متـــــون
MOUTOUNE

مجلة دورية اكاديمية محكمة تصدرها كلية الآداب واللغات والعلوم الاجتماعية والإنسانية بجامعة د. الطاهر مولاي سعيدة. الجزائر

المدير الشرفي
أ.د. برزوق بلقومان
مدير جامعة سعيدة

مدير المجلة مسؤول النشر
د. محمد عباس
عميد كلية الآداب واللغات والعلوم الاجتماعية والإنسانية

رئيس التحرير
د. محمد حفيان

هيئة التحرير:
- د. مجاهد ميمون – د. بكري عبد الحميد – د.وردي إبراهيم
عبـــو عبد القـــادر – أ.برزوق هنـــــاء

الهيئة العلمية:

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

التنفيذ التقني
جامعة سعيدة

قواعد النشر وشروطـــــــــــه

1. تنشر مجلة "**متـون**" الأبحاث والدراسات العلمية المتعلقة بالفكر والأدب والنقد وعلوم اللغة.
2. آن تكون أصلية لم يسبق نشرها .
3. أن تلتزم بالشروط الأكاديمية المتعارف عليها .
4. أن يكون التهميش آلياً أسفل الصفحة وفق الطريقة الكلاسيكية ويتضمن اسم الكاتب، عنوان الكتاب (المترجم)، البلد، دار النشر، الطبعة، سنة الطبع، الصفحة.
   وإن كان مقالا في مجلة فيتضمن: اسم الكاتب، عنوان المقال، اسم المجلة، العدد، الهيئة التي تصدر عنها والبلد. الصفحات: من بداية المقال إلى نهايته.
5. وجوب مراعاة كتابة الواو والفاصلة كالتالي: النقطة والفاصلة لصيقتان بالكلمة التي تسبقهما، والواو لصيقة بالكلمة التي تليها.
6. تثبت قائمة المصادر والمراجع بعد المتن.
7. ترفق الدراسات وجوبا بملخص وبالكلمات المفتاحية.
8. أن لا يتعدى البحث 5000 كلمة في حدود 15 صفحة.
9. أن تقدم عن طريق البريد الالكتروني للمجلة :

moutoune2010dz@yahoo.fr

مقاييس الكتابة وهوامش الصفحات:

العنوان	G	14	Tahoma أبجدهوز
الاسم	G	14	Traditional arabic أبجدهوز
النص	N	14	Arabic transparent أبجدهوز
الإحالات	N	10	Arbic transparent أبجدهوز

الصفحة

المقاييس	21 سم	29.7 سم
الهوامش	B: 5 cm	H: 5 cm
	D: 5 cm	G: 5 cm
Pied de page	4 cm	

تنبيهات هامة:

يرجى من السادة الأساتذة التقيد بهذه القواعـــد و الحرص على مراجعة مقالاتهـــم وتصحيحها لغويا و مطبعيا قبل بعثها، وأن يثبت على صدر المقال البيانات التالية :

الاسم واللقب-الرتبة-الكلية-القسم-الجامعة-البريد الإلكتروني

و كل مقال يخل بهذا المطلب سيرفض.

فهرس المحتويات

كلمة رئيس التحرير 13

دراسات لغويـــــة

أثر التخفيض المصوتـــي في البناء المورفولوجي السليم في اللغـة العربيـة ـ دراسة تفاضلية ـ **أحمد طيبي** 16

وسائل التوليد المصطلحي **طاهر جيلالي** 34

حالات التعدد اللغوي في الجزائر. ـ دراسة سوسيولسانية ـ **ميمون مجاهد** 47

المنحى الوظيفي في الفكر اللغوي العربي **بن يحي بعوش** 59

الدراسات اللغوية في القرن 14 و18 عشررماس **(م) قنيش فتيحة** 75

أثر التحليل اللساني في بيان المقاصد القرآنية ـ أبو حيان النحوي أنموذجا ـ **رويسات محمد** 89

الأنماط اللغوية الدالة على النسب بغير الياء في اللغة العربية **عمر محمد أبو نواس** 99

حركات الإعراب إبانة عن الوظيفة والدلالة **بن يمينة بن يمينة** 131

أثر السياق في دلالة زمن الفعل في العربية **حمداد بن عبد الله** 151

لسانيات الخطاب بين البنية والوظيفة المنطلقات النظرية والحدود الإجرائية - **الهواري بلقندوز** 167

التخريب الممنهج للغة العربية واستقواء الدوارج من الاحتلال إلى الاضمحلال - **مولاي علي سليماني** 183

دراسات نقدية وأدبية

قصة "ثري الحرب" لأحمد رضا حوحو . مقاربة سيميائية. 201
زحاف الجيلالي

أدب الخيال العلمي بين المصطلح والمقولة الإيديولوجية. 213
سعيدة خلوفي

النقد الجاهلي وأسئلة الشرط التاريخي. نحو تجديد الوعي 227
بالتراث النقدي - **عبد الجبار ربيعي**

شجرة الفكاهة لابن شهيد - دراسة فنية - **مالكي سميرة** 245

الذهنيـــة الجزائرية - **أحمد مولاي** 255

أليغوريا العنوان في رواية :"الشمعة والدهاليز" للطاهر وطار_ 269
انموذجا _**بكري أحمد شكيب**

إشكالية قراءة التراث الشعري عند مصطفى ناصف 279
المنهج- المصطلح- الإجراء - **رشيد بلعيفة**

التداولية المفهوم، المنهج والإجراء - **خديجة بوخشة** 299

دراسات إجتماعية وإنسانية

مقاربات في العمل التطوعي المنظم 317
مسعودي أحمد

تفكيك الأنظمة المعرفية للعقل السيميائي الغربي 329
قراءة في ضوء أطروحة "عبد الوهاب المسيري" - **شراف شناف**

مكانة الجامعة الجزائرية في التنمية المجتمعية 250
عماد بن تروش

مكانة العلوم الدينية في الحياة الفكرية والثقافية في 365
تيهرت الرستمية - **فطيمة مطهري**

التيارات السوسيولوجية لعلاقة الدين بالعنف : الديانات 381
التوحيدية نموذجا - **لغرس سوهيلة**

اللغة ورمزية العرفان في التجربة الصوفية 394
بن ترات جلول

الخرافة والرمز-مقاربة تأويلية مقارنة للخرافة العربية والفرنسية 402
مصطفى بوخال

التحسين الجذري والتحسين المستمر في المنظمات 413
سميـرة لغـويل

سوسيولوجيا القائم بالإعلام في التلفزيون الجزائري 428
بـــداني فـــؤاد

الخطاب الصوفي- بين مفاعلة الآخر وصدمة التلقي بين 447
مفاعلة الآخر وصدمة التلقي - **احمد بوزيان**

التصوف الإسلامي: ماهيته - جذوره – مقابلته 470
بوسيف ليلى

تمثلات المجتمع الجزائري لمرض السرطان مقاربة أنثروبولوجية 479
طبية -دراسة حالة- - **جـمـال حـمـودي**

جماعات الجيرة داخل الأحياء الحضرية - دراسة ميدانية لحي 496
حضرية بولاية وهران (غرب الجمهورية الجزائرية)-
نورية سوالمية

متابعات

الملتقى الدولي الأول حول فلسفة السلم 508

الملتقى الدولي الأول حول الأدب الإصلاحي 512

الملتقى الوطني السابع للنقد الأدبي في الجزائر 514

تاريخ القدس في العصر العثماني في ضوء الوثائق خلال 516
1600-1700م

للباحث إبراهيم ربايعه-عرض وتعليق:د.إدريس جرادات

كلمة رئيس التحرير

بسم الله والصلاة والسلام على رسول الله

لقد كان للدعوة التي وجهناها في العدد السابق من القبول لدى السادة الأساتذة ما مكننا في هذا العدد من إضافة ركن "**متابعات**" الذي عرضنا فيه ثلاث إشكاليات لثلاثة ملتقيات دولية ووطنية من بعض نشاطات الكلية - ما بين عددين - كما نشرنا فيه كذلك عرضا لكتاب حول **تاريخ القدس في العصر العثماني في ضوء الوثائق خلال 1600-1700م** بعث به إلى المجلة الأستاذ **إدريس جرادات** من الأردن.

ولئن كان "أول الغيث قطرة" -كما يقال- فان هذا طل وسيتبعه وابل إن شاء الله.

و لكي لا تلقى تلك المقترحات المتضمنة في الدعوة المصير نفسه الذي آلت إليه قرارات الجامعة العربية **قبل المؤامرة على سوريا**، فإننا سنظل نذكر بها في كل عدد إلى أن نطمئن على ترسيخها في المجلة.

المقترحات: تذكير أول :

أولا: دعوة السادة الأساتذة الباحثين للمساهمة في تقديم قراءات معرفية لمحتوى المجلة.

ثانيا: اعتماد هذه القراءات - بمعية المحتوى المقروء - أرضية لندوات علمية دورية بعنوان "**ندوة متون**" تقام بعد صدور كل عددين لتنشر بعد ذلك مباشرة في عدد خاص.

ثالثا: الدعوة إلى المساهمة في استحداث الأبواب (الأركان) التالية :

- **قراءات أو مراجعات:** (كتب أو رسائل جامعية).
- **متابعات :** (ندوات، مؤتمرات، ملتقيات، نشاطات ثقافية، إصدارات علمية... الخ)
- **حوارات:** (مع مفكرين، أدباء، نقاد، باحثين، مؤرخين...الخ).

هذا، و نحن نرحب بكل مقترح يسهم في تطوير المجلة.

وتقبلوا فائق التقدير والاحترام

رئيس التحرير محمد حفيان

أثر التخفيض المصوّتي في البناء المورفولوجي السّليم في اللغة العربية ـ دراسة تفاضلية ـ

الدكتور : أحمد طيبي
قسم اللغة العربية وآدابها
جامعة الدكتور مولاي الطاهر
بسعيدة
البريد الإلكتروني : nonacir@yahoo.fr

ملخّص المقال :

نروم من خلال هذا المقال، وفي الإطار المقارباتي لنظرية المفاضلة (Optimality Theory) المبلورة في أعمال Prince & Smolensky (1993) وَ McCarthy & Prince (1993) و Kager (1999) تحديداً، أن نناقش وجهاً ممكناً من وجوه التّخصيص المورفولوجي الذي تبرز من خلاله علاقة التّجانس والتّناغم القويّة بين حقيقة النّطق في الحلقيات، وحقيقته في مصوّت الفتح، وهو ما يعرف في الأدبيات المورفونولوجية الحديثة بالتّخفيض المصوّتي للمصوّتات العالية (الضّمّة والكسرة) بجوار القطع الصّامتية الحلقية في البناء المورفولوجي للّغة العربية، ويعرف بفتح الحرف الحلقي في الأدبيات المورفونولوجيـــة العربية.

نناقش في هذا المقال، وفي الإطار المقارباتي لنظرية المفاضة تحديداً المقدّم في Prince & Smolensky 1993 و Prince & McCarthy 1993، التّناغم الصّامتي المصوّتي القائم بين وحدات الجذر الصّامتية من جهة، وعناصر الصّيغة المصوّتية من جهةٍ ثانية، يتعلّـق الأمر بما يعرف في الأدبيات المورفونولوجيـــة الحديثة بالتّخفيض المصوّتي للمصوّتات العالية (الضّمّة والكسرة) بجوار القطع الصّامتية الحلقية في البناء المورفولوجي للّغة العربية، ويعرف بفتح الحرف الحلقي في الأدبيات المورفونولوجية العربية[1]، على اعتبار أنّه وجه ممكن من وجوه التّخصيص المورفولوجي لألفاظ مقصودة به،

[1] ينظر : وظيفة الاقتصاد المورفونولوجي في التّواصل اللساني، أحمد طيبي، ص : 55 .

يشكّل نوعاً من المماثلة المخرجية تفرضها صوامت الجذر الحلقية [2] ؛ اللّهويان (خ، غ)، والحلقيان (ح، ع)، والحنجريـــان (هـــ، ء) [3] على محيطها المصوّتي المجاور، حيث يتمّ امتداد مخرج الصّامت الحلقي يميناً أو يساراً باتّجاه النّواة المقطعية المجاورة، محلّ المصوّت غير المجانس فيقلبه إلى مصوّت مجانس له مخرجيّـــاً. [4]

يعلّل شاده نزوع المصوّتات المجاورة للصّوامت الحلقية نحو التّلوّن بلون الفتحة بقوله: «وسبب الميل إلى الفتحة، أنّ اللّسان في نطق الحروف الحلقية، يجذب إلى الوراء مع بسطٍ وتسطيح له، وهذا عين وضعه في نطق الفتحة.» [5]

تبرز من خلال هذا القول علاقة التّجانس والتّناغم القويّة بين حقيقة النّطق في الحلقيات، وحقيقته في مصوّت الفتح، ولعل هذا التّجاذب المخرجي بين الطّرفين، هو الذي دفع بباحث آخر أن يركّز اهتمامه على الاتّساع المخرجي في الفم ويجعل منه العامل المهمّ الذي بإمكانه أن يفسّر القرابة الأصواتية بين الفتحة وصوامت الحلْق عندما لاحظ أنّ

« أصوات الحلق بعد صدورها من مخرجها الحلقي، تحتـــاج إلى اتّساع في مجراها بالفمّ ... ولهذا ناسبهـــا من أصوات اللّين أكثرها اتّساعاً، وتلك هي الفتحـــة. » [6]

فالجمع بين الحلقيات ومصوّت الفتح، له ما يبرّره من النّاحيـــة الصّوتية، ففـــي أثناء النّطق بالحلقيات، ينطلق هواء الزّفير من الرّئتين بفعل ضغط عضلة الحجاب الحاجز، وعند مروره بالتّجويـــف الحلقي، يحتكّ بإحدى نقاطـــه الثلاث (أقصى الحلق، وسط الحلْق، وأدنى الحلق) نتيجة انقباضه بفعل الضّغط المسلّط عليه طرف مضغة اللّسان المتراجعة إلى الخلف، ثمّ بعد ذلك يجد التّجويف الفمـــوي مفتوحاً أمامـــه بالكاد، بعدما سمحتْ حركة اللّسان إلى

---

[2] والحلقيات : هي مجموعة الصّوامت التي تتحقق في مدرّج نطقي يبدأ من الحنجرة (Larynx) وينتهي عند أعلى الحلق (Upper Pharynx)، ينظر : Brame (1970) , P : 159 . ، تشكل فصيلة طبيعية لا تظهر فقط من خلال قيود التّوارد في الجذور، فسلوكها داخل المقطع يبيّن كذلك هويّتها تلك، فهي تتسبّب في إحلال صائتي في سياق حلقي في الموضع الثاني أ والثالث من الجذر. ينظر :. Angoujard (1997) , P : 143 ، وينظر كذلك : McCarthy (1989) , P : 73.

[3]. , P : 192 McCarthy (1989b) , P : 39 , (1994) See :

[4]See : Angoujard (1997) , P : 143.

[5] علم الأصوات عند سيبويه وعندنا، ص : 40، نقلا عن : أثر القوانين الصّوتية في بناء الكلمة، ص : 161 .

[6]McCarthy (1991) , P : 78 - 79. See :

الخلف بانخفاض مقدّمه واستوائه على قاع الفمّ، وهو عين ما يحدث حين تحقيق صامت الفتح .

فالقرابة بين مصـــوّت الفتح والحلقيات واضحة فونيتيكيـــاً أقرّتْ وجودها، في السّاميات عموماً، كثير من الأعمال[7]، وبإمكاننا أن نضبط حدودها في إطـــار النّقطتين التّاليتـــين :

أ / تراجع مضغة اللّسان (الجزء الخلفي من اللّسان) إلى الخلف التي تتسبّب في انخفاض مقدّمه واستوائه على قاع الفمّ، ممّا يؤدّي إلى اتّساع في المجرى الفموي، وهما حركتان آليتان طبيعيتان متصاحبتان تستدعي إحداهما الأخرى.

ب / حدوث انقباض في الحلق نتيجة ضغط مضغة اللّسان المتراجـــعة إلى الخلف .

ولقد أدرك القدامى هذا الارتباط النّطقي بين صوامت الحلق والفتحة، وانتبهوا إلى أنّ اجتلاب هذا المصوّت الغريب عن الصّيغة في الأصل ــ لأنّ الفتحة، تبعا لمنطق النّظرية الأبوفونية لكرسال ولوفنشتام Guerssel & Lowenstamm (1993)، لا يمكن اشتقاقها إلاّ من الكسرة[8] ــ إلى جوار الصّامت الحلقي، كان محاولة لاختزال الجهد العضلي وتحقيق نوع من النّجانس بين الصّامت وحركته، كون مصوّت الفتـــح يخرج، في رأيهـــم، من نفـــس الموضع والحيّز الذي تخـــرج منه صوامت الحلق، فلمّا سفلت هذه الصّوامت في الحلق، احتاجت حركة مستفلة من حيّزها، وهي الفتحة، أمّا الكسرة والضّمّة، فمصوّتان ارتفعا عن الحلق، ولو حُرّكت بهما، لانتفى عنها الانسجام والتّآلف وبالتّالي الخفـــة والاقتصاد، وعمّها في المقابل الثّقل والتّدافع. يقول سيبويه: «أنّهم فتحوا حروف الحلق، لأنّ الفتحة بعض الحرف الذي في حيّز حروف الحلق وهو الألف، ولم يحرّكوها بالكسر أو الضّمّ، لأنّهما بعض حرفين مرتفعين عن الحلق.»[9]

ويؤكد ابن الشّجري كذلك الفكرة ذاتهـــا حين قال في أماليـــه: « وإنّما استحسنوا الفتحة في هذا الضّرب لموافقتها لحروف الحلق،

---

[7] اللّهجات العربية في القراءات القرآنية، ص : 113 .

[8] تنســـب نظرية الصّرف الأبوفونـــي إلى كرسال ولوفنشتام (1993) على اعتبار أنهما أول من اقترح صيغة للتّناوبات الأبوفونيـــة في اللّغات الطّبيعية انطلاقا من معاينتهمـــا للتّناوبات المصوّتية الزاقعة على مستوى النّسق الفعلي للّغة العربية.

[9] الكتـــاب، 2 / 252 .

ووجه الوفاق بينهما أنّ الفتحة من الألف، والألف مخرجها من الحلق.»[10]

وعلى هذا الأساس عللوا اجتلاب حركة الفتح إلى جوار الصّامت الحلقي حيث لا توجد حركة في الأصل في نحو قوله تعالى : ﴿ إلى يوم البعَث ﴾ [11]، وقوله أيضاً : ﴿ لن نومن لك حتّى نرى الله جهَرةً فأخذتكم الصّاعقة﴾ [12] بفتح الحرف الحلقي في الآيتين ؛ على قراءة الحسن في الأولى[13]، وعلى قراءة سهل بن شُعيب النّهمي في الثّانية، وفي كلّ ما جاء في القرآن من لفظها.[14] و« كذلك كلّ حرفٍ فُتح أوّله وسكن ثانيه، فتثقيله جائز، إذا كان ثانيه همزةً، أو عيناً، أو غيناً، أو حاءً، أو خاءً، أو هاءً .» [15]

إنّ التّعليل الذي قدّمه القدماء بخصوص هذه المسألة، ينمّ عن معرفةٍ واعية بجزئيات ائتلاف الأصوات، وحسّ حادٍّ بدقيق ما يشكّل تناغمها أو تنافرها، وعلى ذلك استحسنوا وجود الفتحة إلى جوار أصوات الحلق لما يجمعهما من القرابة المخرجية، ذلك أنّ صوامت الحلق تتطلّب، في إخراجها، وضعاً خاصّاً للّسان يتناسب ووضعه في إخراج مصوّت الفتح. [16]

ويدخل في نطاق ما ذكرناه عن العلاقة بين الصّامت الحلقي ومصوّت الفتح، تفسيرهم مجيء (فعَلَ) على (يَفْعَلُ). فالقاعدة التي تحتكم إليها الأبنية الفعلية الثّلاثية السّالمة منها والمعتلّة في تناوباتها المصوّتية أبوفونياً بين الصّيغة التّامّة وغير التّامّة، تقوم على مبدأ المغايرة (Ablaut) الصّوتية بين البنيتين التي تخصّ حركة عين الفعل.

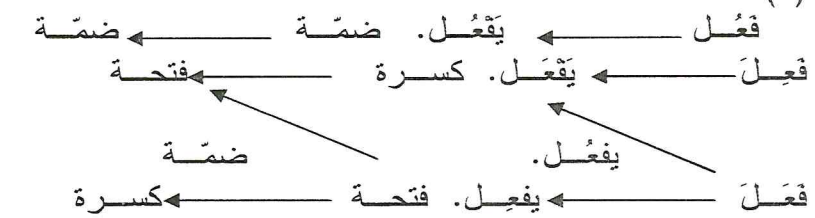
فإذا ما استثنينا البناء (فعُلَ) بضمّ العين، الذي تلازم عينه حركة واحدةً سواء في ذلك الماضي أو المضارع، فلا تقوم المغايرة الصّوتية بين البنيتين في ذات الموقع، ولا يحدث تغيّر في جرس المصوّت المعني، فتتكرّر الضّمّة في الصّيغتين، ولثقلها، ورد هذا

---

[10] الأمالي الشّجرية، 1 / 373.
[11] الرّوم، 55 .
[12] البقرة، 54 .
[13] المحتسب، 2 / 209 .
[14] السّابق، 1 / 66 .
[15] معاني القرآن، الفرّاء، 2 / 47 .
[16] الأصوات اللّغوية، أنيس، ص : 50 .

البناء قليلاً في المعجم العربي، موازاة مع حرص العربية، في بناء مفرداتـــها، على الخفّة والاقتصـــاد. فإنّ البناءين الآخرين (فَعِلَ) و(فَعَلَ) بكسر العين في الأوّل وفتحها في الثّاني، ينضبطان إلى القاعدة، وتقوم في صيغتيهما التّامة وغير التّامّة، المغايرة المصوّتيـــة المنتظرة التي نمثّلها كالتّالـــي:

(1)



فأمّا البناءان الأوّلان (فعُل _ يفعُل) و(فعِل _ يفعَل)، فلا نختاجهمـــا في عرضنا هذا، وعلى ذلك سيقتصر حديثنا فيه على البناء الأخير.

إنّ ما يميّز، ابتداءً، البناء (فعَل _ يفعِل)، هو كثرة استعماله لخفّته كما يقول الاسترابـــادي[17]، وأنّ صيغته لا تنضبط في المضارع لقاعدة معيّنـــة يتأسّس عليهـــا تحديد نوع حركة المغايرة ضمّة أو كسرة، لذلك صعُب على الصّرفيين القدامى التّنبـــؤ بالصّيغة غير التّامّة المقابلة للصّيغة التّامّة (فعَـــل)، على اعتبار أنّهما يشكّلان علاقة قائمة بين دخلٍ وخرج، يقول ابن يعيش ما نصّـــه: « المضارع منه [يعني : فعَل] يجيء على (يفعِل) و(يفعُل) بالكسر والضّمّ، ويكثران فيه حتّى قال بعضهم، إنّه ليس أحدهما أولى من الآخر... قال بعضهم : إذا عُرف أن الماضي (فعَل) بالفتح، ولم يعرف المستقبل، فالوجه أن يكون (يفعِل)، لأنّه أكثر والكسر أخفّ من الضّمّ، وقيل هما سواء فيما لا يعرف ... إلاّ أنّهما قد يتداخلان فيجيء هذا في هذا وربّما تعاقبا على الفعـــل الواحد نحو: عـــرَش يعـــرش.» [18]

وجاء في المزهر عن السّيوطي قوله : «طُفت في عليـــا قيس مدّةً طويلة أسأل عن هذا الباب صغيرهم وكبيرهم لا أعرف ما كان فيه بالضّمّ أولى، وماكان منه بالكســـر أولـــى، فلـــم أجد لذلك قياســـاً، إنّما يتكلّم بـــه كلّ امـــرئ على ما يستحسن ويستخـــفّ لا

---

[17] شرح الشّافيـــة، 1 / 70 .
[18] شرح المفصّـــل، 7 / 152 – 153 .

غير ذلك. » [19]

فبالإضافة إلى صعوبة التّنبّؤ بصيغة الإطلاق في (فعَل)، نستشفّ من خلال النّصّين أنّ السّبب في ذلك يرجع بالأساس إلى عاملين مهمّين هما :

_ كون صيغ (فعَل) المقابلة في الإطلاق سماعية لا تنضبط لقواعد خاصّة .

_ تعدّد اللّغات واختلافها، يعمل في الإتّجاه العكسي لإمكانية التّنبّؤ بالخرج المناسب للدّخل (فعَل) .

ولم يكن الأمر أحسن حالاً عند المحدثين، فقد اشتكل عليهم أمر اشتقاق مضارع هذا البناء هم كذلك، وأرجعوه في كثير من الأحيان إلى نفس الأسباب السّالفة الذّكر. [20]

وخلافاً لما ذكرناه عن مبدأ المخالفة والمغايرة التي تنبني عليها علاقة دخل (فعَل) بخرجه في صيغة الإطلاق، فإنّ ما لاحظه النحاة واللّغويون بخصوص هذه الصّيغة، هو غياب التّناوب (فتحة كسرة أو ضمّة) أحياناً وفي ظروف خاصّة بين قطبيها المتناظرين، وبالتّالي محافظة الصّيغة على نفس حركة التّمام في الإطلاق، (فتحة فتحة) .

ولم يمثّل هذا الوضع حالة نادرةً خصّت نزراً قليلاً من اللّغة، وإنّما هو ظاهرة شائعةٌ وسعت حيّزاً لا بأس به من مواد المعجم، فقد حصر الفارابي مثلاً في ديوانه ما يتجاوز الأربع مائة (400) مادّة وردت على هذه الصّيغة، في مقابل أكثر من خمس مائة (500) مادّة بالنّسبة لصيغة الكسر، وحوالي المائتين وخمسٍ وعشرين(225) مادّة بالنّسبة لصيغة الضّمّ. وقد ردّ سبب غياب المغايرة، إلى وجود الصّامت الحلقي في موضع العين أو اللاّم من الصّيغة الذي يستوجب حركةً منخفضةً تناسبه مخرجيّاً، ذلك أنّ الحركتين المستعليتين لا تشكّلان معه تأليفاً فونولوجيا متناغماً، ولا تسعفانه في إخراج فونيتيكي سهلٍ مريح، يقول: « وأمّا المفتوح العين في الماضي والمستقبل، فلا يقوم إلاّ أن يكون فيه أحد حروف الحلق في موضع العين أو اللاّم. » [21]

---

[19] المزهر، 1 / 138 .

[20] ينظر : التّصريف العربي من خلال علم الأصوات الحديث، الطيّب البكوش، ص : 89 .

[21] ديوان الأدب، 2 / 238 .

والآن نحاول أنْ نقف على الكيفية التي يرصد بها نحو غير اشتقاقي وغير تمثيلي، لا يعترف بالعمليات المبلورة على شكل قواعد مرتّبة خطّياً على نحوٍ ما، التّخفيض المصوّتي للمصوّتات العالية (الكسرة، والضّمّة) بجوار القطع الصّامتية الحلقية في البناء المورفولوجي للّغة العربية .

نتبنّى في طرحنا هنا، مبادئ وقيود نظرية المفاضلة Optimality Theory المبلورة في Prince & Smolensky (1993) و McCarthy & Prince (1993) و Kager (1999)، والفكرة المركزية التي تقوم عليها نظرية المفاضلة، أنّ النّحو فيها جهازٌ لتفاعل قيود Constraints من سماتها أنّها كونية Universal، لكنّها قابلة للخرق والانتهاك.

وهي الفكرة التي من شأنها أن تجسّد جوهر الاختلاف بين معالجة تؤطّرها نظرية المفاضلة، وأخرى تؤطّرها النّظرية الاشتقاقية Dirivational Theory، ذلك أنّ التّعبير عن التّفاعل، في النّماذج الاشتقاقية، يتم من خلال التّرتيب الخطّي لقواعد إعادة الكتابة Rewrite rules، بينما يتمّ، في نظرية المفاضلة، عن طريق التّرتيب الهرمي للقيود الكونية القابلة للانتهاك بصورة أدنوية Minimal. [22]

ومن أهمّ المقوّمات التي يرتكز عليها نحو نظرية المفاضلة لتأدية وظيفته المركزية
المشار إليها أعلاه، والتي تكرّس افتراقه عن أنحاء النّظريات الاشتقاقية السّابقة، ما نحدّده في النّقاط الثّلاث التّالية :

_ المولّد Generator :

يقوم بوظيفة توليد وإنتاج مجموعة لا نهائية من الخروج Outputs والتّمثيلات المرشّحة الممكنة والمنطقية المرتبطة بدخل معطى، دون أدنى قيد أو شرط (بكلّ حرّية) .

_ القيود Constraints :

قائمة من المطالب اللّغوية الكونية القابلة للانتهاك والمتفاعلة فيما بينها [23] وفق هرمية صارمة ترعى السّلامة البنيوية Well-Formedness للخروج المرشّحة التي ليس بإمكانها موافقتها دائماً [24]،

---

[22] See: Kager (1999) , P : 12 .

[23] See : Prince & Smolensky (1993) , P : 26 , Bird (1995) , P : 31 , Boltansky (1999) , P : 113 , Kager (1999) , P : 12-13 .

[24] ينظر : كاجير (2004)، ص : 11 .

لكنّ تنظيمها يكون بحسب كلّ لغةٍ على حدة، ذلك أنّ نحو لغة معيّنة ينظر إليه على أساس أنّه ترتيب خاص للقيـود الكونية من شأنه أن يفسّر درجات الاختلاف بين اللّغـات.

ولم تكن القيود متفاعلة في نظرية المفاضلة، إلاّ بعدما كانت عبارة عن مجموعة من القـوى المتضـادّة يحرّكهـا نوعان من القيـود، هما قيـود الموسومية Markedness Constraints؛ التي تحاول مراقبـة سلامة الخروج المرشّحـة بنيوياً، وقيـود المحافظة Faithfulness Constraints التي تستوجـب تناظـراً تامّـاً بين بنيـة الدّخل Input وبنيـة الخرج Output .

_ المقـوّم Evaluator :

يقوم على ترشيد التّحاليل المرشّحة وتقويمها بالنّظر إلى درجاتها الثّلاؤمية مع نسق القيود الكونية لاختيار أنسبها كخرج أفضل. [25] فالخرج الأفضل على هذا الأساس، هو الذي ينضبط للقيـود الأعلى ترتيباً في الهرميـة، وإنْ كان قد يتعرّض بالخرق أحياناً للقيود الأدنـى ترتيباً، لأنّ نظريـة المفاضلة لا تعترف بوجود أنسـاق نحوية مثالية تستجيـب لجميع القيـود.

ويُميَّـز الخرج الأفضـل، عن باقي القيـود المرشّحة الأخـرى، بإشـارة أصبـع (☜)، بينما يرمز للقيد المنتهَك بنجمة (*)، وبالانتهاك القاتل والحاسـم بعلامة تعجّـب (!).

تُدرَج هذه العلامات في مكانها المناسب على مستوى خانات الجدول المحتضن للخروج المرشّحة التي تتتـالى عمودياً في يمينـه بالنّسبة للّغة العربية، والمحتضن كذلك للقيود المرتّبة أفقيـاً وفق علاقـة الاحتواء بينها في خاناته العليا، بحيث يسبـق الأقوى فالذي يليـه وهكذا. [26]

يظهر جليّاً من خلال ما سردناه، أنّ الاهتمام في نظرية المفاضلة ليس موجّهاً للبحث في طبيعة العمليات الاشتقاقية التي تربط الدّخل بالخرج، ولا في أساليب التّمثيل للعلاقة بين الدّخل والخرج، بقدر ما هو موجّـهٌ تحديداً نحو تقويم الخروج الممكنة لاختيار الخرج الأفضل الذي ينتهك القيود المهيمنة انتهاكاً أدنويـاً. [27]

---

[25] See : Heiberg (1999) , P : 58 , Archangeli (1997) , P : 14 , McCarthy & Prince (1997) , P : 58 .

[26] ينظر : تورابي (2004)، ص : 284-285.

[27] ينظر : محمد بلبـول (2008)، ص : 34 .

وهذه عيّنة من مدوّنـــة التّخفيض المصوّتي (فتح الحرف الحلقـــي):

التّناظر سكون _ فتـــح في الصّيغة (فعـــل):

(2)

أ / صيغة الإسكان

_ نَـــهْـــر
_ شَـــعْـــر
_ بَـــحْـــر
_ صَـــخْـــر
_ فَـــحْـــم
_ سَعْـــــر
_ نَعْـــــل
_ بَعْـــــث
_ زَهْـــــرة
_ جَهْـــرة

ب / صيغة الفتـــح

_ نَـــهَـــر
_ شَـــعَـــر
_ بَـــحَـــر
_ صَـــخَـــر
_ فَـــحَـــم
_ سَعَـــــر
_ نَعَـــــل
_ بَعَـــــث
_ زَهَـــــرة
_ جَهَـــرة

التّناظـــر خرج / خرج ؛ تمـــام / إطـــلاق :

(3)

أ / _ ضَـــرَبَ _ يَضـــرب
_ نَصَـــــر _ ينصُـــــر

ب / صيغة التّمام صيغة الإطلاق القياسية صيغة الإطلاق المتناغمة

* _ سَـــــأل _ يـــسْـــأَلُ _ يـــسْـــألُ
_ صَـــهَـــلَ _ يصْـــهُـــل _ يصْـــهَـــلُ
_ سَـــعَـــرَ _ يســـعُـــرُ _ يســـعَـــرُ
_ بـــحَـــثَ _ يـــبحُـــثُ _ يـــبحَـــثُ
_ شَـــغَـــلَ _ يشْـــغُـــلُ _ يشْـــغَـــلُ
_ سَـــخَـــرَ _ يسْـــخُـــرُ _ يسْـــخَـــرُ

ج /

*

- قَـــرَأَ	_ يقْـــرُأُ	_ يقْـــرَأُ
_ سَـفَـهَ	_ يسْـفُـهُ	_ يسْـفَـهُ
_ نَـفَـعَ	_ ينْـفُـعُ	_ ينْـفَـعُ
_ فَـتَـحَ	_ يفْـتُـحُ	_ يفْـتَـحُ
_ فَـرَغَ	_ يفْـرُغُ	_ يفْـرَغُ
_ سَـلَـخَ	_ يسْـلُـخُ	_ يسْـلَـخُ [28]

يُظهر التّناظر خرج / خرج في (2)، إحلال مصوّت الفتـح مكان السّكون وهو ما يتميّز به بناء (فعْـل) ممّا كان حرفه الوسَطي أحد الصّوامت الحلقيـة، وربّما شكّلت هذه النّقطـة، حالة عامّة في السّاميـات ؛ ففي العبرية مثلاً، تجتنِب الحلقيات موقع القفل، ويكون إحلال الفتح، هو صاحـب التّأثير القويّ، إذْ يحولهـا إلى صدور مقطعية كما في : / yahsob / و[yahasob] [29]

وبنفس الكيفيـة حصل التّناظر بين صيغة التّمام وصيغة الإطلاق في (3 ب) على عكـس ما تقتضيه المغايـرة المنتظرة بين الصّيغتـين في حركة عين الفعـل: فتحـة كسرة أو ضمّـة، عندما أجتُلِب مصوّت الفتح، وحصل بالتّالي التّماثل في حركة العين في الصّيغتين بسبب وجود الصّامت الحلقي في موقع العين أو اللاّم من بناء الكلمة (موقع ص 2 أو ص 3 في صيغة التّمام)، وهو موقع يسمح للصّامتين كليهمـا احتلال صدر المقطـع ؛ الموقع القويّ الذي يخوّل لهمـا الامتداد المخرجـي إلى النّواتين المقطعيتين المجاورتين في الاتّجاهين ؛ يميناً بالنّسبة للاّم الفعل، أو يساراً بالنّسبة لعينه، [30] بشكلٍ يتغيّر معـه المصوّت المستعلي الضّيّـق الكسرة أو الضّمّة، إلى مصوّت منخفض متّسع يتناسب تماماً والنّطق المفتوح والاتّسـاع المخرجي في الفمّ الذي تتطلّبه الصّوامت الحلقية. يقول ابن الشّجري: « فأمّا ما عينه أو لامه حرف من حروف الحلق السّتـة، فإنّ العين من مضـارع (فعَـل) من هذا الضّرب، تُفتح طلباً للتّشاكـل، وذلك

---

[28] ينظر : الكتـاب، 4 / 101 .

[29] See : Angoujard (1997) , P. 144 .

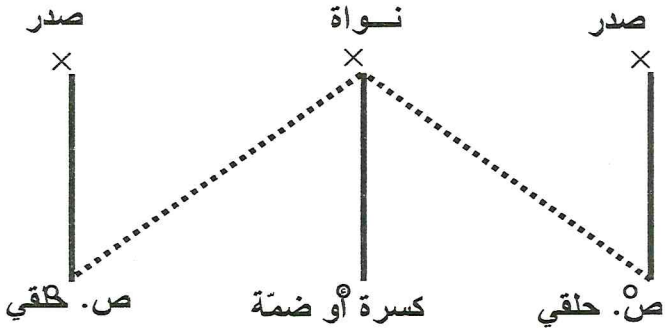
[30] وينظر كذلك : التوافق الفونولوجي في العربية
See : Ibid , P. 142.
الفصحى، ص : 125.

أنّ الفتحة من الألــف، والألف تنشأ من الحلق، فحرّكــوا العين بالحركة التي هــي أقرب الحركات إلى حروف الحلــق. » [31]

وربّما لا يقتصر فتح عين المضارع للصّامت الحلقي على اللّغة العربية وحدها، فقد شهدت أخواتها السّاميات حالاتٍ مماثلة، يقول كارل بروكلمان : « في كلّ اللّغات السّامية، كثيراً ما تتحوّل حركة المضارع من الضّمّ أو الكسر إلى الفتح، إذا كانت عينه أو لامــه صوتاً حلقيــاً، فالفعل (فتَح) مضارعه في العربية (يفْتَح) وفي الحبشيّة (yeftaħ)، وفي العبرية (yiftaħ)، وفي السّريانية (neftāħ)... » [32]

ولعــلّ التّمثيل التّالي من شأنه أن يصوّر لنا الامتداد المخرجي المنطلق من صدر المقطع السّابق أو اللّاحق، وهو ما يشغله الصّامت الحلقي، إلى النّواة المقطعية (الضّمّة أو الكسرة)، فيبدلها نواةً مجانسة متناغمة .

(4)



نحتاج لرصد هذه الحالة إلى قيدين من قيود الموسومية يضمنان للصّامت الحلقــي تناغمه مع نواةٍ متجانسةٍ، فأمّا القيد الأوّل، فإنّه يقوم على منع النّواة الثّانيــة (ن2) في المقطع الثّاني (مق2) في صيغة الإطلاق أن تكون مستعلية وبالتّالي غير متناغمة ولو كان ذلك على حساب التّضحية بعملية التّناوب واستبعاد مبدأ المغايرة. وأمّا القيد الثّاني، فإنّــه يقوم على حظر كلّ صامت حلقي في موقع القُفْل من المقطع .

---

[31] الأمالي الشّجريــة، 1 / 139. وينظر كذلك : شاهين، أثر القراءات في الأصوات والنّحو العربي، ص : 126 .

[32] فقه اللّغات السّاميــة، ص : 71.

في مقابل ذلك، نحتاج إلى قيدين آخرين من قيود المحافظة يناهضان كلّ تغيير بإمكانه أن يطرأ على الخروج، فأمـّا أوّلهما فيحرص على الحفاظ على مبدأ المخالفة والمغايرة القائمة بين الصّيغتين وإبقائها، بينما يرعـى الثّاني هويّة البناء المقطعي في الخروج ويحاول صيانته، وهذه صياغتهـا جميعـاً :

القيود المتنازعة في سيرورة مماثلة مخرج صامت حلقي لمصوّت مجاور :

قيـــدا الموسوميـــة :

(5) * حل / ن2 مس [33]

تمنع كلّ نواة مقطعية ثانية مستعلية في سياق صامت حلقي .

(6) * حل2 / قفـل [33]

يحظر كلّ صامت حلقي ثاني على مستوى الجذر في موقع القفـل .

قيـــدا المحافظـــة :

(7) مح د _ خ / ن2 مس [33]

يجب أن تكون النّواة المقطعية الثّانية في صيغة الإطلاق مستعلية حفاظاً على المغايرة .

(8) مح د _ خ / هو مـق [33]

يجب المحافظة على هويّـة البناء المقطعي في الخروج، كما كان عليه الأمر في الدّخـل .

وحتّى تتحقق المماثلة ويتمّ الامتداد المخرجي الحلقي، يجب أن تعتمد هرميـّة يتنازع فيهـا قيدا الموسوميـة مع قيديْ المحافظـة، بحيث يكون قيدا الموسومية همـا السّلطويان، فيرتّبان في أعلاها دون أن تكون لأحدهما الأفضلية على الآخر، فيتساويان في المنزلـة.

---

[33] دلالة الرّموز ؛ " " تفيد المنع، " حل " : حلقي، " ن " نواة مقطعية، " مس ": مستعلية، "مح ": قيد المحافظة، " د " : دخل، " خ " : خرج، " ه و" : هويّة، " مق " : مقطع .

ويتساوا قيدا المحافظـــة بدورهما، فلا يعلو أحدهما الآخر في الرّتبة في أدنى الهرمية التي نصوغها وفق الآتـــي:

الهرميـــة :

(9) * حل / ن2 ضيّقة، * حل 2 / قفل » مح د _ خ / ن2 مس، مح د _ خ / هو مق.

ومن أجل تبيّن التّفاعـــل بين هذه القيود وتنازعهـــا مجموعة البنى الملائمة التي ذكرناهـــا في (2) و(3)، في محاولة لتحديد سلامة بنائهـــا، نقوم بعرض ذلك علـــى جدول المفاضلة التّـــالي : [34]

(10) **جـــــدول التّحليـــل :**

الدّخل : / نَـــهْـــر /		(5)	(6)	(7)	(8)
1	نَـــهَـــر	☜			*
2	نَـــهْـــر		* !		
3	نَـــهُـــر	* !			*
4	نَـــهِـــر	* !			*
الدّخل : / بَـــحَـــث /					
5	يـــبْحُـــث	* !			
6	يـــبْحِـــث	* !			
7	يـــبْحَـــث			☜	
الدّخل : / نَـــفَـــع /					
8	يـــنْفُـــع	* !		☜	
9	يـــنْفَـــع			*	
10	يـــنْفِـــع	* !			

إنّ الواقـــع الذي يعرب عنه جدول التّحليـــــل (10)، هو ذلك التّصادم والتّنازع القائـــم بين قيديْ الموسومية (5) و(6)، وقيديْ

[34] التّظليل : يدل على أنّ القيود التي تمثّلها الخانات المظللة، لم يعد لهـــا أي فاعلية في تحديد الخرج الأفضـــل .

المحافظة (7) و(8)، فبينما يمنع قيد الموسومية الأوّل وجود نواة مستعليـــة في المقطع الثّاني من الصّيغـــة، ويمنع الثّاني وجود حلقي2 في موقع قفل للمقطع، يستوجب قيد المحافظة الأوّل وجود نواة مستعلية تحقق المغايرة المرجـــوّة في صيغة الإطلاق، ويستوجب الثّاني المحافظة على هويّة المقاطع في الخروج كما كانت عليه في الدّخل، وعلى ذلك، فإنّ استجابة الخروج الممثّلة في ذات الجدول لأحد النّوعين، يحتّم عليها خرق النّوع الآخر، إلاّ أنّ الاستجابة هنا أو الخرق، بالنّسبة للاحتمالات المتنافسة، لا تكون نتيجته واحدة، حيث إنّ خرق أحد قيديْ الموسومية الأعلى ترتيباً، يقضي بإقصاء الخرج المعني بذلك وإبعاده من المفاضلة نهائياً، وإن كان يستجيب لقيد المحافظة، فإنّ ذلك سوف لن يشفع له أبداً مادام متدنّياً ترتيبـــاً .

وعلى ذلك فالخروج التي تبدي سلوكات إيجابية تجاه القيدين السّائدين، تكون هي الفُضلى، وهي الخروج (1)، و(7)، و(9)، تلك التي تمثّل التّناغم المخرجي الصّامتي المصوّتي بين الحلقي السّابق أو اللّاحق والنّواة المقطعية التي يمثّلها مصوّت الفتح، ممّا يحقق نوعاً من اليسر والاقتصاد في الجهد أثناء التّحقيق، على عكس ذلك تماماً بالنّسبة للخروج المقصاة التي لم تحقق الانسجام المطلوب، فاستعلتْ النّواة فيها وضاق مجراها في الفمّ، وتكون بذلك قد ناقضتْ الإخراج الطّبيعي غير الموسوم لصوامت الحلق التي تتأخّر معها مضغة اللّسان إلى الخلـــف فتضغط على الحلق، ويتخفض مقدّمه نحو قاع الفمّ فيتّسع المجرى الفموي، وهي نفس الحركات التي تحتاجها الفتحة لإخراجها وتحقيقها صوتيـــاً.

إلاّ أنّنا نصادف أحياناً في اللّغة العربية بعض المعطيات المناقضة التي تشذّ عن قاعدة التّخفيض المصوّتي بين الحلقيات ومصوّت الفتح، وبالتّالي لا تتحقق المماثلة المخرجية والتّناغم الصّامتي المصوّتي بين الحلقيات ومصوّت الفتح، يقول المبرّد : « واعلم أنّ الأصل مستعمل فيما كانت حروف الحلق في موضع عينه أو لامه، نحو : زَأر الأسد : يزْئِـــر، ونـــأم : ينْئِـــم، لأنّ هذا هو الأصل، والفتح عارض. » [35] نمثّل لذلك بالعيّنـــة التّاليـــــة : [36]

العيّنـــــة :

---

[35] المقتضـــــــــــــــــب، 2 / 212 .

[36] ينظر : الكتـــــاب، 4 / 102 – 103 .

(11)

أ /

	*	
_ زأر	_ يـزْئِـر	_ يـزْأر
_ نَهَـق	_ ينْهـق	_ ينْهَـق
_ نَعَـر	_ ينْعُـر	_ ينْعَـر
_ شَحَـب	_ يشْحُـب	_ يشْحَـب
_ نَغَـر	_ ينْغِـر	_ ينْغَـر
_ نَخَـر	_ ينْخِـر	_ ينْخَـر

ب /

	*	
_ بَـرَأ	_ يبْـرُأ	_ يبْـرَأ
_ هنَـأ	_ يهْنُـؤ	_ يهْنَـأ
_ رَجَـع	_ يرْجِـع	_ يرْجَـع
_ نَطَـح	_ ينْطِـح	_ ينْطَـح
_ فَـرَغ	_ يفْـرُغ	_ يفْـرَغ
_ نَفَـخ	_ ينْـفُخ	_ ينْفَـخ

يبدو أنّ لغة الشّذوذ المتعلّقة بصيغة الإطلاق في (11)، كانت لهجة لبعض العرب قديماً، لم يماثل فيها أصحابها مخرجيّاً بين الصّامت الحلقي والنّواة المقطعية المجاورة، وبالتّالي فهي تؤسّس لنفسها هرميّة أخرى لنفس القيود، على اعتبار أنّ اللّغات واللّهجات، وكما تقرّر عند Prince & Smolensky 1993 و Prince & McCarthy 1993، لا تختلف إلاّ من حيث إعادة ترتيبها للقيود العاملة على مستوى الهرمية. وعلى أساسٍ من ذلك، تصبح قيود المحافظة، في الهرمية الجديدة، هي الأعلى ترتيباً، وبالتّالي هي المتحكّمة في إفراز الخرج الأفضل والمحدّدة لنوعه، الذي يكون، بطبيعة الحال، مختلفاً عمّا أفرزته الهرمية الأولى في (9) .

فاللّجوء إلى إعادة ترتيب القيود المتفاعلة في نحو اللّغة على مستوى نظرية المفاضلة من أجل تفسير جميع الاستثناءات التي تشذّ عن النّظام العامّ، تعتبر فكرةً على درجـةٍ كبيرةٍ من الأهمّية والمصداقية تجعل من نظرية المفاضلة مقاربة ربّما أكثر تفسيرية مقارنة بغيرهـا من النّظريات التّوليدية الأخـرى .

بيبليوغرافيـا المقـال :

المراجـــع العربيـــة

_ القرآن الكريـــم، بقراءة نافـــع وراوية ورش، طبع المؤسّسة الوطنية للفنون المطبعية، الجزائر، 1989.

_ ابن جنّـــي، أبو الفتح عثمان ؛ المحتســـب في تبيين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها، الجزءان، دراسة وتحقيق : محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلميـــة، بيروت، ط1، 1998 .

_ ابن يعيش، موفق الدّين ؛ شرح المفصّل ج7، عالم الكتب، بيروت، د.ط، د.ت .

_ الاستراباـــادي، رضي الدّين محمد بن الحسن ؛ شـــرح شافيـــة ابن الحاجـــب ج1، تحقيق : محمد نور الحسن، محمد لزفزاف ومحيي الدّين عبد الحميد، دار الكتـــب العلمية، بيروت.

_ أنيس، إبراهيم ؛ الأصوات اللغوية، مكتبة الإنجلومصرية، القاهرة، ط4، 1971 .

_ بروكلمـــان، كارل، فقه اللّغـــات السّاميـــة، ترجمـــة : رمضان عبد التّـــواب، مطبوعات جامعـــة الرّياض، 1977.

_ البكوش، الطيب، التّصريـــف العربي من خلال علم الأصـــوات الحديث، المطبعة العربية، تونس، ط2، 1987 .

_ بلبول، محمد، بنية الكلمة في اللّغة العربية، تمثيلات ومبادئ، منشورات فكـــر، الرّباط، ط1، 2008 .

_ تورابي، عبد الرّزاق، الأفعال المعتلّة ؛ مقاربة أمثلية، منشورات معهد الدّراســـات والتّعريب، الرّباط، 2004.

_ الرّاجحي، عبده ؛ اللّهجات العربيـــة في القراءات القرآنية، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، د.ط، 1999 .

_ الزّهير، عبد المجيـــد ؛ التّوافق الفونولوجي في العربية الفصحى ؛ مبادئ التّمثيـــل والمفاضلة، أطروحة دكتوراه، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، وجدة، 2005 .

_ سيبويه، أبو بشر عمرو بن عثمان ؛ الكتاب ج2، 4، تحقيـــق عبد السّلام هارون، دار الجيـــل، بيروت، د. ط، د. ت _ السّيوطي، جلال الدّين عبد الرّحمن ؛ المزهر في علوم اللّغة وأنواعها ج1، شرح وتعليق : محمد أحمد جاد المولى وعلي محمد البجاوي، ومحمد أبوالفضل إبراهيم، دار الفكر، د.ط، د.ت.

_ الشّايـــب، فوزي، أثر القوانين الصّوتية في بناء الكلمة، عالم الكتب الحديـــث، إربد، ط1، 2004 .

_ شاهيـــن، عبد الصّبور، أثر القراءات في الأصوات والنّحو العـــربي، مكتبـــة الخانجي، القاهرة، ط1، 1987 .

📖 _ طيبي، أحمد، وظيفة الاقتصاد المورفونولوجي في التّواصل اللّغـوي، رسالة ماجستير بقسم اللّغة العربية وآدابها، جامعة تلمسان، 2003.
📖 _ الفارابي، إبراهيم ؛ ديـوان الأدب ج2، تحقيق : أحمد مختار عمر ومراجعة إبراهيم أنيس، الهيئة العامّة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، د.ط، 1974 .
📖 _ الفـرّاء، يحيى بن زياد، معاني القرآن ج2، تحقيـق : محمد علي النّجار وأحمد يوسف نجاتي، عالم الكتب، بيروت، ط2، 1955.
📖 _ كاجير، روني، النّظرية التّفاضلية، ترجمة فيصل بن محمد المهنّا أبا الخيل، مركزالتّرجمة بجامعة الملك سعود، الرّياض، المملكة العربية السّعوديـة، 2004.
📖 _ المبرّد، أبو العباس محمد بن يزيد ؛ المقتضـَب ج2، تحقيق : محمد عبد الخالق عضمة، عالم الكتب، بيروت، د. ط، د. ت .

المراجـــع الأجنبيـــة

📖- Angoujard , Jean - Pierre (1997) ; Théorie de la syllabe : Rythme et qualité , CNRS Edition.
📖- Archangeli , Diana (1997) ; Optimality Theory : An Introduction to Linguistics in the 1990s , Explaining Linguistics , D. Archangeli and T. Langendoen editions , Oxford Blackwell .
📖- Bird , S (1995) ; Computational phonology , Cambridge university press .
📖- Boltansky , Jean - Elie (1999) , Nouvelles directions en phonologie , 1ère édition , Presse universitaire de France.
📖-Brame , M.K. (1970) , Arabic phonology : Implications for Phonological Theory and Historical Semitic , PHD , MIT.
📖- Heiberg Andria Jeanine (1999) ; Features in optimality theory : A Computational Model , A Dissertation Submitted to the Faculty of the Department of Linguistics , The University of Arisona ..
📖- Kager , René (1999) , Optimality Theory , Cambridge University Press 9
📖- McCarthy , John Joseph (1991) , Semitic Gutturals and Distinctive Feature Theory , currents Issues in linguistic Theory , edited by B. Comrie.
📖- McCarthy , John Joseph (1989b) , Guttural Phonplogy , Ms. University of Massachusetts , Amherst.
📖- McCarthy , John Joseph & Prince , Alan (1993a) ; Prosodic morphology : constraint interaction and satisfaction ,university of Massachusset , amberst and Rutgers university.
📖- McCarthy , John Joseph (1994) , The Phonetics and Phonology of Semitic Pharyngeals , Papers in Laboratory Phonology 3 , edited by Patricia , A. Keating , Cambridge University Press.

🕮- McCarthy , John & Prince , Alan (1997) ; L'Emergence Du Non-Marqué ; L'Optimality En Morphologie Prosodique , Dans : Nouvelles phonologies , Edition Larousse , Paris.
🕮- Prince , Alan & Smolensky , Paul (1993) ; Optimality theory ; Constraint interaction in generative grammar , Rutgers University.

وسائل التوليد المصطلحي

د.طاهر جيلالي
قسم اللغة العربية وآدابها – كلية الآداب
واللغات والعلوم الاجتماعية والإنسانية.
جامعة الدكتور – الطاهر مولاي –سعيدة، الجزائر.

ملخص :
يحاول البحث تحديد مصادر توليد المصطلحات راصدا تلك المصادر ومحددا لها ويقتصر على مصدرين يراهما أهم من غيرهما من المصادر هما الترجمة والتعريب، ويحيل البحث على جم غفير من الباحثين الذين تعاملوا مع هذين المصدرين سواء في التراث أم في وقتنا الراهن محاولا إعطاء فكرة عن التطور الذي شهده هذا القسم المعرفي والمشاكل التي يطرحها والحلول التي يراها مناسبة لتجاوز تلك المشاكل .

كما يقدم البحث الموضوع في صبغة حضارية تحاول الالتحاق بركب التقدم والريادة في مجال العلوم والمعارف إذ لا سبيل لإدراك ذلك إلا بواسطة تأسيس جدي للمصطلحات وتحديد كيفي لمصادر توليدها.

الكلمات المفتاحية :
المصطلح – الاشتقاق –الاشتقاق الصغير – الاشتقاق الكبير –الترجمة – المترجم –شروط الترجمة – التداخل – اللبس – الصعوبة – الثقافة – التكافؤ – الصوت – الصرف –الكواسع– السوابق – الأسلوب .

إن للعربية – كما لغيرها من اللغات الحية – طرائقها الخاصة في التوسع اللفظي حين تريد المد من شأن المعاني، ودفع الحاجة للتعبير عن أمر ما، حتى تساير حركة الحياة الموسومة بالكشف والتغير.

وطرائق اللغة العربية لا تكاد تخرج عن خمس هي :الاشتقاق والترجمة والتعريب والنحت والمجاز، وسنقتصر هنا على الاشتقاق والترجمة باعتبارهما من صميم العربية قد كفلا لها الزكاة والنماء على مر الدهور.

1- الاشتقاق:

فالاشتقاق" أخذ صيغة من أخرى مع اتفاقهما معنى ومادة أصلية وهيئة تركيب لها، ليدل بالثانية على معنى الأصل بزيادة مفيدة لأجلها اختلفا حروفا أو هيئة (كضارب) من (ضرب) " [1] .

والملاحظ أن بقية تعاريف من خاض في الاشتقاق من الباحثين لم تخرج عن هذا المنحى إلا قليلا، فمنهم من خاض في عموم غامض نحو ما فعل " عبد الله أمين " إذ يقول: " هو علم يمكننا بموجبه تعريف أصول الكلمات، وفروعها، والعلاقة بينها، وطرق صياغة بعضها من بعض " [2] .

ومنهم من حاول نقل مفهوم المصطلح الأجنبي " Dérivation "، ليصبح مفهوما للاشتقاق في اللغة العربية، ويبدو أن الأمر يحتاج إلى إعادة نظر لأن المصطلحين لا يتطابقان – وإن كان يشتركان في نسبة معنوية كبيرة –[3] .

ولفرط أهمية الاشتقاق في تنمية مفردات العربية، عمد الباحثون إلى دراسته، فكان أن خضع إلى تقسيمات عديدة، كشفت عن جم فائدته، ومن بين من كان لهم الفضل في فتح مقفله وتيسير عويصه:

أبو الفتح عثمان بن جني (ت 392 ه) الذي قسم الاشتقاق إلى كبير وصغير، فالصغير عنده " ما في ايدي الناس وكتبهم، كأن تأخذ أصلا فتتقراه فتجمع بين معانيه، وإن اختلفت صيغه ومبانيه، وذلك كتركيب (س ل م)، فإنك تأخذ منه معنى السلامة في تصرفه نحو : سلم، يسلم، و سالم، وعلى ذلك بقية الباب إذا تأولته، وبقية الأصول غيره"

أما الأكبر: "فهو أن تأخذ أصلا من الأصول الثلاثية فتعقد عليه وعلى تقاليبه الستة معنى واحدا، وإن تباعد شيء من ذلك عنه رد بلطف الصنعة والتأويل إليه نحو:

(ك ل م) (ك م ل) (م ك ل) (م ل ك) (ل ك م) (ل م ك) [4].

ولكن ابن دريد لم يأنس لما سماه ابن جني اشتقاقا صغيرا، فقد رأى: "أن المدلول الذي ساقه ابن جني للاشتقاق الصغير يتناول أمرين، أما أحدهما فهو اشتقاق المشتقات السبعة من أفعالها كاسم

---

[1] السيوطي : المزدهر في علوم اللغة وأنواعها ج1 ص 246.

[2] عبد الله أمين : الاشتقاق ص 01 نقلا عن الحمزاوي : أعمال مجمع القاهرة ص 299.

[3] عبد الجبار محمد علي : نح ومفهوم أدق للاشتقاق (م.ل.ع.ع / 25) ص 15 وما بعدها .

[4] ابن جني الخصائص ج1 ص 134.

الفاعل واسم المفعول وأما الآخر فهو قرابة فعل وتصاريفه من أفعال المادة الواحدة، فهذا الاشتقاق الذي يدعوه ابن جني اشتقاقا صغيرا أو أصغر جدير بأن نسميه اشتقاقا كبيرا " [1].

و الحقيقة أنّ ابن جنّي – إن كان قد غالى – فقد تحفّظ بعد ذلك ليقرّر أنّ الأمر ليس مستمرّا في جميع اللّغة ولعلّه أراد – بما اعتبره بعضهم غلوّا– تبيان قيمة رسمه في الموضوع لينحو الباحثون نحوه، فيحضوا به، ويسترفدون في بعض الحاجة إليه، لأنّه عند صاحبه يأخذ باليد [2].

وقد أبدى بعضهم أهمية الاشتقاق دون تخصيص لقسم بعينه [3] بينما رأى آخرون القيمة الكبرى والنفع الجم في الاشتقاق الصغير مبررين مذهبهم في إهمال الاشتقاق الكبير بعدم إطراده، وهي نظرة قاصرة ورأي هش، واعتماد سيء على آراء ابن الجني. [4]

أما الحمزاوي فقد كان أكثر تحررا إذ اقترح الاعتماد على قولهم: "ما قيس على الكلام العرب فهو من كلام العرب "، وهو يعني بذلك وجوب اتخاذ قرار في اشتقاق المصادر غير الموجودة من أفعال موجودة أو عكس ذلك.[5]

أما عبد الله أمين – على الرغم من أهمية كل أقسام الاشتقاق عنده – فقد راح يقسمه إلى أربعة أقسام : صغير وكبير وكبار وكبّار. [6]

وربما قصد بالكبّار الإبدال، وهو ماذهب إليه ابن قتيبة في باب " الأسماء المتقاربة في اللفظ والمعنى [7]أما الكبّار عنده فهو النحت .

وهناك من تجاوز ذلك إلى خمسة تفريعات نحو ما فعل حامد عبد القادر في ثنائية الأصول [1]

---

[1]ابن دريد الاشتقاق ص 223 وما بعدها .

[2]ابن جني : الخصائص ج1 ص 138 – 139.

[3] نح وما ذهب إليه عبد الله أمين وحامد عبد القادر. أنظر في ذلك الحمزاوي أعمال مجمع القاهرة ص 299.

[4] حسين والي : سبيل الاشتقاق مجلة مجمع القاهرة ج2ص200 نقلا عن الحمزاوي أعمال مجمع القاهرة ص 299.

[5]عبد الله أمين الاشتقاق مجلة مجمع القاهرة ج 1 ص 181 حتى 393.

[6] ابن قتيبة : أدب الكاتب ص 200.

[7]الحمزاوي : أعمال مجمع القاهرة ص 298.

وعلى الرغم من أن الاشتقاق أداة صالحة لإثراء اللغة إلا أن مجمع القاهرة حد من فعاليتها في هذا الاتجاه باعتماد صيغ محددة لا ينبغي الخروج عنها لأن ذلك يسبب مشاكل عويصة في رأي اعضاء المجمع، فأهمل لذلك الجموع التي لا مفرد لها، وبرر ما ذهب إليه بكون تلك الجموع لا تخضع للقياس.

والواجب أن يؤخذ بصيغ بعض اللهجات المعروفة على الأقل، والإقلاع عن فكرة قدسية اللغة العربية. ويبدو أنّ مجمع القاهرة قد لان قليلا في هذا الأمر، إذ تجده يقرّ بعد ذلك اشتقاقات العرب الكثيرة من أسماء الأعيان ويجيز هذا المنحنى للضرورة في لغة العلوم.وقد يلاحظ المرء في الصّيغ المعمول بها حفاظا على سلامة اللّغة العربيّة لا عملا على تفتّحها لتواكب عصرا تباطأت في اللّحاق به لتباطؤ القائمين عليها.

وأمارات ذلك بادية في التشدد الواضح في وضع قواعد للغة خدمت أهلها في وقت مضى، وكأن القوم تناسوا تطور اللغة من جهة، وتكلفوا وضع مصطلحات لا تليق بما خصت به من جهة ثانية، وكأني بهم يحاولون العودة للحياة في عصر سلف متجاهلين أن الزمن سائر في اتجاه معاكس تماما،تقودهم في ذلك عصبيتهم التي ليست من العلم في شيء.

لذلك لا بد أن تغير زاوية النظر إلى العربية، وبتغيرها يمكن أن يكون للاشتقاق شأن في مجال توليد المصطلحات، خاصة إذا خفف الباحثون من اعتماهم في قضايا الاشتقاق على القيمة الصوتية (phonoasthetic value)، والرمزية الصوتية (soundsymbolism) لأنهم يولونها اهتماما أكثر مما يستحقانه علميا .[2]

ونتيجة لهذه القضايا لا يزال الاشتقاق غامضا، وربما كان اعتبار الجذر قاعدة اشتقاقية السبيل الوحيد لإزالة ذلك الغموض، لأن الجذر يدل على مفردات تشكل مجموعة اشتقاقية واحدة .[3]

---

[1] الحمزاوي : أعمال مجمع القاهرة : 309.

[2] عبد الجبار محمد علي : نح ومفهوم أدق للاشتقاق (م.ل.ع.ع /25) ص 24.

[3] محمد ديداوي : الترجمة إلى العربية (م.ل.ع.ع / 25) ص 55.

2 – الترجمـــــة :

والوسيلة الثانية – كما أسلفت الذكر – هي الترجمة، وقد تقدمت وسائل التوسع اللفظي الأخرى من تعريب ونحت لأنها أداة داخلية خاضعة لناموس التعبير اللغوي، تتم وفق بناء غير ناب ولا دخيل.فهي"عملية استبدال مفردات من النص الأصلي بمفردات أخرى معادلة لها في المعنى في لغة أخرى"[1] .

وعلى الرغم من أن المعادلة تلك [2] لا تكون صائبة في أغلب الأحيان إلا أن ذلك لا يلغي فعالية هذه الأداة التي ما فتئت تخدم التبادل الثقافي والعلمي بين الأمم.

و يعود الفضل في ذلك كله إلى جليل العمل الذي به الترجمان " الذي ينقل الكلام من لغة إلى أخرى " [3] .

وقد تجيء الترجمة بمعنى التفسير والتوضيح لأنها تعتمد على المعنى أساسا، وهو في كل الأحوال إنما تنقل الكلام المفيد.

وربما اعتبرها بعضهم مجرد إعادة كتابة موضوع معين بلغة غير تلك التي كتب بها أصلا، وهي في هذه الحال إنما ترادف النقل.[4]

وللترجمة أنواع تختلف باختلاف الترجمان والنص فهي – من حيث الحكم – : "منحطة وركيكة ومتوسطة وراقية" [5]

أما من حيث الوصف فهناك الترجمة المباشرة والجانبية، فالمباشرة هي النقل وفق توافق بنيوي في اللغتين وتشمل الاستعارة : أي التعريب والنسخ والتضخيم والتحشية، فمثال النسخ كقولك: أدب أبيض (litérature blanche)، والتضخيم نحو: الصوت المركب (diphotongue)، والتحشية كأن تقول: علم الأصوات اللغوية (phonétique) [6]

---

[1] نقصد بذلك معادلة اللفظ المختار للفظ الأصلي في المعنى

[2] ابن منظور لسان العرب بالمحيط المجلد 1 ص 316.

[3] مجدي وهبة وكامل المهندس : معجم المصطلحات العربية في اللغة العربية والأدب ص 93 – 94.

[4] جمال الدين باشا : تاريخ الترجمة والحركة الثقافية في عصر محمد علي –القاهرة 1951 ص 203 – 228، نقلا عن الحمزاوي : العربية والحداثة ص 111.

[5] جمال الدين باشا : تاريخ الترجمة والحركة الثقافية، في عصر محمد علي – القاهرة 1951، ص 203 – 228، نقلا عن الحمزاوي : العربية والحداثة ص 111.

[6] الحمزاوي : العربية والحداثة ص 195 – 196 وما بعدها

وأما عن الجانبية فهي عند بعضهم ما احتوت على التكافؤ والمؤالفة والتحوير وأمثلتها : إشباع الاعتماد (sonorité)، ومصدر (infinitif)، وعلم العلامات (séméologie) .

والملاحظ أن الأمثلة التي سبقت هنا لا تفسر شيئا مما ينبغي تفسيره، فهي أمثلة غفلة تتمثل في مجرد مقابلات تفتقر إلى إبراز العلاقات بينها، فإن أنت أخذت مصطلح المؤالفة مثلا ومثلت له بمصدر (infinitif) كنت قد قلت كلاما خلوا من المعنى تماما.

والغريب في الأمر أن الحمزاوي عندما ساق هذه الأمثلة أحال على كتاب عبد السلام مسدي " الأسلوبية والأسلوب " مشيرا إلى صفحتي (229 و231)، والصفحتان خاليتان من ذلك تماما. [1]

أما شحاذة الخوري فقد ذهب إلى أن الترجمة نوعان: أولهما الشفوية الفورية وهي التي تلبي احتياجات التفاهم بين متكلمين بلغات مختلفة، والأخرى كتابية وتتم بنقل مكتوب إلى مكتوب وتتفرع إلى فرعين:

1 – الإدارية والإعلامية: نحو الترجمة السياسية والتجارية.

2 – الثقافية والعلمية :وتتمثل في ترجمة الآثار والمؤلفات وهي قسمان :

أ – العلمية: تتمثل في ترجمة العلوم البحتة كالرياضيات والتطبيقية كالصيدلة.

ب –الأدبية :وتهتم بترجمة كتب الأدب والشعر والقصة وغيرها. [2]

وتفريعات الترجمة كثيرة إذ ترى بعضهم يقسمها إلى لفظية ومعنوية أو إلى شكلية وتأثرية وقد جاء هذان المصطلحان في الترجمة العربية لكتاب " يوجين نيدا(ugène nida) نحو النظرية للترجمة (148 – 158) (towards a theory of translating) "، ونقلهما محمد ديداوي[3]. وليست الترجمة مادة سهلة، ولا قريبة المأخذ يسيرة التناول، بل لها من المشاكل ما يثبط العزائم ويضعف القوى، وهي لا

---

[1] شحاذة الخوري : دراسات في الترجمة والمصطلح والتعريب ص 57.

[2] محمد ديداوي : طرائق الترجمة (م.ل.ع.ع /26) ص 106.

[3] محمد حلمي هليل : المصطلح الصوتي بين الترجمة والتعريب (م.ل.ع.ع /21) ص120، وقد أحال على كل من (أيوب 1978 ص 15) والقرمادي 1966 ص 214.

تخرج عن كونها إما متعلقة بالمترجم أو الترجمان أو بالنص المراد ترجمته :

1 – المشاكل المتعلقة بالمترجم أو الترجمان: يعتبر الترجمان مسؤولا عن الترجمة لأنه يمثل العنصر البؤري فيها،ومن أمثلة ما يسببه من مشاكل تجعل من عمله بعيدا عن هدفه عدم مراعاة فوارق البناء المصطلحاتي بين اللغتين : " فقد حاول بعضهم إلحاق اللفظ العربي بلواحق أجنبية فجاءت تجربتهم مسخا من المسوخ التركيبية وإقحاما لبنية لغوية على أخرى، فترجموا (phonème) بالصرفم. [1]

وهناك من بارك هذا المنحى في الترجمة وعبر نتيجة ذلك عن رضى واطمئنان كبيرين، يقول المسدي– قاصدا القرمادي : " ولعل طرافة عمله في ابتكاره أسلوبا في ترجمة المصطلحات يتمثل في المزج بين الاشتقاق والتعريب والتوليد المعنوي في المصطلح الواحد، وقد تجسم ذلك الأسلوب في ترجمته لمصطلح (phonème) إذ قابله ب (صوت) ثم (صوتم) [2]

وأضاف شارحا: "وهي صيغة تعتمد الدخيل المعرب، فيها (الميم) التي اقتبست من اللفظ الأجنبي وفيها القالب الصرفي الذي وضع وضعا موازيا، إذ هو على ميزان (فعلم) مما لا تعرفه لغة العرب، ولكن تستسيغه لتجانسه مع (مفعل)"[3] .

ويبدو أن طريقة القرمادي لم تعجب المسدي فحسب، بل وأوحت له بأن يضع مقابلات اعتمدها في ترجمة مصطلحات أجنبية، وقد أكد ذلك صراحة حين قال – قاصدا الميزان الصرفي الذي اعتمده القرمادي: "وبه تمكنامن وضع (المنظم) (syntagme): و(المعلم) (glossème): وغير ذلك. [4]

وان ما اعتمده القرمادي والمسدي وغيرهما من إضافات على الجذر العربي يثير مشكلة أخرى ليس من السهل تجاوزها هي مشكلة ما يدعى ب "السوابق" و"اللواحق"، والواقع أن الاختلاف حول هذين

---

[1]محمد علي هليل : المصطلح الصوتي بين الترجمة والتعريب (م.ل.ع/21) ص 120، قد أحال على كل من (أيوب 1978 ص 15) والقرمادي 1966 ص214.

[2]المسدي المرجع السابق ص 76.

[3]المرجع السابق ص 76.

[4]التهامي الراجحي الهاشمي : كيفية تعريب السوابق واللواحق في اللغة العربية (م.ل.ع / 21) ص 63.

المصطلحين لم يقتصر على كيفية استعمالهما فحسب بل تجاوز ذلك إلى التسمية ذاتها، إذ راح بعضهم يدعوها "السوابق" و"الذيول"، وسماها آخرون ب "التتويج" و"التذييل"، وتقلبت بعد ذلك بين أسماء كثيرة ك "الصدور" و"اللواحق" و"البدء" و"الإلحاق"، "الصدو" و"الكواسع"، " اللواصق القبلية " و" اللواصق البعدية" .(1)

وربما كان ذلك نتيجة عدم اهتمام المجامع والهيئات المختصة بشأنها،فلم يقعد مجمع القاهرة إلا سبعة " سوابق " وتسع " لواحق " (2)، كما عالج مكتب تنسيق التعريب بعضها وهي على الرغم من ذلك لا تزال في حاجة كبيرة إلى الدراسة العلمية الوافية، ووف لن يقوم عودها إلا إذا فصل فيما تعانيه من اضطراب، الذي يعد التعريب والترجمة، وارتجال الصيغ السبب المباشر فيه، فأنت إذا تتبعتأمرها ألفيت أحيانا " سابقة " واحدة قائمة مقام مجموعة " سوابق " في اللغة الأجنبية، وقد جرى هذا الأمر على " اللواحق " أيضا، وهو أمر لا يستقيم علميا.

وربما كان وراء ذلك، الفهم الجزئي الذي يوصف به الكثير من المترجمين وإن تفاوتوا في مدى الانزلاق في هذا الأمر، والواقع أن أدنى زلل في ذلك يكون أمرا خطيرا على الفصاحة، وإن للفصاحة قيمتها، فهي إن هدرت تصدعت أطر الفهم وضاعت الجهود سدى.

ومن المشاكل التي تواجهها الترجمة، والتي تعزى إلى المترجم التقصير والتواني في ترجمة أسسها وقواعدها والمراجع الأجنبية التي خاضت في هذه القضايا ليست بالقليلة، وقد عبر بعض الباحثين عن ذلك، سواء منهم الذين مارسوا الترجمة أم الذين لم يمارسوها، بل إن بعضهم اعتبر ذلك عائقا خطيرا يحول دون تقدم العربية للتعبير عن قضايا العصر، يقول حسين نصار: "ومن العوائق الخطيرة التي تحول دون اتخاذ العربية لغة العلوم الحديثة فقرها إلى المراجع الهامة " (3)، وهو الأمر الذي أشار إليه كل من يجيد الماشطة وحليم فالح وكاظم

---

[1] مجمع القاهرة : مجموعة القرارات العلمية والفنية ص 70 – 79، نقلا عن الحمزاوي : العربية والحداثة ص 186.

[2] مثلا (م.ل.ل.ع / 21) ص 63.

[3] حسين نصار : دراسات لغوية ص 25.

حسين عندما ترجموا فصلين من كتاب "جون ليونز (johnlyons)" مقدمة اللسانيات النظرية " introduction to theorical linguistique "[1]

وربما رجعت بعض مشاكل الترجمة التي يعتبر المترجم مسؤولا عنها إلى الزيغ عن المقابل الصحيح الذي ينتج غالبا عن الجهل بالجانب التأثيلي للمصطلح، والافتقار إلى المعلومات الكافية لأصوله ومتابعه، سواء أتعلق الأمر بالمقابل العربي أم بالمصطلح الأجنبي، وغالبا ما يكون الخطأ بفعل المصطلح الأجنبي .

ولعل بعض أخطاء الترجمة تعود إلى خلط المترجم بين مصطلحين يتقاربان في المعنى وربما يفوته أثناء دلك أن التقارب لا يعني التطابق الكلي، نحو ما يجري في ترجمة مصطلحي (nasality – nasalization) وقد يكون سبب هذه الهفوات راجعا إلى الافتقار إلى منهجية في وضع المقابلات، إذا ما استثنينا ما يتعلق بأمر " السوابق " و" اللواحق" [2]

ويعد أمر غياب الموضوعية التامة المطلوبة في أعمال الترجمة أعوص مشكل يحول دون تحقيق نص مترجم يرتاح إليه ويطمئن إلى جودة نقله، لأن المترجم يمثل بيئته وثقافته دائما [3]، ويبدو هذا المشكل أكثر وضوحا في تراجم الشخصيات وتاريخ الشعوب .وهناك جمع غفير من الباحثين يتعرضون للترجمة في بحوثهم وهم غير متخصصين، ويفتقرون في ذلك إلى الخبرة والمراس، وعدم التخصص في نقل النصوص يشكل خطرا كبيرا، إذ كثيرا ما يحيد عن الغاية ويكون بذلك قد خان معنى النص الأصلي.

أما المشاكل التي يسببها النص فكثيرة " إذ يخضع المترجم لضغط متواصل يفرضه التضارب بين الشكل والمضمون، فإذا حاول الاقتراب من مزايا الأسلوب الأصلي، فإنه سيضحي على الأرجح بالكثير من المعنى، بينما يسفر الالتصاق الشديد بالمحتوى الحرفي عن خسارة كبيرة في نكهة الأسلوب " [4]

---

[1] وقد نشر الفصلان في مجلة كلية الأدب جامعة البصرة بالعراق ص 400 –481، أنظر حسين نصار دراسات لغوية ص 25.

[2] يمكن ملاحظة ذلك في المثالين اللذين سبقا للتمثيل ونقصد اللاحقة في (nasality) و(nasalization) مادام الجذر باق ه ونفسه.

[3] Eugene nida , towords a science of translation , p.10

[4] نفسه ص 22.

وقد تفرض ظروف الترجمة أن تكون تفسيرية لأن ألفاظ اللغة المنقول عنها تستعصي على المترجم فيعجز عن جعلها تنقاد له " فيحدث الغموض لذلك في المعنى، وتعم الركاكة في الأسلوب " (1)

وكثيرا ما تطرح عملية الترجمة قضية المعنى لأنها ليست مجرد عملية حسابية، تستبدل فيها كلمة بكلمة، ومن عمل على جعلها كذلك، فإنما اقترف خيانة للأصل واضحة أنه قد أزال طابع النص ومميزاته آثار ثقافته وبيئته .

وكما لا يخفى على كل باحث فإنه " لا يوجد في العربية كلمات تقابل جميع كلمات اللغات الأخرى، وأن خواص التراكيب الإسنادية لا تطابق غيرها في لغة أخرى دائما. (2)

هذه بعض المشاكل التي لا تزال قائمة، والتي نلفيها في أغلب أعمال الترجمة، وما ذكرها هنا إلا توضيح لواقع مليء بالمثبطات مهنة الترجمة والعمل على احترامها والتي من بينها، اعتماد اللسانيات لضبط الفصاحة في جميع اللغات، والحرص على عدم المساس بخصائص النص ومميزاته كما تشترط " خفة الروح والقدرة على السبك والتعبير الفصيح السليم " (3)، إضافة إلى الدربة والمران لتكون التأدية أمينة، وبعيدة عن الركاكة والعجمة، ونقصد بذلك المعادلة التالية:أ (ن + م) = ب (ن + م) (4) .

إضافة إلى الإلمام الكامل أو شبه الكامل بمعاني تراكيب الجمل، وفي هذا المجال الخاص يظهر ضعف المترجمين كثيرا لصعوبة استيعابه وتطبيقه كما أن مراعاة روح العصر في اللغة والأساليب والاصطلاحات والمفردات واجبة في كل من اللغتين المنقول منها والمنقول لها سواء بسواء (5)، وذلك لأجل التفريق بين المصطلحات المتقاربة في المعنى والمتفاوتة في المدلول، حتى يتضح المعنى بدقة ويزول اللبس والتداخل .

---

[1] أنظر : محمد ديداوي الترجمة العربية (م.ل.ع /25) ص 55.
[2] أنظر : الحمزاوي العربية والحداثة ص 95.
[3] صلاح الصفدي فن الترجمة في الأدب العربي نقلا عن محمد ديداوي .
[4] محمد ديداوي : طرائف الترجمة (م.ل.ع /26) ص 101.
[5] أ = النص الأصلي، ن = النص، م = المعنى، ب = النص المترجم .

ولا يمكن أن يقدم على ترجمة ما من شأنه أن يبعث النفرة والملل، فقد أورد " غوستينأوبريان " (justino'brien) – ص 89، 1959 أنه " على الواحد منا ألا يترجم أبدا أي شيء لا يثير إعجابه ويجب أن تقوم ألفة بين المترجم وبين ما يترجم على قدر المكان [1] .

وربما وجب على المترجم أن يملك شيئا من الخلفية الثقافية لمن يترجم عنه، وإذا ما حاول تجاوز النص فقد أتى شيئا نكرا إذ عليه أن يكون بمستواه في الأسس والخلفيات، وإذا ما استعصى عليه الأمر فليس مخرجا لهذا النقص بأن يملك الرغبة والقدرة الفورية على تجاوزه.

وللتطابق الشكلي دوره في الترجمة – على ألا يكون على حاب المعنى – وهو حسب ما ذهب إليه " كاتفورد " : (cat-ford) " احتلال أي فئة من عناصر لغة النقل نفس المكانة التي تحتلها فئة عناصر لغة الأصل " [2]

والواقع أن "ابن خلدون" تعرض للجانب الشكلي في "مقدمته" عندما ناقش قضايا صناعة الكلام، فقال : " اعلم أن صناعة الكلام نظما ونثرا إنما هي في الألفاظ لا في المعاني، وإنما المعاني تبع لها وهي الأصل " [3]، وربما قصد ابن خلدون بذلك أن اللفظة شفرة، وآلة الإبلاغ فهي دالة على معنى في كل حال .

والواجب مراعاة وظيفة المصطلح الأجنبي ليوضع المقابل العربي في حدودها لا يحيد، وربما احتيج إلى المكافئات التي تؤدي هذه الوظيفة في أغلب الأحيان، إلا أن السعي الحثيث يمكن أن يتجاوز ذلك[4]

وقد عالج "يوجين نيدا" (Eugene nida) "قضية التكافؤ، وحصرها في قسمين : تكافؤ شكلي وآخر دينامي " [5] .

---

[1] انظر : يوسف حسين بكار : من مزالق الترجمة بين العربية والفارسية مجلة مجمع اللغة العربية الأردني العدد المزدوج : 5و6 سنة 1979.

[2] Eugene nida , towords a science of translation , p.13

[3] كاتفورد " cat-ford " 1965 " نظرية لسانياتي للترجمة " مطبوعات جامعة أكسفورد ." linguisticstheory of translation " oxford u.p" " نقلا عن محمد ديداوي : طرائف الترجمة (م.ل.ل.ع /26) ص 106.

[4] ابن خلدون : " المقدمة " ص 373.

[5] بلوك وب " " belloc and b p : 37 " نقلا عن Eugene nida , op. cite, p.308 .

أما عن التكافؤ الشكلي فواضح، وأما عن الدينامي فلعله أراد به التوصل إلى أمر المعاني وكيفية اتفاقها واختلافها، وتتبع خاصها ومشاعها .

وقد رأى بعض الباحثين أن قضايا الترجمة تتجاوز الأعمال المبثوثة هنا وهناك، في هذه البقعة أو تلك، إلى وجوب إنشاء دواوينلها، غايتها جمع الكتب والبحوث القمينة بالترجمة لترجمتها وتوزيعها على الجامعات والهيئات العلمية، وتفريغ الأكفاء لذلك.[1]

والحقيقة أن السيادة الكاملة يحوزها الاستعمال في شيوع المصطلح، وإذا أريد للمصطلح الشيوع فلا بد أن يراعي فيه الذوق العام وذلك بصقله وتصحيحه، فلا فائدة ترجى من مصطلح دقيق ورشيق في ترجمة ما إذا بقي أسير النص قد خذله الاستعمال.

وإن نظرة عجلى في الترجمة والدراسات التي تخصها تجعلنا نلاحظ غياب هذه الشروط ونقر في الآن نفسه أن هذا القطاع لازالت خطاه بطيئة أيما بطء، ولازال يلتمس طريقه في نصب في زمن يعرف بالسرعة والاختصار، وهو أمر يجعل مسؤولية المترجم العربي تزداد ضخامة يوما بعد يوم، وإذا ما سار الأمر على هذه الشاكلة، سيأتي دهر على هذه اللغة تكون فيه غير ذات نفع لتخلفها في التعبير عن عصرها، وحينها لن نتمكن من استيعاب ما طلع به العلماء من جديد علم ومعرفة على البشرية، فيتجاوزها الزمن –و التجاوز دأبه – ويذوي لذلك فتيلها وتذهب ريحها، فماذا على المترجم أن يترجم والحال هذه ؟ أيترجم ما يصدر لحينه ؟

وهو إن فعل، شكّل قطيعة بين الأثر ومرجعيته فجاء عمله فرعا من غير أصل، ويكون بذلك قد أفرغ التاريخ من شحنته، أم يترجم أسس ما هو موجود فعلا فيضحى ترجمانا لعصر كان له مترجموه؟ إننا نجانب الحقيقة إذا ما أردنا تحقيق الأمرين معا ونحن عاجزون على تحقيق أمر واحد.

ولعل هذه القضايا كفيلة بإقناعنا بأن مهمة المترجم ليست بالأمر السهل ولن تكون كذلك، فالترجمة لا تزال ذات صعاب في لغات العالم المتقدم، فلا غرو إذن أن يتضاعف الحمل بالنسبة إلينا، وهذا ليس

---

[1] Eugene nida , op. cite, p.13

مدعاة للتشاؤم لا تفاؤل بعده يرجى، إذ لا بد أن تكون هناك وسيلة ما لإثبات الذات واعتلاء مدارج الحضارة.

مراجع البحث :

أ – العربية :

1- السيوطي جلال الدين: المزهر في علوم اللغة وأنواعها،ج.01، تعليق محمد أحمد جاد المولى وعلي محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم، دار الجيل، بيروت – لبنان، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع. 1986.

2-الحمزاوي محمد رشاد:

أ- أعمال مجمع القاهرة، السلسلة الجامعية، مناهج ترقية اللغة تنظيرا أو مصطلحا ومعجما، دار الغرب الإسلامي، ظ.01،1988 .

ب-العربية والحداثة أو الفصاحة فصاحات، دا الغرب الإسلامي،1986.

3- عبد الجبار محمد علي: نحو مفهوم أدق للاشتقاق، اللسان العربي، ع. 25.، 1984- 1985

4- ابن جني أبو الفتح عثمان: الخصائص، ت. محمد علي النجار، ط.02، ج.01، دار الهدى للطباعة والنشر، بيروت – لبنان.

5- ابن دريد أبو بكر محمد بن الحسين: الاشتقاق، ت. عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ظ.03، ب. تاريخ.

6- عبد الله أمين: الاشتقاق، مجلة مجمع القاهرة، ج..01

7- ابن قتيبة عبد الله بن مسلم: أدب الكاتب، مؤسسة الرسالة، تحقيق محمد الدالي، ظ.02، .1985.

8- محمد الديداوي:

أ-الترجمة إلى العربية، اللسان العربي،ع. 25، 1984-1985.

ب-طرائق الترجمة، اللسان العربي، ع.26، .1986

9- ابن منظور: لسان العرب المحيط، تقديم عبد الله العلايلي، ترتيب يوسف خياط ونديم مرعشلي، دار لسان العرب – بيروت، لبنان. .1981

10- مجدي وهبة وآخرون: معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب، مكتبة لبنان، بيروت، ظ.02، .1984.

11- ألخوري شحادة: دراسات في الترجمة والمصطلح والتعريب، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، ظ.01، .1989

12- محمد حلمي هليل: المصطلح الصوتي بين الترجمة والتعريب، اللسان العربي، ع.21. .1980

15- المسدي عبد السلام: النواميس اللغوية والظاهرة الاصطلاحية، الفكر العربي المعاصر، ع. 30-31، .1984

16- التهامي الراجحي الهاشمي: كيفية تعريب السوابق واللواحق في اللغة العربية، اللسان العربي، العدد:21. .1980

17- حسين نصار دراسات لغوية، دار الرائد العربي، بيروت – لبنان، .1981

18- ابن خلدون: المقدمة، الطبعة الأزهرية،ط.01، 1311ه. .1890

19- يوسف بكار من مزالق الترجمة بين العربية والفارسية، مجمع اللغة العربية الأردني، ع. مزدوج: 05-06، 1979.

أ – الأجنبية :

1 – Eugene nida , towords a science of translation , ed. brill, 1964.

حالات التعدد اللغوي في الجزائر.
ـ دراسة سوسيولسانية ـ

الدكتور ميمون مجاهد
كلية الآداب واللغات والعلوم الاجتماعية والإنسانية
جامعة سعيدة ـ الجزائر

توطئة:

تزخر الجزائر بثراء ثقافي واجتماعي انصهر في شخصية واحدة جسدت الهوية الخاصة بهذا الوطن. وهذا الثراء جسده تنوع على كافة المجالات. والمتنقل على رقعة هذا الوطن يحس إضافة إلى لحمة شعبه، خصوصيات تتميز بها كل منطقة من مناطقه. فهوية هذا الشعب متجذرة في أعماقه،والتنوع الثقافي يضفي عليها مسحة خاصة، تجعلها بلدا متنوع الثقافة، موحد الهوية والشخصية،التي قوامها العروبة والأمازيغية والإسلام.والتي تعكس تجذرا في التاريخ وتأصلا فيه.

ولعل أهم تمظهرات هذا الثراء والتنوع، التعدد اللغوي الموجود في هذا البلد. ومسح بسيط لمناطق الجزائر، يجعلنا أمام حالات لغوية ثلاث أساسية ورابعة ثانوية.

1- ـ العربية الفصحى

هي اللغة الوطنية، واللغة الرسمية، وأحد المقومات الأساسية لهوية شعبه، لغة تعكس ارتباط الجزائر بقوميتها العربية، وتاريخها المتجذر في أعماق التاريخ. لغة ثقافتها النخبوية، الفكرية. لغة التعليم الأولى في كافة أطواره، لغة مختلف مناحي الحياة الرسمية، وفي كافة الميادين، إن على مستوى هيئاتها السياسية، أو الاجتماعية أو الاقتصادية أو الثقافية .

لغة تتمظهر في جانبيها الأساسيين المنطوق والمكتوب، الأمر الذي جعلها تحضى بأهمية خاصة داخل المجتمع، كونها اللغة الأساسية المجسدة لعلاقة هذا الوطن بتراثه، الممتد في التاريخ العربي الإسلامي، المرتبط بعقيدته الإسلامية. "لقد ظلت الجزائر منذ الفتح الإسلامي محافظة على الثقافة العربية الإسلامية التي انصهرت في بوتقتها وساهمت في إثرائها بكثير من الإنتاج الفكري والإبداع الفني

والمؤلفات القيمة فازدهرت اللغة العربية في هذه الديار وأضحت لها مركز إشعاع كبرى في مختلف أرجاء الجزائر"[1].

لغة يصطلح عليها بعض المتخصصين باللغة النموذجية " مصطلح يوظف في علم اللغة الاجتماعي للإشارة إلى تنوع خاص من تنوعات اللغة في المجتمع المعين ..إنه التنوع ذو الحظوة الرسمية والأدبية والمأخوذ نموذجا أعلى للاتباع لانتظامه سمات ترشحه لهذه المكانة"[2]

وللتذكير فإن ترسيم اللغة العربية في الجزائر لم يكن هينا ، بالنظر إلى الحملة الشعواء التي قادها المستعمر ضدها إبان فترة الاحتلال، ومحاولته القضاء عليها، لأنه كان يعرف أنها الدعامة الأساسية لشخصية هذا الشعب، وتأكد من أن السبيل الوحيد لذوبانه وإدماجه مع خطته الاستعمارية، هو محو معالم هذه الشخصية الأساسية خاصة الدين الإسلامي واللغة العربية."في خضم الحرب المعلنة على مقومات الأمة الجزائرية، عملت إدارة الاستعمار كل ما في وسعها من أجل أن تحط من شأن اللغة العربية بدعوى أنها لغة ميتة لا طائل من اعتمادها في الحياة اليومية للمواطن "[3].

لقد واجهت اللغة العربية والثقافة مصاعب وعوائق كبرى وضعها المستعمر،لعل أهمها إنشاء المدارس الفرنسية الإسلامية، كتلك التي أسسها في المغرب الشقيق والتي عرفت المدرسة الفرنسية البربرية " إن المدرسة الفرنسية البربرية، هي إذن مدرسة فرنسية بالمعلمين بربرية بالمتعلمين، وليس هناك أي مجال لأي وسيط أجنبي.إن أي شكل من أشكال تعليم العربية، إن أي تدخل من جانب الفقيه، إن أي مظهر من المظاهر الإسلامية، لن يجد مكانه في هذه المدارس، بل سيقصي منها جميع ذلك بصرامة".[4]

إنها لغة كافة قطاعاتها الحيوية، خصوصا العدالة والحالة المدنية والمراسلات الرسمية وكل ما تعلق بمظاهر هوية الوطن ومظاهر

---

[1] ــ عبد السلام ضرغام ــ التعريب والشخصية الوطنية ت في مجلة اللغة العربية ــ المجلس العلى للغة العربية. الجزائر العدد الأول مارس1999 ص 110

[2] ــ كمال بشر ــ علم اللغة الاجتماعي ــ ص184

[3] ــ عبد السلام الضرغام ــ المرجع المذكور سابقا ــ ص 111 .

[4] ــ المصطفى بن عبد الله بوشوك ــ تعليم وتعلم اللغة العربية وثقافتها ــ ص20.

استقلاله، والتي تجسدت في شكل قوانين[1] ذهبت دوما في اتجاه ترسيخ العربية لغة رسمية لهذا الوطن. إلا أن الملاحظ هو أن نوعية التعريب تقهقرت إلى الخلف بالنظر إلى النتائج التي لم ترق إلى المستوى المطلوب. وعليه يجب الاعتراف في هذا السياق بضرورة إعادة النظر في الطرق العشوائية التي اعتمدت في سياسات التعريب التي تفتقد إلى السياسات الحكيمة والتخطيط اللغوي السليم، الأمر الذي أفقد اللغة العربية دورها الريادي بعض الأحيان، وجعل ذلك حجة للمشككين في اعتمادها لغة وطنية ورسمية لهذا الوطن.

فالخلل لم يكن ولن يكون في اعتماد اللغة العربية اللغة الرسمية لهذا الوطن، وإنما في طريقة توظيفها وسبل استثمارها. فلقد أقر الكثير من العلماء الغربيين بعظمة هذه اللغة وهاهو أحدهم يقول "إن العربية الفصحى لتدين حتى يومنا هذا بمركزها العالمي بهذه الحقيقة الثابتة، وهي أنها قامت في جميع البلدان العربية وما عداها من الأقاليم الداخلة في المحيط الإسلامي، رمزا لغويا لوحدة العالم الإسلامي في الثقافة والمدنية، ولقد برهنت هذه اللغة بما حفظته للإنسانية من تراث حضاري خالد، على أنها أقوى من كل محاولة يقصد بها زحزحتها عن مقامها."[2]

إن الحقيقة التي يجب أن لا تغيب على ذهن أحد هو أن اللغة العربية، كانت بداية لغة بيئة بدوية، وبفضل الإسلام، استطاعت أن تتطور وتحمل حضارة من أكبر الحضارات .ورغم الوهن الذي

---

[1] ــ الباب الأول، الفصل الأول، المادة الثالثة من الدستور الجزائري:" اللغة العربية هي اللغة الوطنية الرسمية

ــ الأمر رقم 68 ــ92 المؤرخ في 28 محرم عام 1388 الموافق 26 أبريل سنة 1968. والمتضمن إجبارية معرفة اللغة الوطنية على الموظفين ومن يماثلهم.

ــ الأمر 70 ــ20 المؤرخ في 13 من ذي الحجة عام 1389 الموافق 19 فبراير سنة 1970 .والمتضمن وجوب استعمال اللغة العربية في تحرير جميع وثائق الحالة المدنية.

ــ الأمر 73 ــ55 ــ المؤرخ في 4 رمضان 1393 الموافق الأول أكتوبر سنة 1973 والمتضمن تعريب الأختام الوطنية.

-القانون رقم86-10المؤرخ في 28 ذي القعدة عام 1408 الموافق 12 يناير سنة 1988 والمتضمن إنشاء المجمع الجزائري للغة العربية

- القانون رقم91-05 المؤرخ في 30 جمادى الثانية عام 1411 الموافق 16 يناير سنة 1991 يتضمن تعميم استعمال اللغة العربية.

[2] ــ يوهان فك ــ العربية، ترجمة عبد الرحمان النجار، دار الكتاب العربي، القاهرة 1951 ص234

أصابها بعض الفترات إلا أنها لم تمت، وبقيت تؤدي دورها كاملا في حين بادت لغات حضارات، أو على الأقل تغيرت صورها، على غرار ما عرفته اليونانية واللاتينية." إن العربية ما زالت باقية ببنيتها العميقة وقواعدها ونظمها وخواصها الأساسية وما زالت لغة مئات الملايين في عالمها العربي، الذي يصطنعها لغة الأدب والعلم ولغة التواصل بين أهليها في مجالات الحياة المختلفة، وهي اللغة الرسمية المنصوص عليها في دساتير هذه البقعة الواسعة من العالم."[1]

أما الحقيقة الأخرى فهي أن اللغة العربية لغة معتمدة في العالم بقوة وجودها، ولا نظن أن الغرب الذي سعى دوما إلى تهميش الثقافة العربية، قد سمح بذلك لو لم يكن قد اقتنع أنه من غير المعقول، وحتى من الحماقة أن يهمش لغة، بهذا الحجم من التوسع، ثقافيا، وفكريا، وتاريخيا وجغرافيا. لذلك تعد حاليا من بين الست لغات الرسمية المعتمدة عالميا والمستعملة في كافة المحافل السياسية والفكرية، والثقافية في العالم.

فحري بنا أن نتشبث بها أكثر ونساهم في ترقيتها وتطويرها عوض إضعافها. والواقع أن المسؤولية يتحملها الجميع، لأن قوتنا هي في قوتها وضعفنا هي في ضعفها،وهو عنوان وجودنا شئنا أم أبينا.لأنها هي الوطن نفسه وهي الجنسية نفسها. وعلينا أن نأخذ العبرة من غيرنا، أولئك الذين يفعلون المستحيل لصيانة لغتهم، وترقيتها، ونشرها، على غرار ما تفعله فرنسا التي تدفع الملايير من الدولارات فقط، لحرصها على بقاء لغتها مستعملة في مستعمراتها القديمة، في إطار ما يعرف بالفرانكوفونية، لأنها تعي ما للغة ما من دور محوري في خلق التبعيات الفكرية والثقافية والإبقاء عليها .

إذا كان الحال عندهم كذلك، وكان الحال على ذلك أيضا عند ما يعرف بدول الكومنولث التي حرصت بريطانيا على إبقائها تابعة لغويا لها، وما حققته إسبانيا والبرتغال في إفريقيا وأمريكا الجنوبية، وحرص هؤلاء جميعا الشديد على بقاء لغتهم راسخة في امتداد جغرافي يتعدى دولها. ألا يحق لنا نحن أيضا أن نحرص على بقاء لغتنا على الأقل راسخة في كيان هذا الوطن.وعليه نتساءل "كيف أن نفرا ممن رضعوا

---

[1] ــ كمال بشر ــ علم اللغة الاجتماعي ــ دار غريب للطباعة والنشر. القاهرة. دت ص366.

الثقافة الفرنسية في ظروف تاريخية ظلوا أسرى أطروحتهم المغلوطة والمتناغمة مع منطق منظري الفرنكوفونية العالمية، وأصبحوا بما يحملون من فكر وينتهجون من سلوك حماتها، الذين أوكلت لهم مهمة بعثرة جهود الجزائر في استعادة لغتها، رمز سيادتها وعنوان هويتها."[1]

ـ 2 ـ اللغة العامية أو الدارجة

إن الدارجة دارجات والعامية عاميات في علاقتها بالعربية، فلكل بلد عربي لغته الدارجة والعامية المختلفة عن البلدان الأخرى، والعامية في الجزائر لها خصوصيتها التي تجعلها متفردة عن العاميات الأخرى،"وهي لغة دارجة لأن الناس في مجتمعهم درجوا على توظيفها واعتادوا على استعمالها دون غيرها في الغالب الأعم .وهي عامية لأنها أسلوب العامة ولا الخاصة"[2]، نلمس فيه ظاهرة تأثر واضحة بلغة عديدة. وحتى على المستوى العامية نلمس اختلافات ولو نسبية، عبر محتلف مناطق الوطن. فسكان الغرب الجزائري لهم عاميتهم، والوسط أيضا والشرق كذلك، والجنوب يتفرد أيضا بعاميته، لكنها عاميات لها قواسم مشتركة كثيرة، تبتعد أو تقترب[3] تناسبا إلى العربية الفصيحة.لذلك يحبذ بعض الدارسين تسمية العامية بالعربية البسيطة. والملاحظ أن العامية الجزائرية، تقترب في نبرها وتنغيمها، إلى البلدان الشقيقة المجاورة، فساكن تبسة والطارف وغيرها من المدن الشرقية أقرب في نبره وتنغيمه من سكان تونس، وساكن تلمسان ومغنية والغزوات وبني ونيف وغيرها أقرب من المغاربة الأشقاء.

واللغة العامية هي اللغة التي تجسد وبصورة أوضح، ظاهرة التأثر والتأثير بين اللغات المتداولة في الوسط الجزائري، رغم تعدد لهجاته. لذلك فهو " العامية الجزائرية المتفرعة عن العربية. واللهجة الدارجة أو العامية الجزائرية ظهرت نتيجة لتفاعل وتلاقح التيارات الثقافية

---

[1] ـ عبد السلام ضرغام ـ التعريب والشخصية الوطنية ـ مجلة اللغة العربية .العدد الأول.الجزائر. مارس 1999 ص117

[2] ـ كمال بشر ـ علم اللغة الاجتماعي ـ ص187

[3] ـ كل ما اقتربنا من المناطق الساحلية، وتخوم المدن الشمالية الكبرى كل ابتعدت العامية على اللسان العربي الفصيح، وكلما تغلغلنا في الداخل، وانتقلنا لإلى الصحراء كلما اقتربت إل الفصحى، على الأقل في الألفاظ المستعملة.

العربية الإسلامية والبربرية من جهة، والفرنسية من جهة أخرى، وبالتالي فهي تعكس الطابع الثقافي المتميز لدول المغرب العربي" [1]

إن اللغة العامية هي لغة تواصل المجتمع وبامتياز،خاصة في الحياة اليومية، فهي لغة البسطاء، والمفكرين من هذا الشعب وعلى حد سواء،" إن العامية أو اللغة المحكية العربية ليست مقصورة على طبقة من الناس دون أخرى إنها عامة بينهم جميعا وتسيطر على سلوكهم اللغوي .غاية الأمر أن الخاصة ــ اجتماعيا وثقافيا ــ ينصرفون عنها إلى اللغة النموذجية في مواقع معينة ومواقف محددة"[2] إنه لغة تجدرت في شخصية الإنسان الجزائري فصار يعرف في العالم العربي بلغته الدارجة هذه، لغة تجسد كل التراكمات الموجودة في عقل الإنسان الجزائري، سلوكاته، معاملاته مع غيره، ثقافته الشعبية، علاقاته بغيره، فهي اللغة الجامعة بين الجزائريين بامتياز. لغة أحاسيسهم، وأفراحهم، وأحزانهم .

اللغة العامية، لغة شفوية، بناها الصوتية والتركيبة غير منسجمة، لا تخضع إلى معايير تضبط جوانبها النحوية، تغلب عليها العفوية والارتجال، تربطها علاقة تكامل مع الفصحى في الوظيفة داخل المجتمع، ولا تعيش معها، أي ازدواجية صراع. رغم محاولة البعض إقحامها في ذلك .

إن الأمر الملفت للانتباه هو أن هذه اللغة، لم يقتصر استعمالها في الجوانب العادية لحياة المواطن، بل صارت تعتمد حتى في التواصل الرسمي، والثقافي، والإعلامي. وهذه كلها عوامل تثبت تجذرها العميق في شخصية الإنسان الجزائري.

3 ــ اللغة الأمازيغية

الدعامة الأساسية الثالثة لشخصية هذا الوطن، اللغة التاريخ، لغة الأحرار،المتجذرة أصولهم، في أعماق تاريخ هذه البلاد، محتضنو العروبة وصانعو أمجاد الإسلام في شمال إفريقيا وبلاد الأندلس. لغة جزء كبير من سكان شمال إفريقيا.

---

[1] ــ أحمد بكار ــ تعليم وتعلم اللغة العربية على ضوء اللسانيات الحديثة والبحوث التربوية المعاصرة ــ مجلة اللغة العربية ــ العدد الثالث. الجزائر 2000 ص141

[2] ــ كمال بشر ــ المرجع المذكور سابقا ــ ص191

هي اللغة الوطنية الثانية[1]، لغة مجوعة لا بأس بها من الجزائريين، الموجودين في كل أرجاء الوطن ولو بنسب متفاوتة. وما من منطقة في الجزائر إلا ووجدت فيها مجموعة تتحدث بالأمازيغية،إلا أن العدد الأكبر منهم إنما يتمركز بمنطقة القبائل، ومنطقة الأوراس في الشرق الجزائري، ومنطقة وادي ميزاب، وبني سمغون، وأقصى الجنوب الجزائري.

إن اللغة الأمازيغية تتمظهر في لهجات مختلفة لعل أهمها ما يعرف بالقبائلية، والشاوية، والميزابية. "وتبقى اللهجات الأخرى مستعملة من طرف جماعات أمازيغية في الجزائر لاتتعدى في أحسن الأحوال بعض عشرات الآلاف من المتحدثين في: ورقلة، ونجوسة، وقورارة، وجنوب وهران، وجبل بيسا وشنوا"[2]

أما القبائلية فهي الأكثر استعمالا، وهي لهجة مجموعة كبيرة جدا من منطقة القبائل، تستعمل على نطاق واسع في التواصل، هناك جهود كبيرة يقوم بها بعض المختصين لترقيتها وجعلها لغة متكاملة .واللهجة القبائلية هي الأكثر استعمالا مقارنة مع الهجات الأمازيغية الأخرى، وهي التمظهر الأساسي في اللغة الأمازيغية الوطنية .وهي المجسد الأكبر للثقافة الأمازيغية، وتمظهراتها الفكرية والمعرفية .وحامل تراثها الضارب في أعماق التاريخ.

اللهجة الأمازيغية الثانية الأوسع نطاقا هي الشاوية، وهي لهجة منطقة الأوراس، ولغة ثقافتهم وتراثهم الذي له خصوصيته التي يتفرد بها.

والميزابية لهجة أمازيغية عريقة، تستعمل في منطقة ميزاب، وتحديدا في منطقة غرداية ومتليلي، وبريان، يتحدث بها ساكنو هذه المنطقة ويتواصلون بها على نطاق واسع.

---

[1] ــ بمقتضى تعديل الدستور بقانون 02ــ03 الممضي في 10أبريل 2002. في الباب الأول الفصل الأول، المادة الثالثة مكرر من الدستور الجزائري : تمازيغت هي كذلك لغة وطنية تعمل الدولة لترقيتها وتطويرها بكل تنوعاتها السانية المستعملة عبر التراب الوطني.

[2] ــ لاصب وردية ــ الواقع اللغوي الجزائري ــ في مجلة اللغة الأم ــ دار هومة، الجزائر ص65

لغة تابعة وليست متبوعة، لغة وسيلة وليست لغة غاية، لغة التفتح وليست لغة الذوبان.

إن اللغة الفرنسية تجسد حالة التناقض التي يعيشها المجتمع الجزائري، على الأقل على مستوى ثقافته وتفكيره. و"إن الثنائية (عربية /فرنسية) المنجرة عن تدمير البنية الثقافية الأصلية للمجتمع الجزائري من جراء الوجود الكولنيالي هي أساس المشكلة اللغوية المعيشة منذ الاستقلال .أنها سبب ظهور انقسام اجتماعي على أساس ثقافي لا سيما على مستوى النخب .فالانقسام الثقافي المتأتي من ممارسة لغوية قائمة على ثنائية تنازعية أدى إلى اهتزاز المرجعيات المشتركة للمجتمع."[1] وهي لغة التعليم التي فقدت نوعا ما المكانة التي نالتها دوما، حيث كانت المنازع الأول للغة العربية المهددة لوجودها، لتتزحزح إلى دور ثانوي، رغم بقائها لغة تعليم في المراحل الأولى، و هي المكانة التي تحسد عليها من قبل اللغات مثل الإسبانية والإنجليزية.لأنها اللغة الأجنبية الأولى.

هي لغة الفكر والأدب والثقافة والإعلام عند فئة من الجزائريين، ولغة الرسميات في مستويات معينة. رديف الحضارة والانفتاح عند تغريبيين كثيرين، المجسدة لازدواجية الصراع اللغوي الفعلي في الجزائر، بالنظر إلى أن المدافعين عنها، يسمون اللغة العربية بالتحجر، ويحملونها كل نكسات المجتمع وتخلفه، واعتمادها ذرائع للتشكيك الدائم في مقوماته .

لغة الحالمين والواهمين بأن الحديث بها وحده كاف لتجسيد مكانة اجتماعية وتصور معين للحياة، بعيد عن واقعهم. لغة الناقمين عن كل ما هو عربي ."إذ تشكل الفرنكوفونية في بلدان المغرب الغربي جامعا للمنتفعين بلغتهم الفرنسية أيا كانت لغة منشئهم، ... ويوحدهم لدفع مخاطر التعريب."[2]

لغة استثمرها قليل من الجزائريين بصورة واعية، ووظفوها بطريقة نفعية، شأنها شأن جميع اللغات، فأضحت عندهم عاملا من

---

[1]ـــ إبراهيم سعدي ـــ المرجع المذكور سابقاـــ ص153

[2]ـــ محمد الأوراغي ـــ التعدد اللغوي انعكاساته على النسيج الاجتماعي ـــ ص130

إن اللغة الأمازيغية في الجزائر أصبحت تأخذ مكانتها التي تنسجم مع قيمتها شيئا فشيئا، فهو إضافة إلى كونها لغة تواصل مجموعة لا بأس بها من الجزائريين، أصبحت لغة الثقافة والفكر والإعلام والأكثر من ذلك اعتمدت كلغة للتعليم وفي مستويات متقدمة، حتى التعليم الجامعي. ولا نظن ذلك إلا حالة طبيعية يجب أن تتبوأها هذه اللغة، كونها أحد مقومات شخصيتنا. وإعطاؤها دورها المنوط بها، ووظيفتها الأساسية، وعدم تهميشها وحدها، تساهم في خلق التجانس والتعايش الطبيعي داخل الوطن، فازدواجية الصراع بينها وبين العربية الفصحى إنما هو شيء مفتعل، يسيء القائلون بها للغة الأمازيغية قبل أن يسيئوا إلى اللغة العربية، لأن العلاقة الطبيعية بينهما إنما هي علاقة التكامل.

فعلينا أن نأخذ الدروس من المراحل السابقة، خاصة حينما توهم البعض أن الصراع قائم بين العربية والفصحى في حين" ينبغي التوضيح أن المشكلة لا تتمثل في العلاقة بين العربية والأمازيغية، فارتباط هذه الأخيرة بالشخصية الجزائرية يعطي لها نفس القدر من الشرعية رغم اختلاف الآداء الحضاري والثقافي لأسباب تاريخية"[1]. ونظن أن ما يقدم من ترقية للغة الأمازيغية هو الطريق الأنسب لأن هذه اللغة هي مقوم أساسي من مقومات هذا الشعب. لذلك ينبغي بذل مجهودات مستمرة في هذا السياق.

وكما قلنا آنفا فإن اللغة الأمازيغية لا تأخذ أهميتها فقط من وجودها على المستوى المحلي، بل تتجاوز ذلك انطلاقا من امتدادها الإقليمي الواسع وهذه ظاهرة لا يمكن أن تكون إلا صحية كونها تؤكد عراقتها من جهة، و سهولة انتشارها من جهة أخرى، وتلك صفة لا تتصف بها إلا اللغات الكبرى، والأكثر من ذلك بقاؤها حية بنفس مقوماتها، في حين انقرضت لغات كثيرة، بعضها كان لغة حضارات كبيرة.

ـ 4 ـ اللغة الفرنسية

تمثل الحالة الثانوية، الدخيلة، الغريبة عن هذا الجسم الثلاثي الأبعاد، لكنها الحاضرة بقوة الواقع، الذي فرضته، تراكمات وممارسات وعقليات، وظروف، وتفاعلات، لا ينبغي بأي حال من الأحوال تجاهلها. بالعكس يجب استثمارها لكن بطريقة واعية تجعلها

---

[1] ـ إبراهيم سعدي ـ إشكالية التواصل اللغوي بالجزائر ـ مجلة اللغة العربية، العددالثاني.الجزائر 1999 ص153

لغة تابعة وليست متبوعة، لغة وسيلة وليست لغة غاية، لغة التفتح وليست لغة الذوبان.

إن اللغة الفرنسية تجسد حالة التناقض التي يعيشها المجتمع الجزائري، على الأقل على مستوى ثقافته وتفكيره. و"إن الثنائية (عربية /فرنسية) المنجرة عن تدمير البنية الثقافية الأصلية للمجتمع الجزائري من جراء الوجود الكولنيالي هي أساس المشكلة اللغوية المعيشة منذ الاستقلال .أنها سبب ظهور انقسام اجتماعي على أساس ثقافي لا سيما على مستوى النخب .فالانقسام الثقافي المتأتي من ممارسة لغوية قائمة على ثنائية تنازعية أدى إلى اهتزاز المرجعيات المشتركة للمجتمع."[1] وهي لغة التعليم التي فقدت نوعا ما المكانة التي نالتها دوما، حيث كانت المنازع الأول للغة العربية المهددة لوجودها، لتتزحزح إلى دور ثانوي، رغم بقائها لغة تعليم في المراحل الأولى، و هي المكانة التي تحسد عليها من قبل اللغات مثل الإسبانية والإنجليزية.لأنها اللغة الأجنبية الأولى.

هي لغة الفكر والأدب والثقافة والإعلام عند فئة من الجزائريين، ولغة الرسميات في مستويات معينة. رديف الحضارة والانفتاح عند تغريبيين كثيرين، المجسدة لازدواجية الصراع اللغوي الفعلي في الجزائر، بالنظر إلى أن المدافعين عنها، يسمون اللغة العربية بالتحجر، ويحملونها كل نكسات المجتمع وتخلفه، واعتمادها ذرائع للتشكيك الدائم في مقوماته .

لغة الحالمين والواهمين بأن الحديث بها وحده كاف لتجسيد مكانة اجتماعية وتصور معين للحياة، بعيد عن واقعهم. لغة الناقمين عن كل ما هو عربي ."إذ تشكل الفرنكوفونية في بلدان المغرب الغربي جامعا للمنتفعين بلغتهم الفرنسية أيا كانت لغة منشئهم، ... ويوحدهم لدفع مخاطر التعريب."[2]

لغة استثمرها قليل من الجزائريين بصورة واعية، ووظفوها بطريقة نفعية، شأنها شأن جميع اللغات، فأضحت عندهم عاملا من

---

[1]ـــ إبراهيم سعدي ـــ المرجع المذكور سابقاـــ ص153

[2]ـــ محمد الأوراغي ـــ التعدد اللغوي انعكاساته على النسيج الاجتماعي ـــ ص130

من رصد مجموعة التداخلات، إن على المستوى الصوتي أو التركيبي،أو حتى على مستوى ظاهرة الاقتراض.

إن الاستثمار السليم لهذه الظاهرة، هو التعامل مع هذا التعدد بحيث يجسد التكامل الذي يكفل تجانس الأمة ووحدتها، وذلك بتفادي تهميش أي لغة منها، والعمل الدائم على ترقية دور كل منها بحيث تقوم بالدور الوظيفي في المجال المنوط بها، ثم العمل الدائم على جعلها تعيش حالات التعايش بعيدا عن الصراعات التي من شأنها أن تقوض وحدة هذا الوطن.

إن التأثر المتبادل بين هذه اللغات جميعا يظهر على جميع مستويات اللغة، إما صوتيا، أو معجميا أو تركيبيا أو دلاليا. وتعتبر العامية أو الدارجة الوعاء الأهم لهذا التفاعل،كونها الأكثر تأثرا بهذه اللغات جميعها، والزخم الكبير من المفردات المستعملة فيها دليل واضح على ما نقول. وهو تأثير عاد.

المراجع المعتمدة في البحث

الدستور الجزائري

1 ــ **إبراهيم سعدي** ــ إشكالية التواصل اللغوي بالجزائر ــ مجلة اللغة العربية، العددالثاني.الجزائر 1999

2ــ **أحمد بكار** ــ تعليم وتعلم اللغة العربية على ضوء اللسانيات الحديثة والبحوث التربوية المعاصرة ــ مجلة اللغة العربية ــ العدد الثالث. الجزائر 2000

3ــ **عبد السلام ضرغام** ــ التعريب والشخصية الوطنية في مجلة اللغة العربية ــ المجلس الأعلى للغة العربية. الجزائر العدد الأول مارس1999 .

4ــ **صالح بلعيد** ــ اللغة الأم والواقع اللغوي في الجزائر ــ في مجلة اللغة الأم. في مجلة اللغة الأم ــ دار هومة، الجزائر.2004

5 ــ **كمال بشر** ــ علم اللغة الاجتماعي ــ دار غريب للطباعة والنشر. القاهرة. دت .

6ــ **لاصب وردية**ــ الواقع اللغوي الجزائري ــ في مجلة اللغة الأم ــ دار هومة، الجزائر.2004

7ــ **محمد الأوراغي** ــ التعدد اللغوي انعكاساته على النسيج الاجتماعي ــ منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية ــ جامعة محمد الخامس، الرباط، المغرب الطبعة الأولى 2002.

8ــ **المصطفى بن عبد الله بوشوك** ــ تعليم وتعلم اللغة العربية وثقافتها ــ مطبعة النجاح الجديدة الدار البيضاء، الطبعة الثالثة 2000

9 ــ **يوهان فك** ــ العربية، ترجمة عبد الرحمان النجار، دار الكتاب العربي، القاهرة 1951.

المنحى الوظيفي في الفكر اللغوي العربي

تحت إشراف:د.محمد عباس
إعداد:بن يحي بعوش
قسم اللغة العربية وآدابها
كلية الآداب واللغات والعلوم الاجتماعية.
والإنسانية جامعة د مولاي الطاهر سعيدة

الملخص:

شهد الدرس اللساني الحديث تحولا مع مطلع السبعينات من القرن الماضي، فقد تجاوزت الدراسات اللسانية تلك المقاربات التي كانت تعد اللغة موضوعا مجردا، وعمدت إلى مقاربة أخرى تصف اللغة في ظل معطياتها الإنجازية أي من الوجهة التي تعتبر الخصائص البنيوية للغات محددة بمختلف الأهداف التي تستعمل اللغات لتحقيقها. وفي مقابل هذه الدراسات الغربية نجد أن هناك دراسات عربية قد سبقت نظيرتها في هذا الغرب، فقد وصلنا تراث ضخم تضافرت على خدمته علوم مختلفة من نحو وبلاغة وأصول...، فاللغويون العرب القدماء من أمثال الجرجاني والسكاكي والآمدي، وأثناء معالجتهم لقضايا عديدة تصدوا إلى ظواهر لغوية تماثل تلك التي أريد وصفها في الأنحاء الوظيفية المعاصرة وعلى رأسها ظاهرة الترابط بين الخصائص الصوتية وجوانبها التداولية، ومن بينها قضية اللفظ والمعنى، وقضية ارتباط المقال بالمقام، ومفهوم الكلام، ومن هنا عمد بعض اللسانيين المحدثين العرب إلى إعادة قراءة التراث العربي بغية رصد الترابط القائم بين بنية اللغة ووظيفتها.

توطئة:

يمكن للمشتغل باستمولوجيا الفكر اللّساني وبتاريخ هذا الفكر واتجاهاته أن يلاحظ ذلك التحوّل الذي شهدته الدراسات اللّسانية مع مطلع السبعينات من القرن الماضي، فقد ظهرت نظريات لسانية جديدة نظرت إلى اللُّغة بمنظور جديد، وعملت على تجاوز تلك الدراسات الصورية التي تقف في مقاربتها للغات الطبيعية عند بنيتها ولا تتعداها، وحاولت وصف بنية اللُّغات الطبيعية بربطها بما تؤديه هذه اللُّغات من وظائف داخل المجتمعات البشرية. ولقد استطاعت هذه الدراسات الوظيفية أن تحقق سطوة فكرية تجاوزت فيها حدود التنظير والوصف والصرف والتحليل التجريدي إلى العمل الميداني النفعي، ودراسة اللُّغة في ظل معطياتها الإنجازية، فأحدثت هزة فكرية أدت بالعديد من

النَّظريات اللُّغوية إلى إعادة النظر في بناء الجهاز الواصف للغات الطبيعية، فقد تراجعت بعض الأنحاء التوليدية عما ذهبت إليه بخصوص وصف اللُّغة، إذ أدرجت بالإضافة إلى المستويات الصوتية والصرفية والتركيبية مستوى يضطلع بالتمثيل للخصائص التداولية باعتبار، هذه الأخيرة تحدد الخصائص الصورية (الصرفية ــ التركيبية)، وهو أهمُّ منهج تقوم عليه الدراسة الوظيفية.

من أبرز تلك النَّظريات التي ترى أنَّ للُّغة وظيفة تؤديها نظرية النَّحو الوظيفي، التي نشأت في أواخر السبعينات في جامعة أمستردام على يد مجموعة من الباحثين اللّسانيين، يرأسهم الباحث الهولندي سيمون ديك.

وتعد هذه النَّظريةُ اللُّغة أداة تسخر لتحقيق التواصل داخل المجتمعات البشرية، وبالتالي فهي تحاول أن تتجاوز في دراستها تلك المقاربات التي تعد اللُّغة موضوعا مجردا، أي مجموعة من الجمل تربط بين مكوِّناتها علاقات صرفية ــ تركيبية ودلالية، وعملت على مقاربة أخرى تعتبر العبارات اللُّغوية مفردات كانت أم جملا وسائل تستخدم لتأدية أغراض تواصلية معينة تقارب خصائصها البنيوية على هذا الأساس.

ومن هذا المنطلق، تسعى هذه النَّظرية إلى أن تكون نظرية توصف اللُّغات الطبيعية في إطارها من وجهة نظر وظيفية، أي من الوجهة التي تعتبر الخصائص البنيوية للغات محددة (جزئيا على الأقل) بمختلف الأهداف التواصلية التي تستعمل اللُّغات لتحقيقها. كما أعادت النَّظر في بعض المفاهيم مثل الثنائية المعروفة " قدرة /إنجاز "، فقدرة المتكلّم "قدرة تواصلية "بمعنى أدق معرفة القواعد التداولية (إضافة إلى القواعد التركيبية والدلالية والصوتية) التي تمكن من الإنجاز في طبقات مقامية قصد تحقيق أهداف تواصلية محددة.

في مقابل هذه الدراسات الغربية المعاصرة نجد أنّ هناك دراسات عربية قد سبقت نظيرتها في الغرب، فقد وصلنا تراث لغوي ضخم تضافرت على خدمته علوم مختلفة من بلاغة ونحو وأصول وتفسير...إلخ تجاذبته دراسات كثيرة كانت تعود إليها لتنهل منه دوما، فاللُّغويون العرب (بلاغيين،نحويين, أصوليين) تصدوا إلى ظواهر لغوية تماثل تلك التي أُرِيْدَ وصفها في الأنحاء الوظيفية المعاصرة وعلى رأسها ظاهرة الترابط بين الخصائص الصوتية وجوانبها التداولية.

وبالرغم من مرور الزمن وتوالي المناهج الفكرية والحضارية؛ ظل هذا التراث العربي شامخا قابلا للتجديد وبكل جدارة جنبا إلى جنب وأحدث النَّظريات اللُّغوية رغم أنَّ هناك من يرفض إخضاع القديم لمعايير تقويم الحديث، بينما أخذ فريق آخر في تقويم القديم على أساس ما يشترط في الحديث فرفض القديم جملة وتفصيلا، وذلك اعتبارا لقصوره العلمي، لكن في مقابل هذين الفريقين نجد فريقا آخر يرى أنَّ للدرس اللُّغوي القديم سماته وخصائصه التي هي ناتج سياقه التاريخي ومحيطه المعرفي فحاول إعادة قراءة هذا التراث العربي قراءة مغايرة على ضوء النَّظريات اللِّسانية الحديثة وذلك بهدف وصل الفكر العربي التراثي بالفكر اللُّغوي المعاصر، ودعا إلى ضرورة استثمار التراث اللُّغوي العربي القديم، وقراءته في ضوء المناهج الحديثة باعتبار أنَّ المبادئ المنهجية التي ارتكز عليها البحث اللُّغوي في الفكر القديم تؤاسر من قريب أو من بعيد المبادئ المنهجية التي تحكم الدرس اللُّغوي الوظيفي المعاصر.

وظيفة اللغة وبنيتها:

لقد تطرقت الدراسات اللسانية بمختلف نظرياتها إلى موضوع وظيفة اللغة، وكتب في هذا المجال الكثير، إلا أن هناك إشكالين يقفان أمام الباحث في هذا الإطار وهما [1]:

أ. هل لِلُّغة وظيفة على الإطلاق؟

ب. إذا ثبت أن للغة وظيفة ما، فهل هذه الوظيفة وظيفة واحدة أم هي مجموعة من الوظائف؟

وقبل التطرق إلى ذلك سنحاول رفع الالتباس الذي وقع على مصطلح الوظيفة الذي تردد في مفاهيم كثيرة، ويمكن إرجاع هذه المفاهيم إلى مفهومين: الوظيفة كعلاقة والوظيفة كدور.

1)مفهوم الوظيفة:

إذا وجدنا مصطلح الوظيفة يرد دالا على علاقة، فالمقصود من وراء ذلك العلاقة القائمة بين مكونين أو مكونات في المركب الاسمي أو الجملة، فمصطلح الوظيفة بهذا المعنى– العلاقة – نجده متداولا في الأنحاء بما فيها الأنحاء التقليدية، ففي الأنحاء الصورية يستعمل هذا المصطلح للدلالة على العلاقات التركيبية كعلاقة الفاعل والمفعول المباشر والمفعول غير المباشر، أما في الأنحاء ذات المنحى الوظيفي فإننا نجد أن هذا المصطلح يستخدم للدلالة على كل العلاقات الموجودة

---

[1] ينظر: أحمد المتوكل، التركيبيات الوظيفية– قضايا ومقاربات، المغرب، مكتبة دار الأمان، ط1، 2005. ص19.

داخل الجملة أو المركب، فالنحو الوظيفي مثلا يميز بين ثلاث مستويات من الوظائف:

أ. وظائف دلالية (منفذ، متقبل، مستقبل، زمان، أداة...).

ب. وظائف تركيبية (فاعل، مفعول).

ج. وظائف تداولية (محور، بؤرة ...).

وتختلف الأنحاء كذلك بالنظر إلى الوضع الذي تتخذه تلك الوظائف داخل النموذج، فتكون إمّا وظائف مشتقة أو وظائف أولى.

تكون الوظائف علاقات مشتقة حين يتم تحديدها على أساس موقع المكونات داخل بنية تركيبية معينة، في هذه الحالة يعد فاعلا المكون الذي تعلوه مباشرة مقولة الجملة، ويعد مفعولا المكون الذي تعلوه مباشرة المقولة المركب الفعلي، وهذا بالنسبة للغات الشجرية*، كاللغتين الفرنسية والإنجليزية، ويعد بؤرة في الأنحاء الصورية المكون الحامل لشبه الجملة المركزي أو المكون المتصدر للجملة[1].

وفي المقابل تكون الوظائف علاقة أولى (غير مشتقة) إذ هي حددت بدءا مجردة عن أي بنية صرفية تركيبية أو تطريزية.

ولكي يتضح الأمر أكثر نورد هذين المثالين أو الجملتين (2 ب) و(3 ب) اللتين تتضمنان بؤرة جديد وبؤرة مقابلة على التوالي:

(2) أ- ماذا كتب الطالب.

ب- كتب الطالب رواية

(3) أ- كتب الطالب مقالة

ب- رواية كتب الطالب(لا مقالة).

يمكننا أن نقارب وظيفة البؤرة في الجملتين (2 ب) و(3 ب) مقاربتين مختلفين، الأولى مقاربة إشتقاقية والثانية مقاربة أولوية.

أ. ففي المقاربة الأولى تسند بؤرة الجديد إلى المكون رواية على أساس أخذه النبر المركزي وبؤرة المقابلة إلى نفس المكون على أساس تصدر هذا الأخير للجملة.

ب. في المقاربة الثانية تسند هاتان الوظيفتان إلى المكون المعني بالأمر في الجملتين بدءا على أساس حمله للمعلومة الجديدة وللمعلومة التصحيحية بينما يعد نبره وتصدره سمتين سطحيتين ناتجتين عن تبئيره لا العكس.

---

*يقصد باللغات الشجرية اللغات التي يشكل فيها الفعل مع المفعول مركبا واحدا، يحكم فيه الأول الثاني ويسند إعرابه.

[1] ينظر: المرجع السابق، ص 22.

أما مفهوم الدور كمصطلح للوظيفة فالمقصود به الغرض الذي تسخر الكائنات البشرية اللغات الطبيعية من أجل تحقيقه، ولعلنا نقف عند هذا الحد من حديثنا عن مفهوم الوظيفة كدور لأننا سنتطرق إليه بأكثر تفصيل في مبحث لاحق.

لكن الشيء الذي لابد أن نشير إليه وهو أن مفهومي العلاقة والدور بالنسبة للوظيفة مفهومان متباينان كما أوضحنا، حيث نجد أن العلاقة رابط بنيوي قائم بين مكونات الجملة أو مكونات المركب بينما الدور يخص اللغة بوصفها نسقا كاملا، إلا أن هذا التباين بين المفهومين لا يلغي ذلك الترابط الموجود بينهما وهذا الأخير له وجهان وهما:

أ. في الإنحاء التي تعتمد مبدأ وظيفة اللغة، أي أن للغة دورا معينا تسخر لأجله كدور تحقيق التواصل، يضاف في هذا الإطار إلى الوظائف التركيبية والدلالية وظائف أخرى تسمى الوظائف التداولية كوظيفتي المحور والبؤرة، لكن هذه الوظائف الأخيرة قد تتقلص أو تنعدم في الغالب في الأنحاء التي لا تولي اهتماما كبيرا للجانب الوظيفي للغة.

ب. يغلب أن تتخذ الوظائف وضع وظائف أولى (غير مشتقة) في أنحاء تسند للغة دورا معينا (دور تحقيق التواصل خاصة) أكثر مما يتخذ هذا الوضع في أنحاء أخرى ليست لها هذه السمة.

إلا أن هذا الأمر لا يمكن أخذه كقاعدة كلية، إذ يمكن أن ترد الوظائف علاقات أولى في نحو ما دون أن يكون هذا النحو نحوا وظيفيا، أي يؤمن بأن للغة دورا وأن هذا الدور يحتم علينا أن نأخذه بعين الاعتبار في وصف الظواهر اللغوية وتفسيرها[1].

أي أنه هناك من النحو ما يختلف عن هذه النظرية من حيث المبادئ والمناهج، إلا أنه يتخذ الوظائف وضع وظائف أولى (غير مشتقة) كما هو الحال بالنسبة للنحو المعجمي الوظيفي.

2) أداتية اللغة:

لم ينظر إلى اللغة في الدرس الوظيفي مثلما كان ينظر إليها من قبل، ففي المقاربة الصورية تعد اللغة موضوعا مجردا أي مجموعة من الجمل تربط بين مكوناتها علاقات صرفية – تركيبية ودلالية، وبالتالي كانت تقارب على أساس أنها بنية مجردة يمكن دراستها

---

[1] ينظر: المرجع السابق، ص 24.

(دراسة خصائصها) في حد ذاتها أي بمعزل عما يمكن أن تستعمل من أجله، أما في المقاربة الوظيفية فاللغة تعد أداة تسخر لتحقيق التواصل داخل المجتمعات البشرية[1].

أي أن العبارات اللغوية تستخدم لتأدية غرض تواصلي معين وبالتالي تقارب تلك الخصائص (الصرفية – التركيبية والدلالية) على هذا الأساس وتصبح البنية تابعة للوظيفة (الغرض المقصود)، ولنبين أكثر مفهوم أداتية اللغة بالمثالين التالين:

(1) أ- قابلت خالدًا

ب – خالدًا قابلت

ففي الجملة (1أ) والجملة (1ب) في المقاربة الصورية جملتان متشابهتان وليس هناك فرق ماعدا تموقع المكون المفعول الذي أخذ موقعه الأصلي في الجملة (1أ) بعد الفعل وفي الجملة (1ب) جاء في صدارة الجملة أي تغير موقعه، فالفرق فرق بنيوي صرف.

أما في المقاربة التي تعتمد مبدأ أداتية اللغة فتفرق بين الجملتين وتعتبر أن هناك فرقا في القصد ما دام أن هناك فرقا بنيويا، ففي الجملة (1أ) حافظ المكون المفعول على موقعه داخل الجملة(بعد الفعل) والمقصود من وراء إنتاج المتكلم لهذه الجملة هو إخبار المخاطب بمعلومة جديدة لم تكن تتوفر في ذهن هذا الأخير أو يعتقد المتكلم أن هذه المعلولة غير متوفرة لدى المخاطب، أما الجملة (1ب) فالمكون المفعول تغير موقعه وأصبح يتصدر الجملة، والقصد من وراء إنتاج الجملة(1ب) هو تصحيح معلومة كانت موجودة في ذهن المخاطب أو ردا على جملة ما ولتكن الجملة (2)

(2) علمت أنك قابلت عليا.

3)دور اللغة: وظيفة أم وظائف؟

لا يمكن لأحد أن ينفي وجود وظيفة تؤديها اللغة لأنه ليس هناك شيء موجود ليست له وظيفة يؤديها، لكن هل هذه الوظيفة التي تؤديها اللغة وظيفة واحدة أم وظائف متعددة ؟.

لقد دافع تشومسكي (1975) في نقاشه مع فلاسفة اللغة عن أطروحة أن وظيفة اللغة ليس بالضرورة أن تكون وظيفة التواصل،

---

[1] ينظر: أحمد المتوكل، المنحنى الوظيفي في الفكر اللّغوي العربي،الأصول والامتداد، المغرب، مكتبة دار الأمان، ط1،2006 ص20.

فقد تكون مجرد تعبير عن الفكر ويحتج لذلك في كوننا قد نكتب نصا ما دون أن ننشره أو نخاطب به أحدا.

إلا أن جمهور المتحدثين عن وظيفة اللغة فلاسفة ولسانيين وغيرهم مجمع على أن دور اللغة هو بالأساس تمكين مستعمليها من التواصل فيما بينهم. لكن هناك إشكال آخر وهو إذ نحن سلمنا بأن للغة وظيفة وهي وظيفة التواصل فهل هي الوظيفة الوحيدة للغة أم هناك وظائف أخرى تؤديها هذه اللغة ؟

في هذا الإطار نعرض أراء مجموعة من اللسانيين.

1. يرى فريق من اللسانيين أن للغة وظائف متعددة لا وظيفة واحدة، حيث يرجع هاليداي (1970) مختلف وظائف اللغة إلى ثلاث وظائف مترابطة: الوظيفة التمثيلية (التعبير عن تجربة المتكلم بالنظر إلى الوقائع أو بالأحرى إلى عالم من العوالم الممكنة)، والوظيفة العلاقية (التعبير عن الدور الاجتماعي الذي يقوم به المتكلم بالنسبة للمخاطب كدور المخبر، أو السائل من جهة والتعبير عن موقفه من فحوى خطابه كأن يكون متيقنا، أو محتملا، أو شاكا من جهة ثانية)، والوظيفة النصية التي تكمن في إنتاج خطاب متسق مطابق لمقام إنتاجه، ويذهب رومان جاكبسون إلى أن للغة ست وظائف وهي المرجعية والتعبيرية والتأثيرية والشعرية والمتالغوية والوظيفة التي يمكن تسميتها على وجه التقريب الوظيفة اللغْويَة[1].

2. من اللسانيين من يرى أن للغة وظائف متعددة مثل سيمون ديك، لكن هذا الأخير له نظرة أخرى مخالفة لنظرة الفريق الأول حيث أدخل نوعا من الترتيبية بين مختلف الوظائف، حيث ميز بين وظيفة التواصل وجعلها هي الأصل أما باقي الوظائف الأخرى التي يمكن أن تسخر اللغة لتأديتها فيعدُّها فروعا مشتقة ذلك من الأصل[2].

ويرى أحمد المتوكل(1989) رأيا مشابها لرأي سيمون ديك على أن للغة وظيفة واحدة هي وظيفة التواصل بينما الوظائف الأخرى كوظائف هاليداي وجاكبسون يمكن عدها أنماطا من أنماط التواصل المتعددة

التراث اللغوي والوظيفة:

كما أشرنا في بداية هذا البحث أنَّ الدراسات العربية القديمة تركت لنا تراثا لغويا ضخما تضافرت على خدمته علوم مختلفة من

---

[1] ينظر: أحمد المتوكل، التركيبيات الوظيفية-قضايا ومقاربات،ص25.

[2] ينظر: المرجع السابق،ن ص.

بلاغة ونحو وأصول وتفسير...،ومن هنا "عمد بعض اللّسانيين العرب وخاصة بالمغرب (المتوكل، الزهري، البوشيخي...) إلى تبني مشروع ذي شقين متلازمين تلازم تزامن وتكامل"، محاولين إعادة النّظر في المنهجية وتحديثها وتعديل بعض أسسها بما يكفل توفية الفكر اللّغوي العربي القديم حقه بعيدا عن المجاباة أو الإجحاف[1].

قراءة التراث : بعض الاقتراحات المنهجية:

ينطلق الباحث المغربي أحمد المتوكل في منهجيته-التي اقترحها- من منطلق أنّ المفاهيم المتعددة الواردة في علوم اللّغة العربية تنزع كلّها إلى التوحد وإن تعددت تلك العلوم فالباحث يرى أنّ ثمة جوامع توحد بينها نذكر منها الأهم 2:

1. تستهدف هذه العلوم على اختلافها فهم النّص القرآني ودراسته واستخراج الأحكام منه.

2. تنزع المفاهيم الأساسية إلى الانتقال من علم إلى آخر مثل "التخصيص" و"التوكيد" وغيرها التي نجدها دارجة في كتب النّحو والبلاغة والتفسير وغيرها.

3. قد تختلف المصطلحات من علم إلى علم لكن المفهوم واحد.

إنّ تضافر هذه الجوامع يحتم على قارئ التراث أن يتنّاول علوم اللّغة لا على أساس أنّها مستقلة بل على أساس أنّها مكونات لمقاربة واحدة للخطاب تستمد مفاهيمها ومنهجها من جهاز نظري واحد.والجدير بالإشارة أنّ هذه المقاربة الشمولية واردة عند اللّغويين العرب القدماء حيث تشكل قوام"نظرية النظم "عند الجرجاني[3]،و"نظرية الأدب" عند السكّاكي.

من هذا المنطلق عمد اللّسانيون الوظيفيون المعاصرون العرب إلى قراءة التراث محاولين في الوقت نفسه تفادي الإسقاط المباشر للنّظريات الحديثة على التراث العربي وإن كان الإسقاط إسقاطين :إسقاط وجود، وإسقاط تقويم[4]:

1. يمكن أن ننسب إلى نظرية ما مفاهيم موجودة في نظرية أخرى، مثل أن نقول أنّ البنية الصرفية التركيبية في النظريات الحديثة

---

[1] ينظر: أحمد المتوكل، المنحنى الوظيفي في الفكر اللّغوي العربي، الأصول والامتداد،،ص 165.

[2] ينظر: المرجع نفسه،ص 166.

[3] عبد القاهر بن عبد الرحمان بن محمد الجرجاني، دلائل الإعجاز، مصر، مكتبة الخانجي، د ط، 2000،ص339.

[4] ينظر :أحمد المتوكل،المنحى الوظيفي في الفكر اللّغوي العربي،الأصول والامتداد، ص 169.

هي ما كان يسميه الجرجاني" نظرية النظم "، وأنَّ مفهوم مبدأ البؤرة يطابق مفهوم"العناية أو الاهتمام"عند اللُّغويين العرب القدماء

2. أمَّا إسقاط التقويم، فأن نقوم بتقويم أو انتقاد نظرية ما سلباً أو إيجاباً انطلاقاً من نظرية أخرى وهذا مرفوض لأن لكل نظرية منطلقاتها العلمية ومرجعياتها الفلسفية الخاصة بها.

لكن يبقى أمامنا إشكال مطروح وهو:كيف يمكن قراءة النَّظريات اللُّغوية أو المقارنة بينها بعيدا عن الإسقاط؟.

في هذا الإطار يقترح أحمد المتوكل سبيلين لتلافي الإسقاط وهما[1]:

أ. تحاشي الانطلاق من نظرية بعينها حديثة كانت أم قديمة.

ب. وضع ميتانظرية تعلو جميع النَّظريات، وتشكل المرجع والحكم الوحيدين في القراءة والمقارنة معا ولتكن هذه النظرية هي النَّظرية الوظيفية المثلى التي شُغلت لتقويم النَّظريات الوظيفية الحديثة وتمكّن من قراءة الجانب الدلالي من التراث اللُّغوي العربي.

2) الدلالة والتراث اللُّغوي العربي:

إذا نظرنا إلى مصطلح الدلالة فنجده قد أطلق على المعنى بنمطيه"المعنى القصد"و"المعنى الفحوي" أي نيَّة المخاطب في خطابه وفحوى الخطاب ذاته.

هذان النمطان من المعنى قد تناولته دراسات عدة في مختلف علوم اللُّغة العربية وتحت مصطلحات مختلفة إلَّا أنَّ التنظير لهما يكاد يكون واحداً.من هذا المنطلق بدأ التنظير لذلك وفق مراحل ثلاث[2]:

1. رصد المفاهيم الأساسية قوام التنظير.
2. بلورة الجهاز الواصف وصياغته
3. عرض أمثلة للظواهر الدلالية المقاربة .

يلاحظ القارئ للتراث العربي أنَّ هناك مفاهيم أساسية يمكن الانطلاق منها في هذه الدراسة ومنها المقولة المعروفة " **لكل مقام مقال** " فهذه المقولة تختزل الفلسفة التراثية في التنظير للدلالة.

المقام: هو مجموعة العناصر التي تتوفر في موقف تخاطبي معين، وأهمُّها زمان التخاطب، ومكانه، وعلاقة المتكلّم بالمخاطب،

---

[1] ينظر :المرجع نفسه،ص 170,

[2] ينظر:المرجع السابق،ص171 .

والوضع التخابري القائم بينهما، أي مجموعة المعارف التي تشكل مخزون كلّ منهما أثناء العملية التخاطبية.

لقد انتبه البلاغيون العرب قديماً إلى أهمّية العناصر المقامية بالنَّظر إلى المقال وتحديد خصائصه، ومثال ذلك ما أشار إليه السكاكي في كتابه مفتاح العلوم، حينما ميِّز بين أضرب الخبر، أي بين الخبر الابتدائي والخبر الطلبي، والخبر الإنكاري على اختلاف المقام والوضع التخابري على الخصوص، حيث يُلقى الأوّل لخالي الذهن، والثاني للمتردد، والثالث للمنكر.

المقال: هو الخطاب المنطوق أو المكتوب الذي ينتجه المتكلّم في زمان ومكان معينين تجاه مخاطب معين بالنَّظر إلى وضع تخابري معين.

و القارئ للتراث العربي يجد أن اللُّغويين العرب القدماء قد اعتبروا اللغة وسيلة للتواصل حيث عرفها ابن جني على هذا الأساس: " **حد اللُّغة أنها أصوات يعبر بها كل قوم عن أغراضهم**"[1].

فاللُّغة كما يتصورها ابن جني، وسبويه وآخرون ممن ظهروا في الصدر الأول، هي استعمال الناطقين بها أي إحداث لفظ معين لتأدية معنى وغرض في حال الخطاب الذي يقتضى هذا المعنى وهذا اللفظ، فهي ليست مجرد صوت ولا نظام من القواعد ولا أحوال خطابية معزولة عن كل الأشياء، بل هي أداء يتوسط بها البشر للتعبير عما يعنى من الأغراض، ومن هنا يجد القارئ للتراث العربي أن اللُّغويين العرب قد انطلقوا في دراساتهم من هذا التصور-للُّغة- وقاموا بمعالجة مفاهيم وقضايا عديدة مثل قضية اللَّفظ، والمعنى، وقصد المتكلّم (المعنى القصد).

اللَّفظ والمعنى :

1. **اللَّفظ:** لا يقصد بمصطلح " اللَّفظ" في التراث اللُّغوي الصورة الصوتية النهائية فحسب بل يشمل كذلك العلاقات النَّحوية (الصرفية ــ التركيبية) التي تثوي خلفها وهذا ما أشار إليه الجرجاني في كتابه دلائل الإعجاز، فاللَّفظ – عند الجرجاني- في مقابل المعنى هو ناتج " إعمال أحكام النَّحو ".

---

[1] ابن جني،الخصائص، تح :عبد الحكيم بن محمد، مصر، المكتبة التوقيفية، 1418ه، ج1،ص132.

ما نستنتجه أنَّ اللّفظ في التراث العربي هو البنية الصرفية – التركيبية للعبارة اللُّغوية المتحققة في سلسلة صوتية. ونمثل لذلك بالجملة التالية: هل / يستوي / العالم / و/ الجاهل.

أداة / فعل / اسم فاعل/أداة/ اسم فاعل.

2. **المعنى:** لمفهوم المعنى في التراث العربي حقل شاسع غير أنَّه يمكن حصره في ثنائية المعنى القصد والمعنى الفحوي.

المعنى القصد:يفيد معنى العبارة اللُّغوية ذاتها وهو في الأغلب مجموع معاني مكوِّناتها مضمومًا بعضها إلى بعض خطيًا

المعنى الفحوي: يستوجب في استعمال العبارات اللُّغوية التمييز بين"معنى العبارة"وهو ما أشرنا إليه من قبل ومعنى المتكلّم" أي بين الفحوى المعجمي– التركيبي لتلك العبارات والقصد الذي يريد المتكلّم أن يحققه من خلال إنتاجه لتلك العبارات .

لقد عني البلاغيون والأصوليون من أمثال الجرجاني والسكاكي والآمدي بقضايا عديدة مثل مفهوم الكلام وما يرتبط به من مفاهيم مثل الفائدة التي يؤديها الكلام، وبهذا الخصوص نجد أنَّ السكاكي في كتابه مفتاح العلوم يميز بين الخطاب الحامل لفائدة أي لمعلومة غير متوفرة عند المخاطب، والخطاب غير الحامل لفائدة ويسمَّى الصنف الثاني من الخطاب لغواً. وفي السياق نفسه يميز ابن جني في كتابه "الخصائص" بين القول والكلام على أساس أنَّ الأول لفظ غير مفيد، والثاني لفظ ذو فائدة. ولا يسعنا في هذا البحث التطرق إلى كل تلك القضايا والمفاهيم لكن ما يمكن قوله وهو أن اللغويين العرب القدماء لم يدرسوا العبارات اللغوية مستقلة عن محيطها الخارجي وإنما رعوا الظروف التي أنتجت فيها تلك العبارات اللغوية.

التنميط اللُّغوي:

من المعلوم أنَّ من الأهداف الكبرى التي تسعى نظرية النحو الوظيفي في تحقيقها الكفايات الثلاث ومن بينها الكفاية النمطية. ففي هذا الإطار رصدت مجموعة من الكليات اللُّغوية في شكل سلميات استلزامية اعتمدت أساسا لتنميط مختلف اللُّغات الطبيعية (ديك 1997أ)[1].

[1] ينظر:أحمد المتوكل، التركيبيات الوظيفية–قضايا ومقاربات،ص183.

يقترح الباحث أحمد المتوكل في هذا الشأن (المتوكل 2003) إطارا نظريا عاما يكفل تنميط اللُّغات مع رصد تطورها، وقد توصل هذا الباحث إلى تضييق اللُّغات إلى لغات موجهة "تداوليا" تغلب المستوى العلاقي ولغات موجهة "دلاليا" تغلب المستوى التمثيلي[1].

يركز الباحث في هذا المجال على المستوى البنيوي واستكشاف مدى دوره في تحديد أنماط اللُّغات، وتحديد تطورها، وذلك انطلاقا ممَّا يؤلف ومما يخالف بين بنياها الصرفية – التركيبية، معتمدا في ذلك على ما توصل إليه من نتائج في دراساته، وقد اتخذ متنا أساسيا لتمثيل المجال العربي فصحاه ودوارجه، لكن الهدف الذي يسعى إليه هو الوصول إلى تعميمات دالة عن تضييق للُّغات بوجه عام وعما يحكم تطورها.

كما يرى المتوكل أنَّ من المبادئ العامة المعتمدة في نظرية النَّحو الوظيفي (وفي نظريات لسانية أخرى) أنَّ ما تتقاسمه اللُّغات يكمن في البنية التحتية للعبارة اللُّغوية خاصة إذا كانت هذه البنية ذات طبيعة تداولية–دلالية"[2].

ويرى أيضا أنَّه إذا كانت البنية التحتية بمستوييها العلاقي والتمثيلي محط ائتلاف بين اللُّغات فمن الصعب اعتماد هذه البنية في رصد ما يمايز بين اللُّغات من اختلاف، غير أنَّه تسنى له في مكان آخر (المتوكل 2003) أن يرصد بعض الاختلاف بين اللُّغات في مستوى البنية التحتية نفسها، واستطاع أن يقيم على أساس هذا الاختلاف التداولي – الدلالي تصنيفا أوليا يرجع اللُّغات إلى نمطين اثنين[3].

نذكر هنا الاقتراح الذي قدمه المتوكل والذي نجمله فيما يلي:

أ. للبنية التحتية في جميع اللُّغات مستويان: مستوى علاقي ومستوى تمثيلي، ومهما كان الاختلاف في تحقيق هذين المستويين إلَّا أنَّ هناك فئات تغلب المستوى العلاقي وأخرى تغلب المستوى التمثيلي، أي أنَّ الأولى تغلب التداول على الدلالة والثانية تغلب الدلالة على التداول.

---

[1] ينظر: أحمد المتوكل،الوظيفية بين الكلية والنمطية المغرب، دار الأمان، 2003،د ط،ص 183–184.

[2] ينظر:المرجع نفسه، ص185.

[3] ينظر:المرجع السابق، ن ص.

ب. على أساس هذا التغليب تم إرجاع اللُّغات –على اختلافها – إلى نمطين: نمط اللُّغات "الموجه تداوليا" ونمط اللُّغات "الموجه دلاليا" بحيث يغلب النمط الأوّل المستوى العلاقي، فيما يغلب النمط الثاني المستوى التمثيلي، وجعل من هذين النمطين"قطبين"لمتواليه تصنف داخلها اللُّغات حسب اقترابها من أحد القطبين أو ابتعادها عنه[1].

على هذا الأساس أدرج المتوكل اللُّغة العربية الفصحى إلى جانب لغات أخرى مثل اللغة الألمانية في خانة اللُّغات الموجهة تداوليا فيما اعتبر اللُّغتين الإنجليزية والفرنسية مثالين للُّغات الموجهة دلاليا.

وقد تمكن المتوكل من توظيف مفهوم التغليب لا في تنميط اللُّغات فحسب، بل كذلك في رصد ما يمكن أن يطرأ عليها من تطور، وقد تمكن من الاستدلال على أنَّ صيرورة اللُّغات تنطلق بوجه عام من قطب التوجه التداولي إلى قطب التوجه الدلالي، وقد مثل لذلك بالدوارج العربية التي لاحظ أنَّها تنزع إلى الانتقال من فئة اللُّغات الموجهة تداوليا إلى فئة اللُّغات الموجهة دلاليا[2].

اللغات الشفافة / اللغات الكاتمة:

تعتبر ثنائية الشفافية والكاتمة خاصية من خصائص البنية الصرفية – التركيبية في اللُّغات الطبيعية وتختلف تحققاتها من لغة إلى لغة.

بناء على ذلك يمكن أن تتخذ هذه الثنائية معيارا لتنميط اللُّغات ويمكن أن تصاغ في الشكل التالي:

اللُّغات الشفافة ... اللُّغات الكاتمة.تقرأ المتوالية على أنَّ للغات نمطين أساسين اثنين: لغات شفافة التركيب، ولغات كاتمة التركيب، وأنَّ اللُّغات الأخرى تندرج بين هذه النمطين حسب دنوها أو ابتعادها من أحدهما. ويقصد بالتركيب"الشفاف"(في مقابل التركيب"الكاتم") التركيب الذي يفصل فصلًا تامًا أو جزئيًا في مستوى البنية الصرفية-التركيبية بين العناصر الوافدة من البنية العلاقية (التداولية) والعناصر الوافدة من البنية التمثيلية (الدلالية) .وترتبط شفافية التركيب بالإعراب، فاللُّغات شفافة التركيب غالبا ما تكون معربة كاللُّغة العربية.

"يرى المتوكل أنَّه إذا انطلقنا من ثبوت التلازم بين التغليب والشفافية أمكننا أن نوازي بين التنميط التداولي الدلالي الذي يقسم

---

[1] ينظر: أحمد المتوكل،الوظيفية بين الكلية والنمطية ، ص161.

[2] ينظر:أحمد المتوكل، التركيبيات الوظيفية-قضايا ومقاربات،ص191.

اللُّغات إلى لغات موجهة تداوليا (علاقيا) ولغات موجهة دلاليا (تمثيليا) والتنميط الصرفي – التركيبي الذي يصنّفها إلى لغات شفافة ولغات كاتمة ويمكن أن نمثل لهذا بالشكل التالي:[1]

لغات النمط أ .....لغات النمط ب.
موجهة تداوليا .....موجهة دلاليا.
شفافة التركيب .....كاتمة التركيب .

قد تنزع بعض اللُّغات إلى الانتقال من النمط الشفاف التركيب إلى النمط الكاتم التركيب، ثم تعود إلى الانتقال من النمط الثاني إلى النمط الأول، فقد يطرأ على اللُّغات الشفافة –مع مرور الزمن–تغيرات تؤدي إلى تقلص هذه الشفافية تقلصا تدريجيا ينتهي بفقدانها، ويعود ذلك الانتقال لأسباب منها ما هوخارجي، ومنها ما هو داخلي، ويمكن أن نرجعها إلى[2]:

1. أهمُّ العوامل الخارجية:"احتكاك اللُّغات كأن تقترض لغة شفافة التركيب خاصية من خصائص لغة كاتمة التركيب". من أبرز الأمثلة على ذلك في المجال العربي انتقال اللُّغة العربية المعاصرة تحت تأثير اللُّغتين الفرنسية والإنجليزية من البنية الرتبية فعل –فاعل– مفعول إلى البنية الرتبية فاعل –فعل مفعول،ويظهر ذلك جليا في الدوارج(العربية).

2. أما الأسباب الداخلية فيقصد بها التغيُّرات التي تطرأ على البنية الصرفية–التركيبية والتي تكون نابعة من نسق اللُّغة نفسه، ومن أهمُّ العوامل الداخلية ما يسمى "بالافتقار الصرفي" وهي ظاهرة من الظواهر التي تحيل اللُّغة "الغنية صرفا" إلى لغة "فقيرة صرفا".

كما يفضي تطور اللُّغات إلى الانتقال من النمط الشفاف إلى النمط الكاتم وبتم ذلك في غالب الأحيان بسبب فقدان الإعراب وهو ما نجده في الانتقال من اللُّغة العربية الفصحى إلى دوارجها[3].

نخلص إلى أنَّ البنية الصرفية – التركيبية في اللُّغات ترتبط بوظيفة التواصل وتحكمها علاقة تبعية يتحكم بمقتضاها التداول

---

[1] ينظر :أحمد المتوكل،المنحى الوظيفي،ص194.

[2] ينظر :أحمد المتوكل،الخطاب وخصائص اللغة العربية–دراسة في الوظيفة والبنية والنمط، المغرب، دار الأمان، ط1،2010،ص171.

[3] ينظر :المرجع نفسه، ن ص.

والدلالة في الصرف والتركيب منفصلين أو مضمومين إلّا ما شد عن ذلك.

خاتمة:

من خلال هذا البحث يمكننا أن نخرج ببعض النتائج المهمة على شكل نقاط:

1. الدراسات التي قام بها اللُّغويون العرب القدماء أثناء معالجتهم لمجموعة القضايا والمفاهيم الواردة في علوم اللُّغة العربية قد مست من قريب أو بعيد الدراسات الوظيفية الحديثة.

2. الوظيفة الأساسية للُّغة-في نظرية النحو الوظيفي- هي وظيفة التواصل أو ما يسمى بالتواصل التفاعلي، وهو ما أشارت إليه الدراسات اللغوية القديمة.

3. لا يمكن دراسة العبارات اللُّغوية بمعزل عن إطارها الزمكاني (أي انطلاقا من الوضع التخابري بين المتكلّم والمخاطب في طبقة مقامية معيَّنة).

4. الملاحظ على الدراسات اللغوية العربية القديمة أنها كانت تولي اهتماما للوظيفة.

5. التأكيد على أنَّ هناك نظرية تداولية ثاوية خلف مختلف العلوم اللُّغوية (النَّحو، البلاغة، فقه اللُّغة...) وأنَّها قابلة للتحاور بمعنى القرض والاقتراض مع النَّظريات التداولية الحديثة بما فيها نظرية النَّحو الوظيفي.

6. يمكن التمييز بين اللُّغات الموجهة دلاليا التي تغلب المستوى التمثيلي، واللُّغات الموجهة تداوليا والتي تغلب المستوى العلاقي، وتدرج اللُّغة العربية الفصحى في خانة اللُّغات الموجهة تداوليا.

7. تفنيد وجود قطيعة بين الدراسات اللسانية الحديثة والفكر اللغوي القديم،فاللسانيات الحديثة ما هي إلا حقبة من حقب تطور فكر لغوي واحد منذ بدأ الإنسان يفكر في اللغة.

8. رغم هذه المشابهة يظل الاختلاف بين النموذجين بسبب الاختلاف في الأصول العامة والمنطلقات المبدئية التي توجه وصف الظاهرة اللُّغوية وتعقيدها، مما يدفعنا إلى القول بأنَّ دراسة النَّحو العربي بمناهج حديثة ممكنة وأنَّ الإفادة من هذه المناهج مشروعة على أن تنطلق هذه الدراسة – في رأينا – من خلال المشترك بين الأنظار

والاتجاهات في دراسة اللُّغات المختلفة حتى لا ندخل على النَّحو العربي ما ليس منه.

المصادر والمراجع

1. أحمد المتوكل، التركيبيات الوظيفية–قضايا ومقاربات، المغرب، مكتبة دار الأمان، ط1، 2005.
2. أحمد المتوكل، الخطاب وخصائص اللغة العربية–دراسة في الوظيفة والبنية والنمط، المغرب، دار الأمان، ط1،2010.
3. دراسات في نحو اللغة العربية الوظيفي، الدار البيضاء، المغرب، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ط1، 1986.
4. أحمد المتوكل، المنحنى الوظيفي في الفكر اللُّغوي العربي، الأصول والامتداد، المغرب، مكتبة دار الأمان، ط،2006.
5. أحمد المتوكل، مسائل النحو العربي في قضايا النحو الوظيفي، المغرب، دار الكتاب الجديد، 2008.
6. أحمد المتوكل،الوظيفية بين الكلية والنمطية، الرباط،المغرب، دار الأمان، د ط،2003.
7. عبد القاهر بن عبد الرحمان بن محمد الجرجاني، دلائل الإعجاز، مصر، مكتبة الخانجي، د ط، 2000.
8. ابن الجني،الخصائص، تح :عبد الحكيم بن محمد، مصر، المكتبة التوقيفية،، د ط، 1418ه، ج1.

الدراسات اللغوية في القرن 14 و18 عشر

د.رماس (م) قنيش فتيحة
جامعة وهران

Résumé :

La reconnaissance de la valeur des langues vernaculaires a eu par conséquence directe le souci de les enseigner et par le même, d'élaborer des grammaires .Sur ce point, le progrès viendra de la grammaire de Port-Royal, dont l'idéal étant de parvenir à des règles qui vaudraient pour toutes les langues. Ce désir d'universalité se retrouve dans la majorité des études linguistiques du 16-18- e siècle : il s'agit de trouver une origine commune à toutes les langues ; et découvrir leurs particularités diverses pour mieux les comparer. C'est la naissance du comparatisme.

1.اللسانيات في عصر النهضة:

تميزت القرون الوسطى في أوروبا بانحطاط في المجالات العلمية من بينها اللسانيات. فقد كانت اللغة اللاتينية (langue latine) اللغة الوحيدة التي يعلّم بها في عصر النهضة. زد على ذلك كانت تدرس من أجل أهداف تطبيقية لأنها كانت تعتبر لغة عالمية ولغة علم وقد كانت الكتب الإغريقية للنحويين دونات وبريسيان(Donat et Prescien من الكتب المدرسية الأساسية لتعليم اللغة اللاتينية آنذاك. وعلى حد التعبير اللساني ريفورماتسكي(Reformatski) فإنّ عصر النهضة طرح ثلاثة قضايا منها:أ. تأسيس وتطوير اللغات الوطنية،ب. دراسة ومقارنة اللغات المختلفة على المستوى العالمي،ج. إعادة النظر في التراث اللساني القديم للقرون الوسطى.[1]

إنّ تلاشي العلاقات الاجتماعية ذات الطابع الإقطاعي ونمو النمط الرأسمالي قد استبعد المحافظة على اللهجات المحلية المجزئة واللغة الأدبية الميتة ألا وهي اللغة اللاتينية، وفي القرن 13-14 بدأت عملية تأسيس اللغات المحلية langues vernaculairesوبمقتضى الأسباب الاقتصادية والجغرافية كانت إيطاليا هي أول أمّة تميّزت

[1]. Reformatski A.A.Introduction en linguistique,Moscou.,1967,p.51)

بالحكم الرأسمالي وكانت نهاية القرون الوسطى الإقطاعية بداية لفترة جديدة تتمثل في اهتمام الشاعر الإيطالي دانتي بهذه اللغات.فقد اعتبره البعض في عصر النهضة المتأخر،و قد دافع عن مسألة دراسة اللهجات الرومانسية المنطوقة في مقابل اللاتينية المكتوبة.[1] كان دانتي أليغيري (Dante Aligheiri) (1265-1321) من الأوائل الذين اهتموا بقضايا مسّت قضية أصل اللغة حيث أوضح أنّ أفراد المجتمع لا يستطيعون فهم بعضهم بعض إلّا عن طريق الإشارات وحركات الجسم فحسب بل يجب الاعتماد على علامة مناسبة لتبليغ أفكارهم. فاللغة هي التي مثلت عن طريقها هذه العلامة (signe). كان دانتي يظن أنّ اللغة ذات طبيعة ثنائية:. الأولى وهي الطبيعة الإحساسية التي تظهر في صوت اللغة، الثانية وهي الطبيعة التفكيرية التي تظهر في قدرة اللغة على تسمية وتفسير الأشياء أي ما يسميها اللسانيّون المعاصرون بالوظيفة التبليغية (التواصلية) (fonction communicative) للغة.. (وفي هذا المنوال كتب دانتي ملحمته "كوميديا الإلهية" باللغة الإيطالية وليس باللغة اللاتينية.[2]

من بين النحويين لعصر النهضة هناك راموس (P. Ramus) (1572-1715) الذي كان عدائيا للنزعة التعليمية عند أرسطو وقد دوّن كتبا في النحو للغات اليونانية واللاتينية والفرنسية.

كان عصر الاكتشافات الجغرافية المشهورة قد عرّف الأوروبيين على شعوب ولغات غريبة عليها كما ظهر وصف للغات جديدة.وابتداء من القرن 16 بدأ التأسيس المستقل للقضايا النحوية في روسيا، وقد بدا جليا هذا الاهتمام في دراسات ماكسيم غريك (Maxim Grec) حوالي (1475-1556). ظهرت أول مخطوطة في 1586 تحت عنوان "النحو السلافي" (grammaire slave). وأول نحو سلافي تأثر بالدراسات النحوية للغات الأوروبية الغربية هو النحو الذي أسّسه اللغوي لافريتيا زيزانيا (Laveretia Zizania). وفيه يستعمل المؤلّف النماذج اليونانية حيث يقدّم عشرة أنواع في تحويل الأسماء وحالتين في تصريف الفعل.[3]

---

[1].روبنز .ر.ه.موجز تاريخ علم اللغة(في الغرب)،ترجمة د.أحمد عوض،مجلة عالم المعرفة،الكويت،1998. ص. 124

[2] .Jean Perrot,La linguistique,PUF,Que sais-je,Paris ,1980,P.63.

[3] Berezine F.M.Histoire des études linguistiques,Moscou,1987,p.19.

لقد كانت الخاصّية لكل الدّراسات النحوية التي ظهرت ما بين القرن 15 و17 هو تميّزها بالطابع الوصفي (caractère descriptif) فكانت نماذج النحو اللاتيني معتمدة في تأسيس القواعد والنحو للغات المحلية. غير أنّ تمثيل الخصائص النحوية لهذه اللغات لم يكن في تلك النماذج مما أدّى إلى ظهور صفات متميّزة للغات مختلفة كما أثّر أيضا في تطوّر النّظرية النحوية (théorie grammaticale).

2. إشكالية تأسيس القرابة بين اللغات ودراستها التاريخية:

طرح توسيع آفاق اللّسانيات والتعرّف على أكبر عدد من اللغات قضية شرح أسباب التّشابه بين مختلف اللغات: فكان لدراسة اللغة السنسكريتية المقدّسة من طرف البراهمة قيمة عظيمة في مجال مقارنة اللغات، فتعرّفت أوروبا على السنسكريتية في الثمانينيات من القرن 16 عن طريق مذكرات الرحّالة الإيطالي ساسيتي (Sasseti) (لقد استعمل هذا التاجر الرحّالة بعض الكلمات السنسكريتية القريبة من اللغة الإيطالية في مراسلاته).وبدأت أوّل تجربة لتجميع اللغات الأوروبية مع العالم اللغوي جوزيف سكاليجر (Joseph Scaliger) (1540-1609) الذي ميّز في كتابه "تفكير حول لغة الأوروبيين" (1599) (essai de groupement de toutes les langues de l'Europe) إحدى عشر مجموعة لغوية منها أربعة رئيسية وسبعا فرعية. وانطلق من أنّ مطابقة اللغة تظهر في مطابقة الكلمات. وقسّم الأربع لغات انطلاقا من تحديد اسم الإله بما يماثلها في اللغة اللاتينية (Deus) واللغة الإغريقية (Theos) ولغة من أصل جرماني (Quott) أي اللغة التوتونية واللغة السلافية (Bog). لم يقدّم سكاليجر أي مادّة لسانية للتوكيد على تقسيمه هذا، بالإضافة إلى أنه افترض عدم وجود أي عنصر للقرابة بين هذه اللغات.[1]

في القرن 17-18 استطاع العديد من العلماء أن يذكروا وقائع التشابه في اللغات الأوروبية. وقد بيّن اللغوي الليتواني ميخايل ليتوانوس (Michael Lituanus) أنّ حوالي 100 كلمة تتشابه في كل من اللغتين الليتوانية واللاتينية وفي نفس الوقت نفى وجود أي تشابه بين اللغة الروسية واللغة الليتوانية. أما اللساني الهولندي ل. تانكاتي (Tencaté L.) وبمئة سنة قبل ظهور اللغوي غريم (J. Grimm) كان قد قارن اللغات الجرمانية ومنها اللغة القوطية والألمانية والهولندية والأنجلو سكسونية والايرلندية. أمّا في روسيا فنجد العالم اللغوي

[1]. Jean Perrot,p.64.

لومونوسوف(Lomonossov) قد اهتم بتوضيح القرابة الموجودة بين اللغة الروسية واليونانية واللاتينية والألمانية وأكّد هذا العالم عن هذه القرابة (parenté) عن طريق دراسات تبحث في أصل الأعداد من واحد إلى عشرة وتحليلها. كما أنه اهتم أيضا بتوضيح اللغات المتباعدة مثل اللغات الفيلندية واللغات الميكسيكية والقوطية والصينية، وأسّس بدقة سبعة عائلات للغات السلافية، أمّا في نطاق الدراسات المقارنة فإنه اهتم في الحقيقة بكل اللغات الهند أوروبية.[1] كما نجد القديس الفرنسي كاردو (Coeurdoux) قد كتب عن اللغات الهند أوروبية موضحا التشابه الموجود بين اللغة اللاتينية والسنسكريتية وافترض أنها أتت من اللغة الأم التي لم تعد موجودة.

لقد كان للتعرّف الأساسي على إحدى اللغات الهندوأوروبية القديمة ألا وهي السنسكريتية قيمة معتبرة في تأسيس القرابة بين اللغات. وفي هذا الصدد وأثناء اجتماع له وهو من مؤسّسي ما يسمى بـــ"الجمعية الأسيوية للبحث في اللغات وثقافات شعوب الهند"، ألقى المستشرق ورجل القانون الإنجليزي و.جونز (W. Jones) خطابا قدّم فيه خاصة الأوضاع الأساسية للنحو السنسكريتية كبنية عجيبة بحيث تدمج في صلبها القرابة الوثيقة مع اللغة اليونانية واللغة اللاتينية عن طريق جذور الفعل والأشكال الصرفية ما لا يمكننا أن نجعله من محض الصدفة.وهذه القرابة موجودة بأسلوب يثير الإعجاب حتى أنه لا يسع أي عالم في اللغة أن يتأمّل هذه اللغات الثلاث إلا أن يعترف أنها تفرعت عن أصل واحد ربما ليس له وجودا الآن. وهناك أيضا تأسيس قائم يفترض أنّ اللغات القوطية والكلتية رغم اختلاطهما بلهجات أخرى إلا أنها من أصل واحد أيضا. وكذلك اللغات الفارسية القديمة فقد تدخل هي الأخرى في هذه الفصيلة.[2]

لم يقدم و. جونز أي وقائع للغة للبرهنة على الأوضاع المقدمة حول القرابة بين اللغات.ولهذا السبب لا يمكن اعتباره مؤسّسا للسانيات المقارنة وإنما كانت أفكاره حول القرابة بين اللغات الآتية من أصل واحد (من السنسكريتية) من أحد الأسباب في جلب انتباه اللسانيين لذلك.

بدأ المنهج التاريخي في دراسة اللغات يظهر في تأسيس القواميس المختصّة في علم الاشتقاق والمتعددة اللغات وهنا يجب

---

[1] Berezine F.M.,p.20-21

[2] .حاج عبد الرحمان صالح،مجلة اللسانيات،المجلد الأول رقم 1971،2،ص 54.

التذكير بقاموس ل.ج ميناج (Ménage) بعنوان" قاموس علم الاشتقاق للغة الفرنسية" (dictionnaire étymologique de la langue française) في 1650 وقاموس لفراري (Ferrari) بعنوان "مصادر اللغة الإيطالية" (sources de la langue italienne) في 1676. ومن بين القواميس المتعدّدة اللغات (أكثر من 270 لغة) نذكر قواميس الرحالة الروسي والعالم الطبيعي بالاس (P. Palass) (1789-1887). أما رجل الدّين الإسباني ل. أرفاس إبانادورا (Hervas B.) فنشر ما بين 1800-1805 بمدريد مجموعة مؤلّفات في ستة أجزاء بعنوان "فهرس لغات الشعوب المعروفة وإحصائها وتقسيمها وتصنيفها عن طريق الاختلاف بين الظروف واللهجات" والذي قدّم فيه معلومات لحوالي 300 لغة تقريبا. لم يحاول أرفاس وصف اللغات بقدر ما كان يريد البرهنة عن طريق اللغات عن عاملي القرابة أو الاختلاف عند الشعوب ليس إلا. لقد كان من الأوائل الذين نبهوا إلى أهمية خصائص النظام النحوي أثناء مقارنة اللغات. كما أن هناك مجموعة القواميس في أربعة أجزاء للغوي الألماني أدليغ (Adelunrg) بعنوان Le Mithridate أو اللسانيات العامة... (1806-1871) حيث يقدّم فيه على سبيل المثال نص صلاة بحوالي 500 لغة ولهجة.[1] وهكذا استلزم التأسيس النظري والبرهنة على القرابة اللغوية تجميعا ضخما للمادّة اللسانية وللمعلومات الفرعية عن شركة الأشكال النحوية. وقد طرحت وعولجت هذه القضايا من طرف العلماء من البلدان المختلفة في بداية القرن التاسع عشر.

3. النحو العام لبور رويال:

اشتهر هذا النحو في كتاب بعنوان "النحو العام والقياسي" (grammaire générale et raisonnée) أو نحو بورروايال (Grammaire de port Royal). وقد كتب من طرف القسيين الكاتوليكيين أرنو ولانسلو (Arnaud, Lancelot) في دير بور رويال بالقرب من باريس سنة1660.ينطلق هذا النحو من قاعدة فلسفية المنبثقة من أفكار الفيلسوف الفرنسي والمؤسّس للمذهب العقلاني لديكارت الذي أدلى بأهمية العقل معتقدا أنه يعتبر مقياس للحقيقة. يتبيّن من عنوان الكتاب أنّ نحو بور رويال هدف يرمي من ورائه دراسة المبادئ المنطقية الكامنة في صلب كل اللغات والبحث في خصائصها العامة والكلية

---

[1] Berezine F.M.,p.20.

وأيضا في طبيعة الكلمات وبنيتها ومميزاتها المختلفة.[1] وهكذا فإنّ الهدف من وراء النحو العام والقياسي-كما بيّن ذلك ليونز -Lyons"أن يثبت أنّ بنية اللغة من نتاج العقل وأنّ اللغات البشرية المختلفة ما هي إلاّ أنماط تشعبت من منطق عام ونظام عقلاني واحد.[2] ينبثق نحو بور رويال من مطابقة الأصناف المنطقية واللغوية: فالأسس المنطقية عامة وليست مرتبطة بعامل الزمن ونفس الاعتقاد ينطبق على الأسس اللغوية، ويؤكّد النحو القياسي بأنّ إذا كان الأمر كذلك فلا يجب أن نندهش حينما تظهر هذه القوانين في لغة معينة وفي لغات أخرى. ولهذا فإن من القضايا الرئيسية للسانيات ضرورة استكشاف الأصناف الكلية التي نلقاها في كل اللغات.

وباعتبار النحو فنّا في التحدث فان هذا الأخير يعني به التعبير عن الأفكار بواسطة علامات مؤسّسة من طرف أشخاص لأجل بلوغ هذا الهدف حيث تتجزّأ هذه العلامات عند نحاة بور رويال إلى أقسام القسم الأول ويحتوي على الكلمات التي يعنى بها وسائل الفكر (مثل الأسماء والضمائر والصفات واسم المفعول واسم الفاعل وظرف الزمان والمكان وحروف الجر). أما القسم الآخر فيعني به سبيل وكيفية تطوير الفكر (مثل الأفعال وحروف العطف وحروف التعجّب. ولهذه العلامات جانبين الجانب الخارجي وهو ما يعتبر بالطبيعة مجموع الأصوات أو الحروف والجانب الداخلي وهو الوسيلة التي عن طريقها يعبّر الإنسان عن أفكاره أي المعاني.و مما يستدعي الانتباه أن هذا النحو قد تضمّن أمثلة ونماذج من اللغة الإغريقية واللاتينية والعبرية وبعض اللغات الأوروبية الأخرى وظلّ محل اهتمام النحاة الغربيين لأزيد من قرنين كاملين.[3]

ومما سبق يمكن القول أن كلّ هذه الأسس هي التي تكوّن النظرية التي يقوم عليها نحو بور رويال. كما يدرس الكتاب مجموعة قضايا نحوية واسعة النطاق ويولي اهتماما كبيرا للجانب التركيبي أو ترتيب الكلمات في صيغ: وفيه تدرس مجموعة نماذج متنوعة لهذه الصيغ، كما يقدّم القواعد النحوية العامة المستخدمة في جميع اللغات. حاول نحاة بورروايال تأسيس خصائص عالمية للغة من أجل اختراق ميكانيزمات عملها وذلك انطلاقا من اعتمادهم أساسا على مادة اللغة

---

[1].أحمد مومن،اللسانيات،النشأة والتطور،ديوان المطبوعات الجامعية،2002،ص49

[2] John Lyons. La linguistique générale, « Langue et Langage »,Paris,1970 ;p.17.

[3].أحمد مومن،ص49.

الفرنسية وكذا مادة من اللغة اللاتينية والإغريقية والعبرية القديمة ومن مجموعة لغات أوروبية.[1]

وانطلاقا من مبادئ نحوبور رويال نلاحظ جليا مدى هيمنته على فكر النحويين وعلماء اللسانيات الى يومنا هذا لما أتى به مثلا ف. هومبلت (Humboldt) حول الشكل الداخلي للغة مستعملا المفاهيم الأرسطية حول المادة والشكل كما أقيمت محاولات دراسة مادة اللغات غير الهندوأوروبية مثل اللغة الصينية ولغات الهنود الأمريكيين وآخرون. ومن هذه الدراسات نذكر كتاب ك. قابلين (Gebelin C.) الذي صدر في 1774 بعنوان "النحو العالمي المقارن" (Grammaire comparée universelle) حاول اللغوي الروسي أ. ريجسكي (Rigeski) إبراز الحالة المنتظمة للنحو المنطقي على مادة اللغة الروسية وذلك بإصدار كتاب بعنوان "مدخل في نطاق الألفاظ" وانطلق من الاعتراف بالمبادئ العامة للقوانين المنطقية التي تعكس خصائص الفكر البشري.[2]

انطلاقا من المادة اللسانية لعدّة لغات مختلفة كان لتأسيس نحو عالمي بمثابة محاولة دراسة بنية اللغة علميا ولهذا تشير هذه الدراسات إلى مرحلة هامّة في تطوّر الفكر النحوي.

4. نظريات أصل اللغة:

تعتبر قضية أصل اللغة مركز اهتمام العديد من الفلاسفة والمفكرين للقرن 18 وخاصة منها دراسات روسو.ج. ج (J.J.Rousseau) وديدرو (Diderot) وهردر (Herder).ارتبطت آراء روسو.ج.ج (1712-1778) حول أصل اللغة بنظرية العقد الاجتماعي (le contrat social). وقد عرض أفكاره في مذكرتين بعنوان "مناقشة حول أصل لا مساواة بين الناس" Discours sur l'origine de l'inégalité entre les hommes 1755) و"تجربة حول أصل اللغات" (Essai sur l'origine des langues 1761).

تدرس نظرية العقد الاجتماعي قضية أصل اللغة على النحو التالي تقريبا: في الأوّل عاش الناس في عزلة ونطقوا فقط بأصوات غير واضحة وقد أجبرتهم ضرورة الصراع من أجل البقاء إلى الاتحاد فيما بينهم ثم بدؤوا في تعلّم النطق بالأصوات بطريقة أكثر وضوحا

---

[1]. Berezine,p.23

[2] Ibid,p.24-25.

تدريجيا واصطلحوا على علامات (signes) تعبر عن أفكارهم أو عن الأشياء المحيطة بهم. ويظنّ روسو أنّ اللغة الأولى عبارة عن صيحة طبيعية برزت غريزيا في حالات عسيرة وأنها لم تستعمل إلا قليلا في الظروف الطبيعية.ثم أصبح الناس يبحثون عن وسائل أكثر تنوّعا للتعبير عن أحاسيسهم وأمانيهم بتطوّر العلاقات بينهم الخ. كما تحسّنت لديهم الحنجرة والأعضاء الأخرى للكلام بارتفاع عدد الأصوات.في البداية أبرزت الأصوات إلا ما كان يؤثر في السمع فقط، أما الأشياء المدركة عن طريق حاسة النظر فكانت تنعكس عن طريق الإشارات Gestes)و لا يجب استعمال هذه الإشارات في الظلام أو على مسافة بعيدة ولهذا عوّضوها تدريجيا بنطق الصوت. يشير روسو إلى أن تعويض الإشارة بالصوت كان صعبا للغاية بالنسبة للإنسان الأوّل. ويرى أيضا أن أوّل الكلمات كانت لها معنى واسع، أي كل كلمة كانت تطابق جملة كلها كما يعترف روسو أنه لم يتمكّن من الوصول إلى الأسباب التي أدّت بالإنسان البدائي إلى الإكثار من تسمية الأشياء في الأوّل واستعمال الكلمات بمعنى أكثر شمولية فيما بعد ولم يعط إجابة عن السؤال المطروح: هل كانت اللغة هي المختارة في البداية ثم ظهر المجتمع؟ أو في الأول ظهر المجتمع الذي أشرط ظهور اللغة[1].

لهذا اقترح روسو نظريته الانفعالية وقدّمها جيّدا معاصره القس دي بروس (De Bross) الذي أشار الى أن الشعور والأحاسيس الداخلية وليس الأشياء المرئية غير المعروفة هي التي كانت من الأسباب الأولى في إيقاظ الصوت البشري من أجل استعمال إمكانياته. ويدلّ روسو إلى فكرة الحماس هي التي استدعت الأصوات الأولى للصوت البشري. ويقول أن من الممكن أن نشبع دون كلمات وأن نتبع الصيد في صمت ولكن للتأثير على قلب فتي أو التصدّي لظالم مسيء، فإنّ الطبيعة تملي أصواتا وصيحات وشكاوي. ولهذا كانت الأصوات الأولى للغة حسنة الإيقاع ومليئة بالحماس.[2]

واجهت نظرية روسو النقد من طرف معاصريه ديدرو (D Diderot). (1713-1784) الذي عرض أفكاره حول أصل اللغة في الجزء التاسع من كتابه "الموسوعة أو قاموس قياسي حول العلوم والفنون والحرف" (Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des Sciences, des Arts et des Matières).افترض ديدرو أنّ اللغة تعتبر

---

[1].Dictionnaire des grandes philosophies, sous la direction de Lucien Jerphagon,Privat,Toulouse,1973,p.338-341.

[2] Berezine F.M.,p.24

جامعة للخبرات التي تتميز بها أمة معينة للتعبير عن أفكارها عن طريق الصوت.كل لغة، حسب رأيه ترجح وجود مجتمعا سابقا الذي يحتاج إلى التواصل وتؤسّس اللغة من أجل أن تكوّن وتعطي شكلا للتعبير عن الأفكار. فهي ضرورية لتأسيس الالتزامات المطابقة لأفراد المجتمع وبالتالي تكوين المجتمع يسبق تكوين اللغة.ولكن عندما قام بهذه الاستنتاجات ذات الطابع المادي انتقل ديدرو بعد ذلك إلى مواقف مثالية يفترض فيها أن حاجيات المجتمع تمهّد السبيل إلى تطوّر اللغة. إلا أنّ ظهور هذه الأخيرة كلفها الإنسان بالله. وقد ساعد هذا الإيحاء العجيب الإنسان على امتلاك القدرة على الكلام وإبداع الكلمات والتراكيب التي تطابق حاجيات المجتمع أثناء تطوره. إنّ ديدرو علل الأصل والوظيفة الاجتماعية للغة (fonction sociale) انطلاقا من نظرة مثالية.[1]

هناك أيضا نظرية المحاكاة الصوتية أو ما يسمى بالأونوماتوبيا (onomatopée) التي ظهرت نتيجة تقليد للأصوات الطبيعية.[2] وقد دافع عن هذه النظرية ليبنيز (Leibniz) في كتابه "مذكرات جديدة حول الإدراك البشري" (Nouvaux Essais sur l'entendement humain,1704). وفيه اللغات "المشتقة" الحديثة ولغات "أولى" كأساس لها ظهرت نتيجة المحاكاة الصوتية.

في 1772 وفي دراسة بعنوان "البحث عن أصل اللغة" (Recherche sur l'origine du langage) نقد العالم الألماني أ. هردر (Herder) (1744-1803) نظرية روسو حيث توصّل إلى نتيجة الأصل الطبيعي للغة.اعتبر هردر اللغة نطاقا واسعا من المفاهيم التي كدستها أجيال من الناس كثورة لأفكارها خلال قرون. في أول الأمر استعملت اللغة لتوصيل الأفكار وللتعبير عن الأحاسيس، غير أن لا يجب تحويل اللغة كوسيلة تعبير عن المشاعر فقط حسب تفكير هردر، إذ طرح قضية الارتباط المتبادل بين اللغة والفكر مؤكّدا أن بفضل اللغة بالضبط تعلّم أفراد المجتمع التفكير وبفضل الفكر تعلموا الكلام. فأصل اللغة وتاريخها مرتبطتان لا محالة بتاريخ الفكر. وتذكر الروايات أنّ الأكاديمية البروسية وضعت سؤالا يتعلّق بنشأة اللغة محاولة منها لإيجاد حلّ نهائي لهذه المسألة التي شغلت عقول المفكرين منذ أمد طويل. فوفرت جائزة قيّمة لمن يستطيع الإجابة عن هذا السؤال الذي

---

[1] .Dictionnaire Le Petit Robert,2,ed.Larousse,Paris,1983,p.585.

[2]. Yakoubenski L.P.Le langage et son fonctionnement, Moscou,1986,p.98-99.

ورد بهذه الصيغة."كيف استطاع الإنسان أن يضع اللغة ويطوّرها إلى هذه الدرجة من الكمال والإتقان؟"وكان من حسن حظ "هاردر أن أحسن الإجابة عن هذا السؤال في دراسته المذكورة أعلاه.[1]

وحسب هردر يوجّه الإنسان انتباهه إلى الأشياء الموجودة في الواقع الموضوعي مشيرا إلى خصائصه المميزة التي بفضلها يميز الأشياء، وأوّل خاصّية حفظت في الذاكرة لقيت تعبيرها عن طريق الكلمة مما يعلّل ميلاد اللغة. وفي رأيه لا تعتبر اللغة من تأسيس إلهي كما لم تظهر من محض الصدفة بل هي عبارة عن ظاهرة طبيعية برزت أثناء تطوّر الإحساس والعقل لدى الإنسان حيث تظهر أوّلا الكلمات التي تشير إلى الأشياء الملموسة أو خصائصها، ثم بعد ذلك الكلمات التي تعني المفاهيم العامة. وهكذا نجد أنّ العالم الحقيقي هو الذي يكون بمثابة القاعدة الأساسية لتكوين المفاهيم العامة. وتتطوّر اللغة باستمرار مع تطوّر الإنسان الذي يكون حاملا لهذه اللغة.

يعتبر هردر من أوّل مؤسسي نظرية تاريخ اللغة وبحديثه عن المرحلتين الاثنتين لتطور اللغة يكون هذا العالم قد طرح قضية النزعة التاريخية في التطور اللغوي. كانت لأفكاره حول الارتباط المتبادل للغة والفكر أثرا كبيرا عند لغويو الأجيال المتتالية ومنهم خاصة هومبلت ف. وآخرون.[2]

5. بعض من قضايا دراسة اللغة عند بيقون وديكارت ولوك ولينبتز ولوموسوف

ساعد التطوّر العلمي السريع للقرن 17 و18 تزايد المتطلبات العلمية المقدمة للغة على ظهور فلسفة اللغة (philosophie du langage) التي طرحت قضية دراسة خصائصها المعرفية الأساسية لها.

في إنجلترا أعطى بيقون (Bacon F.) (1561-1626) اهتماما كبيرا للقضايا الفلسفية للغة. ومن خلال تأسيسه للنظرية الفلسفية حول اللغة وضع بيقون منهجا تجريبيا (méthode empirique) المؤسّس من طرفه والذي بموجبه تعتبر التجربة انطلاقا من الأشياء الموجودة في الطبيعة المادية. أفكار بيقون ملخّصة في دراسات بعنوان "المنهج الجديد للعلوم" (Novum Organum) 1620 ودراسة أخرى بعنوان "حول فضل وتحسين العلوم" (De dignitate et augmentis scientiarum)

---

[1].أحمد مومن،ص.59

[2].Berezine F.M.,p.25.

1623، يفترض بيقون أن اللغة وسيلة للاتصال والتعبير والإبلاغ بين الناس ويجب دراستها بطريقة تجريبية أي البحث في كل جوانبها بالتجربة.يقسّم بيقون قواعد اللغة التي تدرس اللغة إلى قواعد حرفية وقواعد فلسفية. تستعمل الأولى خاصّة لأهداف عمليّة منها: دراسة اللغة حسب افتراض بيقون وإعطاء الإمكانية لمعرفة أحسن على خصائص التكوين الروحي للأمم المختلفة وقيمهم وعاداتهم. أمّا الثانية فتدرس العلاقات بين الكلمات والأشياء وبين الكلمات والأفكار. ويفترض بيقون أنّ الكلمات عبارة عن علامات تعسفية للأشياء التي لها على الأقل علاقة بالأفكار والمفاهيم. ومن خلال نقده للمفاهيم والأفكار الخاطئة التي تعيق التطوّر العلمي للمعرفة، يربط بيقون هذه المفاهيم بمجموعة أوهام تحاصر الإنسان وتمنعه من معرفة الطبيعة معرفة موضوعية. والكلمات تعتبر إحدى هذه الأوهام. يفترض بيقون آخذا بعين الاعتبار القصور الظاهر في الكلمات في الاتصال اليومي لتأسيس لغة اصطناعية فلسفية تكون فيها العلامات مؤسّسة إراديا وتشير إلى مفاهيم واضحة ودقيقة. ومن خلال الأفكار التي تخصّ بيقون أيضا فكرة تأسيس النحو المقارن (grammaire comparée) لكل اللغات بهدف وضع شكل واحد عام وموحّد لجميع اللغات والذي يمكن أن يصبح أحسن وسيلة اتصال. لم يؤسّس بيقون نظرية لغة منتظمة ولكن كان من الأوائل الذين رسموا خطّة لدراسة اللغة عن طريق التجربة والذي أدّى إلى تشكيل اللسانيات التاريخية للقرن 19 (linguistique historique).[1]

قدّم العالم الفرنسي المشهور ديكارت (Descartes) (1596-1650) فكرة تأسيس لغة اصطناعية: «... يجب إقامة ترتيب منهجي لكل الأفكار مثل الترتيب المركّب منهجيا لمجموعة الأعداد الطبيعية مثلما كان ممكن تعلّم في يوم واحد وبأي لغة غير معروفة تسمية وكتابة كل الأعداد إلى ما لا نهاية. تعتبر هذه الأعداد على كل حال مجموعة لا متناهية من التراكيب ويجب أن توجد عليها بنفس الطريقة إمكانية بناء كل الكلمات الضرورية للتعبير عن كل ما يأتي أو ممكن أن يخطر في ذهن الإنسان. ويعتمد ابتكار مثل هذه اللغة على فلسفة حقيقية، هذه الأخيرة هي فقط التي تستطيع أن تحصي كل أفكار البشر وأن ترتبها في نسق منظم مظهرة إياها في صورة واضحة وبسيطة في نفس الوقت. والكلّ يتوقف على إيجاد هذه الأفكار البسيطة التي تخصّ

---

[1]. Ibid,p.26.

تصوّر كل إنسان والتي منها يتكون كل ما يفكر فيه البشر»، «ولو كان لهذه اللغة شكل واحد فقط من التصريف والاشتقاق وتكوين الكلمات، لما كانت الأشكال غير الكاملة وغير الصحيحة تظهر بسبب التعوّد على الخطأ. لو كان تصريف الأفعال واشتقاقها يتكونان بفضل السوابق التي تضاف إلى جذر الكلمات وآخرها وكانت السوابق موجودة في قاموس عام لأتقنت العقول الفظّة مستعملة هذا القاموس خلال ستة أشهر للتحدث بطلاقة بهذه اللغة».[1] تطوّرت أفكار ديكارت حول اللغة الرمزية (langue symbolique) بعد ذلك مع ليبنتز الذي عرض استعمال الرمز الرياضي في تركيب اللغة الاصطناعية.

طرح الفيلسوف الإنجليزي المادي ج. لووك (J. Locke) (1632-1704) القضايا الفلسفية النظرية في دراسة اللغة في مؤلّفه الفلسفي الأساسي بعنوان "مذكرة حول بصيرة الإنسان" 1690 وفيه يربط إشكالية معاني الألفاظ بدراسة طبيعة اللغة. عرّف لووك اللغة باعتبارها وسيلة عظمى ورابطا عاما للتعايش. وباعتباره مؤيدا للمذهب الحسي (Sensualisme) يظنّ لووك أنّ الإنسان يفهم أشياء العالم الموضوعي من خلال الإحساس. فالكلمة بالنسبة له لها طبيعتها الفيزيائية وتتألف من أصوات متقطّعة التي تدرك بأعضاء السمع.من وظائف الكلمة إيصال الفكرة، ولكن من غير الممكن فهمها مباشرة عبر الشعور. وعليه فإيصال الفكرة يجب تجسيمها بعلامات مدركة بأعضاء الحس. هذه العلامات هي كلمات وفي رأي لووك الكلمة عبارة عن علامة التفكير تدرك بالإحساس، أمّا معناها فهو قدرتها على مزج المفاهيم والتصورات أي التفكير. والكلمة باعتبارها نائبة عن الأفكار تعتبر إرادية من خلال علاقتها بالمشار إليه وبالمتكلم على حد سواء. والجانب الجوهري للكلمة يعترف بجانبها التجريدي

يعترف العالم الفيلسوف الألماني ليبنتز في مؤلفاته "مذكرات جديدة حول إدراك الإنسان (1700-1704) ونشرت في 1765 بادعاء لووك المتنازع عليه حول فكرة أنّ معنى الكلمة يوضع من طرف الأفكار الفردية للمتكلم. ويحاول ليبنتز معالجة قضيتين هما: كيف تحدث إذن عملية الاتصال ولماذا يعطي مختلف الناس نفس المحتوى للكلمة الواحدة عند نطقها؟ يفسّر العالم ليبنتز هذا بسببين اثنين: أولا إنّ أكثر الأفكار والمفاهيم العامة هي التي تضع معنى الكلمة. وأمّا التصورات الفردية المعبرة بالكلمات المدركة بطريقة فيزيائية فهي

---

[1]. Dictionnaire des grandes philosophies, p.77-84.

تعتبر مظاهر فرعية للمفاهيم العامة. ثانيا ارتباط الكلمات في الكلام يضبط عن طريق القواعد المتشابهة والضرورية العامة.

يضع ليبنتز منهجا مركبا لتأسيس لغة اصطناعية "سلاح العقل" ويعتمد المنهج على الاعتراف بفكرة أنّ كل المفاهيم المعقدة عبارة عن تركيب من الأفكار البسيطة بمعنى أن هذه الأفكار البسيطة التي هي "ذرات" المعنى تكوّن المفاهيم المعقدة. وللتعبير عن معرفة موجودة عن طريق العلامة أسّس ليبنتز مشروع لغة مصاغة تتلاءم مع الاتصال الكتابي والشفوي. يوجد في هذه اللغة تسع أعدادا ذات مغزى ومتتابعة عن طريق تسع حروف من الأبجدية اللاتينية. أمّا فروع العشرات فتتناسب مع خمسة صوائت:

1=b, 2=c, 3=d, 4=f, 5=q, 6=h,7=1,8=m, 9=n, 10=a, 100=e, 1000=i, 10.000=0,1000.00=u.ويشار إلى الوحدات ذات المستوى العالي باقتران صائتين نحو: (1000.000=au). إنّ نظام اللغة الاصطناعية المؤسسة من طرف ليبنتز كان من الضروري استخدامه للبحث في "أبجدية الفكر البشري" عن طريق لغة فلسفية عالمية للعلوم.[1]

في روسيا اهتم بشدة كل من لومونوسوف (Lomonossov) ورديشف (Radichev) بالقضايا الفلسفية للسانيات. من الممكن أن نصف تصوّر لومونوسوف بالتصوّر المادّي الطبيعي العلمي. ومن أهمّ دراساته اللغوية الفيلولوجية المعتبرة "النحو الروسي" (grammaire russe) 1755حيث نشر في الفقرة الأولى القضية الأساسية للسانيات الفلسفية وهي ارتباط اللغة بالفكر «يجب أن يكون بين أقسام الكلمة تناسب بحيث نستطيع التعبير عن أفكارنا». ويدرس لومونوسوف الفكر أيضا من النظرة المادية، إذ يرى أنّ منبع الفكر يكمن في الأحاسيس التي هي عبارة عن شعور يعكسه العالم الخارجي والواقع. إنّ أهمّ وظيفة للغة هي الوظيفة التبليغية إذ تستخدم اللغة "لإيصال أفكارنا للآخرين"، وبفضلها يبلّغ الإنسان المفاهيم لغيره، «هذه المفاهيم ذاتها نتصوّرها عن طرق الإحساس». اللغة ضرورية للبشر «من أجل انسجام في سير الأمور العامة»، أي من أجل النشاط العملي المتبادل.[2]

مع نهاية القرن الثامن وبداية القرن التاسع عشر تحوّل الوضع اللغوي تماما بسبب حدث من أهم الأحداث في تاريخ اللسانيات،ألا

---

[1] Dictionnaire Le Petit Robert, 2, P.1045

وهو الاكتشاف الكامل للغة السنسكريتية القديمة ومقارنتها باللغات الأوروبية المختلفة.

قائمة المراجع

1 .روبنز .ر.ه.موجز تاريخ علم اللغة(في الغرب)،ترجمة د.أحمد عوض،مجلة عالم المعرفة،الكويت،1998..

2 .حاج عبد الرحمان صالح،مجلة اللسانيات،المجلد الأول رقم 1971،2.

3 .أحمد مومن،اللسانيات،النشأة والتطور،ديوان المطبوعات الجامعية،2002.

4. Reformatski A.A.Introduction en linguistique,Moscou.,1967.

5.Jean Perrot,La linguistique,PUF,Que sais-je,Paris ,1980.

6.Berezine F.M.Histoire des études linguistiques,M.,1987. .

7. John Lyons.La linguistique générale, « Langue et Langage », Paris,1970.

8.Dictionnaire des grandes philosophies, sous la direction de Lucien Jerphagon,Privat,Toulouse,1973.

9.Dictionnaire Le Petit Robert,2,ed.Larousse,Paris,1983.

10.Yakoubenski L.P.Le langage et son fonctionnement, M.,1986.

أثر التحليل اللساني في بيان المقاصد القرآنيّة
ـ أبو حيان النحوي أنموذجا ـ

د/ رويسات محمد
أستاذ محاضر أ ـ
قسم اللغة العربيّة وآدابها .
كليّة الآداب واللغات. جامعة سعيدة .
البريد الإلكتروني :mrouissat@hotmail.fr

الملخّص:
في الدّراسة الموالية يتجلّى لنا مدى توظيف المفسّرين اللّغويين، وعلى رأسهم العلاّمة أبوحيّان النّحوي الأندلسي، لمختلف علوم اللّسان في تحليل النّصّ القرآني، وبيان مقاصده القريبة منها والبعيدة، وذلك عبر مستويات البحث اللّغوي، منها : المستوى الصّوتي، المستوى الصّرفي، المستوى النّحوي التّركيبي، والمستوى الدّلالي .
الكلمات المفتاحيّة : مقاصد، أبوحيّان،، الأندلسي، تفسير، قراءة، الإعرابالمعنى، المستوى، الصّوتي،، الصرفي، النّحوي، الدّلالي.

1 ـ **المستوى الصّوتي:**

هناك أصلان للمستوى الصّوتي: اللّغة ومعارفها المتّصلة بخلق الإنسان، والقراءات القرآنيّة ووجوهها الصّوتيّة، فحين وضع القرّاء العلماء شروطاً للقراءة المقبولة (التي تعدّ قرآناً) جعلوا الرّواية الشّفويّة عن الرّسول (ص) بإجماع في المقدّمة من هذه الشّروط التي بها ضبط القرآن وحفظ من جهات النّقل والكتابة واللّغة.[1]

فعلم الأصوات هو ذلك العلم الذي يدرس الأصوات في حدّ ذاتها من حيث مخارجها وصفاتها من ناحيّة، ووظائفها في الاستعمال اللّغوي من ناحيّة أخرى .

لدراسة الأصوات قطبان: أحدهما يتعلّق بالأصوات في نفسها، وثانيهما يتعلّق بوظيفة هذه الأصوات في عمليّة الكلام، والجانب الصّوتي قد يؤثّر على المعنى.

وللجانب الصّوتي تأثير على المعنى؛ يتجلّى ذلك في تفسير القرّاء

---

[1] – مكّي بن أبي طالب القيسي، الإبانة عن معاني القراءات، تحقيق د/ عبد الفتّاح اسماعيل شلبي، القاهرة، مصر،دار النهضة،، 1978م، ص39.

لقوله تعالى: (فَلاَ تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ)[1]بأن قالوا: فالذين خفضوا ونوّنوا ذهبوا إلى أنّه صوت لا يعرف معناه إلاّ بالنّطق به، فحفظوه كما تحفظ الأصوات، ومن ذلك قول العرب :سمعت طاق طاق (صوت الضّرب).

وقد رأى ابن جني(ت392هـ) في (تصاقب الألفاظ لتصاقب المعاني) في الخصائص: " وهو أن يتقارب الحروف لتقارب المعاني،، بابا واسعا، من ذلك قوله تعالى: (أَلَمْ تَرَ أَنَّا أَرْسَلْنَا الشَّيَاطِينَ عَلَى الْكَافِرِينَ تَؤُزُّهُمْ أَزًّا)[2].أي تزعجهم وتقلقهم، فهذا في معنى: تهزّهم هزّاً، والهمزة أخت الهاء،وتقارب اللفظان لتقارب المعنيين، كأنّهم خصّوا هذا المعنى بالهمزة؛ لأنّها أقوى من الهاء، وهذا المعنى أقوى في النّفوس من الهزّ؛ لأنّك قد تهزّ ما لا بال له، كالجذع وساق الشّجرة ونحو ذلك."[3]

وغالباً ما يلجأ المفسّر إلى الجانب الصوتي لتوجيه قراءة من القراءات حتّى تتوصّل إلى جوازها من عدمه. وبمعرفة فنّ القراءات نعلم اختلاف ألفاظ الوحي المنزّلات، وبه يصان كتاب اللّه من التّحريف والتّغيير، ونعرف ما يقرأه كلّ واحد من الأئمّة النّحارير، مع فوائد أخرى كثيرة وثمرات. كما فعل أبو حيّان النّحوي في تفسير لفظة (اضطرّ) في قوله تعالى: (وَمَن كَفَرَ فَأُمَتِّعُهُ قَلِيلاً ثُمَّ أَضْطَرُّهُ إِلَى عَذَابِ النَّارِ)[4] ؛ إذ يقول: " قرأ يحيى بن وثاب: فأمتّعه مخففاً، ثمّ إضطرّه بكسر الهمزة"[5] وقد خطّأها أبو حيّان الأندلسي ؛ لأنّ جمهور العرب عن غير الحجازيّين لا يكسر الهمزة في هذا.

أمّا قراءة ابن محيصن (ثمّ أطّرّه) بإدغام الضّاد في الطّاء، فقال فيها الزّمخشري(ت538هـ): "هي لغة مردودة؛ لأنّ الضّاد من الحروف الخمسة التي يدغم فيها ما يجاورها ولا تدغم هي فيما يجاورها."[6]

على أنّ قراءة ابن محيصن في رأي أبي حيّان جائزة ؛لأنّ سيبويه

---

[1] – سورة الإسراء، الآية 23.

[2] –سورة مريم، الآية 83.

[3] – ابن جنّي، الخصائص،تحقيق علي النّجّار، بيروت، لبنان، دار الكتاب العربي، ص 6 14.

[4] سورة البقرة، الآية 126. –

[5] ــ أب وحيّان، البحر المحيط، ج1، بيروت – لبنان، دار الفكر للطّباعة والنّشر والتّوزيع، ج614/1.

[6] – الزّمخشري، الكشّاف، تصحيح وترتيب مصطفى حسين أحمد، القاهرة، دار الرّيان للتّراث،، الطّبعة الثّالثة 1987، ج 1 /310

(ت 180هـ) نقل عن بعضهم إدغام الضّاد في الطّاء، كما أدغموا في (مضطجع)قالوا مطّجع، ونقل أيضاً عن بعضهم، وهو المشهور إدغام الطّاء في الضّاد، وقالوا في مضطجع :مضّجع، وكلاهما جائز؛ لأنّ صوت الصّاد والطّاء متقاربان في المخرج متشابهان في الصّفات.

وعلم القراءات من بين العلوم التي أسّس عليها أبو حيّان الأندلسي منهجه اللّغوي في تفسير القرآن العظيم، وهي إحدى العلوم النّقليّة، التي تقوم على الرّواية والتّلقي، لا دخل للاجتهاد فيها والرّأي، غايتها معرفة الطّريقة الصّحيحة المضبوطة لتلاوة القرآن، تلاوة سليمة لا يشوبها الخطأ والتّحريف. أمّا علم التّفسير ف" يبحث عن كيفيّة النّطق بألفاظ القرآن " [1].

ويفهم من هذا القول:

ـ أنّ التّفسير ميدان يبحث فيه عن(القراءات القرآنيّة) وهي قاعدة يبنى عليها التّفسير.

ـ أنّ الدّراسات الصّوتيّة هي صلب القراءات القرآنيّة،مرتبطة بالذّكر الحكيم.

لذا نجد أبا حيّان يقدّم الكثير من المسائل الصّوتيّة وعلاقتها بالصّرف واللّهجة والنّحو والدّلالة ..، فهو يجمع بين القراءات القرآنيّة وبين العلوم اللّغويّة في بناء متكامل من أجل تفسير القرآن الكريم.

2 _ **المستوى الصّرفي :**

يبحث في **المستوى الصّرفي** عن أحكام بنية الكلمة العربيّة من حيث التّجرّد والزّيّادة،والصّحّة والاعتلال والاشتقاق." [2] أو هو مستوى دراسة الصّيغ اللّغويّة، بخاصّة تلك التّغيّرات التي تعتري صيغ الكلمات، فتحدث معنى جديداً مثل اللّواحق التّصريفيّة.[3]

وقد عرّف أبو حيّان التّصريف بقوله: " التّصريف معرفة ذوات الكلم في أنفسها من غير تركيب. "[4] وبذلك يكون قد اختصر ما أورده ابن عصفور (ت669هـ) في كتابه (الممتع في التّصريف)[5].

ولئن اختلف أبو حيّان مع ابن عصفور في كثير من المسائل

---

[1]– أب وحيّان، البحر المحيط، ج 1 / 26.

[2]– د/ صبري متولّي، علم الصّرف العربي، دار غريب، سلسلة اللّغة العربيّة، ص10.

[3] – ماري وباي،أسس علم اللّغة،ترجمة وتعليق د/ أحمد مختار عمر، القاهرة، عالم الكتب، 1403هـ /1983م، ص43.

[4] – أب وحيّان النّحوي، المبدع في التّصريف، تحقيق وشرح وتعليق السّيّد طالب، الكويت، مكتبة دار العروبة للنّشر والتّوزيع، 1982، ص19.

[5] – ابن عصفور الأندلسي،الممتع في التّصريف،تحقيق فخر الدّين قباوة،، بيروت، منشورات دار الآفاق الجديدة،. ط 4، 1979، 30/1.

الصّرفيّة، فإنّه اتّفق معه في التّعريف بعلم الصّرف، ويؤكّد هذا الاتّفاق ما جاء عند أبي حيّان في كتابه (ارتشاف الضّرب) في قوله: " القسم الأوّل: وهو المسمّى بعلم التّصريف، وينقسم قسمين: أحدهما: جعل الكلمة على صيغ مختلفة لضروب من المعاني، وسيأتي في الأخير تغيير الكلمة لغير معنى طارئ عليها،وينحصر في الزّيادة والحذف والإبدال والقلب والنّقل والإدغام."[1] فلا شكّ أنّ دراسة التّركيب الصّرفي للكلمة يؤدّي إلى بيان المعنى، كما أنّ لتغيير الصّيغ دوراً في زيّادة المعنى: فصيغة (فعل) تدلّ عند الصّرفيّين على التّغيير في الفعل، والفرق واضح بين دلالة الفعل (غَلَقَ) والفعل (غلّق)، نحو قوله تعالى: (**وَغَلَّقَتِ الأبْوَابَ**) [2].

ولعلم الصّرف مكانة خاصّة في منهج أبي حيّان اللّغوي، حيث أنّ الصّرف عمليّة لغويّة تسبق النّحو في تفسير البحر المحيط،وهذه العمليّة ذات فائدة في الدّرس اللّغوي العربي من حيث معرفة الإفراد قبل التّركيب. ذلك :"لأنّ معرفة المفرد تتقدّم على معرفة المركّب."[3]

هذه النّظرة الدّقيقة للتّحليل اللّغوي جعلت أبا حيّان في البحر المحيط يفسّر الآيات القرآنيّة من الوجهة الصّرفيّة من منطلق هذه المنهجية الرائدة، والتي لا تظهر للدّارس فائدتها إن اقتصر على إمعان النظر في بعض الآيات فقط؛ فأبوحيّان لا يعيد كلاماً سبق ذكره إلاّ لفائدة.

فمن نماذج هذا التفسير وقوفه عند لفظة (الاستباق) في قوله تعالى: **(فَاسْتَبِقُواْ الْخَيْرَاتِ أَيْنَ مَا تَكُونُواْ يَأْتِ بِكُمُ اللّهُ جَمِيعًا)**[4] فالاستباق: افتعال من (السّبق)، وهو الوصول إلى الشّيء أوّلاً ويكون افتعل منه، إمّا لموافقة المجرّد، فيكون معناه ومعنى سبَق واحد، أو لموافقة تفاعل، فيكون استبق وتسابق بمعنى واحد." [5]

وانسجاماً مع القاعدة التي حدّدها أبو حيان الأندلسي في خطّة تفسيره، وهي النّظر إلى مفردات الآية من الوجهة الصّرفيّة في أوّل خطوة من منهجه، فإنّه يعالج كلمة **الرّحمـــن**: فهي على وزن فعلان، وهي مشتقّة من الرّحمة، وهي أكثر مبالغة من رحيم، وهي صفة

---

[1] ــ أب وحيّان النّحوي،ارتشاف الضّرب،13/1.

[2] – يوسف، الآية23.

[3] – أب وحيّان، النّكت الحسان، ص34.

[4] – البقرة، الآية 148.

[5]– أب وحيّان، البحر المحيط، ج 1 /419.

تختصّ بالله وحده ولا تطلق على البشر.[1]

واهتمام أبي حيان بالصّرف بنسبة متميّزة عن بعض العلوم الأخرى ليس قائماً على المصادفة، وإنّما كان قائماً على وعي بالوظيفة الدّلاليّة الّتي يقوم بها في اللّغة:

مضروب وضارب، وبين مُضْرب ومَضْرَب، وبين ضارب ومُتَضارب، وعن طريقه تفهم: اصطرّ أصلها : صبر- اصتبر - اصطبر. فالصّرف يمكّن من معرفة أحوال الألفاظ في القرآن من تغيير وحذف، وقلب، وإدغام، وزيادة، وأصل واشتقاق، هذه الأحوال تساهم في تحديد المعنى الدّلالي القرآني.

والصّرف عند أبي حيان يسبق النّحو(بمعنى الإعراب)، وهو بهذا يتّفق مع ابن جنّي القائل: "فالتّصريف إنّما هو لمعرفة أنفس الكلم الثّابتة، والنّحو إنّما هو لمعرفة أحواله المتنقلة... ألا ترى أنّك إذا قلت: قام بكر، ورأيت بكراً، ومررت ببكر، فإنّك إنّما خالفت بين حركات الإعراب لاختلاف العامل، ولم تعرض لباقي الكلمة. وإذا كان كذلك فقد كان من الواجب على من أراد معرفة النّحو أن يبدأ بمعرفة التّصريف؛ لأنّ معرفة ذاته الثّابتة ينبغي أن يكون أصلاً لمعرفة حاله المتنقلة.[2]

إنّ نظرة كلّ من أبي حيان وابن جنّي ثاقبة؛ لأنّ معرفة أحوال الأفراد ينبغي أن يسبق معرفة التّركيب، فكان لهما بذلك فضل السبق على علماء اللغة المحدثين الّذين يرون دراسة الصوت تسبق دراسة الصّرف، ودراسة الصّرف تسبق دراسة التّركيب.

3 - المستوى التّركيبي النّحوي

علم النّحو في اللّغة: النّحو: إعراب الكلام العربي، والنّحو القصد والطّريق يكون ظرفاً ويكون اِسماً، نحاه ينحوه وينحاه نحواً، وانتحاه، ونحو العربيّة منه، " إنّما هو انتحاء سمت كلام العرب في تصرّفه من إعراب وغيره، كالتّثنيّة والجمع، والتّحقير والتّعبير، والإضافة والنّسب، وغير ذلك، ليلحق من ليس من أهل اللغة العربيّة بأهلها في الفصاحة، فينطق بها وإن لم يكن منهم، أو إن شذّ بعضهم عنها ردّ به إليها. وهو في الأصل مصدر شائع، أي: نحوت نحواً كقولك قصدت

---

[1] - نفسه،ج 31/1.

[2]- ابن جنّي، الخصائص،تحقيق علي النّجّار، بيروت، لبنان، دار الكتاب،ج1،ص4.

قصداً"[1].

ــ علم النّحو: " هو علم يقوم بالبحث في أحكام بنية الجملة من حيث ألقابها وإعرابها وبنائها وإلى غير ذلك من الأحكام" [2].

كما يعرف به النّظام النّحوي للجملة، وهو ترتيبها ترتيباً خاصّاً،بحيث تؤدّي كلّ كلمة فيها وظيفة معيّنة، حتّى إذا اختلّ التّركيب اختلّ المعنى".[3]

وإذا كان الصّرف يهتمّ برصد التّغيير الذي يمسّ بنية الكلمة، فإنّ النّحو يتعلّق بمعرفة أحكام الجملة العربيّة عند تركيبها، ويرصد التّغيير الذي يطرأ على أواخر الكلمات، وهناك علاقة تربط بين المعنى الدّلالي والوظيفة النّحويّة لكلّ كلمة داخل الجملة، ولولا النّحو ما عرفنا المراد من قوله تعالى: (**وَإِذِ ابْتَلَى إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ**) [4]، وقوله عزّ وجلّ: (**أَنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ**) [5] وقوله سبحانه وتعالى: (**إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاء إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ غَفُور**)[6].

كلّ هذا يؤكّد الصّلة القويّة التي تربط بين التّركيب النّحوي ومعناه. وذلك حتّى يصل المفسّر إلى المعنى الدّلالي لآيات الذّكر الحكيم.

هل النّحو والإعراب سيّان ؟

قال ابن جنّي: "الإعراب: فهو الإبانة عن المعاني بالألفاظ، ألا ترى أنّك إذا سمعت: أكرم سعد أباه، وشكر سعيداً أبوه، علمت برفع أحدهما ونصب الآخر الفاعل من المفعول، ولو كان الكلام شرعاً واحداً لاستبهم أحدهما من صاحبه"[7].

وأصل الإعراب: البيان، يقال أعرب رجل عن حاجته إذا أبان عنها، ثمّ إنّ النّحويّين لمّا رأوا في أواخر الأسماء والأفعال حركات تدلّ على المعاني، وتبين عنها سمّوها إعراباً أو بياناً، وسمّي النّحو إعراباً والإعراب نحواً سماعاً؛ لأنّ الغرض طلب علم واحد، (والإعراب الحركات المبينة عن معاني اللّغة).[8]

---

[1] ــ ابن منظور، لسان العرب، بيروت– لبنان، دار صادر للطباعة والنّشر، المجلّد السّادس، ط1997، ص155.

[2]– ينظر صبري متولي، علم الصّرف العربي، ص11.

[3] – صالح بلعيد، الإحاطة في النّحو، ابن عكنون– الجزائر، ديوان المطبوعات الجامعيّة، ص60.

[4]– سورة البقرة، الآية 124.

[5]– سورة التّوبة، الآية 3.

[6]– سورة فاطر، الآية 28.

[7]– ابن جنّي،الخصائص، ج1، ص35.

[8] – الزّجاجي،الإيضاح في العلل، تحقيق مازن المبارك، ط2، 1393هـ /1973م، ص91.

وجاء في المنصف: " التّصريف إنّما هو لمعرفة أنفس الكلم الثّابتة، والنّحو إنّما هو لمعرفة أحواله المتنقلة" [1].

وقد يعود السّبب في أنّ أبا حيان جعل النّحو أو الجانب التّركيبي عمدة أساسيّة في منهجه اللّغوي لتفسير القرآن الكريم، إلى ارتباطه بمذهبه النّحوي، والأهداف التي يرمي إلى تحقيقها؛ فهو يفنّد الآراء المبنيّة على النّشاط العقلي،والانتماء المذهبي، ممّا أدّى إلى التّأويلات البعيدة التي تخالف طبيعة التّحليل عنده.

لذا لا نجد عند أبي حيان ميلاً إلى تأويل، ولا إلى تمحّل ومبالغات،ولا إلى غريب التّوجيه، وإنّما يركن – في الغالب – إلى ظاهر الكلام تماشياً مع قوله: " متى أمكن حمل الكلام على غير إضمار، ولا اختصار،كان أولى من أن يسلك الإضمار والاقتصار. وهكذا تكون عادتنا في إعراب القرآن لا نسلك فيه إلاّ الحمل على أحسن الوجوه، وأبعدها عن التّكلف، وأسوغها في لسان العرب"[2].

ويتجلّى موقفه هذا من خلال نماذج إعرابيّة ودلاليّة كثيرة في تفسيره، منها على سبيل المثال لا الحصر: تفسيره لقوله تعالى: (لاَ رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ)[3] : "هناك قراءتان لهذه الجملة، قراءة الجمهور، وهي فتح(لا ريبَ)،وقراءة أبي السّمّاك وزيد بن علي برفع (لاَ رَيْبٌ)، وللقراءتين أوجه إعرابيّة، عرضها أبو حيان وبيّن موقفه من بعضها:

ـ فإنّ قراءة (**لاريب فيه**) بالفتح تكون (لا) نافيّة للجنس،وتسمّى حينئذ (تبرئة)[4]، ويكون إعراب لاريب فيه (لا) نافيّة للجنس و(ريبَ) اسمها، و(فيه) شبه جملة(خبر لا)، و(لا) هنا تقوم بوظيفتين: وظيفة نحويّة (عامليّة) غيّرت أواخر الكلمات في التّركيب، ووظيفة دلاليّة، هي جعل التّركيب ينفي كلّ أجناس الرّيب في الكتاب.

ـ أمّا قراءة (**لاريبٌ فيه**) بالرّفع، ففيها أوجه إعرابيّة أو احتمالات:

إمّا أنّ (**ريبٌ**) مبتدأ و(**فيه**) تكون حينئذ مهملة، وعليه وجب تكرار– حسب القاعدة النّحويّة– (لا رجل في الدّار ولا امرأة)، ولهذا عدّ أبو حيان هذا الاحتمال ضعيفاً ؛ لأنّه يفتقر إلى قاعدة نحويّة، وتكون وظيفة (لا) حسب هذه القراءة مختلفة عن الأوّل من حيث العامليّة

---

[1] – ابن جنّي، المنصف،ج 1 / 4 .

[2] – أب وحيان، البحر المحيط، ج1/ 62.

[3] – سورة البقرة، الآية2.

[4] – ابن هشام الأنصاري، مغني اللّبيب، تحقيق مازن مبارك وزميله،دار الكتب العلميّة، ط1996، ص 313.

والدّلالة.
وإمّا أنّ (لا) في هذه القراءة (رفع) لا ريب، تعمل عمل ليس، أي ترفع المبتدأ وتنصب الخبر، ويكون (فيه) في موضع نصب.

قال أبو حيان حول هذا الوجه الإعرابي: " وحمل (لا) في قراءة لا ريب على أنّها تعمل عمل ليس ضعيف، لقلّة إعمال (لا) عمل ليس، فلهذا كانت هذه القراءة ضعيفة" [1].

إنّ أبا حيان لم يعتمد في الوجه المختار على أيّ إضمار، ممّا يدلّ على تأثره بالمذهب الظّاهري، وتأثره بالاتّجاه الكوفي وخاصّة في مجال القراءات .

4 – **المستوى الدّلالي :**

يدور المستوى الدّلالي في مجالين هما:

أ ــ دراسة المعاني المفردة للألفاظ وتحديد معانيها المعجميّة.

ب ــ دراسة التّغيّرات المجازيّة والخاصّة.

ولم يكن أبو حيّان الأندلسي وحده الّذي اهتمّ بالمعنى القرآني، وإنّما كانت عناية المفسّرين به منذ عهد الرّسول (ص)، ومن أجل ذلك وضعوا لمعرفة معاني القرآن علم التّفسير، قال جلال الدّين السّيوطي (ت 911هـ): " يفهم به كتاب الله المنزّل على نبيّه محمّد (ص) وبيان معانيه واستخراج أحكامه وحكمه " [2].

إنّ المعنى عند أبي حيّان في البحر المحيط يقوم على طريقين:

أ ــ طريق لغوي (أي المعنى اللّغوي) ويشمل: المعنى المعجمي، والصّوتي، والصّرفي، والتّركيبي، والبلاغي، والأصولي.

ب ــ وطريق غير لغوي: (أي المعنى غير اللّغوي) أي خارج اللّغة، ويشمل أسباب النّزول، والمكّي والمدني، والتّرتيب الزّمني لنزول الآيات، والنّاسخ والمنسوخ، والحديث النّبوي الشّريف، وأقوال الصّحابة.[3]

ويمكــن الحديث على أسباب النزول بوصفها نماذج للمعنى غير اللّغوي عند أبي حيان: وهي الأحداث والوقائق الملامسة للنّصّ القرآني،. فمثاله قوله تعالى: (**إِنَّ اللَّهَ لاَ يَسْتَحْيِي أَن يَضْرِبَ مَثَلاً مَّا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا**) [4] من حيث لا نستطيع أن ننفذ إلى المعنى الأساسي

---

[1] – أب وحيان، البحر المحيط، 62/1.

[2] – السّيوطي، الإتقان في علوم القرآن، القاهرة –مصر، دار نهر النّيل، ج2، ص 174.

[3] – انظر مقدّمة البحر المحيط، ج1.

[4] – سورة البقرة، الآية 26.

في هذه الآية إذا اقتصرنا على المعنى المعجمي، والصّرفي والإعرابي فقط، ولكن حينما نحدّد الوقائع والأسباب التي أدّت إلى نزول هذه الآية، فإنّنا نستطيع أن نعرف معناها، وعلى هذا التّفسير يمكن القول: إنّ معنى بعض الآيات القرآنيّة يقوم على دعامتين، هما : المعنى اللّغوي، والمعنى غير اللّغوي(المقام).

ففي الآية السّابقة بيّن أبو حيان أسباب نزولها فذكرها كما يلي:

1- قال ابن عبّاس(ت 68هـ)- رضي الله عنهما والحسن قتادة ومقاتل والقرّاء: نزلت في اليهود، وكما ضرب الله الأمثال في كتابه بالعنكبوت والذّباب، والتّراب، والحجارة، وغير ذلك ممّا يستحقر ويطرح، قالوا : إنّ الله أعزّ وأعظم من أن يضرب الأمثال بمثل هذه المحقرات، فردّ الله عليهم بهذه الآية.[1]

2- وقال الحسن(ت23هـ) ومجاهد (ت 245هـ) والسّدي وغيرهم، نزلت في المنافقين، قالوا لمّا ضرب الله تعالى المثل بالمستوقد والصّيّب، قالوا: الله أعلم وأعظم أن يضرب الأمثال بهذه الأشياء التي لا بال لها، فردّ الله عليهم بهذه الآية.[2]

3- وقيل نزلت في المشركين.[3]

وكلّ هذه الأسباب التي جاء بها أبو حيان محتملة ؛ لأنّ" الكلّ في رأيه محتمل إذ اشتملت على نقض العهد، وهو من صفة اليهود،لأنّ الخطاب بوفاء العهد إنّما هو لبني إسرائيل، وعلى الكافرين، (**وَالَّذِينَ فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ**) [4] وهم المشركون والمنافقون، وكلّهم كانوا في إيذائه متوافقين."[5]

فتحديد سبب نزول الآية هو في حدّ ذاته تعيين العناصر الرّئيسيّة التي تقوم عليها الآية، وبعبارة أوضح تعيين المقام الذي أوجد هذا المقال، أو كما يسمّى بسياق الحال، وهو وسيلة ذات أهميّة قصوى في تحديد المعنى القرآني في كثير من الآيات.

---

[1] – أب وحيان، البحر المحيط، ج 193/1.

[2] – نفسه،ج 120/1 .

[3] – نفسه، ج120/1.

[4] – سورة الأحزاب، الآية 12.

[5] – أب وحيان، البحر المحيط، ج194/1.

قائمة المصادر والمراجع :

1 - أبو حيّان النّحوي، البحر المحيط، بيروت – لبنان، دار الفكر للطّباعة والنّشر والتّوزيع .

2 – أبو حيّان النّحوي،ارتشاف الضّرب، ج1.

3- أبو حيّان النّحوي، المبدع في التّصريف، تحقيق وشرح وتعليق السّيّد طالب، الكويت، مكتبة دار العروبة للنّشر والتّوزيع، 1982م.

4 – ابن جنّي، الخصائص،تحقيق علي النّجّار، بيروت، لبنان، دار الكتاب العربي.

5- ابن عصفور الأندلسي،الممتع في التّصريف،تحقيق فخر الدّين قباوة، بيروت، منشورات دار الآفاق الجديدة، ط 4.

6 – ابن منظور، لسان العرب، بيروت لبنان، دار صادر للطباعة والنّشر، المجلّد السّادس، ط1997 م.

7- ابن هشام الأنصاري، مغني اللّبيب عن كتب الأعاريب، تحقيق مازن مبارك وزميله، دارالكتب العلميّة، ط 1998م.

8 – الزّجاجي،الإيضاح في العلل، تحقيق مازن المبارك، ط2، 1393هـ /1973م.

9ـ الزمخشري، الكشّاف، تصحيح وترتيب مصطفى حسين أحمد، القاهرة،دار الرّيان للتّراث،، ج1، الطّبعة الثّالثة 1987 .

10ـ صالح بلعيد، الإحاطة في النّحو، ابن عكنون، الجزائر، ديوان المطبوعات الجامعيّة.

11- صبري متولّي، علم الصّرف_العربي، دار الغريب، سلسلة اللّغة العربيّة "، 2002 م.

12- – السّيوطي،الإتقان في علوم القرآن، القاهرة –مصر، دار نهر النّيل، ج.2

13- ماريو باي،أسس علم اللّغة،ترجمة وتعليق د/ أحمد مختار عمر، عالم الكتب، 1403هـ /1983م

14- مكّي بن أبي طالب القيسي، الإبانة عن معاني القراءات، تحقيق د/ عبد الفتّاح اسماعيل شلبي، القاهرة، مصر، دار النهضة، 1978م.

الأنماط اللغوية الدالة على النسب بغير الياء في اللغة العربية

الدكتور/ عمر محمد أبو نواس
أستاذ مساعد قسم اللغة العربية/ كلية اللغات
الجامعة الألمانية الأردنية
Omar.abunawas@gju.edu.jo

- ملخص

"" الأنماط اللغوية الدالة على النسب غير القياسي في اللغة العربية"
يأتي هذا البحث لدراسة المسافة بين القاعدة والاستعمال، القياس والسماع، من خلال النظر في الأنماط اللُّغويّة الدَّالة على النَّسب غير القياسيّ في اللُّغة العربيّة، وقد تناولت الدراسة هذه الأنماط في الدراسات اللغوية عند القدامى والمحدثين، والظواهر التي وُجّهت عليها، وأهم الصيغ والأمثلة والشواهد التي مثلتها.

وعُنيت الدراسة بقراءة هذه الظاهرة اللغوية انطلاقا من واقعها الاستعمالي التداولي الذي طالما جنح إليه علماء لغتنا من خلال التركيز على العلاقة بين السماع والاستعمال في التعامل مع هذه الأنماط.

Abstract

This research aims to study the range between the use and base, hearing and measurement by taking into account the linguistic patterns functioning on a non-standard ratio. The study included all the modern and old linguistic patterns and the examples and trends they render.
The study paid great attention to these linguistic trends from the moment they were used, where linguistic scholars have always stressed on the relationship between use and hearing in dealing with these trends.

- المقدّمة

الحمد لله الذي علّم بالقلم، والصلاة والسلام على النبي الهادي الأكرم، وبعد:

فقد استطاع علماء اللغة وضع القواعد والأسس التي تضبط أنماط اللغة، وتجمع شتاتها، وتقننها وفق أقيسة محدّدة، واعتمدوا في عملهم هذا على كمٍّ لا بأس به من الشواهد المسموعة التي يحتج بها، فوضعوا القاعدة لتشمل الكثير والأغلب.

وبالرغم من المساحات الواسعة من الأنماط المستعملة التي شملتها تلك القواعد، إلا أنه ظلّ هناك كمّا لا بأس به من الأنماط اللغوية التي شاعت وانتشرت في لغة العرب شعرها ونثرها، ذكرها اللغويون لكنهم حاولوا النأي بها عن فضاءات التقعيد والقياس، واكتفوا من ذكرها في حدود المسموع والمنطوق.

من هنا، جاء هذا البحث، لينظر في ظاهرة الحمل على النسب في العربية _ ولسنا نقصد هنا النسب بالياء_ وإنما نقصد تلك الأنماط اللغوية التي دلت على النسب، ولكنها لم تشملها أطر القياس، فكانت خارجة عن سلطان التقعيد، سواء أكانت صيغاً صرفية بعينها دلت دلالة مباشرة على النسب كـ (فعّال، فاعل، فعِل، ومفعال...) أو لواصق صرفية استعملت للدلالة على النسب كهاء النسبة التي لحقت صيغ الجموع.

وقد وجدت في هذا الموضوع طرافة تؤكد أهمية التداول اللغوي ودوره في توجيه الأداءات اللغوية المختلفة، فحاولت تتبع هذه الأنماط في كتب اللغة ومعاجمها، فاعتمدت عليها اعتمادا مباشرا في جمع الأمثلة والشواهد الدالة على ذلك، ثم قمت بدراستها وتحليلها.

ومن عملي هذا، أدركت أن ظاهرة الحمل على النسب وأنماطها كانت محل خلاف بين اللغويين في القول بقياسيتها أو سماعيتها، فأفردت المبحث الأول لذلك، ثم ذكرت أثرها في التوجيه اللغوي وعلاقتها بالمسائل اللغوية المختلفة، إذ اعتمد عليها اللغويون، وانطلقوا

من دلالاتها المختلفة في توجيه بعض المسائل التي خالفت قياسية القاعدة.

ثم انتقلت للحديث عن الأنماط اللغوية المحمولة على النسب ودلالاتها الصرفية، حيث رصدت الدراسة كمّا لا بأس به من الأمثلة والشواهد النثرية والشعرية الت دلت دلالة واضحة على النسب.

وفي هذا السياق لايمكن الزعم أنّ هذه الدراسة هي الدراسة الأولى التي تناولت ظاهرة النسب، بل سبقها مجموعة من الدراسات من مثل : دراسة إسماعيل عمايرة :" حوسبة الدرس اللغويّ – مثل من حوسبة أسماء أصحاب المهن"، ودراسة عماد سلمان سنينه :" النسب في العربية بين النظرية والواقع"، ودراسة سليمان بن إبراهيم العايد:" شواذ النسب "، إلا أن هذه الدراسات لم تخصص لدراسة الأنماط المحمولة على النسب وأثرها في توجيه المسائل اللغوية.

– الصِّيَغ المحمولة على النَّسب في الدِّراسات اللُّغويّة بين القياس والسَّماع"

يُعدُّ الخليل بن أحمد (ت173هـ) من أوائل اللُّغويِّين الَّذين أشاروا إلى الصِّيَغ المحمولة على النَّسب، وظهر هذا جليّاً فيما نقله عن سيبويه: "وقال الخليل: إنَّما قالوا: (عيشة راضية)، وطاعم، وكاسب، على ذا، أي على (ذات رضا، وذو كُسْوة وطعام، وقالوا: ناعل لذي النَّعل"[1].

ونلحظُ ممَّا نقله سيبويه (ت180هـ) عن الخليل أنَّ مذهبهما يُرْجِع السَّبب في حَمل هذه الصِّيَغ على النَّسب، إلى أنَّها لم تُجْرِ على الفعل، ويتَّضح ذلك في قول سيبويه: "فزعمَ الخليلُ أنَّهم إذا قالوا: دارع، لم يُخرجه على فَعَل، وكأنَّه قال: دِرَعيٌّ. فإنَّما أراد ذات حيض ولم يجيء على الفعل، وكذلك قولهم: مُرضِع، إذا أراد ذات رضاع ولم يُجْرِها على أرضعت، ولا تُرضع، فإذا أراد ذلك قال: مرضعة. وتقول: هي حائضة غداً لا يكون إلاَّ ذلك؛ لأنَّك إذا أجْرَيتها على الفعل، على هي تحيض غداً، وهذا وجه ما لم يُجرَ على فعله فيما زعم الخليل"[2].

([1]) سيبويه، **الكتاب**، تحقيق : عبد السلام هارون، دار الجيل، بيروت، ط4، (د.ت)، 382/3.

([2]) سيبويه، **الكتاب**، 383/3-384.

وقد حدَّد سيبويه الصِّيَغ المحمولة على النَّسب بأوزانٍ محدَّدة، وحدَّد لكلِّ وزنٍ منها معنىً خاص بها. فقال: "أمَّا ما يكون صاحب شيءٍ يعالجه، فإنَّه ممَّا يكون فعَّالاً. وذلك قولك لصاحب الثِّياب: ثوَّاب، ولصاحب العاج: عوَّاج، ولصاحب الجمال التي ينقل عليها جمَّال، ولصاحب الحُمُر التي يعمل عليها حمَّار، والذي يعالج الصرف: صرَّاف، وأمَّا ما يكون ذا شيءٍ وليس بصنعةٍ يعالجها، فإنَّه ممَّا يكون (فاعلاً)، وذلك قولك: لذي الدِّرع: دارع، ولذي النُّبْل: نابل، ولذي النشَّاب: ناشب، ولذي التمر: تامر، ولذي اللبن: لابن"[1].

وذكر أيضاً صيغة (فعِل)، فقال: "وقالوا: نهرٌ، وإنَّما يريدُ من نهاري، فيجعلونه، بمنزلةِ عَمِل وفيه ذلك المعنى"[2].

فسيبويه إذن يحدِّد الصِّيَغ الدَّالة على النَّسب بـــ (فعَّال، وفاعل، وفعِل)، ويُلحظ من حديثه عن هذه الصِّيَغ تأكيده كثرة سماع هذه الصِّيَغ: "وذا أكثر من أن يحصى"[3]، وعدم تبنِّيه قياستها في النَّسب "وليس في كلِّ شيءٍ مِن هذا قيل هذا. ألا ترى أنَّك لا تقول لصاحب البُرّ: برَّاء، ولا لصاحب الفاكهة: فكَّاه، ولا لصاحب الشَّعير: شعَّار، ولا لصاحب الدَّقيق: دقَّاق"[4].

ومِنَ الذين خالفوا مذهب الخليل وسيبويه،وقالوا بقياسيّة هذه الصِّيَغ الفرَّاء (ت207هـــ)[5]. وخالف المبرِّد (ت285هـــ) سيبويه، حيث قال بقياسيّة هذه الصِّيَغ فعَّال: "هذا بابُ ما يُبنى عليه الاسم لمعنى الصناعة، لتدلّ من النَّسب على ما تدلُّ عليه الياء، وذلك قولك: لصاحب الثِّياب: ثوَّاب، ولصاحب العطر: عطَّار، ولصاحب البزرّ: بزَّار، وإنَّما أصل هذا لتكرير الفعل، كقولك: هذا رجلٌ ضرَّاب، ورجلٌ قتَّال، أي يكثر هذا منه، وكذلك خيَّاط، فلمَّا كانت الصنَّاعة كثيرة المعاناة للصنف فعلوا به ذلك، وإن لم يكن منه فعلٌ؛ نحو: بزار وعطَّار. فإن كان ذا شيءٍ؛ أي صاحب شيءٍ بني على فاعل، كما بُني

([1]) سيبويه، **الكتاب**، 381/3.

([2]) سيبويه، **الكتاب**، 381/3.

([3]) سيبويه، **الكتاب**، 381/3.

([4]) سيبويه، **الكتاب**، 381/3.

([5]) انظر هذا الرأي: ابن يعيش، موفق الدين (ت643هـــ)، شرح المفصّل، عالم الكتب– بيروت، 15/6.

الأوّل على فعّال، فقلت رجلٌ فارس، أي صاحب فرس، ورجلٌ دارع، ونابل، وناشب إلى هذا آلته"[1].

أمّا ابن السرّاج (ت316هـ)، فإنّه سار على نهج سيبويه، وعَدَّ هذه الصِّيَغ من الصِّيَغ المسموعة، ولم يقل بقياستها: "ما تحذف منه ياء الإضافة، إذا جعلته صاحب معالجة جاء على (فعّال)، قالوا: لصاحب الثّياب: ثوّاب، ولصاحب العاج: (عوّاج)، وذا أكثر من أن يُحصى. وقد قالوا: البتّي أضافوه إلى التوت، وقد قالوا: البتّات، فأمّا ما كان ذا شيءٍ وليس بصنعة، فيجيء على فاعل، تقولُ لذي الدِّرع: ذارعٌ، ولذي النبل: نابل، ومثله ناشب، وتامر ذو تمر، وآهل أي: ذو أهل، ولصاحب الفرس: فارس...، والقياس في جميع ذا أن تُنسب إليه بالياء المشدَّدة على شرائط النَّسب""[2].

وأشار ابن القطّاع (ت515هـ) إلى استعمال هذه الصِّيَغ ومعانيها، فقال: "وأمّا فعّال، فيكون اسماً لصاحب الشيء، نحو: الجمّال، والبغّال"[3]. وقال: "وأمّا فاعل تأتي بمعنى (ذو)، نحو: تامر، ولابن، وصفة للمؤنّث نحو حائض"[4].

وحين ذكر معاني (فعِل)، ذكر دلالتها على النَّسب، فقال: تأتي: "نعتاً بمعنى ذي، وصاحب، نحو: نَكِر: ذي نُكر، وعَمِل: ذي عمل"[5].

واقتصر ابن يعيش (ت643هـ) على ذكر صيغتيّ (فعّال، وفاعِل)، فقال: "واعلم أنّهم قد نسبوا على غير المنهاج المذكور؛ وذلك، لأنّهم لم يأتوا بياء النِّسبة، لكنّهم يبنون بناء يدلُّ على نحو ما دلَّ عليه ياء النِّسبة"[6].

---

(1) المبرِّد، محمد بن يزيد (ت285هـ)، تحقيق: محمد عبد الخالق عضيمة،- القاهرة، 1386هـ، 161/3.

(2) ابن السرّاج، محمّد بن سهل (ت316هـ)، تحقيق: عبد الحسين الفتلي، مؤسسة الرسالة- بيروت، ط2، 1988م، 83/3.

(3) انظر: ابن القطاع (ت515هـ)، أبنية الأسماء والأفعال، تحقيق: أحمد محمّد عبد الدايم دار الكتب المصرية، 1997م، ص273.

(4) المصدر السابق، ص268.

(5) المصدر السابق، ص273.

(6) ابن يعيش، شرح المفصل، 13/6.

وذكر أنَّه ربَّما يُجمع بين البنائين (فعَّال، وفاعل) في شيءٍ واحد. "قالوا: رجلٌ سائف وسيّاف، ورجلٌ تارس وترّاس؛ أي معه ترس"[1].

ورفض ابن يعيش رفضاً صريحاً عدُّ هذه الصِّيغ من القياس، واكتفى فيها بالسَّماع، فقال: "وهذا القبيل وإنْ كان كثيراً واسعاً فليس بقياس، بل يتبع فيه ما قالوه ولا يتجاوز"[2].

أمَّا ابن عصفور (ت669هـ)، فأكَّد أنَّ هذه الصِّيغ مقتصرة على السَّماع، فقال: "وقد يجيء على فاعل، وذلك موقوفٌ على السَّماع، نحو: رامح، ونابل، ودارع، ولابن، وتامر، وسائف. وإذا نُسبت إلى صفته نسبت بإدخال ياء النَّسب على اسم الشيء الذي يحاوله، وقد يجيء على فعَّال: وذلك موقوفٌ على السَّماع، نحو: عطّار، وخيَّاط، وبزَّار، فإذا نسبت إلى ما يلازمه نسبت أيضاً بياءي النَّسب، وقد يكون هذا الاسم الذي يُنسب إليه على فعِل، وذلك نحو (نهر)، وقد يجيء النَّسب على مِفعَال، كامرأة مِعطار، وعلى مِفعِيل نحو: ناقةٍ محضير، وعلى مفعل نحو: امرأة مدعس، وذلك قليل، وما بقي فإنَّك تنسب إلى بياءي النَّسب"[3].

وعدَّ شُرَّاح الألفيّة هذه الصّيغ من باب الاستغناء؛ أي أنَّها أغنت عن ياء النَّسب"[4].

وعَدَّ السيوطيّ (ت911هـ) هذه الصِّيغ من شواذ النَّسب وحَملها على الاستغناء أيضاً، فقال: "الإغناء عن ياء النَّسب بصوغ (فعَّال) من الحرفة: كخبَّاز، وقزَّاز، وسقَّاء، وبقَّاء، وزجَّاج، وبزَّار، وبقَّال، وخيَّاط، ونجَّار. وبصوغ (فاعِل، وفعِل) بمعنى صاحب الشيء، كتامِر، ولابن، ونابل؛ أي صاحب تمر ولبن، ونبل، وطعِم، ولبنٍ، وعَمِل، وأي صاحب طعام ولبن وعمل، وقد يُقام فقال مقام فاعل...، وكل هذا

([1]) المصدر السابق، 15/6.

([2]) المصدر السابق، 15/6.

([3]) ابن عصفور، شرح جمل الزَّجَّاجي، تحقيق: صاحب أب وجناح، (د.ت)، (د.ط)، ص310.

([4]) انظر: ابن هشام، جمال الدين بن يوسف (ت761هـ)، أوضح المسالك إلى ألفيّة ابن مالك، تحقيق، محمَّد محي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية- بيروت، (د.ت)، 329/4-330؛ وانظر: ابن عقيل، شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك، تحقيق، محمَّد محي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية- بيروت، 2003م، 464/2.

موقوف على السَّماع ولا يُقاس على شيء منه وإن كان قد كَثُر في كلامِهم"[1].

ولم تختلف نظرة المعاصرين كثيراً عن نظرة القُدامى، إلاَّ أنَّهم انقسموا كما انقسم القُدامى بين مؤيِّدٍ للسَّماع، ومؤيِّدٍ للقِياس.

وأوَّل ما يُشار إليه من جهود المعاصرين في دراسة هذه الصِّيَغ، قرار مجمع اللُّغة العربيّة في القاهرة، بتبنِّي قياسيّة صيغة (فعَّال) للدِّلالة على النَّسب[2].

ومع ذلك، إلاَّ أنَّ بعض العلماء تبنُّوا وجهة النَّظر القائلة بسماعيّة هذه الصِّيَغ، ومن هؤلاء عبد الفتَّاح الدجيني، إذْ قال: "أجاز بعض العلماء أن ننسب إلى الاسم دون زيادة ياء النَّسب في آخره...، وعندما نقف مع الرأي السَّابق، نجد أنَّ ذلك خارج عن القياس الذي وضع للاسم المنسوب"[3].

وظلَّ التردُّد في قياسيّة هذه الأوزان أو سماعيتها مسيطراً على ديزة السَّقَّال، وظهر جليّاً في حديثها عنها، إذ قالت: "ثمّة بعض الأبنية المشبَّهة بالقياسيّة التي تغني عن النَّسب بالياء؛ أي أنَّها أوزان سماعيّة واردة بكثرة، حتَّى أنَّها تكاد تكون قياسيّة"[4]. وذكرت منها (فاعل، وفعَّال، وفعِل).

أمَّا أحمد الحملاوي، فرأى أنَّ هذه الصِّيَغ محمولة على الاستغناء، وذكر منها (فاعل، وفعَّال، وفعِل، ومِفعال، ومعفيل)، وعدَّ الوزنين الأخيرين من النَّوادر[5].

ومن المعاصرين الذين حمَلوا هذه الصِّيَغ على السَّماع ولم يقولوا بقياسيتها، عبد الصَّبور شاهين، ورأى أنَّها صيغ يستغنى بها عن ياء النَّسب[1].

([1]) السيوطي، جلال الدين (ت911هـ)، همع الهوامع، تحقيق: عبد العال سالم مكرم، دار البحوث العلمية- الكويت، 175/6.

([2]) انظر، حسن، عباس النحو والوافي، دار المعارف، مصر، ط3، 774//4.

([3]) انظر: الدجني، عبد الفتاح، في الصرف العربي نشأة ودراسة، مكتبة الفلاح – الكويت، ط2، 1983م، ص320-321.

([4]) السقَّال، ديزة، الصرف وعلم الأصوات، دار الصداقة العربية- بيروت، ط1، 1996م، ص112.

([5]) أب وحمدة، محمَّد علي، في العبور الحضاري لكتاب شذا العرف في فن الصرف، دار عمَّار للنشر- عمَّان، ط1، 2000م، ص153.

وتبنَّى عبد العظيم الشنَّاوي، فكرة الاستغناء، فقال: "وما ذكرناه من صيغ النَّسب يُعرف بأنَّه للنَّسب وليس باسم فاعل وللمبالغة فيه"[2].

وعدَّ فخر الدِّين قباوة، هذه الصِّيغ من باب الاستغناء، وزاد على الصِّيغ التي سبقها القدامى صيغة (مفعول)، ومثَّل عليها بـــ (مجنون، ومشهور، وملعون)" [3].

ورأى عبد القادر عبد الجليل، أنَّ "كل من هذه الصِّيغ بطبيعة تكوينها الصَّوتيّ الذي يفضي إلى الدِّلالة على مصاحبة الفعل لصاحبه، أو مزاولته لحرفة، أو التكثير، فإنَّها تغني عن ياء النَّسب"[4].

ومهما يكن من أمر، فإنّنا نلحظ ممّا تقدّم أن علماء العربية القدامى والمحدثين، انقسموا بين قياسية هذه الصيغ وسماعيتها، وبعيداً عن هذا الخلاف يمكن القول: إن ثمَّة أنماطاً لغوية تركن بصورة أو بأخرى إلى الاستعمال اللغوي الذي لايمكن أن نغفل أيّاً من جوانبه في أثناء التقعيد اللغوي، فالعرب استعملوا هذه الصيغ للدلالة على النسب، وهي صيغ تحمل بين دلالتها معانٍ صرفية محدّدة، تمثّلتْ بـــ (ذي، وذات).

وهذا التخصيص الدلالي يكشف أن الاستعمال العربي لأسلوب النسب لم يقفْ عند حدّ ياء النسب وحسب، بل تعداها وأوجد لنا صيغاً بديلة تدل ما تدل عليه ياء النسب, وهي صيغ محدّدة واضحة المعاني استعملت في القرآن الكريم، وفي الشعر العربي في عصور الاحتجاج، ووجهت بناء عليها الكثير من المسائل اللغويَّة، حتى كانت تلك الصيغ من التقنيات التي كانت تكأة لنحاتنا – بالرغم من أنها كانت عند معظمهم خارجة عن دوائر القياس – في أبنيتهم المنطقية، وفي تأويلاتهم التصريفية، وفي أقيستهم اللغوية.

الحمل على النَّسب والمسائل اللُّغويّة:

أولاً: الحمل على النَّسب ومسائل التذكير والتأنيث:

([1]) شاهين، عبد الصبور، المنهج الصوتي للغة العربيّة، رؤية جديدة في الصرف العربي، مؤسسة الرسالة، ط1، 1980م، ص166.

([2]) الشناوي، عبد العظيم، التعريف بفن التصريف في التصغير والنسب والإمالة، ؟؟؟؟.

([3]) قباوة، فخر الدين، تصريف الأسماء والأفعال، ط2، مكتبة المعارف- بيروت، 1994م، ص242.

([4]) عبد الجليل، عبد القادر، علم الصرف الصوتي، دار أزمنة للنشر والتوزيع، ط1، 1998م، ص445.

وُجِّهتْ كثيرٌ من المسائل المتعلّقة بالتذكير والتأنيث على الحمل على النَّسب، ولعلَّ من أهمِّ المسائلِ التي يُشار إليها بالبنان في هذا السِّياق، مسألة وصف المؤنَّث بالمذكَّر، إذْ من الضروريّ اقتران الصِّفة بعلامة التأنيث إذا كان الموصوف مؤنَّثاً، إلاَّ أنَّ هناك جملةً من الأمثلة والشَّواهد التي حُذِفت منها علامة التأنيث التاء، مع أنَّ الموصوف مؤنَّثاً: "إنَّ في الكلام شيئاً كثيراً يشترك فيه المذكَّر والمؤنَّث، لا تثبت فيه الهاء في المؤنَّث، نحو قولهم: بعيرٌ ضامر، وناقة ضامر، وبعيرٌ ساعل، وناقةٌ ساعل"[1].

ولعلَّ الخليل حاول الوقوف عند هذه المسألة وتلمَّس التوجيه اللُّغوي لها، فوجد أنَّ وصف المؤنَّث بالمذكَّر يمكن توجيهه على معنى النَّسب: "فهذا الخليل بين أحمد، حمل قوله تعالى: {السَّمَاء مُنفَطِرٌ بِهِ}[2]، على معنى النَّسب؛ أي كأنَّه قال: ذات انفطار"[3].

وذكر السِّيرافيّ (ت368هـ)، أنَّ مذهب الخليل وسيبويه في ذلك "أنَّ الهاء إنَّما سقطت منه؛ لأنَّه لم يجر على الفعل، وإنَّما يلزم الفرق بين المؤنَّث والمذكَّر فيما إذا كان جارياً على الفعل" لأنَّ الفعل لا بُدَّ من تأنيثه إذا كان فيه ضمير المؤنَّث، ولمَّا لم تكن هذه الأمثلة جارية على الفعل حُمِلتْ على النَّسب"[4].

وكانت هذه المسألة، محل خلاف بين الكوفيِّين والبصريِّين، ففي حين رأى الكوفيُّون أنَّ علامة التأنيث إنَّما حُذِفت من نحو (طالق، وطامث، وحائض، وحامل)؛ لاختصاص المؤنَّث به، ذهب البصريُّون إلى أنَّ علامة التأنيث حُذِفتْ؛ لأنَّهم قصدوا به النَّسب، ولم يُجروه على الفعل[5].

لأنَّ "اسم الفاعل إنَّما يؤنَّث على سبيل المتابعة للفعل، نحو: ضربت المرأة تضرب، فهي ضاربة، فإذا وضع على النَّسب لم يكن

([1]) انظر: الأنباري، أب وبكر محمد بن القاسم، المذكر والمؤنث، تحقيق: طارق عبد عون الجنابي، مطبعة العاني- بغداد، 1978، ص139.

([2]) سورة المزمّل، آية (18).

([3]) انظر، سيبويه، الكتاب 47/2.

([4])انظر: ابن سيده، المخصص، تحقيق: الشنقيطي وعبد الغني محمود، بولاق، 1318هـ، 69/15..

([5]) الأنباري، كمال الدين أبي البركات عبد الرحمن بن محمد (ت513هـ)، الإنصاف في مسائل لخلاف، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، دار الفكر، (د.ت)، 758/2.

جارياً على الفعل ولا متبعاً له، فلم تلحقه علامة التأنيث، وصار بمنزلة قولهم: امرأة معطار، ومذكار، ومئناث، ومئثير، ومعطير، وصبور، وشكور، وضنَّال، وصنَّاع، وحصَّان، ورزَّان"[1].

ومن الذين تعاملوا مع الصِّفات المذكَّرة، ووجَّهوها بالاعتماد على النَّسب، المبرِّد، حيث علَّق على قوله تعالى: {يَوْمَ تَرَوْنَهَا تَذْهَلُ كُلُّ مُرْضِعَةٍ عَمَّا أَرْضَعَتْ}[2].إنَّما أنَّث (مرضعة)؛ لأنَّها جاءت مبنيّة على الفعل (أرضعت)، وما كان على غير فعل، فعلى معنى النَّسب[3].

واختار ابن سيده (ت521هـ)، قول الخليل وسيبويه في هذه المسألة، فقال: "فأمَّا الصِّفات التي تجري على المؤنَّث بضمير هاء، نحو: طالق، وحائض، وقاعد لليائسة من الولد، ومرضع، وعاصف في وصف الرِّيح، ممَّا جاء من ذلك بالتَّاء نحو: طالقة، وحائضة، وعاصفة، ومرضعة، فإنَّما ذلك لأنَّك تُجريه على الفعل، وما جاء بلا هاء، فإنَّما أُريد به النَّسب ولم يجرِ على الفعل"[4].وحمل هذه الأمثلة على النَّسب أيضاً، ابن السَّرَّاج[5]، وابن جنِّي[6]، وابن مالك[7]، والسيوطيّ[8].

وقد سجَّل لنا العلماء فيضاً غزيراً من الشَّواهد المتعلِّقة بمسائل التذكير والتأنيث التي حُمِلتْ على النَّسب. فمن ذلك قوله تعالى: {قَالَ رَبِّ أَنَّىَ يَكُونُ لِي غُلَامٌ وَقَدْ بَلَغَنِيَ الْكِبَرُ وَامْرَأَتِي عَاقِرٌ}[9].قال القرطبي في تعليقه على هذه الآية: "وإنَّما قيل (عاقر)؛ لأنَّه يرادُ به ذات عقر

([1]) المصدر السابق، 759/2.

([2]) سورة الحج، آية (2).

([3]) المبرِّد، المقتضب، 163/3.

([4]) ابن سيده (ت458هـ)، المخصص في اللغة، تحقيق: الشنقيطي وعبد الغني محمود، بولاق، 1318هـ، 420/16.

([5]) ابن السرَّاج، الأصول في النحو، 83/3.

([6]) انظر: ابن جني، أبي الفتح عثمان (ت392هـ)، الخصائص، تحقيق: عبد الحكيم بن محمد، المكتبة التوفيقية، 145/1.

([7]) انظر: ابن عقيل، بهاء الدين عبدالله بن عقيل، شرح بن عقيل على ألفية ابن مالك، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية- بيروت، 2003م، 464/2.

([8]) السيوطي، همع الهوامع، 175/6.

([9]) سورة آل عمران، آية (40).

على النَّسب، ولو كان على الفعل، لقال: (عقرت فهي عقيرة)، كأنَّ بها عقراً؛ أي كبراً من السِّنِّ يمنعها من الولَد"[1].

وظلَّت مسألة تذكير (قريب)، في قوله تعالى: {إِنَّ رَحْمَتَ اللَّهِ قَرِيبٌ مِّنَ الْمُحْسِنِينَ}[2]، محل خلاف بين اللُّغويِّين والمفسِّرين، وذكروا في توجيهها عدَّة أوجه، منها[3]:

1- أنَّ الرَّحمة والرَّحم واحد، وهي بمعنى العفو والغفران.

2- الرَّحمة مصدر، وحقّ المصدر التذكير.

3- أراد بالرَّحمة الإحسان.

4- أراد بالرَّحمة المطر.

5- أنَّه ذكّر قريب على تذكير المكان؛ أي مكاناً قريباً.

6- وقيل: هو محمولٌ على النَّسب، كأنَّه قال: إنَّ رحمة الله ذات قربٍ.

7- وقيل: إذا كان القريب بمعنى المسافة، فإنَّه يذكَّر ويؤنَّث.

ولكن، من ينعم النَّظر في هذه التوجيهات، يجد حمل (قريب) على النَّسب هي أقرب الوجوه إلى القبول؛ أي أنَّ رحمة الله ذات قربٍ من كل محسنٍ.

وممَّا يتعلَّق بالتذكير والتأنيث وحُمِلَ على النَّسب بقوله تعالى: (يُرْسِلِ السَّمَاء عَلَيْكُم مِّدْرَارًا)[4]. قال القرطبي: "والعربُ تحذف الهاء في (مِفعال) على النَّسب، وأكثر ما يأتي (مِفْعال من أفعل)"[5].

وممَّا حُمِلَ على ذلك قوله تعالى (لَعَلَّ السَّاعَةَ قَرِيبٌ)[1]، فذكر قريب بالرّغم وإنْ كان صفة لمؤنَّث؛ لأنَّ السَّاعة في معنى الوقت أو البعث، أو على معنى النَّسب؛ أي ذات[2].

([1]) انظر : القرطبي، تفسيرالقرطبي الجامع لأحكام القرآن، تحقيق : هشام سمير البخاري، عالم الكتب– الرياض، 2003م. 79/4

([2]) سورة الأعراف، آية (56).

([3]) السمين الحلبي، شهاب الدين بن يوسف (ت756هـ)، الدر المصون في علوم الكتاب المكنون، تحقيق: علي محمد معوض وآخرون، دار الكتب العلمية – بيروت، ط1، 1994م، 282/3-283.

([4]) سورة هود، آية (52).

([5])القرطبي، الجامع لأحكام القرآن 51/9.

وحملوا قوله تعالى: (جَاءتْهَا ريحٌ عَاصِفٌ)[3]، على النَّسب[4].
وممَّا حُمِل على ذلك أيضاً، قوله تعالى: (والأنعام خلقها لكم منها ركوبهم)[5]، على أنَّ ركوباً بمعنى مركوب، فلم تذكَّر التاء حملاً على النَّسب؛ أي (ذو ركوب)[6].

ومن الشَّواهد الشِّعرية المتعلّقة بالتذكير والتأنيث، التي وجِّهت بالاعتماد على الحَمْل على النَّسب، قول امرئ القيس:

فمثْلك حبلى قد طرقت ومرضع[7]

فقد حَملوا (مرضع) على النَّسب؛ أي ذات رضاع[8].

وقول زهير:

فوَقَعتُ بين قُتُودِ عَنسٍ ضامِرٍ لحَاظَة طفلَ العَشِيّ سِنِاد[9]

فحملوا (ضامر) على النَّسب[10].

ومن ذلك قول الأعشى:

عَهْدي بها في الحَيِّ قد سُرْبِلتْ بَيْضاءَ مِثْلَ المهرة الضامِرِ[11]

فحملوا (الضامر) على النَّسب[12].

([1]) سورة الشورى، آية (17).
([2]) انظر: السمين الحلبي، الدر المصون، 79/6.
([3]) سورة يونس، آية (22).
([4]) انظر: السمين الحلبي، الدر المصون، 79/6.
([5]) سورة يس، آية (72).
([6]) انظر: العكبري، أبي البقاء عبدالله بن الحسين (ت616هـ)، إملاء ما منَّ به الرحمن، دار الفكر، 1993م، ص500.
([7]) امرؤ القيس، ديوانه، تحقيق: أنور أب وسويلم وعلي الهروط، دار عمَّار – عمان، ط1، 1991م، ص44.
([8]) انظر، السابق، ص44
([9]) زهير بن أبي سلمى، ديوانه، رواية ثعلب، تحقيق : فخر الدين قباوة، دار الآفاق الجديدة، ص237.
([10]) انظر : الأنباري، الإنصاف في مسائل الخلاف، 778/2.
([11])الأعشى، ديوانه، تحقيق : محمد محمد حسين، مؤسسة الرسالة– بيروت، ص190
([12]) انظر: الأنباري، الإنصاف في مسائل الخلاف، 778/2

هذا وقد حاول عبد الفتاح الحموز تفسير هذه الظاهرة انطلاقاً من ظاهرة التغليب في العربية[1]، في حين حاول إسماعيل عمايرة تفسيرها انطلاقا من التطور التاريخي للغة العربية[2]،ولم يلتفتا إلى الدور الدلالي للنسب توجيه هذه الظاهرة.

ولعلنا نرى في هذا السياق أن النظر إلى الدور الدلالي لهذه الأنماط في سياقاتها القرآنية والشعرية المختلفة – السابقة الذكر–، يكشف لنا أن المعنى أثر تأثيراً مباشراً في أبنية المذكر والمؤنث، فهذا الانزياح الذي حصل بوصف المؤنث بصيغة المذكر، نتج استجابة للمعنى ودوائره. ونحقق هذا نتيجة الدور المحوري الذي قامت به تلك الصفات في السياقات اللغوية المختلفة، فالعملية اللغوية هي عملية تواصلية بين طرفي الخطاب، والمعنى هو الأساس الذي تقوم عليه تلك العملية، فلذلك جاءت هذه الصفات المذكرة ليُلفت المتكلم انتباه السامع إلى فكرة مفادها أنه يريد معنى النسب بـــ (ذي وذات) في كل ما ذُكّر من هذه الأمثلة.

ثانياً: الحَمْل على النَّسب وبنية المشتقَّات:

وُجِّهتْ كثيرٌ من البُنى المتعلّقة بالمشتقّات بالاتّكاء على ظاهرة الحَمْل على النَّسب، ولعلَّ الاختلاط بين دلالة صيغة (فاعل) على اسم الفاعل، ودلالة صيغة (فاعل) على النَّسب، هو الذي دفع علماء اللُّغة اللُّجوء إلى النَّسب؛ لتوجيه عددٍ من الشَّواهد التي رأوا فيها إمكانيّة الحَمْل على النَّسب، وإنَّ النَّاظر في توجيهات اللُّغويِّين لتلك الشَّواهد يجدها انقسمت إلى قسمين:

أولاً: أسماء الفاعلين التي جاءت بمعنى مفعول، حيث كان اللُّغويون يوجِّهون معظمها بالاتّكاء على النَّسب، ومن ذلك توجيههم لقوله تعالى: (خُلِقَ مِن مَّاء دَافِقٍ)[3]. فمنهم من قال: إنَّ (دافق) بمعنى (مدفوق)، ومنهم من حملها على النَّسب[4].

([1])انظر : الحموز، عبد الفتاح، ظاهرة التغليب في العربية، منشورات جامعة مؤتة ط1، 1993، ص70–71.

([2]) انظر : عمايرة، إسماعيل، ظاهرة التأنيث بين اللغة العربية واللغات السامية، مركز الكتاب العلمي – عمان، ط1، 1986، ص24.

([3]) سورة الطارق، آية (6).

([4]) انظر: ابن جني، الخصائص، 144/1.

وحُمِلَ على ذلك أيضاً قوله تعالى: (قَالَ لاَ عَاصِمَ الْيَوْمَ مِنْ أَمْرِ اللّهِ)[1]، ومن حمله على النَّسب رأى أنَّ المعنى (ذو عصمة)[2].

وممَّا حُمِلَ على ذلك أيضاً، قوله تعالى: (فَهُوَ فِي عِيشَةٍ رَّاضِيَةٍ)[3].

فمن اللُّغويِّين من رأى أنَّ المعنى (مرضية)، ومنهم من رأى أنَّها محمولة على النَّسب؛ أي (ذات رضا)[4].

وحُمِلَ على ذلك قول الحطيئة:

دعْ المكارمَ لا ترحل لبغيتها واقعد فإنَّك أنت الطَّاعم الكاسي[5]

فاعتدَّ اللُّغويِّين بهذا الشَّاهد، وحملوه على النَّسب؛ أي (ذو طعام وكسوة)[6].

وممَّا حُمِلَ على ذلك قولهم (ليل داخ[7]، وناقة عائذ[8]،تراب سافٍ[9]، وعين عائرة[10].

فهذه الأمثلة جميعها قام العلماء بتوجيهها بالحَمْل على النَّسب، وهذا ما يدلُّ دلالة واضحة اتِّكاء العلماء على المعنى بطريقة مباشرة في توجيهاتهم للصِّيغ اللُّغويّة، ممَّا يعني بطريقة أو بأخرى، أنَّهم كانوا يركنون إلى محورين أساسيين، يعتمدان عليهما في التقعيد، أو بالأخرى أخذت في عين الاعتبار في أثناء وضعهم لقواعدهم، وهما: المعنى، وطبيعة الاستعمال للصِّيغ الصَّرفيّة في مجال السياقيّة.

ثانياً: أسماء الفاعلين التي وردت مخالفة للقواعد القياسيّة:

([1]) سورة هود، آية (43).

([2]) انظر: ابن جني، الخصائص، 144/1.

([3]) سورة الطارق، آية (7).

([4]) انظر: سيبويه، الكتاب، 382/2.

([5]) الحطيئة، ديوانه، برواية وشرح ابن السكيت، دراسة وتبويب : مفيد قميحة، دار الكتب العلمية –بيروت، ط1993،1، ص.119

([6]) انظر: سيبويه، الكتاب، 382/2.

([7])انظر: ابن منظور، جمال الدين بن محمد بن مكرم (ت 711 هـ)، لسان العرب، دار صادر، ط2، بيروت، 2003م. 232/5.

([8]) انظر : الزبيدي، محمد مرتضى الحسيني، تاج العروس من جواهر القاموس، دار الجيل، مطبعة حكومة الكويت، سلسلة التراث العربي، 1983م.، 439/9.

([9])انظر: ابن منظور، لسان العرب، 205/7.

([10])انظر: ابن منظور، لسان العرب، 332/10.

من المعلوم مسبقاً، أنَّ العلماء اتَّفقوا على صياغة اسم الفاعل من الفعل الثلاثي على وزن (فاعل)، ومن غير الثلاثي بإبدال حرف المضارعة ميماً مضمومة، وكسر ما قبل الآخر.

وبالرّغم من هذا، إلاَّ أنَّ الواقع الاستعمالي للأنماط اللُّغويّة في الكتب والمعاجم اللُّغوية، سجَّل لنا مجموعة من الصِّيَغ التي بُنِي فيها اسم الفاعل من (أفعل) على وزن (فاعل)، وحفاظاً على معياريّة القاعدة القياسيّة التي وُضِعَت، فإنَّ العلماء حاولوا تخريج هذه الشَّواهد والأمثلة، بالاعتماد على دلالة النَّسب.

ولعلَّ من الأمثلة التي يمكن الحديث عنها في هذا المجال، قولهم: (أعشب وعاشب)، فقالوا: إنَّ صيغة (فاعل) هنا دالّة على النِّسبة (ذو عشب)[1].

وَاللَّهُ يُؤْتِي مُلْكَهُ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ (وحملوا على ذلك، قوله تعالى:

[2]، حيث بنيت صيغة (واسع) من (أوسع)، والمعنى فيها النَّسب[3].

وكذلك حملوا عليه قوله تعالى: ﴿وَأَرْسَلْنَا الرِّيَاحَ لَوَاقِحَ﴾[4]؛ أي ذات لقح[5].

ومن الأمثلة التي حُملت على ذلك أيضاً: (أحنط – حانط)[6]، و(أوصى – واصي)[7].

وقد تعامل اللُّغويون مع هذه الأمثلة بالاتّكاء على معنى النَّسب ودلالته، وقد تكفَّل هذا التوجيه بتخصيص دلالة صيغة (فاعل) في مثل هذه الأمثلة على النَّسب والابتعاد بها عن دلالة (اسم الفاعل)، وهذا الأمر يعكس مرونة التقعيد اللُّغوي في التعامل مع الأداءات اللُّغوية التي تخالف قياسيّة القاعدة.

([1]) انظر : ابن سيدة، المخصص، 68/15.
([2]) سورة البقرة، آية (247).
([3])انظر: السمين الحلبي، الدر المصون، 602/1.
([4]) سورة الحجر، آية (22).
([5]) انظر: السمين الحلبي، الدر المصون، 249/4.
([6]) انظر: ابن منظور، لسان العرب، 274/4.
([7])انظر: ابن منظور، لسان العرب، 227/15

ثالثاً: الحَمْل على النَّسب والاستغناء:

لم تكن الصِّيَغ المحمولة على النَّسب بمنأى عن ظاهرة الاستغناء، إذْ تقاطعت هذه الصِّيَغ مع الاستغناء، ويدلُّ على ذلك ما عمد إليه كثيرٌ من اللُّغويِّين من توجيه هذه الصِّيَغ على الاستغناء، وعدُّوها جزءاً من هذه الظَّاهرة.

وظهر هذا الرأي في مؤلَّفات اللُّغويِّين القدامى والمحدثين، فهذا ابن مالك صرَّح بذلك، فقال: "ومَعَ فاعلٍ وفعَّال وفعِلْ في نَسَب أغْنَى عن اليا فعُيلْ" [1].

وتبعه في ذلك ابن عقيل[2].وابن هشام: "فقال وقد يستغنى عن ياء النسب بصوغ المنسوب إليه على فعَّال أو فاعِل أو فعِل"[3].

وممَّا أغنى عن ياء النَّسب أيضاً، هاء النِّسبة في نحو: (المهالبة، والأشاعثة، والمناذرة")[4].

وهذا السيوطيّ، يؤكِّد أنَّ هذه الصِّيَغ قد أغنت عن ياء النَّسب، فقال: "الإغناء عن ياء النَّسب بصوغ (فعَّال) من الحرفة، كخبَّاز، وقزَّاز، وسقَّاء، وبقَّاء، وزجَّاج...، وبصوغ (فاعل، وفعِل) بمعنى صاحب الشيء، كتامر، ولابن، ونابل..." [5].

وشغلت هذه الآراء حيِّزاً لا بأسَ به في الدِّراسات اللُّغويّة المعاصرة، فمن المعاصرين الذين حملوا هذه الصِّيَغ على الاستغناء: أحمد الحملاوي[6]، وعبد الصَّبور شاهين[7]، وفخر الدِّين قباوة[8].

ومهما يكن من أمر، فإنَّ هذا التقاطع بين الصِّيَغ المحمولة على النَّسب، وبين ظاهرة الاستغناء، أمرٌ يمكن القبول به، إذْ إنَّ ظاهرة الاستغناء فرضت وجودها في كثيرٍ من المسائل الصَّرفيّة، ولا سيّما

([1]) انظر: ابن عقيل، شرح ابن عقيل على ألفيّة ابن مالك، 464/2.

([2]) المصدر السابق، 462/2.

([3]) انظر : ابن هشام، أوضح المسالك، 339/4.

([4]) انظر: ابن منظور، لسان العرب، 271/4؛ وانظر: ابن سيده، المحكم، 218/1؛ والجوهري، الصحاح، 836/2.

([5]) انظر: السيوطي، همع الهوامع، 175/6.

([6]) انظر: أب وحمدة، محمَّد علي، في العبور الحضاري لشذ الصرف، ص153.

([7]) انظر: شاهين، عبد الصبور، ص166.

([8]) انظر: قباوة، فخر الدين، تصريف الأسماء والأفعال، ص244.

تلك المسائل المتعلّقة ببناء الصِّيغ، ولعلَّ من المنطقيّ أن تدرج هذه الصِّيغ في باب الاستغناء، وذلك من خلال الاستعمالات اللُّغوية لها أخذت هذه الصِّيغ تتشكّل وفق دلالات متخصِّصة أغنت فيها عن ياء النَّسب.

رابعاً: الحَمْل على النَّسب والتناوب اللُّغويّ

من المسائل اللُّغويّة التي تتقاطع مع الصِّيغ الدَّالّة على النَّسب، مسألة التناوب اللُّغويّ، إذْ سجَّل لنا العلماء التناوب الذي يقع بين عددٍ من تلك الصِّيغ، وذلك عن طريق السماح بإحلال إحدى هذه الصِّيغ مكان الأخرى، ولعلَّ من مظاهر هذا التناوب ما يلي:

1- التناوب بين (فعَّال، وفاعل):

ومن الأمثلة التي أقيمت فيها (فعَّال) مقام (فاعل)[1]: (نبَّال) بمعنى (نابل)، و(سيَّاف) بمعنى (سائف)، و(نشَّاب) بمعنى (ناشب)، وحملوا عليه قول الشَّاعر:

وليس بذي رُمْحٍ فيطعَنُني فيه وليس بذي سَيْفٍ وليس بنبَّال[2]

وقد يقام (فاعل) مقام (فعَّال)، نحو: (حائك) في معنى (حوَّاك)، ورجل (تارس) بمعنى (ترَّاس)[3].

2- التناوب بين (فعَّال، ومِفعال، أو مفعيل):

ذكر السيوطيّ، أنَّ من الصِّيغ التي تقوم مقام (فعَّال) (مِفعال)، نحو: (امرأة معطار)، و(مفعيل)، نحو: (ناقة محضير)[4].

([1]) شرح الرضي، 85/2.
([2]) انظر: امرؤ القيس، ديوانه، ص106.
([3]) انظر: السيوطي، همع الهوامع، 175/6.
([4]) انظر المصدر السابق، 175/6.

- الصيغ المحمولة على النسب ودلالاتها الصرفية

يُعنى علم الصرف بدراسة الصيغة وبنيتها ووظيفتها، وانطلاقاً من التلازم بين الكلمة ودلالتها، فإن هناك نوعاً من الدلالة يستمد عن طريق الصيغ وبنيتها[1]، وقد تعدّدت الوظائف اللغوية للصيغ الصرفية العربية، وسنحاول الوقوف عند أشهر الصيغ الصرفية الدالة على النسب :

أ- فعّال:

تدل صيغة (فعّال) في العربية دلالة واضحة على المبالغة، إلا أنّها تدل على النسب فتأتي بمعنى (ذي وذات)، وقد خصّصّت هذه الصيغة لهذا المعنى إذا دلت على صاحب صنعة مداوم لصنعته:

وجعلوا منه: البنّات[2]، وبدّال[3]،ولصاحب البزّ، بزّاز[4]، وبغّال لصاحب البغل[5]،وبقّال[6]،والبيّاض؛ الذي يبيّض الثّياب[7]، وترّاس[8]، وتمّار[9]،وثوّاب لصاحب الثياب[10]، وجمّال[11]،وحدّاد[12]، وزجّاج[13]، وسرّاج[14]، وسيّاف لذي السّيف[15]، وصرّاف[16]،

([1]) انظر أنيس، إبراهيم، دلالة الألفظ، مكتبة الأنجل والمصرية،ط1992،7، ص47، وأولمان، ستيفن، دور الكلمة في اللغة، ترجمة :كمال بشر،ص153، وحسّان، تمام، اللغة بين المعيارية والوصفية، عالم الكتب، القاهرة، ط4، 2000م، ص120، والفهري، عبد القادر الفاسي، اللسانيات واللغة العربية، دار الشؤون الثقافية، ص211.

([2]) ؟انظر: ابن السراج، الأصول في النحو، 83/3.

([3]) انظر: الاستراباذي، شرح شافية ابن الحاجب، 85/2.

([4]) انظر: الزبيدي، تاج العروس، 28/15. وه وبائع الثياب.

([5]) انظر: سيبويه، الكتاب، 382/3.

([6]) انظر: القوشجي، علي بن محمد، عقود الزواهر في الصرف، تحقيق: أحمد عفيفي، دار الكتب المصرية – القاهرة، ط1، 2001م، ص397.

([7]) انظر: الزبيدي، تاج العروس، 267/18.

([8]) انظر: الجوهري، الصحاح، 910/3؛ الفيروزآبادي، القاموس المحيط، 209/2.

([9]) انظر: سيبويه، الكتاب، 382/3.

([10]) انظر: سيبويه، الكتاب، 381/3.

([11]) انظر: السيوطي، همع الهوامع، 381/3.

([12]) انظر: السقال، ديزرة،الصرف وعلم الأصوات، ص112.

([13]) انظر: السيوطي، همع الهوامع، 175/6.

([14])انظر : ابن منظور، لسان العرب،167/7.

([15]) انظر: سيبويه، الكتاب، 383/3.

([16]) انظر: سيبويه، الكتاب، 381/3.

وحملوا عليه قوله تعالى: (وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ)[1]،وقالوا لصاحب العطر:عطّار[2]،وعوّاج لصاحب العاج[3]،وفدّاد[4]، وقزّاز[5]،وقصّاب[6]، وقصّار[7]، وقوّاس[8]والكلاّب لصاحب الكلاب[9]،وحملوا عليه أيضاً: لبّان[10]، ونبّال[11]، ونجّار[12]،،ونحّاس[13]،والنشّاب[14].

ب- فاعِل:

ليس المقصود من صيغة (فاعل) هنا اسم الفاعل الدال على الحدث ومن قام به، بل المقصود بها هنا تلك الأسماء التي بنيت على فاعل، وجاءت لتدل دلالة مباشرة على صاحب الشيء، ومن هذه الصيغ ما جاء مذكّرا ووصف به المؤنث نحو: (امرأة عاقر...)، ومنها صيغ لم يسمع لها فعل نحو: (تامر...)، ومنها صيغ أخرى بنيت على وزن فاعل من فعل مزيد نحو:(أحنط – حانط)، ومنها صيغ جموع خالفت القاعدة الأساسية للجمع نحو:(طاخيات...)، ولعلّ من الأمثلة التي تتبعناها في كتب اللغة ومعاجمها ودلّت على النسب:

([1]) سورة فصلت، آية (46). انظر: السيوطي، همع الهوامع، 175/6.

([2]) انظر: المبرّد، المقتضب، 161/3.

([3]) المصدر السابق، 381/3.

([4]) في الحديث النّبوي الشّريف: "هلك الفدّادون إلاّ من أعطى في نجدتها ورسلها"، والفدّاد هو: الرجل الذي مَلَكَ المئين من الإبل إلى الألف، وه وفي معنى النّسب كسرّاج، وعوّاج. 140/11

([5]) أنظر: السيوطي، همع الهوامع، 175/6.

([6]) ذكر القوشجي، أنّ الألفاظ الدّالة على النّسبة منها ما يدلُّ على نسبة صفة إلى شخص يتمرّن ويداوم عليها، وه وفعّال، إمّا مشتقّ من اسم عين (كبزّار، وبقّال)، وإمّا مصدر، كقصّاب، وقصّار، عقود الزواهر في الصرف ص397

([7]) انظر :القوشجي، عقود الزواهر في الصرف، ص397.

([8]) انظر: الاستراباذي، شرح شافية ابن الحاجب، 85/2.

([9])انظر: ابن منظور، لسان العرب،96/13.

([10]) انظر: سيبويه، الكتاب، 21/3.

([11]) انظر: سيبويه، الكتاب، 382/3.

([12]) انظر: الزبيدي، تاج العروس، 178/14.

([13]) الخويسكي، زين كامل، الصرف العربي صياغة جديدة، دار المعرفة الجامعية، 1999م، ص157.

([14])انظر: ابن منظور، لسان العرب،254/14.

حملوا وناقة آزية[1]، ومكانٌ آهل[2] ، وغراب بائض[3] ورجلٌ تائج (ذو تاج)[4] وتارس (أي ذو ترس) [5]وتامر[6]، وامرأة حائض[7]، وحائك[8]،والرجل الحارح[9]،ورجلٌ حاكش[10]،وقلب حالز[11]،وامرأة حامل[12]،وأحنط الرَّمث فهو حانط[13] وقومٌ حانطون[14]،ورجلٌ جامر[15]،والخائص[16]،ورجلٌ خابر[17]،وليلٌ داخ[18]، وممَّا حُمِلَ على النَّسب أيضاً رجلٌ دارع (ذو درع) [19]، وحملوا عليه قوله تعالى: (مَّاء دَافِقٍ)[20]، ورجل دامر خاسر دابر[21]،ورجلٌ رائع[22]،وإبلٌ راحلة[23]،

([1]) هي التي تشرب من الإزاء. انظر: ابن منظور، لسان العرب، 102/1.

([2]) جعلوا منه قول ذي الرُّمة: إلى عَطنٍ رحْبِ المباءةِ آهل. انظر: سيبويه، الكتاب، 382/3.

([3])ابن منظور، لسان العرب، 191/2.

([4]) انظر: ابن منظور، لسان العرب، 245/2.

([5])ولا يقال منه درع ولا ترس. انظر: الزبيدي، تاج العروس، 487/15، 140/7.

([6]) حملت على النَّسب؛ لأنَّها لم يعرف لها فعلاً. حملوا عليه قول الشاعر:

ففررتني وزعمت أنَّك لابنٌ بالصيف تامـــــــــــر

سيبويه، الكتاب، 381/3.

([7]) انظر: سيبويه، الكتاب، 383/3.

([8])انظر: السيوطي، همع الهوامع، 175/6.

([9]) الحارح الآثم. انظر: ابن منظور، لسان العرب، 74/4.

([10]) أي ظالم. انظر: ابن منظور، لسان العرب، 184/4.

([11]) أي يعتصر ويتوجع عند الألم. انظر: ابن منظور، لسان العرب، 194/4.

([12])انظر: ابن منظور، لسان العرب، 228/4.

([13]) أي ابيضّ. انظر: ابن منظور، لسان العرب، 247/4.

([14]) انظر: ابن منظور، لسان العرب، 247/4.

([15]) وحملوا عليه قول الشاعر:

وريحٌ يلتجوج يذكيه جامر

انظر: الزبيدي، تاج العروس، 469/10.

([16]) ه والقليل من النيل، وحملوه على النَّسب؛ لأنَّه لا فعل له. انظر: ابن منظور، لسان العرب، 189/5.

([17]) انظر: الزبيدي، تاج العروس، 125/11.

([18]) يعني مظلم. انظر: ابن منظور، لسان العرب، 232/5.

([19]) حملت على النَّسب؛ لأنَّها لم يعرف لها فعلاً. انظر: سيبويه، الكتاب، 381/3.

([20]) سورة الطارق، آية (6)؛ انظر: ابن جني، الخصائص، 145/1.

([21]) قالوا: وخسر على الفعل ودامر ودابر على النَّسب. انظر: الزبيدي، تاج العروس، 314/11.

([22]) انظر: ابن منظور، لسان العرب، 264/6.

([23]) وهي الراحلة تكون للذكر والأنثى. انظر: ابن منظور، لسان العرب، 123/6.

والنَّاشِب[3] وريحٌ ناشر[4]،وقول الشَّاعر: كليني لهم يا أميمة ناصب[5].ورجلٌ ناعل[6]،

وحملوا عليه قول الشَّاعر:

تصابيتُ حتَّى اللَّيل منهنَّ رغْبتي
رَوَانِي في يومٍ من اللَّهو هاضِبِ[7]

ورجلٌ وادك[8]،الدين الواصب[9].

والواصي[10]،وامرأة والد[11]،

وحملوا قول الشَّاعر:

تعوي الذئابُ من المخافةِ حوله إهلال رَكْبِ اليامِنْ المتطوّف[12].

ج- فَعِل:

أكّد اللغويون أن صيغة (فعِل) تدل على النسب إذا دلّت على صاحب الشيء، أي أنها تشترك مع صيغة فاعل في الدلالة على النسب، إلا أنّنا ومن خلال تتبعنا لهذه الصيغة لم نلحظ- على الأغلب- التعاقب المباشر في استعمال هاتين الصيغتين، فكثيراً ما

انظر: الزبيدي، تاج العروس، 221/22.

([1]) أي ذ ونبل. انظر: ابن السرَّاج، الأصول في النحو، 83/3.

([2]) أي من قوم نحاة: نحوي، وحملوه على تامر ولابن. انظر: ابن منظور، لسان العرب، 214/14.

([3]) انظر: ابن السرَّاج، الأصول في النحو، 83/3.

([4]) انظر: السمين الحلبي، الدر المصون، 284/3.

([5]) انظر: سيبويه، الكتاب، 382/3.

([6]) قال اللَّيث: العين اللاّمة التي تصيب الإنسان ولا يقولون لمَّته العين، ولكن حُمِلَ على النَّسب بذي وذات. انظر: ابن منظور، لسان العرب، 273/13

([7]) هاضب: أي ذي هضب، وهذا لا يكون إلاّ على النَّسب. انظر: الزبيدي، تاج العروس، 397/4.

([8]) الوادك: السَّمين. انظر: ابن سيده، المحكم، 96/7.

([9]) الوصب: التَّعب ويكون حينئذٍ على النَّسب، أي ذ ووصب؛ لأنَّ الدِّين فيه تكاليف ومشاق على العباد، وورد ذلك في قوله تعالى: (وَلَهُ الدِّينُ وَاصِبًا). سورة النحل، آية (52). انظر: السمين الحلبي، الدر المصون، 334/4.

([10]) من أوصى. انظر: ابن منظور، لسان العرب، 227/15.

([11]) جعلوا والدة على الفعل، أمَّا والد على النَّسب حكاه ثعلب. انظر: الزبيدي، تاج العروس، 325/9.

([12]) انظر: ابن منظور، لسان العرب، 325/15.

كانت تستعمل (فعِل) وحدها دون فاعل، ولعلّ من الأمثلة التي تتبعناها في كتب اللغة ومعاجمها، ودلّت على النسب:

نحو: بطنٌ بعج[1]،

سحابة بردة[2]،ورجلٌ ترب[3]،جسِد[4]،رجلٌ حَدِث[5]،رجلٌ حرح[6]،نصلٌ حرق[7]،ورجلٌ حزن[8]،تمرٌ حشِف[9]،رجلٌ حصِف[10]،ورجل حكِر[11]،حكِش[12]، رجلٌ خَبر[13]،وخشِب[14]، ونباتٌ خضِع[15]،رجلٌ خمِر[16]، وكلام خنٍ وكلمة خنيّة[17]، ورجلٌ دبِر دمِر[18]، داءٌ دفِن[19]،رجلٌ دنِف[20]،ونارٌ ذكية[1]، رجلٌ ربك[2]،

([1]) أي منبعج. انظر: الزبيدي، تاج العروس، 424/5.

([2]) إنّها محمولة على النَّسب، وذكر أنّه لم يسمع عن العرب سحابة بردء. انظر: الزبيدي، تاج العروس، 412/7.

([3]) أي حملت تراباً. ابن منظور، لسان العرب، 217/2.

([4]) حملوا عليه: كأنَّ ما فوقها مما عُليت به دماءُ أجواف بُدن لونها جسد

انظر: ابن منظور، لسان العرب، 146/3

([5]) انظر: الزبيدي، تاج العروس، 209/5.

([6]) انظر: سيبويه، الكتاب، 384/3.

([7]) انظر: ابن سيده، المحكم، 401/2.

([8]) انظر: ابن منظور، لسان العرب، 109/4.

([9]) انظر: الزبيدي، تاج العروس، 143/23.

([10]) محكم العقل متبين الرأي. انظر: الزبيدي، تاج العروس، 145/23

([11])انظر: ابن منظور، لسان العرب،184/2

([12])انظر: ابن منظور، لسان العرب،184/4.

([13]) لا يكاد يعرف إلا أن يكون على النَّسب. انظر: الزبيدي، تاج العروس، 125/11.

([14]) واستشهدوا عليه بقول عنترة:

بذبّبُ ورْدٌ على إثـــــره وأدْرَكه وقْعُ مِرْدَى خشِب

انظر: ابن منظور، لسان العرب،17/6

([15]) حكى ابن جنّي أنَّ منه قول أبي فقعس: خضِعٌ مضعٌ ضافٍ رتعٌ. وفي لسان العرب: ه وعلى النسب لأنه لا فعل له يصلح أن يكون خضع محمولاً عليه. انظر: ابن منظور، لسان العرب، 37/6.

([16]) حملوا عليه: وجرَّ المخاضُ عثانينها إذا بركت بالمكان الخمِر

انظر: ابن منظور، لسان العرب، 153/5.

([17]) قيل: وليس خنٍ على الفعل لأنّا لا نعلم خنيت الكلمة، ولكنّه على النَّسب. انظر: ابن منظور، لسان العرب، 172/5.

([18]) انظر: ابن منظور، لسان العرب، 297/5.

([19]) حكى ابن الأعرابيّ: داءٌ دقِن ككتِف، انظر: ابن منظور، لسان العرب، 277/5.

([20]) انظر: ابن منظور، لسان العرب، 308/5.

وقوم رتعون[3]،ورجلٌ رعِش[4]، ورجلٌ روع[5]،رجلٌ ستَه[6]،رجلٌ شغِل[7]،رجلٌ طعِم[8]،أرض طلِحة[9].ويُقال: فعله طنِف[10]،ماء عذب[11]،بعيرٌ عش[12]، ناقة عِشيّة[13]،وثرى عقِد[14]،رجلٌ عمِل[15]،طائرٌ غَرد[16]،أمرٌ فظِع[17]،ورجلٌ فكِه[18]، جملٌ قدِع[19]،ليلة قمِرة[20]،وأرض كلئة[21]،ورجلٌ محِض[22]،ثوبٌ مزِق[23]،وحرٌ نعظ[24]،وعيشٌ نعِم[25]،رجلٌ نهر[1]،

([1]) أنشد ابن الأعرابي: ينفحن منه لهباً منفوحاً لمعاً ولا يُرى ولا ذكياً مقدوحاً.
انظر : ابن منظور، لسان العرب، 37/6

([2]) رجل ريك ككتف ضعيف الحيلة على النَّسب. انظر: ابن سيده، المحكم، 21/7

([3]) انظر: ابن منظور، لسان العرب، 95/6.

([4]) انظر: ابن منظور، لسان العرب، 176/6. وحملوا منه قول الشاعر:
ثم انصرفتُ ولا أبُثّك حبيبتي رعِش البنان أطيس مشي الأصفر

([5]) انظر: ابن منظور، لسان العرب، 264/6.

([6]) انظر: سيبويه، الكتاب، 384/3.

([7]) هذه عن ابن الأعرابيّ. انظر: ابن سيده، المحكم، 235/5.

([8]) انظر: سيبويه، الكتاب، 384/3.

([9]) كثيرة الطلح. انظر: الزبيدي، تاج العروس، 580/6.

([10]) المتَّهم بالأمر. انظر: الزبيدي، تاج العروس، 99/24.

([11]) ه وعلى النَّسب؛ لأنه لا فعل له. انظر: الزبيدي، تاج العروس، 329/3.

([12]) يزيد في العشاء. انظر: ابن سيده، المحكم، 207/2.

([13]) انظر: ابن سيده، المحكم، 207/20.

([14]) أي متحجِّر. لسان العرب، 222/10.

([15]) انظر: سيبويه، الكتاب، 384/3.

([16]) انظر: الزبيدي، تاج العروس، 465/8.

([17]) أي شديدٌ شنيع. الزبيدي، تاج العروس، 505/21.

([18]) انظر: ابن منظور، لسان العرب، 212/11.

([19]) حلموا عليه قول عامر بن طفيل:
وإنِّي سوف أحكُمُ غير عادٍ ولا قدِع إذا التمس الجوابِ
انظر: الزبيدي، تاج العروس، 526/21.

([20]) انظر: ابن منظور، لسان العرب، 187/12؛ الزبيدي، تاج العروس، 464/13.

([21]) انظر: ابن سيده، المحكم، 66/7.

([22]) وه والرجل الذي يشتهي اللبن بلا رغوة. لسان العرب، 28/14.

([23]) انظر: الزبيدي، تاج العروس، 391/26.

([24]) اشتهى الجماع. انظر: ابن منظور، لسان العرب، 299/14.

([25]) إنَّما ه وعلى النَّسب؛ لأنَّا لم نسمعهم قالوا: نعِم العيش. انظر: ابن منظور، لسان العرب، 302/14.

وقوم رتعون[3]،ورجلٌ رعِش[4]، ورجلٌ روع[5]،رجلٌ ستهٌ[6]،رجلٌ شغِل[7]،رجلٌ طعِم[8]،أرض طلِحة[9].ويُقال: فعله طنِف[10]،ماء عذب[11]،بعيرٌ عش[12]، ناقة عِشيّة[13]،وثرى عقِد[14]،رجلٌ عمِل[15]،طائرٌ غَرد[16]،أمرٌ فظِع[17]،ورجلٌ فكِه[18]، جملٌ قدِع[19]،ليلة قمِرة[20]،وأرض كلئة[21]،ورجلٌ محِض[22]،ثوبٌ مزِق[23]،وحِرٌّ نعظ[24]،وعيشٌ نعِم[25]،رجلٌ نهر[1]،

([1]) أنشد ابن الأعرابي: ينفحن منه لهباً منفوحاً لمعاً ولا يُرى ولا ذكياً مقدوحاً.
انظر : ابن منظور، لسان العرب، 37/6

([2]) رجل ريك ككتف ضعيف الحيلة على النَّسب. انظر: ابن سيده، المحكم، 21/7

([3]) انظر: ابن منظور، لسان العرب، 95/6.

([4]) انظر: ابن منظور، لسان العرب، 176/6. وحملوا منه قول الشاعر:
ثم انصرفتُ ولا أبَثُّك حبيبتي رعِش البنان أطيس مشي الأصفر

([5]) انظر: ابن منظور، لسان العرب، 264/6.

([6]) انظر: سيبويه، الكتاب، 384/3.

([7]) هذه عن ابن الأعرابيّ. انظر: ابن سيده، المحكم، 235/5.

([8]) انظر: سيبويه، الكتاب، 384/3.

([9]) كثيرة الطلح. انظر: الزبيدي، تاج العروس، 580/6.

([10]) المتَّهم بالأمر. انظر: الزبيدي، تاج العروس، 99/24.

([11]) ه وعلى النَّسب؛ لأنه لا فعل له. انظر: الزبيدي، تاج العروس، 329/3.

([12]) يزيد في العشاء. انظر: ابن سيده، المحكم، 207/2.

([13]) انظر: ابن سيده، المحكم، 207/20.

([14]) أي متحجِّر. لسان العرب، 222/10.

([15]) انظر: سيبويه، الكتاب، 384/3.

([16]) انظر: الزبيدي، تاج العروس، 465/8.

([17]) أي شديدٌ شنيع. الزبيدي، تاج العروس، 505/21.

([18]) انظر: ابن منظور، لسان العرب، 212/11.

([19]) حلموا عليه قول عامر بن طفيل:
وإنِّي سوف أحكُمُ غير عادٍ ولا قدِع إذا التمس الجوابِ
انظر: الزبيدي، تاج العروس، 526/21.

([20]) انظر: ابن منظور، لسان العرب، 187/12؛ الزبيدي، تاج العروس، 464/13.

([21]) انظر: ابن سيده، المحكم، 66/7.

([22]) وه والرجل الذي يشتهي اللبن بلا رغوة. لسان العرب، 28/14.

([23]) انظر: الزبيدي، تاج العروس، 391/26.

([24]) اشتهى الجماع. انظر: ابن منظور، لسان العرب، 299/14.

([25]) إنَّما ه وعلى النَّسب؛ لأنَّا لم نسمعهم قالوا: نعِم العيش. انظر: ابن منظور، لسان العرب، 302/14.

و- مفعول:

ليس المقصود من صيغة (مفعول) هنا اسم المفعول الدال على الحدث ومن وقع عليه، بل المقصود بها هنا تلك الأسماء التي بنيت على مفعول، وجاءت لتدل دلالة مباشرة على النسب بـ (ذي)، ولعلّ من الأمثلة التي تتبعناها في كتب اللغة ومعاجمها، ودلّت على النسب:

نحو: مكان مأنوس[1] مجنون[2]، مسنون[3]، مشهور[4]،معتوه[5]، ملعون[6]،منحوس[7]، ميمون[8]،.

ز- فَعَول:

دلّت صيغة (فعول) على النسب، وممّا حمل على ذلك:

ركوب[9]، قؤول[10].

ي- مفعيل:

تعدّ صيغة (مفعيل)من الصيغ التي حملت على النسب:

نحو: محضير[11].

ح- منفعل:

حمل الخليل بن أحمد قوله تعالى: {السَّمَاء مُنفَطِرٌ بِهِ} [12]، على النسب.

([1])انظر: ابن منظور، لسان العرب،172/1.

([2]) انظر: قباوة، فخر الدين، تصريف الأسماء والأفعال، ص242.

([3]) انظر: قباوة، تصريف الأسماء والأفعال، ص242.

([4]) انظر: قباوة، تصريف الأسماء والأفعال، ص242.

([5]) انظر: قباوة، تصريف الأسماء والأفعال، ص242.

([6]) انظر: قباوة، تصريف الأسماء والأفعال، ص242.

([7])انظر: قباوة، تصريف الأسماء والأفعال، ص242.

([8]) انظر: قباوة، تصريف الأسماء والأفعال، ص242.

([9]) انظر: العكبري، إملاء ما منَّ به الرحمن، ص500.

([10]) انظر: المخصص 69/15

([11]) انظر: السيوطي، همع الهوامع، 175/6.

([12]) انظر: الزمخشريّ (ت538هـ)، الكشاف، شرح وضبط يوسف الحمادي، مكتبة مصر، (د.ت)، ط4، ص491.

- **صيغ الجموع المُلحقة بهاء النَّسب:**

من الصيغ الدالّة على النسب، صيغ منتهى الجموع (مفاعل) التي ألحقت بها الهاء، وتفيد اللاصقة الهاء هنا، معنى النسب، ويثبت هذا الاستعمال أنّ العرب لم تعتمد على لاصقة الياء للدلالة على النسب، بل اعتمدت على لاصقة الهاء أيضاً، ولعلّ من الأمثلة التي تتبعناها في كتب اللغة ومعاجمها، ودلّت على النسب:

نحو:

الأبارصة[1] الأحامرة[2]، الأحاوصة[3]، الأشاعثة[4]، الأشافرة[5] ا البرابرة[6] التبابعة[7]، المسامعة[8])، المهالبة[9]، المناذرة[10]، الموازجة[11]، السبابجة [12].

([1]) حملوا عليه قول الشّاعر:

والله ل وكنت لهذا خالصاً لكنت عبداً آكل الأرباصا.

انظر: الجوهري، الصحاح،1030/3

([2]) انظر: الجوهري، الصحاح، 636/2.

([3]) انظر: ابن منظور، لسان العرب، 271/4.

([4]) منسوبون إلى الأشعث، والهاء للنَّسب. انظر: ابن سيده، المحكم، 218/1.

([5]) انظر: السمين الحلبي، الدر المصون،172/3.

([6]) انظر: الجوهري، الصحاح، 588/2.

([7]) هم ملوك اليمن الواحد يتبع الآخر، وزادوا الهاء للنسب. ابن منظور، لسان العرب، 212/2.

([8]) مسمع أب وقبيلة يُقال لهم المسامعة، ودخلت الهاء للنسب. ابن منظور، لسان العرب، 285/7.

([9]) انظر: ابن منظور، لسان العرب، 271/4.

([10]) وهم آل منذر. انظر: الجوهري، الصحاح، 836/2.

([11]) انظر: السمين الحلبي،الدر المصون،172/3.

([12]) هم قوم ذو وجلد من السند والهند، يكوّنون مع رئيس السَّفينة البحرية، وأحدهم سبيجي، ودخلت في جمعه الهاء للنَّسب. انظر:ابن منظور، لسان العرب7/ 103.

الخاتمة

توصلت الدراسة إلى جملة من النتائج منه:

1- إن علماء العربية القدامى والمحدثين، انقسموا بين قياسية هذه الصيغ وسماعيتها، وبعيداً عن هذا الخلاف يمكن القول: إن ثمَّة أنماطاً لغوية تركن بصورة أو بأخرى إلى الاستعمال اللغوي الذي لايمكن أن نغفل أيّاً من جوانبه في أثناء التقعيد اللغوي، فالعرب استعملوا هذه الصيغ للدلالة على النسب، وهي صيغ تحمل بين دلالتها معانٍ صرفية محدّدة، تمثّلتْ بـــ (ذي، وذات).وهذا التخصيص الدلالي يكشف أن الاستعمال العربي لأسلوب النسب لم يقفْ عند حدّ ياء النسب وحسب، بل تعداها وأوجد لنا صيغاً بديلة تدل ما تدل عليه ياء النسب, وهي صيغ محدّدة واضحة المعاني استعملت في القرآن الكريم، وفي الشعر العربي في عصور الاحتجاج، ووجهت بناء عليها الكثير من المسائل اللغويَّة، حتى كانت تلك الصيغ من التقنيات التي كانت تكأة لنحاتنا – بالرغم من أنها كانت عند معظمهم خارجة عن دوائر القياس – في أبنيتهم المنطقية، وفي تأويلاتهم التصريفية، وفي أقيستهم اللغوية.

2- إن النظر إلى الدور الدلالي لهذه الأنماط في سياقاتها القرآنية والشعرية المختلفة – السابقة الذكر–، يكشف لنا أن المعنى أثّر تأثيراً مباشراً في أبنية المذكر والمؤنث، فهذا الانزياح الذي حصل بوصف المؤنث بصيغة المذكر، نتج استجابة للمعنى ودوائره. ونحقق هذا نتيجة الدور المحوري الذي قامت به تلك الصفات في السياقات اللغوية المختلفة، فالعملية اللغوية هي عملية تواصلية بين طرفي الخطاب، والمعنى هو الأساس الذي تقوم عليه تلك العملية، فلذلك جاءت هذه الصفات المذكرة ليُلفت المتكلم انتباه السامع إلى فكرة مفادها أنه يريد معنى النسب بـــ (ذي وذات) في كل ما ذُكِّر من هذه الأمثلة.

3- إن الواقع الاستعمالي للأنماط اللُّغويّة في الكتب والمعاجم اللُّغوية، سجَّل لنا مجموعة من الصِّيَغ التي بُنِي فيها اسم الفاعل من (أفعل) على وزن (فاعل)، وحفاظاً على معياريّة القاعدة القياسيّة التي وُضِعَت، فإنَّ العلماء حاولوا تخريج هذه الشَّواهد والأمثلة، بالاعتماد على دلالة النَّسب، وهذا ما يدلُّ دلالة واضحة على اتِّكاء العلماء على المعنى بطريقة مباشرة في توجيهاتهم للصِّيَغ اللُّغويّة، ممَّا يعني بطريقة أو بأخرى، أنَّهم كانوا يركنون إلى محورين أساسيين، يعتمدان عليهما في التقعيد، أو بالأحرى أخذت في عين الاعتبار في أثناء وضعهم

لقواعدهم، وهما: المعنى، وطبيعة الاستعمال للصِّيَغ الصَّرفيّة في مجال السياقيّة.

4- إنَّ هذا التقاطع بين الصِّيَغ المحمولة على النَّسب، وبين ظاهرة الاستغناء، أمرٌ يمكن القبول به، إذْ إنَّ ظاهرة الاستغناء فرضت وجودها في كثيرٍ من المسائل الصَّرفيّة، ولا سيّما تلك المسائل المتعلّقة ببناء الصِّيَغ، ولعلَّ من المنطقيّ أن تدرج هذه الصِّيَغ في باب الاستغناء، وذلك من خلال الاستعمالات اللُّغوية لها أخذت هذه الصِّيَغ تتشكّل وفق دلالات متخصِّصة أغنت فيها عن ياء النَّسب.

5- تدل صيغة (فعّال) في العربية دلالة واضحة على المبالغة، إلا أنّها تدل على النسب فتأتي بمعنى (ذي وذات)، وقد خصّصّت هذه الصيغة لهذا المعنى إذا دلّت على صاحب صنعة مداوم لصنعته، وقد رصدت الدراسة الأمثلة الدالة على ذلك.

6- جاءت صيغة فاعل، لتدل دلالة مباشرة على صاحب الشيء، ومن هذه الصيغ ما جاء مذكّرا ووصف به المؤنث نحو: (امرأة عاقر...)، ومنها صيغ لم يسمع لها فعل نحو: (تامر...)، ومنها صيغ أخرى بنيت على وزن فاعل من فعل مزيد نحو:(أحنط – حانط)، ومنها صيغ جموع خالفت القاعدة الأساسية للجمع نحو:(طاخيات...)،

7- أكّد اللغويون أن صيغة (فعِل) تدل على النسب إذا دلّت على صاحب الشيء، أي أنها تشترك مع صيغة فاعل في الدلالة على النسب، إلا أنّنا ومن خلال تتبعنا لهذه الصيغة لم نلحظ- على الأغلب- التعاقب المباشر في استعمال هاتين الصيغتين، فكثيراً ما كانت تستعمل (فعِل) وحدها دون فاعل.

8- من الصيغ التي استعملت للدلالة على النسب، وظهرت بشكل أقل من (فعّال، وفاعل، وفعِل)، فعول، ومفعال، ومفعيل، ومنفعل، ومفعل، ومفعول.

9- استعملت العربية لاصقة صرفية أخرى للدلالة على النسب غير ياء النسب، ألا وهي هاء النسب التي لحقت صيغ منتهى الجموع.

المصادر والمراجع

(1) الأزهري، محمد بن أحمد (ت 370هـ)، تحقيق : رياض زكي قاسم، دار المعرفة، بيروت، ط1، 2001 م.

(2) الإستراباذي، شرح شافية ابن الحاجب، رضي الدين محمد بن الحسن (ت 686 هـ)، تحقيق : محمد نور الحسن، ومحمد الزفزاف،ومحمد محيي الدين عبد الحميد، دار الكتب العلمية، بيروت، 1982 م.

(3) الأعشى، ديوانه، تحقيق : محمد محمد حسين، مؤسسة الرسالة- بيروت (د.ط).

(4) أولمان، ستيفن، دور الكلمة في اللغة، ترجمة :كمال بشر، مكتبة الشباب، القاهرة، 1986م.

(6) امرؤ القيس، ديوانه، تحقيق: أنور أبو سويلم وعلي الهروط، دار عمَّار – عمان، ط1، 1991م.

(7) الأنباري، كمال الدين أبي البركات عبد الرحمن بن محمد (ت513هـ)، الإنصاف في مسائل لخلاف، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، دار الفكر، (د.ت).

(8) الأنباري، أبو بكر محمد بن القاسم، المذكر والمؤنث، تحقيق: طارق عبد عون الجنابي، مطبعة العاني- بغداد، 1978 م.

(9) أنيس، إبراهيم، دلالة الألفاظ، مكتبة الأنجلو المصرية، ط7، 1992 م.

(10) الجوهري، إسماعيل بن حماد، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، دار العلم الملايين، تحقيق : أحمد عبد الغفور، دار العلم للملايين، ط3،

(11) ابن جني، أبي الفتح عثمان (ت392هـ)، الخصائص، تحقيق: عبد الحكيم بن محمد، المكتبة التوفيقية.

(12) حسّان، تمام، اللغة بين المعيارية والوصفية، عالم الكتب، القاهرة، ط4، 2000م.

(13) حسن، عباس النحو الوافي، دار المعارف، مصر، ط3،

(14) الحطيئة، ديوانه، برواية وشرح ابن السكيت، دراسة وتبويب : مفيد قميحة، دار الكتب العلمية –بيروت، ط1، 1993.

(15) أبو حمدة، محمَّد علي، في العبور الحضاري لكتاب شذا العرف في فن الصرف، دار عمَّار للنشر- عمَّان، ط1.

(16) الحموز، عبد الفتاح، ظاهرة التغليب في العربية، منشورات جامعة مؤتة ط1، 1993،

(17) الخويسكي، زين كامل، الصرف العربي صياغة جديدة، دار المعرفة الجامعية، 1999م.

(18) الدجني، عبد الفتاح، في الصرف العربي نشأة ودراسة، مكتبة الفلاح – الكويت، ط2، 1983م،

(19) الزمخشريّ (ت538هـ)، الكشاف، شرح وضبط يوسف الحمادي، مكتبة مصر، (د.ت)، ط4،

(20) الزبيدي، محمد مرتضى الحسيني، تاج العروس من جواهر القاموس، دار الجيل، مطبعة حكومة الكويت، سلسلة التراث العربي، 1983م.

(21) زهير بن أبي سلمى، ديوانه، رواية ثعلب، تحقيق : فخر الدين قباوة، دار الآفاق الجديدة،

(22) ابن السرَّاج، محمَّد بن سهل (ت316هـ)، تحقيق: عبد الحسين الفتلي، مؤسسة الرسالة- بيروت، ط2، 1988م،

(23) السمين الحلبي، شهاب الدين بن يوسف (ت756هـ)، الدر المصون في علوم الكتاب المكنون، تحقيق: علي محمد معوض وآخرون، دار الكتب العلمية – بيروت، ط1، 1994م.

(24) سيبويه، الكتاب، تحقيق : عبد السلام هارون، دار الجيل، بيروت، (د.ت).
(25) ابن سيده، علي بن إسماعيل، (ت458هـ)، المخصص في اللغة، تحقيق: الشنقيطي وعبد الغني محمود، بولاق، 1318هـ.
(26) ابن سيدة، علي بن إسماعيل (ت458هـ)، المحكم والمحيط الأعظم،تحقيق:مصطفى السقا، وحسين نصار،ط1958،1م.
– ابن سيدة، علي بن إسماعيل (ت458هـ)، المحكم والمحيط الأعظم، تحقيق:عبد الحميد هنداوي، منشورات الكتب العلمية، ط1، 2000م.
(27) السيوطي، جلال الدين (ت911هـ)، همع الهوامع، تحقيق: عبد العال سالم مكرم، دار البحوث العلمية– الكويت،1980م.
(28) السقّال، ديزرة، الصرف وعلم الأصوات، دار الصداقة العربية– بيروت، ط1، 1996م.
(28) شاهين، عبد الصبور، المنهج الصوتي للغة العربيّة، رؤية جديدة في الصرف العربي، مؤسسة الرسالة، ط1، 1980م.
(29) الشناوي، عبد العظيم، التعريف بفن التصريف في التصغير والنسب والإمالة،(د.ت)، (د.ط).
(30) عبد الجليل، عبد القادر، علم الصرف الصوتي، دار أزمنة للنشر والتوزيع، ط1، 1998م.
(31) ابن عقيل، بهاء الدين عبدالله بن عقيل، شرح بن عقيل على ألفية ابن مالك، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية– بيروت، 2003م.
(32) ابن عصفور، شرح جمل الزّجّاجي، تحقيق: صاحب أبو جناح، (د.ت)، (د.ط).
(33) عمايرة، إسماعيل، ظاهرة التأنيث بين اللغة العربية واللغات السامية، مركز الكتاب العلمي – عمان، ط1، 1986،
(34) العكبري، أبي البقاء عبدالله بن الحسين (ت616هـ)، إملاء ما منَّ به الرحمن، دار الفكر، 1993م.
(35) الفهري، عبد القادر الفاسي، اللسانيات واللغة العربية، دار الشؤون الثقافية، (د.ت)، (د.ط)
(36) الفيروز آبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب (ت 817هـ)، القاموس المحيط، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1975 م.
(37) قباوة، فخر الدين، تصريف الأسماء والأفعال، ط2، مكتبة المعارف– بيروت، 1994م.
(38) القرطبي، تفسير القرطبي الجامع لأحكام القرآن، تحقيق : هشام سمير البخاري، عالم الكتب– الرياض، 2003م.
(39) ابن القطاع (ت515هـ)، أبنية الأسماء والأفعال، تحقيق: أحمد محمَّد عبد الدايم دار الكتب المصرية، 1997م.
(40) القوشجي، علي بن محمد، عقود الزواهر في الصرف، تحقيق: أحمد عفيفي، دار الكتب المصرية – القاهرة، ط1، 2001م .
(41) المبرِّد، محمد بن يزيد (ت285هـ)، تحقيق: محمد عبد الخالق عضيمة،– القاهرة، 1386هـ،.
(42) ابن منظور، جمال الدين بن محمد بن مكرم (ت)، دار صادر، ط2، بيروت، 2003م.
(43) ابن هشام، جمال الدين بن يوسف (ت761هـ)، أوضح المسالك إلى ألفيّة ابن مالك، تحقيق، محمَّد محي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية– بيروت، (د.ت)، (د.ط).
(44) ابن يعيش، موفق الدين (ت643هـ)، شرح المفصّل، عالم الكتب– بيروت، (د.ت)، (د.ط)

حركات الإعراب إبانة عن الوظيفة والدلالة

د. بن يمينة بن يمينة / أستاذ محاضر أ
جامعة الدكتور مولاي الطاهر سعيدة
كلية الآداب واللغات والعلوم الإنسانية والاجتماعية
قسم اللغة العربية وآدابها
Mail : benyaminabeny@yahoo.fr

ملخص:

إن إلقاء الضوء على ظاهرة، الإعراب في اللغة العربية يرجع تاريخها، إلى نقطة البدء التي هي اللغة السامية الأم وقد قرر جميع علماء اللغة أن ما تتميز به اللغة السامية موجود في اللغة العربية، ويرى جميع العلماء، أن اللغة العربية جامعة لكل خصائص الساميات، ومن هذه الخصائص ظاهرة الإعراب التي سبقت الشعر الجاهل.

نشأ مصطلح حركات الإعراب مع التطور الذي عرفته قواعد اللغة، لان معرفة الإعراب متوقف على معرفة المعنى، القائم على تكوين الجمل التي هي مجال الإعراب أي أن الإعراب ظل ينمو ويترعرع حتى نضج وتجسد هذا في لغة الشعر الجاهلي التي تمثل، هذه الظاهرة وكان العربي خبيرا بلغته يعرف أسرار نظامها في كل مستوياتها التي تفرضها ضروب التواصل اللغوي.

فالإعراب وحركاته هو (مصدر من الجذر ع.ر.ب) هو نظام وصفي لخواتم الكلمات العربية الفصحى، وهو خاص بالأسماء المعربة والأفعال المضارعة عمومًا مع وجود الشواذ.

تكتب هذه الخواتم في النصوص العربية الملفوظة بالتمام، وعلى نحو بارز في آخر الكلمة أثناء قراءة النصوص، وتنعدم في كافة اللهجات العامية. وحتّى في العربية الفصحى، لا تلفظ هذه الخواتم في حالة الوقف، أي عندما تتواجد الكلمة في نهاية الجملة، وفقا لقواعد محددة في اللغة العربية. خصوصًا في الأسماء المنوّنة، أي المختومة بالتنوين، حيث تسقط مع نهاية الجملة.

إن للحركة أهمية كبيرة في تحديد مستوى النطق وعلاقته بالمعنى، على أساس موقعها وكميتها في صورة العلاقات بين الكلمات في التركيب. يقول إبراهيم مصطفى في كتابه إحياء النحو: أصل

الإعراب أن يكون بالحركات المختلفة للدلالة على المعاني المختلة، فوجب الذي ضده هو السكون[1].

تطور رسم حركات الإعراب:

ويقال: إن أول من ابتكر رسم الحركات أبو الأسود الدؤلي في زمن علي بن أبي طالب رضي الله عنه، وذلك حينما دخل على ابنته وهي مضطجعة على فراشها تنظر إلى السماء وإلى المصابيح في الدجى، فقالت: يا أبت، ما أحسنُ السماء؟ فأجابها: نجومها.

لأن قولها: ما أحسنُ السماء، يعني: أي شيء أحسن في السماء؟ فقال: نجومها، وهي لا تريد هذا، إنما تريد أن تتعجب من حسن السماء، فقالت: لست أريد هذا، إنما أريد أن أتعجب من حسنها قال: يا بنية! افتحي فاك فقولي: ما أحسنَ السماءَ! لأنها إذا قالت: ما أحسنَ السماء! صارت الجملة تعجب، وهذا هو المراد.

إن حركات الإعراب كانت دليل المعنى وإبانة عن النطق الصحيح الذي يؤدي إلى المعنى الصحيح. فهذا الخلاف بين الأب وابنته كان سببه اختلاف حركات الإعراب بين الجملتين.

لإن حركات الإعراب هي وسيلة ارتباط الكلمة بأختها في التركيب. فهي المرجعية التي انطلق منها أبو الأسود في وضع أسس النحو وقواعده. كما جاء في مصادر اللغة والنحو بالكيفية التالية:

- ✓ الفـــتـــح: كان يقول: إذا رأيتني فتحت فمي بالحرف أنقط نقطة فوقه.
- ✓ الضّـــم: كان يقول لكاتبه: إذا ضممت فمي فأنقط نقطه فوقه في الأعلى.
- ✓ الكسر: كان يقول لكاتبه: أذا كسرت فأجعل النقطة تحت الحرف.

إن وضع علامات الحركات في الكتابة ارتبط بقواعد اللغة العربية وكيفية بناء الجملة وذلك في حركة أواخر الكلام، فكانت العلامات الكتابية لحركات الإعراب تعين على ضبط القراءة وكانت القواعد النحوية تستعين بها على النطق الصحيح. سميت بالمصطلحات النحوية الثلاثة: الفتحة والضمة والكسرة قد استمدت تسمياتها من تعبير أبي

---

[1] إبراهيم مصطفى: إحياء النحو، لجنة التأليف والترجمة والنشر القاهرة، 1937، ص 14.

الأسود عن طبيعة حركة الشفتين أو الفم مع الحركات الثلاث، فكانت أسماؤها تمت بسبب طبيعة الوضع العضوي لإنتاجها. والنقط وضعت لتشير إلى أن الحرف تليه فتحة أو ضمة أو كسرة، كما بدت لذلك وكأنها تابعة للصوت الصامت قبلها، وموقع النقاط جانب أو أمام أو أسفل أو فوق، إنما هذا يشير إلى مدى الربط بين الحركة والصوت الصامت قبلها. وهذا ما فعله أبوالأسود وكأن كاتبه كان معلق البصر يتابع حركة شفتيه. كما أن أبا الأسود لم يعالج حركات بنية الكلمة، واكتفى بضبط أواخر الكلمات بالنقط التي وضعها لتدل على الحركات الثلاث، ذلك لأن حركة أواخر الكلم تتغير تبعاً لتغير موقع الكلمة في الجملة، ومن ثم فإن احتمال وقوع الخطأ في تحديد نوعها أكبرا من احتمال وقوعه في حركات بنية الكلمة .

كانت العملية في البداية تقتصر على علامات الحركات القصيرة الثلاث هي علامات خارجية ابتكرها أبو الأسود الدؤلى وأتباعه. ولكنها مرت بمراحل من التطور حتى استقرت على هذا النحو الذي أصبح الناطقون بالعربية يستعملون هذه الإضافات في كتابتهم ولغتهم.

والتعديلات التي أدخلها أبو ألسود الدؤلى كانت تمثل في أول الأمر نقط مدورة بلون يخالف لون المداد ثم أبدلت بمرور الأيام بعلامات أو حروف صغيرة توضع فوق الحرف أو تحته، وقد كان الانتقال من مرحلة النقط المدور لتمثيل الحركات إلى مرحلة الشكل المستطيل قد استغرق قروناً[1].

" لعل علاقة اللغة النبطية بالعربية وقربها منها أوجد الإعراب في النبطية كما تؤيد ذلك النقوش التي عثر عليها. وقد ذهب (نولدكة) المستشرق الألماني إلى أن النبط كانوا يستعملون الضمة في حالة الرفع، والفتحة في حالة النصب، والكسرة في حالة الجر. ولا يعقبون هذه الحركات بالنون "[2].

إن الإعراب سامي الأصل تشترك فيه اللغة الاكدية وفي بعضه الحبشية ونجد آثاراً منه في غيرها أيضا[3]. وإن هذا الرأي يجمع عليه المستشرقون في كتبهم.

---

[1] ينظر الدكتور أحمد سليمان ياقوت: ظاهرة الإعراب في النح والعربي وتطبيقها على القرآن الكريم، ديوان المطبوعات الجامعية الجزائر، 1983، ص3.

[2] ينظر الدكتور أحمد سليمان ياقوت: مرجع سابق، ص 9.

[3] ينظر حسن ظاظا: الساميون ولغتهم، دار المعارف، مصر 1971، ص145.

"ويختلف الرأي في دلالة الحركات على المعاني الإعرابية بين القدماء والمحدثين في اللغة العربية. وأول من أشار إلى هذه المشكلة من القدامى هو الخليل بن أحمد ويقول الأستاذ إبراهيم مصطفى أن الحركات هي دوال على معانٍ بل إن من أصول العربية الدلالة بالحركات على المعاني"[1].

أ.حركات الإعراب وعلاماتها:

فالعلامة: هي السمة أو الصفة الفارقة للشيء عن غيره وتميزه عن نظيره. حيث أن الإعراب تغير يتعلق بأواخر الكلمات المعربة بحسب العوامل المؤثرة فيه أو حسب موقعها من الكلام. فعلامات الإعراب هي حركات متغيرة تلحق آخر الاسم أو الفعل حسب موقعهِ من الكلام لتبين موقعه وتميزه عن غيره.

أنواع الإعراب أربعة ويسميها سيبويه والمبرد وغيرهما ألقاب الإعراب: رفع ونصب وجر وجزم.

ما ينوب عن العلامات الأصلية عشر علامات فرعية في سبع مواضع – وقد ينوب حرف عن حركة أصلية – أو حركة إعرابية فرعية عن حركة أصلية أو ينوب حذف الحرف عن السكون.

ب. حركات الإعراب علامة فونولوجية:

ويرى علماء للغة " تمتاز الحركات عن غيرها من الأصوات بعدد من الخواص:

1- إن مرور الهواء من الفم حراً طليقاً في أثناء النطق بها دون عائق أو مائع يقطعه أو ينحو به نحو منافذ أخرى كجانبي الفم أو الأنف أو دون تضيق لمجراه فيحدث احتكاكاً مسموعاً. وتختلف الحركات نفسها في هذه الحرية المطلقة، فقد لوحظ أن الحركة (أ–a) وتقع الفتحة العربية في إطارها هي ذات النصيب الأوفى من هذه الحرية. ومن اللافت للنظر أن ابن جني عند حديثه على الألف (وهو الفتحة الطويلة) قد أدرك هذه الخاصية حيث أشار إلى اتساع مخرجه وخروج الهواء ممتداً حتى ينفد.

2- الحركات غالباً ما تكون مجهورة في كل اللغات، وربما يقع بعضها مهموساً في بعض السياقات في بعض اللغات، على ما يرى

---

[1] إبراهيم مصطفى: مرجع سابق، ص 16.

قومً من الدارسين، وإن كنا لم نلحظ هذا الهمس في الحركات في اللغة العربية.

3- الحركات أقوى الأصوات وضوحاً في السمع نتيجة للخاصيتين السابقتين والأولى منهما بوجه خاص، وتختلف الحركات فيما بينها في هذه الخاصة.

يطلق على الحركات عدة مصطلحات مختلفة فهي (الصوائت) أو (الأصوات الصائتة) أو (أصوات اللين) أو (أصوات اللين القصار)، الحركات خاصية موجودة في اللغات السامية موجودة على الرغم من اختلافها في الرسم واللفظ وكذلك في عددها من لغة لأخرى، وإنما ربطنا تسميتها(حركات الإعراب) بظاهرة الإعراب لما تلعبه من دور رئيس في هذه الظاهرة المميزة، بجلاء في استعمالها في لغتنا العربية.

إن استعمال كلمة (حركات) هو لتميزها عن أصوات المد الطوال (الألف والواو والياء) ولتشمل كلمة الحركات (الفتحة والضمة والكسرة).

1. الضمة علم الإسناد: الضمة هي عبارة عن صوت خلفي مع استدارة الشفتين، وهي من الأصوات اللينة، فتنطق بين منزلتي التفخيم والترقيق. فإذا قلنا: حضر محمد، فإن الضمة المنونة على حرف الدال، فهي حركة إعرابية بها تحددت وظيفة الكلمة وهي الفاعلية في الجملة الفعلية ونائب الفاعل. ورفع المبتدأ والخبر في الجملة الاسمية.

الأصل أن الضمة علم الإسناد كما يقول إبراهيم مصطفي في كتابه إحياء النحو فموضوعها هو المسند إليه المتحدث عنه كالمبتدأ والفاعل ونائب الفاعل كل هذه المرفوعات مسند إليه[1]، فالاسم المتحدث عنه أو المسند إليه، يتقدم على المسند أو يتأخر عنه سواء كان المسند اسما أو فعلا فهو في العربية أصل من أصولها في حرية الجملة والسعة في تأليفها وتنويع تراكيبها رغم أن هناك اختلاف في التركيب في الجملة الاسمية والفعلية، فالاسمية تتكون من اسمين والفعلية تتكون من فعل وفاعل، كما أن المطابقة بين الجملتين تختلف بينهما في التقديم والتأخير، ويتحدد معنى الجملة بواسطة حركات الإعراب أو معنى الإعراب، فأسلوب العرب في كلامهم سواء في الاسم أو الفعل فهو

[1] إبراهيم مصطفى: مرجع سابق، ص 20.

يحمل المطابقة في العدد والمطابقة في النوع وهذه كلها تتحدد حسب موقع الكلمة في التركيب التي تحدد معناها وتنبئ عنها حركات الإعراب.

2. الكسرة علم الإضافة: هي صوت أمامي مع انفراج الشفتين وعند النطق في التركيب يحدث اختلاط بين المستوى الصوتي والمستوى الوظيفي للكلمة، وهذه المظاهر النطقية تبدو واضحة في حركات الإعراب – فتحريك أول الساكنين بكسر حتى لا يلتقي مع الساكن الثاني فهي مظهر من مظاهر التقاء المستوى الصوتي مع الحركة الإعرابية .

إن الكسرة هي علم الإضافة أي أن الاسم أضيف إليه غيره سواء كانت هذه الإضافة بلا أداة مثل: طريق النجاة أو بأداة مثل: مطر من السماء، ولا تكون الكسرة إلا في غير هذا الموضع، إلا في حالة المجاورة والإتباع، فالمجرورات هو ما اشتمل على علم المضاف إليه والمضاف إليه هو كل اسم نسب إليه شيء بواسطة حرف جر لفظا أو تقديرا مرادا.

3. الفتحة هي الحركة الخفيفة: إن الفتحة لا تدخل على معنى كالضمة والكسرة فليست بعلم إعراب وإنما هي الحركة الخفيفة المستحبة عند العرب مخرجها حلقي، شديدة مهموسة، غير مفخمة، التي يحبون أن يشكل بها آخر كل كلمة في الوصل، فهي في العربية نظير السكون في العامية.

كما أن حركات الإعراب أداة وصل بين المستوى الصوتي والنحوي، فمراعاة التناسب في آخر الكلمات المتجاورة أو في آخر الجمل المتشابهة في التنوين له أثر ايجابي لأن التناسب يحدث إيقاعا عذبا على الأذن ودورا أساسيا في تقوية المعنى ويتحقق كل هذا في مجال الإعراب بحركاته وبتنوينه فمثلا في كلمة (سلاسلا) بالتنوين في قوله تعالى: [إنا عندنا للكافرين سلاسلا أغلالا، وسعيرا ...]

التنوين والوظيفة والدلالة:

كان أبو الأسود في النطق بالغنة ويقصد بها التّنوين، يقول: " فإن اتبعت بشيء من ذلك غنة فاجعل مكان النقطة نقطتين، ويُعَدُّ التنوين حرفاً مبنياً من حروف المعاني، جيء به لمعنىً، بخلاف ما يظنه

بعض اللغويين من أنّه ليس حرفاً من تلك الحروف، وحجة هؤلاء أنّ التنوين لا توجد له صورة في الخط"[1].

ويذهب السيوطي إلى أنّ التنوين إنما سُمّي بذلك، لأنه حادث بفعل المتكلم، والتفعيل من أبنية الإحداث، التنوين شيءٌ عارض على الكلمة، وليس مثبتاً فيها، وللتمييز بينه وبين غيره من النونات الأصلية أو الجارية مجرى الأصلية الواقعة في آخر الكلمة، لم يثبت له صورة في الخط، لأنّه تابع للحركات الإعرابية، وتتغير صورته بتغير تلك الحركات على الكلمة، ولهذا يقال: تنوين بالضم، لأنّ ما قبله مضموم، وتنوين بالكسر، لأنّ ما قبله مكسور، وتنوين بالفتح، لأن ما قبله مفتوح.

التنوين ليس مثبتا ًفي الكلمة، إنما هو تابع للحركات التابعة بعد تمام الجزء، جيء به لمعنى وليس كالنون الأصلية التي من نفس الكلمة أو الملحقة الجارية مجرى الأصل، ولذلك من إرادة الفرق لم يثبت لها صورة في الخط "[2].

ومن الخصائص التي يتميزّ بها التنوين أنّه يقع دائماً في آخر الكلمة، ولا يقع في أولها بسبب سكونه، إذ لا يبدأ بالساكن، ولا يوقف على متحرك في اللغة العربية، فلو وقع التنوين في أول الكلمة لوجب أن يكون متحركا، مثل بعض حروف المعاني المتحركة، كواو العطف وفائه، وهمزة الاستفهام ونحو ذلك، مّما قد يبدأ به في الكلام، ولما كان التنوين ساكناً، جيء به في آخر الكلمة، فإذا لقيه ساكن بعده حُرّك بالكسر تخلصاً من التقاء الساكنين، لأنّ الأصل في التخلص من التقاء الساكنين أن يكون بالكسر، كقولك: هذا زيدُن العاقل، ورأيتُ زيدَن العاقل، ومررت بزيدِن العاقل، وقد يحّرك التنوين بالضم بدلاً من الكسر.

1. دخول (أل) التعريف في صدر الاسم المنوّن، إذ لا يجتمع التنوين مع (أل) التعريف في الكلمة الواحدة، كقولك: جاء الرجل، من دون تنوين، فإذا حذفت(أل) التعريف، نونت، كما في قولك: جاء

---

[1] عبد القادر الفاسي الفهري: بحثًا بعنوان: عناصر نظريّة للتوفيق بين مفهومي الإعراب والحالة (Case)، في الندوة الدولة للإعراب المنعقدة في كلية الآداب والعلوم الإنسانية سايس – فاس عام 1994م. ولم ينشر ضمن أعمال تلك الندوة.

[2] ينظر محمد حماسة عبد اللطيف: العلامة الإعرابية في الجملة بين القديم والحديث، دار غريب، القاهرة، ص281.

رجلٌ، ورأيت رجلاً، ومررت برجلٍ، فالتعريف بأل يلغي التنوين في الاسم المصروف.

2. إذا وقع الاسم المنوّن مضافاً إلى اسم معرفة، كقولك: فاز طالبُ العلم، فقد امتنع الاسم المصروف (طالب) من التنوين في المثال السابق لمجيئه مضافاً، والأصل: فاز طالبُ، بالتنوين، والعلة في منع الاسم من التنوين هنا أن المضاف والمضاف إليه كالكلمة الواحدة، ولذلك لا يجوز الفصل بين جزأي الكلمة بفاصل أجنبي.

3. إذا كان الاسم المنّون شبيهاً بالمضاف، كقولك: لا مالَ لمحمود، بشرط أن يكون الجار والمجرور نعتاً لهذا الاسم، مثل لفظ (مال)، وخبر لا النافية للجنس في هذه الحال يكون محذوفاً، وتقدير الإضافة في المثال السابق، هكذا: لا مال محمود موجود، فإن كان الجار والمجرور هما الخبر، فليس هناك تنوين محذوف، إذ لا إضافة في هذه الحال، بل يلزم حينئذٍ بناء هذا الاسم على الفتح.

وأن ظاهرة الإحساس بوجود الحركة الإعرابية دفع النحاة إلى اعتبار النحو بأنه علم وضع الحركات على أوخر الكلمات في التركيب.

حركات الإعراب وخصائصها الوظيفية والدلالية في بنية اللغة العربية:

كما يقول ابن جني في كتابه صناعة الإعراب: النحاة أنفسهم يقررون لأهمية حركات الإعراب في تحديد المعنى أن الألف فتحة مشبعة، والياء كسرة مشبعة، والواو ضمة مشبعة، ولعل اختلاف القراء يعود سببه إلا اختلاف حركات الكلمات وهذا يترتب عنه أيضا اختلاف في المعنى، ومن الدلائل على أن حركات الإعراب لها أثر جلي في تحديد المعنى حيث يحبون أن تنتهي الكلمات في درج القول بالفتحة لتي هي تقارب السكون بخلاف أن الضمة والكسرة هما علما الإعراب. فكم من آية اختلف المعنى بإعرابها، فمثلاً قال تعالى: {فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ} [المائدة:6] (وأرجلِكم) فيختلف المعنى باختلاف الإعراب. ومن فوائدها: إحياء اللغة العربية الفصحى، ولاشك أن إحياء اللغة العربية الفصحى وانتشارها بين الناس يؤدي إلى أن يسهل فهمها لأنه يعرف به الفاعل من المفعول به، ويعين على فهم المعنى، كان يهتم علم النحو

منذ البداية بضبط أواخر الكلمات حسب موقع كل منها في جملته التي تنبئ عنها حركات الإعراب، فكان لكل وجه معنى يختلف عن الآخر وإن اشتركا في المعنى العام، لأن دلالة الرفع تختلف عن النصب، وكذلك دلالة الجهة التي سوغت الرفع أو النصب، فإن جهة العطف تختلف في دلالتها عن جهة البدل، لأن العطف يدل على المشاركة في الحدث في حين أن دلالة البدل تشير إلى أنه مقصود بنسبة الحدث إليه مباشرة وليس بالتبعية للنصب.

فإن أي تغيير أو عدول عن الأصل يتبعه تغيير في المعنى والقصد الدلالي، وذلك بالنظر في استصحاب الأصل وعلة اختيار البديل الإعرابي أو الوزن أو النوع أو الجملة والتركيب، لأنه المقصود من التغيير بيان المزايا والإجادة والإبداع، فالغرض من الإعراب الدلالة على الدقة في التعبير عن المعنى المراد، فإن الكلام تختلف دلالته باختلاف المعاني الجزئية.

وذلك لأن الجملة الاسمية تدل على الثبات الخبري والإسنادي فيصير المسند بالنسبة للمسند إليه كالوصف الذي لا يتغير كقصير وطويل، والحكم بالخبرية ثابت لا يتغير وهذا بخلاف الجملة الفعلية التي تدل على التجدد والمزاولة، كما أن النصب بخلاف الرفع، لأنه يدل على الفعلية العامل فيه الفعل، بخلاف الرفع الدال على الثبوت وإذا ثبت الفرق بين الشيئين في مواضع كثيرة مثلا قال تعالى: { ولقد جاءت رسلنا إبراهيم بالبشرى قالوا سلاما، قال سلام }. سورة هود، الآية 69.

ولقد جاءت: الواو حرف عطف أو استئنافية، واللام جواب للقسم المحذوف، وقد حرف تحقيق، وجاء فعل ماض، والتاء للتأنيث.

رسلنا: فاعل وهو مضاف، والضمير المتصل في محل جر مضاف إليه.

إبراهيم: مفعول به منصوب بالفتحة الظاهرة بدون تنوين، لأنه ممنوع من الصرف للعلمية والعجمة. بالبشرى : جار ومجرور متعلقان بجاءت.

قالوا سلاما: قالوا فعل وفاعل، وسلاما مفعول مطلق لفعل محذوف والتقدير سلمنا سلاما.

قال : قال فعل ماض، والفاعل ضمير مستتر جوازا تقديره هو.

سلام : مبتدأ مرفوع بالضمة، والخبر محذوف، تقديره سلام عليكم.

وقد سوغ الابتداء به وهو نكرة لتضمنه معنى الدعاء، وهو أولى من جعله خبر لمبتدأ محذوف تقديره قولي سلام. والجملة الاسمية في محل نصب مقول القول الثاني.

فلولا حركات الإعراب لما اختلفت وظيفة كل من كلمة: سلاما وسلام. ولما ميزنا بينهما، فبفضل كل من الحركتين عرفنا وظيفة كل كلمة. فكانت الأولى منصوبة فأخذت حكم النصب والثانية مرفوعة أخذت حكم الرفع. فإعراب سلاما مفعول مطلق وسلام مبتدأ. فالإبانة الأولى لكل منهما كانت الحركة الإعرابية وبواسطة الحركة حددنا وظيفة كل كلمة في التركيب وتم تقدير العناصر بناء على الحركة والإسناد، فالضمة هي حركة الإسناد والمسند إليه حكمه الرفع مثلا ...إلخ.

بنية اللغة وحركات الإعراب:

حركات الإعراب فهي وسيلة نطقية تجمع بين مقومات اللفظ والدلالة والتركيب. فالإنسان يفكر بلغة، لكل لغة طريقتها في نظم الكلام، وكما قال فندريس " نحن نفكر بجمل "[1]. وأن البنية التركيبية ليست مجرد تركيب كلمات وإنما هي نسق معنوي صوري. " حيث أن كل متكلم بلغة من اللغات تتكون لديه من تعلمه للغته أو من ممارسته لها عادات أو نظم عقلية خاصة، فيما يتعلق بتأليف الجمل"[2]. " كما أن علم النحو هو ذلك العلم الذي يتناول معرفة الناطقين بلغة معينة ببنية الجمل وأشباه الجمل "[3]؛ فهذا العلم هو الذي يحافظ على سلامة اللغة، ودراسته تنطلق من البنية التركيبية التي تتكون وفق قواعد معينة، " وهناك علاقة جدلية بين المبنى والمعنى، (التركيب– Structure، والمعنى – Meaning)، فأي تغيير في التركيب ينتج عنه تغيير في

---

[1] فندريس: "اللغة"، ترجمة : الأستاذ عبدالحميد الدواخلي والدكتور محمد القصاص، طبعة لجنة البيان العربي، نشر مكتبة الأنجل والمصرية، القاهرة، 1950، ص 104.

[2] د. محمود السعران: علم اللغة، مقدمة للقارئ العربي، دار المعارف، مصر 1962، ص 224.

[3] جماعة من الدكاترة: مقدمة في اللغويات المعاصرة، دار وائل للنشر، الطبعة الأولى، الأردن 2000، ص 141.

المعنى"[1]. مما أدى بالتركيب اللغوي إلى تقسيم الجمل إلى أنواع وأنماط.

فالجمل في اللغة العربية تكون إما فعلية أو اسمية أو شرطية وتنسج على الأسس التالية:

أ. المنفعة اللغوية: يتم نسج الجانب المورفولوجي القائم على الصيغ ذات الصلة بالاستعمال اللغوي النفعي وأن يحقق هذا الاستعمال التوازن بين مختلف الصيغ التي يوجد لها ما يعادلها في مجالها المنفعي في بنية اللغة وكذلك ما تعود عليه هذه اللغة من مكاسب وفوائد على مستوى النسق التركيبي : نظاما ودلالة.

ب. مراعاة مبدأ التفاضل العملي: يتم اختيار الصيغ التي تناسب القاعدة النحوية وتتلاءم مع السياق وتستجيب للواقع اللغوي في شتى دلالته من حيث الزمان والمكان والحدث والصيغة، وتحديد أصل الكلمة، فمثلا كلمة " استعان " أصلها " استعون " و" استهان " أصلها " استهون " فهذه البنيات الوقوف عند أصولها يسمح بتحديد الكلمة الصرفية والتدرج في نسيج يناسب الصيغة والبنية التركيبية.

ج. تجنب الالتباس: ينبغي إدراك الصيغ الواضحة والمتجانسة مع القاعدة اللغوية ومع الاستعمال المألوف، وتجنب الشذوذ والتعقيب، لكون بنية اللغة متداخلة وتتحقق وظيفتها التواصلية على مستوى أربع بنيات هي:

- ✓ البنية الصوتية.
- ✓ لبنية المورفولوجية.
- ✓ البنية التركيبية.
- ✓ البنية الدلالية.

وهذه البنيات أساسها البنية التركيبية فهي نواة البناء الداخلي والخارجي للغة، كما أن ارتباط النسيج المورفولوجي لمختلف الوحدات الصرفية ضمن التركيب له علاقة وطيدة بالواقع الوظيفي وما يحمله من دلالات. والصيغ الصرفية هي الوسائل الأساسية التي تؤثر في السياق العام للغة، وأن اختيار البنية المورفولوجية في هذا النسيج يؤدي الغرض المعنوي ويبرز العلاقة القائمة على تتنوع الصيغ وأن

[1] المرجع نفسه، ص 142.

لا تسير على قالب واحد، فدواعي الاستعمال اللغوي تتطلب هذا التنوع من دلالات بلاغية وفنية وعلمية وغيرها.

والتنوع في الوحدات الصرفية يدل على التنوع في الأفكار والمعاني، وهذا التنوع يضفي على اللغة نشاطا أكثر ويبعث فيها المتعة ويثير فيها الفضول ويحقق التكامل الوظيفي للغة. مثل اللغة العربية التي هي من اللغات غير الموقوفة، فالعربية لا تعتمد على الموقعية وحدها بل على حركات الإعراب التي تنبيء على وظيفة الكلمة ودلالتها في التركيب.

قد أثبتت الخبرة في تحليل اللغات غير المكتوبة، الحاجة إلى استنباط نظريات ومناهج ... يمكن تطبيقها على أية لغة، فإن الكلمات يجب أن تقام كوحدات جراماتيكية للغة المراد دراستها ... ولذلك أن الكلمات أساسا هي وحدات للغة، كنظام أكثر منها ككلام، حيث أنها غير محدودة، كما هو الحال في الكلمات المكتوبة والتي تحددها المسافة بين كلمة والأخرى[1]، وهذه الارتباطات بين الكلمات فتكون كارتباطات الحركة بالاسم، وهو ارتباط كثافة وكثرة وارتباط مخالفة له عن بقية أنماط الكلمة في ظاهرة التنوين مثلا، لأن التنوين مفهوم صوتي ينتاب بعض الأفعال والحروف نهاية، وتنوين الترنم وصنوه الغالي، وهي أمور كثيرة مثل وضع الكلمات المصروفة في مقابل ممنوعة من الصرف قد منح الصرف قدرا من التخصيص[2]، فاستغلال الكلمة مكررة ومتشابهة وعامة وبسيطة تنسج وفق التدرج الموضوعي والمفيد لبنية اللغة، فلقياس الحرارة ومسعار لقياس كمية الحرارة ومضغاط لقياس الضغط، فهذه الأسماء هي أسماء لاسم الآلة، لكون اللغة العربية هي لغة توالد واشتقاق، وهذا التوالد يجري بحسب قوانين وصيغ وأوزان وقوالب هي غاية في السهولة والعذوبة[3]، وكذلك تدرج المفاهيم والمصطلحات التي تختلف في معناه بين المفهوم الأدبي والمفهوم العلمي وغيره من المفاهيم الأخرى، نفسه يرمي إلى اشتقاق وتوليد كلمات تستجيب إلى حاجة الاستعمال، على أساس أن للغة

---

[1] ينظر: شرف الدين راجحي وسامي عباد حنى، مبادئ في علم اللسانيات الحديث، تقديم عبد الراجحي، جامعة الإسكندرية،ط 2002، ص136.

[2] ينظر: أحمد كشك، اللغة والكلام أبحاث في التداخل التقريب، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، تاريخ النشر 2004، ص47 – 48.

[3] ينظر خير الدين حقي: جوانب الغموض والدقة في المصطلح العلمي العربي الجديد، همزة الوصل وثائق المؤتمر الثاني للتعريب، عدد خاص وزارة التعليم الابتدائي والثانوي، مديرية التكوين والتربية، خارج المدرسة، الطباعة الشعبية للجيش، ص175.

وظيفة تبليغية تشمل الجوانب السياسية والفكرية والحضارية والاجتماعية وهذا يؤثر بشكل عام على الحياة اللغوية وتطورها[1]، ولذلك الاشتغال في قضية التنمية اللغوية على مستوى بنية الكلمة وعلى مستوى الحركة الإعرابية بالنسبة للغة العربية متوازيان.

البنية التركيبية والحركة الإعرابية:

إذا كان النحو هو العلم الذي تعرف به كيفية التركيب اللغوي ومعناه عند النحاة:

النّحو لغة: أصل لفظ (النّحو) فمن (نحا) ينحوه، ينحوه إذا قصده، فالنحو القصد والطّريق، قال الأزهري: " قال اللّيث: النّحو القصد نحو الشيء، نحوت نحو فلان إذا قصدت قصده "[2].

يقول ابن جني: "التّصريف إنّما هو لمعرفة أنفس الكلم الثّابتة، والنّحو إنّما هو لمعرفة أحواله المتنقلة"[3]. وقد جمع الإمام الداودي معاني النحو في اللغة فقال[4]:

للنّحو سبع معان قد أتت لغة جمعتها ضمن بيت مفرد كملا

قصد، ومثل ومقدار، وناحيـــة نوع، وبعض، وحرف فأنقط المثلا

اصطلاحا: هو انتحاء سمة كلام العرب في تصرفه من إعراب وغيره كالتثنية والجمع، والتحقير والتكبير، والإضافة والنسب، وهو علم يعرف به كيفية التركيب العربي صحّة وسقاما وكيفية ما يتعلّق بالألفاظ من حيث وقوعها فيه، قال ابن السّكيت[5]: " نحا نحوه ينحوه إذا قصده ونحا الشّيء ينحاه ينحوه إذا حرفه، ومنه سميّ النّحوي نحويا لأنّه يحرف الكلام إلى وجو ه الإعراب "[6].

---

[1] ينظر حسن ظاظا: اللسان والإنسان، دار المعارف، مصر 1971، ص97.

[2] الأزهري: أب ومنصور محمد بن أحمد الهرويّ، الملقب بالأزهري نسبة إلى جده الأزهر عالم من علماء اللغة العربية ولد في هراة في خراسان، ألف العديد من الكتب في فقه اللغة أشهرها تهذيب اللغة.

[3] ابن جني ه وعثمان ابن جني (ابوالفتح)غير عربيا وجني في اللغة اليونانية كريم نبيل، ولد321 هـ وتوفي 392هـ.

[4] عوض محمد القزوي: المصطلح النحوي – نشأته وتطوره حتى أواخر القرن الثالث هجري، الجزائر 1983، ص07.

[5] ه وأب ويوسف يعقوب ابن إسحاق السكيت الدروقي الأهوزي من مؤلفاته :الأضداد –المذكر والمؤنث.

[6] عوض محمد القزوي: المصطلح النحوي نشأته وتطوره حتى أواخر القرن الثالث هجري، ص07.

فحركات الإعراب هي وصلة نطقية تفرق بين أنواع الكلمات في التركيب وتحدد وظيفتها النحوية والصيغ الصرفية أيضا هي إحدى المقومات الأساسية لربط بنية كل كلمة وفق التركيب المناسب. ولما حركات الإعراب كانت هي أساس نشوء النحو. فالعلاقة بين الصرف والنحو وحركات الإعراب متكاملة في بنية اللغة.

كيف تكون العلاقة بين حركات الإعراب والنحو والصرف:

يقول خليل أحمد عمايرة عن الزجاجي في كتابه التنظير النحوي والتطبيق اللغوي: أن العرب قد نطقت على سجيتها وطباعها، وعرفت مواقع كلامها وقامت في عقولها علة. وقد نطقت العرب كلامها مقرونا بحركات إعرابية. هذه الحركات كان لها في نفس العربي معان وليس كما يدعي البعض أنها من صنع النحاة[1]. وأن ظاهرة الإحساس بوجود الحركة الإعرابية دفع النحاة إلى اعتبار النحو بأنه علم وضع الحركات على أواخر الكلمات في التركيب، بينما علم التصريف يهتم في ضبط الكلمة قبل آخرها[2]. حيث يهتم علم النحو بضبط أواخر الكلمات حسب موقع كل منها في جملته التي تنبئ عليها حركات الإعراب.

وتدور مباحثُ العلمين حول التغير الذي يحدث في الكلمة العربية، إلا إن النحو يبحث فيما يلحق الحرف الأخير من إعراب أو بناء، أما الصرف أنه يعنى بالكلمة المفردة من سواها، في كيفية صياغتها لتفيد معنى أو البحث عن أحوالها العارضة لها من صحة أو إعلال ونحوهما[3].

ويبحث التصريف في التغير الذي يلحق بنية الكلمة العربية أما النحو بحثه يدور حول اختلاف حركات الإعراب من ضمة أو فتحة أو كسرة وفي وجود الحركة أو انعدامها ومجيء السكون، وقد كان ينبغي أن يقدم علم التصريف على غيره، من علوم العربية إذ هو معرفة بنية الكلمة في أنفسها من غير تركيب، ومعرفة الشيء في نفسه قبل أن يتركب ؛ ينبغي أن تكون مقدمة على معرفة أحواله التي تكون له بعد التركيب. ويفيد الصرف في معرفة بعض الأمور النحوية منها كيفية

---

[1] خليل أحمد عمايرة: المسافة بين التنظير النحوي التطبيق اللغوي، دار وائل للنشر والتوزيع الأردن 2004، ص 220.

[2] محمد أب والفتوح شريف: نضرة وصفية في تصريف الأفعال، مكتبة الشباب، ط 2 – 1979م، مصر، ص 14.

[3] ابن عصفور – تحقيق د/ فخر الدين قباوة: الممتع في التصريف، منشورات دار دروس التصريف لمحمد محي الدين الآفاق الجديدة، ج/1 ص 27– 30.

الإسناد وبناء الفعل للمجهول أو توكيده بالنون رغم أن حركات الإعراب هي دليل كل هذه العلاقات، وتثنية الأسماء أو جمعها وبيان علامات التأنيث[1].

فعلم التصريف، من علوم العربية إذ هو معرفة بنية الكلمة في أنفسها من غير تركيب .

إذن علم النحو لا يستطيع أن يستغني عن الدراسة الصرفية لان العلاقة بين أجزاء التركيب تتأثر بشكل الصيغة، بل إنها لتفسدُ أحياناً حين نبدل صيغة ً بأخرى، فالصرف يشكل مقدمة أساسية لعملية بنية اللغة في كل أحوالها التركيبية، مثلا : حسين فاهم درسه.

غير ممكن تحديد وظيفة كلمة " درس " إلا إذا عرفنا أن كلمة " فاهم " اسم فاعل واسم الفاعل يعمل عمل فعله ودرسه مفعول به. وحركات الإعراب تحدد هل المفعول منصوب مباشرة باسم الفاعل إذا استوفى شروطه أو مضاف إليه إذا كان اسم الفاعل غير منون. مثلاً : أنا عارف الحق – يجوز فيها النصب والجر. حسب الحركة الظاهرة على آخره، وهذا ينطبق على جميع الصيغ الصرفية مثل: هذا عملٌ شَرَفٌ، ونحن نريد أن نصف العمل بالشرف؛ لأن نظام العربية يشترط أن تكون الصفة مشتقة من الناحية الصرفية، ومن هنا لم يكن للنحاة بُدَّ من أن يستعينوا بعلم الصرف في تحليل بعض العلاقات النحوية فيذكروا مثلاً : أن كلاً من الحال والصفة يغلب عليهما أن يكونا من الأسماء المشتقة التي يحددها علم الصرف[2].

ولعل ابن جني هو خير من أوضح الصلة بين العلمين في كتابه ((المنصف)) فقال: " إلا إن التصريف وسيطة بين النحو واللغة يتجاذبانه، والاشتقاق أقعد في اللغة من التصريف، كما أن التصريف أقرب إلى النحو من الاشتقاق، يدلك على ذلك أنك لا تكاد تجد كتاب

---

[1] د. محمود إسماعيل صيني وآخرون: تعلم الصرف العربي بنفسك، دار المريخ، الرياض، ص 14.

[2] د. محمد خير حلواني: الواضح في علم الصرف، دار المأمون للتراث ط 4 دمشق 1407هـ، ص 5– 6.

في النحو إلا والتصريف في آخره والاشتقاق إنما يمر بك في كتب النحو ألفاظ مشردة لا يكاد يُعقد لها باب "[1].

حركات الإعراب والبلاغة والفصاحة:

إذا كانت الفصاحة هي الظهور والبيان فإن حركات الإعراب هي وسيلة نطق وإبانة المعنى وجه من وجوه تحسين الكلام وتنميقه وتزيين صورته اللفظية الرامية إلى وضوح الدلالة وتذوق معناها. وكما يقول أبو هلال العسكري: " ويقصد علم البديع أن هذا النوع من العلم إذا سلم من التكلف وبرئ من العيوب كان في غاية الحسن ونهاية الجودة"[2].

هذا يبين أن نسيج بنية اللغة العربية وخصائصها التركيبية وكذا الأساليب الفنية، فحركات الإعراب فيها هي أحد أقطاب صفة الجمال وأساليب البيان ووضوح الدلالة وبيان أسرار الفصاحة. فوجوه حركات الإعراب ووظيفة علوم البلاغة بهما تظهر أركان الفصاحة وبيان نواح من الفن الجميل واستفاء شروطه، في وضعه البصري والسمعي. قصد وصول معاني المتكلم إلى المتلقي بكلام فصيح، حسن الوقع في النفوس، مطابق للمقام. مثل التقديم والتأخير. تكون فيه المعاني صور ذهنية يعبر عنها بالألفاظ المركبة من السند والسند إليه وغيره كالحذف وأغراضه البلاغية كثيرة والحاجة إليه أشد. ولكن حركات الإعراب تعد إحدى القرائن الأساسية والمعالم الدالة على مواقع الحذف مثلا: حذف المفعول به.

يقول البحتري: **إذا أبعدت أبلت وان قربت شفت**

فهجراتها يبلى ولقيانها يشفى

البحتري لم يقل أبلتني وشفتني لعدم تعلق غرض الشاعر بذكر المفعول به. لأن ما يريد أن يعبر عنه هو أن إبعادها بلاء وداء وتقريبها شفاء. لكن هذه القرائن لا يدركها القارئ إلا إذا فهم المعنى ودليله الإعراب والحركات، مثلا الكلمة النكرة التي علامتها التنوين.

---

[1] د. عبد العزيز عتيق: المدخل إلى علم النح ووالصرف، دار النهضة العربية، ط2، بيروت 1974م، ص 9- 10.

[2] أب وهلال العسكري: كتاب الصناعتين، تحقيق علي محمد النجوي ومحمد بن الفضل إبراهيم، مطبعة عيسى الباني الحلبي وشركاؤه، القاهرة 1962، ص 267.

إن اللفظة النكرة وخاصة في شواهد إيجاز القصر تأتي بمعاني كثيفة حية كثيرة؛ متراكم بعضها فوق بعض ولننظر إلى قول الله تعالى في سورة البقرة، الآية95 – 96: { ولن يتمنوه أبدا بما قدمت أيديهم والله عليم بالظالمين ولتجد نهم أحرص الناس على حياة }، ولتنكير لفظة حياة فائدة عجيبة، يقول الفخر الرازي محمد بن عمر: " الحريص لابد أن يكون حيا،وحرصه لا يكون على الحياة الماضية ؛بل على الحياة المستقبلية، الحرص متعلقا بالحياة أوجب التنكير"[1]. فلو عرفت لفظة الحياة (حياة) لكانت محدودة ومحصورة ومعينة وضيقة، والعكس هو الحاصل لما نكرت (حياة). يقول عبد القاهر الجرجاني: "إذا أنت راجعت نفسك وأذكيت حسك وجدت لهذا التنكير حسنا وروعة لطف وموقع قدر،وتجدك تعدم ذلك مع التعريف "[2]. فعندما تقول(حياة) تجد المعنى في اتساع، وازدياد، وهذا إيجاز بديع، إلا أنه لما نقول(الحياة) بالتعريف، فإننا نجد اللفظة لها دلالة ضيقة، ولاستوعب تلك المعاني التي استوعبتها؛ لفظة (حياة) النكرة أي بعلامة التنوين.

لكن البلاغيين غير النحويين في التعامل مع الألفاظ والمعاني فهم دوما يسعون في البحث عن مواطن الجمال وروعة المعاني التي يتضمنها الكلام عند حذف الخبر، وهذا للوصول قمة البلاغة والأعجاز والإيجاز في أسلوب القرآن؛ يستكشفون عجائبه ويغو صون في أعماقه.

---

[1] الفخر الرازي محمد بن عمر، تحقيق بكر الشيخ أمين: نهاية الإعجاز، دار العلم للملايين، الطبعة الأولى 1985، ص 350.

[2] عبدالقاهر الجرجاني، تحقيق محمود شاكر: في دلائل الإعجاز، دار المدني القاهرة 1989، ص 289.

خلاصة القول:

إن الإعراب عنصر من عناصر النحو اختصت به بعض اللغات مثل اللغة العربية، وكما قال ابن جني في كتابه الخصائص: النحو هو انتحاء سمت كلام العرب، في تصرفه من إعراب وغيره، كالتثنية والجمع والتحقير والتكسير والإضافة ... إلى غير ذلك، ليلحق من ليس من أهل اللغة العربية بأهلها في الفصاحة، فينطق بها وإن لم يكن منهم، وإن شذ بعضهم عنها رد به إليها.

فمن خلال قول ابن جني لا يتعلم الإنسان اللغة العربية ومعرفة سمت كلامها إلا بواسطة حركات إعرابها، فالمتعلم الابتدائي يتدرب على النطق العربي الفصيح من خلال ضبط أواخر الكلمات، دون معرفة وظائفها النحوية، مثل ما كان يجري على ألسنة العرب في الجاهلية، فكانت معرفتهم لأسرار لغتهم عن طريق السليقة المباشرة بواسطة حركات الإعراب دون معرفة المعنى الوظيفي للفاعلية والإضافة والمفعولية التي تحددت عن طريق الدراسة النحوية فيما بعد.

كما أن النحو علم تعرف بها أحوال التراكيب العربية من الإعراب والبناء أو كما يقول السكاكي: يعرف به أحوال كيفية التركيب فيما بين الكلام لتـــأدية أصل المعنى مطلقا، بمقاييس مستنبطة من استقراء كلام العرب، وقوانين مبنية عليها ليحترز عن الخطأ في التركيب من حيث تلك الكيفية مثل تقديم بعض الكلم على بعض، ورعاية ما يكون من الهيئات إذ ذاك، وبالكلم ونوعيها المفردة وما في حكمها.

إن التركيب يولد معنى جديداً زائداً على معنى المفردة المعجمي، لأن المعنى النحوي يعبر عن وظيفة اللفظة في التركيب، فينقلها عن دلالتها اللفظية، ويحصل بالإسناد والنسبة والإضافة والتعدية وغيرها لبيان ما تقوم به المفردة داخل التركيب من خلال التأليف والمعنى النحوي الأصلي يتم بالإسناد إن كانت حركة الإسناد هي الضمة مثلا، وهو المعنى الأول أو أصل المعنى وإن المعاني البلاغية والدلالية متعلقة به، لأنه قد يعدل عن الأصل لغرض دلالي، مثلا الأصل في الخبر أن يكون مشتقاً نكرة حيث يعرف بالإسناد، والوصف ويصلح للإخبار عن معنى المبتدأ، لتضمنه الذات المقيدة بالحدث والخبر ووصف الموضوع.

هذه وقفة بسيطة القصد منها إبراز أهمية حركات الإعراب عن الإبانة الوظيفية والدلالية في بنية اللغة العربية.

قائمة المصادر والمراجع:

1. القرآن الكريم.
2. إبراهيم مصطفى: إحياء النحو، لجنة التأليف والترجمة والنشر القاهرة، 1937.
3. د. أحمد سليمان ياقوت: ظاهرة الإعراب في النحو العربي وتطبيقها على القرآن الكريم، ديوان المطبوعات الجامعية الجزائر، 1983.
4. حسن ظاظا: الساميون ولغتهم، دار المعارف، مصر 1971.
5. ينظر حسن ظاظا: اللسان والإنسان، دار المعارف، مصر 1971.
6. محمد حماسة عبد اللطيف: العلامة الإعرابية في الجملة بين القديم والحديث، دار غريب، القاهرة.
7. فندريس: "اللغة"، ترجمة : الأستاذ عبدالحميد الدواخلي والدكتور محمد القصاص، طبعة لجنة البيان العربي، نشر مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1950.
8. د. محمود السعران: علم اللغة، مقدمة للقارئ العربي، دار المعارف، مصر 1962.
9. جماعة من الدكاترة: مقدمة في اللغويات المعاصرة، دار وائل للنشر، الطبعة الأولى، الأردن 2000.
10. شرف الدين راجحي وسامي عباد حنى، مبادئ في علم اللسانيات الحديث، تقديم عبد الراجحي، جامعة الإسكندرية،ط 2002.
11. أحمد كشك، اللغة والكلام أبحاث في التداخل التقريب، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، تاريخ النشر 2004.
12. عوض محمد القزوي: المصطلح النحوي – نشأته وتطوره حتى أواخر القرن الثالث هجري، الجزائر 1983.
13. خليل أحمد عمايرة: المسافة بين التنظير النحوي التطبيق اللغوي، دار وائل للنشر والتوزيع الأردن 2004.
14. محمد أبو الفتوح شريف: نضرة وصفية في تصريف الأفعال، مكتبة الشباب، ط 2 مصر 1979م.
15. ابن عصفور – تحقيق د/ فخر الدين قباوة: الممتع في التصريف، منشورات دار دروس التصريف لمحمد محي الدين الآفاق الجديدة، ج/1.
16. د. محمود إسماعيل صيني وآخرون: تعلم الصرف العربي بنفسك، دار المريخ، الرياض.
17. د. محمد خير حلواني: الواضح في علم الصرف، دار المأمون للتراث ط 4 دمشق 1407هـ.
18. د. عبد العزيز عتيق: المدخل إلى علم النحو والصرف، دار النهضة العربية، ط2، بيروت 1974م.
19. أبو هلال العسكري: كتاب الصناعتين، تحقيق علي محمد النجوي ومحمد بن الفضل إبراهيم، مطبعة عيسى الباني الحلبي وشركاؤه، القاهرة 1962.

20. الفخر الرازي محمد بن عمر، تحقيق بكر الشيخ أمين: نهاية الإعجاز، دار العلم للملايين، الطبعة الأولى 1985.
21. عبد القاهر الجرجاني، تحقيق محمود شاكر: في دلائل الإعجاز، دار المدني القاهرة 1989.
الدوريات:
1. عبد القادر الفاسي الفهري: بحثًا بعنوان: عناصر نظريّة للتوفيق بين مفهومي الإعراب والحالة (Case)، في الندوة الدولة للإعراب المنعقدة في كلية الآداب والعلوم الإنسانية سايس – فاس عام 1994م. ولم ينشر ضمن أعمال تلك الندوة.
2. ينظر خير الدين حقي: جوانب الغموض والدقة في المصطلح العلمي العربي الجديد، همزة الوصل وثائق المؤتمر الثاني للتعريب، عدد خاص وزارة التعليم الابتدائي والثانوي، مديرية التكوين والتربية، خارج المدرسة، الطباعة الشعبية للجيش.

أثر السياق في دلالة زمن الفعل في العربية

د/ حمداد بن عبد الله
كلية الآداب واللغات – قسم اللغة العربية
جامعة د/ مولاي الطاهر بسعيدة

ملخص:

إنّ الغاية التي أصبو إليها من وراء هذا المقال هو تبديد تلك الشبهة التي أثارها بعض المستشرقين، والمتمثلة في قصور العربية عن التعبير الزمني، وأنها لا تقوم إلا على الأزمنة الثلاثة ممّا تفيده الصيغة الصرفية ألا وهي الماضي والحاضر، والمستقبل علما أنّ معظم اللغات تلتزم بهذا التقسيم البسيط. وقد لحظ العالم اللغوي "فندرايس" على اللغات السامية بما فيها لغة الضاد من فقر في التعبير عن الدلالة الزمنية، أو خلط بين الأزمنة، غير أنّ تقسيم النحاة للزمن كان مبدئيا، فهو يتحول بفعل السياق، أو بحسب وروده في التركيب اللغوي. كما لا ينبغي أن يغيب عن الذهن غنى العربية بالأزمنة المركبة التي تُعبّر عن مختلف جهات الزمن، وهو متميزة في هذا الجانب عن بقية أخواتها الساميات، وقريبة من غنى الفعل اليوناني والغربي، أو بالأحرى أغنى منهما في بعض الأشياء. وإذا وقف النحاة على التقسيم الثلاثي، فقد اهتم هؤلاء أيضا برصد الفروق الزمنية الدقيقة الأساسية منها، والفروق النسبية الفرعية، وما يميّز ذلك في غالب الأمر القرائن السياقية المضافة إلى صيغ الأفعال.

الكلمات المفتاحية:

السياق، الماضي، المضارع، الزمن الصرفي، الزمن النحوي، الدلالة، التركيب، القرينة اللفظية والمعنوية.

تمهيد:

يعدُ الزمن أحد أهم ركيزتين في بنية الفعل، إلى جانب الحدث الذي يجري وينبسط فيه، وذلك أنّ الحدث لا يأتي في الجملة خاليا من الزمن، بل يكون هذا الأخير جزؤه ومعناه. ولعل أهمية الزمن في الفعل قد حدت ببعض اللغويين أن يجعلوه أهم ما يُفرق بين الفعل، وعناصر الكلم الأخرى، فهو حاضر في وضع الفعل مدلول عليه بلفظه

تضمينا غير مفارق إيّاه بحال. ويرد كذلك إلا في أحيان قليلة حيث يأتي الفعل مفرغا من الدلالة على الزمن، كما في أبنية الأفعال على "فَعُل" نحو: كرُم وظرف مثل: كَرُم محمد، فالمراد إثبات صفة، وليس الإعراب عن زمان ما.

أقسام زمن الفعل في العربية:

لقد كان للنحاة العرب القدامى تصور حول أقسام الزمن وكيفية التعبير عن هذه الأقسام، كما أنّ الأنام في كل زمكتن قد اصطلحوا على التقسيم الثلاثي للزمن أي الماضي، والمحاضر، والمستقبل ومعظم اللغات تلتزم بهذا التقسيم البسيط. وفي هذا سياق نلفي "سيبويه" يقسم زمن الفعل في العربية إلى ثلاثة أقسام، فيقول:" بنيت لما مضى، ولما يكون ولم يقع، وما هو كائن لم ينقطع"[1]. وهكذا يكون الزمن حسب إمام النحاة ماض ومستقبل وحال. وإذا كان هذا التقسيم الثلاثي، فالأمر أكثر تعقيدا وإشكالا، "فاللغات كلما ارتقت وتقدم أهلها في مجالات الفكر، تتبين سلّما متدرجا من الأزمان المتنوعة في داخل كل قسم من تلك الأقسام الرئيسية"[2]. وفي هذا الموضع يمكن لنا أن نسأل: هل استطاع التعبير الزمني في العربية أن يفي بكل ما يتطلبه من تنويع وتفريع في ذلك السلم المتدرج من الأزمان؟ أم عجزت هذه اللغة عن هذا الإيفاء.

لقد شكّك "فندرايس" في مؤلفه العام عن اللغة في قدرة اللغات السامية على التمييز بين أزمنة الفعل المختلفة ممّا هو موجودة في اللغات الهندية الأوربية، فالعربية مثلها في ذلك كمثل سائر اللغات السامية لا يوجد للتعبير عن الزمن فيها إلا فعلان: التام أي ما انتهى فيه الحدث وهو الماضي، وغير التام أي ما لم ينته فيه الحدث، وهو المضارع، وهذا الفعل يستخدم فضلا عن دلالته على الحاضر للتعبير عن المستقبل"[3]. وهكذا يلحظ هذا اللغوي على اللغات السامية من فقر في التعبير عن الدلالة الزمنية أو خلط بين الأزمنة بما في ذلك لغة الضاد. وقد التفت بعض الباحثين إلى حكم فندرايس فوصموه بالمغالاة

---

(1) – سيبويه، أب وبشر عمر وبن عثمان: الكتاب، تحقيق عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط3، (1408هـ–1988م)، ج1، ص 12.

(2) – عبد الله بوخلخال: التعبير الزمني عند النحاة العرب، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ج1، ص 10.

(3) – المصدر السابق، وينظر: هنري فليش، العربية الفصحى، ط2، ص 1983، ترجمة عبد الصبور شاهين، دار المشرق، بيروت، ص 129.

والتعميم، وكان من أولئك الألماني برجستراسر، وعباس محمود العقاد، وإبراهيم أنيس، وتمام حسان، وإبراهيم السامرائي، وفخر الدين قباوة.

والحق أنّ التقسيم للزمن لدى النحاة ينبغي أن ينظر إليه في معناه الزمني دون التركيب، ونعني به أنه تقسيم مبدئي، غير أنّ الزمن يتغير بحسب وروده في الجملة. كما أنّ التركيب يعطينا صورا جديدة في التقسيم الزماني، وذلك أنّ الأدوات والمجاز والتعابير الخاصة تتدخل في تشكيل العبارة، وتعطي الأفعال معاني زمانية لم تكن لها في صورتها الصرفية[4]. ولسنا نعجب من ذلك التقسيم حين نصغي إلى ابن يعيش وهو يقول:" لما كانت الأفعال مساوقة للزمان، والزمان من مقومات الأفعال، توجد عند وجوده، وتنعدم عند عدمه، انقسمت بأقسام الزمان، ولما كان الزمان ثلاثة: ماض وحاضر ومستقبل، وذلك من قبل أنّ الأزمنة حركات الفلك فمنها حركة مضت، ومنها حركة لم تأت بعد، ومنها حركة تفصل بين الماضية والآتية كانت الأفعال كذلك: ماض ومستقبل وحاضر"[5]. كما يمكننا القول بأن هذا التقسيم للأزمنة الثلاثة الأساسية التي أقرها النحاة العرب ليس مقتصرا على اللغة العربية فحسب، بل تجاوز ذلك إلى اللغات الهندية الأوربية مع زيادة الصيغ الفعلية المعبرة عن الفروق النسبية لهذه الأزمنة، وبخاصة زمن الماضي والمستقبل، وأنّ الصيغة الفعلية في هذه اللغات تجري في السياق مجرى غير التي وُضعت له في الأصل، بحيث لا يمكن في بعض الأحيان معرفة دلالة الفعل الزمنية إلا داخل السياق اللغوي. " والمستشرقون عندما يعيبون الأجرومية العربية، لأنها تقصر الزمن الفعلي على ثلاثة أنواع فقط، فلا يوجد مثلا الماضي المستمر، والماضي المنقطع فهم واهمون أيّ وهم، فالحقيقة هي أنّ هذا موجود في العربية بكثرة ووفرة. إلا أنّ النحويين لم يتخذوا له اصطلاحا خاصا به"[6].

---

[4] – من محاضرة ألقاها د/فخر الدين قباوة على طلبة الدراسات العليا في مارس 1985م، بجامعة حلب، سوريا. وقد كنت من بين الحضور أي طالبا آنذاك.

[5] – ابن يعيش: شرح المفصّل، صحح وعلق على حواشيه، ومراجعة م طرف مشيخة الأزهر، غدارة الطباعة المنبرية بمصر، د.ت، ج7، ص 4.

[6] – عبد الجبار توامة: زمن الفعل في اللغة العربية قرائنه وجهاته، ديوان المطبوعات الجامعية، بن عكنون، الجزائر، ص 76.

إنّ عجز اللغة العربية في التعبير عن الزمن ينفيه واقعها السياقي، فقد نظر عبد القاهر الجرجاني إلى صيغة الفعل الماضي مثلا من وجهة النظر البلاغية، والمقصود من حيث تواجدها ضمن تركيب لغوي تؤثر فيه وتتأثر به، فهي عنده وُضعت للزمن الماضي خاصة، وللأزمنة الأخرى عامة ذكر بعد أن قسم الأفعال ثلاثة أقسام، ضرب وانطلق، وهو للماضي خاصة، وقد يدل على الأزمنة الأخرى بقرينة[7]. وقد أوضح الدكتور تمام حسان هذا الموضوع أيّما إيضاح فذكر:" الزمن النحوي وظيفة في السياق يؤديها الفعل أو الصفة، أو ما نقل إلى الفعل من الأقسام الأخرى للكلم كالمصادر والخوالف. والزمن بهذا المعنى يختلف عما يُفهم منه في الصرف، إذ هو وظيفة صيغة الفعل مفردة خارج السياق، فلا يستفاد من الصفة التي تفيد موصوفا بالحدث، ولا يستفاد من المصدر الذي يفيد الحدث دون الزمن، وحين يستفاد الزمن الصرفي من صيغة للفعل يبدو قاطعا في دلالة كل صيغة على معناها الزمني... أما في السياق النحوي فسنرى أنّ الزمن كما ذكرنا منذ قليل هو وظيفة في السياق يؤديها الفعل وغيره من أقسام الكلم التي تنقل إلى معناه"[8].

ولعلّ حسبان بعض المستشرقين الأوربيين أمثال فندرايس ونولد كه ورايت عدم إيفاء الزمن في اللغات السامية، وبخاصة العربية بكل الأغراض المستكنة في الجملة أو النص، واقتصار ذلك على التقسيم الثلاثي لكلام تنقصه الدقة ويعوزه الدليل العلمي. ومن أجل ذلك نقول: إنّ دراسة زمن الفعل بصيغة الماضي والمضارع والأمر لا ينبغي أن يُكتفي فيها بالناحية الصرفية الإفرادية، بل يتناول أيضا الناحية النحوية السياقية مع استعراض جميع القرائن التي تخلّص الفعل لجهة زمنية دون أخرى. وبناء على ما نورده سنلمس مدى انطباق ذلك على واقع النصوص العربية في سياقات متباينة، وكيف أنّ قرينة السياق أو المقام لها من الوسائل للتمييز بين أزمنة الفعل المختلفة مما هو مألوف في اللغات الهندية الأوربية.

---

(7) – ينظر: عبد القاهر الجرجاني، الجمل، تحقيق علي حيدر، دار الحكمة، دمشق، ط1972م، ص5، والسيوطي جلال الدين: همع الهوامع شرح جمع الجوامع، تصحيح السيد بدر الدين النعساني، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، د.ت، ج1، ص 9، و
Flesch Henri, S.J., L'arabe classique, (esquisse d'une structure linguistique), Ed: Dar El machreq; Beyrouth, 1968, P: 114

(8) – تمام حسان: اللغة العربية معناها ومبناها، دار الثقافة، الدار البيضاء، المغرب، ص 240–241.

التعبير بصيغة الفعل الماضي عن الزمن:

يتفق نحاة العربية على أنّ صيغة الفعل الماضي وُضعت أصلا للدلالة على الزمن الماضي مطلقا، ولم تختص بزمان آخر من غير الماضي، ولا بجزء من أجزاءه إذا جاءت مجردة من القرائن السياقية، غير أنّ هذه الصيغة قد تُستعمل للدلالة على زمن الحال بدلا من المضارع، وهي تجيء كما يرى علماء البلاغة لنُكتة بلاغية، تنزيلا لحوادث الحال منزلة حوادث الماضي للإشارة إلى أنّ حدوثها واقع لا محالة كحوادث الماضي التي وقعت وأصبحت حقائق واقعية. ففي قوله تعالى:(**أوجاؤوكم حَصِرَتْ صُدورهم**)[9] ذهب الفراء إلى أنّ العرب تقول: أتاني ذهب عقله، يريدون قد ذهب عقله، وسمع "الكسائي" بعضهم يقول: فأصبحت نظرت إلى ذات التنانير[10]. واعتبر الفراء أنّ الآية فيها (قد) مضمرة قبل فعل (حصرت) فيكون التقدير أوجاؤوكم قد حصرت صدورهم، ولهذا قال الكوفية بدلالتها على الحال، وهو لا يتعارض هنا مع قول البصريين الذين اشترطوا اقتران (قد) مع الفعل الماضي إذا أريد به الدلالة على الحال مع إضافة الآن أو الساعة. كما يدل الماضي على الحال إذا ورد في تركيب إنشائي، وهو ما ألمح إليه السيوطي في قوله:" قد ينصرف الفعل الماضي للدلالة على الحال، وذلك إذا قُصد به الإنشاء كبعت واشتريت وغيرهما من ألفاظ العقود، إذ هو عبارة عن إيقاع معنى بلفظ يقارنه في الوجود"[11].

وقد يرد هذا الفعل دالا على الاستقبال بدلا من المضارع، وهو ما أومأ إليه النحاة وعلماء البلاغة، فقد ذهب الأنباري في هذا الصدد قائلا:" قوله تعالى (**أتَى أمرُ الله فلا تَستعجلوه**)[12]، أتى بمعنى يأتي، أقام الماضي مقام المستقبل لتحقيق إثبات الأمر وصدقه، وقد يُقام الماضي مقام المستقبل كما يُقام المستقبل مقام الماضي، فإقامة الماضي مقام المستقبل كقول الشاعر:

وكنت أرى كالموت من بين ليلة ..... فكيف بِبَيْنٍ كان ميعاده الحشرُ

---

(9) – سورة النساء، الآية 90.

(10) – ينظر: الفراء، معاني القرآن، تحقيق أحمد يوسف نجاتي ومحمد علي النجار، الهيئة المصرية العامة للكتاب بالقاهرة، ط2، 1980، ج1، ص 282.

(11) – السيوطي: همع الهوامع شرح جمع الجوامع، تصحيح السيد محمد بدر الدين النعساني، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، د.ت، ج1، ص 9.

(12) – سورة النحل، الآية 1.

أي: يكون ميعاده الحشر"[13]. ويرى الدكتور حسين نصار في هذا السياق أنّ استعمال الماضي للدلالة على الزمن الحاضر أو المستقبل، إنما هو التفات ذهني كي يبرز القائل تأكده من حدوث هذه الأفعال في الحال أو الاستقبال، وتيقنه من ذلك، وكأنما قد وقعت حقا وانتهى الأمر[14]. كما يعلل الأستاذ حامد عبد القادر هذا الاستخدام فيقول:" إنّ استعمال الماضي بدلا من المضارع إنما يكون كما يقول علماء البلاغة لنكتة بلاغية هي تنزيل حوادث المستقبل منزلة حوادث الماضي، للإشارة إلى أنّ حدوثها واقع لا محالة، مثلها في تحقق وقوعها في المستقبل مثل حوادث الماضي الذي وقعت، وأصبحت حقائق واقعية"[15].

ولقد أولى علماء اللغة هذا الجانب اهتماما بالغا فوضعوا له شروطا مستوحاة من نصوص العربية ومما تكلمت به العرب من فصيح لسانها ومنها:

أ-قد ينصرف الماضي للدلالة على الاستقبال إذا دلّ دليل على ذلك وهو الإخبار عن الأمور المستقبلة مع قصد القطع بوقوعها، وكأنها وقعت فعلا وهذا ما يفيده السياق اللغوي أو القرائن المعنوية، فقد ذكر أبو عبيدة:" إنّ العرب قد تضع (فعلنا) في موضع (نفعل)، وتمثل بقوله تعالى:(**أرسل الرياح فتُثير سحابا فسُقناه**)[16]. ومجاز (فسقناه) مجاز (فنسوقه)"[17].

ب- دلالة الماضي على الاستقبال بالإنشاء الطلبي سواء أكان دعاء نحو: غفر الله لك أو وعدا مثل قوله تعالى:(**إنا أعطيناك الكوثر**)[18]. وقد جعل "سيبويه" الدعاء بمنزلة الأمر والنهي، نقول:

---

(13) – ابن الأنباري: البيان في غريب إعراب القرآن، تحقيق د/طه عبد الحميد طه، مراجعة مصطفى السقا، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة، 1970، ج2، ص 74، وينظر: د/إبراهيم أنيس، من أسرار اللغة، الأنجل والمصرية، ط6، القاهرة، 1978، ص 172.

(14) –ينظر: حسين نصار، الأضداد في اللغة، اللسان العربي، مجلة دورية للأبحاث اللغوية ونشاط الترجمة والتعريب، يصدرها المكتب الدائم لتنسيق التعريب في الوطن العربي، جامعة الدول العربية، الرباط، المملكة المغربية، المجلد 8، ج1، ص 112.

(15) – حامد عبد القادر: معاني الماضي والمضارع في القرآن الكريم، مجلة اللغة العربية بالقاهرة، 1958م، ج10، ص 112.

(16) – سورة فاطر، الآية 29، وينظر: سورة الأحزاب، الآية 50.

(17) – أب وعبيدة: مجاز القرآن، تعليق د/فؤاد سزكين، مكتبة الخانجي بمصر، 1954م، ج2، ص 152 و155.

(18) – سورة لكوثر، الآية 1.

زيدا قطع الله يده، وأمرّ الله عليه العيش، لأن معناه معنى: زيدا ليقطع الله يده، وقال أبو الأسود الدؤلي:

أميران كانا أخياني كلاهما ..... فكلاّ جزاه الله عني بما فعل[19]

وهكذا نلمح أنّ تركيب الدعاء مختص بالزمن المستقبل.

ج- الدلالة على الاستقبال مع أغلب أدوات الشرط، لأن هذه الأدوات قد تدخل على الفعل الماضي فتنقله إلى المستقبل. فقد ذكر أبو عبيدة أنّ:" العرب قد تضع (فعلنا) في موضوع (نفعل) قال الشاعر:

إن يسمعوا ريبة طاروا بها فرحا ..... مني وما يسمعوا من صالح دفنوا

في موضع: يطيروا ويدفنوا[20]. ومن يقف على أساليب الشرط يُلفي أنه قد يكون فعل الشرط وجوابه ماضيين لفظا ومعناهما الاستقبال كنحو قوله تعالى جدّه:(**إن أحسنتم أحسنتم لأنفسكم**)[21]، وهو في الفصاحة بمستوى كونهما مضارعين. ولعل هذه الاستعمالات الملحوظة وغيرها كثيرة في العربية للدلالة على الحال أو الاستقبال بواسطة الفعل الماضي داخل تركيب لغوي معين ولغرض بلاغي مقصود من وراء هذا الاستقبال تشاركها فيه أخواتها السامية. كما أننا نلمح ما للسياق من اثر في توجيه دلالة الزمن. وأحسب في هذا الموطن أنّ ما ذهب إليه هنري فليش في نعته هذه اللغة أنها تقوم على زمنين هما التام (***Accompli***)، وغير تام (***Inaccompli***)، فحسب بمنأى عن الصواب.

التعبير بصيغة الفعل المضارع عن الزمن:

كانت صيغة الفعل المضارع مبهمة في دلالتها الزمنية غير مختصة بزمن واحد بل هي مشتركة بين الحال والاستقبال، وذلك هو سبب الخلاف بين النحاة حول وضعها الأصلي، ومتى تكون دالة على الزمن الثاني. ولعل أقرب الأقوال إلى الواقع اللغوي ما ذهب إليه الجمهور من الأوائل إلى اعتبار دلالة المضارع بلفظه على الحال والاستقبال إلاّ أنّ الدلالة الثانية دلالة مجازية، وهو ما ذهب إليه ثلة

---

(19) – ينظر: سيبويه، الكتاب، ج1، ص 142.
(20) – أب وعبيدة: مجازٌ القرآن، ج2، ص 152.
(21) – سورة الإسراء، الآية 7.

من النحويين منهم ابن السراج، والفارسي، وابن جني وكذا جلال الدين السيوطي، ولنا في السياق اللغوي خير دليل في تحديد زمن هذا الفعل.

يترجح الفعل المضارع للدلالة على زمن الحال دون غيره إذا كان مجردا من أي أمارة أو قرينة تخلصه لغيره من الأزمنة، وكان ذلك متجه أغلب النحاة، وهو ما نصّ عليه الرضي فأورد: " وقال بعضهم هو حقيقة في الحال مجاز في الاستقبال وهو أقوى، لأنه إذا خلا من القرائن لم يحمل إلا على الحال، ولا يصرف إلى الاستقبال إلاّ بقرينة، وهذا شأن الحقيقة والمجاز، وأيضا من المناسب أن يكون للحال صيغة خاصة كما لأخويه"[22]. وقد سبقه إلى ذلك "ابن مالك" في قوله:" ويترجح للحال مع التجريد"[23]. لكن هؤلاء النحاة ذهبوا إلى أنّ الفعل يتعين للحال بقرينة خاصة بزمن الحال مثل الآن والحين والساعة وما كان في معناها من الظروف الدالة على ذلك. وإذا كان منفيا بـــ (ليس)، أو (ما)، أو (إن) أو بدخول "لام الابتداء" عليه عند الكوفيين.

وقد يدل المضارع على الاستقبال بلفظة دون اقترانه بأية علامة أو قرينة تعينه له، أو تخلصه لغيره، وهو في هذه الحالة يصلح له كما يصلح لزمن الحال، غير أنه يتعين للدلالة على زمن الاستقبال بعلامة أو قرينة مخلصة له، وذلك نحو ما هو آت:

أ-تعيين المضارع للاستقبال إذا اقترن بظرف مستقبل كغد وما كان في معناها نحو: غُدوة وبُكرة، وذلك ما نلمسه من قوله جلّت حكمته:(**أرسله معنا غدا يرتعُ ويلعبُ، وإنا له لحافظون**)[24]، وقوله أيضا:(**سيعلمون غدا من الكذّاب الأشر**)[25]. كما يدل على ذلك الزمن إذا أُسند إلى خبر متوقع حدوثه في المستقبل، لأن التوقع انتظار الوقوع في المستقبل غالبا. ومن نحو ذلك قوله تعالى: (**ومن يعمل من الصالحات من ذكر أو أنثى وهو مؤمن فأولئك يدخلون الجنة**)[26]،

---

(22) – الرضي: شرح الكافية في النحو، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت، ج2، ص 226.

(23) – ابن مالك: تسهيل الفوائد وتكميل المقاصد، حققه وقدم له محمد كامل بركات، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، 1968م، ص5، وينظر:
Flesch Henri, S. J, P: 113

(24) – سورة يوسف، الآية 12.

(25) – سورة القمر، الآية 26.

(26) – سورة النساء، الآية 124.

وقوله: (**ونحشرهم يوم القيامة على وجوههم عُميا وبُكما وصُما**)[27]، كما يخصص هذا الفعل للاستقبال بالأمر والنهي والدعاء فقد يرد المضارع أمرا لاقترانه بـــ"لام الأمر" وتكون دلالته على الاستقبال، ومن نحو ذلك قوله جلّ ثناؤه:(**فبذلك فليفرحوا**)[28]. وقد بيّن المبرد ذلك فأورد:" إنما الأمر من الفعل المستقبل لأنك تأمره بما لم يقع"[29]، وكذلك يتعين بالنهي للدلالة على هذا الزمن، لأن النهي كالأمر من حيث الدلالة الزمنية، وهو ما أشار إليه المالقي عن كون "لا" تخلص المضارع للاستقبال لأنها نقيضة لـــ"تفعل"، فإذ قلت:" لا تفعل الآن" فعلى معنى تقريب المستقبل من الحال، كما تقول:" لتفعل الآن"[30].

ب- تخصيص المضارع للاستقبال غالبا مع أدوات العرض والتحضيض وهي: هلاّ، ولولا، ولوما، وألا، وذلك لأنها تضمنت معنى التخصيص والأمر نحو: هلا تقوم، وقوله تعالى:(**فلولا تشكرون**)[31]، وقوله:(**لوما تأتينا بالملائكة**)[32]، وقوله:(**ألا تحبون أن يَغفر الله لكم**)[33]. وعله اعتبار النحاة العرض والتحضيض يتخلص معه المضارع للاستقبال دون غيره لأنه طلب في المعنى ولأنه يقتضي هذا الطلب في الفعل. كما يتعين هذا الفعل للدلالة على الاستقبال بـــ"لا" النافية عند أغلب النحاة وبـــ"لن" اتفاقا. وبكون كذلك حين الدلالة على الوعد نحو قوله جلّ وعلا:(**يُعذب من يشاء ويغفر لمن يشاء**)[34]، أما اقترانه بـــ"نوني" التوكيد و"لام" القسم ففي نحو قوله تعالى:(**ولئن لم يفعل ما آمره ليسجننّ وليكونا من الصاغرين**)[35]، وفي قوله: والله لأفعلنّ، وقد ترد "لام" القسم بغير "نون" التوكيد مع المضارع وتخلصه للاستقبال مثل: إنّ زيدا ليضرب وليذهب، ولم يقع الفعل، وقال "لبيد":

ولقد علمتُ لتأتين منيّتي ..... إنّ المنايا لا تطيش سهامها

---

(27) – سورة الإسراء، الآية 97.
(28) – سورة يونس، الآية 58.
(29) – المبرد: المقتضب، تحقيق محمد عبد الخالق عضيمة، نشر المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، لجنة إحياء التراث الإسلامي، القاهرة، 1399هـ، ج1، ص 221.
(30) – ينظر: المالقي، رصف المباني في شرح حروف المعاني، تحقيق أحمد محمد الخراط، مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق، سنة 1975م، ص 268.
(31) – سورة الواقعة، الآية 70.
(32) – سورة الحجر، الآية 7.
(33) – سورة النور، الآية 22.
(34) – سورة المائدة، الآية 40.
(35) – سورة يوسف، الآية 32.

ودلالته على هذا الزمن بـــ"لا" النافية و"لن" تمثل في قولك: والله لا يفعل، ولن يفعل.

ج- الدلالة على زمن المستقبل مع أدوات الشرط سواء أكانت جازمة أم لا، وسواء كان شرطا أو جوابا وجزاء. وقد فضّل اللغويون العرب أن تدخل أدوات الشرط فعل الشرط وجوابه، ويكونا مضارعين لسلامة المضارع للدلالة على الاستقبال من غيره، فهو أولى بالتركيب الشرطي من الماضي. كما يتعين المضارع للدلالة على الاستقبال مع حروف النصب...الخ. ولعل هذا يؤكد ما ذهب إليه جمهور النحاة في صلاحيته للدلالة على الحال أو الاستقبال إذا كان مجردا من العلامات أو القرائن المخلصة له لأحدهما أو لغيرهما إلا أنّ الأرجح أنه إذا كان مجردا من أي علامة أو قرينة لفظية أو حالية فهو صالح للحال.

وقد يتحول المضارع من صلاحيته للحال أو الاستقبال إلى الدلالة على الأحداث الماضية الذي وُضعت له صيغة الماضي أصلا. وهذه الدلالة تكون مع اقترانه بالقرائن الخاصة بالزمن الماضي نحو: "لم" و"لما" لأنهما تدخلان على المضارع فتنقلان معناه إلى الماضي نحو: لم يقم أمس ولمَا يقِم، غير أنّ "لم" لنفي المضارع وجزمه ونقله إلى الماضي المطلق أما "لمَا" فهي لنفي المضارع وجزمه ونقله إلى الماضي القريب من الحال أو المستمر إلى الحال. ويكون المضارع دالا على الماضي إذا وقع خبرا لـــ"كان" في نحو قوله تعالى:(**وقد كان فريق مهم يسمعون كلام الله ثمّ يُحرّفونه من بعد ما عقلوه**)[36]. وقد أبان سيبويه هذه المسألة فنص:" تقول: كان عبد الله أخاك، فإنما أردت أن تخبر عن الأخوة، وأدخلت "كان" لتجعل ذلك فيما مضى[37]. وإذا دخلت "لو" و"لما" الشرطيتان على المضارع كان ماضيا كنحو قوله تعالى:(**لو يُطيعكم في كثير من الأمر لعَنِتّم**)[38]، وقد ذهب "الفراء" إلى تأويل الآية الكريمة:(**فلما ذهب عن إبراهيم الروع وجاءته البشرى يجادلنا**)[39]، فجعل (يجادلنا) (جادلنا) لأنه دل على الزمن الماضي[40]. ويأتي المضارع كذا دالا على ذا الزمن بعد "إذ"

---

(36) – سورة البقرة، الآية 75.
(37) – سيبويه: الكتاب، ج1، ص 45.
(38) – سورة الحجرات، الآية 7.
(39) – سورة هود، الآية 74.
(40) – ينظر: الفراء: معاني القرآن، ج2، ص 23.

ضرب قوله جلّ وعلا:(**وإذ يرفع إبراهيم القواعد**)[41]، وقوله:(**وإذ يمكرُ بك الذين كفروا**)[42]، وقد حَوّلت هذه الأداة الاستقبال إلى الماضي، فأفصح السيوطي عن ذلك إذ قال:" أخرج ابن أبي حاتم عن طريق السدي عن ابن مالك، قال : ما كان في القرآن (إن) بكسر الألف فلِمَ يكن، وما كان (إذ) فقد كان"[43]، ولعل التركيز على الماضي والمضارع دون الأمر في الدراسة آيل إلى كونهما أكثر استخداما في كلام العرب وفي كل مستويات هذه اللغة.

وهكذا نلحظ أنّ صيغة الفعل المضارع واسعة الدلالة الزمنية في السياق اللغوي فهي تدل على الحال أو الاستقبال بوضعها الأصلي، وتعين إلى أحدهما بقرينة، وقد تدل على الزمان الماضي بدلا من الفعل الماضي، وذلك بقرينة لفظية أو معنوية مفيدة لذلك، وقد تأتي في السياق للدلالة على الأزمنة الثلاثة الماضي والحاضر والمستقبل، وبخاصة إذا تواجدت الصيغة في القرآن الكريم أو أسندت إلى الله تعالى، فهي في أغلب الاستعمالات تفيد الاستمرار في الأزمنة الثلاثة. وربما هذا ما حدا بأحد الباحثين أن يرى أنّ دلالة المضارع الزمنية في الذكر الحكيم تشمل على وجه التقريب كل ما يمكن تصوُره من الأزمنة[44]. وهكذا يبرز للعيان ما للسياق وقرائنه من دور في تحديد الزمن النحوي، وما دام الزمن النحوي وظيفة في السياق يؤديها الفعل، فلابد أن تقوم القرائن الحالية والمقالية بدورها في تحديده، وإنّ علينا أن ننظر في هذا السياق لنكشف عن الزمن، وهو وسيلة نحوية يدخل في تحديد المعنى الصرفي، وبهذا نقف على أنّ الزمن وظيفة السياق، ولا يرتبط بصيغة معينة بل نختار الصيغة التي تتوافر لها القرائن التي تعين على تقييد معنى الزمن المراد في السياق. فلا غرابة إن كان الزمن الماضي آتيا في صيغة "فَعَل" أو "يفعلُ" ما دام يمكن بالقرينة المفرقة بين الأزمنة أن نختار أصلح الصيغ للدلالة على الزمن المراد

---

(41) – سورة البقرة، الآية 127.

(42) – سورة الأنفال، الآية 30.

(43) – السيوطي: الإتقان في علوم القرآن، تحقيق محمد أب والفضل إبراهيم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1974م، ج2، ص 173.

(44) – حامد عبد القادر: معاني المضارع في القرآن الكريم، مجلة اللغة العربية بالقاهرة، ج3، 1961م، ص 152.

في سياق ما[45]. ونشير في هذا الصدد أن السياق ينقسم إلى سياق حالي يسمى "المقام" وسياق لغوي لفظي يتعلق بالتركيب.

غنى العربية بدقائق الزمن وجهاته:

لقد أفاض لفيف من الدارسين اللغويين في الرد على مزاعم القائلين بنقص الفعل العربي في الإعراب عن دقائق الزمن وجهاته، فالأستاذ العقاد يرى في رده على ما شاع عند الدارسين الغربيين أنه لا يحسب أنّ لغة نفهمها قد اشتملت على ما اشتملت عليه اللغة العربية من تفاصيل الزمن، فكل لحظة من لحظات النهار والليل قد كان لها شأنها في حياة سكان البادية فوجدت عندهم كلمات البكرة والضحى، والغداة والظهيرة، والقائلة والعصر، والأصيل والمغرب والعشاء، والهزيع الأول من الليل والهزيع الأوسط والموهن والسحر، والفجر والشروق. ويضيف في سياق آخر أنه ليس من الطبيعي أن يبلغ إحساس القوم بالوقت هذا المبلغ، ثم يخلو كلامهم من الدلالة على الإحساس به في مختلف مواضعه، ويرى أنّ العربية تستوفي في الواقع الدلالة على دقائق الزمن بأسلوبيها المعروفين في اللغات، وهما أسلوب الكلمات المستفادة من التصريف والاشتقاق، وفي الأدوات المصطلح على تخصيصها لمعانيها، وأسلوب التعبيرات التي تدخل في عداد الجمل والتراكيب[46]. ويرى الدكتور تمام حسان أنّ النظام الزمني في العربية مفصّل وثري وأنّ النحاة أهملوه لانشغالهم بالزمن الصرفي عن الزمن النحوي، وقد جعل من أهداف كتابه (العربية معناها ومبناها) بناء هذا النظام المفصّل للصيغ العربية[47]. كما ذهب السامرائي إلى أنّ الاستقراء دلّ على نضج الفعل العربي وقدرته على الإعراب عن دقائق الزمن[48]، وفضلا عما أوردناه فلا يغرب عن الذهن أنّ العربية تنطوي على ما يسمى بـــ"الأزمنة المركبة" التي هي فروع وجهات الأزمنة الثلاثة، ناتجة عادة عن تداخل أجزاء الزمن بعضها ببعض، وهكذا نجد أنّ الماضي أنواع، والمستقبل أنواع والحاضر أنواع. ففي مدارسة زمن الماضي وجهاته نألفه يتفرع عنه

---

(45) – تمام حسان: العربية معناها ومبناها، ص 248.

(46) – ينظر: عباس محمود العقاد، الزمن في اللغة العربية، مجلة مجمع اللغة العربية بالقاهرة، ج14، ص 37–39.

(47) – ينظر: تمام حسان، الأصول، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، ص 6.

(48) – ينظر: إبراهيم السامرائي، الفعل زمانه وأبنيته، مؤسسة الرسالة، ط 2، بيروت، ص 25–26.

إلى جهات كالماضي المطلق أو البسيط العادي، والماضي القريب من الحاضر والماضي المتصل بالحاضر والماضي البعيد أو المنقطع، والاستمراري، والاستقبالي، ومثل هذا ينطبق على المستقبل فهناك المستقبل العادي، والمستقبل البعيد أو القريب، والمستقبل في الماضي، والاستمراري..الخ. وهذه الأنواع هي ما اصطلح على تسميته في علم اللغة الحديث بـــ"الجهة" (*Aspect*).

وفي الختام، نستطيع أن نقول مع ما أورده الدكتور حسن ظاظا من أنّ:" التعبير عن الزمن في الفعل أمر يحدده الأسلوب والسياق والملابسات، وبعض الأدوات الإضافية مثل السين وسوف، والأفعال الناقصة، ولن ولم وقد ونحوها، ومثل ذلك مطرد بشكل يشبهه في سائر اللغات السامية"[49]. وهذا دليل على أنّ وسائل التحديد الزمني في اللغات السامية غيرها في اللغات الهندية الأوربية، ففي اللغات السامية نجد إلى جانب الأفعال التي تعبر عن الزمن لأنه من مقوماتها، أدوات كثيرة تساعد الأفعال على التعبير عن الزمن بدقة. فصيغة الفعل الماضي تدل على الماضي ببنائها، وقد تدل على الحال أو الاستقبال بقرينة لفظية، أو حالية تعينها للجهة الزمنية المقصود التعبير عنها. ومن أجل ذلك أخال أنّ فندرايس لم يكن دقيقا فيما رمى به لغة الضاد واللغات السامية من افتقارها إلى وسائل التمييز بين الأزمنة المختلفة، فللعربية – إضافة إلى صيغتها الفعلية– وسائل للتعبير عن الأزمنة الأساسية الثلاثة، كما أنّ بإمكانها التعبير عن الفروق النسبية للزمن بوسائلها الخاصة كأسماء الزمان وظروفه، والأدوات المختلفة التي أسهب النحاة فيها القول في مظان النحو، وهذا ما أكده بعض من علماء اللغة الغربيين المنصفين أمثال برجستراسر في مؤلفه (التطور النحوي للغة العربية)، وبالتالي نؤكد اهتمام جماعة من النحاة بالقرائن المحددة لزمن الفعل فألفوا فيها الكتب ووضحوا معانيها ودلالاتها الزمنية الدقيقة في التركيب اللغوي، وذلك نحو معاني الحروف أو حروف المعاني، وكتاب (مغني اللبيب) لابن هشام وغيرها إلى جانب أسفار النحو العامة، والمعاجم اللغوية. كما أننا نلفت النظر إلى أنّ اللغات السامية قديمة لا تدل في الأصل على الأزمنة بالمعنى الدقيق لمصطلح الزمن، وهذا الأخير يعني تمام حدوث الحدث أو عدم تمامه فيها، فإذا كان الحدث قد تمّ وانتهى، استعملت صيغة الماضي، وإذا لم

---

[49] – حسن ظاظا: الساميون ولغاتهم، دار المعارف، مصر، سنة 1971، ص 22–23.

يتم استعملت صيغة المضارع، ثمّ لما تطورت هذه اللغات اهتمت بتحديد الوقت، وعبّرت عن ذلك بإضافة أدوات خاصة، أو باستعمال أفعال مساعدة، ونلامس هذا التطور في العبرية الحديثة والسريانية المتأخرة وكذا اللغة العربية.

قائمة المصادر والمراجع

(1) – سيبويه، أبو بشر عمرو بن عثمان: الكتاب، تحقيق عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط3، (1408هـ–1988م)، ج1، ص 12.

(2) – عبد الله بوخلخال: التعبير الزمني عند النحاة العرب، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ج1، ص 10.

(3) – المصدر السابق، وينظر: هنري فليش، العربية الفصحى، ط2، ص 1983، ترجمة عبد الصبور شاهين، دار المشرق، بيروت، ص 129.

(4) – من محاضرة ألقاها د/فخر الدين قباوة على طلبة الدراسات العليا في مارس 1985م، بجامعة حلب، سوريا. وقد كنت من بين الحضور أي طالبا آنذاك.

(5) – ابن يعيش: شرح المفصّل، صحح وعلق على حواشيه، ومراجعة م طرف مشيخة الأزهر، غدارة الطباعة المنبرية بمصر، د.ت، ج7، ص 4.

(6) – عبد الجبار توامة: زمن الفعل في اللغة العربية قرائنه وجهاته، ديوان المطبوعات الجامعية، بن عكنون، الجزائر، ص 76.

(7) – ينظر: عبد القاهر الجرجاني، الجمل، تحقيق علي حيدر، دار الحكمة، دمشق، ط1972م، ص5، والسيوطي جلال الدين: همع الهوامع شرح جمع الجوامع، تصحيح السيد بدر الدين النعساني، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، د.ت، ج1، ص 9، و
Flesch Henri, S.J., L'arabe classique, (esquisse d'une structure linguistique), Ed: Dar El mqchreq; Beyrouth, 1968, P: 114

(8) – تمام حسان: اللغة العربية معناها ومبناها، دار الثقافة، الدار البيضاء، المغرب، ص 240–241.

(9) – سورة النساء، الآية 90.

(10) – ينظر: الفراء، معاني القرآن، تحقيق أحمد يوسف نجاتي ومحمد علي النجار، الهيئة المصرية العامة للكتاب بالقاهرة، ط2، 1980، ج1، ص 282.

(11) – السيوطي: همع الهوامع شرج جمع الجوامع، تصحيح السيد محمد بدر الدين النعساني، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، د.ت، ج1، ص 9.

(12) – سورة النحل، الآية 1.

(13) – ابن الأنباري: البيان في غريب إعراب القرآن، تحقيق د/طه عبد الحميد طه، مراجعة مصطفى السقا، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة، 1970، ج2، ص 74، وينظر: د/إبراهيم أنيس، من أسرار اللغة، الأنجلو المصرية، ط6، القاهرة، 1978، ص 172.

(14) –ينظر: حسين نصار، الأضداد في اللغة، اللسان العربي، مجلة دورية للأبحاث اللغوية ونشاط الترجمة والتعريب، يصدرها المكتب الدائم لتنسيق التعريب في الوطن العربي، جامعة الدول العربية، الرباط، المملكة المغربية، المجلد 8، ج1، ص 112.

(15) – حامد عبد القادر: معاني الماضي والمضارع في القرآن الكريم، مجلة اللغة العربية بالقاهرة، 1958م، ج10، ص 112.

(16) – سورة فاطر، الآية 29، وينظر: سورة الأحزاب، الآية 50.

(17) – أبو عبيدة: مجاز القرآن، تعليق د/فؤاد سزكين، مكتبة الخانجي بمصر، 1954م، ج2، ص 152و 155.

(18) – سورة لكوثر، الآية 1.

(19) – ينظر: سيبويه، الكتاب، ج1، ص 142.

(20) – أبو عبيدة: مجاز القرآن، ج2، ص 152.

(21) – سورة الإسراء، الآية 7.

(22) – الرضي: شرح الكافية في النحو، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت، ج2، ص 226.

(23) – ابن مالك: تسهيل الفوائد وتكميل المقاصد، حققه وقدم له محمد كامل بركات، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، 1968م، ص5، وينظر:
Flerch Henri, V. J, P: 113

(24) – سورة يوسف، الآية 12.

(25) – سورة القمر، الآية 26.

(26) – سورة النساء، الآية 124.

(27) – سورة الإسراء، الآية 97.

(28) – سورة يونس، الآية 58.

(29) – المبرد: المقتضب، تحقيق محمد عبد الخالق عضيمة، نشر المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، لجنة إحياء التراث الإسلامي، القاهرة، 1399هـ، ج1، ص 221.

(30) – ينظر: المالقي، رصف المباني في شرح حروف المعاني، تحقيق أحمد محمد الخراط، مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق، سنة 1975م، ص 268.

(31) – سورة الواقعة، الآية 70.

(32) – سورة الحجر، الآية 7.

(33) – سورة النور، الآية 22.

(34) – سورة المائدة، الآية 40.

(35) – سورة يوسف، الآية 32.

(36) – سورة البقرة، الآية 75.

(37) – سيبويه: الكتاب، ج1، ص 45.

(38) – سورة الحجرات، الآية 7.

(39) – سورة هود، الآية 74.

(40) – ينظر: الفراء: معاني القرآن، ج2، ص 23.

(41) – سورة البقرة، الآية 127.

(42) – سورة الأنفال، الآية 30.

(43) – السيوطي: الإتقان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1974م، ج2، ص 173.

(45) – حامد عبد القادر: معاني المضارع في القرآن الكريم، مجلة اللغة العربية بالقاهرة، ج3، 1961م، ص 152.
(46) – تمام حسان: العربية معناها ومبناها، ص 248.
(47) – ينظر: عباس محمود العقاد، الزمن في اللغة العربية، مجلة مجمع اللغة العربية بالقاهرة، ج34، ص 37–39.
(48) – ينظر: تمام حسان، الأصول، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، ص 6.
(49) – ينظر: إبراهيم السامرائي، الفعل زمانه وأبنيته، مؤسسة الرسالة، ط 2، بيروت، ص 25–26.
(50) – حسن ظاظا: الساميون ولغاتهم، دار المعارف، مصر، سنة 1971، ص 22–23.

لسانيات الخطاب بين البنية والوظيفة
المنطلقات النظرية والحدود الإجرائية

الدكتور الهواري بلقندوز
جامعة سعيدة

1- لسانيات الاستعمال ومشروع تمحيص البنية:

من المؤكد أن حقل لسانيات النص الذي يعمل على تصعيد رؤيته المنهجية في دراسة اللغة باطراد، ظل يشير إلى تحول ابستيمولوجي مميز من الاتجاه القالبي إلى الاتجاه التفاعلي. حيث إن الانشغال السابق بالصور المجردة للجمل التوضيحية المنعزلة عن السياق التواصلي للنصوص، سرعان ما تحول إلى اهتمام مستجد بحدوث التجليات العادية للغات الطبيعية من خلال النصوص[1]. ومهما اشتملت وقائع استعمال اللغة على تركيب سطحي من كلمات أو جمل وتراكيب، فإنها تقع – دون أدنى شك – في نطاق نصوص، أو بالأحرى ضمن أشكال لغوية ذات معان تواصلية. وفي رحاب هذا التحول اتجه رهان البحث اللساني حول إجراءات الاستعمال لنماذج اللغة التواصلية، أي الأنساق اللسانية الموجودة بالفعل بدلا من التركيز على معاينة الأنساق اللسانية المجردة الموجودة بالقوة في أذهان المتخاطبين. ومن ثمة، أضحت الحدود التقليدية الضيقة للسانيات تتلاشى أمام انفتاحها على العلوم الإنسانية والدقيقة على حد سواء، من مثل علم النفس وعلم الاجتماع والفلسفة والإعلام الآلي والسيبرنيطيقا وغيرها.

لا شك أن التعميقات المنهجية التي شهدتها اللسانيات في هذه المرحلة مكنتها من إعادة التشييد الابستيمولوجي لجهازها المفاهيمي، والعمل على تطويعه وفق حركية الممارسات اللغوية في التواصل النصي، ولا أدل على ذلك من مفهوم النظام الذي طالما استقر في أبحاث اللسانيين بكيفيات مختلفة مع كل من: سوسير، وبنفينيست،

---

[1] – ينظر روبيرت دوبوغراند، النص الخطاب، والإجراء، ترجمة تمام حسان عالم الكتب القاهرة، ط1، 1998، ص 73.

وفيرث، وهاليداي، وكلارك، وفانديك...وغيرهم؛ حيث شهد هذا المفهوم نقلة ابستيمية من مجال النسق التجريدي إلى مجال السياق السوسيوثقافي؛ وفي هذا الصدد، بات ينظر للغة على أنها اهتمامات معرفية تدور حول حركية كائن معين من مثل الضبط، والتعرف Identification، والتعميم Généralisation، والوصف Description، والتفسير Explication، والتوقع Prediction، وإعادة البناء Reconstruction.[1]

تجدر الإشارة، إلى أن اللسانيات في المراحل الأخيرة حاولت أن تتجاوز النظرة التجزيئية لمستويات أبحاثها وصفا وتحليلا، من مثل المستوى الصوتي، والدلالي، والنحوي؛ على أن يتم استنباط هذه المستويات وتنظيمها بوصفها مجالا متكاملا للبحث. وعندئذ لم يعد لمجالي النحو والدلالة ذلك الطابع الاستقلالي الذي طالما حظيا به في معالجة اللغات المنطقية الصورية؛ بل اقتضت الضرورة الابستيمولوجية في معالجة اللغات الطبيعية قيد الاستعمال (العادية) تنظيم كل المستويات اللسانية في شكل نسق متشابك تتوقف صلاحيته على تكافل الأنظمة المكونة، ولا سيما النحو والدلالة؛ وذلك وفق ضوابط داخلية (الروابط ومراتب المعنى)، وضوابط خارجية (الأغراض النفعية) تعمل على تنظيم تكافل ذلك النظام مع أنظمة أخرى. ومن المؤكد أن الضوابط الخارجية نحو تلك المتعلقة بالسياق والأغراض النفعية للكلم ستحظى باهتمام بالغ إذا ما ألحقت بحقل التداوليات الذي يؤسس للمعنى في الاستعمال؛ وهو بذلك يعد مجالا خصبا للنشاط المعرفي والإنساني ولا سيما في حقل تخطيط النصوص بوصفها مطايا لأفعال لغوية ذات مقاصد وغايات.

يبدو أن مسألة تنازع النحو والدلالة ضمن أبحاث لسانيات الجيل الثاني، ظلت – بحال من الأحوال – تعكس منطقة تنازع اللغة والخطاب في التراث اللغوي العربي، وعلى نحو أدق، تنازع المنطق والنحو، وهو المجال الذي لم يبلغ النحاة والمناطقة الأوائل التفاوض الإيجابي حوله، " **وما زالت أصداء مناظرة السيرافي العالم النحوي الكبير ومتى بن يونس شيخ المناطقة في عصره تتردد في أرجاء هذه المنطقة من تنازع اللغة والخطاب. لقد خرج السيرافي من مناظرة متى مقتنعا بأنه حسم الأمر لصالح النحو، معتبرا المنطق**

---

[1] – ينظر المرجع نفسه ص ص 75/74.

مجرد نحو للغة أمة اليونان، في حين خرج متى مقتنعا بأن النحوي عاجز عن إدراك البعد الكوني للمنطق. لقد تغيرت الظروف وتكشفت شيئا فشيئا منطقة تداخل صالحة لتعايش المنطق والنحو، هذه المنطقة هي التي سميت علم المعاني والبيان "[1]. ولما كان مشروع السكاكي (علم الأدب) أول محاولة لخلق منطقة التعايش الحميمي بين المنطق والنحو، حق لنا أن نقول: إن هذا المشروع البلاغي الرائد يمثل تصورا مبكرا للبلاغة الجديدة أو لسانيات النص، هذه الأخيرة التي حاولت أن تنقذ البلاغة من مأزق الرؤية الاختزالية في صف الآداب الجميلة طورا، ومن إنزلاق موضوع بحثها المركوز على المجاز طورا آخر.

2- موقع لسانيات النص ضمن تحليل الخطاب:

إن حقلي لسانيات النص وتحليل الخطاب منذ نشأتهما المعرفية المتجانسة في غضون الخمسينيات 1950، بدآ يكتسيان طابع الانتشار، ويتطلعان إلى التأسيس بصفة مستقلة، دون تموقع أحدهما بالنظر إلى الآخر؛ أو بالأحرى دون رسم الأطر المرجعية المشتركة بينهما. إلا أن بعض الدراسات اللسانية المتأخرة، من مثل إسهامات مجيد علي بوعشة* وج.م.آدام وغيرهم من رواد المدرسة الفرنسية، حاولت أن ترسم خطاطات مفهومية مشتركة لهذين الحقلين، على أن تكون لسانيات النص حقلا منضويا تحت راية حقل أوسع وهو تحليل الخطاب. ويعزى ذلك بالدرجة الأولى إلى هذه الخطاطة المفهومية المعقدة حول موضوع البحث المتعلق بالنص والخطاب، من جهة التداخل النظري والإجرائي بينهما. وفي هذا السياق يفسر لنا ج.م.آدام[2] طبيعة العلاقة النظرية بين حقلي لسانيات النص وتحليل الخطاب ضمن الصيغة التالية:

الخطـــاب = النـــص + شـــروط الإنتـــاج

النـــص = الخطـــاب – شـــروط الإنتـــاج.

ويمكننا تمثيل هاتين المعادلتين بالمخطط البياني على النحو التالي(مخ1):

---

[1] – محمد العمري، البلاغة العربية أصولها وامتداداتها إفريقيا الشرق، بيروت،1999 ص 483.

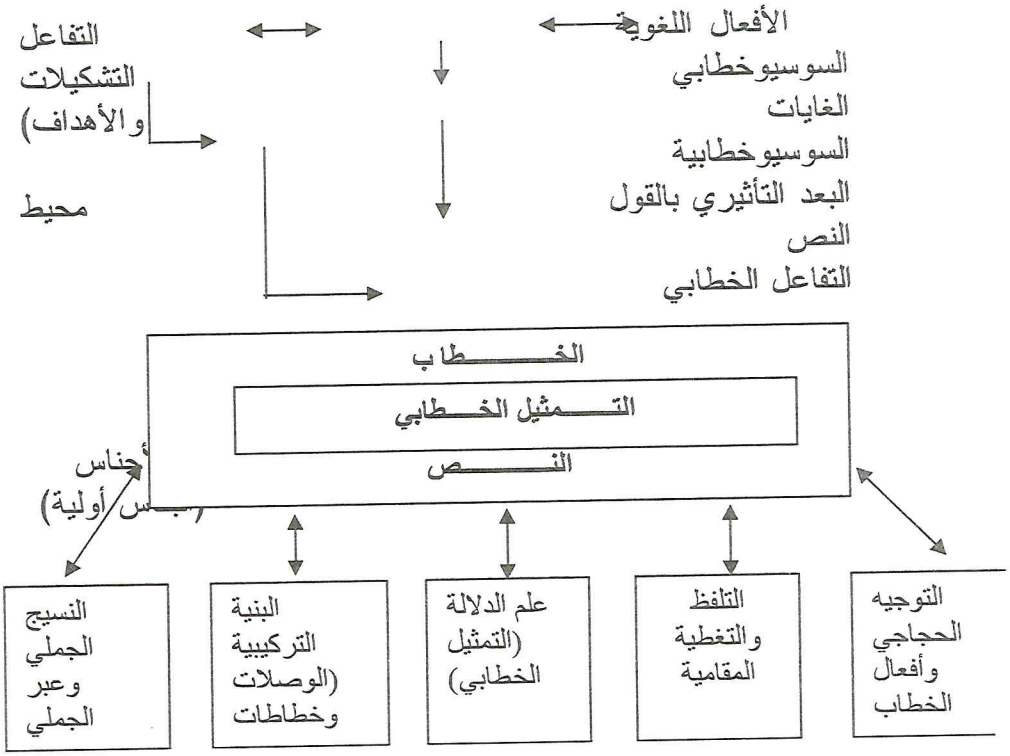
[2] - *Cf J.M.Adam Linguistique textuelle des genres de discours aux texte,s Paris Ed Nathan 1999, p 39.*

عندئذ تحيلنا هذه الصيغة على حقيقة تموقع مقولة النص ضمن الحقل الأوسع للممارسات الخطابية، تموقعا من شأنه أن يعزز انضواء لسانيات النص ضمن حقل تحليل الخطاب. وعلاوة على ذلك، يبدو أن الفصل بين ما هو نصي وما هو خطابي يعزى في المقام الأول إلى طبيعة الرؤية المنهجية التي نولي وجوهنا شطرها حيثما ابتغينا تحليل الفعالية اللغوية. وقبل سعينا لضبط الفواصل المصطلحاتية الدقيقة بين المعطى النصي والمعطى الخطابي، ينبغي أن نسلم في مستهل كل تحليل للفعالية اللغوية بضرورة التكامل Complémentarité في مكونها المزدوج النصي والخطابي، الذي سنعبر عنه – ضمن هذه الوقفة – بـــ: التمثيل الخطابي للنصوص * Schématisation textuelle بوصفه إجراءا منهجيا للتحليل المنطقي في التداوليات النصية. ولتوضيح هذه الفكرة المتعلقة بالمكون المزدوج في علاقة النصي بالخطابي، بإمكاننا اعتماد الخطاطة البيانية الآتية:

* اجتهادا شخصيا حاولنا من خلاله مقاربة الشحنة Schématisation – تعد هذه الترجمة لمصطلح المفهومية العامة لهذا المصطلح، ولمزيد من التوضيح ينظر J.M.Adam Ibid pp 101/108.

(مخ2)

حقـــل تـــحليل الخـــطاب



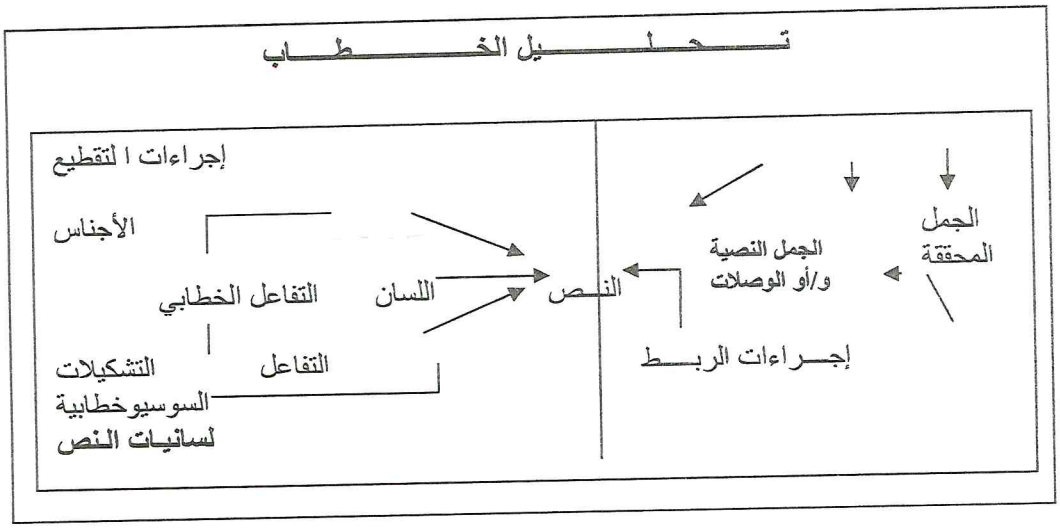
يمثل هذا المخطط البياني تقاطع الحقلين معا، لسانيات النص وتحليل الخطاب انطلاقا من تحليل عناصر الفعالية اللغوية كما لو أنها قاسم مشترك بينهما، من شأنه أن يزيح الحدود المنهجية الفاصلة بينهما في ضوء مبدأ التكامل بين النصي والخطابي، أو بالأحرى، ما أضحى ينعت بالتمثيل الخطابي للنصوص. وتأسيسا على ما سلف، نسجل ظهور منظور جديد يتمثل هذا التصور ضمن أبحاث المدرسة الفرنسية، وهو لا يعدو أن يكون بمثابة تعميق منهجي استحال بموجبه تركيز النظر من لسانيات النص إلى التداوليات النصية Pragmatique textuelle.

ومع بداية الثمانينيات سجلت المدرسة الفرنسية في مجال اللسانيات النصية تعميقات منهجية لموضوع بحثها ضمن مقاربة جديدة تنعت بـــ: التحليل النصي للخطابات Analyse textuelle des discours، بصرف النظر عن البحث في شروط الإنتاج السياقي لمعنى النصوص العيانية، ولاسيما تلك المتعلقة بضرورة إقحام مبدأ القصدية Intentionnalité(محور إنتاج النص)، ومبدأ القبولية Accéptabilité (محور تلقي وتأويل النص) بوصفهما شركة نصية Co-textuels لنسيج النصوص وبنيتها.[1] ولا شك أن إقحام مثل هذه المعايير السياقية الموازية لبنية النصوص ضمن التحليل النصي للخطابات، من شأنه أن يتيح لنا إمكانات الحكم على شرعية الملائمة النصية Pertinence textuelle، ومن ثم انفلات لسانيات النص من مأزق المعيارية النحوية المنطقية التي طبعت أصولها من الزمن ردحا.

بإمكاننا إذن أن نمثل ذلكم التعميق المنهجي للأبحاث اللسانية النصية التي حظيت باهتمام المدرسة الفرنسية ضمن المخطط البياني الآتي (مخ 3):

---

[1] - *Cf. J.M.Adam La linguistique textuelle Introduction a l'analyse textuelle des discours Ed Armand colin Paris 2005 p29.*



يمثل المخطط البياني أعلاه التصور المركب للمحددات الخطابية

المنحدرة من اليسار إلى اليمين من جهة، والمحددات النصية المنحدرة من اليمين إلى اليسار من جهة ثانية؛ وذلك من أجل توسيع مجال لسانيات النص وإزاحة الحدود بينها وبين تحليل الخطاب، وكذا من أجل تقديم رؤية مركزة حول مجموع الإشكالات المشتركة بين الحقلين معا تمهيدا لمقاربة جديدة تعرف بالتحليل النصي للخطابات.

تقترح النظرية المعرفية حول التمثيل الخطابي Schématisation التي طورها **Jean-Blaise Grize** في المنطق الصوري أنموذجا مختزلا للتفاعل اللفظي Interaction verbale، وكافيا لتمثيل تعاقب الخطاطات الكلاسيكية للتواصل اللغوي. إذ يتعين علينا بواسطة مفهوم التمثيل الخطابي بوصفه نظرية إدراكية[1]، إدراك العلاقة بين النص والتفاعل اللفظي على نحو ما تمثله الخطاطتين سابقا 2و3 على الترتيب، من جهة اعتبارها تصورا مزدوجا، إجراءا (عملية التلفظ/الممارسة الخطابية)، ونتيجة (بنية الملفوظ/النص)؛ وهي العلاقة التي تسمح بتفسير الانتقال من نظام النص إلى نظام الخطاب. وعندئذ، تسمح هذه

[1] - *Cf. Jean-Blaise Grrize Logique et langage, ed Ophrys, Paris 1997, pp 35/37.*

الرؤية المنهجية بتفسير علاقة النص بالسلسلة الخطابية، في حدود الرؤية الحوارية الباختينية التي تقضي بضرورة تعالق كل نص مع نصوص آنية وسابقة، وأخرى لاحقة ضمن نظام الخطاب.

2- أنموذج النص واستراتجيات الفهم والإنتاج:

يندرج النشاط المبذول في إنتاج النص وفهمه تلفيظا وكتابة ضمن إطار" **بناء الأنموذج** "، وذلك أن يعد طرفا العملية التواصلية (المرسل والمتلقي) شريكين في إستراتيجية بناء أنموذج عالم النص، بوصفهما الموازي المعرفي للمعلومات المنقولة والمتداولة بواسطة الاستعمال النصي للغة. وتبدو نماذج عوالم النص مكونة من مفاهيم وعلاقات تمتد عبر ما اشتهر في اللسانيات المعرفية بنظرية الفضاءات الثلاثة: (الفضاء المرجعي، والفضاء الفيزيائي لفعل الإنتاج، وفضاء التفاعل الاجتماعي). وفضلا عن ذلك، يعد أنموذج عالم النص فرعا من فروع مساحة الموقف التي تأتي متلاحمة مع الخطط والغايات التي يمتلكها طرفا العملية التواصلية في رحاب الممارسة الخطابية.
ضمن هذا المنظور، يمكن أن نعد الغاية المرجوة من الخطاب أنموذجا لموقف مستقبلي مطلوب، كما يمكن أن يتصور المتكلم أنموذجا لمواقف مستقبلي النص وردود أفعالهم.[1] ويبدو أن مفهوم الأنموذج في اللسانيات المعرفية قد لا يختلف كثيرا عن مفهوم القارئ الضمني لدى **ف.غ.إيزر**، وأفق التوقعات لدى **ه.ر.ياوس**، والتشكيلات القرائية والجماعات التفسيرية لدى **توني بنيت** في مجال أبحاث نظرية التلقي، لا سيما في نسختها الأنجلوساكسونية. غير أن مفاهيم هذه النظرية تبدو ألصق بالنماذج الخطابية للنص الإبداعي بوصفها بنيات معرفية قائمة على الحس الفني؛ في حين يعد مفهوم الأنموذج ألصق بالتواصل الخطابي العام الذي يتوخى المعيار السائد بين بنية النص ومعطيات العالم الخارجي.

من الملاحظ أن مفهوم أنموذج بناء النص قد انطلق بصفة رسمية مع أبحاث Bronckart 1985، وتطور مع أبحاث Schneuwly 1988، وبخاصة تلك المتعلقة بتحديد عمليات التنصيص استنادا إلى أطروحات الاتجاه التفاعلي الاجتماعي عند Vigotsky. ويبدو حسب Bronckart أن النشاطات الإنسانية باختلاف أنواعها، تفتح مجال

---

[1] – ينظر ر.دوبوغراند المرجع السابق ص 113.

الأصناف السياقية التي يرغب في إحصائها، بمعنى ربطها مع حلقة من التلاؤمات المتحولة- بالمعنى الذي حدده هاليداي سلفا – مع الأصناف السياقية التي تتمفصل إلى أجناس الخطاب أو أنماط النصوص. إن هذا التمفصل يعالج بعناصر الممارسات اللغوية في كل نظام خاص من العمليات المعرفية بالمعنى الواسع للمصطلح من مثل: العلاقات التي تربط التنظيم المعرفي للفضاء بتوظيف المؤشرات اللسانية التي تلاؤمه؛ وعندئذ ستتشابه التشكيلات الخاصة للوحدات اللسانية المنتجة لنمط معين من أنماط النصوص، مع العمليات اللغوية المحددة ههنا. بامكاننا إذن أن نمثل هذا التمفصل بالفقرة التالية: مقام فوق لغوي – التأصيل المعرفي للملامح التميزية في مساحة هذا المقام – عمليات لغوية تواصلية – تمثيلات ضرورية للمقام- وحدات لسانية منتجة، حيث يمكن للتشكيل الخطابي أن يحدد نمطا معينا من أنماط النصوص.[1]

يبدو أن النص نظام سيبرنيطيقي فعال بوصفه كيانا لغويا يتحدد تبعا للمعايير التي تشكل نصانيته* Textualité، ومن هذا المنظور، فهو يتميز عن الجمل التي لا تعدو أن تكون كيانات قواعدية خالصة تتحدد في المستوى التركيبي فحسب، أو بالأحرى عناصر نظام افتراضي Système virtuel. ومن ثمة، كان لا بد للنص أن يتغلب على تلك القيود والضوابط المفروضة على البنية التجريدية للجملة من خلال تصعيد الاهتمام بتحفيزات تعتمد على سياق الموقف التواصلي (التوقعات والمعارف)، ولعل هذا ما يبرر المسكوت عنه والمقتضب من الملفوظات والعناصر اللغوية التي يتعين فهمها وإدراكها من خلال السياق الموقفي، مما يعزز الطاقة الاتصالية للنص.

وعلاوة على ذلك، يتوقف إنتاج النص وفهمه على توال من الحالات والوقائع من مثل الحالات المعلوماتية، والحالات الانفعالية، والحالات الاجتماعية. وقد شكل هذا المجال -موضوع دراسة لعصبة من أبحاث علم النفس المعرفي التي سعت إلى بلورة معالجة معرفية

---

[1] - Cf. *Cf. Pierre Coirier, Daniel Gaonac'h, Et Jean-Michel Passerault, Psycholinguistique textuelle, approche cognitive de la production des textes ed Armand colin Paris 1996. p27.*

* – سعينا مبدئيا إلى التمييز بين النصية Texticité والنصانية Textualité على أن تعنى الأولى بمراعاة المكونات التركيبية للنصوص بوصفها بنى لسانية، في حين تعنى الثانية بمعالجة البعد الوظيفي للنصوص، أي النص في السياق.

للنص، يمكن بسطها عبر مساحة التقطيع الصارم لبنيته في مستوى التفاعل بين الإجراءات المناسبة لنماذج المحددات الأربعة وهي على النحو التالي:

- المحددات المرتبطة بمواصفات النظام اللساني، من مثل الروابط، وعلامات التنقيط، وإعادة تشكيل المقاطع والأجزاء النصية من خلال الفقرات.
- المحددات المتعلقة أساسا بمعالجة مجال الإحالة، من مثل التمثيل الذهني، والخطاطات المعرفية الواصفة لعناصر العالم المادي والذاتي والاجتماعي.
- المحددات المتعلقة بالسياق التلفظي، وبمفهوم أوسع، بسياق الممارسة الخطابية.
- المحددات التي تراهن على اشتغال البنى المعرفية، أو بالأحرى وجهة النظر اللسانية والنصية للمتكلمين، من مثل تلك المتعلقة بدرجة اكتساب آليات الكتابة والقراءة، أو مدى تفاعل المتخاطبين مع النماذج الخطابية المعهودة، ونعني ههنا ما يرتبط تحديدا بالرهانات العامة للنظام المعرفي الإنساني في مجال معالجة المعلومة الرمزية، وبخاصة الرهانات المرتبطة باشتغال الذاكرة.[1]

قد يكون من المفيد الإشارة إلى أن ما يميز اللغات المنطقية والاصطناعية عن اللغات الطبيعية قيد الاستعمال (العادية)، كون الأولى تبنى على مكونين أساسيين يستقل أحدهما عن الآخر بشكل صوري وتجريدي هما التركيب والدلالة، بينما ينتظم نسيج اللغات العادية من تضافر هذين المكونين معا ضمن نظام متشابك Inter système يشكل نصية الممارسات اللغوية في رحاب مستويين مختلفين هما: الدلالة التركيبية، التي تعنى بتفسير آليات الترابط الجزئي Micro-enchainement في بنية النصوص وفق قاعدة الاتساق، ولا سيما الأنماط والتتابعات الشكلية في استعمال المعرفة والمعنى وتداولهما تلفيظا وتذكرا. والتركيب الدلالي، الذي يعنى بتفسير آليات الترابط الكلي Macro-enchainement في بنية النصوص وفق قاعدة الانسجام، وبخاصة ما يتعلق بكيفية ارتباط المفاهيم مثل فاعل وحدث وحالة وصفة إلخ، ذلك من أجل الكشف عن البنية الدلالية الكبرى للنص.

---

[1] - *Cf Pierre Coirier, Daniel Gaonac'h, Et Jean-Michel Passerault.Op cit. pp 8/9.*

وفي إطار التنظيم النحوي للنص (التركيبي/الدلالي) بإمكاننا أن نفرق بين مجالات ثلاثة للبنية هي: مجال الإحالة Référence، ومجال الحمل، ومجال الروابط Connecteurs.[1] وفي رحاب ذلكم التضافر بين التركيب والدلالة، يتشكل مستوى جديد وهو التداوليات، بوصفه حصيلة تفاعل هذين المكونين بغية تشكيل أنساق واصفة للتركيب والمعنى في النصوص من حيث ضبط الأفعال والخطط والأغراض. وعندئذ، تشكل تلك المكونات (التركيبي، والدلالي، والتداولي) قاعدة كل فهم للنص، على نحو يغدو بموجبه الفهم الدلالي الذي يستند إلى فروض مسبقة ومضامين موضوعية، ومعلومات جوهرية (مضامين محمولية) مرتبطا بفهم وسائل نحو النص ارتباطا وثيقا حيث يمكن إتاحة التنصيص الموضوعي والمحمولي للنص. أما الفهم التداولي بوصفه حصيلة تضافر الفهمين (التركيبي والدلالي)، يتضح بوجه خاص في معرفة الفعل الكلامي المتعين وإدراكه من مثل الطلب، والشكر، والوعد، والقسم، والتهديد...إلخ، حيث ينتج الفهم التداولي في المقام الأول عن المعرفة المسبقة لطرفي العملية التواصلية حول التضمين الاجتماعي لفعل التواصل.

تتمثل قيمة الفهم لدى كثير من الدارسين في مجال اللسانيات المعرفية في إستراتيجية امتلاك النص، التي أضحت قاسما مشتركا بين طرفي العملية التواصلية (المرسل والمتلقي). وتتحدد هذه الإستراتيجية في الأنشطة المنتجة (الكلام والكتابة) بوصفها أنشطة ذهنية محددة بالفهم. وينبغي أن نميز في هذا المقام بين فهم مسبق يصوغه منتج النص بوصفه " **الجزء المخطط لفعل التواصل، حيث ينشط مؤلف النص من خلال صياغات وصياغات معدلة (تصويبات وإصلاحات) عملية خلاقة للإفهام الذاتي الساري اجتماعيا. واللغة بهذا المعنى (تفهم عند هومبولت وغيره بأنها نشاط خلاق) نشاط اجتماعي لتطور البشر** "[2]، وفهم بعدي محدد، وهو ذلك الضرب من الفهم الذي يتحكم في نجاح إفهام أطراف مشاركة فيه. وينتج عادة الفهم المسبق الذي يشكل تنبؤات المتلقي عن موقف توقعاته من جهة، وعن تجاربه الذاتية في الممارسات النصية من جهة ثانية. إذ أن " **كل جملة نص متحققة تنتج**

---

[1] – ينظر زتسيسلاف واورزنياك، مدخل إلى علم النص مشكلات بناء النص، ترجمة: سعيد حسن بحيري، مؤسسة المختار للنشر والتوزيع القاهرة ط1 2003. ص 84.

[2] – زتسيسلاف واورزنياك، المرجع السابق ص 85.

لدى متلقي النص عددا معينا من توقعات الاستمرار التي تؤكد أو لا تؤكد في أثناء تلقي النص. وتقوم أوجه التوقع من جهة على معلومات ضمنية (فهم افتراضي مسبق)، ومن جهة أخرى على نتائج محتملة من معلومات متلقاة (فهم استلزامي) "[1]. وفي هذه الحالة تكون عملية بناء انسجام النص نشاطا ذهنيا حصيلته اتحاد الفهمين القبلي والبعدي للنصوص.

3-1- النصانية تصميم وإجراء

من اللافت للنظر أن المشروع القار للسانيات النص، يتحدد في الغالب الأعم في دراسة وتقصي مفهوم النصانية Textualité من حيث هو نتاج الإجراءات الاتصالية المتخذة من أجل استعمال اللغة. ويبدو هذا المفهوم مزدوج الأبعاد، بعد تصميمي يتعلق بالنسيج التركيبي Texture، وبعد إجرائي يتحدد في عمليات التواصل. وفي هذا الصدد، اقترح كل من دوبوغراند ودريسلر جملة من المبادئ الأساسية بوصفها مؤشرات تصلح أساسا لإنتاج النصوص وتصميمها دون أن تكتسب هذه القوانين طابع الصرامة المنهجية، وهي:[2]

- **الاتساق:** Cohesion ويتحدد أساسا في مظاهر ربط الوحدات اللسانية في بنية النص الظاهرة (موضوع/محمول)، أو ما يعرف بالتشكيل النحوي للجمل والعبارات وما يتعلق بها من حذف وفصل، ووصل، وتكرار، وإحالة.
- **الانسجام:** Coherence وهو مجموع الإجراءات التي بمقتضاها تنشط عناصر المعرفة لإيجاد الترابط المفهومي بين الأفكار داخل النص. وتتحدد مظاهر الانسجام في الغالب الأعم، في العناصر المنطقية من مثل السببية والعموم والخصوص، والإطار المعلوماتي لتنظيم الأحداث والأفعال والموضوعات والمواقف، ويبنى الانسجام عادة على تفاعل المعلومات النصية مع المعرفة السابقة بالعالم الخارجي.
- **القصدية:** Intentionnalité ويتضمن هذا المبدأ الموقف الضمني لمنتج النص بوصفه شكلا من أشكال الاستعمال اللغوي المتسق والمنسجم ومن حيث هو وسيلة مخططة تشارف غاية معينة تبرر استعمال النصوص.

---

[1] – المرجع نفسه ص 85.

[2] – ينظر روبيرت دوبوغراند المرجع السابق ص ص 105/103.

- **القبولية:** Acceptabilité ويتضمن هذا المبدأ الموقف الضمني لمستقبل النص واستجابته إزاء كون هذا الأخير شكلا من أشكال الاستعمال اللغوي الذي ينبغي أن يستحسن قبوله من حيث مدى اتساقه وانسجامه.
- **المقامية:** Situationalité ويتعلق هذا المبدأ بالسياق الثقافي والاجتماعي للنص قيد الفعل التواصلي المتبادل بين مرسل ومتلق، على أن يكون موجها للتلاؤم مع حالة أو مقام معين بغرض كشفه أو تغييره. وقد يكون الموقف التواصلي للنص مباشرا يخضع للإدراك المباشر، أو غير مباشر يمكن استنتاجه.
- **التناصية:** Intertextualité ويتضمن هذا المبدأ –بوصفه أهم مبادئ النصانيية– مجموع العلاقات بين نص ما ونصوص واقعة في حدود تجربة سابقة سواء كان بوساطة أم بغيرها[1]. ويبدو أن النصوص ههنا تشير إلى نصوص أخرى بطريقة تختلف عن اقتضاء الجمل لغيرها من الجمل. ويعتبر هذا المبدأ أكثر تمثلا لمفهوم الحوارية الباختينية منه لمفهوم التناص عند جوليا كريستيفا.
- **الإعلامية:** Informativité يعد الجانب الإعلامي عاملا مؤثرا بالنسبة لمصداقية الوقائع النصية، وتختلف درجة الإعلام في النصوص بحسب نوعية كل نص، بين الإعلامية القصوى والإعلامية الدنيا.[2]

لا شك أن القصدية، والقبولية، والمقامية، والتناصية، والإعلامية تعد معايير للنص على إطلاقه؛ بينما يعد كل من الاتساق بوصفه معيار الترابط النحوي، والانسجام بوصفه معيار الترابط المفهومي، وهو أوثق هذه المعايير صلة بالنص من حيث اعتبار البنية والتصميم. ويبدو أن عملية فهم اشتغال هذه المعايير في تصميم النصوص تتوقف أساسا على الأخذ في عين الاعتبار المحددات التالية: اللغة (آليات الاشتغال)، العقل(استراتجيات الفهم والتأويل)، المجتمع (السياق السوسيوثقافي)، التداوليات (تدشين المعنى الاستعمالي).

ما نخلص إليه، هو أن النص يمثل طاقة لغوية تواصلية قوامها البنى والتمثيلات المعرفية بالنظر إلى تواتر المعلومة ونقلها. ومن ثمة

---

[1] – ينظر روبيرت دوبوغراند، المرجع نفسه ص ص 105/103.
[2] – ينظر روبيرت دوبوغراند، المرجع نفسه ص 105.

ظلت غائيته المثلى تشكل أرضية خصبة ومحورا مركزيا تتجاذبه الأبحاث عبر مختلف التخصصات؛ ولا سيما اللسانيات النصية التي ما برحت تكشف عن التمثيلات النصية بوصفها تمثيلات وحدوية Unitaires، تستند إلى ثلاثة قواعد مختلفة ومتميزة فيما بينها، نجملها على النحو الآتي:[1]

- مبدأ الاستمرارية المرجعية Continuité référentielle: ونعني به وحدة الموضوع وتقاطع أجزائه ضمن آلية الاتساق التي تتدرج في مستوى العلاقات الدلالية بين الموضوع Thème والمحمول Rhème وبين الإحالة والمرجع.
- مبدأ الاستمرارية المنطقية والحجاجية Continuité logique et argumentative : والمراد به بناء الانسجام النصي من خلال البنى البلاغية.
- مبدأ الاستمرارية التلفظية Continuité énonciative : الذي يتحدد في مستوى هيكل التخاطب وغائية الخطاب.[2]

وعندئذ يغدو النص موضوع بناء، إما من خلال العلاقات الداخلية (الصريحة أو الضمنية) بين مكوناته، وإما لأن معالجته تستدعي حضور الخطاطات المعرفية لمختلف المعارف ووجهات النظر العامة والخاصة ممثلة في : البنى الفوق النصية Superstructures textuelles، والعلاقات البلاغية، والنماذج الخطابية.

3-2- الصنافة النصية ومشروع تخطيط النصوص:

يبدو أن الصنافة النصية الملائمة معرفيا تفترض مراعاة رهانين اثنين: الأول يتعلق بضرورة امتلاك النصوص المنحدرة من العائلة التصنيفية نفسها ضمن استراتيجية تحليل موحدة ومشتركة. والثاني يتعلق باستدعاء النصوص المنحدرة من عائلات تصنيفية مختلفة لاستراتجيات متباينة، حتى ولو كان محتواها الذاتي متطابقا. ومن هذا المنظور يتعين على أي نص ينتمي إلى صنف معين بوصفه شكلا معطى، أن يسمح ببعض الإجراءات من مثل: استدعاء مشروع البنية الفوقية Shéma superstructural حيث يتم ترتيب المعلومة النصية وتنظيمها ؛ وكذا اللجوء إلى الخطاطات المعرفية العامة نحو(السببية وبنى الأهداف التواصلية في المحكي، والبنى المنطقية في

---

[1] *Cf. Pierre Coirier, Daniel Gaonac'h, Et Jean-Michel Passerault, Op.cit p 7.*
[2] *- Cf.,Ibid p 7.*

النص العلمي، وكذا صانعو الأقوال Les scriptes في رحاب عملية وصف الأحداث والوقائع..إلخ)؛ وبشكل عام تفعيل مجالات المعرفة المتمثلة في أنشطة التعرف، أو إنتاج القرائن اللسانية المتميزة نسبيا كأنظمة الزمن، والإشاريات، والروابط ونحو ذلك.

ضمن هذا الإطار بإمكاننا التمييز بين أربع عائلات تصنيفية كبرى ومتباينة في تصنيف النصوص على النحو التالي:

- **التصنيفات ذوات القاعدة التلفظية:** وهي تلك التي تبنى على أساس تحليل العلاقات بين المتكلم والمخاطب والإطار الزمكاني Spatio-temporel لعملية التلفظ استلهاما لإسهامات بنفينيست. وتعتمد هذه التصنيفات في الغالب الأعم على العمليات اللسانية وعناصرها الفاعلة التي بموجبها يتم تسجيل المقام التلفظي ضمن الملفوظ من مثل: الضمائر، والإشاريات، وأنظمة الزمن.
- **التصنيفات ذوات القاعدة التواصلية أو الوظيفية:** وهي التي تبنى أساسا على وظيفة المعلومة المنتجة في المقام والخطاب. وتستلهم هذه التصنيفات نظرية جاكوبسون حول وظائف الخطاب.
- **التصنيفات المقامية:** التي تعتمد على مرجعيات سوسيولوجية في التمييز بين الخطابات باعتبار أهداف الرسالة التواصلية من مثل التمييز بين الخطابات الإشهارية، والخطابات الدينية، والخطابات التربوية وغيرها.
- **التصنيفات المؤسسة على رهان البنى المعرفية:** وهي التصنيفات الأكثر اعتمادا في اللسانيات المعرفية؛ من حيث إنها تميز بين خمسة أنماط كبرى من النصوص وهي: الوصفي المرتبط بإدراك الفضاء، والسردي المتعلق بإدراك الزمن، والشارح المتعلق بالتحليل والتركيب في مستوى التمثيلات المفاهيمية، والحجاجي المرتبط بالأحكام والمواقف، وأخيرا التعليمي الذي يتعلق بالتوجيهات.[1]

[1] - *Cf. Pierre Coirier, Daniel Gaonac'h, Et Jean-Michel Passerault, Op cit pp 39/40.*

مراجع البحث

المراجع العربية:

1- روبيرت دوبوغراند، النص الخطاب، والإجراء، ترجمة تمام حسان عالم الكتب القاهرة، ط1، 1998 .

2- محمد العمري، البلاغة العربية أصولها وامتداداتها إفريقيا الشرق، بيروت،1999 .

3- زتسيسلاف واورزنياك، مدخل إلى علم النص مشكلات بناء النص، ترجمة: سعيد حسن بحيري، مؤسسة المختار للنشر والتوزيع القاهرة ط1 2003.

المراجع الأجنبية:

1- *J.M.Adam Linguistique textuelle des genres de discours aux texte,s Paris Ed Nathan 1999.*

2- *J.M.Adam La linguistique textuelle Introduction a l'analyse textuelle des discours Ed Armand colin Paris 2005.*

3- *Jean-Blaise Grrize Logique et langage, ed Ophrys, Paris 1997, pp 35/37.*

4- *Pierre Coirier, Daniel Gaonac'h, Et Jean-Michel Passerault, Psycholinguistique textuelle, approche cognitive de la production des textes ed Armand colin Paris 1996.*

أدب الخيال العلمي بين المصطلح والمقولة الإيديولوجية.

سعيدة خلوفي
جامعة عنابة

نعيش اليوم في عصر غدا فيه التقدم العلمي ظاهرة لافتة في حياتنا وصار على الأديب أن يعكس في أعماله صورا لذلك التقدم الحضاري،وقد ظهر أثر هذا في – أدب الخيال العلمي– الذي جمع بين العلم والخيال، إنه موضوع الساعة كما يقال، فضلا على مدى استجابة أعمالهم لهدا التقدم الحضاري الملقى على عاتقهم، وكيف يواكبون أحداث الاكتشافات العلمية في مجالات عديدة، مما يزيح اللثام عن الإنسان وطموحاته وآماله، ومخاوفه.

فما هو هذا الأدب إذن؟يعد أدب الخيال العلمي من الآداب الهامشية التي لاقت انتشارا كبيرا في أواخر القرن التاسع عشر ميلادي رغم عدم اعتراف المؤسسة الرسمية به، فرواجه كان أكثر في القرن العشرين تماشيا مع الثورات العلمية والتكنولوجية، ولقد عرف هذا المصطلح – الخيال العلمي– تداخلات وتقاطعات مع أجناس أخرى كالفنتازيا واليوتوبيا " فالفنتازيا تتقاطع مع الخيال العلمي في الأسلوب والمضمون، كما يتماس الخيال العلمي مع الفانتازيا عندما تكون الحكاية في المستقبل البعيد أو أن تقع في عالم آخر *–مثل حرب النجوم– حيث نجد مما وراء الطبيعة وأفكار علمية إضافية،أما تقاطع الخيال العلمي مع اليوتوبيات* فهو أمر معروف في الأدبيات المعاصرة، يرتبط الخيال العلمي غالبا بمعالجة مظاهر التطور التقني والاجتماعي، فتقوم اليوتوبيا على أفكار سياسية وفلسفية صريحة للمجتمع" [1]

وبهذه التداخلات شغل الباحثون أنفسهم في تحديد مصطلح الخيال العلمي، فلا يوجد حتى اليوم اتفاق على إمكانية تعريف الخيال العلمي، ولن نتورط نحن في الجري وراء هذا الكم الهائل من التعريفات لأن

[1] : محمد الكردي: الخيال العلمي قراءة لشعرية جنس ادبي،مجلة فصول، الهيئة المصرية العامة للكتاب،مصر العدد71،صيف خريف 2007،ص–ص:29–30.

محاولة القبض عليها جميعها هو السراب والزئبقية، وقبل هذا نكتفي بطرح سؤالنا الموالي هل عبارة – الخيال العلمي تترجم عبارة

Sciencefiction

.المعروف أن العبارة صنعت في الولايات المتحدة الأمريكية، وأن (هوجر نسبارك) هو من نحت مفردة sciecefiction في سنة 1926 ثم استبدل بها science-fiction سنة 1929 ومنها ترجمت إلى اللغات الأخرى، وقد جاء في المعجم الأدبي " يشير مصطلح الخيال العلمي إلى المحكيات الروائية أو القصصية التي تتجلى فيها الافتراضات العلمية والتقنية من خلال البنية السردية، تتمحور حول حدث يقع عموما خارج عالمنا المكاني أو ألزماني"[1].

ويورد الدكتور نبيل راغب قائلا:" الخيال العلمي يتناول المخترعات العلمية والاكتشافات التكنولوجية التي توصل إليها الإنسان ثم ليعدها إلى اختراعات واكتشافات لم تظهر – هي افتراضية بلفظة الموجة الجديدة– ثم يترجمها إلى قضايا إنسانية ومغامرات درامية وإيقاعات فلسفية تجعلها تتموقع في زمن كتابها لتشكل مشهدا من الأدب المعاصر لتأخذ مكانها في تاريخ الأدب عموما"[1].

أدب الخيال العلمي يتخذ ألوانا وأشكالا مختلفة إلى حد كبير فإن أي تعريف يبدو أنه يغطي جانبا واحدا وهو حديثه عن العلم، ولذلك أطلقت عليه مسميات عديدة منها: أدب الأفكار، أدب التوقع، أدب التأمل، أدب التغيير، ومنه نستنتج أن هذا –أدب الخيال العلمي– هو نوع من المصالحة ببين الأدب والعلم، فأحدهما يقوم على الخيال بينما الآخر لا يقوم إلا على أساس التجربة واستقراء الواقع والانتهاء من ذلك كله إلى قوانين محددة، مما يفتح أمامه بابا للتنبؤ بمحاذير المستقبل من جانب وإمكاناته الهائلة من جانب آخر، كما يرضي في القارئ ميله لأن يقرأ أدبا متصلا بقضايا عصره، ولهذا الأدب – الخيال العلمي– أنواع فما هي هده الأنواع؟.

---

[1]: le dictionnaire du littèraire. Sous la direction de paul arom demis saint-jacques alain viala.presses universitaires de France (PUF).2002.paris.p=56.

2:نبيل راغب: التفسير العلمي للأدب، الشركة المصرية العالمية للنشر لونجمان،ط1، 1997، ص: 364.

أنواع الخيال العلمي:من أهم التقسيمات المتداولة هي تقسيم الخيال العلمي حسب الدقة العلمية للتنبؤات واستخدام القوانين والظواهر العلمية في الاستنتاج وهدا ما يفرق إلى أنواع من الخيال[1]

أ-الخيال العلمي الصعب:كتاب هدا النوع من الخيال العلمي يلتزمون بقواعد العلم بدقة شديدة ويحاولون الاعتماد على الدقة التقنية قدر الإمكان مما يؤدي إلى إهمال تطور الشخصيات وافتقارها للعمق اللازم، ويلاحظ الاعتماد على المواد العلمية البحتة مثل الكمياء والفيزياء وعلم الفلك، ومن أبرز الأمثلة لأدباء هدا النوع، جون فيرن قديما، وآثر كلارك حديثا، بالإضافة إلى الخيال الافتراضي، يعد من أصعب الخيال العلمي وأكثرها إرهاقا للكتاب والمؤلفين وحتى القراء، فهو خيال يكون أساسه مبني على قواعد ونظريات علمية أساسية مع شرح طويل ومفصل لتفاصيل دقيقة في هذه القصص عن هذه الأشياء وغالبا ما تكون عن المستقبل القريب.

ب- الخيال العلمي اللين:لا يتم الالتزام بحرفية العلم والدقة بقدر الاهتمام بالتشويق والإبداع في السياق القصصي

والاهتمام بالشخصيات وتطورها على مدار العمل، ويلاحظ ميله إلى العلوم الأقل مادية والأكثر اجتماعية مثل: علم الاجتماع والأنثروبولجيا، والعلوم النفسية، وأبرز الأمثلة لأدباء هدا النوع، هربرت ج ويلز قديما وروبرت هانيلاين حديثا، وهناك أنواع أخرى من تصنيفات الخيال العلمي مثل، الخيال العلمي الاجتماعي والخيال العلمي العسكري، والخيال العلمي الشهواني: وهو من أنواع الخيال العلمي الشائعة حدا لدى الغرب وتتحدث أغلب قصصه وأفلامه عن تطور عملية التكاثر الصناعية واضمحلال التكاثر بالاتصال الجنسي الطبيعي، أو استخدام بعض اللمحات الجنسية في القصص الخيالية أو الدخول في عوالم القصص الرومانسية التي تنشأ بين مخلوقات مختلفة العوالم والكواكب، وكيف تنشأ بينهما علاقات عاطفية وربما جنسية أيضا.

تكمن أهمية الخيال العلمي في توسيع القاعدة العلمية وجدب المواطن العادي للاستمتاع بالعلم واتخاذه أسلوبا في الحياة، وفتح نافدة على التقدم التكنولوجي في العالم بالإضافة إلى العاملين العقلي والخيالي الذي إذا حاولنا فصلهما فستحول أعمال هؤلاء الكتاب إلى أعمال

---

[1] :IGOR ET GRICHKA BOG DON OFF.LA SCIENCE FICTION EDITIONS SEGHERS. PARIS.COLLECTION CLEF.1976.P94-103.

عاقرة غير مثمرة، إذن هده الكتابات تحاكي واقعها وتجبر القارئ على المشاركة في عملية التأليف من خلال اندماج عاطفته وفكره معها.

فما هي ياترى وظائف أدب الخيال العلمي؟

هناك ثلاث وظائف رئيسية للخيال العلمي كما حددها لنا محمد العبد وهي كالآتي[1]

الوظيفة الدعائية: وهي متصلة بجميع الأعمال الأدبية التي تدعو بطرق مختلفة إلى الإفادة بمنجزات العلم النافعة وإلى ضرورة وضع إمكانيات العلم في خدمة البشرية ورفاهيتها، وتتصل الوظيفة الدعائية لمواكبة أحداث الاكتشافات العلمية.

الوظيفة الإنقاذية: وهي تدور حول جميع الوسائل التي تتخذها أشكال التعبير في الخيال العلمي لبناء موقف مضاد ورفض لما تأتي به بعض الاكتشافات العلمية من مخاطر وأضرار على البشرية، في هذه الوظيفة تسعى أدبيات الخيال العلمي إلى ترويض العقل الهمجي وكبح جماح قاطرة العلم الذي يهدد بسلطته على أمن العالم.

الوظيفة التنبؤية: وهي تنطلق من التسليم بأن إمكانيات العلم النافع لا تنتهي ولا يمكن لها أن تكف أو تعجز عن صناعة مجتمع الرفاهية، في هده الوظيفة يطلق أدب الخيال العلمي العنان لخيالهم للتنبؤ بشئ من الاكتشافات الجديدة التي تحلم بها البشرية، ولعل الوظيفة التنبؤية هي الأوفر حظا في سرديات الخيال العلمي بعامة، وقد جعلت للخيال العلمي فرعا معروفا باسم أدب المستقبل.

فلماذا هذا التجاهل إن صح التعبير من طرف المؤسسة الرسمية؟.

وضعت المؤسسة الرسمية مقاييس تقوم من خلالها بتقييم أي عمل أدبي راق كاللغة المتعالية التي تسعى إلى التضليل والمراوغة، والمتلقي يكون مثقف وليس ساذجا، فاللغة هنا من أهم المعايير التي تميز من خلالها الأدب الرفيع من غيره وتهتم في أعمالها بالقيم الإنسانية الخالدة، فرفض – أدب الخيال العلمي– من طرف المؤسسات راجع إلى أنها تقوم بإخضاع هذه الآداب – الهامشية– كمعايير الأدب الرسمي خاصة من حيث اللغة التي تعد من أهم الوسائل التي تقاس بها الوظيفة الجمالية."فالنقاد يعتقدون أن موضوعات العلم تحد من قدرة

---

[1]:محمد العبد: الخيال العلمي إستراتجية سردية ، مجلة فصول الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، العدد71، 2007، ص–ص:30–31.

الكاتب لحد العجز على توسيع مجال الموضوعات التي يرغب في طرقها، ويجد نفسه في قبضة أسئلة لا يجد لنفسه بدا من محالة الإجابة عنها، وهي أسئلة تتعلق بقضية العلاقة بين الأدب كوسيلة للتسلية وإزجاء الفراغ أو كقوة محفزة على التفكير النقدي الخلاق وبين الأدب كوسيلة تثقيف وتعليم،زد على ذلك اعتقادهم بأن أدب الخيال العلمي يرتبط في الأذهان بالأسلوب المبتذل للكتابات التي كان يعتريها الضعف والركاكة وقلة العناية بدقة الأداء والتي لا تستثير اهتمام النقاد من دوي الذوق المدرب وأطلق عليها اسم الروايات الشعبية الرخيصة، صحيح أن الأدب الهامشي** يقدم المعرفة على حساب الشكل فالوظيفة الجمالية هو العلم، بالإضافة لارتباطه بمشاكل الطبقة الاجتماعية البسيطة،ورغم هذا فإنه لا يسلبه دوره في نشر الثقافة وحتى النصوص الأدبية لا تخلو من جمالية ربما تكون أحسن من الآداب الرسمية، حتى أنها هذه النصوص لا تخلو من خلفيات اديولوجية، وهناك من نقاد أمثال سباستين مرسييه وفلكس بودان عزم هؤلاء على هجر المفهوم التقليدي ذي النزعة الإنسانية لدور الأدب في الحفاظ على كبت التراث المكتنزة بالفوائد، إن نوعا جديدا من القص بوسعه تغيير العالم بأن ينفث في صدر القراء الأمل في تحقيق طموحاتهم في مستقبل يترامى أمامهم فسيحا باهرا"[1].

ينطلق أدب الخيال العلمي من فرضية أدبية خيالية يطورها إلى فرضية علمية تتماشى مع معايير أي عصر ومعاييره الخاصة، بالتأكيد على أنها معايير فريدة قابلة للتغير خاضعة لنظرة معرفية يقول مونتني: "إن الثبات نفسه إلا لونا من الفتور"[2]، ولعل أجمل مظاهر فعاليته وحيوته هو قدرته على بناء وتصوير العلم في صورة جنس أدبي يقوم على الأسرار والألغاز، أضف إلى ذلك لا يمكن تصور عالم أدب الخيال العلمي خارج نطاق الآلات والصناعات التي تنتجها، فهو أدب العصر الصناعي حيث استطاع العلم خلال القرون القليلة المتأخرة أن ينجز الكثير من أجل تطور البشرية، وتنبأ بتحقيق اكتشافات مذهلة فبالحلم البسيط وبالحلم المدروس والتجريب مرة

---

[1]:ايستفان سيسري، روناي مونير، أدب الخيال العلمي والاتجاهات النقدية، ترجمة، أحمد هلال يس، مجلة فصول الهيئة المصرية العامة للكتاب، العدد71، صيف خريف 2007، ص-ص:107-111.

[2]: روبرت سكرنروا وآخرون: آفاق أدب الخيال العلمي ترجمة حسن حسين شكري، الهيئة المصرية العامة للكتاب مصر (د،ط) 1996،ص: 144.

أخرى وضع الإنسان يده على سر الكون مما سهل له إمكانية إمساك الكون بقبضة من حديد.

وتعد روايات الخيال العلمي ميدانا جديدا يثبت لنا فيه هده المعجزة ويؤكد أن العقل الإنساني قادر ولو تخيلا على إعادة تشكيل العالم بوسائل التقنية الحديثة التي لا حد لها.

3-فما هو إذن مستقبل هدا النوع الأدبي الجديد ؟.

تتزايد أهمية الخيال العلمي في عصرنا فثمة دلالات قوية على أن درجة رواجه قد ارتفعت ارتفاعا كبيرا في الأمم الصناعية الكبرى (الولايات المتحدة، واتحاد الجمهوريات السوفياتية الاشتراكية، اليابان) خلال المائة سنة الأخيرة وكذلك تأثير هذا الأدب في طبقات رئيسية للمجتمع المعاصر مثل خرجي الجامعات، والكتاب الشباب، وطلائع جمهور القارئين المتذوقين لمجموعة جديدة من القيم بالإضافة إلى تحول الذوق الأدبي فأصبح أيضا يعبر فيها عن المعتقدات الدينية والفلسفية والسياسية، وتشير الإحصاءات القراءة في الأدب الغربي أن منتج الخيال العلمي في الرواية يمثل نسبة كبيرة من الكم الإجمالي للرواية،يمكن بالتالي أن نستنتج غلبة أشكال روائية جديدة، وقلة المنتوج المعروض من الروايات الإنسانية الذي يسعى إلى أعماق النفس البشرية والعلاقات الإنسانية بين الفرد والجماعة، إذن هدا الاتساع والانتشار في العالم أصبح يفرض نفسه على النماذج الأدبية، وهو يعتمد العلم محورا فعالا في أحداثه وأبطاله ويلجأ بعض الكتاب المتميزين في فن القصة والرواية إلى الاستعانة بالعلماء لكتابة قصة أو رواية في الأدب العلمي حتى لا يساء إلى هذا الأدب وحتى يتميز العمل الأدبي بمنطقيته العلمية الضرورية هذا من جهة، ومن جهة أخرى لقد سهلت وسائل الإعلام كالتلفزيون والسينما من رواج هذا الأدب فالسينما تعتبر في لغة العلم من أهم وسائل الإيضاح والتقريب ولعل التطور الذي أصاب الصناعة السينمائية في السنوات الأخيرة، ساهم إلى حد بعيد من إنتاج أفلام علمية ممتعة تنقل المتفرج إلى أحداث الماضي الغابر والحاضر،وآفاق المستقبل وفي رأينا ستكون السينما أكبر مرشدة للعلم في المستقبل، حيث تفيد في إغناء الأرشيف الخاص بالأفلام الروائية العلمية التي ساهمت إلى حد كبير في تنمية روح الخيال العلمي والبحث في أمور لم يتوصل العلم لفك طلاسمها،والفيلم يعتمد على لغة السرد والإثارة، والوضوح في طرح الرؤى العلمية ويحاول الوصول بأفكاره إلى المتفرج ببساطة دون

تعقيد فتنافس شركات إنتاج المسلسلات والأفلام تشد الناس إلى المستقبل، فينتقلون بأحلامهم إلى عوالم غامضة مجهولة في حكايات قد تبدوا خرافية، وقد نشطت فعالية الخيال العلمي حتى الصحافة إذ تنافس الكتاب في نشر القصص والروايات المسلسلة في مجلات متخصصة أصبحت من أهم الوسائل لإذاعة أدب الخيال العلمي فتناول السينما لأدب الخيال العلمي كان له دور في انتشاره،فلم يكتفي المشاهدون بمشاهدة الأفلام، والقراء لم يكتفوا بالشراء فقط بل أطلقوا مواقع على الانترنت لمناقشة وتبادل الكتب وتحولوا لنقاد يقيمون هده الأعمال حيث تمخضت عن هده التطورات من ظهور مجتمع نقدي أثرى هذا الأدب الخيال العلمي من خلال تبادل وجهات النظر بين المجتمع الواحد "كما توجه الخيال مؤخرا إلى الأطفال إذ تخصص بعض الكتاب بكتابة أدب الخيال العلمي الموجه للطفل،وقصة الخيال العلمي قد تكون البديل الحقيقي لكل هدا الركام المطروح على الطفل بطريقة فجة لإدخال العلم بقوالب جامدة إلى رأسه الذي لا يتقبل حشر المعلومات العلمية مما قد يؤدي إلى انصرافه عن العلم أو عدم الاهتمام به، والعلم كما هو معروف هو لغة العصر والدور لأية أمة من الأمم لا يكون إلا بالعلم وإبداعاته في مختلف جوانب الحياة"[1]، ففي الخيال العلمي يستطيع طالب العلم أن يجد الحلول المناسبة انطلاقا من خيال خصب طليق يتمكن من تطويع الواقع وتحدي الممكن وتجاوزه بما يفتح أبوابا ويهيأ قدرات لم تكن في الحسبان لاشك يأتي بنتائج مدهشة وقصص الخيال العلمي تساعد على صقل المعرفة وتزويد القارئ بكثير من المعلومات، هذه هي آفاق أدب الخيال العلمي فهل من مزيد؟ يقول الكاتب الأمريكي ألفين توفلر Alvine tofler" إن قراءة الخيال العلمي أمر لازم للمستقبل"[2]، فأهمية أدب الخيال العلمي في الدول المتقدمة جعلته يتخذ منحى آخر فقد أصدرت جريدة الوحدة السورية مقالا بعنوان آفاق أدب الخيال العلمي والأبعاد السياسية حيث تقول مها مؤيد"....وقد تصاعد حمى وسخونة هده الأعمال الأدبية والفنية مع تصاعد الحرب الباردة وحملت في دلالاتها دلك الخوف من المعسكر الآخر الذي يسكن على نفس الأرض متحصنا خلف الستار الحديدي كانت هواجس الأمريكي السياسي من الغزو السوفيتي(...) ومن التهديد

---

[1]: عبد الرؤوف ابة السعد، الخيال العام بين الخيال العلمي الأولي والخيال الأدبي وتأسيسه لثقافة طفل واعد،مكتبة نانسي دمياط مصر،(د،ط)،2004 ص:170

[2]: روبرت سكرنروا وآخرون، آفاق أدب الخيال العلمي، ص:107.

النووي،وكالعادة أمريكا بما لديها من وسائل الدعاية والإبهار تزيد من حدة هده المخاوف (...) وحرب العراق أكبر شاهد على دورها هذا وحتى بالنسبة للمعسكر الشرقي فقد عانى من ذلك الأمر وامتلأت الأدبيات بقصص مصاصي الدماء كتابة عن الرأسماليين الدين يمصون دماء البسطاء،وامتدت المخاوف إلى اليابان فامتلأت أدبياتها وأفلامها بالوحوش العملاقة والديناصورات القادمة من قلب التاريخ بعد أن أيقظتها الإشعاعات الدرية وجعلتها أكثر توحشا، ولقد حاول الكثير من الكتاب والفنانين التصدي لهذه الحمى...."[3]، والملاحظ في هدا المقال تناولت المؤلفة الدور المهم الذي لعبه ومازال يلعبه أدب الخيال العلمي ليس فقط في التنبؤات والانجازات العلمية، وحتى السياسة فأصبح وحسب رأينا أي أدب الخيال العلمي وكأنه بمثابة محلل سياسي عما وقع وسيقع في المستقبل من معارك، وهذا ما يثبت فعلا أهمية هذا الأدب فهي نصوص بمثابة ألغام تنتظر الانفجار في أي لحظة فأغلب هذه الروايات –وإن كنت هنا أبالغ– أنها روايات مطعمة بمعطيات ثقافية وسياسية مما يسمح لها ويرشحها لدخول سباق مع الباحثين والعلماء وذلك لاهتمام هذا الأدب – الخيال العلمي– بقضايا المجتمع وإن عظمت، وهذا أيضا ما يفسح لها آفاق لا متناهية، ويقول رائد الخيال العلمي البريطاني آثر سي كلارك "إن القراءة النقدية لأدب الخيال العلمي هي بمثابة تدريب أساسي لمن يتطلع إلى الأمام أكثر من عشر سنوات"[1]

وهنا نتساءل أيضا ما هي آفاق أدب الخيال العلمي والأبعاد النفسية؟ أو ألا يمكن استخدام مثلا الخيال العلمي أداة في العلاج النفسي؟.

لان الخيال العلمي وسيط ناجح لاكتشاف الذات واختيارنا لعلم النفس لأنه من احدث العلوم وأكثرها قربا من الأدب،وفي رأينا الشخصي يتعذر الفصل بين علم النفس والأدب فهي تعد أكثر الميادين غموضا وتشويقا أو على النقيض أكثرها رهبة، وتبقى الكتابة دوما هي القناة المحورية لنقل هذا الزخم من الأفكار قصد بث الوعي العلمي وتنبيه المجتمع لحقيقة ما ينتظره في المستقبل القريب أو البعيد.

فلهذا الأدب – الخيال العلمي– مستقبل حيث كانت الوسائل – السينما، التلفزيون، الصحافة، الإنترنيت– من الوسائل الهامة في

---

[3]: مها مؤيد: آفاق أدب الخيال العلمي والأبعاد السياسية، جريدة الوحدة قسم عالم الأدب http://alwehda.gov.sy

[1] روبرت سكرنروا واخرون افاق ادب الخيال العلمي ص 107.

ازدهاره بالإضافة إلى مجلات ودوريات ولقاءات وندوات تهتم بالخيال العلمي، ويختص ذلك " دعم مادي ومعنوي،طبع ونشر...الخ"، إنه جزء من البحث العلمي الذي يحفز الإنتاج والمنتجين هذا هو مستقبل – أدب الخيال العلمي– في العالم الغربي فكيف هو الوضع الآن على الصعيد العربي؟

هناك العديد من الكتاب المعاصرين في مجال الخيال العلمي أذكر منهم نهاد شريف وهو احد أهم رواد الخيال العلمي في العالم العربي، ومن المغرب أحمد عبد السلام...الخ، ولكن يمكن القول أن الأداء العربي في مجال الخيال العلمي مازال أداء متواضعا رغم أن الكتاب الذين ذكرتهم وصلوا إلى مكانة متقدمة بالنسبة للآخرين الذين يجربون الكتابة، فمازال هذا الأدب في مراحله الأولى والكم المنتج منه محدود، ولا يمثل أية مشكلة بل ندعو إلى الخوض فيه للأخذ من ميزاته التي تعد مزيج من الانفراج الخيالي والمزج بين الحقائق العلمية والحياة اليومية المتخيلة، ولكن هذا التشاؤم حول مستقبل الخيال العلمي يعتمد على الواقع الملموس يقول نهاد شريف: "إننا إذا تناولنا أدبنا العربي الحديث فإننا نشهد رواجا لأنواع شتى من القصص البوليسية والفلسفية والتاريخية والاجتماعية التقليدية وحتى القصص الرمزية مما يجيده كتابنا وتعرضه الآداب العالمية دون أن نرى اهتمام أولئك الكتاب – فيما عدا الندرة– بهذا النوع الحديث من الأدب،بينما يعرض عنه الناشئون العرب وتتهرب منه وسائل الإعلام الأهلية والحكومية"[1]، ولكن رغم هذا هناك بصيص من التفاؤل لهذا الأدب حيث يقول محمد نجيب التلاوي " على الرغم من التهديد بموت الخيال العلمي إلا أنني أتوقع أن مطلع القرن القادم سيشهد نهضة أدب الخيال العلمي..."[2]، وهذا التفاؤل ناجم عن تقنيات الاتصال المتطورة التي ربطت شبابنا بثقافة العالم،وانتشار شبكة الإنترنيت،وهذه الاختراعات ستحرك خيال المبدعين في استشراف المستقبل القريب.

يوصف الخيال العلمي بأنه الصورة المقروءة للأفكار فهل سيتربع عرش الرواية في المستقبل ويصبح أدب القرن الواحد والعشرون؟.

---

[1]: محمد أحمد مصطفى، أدب الخيال العلمي العربي:الراهن والمستقبل، مجلة فصول الهيئة المصرية العامة للكتاب،العدد71،صيف خريف2007ص:88.

[2]: م ن، ص ن.

قد وجد هذا النوع من الأدب طريقة إلى قلوب القراء، ولقد عده بعض النقاد المتخصصين بأنه أدب من حكايات الغد،ولكن ماهو مستقبل هذا الأدب في ظل ما بعد الحداثة؟.

مقولة الحداثة مقولة فضفاضة،وسؤال ما بعد الحداثة بدأ مع وعي الإنسان وتطور بتطوره،ماذا بعد الحياة؟ بعد الشباب؟ بعد الليل؟ وقاد هذا السؤال الوعي الإنساني إلى فكرة الجدل، ولكن السؤال ما لبث أن دوي من جديد ماذا بعد الحداثة؟، وكان الجواب يمثل صدى السؤال نفسه، وهو ماذا بعد الحداثة؟.

"..إن انتشار العلم في الحياة البشرية يعد من الخصائص المكونة لما بعد الحداثي، فالتكنولوجيا صديق حميم شديد المباطنة عظيم الهيمنة تماما ليس من خارجنا، وإنما من تحت جلد بشريتنا، منذ بروميثيوس وحتى اليوم وغدا، فحقبة الإنتاج والاستهلاك الفاوستي والبروميثي وربما الأدبي تحل محلها حقبة من الشبكات، حقبة نرجسية بالغة التنوع، وتتسم بكثرة الاتصالات والتداخل الذي يقترن بعالم الاتصالات فيصبح الكون الذي يحيط بنا بأكمله بمثابة شاشة تحكم، اعتبرت ما بعد الحداثة بصفتها – تعبيرا ثقافيا– مفهوم يشير إلى ردود الأفعال الإبداعية حيال هذا التحول التاريخي،حيث تشير ضمنا إلى مجموعة واسعة من تجارب جمالية وشكلية ومضمونية عبر عنها من خلال مجموعة كبيرة من المنتجات الثقافية من بينها العمارة، الرقص، النحت وبالطبع الرواية، حيث يقول جوناثان بنسيون benisonما بعد الحداثي في حد ذاته ... عبارة عن ظرف اجتماعي يتميز بتحول في تلقي الثقافة، فرواية ما بعد الحداثة واعية كتبت بأسلوب الخيال العلمي نوعا من التعليق على جوانب واقعنا المعاصر، كتبت الرواية بلهجة مصممة بعناية بحيث لم تسمح بأن ينسى القراء مطلقا أنهم يفكون شفرة نص روائي، أما ليوتار Lyotard يقصد بما بعد الحداثي هو أن نفقد إيماننا بالسرديات العظمى التي قدمت التوجه وأضفت الشرعية على التطور الغربي منذ عصر التنوير، وتضم هذه السرديات الكبرى الدين، التاريخ، التقدم، العلم فكتاب الحقبة ما بعد الحداثة يشككون في القواعد التي قبلها أسلافهم ببساطة، حيث يبدعون أعمالا من الخيال العلمي هو أيضا عن الخيال العلمي، فمصطلح الخيال العلمي كما يراها Csicsery Ronay لا يشير الآن إلى نوع أدبي فحسب بل أيضا إلى نمط من الوصف والتحليل الثقافي حيث أصبح الخيال العلمي جانبا من الوعي اليومي لناس يعيشون في عالم ما بعد صناعي شهود يوميين

على تحولات قيمهم وظروفهم المادية عشية تسارع تكنولوجي يتجاوز أقصى تصوراتهم، ولعل هذه الحالة ما بعد الحداثة للخيال العلمي نفسه، والتي تشير إلى أسئلة مثيرة للاهتمام بشأن الوظيفة الثقافية المستمرة لهذا النوع الأدبي السردي المستقبلي، وتوصل بعض النقاد إلى أننا لن نجد التعبير الجوهري أو النهائي عن ما بعد الحداثي التكنولوجي مطبوعا في روايات الخيال العلمي على الإطلاق بل في الآثار المدهشة لأفلام الخيال العلمي"[1]

إذن يقدم "الخيال العلمي بدائل مريحة عن عالم الواقع، يجد قارئ الخيال العلمي مثل أي مدمن للمخدرات تبريرات ملحة لعادته، الخيال العلمي يعلمه العلم، الخيال العلمي يساعده على تفادي –الصدمة المستقبلية– الخيال العلمي يغير العالم إلى الأفضل هذا صحيح وهو نفس ما يفعله الكوكايين، وهذا ما يقوله كيسل فمستقبل الخيال العلمي في ظل ما بعد الحداثة تجسد لنا تقنيات السفر والاتصال عالية بسرعة، والعلاقات الافتراضية التي يعمل فيها الحاسب....الخ"[2]،فهل لهذا المستقبل من نهاية؟.

الخيال العلمي هو محصلة الخيال البشري في ضوء ما تتيحه الإمكانيات العلمية واحتمالات تطورها يتناول جميع الحقائق التي يقدمها العلم ثم يضيف إليها الخيال،فهو ضوء الكاشف للعلم، وكما ألهب الخيال العلمي عقول العلماء ألهب كذلك التقدم المذهل للعلم في النصف الثاني من القرن العشرين بدوره خيال الأدباء حتى ليتمكن القول أن هناك تفاعلا بينهما، وهكذا أصبح لدى أدباء الخيال العلمي ثروة علمية يرتكزون عليها وينطلقون منها إلى آفاق أرحب، فهذا الأدب يجعل الإنسان أكثر إدراكا لوضعه الصحيح في المكان والزمان، ويجعلنا نحن كقراء نقتحم هذا العلم كما يقتحم الشاطر حسن المكان المرصود بحثا عن الكنز، وكما يطالب أدب الخيال العلمي القارئ والناقد والمؤلف ألا يكون الواحد منهم مجرد متخصص وله معرفة علمية، بل أن يكون أيضا ذا خيال تشهد حكمته بنضوج فكره النقدي والإبداعي.

فهذه الروايات تترجم المكتشفات والمخترعات والتطورات التكنولوجية التي على وشك الظهور أو التي لم تظهر بعد إلى مشكلات

---

[1]: فيرونيكا هولنجر، الخيال العلمي وما بعد الحداثة، ترجمة، علاء الدين محمود، مجلة فصول، الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة، العدد71،2007، ص –ص:132–145.

[2]: المرجع نفسه، ص:134.

إنسانية فهو يلعب دور المنذر إزاء المستقبل البشري، وكأنه الراعي الحكيم – ترزياس– الذي تنبأ وهو أعمى بما ينتظر مملكة أوديب من خراب ولعنة أصابت المملكة، واختراق الحدود دون تفكير وهذا ما فعله بنا التقدم العلمي فينبهنا في معظم الأعمال الأدبية إلى أنه علينا أن ننظر إلى الحاضر دون فصله عن الماضي للوصول إلى المستقبل، ورغم أن الكتابات تجمع ما بين دفتيها التحذير والإنذار إلا أننا نكتشف فيها روح الأمل لدلك فإن أدب الخيال العلمي ليس تشاؤمي خالص ولا هو بالمتفائل تفاؤلا ساذجا، إنه يتعامل مع التجارب العلمية تعامله مع قضايا الحياة اليومية،فيخدش أسرار حياء العلم ومكتشفاته ليقدمه لنا جاهزا، وهو في فضحه لهده الأسرار وعرضه لنا لتحليلها واتخاذ موقف اتجاهها وإنما يسعى لأن يثير فينا استشعار الخطر الذي يهدد عالمنا، بهدف الدفاع عن مستقبل الإنسان ودفاعا عن مصيره قبل أن يفوت الأوان .

ورغم هده الفوائد التي يحملها هدا الأدب إلا أن نسبة القراءة في العالم العربي تبقى نسبته محدودة، ولا تحمل وزنا كما يراها القارئ الغربي،فالسؤال الذي يراودني هو كيف يمكن استقطاب القارئ العري إلى هدا الأدب؟.

يمكننا استقطاب القارئ العربي بما يلي:

1–ترجمة هده الأعمال أولا بأول، ليستطيع القارئ أن يستوعب معطيات هدا الأدب وقيمته في استشراف المستقبل.

2–تدريس أدب الخيال العلمي في المناهج الدراسية وخاصة في الجامعات.

3–تشجيع الطلاب والقراء على التفكير فيما سيكون عليه المستقبل خلال الأعوام القادمة.

وضع بعض المسابقات الثقافية في المدارس والجامعات، لتشجيع كتابة أدب الخيال العلمي سواء في القصة أو الرواية أو المقالة.

ولاشك أن هناك طرق يمكن بها تنمية الخيال العلمي لدى أدبائنا، ويمكن أن تشمل مايلي:

تشجيع الأدباء على التفكير والكتابة الإبداعية في خضم أحداث المجتمع المعاصر والمتقدم.

حث الأدباء على القراءة في آداب اللغات الأخرى وخاصة الأدب الغربي في مجال الخيال العلمي .

عمل بعض المسابقات والحوافز المادية لتشجيع كتابة أدب الخيال العلمي في جميع المجالات.

وختاما نقول : إن تنمية أدب الخيال العلمي مرتبط دائما بعوامل حركة المجتمع وتطوره عبر الزمن، ولا شك أن هده العوامل سوف تدفع بالأدباء والمفكرين إلى مزاولة الأدب والفكر الذي يعبر عن توقعاتهم لما سيكون عليه المستقبل، وما أجمل قول الروائي والأديب نهاد شريف وهو رائد أدب الخيال العلمي في العالم العربي حيث يقول:

"إن أدب الخيال العلمي الذي يمثل اليوم صيحة الحديث وقمة الطموح الحضاري، يجمع النقاد ودوي الرأي على أنه سيكون الأدب الأكثر ذيوعا وانتشارا وشعبية في المستقبل القريب،بل وربما كتبت له السيادة على سائر ما يقدم من آداب بدءا من القرن الحادي والعشرين وحبذا لو – أمكننا بوسيلة أو بأخرى– أرضاع صغارنا جرعات الخيال العلمي مع إرضاعهم وجبات اللبن الدافئة الشهية[1]"

البيبلوغرافيا

* روبرت سكرنروا وآخرون: آفاق أدب الخيال العلمي ترجمة حسن حسين شكري، الهيئة المصرية العامة للكتاب مصر (د،ط) 1996

*عبد الرؤوف ابة السعد، الخيال العام بين الخيال العلمي الأولي والخيال الأدبي وتأسيسه لثقافة طفل واعد،مكتبة نانسي دمياط مصر،(د،ط)،2004 .

*نبيل راغب: التفسير العلمي للأدب، الشركة المصرية العالمية للنشر لونجمان،ط1، 1997

* IGOR ET GRICHKA BOG DON OFF.LA SCIENCE FICTION EDITIONS SEGHERS. PARIS.COLLECTION CLEF.1976.

..

*le dictionnaire du littèraire. Sous la direction de paul arom demis saint-jacques alain viala.presses universitaires de France (PUF).2002.paris.

* سارة: نهاد شريف رائد الخيال العلمي في الأدب العربي، مجلة الدوحة العدد110، فبراير 1985

---

[1]: سارة: نهاد شريف رائد الخيال العلمي في الأدب العربي، مجلة الدوحة العدد110، فبراير 1985،ص:80.

* محمد أحمد مصطفى، أدب الخيال العلمي العربي:الراهن والمستقبل، مجلة فصول الهيئة المصرية العامة للكتاب،العدد71،صيف خريف2007
*ايستفان سيسري، روناي مونير، أدب الخيال العلمي والاتجاهات النقدية، ترجمة، أحمد هلال يس، مجلة فصول الهيئة المصرية العامة للكتاب، العدد71، صيف خريف .2007
*فيرونيكا هولنجر، الخيال العلمي وما بعد الحداثة، ترجمة، علاء الدين محمود، مجلة فصول، الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة، العدد2007،71

*مها مؤيد: آفاق أدب الخيال العلمي والأبعاد السياسية، جريدة الوحدة قسم عالم الأدب
http://alwehda.gov.sy
*محمد العبد: الخيال العلمي إستراتجية سردية ، مجلة فصول الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، العدد71، 2007
*محمد الكردي: الخيال العلمي قراءة لشعرية جنس ادبي،مجلة فصول، الهيئة المصرية العامة للكتاب،مصر العدد71،صيف خريف 2007

*:اليوتوبيات: هناك نوعان من اليوتوبيا
أ- يوتوبيا علمية: تحاول الاستفادة من التطورات العلمية بحيث يقدم عالما مبهرا من الناحية التكنولوجية مثال ذلك يوتوبيا هـ، ج، ويلز.
ب- اليوتوبيا المثالية: وهي التي تصور الإنسان بأكمل صورة، ويعتمد في بناء مجتمعه الفاضل على الثقة بأنه خير بطبيعته، وأنه لابد أن يحقق لنفسه ولغيره السعادة. أنظر: عزة غنام، الإبداع الفني في قصص الخيال العلمي،جامعة عين شمس،مكتبة الأنجلو المصرية، سنة 1988 ص:18. .

**:الأدب الهامشي: دخل هذا المصطلح قاموس Le Robertابتداء من سنة 1984 ثم قاموس الأدب الصادر عن دار La Rousse في 1986، وفي سنة 1992 أدرج المصطلح ضمن قاموس العالمي للأدب الصادر عن المنشورات الجامعية الفرنسية PUFs أنظر إلى:
*La Paralittèrature. Que sais-je ALAIN MICHEL BOYER.presses universitaires de France. Paris 1 ère ED.1992.page.18.-19
إذا اعتبر الأدب الهامشي مقولة إيديولوجية أكثر منها مقولة جمالية، فذلك لأنه يتأسس على تقديم المعرفة والانتصار للفكرة على حساب الشكل، وقد ظهر في النصف الثاني من القرن التاسع عشر في النصوص الشعبية الشفوية وأدب الجوالين، أما ابتداء من أواخر القرن العشرين فقد اقتصر على الرواية البوليسية ورواية الخيال العلمي، والشريط المرسوم والرواية الوردية والرواية المصورة أنظر إلى:
DANIEL FONDAN7CHE.PARALITTERATURE.EDITIONS VUIBERT. PARIS France.2005.N1 P/17.

النقد الجاهلي وأسئلة الشرط التاريخي. نحو تجديد الوعي بالتراث النقدي

عبد الجبار ربيعي
جامعة باتنة

ملخص: يطمح هذا البحث إلى تغيير نظرة النقد العربي المعاصر للنقد الجاهلي على أنه نقد تجتمع فيه البساطة والسذاجة والجزئية، ولا تحقق فيه الموضوعية والعلمية والمعلولية، وهذا البحث يسعى إلى تبيين أن حقائق هذه الأوصاف التي تختصر باكورة النقد الأدبي وأساسه في تاريخ الثقافة العربية إنما هي أحكام متسرعة وبعيدة عن منهجية البحث العلمي وموضوعيته أحيانا كما أنها تدخل تحت حالة الذهول والذوبان في خطاب الآخر أحيانا أخرى، وهذه المحاولة لا تدعي الجدة المطلقة فقد سبقتها مراجعات عدة ولكنها سعي للإحاطة بجل القضايا النقدية في العصر الجاهلي وقراءتها قراءة متعالقة ومترابطة.

إن النقد الجاهلي لا يصور مهد الممارسة النقدية العربية فحسب، ولكنه يمثل أيضا المرتكز النظري والعملي للدرس النقدي العربي في مجمل مراحله التاريخية، كما أنه النقد الذي أنتج الاتجاه الأبرز والأوسع في تاريخ النقد العربي ألا وهو الاتجاه البلاغي، وحاصل ذلك أن قراءة النقد في العصر الجاهلي ومحاولة الوقوف على طبيعته، ومرجعياته، هي قراءة لبداية الممارسة النقدية في الفكر العربي، كما هي أيضا قراءة لما أنتجته هذه البدايات النقدية العربية من رؤى وأفكار وآليات كونت الفكر النقدي في التراث العربي إجمالا، وموضع الإشكال بالنسبة للنقد الجاهلي هو محاولة التفريق بين أصوله التي تشكل هويته الثابتة، وفروعه التي تتنوع فيها وجهات النظر باختلاف العقول والعصور والمناهج، إذ لا يمكن اعتبار النقد الجاهلي في مستوى واحد، وذلك بالنظر إلى أن ثم آراء وأطرا نقدية مسلما بها في الفكر النقدي العربي، وفي المقابل فإن ثم آراء وأطرا أخرى متنازعا فيها ومختلفا في منهج تناولها، فمن أمثلة الأولى القول بأن النقد في ذلك العصر كان ملتزما بالضوابط اللغوية والبلاغية التي ظلت متشكلة في

اللاوعي النقدي -على الأقل- كالتفريق السليقي بين الاستعمالات اللغوية الصحيحة، والاستعمالات اللغوية غير الصحيحة، وكذلك اللمسات البلاغية والبيانية التي تصنع البون الشاسع بين معنى وآخر، ومن أمثلة الثانية قضايا كثيرة تتصدرها وتتضمنها أربع قضايا محورية هي: علمية النقد الجاهلي، ومعلوليته، وموضوعيته، وجزئيته، وهذه القضايا تمثل المرجع بالنسبة لجميع ما يتصل بالنقد الجاهلي من أسئلة وإشكاليات، وهي القضايا التي دار حولها الجدل والتنازع بين النقاد، خاصة في العصر الحديث.

إن إدراج إشكاليات مثل هذه في الخطاب النقدي العربي المعاصر ليس فيما نرى داخلا في باب التحسينيات بل هو من صلب الحاجيات وربما ارتفع إلى درجة الضروريات باصطلاح الأصوليين؛ لأن التعميم والاختزال الذي يميز كثيرا من المقاربات المتصلة بالنقد في تلك المرحلة التاريخية يدفع بالنقد العربي إلى إعادة قراءة هذا النقد بحكم أن بعض التصورات عنه لا تحيل بالضرورة إليه وإنما إلى ما يمكن أن يكون خيالا نقديا، خصوصا أن هذه التصورات والأحكام تقضي بتقزيم هذا النقد وتوهينه، فليس أيسر وأسرع مثلا من الجزم في الفكر النقدي المعاصر بكون النقد الجاهلي جزئيا يقف عند حدود البيت أو البيتين في إصدار حكم نهائي على الشاعر بالإجادة أو ضدها، ولا يستوجب الأمر حينها عميق نظر من النقاد فشواهد النابغة تستوفي الاحتجاج للموقف السالف وتزيد، بل يكفي لذلك استحضار أحكام مجملة كأشعر الجن والإنس، وأشعر الشعراء.

ولعل الناقد المنصف يجد أنه من الطبيعي الحكم على النقد الجاهلي مرورا بلغة وثقافة ذلك العصر كما سيأتي، وهذا الموقف هو ما يدعو إليه بعض المعاصرين فيرى هؤلاء (أن الأوصاف التي نعت بها النقد الأدبي قبل الإسلام يعوزها كثير من التريث والدقة، وأن المحاكمة المسبقة هي الغالبة على كثير من الدراسات التي تناولت الحركة النقدية في هذه الفترة)[1].

ويفيدنا هذا في فهم كثير من التخبطات التي تميز الأحكام النقدية تجاه النقد العربي المعاصر نفسه من مثل الإشكال التالي: هل يمكن القبول بما يتداول في الفضاء النقدي من أن النقد العربي لا يختص بنظرية نقدية مائزة باعتبار أن النقد العربي الحديث والمعاصر لا يجاوز

---

(1) عبد القادر هني، دراسات في النقد الأدبي عند العرب من الجاهلية حتى نهاية العصر الأموي، ديوان المطبوعات الجامعية، 1995، ص1.

المناهج والمصطلحات وحتى المفاهيم النقدية الغربية بتوجهاتها المتعددة كالنقد النفسي والتاريخي والبنوي والتأويلي وغير ذلك من المناهج الغربية، أم يمكن تفصيل الإجابة عن هذا الإشكال بعدة ملاحظات جوهرية مثل القول بأن النقد ليس منهجا فحسب بل هو عملية مركبة، والتشديد على أن كثيرا من المفاهيم النقدية الغربية ذات أصول عربية مع اختلاف في المصطلحات وبعض المنطلقات الثقافية والمعرفية، وإذا كانت الإجابة عن هذا الإشكال ليست من اختصاص هذا البحث فإنها وعلى نحو مفاجئ تمثل المدخل الطبيعي له كما يشير إلى ذلك العنوان الفرعي لهذا البحث "نحو تجديد الوعي بالتراث النقدي"، والمعنى أننا بحاجة إلى التجديد أو محاولة إعادة التمثل سواء في تصور نظرية نقدية عربية أم في تصور القيم النقدية في العصر الجاهلي، وذلك بإعادة بناء وتركيب نمط المقايسة بين التاريخ والفكر العربي وبين التاريـــخ والفـــكر الأوروبي فـــ(الوعي بالماضي لا يتم إلا عبر الوعي بالحاضر كما أن الوعي بالحاضر لا يمكن أن ينفصل تماما عن الوعي بالماضي. وقد يبدو هذا في النهاية أمرا بديهيا ولكنه لا يبدو أمرا فعالا في تشكيل رؤية فعلية للحاضر أو للماضي على السواء. وهكذا نرى حاجة ملحة إلى تذكر ما هو بديهي وإعادة طرحه من جديد)[2]، ولو حاولنا تشريح العنوان لقلنا إن كلمة "نحو" تتضمن الإشارة إلى بعدين محوريين في هذه المحاولة أما البعد الأول فهو كون السؤال عن حيز التحام النقد الجاهلي بشرطه التاريخي والإضاءة النقدية التي يمثلها مجرد تمهيد لمتابعة الأسئلة الكثيرة فيما يخص النقد في العصر الجاهلي والتراث النقدي بصفة عامة، وأما البعد الثاني فهو التأكيد على أن تجديد الوعي ليس مسألة فردية بل هو مسألة أكبر من الفرد ومن الجماعة نفسها، إنه إشكال وجودي يحتاج إلى تضافر جهود النقاد العرب واجتماعهم من أجل الإمساك بأطراف القضية والوصول إلى تصور متكامل عنها، وهذا ما يذكرنا برأي العديد من النقاد المعاصرين في شأن المثاقفة النقدية العربية والسعي إلى الخروج من مأزق الهوية المستعارة في يبحث عن فضاء جديد للفعل النقدي في العالم العربي، منبهين على أن التأسيس لنقد عربي خالص أو ذي ماهية مميزة إنما هو مجهود مؤسسة من النقاد في فترات زمنية متعاقبة. وتتصل هذه الحمولة الدلالية لكلمة "نحو" ببقية العنوان الذي

---

[2] حسن البنا عز الدين، الشعرية والثقافة مفهوم الوعي الكتابي وملامحه في الشعر العربي القديم، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء–المغرب/ بيروت– لبنان، 2003.

هو: "تجديد الوعي بالتراث النقدي" فكلمة "التجديد" تختلف بديهيا عن الحداثة والتحديث والمعاصرة؛ إذ يكون التجديد بالرجوع إلى أصل الشيء وبنيته الأساسية بإزالة ما علق به من شوائب أخفت ركائز جوهره، كما يكون التجديد بتقويم الشيء وترميمه حتى يعود إلى أصوله الأولى؛ أي أن المنهج الذي نصير إليه هنا يطمح إلى إعادة تفسير كثير من القضايا النقدية في العصر الجاهلي استنادا إلى ملامح البيئة واللغة والثقافة في تلك الحقبة التاريخية. فهل يمكن اعتبار مفهوم الشعر والأدب والنقد نفسه في ذلك العصر مطابقا لما هو عليه اليوم؟ وهل يمكن النظر إلى المنجزات الكلامية والأساليب اللغوية بحقائقها ومجازاتها في ذلك التاريخ على أنها مماثلة للغة المعاصرة؟ بل هل يمكن أن تكون وظيفة الناقد وقتئذ مكافئة لوظيفته في هذا العصر؟

إن هذه الأسئلة الإشكالية تحيلنا إلى المعنى الذي يقصد إليه مفهوم تجديد الوعي بالتراث النقدي وهو إدراك ماهية النقد الجاهلي انطلاقا من شرطه التاريخي لا من المكون العقلي والعلمي والثقافي الحديث مع إمكان الإفادة من الأدوات المعرفية الحديثة بالضوابط المستفيضة عند المفكرين العلميين والمشتغلين بالدراسات الإنسانية المقارنة.

إن من الملفت إعراض بعض الباحثين في تفسيرهم لقضايا النقد في العصر الجاهلي عن مسألة الفهم التاريخي للمنجز النقدي في تلك الفترة على الرغم من أن الأرخنة تعد مشروعا تحديثيا وحضاريا أساسيا في السعي إلى تغيير أنماط الفكر في الثقافة العربية، وتحويل التاريخ من سلطة تمارس هيمنتها على التفكير إلى مادة وموضوع لهذا التفكير، وذلك بإضافة البعد التاريخي إلى شروطه الثقافية والثقافة لكن الخطأ فيما يظهر لا يكمن في الأرخنة نفسها، ولكن في تمثل هذا المشروع وتطبيقه عمليا. فقد طبقت الأرخنة أحيانا بعكس مكونها الفلسفي والمعرفي، وطبقت أحيانا أخرى تطبيقا براجماتيا كحال كثير من الممارسات النقدية العربية، وجرى تطبيقها في أحايين أخرى على خطابات معينة دون أخرى كما حدث مع الخطاب الديني، ولا أدري كيف مررت هذه المشاريع المجتزئة على الدارس العربي، ولعلنا هنا ننادي بمشروع عقلاني للأرخنة يهدف إلى تحقيق وعي متوازن بالظاهرة التاريخية بوصفها مجموعة من الحقائق البيئية والثقافية والمعرفية والإيديولوجية سواء بسواء، على معنى أننا ننتقل من مشروع نقد إلى مشروع وعي، وذلك ما يسمح بالتحول من معرفة ذات طبيعة إسقاطية إلى معرفية ذات طبيعة تحليلية، والتحول في

جوهر المعرفة هو الذي يفتـــح المجال للتـــحول في جوهر الفهم، وهكذا نستطيع إدراك النقد الجاهلي إدراكا موضوعيا، وحياديا، وأساسيا في الوقت نفسه؛ لأننا نمارس قراءة هادئة دون الخضوع إلى ضغوط المقايسة الفكرية، واستلابات التنميط الحضاري والقولبة العولمية، وعندها يمكننا أن نسأل تحديدا هل الآراء والمقولات النظرية في خصوص النقد الجاهلي اجتهادات فاحصة ومتريثة أم هي أميل إلى أن تكون مقولات تسجيلية؟ وهل هناك توافق بين هذه الآراء وأدلتها أم إن هذه الآراء تناقض أدلتها أحيانا؟ ولماذا؟

هل كان النقد الجاهلي نقدا علميا؟

إن التوجه السائد في الفكر النقدي يذهب إلى أن هذا السؤال لا يرقى ليكون إشكالا بحثيا؛ لأن النقد الجاهلي وفق هذا المنظور نشأ في بيئة غير حضارية، ولم تكن العلوم العربية الرئيسية قد ظهرت بعد إلا في شكل بعض المقدمات البسيطة، إضافة إلى أن النقد في تلك الحقبة لم يعد أن يكون نقدا شفويا، ولم يتعد بعض الملاحظات العامة التي ارتبطت بظاهرة الأسواق الأدبية غالبا، وإن كان ذلك لم يمنع وجود بعض الأحكام النقدية خارجها، وبحسب هذا الرأي لم تكن لدى الناقد الجاهلي (مقاييس يأتنس بها في المفاضلة بين الشعراء. ليس لديه غير طبعه وذوقه. على أي أساس كانت تقبل قريش من الأشعار ما تقبل، وترد ما ترد؟ وما الخصائص الفنية في قصيدتي علقمة حتى تكونا نفيستين؟ بأي شيء كان أعشر قيس أفضل من الخنساء؟ وما الذي كان رائع في قصيدة الخنساء حتى فضلت على حسان؟ وماذا حوت قصيدة حسان في أبناء جفنة حتى بترت جميع المدائح؟ تلك أحكام لا تقوم على تفسير أو تعليل، ولا تستند إلى قواعد مقررة، وليس لها من دعامة إلا الذوق العربي المحض)[1].

ويبدو من هذا الرأي أن نفي العلمية عن النقد الجاهلي يوازيه نفي جازم للمعلولية عنه على معنى أن هذا القول يركب بين العلمية والمعلولية ويجعل إحداهما سببا للأخرى فالأحكام النقدية في العصر الجاهلي لا تقوم على تفسير أو تعليل ولا تستند إلى قواعد مقررة بعبارة أخرى هي أحكام غير معللة وغير علمية أما كونها غير معللة فلأن عماد الجاهليين في نقدهم كما سلف هو الذوق المحض (فأما

---

[1] طه أحمد إبراهيم، تاريخ النقد الأدبي عند العرب من العصر الجاهلي إلى القرن الرابع الهجري، دار الكتب العلمية، بيروت– لبنان، ص23.

الفكر وما ينبعث عنه من الاستنباط فذلك شيء غير موجود عندهم)[2]، وأما كونها غير علمية فلأن الجاهلي لم يكن (يعرف جمع التصحيح وجمع التكسير، وجموع الكثرة وجموع القلة، ولم يكن له ذهن علمي يفرق بين هذه الأشياء كما فرق بينها ذهن الخليل وسيبويه)[3].

ولئن عد هذا الموقف واحدا من أكثر المواقف النقدية وضوحا وأمانة وأبعدها عن الكلفة والتعقيد إلا أنه لا يخلو من تساهل في تقييم النقد الجاهلي، والحكم عليه بكثير من القسوة والتعميم وذلك لأسباب: أولا كوّن هذا الموقف صورة عائمة عن مفهوم العلمية في النقد الأدبي، وثانيا ربط بين العلمية والمعلولية وجودا وعدما، وثالثا قدم اجتهادات غير مسنودة سواء في تبريره لعدم علمية النقد الجاهلي أم في تبريره لعدم معلوليته. ومن أجل أن نفهم مدى ما تستثيره هذه الملاحظات الثلاث من إشكالات علمية فسنمهد بتحليل مفهوم العلمية في الثقافة العربية، وفي الوعي الأوروبي، وكيف أنه يشكل مفارقة عقلية من حيث تعدد زوايا النظر إليه والاختلاف في تحديده على عكس ما يظهر في الساحة الفكرية والنقدية العربية التي تكاد تجمع على مفهوم موحد للعلمية خاصة إذا تعلق البحث بخلو النقد الجاهلي منها:

1. العلمية مقابل الأمية: هذا المفهوم شامل للثقافتين العربية والأوروبية بل يشمل جميع الثقافات؛ لأنه مفهوم إنساني، وينصرف معنى العلمية هنا إلى مجموعة المعارف والقواعد التي يكتسبها الفرد بسبل شتى كالتلقي عن طريق الوحي أو الإدراك بواسطة الحس أو الاستنتاج بطريق العقل، فكل ما يمثل معرفة يتضمن معنى العلمية هذا بإطلاق، على أن هذا المفهوم مشروط بالتحليل النسبي للظواهر الإنسانية والطبيعة وهو ما يبرر ربط العلمية بالمعلولية في الموقف السالف، غير أن هذا التحليل هو تحليل مرجعي ماهيته معرفية وهو يختلف عن التحليل العقلي ذو الماهية الذهنية، كما سنعرض إليه تفصيلا في الحديث عن ماهية التعليل في اتصاله بالنقد الجاهلي.

2. العلمية أو العالِمية مقابل الدنيوية: يختص هذا المفهوم بالثقافة الإسلامية حصرا وهو ضرب من التمييز بين العلم الشرعي والعلم الدنيوي الذي هو كل ما سوى علوم الشريعة من علوم إنسانية وطبيعية، وبالقياس إلى كون العلم الشرعي متعلقا بالمصير الأخروي للمسلم الذي هو علة الخلق وحاكما على التصورات والممارسات

---

[2] المرجع نفسه، ص24.

[3] المرجع نفسه، ص24.

الدنيوية فإن صفة العلم تكاد تختص بالعلم الشرعي ونقول "تكاد" لأن علماء التفسير يشيرون إلى أن العلم المعرف بالألف واللام يقصد به علم الشريعة، وإلى أن العلم الذي يجيء اسما نكرة يقصد به العلوم الدنيوية مطلقا.

3. العلمية مقابل الذوقية: يعود بنا هذا التقابل بين العلمية والذوقية إلى المعركة النقدية بين محمد مندور وزكي نجيب محمود في شأن طبيعة العملية النقدية، حيث يرى مندور أنها طبيعة ذوقية بالأساس إذ لابد للناقد من تذوق العمل الأدبي قبل إصدار الحكم عليه، وإن كان مندور يقيد ذلك بما يسميه الروح العلمية، أما زكي نجيب محمود فيرى بأن النقد الأدبي لا بد أن يكون علما صرفا ولا دخل لمسألة التذوق في أحكامه.

4. العلمية مقابل الدينية: برز مفهوم النزوع العلمي في مقابل التفكير الديني اللاهوتي في الثقافة الغربية عندما دعا مفكرو القرن السابع عشر متأثرين ببعض الإرهاصات الفكرية السابقة التي تستمد خطابها من الفكر الفلسفي والرياضي في العصر اليوناني إلى الفصل بين منهج العلم ومادته، وبين الخطاب الديني المسيحي بصورته الدوغمائية، وجاءت هذه الدعوة نتيجة التعارض الصريح بين نصوص الكتاب المقدس وبين الكشوف العلمية في ذلك التاريخ، وهي التي عدت أي الكشوف العلمية بمثابة حقائق يقينية لا تحتمل النقض، وهكذا أصبحت الفكرة القائمة على الأساس العلمي إيديولوجية ونزعة معرفية في مواجهة نزعة دينية مقابلة لها غير أن ياء النسبة في الثانية أي الدينية فسرت في الغالب بأنها توجه أو رؤية عامة تفتقد إلى المنهج بانضباطه وصرامته على خلاف الأولى أي العلمية، وتدريجيا استوعبت نزعة الفكر العلمي أو العلمية المناحي الاجتماعية والاقتصادية والفكرية والمعرفية، ومن ثم تحولت إلى أنموذج ذهني مجرد يلاحظ في أبسط تفاصيل الحياة كاللباس والطعام والتواصل مثلما يلاحظ في أعقد مكوناتها كنظرية المعرفة، والتحليل الاقتصادي، والدراسات الاجتماعية والأنثروبولوجية، والعلوم القانونية، وفلسفة الدولة، ورغم تطور الفكر العلمي وخضوعه للكثير من التحولات المنهجية والمعرفية إلا أنه حافظ على المنزع العام له ليستغرق المترجمون العرب في نسبة هذا الطابع المجرد إلى العلم، ويلجئوا إلى صيغة المصدر الصناعي فيصطلحوا على هذا المذهب الفكري بالعلمانية التي تقوم على فسح المجال(لحكم العلم والعقل والمنطق وبالتالي رفض

التبريرات الماورائية)[1]، ولعل أقرب تطبيق للعلمنة بهذا المفهوم الشامل في النقد الأدبي يتجسد في منهج الأسلوبية الذي يتضاد مع المنهج البلاغي التقليدي من حيث إن هذا الأخير منهج معياري بينما يتأسس منهج الدراسة والتحليل الأسلوبي من المرتكز الوصفي، فإذا كانت البلاغة التقليدية تنطلق من التمحور حول الكتب الدينية تحليلا وتفسيرا وتقعيدا، فإن الأسلوبية تنتهج سبيل الفصل بين الخطاب الديني والخطاب اللغوي العلمي على افتراض أن هذا المسلك يكفل التحرر من القيود اللغوية والاجتماعية والإبداعية بل إنه يتماه أحيانا مع مفهوم الانزياح الذي يعتبر المقوم الرئيسي في الدراسات الأسلوبية.

5. العلمية مقابل الخرافية: يعبر هذا المفهوم الذي يتسم بشيء من الاتساع عن رؤية ذهنية تستدعي التفسير العلمي لحقائق الوجود في مقابل صرف النظر عن التفسير بالخرافة والوهم والموروثات الميثيولوجية و(الأخذ بطبيعية الأشياء كنقيض للخوارق والقوى الخارجة عن الطبيعة)[2]، هذا مفهوم يقترب من الثنائية الشهيرة البدائية/ الحضارية من حيث صورته الاجتماعية، لكنه يتصل في أصل تكونه وجوهر معناه بالنزعة التجريبية وبتفسير الظواهر الطبيعية على وجه الخصوص كتكون السحاب، ونزول المطر، والبرق، والرعد، والريح... ويلاحظ على هذا المفهوم التصاقه بظاهرة التمركز حول الذات التي شكلت الفلسفة الغربية من ديكارت ومرورا بهيغل وماركس ووصولا إلى فوكوياما، ومبرر ذلك هو النزعة الاستعلائية التي تمارسها الفلسفة الغربية في تقييم المسارات الفكرية للشعوب الأخرى، والمغالطة المنطقية التي تفتعلها في قياس المصادر الدينية الآخرية على المصادر الدينية الغربية، ويبدو لي أن مفهوم العلمية في مقابل الخرافية أكثر انقطاعا إلى التوصيف وأبعد عن التأسيس المنهجي؛ لأنه يرتبط بوصف المجتمعات ونماذج التفكير البدائية في الأنثروبولوجيا البنوية خاصة، وينبغي التفريق بين هذا المفهوم وبين المفهوم السابق بأن هذا المفهوم يستوعب نماذج التفكير البدائي سواء كانت دينية أم غير دينية، كما أنه أنموذج غير منظم على خلاف أنموذج التفكير الديني الذي يعتمد على قواعد محددة في التفكير والاستنتاج.

---

[1] ميجان الرويلي، سعد البازعي، دليل الناقد الأدبي، إضاءة لأكثر من سبعين تيارا ومصطلحا نقديا معاصرا، ط3، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء– المغرب/ بيروت لبنان، 2002، ص53.

[2] سعد البازعي، المرجع السابق، ص53.

6. العلمية مقابل العقلانية: في هذا الإطار ينبغي التفريق بين منهجين عقلي وتجريبي يصوران التقابل بين النزعة التجريبية والنزعة العقلانية المتأخرة عنها، ولما كان الاتجاه العقلاني تاليا من الناحية التاريخية للاتجاه التجريبي فيحسن القول إن هذا المفهوم مفهوم تفصيلي وليس مفهوما نقديا باعتبار أن التيار العقلاني جاء كمراجعة نقدية للفكر التجريبي وليس العكس، وبالنظر إلى تأثير التجربة العلمية على أمانة المعرفة وسيطرة الكشف الحسي والمعاينة على العقل البشري فقد صور المنهج التجريبي بصورة المنهج العلمي بطريقة استحوذت فيها العلوم التجريبية والطبيعية على العلوم الإنسانية فصار المنهج العلمي بهذا التصور مساويا للمنهج التجريبي، والظاهر أن تشكل هذا المنهج في إطار النقد الأدبي ارتبط بالمناهج النصية مضافا إلى جذور فلسفية ومعرفية أخرى.

7. العلمية مقابل الانطباعية: تنعقد الصلة الوثيقة بين توظيف العلوم الإنسانية الرئيسية (علم الاجتماع علم النفس التاريخ) في مجال النقد الأدبي التطبيقي وبين هذا المفهوم الذي جاء به رواد النقد السياقي كثورة منهجية على النقد الانطباعي فحصل المزج بين علم الاجتماع والتاريخ في التأسيس لنقد توثيقي يميز صحيح الشعر العربي من منحوله ويسلح الرؤية النقدية بمعطيات علم الاجتماع في خصوص تصور علمي للعلاقات في المجتمع العربي بدء بالمجتمع الجاهلي كما استفيد من علم الاجتماع الماركسي في كثير من المفاهيم كمفهوم الصراع الطبقي والبنية الفوقية والبنية التحتية، ووظفت العديد من مصطلحات ومناهج علم النفس خاصة علم النفس الفرويدي ومدرسة التحليل النفسي، لتتلخص العلمية بهذا المعنى الذي نادى به طه حسين ومحمد مندور وحسين مروة وغيرهم في الاعتماد على مناهج ومفاهيم العلوم الإنسانية في النهضة بالنقد الأدبي وتحريره من الأحكام العامة بإطارها التجزيئي، والمنحاز، والمرسل العاري عن قواعد العلم، أو ما يطلق عليه اصطلاحا الانطباعية أي الأحكام الصادرة عن الانطباع لا عن منهجية العلم وموضوعيته في تفسير الظاهرة الإنسانية.

8. العلمية مقابل السياقية: إذا كانت المناهج السياقية قد أعطت النقد الأدبي صفة العلمية وفق مقولات العلوم الإنسانية التي تتخذ من المواضيع الإنسانية الخارجية مستندا تحليليا فإن النقد النصي وخصوصا الشكلاني منه قدم مفهوم العلمية على أنه الانقلاب على المفهوم السابق نفسه باعتبار أن موضوعات علم النفس وعلم الاجتماع

والتاريخ ما هي إلا موضوعات خارجية تختص بتلك العلوم وليست من جوهر النص الأدبي، فصفة العلمية على حقيقتها هي البحث عن القوانين الداخلية التي تحكم وتكون النص الأدبي وتعطيه شكله المستقل كدراسة بناءه الإيقاعي والفكري والتصويري دون البحث في تاريخه أو تمثيله للحياة الاجتماعية أو علاقته بشخصية مبدعه وطفولته وعقده النفسية...

9. العلمية مقابل الذاتية: برز هذا المفهوم في الوعي الغربي للدلالة على النزعة الفكرية والمنهجية التي تنادي بضرورة التقيد بروح العلم وأخلاقياته في تحليل الظواهر والمواقف والسلوكيات والحكم عليها، وعلى هذا فلفظ العلمية هنا يمكن الاستعاضة عنه بلفظ الموضوعية للتطابق التام بين المعنيين فتصبح الثنائية الضدية هي الموضوعية مقابل الذاتية والظاهر أن ارتباط صفة الموضوعية بالعلم ناتج أساسا عن طبيعة العقل العلمي نظريا والتي تتميز بالأمانة والصدق والانضباط في التحليل والتفسير، فالذاتية هي الحكم (على العمل الأدبي من خلال رد الفعل الشخصي للناقد)[1].

إن هذه المفاهيم المتعددة للعلمية تؤكد أن الحكم على النقد الجاهلي من جهة كونه نقدا ذوقيا غير علمي مسألة تتسم بما أشرنا إليه آنفا من التعميم الذي يصل إلى حد التحقير فيوصف النقد الجاهلي تبعا لذلك بالسذاجة، وتصوير النقد الجاهلي بأنه نقد (أولي يعتمد على الذوق والإحساس الساذج)[1] موقف مشتهر في الفكر النقدي الحديث والمعاصر، ولسنا ندري كيف يكون الناقد الجاهلي ساذجا وهو الذي يتفطن إلى أخطاء لفظية ومعنوية يستعصي على بعض المعاصرين التنبه إليها؟ أم كيف يكون الناقد الجاهلي ساذجا وهو يقدم أحكاما نقدية متنوعة بحسب سياقاتها من الحكم على البيت، إلى الحكم على القصيدة، إلى الموازنة بين شاعرين، إلى الحكم على جملة أشعار شاعر معين، إلى الحكم على مجموع الشعر الجاهلي بتقديم بعض الشعراء على غيرهم، وتفضيل بعض القصائد على نظيراتها. فالنقد الجاهلي إذن ليس نقدا ساذجا لكل ما تقدم.

---

[1] عيسى علي العاكوب، التفكير النقدي عند العرب مدخل إلى نظرية الأدب العربي، ط2، دار الفكر، دمشق، 2002، ص22.

[1] شوقي ضيف، فنون الأدب العربي الفن التعليمي النقد، ط4، دار المعارف، ص25.

أما كونه غير علمي فهذا قول مردود بأمرين: أولا هناك مفاهيم متعددة للعلمية وكل ناقد يطلب في النقد الجاهلي ما يتصوره هو من مفهوم للعلمية، على سبيل المثال يرى مندور بأن النقد المنهجي عند العرب ظهر متأخرا ويعقد لذلك فصلا بعنوان "مذهب البديع ونشأة النقد المنهجي عند العرب"[2]، ثانيا يذهب أغلب النقاد إلى أن النقد العلمي في تاريخ الثقافة العربية بدأ مع ظهور العلوم المختلفة في عند العرب كالنحو والصرف وفقه اللغة أما قبل ذلك فلا وجود لنقد علمي في الثقافة العربية، والحقيقة أن الناقد الجاهلي لم يكن على دراية بأصول العلوم وقواعدها، لكنه كان محيطا ضمنيا بكثير من المعارف العلمية اللغوية خاصة، وبعض المعارف العقلية والاجتماعية والنفسية والدينية والتاريخية عامة، ومعنى ذلك أن الحكم على النقد الجاهلي بالعلمية من عدمها لابد فيه من التفريق بين طبيعة النقد الجاهلي، وبين بعض الممارسات النقدية العملية من جهة، والتمييز بين ناقد جاهلي متخصص يشترط فيه العلم بالشعر والخبرة به، وناقد جاهلي غير متخصص يتوافر على شيء من ذلك بالنظر إلى هيمنة الشعر على الثقافة العربية وقتئذ ولكنه لا يتخذ النقد الأدبي مراسا مستقلا فالنقد الجاهلي كان يأخذ مظهرين عامين(مظهرا يشترك فيه العرب جميعا حين يستمعون إلى شعر شاعر فيقدرونه ويطربون له ويتقدم أشرافهم وأمراؤهم فيجيزون أصحابه، وهم في ذلك إنما يرجعون إلى ذوق أدبي راق، ومظهرا ثانيا مقصورا على الأخصائيين من الشعراء الذين كانوا لا يكتفون بإظهار الإعجاب أو السخط، وإنما يعمدون إلى إبداء الملاحظات والآراء على ما يسمعون)[3]، وعلى ذلك فكون النقد الجاهلي غير علمي كما هو الحال في النقد العباسي مثلا لا يعني عدم وجود قواعد أو مبادئ مقررة حتى وإن لم تكن هذه القواعد مدونة أو مترابطة في شكل نسيج علمي على قدر من التوافق والانسجام، وإلا من أين تستمد الأحكام النقدية أصولها، ولماذا يلجأ إلى النقد أصلا إذا لم يكن هناك اتفاق على مرجعياته اللغوية والعرفية؟ وإذا لم يكن هذا النقد مؤسسا على بعض المقدمات العلمية فكيف يكون هناك ذوق عام وذوق خاص؟ وناقد متخصص وناقد غير متخصص؟

---

[2] محمد مندور، النقد المنهجي عند العرب، منهج البحث في الادب واللغة، دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، 1996، ص50.

[3] شوقي ضيف، المرجع السابق، ص27.

والقول بأن النقد الجاهلي لم يكن علميا لابد فيه من الرجوع إلى أحكام الناقد المتخصص كالنابغة، وليس إلى حكم نقدي مرسل لا يعلم لصاحبه شأن في هذا الفن، أما ربط العلمية بالمعلولية وجودا وعدما ففرض غير دقيق؛ لأن الأصل في تعليل الأحكام النقدية هو الوعي بالحكم، وتصور خلاف ما يستحسن أو يستهجن من شعر أو نثر، وهذا يلزم وجود علة للحكم النقدي وإن لم يكن مصرحا بها، وما يُذهب إليه من أن الأحكام النقدية في العصر الجاهلي ليست سوى انفعال وقتي، وتأثر لحظي بما تستثيره الصور والمعاني الشعرية من عواطف ومشاعر فهو مسألة بعيدة عن واقع النقد الجاهلي وقد يستدل على ذلك ببعض العبارات التي يدل ظاهرها على التعميم والجزم وفي هذا محاولة لتخطي الوقائع اللغوية والثقافية للإنسان العربي في ذلك العصر فقول الجاهلي إن فلانا أشعر الشعراء مجاز يراد به المبالغة في المدح والتزكية والتعبير عن الإعجاب، ولو شئنا أن نقرب المعنى فإن الناقد في ذلك التاريخ يريد أن يقول أنت من أشعر الشعراء، ونظير ذلك قوله أشعر الجن والإنس، ولذلك نجد أن مثل هذه العبارات تتكرر في أكثر الأحكام النقدية الجاهلية، ولو كانت القضية بهذا اليسر الذي يجزم فيه الناقد بأفضلية بيت أو قصيدة من الشعر لما وجدنا شعراء جاهليين مقدمين وشعراء دونهم في الطبقة وهكذا...

و في الإطار عينه يرد على محاولة الاحتجاج لنفي العلمية عن النقد الجاهلي بأن الجاهلي لم يكن يعرف جمع التصحيح وجمع التكسير في قصة نقد النابغة لبيتي حسان بصواب ذلك من جهة عدم معرفة الجاهلي بهذين الجمعين حدا ومصطلحا على منوال سيبويه والخليل، أما معرفته بهما دلالة ومعنى فهو ما يقطع به يقينا، فمن أين جمع الرواة اللغة؟ أليس من الأعراب والقبائل التي لم تختلط بالأعاجم فيكون ذلك مدعاة لفساد لغتها! وهل كان هؤلاء الأعراب علماء كسيبويه والخليل أم كانوا جبليين كالإنسان الجاهلي؟ ألم يعتمد المفسرون على كلام الأعراب في تفسير بعض ما أبهم من القرآن الكريم؟ أليس الأعرابي الذي لا يعلم شيئا من علم النحو هو من أدرك خطأ من يقرأ بالجر لفظ "رسوله" قول الله تعالى:(إن الله برئ من المشركين ورسوله)[1]؟

---

(1) أب والبركات كمال الدين عبد الرحمن بن محمد بن الأنباري، نزهة الألباء في طبقات الادباء، تح: إبراهيم السامرائي، ط3، مكتبة المنار، الزرقاء- الأردن، 1985، ص19

إن عدم معرفة الجاهلي بحدود ومصطلحات علم الصرف والنحو والبلاغة لا يعني لزوما عدم معرفته بدلالات الصيغ الصرفية، ومعاني التراكيب النحوية، وبلاغات البيان العربي. وعلى ذلك فالقول بأن النقد الجاهلي لم يكن علميا فيه من التعميم ما لا يخفى؛ ويضاف إلى ما تقدم أن هناك فرقا بين ثلاثة سياقات لصفة العلمية بالمعنى الأول الذي هو أكثر تداولا عند النقاد فقد تأخذ العلمية في معنى توظيف العلوم أو البلاغة على وجه أدق، وقد تكون بمعنى القدرة على التحليل والتصنيف التي تنتج اجتماعا على المفاهيم وتنوعا في المدارس والمقولات النقدية، وتعددا في الاصطلاحات والعبارات، وصفة العلمية على هذا النحو قد تشير أيضا إلى الحركة التدوينية فيكون النقد المدون أو المكتوب نقدا علميا مقابل نقد شفوي غير علمي، على أن مسألة التدوين نفسها يربطها البعض بترجمة التراث اليوناني إلى العربية خاصة المنطق الأرسطي الذي يعزو إليه فريق من المفـكرين والنقاد تشكل التفـكير العقلي في الحضارة العربية، ولا شك أن للتدوين أثره على التفكير الحضاري وأهميته في حفظ المرويات والتثبت منها(ففي عصر شفاهي مثل العصر الجاهلي تزداد احتمالات التداخل بين الخطابات الشفاهية، وتذوب في بعضها ويعاد أحيانا إنتاجها في صور مختلفة في ضوء مقتضيات الرواية الشفوية وحاجات المتلقي وإيديولوجيا العصر الذي تظهر فه المرويات أو تعاد فيه روايتها)[2]، ومن الجلي أن نفي العلمية عن النقد الجاهلي يسلك في سياقين أحدهما تأريخي والثاني قيمي فالسياق التأريخي هو متابعة لحركية تطور النقد العربي وصلة هذا التطور بالأبعاد الثقافية والحضارية أما السياق القيمي فهو حكم عام على النقد الجاهلي، ويلمس فيه الدارس كثيرا من الانتقاص والتقليل من أهمية هذا النقد وكفاءته البنوية، ومن المؤسف أن يكون الوعي الجمعي في الثقافة العربية المعاصرة منصرفا إلى السياق الثاني فبمجرد تقرير عدم علمية النقد في العصر الجاهلي يتجه الذهن إلى اعتبار النقد الجاهلي نقدا ساذجا، ولا يبدو لي أي علاقة موضوعية بين عدم علمية هذا النقد وبين سذاجته إلا الاتجاه إلى التفسير الثاني لمعنى انتفاء العلمية؛ لأن عدم علمية النقد الجاهلي من حيث اتصال ذلك بالنضج الحضاري لا يعد نقيصة في حقه ولا يبرر وصفه بالسذاجة، فقد يشار إلى المعنى بعبارات كوصف النقد الجاهلي بالبدايات أو المقدمات أو الإرهاصات النقدية.

---

[2] عبد الله إبراهيم، التلقي والسياقات الثقافية، ط2، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2005، ص90.

هل التعليل ظاهرة عقلية أم ثقافية أم معرفية؟ وما دلالة ذلك؟

يمكن تقسيم آراء النقاد بشأن تعليل الأحكام النقدية في العصر الجاهلي إلى ثلاثة أقسام قسم يجزم بغياب التعليل عن النقد الجاهلي فالجاهليون لم تكن لهم(ملكة تحليلية في النقد الأدبي)[2]، وقسم يتردد في نفيه أو إثباته وهو إن أثبت التعليل فإنه يجعله بسيطا وبدائيا، ويتأول بعض الأحكام النقدية المعللة تأولا يخرجها به عن الموضوعية وهذا الموقف يرى(أن النقد قد نشأ في الجاهلية ساذجا فطريا، يعتمد على التأثير الذاتي والانطباع الفطري، مقتصرا على الأحكام العامة بالقبح أو الحسن دون تفسير أو تعليل فهو نقد فطري غير معلل. وهذا لا يعني أنه لم تكن هناك فلتات تعليلية يصدرها الناقد أحيانا، ولكنها على قلتها لمحات خاطفة لا تعمق فيها ولا استقصاء.)[3]، وقسم يثبت نوعين من النقد أحدهما نقد غير معلل، والثاني نقد(كان أصحابه يقدمون بين يدي آرائهم الحيثيات التي تقوم على صحتها في تقديرهم)[4]، غير أن المعول عليه في القطع بوجود نقد جاهلي غير معلل في كل ذلك هو الشواهد النقدية الكثيرة التي تخلو من التعليل بل إن هذه الشواهد غير المعللة تغلب على المرويات النقدية الجاهلية بمجموعها، وليس لنا ونحن نتحدث عن النقد غير المعلل في العصر الجاهلي إلا أن نتابع الرأي الذي يفسر هذه الظاهرة بأن المتلقي في ذلك العصر في غنى عن تفسير سبب الحكم النقدي من قبل الناقد مثلما أن الناقد يتصور ضمنيا هذه الكفاءة العرفية فلا يقرن حكمه غالبا بعلة محددة إلا ما كان استثناء كأن يرى الناقد حاجة الشاعر إلى التعليل لصعوبة إدراك مرجع التصويب أو الاستحسان أو المفاضلة بينه وبين غيره من الشعراء(فأصالة الملكات وسلامة الفطرة لا يجعل الناقد أو المتلقي بحاجة إلى تفسير أو تعليل)[5].

لكن السؤال عن حضور التعليل في النقد الجاهلي لابد أن يكون مشفوعا بالسؤال عن ماهية هذا التعليل هل هي ماهية عقلية متصلة بنضج التفكير والإدراك العقلي أم هي ماهية ثقافية ترتبط بالخلفيات والأعراف الثقافية السائدة أم هي ماهية معرفية يحتاج فيها الناقد إلى

---

(2) طه أحمد إبراهيم، المرجع السابق، ص28.

(3) داود غطاشة الشوابكة، محمد أحمد الصوالحة، النقد العربي القديم حتى نهاية القرن الخامس الهجري، ط1،دار الفكر، عمان، 2009، ص19.

(4) عبد القادر هني، المرجع السابق، ص37.

(5) داود غطاشة الشوابكة، محمد أحمد الصوالحة، المرجع السابق، ص19.

بعض المعارف التي تكون مرجعا له في تعليل أحكامه وتبريرها؟ وأهمية الإجابة عن هذا السؤال تكمن في محاولة فهم السبب الذي يلجئ النقاد إلى اعتبار النقد الجاهلي إجمالا غير معلل، ويوصل بعضهم إلى القطع بعدم صحة نسبة بعض الشواهد النقدية المعللة إلى البيئة الجاهلية، وتأويل بعضها في سياق الأحكام الذاتية والعصبيات القبلية وما شاكل ذلك.

إن المستقرئ لجملة ما يقال في مسألة طبيعة التعليل وسبب غيابه عن النقد الجاهلي يلاحظ أن الأكثرية من النقاد يفسرون التعليل على أنه ظاهرة عقلية، ويرون أن الجاهلي لم يكن يمتلك القدرة العقلية التي تمكنه من التحليل والمقارنة واستنباط العلل الدقيقة والخفية، ولم يكن قد بلغ بعد مرتبة العمليات العقلية المركبة التي يمكنها أن تحلل الأحكام وتضبطها. ولكن لماذا لا يرتقي العقل الجاهلي إلى درجة تعليل الأحكام بينما يكون ذلك للعقل اليوناني الذي يسبقه بقرون ألأن الرؤية العربية بيانية واليونانية فلسفية؟ أم لأن اليونان أهل حضارة والعرب أهل بداوة؟ يمكن القول ابتداء إن اختلاف الرؤية العربية عن اليونانية في كونها بيانية لا يؤثر بصورة جلية في قضية التعليل؛ لأن تعليل الأحكام النقدية ليس قائما على التأمل العميق والاستغراق في تحليل مظاهر الحياة كما هو الشأن بالنسبة للفلسفة، وإنما هو لا يزيد عن كونه موقفا آنيا يتصل غالبا بالمشافهة والسماع، وكذلك الأمر بالنسبة للحضرية فقد كان بعض العرب حضرا كما كان بعضهم بدوا فلو قلنا إن الحضرية هي الاجتماع الإنساني لقلنا إن العرب كانوا على شيء من ذلك؛ لأن العرب قبل الإسلام كانوا(بدوا وحضرا. فالبدو هم الذين كانوا يعيشون في البوادي ويتنقلون من مكان لآخر سعيا وراء الماء والعشب. والحضر هم في الأصل بدو، تحولوا تدريجيا إلى أن يعيشوا حياة مستقرة عمادها الزراعة والتجارة والصناعة)[1]، ولو أننا قلنا إن الحضرية تعني المجتمع المدني بمؤسساته وأدواته لظهر لنا أن العرب كانوا على غير هذا المعنى الأخير، لكن عدم كونهم متحضرين بهذا المعنى لا يلزم قصور عقولهم عن التعليل فليس هناك أدنى صلة بين المسألتين. لكن الإجابة عن هذين السؤالين قد لا تكون هي المدخل الصحيح لحل الإشكال الماثل على الرغم من أهميتها الفكرية والثقافية؛ لأن المسألة تتعلق أساسا إما بالذوبان في خطاب الآخر ومطابقة

---

[1] محمد يوسف فران، زهير بن أبي سلمى حياته وشعره، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، 1990، ص12.

مقولاته، وإما بمسايرة الإيديولوجيا والأهواء الذاتية، وبناء على كل ذلك فإن نفي التعليل عن النقد الجاهلي بإطلاق ليس إلا إعراضا عن الموضوعية والمنهجية العلمية.

النقد الجاهلي لم يكن نقدا جزئيا:

يسلك اتهام النقد الجاهلي بالجزئية في مسلكين: الأول هو اتهامه بالجزئية من حيث الحكم على جودة قصيدة من خلال بيت واحد مثلا، والثاني هو اعتباره جزئيا من حيث جوهره وطبيعته الموضوعية، أما الإجابة عن الإشكال الأول فقد سلفت في الحديث عن دلالة بعض العبارات كأشعر الشعراء وأشعر العرب من أن المقصود منها هو المبالغة في التزكية، وأما تفصيل الإجابة عن الإشكال الثاني فيأتي بملاحظتين أساسيتين: الأولى هي وجود المعلقات إذ تثبت ظاهرة المعلقات بصرف النظر عن أصل التسمية واختلاف الروايات أن النقد الجاهلي كان نقدا كليا بدليل اختيار العرب واستحسانهم لقصائد دون غيرها على ما يميز الشعر الجاهلي من كثرة وتنوع. والثانية هي تواتر المفاضلة بين الشعراء إذ يؤكد تفضيل بعض الشعراء وتقديمهم على غيرهم مسألة الكلية مثلما هو الشأن بالنسبة لامرئ القيس وزهير بن أبي سلمى والنابغة الذبياني.

سؤال الموضوعية في النقد الجاهلي:

للموضوعية في استعمال المفكرين والنقاد عدة دلالات لعل أبرزها مفاهيم ثلاثة:

- الموضوعية مقابل الجزئية: يوظف بعض النقاد مصطلح الموضوعية كمقابل لمصطلح الجزئية على معنى أن الموضوعية هي النقد الكلي الذي لا يغلب جزء من العمل الإبداعي على بقية الأجزاء أو هي النقد الذي لا يعمم الحكم على عمل إبداعي ببعض أجزاءه كالحكم على القصيدة قياسا إلى بيت واحد منها.
- الموضوعية مقابل الذاتية: هذا المفهوم الذي سبق الإشارة إليه هو الأكثر شيوعا عند النقاد وقد ارتبطت الموضوعية بالنزعة التجريبية وبمفهوم التشييء وظاهرة التمركز حول الذات في الفلسفة الغربية، وهي في كل ذلك تطمح إلى عزل الظاهرة المدروسة عن جميع المؤثرات الذاتية التي يمكن أن تشكل أحكاما غير أمينة وغير حيادية.
- الموضوعية مقابل السياقية: قد يشار أحيانا إلى النقد الشكلي بالنقد الموضوعي باعتبار أن الشكلانية مثلت النزعة الرامية إلى دراسة النص الأدبي دراسة مجانبة لمضامينه الخارجية التي نظر إليها على

أنها مخرجة للدراسة الأدبية عن وصفها الموضوعي.ولكن أين موقع النقد الجاهلي من هذه المفاهيم المتشعبة لمصطلح الموضوعية؟
إن وصف النقد الجاهلي بأنه غير موضوعي ينصرف إلى معنى الذاتية بكل ما تحيل علية من عصبيات قبلية ورغبات شخصية...وهذا الوصف كثيرا ما يكون مبرر العديد من النقاد في نفي التعليل أو في الانتقاص من قيمة الأحكام النقدية في العصر الجاهلي، وتأويل بعض التعليلات النقدية الثابتة تاريخيا مثل قصة أم جندب، وفي هذا من التعميم ما فيه؛ لأن وجود بعض الأحكام النقدية غير الموضوعية في العصر الجاهلي لا يجيز تعميم صفة الذاتية على كل النقد الجاهلي، بل إن ذلك يناقض الموضـــوعية نفسها، خاصة أن أكثر الأحكام النقدية الجاهلية تتسم علميا ومنهجيا بالموضوعية والذاتية السلبية في النقد الأدبي موجودة في النقد الحديث والمعاصر كما هي النقد الجاهلي وكما موجودة في جميع المراحل التاريخية، وفي مختلف التيارات النقدية.

إن هذه القراءة المختصرة في طبيعة النقد الجاهلي تبين أن الإفادة من التراث النقدي في التأصيل، ومن ثم التأسيس لنظرية نقدية عربية متكاملة إفادة مقيدة بضرورة تجديد الوعي به، كما تبين هذه القراءة أن الخطاب النقدي في الثقافة العربية يحتاج إلى إعادة تشكيل، وأن إعادة التشكيل لا تكون إلا بتجديد الوعي.

قائمة المصادر والمراجع:

- محمد يوسف فران، زهير بن أبي سلمى حياته وشعره، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت– لبنان، 1990.
- عبد الله إبراهيم، التلقي والسياقات الثقافية، ط2، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2005.
- داود غطاشة الشوابكة، محمد أحمد الصوالحة، النقد العربي القديم حتى نهاية القرن الخامس الهجري، ط1،دار الفكر، عمان، 2009.
- عبد القادر هني، دراسات في النقد الأدبي عند العرب من الجاهلية حتى نهاية العصر الأموي، ديوان المطبوعات الجامعية، 1995.
- أبو البركات كمال الدين عبد الرحمن بن محمد بن الأنباري، نزهة الألباء في طبقات الأدباء، تح: إبراهيم السامرائي، ط3، مكتبة المنار، الزرقاء– الأردن، 1985.
- شوقي ضيف، فنون الأدب العربي الفن التعليمي النقد، ط4، دار المعارف.
- عيسى علي العاكوب، التفكير النقدي عند العرب مدخل إلى نظرية الأدب العربي، ط2، دار الفكر، دمشق، 2002.
- ميجان الرويلي، سعد البازعي، دليل الناقد الأدبي، إضاءة لأكثر من سبعين تيارا ومصطلحا نقديا معاصرا، ط3، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء– المغرب/ بيروت لبنان، 2002.
- طه أحمد إبراهيم، تاريخ النقد الأدبي عند العرب من العصر الجاهلي إلى القرن الرابع الهجري، دار الكتب العلمية، بيروت– لبنان.
- حسن البنا عز الدين، الشعرية والثقافة مفهوم الوعي الكتابي وملامحه في الشعر العربي القديم، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء–المغرب/ بيروت– لبنان، 2003.
- محمد مندور، النقد المنهجي عند العرب، منهج البحث في الادب واللغة، دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، 1996

شجرة الفكاهة لابن شهيد
- دراسة فنية -

أ/ مالكي سميرة
أستاذة الأدب الأندلسي بجامعة السانيا – وهران – الجزائر

قبل أن نبدأ بالحديث عن رسالة التوابع والزوابع أو شجرة الفكاهة ودراستها دراسة فنية، نرى لزاما علينا أن نقدّم نبذة مقتضبة عن سيرة ابن شهيد الأندلسي فنقول : هو[1] أبو عامر أحمد بن أبي مروان عبد الملك بن مروان بن أحمد بن عبد الملك من شهيد، ثم أشجع وهم بطن من غطفان، ويتحدّر من سلالة الوضّاح بن رزاح الذي كان مع الضحّاك بن قيس الفهري يوم مرج راهط.

ولد أبو عامر بن شهيد بقرطبة سنة 382هجرية في خلافة هشام بن الحكم بن عبد الرحمن الناصر، له من التصانيف البديعة : " كشف الدرك وايضاح الشك " و" حانوت عطار" .

أما شعره : فقد جمعه المستشرق " شارل بلا" ثم المستشرق" يعقوب زكي "، توفي بقرطبة سنة 426هجرية ودفن بجانب صديقه أبي الوليد الزجالي بوصية منه رسالة التوابع والزوابع هي رحلة خيالية في عالم الجن قام بها أبو عامر في صحبه تابعه " زهير بن نمير" الذي يلهمه أشعاره، وقد التقى خلال هذه الرحلة بشياطين الشعراء والكتاب من عمالقة الأدب العربي القديم، وانتزع منهم اعترافات بتفوقه في الكتابة وفن القريض، كما اتصل بنقاد

---

[1] ترجمة ابن شهيد في :
* وفيات الأعيان، لابن خلكان، ت/ إحسان عباس، دار صادر، 1968، 1: 116.
* جذوة المقتبس، للحميدي، الدار المصرية للتأليف والترجمة:133
*بغية الملتمس، للضبي، ت/ إبراهيم الأبياري، دار الكتاب المصري، دار الكتاب اللبناني، 1: 238
*الذخيرة لابن بسام، ت/ إحسان عباس، دار الثقافة بيروت، 1: 191.
*المغرب لابن سعيد، ت/ شوقي ضيف، ط3، دار المعارف، 1: 178.
*مطمح الأنفس، للفتح بن خاقان، ت / محمد علي شوابكة، ط1، بيروت 1983: 189 .
*نفح الطيب، للمقري، ت/ إحسان عباس، دار صادر، بيروت،1: 156
*تاريخ الأدب الأندلسي، عصر سيادة قرطبة، د إحسان عباس، دار الثقافة بيروت ط 2، 1969 : 270
*رسالة التوابع والزوابع، ت/ بطرس البستاني، دار صادر 1996 : 7

الجن في نواديهم، بل وقابل أدباء من حيوانهم واستمع لأبيات من الغزل في مباراة أدبية طريفة .

إذا هذه القصة تنتمي إلى جنس القصص الذي يتجاوز عالم الحس إلى ما وراءه، متخذا مغامراته في عالم خيالي مسحور، مبدعا بناءه الفني من غرائب التصورات وعجائب المشاهدات .

ولقد ألفها ليرد على خصومه وحساده من أدباء الأندلس الذين جحدوا قدره، ولما ضاق به عالم الواقع هرب إلى عالم الخيال، وإلى ديار الجن، ومنازل التوابع[1] وهناك استطاع أن ينتزع لنفسه شهادات بتفوقه واعترافات بامتيازه من أساطين الشعر، وجهابذة الكتاب .

وقد أثارت هذه الرحلة تساؤلات الباحثين، من أين استمد ابن شهيد هذه الرسالة ؟ ومضوا يلتمسون أوجه التأثير والتأثر فيها، خاصة بينها وبين رسالة الغفران لأبي العلاء المعري للشبه بين الرسالتين من حيث الجو العام الذي تدوران فيه.

فذهب الدكتور أحمد ضيف إلي القول : "ولعل ابن شهيد كان يقلد أبا العلاء في ذلك لأنه أدرك عصره، ولأن شهرة أبي العلاء كانت ذائعة في المشرق والمغرب، وكان أهل الأندلس يقلدون المشرق في كل شيء " [2]

إذا هو يشير إلي أن ابن شهيد هو المتأثر، والحقيقة أن الدكتور أحمد ضيف لم يصدر رأيه هذا بعد تحقيق دقيق للقضية.

و من الذين حاولوا تحقيق [3]تاريخ الرسالتين الدكتور زكي مبارك حيث قال :" وقد رأينا أن نحقق هذه المسألة فبحثنا طويلا عن التاريخ الذي وضعت فيه رسالة التوابع والزوابع فلم نهتد، ولكننا رأينا في الرسالة نفسها ما يدل على أنه وضعها وهو كهل فقد جاء على لسانه ما يشير إلى أنّ من إخوانه من بلغ الإمارة وانتهى إلى الوزارة؛ ولكن لاينبغي أن تخدعنا هذه التعابير، فهناك نص يدلّ على أنه وضعها وهو شاب، فقد حدثنا في التوابع والزوابع أن الجن قالوا له : بلغنا أنك لا تُجازى في أبناء جنسك ولايُملّ في الطعن عليك والاعتراض لك فمن أشدّهم عليك ... وقد أجاب : جاران دارهما

---

[1] –التوابع :جمع تابع وه والرئى من الجن، والجنية تتبع الإنسان، وتتبع الرجل بمعنى تحبه، والجني يتبع المرأة أي يحبها، ينظر لسان العرب : مادة (تتبع)– دارصادر، بيروت، 7 : 29. والزوبعة أ والزوبع : اسم الشيطان، أ ورئيس الجن، ينظر المصدر السابق، نفس الصفحة.

[2] – بلاغة العرب في الأندلس، أحمد ضيف، ط القاهرة، 1924م :48 .

[3] – ينظر الأدب الأندلسي بين التأثر والتأثير، رجب البيومي، ط جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 1980م : 177، 178

صقب، وثالث نابته نوب، فامتطى ظهر النوى وانتضى عليَّ لسانه عند المستعين؛ وهذا يشعر بأنه كتب هذه الرسالة في عهد المستعين. وقد بويع بقرطبة سنة 400 هجرية ثم جددت سنة403 هجرية ومات مقتولا سنة 407 هجرية، ومن هنا نرجح أن رسالة التوابع والزوابع كتبت بين 403 هجرية ، و سنة 407 هجرية.

هذا جانب من المسألة أما الجانب الآخر فهو التاريخ الذي وضعت فيه رسالة الغفران، وإذا كانت الرسالة جوابا على رسالة ابن القارح فقد عدنا إلى رسالة ابن القارح فانتهينا إلى قوله :" وكيف أشكو من قاتني وعالني سبعين سنة" فعرفنا أنه وضعها بعد أن جاوز السبعين ثم نظرنا فوجدناه ولد سنة 351 هجرية فإذا أضغنا 70 وجدناه كتب رسالته حوالي سنة 421 هجرية وتكون النتيجة أن رسالة الغفران كتبت حوالي 422 هجرية ... ونتيجة هذا التحقيق أن رسالة الغفران كتبت بعد رسالة التوابع والزوابع بنحو عشرين سنة، وصار من المرجح أن يكون أبو العلاء هو الذي قلد ابن شهيد"[1].

وذهب بطرس البستاني إلى أن التوابع والزوابع تقدمت "الغفران" بتسع سنوات أو أقل فقد كتبها أبو عامر في قوة شبابه، بعدما نيف على الثلاثين، واستند في ذلك إلى بعض الإشارات التي وردت في الرسالة نحو قوله " أنه أوتي الحكم صبيا " ثم حديثه مع بغلة أبي عيسى عندما قالت له " ما أبقت الأيام منك ؟ قلت كما ترين. قالت شب عمرو عن الطوق... " ويعلق على ذلك الأستاذ بطرس قائلا : " فهذه الإشارات إلى صباه أو إلى شبابه أو إلى مجاوزته سن الحداثة، لا تأذن لنا بأن نجعل رسالة " التوابع والزوابع " وليدة أواخر حياته، لأنها من دلائل فتوته " [2]

ومن مجمل هذه الآراء نخلص إلى تقدم رسالة ابن شهيد على رسالة أبي العلاء.

---

[1] – النثر الفني في القرن الرابع، زكي مبارك، بيروت، 1975م،1: 318–319

[2] – البستاني :74.

تحليل الرسالة :

تبدأ الرسالة بمدخل يتحدث فيه ابن شهيد إلى أبي بكربن حزم، فيذكر له كيف تعلم ونبض له عرق الفهم، بقليل من المطالعة، ثم ينتقل إلى خبر حبيب له مات، فأخذ في رثائه، فأرتج عليه، وإذا بجني اسمه زهير بن نمير من أشجع [1] يتصوّر له، ويلقى إليه بتتمة الشعر، رغبة في اصطفائه، ثم تحدثا وانعقد بينهما لواء محبة وصداقة، وصار هذا الجن تابعا لابن شهيد .

و يمكن أن نقسم الرسالة إلى مشاهد أو فصول :

المشهد الأول :

في أرض الشعراء، يلتقي فيه بالشعراء على تسلسل تاريخي: صاحب امرئ القيس، وصاحب طرفة، وشيطان قيس بن الخطيم، تابع أبي تمام والبحترى وأبي نواس وأبي الطيّب المتنبي ؛ وفي زيارته هذه يساجل الشعراء ويعارضهم ويذاكرهم، ويأخذ الإجازة منهم.

المشهد الثاني :

في أرض الكتاب ويسميهم الخطباء، وهم عنده أصحاب الرسائل الديوانية خاصة، لهذا نجده يفرق بين الجاحظ وسهل بن هارون،و نتبين الانحناء العظيم على سهل لأنه كاتب سلاطين بينما الجاحظ مؤلف دواوين مع أن كلا منهما محسن في بابه، ولكن غاية أبي عامر كانت النوع الأول من الكتاب أمثال سهل بن هارون .

ولقد استحدث ابن شهيد بدعة جديدة لم ترد عن العرب بجعله شياطين للكتاب أو الخطباء أسوة بالشعراء فنراه يلتقي بشياطين عند الحميد والجاحظ وبديع الزمان الهمداني وغيرهم، فيحاورهم ويسمعهم ثم ينتزع منهم شهادات الإجازة والتفوق .

المشهد الثالث :

في مجلس أدبي من مجالس الجن، يتدارس فيه بعض القضايا الأدبية التي كانت تشغل باله، ومن أهم تلك القضايا قضية الأخذ والمعارضات عند الشعراء.

---

[1] – لعله من الطريف أن يجعل أب وعامر تابعه من أشجع ليكون بينهما قرابة ونسب إذ أنه ه وأيضا من قبيلة أشجع العربية.

المشهد الرابع:

فكان مجلسا أديبا لحيوانات الجن يحكم فيه ابن شهيد بين قطعيتين لحمار وبغل عاشقين ثم يتعرف على حيوانات أدركها في عالم الإنس كبغلة أبي عيسى فيحادثها ويناقشها في بعض الأمور، وبهذا تختتم الرسالة أو ما وصلنا منها .

الخصائص الفنية لأسلوب الرسالة :

قسم الكاتب الرسالة إلى مشاهد وفصول في محاولة منه لا يجاد بداية قصصية مشوقة فترى العناية بالسرد والأداء حتى يحكم هذا الإطار .

ولعل أهم مقومات أسلوبه ما نجده فيه من خيال قوامه شيء من الأساطير والخوارق وليس أدل على ذلك من اختيار الميدان الذي دارت فيه الحوادث، وطريقة استدعاء التابعة ؛ كما تحس صدى الصور الأسطورية الخيالية في استدعاء بعض من قابلهم كتابع أبي تمام " فانفلق ماء العين عن وجه فتى كفلقة القمر ..."[1] .

و الوسيلة الفنية الأولى التي اصطنعها أبو عامر هي " الرمز" .

فقد أبدع عدّة رموز أدبية أضفاها على شعراء قصته وكتابها.

وأول ما ترمز إليه "التوابع والزوابع" بصفة عامة بالنسبة إلى الشعراء والكتاب هو الإلهام مؤكدا أن فنون الأدب من شعر ونثر من عطاء الموهبة، وليست من كسب المعرفة .

ويركز ابن شهيد على هذا المبدأ تركيزا شديدا، فقد كان خصومه يتهمونه بأنه لم يطل النظر في الكتب ولم يستوعب ما فيها من علم ومعرفة[2].

وفي مقدمة هذه الرموز" زهير بن نمير" [3] وحسبك أن تعرف أنه من أشجع من الجن، لتدرك أن هذا أبو عامر، وربما كان أهم ما يشير إليه هذا الرمز أن ابن شهيد أديب موهوب مستعد دائما للإبداع .

---

[1] – الذ خيرة ق/1، م/1: 356 .
والرسالة ت/ البستاني :98 .

[2] – الذ خيرة ق/1، م/1: 346 .
والرسالة ت/ البستاني : 88

[3] – الذ خيرة ق/1، م/1: 347 .
والرسالة ت/ البستاني : 89 .

وهذا هو " عنتر بن العجلان" صاحب طرفة، فتى جميل الوجه قد توشح السيف واشتمل عليه كساء خز ...[1].

يشير بذلك إلى نشأة الشاعر المترفة وإلى إجادته في شعر الفتوى والنجدة.

أما شيطان قيس بن الخطيم، فهو فارس كأنه الأسد على الفرس كأنها العقاب [2]، يقصد بذلك إجادة الشاعر في وصف الحروب.

و"طوق بن مالك " شيطان البحترى، يكنيه "بأبي الطبع "[3] مشيرا بذلك إلى أن شعر البحتري من الفن المطبوع وليس من الفن المصنوع الذي يصدر عن تكلف.

و"حارثة بن المفلس " صاحب أبي الطيب، فارس يستوي على متن فرس بيضاء، كأنه قضيب على كثيب، قد أسند قناته إلى عنقه، على رأسه عمامة حمراء، قد أرخى لها عذبة صفراء، ينظر من مقلة شوساء [4].

يشير أبو عامر بذلك إلى أن أبا الطيب كان يجيد في وصف الحروب، والفرس البيضاء كناية على صراحته ووضوحه، والعمامة الحمراء ترمز إلى أن في أصل طبعه كلفا بالدماء، والعذبة الصفراء ترمز إلى حقده على حكام عصره ورغبته في الانتقام منهم .

و"عتبة بن أرقم" صاحب الجاحظ، شيخ أصلع، جاحظ العين اليمنى على رأسه قلنسوة بيضاء طويلة[5].

ونحن نلاحظ أن أبا عامر في هذه الأوصاف يركز على الملامح الشخصية لأبي عثمان دون الإشارة إلى طريقته الفنية في عالم النثر.

ولكن من خلال محاورته لعتبة بن أرقم نستطيع أن نلتقط الملامح الفنية لأسلوب الجاحظ من مماثلة وازدواج دون القصد إلى السجع.

---

[1] – الذ خيرة ق/1، م/1: 250 .
والرسالة ت/ البستاني : 93–95 .

[2] – الذ خيرة ق/1، م/1: 252.
والرسالة ت/ البستاني :96–97 .

[3] – الذ خيرة ق/1، م/1: 257 .
والرسالة ت/ البستاني : 102–104 .

[4] – الذ خيرة ق/1، م/1: 265–267 .
والرسالة ت/ البستاني : 111–114 .

[5] – الذ خيرة ق/1، م/1: 267–268 .
والرسالة ت/ البستاني : 115–122 .

و" زبدة الحقب" صاحب بديع الزمان، فتى حاد النظرات شديد الثقة بنفسه وبفنه، عظيم الشك في موهبة غيره، لا يعبأ أن يعبث بالآخرين [1] .

وقد رمز ابن شهيد باسمه " زبدة الحقب" إلى أن بديع الزمان الهمداني هو خلاصة التصنيع في فن الكتابة .

و" أبو الآداب" صاحب إسحاق بن حمام، فتى سمح الطبع، رضي النفس، شديد التوقير لمشيخة الأندلس، وربما قصد أبو عامر من هذه الأوصاف انعكاسها على أسلوب هذا الكتاب في فن الكتابة[2].

ومن الوسائل الفنية التي استخدمها أبو عامرا لحوار، ومن ذلك هذا المشهد الذي ضمه مع عتبة بن أرقم تابعة الجاحظ، وأخذا يتحاوران:

صاحب الجاحظ: إنك لخطيب وحائك للكلام مجيد، لولا أنك مغرى بالسجع فكلامك نظم لا نثر .

أبو عامر: ليس هذا أعزك الله جهلا مني بأمر السجع، وما في المماثلة والمقابلة من فضل، ولكني عدمت بلدي فرسان الكلام، ودهيت بغباوة أهل الزمان

صاحب الجاحظ: أهذا على تلك المناظر، وكبر تلك المحابر وكمال تلك الطيالس ؟

أبو عامر: نعم إنها لحاء الشجر، وليس ثم ثمر ولا عبق .

صاحب الجاحظ : صدقت، إني أراك قد ماثلت معي .

أبو عامر: كما سمعت .

صاحب الجاحظ : فكيف كلامهم بينهم؟

أبو عامر: ليس لسبويه فيه عمل؟ ولا للفراهيدي إليه طريق ولا للبيان عليه سمة، إنما هي لكنة أعجمية يؤدون المعاني بها تأدية المجوس والنبط .

صاحب الجاحظ : إنا لله، ذهبت العرب وكلامها. ارمهم يا هذا بسجع الكهان فعسى أن ينفعك عندهم، ويطير لك ذكرا فيهم. [3]

وهذا مشهد حواري آخر بين أبي عامر وبين إوزة أدبية.

---

[1] – الذ خيرة ق/1، م/1: 276 .
والرسالة ت/ البستاني : 127 .

[2] – الذ خيرة ق/1، م/1: 278 .
والرسالة ت/ البستاني : 131.

[3] – الذ خيرة ق/1، م/1: 268–269.
والرسالة ت/ البستاني : 116–117.

الإوزة: أيها الفار المغرور، كيف تحكم في الفروع، وأنت لا تحكم في الأصول ؟
...ثم تقول له: ما الذي تحسن ؟
أبو عامر: ارتجال شعر، واقتضاب خطبة .
الإوزة : لست عن هذا أسألك .
أبو عامر : ولا بغير هذا أجاوبك .
الإوزة : حكم الجواب أن يقع على أصل السؤال، وأنا إنما أردت بذلك إحسان النحو والغريب.[1]
كما كان يهتم بإيجاد قدر كبير من الحوار الداخلي يديره مع نفسه، فلما نقده صاحب الجاحظ بقوله :...كلامك نظم لا نثر " فقلت في نفسي :

قرعك، بالله،بقارعته وجاءك بمماثلته ... "[2]
ولما زجره صاحب عبد الحميد واتهمه باللكنة نراه يستدرك " فقلت في نفسي طبع عبد الحميد ومساقه، ورب الكعبة ! "[3]
ومن الوسائل الفنية التي استغلها أبو عامر أيضا أسلوب السخرية والتهكم
فهذا مشهد يعتبر من أفانين السخرية الرفيعة، يمزج فيه بين السرد والحوار، فيقول :
" فتقدمت إلي بغلة شهباء، عليها جلها وبرقعها فقالت :
أما تعرفني أبا عامر ؟
فقلت : لو كان ثمة علامة.
فأماطت لثامها، فإذا بغلة أبي عيسى، والخال على خدها .
فتباكينا طويلا، وأخذنا في ذكر أيامنا .
فقالت : ما أبقت الأيام منك ؟
قلت : ما ترين.
قالت : شب عمرو عن الطوق، فما فعل الأحبة بعدي ؟

---

[1] – الذ خيرة ق/1، م/1: 299–301.
والرسالة ت/ البستاني : 149–152.
[2] – الذ خيرة ق/1، م/1: 268.
والرسالة ت/ البستاني : 116.
[3] – الذ خيرة ق/1، م/1: 269.
والرسالة ت/ البستاني : 117.

قلت : شب الغلمان، وشاخ الفتيان، وتنكرت الخلان، ومن إخوانك من بلغ الإمارة، وانتهى إلى الوزارة، فتنفست الصعداء وقالت :
سقلهم الله سبل العهد، وان حالوا عن العهد، ونسوا أيام الود، بحرمة الأدب إلا ما أقرأتهم السلام .
قلت : كما تأمرين .[1]

ولا يخفى أن ابن شهيد كان حاد المزاج في رسالته، لذلك لم تخل فكاهته من شراسة وسخرية بالمعارضين .

ومن وسائله الأدبية كذلك استخدامه الأسلوب الطلي الموشى في السرد، والتصوير الرائع في الوصف، وهاهو ذا يصور مشهد إوزة تسبح فيقول :

" كانت في البركة بقربنا إوزة بيضاء شهلاء، في مثل جثمان النعامة، كأنما ذر عليها الكافور، أو لبست غلالة من دمقس الحرير، لم أر أخف من حركتها ولا أحسن للماء في ظهرها صبا، تثنى سالفتها، وتكسر حدقتها، فترى الحسن مستعارا منها " [2].

ثم يوجه إليها الخطاب قائلا :

" أيتها الإوزة الجميلة، العريضة، الطويلة، أيحسن جمال حدقتيك واعتدال منكبيك، واستقامة جناحيك، وطول جيدك، وصغر رأسك مقابلة الضيف بمثل هذا ؟

فدخلها العجب من كلامي، ثم ترفعت وقد اعترتها خفة شديدة، فمرة سابحة، ومرة طائرة، تنغمس هنا، وتخرج هناك، قد تقبب جناحاها وانتصبت ذناباها، وهي تطرب، تطريب السرور، ثم سكنت وأقامت عنقها وعرضت صدرها، وعملت بمجدافيها واستقبلتنا جائية كصدر المركب " [3].

كذلك عنايته الفائقة بتصوير الأخلاق والأشكال، فيصف صاحب الجاحظ (شيخ أصلع)[4]، وتابع ابن الافليلي (جني اشمط ربعة وارم الأنف، يتظالع في مشيته ...) [1].

---

[1] – الذ خيرة ق/1، م/1: 298.
والرسالة ت/ البستاني : 149.

[2] – الذ خيرة ق/1، م/1: 298.
والرسالة ت/ البستاني : 149–150.

[3] – الذ خيرة ق/1، م/1: 298 .
والرسالة ت/ البستاني : 150 .

[4] – الذ خيرة ق/1، م/1: 267 .

وبعد هذه الجولة الرائعة في أرض الجن مع أبي عامر وصاحبه " زهير بن نمير" نتبين خيال ابن شهيد، وحرصه الشديد أن يجعل للرسالة بعدا مكانيا حين اختار بلاد الجن، وبعدا زمانيا حين تدرج تاريخيا في لقاء الشعراء والكتاب.

المصادر والمراجع :

- الأدب الأندلسي بين التأثر والتأثير، رجب البيومي، ط جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 1980م
- بغية الملتمس، للضبي، ت/ إبراهيم الأبياري، دار الكتاب المصري، دار الكتاب اللبناني، 1
- بلاغة العرب في الأندلس، أحمد ضيف، ط القاهرة، 1924م
- جذوة المقتبس، للحميدي، الدار المصرية للتأليف والترجمة
- الذخيرة لابن بسام، ت/ إحسان عباس، دار الثقافة بيروت، 1
- رسالة التوابع والزوابع، ت/ بطرس البستاني، دار صادر 1996
- لسان العرب، لابن منظور، دار الصادر، بيروت، 1956م.
- مطمح الأنفس، للفتح بن خاقان، ت / محمد علي شوابكة، ط1، بيروت 1983
- المغرب لابن سعيد، ت/ شوقي ضيف، ط3، دار المعارف، 1
- النثر الفني في القرن الرابع، زكي مبارك، بيروت، 1975م،1
- نفح الطيب، للمقري، ت/ إحسان عباس، دار صادر، بيروت،1
- وفيات الأعيان، لابن خلكان، ت/ إحسان عباس، دار صادر، 1968، 1

والرسالة ت/ البستاني : 115.

[1] – الذ خيرة ق/1، م/1: 276.

والرسالة ت/ البستاني : 124.

الذهنيـــة الجزائرية

أحمد مولاي
أستاذ مساعد "أ"
كلية الآداب واللغات والعلوم الاجتماعية والإنسانية.
قسم اللغة العربية – فرع الفنون
جامعة: د/ الطاهر مولاي – سعيدة
البريد الإلكتروني: sceno@voila.fr

ترتبط الذهنية بمفهوم الهوية ارتباطا وثيقا، كما ترتبط بشكل مباشر بسلوك الفرد أو الجماعة وكذا بأفعاله وردود أفعاله، وبذلك تكون بمثابة المحصلة التي يستند إليها الفرد في تشكيل تصوّره للعالم، بما يختزله هذا العنصر ويستمده من مجمل العناصر الأخرى المشكلة لهوية الفرد، وللحديث عن الذهنية الجزائرية لابد أن نشير إلى العنصر البشري الذي استوطن منطقة شمال إفريقيا منذ غابر العصور، فهذه التشكيلة البربرية اندمجت فيها العديد من الأجناس على مرّ العصور إلى أن كان في نهاية المطاف هذا التمازج البربري العربي، غير أننا نشير هنا إلى أن هذا الاختلاط ما بين الأجناس لم يشكل في أية فترة من الفترات مشكلا أو عائقا أمام تواصل الأفراد فيما بينهم، أو مشكلا هوياتيا على مستوى المجموعات، بل ذاب أفراد الجماعة في بوتقة واحدة مشكلين بذلك أمة واحدة، ذلك ما يؤكده المنصف وناس في سياق حديثه عن المجتمع التونسي بقوله:" فالمجتمع التونسي على سبيل المثال، يتسم بالاستقرار الاجتماعي وبالتجانس العرقي على الرغم من أنه عرف تنوعا نسبيا في مكوّناته البشرية التي جمعت بين القرطاجين والرومان والوندال والأندلسيين والأتراك والأجانب من الفرنسيين والايطاليين والمالطيين"[1]، وهو ما يمكن أن نسحبه على الجزائر باعتبار أنّ القطرين الجارين قد عاشا نفس الظروف التاريخية والاجتماعية منذ الأزل، ويؤكد ذلك بقوله أيضا:"...فعلى الرغم من كل الاحتلالات الخارجية والتوترات والظروف الصعبة فإن بلاد إفريقيا

[1]-المنصف وناس،الشخصية التونسية محاولة في فهم الشخصية العربية،تونس، الدار المتوسطية للنشر،2011. ص:31

الشمالية حافظت على وحدتها وتجانسها وشكلت تدريجيا ضربا من النفسية المشتركة ونوعا من الوعي الجماعي المبني-جزئيا أو كليا- على الانتماء العرقي"[1].

بهذا نكون قد أشرنا إلى طبيعة التشكيلة السكانية والبشرية وإلى إمكانية توحدها، في إطار جماعة واحدة بإمكانها أن تؤسس لهوية موّحدة، ممّا ينتج ضربا من النفسية المشتركة والسمات العامة التي يمكن أن ينخرط فيها أفراد هذه الجماعة وهذه الأمة، وعليه يمكننا أن نتحدث بداية عن ملامح هذه الأخلاق العامة التي تخلّق بها البربر، فبالإضافة إلى ما ذكره ابن خلدون من أخلاق البربر(عزّ الجوار وحماية النزيل ورعي الأذمة والوسائل والوفاء بالقول والعهد والصبر على المكارم والثبات في الشدائد وحسن الملكة والإغضاء عن العيوب والتجافي عن الانتقام ورحمة المسكين وبرّ الكبير وتوقير أهل العلم وحمل الكل وكسب المعدوم، وقرى الضيف والإعانة على النوائب وعلو الهمة وإباية الضيم ومشاقة الدول ومقارعة الخطوب وغلاب الملك وبيع النفوس من الله في نصر دينهم...)، فها هو سليمان عشراتي يشير إلى خصلة أخرى متأصلة في شخصية هذا الشعب ألى وهي تحمّل المسؤولية تامة من خلال قوله:" لقد كان من عرفهم أن يواجهوا الهزيمة بالانتحار، وهذا ما رأينا يوغرطة يقوم به ويتوّج به حياة حافلة بالمقاومة والتحدي في الأسر، فما كان منه إلا أن ألقى بنفسه من شفير سحيق.

لقد استقتلت الكاهنة وكانت على بيّنة من النهاية، لذا سبقت الأحداث واتخذت قرار الانتحار الجماعي على ذلك النحو الذي كان من سنن البربر في مضمار الحرب، قرار كان ينسجم مع طويّة ملكة رأت وجودها القومي يواجه مصيرا لا قبل لها به"[2].

قد يرى البعض في الانتحار هروبا وضعفا وجبنا، وقد يَصدقُ ذلك إذا حدث هذا الانتحار قبيل أو في بداية المعركة، ولكن والانتحار يأتي بعد استنفاذ جميع وسائل المقاومة وأسباب النصر، تكون هذه العملية من أخلاق البطل الشريف الذي يتحمل مسؤولية فشله في المعركة وفق العرف البربري، وحفاظا على شرفه من المهانة

---

[1]- م ن، ص:35

[2]- سليمان عشراتي، الشخصية الجزائرية الأرضية التاريخية والمحددات الحضارية، الجزائر، ديوان المطبوعات الجامعية، 2007 ص:72

والإذلال في سجون العدو، وكنتيجة منطقية تظهر ملامح قيمة الشرف والعزة المتأصلة في النفس البربرية التي تُقدم وتَقبَل الموت على التفريط في هذه القيّم. هذه السمات الأخيرة التي يؤكدها عشراتي في سياق حديثه عن القرار الذي اتخذته الكاهنة في معركتها الأخيرة في مواجهة الجيوش الفاتحة، والتي انتحرت على إثرها عملا بأعراف قومها، حيث يقول:" أم تراه خيارا سديدا أملته الشروط غير المتكافئة بين الطرفين الأمر الذي حتّم على الكاهنة أن تصمد وتترقب مصيرها، بصفتها ملكة ولها أعراف في التأبي واللاتراجع، وتجعل في ذات الوقت رعيتها في حلّ من متابعة القتال"[1].

إذا فتأكيدا لقيمتي الشرف والعزة المشار إليهما يؤكدهما عشراتي بقيمتي التأبي واللاتراجع وهاتين القيمتين تنبعان من قيمة الشرف في سياق الحرب والمقارعة. إنّ هذه السمات المتجذرة في الشخصية البربرية عامة والشخصية الجزائرية على وجه الخصوص، يدعمها قول الميلي في حديثه عن الأمة الجزائرية بقوله:" ولم تزل هذه الأمة النشيطة الحربية-قبل الإسلام وبعده- تقف في وجوه الهاجمين وتثور على الظلمة المستبدين وتنهض للتخلص من وطأة الأجنبي على حريتها وإزاحة كابوس المستعمرين عن مقلتي حياتها"[2].

إن هذا النص وإن أكد الروح العامة للشخصية الجزائرية والسمات التي سبق ذكرها، إلا أنه يشير إلى قيمة أخرى يقدمها البربري عامة والجزائري على وجه الخصوص، إنها قيمة الحرية، لذا يقال أنّ معنى كلمة الرجل الأمازيغي هو الرجل الحرّ، وسنرى لاحقا بأن هذه القيمة المتأصلة في الشخصية البربرية والجزائرية كان لها آثار على صعيد التنظيم الاجتماعي وتعامل أفراد المجتمع مع أي سلطة مركزية تقوم على هذه الأرض عبر التاريخ.

وفي سياق ذلك يشير المنصف وناس واصفا طبيعة هذه الشخصية البربرية بقوله: "فما استطعنا استنتاجه من خلال الاعتماد على دراسات موثقة للمجتمع البربري خلال العهود القرطاجية الوندالية والبزنطية هو أن الشخصية البربرية كانت مقاومة ومتمردة، ولكنها كانت كذلك تقلبيه تبدي التعاون ثم تنقضه، تناور وتتآمر بدليل عدد

---

[1]- م س، سليمان عشراتي، ص:73

[2]- مبارك عبد الرحمان الميلي، تاريخ الجزائر في القديم والحديث،ج1، الجزائر، المؤسسة الوطنية للكتاب، 1989. ص:81

الانتفاضات من جهة وعدم قدرتها على القبول بأية صيغة حكم سواء كانت ندالية أو بزنطية أو حتى عربية إسلامية من جهة أخرى.."[1].

إنّ هذا النص يشير إلى الطبيعة التحررية والنزعة الثورية للشخصية البربرية عامة والجزائرية على وجه الخصوص، لكننا إذا تتبعنا هذه المصطلحات التي يوظفها الكاتب، لوجدنا كلمتي مُقاومة ومُتمردة، وهما كلمتان مكملتان لبعضهما، فالمقاومة دليل على عدم تكافئ القوى المتصارعة، وبالتالي فحتى وإن خمدت هذه المقاومة، فسرعان ما يتمرد القوم على السلطة المهيمنة لتشعل فتيل المقاومة من جديد، وذلك ما لاحظناه إبان الحقبة الاستدمارية في الجزائر، وعدد المقاومات التي تنهض من حين إلى حين. كما يوظف الكاتب أيضا مفردة تقلبية، فهو بذلك يصف الشخصية بهذه الصفة، التي سنلاحظ أنها أصبحت إحدى السمات المتأصلة في الشخصية البربرية والمغاربية والجزائرية على وجه الخصوص، نظرا للظروف التي فرضت على هذه الأمة عبر التاريخ، فكما يوضح الكاتب معنى (التقلبية) أنّها تبدي التعاون ثم تنقضه، وما إشارة المؤرخين إلى أنّ البربر قد ارتدوا اثني عشر مرة، إبان الفتوحات الإسلامية، إلاّ تأكيدا لهذه سمة (التقلبية) المتأصلة في الشخصية البربرية .

لابد لنا أن نقف قليلا عند هذه الصفة التي تركزت في الشخصية البربرية عبر تاريخ تواجدها على هذه الأرض، وكذا تأصلها في الشخصية الجزائرية على وجه الخصوص، فعندما يقول الكاتب بأنها شخصية تقلبية تبدى التعاون ثم تنقضه، ففي هذا دلالة على رفض مبدئي لمثل هذا التعاون، وقيام هذا التعاون كان على أساس فرض لسياسة ما من طرف الغالب على المغلوب، ولهذا دأبت هذه الشخصية على اتخاذ شكل التعاون كاستراتيجية للتعايش مع هذا القاهر المتسلط، لتنقض عليه في الفترة المناسبة، وتبعا لهذه الظروف والتجارب التي عاشتها هذه الأمة على مرّ التاريخ تركزت سمة التقلبية في هذه الشخصية، ومنها تنبثق السمات الأخرى التي أشار إليها الكاتب والمتمثلة في المناورة والتآمر. ولتأكيد ذلك وتوضيحه أيضا يقول الوناس:"...الشخصية البربرية متوجسة بطبعها من الآخر وخاصة إذا كان قادما من البحر، فقد تعاون ماسينيسا مع روما وساعدها على الإطاحة بقرطاج وتهيئتها لتقبّل الاحتلال الروماني

---

[1]- م س، المنصف وناس، ص:50

اعتمادا على أسلوبي التخريب والانتفاض، ولكنه مع ذلك ظل متوجسا من روما وخائفا منها. وكذلك فعل أحد أحفاده يوغرطة الذي ظل يرشي روما خشية منها إلى حدّ وفاته"[1].

بهذا يشير الوناس إلى هذه التجارب المريرة عبر التاريخ، والتي جعلت من هذه الشخصية متوجسة من الآخر، ممّا ركز فيها سمة التقلبية بالمعنى المشار إليه.

إنّ الحديث عن سمات الشخصية المغاربية عموما والجزائرية على وجه الخصوص يحيلنا إلى الحديث عن ملامح هوية هذه الجماعة التي تشكلت بعد إتمام الفتوحات واستقرار الوضع بها وحصول هذه المثاقفة ما بين ثقافة البربر والثقافة العربية الإسلامية الوافدة، بحيث انصهرتا هاتين الثقافتين في بوتقة واحدة لتنتج ثقافة مغاربية تتميز بخصوصيتها، كما كان الحال في الأندلس الذي أنتج شخصية جديدة لا هي بالعربية القحة ولا هي بالبربرية ولا هي بالأعجمية، بل شخصية أندلسية جديدة. كذلك كان الحال في المغرب العربي، بحيث أخذت هذه الشخصية المغربية من الثقافة العربية ما أخذت ومن الثقافة الأمازيغية ما أخذت لتنتج شخصية جديدة. وفي هذا يقول بن عبد الله محمد في حديثه عن الشخصية المغاربية:"من اللافت للانتباه أن هذا النموذج يبدو في مجمله مطابقا لنموذج "الشخصية القاعدية العربية"(...) إذ نجد ما لا يقل عن عشرة خصائص هي نفسها منسوبة إلى الشخصية العربية"[2]، وهو ما يؤكده أيضا أحمد بن نعمان قي مؤلفه "سمات الشخصية الجزائرية من منظور الأنتروبولوجيا النفسية" بقوله:(يتميز المجتمع الجزائري بعدة سمات مستنبط أغلبها من انتماء هذا المجتمع إلى الكيان العربي الإسلامي. ورغم تعددها وتنوعها فقد أحصى الدكتور احمد ابن نعمان في كتابه "سمات الشخصية الجزائرية من منظور الأنثروبولوجيا النفسية"أربع وأربعون سمة تشترك فيها الشخصية الجزائرية مع الشخصية العربية)[3].

---

[1]- م س، المنصف وناس، ص:51

[2]- بن عبد الله محمد، سيكوباتولوجيا الشخصية المغاربية، ديوان المطبوعات الجامعية،الجزائر، 2010، ص:30

[3]-أنظر : نقلا عن، فايزة يخلف، خصوصية الإشهار التلفزيوني الجزائري في ظل الانفتاح الاقتصادي دراسة تحليلية سيميولوجية لبنية الرسالة الإشهارية، رسالة لنيل شهادة دكتوراه دولة، إشراف:أ. د. نصر الدين لعياضي، كلية العلوم السياسية والإعلام- قسم علوم الإعلام والاتصال، جامعة الجزائر-، 2004-2005، ص :158.

وإذ نورد هذين الشاهدين لندلل على مدى تأثير الثقافة العربية الإسلامية في المغرب عامة والجزائر على الخصوص، وكذا على ذوبان جميع عناصر المجتمع في بوتقة واحدة، ولتوضيح ذلك نجد الهرماسي يصف هذه الظاهرة بقوله:"اعتمادا على الاختلاط والتزاوج ونشر العربية والإسلام انصهر البربر مع القادمين الجدد، وأصبحوا جزءا من المجتمع العربي الإسلامي، وإذا كانت بعض الجزر قد بقيت معزولة في الجبال أو على أبواب الصحراء، وبالتالي كانت في منأى عن الانخراط في مسيرة أسلمة المغرب وتعريبه، فإن فضل الهلاليين كان أكبر من أن يوصف، وكان تأثيرهم في بلدان المغرب حدثا لم تمحه القرون، ذلك أن الهلاليين لم يكونوا جندا للفتح ولا رسلا لتولى الإمارة، ولا هيئات تعليمية أو دعاة لنشر الدين، بل قدموا بعائلاتهم وأبنائهم وأنعامهم ليستوطنوا المغرب بدون عودة، وسرعان ما اختلطوا بالبربر في أماكن وجودهم الوعرة والبعيدة، وشاركوهم شظف العيش وقسوة الطبيعة والمناخ، فارتاحت لهم نفوس البربر، وانفتحوا عليهم، فبثوا فيهم حيوية عربية تواصلت وتسارعت بقدر تعاطف البربر معهم واستعدادهم للحوار والتفاعل مع العادات والتقاليد الوافدة مع عرب الصعيد، وهو ما ساعد على انصهار المجموعتين في بوتقة ثقافية وحضارية واحدة"[1].

إن خير دليل على ما ذهب إليه الهرماسي هو انتشار قصص السيرة الهلالية في الثقافة الشعبية والتي ترسخت عبر القرون وحافظت عليها الذاكرة الجماعية للأمة الجزائرية. وتأكيدا لهذا الاندماج التام نورد نصا للدكتور عشراتي الذي يقول:" إذ أن دواعي المساكنة والتآخي التي رسخها الإسلام بين العرب والبربر في هذه الديار كانت من العمق بحيث غطت على الأنساب، فغمر بعضها بعضا، بتعرّب البربر وتبربر العرب، وهذه حقيقة واقعة لا مراء فيها"[2].

وبذلك يمكننا أن نعود للمقتبس السابق لنقول لا عجب أن تكون الشخصية البربرية قد استمدت بعض السمات من الشخصية العربية وتبنتها لتصبح من بين سمات الشخصية المغاربية والجزائرية الأصيلة.

---

[1]-محمد صالح الهرماسي، مقاربة في إشكالية الهوية المغرب العربي المعاصر، دمشق، دار الفكر، 2001. ص:66-67

[2]- م س، سليمان عشراتي، ص:202-203

ولمواصلة رصد ملامح الهوية الجزائرية وما انعكس منها على شخصية الأفراد نجد بن عبد الله محمد يشير إلى سمتان أساسيتان ومركزيتان في سلوك الجزائري بشكل عام بقوله:"فمن خلال الحياء والشرف تتحدد نظرة كل مغاربي إلى العالم (...) وتجعل سلوكه الفردي منسجما تماما مع المطلب الجماعي، وبالتالي فهو حينما يبدي استحياء من الغير يسعى في الغالب إلى تجنب لوم الجماعة"[1]. بهذا نقول بأنّ الحياء سمة أساسية وجوهرية في شخصية الجزائري، وتعبير الكاتب في نهاية المقتبس بأنّه يسعى إلى مثل هذا السلوك لتجنّب لوم الجماعة، ما هو إلا مؤشرا على تمكّن هذه السمة في اللاوعي الجمعي للأمة، وحرصها الشديد عليها، كما نجد الكاتب يؤكد أيضا على هذه السمة في موضع آخر بقوله:"ولعلّ أهم هذه السمات التي يبرزها هذا النموذج هي سمة الإحساس بالحياء"[2].

ومن بين السمات المرتبطة بالشخصية الجزائرية الذي يذكرها الكاتب نجده يشير إلى مجموعة من صفات الشخصية العربية والتي تنطبق على الشخصية المغاربية عامة والجزائرية على وجه الخصوص نظرا للظروف التي شرحناها سابقا ومن بين هذه السمات نجده يقول: "فالأستاذ عمار(ammar.s.1964) والأستاذ عزم (Al.Azm.SJ.1928)، مثلا يعتبران أنّ"الفحلوي"هو المكوّن الأساسي للشخصية القاعدية العربية ويذكران أن"الفحلوي"هو شخص سريع التكيف يستوعب كل جديد بحذر نسبي، وهو مستعد دائما لإبداء وفاق سطحي وتودد سريع..."[3]، ويواصل تحليله إلى أن يركز هذه السمة الأخيرة في الشخصية المغاربية بقوله: "...حتى صار التودد[4]* (the ingratiation) كما يقول كردينار (kardiner) سمة بارزة من سمات الشخصية القاعدية المغاربية "[5].

ولكن في مقابل ذلك، فبالرغم من بروز بعض سمات الشخصية العربية وتمكنها في الشخصية الجزائرية، إلا أن هذه الأخيرة تتفرد

---

[1]- م س، بن عبد الله محمد، ص:59
[2]- م ن، ص:30
[3]- م ن، ص:30

[2]- م ن، ص: 32
*- التودد: التلطف له - لطف: توّدد، تحبّب، استمال: ingra'taite

بسمات أخرى تميزها عن الشخصية العربية، وفي هذا الشأن يعدد بن عبد الله محمد أهم هذه السمات التي تميز الشخصية الجزائرية والمتمثلة في"الصراحة، الانطواء على الذات، العمل في صمت، الاندفاع، النرفزة والانفعال، الحساسية وعدم تقبل النقد، التعصب والتشبث بالرأي والمبدأ، الاتعاظ من دروس الماضي، الاعتماد على النفس، نشد الكمال والحلول الجذرية "[1].

إنها مجموعة من السمات التي انطبعت بها الشخصية الجزائرية، والتي يبدو بعضها إيجابيا كالصراحة والاتعاظ من دروس الماضي والاعتماد على النفس وغيرها، في مقابل سمات أخرى قد تبدو سلبية، لكننا هنا ونحن في مقام رصد هذه السمات الايجابية منها والسلبية بحسب ما أحصاه الكاتب، لا يسعنا إلا أن نقول بأن الشخصية الجزائرية هي محصلة تفاعل هذه القوى فيما بينها، وقد تبدو هذه السمات أقرب إلى صفات مطلقة يوكلها الكاتب للشخصية الجزائرية، ذلك ما نلمسه أيضا عند عبد الرحمان الميلي قائلا:"وأما أخلاق البربري مطلقا فإنه فلاح مُقيم، عامل كنّاز، تاجر حاذق، حربي شجاع، وقد يكون لصا متمردا، حار ينتقم ممن أغضبه بأكثر مما يستحق، حرّ متطرف في الحرية إلى درجة أنه يكره الرآسة عليه ويتقزز منها إلى أن تسنح له الفرصة لهدم تلك الرياسة وتخريب سلطانها"[2].

بهذا نلمس توظيف هذه السمات المطلقة في النصين، وهذا الإطلاق نستوحي منه نوعا من التطرّف الذي يلازم الشخصية الجزائرية في الاتجاهين السالب والموجب وإن كان الميلي يوظف المصطلح صراحة بقوله(حر متطرف في الحرية).

إنّ مقارنة السمات الواردة في النصين ببعضها البعض قد تعكس لنا توافق النصين حول أهم سمات هذه الشخصية بالرغم من اختلاف المفردات والمصطلحات، فعندما نجد بن عبد الله محمد يشير إلى سمة الصراحة فهذه السمة قد تتوافق مع ما ذهب إليه الميلي من أن هذه الشخصية(حربي شجاع) و(لصّ متمرد)، فقول الصراحة يجبن عنه الكثير عندما يكون سببا في غضب القوم أو يجلب الهلاك لصاحبه، لذا نرى بأن هذه السمات متوافقة إلى حد ما، والشجاعة هنا أيضا متوافقة

---

[1]- م س، بن عبد الله محمد، ص:33-34

[2]- م س، مبارك بن عبد الرحمان الميلي،ص:95

مع طبيعة اللّص المتمرد، لأن الجبان قد يكون لصا لكنه متخفيا، كما أننا نجد سمات أخرى في النص الأول مثل الاندفاع والنرفزة والانفعال والتي تتوافق أيضا مع ما جاء في النص الثاني من سمات مثل(حار ينتقم ممن أغضبه بأكثر مما يستحق)، فهذا الانتقام الشديد لا يتأسس إلا على أرضية الاندفاع والنرفزة والانفعال، كما نجد سمات عدم تقبل النقد والتعصب والتشبث بالرأي والمبدأ، ونشدانه الحلول الجذرية لا تتضارب مع طبيعة هذه الشخصية الجزائرية التي قال فيها الميلي بأنها حرة متطرفة في الحرية إلى درجة أنها تكره الرآسة عليها وتتقزز منها إلى أن تسنح لها الفرصة لهدم تلك الرياسة، كما نجد أن سمة الاعتماد على النفس تتوافق أيضا مع سمات: فلاح مقيم، عامل كنّاز، تاجر حاذق، بحيث لا ينجح في هذه المهن إلا من كان معتمدا على نفسه، حازما، يقبل بذل الجهد.

بهذا يمكننا أن نقول عموما بأن هذه السمات الواردة في النصين وإن كان التعبير عنها بأشكال مختلفة إلا أنها تصف جوهرا واحدا.

ويضيف الكاتب جملة أخرى من الصفات المهمة التي تتسم بها الشخصية الجزائرية بقوله:"...ومن هذه السمات التي تظهر في هذه الدراسة وتدل على هذا المعنى نجد التعاون، عزة النفس والأنفة، التدين، المحافظة على السمعة والاستماتة في الدفاع عن الشرف والتمسك بالأصول"[1].

إن هذه السمات متأصلة ومتجذرة في الشخصية الجزائرية، فمبدأ التعاون يتفق حوله أفراد الشعب الجزائري ونلمس ملامحه في الأفراح والأقراح وقد يكون الطابع الاجتماعي للنظام السياسي في الجزائر ما هو إلا تعبيرا عن ذلك.

أما عزة النفس التي يسم بها الكاتب الشخصية الجزائرية فقد تتبدى في أقوى صوّرها عندما تخدش الأمة في كرامتها، ذلك ما لاحضناه من خلال الهبة القوية للشعب الجزائري أثناء الأحداث المصرية الجزائرية إثر مقابلة كرة القدم الشهيرة، بعدما أن أهان الإعلام المصري رموز الجزائريين وعلى رأسهم الشهداء، وفي هذا يقول إليكس:"ويأخذ الشعور بالقيمة أهمية على مستوى الجماعة أو الثقافة كما هو الحال على المستوى الفردي، ويمكن الاستدلال على ذلك من خلال العمليات

---

[1]- م س، بن عبد الله محمد، ص:34

الدفاعية التي تعتمدها الجماعة عندما تتعرض القيمة الجمعية أوالثقافية للحظر والتهديد. ونلاحظ في هذا السياق أن التبخيس يجعل الجماعات ذات طابع عدواني"[1].

وعليه يمكنا أن نقول بأن ردّ فعل الجزائريين كان منطقيا وطبيعيا (في سياق تعرض الآخر لمقدسات الجماعة)، وهو في نفس الوقت دلالة على سمة عزة النفس التي أوكلها الكاتب للشخصية الجزائرية، ويشير أيضا إلى سمة الأنفة التي تتسم بها هذه الشخصية، وهذه السمة يذكرها في مقام آخر أيضا بقوله:"البعد الآخر الذي يبرز كعنصر أساسي من عناصر الشخص المغاربي هو التطلع إلى تهذيب النفس والرقي بها إلى مرتبة تجعلها تتسم بالخلق القويم وتحظى بالاحترام والتقدير.

هذا الاحترام يرمز إليه في المنطقة المغاربية بمفهوم" النيف"(...) فالنيف الذي هو كناية عن الجسم وعن الوجه بالتحديد يجسد الشخص في بعده الخلقي ويرمز إلى شرف الفرد والعائلة التي ينتمي إليها والقبيلة التي ينحدر منها"[2]. بهذا تبرز القيمة الدلالية والشحنة النفسية التي تعبر عنهما كلمة " النيف" عند المغاربة عامة والجزائريين بشكل خاص بحسب وجهة نظر الكاتب، غير أننا نجد د.عشراتي يعطي تحليلا مغايرا لهذا المفهوم، ويتوجه إليه من وجهة نظر مختلفة بقوله:" من هنا كانت صفة الأنفة صفة توحش أي بداوة، أو خلقا دالا على نقص في مدنية الفرد أو الجماعة، فالأمة الآخذة بحظ من البداوة والتحرر من قيود المكـــــان –بواسطة الترحال– والمتجاوزة لوطأة الزمان– من خلال تجديد حركتها عبر المواسم، أمة يغلب على طبعها خلق الأنفة بخلاف الأمة الألصق بالمدنية، فتلك تتميز بالانبساط في التعامل وبقابلية الاحتمال والتكيف.

فكثير مما تعتبره الذهنية البدوية امتهانا لا يقابل إلا برفع السيف، قد تتكيف معه الذهنية المدنية وتتحمله ولا ترى فيه غضاضة، وذلك لتعودها على بناء علاقات التعامل والتنازل والتغاضي والبراغماتية "[3].

بهذا الشكل نجد الدكتور عشراتي يلحق هذه السمة بسلوك البداوة أكثر منها إلى سلوك المدنية.

---

[1]-إليكس ميكشيللي، الهوية، تر: د.علي وطفة، دمشق، دارالوسيم للخدمات الطباعية، ط1، سنة1993. ص:85

[2]- م س، بن عبد الله محمد، ص:58-59

[3]- م س، سليمان عشراتي، ص:259-260

قد يبدو في هذا نوع من التضارب بين ما جاء في المقتبس السابق وما صرح به د.عشراتي، إلا أننا نقول بأن سمة الأنفة تحيل إلى الخلق الكريم المتأصل في الشخصية الجزائرية، ولكن طفوها على السطح وسيادتها على باقي السمات الأخرى بالشكل التي تصبح فيه ظاهرة مرصودة بما يصاحبها من عنف غير مبرر قد تكون فعلا سلوكا بدويا لم يرتقي بعد إلى منزلة التمدن والتحضر.

ويواصل عشراتي رصده لهذه السمة المميزة للشخصية الجزائرية بقوله:"لاشك أننا ركزنا على الخصيصة التي قدرنا أنها من أهم ما يميز النفسية الجماعية الجزائرية، وهي خصيصة الأنفة والنزوع إلى الانتفاض والرد الانفعالي، وأبرزنا ذلك بكون المسار الشاق الذي قطعته تاريخية هذا الشعب منذ القديم قد كرس في نفسية الجزائري استجابة الحذر، وقوى نوازع الحمية وروح التصدي والثأر للكرامة. وإنها لسجايا تكاد تكون غريزية تشترك فيها البشرية كافة، إلا أن ما يضفي عليها تميزها بالنسبة للجزائريين، الصبغة الفوريـــــة والآليـــة -الغريزية- التي تلازم ردودهم حيال كل مطاولة تستشعرهم المهانة، وما ذلك إلا لتعميق الشرط الانفعالي الفطري فيهم، إذ ظلوا بدوا أو شبه بدو عبر الأمد"[1].

بهذا يجعل عشراتي من سمة الأنفة سمة مميزة للشخصية الجزائرية، ويحاول أيضا أن يعطي لهذه السمة مرجعية تاريخية ساهمت في تركيزها في سلوك الجزائري، فهذا المسار التاريخي الشاق الذي عاشته الأمة الجزائرية ساهم بقدر وافر في تركيز وبروز هذه السمة على الشخصية الجزائرية، لكنه رغم محاولته إيجاد أسباب تؤسس لهذا السلوك المرتبط بهذه الشخصية، إلا أنه لا ينفي علاقة هذه السمة بالسلوك البدوي بقوله:" لكن ألا تخفي تلك الانفعالية التي تبدو أحيانا خرقاء ومجانية والتي تلازم سلوكنا لسبب ولغير سبب، قصورا مدنيا يهبط بتصرفات الإنسان إلى مستوى من الصبيانية والطيش"[2].

وبالاضافة إلى ذلك نجد عشراتي يلتفت إلى بعض السمات الجديدة التي طرأت على الشخصية الجزائرية في الوقت الراهن، وأصبحنا نلمسها في واقعنا اليومي، سواء كانت هذه السمات جديدة طارئة على الشخصية الجزائرية، أو تحولت عمّا كانت عليه، فها هو يرصد لنا

---

[1]- م ن، ص:261

[2]- م س، سليمان عشراتي، ص:262

جانبا من جوانب الشخصية الجزائرية، إنها تلك العلاقة الخاصة ما بين الجزائري وما بين الدولة، من خلال مفهوم البايللك، وفي هذا يقول:"لا ريب أن مفهوم الدولة الملتصق بالبايلك قد ورثته الذاكرة الجزائرية عن العهد التركي، فإلى الأمس القريب فقط، كانت مؤسسات الدولة تتسمى عندنا بالبايلك، وكان البايلك يحيل في الشعور الفردي والجماعي على تلك المساحة من المرافق التابعة للدولة والتي تجد من الأهالي حرمتها الوطيدة حتى من غير أن تقوم عليها خفارة.

فالبايلك كانت تعني الخوف، إذ أن سلطته كانت تستشعر على الصعيد النفسي الفردي والجماعي من خلال ذلك الإحساس بالحضور المعنوي وبالرقابة الذاتية التي أقامت في نفوس المواطنين حاجزا يصون المصالح العامة ويلحق العقاب عن أي مس بتلك المصالح مهما كان الطرف"[1].

بهذا النص يحاول عشراتي أن يؤسس لبداية تشكل هذا المفهوم الخطير الذي فشا في الأوساط الاجتماعية منذ فترة، هذا المفهوم الذي يعكس طبيعة العلاقة الراسخة في ذهنية أوساط وشرائح واسعة في المجتمع الجزائري، والذي من خلاله تحدد هذه الشرائح طبيعة تعاطيها مع أجهزة الدولة.

إنّ عشراتي يضعنا ها هنا أمام ظاهرة خطيرة تكاد ترسم كسمة بارزة في الشخصية الجزائرية، والتي يجب التعاطي معها بجدية، لما يكتنزه مفهوم البايلك أو ما يكافؤه من شحنات سلبية وعدائية اتجاه الدولة، بحيث يقول عشراتي:"فثقافة البايلك القهرية كرست فينا حسّ الدولة، لكنها إلى ذلك قرنت صورة الدولة بالبطش والخوف والعقاب. والغريب أن نرث بعد الاستقلال هذه الصورة الغريبة للدولة، ونرث معها كل ما يلابسها من مشاعر منفرة، تعمقت في نفوسنا إبان العهد الاستعماري الفرنسي"[2].

إن هذا المفهوم والذي يكاد يصبح إحدى سمات الشخصية الجزائرية والذي تركز عبر قرون مضت سواء في فترة الحكم العثماني(الأتراك) أو الفترة الاستعمارية، قد يكون له انعكاسات خطيرة على مستوى البناء الاجتماعي، وما يفرزه من سلوكات فردية وجماعية غير سوية، ولكنها سلوكات وأفعال وردود أفعال تأخذ الطابع المنهجي، وفي هذا

---

[1]- م ن، ص:217-218

[2]- م س، سليمان عشراتي، ص :218

يقول عشراتي:"ومن الطبيعي أن تسلك النفوس للإعراب عن مشاعر كراهية الدولة والسلطان تلك الطرق الملتوية تفاديا للعقاب والزجر البالغين، الأمر الذي نمّى فينا روح قدسية خيانة الدولة، ومشروعية انتهاكها من خلال ضرب مصالحها[1]".

إن هذا التعبير الذي يدلي به د.عشراتي في محاولة منه لوصف هذا السلوك الذي ارتبط بحسبه بمفهوم البايلك، نخشى في حقيقة الأمر أن يكون استمرارا لما عبرنا عنه سابقا "بالشخصية التقلبية" التي تمثل إحدى سمات الشخصية البربرية بحسب تعبير محمد بن عبد الله من أن هذه الشخصية التقلبية(تبدي التعاون ثم تنقضه، تناور وتتآمر...).

لقد كانت هذه السمة مبررة لنزوع هذه الشخصية نحو التحرر إبان العهود القرطاجية والوندالية والبزنطية، لكن بروز هذه السمة المقنّعة بمفهوم البايلك يدلل على وجود أزمة في العلاقة ما بين المواطن والسلطة، تلك الأزمة التي استدعت هذه السمة للبروز على مستوى الشخصية الجزائرية.

بهذا نكون قد حاولنا تسليط الضوء حول بعض السمات التي تسهم في تشكيل الذهنية الجزائرية، وتحدد السلوك العام لأبناء المنطقة.

مكتبة البحث :

01- عبد الرحمن ابن خلدون، تاريخ ابن خلدون المسمى ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، ج6،بيروت، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 2000.

02 - المنصف وناس، الشخصية التونسية محاولة في فهم الشخصية العربية، تونس، الدار المتوسطية للنشر،2011 .

03 - سليمان عشراتي، الشخصية الجزائرية الأرضية التاريخية والمحددات الحضارية، الجزائر، ديوان المطبوعات الجامعية، 2007 .

04 - مبارك بن عبد الرحمان الميلي، تاريخ الجزائر في القديم والحديث، ج1، الجزائر، المؤسسة الوطنية للكتاب، 1989.

05 - بن عبد الله محمد، سيكوباتولوجيا الشخصية المغاربية، الجزائر، ديوان المطبوعات الجامعية، 2010.

06- محمد صالح الهرماسي، مقاربة في إشكالية الهوية المغرب العربي المعاصر، دمشق، دار الفكر، 2001.

[1]- م ن، ص :218

07- اليكس ميكشيللي، الهوية، تر: د.علي وطفة، دمشق، دارالوسيم للخدمات الطباعية، ط1، سنة1993.
08- لطفي عيسى، مدخل لدراسة مميزات الذهنية المغاربية خلال القرن السابع عشر، تونس، سداس للنشر، 1994.
09- بداك شابحة، الممارسات السحرية للمجتمع الأمازيغي، الجزائر، منشورات دار السعادة، دت.
10- فايزة يخلف، خصوصية الإشهار التلفزيوني الجزائري في ظل الانفتاح الاقتصادي دراسة تحليلية سيميولوجية لبنية الرسالة الإشهارية، رسالة لنيل شهادة دكتوراه دولة، إشراف: أ. د. نصر الدين لعياضي، كلية العلوم السياسية والإعلام- قسم علوم الإعلام والاتصال، جامعة الجزائر، 2004-2005.

اليغوريا العنوان في رواية :"الشمعة والدهاليز" للطاهر وطار_ نموذجا_

د. بكري أحمد شكيب
كلية الآداب واللغات / قسم اللغة العربية وآدابها
جامعة د.مولاي الطاهر بسعيدة

ملخص:

يهدف هذا البحث إلى دراسة منضويات عنوان رواية :" الشمعة والدهاليز " للطاهر وطار، واجتثاث الدلالات الرمزية – **المعبرة عنها بالأليغوريا**– في عنوان الرواية وحصر معانيها المختلفة .كما يهدف هذا البحث بإبراز أهمية دراسة العنوان ؛ الذي يعد الركيزة الأولى لفهم دلالات النص ومعرفة الأطر المفاهيمية التي تحكمه.

الكلمات المفتاحية :
الأليغوريا – العنوان – الدلالة – الرمز – المأساة – الإيديولوجية .

1. تعريف الأليغوريا

يعود أصل هذه اللفظة "الأليغوريا"، إلى الكلمة اليونانيّة <<allégoreïn>>؛ وتعني أنّ الكلام عن شيء هو كلام عن شيء آخر. وقد عدّ فونتانيي الأليغوريا؛ من المجازات التي تكون بعبارة متّصلة <<Tropes en plusieurs mots>> وأدرجها ضمن صور التعبير بالتخييل[1]. ويعرّف (هنري موريي)" الأليغوريا قائلا: " **إنّ الأليغوريا حكاية ذات طابع رمزيّ أو تلميحيّ وهي باعتبارها سردا تقوم على**

---

[1]شوقي العنيزي :" شعرية الأليغوريا " (أ ولعبة الوجه والقفا في الشعر العربي الحديث). www.saadiyousif.com،

تسلسل أعمال وتعرض شخصيّات (كائنات بشريّة أو حيوانيّة أو تجريدات مشخّصة) تكون لصفاتها وأزيائها ولأعمالها وحركاتها قيمة العلامات، وتتحرّك هذه الشخصيات في مكان وزمان لهما بدورهما طابع رمزيّ ... وتضمّ الأليغوريا دائما مظهرين: مظهرا مباشرا حرفيّا ومظهرا ثانيا يتمثل في الدلالة الأخلاقيّة أو النفسيّة أو الدينيّة"[1].وإن صلة الأليغوريا بالسرد وثيقة ؛ فالأليغوريا: "**لا تكون بلفظة مفردة وإنّما تقوم ... على إحياء عالم معيّن مؤلّف من عدّة عناصر متداخلة**"[2] .أو هي كما يعرفها (ميشال أكيان) : "**صورة تنجم في سياق سرديّ ذي بعد رمزيّ**"[3].

إن النص السردي الذي يحتويه العنوان في جانبه الأليغوري، يدخل فيما يسميه (هنري موريي) "**الأليغوريا المقصودة**" allégorie>> volontair>> ؛وهي تلك التي يقصدها الكاتب عن وعي منه بهدف تجنّب الوقوع في الخطاب المباشر المفضوح وفيها يكون الانتقال من المعنى الحقيقي أو الظاهر إلى المعنى الرمزيّ أو الخفيّ لتستقيم دلالة النص[14].

2.أليغوريا العنوان لرواية "الشمعة والدهاليز"

إن العنوان من الجانب التركيبي السطحي، لمفهومي " الشمعة" و"الدهاليز" يتكون من كلمتين؛ "الشمعة" مبتدأ مرفوع و"الدهاليز" معطوف على المبتدأ – لأنه مسبوق بحرف العطف الواو– وهو مرفوع مثله.وإن الكلمة الأولى ؛ أي الشمعة في بعدها المعجمي، هي وسيلة مصنوعة من الشمع تستخدم للإنارة، فهي وسيلة للإنارة ومبعث لبث الضوء والنور في المكان المظلم.أما الدهليز فكل القواميس والمعاجم ك : – المحيط ، محيط المحيط، الوسيط، القاموس المحيط – تجمع على أنه مكان الضوء فيه قليل، وهو المدخل الممتد بين الباب ووسط الدار؛فالدهليز إذا رواق مظلم، والدهاليز أروقة مظلمة.

---

1. شوقي العنيزي، المرجع السابق، www.saadiyousif.com .

2 المرجع نفسه.

3. المرجع نفسه .

4.المرجع نفسه.

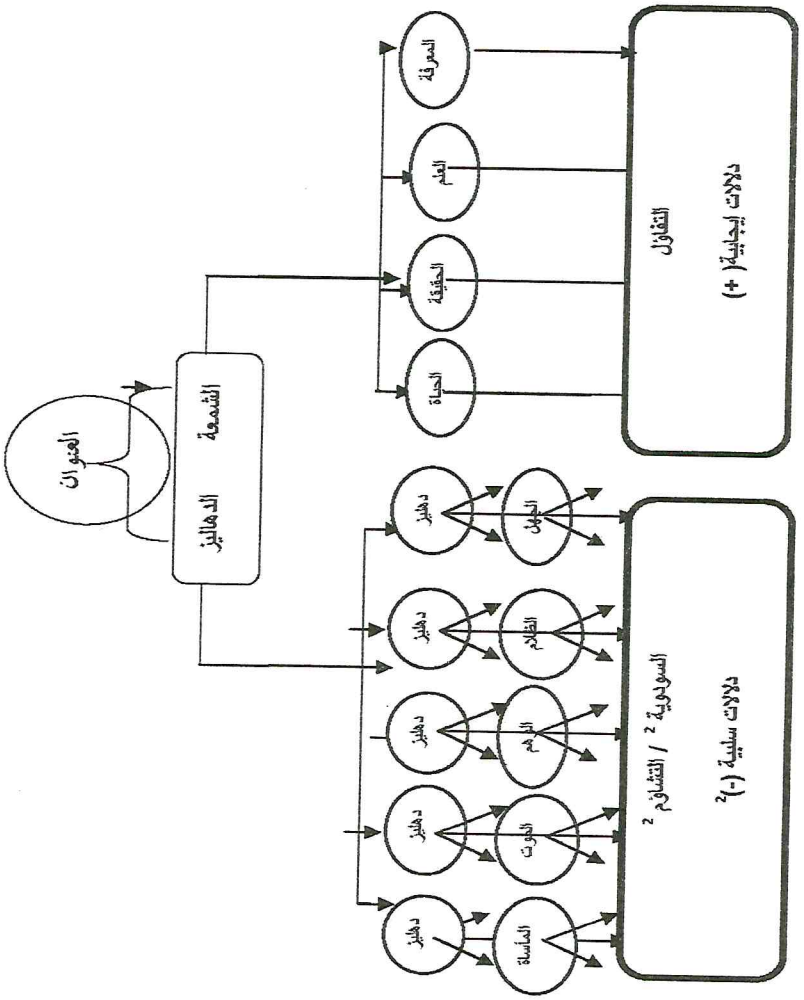
إذا ولجنا إلى دهاليز الكلمتين، بهدف تسليط الضوء على ما تخيفه من دلالات، فسنجد أن الشمعة ترمز إلى:(**النور،، العلم، الأمل، السلم، الخير، الحياة والحقيقة**)، وكل ما يدخل في فلكها – ويمكننا أن نسميها بالرمز الملهاتي*[1]– .وإن الدهليز يرمز إلى: (**الظلام، الجهل، الخوف، الموت، الشر، القلق ، و الوهم**) وكل ما يدخل في عالمها – وسنسميها الرمز المأساتي– .

و الملاحظ في عنوان الرواية ؛أن الشمعة جاء لفظها مفردا، وفي المقابل جاء لفظ الدهليز جمعا، فهو ليس دهليز بل دهاليز، وليس سرداب إنما سراديب، وهي كلها تصب في فضاء لا أريحية فيه، فهو كله شؤم، وهو في العنوان مهيمن ومستحوذ بدلالاته على فضاء الرمز التفاؤلي، يقول الراوي :"**إنها تفاصيل التفاصيل ... بل سراديب تنفتح أمامك فتروح تنزل مدفوعا بقوة ما لا تدري ما هيتها، وكلما اقتحمت سردابا، وجدت نفسك في دهليز آخر، ينفتح على سراديب تمتصك فتنزل وتنزل لا إلى مكان... بل إلى دهليز وسراديب ممتصة أخرى** "[21].

---

* ليس المقصود بالملهاة، كل ما ه وضحك وسخرية، إنما الملهاة في معناها العام ما يبعث على التفاؤل والأريحية والانسجام.

[1] الطاهر وطار :" الشمعة والدهاليز"،موفم للنشر، الجزائر، 2004، ص 11.



يتضح إذن أن العنوان يضم في ثناياه رمزين متضادين، ألا وهما الشمعة <<**رمز التفاؤل المنير**>> والدهاليز <<**رمز التشاؤم والمأساة والتراجيديا المغرورقة في الكآبة والعتامة**>>.

إن دلالات التناقض والتصارع والشد والربط بين رمزي العنوان، ملموسة في مقدمة الرواية؛ إذ يحاول الكاتب أن يفهم

ملابسات دخول الجزائر في نفق ودهليز الأزمة الجزائرية، فجر انتخابات 92.

ويقر الكاتب أنه ليس بمقدوره أن يشرح مجريات الجزائر وما يحدث فيها، لأنه مجرد فرد فاعل يؤثر ويتأثر بتلك المجريات والأحداث التي تتوالى على الجزائر والذي لا يمكنه فهمها أو أن يفهم كل مسبباتها، فهو إن اهتدى إلى حدث ما وعرف مراميه ومسعاه وحيثياته، فحتما ستغيب عنه أشياء وأحداث يكتنفها غشاء الشك والخوف والقلق والتكتم .

يحاول الكاتب فهم لماذا وقعت الجزائر في النكبة الظلماء، وكيف وقعت فيها، ومن المتسببين في ذلك، ومن المستفيد، وإلى أين سيؤول مصير الجزائر؟ يقول الراوي : "**وقائع الشمعة والدهاليز، الروائية تجري قبل انتخابات 92 التي خلقت ظروفا أخرى لا تعني الرواية في هدفها الذي هو التعرف على أسباب الأزمة وليس على وقائعها، و إن كنت وظفت بعضها.ها أنني لا أستطيع لحاق ما يجري في الجزائر،لا لشيء آخر، إلا لأنني جزء لا يتجزأ من هذا التاريخ، أؤثر وأتأثر به، وأبذل كل عمري محاولا فهمه.لعل هذا هو المهم**"[1].

فالطاهر وطار في مقدمته يهيئ القارئ لأن يتحمل معه عبأ كشف بعض متاهات ودهاليز أحداث الجزائر ؛ لأن القارئ المقصود بهذه المقدمة والرواية هو ذلك الذي عاش هذه المحنة، فهو يريد من القراء المقصودين أن يتحدّوا الدهاليز التي تعترض مسعاهم لكشف المستور وفهم ما جرى للجزائر، فالكاتب يمكنه إشعال شمعة واحدة لإضاءة الطريق وخوض غمار دهليز واحد ولكنه لا يمكنه بشمعة واحدة أن يخوض الدهاليز كلها، ولا يمكن لشمعة واحدة أن تضيء كل الدهاليز المتشعبة فهي متروكة للقراء المعنيين لفهم (**ماذا حدث ولماذا حدث وكيف حدث**)، فكل قارئ مدعو لإشعال شمعة واحدة والولوج في دهليز واحد لفهم الحقيقة، فبجمع شموع القراء وإضاءتهم للدهاليز يمكن فهم الحقيقة والإجابة عن الأسئلة يقول الطاهر وطار :" **إذا كان**

هناك تاريخ حقيقي يمكن أن أصرح به،فهو هذا الذي سيكتشفه القارئ الكريم" [12].

3.أليغوريا المأساة في عنوان رواية " الشمعة والدهاليز"

لقد شعّب الروائي المضمون المأساوي في الرواية، وكثّف فيه على كثير من صعيد، ولعل المضمون المأساوي ينكشف مستوره، بداية من عتبة الرواية ؛ أي العنوان فهو يتستر على مدلول مأساوي لا تتضح ملامحه إلا بتسليط الضوء على كواليس العنوان الدلالية، فلقد رأينا في دراستنا للعنوان ؛ أن لفظة الشمعة ذات الدلالة الموجبة جاءت مفردة في مقابل لفظة الدهليز الدال على السلب جاء جمعا، فهذا الأمر يعطينا انطباعا أن رمزية الدهليز المعتمة غلبت رمزية الشمعة، والراوي يؤكد هذا التكثير والتكثيف في لفظة الدهليز، ابتداءً من العنوان الفرعي لروايته المعنونة ب" **دهليز الدهاليز**" يقول الراوي في شأنها :"**إنها تفاصيل التفاصيل ...بل سراديب تنفتح أمامك فبروح تنزل مدفوعا بقوة ما لا تدري ماهيتها، وكلما اقتحمت سردابا، وجدت نفسك في دهليز آخر، ينفتح على سراديب تمتصك فتنزل وتنزل لا إلى مكان ...بل إلى دهليز وسراديب ممتصة أخرى** ".[21]

ومما يزيد من كآبة وقتامة الدلالة العامة للعنوان الرامز إلى التراجيديا ؛ هي الشمعة نفسها فهي لا تحيل دوما إلى القوة والنضابة والإنارة والنور، فهي قد تحيل إلى الضعف والمحدودية وإلى المأساة أيضا لأن عمرها قصير ومصيرها الكئيب أن تُحرق وتُطفئ نفسها ؛ ونورها وسط لجج الظلام والدهاليز المحيطة بها لا يساوي شيئا، وهي بعد الإنارة ستنطفئ وتزيد الظلام والعتمة قتامة ؛ فالرمز المأساوي السودوي لعنوان الرواية، شامل ومكثف وغالب على دال الشمعة :

---

1. الطاهر وطار، المصدر السابق، ص 08.

[2]المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[1]. الطاهر وطار، المصدر السابق، ص 11.



ويتضح مقام ما قلناه، في نهاية الرواية؛ إذ يتعرض الشاعر للمحاكمة وللاغتيال والتصفية من قبل أشخاص ملثمين يلفهم الغموض والإبهام، فكل ملثم يمثل جهة أو تيارا أو موقفا.

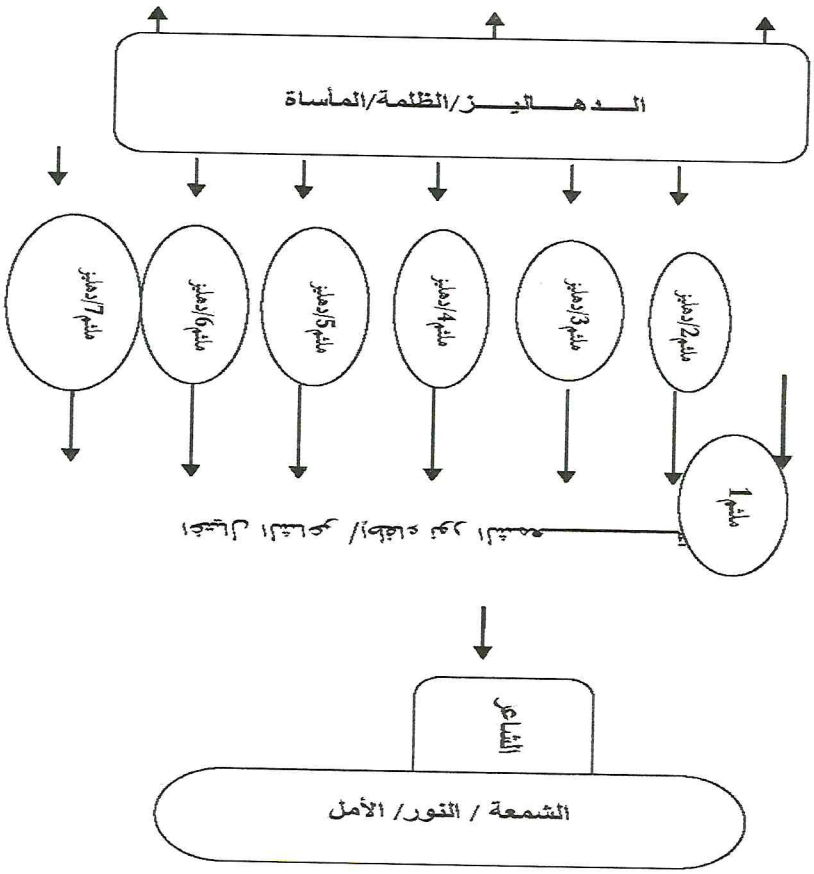
فالملثم الأول حكم عليه بالإعدام برصاصة في الصدر وطعنة في البطن بتهمة معاداته للنظام الجمهوري الديمقراطي.و الملثم الثاني حكم عليه برصاصة في الرأس وطعنة في القلب، بتهمة ممارسة السحر والشعوذة.

والملثم الثالث،حكم عليه بالموت ذبحا، بتهمة النفاق والزندقة والملثم الرابع حكم عليه بالموت بتهمة الزندقة وحكم الملثم الخامس عليه بالإعدام بعشر رصاصات في الرأس وخمس في الصدر، بتهمة معاداته لفرنسا والجزائر والإسلام والعروبة والملثم السادس قدم إدانات فقط ولم يحكم عليه أما الملثم السابع، لم ينطق ولم يقدم أي شيء.[11]ونفذ الملثمون حكمهم وقتلوا الشاعر في جوف الليل المظلم وعم الصمت الأرجاء.

---

[1] ينظر، الطاهر وطار، المصدر السابق، من ص 193 إلى ص 205

إن هذه الشخصيات الغامضة التي تضافرت جهودها لتصفية الشاعر، ماهي في الحقيقة إلا رمزا للظلمة والمأساة التي قامت باغتيال وإطفاء ووأد نور الشمعة ؛ فالشاعر يرمز للشمعة وللأمل، فهو كان دوما يبحث عن الحقيقة وكان يريد أن ينير طريقه وكل من يتصل به يمسه نصيب من بحثه الدأوب عليها ، ولكن أشباح الظلام وسكان الدهاليز أبت أن يسلط عليها الضوء أو أن يسلط الضوء على دهاليزها وسراديبها الموحشة، وارتأت أن تطفئ هذا النور وأفله بقتل الشاعر؛ فالشخوص الملثمة قاتلة الشاعر مغتالة الأمل مطفأة الشمعة، هي رمز الظلام والدهاليز والمأساة.



5. العنوان والأيديولوجيا[1]

إن بصمات الإيديولوجية المبطنة في عنوان الرواية ونصها جلية ؛ وهذا انطلاقا من أليغوريا التراجيديا والمأساة التي عم سلطانها العنوان، التي تتوافق وتتلاءم مع منابث المؤلف الإيديولوجية، المتمثلة في الاشتراكية عموما و" **الواقعية النقدية**" خصوصا ؛ وهذه الأخيرة تقوم على رصد الجوانب السلبية في المجتمع، وهي تركز على الجوانب الشريرة في الإنسان، وعلى جوانب القبح في المجتمع، وهي تتسم بالتشاؤم واليأس.[12]

فأليغوريا الشمعة ترمز إلى الاشتراكية والحقيقة، وأليغوريا الدهاليز ترمز إلى السلطة والرأسمالية والتكفيريين، أما البعد التراجيدي الذي أحكم الخناق على عنوان الرواية، يتطابق مع " **الواقعية النقدية**" ؛ التي تتسم بانعدام الثقة في الإنسان والتشاؤم واليأس منه ومن المجتمع. فالعنوان جاء مكافئا وتبعا ً لإيديولوجية الكاتب اليائسة والناقدة والمضمنة في نص الرواية.

الخاتمة :

نخلص في نهاية البحث الموسوم ب:" أليغوريا العنوان في رواية :"الشمعة والدهاليز". للطاهر وطار _ نموذجا؛ أن فهم دلالات العنوان مهم جدا لفهم السياق العام للنص، فلقد وجدنا عند تحليل دلالات عنوان رواية " **الشمعة والدهاليز** "، أن العنوان يكتنفه ويعمّه (**دال التشاؤم والتراجيديا**) وهذا ما اتضح في نهاية الرواية التي انتهت نهاية **تراجيدية** بموت الشاعر قتيل الملثمين، وكذلك المنظور الفكري أو الإيديولوجي للكاتب عزّز إستراتيجية العنوان ؛ ففكر الكاتب في الرواية ارتهن إلى :"**الواقعية النقدية** " ؛ التي تركز على الجوانب الشريرة في الإنسان وعلى جوانب القبح في المجتمع، التي تتسم بالتشاؤم واليأس .

---

[1] ينظر، فتيحة حسيني،التناص في رواية الشمعة والدهاليز للطاهر وطار،قسم اللغة العربية وآدابها، جامعة العقيد الحاج لخضر – باتنة– مذكرة ماجستير، السنة الجامعية 2001–2002، ص 57.

[2] ينظر، حلمي محمد القاعود، النقد الأدبي الحديث(بدايته وتطوره)، دار النشر الدولي للنشر والتوزيع، الرياض، ط1، 2006، ص ص208.209.

إن العلاقة بين العنوان والنص الروائي ؛علاقة تلازمية معطائية وصلية[1]، إذ لا يمكن أن نفهم العنوان بمعزل عن النص، ولا يمكن أن نَميزَ الدلالة العامة للنص بفصلة[2] عن العنوان، فلقد رأينا في خضم تحليلنا للعنوان أن الدلالة الشاملة له كانت تراجيدية، كما النص الروائي الذي انطبع في عمومه بطابع تراجيدي، ولقد تسنى لنا معرفة إيديولوجية الكاتب من خلال استقرائنا للنص الذي كان فكرا **واقعيا نقديا مأسويا الذي** تشاكل مع الدلالة المأساوية للعنوان.

إن شخصية الشاعر، عالم الاجتماع، المفكر، الباحث عن الحقيقة والساخط على السلطة وكل ما يدور في فلكها، هي نفسها شخصية الكاتب الطاهر وطار، الساخرة، الساخطة واليائسة من المجتمع، وشخصية الشاعر والكاتب تمثل فئة النخبة التي تصطدم دوما بجدار اللامبالاة والإهمال من قبل السلطة والمجتمع، الأمر الذي يولد لهذه الفئة صراعا داخليا وإحساسا بالإحباط والضياع .

قائمة المراجع:

- الطاهر وطار :" الشمعة والدهاليز"، موفم للنشر، الجزائر، 2004.

-بن مالك رشيد "البنية السردية في النظرية السيميائية "، دار الحكمة، الجزائر، د.ط. 2001.

-حلمي محمد القاعود، "النقد الأدبي الحديث"(بدايته وتطوره)، دار النشر الدولي للنشر والتوزيع، الرياض، ط1، 2006

_ فتيحة حسيني، "التناص في رواية الشمعة والدهاليز للطاهر وطار"، قسم اللغة العربية وآدابها، جامعة العقيد الحاج لخضر – باتنة- مذكرة ماجستير، السنة الجامعية 2001-2002.

شوقي العنيزي :" شعرية الأليغوريا " (أو لعبة الوجه والقفا في الشعر العربي الحديث) www.saadiyousif.com

_ Joseph Courtés, Analyse Sémiotique du Discours (de l'énoncé à l'énonciation), Ed, Hachette, paris, 1991.

---

[1] بن مالك رشيد :" البنية السردية في النظرية السيميائية "، دار الحكمة، الجزائر، د.ط.2001، ص 11. وينظر كذلك Joseph Courtés, Analyse Sémiotique du Discours (de l'énoncé à l'énonciation), Ed, Hachette, paris, 1991.

[2] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

إشكالية قراءة التراث الشعري عند مصطفى ناصف المنهج المصطلح الإجراء

رشيد بلعيفة
كلية الآداب واللغات
جامعة عباس لغرور، خنشلة، الجزائر

الملخص:
تندرج قراءة الدكتور مصطفى ناصف للتراث الشعري العربي ضمن المقاربات الحديثة، التي تستنطق النص الشعري داخليا باعتباره بنية مغلقة، ولتبحث في كيفيات الصياغة وفاعلية التصوير، التي تنهض بها القصيدة العربية القديمة. وهو إذ يمتح آليات قراءته من الموروث النقدي والبلاغي العربي، فهو في الوقت نفسه يستلهم الوافد من الثقافة الغربية في مجال النقد، لاسيما النقد البنيوي والنقد الأسطوري. ليلج مناطق معتمة في النص الشعري لم تتجه العناية إليها من قبل.

أحاول في هذه المحاضرة أن أرصد مقومات العملية النقدية عند مصطفى ناصف من خلال آليتي التفسير والتأويل التي شكّلت معالم الطريق في التجربة النقدية عند الرجل، وأبحث في كيفيات التشكيل الفني التي اضطلعت بها قراءاته مثل تأويلاته للتوظيف الرمزي، وفاعلية التصوير، وعناصر الخيال، وكيفية التوليف بين الأساليب، وأخيرا طبيعة اللغة النقدية ومصطلحاتها.

1) تقديم

تعتبر إشكالية تلقي المنهج النقدي من أهم الإشكاليات المعرفية، إن لم تكن أهمها، ذلك أن المنهج هو المفتاح الإجرائي الذي بوساطته تفتح مغاليق النصوص، وتنزع أردية التدثر عن المعاني المكتنزة داخل هذه النصوص، وتتوقف فاعلية الإجراءات النقدية على حسن توظيفها وتمثلها، وحسن استثمارها من قبل الباحث أو الناقد، الأمر الذي تنسحب عنه نتائج تكون قمينة بالاحتفاء والتبجيل، وتجعل من النص الأدبي كنزا مشعا بمختلف الدلالات والمعاني. إلا أن المعضلة الحقيقية التي وقع فيها النقد العربي الحديث، هي مدى الإفادة من مناهج البحث الغربية، التي تم استقبالها في بيئة النقد العربي، وفي كثير من الأحيان يتم الخلط بين التطبيق الآلي الصنمي لآليات المناهج وبين سوء

الإبداعية، ولا مناص لأي باحث من الاحتكام لآليات منهج معين، بغية الوصول إلى كشف الحقيقة/المعنى/الظاهرة المنطوية في شكل نص أو إبداع والمنهج بهذا الطرح "يتعدد بتعدّد أنماط المعرفة، وأنّه يلحق بها ولا يسبقها، وأنه تبعا لذلك معرض للتطور والتجدّد والنسبية في كل ذلك، وأنه بهذا لا يقبل الوصف بالشمولية والإطلاق، ولا يحتمل أن يفرض أو يعمم أو يلصق بأي مجال معرفي – كيفما كان – ينقل إليه أو يُتبنّى فيه"[1].

تأسيسا على هذا، لا يعتبر المنهج منبتّ الصلة بالحاضنة الفلسفية الحاملة له، ولا يمكن عزله عن الحقل المعرفي الذي أنتج فيه، ولا عن خلفياته الفكرية ومرجعياته الفلسفية التي عملت على بلورته ونضجه، إذ "يمكن النظر في علم المناهج بصفته نظرية عامة شاملة للمناهج المفردة، أي المناهج الموظفة والمستثمرة في مختلف العلوم، وحقول المعرفة ... وترتيبا على ذلك يفضي البحث في المنهج إلى مجال فلسفة العلوم أونظرية المعرفة أو ما يمكن تسميته اختصارا : الإبستمولوجيا، وهو ما يتولّد عنه خطاب نظري من درجة ثانية يصطلح عليه بالخطاب النظري الواصف أو ما بعد النظري"[2].

إنّ محاولة تأصيل مناهج البحث والدراسة الأدبية هي ما يرومه عدد غير قليل من نقادنا المحدثين، وعملية التأصيل في حقيقتها هي البحث عن أصل لهذه المناهج في التراث النقدي والبلاغي العربي، على اعتبار أن الموروث النقدي حافل بالكثير من اصطلاحات العلوم والفنون، غير أن الأمر لا يمكن التسليم به بهذه البساطة، فالكثير من القضايا النقدية الحديثة والمعاصرة لم تجد ما يماثلها على الصعيد الفكري والفلسفي تراثيا، والكثير من المقولات البلاغية والنقدية القديمة أثبتت عقمها، وعدم جدواها على الساحة النقدية المعاصرة، ما أدى إلى التوجه رأسا صوب الحضارة الغربية في محاولة لاستثمارها والإفادة منها، يقول محمد برّادة : " معظم نقادنا منذ حسين المرصفي قد اتجهوا صوب المستودع الأدبي الأوربي (= الغربي)، بحثا عن أدوات التحليل والتفسير، حتى عندما حاولوا إعادة تقييم روائع التراث العربي، وهذا ما ترك في نفوسنا الانطباع عند قراءة العقاد والمازني وطه حسين وهيكل ... بأنهم يجهدون في إبراز قيمة التراث عن طريق إظهار

---

[1] عباس الجراري : خطاب المنهج، منشورات النادي الجراري 8، ط2، 1995، ص : 14.
[2] عبد الجليل بن محمد الأزدي : أسئلة المنهج في النقد العربي الحديث، المديرية الجهوية لوزارة الثقافة، مراكش، ط1، 2009، ص : 62.

إمكانية تطبيق المناهج الغربية على جوانبه الهامة، حتى لا يكون مختلفا في شيء عن التراثات الأدبية للأمم المتقدمة"[1] .

واستتباعا لما تمّ تقديمه حول العلاقة بين النقد العربي الحديث والنقد الغربي، وما نجم عن عمليات المثاقفة التي لا غنى للنقد العربي عنها، وعمليات التلاقح التي تمت بين التيارين العربي والغربي، فما من شكّ في أنّ هذه العلاقة منذ مرحلة البدايات، أو بداية الاتصال بالثقافة الغربية كانت علاقة الأستاذ بالتلميذ، أو التابع بالمتبوع، والإقرار بذلك يدخل في صميم العملية النقدية والحضارية التي من شأنها أن تدفع بالتيارات النقدية والأدبية إلى مزيد من التقدم على الصعيد المعرفي، ولا نغالي في الاعتراف بأن مرحلة النقل والاستنساخ والإسقاط مثّلت مرحلة قاتمة في تاريخ النقد العربي الحديث، ذلك أن كثيرا من النقاد العرب سار في اتجاه الأخذ من الغرب دون وعي بمختلف المرجعيات والخلفيات التي تحتكم إليها هذه المناهج، إنما حصلت عملية تدافع نحو المنتوج الغربي، ومحاولة محاكاته باعتباره المثال والنموذج والمركز، يقول نبيل سليمان مبرزا عملية التدافع الحاصلة لاستثمار الوافد الغربي، فالناقد العربي " يستورد من الآخر ما هو جاهز استيرادا شرعيا أو تهريبا يحاول التوليف مع مقتضيات الواقع الفكري والنقدي والأدبي، تتصاغر ذاته أمام الآخر الكلي ذي الجاذبية والتفوق"[2].

إلا أنّ تلك المنجزات الغربية على صعيد النظرية والمنهج والإجراء والرؤية، تجعل من عملية الأخذ والتمثل حقا لا بدّ من استثماره، ومحاولة مزجه بما للذات العربية من أصول تراثية، بغية الخروج من العملية النقدية بطائل، فعملية التثاقف والتلاقح هي من يعرف الذات على مثالبها ومحامدها، يقول فؤاد أبو منصور بشيء من الأريحية واليقين : " الغرب مرآة تساعدنا على رؤية أنفسنا في السلم الحضاري، وتحدد لنا على أية درجة نقف، وكيف سنتوجه، وأية أدوات نستعمل لاستكمال مشروع المعاصرة"[3].

---

[1] محمد برادة : محمد مندور وتنظير النقد الأدبي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، 1985، ص : 05.

[2] نبيل سليمان : مساهمة في نقد النقد الأدبي، دار الطليعة للنشر، بيروت، ط1، 1983، ص: 48.

[3] فؤاد أبومنصور : النقد البنيوي الحديث بين أوربا ولبنان – نصوص – جماليات – تطلعات، دار الجيل بيروت، ط1، 1985، ص : 22.

والواقع أن العلاقة مع الآخر الغربي على صعيد إنتاج المعرفة إنما تجد مسارها الصحيح عند بعض النقاد فيما سمي بـــ"المقارنة"، أي مقارنة منجزات الغربي بما لدى الذات على الصعيد التراثي، عندما تتكفئ هذه الذات إلى ماضيها علّها تجد فيه ما يثبت حضورها على الصعيد المعرفي في مجابهة هذا الآخر الغربي الذي أعطى لنفسه مركزية تامة، ورمى غيره إلى مدارات الهامش، والحال أن عملية المقارنة في مثل هذه الأمور لا تستقيم أبدا، نظرا لحجم الفوارق والتباينات الحاصلة على عدد غير يسير من الحقول المعرفية، إلا إذا رمنا التبسيط والاختزال والتجديف، فإننا نقرّ بمثل هذه المقاربات، " إنّ الانخراط تحت لواء المقارنة لمراقبة التأثيرات والتأثرات، وضبط درجات تمثل النقاد العرب للمناهج الغربية، لم ينتج سوى مجموعة من المقايسات الشكلية المجرّدة التي تحاكم الممارسات النقدية العربية بمنطق "أستاذي"، يوزع بأقساط غير متساوية نياشين الفهم وعلامات التمثل وفق معيار الاقتراب من / الابتعاد عن المثال النموذج"[1].

إن عملية الاحتذاء والمقايسة هي التي أسهمت في وقت ما في صياغة متطلبات المرحلة النقدية العربية، وعجلت في ذات الوقت بإصدار عدد لا بأس به من المدونات النقدية راعى فيها أصحابها تلك الخصوصية الذاتية التي بلا شكّ تختلف عن المظان الأم لتلك الأعمال. وانطلاقا من هذا، بات الناقد العربي مسهما ولو بالقسط اليسير في صياغة الوعي النقدي للذات العربية، ومسهما كذلك في بلورة العديد من وجهات النظر الخاصة به وبمشاريعه النقدية. يقول الناقد توفيق الزيدي :" ظاهرة التصرف في المناهج واضحة، فلا نجد اتباعا كليا لتلك المناهج، وإنما استلهم نقادنا مبادئها العامة كوجوب استنطاق النص، والانطلاق من مبناه للوصول إلى معناه، أو تفكيك النص ثم تركيبه، أو استغلال جهاز التواصل بوظائفه الست ... ولعل هذه الظاهرة تجعل نقدنا اللساني يتسم بالسطحية"[2].

ودون موارية، اتسمت المرحلة النقدية العربية الحديث بنوع من الاستلاب، مارسه الخطاب الغربي على الذات العربية، واقتحمها مفككا أسسها الإيديولوجية والمعرفية، معرضا هذه الذات لنوع من التشظي الذي أسهم فيما بعد في اغتراب الذات عن هموم عصرها ومجتمعها،

---

[1] عبد الجليل بن محمد الأزدي : أسئلة المنهج في النقد العربي الحديث، ص : 82.
[2] توفيق الزيدي : أثر اللسانيات في النقد العربي الحديث من خلال بعض نماذجه، الدار العربية للكتاب، تونس، ليبيا، ط1، 1984، ص: 157.

ودون وعي منها بخطورة الأزمة تلاشت مقومات هذه الذات وأصبحت معول هدم لانتمائها الحضاري الذي كان بالإمكان أن تكون لبنة بناء في صرح هذا المجتمع، ودون أن نلقي باللائمة على الحضارة الغربية وإفرازاتها يجب أن نقف موقف نقد لهذه الذات، وكيف استلهمت هذه الحضارة، وكيف نمت في أحضانها، وكيف أقصت كل اعتبار حضاري للخصوصية العربية ؟.

يكتب إدوارد سعيد معلقا على مثل هذا النقد أو الجلد الذاتي قائلا :" يساورني الانطباع بأننا في العالم العربي نقوم بالنسخ المباشر، ما إن يقرأ الواحد منا كتابا من تأليف فوكو أو غرامشي حتى يرغب في التحول إلى غرامشاوي أو فوكوي، لا توجد محاولة لتحويل تلك الأفكار إلى شيء ذي صلة بالعالم العربي، نحن ما نزال تحت تأثير الغرب من موقع اعتبرته على الدوام دونيا وتتلمذيا، تأمل العدد الكبير من الأفراد في شمال إفريقيا في المستعمرات الفرنسية السابقة ممن يكتبون وكأنهم تلاميذ فوكو أو ديريدا أو تودوروف، إنها نوع من فنطازيا التكرار التي أجدها مضحكة في معظم الحالات، والقسط الأهم راجع في نظري، وهذا مجرد انطباع، إلى فهم ناقص لحقيقة الغرب، أعتقد أننا لم ننل قسطا بعد من سيرورة التنوير والتحرير بالمعنى الفكري، وأعتقد أن اللوم يقع على المثقفين، إذ ليس بوسعنا أن ننحو باللائمة على الامبريالية والصهيونية"[1].

انطلاقا من هذا الطرح في إبراز معضلة التلقي العربي لمناهج النقد الغربية، واستثمارا لآليات هذه المناهج في عمليات النبش عن أصول التراث الشعري العربي، تسعى هذه المحاضرة لمحاولة التعرف على الإجراءات القرائية المعتمدة من قبل الدكتور مصطفى ناصف، وإبراز مدى فاعليتها في عملية القراءة والحفر، وتحسس مفاصل التواشج والتضام التي حفلت بها هذه القراءة، والنتائج التي توصلت إليها. فالموروث الشعري الجاهلي يمثل مرحلة البدايات بالنسبة للشعر العربي على مرّ العصور، وهو الأنموذج الأعلى الذي احتذى كلّ الشعراء حذو سابقيهم في نظم القصيد، لأن البنية العقلية للإنسان الجاهلي عامة، والشاعر بالخصوص، إنما تشكلت في بيت الشعر، وكانت بمثابة مرحلة الطفولة بالنسبة للشعر العربي كافة، غير أن هذا

---

[1] ميري محمود : أسئلة النقد العربي الحديث، مجلة علامات، ع7، 1997، ص 125، نقلا عن : عبد الجليل بن محمد الأسدي : أسئلة المنهج، ص : 114-115.

الموروث الحضاري لم يدرس ويقرأ على الطريقة النقدية المثلى، إنما كانت جلّ الدراسات التي انبرت له سطحية لا عمق فيها، وتعتمد في جملة ما تعتمد على الملاحظة العابرة، والتفسير اللغوي الذي يقف عند حدود الجملة لقياس الشاهد وتفسير الوحدات اللغوية تفسيرا لا حركية فيه، الأمر الذي حدا بجملة من النقاد المحدثين إلى إعادة قراءة هذا الموروث قراءة واعية هادفة إلى سبر أغواره، وفكّ شفراته، واستخراج مكنونه، وإنطاقه بما سكتت عنه مدونات النقد العربي القديم، " ومن أسباب دعوة هؤلاء النقاد إلى إعادة قراءة الشعر الجاهلي هو قصور النقد القديم عن درسه، وكأن إحساس النقاد القدامى لصفاء هذا الشعر ونقائه، وبعد قائليه عن المؤثرات الوافدة هو الذي صرفهم عن دخول عوالمه وحال بينهم وبين فتح مغاليقه، فظلت القصيدة القديمة مجهولة، أو شبه مجهولة، لم تسلم جميع أسرارها ولم تكشف عن كل ذخائرها الشعورية والبيانية"[1].

انطلاقا مما تمّ طرحه، ترتكز قراءة مصطفى ناصف للتراث الشعري الجاهلي من دافع النزوع نحو القراءة المثلى لمختلف المتون الشعرية، بغية الوقوف عند الدلالات الثانية التي بقيت عصية في الفهم على الكثير من النقاد والباحثين، الذين اكتفى بعضهم بالدلالات الظاهرة على مستوى البنيات السطحية للخطابات الشعرية، متغافلين عن إبراز مناطق الفراغ ومساحات المسكوت عنه في هذه الخطابات، ويرجع ذلك ربما إلى قصور في أدوات التحليل وآلياته، أو اكتفاءً بما تمّ التوصل إليه من نتائج سالفة جعلت من مرحلة التجاوز أمرا عصيا على ذلك، فانبرى مصطفى ناصف من خلال قراءاته منقبا ومحلّلا ومفسّرا ومؤوّلا لمختلف الظواهر التي شكّلت العمود الفقري لمختلف الخطابات الشعرية القديمة بهدف إعادة بعث الماضي في الحاضر، منطلقا من فرضية أساسية تنص على أنّ الأدب العربي قبل الإسلام لم يقرأ قراءة حسنة، كما أثبت ذلك "طه حسين" في غير موضع من أعماله.

ولعل من الأسباب التي تقف وراء هذه القراءة القاصرة هو جملة موانع نفسية وعقلية حالت بيننا وبين عملية الفهم السليم لشتى المظاهر والظواهر الأدبية، ولعل ما ينعاه ناصف على جمهور النقاد

---

[1] نعمة رحيم العزاوي : فصول في اللغة والنقد، المكتبة العصرية بغداد، ط1، 2004، ص : 221.

المحدثين هو اتهامهم ضمنا بالقصور النقدي أمام هذه النصوص، وعدم الاجتهاد في طرقها وتحليلها، إنما الاكتفاء بما تعوّد عليه الأسلاف من قبل.

تتألف نظرة مصطفى ناصف للشعر الجاهلي من مزيج متجانس حينا ومتباين حينا آخر من القراءات النقدية التي صاغت الفكر النقدي العربي الحديث، وعملت على ضخ منظومة فكرية كبيرة، عملت على إيضاح رؤيته للشعر الجاهلي منذ مرحلة البدايات الأولى للكتابة النقدية عنده، ذلك أن قراءته استمت بشيء غير يسير من العمق في التحليل، وارتياد مناطق قصية في القصيدة العربية القديمة، لم تحظ بالعناية من قبل في الدراسات النقدية، سواء القديمة أم الحديثة، فالشعر الجاهلي لم يكن يمثل لناصف لحظات عابرة مرّت على خريطة الشعر العربي، إنما هو" حقبة مهمة في حياة الشعر العربي، ومعنى ذلك أن الشعر العربي نشأ من الشعر الجاهلي، ثم نمت الشجرة وترعرعت ولكن جذورها ظلت ثابتة في ذلك الشعر"[1]. ويضيف قائلا :" إن أوائل الشعر العربي شكّلت أواخره، وأن الجذور هي التي أنبتت الفروع العالية في السماء، وأن الشعر العربي مدين بجوهره للشعر الجاهلي "[2].

وفي ربطه الشعر العربي بجذوره الجاهلية يكتب ناصف حول مرحلة الطفولة قائلا :" الطفولة تكون عادة ضئيلة التجارب، قليلة الخبرة، لا عهد لها بالتأمل في الحياة ولا التفلسف، ولا تعرف البحث عن حقائق الحياة المجردة، ولا تكاد تتجاوز الأشياء القريبة، ولكن الشعر الجاهلي ليس طفلا بهذا المعنى "[3].

ومن الدوافع الرئيسة التي جعلت ناصف يرتاد هذا النوع من القراءة هو ملاحظته ذلك التشابه الكبير بين مختلف القراءات، سواء كانت قديمة أم حديثة، دون أن تكون عميقة في منحاها النقدي، الشيء الذي حدا به إلى محاولة التجاوز المعرفي لما هو كائن، وتطلعه لما يجب أن يكون، لأن القراءة في تعريفاتها المتداولة عنده هي " فنّ كسر الحواجز، التي تفصل بيننا وبين قصيدة من القصائد"[4].

---

[1] مصطفى ناصف : قراءة ثانية لشعرنا القديم، دار الأندلس، بيروت، ط2، 1981، ص : 41.
[2] نفسه: ص : 42.
[3] نفسه: ص : 42.
[4] نفسه: ص: 06.

والحق، أنّ ناصف تأثر في اختيار منهجه وقراءته بأستاذه طه حسين من قبل، لكن توظيف هذه الآلية يختلف بين الرجلين، فإذا كان شكّ طه حسين منصبًا حول الماهية ؛ أي وجود الشعر في حدّ ذاته، فإن شك ناصف انصب حول الكيفية التي قرئ بها هذا التراث الشعري، يقول طه حسين في معرض حديثه عن ماهية الشعر الجاهلي :"... إنّي شككت في قيمة الشعر الجاهلي وألححت في الشك ... ذلك أن الكثرة المطلقة مما نسميه شعرا جاهليا ليست من الجاهلية في شيء، وإنما هي منتحلة مختلقة بعد ظهور الإسلام ... وأكاد لا أشك في أنّ ما بقي من الشعر الجاهلي الصحيح قليل جدا لا يمثل شيئا ولا يدلّ على شيء "[1].

تنهض قراءة مصطفى ناصف للتراث الشعري الجاهلي من فرضية مفادها أن جلّ النصوص الشعرية الجاهلية تعتمد في تشكيلها على الرمز والأسطورة في عملية التصوير الفني والجمالي، وأنه يجب على الناقد الحصيف أن يتسلّح برؤية خاصة تمكّنه من اكتناه هذه الرموز وفكّ طلاسمها وشفراتها، قصد الوصول بها إلى مساحات رحبة من الدلالات والمعاني، ولبلوغ هذه الغايات يحتكم الناقد إلى توظيف آليتي التفسير والتأويل اللتين تمكّنان حسبه من تقليب النص الشعري على أكثر من وجه، والخروج من العملية القرائية بطائل ذي بال، والتأويل عند ناصف " فنّ صعب المراس، يستنطق فيه النص من أجل خدمة اتجاهات لها أهمية في سير الحياة والفكر، التأويل رؤية للنص من باطنه، وهو يتميز من التناول الخارجي الذي يهتم بالعلاقة بين النص والبيئة، أو النص والمؤثرات، إذا اهتم الباحث بالمؤثرات ضاع النص"[2].

يستثمر ناصف المرتكزات النفسية التي أتى بها منهج التحليل النفسي ويقرّ بشرعية طروحاتها في الحقل المعرفي النقدي العربي، إلا أنه لم يرجع تفسيراتها وتأويلاته للنصوص على أساس اللاشعور الفردي للظاهرة، ونفى ما دعا إليه التحليل النفسي من إرجاع كلّ الظواهر الإبداعية إلى عقد جنسية ترجع إلى مراحل الطفولة البدائية أو الأولى، إنما تناول طروحات التحليل النفسي من منطلق أن العمل

---

[1] طه حسين: في الشعر الجاهلي، دار المعارف للطباعة والنشر، تونس، د.ط.، 1997، ص: 17.
[2] مصطفى ناصف : محاورات مع النثر العربي، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، فبراير 1997، ص : 07.

الأدبي في استقلالية تامة عن صاحبه ؛ لأنه " يتحرك حركة ذاتية خاصة به، لا حركة تابعة لذات صاحبه"[1].

يضيف ناصف إلى هذا، أنّ العمل الأدبي ليس وثيقة لإثبات هوية صاحبه، وأنه بمعزل عنها، وربما قد يخالف النص شخصية مبدعه، " إذا كان العمل الفني جميلا، فليس معنى ذلك أن وراءه نفسا جميلة، فإن تاريخ حياة العظماء كثيرا ما يظهرهم صغارا من الناحية الخلقية في خارج مؤلفاتهم الممتازة التي تتسم وحدها بالعظمة"[2].

إنّ ما يريد ناصف إثباته هو أن العمل الأدبي كيان قائم بذاته، مستقل استقلالا تاما عن صاحبه، ونحن في قراءتنا لهذه النصوص إنما نعزلها عن كل ما يحيط بها من سياقات قد تتدخل أثناء عملية القراءة، ومن جملة هذه السياقات الحالة النفسية للمبدع وقت إنتاجه لنصه، غير أن ما فات ناصف التنبيه له هو ذلك الجانب الإيديولوجي أو العقدي الذي يحمله النص من خلال اللغة. وقضية الاحتكام إلى النص وحده قضية أثارها المدّ البنيوي في مجال النقد، وما مهّد فيما بعد لظهور مقولة "موت المؤلف" وتقاطعها مع فكرة" النسق المغلق" أثناء عملية القراءة، غير أن الذي نحن بصدد إبرازه في الخطاب النقدي عند مصطفى ناصف هو محاولته الاحتكام إلى النصوص ومعاينتها معاينة رمزية أسطورية، باعتبار النص عالم مكتف بذاته، وأنه حمّال أوجه، وأنه لا يجب " على الناقد البحث عن دلالات للعمل الأدبي خارج إطاره اللغوي، إنّ مهمة الناقد هي تحليل النص بتشكيلاته اللغوية وبيان عناصرها ودلالاتها الجمالية، وإلى جانب التحليل يجب عليه مقارنة النص بنصوص أخرى تنتمي لنفس النوع الأدبي بهدف الكشف عن دور هذا النص في دائرة التقاليد الأدبية. ماذا أخذ منها وماذا أضاف إليها"[3].

3) آليات قراءة التراث الشعري

إن المنهج النقدي الذي ارتضاه مصطفى ناصف لقراءته النص الشعري هو التوظيف الرمزي والأسطوري للصورة، وأنّه اتبع في جملة مدوناته النقدية العديدة معضلة المعنى وإشكالياته، سواء في

---

[1] مصطفى ناصف : دراسة الأدب العربي، دار الأندلس، بيروت، ط3، 1983، ص : 145.

[2] نفسه: ص : 144.

[3] نصر حامد أبوزيد : إشكاليات القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ط08، 2008، ص : 19.

البحث عنه في النصوص الشعرية أوفي المصنفات البلاغية القديمة، أو حتى في استثماره الوافد من النقد الغربي، فقد شغلت قضية المعنى الجزء الرئيس في جميع متون الرجل النقدية.

تسعى هذه المحاضرة لتكشف آليات المقاربة النقدية عند ناصف، ولماذا ركز على الشعر الجاهلي دون سواه؟ وماهي آليات القراءة المعتمدة؟ وهل تنسحب النتائج المتحصل عليها على باقي الشعر العربي الجاهلي؟ أم أن لكل قصيدة خصوصياتها ؟ .

ينطلق مصطفى ناصف في قراءة الشعر العربي القديم من إرجاعه إلى مظانه الأسطورية التي ترجع إلى اللاشعور الجمعي، كما بلوره "كارل يونغ"، وأن الكثير من الظواهر المعتمدة في متون القصائد الجاهلية إنما ترجع في حقيقتها إلى رموز أسطورية موغلة في القدم، يتم استحضارها بين حين وآخر من قبل الشعراء، ويؤكد ناصف أن الشعر العربي قبل الإسلام لا يعوّل في شرحه على الظروف الخاصة لشاعر من الشعراء، إنما " نحن بإزاء ضرب من الطقوس أو الشعائر التي يؤديها المجتمع أو تصدر عن عقل جماعي لا عن عقل فردي أو حالة ذاتية، والحق أن الشعر الجاهلي – كلّه – يوشك أن يكون على هذا النحو، بمعنى أنّ مراميه فوق ذوات الشعراء"[1].

لا يكاد ناصف يتجاوز هذه الإشكالية حتى يوضح إشكالية أخرى، وهي قضية التزام الشاعر الجاهلي بقضايا جماعته، وليس بقضاياه الفردية،" ... فالشاعر من حيث هو فنان يوشك أن يكون ملتزما، ويأتيه هذا الالتزام من ارتباط غامض بحاجات المجتمع العليا، وكل نابغة في العصر القديم يشعر أن المجتمع يوجه أفكاره إلى حيث يريد"[2]. لا يقرأ ناصف الشعر الجاهلي كظاهرة فردية تعاورت في إيجادها قوى شعرية ما، إنما مرجعها الأساس اللاشعور الجمعي، وهو في هذه القراءة يستعين بمفهوم اللاشعور الجمعي، وهو" ذلك الجزء من النفس الذي يدين في وجوده لعامل الوراثة النفسية وينشأ أساسا من الأنماط العليا Archétypes، وهي أشكال محددة في النفس موجودة وجودا قبليا، وكل شكل منها يحمل جزءا صغيرا من نفسية الإنسان، قدره، بقية أفراحه وأحزانه، تتكرر فينا كما وقعت في حياة أسلافنا، وحين يقع الموقف النمطي الأعلى ينتاب الفرد شعور بأنه في قبضة

---

[1] مصطفى ناصف : قراءة ثانية لشعرنا القديم، ص : 53.
[2] نفسه، ص : 53.

قوة خارقة، وفي هذه اللحظة لم يعد فردا، بل أصبح الجنس البشري كله، لأن صوت كل البشر يتردد فيه"[1].

تقوم تفسيرات مصطفى ناصف وتأويلاته للتراث الشعري، انطلاقا من كونه جملة من الرموز الأسطورية التي تعبر بصدق عن هموم المجتمع الجاهلي برمته، فأثناء معاينته لظاهرة الطلل في الشعر الجاهلي يذهب في تأويلها تأويلات بعيدة، حتى أنه يربطها برمز البعث والحياة، وأن الشاعر الجاهلي ملتزم بهذه التقاليد التي توطد علاقة المجتمع به، فالطلل حسبه هو" الماضي الذي ذهب ولن يعود، هو قطعة من الحياة التي تهرم كلما مضى منها جزء، الطلل المرئي رمز للماضي الذي يستطاع ردّه"[2]. وعند بكاء الشاعر الطلل، فإنه " يبكي ما ضاع من الحياة أو العمر"[3].

يدلل ناصف لقراءته بأن بكاء الشاعر على الطلل " يشبه صلاة جماعية على الماضي الميت وإذا تأملت تفصيلات الطلل الرمزي الذي يهز إحساس الشاعر بفعل الموت المستمر في حياته وجدت كلّ شيء يعين على هذا الفرض"[4].

إن ما يحاول الناقد إثباته من خلال هذه النصوص التي تقف شاهدا على القراءة الرمزية للطلل، هو أنه لازمة كل نص شعري مؤثر، وهو عادة مقدسة ترتفع بالقصيدة إلى رتبة سامقة في سماء الأسطورة المقدسة، والأمر الآخر أن الطلل هو الرمز الأول للحياة في القصيدة الجاهلية على اعتبار أن الرمز الثاني هو الناقة في كل القصائد الجاهلية، " إن هذا الفهم المستند إلى وجودية هيدجر يفضي إلى أن الشاعر الجاهلي يستشعر أن وجوده هو وجود نحو الموت، ولأن الشاعر الجاهلي متمسك بالحياة فإنه يصر على بعثها في هذا الميت (أعني الطلل)، وهنا تتحول مفردات الطلل ولغته إلى تعويذة سحرية تعيد الحياة إلى الطلل"[5].

---

[1] عبد الفتاح محمد أحمد : المنهج الأسطوري في تفسير الشعر الجاهلي، دار المناهل، بيروت، ط1، 1987، ص: 126.

[2] مصطفى ناصف : دراسة الأدب العربي، ص : 236.

[3] نفسه، ص : 237.

[4] نفسه: ص : 239.

[5] عاطف أحمد الدرابسة : قراءة النص الشعري الجاهلي في ضوء نظرية التأويل، عالم الكتب الحديث، الأردن، ط1، 2006، ص : 177.

يستند ناصف في قراءته لإشكالية الطلل على موروث نقدي وبلاغي عريق، أسهم فيه تضلع الرجل في هذه العلوم اللغوية والبلاغية، ليصل إلى أن مفهوم " البكاء على الطلل ليس حزنا سلبيا عاجزا، وليس هزيمة أمام الموت ؛ لأن الحياة – من وجهة نظره – تظل مستمرة، ووظيفة عقل الشاعر في هذه الحال وظيفة إيجابية، فهي دعوة غامضة إلى تغيير النظر إلى الماضي أو دعوة إلى مبدأ استمرار الحياة من حيث هي نشاط وفاعلية" [1].

ترتبط رمزية الطلل بقضية أخرى لا تقل أهمية عنها، وهي قضية الوشم والكتابة في النصوص الشعرية الجاهلية، وارتباط الوشم بالطلل قديم قدم النصوص، لكن رمزية هذه الصورة هي ما أثاره الناقد من تأويل لها، باعتبار الأطلال " أشبهت الوشم والكتابة، والكتابة هي ذاكرة الإنسان وماضيه، فهي مجددة لا تزول وكذلك الماضي لا يزول، الماضي ذو طابع متناقض يقف الإنسان أمامه عاجزا، وبعبارة أخرى يبدو معاكسا لشعوره لحياته من حيث هو فرد، ولكنه من جهة أخرى ذو طابع خلاق ... ومن ثمّ بدا الفناء السطحي أو الفردي جانبا جوهريا من عملية تطور إبداعي، ولا شيء أدلّ على هذا الإبداع من فكرة الكتابة والوشم، فكلاهما تعبير عن حفظ الحياة وإحالة أحداثها المتغيرة على الدوام إلى رموز باقية" [2].

إن المعضلة الأساسية التي وقف الشاعر الجاهلي إزاءها هي معضلة الزمن، وما ينطوي عليه من تجريد لفكرة الفناء والاندثار، متمثلة في الطلل والوشم والكتابة، يكتب الدرابسة معلقا حول عملية الفهم لهذه الإشكالية قائلا :" فهم مصطفى ناصف الرمز الكامن في الوشم والكتابة، فالشاعر الجاهلي وفق مبدأ الديمومة يكامل بين الماضي والمستقبل ليبعث الحياة في الأشياء والكائنات الميتة ومن هنا يصبح الزمان عامل دفع حيوي لا عامل تصدّع وانهدام"[3].

لقد جعل الشاعر الجاهلي لنفسه معادلات موضوعية – بتعبير إليوت – يحتمي بها من هذه النوائب والنوازل، ولعل صورة الناقة هي من مثلت هذه الرمزية بامتياز، إذ لا تقترن صورة الناقة بهذه الرمزية فحسب، بل تتعداها لصورتها الآمنة التي ترتقي إلى حدّ التقديس، كما

---

[1] مصطفى ناصف : قراءة ثانية لشعرنا القديم، ص : 59-60.

[2] نفسه، ص : 60.

[3] عاطف أحمد الدرابسة : قراءة النص الشعري الجاهلي، ص : 179.

ذهب ناصف، وهي "رمز لعدّة مفهومات، لفناء القوي الشاب، والانتصار على الصعوبات، والحياة الفاضلة، والمثل الذي تهون في سبيله التضحية والفداء، ولكن أقصى ما يقنع به العقل المشغوف بملاحظة الأسباب أن الناقة صديق رفيق، وليست مجرد أداة للرحلة والاتصال ... هذا طرفة يرى في الناقة الموت الذي يقترن ببلوغ الحياة أقصى نضوجها"[1].

تحتكم تفسيرات ناصف لمختلف النصوص الشعرية الجاهلية إلى مبدأ البحث عن المغيب في النص، والنبش عن مختلف المعاني المختفية، والمتدثرة بنوع من الغموض والإلغاز، بغية السير قدما بالعملية النقدية والتأويلية خصوصا إلى مناطق قصية من البحث، ولا ترتبط صورة الناقة بهذه القدسية فحسب، فهي كذلك رمز للتعبير عن قوى الشر، كما نجد ذلك في قراءته لرمز الناقة في أبيات زهير، يعلّق ناصف قائلا :" أصبحت الناقة حيوانا أسطوريا يلجأ إليه الشعراء في التعبير عن قوى الشر المسلطة على الإنسان أو قوى الموت"[2].

إن هذه المكانة التي تتمتع بها الناقة في الشعر الجاهلي على مستوى التجريد وعلى مستوى الواقع المعيش هي مكانة مرموقة وهامة في الوقت نفسه، وشكلت مادة ثرية على مستوى التداول بين الشعراء، والصورة الأساسية التي تبوأتها الناقة – على الرغم من اختلاف الصورة – هي رمزيتها على القوة والمنعة، ولأنها شكلت نسبة كبيرة من الموضوعات الشعرية المطروقة خاصة في ما صورها به طرفة في معلقته، فالناقة في هذه القصيدة تبدو" بفضل ما أتيح لها كالملجأ الأمين الذي يقي صاحبه من كثير، لأن هناك صورا تعبر عن الوقاية والاحتماء مثل الباب المنيف الممرّد وبيوت الوحش في أصول الشجر وقنطرة الرومي، وجناحي النسر، والسقف المسند، والظهر العالي ... كل هذه الصور متآلفة، وقد توحي بأن طرفة يعاني من الخوف وأن الخوف ينتهي إلى طلب الاحتماء والاختباء، وهذه القوى الكثيرة المجتمعة في الناقة تعني أن منطق الشاعر هو أنه لا ملجأ من الناقة إلا إليها"[3].

---

[1] نفسه، ص : 202.
[2] مصطفى ناصف : دراسة الأدب العربي، ص : 251.
[3] عبد الفتاح محمد أحمد : المنهج الأسطوري في تفسير الشعر الجاهلي، ص : 133-134.

تتوالى التأويلات النقدية من قبل الناقد مصطفى ناصف ليتناول جملة من القضايا الأساسية التي شكلت الإطار العام لنمو القصيدة الجاهلية، فبعد أن يرفد نظريته التأويلية بهذه الرموز الأسطورية التي ترجع في أصلها إلى أساطير بدائية قام الشاعر الجاهلي باستثمارها وتحويرها، ومن ثمّ توظيفها جماليا في شكل إبداعات خالدة لما انطوت عليه من جماليات رسّخت نظرة الإنسان الجاهلي إلى الحياة، والموت، إلى الأرض وإلى السماء، إلى الوجود وإلى الأزل.

يتناول الناقد رمزا آخر من رموز الشعر الجاهلي لا يقل أهمية من حيث التوظيف والتداول عن باقي الرموز الأخرى، ففي قراءته لرمزية العنب الذي توالى وصفه من قبل الشعراء في سياقات معينة وأوقات مختلفة، وما ينطوي عليه من دلالات خاصة بالمجالس الخمرية التي كانت تعقد في الجاهلية بين الشاعر ونفر من الندامى، ففي هذه الصورة رمزية معقدة حسب الناقد، إذ يريد "شارب الخمر أن يحقق أحلاما أو أفكارا أو رؤى لا يستطيع أن يتناولها بغير هذا الطريق، أي أن الخمر في نظر شاربها تعتبر وسيلة إلى ضرب من المعرفة التلقائية الغامضة لحقائق صعبة، حقائق الحياة والوجود"[1].

تعتبر الخمر بديلا هاما عن حالة الاضطراب الأنطولوجي التي يعانيها الإنسان الجاهلي، ومن خلالها يقوم الفرد بما يشبه التعويض النفسي عن حالة الحرمان المعيشة، وفي تأويل آخر لبيت من الشعر يقول صاحبه:

وقد لاح في الصبح الثريا لمن رأى كعنقود ملاحية حين نوّرا

يتجه ناصف رأسا إلى استثمار الأسطورة باعتبارها المعين الأول لفهم كل هذه الرموز والصور، فيقول:" الأساطير الجاهلية تحدثنا أن العنب رمز لحلاوة الدنيا، فاختيار الملاحية أو العنب يؤدي أكثر من معنى فحلاوة الدنيا إذن مقصورة على الأرض، بل تتعداها إلى الثريا في السماء، من أجل ذلك يبدو الحسي الجامد ذا حظ من الحياة والنشاط، أضف إلى ذلك أن العنقود يرمز إلى الخصب والنمو والتوالد، والثريا إذن في هيئتها وتقاربها وضوئها قريبة في النفس من منظر الطفولة والأطفال" [2]، ثم يستدرك ناصف عمن يتصور اعتراضه

---

[1] مصطفى ناصف : دراسة الأدب العربي، ص : 291.
[2] نفسه، ص : 208.

من القراء بقوله:" وفي وسعك أن تقول إن الشاعر لم يقصد إلى هذا التكلّف، وفي وسعي أن أقول إن المقصد يشبه العنقاء كلاهما خرافة"[1].

إنّ هذه الرمزية الأسطورية التي طبعت القراءة النقدية عند ناصف، خاصة في مؤلفيه "قراءة ثانية لشعرنا القديم" و" دراسة الأدب العربي"، لم يحتف بها ناصف في مؤلف آخر وضعه هو الآخر لدراسة الشعر العربي القديم، وهو"صوت الشاعر القديم"، ففي مقدمة الكتاب يضع ناصف قارئه أمامه ويستحضره بقوله:" لقد قدمت تجربة سابقة في القراءة وأنا الآن أقدم تجربة مختلفة"[2]. مما يبين أن الشغل الشاغل للرجل هو إعادة قراءة الشعر العربي القديم قراءات عديدة، وأن هذه القراءة ستكون مغايرة من حيث المنهج والطرح النظري والتطبيقي عما سبقها من دراسات، الشيء الذي يعمق الفكرة أكثر هو اشتغال الناقد حول ما عرف في أبجديات النقد المعاصر بمنهج "الكلمات المفاتيح" Mots Clefs، يقول في ذلك:" إن الإقبال على طائفة من النصوص أكثر من مرة مشقة لا تخلو من المتعة، فالنصوص تتحدانا، وتظل تعلق بعقولنا، وكل طائفة من الأدوات تفتح معالم لا تستطيعها سواها، ولكن الأدوات لا تنبع من الخارج، وإنما تكشف من داخل النصوص، فالنصوص خالقة أدواتها، وحينما عاودت التأمل في الشعر القديم في أزمان متباعدة خيّل إلي أحيانا أن مشكلة هذا الشعر تتعلق ببعض الوجوه باستعمال طائفة من الكلمات الأساسية التي يسمونها أحيانا كثيرة باسم الكلمات المفاتيح"[3].

كانت كيفيات التناول قائمة حول الوصول إلى المعاني والدلالات انطلاقا من الكلمات المفاتيح التي تتشكل بها رمزية اللغة، وتنأى الدلالة عن أن تكون ظاهرة، وتمت معالجة الكثير من القضايا، لعل من أهمها "بنية القصيدة العربية" و" البحث عن وحدة الشعر " كذلك، والمؤلف في مجمله عبارة عن تساؤلات معرفية تحمل أبعادا أنطولوجية وجمالية يتم الإجابة عنها انطلاقا من هذه الرمزية السامية للغة من جهة، وللجانب الوجودي للإنسان من جهة أخرى، من أمثلتها : لماذا أعجب الشاعر القديم بوكنات الطير ؟ أليست الوكنات مرتبطة

---

[1] نفسه، ص : 209.

[2] مصطفى ناصف : صوت الشاعر القديم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1992، ص : 05.

[3] نفسه: ص : 06.

بالظلمات؟ [1]، ومنها أيضا : لماذا لم يتمتع الشاعر القديم بتأمل حرية الحيوان؟ إنه على العكس يتمتع على الدوام بالتعرض لهذه الحرية [2].

لا يكاد ناصف يحيد عن معالجة القضايا الأساسية في كتابه هذا، لأنها تشكل استمرارية وصيرورة وجودية تناولها الناقد سابقا، لكن معالجته الحالية مختلفة بعض الشيء، خاصة في عدم إرجاعه هذا الشعر إلى أصول أسطورية، فالصحراء (الفلاة) مثلا في أبيات الأعشى في قوله :

وفلاة كأنها ظهر ترس ليس إلا الرجيع فيها علاق

"ليست أقلّ من مواجهة أعماق الوجود، أو أعماق الذات التي لا تتكشف أمام الشاعر فيما تسميه باسم تجربة المحبة، أعماق الذات موكولة إلى الفلاة، وقد يرى الشاعر ذاته مجدبة مقفرة لا تجد ما يداوي سأمها، وحينئذ يلجأ إلى الفلاة ... لأنه شديد الحاجة إلى الشعور بعالم ظاهره القسوة والاستغناء والاستعلاء على العاطفة المتغيرة"[3].

ويرجع ناصف فلسفة الكتاب "صوت الشاعر القديم" إلى تحسس مفاصل الاختلاف والائتلاف بين الشعراء، وأن عملية الإبداع لم تكن أبدا شخصية فردية، إنما كانت تجارب جماعية، يقول :" فالأعشى في الظاهر لا يقيم وزنا لحاجاته النفسية الدقيقة إلى هذه الفلاة والجرأة واقتحام المخاطر ليس أكثر من مداواة سأم عجيب ينتاب الشاعر الجاهلي كثيرا، ولا نقيم له ما يستأهله من عناية، ولم يكن زهير حين شكا السأم يعبر عن قضية شخصية كما يوهمنا ونتوهم معه، هذا السأم يصدر عن تجربة الكلل وتذكر الأحباب، وليس السأم في الحقيقة إلا شعورا بأن الذات لم تحقق بعد كل ما يمكنها، ولم تخرج بعد دفائنها المكنوزة، ولم تعثر بعد على ما يكافئ همومها المتفتحة، ومن أجل ذلك يلجأ إلى الفلاة"[4]

---

[1] ينظر : نفسه، ص : 09.
[2] نفسه، ص : 10.
[3] مصطفى ناصف: صوت الشاعر القديم، ص : 33.
[4] نفسه: ص : 33.

4) خاتمة :

إن ما يمكن أن نصل إليه في الختام هو الوقوف عند جملة من النتائج رصدتها هذه المحاضرة فأبرزت المطبات المعرفية التي وقع فيها ناصف عندما أرجع تفسيراته للشعر الجاهلي إلى أصول أسطورية وطقوس بدائية ترجع إلى الأصل البدائي للإنسان، وأنّه لم يرجع إلى الأساطير العربية الأصيلة التي شكلت المصدر الرئيس لانبجاس هذه الصور والطقوس، أضف إلى ذلك تلك الإسقاطات الانطباعية والتلفيقية التي وقع ضحيتها، لأنه سقط في فخ المقايسة والمطابقة بين ما هو موجود من نصوص إبداعية، وبين ارتباط اللاشعور الجمعي بالشعائر والأساطير، مما أوقع نتائجه في جانب كبير منها فريسة التهافت والاضطراب وحتى التناقض، ذلك أنه ينعى على الكثير من النقاد الانقياد وراء الذاتية والتأثرية المفرطة التي من شأنها أن تسيء إلى العمل من حيث تريد الإحسان إليه، إلا أنه يقع في المحظور نفسه، ولم يستطع بلورة نظرة خاصة تكون بمثابة الحصن الحصين من الوقوع في هذا القصور المعرفي وهذه المزالق النقدية.

إنّ ما قد حذّر منه ناصف من مغبة الوقوع في المحظور الانطباعي وقع فريسته دون أن يعي، فتفسيره الشعر العربي قبل الإسلام بأنه نمطي (تكراري)، ويرجع إلى أصول أسطورية مغروسة في اللاشعور الجمعي دون أن يحدد بدايات وأصول هذه الأساطير ولا أنماطها الميثودينية العليا، هو ما أوقعه في هذا الاضطراب المعرفي إن جاز التعبير. يعلق الدكتور عبد الفتاح محمد أحمد عن هذه القضية بقوله :" لا يشدّ أزر الدكتور مصطفى ناصف ويعضد ملاحظاته عن هذا الطابع الأسطوري أو تلك البقايا الطقوسية شيء سوى قراءاته التي لا تخلو من انطباعية تفتقر إلى التوثيق، وإلا فأين الأسطورة التي تمثل النمط الأعلى للفرس ؟ وأين الطقوس الجليلة التي تعبر عن قدسية الناقة ؟ وأين الأصول المقدسة لقصة عدوان الكلاب على الثور ؟ كل ذلك وغيره لم يضع الدكتور ناصف يده عليه، ولكنه اكتفى بالقول بالطبيعة اللاشعورية الجمعية لشعر ما قبل الإسلام"[1].

رغم ذلك تبقى قراءة مصطفى ناصف للتراث الشعري الجاهلي من أرقى القراءات وأكفئها، وأولاها بالعناية والتمحيص وتوظيف مقولات

نقد النقد للوصول ربما إلى نتائج تكون قمينة بهذا الإنجاز المعرفي والنقدي، ولا شكّ أن الرجل قد أفاد من جملة المناهج النقدية الحداثية وبخاصة مقولات المنهج الأسطوري في قراءة النص الشعري الجاهلي وأنه استثمرها بما يخدم الغرض العام للبحث، وأن استثماره جاء مغايرا للعديد من الباحثين والنقاد الذين اكتفوا بمماثلة الآخر، ولا يكادون يتجاوزونه، إن على المستوى النظري أو حتى الممارسي .

إن ما أضافه ناصف لقراءة التراث الشعري تجاوز به الكثير من التطبيقات العربية الحديثة التي تعسفت في الإمتياح من المستودع الغربي لاستنطاق المدونات القديمة، وحمّلت النص أكثر مما يحتمل كما هو الحال مع دراسات أسطورية حديثة، حاولت استثمار آليات المنهج الأسطوري في قراءة الشعر الجاهلي، فوقعت في مطب المماثلة والمقايسة والخلط المنهجي مما أدى إلى تهافت النتائج التي توصلت إليها في الكثير من الأحيان.*

بيبليوغرافيا البحث:

01- توفيق الزيدي : أثر اللسانيات في النقد العربي الحديث من خلال بعض نماذجه، الدار العربية للكتاب، تونس، ليبيا، ط1، 1984.

02- طه حسين : في الشعر الجاهلي، دار المعارف للطباعة والنشر، تونس، د.ط.، 1997.

03- سيد البحراوي : البحث عن المنهج في النقد العربي الحديث، دار شرقيات للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 1993.

04- عباس الجراري : خطاب المنهج، منشورات النادي الجراري 8، ط2، 1995.

05- عبد الجليل بن محمد الأزدي : أسئلة المنهج في النقد العربي الحديث، المديرية الجهوية لوزارة الثقافة، مراكش، ط1، 2009.

06- عبد الفتاح محمد أحمد : المنهج الأسطوري في تفسير الشعر الجاهلي، دار المناهل، بيروت، ط1، 1987.

* نذكر من هذه المدونات على سبيل التمثيل لا الحصر : علي البطل : الصورة في الشعر العربي حتى آخر القرن الثاني الهجري، دار الأندلس، بيروت، ط2 1981. ونصرت عبد الرحمن: الصورة الفنية في الشعر الجاهلي في ضوء النقد الحديث، مكتبة الأقصى، عمان، الأردن، ط2، 1981. ومصطفى الشوري،: شعر الرثاء في العصر الجاهلي، الدار الجامعية، بيروت، 1983.

07- عاطف أحمد الدرابسة: قراءة النص الشعري الجاهلي في ضوء نظرية التأويل، عالم الكتب الحديث، الأردن، ط1، 2006.
08- محمد برادة: محمد مندور وتنظير النقد الأدبي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، 1985.
09- مصطفى ناصف: قراءة ثانية لشعرنا القديم، دار الأندلس، بيروت، ط2، 1981.
10- مصطفى ناصف: محاورات مع النثر العربي، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، فبراير 1997.
11- مصطفى ناصف: دراسة الأدب العربي، دار الأندلس، بيروت، ط3، 1983.
12- مصطفى ناصف: صوت الشاعر القديم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1992.
13- فؤاد أبومنصور: النقد البنيوي الحديث بين أوربا ولبنان – نصوص – جماليات – تطلعات، دار الجيل بيروت، ط1، 1985.
14- نبيل سليمان: مساهمة في نقد النقد الأدبي، دار الطليعة للنشر، بيروت، ط1، 1983.
15- نعمة رحيم العزاوي: فصول في اللغة والنقد، المكتبة العصرية بغداد، ط1، 2004.

التداولية المفهوم، المنهج والإجراء

خديجة بوخشة
أستاذة مساعدة – ب-
كلية الآداب واللغات قسم اللغة العربية
جامعة سعيدة
saida.khadija@yahoo.fr

الملخص:

كثيرا ما نقول أكثر مما نقصد، أو نقصد أكثر مما نقول، وقد نلجأ للتلميح أو التصريح، وننجز أفعالا كلامية لها قوتها الإنجازية وبعدها التأثيري على المتلقي...وهذه المفاهيم تهتم بها التداولية؛ هي باختصار علم يبحث في مقاصد المتكلمين أو دراسة اللغة أثناء الاستعمال مراعية في ذلك المقدرة الإبلاغية للعبارة اللغوية.

لقد تطورت التداولية كثيرا بفضل الجهود التي قام بها اللسانيون وفلاسفة لغة أمريكيون مثل أوستين Austin وسيرل Searle وغرايس Grice. وقد كان اللسانيون حتى عهد قريب يبعدون المعنى عن موضوع دراساتهم بسبب طبيعته المعقدة التي تتداخل فيها مجالات بحثية مختلفة كالفلسفة والمنطق وعلم النفس وعلم الاجتماع وغيرها.

وقد سبق لـ"موريس" في تمييزه الثلاثي المشهور بين حقول السيميائيات (التراكيب والدلالة والتداولية) أن ذكر أنّ علم التراكيب يدرس العلاقات بين العلامات اللغوية وعلم الدلالة يدرس علاقاتها بالأشياء، والتداولية تدرس علاقة العلامات بمفسريها. ويعود هذا التصنيف الثلاثي إلى بيرس Peirce، وإن كان موريس هو أول من رسمه بوضوح، وأيده كارناب.

وفي السنوات الأولى من السبعينيات قصر البحث في التداولية على ما يعرف بنظرية أفعال الكلام، ثم بدأ الاهتمام يتمحور على الدراسات العملية في تحليل المحادثة التي قام بها غرايس في سنة 1975م في ما يسميه بأصول المحادثة من خلال مقاله "المنطق والمحادثة".

تهتم التداولية بالمتكلم والمخاطب والسياق الخارجي والزمان والمكان وتبحث في مقاصد المتكلمين.

يهدف هذا البحث -التداولية المفهوم المنهج والإجراء- إلى استقصاء أهم الآليات والمفاهيم والمصطلحات التي انطوى عليها الدرس التداولي.

الكلمات المفتاحية:

التداولية: علم يبحث في مقاصد المتكلمين أو دراسة اللغة أثناء الاستعمال مراعية في ذلك المقدرة الإبلاغية للعبارة اللغوية.

أفعال الكلام: تنطلق نظرية الأفعال الكلامية من أنّ العبارة اللغوية للمتكلم في سياق محدد تتحول إلى أفعال إنجازية ذات أبعاد اجتماعية وتختلف هذه الأبعاد حسب الأغراض التي تتحقق من الإنجاز اللغوي Performative، وما ينتج عنه من فعل تأثيري، يتعلق الأمر بمعرفة ما يتم إنجازه عبر استعمال اللغة في وضعية تواصلية معينة. ويُعتَبر "أوستين"Austin من أوائل المؤسسين لنظرية أفعال الكلام وطوّرها فيما بعد تلميذه سيرل Searle حيث حاولا تصنيف الأفعال الكلامية

متضمنات القول"Les implicites: أثناء الحديث نضمّن في قولنا أمورا لا نذكرها بصريح العبارة، وهذا ما يدعى بـ"متضمنات القول" Les implicites، ويتعلق هذا المفهوم برصد جملة من الظواهر المتعلقة بجوانب ضمنية وخفية من قوانين الخطاب، تحكمها ظروف الخطاب العامة كسياق الحال وغيره، وتتشكل متضمنات القول من نمطين وهما: الافتراض المسبق Présupposition والقول المضمرLes sous-entendus.

-1 الافتراض المسبق هو الخلفية التواصلية الضرورية لتحقيق النجاح في عملية التواصل، وهي محتواة ضمن السياقات والبنى التركيبية العامة.

2 - القول المضمر : يختلف تأويل كل قول حسب السياق الذي يرد فيه، والطبقات المقامية التي ينجز ضمنها، لذلك فهو معنى خفي متضمن في القول يُفسّر ضمن السياق الذي وُجد فيه، وقد يكون مخالفا تماما للمعنى الحرفي.

- الاستلزام الحواري:l'implication conversationnelle

لاحظ "بول غرايس" Grice أنّ الجملة قد تخرج عن معناها الحرفي إلى معنى استلزامي؛ حيث يرى أنّ بعض الأقوال تبلغ أكثر مما تدل عليه الكلمات التي تتشكل منها الكلمات فكل قول يثير جزئيا أقوالا أخرى يضمها، لذلك تعد فكرة متضمنات القول فكرة مركزية في مبدأ الحوار، لأنّها تجعل المتخاطبين يتبعون بعض القواعد الاستلزامية أثناء التواصل. حدد بول غرايس مبدأ التعاون وأربعة مبادئ للحوار(الكم، وكيف

والمناسبة والجهة) ورأى أنّه إن تم خرق أحد هذه المبادئ يحدث الاستلزام الحواري وقد درسه سيرل من خلال الأفعال الكلامية غير المباشرة.

مفهوم التداولية:Pragmatique "[1]

شهدت الدراسات اللسانية تحولات جذرية في الحقل المفاهيمي، فبينما اهتم اللسانيون بالبنى اللغوية من حيث التركيب والدلالة، ظهر مصطلح جديد يحيل إلى رؤية خاصة للغة، إنّه مصطلح "التداولية"، يقول "طه عبد الرحمن":«وقد وقع اختيارنا منذ 1970على مصطلح "التداوليات"[2] مقابلا للمصطلح "براغماتيقا"،لأنّه يوفي المطلوب حقه باعتبار دلالته على معنيين"الاستعمال"و"التفاعل"معا»[3]، ويحيل هذا المصطلح إلى كل ما هو مادي ومحسوس مطابق للحقيقة، غير أنّ هذا المصطلحPragmatique مازال يشوبه بعض الغموض، لذا ينبغي توضيحه أكثر لتبيين مجالاته.

فهناك ترجمات أخرى لمصطلح مثل البراغماتية والنفعية والذرائعية، و«يعود أصل تسمية" البراغماتية"-أو الذرائعية الجديدة-إلى منظري السيمياء مثل تشارلز موريس، وتشالرلس ساندرز بيرس، وجون ديوي على وجه الخصوص. وتختلف دلالتها حسب الحقل الذي نبعت منه:كالفلسفة واللسانيات، والاتصال...»[4]. فالذرائعية أقرب إلى المصطلح الأدبي منه إلى اللغوي، مع الانتباه إلى عدم الخلط بين التداولية والمذهب البراغماتي Pragmatisme هو المذهب الفلسفي الذي يحبّذ على كل ما له أهمية للبشر، ويتجنب البحث في القضايا المطلقة أو المجردة.

---

[1] ظهر مصطلح Pragmatique من الأصل اليونانيPragma الذي يعني العملaction ومنه اشتقت الصفة اليونانية Pragmatikos الذي يحيل على كل ما يتعلق بمعاني العمل... ابتداءً من القرن السابع عشر ميلادي انتقل الاستعمال إلى الميدان العلمي فصارت Pragmatique تعني كل بحث أ واكتشاف من شأنه أن يفضي إلى تطبيقات ذات ثمار عَمَلية» ينظر: الطاهر لوصيف :التداولية اللسانية، مجلة اللغة والأدب، جامعة الجزائر، العدد17جانفي 2006، ص6.

[2] مصطلح تداوليات- الذي أطلقه طه عبد الرحمن- إلى مصطلح شامل لذا اخترنا مصطلح التداولية لربطه بالمجال اللساني فقط. لأنّ هناك "تداوليات متعددة: تداولية البلاغيين الجدد..تداولية اللسانيين، وتداولية المناطقة والفلاسفة"، حفناوي بعلي: التداولية... البراغماتية الجديدة خطاب ما بعد الحداثة، مجلة اللغة والأدب، العدد17، جانفي 2006، ص50.

[3] طه عبد الرحمن: في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الثانية2000،ص28.

[4] حفناوي بعلي: التداولية...البراغماتية الجديدة خطاب ما بعد الحداثة، مجلة اللغة والأدب، جامعة الجزائر، العدد17جانفي 2006، ص59.

انتقل البحث اللساني من الدراسة التي تخلص للنظام اللساني"langue"- من "دي سوسير" Saussure إلى"تشومسكي "Chomsky -إلى دراسة لسانية تركز على التوجه الاتصالي والوظيفي بالبحث في الكلامParole والاستعمال اللغوي؛ فـ«الجوانب التداولية للغة تتعلق بخصائص استعمالها للحوافز النفسية للمتكلمين، ردود فعل المخاطبين، النوع المجتمعي للخطاب، موضوع الخطاب...الخ بالمقابل للجانب النحوي الخواص الشكلية للأبنية اللسانية والدلالية والعلاقة بين الكيانات اللسانية والعالم»[1].

فإذا كان علم التراكيب يهتم بعلاقة الأدلة فيما بينها أي العلاقات الداخلية بين الألفاظ، وكان علم الدلالة يعالج علاقة الأدلة بالواقع أو علاقة الألفاظ بالعالم الخارجي؛ فإنّ مصطلح التداولية تعددت تعريفاته وإن كانت جميعها تصب في دراسة اللغة في الاستعمال.

وأقدم تعريف للتداولية جاء به "تشارلز موريس" C. Mouris " سنة 1938 وهي في نظره «تعالج العلاقة بين العلامات ومستعمليها»[2]، غير أنّه تعريف يشتمل اللسانيات والسيميائيات على حد السواء، كما أنّه يتجاوز المجال الإنساني إلى الحيواني والآلي.

أما "جاك موشلارJaque Moeschler وآن ربولAnne Reboul فقد ربطا مفهوم التداولية بالمجال اللساني، ففي القاموس الموسوعي للتداولية تُعرّف بأنّها «دراسة الاستعمال اللغوي المقابلة لدراسة النظام اللساني الذي يعد من اهتمام اللسانيات بصفة خاصة»[3]؛ فإن كانت الدراسات السابقة قد قسمت اللغة إلى لسان وكلام Langue et Parole واهتمت بدراسة اللسان لتوخي العلمية والموضوعية، فأقصت بذلك الكلام من دراستها لكونه فرديا ويصعب التحكم في آلياته، فإنّ التداولية اهتمت بدراسة الكلام أو الاستعمال اللغوي، غير أنّ «عملية توجيه التحليل نحو الكلام ليس مجرد دراسة لـ"الكلام" بالمصطلح السوسيري، ولكنها في الحقيقة دراسة للغة في كليتها بما فيها الكلام»[4]، فهي دراسة

---

[1]Jean Dubois et des autres, Dictionnaire de linguistique, Libraire Larousse, Parie1973, p.388

[2] فرانسواز أرمينيكو: المقاربة التداولية، ترجمة سعيد علوش، مركز الإنماء القومي،1986،ص 8.

[3]Jaque Moeschler- Anne Reboul: Dictionnaire Encyclopédique de pragmatique, Edition Seuil 1994, P.17.

[4] فيليب بلانشيه: التداولية من أوستين إلى غوفمان، ترجمة صابر الحباشة، دار الحوار، سورية، اللاذقية، الطبعة الثانية 2007ص55-56.

تشمل اللغة من مختلف جوانبها؛ أي دراسة استخدام اللغة في شتى السياقات والمواقف الواقعية أي تداولها عمليا.

يقول "فردناند هالين" محاولا ضبط مفهوم التداولية: "لنضع مقابلة (سوسير) بين اللسان والكلام موضع السؤال، ولنرفض اعتبار التداولية أن ليس في وسعها أن تكون موضوع دراسة منظمة. تهدف التداولية إلى بلورة نظرية لأفعال الكلام، أي نماذج مجردة، أو مقولات تصدق على السلوكات الملموسة والشخصية التي ننجزها ونحن نتكلم"[1].

يربط "منقونو"Maigueneau الدراسة التداولية بالسياق؛ فهو يرى أنّ «المكون التداولي يعالج وصف الملفوظات في سياقاتها»[2] حيث تسعى التداولية إلى تحديد قصد المتكلم من خلال سياق محدد .

ومن خلال تحديد السياق يمكن استخراج متضمنات القول، فالتداولية تدرس «الطريقة التي يستخرج بها المخاطب مقترحات ضمنية من خلال ما يقال له داخل سياق مفرد، وخاصة عندما تكون العبارة مخصصة لإطلاق استدلال ما...»[3]حيث يحاول"منقونو" Maigueneau" بهذا التعريف إبراز البعد التداولي للمعنى الضمني L'implicite من خلال دراسة العلاقة بين المعنى والسياق.

أمّا "ماري دييرMarie Diller " و"فرانسوا ريكاناتي" François Récanati فقد اقترحا تعريفا آخر وهو أنّ التداولية هي «دراسة استعمال اللغة في الخطاب شاهدة على ذلك مقدرتها الخطابية»[4] ذلك أنّ التداولية تحاول الكشف عن المقدرة الإبلاغية التي تحققها العبارة اللغوية، وتدرس بذلك دلالة اللغة في الاستعمال، وهذا ما يجمعه تعريف "فرانسيس جاك" F. Jacques الذي يرى أنّ «التداولية تتطرق إلى اللغة كظاهرة خطابية وتواصلية واجتماعية معاً»[5].

تسعى التداولية إلى دراسة الاستعمال اللغوي في الاتصال اللساني وفق معطيات سياقية واجتماعية معينة، وتكمن أهميتها في كونها تهتم «بإيجاد القوانين الكلية للاستعمال والتعرف على القدرات الإنسانية

---

[1] فردناند هالين: التداولية، ترجمة وبّا محمد، مجلة الفكر والنقد، العدد 24، السنة الثالثة، ديسمبر 1999، ص 155.

[2] دومينيك منقونو: المصطلحات المفاتيح لتحليل الخطاب، ترجمة:محمد يحياتن، منشورات الاختلاف، الطبعة الأولى2005-2006، ص98.

[3] Dominique Maigueneau: Aborder la linguistique, Édition du Seuil collections Mémo, paris P.29

[4] فرانسواز أرمينيكو: المقاربة التداولية، ترجمة سعيد علوش ص.8.

[5] نفسه، ص8.

للتواصل اللغوي، وتصير التداولية من ثمّ جديرة بأن تسمى علم الاستعمال اللغوي»[1]، كما أنّها تبحث في «كيفية اكتشاف السامع مقاصد المتكلم أو دراسة معنى المتكلم»[2] ومن هنا فإنّ مفهوم التداولية يتعدى حدود البنية اللغوية؛ لتبحث في الأقوال والعلاقة بين المتخاطبين في سياق محدد، فتدرس العناصر الذاتية في الخطاب كالضمائر والمبهمات الزمانية والمكانية كما تدرس التلميح والتصريح وكذلك القوانين التي تضبط الخطاب والحجاج، وتحاول التداولية إعطاء تفسيرات دقيقة حول كيفيات إنتاج القول وتفسير مقاصده وغاياته.

انطلاقا مما سبق يتضح لنا أنّ التداولية هي دراسة لسانية تحاول تفسير المقاصد الكلامية من خلال وضعية كلامية محددة مع تحديد السياق والزمان والمكان ومراتب المتخاطبين من أجل الوصول إلى العملية الذهنية التي تسهم في إنتاج القول وفهمه، وبالتالي وضع قواعد تحكم الاستعمال اللغوي، إنّها تبدأ من لحظة إنتاج الملفوظ إلى تحديد القصد وما يمكن أن ينشئه الفعل الكلامي من تأثير في المتلقي.

ولما كان الهدف الذي يتوسمه البحث في الأخذ بتلك المصطلحات التي ينطوي عليها الجهاز المفاهيمي التداولي قصد الإسهام في إجلاء أهم الأبعاد المعرفية المشتركة (سواءً على مستوى التنظير أم الإجراء)، سنقوم بتسليط الضوء على أهم النظريات التي يكتنفها هذا الجهاز المفاهيمي.

تتسم المباحث التداولية بسمة الثراء الشديد لذلك قامت فرانسواز أرمنيكو F.Armengaud بعرض أهم المقاربات التداولية على برنامج هنسن Hansson الذي أسس تداولية ذات درجات ثلاث.

الدرجات الثلاث للتداولية:

حاول هنسن Hansson التوحيد بين مختلف أجزاء التداولية من خلال هذه الدرجات التي تحدّد فكرة المرور التدريجي من مستوى إلى آخر.

ترتكز التداولية في تحليل الإنتاج اللغوي على السياقContexte، وهو«مجمل الظروف الاجتماعية التي تؤخذ بعين الاعتبار لدراسة العلاقات الموجودة بين السلوك الاجتماعي والاستعمال اللساني... وهي المعطيات المشتركة بين المرسل والمتلقي والوضعية الثقافية والنفسية

---

[1] مسعود صحراوي: التداولية عند العلماء العرب، دراسة تداولية لظاهرة الأفعال الكلامية في التراث اللساني العربي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت لبنان، الطبعة الأولى 2005،ص15.

[2] أحمد محمود نحلة: آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر، دار المعرفة الجامعية 2002. ص12.

والتجارب والمعارف الشائعة بينهما على حد السواء»[1] ومظاهر السيّاق هذه يتم وضعها في الاعتبار بالنسبة إلى كل درجة، كما أن السّياق يتعقد من درجة إلى أخرى.

ومعظم النظريات التي انبثقت عن التداولية تركز على السياق حيث «أضحى هذا التصوّر الخطوة الأولى في تنظيم وهيكلة النظريات التداولية، وقد أفضى ذلك إلى ظهور ثلاثة تيارات مختلفة ومتداخلة في الوقت نفسه تشكل النسق العام لما يسمى بنظريات التداولية»[2]، وهذه الدرجات هي:

1- تداولية الدرجة الأولى: دراسة الرموز الإشارية:

وتتعلق بالعلامات الإشارية من مثل(أنا، هنا، الآن) التي تتجلى في الأقوال وتتضح مرجعيتها في سياق الحديث، ولا تتحدد إحالات هذه الرموز إلا من خلال السياق الذي تُوظّف فيه وتتضح أكثر في إطار العلاقة بين المتخاطبين والزمان والمكان، فالضمائر وإشارات الزمان والمكان تختلف إحالتها حسب ظروف استعمالها.

1-2-تداولية الدرجة الثانية: المعنى الحرفي والمعنى التواصلي:

وتدرس الدلالة الضمنية للقول بتجاوز المعنى الحرفي، وفي هذا المستوى يتم توسيع مفهوم السياق«من سياق الموضعة وكشف الإحالات والمنفذين إلى السياق المتعارف عليه عند المخاطبين ك"حدس" وكما في سياق الموضعة يقع التدخل لرفع الإبهامات في الجمل كذلك، حتى وهي لا تشتمل على إشاريات وتعبّر عن قضايا مختلفة بحسب السياق»[3] فقد يكون معنى الجملة مبهما بالرغم من عدم احتوائها على إشاريات.

تسعى تداولية الدرجة الثانية إلى معرفة كيفية انتقال الدلالة من المستوى الصريح إلى المستوى التلميحي، والنظريات التي تتناول هذا النمط بالدراسة هي «نظرية قوانين الخطاب وأحكام أو مسلمات المحادثة –حسب التسمية– وما ينبثق عنها من ظواهر خطابية كالافتراض المسبق والأقوال المضمرة والحجاج، أمّا السياق في هذا النمط؛ فهو مجمل المعلومات والمعتقدات التي يشترك فيها المتخاطبون»[4]. وللكشف عن

---

[1] Jean Dubois et des autres: Dictionnaire de linguistique, p.120.

[2] عمر بلخير: تحليل الخطاب المسرحي في ضوء النظرية التداولية، منشورات الاختلاف، ط1، 2003. ص12.

[3] فرانسواز أرمينيكو: المقاربة التداولية، ص51.

[4] عمر بلخير: تحليل الخطاب المسرحي، ص13.

مقصدية العبارة اللغوية ينبغي تجاوز المعنى الحرفي والبحث عمّا يتضمنه القول من معنى غير مباشر.

1-3-تداولية الدرجة الثالثة: نظرية الأفعال الكلامية:

وتشتمل الدراسات التي تضم نظريات الأفعال الكلامية و« تنطلق من مسلمة مفادها أنّ الأقوال الصادرة ضمن وضعيات محددة تتحول إلى أفعال ذات أبعاد اجتماعية»[1]. وتختلف هذه الأبعاد حسب الأغراض التي تتحقق من الإنجاز اللغوي Performative، يتعلق الأمر بمعرفة ما يتم إنجازه عبر استعمال اللغة في وضعية تواصلية معينة.

ويُعتَبر "أوستين"Austin من أوائل المؤسسين لنظرية أفعال الكلام، وكان ذلك بفضل مجموعة من الأعمال من أهمها: "تطبيقية نظرية الأفعال اللغوية على الخطاب الأدبي عند ويليام جيمس"؛ فقد قدم تمييزات دقيقة لأفعال الكلام.

وقد طوّر هذه التصنيفات أكثر تلميذه "سيرل"Searle، ومن خلال الدرجات الثلاثة للتداولية نجد أنّ هذه النظريات - في الحقيقة – متداخلة ومترابطة فيما بينها، وهذا ما سيتضح لنا أكثر من خلال المفاهيم التداولية الآتية.

2- أبرز مصطلحات التداولية:

2-1-متضمنات القول:Les implicites

كثيرا ما نقصد أكثر مما نقول، بمعنى أننا نضمّن في قولنا أمورا لا نذكرها بصريح العبارة، وهذا ما يدعى بـ"متضمنات القول" Les implicites، ويتعلق هذا المفهوم بـ«رصد جملة من الظواهر المتعلقة بجوانب ضمنية وخفية من قوانين الخطاب، تحكمها ظروف الخطاب العامة كسياق الحال وغيره»[2]، وتتشكل متضمنات القول من نمطين وهما الافتراض المسبق Présupposition والقول المضمر-Les sous entendus فالمتخاطبون ينطلقون من معطيات وافتراضات معترف بها ومتفق عليها بينهم؛ فالافتراض المسبق هو «الخلفية التواصلية الضرورية لتحقيق النجاح في عملية التواصل، وهي محتواة ضمن السياقات والبنى التركيبية العامة»[3].

---

[1] المرجع السابق، ص13.
[2] مسعود صحراوي: التداولية عند علماء العرب، ص30.
[3] نفسه، ص31.

يختلف تأويل كل قول حسب السياق الذي يرد فيه، والطبقات المقامية التي ينجز ضمنها، لذلك فإنّ "أوركيوني" Orecchioni تعرف القول المضمر أو الضمني بأنّه« كتلة المعلومات التي يمكن للخطاب أن يحتويها، ولكن تحقيقها في الواقع يبقى رهن خصوصيات سياق الحديث»[1] فالقول المضمر هو معنى خفي متضمن في القول يُفسّر ضمن السياق الذي وُجد فيه، وقد يكون مخالفا تماما للمعنى الحرفي.

2-2-الاستلزام الحواري:l'implication conversationnelle

لاحظ "بول غرايس" Grice أنّ الجملة قد تخرج عن معناها الحرفي إلى معنى استلزامي؛ حيث يرى أنّ «بعض الأقوال تبلغ أكثر مما تدل عليه الكلمات التي تتشكل منها الكلمات...فكل قول يثير جزئيا أقوالا أخرى يضمها أو يخلقها بوعي أو بدونه داخل نظام دائري، حيث الكل متماسك»[2]، لذلك تعد فكرة متضمنات القول فكرة مركزية في مبدأ الحوار، لأنها تجعل المتخاطبين يتبعون بعض القواعد الاستلزامية أثناء التواصل.

وقد يسعى المتكلم إلى تبليغ سامعه بأمر ما على نحو غير مباشر وهو على دراية بأنّ سامعَه قادرٌ على الوصول إلى قصده، حيث ينبني الاستلزام الحواري على مبدأ عام يقضي بتعاون المتخاطبين في تحقيق الهدف من الحوار، وصيغة "مبدأ التعاون" هي «ليكن اندفاعك في الكلام على الوجه الذي يقتضيه الاتجاه المرسوم للحوار الذي اشتركت فيه»[3]، ويسهم هذا المبدأ في تسهيل التفاهم وتحقيق التأثير وإنجاز الفعل، ويجب على المتكلم «أن يراعي المخاطب في كل ما يأتي ويدّع لغويا ونفسيا واجتماعيا وثقافيا بل إنّه يسخر في ذلك ما يعين في التبليغ بالإشارة والملامح...ليجد من المخاطب نفسه متعاونا متمثلا في الإصغاء ومحاولة الفهم»[4] ويشتمل مبدأ التعاون على أربع مسلمات فرعية[5] هي: الكم والكيف والمناسبة والطريقة:

1- مسلمة الكم: (القدر) Quantité اجعل مشاركتك تفيد القدر المطلوب من الإخبار، لا تجعل مشاركتك تفيد أكثر مما هو مطلوب.

---

[1] نفسه،ص32.

[2] عبد السلام عشير: عندما نتواصل نغير، مقاربة تداولية معرفية لآليات التواصل والحجاج، إفريقيا الشرق، المغرب 2006، ص47.

[3] طه عبد الرحمن: أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ص103.

[4] نواري سعودي أب وزيد: في تداولية الخطاب الأدبي، المبادئ والإجراء، بيت الحكمة، سطيف الجزائر، ط1، 2009، ص30-31.

[5] ينظر: مسعود صحراوي: التداولية عند علماء العرب، ص33-34.

2- مسلمة الكيف (النوعية)Qualité لا تقل ما تعتقد أنه كاذب، لا تقل ما لا تستطيع البرهنة عل صدقه.

3- مسلمة الملاءمة: pertinence لتكن مشاركتك ملائمة، أي مناسبة للحديث.

4- مسلمة الجهة(الطريقة)Modalité : تنصّ على الوضوح في الكلام، وتتفرع إلى ثلاث قواعد فرعية وهي:-ابتعد عن اللبس - تحرّ الإيجاز - تحرّ الترتيب.

وتحصل ظاهرة الاستلزام الحواري إذا تم خرق إحدى القواعد الأربعة السابقة، فيحاول المتلقي البحث عن المعنى الحقيقي المضمر متجاوزا المعنى الحرفي ليفهم قصد المتكلم، وهذا ما يسميه"سيرل "Searle" الفعل الكلامي غير المباشر، والواقع ان المجاز والاستعارات تعد فعلا كلاميا غير مباشر فيه يخرق المتكلم قاعدة الكيف.

2-3-الأفعال الكلامية:Les actes de langage

قد نستعمل اللغة في كلامنا للقيام بفعل ما وللتأثير على المتلقي، هذا المفهوم وسّعه "أوستين"Austin "في المحاضرات الإثنا عشر التي ألقاها في جامعة "هارفارد" Harvard سنة 1955، ونشرت سنة 1962 في كتاب عنوانه "How to do think with words"، والذي ترجم إلى اللغة الفرنسية عام 1970 إلى "Quand dire, c'est faire"[1]. "عندما نقول نفعل" إذ جاء بأفكار ثورية فتحت مجالا واسعا أمام المفكرين على دراسة استعمالات اللغة، فتأسست بذلك نظرية الأفعال الكلامية، واستأنفت بعد ذلك من طرف "سيرل" "Searle".

2-3-1- تصنيف أوستين"Austin للأفعال الكلامية:

ترتكز نظرية "أوستين"Austin على فكرة الإنجازية، والتي مفادها أن بعض الملفوظات في حقيقتها لا تصف شيئا في العالم، ولا يمكن الحكم عليها بمعيار الصدق أو الكذب، ولكنها تؤدي أفعالا(مثل الوعد، التحذير...) ويحكم عليها بمعيار الفشل أو النجاح في الإنجاز. قام أوستين"Austin بالتمييز بين العبارات الإنجازية والعبارات غير الإنجازية(الوصفية) فوجد أنّ «قول شيء ما على وجه مخصوص هو

[1]voire Patrick charaudeau. Dominique Maingueneuv. Dictionnaire Analyse du discoure édition du seuil. Février 2002 Paris. VI[ème]. P 16.

إنجازه، من أمثلة العبارات الوصفية التي تصف إحساسات أعتذر، إني متأسف...أما العبارات الإنجازية: أدعم رأيي، أتنبأ، أتوقع...وشرط العبارات الإنجازية هو ملاءمتها للواقع(الإنجاز الحقيقي)»[1] فالوعود مثلا تتضمن التزاما معينا من جانب المتكلم ينجزه عند قوله(أعد بذلك) هو في الواقع (يعد) أي يجعل نفسه ملزما بفعل ما يقوله، يرى بول ريكور أنه " قد يُدمَج الفعل بقطب الواقعة في جدل الواقعة والمعنى، لكن هذا الفعل أيضا يتبع قواعد دلالية تعرضها بنية الجملة، إذ يجب أن يعبَّر عن الفعل بصيغة ضمير المتكلم"[2]، والأفعال الكلامية سواء أكانت أوامر أو رغبات أو أسئلة أو تحذيرات أو إثباتات، فضلا عن قولها شيئا ما، تنجز شيئا، وتترتب عليها آثار من خلال القول.

والجمل الوصفية لا يقصد بها أن تخبر عن أمر أو تبلغ معرفة عن حدث واقع و«يكمن القصد من الكلام في تبادل المعلومات مع القيام بأفعال تضبطها قواعد التواصل في الوقت ذاته، مما ينتج عنه تغيير في وضع المتلقي والتأثير في مواقفه»[3]، لكن أوستين لاحظ أنّ تصنيفه يفتقر إلى مقياس معياري نحوي لتمييز العبارات الإنجازية، فقسم الأفعال الكلامية إلى ثلاثة أصناف هي:

- فعل الكلام(فعل القولActe locutoire): هو الفعل الذي ننجزه بمجرد تلفظنا لبعض الكلمات التي لها نفس المعنى والمرجع.

-الفعل الإنجازي(قوة فعل الكلام، الفعل المتضمن في القول Acte Illocutoire): وهو«فعل اتفاقي مبني على التواطؤ والمواضعة، إنه فعل مؤدى ومنجز طبقا للتواضع»[4] وهو الفعل الذي ننجزه بالقول (سؤال، أمر، تحذير، وعد...)

-الفعل التأثيري(لازم فعل الكلامActe perlocutoire): وهو الآثار المترتبة عن الفعل الإنجازي، وهو الدفع إلى العمل والوصول إلى الاقتناع بفعل شيء أو تركه،فـ «عندما نقول شيئا ما قد يترتب عليه

---

[1] ينظر أوستين:نظرية أفعال الكلام العامة (كيف ننجز الأشياء بالكلمات) ترجمة عبد القادر قنيني، إفريقيا الشرق 1991 ص 100.

[2] بول ريكور :نظرية التأويل الخطاب وفائض المعنى ترجمة سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء المغرب ط 2006/2 ص41.

[3] خليفة بوجادي: في اللسانيات التداولية مع محاولة تأصيلية في الدرس العربي القديم، بيت الحكمة، الجزائر، ط1، 2009 ص90.

[4] عبد الهادي بن ظافر الشهري : استراتيجيات الخطاب مقاربة لغوية تداولية، دار الكتاب الجديد، ص155.

حدوث بعض الآثار على إحساسات المخاطب وأفكاره وتصرفاته»[1].
كأن أجعل مستمعي يقتنع بشيء ما، أو أجعله يخاف، أو يمتنع عن فعل شيء... وقد يكون ذلك عن قصد ونية أو عن غير قصد، كما أن الفعل الإنجازي والفعل التأثيري يستلزمان معا الاتفاق.

يرى جورج مولينيه في كتابه الأسلوبية أنّ"الفعل الكلامي الذي يتسم بكونه أدبيا هو "تأثيريا"، أو لا يكون شيئا. فالأدبية هي إنجازية performativité مطلقة للغة إذ تتحول إلى وظيفة شعرية، أي أن الفعل الخلاق لشيء لغوي يكون هو نفسه مرجع هذا الشيء" [2] وهذا يحيل على علاقة التداولية بالأدبية من جهة وبالأسلوبية من جهة أخرى

ويقترح "أوستين" Austin خمسة أقسام للأفعال الكلامية:

1 الحكميات Verdictifs: وتتمثل في الحكم نحو التبرئة، الإدانة، الفهم، إصدار أمر، الإحصاء، التوقع، التصنيف، التشخيص، الوصف...

2- التنفيذياتExercitifs: وتقضي بمتابعة أعمال مثل الطرد، العزل، التسمية، الاتهام، الاستقالة، التوسل...وتندرج التنفيذيات ضمن الصنف الأول فهي أعمال تنفيذ أحكام ولكنها ليست في حد ذاتها حكميات.

3- الوعديات Promissifs:وتسمى كذلك الإلزاميات أو أفعال التكليف لأنها تلزم المتكلم بإنجاز فعل معين مثل" الوعد، الموافقة، التعاقد، العزم، النية...

4- السلوكياتComportatifs: والهدف منها هو إبداء سلوك معين يتفاعل مع أفعال الغير، مثل الشكر والاعتذار وتقديم التهاني والتعازي والقسم والتحدي.

5-العرضيات:Expositis : وتسمى كذلك "التفسيريات" الهدف منها الحجاج والنقاش والتبرير، وتختص بعرض مفاهيم منفصلة مثل التأكيد، النفي، الوصف، الإصلاح...[3]

ويمكن تلخيص تصنيف أوستين" Austin كما يلي «إنّ الفعل المتعلق بممارسة توكيد لنفوذ أو ممارسة سلطة معينة، والفعل الإزامي

---

[1] السابق، ص156.

[2] جورج مولينيه : الأسلوبية ترجمة: بسام بركة المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط2/ 1427ه-2006م ص160

[3] ينظر فيليب بلانشيه: التداولية من أوستين إلى غوفمان، ص62.

هو اتخاذ تعهد أو إعلان عن قصد، والفعل السلوكي هو اتخاذ موقف، والفعل التفسيري هو توضيح مبررات وحجج ومعلومات»[1].

يبدو تصنيف "أوستين" Austin مفتوحا ومرنا، لذلك حاول"سيرل" "Searle" بتطوير نظرية أفعال الكلام عند أوستين واقتراح معايير أخرى لتصنيف الأفعال الكلامية.

2-3-2- تصنيف" سيرل"Searle" للأفعال الكلامية:

إن اختلاف الهدف من الفعل الكلامي هو ما جعل"سيرل""Searle" يعيد هذا التصنيف، فقد يكون الهدف منه هو القيام بفعل معين من جهة، وجعل الأفعال مطابقة للعالم، أو جعل العالم مطابقا للأفعال من جهة أخرى، كما قد يختلف الهدف من الأمر، على أنه جعل المستمع يفعل شيئا، والهدف من الوعد هو تعهد المتكلم بإلزام نفسه أن يفعل شيئا وهكذا، فالهدف الإنجازي من "الأمر" و"الطلب"هو ذاته، كلاهما يجعلان المستمع يقوم بفعل شيء ما، ولكن القوة الإنجازية تختلف عن ذلك.

وقد ميّز "سيرل" ""Searle"بين أربعة أقسام من الأفعال الكلامية: فمن خلال الأمثلة الآتية:

1- "جون" يفرط في التدخين.

2- هل يفرط "جون" في التدخين؟

3- عليك أن تفرط في التدخين يا "جون".

4- الجو لا يطاق بتدخين "جون" المفرط.

فإننا نقوم بأربعة أمور:عند النطق بالعبارات الأربعة، نقوم بفعل التلفظ(الصوتي، التركيبي)acte d'énonciation ، والملاحظ أنّ هذه العبارات تشترك في المحتوى القضوي acte propositionnel (التدخين المفرط لـ"جون") لكن لكل عبارة منها فعل إنجازي acte illocutionnaire(الإخبار، السؤال، الأمر، التمني...) وكل عبارة تخلّف نتائجَ معينة(الفعل التأثيريacte perlocutionnaire) [2].

---

[1] صالح إسماعيل عبد الحق: التحليل اللغوي عند مدرسة أكسفورد، لبنان تنوير لبنان الطبعة الأولى، بيروت، لبنان ط1-1993، ص224.

[2] Voir J. R. Searle, les actes de langage (essai de philosophie du langage, collection savoir, lettre Herman, Paris, nouveau tirage, 1996, P.60-62

كما فرق"سيرل" Searle" بين "الأفعال الكلامية المباشرة" و"الأفعال الكلامية غير المباشرة"، وصنف الأفعال الكلامية إلى خمسة أصناف وهي:

1-التأكيديات (التقريريات Assertifs):هدفها «هو تعهد المرسل بدرجات متنوعة بأنّ شيئا ما هو واقعة حقيقية، وتعهده كذلك بصدق قضية ما»[1]. وتهدف إلى جعل الكلمات تطابق العالم.

2- التوجيهياتDirectifs: هدفها دفع المرسل إلى فعل شيء ما، ويحاول تحقيق هذا الهدف بدرجات متفاوتة تتراوح بين اللين وذلك بالإغراء والاقتراح أو النصح، والعنف والشدة وذلك بالإصرار على فعل الشيء[2]، وتسمى كذلك (الأوامر)، وهدفها جعل العالم يطابق الكلمات.

3- الالتزاماتCommissifs: هدفها التزام المرسل بدرجات إنجاز فعل ما في المستقبل(التعهد) مبنية على شرط الإخلاص، وهنا يجب أن يطابق العالم الكلمات وهي توافق الوعديات عند "أوستين"Austin .

4- التعبيرياتExpressifs: والهدف منها هو «التعبير عن حالة سيكولوجية محدّدة»[3] وشرط هذه الحالة النفسية هو عقد النيّة والصدق في محتوى الخطاب، ومن أمثلتها: الاعتذار والشكر والتهنئة والنقد والقسم و« بأداء الفعل المعبر لا يحاول المتكلم أن يؤثر في العالم ليماثل الكلمات لتماثل العالم»[4]، والملاحظ أنّ التعبيريات توافق إجمالا السلوكيات في تصنيف "أوستين"Austin .

5-التصريحياتDéclarations: وتسمى كذلك الإدلاءات هدفها جعل العالم يطابق الخطاب والخطاب يطابق العالم، مثل: أعلن، أصرح...

ويمكن تلخيص تصنيف سيرل Searle"كما يلي: «لو اتخذنا الهدف الغرضي بوصفه فكرة محورية نصنف بها استعمالات اللغة، لوجد إذن عدد محدود إلى حد ما لأشياء أساسية نفعلها باللغة، نخبر الناس كيف توجد الأشياء، ونحاول التأثير عليهم ليفعلوا أشياءً، ونلزم أنفسنا بفعل أشياءٍ، ونعبر عن مشاعرنا ومواقفنا، ونحدث تغييرات بواسطة منطوقاتنا، وفي أحوال كثيرة نفعل أكثر من واحد من هذه الاستعمالات

---

[1] ينظر عبد الهادي بن ظافرالشهري: استراتيجيات الخطاب، ص123.
[2] ينظر الشهري،استراتيجيات الخطاب، ص123.
[3] صالح إسماعيل عبد الحق: التحليل اللغوي عند مدرسة أكسفورد،ص234.
[4] نفسه،ص234.

بمنطوق بعينه في آن واحد»[1]، وإنّ قدرة الشخص على فهم أفعال الكلام وإنجازها هي التي تجعله يعرف الطريقة التي تستخدم بها هذه الجمل لإطلاق الأحكام أو إلقاء الأوامر أو الوعود...أو غير ذلك.

2-3-3 الأفعال الكلامية المباشرة والأفعال الكلامية غير المباشرة:

قد يكون الخطاب مباشرا أو تلميحيا لذلك ميّز "سيرل"Searle" بين الأفعال الكلامية المباشرة وغير المباشرة، وقد وضع مقاييس لنجاح الفعل الإنجازي منها؛ غاية القول، توجيهه، وحالته السيكولوجية...[2] وسماها شروط النجاح، ويستند فيها إلى قوانين المحادثة لـ"غرايس"Grice، ثم يرى أنّ الأفعال المباشرة هي:«التي يكون معناها مطابقا لما يريد المرسل أن ينجزه مطابقة تامة والدالة على قصده بنص الخطاب»[3]

أمّا بالنسبة للأفعال الكلامية غير المباشرة، فقد «يرمي المتكلم من خلال قوله إلى التعبير بشكل ضمني عن شيء آخر غير المعنى الحرفي؛ مثلما هو الشأن في التلميحيات والسخرية والاستعارة وحالات تعدد المعنى...»[4] تمثل الاستعارة والأقوال المجازية فعلا كلاميا غير مباشر، ومن أجل تفسير الجملة الاستعارية ميّز "سيرل"Searle" بين معنى المتكلم الذي يقصده، ومعنى الجملة، وهذين المعنيين لا يتطابقان، فالمتكلم يقول شيئا ويقصد شيئا آخرا، ولقد«حدّد "سيرل" مصطلحين أساسيين استخدمهما في معالجة هذا الجانب من مشكلة الاستعارة، وهما مصطلح (معنى منطوق المتكلم) و(معنى الجملة) ورأى أن المعنى الاستعاري هو معنى منطوق المتكلم.

ومن خلال ما سبق تتّضح لنا أهمية التداولية، فهي مشروع شاسع يهتّم بالخطاب والتواصل بشكل عام يضم: المحادثة والإنجاز والتضمين والحجاج ... نستشف أن التداولية تنطوي على قدر كبير ومتعدد من المحاور والآليات، ولا نزعم أننا تعرضنا في السطور السالفة إلى كل جوانب هذا الدرس اللغوي المعاصر؛ بل هناك الكثير من النظريات التي اكتنفتها التداولية وتبنتها بالسير وفقها في تعاملها مع اللغة كالنظرية

---

[1] صالح إسماعيل عبد الحق: التحليل اللغوي عند مدرسة أكسفورد، ص237-238.
[2] ينظر فرانسواز أرمينيكو: المقاربة التداولية، ص63.
[3] الشهري، استراتيجيات الخطاب، ص137.
[4] فيليب بلانشيه: التداولية من أوستين إلى غوفمان، ترجمة صابر حباشة، ص68

الحجاجية théorie de l'argumentation، والنظرية التلفظية théorie de l'énonciation، ونظرية الملاءمة..الخ.

المصادر والمراجع:

1- أحمد محمود نحلة: آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر، دار المعرفة الجامعية 2002.
2- أوستين:نظرية أفعال الكلام العامة (كيف ننجز الأشياء بالكلمات) ترجمة عبد القادر قنيني، إفريقيا الشرق 1991 .
3- بول ريكور :نظرية التأويل الخطاب وفائض المعنى ترجمة سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء المغرب ط 2006/2 .
4- جورج مولينيه : الأسلوبية ترجمة: بسام بركة المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط2/ 1427ه-2006م
5- حفناوي بعلي: التداولية... البراغماتية الجديدة خطاب ما بعد الحداثة، مجلة اللغة والأدب، العدد17، جانفي 2006
6- دومينيك منقونو: المصطلحات المفاتيح لتحليل الخطاب، ترجمة:محمد يحياتن، منشورات الاختلاف، الطبعة الأولى2005-2006.
7- صالح إسماعيل عبد الحق: التحليل اللغوي عند مدرسة أكسفورد، لبنان تنوير لبنان الطبعة الأولى، بيروت، لبنان ط1-1993.
8- الطاهر لوصيف :التداولية اللسانية، مجلة اللغة والأدب، جامعة الجزائر، العدد17جانفي 2006.
9- طه عبد الرحمن: في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الثانية2000.
10- عبد السلام عشير: عندما نتواصل نغير، مقاربة تداولية معرفية لآليات التواصل والحجاج، إفريقيا الشرق، المغرب 2006، .
11- عمر بلخير: تحليل الخطاب المسرحي في ضوء النظرية التداولية، منشورات الاختلاف، ط1، 2003.
12- فرانسواز أرمينيكو: المقاربة التداولية، ترجمة سعيد علوش، مركز الإنماء القومي،1986.
13- فردناند هالين: التداولية، ترجمة وبّا محمد، مجلة الفكر والنقد، العدد 24، السنة الثالثة، ديسمبر 1999.
14- فيليب بلانشيه: التداولية من أوستين إلى غوفمان، ترجمة صابر الحباشة، دار الحوار، سورية، اللاذقية، الطبعة الثانية 2007.
15- مسعود صحراوي: التداولية عند العلماء العرب، دراسة تداولية لظاهرة الأفعال الكلامية في التراث اللساني العربي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت لبنان، الطبعة الأولى 2005.
16- نواري سعودي أبو زيد: في تداولية الخطاب الأدبي، المبادئ والإجراء، بيت الحكمة، سطيف الجزائر، ط1، 2009.
17- -Dominique Maigueneau: Aborder la linguistique, Édition du Seuil collections Mémo, paris
18- Jaque Moeschler- Anne Reboul: Dictionnaire Encyclopédique de pragmatique, Edition Seuil 1994.
19- Jean Dubois et des autres,Dictionnaire de linguistique, Libraire Larousse, Parie1973
20- J. R. Searle, les actes de langage (essai de philosophie du langage, collection savoir, lettre Herman, Paris, nouveau tirage, 1996
21- Patrick charaudeau. Dominique Maingueneau. Dictionnaire Analyse du discoure édition du seuil, Février 2002 Paris, VI[ème]

مقاربات في العمل التطوعي المنظم

أ.مسعودي أحمد
قسم العلوم الاجتماعية والإنسانية
جامعة الدكتور الطاهر مولاي – سعيدة
mes.ahmed@gmail.com

ملخص المقال:

يشكل العمل التطوعي مجالا حيويا بحيث يتكون من بنى مختلفة وفاعلين اجتماعيين مختلفين تجمع بينهم ديناميكية جماعية، كما أن للوسط الجمعوي ارتباط وثيق بالوقت ويتأثر بسلوكات وتصرفات الأفراد – المنخرطين فيه – التي تعكس بصورة خفية طبيعة العمل الجمعوي. فالعمل التطوعي في إطار الجمعيات(المنظم) هو تصرف اجتماعي يتأثر بنوع السلوك الذي ينتجه الفرد ضمن الجماعة التي يتواجد فيها، أين يحدث علاقة بين السلوك والهدف من تواجده في المنظمة للقيام بهذا النشاط، ومن ثم يمكن فهم ميكانيزمات الفعل التطوعي باعتباره المحرك الأساسي للحياة الجمعوية.

الكلمات المفتاحية:

العمل التطوعي – التنظيمات التطوعية – وقت الفراغ – الفعالية – العمل الجمعوي.

مقدمة:

إن ممارسة النشاط التطوعي في الحقل الجمعوي ليس جديد العهد في مجتمعنا، فقد عرفه مجتمعنا الجزائري منذ مدة طويلة، أين كان هدفه نشر الوعي الديني وإبراز الشخصية الجزائرية إبان فترة الاحتلال الفرنسي أما الآن ومع اختلاف الوضع تغيرت مهام بعض الجمعيات إلى رفع المستوى المعيشي لبعض شرائح المجتمع منها من برزت في الرياضة وأخرى في الثقافة...

لهذا يعتبر الاشتراك في المنظمات التطوعية عاملا ذا أهمية لإحداث تغيرات اقتصادية واجتماعية في حياة الأفراد يكون بالاختيار الحر للأعضاء المشاركين، وفقا لما تمليه الظروف اليومية من عمل والتزامات شخصية، هذا ما يفرض عليهم التزام بحجم وقت معين إزاء

ممارسة العمل التطوعي الذي يكون غالبا في أوقات فراغهم، التي تختلف حسب كل فرد في المجتمع.

يعتبر الفعل التطوعي من حيث نهايته تشكل مجموع الجهود الفردية والجماعية المنسقة فيما بينها ويرسم علاقة بين العمل في حد ذاته والتسلية[1]. ولفهم السلوك التطوعي يمكن تعريف التطوع على أنه هو دائما اشتراك للمصطلحات الثلاثة : التزام – مسؤولية – وتضامن، بحيث هو وسيلة لكل أفراد المجتمع لتحسين نمط حياتهم.

وفي ظل ما تتوفر عليه المنظمات التطوعية من قواعد قانونية وإمكانيات مادية وبشرية نتساءل ما هو واقع العمل التطوعي المنظم ؟

– ما هي الدوافع والمحفزات الأساسية التي تجعل الأفراد يقومون بعمل تطوعي؟ أي لماذا ينخرط الأفراد ضمن منظمة تطوعية ؟

– وهل يستفيد الأفراد المتطوعون من هذه الممارسة ؟ وما هي نوعية هذه الاستفادة؟

– وفيما تبرز فعالية المنظمة التطوعية؟ وما هي خصوصية المنظمة التطوعية مقارنة بغيرها من التنظيمات؟

تحديد المصطلحات (المفاهيم)

1- الدافع:

يعرفه **دينكن ميشال** على أنه:"يصف الأهداف الأساسية التي يسعى الإنسان للحصول عليها من خلال سلوكه وحيويته ونشاطه"[2]. أما **محمد ناصر العديلي** فعرفه بأنه "أحد خصائص السلوك الإنساني وأنه القوة أو الطاقة النفسية الداخلية التي توجه وتنسق تصرفات الفرد وسلوكه أثناء استجابته للموافق والمؤثرات البيئية المحيطة به، بحيث تتمثل هذه الدوافع عند هذا الكاتب أنها مجمل التوقعات والنوايا والرغبات التي يسعى دائما إلى تحقيقها ليعيد الارتياح والتوازن إلى نفسه"[3].

وبذلك يعبر الدافع عن مجمل السلوكات الصادرة من الفرد التي مفادها تلبية حاجاته والتي من خلالها كذلك يمكننا أن نفهم ونعطي معنى وكذا تأويل تصرفات الأفراد.

---

[1]- HALBA (Bénidicte) et LE NET (Michel), Bénévolat et Volontariat en France et dans le monde. Edit la documentation Française, Paris 2003, p13.

[2]– دينكن ميشال، معجم علم الاجتماع، ترجمة إحسان محمد حسن، دار الطلحة للطباعة والنشر، بيروت، 1998، ص 148.

[3]– ناصر محمد العديلي، السلوك الإنساني والأداء من منظور، الإدارة العامة للبحوث، الرياض، 1963، ص 147بتصرف.

2- وقت الفراغ

حسب **دومازدويه** فإن: "أوقات الفراغ هي تلك الأوقات التي تمارس فيها مختلف النشاطات، ويقوم بها الفرد وهو غير مجبر على ذلك سواء كانت هذه النشاطات من أجل التسلية أو الترويح أو لتطوير مشاركته الاجتماعية والمعلوماتية وتكوينية وذلك بعد تحرره من كل الالتزامات المهنية أو العائلية"[1]. فهو الوقت الذي يستطيع الفرد من خلاله إنجاز أهدافه وإشباع أغراضه وهو بمثابة تحرر من العمل في مكان معين وبمقابل أجرة فهو يعبر عن قيمة اجتماعية جديدة يقرها المجتمع ويترجمها الفرد إلى أساليب إشباع حاجياته في قضاء وقت الفراغ.

3- الفعالية

يقول **دينكن ميشال** أن: "الفعالية تعكس الاستخدام الأكثر للوسائل القادرة على تحقيق الهدف المحدد بصفة منظمة وعقلانية كما يمكن أن تحدد عن طريق وضع العلاقة بين الوسائل المعتمدة والأهداف وفقا لترتيب ذي أولوية"[2]. ففعالية العمل التطوعي تتمثل في تضافر جهود لمتطوعين لخلق نمط تنظيمي يسمح بالاستغلال الأحسن للوسائل والإمكانيات المادية والبشرية –المتطوعين– مساهمة في إحداث توازن داخلي للمنظمة التطوعية، والقيام بالبحث عن علاقات تسهل من عملية تأقلم المتطوعين فيها.

– أهم التعاريف للعمل التطوعي والمتطوع

أ– التطوع

"هو اختيار إرادي يرتكز على دوافع – سلوكات – وخصوصيات فردية بحيث ينشط الفرد من خلاله من الحياة الاجتماعية من أجل تحسين ظروف الحياة ويساهم في تطوير الاقتصاد والتنمية الاجتماعية للمجتمع بصفة عامة من خلال خلق وظائف مناصب شغل جديدة فهو إذن استجابة للمتطلبات الأساسية للمجتمع التي تتجسد في شكل فعل اجتماعي ضمن حركة منظمة ومنسقة على شكل جمعيات"1. ويعرف صلاح الدين جوهر التطوع : "بأنه هو ذلك الجهد المبذول من طرف أي إنسان من أجل مجتمعه أو من أجل جماعات معينة بلا مقابل، وفيه

---

[1]– جوفر دومازوديه نقلا عن جورج فريدمان وبيارنافيل، رسالة في سوسيولوجيا العمل، ترجمة حسين حيدر، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1985، ص 423.

[2]– دينكن ميشال، مرجع سابق، ص 29 .

يتحمل مسؤوليات العمل من خلال المؤسسات الاجتماعية القائمة لإرضاء مشاعر ودوافع إنسانية داخلية خاصة..."2 وتعرف **Dan FERRAND-BECHMAN** العمل التطوعي على النحو التالي :

Le bénévolat est une action libre, sans rémunération et en direction de la communauté : Travail pour « l'honneur »[3]

ويضيف MICHEL LE NET خمس خصائص للعمل التطوعي بقوله[4]:

- أنه عمل غير إجباري
- يساهم في تحسين في نوعية الحياة من خلال التربية والحفاظ على البيئة
- هو عمل غير مأجور
- يكمل البنى التقليدية للعمل
- يجب أن تكون له مؤسسات تسمح للمتطوعين بالقيام بأنشطتهم على أحسن وجه.

وهكذا يمكن القول أن التطوع فعل إنساني اجتماعي ذو صبغة إرادية يقوم على أساس دوافع وسلوكات فردية يحاول من خلاله الفرد أن يكرس أكثر للتضامن الاجتماعي بواسطة تقديم الخدمات الاجتماعية، معنوية أو مادية تلبي الحاجيات الاجتماعية والثقافية للأفراد أو الجماعات ضمن مؤسسات –جمعيات– تعطي للفعل التطوعي نمط تنظيمي وحرية أكثر لممارسة نشاطاتهم.

ب – المتطوع:

انطلاقا من التعاريف الموجودة في قاموس اللغة الفرنسية نجد مصطلحين يشتركان في بعض الخصائص، أول مصطلح هو : Le Bénévole الذي "هو عبارة عن الشخص الذي يفعل الشيء بلا إكراه وبصفة مجانية"[5].

أما المصطلح الثاني فهو :Le Volontaire " وهو الشخص الذي يقدم خدمات بشكل إرادي[6].

---

[1]- HALBA (Bénidicte) et LE NET (Michel), Bénévolat et Volontariat dans la vie économique, social t polétique la documentation Française, Paris, p10.

[2]– صلاح الدين جوهر، إدارة المؤسسات الاجتماعية، مكتبة عين شمس، مصر، 1976،ص 157.

[3]- Dan FERRAND BECHMAN , le métier de bénévole, Edit Economica, 2000 – p 13.

[4]- HALBA (Bénidicte) et LE NET (Michel), op.cite. p09.

[5]- Dictionnaire, Miro-Rober, les dictionnaire Rober, Canada, S.C.Montréal, Canada, 1985, p99.

[6]- Dictionnaire, Miro-Rober, ibid, p1147.

والملاحظ أن مصطلح Volontaire يركز على الفعل الإرادي الذي لا يوجد فيه إكراه بينما مصطلح Bénévolat فيعبر بصفة أكثر عن فعل وعمل مجاني دون قصد ربح مادي.

كما تفرق HALBA Benedict بين المصطلحين Bénévole و Volontaire :

« ...le terme volontaire insiste sur l'acte de volonté qui n'est pas l'effet d'une contrainte, qui n'est pas forcé. Bénévole met l'accent sur le désintéressement, la gratuité de l'action. C'est pourquoi l'on parle d'engagement volontaire mais de travail bénévole. »[1]

أما عند **أحمد زكي بدوي** فيعرف المتطوع بقوله:" هو الشخص الذي يخصص جانبا من وقته للمعاونة في الأعمال التي تقوم بها المؤسسات الاجتماعية بدون مقابل وبصفة خاصة في أحوال الكوارث والحروب"[2]. فإذا كان التطوع التزام إرادي فإن **Mari Thérése-CHEROUTE** تعرف المتطوع على النحو التالي: "هو الشخص الذي يلتزم بصفة إرادية من أجل القيام بفعل غير مأجور اتجاه أفراد آخرين خارج الوقت المهني والعائلي"[3].

المتطوع: خصائص وأدوار:

أ- الخصائص:

في سنة 1974 حاول مركز الدراسات الخاصة بالتطوع والمتطوعين حصر مجموعة من الخصائص التي يمتاز بها المتطوع على شكل شروط أساسية يجب أن تتوفر في كل من يريد ممارسة هذا العمل[4] :

- **الالتزام:** فهو يعبر عن السلوك الذي ينتهجه ويتبناه الفرد اتجاه نفسه أو فرد آخر أو مؤسسة معينة في المجتمع بصفة تطوعية.
- **الإرادة:** وتكون نابعة من أعماق الفرد وشخصيته دون إكراه أو ضغط خارجي تتجسد فيه صفة الحرية.

---

[1]- HALBA (Bénidicte) et LE NET (Michel), Bénévolat et Volontariat en France et dans le monde. Edit la documentation Française, Paris 2003, p18.

[2]- أحمد زكي بدوي، معجم مصطلحات الرعاية الاجتماعية، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1987، ص 271.

[3]- Mari Thérése CHEROUTE cité HALBA (Bénédicte) et LE NET (Michel), op. cit. p 08.

[4] - Dan FERRAND- BECHMANN, le métier de Bénévole, Ed Economica, France, 2000, p 48.

- **الفعل المنظم:** يتمثل في ممارسة العمل التطوعي ضمن إطار منظم غير عشوائي مصحوب بتبني مؤسسات خاصة له لتعطيه شرعية قانونية وأكثر تنظيما.
- **خدمة الجماعة والمجتمع:** ويعني مساعدة الأفراد ضمن جماعات بغية تكوين علاقات اجتماعية لازمة لكي يتمتع كل منهم بنمو متزن مع احتياجاته.
- **العمل بدون مقابل:** كل الخدمات التي يقدمها المتطوع من خلال ممارسته للعمل التطوعي يجب أن تكون مجانية ودون قصد أي ربح مادي أو معنوي أو أي مقايضة.

للإشارة فقط وضعت جمعية الصليب الأحمر الدولي مميزات أو معايير يجب أن تتوفر عند المتطوعين زيادة عن الخصائص المذكورة هي كالتالي :

- التأهيل - التحفيز - السن الكافي والضروري الذي يضمن المهمة
- روح العمل الجماعي - حسن الإصغاء - إمكانية التكييف مع الحالات الجديدة
- الوفاء بالالتزام - روح التنظيم
- الذكاء الاجتماعي بمعنى فهم الحالات وإمكانية التنبؤ لسلوكات الآخرين.
- إمكانية تحمل مسؤوليات كبيرة والانسجام الكلي في المهمة التي يكلف به.

ب- دور المتطوع:

بإمكاننا عرض مهام المتطوع بصفة أكثر عملية في النقاط التالية :

- يقوم بدور المساعد الاجتماعي حيث نجدهم -المتطوعون- في جمعيات رعاية الشباب ومحاربة المخدرات أي يستمعون إلى مشاكل هته الفئة من المجتمع ويحاولون حلها بما توفر لديهم من إمكانيات.
- نجدهم كذلك كأساتذة ومعلمين في مجال التعليم (محو الأمية) ضف إلى ذلك أنهم يعملون كمربين لرعاية الأطفال في دور الحضانة التابعة للجمعيات التي ينشطون بها.
- ويقوم المتطوع بمساعدة من هم في خطر وإسعاف المصابين في حالة الكوارث الطبيعية أو حوادث المرور إن وجد في عين المكان، وهذه المهام أي الإسعاف يقومون بها إذا توفر فيهم شرط أساسي وهو تلقي تكوين خاص كما هو الشأن بالنسبة لمتطوعي الهلال الأحمر

الجزائري، يمكن وصف المتطوع في هذه الدراسة بأنه: من حيث الجنس هو ذكر.

من حيث السن هو يتراوح ما بين 18 و27 سنة.
من حيث الحالة المدنية هو أعزب.
من حيث الوضعية الاجتماعية هو من فئة البطالين.
من حيث المستوى التعليمي هو من ذوي المستوى العالي.

– أهم التعاريف للمنظمة التطوعية :

عندما محاولة تحديد تعريف المنظمات التطوعية لاحظنا أن لديها عدة تسميات رغم أن مضامين هذه التعريفات تؤدي معنى واحد. لهذا كان لزاما علينا استعراض بعض هذه التعريفات لتبرير استعمالنا لمختلف هذه التسميات في تحليلنا فجاءت على النحو التالي :

مصطلح التنظيمات التي لا تهدف إلى ربح عند **محمد عاطف غيث** بالرابطة التطوعية: "التي هي عبارة عن جماعة متخصصة ومنظمة تنظيما رسميا تقوم عضويتها على الاختيار الحر للأفراد من أجل هدف معين غير الحصول على ربح مادي"[1].

كما نجدها عند **دينكن ميشال** باسم الجمعية فيقول بأنها : "تلك العملية الاجتماعية التي تعكس التفاعل والاتصال الذي يقع بين مجموعة من الأفراد أو الجماعة بغرض تحقيق أهداف معينة أو أغراض معينة ولها قوانين تحدد وتحكم علاقات وسلوكات أفرادها[2]".

ويستخدم كذلك مصطلح المنظمة الاجتماعية فيقول: "أنها تكامل أجزاء المجتمع أو الجماعة واعتماد كل جزء على الآخر كما هي حالة وحدات الجمعية كالجماعات والمجتمعات المحلية الكبيرة"[3]. كما أنه لا يتوقف عند هذا الحد فيزيد ذكر مجمل المميزات أو صفات هذه المنظمة[4] :

– فهي تقوم بإنجاز نشاطات معينة
– تتكون من أدوار تربطها علاقات اجتماعية متماسكة

---

[1]– محمد عاطف غيث، قاموس علم الاجتماع، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الاسكندرية، 1979، ص 29.

[2]– دينكن ميشال، معجم علم الاجتماع، ترجمة محمد حسن، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 1998، ص30.

[3]– دينكن ميشال، مرجع سابق، ص 29.

[4]– دينكن ميشال، مرجع سابق، ص 29.

- لها قيم ومعايير ومعتقدات
- تتكون من جماعات فرعية تخضع لجماعة واحدة.

أما **أحمد زكي بدوي** فذكرها في معجمه بعدة تسميات (المنظمة التطوعية) فتارة يقول أنها جماعة تطوعية وتارة أخرى بالجماعات الاختيارية، غير أن معانيها تصب في نسق واحد بحيث يقول أنها جماعة اختيارية تقوم على اشتراكات طوعية، وفق إرادة الفرد، أين يكون بقاؤه فيها وانسحابه منها رهن مشيئته، وهي لا تهدف إلى ربح مادي مثل الجمعيات الخيرية، والأندية والتعاونيات[1].

ومجمل القول أن تعدد مصطلحات التنظيم التطوعي لا يخرجه من نسقه العام الذي هو عبارة عن تجمع الأفراد بصفة طوعية بحيث يتم اشتراك معارفهم وأنشطتهم لخدمة فئة معينة من المجتمع أو ممارسة النشاطات الترفيهية، ثقافية في إطار الشبكة من العلاقات المتبادلة التي تخضع إلى مجموعة من القواعد والمعايير تنظم بواسطتها أعمال وسلوكات هؤلاء الأفراد المكونين لهذا التنظيم التطوعي.

- العناصر الأساسية في المنظمة التطوعية:

تتألف المنظمة من جملة من العناصر بحيث تترابط فيما بينها بالوظائف التي تستند إليها والتي تكون محددة حتى تشكل كل متكامل وعلى هذا الأساس يتم تحديد هذه العناصر[2]:

- **الدور**: ويقصد به المركز الذي يشغله الفرد في المنظمة، بحيث توكل له جملة من الأنشطة لها صفة الانتظام والتكرار، التي يصطلح عليها بالدور.
- **الجماعات الفردية**: فهي أي جزء من أجزاء المنظمة، تتوفر فيه نفس خصائص المنظمة وهي لا تتشابه بصفة دائمة في بناءها ووظائفها فنجد هذا الاختلاف في المجتمعات الحضرية الصناعية.
- **نسق المكانة وتدرج السلطة**: في كثير من المنظمات تأخذ المكانة الاجتماعية شكل هرمي بحيث يكون للمكانة العليا الحق في التأثير على الآخرين بما يعرف بالسلطة.
- **التفاعل بين أجزاء المنظمة**: تتكون المنظمة عن طريق التفاعل بين الأدوار الاجتماعية والجماعات الفرعية، وذلك عن طريق وجود

---

[1]- أحمد زكي بدوي، معجم مصطلحات الرعاية التنمية الاجتماعية، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1987، ص 271. بتصرف.

[2]- عبد الباسط محمد حسن، علم اجتماع الصناعي، مكتبة غريب، القاهرة، 1978، ص 137، بتصرف.

اتصال بين مختلف العناصر والأجزاء، أين تكمل عملية التأثير والتأثر بينهما.

– **المعايير:** هي مجموعة من قواعد السلوك أو الاتجاهات التي تدور حولها محاولات الجماعة لتوحيد بين أعراضها، هي أربع مستويات :

1-يحددها ما يجب الالتزام به،

2-يحدد ما لا يجب عمله،

3-يحدد أنواع السلوكات المسموح بها ولكن غير مرغوب فيها،

4-يحدد القواعد التي يفضل الالتزام بها وإن كانت غير ملزمة.

– **الجزاءات:** يتعلق الأمر بالمكافأة والعقاب فكل عمل جيد متقن يحصل صاحبه على تشجيع والعكس يعاقب صاحبه تقصيره في العمل.

– **القيم:** هي عبارة عن مجموعة مركبة من المعايير، التي تستخدم كمقياس لما يستهدف سلوكنا، والقيمة هي أن يتخذ قرارا أو حكما يبنى بها تصرفات ويعمل بمقتضاه في شتى المواقف.

– التنظيم وخصائصه:

يقول **ريمون بودون وفرانسو بيكون:** " أن التنظيم في معناه العام هو أن نقيم علاقة قرابة بين الأفراد تجعلهم قادرين على التعاون في تحقيق غاية تشكل القاعدة لعمل كل واحد منها"[1].

ويقول كذلك **عبد الباسط محمد حسن:** " أن التنظيم هو عبارة عن الجهود التي تبذل من أجل تحقيق أهداف المنظمة وذلك عن طريق تحديد المسؤوليات والسلطات وتنظيم العلاقات بين الأفراد في الجهد الجماعي المشترك الذي يقومون به[2] ".

فمن خلال هذين التعريفين يتبين لنا أهمية عنصر التنظيم في أي مؤسسة أي كان نوعها أو المجال الذي تنشط فيه وكذلك إعطاء الأهمية البالغة للعنصر البشري لأنه الأهم في نجاح أي منظمة، ولعل من الأهداف الأساسية التي يسعى إليها التنظيم هو خلق فعالية كبيرة لدى المنظمة وفي هذا السياق يذكر **محمد شاش** عناصر تعد كافية للحصول على تنظيم جيد وفعال واعتبرها كخصائص للتنظيم الجيد[3]:

---

[1]– ريمون بودون فرانس وبيكون، المعجم النقدي لعلم الاجتماع، ترجمة سليم حداد، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ط1، 1985، ص 199.

[2]– ريمون بودون فرانس وبيكون، المعجم النقدي لعلم الاجتماع، ترجمة سليم حداد، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ط1، 1985، ص 199.

[3]– محمد شاش، الإدارة والتنظيم : مبادئ وأصول، مطبعة جامعة دمشق، الجزء الأول، بدون سنة طبع، ص 30. بتصرف.

- **انسجام الأعضاء:** إن وجود انسجام بين أعضاء مجموعة ما تعمل لغرض واحد ومشترك بالإضافة إلى العلاقات الطيبة التي تسود هذه الجماعة ما هو إلا نتيجة للاختيار الحسن لهؤلاء الأعضاء، وفق الاستعدادات النفسية للتأقلم مع أي وضع جديد وتحمل المسؤوليات.

- **تناسق الأعمال:** إن تناسق الأعمال هو شيء مطلوب بين أجزاء المنظمة – أي بين مختلف الأعمال– إذ يعتبر أمر حيوي بالنسبة لمراحل العمل فهو من الأهمية البالغة في نجاح النظام بأسره فكل جزء هو متمم للذي يسبقه ويمهل للذي يليه، هذا ما يمكن أن نعبر عنه بعملية تقسيم العمل بين مختلف أفراد المنظمة.

- **المراقبة التلقائية:** مهما كانت جودة العمل المنجز أو المقدم من طرف الفرد فإنه يقتضي دائما مراقبة مستمرة، فالفرد قد يقع في الخطأ ويتهاون بعض الشيء ولكن هذه الرقابة ليست من ذاك النوع الذي يجعل الفرد يحس بأنه مقيد بل تترك له الحرية وما يعبر عنه بالرقابة التنظيمية.

- **التخصص:** يسمح بسرعة إنجاز العمل وإتقانه فهو يعطي الفرصة للشخص في الابتكار والإبداع، والتخصص هنا ليس بالمفهوم السلبي أين نجد كل الأعضاء منفصلين عن بعضهم ولا يعلم الواحد أي شيء عن عمل الآخر.

- **عدم الإسراف:** يقصد بهذا العنصر توفر المعرفة الجيدة وكافية لمنع تبديد النفقات، مما يسمح باستمرارية العمل والوصول إلى نتائج أكبر بأقل التكاليف.

الخاتمة:

لا يمكننا فهم طبيعة السلوك الذي يصدره الفرد ضمن الجماعة التي يتواجد فيها إلا من خلال معايشتنا للفرد نفسه. ولعل أهم ما يمكن ذكره من نتائج من خلال استعراض مختلف العناصر حول موضوع العمل التطوعي هو كالتالي:

– إن ممارسة العمل التطوعي يتجلى ظاهريا في مساعدة الناس وتقديم مختلف الخدمات والتي وإن كانت محدودة، كان لها الدور ولو نسبيا في التخفيف عن بعض الشرائح الاجتماعية واستقطاب عدد لا بأس به من الأفراد والعائلات المعوزة.

– الموسمية في ممارسة العمل التطوعي التي تغلب على المنظمات التطوعية بحيث ينشط في أيام المناسبات باستثناء بعض الخدمات مثل التكوين.

– إن الممارسين للعمل التطوعي يسعون دائما لتحقيق الاستمرارية في تقديم خدمات تطوعية من خلال خلق انسجام وتوافق – نسبي– بين الأعضاء وذلك من خلال انتهاج النمط التنظيمي وإجراءات تسمح بوضع إطار عملي يكون له الأثر البارز في إحداث نجاعة العمل التطوعي، ابتداء بوضع معايير ومقاييس لاختيار المتطوعين تجعلهم ذوي كفاءة في القيام بهذه الممارسة، وتكوين شبكة من العلاقات ونسق من الاتصالات تتميز بالنمط الأخوي إلى حد ما،

– فعالية التنظيم التطوعي لا تتحقق بإيجاد الظروف والعوامل المادية فقط بقدر ما تحصل الفعالية بقدرة أفراد هذا التنظيم على التكيف لخلق علاقات فيما بينهم ترتكز على التعاون وحسن استخدام الجهود التطوعية.

هذا ما يدفعنا إلى القول بأن درجة فعالية التنظيم التطوعي تبقى نسبية بالرغم من وجود جو ملائم ورضا تام بين المتطوعين مما يجعل الباب مفتوح لدراسة الأشكال التنظيمية السائدة في التنظيمات التطوعية، وبشكل عام الحركة الجمعوية إذ تعتبر المفتاح الأساسي للدخول في المجتمع المدني، ومحاولة ربط الدراسات الجديدة بدوافع أخرى تؤثر على طبيعة العمل التطوعي.

قائمة المراجع:
باللغة العربية

1- أحمد زكي بدوي، معجم مصطلحات الرعاية الاجتماعية، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1987.

2- جورج فريدمان وبيارنافيل، رسالة في سوسيولوجيا العمل، ترجمة حسين حيدر، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1985.

3- دينكن ميشال، معجم علم الاجتماع، ترجمة إحسان محمد حسن، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 1998.

4- ناصر محمد العديلي، السلوك الإنساني والأداء من منظور، الإدارة العامة للبحوث، الرياض، 1963.

5- محمد عاطف غيث، قاموس علم الاجتماع، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الاسكندرية، 1979.

6- محمد شاش، الإدارة والتنظيم : مبادئ وأصول، مطبعة جامعة دمشق، الجزء الأول، بدون سنة طبع.

7- عبد الباسط محمد حسن، علم اجتماع الصناعي، مكتبة غريب، القاهرة، 1978.

8- ريمون بودون فرانسو بيكون، المعجم النقدي لعلم الاجتماع، ترجمة سليم حداد، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ط1، 1985.

9- صلاح الدين جوهر، إدارة المؤسسات الاجتماعية، مكتبة عين شمس، مصر، 1976.

باللغة الفرنسية

1- Dan FERRAND BECHMAN, le métier de bénévole, Edit Economica, 2000.

2- Dictionnaire, Miro-Rober, les dictionnaire Rober, Canada, S.C.Montréal, Canada, 1985.

3- HALBA (Bénidicte) et LE NET (Michel), Bénévolat et Volontariat dans la vie économique, social t polétique la documentation Française, Paris.

4- HALBA (Bénidicte) et LE NET (Michel), Bénévolat et Volontariat en France et dans le monde. Edit la documentation Française, Paris 2003.

تفكيك الأنظمة المعرفية للعقل السيميائي الغربي
قراءة في ضوء أطروحة "عبد الوهاب المسيري"

شراف شناف
أستاذ مكلف بالدروس
قسم اللغة العربية وآدابها كلية الآداب واللغات
جامعة باتنة/الجزائر
charafbatna@yahoo.fr

ملخص:

تهدف هذه القراءة إلى إعادة النظر في المنطلقات الابستمولوجية للمشروع السيميائي الغربي الذي أحكم سلطته على المدوّنة النقدية العربية وأحيط بهالة من التقديس العلمي عند الكثير من مفكرينا ونقادنا الذين لم يستطيعوا مساءلة مرتكزاته الفلسفية ومسلماته الفكرية،بقدر ماتبنوا نتائجه وحوّلوها إلى يقينيات علمية، الأمر الذي قطع الطريق على كل محاولة لتأسيس تجربة سيميائية عربية متميزة.

وفي الوقت ذاته تروم هذه القراءة كشف الستار عن بعض الأطروحات العربية الفردية الجريئة التي امتلكت كفاءة معرفية نقدية، والتي نطمح أن تسود أكثر وتعمّم،كأطروحة المفكر المصري الراحل "عبد الوهاب المسيري"_رحمه الله_التي استهدفت تنسيب العقل السيميائي الغربي وتفكيك نموذجه اللغوي المحوري، وكشف انزلاقاته المعرفية الكبرى.

وقد توصّلت القراءة في الأخير إلى أن العقل السيميائي الغربي يتحكم فيه نموذج معرفي كبير هو اللوجيسيال اللغوي الصلب/السائل (أو بلغة "المسيري" المادية الصلبة/الآلية)، والمادية السائلة (القوة الحيوية، الدفاقة)، وبالتالي وجب تجاوزه لتشكيل عقل سيميائي توحيدي لا يتنكر للمدلول المتعالي (الإله/الحقيقة/اليقين/....) ولا للمدلول المحايث (المراجع الواقعية) بقدر ما يبحث عن لحظة التفاعل والتكامل.

Summary

This reading whishes to review the epistemological bases of the occidental semiological project that imposes its authority on the Arabic critical writing and its surrounded with a scientific sacrification by a lot of our thinkers and critics those couldn't question its philosophical keystones and its intellectual postulates, as farar they adopted its results and transferred it into scientific certitudes, the thing that created an obstacle in the face of any trial to establish a different Arabic semiolofical experience

In the sometime, this reading aims to detect the audacious individual Arabic theses that possessed a critical cognitive competences and which we aspire to be prevailed and generalized, as the thesis of the Egyptian thinker "Abdelwahab Elmassiri" that intended to genealogize the occidental semiological reason and to deconstruct the paradigmatic linguisti paradigm, and to detect its big cognitive mistakes.

To conclude, this reading arrives at a result that the occidental semiological reason is directed by a big cognitive paradigm which is the liquid /solid linguistic logiciel thus it must be surpassed to formulate a monotheist semiological reason that don't deny the transcendental significant (god/ truth/ certitude /...), nor deny the immanent significant (real references) as far as research for a moment of.

ينطوي هذا العنوان على جهاز مفاهيمي مركب نطمح من خلاله إلى مساءلة المرتكزات المعرفية الكبرى التي قامت عليها منظومة النقد الغربي الحداثي وما بعد الحداثي، والتي تسربت إلى عمق المدونة الثقافية العربية وفرضت نفسها كسلطة مرجعية على الأجندة الفكرية والفنية، بحيث لم يعد هناك متسع لمرجعيات أخرى سواها ! وهو الأمر الذي تجسد بوضوح في خطاب أحد أعمدة الفكر النقدي العربي المعاصر، من خلال كتابه «جدلية الخفاء والتجلي»؛ حينما كان يقرر دون ريبة وتوجس بأن البنيوية «ليست فلسفة، لكن طريقة في الرؤية

ومنهج في معاينة الوجود»[1] وهي «تطوير جذري للفكر وعلاقته بالعالم وموقعه منه وبإزائه»[2]، و«البنيوية ثالث حركات [الماركسية/الفن الحديث(بيكاسو)] في تاريخ الفكر الحديث يستحيل بعدها أن نرى العالم ونعاينه كما كان الفكر السابق علينا يرى العالم ويعاينه»[3]، ثم إنه «مع البنيوية ومفاهيم التزامن، والثنائيات الضدية، والإصرار على أن العلاقات بين العلامات، لا العلامات نفسها، هي التي تعني، أصبح محالا أن نعاين الوجود – الإنسان والثقافة والطبيعة – كما كان يعاينه الذين سبقوا البنيوية»[4] ...، ثم يصرح بهدفه المحوري من الكتاب؛ إذ يطمح «إلى تغيير الفكر العربي في معاينته للثقافة والإنسان والشعر، إلى نقله من فكر تطغى عليه الجزئية والسطحية والشخصانية إلى فكر يترعرع في مناخ الرؤية المعقدة، المتقصية، الموضوعية، والشمولية الجذرية في آن واحد»[5].

إن المستقرئ لهذه الوحدات الخطابية لدى أبي ديب سيلمس ذلك التحمس الكبير للبنية، والثقة الكلية (والعمياء أحيانا) في البنيوية كمنهج علمي بعيد كل البعد عن الفلسفة !! – والاستسلام المطلق لإغراءات الشمولية والعلائقية، دون أدنى تجرّء على المساءلة والتشكيك في مفهوم البنية في حد ذاته وفي الإكراهات التي تحيط به، أو المآزق التي تترتب عنه !

وإذا كان معظم النقاد العرب قد ساروا على هذا المنوال، وتحولوا في أحسن الأحوال إلى مترجمين وشراح أمناء على المدونة المنهجية الغربية والحرص –كل الحرص– على تحقيق قدر أعلى من الوفاء لشفرتها المعرفية والتقنية بالخصوص، فهل يمكن في ضوء هذا أن نتحدث عن تجربة بنيوية عربية؟ أو تجربة سيميائية عربية؟ أو غيرها ...

صحيح أننا نجد أصواتا ترتفع في مشارق العالم العربي ومغاربه، محسّسة بهشاشة الوضع الثقافي ومندّدة بالاستلاب المعرفي، وبخطورة

---

[1] كمال أب وديب، جدلية الخفاء والتجلي «دراسات بنيوية في الشعر»، دار العلم للملايين (بيروت)، ط 4 (1995)، ص 07.
[2] المرجع نفسه، ص 07.
[3] المرجع نفسه، ص 07.
[4] المرجع نفسه، ص 07،08.
[5] المرجع نفسه، ص 08.

الارتهان الكامل بالغرب، والدعوة إلى تشكيل وبناء عقل نقدي متين يستطيع مواجهة هذه المعضلات، لكن الأمر لا زال لم يتحول بعد إلى فعل مؤسساتي ينطلق من برنامج معرفي وجودي متكامل، ومؤيّد بعدّة كافية تؤهله لأن يحدث التغيير المنشود – كما أشار إلى ذلك "سعيد يقطين" في كتاب «آفاق نقد عربي معاصر». وهذا الباحث السيميائي المغربي "بنكراد" يهجس بضرورة وعي المحاضن الفلسفية والفكرية التي تقوم عليها النظريات قائلا:

«إن عمليات "النقل" و"التفاعل" لا يمكن أن تتم من خلال مفاهيم معزولة أو مصطلحات تعيّن قضايا نصية فقط، كما لا يمكن أن تقف عند حدود تعيين مكونات الوقائع النصية فقط، إن هذا لن يقود إلى استنساخ أحكام لا نعرف عن أساسها أي شيء. إن التفاعل مع هذه النظريات (ويقصد النظريات السيميائية الغربية بالخصوص) يجب أن يتم من خلال استيعاب أسسها الفلسفية في المقام الأول، فما ينتمي إلى البعد الفلسفي التجريدي هو وحده الذي يمكننا من إقامة جسور بين الثقافات المتنوعة، وهو الذي يمكننا من استيعاب الحالات العامة، أما الممارسة فتعد التطبيق المخصوص الذي يقود إلى إغناء النظرية من خلال تزويدها بعناصر محلية تمنحها تلوينا فكريا خاصا هو المضاف الثقافي الذي تنتجه الأمة، وهو ما يشكل انتماءها إلى التراث الإنساني ومساهمتها في إغنائه»[1].

وهو الأمر نفسه الذي يؤكده الناقد السعودي "سعد البازعي"، حين يشير إلى أن «القول بتحيز المنهج أو بالخصوصية الحضارية ليس قولا بتحيز المنهج بأكمله، أي ليس إلغاء لإمكانات الاستفادة أو لوجود أشياء مشتركة؛ فالقول بإلغاء كل ذلك قول ساذج ومناف لحقائق الفكر والتاريخ، تحيز المنهج ببساطة انسجام مجمل آليات التفكير والاستنباط المعرفي مع الأنساق الكبرى للثقافة أو الحضارة التي تصدر عنها تلك الآليات. والاعتقاد بصحة ذلك سيعني بالدرجة الأولى إلغاء النقل السهل أو الاستعارة المجانية، وتأصيل طرائق التفكير ضمن ظروفها الاجتماعية والثقافية والاقتصادية لكي يتم التلاقح الحضاري في حدود الشخصية الحضارية القائمة، أي ضمن الوعي بالاختلاف»[2].

---

[1] سعيد بنكراد، التيارات النقدية الجديدة (الأصول النظرية وشروط الاستنباط)، مجلة تقافات، ع 21/يوني و2008، البحرين، ص 199.

[2] سعد البازعي، ما وراء المنهج (تحيزات النقد الأدبي الغربي)، ضمن كتاب: إشكالية التحيز (رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد)، المعهد العالمي للفكر الإسلامي (فيرجينيا/ الو.م.أ)، ط 2 (1998)، ص 167.

وبالتالي فالرهان الكبير الذي يحتاج إليه المفكر والناقد العربي اليوم هو العمل على تنسيب(Relativisation) كل المنظومات الفكرية البشرية، وتخليص الذات الباحثة قدر الإمكان من دوغمائية التسليم المطلق بعلمية النظريات الغربية، وفك الارتباط الميكانيكي بالمناهج الغربية، والسعي إلى فتحها على سياقات تخلقها، والكشف عن ميتافيزيقياتها وإيديولوجياتها، ووضعها على محك المقارنة بينها وبين مناهج الأمم الأخرى، بغية كسر وهمها الامبريالي. وهو الأمر الذي باشره بامتياز المفكر المصري الراحل"عبد الوهاب المسيري" رحمه الله، من خلال مشروعه المعرفي الذي استهدف من ورائه كل أشكال التمركز الثقافي والحضاري، وكل أصناف التحيز الفكري والعرقي التي مارسها الغرب الامبريالي، ليس من خلال الهيمنة العسكرية والاقتصادية فقط كشكلين استعماريين كلاسيكيين، وإنما من خلال الاسترقاق المفاهيمي والمقولاتي والاستتباع المنهاجي؛ فـ «المناهج التي يتم استخدامها في العلوم الغربية ليست محايدة تماما كما يظن كثيرون، فهي تعبر في غالب الأمر عن مجموعة من القيم الكامنة المستترة في النماذج المعرفية والوسائل والمناهج البحثية التي تحدد مجال الرؤية ومسار البحث وتقرر كثيرا من النتائج مسبقا، وهذا هو ما اصطلح عليه بالتحيز، أي وجود مجموعة من القيم المستترة الكامنة في الأنساق المعرفية والوسائل المنهجية البحثية، وفي اللغة المستخدمة التي توجه الباحث دون أن يشعر بها... يجب أن ندرك أن المعرفة الإنسانية ليست مطلقة، ولذا حين تصلني معلومة ما يجب أن أدرك التحيزات الكامنة فيها، وأدرك الفرق بين التحيزات العربية والإصلاحية وبين نظيرتها الغربية»[1] .ومن منطلق إيمانه بجدلية (الحضارة/الثقافة) واللغة، وقناعته بالدور الخطير الذي تلعبه اللغة /المجاز في تشكيل "رؤية العالم" خصص كتابه (اللغة والمجاز) لنقد الحضارة الغربية من خلال تفكيك أنظمتها المعرفية ونماذجها الإدراكية التي انبثق منها العقل السيميائي باعتباره التتويج المتكامل للوعي اللغوي بالوجود أو الشبكة الإجرائية الخلاقة المنقذة للمعنى من عماء العالم وسديميته.

[1] عبد الوهاب المسيري، الثقافة والمنهج (حوارات)، تحرير: سوزان حرفي، دار الفكر (دمشق)، ط1 (2009)، ص 306-307.

فما هو التفكيك المقصود هنا؟ هل هو تفكيك على الصيغة الديريدية ما بعد الحداثية؟ وما طبيعة الأنظمة المعرفية المستهدفة هنا؟ لماذا العقل السيميائي وليس النظرية السيميائية أو المنهج السيميائي؟ هل يمكن اعتبار العقل السيميائي إبدالا (Paradigme) جديدا عن العقول الأخرى؛ العقل الفلسفي، العقل الديني، العقل العلمي، العقل التاريخي ...؟

I- تحديد المفاهيم

أ/ مفهوم التفكيك

يعد التفكيك إستراتيجية تقويضية معادية «للعقلانية وللكليات، سواء كانت دينية أم مادية، فهو فكر يحاول أن يهرب تماما من الميتافيزيقا ومن الحقيقة والمركزية والثبات ويحاول أن يظل غارقا في الصيرورة، فهو تعبير متبلور عن المادية الجديدة السائلة»[1]. وتسعى التفكيكية إلى أن تبحث داخل النصوص «عما لم تقله بشكل صريح واضح(وهو ما يشار إليه الآن بالعربية بعبارة: المسكوت عنه)، وهي تعارض منطق النص الواضح المعلن ادعاءاته الظاهرة، بالمنطق الكامن في النص ذاته، كما أنها تبحث عن النقطة التي يتجاوز فيها النص القوانين والمعايير التي وضعها لنفسه، فهي عملية تعرية للنص (بالإنجليزية denude) وكشف أو هتك لكل أسراره (demystify)، وتقطيع لأوصاله وصولا إلى أساسه الذي يستند إليه... ويرى التفكيكيون أن بداخل كل نص يدعي لنفسه الثبات تناقضا لا يمكن حسمه، بين ظاهره الثابت المتجاوز للصيرورة، وباطنه الواقع في قبضة الصيرورة ... بحيث يظهر أن اللوجوس (المدلول المتجاوز-المركزي) الذي يستند إليه أي نص أو ظاهرة ... يحتوي على تناقضات أساسية لا يمكن حسمها ومن ثم تسقط عنه قداسته وثباته ومركزيته فيسقط في قبضة النسبية والصيرورة»[2].

ويحاول المسيري كشف الوجه العدمي للتفكيك بتأكيده على أن «النقد التفكيكي لا يفكك النص ويعيد تركيبه ليتبين المعنى الكامن في النص (كما هو الحال مع النقد التقليدي)، وإنما يحاول أن يكشف التوترات والتناقضات داخل النص وتعددية المعنى والانفتاح الكامل، بحيث يفقد النص حدوده الثابتة ويصبح جزءا من الصيرورة ولعب

---

[1] عبد الوهاب المسيري وفتحي التريكي، الحداثة وما بعد الحداثة، دار الفكر (دمشق)، ط1 (2003)، ص 112.

[2] المرجع نفسه، ص 113- 114.

الدوال، ومن ثم تختفي الثنائيات والأصول الثابتة والحقيقة والميتافيزيقا- فالتفكيكية هي إحدى التبديات العديدة للمادية الجديدة واللاعقلانية السائلة»[1].

وبالتالي، فإن التفكيك المقصود هنا هو غير التفكيك الديريدي المنهمم بنسف كل المرجعيات والثوابت، بل هو إجراء
يستفيد من الحس النقدي الكامن في التفكيكية، واستدماجه ضمن منهج تفسيري مركب. يقول المسيري موضحا هذا: «فحينما أنظر إلى نص فإنني أقوم بتفكيكه في المرحلة الأولى ولكنني بعد ذلك أقوم بإعادة بنائه بطريقة أكثر تفسيرية. وبذا أكون قد استخدمت آليات المنهج التفكيكي دون أن أسقط في العدمية»[2].

*** الصورة المجازية أداة لتفكيك العقل**

تكشف التصورات المعرفية المعاصرة أن المجاز لم يعد عنصرا تزيينيا في اللغة، بل هو العمق التكويني للغة، كما أن الفكر في جوهره استعاري، ومن ثم فإن «الصورة المجازية وسيلة إدراكية لا يمكن للمرء أن يدرك واقعه دونها، أو حتى أن يعبر عن مكنون نفسه إلا من خلالها، فالصور المجازية هي جزء أساسي من عملية الإدراك وهي بالتالي مرتبطة تمام الارتباط بالنماذج المعرفية والإدراكية ورؤية الكون، وخير وسيلة للتعبير عنها. ويوجد داخل كل نص، مكتوب أو شفهي، نموذج كامن يستند إلى ركيزة أساسية، عادة ما تترجم نفسها إلى صورة مجازية، استخدمها صاحبها (بوعي أو بغير وعي) للتعبير عن هذا النموذج.»[3] وبغية التوصل «إلى النموذج الكامن لنص ما من خلال تحليل الصور المجازية، يقوم الدارس بقراءة النص عدة مرات حتى يضع يده على الصور الأساسية المتواترة، ويحاول أن يربط بينها، ويعرف دلالتها من خلال السياق الذي ترد فيه، ثم يجرد منها نموذجا معرفيا، وبالتالي تتحول أجزاء النص التي قد تبدو مبعثرة إلى كل متماسك»[4].

---

[1] المرجع نفسه، ص 115.

[2] يد الوهاب المسيري، الثقافة والمنهج، ص 231 – 232.

[3] عبد الوهاب المسيري، اللغة والمجاز (بين التوحيد ووحدة الوجود)، دار الشروق (القاهرة)، ط1 (2002)، ص 18.

[4] المرجع نفسه، ص 18.

كما يمكن استخدام الصورة المجازية أداة فعالة لتفكيك منطق التحيزات التي يستضمرها نظام الإدراك أو التمثل، «فالمجاز يقوم بترتيب تفاصيل الواقع بنقل رؤية معينة. وإذا ما درسنا الخطاب السياسي الغربي [مثلا] وجدنا أنه يستخدم صورا مجازية كثيرة تعبر عن الرؤية الغربية للعالم، لكنها تبدو كما لو كانت محايدة ... ولنضرب مثلا أكثر إثارة وهو اصطلاح "رجل أوربا المريض" الذي كان يتواتر في الخطاب السياسي الغربي في أواخر القرن التاسع عشر ... والإشارة هنا إلى صورة رجل يحتضر، [يعاني] سكرات الموت، هو الدولة العثمانية. والصورة المجازية المستخدمة تجعلنا ننظر بكثير من الاشمئزاز على أسوأ تقدير، وبكثير من الشفقة على أحسنه، وننسى تماما أن الدولة العثمانية كانت تحمي شعوبها – رغم ضعفها واستبدادها – من الهجمة الاستعمارية الغربية التي عصفت بالعالم بأسره، وننسى أن رجل أوربا لم يكن من أوربا، وإنما كان يقف على رأس الشرق الإسلامي زعيما وقائدا له.

ومن الواضح أن صورة رجل أوربا المريض تعكس منظورا غربيا للقضية، ينظر إلى الدولة العثمانية باعتبارها ميراثا سيقسم ويوزع بين القوى الغربية، وهي رؤية لا علاقة لها من قريب أو بعيد برؤية شعوب هذه المنطقة. والصورة تفترض أن هذا الرجل المريض يوجد على حدود أوربا، ولكنه ليس منها، وبالتالي تحدد لنا مجال الرؤية التاريخية المسموح لعيوننا بالتحرك فيه، الأمر الذي ينسينا صورة مجازية أخرى، صورة "رجل أوربا النّهم المفترس"، أي الامبريالية الغربية التي كانت تبيد سكان إفريقيا بعد أن كانت قد أبادت أعدادا كبيرة من سكان الأمريكتين الأصليين.»[1]

ب/ مفهوم النظام المعرفي

يعد "محمد عابد الجابري" من أوائل المفكرين العرب الذين ناقشوا مفهوم النظام المعرفي Epistimé واستعملوه إجرائيا في كتاباتهم، وهو في هذا لاشك، قد استفاد من الأطروحات الابستمولوجية المعاصرة؛ كأطروحة البراديغم paradigme لدى "توماس كوهن"، وأطروحات التاريخ النقدي للأفكار؛ كأطروحة الإبيستيمي épistimé لـــ "ميشال فوكو"، وغيرهما... وقد التمس مفهوما للنظام المعرفي ينظر إليه على أساس أنه «جملة من المفاهيم والمبادئ والإجراءات تعطي للمعرفة في

---

[1] المسيري، اللغة والمجاز، ص 19، 20.

فترة تاريخية ما بنيتها اللاشعورية»[1]، ثم يقوم باختصاره في العبارة الآتية: «النظام المعرفي في ثقافة ما هو بنيتها اللاشعورية»[2]. ومن هذا المنطلق تتحدد طبيعة العلاقة بين الثقافة والعقل المنتمي إليها؛ فهي «علاقة لاشعورية، انطلاقا من أن ما يتم نسيانه لا ينعدم بل يبقى حيا في اللاشعور كما يؤكد ذلك فرويد ... [و] العقل كجهاز معرفي (فاعل وسائد) يتشكل وينتج في آن واحد، وبكيفية لاشعورية»[3].

وبالتالي، وفق مجال ابستمولوجيا الثقافة الذي نتحرك فيه، إذا أردنا أن نتحدث عن النظام المعرفي الغربي، فإننا نقصد «جملة المفاهيم والتصورات والأنشطة الذهنية التي تحدد نظرة الإنسان [الغربي] – أي الفرد البشري المنتمي للثقافة [الغربية]– إلى الكون والإنسان والمجتمع والتاريخ ... إلخ. [و] عندما نتحدث عن بنية العقل [الغربي] فإننا نقصد أساسا هذه المفاهيم والأنشطة الفكرية التي تزود بها الثقافة [الغربية] المنتمين إليها والتي تشكل لديهم اللاشعور المعرفي الذي يوجه، بكيفية لاشعورية، رؤاهم الفكرية والأخلاقية ونظرتهم إلى أنفسهم وغيرهم»[4].

وإذا عدنا إلى "المسيري"، فإننا نجده هو أيضا يستفيد كثيرا من الابستيمولوجيات المعاصرة وتاريخ العلوم والأفكار والذهنيات، إلا أنه قام بتأطير كل هذه التصورات ضمن طرح متكامل (نسبيا) ومتميز يتفاعل مع طبيعة الثقافة الإنسانية ككل، ومع الثقافة العربية الإسلامية بالخصوص، فينطلق الرجل من فرضية محورية تحكم مفاصل مشروعه فحواها: «أن ثمة نموذجا معرفيا كامنا وراء كل قول أو ظاهرة إنسانية. هذا النموذج هو مصدر الوحدة وراء التنوع، وهو الذي يربط بين كل التفاصيل، فتكتسب معنى ودلالة وتصبح جزءا من كل، وليس مجرد معلومة جديدة أو طرفة فريدة. والنموذج هو تجلّ متعين لرؤية الإنسان للكون، التي تدور حول محاور ثلاثة: الإله–الإنسان–الطبيعة، وهي محاور مترابطة تمام الارتباط، فهي مجرد ثلاثة أوجه لنفس الظاهرة. وإدراكنا هذا الترابط هو ما يجعلنا نرى أن الانتقال من اللغوي (الصور المجازية–علاقة الدال بالمدلول) إلى

---

[1] محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي (نقد العقل العربي I)، مركز دراسات الوحدة العربية (بيروت)، ط8 (2002)، ص 37 .

[2] المرجع نفسه، ص 37.

[3] المرجع نفسه، ص 40.

[4] المرجع نفسه، ص 40

الديني (رؤية الإله) إلى النفسي (مضمون الإدراك)، أمر متسق والمنهج الذي اتبعناه، أي التحليل من خلال النماذج المعرفية.»[1]
وهذا النموذج المعرفي الكلي يمكن أن ينبثق منه عدد معتبر من النماذج المعرفية حسب طبيعة العلاقات التي تتشكل بين مكونات النموذج؛ الإله-الإنسان-الطبيعة. فهناك نماذج تحذف من دائرتها الإله، أو تذيب الإله في الإنسان أو العكس، وهناك نماذج تصهر الإله والإنسان في الطبيعة، وهكذا...

جـ/ مفهوم العقل السيميائي:

إذا نظرنا نظرة غُفلا لطبيعة العقل السيميائي ونشوئيته، فلا يمكن أن نعتبره عقلا جديدا كل الجدة، لأن السيميائية صفة متأصلة في العقل البشري؛ فالإنسان بالضرورة، يدرك الوجود من خلال أنظمة العلامات، ويفكر من خلال حدث العلامات. ولا شك أن كل الحضارات والثقافات الإنسانية تركت لنا موروثات[2] معتبرة تجسد هذه النزعة السيميائية عند الإنسان.
لكن ما نقصده هنا هو شيء آخر، فالعقل السيميائي هو إبدال paradigme معرفي جديد وخاص بالمعرفة الغربية بالدرجة الأولى التي خضعت لتحولات كثيرة وجذرية في بعض الأحيان، محكومة بفعل القطيعة الابستيمولوجية.

ولقد توجه الفكر الغربي بشكل عام نحو اللغة، وأصبحت هي التيمة المحورية لكل الحقول المعرفية في العلوم الإنسانية والاجتماعية: «ومن الناحية التاريخية، فإن المنعطف اللغوي بدأ مع فريدريك نيتشة، وتدعم بالنظريات المنطقية في الفلسفة التحليلية، وتقوى بالتيار الظواهري والفلسفة التأويلية، وتعمق باللسانيات وخصوصا اللسانيات البنيوية»[3].
ومن ثمة، فإن الحديث عن العقل السيميائي لا بد أن يكون في سياق التحول البراديغمي للمعرفة الغربية بشكل عام؛ من العقل الأسطوري

---

[1] عبد الوهاب المسيري: اللغة والمجاز، ص 05.
[2] سبق للتفكير السيميائي أن عبر عن نفسه من خلال تصورات ومفاهيم نظرية ناضجة، منها ما جاء ضمن الخطاب الفلسفي اليوناني وفي ثنايا الفكر العربي القديم وفلسفات القرون الوسطى الأوربية وعصر النهضة والأنوار.
[3] الزواوي بغورة، الفلسفة واللغة (نقد "المنعطف اللغوي" في الفلسفة المعاصرة)، دار الطليعة (بيروت)، ط1 (2005)، ص 05، 06.

إلى الملحمي إلى الدرامي إلى الفلسفي إلى الديني إلى العلمي إلى التاريخي، ثم أخيرا إلى السيميائي.

ومن أهم المصادر التأسيسية لهذا العقل مايلي:

«1- الفلسفة التداولية التي بلورها الفيلسوف الأمريكي شارل سندرس بيرس (Ch.S.pierce)، حين وضع في بداية القرن العشرين الأرضية الابستيمولوجية (المنهجية والمفاهيمية) لعلم عام يدرس جميع أنواع العلامات.

2- اللسانيات البنيوية التي شيدها عالم اللغة السويسري فردينان دوسوسير (F.de saussure)، حين وضع – في نفس الفترة تقريبا – نظرية مستحدثة لدراسة العلاقات اللغوية، متصورا إمكانية تأسيس علم عام يدرس جميع أنواع العلاقات (اللغوية وغير اللغوية)، وتمثل اللسانيات أحد فروعه المعرفية.

3- فلسفة الأشكال الرمزية التي بلورها الفيلسوف الألماني إرنست كاسيرر (E.Cassirer) الذي وضع – قبيل أواسط القرن العشرين – تصورات عميقة وغنية حول الأنساق الرمزية التي يستعملها الإنسان ويعيش داخلها، والتي تحدده بصفته حيوانا رامزا (Animal Symbolicum).

4- أبحاث فلسفة اللغة والمنطق، التي سادت في التقاليد الأكاديمية الأمريكية في منتصف القرن العشرين، والتي كانت قد تبلورت انطلاقا من تصورات "المنطق الرمزي" لمدرسة فيينا، مع فريج (G.frege)وكارناب (R.carnap) وروسل (B.Russel) وفيتغينشتاين (L. viettegenstein) وغيرهم. فقد تمخضت هذه التقاليد عن نظريات لسانية تداولية (pragmatiques)، سرعان ما تقاطعت مع مفاهيم بيرس، وتوسعت مع شارل موريس (Ch.morris)، لتفضي إلى مبحث تداولي للعلاقات عام وشامل.»[1]

وبهذا يظهرأن العقل السيميائي عقل«شمولي يقوم على التقاطع المعرفي (interdisciplinarité) دون أن يفقد وحدته لأنه يرتكز في نفس الوقت – وبشكل مباشر أو غير مباشر – على علم قائم هو اللسانيات».[1]وعلى هذا الأساس نعتبره باراديغما منهجيا عاما، أي بنية معرفية جديدة تحل محل البنيات المعرفية الكبرى التي عرفها الفكر الإنساني، أو بالأحرى تستوعب تلك البنيات وتوظفها توظيفا جديدا.

---

[1] عبد الواحد المرابط: السيمياء العامة وسيمياء الأدب (من أجل تصور شامل)، الدار العربية للعلوم (بيروت)، منشورات الاختلاف (الجزائر)، دار الأمان (المغرب)، ط1 (2010)، ص 07، 08.

إنه بديل عن الفلسفة الوضعية التي طالما أطرت العلوم الحديثة بمنطق "السبب والنتيجة " ؛ إذ بدل البحث عن مفتاح الوجود وسره، يعمل العقل السيميائي على رسم خارطة هذا الوجود، وبدل اعتماد مبدأ الزمنية temporalité يعتمد مبدأ الفضائية spatialité، وعوض مفهوم "التقدم "نجد مفهومي "العلاقة" و"النسق "système وغيرها من التمايزات[1]. وبذلك فالعقل السيميائي يرتبط أكثر بفلسفات الاختلاف بدل فلسفات الوحدة،وينتمي إلى سياق ما بعد الحداثة post-modernité أكثر من سياق الحداثة modernité [2]، وهو الأمر الذي تكشفه أطروحات "رولان بارت "، "جوليا كريستيفا "،"جاك ديريدا"، "غريماس "، " جيرار جنيت "، ... وغيرهم .

II التحليل

أ/ لحظة التفكيك .. أو معضلة اللوغوس !

يرى المسيري أن بؤر التوتر المعرفية في العقل السيميائي الغربي ونسقه المفاهيمي تعود كلها إلى لحظة انبثاق «اللوغوس logos» «وهي كلمة تعني في الأصل ((قول)) أو ((كلام)) أو ((فكر))أو ((عقل))أو ((معنى))أو((دراسة)).ولكن معنى الكلمة تطور،فاستخدمها بعض الفلاسفة اليونانيين(مثل هرقليطس) بمعنى المبدأ الذي يسير به الكون. وهو الذي يفسر الثبات وراء التغير والنظام. وراء الفوضى، فالأشياء رغم تنوعها، تحدث حسب اللوجوس.»[3]

ويحاول المسيري التوغل أكثر في طبيعة اللوجوس وكيفيات استخدامه في الفكر الغربي القديم وامتدادته في الوعي الحديث، فهناك لوغوس أورثوس logos orthos الذي يعني "العقل السليم" أو "الحجة السليمة" (وكلمة "أورثو" هي تلك الموجودة في كلمة "أورثوذوكس"، أي "العقيدة السليمة").وقد استخدم السوفسطائيون اصطلاح ((لوغوس أورثوس)) للإشارة إلى المبادئ والقواعد المنطقية التي ينبغي اتباعها للوصول إلى الاستنتاجات السليمة، والتي يمكن استخدامها لتقديم وجهة نظر ما بطريقة سليمة.

---

[1] ينظر: المرجع نفسه، ص 36

[2] ينظر: المرجع نفسه، ص 37

[3] عبد الوهاب المسيري، اللغة والمجاز، ص 38.

ومن هنا فإنه يحيلنا إلى قواعد خارجية عن العالم تمتثل لها أفعال الإنسان.[1]

كما نجد أيضا في مجال الفلسفة الرواقية استخدام عبارة «لوجوس سبرماثيكوس logos spermaticus » التي تعني "الكلمة التي تعطي الحياة"، والمقصود من وراء هذا أن الكلمة بمنزلة البذرة أو المني أو سائل الحياة الذي ينثر في العالم بأسره فيسبب الولادة والنمو والتغيير في كل الأشياء (وهنا تظهر واحدة من أهم مفردات الحلولية).[2]

وعلى غرار هذا، يظهر أن هناك مفهومين أساسيين للوغوس؛ «اللوغوس كعقل محض مجرد من الحياة يسيّر العالم من خارجه، واللوغوس كقوة حيوية لا عقل لها تسيّر العالم من داخله ».[3]
وفي نظر المسيري أن المفهوم الأول يقترب من النموذج الآلي، ويقترب الثاني من النموذج العضوي. الأمر الذي يستدعي القول إن الحضارة الغربية تتأرجح بين هذين النموذجين الإدراكيين، أو الصورتين المجازيتين، وإن كان هذا التأرجح قد محي تماما لصالح الصورة المجازية العضوية.[4]

فالصورتان تحلان مشكلة النسق ووحدته ومصدر تماسكه، ومصدر حركته واتجاهه، ولكن كلاهما يؤدي إلى الانغلاق والواحدية، والإنسان داخل النسقين إنسان طبيعي/مادي جزء من كل طبيعي /مادي، وهو كل يدور بشكل آلي في المنظومات المادية، وينمو بشكل عضوي في المنظومات العضوية، وتعد ما بعد الحداثة هي آخر محاولة للانفلات من الرؤية العضوية/الآلية المنغلقة، ولذا فهي تعلن سقوط المركز واختفاء الذات والموضوع والاتجاه والمرجعية، ولكن ما نجم عن تفكيك اللوغوس وتبعاته الكلية ليس انفتاحا وتحررا للإنسان، وإنما تفتت في الكون، وغياب لأية مرجعية وضمن ذلك المرجعية الإنسانية. أي أنها خروج من الثنائية الصلبة، وسقوط في السيولة الشاملة.[5]

---

[1] ينظر: عبد الوهاب المسيري، اللغة والمجاز، ص 38.
[2] ينظر: المرجع نفسه، ص 38.
[3] المرجع نفسه، ص 38.
[4] المرجع نفسه، ص 39.
[5] ينظر: المرجع نفسه، ص 43.

ب/ طبيعة الأنظمة المعرفية السيميائية الغربية

إذا كان العقل السيميائي يعتمد على وحدة أساسية في مفصلة الوجود السيميائي (المرئي أو المكتوب)، هي العلامة le signe، وهذه الأخيرة تنقسم بدورها إلى وجهين هما: الدال signifiant والمدلول signifié، فإن المسيري يرى أن العلاقة بين الوجهين، من خلال استقراء تاريخ المعرفة السيميائية الغربية لم تخرج عن شكلين أساسيين :

1) الانفصال الكامل: في هذه الحالة تصبح اللغة نظاما دلاليا مستقلا تماما عن الواقع، أو على علاقة به واهية للغاية. وهذا يعني أن العقل لا يتفاعل مع الواقع ولا يمكنه أن يتعامل معه، فالواقع لا يمكن الوصول إليه،ولذا فعلى العقل أن يذعن للعب الدوال، أو لا يكترث بالواقع.[1]

وهذا ما بدأ بالفعل مع مقولة «الاعتباطية L'arbitrairité» السوسيرية، «فالعلاقة بين الدال والمدلول علاقة اعتباطية... فالصورة الذهنية «أخت»لا تربطها أية علاقة داخلية بمتتالية الأصوات (أ-خ-ت) التي تقوم لها دالا ومن الممكن أنه تمثله أية مجموعة صوتية أخري، ويؤكد ذلك -أيضا- ما يوجد بين اللغات من فوارق تسمية الأشياء بل واختلاف اللغات نفسه. فالمدلول «بقرة» داله (ب-ق-ر-ة) في العربية و bœuf (بوف) في الفرنسية وochs (أوكس) في الألمانية»[2]. ولكن يجب أن لا يتبادر إلى أذهاننا أن المقصود بالاعتباطية هو حرية المتكلم التامة في التصرف مثلما يشاء في أنظمة العلامات، إنما «تعني الاعتباطية أن الدال أمر غير مبرر بالنسبة للمدلول وليس له أي رابط طبيعي موجود في الواقع»[3].ومقولة الاعتباطية عند "سوسير" لا يمكن أن تفهم بمعزل عن مبدأ آخر هو «الاختلاف différence»، «فالاعتباطية والاختلاف ميزتان مترابطتان ويظهر هذا الترابط بجلاء من خلال تغير العلامات اللسانية، فالعنصران " أ" و ب" لا يبلغان مجالات وعينا وإدراكنا إلا في صورة متقابلة على النحو التالي : أ/ ب»[4].

---

[1] ينظر: المسيري: اللغة والمجاز، ص 132.

[2] Ferdinand de Saussure, cours de linguistique Générale, Editions Talantikit (Béjaïa), 2002, P 87

[3] Ibid, p 88

[4] Ibid, p 141

ومبدأ الاختلاف هذا هو الذي اعتمد عليه " جاك ديريدا "،وذهب به بعيدا، حيث أضاف له مبدأ آخر اشتقه منه هو مبدأ الإخلاف أو الإرجاء من خلال التلاعب بصيغة [différ(a)nce].

2) الالتحام الكامل :في هذه الحالة يصبح الدال مدلولا كما هو الحال في حالة الأيقونات واللغة الجبرية والتفسيرات الحرفية واللغة المحايدة. وهذا يعني أيضا أن العقل لا يدخل في علاقة مع الواقع، فهو جزء لا يتجزأ من الواقع، عليه إما أن يذعن له أو يهيمن عليه[1].

وفي اعتقاد "المسيري" أن هذين الشكلين من العلاقة يمكن أن يدمجا في مقولة واحدة، أو يعودان إلى أصل معرفي واحد، فالالتحام الكامل والانفصال الكامل يتسمان بإزالة المسافة بين الدال والمدلول، وبالتالي تنتفي العلامة التكاملية بين العقل والواقع[2]. ويظهر الوجه السافر لهذه الدعاوى كلها، وهو إقصاء المدلول المتعالي أو المتجاوز !

جـ – تفكيك الأصول المعرفية لدعوى (الانفصال/ الإقصاء):

تستضمر هذه الدعاوى الانفصالية والحلولية أيضا مجموعة من الأبعاد المعرفية الكلية والنهائية، تتمثل في ما يلي:

1–أسبقية اللغة على العقل الإنساني (وهذا يقابل أسبقية الطبيعية /المادة على الإنسان) فهو يعني إزاحة الإنسان عن الكون، مما يمثل شكلا من أشكال العداء للإنسانية humanisme.

2–ضمور الواقع تماما، إذ إن اللغة هي التي تنتج الواقع، وليس الواقع هو الذي ينتج اللغة (تماما كما أن المادة هي التي تشكل الوعي وليس الوعي هو الذي يشكل المادة).

3–تأكيد أن اللغة نسق مكثف بذاته، قوانينها كامنة فيها، وهو ما يبين أن اللغة لا أصل لها، أو أنها غير معروفة الأصل، وهذا نمط عام في الفلسفات المادية، التي ترى أن أصل العالم هو مادة قديمة ذاتية التنظيم لم يخلقها أحد، وأن الخلق عملية غير مفهومة وغير معروفة تمت بالصدفة، وإن وجد إله فهو المحرك الأول فحسب[3].

ومنه، فإن مجمل المفاهيم والتصورات التي تحكم هذه الأنظمة المعرفية تكشف أن «مقولة اللغة هنا حلت محل مقولة المادة (تماما مثل حلول الجسد والجنس محل المادة في سياقات أخرى)، وبذا تصبح

---

[1] ينظر: المسير، المجاز واللغة، ص 132.

[2] المرجع نفسه، ص 132.

[3] ينظر: المسيري: اللغة والمجاز، ص 137.

اللغة المبدأ الواحد: قوة كامنة في الكون (الطبيعية والإنسان)، دافعة له، تتخلل ثناياه وتضبط وجوده وتوحده، قوة لا تتجزأ ولا يعلو عليها أحد، وهي النظام الضروري والكلي للأشياء، نظام ليس فوق الطبيعة وحسب، ولكنه فوق الإنسان أيضا. وانفصال الدال عن المدلول يعني أن اللغة الإنسانية تسقط في قبضة الصيرورة شأنها شأن الظواهر الطبيعية، وتصبح نظاما مستقلا له قواعده المستقلة عن إرادة الإنسان».[1]

وهذا الثابت المعرفي الكبير الذي يتجلى ويتلبس في كل مرة بلبوس جديد عند كافة السيميائيين الغربيين: ابتداء من دوسوسير وبيرس ومرورا بكاسيرر، ولوتمان، وإيكو، وكرسيتيفا، وغريماس)... وصولا بالمتأثرين بكتاباتهم في العالم العربي.

فإذا كان مبدأ الاعتباطية وصنوه مبدأ الاختلاف عند سوسير يحيلان إلى سلطة النسق اللغوي –كما أشرنا إلى ذلك – فإن مبدأ" السيميوزيس sèmiosis" لبيرس يحيل إلى نفس الفلسفة، فالسيميوزيس «باعتبارها فعلا قد يكون لا متناهيا يعد إسهاما هاما في نظرية اللغة. فاللغة تبدو في هذا التصور باعتبارها ممارسة إنسانية أفق تحيينها هو التاريخ باعتباره زمنية إنسانية. فحقيقة اللغة لا تكمن في الكشف عن كون مرجعي ثابت بشكل نهائي، ولكنها إنتاج له»[2]. وهو التصور الذي يوضح بدقة السلطة الكاملة للغة على حركية الواقع.

ويكشف العقل السيميوطيقي البيرسي عن نزعته الحلولية المادية في سياقات متعددة من أهمها «تأكيده على أن الإنسان علامة. وأنه كلما فكرنا يكون حاضرا في ذهننا تمثيل يصلح كعلامة. والحال أن كل ما هو حاضر في ذهننا هو مظهر منا. إذن، فكلما فكرنا فإننا نظهر نحن أنفسنا كعلامة، وفي النهاية، فليس هنا فرق بين كلمة "إنسان" والعلامة اللغوية التي تمثل الإنسان نفسه: إن الإنسان هو الكلمة»[3].

ولا يعدو أن يكون الأمر نفسه، أيضا، مع أطروحة السيميوسفير sémiosphère للسيميائي الروسي "يوري لوتمان"، فالسيميوسفير – كنسق أنساق– بمثابة البنية السيميائية النحوية الكلية التي تحوي كل

---

[1] الرجع نفسه، ص 137.

[2] سعيد بنكراد، السيميائيات والتأويل(مدخل لسيميائيات ش،س،بيرس)، المركز الثقافي العربي(بيروت، المغرب)، ط1 (2005)، ص 195,194.

[3] ينظر: جيرارد ولودال، السيمائيات أ ونظرية العلامات، تر: عبد الرحمن بوعلي، دار الحوار (دمشق)، ط1 (2004)، ص 128.

إمكانيات الأنحاء والعادات والقوانين، والتي تمتلك القدرة التنظيمية الذاتية لبقية الأنساق الفرعية[1].

وما الحرج المعرفي الذي عانى منه "جوليان غريماس" كثيرا في معرض التأسيس لأطروحته "سيمياء الأهواء" إلا دليل بليغ جديد، على اضطراب هذا العقل السيميائي واستمراره في انفصاليته وحلوليته، يقول الرجل متسائلا :«هل الكون محكوم بحالة سابقة على ميتا-منطق خاص "بالقوى" (على طريقة الفيزياء الموجية مثلا) أم "بمواقع" (حسب التأويل الجسيمي)؟ ها نحن أمام مفهومين "يحدد بعضهما البعض"، حسب تعبير هالمسليف. ولكن هناك تساؤلا آخر لا يقل أهمية عن سابقه يستعيد قلق الفكر السابق على سقراط: هل العلم واحد يفيض من امتلائه، أي بنية مزيج قابل للانفجار، أم هو كلية عمائية تهفو إلى الوحدة؟

وبعبارة أخرى، بمفاهيم برووندال، هل مصدر البنية الأولية "للكينونة" أو بالأحرى النسخة الشكلية التي يمكن تصورها – حد مركب قابل للاستقطاب أم هو حد محايد، بؤرة للقاء مزدوج لا بمكن مصالحة طرفيه؟ هل تعايش هذين المنطقين وهاتين الرؤيتين قابل للصياغة والتمثيل من خلال حدود الشروط المستبقة؟»[2].

وتبدو أطروحة "الموسوعة Encyclopédie" للسيميائي الإيطالي "أومبرتو إيكو" أطروحة متميزة نوعا ما؛ إذ تعد «فرضية ضابطة يقرّر المتلقي على أساسها وعند تأويل نص ما أنه يبني جزءا من موسوعة تسمح له بأن يعطي إلى النص أو إلى المرسل جملة من الإمكانيات الدلالية».[3] ولكن يتضح «أن الموسوعة باعتبارها فرضية ضابطة لا تتخذ شكل شجرة بل شكل جذمور حيث لا توجد نقاط أو مواضع، بل خطوط ربط فحسب».[4]

---

[1]ينظر: يوري لوتمان، سيمياء الكون، تر: عبد المجيد نوسي، المركز الثقافي العربي (بيروت، المغرب)، ط1 (2011)، ص 27,26

[2]ألجيرداس.ج. غريماس وجاك فونتنيي، سيمياتيات الأهواء (من حالات الأشياء إلى حالات النفس)، تر: سعيد بنكراد، دار الكتاب الجديد (بيروت)، ط1 (2010)، ص 69.

[3]أمبرت وإيكو، السيميائية وفلسفة اللغة، تر: أحمد الصمعي، المنظمة العربية للترجمة (بيروت)، ط1 (2005)، ص 463.

[4]المرجع نفسه، ص 463.

واستعارة الجذمور هذه استعارة طريفة. فالجذمور نبات، ولكن لا يوجد فيه فاصل بين الجذر والساق، ولا بين الظاهر والباطن، وهو ينمو بلا اتجاه، ويمتد بشكل دائم من جانبه وإلى أعلى وإلى أسفل وبنفس الدرجة، دون أن يتبع أي نمط ملحوظ، ومن ثم لا يمكن التنبؤ به، وتظهر له سيقان جديدة في أماكن من المستحيل التنبؤ بها، وهذه صورة مجازية جديدة كل الجدة، فالآلة والنبات يتحركان حسب نمط وفي حركة رتيبة، ورتابتهما تحل مشكلة الاتجاه، وما يختلف هو مصدر قوة الدفع والتماسك. أما الجذمور فإن قوة دفعه من الداخل، فهو كائن عضوي ولكنه لا يتبع أي نمط، ولذا تنفصل المقدمات عن النتائج، والدوال عن المدلولات، والذات عن الموضوع. فثمة انتقال من الحركة الرتيبة للعالم العضوي/الآلي إلى حركة لا اتجاه لها في عالم ما بعد الحداثة الفوضوي، وهو نتيجة حتمية للمرجعية المادية الكامنة. فالمرجعية حين تكمن في الذات أو الموضوع يظهر عالم الثنائية الصلبة الذي تعبّر عنه صورة مجازية (الآلة أو النبات) بشكل كاف. ولكن حيثما يزداد كمون المرجعية وتتجلى في كل المخلوقات، فإن المرجعية ذاتها تختفي، ولا تصلح لا الصورة المجازية الآلية ولا العضوية، وتظهر مجموعة من الصور المجازية الجديدة.[1]

والمهم أن بيت القصيد هنا هو مركزية اللغة دوما، وكما يؤكد ذلك الباحث المغربي "سعيد بنكراد" بتسليم مطلق: «إن إدراك العالم مبرمج بشكل مسبق داخل اللغة... إننا أسرى لغاتنا لا فاعلون أحرار داخلها كما قد توهمنا بذلك "دورات الكلام" المتحققة و"الآداء الحرّ"».. !! [2]

III- **التركيب:**

*** لحظة التركيب.. أو نحو عقل سيميائي توحيدي:**

يتجه الوعي التركيبي نحو إعادة مفهمة الأصول المعرفية الكبرى للعقل السيميائي بما يتوافق ومنظومة الرؤية الوجودية التوحيدية، التي لا تتنكر لأي مستوى من مستويات النموذج بقدر ما تسعى إلى تحقيق التفاعل والتكامل المعرفيين بين المستويات (الإله-الإنسان-الطبيعة)،

---

[1] ينظر: المسيري، اللغة والمجاز، ص 45، 46.

[2] سعيد بنكراد، مسالك المعنى (دراسة في بعض أنساق الثقافة العربية)، دار الحوار (دمشق)، ط1 (2006)، ص 13، 14.

عكس الرؤية الوجودية الواحدية التي تؤكد على الانفصال والإقصاء والحلول.

ومن هذا المنطلق كانت مهمة المسيري المعرفية الحضارية لا تقف عند حدود التفكيك كما أشرنا، بل هي دائمة البحث عند لحظة التركيب، التي لن نصل إليها إلا عبر الحفر العميق في طبقات الوعي الغربي، والبحث عن الطبقة الجيولوجية المعرفية الأم التي توفر الصلابة المنهجية للنماذج الغربية، وهذا ما يظهر بجلاء في قوله: «... ولعل اختلاف نقطة البدء الإسلامية عن نقطة البدء المسيحية أمر عميق الدلالة في هذا المضمار، ويبين أن إشكالية الدال والمدلول كامنة في الحضارة الغربية حتى قبل ظهور الفلسفة المادية والنسبية المعرفية. ففي المسيحية واليهودية، نجد أن لحظة البدء هي الكلمة نفسها (تجسّد اللوجوس)، فالكلمة هي الأساس الأنطولوجي لهذا العالم. أما في الإسلام، فلحظة بدء العالم لحظة ابستمولوجية معرفية، وتفترض وجود إله يسبق خلق المادة، إله عالم عليم، ومن خلال المعرفة التي يتلقاها آدم منه يصبح إنسانا، أي أنه يتم التواصل بين الإله والإنسان بدون تجسّد، أي أن ثمة اتصالا وانفصالا.»[1]

إن الفرق بين اللحظتين هنا هو الفرق بين نظامين معرفيين كبيرين؛ الأول نظام معرفي واحدي مادي يحكمه مبدأ الاعتباطية/مبدأ الاختلاف ومبدأ الأيقونية (أوالحلولية)، والثاني نظام معرفي توحيدي يحكمه مبدأ المسافة (الاتصال والانفصال) وهو النظام الإنساني البديل الذي يؤسس لتركيبية الإنسان ويؤكد قدرته على التواصل الإيجابي مع مكونات النموذج، ومقدرته على التجاوز؛ تجاوز مشروطيات وإكراهات المادة والواقع، فـ «جوهر النسق التوحيدي الإسلامي هو مفهوم المسافة، الذي يؤكد علاقة الانفصال والاتصال بين الخالق والمخلوق، فالله- سبحانه- ليس كمثله شيء، فهو غياب إمبريقي كامل، ولا يمكن أن يدرك بالحواس، ولكنه، في الوقت نفسه، أقرب إلينا من حبل الوريد، دون أن يلتحم بنا ويجري في دمائنا، ويصبح بذلك جزءا من عالم الصيرورة، أي أن الحضور الإلهي لا يأخذ شكل تجسّد مادي. وإيمان الإنسان به عنصر ذاتي، فهو في القلب، ولكنه ليس ذاتيا تماما، فهو يستند إلى العلامات والقرائن المادية مثل سنن الطبيعة.هذا النمط يتبدّى

[1] المسيري، اللغة والمجاز، ص 135.

في علاقة الدال بالمدلول في الإطار التوحيدي. فهي علاقة اتصال وانفصال بحيث لا يلتحم الدال بالمدلول، فالمدلولات متشابكة فضفاضة، واللغة تصبح متشابكة فضفاضة تصلح للتواصل بين البشر رغم عدم كمالها»[1]. وبهذا التصور المتكامل (نسبيا) نستطيع تجاوز مجمل المواقف التي يتأسس عليها العقل السيميائي الغربي (الواحدي المادي) وخاصة «الموقف ما بعد الحداثي الذي يطرح لحظة حضور كامل وغياب كامل، وكلاهما مستحيل. ومن استحالة الوصول تطرح الصيرورة كحل، باعتبارها الشيء الوحيد الممكن».[2] وهو الموقف الذي أربك كثيرا من مشاريعنا الفكرية والنقدية العربية المعاصرة، وزج بها في أتون القلق المفاهيمي والاضطراب المنهاجي، بل والعماء الفكري !

بيبليوغرافيا

أولا: المؤلفات العربية

- الزواري بغورة، الفلسفة واللغة(نقد"المنعطف اللغوي"في الفلسفة المعاصرة)، دار الطليعة(بيروت)، ط1 (2005).
- سعيد بنكراد، السيميائيات والتأويل (مدخل لسيميائيات ش،س،بيرس)، المركز الثقافي العربي (بيروت،المغرب)، ط1 (2005).
- سعيد بنكراد، مسالك المعنى (دراسة في بعض أنساق الثقافة العربية)،دار الحوار (دمشق)،ط1 (2006).
- عبد الواحد المرابط، السيمياء العامة وسيمياء الأدب (من أجل تصور شامل)، الدار العربية للعلوم (بيروت)، منشورات الاختلاف (الجزائر)، دار الأمان (المغرب)، ط1 (2010).
- عبد الوهاب المسيري، الثقافة والمنهج (حوارات)، تحرير:سوزان حرفي، دار الفكر(دمشق)، ط1 (2009).
- عبد الوهاب المسيري وفتحي التريكي، الحداثة وما بعد الحداثة، دار الفكر (دمشق)، ط 1 (2003).
- عبد الوهاب المسيري، اللغة والمجاز (بين التوحيد ووحدة الوجود)، دار الشروق (القاهرة)، ط1 (2002).
- كمال أبو ديب، جدلية الخفاء والتجلي (دراسات بنيوية في الشعر)، دار العلم للملايين (بيروت)،ط4(1995).

---

[1] المسيري، اللغة والمجاز، ص 134، 135.
[2] المرجع نفسه، ص 135.

- محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي (نقد العقل العربيI)، مركز دراسات الوحدة العربية (بيروت)،ط8(2002)

ثانيا:المؤلفات المترجمة:

- ألجيرداس.ج.غريماس وجاك فونتنيي، سيميائيات الأهواء (من حالات الأشياء إلى حالات النفس) تر:سعيد بنكراد، دار الكتاب الجديد(بيروت)، ط1 (2010).
- أمبرتو إيكو، السيميائية وفلسفة اللغة، تر:أحمد الصمعي، المنظمة العربية للترجمة (بيروت)، ط1 (2010).
- جيرارد ولودال، السيميائيات أو نظرية العلامات، تر:عبد الرحمان بوعلي، دار الحوار (دمشق)، ط1 (2004).
- يوري لوتمان، سيمياء الكون، تر:عبد المجيد نوسي، المركز الثقافي العربي (بيروت،المغرب)، ط1 (2011).

ثالثا:المؤلفات الأجنبية:

_ Ferdinand de saussure, cours de linguistique général, éditions talantikit (Bejaïa), 2002

رابعا:الكتب الجماعية:

- مجموعة مؤلفين، إشكالية التحيز(رؤية معرفية ودعوة للإجتهاد)،تحرير:عبد الوهاب المسيري، المعهد العالمي للفكر الإسلامي (فرجينيا/ الو.م.أ). ط2 (1998).

خامسا:المجلات العلمية:

- مجلة ثقافات (البحرين)،ع 21يونيو 2008

مكانة الجامعة الجزائرية في التنمية المجتمعية

عماد بن تروش
أستاذ بقسم علم الاجتماع
المركز الجامعي بالطارف -الجزائر-

الملخص:
أصبح اسهام التعليم الجامعي في عمليات التنمية بجميع مجالاتها الثقافية والفكرية والاقتصادية والاجتماعية ركنا أساسيا وعاملا فاعلا للجامعات في تطوير القدرات وتحقيق التنمية الإنسانية، بالإضافة إلى كونه المصدر الرئيس للرفاهية الاجتماعية التي ينشدها الفرد، ولذلك فإن مستقبل التنمية المتكاملة والشاملة في الجزائر وعلى المدى القريب والبعيد يتوقف على ما يحققه التعليم الجامعي، وما ينجزه للوطن باعتباره السبيل إلى توليد الفكر، وإعداد الباحثين والقادة في مجالات العمل والإنتاج. ضمن هذا الخط المعرفي تتموقع هذه المساهمة العلمية إذ تتوق إلى تسليط الضوء حول كيفية مساهمة الجامعة الجزائرية في عملية التنمية المجتمعية المنشودة.

الكلمات المفتاحية:
الجامعة، التنمية المجتمعية، علاقة الجامعة بالتنمية، انتاج المعرفة، استهلاك المعرفة.

توطئة:
إن ما يتعين الالماع إليه عند استعراض المسيرة التنموية في المجتمع الجزائري ومآلاتها، هو أن هذه الأخيرة –لاسيما في ظل العولمة والتحولات التي تشهدها مجتمعات العالم الحديث– لا يمكن أن تحقق الأهداف المرجوة منها باللجوء إلى المخططات الزمنية (كالمخطط الرباعي والخماسي)، وتوفير الإمكانيات المادية الهائلة فحسب، وإنما – وهو الأهم – بتوفير المورد البشري الفني الكفؤ المتمتع بقدرات علمية ومهارية عالية، ويضطلع بمسؤولية تحقيق الإقلاع التنموي المنشود، وذلك من خلال العمل على تحديث وتطوير كافة قطاعات المجتمع الإنتاجية منها والخدماتية، ولا ريب أن العمل على توفير هذا المورد البشري وبمثل هذه المواصفات هو مسؤولية

تقع على عاتق المؤسسة الجامعية الجزائرية بالدرجة الأولى، لاباعتبارها مؤسسة للتعليم والتعلم فقط، وإنما كمؤسسة لتكوين الإطارات وإنتاج المعرفة العلمية التي تتيحها مختلف الأبحاث والدراسات التي تتم في مختلف المجالات : الاقتصادية، الاجتماعية، التكنولوجية، الطبية...إلخ، وهذا ما يعد دعامة هامة للمشروع التنموي الذي يشهده المجتمع، وصمام أمان لنجاح التنمية المستدامة في الجزائر.

ضمن هذا الخط المعرفي تتموقع هذه المساهمة العلمية إذ تتوق إلى التعرض بشكل مركز للارتباط العلائقي بين الجامعة كمؤسسة لتكوين الإطارات والكفاءات والأدمغة من جهة وبين المشروع التنموي المعتمد لتحديث المجتمع الجزائري وتطويره من جهة أخرى.

هذا ولقد رأينا أنه من المفيد جدا منهجيا ومعرفيا وقبل الخوض في هذه المسألة التطرق إلى بعض المفاهيم الأساسية في هذه المساهمة العلمية لتعقل محتواها الدلالي الذي سيساير خطوط التحليل في علاقة الجامعة بالفعل التنموي المجتمعي بالجزائر فيما بعد.

أولا : المفاهيم المركزية وحقولها الدلالية

1- مفهوم التنمية

يشير مفهوم التنمية غالبا إلى تلك العملية التي تمكن المجتمع من الانتقال من حالة الركود والتخلف الحضاري إلى حالة التطور والتحديث وتحقيق الإقلاع الاقتصادي والاجتماعي، وضمن هذا الإطار وجدت عدة تعاريف لكثير من الباحثين المهتمين بقضايا التنمية والتخلف تتفق كلها على أن التنمية مصطلح مرتبط بنيويا وعلائقيا بمصطلحات النمو، التطور التحديث، التغير الاجتماعي المنشود.

ولاستكناه هذا المفهوم والتعمق في دلالاته، نرى أن من المهم جدا أن نورد جملة من التعاريف الخاصة به على النحو التالي[1]:

التنمية مفهوم معنوي يعبر عن عملية ديناميكية تنتج من التدخل الواعي للمجتمع لتوجيه التفاعل بين الطاقة التنموية للمجتمع والنسق الاقتصادي له وقوامها سلسلة تراكمية من التغييرات الوظيفية والهيكلية بهدف زيادة قدرة المجتمع على البقاء والنمو[1]

1- طلعت مصطفى السروجي : التنمية الاجتماعية من الحداثة إلى العولمة. المكتب الجامعي الحديث، القاهرة، مصر، 2009، ص 15.

هذا التعريف يتقاطع دلاليا مع تعريف آخر يرى بأن التنمية هي العملية التي بمقتضاها يجري الانتقال من حالة التخلف إلى التقدم، ويصاحب دلك العديد من التغيرات الجذرية والجوهرية في البنيان الاقتصادي يؤدي إلى الرفع المستدام للمجتمع ككل والنظام الاجتماعي نحو حياة إنسانية أفضل

إنها بعبارة أخرى تمثل دلك التطور البنياني أو التغيير البنياني للمجتمع بأبعاده الاقتصادية والاجتماعية والفكرية والتنظيمية من أجل توفير الحياة الكريمة لجميع أفراد المجتمع[1].

وهكذا فإن الدارس المتفحص للمحتوى الدلالي لمفهوم التنمية الذي عرضناه أعلاه يخلص إلى أن التنمية عملية حيوية إستراتيجية تستهدف تطوير وترقية وتحديث كافة قطاعات المجتمع خاصة الإنتاجية منها، بهدف الولوج إلى حياة مجتمعية أكثر تطورا ورقيا وأكثر حداثة. وبعد استعراض مفهوم التنمية بشكل عام نرى أنه من المفيد جدا- وتماشيا مع طبيعة هده المساهمة العلمية- أن نستكمل تعقل هدا المفهوم بشكل أكثر عمقا، ودلك بالتعرض إلى مفهوم التنمية الاجتماعية، والذي نقدر أنه في كلياته وجزيئاته لا يختلف كثيرا عن مفهوم التنمية بل يتطابق في محتواه الدلالي تطابقا شبه كلي في الكثير من التعاريف. فماذا نعني بالتنمية الاجتماعية إذا ؟

2- مفهوم التنمية الاجتماعية:

تعرف التنمية الاجتماعية على أنها التغيير الاجتماعي التي تقدم من خلاله أفكار جديدة في النسق الاجتماعي بهدف تطوير وتحسين أحوال الأفراد، وتوفير الخير الاجتماعي لهم. ويتوافق هدا التعريف توافقا كليا مع تعريف آخر يرى أن التنمية الاجتماعية هدف معنوي لعملية ديناميكية تتجسد في إعداد وتوجيه الطاقات البشرية للمجتمع عن طريق تزويد الأفراد بقدر من الخدمات الاجتماعية والعامة، كالتعليم، والصحة، والإسكان، والمشاركة في النشاط الاجتماعي، والاقتصادي المبذول، وذلك لتحقيق الأهداف المجتمعية المنشودة [2]، إنها بذلك عملية إحداث مجموعة من التغيرات المخططة تستهدف إكساب المجتمع القدرة على الاكتساب الذاتي المستمر بمعدل يضمن التحسن المتزايد

---

[1]- مدحت القريشي : التنمية الاقتصادية، نظريات وسياسات وموضوعات، دار وائل للنشر، السلط، الأردن، ط1، 2007، ص 122

[2] - طلعت مصطفى السروجي: مرجع سابق، ص 15

في نوعية الحياة لكل أفراده، بمعنى زيادة قدرات المجتمع الذاتية على الاستجابة للحاجات الأساسية والحاجات المتجددة لأفراد المجتمع التي تكفل زيادة درجات إشباع تلك الحاجات عن طريق الاستثمار الأفضل لموارد المجتمع المتاحة والكامنة، ومشاركة الجهود الشعبية بجانب الحكومة لتحقيق هدف ذلك الاستثمار وحسن توزيع عائده[1].

ولا شك أن تحقيق التنمية الاجتماعية لا يتوقف على توفير الثروة والإمكانات المادية لإنجاز وتجسيد المشاريع التنموية التي تعود بالرخاء على المجتمع، وترفع من مستوى معيشته فحسب، وإنما – وهو الأهم – توفير إمكانات بشرية مدربة ذات قدرات علمية وفنية عالية تحسن استغلال الإمكانات المادية والثروات، وتوجهها على نحو يسهم في ترقية وتطوير كافة القطاعات الإستراتيجية الكفيلة بتحقيق نهضة تنموية غير مسبوقة تخرجه من وضع التخلف والتقهقر الاجتماعي إلى وضع التطور والارتقاء الحضاري.

ولا شك أن توفير الإمكانات البشرية الكفؤة هو مسؤولية تضطلع بها مؤسسة الجامعة على اعتبار أنها الفضاء الذي يتم فيه إنتاج وتلقين المعرفة لمرتديها، فضلا عن تنمية وتطوير قدراتهم الفكرية والعلمية والتقنية في مختلف المجالات، ومن ثم فهي تعد المنتج الرئيس للإطارات والكفاءات القادرة على إنجاح المسيرة التنموية التي يشهدها المجتمع الجزائري اليوم، وعليه ونظرا لأهمية هذه المؤسسة فإننا نقدر بأن لا مناص من أن نورد تعريفا لها نسعى من خلاله إلى توضيح طبيعتها والأهداف المرجوة منها خاصة في المجال التنموي.

3- <u>الجامعة</u>:

يعرف الباحث " تركي رابح" الجامعة على أنها جماعة من الأفراد يبذلون جهدا مشتركا في البحث عن الحقيقة وتعلم مختلف العلوم والمعارف والقيام بالبحوث العلمية من أجل تقدم العلم وترقيته، فضلا عن أنها مؤسسة علمية تعني بتعليم المهن الرفيعة لنخبة ممتازة من شباب وشبات المجتمع لكي يكونوا قادة وإطارات عليا للبلاد، وذلك مثل مهن الطب، الصيدلة، المحاماة، الهندسة إلى غير ذلك من بقية المهن الرفيعة الأخرى ذات المسؤولية القيادية علميا وثقافيا وسياسيا وتكنولوجيا [2].

---

[1]– طلعت مصطفى السروجي: المرجع نفسه، ص 16 .

[2]– تركي رابح : <u>أصول التربية والتعليم</u> – المؤسسة الوطنية للكتاب، د.م.ج، 1990، الجزائر، ص 72–73.

من جهة أخرى ترى الباحثة حبشي فتيحة أن ...الجامعة منظمة إستراتيجية تؤثر وتتأثر بالمجتمع المحلي والعالمي بما فيه من قوى وتأثيرات، فهي منظمة تكوين مركب من مجموعة كبيرة من التوابت أهمها: الطلاب، الأساتذة، المباني، المخابر والمكتبات، الموارد البشرية الإدارية المسؤولة، وطرق العمل، وهي تسعى إلى تحقيق أهدافها المتمثلة في نشر العلم والمعرفة وذلك بتكوين إطارات ذات قدرات فنية عالية، وكفاءات مرتفعة، تسمح بالنهوض بالتنمية الاقتصادية والاجتماعية...."[1]، وعليه وبالنظر إلى توجهات التنمية الاقتصادية والاجتماعية فإن كل مجتمع في مرحلة تاريخية ما يخلق جامعته ويرسم لها الأهداف المناسبة المزمع بلوغها أو الممكن تحقيقها في أفضل الأحوال وبأقل التكاليف وفي أقصر مدة ممكنة. فالجامعة بهذا المعنى ووفقا لهذا المفهوم، هي مؤسسة تكوينية لا ترسم أهدافها بمعزل على البيئة الاجتماعية – الاقتصادية التي تنبثق عنها – بل على العكس من ذلك فهي تستلهم من المجتمع الذي هو منبتها هياكلها إطاراتها وتختار قيمها وأهدافها، أي باختصار فإن المجتمع هو الذي يمنحها، الميلاد، المعنى والغاية والوسيلة[2]. وعليه يمكن الجزم بأن هناك علاقة عضوية بين الجامعة والتنمية الاجتماعية، فلا يمكن للتنمية أن يكتب لها النجاح والاستدامة إلا إذا أطرتها ودعمتها الجامعة بما تنتجه من إطارات وكفاءات وأدمغة مقتدر لها من الإمكانات العلمية والفكرية والفنية، ما يؤهلها إلى قيادة المجتمع بثبات إلى النهضة والإقلاع الحضاري التي ينشده كل مجتمع تواق إلى حياة اجتماعية راقية، اقتصاد قوي، إبداع وإنتاج معرفي وعلمي غزير، والأهم من ذلك التحول من مجتمع يعاني كبوة الركود والفشل والإخفاقات إلى مجتمع قبل للنمو والتطور، وتحقيق النجاحات في مختلف مجالات التنمية أي التحول إلى" مجتمعات تاريخية " من منظور المفكر مالك بن نبي[3*].

---

[1]– حبشي فتيحة : إدارة الجودة الشاملة والإيز وفي التعليم العالي، مقال منشور في مجلة العلوم الإنسانية، مجلة علمية محكمة نصف سنوية، منشورات جامعة منتوري بقسنطينة، العدد 28، ديسمبر 2007، المجلد أ، ص 128 .

[2]– أب وبكر بوخريسة : الجامعة والبحث العلمي في الجزائر أ ورحلة البحث عن النموذج المثالي، مقال منشور في مجلة التواصل، مجلة العلوم الاجتماعية والإنسانية "محكمة" تصدر عن جامعة عنابة، العدد6،جوان 2000، ص273.

* المجتمعات التاريخية مصطلح استخدمه " مالك بن نبي" للدلالة على المجتمعات التي تحقق النموذج المتحرك أي التي تخضع لقانون التغيير وتعدل معالمها من جذورها، إنها بعبارة أخرى مجتمعات قابلة للنم ووالتطور والارتقاء وبناء حضارة إنسانية في أروع وأسمى صورها.

وأمام تعاظم أهمية الجامعة في تطوير وترقية الحياة الاجتماعية شرعت الجزائر في إنجاز وتشييد العديد من الجامعات والمراكز الجامعية في مختلف ولايات الوطن فضلا عن فتح مئات المخابر العلمية مع تدعيمها ماديا وبشريا، وعددا مماثلا من مشاريع بحوث ثم اعتمادها من طرف الوزارة الوصية تعالج بعض القضايا التنموية التي من شأنها تحقيق الرخاء والرفاهية للمجتمع الجزائري، واستكمالا لهذا الطرح المهم سنحاول فيما يلي أن سنتعرض بالنقاش والتحليل الكيفية التي تسهم به الجامعة الجزائرية في إنجاح وتحقيق التنمية المجتمعية المنشودة.

ثانيا: الجامعة الجزائرية في مواجهة متطلبات التنمية المجتمعية

1)- دور التكوين الجامعي في إنتاج الإطارات والكفاءات والأدمغة التي يتطلبها المشروع التنموي في الجزائر

أصبح اسهام التعليم الجامعي في عمليات التنمية بجميع مجالاتها الثقافية والفكرية والاقتصادية والاجتماعية ركنا أساسيا وعاملا فاعلا للجامعات في تطوير القدرات وتحقيق التنمية الإنسانية، بالإضافة إلى كونه المصدر الرئيس للرفاهية الاجتماعية التي ينشدها الفرد، وفي سياق التطورات التي نعيشها في عصرنا الحاضر فإن مستقبل التنمية المتكاملة والشاملة في المدى القريب والبعيد يتوقف على ما يحققه التعليم الجامعي، وما ينجزه للوطن باعتباره السبيل إلى توليد الفكر، وإعداد الباحثين والقادة في مجالات العمل والإنتاج وأداة لتجديد الثقافة وإعداد القوى البشري الماهرة والمتقنة، والتي تغطي كافة مجالات التنمية، ومن خلال استطلاع تجارب الدول في التنمية والنهضة فإننا نلمس أن تحقق التنمية الاقتصادية في كثير من الشواهد لم يتوقف على ما يتوافر للدولة من موارد طبيعية أو ثروة اقتصادية، وإنما على توافر عناصر إنتاجية أعلى تشمل المستوى المعرفي والعلمي والتقني والمهاري لقوى العمل الذي يمكنها من استيعاب وملاحقة تطورات التقنية والاتصال والصناعة الحديثة. إن الاستثمار في التعليم الجامعي هو استثمار في الإنسان، وهو أهم من الاستثمارات المادية المجردة التي لا تقوم إلا على فكر وجهد وقدرات الإنسان، والتعليم يمثل أهمية خاصة للدول النامية لتحقيق تنميتها ونهضتها وتعزيز ثرواتها، ولذا يعد العنصر البشري أهم العناصر الإنتاجية التي يمكن أن تسهم في ذلك ولن يؤدي العنصر البشري دوره دون تعليم

يجعله عنصر نمو وتقدم بدلا من أن يكون عنصر جمود وتخلف([1])، وهذا ما انتبهت إليه المجتمعات المتقدمة التي أضحت تؤمن بقيمة الفرد ومكانة الإنسان وتعتبره ثروة هامة ورصيد ضخم تدخره لتطوير تنميتها المحلية ولا تتوان في اتفاق مبالغ هائلة في سبيل الاستثمار في تطوير وتحسين قدراته ومعارفه لاقتناعها التام بأن التكلفة التي يتطلبها التكوين الجامعي إنما هي عائد غير مباشر يتمثل في توفير الكادر الفني الماهر ورفع مستواه لتطوير الإنتاج وتحسينه كمًا وكيفًا، لهذا فقط نجحت المجتمعات المتقدمة ومن خلال الإنسان من التحكم في البيئة المحيطة بها كما تستطيع استغلال ما في هذا المحيط من موارد وثروات وإمكانات طبيعية وصناعية، بينما المجتمعات المتخلفة التي لا تدرك أهمية الإنسان قد لا تدرك خصائص العناصر الطبيعية المحيطة بها حتى تستغلها، وإذا ما أدركت هذه الخصائص فإنها لا تملك الوسائل العلمية والتقنية التي تؤهلها لاستغلال الثروات الكامنة فيها، فإنسان اليوم لم يعد مجرد فرد يمثل رقما منعزلا، وإنما أصبح يمثل مقياسا للتطور أو التخلف([2])

وفي هذا الصدد تقول الباحثة سعاد خليل إسماعيل "...إن التنمية في الأصل والأساس عملية غايتها الإنسان وأدائها الإنسان نفسه، فالإنسان بفكره وعقيدته وصحته ومهارته عماد التنمية ومحركها الأول، حتى العوامل الأخرى لابد منها للتنمية مثل رأس المال المادي والتنظيم والإدارة قوامها الإنسان نفسه، ومن تم فإن أساس التنمية في أي مجتمع هو في الحقيقة تنمية القيم والعقول والمهارات..."[3].

وتتبوء مؤسسة الجامعة داخل أي نظام تعليمي مكانة هامة نظرا للخدمات الكبير التي تقدمها للمجتمع وبخاصة فيما يتصل بتكوين وإنتاج الإطارات الفنية ذات المهارات العلمية والتقنية العليا والمؤهلة لتوظيف المعرفة لمواجهة المتطلبات الاجتماعية والأساسية لإحداث التقدم العلمي والاقتصادي والاجتماعي، وكذلك باعتبارها أداة أساسية في تشكيل خطط التنمية الشاملة وتطويرها، فلم يعد ينظر إلى

---

[1]- محمد بن أحمد السديري : الجامعة والتنمية، مقال منشور في مجلة رسالة الجامعة الالكترونية تصدر عن جامعة الملك سعود المملكة العربية السعودية، العدد 952، مأخوذة من الموقع : http KSU Arabic. com

[2]- غول لخضر: التعليم والتنمية في البلدان النامية، مقال منشور في مجلة العلوم الإنسانية، مجلة علمية محكمة نصف سنوية، منشورات جامعة منتوري، قسنطينة، الجزائر، العدد 28، ديسمبر 2007، ص 218.

[3]- غول لخضر : المرجع السابق: ص 219.

الجامعة باعتبارها فضاءًا للتعليم والتعلم بل أضحت المفتاح الرئيسي لاتخاذ وتنفيذ العمليات الضرورية لمواجهة تحديات اليوم والغد[1].

وإذا عدنا إلى مسألة إنتاج الكفاءات والإطارات والأدمغة التي تعد صمام أمان لنجاح النهضة التنموية التي تعرفها الجزائر، فإننا نعتقد بضرورة مراجعة الجامعة الجزائرية أهدافها وهياكلها خاصة في ظل التحولات التي يشهدها المجتمع الجزائري، ورهانات الألفية الثانية، إذ أن التطورات السريعة والمتلاحقة في التكنولوجيا ومطالب السوق مصحوبة بالطبيعة المتغيرة للتكوين الاجتماعي الجزائري تقتضي اتساعا ومرونة في المهارات والتوجهات أكبر بكثير من ذي قبل، ومن تم يتعين على الجامعة الجزائرية تحديث فلسفتها وبرامجها وتنظيماتها الحالية لمواكبة الاحتياجات التي تمليها التنمية المستدامة في ثوبها المجتمعي الجديد، ومن تم فالجامعة الجزائرية اليوم مدعوة لتوفير إطارات فنية وعلمية مؤهلة لفهم هذه التحولات والتغيرات الخطيرة في بنية المجتمع وقطاعاته، وبالتالي تنشأ الحاجة إلى أن تكون البرامج الدراسية أكثر تأكيدا من قبل على المعرفة العريضة والأساسية، وليس المعرفة الضيقة أحادية النظم المعرفية[2].

إن التعليم الجامعي في الجزائر وفي كل مستوياته مطالب بأن يتجاوز عملية التلقين إلى عملية التكوين النوعي الذي ينبغي أن يهتم بالقدرات وتقديم تعليم له أهداف لتنمية المهارات المعرفية وغير المعرفية، ومن تم يتعين على الجامعة تحديث نفسها كمؤسسة للتعليم المستمر للخريجين ومن دون شك أن كل هذا يتطلب إجراء تغييرات أساسية في تنظيم وإدارة الجامعة الجزائرية، جامعة تواجه الظروف والتحديات الجديدة حيث يركز التعليم الجامعي على المتعلم كمحور للعملية التربوية والتعليمية والبيداغوجية وأساليب تكوينية في مواقف حية تستثمر العمل والتدريب[3].

إن الحديث عن مسألة التدريب والتكوين يسوقنا إلى الحديث عن مجال آخر يندرج دائما ضمن مسألة علاقة الجامعة بالتنمية، وهو ضرورة انفتاح الجامعة الجزائرية على مختلفة المؤسسات الاقتصادية التي تشكل النسيج الاقتصادي في الجزائر إذ لا يمكن لمجتمع يتطلع

---

[1]– إبراهيم توهامي: أية جامعة تحتاج الجزائر في ظل عولمة القرن الحادي والعشرين؟ مقال منشور في مجلة الباحث الاجتماعي، مجلة علمية دورية محكمة تصدر عن قسم علم الاجتماع، جامعة منتوري، قسنطينة، الجزائر، العدد الرابع، أفريل 2003، ص 49.

[2]– إبراهيم توهامي: المرجع السابق، ص 51.

[3]– المرجع نفسه، ص 52.

إلى تحقيق قفزة تنموية غير مسبوقة أن يمتلك جامعة منغلقة على نفسها متقوقعة على ذاتها مغتربة عن كافة أشكال التنمية الاقتصادية التي تعتمد بالأساس على الكفاءات والمعارف التي توفرها الجامعة، إن تطور مؤسسة الجامعة هو بالموازاة مع تطور النشاطات الاقتصادية التي تتحكم في فعاليتها وتطورها، ذلك أن الارتباط بين المعارف التقنية والاقتصادية يتجلى عبر القاعدة العلمية التقنية التي تساعد على تنمية الإنتاجية من خلال انتقال أثر التكنولوجيا وتحديداتها، والتي تكلفها الجامعة إلى ميدان الاقتصاد مما يؤدي في آخر المطاف إلى التطور العام في الاقتصاد، وتجدر الإشارة هنا أن أثر القاعدة العلمية التقنية التي مصدرها الجامعة لا يتحقق إلا إذا كانت منسجمة مع مقتضيات ومتطلبات المؤسسة الاقتصادية [1] وللأسف مازال الارتباط العلائقي بين الجامعة الجزائرية ومختلف المؤسسات الاقتصادية لم يصل بعد إلى مستوى تطلعات المجتمع، بل مازالت الفجوة عميقة بين المؤسستين أحدثت أضرارا بليغة في جسد الاقتصاد الوطني، وأضحى هذا الأخير يوصم بأنه استهلاكي أكثر منه إنتاجي، وتلك معضلة أخرى تستدعي حلولا سريعة وأهمها إطلاقا إعادة تشكيل ارتباط وظيفي بين الجامعة الجزائرية ومختلف الممارسات الاقتصادية التي تشهدها الجزائر اليوم. ولا تكتمل مساهمة الجامعة الجزائرية في إنجاح المسيرة التنموية إلا من خلال اهتمامها باكتشاف الموهوبين والنوابغ ورعايتهم وتشجيعهم وتحفيزهم للقيام بدورهم في مجالات الابتكار والإبداع والتخطيط والتنفيذ، وهي كلها مرتكزات تضمن نجاح التنمية المستدامة في الجزائر [2] لأن المؤسسة التي تملك المواهب الخلاقة تدفع منظمتها ومجتمعاتها للامتياز، لذلك فإنه يتعين على الجامعة الجزائرية المبادرة لتحفيز الملكات الخلاقة عن العاملين في حقل التطوير التكنولوجي والإنتاج.

2)- التعليم العالي في الجزائر وإشكالية إنتاج المعرفة العلمية واستهلاكها في سبيل تحقيق التنمية المنشودة

أ) – إنتاج المعرفة العلمية

يعتبر إنتاج المعرفة المدخل الحتمي للتقدم، وظيفة ومسؤولية مطلوبة وفاعلة تقع على عاتق مؤسسة الجامعة، إذ أن المعرفة تنمو

---

[1]- بوبكر بوخريسة : مرجع سابق، ص 279.

[2]- إبراهيم بدران: إصلاح الجامعات سبيل لبناء القدرات المطلوبة للتنمية، مقال منشور في كتاب جماعي موسوم بـــالتنمية البشرية وأثرها على التنمية المستدامة، منشورات المنظمة العربية للتنمية الإدارية، مصر، 2007، ص 28 "

بسرعة، لا تتوقف كمصدر للحصول على المعلومات ولكنها تكون عاملا أساسيا في صياغة السياسات التنموية وبناء القدرات، وعليه فإن الجامعة الجزائرية اليوم مدعوة إلى إنتاج وتوفير المعارف في مختلف الحقول العلمية، وذلك لدفع القدرة على متابعة التطور وتوفير المعلومات المطلوبة لمواجهة التنافس العالمي واللحاق بركب النهضة التنموية التي تعرفها العديد من مجتمعات العالم المتقدم وتدعيم القدرة على إنتاج المعارف الجديدة وتعزيزها على ابتكار آفاق جديدة مطلوبة حتى يمكن ترجمتها في إحداث تغيرات فعالة وإضافات تفيد المجتمع[1].

إن الدارس المتفحص للمشهد الدولي اليوم يدرك أن الاستعدادات الفكرية للأفراد وتكوينهم وتطبيق النتائج العلمية التي يتم بلوغها في ميادين العلم المتعدد تؤثر بشكل مباشر في فعالية العمليات الانتاجية بصورة مؤكدة، ومن تم فإن إثراء وتوسيع المعرفة الإنسانية التي تضطلع بها الجامعة تعتبر الأداة الرئيسية للرفع من مستوى الإنتاج المعرفي للأفراد من حيث الكم والنوع حتى يستجيب للارتفاع المحسوس للطلب على القوى المنتجة في المجالات الاقتصادية بالخصوص، وعليه فإنتاج المعرفة وتنمية القدرات الفكرية لأفراد المجتمع يسهمان بقسط متميز في بلورة وتنمية الطاقة الفكرية والعلمية للمجتمع[2] والتي تعد حسب خبراء التنمية الوقود الأساسي لكل المشاريع التنموية، والتي من دونها لا يمكن بأي حال من الأحوال رفد القطاعات الإنتاجية للمجتمع.

ب)- استهلاك المعرفة العلمية

لا يختلف اثنان على أن المؤسسة الجامعية اليوم أضحت المكان الطبيعي الذي تتم فيه كافة الممارسات البحثية المنتجة للمعارف العلمية الحديثة، وذلك لأن هذه الممارسة التي تسهم في شكل فعال في ضمان مستوى علمي – ثقافي راق يؤسس لقواعد انطلاق وتراكم المعارف المتخصصة العلمية والعملية، والتي تعد الزاد الضروري لتأكيد المهمات المهنية المتكورة التي تواكب متتطلبات المستجدات العلمية والابتكارات التكنولوجية في ميدان العمل والإنتاج، هذه العملية التي تضمنها القدرات المعرفية والفكرية يمكنها أن تضطلع بادوار ريادية لا مناص منها لإنجاح عمليات التنمية الاقتصادية، فالجامعة

---

[1]- إبراهيم بدران: المرجع السابق، ص 24.

[2]- أب وبكر بوخريسة : مرجع سابق، ص 281.

أصبحت تتدخل في ميادين الخلق والإبداع العلمي، الاقتصادي القانوني، الاجتماعي الفني والحضاري للمجتمع، انها تكتسح كل الجبهات وتحتل كل الميادين بعرض خدماتها والاستجابة لأهدافها، وعليه فإذا أخذنا بعين الاعتبار هذه الحقائق فإننا نجزم أن ضمان أي سياسة تنموية ناجحة في الجزائر يستدعي بالضرورة أن توفر الجامعة الجزائرية مستوى معين من الإنتاج المعرفي المتميز لأنه يمثل إحدى مركباتها الحساسة، وعليه فإن التأثير على نوعية الإنتاج العلمي في المستوى الجامعي ينعكس على عملية النوعية الاقتصادية ومشتقاته، وفي حركة التطور المجتمعي بصورة شاملة، وعليه فإننا نرى أن على الجامعة الجزائرية وحتى تتموقع تموقعا ريادیا في المسيرة التنموية لابد أن تكثف الجهود من خلال المخابر، ومشاريع البحوث التي تشكل الفضاء الطبيعي لإنتاج المعرفة في سبيل تقديم إنتاجات علمية ومعرفية متطورة قابلة للاستهلاك في مختلف المشاريع والورشات التنموية التي فتحتها الجزائر، والتي من شأنها أن تسهم في تنفيذ مختلف المشاريع الإستراتيجية بكلفة أقل ونوعية جيدة وفترة زمنية قصيرة وذلك قمة النجاح التنموي[1] .

ج) إنتاج المعرفة واستهلاكها كعامل رئيسي لإنجاح المسيرة التنموية في الجزائر

يرى الباحث الاجتماعي بوبكر بوخريسة، وفي سياق تعرضه لعلاقة إنتاج المعرفة باستهلاكها، "أن الجامعة بصفتها نظاما فعالا يجب أن تطبق لمبادئ الاقتصادية لتحقيق هدفين اثنين".

<u>الهدف الأول</u>: ويتمثل في إنتاج اليد العاملة الماهرة لمقابلة احتياجات عمليات التنمية الاقتصادية ومتطلباتها وما ينجر عنها، وهو ما يطلق عليه الوظيفة الاستهلاكية للمعرفة بصورة جماعية. هذه الوظيفة مرتبطة أساسا بالإنتاج، وعليه فإن التكوين الجامعي في الجزائر لا بد أن يكون عاملا حاسما في دفع عملية التنمية الاقتصادية ذلك أن تكوين الطلاب تكوينا جيدا ينتج لنا يد عاملة ماهرة قادرة على تقديم الإضافات الضرورية لضمان نجاح العملية الإنتاجية في الجزائر، وعليه فإن هذه المهمة هي بمثابة القيام بدور اقتصادي مشابه تماما لدور عوامل الإنتاج الأخرى رأس المال والتنظيم.[2]

---

[1]-بوبكر بوخريسة : المرجع السابق، ص 282 -283 .

[2]- المرجع نفسه، ص 283.

الهدف الثاني: ويمثل في تمكين الفرد من تعميق سعته الفكرية والبدنية، وذلك من خلال تطوير إمكاناته الذهنية، وتحسين قدراته الفكرية وتكوينه تكوينا جيدا، يؤهله لأن يكون قادرا على تنفيذ واجباته الاجتماعية والاقتصادية بكفاءة عالية ومن ثم الاستفادة من حقوقه كمواطن من بين أعضاء المجتمع الذي ينتمي إليه، وهذه الوظيفة مرتبطة بصورة مطلقة بعملية الاستهلاك الفردي أو الجماعي للمعرفة وهي ترتكز في المقام الأول على تلبية حاجات الأفراد وفق ما يتلاءم ومتطلبات عملية التنمية.[1]

3-الجامعة الجزائرية والتنمية الاقتصادية، نموذج الارتباط العلائقي

لا يمكن للمجتمع أن يتطور وينمو على مختلف الأصعدة الاقتصادية دون أن تقوم الجامعة بتهيئة الإطارات البشرية المدربة على صنوف الخبرات والمهارات والكفاءات وزجها في المؤسسات الإنتاجية الخلاقة التي تتولى مهمة استثمار الموارد الطبيعية في المجتمع، وتقديم أفضل الخدمات التي يحتاجها الأفراد، لأن تهيئة الموارد البشرية الكافية التي تتفاعل مع عناصر الإنتاج الأخرى تفاعلا يؤمن بتنمية المجتمع في شتى الميادين ليست بالعملية السهلة التي يمكن إنجازها خلال فترة قصيرة فهي عملية معقدة تحتاج خطط تكوينية كفؤة ومبرمجة تتولاها الدولة من خلال مؤسسة الجامعة وتشرف عليها.[2] ومن الواضح اليوم أن الاقتصاد الجزائري لازال يتخبط في مشكلات معقدة جعلته في تبعية شبه مطلقة بالاقتصاديات العالمية، ورغم محاولات الإصلاح التي باشرتها الجزائر منذ قرابة العشرية من الزمن إلا أن نتائجها ما زالت محدودة ولم تحقق الإقلاع الاقتصادي المنشود، ولعل أبرز مشكلة جعلت الاقتصادي الجزائري يعاني الركود والتخبط ويتبؤ مكانة متدنية في سلم الاقتصاديات العالمية هي تلك القطيعة والفجوة العميقة الموجودة بين مؤسسة الجامعة ومختلف المؤسسات الاقتصادية المنتجة في الجزائر، فنادرا ما نجد اتفاقيات وعقود تعاون بين المؤسستين تضع من خلالها الجامعة الجزائرية المعارف والكفاءات التي تحتويها في خدمة المؤسسة الاقتصادية الجزائرية حتى أضحيا كيانين منفصلين لا علاقة لهذا بالآخر على الرغم من أن المجتمعات المتقدمة لم تصل إلى ما

---

[1]- المرجع نفسه، ص 284.

[2]-إحسان محمد الحسن: علم الاجتماع الاقتصادي، دار وائل للنشر، ط1، عمان، الأردن، 2005، ص ص 184-185.

وصلت إليه اليوم من نهضة اقتصادية غير مسبوقة إلا من خلال ربط اقتصادياتها ربطا وظيفيا مع مختلف الجامعات والمخابر ومراكز البحوث والدراسات، حتى أضحت اليوم تتحكم بشكل كلي في الاقتصاد العالمي، وتفرض منطقها ليس فقط على الكيانات الاقتصادية للعالم وإنما أيضا –وهو الأخطر– على سياسة وثقافة وهوية المجتمعات الأخرى التي ترابض في قاع التخلف والركود.

ولهذا فإننا نرى أنه من المهم جدا في هذا الإطار، وحتى نضمن نهضة اقتصادية تسمو بالاقتصاد الجزائري إلى مصاف الاقتصاديات العالمية التنافسية، لا بد من تحقيق نموذج ارتباط علائقي بين المؤسسة الجامعية الجزائرية ومختلف المؤسسات الاقتصادية الفاعلة يستدعي لتجسيده ونجاحه مجموعة من الإجراءات يمكن تلخيصها في النقاط التالية:

أ–تسليم أصحاب القرار بأن الاقتصاد لن يكتمل تحوله من شكله الإداري إلى شكل آخر أكثر تطورا، ولن يتطور، ولن ينفع نقل التقنية من الخارج ما لم تتكون في البلاد بنى ارتكازية للعلم والتكنولوجيا تمتلك حرية وحركية الخلق والإبداع العلمي والتكنولوجي، والقدرة على حل المعضلات بالاعتماد على النفس، والابتعاد عن استيراد الحلول الجاهزة التي لا تتلائم ولا تأخذ بعين الاعتبار خصوصيتنا، أي بمعنى آخر إن طريق التقدم والتنمية لا بد من أن يمر عبر حركية الربط المتفاعل بين الباحثين، الإطارات، الأدمغة وهي كفاءات بشرية توفرها الجامعة من جهة والنشاطات الإنتاجية من جهة أخرى.[1]

ب–اتباع الجامعة الجزائرية لإستراتيجية تقوم على :

–إعادة النظر وتحيين وتطوير محتوى وأشكال وطرائق التكوين والبحث بما ينسجم مع متطلبات التنمية الاقتصادية وآفاقها.

–إقامة معابر متنوعة وكثيرة مع مختلف المؤسسات الاقتصادية من خلال توقيع اتفاقات التعاون والشراكة مع مختلف المؤسسات الإنتاجية التي تستفيد من المعارف والأبحاث التي تنتج عن الجامعة والتي تتيح تطوير طرق وأساليب الانتاج، ومن تم تحديث وترقية هذه المؤسسات الانتاجية، مما يجعلها قادرة على التنافس مع مختلف المؤسسات

---

[1]– حفيظة مليكة: الاصلاحات الاقتصادية وأثرها على دور الجامعة في التنمية الوطنية. مقال منشور في مجلة الاقتصاد والجامعة، مجلة محكمة متخصصة تصدر عن مخبر المغرب الكبير الاقتصاد والمجتمع منشورات جامعة منتوري، قسنطينة، الجزائر، العدد 04، 2006، ص 133.

التحول من اقتصاد استهلاكي إلى اقتصادي انتاجي ومن تم من اقتصاد مهيمن عليه إلى اقتصاد مهيمن، وهو طموح مشروع وقابل للتجسيد بالنظر إلى الإمكانات المادية والبشرية التي تزخر بها الجزائر والتي تمنكها –إن تم استغلالها بالشكل المطلوب– من تبوء مكانة هامة في الاقتصاد العالمي وتدفع بها إلى مصاف الدول المحورية التي لها ثقل في عالم اليوم على غرار الصين، الهند خاصة وأن النظام العالمي اليوم أصبح لا يرحم المجتمعات المتعثرة حضاريا.

قائمة المراجع المعتمدة في المقال:

1–ابراهيم توهامي: أية جامعة تحتاج الجزائر في ظل عولمة القرن الحادي والعشرين؟. مقال منشور في مجلة الباحث الاجتماعي، مجلة علمية دروب محكمة تصدر عن قسم علم الاجتماع، جامعة منتوري، قسنطينة، الجزائر، العدد الرابع، أفريل .2003

2–ابراهيم بدران، إصلاح الجامعات سبيل لبناء القدرات المطلوبة للتنمية. مقال منشور في كتاب جماعي موسوم "التنمية البشرية وأثرها على التنمية المستدامة، منشورات المنظمة العربية للتنمية الإدارية، مصر، .2007

3–إحسان محمد الحسن: علم الاجتماع الاقتصادي. دار وائل للنشر، ط1، عمان، الأردن، .2005

4–بوبكر بوخريسة: الجامعة والبحث العلمي في الجزائر أول رحلة بحث عن النموذج المثالي. مقال منشور في مجلة التواصل، مجلة العلوم الاجتماعية والانسانية، محكمة تصدر عن جامعة عنابة، العدد 6 جوان .2000

5–تركي رابح : أصول التربية والتعليم، المؤسسة الوطنية للكتاب. د/ م. ج الجزائر، .1990

6–حبشي فتيحة: إدارة الجودة الشاملة والإيزو في التعليم العالي. مقال منشور في مجلة العلوم الانسانية، مجلة علمية محكمة نصف سنوية، منشورات امعة منتوري قسنطينة، العدد 28 ديسمبر 2007. المجلد "أ".

7–حفيظة مليكة: الإصلاحات الاقتصادية وأثرها على دور الجامعة في التنمية الوطنية. مقال منشور في مجلة الاقتصاد والمجتمع، مجلة حكمة متخصصة تصدر عن مخبر المغرب الكبير الاقتصاد والمجتمع منشورات جامعة منتوري، قسنطينة، العدد 04، .2006

8–غول لخضر: التعليم والتنمية في البلدان النامية. مقال منشور في مجلة العلوم الانسانية مجلة علمية محكمة نصف سنوية، منشورات جامعة منتوري قسنطينة، الجزائر، العدد 28، ديسمبر .2007

9–طلعت مصطفى السروجي: التنمية الاجتماعية من الحداثة إلى العولمة. المكتب الجامعي الحديث القاهرة، مصر، .2009

10–مدحت القريشي: التنمية الاقتصادية، نظريات وساسات وموضوعات. دار وائل للنشر، السلط، الأردن، ط01، .2007

11–محمد بن أحمد السديري، الجامعة والتنمية. مقال منشور في مجلة رسالة الجامعة الالكترونية، تصدر عن جامعة الملك سعود، السعودية، العدد 952، مأخوذ من الموقع ww.ksuarabic.com

مكانة العلوم الدينية في الحياة الفكرية والثقافية في تيهرت الرستمية

من إعداد الأستاذة
فطيمة مطهري
جامعة أبي بكر بلقايد/ تلمسان

مدخل:

يقول ابن خلدون:"أعلم أن العلوم التي يخوض فيه البشر ويتداولونها في الأمصار تحصيلا وتعليما هي على صنفين: صنف طبيعي للإنسان يهتدي إليه بفكره، وصنف نقلي يأخذه عمن وضعه، والأول هي العلوم الحكمية الفلسفية العقلية يمكن أن يقف عليها الإنسان بطبيعة فكره، والثاني هي العلوم النقلية الوضعية وهي كلها مستندة إلى الخبر عن الواضع الشرعي ولا مجال فيها للعقل"[1].

لعل الجو العلمي الذي كان سائدا في الأسرة الرستمية الحاكمة، أثر في التجاوب الفعلي من طرف أفراد المجتمع التيهرتي خاصة، وبروز فئة من العلماء الأجلاء في مختلف المجالات: العلوم النقلية والعقلية التي حملت مشعل العلم في الأوساط الرستمية خاصة والبلاد الإسلامية عامة.

ومن بين هذه العلوم العلوم النقلية وفي مقدمتها العلوم الدينية من علم التفسير، وعلم الحديث وعلم القراءة وعلم الفقه، وهذه العلوم النقلية كلها مختصة بالملة الإسلامية وأهلها"[2].

إن الأوضاع السياسية والاقتصادية وتواجد عدة مذاهب في المغرب الإسلامي ولا سيما الدولة الرستمية، وتحديدا حاضرتهم تيهرت وجهود الأئمة الرستميين كانت عوامل بالغة الأثر في جعل العلوم النقلية من حديث وتفسير وفقه تحظى بالنصيب الأوفر من التطور والعناية والاهتمام مقابل العلوم الأخرى، فقد كانت هذه المدينة عامرة بحفاظ الحديث وثقات المحدثين[3].

---

[1] – عبد الرحمن بن خلدون: المقدمة، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 2007، ص– ص 442– 443.

[2] – عبد الرحمن بن خلدون : المقدمة: المصدر نفسه، ص443.

[3] – ياقوت الحموي: معجم البلدان، دار صادر بيروت، 1995، ج2، ص8.

وتميزت تيهرت الرستمية بغزارة الإنتاج في العلوم الشرعية والسبب الرئيس في ذلك هو الاهتمام الكبير لأئمتها فأغلبهم كان قائما بالعلم والتفقه في الدين ساهرا على رعايته ونشره بين رعيته حريصا على طلبه من مصادره غير مضيقين على من خالفهم في الفكر والمذهب، وينطبق هذا الوصف على الإمام أفلح بن عبد الوهاب بن عبد الرحمن بن رستم الذي جمع بين الفقه والشعر فكانت له حلقات لتدريس الفقه والأصول وعلم الكلام واللغة وتتلمذ على يديه جمع من العلماء منهم ابناه أبو اليقظان وأبو بكر[1]، كما كثر الإنتاج الفقهي أيضا بسبب تعدد المذاهب ومنها المذهب المالكي الذي انتقل إلى تيهرت عن طريق التجارة والحج[2].

إن وجود هذه المذاهب في تيهرت رفقة كفالة الحرية في الدفاع عنها من طرف الأئمة أنفسهم أدى إلى انتشار أهم مظهر من مظاهر التطور الفكري والتنوع الفكري في تيهرت، ألا وهو المناظرات العلمية، فقد كان علم المناظرة هو أول ما يدرسه الشيخ الإباضي فيكون مضطرا إلى الإلمام باللغة العربية والقرآن والتاريخ وعلم الفقه والفلسفة[3]، ولقد وصف لنا أبو زكرياء بعض المناظرات التي عرفتها تيهرت فقال:"ثم إن الإمام رضي الله عنه أمر بالصفوف فصفت والواصلية قد صفت صفوفها فقد خرج مهدي للمناظرة بين الصفين ومن معه من أصحابه وجماعة المسلمين فخرج معهم الإمام بوجود أصحابه فخرج الفتى المناظر من المعتزلة ووجوه المعتزلة معه فقال مهدي[4] لمحمد بن يانس أخرج عليه فناظره فقال له بن يانس فأخرج إليه أنت ولست بأعلم مني، قال خرج المهدي وتقدم إلى الفتى المعتزل وقد كان قبل ذلك أسلمته نفسه وظنت به الظنون فأرسل المهدي في سر من أصحابه يقول له أني إذا ناظرتك وغلبتني أريد أن تستر علي وإن غلبتك سترت عليك وليس فينا أحد يدري من الدائرة على صاحبه

---

[1] – جمعية التراث: أعلام الإباضية منذ القرن 1هـ إلى العصر الحاضر، مجلد1– 2– 3، المطبعة العربية، غرداية، الجزائر، 1999، ج1، ص120.

[2] – جودت عبد الكريم: العلاقات الخارجية للدولة الرستمية، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر 1984، ص98.

[3] – محمد عليلي: الإشعاع الفكري في عهد الأغالبة والرستميين خلال القرنين2– 3هـ/8– 9م، مذكرة ماجستير في تاريخ المغرب الوسيط، جامعة تلمسان، 2007– 2008، ص80.

[4] – قال عنه الشماخي أنه كان شيخا فاضلا فقيها، وكان ممن أخذ العلم عن أبي عبيدة مسلم"، ينظر الشماخي: كتاب سير المشائخ، طبعة حجرية، قسنطينة، ج1، ص143، أب وزكرياء: سير الأئمة وأخبارهم، تحقيق اسماعيل العربي، المكتبة الوطنية، الجزائر، 1979، ص – ص 69– 78.

فاتفق المهدي مع أصحابه إذاغلبته ينزع الشاشية عن رأسه ويضعها تحت ركبته[1].

وكانت أهم وأشهر المناظرات التي احتضنتها تيهرت تلك التي دارت بين الإباضية والمعتزلة، إذ تذكر المصادر والمراجع أن علماء الفريقين كانوا يلتقون بوادي مينة[2]، في حلقات مناظرة تدور حول مواضيع فقهية بالأساس إلى جانب العلوم الأخرى كعلم الكلام واللغة، كما لا شك أن هذه المناظرات كان لها محاسن وآثار إيجابية من حيث أنها أسهمت في ظهور مؤلفات أظهرت جهود العلماء والفقهاء في حركة التأليف اعتبرت ذخيرة علمية وأدبية للمؤسسات العلمية في هذا العصر.

* **التفـــسيـــر**

هو من أعظم العلوم الدينية مقدارا، وأرفعها شأنا ومنارا لكونه رئيس العلوم الدينية ورأسها، ومبنى قواعد الشرع وأساسها[3]، والتفسير هو شرح كلام الله تعالى ليفهمه من لم يصل ذوقه وإدراكه لفهم اللغة العربية[4].

لقد كان اهتمام العلماء المسلمين به كثيرا وخاصة بالقرآن الكريم، كونه المصدر الأساسي والأول للتشريع الإسلامي، ونظرا لما ورد من الترغيب فيه من النصوص الشرعية كقوله تعالى:
﴿ **لَوْ أَنْزَلْنَا هَذَا الْقُرْآنَ عَلَى جَبَلٍ لَرَأَيْتَهُ خَاشِعًا مُتَصَدِّعًا مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ**﴾[5]، وقول الرسول صلى الله عليه وسلم:"**كتاب الله تبارك وتعالى، فيه نبأ من قبلكم وخبر ما بعدكم وحكم ما بينكم، هو الفصل ليس بالهزل، من تركه من جبار قسمه الله ومن ابتغى الهدى في غيره أضله الله...**"، ومن هنا فقد تفرغ بعضهم لتفسيره، قصد تيسير وتسهيل فهمه على العرب، لأن

---

[1] – أب وزكرياء: نفسه، ص70.

[2] – ابن الصغير: أخبار الأئمة الرستميين، تحقيق وتعليق محمد الناصر وابراهيم بحاز، ديوان المطبوعات الجميلة، 1986، ص94.

[3] – أحمد محمد الصاوي المالكي: حاشية العلامة الصاوي على تفسير الجلالين، ج1، مطبعة مصطفى محمد مصر، 1934، ص2، عبد الرحمن بن خلدون: المقدمة، المصدر السابق، ص– ص 484– 486.

[4] – لخضر عبدلي: الحياة الثقافية في المغرب الأوسط في عهد بني زيان (633–962هـ/1236– 1554م)، دكتوراه دولة في التاريخ الإسلامي، جامعة تلمسان، 2004–2005، ص150.

[5] – سورة الحشر: الآية 21.

نزوله بلغة العرب لا يعني أن كل العرب يفقهون أحكامه ومعانيه ولأن فهم أي كتاب لا يتوقف على اللغة وحدها إنما يتطلب درجة عقلية خاصة تتفق ودرجة الكتاب في رقيه[1]، وبما أن المجتمع الرستمي كان معظم تركيبته البشرية من الجنس البربري، فقد كان الإحتياج الأكبر إلى فهم ما جاء في القرآن الكريم[2]، وبحاجة ماسة إلى تفسير بعض الآيات التي شكلت عليهم، وقد تفرغ بعضهم إلى هذا، واهتموا بالتفسير للألفاظ والكلمات وشرح معانيها ومعاني الآيات، وعرفوا بالمفسرين لكتاب الله، وذكر الدرجيني أن الإمام عبد الوهاب بن عبد الرحمن طلب من أهل نفوسة أن يبعثوا له وفدا من علمائهم، يضم من كل صنف من العلوم مائة عالم بما في ذلك التفسير، ليتناظروا مع المعتزلة بتيهرت[3].

و لعل أهل نفوسة أرسلوا له مفسرا واحدا، يمكنه أن يحل محل المائة مفسر المطلوبة، وهو محمد بن يانس[4] الدركلي النفوسي المعروف ب"ابن أبي المنيب"، عاش ما بين (200- 250هـ/815-864م)[5]، وهو أشهر مفسري نفوسة وأعلمهم، ومن أشهر علماء التفسير أيضا:

-لواب من سلام التوزري المزاتي: من علماء قبيلة مزاتة، كان شيخا وإماما عالما بالأصول والفروع[6]، وقد قام بتفسير جزء من سورة الشورى[7] في كتابه "شرائع الدين" باعتماده على الحسن البصري وابن العباس[8]، كما تطرق إلى حكم حجاب المرأة، وفسر الآيات التي تحتويها لقوله تعالى:﴿ **يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِأَزْوَاجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاءِ**

---

[1] – أحمد أمين: فجر الإسلام، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط11، 1979، ص196.

[2] – معروف بلحاج: الإنتاج الفكري في عهد الدولة الرستمية، مجلة الفضاء المغاربي، العدد2، مجلة دورية يصدرها مخبر الدراسات الأدبية والنقدية، وأعلامها في المغرب العربي، كلية أب وبكر بلقايد، تلمسان، أفريل 2004، ص242، مختار حساني: المرجع السابق، ص307.

[3] – الدرجيني: طبقات المشائخ بالمغرب، تحقيق وطبع ابراهيم طلابي، مطبعة البعث، قسنطينة، الجزائر، 1974، ج1، ص 57.

[4] – أب وزكرياء: المصدر السابق، ص67.

[5] – جمعية التراث: المرجع السابق، ج4، ص828، ابراهيم بحاز: الدولة الرستمية (160-296هـ/777- 909م)، دراسة في الأوضاع الاقتصادية والحياة الفكرية، ط2، جمعية التراث، القرارة، غرداية، 1993، ص299.

[6] – جمعية التراث: المرجع نفسه، ج4، ص733.

[7] – قال الله تعالى:﴿شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا الذي أوحينا إليك﴾، الآية 13.

[8] – معروف بلحاج: المرجع السابق، ص143، ابراهيم بحاز: المرجع السابق، ص299.

الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيبِهِنَّ ﴾[1] وليس في تفسيره أي غموض أو ابهام.

– **هود بن محكم الهواري:** كان أبوه محكم الهواري قاضي تيهرت في عهد الإمام أفلح بن عبد الوهاب (208– 258هـ/823–871م)[2]، وهو أشهر مفسر عرفته الدولة الرستمية وتداولته المصادر والمراجع الإباضية وغير الإباضية.

تلقى هود بن محكم تعليمه في تيهرت وكان يفسر القرآن الكريم بالمأثور من الأقوال، وقد اتبع في ذلك شروطا ثمانية هي: معرفة المكي والمدني، الناسخ والمنسوخ، التقديم والتأخير، المقطوع والموصول والخاص والعام والإضمار واللغة العربية[3]، ألف كتابا في التفسير فيه أربعة أجزاء[4]، ويعتبر تفسيره مرجعا أساسيا للإباضية بالإضافة إلى الأحاديث النبوية[5].

*** الفـــقـــــه:**

الفقه لغة هو الفهم مصداقا لقوله تعالى:﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا﴾[6]، أي لا تفهمون، وقيل الفقه هو معرفة الأشياء الدقيقة، واصطلاحا هو معرفة الأحكام الشرعية التي طريقها الإجتهاد[7]، وعرفه عبد الرحمن بن خلدون بقوله:"هو معرفة أحكام الله تعالى في أفعال المكلفين"[8]

---

[1] – سورة الأحزاب: الآية 59.

[2] – محمد مختار اسكندر: المفسرون الجزائريون عبد التاريخ، ج1، دحلب للنشر، الجزائر، د.ت، ص40، موسى لقبال: دور كتامة، المرجع السابق، ص77.

[3] – محمد مختار اسكندر: نفسه، ص41.

[4] – هود بن محكم الهواري: تفسير كتاب الله العزيز 4 أجزاء، تحقيق شريفي بلحاج، دار الغرب الإسلامي، ط1، بيروت، لبنان، ويذكر الشيخ سليمان داود بن يوسف أنه رغم ضياع كتب الإباضية فإنني وجدت نسخة كاملة من هذا الكتاب في خزانة جدي الشيخ أحمد ابن أيوب التجنينتي، كتبه بخطه سنة 1050هـ، وه وبصدد التقديم للطبع، وقد وجدت بعض الأجزاء من الكتاب متفرقة في وادي مزاب وجربة، ينظر، سليمان داود بن يوسف: حلقات من تاريخ المغرب، المرجع السابق، ص60.

[5] – صالح باجية: الإباضية بالجريد في العصور الإسلامية الأولى، الطبعة الأولى، الجامعة التونسية، الزيتونة للشريعة وأصول الدين، دار بوسلامة للطباعة والنشر والتوزيع، تونس 1976، ص54.

[6] – سورة الإسراء: الآية 44.

[7] – أحمد بن زكريا التلمساني: غاية المرام في شرح مقدمة الإمام، تحقيق محند أ وإدير مشنان، المجلد الأول، ط1، دار التراث، دار ابن حزم، الجزائر، 2005، ص– ص 281– 282.

[8] – عبد الرحمن بن خلدون: المقدمة، المصدر السابق، ص443.

يعتبر هذا العلم في نظر الإسلام جزء من الدين ومن أمور الدنيا، حيث يتناول الفقه حياة الإنسان كلها من الصغر إلى آخر مراسم الدفن وهو إذن قواعد عملية نتيجة التطور واختلاف البيئات، ولعل الخطوات الأولى للفقه الإسلامي وضعت وقت الرسول صلى الله عليه وسلم وصحابته، وذلك قبل الإنقسامات السياسية والخلافات العقائدية[1]، ولقد كان التنافس على أشده بين المذاهب الإسلامية داخل العاصمة، وعلى شكل مناظرات بين الإباضية والمالكية والحنفية والمعتزلة والصفرية، هذا الجو التنافسي أثر في توجيه اهتمام العديد من العلماء إلى هذا العلم.

إن التنافس بين الفقهاء على اختلاف مذاهبهم أفضى إلى غزارة التأليف، فكثرت بذلك المدونات الفقهية، ولا أدل على ذلك ما قاله ابن الصغير:"...و من بالبلد من فقهاء الإباضية وغيرهم من الكوفيين والمدينيين (أي المالكية) لم يطلب بعضهم بعضا، ولا يسعى بعضهم ببعض..إلا أن الفقهاء تباحثت المسائل فيما بينها، وتناظرت واشتهت كل فرقة أن تعلم ما خالفتها فيها صاحبتها..."[2].

و الجدير بالذكر أن الحلقات العلمية والمناظرات التي كانت تقام في تيهرت بإشراف الأئمة الرستميين عليها في بعض الأحيان كان لها دور فعال في إثراء الفقه كانت حلقات الجدل والمناظرة تعقد بين فقهاء المالكية والإباضية، يورد بحاز ابراهيم جانبا من مناظرة فقهية بين ابن الصغير المالكي وأبي الربيع الإباضي حول تفسير الآية ﴿**وَاللَّائِي يَئِسْنَ مِنَ الْمَحِيضِ مِنْ نِسَائِكُمْ إِنِ ارْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَاثَةُ أَشْهُرٍ وَاللَّائِي لَمْ يَحِضْنَ وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مِنْ أَمْرِهِ يُسْرًا**﴾[3]، فابن الصغير فسر "لم" بأنها لا تعني النفي القاطع إنما تنطبق على الفتيات الصغيرات اللائي لن يبلغن سن الحيض، بينما أبو الربيع فسرها على أنها تعني النساء المسنات[4].
كذلك الأمر بين فقهاء الحنفية والإباضية، حيث يتفق المذهب الإباضي والمذهب الحنفي على الكتاب والسنة والقياس والإجماع والإختلاف هو

---

[1] – صالح باجية: المرجع السابق، ص53.
[2] – ابن الصغير: المصدر السابق، ص117.
[3] – سورة الطلاق: الآية5.
[4] – بحاز ابراهيم: المرجع السابق، ص300، ابن الصغير: المصدر السابق، ص– ص 117– 118– 119.

أن الإباضيين يأخذون بفتاوى الصحابة والتابعين، أما الأحناف فلا يأخذون إلا بفتاوى الصحابة[1].

كما أن الفقه الإباضي[2] تميز بالتشدد وهو ما كان عليه شيوخ المذهب الأوائل، والدافع إلى ذلك هو الرغبة في زيادة الأجر والحيطة من الوقوع في الحرام، إذ يذكر أن أبا مرداس رأى على غير قصد امرأة مكشوفة الرأس فصام سنة كفارة على ذلك[3]، ومن بين الأحكام الفقهية التي يتميز بها المذهب الإباضي عن سائر المذاهب الأخرى، سواء السنية أو الشيعية، فمثلا في نطاق العبادات وما يتصل بها: تعتبر الصلاة بدون البسملة قبل الفاتحة باطلة، وكذلك الأذان بدون أربع تكبيرات إحرام، وما تتميز به صلاتهم أن كل ركعة سرية يكتفي فيها بالفاتحة، والأفضل عند الصلاة إفراد لباس خاص بها تبريا من نجاسة قد تعلق بالثوب، أما في مسألة الصيام، فمن أصبح جنبا أصبح مفطرا (إذا كان عمدا كان عليه القضاء والكفارة)، وفي نطاق المحرمات: من زنى بامرأة فلا يجوز له الزواج بها، وكذلك التدخين، ولعب الشطرنج والغناء والموسيقى، وحلق اللحية، والصيد والذبيحة على يد اليهود، وبناء القبور على الموتى[4].

إن الاجتهاد الفقهي في المغرب خاصة بالنسبة للمذهب الإباضي بدأت معالمه تظهر بشكل جلي ونهائي، مع ظهور عدد كبير من الشيوخ والفقهاء، الذين كانوا قد خدموا الفقه في المغرب الأوسط وساهموا في تنشيط الحياة الفقهية في الدولة الرستمية[5] سواء كانوا إباضيين أو غير إباضيين، نذكر منهم:

- **الفقهاء الإباضيون:**

كان الأئمة الرستميون أنفسهم علماء وفقهاء ومنهم الإمام عبد الوهاب الذي ألف كتابا في الفقه الإباضي سماه نوازل نفوسة[6]، جاءت

---

[1] – عبد الكريم جودت: العلاقات، المرجع السابق، ص96، محمد أب وزهرة: المرجع السابق، ص269.

[2] – للإباضية آراء فقهية جيدة اقتبست القوانين المصرية في المواريث بعض آرائهم، محمد أب وزهرة: تاريخ المذاهب الإسلامية في السياسة والعقائد، ج1، دار الفكر العربي، ص85.

[3] – صالح باجية: المرجع السابق، ص66.

[4] – عمار عمورة: الجزائر بوابة التاريخ، ما قبل التاريخ إلى 1962، مراجعة عبد العزيز ب وشعيرات، ج1، دار المعرفة، الجزائر، ص99.

[5] – رابح بونار: المغرب العربي، تاريخه وحضارته، ط3، دار الهدى، عين ميلة، الجزائر، د.ت، ص85.

[6] – حسين مؤنس: تاريخ المغرب وحضارته من قبيل الفتح العربي إلى بداية الاحتلال الفرنسي للجزائر، ج1، ط1، دار الحديث للنشر والتوزيع، بيروت، 1996، ص332، ابن الصغير: المصدر

في حوالي ثلاثة مائة سؤال يجيب فيها عن أسئلة النفوسيين[1]، كما ألف الإمام أفلح بن عبد الوهاب كتاب الجوابات التي بحث فيها عن أسئلة فقهية، وما زال هذا الكتاب عبارة عن مخطوط يشمل ثمانين ورقة ويحتاج إلى التحقيق[2].

ومن بين العلماء والفقهاء من غير البيت الرستمي والذين أسهموا في ازدهار الحياة الفكرية نذكر منهم:

-**أبو عبيدة الأعرج:** عاش في القرن 3هـ/9م، وعاصر الإمام أبا اليقظان، كان عالما بالفقه[3] وعلم الكلام والبلاغة والنحو، قال عنه ابن الصغير:"كلهم مقرون له بالفضل، معترفون له بالعلم، مسلمون له في الورع إذ اختلفوا في أمر من الفقه أو من الكلام صدروا عن رأيه"[4]، ومما ذكر عن خصاله قلة تردده على الأمراء وحسن أدبه[5]، وابن الصغير كان أحد تلامذته، كان مشهودا له بالورع حتى أن إباضية سجلماسة يبعثون إليه زكاتهم ليصرفها حيث يشاء[6]، ولقد احتضنت تاهرت فقهاء آخرين تمتعوا بنفس المكان الفقهية، ونذكر منهم:

-**عبد العزيز بن الأوز:** عاش في تيهرت في عهد الإمام أفلح والإمام أبي اليقظان، وكان فقيها بارزا رغم أن بالبعض أخذ عليه فكره السطحي، ويقول عنه ابن الصغير أنه كان صاحب فقه ورحلة نحو المشرق[7].

-**عبد الله بن الخير:** وتتلمذ عل يد أبان بن وسيم، ولغزارة فقهه برز في الإفتاء[8]، اشتهر بعلمه وقيل عنه من ضيع كتابا كمن ضيع خمسة عشر عالما مثل الخير[9]، ونبغ أيضا في الفقه عيسى بن فرناس

السابق، ص36، ويذكر محمد علي دبوز بأن هذا الكتاب لا زال موجودا في مدن ميزاب وجبل نفوسة وجربة، محمد علي دبوز: المغرب الكبير، المرجع السابق، ج3، ص- ص 272- 273.

[1] – ابن الصغير: نفسه، ص45.

[2] – بلحاج معروف: المرجع السابق، ص244.

[3] – وداد القاضي: ابن الصغير، مجلة الأصالة، الملتقى11 للفكر الإسلامي بوارجلان، العدد45، قسنطينة، 1977، م1، ص233.

[4] – ابن الصغير: المصدر السابق، ص84.

[5] – وقال عنه ابن الصغير:" وكان قليل الدخول على أبي اليقظان، ولم يكن يجمعه وإياه سوى المسجد الجامع"، ابن الصغير، المصدر نفسه، ص83.

[6] – جمعية التراث: المرجع السابق، ج3، ص596.

[7] – قال عنه ابن الصغير:" وكان له فقه بارع وله رحلة نح والشرق، ولكنه سفيه اللسان خفيف العقل، ينزهون مجالسهم عن حضوره، ويستغنون عنه في معضلات مسائلهم"، ابن الصغير: المصدر السابق، ص86.

8 – ابراهيم بحاز: الدولة الرستمية، المرجع السابق، ص- ص 318- 319.

[9] – الدرجيني: المصدر السابق، ج1، ص179.

النفوسي وأبو ربيع سليمان وعثمان بن أحمد بن يحتاج وأبو ميمون الجيلاطي[1].

كما لا ننسى جهود حملة العلم الفقهية، أمثال اسماعيل بن درار الغدامسي الذي أدى دورا هاما في التعليم، ونشر الفقه الإباضي، وأيضا داورد القبلي النفزاوي الذي أخذ عنه الإمام عبد الوهاب العلم[2]، ولم تكن تيهرت وحدها المدينة الرستمية التي كانت تحتضن الفقهاء، فقد ظهر أيضا في جبل نفوسة عدد من الفقهاء، ورأينا أن نذكر ولو البعض منهم لأن الأئمة الرستميين استعانوا بهم في المناظرات وفي القضاء ومن أشهر هؤلاء العلماء والفقهاء:

-عمروس بن فتح المساكني النفوسي: عاش في عهد الإمام أبي حاتم يوسف بن محمد بن أفلح، تولى القضاء بجبل نفوسة، قام باستنساخ مدونة أبي غانم[3] التي لها أهمية في الفقه الإباضي حيث يعتمد عليها بعد القرآن والسنة، ومسند الربيع مثل مدونة أبي سحنون من أهمية عند المالكية[4]، وكان من الفقهاء الذين قتلوا في موقعة مانوا سنة 283هـ/896م، حيث أخذ أسرا إلى الأمير الأغلبي ابراهيم الثاني ثم قتل بطريقة بشعة[5].

-عيسى بن فرناس ومحمود بن بكر: استعان بهما الإمام أبو اليقظان في أمور الدين والسياسة[6]، حيث يذكر ابن الصغير:"و كان إذا جلس (أبو اليقظان) في المسجد الجامع...كان يقابله نصب عينيه رجل من نفوسة يعرف بعيسى بن فرناس، وكان عندهم من الورع بمكان...و كان عن يمينه وعن يساره وبين يديه وجود الناس، وكان محمود بن بكر يدافع عن الإباضية ويرد عن الفرق الأخرى بمقالاته ويؤلف الكتب في الرد على مخالفيه[7].

---

[1] – ابن الصغير: المصدر السابق، ص– ص 81– 110.

[2] – بلحاج معروف: الانتاج الفكري، المرجع السابق، ص245، جمعية التراث: المرجع السابق، ص– ص 109– 2856– 499– 505– 515.

[3] – ويذكرني هذا السياق أن أبا غانم بشر بن غانم الخرساني خرج من المشرق متوجها نح والمغرب قاصدا الإمام عبد الوهاب ومعه مدونته، وأثناء مروره بجبل نفوسة استودعها عند عمروس بن فتح الذي عكف ه ووأخته على استناخها، ينظر، حبيب الجنحاني: دراسات مغربية في التاريخ الاقتصادي والاجتماعي للمغرب الإسلامي، دار الطليعة، بيروت، لبنان، 1990، ص105.

[4] – عمار عمورة: المرجع السابق، ص99.

[5] – الدرجيني: المصدر السابق، ج1، ص89.

[6] – ابن الصغير: المصدر السابق، ص81.

[7] – يقول ابراهيم بحاز:"لم تصل إلينا هذه الكتب التي رد بها محمود بن بكر عن مخالفيه الإباضية ولعلها ذهبت ضحية حرق مكتبة الرستميين"، ابراهيم بحاز: الدولة الرستمية، المرجع السابق، ص– ص 310– 311، ابن الصغير: نفسه، ص نفسها.

-**محكم الهواري:** عينه الإمام أفلح بن عبد الوهاب قاضيا على تيهرت، قيل أنه كان شديدا في الحق، فلم يفرق بين أمير ومأمور وبين حاكم ورعية، لهذا ارتضاه الناس قاضيا يحكم بينهم بالعدل[1]، وكان حيا فيما بين 208- 258هـ/823- 871م[2].

-**عبد الله بن محمد بن عبد الله بن أبي الشيخ:** محمد بن أفلح فقيه من تيهرت، عاصر الإمامين أبي اليقظان وأبي حاتم يوسف الذي عينه قاضيا، وقد كان متطلعا في الفقه[3]، ومجموعة أخرى من العلماء والفقهاء أمثال ابن أبي عياض اللواتي الذي عاش في القرن 3هـ بين عهدي أبي حاتم يوسف ويعقوب بن أفلح[4]، وأبو الربيع سليمان بن زرقون النفوسي الذي كان يستغل بالتدريس في الفقه واللغة بجبل نفوسة[5]، وماطوس بن هارون المتوفي 283هـ/896م، له كتاب يسمى "كتاب ماطوس"[6]، وأبو حسان عامر بن عاصم السدراتي وهو من ذرية عاصم السدراتي، كان يعقد مجلسين، مجلس للقضاء وآخر للنساء، يعلمهن الأحكام ويفقهن في دينهن[7]، ومن فقهاء وخطباء تيهرت أيضا: أحمد التيه الذي برز في فن المناظرة، وعثمان بن القفار وأحمد بن منصور، وقد عاصروا الإمام أبا حاتم يوسف بن أبي اليقظان[8]، وغيرهم كثير.

و ما نستنتجه من خلال عرض لهؤلاء العلماء والفقهاء مكانتهم الكبيرة عند الأئمة الرستميين، الشيء الذي دفعهم إلى تعيين هؤلاء الفقهاء في منصب القضاء باعتباره جهازا إداريا له علاقة وطيدة بالفقه لأن إصدار الأحكام القضائية يجب أن يتطابق مع الأحكام الفقهية الشرعية، لا سيما إذا علمنا أن من شروط تولي مهمة القضاء، هو أن يكون المؤهل له درجة عالية من الفقه والفتوى، ولعل أشهر قاض

---

[1] – ابن الصغير: نفسه، ص- ص 59- 60.
[2] – جمعية التراث: المرجع السابق، ج4، ص- ص 745- 746.
[3] – ابن الصغير: المصدر السابق، ص89، محمد عيسى الحريري: المرجع السابق، ص178، سليمان الباروني: المرجع السابق، ج2، ص86.
[4] – جمعية التراث: المرجع السابق، ج3، ص675، محمد عليلي: المرجع السابق، ص87.
[5] – يحيى بوعزيز: الموجز في تاريخ الجزائر، ج1(الجزائر القديمة والوسيطة)، ديوان المطبوعات الجامعية، ط2، الجزائر، 1995، ص121.
[6] – جمعية التراث: المرجع السابق، ج4، ص738.
[7] – جمعية التراث: المرجع السابق، ص- ص 244- 245.
[8] – ابراهيم بحاز: الدولة الرستمية، المرجع السابق، ص266.

شهدته الدولة الرستمية هو عمروس بن فتح النفوسي، الذي وصف بالبحر الزاخر، ولعل أبرز تصنيف يعرف باسم العمروسي[1].

- **الفقهاء غير الإباضيين:**

لم يقتصر الإنتاج الفقهي للمذهب الإباضي فحسب بل فتح المجال لمختلف العلماء والفقهاء على اختلاف مذاهبهم ومشاربهم الفكرية مما مكن من وجود تعايش مذهبي جعل من تيهرت رمزا لما يمكن أن نسميه "حوارا مذهبيا" إلا ما كان يعترض هذا التعايش من تصادم بين الإباضية والمعتزلة الواصلية وأسبابه في غالب الأحيان النزعة القبلية[2]، فقد فتحت تيهرت أبوابها أمام الوافدين إليها من كل حدب وصوب دون تضييق أو تعصب وكان من الطبيعي أن يتواجد عدد من الفقهاء غير الإباضيين خاصة فقهاء المالكية، نذكر منهم:أبو الفضل عباس بن محمد العواف الغدامسي المتوفي سنة 309هـ/921م[3]، وابراهيم بن عبد الرحمن التنسي، سمع من أبي علي القالي، توفي 307هـ/919م[4]، وكذلك الفضل بن سالم البجائي المتوفي 319هـ/931م، كان له باع كبير في الفقه من تآليفه "جامع المسائل الموازنة والمستخرجة"[5]، وأيضا قاسم بن عبد الرحمن وزكرياء بن بكر والمؤرخ الفقيه المالكي بن الصغير[6]، كما كان للفقهاء الحنفية قدم راسخة في تيرهت بدليل وجود مسجد خاص بهم وكان يطلق عليهم تسمية الكوفيين[7]، ومنهم أبو مسعود وأبو دنون وكانا فقيهين على مذهب الكوفيين[8]، وقد كان لهذين الفقيهين طلع بارز في إحداث المنافسات التي وقعت بين الإمام أبي حاتم وعمه يعقوب بن أفلح في سنوات 282هـ/286م[9].

---

[1] – الدرجيني: المصدر السابق، ج1، ص320.
[2] – محمد عيسى الحريري: الدولة الرستمية بالمغرب الإسلامي، حضارتها وعلاقتها الخارجية بالمغرب والأندلس، دار القلم للنشر والتوزيع، الكويت، ط3، 1987، ص120.
[3] – بلحاج معروف: الانتاج الفكري، المرجع السابق، ص246.
[4] – رابح بونار: المرجع السابق، ص92.
[5] – نفسه، ص93.
[6] – محمد عيسى الحريري: المرجع السابق، ص237.
[7] – جودت عبد الكريم: المرجع السابق، ص95، ابن الصغير: المصدر السابق، ص36.
[8] – الدرجيني: المصدر السابق، ج1، ص180.
[9] – ابن الصغير: المصدر السابق، ص134.

شهدته الدولة الرستمية هو عمروس بن فتح النفوسي، الذي وصف بالبحر الزاخر، ولعل أبرز تصنيف يعرف باسم العمروسي[1].

- **الفقهاء غير الإباضيين:**

لم يقتصر الإنتاج الفقهي للمذهب الإباضي فحسب بل فتح المجال لمختلف العلماء والفقهاء على اختلاف مذاهبهم ومشاربهم الفكرية مما مكن من وجود تعايش مذهبي جعل من تيهرت رمزا لما يمكن أن نسميه "حوارا مذهبيا" إلا ما كان يعترض هذا التعايش من تصادم بين الإباضية والمعتزلة الواصلية وأسبابه في غالب الأحيان النزعة القبلية[2]، فقد فتحت تيهرت أبوابها أمام الوافدين إليها من كل حدب وصوب دون تضييق أو تعصب وكان من الطبيعي أن يتواجد عدد من الفقهاء غير الإباضيين خاصة فقهاء المالكية، نذكر منهم:أبو الفضل عباس بن محمد العواف الغدامسي المتوفي سنة 309هـ/921م[3]، وابراهيم بن عبد الرحمن التنسي، سمع من أبي علي القالي، توفي 307هـ/919م[4]، وكذلك الفضل بن سالم البجائي المتوفي 319هـ/931م، كان له باع كبير في الفقه من تآليفه "جامع المسائل الموازنة والمستخرجة"[5]، وأيضا قاسم بن عبد الرحمن وزكرياء بن بكر والمؤرخ الفقيه المالكي بن الصغير[6]، كما كان للفقهاء الحنفية قدم راسخة في تيرهت بدليل وجود مسجد خاص بهم وكان يطلق عليهم تسمية الكوفيين[7]، ومنهم أبو مسعود وأبو دنون وكانا فقيهين على مذهب الكوفيين[8]، وقد كان لهذين الفقيهين طلع بارز في إحداث المنافسات التي وقعت بين الإمام أبي حاتم وعمه يعقوب بن أفلح في سنوات 282هـ/286م[9].

---

[1] – الدرجيني: المصدر السابق، ج1، ص320.
[2] – محمد عيسى الحريري: الدولة الرستمية بالمغرب الإسلامي، حضارتها وعلاقتها الخارجية بالمغرب والأندلس، دار القلم للنشر والتوزيع، الكويت، ط3، 1987، ص120.
[3] – بلحاج معروف: الانتاج الفكري، المرجع السابق، ص246.
[4] – رابح بونار: المرجع السابق، ص92.
[5] – نفسه، ص93.
[6] – محمد عيسى الحريري: المرجع السابق، ص237.
[7] – جودت عبد الكريم: المرجع السابق، ص95، ابن الصغير: المصدر السابق، ص36.
[8] – الدرجيني: المصدر السابق، ج1، ص180.
[9] – ابن الصغير: المصدر السابق، ص134.

طريقه وأخذ عنه الديوان الذي جمع فيه أحاديث تسعين من الصحابة، وحوى ما عندهم وقام بحفر له ودفنه ولم يعرف وضعه إلى يومنا هذا، كله حسد وغيلة[1]، ولعل هذه الحادثة من حوادث الدهر آنذاك.

و يبدوا هذا الفراغ في مصنفات الحديث لعلماء إباضيين، هو الذي دعى أبا عبيدة الأعرج التيهرتي، العالم الفقيه بالكلام والوثائق والنحو واللغة، إلى دراسة كتب غير الإباضية التي كانت من مخلفات العديد من رواة الحديث، نذكر منهم أبا عبد الرحمن بكر بن حماد بن سمك بن اسماعيل الوناتي التيهرتي[2] الذي يعد من أشهر علماء الجزائر وأدبائها في هذا العصر عالما بالحديث، إماما، صدوقا، حافظا للحديث[3]، ولد بتيهرت عام 200هـ، أخذ العلم عن علماء بلده، ثم ارتحل إلى القيروان، فأخذ عن صاحب المدونة سحنون بن سعيد، وقد أخذ الحديث عن بكر العديد من العلماء أمثال قاسم بن إصبع والذي نقل مسند مسدد بن سرهد إلى الأندلس، وهو في عشرة أجزاء[4]، وأيضا ولده عبد الرحمن[5]، وكذا صالح القحطاني المعافري، وقاسم بن عبد الرحمن بن عبد الله بن محمد التيهرتي التميمي الذي كان من جلساء بكر بن حماد[6].

و من المحدثين أيضا أبو سعيد بحيج بن خداش توزري، توفي بنفزاوة سنة 296هـ/909م، وقد روى الحديث عن محمد بن سحنون[7]، ويظهر أن معظم هؤلاء المحدثين كانوا قد رحلوا إلى القيروان لتلقي العلم من شيوخها، والمؤلفات في هذا الباب شبه معدومة إلا ما كان قد استعين به في التفسير، وهي طريقة هود محكم[8]، السالف الذكر ويذكر أن نفاثا بن نصر قد أتى معه بنسخة من ديوان جابر بن زيد الأزدي من بغداد، وهو مؤلف يعتقد أنه في الحديث[9]، لما كان يسمعه جابر عن

---

[1] – أب وزكرياء: المصدر السابق، ص96.

[2] – ذكره الدباغ باسم بن سمك وبن عذارى باسم بن سمر، ينظر، الدباغ: معالم الإيمان في معرفة أصل القيروان، ج1، تحقيق، محمد ماضور، ومحمد الأحمدي أب والنور، مكتبة الخانجي، مصر، المكتبة العتيقة: ص281، ابن عذارى: المصدر السابق، ص103.

[3] – ابن عذارى: المصدر السابق، صج1، ص153، مختار حساني: المرجع السابق، ص308.

[4] – جودت عبد الكريم: الأوضاع الاقتصادية، ص174.

[5] – ابراهيم بحاز: الدولة الرستمية، المرجع السابق، ص309.

[6] – بلحاج معروف: الانتاج الفكري، المرجع السابق، ص244.

[7] – معروف بلحاج: الانتاج الفكري، المرجع السابق، ص244.

[8] – بحاز ابراهيم:الدولة الرستمية، المرجع السابق، ص301.

[9] – نفسه، ص– ص 305– 306.

الصحابة منهم بن عباس، يذكر الدرجيني أن مدونة أبي غانم احتوت على جملة من الأحاديث[1].

***علم القراءات:**

لم تشر المصادر التي رجعنا إليها في التأليف في هذا العلم رغم وجود أئمة جودوا ورتلوا القرآن في المساجد طبقا لما جاء في الآيات الكريمة والتي تحث على الترتيل مثل قوله تعالى:﴿**وَرَتِّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلًا**﴾[2]، وكذا قوله عز وجل:﴿**وَرَتَّلْنَاهُ تَرْتِيلًا**﴾[3]، وهذا ما ذكره ابن الصغير[4]:"حضرت لهم خطبا كثيرة أولهم ابن أبي دريس، والثاني أحمد التيه والثالث أبو العباس بن فتحون، والرابع عثمان بن الصفار، والخامس أحمد بن منصور، فسمعت أحمد التيه يقرأ بعد فراغ إلى بلغ:﴿ **تَنْزِيلًا مِمَّنْ خَلَقَ الْأَرْضَ وَالسَّمَاوَاتِ الْعُلَا** ﴾[5] "، فقد كان هؤلاء الخطباء يؤمون الناس في الصلاة ومن ثم كان عليهم تجويد القرآن وترتيله بأحكامه لأنها فرض عين.

الخاتمة:

إن الإنتاج الفكري الإباضي لا سيما الفقه منه لم ينته بعد انتهاء دولتهم وسقوط تيهرت بل استمر في واحات وارجلان وسدراتة وجربة، إذ نزح يعقوب بن أفلح إلى وارجلان عقب مقتل يوسف أبو يقظان، هذه المناطق كانت في الحقيقة معاقل لانطلاقة جديدة للفكر الإباضي بعد سقوط تيهرت فقد أنجبت هذه المدن علماء وفقهاء مثلوا استمرارية فكرية ومذهبية للدولة الرستمية وعرفوا بقوة الإستماتة في الدفاع عن مذهبهم، إذ عاش العديد من أئمة الفكر الإباضي خلال القرن الرابع والخامس الهجريينحتى يومنا هذا ومن هؤلاء الفقهاء نذكر منهم: أبو يعقوب يوسف بن ابراهيم السدراتي المتوفى سنة 570هـ/1174م، سعيد بن زنغيل (أبو نوح) أوائل القرن 4هـ/10م، أبو عبد الله محمد بن بكر الذي تتلمذ على يدي أبي نوح سعيد بن زنغيل وقد أشاد بنبوغه في الفقه، رحل إلى القيروان لتعلم علوم اللغة العربية.

---

[1] – الدرجيني: المصدر السابق، ص10.

[2] – سورة المزمل:الآية4.

[3] – سورة الفرقان: الآية32.

[4] – ابن الصغير: المصدر السابق، 105.

[5] – سورة طه: الآية 4.

إن جهود هؤلاء العلماء والفقهاء في الحفاظ على المذهب الإباضي عملت على التواصل الفكري عبد العصور هو الأمر الذي أدى إلى استمرارية هذا المذهب حتى يومنا هذا إضافة إلى صفة الإعتدال التي لزمت هذا المذهب منذ نشأته وهي في الحقيقة من عناصر قوته وعوامل انتشاره وبقائه على غرار المذاهب الأخرى التي ظهرت في المغرب ثم سرعان ما اندثرت بسبب جنوحها إلى القوة والإكراه.

و يلاحظ كذلك وجود علماء أجلاء ينسبون إلى القبائل الأمازيغية مثل قبيلة بني يفرن، مما يؤكد على أن الأمازيغ اهتموا بعلوم الشريعة منذ القرون الأولى، لكن أغلب مؤلفات علماء تيهرت لا تزال مخطوطة بخزائن وادي ميزاب، نذكر منها على سبيل المثال جوابات الإمام أفلح ورسالة أبي عبيدة في الزكاة وديوان أبي سهل.

قائمة المصادر والمراجع

***المصادر:**

*** القرآن الكريم (برواية حفص عن عاصم)**

ابن أبي عذارى المراكشي (أبو الحسن أحمد كان حيا سنة 712هـ): البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، تحقيق ج.س.كولان وإ.ليفي بروفنسال، ج1، دار الثقافة، بيروت، الطبعة2، 1980.

ابن الصغير: أخبار الأئمة الرستميين، تحقيق وتعليق محمد الناصر وابراهيم بحاز، ديوان المطبوعات الجميلة، 1986.

أبو زكرياء (يحيى بن أبي بكر): سير الأئمة وأخبارهم، تحقيق اسماعيل العربي، المكتبة الوطنية، الجزائر، 1979.

أحمد بن زكريا التلمساني: غاية المرام في شرح مقدمة الإمام، تحقيق محند أو إدير مشنان، المجلد الأول، ط1، دار التراث، دار ابن حزم، الجزائر، 2005.

الحموي (ياقوت شهاب الدين أحمد أبو عبد الله محمد): معجم البلدان، ج1، ج2، ج3، دار صادر بيروت، 1995.

الدباغ (أبو زيد عبد الرحمن بن محمد الأنصاري) : معالم الإيمان في معرفة أصل القيروان، ج1، تحقيق، محمد ماضور، ومحمد الأحمدي أبو النور، مكتبة الخانجي، مصر، المكتبة العتيقة.

الدرجيني (أبو العباس أحمد بن سعيد) : طبقات المشائخ بالمغرب، تحقيق وطبع ابراهيم طلابي، مطبعة البعث، قسنطينة، الجزائر، 1974.

الشماخي (أبو العباس أحمد بن سعيد بن عبد الواحد): كتاب سير المشائخ، طبعة حجرية، قسنطينة، ج1، ج2.

النديم (أبو الفرج محمد): الفهرست، ضبط وشرح يوسف علي الطويل، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1996.

***المراجع والدوريات والرسائل الجامعية:**
ابراهيم بحاز بكير: الدولة الرستمية (160-296هـ/777- 909م)، دراسة في الأوضاع الاقتصادية والحياة الفكرية، ط2، جمعية التراث، القرارة، غرداية، 1993.
أحمد أمين: فجر الإسلام، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط11، 1979.
جودت عبد الكريم يوسف: الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية في المغرب الأوسط خلال القرنين 3- 4هـ/9-10م، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1992.
حسين مؤنس: تاريخ المغرب وحضارته من قبيل الفتح العربي إلى بداية الاحتلال الفرنسي للجزائر، ج1، ط1، دار الحديث للنشر والتوزيع، بيروت، 1996.
رابح بونار:المغرب العربي، تاريخه وحضارته، ط3، دار الهدى، عين ميلة، الجزائر، د.ت.
محمد علي دبوز: تاريخ المغرب الكبير، ج3، دار إحياء الكتب العربية، سوريا، 1963.
صالح باجية: الإباضية بالجريد في العصور الإسلامية الأولى، الطبعة الأولى، الجامعة التونسية، الزيتونة للشريعة وأصول الدين، دار بوسلامة للطباعة والنشر والتوزيع، تونس 1976.
محمد المختار اسكندر: المفسرون الجزائريون عبد التاريخ، ج1، دحلب للنشر، الجزائر، د.ت.
محمد عيسى الحريري:الدولة الرستمية بالمغرب الإسلامي، حضارتها وعلاقتها الخارجية بالمغرب والأندلس، دار القلم للنشر والتوزيع، الكويت، ط3، 1987.
يحيى بوعزيز: الموجز في تاريخ الجزائر، ج1(الجزائر القديمة والوسيطة)، ديوان المطبوعات الجامعية، ط2، وهران، الجزائر، 1995.
لخضر عبدلي: الحياة الثقافية في المغرب الأوسط في عهد بني زيان (633-962هـ/1236- 1554م)، دكتوراه دولة في التاريخ الإسلامي، جامعة تلمسان، 2004-2005.
محمد عليلي : الإشعاع الفكري في عهد الأغالبة والرستميين خلال القرنين2-3هـ/8- 9م، مذكرة ماجستير في تاريخ المغرب الوسيط، جامعة تلمسان، 2007- 2008.
معروف بلحاج: العمارة الدينية الإباضية بوادي ميزاب، أطروحة دكتوراه دولة في تاريخ العمارة الإسلامية، قسم علم الآثار، جامعة تلمسان، 2002.
وداد القاضي: ابن الصغير، مجلة الأصالة، الملتقى11 للفكر الإسلامي بوارجلان، العدد45، قسنطينة، 1977.
جمعية التراث: أعلام الإباضية منذ القرن 1هـ إلى العصر الحاضر، مجلد1- 2-3، المطبعة العربية، غرداية، الجزائر، 1999.

التيارات السوسيولوجية لعلاقة الدين بالعنف :الديانات التوحيدية نموذجا

لغرس سوهيلة
كلية الآداب واللغات
والعلوم الاجتماعية والإنسانية
جامعة معسكر

ملخص :

سنتطرق في هذا المقال المتواضع لظاهرتين وهما "الدين "و" العنف "الذي عرفهما الإنسان منذ أن وجد في هذه الحياة.وما يلفت الانتباه أنهما ظاهرتان متناقضتان تماما، فالدين هو مطلب اجتماعي في حين نجد العنف منبوذا اجتماعيا، ونظرا لهذا التناقض الاجتماعي والأخلاقي للظاهرتين أدى بالباحثين إلى الانقسام إلى فرقتين أو بالأحرى إلى تيارين :

1) **التيار العلماني** :و الذي يرى أن العنف مرتبط بالدين وأن الدين في حد ذاته يتسم بالعنف والسيطرة والاضطهاد والاستغلال ويتجلى ذلك من خلال الحروب الدينية وقتل روح الإبداع والرأي والفكر الذي يمارسه رجال الدين على العلماء والمفكرين، وعليه يقترح رواد هذا التيار فصل الدين عن الأنظمة الاجتماعية الأخرى كفصله عن المجال السياسي والمجال التعليمي والمجال الاقتصادي، ... الخ.

2)**التيار الديني** :يشير أصحاب هذا التيار إلى أهمية الدين في الحياة الاجتماعية، فهو وسيلة للضبط الاجتماعي كما أنه أيضا وسيلة للاندماج الاجتماعي، وأن الحروب الدينية ما هي إلا وسيلة للدفاع عن العقيدة الدينية وحمايتها من الأعداء والملحدين، وأن تنوع المذاهب والفرق الدينية هو نتيجة لاختلاف العقول ودرجات الإيمان، أما فيما يخص الذين يعتبرون أو يرون أن الدين دين عنف أو يدعوا إلى العنف هذا لأنه (الدين) امتد إلى يد هدفها تحقيق مصالحها الذاتية أي استعمال الدين للوصول إلى السلطة والحكم وبالتالي تشويه الهدف الحقيقي للدين الذي يتمثل في الدعوة إلى السلام والإخاء والمحبة، وبعبارة أخرى الدين هو مصدر السلام .

الكلمات المفتاحية :الدين – العنف – العنف الديني – الحروب الدينية – الديانات التوحيدية – التيار العلماني – التيار الديني.

مقدمة :

عرف الإنسان " الدين "و"العنف" منذ أن دب على وجه الأرض .بحيث يعتبران من الظواهر الاجتماعية البارزة والمعروفة عند كل المجتمعات ولكن بدرجات متفاوتة،و بصورة وأشكال متعددة ولأسباب متداخلة ومتنوعة، تختلف باختلاف المجتمعات والثقافات والمراحل التاريخية .زيادة عن ذلك فهما يختلفان في الأهمية وفي درجة القبول والرفض، إذ يعتبر الدين ضرورة اجتماعية في مقابل العنف الذي يتوجب علينا تخطيه أو التخفيف من حدته، فالأول يؤدي إلى الرباط الاجتماعي، أما الثاني (العنف) فيؤدي إلى الفساد والفوضى وتفكك الروابط الاجتماعية .

و في هذا الإطار يتولد في ذهننا الغموض والالتباس وحتى التناقض فيما نعرفه، فنحن نعلم أن الدين يرفض العنف، و أنه عبارة عن نظام، في حين نجد العنف يهدد هذا النظام فهو يعتبر مشكلة اجتماعية تعاني منها كل المجتمعات فهذا الموقف يؤدي بنا إلى طرح عدة تساؤلات :ما علاقة الدين بالعنف؟ وهل الدين يحمل في طياته العنف أي أنه لا يخلوا أبدا من العنف؟ وان كان الدين يتسم بطابع العنف هل هذا ينفي عنه صفة اللاعنف؟ وهل هذا العنف يعود للدين في حد ذاته أم إلى معتنقيه؟ وما هو الدافع الذي يؤدي بالأديان للمناداة بالعنف، هل من أجل بقائها واستمرارها داخل المجتمع أو لسبب أو دافع آخر؟

نحن في مأزق:إذن للإجابة على كل هذه التساؤلات يتطلب منا الأمر بلورة الإجابة في العناصر التالية :

1-المجال المفاهيمي :تعد مشكلة التعريف بالمفاهيم وتحديدها من المشكلات الأساسية في التحليل ونخص بالذكر في التحليل الاجتماعي، إذ تتعدد وتتداخل التعريفات للمفهوم الواحد الأمر الذي يخلق لنا الاضطراب واللبس عند استعمال هذه المفاهيم .ويرجع عدم اتفاق الباحثين والمفكرين في تحديد تعريف واحد للمفهوم للأسباب التالية :

-أن الظواهر الاجتماعية تكون متعددة المتغيرات، كما أنها تعكس خبرات ومعاني الأفراد والجماعات التي تختلف من مجتمع لآخر ومن زمن لآخر .

-تعكس التعاريف تخصص ووجهة نظر الباحثين .

الخرافة والرمز
مقاربة تأويلية مقارنة للخرافة العربية والفرنسية

مصطفى بوخال
باحث في كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية
جامعة تلمسان.

الملخص:
تبوأ الحيوان مركز الصدارة في أحد أقدم الأجناس الأدبية الشعبية، وهي الخرافة، وفيها يصطفي المخيال الشعبي العالمي الحيوان، ويحمّله مسؤولية تبليغ مواقفه وأفكاره من خلال الرمز، وتتدخل الخرافة حينما يختل توازن الأشياء، وتنهض ببناء عالم حيواني تخييلي يرمرم ما خلفته يد الإنسان على صعيد السلوك الاجتماعي والسياسي.
ومقالنا هذا يتناول النص الخرافي العربي والفرنسي بقراءة تأويلية تحاول تكسير قشرة سطح النص والغوص في عالم المعنى للكشف عن الروح العالمية التي ميزت الخرافة وجعلت إيزوب اليوناني وابن المقفع ولافونتين يتكلمون لغة واحدة هي لغة الحكمة والنقد الإجتماعي والسياسي.

الكلمات المفاتيح :
الخرافة- التأويل- المعنى- المقارنة- العربي- الفرنسي- الحيوان- المثل- الإنسان- الشعبي- الحكمة- العبرة- المفهوم.

إنّ الحديث عن الخرافة يستدعي الاهتمام بالرّمز؛ لأنّ كليهما له علاقة بالمعنى، ولا ريب أنّ خرافة الحيوان هي خزّان من المعاني رافق نشوءها وتداولها عبر العصور إلاّ أنّ هذا الخزّان لم يكن شقافا، فهو يشير إلى معنى ويخفي آخر، وهذا ما يفسّر تعالق الرّمز بالخرافة.
ويسعفنا التناول السيميائي لموضوع الخرافة بجدلية الحضور[1] والغياب: حضور (الحكاية – حيوان) وغياب (العبرة – إنسان) أو كما وصفها لافونتين بثنائية (جسم – روح)، فهل مفهوم الرّمز يتوافق مع

---

[1] –امبرت وايكو، السيميائية وفلسفة اللغة، مركز دراسات الوحدة العربية، ت/أحمد الصمعي، ط1/بيروت، نوفمبر 2005م .

إن حركة الألفاظ والمعاني في الفكر الصوفي يمثل ذروة التطور الصوفي الذي تعايش مع معتقدات المتصوفة الذين صاغوا نظريتهم الروحية التي تبتدأ بالكشف والمجاهدة والتأمل لتنتهي بالعرفان والوصول إلى اليقين العقائدي الذي لا يستقيم إلا بالتمرد على الدنيا، هذه النظرية تمثل مشروعا لصياغة رؤية جديدة للمنهج الصوفي، ومن هذا المنظور "فالمعرفة الرمزية تقوم على مفاهيم موجودة مسبقا وتمضي من الثابت إلى المتحرك... لينصرف العقل إلى إدراك المعقولات أو الإلهام والاستبصار لإدراك ما يتجاوز الحس والعقل"[1].

إن قراءتنا للتفكير الروحي عند المتصوفة يحملنا على الوقوف عند تلك اللغة الرمزية التي استوعبت نصوصهم الشعرية وكلماتهم التي تنبض بمعاني المناجاة التي تشكل أداة للسمو الروحي الذي يختزل رمزية العرفان وكل ما ينفتح على هذه المعاني الوجدانية التي تميز هذه اللغة التي تقوي الشعور المتزايد عند الصوفي قصد بلوغ تلك الأنوار، ومن ثم تظهر الولادة الروحية لتلك المعاني التي يعتبرها الصوفي نافذة على عالم الغيبيات، هذه اللغة تعزز الحكمة الذوقية التي تتحرك في ذواتهم وعقولهم لتغدوا تلك المناجاة مجرد تأمل وجداني يحرك الروح لتتصل بذلك الفيض الإلهي والإشراق النوراني الذي يغذي القوى العارفة عند الصوفيين، وبذلك فإن التجليات الرمزية للتعاطف الوجداني مع هذه القوى هو ما يحقق الحب المطلق في الذات الإلهية، " ومن هذا المنظور يكشف الصوفي هذه الحيوية الخلاقة للمعرفة الحدسية التي تتعاطف عقليا مع تلك الديمومة المتدفقة التي تكشف لنا عن حالاتنا الوجدانية التي يعجز العقل ومناهجه القياسية عن استبطانها"[2].

إن طبيعة التجربة الصوفية تنطلق من يقظة الروح وبداية رحلتها الإشراقية التي تختزل تلك الوثبة الحيوية للنفس في تجاوز عالم المحسوسات لإدراك عالم المعقولات، ذلك العالم المطلق الثابت الذي يمثل الحقيقة التي تستوعب كل القيم المطلقة التي شملت المثالية الأفلاطونية التي دفعت بأفلاطون إلى الإعلان عن نزعته الروحية التي تعد حلقة من حلقات تطور تاريخ التصوف الإسلامي والمسيحي في

---

[1] عبد اللطيف عبادة، اجتماعية المعرفة االفلسفية، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1984، ص352.
[2] محمد علي أب وريان، الفلسفة ومباحثها مع ترجمة: المدخل إلى الميتافيزيقا، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية،2001، ص 253.

العصور الوسطى، " هذا التطور قد استبطن ذلك الترويح الوجداني عند أفلاطون الذي يقوم الوحي والإلهام الموجه بالتمثيل والتخيل والتعبير الإشاري أو الاستعاري قصد تمكين النفس من الوصول إلى الواحد والاستغراق كلية فيه والفناء في ذاته..." [1] و من هذا المنظور فالنظرة الأفلاطونية قد انفتحت على اللغة الرمزية التي تتطابق مع المعرفة الإشراقية أو الحدس الصوفي الذي يصل إليه المرء عن طريق التأمل، ومن ثم فالعقل ليس طريق الصوفية وإنما القلب المؤمن " وبذلك فاللغة الصوفية تتحرك في حدود نظر الروح الذي يتخلق في رحم الزهد والتقشف كسبيلين لتحصيل معرفة الله وتهذيب السلوك.."[2].

إن طبيعة التعابير الوجدانية التي تتماهى مع الكيان الروحي الصوفي لا تنفصل عن تلك المسائل الفلسفية والقضايا الميتافيزيقية الكبرى التي استوعبت الاتجاهات الفلسفية الحديثة والمعاصرة التي أشاعت الروح في الألفاظ لينصهر الجسد في تلك المعرفة النورانية التي تشعبت بالإطلاع الوجداني على تلك الأسرار الكونية لتظهر أصالة تلك اللغة الصوفية التي تعد أصدق تعبير عن الحركة الفلسفية المعاصرة: أين يعتبر الوجدان الفلسفي هو الوجدان الجمالي الذي ينفذ إلى الحقائق الباطنة حيث تحيا النفس في المطلق.." [3] وبذلك استأنس الخطاب اللغوي عند الصوفيين بتلك الرموز والكلمات التي حددت المنظومة التعبيرية لمبادئ هذا الخطاب الذي أرست دعائمه مدارس الفكر اللسانس الحديث أين أصبح الطابع الرمزي للغة مرادفا لتلك الخصوصيات التي تميزها ممارستنا التواصلية مع الآخر .

إن طبيعة التجربة الصوفية قد جعلت من الإنسان يحيا حياة روحية تقوم على رياضة النفس التي تقاوم كل الرذائل وتسعى إلى اكتساب الفضائل ليحصل الكمال وتتحقق السعادة التي ينشدها الصوفي في لغته الروحية التي تنصرف إلى إماتة شهوات الجسد أثناء المناجاة والزهد الذي ينمي في ذات صاحبه التوقان إلى معرفة الله، وبذلك أصبح جوهر هذه اللغة مشبعا بالنور الإلهي التي تمتلئ به النفس لتمارس عبادتها، ومن هذا المنظور يدرك الصوفي وجود الروحي عندما

---

[1] محمد بيصار: الفلسفة اليونانية، مقدمات ومذاهب، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1973،ص 197.
[2] رزق الحجر، ابن الوزير اليمني ومنهجه الكلامي، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ص 197.
[3] ج. بنروبي، مصادر وتيارات الفلسفة المعاصرة في فرنسا ج 02، ترجمة: د عبد الرحمان بدوي، المؤسسة العربية، بيروت، ط 02، 1980، ص 194.

النور الذي في مرآة النفس"[1] هذه النظرة السينوية تجعل من حالة تأمل النفس استبطانا لتلك الترقيات الناشئة عن الإلهامات المتلقاة من الأنوار المعنوية وطليعة الإلهامات العلوية التي تبدد تلك الظلمة حتى ينكشف ذلك النور الرباني وهو نوع من الفيض الروحي الذي تسبح فيه النفس التي تتوق لمعرفة الله، أين تتحقق السكينة والطمأنينة والسعادة الأبدية، هذه اللغة الربانية التي يستخدمها الصوفي تمثل نضج الخطاب الرمزي الذي ينفتح على جميع لحظات النور التي ترقى من خلالها النفس إلى السمو، التي تعد بمثابة منزلة الاتصال بالعلم المجرد أو بالعقول المفارقة، وهذا الارتقاء يعبر عن مرحلة الملكة وفيض العرفان الروحي التي يستلهم من خلالها الجسد والوجدان والقلب للخالق .

إن العبارات الصوفية تؤسس لمرحلة الترويض العقلي النفسي كونها تتجه إلى إجلاء النور الإلهي الذي يعتبره الصوفي ملكوتا لروحه التي تنتقل من المعرفة والتأمل إلى الإشراق والمجاهدة التي تجمع عندها كل معاني السعادة القلبية التي ارتفعت وسمت لتضاهي ذلك العالم الخفي الذي اعتبره المتصوفة أساس الإيمان العقلي الذي تستأنس به النفوس أثناء رحلتها ومعرفتها، ومن ثم تصبح حالة التصوف وحالة التأمل العقلي إعلانا صريحا عن رمزية اللغة الروحية التي تنبثق عن أنوار العالم العقلي كمنطلق لانكشاف الحقائق وبلوغ الغايات المطلقة .

إن سيكولوجية المعرفة الفلسفية تمثل مرجعا لتلك اللغة التي استثمر من خلالها الصوفي لصياغة نظريته في الاعتقاد وتجربته في التصوف التي تحدس كل المعاني والدلالات الوجدانية التي تعبر عن مظاهر المناجاة والتعبد الروحي الذي يندمج معه المفهوم الحقيقي للسعادة التي يفارق من خلالها الوجدان الحواس والعقل، ومن ثم تعد حركة الروح استبصارا لكل المعقولات التي تتعاطف مع العالم المطلق وبذلك فواقع هذا التعاطف الباطني يختزل جوهر هذا الحضور الروحي الذي يميز الطابع الرمزي للغة العرفانية التي ينصرف من خلالها العقل والوجدان إلى إدراك معاني الفناء والمجاهدة، التي تمتلئ به النفس أثناء ممارستها هذا النشاط الروحي الذي يترجم شعور المتصوفة اتجاه خالقه، وفنائهم في حب الذات الإلهية كما تجسد جليا في تجربة "رابعة

---

[1] محمد غلاب، الفارابي وابن سينا، دراسات في الإسلام، العدد 10، 1961، ص82.

العدوية" الصوفية، هذا النموذج قد استغرق مراتب العشق الإلهي التي حضيت بها في مناجاتها وزهدها ورعها، فتجليات هذه اللغة الإلهية تقوي جوانب الاعتقاد الذي شبعته أحيانا بالرموز والألغاز والإشارات والإيماءات، " هذا اللون من التعبير الرمزي يختلف عن الشطحات التي تستقيم مع المنظور الديني كما هو الحال عند " الحلاج"، "ابن الفارض"، "البسطامي " "[1]

إن الحديث عن اللغة الصوفية هو ما يعكس تلك الإلهامات الغيبية التي تجري على ألسنة الصوفيين الذين يتكلمون باللغة السريالية وهي لغة الروح التي تجعل من الجسد مغيبا، أثناء ممارسة هذه اللغة النورانية التي تنصرف إلى إجهاض تلك الرغبات الدنيوية والملذات الحسية قصد تحقيق الارتقاء الروحي إلى أعلم مقامات العبودية، وبذلك فكل طاقة روحية تنطوي على تلك المسالك الوجدانية التي يشعر من خلالها الصوفي في اتصال دائم مع الله " ومن ثم فكل المعاني والصور والكلمات هي أساس الخلق الروحي الذي يوجه نشاط العقل في تجربته العرفانية اتجاه مظاهر هذا الخلق .." [2]هذا الاعتقاد البرجسوني يخرج عن نطاق تمظهر الخطاب الرمزي الذي يجسد العلاقة بين لغة الجسد ولغة الروح التي اعتبرها الصوفيين حقيقة قائمة بذاتها تمنح للإنسان المعرفة والسكينة المعبرة عن الولادة الروحية لهذا الكائن في عالم آخر مفارق للمادة هذه المفارقة قد دعت لتكييف كل ما هو رمزي عند الصوفي مع طبيعة والحلول والفناء في حب الله، والتوقان إلى معرفته والاتصال به ومن ثم يعتقد محي الدين بن عربي في كتابه "فتوحات مكية" أن العلم الصحيح لا يعطيه الفكر، وما قرره العقلاء من حيث أفكارهم، وإنما هو ما يقذفه الله في قلب العالم وهو نور إلهي يختص الله به ما يشاء من عباده من ملك ورسول ونبي ولي ومؤمن، ومن لا كشف لا علم له "[3]، وقد استأنس أبو حامد الغزالي بهذا الاعتقاد ليجعل من الحدس أو النور الإلهي الذي يقذفه الله في صدر من يشاء من عباده وسيلة الإدراك الحقيقي، أين تظهر تجليات الإشراق والنور الذي يتعزز بالمشاهدة التي يصبح في مجالها النظر الروحي تعبيرا عن رمزية العرفان عن التجربة الصوفية.

---

[1] عبد المنعم قنديل، رابعة العدوية، عذراء البصرة البتول، شركة الشهاب، الجزائر، 1987، ص 113.
[2] هنري برغسون، الطاقة الروحية، ترجمة : د. سامي الدروبي، الأوابد، دمشق، ط 02، 1964. ص 147 .
[3] مهدي فضل الله: آراء نقدية في مشكلات الدين والفلسفة والمنطق، دار الأندلس، بيروت، لبنان، ط 01، 1981، ص 11-12 .

والمنظومة التعبيرية التي عززت موقع اللفظ والمعنى والرمز والعلامة والدلالة في الخطاب الفلسفي الإسلامي، وتلك التجربة الصوفية التي اجتمعت عندها كل عوامل حركة تطور لغة المتصوفة التي تستخدم خطاب القلب ومناجاة الروح قصد بلوغ تلك المقامات انطلاقا من تلك الرحلة الروحية التي يسلكها الصوفي لتحقيق السعادة عن طريق البحث والنظر والتأمل، وهذا ما يشكل حقيقة الإشراق والنور الذي تمتلئ به النفس لإدراك الله، والحلول والفناء في ذاته، أين تظهر تجليات هذا الإدراك من خلال تحصين تلك التجربة الصوفية من خلال انتقال العقل من حالة المعرفة إلى حالة الإشراق ضمن سلوك الزهد والتقشف والانقطاع التام عن الدنيا وولوج الروح والعقل في التأمل، وهو المجال الذي يقدر للإنسان أن يحرر طاقاته أين تصبح مشاعره مقدمة لكل حدس روحي تلتقي عنده معاني السعادة والنشوة والاستمتاع ومن ثم فكل ضرب من ضروب الإشراق هو نور إلهي قد تحول عند بعض الصوفيين إلى درجة من درجات الحب والعشق، حيث كل لذة حاصلة في النفس تدرك عن طريق المحبة الإلهية باعتبارها إحدى المقومات الأساسية في التصوف الذي ينطلق من تلك اللغة الرمزية التي توجه الغاية القصوى لمقامات العرفان وهو ما نهجه الغزالي والحلاج والسهروردي وابن العربي والبسطامي وابن فارض، هذه اللغة الروحانية تمثل ذلك النموذج الذي جسد تلك المسالك التي حملت العبارات والكلمات باعتبارها " تلك الرياضة النفسية التي يسعى من خلالها الإنسان تحصيل المعارف الإلهية والعلوم البرهانية .. فالأول يتم بالمكاشفة لأن أشرف هذه العلوم هي معرفة الله تعالى وهي الغاية التي تطلب لذاتها..."[1] ومن ثم فإن معرفة الله هي أساس تلك المجاهدة والرياضة التي تطمئن لها النفس قصد معرفة جوهرها وعالمها ومبدئها ومعادها لتصبح تلك المقامات الاشراقية رمزا يختزل تلك العقيدة الربانية التي تظهر تجلياتها عبر ذلك التحول الذي تنتقل عبره النفس من حال إلى حال، من الظلمة إلى النور، ومن ثم يسمو الخطاب الرمزي عند المتصوفة الذين يميلون إلى تزكية النفس بالخصال الحميدة وبذلك فإن ما يحمله التصوف الإسلامي أو المسيحي من رموز نموذجية، كالنور والظلمة، أو الكأس والشراب هي جملة من الرموز التي تمثل حجز الأساس لتلك المعرفة النورانية التي تقود الصوفي

[1] عبد الرحمن بدوي: تاريخ التصوف الإسلامي من البداية حتى نهاية القرن الثاني، وكالة المطبوعات، الكويت، ط 02، 1978، ص 69.

للحلول في ذات الله، وهو ما يفسر مقامات الحب والعشق الذي أدركته رابعة العدوية في رحلتها التأملية ومناجاتها الربانية التي أخلصت من خلالها معرفتها القبلية بالله، فطبيعة هذا الإدراك هو أسمى مقامات العبودية، أين تتغلب الروح على الجسد ليصبح كل من الزهد والورع ومحبة مطلقة لله، ومجاهدة النفس على لسان " الجنيد " في قوله: " ما أخذنا التصوف عن القيل والقال، لكن الجزع وترك الدنيا وقطع المألوفات والمستحسنات"[1]، هذه النظرة الصوفية تجعل من قانون العمل والممارسة هو الولوج في الحياة الباطنة للبحث عن الدواء لآلام القلوب حتى يحصل الشفاء ويزول الشقاء، حينها تتحقق السعادة عن طريق تلك الملكة الوجدانية التي تحدس بها النفس كل الحقائق المطلقة أو الاتحاد المطلق، "وبذلك لما كان للتجربة الصوفية عالمها الخاص وهو العلم الروحاني المفارق للعالم الطبيعي كان من الطبيعي أن تكون معاني هذا العلم الطبيعي الحسي..." [2]

إن تجلي معاني الخطاب الصوفي تظهر من خلال تلك الرياضة الروحية التي استهو ت المتصوفة في رحلتهم الإشراقية التي تركت انطباعها من خلال هذه اللغة الرمزية التي تشبعت بأصول فلسفة أفلاطون ونساك الهند والمسيحيين الذين صاغوا ثقافتهم الروحية ضمن تلك النصوص التي تحمل كل دلالات الوحي والإلهام والرياضة التي أصبحت تمثل حجر الأساس لمعتقداتهم وتوجهاتهم الدينية، ومن هذا المنظور فاللغة الرمزية عند الصوفيين تمثل عرفانا باتصال أنوار العالم العقلي بالتأمل الفلسفي الذي تسلكه النفس البشرية لتخلص الروح من قيود المادة، عندئذ ينبثق ذلك الشعاع الروحي الذي يحدد تلك الكوامن الباطنة للمعرفة الصوفية التي تتشبع بتلك الرموز التي تختزل طبيعة الإعداد الروحي للاتصال بالعالم الآخر، ومن ثم تتقدم النفس نحو المجردات بخطوات واسعة بواسطة تطهر خلقي وعقلي مزدوج، ولهذا فرحلة الزاهد العارف والعابد تلتقي عندها كل الغايات التي تجعل من مرحلة الرياضة والإرادة عند الصوفي جزءا لا يتجزأ من " نظرة ابن سينا لمذهبه الصوفي أين يرى أن الطريقة الصوفية الحقيقية هي التي تنتهي بصبها إلى معرفة الباري جلا وعلا معرفة رفيعة لا نظير لها، ولكنها ليست عقلية آتية عن طريق الأقيسة المنطقية بل عن طريق

---

[1] المرجع نفسه، ص 23.

[2] شارفي عبد القادر، لغة الخطاب الصوفي – الإشارة والرمز – محي الدين بن العربي، مؤلف جماعي، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط 01، 210، ص 100.

خاتمة :إن كل تيار يعكس وجهة نظر صاحبه، فالعلمانية ترى بأن الدين وسيلة من وسائل العنف، فهو ضد الروح والعقل وضد الحرية والإبداع وخير دليل على ذلك هي الحروب الدينية وجرائم الفكر،ولهذا فهم يدعون لمحاربة الدين وإلغائه من المجتمع، في حين نجد التيار الديني الذي يرى في الدين أنه دين سلام، وأنه يمثل ضرورة اجتماعية، وأن الحروب الدينية فهي من أجل الدفاع عن عقيدته من المجرمين والملحدين، و بناءا على هذا فالدين هو دين عنف كما أنه دين سلام ووئام.

قائمة المراجع :

القرآن الكريم .

1-الكتب باللغة العربية :

1-ألكسي جورا فسكي .ترجمة :خلف محمد الجراد.**الإسلام والمسيحية من التنافس والصدام إلى الحوار والتفاهم**.سورية .دمشق .دار الفكر ..2000

2-أركون محمد.ترجمة:هاشم صالح .**العلمنة والدين** -الإسلام-المسيحية-الغرب .لبنان .بيروت.دار الساقي.الطبعة الثالثة..1996

3-التواتي مصطفى.**التعبير الديني عن الصراع الاجتماعي في الإسلام** .لبنان.بيروت.دار الفارابي .الطبعة الثانية..2003

4-الزواوي خالد محمد.**سماحة الأديان والسلام العالمي**.الإسكندرية .دار الوفاء..2004

5-جورج قرم.ترجمة:خليل أحمد خليل.**المسألة الدينية في القرن الواحد والعشرين**.لبنان.بيروت.دار الفارابي.الطبعة الأولى.2007.

6-حسن توفيق إبراهيم.**ظاهرة العنف السياسي في النظم العربية**.لبنان .بيروت.مركز دراسات الوحدة العربية.الطبعة الأولى..1992

7-عبد الهادي عبد الرحمان .**عرش المقدس-الدين في الثقافة والثقافة في الدين**.بيروت.دار الطليعة.الطبعة الأولى..2000

8-ماجد موريس إبراهيم.**الإرهاب... الظاهرة وأبعادها النفسية** .الجزائر .دار الفارابي..2008

9- مجدي حماد وآخرون.**الحركات الإسلامية والديمقراطية - دراسات في الفكر والممارسة**.لبنان .بيروت.مركز دراسات الوحدة العربية.الطبعة الأولى ..1999

10-نبيل محمد توفيق السمالوطي.**الإسلام وقضايا علم النفس الحديث**. المملكة العربية السعودية.دار الشروق.الطبعة الثانية..1984

11- وراز محمد عبد الله.**الدين-بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان** .الكويت.دار القلم.الطبعة الثانية..1970

2-الكتب باللغة الفرنسية:

1-jacqueline lagree .**la religion** .paris .Armand colin .2006.

2-Cipriani Roberto manuel de sociologie de la religion. Paris .France .l harmattan. 2004.

الخرافة والرمز
مقاربة تأويلية مقارنة للخرافة العربية والفرنسية

مصطفى بوخال
باحث في كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية
جامعة تلمسان.

الملخص:
تبوأ الحيوان مركز الصدارة في أحد أقدم الأجناس الأدبية الشعبية، وهي الخرافة، وفيها يصطفي المخيال الشعبي العالمي الحيوان، ويحمّله مسؤولية تبليغ مواقفه وأفكاره من خلال الرمز، وتتدخل الخرافة حينما يختل توازن الأشياء، وتنهض ببناء عالم حيواني تخييلي يرمرم ما خلفته يد الإنسان على صعيد السلوك الاجتماعي والسياسي.
ومقالنا هذا يتناول النص الخرافي العربي والفرنسي بقراءة تأويلية تحاول تكسير قشرة سطح النص والغوص في عالم المعنى للكشف عن الروح العالمية التي ميزت الخرافة وجعلت إيزوب اليوناني وابن المقفع ولافونتين يتكلمون لغة واحدة هي لغة الحكمة والنقد الإجتماعي والسياسي.

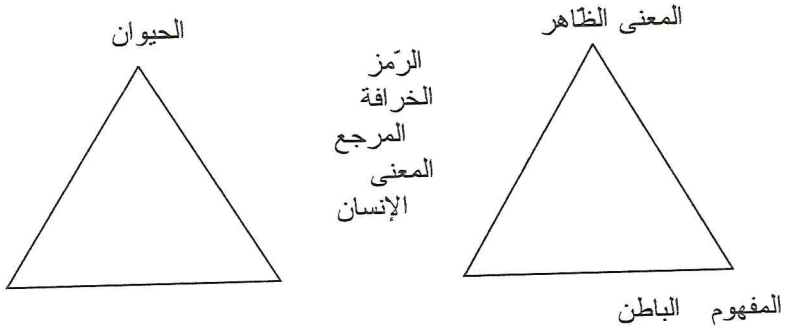
الكلمات المفاتيح :
الخرافة- التأويل- المعنى- المقارنة- العربي- الفرنسي- الحيوان- المثل- الإنسان- الشعبي- الحكمة- العبرة- المفهوم.

إنّ الحديث عن الخرافة يستدعي الاهتمام بالرّمز؛ لأنّ كليهما له علاقة بالمعنى، ولا ريب أنّ خرافة الحيوان هي خزّان من المعاني رافق نشوءها وتداولها عبر العصور إلاّ أنّ هذا الخزّان لم يكن شقافا، فهو يشير إلى معنى ويخفي آخر، وهذا ما يفسّر تعالق الرّمز بالخرافة.
ويسعفنا التناول السيميائي لموضوع الخرافة بجدلية الحضور[1] والغياب: حضور (الحكاية – حيوان) وغياب (العبرة – إنسان) أو كما وصفها لافونتين بثنائية (جسم – روح)، فهل مفهوم الرّمز يتوافق مع

---

[1] –امبرت وايكو، السيميائية وفلسفة اللغة، مركز دراسات الوحدة العربية، ت/أحمد الصمعي، ط1/بيروت، نوفمبر 2005م .

هذه الوجهة في التّحليل؟ فلندع أحد الباحثين المعاصرين ينير لنا الطّريق: " يفرّق بول ريكور بين طريقتين للتّعامل مع الرّمز، الأولى هي التّعامل مع الرّمز باعتباره نافذة نطلّ منها على عالم المعنى، والرّمز في هذه الحالة وسيط شفاف ينمّ عمّا وراءه... والطّريقة الثّانية هي التّعامل مع الرّمز باعتباره حقيقة زائفة لا يجب الوثوق بها، بل يجب إزالتها وصولا إلى المعنى المختبئ وراءها." [1] في الحالة الأولى يشير الرّمز مباشرة إلى المعنى مثل رمز " الميزان " الذّي يحيل إلى معاني القانون والعدل، والحالة الثّانية تكشف عن خصائص الخرافة التّي يمكن إبرازها في الخطاطة التّالية:



الدّرس الأخلاقيّ

إذا أردنا الوصول إلى المعنى الحقيقيّ في الخرافة ينبغي الإطاحة برأس المثلّث –المعنى الظّاهر، الحيوان – لنمكّن الإنسان من التّواصل المباشر مع المفهوم أو الحقيقة.

إنّ أوّل ما يستوقفنا في اشتغال الرّمز داخل حكايات الحيوان هي رموز الأسماء التّي استعارها السّارد لشخصياته الحيوانية، ففي ملحمة "رينار" الفرنسية[2]Roman de Renart، نحن أمام حيوانات ذات شخصيات مستقلّة تتمتّع بأسماء أعلام – Noms propres – لا علاقة لها بصفاتها الطّبيعية، فبالنّسبة " لأسماء الحيوانات في المجموعة

---

[1] – نصر حامد أب وزيد: إشكاليات القراءة وآليات التّأويل، المركز الثّقافي العربيّ، الدّار البيضاء، المغرب 2005، ط 07، ص 44

[2] – مجموعة حكايات ظهرت في القرون الوسطى على يد رجال الدين clercs، ونظرا للشهرة التي نالها الثّعلب رينار Renart في مغامراته مع خصمه الذئب، غلب تداوله على المستوى الشعبي وسقط اسم الثّعلب Goupil من قاموس الكلام الفرنسي، وحل محله رينارrenard إلى اليوم .

الأولى – 1er groupe de recueil – المنسوبة إلى بيار دو سان كلو، فهي ذات أصول ألمانية. " [1] مثل اسم الثّعلب "رينار" – Renart – الّتي تعني اشتقاقيا "مستشار" أو "صاحب نصيحة" والذّئب " إيسونجران " – Ysengrin – " في سلسلة الحكايات يبرّر دائما المعاني المستنبطة من اسمه الّتي تعني الوحشية والافتراس " [2]

والمجموعة الثّانية حيواناتها ذات " أسماء فرنسية ورمزية مستنبطة من طبيعة أو هيئة هذه الحيوانات."[3] : فالأسد: نوبل – Noble – واللّبؤة: فيار – Fière – والدّيك : شانتكلر – Chantecler –، وفي المقابل فإنّ التّراث الشّعبيّ العربيّ عرف هذا النّوع من التّسمية إذ كانت الحيوانات تتحرّك داخل المتن الحكائيّ بأسماء وكنيات من قبيل:

– الأسد، من أسمائه: أسامة، حيدرة والرّئبال... ومن كناه: أبو الأبطال، وأبو شبل، وأبو الحارث. " وروي أنّ له خمس مائة اسم وصفة.. وكثرة الأسماء تدلّ على شرف المسمّى." [4]

– الثّعلب: كنيته أبو الحصين وأبو نوفل وأبو الخبص، وفي كتاب النّمر والثّعلب لسهل بن هارون كنيته أبو مرزوق.

– الذّئب: ذؤالة، الخاطف والسّرحان والهملس. ومن كناه الشّهيرة: أبو جعدة.

إذا كان جريم[5] – Grimm – يؤكّد على أنّ " كلّ الأسماء الموجودة في ملحمة الحيوانات كانت من البداية ذات دلالة. كلّ عنصر من هذه المجموعة الحيوانية سمّي حسب خصاله الفيزيائية أو السّلوكية." [6] فإنّ حيوانات الحكايات العربية امتازت بفائض من الأسماء والكنى جعلت الحيوان الواحد يتحرّك على مسرح الحكاية بأكثر من اسم أو كنية،

---

[1] - ينظر: CH. M. Des Granges, et J. Boudout :Histoire de la littérature Française, librairie A. Hatier, Paris 1951. P 91

[2] - W. J. Jouckbloet, Etude sur le roman de Renart, Ed chez Aug. Durant, Paris 1863. P 18 "...Le loup – Ysengrin, le trait principal de son caractère n'a pas été altéré, il reste toujours voleur et vorace, cruel et féroce, et justifié toujours son nom. "

[3] - CH. M. Des Granges, Op.Cit, P 91

[4] – الدّميري كمال الدّين، حياة الحيوان الكبرى، المكتبة العصرية، بيروت–لبنان 2008، تحقيق محمّد عبد القادر الفاضليّ. ج 01، ص 09

[5] – جاكوب جريم J.Grim: فلكلوري وراوي حكايات ألماني أثرى خرافة الثّعلب ببحث قيم سنة 1834م بعنوان «رينهارت فوش» Reinhart Fuchs

[6] - W. J. Jouckbloet, Op.cit., P 14

وذلك بسبب السّعة الدّلالية الّتي يمنحها المخيال العربيّ للحيوانات حتّى ضجّت الأمثال والأشعار بأوصافها وأسمائها ممّا حمل بعض العلماء أن يخصّصوا معجما للحيوانات داخل مدوّناتهم ويحفظوا فيه هذا الكنز من المعارف كما فعل الجاحظ في حيوانه، والدّميريّ (ت 808 هـ) في حياة الحيوان الكبرى، والأبشيهيّ (ت 850 هـ) في المستطرف.
لقد كنّي الذّئب بأبي جعدة، والجعدة هي الشّاة. وهو وإن حسنت كنيته، فإنّ فعله قبيح. وفي هذا قال الشّاعر:

و قالوا هي الخمر تكنّى الطّلا كما الذّئب يكنّى أبا جعدة [1]

و الأمثال العربية تكشف عن سلوكه وخصاله، كما هي حال نظيره في ملحمة " رينار "، فقد وصفت العرب الذّئب فقالوا:
أغدر من ذئب، وأختل، وأخبث، وأخون، وأعتى، وأظلم، وأجسر، وألأم من ذئب" في حكاية " الثّعلب والغراب تيسلان " – Renart et Ticelin le corbeau – ينطق الغراب بجانب من صفات الذّئب المذكورة في الأمثال السّابقة عندما سرق قطعة جبن من قطع كثيرة كانت عجوز قد وضعتها لتجفّ، ولمّا اكتشفت العجوز ما حدث هرعت إليه، ورمته بحجر وهي تصرخ والغراب يطير في الهواء، ويردّ عليها بمثل فرنسيّ: " الحراسة السّيّئة تسمح للذّئب بأن يشبع.." [2]
لقد كانت اسماء الحيوانات في حكاية " رينار " وفيّة لدلالاتها، فالأسد – Noble – اسمه يرفعه إلى مرتبة قيادة المجموعة الحيوانية، والدّيك شانتكلر – Chantecler – يوحي بأنّ له صوت جميل، وهناك من حمل اسم شخص ممّا يضفي على أبعاد هذه الشّخصية الحيوانية داخل الحكاية طابع السّخرية، مثل الحمار – Bernard –، ومثله في البيئة العربية، " الحمار مثل في الذّمّ الشّنيع والشّتيمة، ومن استيحاشهم لذكر اسمه أنّهم يكنّون عنه." [3]، وقالوا: أبو صابر، وأبو زيّاد، وفي ذلك قال الشّاعر:

---

[1] – حياة الحيوان الكبرى..، ج 02، ص 450

[2] – ينظر: J. Frapier, et M.Boyou : Roman de Renart Libraire Larousse ,Paris 1937. P 21

[3] – حياة الحيوان الكبرى..، ج 02، ص 306

[3] – نفسه، ص 305 .

زياد لست أدري من أبوه ولكنّ الحمار أبو زياد [1]

و قد تتشابه الأسماء المستعارة للحيوان العربيّ والفرنسيّ مثل القنفذ الفرنسيّ – Epinard – والعربيّ "أبو الشّوك" [2] كما تكتفي الفأرة في حكاية " رينار " باسم دالّ على صفتها الفيزيائية، بينما يصطفي المخيال العربيّ للفأرة كنية " أمّ خراب والفويسقة، وإنّما سمّيت هذه الحيوانات فواسق على الاستعارة لخبثهنّ.. " [3]. نجمل دلالات هذه الأسماء في الجدول التّالي:

الحيوان العربيّ	الحيوان الفرنسيّ
– الأسد: أبو الحارث	– Lion: Noble
– الدّيك: أبو النّبهان	– Coq: Chantecler
– الطّاووس: أبو الحسن	– Paon: Petit– pas
– القنفذ: أبة الشّوك	– Hérisson: Epinard
– الشّاة: النّاغية	– Mouton: Belin
– الفأرة: أمّ خراب	– Souris: Chauve
– الجرذ: أبو جوال	– Rat: Pelé
– الحمار: أبو زياد – أبو صابر	– L'âne: Bernard

و قد اتّبع سهل بن هارون في كتابه " النّمر والثّعلب" هذا الأسلوب في التّسمية، فقد سمّى الذّئب " مكابر بن مساور " ولا أدلّ من هذا الاسم على ذاك المسمّى، لذا كتب إليه النّمر: "من ملك النّمور المظفّر بن منصور إلى الطّاغية الشّبيه باسمه مكابر بن مساور.." [4]

" أمّا النّمر، فالظّفر حليفه والنّصر رديفه، لهذا سمّاه المظفّر بن منصور. وممّا يجسّم النّزعة الفكاهية السّاخرة في القصّة، أسماء القواد: الوثّاب بن المنتهش، وخدّاش بن عضّاض. وتوحي الدّلالة

---

[4]–نفسه ج4/ ص 319

[5]– نفسه ج4/ ص 241

[4] – قحطان صالح الفلاح، القصّة على لسان الحيوان، مجلّة التّراث العربيّ، ع 86 – 87، دمشق 2004. ص 08

الصّرفية، بما تتّصف به من قدرة حربيّة فائقة، تبعث الرّهبة في نفوس الأعداء.." [1]

لم تقف الرّمزية الحيوانية عند دلالة الأسماء في حكاية "رينار" أو حكاية " النّمر والثّعلب " بل تجاوزتها إلى رمزيّة اجتماعية، سياسية ودينية، فالمجتمع الحيوانيّ في " حكاية رينار " كان يحيل إلى مجتمع إنسانيّ وبخاصّة المجتمع الفرنسيّ، فكلّ المؤسّسات نالت حقّها من النّقد والسّخرية حتّى المؤسّسة الأكثر قداسة – الكنيسة – "برنار Bernard – الحمار هو كبير الكهنة، والجمل – Musard – سفير البابا حين يتحدّث في "محكمة الثّعلب" بلغة غير مفهومة، خليط من إيطالية ولاتينية وفرنسية، ليقول: يجب إخراج المتّهم – الثّعلب – خارج المحكمة إذا قدّم كلّ ماله الآن.. [2]

لذلك فإنّ سلوك الحيوانات ومواقفها في الملحمة، ما هي إلاّ أقنعة مرتبطة بمراجع خارج الحكاية، ويبدو ذلك جليّا في سير الأحداث والعلاقات، فليست الغريزة هي النّي توجّه، ولكن القوانين هي المادّة الخصبة للملحمة النّي ارتبطت بأجواء القرون الوسطى، وشكّلت تعبيرا عن " ثمرة تحوّل اجتماعيّ عن غلبة الطّبقة الأرستقراطية بفنونها المحكمة إلى الطّبقة البرجوازية النّي عملت على التّهوين من شأن الصّور والقيم السّابقة على وجودها، فجعلت من الملاحم العظيمة القديمة أشياء ساخرة." [3]

أمّا حكاية "النّمر والثّعلب" فمجرّد ظهورها في بيئة اجتماعية وسياسية مضطربة تموج بالصّراعات والدّسائس والانقلابات أوحت للكتّاب والباحثين تأويلات عدّة بسبب خصوصية الجنس الأدبيّ الذّي اعتمده سهل بن هارون في كتابه و" حمل بعض الدّارسين على اعتباره لونا بيانيا كالمجاز والتّشبيه " [4]، وهذا ما جعل الكاتب يستهلّ الحكاية بتحديد أوصاف المتلقي النّي حدّدها في خصال هي: العلم، الأدب والعقل، وذلك في قوله: " .. أمّا بعد، أيّدك اللّه بتوفيقه، وعصمك بتسديده، فإنّي رأيت أن أصنع لك كتابا في الأدب والبلاغة والترسّل والحروب

---

[1] – نفسه، ص 09

[2] – ينظر: G. Lanson et P. Tuffran : Manuel illustré d'histoire de la littérature Française, classiques Hachette, Paris 1959. P51

[3] – عبد الحميد يونس، الحكاية الشّعبية، مكتبة الدّراسات الشّعبية، القاهرة 1997. ص 40

[4] – القصّة على لسان الحيوان..، ص 09

والحيل والأمثال والعالم والجاهل، وأشرب ذلك بشيء من المواعظ وضروب من الحكم، وقد وضعت من ذلك كتابا مختصرا موعبا، شافيا، وجعلته أصلا للعالم / الأديب والعاقل/ الأريب.." [1]

و نورد هنا ثلاث سبل في التّأويل حاولت فكّ شفرات نصّ الحكاية: أولاهما تشير إلى " تشابه ملفت للنّظر بين بعض مقاطع من " كتاب النّمر والثّعلب" وما جاء في كتاب " العقد الفريد " لابن عبد ربّه الأندلسيّ حين يقدم الخليفة العبّاسيّ المهدي (ت 169 هـ) على مواجهة ثورة سكّان خراسان، التّشابه ظاهر بين طريقة تصرّف الخليفة بحضور مستشاريه وطريقة الملك – النّمر – عندما يطلب من وزرائه نوع الأسلوب المتّبع لمواجهة الذّئب والثّعلب." [2]

الاتّجاه الثّاني يعتبر " كتاب النّمر والثّعلب " مؤلف للرّشيد (ت 193 هـ) بعد نكبة البرامكة سنة 187 هـ، وقد كان سهل من أتباعهم قبل أن يفتك بهم الرّشيد. وكان مع يحي البرمكيّ، حينما نعي إليه جعفر، وطلبه الرّشيد بع ذلك، فطار قلبه شعاع وضاقت عليه الأرض بما رحبت، فهو ربيب نعمتهم، وتابع دولتهم. بيد أنّ الرّشيد عفا عنه؛ لأنّ الحاجة إليه قربت منه وأبقت عليه." [3]

الخليفة الرّشيد في هذه القراءة يمثّل النّمر الذّي عفا عنه الثّعلب– سهل – والبرامكة يمثّلون الذّئب وجماعته.

و لعلّ القراءة الثّالثة تجعل النّصّ أكثر انفتاحا على الواقع الخارجيّ، ولا تحبس الحكاية في إطار زمنيّ ومكانيّ محدود، وتسمح لرموز الحكاية بالحركة عبر متلقين جدد في مساحة زمنيّة أوسع لإنتاج معاني جديدة، والقصّة على هذا النّحو " تمثّل الثّالوث الحاكم.. فالنّمر رمز الخليفة الشّرعيّ، والذّئب الجحود رمز لكلّ خارج على طاعة الخليفة والولاة، والثّعلب الحكيم رمز الكتّاب والوزراء.." [4]

---

[1] – سهل بن هارون، كتاب النّمر والثّعلب، حققه وقدّم له وترجمه إلى الفرنسية عبد القادر المهيريّ، منشورات الجامعة التونسيّة، الشّركة التونسيّ 1973. ص 173

[2] – كتاب النّمر والثّعلب..، ص 25

[3] – القصّة على لسان الحيوان..، ص 09

[4] القصّة على لسان الحيوان..، ص 10

و قد أدّى الحفر في بعض نصوص خرافات لافونتين إلى اكتشاف خيوط مرتبطة بوقائع خارجيّة آنذاك كما هي الحال في خرافة " الأسد "– Le lion – الّتي عدّها النّقاد [1] ذات رمزية سياسية تحيل إلى الصّراع بين بعض دول أوروبية وفرنسا. والخرافة تسرد حكاية نمر كان سلطان غابة بها ثيران، غنم وطيور وحيوانات أخرى، وفي الغابة ليث صغير أزعجه وأقضّ مضجعه. وبعد استشارة وزيره الثّعلب، نصحه بالصّحبة أو القضاء عليه قبل أن تنمو أسنانه وأظفاره. لم يصغ النّمر إلى هذه النّصيحة، وما لبث اللّيث أن أصبح أسدا ملكا، فاهتزّ عرش النّمر وجادل وزيره في سبل الخروج من هذه الورطة." [2]

ترمز الخرافة إلى بروز قوّة الملك لويس الرّابع عشر Louis XIV – في أوروبّا في القرن السّابع عشر، وهو يمثّل الأسد، والنّمر في الخرافة يحيل إلى إنجلترا في ذلك الوقت.
إنّ كلاّ من الحكاية العربية والفرنسية تتحدّث لغة واحدة، لغة الإنسان الدّي يواجه في حياته وضعيات نفسية واجتماعية بتفاصيلها الصّغيرة. فالرّسالة الّتي يحملها المتن الحكائيّ هي الحكمة والموعظة والتّجربة الحياتية، فقد كانت على لسان إيزوب، لقمان، ابن المقفّع، ولافونتين على السّواء.

هذه المضامين المعرفيّة والأخلاقية هي الّتي تجعل الخرافات تتعالق وتتناصّ، وبهذا يعزف ابن المقفّع ولافونتين لحنا في مجموعة يقودها شيوخ الخرافة مثل إيزوب ولقمان الحكيم. وفي هذا المعنى جاء في التّراث العربيّ عن جحا ما يلي:
" ركب جحا حماره، ومشى ابنه خلفه، ومرّ أمام جماعة فقالوا: انظروا إلى هذا الرّجل الدّي خلا قلبه من الشّفقة، يركب هو، ويترك ابنه يمشي. فنزل جحا، ومشى وأركب ابنه، ومرّ على جماعة، فقالوا: انظروا إلى هذا الغلام المجرّد من الأدب يركب الحمار، ويترك اباه الرّجل الكبير يمشي، فركب جحا وابنه الحمار، وسارا، فمرّا بجماعة فقالوا: انظروا إلى هذا الرّجل القاسي، يركب هو وابنه ولا يرفقان بالحمار. فنزل هو وابنه، وساقا الحمار لا يركبانه، وبعد أن جاوزاهم

---

[1] – ينظر: J.C.Darmon : préface de fables de la Fontaine , P 498

[2] – ينظر: J. De La Fontaine Fables, librairie générale Française, Ed 41, juillet 2009. P 327

حمل جحا هو وابنه الحمار وسارا به، فمرّا بجماعة فضحكوا منهما، وقالوا: انظروا إلى هذين المجنونين يحملان الحمار بدلا من أن يحملهما. وحينئذ أنزلاه، وقال جحا لابنه: يا بنيّ لا تستطيع أن تظفر برضا النّاس جميعا." [1]

و قد ظهرت هذه القصّة في خرافات إيزوب المنسوبة إليه [2]، كما تلقفها لافونتين، ونظمها في خرافة هي بمثابة ملهاة سمّاها " الطّحّان، ابنه والحمار " – Le Meunier, son fils et l'âne – .

و قد كانت هذه النّادرة منتشرة في الفلكلور الشّعبيّ الفرنسيّ، وانتقلت إلى الأدباء والكتّاب ممّن اهتمّوا بتزيين إبداعاتهم بالموروث الشّعبيّ، أمثال " مالرب" – Malherbe – وكان الدّرس واحدا: " من الطّموح أن ترضي الجميع، لكنّ الكثير يحزن، ولا أحد يرضى.." [3]

و ابن المقفّع في " باب النّاسك والضّيف " يسرد مثل من يدع عمله، ويطلب سواه فلا يدركه، وفي هذا قال النّاسك للضّيف: ".. زعموا أنّ غرابا مرّة رأى حجلة تمشي، فأعجبته مشيتها، وطمع في تعلّمها، وراض نفسه عليها فلم يقدر على إحكامها، فانصرف إلى مشيته الّتي كان عليها فإذا هو نسيها، فصار حيران متردّدا لم يدرك ما طلب، ولم يحسن لما كان في يديه فصار أقبح الطّير مشيا..." [4]

و يؤلف لافونتين خرافة في هذا المعنى موسومة " الغراب يريد تقليد العقاب"[5]

Le corbeau voulant imiter l'aigle – مع اختلاف في بعض التّفاصيل، فغراب لافونتين أكثر طموحا، فهو أراد محاكاة عقاب في خطف شاة؛ لتكون له غذاء، فكانت النّتيجة أخطر واعنف من نهاية الخرافة العربية، فقد سجن الغراب، وأصبح لعبة في أيدي أبناء الرّاعي.

يظهر الغراب في الخرافة العربية والفرنسية بوصفه حيوانا يتظاهر بما ليس له، ويسعى إلى أشياء بعيدة عن طباعه، وكذلك خاطبه البوم في "

---

[1] – داوود سلّوم، الأدب المقارن في الدّراسات التّطبيقية المقارنة، مؤسّسة المختار، القاهرة 2003، ط 01.، ص 87

[2] – نفسه، ص 87

[3] – J. C. Darmon, Op. Cit ,P 443

[4] – عبد الله ابن المقفع، كليلة ودمنة، مكتبة المعارف، بيروت – لبنان 2003، ط 01 ص218

[5] – J. De La Fontaine ,Op. Cit ,P 103

كليلة ودمنة ": " أليس تدور حيث درت؛ فتصير إلى أصلك وطباعك، كالفأرة التّي وجدت من الأزواج الشّمس والسّحاب والرّيح والجبل، وتركت ذلك كلّه، وتزوّجت جرذا.." [1]

و المثل الدّي يسوقه البوم هو " مثل النّاسك والفأرة المحوّلة جارية " وهو يشير إلى أنّ العبرة بالأصل والحقيقة وليست بالمظاهر والطّباع الطّارئة، وفي هذا المعنى استدلّ البوم بهذه الحكاية:

" زعموا أنّ ناسكا عابدا كان مستجاب الدّعوة، فبينما هو قاعد على شاطئ النّهر.. إذ وقعت عنده فأرة صغيرة، فأشفق عليها وحملها إلى بيته، ثمّ خاف أن يشقّ على أهله تربيتها، فدعا ربّه أن يحوّلها جارية، فأعطيت حسنا وجمالا، فانطلق بها النّاسك إلى بيته فقال لامرأته: هذه يتيمة فاصنعي بها صنيعك بولدك. ففعلت ذلك حتّى إذا بلغت اثنتي عشرة سنة، قال لها: بنيّة، قد أدركت، ولابدّ لك من زوج، فاختاري من أحببت من إنسيّ أو جنيّ أقرنك به. قالت: أريد زوجا قويّا شديدا. فقال: لعلّك تريدين الشّمس. فقال للشّمس: هذه جارية جميلة، هي عندي بمنزلة الولد، زوّجتكها؛ لأنّها طلبت زوجا قويّا منيعا. قالت الشّمس: أنا أدلّك على من هو أقوى منّي. السّحاب الدّي يغطّي نوري ويغلب عليه. فانصرف النّاسك إلى السّحاب، فقال له مثل ذلك. قال السّحاب: أنا أدلّك على من هو أقوى منّي. الجبل الدّي لا أستطيع له تحريكا. فانصرف النّاسك إلى الجبل.

وحينئذ قال الجبل: أنا أدلّك على من هو اقوى منّي.الجرذ الدّي ينقبني، ولا أستطيع له امتناعا. قال النّاسك للجرذ: هل أنت متزوّج الجارية؟ فقال له: كيف أتزوّجها وأنا صغير، ومسكني ضيّق، والجرذ يقترن بالفأرة. فطلبت الجارية غلى النّاسك أن يدعو ربّه؛ ليحوّلها فأرة، فأجابها... فتحوّلت فأرة، ورجعت إلى أصلها الأوّل، فتزوّجها الجرذ..." [2]

ويعزف لافونتين اللّحن الخرافيّ نفسه في الحكاية المنظومة " الفأرة المحوّلة إلى فتاة.." [3] – La souris métamorphosée en fille – فنعيش مع المظاهر التّي يشتدّ ضوءها، ويتعالى حتّى يبلغ الشّمس، ثمّ يغيب

---

[1] – كليلة ودمنة..، ص 152

[2] – كليلة ودمنة..، ص 153

[3] – J. De La Fontaine , Op. Cit , P 283

الضّوء بفعل السّحب إلى أن ننحدر تحت ضربات الواقع؛ لنصل إلى أسفل الجبل حيث الجرذ، وحيث هناك الحقيقة.

يختم لافونتين خرافته بقوله:

" أرواح الفئران وأرواح الجميلات
بينهما اشدّ اختلاف
ينبغي للكلّ الرّجوع إلى قدره،
بمعنى إلى القانون المنزّل من السّماء.
تحدّث إلى الجنّ، مارس السّحر،
لا تستطيع صرف أيّ شخص عن حقيقته.." [1]

المراجع:

أ/العربية والمترجمة :

[2] –امبرتو ايكو، السيميائية وفلسفة اللغة. مركز دراسات الوحدة العربية، ت/أحمد الصمعي، ط1/بيروت، نوفمبر 2005م .

2– داوود سلّوم، الأدب المقارن في التّراسات التّطبيقية المقارنة، مؤسّسة المختار، القاهرة 2003، ط .01

3– سهل بن هارون، كتاب النّمر والثّعلب، حققه وقدّم له وترجمه إلى الفرنسية عبد القادر المهيريّ، منشورات الجامعة التّونسيّة، الشّركة التّونسيّ .1973

4– عبد الحميد يونس، الحكاية الشّعبية، مكتبة الدّراسات الشّعبية، القاهرة 1997.

5– عبد الله ابن المقفع، كليلة ودمنة، مكتبة المعارف، بيروت – لبنان 2003، ط 01

6– قحطان صالح الفلاح، القصّة على لسان الحيوان، مجلّة التّراث العربيّ، ع 86 – 87، دمشق 2004.

7– الدّميري كمال الدّين، حياة الحيوان الكبرى، المكتبة العصرية، بيروت–لبنان 2008، تحقيق محمّد عبد القادر الفاضليّ.

8–– نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التّأويل، المركز الثّقافيّ العربيّ، المغرب 2005، ط 07.

ب/ الأجنبية:

1- CH. Des Granges et J. Boudout :Histoire de la littérature Française, librairie A. Hatier, Paris 1951.

2- G. Lancon et P. Tuffran : Manuel illustré d'histoire de la littérature Française, classiques Hachette, Paris 1959.

3-J.C.Darmon : préface de fables de la Fontaine .

4-J. De la Fontaine : Fables, librairie générale Française, Ed 41, juillet 2009.

5-J. Frapire et M.Boyou : Roman de Renart Libraire Larousse ,Paris 1937 .

6- W. A. Jouckloboet : Etude sur le roman de Renart, Ed chez Aug. Durant, Paris 1863.

---

[1] :ينظر - J. De La Fontaine, Op. Cit , P284

".. Les âmes des souris et les âmes des belles Sont très différents entre elles Il en faut revenir toujours à son destin, C'est-à-dire la loi par le ciel établie.Vous ne détournez nul être de sa fin."

[2] موسى اللوزي:التطوير التنظيمي أساسيات ومفاهيم حديثة،دار وائل للنشر التوزيع،الأردن،ط1999،1،ص.266.

اللغة ورمزية العرفان
في التجربة الصوفية

بن ترات جلول
قسم الفلسفة – جامعة سيدي بلعباس

إن طبيعة الثالوث الفلسفي الذي حرك تجربة الإنسان الميتافيزيقية هو انصرافه إلى التساؤل عن جوهره وماهيته ومصيره بعد الموت، لتظهر ملامح هذه التجربة من خلال ممارسته للتفلسف قصد معرفة العلل الأولى والقصوى للوجود والله والإنسان وهذا ما شكل حجر الأساس في فلسفة القدامى لاسيما الثقافات الشرقية التي اختزلت وضعية الخطاب الديني عند المصريين والهنود والصينيين والبابليين والفارسيين، ليعرف هذا الخطاب نضجه الفلسفي في الفكر اليوناني الذي عبد الطريق لميلاد فلسفة العصور الوسطى أين ظهرت معالم العقلانية الإسلامية مع الكندي والفارابي وابن سينا والغزالي وابن رشد، خاصة في مجال الطب والمنطق والأخلاق وعلم الكلام والتصوف، لتتعزز تجليات هذه العقلانية من خلال التجربة الروحية التي ميزت اللغة التي نهض على ضوئها المشروع الفلسفي الذي بدأ بتقويض ميتافزيقية القدامى من خلال مرحلة الشرح والترجمة والتصفية والتنقية ومرحلة الإضافة والإبداع، هذه المرحلة تمثل نقطة ولادة الفكر الفلسفي عند المسلمين الذي احتفظ بخصوصياته في علم الكلام الذي تطرق لمشكلة الجبر والاختيار، العقل والنقل خاصة موقف الفلاسفة بين الرفض والمؤيد والموفق بين الفلاسفة اليونانية والفلسفة الإسلامية، هذه المواقف كانت دافعا مباشرا لتقييد حرية النظر العقلي في الموجودات وفق ضوابط الشريعة الإسلامية وعدم إطلاق العنان للعقل في الأمور الغيبية، ومن هذا المنظور فإن جذور هذه المشكلة التاريخية قد جعلت هذه اللغة عند المسلمين أكثر انفتاحا على تلك القضايا الفكرية التي تؤسس للعلاقة الجدلية بين اللغة والتصوف، وهذا ما يميز أصالة الحقل اللغوي الذي ميز النهج الفلسفي للمعرفة الحدسية عند الغزالي، والنزعة الأخلاقية عند إخوان الصفا، والنزعة المنطقية عند ابن رشد، وبعض جوانب الفلسفة المثالية عند الفارابي، هذه الخصوصيات الفلسفية هي جزء لا يتجزأ من تلك التجربة الروحية

كما أكد بأن إيمان الشعوب برسالة الأديان هو المنطلق لإبداعاتها في دروب الحياة والارتقاء الحضاري فيقول :"إن رسالات السماء كلها في جوهرها كانت ثورات إنسانية استهدفت شرف الإنسان وسعادته"[1].

كما أن الدين هو مصدر القوة وحافز من الحوافز للدفاع عن حرية البلاد ويخص بالذكر البلدان الإسلامية عامة ومصر خاصة وهذا ما أشار إليه في قوله :" ...ولم تكن الحملة الفرنسية على مصر مع مطلع القرن 19هي التي صنعت اليقظة المصرية في ذلك الوقت، كما يقول بعض المؤرخين فان الحملة الفرنسية حين جاءت إلى مصر وجدت الأزهر يموج بتيارات جديدة تتعدى جدرانه إلى الحياة في مصر كلها، كما وجدت أن الشعب المصري يرفض الاستعمار العثماني المقنع بالخلافة والذي كان يفرض عليه دون مبرر حقيقي تصادما بين الإيمان الديني الأصيل في هذا الشعب، وبين إرادة الحياة التي ترفض الاستيلاء "[2].

إن النظرية الناصرية تعطي للدين دورا إنسانيا من خلال تقدمه وارتقائه، فضلا عن حقيقته الدائمة الخالدة، خلود المقدس المطلق وهو"الله"، كما أنها ركزت على الديانات السماوية (اليهودية-المسيحية -الإسلام)عامة والدين الإسلامي خاصة في حفاظه على الأمة الإسلامية في وجودها وفي تراثها وفي ثقافتها .

-**التيار السلفي** :وهو نزعة قومية في الفكر الاجتماعي الروسي أهم أعلامها أ.كير بيفسكي، أخيما كوف، سيتراخون، وغيرهم من السلفيين، بحيث يؤكدون على أهمية العامل الديني في تقدم وتطور الشعوب ويرون في " الأرثوذكسية منهجا دينيا -اجتماعيا وقوميا للشعب الروسي وللشعوب السلفية الأخرى "[3].

لقد حصر المفكرون أهمية الدين في التقدم والتطور متناسين أهميته في جوانب أخرى،فهو يمثل أقوى المؤثرات في تكوين الفرد والمجتمع، بحيث يقوم بتنظيم العلاقات بين أفراد المجتمع على أساس العدل والمساواة، فيبين الحقوق والواجبات لتجنب الفوضى والفساد والعداوة، كما يعمل أيضا على وحدة الجماعة وتماسكها وتآلفها فيوحدها في القيم

---

[1]- مجدي حماد وآخرون .المرجع السابق .ص :389.

[2]- مجدي حماد وآخرون. المرجع السابق .ص :389.

[3]- أليكسي جورا فسكي.ترجمة :خلف محمد الجراد.الإسلام والمسيحية من التنافس والصدام إلى الحوار والتفاهم .سورية .دمشق. دار الفكر .2000.ص :110.

والمبادئ والأفكار والأهداف، وأيضا يدعو الأفراد للتحلي بالقيم الحميدة كالمحبة والرأفة والرحمة والتعاون، ...،وفي هذا السياق فهو يدعو(الدين) للسلام والإخاء ونبذ العنف والعداء.

2-2-2 الدين مصدر السلام :

بالرغم من تعدد وتنوع الأديان إلا أنها تعتبر أعظم مصدر للسلام .وسنخص بالذكر الديانات التوحيدية الثلاث :اليهودية –المسيحية – الإسلام، فهي ديانة منزلة من عند الله 'ديانة سماوية' فلا يمكنها أن تحرض على القتل والعنف والذبح والعداوة، ...وإنما تدعو إلى السلام والإخاء والوئام من أجل سعادة الإنسان أي تدعو لإقامة مجتمع سلمي .سلام، ليس داخل المجتمع فقط بل يتعداه أي سلام مع المجتمعات الأخرى ذات الديانات واللغات المختلفة.

فالدين دين سلام وهذه الكلمة نجدها تتكرر في كتبه المقدسة، فقد ورد في **القرآن الكريم** وهو دستور المسلمين كدين سلام في سورة البقرة آية 208" يا أيها الذين آمنوا أدخلوا في السلم كافة ولا تتبعوا خطوات الشيطان انه لكم عدو مبين "[1] صدق الله العظيم .

وكذلك في **الإنجيل** وهو دستور المسيحيين نجده دين سلام، ففي إنجيل يوحنا 14 "سلامي أترك لكم سلامي أعطيكم "[2]

وقد ورد في إنجيل لوقا 2" المجد لله في الأعالي وعلى الأرض السلام وبالناس المسيرة "[3].

بالإضافة إلى ذلك نجد أن التحية في الإسلام تتضمن كلمة سلام تحت شعار :" السلام عليكم ورحمة الله وبركاته ".

فالدين في أصله واحد، بحيث كل دين يدعو إلى السلام واللاعنف .أما فيما يخص الحروب الدينية فهدفها الدفاع عن العقيدة الدينية من الأعداء والملحدين، وبالنسبة لاختلاف وتنوع المذاهب والفرق فهي نتيجة لاختلاف العقول ودرجات الإيمان، وأما الذين يعتبرون الدين دين عنف، ويرون أنه يدعوا إلى العنف فهذا لأنه امتد إلى يد عابثة من البشر قامت بتحريف كلام الله من أجل تحقيق مصلحتها الذاتية أي الوصول إلى السلطة والحكم.

---

[1]– القرآن الكريم .

[2]– خالد محمد الزواوي .سماحة الأديان والسلام العالمي .الإسكندرية .دار الوفاء .2004.ص :161.

[3]– خالد محمد الزواوي .المرجع السابق .ص :161.

24أغسطس 1572 وقد بلغ ضحاياها نحو 10.000ضحية وكان الهدف منها تطهير المجتمع من الهرطقة والزندقة"[1].

وقد شهد المسلمون سلسلة من الحروب والصراعات الدموية بين الفرق وبين الديانات الأخرى كالمسيحية واليهودية، ومن بين الفرق التي اشتهرت بالعنف المسلح هي فرقة الخوارج والقرامطة والحشاشون .

لم يساهم العنف الديني في إراقة الدماء وقتل الأرواح فقط بل ساهم أيضا في محاربة الفكر وقتل روح الإبداع وذلك من خلال سجن وقتل ونفي المفكرين والعلماء نذكر على سبيل المثال سجن أحمد بن حنبل الذي أنكر خلق القرآن ونفي ابن رشد وذبح الجعد بن درهم وغيرهم من ضحايا الفكر والرأي .

"وقد أحرقت الكنيسة الكاثوليكية جوردانو برونوBruno Giordano بروما في 17فيفري 1600م لأنه دعا لنظرية كوبرنيك (1473-1543)، ودعوته للسيطرة على الطبيعة عن طريق العلم وبهذا اتهمته بالزندقة والردة والطعن في العقيدة المسيحية "[2].

ضحية أخرى شهيرة من ضحايا الرأي مورست ضده أشكال من العنف المعنوي هو جاليليو جليلي "الذي دافع عن فكرة دوران الأرض حول الشمس بحيث لقي عتابا شديدا من محاكم التفتيش التي اتهمته بالكفر وحكمت عليه بالسجن المؤبد"[3]. وغيرها من جرائم الفكر والرأي التي نجدها في أوربا إبان العصور الوسطى .

ما يمكن استخلاصه أن تاريخ الأديان التوحيدية يتصف بالعنف والوحشية ويظهر هذا من خلال الحروب الدينية وفي هذا الصدد يقول بيار مايكل (pierre Miquel) " ليست حرب الأديان أهلية كحرب قوم الأرمانياك والبورغون، إنها حرب بلا رحمة، فهي تثير الإنسان على الإنسان وغايتها ليست الهيمنة على الخصم بل تدميره وتحويله إلى رماد كما يفعل مفتشوا المحاكم "[4].

---

[1]-جورج قرم .ترجمة:خليل أحمد خليل .المسألة الدينية في القرن الواحد والعشرين .لبنان .بيروت.دار الفارابي .الطبعة الأولى .2007.ص: 177- 205.

[2]-ماجد موريس إبراهيم .الإرهاب...الظاهرة وأبعادها النفسية .الجزائر .دار الفارابي.2008 .ص:46.

[3]-نفس المرجع السابق .ص:47.

[4]-جورج قرم .المرجع السابق .ص:192.

وأيضا من خلال إعدام ونفي وحرق المفكرين والعلماء وبالتالي قتل روح الإبداع والتطور العلمي والفني والأدبي .ولكن رغم كل ذلك نجد أوربا في العصور الوسطى قامت بعدة مصالحات وتوفيقات بين المذاهب والأديان الأخرى فنجد مثلا في "مؤتمر بواسي حاولت التوفيق بين البروتستانت والكاثوليك عام 1561".

2-2 التيار الديني:لا ينكر أحدا أن القيم الدينية تشكل محورا أساسيا في حياة الأفراد،وأن المساس بتلك القيم يعد خرقا لأهم مقدساته، والتي تعد المصدر الأساسي للدستور والشريعة، فانتهاك المقدسات الدينية يشكل مساسا بأهم الدعامات التي يقام عليها بنيان هذه الدول، ولهذا يجب علينا التصدي لجميع صور الإساءة والرفض للأديان وخاصة تلك الاتهامات والآراء التي تنسب إليه ظاهرة العنف. فالهدف من هذا هو الدفاع عن الدين والحفاظ على مبادئه وقيمه السامية .

2-2-1 أهمية الدين

مما لا شك فيه أن للدين أهمية عظمى في حياة الأفراد،فهو يضع معايير الخير والشر ويحدد الحلال والحرام وفي هذا المعنى يعتبر أداة للضبط الاجتماعي وكذلك يعتبر وسيلة من وسائل "الاندماج الاجتماعي"[1].
وعليه يعتبر الدين ضرورة اجتماعية وهذا ما أشار إليه الباحثين والمفكرين أمثال هيجل، كير بيفسكي أخيما كوف، عبد الناصر،...الخ.

-**النظرية الناصرية** :يرى عبد الناصر أن الدين لا يعتبر آلة في متحف التاريخ وقد انتهى دورها حسب تعبير انجليز،بل إن هذه الآلة كانت ومازالت تلعب دورا رئيسيا ومهما في التقدم والفلاح والصلاح.وأنه عنصر مهم للإنسان في حصوله على حق الحياة والحرية "إن الإنسان يحصل على حقه في الحياة والحرية بأمر من الدين "[2] .

---

[1] -jacqueline lagree.la religion .paris .Armand colin .2006.p .19.

[2]-مجدي حماد وآخرون .الحركات الإسلامية والديمقراطية – دراسات في الفكر والممارسة – .لبنان .بيروت. مركز دراسات الوحدة العربية .الطبعة الأولى .1999.ص :389.

2-1-2 أسباب رفض الدين

إن تبني الباحثين والمفكرين موقف ما سواء كان بالإيجاب أو بالسلب، بالقبول أو بالرفض، إلا ويكون له خلفية أي أسباب ودوافع، ومن بين العوامل والأسباب التي أدت بالباحثين برفض الدين ونبذ الفكر الغيبي والمناداة بإلغائه من الوجود أي من حياة الأفراد هي كالآتي :

-**الأساطير التي تشوه صورة الآلهة**:ونخص بالذكر تلك الأساطير الإغريقية التي كانت تصور الآلهة في حالة صراع دائم مع بعضها البعض ومع البشر أيضا مما ينعكس سلبا على البشر مثال أسطورة بروميثوس وأسطورة سيزيف وهذه الأخيرة تشير إلى انتقام الآلهة من البشر فسيزيف"ارتكب خطيئة فعاقبته الآلهة بحمل صخرة كبيرة من قاع الجبل حتى يصل بها إلى القمة ثم تعيد الآلهة الحجر إلى قاع الجبل فيعيد سيزيف حملها وهكذا من دورة أبدية من العذاب والانتقام الرهيب"[1] .

فالأسطورة تعكس بؤس الإنسان وقدره المحتوم في مواجهة الآلهة هذا من جهة ومن جهة أخرى فهي تعكس عدم شفقة الآلهة بالبشر وعدم اتسامها بأهم الصفات الأخلاقية كالتسامح والرأفة والرحمة، ...فهي تتصف بالعدوانية والعنف وعدم الشفقة .

-**سيطرة الكنيسة على الحياة الاجتماعية**:لقد سيطرت الكنيسة في العصور الوسطى على كافة شؤون الحياة الاجتماعية مما نجم عنه صراع رهيب بينها (الكنيسة) وبين شعوب أوربا،بحيث كانت قوة اجتماعية مدمرة قامعة مستغلة للناس اجتماعيا وسياسيا واقتصاديا وثقافيا.وقد مارست الكنيسة استغلالها للناس تحت شعار الدين وفي ظل نظريات التفويض الإلهي، وآراء القديس" أوغسطين" و"توما الاكويني"،وبيع صكوك الغفران، فكافة المآسي التي ارتكبت في أوربا كانت باسم الدين، بالإضافة إلى هذا عملت الكنيسة على الانتقام من المفكرين سواء بالإعدام أو الحرق بدعوى الهرطقة والكفر ومثال على هذا إعدام" جاليليو" وحرق" برونو"وغيرهم من العلماء والمفكرين الذين كشفوا حقيقة وزيف معتقدات الكنيسة .

---

[1]-نبيل محمد توفيق السمالوطي .الإسلام وقضايا علم النفس الحديث .المملكة العربية السعودية .دار الشروق للنشر والتوزيع. الطبعة الثانية .1984.ص :53.

باختصار تعتبر الكنيسة قوة استعمارية مدمرة، بحيث استخدمت كل أساليب العنف من قتل وإعدام واستغلال باسم الدين لتبرئة نفسها وبلوغ هدفها .

-الحروب الدينية: ما هو معروف أنه لا يخلو أي دين من الحروب.أي أن كل المجتمعات شهدت حروب دينية بهدف الدفاع والحفاظ على عقيدتها ومحاولة نشرها في المجتمعات الأخرى،وقد تميزت هذه الحروب بالعنف والعدوانية بحيث استخدمت فيها كل الوسائل والأساليب البشعة ومن بين هذه الحروب نذكر الحروب الصليبية التي كانت بين المسلمين والمسيحيين،وبين الإغريق والفرس "حرب ماراتون 460ق.م". وكذلك الحروب الدينية في القارة الأوربية بين مختلف القوى الكاثوليكية والبروتستانتية، وبين الأنغاليكانيين والبرسبيتريين .

وخلاصة القول: أن موقف المفكرين من الدين يمكن إرجاعه إلى التراث الأوربي الذي يمتد من الحضارة الإغريقية القديمة إلى ثقافة العصور الوسطى وسيطرة الكنيسة على الأوضاع الاجتماعية، وكذلك إلى الحروب الدينية التي عرفتها المجتمعات منذ نشأتها التي أريقت فيها الدماء وقتلت فيها الأرواح تحت راية الدين وباسم الدفاع عن المقدسات، وقد تكون الأسباب الحقيقية من مآرب سياسية وأطماع توسعية ورغبة في بسط النفوذ .

2-1-3 الديانات التوحيدية كنموذج للعنف الديني

يعود تاريخ علاقة الدين بالعنف منذ وجود الإنسان على وجه الأرض لأن الدين أستخدم كوسيلة للوصول إلى الأهداف،وفي هذا المعنى كانت الحروب جزءا من تراث الأديان، حيث كان الأفراد يشنون الحرب ضد العدو باسم الدين من أجل الدفاع عن العقيدة الدينية، فلجئوا إلى استعمال كل أساليب العنف " القتل،التعذيب،النهب" ومن بين تلك الحروب نذكر الحروب التي شهدتها "أوربا بين مختلف القوى الكاثوليكية والبروتستانتية والتي دامت لمدة ثلاثين سنة 1618-1648 فخلال هذه الفترة شهدت فرنسا مذبحة سان بارتيليمي الشهيرة يوم

2-1-1 نقد الدين

لقد قام العديد من الباحثين والمفكرين من مختلف التخصصات بنقد الدين أو بالأحرى إلى رفضه باعتباره معارض للطبيعة الإنسانية، بحيث يمثل عائق لانطلاق وتقدم الإنسان وقامع لرغباته وقاض على آماله، ومن بين هؤلاء المفكرين نذكر كارل ماركس وانجليز وفيور باخ وبيار بايل .

نظرية فيور باخ : يعتبر فيور باخ من بين الفلاسفة الذين قاموا بنقد الدين، وتتمحور أفكاره فيما يلي :

-قدرة الإنسان على الوعي بجوهره الإنساني وعيا كونيا وغير محدود.

-إن الجوهر الإنساني هو أساس الدين وموضوعه في نفس الوقت .

ولكن وعي الإنسان بذاته يؤدي به أيضا لانشطاره إلى نصفين :"هو" من جهة ومن جهة ثانية جوهره الذي انفصل عنه وظهر له وكأنه كائن آخر أسمى منه وأقوى وأكمل هو الله، فأخذ يتأمله ويعبده، وهنا نكون في صدد الحديث عن مفهوم "**الاستلاب الديني**" عند فيور باخ الذي شرحه في قوله :" إن الدين،على الأقل الدين المسيحي، هو العلاقة بين الإنسان وذاته أو بدقة أكثر بينه وبين جوهره الذي يظهر وكأنه كائن آخر هو الكائن الإلهي،أو بالأحرى الكائن الإنساني وقد تخلص من محدودية الإنسان الفرد، أي إنسان الواقع والجسد، ثم تموضع خارجه فتأمله وعبده باعتبار كائنا قائما بذاته مختلفا عنه"[1] .

ففي نظر فيور باخ أن تحرير الإنسان من هذا الاستلاب الديني يكون من خلال إلغاء الدين .

ومما سبق ذكره، يتضح لنا أن فيور باخ ينفي فكرة الألوهية من أصله، و أن وجود فكرة الألوهية عند الإنسان هي من نسج خياله فقط سواء بالشعور أو الوعي أي أن الإنسان هو أصل الإله، وهذا يشير إلى أن فيور باخ ينتمي إلى المدرسة المادية التي تفسر الأشياء باللجوء إلى الجوهر والتي تعتبر الإنسان جزء من المادة .

كما نجد أيضا أن فيور باخ ينتمي إلى فئة الملحدين الذين لا يؤمنون بالإله وفي هذا الإطار نجد الفيلسوف الفرنسي بيار بايل" ينادي

---

[1]-مصطفى التواتي .التعبير الديني عن الصراع الاجتماعي في الإسلام .لبنان .بيروت. دار الفارابي .الطبعة الثانية .2003.ص :23

بضرورة إقامة مجتمع ملحد"[1]. ففي نظره أن الإنسان لا ينحط بالإلحاد وإنما ينحط بالخرافة والوثنية .

النظرية الماركسية :يرى ماركس أن للدين جوانب سلبية لأنه يعتبر كقوة التعويض الوهمي التي يوفرها للإنسان والتي تمنعه من العمل على تغيير واقعه البائس والنضال للخروج من "وادي الدموع" إضافة إلى ذلك فهو يرى أن الدين يمكن استعماله سياسيا من طرف الفئات الاستغلالية لخدمة مصالحهم بخلق نوع من العبودية لدى الطبقات المضطهدة وهذه الأخيرة يمكن أن تستخدم الدين كاحتجاج على وضعها البائس، وبناءا على هذا ذكر ماركس مقولته المشهورة " **الدين أفيون الشعوب**" .

إذن :الدين عند ماركس يعتبر عنصر احتجاج تلجأ إليه الطبقة القوية والطبقة الضعيفة، وعنصر استغلال تستخدمه الطبقة الحاكمة فقط لتحقيق مصالحها الذاتية وذلك باستخدام القوة والسيطرة والعنف لبسط نفوذها .و لهذا فهو يرى أن إلغاء الدين هو من أجل محاربة بؤس المجتمع ذاته لا أكثر ولا أقل وقد أشار إلى ذلك في أحد نصوصه بقوله :"إن إلغاء الدين،من حيث هو سعادة وهيمنة للشعب، هو ما يتطلبه صنع سعادته الفعلية.أن تطلب تخلي الشعب عن الوهم هو أن تطلب التخلي عن وضع بحاجة إلى وهم .فنقد الدين هو بداية نقد وادي الدموع الذي يؤلف الدين لهالته العليا..."[2].

إن الرؤية السلبية والعدائية للدين من طرف المفكرين "ماركس وفيور باخ وبيار بايل" لا تنفي أهميته داخل المجتمع، فهو يعتبر ضرورة اجتماعية وفي هذا المعنى يقول **د.ويلسون الرئيس السابق للو.م.أ:**" وخلاصة المسألة أن حضارتنا إن لم تنفذ بالمعنويات فلن تستطيع المثابرة على البقاء بماديتها،وأنها لا يمكن أن تنجو إلا إذا سرى الروح الديني في جميع مسامها، ...ذلك هو الأمر الذي يجب أن تتنافس عليه معابدنا ومنظمتنا السياسية أو أصحاب رؤوس أموالنا، وكل فرد خائف من الله محب لبلده"[3].

إذن: مادام للدين طابع ايجابي فما هو الدافع الذي أدى بالمفكرين إلى رفضه والمناداة بإلغائه من الحياة الاجتماعية ؟

---

[1]–نفس المرجع السابق .ص: 21.

[2]–مصطفى التواتي. المرجع السابق .ص :31.

[3]––وراز محمد عبد الله .الدين– بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان .الكويت .دار القلم .الطبعة الثانية .1970.ص: 98.

-ونظرا لتعدد وتنوع التعاريف النظرية للمفاهيم سنعتمد على التعاريف الملائمة والمناسبة للبحث .

1-1 الدين :يعرف إميل دوركايم الدين على أنه :" نظام يتكون من المعتقدات والممارسات التي تكون لها علاقة بالأشياء المقدسة، وهي معتقدات وممارسات تجمع في نظام أخلاقي واحد كل الذين ينتمون إليه"[1]

ومنه فالدين هو منظومة أو نسق مترابط من العقائد والممارسات التي تتميز بكونها مقدسة وهي في موضع متميز ومنفصل عن سائر الأشياء لأنها موضع خشية ورهبة، حيث تقوم هذه المنظومة الدينية بالجمع بين أفراد المجتمع الواحد في قيم أخلاقية مشتركة، ومن بين هذه القيم هي المناداة بالتسامح والتآخي والسلام ونبذ العنف، ...الخ .

1-2 العنف :يعرف ساندرا بول روكيخ العنف بأنه : "الاستخدام الغير الشرعي للقوة أو التهديد باستخدامها لإلحاق الأذى والضرر بالآخرين"[2].

فالعنف في الواقع الاجتماعي قد يكون استخداما فعليا للقوة أو تهديدا باستخدامها، كما يمكن أن نصنف العنف إلى نوعين :"عنف فردي" ونقصد به كافة أشكال العنف التي يقوم بها الأفراد و" عنف جماعي " الذي يقوم به جماعات معينة في المجتمع بسبب الصراع الطائفي أو الطبقي أو الديني أو لأسباب اجتماعية أخرى، زيادة عن كل هذا يوجد "عنف شرعي" الذي تمارسه الحكومة على الأفراد مثلا كإيقاف المظاهرات والانقلابات والإضرابات و"عنف غير شرعي" الذي يمارسه الأفراد على بعضهم البعض .

3-الدين بين العنف واللاعنف

سيتضمن هذا العنصر تأملات تمهيدية حول الفكر الديني والفكر العلماني، بطرح أهم أرائهما لتأكيد أو لنفي علاقة الدين بالعنف .

1-2 التيار العلماني

يندرج هذا التيار ضمن تيار الحداثة وهو شعاع منبعث من الثقافة الأوروبية الذي أنار طريقها بحيث يساهم في تطور البنية الاجتماعية

---

[1] -Cipriani Roberto .manuel de sociologie de la religion .France harmattan.2004.p 12.

[2] -حسن توفيق إبراهيم .ظاهرة العنف السياسي في النظم العربية .لبنان .مركز دراسات الوحدة العربية .الطبعة الأولى .1992. ص :43.

والثقافية لأوربا، وبمعنى آخر فالحداثة آخر صرخة تقدمية تطورية عرفتها أوربا بعد عصر النهضة وعصر الأنوار. ومن أهم العناصر أو المبادئ التي تتضمنها الحداثة هي :

-تفضيل العلم على الدين أي تمجيد العقل .

-المناداة بفصل الدين عن الحياة الاجتماعية والثقافية والسياسية والاقتصادية، ...الخ .

وهنا نكون في صدد الحديث عن العلمانية وهي كلمة قديمة استخدمت في القانون الروماني بمعنى : " عالم الإنسان العادي "[1]، أي الإنسان الغير الديني ونقصد به الإنسان الذي لا يرجع أو يستخدم المبادئ الدينية في حياته الاجتماعية سواء إن تعلق الأمر بالسياسة أو الاقتصاد أو الثقافة أو العلم أو في أي مجال آخر .

ونجد بيرجر يعرف العلمانية بأنها : "العملية التي تمت بها إزاحة قطاعات من المجتمع والثقافة عن السيادة العائدة للمؤسسات الدينية والرمزية "[2].

إذن: العلمانية هي تيار يحرر الإنسان من الوصاية الدينية في مختلف الميادين الاجتماعية والسياسية، ... فمثلا أوربا قامت بفصل الدولة عن الكنيسة، ونزع ملكية الأراضي، وفصل التعليم عن السلطة الدينية، زيادة عن ذلك عدم المبالاة في دراسة الدين وهذا ما أشار إليه محمد أركون في كتابه "**الدين والعلمنة**" " أن العلمنة في فرنسا وخصوصا فيما يتعلق بنظام التعليم، يشكل نوعا من اللامبالاة الفكرية تجاه البعد الديني للإنسان والمجتمعات "[3].

أما في الجانب الثقافي تتجلى في انهيار المحتوى الديني من الفنون والآداب والفلسفة وتفسير الظواهر سواء الإنسانية منها أو الطبيعية تفسير علميا أي علمنة الفكر والوعي .

وخلاصة القول أن الموقف العلماني يتميز بإحداث القطيعة الجذرية مع كل ما يرتبط بالموقف الديني ويتحكم به، بحيث لا يعطي أهمية للدين في حياة الإنسان وكذلك يعتبره دين عنف وتسلط، ولكن ما هو السبب لاتخاذ التيار العلماني هذا الموقف تجاه الدين ؟.

---

[1]-عبد الهادي عبد الرحمان .عرش المقدس -الدين في الثقافة والثقافة في الدين .بيروت .دار الطليعة للطباعة والنشر .الطبعة الأولى .2000. ص : 27.

[2]-نفس المرجع السابق. ص :28.

[3]-محمد أركون .ترجمة : هاشم صالح .العلمنة والدين - الإسلام -المسيحية - الغرب .لبنان .بيروت .دار الساقي .الطبعة الثالثة .1996.ص :69.

التيارات السوسيولوجية لعلاقة الدين بالعنف
:الديانات التوحيدية نموذجا

لغرس سوهيلة
كلية الآداب واللغات
والعلوم الاجتماعية والإنسانية
جامعة معسكر

ملخص :
سنتطرق في هذا المقال المتواضع لظاهرتين وهما "الدين "و" العنف "الذي عرفهما الإنسان منذ أن وجد في هذه الحياة.وما يلفت الانتباه أنهما ظاهرتان متناقضتان تماما، فالدين هو مطلب اجتماعي في حين نجد العنف منبوذا اجتماعيا، ونظرا لهذا التناقض الاجتماعي والأخلاقي للظاهرتين أدى بالباحثين إلى الانقسام إلى فرقتين أو بالأحرى إلى تيارين :

1) **التيار العلماني** :و الذي يرى أن العنف مرتبط بالدين وأن الدين في حد ذاته يتسم بالعنف والسيطرة والاضطهاد والاستغلال ويتجلى ذلك من خلال الحروب الدينية وقتل روح الإبداع والرأي والفكر الذي يمارسه رجال الدين على العلماء والمفكرين، وعليه يقترح رواد هذا التيار فصل الدين عن الأنظمة الاجتماعية الأخرى كفصله عن المجال السياسي والمجال التعليمي والمجال الاقتصادي، ... الخ.

2)**التيار الديني** :يشير أصحاب هذا التيار إلى أهمية الدين في الحياة الاجتماعية، فهو وسيلة للضبط الاجتماعي كما أنه أيضا وسيلة للاندماج الاجتماعي، وأن الحروب الدينية ما هي إلا وسيلة للدفاع عن العقيدة الدينية وحمايتها من الأعداء والملحدين، وأن تنوع المذاهب والفرق الدينية هو نتيجة لاختلاف العقول ودرجات الإيمان، أما فيما يخص الذين يعتبرون أو يرون أن الدين دين عنف أو يدعوا إلى العنف هذا لأنه (الدين) امتد إلى يد هدفها تحقيق مصالحها الذاتية أي استعمال الدين للوصول إلى السلطة والحكم وبالتالي تشويه الهدف الحقيقي للدين الذي يتمثل في الدعوة إلى السلام والإخاء والمحبة، وبعبارة أخرى الدين هو مصدر السلام .

الكلمات المفتاحية :الدين – العنف – العنف الديني – الحروب الدينية – الديانات التوحيدية – التيار العلماني – التيار الديني.

مقدمة :

عرف الإنسان " الدين "و"العنف" منذ أن دب على وجه الأرض .بحيث يعتبران من الظواهر الاجتماعية البارزة والمعروفة عند كل المجتمعات ولكن بدرجات متفاوتة،و بصورة وأشكال متعددة ولأسباب متداخلة ومتنوعة، تختلف باختلاف المجتمعات والثقافات والمراحل التاريخية .زيادة عن ذلك فهما يختلفان في الأهمية وفي درجة القبول والرفض، إذ يعتبر الدين ضرورة اجتماعية في مقابل العنف الذي يتوجب علينا تخطيه أو التخفيف من حدته، فالأول يؤدي إلى الرباط الاجتماعي، أما الثاني (العنف) فيؤدي إلى الفساد والفوضى وتفكك الروابط الاجتماعية .

و في هذا الإطار يتولد في ذهننا الغموض والالتباس وحتى التناقض فيما نعرفه، فنحن نعلم أن الدين يرفض العنف، و أنه عبارة عن نظام، في حين نجد العنف يهدد هذا النظام فهو يعتبر مشكلة اجتماعية تعاني منها كل المجتمعات فهذا الموقف يؤدي بنا إلى طرح عدة تساؤلات :ما علاقة الدين بالعنف؟ وهل الدين يحمل في طياته العنف أي أنه لا يخلوا أبدا من العنف؟ وان كان الدين يتسم بطابع العنف هل هذا ينفي عنه صفة اللاعنف؟ وهل هذا العنف يعود للدين في حد ذاته أم إلى معتنقيه؟ وما هو الدافع الذي يؤدي بالأديان للمناداة بالعنف، هل من أجل بقائها واستمرارها داخل المجتمع أو لسبب أو دافع آخر؟

نحن في مأزق:إذن للإجابة على كل هذه التساؤلات يتطلب منا الأمر بلورة الإجابة في العناصر التالية :

1-المجال المفاهيمي :تعد مشكلة التعريف بالمفاهيم وتحديدها من المشكلات الأساسية في التحليل ونخص بالذكر في التحليل الاجتماعي، إذ تتعدد وتتداخل التعريفات للمفهوم الواحد الأمر الذي يخلق لنا الاضطراب واللبس عند استعمال هذه المفاهيم .ويرجع عدم اتفاق الباحثين والمفكرين في تحديد تعريف واحد للمفهوم للأسباب التالية :

-أن الظواهر الاجتماعية تكون متعددة المتغيرات، كما أنها تعكس خبرات ومعاني الأفراد والجماعات التي تختلف من مجتمع لآخر ومن زمن لآخر .

-تعكس التعاريف تخصص ووجهة نظر الباحثين .

الخرافة والرمز
مقاربة تأويلية مقارنة للخرافة العربية والفرنسية

مصطفى بوخال
باحث في كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية
جامعة تلمسان.

الملخص:
تبوأ الحيوان مركز الصدارة في أحد أقدم الأجناس الأدبية الشعبية، وهي الخرافة، وفيها يصطفي المخيال الشعبي العالمي الحيوان، ويحمّله مسؤولية تبليغ مواقفه وأفكاره من خلال الرمز، وتتدخل الخرافة حينما يختل توازن الأشياء، وتنهض ببناء عالم حيواني تخييلي يرمرم ما خلفته يد الإنسان على صعيد السلوك الاجتماعي والسياسي.
ومقالنا هذا يتناول النص الخرافي العربي والفرنسي بقراءة تأويلية تحاول تكسير قشرة سطح النص والغوص في عالم المعنى للكشف عن الروح العالمية التي ميزت الخرافة وجعلت إيزوب اليوناني وابن المقفع ولافونتين يتكلمون لغة واحدة هي لغة الحكمة والنقد الإجتماعي والسياسي.

الكلمات المفاتيح :
الخرافة- التأويل- المعنى- المقارنة- العربي- الفرنسي- الحيوان- المثل- الإنسان- الشعبي- الحكمة- العبرة- المفهوم.

إنّ الحديث عن الخرافة يستدعي الاهتمام بالرّمز؛ لأنّ كليهما له علاقة بالمعنى، ولا ريب أنّ خرافة الحيوان هي خزّان من المعاني رافق نشوءها وتداولها عبر العصور إلاّ أنّ هذا الخزّان لم يكن شقافا، فهو يشير إلى معنى ويخفي آخر، وهذا ما يفسّر تعالق الرّمز بالخرافة.
ويسعفنا التناول السيميائي لموضوع الخرافة بجدلية الحضور[1] والغياب: حضور (الحكاية – حيوان) وغياب (العبرة – إنسان) أو كما وصفها لافونتين بثنائية (جسم – روح)، فهل مفهوم الرّمز يتوافق مع

---

[1] –امبرت وايكو، السيميائية وفلسفة اللغة، مركز دراسات الوحدة العربية، ت/أحمد الصمعي، ط1/بيروت، نوفمبر 2005م .

إن حركة الألفاظ والمعاني في الفكر الصوفي يمثل ذروة التطور الصوفي الذي تعايش مع معتقدات المتصوفة الذين صاغوا نظريتهم الروحية التي تبتدأ بالكشف والمجاهدة والتأمل لتنتهي بالعرفان والوصول إلى اليقين العقائدي الذي لا يستقيم إلا بالتمرد على الدنيا، هذه النظرية تمثل مشروعا لصياغة رؤية جديدة للمنهج الصوفي، ومن هذا المنظور "فالمعرفة الرمزية تقوم على مفاهيم موجودة مسبقا وتمضي من الثابت إلى المتحرك... لينصرف العقل إلى إدراك المعقولات أو الإلهام والاستبصار لإدراك ما يتجاوز الحس والعقل"[1].

إن قراءتنا للتفكير الروحي عند المتصوفة يحملنا على الوقوف عند تلك اللغة الرمزية التي استوعبت نصوصهم الشعرية وكلماتهم التي تنبض بمعاني المناجاة التي تشكل أداة للسمو الروحي الذي يختزل رمزية العرفان وكل ما ينفتح على هذه المعاني الوجدانية التي تميز هذه اللغة التي تقوي الشعور المتزايد عند الصوفي قصد بلوغ تلك الأنوار، ومن ثم تظهر الولادة الروحية لتلك المعاني التي يعتبرها الصوفي نافذة على عالم الغيبيات، هذه اللغة تعزز الحكمة الذوقية التي تتحرك في ذواتهم وعقولهم لتغدوا تلك المناجاة مجرد تأمل وجداني يحرك الروح لتتصل بذلك الفيض الإلهي والإشراق النوراني الذي يغذي القوى العارفة عند الصوفيين، وبذلك فإن التجليات الرمزية للتعاطف الوجداني مع هذه القوى هو ما يحقق الحب المطلق في الذات الإلهية، " ومن هذا المنظور يكشف الصوفي هذه الحيوية الخلاقة للمعرفة الحدسية التي تتعاطف عقليا مع تلك الديمومة المتدفقة التي تكشف لنا عن حالاتنا الوجدانية التي يعجز العقل ومناهجه القياسية عن استبطانها"[2].

إن طبيعة التجربة الصوفية تنطلق من يقظة الروح وبداية رحلتها الإشراقية التي تختزل تلك الوثبة الحيوية للنفس في تجاوز عالم المحسوسات لإدراك عالم المعقولات، ذلك العالم المطلق الثابت الذي يمثل الحقيقة التي تستوعب كل القيم المطلقة التي شملت المثالية الأفلاطونية التي دفعت بأفلاطون إلى الإعلان عن نزعته الروحية التي تعد حلقة من حلقات تطور تاريخ التصوف الإسلامي والمسيحي في

---

[1] عبد اللطيف عبادة، اجتماعية المعرفة الفلسفية، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1984، ص352.
[2] محمد علي أب وريان، الفلسفة ومباحثها مع ترجمة: المدخل إلى الميتافيزيقا، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية،2001، ص 253.

العصور الوسطى، " هذا التطور قد استبطن ذلك الترويح الوجداني عند أفلاطون الذي يقوم الوحي والإلهام الموجه بالتمثيل والتخيل والتعبير الإشاري أو الاستعاري قصد تمكين النفس من الوصول إلى الواحد والاستغراق كلية فيه والفناء في ذاته..." [1]و من هذا المنظور فالنظرة الأفلاطونية قد انفتحت على اللغة الرمزية التي تتطابق مع المعرفة الإشراقية أو الحدس الصوفي الذي يصل إليه المرء عن طريق التأمل، ومن ثم فالعقل ليس طريق الصوفية وإنما القلب المؤمن " وبذلك فاللغة الصوفية تتحرك في حدود نظر الروح الذي يتخلق في رحم الزهد والتقشف كسبيلين لتحصيل معرفة الله وتهذيب السلوك.."[2].

إن طبيعة التعابير الوجدانية التي تتماهى مع الكيان الروحي الصوفي لا تنفصل عن تلك المسائل الفلسفية والقضايا الميتافيزيقية الكبرى التي استوعبت الاتجاهات الفلسفية الحديثة والمعاصرة التي أشاعت الروح في الألفاظ لينصهر الجسد في تلك المعرفة النورانية التي تشعبت بالإطلاع الوجداني على تلك الأسرار الكونية لتظهر أصالة تلك اللغة الصوفية التي تعد أصدق تعبير عن الحركة الفلسفية المعاصرة: أين يعتبر الوجدان الفلسفي هو الوجدان الجمالي الذي ينفذ إلى الحقائق الباطنة حيث تحيا النفس في المطلق.." [3]وبذلك استأنس الخطاب اللغوي عند الصوفيين بتلك الرموز والكلمات التي حددت المنظومة التعبيرية لمبادئ هذا الخطاب الذي أرست دعائمه مدارس الفكر اللسانس الحديث أين أصبح الطابع الرمزي للغة مرادفا لتلك الخصوصيات التي تميزها ممارستنا التواصلية مع الآخر .

إن طبيعة التجربة الصوفية قد جعلت من الإنسان يحيا حياة روحية تقوم على رياضة النفس التي تقاوم كل الرذائل وتسعى إلى اكتساب الفضائل ليحصل الكمال وتتحقق السعادة التي ينشدها الصوفي في لغته الروحية التي تنصرف إلى إماتة شهوات الجسد أثناء المناجاة والزهد الذي ينمي في ذات صاحبه التوقان إلى معرفة الله، وبذلك أصبح جوهر هذه اللغة مشبعا بالنور الإلهي التي تمتلئ به النفس لتمارس عبادتها، ومن هذا المنظور يدرك الصوفي وجود الروحي عندما

---

[1] محمد بيصار: الفلسفة اليونانية، مقدمات ومذاهب، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1973،ص 197.
[2] رزق الحجر، ابن الوزير اليمني ومنهجه الكلامي، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ص 197.
[3] ج. بنروبي، مصادر وتيارات الفلسفة المعاصرة في فرنسا ج 02، ترجمة: د عبد الرحمان بدوي، المؤسسة العربية، بيروت، ط 02، 1980، ص 194.

النور الذي في مرآة النفس"[1] هذه النظرة السينوية تجعل من حالة تأمل النفس استبطانا لتلك الترقيات الناشئة عن الإلهامات المتلقاة من الأنوار المعنوية وطليعة الإلهامات العلوية التي تبدد تلك الظلمة حتى ينكشف ذلك النور الرباني وهو نوع من الفيض الروحي الذي تسبح فيه النفس التي تتوق لمعرفة الله، أين تتحقق السكينة والطمأنينة والسعادة الأبدية، هذه اللغة الربانية التي يستخدمها الصوفي تمثل نضج الخطاب الرمزي الذي ينفتح على جميع لحظات النور التي ترقى من خلالها النفس إلى السمو، التي تعد بمثابة منزلة الاتصال بالعلم المجرد أو بالعقول المفارقة، وهذا الارتقاء يعبر عن مرحلة الملكة وفيض العرفان الروحي التي يستلهم من خلالها الجسد والوجدان والقلب للخالق .

إن العبارات الصوفية تؤسس لمرحلة الترويض العقلي النفسي كونها تتجه إلى إجلاء النور الإلهي الذي يعتبره الصوفي ملكوتا لروحه التي تنتقل من المعرفة والتأمل إلى الإشراق والمجاهدة التي تجمع عندها كل معاني السعادة القلبية التي ارتفعت وسمت لتضاهي ذلك العالم الخفي الذي اعتبره المتصوفة أساس الإيمان العقلي الذي تستأنس به النفوس أثناء رحلتها ومعرفتها، ومن ثم تصبح حالة التصوف وحالة التأمل العقلي إعلانا صريحا عن رمزية اللغة الروحية التي تنبثق عن أنوار العالم العقلي كمنطلق لانكشاف الحقائق وبلوغ الغايات المطلقة .

إن سيكولوجية المعرفة الفلسفية تمثل مرجعا لتلك اللغة التي استثمر من خلالها الصوفي لصياغة نظريته في الاعتقاد وتجربته في التصوف التي تحدس كل المعاني والدلالات الوجدانية التي تعبر عن مظاهر المناجاة والتعبد الروحي الذي يندمج معه المفهوم الحقيقي للسعادة التي يفارق من خلالها الوجدان الحواس والعقل، ومن ثم تعد حركة الروح استبصارا لكل المعقولات التي تتعاطف مع العالم المطلق وبذلك فواقع هذا التعاطف الباطني يختزل جوهر هذا الحضور الروحي الذي يميز الطابع الرمزي للغة العرفانية التي ينصرف من خلالها العقل والوجدان إلى إدراك معاني الفناء والمجاهدة، التي تمتلئ به النفس أثناء ممارستها هذا النشاط الروحي الذي يترجم شعور المتصوفة اتجاه خالقه، وفنائهم في حب الذات الإلهية كما تجسد جليا في تجربة "رابعة

---

[1] محمد غلاب، الفارابي وابن سينا، دراسات في الإسلام، العدد 10، 1961، ص82.

العدوية" الصوفية، هذا النموذج قد استغرق مراتب العشق الإلهي التي حضيت بها في مناجاتها وزهدها ورعها، فتجليات هذه اللغة الإلهية تقوي جوانب الاعتقاد الذي شبعته أحيانا بالرموز والألغاز والإشارات والإيماءات، " هذا اللون من التعبير الرمزي يختلف عن الشطحات التي تستقيم مع المنظور الديني كما هو الحال عند " الحلاج"، "ابن الفارض"، "البسطامي " "[1]

إن الحديث عن اللغة الصوفية هو ما يعكس تلك الإلهامات الغيبية التي تجري على ألسنة الصوفيين الذين يتكلمون باللغة السريالية وهي لغة الروح التي تجعل من الجسد مغيبا، أثناء ممارسة هذه اللغة النورانية التي تنصرف إلى إجهاض تلك الرغبات الدنيوية والملذات الحسية قصد تحقيق الارتقاء الروحي إلى أعلم مقامات العبودية، وبذلك فكل طاقة روحية تنطوي على تلك المسالك الوجدانية التي يشعر من خلالها الصوفي في اتصال دائم مع الله " ومن ثم فكل المعاني والصور والكلمات هي أساس الخلق الروحي الذي يوجه نشاط العقل في تجربته العرفانية اتجاه مظاهر هذا الخلق .." [2]هذا الاعتقاد البرجسوني يخرج عن نطاق تمظهر الخطاب الرمزي الذي يجسد العلاقة بين لغة الجسد ولغة الروح التي اعتبرها الصوفيين حقيقة قائمة بذاتها تمنح للإنسان المعرفة والسكينة المعبرة عن الولادة الروحية لهذا الكائن في عالم آخر مفارق للمادة هذه المفارقة قد دعت لتكييف كل ما هو رمزي عند الصوفي مع طبيعة والحلول والفناء في حب الله، والتوقان إلى معرفته والاتصال به ومن ثم يعتقد محي الدين بن عربي في كتابه "فتوحات مكية" أن العلم الصحيح لا يعطيه الفكر، وما قرره العقلاء من حيث أفكارهم، وإنما هو ما يقذفه الله في قلب العالم وهو نور إلهي يختص الله به ما يشاء من عباده من ملك ورسول ونبي ولي ومؤمن، ومن لا كشف لا علم له "[3]، وقد استأنس أبو حامد الغزالي بهذا الاعتقاد ليجعل من الحدس أو النور الإلهي الذي يقذفه الله في صدر من يشاء من عباده وسيلة الإدراك الحقيقي، أين تظهر تجليات الإشراق والنور الذي يتعزز بالمشاهدة التي يصبح في مجالها النظر الروحي تعبيرا عن رمزية العرفان عن التجربة الصوفية.

---

[1] عبد المنعم قنديل، رابعة العدوية، عذراء البصرة البتول، شركة الشهاب، الجزائر، 1987، ص 113.
[2] هنري برغسون، الطاقة الروحية، ترجمة : د. سامي الدروبي، الأوابد، دمشق، ط 02، 1964. ص 147 .
[3] مهدي فضل الله: آراء نقدية في مشكلات الدين والفلسفة والمنطق، دار الأندلس، بيروت، لبنان، ط 01، 1981، ص 11-12 .

والمنظومة التعبيرية التي عززت موقع اللفظ والمعنى والرمز والعلامة والدلالة في الخطاب الفلسفي الإسلامي، وتلك التجربة الصوفية التي اجتمعت عندها كل عوامل حركة تطور لغة المتصوفة التي تستخدم خطاب القلب ومناجاة الروح قصد بلوغ تلك المقامات انطلاقا من تلك الرحلة الروحية التي يسلكها الصوفي لتحقيق السعادة عن طريق البحث والنظر والتأمل، وهذا ما يشكل حقيقة الإشراق والنور الذي تمتلئ به النفس لإدراك الله، والحلول والفناء في ذاته، أين تظهر تجليات هذا الإدراك من خلال تحصين تلك التجربة الصوفية من خلال انتقال العقل من حالة المعرفة إلى حالة الإشراق ضمن سلوك الزهد والتقشف والانقطاع التام عن الدنيا وولوج الروح والعقل في التأمل، وهو المجال الذي يقدر للإنسان أن يحرر طاقاته أين تصبح مشاعره مقدمة لكل حدس روحي تلتقي عنده معاني السعادة والنشوة والاستمتاع ومن ثم فكل ضرب من ضروب الإشراق هو نور إلهي قد تحول عند بعض الصوفيين إلى درجة من درجات الحب والعشق، حيث كل لذة حاصلة في النفس تدرك عن طريق المحبة الإلهية باعتبارها إحدى المقومات الأساسية في التصوف الذي ينطلق من تلك اللغة الرمزية التي توجه الغاية القصوى لمقامات العرفان وهو ما نهجه الغزالي والحلاج والسهروردي وابن العربي والبسطامي وابن فارض، هذه اللغة الروحانية تمثل ذلك النموذج الذي جسد تلك المسالك التي حملت العبارات والكلمات باعتبارها " تلك الرياضة النفسية التي يسعى من خلالها الإنسان تحصيل المعارف الإلهية والعلوم البرهانية .. فالأول يتم بالمكاشفة لأن أشرف هذه العلوم هي معرفة الله تعالى وهي الغاية التي تطلب لذاتها..."[1] ومن ثم فإن معرفة الله هي أساس تلك المجاهدة والرياضة التي تطمئن لها النفس قصد معرفة جوهرها وعالمها ومبدئها ومعادها لتصبح تلك المقامات الاشراقية رمزا يختزل تلك العقيدة الربانية التي تظهر تجلياتها عبر ذلك التحول الذي تنتقل عبره النفس من حال إلى حال، من الظلمة إلى النور، ومن ثم يسمو الخطاب الرمزي عند المتصوفة الذين يميلون إلى تزكية النفس بالخصال الحميدة وبذلك فإن ما يحمله التصوف الإسلامي أو المسيحي من رموز نموذجية، كالنور والظلمة، أو الكأس والشراب هي جملة من الرموز التي تمثل حجز الأساس لتلك المعرفة النورانية التي تقود الصوفي

---

[1] عبد الرحمن بدوي: تاريخ التصوف الإسلامي من البداية حتى نهاية القرن الثاني، وكالة المطبوعات، الكويت، ط 02، 1978، ص 69.

للحلول في ذات الله، وهو ما يفسر مقامات الحب والعشق الذي أدركته رابعة العدوية في رحلتها التأملية ومناجاتها الربانية التي أخلصت من خلالها معرفتها القبلية بالله، فطبيعة هذا الإدراك هو أسمى مقامات العبودية، أين تتغلب الروح على الجسد ليصبح كل من الزهد والورع ومحبة مطلقة لله، ومجاهدة النفس على لسان " الجنيد " في قوله: " ما أخذنا التصوف عن القيل والقال، لكن الجزع وترك الدنيا وقطع المألوفات والمستحسنات"[1]، هذه النظرة الصوفية تجعل من قانون العمل والممارسة هو الولوج في الحياة الباطنة للبحث عن الدواء لآلام القلوب حتى يحصل الشفاء ويزول الشقاء، حينها تتحقق السعادة عن طريق تلك الملكة الوجدانية التي تحدس بها النفس كل الحقائق المطلقة أو الاتحاد المطلق، "وبذلك لما كان للتجربة الصوفية عالمها الخاص وهو العلم الروحاني المفارق للعالم الطبيعي كان من الطبيعي أن تكون معاني هذا العلم الطبيعي الحسي..." [2]

إن تجلي معاني الخطاب الصوفي تظهر من خلال تلك الرياضة الروحية التي استهو ت المتصوفة في رحلتهم الإشراقية التي تركت انطباعها من خلال هذه اللغة الرمزية التي تشبعت بأصول فلسفة أفلاطون ونساك الهند والمسيحيين الذين صاغوا ثقافتهم الروحية ضمن تلك النصوص التي تحمل كل دلالات الوحي والإلهام والرياضة التي أصبحت تمثل حجر الأساس لمعتقداتهم وتوجهاتهم الدينية، ومن هذا المنظور فاللغة الرمزية عند الصوفيين تمثل عرفانا باتصال أنوار العالم العقلي بالتأمل الفلسفي الذي تسلكه النفس البشرية لتخلص الروح من قيود المادة، عندئذ ينبثق ذلك الشعاع الروحي الذي يحدد تلك الكوامن الباطنة للمعرفة الصوفية التي تتشبع بتلك الرموز التي تختزل طبيعة الإعداد الروحي للاتصال بالعالم الآخر، ومن ثم تتقدم النفس نحو المجردات بخطوات واسعة بواسطة تطهر خلقي وعقلي مزدوج، ولهذا فرحلة الزاهد العارف والعابد تلتقي عندها كل الغايات التي تجعل من مرحلة الرياضة والإرادة عند الصوفي جزءا لا يتجزأ من " نظرة ابن سينا لمذهبه الصوفي أين يرى أن الطريقة الصوفية الحقيقية هي التي تنتهي بصبها إلى معرفة الباري جلا وعلا معرفة رفيعة لا نظير لها، ولكنها ليست عقلية آتية عن طريق الأقيسة المنطقية بل عن طريق

---

[1] المرجع نفسه، ص 23.

[2] شارفي عبد القادر، لغة الخطاب الصوفي – الإشارة والرمز – محي الدين بن العربي، مؤلف جماعي، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط 01، 210، ص 100.

خاتمة :إن كل تيار يعكس وجهة نظر صاحبه، فالعلمانية ترى بأن الدين وسيلة من وسائل العنف، فهو ضد الروح والعقل وضد الحرية والإبداع وخير دليل على ذلك هي الحروب الدينية وجرائم الفكر،ولهذا فهم يدعون لمحاربة الدين وإلغائه من المجتمع، في حين نجد التيار الديني الذي يرى في الدين أنه دين سلام، وأنه يمثل ضرورة اجتماعية، وأن الحروب الدينية فهي من أجل الدفاع عن عقيدته من المجرمين والملحدين، و بناءا على هذا فالدين هو دين عنف كما أنه دين سلام ووئام.

قائمة المراجع :

القرآن الكريم .

1-الكتب باللغة العربية :

1-ألكسي جورا فسكي .ترجمة :خلف محمد الجراد.**الإسلام والمسيحية من التنافس والصدام إلى الحوار والتفاهم**.سورية .دمشق .دار الفكر ..2000

2-أركون محمد.ترجمة:هاشم صالح .**العلمنة والدين** -الإسلام-المسيحية-الغرب .لبنان .بيروت.دار الساقي.الطبعة الثالثة..1996

3-التواتي مصطفى.**التعبير الديني عن الصراع الاجتماعي في الإسلام** .لبنان.بيروت.دار الفارابي .الطبعة الثانية..2003

4-الزواوي خالد محمد.**سماحة الأديان والسلام العالمي**.الإسكندرية .دار الوفاء..2004

5-جورج قرم.ترجمة:خليل أحمد خليل.**المسألة الدينية في القرن الواحد والعشرين**.لبنان.بيروت.دار الفارابي.الطبعة الأولى.2007.

6-حسن توفيق إبراهيم.**ظاهرة العنف السياسي في النظم العربية**.لبنان .بيروت.مركز دراسات الوحدة العربية.الطبعة الأولى..1992

7-عبد الهادي عبد الرحمان .**عرش المقدس-الدين في الثقافة والثقافة في الدين**.بيروت.دار الطليعة.الطبعة الأولى..2000

8-ماجد موريس إبراهيم.**الإرهاب... الظاهرة وأبعادها النفسية** .الجزائر .دار الفارابي..2008

9- مجدي حماد وآخرون.**الحركات الإسلامية والديمقراطية - دراسات في الفكر والممارسة**.لبنان .بيروت.مركز دراسات الوحدة العربية.الطبعة الأولى ..1999

10-نبيل محمد توفيق السمالوطي.**الإسلام وقضايا علم النفس الحديث**. المملكة العربية السعودية.دار الشروق.الطبعة الثانية..1984

11- وراز محمد عبد الله.**الدين-بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان** .الكويت.دار القلم.الطبعة الثانية..1970

2-الكتب باللغة الفرنسية:

1-jacqueline lagree .**la religion** .paris .Armand colin .2006.

2-Cipriani Roberto manuel de sociologie de la religion. Paris .France .l harmattan. 2004.

التحسين الجذري والتحسين المستمر في المنظمات

سميرة لغويل
- جامعة تبسة-

الملخص:
قدمت النظريات والدراسات التنظيمية كثيرا من الاجتهادات للوصول إلى الفعالية التنظيمية،وزيادة الإنتاجية،ووفر ظهور المداخل الإدارية الحديثة فتحاً معرفيا،ينقل المهتمين بعلم اجتماع التنظيم إلى آفاق غير مسبوقة، وتعطي هذه المداخل فرصة للباحثين لتطوير وتغيير من جوهر النظريات التنظيمية المعروفة.
الكلمات المفتاحية:إعادة هندسة نظم العمل(الهندرة)،الكايزن kaizen (التحسين المستمر)

تمهيد:

شهدت العقود الأخيرة دراسات ومحاولات مكثفة لإيجاد حلول مناسبة لمشكلات الأداء والإنتاجية والكفاءة والفاعلية في المنظمات وقد تناولت هذه المحاولات والأبحاث البحث عن قيادات جديدة وإعادة تصميم العمل في المؤسسات وتبني نماذج جديدة لإشراك العاملين في وضع السياسات والأهداف واتخاذ القرارات وكيفية تحفيز العاملين وتحقيق الاستفادة المثلى منهم. وقد ركزت الكثير من هذه الدراسات والأبحاث على سلوك الأفراد في المؤسسات من أجل توجيه هذا السلوك لخدمة أهداف المؤسسة.

وأصبح البحث عن مفاهيم وأساليب تنظيمية جديدة متطورة للتعامل مع المتغيرات البيئية المعقدة من المتطلبات والأهداف الأساسية لكل تنظيم يبحث عن الكفاءة والفعالية والمحافظة على بقاءه واستمراره. ونظرا لأن المعالجات التنظيمية التقليدية لا تجدي في بيئة العولمة،حيث تحتاج التنظيمات لما هو أبعد من مجرد تحسين الأداء؛ فهي في حاجة لمعالجات إدارية جذرية تحدث طفرات في الإنجاز وهو ما يمكن تحقيقه من خلال التحسين الجذري أو التحسين المستمر حسب الأهداف التنظيمية التي تسعى التنظيمات إلى تحقيقها .

أولا- التحسين الجذري(إعادة هندسة نظم العمل)

أ- مفهوم إعادة هندسة نظم العمل

تناول الباحثون هذا الموضوع في الإدارة بالدراسة والبحث والتحليل، وقد عرف مايكل هامر وجيمس شامبي إعادة هندسة نظم العمل « بأنها البدء من جديد أي من نقطة الصفر وليس إصلاح وترميم الوضع القائم أو إجراء تغييرات تجميلية تترك البنى الأساسية كما كانت عليه،كما لا يعني ترقيع الثقوب لكي تعمل بصورة أفضل بل يعني التخلي التام عن إجراءا العمل القديمة الراسخة،والتفكير بصورة جديدة ومختلفة في كيفية تصنيع المنتجات أو تقديم الخدمات.»[1]

ويشير الباحثان في تعريف آخر «بأنها إعادة التفكير المبدئي الأساسي،وإعادة تصميم العمليات الإدارية بصفة جذرية بهدف تحقيق تحسينات جوهرية فائقة وليس هامشية تدريجية في معايير الأداء الحاسمة.»[2]

وقد عرف كل من رولاند راست وآخرين:«الهندرة بأنها إعادة تصميم العمليات بشكل جذري بهدف تحقيق طفرات كبيرة في الأداء.»[3]

وعرفها غسان القضاه:« بأنها إجراء تحسين كبير دفعة واحدة عن طريق إعادة النظر الجذرية في العمليات والأنشطة التي تنفذها المؤسسة وذلك ضمن فترة وجيزة.»[4]

- «هي تفكير وإعادة تصميم رئيسيان لعمليات التشغيل والهيكل التنظيمي مع التركيز على الكفاءات الجوهرية للمنظمة وذلك قصد تحسين الأداء التنظيمي.»[5]

-« إعادة الهندسة هي تغيير فوري في طريقة تفكير التنظيم وبالتالي في أداء الأشياء وبصورة أكثر تحديدا فإنه يشمل تغيير عمليات وهياكل تنظيمية بالإضافة إلى نمط الإدارة وسلوكها ونظم التعويضات والمكافآت...»[6]

---

[1] المرجع السابق،ص.266.

[2] المرجع السابق،ص.266.

[3] المرجع السابق،ص.266.

[4] جيفري لوينثال:إعادة هندسة المنظمة،ت:خالد بن عبد الله،دار المريخ للنشر، الرياض، 2002، ص.34.

[5] جوزيف كيلادا:تكامل إعادة الهندسة مع إدارة الجودة الشاملة،ت:سرور علي إبراهيم،دار المريخ للنشر،الرياض،2004،ص.131.

[6] أحمد محمد غنيم:المدخل الياباني للتحسين المستمر ومدى استفادة المنظمات العربية منه،المكتبة العصرية،مصر،2008،ص،ص.14،12.

القديمة واستبدالها بمعدات أخرى أكثر كفاءة وفعالية،وأن ذلك ولا شك يمثل خطورة كبيرة للمنظمات من الناحية العملية حيث يكلفها الكثير من الاستثمارات المالية الضخمة،كما يتطلب ذلك أيضا ضرورة إحداث الكثير من التغييرات في العمل وتكنولوجيا الإنتاج.»[1]

ج- مراحل إعادة هندسة نظم العمل:

تتم إعادة هندسة نظم العمل بوجود خمسة مراحل وكل مرحلة تتضمن مجموعة من المهام يمكن عرضها على النحو الآتي:

المرحلة الأولى:الإعداد

وتمثل هذه المرحلة مرحلة الاستعداد،وتعمل على تعبئة وتنظيم وتنشيط الأفراد المنوط إليهم القيام بإعادة هندسة نظم العمل،وتتمثل مخرجات هذه المرحلة في التكليف الإداري،التنظيم،تشكيل الفريق والمنهج الذي سيستلزم به هذا الفريق وتشتمل على أربع مهام أساسية كما يلي:

المهمة الأولى- الإحساس بالمشكلة: إن التغير في السوق أو في التقنية أو في بيئة المنظمة يؤدي إلى الإحساس بالمشكلة،والتي قد تنتج عن تراكمات تاريخية تدريجية لم تلتفت إليها الإدارة،أو نتيجة حدث مفاجئ،وفي كل الأحوال فإن الإحساس بوجود المشكلة يتحول إلى رغبة في مواجهتها،الأمر الذي يتطلب ضرورة القيام بتطبيق مدخل إعادة هندسة نظم العمل.

المهمة الثانية- موافقة الإدارة بالإجماع: تعتبر موافقة الإدارة بالإجماع على تكريس برنامج للتغير من المهام الأساسية في هذه المرحل،بيد أن هذه الموافقة لا تعني بالضرورة تطابق وجهات النظر،حيث قد يعد الاختلاف في الرأي من المؤشرات الصحية،كما يعد أيضا دافعا نحو المشاركة في تحمل المسؤولية.ويمكن الحصول على موافقة الإدارة من خلال الاجتماعات وطرق الاتصال التنظيمي سواء كانت رسمية أو غير رسمية.

المهمة الثالثة-تدريب الفريق: يشمل التدريب تحديد توقعات الإدارة من أعضاء الفريق والتعرف على المنهج والاتفاق على المصطلحات التي يتم تداولها ودراسة بعض الحالات التي تم إعادة هندستها في بعض المنظمات المختلفة.

المهمة الرابعة-تخطيط التغيير: يتم الإعداد لمواجهة التغيير المتوقع حدوثه بالتركيز من خلال الاتصالات الفعالة على تحديد اتجاهات

---

[1] أحمد محمد غنيم:إعادة هندسة نظم العمل- الثورة الإدارية المضادة،المكتبة العصرية، مصر،2009،ص،ص.96،110.

وبناء على ماسبق يمكن تعريف إعادة هندسة نظم العمل بأنها مدخل إداري يتضمن هدم الأوضاع القائمة بالتنظيم،وإعادة تصميم وبناء جميع أنشطة أعمالها مصحوبا بتغيير جذري في المفاهيم والقيم السائدة.

ب- متطلبات تطبيق إعادة هندسة نظم العمل

إذا تبنت التنظيمات التغيير التنظيمي عن طريق إعادة هندسة نظم العمل يجب أن تتوفر على بعض المتطلبات أهمها:

1- أن يكون التغيير أساسي:

عندما يتم تطبيق أسلوب إعادة هندسة نظم العمل فإنه يتم طرح السؤالين التاليين:

- لماذا نقوم بهذا العمل؟
- لماذا نتبع أسلوبا معينا في أدائه؟

وطرح هذين السؤالين الأساسيين يدفع المسؤولين إلى إعادة النظر في الأسس والفرضيات المحورية التي تحدد أساليب العمل المتبعة والتي يثبت أنها في كثير من الأحيان مفاهيم خاطئة أو غير مواكبة للزمن،حيث غالبا ما. يتضح وجود أخطاء في طريقة أداء العمل،وبالتالي يتم تجاهل ما هو قائم والتركيز على ما ينبغي أن يكون.

2- أن يكون التغيير جذري

يعني ذلك التخلي عن جميع الهياكل والإجراءات السابقة،وابتكار أساليب جديدة مستحدثة لأداء العمل،أي أن إعادة هندسة نظم العمل تعني إعادة خلق العمل من خلال التجديد والابتكار وليس من خلال التحسين والتطوير أو تعديل أساليب العمل القديمة.

3- أن يكون التغيير في العمليات:

على الرغم من أن هذا المصطلح يعد من أعم المصطلحات في تعريف إعادة هندسة نظم العمل،إلا أنه يعد أيضا من أصعب المصطلحات المستخدمة في هذا الصدد،ويقصد بمصطلح العمليات مجموعة من الأنشطة التي تستوعب واحدا أو أكثر من المدخلات لتقديم منتج ذي قيمة للعملاء، وبالتالي فإن تسليم المنتجات ذات قيمة للعملاء هو ما تقوم بع العملية.

وفي ضوء ذلك فإن أسلوب التحسين الجذري أو إعادة هندسة نظم العمل يسعى بصفة أساسية إلى أن يصبح التغيير جوهريا وأساسيا وذلك مثل إعادة التصميم الكلي للمنظمة،أو التخلص من المعدات

العاملين ومخاوفهم والعمل على تحليلها وتوجيه الرسائل الإعلامية لتجيب على كل ما يدور في عقولهم،كما تتناول خطة الاتصال دوافع تطبيق مدخل إعادة هندسة نظم العمل والحاجة إليه والنتائج المتوقعة منه وبيان تأثيره على مستقبل العاملين وأسس اختيار الأفراد.

المرحلة الثانية:التحديد

يتم في هذه المرحلة تحديد العملاء والعمليات ومستوى الأداء والخريطة التنظيمية للعمليات والموارد المتاحة،فضلا عن اختيار العمليات التي سيتم إعادة هندستها.

هذا وتشمل هذه المرحلة على تسع مهام أساسية يمكن تحديد كل منها بإيجاز فيما يلي:

المهمة الأولى-التعرف على عملاء المنظمة: وتتم هذه المهمة من خلال تحديد احتياجاتهم،وطرق التعامل معهم وتحديد الأعمال المتداخلة بينهم وبين المنظمة من أجل بناء نموذج يوضح العلاقة بين المنظمة وهؤلاء العملاء.

المهمة الثانية-قياس الأداء: تهدف هذه المهمة إلى تحديد إجراءات الأداء التي تعمل على كسب المنظمة كما تحدد أيضا مستويات الأداء الحالية والمشاكل المرتبطة بها.

المهمة الثالثة-تحديد الماهيات: يقصد بالماهية هنا طبيعة كل عنصر من العناصر المتفاعلة داخل المنظمة من:عاملين، منتجات، علاقات، معلومات وكل جزء من ثقافة المنظمة.

المهمة الرابعة-نماذج العمليات: تحدد هذه المهمة المراحل المتتابعة لكل عملية والعوامل المؤثرة في نجاحها أو فشلها،كما تحدد أيضا مدخلات ومخرجات كل عملية وتهدف هذه المهمة إلى إجبار فريق العمل على النظر إلى مسيرة النشاط المعين بطريقة جديدة من ناحية العمليات بدلا من الوظائف.

المهمة الخامسة-التعرف على الأنشطة: يتم هنا تحديد الأنشطة التي تؤثر في الماهيات(العاملين-المنتجات-المعلومات) وبيان مدى مساهمة كل نشاط في إشباع أحد متطلبات العملاء.

المهمة السادسة- تعديل العمليات: يتم فيها تحديد الأنشطة التي تسبب تحولا من وضع إلى وضع أخر وتوضح هذه المهمة الفرص المتاحة لدمج العمليات القائمة أو الفصل بينها.

المهمة السابعة-الخريطة التنظيمية: توضح هذه المهمة الحدود التنظيمية،فتحدد التنظيم المناسب لكل نشاط ومسؤولياته وحدود تلك العمليات.

المهمة الثامنة-خريطة الموارد: تتعلق هذه المهمة بإعداد موازنة لكل نشاط داخل كل عملية ومقارنتها بالسنوات السابقة لتسهيل قياس النتائج التي سيتم تحقيقها لاحقا.

المهمة التاسعة-تحديد الأولويات: تقوم هذه العملية بوزن كل عملية وفقا لأثرها على أهداف النشاط،وتتبع أهمية هذه المهمة من إمكانية تحديدها للفرص الجديدة التي يمكن اقتناصها عند إعادة تصميم العملية،هذه المهمة أصعب المهام التي تواجه فريق تطبيق إعادة هندسة نظم العمل لأنها مرتبطة بأهداف المنظمة ككل.

المرحلة الثالثة:الرؤية(التصور)

تهدف هذه المرحلة إلى وضع تصور وتكوين رؤية كفيلة بتحقيق الإنجاز؛وهي مرحلة تقع بين الفكرة المجردة والتصميم العملي،وهي أيضا إيضاح مسبب لأهداف تطبيق إعادة هندسة نظم العمل وتتكون هذه المرحلة من تسع مهام أساسية على النحو الآتي:

المهمة الأولى-استيعاب تركيبة العمليات: يتم استيعاب تركيبة العمليات من خلال تجهيز مصفوفة للأنشطة والخطوات والتعرف على النظم المستخدمة،ونظرا لأن العملية تتركب من عدة أنشطة وأن كل نشاط يضم وحدات عمل أو خطوات،فإن حدوث مؤثر من خارج هذه العملية سوف يؤدي إلى حدوث نشاط جديد ويجب أن تكون العملية قادرة على استيعابه.

المهمة الثانية-فهم تدفق العمليات: توسع هذه المهمة من إدراك آلية العمليات والتعرف على نقاط القرارات والعمليات التابعة وتفريعات تدفق العمل،كما تسعى إلى تجهيز مصفوفة تستوعب الخطوات والتوقعات.ويمكن أن تكون المدخلات والمخرجات مادية أو معلوماتية،وإذا تم الحصول على منتج جديد من أحد الأنشطة فإننا نحصل على ماهية جديدة ونمتلك في النهاية رسما لخريطة توضح تدفق الخطوات لكل نشاط.

المهمة الثالثة-التعرف على أنشطة القيمة المضافة: يتم تحديد الأنشطة التي تضيف قيمة ويتم فرزها عن الأنشطة الهامشية والتي لا تحقق قيمة مضافة،ومن هنا يبدأ عمل فريق تطبيق إعادة هندسة نظم

العمل بتعزيز الأنشطة ذات القيمة المضافة وإلغاء الأنشطة التي لا تضيف قيمة.

المهمة الرابعة-تحديد مقاييس الأداء المستهدفة: من خلال هذه المهمة مقارنة أداء العمليات في المنظمة بأداء عمليات مشابهة لها في منظمات أخرى مماثلة،وذلك بغية الوصول إلى أفكار جديدة بهدف الحصول على أهداف جديدة للتطوير.

المهمة الخامسة-تحديد دوافع الأداء: تقوم هذه المهمة بالتعرف على العوامل التي تحدد أداء العمليات واكتشاف المشكلات والأخطاء وتحديد أسباب ذلك فضلا عن التعرف على عوامل ومعوقات تحسين الأداء.

المهمة السادسة-تقدير التقلص: تهتم هذه المهمة باستخدام كل المعلومات السابقة لتحديد فرص التحسين المتاحة بالمنظمة،بالإضافة إلى تقدير حجم التغيير وصعوبته وتكلفته.

المهمة السابعة- تصور الوضع المثالي الداخلي والخارجي:تركز هذه المهمة على وصف أفضل أداء للعمليات الخارجية بالمنظمة مقارنة بأداء عمليات مماثلة في بعض المنظمات الأخرى،مع ضرورة التركيز على العمليات التي تربط المنظمة وكل من العملاء والموردين،كما تركز هذه المهمة أيضا على وضع تصور لأفضل أداء تحققه العمليات الخارجية.

المهمة الثامنة- الدمج بين التصورات:وتهتم هذه المهمة بالتوصل إلى رؤية تكاملية تقضي بدمج كل من التصورين الخارجي والداخلي، في حالة ما حدث تضارب بين هذين التصورين.

المهمة التاسعة- تحديد الرؤى الفرعية:وتختص هذه المهمة بتحديد الإطار الزمني بلوغ العملية،وبيان مدى إمكانية وضع رؤى فرعية متتالية تخص كل عملية وربما كل نشاط وحده.

المرحلة الرابعة: الحل

وتهدف هذه المرحلة إلى تصميم حل قادر على تحقيق الرؤية،كما يتم تقسيمها إلى مرحلتين فرعيتين متوازنتين،هما مرحلة التصميم الفني،مرحلة التصميم الاجتماعي.

بالنسبة لمرحلة التصميم الفني فإنه ينتج عنها تحديد مواصفات التكنولوجيا والمعايير والإجراءات ووسائل السيطرة المستخدمة في تطبيق إعادة هندسة نظم العمل وتشمل هذه المرحلة على مهام أساسية هي:

المهمة الأولى-نموذج العلاقات: وتتضمن هذه تحديد العلاقات بين الماهيات المختلفة وجمع معلومات كافية عن تلك العلاقات.

المهمة الثانية-إعادة فحص روابط العلاقات: وتختص هذه المهمة بفحص إمكانية نقل بعض الخطوات من نشاط إلى أخر،أو نقل نشاط من عملية إلى أخرى وكيف يؤدي تحريك الخطوات إلى تحسين الأداء.

المهمة الثالثة-إدارة المعلومات: تحدد هذه المهمة المعلومات الضرورية لإدارة العملية،وفي هذا الصدد فإنه يجب على فريق إعادة هندسة نظن العمل والمسؤول عن التنفيذ أن يعيد النظر في كل شيء لا سيما تدفق المعلومات،وغالبا ما تكون أكبر إنجازات العملية الجديدة هي التخلص من المعلومات الزائدة تماما وإتاحة المعلومات الضرورية للجميع.

المهمة الرابعة-توحيد نقاط المعلومات: وتهتم هذه المهمة بتبسيط العمليات وربط الأنشطة والخطوات بنظام معلومات موحد بحيث توجد المعلومة في مكان واحد فقط،وتتاح للجميع عن ولكل ماهية العملية.

المهمة الخامسة-تحديد البدائل: تتعلق هذه المهمة بإحلال عملية بسيطة محل عملية كبيرة معقدة أو دمج عمليات متفرقة في عملية واحدة لزيادة الدقة وتقلص العمل الزائد عن الحاجة.

المهمة السادسة-تصميم الرقابة: تسعى هذه المهمة لتقليل عدد الأنشطة التي لا تضيف للقيمة في العملية وذلك من خلال تبسيط الهيكل التنظيمي الرقابي لهذه العملية،فالعمل الرقابي مكلف وهو يقلل الأخطاء الإنتاجية أيضا.

المهمة السابعة-إعادة الانتشار: وتختص هذه المهمة بتحديد أجزاء من العملية لنشرها مستقلة بهدف تغطية مساحة أكبر في أوقات مختلفة لجعل هذه العملية أقل مركزية،وتساعد هذه المهمة على تمكين الفروع والموردين من العمل باستقلالية أكبر.

المهمة الثامنة-إقرار التطبيق: وتتعلق هذه المهمة بتحديد المكان الذي يتم فيه تنفيذ كل عملية مثل:هل يتم التنفيذ بطريقة مركزية أم لا مركزية،كذلك خيارات التنظيم مثل هل يكتفي بتقسيم العملية إلى نشاطات فقط أم يتم تقسيم النشاطات إلى خطوات أيضا،علما بأن هذه المهمة تحدد بالتزامن مع المهمة الخامسة في مرحلة التصميم الاجتماعي.

المهمة التاسعة-توظيف التقنية: تعتبر التقنية أحد المفاتيح الثلاثة لإعادة هندسة نظم العمل بالإضافة إلى المعلومات والجانب البشري هذا ومن أهم تطبيقات نظم المعلومات في إعادة هندسة نظم العمل

- التحليل:مثل المحاكاة والإحصاء.
- حفظ استرجاع المعلومات:الاتصال،الرقابة،دعم القرار...
- توفير حرية الحركة والعمل من كل المواقع.

المهمة العاشرة-التطبيق الفني: وتتم هذه المهمة منة خلال تحديد احتياجات المنظمة لنظم المعلومات واختيارها واختبارها وتركيبها.

هذا وبالنسبة لمرحلة التصميم الاجتماعي فإنها تحدد البعد الاجتماعي للعملية الجديدة وفي هذا الصدد فإنه يجب أن يكون هناك تطابق بين التصميمين الفني والاجتماعي.

ويتم في مرحلة التصميم الاجتماعي تحديد الأبعاد الإنسانية والنفسية لمشروع إعادة هندسة نظم العمل من خلال وصف وتنظيم الوظائف والسلم الوظيفي وتحديد الحوافز ونظام التدريب الجديد وتتكون هذه المرحلة من المهام الآتية:

1. **تمكين العاملين:** تهتم هذه المهمة بتمكين العاملين من أداء عملهم بصورة أفضل وذلك من خلال تغيير المسؤوليات والسلطات والمهارات والأدوات.

2. **مجموعات العمل:** وتهتم هذه المهمة بتحديد خصائص كل مجموعة من العاملين والمهارات المطلوبة لها،والمعارف والتدريب الضروري لتمكينهم وتفعيلهم.

3. **بناء فرق العمليات:** وتختص هذه المهمة بتشكيل فرق العمليات حيث يمكن أن يتكون الفريق من شخص واحد فقط هو(صاحب العملية) على أن يضاف أعضاء جدد لهذا الفريق كلما اقتضت الحاجة،هذا كما يعد النظر أيضا في الوظائف ويتم تشكيلها طبقا للاحتياجات الجديدة.

4. **بناء الهيكل الإداري:** وتختص هذه المهمة بإعادة بناء الهيكل الإداري للمنظمة خلال إزالة الفرق بين التنظيم الرسمي وغير الرسمي،وتغيير الأدوات والمسؤوليات ومفهوم القيادة..

5. **رسم الحدود التنظيمية:** وتهتم هذه المهمة بإلغاء الإدارات الوظيفية مما يؤدي تلقائيا إلى زوال الحدود الفاصلة بين الأقسام والإدارات المختلفة بالمنظمة.

6.المسارات الوظيفية والحوافز: ونظرا لأن احتلال أي موقع على الخريطة التنظيمية الجديدة يعتمد على الخبرة والمهارة،لذا فإن هذه المهمة تختص باستبدال نظام الاقدمية بنظام المعرفة والتدريب والفعالية،ويرتبط هذا التغيير بإتاحة فرص متوازنة وعادلة للتدريب وتكريس مفهوم التعليم المستمر،وتحفيز العاملين بناء على مقاييس الإنتاجية وإرضاء العملاء والسرعة والدقة وخفض التكاليف

المرحلة الخامسة:التحول

وتسعى هذه المرحلة إلى تحقيق الرؤية وتنفيذ التصميمين الفني والاجتماعي،كما تتضمن أيضا إعداد نماذج العمل ونماذج البيانات وبدء تشغيل نظام المعلومات ببرامجه الجاهزة أو بتصميم برامج جديدة،وتتكون هذه المرحلة من أربع مهمات أساسية يمكن توضيحها فيما يلي:

المهمة الأولى-اختيار النظام: يتم اختيار الجديد لكل عملية بواسطة فريق جديد،وتؤخذ بتوصيات الفريق الجديد المتعلقة بكفاءة النظام والتدريب المطلوب وصلاحية البرامج والنماذج المقترحة.

المهمة الثانية-تقييم أداء الأفراد: تقوم هذه المهمة بتقييم الأفراد الموجودين من ناحية المهارات والمعرفة وطاقاتهم القصوى ومدى تكيفهم مع التغير في وظائفهم كما تركز أيضا هذه المهمة قرارات الإبقاء أو التطوير أو الإحلال لكل القوى العاملة.

المهمة الثالثة-تركيب النظام وبدء التشغيل: تلي هذه المهمة مهمة الاختيار فعند إقرار صلاحية النظامين الفني والاجتماعي يبدأ التدريب المكثف وتزيد فترات التشغيل،ويمكن التشغيل المحدود للعاملين بإجراء التعديلات اللازمة قبل التشغيل النهائي وفتح نظام للعملاء والموردين.

المهمة الرابعة-التصحيح والتحول: يتم تصحيح الأخطاء أثناء التشغيل وإطلاق العنان لأصحاب العمليات ببدء العمل السريع تحت الرقابة الذاتية المبنية والمدمجة في كل خطوة من خطوات النظام.»[1]

ثانيا- التحسين المستمر(kaizen)

أ- مفهوم التحسين المستمر:

يستخدم اليابانيون مصطلح كايزن ومعناها التحسينات كرمز للتعبير عن التحسين المستمر وقد تبنى اليابانيون هذا المفهوم واعتبروه بمثابة العمود الفقري وحجر الزاوية في المدخل الإنتاجي الياباني وكانوا

---

[1] أحمد محمد غنيم:المدخل الياباني للتحسين المستمر ومدى استفادة المنظمات العربية منه،مرجع سبق ذكره،ص.20.

أسبق من الأمريكيين في تطبيقه،وقد ابتكر هذا المصطلح واحد من أشد المؤدين للتحسينات المستمرة في اليابان وهو Massaaki Imi .ويمكن أن نقدم مجموعة من التعريفات للتحسين المستمر:

- «التحسين المستمر هو فلسفة توضح دور الإدارة في استمرارية تشجيع وتطبيق التحسينات المستمرة والتي تتضمن كل فرد في المنظمة وبحيث تجعل العمليات أكثر كفاءة وفعالية وذلك بما يمكن من تغييرها وتعديلها وتحسينها..»[1]

-« التحسين المستمر هو إستراتيجية إدارية تركز على القضاء على الفاقد في كل الأنظمة والعمليات بالمنظمة،ويتم تنفيذها عن طريق عمل كل الموارد البشرية بالمنظمة معا على التحسين وذلك دون استثمارات رأسمالية.»[2]

- «التحسين المستمر هو أسلوب يسعى إلى إحداث تحسينات مستمرة في العمليات بالمنظمة وذلك دون الحاجة إلى إجراء تغييرات جوهرية وجذرية في هذه العمليات بشكل يؤدي إلى هدم المنظمة وإرباك نظامها كله.»[3]

وبناء على ما سبق يمكن تعريف التحسين المستمر بأنه مدخل تنظيمي متكامل يتضمن العديد من الأفكار ونظم العمل وأدوات تحليل المشكلات واتخاذ القرارات وذلك بهدف إنجاز تحسينات مستمرة في أي مجال من مجالات العمل.

ب- خصائص التحسين المستمر:

يتسم التحسين المستمر بالعديد من الخصائص،يتمثل أهمها فيما يلي:

«01- التحسين المستمر هو تشكيلة أو توليفة متكاملة من الفكر الإداري ونظم العمل وأدوات تحليل المشكلات واتخاذ القرارات.

02- التركيز على العملاء،فهم المستهدفون في نهاية الأمر،ولذلك تعتمد فلسفة التحسين المستمر على ضرورة إشباع حاجات ورغبات هؤلاء العملاء.

03- التركيز على تحسين العمليات وعدم الاهتمام بالنتائج وذلك من خلال مراجعة هذه العمليات وتطويرها والتحسين فيها،الأمر الذي يؤدي إلى الوصول إلى نتائج أفضل.

---

[1] المرجع السابق،ص-ص.20.21.

[2] المرجع السابق،ص.21.

[3] أحمد محمد غنيم:**المدخل الياباني للتحسين المستمر ومدى استفادة المنظمات العربية منه**،المرجع السابق،ص.22.

04- يشمل التحسين المستمر كل مجالات العمل بالمنظمة.
05- مسؤولية التحسين المستمر هي مسؤولية شاملة لكل العاملين والإدارة معا،فهي مسؤولية كل فرد بالمنظمة وليست وقفا على مستوى إداري معين أو فرد أو جماعة معينة.
06- يتم تنفيذ التحسين إذا تم الاعتراف بوجود مشكلات في المنظمة،ويعد ذلك الطريق السليم لإحداث التحسين المطلوب.
07- الاستمرارية،حيث يجب أن تولي إدارة المنظمة والعاملين فيها اهتماما مستمرا لعمليات التحسين المطلوبة في المنظمة.»[1]

ج- أنشطة التحسين المستمر:

تتضمن عمليات التحسين المستمر عادة العديد من الأنشطة والتي يتم تنفيذها عن طريق فرق العمل،هذا وتتمثل أهم هذه الأنشطة فيما يلي:
01- اختيار عملية التحسين مع صياغة الأهداف المرجوة والخاصة بهذا التحسين.
02- دراسة وتوثيق العمليات وفقا لطريقة وإجراءات التنفيذ الحالية.
03- البحث عن سبل وطرق تحسين العملية.
04- تصميم عملية محسنة.
05- تنفيذ العمليات المحسنة
06- تقييم العملية.
07- توثيق الحل المحسن وإبلاغه إلى كل من له علاقة بالأمر مثل الرؤساء والمرؤوسين وزملاء العمل والموردين والعملاء.
08- تنفيذ برامج لتدريب المنفذين على أداء العملية المحسنة في صورتها الجديدة.
« وأنشطة التحسين المستمر يتضمن دورات يمكن إدراجها فيما يلي:

- دورة ديمنج Deming Cycle:

أ- خطط: تبدأ هذه المرحلة بدراسة العملية الحالية وتوثيقها،ثم يتم جمع البيانات المطلوبة للتعرف على المشكلات وتحديدها،ثم يتم تحليل هذه البيانات وتطوير خطة التحسين،ثم يتم تحديد مقاييس هذه الخطة.
ب- نفذ:يتم في هذه المرحلة إعداد جدول زمني وتخصيص الموارد اللازمة لتنفيذ عملية التحسين وذلك بعد الموافقة عليها،كما يتم تدريب العاملين على هذه العملية الجديدة المحسنة،ثم يتم التنفيذ على نطاق

---

[1] أحمد محمد غنيم:المدخل الياباني للتحسين المستمر ومدى استفادة المنظمات العربية منه،المرجع السابق،ص،ص.24،28

محدود كلما كان ذلك ممكنا مع عمل توثيق لأي تغيير يمكن حدوثه في هذه المرحلة.

ج- افحص وقيم: يتم في هذه المرحلة تحديد ما حدث فعلا خلال التطبيق،حيث يجب مقارنة الأداء الفعلي بالأداء المقدر،واختبار مدى مطابقة النتائج لأهداف التحسين التي سبق تحديدها في مرحلة التخطيط.

د- طبق: يتم العمل يف هذه المرحلة طبقا للنتائج التي تم التوصل إليها،فإذا كانت النتائج جيدة فإن الأمر يتطلب توثيق الطريقة الجديدة وإبلاغها للمعنيين بها والقيام بتدريب المنفذين عليها،حيث تعتبر عندئذ هذه الطريقة بمثابة معيار للعمل يتم تطبيقها على العمليات المماثلة.بينما إذا كانت النتائج غير جيدة فإن الأمر يتطلب ضرورة إعادة مراجعة الخطة وتكرار الدورة من جديد.

- دورة التحسين The Improvement Cycle

استغرق إعداد دورة التحسين وتطويرها سبع سنوات،كما تم تطبيقها بنجاح في العديد من المنظمات التي تعمل في مجالات مختلفة ومتعددة،حيث تبين أنها تلبي معياري الدقة والبساطة لهذه المنظمات،هذا وتعتبر دورة التحسين بديلا لدورة ديمنج،ويمكن شرحها كما يلي:

أ- حدد: يتم في هذه الخطوة صياغة الأهداف،تحديد العمليات والأدوات والمسؤوليات والموارد المطلوبة والخطة الموجزة.

ب- حلل: يتم في هذه الخطوة مراقبة المشكلات الحالية الخطيرة بالنسبة للعملية وتحديد أسبابها الأساسية وليس أعراضها،فضلا عن التحقق من أنه قد تم تحديد هذه الأسباب بشكل سليم وذلك عن طريق الاختبار والقياس.

ج- صحح: تشتمل هذه الخطوة على اقتراح الخطوات التصحيحية الممكنة لحل المشكلة،ثم تحليل هذه الاقتراحات وذلك بناء على معايير محددة بغية الوصول إلى اختيار اقتراح محدد غالبا ما يكون مزيجا من الأفكار والمقترحات الأخرى.

ثم يتبع ذلك وضع خطة لتنفيذ المقترح التصحيحي للمشكلة،ثم يتم تطبيقه وإبلاغه للأفراد الآخرين،ثم يجب التأكد بعد ذلك من أن هذا التصحيح قد عالج المشكلة وأن هذه المشكلة لن تظهر مرة أخرى من جديد.

د- **امنع:** تتضمن هذه الخطوة اقتراح الوسائل الوقائية الممكنة،ثم يتم تحليلها في ضوء معايير محددة بغية الوصول إلى اتفاق حول اختيار اقتراح محدد منها ثم يتم وضع خطة لتنفيذ هذه المقترحات الوقائية،ثم يتم تنفيذ هذه الخطة وإبلاغها للأفراد العاملين بالمنظمة.»[1]

ثالثا- مقارنة تنظيمية بين التحسين الجذري والتحسين المستمر

وانطلاقا مما تقدم فإنه يوجد العديد من الفروق الجوهرية بين كل من أسلوب التحسين المستمر والتحسين الجذري يمكن عرضها في الجدول الموالي:

أسس المقارنة	التحسين الجذري	التحسين المستمر
نقطة البداية	صفحة بيضاء تماما	الوضع الحالي للعمليات
التأثير المطلوب	تغيير جوهري جذري في المدى القصير	تغيير تدريجي على المدى الطويل
المشاركة	من أعلى إلى أسفل	من أسفل إلى أعلى
توجيه الجهود	التكنولوجيا	الأفراد
أسلوب وطريقة التغيير	مفاجئ وسريع الزوال	تدريجي وثابت
نوع التغيير المطلوب	الثقافة والهيكل	الثقافة
المسؤولية	عدد محدود من الأفراد	كل العاملين بالمنظمة
مدى الإنجاز	تتم بخطوات كبيرة وتتجاوز الحواجز الوظيفية	تتم بخطوات قصيرة في وظائف معينة
أسلوب التطبيق	الاعتماد على الجهود والأفكار الفردية	الاعتماد على الجهود الجماعية وأسلوب النظم
احتياجات التطبيق	استثمارات مالية ضخمة	استثمارات مالية قليلة
مقاييس الأداء	الربحية-العائد على الاستثمار	جهود تحسين العمليات
أمثلة التغيير	اختراعات،نظريات جديدة،تغيير تكنولوجي	إجراء تحسينات معروفة على عمليات تقليدية

المصدر: أحمد محمد غنيم:المدخل الياباني للتحسين المستمر ومدى استفادة المنظمات العربية منه،المكتبة العصرية،مصر،2008،ص.16.

خلاصة:

بسبب انتشار ظاهرة العولمة والتي تعني انهيار الحدود والفواصل المكانية والزمانية وفي خضم هذه التحولات العالمية ومن المسائل التي جلبت اهتمام المفكرين على اختلاف اتجاهاتهم الفكرية وإيديولوجياتهم منذ أمد بعيد مسألة التنظيم، بمفهومه العام، والتنظيم الاقتصادي على وجه الخصوص، حيث لا يكاد يخلو تخصص من تناول هذا الموضوع بشيء من التحليل والنقاش كل حسب وجهة نظره الشخصية أو من

1- عبد الله محمد عبد الرحمن، سيوسيولوجيا الاتصال والإعلام، الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية 2006،ص08.

منظور النظرية التي يؤمن بها، لأنه لا يمكن لأي دارس أو محلل للموضوعات الاجتماعية، الاقتصادية المختلفة والمتنوعة والتي تصب في وعاء تقدم وتطور المجتمعات، تخطي موضوع التنظيم والذي من دونه لا يمكن لأي فرد أو جماعة أو مجتمع، بلوغ أهدافه كاملة ولأجل هذا نشأ علم قائم بذاته سمي علم اجتماع التنظيم، والذي يهتم أساسا بتحليل ومناقشة مختلف الطرق والوسائل العلمية وكذا المبادئ، والقواعد التي تسند إليها المؤسسات على اختلاف أشكالها، وتنوع نشاطاتها،ولأن المؤسسات عرفت تطورا هائلا وتزايدا في العصر الحاضر حتى أصبح البعض يطلق عليه عصر المنظمات وذلك كون المؤسسات أصبحت جزء لا يتجزأ من الحياة البشرية، كونها تهيمن على مختلف نواحي حياة الإنسان.

وعليه يمكن القول أنه أصبحت الضرورة ملحة على المهتمين بالدراسات التنظيمية في الوطن العربي الإطلاع على كل المداخل التنظيمية الحديثة لعقد مقارنات معرفية وواقعية بينها وبين ما كلاسيكي ومدى الاستفادة من مزايا هذه المداخل مع الأخذ بعين الاعتبار ظروف وعوامل ومتغيرات العمل في البيئة العربية.

المراجع المعتمدة:

(1) اللوزي موسى :**التطوير التنظيمي-أساسيات ومفاهيم حديثة**-،دار وائل للنشر والتوزيع،عمان/الأردن،ط1999،1.

(2) لوينثال جفري:**إعادة هندسة المنظمة**،ت:خالد بن عبد الله،دار المريخ للنشر،الرياض،20002.

(3) كيلادا جوزيف:**تكامل اعادة الهندسة مع إدارة الجودة الشاملة**،ت:سرور علي إبراهيم،دار المريخ للنشر،الرياض،2004.

(4) غنيم أحمد محمد:**المدخل الياباني للتحسين المستمر ومدى استفادة المنظمات العربية منه**،المكتبة العصرية،مصر،2008.

(5) غنيم أحمد محمد:**إعادة هندسة نظم العمل(الثورة الإدارية المضادة)**، المكتبة العصرية،مصر،2009.

(6) طه طارق:**التنظيم(النظرية-الهياكل-التطبيقات)**،الإسكندرية/مصر،دار الفكر الجامعي،2006. وللإطلاع أكثر:

(7) القريوتي محمد قاسم:**نظرية المنظمة والتنظيم**،دار وائل للنشر والتوزيع،الأردن،ط3،2008.

(8) عامر سامح عبد المطلب، قنديل علاء محمد سيد:**التطوير التنظيمي**،دار الفكر،عمان/الأردن،2010.

(9))charron j: **Organisation Et Gestion De L' Entreprise**، éd dunod، Paris 2 édition 2001 .

(10) Probst J Gilbert M: **ORGANISATION /MANAGEMENT (guider le développement De L' Entreprise** ،éd organisation، Paris 1997.

سوسيولوجيا القائم بالإعلام في التلفزيون الجزائري

بـــداني فـــؤاد
جامعة الطاهر مولاي – سعيدة –
كلية الآداب واللغات والعلوم الاجتماعية والإنسانية.
beddanifouad@yahoo.fr

تقديم :

– تشهد المجتمعات الحديثة في القرن الواحد والعشرين تطورات سريعة ومتعددة في كافة المجالات سواء الاقتصادية أو السياسية وحتى الاجتماعية، كل ذلك بفعل التطورات التكنولوجية الحاصلة في مجال الاتصال والإعلام، حيث شهد هذا القرن تطورات على مستوى الاتصالات ووسائل نشر المعلومات والأخبار، وهذا باختراع الراديو، والتلفزيون والحاسبات الإلكترونية والأقمار الصناعية وشبكات المعلومات والانترنيت...و غيرها من وسائل الاتصال والإعلام

ولقد أحدثت هذه الوسائل الكثير من التغير الشامل في الحياة اليومية والنشاط البشري حيث ظهرت أنماط جديدة من الاتصال البشري التقني السريع واللامحدود والمكثف، الأمر الذي استدعى دراسة هذه الآثار التي أحدثتها هذه الوسائل ويعتبر علم الاجتماع من أهم وأول العلوم التي اهتمت بدراسة قضية النشاط الاتصالي الإنساني والبشري وعلاقته بالتكنولوجيا الحاصلة في وسائل الاتصال الجماهيري وخلال النصف الأخير من القرن العشرين ظهر أحد فروع علم الاجتماع العام هو سوسيولوجيا الاتصال والإعلام [1] ليبرز اهتمامات علماء وباحثي هذا العلم بدراسة المشكلات والقضايا والظواهر الناتجة عن التطور التكنولوجي في مجالي الاتصال والإعلام خاصة في تحليلهم الدور البنائي والوظيفي الذي تحدثه وسائل الاتصال الجماهيري في المجتمعات ونمط حياتها وطرق تفاعلها.

وهذا ما عالجناه في هذه الدراسة المعنونة ب: سوسيولوجيا القائم بالإعلام في التلفزيون الجزائري دراسة ميدانية لعينة من الصحفيين

---

[1] – محمد قيراط, أهمية رجال الإعلام في عملية الاتصال والحاجة إلى دراسته ,المجلة الجزائرية للاتصال بن عكنون الجزائر 1982,العدد03 ص 22 .

بالتلفزيون الجزائري القناة الأرضية الأولى وبالتحديد بقسم الأخبار، ولعدة أسباب ودواعي اخترنا أن ندرس الصحفيين الجزائريين العاملين بالقناة الرئيسية الأرضية حتى نستخلص العلاقة بين هؤلاء وقيم المجتمع الجزائري من خلال الكشف عن الخلفية الاجتماعية لهم وأهم الضغوطات التي يتعرض لها هؤلاء أثناء أدائهم لمهنة الإعلام التلفزيوني لمدى أهمية المعلومات والأخبار في حياة الناس والمجتمع أين أصبحت المعلومة سلاح يستغل في الكثير من المواقف والوضعيات.

و تحتوي الدراسة على ست فصول ومقدمة فالفصل الأول عبارة عن إطار منهجي للدراسة أين نحدد فيه الموضوع والإشكال المراد دراسته مع ذكر المنهج والأدوات التي استعنا بها في البحث بالإضافة إلى نقد الدراسات السابقة حول الموضوع مع العلم أن لكل فصل مقدمة وخاتمة .

فالفصل الثاني الذي هو بداية الإطار النظري للدراسة تحت عنوان : القائم بالإعلام في التلفزيون المفهوم والنظريات، وبه ثلاث عناصر المفاهيم والأنواع ثم النظرات التي درست القائم بالإعلام، أما الفصل الثالث عبارة عن دراسة كرونولوجية للصحافة بالجزائر والمسار التاريخي للصحفي الجزائري بالإضافة إلى التطرق لأهم القوانين المنظمة للعمل الإعلامي بالجزائر، والفصل الرابع حول سوسيولوجيا الصحفي الجزائري بداية بالمفهوم ثم أهم آليات التنشئة الاجتماعية بالجزائر وصولا إلى العلاقات الاجتماعية وأنواعها لدى الصحفي الجزائري .

و الفصل الخامس الذي ركزنا فيه على مفهوم الضغوطات وكيف تؤثر على الصحفي أثناء أدائه الإعلامي الصحفي وتنوعت هذه الضغوط التي صنفناها إلى ثلاث أنواع : منها الاجتماعية التي يندرج تحتها المجتمع والجمهور والنفسية الداخلية والسياسية التي نجد من ضمنها السلطة السياسية والجماعات الضاغطة مثل الإرهاب، والأخيرة هي الاقتصادية المتعلقة بالدخل المادي لهؤلاء وتأثيره على الأداء الإعلامي الصحفي .

أما الفصل السادس بمثابة فصل تطبيقي أين نستعرض بالتحليل نتائج الدراسة الميدانية التي قمنا بها في التلفزيون الجزائري معتمدين على خلفية نظرية سوسيولوجية ألا وهي مدرسة التفاعلات الرمزية وإتباع المنهج الاستبطاني بالإضافة إلى استعمال تقنيات عديدة منها :

المقابلة في جمع المعلومات والبيانات التي تساعد على التحليل والملاحظة كمنهجية صالحة لفهم الدراسة والمساعدة على التحليل والتأويل في استخلاص النتائج، لكن هنا في هذا البحث نحن بصدد دارسة القائم بالإعلام وبالتحديد رجل الإعلام وفي جمعه يسمي "رجال الإعلام" .
وقد تم تحديد الإشكالية بطرح التساؤلات الأتي ذكرها:

التساؤلات :

1 – ما هي السمات والمميزات السوسيولوجية والمهنية لرجل الإعلام في التلفزيون الجزائري ؟وكيف تؤثر في الأداء المهني؟ وتندرج تحتها أسئلة فرعية هي :

* كيف ينظر هؤلاء الصحافيين إلي دورهم وإلي جمهورهم ومؤسستهم وكيف يفهمون دورهم ووضعهم في المجتمع ؟.
*هل يؤثر المحيط الداخلي والخارجي في أداءهم ؟
*هل يؤثر التخصص والتكوين الإعلامي في الأداء المهني ؟
* الاتصال بين هؤلاء الصحفيين وكيف ينظرون إلي بعضهم البعض داخل المؤسسة الإعلامية؟
* مفهوم الاحترافية لدي هؤلاء ؟ وكيف يمكن الوصول إلي ما توصل إليه أمثالهم ممن غادروا البلاد نحو قنوات أجنبية ؟

2– كيف تؤثر الخلفية الاجتماعية للصحافيين على أدائهم المهني؟ والخلفية الاجتماعية هي :"الخلفية العائلية الأخلاقية والتكوين" ويتبعه سؤال فرعي هو :

* كيف يفهمون المكانة الاجتماعية والقيمة التي يبنون بها سلوكا تهم وشخصيتهم؟

3– ما هي الضغوط التي يتعرض لها هؤلاء وكيف تؤثر في نفسيهم أثناء أدائهم لمهنيتهم؟

و يتفرع منه تساؤل أخر :

* هل يعتبر الجانب المادي من بين الضغوطات التي تحد من العطاء والأداء المهني؟

وهنا في سوسيولوجيا رجال الإعلام نحن نريد درسنا الجانب الاجتماعي للقائم بالإعلام وأثاره على الممارسة الإخبارية يعني أن هذا الصحفي قبل كل شئ هو فرد في نظام اجتماعي معين كما قال "محمد قيراط في هذا السياق أنهم "الصحفيون " منتوج المجتمع الذي

كانوا أعضاءاً فيه كون أن الإنسان اجتماعي بطبعه فيتأثر بكل ما هو موجود في المجتمع[1] وهذا بالاتصال فمن خلال عملية الاتصال اليومية لهذا الصحفي بالمجتمع فإنه يتأثر ببعض السياقات والأفكار خاصة نظرة المجتمع لهؤلاء فنهدف من خلال هذا المفهوم الكشف عن هذه الضغوط الاجتماعية.

مفهوم السوسيولوجيا:

فالسوسيولوجيا هي كلمة من أصل لاتيني ولكثرة استعمالاتها من طرف الباحثين العرب عرّبت بهذا الشكل من أصلها في اللغة الفرنسية حيث تسمى "La Sociologie" وهي كلمة مكونة من قسمين أو جزئين وهما "Socio" وتعني اجتماع (مجتمعي) أما "Logie" فتعني علم وتركيب الكلمة هو علم الاجتماع[2]، هو ذلك العلم الذي يدرس الاجتماع الإنساني وينظر إلى المجتمع بنظرة علمية فاحصة نسعى من خلالها للكشف عن الظواهر الاجتماعية ومعرفة أسبابها وتفكيكها وتحليل نتائجها واستنتاج القوانين التي تحكمها، أما عند المفكر وعالم الاجتماع الفرنسي "بياربورديو" "Pierre Bourdieu" فيقول: "السوسيولوجيا كما أفهمها تتمثل في تحويل مشكلات ميتافيزيقية إلى مشكلات قابلة لأن تعالج معالجة عملية ثم سياسية"(بياربورديو)، مسائل سوسيولوجية، منوي، باريس، 1980)[3] حيث قام "بياربورديو" بدراسة سوسيولوجية على الجزائر فسماها بالمجتمع العثماني، حيث درس الطبقات المثقفة في الجزائر ودورها في الحفاظ على الهوية الأصلية عند الجزائريين وموجودة نتائج هذه الدراسات في كتابه "Sociologie de l'Algérie" سوسيولوجيا الجزائر[4] لكن الدرس السوسيولوجي الذي جاء به "بيار بورديو" P.BOURDIEU"كان انطلاقا من ملاحظته حول المجتمع الجزائري المستعمر، كما أنه لم يستقر لفترة كافية في المجتمع الجزائري، فقط كانت له زيارات قصيرة، لذا فالاعتقاد الذي وجب الاعتماد عليه هو أن على الباحث السوسيولوجي أن يعيش مع المجتمع المدروس حتى لا يكون خاطئا في أحكامه وتحليلاته، هذا ما دعت إليه

---

[1] عبد الهادي جوهري، قاموس المصطلحات الاجتماعية، مصر، دار الفكر العربي 2003، ص65.

[2] - عبد الجليل الأزدي، بيار بورديو، الفتى المتعدد والمضياف، منشورات ملتقى مراكش، ط1، مارس 2003، منشورات كلية الأدب والعلوم الإنسانية مراكش، مارس 2003

[3] PIERR. Bourdieu, Sociologie de l'Algérie, Presses – Universitaire France 7eme édition, 1985 ; P55.

[4] – شون ماك برايد وآخرون، أصوات متعددة وعالم أخر، مرجع سبق ذكره،148 – 311.

المدارس الإمبريقية الحديثة التي تدعوا إلى البحث الميداني والاعتماد كذلك على الأنتروبولوجيا كمنهج بحث من خلال الملاحظة بالمشاركة.

مفهوم القائم بالإعلام: (رجال الإعلام)

نتيجة لغياب الدراسات السابقة حول القائم بالإعلام هناك التباس وغموض حول تحديد مفهومه كذلك يصعب تحديد المفهوم للتداخل الموجود بين المرسل والمستقبل وخاصة الموجود بين الإعلام والاتصال، فحسب التقريرالأممي لليونسكو عام "1981"[1] فالقائم بالإعلام هو يتمثل في الذين ينتجون الأخبار: "الصحفيون، المراسلون المحررون ,المذيعون" باعتبارهم يشتغلون في مهنة الصحافة ويعتبر الإعلامي: قائم بالاتصال وهذا لأدائه للنشاط الاتصالي الإعلامي ,حيث أصبح المحرر الصحفي(رئيس التحرير) بمثابة القائد الحقيقي للرأي العام أما في المدرسة الفرنسية هناك لفظ" الوسيط" بدلا من القائم بالاتصال فهي ترى أن القائم بالاتصال له دلالة محايدة فالصحفي يلعب دور "تفاوضيا" بين المصدر "وبين الجمهور"المستقبل" بكسر الباء، فهو باحث عن المعلومات ثم صانع القرار في اختيار مضمون الرسالة ليتحول إلي قائم بالاتصال "عند نشره للرسالة.

يؤكد الدكتور إبراهيم إمام "لفظ الوسيط "[2] في حديثه عن القائم بالاتصال الجماهيري ,حيث يقول أن مهمة هذا الأخير هي تمثيل الأمة بالمحافظة على مبادئها واحترام الضوابط الأخلاقية والاجتماعية ونشر معلومات صحفية .

كما عرّفه أحد الكتاب الفرنسيين "فلين جيلا رد" "الصحفي" بأنه الشخص الذي يخصص الجزء الأكبر من نشاطه ووقته لمزاولة الأعمال الصحفية ومن يزاول في منشأة صحفية العمل الصحفي لقاء أجر بانتظام [3] كما كان ينظر إلى القائم بالاتصال على أنه أساسي في عملية الاتصال بحيث سمي في هذا السياق "بحارس البوابة "الذي يتحكم في نوعية وكمية ما يسمح بوصوله إلي الجمهور ,هذه النظرة تحصر دوره فقط في" الرقابة"على الرسائل الإعلامية.

---

[1] – عبد الله زلطة، القائم بالاتصال في الصحافة، مصر، الدار العلمية للنشر والتوزيع 2008، ط2 ص 225،228.

[2]– صليب بطرس، إدارة الصحف، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب1974، ص78،ص79.

[3]– عواطف عبد الرحمن، صناعة الأخبار التلفزيونية، مرجع سبق ذكره، ص88.

لكن قبل ذلك لا ننسي أن هذا الصحفي هو نتاج المجتمع يعني قبل كل شئ هو فرد حيث تقول الدكتورة عواطف عبد الرحمن إن الإنسان "الفرد" يشغل حجر الزاوية في العملية الاتصالية فهو خالقها إنتاجًا واستهلاكًا وإبداعًا بوعي أو بدونه[1]، فالإنسان الذي هو فرد بحكم موقعه في تنظيم اجتماعي يشارك في إنتاج المضمون الاتصالي محددًا أهدافه آلياته وتعديل مساره بما يتفق مع مصالح وطموحات الفئة الاجتماعية والجماعية البشرية التي ينتمي إليها ووفقا للسياق السائد فيه.

-انطلاقا من ما سبق فيمكنا أن نحدد المفهوم الاجتماعي الإجرائي ,هذا المراسل هو الصحفي الذي يعمل في قسم الأخبار بكل المستويات الموجودة فيه يعني المستوي التحريري والإداري "الإنتاجي" الصحفي الذي يعمل في قسم الأخبار للتلفزيون الجزائري وهو يمكن أن يكون : رئيس التحرير، المحرر، اللغوي، المراسل الدائم ,مقدم الأخبار أو مقدمة الأخبار .

أنواع القائم بالإعلام في التلفزيون :

و هنا نقصد الصحفي الذي يوجد في الصحافة التلفزيونية وبالضبط في قسم الأخبار ففي التلفزيون كوسيلة إعلامية يوجد عدّة أنواع من الصحفيين، كل حسب المهام المسندة إليه ومن بينها نجد:

أ- **المراسل:** وهو المكلف بالبحث عن المعلومات والأخبار، ثم إرسالها إلى المحطة الرئيسية أي قسم الأخبار، عن طريق برقيات أو تحقيقات صحفية' لكن هناك أنواع من هذا المراسل, فالمفهوم اللغوي للمراسل هو الاسم المشتق من المصدر الصريح المرسل، راسل يراسل مراسل[2] الذي يقوم بإيصال الرسالة ونقلها من مصادرها إلى المحرر الذي بدوره يستقبلها ويعيد صياغتها وفق السياسة التحريرية للمؤسسة ثم يقوم بنشرها للجماهير.

---

[1]- عبد الله زلطة، نفس المرجع السابق، ص 205.

[2] -الآية 51 من سورة القصص، المصحف الشريف.

– فالوصل حسب القرآن الكريم هو توصيل الرسالة التنبيهية لقوله عز وجلّ: "و لقد وصّلنا لهم القول لعلهم يتذكرون"[1] الآية 51 من سورة القصص.

ب–قارئ النشرة Anchorman[2] : ويسمى كذلك بالمحرر، المذيع، هو الشخص الذي يقوم بالمرحلة الأخيرة من العمل الإخباري وإعداد الأخبار حيث يقدم الأخبار على المباشرة بجدية وبلغة مفهومة وبمظهر حيوي ومحترم ومقبول لدى الجمهور، أن يكون قد شارك في تحرير هذه الرسالة الإعلامية حتى يكون على دراية بما يقوله، حتى لا يخطأ في اللغة والإلقاء في البدايات الأولى كانت النشرة تعتمد على الصحفي الماهر الذي لديه القدرة على التذكر بحيث كانت الأخبار تحرر في الأوراق لذلك فالمذيع يضطر إلى القراءة من الأوراق يعني قراءة الأخبار من ورقة التقرير مع مراعاة النظر إلى الكاميرا وعدم إهمال الجمهور وكانت هذه من أصعب المهام، لكن بالتطوير التكنولوجي أصبحت طريقة تقديم الأخبار أسهل مما كانت عليه حيث ظهر جهاز العرض الذي يكون مقابل الصحفي بحروف كبيرة حيث يمكنه (الصحفي) أن يقرأ الأخبار من هذه الشاشة الموجودة في الكاميرا.

حيث يظهر أن الصحفي يتكلم من ذاكرته لأن تلك الشاشة لا يراها إلا هو، فعند قراءته للأخبار فإنه بالضرورة ينظر إلى الكاميرا وبالتالي عدم إهمال الجمهور لأن العيون وسيلة لجلب اهتمام الجمهور وهذا الجهاز يسمى بـــ "Autocue" جهاز القراءة عن بعد ويسمى كذلك بالملقن عن بعد Teleprompter[3] الذي يمكن القارئ من قراءة النص منه والنظر إلى الكاميرا في نفس الوقت ـــــ ـــــ ويسمح للاتصال التعبيري بالعينين بين المرسلين والملتقطين مما يزيد في الاهتمام وبناء الثقة وهذا المقدّم للأخبار يجب أن تتوفر فيه شروط منها:

– مظهر مقبول لدى الجمهور.
– لباس رسمي مهذب ومحترم.

---

[1]– نهى عاطف العبد ,صناعة الأخبار التلفزيونية في عصر البث الفضائي، دار الفكر العربي 2007 ص14.

[2]– نهى عاطف العبد, نفس المرجع السابق, ص15 .

[3] - محمد عوض، الخبر التلفزيوني من المصدر إلى الشاشة،الدار المصرية اللبنانية ط1 2001،ص203.

– على دراية بعلوم وفنون التحرير وعلى الإطلاع بالأخبار التي يقرؤها.
– استعماله للغة واضحة ومفهومة وهادفة.
– الاهتمام بالحركة العينين وتعبيرات الوجه وإظهار الجدية.
– متابعة حركة الكاميرا وعدم إهمال الجمهور.
– التحلي بمهارات إعلامية تجذب الجمهور إعلامية تجذب الجمهور (التشويق).

ج– المحرر: هو الذي يستلم ما يقدمه له المراسل، ويكون ذلك في قاعة التحرير ويسمى هذا الاجتماع بالـــ " Briefing " "البريفينغ" حيث يقوم بصياغة الأخبار وتحريرها وفق الخط السياسي الذي يرسمه "حارس البوابة" أي رئيس التحرير، ولكن في التحرير هناك عدّة وظائف جديدة منها:

1– محرر المهام (المنتج): هو المسئول عن التنسيق بين المراسل والمحررين وهذا بوضع جداول تنظيمية والتحضير للأحداث والأخبار المتوقعة وتقسيم العمل حسب التخصص.

2– المحرر المخطط (المنفذ): هو المسئول عن تنفيذ التحرير حيث يقوم بوضع الخطط التي من خلالها يتم صياغة الأخبار وفق قالب تحريري معين[1]. .

د– مخرج النشرة: فهو ينفذ أوامر رئيس التحرر حيث عندما يصل إليه النص الإخباري الكامل " Full scripts " سواء أفلام مواد ثابتة هنا يحدد الأولويات مع رئيس التحرير، وهو الذي يتولى تحويل الأخبار المحررة من طرف غرفة التحرير إلى نشرة إخبارية بارزة[2].

و– كما هناك "المنتج الإخباري" الذي يتعاون مع المخرج من أجل إعطاء النموذج النهائي للقصة الخبرية الجاهزة للإرسال والإيداع[3].فمهام هذا المنتج ليست محددة فهي وظيفة مرنة، بحيث يمكنه المشاركة في عملية التحرير وفي هذا النوع هناك أقسام:

المنتج المنفذ (التنفيذي) والمنتج الإذاعي، يراجع النص النهائي للنشرة، كما من مهامه التأكيد من موعد بدء وانتهاء النشرة.

هـــ– المصور: هو المسئول عن الصورة والصوت يكون قد تلقى تدريبا وتكوينا تقنيا حيث يشترط في هذه المهام أن يكون مهندسا في

---

[1] - محمد عوض، نفس المرجع السابق , ص 204

[2]– عبد الله زلطة، مرجع سبق ذكره، ص 125.

[3]– عبد الله زلطة, نفس المرجع السابق ص 129

الإعلام التلفزيوني ليتمكن من التعامل مع هذه التقنيات، ويعتبر هذا المصور من أهم العناصر التي يمكن أن تؤثر في الجمهور وهذا باختيار اللقطات والصور التي تجذب اهتمام الجمهور حيث يقول علماء الصحافة أن المصور يملك القدرة على خلق انفعالات تفيد في متابعة القصة الإخبارية حيث يملك العديد من التقنيات التي تمكنه من السيطرة على مخرجات الكاميرا وهذا عن طريـــــق: تكـــبير الأشياء وتقليصها، التحكم في اختيار اللقـــطات والاهتمام ببعض المشاهد وإهمال أخرى، زوايا التصوير ودلالاتها، و في هذه الوظيفة هناك: رئيس المصورين، المصور، حامل الكاميرا والميكروفون، مساعدي التصوير،المسئول عن المونتاج، والميكساج والأنفوغرافيا...الخ
و كل من يساهم في صناعة الصورة والصوت للقصة الإخبارية التي كانت نصا جامدا ثم تحولت إلى مشهد إعلامي متحرك وقصة إخبارية حية.

ز- مصمم قواعد البيانات Data base designer:

هو كذلك مصمم الجرافيك: هو المسئول عن تصميم "الجرافيك" و"الجينيريك" حيث يملك قواعد البيانات التي يحولها إلى صور متحركة وهو الذي يختار الصور الفيلمية، كما يعني كذلك بالتحرير القصصي للأخبار، ويهتم بالموقع الإلكتروني للقناة.
وفيه كذلك المونتير- Editor: هو المسئول عن عملية المونتاج للصوت والصورة[1] وتتدخل فيها وظيفة الميكساج أي مزيج الصوت والصورة كما يعتبر مسؤول حول اختيار اللقطات المصورة وتحسين الرؤية والصورة والاهتمام بالمخارج الصوتية والتشويش.كما توجد وظيفة الموسيقى المصاحبة كعرض القصة المصورة.
ط- المترجمون: هم كذلك يلعبون دورا مهما في ترجمة الأخبار الواردة من الوكالات العالمية للأنباء، خاصة الترجمة الفورية على الهواء المباشر، لمؤتمر صحفي لمسؤول يتكلم بلغة غير العربية[2].
- لكن كل هؤلاء يعتبرون فريقا واحدا في قسم التحرير (قسم الأخبار) كلهم يتواجدون في قاعة التحرير والأستوديو منذ بداية النشرة حتى

---

[1] - Yoakum. Richard D.&.Gremer. Charles F the new technology. Television news ENG.p38

[2]- جيهان أحمد رشتي، الأسس العلمية لنظريات الإعلام، دار النهضة العربية , مصر،ط1،1978، ص.312 .

[2]- جيهان أحمد رشتي , نفس المرجع السابق , ص 313.

نهايتها ... وهذا عن طريق التنسيق بين رئيس التحرير ورئيس التقنيين والمصورين، والتعاون المتبادل.

نظريات القائم بالإعلام والاتجاهات السوسيولوجية

نظرية حارس البوابة

ويرجع الفضل إلى عالم النفس النمساوي الأصل الأمريكي الجنسية " كرت لوين"Kurt Lewin " حيث تعتبر من أفضل الدراسات المنهجية التي أقيمت على القائم بالاتصال فهي دراسة تجريبية ومنتظمة لسلوك أولئك اللذين يسيطرون في نقاط مختلفة على مصير القصص الإخبارية[1] لفهم النظرية التي تؤكد الدور الجوهري الذي يقوم به الصحفي نفهم أولا طريقة سريان الرسالة الإعلامية فأكيد أن الرسالة الإعلامية تمر بمراحل عديدة بحيث تنتقل من المصدر إلى المحرر عبر المراسل ثم بعد ذلك إلى رئيس التحرير الذي يقوم بتحديد الأولويات ومراقبة محتوى الرسالة قبل نشرها إلى أن تصل إلى الجمهور.- فحراس البوابات هم المراسل- المحرر- رئيس التحرير فحارس البوابة يقوم باختيار و صياغة الأخبار وفق محددات منها : توجه سياسة المؤسسة والضغوطات الانتماءات والقناعات هذا ما أشار إليه "لوين" في فهم البوابة التي هي تلك المؤثرات أو العوامل التي تتحكم في القرارات والاختيارات التي يصدر ها حراس البوابة فيقفون في جميع مراحل السلسلة التي يتم بمقتضاها انتقال المعلومات حيث يتمتعون هؤلاء بالحق في أن يفتحوا البوابة أو يغلقوها أمام الرسالة التي تأتي إليهم فحارس البوابة الذي يقول "نعم" أو "لا" على هذه الرسائل فهاتين الإجابتين تبنى على أسس وخلفيات قد تكون طبيعة الانتماء الاجتماعي والمسؤولية الاجتماعية اتجاه الجماهير أو قد تكون مبنية على أسس إيديولوجية سياسية...الخ.

من بين العوامل التي استنتجها "كارت لوين "[2] نجد:

- العوامل السياسية التي بدأت بتدخل الحكومة من خلال جهاز المراقبة والتدخل بالتعليمات والتوجيهات في غرفة الأخبار والعوامل الاجتماعية التي تتمثل في معايير المجتمع وقيمه وتقاليده وكذلك

---

[2]عبد الله محمد عبد الرحمن، سوسيولوجيا الاتصال والإعلام، الإسكندرية، دار المعارف الجامعية، ط1، 2006 ص173.

المعايير الذاتية للقائم بالاتصال والضغوط المهنية حسب سياسة المؤسسة الإعلامية وعدم تجاوز الحدود التي تسير وفقها .
- ضغوطات العمل وعلاقات الزمالة مع فريق العمل وضغوط الجمهور وتعدد الأذواق والتوجهات التي تسمح المراقبة الاجتماعية من طرف الجماعات الضاغطة في المجتمع.
- صعوبات الوصول إلى المعلومات وقلة مصادر الخبر في ظل القوانين الجزائية والخوف من تهم القذف والمحاكمات .

نظرية المسؤولية الاجتماعية "social responsibility" :
ترجع النشأة الحديثة لهذه النظرية إلى ما بعد الحرب العالمية الثانية، حيث اهتمت أوساط علمية بحثية في الولايات المتحدة الأمريكية وأوروبا الغربية بدراسة دور وسائل الإعلام في المجتمع وكانت هناك الكثير من التحليلات التي حددت المبادئ الأساسية التي تنطوي عليها نظرية المسؤولية الاجتماعية [1] و من أهمها :
ضرورة التزام وسائل الإعلام بمسؤوليات معينة اتجاه المجتمع.
ضرورة تحديد ميثاق العمل المهني ومسؤولياته وأخلاقيات المهنة .
ضرورة الالتزام بالصدق والموضوعية والدقة والتوازن .
لابد أن يهتم القائمين على وسائل الإعلام بمسؤولياتهم اتجاه المجتمع واتجاه مؤسساتهم ومتطلبات السوق وتحقي التوازن بين هذه المؤسسات

كم اهتمت هذه الدراسات بتحديد العديد من المسؤوليات مثل المسؤولية اتجه المجتمع واتجاه الذات أ ي المؤسسة الأم والسعي إلى تحقيق أهم وظائف وسائل الإعلام التي حددت في :
الوظيفة السياسية : أين تعمل على تمرير مختلف القرارات السياسية واحترام السياسة العامة للمجتمع الذي تنشط فيه وعدم تجاوز الحدود .
الوظيفة التعليمية : أين تعمل هذه الوسائل على المساهمة في نشر التعليم والقضاء على الأمية وهذا بنشر التعليم وتعميمه على كل أفراد المجتمع .
الوظيفة الثقافية التثقيفية : التي تحرص من خلالها على زيادة النخب الثقافية واحترام متطلباتها والعمل على زيادة ورفع المستوى الثقافي لهذه النخب .

---

[1]- عبد الله محمد عبد الرحمن , نفس المرجع السابق , ص 174 .

وكان قد حدد هذه الوظائف مجموعة من الباحثين والدارسين في مجال علوم الإعلام والاتصال ونجد منهم: "دينيس "Dennis " وبارني" Barney" وميريل" Merrill" [1]

والكثير من علماء الاتصال الذين أكدوا على أهمية دراسة القائمين بالإعلام والاتصال في مؤسسات الإعلامية الصحفية ودورها في إحداث التغيير الاجتماعي .

- لمحة تاريخية عن الصحافة الجزائرية

- الصحافة الجزائرية أثناء الاستعمار :

لا يخفي على أحد أن الجزائر كبلد مرّ بعدة ظروف ومراحل تميزت معظمها بعدم الاستقرار على كل الأصعدة كباقي الدول المستعمرة تعرضت للاستعمار الذي حاول طمس الشخصية الجزائرية فلم تعرف الجزائر الصحافة إلا بعد سنة 1830[2]، فقد ظهرت بأوروبا وعرفت ازدهارا كبيرا خلال القرن ال19، لكن يمكن القول أن الصحافة بمعناها الحديث أي الإعلامي الاحترافي ظهرت بالجزائر مع غزو الجيش الفرنسي حيث جلب معه مطابع وهيئات تحريرية التي أشرفت على بعض الجرائد منها:" ESTAFETTE DE SIDI FERRUCH " باللغة الفرنسية التي كانت تهتم بنقل الأخبار السياسية والعسكرية وكانت توزع على الجنود الفرنسيين[3]. كما عرفت هذه الصحافة الاستعمارية ازدهارا وتنوعا كبيرين فقد بلغ عددها أكثر من 150 صحيفة مصنفة كالأتي :

1- الصحافة الحكومية : هي الصحافة التي تشرف عليها الحكومة الاستعمارية الفرنسية

عن طريق الوالي العام أو الحاكم العام الذي تقوم بتعيينه السلطة الاستعمارية وقد يكون هذا الإشراف بطريقة مباشرة أو بطريقة غير مباشرة ـــــ

---

[1]- محمد سيد محمد، الإعلام والتنمية، القاهرة، دار الفكر العربي 1985، ط3، ص264.

[2]- تيسير أب وعجوة،دراسات في الصحافة والإعلام،دار مجدلاوي للنشر والتوزيع عمان، ط:1،2000، ص37

[3]سيكوك قويدر، سيرورة الصحافة المكتوبة بالجزائر،واقع الصحافيين بين التحولات الهيكلية والاختلالات الوظيفية, مذكرة ماجستير دفعة1996 تحت إشراف الدكتور : لعلاوي، غير منشورة , ص ص38, 39 .

ـــــ المهم أنها كانت تخدم الأهداف الاستعمارية التي تزامن ظهورها مع مقاومة الأمير عبد القادر آنذاك، ومن أمثلتها نجد جريدة "المبشر"[1] التي كان ينشط فيها مثقفون جزائريون يؤمنون بفكرة التعايش السلمي مع الاستعمار من أمثالهم "الشيخ البدوي"، "ابن خوجة كمال"، ابن زكريا" وقد مرت هذه الجريدة بثلاث مراحل وهي تتمثل في:
مرحلة نشر القوائم والمراسيم، ثم مرحلة الدور الثقافي ومحاولة الإدماج والتعايش مع الاستعمار أما المرحلة الثالثة أين ارتقت هذه الجريدة لتصبح جريدة رسمية معتمدة من طرف الحكومة الفرنسية.

- صحافة أحباب الأهالي :

هم عبارة عن مجموعة من الصحفيين الفرنسيين المتعاطفين مع الشعب الجزائري أرادوا من خلال الصحافة مد يد العون ومنهم نجد :" Ismail Thomas Ur Buns "الذي أقنع "نابليون بونابرت الثالث " بإيجاد سياسة جديدة بالجزائر وهذا بمساعدة الأهالي المسلمين ومحاولة استمالتهم وكسب مودتهم وإقناع الجزائريين بالتعايش السلمي والابتعاد عن العنف.ثم تأسست الجمعية الأهلية لحماية الأهالي سنة1881 والتي قررت إنشاء جريدة"المنتخب"

الصحافة الأهلية[2] :

من خلال ما كانت تدعو إليه صحيفة "المنتخب"سنة 1882 ومن خلال التصرفات العنصرية والتعسفية للاستعمار الفرنسي الأمر الذي ساهم في تردي الأوضاع الاجتماعية والثقافية والاقتصادية للمسلمين أوفدت الحكومة الفرنسية من باريس لجنة تحقيق في حالة الأهالي سنة 1893م فكان وجود اللجنة حافزا لبعض المثقفين الجزائريين في إصدار جريدة" الحق" في عنابه عام 1893 لكن سرعان ما تم وقفها من طرف السلطات الفرنسية كونها لا تخدم أهدافها الاستعمارية ومرت 10 عشر سنوات من دون وجود أية جريدة حتى عام 1903 م حيث ظهرت جريدة "المغرب " ثم جريدة "الصباح" .
لكن يمكن اعتبار الانطلاقة الحقيقية للصحافة كانت عام 1907 مع ظهور جريدة "كوكب إفريقيا " بالجزائر العاصمة لكن ما فتأت حتى اختفت لعدة أسباب حتى ظهرت الصحافة الوطنية التي تؤمن بالاستقلال التام للجزائر .

---

[1]- سيكوك قويدر،نفس المرجع السابق،ص42 .
[2]- سيكوك قويدر, نفس المرجع السابق، ص50 .

4- الصحافة الوطنية [1]

بظهور نخبة من المثقفين الجزائريين التي تؤمن بضرورة الاستقلال التام للبلاد تنشط داخل حركة بل حزب "نجم شمال إفريقيا "و من هنا تم إصدار العديد من الجرائد والصحف التي تدعو إلى الاستقلال التام للجزائر، ومن أمثلتها : "الأمة" التي أصدرها أبو اليقظان في 08سبتمبر 1933 م بمدينة الجزائر كما نجد جريدة "البصائر" التي أسستها جمعية العلماء المسلمين في 27ديسمبر1935، التي كانت أسبوعية وتصدر باللغة العربية، ثم صدور جريدة " المجاهد" لتصبح الناطق الرسمي لجبهة التحرير الوطني التي كانت تسرب إلى البلاد من تونس الشقيقة لاقتناعهم أن الكفاح الإعلامي لا يقل عن الكفاحين المسلح والسياسي .

الصحافة الجزائرية بعد الاستقلال :

بعد كفاح مرير وأحداث الثورة المجيدة وافتكوا الحرية بحصول الجزائر على الاستقلال فظهرت أول جريدة يومية جزائرية ناطقة باللغة الفرنسية وهي جريدة "الشعب"في 19 سبتمبر1962 بعد إصلاح مطبعة "أيود ألجي " واستمرت في الصدور حتى مارس1963 حيث تغير اسمها إلى " PEUPLE " حتى جوان1965 تغير اسمها ثانية لتسمى ب"المجاهد " وتوالي صدور العديد من الصحف مثل: النصر، " LE SOIR D' ALGER " والمعرفة ونوفمبر ...الخ في سنوات 1966 1967، 1968 ثم بعد سيطرة حزب جبهة التحرير الوطني (FLN)شهدت صحافة الحزب الحاكم أي أزمة الحزب الواحد حسب بعض الخبراء السياسيين فأصبحت الحكومة تسيطر على عملية نشر الأخبار من خلال المؤسسات التابعة لها تحت مسمى الملكية العمومية في إطار الاشتراكية من بين هذه المؤسسات نجد جريدة "المجاهد""الشعب" الجمهورية الجزائرية"، ولقد تميز المسار التاريخي للصحافة الجزائرية بعد الاستقلال بمجموع المميزات والخصائص الأتي ذكرها :

لقد عملت الحكومة الجزائرية على تعريب اليوميات كون اللغة العربية هي اللغة الرسمية.

---

[1]- آمنه بلعلي: تحليل الخطـــاب الصوفي في ضوء المناهج النقدية المعاصـــرة- منشورات الاختلاف- الجزائر-ط1-2002-ص: 41.

تحسين توزيع الصحف والجرائد والعمل على توصيل البث الإذاعي والتلفزي إلى معظم ولايات الوطن .
إقامة نظام اشتراكي للإعلام ومنع وإلغاء الملكية الخاصة لوسائل الإعلام .
* لكن بعد انعقاد المؤتمر الرابع لجبهة التحرير الوطني من 27إلى31 جانفي 1979م حيث تم ولأول مرة الموافقة على لائحة خاصة بالإعلام وتم التأسيس إلى وضع قانوني جديد للصحفيين حيث اعتبر قطاع الإعلام قطاع حساس وهو تحت وصاية الدولة.

1-3-صحافة ما بعد أحداث أكتوبر1988 :

بعد أحداث أكتوبر1988 وتعديل الدستورفي1989 الأمر الذي سمح بالتعددية السياسية والحزبية التي انعكست على الصحافة بالتعددية الإعلامية، وصدرت العديد من الصحف والجرائد باللغتين أي العربية والفرنسية فنجد منها: LE SOIR D'ALGERIE " الوطن والخبر"و بعض الأسبوعيات مثل:" الشروق" ثم صدور قانون الإعلام1990 الذي سمح بإنشاء صحف وجرائد مستقلة عن الدولة وملك لخواص مع وجود رقابة على نشاطاتها لاتصالية الإعلامية مثل جريدة "الخبر"و الرأي".

الصحفي الجزائري بين أخلاقيات العمل وضغوطات الأداء:

من خلال أسئلة المقابلات والملاحظات في مكان الدراسة استخلصنا بعض السمات السوسيولوجية للصحفيين الجزائريين وهي :

- معظم المبحوثين هم شباب في المرحلة العمرية يمكن حصرها بين"25 إلى 40 سنة "

كما أن أغلبهم في حالة عزوبة الأمر يرجع إلى عدة أسباب منها عدم توفر الشروط الضرورية التي تسمح لهم بذلك منها الجانب المادي فحسب قول المبحوث في المقابلة رقم01"... **تكاليف الزواج وغلاء المعيشة ... و أعتبر الزواج أهم شيء في حياة الرجل هي نصف الدين...وهي لكن ...**".

أما عن المهام والوظائف التي تكررت في الإجابات كانت كالأتي : -

المحررين: الذين يستقبلون البرقيات كل يوم على الساعة الثامنة بقاعة التحرير أين يبدأ كل محرر بتحرير الأخبار كل حسب تخصصه فمنهم من يحرر الأخبار الدولية، وأخر يهتم بالأخبار المحلية والاقتصادية والسياسية وهذا التخصص في بعض المرات يفرض على الصحفي

ـــــ لكن في غالب الأحيان يترك له حرية الاختيار وعلى حسب ميولا تهم وهكذا بالتكرار والتعلم حتى يتخصص الصحفي في نوع معين أما المراسلين وهم من ينزلون للميدان من أجل جمع المعلومات وتقصي الحقائق لما يحدث في البلاد من نشاطات سياسية واجتماعية وأهم الأحداث التي ميزت اليوم الذي نعيشه.

بالإضافة إلى المصورين والمخرجين والمنفذين وكل من ذكرناهم في مفاهيم القائم بالإعلام ومن بين السمات كذلك نجد الأصل لاجتماعي أي الموقع الجغرافي والمجتمع المحلي لكل واحد من هؤلاء، وقد كان أغلبهم من الجزائر العاصمة وضواحيها أي الولايات القريبة إليها هنا افتراض الرمزية حول البيئة وتأثيرها على الفرد فبحكم قربهم للعاصمة وسهولة اتصالهم بمؤسسات الدولة والسلطات التي تسيّير البلاد وامتلاكهم لمعارف واتصالات شخصية مع شخصيات لها تأثير على قرارات الإدارة الجزائرية هو الأمر الذي ساعد أغلبهم في الحصول على وظيفة بالتلفزيون الجزائري لأن أغلبهم اعترفوا أنهم وظفوا بتوصيات من شخصيات ومعارف مكنتهم من ذلك فالاتصال الشخصي غير الرسمي له دور وتأثير كبير في واقع التوظيف في الجزائر.

– إن التنشئة الاجتماعية للصحفي الجزائري وانطلاقا من أسئلة المقابلة كانت تتميز بخصائص يمكننا تلخيصها فيما يلي:

– أغلبهم حفظ القرآن الكريم بدليل تمكّنهم من اللغة العربية بفضل التربية الكلاسيكية والتي يتشارك فيها كل أفراد العائلة الكبيرة، هذا ما أكّدته بعض الدراسات السوسيولوجية حول المجتمع الجزائري – رغم قلتها – تؤكد أن عملية التربية تكون جماعية كون أن معظم العائلات الجزائرية هي عائلات نووية تقليدية , و هؤلاء الصحفيين مرتبطون بعشائرهم ومجتمعاتهم المحلية هذا ما أكده "ابن خلدون" في مفهومه للعصبية.

أما الضغوطات الإدارة نجد منها:

– طريقة توظيف الصحفيين لا تخضع لأسس إدارية أو قواعد المؤهلات، بل حسب "المعارف الشخصية" كمأن تقسيم المهام ليس مبنيا على أسس مهنية بل على أسس شخصية غير مهنية غير أخلاقية أحيانا ,و غياب التخصص والاعتماد على التكرار حتى يصبح الصحفي متخصص في المجال معين , إهمال الصحفيين من الناحية

الاجتماعية ,وعدم مناقشة الدخل الشهري والعلاوات والمنح وكل أنواع محفزات العمل الصحفي .
– التحجج بملكية التلفزيون الجزائر و"دفتر الشروط", و نقص وسائل تنقل هؤلاء الصحفيين.
– ضيق قاعة التحرير، وقلة أجهزة الإعلام الآلي, وعدم وجود ديناميكية الاتصال عند الصحفيين وطغيان الاتصال الرسمي وعدم الاستقرار في المنصب الإداري فإمّا الترقية أو الأرشيف.
– كثرة الكلام والتجمعات التي معظم أحاديثها عن أمور خارج العمل , وقلة الانضباط والاحترام كذلك غياب روح التضامن (روح الجماعة), مثل السخرية المتبادلة بين الصحفيين والصحفيات.
– غياب الاتصال الحقيقي وعدم وجود مفهوم الاحترافية – وطغيان مصطلح موظف عمومي.

الخاتمة:

إن واقع الأداء المهني لدى القائم بالإعلام في التلفزيو نالجزائري يبدأ كل يوم بما يسمى ورقة الطريق"**Feuille de route** " ثم تقسيم المهام على الصحفيين وتحديد الأولويات الذي يخضع لعدة عوامل وضغوط فاختيار الأخبار وترتيبها من الأهم إلى الأقل أهمية استنادا إلى معايير وأسس غير مهنية وإنما محددة وفقا والسياسة الإعلامية للتلفزيون الجزائري التي تتأثر مباشرة بسياسة السلطة الحاكمة في البلاد حيث أطلق البعض على التلفزيون الجزائري انه ربيب السلطة أما الضغوطات فهي كثيرة ومتنوعة جدا منها الضغوطات السياسية التي كانت ولازالت تؤثر في الأداء المهني بدليل أن اغلب الأخبار المقدمة من طرفهم هي مركزة على النشاطات السياسية والوزارية والنشاطات الرئاسية الرسمية .
– كما لمسنا وجود ضغوطات نفسية وعصبية التي تصيب الصحفيين أثناء أدائهم المهني نجد منها القلق والاضطرابات النفسية حيث صرح معظمهم انه يتناول حبوب مهدئة .
لنستخلص في الأخير أن نموذج " حارس البوابة تنطبق فعلا لدى هؤلاء في قاعة التحرير وأن الفرضيات تحققت بدليل أن معظم المبحوثين أكدوا أنهم مرتبطون اشد الارتباط بمجتمعاتهم المحلية وأنهم تأثروا بالخلفيات الاجتماعية التي تأسست من خلال التربية والتنشئة الاجتماعية في عادات وتقاليد مجتمعاتهم الأصلية .

حقيقة إن مهنة الصحافة هي مهنة ليست كباقي المهن لان محورها الأساسي هو الاتصال مع أن الصحفي هو المعني بهذا الاتصال لذا وجب علينا الاهتمام به من كل الجوانب "الاجتماعية... النفسية والتكوينية ..." والعمل على زيادة معارفه الإعلامية وتحسين مهاراته الاتصالية من خلال التكوينات والتربصات الميدانية، ومن أهم ما ننوه إليه هو منح مساحة من لحرية التعبير للصحفيين حيث يقول توماس "جيفيرسون" أب الدستور الأمريكي: "لو خيرت بين فرضية حكومة مقابل غياب للصحافة، أو صحافة مقابل غياب للحكومة لاخترت بلا تردد الخيار الثاني..." .

البيبليوغرافيا العامة

قائمة المصادر :

1-" القرآن الكريم"، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف،19-08-1403 هـ مكة المكرمة، المملكة العربية السعودية.

- من السنة النبوية :

1- أبي زكريا يحيا بن شرف النووي، رياض الصالحين، دار الكتاب العربي، بيروت1982.

مصادر بالعربية :

1-مقدمة ابن خلدون، بيروت مكتبة لبنان ط2، 1886/ ط4، 1990.

- المعاجم والقواميس :

1- عبد الهادي جوهري، قاموس المصطلحات الاجتماعية، مصر، دار الفكر العربي 2003.

2- مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، ج2، القاهرة، 1980.

مراجع في التخصص باللغة العربية :

1 - جيهان أحمد رشتي، الأسس العلمية لنظريات الإعلام، دار النهضة العربية، 1978.

2- تيسير أبو عجوة، دراسات في الصحافة والإعلام، عمان،دار مجدلاوي للنشر والتوزيع، ط:1، 2000.

3- شون ماك براید وآخرون,أصوات متعددة وعالم واحد,اليونسكو,1981 ترجمة الشركة الوطنية للنشر التوزيع 1981.

4- عبد الله زلطة، القائم بالاتصال في الصحافة، مصر، الدار العلمية للنشر والتوزيع 2008 ط2.

5- عزي عبد الرحمان، الفكر الاجتماعي المعاصر والظاهرة الإعلامية الاتصالية، شركة الجزائر للنشر والتوزيع، ط1،1995.

6- عبد الحميد حيفري، التلفزيون الجزائري واقع وأفاق، المؤسسة الوطنية لكتاب1985

7- عبد الله محمد عبد الرحمن، سيوسيولوجيا الاتصال والإعلام،، دار المعرفة الجامعية, الإسكندرية 2006.

8- عواطف عبد الرحمن، صناعة الأخبار التلفزيونية في عصر البث الفضائي، دار الفكر العربي، القاهرة 2007.

9- موريس أنجرس ,منهجية البحث العلمي في العلوم الإنسانية تدريبات عملية , ترجمة: بوزيد صحراوي وآخرون,دار القصبة للنشر الجزائر ,ط02 .

10- نهى عاطف العبد , صناعة الأخبار التلفزيونية في عصر البث الفضائي، دار الفكر العربي 2007.

11- رادي فيسيل يف: الحالة الاجتماعية للصحفيين، ترجمة: يوسف الشماس، بيروت، للطباعة والنشر, 1982.

12- زهير إحدادن، تاريخ الصحافة الجزائرية، مجلة الاتصال، د.م.ج.عدد 12.

مقالات من المجلات والمنشورات :

1- محمد قيراط, أهمية رجال الإعلام في عملية الاتصال والحاجة إلى دراسته ,المجلة الجزائرية للاتصال ,بن عكنون الجزائر 1982,العدد03 ص 51
2- جريدة الخبر، عمر أورتيلان الرئيس الشرفي للجريدة – ع – 16560،2007/12/26 ص.23
3- بالحميري،"250 صحفي متابع قضائيا،و الفقر من جهة والدولة تزيد من المعاناة" جريدة الشروق ص04 س.ن –03 مايو 2009– العدد 2260ص 22،
4- فضيلة مختاري،"ضغط الدم والسكر جراء جرة قلم " جريدة الشروق ص06– 04 مايو 2009، ع 2260.
5- محمد ب.س. "موسى تواتي يتأسف"، جريدة الخبر، اليومية، ع.14303، 2009/04/11
6 – أ.م"النقال يقضي على عادات الجزائريين".جريدة الخبر العدد 1456 الصادر يوم، الأربعاء 26 ديسمبر 2007 ص 16
7- محمد قيراط، رجل الإعلام وأزمة الصحافة في الجزائر، مجلة المنبر أكتوبر، العدد 21 من 16 إلى 31 كانون ثاني 1990.
8- عبد الجليل الأزدي، بيار بورديو، الفتى المتعدد والمضياف، منشورات ملتقى مراكش، ط1، مارس 2003 منشورات كلية الآدب والعلوم الإنسانية مراكش، مارس 2003 .
9- العياشي عنصر،المجتمع المدني "الجزائر نموذجا"، منشورات "مجلة " مركز البحث الأنثربولوجيا الاجتماعية والثقافية، وهران 2000.
10 – سعد محمد السيد، الضغوط المهنية والإدارية على القائم بالاتصال، بالقاهرة، المجلة العلمية لكلية الإعلام والاتصال، العدد الأول، يوليو 1989
11- عمارة إبراهيم نائلة: "الشعور بالوحدة النفسية لدى الشباب الجامعي وعلاقته بالتعرض للتلفزيون من مجلة كلية الآداب، جامعة الزقازيق، العدد السادس عشر 1996

الجرائد الرسمية :

1 – الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية – قانون الإعلام1982، 06 فبراير عام 1982 .
2- الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية، قانون الإعلام – 1990–، ديوان المطبوعات الجامعية، ص.10
4- الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية، الجريدة الرسمية , يناير1999، الفصل 3 المادة رقم 10 ص 50.
5- من تقرير المنظمة العربية لحقوق الإنسان، نشرة إخبارية، العدد: 95، ديسمبر 1995.

أطروحات الدكتوراه والماجستير :

1- محمد قيراط، مقارنة صحفيين جزائريين وصحفيي الولايات المتحدة الأمريكية، 1985 , منشورة بمجلة الوسيط للإعلام والاتصال , جامعة الجزائر , بن عكنون , ع12 ص15 .
2- السعيد بو معيزة، دراسة الأخبار في التلفزيون الجزائري في الفترة ما بين:نوفمبر 1985 ومارس 1986 ماجستير 1986 جامعة الجزائر.
3- عكروت،فريدة،سوسيولوجيا رجال الإعلام،أطروحة ماجستير 2001، جامعة الجزائر (غير منشورة).
4- بشري محمد، ممارسة الصحفيين الجزائريين للمهنة خلال فترة حالة الطوارئ 1992–2004، مذكرة ماجستير 2006، ص50(غير منشورة).
5- خميستي فايزة، تأملات حول نشرات الأخبار في التلفزيون الجزائر، الحاضر والمستقبل، 1991، ص51، 6.مذكرة ماجستير 2001 بجامعة الجزائر (غير منشورة22
7- نصيرة مزهود، التلفزيون الجزائري وقيم جمهور نشرة الأخبار، وميولات الشباب من خلال الأخبار، مذكرة ماجستير، جامعة الجزائر2005(غير منشورة)

مذكرات الليسانس :

1 – بداني فؤاد، دراسة ميدانية لجمهور التلفزيون الجزائري، مذكرة تخرج لنيل شهادة الليسانس 2006 جامعة مستغانم، تحت إشراف، أ: عكروت فريدة، مذكرة غير منشورة.

قائمة المراجع باللغات الأجنبية :

1- PIERR. Bourdieu, Sociologie de l'Algérie, Presses – Universitaire France 7em ed, 1985 .
2- Yoakum, Richard D.&.Gremer, Charles F the new technology. Television news ENG.p38<

الخطاب الصوفي
بين مفاعلة الآخر وصدمة التلقي

الدكتور احمد بوزيان
قسم اللغة والأدب العربي أستاذ محاضر (أ)
كلية اللغات والآداب
جامعة عبد الرحمن بن خلدون - تيارت
bouziane14000@gmail.com

ملخص

يحاول هذا المقال مقاربة الخطاب الصوفي من حيث هو خطاب يندسّ فيه التشفير والترميز، وينزع من العبارة إلى الإشارة. حيث يُقيم الصوفي هوّة وفجوة/مسافة توتّر بين اللّغة في الكلام، وبين المعاني في الذّهن أو بين الأشياء في عالم الوجود، ولذلك يتوشّح هذا الخطاب بالغموض من خلال العلاقات اللّغوية التي يُقيمها لم تكن معهودة عند المتلقي المعياري، أو بإفراغ الدّوال من مدلولاتها، وإعادة شحنها بدلالات روحية وعرفانية.

وكلّ ذلك يستدعي متلقيا نوعيًّا يعتمد على كفاءته القرائية، والذوقية والمعرفية والعرفانية. لقد ظلّ الخطاب الصوفي مقصيا في الهامش إلى أن جاءت نظريات التلقي فأعادت له الاعتبار، وغيّرت التراتبية الأدبية والشعريّة، وحوّلته من الهامش إلى المركز لما يكتنز فيه من الشعرّية تفوق شعرية المعيار.

الكلمات المفتاحية:

الخطاب، الصوفيّ، التلقي، الباث، المتلقيّ، الكفاءة، القراءة، المعنى، الدلالة، النّص، اللغة، الذّوق، العبارة، الإشارة.

لقد شكل الخطاب الصوفي صدمة معرفية، من خلال الصدمة التي أحدثتها لغته. فأول ما يطرحه الخطاب الصوفي، هو إشكالية اللغة من حيث هي أداة التواصل، إذ أنّ المتصوفة قاموسا خاصا كشفرة يتم من خلالها التواصل، بين المتصوفة، أو ممن يرقى إلى مذاقهم العرفاني

وتأسيسا على ذلك لا يمكن فهم إشكالات المعرفة الصوفية، إلاّ من خلال الإشكالات التي تطرحها اللغة الصوفية من البوح إلى الشطح، ومن الرمز إلى التشفير وذلك بإعادة صياغة لغة أخرى جديدة تستوعب اللطائف أو على الأقل تقاربها، برأب الهوّة بين اللّغة في الكلام، وبين المعنى في الذهن.

وفي ضوء هذا التصور لا يمكن فهم لغة المتصوفة ما لا يمكن فهم بنية النظام المعرفي الذي تصدر عنه، إذ تنـــزاح عن المعنى المتداول، إلى معان تشف، ولا تجد لها معادلا موضوعيا في الظاهر، أو معادلا لغويا في الذهن، مما يشوش على المتلقي ترصّد المعنى.
لذلك رفضت القراءة القديمة الخطاب الصوفي في بعديه الإبداعي والإيديولوجي وتعاملت معه على أنه "أفق لغوي إيديولوجي جاهز ومتصلب نظرا للمقاييس الصارمة التي كانت تلازم الإبداع من جهة، واعتبار الخطاب الصوفي خطابا دينيا أو مذهبيا لا ينظر إليه إلا من حيث أنه يكرر الدين، أو ينطلق منه ليعود إليه، من جهة أخرى"[1] وهي نظرة تنطلق من أفق معرفي قبلي يحاكم بمعايير جاهزة.

لقد أسست التجربة الصوفية خصوصية المعرفة المفارقة للمفهوم النمطي الجاهز، فكانت المعرفة الصوفية تصدم ذائقة المتلقي، التي تكرست وترسبت حتى تحولت إلى أفق لغوي ومعرفي مغلق، وتوقع جاهز معروف سلفا، حيث يتطابق ووعي أو لاوعي المتلقي. وبذلك فإن التجربة الصوفية كانت تشاكس المتلقي وتخيّب أفق انتظاره وتخلخل توقعه "بقدر ما أحدثته من تصدع في البنية المعرفية، وخطابها جرى في فضاء كان قطباه مرسلا وملتقيا صدم أحيانا عند ما لم يستطع التوفيق بين ردود أفعاله وآفاق المتصوفة التي حملتها تلك العبارات المستغربة التي يعبر بها الصوفي عن علاقته بالله"[2].

فالنصوص الصوفية بما هي خطاب خارج عن نطاق المؤسسة الرسمية، باعتباره يتحرك في الهامش، فإنه كان يخاتـــل الواقع، تتمظهر فيه توترات المفارقة بين اللغة والواقع تنافرا وتغايرا. ولهذا سعى المتصوفة إلى تأليف كتب الاصطلاحات للحد من هذا التوتر

---

[1]- المرجع نفسه – ص:169.

[2]- السعيد بوسقطة: شعرية النص بين جدلية المبدع والمتلقي-- مجلة الوقف الأدبي- العدد 371- ذ والحجة 1422هـ- آذار-2002 ص:21.

الظاهري، وهي التفاتة ذكية تنِمُ عن الوعي بخطورة الإشكالية، هدفها على الأقل توحيد أفق الانتظار بين البـــاث الصوفي ومتلقيه، وهو ما يجعل الخطاب قابلا للقراءات المتعددة إذ "إن التعامل مع النص وتحديد هويته والعلاقة الكامنة بين منشئه ومتلقيه تأتي استجابة لمنطلقات وتوجيهات متباينة مستندة إلى رؤى وقناعات مختلفة، وكل دارس أو متلق ينطلق من مرجعية معينة أو جهاز مفهومي معين، تلك المنطلقات ســِمائُــها الأســاســية التمايز والاختلاف، غايتها الأخيرة ترشيح النص بفك رموزه المتعددة تسهيلا لتذوقه[1].

استغل المتصوّفة المرجعيّة الذوقية في الشعر العربي من الغزليات والخمريات التي تجد لها مقابلا في الذوق الصوفي، من الوجد والسكر، فكانوا يُسقطون المعاني الغزلية أو الخمرية على تجاربه الروحية، فكان المتلقي العادي لا يجد تمايزا بين هذه المعاني في حسيتها، وبين المعاني في دلالتها الصوفية، وهي تفارق في معناها الحسي طبيعة التصوف من حيث الزهد والورع والتقوى، وهو ما دفع فقهاء حلب إلى حمل شعر ابن عربي على ظاهره الغزلي وذهبوا إلى وإنّ تلك المعاني الحسّية لا تمتّ بصلة إلى المعاني الروحيّة، وكان تبريرهم هو "إن الشيخ يتستر لكونه منسوبا إلى الصلاح والدين"[2] وهو ما دفع ابن عربي إلى شرح شعره وحمله على المعنى الباطني فيقول موضّحا: "فشرعت في شرح ذلك، وقرأ على بعضه القاضي ابن القديم بحضرة جماعة من الفقهاء، فلما سمعه ذلك المنكر الذي أنكره تاب إلى الله سبحانه وتعالى، ورجع عن الإنكار على الفقراء وما يأتون به في أقاويلهم من الغزل والتشبيب"[3].

ولذلك انتقل ابن عربي من باث إلى متلق، من صاحب قلب يتلقى الفيوضات، إلى صاحب عقل يبرر، وهي محاولة لاسترجاع الآخر، مفاعلته، وبذلك فإن ترجمان الأشواق خطاب (القلب)، وشرحه (ذخائر الأعلاق) خطاب آخر (العقل)، مما يكرس مفهوم الاختلاف "والحال أن الشرح خطاب على خطاب لا يملك بحكم طبيعته تلك إلا أن يكرس

---

[1]– محيي الدين بن عربي: ذخائر الأعلاق شرح ترجمان الأشواق –علق عليه ووضع حواشيه خليل عمران المنصور –دار الكتب العلمية بيروت –لبنان –ط: 1 –1420هـ/2000م – ص: 09.

[2]– المصدر نفسه–ص:09.

[3]– د. محمد لطفي اليوسفي: الشعر والشعرية: الفلاسفة والمفكرون العرب– ما أنجزوه وما هفوا إليه– الدار العربية للكتاب– تونس– د.ط– 1992– ص: 144.

الاختلاف، ومن ثم فإن القراءة التي تريد أن تقي نفسها من التيه لا تملك إلا خيارا واحدا: قراءة الاختلاف"[1].

لقد استغرب الفقهاء تلك المعاني الروحية، وأنكروا على ابن عربي رموزه، وحملوها على ظاهرها، وكانت القرينة أن الرجل منسوب إلى الصلاح، وقد شهد له ابن تيمية بذلك وهو أشد خصوم التصوف، وهي دلالة على أن أفق التوقع محسوم سلفا، حيث يتعارض الصلاح وتلك المعاني في حسيتها، فحظور معنى الصلاح في أذهان الفقهاء باعتباره قرينة صارفة، ودليل حاسم على أن تلك الرموز ليس لها معان حسية.

لقد كان المتصوفة على وعي بهذه الإشكالية ولذلك تطلعوا إلى متلق "يتذوق تجاربهم ويستشف أبعادها عبر فنيتها، وهي مستعصية على القارئ الذي يدخل إليها معتمدا على ظاهرها اللفظي، بعبارة ثانية يتعذر الدخول إلى عالم التجربة الصوفية عن طريق عبارتها، فالإشارة لا العبارة هي المدخل الرئيس"[2] وتلك قرينة على ما الصلة الوطيدة بين التصوف والشعر. وعندئذ يصبح متلقي "النص الصوفي...مطالبا بدوره بمراعاة هذه الخصائص الإشارية، إذا كان يسعى إلى الإمساك ببعض سمات التصوير، وكان يروم الفهم الصحيح لهذه الإشارات والإيحاءات والرموز التي يحفر بها النص الصوفي"[3]. وهو ما دعى المتصوّفة إلى استغلال طاقة الشعر الإيحائية "لأنّ الشعر يتجاوز المعلوم إلى المجهول والواضح إلى المستتر، والثابت إلى العرضي. فهو ينفذ إلى تمثيل ما لا يُستطاع تمثيله وإلى رؤية ما لا يُرى"[4]. وهي حاجة الصوفيّ إلى اختراق الحُجُب.

لقد اتخذت الشعرية بعدا قارًا وثابتا في المنظومة النقدية العربية، وتكرّس ذلك المفهوم في وعي المتلقي، إذا صار النص محكوما بشعريته من عدمها من خلال مقولات مقدرة سلفا، في حين أن الخطاب الصوفي لا يحيل إلى مرجعيه خارجية، وإن كانت فهي مجرد تكئة ليس إلا "وتلك هي طبيعة المسافة الجمالية التي حدثت الخطاب الصوفي والقراء. ولعل ردود الأفعال الرافضة هي التي تعكس الفعالية

---

[1]- أدونيس: الصوفية والسوريالية – دار الساقي- بيروت- ط1- 1982-ص: 23.

[2]- محمد المسعودي: اشتعال الذات- سمات التصوير الصوفي في كتاب الإشارات الإلهية- لأبي حيان التوحيدي، دار الانتشار العربي- بيروت- لبنان- ط01-2007- ص: 32.

[3] - محمد غنيمي هلال، الرومانتيكية، دار الثقافة- دار العودة- بيروت، لبنان، د.ط، 1973م، ص: 55.

[4]- آمنه بلعلى: تحليل الخطاب الصوفي في ضوء المناهج النقدية المعاصرة – ص:157.

الفنية لذلك الخطاب لأن الآثار الخالدة هي التي تخيب انتظار الجمهور... وإن متلقيا ترسخت في ذهنه سنن ومعايير التلقي الموجّهة لم يكن في وسعه أن يستوعب الخرق الذي مارسه النّقري في المواقف والمخاطبات"[1] أو الحلاج في أشعاره وطواسينه وابن عربي في إبداعاته وكتاباته.

على أن المتصوفة كانوا يضعون في أدهانهم متلقيا افتراضيا يعي إشكال الخطاب من حيث هو قارئ نموذجي، ويعرفه امبيرتو ايكو "بأنه مجموع شروط النجاح أو مجموع عناصر التوفيق التي تَنْشَأُ نَصيًّا والتي لا بد أن تحقق كي ينتقل النص (...) وبمعنى آخر فإن القارئ النموذجي هو إذن القارئ الذي يستجيب استجابة حسنة (أي استجابة تطابق رغبات الكاتب) على كل ما يتطلب النص"[2] أي أن المتلقي –في ضوء هذا الفهم– "يفعل في التوليد والتأويل مثلما فعل الكاتب في البناء والتكوين، ويكون قادرا على المساهمة في تحيين النص بالطريق التي كان يفكّر بها الكاتب"[3].

لكن عملية التلقي كانت تتحد سلفا بمؤطرات ومحددات، لا يمكن الخروج عنها. لأن مفهوم الشعرية استقر من خلال نموذج افتراضي أي من خلال استقراء الشعر العربي في عصر الاحتجاج. وكان العقل هو الذي يؤطر تلك الجمالية الشعرية، أما على المستوى الإيديولوجي، فإن الخطاب الفقهي الظاهري، يسعى إلى إلغاء كل ما خالفه، وبذلك تم محاصرة الخطاب الصوفي من وجهتين: وجهة الشعرية التي تتأطر بمقولات عمود الشعر، ووجهة الإيديولوجية الظاهرية، على أن الرفض لم يكن دائما من وجهة الشعرية، وإنما قد يكون في كثير من الأحيان من جهة إيديولوجيته، ذلك أن الشعر الصوفي في أحد مستوياته انخرط في إطار المفهوم الخليلي للشعر، وفي مستويات أخرى يظهر تصادمه مع المتلقي "في العلاقات الجديدة التي يقيمها، وفي الآفاق التي يقتحمها بلغة جديدة وحساسية جديدة وكتابة جديدة"[4].

---

[1]– د. حسن مصطفى سحلول: نظريات القراءة والتأويل الأدبي وقضاياه –منشورات اتحاد الكتاب العرب –دمشق –د.ط –2001 – ص:46.

[2]– محمد خرماش: فعل القراءة وإشكالية التلقي– مجلة علامات –المغرب– العدد: 10– 1998م– ص: 21.

[3]– أدونيس: سياسة الشعر– دار الآداب– بيروت– ط2– 1996– ص: 165.

* – يقصد الكاتب الوضوح والإبانة.

ومهما يقال في الخطاب الصوفي، فسيظل خطابا رمزيا تشفيريا، وبالتالي فهو موجه إلى متلق مثالي، ولا شك أن التشفير يمارس ضغطا على المتلقي، لأنه تعود على الوضوح والإبانة حيث "يظل القارئ العادي الذي تعوّد على شعرية الذكر* يتساءل عن الموضوع. وبدلا من أن يحاول إجهاد نفسه في اكتشاف حكاية بديلة تكمن تحت السطح المتشتت، يغضب من الشعر ويهجره، وقد كان بوسعه مع قدر من الأناة وإعادة القراءة، وبناء الشواهد مع مواقعها الخفية أن يألف الإبهام ويتمرس بتجاوزه"[1] ذلك أن الخطاب الصوفي يتجاوز اللغة التواضعية وينـــزع إلى الباطن، وبما أن الخطاب الصوفي نشاط ترميزي وتشفيري وتبعا لذلك "يبدأ النص مغامراته الأساسية مع آفاق التلقي المختلفة لاختلاف الرؤى والأذواق"[2].

قد يعاني المتلقي من ثقل بعض النصوص ذات الكثافة الدلالية، والتي تطفح بالإنزياحات، وبالتالي تشكّل هذه النصوص عبئا على المتلقي، وضغطا على ذائقته، وتشويشا على معرفته، باعتبارها نصوصا غير شفافة، لا يظهر المعنى فيها على السطح إلا إذا تم توحيد "قطب شفرة المرسل، وقطب شفرة المستقبل. ولكن هذا التقاطع يمكن أن تقلّ أو تزيد درجة سمكه. ويمكن أن يعكس مسافة كبيرة أو صغيرة بين الاثنين، وهذه المسافة تخلق ظاهرة للتعدد في فك الشفرات، وتبرز في كل عملية مفردة من عمليات التشفير"[3] التي تتفاوت من متلق إلى آخر، بحسب كفاءته وتجاوبه مع النص.

كما تجدر الإشارة إلى أن المتلقي الافتراضي هو موجود في النص بل " إن المتلقي ينشأ نشوءا موضوعيا في جسد النص نفسه"[4] وإلا كانت العملية التواصلية لاغية، وبذلك تختلف ردود الأفعال، باختلاف المواقف والمواقع. فقد يرقى المتلقي إلى مستوى المرسل وقد يقصر دونه، وبذلك يختلف أفق التوقع من حيث "هو شبكة تفسيرية يسبق

1- د. صلاح فضل: أساليب الشعرية المعاصرة- دار قباء للنشر والتوزيع- مصر-د.ط- 1978 - ص: 44.

2- السعيد بوسقطة: شعرية النص بين جدلية المبدع والمتلقي- الموقف الأدبي- ص: 20.

3- خوسيه ماريا يوثويل وايقانكوس: نظرية اللغة الأدبية- ترجمة د.حامد أب وزيـــــد- سلسلة الدراسات النقدية - مصر- د.ط- د.ت - ص:124

4- د. حسن مصطفى سحلول: نظريات القراءة والتأويل الأدبي وقضاياه- ص: 47.

العمل في الوجود، ويتشكل من التجارب الجمالية السابقة لأولئك الذين يقرؤونه"[1].

لم يجد متلقي الخطاب الصوفي بدا من مساءلة المتصوف (المرسل) عن العلاقة بين المعنى الظاهر والمعنى الباطن، وهي علاقة لا يستسيغها العقل، ولا تحتملها اللغة. ذلك أن الشاعر الصوفي "يضمر المعنى الذي يقصده إبان عملية الخلق، ويصرّح بمعنى آخر، ويوحي بالأول. وبذلك يصبح المتلقي مطالبا بالمضي في اتجاه معاكس، أي من المعنى المصرح به إلى المعنى المضمر، وإلا اختلت عملية الإبلاغ الشعري"[2] وعلى متلقي الخطاب الصوفي أن يعي أن هذه الرموز ليست مقصودة لذاتها، من خلال ما قرره المتصوفة في مدوناتهم العرفانية، وبذلك يشترط تلقي الخطاب الصوفي المشاركة الوجدانية، والكفاءة المعرفية والعرفانية، ومن ثمّة فإن المتصوفة "اعتبروا القراءة المتذوقة شرطا لتلقي نصّهم الإشاري"[3].

لقد كان تلقي الخطاب الصوفي معزولا عن جماليته، من حيث هو خطاب ترميزي مشفر وملغز. بل قد كان التعامل معه على أنه خطاب إيديولوجي، ولذلك كان الرفض ليس على أساس تقويم شعريته من عدمها، بل كان من حيث هو مضمون مخالف للمعهود إيديولوجيا وفنّيا. ولذلك اقتضت قراءة الخطاب الصوفي شروطا -بدونها- يتم إقصاؤه شعريا وفكريًا وعقائديا، وهذا ما تم في ظروف وسياقات قرائية مفارقة، بحيث كان يجب "ألاّ نتلقى النص بأفكارنا المسبقة، خصوصا إذا كانت نظرة الشاعر تخالف نظرتنا. ذلك أن تذوّق القصيدة شعريا لا يأتي من مضمونها الفكري. بما هو "أفكار"، وإنما يأتي من فنية التعبير أو نظام الكلام"[4] وهو ما لم يحققه متلقي الشعر الصوفي على مستوى شعريته.

إن متلقي الخطاب الصوفي متميز ومن نوع خاص، وذو مواصفات تجعله صاحب قلب يتذوّق لا صاحب عقل يُمنطق، حيث يسعى إلى كسر التواصلية المعهودة في ترابطها المألوف بين الدال والمدلول، واستبدالها بتواصلية جديدة، تتغاير وأفق التوقع النمطي، وبالتالي

1-جان ستار وبينسكي وآخرون: في نظرية التلقي-ترجمة د. عثمان السيد – دار الفدو – دمشق -سوريا -ط1 -1421هـ -2000م -ص:67.

2- د. محمد لطفي اليوسفي: الشعر والشعرية – ص:106.

3- محمد المسعودي- اشتعال الذات- ص:32.

4- أدونيس: كلام البدايات – دار الآداب- بيروت- ط1- 1989-ص: 27-28.

تتعارض وذوق المتلقي العادي، وذلك راجع إلى طبيعة التجربة الصوفية وبنية نظامها المعرفي.

إن التجربة الصوفية ذات خصوصية بالغة، حيث تتسم بالسرية وتلتف بالصمت، من حيث هي تجربة ذاتية، يغيب فيها المتلقي العام. اللهم إلا إذا كان من متذوقي التصوف باعتباره موجودا في دائرة الفهم الصوفي، أو واقعا في حقله الدلالي، ينتظر قارئا بالقوة، يكون قارئا مفتوحا على الزمان والمكان والثقافة، "لأنّ القارئ بالقوة للرسالة الأدبية هو أيُّ إنسان من أي ثقافة، من أي عصر"[1] وهو ما يمنح النص إمكانية القراءة التي تحقق شرط ما يجعله نصا، قابلا للقراءات المتجددة، التجاوزية. وبذلك يمكن أن نقسم متلقي الخطاب الصوفي إلى قسمين:

(1) تلق على مستوى أفقـــــي ←———— متلق سلبي.

(2) تلق على مستوى عمودي ←———— متلق إيجابي.

ففي التلقي الأول تحول الخطاب الصوفي إلى خطاب مارق تجاوز المعايير الفنية جماليا والمعايير العقدية ايديولوجيا، ولهذا تم رفضه وإقصاؤه سلفا، فكان وَسْمُ هذا العلم بمصطلح التصوف قرينة دلالية كافية على تهميشه وإقصائه. أما التلقي الثاني فهو مخصوص بذائقة جديدة وحساسية مفارقة، تستعصي على الترويض، فتكون اللغة مشحونة بطاقة رمزية، دون أن تحيل إلى الواقع، وإن كانت تستمد منه رموزها، فتنحرف عن المواضعة اللغوية، "وبهذا المعنى تولد صدمة، وتستدعي حساسية جديدة. وهذا يقودنا إلى أن ندرك كيف أن الشعر في التجربة الصوفية لم يعد أدبا بالمعنى المصطلح عليه، وإنما أصبح تساؤلا حول جوهر الإنسان والوجود، ورغبة في تغيير صورة العالم، إنه باختصار إعادة صياغة للإنسان وللوجود. -الصورة هنا تصيير- أي تجاوز وتغيير"[2].

وبذلك تكون الصورة جديدة لا تمتح من الذاكرة ولا تسير على منوال، فهي متحركة في الصيرورة، فيكتسب النص الصوفي سمته الأدبية، وقدرته على القراءات المتعددة باعتباره "رسالة ترميزية"،

---

[1]- خوسيه ماريا يوثويل وايقانكوس: نظرية اللغة الأدبية- ترجمة د.حامد أب وزيـــد- ص: 140.

[2]- أدونيس: الصوفية والسوريالية – ص: 161.

يبثها مرسل إلى مستقبل. تتحدد استجابتها تبعا لعملية الاستيعاب، وهو كذلك نص معرفي تتلاقى فيه جملة من المعارف الإنسانية. يعيش في حضور صاحبه وفي غيابه، لكونه كائنا عضويا تفاعلت في صنعه عوامل عدة قبل إبداعه، ويكتسب قدرته الفنية من خلال قدرته على الإيحاء والتأويل والإنزياح"[1].

فالخطاب الصوفي لا يقارب الواقع بالطرق المعهودة، أي أنّه يُقيم هوة بين اللغة والواقع، بالإضافة لذلك اتخذ الشعر وسيلة لصياغة قضايا الميتافيزيقا والمطلق، للإفصاح عن أدق القضايا اعتياصا على الفكر، لذلك كان حضور الشعر والشعرى في متن الخطاب الصوفي. و"إنها لمفارقة أن تلجأ الصوفية بوصفها تجربة عن المطلق، لكي تعبّر عن أعمق ما فيها -إلى الشعر- وهو المقصى تقليديا- عن المطلق ومعرفته"[2] حيث ظل مفهوم الشعر من منظور الفلسفة بعيدا عن المعرفة، كونه قرين الخيال. وبذلك ظل أدنى درجة من المنطق، لأنه يُقارب المطلق بالخيال والكشف.

لقد تم تغييب النصوص الصوفية من المدونات النقدية، وظلت بعيدة عن الشواهد الشعرية ومن كتب الموازنات والمختارات. على الرغم من أنها كانت في بعض الأحايين تفوق النصوص الرسمية جمالية، ومع ذلك تواطأ نظام المعرفة السائد على رفضها وتهميشها. لا لشيء إلاّ لأنها تمثل تمردا ذوقيا على العرف السائد، وبذلك كان الخطاب الصوفي يسعى إلى تأسيس فضاء كتابي حداثي جديد يفارق السائد، بحيث يعتمد انزياحا غير معهود أو ما يمكن تسميته (انزياح الإنزياح) أي أن الخطاب الصوفي مارس انزياحا على الانزياح.

لقد ظلت الكتابة الصوفية تمارس حقها في الخلق والتجدد بما تمنحها عملية الانزياح المتراكبة من وهج الخرق المستمر، وظلت تلك الكتابة تمارس ضغطها على المتلقي، من حيث أنها لا تجد مبرراتها الذوقية والعرفية والدينية ولا الجمالية عند المتلقي، ولا تجد مبرراتها الانزياحية في المرجعية الحسية، فكانت تلك معوّقات خارجية تمنع التفاعل التواصلي، بغياب توحد الشفرة. وبذلك صار النص الصوفي "يفلت من المعايير المقننة الماضوية، ومن جماليتها، ولا يمكن ولا تصح قراءته إلاّ بمعايير مختلفة وجمالية مختلفة. وهذه قراءة لا تهدف إلى معرفة "المعنى" أو "المضمون" بشكل مباشر، وإنما تهدف إلى

---

[1]- السعيد بوسقطة: شعرية النص بين جدلية المبدع والمتلقي -ص: 18.

[2]- أدونيس- الصوفية والسوريالية -ص: 22.

الدخول في العالم التساولي الذي يؤسس النص"[1] ومن ثمة كان النص الصوفي يستند في مفهوم الكتابة إلى بنيته الداخلية، التي تنبني على الترميز والتشفير.

ومن هنا صارت الكتابة الصوفية تتعالى على المستوى الأفقي، بإلغاء المستوى الأول من المتلقين أي مستوى العوام، بالإغراق في التجريد، إلاّ أن في الخطاب الصوفي النثري تخلص المتصوفة من تلك المعوقات التي يفرضها الشكل الخليلي الذي لا يعترف أصحابه بأي إبداعية خارجه، وبذلك تأسس نمط كتابي تجلت مفارقته للنصوص المعيارية في:

" أ. طريقته في استخدام اللغة، وفي التشكيل.

ب.طريقته في المعرفة وفي التغيير.

ج. قيمته المعرفية.

د. بعده الجمالي وكيفية استقصائه لإمكانات اللغة، وللتشكيل، التي لم تكتشف جيدا بعد، أو لم تكشف أصلا"[2].

إن عملية الاستقبال النصوص الرسمية، كانت تستند إلى ما هو سابق، حيث يتوحد أفقا انتظار الباث والمتلقي في الشكل والمضمون، ومن ثمة لم تجد النصوص الصوفية، في ذائقة المتلقي ما يحدثه النص الرسمي، فكان أفق انتظار المتلقي ينصرف إلى الخمرة أو إلى الغزل، أخذا بظاهر النص، على الرغم من وجود مرجعية شعرية يستند إليها الصوفي في ترميز الغزل، وصرفه عن معناه الحرفي، وفي قصيدة كعب بن زهير رضي الله عنه في مدح النبي صلى الله عليه وسلم، والتي بدأها بالغزل في حضرته صلى الله عليه وسلم وفي مسجده ما يصح أن يكون مرجعا.

فقد يكون ذلك مقبولا على سبيل الاستهلاك والاستئناس. مما يجد مبررا في أفق انتظار العام، ولكن لن يكون ذلك مقبولا ولا مألوفا أن ينصرف معنى الغزل بالمرأة إلى الذات الإلهية، وهو ما يصدم أفق انتظار المتلقي، وربما لا يكون ذلك مقبولا إلاّ إذا تم قراءته في ضوء مفهوم الشطح، حيث يكون التأويل واجبا، من خلال فك التشفير، وشطط الرمز، وهو ما يجعل الغرابة عائقا أمام المتلقي "والغرابة راجعة بدورها إلى بنية النص وطريقة تشكيله، فإنه بإمكاننا أن نقول أن الشاعر يقوم إبان عملية الخلق ذاتها بعملية التركيب "Codage" أي

---

[1]– أدونيس: سياسة الشعر– ص: 55.

[2]– المرجع نفسه– ص: 55.

تركيب الرموز وفق ما تتطلبه رؤاه، إنه لا يقول كلاما عاديا، بل يشكل اللغة وفق نسق بموجبه يصعب أن ندرك مقاصده ابتداء. لذا صار لزاما على المتلقي أن يقوم بعملية فك الرموز، ذلك أن عملية التلقي مشروط نجاحها بتمثل دقائق الخطاب"[1]. ولذا يجب أن نُميّز بين قراءتين: قراءة إقصائية، وأخرى إنتاجية "ومن هنا يُميز (بارث) بين القراءة التي هي اندماج في النص واستمتاع به وبين النقد الذي هو خطاب موازٍ للنص يستهدف تقويمه أو الحكم عليه"[2].

وعلى ذلك فإن متلقي الخطاب الصوفي الغزلي عليه أن يغير أفق انتظاره، ويتهيأ لتوقع جديد، فيعزف عن المعنى الظاهر إلى المعنى الباطن، وإلاّ ظل أفق التوقع يدور في فلك الخطاب المعهود، لذا عليه أن يكون واعيا بما يضمره الصوفي، أو على الأقل يكون واعيا ببنية الخطاب الصوفي ونظامه المعرفي. فكثيرا ما استغلّ المتصوفة أشعار غيرهم وتبنوها، وأسبلوا عليها معانيهم الروحية (من باب أسلبة الخمر والغزل) وبذلك اختلف التلقي باختلاف أفق التوقع فكان الانتقال من الدال المستقر، إلى الاستبدال المتجدد، وإذا بالأشعار المستعارة " اكتسبت الأسلوب الرمزي بحكم هذا الانتقال. فأصبحت العين والخدّ والشَّعرُ ألفاظا ترمز إلى مدلولات غير تلك التي تعارف الناس عليها"[3].

وفي ذلك يقول أبو مدين شعيب:

تذللت في البلدان حين سبيتني ... وبت بأوجاع الهوى أتقلب
فلو كان لي قلبان عشت بواحد ... واترك قلبا في هواك يتعذب
ولكن لي قلبا تملكه الهوى ... فلا العيش يهنا لي ولا الموت أقرب
كعصفورة في كف طفل يضمها ... تذوق سياق الموت والطفل يلعب
فلا الطفل ذو عقل يحن لما بها ... ولا الطير ذو ريش يطير فيذهب
تسميت بالمجنون من ألم الهوى ... وصارت بيَ الأمثال في الحيّ تضرب
فيا معشر العشاق موتوا صبابة ... كما مات بالهجران قيس معذب[4]

يظهر في هذا النص الغزلي تبادل الإنزياحات وافق التوقع. حيث يظهر الاختلاط وعدم التمييز بين الغزلين. من خلال تبادل مواقع

---

[1]– د. محمد لطفي اليوسفي: الشعر والشعرية –ص: 370.
[2]– محمد خرماش– فعل القراءة وإشكالية التلقي– ص:20.
[3]– عبد الحكيم حسان: التصوف في الشعر العربي نشأته وتطوره حتى أواخر القرن الثالث الهجري– مكتبة الهلال– القاهرة– مصر– ط2– 2003– ص: 303.
[4]– شعيب أب ومدين بن الحيسن: الديوان –مطبعة الترقي –دمشق –ط: 1 –1357هـ /1998م –ص: 61.

الملقيين. وبذلك تحدث الفجوة/مسافة التوتر بين ما يرمي إليه الغزل الإنساني، وما يرمي إليه الغزل الإلهي، كعلائم على اللطائف. وبذلك يحدث الانزياح الجمالي عن المتعارف عليه في الذائقة الجماعية، من خلال تغير الدلالة وبالتالي تغير أفق الانتظار.

وبذلك تؤسس الصوفية قراءة عالم يصعب الغوص فيه، ولا يـُتوَصّل إليه إلا بالإلهام، حيث تغيب الحواس والمرجعية الخارجية. ولذا كانت التجربتان الصوفية والشعرية ترفدان من عالم لا يقيم وزنا للواقع أو الموضوعية أو العقل، باعتبارهما كشفا سيظلّان يحتاجان إلى كشف.

لذا لا يستطيع الصوفي أن يصف ما يراه أو يتقرّاه، إلا بمخاتلة اللغة ومراوغة أنظمة التواصل، ليقارب بها تلك العوالم والرؤى فيقتبس من الظاهر ما تعارف الناس عليه، حتى تكون عملية التواصل ممكنة بأدنى شروطها "وقد كانت هذه الصلة بين الجمال الحسي والجمال المطلق واحدا من أسباب دعت إلى التشابه الكبير بين الغزلين البشري والإلهي شَبَهًا صعب معه التمييز في بعض الأحيان بين النوعين من ناحية، على حين فتح الصوفية بابا واسعا لنقل مقطوعات الغزل البشري إلى معانيهم الروحية لتصير غزلا إلهيا من ناحية أخرى"[1]، وهو ما جعل المتلقي يختلط عليه هذا النوع من الشعر، أهو لمتصوف متفان؟ أم لشاعر عاشق؟.

فقد يلتبس الأمر حتى على المتلقي الصوفي نفسه، اللهم إلا إذا تمّ التلقي بأفق انتظار يتعاطى المعنى الروحي، وهو ما يعطينا قرينة على أن مفهوم موت المؤلف في بعض الأحيان يمنع تعاطي المعاني الروحية، إذ سيكون –هاهنا– المؤلف قرينة خارج النص تهيئ المتلقي بأفق انتظار يحمل على المعنى الصوفيّ، ومع ذلك فإنّ فكرة تحييد المؤلف ستفتح أمام المتلقي إمكانيات لانهائية من القراءة وإنتاج الدلالة، فالنقد الحداثي "الذي قيل إنه أمات المؤلف، فقد نادى بحياة القارئ، وبأحقيته في إنتاج النص وإعادة كتابته"[2].

وقد تساهم بعض القرائن على تأويل النص وحمله على معان متعددة، حيث يكون المتلقي مؤهلا ليمارس حقه في عملية التأويل، شرط ما يمنحه مذخور الرمز وطاقة اللغة. دون أن تكون العملية تعسفية تفرض من خارج النص فرضا، ومع ذلك فإن"قارئ الشعر

---

[1]– عبد الحكيم حسان: التصوف في الشعر العربي – ص: 298.

[2]– محمد خرماش– فعل القراءة – ص: 20.

الصوفي يلقى عنتا في فهم كثير من نصوص هذا الشعر، لأن التشابه بين الأسلوبين في الغزل الإلهي والغزل الإنساني يشتد حتى إنّ قصْدَ الشاعر الصوفي ليختفي في كثير من الأحيان، إلاّ إذا أظهرته قرينة من القرائن التي توجه النص شطر الغزل الإلهي"[1] وهذا التشابه والذي عدّه بعضهم مذمة، كون المتصوفة يتستّرون به وراء رغباتهم الحسية، ولكن في الآن ذاته هو ما يجعل الخطاب الصوفي مفتوحا على القراءات المتعددة المختلفة وأحيانا المتناقضة.

ومن أجل ذلك ذهب كثير من الدارسين إلى إسبال الصفة الرومانسية أو الرمزية أو السوريالية على الخطاب الصوفي، ومؤدى هذا التشابه من باب الأسلبة لا غير، حيث ذهبت بعض المقاربات إلى تماهي الصوفية والسوريالية، من حيث اللغة والرؤيا، والأسلوب والصورة، وإن كان ثمة من اختلاف ليس إلاّ على مستوى الإيمان والكفر ليس إلاّ، حيث تحيلنا المقاربة إلى أن السوريالية صوفية ملحدة، والصوفية سوريالية مؤمنة، على أن الشعرية غير معنية بهذا التقسيم حيث تدرس بنية النص وشروطه الجمالية، بعيدا عن قضية الإيمان والكفر.

لقد كان الخطاب الصوفي غامضا غريبا، على متلق لا يعرف أفقه، ولا يمتلك شفرته، ولذلك حاول المتصوفة تقريب أفق التوقع من المتلقي الذي تعود ذائقة بذاتها، والتي انبنت على عمود الشعر، والوضوح والمماثلة، وحضور العقل والمناسبة، وهي كلها لا حضور لها في الخطاب الصوفي، ومع هذا التنافر إلاّ أن محاكمة الخطاب الصوفي تمت في ضوء هذه المقولات، وهو ما كان عاملا حاسما في إقصاء الخطاب الصوفي إبداعيا، على الرغم من أن أي خطاب لا يصح أن يكون حجة على خطاب آخر مغاير ومناقض له. ولذلك راح المتصوفة على حدّ رأي كمال أبو ديب يملأون تلك الفجوات، ويقربون المسافات من المتلقي العادي، على أن إبقاء الفراغات كما هي عليه، سيجعل النص أصم أبكم، ومن ذلك يقول ابن عربي:

يـــا مـــن يـــراني ولا أراه كـــم ذا أراه ولا يـــراني[2]

---

[1]- عبد الحكيم حسان: التصوف في الشعر العربي – ص: 301.

[2]- محيي الدين بن عربي: الفتوحات المكية في معرفة الأسرار المالكية والملكية- إعداد مكتب التحقيق بدار إحياء التراث الإسلامي-قدم له محمد عبد الرحمن المرعشلي- دار إحياء التراث العربي- بيروت- لبنان -ج: 2- ص: 480.

إنّ ظاهر هذا الخطاب يستوعب الإنكار، لأن المتلقي لا يتعامل إلاّ بما يمليه ظاهر النص. ولهذا فإن التصادم واقع بين الدلالة الظاهرية، ومقام الشيخ في الزهد والورع والتقوى، ولهذا فإن مقولة موت المؤلف لا اعتبار –هاهنا– لها ما دام اسم المؤلف يعدّ قرينة – في بعض الحالات– ودافعا على التأويل. حيث يستحيل أن يكون المعنى على ما هو ظاهر، وإلا استوى في ذلك الصوفي والزنديق، ولهذا استغرب بعض المتلقين على الشيخ قالته وقالوا: "كيف تقول إنه لا يراك وأنت تعلم أنه يراك؟"[1] ولهذا رد على البديهة: شارحا مفسرا ما استغلف على المتلقي فقال:

يا مـن يـراني مجـرمـا ولا أراه آخـذا
كـم ذا أراه مـنعمـا ولا يـراني لائـذا[2]

إن ظاهر النص يوحي بكفر قائله، أما عند ملء الفراغات التي تشوش على المتلقي فهمه عندئذ تتوحّد شفرة الخطاب ويكون التواصل، ولذلك فإن الخطاب الصوفي لا يؤخذ على ظاهره، بل يجب فيه التأويل. ذلك ""أن ما توحيه (الكلمة) حينئذ لا يتوقف فقط على طبيعتها الصوفية، إن هذه القيمة الصوفية ليست إلاّ لمسة تفجر شعورا يجب أن يكون هيأ بالفعل لاستقبالها"[3]، حيث تقرب المسافة بين الصوفي والمتلقي. وبذلك يكون المتلقي طرفا في إنتاج المعنى، ولذلك لما سمع المعترضون –على كلام الشيخ– البيتين هدأت "موجة اعتراضهم إذ رأوا أن القول ممكن التأويل، ويكاد يكون معظم كلامه الذي أعتُرِضَ به عليه من هذا القبيل"[4].

وهكذا تمكن نظرية التلقي القارئ من لعب دوره في قراءة النص، باعتبار أن النص الصوفي ينتج غموضه عن وجود فراغات، تمنع التواصل مع المتلقي. ولا تكون فاعلية التلقي إلاّ "حيث يكون عدم تطابق القارئ مع الوضع النصي(...) فالاتصال ينتج عن حقيقة وجود فجوات في النص تمنع التناسق الكامل بين النص والقارئ، وعملية ملء هذه الفجوات أثناء عملية القراءة هي تبرر وتوجد الاتصال، إذ أن الفجوات وضرورة ملئها تعمل كحوافز

1– محيي الدين بن عربي: الفتوحات المكية في معرفة الأسرار المالكية والملكية– ج: 2– ص: 480.

2– المصدر نفسه – ص: 480.

3– أحمد، محمد فتوح: الرمز والرمزية في الشعر المعاصر – القاهرة – دار المعارف – ط.2–1978– ص: 123.

4– يوسف خطار محمد: الموسوعـة اليوسفيـة في بيان أدلة الصوفية– مطبعة نضر– دمشق– د.ط– 2001م– ج2 – ص: 446.

ودوافع لفعل التكوين الفكري"[1] وبدونها يظل النص ممتلئا بالفراغات والفجوات التي تمنع من قراءة النص كما تتغيّاه له قراءة تأويله.

لقد مارس المتصوفة حقهم في التأويل، فكثيرا ما طوّعوا نصوصا أخرى خارجة عن التصوف إلى الذوق الصوفي، وتمّ استقبالها بأفق توقع صوفي، وبذلك يختلط على المتلقي غير الصوفي الأمر، ومن ذلك لما أنشد بعض المنشدين أبا عبد الله الحارث المحاسبي هذه الأبيات:

أنـــا فـــي الغـــربة أبكـــى ... مَـــا بَكَـــتْ عيـــن غـــريب
لـــمْ أكُـــنْ يـــومَ خُروجي ... عـــن مكـــانـــي بمصيـــب
عجـــبـــا لـــي ولِتَـــرْكِي ... وطنـــا فيـــه حبـــيبـــي[2]

وإن كان ظاهر هذه الأبيات غزلا، إلاّ أن تلقي الشيخ لها كان من باب الذوق الصوفي، ولذلك لما سمع هذه الأبيات "فقام وتواجد حتى رق له من حضره"[3]. فالمتلقي الصوفي يكون صاحب قلب لا صاحب عقل، ولذلك فهو ينحى بالمعنى إلى النزوع الروحي، ويتخذ أفق انتظار جديد، فيعزف عن المقول (المنطوق (Le Dit) إلى المسكوت عنه (Le Non Dit) ويحول الدلالة من الظاهر إلى الباطن. وبذلك عندما يقوم المتلقي الصوفي "المشارك في عمل تواصلي أدبي باستقبال رسالة جمالية فإنه بوسعه أن يضفي عليها معاني عديدة طبقا لإستراتيجية في التلقي وظروف حالات التواصل"[4].

ويذهب الصوفية إلى تلقي النصوص من خلال أفق التصوف حتى ولو كانت مناقضة له، ما دام التلقي عملية ذاتية. وهو ما تلحّ عليه نظرية التلقي التي "اعتبرت القراءة بمثابة نشاط نفسي أو استجابة داخلية"[5]، باعتبار أن تلك المعاني تجد قبولا تاريخيا عند المتلقي الاعتيادي، لذلك سعى المتصوفة إلى حملها على غير ظاهرها، ويذهبون إلى تذوق النصوص وفق استراتيجية ذاتية"ربما يفهم المفترض من اللفظ ضد ما قصده لافظه، كما وقع لشخص من

---

[1]– د. ميجان الرويلي ود. سعد البازعي: دليل الناقد الأدبي–المركز الثقافي الأدبي–الـــدار البيضاء–المغرب–بيروت–لبنان–ط3–2003–ص: 287.

[2]– عبد الوهاب الشعراني: الطبقات الكبرى– المكتبة التوفيقية– مصر – د.ط – د.ت– ج1 –ص: 130.

[3]– المصدر نفسه–ص: 130.

[4]– د صلاح فضل: أساليب الشعرية المعاصرة –ص: 27.

[5]– محمد خرماش– فعل القراءة وإشكالية التلقي – ص: 20.

علماء بغداد أنه خرج يوما إلى الجامع فسمع شخصا من شربه الخمر ينشد"[1] هذه الأبيات التي يقولها صاحبها في الخمر وهو سكران:

إذ العشـــرون من شعبان ولّت فواصلْ شربَ ليلك بالنهار
ولا تشرَبْ بأقــداح صغــار فإن الوقت ضاق عن الصغار[2]

إن الأبيات في ظاهرها تدل على الخمرة وأجوائها، ولكن تلقي معناها كان بحسب ذوق المتلقي، لذلك وقعت من ذلك الصوفي موقعا، فتلقاها متذوقا بقلبه لا بعقله، على غير معناها الظاهري، ففهمها على باطنها "فخرج هائما على وجهه حتى أتى مكة ولم يجاوزها بها حتى مات"[3] أي إن فهم الصوفي يكون بقدر الحال والمقام التي يكون عليها، وإن إدراك وظيفة التلقي وفاعليته عند المتصوفة، يرجع أساسا إلى إدراك طبيعة بنيته النظام المعرفي الصوفي عامة، من حيث أنه لا يحّد إلاّ بالحدّ الذاتي.

وبذلك يكون اختلاف التلقي عند المتصوفة باختلاف ذاتية المتصوف نفسه. ومن ذلك مايروى "أن ثلاثة سمعوا مناديا "يا سعتر برّي" ففهم كل منهم عن الله مخاطبة خوطب بها في سرّه. سَمع الواحد: اسعَ تر برّى، وسمع الآخر: الساعة ترى برّى. وسمع الآخر: ما أوسع بري. فالمسموع واحد. واختلفت أفهام السامعين"[4] فكل سامع يختلف سمعه عن الآخر. واختلف تلقي العبارة الواحدة باختلاف حال أو مقام المتلقي، "فأما الذي سمع: اسعَ ترَ برّي، فمريد دُلَّ على النهوض إلى الله بالأعمال، يستقبل الطريق بالجدّ، فقيل له: اسعَ إلينا بصدق المعاملة تر برنا بوجود المواصلة. وأما الثاني فكان سالكا إلى الله، طاولته الأوقات فخاف أن تفوته الوصلة، فقيل له ترويحا على القلب لما أحرقته نار الشغف: الساعة ترى برّي. وأما الأخر فعارف، كُشف له عن وسع الكرم، فخوطب من حيث أشهدَ فسمعَ: ما أوسع برّي"[5].

---

[1]- عبد الوهاب الشعراني: الطبقات الكبرى –ج: 1–ص: 12.

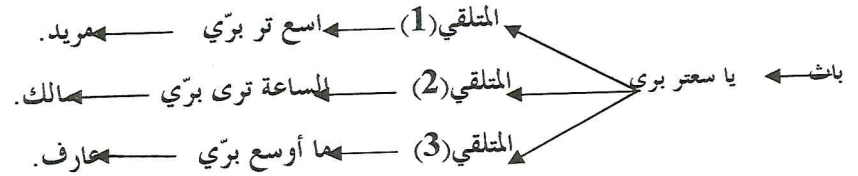
[2]- المصدر نفسه–ص: 12.

[3]- ابن عطا الله السكندري: لطائف المنن قدم له وعلق عليه الشيخ خالد عبد الرحمان العك –دار البشائر –دمشق–سوريا–ط: 1 –1412هـ/1992م – ص: 184.

[4]- المصدر نفسه – ص: 184–185.

[5]- ابن عطا الله السكندري: لطائف المنن قدم له وعلق عليه الشيخ خالد عبد الرحمان العك – ص: 185.

إن العبارة الملقاة واحدة، ولكن متلقيها يختلف باختلاف الحال التي يكون عليها الصوفي، فيعطيه الحال المعنى الذي هو عليه فتكون مستويات التلقي وفق هذه الخطاطة:



وهكذا يظهر اختلاف التلقي باختلاف مقام الصوفي، حتى وإن كانت العبارة المسموعة واحدة، فاختلف تلقيها باختلاف الحال التي يكون عليها الصوفي، وبذلك يشارك المتلقي الصوفي في توليد المعنى: "ومن هنا إن المتلقي طرف في عملية الإبداع ذاتها، إذ تصبح الإثارة التي يحدثها القول (....) بمثابة دعوة إلى الخلق يضطلع المتلقي بدور مهم في إنجاحها أو تعطيلها"[1] إذ يظل المقول جامدا، لا يقول ولا يصرح، ولا ويشير ولا يوحي، ولا يؤشر إلاّ من خلال تفعيل عملية التلقي. فالمتلقي هو الذي يضفي على العمل مشروعيته ويعطيه من المعنى ما يجد في نفسه، ذلك أن المتصوف كمثل الماء يتلون بلون إنائه، حيث لا طريق ولا منهج ملزم لأنّ " الطريق إلى الحقيقة تتعدد بتعدد السالكين، هكذا يعلمنا الصوفية عامة (...) أن الحقيقة في ذاتها واحدة لا تتعدد، ولكنها تتشكل وتتلون مثل الماء الذي يأخذ شكل الإناء الذي هو فيه، ويتلون بلونه. هذا رغم أن الإناء في حقيقته لا شكل له ولا لون"[2].

إن متلقي الخطاب الصوفي عليه أن يغير أفق انتظاره ويغير استراتيجية التلقي، فإن اعتماد الصوفي على الطّلل والرسوم والمرأة، ما هي إلاّ وسائط لإقامة عملية التواصل مع المتلقي، لأنّ تلك الوسائط تجد رصيدا تاريخيا في ذهن المتلقي المعياري، لذلك إستغلها الصوفي كرموز تتحول في ذهن المتلقي الجديد إلى بدائل أخرى، من حيث هي ظواهر تحيل إلى بواطن، وفي ذلك من

---

[1]– د محمد لطفي اليوسفي: الشعر والشعرية – ص: 370.

[2]– د نصر حامد أب وزيد: هكذا تكلم ابن عربي–الهيئة المصرية العامة للكتاب– مصر– د.ط– 2002– ص: 65.

الإيحاء ما يقطع الصلة بأفق الانتظار القديم واستبداله بأفق متجدد وفق بيان الكتابة الصوفية الذي تفرضه بنية نظامها المعرفي.

لقد استغل المتصوفة طاقة الشعر وجاذبية لغته للتعبير عن الانفعالات والعواطف، وبذلك يكون "مذهب الصوفي هو العشق، ومادته هي الذوق، ووسيلته الشعر، والكلام عموما يراعى فيه أن يكون لطيفا مؤثرا. وبهذا صارت لغة التصوف لغة جذابة"[1] يمكن حملها على محمل متعدد بتعدد القراءات وقابلية التأويل، لذلك اعتبرت الدراسات الحديثة من نظرية التلقي "أنّ القراءة نوع من إعادة كتابة النص وإطلاق إنتاجيته. لكن النص القادر على إحداث تلك الرعشة الجميلة هو النص الذي يُربك القارئ ويخلخل موازينه الثقافية والنفسية واللّغوية"[2].

إلاّ أن البلاغة العربية –بمعياريتها– كانت تبحث عن تماهي الباث مع المتلقي، ورأب الفجوة بينهما، من خلال ترسيخ القوالب والمعايير، والدعوة إلى تكريس تلك القواعد، وذلك بدعوى الانطلاق من بنية معرفية تتمحور حول القصيدة، التي يتجلى فيها الوضوح. وفي ضوء التنظيرات البلاغية التي تكرست في مصنفات النقاد القدامى كمعايير ملزمة لا يجوز الخروج عنها، تسعى إلى الوضوح والإيضاح والبيان والتبيين.

ومع ذلك فإن نظرية التلقي منحت النصوص المقصاة تأشيرة إعادة النظر في قراءتها وفق نسق مفارق، من خلال تغير آفاق المتلقين. وأكدت هذه النظرية على أنه "يجب أن ينتقل التركيز من النص بوصفه موضوعا إلى فعل القارئ بوصفه نشاطا عمليا إبداعيا. القارئ هو المصدر النهائي للمعنى والتاريخ الأدبي"[3] وإسقاطِ معنىَ القَبْلِيّة والمعايير الجاهزة التي كثيرا ما تتعسف في إهدار قيمة النص المعرفية أو الجمالية.

لقد كانت أزمة التلقي في الخطاب الصوفي، أن دعت المتصوفة إلى تجريب كل إمكانيات التعبير، وطاقة اللغة، في إقامة فاعلية التوصيل، وهو ما كان يشكل هاجس المتصوفة الأوائل في مفاعلة الآخر، والذي تعامل مع الخطاب الصوفي معاملة الرفض

---

[1]– عبد المنعم الحنفي: الموسوعة الصوفية– مكتبة مدبولي– القاهرة– ط:1– 1424هـ/2003م –ص: 811.

[2]– محمد خرماش– فعل القراءة – ص: 20.

[3]– جان ستار وبينسكي وآخرون: في نظرية التلقي –ص: 113.

والسلبية، وهذا ما كان سببا مباشرا في تغييب النصوص الصوفية، وسلب صفة الأدبية عنها، ذلك "أن الخطاب الصوفي واجهته فئات قوية مثلا السلطة والفقهاء والمعتزلة ... لأنه كان موجها ضدها سياسيا وإيديولوجيا ومصلحيا، وقد أفاض القول في هذه النقطة الباحثون في لسانيات النص"[1]. فكان على الخطاب الصوفي أن يُفاعل الآخر من جنس ما كان يتذوّق.

إن الخطاب الصوفي موجه إلى متلق مخصوص يعي معنى خصوصية الخطاب. ويملأ فجوات فراغه، فيتذوق الوجد إن لم يكن متواجدا، ويعذر صاحب الشطح إن لم يكن شاطحا، ويغير إستراتيجية التلقي من العقل إلى القلب، وكما يقرر زكي مبارك أن "هذا الفن من الأدب لا يصلح لكل قارئ، وإنما يصلح للقارئ الذي يدخل إليه بنيته، كما يدخل إلى المحراب، وهو كالطعام الدّسم الذي لا تحتمله غير أمعاء الأقوياء. هو كالنور الذي تعجز عنه العيون الرُّمد، ولا يستطيع مواجهته غير أصحاء البصائر والأبصار"[2].

لقد أثّل المتصوفة نصوصا فرضت حضورها الجمالي، وشكلت صدمة للمتلقي، وما تزال، من خلال المفارقة التي تستند إليها، ونفورها من مفهوم المجانسة والمطابقة الذي لا يضيف شيئا للمتلقي، بل إن هذا المفهوم يبلدّ ذائقة المتلقي من خلال إقامة علاقات بين أشياء العلاقة موجودة بينها أصلا. ولذلك تتماهى النصوص النمطية مع المتلقي، فالنصوص الصوفية ذات حساسية فائقة، باعتبارها خطابا يتجاوز أفق انتظار المتلقي. بل إن الخطاب الصوفي ليس على مستوى واحد، فثمة نصوص ذات خصوصية شديدة. فكانت تمارس الشطح على مستوى اللغة، وباعتبارها نصوصا تتجاوز أصلا ثنائية الباث والمتلقي بالمفهوم الاعتيادي، لتكون ثنائية أخرى باث (الله) ومتلقٍ (النقري) مثلما هو في مواقفه ومخاطباته.

وبذلك يتأرجح نص النقري بين "قال لي" و"أوقفني" ولا يمكن للمتلقي أن يتمثل ذلك إلاّ إذا عاش اللحظتين المختلفتين، لحظة "قال

---

[1]– د محمد مفتاح: دينامية النّص– المركز الثقافي العربي– بيروت– الدار البيضاء –ط2– 1990–ص: 133.

[2]– د. زكي مبارك: التصوف في الأدب العربي والأخلاق– المكتبة العصرية للطباعة– صيدا– بيروت– لبنان–د.ط–د.ت–ج: 2 – ص: 336.

لي" ولحظة "أوقفني"**، وإنّ أي شرح خارج هذين اللحظتين سيكون من العبث بمكان، وأن أي كلام ساعتئذ سيكون مجرد فضلة لا طائل منها.

إن المتصوف من حيث هو باث ما كان لتصدر عنه تلك الكلمات أو الشطحات لو لا تصوره لوجود متلق يقاسمه دلالة الخطاب، من حيث أنه لا يعدم وجود تفاعل تواصلي مع الآخر، حيث تتم القراءة باختلاف استراتيجية التلقي تماهيا أو تنافرا. فيكون النص مشروعا للتأويل "وليس هناك تأويل واحد يتساوى تماما مع سواه وذلك بسبب تعدد القراءات. شريطة التنبه إلى أن النص موضوعه النص"[1] دونما إسقاطات خارجية تعسفية التي تهدر خصوصية النص.

وبذلك يكون النص الصوفي تخطى الشفرات الجاهزة، والقراءة القبلية، حيث يفاجئ المتلقي، ويدهشه ولا يتماهى معه، وبذلك يتمكن المتلقي من المشاركة في خلق عوالم النص الممكنة بملء الفجوات من خلال تراكم القراءات. فتكون بعض القرائن الخارجية أو الداخلية "موجهة توجيها خاصا نحو المتلقي، فهي تقبل عليه وتستدرج وعيه كي يتقبل المنحى اللغوي أو العاطفي الجديد ويخلع عليه خروقات المتصوفة واحدا مهم" [2] مما يقتضيه السياق العرفاني وبنية نظامه المعرفي.

وعلى ذلك الفهم تتأسس العلاقة التفاعلية والتبادلية بين النص والمتلقي، من خلال تجاوز المرجعيات السابقة، والمعنى الجاهز، على "أن صورة المتلقي وتلقي العمل موجودة، في قسم كبير منها ضمن العمل نفسه، وضمن علاقته مع الأعمال السابقة التي احتفظ بها كأمثلة أو معايير"[3] وعلى ذلك تكون العلاقة الحوارية بين النص ومتلقيه حيث يتحرر من المعنى الجاهز، وتظل إمكانية القراءة والتأويل ممكنة مع كل قراءة جديدة "فقراءة النص –كما هو معروف

** – حين يقول النفري: (قال لي: "معناه عرّفني بأن رفع حجابي فكأنه قال لي" فيكون معنى القول: مشاهدة مباشرة برفع الحجاب، فيتجسد معنى الرؤيا، أما قوله: "أوقفني معناه: أيقظ قابليتي لتلقي التجلي"). ينظر: عفيف الدين التلمساني، شرح مواقف النفري–دراسة وتحقيق: د. جمال المرزوقي– الهيئة المصرية العامة للكتاب– مصر–د.ط– 2000– ص: 57.

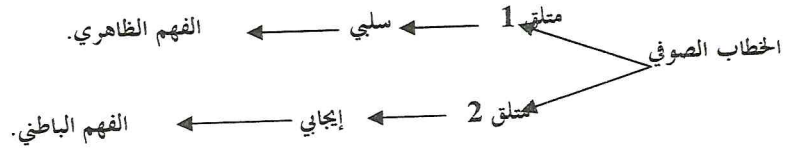
[1]– د رجاء عيد: القول الشعري – منشورات معاصرة– منشأة المعارف– الإسكندرية– د.ط– د.ت – ص: 189.

[2]– د محمد مبارك: استقبال النص عند العرب– المؤسسة العربية للدراسات والنشر– بيروت– لبنان– ط1– 1999–ص: 149.

[3]– جان ستار وبينسكي وآخرون: في نظرية التلقي –ص: 113.

إعادة إنتاج له، وهي كذلك- خلق تصوّر كلي بعيد تفكيك الدال والمدلول، وذلك يعني حتمية التأويل، وتجاوز السطح الغوي للكلمات"[1] إلى معانيها الغائرة الإنزياحية وفق مسلمات ذوقية.

لقد ظل تلقي الخطاب الصوفي إشكالية كبرى من خلال غياب شفرة الخطاب أو فكها. وبذلك اختلف المتلقون باختلاف آفاق تلقيهم. لذا يجد الخطاب قبولا عند المتصوفة والمتعاطين للتصوف، أو من الذي يتعاطفون معهم أو يتذوقون أدبهم، ونجد رفضا من خصومهم الذين يرفضونهم ويرمونهم بالجنون والخبل والتخليط في أحسن الأحوال، أو بالفسق والكفر والإلحاد في أسوئها. وبذلك يكون الخطاب الصوفي أمام المتلقي على شكل هذه الخطاطة:



لقد منحت نظرية التلقي إمكانية إعادة قراءة الخطاب الصوفي بعيدا عن الإسقاطات القبلية، والمقولات الجاهزة، وخلّصته من الدعوى التي كرّسها تاريخ الأدب الذي سعى مؤرخوه على إقصاء الخطاب الصوفي، من حضيرة الأدب، وحرمانه من الموازنات التي كانت تعقد بين النصوص على أساس المفاضلة، وهو اعتراف ضمني وصريح بعدم أدبيتها.

لقد غيّرت نظرية التلقي أفق المتلقي وهيأته لتلقي جديد بقراءة جديدة مفارقة. وعلى ذلك أتاحت هذه النظرية للنص الصوفي فرض حضوره المعرفي والجمالي. باعتبارها حدّت من غلواء صاحب النص وإعطاء أهمية قصوى للمتلقي ذاته. فكان النص الصوفي أكثر استجابة لهذه النظرية، وأكثر تمثلا للقراءات المختلفة، وأكثر قبولا للتأويلات المؤتلفة تارة، والمختلفة تارة أخرى، وبذلك يكون الخطاب الصوفي أكثر حداثة بالمفهوم المعرفي والجمالي والتجاوزي من بعض النصوص التي لم تصمد أمام تعدد القراءات.

---

[1]- د رجاء عيد: القول الشعري- ص: 195.

المصادر والمراجع:

1. آمنه بلعلي: تحليل الخطـــاب الصوفي في ضوء المناهج النقدية المعاصـــرة- منشورات الاختلاف- الجزائر-ط1-2002.

2. السعيد بوسقطة: شعرية النص بين جدلية المبدع والمتلقي-- مجلة الوقف الأدبي- العدد 371- ذو الحجة 1422هـــ- آذار-2002.

3. محيي الدين بن عربي: ذخائر الأعلاق شرح ترجمان الأشواق -علق عليه ووضع حواشيه خليل عمران المنصور -دار الكتب العلمية بيروت -لبنان -ط: 1 -1420هـــ/2000م.

4. محمد لطفي اليوسفي: الشعر والشعرية: الفلاسفة والمفكرون العرب- ما أنجزوه وما هفوا إليه- الدار العربية للكتاب- تونس- د.ط- 1992.

5. أدونيس: الصوفية والسوريالية - دار الساقي- بيروت- ط1- 1982.

6. محمد المسعودي: اشتعال الذات- سمات التصوير الصوفي في كتاب الإشارات الإلهية- لأبي حيان التوحيدي، دار الانتشار العربي- بيروت- لبنان- ط01- 2007.

7. محمد غنيمي هلال، الرومانتيكية، دار الثقافة- دار العودة- بيروت، لبنان، د.ط، 1973م.

8. حسن مصطفى سحلول: نظريات القراءة والتأويل الأدبي وقضاياه -منشورات اتحاد الكتاب العرب -دمشق -د.ط -2001.

9. محمد خرماش: فعل القراءة وإشكالية التلقي- مجلة علامات -المغرب- العدد: 10- 1998م.

10. أدونيس: سياسة الشعر- دار الآداب- بيروت- ط2- 1996.

11. صلاح فضل: أساليب الشعرية المعاصرة- دار قباء للنشر والتوزيع- مصر-د.ط- 1978.

12. خوسيه ماريا يوثيلو ايقانكوس: نظرية اللغة الأدبية- ترجمة د.حامد أبو زيـــد- سلسلة الدراسات النقدية - مصر- د.ط- د.ت.

13. جان ستار وبينسكي وآخرون: في نظرية التلقي-ترجمة د، غسان السيد - دار الفند - دمشق -سوريا -ط1 -1421هـــ -2000م.

14. أدونيس: كلام البدايات - دار الآداب- بيروت- ط1- 1989.

15. عبد الحكيم حسان: التصوف في الشعر العربي نشأته وتطوره حتى أواخـــر القـــرن الثالث الهجري- مكتبة الهلال- القاهرة- مصر- ط2- 2003.

16. شعيب أبو مدين بن الحيسن: الديـــوان -مطبعة الترقي -دمشق -ط: 1 - 1357هـــ/1998م.

17. محيي الدين بن عربي: الفتوحات المكية في معرفة الأسرار المالكية والملكية- ج:2- إعداد مكتب التحقيق بدار إحياء التراث الإسلامي-قدم له محمد عبد الرحمن المرعشلي- دار إحياء التراث العربي- بيروت- لبنان.
18. أحمد، محمد فتوح: الرمز والرمزية في الشعر المعاصر - القاهرة - دار المعارف - ط.2-1978.
19. يوسف خطار محمد: الموسوعة اليوسفية في بيان أدلة الصوفية- ج2- مطبعة نضر- دمشق- د.ط- 2001م- .
20. ميجان الرويلي ود. سعد البازعي: دليل الناقد الأدبي-المركز الثقافي الأدبي- الدار البيضاء-المغرب-بيروت-لبنان-ط3-2003.
21. عبد الوهاب الشعراني: الطبقات الكبرى- ج1- المكتبة التوفيقية- مصر- د.ط - د.ت.
22. ابن عطا الله السكندري: لطائف المنن قدم له وعلق عليه الشيخ خالد عبد الرحمان العك -دار البشائر -دمشق-سوريا-ط: 1 -1412هـ/1992م.
23. نصر حامد أبو زيد: هكذا تكلم ابن عربي-الهيئة المصرية العامة للكتاب- مصر- د.ط-2002.
24. عبد المنعم الحنفي: الموسوعة الصوفية- مكتبة مدبولي- القاهرة- ط:1- 1424هـ/2003م.
25. محمد مفتاح: دينامية النّص- المركز الثقافي العربي- بيروت- الدار البيضاء -ط2- 1990.
26. زكي مبارك: التصوف في الأدب العربي والأخلاق- ج: 2، المكتبة العصرية للطباعة- صيدا- بيروت- لبنان-د.ط-د.ت-.
27. عفيف الدين التلمساني، شرح مواقف النفري-دراسة وتحقيق: د. جمال المرزوقي- الهيئة المصرية العامة للكتاب- مصر-د.ط- 2000.
28. رجاء عيد: القول الشعري - منشورات معاصرة- منشأة المعارف- الإسكندرية- د.ط- د.ت.
29. محمد مبارك: استقبال النص عند العرب- المؤسسة العربية للدراسات والنشر- بيروت- لبنان- ط1- 1999.

التصوف الإسلامي: ماهيته - جذوره - مقابلته بالإشراق

د.بوسيف ليلى
الرتبة: أستاذة محاضرة –أ–
La_boucif@hotmaiL.fr
قسم: الفلسفة كلية: العلوم الاجتماعية
جامعة: وهران – السانيا

مقدمة:

مصطلح التصوف في الإسلام شأنه شأن غيره من المفاهيم المستحدثة في الفكر العربي الإسلامي، مما لا يمكن التعرف عليه إلا من خلال قراءة تاريخية مفصّلة ودراسة تحليلية ومقارنة لمكوناته، وعناصره الأوّلية إذ لا يمكن الإحاطة بالمصطلح وحدوده علميا بالوقوف عند صورته النهائية بعد أن استقر واستكمل جزئياته في صيغة معتبرة، معينة، ومخوصصة، لابد إذن من متابعة متأنية لأصوله الأولى[1] وما طرأت عليها من معان عبر التاريخ، لمن شاء أن يتعرف على النمو الداخلي للمصطلح وإذا رجعنا إلى دلالات المصطلح المختلفة في المعاجم الأجنبية وجدناها تشير إلى مجموعة متناثرة من المعاني التي تعبر عن وجهات نظر مختلفة لا يكاد يضبطها جامع لما فيها من تناقض وتضاد.

وتقدم المراجع العربية والمعاجم اللغوية الأجنبية للمصطلح الذي يقابله في اللغات الأجنبية (mysticism)، مجموعة معاني يمكن حصر أهمها فيما يلي:

- التصوف تمام الأدب.
- التصوف: خلق فمن زاد عليك في الخلق فقد زاد عنك في الصفاء.
- التصوف هو الدخول في كل خلق سني والخروج من خلق بدعي.
- التصوف الأخذ بالحقائق.
- التصوف حال تضمحل فيها معالم الإنسانية.

---

[1] عرفان عبد الحميد فتاح، دراسات في الفكر العربي الإسلامي، ادر الجيل بيروت، ط1، 1991، ص291.

القرن التالي. وكان وراء الحركة الصوفية يسمون عادة بالزهاد والعباد.

وكان هؤلاء يتميزون عن عامة المسلمين بفرط التفوق، والتوفر على العبادة، وعلى صعيد الرياضات والعشائر أخذوا بـــ "الذكر" أي تكرار اسم "الله" أو العبارات التي تتضمنه (الله الوحي) "الله اكبر"، "لا إله إلا الله" وتدريجيا صار الذكر يترافق بـــ "الرقص" يدور به المرء على نفسه حتى يتلاشى عياء ويفقد وعيه، و"السماع" يصغي فيه إلى ما يكرر من الذكر أو يرتل من الآيات أو ينشد من الأشعار، ويترافق عادة بالموسيقى التي تعزف على آلات الطرب. وفيما بعد بالغ بعض على سائر الشعائر الدينية. فالصوفي في أي ثقافة عادة، ما يؤول تجربته إلا من منظور الدين الذي تربى عليه. لكن إذا كان منحصرا بدرجة كافية فإنه يمكن أن يطرح هذه العقائد الدينية ويظل متحفظا بوعيه الصوفي[1].

وقد عرف نمط الحياة الزهاد في تلك الفترة بالتقشف ونبذ الدنيا بما في ذلك قهر الجسد وتعذيبه، وقد برزت في أوساطهم نزعتان فيما يخص تحصيل أسباب المعاش، فكان جماعة منهم يدعون إلى أن يقتات المرء من ثمار عمله وإن ردوا هذا العمل على الحد الأدنى الكافي للحياة، وما زاد عنه يعطي عائده للمحتاجين الغير قادرين على الكسب. أما النزعة الثانية فتمثلت في "التوكل" في التعويل المطلق على الإله، الذي لا يعتني معه المرء بكسب قوتهن فيعيش يومه، ووقته الحاضر ويوكل إلى الله أن يرزقه غدا. كما رزقه اليوم. وفيما بعد صيغ هذا التوجه في مبدأ – الصوفي "ابن وقته"، وكان التوكل ينطوي على الرضى بقضاء الله وقدره، وتلاشي إرادة العبد في إرادة الرب، فيكون في يدي الله كالطفل في يدي الأم، أو كالميت في يدي الغسّال. كانت صوفية الزهاد تنطوي على لون من اللامثالية (Non-Conformism) من اللامبالاة تقييمات الآخرين، رضى، أو سخط، مدحا أو ذما. وقد تجسدت هذه النزعة على أشدها عند الملامتية أهل اللوم ويبدو أن هذه الحركة قد قامت، في أول الأمر، في العراق، ولكن رواجها خاصة إنما كان في خرسان، ومنها انتقلت إلى آسيا الوسطى، ومن تم إلى سائر بقاع العالم

---

[1]– وولتر ستيس، التصوف والفلسفة، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، القاهرة، د.ط،1999 ص 410.

القرن التالي. وكان وراء الحركة الصوفية يسمون عادة بالزهاد والعباد.

وكان هؤلاء يتميزون عن عامة المسلمين بفرط التفوق، والتوفر على العبادة، وعلى صعيد الرياضات والعشائر أخذوا بـــ "الذكر" أي تكرار اسم "الله" أو العبارات التي تتضمنه (الله الوحي) "الله اكبر"، "لا إله إلا الله" وتدريجيا صار الذكر يترافق بـــ "الرقص" يدور به المرء على نفسه حتى يتلاشى عياء ويفقد وعيه، و"السماع" يصغي فيه إلى ما يكرر من الذكر أو يرتل من الآيات أو ينشد من الأشعار، ويترافق عادة بالموسيقى التي تعزف على آلات الطرب. وفيما بعد بالغ بعض على سائر الشعائر الدينية. فالصوفي في أي ثقافة عادة، ما يؤول تجربته إلا من منظور الدين الذي تربى عليه. لكن إذا كان منحصرا بدرجة كافية فإنه يمكن أن يطرح هذه العقائد الدينية ويظل متحفظا بوعيه الصوفي[1].

وقد عرف نمط الحياة الزهاد في تلك الفترة بالتقشف ونبذ الدنيا بما في ذلك قهر الجسد وتعذيبه، وقد برزت في أوساطهم نزعتان فيما يخص تحصيل أسباب المعاش، فكان جماعة منهم يدعون إلى أن يقتات المرء من ثمار عمله وإن ردوا هذا العمل على الحد الأدنى الكافي للحياة، وما زاد عنه يعطي عائده للمحتاجين الغير قادرين على الكسب. أما النزعة الثانية فتمثلت في "التوكل" في التعويل المطلق على الإله، الذي لا يعتني معه المرء بكسب قوتهن فيعيش يومه، ووقته الحاضر ويوكل إلى الله أن يرزقه غدا. كما رزقه اليوم. وفيما بعد صيغ هذا التوجه في مبدأ – الصوفي "ابن وقته"، وكان التوكل ينطوي على الرضى بقضاء الله وقدره، وتلاشي إرادة العبد في إرادة الرب، فيكون في يدي الله كالطفل في يدي الأم، أو كالميت في يدي الغسّال. كانت صوفية الزهاد تنطوي على لون من اللامثالية (Non-Conformism) من اللامبالاة تقييمات الآخرين، رضى، أو سخط، مدحا أو ذما. وقد تجسدت هذه النزعة على أشدها عند الملامتية أهل اللوم ويبدو أن هذه الحركة قد قامت، في أول الأمر، في العراق، ولكن رواجها خاصة إنما كان في خرسان، ومنها انتقلت إلى آسيا الوسطى، ومن تم إلى سائر بقاع العالم

---

[1]– وولتر ستيس، التصوف والفلسفة، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، القاهرة، د.ط،1999 ص 410.

الإسلامي وكان أبرز رجالاتها أبو حفص الفرد (ت 873)، وحمدان القصّار (ت 885)، وأبو عثمان الحيري (ت: 991)[1].

التصوف والإشراق:

إن التصوف كما بيّنه الجرجاني في حقيقته ينطوي على ثلاثة جوانب: "سيكولوجيا عبارة عن حال نفسية يشعر بها المرء بأنه على اتصال بمبدأ أسمى. فلسفيا، نزعة تقوم على الخيال والعاطفة أكثر مما تقوم على العقل والتجربة الحسية، دينيا هو علم القلوب الذي يبحث في أحوال النفس الباطنة ويسعى إلى تصفية القلوب والطهر والتجرد يؤدي إلى الاتصال بالعالم العلوي[2].

وبالرجوع إلى رسائل الغزالي نجده مبيناً سمات التصوف: التصوف طرح النفس في العبودية وتعلق القلب بالربوبية، فإنه تصفية القلب عن مرافقة البرية، ومفارقة الأخلاق الطبيعية، وإخماد الصفات البشرية، ومنازلة الصفات الروحانية والتعلق بالعلوم الحقيقة، وإتباع رسول الله في الشريعة[3]. أما أبو الحسن محمد بن أحمد الفارسي، فقد أظهر حقيقة التصوف في أركان عشرة هي: أولها: تجريد التوحيد ثم فهم السماع، وحسن العشرة، وإثار الإيثار، وترك الاختيار، وسرعة الوجد، والكشف عن الخواطر، وكثرة الأسفار، وترك الاكتساب وتحريم الادخار[4].

والتصوف الإسلامي الخالص هو في أساسه أخلاقيات مستمدة من الإسلام، ولعل هذا ما عبر عنه "ابن القيم" في "مدارج السالكين" حين قال: (واجتمعت كلمة الناطقين في هذا العالم على ان التصوف هو الخلق، قال تعالى: {خذ العفو وأمر بالمعروف واعرض عن الجاهلين})[5]، وبنظرة فاحصة في تعريفات التصوف، يمكن أن نستشف مضمونه، فهو ينطوي على معانٍ اخلاقية وأحوال نفسية من تحقق بالفقر والافتقار، وإسقاط للتدبير والاختبار، ومن فناء العبد من نفسه وبقاءه بربه، وإقبال على الذكر، وخضوع لسلطان الوجد وأخذ النفس

---

[1]–توفيق سلوم، المرجع السابق، ص 278.

[2]–تحقيق طه عبد الباقي سرور، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، د.ط، 1960، ص 91.

[3]–الغزالي، روضة الطالبين وعمدة السالكين، مطبعة السعادة، د.ط، د.ت، ص 143.

[4]–الكلابادي، نفس المرجع السابق، ص 89.

[5]– سورة الأعراف، الآية رقم 199.

بالأعمال التي لا تنافي تعاليم الكتاب والسنة. إنه بحق علم المواجيد القلبية والأحكام الباطنية، فهو يعني بالقلب وجوانحه ويدل على الأعمال الباطنية، ويبيّن الطريقة إليها، وكيفية التحقق، بالكمال فيها. وقد ظهر التصوف بهذه الصورة عند صوفية الفرنين الثالث والرابع للهجرة أمثال السري السقطي[1] وأبو حمزة محمد بن إبراهيم الصوفي البغدادي[2]، وذو النون المصري المتوفى عام 245هـ، وأبو زيد السطامي، المتوفى عام 261هـ[3].

وقد ظل التصوف مطبوعاً بطابع الحب طوال القرن الثالث الهجري. كما كان حظه من الخصائص الأخلاقية في أوائل هذه الفترة أوفر وأظهر إلى الحد الذي جعل الاستاذ مصطفى عبد الرزاق باشا يعد التصوف في أول عهده بالتكوين العلمي علما للأخلاق الدينية الإسلامية ومعاني العبادة. إن هذا العلم مبني على الإرادة، فهي أساسه ومجمع بنائه، أو هو يشمل على تفاصيل احكام الإرادة، وهي حركة القلب، ولهذا سمي علم الباطن[4]. التصوف باختصار هو رياضة ومجاهدة وذوق وسلوكاً في الحياة، فهو منهج في المعرفة أساسه التأمل الباطني ومجاهدة روحية وسواها من السبل التي تأخذ بالصوفي السالك في مدارج المعرفة حتى ينتهي على اليقين ومشاهدة الحقائق على ما هي عليه مصفاة خالصة.

الإشراق: (Illumination)

الإشراق أو المعرفة المشرقية المقصود بها الحكمة المؤسسة على الإشراق الذي هو الكشف أو حكمة المشارقة الذين هم أهل فارس وهو أيضا يرجع إلى الأول، لأن حكمتهم كشفية ذوقية، نسبت إلى الإشراق الذي هو ظهور الأنوار العقلية ولمعانيها وفيضانها بالإشراقات على النفس عند تجردها، وكان اعتماد الفارسيين في الحكمة على الذوق وشيعته فإن اعتمادهم كان على البحث والبرهان لا غير. ويعرف الدكتور ماجد فخري الإشراق بأنه التماس الحق عن طريق التأمل

---

[1]– وه وأول من تكلم في علوم التوحيد والورع ببغداد توفي 253هـ.

[2]–روي أنه أول من تكلم في اصطلاحات الصوفية من صفاء الذكر والمحبة، والعشق، والقرب والأنس، توفي سنة 269هـ.

[3]– مرفت عزت بالنبي، الاتجاه الإشراقي في فلسفة ابن سينا، دار الجيل، بيروت، ط1، 1994، ص 37.

[4]– محمد مصطفى حلمي، الحياة الروحية في الإسلام، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط2، 1984، ص 121.

الصوفي والتجربة الذوقية[1]، والإشراق قديما عند الأفلاطونيين المحدثة نلقي العلم الغيبي أو الإلهي عند الملأ الأعلى، عن طريق الرياضة والمجاهدة وتصفية النفس[2]، بحيث نصير كالمرأة الصقيلة فتعكس عليها الصور والعلوم الإلهية المنقوشة في العقول، والنفوس الفلكية، ويكون ذلك على هيئة إشراق في النفس وإحساس ذوقي دون أعمال للعقل والفكر بطريقة عملية وإتباع أساليب البحث والنظر العلميين، ولقد تبين في هذا المعنى عند أفلاطون – أعظم ممثلي الأفلاطونية المحدثة– من تأكيده على أهمية التأمل الباطني، وعكوف النفس على ذاتها، وتطهرها من علائق البدن، فكلها رسائل تعين النفس على القيام برحلتها الروحية وتحقيق هدفها في الاتصال بالباطن، أما التطهير فهو اليقظة الحقيقية للنفس، وهو الخروج عن الجد، وهذا الخروج هو بعث جديد لها، لأنه رجوع إلى الأصل والمنهج، فتأمل النفس لله عند افلوطين مرهون بتطهيرها وابتعادها عن الانغماس في العالم المادي[3]، وبالرجوع إلى نصوص أفلوطين نجد ان التطهير وإن كان خير وسيلة لمعرفة الواحد، فغن المعرفة الحقيقية تكمن في داخل النفس وفي تفكيرها في ذاتها، فكل الفضائل مغروسة فيها.

ظهرت الفلسفة الإشراقية عند زهاد الهند، وفلاسفة الإغريق وحكماء العراق4 ومبدأ هذه الفلسفة وأساسها الأول أن الله نور الأنوار ومصدر جميع الكائنات، فمن نوره خرجت أنوار أخرى هي عماد العالم المادي والروحي. وقد عاشت مدرسة الإشراقيين في بلاد الفرس إلى القرن السابع عشر، ومؤسسها هو السهروردي وكان ذا اطلاع واسع وخبرة تامة بالفرق الإسلامية التي تأثر بها عامة، وبرجال مدرسة الإسكندرية وفلاسفة الإسلام السابقين بوجه خاص[5]. ومع أن الفلسفة الإشراقية التي دعا إليها، متأثرة في بدائها ونهايتها بتعاليم الفارابي، ذلك لأنها مؤسسة على نظرية الفيض الفارابية ونزاعه إلى العالم العلوي وان الإشراق عن السهروردي يطمع في الاتحاد بالله مباشرة والامتزاج بنور الأنوار، فإن هذه الفلسفة صوفية كلها أو التصوف هو كل شيء فيها[6]،

---

[1]– ماجد فخري، تاريخ الفلسفة الإسلامية، الدار المتحدة للنشر، د.ط، 1974، ص 401.

[2]– ماجد فخري، تاريخ الفلسفة الإسلامية، الدار المتحدة للنشر، د.ط، 1974، ص 401.

[3]–محمد علي أبو وريان، تاريخ الفكر الإسلامي، الهيئة المصرية للكتاب، ط3، 1972، ص 327.

[4] –إبراهيم مذكور، في الفلسفة الإسلامية، منهج وتطبيقه، دار المعارف، ط3، د.ت، ص 53.

[5]–إبراهيم مذكور، المرجع السابق، ص 53.

[6]–وقد امتد الإشراق إلى الفكر الفلسفي في الإسلام من خلال المعارف التي أدخلها الصوفية.

أي الفلسفة الإشراقية التي دعا إليها السهروردي في منهاج المعرفة ونظرياتها، والتي تقوم على الإلهام أو الكشف.

عُرّف الإلهام أو الكشف عند الصوفية بالإشراق الذي هو ظهور الأنوار العقلية ولمعانيها وفيضانها بالإشراقات على النفس عند تجردها. كما ظهر الإشراق عند فلاسفة الإسلام الكندي، والفارابي، وابن سينا من خلال نظرياتهم في المعرفة والسعادة، وعندهم أن الوصول إلى المعرفة اليقينية لا يكون إلا بإخلاص النفس من البدن وانتقال العقل من عقل بالقوة إلى عقل بالفعل إلى عقل مستفاد وعنده تتجلي الحقائق. يقول الكندي: والنفوس بسيطة، جوهرها من جوهر الله، وهي نور من نوره، وإذا فارقت البدن انكشفت لها الأشياء كلها، وصارت شبيهة بالله، والجري وراء الملذات يحول دون المعرفة الأشياء الشريفة. وإذا انصقلت النفس بالنظر في حقائق الأشياء ظهرت فيها الأشياء كما تظهر في المرآة صقيلة، وإذا فارقت البدن إلتذت لذة كبيرة[1].

أما الفارابي فقد بين فضل ارتياد طريق الكشف والإلهام في معرفة أسرار حقائق في كتابه "دار أهل المدينة الفاضلة" حينما عرض النظرية في السعادة. فالسعادة عنده هي الخير الأسمى الذي يمكن أن تناله النفوس الذليلة في العالم الآخر[2]. والسعادة هي أن تصير نفس الإنسان من الكمال في الوجود بحيث لا يحتاج في قوامها إلى مادة وذلك أن تصير في حملة الأشياء البريئة عن الأجسام، وفي جملة الجواهر المفارقة للمواد، وان تبقى على تلك الحال دائما[3]، فالنفوس الخيرة العارفة هي التي تبقى وتدخل العالم العقلي، وكلما ازدادت درجتها في المعرفة والفضيلة في هذه الحياة علا مقامها بعد الموت، وزاد حظها من السعادة في الحياة الأخرى، وكلما كثرت الأنفس المتشابهة المفارقة للمادة واتصل بعضها ببعض كما يتصل معقول بمقول، كان التذاذ من الحق، الآن بملاقاة الماضين، وزادت لذات الماضين باتصال اللاحقين بهم: لأن كل نفس تعقل ذاتها، وتعقل

---

[1]–الكندي، رسائل الكندي الفلسفية، "في القول في النفس"، تج: عبد الهادي أب وريدة، دار الفكر العربي، د.ط، د.ت، ص 274.

[2]–الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، تحقيق الدكتور ألبير نصري نادر، المطبعة الكاثوليكية، د.ط، 1959، ص 45.

[3]–الفارابي، المصدر نفسه، ص 47.

النفوس الأخرى المشابهة لها مراراً كثيرة، وكلما زاد تعقلها زادت لذائذها[1]. أما الإشراق عند ابن سينا فهو نتاج الرياضة العقلية بما فيها من ميل إلى التأمل، والبحث النظري والتشوق إلى الاستنباط. صحيح أنه اتجه إلى التصوف في أواخر حياته وتحدث عنه بكلام بليغ عذب، وخاصة في الأنماط الثلاثة الأخيرة هي "الإشارات والتنبيهات" وهو بمسلكه هذا يبدو وكأنه أراد أن يكفر عن حياة اللهو، والمجون التي انغمس فيها فارتاد طريق الصوفية لعله يجد [2] فيه لمأمن والملاذ.

وجملة القول في مسألة الفرق بين التصوف والإشراق، إن التصوف هو الأساس وهو القاعدة ينطلق فيها، الصوفي –الذي تخلق بأخلاق القرآن، وعمل، بسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم وتمسك بالفضائل الروحانية، وقوّم نفسه وطهرها من شواعلها الحسية– في مراجعه الروحي ويمكن أن يحدث له الإشراق وإن لم يكن هذا شرطا لمسلكه الصوفي، فالإشراق منة وفضل من الله تعالى يؤتيه لمن يشاء من عبده الصالحين[3].

قائمة المصادر والمراجع:

القرآن الكريم

1) عرفان عبد الحميد فتاح، دراسات في الفكر العربي الاسلامي، دار الجيل بيروت، ط1991،1.

2) المرجع نفسه.

3) د. أرثر سعديف، توفيق سلوم، الفلسفة العربية الإسلامية، دار التكوين للتأليف والنشر والطبع، 2009.

4) وولتر ستيس، التصوف والفلسفة، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، القاهرة، د.ط، 1999.

5) الكلابادي، هل التصوف، حقيق طه عبد الباقي سرور، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، د.ط، 1960.

6) الغزالي، روضة الطالبين وعمدة السالكين، مطبعة السعادة، د.ط، د.ت.

---

[1]–الفارابي، إحصاء العلوم، تحقيق عثمان أمين، مطبعة الأنجل والمصرية، ط3، 1968، ص.ص 46–47.

[3]–د. مرفت عزت بالي، المرجع السابق، ص 46.

7) مرفت عزت بالنبي، الاتجاه الإشراقي في فلسفة ابن سينا، دار الجيل، بيروت، ط1، 1994.
8) محمد مصطفى حلمي، الحياة الروحية في الإسلام، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط2، 1984.
9) ماجد فخري، تاريخ الفلسفة الإسلامية، الدار المتحدة للنشر، د.ط، 1974.
10) محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الإسلامي، الهيئة المصرية للكتاب، ط3، 1972.
11) إبراهيم مذكور، في الفلسفة الإسلامية، منهج وتطبيقه، دار المعارف، ط3، د.ت.
12) الكندي، رسائل الكندي الفلسفية، "في القول في النفس"، تج: عبد الهادي أبو ريدة، دار الفكر العربي، د.ط، د.ت.
13) الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، تحقيق الدكتور ألبير نصري نادر، المطبعة الكاثوليكية، د.ط، 1959.
14) الفارابي، إحصاء العلوم، تحقيق عثمان أمين، مطبعة الأنجلو المصرية، ط3، 1968

تمثلات المجتمع الجزائري لمرض السرطان
مقاربة أنثروبولوجية طبّية - دراسة حالة -

جمال حمودي (*)
جامعة تلمسان (الجزائر)
كلية العلوم الإنسانية قسم الأنثروبولوجيا

ملخّص:

بالاستماع والتحليل لحياة المصابين بالسرطان، نحاول الكشف وفهم الدلالات الخاصة التي ألبسها السرطان على حياتهم الخاصة ومسار حياتهم العامة حاضرا ومستقبلا، كما نحاول حصر أثار التمثلات الاجتماعية والثقافية والنفسية للمرض كما هي مصاغة ومعاشة ومرافقة، وفي نفس الوقت فهم الدوافع العميقة للّجوء إلى العلاج التقليدي خاصة العلاج بالأعشاب في الوقت الذي يشهد فيه الطب الحديث نهضة كبيرة.

الكلمات المفتاحية: السرطان، المرض، الصحّة، المجتمع، التمثلات، الثقافة، الاعتقادات، الأنثروبولوجيا الطبية، الطّب الحديث، الطب التقليدي، العلاج بالأعشاب.

Resume:

Par l'écoute et l'analyse des récits de vie des sujets atteints par cette maladie cancéreuse nous tenterons de comprendre quelles significations intimes le cancer a revêtu pour eux au sein de leur histoire globale. Nous tenterons de capter les répercussions des représentations culturelles et psychiques de la maladie et de son avenir dont elles sont formulées, vécues et accompagnées et au même temps comprendre les motivations profondes du recours au traitement traditionnel du moment où la médecine moderne est en plein progrès.

Mots clés : Cancer, maladie, santé, société, représentations, culture, croyances, anthropologie médicale, médecine moderne, médecine traditionnelle, phytothérapie.

---

*)- باحث في مجال الأنثروبولوجيا الطبية ومختصّ في التشخيص بالأشعّة في قطاع الصحّة العمومية منذ 1986.

مقـــدمـــة:

تُثير المسألة الثقافية بأبعادها المختلفة في المجتمع الجزائري جدلا واسعا، بل ترتبط بها كل القضايا الكبرى، المجتمع الجزائري شديد الارتباط بثقافته، مجتمع يتطور عبر ثقافته وما تحمله من اعتقادات وتمثلات وممارسات علاجية نفسية وعضوية لما يُصيب جسم الإنسان من أمراض.

التراث الثقافي الممتد في أعماق الزمن مع مشروع الاندماج[1](M. Benoune 1998) أوجد فضاءً سوسيو ثقافي الحامل لمفهوم الطب الحديث الإستطاني حيث الديالكتيكية القائمة بين العقلة والتقليد زيادة على إدراج البعد النفسي للإنسان الجزائري المرتبط بتمثلاته الاجتماعية والثقافية للصحة والمرض.

ومن أجل دراسة أنثروبولوجية طبية[2](Voir Site Web) لتمثلات مرض السرطان، لابدّ من فهم المجتمع الجزائري وما يحمله من تراكمات ثقافية بكل تناقضتها مع متابعة التحولات الاجتماعية والثقافية للصحّة، التي عرفها تاريخ الطب في الجزائر، قبل الاحتلال الفرنسي ومن خلاله ووصولا إلى يومنا هذا.

بحكم ممارستنا الطبية وإرادة الولوج في هذا الموضوع من زاوية الأنثروبولوجية الطبية غمرتنا رغبة كبيرة في دراسة مرض يُعتبر من كبري الأمراض الخطيرة إنّه مرض السرطان أو الورم الخبيث، هذا الرّعب الذي أقض مضجع الإنسانية، أجيالا طويلة هذه المعاناة التي عاش الناس منها فيما يشبه الموت قبل أن تحين ساعات الموت سواء الضحية نفسها أو أهلها القاريبون منها وعلى أساس ما سبق صُغنا إشكالية الدراسة التالية:

في الوقت الذي يشهد فيه الطّب الرسمي تقدما كبيرا وزيادة في مجال المعلومات بظهور تقنيات متطورة في مجال التشخيص وتنوع وسائل العلاج وهذا لحفظ صحّة الإنسان ومحاربة كبري الأمراض الخطيرة مثل: السرطان، نلاحظ بالتزامن طب موازي[*] هو الطب الشعبي المؤسس على الأساطير والاعتقادات والعادات والتقاليد والتصور الخاص بهذا المرض، يأخذ الطب الشعبي مجالا في الميدان

---

[1])- M. Benoune : «Esquisse d'une anthropologie de l'Algérie politique» Ed. MARINOOR, 1998, p : 25.

[2])- http://alor.univ-montp3.fr.

[*])- الطّب الموازي أ وما يصطلح على تسميته بالطّب المكمل.

الاجتماعي الصحي لكي يُعطى وصفات علاجية تقليدية متنوعة من بينها التداوي بالأعشاب، وسنبرهن على الإشكالية المطروحة من خلال المراحل الخمسة (05) التالية:

1- النّظرة الاجتماعية والثقافية للصحّة والمرض:

الدارس لنشأة المجتمعات البشرية وأنماط سلوكها وضروب أفكارها، سيقف على حصيلة هائلة من الأفكار الغريبة والتقاليد المثيرة في فهم المرض وعلاجه.

تنتشر في كل المجتمعات الإنسانية مع اختلاف درجة تقدمها مفهوم الطّب الشعبي، ذلك لأن الطب الحديث(*) قد يفشل أحيانا في تفسير الإصابة بمرض ما أو إيجاد العلاج المناسب له.

وعلى العموم نستطيع القول أن الشّعوب التي تنشر يبينها الأساليب الشعبية للعلاج تُرجع أسباب المرض إلى عدّة عوامل من بينها العوامل فوق الطبيعة"Supranaturelle"[1](م. عبّاس إبراهيم 2003) والمتمثلة في اختراق قواعد المحرمات، الأرواح، السحر، الحسد...الخ.

في كثير من المجتمعات يظهر تأثير الدين على السلوك، حيث نجد الخروج عن قواعد المحرّمات يجلب العقوبة والشرّ والألم للعصاة ويستثير ألوانا من العقوبات مثل: العقم، المرض، وموت الأولاد...الخ. وهذا الأمر ليس قاصرا على المجتمعات البدائية بل يُوجد أيضا في المجتمعات المتقدمة.

أمّا الأرواح فهي الأخرى تُعتبر من بين الأسباب التي يتم عن طريقها تفسير المرض، حيث يعتقد سكان قبائل "Irigwe"[2](م. عبّاس إبراهيم 2003) في نجيريا أن غضب أرواح الأماكن المقدّسة على الأشخاص الدين يقومون بحراستها يجلب لهم الأمراض بسبب الإخلال بالتزاماتهم في مجال حراسة هذه الأماكن المقدّسة.

ومن بين الأسباب الأخرى في تفسير الإصابة بالمرض السحر والحسد وهو اعتقاد في القوي فوق الطبيعية يُمكن التحكم فيها لتحقيق رغبات بعض الأفراد.

---

*)- الطّب الحديث أ والطّب الرسمي يعتمد على الوسائل العلمية في التشخيص والعلاج.

1)- محمد عباس إبراهيم: "الأنثروبولوجيا الطبّية"، دار المعارف المصرية، 2003، ص301.

2)- محمد عباس إبراهيم: المرجع نفسه، ص302.

وللسحر عدّة تقسيمات، إلاّ أننا نركّز على السحر المدمر حسب "ريمون فرت"[1](م. عبّاس إبراهيم 2003) وهذا النوع من السحر يُستعمل لتدمير الثروة والإصابة بالمرض وهو غير مقبول اجتماعيا.

في بيئتنا العربية كان النّاس ولا يزالون يلجأون إلى الشيخ أو الولي أو العارف بالله (أحيّا كان أو ميّتًا) لاعتقادهم في كرامته واعترافا ببركاته تنساب من يده وهو يُتمتم بذكر الله والرسول صلى الله عليه وسلّم، وقد يستعمل البخور فيشيع حوله جوّا من الطّمأنينة والهدوء، وفي تلك الأقوال والأفعال ردود فعل لا تُنكر على حالة المريض المعنوية وهذا لا ينكره الطّب النّفسي.

ولنشأة المرض وطرق التفسير ارتباط خاص بالبيئة، ولو عدنا إلى مجتمعاتنا التي نعيش فيها وحلّلنا بعض تفسيرات النّاس لأمراض خاصة تُصيبهم، فمثلا إذا أصيب إنسان بداء عضال لقيل أن الله ابتلاه بمرض رهيب عقابا له على ما اقترفت يداه من ذنوب في حقّ النّاس، وإذا مرض إنسان آخر بمرض نفسه وكان له بينهم مكانة مرموقة أو أنّه في نظرهم صالح فإنّهم يعلّلون مرضه بنغمة أخرى متناقضة فيقولون أن الله يبتلي عباده الصالحين ليعلم منهم الصابر ومنهم القانط وحسب "رالف لينتون"[2](محمد علي محمد وآخرون 1989) في مضمون كلامه أنّه إذا عرفنا مضمون الثقافة أمكننا التنبّؤ بشكل معقول بالصورة التي تتّخذها هذه الحالة المرضية.

إنّ المجري الاجتماعي للمرض يتأثّر إلى حدّ كبير بالمضمون الثّقافي للمجتمع ويتكامل مع نماذج الحياة القائمة في تلك الثقافة.

النّتيجة الأولى التي توصّلنا إليها من خلال الدراسة الميدانية(*) المتعلّقة بمحور الدراسة الثاني(*)، هو أنّ النّظرة الاجتماعية والثّقافية للصحة والمرض شديدة الترابط بنسق الأفكار الاجتماعية المؤسسة على الاعتقادات الدينية حيث نسبة 67,5% تؤكّد هذا التوجّه الخاص بفئة مرضى السرطان وهذا التوجّه يخصّ أيضا فئة الأطبّاء بنسبة تقدّر 13,33% والممرضين 23,33% وبالرغم من أنهما ينتميان إلى فئة

---

1)- المرجع نفسه، ص303.

2)- محمد علي محمد وآخرون: "علم الاجتماع الطبّي"، دار المعرفة الجامعية، مصر، 1989، ص66.

*)- الدراسة الميدانية أجريت في المستشفى الجامعي لمدينة تلمسان (الجزائر) وقد دامت 15 يومًا (ديسمبر 2005).

*)- المحور الأول للدراسة خاص بالهوية والمتغيّرات.

الثقافة العالمة، إلاّ أن الاختلاف يكمن في الأشخاص في كيفية تمثلهم وتصورهم للمرض، وكلا الفئتين يعيشان في مجتمع واحد يتميّز بعاداته وتقاليده وتمثلاته ومعتقداته التي تميّزه عن المجتمعات الأخرى، كما يظهر تأثر البعض من الأسرة الطبّية ببعض الاعتقادات التي قد تكون لها علاقة ببعض الحالات المرضية المستعصية، فغياب التفسير الطبّي العلمي يفتح المجال ولو جزئيا لمرور بعض هذه التفسيرات الاعتقادية والأساطيرية، زيادة على هذا لا نستطيع فصل نسق التفكير الاجتماعي عن ثقافتهم العالمة بكل بساطة إنّهم يتقاسمون نفس نسق التمثلات الاجتماعية للمرض والصحة الخاصة بمجتمعهم.

وفي الأخير يمكن أن نستنتج بأنّ الظاهرة الطبيّة[1](P. Cathebras 1989) يمكن أن تكون عاملا مساعدا لفهم الظاهرة الاجتماعية والثقافية، كما أن العامل الثقافي والاجتماعي في حدوث المرض له أهمية كبيرة في تحديد الأساليب الشعبيّة في العلاج.

2- السرطان والمجتمع:

إنّ الطّب من أرفع العلوم التي مارسها الإنسان منذ القديم وأشرفها غاية، ذلك أنّه يتناول ما يعتري البشر من أسقام وأمراض لازمتهم منذ أن بدأت سيرتهم على ظهر الأرض، وقبل أن تتقدّم حضارات الإنسان وتتعقّد سبل عيشه.

إنّ حاجة الإنسان في الطّب والمداواة يتميّز بقدم النشأة[2](ص. سرور 2002)، فقد لعب الإحساس بالألم دورًا هاما في ظهور هذه الحاجة بل في ظهور الملامح الأولى لعلم الطبّ.

لقد كان الطّب عند عرب الجاهلية تماما كما كان عند غيرهم من الشّعوب، لأنّ الطّب من العلوم البديهية التي لا يستغني عنها البشر والاختلاف في أمور الطّب هو في كيفية العلاج لا في أهميته، ولذلك نجد عرب الجاهلية تداووا بأساليب مختلفة ومجربة، كاستعمال الكي والتّداوي بالأعشاب ووصولا إلى الاستعانة بالسحر والشّعوذة.

---

[1])- P. Cathebras : « La dimension culturelle de la maladie », Colloque de Saint-Etienne, 1989, P : 07.

[2])- صالح سرور: "الطب في مصادر الأغريق القديمة"، دار الحضري للطباعة، مصر، 2002، ص31.

ومع بزوغ فجر الإسلام أبدي النبيّ محمّد صلى الله عليه وسلّم تقديره للطبّ، وكان العرب عند خروجهم من حدودهم الطبيعية شعروا بالنّقص في ثقافتهم بالمقارنة إلى البلاد التي افتتحوها.

لقد تلقوا العرب في زمن البعثة آيات أدركوا دلالتها على القدرة الإلهية، وحسب القرآن الكريم إعجازًا أن النظريات العلمية الحديثة لم تنقص شيئا مما جاء فيه دليلا على أنها كانت معجزة تنـــزل في زمانها وأنها سبقت العلم التجريبي الحديث المؤيد.

فمثلا في مجال النّظافة المبعدة للأمراض يقول الله عزّ وجلّ من قائل في وجوب الوضوء: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا**﴾[1](سورة المائدة)، فللصّلاة أثر عظيم في حياة المسلمين وهي تنهي عن الفحشاء والمنكر والبغي، وكلنا نعلم أثر الفحشاء في التسبّب في الأمراض العصرية المخيفة.

فالسنّة النبوية تؤيد ما جاء به التشريع الإلهي في مجال حفض الصحة والتداوي بالطرق الشرعية والعلمية الصحيحة، وفي هذا يقول الرّسول صلى الله عليه وسلّم: "**لكلّ داء دواء فإذا أصاب الداء الدواء برئ بإذن الله**"، كما حثّ الرسول صلى الله عليه وسلّم على المداواة وانتقاء أحدق الأطباء.

التفكير الطبّي هو مجموع العمليات العقلية التي يقوم بها الأطباء خلال إصدار المعلومات الطبّية[2](J. Bapliste et autres 2001) واستعمالها في مهنتهم، كما يتميّز التفكير الطبيّ بحساسية عالية لأنّه ينصب في آخر المطاف على صحّة الإنسان.

قد تتعرّض صحة الإنسان لأمراض خطيرة تؤدّي به إلى الوفاة، ومن بين الأمراض الخطيرة، مرض السرطان هذا الورم الخبيث الذي يعود إلى زمن قديم ولقد أشير إليه في النصوص التي وُجدت بالخط الهروغليفي، وكذلك قبائل في الهند، كما وُصف بطريقة دقيقة في نصوص أبقراط[3](A. Donartet et autres 1981)، وقد سمي هذا

---

[1])– سورة المائدة، الآية: 06.

[2])– J. Bapliste et autres : « Le raisonnement médical de la science à la pratique clinique », Ed. Estem 2001, P15.

[3])– A. Donartet et autres : « Nouveau Larousse Médicale », 1981, P : 169.

المرض بالسرطان لتشابه شكله مع هذا الحيوان (انظر الصورة في الملحق رقم 01) الخطير السام ذو القبضة المميتة.

الاستنتاج العام المتعلق بمحور الدراسة الثالث أظهر لنا أنّ السرطان يتمتع بسمعة اجتماعية سيئة، وهذا ناتج عن خطورته زيادة على ثقل التكفل النفسي والاجتماعي والاقتصادي، إنّ عينة الدراسة المصابة بالسرطان أظهرت شجاعة حيث لحظنا أنّ الاعتقاد الإيماني بالقضاء والقدر كان واضحا في تقبل المرض حيث وصلت النسبة إلى 87%، كما أنّه يلعب دورا هاما في التخفيف من المعاناة بالنّظر إلى طبيعة التنشئة الاجتماعية والدينية للفرد المصاب وبالرغم من أن المجتمع لا يجرأ على استعمال كلمة السرطان فهو يُنعت بصفات عديدة منها "ذلك المرض" "ذلك الهم" "الحبّة"، وهذا بالرغم من التطوّر الكبير الذي حصل في الطب الرسمي في مجال علاج السرطان[1] (J. Bapliste et autres 2001)، كما أنه لا يوجد تعارض بين الطبّ الحديث والرقية الشرعية[2](Voir site web)، ويجب الإشارة بأن الإصابة بالسرطان وأنواعه المختلفة ترتبط بعدة أبعاد ديمغرافية[3](م. مدحت وآخرون 1998) تعد ذات أهمية إذ أن التعرف عليها والكشف عنها يمكن أن يُسهم في فهم أفضل لاتجاه المرض ومن ثم يؤدّي ذلك إلى أسلوب فعال لمقاومته.

3- العلاج المزدوج لمرض السرطان

في ظل غياب إحصائيات لمرض السرطان منذ القديم إلا أننا نركّز على طرق علاجه من خلال قراءة تاريخية لفهم الوضع الصحّي في الجزائر منذ القديم إلى يومنا هذا.

الإشكال المتعلق بمفهوم الصحّة والمرض يرجع بنا إلى التاريخ القديم للجزائر أي قبل العهد الروماني ثم في مرحلة العهد الروماني وبالرغم من بروز أطباء لم يخفي هذا في استمرار التصورات والتمثلات للأمراض والجهل لحقيقة الأمور الطبيّة.

لقد عرف المغرب العربي منذ انتشار الإسلام مفاهيم متعلقة بالطب الوقائي المؤسّس على المبادئ الكبرى للقرآن الكريم والسنة النبويّة،

---

[1])- J. Bapliste et autres : Op-cite, P : 27.

[2])- http://www.islamest.com.

[3])- محمد مدحت وآخرون: "دراسات في الجغرافيا الطبّية"، دار صفاء للطباعة والنشر والتوزيع، الأردن، 1998، ص31.

ورغم النّزاعات والحروب الأخوية التي عرفتها شعوب المنطقة بصفة عامة والجزائر خاصة فقد عرفت انتشار الأوبئة حيث أشار العلامة ابن خلدون إلى وجود مرض الطاعون وانتشار المجاعات التي ظهرت سنة 1220م وفي سنة 1440م[1](M. Khiati 2000) عرفت تلمسان أطباء معروفين كان أغلبيتهم من الرجال من بينهم: إسحاق ابن سليمان أبو عبد الله الندرومي ابن خميس التلمساني، علي ابن تابت العقباني، محمد ابن يوسف السنوسي...الخ.

وفي مرحل العهد التركي التي تبدأ من 1500م وتنتهي 1830م[2](M.Khiati 2000)، ورغم التطور الّذي شهدته العلوم والطّب خاصة إلا أنه لوحظ سنة 1700م العدد الكبير من بائعي الأعشاب الطبية وهذا بالنّظر إلى الصيادلة الموجودين في أوروبا.

كما وجدت بعض الكتب والمصادر مثل كتب ابن رشد، ابن سينا وكتب الطّب لأبقراط...إلخ، زيادة على وجود ملف متعلق بعلامات المرض والوظائف العلاجية للأعشاب.

إنّ تاريخ الطبّ في الجزائر خلال مرحلة الاستعمار مملوء بأحداث مؤلمة وكما قال Kippling: "الضحية الأولى في الحرب وهي الحقيقة" وبالرغم من هذا إلاّ أننا يمكن أن نميّز وبداية من القرن 19م استعمال الطّب الرسمي من طرف المستعمر لأغراض سياسية "العلاج من أجل الاجتياح"[3](Y. Turin 1983) حيث كانت وسيلة للدعاية وتسريب المعلومات وقبول إيجابيات الحضارة الغربية.

وفي مرحلة ثانية وبداية من القرن 20م إلى غاية الاستقلال 1962م، حيث تميزت هذه المرحلة بتهميش السكان المحليين بالرغم من وجود بعض المسلمين في بعض المعاهد الطبّية الفرنسية وأمام هذه الوضعية الصعبة لم يتراجع الطّب الشعبي أمام طبّ المستعمر حيث يلجأ إليه السكّان في جميع الأحوال.

لقد أولي الأمير عبد القادر مؤسس أول دولة جزائرية في العصر الحديث أهمية كبيرة للطّب ويظهر هذا من خلال ما قاله: "السلطان الذي لا يوفر في مملكته التكوين الطبّي يُعتبر مرتكبا لحرام أمام خالقه".

---

1)- M. Khiati : « Histoire de la médecine en Algérie », Ed. A.N.E.P, 2000, P : 44.
2)- M. Khiati : Op-cite, P : 125.
3)- Y. Turin : « Affrontements culturels dans l'Algérie coloniale », Ed. ENAL Algérie, 1983, P : 307.

لقد كان للطبّ التقليدي مجالا واسعا من الممارسة خلال القرن 19م وفترة من القرن 20م لأن هذا النوع من الطّب الوحيد في تلك المرحلة الّذي شاع استعماله.

كما كان للأطباء الجزائريين صيدلية مختصة في الأعشاب وهذا لعلاج جميع علامات المرض مثل الحمي وأوجاع البطن...الخ.
ومن الأطباء أنواع فهناك طبيب المدينة المسمي "الطّبيبْ" Le Tebib المداوي Le Rebouteur وفي قمتهم الحكيم.

إن شدّة ارتباط المجتمع الجزائري بثقافته والاعتقادات الشعبية للصحّة والمرض وبالرغم من الخدمة الصحية المقدّمة من طرف إدارة الاستعمار للسكان إلاّ أنّه بدي جليا أن المرض متجدر في إطار تصور ديني وظهر هذا عند قبيلة "أولا إبراهيم" أين توفي خمسون شخصا وكان التفسير الاجتماعي لموتاهم بأن الله عاقبهم وسبّب ذلك هو أكلهم المحصول الزراعي "لسي بن شريف"[1](Y. Turin 1983) وكل ما في الأمر هو انتشار وباء الكوليرا سنة 1849م.

إنّ النماذج الطبّية الجديدة الناتجة من أحد عناصر الثقافة الكبيرة للحضارة الغربية والمتمثلة في الاستعارة التي مست البناء الاجتماعي للمجتمع الجزائري المتغير وبالتالي الدّخول في وضع ثقافي جديد وهذا ما أشار إليه "Van Gennep" في كتابة "شعائر المرور" (انظر في الملحق البيان رقم 02).

إن الطّب التقليدي خلال المرحلة الاستعمارية كان يُلبّي حاجات السكّان الأصليين حيث هُمّش ومُنِع من الممارسة، إنّ خروج فرنسا من الجزائر سنة 1962م خلق أزمة من حيث التكفل بصحّة السكان.
مرض السرطان بعد الاستقلال لم يختفي من حيث تمثلاته وانتشاره والتكفل الصعب به، لقد اعتبر السّبب الثاني للوفيات في الجزائر والسّبب الأول لتحويل المريض إلى خارج الوطن للعلاج (3090 حالة تكفل للعلاج بالخارج سنة 1986)[2](M. Khiati 1990).
إن انتشاره الحقيقي غير معروف بسبب عدم وجود سجلات السرطان الوطنية خلال سنوات الثمانينات، وكذلك عدم وجود سجلات

---

1)- Y. Turin : Op-cite, P : 356.
2)- M. Khiati : « Quelle sante pour les Algériens ? » Ed. Maghreb Relations, 1990, P:80.

خاصة بأنواع السرطانات وقد اعتمد على تقديرات نسبية حيث 50 حالة إصابة لـــ100.000 ساكن هذا ما يعطي 12000 حالة خلال سنة والربع من هذا العدد لا يتوفر على دواء خاص بالسرطان مما ترك الأمر مفتوحا على الطّب الموازي خاصة الطّب التقليدي[1](M. Khiati 1990).

نتائج الدراسة الميدانية المتعلقة بمحور الدراسة الرابع والخاص بالعلاج المزدوج لمرض السرطان فالتصريح بالسرطان يُعتبر الزلزال الّذي يهزّ كيان العائلة، التحقيق بيّن أن المجتمع يلجأ إلى الطّب الرسمي وفي نفس الوقت استعمال الأعشاب لعلاج هذا المرض بنسبة عالية تقدّر بـــ80% أكدتها عيّنة مرضى السرطان، ويمكن تفسير هذا التداخل الحاصل بين الثّقافة الشعبية والثّقافة العالمة في المجال الطبّي واللّجوء إلى الطّب التقليدي على اعتبار هذا الأخير ملجئًا في الوقت الّذي عجز فيه الطّب الرسمي على إيجاد علاج نهائي لمرض السرطان في إطار منظومة الطّب الرسمي، وبالتالي الآثار النفسية والاجتماعية والاقتصادية متجلية تحط بثقلها على سلوكات المرضى وأقاربهم.

إنّ اللجوء إلى التداوي بالأعشاب لمرض يُعتبر من كبري الأمراض المستعصية في هذا العصر، ونحن نتساءل هل العودة إلى الطّب التقليدي خاصة التداوي بالأعشاب هي عودة إلى الطبيعة أم ردة على الطب الرسمي؟

4- السرطان والمؤثّرات النّفسية

حالة انتظار الموت هي حالة من أصعب الحالات التي يُجابهها الإنسان، فالموت الخاطف لا يدعنا نفلسف هذه الحالة، لأنّه كفيل بنقلنا من عالم الحياة إلى عالم الفناء، ومن هنا كان من طبيعة الإنسان الخشية ونفرانه وعدم التطرق إليه. إنّ موضوع الموت كريه مزعج! فأنت وأنا نجد من الناس من يشكو مرّ الشكوى مما في هذه الحياة الدنيا من ألم ومعاناة وبؤس وشقاء...الخ.

ورغم ذلك كلٌ يتشبثون بها بقوة حتى إنهم يستعيدون بالله إذا طرقت أذنهم كلمة الموت! بل حتى المحتضر وهو على فراش الموت يكره أن يسمع كلمة الموت.

---

[1])- M. Khiati : Op-cite, P : 81.

قضيّة الموت تطرح على الإنسان موقفا فلسفيا حيال اندثاره من عالم الحياة، لأنّ الأجسام ليست هي التي تسقط وإنّما هو الإنسان[1] (V. Brugen Harry 1977).

مرض السرطان أو الورم الخبيث هذا الرعب الذي أقضّى مضجع الإنسانية، أجيالا طويلة هذه المعاناة التي عاش الناس منها فيما يشبه الموت بل أن تحين ساعات الموت.

إنّ حالة انتظار الموت خاصة إذا اقترنت بحالة احتضار ناتجة عن مرض كبير مثل السرطان فإنّ هذه المسألة ستبقى الشغل الشاغل للإنسان باعتبار أنّ هذا المرض مرادف للموت البشع، فهو ليس بالموت النموذجي المتعارف عليه اجتماعيا وهذا ما يُنتج بدوره حالة جديدة في حياة الإنسان، إنّها حالة انتظار الموت ممزوجة بتمثلات مرض السرطان وتبقى الفكرة السائدة هي أنّ السرطان هو سجن في انتظار الموت، وإليكم المنحنى الذي يوضّح لنا تطوّر مرض السرطان تصاعديا بصفة عامة (انظر في الملحق البيان رقم 03).

التمثل[2] (S. Moscovici 1976) هو فعل إرجاع شيء ذو حساسة بواسطة صورة أو رمز أو علامة، تمثلات السرطان مملوءة بمفاهيم من الرعب والقلق وهي موجودة على مستوى قاعدة المعتقدات الشعبية.

إذا حاولنا تحديد ماهي هذه لاعتقادات الرئيسية التي ترأس هذا الخوف أمكن لنا القبول بالمقولة الشعبية القائلة بأنّ المرض واحد لكن أوجهه متعددة.

مرض يمس جميع الأعضاء وفي أي مكان، هذا الإجماع له دلالة شريرة غير موجودة في بعض الأمراض، إضافة إلى ذلك يملك هذا خاصية متناقضة بما أنّه ينشأ من تكاثر الخلايا وفي نفس الوقت تتحطّم، زيادة على مختلف هذه الاعتقادات الموجودة في المخيال الشعبي، تظهر المشاكل الصحّية والنفسية والآلام الكبيرة التي تدعم هذه النّظرة الكبيرة من الرّعب.

التخمينات الأولى تبدو أنّها ناتجة من وصمة العار التي تلاحق المصاب بالسرطان زيادة على القلق بدل العقل وفي العديد من الحالات

---

[1])– V. Brugen Harry : « Ce malade qui existe », Ed. Centrions, 1977, P : 160.

[2])– S. Moscovici : « La psychanalyse son image et son public », P.U.F 2ème Editions 1976, Paris, P : 371.

الجانب الإحساسي يحجب شكلا من التفكير واللامبالاة تُدعم الخوف من الموت بإدراكها المخرج الوحيد المتصور.

السرطان والمؤثرات النفسية من خلال الدّراسة الميدانية للمحور الخامس كشفت بأنّ هذه المؤثرات تظهر جليّة على مرضي السرطان وقد تتطوّر الأمور إلى الانهيار العصبي حيث نسبة 90% أكدتها فئتي الدّراسة الخاصة بالأطباء والممرضين،كما يُلاحظ في درجة القبول التي تختلف من مريض إلى آخر، رغم المراحل المعيارية التي بيّنتها الباحثة "Kubler Ross"[1](Voir site web) بداية من التصريح بالمرض حتى الموت، طبيعة التنشئة الاجتماعية والعامل الدّيني يلعبان دورا هاما في التخفيف من ثقل المرض ويسهّلان القبول بالسرطان بالرّغم من الاعتقادات الشعبية المصطحبة بالخوف الكبير والمصير المجهول.

5- السياسة الصحّية في الجزائر ومرض السرطان

في فترة السبعينات ظهر منهج انتشار المرض " Diffusion Disease"، بعد أن أصبحت دراسة الانتشار شائعة وهامة في التحليل الجغرافي.

لقد تضمّن هذا المنهج عناصر ثلاثة هي المكان والزمان والمرض ومن الدراسات التي طبقت ذلك المنهج في الجغرافيا الطبّية دراسة الباحث "Hunter" سنة 1966 عن مرض عمى النهر في شمال غانا[2] (م. مدحت وآخرون 1998).

إن المتابعة في انتشار مرض السرطان من حيث المكان والزمان والتكفل به من قبل هيئات مختصة لمن الاستراتيجيات الهامة في بناء سياسة صحية مؤسسة على طرق علمية.

البحث الطبي في الجزائر أقل ما نقول عليه ضعيف[3](M. Khiati 1990) البحث الطبي أو البحث الطبي المطبق للصحة ليس بالضرورة البحث الموجود في أكبر المخابر العالمية التي تبحث في السيدا أو البيولوجيا النووية كل ما في الأمر البحث الّذي يهتم بجميع الميادين المتعلقة بالإنسان ومحيطه والوصول في الأخير إلى تحسين نوعية الحياة وهذا ما أشارت إليه الباحثة الفرنسية "Claudine herzliche":

---

[1])- http://www.claudineherzliche-santeetsocielé.fr.

[2])- محمد مدحت وآخرون: المرجع السابق، ص04.

[3])- M. Khiati : Op-cite, P :.148.

"الحالة الصحية للسكان ترتبط بعوامل سوسيو اقتصادية أكثر مما هو حاصل في التطور الطبّي"[1](Voir site web).

ومن الوسائل الفعالة في محاربة السرطان الوقاية التي تعتبر العمود الفقري في أية سياسة صحية وكما يقال: "الوقاية خير من العلاج" وإلى أي مدي يُمكن تطبيق هذه المقولة في ظل عوائق ثقافية واجتماعية واقتصادية تسمح بالتكفل في الوقت المناسب بهذا المرض أو إرسال إشارة إنذار بتفعيل الوقاية على أرض الواقع.

المحور الأخير من الدراسة المتعلق بالسياسة الصحية في الجزائر ومرض السرطان، لقد أظهرت الدراسة أن البحث في هذا المجال منعدم بداية من غياب الوقاية وما يستلزمها من وسائل، حيث أجمعت عينة الدراسة الخاصة بالأطباء والممرّضين على عدم وجود سياسة وقائية مبنية على أسس علمية صحيحة وفعالة نسبة تقدر بـــ56,55% الخاصة بالأطباء وبنسبة 46,66% خاصة بالممرضين والدليل على ذلك وصول حالات سرطانية في مراحلها الأخيرة وبالتالي إشكال آخر يظهر متمثلا في نوعية حياة المصاب بالسرطان وأي تكفل؟

التكفل بمرض السرطان فهو جد صعب حيث نسبة 87,5% أكدتها عينة مرضى السرطان ولم يختلف في هذا الأطباء بنسبة 86,66% والممرضين بنسبة 73,33% على تأكيد الوضع الصعب للمرضى وطاقمهم الطبيّ، مصلحة علاج السرطان بالمستشفى الجامعي لمدينة تلمسان (الجزائر) تحتوي على 13 سريرا وهذا غير كاف للتكفل بهم زيادة على وصول مرضى آخرين من مناطق بعيدة عن مدينة تلمسان (إحصاء السكان لسنة 898611/1998 ساكن لولاية تلمسان).

تُسير هذه المصلحة من طرف طبيبة مختصّة في علاج السرطان مع بعض الأطباء من اختصاصات مختلفة، ومن بين الصعوبات التي تُضاف وتُثقل مرضى السرطان وعائلتهم هو فقدان الأدوية لفترة من الزمن مما ينعكس حتما سلبيا على مواعيد العلاج.

---

1)- http://www.claudineherzliche-santeetsocielé.fr.

أما فيما يخص الطاقم الطبّي الذي يتكفل بعلاج المرضي فالأوضاع المهنية والاجتماعية الصعبة جميعها لها وقعها الكبير على مرضى السرطان وعائلتهم والطاقم الطبّي نفسه وهذا ما يبرز إشكالية أنسنة المستشفى (L'humanisation de l'Hôpital)، وفي ظل هذه الأوضاع يظهر الطب التقليدي خاصة التداوي بالأعشاب كملجأ لبعض مرضى السرطان.

الخاتمـــة

موضوعنا حول التمثلات الاجتماعية لمرض السرطان في الجزائر وبالمقاربة الأنثروبولوجية الطبّية، هو موضوع في بدايته رغم التحاليل والكشوفات التي قُمنا بها، ولكن يبقى هذا الموضوع على ما نعتقد يستحق دراسة جديدة، وتظهر لنا أنها ضرورية لكن من زاوية بحث مختلفة بالنّظر إلى الدراسة السابقة، كما نرى ضرورة تكاتف عدة اختصاصات علمية للإحاطة به جيّدا، زيادة على المعرفة العميقة للتراث الثقافي الطبي، وهذا من أجل الوصول إلى معرفة شاملة لمرض السرطان.

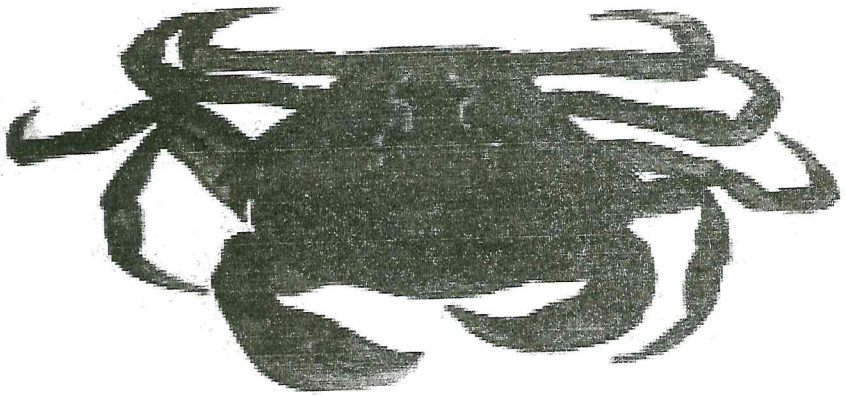
المؤثرات النفسية لهذا المرض تظهر جليّة من خلال المراحل التي أشارت إليها الباحثة "Kubler Ross"، هذا ما يستدعي تصحيح السياسة الصحية لهذا المرض الّذي يُعتبر مشكلاً كبيرا للصحّة العمومية دون إغفال دور الجمعيات.

"مرض السرطان لا يُنتصر عليه في يوم واحد، وإنّما سيكون في يوم من الأيام"(*).

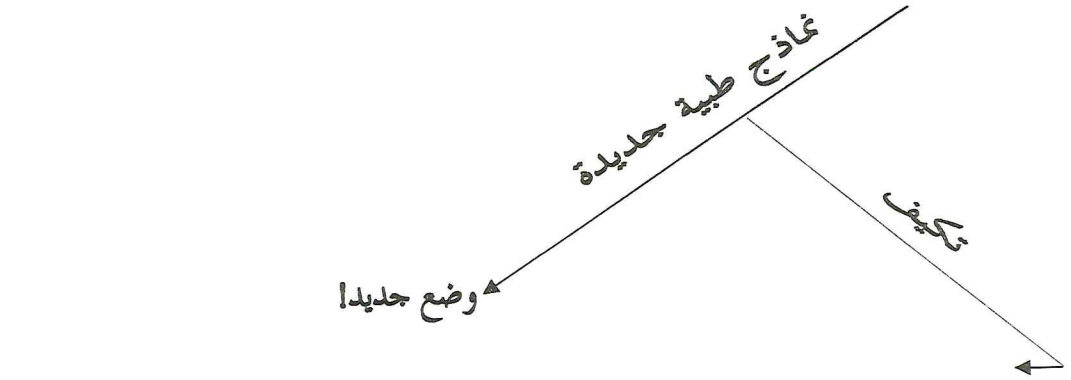
---

*)- الرئيس الفرنسي "جاك شيراك".

الملحق رقم 01
السرطان



الملحق رقم 02
النماذج الطبّية الجديدة المتمثلة في الاستعارة التي مست البناء الاجتماعي للمجتمع الجزائري



بناء اجتماعي متغير	طب شعبي	عادات	تمثلات	اعتقادات	معرفة

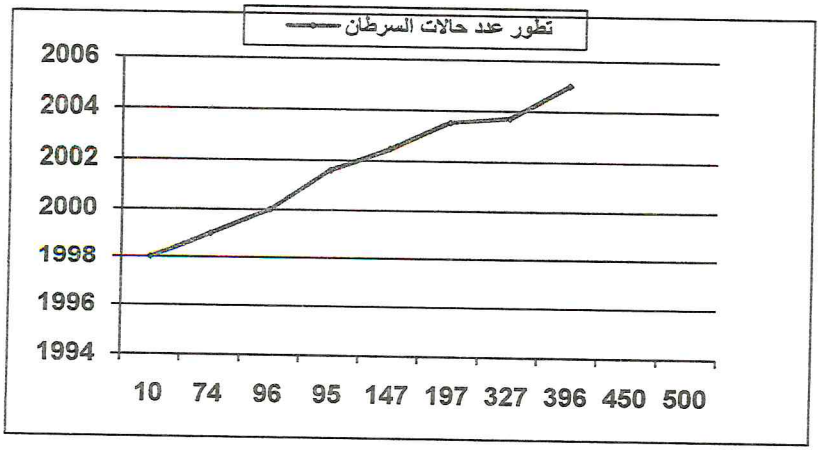
ملاحظة: هذا البيان من صنعنا

الملحق رقم 03

- عدد الحالات الجديدة لمرضى السرطان في السنة (N. C / an):

السنة	عدد الحالات الجديدة في السنة
1998	10
1999	74
2000	96
2001	95
2002	147
2003	197
2004	327
2005	396 حتى 14 ديسمبر 2005

ملاحظة: بدأت مصلحة أمراض السرطان الجديدة في العمل بداية من سنة 1998.



تطور عدد حالات السرطان بالسنوات

المصدر : مصلحة أمراض السرطان مستشفي تلمسان 2005

ملاحظة : لا يدخل في هذا البيان الأطفال المصابين بالسرطان

المصادر: القرآن الكريم.

المراجع:

مراجع باللغة العربية:

1)- محمد عباس إبراهيم: "الأنثروبولوجيا الطبّية"، دار المعارف المصرية، ط.2003.

2)- محمد علي محمد وآخرون: "دراسة في علم الاجتماع الطبّي"، دار المعرفة الجامعية مصر، ط.1989.

3)- صالح سرور: "الطب في مصادر الأغريق القديمة"، دار الحضري للطباعة، مصر، ط.2002.

4)- محمد مدحت وآخرون: "دراسات في الجغرافيا الطبّية"، دار صفاء للطباعة والنشر والتوزيع، الأردن، ط.1998.

مراجع باللغة الأجنبية:

5)-J. Bapliste et autres « Le raisonnement médical de la science à la pratique clinique » Ed. Estem 2001.

6)-A. Donartet et autres « Nouveau Larousse Médicale », 1981.

7)-M. Khiati « Histoire de la médecine en Algérie » Ed. A.N.E.P, 2000.

8)-Y. Turin « Affrontements culturels dans l'Algérie coloniale » Ed. ENAL Algérie, 1983.

9)-M. Khiati : « Quelle sante pour les Algériens ? » Ed. Maghreb Relations, 1990.

10)- V. Brugen Harry « Ce malade qui existe », Ed. Centrions, 1977.

11)- S. Moscovici : « La psychanalyse Son image et son public », P.U.F 2ème Editions 1976, Paris.

12)- M. Benoune : «Esquisse d'une anthropologie de l'Algérie politique», Ed. MARINOOR, 1998.

13)-« La dimension culturelle de la maladie » Colloque de Saint-Etienne 1989.

مواضيع من الشبكة العنكبوتية:

14)- http://alor.univ-montp3.fr. (Visité le 29-11-2011).

15)- http://ekr.france.free.fr. (Visité le 06/12/2011).

16)-http://www.claudine-erzliche-santeetsocielé.fr. (Visité le 06/12/2011).

جماعات الجيرة داخل الأحياء الحضرية
ـ دراسة ميدانية لحي حضرية بولاية وهران
(غرب الجمهورية الجزائرية)ـ

أ. نورية سوالمية،
جامعة معسكر، الجمهورية الجزائرية.

- **تمهيد**

تعرف الأحياء الحضرية على أنها مجتمع محلي، فهي تجمع سكني أو المجال الذي يجمع جماعات متباينة اجتماعيا وثقافيا، باهتمامات وظيفية وميولات واتجاهات متفاوتة، كل أسرة في هذا المجتمع المحلي تعرف غيرها من الأسر، وإن كانت لكل منها خصوصيتها وعاداتها تختلف عما يجاوره، فهي تشترك في الشعور بالانتماء إلى وحدة اجتماعية، تحكمها أهداف مشتركة كتطوير الحي مثلا.

وتتشكل غالبا داخل هذا التجمع جماعات متمايزة يطلق عليها "جماعات الجيرة" أو كما يسميها تونيز (Toennies.F) بعلاقات المكان فيرى أن هذه العلاقات "تقوم على أساس الضرورة الحيوية"[1]، بمعنى أن الأسر لا تستطيع العيش منعزلة عن بعضها، فلابد لها من الاتصال بأسر أخرى تجاورها وتشاركها نفس المكان، وبتوسيع العلاقات تنشأ الحياة المشتركة والتعاون الجماعي.

كل هذا جعلنا نتساءل عن كيفية تشكيل وتكوين العلاقات بين الجيران داخل هذا الوسط الحضري. هذا التساؤل يقودنا بالضرورة إلى فحص الأطر النظرية التي أثارت موضوع الحضرية وأثرها في تكوين جماعات الجيرة. ومن بينها المقاربة الوظيفية التي ترى أن العلاقات الجوارية مختلفة حتى لو كان المجتمع مطابقا متماثلا، لأن هذه العلاقات في ديناميكية، تتغير باستمرار.

ومن المقاربات النظرية أيضا ما أتت به مدرسة شيكاغو[2] حيث بنت دراستها على المفاهيم الايكولوجية للروابط الاجتماعية، فرأت أن

---

[1] أحمد الخشاب، التفكير الاجتماعي. دراسة تكاملية للنظرية الاجتماعية، دار النهضة العربية، بيروت، 1981، ص 573.

[2] Cf. GRAFMEYER. Y- JOSEPH.I, L'école de Chicago, Paris, Aubier, 1998.

الحياة الحضرية أصبحت تتميز باللامعيارية والعزلة، وقد اختفت معها الجيرة، وبدا المجتمع الحضري عبارة عن تكدس مساكن أفرادها لا يعرف بعضهم بعضا.

فالحضرية كما أكد بارك (Park.R) تؤدي بالضرورة إلى اختفاء الجماعات الأولية بما فيها جماعة الجيرة، وقد رأى ويرث (Wirth. L) أنه من بين نتائج الحياة الحضرية عزل الجماعات السكنية، فيعيش الأفراد مرتبطين ارتباطا سطحيا، مؤقتا تحكمه المصلحة المتبادلة، فالحضرية حسب ويرث تفقد الطابع الأولي للعلاقات، لأنها كطريقة في الحياة وفرت تنوعا هائلا من علاقات الزمالة والرفقة، وتنوعا مماثلا في الثقافات الفرعية.

وأكدت نظرية الثقافة الحضرية من جهتها أيضا تأثير الحضرية على الحياة الاجتماعية، وإن كانت لا تؤدي إلى ضعف الجماعات الأولية بما فيها الجيرة، بل إنها قد تدعم هذه العلاقات بظهور الكثير من الجماعات الاجتماعية ذات الثقافات الفرعية المختلفة.

وترى هذه النظرية أيضا أن للمجتمع الحضري خصائص وثقافة خاصة تميزه عن خصائص وثقافة المجتمع الريفي، أو كما سماها ريدفيلد (Redfield) بالمجتمع الفولك.

اعتمادا على كل ما سبق ذكره نحاول في هذه الورقة الوقوف على مسألة تكوين العلاقات بين الجيران محاولين فهم لماذا وكيف يتم ذلك، وعلى أي أساس يقوم، متسائلين عما يتحكم في تكوينها، "فليس المهم فهم شكل الصورة الحضرية، بل نوعية هذه الصورة هي الأهم"[1] أخذين كميدان للدراسة حي حضري (عمارات) متواجد بمدينة وهران (غرب الجزائر)، خصوصية الحي تكمن في أنه حي وظيفي تابع لقطاع حكومي، يضم جماعات متباينة لكل منها تصوراتها، أنظمتها وثقافتها، لأن سكان الحي ينتمون في الأصل إلى مناطق مختلفة من القطر الجزائري (شرقه، غربه، شماله وجنوبه). تواجدهم بالحي راجع إلى مسألة العمل. وعليه يمكن طرح التساؤلات التالية:

- كيف تتشكل علاقات الجيرة داخل الحي المدروس؟
- ما هي سمات وخصائص الأفراد الذين يميلون إلى تدعيم علاقات الجيرة؟
- وما هي شروط تكوين الأفراد للجماعات المصغرة داخل الحي؟

---

[1] RAULIN.A, Anthropologie urbain, Paris, Armand colin, 2001, P139.

أولا: مفهوم جماعة الجيرة

يعرف محمد عاطف غيث جماعة الجيرة على أنها: "جماعة أولية غير رسمية، توجد داخل منطقة أو وحدة إقليمية صغيرة، تمثل جزءا فرعيا من مجتمع محلي أكبر منها، ويسودها إحساس الوحدة والكيان المحلي، إلى جانب ما تتميز به من علاقات اجتماعية مباشرة وأولية، وثيقة ومستمرة نسبيا"[1]

ويطلق لدريت (Ledrut.R) على جماعة الجيرة مصطلح التجاور المكاني، ويعني به "إقامة السكان قرب بعضهم البعض. وهؤلاء السكان غالبا ما يتعايشون ويتعاونون فيما بينهم" [2]

وعليه يمكن تعريف جماعة الجيرة على أنها مجموعة من الناس تسكن مكانا واحدا، يشتركون في العديد من الأنشطة الاجتماعية على أساس التعاون الواضح وخدمة بعضهم بعضا، تربطهم علاقات اجتماعية مباشرة وأولية وثيقة نسبيا.

ونقصد بالعلاقات الأولية التي تتسم بروح الجماعة وشدة التماسك بين أعضائها، وهي ظاهرة تفرزها الحياة الريفية، بينما الحياة الحضرية فهي تفرز غالبا نوعا آخر من العلاقات، وهي المسماة بالثانوية ومن مميزات هذه العلاقات أنها عرضية غير وثيقة الصلة بين أعضاء الجماعة، مؤقتة لا تستمر طويلا بالمقارنة مع العلاقات الأولية، ولعل السبب في هذا يرجع إلى تعقد الحياة في المجتمع الحضري، الذي يضم أعدادا هائلة من السكان تسودها هيئات وتنظيمات رسمية.

ثانيا: تشكل جماعات الجيرة

يتضح من خلال الدراسة الميدانية أن علاقات الجيرة تمر بمرحلتين أساسيتين، وهما:

1- المرحلة الأولى: بداية علاقات الجيرة

تقوم العلاقات في بدايتها على عملية التلاقي وجها لوجه بإلقاء السلام والتحية على السلالم، في السوق، الحافلات، الطرق والمحادثات

---

[1] محمد عاطف غيث وآخرون، قاموس علم الاجتماع، الهيئة المصرية العام للكتاب، القاهرة، 1979، ص 302.

[2] LEDRUT.R, Sociologie urbaine, Paris, Puf, 1968, P 106

القصيرة في العيادة الطبية الخاصة بسكان الحي، ناهيك عن النزاعات التي تنشأ أحيانا لأسباب عديدة منها رمي الماء والأوساخ من النوافذ، تضارب الأطفال....والتي تدفع إلى الاتصال بين الجيران. ونتيجة لكل ما سبق ذكره يحصل التفاعل بغض النظر عن محتواه ونتائجه، فالأفراد لا يعيشون منعزلين عن بعضهم البعض، بل يتواصلون بوسائل متعددة تجعلهم يؤثرون ويتأثرون، ومن ذلك تنشأ العلاقات، وهو تفاعل عشوائي، ومنه أيضا التلاقي على أساس العامل الجغرافي، إذ يبحث الساكن الجديد عمن هو من منطقته الأصلية، دون مراعاة العامل الاجتماعي أو الاقتصادي أو المستوى التعليمي لهذه الأسر، مما يتسبب في ظهور نوع من الاختلاف نتيجة تباين انتماءاتهم الطبقية، ولا تلبث هذه العلاقات أن تتطور بتدخل عنصر العقل في بنائها لتبدأ المرحلة الثانية، وهي مرحلة انتقاء الجيران واختيارهم على أساس المصلحة المتبادلة والإمكانات المادية والتجانس الاجتماعي.

2- المرحلة الثانية: توسع علاقات الجيرة

تبدأ الجيرة من أضيق الحدود من شقة إلى أخرى تجاورها في نفس العمارة، ثم تتوسع فتتصل بباقي شقق العمارة ذاتها، ثم تخرج منها إلى شقق العمارات المجاورة في نفس الشارع، وقد تتعداه إلى الشوارع الأخرى بنفس الحي.

وباعتبار أن العلاقات بين الجيران في الأحياء الحضرية تقوم على العقل، فهو الذي يختار بنائها كما قال الأستاذ حجيج الجنيد: "على الوضعية السوسيواقتصادية للسكان إضافة إلى انتمائه الاجتماعي والثقافي"[1]

فالمصلحة إذن هي التي تصوغها، ولهذا نجدها في معظمها سطحية ورسمية، وإن بدت علاقة الأفراد جماعة ما قوية، فإن هذا التماسك لن يبلغ ما هو معروف عند القرويين الذين تشدهم العلاقات الأولية المبنية على روح الجماعة والمصالح المشتركة. إضافة إلى ما جاء عند الأستاذ حجيج وجدنا أن عامل المكان والزمان يساهمان أيضا في تكوين علاقات الجوار.

وسنحاول من خلال بعض الحالات المستجوبة أن نجسد ونثبت ما ذكرنا، ونبدأ بالمجموعة"أ" وهي تتكون من ثلاثة أسر تربط هذه الأسر

---

[1] HADJIDJ.E, "Urbanification" et appropriation de l'espace. Le ca de la ville d'Oran, Thèse de doctorat d'état de sociologie, Universite d'Oran, 2001, P 400.

علاقات جوار تقوم على التعاون والتفاهم وتبادل الزيارات، ولو بحثنا في سر هذه العلاقة لوجدنا أن الذي أسسها هو التقارب في المستوى الاقتصادي، والاجتماعي والثقافي وكذلك المكان(فهذه الأسر تسكن عمارة واحدة) فقرب المكان سهل تواجد هذه العلاقة مع استعداد هؤلاء لها.
أما الزمان فقد لعب دورا مهما إلى جانب الخصائص الأساسية في إقامة العلاقة بين أفراد المجموعة"ب" والمكونة من أسرتين، فطول مدة إقامتها في الحي والتي تجاوزت أربعة عشر عاما قد دفعهما إلى الاحتكاك ببعضها، وخلق علاقة جوار رغم أن الأسرة الأولى تقيم بعمارة والثانية تقيم بعمارة أخرى.

أما المجموعة "ج" فهي تشكلت في بدايتها من أسرتين حلتا بالحي في نفس السنة، وقد كان الاتصال سريعا بحكم المعرفة السابقة لربيّ الأسرتين اللذين كانا يعملان معا، وتوطدت العلاقة وقوية عندما نقل ربّ الأسرة الأول للعمل بالعاصمة فأوكل أمر أسرته لربّ الأسرة الثانية، هذه الأخيرة تعرفت على أسرة أخرى – لها نفس المستوى الاجتماعي، الاقتصادي، والثقافي– تقطن معها في نفس العمارة، وبهذا اجتمعت الأسر الثلاث وشكلت جماعة، ومن الملاحظ في هذه العلاقة أن هذه الأسر إلى جانب كونها تنتمي إلى نفس الفئة الاجتماعية، فهي تنتمي إلى نفس المنطقة الجغرافية (الوسط الجزائري). إذن فالعامل الجغرافي قد يساعد على توطيد العلاقات بين سكان الحي.

و قد لا يكون المستوى الاجتماعي، الاقتصادي والثقافي من أساسيات بناء علاقة جيرة، ويتضح هذا مع المجموعة "د" المكونة من ثلاث أسر، فقد انضمت إحدى الأسر من هذه المجموعة وهي ذات مستوى عال اجتماعيا، اقتصاديا وثقافيا إلى الأسرتين الأخيرتين وهما أقل منها مستوى. فكان الجامع في هذه الحالة هو المصلحة البحثه، وأفراد هذه الجماعة يعرفون ذلك ويقرونه.

تسعى الأسرتان إلى خدمة الأسرة الأولى لنيل رضاها، لأنّ هذه الأسرة لها القدرة على قضاء حاجاتها الإدارية، وتتمثل خدمة الأسرة الثانية في قيام ربّها بترقيع ما يفسد في بيت أسر المجموعة كالحنفيات والصنابير وإصلاح بعض الأعطال في الأجهزة المنزلية كالتلفاز والراديو، أما الأسرة الثالثة فخدمتها هي رعاية أطفال الأسرة السيدة.

وهذا النموذج من العلاقات تثبت وجود تفاعلات بين أسر من فئات اجتماعية متباينة أساسها الاعتماد الوظيفي المتبادل، بمعنى كل عضو من أعضاء الجماعة بحاجة للآخر، فهي تعكس قيم المصلحة والمنفعة.

كل هذه العلاقات والتفاعلات داخل التجمعات المصغرة بالحي لا تتجاوز في عمومها كونها سطحية، بالرغم من أنها تبدو وطيدة أحيانا نستدل في ذلك قلة التزاور بينهما، ونقص تبادل الهدايا، فلا يكاد يظهر هذا إلا إذا احتاج بعضهم إلى بعض في المسائل الإدارية أو الاقتصادية كاقتراض مبالغ مالية أو مواد وآلات منزلية.

ثالثا: العوامل التي تؤثر في تكوين جماعات الجيرة

1- عوامل تشكيل جماعات الجيرة

إن جماعة الجيرة ما هي إلا مجموعة من الأفراد يوجدون في حالة اعتماد متبادل، يعتمد بعضهم على بعض لإشباع حاجاتهم، وينشأ من هذا الاعتماد سلسلة طويلة من الاتصالات، ويمكن تقسيم عوامل تشكيل جماعة الجيرة إلى:

1-1- عامل الفضاء المجاور

يعتبر الفضاء المجاور أول فضاء لتكوين علاقات جواريه، فتلعب النوافذ والأبواب دورا لا يستهان به في خلق فرص للتفاعل بين نساء الحي، فضلا عن مداخل العمارات، وقد تطرق "ديبول" (DEPAULE.J.C) إلى ذلك بقوله: "إنّ عتبات المسكن، نوافذه، أبوابه، موقعه، كلها نقاط مهمة بواسطتها تتكون علاقات الساكن بالآخرين".[1] فالتقارب المجالي يؤثر في وجود التقاربات الاجتماعية بين سكان العمارة الواحدة والعمارات المقابلة لها، لأنّ من عادة الأسر الميل إلى إقامة علاقات تربطها بالأسر المجاورة لها خاصة التي تشغل العمارة الواحدة. من بين التصريحات التي تؤسس هذه الفكرة نذكر شهادة إحدى السيدات:" **نعرف جيراني غي تاع BLOC، نعاونوا بعضانا إلا إحتجنا**" ثم سكتت وواصلت حديثها:"**BON أنا عندي صراحة جاري لي إحدى إسبق. راكي فاهمتني bien sur لي حداك surtout لي en face ليك تلقيه في بزاف صوالح يكذب عليك الواحد لي يقولك ما يتلقاش**".

---

[1] DEPAULE.J.C, Vie Quotidienne et espace habité au Machrek, In Espace des autres : Lectures anthropologique, Paris, Les editions de la villett, 1987, P 181.

وقد تشذ عن هذه القاعدة بعض الجماعات التي التقيناها في دراستنا، فيصبح قرب المكان عندها نقمة وليس نعمة، ويفضلون إقامة علاقة جيرة مع من يبعدون عنهم في الحي، ويرجعون سبب نفورهم من علاقاتهم بجيرانهم في نفس العمارة مثلا إلى تجاربهم السابقة، حيث كسرت مثل هذه العلاقة حرمة مسكنهم، وتسبب الدخول الدائم وغير المأذون به والمفاجئ أحيانا، والتعدي على الخصوصيات في إيذاء أصحابها، وهو ما أكدته سيدة بقولها: "**أنا ماشي مدخلة روحي في جيراني أنتاع باطمتي**

par ce que j'aime pas faire des relations avec-eux pour beaucoup des choses comme leurs entrées a toute- heure- et sans permission

بصح علاقتي قوية مع زوجس يسكنوا بعيد على هذي الباطيمة

je me trouve avec eux."

إذن التقارب المجالي لا يؤدي حتما إلى التقارب الاجتماعي، وهذا أيضا ما أكدته دراسة "شومبردون"(CHAMBOREDON.J.C) و"لومار"(LEMARE.M)[1] اللذان وضحا مسألة التقارب المجالي وبُعدها في إقامة علاقات وتكوين جماعات الجيرة، بعدما تفحصا الوضعية الحقيقية لأشكال التعارف انطلاقا من دراسات ميدانية، يريان أن التقارب المجالي لا يحقق دائما بوثقة اجتماعية تنصهر داخلها الجماعة بل بالعكس إن قرب المكان غالبا ما يتسبب في التباعد بين الجيران، فسكان العمارة الواحدة قد لا تنشأ بينهم علاقة اجتماعية.

1-2- العامل الثقافي

تساهم العوامل الثقافية في تشكيل جماعات الجوار، ويمكن تقسيم هذه العوامل إلى قسمين : قسم يتعلق بالأصل الجغرافي وهي المكتسبات التي تدرج عليها فئة من الناس في منطقة ما، فتتميز بها كاللهجة الواحدة والعادات والقيم والمعتقدات المشتركة، فإن الانتماء إلى ثقافة واحدة يسهل عملية التلاقي وصنع علاقة الجوار وهذا ما لمسناه عند المجموعة (ج) المذكورة سابقا.

وقسم آخر يتعلق بالمستوى الثقافي أي التعليمي ويلعب هذا العامل دورا مهما في تكوين علاقة جيرة متينة لأن التقارب في المستوى

---

[1]CHABOREDON.J.C.-LEMARE.M, Proximité Spatiale Et Distance Sociale. Les Grands Ensembles Et Leur Peuplement, In Revue Française de sociologie , N° XI-1 , Paris, puf,1970, pp3-33.

الثقافي يقرب وجهات النظر ويوحد طريقة التفكير ورؤية الأشياء، مما يسهل عملية التواصل ويقويها فإن انتفى هذا أصبحت العلاقة باردة وسطحية.

فمن خلال حديث إحدى سيدات المجموعة (د) أدركنا مدى سطحية هذه العلاقة الموجودة بين الإفراد المجموعة، وسبب ذلك هو شعور هذه السيدة بتفوقها على الآخرين من الناحية التعليمية وكذلك المادية.

إذن المستوى التعليمي كما يتضح لنا أن له أهمية كبيرة في تقوية العلاقة بين الأفراد ولو نسبيا.

1-3- العامل الاجتماعي والاقتصادي

يتضح لدى عناصر عينتنا وجود درجة عالية من التفاعل والاتصال بين أسر الضابط ومثلها بين أسر العمال العاديين لتشابه ظروف العمل، وتشابه المشكلات التي يتعرض لها العمال، وتقارب مستويات الدخل والمستوى المعيشي، وقد يشجع هذا الاتصال والتقارب ويزكيه علاقة الأزواج الذين يوحدهم العمل بالمصلحة الواحدة.

إذن فالعلاقة بين الأسر من نفس الفئة الاجتماعية تكون أكثر ترابطا إذا ما قورنت بين الأسر التي لا تنتمي إلى فئة اجتماعية واحدة.

ولما كانت العلاقات الجوار في المدن مرتبطة عموما بالجانب المادي، فإنها تقل أو تنعدم مع ارتفاع السوسيواقتصادي للأسرة، فالأسرة الميسورة الحال ذات المركز العالي، المتوفرة على ضروريات الحياة لا تميل إلى إقامة علاقات مع السكان الحي لأنها في غنى عن مساعداتهم خاصة المادية.

ومن كل ما سبق ذكره نذكر أن عامل الفضاء الخارجي، والعامل الثقافي والاجتماعي والاقتصادي تساهم كلها في تشكيل جماعات الجوار، فإن اجتمعت جميعها في جماعة ما كانت العلاقة بين الإفراد أقوي.

2- ظروف أخرى لتشكيل جماعات الجيرة

هناك أسباب أخرى تحتمها ظروف تدفع الإنسان إلى البحث عن إقامة علاقات مع جيرانه. ومن هذه الظروف نذكر:

2-1- البعد عن الأهل

إن الخروج من المنطقة الأصلية، والابتعاد عن الأهل والأقارب بسبب ظروف العمل وصعوبة الاتصال بهم لبعد المسافات والتكاليف

الباهظة، وفقدان من يباح لهم بالأسرار، ويستشارون في الأمور، ويوجد عندهم العون في السراء والضراء، تولد الشعور بالاغتراب والوحدة والخوف، وللتخلص من ذلك يلجأ الفرد إلى البحث عن علاقة بديلة، ومعطي هذه العلاقة هم الجيران.

2-2- غياب الزوج

يضطر بعض الأزواج إلى الغياب عن أسرهم بسبب تغير مكان عملهم فينتقلون إلى العمل الجديد، ويخلفونها وراءهم. وتنشأ عن هذا الغياب حالتان:

- الحالة الأولى: فيها يوكل الرجل مهام أسرته، وأمرها إلى صاحبه الجار ليقوم بدله بخدمتها وتلبية حاجاتها، فتضطر زوجة الغائب إلى التعرف على زوجة الصاحب، فتقوم العلاقة بين الأسرتين.
- الحالة الثانية: يؤدي غياب الزوج إلى إحداث فراغ داخل البيت، فالوقت الذي كان يملئه بواجباته الروحية والمادية أصبح فارغا يحمل معه الرتابة والملل، وللتحرر من هذا الشعور، تسعى الزوجة إلى ملئه بعلاقات مع جاراتها، تتعرف فيها عليهنّ وتصاحبهنّ.

2-3- طول زمن الإقامة

إنّ إقامة سكان الحي -مجال الدراسة- مرهونة بالمدة التي يتطلبها عمل الأزواج، لذا تنعدم **لدى** معظمهم رغبة التواصل وإقامة علاقات عميقة، مادامت هذه العلاقات لن تدوم طويلا، فهم يعرفون أنها ستزول بخروجهم من الحي. وإن كانت العلاقة لابد منها فهم يفضلونها جد سطحية يخدمون مصالحهم الآنية، ويحافظون بواسطتها على احترامهم بين الجيران.

قالت السيدة: "**نعرف جيران كثر. بصح Mes relations ماديباسيش les limites (dépasser). بناتنا سلام سلام**"، ويؤيد هذا الموقف رأي عبد الملك صياد (SAYAD.A) في مقالته[1]، التي يذكر فيها أن الجيران لم تعد تربطهم علاقات كما كانت سابقا فقد حلت محلها علاقات سطحية وباردة، مختارة وعقلانية. فهذه هي طريقة الحياة

[1] Cf SAYADE.A, Les effets naturels de relogement, In Revue des sciences socials. Panorama, N°4.5, ONRS, Alger, 1980.

داخل فضاء جديد، أطلق عليها "نموذج المخالطة الحالي "، خاصة إذا كان هؤلاء السكان غير مستقرين في مكان معين.

فعدم الاستقرار يجعل العلاقات تتميز بالمادية، ويتضح ذلك جليا في حديث إحدى السيدات:" **حبابنا قاع راحوا. لي رحل ولي بدل السكنة. الناس قاع تبذلت جوارين نتاع زمان ماشي كيما نتاع دروك .ولا وغير انتاع matériel عندك يصحبوك، ما عندكش ما يعرفوكش حتى على الطريق .ما تخلطيش خير ما تبداي في حل وربط. كيما قالو نتاع زمان .....**" وواصل زوجها قائلا:" **نقعدوا هكذا عزاز .ما نحلو دارنا ما يدو سرارنا، ولا صحبنا نصحبوا في حدود**". فالجيران أصبحوا يتجنبون عديمي المنفعة، ويخافون من القيل والقال وفضح الأسرار.

- خاتمة

حاولنا في هذه الورقة الوقوف على العلاقات بين الجيران، وكيفية تشكيل الجماعات، وقد خلصنا إلى عدة عوامل تتداخل لتكوين جماعات لجيرة، وكيفية التفاعل بينها، من بين هذه العوامل مدى استقرار الجماعات بالحي، فطول مدة إقامة السكان تؤثر في تكوين علاقات جيرة، هذه العلاقات تكون أقوى لدى السكان البعدين عن منطقتهم الأصلية، وعن أهلهم وعائلاتهم الموسعة، في حين تنقص العلاقات الجيرة لدى الطبقات الميسورة ماديا واقتصاديا، بسبب اكتفائها الذاتي وفردانيتها، فقد سلمنا بأن التجمعات المصغرة داخل الحي تقوم على أساس المصلحة المتباينة، لا على أساس التجاور المكاني، فهذا الأخير يلعب دور في إنشاء تفاعلات بين الأسر، لكن لا يجعل من علاقاتهم أولية متماسكة في أغلب الأحيان.

فالتقارب المكاني ينشأ نوع من الالتزام المتبادل بين الجيران، لتحقيق بعض الاحتياجات اليومية.

وإن مجمل العلاقات الاجتماعية داخل الحي عبارة عن اتصالات ثانوية، ذات طابع سطحي، مؤقت، غير شخصي ومنفعي، بالرغم من هذه العلاقات نشهد تضامنا اجتماعيا بين أعضاء هذا المجتمع المحلي فبالرغم من اختلافاتهم السوسيوثقافية، وتباين الأدوار الاجتماعية ومكانتهم الاقتصادية إلا أنهم يجمعهم مصير واحد، فهم يواجهون نفس

الحاجات والمشكلات، فيتضامنون ليكوّنوا وحدة واحدة، إذا ما ادعت الضرورة لذلك واحتاجوا إلى بعضهم في جميع المناسبات.

- المراجع

- أحمد الخشاب، التفكير الاجتماعي. دراسة تكاملية للنظرية الاجتماعية، دار النهضة العربية، بيروت، 1981،
- محمد عاطف غيث وآخرون، قاموس علم الاجتماع، الهيئة المصرية العام للكتاب، القاهرة، 1979.
- Cf. GRAFMEYER. Y- JOSEPH.I, L'école de Chicago, Paris, Aubier, 1998.
- RAULIN.A, Anthropologie urbain, Paris, Armand colin, 2001.
- LEDRUT.R, Sociologie urbaine, Paris, Puf, 1968.
- HADJIDJ.E, "Urbanification" et appropriation de l'espace. Le ca de la ville d'Oran, Thèse de doctorat d'état de sociologie, Universite d'Oran, 2001.
- DEPAULE.J.C, Vie Quotidienne et espace habité au Machrek, In Espace des autres : Lectures anthropologique, Paris, Les editions de la villett, 1987.
- CHABOREDON.J.C.-LEMARE.M, Proximité Spatiale Et Distance Sociale. Les Grands Ensembles Et Leur Peuplement, In Revue Française de sociologie , N° XI-1 , Paris, puf,1970.
- Cf SAYADE.A, Les effets naturels de relogement, In Revue des sciences socials. Panorama, N°4.5, ONRS, Alger, 1980.

متابعات

نظمت كلية الآداب واللغات والعلوم الاجتماعية والإنسانية
جامعة سعيدة

الملتقى الدولي الأول حول فلسفة السلم

أيام: 10/11/12 ديسمبر 2012

موضوع الملتقى : التربية الصوفية وأثرها في السلوك السلمي في المجتمع الجزائري

رئيس الملتقى : حفيان محمد

الإشكالية التي عالجها الملتقى

لقد كانت التربية الصوفية موضوع جدل-ولازالت- بين مؤيد متحمس، لكن خارج التجربة وخارج مجالها العملي والعلمي, وبين معارض منكر، هو الآخر من خارج المجال نفسه, مما صبغ تلك "المعارف" المتآتاة من ذلك الجدل بصبغة "أيديولوجية" قدحيه نزاعية أكثر مما هي علمية موضوعية، ويكفي أن نرصد ما تنشره تلكما النزعتان من مواضيع في مواقع الانترنيت وما تصدره في دور النشر، لنقف على حقيقة تلك "المعارف".

غير أن هناك نزعتين أخريين -كانتا ولازالتا- تنتجان المعارف العلمية حول الموضوع، إما عن تجربة عملية, وإما عن تأمل نظري .

فمن أصحاب التأمل النظري، نذكر على سبيل المثال: العلامة ابن خلدون في: المقدمة وفي: شفاء السائل , والشاطي في: الاعتصام وأبو نصر السراج في: اللمع, وأبو بكر الكلاباذي في: التعرف لمذهب أهل التصوف وابن تيمية في: فقه التصوف , وابن القيم في: مدارج السالكين والإمام السيوطي في: تاييدالحقيقة العلية. ومن المحدثين نذكر: الدكتور زكي مبارك في: التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق, وإسماعيل النبهاني في: شواهد الحق ورمضان البوطي في: التعرف على الذات وفي: أوربا من التقنية إلى الروحانية وفي: شرح الحكم العطائية والدكتور عبد الرحمن بدوي في : تاريخ التصوف الإسلامي, وفي: الإنسانية والوجودية في الفكر العربي , والدكتور علي سامي النشار في: نشأة الفكرالفلسفي في الاسلام (الجزء الثالث), وأبو

العلا عفيفي في: التصوف الثورة الروحية في الإسلام ;ومحمد عابد الجابري في: العقل الأخلاقي العربي ومحمد مفتاح في: الخطاب الصوفي وغيرهم كثيرون.

وأما أصحاب التجربة الذين خاضوها فذاقوها – شيوخا ومريدين– فتكلموا عنها من داخلها ومن جوا نيتهم. فنذكر من بينهم: الإمام الجنيد , وذا النون المصري – في ما أثر عنهما عن طريق الرواية – والمحاسبي في: الرعاية لحقوق الله وفي: الوصايا , وأبا طالب المكي في: قوت القلوب , والقشيري قي: الرسالة والسهروردي الحلبي في :عوارف المعارف, والهجويري في: كشف المحجوب والأنصاري في: منازل السائرين والإمام أبو حامد الغزالي خاصة في: الإحياء والمنقذ من الظلال وفي: منهج العابدين وعبد القادر الجيلاني في :الفتح الرباني والفيض الرحماني ومحي الدين بن عربي في الفتوحات المكية – تحديدا– وعبد الوهاب الشعراني خاصة في : الأنوار القدسية في معرفة قواعد الصوفية وفي: القول المبين في بيان آداب الطالبين وابن عطاء الله السكندري خاصة في : الحكم العطائية, وفي: تاج العروس الحاوي لتهذيب النفوس ...وغيرهم كثيرون وخاصة ما أثر عن شيوخ التربية من أمثال : عبد السلام بن مشيش وتلميذه أبو الحسن الشاذلي وتلميذه أبو العباس المرسي وأحمد الرفاعي وأحمد البدوي وأحمد زروق وأبو مدين الغوث وأحمد التيجاني وأحمد بن يوسف الراشدي وأحمد بن موسى دفين كرزاز صاحب الرموز في التربية السلوكية والدكتور عبد الحليم محمود شيخ ألأزهر الأسبق في كتابه : قضية التصوف والدكتور أبو الوفا الغنيمي التفتازاني –الذي أصبح شيخ طريقة ومربيا– في كتابه : مدخل إلى التصوف الإسلامي وكثير غيرهم من المهتمين المعاصرين بالسلوك الصوفي علما وعملا.

إن هذا، إنما يدل على أن التربية الصوفية صارت الآن في بؤرة اهتمام الدرس الفلسفي والدرس النفسي والاجتماعي والديني، خاصة بعد الإفلاس الفكري والانفلات السلوكي الذي أصاب الحركات الإسلامية، وبعد انحسار القيم الأخلاقية والإنسانية بفعل اقتصاد الوفرة والرفاه المادي.

وعليه، فان **إشكالية الملتقى** تتأسس – أولا– على أن فلسفة السلم في التصوف الإسلامي ليست فلسفة نظرية –فحسب – بل هي كذلك فلسفة عملية تتجلى بوضوح في مدونة السلوك الصوفي – القولي والفعلي – وهو سلوك سلمي تصالحي، مع الذات ومع الآخر ومع

المجتمع ومع العصر. وتتأسس – ثانيا – على أن هذا السلوك السلمي ألتصالحي إنما هو نتيجة جهد تربوي منهجي ذي مبادئ ومفاهيم وقيم وأهداف.

وانطلاقا من هذا التأسيس، فإننا سنعتبر هذه العلاقة اللزومية بين التربية الصوفية وبين السلوك السلمي والتي يشي بها عنوان الملتقى– من المبادئ المؤطرة معرفيا لفلسفة السلم في التصوف الإسلامي ومع ذلك، فإننا لن نغفل ذلك التفاعل الديالكتيكي بين هذه العلاقة وبين العلاقات اللزومية الأخرى التي تناقضها أو تناظرها، من مثل ما هو شائع ومتداول حول سلبية السلوك الصوفي، ومن مثل ما أصبح في حكم المسلم به – خاصة بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر – حول عنف ولا سلمية الإسلام، والواقع، إن هذه العلاقات اللزومية : بين التربية الصوفية والسلوك السلمي، وبين التربية الصوفية والسلوك السلبي، وبين تربية الحركة الإسلامية والسلوك اللاسلمي، إنما تعكس مواقف وقناعات حاصلة اجتماعيا وثقافيا وسياسيا تجاه الحركة الصوفية – من جهة – وتجاه الحركة الإسلامية –من جهة أخرى –، وهي مواقف وقناعات تجد ما يسندها وما يسوغها في سلوكيات هاتين الحركتين اللتين تجهد كل واحدة منهما نفسها، من اجل التأصيل إسلاميا لمنظومتها التربوية. وهنا المفارقة :

إذ كيف أمكن – معرفيا وبيداغوجيا ومنهجيا – لهاتين المنظومتين التربويتين اللتين تمتحان أصولهما ومبادئهما من مصدر واحد أن تنتجا سلوكين متناقضين؟

إن غايتنا من هذا الملتقى ليس البحث – فقط – في هذه الإشكالية، بل تتجاوز ذلك إلى البحث –أولا – عن ما يمكن الاستفادة منها، والى البحث –ثانيا – عن كيف يمكننا توظيف ذلك كله في منظومتنا التربوية واستثماره من اجل ترسيخ قيم السلم وإعادة تجذير تقاليد السلوك السلمي في مجتمعنا الجزائري .

أهداف الملتقى :

الأهداف العلمية:

المساهمة في تحديد معالم فلسفة السلم في التصوف الإسلامي وإثرائها.

تثمين وتحبين معاني وقيم التربية الروحية الصوفية..

الأهداف البيداغوجية :

استثمار معاني وقيم التربية السلمية الصوفية وترسيخها في المنظومة التربوية الجزائرية .

الأهداف الاجتماعية :

استثمار معاني وقيم السلم الإسلامي الصوفي وإعادة استرجاعها والتمكين لها اجتماعيا من اجل إعادة تجذير تقاليد السلوك السلمي المتصالح مع الذات ومع الآخر ومع المجتمع ومع العصر.

محاور الملتقى

المحور الأول: فلسفة السلم في التصوف الإسلامي

المبحث الأول : مفهوم السلم في المجال التداولي السياسي والديني والاجتماعي

المبحث الثاني : السلم في التصوف الإسلامي
المفهوم/ والقيم .

المحور الثاني: التربية الصوفية والسلوك

المبحث الأول: التربية في التصوف الإسلامي
المرجعية / المفاهيم / القيم / الأهداف /

المبحث الثاني: التربية الصوفية وأثرها في سلوك الحركات الصوفية الإسلامية عبر التاريخ .

المبحث الثالث: التربية الصوفية وأثرها في سلوك المجتمع الجزائري عبر التاريخ

المحور الثالث: الروافد التربوية والأيديولوجية للسلوك اللاسلمي في المجتمع الجزائري

المبحث الأول: التربية السلوكية في المنظومة التربوية الجزائرية – المدرسة الأساسية وما قبلها – (قراءة في المضمون)

المبحث الثاني: التربية السلوكية في المنظومة الأيديولوجية للحركات الإسلامية المعاصرة (قراءة في المضمون)

المحور الرابع: من اجل تربية سلوكية سلمية في المجتمع الجزائري

المبحث الأول : ماذا نأخذ من التربية الصوفية ؟

المبحث الثاني : كيف نوظف مبادئ وقيم التصوف الإسلامي في منظومتنا التربوية ؟

نظم مخبر "الحركة النقدية في الجزائر" كلية الآداب واللغات جامعة سعيدة.

الملتقى الدولي الأول حول الأدب الإصلاحي: 16/17 أبريل 2013

رئيس الملتقى : د. أمحمد زغوان

إشكالية الملتقى : الأدب الإصلاحي: (الأفكار والأشياء)

يقال " الأدب والحياة توأمان" لا ينفصلان لأن طبيعة العلاقة بينهما وثيقة بل تكاد تكون عضوية، ذلك أن الأدب هو خير من يجلي نمط تلكم العلاقة ويتبرمج معها عاكسا أحوال المجتمع : عتمته وإشراقه، قوته وضعفه، انتصاره وانكساره، فالحياة مادته، وهو روحها، فإذا كانت الحياة متحفزة حيّة خلاقة، أورثت الأدب سماتها، وطبعته بميسمها، وإذ كانت تلكم الحياة متراجعة منحسرة أصابت الأدب في مقتل، ورمته بالوهن والضعف.

وبرهان ذلك أننا نرى الأدب في عهود الانحطاط يمسي مجرد مهاترات لفظية، وزخارف مصنوعة جافة لا روح فيها، ومواضيع نمطية مكرورة، فلا فكر، ولا عاطفة، ولا خيال...

أما في عهود النهوض والازدهار فيغدو الأدب طاقة حية متجددة، وروحا يقظة تسري في المجتمع سريان النور في الظلمة، ويثمر الأدب فاعلية في رسالته، وغناء في مواضيعه، والتزاما في رجاله بالقضايا الإنسانية، وحقائقها الكبرى.

والأديب في تعاطيه مع جمهوره ناقد إبداعي في جملة أحواله كاتبا أو قارئا يجمع بين الإنفاع والإمتاع، بين الرسالية والفنية، وهو في هاته الموقعية أو تلك عليه أن يتبنى قضايا الجماهير، ويسعى للاستثمار في رأسمال الخير فيها بما يقدمه لها من مضامين تبني ولا تهدم، تعمّر ولا تدمّر، وإلا وجد (الأديب) نفسه كائنا طفيليا منعزلا بين قوسين يقرأ لنفسه ويكتب لنفسه.

والأديب كائن ملكي موهوب، متسلح بالإبداع والموهبة، وهو إن لم يسخر تلك الموهبة في البناء والإصلاح سخرها في الهدم والعدم.

ثم إن علاقته بأشياء الحياة وإنسانها لا تقوم على حرفنة صورها، وكربنة موادها، وإنما يعيد غربلة تلك الحياة، وإعادة صياغتها صياغة نقدية من خلال روح المبدع، وعقل العبقري.

وقد يلاحظ الباحث الأدبي أن لفظة (الأدب) ذات مدلول أخلاقي في أصل منبتها انقدح عن معاني : التأديب، والتربية والتعليم...، وهي مفردات يمكن إجمالها فيما عرف فيما بعد بالأدب الإصلاحي، وهذا الاتجاه الأدبي نؤرخ به لنهضتنا الأدبية والعلمية والفكرية فكلها خرجت من تحت عباءة الإصلاح على امتداد جغرافية العالم العربي، وحتى دول الهيمنة الكبرى اليوم تتخفى تحت عناوين إصلاحية ذات بعد إنساني، وإن أبطنت خلاف الظاهر مثل : الحرية، الديمقراطية، العدالة، المساواة، والأخوة، ولن يسعها تسويق نفسها للأغيار إلا تحت هاته اليافطات والشعارات.

- **محاور الملتـــقـــى:**

المحور الأول: الفكر الاصلاحي الأصول والأبعاد

م1. الفضاء الثقافي للفكر الاصلاحي
م2:تجليات الفكر الاصلاحي
م3 . عناصر الهوية الوطنية في الفكر الاصلاحي

المحـــور:(النص الإبداعي : شعرا ونثرا)

م1. خطاب النص الشعري ومواءمته للفكر الاصلاحي
م2. خطاب النص النثري وتجليات الذات في الفكر الاصلاحي
م3. الحضور الابداعي في الفكر الاصلاحي

المحور الثالث : الأدب الاصلاحي والنقد الأدبي

سمات النص الاصلاحي
المساءلة النقدية للنص الاصلاحي
جمالية النص الاصلاحي ومستوياته الأدبية

نظمت كلية الآداب واللغات والعلوم الاجتماعية والإنسانية جامعة سعيدة

الملتقى الوطني السابع للنقد الأدبي في الجزائر
أيام: 23ـ 24 أفريل 2013

موضوع الملتقى : النقد الروائي – المنجز والمسار
رئيس الملتقى : د.عباس محمد

إشكالية الملتقى :

من المسلمات المعلومة، أن ليس النقد الروائي عريق النشأة، في ثقافتنا، على غرار نقد الشعر، الذي له امتدادات معروفة، هي نفسها امتدادات موضوعه، نعني وضعية الاستقرار الأجناسي التي انتهت إليها الشعرية العربية في عصر ما قبل الإسلام .

وعليه، صار الحديث عند المهتمين – مؤرخين وباحثين ونقادا – عن نقد عربي قديم، حديثا يجد مسوغه في التحقق الفعلي لهذا النقد، متنا وتراكما وقضايا وطرائف، وهو نقد اشتغل في الأساس على نصوص شعرية، هي نتاج العصور الأدبية المتتالية .

أما عندما يتعلق الأمر بالنقد الروائي، فإن المهتم لا يجد له أثرا قبل عصر النهضة الأدبية الحديثة، أي لا يجد له تحققا وحضورا، وذلك لانعدام تحقق وحضور الجنس الأدبي الذي يرتبط به، ويشكل موضوعه، وهو جنس الرواية .

ومن هنا، فإن أي حديث عن نشأة النقد الروائي في ثقافتنا الحديثة، إنما هو – في حقيقته – حديث عن نشأة هذا الجنس الأدبي : الرواية .

وفي الواقع، فإن المعاين لحديث النشأة في الكتابات التي تصدت لهذه المسألة، لا يجده يخرج عن ثلاثة مواقف متباينة :

- موقف أول يقول بأصولية هذا الجنس وامتداده في تراثنا العربي .
- وموقف ثان يقول باستنباته من طريق تسفيره من ثقافه الآخر(= الغرب) .
- وموقف ثالث يقف بين الموقفين ساعيا إلى التوفيق.

وبعيدا عن التعارضات والتوافقات، فإن الجنس الروائي، وبغض النظر عن مهاترات النص الرائد، خلّف ذاته، وحقق حضوره، وأنجز

تراكمه، وطور أساليبه، متجاوبا مع متطلبات مراحله المؤطره، وممتثلا لرهاناتها الفنية والجمالية .

وكان على النقد المصاحب – والحال كذلك –، أن يخلّق – هو الآخر – ذاته، ويحقق حضوره، وينجز تراكمه، ويطور أساليبه، متجاوبا مع متطلبات مراحله المؤطره، وممتثلا لخياراتها الرؤيوية والمنهجية .

وبناء عليه، فإن الشاغل الذي يهجس به هذا الملتقى العلمي، ينطلق من اعتراف صريح، مفاده أن الاهتمام النقدي المتزايد بالأجناس الأدبية كافة، وترسخ الفن الروائي وتكاثر نصوصه ومنتجيه، أسهم في بلورة تدرجات النقد الروائي وتداوله، وأدى ذلك إلى تشكل رؤى نقدية، تدرس هذا الفن، في ضوء ما يؤطرها من خلفيات فكرية، وما ينتظمها من مبادئ نقدية، بشكل أكثر تنظيما وأقرب إلى الوضوح .

والمرام، هو إثارة إشكالية المنهج في النقد، ومن ضمنه النقد الروائي في الجزائر، من خلال تحولاته وتأسس المقاربات المائزة فيه، وحصر ملامح المرجعية الفلسفية والمنطلقات النظرية التي أطرت شغله وقضاياه .

وفي قلب هذا، إثارة مسألة الخلل المتحقق بين مسار التطور الحاصل في الرؤية المنهجية الأكثر تقدما، من التطور الحاصل في الممارسة. بمعنى لِمَ يجد الباحث المهتم أن التطورات المنهجية في متون هذه الخيارات النقدية، أكثر طموحا ونضجا بالقياس إلى تحققها عند التطبيق .

وهـذا كله يقودنا إلـى اقتـراح المحاور التاليـة مع أفضلية التركيز على تجربة النقد الروائي في الجزائر :

1- **النقـــد الروائـــي النشـــأة والمســـار .**
2- **المنجـــز والخيـــارات المنهجيـــة .**

قراءة في كتاب ...
تاريخ القدس في العصر العثماني في ضوء الوثائق خلال 1600-1700م

للباحث إبراهيم ربايعه عرض وتعليق: د. إدريس جرادات

مركز السنابل للدراسات والتراث الشعبي-سعير/الخليل
sanabelssc1@yahoo.com



صدر كتاب القدس في العصر العثماني في ضوء الوثائق خلال 1600-1700م للدكتور إبراهيم حسني صادق ربايعه عن مكتبة كل شيء، بحجم 504 صفحات من القطع المتوسط، وحمل الغلاف صور ملونة للمسجد الأقصى المبارك، وقبة الصخرة المشرفة وسور القدس.

أشار الباحث "ربايعه" في مقدمة الكتاب :"أن لمدينة القدس العثمانية خصوصية واضحة عند الباحثين كونه استمر حكم العثمانيين أربعة قرون متواصلة واتخذوها مقرا إداريا للمناطق التابعة لها والقريبة منها"، وتعد المعالجات ضعيفة لهذه الحقبة التاريخية دافعا للبحث فيه، واعتمد الباحث على سجلات محكمة القدس الشرعية التي تكشف عن جغرافية تراثية عربية إسلامية متكاملة، وكون السجلات مصدر يؤرخ للأوضاع المعيشية داخل المدينة.

تعد سجلات محكمة القدس من أقدم السجلات في بلاد الشام، ويرجع تاريخ أول سجل محفوظ فيها إلى 14 شوال 936هـ/11 حزيران

1530م أي بعد 14 سنة من الوجود العثماني في البلاد العربية- صفحة13، واعتمد الباحث الأسلوب التحليلي للمصادر الأولية للبحث.

كُتبت السجلات بلغة أقرب إلى العامية، وتقسيمها من الناحية الإدارية للتعرف على النظام الإداري، والناحية الاجتماعية، وقضايا السكان، وتوزيعهم، وطوائفهم، والناحية الدينية-المسجد الأقصى وقبة الصخرة المشرفة-والزوايا، والمقامات، والأربطة، والخانقاة، والناحية الاقتصادية-النظام المالي والمصرفي-، والناحية العلمية-المؤسسات العلمية في القدس، ونظام عملها وأسماء مدرسيها.صفحة 12-15.

أشار الباحث في التمهيد إلى جغرافية القدس الشريف من حيث الموقع، والحدود والتضاريس من أودية، وسهول، ومناخ، ونظام البرك المائية، وقناة السبيل، وسور المدينة-صفحة 31، والسبعة أبواب التي تتخلله، والخطوط، والشوارع، والمحلات، ونشأة المدينة، وتطورها، والكوارث البيئة التي تتمثل بالآفات الزراعية "وفي سنة 1007هـ/1699م استدان ناظر وقف المسجد الأقصى زيتا لإنارة الحرم من حاكم غزة لعدم وجود الزيت اللازم بسبب الجراد والقحط- صفحة 51.

شمل الفصل الأول إدارة المدينة وحكام العُرف-الباشا:رأس السلطة الإدارية في اللواء، والممثل العام للوالي في دمشق، وعُرفَ بألقاب منها أمير لواء، محافظ، صاحب الدولة،حاكم العرف، حاكم السياسة، السنجق،-صفحة 43.-مقره الديوان-السرايا- يتولى إشاعة الأمن والأمان، وقد يكلف بمهام أمنية، وعسكرية خارج حدود اللواء، لمحاربة الدول المعادية للسلطنة، ويشكل فرق الملاقاة لاستقبال الحجاج، وسحب سلاح البدو، ومنع تصنيع الأقواس الكبيرة، والسهام المسطحة، والخناجر العقفة، ودفع مبلغ الصرة لشيوخ القبائل مقابل حماية الحجيج -صفحة 61. ومن مهامه أيضا مراقبة الطوائف الحرفية، ومراقبة شيوخ القرى، والعربان، ويدفع عشر مخصصاته لخزينة الدولة-صفحة 70.

حصلت فتنة في الخليل سنة 1067هـ/1657م بين الأكراد، وبني دار، وبني داود من جهة أخرى، نتج عنها قتل عدد من الطرفين، ودمرت المنازل، والمزروعات، وهجر الكثير من بيوتهم، وديارهم، وانتقلت الفتنة إلى القدس الشريف ما بين المجاورين، والأكراد-صفحة 81-

وكانت القدس العاصمة الدينية والاقتصادية والإدارية لأقاليم غزة، ونابلس، وعجلون، وكان يساعد الباشا الترجمان في نقل الأخبار، والأحداث، وكاتب الديوان، ووكيل خرج متابع مصاريف ديوان الأمير، والخربندار-مسئول الإسطبل- والمتسلم لمهام الأمير قبل قدومه إلى القدس، والجاويش باشي المكلف بإذاعة أخبار أمير السلطان، والصوباشي:إدارة الأمن، والعسس-مكلفة بتوفير الحماية والمراقبة ليلا،والإدارة المحلية من أعيان، وشيخ المحلة ينفذ ما يطلب منه، وعسكرة القلاع من انكشارية،والمستحفظان، والتفنكجية-مسلحة بالبنادق-والإدارة الدينية من قاض، ونواب القاضي من المذاهب الأربعة، والقسام-متابعة المواريث-، وشهود الحال، والكاتب، والإفتاء، ونقيب الأشراف، وشيخ الحرم، وناظر الوقف والمتولي، والجابي.

الفصل الثاني خصصه الباحث للحياة الاجتماعية للمسلمين، والجالية المغربية، والهنود وأهل الريف، والبدو، والنصارى، واليهود، وعن المرأة، وأدوات الزينة، والأسرة، وعن المنزل، والعناصر المعمارية له، وأعياد المسلمين، والعلاقات الاجتماعية في الأماكن العامة والبيمارستان الصحي، والحمامات، والنظام المعيشي، والأسري، والزواج، والطلاق-صفحة 242-.

بالنسبة للفصل الثالث يدور حول الحياة الدينية، والعلمية، ودور الوقف الخيري والاستدانة، والتأجير طويل المدى، والاستبدال، ووقف النصارى، ووقف اليهود، وعمارة الحرم القدسي-مسجد وقبة الصخرة المشرفة والمسجد الأقصى المبارك-وطلب محمد آغا ناظر الصخرة المشرفة الاستدانة من اجل تعمير بعض الأماكن داخل الحرم ومنها منارة السلسة، والغوانمة، وإجراء بعض الترميمات على المسجد الأقصى -صفحة 256-، وعمارة القباب، والمآذن، والمنابر، والبوائك وعددها ثمان لإعطاء هالة دينية للمكان، والهيئة العلمية في الحرم القدسي، وقراءة الأجزاء الشريف والربعة والقراءة القرآنية السبع-السبعة- وقراءة الحديث، والتدريس، والمدارس السلامية، والصلاحية، والعثمانية، والقادرية، والفخرية، والقشتمرية، والمالكية، والمأمونية، والماوردية، والمزهرية والمنكجية، والموصلية، وعن المكتبات، والمراكز العلمية، وعلماء بيت المقدس، والتصوف والزوايا،

والأربطة، والخانقاه، والكنائس، وأديرة الروم، والكرخ، والأرمن، والسرب والأحباش، والقبط،والإفرنج، والمقابر.

كما استعرض الباحث في الفصل الرابع الحياة الاقتصادية من ملكية الأراضي، والثروة النباتية، والحيوانية، والصناعة، والطوائف الحرفية-الحلوانية، والخضرية، والطحانين واللحامين،والقهوجية- وصناعات النسيج، والمعدنية- الصباغ، والنحاسين، والحدادين وطائفة الترابين، والتراسين-حمالة الحنطة، والغلال، والحفارين، والمزينين، والدالين والدلالين، والسقائيين، والقزازين، وطائفة التجار، والصناع- السوقة، والعطارين، وطائفة الخدمات الطبية، والتجارة-المحتسب، والبازار باشي-شيخ السوق- والكيال باشا، وأمين الخاص السلطاني- محصل الأموال للدولة-، والأسواق والخانات ، والمواسم التجارية والضرائب، والنقود الذهبية-الشاهي السلطاني، والشريفي، والنقود الفضية، والنقود الأجنبية، وأدوات القياس، والأوزان، والمكاييل.

في ضوء العرض السريع لمادة الكتاب يمكن الإشارة إلى الملاحظات الآتية:

1- ربط الموضوع على شكل أسئلة دراسة وحاول الإجابة عليها بأسلوب ومنهج علمي.

2- الرجوع إلى 264 وثيقة من سجلات المحكمة الشرعية في القدس ومنها وثائق الحرم القدسي الشريف - دفاتر-، ومخطوطات مصورة بحوزة الباحث وعددها 3، ومصادر مطبوعة وعددها 35، ورسائل جامعية 5 عربية، وواحدة انجليزية، وقائمة المراجع بالعربية 76 مرجعا، وقائمة المراجع بالانجليزية 11 مرجعا، والمراجع المترجمة 3، والكتب والموسوعات 3، و17 مقالة، و3 مواقع الكترونية، وهذا يدل على سعة اطلاع الباحث.

3- اعتماد أسلوب التوثيق العلمي في الهوامش وكتابة قائمة المراجع والملاحق حيث أورد قائمة بالملاحق، وعددها سبعة، منها ملحق بأسماء باشوات سنجق القدس الشريف في القرن 11هـ/17م وعددهم 55 وملحق جدول قضاة القدس في القرن 11 هجري /17 ميلادي، ونوابهم كما جاء في سجلات محكمة القدس الشرعية وعددهم 111، وثيقة تشير بدء البناء بسور القدس في 19 شوال

1024هـ، ووثيقة الانتهاء من بناء سور مدينة القدس 1026هـ /1617م، والمرسوم السلطاني حول الأوضاع العامة سجل 155 صفحة 364، ونص وثيقة الامتيازات التي منحتها الدولة العثمانية للإفرنج سنة 1084 هـ/1673م، والحجة الشرعية التي يظهر فيها بعض الأوقاف في لواء القدس ومناطق أخرى من الشام-أوقاف سيدنا إبراهيم عليه السلام 19 تموز 1644م، وضم أيضا ثلاث خرائط ن خريطة لمدارس وخريطة الزوايا وخريطة دار الحديث والمكاتب.

4- أورد الباحث فهرسا ل 350 مكان وموقع بحجم 35 صفحة من صفحات الكتاب .
5- وضع الباحث خلاصة في نهاية كل فصل من فصول الكتاب.
6- أضافت الدراسة رصيدا علميا في تاريخ القدس خلال الحقبة العثمانية.
7- كما أوصى الباحث بضرورة الاهتمام بالوثائق والسجلات العثمانية والتي هي بحاجة إلى مزيد من العناية والبحث لتجديد الجهود الرامية إلى دعم القدس.
8- الكتاب هو أطروحة دكتوراه قدمها الباحث إلى جامعة النيلين في السودان مما أعطاه القيمة والأهمية العلمية.

وكلمة حق تقال أن الباحث أضاء قنديلا في المورث الثقافي - التاريخي- الفلسطيني وشق طريقا في مجال دراسة الوثائق، والسجلات، وفتح المجال للباحثين والدارسين والفولكلوريين والمهتمين وطلبة العلم والجامعات لإجراء دراسات علمية متخصصة، وتحليلية، كما أشعل نبراسا بإصداره هذا الكتاب باستخدام المنهج التحليلي.

يشكر الباحث على جهده وهو يبحث وينقب ويصفي ويكتب ويوثق ويراجع ويتحقق من الوثائق لاطلاع الناشئة والأجيال القادمة بدافع وطني وقومي نحو بلده وشعبه ووطنه، ونتطلع إلى درة نفيسة أخرى حول سجلات محكمة القدس العثمانية.