الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
جامعة تلمسان

المعتمد في الاصطلاح

عـرب عـلم

مجلة محكمة يصدرها مخبر
تعريب المصطلح في العلوم
الإنســـــانية والاجتـماعية
العدد : 11 - 12 السنة :ماي 2016
رقم الإيداع القانوني : 1542 - 2004
ISSN: 1111 - 1771

كنوز للنشر والتوزيع
حي عين نجار الكيفان تلمسان - الجزائر
043 56 58 48
WWW.KKONOUZ.COM
kkounouz@yahoo.fr

المعتمد في الاصطلاح

مجلة يصدرها مخبر تعريب المصطلح في العلوم الإنسانية والاجتماعية

جامعة تلمسان

مدير المجلة: أ.د محمد عباس

مجلة علمية أكاديمية محكمة

العدد: 13 - 14 السنة مارس 2017

المديـر المسـؤول: أ.د محمـد عبـاس
عنـوان المراسـلة: ص.ب:927 تلمسـان
الهاتـف: 0775.83.15.59
الفاكـس: 043.20.41.89
emaiL feth.abbas@gmaIL.com

المقالات لا ترد إلى أصحابها سواء أنشرت أم لم تنشر

هيئة التّحرير

أ.د محمد عباس — د.محمد مذبوحي
أ. مغني حنان — د.ابن عزة عبد القادر
أ.بوضياف محمّد الصالح — أ.فتوح محمود

هيئة القراءة

أ.د محمد عباس — أ.د مختاري زين الدين
أ.د دكار أحمد — أ.د قدور إبراهيم عمار
أ.د زروقي عبد القادر — أ.د العرابي لخضر
أ.د تاج محمد — د.بن عزة عبد القادر
أ.د بوزيان أحمد — أ.د عوني أحمد
أ.د باقي محمّد — أ.د طول محمد

الهيئة الاستشاريّة

أ.د عبد اللّه بوخلخال(قسنطينة) **أ.د عشراتي سليمان(وهران)**
أ.د عبد الجليل مرتاض(تلمسان) **أ.د عرابي أحمد (تيارت)**
أ.د الطيب بن جامعة (تيارت) **أ.د كروم بومدين (تلمسان)**
أ.د مرتاض محمد (تلمسان) **أ.د عزّوز أحمد (وهران)**

المحتويات

تصديـر

تميل الدّراسات المعاصرة في الوطن العربيّ إلى الأخذ بناصيّة كلّ ما هو غربي بحكم التّفوق العلمي الذّي يفد إلى الأمّة مع تيّار الحضارة القائمة،ويظهر فيها الإنسان العربيّ بجلاء مقبلا على عمليّة الاستهلاك طوعا وكرها من معين هيمنتها ،ويخضع بالضّرورة لهذه الهيمنة بما يستحدث من بحث ودراسة في غير البيئة العربيّة، و يحدث هذا الأمر بالذّات مع قضيّة المصطلح الذّي هو في الحقيقة وليد بيئته. ومن ثمّة لا يكون جهد الدّارس العربيّ سوى استقبال هذا المصطلح بالتّعريب أو التّرجمة، و هو فعل استهلاكيّ صريح ويصبح الاستعمال لهذا المصطلح محدّدا قسرا لقيم مختلفة على قدر ما يحويه المفهوم الغربيّ في أصل نشأته داخل بيئته،والنّتيجة في كلّ هذا المصطلح وفي احتوائه تعريبا و ترجمة يدلّ دلالة جليّة على قدرة اللّغة العربيّة ومرونتها في بعث الحياة في كلّ مصطلح يلج بيئتها، ومن لطائف الاعتذار لبعض الدّارسين في هذا الصّدد قوله:»لا خوف على العربيّة من الأجنبيّ الدّخيل،بل إنّ اللّغة تكون حيّة بمقدار ما فيها من الأجنبيّ والدّخيل،وبقدر ما تستطيع تمثّله».

وتستوقفنا في هذا المضمون درر من أقوال الشّيخ البشير الإبراهيمي في عظمة اللّغة العربيّة حين يتحدّث معلّلا:» ذلك لأنّ لغة العرب،قطعة من وجود العرب،وميزة من مميزات العرب،ومرآة لعصورهم الطّافحة بالمجد والعلم والبطولة والسّيادة،فإذا حافظ الزّنجي على رطانته،ولم يبغ بها بديلا،وحافظ الصّيني على زمزمته،فلم يرض عنها تحويلا،فالعربيّ أولى بذلك وأحقّ،لأنّ لغته تجمع من خصائص البيان ما لا يوجد جزء منه في لغة الزّنج أو لغة الصّين،ولأنّ لغته كانت_في وقت ما_لسان معارف البشر،وكانت_في زمن ما_ترجمان حضاراتهم،وكانت_في وقت ما_ناقلة فلسفات الشّرق وفنونه إلى الغرب،وكانت_في جميع الأوقات_مستودع آداب الشّرق،وملتقى تياراته الفكريّة،ومازالت صالحة لذلك،لولا غبار من الإهمال علاها،وعاقّ من الأبناء قلاها،وضيم من لغات الأقوياء المفروضة دخل عليها،وهي قبل وبعد كلّ شيء حاضنة الإسلام،ودليله إلى العقول،ورائده إلى الأفكار،دخلت به إلى الهند والصّين،وقطعت به البحار والفلوات،وفيها من

عناصر البقاء ومؤهلات الخلود ما يشرحها للسّيطرة والتّمكن،فقد احتوتها الرطانات من كلّ جانب،ودخلت عليها دخائل العجمة واللّكنة،فما نال كلّ ذلك منها نيلا،وإنّ لغة يصيبها أقلّ ممّا أصاب اللّغة العربيّة من عقوق أبنائها،وحرب أعدائها_لحقيقة بالاندثار والفناء،ولكنّها لغة العرب».

قد لا نذهب بعيدا إذا ما قلنا إنّنا لم نقدّم ما يجب أن يقدّم للّغة العربيّة ما قدّمه أوائلنا من منظور استقلاليّة الذات وتحقيق صفة الانتماء إلى اللّغة العربيّة وأمتّها.

وهذه المقالات تنشرها اليوم مجلّة « المعتمد « هي قراءات واجتهادات وجهود في الإعداد العلمي أسهم بها أصحابها بنيّة بالغة قصد الفائدة والاستفادة .فعسى أن تلقى هذه الأعمال صدى في صدر كلّ قارئ لبيب.

وعلى اللّه قصد السّبيل.

مدير المجلّة

أ.د محمّد عبّاس

العدول عن مقتضى الظاهر من الحال
- دراسة في المصطلح وتداعياته-

أ/د. عبد الخالق رشيد / (جامعة وهران 1-- أحمد بن بلّه)

1/ مفهوم العدول:

يستشفّ من الاستعمالات اللغوية لكلمة «عدل»، كما تعرضها المعاجم العربيّة، أنّها تشترك معظمها في معنى الميل والانحراف وما يشاكلها في الدلالة على الخروج عمّا هو بمثابة الأصل. ومن هذه الاستعمالات نذكر :

- عدل عنه يعدل عدْلا وعدولا بمعنى حاد.
- عدل إليه عدولا بمعنى رجع ، وهو رجوع بعد انحراف.
- عدل عن الطّريق بمعنى مال عنه.
- انعدل عنه وعادل بمعنى اعوجّ.
- ما له مَعدِل ولا معدول أي مَصرِف.
- العدول الميل والانحراف(1).

ليس بين المفهوم اللّغوي المستنبط من المعاجم العربية والمفهوم الاصطلاحي الذي أنيط بكلمة «العدول» فرق دلالي كبير؛ فقد استعمل في الدّرس اللّغوي القديم بالمفهوم نفسه تقريبا، حيث وُظّف للدلالة على انحراف المتكلم ، وهو يمارس الفعل الكلامي ، عن رسوم اللّغة، وميله عن المعيار النّحوي، وخروجه عمّا استقرّ أصلا في المنظومة اللّغوية. وهو خروج مشروع لجأ إليه الإنسان منذ أن شعر بأنّ اللّغة تضيق على استيعاب ما يزخر به فكره وتجيش به عواطفه. وتزداد هذه الحاجة إلحاحا كلّما تعدّى الإنسان بخطابه عتبة الإيصال ليغوص في عوالم الإبداع.

ورغم ذلك يبقى العدول من المصطلحات المشكلة في الدرس اللغوي القديم؛ ذلك أنّ دلالته تتأرجح بين العموم والخصوص. فهو من حيث العموم يدلّ على أيّ خروج عن رسوم اللغة التي أقرّتها القواعد الأصوليّة المستندة إلى أصل الوضع؛ وهو أصل افتراضي استنجد به اللغويّون لهيكلة المنظومة اللغويّة. فالعدول بهذا المفهوم يشمل أيّ انحراف عن القواعد التأصيليّة في مستويات اللغة كلّها: الصوتية والصرفيّة والتركيبيّة. وضمنه يمكن - على سبيل المثال- أن ندرج العدول الذي يلحق ترتيب عناصر الجملة الفعليّة، فتقديم المفعول على الفاعل أو على الفاعل والفعل في آن

واحد وما في شاكلة ذلك كتقديم الخبر على المبتدأ وحذف الفعل في أسلوب المدح والإغراء، يعدّ عدولا، رغم أنّ مثل هذه الإجراءات العدوليّة قد شاع استعمالها في اللغة وقنّن لها بما يحوّلها إلى قواعد ثابتة لا تكاد تختلف من حيث الاستعمال عن القواعد الأصوليّة، فهي بهذا الطابع أصبحت تندرج ضمن الاستعمال الشائع الذي لا يحمل في طيّاته أيّ سمة جماليّة، وإن كان ينطوي على أبعاد دلاليّة ترتبط بدوافع التقديم، أو التأخير، أو الحذف، وهلمّ جرّا. وبهذا المفهوم يوظّف اللغويّون مصطلح العدول.

وللغويين العرب مصطلحات أخرى تفيد ما يفيده مصطلح العدول من خروج وميل وانحراف عن الأصول، لعل أهمها مصطلح «التوسُّع»(2)؛ يقول العلوي معرفا به: «اعلم أن التوسع اسم يقع على جميع أنواع المجازات كلها، واشتقاقه من السّعة، وهو نقيض الضيق، فالضيق قصر الكلام على حقيقته من غير خروج عنها، والتوسع شامل لما ذكرناه من أنواع المجازات، فإطلاق التوسع على ما يندرج تحته من أنواع المجاز بمنزلة إطلاق الكلمة على ما يندرج تحتها من أنواع خاصة: الاسم والفعل والحرف»(3). ومن كلام العلوي يتبيّن أن التوسّع الذي استعمله القدامى للدلالة على الحرية التي يتخذها الإنسان مع اللغة لتفادي معياريّتها الضيّقة، لا يختلف عن «العدول» من حيث شموليته، وتعدد دلالاته، واستقطابه لجملة من طرق القول التي تشترك كلها في ميزة الخروج عن الأصول النظرية التي تؤسس لعملية تأليف الكلام مطلقا(4).

وتشارك «التوسع» في الدلالة على الظّاهرة نفسها صيغ مشتقة من المادة نفسها، أشهرها: «الاتّساع» و«السّعة»؛ يقول سيبويه: «ومثله في **الاتسّاع** قوله عز وجل: ﴿**وَمَثَلُ الذين كَفَرُوا كَمَثَلِ الذي يَنْعِقُ بِمَا لا يَسْمَعُ إلاَّ دُعَاءً وَ نِدَاء**﴾(**البقرة171-**)، فلم يُشبّهوا بما ينعق وإنما شُبّهوا بالمنعوق به. وإنما المعنى: مثلكم ومثل الذين كفروا كمثل الناعق والمنعوق به الذي لا يسمع. ولكنه جاء على **سعة** الكلام والإيجاز لعلم المخاطب بالمعنى»(5). ويفهم من الكلام السابق أن الحذف الذي تُنْبـي عنه البنية السطحية للآية الكريمة في مقارنتها بالبنية العميقة، كما أشار إلى ذلك سيبويه، جاء طلبا للإيجاز، وهو أحد المسوغات للتوسع في الكلام بالعدول عن تركيب إلى آخر يلائم المطلب الفني، دون أن يجور على جوهر اللغة الذي يشكل القاسم الأدنى، حتى لا يخرج الكلام عن حيّز المفهوم؛ أي إن هذا التوسع وذاك العدول محكومان بعرف يشترك فيه أهل اللغة، وهو ما أشار إليه سيبويه بعبارة «علم المخاطب بالمعنى».

وقد كان عبد القاهر الجرجاني أكثر وضوحا في الجمع بين مصطلحي التوسع والعدول، لدلالاتهما على مفهوم واحد، حينما قال: «اعلم أن الكلام الفصيح ينقسم قسمين: قسم تعزى

المزية والحسن فيه إلى اللفظ، وقسم يعزى ذلك فيه إلى النظم؛ فالقسم الأول الكناية والاستعارة والتمثيل الكائن على حد الاستعارة، وكل ما كان فيه على الجملة مجاز واتساع وعدول باللفظ عن الظاهر»(6).

إذا كان كلام عبد القاهر ينزّل العدول منزلة الاتساع ويساوي بينهما حتى لكأنهما شيء واحد، فإنه يلحق بهما مصطلحا آخر هو «المجاز»، وكأنه مرادف لهما؛ فتصبح المصطلحات الثلاثة دالة على مفهوم واحد هو الخروج بالكلام عن رسومه، والانحراف به عن مظانه. والواضح أن المجاز المقصود هنا هو المجاز كما فهمه الرعيل الأول من علماء اللغة والبلاغة، كسيبويه وأبي عبيدة وابن قتيبه وغيرهم ممن حمّلوا هذا المصطلح كل خروج بالكلام عن الأصل، فأدرجوا ضمنه الذكر والحذف، والتقديم والتأخير، والتضمين، والتغليب، وما إلى ذلك مما يُلمس فيه عدول باللفظ أو التركيب عما أُقرّ في أصل الوضع. وما المجاز بهذا المعنى إلا العدول والاتساع؛ يقول أحد الباحثين مؤكدا هذا الاستنتاج: «وإذا كانت السّعة هي المجاز عند سيبويه فالمجاز نفسه قد أصبح مرادفا للفظ «العدول» من حيث هو خروج عن الأصل»(7).

وإلى جانب مصطلح «الاتساع» وصِيغه المختلفة ومصطلح «المجاز»، لجأ بعض العلماء إلى توظيف مصطلحات أخرى للدلالة على العدول؛ غير أن مجالها المفهومي، والدائرة المعرفية التي تستعمل فيها يوحيان بأنها تلامس دلالة العدول دون أن تنطبق عليه انطباق الردف. ومن هذه المصطلحات «التحويل»؛ وهو من استعمالات النحاة بخاصة، يوظفونه للدلالة على النقل الذي يعتري بعض الكلمات داخل التراكيب، فيتغير بذلك إعرابها و وظيفتها ومركز ثقلها داخل الجملة، وغالبا ما يكون هذا التحويل لنكته بلاغية. وقد يكون في النص الموالي ما يوضح استعمال هذا المصطلح؛ يقول ابن هشام في معرض حديثه عن أقسام التمييز المبيِّن لجهة النسبة، وهي- عنده- أربعة : «أحدها أن يكون **محولا** عن الفاعل كقول الله عز وجل :﴿ **وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبَا**﴾(**مريم-الآية04**)، أصله: واشتعل شيبُ الرأس، وقوله تعالى:﴿**فَإِنْ طِبْنَ لَكُمْ عَن شَيْءٍ منه نَفْسًا**﴾(**النساء-الآية04**)، أصله: فإن طابت أنفسهن لكم عن شيء منه، فحُوّل الإسناد فيهما عن المضاف، ثم جيء بذلك المضاف الذي حول عن الإسناد فضلة تمييزا... الثاني أن يكون محولا عن المفعول... الثالث أن يكون محوّلا عن غيرهما... الرابع أن يكون غير محوّل»(8).

ومن هذه المصطلحات أيضا «الرخصة»؛ فهي تقارب العدول في أنها خرق للقاعدة الأصولية، وتفارقه في جوانب، لعل أهمها أن العدول «على رغم كونه تحديا صارخا للقاعدة النحوية يجد من الحفاوة و سعة الاستعمال ما تجده القاعدة نفسها، فللناس في كل عصر أن يقيسوا عليه في

كلامهم كما يقيسون على القواعد»(9)؛ في حين أن الرخصة ظرفية مؤقتة، لا يُحْتذى بها ولا يقاس عليها، لأنه لا يُسمح بها إلا في حدود ضيقة؛ عندما تتضافر القرائن النحوية على بيان المعنى النحوي، فعندئذ فقط يمكن «الترخص في إحدى القرائن إذا لم يتوقف عليها المعنى، أما إذا توقف المعنى على واحدة أو أكثر من القرائن فلا ترخّص عندئذ، لأن الترخّص يذهب بالإفادة أو يؤدي إلى اللُّبس»(10). وقد استخلص تمام حسان هذه الفوارق وحصرها في أربعة جوانب هي:

- الرخصة نحوية والعدول أدبي.
- الرخصة لا تكون إلا من الفصحاء، أما الاستعمال العدولي فقد كان منهم ويكون من غيرهم.
- لا يجوز للمعاصر أن يترخص، وإن فعل نسب كلامه إلى الخطأ، أما إن استعمل أسلوبا عدوليا نسب ذلك منه إلى الطموح الأدبي.
- الرخصة مرهونة بموضعها، والأسلوب العدولي غير مرهون بشيء(11).

وفي خصوص دلالته يتقاطع مصطلح العدول، من حيث محتواه المعرفي، مع دلالة مصطلح الانزياح وما يعطف عليه من مصطلحات كالخرق والانتهاك وما شاكلهما من المصطلحات الحديثة الدالة على مجاوزة المتكلِّم، في استعماله للغة، لما شاع من تراكبها سعيا منه لطبع كلامه بميسم الشاعريّة، وحيث يتجاوز بكلامه عتبة الإيصال والتواصل، وهي الوظيفة الأساسية للغة، ناشدا التأثير في المتلقّي واستمالة مشاعره، وتلك وظيفة اللغة الشاعرة المؤسلبة.

وضمن هذا التصوّر يمكن أن ندرج مصطلحا انفرد به ابن جني في ما يبدو لنا، وإن كان من المصطلحات الشائعة في الدرس الأسلوبي الحديث، هو «الخرق»؛ فقد أورده ابن جني وهو بصدد الدفاع عن الشعراء فيما يلجأون إليه من الضرورات التي تتجاوز المسموح به من الرخص، حتى لتكاد تحيد بالكلام عن الفصاحة والبيان؛ يقول ابن جني: «فمتى رأيت الشاعر قد ارتكب مثل هذه الضرورات على قبحها، و**انخراق** الأصول بها؛ فاعلم أن ذلك على ما جَشِمَهُ منه، وإن دل من وجه على جوْره و تعسفه، فإنه من وجه آخر مؤذن بصياله و تخمُّطه، وليس بقاطع دليل على ضعف لغته، ولا قصوره عن اختيار الوجه الناطق بفصاحته»(12).

يظهر من استنطاق هذا النص، أن ابن جني لم يوظف مصطلح العدول للدلالة على خروج هؤلاء الشعراء بكلامهم عن الأصول، رغم استعماله له في مواطن أخرى من «الخصائص»، ولجأ بدل ذلك إلى مصطلح الخرق ليشير إلى أن ما ارتكبه هؤلاء الشعراء من انتهاكات، تدفع بالضرورة إلى أقصى مداها، لا يعد من العدول؛ لأن الضرورة هي، في جانب منها، رجوع من العدول إلى الأصل إذا أخذنا برأي سيبويه الذي «جعل الضرورة أن يجوز للشاعر ما لا يجوز له في الكلام، بشرط أن

يضطر لذلك، ولا يجد منه بدّا، وأن يكون في ذلك رد فرع إلى أصل وتشبيه غير جائز بجائز»(13). ثم لأن العدول يمتاز بشيوعه وتداوله تنظيرا وتطبيقا، فهو صالح لأن يقاس عليه ويُحْتذَى به، كما أشرنا إلى ذلك فيما سبق، في حين أن خُرقات هؤلاء الشعراء فردية الطابع متطرفة، لا يمنع من نسبتها إلى الخطأ إلا كونها صادرة عن فحول مشهود لهم بالبراعة والفصاحة، ضاقت بهم سبل القول، فارتادوا الصِّعاب من أجل ابتداع طرق جديدة للتعبير. فهم في صنيعهم هذا يضعون الكلام على عتبة ما بين المسموح به والممنوع، أو كما يسميه سيبويه «المستقيم القبيح»(14). ومن ثم جاز أن يُعبَّر عن هذا العدول المتطرِّف بالخرق لما فيه من انتهاك صارخ لقواعد اللغة.

-2 مطابقة الكلام لمقتضى الحال:

من البداهة القول إنّ الكلام لا ينظم ولا يلفظ إلاّ ضمن شروط معيّنة وفي ظلّ جملة من العوامل اللّغوية، كمعرفة أصول اللّغة وطرق نظمها، وغير اللّغويّة، كمراعاة أحوال السّامعين وملابسات المقام وظروف المقال؛ فالتّكلُّم -إذاً- ليس «مجرّد تركيب جملة، وإنّما هو اختيار لجملة تراها مطابقة للمقام بين نماذج من الجمل تزوّدنا بها الذّاكرة»(15). تلك حقيقة اكتشفها النّاس قديما، وبسط المفكرون القول فيها منذ أيّام الإغريق على الأقل، ولامَسها العرب يوم كانوا شبه معزولين في صحرائهم النائيّة، كما ترشدنا إلى ذلك بعض الروايات - إن صحت- لمحاكمات بين الشّعراء كانت تجري في سوق عكاظ، وعبّر عنها أكثر من واحد قبل أن يلخصها بعض علمائهم في تلك المقولة الجامعة المانعة «لكلّ مقام مقال»، التي وردت لأوّل مرّة - على ما يبدو- في صحيفة «بشر بن المعتمر»(16). ومنذ ذلك الوقت لم تفتأ هذه المقولة تحتلّ صدارة البحث البلاغي، وتتنزّل منه منزلة الرّوح من الجسد، حتى أضحت البلاغة في ذاتها «مطابقة الكلام لمقتضى الحال»(17).

والحال مصطلح آخر من المصطلحات التي استعملها البلاغيون العرب للدلالة على حيثيات الموقف المتحكّم في إنتاج الكلام؛ فهو شديد الصّلة بالمقام إن لم يكن مرادفا له في استعمال بعض البلاغيّين(18)· فالحال كما يعرّفه أكثر شرّاح التّلخيص هو «الأمر الدّاعي للمتكلّم إلى أن يعتبر، مع الكلام الّذي يؤدي به أصل المراد، خصوصيّة ما، وهو مقتضى الحال»(19)؛ فإنكار المخاطَب لحكم ما - مثلا- أمر داع للمتكلِّم إلى أن يقحم في كلامه إشارة مخصوصة توافق ما في نفس المخاطَب، وهي هنا التّوكيد بأداة، أو أكثر بحسب درجة الإنكار المخالجة لنفس المخاطَب ؛ فإيراد الكلام مؤكّدا في هذا المقام هو إجراء له على مقتضى الحال. ولا يفرق في ذلك أن يكون الأمر الدّاعي ثابتا في الواقع ظاهرا للعيان، أو مفترضا من قبل المتكلّم، كتنزيل المخاطَب غير السّائل

منزلة السائل، فـيُعامل عندئذ وكأنّه سائل متـطلّع للخبر، فيساق لـه الكلام مؤكّدا خلافا لم هو عليه في الواقع(20).

والغالب على الظّن أن الحال -كمصطلح بلاغي- ذو بعد سيكولوجي؛ فهو شديد العلاقة بالهيئة أو الصفة التي يكون عليها المخاطب والمخاطَب وطبيعة الخطاب، أو التي يفترضها المخاطب في المخاطَب لحظة إنتاج الخطاب، والتي توجب على المخاطِب أن يراعيها إنزالا لكلامه على ما يقتضيه الحـال، ممّا يستوجب له الحسن والقبول في نفوس المتلقّين؛ يقول أحـد شرّاح التّلخيـص:» وإنّما سمّي الأمر الداعي كالإنكار بالحال، لأنّه ممّا يتغيّر ويتبدّل كالحال الذي عليه الإنسان من غضب أو رضى، ولأنّه صفة وحال من أحوال الإنسان»(21).

لكنّ هذا التحليل لا يستبعد حضور بُعد آخر في مصطلح الحال، حسب المتصوّر البلاغي القديم، هو البعد الزّمني، بل إنّه يؤكّده؛ فكون الهيئة والصّفة ممّا يتعرّض للتّغيير يثبت علاقة الحال بالزّمن؛ فالحال هيئة طارئة تتعلّق بلحظة إنتاج الخطاب، يتوجّب مراعاتها في لحظتها تلك، خلافا للمقام ذي الطّبيعة الثّابتة نسبيّا في البلاغة العربيّة، لأنّه ذو علاقة بالأحوال والمعتقدات الاجتماعية والثقافية عموما، ولذلك كانت مقامـات الكلام متفاوتة بحسب التّفاوت الثقافي والاقتصادي والطّبقي وما إلى ذلك مما يجعل الكلام في مقام ما يباين الكلام في مقام آخر(22)؛ يقول الدسوقي مشيرا إلى البعد الزمني الملابس لمصطلح الحال: «و لأنّ هذا الكلام إنّما يؤدّى في حال الإنكار مثلا، لا قبله ولا بعده، خصوا الحال من بين الأزمنة الثلاثة لأنها أوسطـها وخير الأمور أوسطها، فناسب أن يعبَّر عن ذلك الأمر الذي تتوقّف عليه البلاغة به ... وهو يفيد أنّ المراد بالحال الزّمان»(23).

ومن منطلق هذا التحليل يتبدّى الحال كجزء من المقام لا كمرادف له في البـلاغة العربية؛ فالحال أخصّ والمقام أعمّ، لأنّ الحال متولّد من المقام، فهو أمر مخصوص وحادث طارئ داخل ظرف عامّ يتشكّل من الملابسات الزمنية والمـكانية والثقافية التي ترافق لحظة إنتاج الكلام. ويشكّل الحال، من هذا المنظور ، المجال المتحرّك في المقام، لأنّ الغالب على تصور المقام في البلاغة العربيّة هو السكون؛ فقد أقرّ البلاغيونّ أن ّمقامات الكلام متفاوتة، وأن لكلّ مقام قواعد ثابتة يتوجّب على المنشئ -شاعرا كان أو كاتبا- التزامها، رغم أن ثبات هذه القواعد نسبيّ، «فقد تختلف المقامات والأزمنة والبلاد فيُحسن في وقت ما لا يحسن في آخر، ونجد الشّعراء الحذّاق يقابل كلّ زمان بما استجدّ فيه وكثر استعماله عند أهله»(24).

لكنّ هذا لا يمنـع أنّ على الشّاعر إذا مدح ملكا مثلا «أن يسلك طريق الإيضاح والإشادة بذكره للممدوح، وأن يجعل معانيه جزلة، وألفاظه نقيّة غير مبتذلة سوقيّة، ويتجنّب - مع ذلك- التقصير والتجاوز والتّطويل، فإنّ للملك سآمة وضجر، ربّما عاب من أجلها ما لا يُعاب، وحرم من لا يريد حرمانه»(25). ولا يخفّف من وطأة تقنين المقامات، كما جرت على ذكرها كتب النقد والبلاغة، إلاّ اختلاف أحوال المخاطبين ساعة نظم الكلام، فهي المجال الوحيد المتحرّك داخل الإطار المعياري الذي يفرضه المقام، والعامل المهمّ الذي يجعل الإنتاج الأدبي في ظلّ المقامات المتشابهة لا يتكرّر.

لكنّ هذا التحليل، رغم ما يبدو عليه من تناسق، لا يخفي اضطراب البلاغيين، لاسيّما المتأخّرين منهم، في التّعامل مع مصطلحي الحال و المقام، ممّا اضطرّهم في كثير من الأحيان إلى سلوك طرق ملتويّة للكشف عن طبيعة العـلاقة بينهما، مستنجدين في ذلك بمقولات المنطق وأساليبه، كما يظهر من تحليل صاحب كتاب»مواهب الفتّاح»؛ يقول هذا الأخير، بعد كلام طويل: «فتقرّر بهذا أنّ المقام والحال شيء واحد، وكذا الاعتبار ومقتضى الحال كما يأتي، وأنّه لا فرق بين المقام والحال في الحقيقة، بل الفرق بينهما في الوهم»(26). وإذا استقصينا طبيعة هذا الوهم الذي يجعل الشيء واحدا ومتعدّدا في آن واحد لا نكاد نظفر بما يشفي الغليل، لأنّ الحجّة فيه مبنيّة على تفريع ثنائي لا مبرّر له لظاهرة واحدة ذات عناصر متكاملة(27).

ولعلّ هذا الاضطراب، النّاتج عن اعتماد ثنائي لوصف الظاهرة الواحدة، هو الذي حذا بالباحثين المعاصرين إلى تفضيل المصطلح الغربي «سيّاق الموقف contexte de situation» ذي الطبيعة المرنة، المشكّل من ملابسات الموقف الذي ينتج فيه الكلام، بكلّ ما يتّسع له مصطلح الموقف من أبعاد زمكانيّة وخلفيّات حضاريّة و إفرازات ثقافيّة؛ فهو يتشكّـل عند «مالينوفسكي» -المنظّر الأوّل لسيّاق الموقف في الثقافة الغربيّة- من «الملامح الواقعيّة الفعليّة التي ترتبط بالبيئة الثقافية والطبيعيّة التي حدث فيها الموقف»(28). وهي الملامح التي تطبع الكلام بميسمها إلى درجة استنتج معها «مالينوفسكي» أنّ «الكلام والموقف مرتبطان ببعضهما ارتباطا لا ينفصم، وسيّاق الموقف لا غنى عنه لفهم الألفاظ»(29).

وقد بلور «فيرث» من سياق الموقف، بالمفهوم الذي اعتمده مالينوفسكي، إطارا نظريّا متكاملا يحلّل من خلاله الكلام، ودعا اللّغويّين إلى أن ينحوا في دراساتهم للإنتاج الكلامي طريقة تعتمد على تقصّي السّياقات المختلفة للموقف على النحو التّالي:

أ/ دراسة السّمات المميّزة للأشخاص والشخصيات التي تساهم في سياق ما. وتقتصر الدّراسة على السّمات التي لها علاقة بالموقف، مثل:

-1 الأحداث الكلاميّة التي ينطق بها المشاركون في الموقف.

-2 الأحداث غير اللّغويّة التي تصدر عن المشاركين، كالإشارات والإيماءات وتعبيرات الوجه والضّحك والصّمت... الخ.

ب/ دراسة الأشياء والأدوات ذات العلاقة بالموقف.

ج/ أثر ونتيجة الحدث اللّغوي(30).

ولا شكّ أنّ هذا التّصور لعلاقة الموقف بعمليّة إنتاج الكلام هو الذي قصده العلماء العرب بمصطلح المقام منذ زمن مبكّر؛ فلقد كان نحو سيبويه - على سبيل المثال- نحو مقام بالدّرجة الأولى، فهو يقنّن للعبارات الّتي تلفّظ بها العرب، ويورد أوجهها المختلفة، وما يجوز في عناصرها من حذف وذكر، أو تقديم وتأخير،من منطلق الموقف الّذي تُنطق فيه. ولا شكّ أنّ مثل هذا التصوّر هو الذي كان يوجّه الجاحظ في سعيه للكشف عن مستلزمات البيان والتّبيين، وهو الذي أسّس في ضوئه عبد القاهر الجرجاني نظريّته في النّظم؛ إذ ما النّظم عنده إلاّ توخّي معاني النّحو فيما بين الكلم على حسب الأغراض التي يُصاغ لها الكلام(31).

-3 العدول عن مقتضى الظاهر من الحال:

ومهما يكن من أمر هذه المناقشة، فالثابت أنّ المقصود بمقتضى الحال هو نظم الكلام على هيئة مخصوصة تطابق مقتضيات المقام بمفهومه الواسع؛ وقد تكون هذه المطابقة بحسب ما يمليه ظاهر الحال، كتأكيد الكلام في حالة ظهور علامات الإنكار على المخاطَب مثلا، وقد تقتضي المطابقة العدول عن الظاهر والإتيان بالكلام على خلافه، ويتمّ ذلك حينما يكون الأمر الدّاعي لصوغ الكلام على هذا المنوال مفترَضا لدى المتكلّم، كتنزيل المخاطَب غير السّائل منزلة السّائل، فيؤكّد له الكلام رغم عدم ظهور علامات الإنكار عليه، أو لنكتة بلاغية يقتضيها سياق الخطاب؛ و هو ما أشار إليه الشّيخ عبد القاهر، وهو في معرض تحليله لمواطن «إنّ»، إذ يقول: «ومن لطيف مواقعها أن يُدَّعى على المخاطَب ظن لم يظنَّه ولكن يُراد التهكّم به وأن يُقال: إنّ حالك والذي صنعتَ يقتضي أن تكون قد ظننتَ ذلك»(32). فمقصود قول الشّيخ هو تنزيل المخاطَب منزلة السائل المتردّد الطّالب لليقين وإن لم يكن كذلك في الظاهر. وقد مثّل لهذا العدول عمّا يقتضيه الظاهر بقول الشاعر(33):

جاءَ شَقيقٌ عارضًا رُمْحَهُ إنَّ بَني عَمِّكَ فيهم رماحُ

فقد سيق الخبر المذكور في عجز البيت مصدَّرا بإنّ، لأنّه لاح للشّاعر أنّ المخاطَب - وهو شقيق- وقد قَدم على قَومه واضعا رمحه على ركبته، وهي وضعيّة تتنافى مع الحذر المطلوب في حالة النّزاع، كأنّه بوضعه هذا يشكُّ في أن يكون في بني عمومته من يستطيع حمل السِّلاح للوقوف في وجهه، وليس الأمر كذلك في الظاهر، وإنّما نزّله الشاعر هذه المنزلة لما لمحه فيه من استخفاف، فبدا له وكأنّه يسأل إن كان في بني عمومته من يَقْدر عليه، فجاء الجواب - من منطلق هذا الافتراض- خبرا مصدّرا بإنّ الدالة على التّوكيد.

وقد تتّضح طبيعة هذا الضّرب من العدول عن مقتضى الظاهر في قوله عزّ وجلّ: ﴿**ثُمَّ إِنَّكُم بَعدَ ذلكَ لَمَيِّتونَ ثُمَّ إِنَّكُم يَومَ القيَامَة تُبْعَثُونَ**﴾(المؤمنون15-/16)؛ فالذي يقتضيه ظاهر الحال أن لا تُؤكَّد حقيقة الموت، لأنّها ممّا لا يُماري فيها أحد، وأن تؤكَّد حقيقة البعث لكثرة الشّاكّين فيها المنكرين لها، لكنّ الآية عدلت عن هذا الظاهر لتغوص في باطن حال المخاطَبين؛ فهم لفرط حبِّهم للحياة وإقبالهم عليها، وإعراضهم عن العمل لما بعدها، كأنّهم منكرون لوقوع الموت، فأكّد لهم المولى عزّ وجلّ ثبوته بأداتين كما لو كانوا منكرين له فعلا. والذي يقتضيه ظاهر الحال في الآية الثانية أن تُؤكَّد حقيقة البعث بأكثر من أداة، لأنّها من الحقائق التي يماري فيها كثير من الناس، وسجّلها عليهم القرآن في أكثر من مقام، كما في قوله تعالى حكاية عنهم:﴿**أَإذا متْنا وكُنّا تُرابًا وعظَامًا إنّا لَمَبْعوثُون أَوَ آبَاؤنا الأوَّلون**﴾ (الصّافات16-/17)، لكنّ الآية لم تفعل، وعدلت عن الظاهر إيذانا بأنّ ما ثبت من دلائل البعث لا يوجب إنكار وقوعه، وإن لم تُنْف التّردّد فيه، فنُزِّل المخاطَبون بهذه الحقيقة منزلة المتردّد، وسيق لهم الحكم على وجه الخبر الطّلبي(34).

وقد لخّص صاحب «مواهب الفتّاح» علاقة مقتضى الحال بالظّاهر وبخلاف الظّاهر بقوله: «مقتضى ظاهر الحال أخصّ من مقتضى الحال، لأنّ مقتضى الحال في الجملة يصدق بنوعين: مقتضى ظاهره بأن لا يكون ثمَ تنزيل شيء كغيره، ومقتضى باطنه بأن يكون ثمّ تنزيل شيء كغيره، فظهر أنّ مقتضى الحال أعمّ مطلقا من مقتضى الظاهر»(35)؛ فالمقصود من هذا الكلام أنّ مطابقة الكلام لمقتضى الحال تتمّ بالتزام مقتضى الظاهر كما تتمّ بإخراج الكلام على خلاف مقتضى الظاهر، فهما -إذا- فرعان لقاعدة أمّ يخضع لها كلّ كلام، هي مطابقة الكلام لمقتضى الحال. وبالتّالي فسيشكّل مقتضى الظاهر المعيار الذي يُقاس ويحلّل في ضوئه العدول عن مقتضى الظاهر، كما يتبيّن من الشّكل التّالي:

مطابقة الكلام لمقتضى الحال

إخراج الكلام وفق مقتضيات	إخراج الكلام على خلاف
الظاهر من الحال	الظاهر من الحال
المعيار	الخروج عن المعيار (العدول)

انطلاقا من هذا التّصوّر، يظهر العدول عن مقتضى ظاهر الحال، أو مقتضى الظاهر اختصارا، بأساليبه المختلفة، كخاصية من خواص تركيب الكلام العربي تقتضيها ضرورة مطابقة الكلام لمقتضى الحال، بل ومن أدقّ خواصّه وأكثرها استجابة لبلاغة القول، لما تنطوي عليه من أساليب وأفانين لا يرتادها ولا يهتدي إلى مظانّها إلاّ من دقّ حسّه وصفت نفسه؛ يقول السكّاكي واصفا المفعول العجيب لهذا الفنّ على أرباب البلاغة: «وهذا النّوع، أعني نفث الكلام لا على مقتضى الظاهر، متى وقع عند النظّار موقعه استهشّ الأنفس، وأنق الأسماع، وهزّ القرائح، ونشّط الأذهان، ولأمر ما تجد أرباب البلاغة وفرسان الطّراد في ميدانها الرّامية في حُدَق البيان يستكثرون من هذا الفنّ في محاوراتهم»(36).

خاتمة:

لقد تبيّن من هذه الدراسة المقتضبة أنّ العدول بالمقال عمّا يقتضيه الظاهر من الحال ظاهرة لغويّة أسلوبية كثيرة الحضور في كلام العرب، وذات قدم راسخة في القرآن الكريم، فهي كما ذكر السكاكي مطمح البلغاء وهدف كل من يروم ملامسة قمم البيان. و لم تحز هذه الظاهرة على هذا الاحتفاء من قبل العلماء إلاّ لأنّها تسمح بالبوح عن المكنون والاطّلاع على المستور بطرق خفيّة دقيقة تحقّق التّواصل وتضمن التّفاعل. هذا مع العلم أنّ هذا الضرب من العدول يمكن إجراؤه بالاعتماد على مستويات اللغة كلّها (الصوتية والصرفية والمعجمية والتركيبية) وما فوق اللغويّة أيضا، كالعدول الزمني والعدول التّداولي.

الإحالات:

1 ينظر على سبيل المثال: لسان العرب لابن منظور - م11، ص434 ، والقاموس المحيط للفيروز آبادي - م4 ، ص14، ومقاييس اللّغة لابن فارس- م4 - ص246،247 .

2 ورد هذا المصطلح في معظم مصادر اللغة. ينظر على سبيل المثال: الكتاب- ص1/99-211 إلى 216-220-230، و غيرها كثير، والخصائص: ص1/329 و 2/-308 -442 446.

3 الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز- للإمام يحي بن حمزة العلوي- مراجعة و ضبط: محمد عبد السلام شاهين- دار الكتب العلمية- بيروت- ط-1 -1995 ص 96.

4 ينظر: التفكير البلاغي عند العرب (أسسه و تطوره إلى القرن6هـ)- حمادي صمود- منشورات الجامعة التونسية- م-21 -1981 ص103.

5 الكتاب: لسيبويه (أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر)- تحقيق: عبد السلام محمد هارون- دار الجيل- بيروت- ط1--1991 ص212/1. 6 6 دلائل الإعجاز- للإمام عبد القاهر الجرجاني- تحقيق وتعليق: الشيخ رشيد رضا- دار المعرفة- بيروت- ط-1 -1994 ص 275.

7 العدول أسلوب تراثي في نقد الشعر- د. مصطفى السعداني- منشأة المعارف- الاسكندرية- دت- ص16.

8 شرح شذور الذهب في معرفة كلام العرب- لابن هشام الأنصاري- تحقيق: حنّا فاخوري- دار الجيل- بيروت- دت- ص 276 و277.

9 المصطلح البلاغي القديم في ضوء البلاغة الحديثة- د. تمام حسان- مجلة فصول- م7، ع3--4 أبريل، سبتمبر- -1987 ص 28.

10 المرجع نفسه- ص28.

11 ينظر: البيان في روائع القرآن- د. تمام حسان- عالم الكتب- القاهرة- ط-1 -1993 ص 224 و 347.

12 الخصائص: لابن جني (أبو الفتح عثمان)- تحقيق: محمد علي النجار- دار الكتاب العربي- بيروت- دت- ص2/ 392.

13 العدول- أسلوب تراثي في نقد الشعر- ص 39. عن شرح كتاب سيبويه للصفار الفقيه- مخطوط بدار الكتب- الورقة 21.

14 الكتاب- ص1/26.

15 جان كوهين- بنية اللغة الشعريّة- ترجمة: محمد الوالي ومحمد العمري- دار توبقال- المغرب- ط-1 -1986 ص 107.

16 ينظر: البيان والتبيين- الجاحظ (عمرو بن بحر)- تحقيق: عبد السلام محمد هارون- مكتبة الخانجي- مصر- ط3--1968 ص 136/1.

17 التلخيص في علوم البلاغة- للإمام جلال الدين القزورني- شرح: عبد الرحمن البرقوقي- دار الفكر العربي- دمشق- دت- ص 33.

18 ينظر: مواهب الفتّاح (ضمن شروح التّلخيص)- لأبي يعقوب المغربي- ص 12/1 ·

19 مختصر السّعد (ضمن شروح التّلخيص)- لسعد الدّين التّفتزاني- ص 122/1 ·

20 ينظر: حاشية الدّسوقي على مختصر السّعد (ضمن شروح التّلخيص)- لمحمد بن محمد عرفة الدسوقي- ص 208/1 .

21 المصدر نفسه- ص 1/ 125.

22 ينظر: مفتاح العلوم – للسكّاكي (أبو يعقوب يوسف بن أبي بكر) - مفتاح العلوم - دار الكتب

العلميّة - بيروت – دت- ص 73.

23 حاشية الدسوقي على مختصر السّعد ـ ص 125/1.

24 العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده – لابن رشيق القيرواني- تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد- دار الرشاد الحديثة – دت- ص93/1 .

25 المصدر نفسه - ص128/2.

26 مواهب الفتّاح (ضمن شروح التلخيص)- ص 126/1.

27 ينظر المصدر نفسه - ص 126/1.

28 اللّغة ونظريّة السياق- د. علي عزّت- مقال منشور في مجلّة «الفكر المعاصر»- ع-76 يونيو-1971 ص 23.

29 المرجع نفسه - ص 22.

30 المرجع نفسه - ص 23 .

31 ينظر: دلائل الإعجاز- ص 336.

32 المصدر نفسه – ص 216.

33 هو لحجل بن نضلة، أحمد بن عمرو بن عبد القيس بن معن. و شقيق المذكور في البيت هو أحد أبناء عمومته (ينظر: شروح التلخيص- ص212/1).

34 ينظر: الإيضاح في شرح التّلخيص- للقزويني (جلال الدين محمّد بن عبد الرحمن)- ضمن شروح التّلخيص- مطبعة البابي الحلبي- دت

– ص 215/1، 216.

35 مواهب الفتّاح- ص 209/1.

36 مفتاح العلوم- ص 75.

التناص وأثره في الانسجام النصي
- دراسة تحليلية -

د/ بوعمامة نجادي / جامعة ابن خلدون /تيارت

مقدمة

إن المصطلح النقدي لا ينحت من عدم كلا ولا ينشأ من فراغ ،إنه عادة ما يكون امتدادا لنفس الدلالة الفلسفية والفكرية التي تعيشها الحضارات على اختلافها ،والتي تنسحب على الدلالة النقدية، واللغوية، والأدبية في غير انفصام ،ذلك أن» الأدب كبقية فروع النشاط الإنساني ، يبنى الحاضر فيه على أساس الماضي ،وينتفع الخالف بتراث السالف.....كل متسلسل ،متعاون ، يتولد بعضه من بعض ،في صورة متعاقبة ،لايمكن للاحق منها أن يتقدم على سابق ، ولا لسابق أن يتأخر عن لاحق .»1

إنه لابد من استناد الحاضر على أسس ثابتة من ماضيه، لئلا يعمل هذا الحاضر في فراغ أو يصوغ على غير هدى من قواعد وأصول، والأدب، والنقد بل وكل فروع الأنشطة الإنسانية لا يمكنها أن تنفصل عن ماضيها مطلقا، وتتنكر لمرجعها ومركزها.

يقول الدكتور مصطفى ناصف: « لباب النقد العربي بلا جدال هو البحث عن الحاضر الذي يتفاعل مع الماضي، أو الجديد الذي يعانق القديم أو الجدل الذي لا تستقيم فيه دعوى الخلاف دون دعاوى القرب وشبه الاتفاق.»2

ظاهرة التناص في تراثنا النقدي القديم :

لقد عرف تراثنا النقدي مصطلح « التناص» منذ وقت مبكر شديد التبكير ،وكان من أخطر المشكلات الأدبية التي تعرض لها النقاد ،حيث تعددت فيها وجهات نظرهم كل بحسب توجهه و رؤياه.بيد أن هذا المصطلح قد عرف بأسماء أخرى كالسرقات الأدبية بأقسامها، والاقتباس ،والتضمين، والعقد ،والحل، والتلميح .وهذا ما سنعرض له في بحثنا أولا بأول.

-1 **السرقة الأدبية :** يرى التفتازاني في «مطوله «أن السرقة نوعان ،ظاهر وغير ظاهر .

القسم الأول : الظاهر وينقسم بدوره إلى عدة أقسام نذكر منها :

-1 أن يؤخذ المعنى كله مع اللفظ كله . وينقسم إلى قسمين وهما:

أ - أن يؤخذ المعنى كله مع اللفظ كله مع اعتماد التغيير في النظم

ب- أن يؤخذ المعنى كله مع اللفظ كله دون تغيير في النظم ، ويسمى هذا النوع سرقة محضة وهي مذمومة لأنها نسخ وانتحال .

-2 أن يؤخذ المعنى كله مع بعض اللفظ.

-3 أن يؤخذ المعنى كله دون اللفظ .

ومن شواهد ما لم يغير فيه النظم ، إلا بتبديل بعض الكلمات كلها أو بعضها أو ما يرادفها3.

دع المكارم لا ترحل لبغيتها # واقعد فإنك أنت الطاعم الكاسي .

ذر المآثر لا تذهب لمطلبها # واجلس فإنك أنت الآكل اللابس.

ومنها أن يبدل بالألفاظ ما يضادها في المعنى ،مع رعاية النظم والترتيب كما جاء في قول حسان الأنصاري رضي الله عنه4 .

بيض الوجوه كريمة أحسابهم # شم الأنوف من الطراز الأول .

سود الوجوه لئيمة أحسابهم # فطس الأنوف من الطراز الآخر .

أما إذا أخذ بعض اللفظ سمي ذلك إغارة ويكون على ثلاثة أقسام، وهي5:

-1 أن يكون الثاني أبلغ من الأول لاختصاصه بفضيلة، لا توجد في الأول كحسن السبك والاختصار والإيضاح أو الزيادة في المعنى.

-2أن يكون الثاني مثل الأول .

-3 أن يكون الثاني دون الأول .

ومن أمثلة ذلك6 :

قال أبو إسحاق إبراهيم الغزي :

خلقنا لهم في كل عين وحاجب # بسمر القنا والبيض عينا وحاجبا .

قال ابن نباته :

خلقنا بأطراف القنا في ظهورهم # عيونا لها وقع السيوف حواجب .

يقول التفتازاني :» فبيت ابن نباته أبلغ لاختصاصه بزيادة معنى ،وهي الإشارة إلى انهزامهم

،حيث وقع الطعن والضرب على ظهورهم .»7

القسم الثاني : غير الظاهر8 وينقسم إلى ما يلي :

-1 أن يتشابه المعنيان أي معنى البيتين معا.

-2 أن ينقل المعنى إلى محل آخر . ومنه قول البحتري :

وأشرقت الدماء عليهم # مجمرة فكأنهم لم يسلبوا .

أي أن الدماء المشرقة صارت كاللباس لهم .

ومنه قول أبي طيب المتنبي :

يبس النجيع وهو مجرد # من غمده فكأنما هو مغمد .

أي أن الدم اليابس صار بمنزلة غمد للسيف فنقل المعنى من القتلى والجرحى إليه

-3 أن يكون معنى الثاني أشمل من معنى الأول.ومنه قول جري :

إذا غضبت عليك بنو تميم # وجدت الناس كلهم غضابا .

فكأنما بنو تميم تقوم مقام الناس كلهم .

ومنه قول أبي نواس :

ليس على الله بمستنكر # أن يجمع العالم في واحد .

تلاحظ أن بيت جرير اختص ببعض العالم (الناس) أما بيت أبي نواس فشملهم جميعا.

-4 ومنه القلب أي أن يكون معنى الثاني نقيض الأول .

ومن هذا النوع قول أبي الشص :

أحب الملامة في هواك لذيذة # حبا لذكرك فليلمني اللوم .

ومنه قول أبي طيب المتنبي:

أأحبه وأحب فيه ملامة # إن الملامة فيه من أعدائه.

فالاستفهام الإنكاري في البيت يرجع لجمعه بين أمرين محبته للشخص ومحبة للملامة .

أما صاحب الوساطة فإنه يرى أن لا سرقة في المعنى العام، ولا في المعنى الخاص الذي صار كالعام ،ولا في اللفظ المتداول .ولكن السرقة في الاستعمال الأصيل9.وهذا ما يظهره هذا النص النقدي الثري ،الذي يقول فيه:» فتفصل بين السرق والغضب ،وبين الإغارة والاختلاس ، وتعرف الإلمام من الملاحظة ،وتعرف المشترك الذي لا يجوز ادعاء السرق فيه، والمبتذل الذي ليس أحد أولى به ،والمختص الذي حازه المبتدئ فملكه ، وأحياه السابق فاقتطعه ، فصار المعتدي مختلسا سارقا ،والمشترك محتذيا تابعا ،وتعرف اللفظ الذي يجوز فيه أخذ،ونقل ،والكلمة التي يصح أن يقال فيها هي لفلان دون فلان «10.

ظاهرة التناص في النقد الحديث والمعاصر:وسوف نعالجه من خلال توجهين اثنين:التناص في الفكر الغربي والتناص في الفكر العربي،ونبين أثره في انسجام النص ،مستبعدين المدرسة التفكيكية، لكون التناص في منظورها يسهم في تفكيك النص ،لا انسجامه لاسيما على يدي كل من جاك دريدا11، وبارت و جوزيف ريدل12وغيرهم كثير.

-1 التناص في الفكر الغربي:

يرتبط التناص في الفكر الغربي باللسانية البلغارية «جوليا كريستيفا» التي يمثل النص في نظرها عملية استبدال من نصوص أخرى; أي عملية تناص (Inter Textualite) إذ في فضاء النص تتقاطع أقوال عديدة مأخوذة من نصوص أخرى مما يجعل بعضها يقوم بتحييد البعض الآخر ونقضه13

تقول جوليا : «ترحال للنصوص ، وتداخل نصي ،ففي فضاء نصي معين تتقاطع وتتنافى ملفوظات عديدة مقتطعة من نصوص أخرى «14

يقول ليتش : « إن النص ليس ذاتا مستقلة ، أو مادة موحدة ،ولكنه سلسلة من العلاقات مع نصوص أخرى ،ونظامه اللغوي مع قواعده ومعجمه تسحب إليها كما من الآثار والمقتطفات من التاريخ «15

ومعنى هذا أن النصوص تشير بالضرورة إلى نصوص أخرى ،ومنتج النص لا ينتجه من فراغ إنما ينتجه من وسائل أسلافه ، وعليه فإنه ما من نص إلا ويتسرب إلى داخل نص آخر مجسدا مدلولاته سواء على وعي أم دون وعي.16

أما «رولان بارت» فلقد استطاع أن يطور المصطلح ويعمق مفهومه، إلى جانب ذلك أدخل القارئ وجعله عنصرا فاعلا لوعيه بالمدلول ولانفتاحه على حقول ثقافية ومراجع كثيرة ، كما أن منتج النص لم يصبح واحدا وهذا ما فتح النص على آفاق التأويل والتعدد والاختلاف والإرجاء عند

دريدا مما سيجعل النص الثري مفتوحا على قراءات وتأويلات مختلفة لانهائية17.

مفهوم التناص في الفكر العربي:

لقد سبق لناوأن أكدنا في هذا البحث على أن النقد العربي القديم عرف مصطلح التناص متمثلا في ظاهرة السرقات الأدبية ،ولم يعرف هذا المصطلح إلا بعد أن تبلور في نظرية مكتملة الأركان، وكان أول من نقله إلى التربة العربية الناقد المغربي « محمد منيس» كما تشير بعض الدراسات. يقول الدكتور إبراهيم عبد الفتاح رمضان « وأول من نقل المصطلح إلى اللغة العربية الشاعر الناقد محمد بنيس في كتابه : ظاهرة الشعر المعاصر في المغرب دراسة بنيوية تكوينية عام 979 م وقد ترجمه وقتها بالنص الغائب وهو مرادف لمصطلح التناص عنده ثم عاد في سنة 1988 م واستعمل مصطلح هجرة النص في كتابه) حداثة السؤال(،ثم استعمل مصطلح : التداخل النصي في عام 1989 م في كتابه:) الشعر العربي الحديث ، بنياته وإبدالاتها ، الشعر المعاصر) 18" إنه ومن خلال تتبعنا لهذا المصطلح في الدراسات العربية،فإننا لم نجده يختلف عن مفهومه عند الغربيين ،وكل ما رأيناه لا يكاد يخرج عن التعريب والترجمة،وعليه فالتناص عند محمد بوعناني هو :»العلاقة بين نصين أو أكثر،وهي التي تؤثر في طريقة قراءة النص المتناص ،أي الذي تقع فيه آثار نصوص أخرى، أو أصداؤها «19.

أما تمام حسان فإنه لا يعرفه إلا من خلال ترجمته لكتاب «بوجراند» (النص والخطاب والإجراء) حيث يرى أن التناص يتضمن العلاقة بين نص ما ونصوص أخرى مرتبطة به وقعت في حدود تجربة سابقة سواء بواسطة أم بغير واسطة20.

أما سعيد يقطين فإنه يفضل القول بمصطلح «التفاعل النصي» معزيا ذلك إلى عدة أسباب يقول الدكتور سعيد يقطين :» نفضل (التفاعل النصي) بالأخص لأن التناص في تحديدنا الذي ننطلق فيه من (جنيت) ليس إلا واحدا من أنواع التفاعل النصي «21

وينقسم التفاعل النصي في نظره إلى ثلاثة أقسا م وهي22:

-1 المناصة : (para textualité) وهي بنية نصية تكون مشتركة مع بنية نصية أصلية في مقام وسياق معينين ،وتكون مجاورة لها محافظة على بنيتها المستقلة ،كما تكون متنوعة من شعر ونثر ، وتأتي كهامش أو تعليق على مقطع سردي أو حوار . والمناصة على قسمين داخلية وخارجية. أما الداخلية فتكون داخل النص ،والخارجية تكون خارج النص كالمقدمة والملاحق ،وكلمة الناشر والتعليق .

-**2 التناص:** وفيه يأخذ التفاعل النصي بعد التضمين ،بمعنى أن تتضمن بنية نصية ما عناصر سردية أو تيمية من بنيات نصية سابقة ،وتظهر وكأنها جزء منها ،وتدخل معها في علاقة .

3 - الميتانصية (Meta textualité) :وهي مناصة ذات بعد نقدي بحت بحيث تدخل في علاقة بنية نصية طارئة مع بنية نصية أصل .

وبهذا إلى أن الدارسين العرب لم يأتوا بجديد في تشكيل نظرية التناص ،على من الرغم من ثراء النقد العربي القديم، لاسيما في ما تعلق بظاهرة السرقات الأدبية ،وما انقسمت إليه،

يقول الدكتور إبراهيم عبد الفتاح رمضان «ونشير هنا إلى أمر مهم وهو أن تعريفات النقاد العرب للتناص لا تكاد تخرج عن تعريفات الغربيين في شيء فهي مجرد تكرار لها أو تعريب وترجمة لهذه التعريفات سوى ما نجده من بعض النقاد العرب الذين استطاعوا هضم هذا المنهج وإضافة تعريف خاص بهم 23" .

كيفية التعالق النصي : يتم التعالق النصي وفق كيفيتين مختلفتين وهما :

-1 العفوية وعدم القصد

2 - القصد والوعي بالصياغة

فالعفوية وعدم القصد تكون ناتجة عن انعدام القصدية ،حيث يتم التسرب من النص الغائب إلى النص الحاضر في غيبة الوعي .وأما القصد والوعي فتكون الصياغة في النص الحاضر تشير إلى نص آخر وتتحدد إلى درجة التنصيص ، حيث يظهر إلى السطح ما سمي قديما بالسرقات الأدبية ،والتضمين24 .

يقول الدكتور محمد مفتاح :»فالتناص إما أن يكون اعتباطيا يعتمد في دراسته على ذاكرة المتلقي ،وإما أن يكون واجبا يوجه المتلقي نحو مظانه ،كما أنه قد يكون معارضة مقتدية أو ساخرة أو مزيجا بينهما «25.

درجات التناص :

يتحقق التناص في النص بدرجات مختلفة،وتتوزع بين الظاهر والخفي وتكون كالخواص الشكلية ،والأبنية المقطعية ، والاقتباسات ، والمعارضات، والسرقات الأدبية .

يقول الدكتور محمد مفتاح» التناص هو تعالق (الدخول في علاقة)نصوص مع نص حدث بكيفيات مختلفة «26 وهذه الكيفيات تتمثل في :

-**1 المعارضة:** وهي على نوعين مقتدية وساخرة. وتعني المحاكاة ، والمحاذاة في السير ،وتتخذ معنى نقديا عاما ،وهو محاكاة أي صنع أو أي فعل .

-**2 السرقة:** وهي نوع من المعارضة لكن يشترط فيها إخفاء المسروق .وهي لا تخرج عن النقل والاقتراض والمحاكاة .

-**3 المناقضة :**أي أن المعارضة تعني أحيانا المخالفة ،ويتخذ هذا المعنى معنى نقديا يعرف بالنقيضة . وعلى الرغم من القول بهذه الأنواع إلا أن أهل اللغة قد اتفقوا على أن هنالك نوعين أساسيين من التناص وهما : المحاكاة الساخرة أي النقيضة والمحاكاة المقتدية أي المعارضة27. يقول الدكتور صلاح فضل:» على أن التحولات النصية لا تقوم كلها في درجة واحدة. بل هناك درجات عديدة للتناص مما يمكن أن يقودنا إليه التحليل النصي. فهناك مثلا خواص شكلية محددة مثل الإيقاعات والأوزان والأبنية المقطعية. ومثل أنماط الشخصيات والمواقف التي يمكن استخدامها كحد أدنى للتناص .على اعتبار ما تفرضه في استخدامها مجموعة الأعراف التقليدية المتصلة بكل جنس من الأجناس الأدبية. وتتمثل الدرجة الوسطى من التناص في الإشارات المتضمنة والانعكاسات غير المباشرة،سواء كانت بالقبول أو الرفض لنصوص أخرى تتعالق معها مما يعتد به كمجال فعلي للتناص الحقيقي، أما الدرجة القصوى من التناص فتقوم فيها تلك الممارسات الاقتباسية التي نراها مثلا في (البارود يا(Parodie والمعارضات مما يحيل على مجموعة الشفرات الأسلوبية والبلاغية المستخدمة في نصوص سابقة بشكل لايمكن أن يخفى على القارئ المتوسط، وهو المجال الذي تمثله أبواب السرقات في النقد العربي القد يم 28"

أثر التناص في التماسك النصي :

النص هو مقطع لغوي موحد ،يجب أن تتوفر فيه النصية ،وهي عبارة عن خصائص معينة تعد سمة في النصوص، وتنعدم في غيرها،وهذا ما يميز النص عن كل متتالية جملية غير مترابطة29.

يقول روبرت ألان دي بيو جراند (Robert Alain De Beau grand):»النص حدث تواصل يلزم لكونه نصا أن تتوفر له سبعة معايير للنصية مجتمعة، ويزول عنه هذا الوصف إذا تخلف واحد من هذه المعايير «30

وتنقسم هذه المعايير إلى الأقسام الآتية:

-1 ما يتصل بالنص في ذاته: -1 السبك -2 الحبك.

-2 ما يتصل بمستعملي النص (منتج / متلقي):-1 القصد -2 القبول .

-3 ما يتصل بالسياق المادي والثقافي والاجتماعي المحيط بالنص :

-1 الإعلامية -2 المقامية -3 التناص .

إن ما نلاحظه في شروط النصية عند بيو جراند أن « التناص» كشرط أساسي من شروطها جاء منتميا إلى ما يتصل بالسياق المادي والثقافي والاجتماعي المحيط بالنص .

والآن يطيب لنا أن نوضح أثره في تماسك النص من خلال نصين قرآنيين ،إن الجميع يعلم أن اللغة نظام متألف من أنظمة كالنظام الصوتي والصرفي والنحوي والدلالي ،وكل هذه الأنظمة تخضع لأصول وقواعد ،وكلها تتضافر لإنتاج المعنى، بالإضافة إلى القرائن فوق التركيبية كالنبر والتنغيم ،وقرينة السياق بكل أركانه ،وقرينة التناص « أضف إلى كل ما سبق قرينة أخرى عبر عنها علماء تفسير القرآن الكريم من قبل بقولهم : القرآن يفسر بعضه بعضا ،وعرفها المعاصرون باسم (التناص) «31

النص الأول : قال الله تعالى : ﴿وما أعجلك عن قومك يا موسى﴾32

«ما أعجلك» أهي للتعجب أم للاستفهام ؟

إن نحو الجملة يبيح الاحتمالين معا (التعجب ، الاستفهام) ،أما نحو النص فإنه يقلل من الاحتمالية الدلالية، ويساعدنا التناص ودلالة السياق على تحديد المعنى، قال ابن عباس رضي الله عنهما :» كان الله عالما ولكن قال :) ما أعجلك) رحمة بموسى وإكراما بهذا القول ،وتسكينا لقلبه ،ورقة عليه ،فقال مجيبا لربه:(هم أولاء على أثري)»33

يقول الدكتور أحمد محمد عبد الرضى :» يكون التناص عنصرا مهما من عناصر النص ،حيث يؤدي دورا أساسيا في الربط بين أجزائه ،فحينما يتضمن النص الواحد عبارة غامضة ثم يذكر ما يوضحها ،أو يتضمن أمرا مجملا، ثم يذكر ما يفصله ،أو يتضمن تركيبا يحتمل أكثر من احتمال دلالي ،ثم يذكر ما يعين هذه الاحتمالات ،أو يتضمن سؤالا ،ثم يذكر جوابه ،فإن ذاك كله يحدد المعنى ويؤكده .»34

النص الثاني : قال الله تعالى : ﴿والذين يبتغون الكتاب مما ملكت أيمانكم فكاتبوهم إن علمتم فيهم خيرا ﴾35

«الكتاب» في النص هل هو حقيقته (الذات)أم هو مصدر الفعل (كاتب) ؟

إن نحو الجملة يبيح الاحتمالين معا ، أما نحو النص فإنه يقلل من الاحتمالية الدلالية ولا يبيح

إلا احتمالا واحدا،مصدر الفعل (كاتب) وذلك بتناص كلمة (كتاب) مع (كاتبوهم) إذ يؤكد أن (كتاب) في الآية مصدر وليس اسم ذات ،وبهذا يكون التناص وسيلة في الربط بين أجزاء النص الواحد .وبيانا للمعاني المتعالقة36 .

يقول القرطبي : « الكتاب والمكاتبة سواء مفاعلة مما لا تكون إلا بين اثنين لأنها معاقدة بين السيد وعبده ،يقال :كاتب يكاتب كتابا ومكاتبة كما يقال: قاتل قتالا ومقاتلة ،فالكتاب في الآية مصدر كالقتال والجلاد والدفاع وقيل الكتاب هاهنا هو الكتاب المعروف الذي يكتب فيه الشيء، وذلك أنهم كانوا إذا كاتبوا العبد كتبوا عليه وعلى أنفسهم بذلك كتابا ،والمعنى يطلبون العتق الذي يكتب به الكتاب فيدفع إليهم».37

بهذه الصورة- حسب ما ذهب الدكتور تمام حسان - يكون للتناص دور في نحو النص حيث سيقوم بتحديد الروابط على مستوى النص الواحد من خلال علاقة الجواب بالسؤال ،وعلاقة المفسر بالمفسر ،وخدمة المعنى بتقليل الاحتمالية الدلالية . «ولكن القرآن يؤيد بعض بعضا ،فلا اختلاف فيه ،والدليل على ذلك مبدأ التناص بين آياته ،يشهد على التأييد لا على التفنيد «38

المراجع والمصادر:

-1في النقد الأدبي ، د،شوقي ضيف، مكتبة الدراسات الأدبية ،دار المعارف ،مصر ط1 1962 ،ص176

-2قراءة ثانية لشعرنا القديم ،د ، مصطفى ناصف ،دار الأندلس بيروت لبنان ،ط1 1981 ص 13

-3المطول ، شرح تلخيص مفتاح العلوم ،سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني، تحقيق د،عبد الحميد هنداوي ،دار الكتب العلمية ،بيروت لبنان ،ط3 2013 ، ص 712

-4 المرجع نفسه ، ص 712

-5 المرجع نفسه ، ص 712

-6 نفسه ، ص 712

-7 نفسه ، ص 712

-8 نفسه ، ص 717،718،718،719

9- ينظر : الحركة النقدية على أيام بن رشيق المسيلي ، د،بشير خلدون ، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع الجزائر ،ص 220

-10 الوساطة بين المتنبي وخصومه ، الجرجاني ،تحقيق علي البجاوى ،وأبو الفضل إبراهيم ، دار القلم ،بيروت ،لبنان ،ص183

-11 النص في نظر جاك دريدا :إن النص- في نظر الفيلسوف الفرنسي دريدا- لم يعد جسما كتابيا مكتملا

،أو مضمونا بحدوده وهوامشه ،إنما أصبح شبكة مختلفة ،ونسيجا من الآثار التي تشير بصورة لا نهائية إلى أشياء غير نفسها ،إلى آثار اختلافات أخرى وبذلك يجتاح النص كل الحدود المعينة له. (ينظر المرايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيك ، د. عبد العزيز حمودة، عالم المعرفة الكويت ص 367)

-12 النص في نظر جوزيف ريدل :ويرى جوزيف ريدل أن النص الأدبي إما هو لعب تناص ،ليس فقط بالمعنى البسيط القائم على أن العمل نشأ دائما داخل المجال التاريخي للأسلاف،إن لعب اختلافاته ذاتها يعكس إزاحته لنصوص أخرى، وإعادة تملكها ، ويمهد الطريق أمام النص النقدي الضروري الذي يجب أن يكمله. ومعنى هذا أن النص السابق يصبح ذاته مدلولا مراوغا لعلامة هي النص الحاضر، وبهذا تكون لانهائية الدلالة ومراوغة المعنى، تقوم على الفصل بين الدال والمدلول،وينتهي إلى لانهائية التفسير وخطأ الدلالة المستمرة واستحالة معرفة الحقيقة (ينظر المرايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيك ، د. عبد العزيز حمودة، عالم المعرفة الكويت ط1 ب ت ص 369)

-13 ينظر: بلاغة الخطاب وعلم النص د. صلاح فضل عالم المعرفة 1992 ص212

-14علم النص ،جوليا ، ترجمة فريد الزاهي ،دار توبقال للنشر،الدار البيضاء المغرب ط1 1991 ص 21

-15الخطيئة والتكفير ،عبد الله الغذامي ، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء المغرب ،ط6 2006 ص 289

-16ينظر: الخطيئة والتكفير ،عبد الله الغذامي ، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء المغرب ط6 2006 ص 289

-17ينظر: التناص ومرجعياته في نقد ما بعد البنيوية في الغرب ، د / خليل الموسى ، مجلة الآداب العالمية الصادرة عن اتحاد الكتاب العربي ، العدد 143 ، صيف 2010 ص57

-18التناص في الثقافة العربية المعاصرة دراسة تأصيلية في ببليوجرافيا المصطلح ، د إبراهيم عبد الفتاح رمضان ، مجلة الحجاز العالمية المحكمة للدراسات الإسلامية والعربية ، العدد الخامس محرم 1435 هـ / نوفمبر 2013 ص 158

-19المصطلحات الأدبية الحديثة ،د محمد عناني ،ص46

-20النص والخطاب والإجراء دي بيو جراند ترجمة تمام حسان ص104

-21انفتاح النص الروائي ، سعيد يقطين، المركز الثقافي الدار البيضاء ،المغرب ،ط2 2001 ص92

-22المرجع نفسه، ص99

-23التناص في الثقافة العربية المعاصرة دراسة تأصيلية في ببليوجرافيا المصطلح ، د إبراهيم عبد الفتاح رمضان ، مجلة الحجاز العالمية المحكمة للدراسات الإسلامية والعربية ، العدد الخامس محرم 1435 هـ / نوفمبر 2013 ص 159

-24ينظر: قضايا الحداثة عند عبد القاهر الجرجاني ،د / محمد عبد المطلب ،ص153

-25تحليل الحطاب الشعري إستراتجية التناص ،محمد مفتاح ، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء المغرب ط3 1992، ص 132

-26المرجع نفسه، ص 131

-27نفسه ، ص 122

-28بلاغة الخطاب وعلم النص د. صلاح فضل عالم المعرفة ط1 1992ص222

-29 ينظر لسانية النص مدخل إلى انسجام النص محمد خطابي ص 12 .

-30 البلاغة العربية والأسلوبيات اللسانية أفاق جديدة سعد مصلوح مجلس النشر العلمي جامعة الكويت ط 1 2003 ص 225

-31اجتهادات لغوية تمام حسان ص 111

-32 طه: 83

-33تفسير القرطبي، ج11ص162

-34المعايير النصية في القرآن الكريم ،أحمد محمد عبد الرضى ،مكتبة الثقافة الدينية القاهرة ،ط1 2011 ص181

-35النور: 33

-36ينظر : نحو النص د/ أحمد عفيفي ص84

-37تفسير القرطبي، ج 12ص163

-38اجتهادات لغوية ،د. تمام حسان ،ص317

الصناعة الحجاجية والمناظرة في منهج الإمام القرطبي.

سيد أحمد محمّد عبد الله

شهد القرآن الكريم على السلوك الجاهلي في التفكير والاستدلال والمحاجّة والخصام، ولذلك أرسى بدلا عنه قواعد أصلية في التفكير والاستدلال، لتكون الهداية والوصول إلى الحقيقة على أساس علمي قويم ومتين. و التي لا تستقرّ إلاّ لمن تدبّر كتاب الله وأكثر التعامل مع آياته.

فإذا ما تتبّعنا تراث الإمام القرطبي رحمه الله تعالى، سنكتشف ملامح هذا التفكير، ابتداء من امتلاكه للحسّ العلمي،- ملاحظة وتأمّلا- إلى إدراك الحقائق، ومحاولة إقناع المتلقي بها. وقد رصدنا في «الجامع لأحكام القرآن» مؤشرات كثيرة، ترسم امتلاك الإمام القرطبي للصناعة الحجاجية وفنّ المناظرة، وما يكتسبه من قوّة في الطرح والاستنتاج.

أ- ملامح التفكير الاستدلالي عند الامام القرطبي:

-1 تعظيـــم العلم.

درج الإمام القرطبي على نهج القرآن والعلماء في تعظيم العلم، وذّم الجهل، فبالعلم يستقيم الفكر ويشرق بالهدى، والحقّ، والمتعقّب لكتب القرطبي، يجد ذلك بيّنا وواضحا، فقد اشتهر بشموليته للمعرفة، فهو الذي» **كانت له معرفة جيّدة بالعقائد والفرق والملل والنّحل، وبتزكية النّفس، وبالطّب وبالزّراعة والأدب والشعر، فضلا عن كونه ناقدا له أسلوبه الممتع في النقد».(1)**

ومن تعظيمه للعلم والعلماء، أمانته، وطهارة لسانه، و حسن مناظرته والبحث عن الحق، والنزول على الدليل، ومن مظاهر أمانته العلمية:» **عرض الآراء والحجج في المسائل المشكلة، وعدم تصريحه بموافقة ولا مخالفة... وربّما ترك الأمر للقارئ ليستشفّ الحكم في المسألة».(2)** فهو القائل عن فضل العلم، الذي لولاه» **لم يقم دين، ولم يصلح عيش»(3)**، وأنّه»**لا خير في عبادة لا علم فيها، ولا علم لا فقه فيه، ولا قراءة لا تدبّر فيها»(4)**.

-2 الاعتماد على الحجّة والبرهان: إنّ الاعتماد على الحجة والبرهان من أعظم القواعد التي سنّها الاسلام ووضعها ميزانا يحقّ الحقّ ويبطل الباطل، «فما دلّ عليه الدليل فهو الحقّ، وما سواه فهو الباطل، وبذلك تتساقط كل الخرافات والضلالات الفكرية التي ليس لها حظّ من الأثر أو النظر، وتسلم العقول والبصائر من الانتكاس والانحدار»(5)، وليس أدلّ على ذلك من قوله تعالى:

﴿ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴾(6).

وحين تعرّض القرطبي لتفسير قوله تعالى:﴿ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ﴾(7) نجده يذكر مسألة إمامة الصغير، وينقل أقوال من أجازها، ومن منعها، ويذكر منهم الإمام مالك والإمام الثوري، وأصحاب الرّأي، غير أنّه يخالف إمامه – مالكا- لما ظهر له من الدليل على جوازها حيث يقول:» **قلت: إمامة الصغير جائزة إذا كان قارئا»(8).**

ثمّ أورد حديثا في صحيح البخاري عن عمر بن سلمة أنّه حكى عن نفسه أنّه لما أسلم قومه وكان أوّلهم أبوه بعد الفتح، فأمرهم أن يصلوا كذا حين كذا، وأن يؤذن ويؤمهم أكثرهم قرآنا، فقال:

« **فقدموني بين أيديهم وأنا ابن ست أو سبع سنين»(9).** فهذا نموذج من تفسيره ممّا خالف فيه الإمام القرطبي مذهبه المالكي، وهي مخالفة مستندة إلى الدليل الصريح والصحيح.

-3النظر والتفكّر في آيات الله.

يلحق القرطبي «رحمه الله» التفكّر بآيات الله بالعبادة، فيقول:» **قد بيّنا معنى «ويذكرون» وهو إمّا ذكر باللّسان، وإمّا الصلاة فرضها ونفلها، فعطف تعالى عبادة أخرى على إحداهما بعبادة أخرى، وهي التفكّر في قدرة الله تعالى ومخلوقاته، والعبر التي بثّ ، ليكون ذلك أزيد في بصائرهم»(10).**

ويرى رحمه الله أن الجمع بين العبادة بالذكر والتفكّر من السنة المعتمدة بخلاف ما يعمله الصوفية من اقتصارهم على التفكّر وانصرافهم عن العبادة بالذّكر.

ب-امتلاك القرطبي للصناعة الحجاجية والمناظرة.

-1 الصناعة الحجاجية:

إذا كان الاستدلال طلب الدليل ، وإقامة الحجة، على القضية الموضوع، فإنّ هناك قضايا لا تحتاج دائما إلى إقامة الحجة على صحتها، لتفيد علما يقينيا قطعيا، أو ظنيا، فلابد أن تكون هناك قضايا يستوي فيها الطرفان في قبولها وإن على درجات متفاوتة، وإلاّ كان الأمر إلى ما لانهاية متسلسلا لا يقف عند حد، فلا يصل الانسان إلى علم أبدا، ويبقى الجهل إلى أبد الآبدين.

هذه المقدمات المستغنية عن البيان وإقامة الحجة، تسمى مبادئ المطالب، وهي ثمانية أصناف: اليقينيات، والظنيات، والمشهورات، والمسلمات، والوهميات، والمقبولات، والمشبهات

والمخيلات.11 هذه المبادئ هي التي تشكل الصناعة الحجاجية، وطرق المناظرة وضوابطها.

ولا شك أن القرطبي يمتلك مثل هذه الصناعة، إذا نظرنا إلى بيئته الأندلسية التي كانت بيئة عقلية بامتياز، زيادة على تضلعه في مختلف فنون العلم، ما سيكسبه هذه الملكة الحجاجية، وتظهر ملامحها في مناقشاته ومنهجه في استنباط الأحكام، وإقامة الأدلة الشرعية والعقلية على صحتها أو ترجيحها بالأولى.

تجسد هذه الصناعة القدرة على إقامة الحجة وحمل الخصم على قبولها ومن ثمّ اعتناقها ولا يكون ذلك إلاّ من خلال: خمس حجج: البرهان، والجدل، والخطاب، والشعر، والمغالطة.

-1 **الحجة البرهانية**: يحتاج الإنسان إلى إقامة البرهان بغرض السعي إلى المعرفة، أو من أجل تعليم الغير أو إرشادهم إلى الحق، والبرهان هو:» **قياس مؤلف من يقينيات ينتج يقينا بالذات اضطرارا»12.** يقول حسن حبنكه:»**وهي الحجة التي تفيد اليقين، وتتألف في القياس من مقدمات يقينية على هيئة تفيد نتيجة يقينية، واليقين فيها مساو لليقين في المقدمات»13 .** ومن تجلياتها عند القرطبي ما ورد في مواضع متعددة، نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر.

ما جاء في بيان المقصود بقوله تعالى «ربّ العالمين» في الفاتحة، فقال بعضهم أن المعنى: المخلوقات جميعا، وقال بعضهم: الإنس والجنّ رواية عن ابن عباس، فيختار القرطبي القول الأوّل ويأتي ببرهانه القطعي اليقيني من كتاب الله فيقول:» **قلت : والقول الأول أصح هذه الأقوال ، لأنه شامل لكل مخلوق وموجود دليله قوله تعالى :** ﴿قَالَ فِرْعَوْنُ وَمَا رَبُّ الْعَالَمِينَ (23) قَالَ رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا إِنْ كُنْتُمْ مُوقِنِينَ﴾**14» 15.**

-2 الحجة الجدلية:

هي حجة مؤلفة من مقدمات مشهورة، تعتقد الجماهير مضمونها اعتقادا مقاربا لليقين، فلا يشعر الذهن لأوّل النظر بأن نقيضه ممكن، وقد تتألف من مسلمات لا تصل إلى درجتها إلى اليقين التام.16.والحجة الجدلية تأتي في المرتبة الثانية بعد البرهان الذي لا يكون إلاّ من طرف أحد الخصمين، بينما الجدل فيمكن أن يقدم الطرفان ما أمكن من الحجج المشهورة عند الجمهور أو المسلم بها عند طائفة، إذ كل واحد يرجو إلزام الثاني التسليم بمقدماته.

تُقَدَّم هذه الحجة بأي طريق من الاستدلال المباشر أو غير المباشر، فتفحص المقدمات حتى يلوح الحق في طرفٍ ويبطل الثاني، وقد جاءت أمثلتها عند القرطبي، في مسألة «اختلاف الفقهاء

في حلق المحصر في الحج من عدوّ أو مرض»، فقال أبو حنيفة ليس عليه الحلاق، لأنّه سقط عنه الطواف والسعي وهو ممّا يحل به المحْرِم من إحرامه، فسقط عنه الجميع من المناسك ومنها الحلق لأجل الإحصار. أما مالك فيرى خلاف ذلك كون المحصر حيل بينه وبين مناسك الطواف والسعي، ولم يُحَل بينه وبين الحلاق فهو مَنسَك للمحصر وغير المحصر.

قال القرطبي:» **وهو قادر على أن يفعله ، وما كان قادرا على أن يفعله فهو غير ساقط عنه ومما يدل على أن الحِلاق باقٍ على المحصر كما هو باقٍ على من قد وصل إلى البيت سواءٌ. قوله تعالى : {وَلا تَحْلِقُوا رُؤُوسَكُمْ حَتَّى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحِلَّهُ} ، وما رواه الأئمة من دعاء رسول الله صلى الله عليه وسلم للمحلقين ثلاثا وللمقصرين واحدة. وهو الحجة القاطعة والنظر الصحيح في هذه المسألة.**

وإلى هذا ذهب مالك وأصحابه. والحلاق عندهم نسك على الحاج الذي قد أتم حجه وعلى من فاته الحج ، والمحصر بعدوّ والمحصر بمرض»17.

فبدأ جداله بما هو مشهور عن الحلق باعتباره منسكا على الحاج، وأن سبب سقوط المناسك عن الحاج الإحصار من عدو أو مرض، أمّا المسلم بها من المقدمات فالقدرة على الأداء لا يسقط المناسك، ومن هذه القضايا وصل إلى بقاء الحِلاق كنسكٍ على المحصر وغير المحصر لبقاء القدرة عليه، وبه انتصر لمذهب مالك رحمه الله.

-3 الحجة الخطابية:

تظهر الحاجة إلى هذه الحجة، عندما يكون المخاطَب جمهورا عريضا لا فئة مخصوصة، ويكون التوجه إلى محاولة إقناع شريحة واسعة، فإنّ المحاجج لا يلتفت إلى الحجة البرهانية أو الجدلية التي لا يفهمها إلا المتخصص، الذي يملك من العلم والقدرة العقلية على فك قوانينها، فيستعين بالحجة الخطابية في محاولة لجذب المخاطبين.

يقول عنها حسن حبنكه:» هي الحجة التي لا تلزِم الطرف الآخر بالأخذ بها، ولكنّها تفيده ظنا راجحا مقبولا، أو هي تعتمد على مقدمات ظنية، سواء سلّم بها المخاطب أو لم يسلِّم بها، وسواء أفادته ظنا راجحا أو لم تفده، لكنها وجهة نظر المستدلّ بها تفيد ظنا راجحا»18.

وللقرطبي في تفسيره لها مجال واسع حين يريد التأثير في المتلقي، من خلال التمثيل و النظائر في الآيات القرآنية، ومنها.

ما جاء في تفسيره لقوله تعالى: ﴿الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَوَاتٍ طِبَاقًا ﴾19، أن الطباق جمع طبق وقيل طبقة، فجاء بنظيرها في القرآن الكريم ، فقال:» ويجوز في غير القرآن سبع سموات طباقٍ بالخفض على النعت لسموات. ونظيره﴿øوَسَبْعَ سُنْبُلَاتٍ خُضْرٍ ﴾20» **21**.

فأجاز أن تكون «طباق» نعتا مجرورا لسماوات، رغم أنها جاءت وصفا منصوبا لسبعَ باعتبارها مصدرا، وقال عنها سيبويه أنها منصوبة باعتبارها مفعولا به ثاني للفعل «خلق» الذي هو كجعل وصيّر التي تتعدى إلى مفعولين(أفعال التصيير)، فانظر كيف اعتبر قوله رغم ظنية مقدمته، فتمكّن من التأثير بها على المتلقين، والدفع بهم إلى التسليم بصحتها، فأتى بنظيرها رغم مخالفته لمنظوم الآية في سورة الملك، ولم يناقشها بالحجة البرهانية أو الجدلية ، لاعتبار المخاطَب.

-4 الحجة الشعرية:

سميت هذه نسبة للشعر الذي يثير النفوس، وانفعالاتها، سواء كانت فرحا، أو حزنا، أو تألما، أو إقداما وشجاعة، بفضل مقوماته التصويرية والخيالية التي تنقل المعاني المجردة إلى معاني محسوسة ليقبلها العقل فتستقر في النّفس كاعتقاد، لتجسدها وتمتثلها.

وهي حجة لا يشترط فيها علما ظنيا راجحا مقبولا، بل تعتمد على مقدمات وهمية، لا تستر عن المخاطب، إلاّ أنّها تشتمل على تلاعبات بمشاعر المخاطب النفسية، فيتأثر بها، ويستجيب بتنفيذ مضمونها**22.**

وقد وجدنا ذلك عند القرطبي حين يريد الحثّ على فعل الخير، والقيام بأعمال البرّ والتقوى ومثاله ما فعله القرطبي حين أراد تحبيب العفو إلى النفس البشرية، ويظهر فضله عند الله، استعمل العبارات التي تنفذ إلى القلب وتحرك مشاعره فقال: « قوله تعالى : ﴿وَالْعَافِينَ عَنِ النَّاسِ وَاللهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾23 العفو عن الناس أجلُّ ضروب فعل الخير24، وأتبعها بقوله: فمدح الله تعالى الذين يغفرون عند الغضب وأثنى عليهم فقال : ﴿æوَإِذَا مَا غَضِبُوا هُمْ يَغْفِرُونَ ﴾25 وأثنى على الكاظمين الغيظ بقوله : ﴿ وَالْعَافِينَ عَنِ النَّاسِ æ﴾، وأخبر أنه يحبهم بإحسانهم في ذلك.

ووردت في كظم الغيظ والعفو عن الناس وملك النفس عند الغضب أحاديث ؛ وذلك من أعظم العبادة وجهاد النفس ؛ فقال صلى الله عليه وسلم :{**ليس الشديد بالصرعة ولكن الشديد الذي يملك نفسه عند الغضب**}26 .

ليضيف إلى حجته البرهانية، عطف بلطائف القول، فسرد قصة جارية ميمون بن مهران، حتى تميل النفس إليها ويصدق امتثالها في الحياة فقال:» **روي عن ميمون بن مهران أن جاريته جاءت**

ذات يوم بصحفة فيها مرقة حارة ، وعنده أضياف فعثرت فصبت المرقة عليه ، فأراد ميمون أن يضربها ، فقالت الجارية : يا مولاي ، استعمل قوله تعالى : ﴿ وَالْكَاظِمِينَ الْغَيْظَ ﴾ **،قال لها : قد فعلت. فقالت : اعمل بما بعده.** ﴿æ وَالْعَافِينَ عَنِ النَّاسِ ﴾، **فقال: قد عفوت عنك. فقالت الجارية :** ﴿ **وَاللهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ**﴾**. قال ميمون : قد أحسنت إليك ، فأنت حرة لوجه الله تعالى»**27 وذلك بغية إثارة عواطف المتلقي وحمله على الاتباع بعد الاقتناع.

-5 **حجة المغالطة:** حجة قائمة على غلط أو مغالطة، والغلط أن يقيم المخاطِب حجته على خطأ غير مقصود، أمّا المغالطة ففيها تعمّد وحمل الحجة على مقدمات خاطئة قصدا، مع تغليفها بما يوهم صحتها، من أجل التمويه والتضليل، وهي عادة أهل الباطل في محاربة الحق.

ومن صورها في الجامع لأحكام القرآن، أن يحمل طرف المعنى الجزئي على المعنى الكليّ، برغم أن لكلّ جزء معناه المستقل عن الآخر، ومن أمثلته حمل الجمل بدليل الاقتران، أو الاستثناء المتصل أو المنفصل.

وتوضيح ذلك ما جاء في قوله تعالى: ﴿ **وَمِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَإِنَّهُ لَلْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ وَمَا اللهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ (149) وَمِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَيْكُمْ حُجَّةٌ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنِي وَلِأُتِمَّ نِعْمَتِي عَلَيْكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ** ﴾**.28**

فقال قوم بأنّ «إلاّ» في الآية للعطف، وهو قول أبي عبيدة : إن «إلا» ههنا بمعنى الواو ، أي والذين ظلموا، فهو استثناء بمعنى الواو، ومنه قول الشاعر:

ما بالمدينة دار غير واحدة * دار الخليفة إلا دار مروانا**

كأنه قال : إلا دار الخليفة ودار مروان ، وكذا قيل في قوله تعالى : ﴿ **إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فَلَهُمْ أَجْرٌ غَيْرُ مَمْنُونٍ** ﴾ 29.

وأبطل المعنى الزجاج بحجة إلغائه لمعنى ما بعد إلاّ، وقال أنّه استثناء، واختلفوا أهو استثناء متصل أم منقطع؟ فالذين قالوا باتصاله أنّه استثناء من اليهود الذين قالوا للمسلمين ما ولاهم عن قبلتنا التي كانوا عليها؟ والذين قالوا بانقطاعه أنّه استثناء للمشركين من النّاس يعني كفار قريش، بمعنى «لكن الذين»، إلاّ أن القرطبي يردّ هذا الرأي بقرينة لفظية في منظوم الآية قوله «منهم».

ورأي ثالث حملها على معنى الاستفتاح بفتح الهمزة «ألاّ» والذين منصوبة على تقدير فعل

محذوف تقديره «لا تخشوا»، والتقدير: (ألا لا تخشوا الذين ظلموا)، على معنى الاغراء والابتداء.

يقول القرطبي نفيا لهذه المغالطات:» **والمعنى لكن الذين ظلموا ، يعني كفار قريش في قولهم : رجع محمد إلى قبلتنا وسيرجع إلى ديننا كله. ويدخل في ذلك كل من تكلم في النازلة من غير اليهود.»30**

-2 المناظرة وأصولها:

للمناظرات والمناقشات اصول وضوابط، وآداب يلتزمها المتناظران، حتى ترقى المناظرة إلى فن، ومجادلة تنتهي إلى علم بغض النظر عن قطعيته من ظنيته، فيعرف المتناظران ما يمكن المناظرة فيه وما لا يمكن، وقبل أن نفصل في ذلك، من الضروري تقديم تعريف موجز للمناظرة.

أ- تعريف المناظرة:

يقول حسن حبنكه:»**المناظرة هي المحاورة بين فريقين حول موضوع لكل منهما وجهة نظر تخالف وجهة نظر الفريق الآخر، فهو يحاول إثبات وجهة نظره وإبطال وجهة نظر خصمه، مع رغبته الصادقة بظهور الحق والاعتراف به لدى ظهوره»**.31).

ب- آداب المناظرة:

للمناظرة آداب ذكرها العلماء، وقع نظرنا على بعضها عند القرطبي نقرر بعضها.

– **الردّ بأدب وعدم احتقار رأي الخصم وتقديمه للمناقشة:** وهو دأب الامام القرطبي مع من خالفهم في الأحكام، أو في القراءات، أو حتى في العقيدة، فكان رحمه الله لين الجانب يعالج القضايا برفق وحسن نظر، ولا يأبه بعرض آراء على سبيل الإشارة والتنبيه على ما فيها من الغلط، ومن ذلك ردّه على القدرية والمعتزلة في مسألة الآجال في تفسير قوله تعالى: ﴿ **أَيْنَمَا تَكُونُوا يُدْرِككُّمُ الْمَوْتُ وَلَوْ كُنْتُمْ فِي بُرُوجٍ مُشَيَّدَةٍ** ﴾32.

فقال: « **فعرفهم بذلك أن الآجال متى انقضت فلا بد من مفارقة الروح الجسد كان ذلك بقتل أو موت أو غير ذلك مما أجرى الله العادة بزهوقها به. وقالت المعتزلة : إن المقتول لو لم يقتله القاتل لعاش. وقد تقدم الرد عليهم في «آل عمران «ويأتي فوافقوا بقولهم هذا الكفار والمنافقين»33.**

– **الأدب مع ذي الهيبة:** وهو حاله مع شيوخه من العلماء والذين تلقى عنهم العلم، فلا يتوانى في تعظيمهم والانتساب إليهم بقوله: قال علماؤنا، وقال شيخنا، وغيرها من عبارات التبجيل ،كما

لا يخشى الردّ على أقوالهم إن خالف نصا صحيحا أو إجماعا، أو قياسا دقيقا، لكن في تواضع وأدب في التعبير، وما يدلّ على ذلك تعقيبه على قول شيخه ابن عطية الذي عبارته:» وليس كما ظُنَّ فإن هذا الحديث يدل على أن جبريل عليه السلام تقدم الملك إلى النبي صلى الله عليه وسلم مُعْلِما به وبما ينزل معه ، وعلى هذا يكون جبريل شارك في نزولها والله أعلم».

قال القرطبي:» **قلت: الظاهر من الحديث يدلّ على أن جبريل عليه السلام لم يُعلم النبي صلى الله عليه وسلم بشيء من ذلك. وقد بينا أن نزولها كان بمكة نزل بها جبريل عليه السلام لقوله تعالى:** ﴿* نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ ﴾34، **وهذا يقتضي جميع القرآن فيكون جبريل عليه السلام نزل بتلاوتها بمكة ونزل الملَك بثوابها بالمدينة. والله أعلم**»35.

أو بالردّ بقول غيره أدبا منه، كما جاء في موضع معنى «الحمد» بأنّه مخصص بمعنى الشكر، وهو رأي شيخه ابن عطية، فيردّ قائلا:» **وقال بعض العلماء: إن الشكر أعم من الحمد لأنه باللسان وبالجوارح والقلب والحمد إنما يكون باللسان خاصة. وقيل: الحمد أعم لأن فيه معنى الشكر ومعنى المدح ، وهو أعم من الشكر لأن الحمد يوضع موضع الشكر ولا يوضع الشكر موضع الحمد»36.**

- **تجنب التطويل الممل و الاختصار المخل:** عمل في التفسير على ذلك، فكثيرا ما كان يستغني عن التطويل إن رأى الحاجة ليست فيه، فيعرض طرفا من القول، ويشير إلى مواضعه في التفسير أو في كتب أخرى، دفعا للملل، وهو صنيعه في عرض حديث الإفك، حين اختصره بمعناه، ثم قال: **«هذا اختصار الحديث ، وهو بكماله وإتقانه في البخاري ومسلم ، وهو في مسلم أكمل»37.** ونحو ما كان يعبر عنه بقوله:» **ترفعا دون حاجة إلى ذلك داخل في هذه الآية»38** ، أو أن يذكر المسألة ويقول: **«وسيأتي بيانها»**39.

أما أن رأى ضرورة التفصيل للإحاطة بالمسألة بجميع جوانها أو عنده ما يخالف بعض ما قيل فيها، يلجأ إلى التفصيل، حتى يكثر المسائل، ومثالها ما جاء في مسألة « التمتع في الحج» فقال: **« لا خلاف بين العلماء في أن التمتع جائز على ما يأتي تفصيله»**40

ج- ضوابط المناظرة:

للمناظرة ضوابط يحتكم إليها المتناظران، وتدخل في باب تأصيل العلوم وما يتعلق بضبط حدودها، ومعرفة تفريعاتها، ويتعلق الامر بالعبارة والتعريفات والنقول والتقسيمات والتصديقات وغيرها، اقتصرنا على تحديد أربعة منها في تفسير القرطبي على النحو الآتي:

-1 **العبـــــارة:** هي التي ينظر فيها إلى صحة التركيب والأصل اللغوي ، ومثال الأولى: الآية الكريمة: ﴿**الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَادًا وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ** ﴾ (41) فقوله تعالى:﴿**وَالسَّمَاءَ بِنَاءً**﴾ السماء للأرض كالسقف للبيت ، ويقال : بنى فلان بيتا ، وبنى على أهله - بناء فيهما - أي زفها. مشيرا إلى خطأ عبارة العامة فتقول: بنى بأهله، قال القرطبي:» **وكأن الأصل فيه أن الداخل بأهله كان يضرب عليها قبة ليلة دخوله بها ، فقيل لكل داخل بأهله : بانٍ**»42.

ومثال الثاني: مراعاة مطابقة المعنى للفظ، اختلف العلماء وأهل التأويل في المراد بهذه البروج في قوله تعالى: ﴿ **وَلَوْ كُنْتُمْ فِي بُرُوجٍ مُشَيَّدَةٍ** ﴾، فقال الأكثر وهو الأصح. إنه أراد البروج في الحصون التي في الأرض المبنية ، لأنها غاية البشر في التحصن والمنعة ، فمثل الله لهم بها. وقال قتادة : في قصور محصنة. وقال بعضهم: المراد بالبروج بروج في السماء الدنيا مبنية. وحكى هذا القول مكي عن مالك وأنه قال ألا ترى إلى قوله تعالى:﴿ وَالسَّمَاءِ ذَاتِ الْبُرُوجِ ﴾43 و﴿*جَعَلَ فِي السَّمَاءِ بُرُوجًا ﴾44 ﴿Ìوَلَقَدْ جَعَلْنَا فِي السَّمَاءِ بُرُوجًا ﴾45.

وحكاه ابن العربي أيضا عن ابن القاسم عن مالك. وحكى النقاش عن ابن عباس أنه قال : «**في بروج مشيدة**» معناه في قصور من حديد. فاستدلّ القرطبي بقول شيخه ابن عطية لمراعاته لمطابقة المعنى للفظ واقتضائه له فقال:» **قال ابن عطية : وهذا لا يعطيه ظاهر اللفظ».46**

-2 **النقـــــل:** أي مراعاة صحة النقول، وإضافتها إلى أصحابها، وهو شرط وضعه القرطبي في مقدمة تفسيره، وسار عليه، فكان ينسب الحديث أو القول إلى صاحبه بأسانيده فيقول مثلا: «**قال أبو عيسى : وإنما روي هذا الحديث ، عن أبي زيد عن عبدالله عن النبي صلى الله عليه وسلم ، وأبو زيد رجل مجهول عند أهل الحديث لا نعرف له رواية**»47، مبينا مبدأ الثقة في الرّاوي، والتواتر في الرّواية.

وكذلك الحال مع نسبة الأحكام الفقهية للمذاهب وأصحابها كقوله:» **وقال بعض أهل العلم : لا يتوضأ بالنبيذ ، وهو قول الشافعي وأحمد وإسحاق**»48وقوله:» **أنه مخالف لما رواه أبو عبيدة بن عبدالله بن مسعود عن أبيه بالسند الصحيح عنه «49**،ويسرد الحديث ورواته ، وإسناده بطوله كأن يقول:» **روى النسائي : أخبرنا الحسن بن إسحاق المروزي - ثقة قال : حدثنا خالد بن خداش قال : حدثنا حاتم بن إسماعيل عن بشير بن المهاجر عن عبدالله بن بريدة عن أبيه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : {قتل المؤمن أعظم عند الله من زوال الدنيا}50.**

-3**التعريفات:** وهي حدّ الحدود للمسميات وبيان معانيها بما يرادفها من المفردات الشائعة والمشهورة، والمصطلحات بتوضيح مفاهيمها وأقوال أهل الفن فيها. ولها تقسيمات منها: التعريف اللفظي، والإسمي.

أ-التعريف اللّفظي: وأمثلته:

قوله:» **والضرب : السير في الأرض ؛ تقول العرب : ضربت في الأرض إذا سرت لتجارة أو غزو أو غيره ؛ مقترنة بفي**»51، أو في قول الله تعالى: ﴿إِنَّهُ أَوَّابٌ﴾52قال:

«قال :الضحاك : أي تواب»53.و في معنى «الحمد» في كلام العرب معناه الثناء الكامل ، والألف واللام لاستغراق الجنس من المحامد فهو سبحانه يستحق الحمد بأجمعه إذ له الأسماء الحسنى والصفات العلا.54

ب- التعريف الاسمي: ومنه قوله في بيان معنى الأيمان فقال:» **فثبت أن الإيمان هو الإقرار وغيره وأن حقيقته التصديق بالقلب، ولكن ليس للعبد طريق إليه إلا ما سمع منه فقط»55.**

أو في معنى الصيام حين قال:» **معناه في اللغة: الإمساك، وترك التنقل من حال إلى حال. ويقال للصمت صوم، لأنه إمساك عن الكلام.56** وفي موضع آخر:» **الصوم في الشرع : الإمساك عن المفطرات مع اقتران النية به من طلوع الفجر إلى غروب الشمس ، وتمامه وكماله باجتناب المحظورات وعدم الوقوع في المحرمات»57.**

-3 **التقسيمات:** والمقصود بها معرفة الفروع وتقسيمات العلماء للقضايا، في مختلف الفنون كتقسيمهم للكلمة، والفعل، عند النحويين، والعام والخاص عند الاصوليين، وأنواع الأحكام عند الفقهاء، وغيرها. وسننقل بعضا من شأنها من الجامع.

أ- **من تقسيمات النحويين: ما جاء ببيان معنى قوله تعالى:** ﴿u;`Aæo ²œï ö.öƒ BÓ Nj ÷~b‹MöóEöÓö–Eö³`YXÓpöb–Eö]j \†eYöFæt ¨$b~b‹]i#<Ó ÷n%&A bŠöNZöF;`A BÓ `YöF æupöaiÓ ÷mÓ–öF ¸sö–Eö`YEö]Z﴾58، فذكر ما للنحويين في «لمّا» من تقسيمات في بيان أصلها:

الأول: أن أصلها «لمن ما» فقلبت النون ميما ، واجتمعت ثلاث ميمات فحذفت الوسطى فصارت «لما» و»ما» على هذا القول بمعنى «من» تقديره : وإن كلا لمن الذين.

الثاني: أن الأصل. لمن ما، فحذفت الميم المكسورة لاجتماع الميمات، والتقدير: وإن كلا لمن خلق

ليوفينهم. وقيل : «لما» مصدر «لم» وجاءت بغير تنوين حملا للوصل على الوقف ؛ فهي على هذا كقوله : ﴿æ وَتَأْكُلُونَ التُّرَاثَ أَكْلًا لَمًّا ﴾59 ، أي جامعا للمال المأكول ؛ فالتقدير على هذا : وإن كلا ليوفينهم ربك أعمالهم توفية لما ؛ أي جامعة لأعمالهم جمعا ، فهو كقولك : قياما لأقومن. وقد قرأ الزهري «لما» بالتشديد والتنوين على هذا المعنى.60

الثالث: أن «لما» بمعنى «إلا» حكى أهل اللغة: سألتك بالله لما فعلت؛ بمعنى إلا فعلت؛ ومثله قوله تعالى : ﴿ إِنْ كُلُّ نَفْسٍ لَمَّا عَلَيْهَا حَافِظٌ ﴾61 أي إلا عليها ؛ فمعنى الآية : ما كل واحد منهم إلا ليوفينهم.62

ب- تقسيمات الأصوليين: الظاهر أن القرطبي كان متشعبا في مسالك الاصوليين والفقهاء، فكان كثيرا ما يشير إلى اصطلاحاتهم وتقسيماتهم، ويستدل بها على استنباطاته وآرائه الفقهية ومن ذلك ما ورد في مسألة المضطر قوله:» **قلت : هذا استدلال بمفهوم الخطاب ، وهو مختلف فيه بين الأصوليين ، ومنظوم الآية أن المضطر غير باغ ولا عاد ولا إثم عليه، وغيره مسكوت عنه، والأصل عموم الخطاب، فمن ادعى زواله لأمر ما فعليه الدليل**».63

هذه بعض ملامح الصناعة الحجاجية والمناظرة في منهج الإمام القرطبي، والتي نلمس من خلالها الحسّ التفكيري والمنحى الاستدلالي- ملكة وصناعة فنيّة وأدبا- في ظلّ جولاته بين الآراء ومعالجته للفرضيات وتقليباتها، لغاية واحدة، وهي التحقيق والتقصي لإحقاق الحقّ، وحمل الناس عليه، وهي غاية كل مستدلّ ومحتج.

الاحالات:

1 :الامام القرطبي، مشهور حسن سلمان ص:182.

2 :الإمام القرطبي، مشهور حسن محمود سلمان ص:178.

3 : الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، م:10، ج:20،ص: 120.

4 :المصدر نفسه، م:07، ج:14، ص:244، والكلام منقول عن الإمام علي كرّم الله وجهه.

5 : منهج التلقي والاستدلال بين أهل السنّة والمبتدعة، أحمد بن عبد الرحمن الصويان، ص:24.

6 : سورة البقرة، الآية: 111.

7 : سورة البقرة، الآية:43.

8 :الجامع لأحكام القران، القرطبي، م:01، ج:01، ص:353.

9 :المصدر نفسه، م:01، ج:01، ص:353.

10 : الجامع لإحكام القرآن، القرطبي، م:02، ج:04، ص:313.

11 : ينظر: المنطق، المظفر

12 : المرجع السابق.

13 : ضوابط المعرفة، حبنكه، ص:298

14 : سورة الشعراء، الآية: 23

15 :الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، ج: 01، ص:139

16 : ينظر: ضوابط المعرفة، حسن حبنكه، ص:299.

17 : الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، ج:02، ص:381.

18 : ضوابط المعرفة، حسن حبنكه، ص:300.

19 : سورة الملك، الآية: 03

20 : سورة يوسف، الآية: 43

21 :الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، ج:18، ص/208.

22 : ينظر: ضوابط المعرفة، حسن حبنكه، ص:302

23 :سورة:آل عمران، الآية:134.

24 :ينظر: الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، ج:04، ص:207

25 : سورة الشورى، الآية:37.

26 : ينظر: الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، ج:04، ص:208

27 : المصدر نفسه، ج:04، ص:207.

28 : سورة: البقرة، الآية:150

29 : سورة التين، الآية: 06.

30 : الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، ج: 02، ص: 169 170-

31 : ضوابط المعرفة، حسن حبنكه، ص:371

32 : سورة النساء، الآية:78.

33 : الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، ج:05، ص:283.

34 :سورة الشعراء، الآية:193.

35 : الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، ج:01، ص:116.

36 : المصدر نفسه، ج:01، ص: 133-134.

37 : المصدر نفسه، ج:12، ص: 199.

38 : المصدر نفسه، ج:10، ص:261.

39 : المصدر نفسه، ج:05، ص:95.

40 : الجامع لأحكام القرآن، القرطبي ، ج: 02، ص: 387.

41 : سورة البقرة، الآية: 22

42 : الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، ج:01، 229.

43 : سورة البروج، الآية:01

44 : سورة الفرقان، الآية: 61.

45 : سورة الحجر، الآية:16

46 : الجامع لأحكام القرآن، القرطبي ، ج:05، ص: 282-283

47 : المصدر نفسه ، ج:13، ص:52.

48 :المصدر نفسه، ج:13،ص:52.

49 :المصدر نفسه، ج:13، ص:52.

50 : المصدر نفسه، ج:05، ص:332.

51 : الجامع لأحكام القرآن، القرطبي ، ج:05، ص:336.

52 : سورة : ص، الآية: 17

53: الجامع لأحكام القرآن، القرطبي ، ج:15، ص:158.

54 : ينظر: المصدر نفسه، ج:01، ص:133.

55 : المصدر نفسه ، ج:05، ص:341.

56 : المصدر نفسه، ج:02، ص:272.

57 : المصدر نفسه، ج:02، ص:273.

58 :سورة : هود، الآية:111.

59 : سورة الفجر، الآية:19.

60 : الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، ج:09،ص:105.

61 : سورة الطارق، الآية: 04.

62 :ينظر: الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، ج:09،ص: 105-106.

63 :الجامع لأحكام القرآن، القرطبي ، ج:02، ص:234.

المصطلح التربوي في الفلسفة

أ.د.دكار احمد

يثير موضوع التربية في الفكر المعاصر إشكالات نظرية و تطبيقية ،بعضها يرتبط بأسئلة المعرفة العلمية والتنظير الفلسفي في الحقل التربوي11.لا سيما أن الفلسفة ترتبط اشد الارتباط بالتطورات أو بالثورات التي عرفتها وتعرفها العلوم المختلفة وبخاصة العلوم الإنسانية والاجتماعية ،وتعتقد أن ما تمر به الفلسفة في بعض الفترات الخاصة من أزمات يكون في جل الأحيان تعبيرا عن عجز الفكر الفلسفي عن ملاحقة التطور السريع للواقع2، والتي تجعلها تبدو وكأنها منقطعة بصلة بمشاكل الحياة اليومية ،وهنا نلاحظ أن تدريسها بدوره أضحى غير متلائم مع مشاكل وقضايا الإنسان في العالم المعاصر نظرا لانعدام فعاليته وجدواه المباشرة وهذا مرده بالأساس إلى أن الشعوب والمجتمعات في المرحلة الراهنة من تاريخ البشرية،وحيثما وجدت في أنحاء المعمورة بدأت تشعر وتعي بان وضعيتها الحاضرة بل ومستقبلها ذاته أصبحا مرتبطين ارتباطا وثيقا بمدى مقدرتها على استيعاب التكنولوجيا والتمكن من الاستفادة منها.لقد أصبحا اليوم نلاحظ الفلسفة وهي تنكمش على نفسها ويطغى عليها جانب الحذر ،والفلسفة الجامعية تنحسر وتتراجع حتى ليبدو إن همها الأساس أضحى هو الاقتصار على تدريس تاريخ الفلسفة القديمة والوسطية والحديثة33،وهكذا بدأت الصلات التي ترتبط الفلسفة بالحياة الثقافية والفعل التربوي تنفصم.

وهنا وجب علينا إعادة التفكير في الفلسفة التربية بالنسبة للفلسفة ذاتها لان هذا التفكير يتيح لنا صياغة الأسئلة المحفزة على تطوير أفاق الفلسفة والتربية معا وهذا عن طريق ربطهما بمفهوم الغايات .ومما يمكننا من فهم علاقة الفلسفة بالتربية هو ذلك الإطار العقلاني الذي تتفاعل فيه هذه العلاقة وهو المجتمع كمحيط تتجسد فيه العقلانية،خاصة أن الفلسفة والتربية تجدان نفسهما اليوم التغيرات العلمية الكبرى تطبيقاتها في الوقت الحالي وفي المستقبل القريب ستحدث لا محالة انقلابا كبيرا في أحوال وشروط الوضعية البشرية .

إذا فالتحدي الذي يواجه الفلسفة والتربية في المستقبل المنظور هو ضرورة المعرفة الدقيقة لمجمل الشروط التفاعلية بين التربية والمحيط في فضاء اجتماعي محدد في الزمان و المكان وبصورة تمكن من تحسين أحوال الإنسان ،والتحكم في سلوكه ومصير مستقبله4فإذا كان تدريس الفلسفة قد زودنا في السابق بمجموعة من الرؤى العامة التي كونها البشر عن العلاقات فيما بينهم وعن

الحياة والعالم،كما أمدنا بمعلومات ثقافية غنية وكذلك بمعطيات تاريخية ،فان تدريسها اليوم أصبح يتطلب أكثر من أي وقت مضى ،ضرورة توفير شروط معرفية واجتماعية جديدة لإعادة التفكير في مسألة تحليل علاقة الفلسفة بالمؤسسة التربوية ،باعتبار أن هذه المؤسسة هي في النهاية جزء من المجتمع5، و من هنا كانت قوة التعليم هي قوة المجتمع لا تأتي من تلقاء نفسها ولا تفرض عليه بقوانين خارجة عن طبيعته الاجتماعية و عن ظروف الزمان والمكان التي يعيش فيها هذا التعليم وإنما هي في فهم الأصول التي يقوم عليها التي بها يستطيع أن يكون قوة بالفعل في عمليات التغير والأصول في التربية هي العمق الذي يكسبها صفتها كمهنة ووظيفتها كقوة اجتماعية6.إن فهم طبيعة العملية التربوية و دراسة مختلف جوانبها وأبعادها وما يمكن أن تؤدي إليه هذه الدراسة من تطوراتها وتحسينها وهذا من خلال دراسة الأسس التي تحكم العملية التربوية سواء على المستوى النظري أو على المستوي التطبيقي مما يجعل منها عملية ذات معنى واضح وذا غاية واضحة أصولها التجربة والتطبيق والتحليل الفلسفي والحاجات العقلية .

إن دراسة المسلمات والفرضيات والتطورات التي تؤثر على الممارسات التعليمية وعلى عمل المؤسسات التعليمية إنما تهدف إلى الكشف عن المسلمات والفرضيات من المنظور الفلسفي والاجتماعي والتي يمكن من خلالها إحداث عمليات التحول الاجتماعي وهنا تلتقي الفلسفة والتربية في غاية واحدة وهي المساهمة الفاعلة و المؤثرة فعليا في الاشتراك الفعلي في إدارة شؤون المجتمع وتوجيه مصير العالم المعاصر الذي تنفرد بتحريكه اليوم التكنولوجيا والتقنية .

ولنا تاريخ الفلسفة الأمثلة التي تؤكد قوة الفلسفة في التأثير الفاعل على المجتمعات وعلى الأقل حتى منتصف العقد السابع من القرن الماضي حيث كانت المذاهب والمدارس والتيارات الفلسفية في عنفوانها حيويتها وعطائها تتناظر وتتساجل وتتصارع مؤثرة في كل هذا على حركة الثقافة داخل المجتمع ،ونجد أن اغلب هؤلاء الفلاسفة كانوا يمارسون مهنة التدريس بحيث كان أساتذة مرموقين في جامعاتهم ومعاهدهم مثل : ليفي ستروس، وميشال فوكو، وجاك دريدا،ولوي ألتوسير ، وجيل دولوز...الخ

إن المتوجب اليوم على الفلسفة هو خلق تكامل معرفي مع التربية باعتبارها عملية إبداع وخلق تعمل على تحويل المكون الثقافي إلى قوة دافعة ،وقوة تمتلك شروط التفاعل والقدرة على الاستفادة من منجزات العلم وثروة المعلومات لتعزيز الوعي،ومواجهة ثقافة الاستلاب والدونية والاغتراب الثقافي والاجتماعي وبخاصة داخل الفضاءات التربوية التعليمية على اختلاف مستوياتها .

وهناك حاليا مؤشرات تسمح بالتكهن بأننا سنشهد انبعاثا جديدا لعلاقة الفلسفة بالتربية على الأقل ،في مستوى الموضوعات الجديدة التي أصبحت تطرح نفسها على الفكر بإلحاح وفي مستوى مراجعة برامج التعليم، ولعل أكثر تلك المؤشرات تجليا الخطاب المتنامي عن ضرورة إصلاح المنظومة التربوية والجامعية على حد السواء .

إن ترسيخ فكرة المجتمع المدني في الخطاب الفلسفي التربوي المعاصر من خلال أدراج مفاهيمه الأساسية في العملية التعليمية باعتبار ذلك الإطار الذي ينتظم فيه الناس قصد المشاركة في حل مشكلاتهم ،والتعبير عن أرائهم ومعتقداتهم،والدفاع عن مصالحهم يجعل من الفلسفة تمارس دورها الثقافي بحيث تقوم بتحليل مشاكل العصر لمساعدة المواطنين على فهمها ،ولان تساهم أيضا من خلال برامج التعليم الفلسفي في الإعداد والتحضير للحياة في العالم الحالي للبشر الذي يطبعه التغير السريع لقد أصبح مصير الإنسان الشخصي في هذا العصر ملتحما مع المصير العام الذي يحكم هذا الكوكب بحيث تشابكت العلاقات بين الأفراد والجماعات والدول والأمم داخل منظومة شاملة وللفلسفة دور طليعي في فهم قضايا العصر ومنها مصير الإنسان داخل هذه المنظومة، فالفلسفة الحديثة كانت نتاج جيل جديد يؤمن بالإنسان ويمجده ويعتبره الحقيقة الأساسية بداية من المسيرة التي بدأها ديكارت باعتبار الإنسان أساسا للكينونة والوجود من خلال الكوجيطو الديكارتي «أنا أفكر إذن أنا موجود» مرور باوغست كونت الذي فرق بين الرجل البدائي والرجل العقلاني ثم كانط الذي جعل الإنسان مالكا للمعرفة ومبدؤها الوحيد وصولا إلى ساتر احد النماذج الذي يمجد مركزية الإنسان من جهة انه وضع مصير الإنسان بين يديه7.

إن قيمة الفلسفة وتدريسها وعلاقتها بالقضايا التربوية المعاصرة هي من وجهة نظرنا تستمدان من مدى صلتهما بالإنسان وبمستقبله وبالمعاني التي تعطى مغزى ودلالة لحياته،وذلك أن الاهتمام بالإنسان لم يصبح فقط من اهتمامات ومسؤوليات العلم والسياسة بل انه موكول إلى الفلسفة والتربية لان الحقيقة التاريخية تثبت أن الفلسفة وحدها التي يرجع إليها أساسا فضل مواصلة التساؤل المهتم بالإنسان وتجديده،ذلك أن المصير الفلسفة والتربية ارتبط على الدوام بمدى اهتمامهما بالإنسان وكليهما يفقد بالتأكيد كل معنى إذا لم يكن خطابا يتوجه إلى البشر، وثيقة الصلة بحياتهم وبتطلعاتهم وأمالهم.

إن الاهتمام بالإنسان في رأينا ماهو إلا التعبير الممكن لدلالة معاصرة لمفهوم الفلسفة كحكمة :إن المعنى الذي يبدو انسب لحكمة الفلسفة في عصرنا هو محبة الإنسان والاهتمام به8.

وهنا يقول الفيلسوف الألماني هربرت ماركيوز :»النشاط الفلسفي هو النشاط الإنساني الذي فيه تتكون الفلسفة لان النشاط الفلسفي بالمعنى الجديد للكلمة هو نمط من الوجود الإنساني ،باعتبار أن هذا الوجود في كل أنماطه يوضع من زواية سؤال معناه» 9.

إن الاعتراف بدور الفلسفة في التهييئ الفكري والثقافي والتربوي للانتقال الحضاري مرتبط بنوعية هذا الانتقال نفسه بحيث انه كلما تحول المجتمع نحو ثقافة تحترم الإنسان وتحفظ حريته وتشجع على الاجتهاد الفردي وتروم حفظ الكرامة وجعل معطيات الطبيعة رهن خدمة الإنسان... كلما تحول المجتمع في هذا الاتجاه إلا وتم الاعتراف بدور الفلسفة ،بل وطلب منها لعب دور يؤسس لتكريس سلطة الفلسفة المعرفية والأخلاقية والتربوية 10.

إن الفلسفة ليست هو فقط ممارسة انطولوجية كما حدد لها بل هي طريقة تقديم وعرض ذلك المضمون الانطولوجي ، فهي تجمع بين النسق الفكري والمنهجية التي تتبلور داخلها الأنساق الفكرية ومن ثمة تنقله وتعرضه على الآخرين عن طريق التدريس وهنا يظهر تقاطع الفلسفي والبيداغوجي .

إن هذا التقاطع يؤكد العلاقة بين الفلسفة والبيداغوجيا كمجالين قائمين على تحديد الغاية وهي الرؤية والتصور للفلسفة والتربية والتعليم بالنسبة للبيداغوجيا 11 ، وكذا التقنيات المنهجية لبلوغ الغاية ، وهي البرهان والحجاج والإقناع المنطقي بالنسبة للفلسفة ،والحوار والمشاركة والفرض/الإجبار بالنسبة للبيداغوجيا .

و إذا كان مفهوم التربية لا زال يتأرجح بوصف أن- كل بيداغوجيا هي نظرية تربوية -بين مدلولين:عام وخاص أو إجرائي :فهي من جهة تعني الممارسة العامة التي تقوم بها مؤسسات اجتماعية متعددة قصد ترسيخ قيم ذهنية وسلوكية وأخلاقية معينة،وهي من جهة أخرى عملية تقوم على قواعد مضبوطة،وبالتالي فهي ممارسة إجرائية تبتغي تحقيق تلك القيم بصورة عملية ففي الحالتين نكون امام فعل ممن ينصبهم المجتمع للتوجيه والإرشاد والتلقين 12.وهنا نكون أمام الأساس الفلسفي لقواعد المنهج الذي حدد ووضع أسسه ديكارت وسنجد أنفسنا بين تقاطع ديكارت الفيلسوف وديكارت البيداغوجي 13 .

وبهذا نحن أمام حضور بيداغوجي قوي في القول الفلسفي الديكارتي بصفة خاصة والقول الفلسفي بصفة عامة ،وهو أمر يتأكد بشكل اكبر عندما نتصفح بشكل سريع قواعد المنهج كما صاغها ديكارت وعدلها من بعده مجموعة الفلاسفة الذين جاؤوا من بعده .

من هنا نقول إن المنهج الفلسفي على اختلاف ضروبه وتناقضه في مرات كثيرة، إلا انه يعد معينا أساسيا لرسم طرق وأساليب التربية والتعليم ،ويمكن القول أن مجموعة من الأهداف التربوية والمهارات الذهنية ، قد حققت نجاحا على ارض الواقع البيداغوجي والتي تأسست في عمقها على منظور فلسفي يراعي مسالة الصعود المتدرج في التعليم و التربية .

الهوامش

1 مجلة التربية والابستيمولوجيا ، العدد الأول ،2011،كنوز الحكمة، عبد القادر بليمان، التربية في زمن العولمة وأسئلة الأوليات «نحو رؤية تحليلية «.ص07.

2 عبد الرزاق الداوي،حوار الفلسفة والعلم والأخلاق ، شركة النشر والتوزيع في مطالع الألفية الثالثة ،الدار البيضاء ،ط،2004، ص13.

3 نفسه،ص18

4 مجلة التربية والابستيمولوجيا ، عبد القادر بليمان ،التربية في زمن العولمة .مرجع سابق،ص07

5 نفسه.

6 طارق عبد الرؤف عامر، أصول التربية ،دار طيبة للنشر والتوزيع، الرياض السعودية،ط 1 ،2014،ص27

7 مجلة التربية والابستيمولوجيا ،عبد القادر بليمان ،التربية في زمن العولمة.ص10

8 عبد الرزاق الداوي،حوار الفلسفة والعلم والأخلاق،مرجع سابق ص41

9 هربرت ماركيوز،العقل والثورة:فؤاد زكريا ،الهيئة المصرية العامة للكتاب ،ط1 1979

10 عبد القادر المذنب ، الفلسفة فكر وبيداغوجيا،دار الثقافة،الدار البيضاء ط1 2000 ،ص28

11 نفسه ،ص28.

12 نفسه ،ص47.

13 نفسه ،ص49.

التداخل بين مصطلحي أصول الفقه و أصول الدين

صورية بوكلخة

إن لفظة الفقه تعني لغة الفهم ن و اصطلاحا العلم بالأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية عن طريق الاستنباط و الاستدلال ، أما علم أصول الدين 1 ، فهو « العلم الذي يرمي إلى إثبات العقائد الدينية بالأدلة اليقينية ، أي تأسيس العقيدة الإسلامية على أسس عقلية برهانية حتى يمكن فهم العقيدة و غرضها و الدفاع عنها ، و هو مواز لعلم أصول الفقه الذي يستنبط الأحكام الشرعية من أدلتها . كلاهما علم أصول ، إلا أن الأول يؤسس النظر ، في حين أن الثاني يؤسس العمل» 2 .

و بالموازاة مع الأحكام الشرعية العملية التي تشكل جوهر أصول الفقه ، فإن الأحكام الشرعية الاعتقادية هي « موضوع علم الكلام (علم أصول الدين) الذي يبحث عن الإيمان بالله و ما يتفرع عنه ،و الأحكام الخلقية موضوع علم الأخلاق الذي يبحث فيما ينبغي أن يكون عليه الإنسان من النحلي بالفضيلة و التخلي عن الرذيلة»3 .

و اختلفت الآراء حول الإرهاصات الأولى لنشأة أصول الفقه ، بين من يرى أنها كانت موجودة منذ حياة النبي صلى الله عليه وسلم ، و يستدلون في ذلك على الحوار الذي دار بين الرسول صلى الله عليه و سلم و بين معاذ بن جبل حينما سلمه مهمة القضاء في اليمن ، حيث قال الرسول صلى الله عليه و سلم لمعاذ :» كيف تقضي إذا عرض لك قضاء ؟ قال معاذ : أقضي بكتاب الله ، قال : فإن لم يكن في كتاب الله ؟ قال فبسنة رسول الله ، قال : فإن لم يكن في سنة رسول الله ؟ قال: اجتهد رأيي و لا آلو ، فضرب صدره و قال : الحمد لله الذي وفق رسول الله لما يرضى رسول الله «4 . وهو نفس النهج الذي سار عليه علماء الأصول فيما بعد بخصوص المصادر التي تستنبط منها الأحكام ، و كذا الاجتهاد و القياس على الأصول .

ورأي آخر يرى بأن نشأة أصول الفقه « صاحب الفقه ولازمه منذ نشأته ، بل كان موجودا قبل نشأة الفقه ، لأنه قوانين للاستنباط ، و موازين للآراء ، و لكن لم تظهر الحاجة غلى تدوينه أولا ، ففي زمن النبي صلى الله عليه و سلم ما كانت هناك حاجة للكلام عن قواعد هذا العلم فظلا عن تدوينه ، لأن النبي صلى الله عليه و سلم كان هو مرجع الفتيا و بيان الأحكام ، فما كان هناك من داع للاجتهاد و الفقه ،و حيث لا اجتهاد ، فلا مناهج للاستنباط ، و لا حاجة إلى قواعده «5 .

و بعد وفاة النبي صلى الله عليه و سلم كان لزاما على الصحابة رضوان الله عليهم – من أجل مسايرة الأحداث وتجدد الحياة بعد الفتوحات الإسلامية – أن يستمدا الأحكام من الأدلة التي حفلت بها النصوص الدينية الثابتة من دون الخروج عن الترتيب المنهجي السالف من حيث أولية الكتاب و تالية السنة 6 ، إذ ارتبط الاستمداد عندهم بقاعدة المماثلة و المشابهة ، « فقد كان أصحاب رسول الله يجتهدون في النوازل و يقيسون بعض الأحكام على بعض و يعتبرون النظير بنظيره «7

إلا أن قواعد هذا العلم لم تدون في عصر الصحابة و لا في عصر التابعين ،» فقد ساروا على نهج الصحابة في الاستنباط ، و لم يحسوا بالحاجة إلى تدوين 8 أصول استخراج الأحكام من أدلتها ، لقرب عهدهم من عصر النبوة ، و لتفقههم على الصحابة و أخذهم العلم منهم «9 .

إلا أن النشأة الحقيقية لعلم أصول الفقه كانت في عصر الفقهاء ، و لا نكون مغالين إذا قلنا إنها كانت تواكب عصر استقرار المذاهب الفقهية في العصر العباسي ، و يبرز لنا عصر النشأة فقيها من كبار فقهاء المسلمين تنسب إليه هذه النشأة ، و يعزى إليه القيام بالتصنيف في هذا العلم بداية غير مسبوقة بأحد ممن كانوا يستنبطون من الأصول دون أن يفردها بأبحاث خاصة ، ذلك هو الإمام أبو عبد الله محمد بن ادريس بن العباس الشافعي 10 .

أهمية اللغة العربية بالنسبة لعلم أصول الفقه:

إن اللغة العربية هي اللغة التي اختارها الله عز و جل لكي تكون لغة القرآن الكريم ، و الحاملة لتعاليمه و شرائعه ، يقول ك» إنا أنزلناه قرآنا لعلكم تعقلون»11

و نظرا لهذا التشريف الإلهي الذي حظيت به اللغة العربية ، أصبحت هذه اللغة هي المفتاح الرئيس الذي يقود إلى فهم القرآن الكريم و تأويله ، و غلى استنباط أحكامه ، و عليه فقد نجم عن هذا الارتباط الوثيق بين اللغة و العقيدة حاجة ماسة إلى تحديد نوعية العلاقة الموجودة بين اللغة العربية و العلوم الشرعية ، بالإضافة إلى تحديد نوعية العلاقة الموجودة بين اللغة العربية و العلوم الشرعية ، بالإضافة إلى تحديد علاقة اللغة بالمقاصد بصفة عامة ، و المقاصد الشرعية بصفة خاصة .

و لذلك تعد اللغة العربية أهم مكون من مكونات الحطاب الأصولي ، يقول الإمام الشافعي في الرسالة : « و إنما بدأت بما وصفت من أن القرآن نزل بلغة العرب دون غيره ، لأنه لا يعلم من إيضاح جمل علم الكتاب أحد جهل سعة لسان العرب و كثرة وجوهه ، وجماع معانيه و تفرقها

، و من عليه انتفت عنه الشبه التي دخلت على من جهل لسانها»12

و معنى كلام الإمام الشافعي 13 - رحمه الله – أن القرآن الكريم هو كلام الله عز وجل الذي يخاطب به عباده ،و الذي لا يمكن فهمه إلا في الإطار الذي تم فيه ،و هو إطار البيان العربي ، و لذلك ، فقد كانت أول خطوة في مجال البحث لدى الأصوليين هي تحديد مفهوم البيان و هو عندهم « اسم جامع لمعان مجتمعة الأصول متشعبة الفروع ، فأقل ما في تلك الشعبة ، أنها بيان لمن خوطب بها ممن نزل القرآن بلسانه ، متقاربة الاستواء عنده ،و إن كان بعضها أشد بيانا من بعض ،و مختلفة عند من يجهل لسان العرب «14.

و بذلك بتحدد مجال عمل الأصوليين من خلال هذه القاعدة في تحديد علاقة اللفظ بالمعنى في البيان القرآني ، و هو تحديد يهدف إلى ضبط علاقة الأصول بالفروع بضابط المعرفة باللغة العربية « و لعل في بيان ألشاطبي في كتابه الموافقات 15 ما يزيل اللبس العالق بمدى أهمية اللغة العربية عند الأصوليين ، إذ يقول في معرض بيانه لقصد الشارع في وضع الشريعة للإفهام ، و هو النوع الثاني من مقاصد الشريعة في فكر الشاطبي :» إن هذه الشريعة المباركة عربية ....»، ثم قال :» فطلب فهمه أي القرآن إنما يكون من هذا الطريق خاصة ...»،ثم قال « فمن أراد تفهمه ، فمن جهة لسان العرب يفهم و لا سبيل غلى تطلب فهمه من غير هذه الجهة «16.

و يضيف الإمام الشاطبي على هذا بأن « الجهل يؤدي إلى تحريف الكلم ، و أن الصحابة (رضوان الله عليهم) براء من هذا لكونهم عربا ،و قد ذكر –رحمه الله- ستة أمثلة فيما وقع من سوء الفهم للقرآن و للسنة بسبب التفريط في فهم العربية «17

إلا أنه تجدر الإشارة غلى ان الدرس اللغوي عند الأصوليين لم يكن غاية في حد ذاته ، و إنما كان وسيلة ضرورية للوصول إلى فهم و تأويل القرآن الكريم و السنة النبوية الشريفة باعتبارهما باللسان العربي .

و بما أن الفهم يتأسس من حيث كون النص المعني بالدراسة لدى علماء الأصول عربي اللغة ن فقد وجب معرفة وجوه هذه اللغة و معانيها المختلفة و خصائصها و أساليبها ، هذه المعرفة التي تعتبر الطريق الوحيد باتجاه تحقيق هذا الفهم ، فالكتاب و السنة « نصوص قولية يجري عليهما ما يجري على أي نص لغوي عند فهمه و تفسيره ، لاسيما و آن اللغة العربية واسعة الألفاظ و المعاني و متعددة الأساليب في مخاطبة القلب و العقل ، ففيها المشترك الذي يجمل أكثر من معنى سواء كان ذلك في المفردات أو التراكيب ، و سواء كانت الكلمات متضادة أو غير متضادة ،

و فيها التعبير الدقيق الذي لا يحتمل إلا معنى واحدا ، و فيها التعبير المرن الفضفاض الذي تتعدد احتمالاته لسبب أو لآخر و فيها ما يدل على المراد بالمنطوق و ما يدل بالمفهوم ، و فيها العام و الخاص و غير ذلك مما يحتاج إلى فهم و إتقان ، فهي أوسع من غيرها و أفصح» 18

و لذلك فإن المعرفة في نظر الأصوليين لا تتم إلا بادراك مختلف علوم اللغة العربية ،و يمكننا القول أنهم أفادوا كثيرا مما قدمه اللغويون و البلاغيون و النحاة العرب من علوم ، « فالتفاعل بين العلوم الشرعية و علوم اللغة العربية قديم قد نبتت جذوره في خير القرون ، و لا تزال تمتد إلى يومنا هذا ، و قد عني علماء أصول الفقه الإسلامي باستقراء الأساليب العربية و عباراتها و مفرداتها ، و استمدوا من هذا الاستقراء ومما قرره علماء اللغة أيضا قواعد و ضوابط ، يتوصل بمراعاتها إلى النظر السليم في الكتاب و السنة ، و فهم الأحكام منهما فهما صحيحا يطابق ما يفهمه العربي الذي جاءت النصوص بلغته ، و قرروا أن من شروط المجتهد ان يكون عالما باللغة و أحوالها ، محيطا بأسرارها و قوانينها ، ملما إلماما طيبا بأساليب العرب في الكلام ليتوصل إلى إيضاح ما فيه من خفاء من النصوص ، و إلى رفع ما قد يظهر بينها من تعارض ، و يمكنه ذلك اليوم إلا بتعلم اللغة و النحو و البلاغة و سائر ما يسمى بعلوم الآلة . و قد أجمع المسلمون على أن معرفة علوم اللغة و النحو و البلاغة و سائر ما يسمى بعلوم الآلة . و قد أجمع المسلمون على أن معرفة علوم اللغة فرض كفاية في الأمة ، و حين كانت اللغة ملكا لأهلها لم تكن هذه علوما و لا قوانين ، و لم يكن المجتهد يحتاج إليها لأنها جبلة ، فلما فسدت الملكة في لسان العربي صارت علوما يحتاج إليها في معرفة أحكام الله»19

و إذا كانت وظيفة اللغويون و البلاغيون و النحاة هي جمع اللغة و تقنين قواعدها و قوانينها ، و البحث في أساليبها و خصائصها ، مما قدم فائدة كبيرة للدرس الأصولي ، إلا أن هذا الأخير قد بحث في قضايا كثيرة أعمق تتعلق بقضايا المعنى لم يتناولوها بالدراسة ، مثل دلالة الألفاظ على المعاني ، و دلالات الصيغ و الهيئات التركيبية على مقاصد المتكلمين و أغراضهم ، أو ما يسمى عند الأصوليين عند الأصوليين بمباحث الدلالة ...، فكانت جهودهم مكملة لجهود اللغويين و البلاغيين و النحاة .

و نجد الزركشي « قد عقد فصلا مستقلا في بيان شرف علم الأصول ، فقال :» إن الأصوليين دققوا النظر في فهم أشياء من كلام العرب لم تصل إليها النحاة و لا اللغويون ، فإن كلام العرب متسع و النظر فيه متشعب ، فكتب اللغة تضبط الألفاظ و معانيها الظاهرة دون المعاني الدقيقة التي تحتاج إلى نظر الأصولي باستقراء زائد على استقراء اللغوي ،و مثل له بدلالة صيغة (أفعل) على

الوجوب ، و (لا تفعل) على التحريم ، و كون (كل) و أخواتها للعموم ونحوه مما نص عليه هذا السؤال على كونه من اللغة ، لو فتشت لم تجد فيها شيئا من ذلك غالبا ، و كذلك في كتب النحاة في الاستثناء من أن الإخراج قبل الحكم أو بعده ، و غير ذلك من الدقائق التي تعرض لها الأصوليون و أخذوها من كلام العرب باستقراء خاص ، و أدلة خاصة لا تقتضيها صناعة النحو .»20 .

و مع أن الأصوليون أنفسهم يجمعون على أن أصول الفقه ليس إلا « نبذ جمعت من علوم متفرقة ، نبذة من النحو (...) و نبذة من علم الكلام (...) ،و نبذة من اللغة (...) ، و نبذة من علم الحديث ، فلم يبق في أصول الفقه إلا الكلام في الإجماع ، و هو من أصول الدين أيضا ،و بعض الكلام في القياس و التعارض مما يستقل به الفقيه ، فصارت فائدة الأصول بالذات قليلة جدا ، بحيث لو جرد الذي ينفرد به ما كان إلا شيئا يسيرا «21 .

إلا أن قيمة الفكر اللغوي الأصولي في النظرية اللغوية تكمن في الخصوصيات المميزة لهذه النظرية عند الأصوليين ، و التي تتمثل خاصة في التطرق لما أغفله أئمة اللغة العربية ، فكانوا اشد تعمقا في البحث اللغوي من علماء اللغة أنفسهم ، حيث أن « اهتمام الأصولي بالمسائل اللغوية ليس مستعربا ، إذ استقر عند المؤرخين ذلك العمق اللغوي الذي وصل إليه أئمة التأليف الأصولي ، كابن الحاجب ، و الذي تضافرت فيه و عنه نقول بإمامته في اللغة ،و فيه قال الذهبي : كان من أذكياء العالم ،و رأسا في العربية و علم النظر ... و خالف النحاة في مسائل دقيقة ، و أورد عليهم إشكالات مفحمة 22 ، و كأبي بكر الباقلاني صاحب كتاب إعجاز القرآن ،و الذي قال عنه رجال البلاغة ، إنه لم يؤلف متله في مصنفات الفن 23 ، و من الأصوليين من كان صاحب سبق في التأليف اللغوية كالسيد الشريف الجرجاني ، الذي ألف كتاب كنايات الأدباء و إشارات البلغاء ، و قد جمع فيه محاسن النظم و النثر 24»25

الاستمداد من اللغة العربية عند الأصوليين أسبابه و طرقه :

يستمد علم الأصول من أربعة علوم هامة هي : الكلام و النحو و اللغة و الأحكام « يعني أن علم أصول الفقه يستمد أي يتركب و يتوقف و يؤخذ من هذه العلوم الأربعة ، ثم قال : و ثالثهما علم النحو و اللغة ، أي لغة العرب ، أما توقفه عليها فلأن الأدلة الإجمالية مأخوذة من الكتاب و السنة العربيين ، فمن لا علم له بهما لا يستطيع أن يستخرج الأحكام من الكتاب و السنة «26 .

و عن أهمية الاستمداد من علوم اللغة العربية يقول الآمدي :» و أما علم العربية فلتوقف معرفة دلالات الأدلة اللفظية من الكتاب و السنة ، و أقوال أهل الحل و العقد من الأمة على

معرفة موضوعاتها لغة ، من جهة الحقيقة و المجاز ، و العموم و الخصوص ، و الإطلاق و التقييد ، و الحذف و الإضمار ، و المنطوق و المفهوم ، و الاقتضاء و الإشارة ،و التنبيه و الإيماء ، و غيره مما لا يعرف في غير علم العربية « 27 .

و من جهة ثانية يشرح لنا ابن النجار كيفية توقف علم الأصول على هذه العلوم و استمداده منها فيقول :» فالتوقف إما يكون من جهة ثبوت حجية الأدلة ، فهو أصول الدين ،و إما أن يكون التوقف من جهة دلالة الألفاظ على الأحكام ، فهو العربية بأنواعها ، و إما أن يكون التوقف من جهة تصور ما يدل به عليه ، فهو تصور الأحكام «28 .

إن الهدف الذي يسعى الأصوليون إلى تحقيقه هو الكشف عن المعنى و استنباط الحكم الشرعي من النص ، و ذلك من خلال وضعهم لمنهج يحدد القوانين التي تبين ما يريده المتكلم من المتلقي في أي خطاب ، كإفادته لمضمون الخطاب فقط ، أم بطلب فعل شيء منه ، أو تركه على نحو الإلزام ، أو التخيير بأمرها ن ليستنبطوا من ذلك أحكام الوجوب أو الحرمة أو الإباحة ، و كان من البديهي أن يجرهم البحث في دلالة النص على مراد المتكلم ، و إلى البحث في مكونات النص من أجل الكشف عن المعاني الظاهرة و الخفية و المركبة .

و قد اختلف العلماء في مسائل كبيرة تتعلق باللغة ووضعها و معانيها و استعمالها ،و كان لهذا الاختلاف أثر كبير في صدور الأحكام الشرعية و اختلاف الفقهاء فيها ، فكان الإمام محمد بن الحسن الشيباني تلميذ الإمام أبي حنيفة من أوائل من ربط بين مسائل الفقه و مسائل النحو ، فقد ضمن كتابه « الجامع الكبير» مباحث فقهية أدارها على أسس نحوية ، ففتح بذلك بابا واسعا من أبواب النظر في التفاعل بين الفقه و النحو ، ثم جاء من بعده الإسنوي فصنف كتابه « الكوكب الدري « ،و قصره على تعليق النتائج الفقهية بمقتضيات القواعد النحوية 29 .

و لأن الأدلة في القرآن الكريم جاءت بلسان العرب، فقد أصبحت العربية مثار اهتمام كل من اهتم بمدارسة الخطاب الشرعي سواء كان من جهة فقهاء اللغة أو علماء الأصول أو من المتكلمين ، « فهذه المحورية للغة العربية بين العلوم الإسلامية على اختلاف تخصصاتها تتجه مباشرة غلى اللغة العربية بحثا و دراسة و استمداد ، جاء في شرح كتاب المفصل للإمام ابن يعيش « و ذلك أنهم لا يجدون علما من العلوم الإسلامية ، فقهها نو كلامها ، و علمي تفسيرها ،و أخبارهما إلا و افتقاره إلى العربية بين لا يندفع و مكشوف لا يتبع «30»31 .

و حول هذا الموضوع يقول ابن خلدون « واعلم أن هذا الفن من الفنون المستحدثة في الملة ،

و كان السلف في غنية عنه . بما أن استفادة المعاني من الألفاظ لا يحتاج فيها إلى أزيد مما عندهم من الملكة اللسانية . و أما القوانين التي يحتاجون إلى النظر فيها ، لقرب العصر و ممارسة النقلة و خبرتهم بهم . فلما انقرض السلف ،و ذهب الصدر الأول و انقلبت العلوم كلها صناعة كما قررناه من قبل ن احتاج الفقهاء و المجتهدون إلى تحصيل هذه القوانين و القواعد ، لاستفادة الأحكام من الأدلة ، فكتبوها فنا قائما برأسه سموه أصول الفقه . و كان أول من كتب فيه الشافعي – رضي الله عنه-»32 .

وانطلاقا من هذا الواقع فإن هذا الاعتناء بالمجال اللغوي كان ضروريا ، لإذا نحن علمنا طبيعة الخطاب القرآني من حيث هو خطاب ظهر في ثقافة تعبر عن نفسها بواسطة اللغة العربية ، فلا بد لهذا الخطاب من الانضباط بضوابط اللغة العربية عن طريق التقيد و الالتزام بسنن اللغة العربية و طرقها في التعبير و البيان و أعرافها في التخاطب ،و هي الإشارة التي تحيلنا إلى ما قاله الإمام الشافعي في الرسالة ، و أبو عبيدة معمر بن المثنى في كتابه مجاز القرآن ، و ابن قتيبة في كتابه تأويل مشكل القرآن ، و الإمام الزمخشري في كتابه المفصل ،و هو اشتراك القرآن و اللغة العربية في عدة جوانب منها التركيب و الدلالة و الأسلوب و المعاني 33 .

و عليه فإن اهتمام الأصوليين باللغة يعد ركنا ركينا في عملية الاستنباط ، إذ أن « معظم التكاليف الشرعية لها استمداد من علم العربية ، فقد توجه علماء الأصول إلى الاشتغال بقضايا الألفاظ و المعاني 34 ، و إبراز العلاقة التراكبية الجامعة و المبادلة بينهما ... فالسلطة المرجعية في علم أصول الفقه هي للبحوث اللغوية ، و المحور الرئيسي الذي ينتظم هذه البحوث هو العلاقة بين اللفظ و المعنى»35

مناهج البحث الأصولي:

اختلف مناهج الأصوليين و تعددت مسالكهم في تقرير القواعد الأصولية ، حيث يتجلى هذا الاختلاف في متابعة أو عدم متابعة هذه القواعد للفروع المنقولة عن اجتهاد الأئمة ، فنتج عن هذا منهجين مختلفين ثم ظهر منهج ثالث يوفق بين المنهجين السابقين ، يمكننا عرضها كالآتي :

منهج المتكلمين :

و يسمى أيضا منهج المعتزلة ، و « سمي بذلك لأن أكثر المؤلفين في هذا النمط كانوا من علماء الكلام و من المعتزلة ، و سمي أيضا بالطريقة الشافعية لن أول من ألف في هذا المنهج هو الإمام الشافعي (رحمه الله) و لأنه على هذا النحو جرى أكثر الأصوليين من الشافعية « 36 ، و قد

سلك المعتزلة مسلك تقرير القواعد الأصولية مدعومة بالأدلة و البراهين دون التفات إلى موافقة أو مخالفة هذه القواعد للفروع الفقهية المنقولة عن الأئمة المجتهدين ، فهو اتجاه نظري ، غايته تقرير قواعد هذا العلم كما يدل عليها الدليل ، و جعلها موازين لضبط الاستدلال ، و حاكمة على اجتهادات المجتهدين لا خادمة لفروع المذهب»37 .

و يتميز منهج المعتزلة بتحقيق قواعد أصول الفقه تحقيقا منطقيا نظريا مبنيا على الحجج و البراهين و تأييد العقر بعيدا عن الاستقاء من الفروع الفقهية ، و بذلك كانت القواعد الأصولية حاكمة على الفروع غير خاضعة لها ، لذا أتت المسائل الفقهية قليلة فيما ألف على هذا النمط من كتب أصول الفقه «38 .

فقد تم استثمار المنطق في مدارسة العلوم الشرعية بعدما كانت مقتصرا على الفلسفة ، و كانت أوضح بداية « لهذه الخطوة عند ابن حزم ، و أكثفها و أوسعها عند الغزالي ، مع مشاركة لابن رشد ، و سبق للفارابي في الأمثلة الشرعية على نحو أضيق 38 .

و تمتاز طريقة المتكلمين بالجنوح إلى الاستدلال العقلي ، و عدم التعصب للمذاهب ، و التقليل من ذكر الفروع الفقهية ،و إن ذكرت كان ذلك عرضا على سبيل التمثيل فقط ، ومن كتب المتكلمين نذكر39 : كتاب « البرهان» لابن الحرمين عبد الملك بن عبد الله الجو يني الشافعي المتوفى سنة 413ه ، و كتاب « المستصفى» لأبي حامد محمد بن محمد الغزالي الشافعي المتوفى سنة 505ه و كتاب « المعتمد « لأبي الحسين محمد بن علي البصري المعتزلي المتوفى سنة 413ه 40 .

منهج الحنفية:

سمي بذلك لأن الأصوليين « من الحنفية اختاروه ، و على سبيل المثل الاستحسان الذي هو عبارة عن العدول عن القاعدة رعاية للمصلحة أو الضرورة أو العرف أصل من أصول الفقه و مصدر من مصادر الأحكام الفقهية و قد استخرجه الأصوليون من الحنفية من التطبيقات الفقهية المذهبية»41 .

و يقوم المنهج الحنفي على تقرير القواعد الأصولية على مقتضى ما نقل عن الأئمة من فروع فقهية ، بمعنى أن هؤلاء العلماء وضعوا القواعد التي رأوا أن أئمتهم لاحظوها في اجتهاداتهم ، و استنباطهم للأحكام ، على ضوء ما مرد عنهم من فروع فقهية ، و قد اشتهر علماء الحنفية بإتباع هذا المسلك ، حتى عرفت هذه الطريقة بطريقة الحنفية .

و يمتاز هذا المنهج بالطابع العملي ، فهو دراسة عملية تطبيقية للفروع الفقهية المنقولة عن

أئمة المذهب ،و استخراج القوانين و القواعد و الضوابط الأصولية ، التي لاحظها و اعتبرها أولئك الأئمة في استنباطهم ، و من ثم فإن هذه الطريقة تقرر القواعد الخادمة لفروع المذهب ،و تدافع عن مسلك أئمة هذا المذهب في الاجتهاد ، كما إن هذه الطريقة ، و هذا هو نهجها ، أليق بالفروع و أمس بالفقه 42

و من الكتب المؤلفة في المنهج الحنفي « كتاب الأصول» لأبي بكر أحمد ابن على المعروف بالجصاص المتوفى سنة 483ه ، و كتاب « الأصول» لفخر الإسلام علي بن محمد البزدوي المتوفى سنة 483ه ، و شرحه المسمى :» كشف الأسرار « لعبد العزيز بن أحمد البخاري المتوفى سنة 730ه»43 .

و من بين الاختلافات السائدة « عند المدرستين السابقتين – المتكلمين و الحنفية- و التي توضح صور الاختلاف في طرق الاستنباط أو القواعد اللغوية ، و هي القواعد التي تعين في استنباط الأحكام من الأدلة نجد:

- تقسيم للفظ من حيث وضوح الدلالة على المعنى المراد ، حيث قسنه المتكلمون إلى قسمين اثنين و هما النص و الظاهر ، و أما الحنفية فقد قسموه إلى نص و ظاهر و مفسر و محكم .
- تقسيم للفظ بحسب خفائه و إبهامه في الدلالة على المعنى ، فهو عند المتكلمين ينقسم إلى مجمل متشابه ، و أما عند الحنفية فهو ينقسم إلى خفي و مشكل و مجمل و متشابه .
- و من الاختلافات الكبرى التي حدثت بين المدرستين ، اختلافهما في تقسيم الدلالات و أنواعها من حيث القصد أو دلالات الألفاظ على الأحكام ،» فهي عند الحنفية تنقسم إلى عبارة النص و إشارة النص ،و دلالة النص ، و اقتضاء النص ،و أما عند المتكلمين فلقد انقسمت إلى منطوق و مفهوم ، و التي تنقسم بدورها إلى انقسامات عديدة «44 «45»

المراجع :

1- **فتناول علم أصول الدين « أصول العقيدة النظرية من أجل تنزيه الله ذاتا وصفات و أفعالا :» حسن حنفي ، بحوث في أصول الدين- أصول الفقه- العقل و النقل ، دار المعارف للطباعة و النشر ، تونس ، ص :49 .**

2- **المرجع نفسه ،ص ك05.**

3- **مصطفى ابراهيم الزلمي ، أصول الفقه في نسيجه الجديد،ص:07.**

4- **ابن عبد البر القرطبي ، جامع بيان العلم و فضله ، ج:02 ص :55 ،56/ عن : السيد أحمد عبد**

الغفار ، التصور اللغوي عند علماء أصول الفقه ،ص:21 .

5- عبد الكريم زيدان ، الوجيز في أصول الفقه ، ص :15.

6- ينظر : السيد أحمد عبد الغفار ، التصور اللغوي عند علماء أصول الفقه ، ص ،22.

7- ابن القيم جوزية ، إعلام الموقعين ،ج :01 ، المنيرية ، القاهرة ، ص : 176/ عن : المرجع نفسه ،ص :22-23.

8- « لقد أشار المؤرخون من الأصوليين إلى أمر مهم للغاية لابد من بيانه و نحن نخوض في أهمية اللغة العربية في منظور الأصوليين ، ألا و هو فساد اللسان العبري ، و اعتباره سببا من أسباب التدوين للقواعد الأصولية ، فالحق أنه ناتج من الاختلاط و التداخل بين الأعاجم و الأعاريب كثمرة من ثمار الفتوح الإسلامية ، مما أثمر ضعفا في الملكات اللسانية (...) و عليه فانهيار هذا الركن الركين هو انهيار لجدار الاجتهاد ،و الذي هو عنوان الثقة التشريعية في علماء الأمة ، و لذلك سارع الأصوليون فحموا أصول الاجتهاد من الاضطراب و التباين ، فدونوه ووضحوا معالم طرقه :» محمد حسن هيتو ، الوجيز في أصول التشريع الإسلامي ، ص :09/ عن: عبد الله البشير محمد ، اللغة العربية في نظر الأصوليين ،ص :18،19 .

9- عبد الكريم زيدان ، الوجيز في أصول الفقه:15.

10- ينظر: السيد أحمد عبد الغفار ، التصور اللغوي عند علماء أصول الفقه ، ص 25-26 .

11- سورة يوسف ، الآية:02 .

12- الشافعي، الرسالة ، ص:50

13- « لقد كان من أول الأصوليين تأليفا و تدوينا ، و أسبقهم بيانا لأهمية اللغة العربية ، إنما هو الإمام محمد بن ادريس الشافعي رحمه الله تعالى في كتابه الرسالة و الذي يعتبره المتكلمون من الأصوليين أول مدون في هذا العلم «/ عن عبد الله البشير محمد، اللغة العربية في نظر الأصوليين ، التدقيق اللغوي : شروق محمد سلمان ،ط 01، دائرة الشؤون الإسلامية و العمل الخيري ، 1429هـ/ 2008م ، الإمارات العربية المتحدة ، دبي :15.

14- الشافعي ، الرسالة ص:21.

15- الشاطبي ، الموافقات في أصول الشريعة ،ج:02،ص:64/ عن : عبقد الله البشير محمد ، اللغة العربية في نظر الأصوليين ،ص:17 .

16- المرجع نفسه ،ص :17

17- الشاطبي ، الاعتصام ، ص : 473،474 / عن : أبي الفضل عبد السلام بن محمد بن عبد الكريم ، الإمام الشاطبي و منهجه التجديدي في أصول الفقه ،ط01، المكتبة الإسلامية للنشر و التوزيع ، القاهرة ،1422هـ/2001 م ،ص:73.عبد الوهاب عبد السلام طويلة ، أثر اللغة في اختلاف المجتهدين

، دار السلام للطباعة و النشر و التوزيع ،ط:02،القاهرة – مصر ،1420هـ/2000م ،ص:03،04 .

18- المرجع نفسه ،ص :04،05 .

19- الزركشي ، البحر المحيط ج: 01،ص :12 / عن : عبد الله البشير محمد ، اللغة العربية في نظر الأصوليين ،ص:10،11

20- تاج الدين السبكي ، الإبهاج في شرح المنهاج ، مطبعة التوفيق الأدبية ، القاهرة ،ج:01،ص 07.

21- الذهبي ، سير أعمال النبلاء ،ج:23،ص:265/ عن: عبد الله البشير محمد ، اللغة العربية في نظر الأصوليين ،ص :11.

22- المراغي ، الفتح المبين في طبقات الأصوليين ،ج :01،ص:234/ عن : المرجع نفسه ، ص:11.

23- السبكي ، طبقات الشافعية الكبرى ، ج:04،ص :74/ عن : المرجع نفسه ،ص:12.

24- المرجع نفسه،ص،11-12 .

25- ابن عاصم ، مرتقى الوصول إلى علم الأصول ، ص:14/ عن: عبد الله البشير ، المرجع السابق ، ص:22.

26- الآمدي ، الإحكام في أصول الأحكام ، ج:01،ص:24/ عن : المرجع نفسه ،ص:21.

27- ابن النجار ، شرح الكوكب المنير ،ج:01ص :48-49 .

28- عبد الوهاب عبد السلام طويلة ، أثر اللغة في اختلاف المجتهدين ،ص:05 (المقدمة)

29- ابن يعيش ، المفصل ،ج:01،ص:11/ عن : محمد بنعمر ،» الدرس اللغوي عند علماء أصول الفقه «، مقال منشور بمركز نماء للبحوث و الدراسات ، أوراق نماء 58،ص:05.

30- المرجع نفسه،ص:05.

31- ابن خلدون (عبد الرحمن أبو زيد ولي الدين) ، مقدمة العلامة ابن خلدون ، دار الفكر للطباعة و النشر و التوزيع ،(د،ط) بيروت- لبنان، 1428هـ/2007م ،ص:-463 464 .

32- ينظر : محمد بنعمر ، الدرس اللغوي عند علماء أصول الفقه «، ص:06 .

33- يقول ابن حزم أن « الأصل في كل علماء ،و خلط و تخليط و فساد إيقاع اسم واحد على معان عديدة ، فيقع الخلط في هذه المعاني ، فيحملها السامع على غير معناها :» ابن حزم ، الإحكام ،ج:08ص « 101/ عن : المرجع السابق ،ص:06.

34- محمد عابد الجابري ، بنية العقل العربي ،ص:56/ عن : المرجع نفسه،ص:06.

35- مصطفى ابراهيم الزملي ، أصول الفقه في نسيجه الجديد ،ط:01،ج:01،ص:10.

36- عبد الكريم زيدان ، الوجيز في أصول الفقه ، مؤسسة الرسالة ناشرون ،ط:1436،01/ 205م ،ص:18

37- مصطفى ابراهيم الزملي ، أصول الفقه في نسيجه الجديد ،ص 10.

38- وائل بن سلطان بن حمزة الحارثي ،» علاقة علم أصول الفقه بالمنطق – دراسة تاريخية تحليلية «رسالة مقدمة لنيل درجة الماجيستر في لأصول الفقه ، إشراف الدكتور : محمد علي ابراهيم ، كلية الشريعة و الدراسات الإسلامية ، الدراسات العليا/ شعبة أصول الفقه ، جامعة أم القرى ، المملكة العربية السعودية 1431هـ/2010م،ص:85.

39- و قد لخص هذه الكتب الثلاثة فخر الدين الرازي الشافعي المتوفى سنة 606هـ ، كما لخصها وزاد عليها الإمام سيف الدين الآمدي الشافعي المتوفى سنة631هـ في كتابه « الإحكام في أصول الأحكام»: عبد الكريم زيدان ، الوجيز في أصول الفقه ، ص:20

40- ينظر : المرجع السابق ،ص:19.

41- مصطفى ابراتهيم الزلمي ، أصول الفقه في نسيجه الجديد،ص:10.

42- ينظر : عبد الكريم زيدان ، الوجيز في أصول الفقه ، ص:19

43- المرجع السابق ص :20.

44- خليفة بالبكر الحسين ،مناهج الأصوليين ، ص :20،21/ عن : البخت الدلالي عند الأصوليين ، ص:31-32.

45- المرجع نفسه ص،31-32

الالتفات عند ضياء الدين بن الأثير (ت 677 هـ) قراءة في المفهوم و الأغراض

عبد القادر لا نصاري / جامعة تلمسان/ الجزائر

ملخص :

عرف مصطلح الالتفات في الدراسات اللغوية والأدبية إشكالات عدة ،منها تعدد المفاهيم بين المشتغلين عليه فيما بينهم ،ومنها تعدد المفاهيم عند الدارس الواحد، و منها ما العلم البلاغي الذي يصنف فيه ؟ومنها دقة الأغراض الكامنة فيه .و باعتبار هاته الإشكالات أو باعتبار بعضها بان لنا أن ندرس هذا المصطلح عند ابن الأثير ،و ذلك بالقراءة في المفهوم و الأغراض ، فوجدنا أن مفهوم المصطلح عنده ليس مبهم إلى حد ما، بل يتسم بالوضوح ، كما وجدنا أنه أبدع في الكشف عن كثيرمن أغراضه فوائده مستعينا في ذلك بتوجيهات و آراء الزمخشري ،و استندنا في هاته القراءة إلى بعض آراء الدراسين معززين بها ماله و ناقدين ما عليه.

الكلمات المفتاحية :الالتفات ، المفهوم ، الأغراض .

Summary:

The concept of attention in linguistic and literarystudies has knownnumerousproblematic, amongwhichwefindvaryingdefinitionsamongstthoseworking on it as well as varyingdefinitions by the samescholar. Hence, in whichrhetorical science isitcategorized? And the preciseaimshidden in it. Takingintoconsiderationtheseproblematics or justsome of them, wemayagreethatweshouldstudythis concept in accordence to Ibn ALathir, and thiscanbedonethroughreading the conception and the purposes. Thus, wefoundthat the understanding of such concept is not ambiguous to him, to a certain extent, but ratherclear in addition to thatwefoundthathewasinnovative in discoveringmanyaims of itsbenifitsrelyingontherecommendations and the opinions of Al-zimakhchary. Webasedthisthesis on the opinions of manyscholars and critics.

Keywords : Attention, Concept, Aims.

أول شيء يجمل بنا أن نبدأ به في دراسة هذا المصطلح قبل أن نقف عند ابن الأثير فيه ، هو التعريف به في اللغة و الاصطلاح .

أ-في اللغة : سنقتصر في تعريفه في اللغة على معجمين هما : مقاييس اللغة لابن فارس (ت 395 هـــ) و أساس البلاغة للزمخشري (ت 538 هـــ) ، لاستقلالهما في المنهج المتبع في تعريف الألفاظ .

ابن فارس : ورد في معجمه أن معاني كلمة لفت ترجع إلى معنى واحد ، و هو ما عبر عنه بـ« الليو صرف الشيء عن جهته المستقيمة .»(1) كما ورد فيه مصطلح الالتفات وعرفه بقوله : « و هو أن تعدل بوجهك .»(2)

الزمخشري : ذكر الزمخشري أن مصطلح الالتفات يخرج عن معناه الأصلي أي الحقيقي ، و ضرب أمثلة لذلك بعد أن أشار إلى معناه الحقيقي فقال : « و من المجاز لفته عن رأيه : صرفه . و فلان يلفت الكلام لفتا: يرسله على عواهنه لا يبالي كيف جاء . و لفت اللحاء عن العود ، قشّره «.(3)

و مما سبق نرى أن هذين التعريفين أحكما الأصل اللغوي لدلالة هذا المصطلح ؛فأمّا ابن فارس فأحكم الأصل اللغوي لدلالته الحقيقية ، و أما الزمخشري فأحكم الأصل لدلالته المجازية بالتمثيل ، إلّا أن ابن فارس كان أضبط للأصل اللغوي لدلالة هذا المصطلح ، لأن الأمثلة التي ساقها كلها تدخل تحت المادة العامة الأصلية لها ، بخلاف الزمخشري الذي أصّل بالأمثلة و لم يذكر مادة مجازية ترجع إليها هاته الأمثلة المذكورة .

ب-في الاصطلاح : شهد هذا المصطلح إشكالات كثيرة أهمها تعدد المفاهيم الدالة عليه عند المهتمين به من النقاد و البلاغيين المتقدمين ، و قد لمح ذلك حسن طبل في دراسته له ، ووقف عنده وقفة عميقة أثمرت أكلها ، وكانت هاته الدراسة ممن استفادت من هذا الأكل مستعينة بتوجيهاته و نصائحه ، خصوصا ما تعلّق منها بمصطلح الالتفات عند ابن الأثير لصلته بموضوع البحث.(4) و تكون الدراسة مقصورة عليه ، فإننا سنأخذ بعض النماذج من الأعلام الذين عرّفوا هذا المصطلح لنقف على التعدّد في مفهوم هذا المصطلح الذي ولّد إشكالا أو إشكالات في التمييز بينه و بين المصطلحات التي تتداخل معه ، فمن أهم هؤلاء الأصمعي (ت216هـــ) الذي استعمل المصطلح بما يقرب من مفهوم مصطلح آخر ، و هو كما سمّاه السجلماسي (ت بعد 704 هـــ) (5)، وبيّن هذا قول الأصمعي في المحاورة التي جرت بينه و بين أبي إسحاق الذي أورد نصّها بقوله « قال الأصمعي»: أتعرف التفاتات جرير؟ قلت : لا و ما هي ؟ قال:(6) أتنسى إذا تودّعنا سُليمى

بعَوْدِ بَشامةٍ ؟ سُقي البَشامُ ؟

ثمقال:أما تراه مقبلا على شعره إذا التفت إلى البشام فدعا له».(7)ومنهم أيضا قدامة بنجعفر (ت 337 هـــ) الذي استعمل مصطلح الالتفات بمعنى الاعتراض ،و يوضح ذلك قوله عن الالتفات :»وهو أن يكون الشاعر آخذا في معنى،فكأنه يعترضه إما شك فيه ، أو ظنّ بأن رادّا يردّ عليه قوله أو سائلا يسأله عن سببه ، فيعود راجعاً إلى ما قدّمه مع أن يذكر سببه أو يحل(8) الشك فيه .»(9)ومثّل له في أوّل مثال له بقول المعطل :(10)

تَبينُ صُلاةُ الحرب منّا ومنهمُ إذا ما التقينا والمسالمُ بادنُ.

واعتباره أن جملة و المسالم بادن و قعت اعتراضا باعتبار السياق الذي سبقها كان يتكلم عن الحرب،والحرب إذا صُليت لا سلامة فيها.ويتضح معنى الاعتراض أكثر إذا ذكر البيت الذي يليه و هو:(11)

أُناس تُربِّينا الحروبُ كأننا جذالُ جكاكٍ لوّحَتْها الدواجن

وممن فسّر مصطلح الالتفات بغير مفهومه المعروف الآن فخر الدين الرازي (ت 606 هـــ) ،وذلك بإدخاله فيه ما ليس يدخل فيه و حكايته فيه قولين لبعض المتقدمين عليه أحدهما قريب من المصطلح المعروف الآن و الآخر ما يعرف عند البلاغيين بالتذليل.(12)

وبناء على هاته التعاريف المذكور بعضها و المشار إلى بعضها الآخر عند هؤلاء الأعلام الثلاثة نرى أنهم كانوا يتساهلون في استعمال هذا المصطلح ، و إلاّ لما وسّعوا في مفهومه حتي أدخلوا فيه ما ليس منه إما توسعة للمفهوم و إما إحلال مفهوم آخر محله ، و كلاهما توسعة له .

الالتفات عند ابن الأثير :

مفهومه :عرّف ابن الأثير الالتفات بذكر المعنى الحسي للمصطلح وربطه بالمعنى المعنوي لتوضيح المصطـــلح فقال : « و حقيقته مأخوذة من التفات الإنسان عن يمينه و شماله ، فهو يُقبل بوجهه تارة كذا ، و تارة كذا .وكذا يكون هذا النوع من الكلام خاصة ، لأنه ينتقل فيه من صيغة إلى صيغة ، كانتقال من خطاب حاضر إلى غائب، أو من خطاب غائب إلى حاضر،أومن فعل ماض إلى مستقبل أو من مستقبل إلى ماض ، أو غير ذلك.»(13)ويظهر من تعريفه هذا أنه أحسن في توظيف الدلالة الحسية و نقلها إلى الدلالة المعنوية للمصطلح أكثر من الزمخشري ، للانسجام الكائن بين معنى الفعل في اللغة و الاصطلاح، وهو ما يفتقد في تعريف الزمخشري له.

وأورد ابن الأثير تعريفا آخر للالتفات في كتاب آخر له ، و هو «كفاية الطالب»نسبه إليهابن معصـــــوم(ت1119 هـــ)(14)،وأثبت هاته النسبة محققو الكتاب اعتمادًا عليه تعزيزا لها ، و يظهر من مفهوم الالتفات عنده في هذا الكتاب توسعته لمفهومه كما وقع لكثير من المتقدمين عليه ، أو اختلاف الداعي لتأليفه عن تأليف المثل السائر .(15)

فضله و شرفه : أشار ابن الأثير إلى بعض مزايا الالتفات ، و ذلك عند وصفه له بأنه « جوهر البلاغة مع فن بلاغي آخر، و يؤكد هذا قوله : و هذا النوع – أي الالتفات- و ما يليه أي توكيد الضميرين هو خلاصة علم البيان التي حولها يُدَنْدَنُ، وإليها تستند البلاغة ، وعنها يُعنْعَنُ «.(16)

و كما و صفه بهاته المزية التي سبق ذكرها ، وصفه بمزية أخرى و هي ما سماه بـ»شجاعة العربية» وعلّل سبب هذه التسمية بقوله :» و إنما سمي بذلك ، لأن الشجاعة هي الإقدام ، و ذلك أن الرجل الشجاع يركب ما لا يستطيع غيره ، و يتورد ما لا يتورد سواه و كذلك هذا الالتفات في الكلام ، فان العربية تختصُّ به دون غيرها من اللغات «.(17) و لم يسلم ابن الأثير من الانتقاد في كلا المزيّتين من بعض الدّارسين المحدثين الواقفين عليهما .أما المزية الأولى و هي كونه «خلاصة علم البيان» كما سماه ، فقد انتقده فيها بدوي طبانة و وصفها بالغلو على حد قوله ، (18) و هي كما وصفها ، فإن البلاغة لا تختزل في الالتفات و توكيد الضميرين، وما يؤكد هذا على سبيل المثال ما قيل في شرف «الفصل و الوصل» بأنه «البلاغة» ،وأورد ذلك عبدالقاهر في باب الفصل و الوصل عنده ، و ما قال فيه بأنه غلو لشرف الفصل و الوصل.(19) فإذا قلنا بأن البلاغة هي معرفة الفصل و الوصل ، فأين هذا من قول ابن الأثير أن الالتفات وما يليه خلاصة علم البيان «مع العلم بأنه على الحد الذي حصرت فيه البلاغة في الفصل و الوصل لم يدخل فيه الالتفات أصلاً ، فكيف يكون خلاصة علم البيان كما زعم .

وأما المزية الثانية فقد انتقده فيها أيضا بدوي طبانة و أصاب في بعض و لم يُصِبْ في بعض . أما ما أصاب فيه ، فهو عدّ ابن الأثير الالتفات خاصا بالعربية.(20) و دعَّمَ هذا الذي أصاب فيه بدوي طبانة محمد محمد أبو موسى و رأى أنَّ قصره على العربية لا يخلو من «المجازفة « ، كما رأى أنه «قول بعيد.»(21) وأما الذي لم يُصِبْ فيه بدوي طبانة فهو وصف ما وصف به ابن الأثير الالتفات بأنه «شجاعة العربية « بأنه غلو من غير تعليل لهذا الغلو أو للجهة الكائنة فيه.(22) و يدعم رأينا هذا أحد الأدباء القريبين من ابن الأثير اسماً وزمناً ،وهو نجم الدين ابن الأثير الحلبي (ت737هـــ) بتأييده لابن الأثير في الالتفات بأنه «شجاعة العربية «؛ فما وصف ما ذهب إليه ابن الأثير في هذا الشأن بأنه غلو،و أصّل له بذكر أول من استعمله وهو ابن جني (ت392هـــ)

،وعدّ ابن الأثير مقتفيا خطى ابن جني في استعمال هذا الوصف أو المصطلح و إن اختلف الباب الموضوع له .(23)

أغراضه : للالتفات بجميع أقسامه غرض أصلي تندرج تحته أغراض تتفرع عنه .

الغرض الأصلي : طرد السآمة والتشويق لمتابعة القول : أول من وقف عند هذا الغرض الزمخشري ، و اقتفى أثره من جاء بعده فيه ، و من جملتهم ابن الأثير (24) ، و يتضح هذا الغرض أكثر من قول الزمخشري مفسرا سبب الالتفات من الغيبة إلى الخطاب في سورة الفاتحة بما نصّه أن الالتفات «على عادة افتنانهم [أي العربُ] في الكلام و تصرفهم فيه ، و لأن الكلام إذا نُقِلَ من أسلوب إلى أسلوب كان ذلك أحسن تطرية لنشاط السامع ، و إيقاظا للإصغاء إليه من إجرائه على أسلوب واحد ، و قد تختص مواقعه بفوائد».(25)

أما اقتفاء ابن الأثير للزمخشري في هذا الغرض فيظهر من موقفه منه الذي لا يعدو أن يكون تحليلا لقول الزمخشري وإن زعم أنه يخالفه فيه .(26)و يظهر من رأيه الذي لم يرتض فيه أن يكون الالتفات في الكلام داعيا إليه ما عبّر عنه الزمخشري بـ «التطرية لنشاط السامع و الإيقاظ للإصغاء « فقط ، و عدّه هذا يشين البيان ، و يؤكد هذا قوله:»وليسالأمر كما ذكره ، لأن الانتقال في الكلام من أسلوب إلى أسلوب إذا لم يكن تطرية لنشاط السامعوإيقاظا للإصغاء إليه ، فإن هذا دليل على أن السامع يمل من أسلوب واحد ، فينتقل إلى غيره ليجد نشاطا للاستماع ، و هذا قدح في الكلام لا وصف له ،لأنه لو كان حسنا لما مُلَّ.»(27) و لم يكتف ابن الأثير بهذا الرأي حتى أضاف إليه رأيا آخر متمما له ، و هو زعمه أن الزمخشري قصَرَ كون الالتفات على «الكلام الطويل» ، و زاد حدّة على الزمخشري حتى اتهمه في القصد من الالتفات في الكلام ،والقصد من الكلام قد لا يدرك ما لم تكن هناك قرائن تعين على فهمه ، و قد تخطئ هاته القرائن جملة أو تفصيلاً أو تفصيلاً .و يبين زعمه ذلك قوله « و لو سلمنا إلى الزمخشري ما ذهب إليه لكان إنما يوجد ذلك (أي الالتفات) في الكلام المطول ، و نحن نرى ألأأمر بخلاف ذلك (إلى أن قال) و مفهوم قول الزمخشري في الانتقال من أسلوب إلى أسلوب إنما يستعمل قصدا للمخالفة بين المنتقل عنه و المنتقل إليه، لا قصدا لاستعمال الأحسن. «(28)

و قد ردّ عليه في موقفه من هذا الغرض أحد معاصريه و هو ابن أبي الحديد (ت 656 هـــ) ردًّا يفتقر إلى الموضوعية في بعضه ،و نستشف ذلك من عرض ردّه على قولي ابن الأثير السابقَيْن اللذَين ردَّ بهما على قول الزمخشري السابق،و يتجسد ما يفتقر في ردّه إلى الموضوعية في قوله

:»لكم قلتَ-(يعني ابن الأثير) إنه أذا كان حسناً لا يُمَلُّ ، و هذا الملاَلُ إلاّ من الملاذ؟ ألا تراهم كيف يقولون : مل فلان التنزه في البستان ....، ولأن الأشياء الكريهة المملولة لا يقال لها مِلتُها ، ألا تراهم يستقبحون قول من يقول : قد ملَّ المحبوس من الحبس؟...فالذي ذكره المصنف عكس الصحيح. «(29)

فنرى من قوله هذا ثلاثة أحكام تفتقر إلى الدقة و العمق : أولها حكمه على ابن الأثير بأنه أكثر من الوصف بأن الحسن لا يُمَلُّ ، لأن كم في سياق قول ابن أبي الحديد للتكثير ، وهذا هو المعروف عن دلالة كم الخبرية - وهي للخبر عنده - و لم يبين موجب هذا الحكم في هذا الموضع أو يحل عليه ولو بإيجاز فيما بَدَأ لَنَا. ثانيها : حصر الملل في اللذة المعبر عليه قوله « و هل الملل إلاّ من الملاذ».ثالثها : خروج الانتقاد من موضوع الأدب و البلاغة إلى موضوع المنطق والجدل ، و في الأمثلة المستشهد بها في قوله السابق خير دليل على ذلك . ونخلص من هذا كله أنه لا ينتقد لانتقاده لابن الأثير في هذا الموضع ، و إنما ينتقد في تعليله لانتقاده له .

أما ما أصاب فيه ابن أبي الحديد في انتقاد ابن الأثير في الغرض الأصلي من الالتفات فهو تعليله لوقوع الالتفات في الكلام الطويل والقصير» على سواء -إذ أبدع في التعليل ، و تعليله خيرردّ يرد به على ابن الأثير الذي فهم من كلام الزمخشري أنه مخصوص بالكلام الطويل لا غير.(30)

وعلى غرار ابن أبي الحديد في ردّه على ابن الأثير ردّ حمزة العلوي (ت 745 هـــ) أيضا عليه ، و إن اختلفت التفاصيل و العبارات ، و لبّ ردّه فيما بان لنا يرجع إلى أمرين : أحدهما : أن الالتفات يزيد من بلاغة الكلام ولا يشينها. والآخر: الالتفات لا علاقة له بطول الكلام .(31)

-الأغراض الفرعية للالتفات: للالتفات أغراض فرعية عند ابن الأثير تبدو من الوقوف على أقسامه عنده.

أقسامه : قسم ابن الأثير الالتفات في « المثل السائر» إلى ثلاثة أقسام تتضح فيما يلي :

القسم الأول:الرجوع من الغيبة إلى الخطاب و من الخطاب إلى الغيبة : عنون ابن الأثير هذا القسم ببعض ما يتفرع منه و إلاّ فالرجوع بين الضمائر لا ينحصر في هذا العنوان و لما أدخل تحته كثير من هاته الأنواع في هذا القسم . و سنقف عند هاته الأنواع التي ذكرها في هذا القسم في المثل السائر مبيّنين ما ذكر باسمه المعهود و ما ذكر باسم مغاير له مع ذكر الغرض لكل أنواع الالتفات في هذا القسم .

- **الرجوع من الغيبة إلى الخطاب :** نحو قوله تعالى : الحمد لله رب العالمين الرحيم ملك يوم الدين إياك نعبد و إياك نستعين .» (32)

الغرض : استقلالية الوصف و خصوصيته : أرجع ابن الأثير سبب الالتفات في هذا الشاهد إلى استقلالية الوصف و خصوصيته ، و يدل على هذا قوله :»فإنه إنما عدل فيه من الغيبة إلى الخطاب ، لأن الحمد دون العبادة ، ألا تراك تحمد نظيرك و لا تعبده.»(33) و عبر عن هذا الغرض بتعبير آخر وهو»التعظيم» عندما قال :»وهذه السورة قد انتقل في أولها من الغيبة إلى الخطاب لتعظيم شأن المخاطب.»(34)

الرجوع من الخطاب إلى الغيبة : نحو قوله تعالى :{**هُوَ الَّذِي يُسَيِّرُكُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ حَتَّى إِذَا كُنْتُمْ فِي الْفُلْكِ وَجَرَيْنَ بِهِمْ بِرِيحٍ طَيِّبَةٍ وَفَرِحُوا بِهَا جَاءَتْهَا رِيحٌ عَاصِفٌ وَجَاءَهُمُ الْمَوْجُ مِنْ كُلِّ مَكَانٍ وَظَنُّوا أَنَّهُمْ أُحِيطَ بِهِمْ دَعَوُا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ لَئِنْ أَنْجَيْتَنَا مِنْ هَذِهِ لَنَكُونَنَّ مِنَ الشَّاكِرِينَ (22)**}. « (35)

الغرض : الخطاب للغير للتعجب و الإنكار : يرى ابن الأثير أن السر في الانتقال من الخطاب إلى الغيبة في هذه الآية هو إخبار مَنْليس في الفلك بقصد الانتباه إلى أمرهم والاعتراض عليهم .(36)

نبّهنا في بداية هذا القسم أن نبين النوع الذي ذكر باسمه المعهود من غيره ، فلما استقصينا البحث في هذا القسم لم نجد غير هذين النوعين اللذين سبق ذكرهما مما ذكر باسمه المعهود، أما ما بقي فقد ذكر بصيغة أخرى و سنبين ذلك مما يلي :

- **الرجوع من الغيبة إلى التكلم:**(37) نحو قوله تعالى : {**ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ (11)) فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ وَأَوْحَى فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا وَزَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحَ وَحِفْظًا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ (12)**}.»(38)

الغرض : الجانب العقدي المهم : ذهب ابن الأثير إلى أن مراعاة الجانب العقدي المهم في هذه الآية الذي يتضمن تعريفا بالله كان السبب في الالتفات فيها من ضمير الغيبة إلى ضمير التكلم ، و يوضح هذا قوله:»لأنه مهم من مهمات الاعتقاد. وفيه تكذيب للفرقة الكذبة المعتقدة بطلانه.»(39)ولم يرتض الصفدي (ت 764 هـــ) توجيه ابن الأثير للغرض في هذا الشاهد و انتقده بشدة ، وملخص انتقاده يكمن فيما عبر عنه بـ»العناية بالأصل أولى من العناية بالفرع. «(40) وانتقاد الصفدي صحيح وفي موضعه إذا كانت هذه الفرقة تنكر الخالق جملةً وتفصيلاً؛ أما إذا كانت تنكر شيئا من تفاصيل الخلق ، فانتقاده لابن الأثير ليس في موضعه. والفصل في هذه

المسألة يكون بمعرفة هاته الطائفة التي يقصدها ابن الأثير، فبمعرفتها يزول الإشكال .(41)

- **الرجوع من التكلم إلى المخاطب :**(42)نحو قوله تعالى {**حم (1) وَالْكِتَابِ الْمُبِينِ (2) إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةٍ مُبَارَكَةٍ إِنَّا كُنَّا مُنْذِرِينَ (3) فِيهَا يُفْرَقُ كُلُّ أَمْرٍ حَكِيمٍ (4) أَمْرًا مِنْ عِنْدِنَا إِنَّا كُنَّا مُرْسِلِينَ (5)رَحْمَةً مِنْ رَبِّكَ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ (6)**}.»(34)

الغرض : التشريف : وجّه ابن الأثير الغرض من الالتفات في هذا الشاهد بتوجيه قريب من مصطلح التشريف الذي اخترناه لهذا الغرض وملخص توجيهه لهذا الغرض من الالتفات هو»تخصيص النبي صلى الله عليه و سلم بالذكر»، وفسّر هذا التخصيص بـ «إنـزال الكتاب إليه المستفاد من كضمون الحديث».(44)

الرجوع من التكلم إلى الخطاب :(45) نحو قوله تعالى :{**وَمَا لِيَ لَا أَعْبُدُ الَّذِي فَطَرَنِي وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ (22)**}(46)

-**الغرض :** الإرشاد المقرون بالرفق :علّل ابن الأثير الأمر الداعي إلى الانتقال من ضمير المتكلم إلى ضمير الخطاب في هذا الشاهد بذكاء هذا الداعي في إرشاده لقومه ورفقه بهم ، ولولم يكن القصد ذلك لوجَّه الخطاب إليهم أو إليه في كلا الضميرين بدلاً من الالتفات منه إليهم.(47)

- **الرجوع من الغيبة إلى التكلم ومن التكلم إلى الغيبة:**(48) نحو قوله تعالى :{**سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا إِنَّه هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ (1).**}(49)

الغرض : زيادة التعظيم وقصد التعميم : ذهب ابن الأثير إلى أن الغرض من الالتفات الأول في الآية أي الالتفات من الغيبة في قوله « سبحان الذي أسرى « إلى التكلم في قوله « باركنا «هو زيادة التعظيم الذي

عبر عنه بـ»أولية التعظيم لله «، كما ذهب أيضا إلى أن الغرض من الالتفات الثاني في الآية أي الالتفات من التكلم في « باركنا « و في « لنريه» إلى الغيبة في «إنه هو السميع العليم» لقصد التعميم الذي عبر عنه بـ «الصفة المتوسطة» أي السمع و البصر، وهما لا يختصان بالله وحده ، بل يتصف بها هو و يتصف بها خلقه.(50)

القسم الثاني :الرجوع عن الفعل المستقبل إلى فعل الأمر، وعن الفعل الماضي إلى فعل الأمر .

الرجوع عن الفعل المستقبل إلى فعل الأمر : نحو قوله تعالى :{ **قَالُوا يَا هُودُ مَا جِئْتَنَا بِبَيِّنَةٍ**

وَمَا نَحْنُ بِتَارِكِي آلِهَتِنَا عَنْ قَوْلِكَ وَمَا نَحْنُ لَكَ بِمُؤْمِنِينَ (53) إِنْ نَقُولُ إِلَّا اعْتَرَاكَ بَعْضُ آلِهَتِنَا بِسُوءٍ قَالَ إِنِّي أُشْهِدُ اللَّهَ وَاشْهَدُوا أَنِّي بَرِيءٌ مِمَّا تُشْرِكُونَ (54)}.(51)

الغرض : التهكم و السخرية : وجه ابن الاثير الغرض من الالتفات في هذه الآية بما مفاده عدم استواء شهادة الله مع شهادتهم، وللتمييز بين هاتين الشهادتين خالف بين الفعلين وامتدح من يستحق المدح و هو الله سبحانه وتعالى وذم من يستحق الذم وهو هؤلاء المشركون من قومه ، وماتهكمه بهم بإشهادهم وهم أهل اشراك على أحد أوجه تفسير الآية إلا دليل على ذمه لهم(52).

الرجوع من الفعل الماضي إلى فعل الأمر : نحو قوله تعالى : {**قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ وَأَقِيمُوا وُجُوهَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَادْعُوهُ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ (29)**}.»(53)

الغرض: العناية : ذهب ابن الاثير إلى أن الغرض من الالتفات في هذا الشاهد هو العناية بالملتفت اليه لخصوصيته .(54) وهذا الغرض الذي ذهب اليه ابن الأثير في توجيه هذا الشاهد لم يستسغه حسن طبلو رفض أن يكون في الآية التفات، واعتبر أن الواو للاستئناف ، لا للعطف كما يرى ابن الأثير ومن تبعه في تقديره أو من تبع تقدير غيره في تقديره ، وحجة حسن طبل في رفضه هذا هي أن السياق من قبل يتكلم عن المشركين فكيف يكون فيها التفات بأمرهم بالصلاة المعبر عنها في الآية بإقامة الوجه عند كل مسجد(55)، و الحق أن الآية في تفسيرها فيه خلاف حتى عند المتقدمين، و قد أورد ذلك الطبري (ت 310 هـ) في تفسيره ورجح الرأي الذي ارتضاه ابن الأثير واختاره قبله. وقد وقفت عند كثير من المفسرين فما وجدت من خالف ابن الاثير في رأيه هذ -وهو الالتفات- وإن كان بعضهم خالفه في التقدير،وحجة الطبري في ما ذهب إليه استناده إلى آية أخرى تعين على فهم المعنى، وهيقوله تعالى حاكيا عن المشركين :{**وَمَا كَانَ صَلَاتُهُمْ عِنْدَ الْبَيْتِ إِلَّا مُكَاءً وَتَصْدِيَةً (35)**}(57)(56)فانظر كيف أثبت لهم صلاة هنا، ولكن لم يثبت لهم إقامة الوجه.

القسم الثالث:الإخبارعن الفعل الماضي بالمستقبل وعن المستقبل بالماضي :

الإخبار عن الفعل الماضي بالمستقبل: نحو قوله تعالى :{**وَاللَّهُ الَّذِي أَرْسَلَ الرِّيَاحَ فَتُثِيرُ سَحَابًا فَسُقْنَاهُ إِلَى بَلَدٍ مَيِّتٍ فَأَحْيَيْنَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا كَذَلِكَ النُّشُورُ (9)**}58)

الغرض: قوة التصوير للوصف و استدعائه في المخيلة: يرى ابن الاثير أن السبب في الانتقال من الماضي إلى المضارع في هاته الآية هو قوة التصوير للوصفواستدعائه في المخيلة وكأنه ماثل أمامه عينا، ويؤكد هذا قوله : « إنما قال « فتثير» مستقبلا، وما قبله وما بعده ماضي لذلك المعنى

الذي أشرنا إليه [أي المعنى الذي تكلم عنه في أول فقرة في هذا القسم]، وهو حكاية الحال التي يقع فيها إثارة الريح السحاب و استحضار تلك الصورة البديعة الدالة على القدرة البالغة».(59)

الإخبار بالفعل الماضي عن المستقبل: نحو قوله تعالى :{**وَيَوْمَ نُسَيِّرُ الْجِبَالَ وَتَرَى الْأَرْضَ بَارِزَةً وَحَشَرْنَاهُمْ فَلَمْ نُغَادِرْ مِنْهُمْ أَحَدًا (47)**}.(60)

الغرض : الاهتمام : علل ابن الاثير الغرض الكائن وراء مجيء الفعل، وهو حشرناهم «ماضيا» بعد فعلي «التسيير و الرؤية» المضارعين بسبق وقوعه - أي وقوعه قبلهما- للاهتمام به أكثر منهما، حسبما يرى، وهو في توجيهه هذا تابع للزمخشري.(61) وقد ردَّ عليه وعلمتبوعه بعض المفسرين، فمنهم من رد عليه ضمنا وهو ابن عرفة (ت 803 هـ) عندما ساق توجيه الزمخشري للآية وعقب عليه مبينا سبب الالتفات بما ملخصه، وهو إنكار «الحشر» أكثر من إنكار «التسيير و الرؤية «. (62)

ومنهم من رد عليه صراحة كالألوسي (ت 1270 هـ) مستندا في رده إلى بعض من سبقه بأن تأويل الزمخشري لوقوع «الحشر» قبل «التسيير والرؤية» معارض لبعض الآيات مع الأخبار، ولم يسق دليلا يبين كيفية هذه المعارضة. (63) وقد تتبعت كثيرا من كتبالتفسير وبعض كتب الحديث ، فما وجدت دليلا قاطعا استند إليه، يبين أن قول الزمخشري يعارضه، وإنما هو اجتهاد بعض المفسرين في فهم الآية بني على بعض الأحاديث، تكلم فيها بعض نقاد الحديث(64) فإن وجد دليلا قاطعا يشفع للاعتراض على رأي الزمخشري فنسلم له و إلا فلا.

فهاته هي أقسام الالتفات عند ابن الأثير التي وردت في «المثل السائر» مع ذكر الكثير من الأغراض التي تندرج تحته. وبقي شاهد يحتوي نوعا من قسم آخر ورد ذكره في كتابه «الجامع الكبير»، وهو ما سماه : -- الرجوع من خطاب التثنية إلى خطاب الجمع ومن خطاب الجمع إلى خطاب الواحد: نحو قوله تعالى : {**وَأَوْحَيْنَا إِلَى مُوسَى وَأَخِيهِ أَنْ تَبَوَّآَ لِقَوْمِكُمَا بِمِصْرَ بُيُوتًا وَاجْعَلُوا بُيُوتَكُمْ قِبْلَةً وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ (87)**}(65)

الغرض: إرادة التخصيص و التعميم والتخصيص الزائد:عد ابن الأثير السبب في الالتفاتين في هذه الآية من باب الانتقال من التخصيص - وهو ما فسره بالنبوة و الاختيار في تثنية الضمير العائد على موسى و هارون- إلى التعميم - وهو ما فسره باتخاذ المساجد الشامل لهما و لقومهما - ومن باب الانتقال من ذلك التعميم إلى التخصيص الزائد - وهو ما فسره بما انفرد به موسى، وهو بشارة المؤمنين . (66)

والذي نخلص إليه من هذه القراءة في المفهوم و الأغراض للالتفات عند ابن الأثير هو أنه أبلى بلاء حسنا في التعريف به وبسط أغراضه و شرحها شرحا فيه إبداع وذوق رغم النقائص التي اكتنفت مفهومه وغرضه الأصلي في بعض كتاباته، ويرجع الفضل الكبير في سلوكه هذا المسلك في شرح الكثير من الشواهد القرآنية لمعلمه الأول، و هو الزمخشري الذي أخذ بتوجيهاته و إن أبدى في بعض المواطن أنه يخالفه.

الإحالات

القرءان الكريم.

(1)ابن فارس، أبو الحسين أحمد، معجم مقاييس اللغة، تحقيق وضبط: عبد السلام محمد هارون، د م ، دار الفكر، د ط ، 1979 : 258/5.

(2)المصدر نفسه: الصفحة نفسها.

(3)الزمخشري، أبو القاسم جار الله بن عمر، أساس البلاغة ، تحقيق : محمد باسل عيون السود، بيروت ، دار الكتب العلمية، ط1 ، 1998 : 173/2 .

(4) ينظر: حسن طبل، أسلوب الالتفات في البلاغة القرآنية ، القاهرة ، دار الفكر العربي ، د ط ، 1998 : 18 ، 20 ، 21 ، 22 ، 23 .

(5)السِّجلماسي، القاسم أبو محمد ، المنزع البديع في تجنيس أساليب البديع، تقديم و تحقيق : علال الغازي ، الرباط ، مكتبة المعارف ، ط1 ، 1980 : -444 445.

(6) جرير ، ابن عطية الخطفي ، ديوان جرير ، تحقيق : كرم البستاني ، بيروت ، دار بيروت دط،دت: 417.

(7) أبو هلال العسكري، الحسن بن عبد الله ، كتاب الصناعتين الكتابة والشعر، تحقيق : علي محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم ، د م – دار إحياء الكتب العربية، ط 1 ، 1952 : 392.

(8) أي يفك.ط2

(9) قدامة بن جعفر ، أبو الفرج ، نقد الشعر ، تحقيق و تعليق : د/ محمد عبد المنعم خفاجي، بيروت ، دار الكتب العلمية ، د ط ، د ت : 150.

(10) أحمد الزين ، ديوان الهذليين ، القاهرة ، دار الكتب المصرية ، ط 2 ، 195 : 47/3.

(11) المصدر نفسه: الصفحة نفسها.

(12)ينظر مثلا: أبو هلال العسكري، الصناعتين : 373.

(13) ابن الأثير، ضياء الدين، المثل السائر في أدب الكاتب و الشاعر، تقديم وتعليق : د/ أحمد الحوفي و د/ بدوي طبانة، القاهرة ، دار نهضة مصر، ط 2 ، د ت 167/2 – 168.

(14) ينظر: ابن معصوم ، علي بن أحمد، أنوار الربيع في أنواع البديع ، حققه وترجمه لشعرائه : شاكر هادي شاكر، النجف الأشرف - مطبعة النعمان ، ط 1، 1968 : 2 /31 - 32.

(15) ينظر: ابن الاثير، ضياء الدين، كفاية الطالب في نقد كلام الشاعر و الكاتب ، تحقيق : د/ نوري القيسي ود/ حاتم الضامن و هلال ناجي ، جامعة الموصل، دار الكتب ، د ط ، د ت : 25 ، 190 ، 191 ، 192.

(16) ابن الأثير، ضياء الدين، المثل السائر: 167/2.

(17)المصدر نفسه: 168/2.

(18) ينظر: بدوي طبانة ، معجم البلاغة العربية ، جدة ، دار المنارة ، الرياض ، دار الرفاعي، ط3 ، 1988: 617.

(19) ينظر: عبد القاهر الجرجاني ، أبو بكر بن عبد الرحمان ، دلائل الإعجاز ، قراءة وتعليق: أبو فهر محمود محمد شاكر، القاهرة، مكتبة الخانجي، ط3، 1992 : 222 .

(20) ينظر: بدوي طبانة، معجم البلاغة العربية: 617.

(21) ينظر: محمد محمد أبو موسى ، خصائص التراكيب، القاهرة ، مكتبة وهبة ، ط 4 ، 1996: 250.

(22) ينظر: بدوي طبانة ، معجم البلاغة العربية : 617.

(23) ينظر: ابن الأثير الحلبي، نجم الدين أحمد بن إسماعيل، جوهر الكنز ، تحقيق : محمد زغلول سلام، الاسكندرية ، منشأة المعارف ، د ط ، د ت : 118.

(24)ينظر: حسن طبل، أسلوب الالتفات في البلاغة القرآنية : 26.

(25)الزمخشري، جار الله أبو القاسم محمود بن عمر، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل ، تحقيق و تعليق و دراسة الشيخ عادل أحمد عبد الموجود والشيخ علي محمد معوض ود/ فتحي عبد الرحمان أحمد حجازي، الرياض، مكتبة العبيكان، ط 1 ، 1998: 120/1.

(26)تتبع ابن الاثير في تحليل كثير من الشواهد القرآنية خطى الزمخشري و ان وسع في العبارة أحيانا وقد وجهنا إلى هاته الملاحظة حسن طبل ، ينظر: حسن طبل ، أسلوب الالتفات في البلاغة القرآنية : 27.

(27)ابن الأثير، المثل السائر : 169/2.

(28)المصدر نفسه : الصفحة نفسها.

(29)ابن أبي الحديد، عز الدين بن الحميد بن هبة الله، الفلك الدائر على المثل السائرطبع بذيل «المثل السائر» ، تحقيق : د/أحمد الحوفي و د/ بدوي طبانة، القاهرة ، دار نهضة مصر، ط 2 ، د ت : 225/4.

(30)المرجع نفسه: 225/4 وما بعدها.

(31)ينظر: حمزة العلوي، يحي بن حمزة ، الطراز، تحقيق : د/ عبد الحميد هنداوي، بيروت، المكتبة العصرية، ط 1 ، 2002: 72/2.

(32)الفاتحة: 01 - 04.

(33)ابن الأثير، المثل السائر : 170/2.

(34)المصدر نفسه: 171/2.

(35)يونس : 22

(36)ينظر: ابن الاثير ، ضياء الدين ، المثل السائر: 178/2.

(37)سمَّاه ابن الأثير بـ «الرجوع في الغيبة إلى خطاب النفس»، ينظر: ابن الأثير، المثل السائر: 172/2.

(38)فصلت : -11 12.

(39)ابن الأثير ، المثل السائر : 173/2.

(40)الصفدي، صلاح الدين خليل بن أيبك، نصرة الثائرعلى المثل السائر، تحقيق : محمد سلطاني ، دمشق، مطبوعات مجمع اللغة العربية، د ط ، د ت : 281.

(41) بحثت كثيرا في كتب التفاسير فما وجدت من أشار إلى هاته الفرقة في تفسيره للآية،ولولا خشية إثقال هاته الإحالة لأوردت هذه التفاسير كلها، ينظر مثلا: ابن جرير الطبري، أبو جعفر محمد ، حققه وعلق حواشيه محمود محمد شاكر وراجعه و خرج أحاديثه أحمد محمد شاكر، القاهرة، دار ابن الجوزي ط 1 ، 2008: 438/23 439-.

(42)عبر عنه ابن الأثير بـ»الرجوع من خطاب النفس إلى خطاب الواحد، ينظر: ابن الأثير، المثل السائر : 174/2.

(43)الدخان : 01 - 06.

(44)ينظر: ابن الاثير المثل السائر : 174/2.

(45)سمَّاه ابن الاثير بـ»الرجوع من خطاب النفس إلى خطاب الجماعة» في» المثل السائر» و سمَّاه بـ»العدول عن خطاب الواحد إلى خطاب الجماعة» في « الجامع الكبير» ،ينظر: ابن الأثير، المثل السائر : 173/2، وينظر: ابن الأثير ، ضياء الدين ، الجامع الكبير في صناعة المنظوم من الكلام والمنثور، تحقيق و تعليق : د/مصطفى جواد و د/ جميل سعد، العراق، مطبعة المجمع العلمي ،د ط ، 1956: 102.

(46)يس : 22.

(47)ينظر: ابن الأثير، المثل السائر : 173/2.

(48)اصطلح عليه ابن الأثير ما يعني المجيء بلفظ الواحد و الاستدراك عليه و الخروج عن خطاب العظيم في نفسه إلى خطاب غائب ، ينظر: ابن الأثير، المثل السائر: 171/2-172.

(49)الإسراء: 01.

(50)ينظر: ابن الأثير ، المثل السائر:172/2.

(51)هود : 53-54.

(52)ينظر: ابن الأثير، المثل السائر: 179/2-180.

(53)الأعراف: 29.

(54)ينظر: ابن الأثير ، المثل السائر : 180/2.

(55)حسن طبل ، أسلوب الالتفات في البلاغة القرآنية: 84-85.

(56) الأنفال : 35.

(57)ينظر: ابن جرير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن : 380/12-381.

(58)فاطر: 09.ك2

(59)ينظر: ابن الأثير، المثل السائر: 181/2.

(60)الكهف : 47.

(61)ينظر: ابن الأثير، المثل السائر: 186/2 ،وينظر: الزمخشري ، الكشاف: 591/3.

(62)ينظر: ابن عرفة، أبو عبد الله محمد بن محمد ، تفسير ابن عرفة ، تحقيق جلال الأسيوطي، بيروت، دار الكتب العلمية، ط 1 ، 2008: 91/3.

(63)ينظر: الألوسي ، شهاب الدين أبوالثناء محمود بن عبد الله، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني ، تحقيق : رضوان مامو ورمضان حمدون علي وسارية الشهواني ، و مراجعة: ماهر حبوش، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط 1 ، 2010: 368/15 وما بعدها.

(64)ينظر: ابن جرير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن : 145/21 وما بعدها.

(65)يونس: 87.

(66)ينظر: ابن الأثير ، الجامع الكبير : 101-102.

مفاهيم نقديّة في تحليك الخطاب الشّعري

أ.د محمد عباس جامعة تلمسان

يقوم النّقد الأدبي في كلّ عصر على الدّعائم الحقيقيّة التّي تكفل له المعايير المساعدة على استنطاق النّص الأدبي،واستكشاف أسراره،ومكوناته التّعبيريّة والجماليّة،كما يقوم كذلك بطرح أسئلة حول طبيعة المواجهة والتّعامل مع هذا الأثر الأدبي.

فقد قرّر النّقاد استحالة تحديد عظمة الأدب على أساس المقاييس الأدبيّة وحدها،ورأوا أنّه لابدّ من إدخال اعتبارات أخرى،ومنها القيم الأدبيّة الخالصة،كالاهتمام الإنسانيّ،وصلة الأدب بالدّين وربطه بالفلسفة الجماليّة والأخلاقيّة1وغيرها.

ولعلّ هذه القضايا هي السّبيل الوحيد في عمليّة الاقتراب من النّص الأدبي ومن صاحبه،لأنّ محاولة تفهّم الإبداع الفنّي أو نقده2تعد في حقيقتها عمليّة معقدة،وقد ربطها بعضهم بالجوانب النّفسيّة التّي يستعصي إدراك حقائقها،وهي تتعلّق بذات المبدع نفسه،حيث صرّح أقرب المختصّين في الميدان النّفسي وهو (فرويد) حينما حاول دراسة الجوانب الفنيّة في أعمال (ليوناردو دافنشي) فقال:إنّ التّحليل النّفسي...لا يستطيع أن يدرس الإنسان من حيث هو فنّان،وليس في قدرته أن يطلعنا على طبيعة الإنتاج الفنّي،وأنّه هو في دراسته دافنشي لم يدرس الفنّان من حيث هو فنّان بل درسه من حيث هو إنسان3

ولذلك كانت قابليّة الإعجاب بالإبداع الفنّي شيئا يستمده المتلقي من استعداده الذوقي الخاصّ به موهبة واكتسابا،في حين تبقى محاولة تفسير سرّ هذا الإعجاب عمليّة نسبيّة أمام كلّ تجربة.

من هذا المنظور يحاول البحث أن يساير موقف عبد القاهر النّقدي في دراسته للأبيات الشّعريّة الآتيّة،ويستظهر دلائل الإعجاب عنده مع جمهور الدّارسين الذّين سبقوه في مناولة هذه الأبيات بالاستحسان،كما يجتهد البحث في إثارة تعديلات أدبيّة وملامح نقديّة ربّما تعطي إضاءات تنويريّة لمنهج عبد القاهر الأدبي،وتقدم إضافات جديدة في عمليّة التّفهم للموروث النّقدي العربيّ.

يقول الشّاعر:

ولمّا قَضَيْنَا من منًى كُلَّ حَاجَةٍ ومسَّحَ بالأَرْكَانِ مَنْ هُوَ ماسِحُ
وشُدَّت على دُهْم المَهَارى رِحَالُنَا ولم ينظرِ الغَادي الذّي هو رائحُ
أخذْنا بأطراف الأحاديث بَيْنَنَا وسالَتْ بأعْنَاقِ المطيِّ الأَبَاطحُ

إنّ قراءة نقديّة متأنيّة لهذه الأبيات قد تستجلي بواعث الاستحسان فيها،وتساعد على استلهام كوامن الجمال التّي تنطلق بها نبرات الشّاعر في البناء الفنّي،للأبيات التّي استحكم فيها نسجها،وأحدثت في المتلقي استجابة ذات وقع خاص على مرّ العصور الأدبيّة4،وتؤثّر في نفسه لتأسر تسليمه الكلّي فيستوحي منها نبضات الفنّ في عالم الإبداع.

وقد يستأنس الدّارس إلى استنباط هذه البواعث ويرجعها إلى أمور منها:

1. الخصوصيّة.
2. الانفراديّة.
3. المعماريّة الفنيّة.
4. التّوافق المعياري.

الباعث الأوّل: الخصوصيّة

ويمثّلها المشهد العامّ الذّي تعرضه الصّورة الفنيّة كلوحة حيّة تتحرّك فيها الرّوح العربيّة بمعتقداتها،وعاداتها،وبملامح بيئتها،فترسم عليها الذّكريات الخالدة،وما تمليه إيحاءات الألفاظ والمعاني في قوله:

(قضينا،مسح،شدّت،أخذنا) في طيّ الماضي،والتّلذذ بالمعاناة النّفسيّة بشقة البعاد (سالت،المطي،الأباطح) ولذلك كان السّر كامنا في تعليق عبد القاهر في البعد النّفسي الذّي ينظر له بقوله:

« ومن المركوز في الطّبع أنّ الشّيء إذا نيل بعد الطّلب له،والاشتياق إليه،ومعاناة الحنين نحوه،كان نيله أحلى،وبالميزة أولى،فكان موقعه من النّفس أجل وألطف،وكانت به أضن وأشغف».5

الباعث الثّاني:الانفراديّة

وتمثّلها المسحة الرّوحيّة الدّينيّة التّي يستجيب لها الحسّ العربّي دون غيره،والإحساس أصل وغاية بذاتها في العمل الفنّي ومهمّة من مهام المبدع حتّى يحدث صورة تجسم هذا الإحساس

وتثيره في نفوس السّامعين،وقد انسجم هذا الحسّ بالملائمة والطّواعيّة مع شاعريّة اللّغة العربيّة،فلو ترجمت هذه الأبيات،فرضا،إلى لغة أخرى لفقدت الكثير من هذه المؤثّرات الأصليّة،ولمّا كانت قد حافظت على جلال الوقع النّفسي الذّي يثيره هذا الأداء الفنّي في وجدان الإنسان العربيّ حتّى يستجيب له تلقائيّا بالفطرة البيئيّة والصّورة الحالمة في فيافي الصّحراء،وأعناق المهاري،وأهداب الكعبة كلّ هذه المعاني التّي ترسمها الألفاظ تنسجم مع سيكولوجيّة المتلقّي العربيّ بصدق وواقعيّة،وأمان مطلق.

فليس من غرابة أن ارتبط هذا التّصوّر للأبيات بما يمليه منهج النّقاد الغربيّين في وصفهم للشّعر الغنائي العربيّ على أنّه نمط من المذهب البدوي6،وهو في اعتبارهم فن مستقل بذاته عن آداب الأمم الأخرى،فهو لذلك،يتفرّد في خصائصه وألوانه تفرّدا يكاد يكون كاملا،ويعبّر عن عبقريّة هذا الإنسان البدويّ الذّي يستمدّ مثله وأخيلته وطبيعة لغته من صحرائه التّي تحيط به ويغرف منها أفكاره وألفاظه،لأنّ أثر هذه اللّغة المعبّرة من آثار البيئة العربيّة وأداتها المميّزة لطبائع الجنسيّة في بساطتها ووضوحها وصفاء وجدانها،وهي مواصفات موقوفة على البيئة العربيّة بقيمها الرّوحيّة وعلى نمط نشاطها الحيوي.

وقد تنبّه إلى هذه المواصفات الدّارسون الغربيّون ومنهم شارل بلا الذّي يقول:

«فإنّ العربيّ الذّي يحتفظ بتقاليد شعريّة،وهي كلّ ما يكوّن القاعدة الجوهريّة لنشاطه الأدبيّ»7.

وأمّا ما يتعلّق بمسألة التّوظيف الشّعري للمعاني الدّينيّة من شعائر وعبادات،فهو وجدان تمليه القيم الشّعوريّة،وتفرضه على الشّاعر كمزاج حيويّ إرادي يقوّي الذّاتيّة في جوّ من الانقياد البيئي وما يحيط به من معاني الوجود المرتبط بالحبّ والانتماء.

وهو توجّه طبيعيّ في الذّات العربيّة،وهو سمة من مظاهر الوعي الذّاتي وقد التفت النّقّاد الغربيّون إلى هذا الارتباط الدّيني،وفرضوه في بعض الأحيان معيارا رئيسيّا في تقويم الشّخصيّة المسيحيّة من خلال الوظيفة الأدبيّة،ومدى تأثيرها في المتلقّي وتوجيهها الالتزامي كما يريده روّاد الأدب الأوربي ونقّاده كرأي (ت.س.إليوت).

«إنّنا لكي نحكم حكما أدبيّا علينا أ، ندرك شيئين اثنين في وقت واحد:ما نحبّ،وما ينبغي أن نحبّ،قليل من النّاس من تصل به نزاهته ليعرف أيّا منهما،الأوّل يعني معرفة ما نشعر به لاحقا،والذّين يعرفون ذلك قليلون،والثّاني ينطوي على معرفة ماينقصنا،ويكفي أن نفهم ماينبغي أن نكون،مالم نعرف مانحن ولا نعرف مانحن مالم نعرف ماينبغي أن يكون».8

وقد بحث إليوت هذه التّساؤلات الفلسفيّة في مجال الذّاتية التّي هي أعلى درجة في إثبات الشّخصيّة وقد قرّر ذلك بقوله:

«إنّ هذين المظهرين من مظاهر الوعي الذّاتي،معرفة مانحن وما ينبغي أن نكون،يجب أن يسيرا معا.»9

فالرّبط بين دلالات الحضور والانتماء الجنسي والعقائدي غير خفي في العمل الأدبي سواء أكان عند المبدع أم عند المتلقّي،ولاسيما القارئ الذّي يعدّ المعنى والمقصود الأوّل في استقبال ومواجهة الرّسالة الأدبيّة،بالإضافة إلى نمط استجابته سواء أكانت بالرّضى والموافقة أم بالسّخط والمخالفة،ممّا دفع إليوت إلى التّصريح بتوجيه هذه الاستجابة ومبادئها المشروطة داخل الأهداف الذّاتيّة:

«إنّ من واجبنا كقرّاء للأدب،أن نعرف مانحبّ وإنّه من واجبنا كمسيحيّين وكقرّاء للأدب أن نعرف ماينبغي أن نحبّ..إنّ ما أراه فرضا على جميع المسيحيّين هو واجبهم في الاحتفاظ بقواعد ومعايير للنّقد أرفع من تلك التّي يلتزمها باقي العالم،وإنّنا بموجب هذه القوانين والمعايير يجب أن نختبر كلّ مانقرأ»10.

فالشّاهد من هذا النّص الذّي يصدر عن شخصيّة أدبيّة لها وزنها في عالميّة الأدب يؤكد ظاهرة الارتباط بالانفراديّة التّي ظلّت تميّز كلّ أدب عن غيره من الآداب الأخرى،ولا يهدف النّصّ هنا إلى الاستدلال بقياس الأدب العربيّ واتّجاهاته بالأدب الغربيّ فذاك رجع بعيد،وإنّما هي محاولة في المقارنة بإثبات قضيّة يكمن فيها أنّ مفهوم الذّاتيّة لا يخلو من قوميّة أيّ أدب كان.

ولكنّ هذه الذّاتيّة تلقي بثقلها في أعماق الإنسان العربيّ في طبعه المتوارث وتتوافق ومنهج عبد القاهر الذّي يحقّقها بالنّظريّة والتّطبيق في رصد المعنى الكريم11

المنسوب إلى الذّات العربيّة والمرتبط بها أشد الارتباط كقوله:

تتّفق العقلاء على الأخذ به والحكم بموجبه في كلّ جيل وأمّة،ويوجد له نصّ أصل في كلّ لسان ولغة وأعلى مناسبة وأنورها،وأجلها وأفخرها،قول اللّه تعالى: { إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ } [الحجرات:13 /49].

وقوله عليه السّلام:

«يا بني هاشم لا تجيئني النّاس بالأعمال وتجيئوني بالأنساب»12.فالبحث في معنى الذّاتيّة قائم عند عبد القاهر على عمليّة استقطاب العلائق والأسباب والمعاني التّي تخدم الشّخصيّة من

منطلق انتمائها الذّاتي،سواء كان معنى دينيّا أو من تقاليده،ولابدّ أن تكون هذه الأمور مسكوبة في جوانب تعبيريّة عاليّة في النّظم والأداء والسّياق العام الذّي تتوافر فيه المعاني مع قوّة التّعبير،من هذا الجانب أيضا كان فهمه للمعنى على أنّه كليّة الإنجاز السّياقي،فهو يدرك الأثر في عمقه النّفسي والشّعوري،وفي صورته المحقّقة،وإذا كان عبد القاهر يقرّر الرّجاحة للمعنى،فلأنّه فهمه فهما استيعابيّا شموليّا وليس فهما تجزيئيّا.13

ومن هذه الزّاويّة يتّجه الأساس النّقدي في منهج عبد القاهر من عنصر الانطباعيّة إلى عنصر المعياريّة على عكس مايتبنّاه من كان قبله كالمبرّد،وابن قتيبة،والعسكري الذّين اعتمدوا المعياريّة مرجعيّة نقديّة ومنطلقا،واعتبروا الانطباعيّة نتيجة مرغمة لها في غياب الاحتكام إلى الذّوق الأدبيّ السّليم الذّي قد يساعد على عامل الموافقة أو المخالفة في الرّأي،ويكاد جوهر الخلاف بين عبد القاهر وسابقيه ينحصر في هذا الموقف،على الرّغم من أنّ وفاءه للجهود النّقديّة السّابقة يبقى قويّا لديه.

الباعث الثّالث: المعياريّة

ويمثّلها المضمون المختوم بميسم رومانسي حدّا بالشّاعر إلى توظيف اللّفظ المستلهم من المعجم الدّيني14 الموزع بين الدّلالات:(منى مسح الماسح،الأركان)...

كاصطلاحات تخصب المعاني المكملة للصورة الواردة في السّياق والمحتفظة بالشّحن النّفسيّة في حدوديّة الزّمان والمكان:

ولَمَّا قَضَيْنَا من منًى كُلَّ حاجَةٍ ومَسَّحَ بالأَرْكَانِ مَنْ هُوَ مَاسِحُ

..... وسَالَتْ بأعْنَاقِ المَطِيِّ الأَبَاطِحُ

كما تتمثّل المعمارية في هذه المعزوفة الموسيقيّة من مقطوعة شعريّة تكاد تؤلف مطلعا من سينفونيّة مثاليّة بطيئة الحركة،ومتوسّطة الموجة،استحكمت فيها جميع الآلات التّي تتناسق وتنسجم مع عظمة المناسبة ورحابة الجّو وصفاء النّفس،تسابيح الجمال،وهو جمال فنّي كأداة مقصودة للتّأثير الوجداني،وكانت فيه المخاطبة لحاسّة الوجدان الدّينيّة بلغة الجمال الفنيّة:»والفنّ واليدن صنوان في أعماق النّفس وقرارة الحسّ،وإدراك الجمال الفنّي دليل استعداد لتلقي رسالة الجمال15.ولعلّ تفسير عبد القاهر لموطن هذا الجمال يأتي في قوله:

«وذلك أن أوّل ما يتلقاك من محاسن هذا أنّه قال:

ولَمَّا قَضَيْنَا من منًى كُلَّ حَاجَةٍ

فعبر عن قضاء المناسك بأجمعها والخروج من فروضها وسننها،من طريق أمكنه أن يقصر معه اللّفظ،وهو طريقة العموم،ثمّ نبّه بقوله ومسح الأركان من هو ماسح على طواف الوداع الذّي هو آخر الأمر،ودليل المسير الذّي هو مقصوده من الشّعر،ثمّ قال:أخذنا بأطراف الأحاديث بيننا،فوصل بذكر مسح الأركان،ماوليه من الرّكاب وركوب الركبان ثمّ دلّ بلفظه(الأطراف)،على الصّفة التّي يختصّ بها الرّفاق في السّفر،من التّصرّف في فنون القول وشجون الحديث16.

ومن الملاحظ، أنّ عبد القاهر يسلك طريق الموافقة للسّابقين في تحليله لهذه الأبيات،ومنهم ابن جنّي الذّي سبق عبد القاهر في إشارته التّفسيريّة لبعض عناصر الأبيات ودلالتها:(منى،مسح،أطراف الأحاديث).ومن المؤكّد أنّ عبد القاهر قد نقل عنه وتأثّر به في موقفه من الرّؤية الأدبيّة وفي إعجابه بالصّورة الأدبيّة التّي تقدّمها الأبيات،فالنّصّ ذاته عند ابن جنّي بهذا القول.17

وكلّ منهما يقف عند جماليّة النّصّ بالتّفسير الظّاهري لمواطن الحسن في التّعبير،غير أنّ عبد القاهر يظهر مركزا أكثر على الجوانب اللّفظيّة والمعنويّة التّي أهملها الذّين أنكروا وجودها في الأبيات،كابن قتيبة الذّي يرى في النّص أنّه ممّا حسن لفظه رحلا فإذا أنت فتّشته لنم تجد هناك فائدة كبيرة في المعنى18،ولا يكتفي عبد القاهر بمطابقة الألفاظ للمعاني بل يذهب إلأى أبعاد نفسيّة يوميء إليها في مفهومه.

بتحديد البيان من خلال مناقشته لجمال الأبيات من حيث النّظم أو ما عبّر عنه بقوله:

«حسن ترتيب تكامل معه البيان،حتّى وصل المعنى إلى القلب مع وصول اللّفظ إلى السّمع،واستقرّ في الفهم مع وقوع العبارة في الأذن».

ويمكن تفسير ذلك بالجدول الآتي الذّي يبيّن كيف تتمّ عمليّة الاستجابة لجماليّة النّصّ عند عبد القاهر من خلال حكمه على ثنائيّة اللّفظ والمعنى.

حدود العبارة	وسيلة الاستجابة	غاياتها
اللّفظ	الأذن	السّمع
المعنى	القلب	الفهم

لعلّه من خلال هذا الجدول يتّضح جليّا موقف عبد القاهر من أنصار اللّفظ الذّي لا يوليه اهتماما كبيرا بانفراد وبمعزل19 عن ارتباطه بأجزاء الكلام وحملها للمعاني وعلاقته بالتّركيب،لأنّ عمليّة الفصل بين أجزاء الكلام،أو بين اللّفظ والمعنى مخلّة بالقياس النّقدي في تصوّر عبد القاهر،لأنّ غاية اللّفظ بمفرده لاتتجاوز حدّ السّمع كمل مرّ في النّصّ،ولأنّ حدّ غاية المعاني تكون في الفهم،والعمليّة بهذا الشّكل لا تتّم إلاّ إذا حصل هذا التّوفيق الذّي يبينه عبد القاهر نفسه:

«واعلم أنّ ممّا هو أصل في أن يدقّ النّظر ويغمض المسلك في توخّي المعاني التّي عرفت أن تتحدّد أجزاء الكلام ويدخل بعضها في بعض ويشتدّ ارتباط ثان منها بأوّل،وأن يحتاج في الجملة إلى أن تضعها في النّفس وضعا جديدا»20.

فعبد القاهر يقرّر استحسانه لهذه الأبيات من خلال الصّورة الأدبيّة العامّة وما تكتنفه من صفاء المعاني مع الألفاظ ذات الدّلالة الاستعاريّة التّي منحت الصّورة درجة من الحسيّة في التّعبير والتّقريب الذّهني في قوله:

«هل تجد لاستحسانهم وحمدهم وثنائهم ومدحهم منصرفا إلاّ إلى استعارة وقعت موقعها وأصابت غرضها»21،ويريد به قول الشّاعر:

..... وسَالَتْ بأعْنَاقِ المَطيِّ الأَبَاطِحُ

فالاستعارة هي جوهر الإبداع الشّعري،وبرهان جليّ على نبوغ الشّاعر22 وهي مجال للتّخييل،وفرصة للنّاقد في تعداد الصّور التّي يتركها التّوظيف الاستعماري كما فعل عبد القاهر بهذا التّفسير الأدبيّ نيابة عن مقاصد الشّاعر بقوله:

«أراد أنّها سارت سيرا حثيثا في غاية السّرعة،وكانت سرعة في لين وسلاسة كأنّها كانت سيولا وقعت في تلك الأباطح فجّرت بها»23،فالصّورة هنا حسيّة تتزاحم بالمشاهد التّي تتّفق مع التّعبير،بالإضافة إلى الاهتمام بالدّلالات لميزة الأبيات كالحالة النّفسيّة الخاصّة التّي تعرض فيها الانفعالات في لغة الشّاعر والتّأثير الإيقاعي وموسيقى الألفاظ وتناغمها،على أنّها متجاورات،وأنّ التّأثير متحرّك ونشيط بين طرفي الإيقاع والمعنى24.

فالتّوافق بين المعنى في الأبيات وبين القافيّة والوزن أساس استرسال الشّاعر زاد من حيويّة الانفعال وحساسيته ومازج بين المشاعر العامّة والمتلقي وأثار انتباهه وشدّه بإيقاعه25،والأمر في هذا الجانب مطروح بشكل تنظيري في النّقد العربيّ القديم كضرورة من ضرورات الإبداع الشّعري

بقول ابن طباطبا:

«فإذا أراد الشّاعر بناء قصيدة فمحص المعنى الذّي يريد بناء الشّعر عليه في فكره نثرا وأعدّ له من...الألفاظ التّي تطابقه والقوافي التّي توافقه..الخ»26.وذلك أنّ عمليّة الإبداع الفنّي تعدّ عمليّة معقدّة على الرّغم من بساطة صورة الأبيات ومشهدها التّعبيري الظّاهري الذّي يلامسه المتلقّي للوهلة الأولى في شكله الخارجي،في حين قد يقف عاجزا عن تفسير بواعث النّشوة الرّوحيّة التّي تغمره عندما يحاول استكشاف تجليّات القيم الجماليّة التّي يحدثها الأثر الفنّي مستجليّا الإيقاع النّفسي الذّي لا يكون سوى نحت من تفاعلات داخليّة في نفس الفنّان،وحركة دائبة في وجدانه وهي تقفز إلى مجال التّعبير في لغة شاعريّة مركبّة من ذاتيّة الشّاعر ودلالات الحدث،ينسجم فيها الإيحاء مع تآلف الألفاظ وتقاسيم المقاطع الصّوتيّة فالصّور المترائيّة تملأ ساحة العرض الفسيحة:(الغادي،الرّائح،الأباطح،الجمل،وسعة الزّمن الذّي لا تملؤه إلاّ أطراف الأحاديث المختلفة) كلّ هذا من أنّ المقاطع الصّوتيّة27 تتوافق مع الجرس الموسيقي الذّي تداعت له الأبيات كلّها بالنّغم الموحدّ في تقاسيمها في الوحدات28.

أمّا الوزن وقد يكون ظاهريّا محسوسا،وهو البحر الطّويل:

فعولن مفاعيلن فعولن مفاعلن فعولن مفاعيلن فعلون مفاعيل

فهو مبنيّ أصلا على التّتابع والموازنة والمقابلة في اطراد مملوس،وأمّا الوحدات فقد تكونّت في علم الكلمات وخواصها في الحجم والرّسم والتّعداد،والحيّز المكاني والزّماني الذّي تحدثه تموجات المقاطع الصّوتيّة.

الدّراسة الصّوتيّة الإيقاعيّة:

الشّطر الأوّل:

وَلَمَّا قَضَيْنَا مِنْ مِنًى كُلَّ حَاجَةٍ

إنّ الوحدات التّي يتكوّن منها هذا الشّطر،تتباين في تشكيلها الصّوتي من صامت ومصوت،ومن وحدات دالّة بين معجميّة ونحويّة،ومحاولة البحث في جانب منها تُبَيِّنُ مدى خدمة هذه الأصوات في إضفاء المسحة الجماليّة لها،لما يوجد فيها من ائتلاف،فالأصوات الدّوريّة29 التّي طبعت هذه الوحدات غير الدّالة ،وتعاقبت فيها،أكسبتها صبغة تمثّلت في تواتر هذه الأصوات فجمعتها علاقات تفاوت قيمتها من وحدة إلى أخرى على مستوى وضعها في بنية هذه الوحدات واتّحدت في الطّابع

الذّي أكسبها (غنة) دوريّة غطّى الخصائص الصّوتيّة الأخرى30.

(فالميم) في كلّ من (لما)،(من)، (منى) في علاقة تبادليّة مع هذه الوحدات،نظرا لمجاورتها لغنة الإدغام والنّون والتّنوين.

و(النّون) في كلّ من (قضينا)، (من).. (منى) هي بدورها في علاقة تبادليّة.

أمّا (الميم) و (النّون) في هذه الوحدات الدّالة فهي في علاقة تفاضليّة،ولكل منها (غنّة) توحد بينها في طابعها الصّوتي.

و (التّنوين) في كلّ من (منى)،حاجة في علاقة تبادليّة في مستوى الصّيغة الوظيفيّة.

وفي علاقة تفاضليّة مع (النّون) في المستوى التّحليلي نفسه،ونلاحظ أنّ هذه الوحدات الصّوتيّة تمّ توزيعها عبر الوحدات الدّالة حسب نسق بنيوي،ونسق تركيبي،يمكننا بمساعدة العلاقات التّي تربط هذه الوحدات الفارغة31 والتّي لها هي وحدها، (أي العلاقات)،الوجود العلمي الذّي يمكنها أن تكون بمثابة (الخصائص الموضوعيّة) من خلال الأعراض الصّوتيّة32من تحديد الجانب الجمالي،وذلك باعتبار مستوى التّعبير حسب ما ذهب إليه لويس هيالمسليف وذلك بالارتكاز على العلاقات التّي تجمعها في إطار الوحدة النّسقيّة (قضينا)،(منى،أنا) الدّالة على جماعة المتكلّمين وصوت النّون في (قضينا) والتّنوين وصوت النّون في (منى).

...يتبع المقال بالدّراسة الصّوتية الإيقاعيّة،والتّوافق المعياري

الاحالات:

1 _انظر :د.محمود الربيعي،حاضر النّقد الأدبي58_59،مصر دار المعارف ط1975،1.

2 _وممّا قيل في هذا الموضوع:»إنّ نقد الشّعر أصعب من نظمه»،انظر:الخطيب التّبريزي،شرح ديوان أبي تمّام2/1،تحقيق د .محمد عبده عزام القاهرة،ط196،4.

3 _مصطفى سويف،الأسس النّفسيّة للإبداع الفنّي في الشّعر خاصّة19،مصر دار المعارف 1951.

4 _تنسب هذه الأبيات إلى كثير عزة،وإلى يزيد ابن الطثرية ولعقبة بن كعب بن زهير،ونصيب والمضرب،انظر:عبد القاهر الجرجاني أسرار البلاغة تحقيق هـ.ريتر 21.
مامن دارس للأبيات إلا وقد يستذوق حسنها وجمالها،انظر:ابن قتيبة الشّعر والشّعراء1/9_12،وابن جنّي الخصائص،وأبو هلال العسكري كتاب الصّناعتين42،وقدامة بن جعفر نقد الشّعر34،33،وابن طباطبا عيار الشّعر85،84،وغيرهم.

5 _عبد القاهر الجرجاني أسرار البلاغة 118.

ويقول بنديتو كروتشي الإيطالي:»إنّ الأصل في العمل الفنّي هو الإحساس،وأمّا الأصل في العلم فهو الفكرة..وهذا هو الفرق بين الكاتب الفنّان والكاتب غير الفنّان»،انظر رشاد رشدي مقالات في النّقد الأدبي57،القاهرة مكتبة الأنجلو المصريّة،ط1962،1.

6 _انظر:Nicholson R.A.A Literary of the Arabs Cambridge-University. 21،256p1956 Press

قال أبو عمرو بن العلاء ي هذا الصّدد وهو يتحدّث عن المذهب البدوي:»فتح الشّعر بامرئ القيس وختم بذي الرّمة».انظر ابن خلكان وفيات الأعيان188/3،تحقيق محمّد محي الدّين عبد الحميد،القاهرة مطبعة السّعادة 1367_1948.

7 _ Charles Pellat : langue et literature Arabe p 227

8 _ويلبريس سكوت:خمسة مداخل إلى النّقد الأدبيّ57،ترجمة عناد عزوان، مرجع سابق.

9 _المرجع نفسه،وانظر غايتان بيكون:آفاق الفكر المعاصر455،بيروت منشورات دار عويدات،ط1965،1.

10 _المرجع نفسه 58،وانظر غاياتان بيكون:آفاق الفكر المعاصر 455،بيروت منشورات دار عويدات ط1.

11 _نص عبد القاهر معلّقا على بيتين بقوله:»معنى صريح يشهد له العقل بالصّحة،ويعطيه من نفسه أكرم النّسبة وتتّفق العقلاء..الخ،انظر عبد القاهر الجرجاني أسرار البلاغة 28،229.

12 _المصدر السّابق :229.

13 _انظر عشراتي سليمان:أدبيّة الخطاب القرآني 41_42،رسالة دكتوراه (مخطوط) مقدّمة لمعهد اللّغة العربيّة وآدابها 1990_1991.

14 _استمد الشّاعر معجمه من الآيتين الكريمتين:{فإذَا قضَيتُم مناسِككُمْ فاذكرُوا اللهَ} [البقرة:200/2].وقوله تعالى:{ثُمَّ ليقضُوا تَفَثَهُمْ وَليُوفُوا نُذُورَهُمْ وَليَطَّوَّفُوا بالبَيْتِ العَتِيقِ} [الحجّ:29/22].

15 _سيّد قطب :التّصوير الفنّي في القرآن117،بيروت،دار الشّروق،د.ت.

16 _عبد القاهر الجرجاني:أسرار البلاغة:16_17.

17 _انظر ابن جنّي:الخصائص220/1،219،218،217 وانظر الملحق.

18 _انظر ابن قتيبة :الشّعر والشّعراء.

19 _انظر عبد القاهر الجرجاني،دلائل الإعجاز295.

20 _المصدر نفسه73.

21 _عبد القاهر الجرجاني،أسرار البلاغة16.

22 _د.مصطفى ناصف،الصّورة الأدبيّة124.

23 _عبد القاهر الجرجاني ،دلائل الإعجاز59.

24 _انظر د.فايز الدّاية،علم الدلالة العربي222،النّظرية والتّطبيق،دراسة تاريخيّة تأصيليّة نقديّة،الجزائر،ديوان المطبوعات الجزائريّة،ط2،د.ت.

25 _للمزيد من الاطّلاع في هذا الموضوع انظر:ريتشاردز،مبادئ النّقد الأدبيّ 198،ابن طباطبا،عيار الشّعر،تحقيق طه الحجازي والدّكتور محمّد زغلول سلام،القاهرة_المكتبة.

26 _انظر:د.إبراهيم أنيس،الأصوات اللّغويّة159،القاهرة،مكتبة الأنجلو المصريّة1984،ط6.

27 _انظر: -Al.:Guth. par phonatone physiologie de phonetique sont les etudes ou en ,N2,1p21 lisaniyyat-Revue algerienne de linguistique,1972 volume

28 _انظر: ,cours de phonetique acoustique p.p:Etienne Enirit:70.69

29 _انظر المرجع نفسه،في القيم الخلافيّة الأخرى،من جهر وهمس ودرجات الانفتاح.

30 _انظر : Louis Hjelmslev

le langage traduit du danois par Michel olsen paris edition de minuit 1971 .p35.

31 _انظر:

Gerard Guth:

Contribution esperimentale a l-étude des attributs des attributs de la nasalité/ S.N.E.D.p: 17,1975.

قراءة في الشعر الجزائري القديم، بكر بن حماد التاهرتي أنموذجاً

د/ فتحي محمد / جامعة سيدي بلعباس

ملخص:

هدفنا من هذه القراءة إبراز عراقة الأدب الجزائري، بالحضور المتميز لأعلامه متخذين من بكر بن حماد أنموذجاً لذلك، بغية لفت انتباه أجيال أمتنا لجهود أسلافنا ومآثرهم الحميدة في مجالي الفكر والأدب، بإعادة قراءة تراثنا وفق مقتضيات العصر وتطلعات الأجيال كي لا يتحنط في متاحف النسيان.

الكلمات المفتاحية:

تقديم، ابن حماد، نسبه، نشأته، رحلته إلى المشرق، عودته إلى المغرب، شاعريته.

Le premier objectif de cet article est d'essayer de mettre en lumière l'ancienneté et l'antiquité de la littérature algérienne, à travers ces pionniers et nous avons pris comme exemple Bakr Ibn Hamad. Pour présenter à notre génération les efforts et les chefs d'œuvres de leurs ancêtres dans le domaine de la littérature en procédant par une lecture et une analyse contemporaine pour que notre patrimoine ne s'efface pas de la mémoire des générations qui vont suivre.

Mots clés :

Presentation. La descendance d'Ibn Hamad, son enfance, le voyage au moyen orient, le retour au grand Maghreb, sa poétique.

تقـديـم:

يقول عثمان الكعاك1 رحمه الله في كتابه بلاغة العرب في الجزائر: إن العلماء قد اعتنوا بالتنقيب عن اللغة العربية وتاريخها وتطوراتها في مختلف الأصقاع الإسلامية إلا الجزائر، فإنهم أغفلوها، مع أنها قد أخرجت من الأدباء وعشاق البلاغة ورسل الفصاحة والبيان ما يكون لها بهم الفخر وما تسمو به مرتبتها في تاريخ الأدب العربي2 العام.

يقر الكعاك بعراقة الأدب الجزائري وقدمه، وبالحضور المتميز لأعلامه في الساحة الأدبية بخصوصية أدبهم وفرادته وكفاءتهم، وأبانوا لغيرهم مشرقاً ومغرباً عن واقع الأدب الجزائري.

ألم ينافح أسلافنا غيرهم وسجلوا حضورهم في الساحة الأدبية والنقدية؟ وأبانوا عن نديتهم لنظرائهم من فطاحل الأدب المشرقي الذي نال الحظ الأوفى في الدراسة والاهتمام تدقيقاً وتمحيصا، واستهلك الجهد الجهيد من الطاقات ومن الوقت سنين متتابعات من الباحثين الجزائريين وغيرهم، ألم يحن الوقت لأبنائنا الطلبة وبناتنا الطالبات أن يلتفتوا إلى أدبهم الحافل بذخائر نفيسة وأعلام فذة.

آمل في هؤلاء أن تحدوهم الرغبة في البحث والتنقيب في جذور الأدب الجزائري القديم ومكوناته والنهوض به والتعريف بمبدعيه، وإماطة اللثام عن أعلام هذا الأدب الذي غمره النسيان وتجاهله البعض بقصد أو من دونه، بغية الكشف عن بعض الصفحات المجهولة في هذه المرحلة القديمة من تاريخ أدب أمتنا، الذي تغافلته أقلام الباحثين المشارقة، لعلة الانتماء أو لغاية في نفس يعقوب.

عاش الأدب الجزائري القديم ثنائية الإخفاق والإجادة كغيره من آداب الأمم الأخرى، ولا يخفى على القارئ أنه استفاد من الأدب المشرقي شكلا ومضموناً، وتسربل بوشائج التأثير والتأثر بمنة ويسرة، فجاء الحصاد غنياً متنوعاً يشجع المنصفين على البحث فيه وتذوقه وسبر أغواره، وإعادة النظر في قراءته وفق رؤية تتماهى وطموحات العصر في مزاوجة بين الأصالة والمعاصرة.

غايتنا في هذه الدراسة المتواضعة إعادة بعث حركية الأدب الجزائري القديم والتي نتخذ منها قاعدة تشيد بها الآداب في المستقبل بكل تفرعاتها وتوجهاتها الإبداعية والفنية بقطرنا لبناء صرح أدبي جديد وفق تطلعات أمتنا وخدمة لأجيالنا وتثميناً لجهد أسلافنا الذين غمرهم النسيان وطمرت الظروف ذكر بعضهم ورمتهم في سلة الزمان، لعل من هؤلاء، الفقيه النحرير والمحدث البليغ، والشاعر المجيد، بكر بن حماد فمن يكون؟

نسبه ونشأته:

هو أبو عبد الرحمان بكر بن حماد بن سهل (وقيل بن سهر) بن إسماعيل الزناتي أصلا التاهرتي نشأة وداراً ووفاة، ويكنى بأبي عبد الرحمن، ولد حولي عام200هـ تلقى بموطن رأسه دروسه الأولى على مشاهير علماء مسقط رأسه جلة فقهائه وكبار محدثيه بعد بلوغه السابعة عشرة من عمره غادر مسقط رأسه مولياً وجهه نحو افريقية (تونس) قاصداً المشرق العربي عام (217هـ 832م)

وهو في عنفوان الشباب.

نزل القيروان ولم يمكث بها طويلا قرأ بها الفقه والحديث وبقية العلوم التي كانت تلقى حينذاك بمساجدها على يد أكابر العلماء منهم الشيخ عون بن يوسف الخزاعي3ت239 هـ ، والإمام سحنون بن سعيد التونخي4 (ت 240)هـ .

يذكر ابن حماد في كتاب :"رياض النفوس للمالكي: قوله لما فرغت من قراءة كتبي كلها على عون – وهي كتب ابن وهب5 قلت له:"يا أبا أحمد كيف كان سماعك عن ابن وهب؟ فقال لي :" والله ما أحب أن يعذب الله أحداً من أمة محمد صلى الله عليه وسلم بسببي بالنار- أبطل الله سعيه وسمعه وصلاته وسائر عمله إن كنت أخذتها من ابن وهب إلا قراءة ـ قرأت عليه أنا وقرأ علي ولو كانت إجازة لقلت:إنها إجازة، وقد حضرت ابن وهب وأتاه رجل بكتبه في تلبس فقال له:"يا أبا محمد هذه كتبك"فقال له ابن وهب "صححت وقابلت فقال نعم " فقال له :"اذهب وحدث بها فقد أجزتها لك وقد فعل مثل ذلك6 "،وجاء في كتاب "طبقات علماء إفريقية "لأبي العربي التميمي بقية هذا الحديث.

نتساءل مع الأستاذ محمد بن رمضان شاوش، هل كانت قراءة بكر على عون؟ قبل ذهابه إلى العراق أو قبل الرجوع منه؟ مع العلم أن عون توفي (239 هـ) ثم يقول إنه أنشد مقطوعة من شعره بالعراق ومصر وتاهرت، والقيروان على سبيل المناقشات الأدبية والمطارحات الشعرية يجتزئ الأستاذ شاوش البيت الأخير: من هذه المقطوعة

يا سبحان من أرسى الرواسي/ وأوتدها على السبع الشداد 7

هذا ما يدل دلالة بينة على نزول ابن حماد بمصر أيضاً ، لكن هل كان ذلك أثناء ذهابه إلى العراق أو بعد إيابه منه، فهذا سؤال لا نجد له جواباً في النصوص التي بين أيدينا8،في منظور محمد شاوش

رحلة ابن حماد إلى المشرق وإقامته ببغداد:

يبدو أن ابن حماد لم يمكث طويلا بالقيروان ، ثم رحل إلى العراق ودخل البصرة والكوفة ، ثم استقر بدار الخلافة بغداد ، وفيها أخذ الحديث النبوي عن الشيخ عمر بن مرزوق البصري ومسدد بن مصر الأسدي وأبي الحسن البصري وبشر بن حجر وابن الأعرابي وأبي حاتم السجستاني وأنه لقى من علمائها الرياشي وابن الأعرابي وغيرهم من علماء عصره ، كما اجتمع بأبدائها وشعرائها منهم:دِعبل الخزاعي (ت220هـ/835م)،السليط اللسان بهجوه لذوي المكانة والرفعة

في الدولة العباسية منهم الخليفة المعتصم وأبي تمام حبيب بن أوس (ت 231/ 845م) وعلي بن الجهم الخراساني (ت 249 هـ) ، ومسلم بن الوليد الملقب بـ : صريع الغواني (208/130هـ)، وغيرهم من فحول الشعر العربي.

لاريب أن لقاء ابن حماد بهؤلاء الفحول واحتكاكه بهم ، كان له أثره الفعال في تفتيق موهبته الأدبية وقريحته الشعرية ، فلقاء الرجال تلقيح لألبابها كما تقول العرب ، وقد لا يختلف اثنان في أن شاعرنا حمل معه بعد أوبته من المشرق العربي ، شعر هؤلاء الفحول وغيرهم إلى بلاد المغرب العربي عامة وبلده الجزائر بصفة أخص ، وكان من أوائل ممن أشاعوا شعر أبي تمام في البيئات الأدبية المغاربية9، ونجم عن ذلك تأثير أبي تمام في الحركة الأدبية والشعرية في هذه البلدان بما فيها الأندلس، ومن مظاهر هذا التأثير إقبال المؤدبين على تحفيظ شعر ابن تمام للناشئة ، والشعراء على معارضة قصائده ، ومن مظاهر هذا التفاعل كان أبو عبد الله التميمي القلعي يسلك في شعره على طريق حبيب بن أوس وصاحبه أبو عبد الله الجزائري يسلك سلوك المتنبي وكانا يتراسلان الأشعار كل واحد منهما الآخر على طريقته10،هذا ما ينبئ عن التفاعل الأدبي بين المشرق والمغرب ، وأن الأدب الجزائري ، لم يكن في مستوى أقل من نظيره المشرقي كما ذهبت إلى ذلك بعض الأقلام.

وكانت لشاعرنا صلات بخلفاء الدولة العباسية، كالمعتصم الذي تولى الخلافة عام 218، ــ227هـ (833م) ومدحه ونال عطاياه، وقد تجرأ على هجوه أيضاً على الرغم من صلاته الجزيلة، وهذا شأن شعراء التكسب، مما ينبئ على علو كعبه وذيوع صيته مشرقاً ومغرباً، وكان الشاعر كثير الاتصالات بالملوك والأمراء يمدحهم ويهجوهم كي ينال مبتغاه المادي، كما وصله أمراء الأغالبة والأدارسة على حد سواء، والظاهر أنه طاف بلدان المغرب العربي كله.

عودته إلى المغرب وإقامته بالقيروان للمرة الثانية.

يرى شاوش: إن إقامة ابن حماد بالمشرق وخصوصاً بالعراق كانت طويلة جداً، لاختفاء ذكره بالمغرب قبل عام 274 هـ (887م) وهي السنة التي رحل فيها قاسم ابن أصبغ البياني من الأندلس إلى المشرق ولقي بالقيروان شاعرنا التاهرتي وسمع منه حديث مسدد بن مصر الأسدي.

عودة ابن حماد إلى مسقط رأسه.

نزل ابن حماد بالقيروان بعد رجوعه من المشرق العربي وقد اكتملت شخصيته وأضحى شهاباً وارياً وشيخاً وقوراً عالماً فقيهاً أديباً شاعراً ألمعياً، فجلس للإقراء في مساجد القيروان، ويبدو أن

إقامته بها وبمسقط رأسه كانت مراوحة حسبما ما يقتضه الجو السياسي في العاصمتين ويظهر أن شاعرنا شارك في الفتنة التي وقعت بتاهرت عام 895/282م ضد أبي حاتم الرستمي وأدت إلى إخراج هذا الأخير من عاصمة ملكه فاعتذر إليها ابن حماد بعد رجوعه إليها.

إن أجواء المنافسات غير الشريفة مناخ ملائم لتفريخ الإشاعة والوشاية وكثيراً ما يتعرض لها النزهاء والنابهين، فأحاطت بشاعرنا وشاية، إذ أوقع خصومه بينه وبين الأمير إبراهيم بن أحمد بن الأغلب 11حاكم إفريقيا تونس (261 /289)هـ من أجل ذلك آثرالشاعر الإياب إلى مربع صباه، مصحوباً بابنه عبد الرحمن ، ولما بلغا قلعة ابن حماد بولاية المسيلة حالياً القريبة من تاهرت تعرضا لهما قطاع الطرق، فقتلوا ابنه على مرآى من بصره سنة (907/295م) وجرح الشاعر في جسده ونفسه، فظل يعاني آلام ذلك حتى لقي بارئه في مسقط رأسه في شهر شوال من عام(296/ 909م) ،عن عمر ناهز ست وتسعين سنة.

شاعريته:

لم يترك ابن حماد شعراً وفيراً، بل قدراً ضئيلا في مائة وبضعة أبيات مقصدة ومقطعة، السمة البارزة لدى شاعرنا والتي لا تنقص من شاعريته، لأنه لم يتميز بها وحده، بل نلفيها في الشعر العربي القديم، عند جلة من الشعراء يقول: ابن حمديس في بيت واحد:

وكأنـما شمـس الظـهـيرة نـاره / وكأنـما شـجر البسـيطة عـوده

ومدح الشاعر أبو العباس السمعاني الخليفة الموحدي عبد المؤمن بن علي ببيت واحد فقط، فأثابه عليه بـألف دينار.

ما هزَّ عاطفية بين البيض والأُسل / مثل الخليفة عبد المؤمن بن علي

وما جمعه الأستاذ محمد شاوش من شعر ابن حماد في مطبوع وسمه بالدر الوقاد ، وهو مشكور على جهوده التي بذلها في جمع بعض أشعار ابن حماد من المصادر التي توفرت له حينها ، إلا أن هذا القدر الضئيل في منظورنا لا يعده شاعراَ مقلا ، فجل شعره في حكم المفقود ، وما توفر لا يتناسب مع شاعريته اللوذعية ، والتي بوأته الدرجة الرفيعة مع فحول شعراء عصره، ونال بها حظوة الملوك والأمراء مشرقاً ومغرباً، فأسبغوا عليه جزيل عطاياهم ، إلا أن شاعريته لم ترتق به ليكون شاعر بلاط ما، وفي كل الأحوال ، لم نقطع الأمل في اكتشاف المزيد من شعرا بن حماد، فالمستقبل كشَّاف، ويذكر الباحث بحاز إبراهيم بَكير، أن ديوان شعر بكر بن حماد موجود في تركيا12،لكنه لم يشر إلى مكان تواجده ، هل هو في مكتبة حكومية أو خاصة أو جامعة

أو مركز علمي؟.

يعد ابن حماد أول شاعر جزائري يوقع ميلاد الأدب الجزائري على النحو المكتمل وهو في حد ذاته حدث كبير وشأن عظيم13في ذاكرة الأمة الجزائرية ، فهو الشاهد على مساهمة هذه الأمة في الحضارة العربية الإسلامية ، في ميلاده المبكر في عاصمة أول دولة جزائرية ، ونبوغه فيها ، والتي لم يمض سوى نصف قرن على إنشائها،14 يدل دلالة قاطعة على تجذر الأدب العربي في الجزائر والبلدان المغاربية قاطبة ، عدَّ من أفاضل عظمائها فقهاً وأدباً نثراً ونظماً ، يقول : رابح بونار:إن هذه الشخصية هي أنبغ شخصية في الشعر الغنائي بالمغرب العربي عامة ، ولا نجد نظيرها في عمق تفكيرها وأصالتها البيانية وامتلاكها لموهبة شعرية محترمة إلا في الأندلس التي أنجبت الغزال15وابن عبد ربه16،ويحق لمؤرخ الأدب في هذا العصر أن يصرح بأن ظهور بكر بن حماد في القرن الثالث... هو أكبر مفخرة للأدب العربي المغربي17في عموم بلدانه.

كان لرحلات ابن حماد أثر في صقل موهبته المعرفية وتفتق قريحته الشعرية، فعد من شعراء الطبقة الأولى في عصره18مشرقاً ومغرباً ، فوقف موقف الندية مع فطاحل الشعر العربي وأعلامه في القرن الثالث الهجري، وهو لم يتجاوز العشرين من عمره19،كانت له صلات ودية وأدبية مع أبي تمام ودعبل وصريع الغواني وغيرهم من أنصار البديع والتصنع ، إلا أن شاعرنا سلك نهج الشعراء المطبوعين من طلاب المعاني والألفاظ السهلة ولم يلتفت إلى الصور الفنية إلا ما ورد عرضاً في شعره ، الواقعي20 التقريري ، وقد يعود ذلك إلى ثقافته الدينية الواسعة.

وإذا كان الشعر يتمثل في شكله ومضمونه وموضوعه، فمن حيث الشكل امتثل ابن حماد تقاليد القصيدة العربية القديمة مبنى ومعنى ، ومن حيث الموضوع نظم شاعرنا في الأغراض التقليدية المختلفة كالوصف والمديح والرثاء والوعظ والزهد ، ولعله تأثر في الموضوع الأخير بالشاعر الكبير أبي العتاهية21 الذي تألق نجمه في البصرة وبغداد وأضحي حديث الخاص قبل العام ، وقد تعود هذه النزعة عند ابن حماد لمزاجه النفسي المتشائم وميله الغيبي الموروث من عرقه البربري22، وقد يرد الميل الصوفي للشاعر إلى روحه المشبعة بالروح الدينية وإلى كونه من الرعيل الذي حاز المحمدة النبوية إضافة إلى رحلته المشرقية وهو في مقتبل العمر واحتكاكه بفحول الأدب والشعر ونزوله بالقيروان وإقامته بها للتعلم، فاختلط بـأناس كانوا عريقين في عروبتهم23وعقيدتهم، فولد ذلك آثاراً فعالة في شخصيته وتعريب لسانه خاصة وتضلعه في علوم الشريعة ، فاستحق بجدارة لقب الفقيه العارف بالحديث النبوي وأصوله.

إن التكوين الديني المبكر لابن حماد صقل شخصيته ومزاجه النفسي، ونأى عن الاستجابة لحديث النفس وعواطفها، فتهيأت نفسه لهذا اللون الشعري بحكم ثقافته فأعرض عن مواضيع اللهو والمجون والشراب التي كان يمور بها عصره والماثلة في الشعر العربي في كل أطواره، يذكر العماد الأصفهاني في ترجمته لشعراء القرن الخامس الهجري بالمغرب الأوسط، أنه لم يرو بيتاً واحداً في المجون أو الشراب لشعراء العصر حينها في هذا الصقع الغربي للوطن العربي.

ومن لطائف مديح الشاعر رُوي24 أنه قصَد يوماً الأمير إبراهيم بن أحمد الأغلبي (289/261هـ) في قصره حاملا إليه بعض مديحه وفق عادته فاعترضه الحاجب قائلا : الأمير مشغول ببعض جواريه وأمر أن لا ينغص عليه مجلسه أحد ، فكتب ابن حماد أبياتاً في رقعة وتلطف إلى الحاجب في إيصالها إليه جاء فيها:

خلقـن الغواني للـرجال بليَّة / فهن موالـينا ونـحن عـبـيـدُها

إذا ما أردنا الوردَ في غير حينه / أتتنا به في كل حين خدودُها

بعد أن قرأ الأمير البيتين أمر بصرف إليه مائة دينار، نستشف من هذا الحدث أن الشاعر كان يتردد على قصور الملوك والأمراء بغرض التكسب، وأن مراوحته كانت مألوفة لدى هؤلاء، لأنه كان يحترف الشعر لقضاء مآربه، ونسجل أن الأمير الرستمي أبو حاتم بن محمد بن أفلح (281 ـ 294) هـ عاتبه على مديحه لخصومه الأغالبة دون حكام بلاده، فاسترضاه بمدحة يقول فيها:

أبا حاتم ما كان ما كان بِغضةً / ولكن أتت بعد الأمور أمور

فأكرهـني قوم خشيت عـقابهم / فـداريـتهم والـدائرة تـدور.

مدح الشاعر أيضاً، أحمد بن قاسم صاحب مدينة كُرت بضم الكاف بالمغرب الأقصى بقصيدة مظهراً فاقته وحاجته المادية:

إن السماحة والمروءة والندى / جمعوا لأحمد من بني القاسم

وإذا تفاخرت القبائل وانتمت / فافخر بفضل محمد وبفاطم

وبجعفر الطيار في درج العلا / وعلى العضب الحسام الصارم

إ ني لمشتاق إليك وإنما / يسمو العقاب بقوادم

فابعث إلى بمركب أسمو به/ علي أكون عليك أول قادم

واعلم بأنك لن تنال محبتي / إلا ببعض ملابس ودراهم

الظاهر أن ابن حماد على الرغم من تكوينه الديني، إلا أنه كان هجاء سليط اللسان لم يسلم منه حتى رجالات الدين، نلفيه يهجي الشيخ يحي بن معين (ت 233/ 847 م) وهو أحد المحدثين المرموقين في الحديث النبوي الشريف وأحد مؤسسي نقد رجال الحديث النبوي، أو ما يعرف بـ: علم الجرح والتعديل، لقب ابن حماد الشيخ يحي بالشيطان المريد، أو خبيث المحدثين في قوله:

أرى الخير في الدنيا يقل كثيرهُ / وينقص نقصاً والحديث يزيد
ولابن معين في الرجال مقالةٌ / سيسأل عنها والمليكُ شهيد
فإن يكن حقاً قولُه فهو غَيبَة / وإن يك زوراً فالقصاص شديد
وكل شياطين العباد ضعيفة / شيطان أصحاب الحديث مريدُ

نضَّر الله وجه شيخنا يحي بن معين وجزاه الجزاء الأوفى عن الحديث النبوي والمحدثين25حاشاه أن يكون شيطاناً ، فهذا الوصف تاباه النفس ويمجه العقل السليم ، إنها الثنائية الضدية في النفس البشرية الحاملة للفضيلة وضدها الماثلة في قول المنزه عن كل نقيصة(وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ) سورة (الشمس الآية 10).

وفي رد ابن حماد على هجو الشاعر دِعبل الخزاعي للخليفة العباسي المعتصم نلفيه يحرضه بقوله:

أيهجو أمير المؤمنين ورهطه / ويمشي على الأرض العريضة دِعبل
أما والذي أرسى ثبيرا مكانه / لقد كادت الدنيا لذلك تُزلزَل
ولكن أمير المؤمنين بفضله / يهمُّ فيعفو أو يقول فيفعل

أثرت هذه الأبيات تأثيراً قوياً في نفسية الخليفة المعتصم، وكان وقتها أبو تمام شاعر البلاط الرسمي، فخاطب ابن حماد حين سماعه الأبيات قائلا: لقد قتلته (دعبل) والله يا أبا بكر وعاتبه على ذلك، فقال مجيباً له وتتميماً لما سبق:

وعاتبني فيه حبيبٌ وقال لي / لسانك محذور وسُمك يقتل
وإني وإن صرفت في الشعر منطقي / لأنصف فيما قلتُ فيه وأعدل

نلمس من ذلك ارتباط الأدب المغاربي بنظيره المشرقي ، فالعلماء والأدباء والشعراء ينالون من تشجيع الحكام وعطاياهم مثل نظرائهم المشارقة ، فالنسيج الحضاري من أرومة واحدة، أوليس الأدب والشعر أحد جوانب هذا النسيج ، والذي يقرأ الشعر[المغاربي] في عمومه يجده أخاً للشعر العربي في بغداد وفي بلاد العرب نفسها من حيث الصفات العامة والموضوعات التي كانت عند

القدماء26لوحدة المرجعية المعرفية.

ومن جهة أخرى نلفي شاعرنا ابن حماد يستعطف27شاعرنا أبا حاتم ويعتذر إليه ليغفر زلته بقوله:

ومؤنسة لي بالعراق تركتها / وغصن شبابي في الغصن نضير
فقالت كما قال النواسي قبلها / عزيز علينا أن نراك يسير
فقالت جفاني يوسف بن محمد / فطال على الليل وهو قصير
أبا حاتم ما كان ما كان بغضة / ولكن أنت بعد الأمور أمور
فأكرهني قوم خشيت عقابهم/ فداريتهم والدائرة تدور
وأكرم عفواً يؤثر الناس أمره / إذا ما عفا الإنسان وهو قدير.

ومن رثاء ابن حماد لنظيره دعبل، وأحمد بن خصيب والي مصر:

الموت غادر دعبلا بزويلة / وبأرض برقة أحمد بن خصيب

وفي رد ابن حماد على عمران بن حِطَّان الشاعر الذي أشاد بـ: عبد الرحمن بن ملجم المرادي قاتل علي بن أبي طالب رضي الله عنه نلفيه يقول:

يا ضربة من تقي ما أراد بها / إلا ليبلغ من ذي العرش رضوانا
إني لأذكره يوماً فأحسبُه / أوفى البريَّة عند الله ميزانا28

ثارت حمية ابن حماد واستشاط غضباً لمَّا سمع أو قرأ نص من أثنى على قاتل خليفة المسلمين ، بعد أكثر من قرن ، فهجا ابن ملجم هجاء لاذعاً مشفوعاً بمدح علي رضي الله عنه مشيداً بفضائله 29وبمنزلته من الرسول الأكرم صلوات الله عليه وسلم ، عدَّ المسعودي في مروج الذهب وابن السبكي في طبقات الشافعية الكبرى في الجزء الأول ،هذه القصيدة من أحسن القصائد ، نجنزئ منها:

قل لابن ملجم والأقدار غالبة / هدمت ويلك للإسلام أركانا
قتلت أفضلَ من يمشي على قدم / وأول الناس إيماناً وإسلاماً
وأعلم الناس بالقرآن ثم بما / سنَّ الرسول لنا شرعاً وتبيانا

صهر النبي ومولاه وناصرُه / أضحت منقبه نوراً وبرهاناً

وكان منه على الرغم الحسود له / مكان هرون من موسى بن عمرانا

ذكرت قاتله والدمع منحدر / فقلت سبحان ربِّ الناس سبحان

أشقى مرادٍ إذا عدت عشائرها/ وأخسر الناس عند الله ميزاناً

يا ضربةً من شقي أرثته لظى / مخلَّداً وأتى الرحمن غضبانا

كعاقر الناقة الأولى التي جلبت/ على ثمودٍ بأرض الحجر خُسرانَا

نَستقرئ من النصين أنهما يتماهان في جريمة قتل سياسية بامتياز، ويجسدان العنف المادي الناجم عن الاختلاف الأيديولوجي في تاريخ الإسلام السياسي المغيِّب للحوار، فالفكرة لا تدحض إلا بأختها والحجة لا تواجه إلا بنظيرتها، فعمران بن حِطان يشيد بالجاني ويزكي فعلته الشنيعة التي مزقت الصف الإسلامي شر ممزق وهدمت رمز وحدته بسحقها الخلافة الراشدة ، وأشادت عليها الصراع الديني المؤدلج بين المسلمين باعتباره صراعاً أزلياً في ثنائية ضدية مذهبية عقدية سنة وشيعة ، وقد نتمثل ذلك في الخطاطة (أ) فلا زالت أوار نار هذه الاختلافات تلتهب بين المذاهب الدينية في انتظار من يخمدها، فلكل قراءته المشبعة بقناعته المعرفية والعقدية ، ونتمثل ذلك في هذه الخطاطة .

(أ)

فضيلة # رذيلة.

خلافة راشدة # ملك عضود.

ائتلاف # اختلاف

سنة # شيعة

وحدة # فرقة

ونتمثل دوافع القتل في هذه القراءة المتواضعة في الخطاطة (ب)

سياسي

القتل:جنسي

عـقـدي

ونلحظ أن سمة القتل أفرزها اللون الأحمر الدال على الدماء وهي سمة بصرية حاضرة

وقرينة مظهرة عِليَّة فعل الموت وكانت العرب تنعته بالموت الأحمر، قال بشأنه ابن القنوع:

ويخترم الأرواح والموت أحمر / بأبيض يتلوه لدى الطعن أزرق30

تستدعي القرينة الحاضرة الماثلة في اللون الأحمر نظيرتها الغائبة البادية في اللون الأصفر الذي كسى الملامح الفيزيولوجية للقاتل ، ألم يمتقع لونه ويظهر شاحباً مصفراً ، كأنه مصاب بمرض اليرقان، أو عليه أعراض ما قبل الموت الناجم عن الخوف القبلي والبعدي من العواقب، وهذه الطرز المزاجية تعزى إلى أبقراط hippocrates حوالي القرن الخامس قبل الميلاد ، يصف الخائف عند امتقاع لونه بأنه مستعد للجنون ويكون فيه طمع وحب النفس وغيظ وحب للانتقام،31 فهذه العلامات التوصيفية غايتها توصيلية ، تشعر الآخر بعدوانية صاحبها، فارتباط اللون الأصفر بالخوف يعد قرينة بصرية، دالة على الجرم ويجسد السمة الغائبة الكامنة في القتل المرتبط بالدم والمقترن باللون الأصفر ومن ذلك نتمثل الخطاطة (ج).

القتلاللون الأحمر

اللون الأصفر

وفي قراءتنا السياقية النصية، نلفي أن الجاني عبد الرحمن بن ملجم لم يكن يبتغي إطفاء فتيل التوتر في الساحة السياسية بإزالة علي رضي الله عنه بثقله العقدي والسياسي ، بقدر ما كان يطمح إلى تفعيل نواياه الاجتماعية الكامنة في البناء بالمرأة32التي اشترطت عليه رأس علي رضي الله عنه مهراً لها، لكن لا ينبغي لنا أن نشخصن فعل القتل في فاعله وفي دوافعه الذاتية.

قد تبدو عملية القتل استفزازية دلالياً ، أرخت للاغتيال السياسي في عالمنا العربي ، دالة على عمق الاختلاف المذهبي والمؤدلج ، فكان ذلك مدخلا إلى التحديث ، وهو بمعنى من المعاني ، ثورة على الجاهز والنمطي33في الحكم ، والهادفة إلى دمقرطته وإخراجه من النمذجة الشرعية والعرقية ، ومن حيز الاطباق والاغلاق إلى رحابة الاستنطاق لأصول الحكم34،وخلخلة المؤتلف وإخراجه إلى فضاء المختلف ، وفق بنية معرفية مستحدثة متمحورة في الاختيار الحر للخليفة ، غير ملزمة النسب القرشي35 وفق رؤية الخوارج ، ولا يكون ذلك إلا بالثورة والتثوير على ما هو مؤتلف ، تلك هي المعالم الخفية لهذا القتل ، والتي يمكننا أن نترسمها في الخطاطة البيانية التالية.

اختلاف

اختلافثورة

انتصار

أسس فعل القتل لمذهبية عقدية متضادة ، وعلى مسرحها تولدت حركية إبداعية فنية أدبية وشعرية ، مساراتها متوازية غير متقاطعة البتة، فلكل فريق أنصاره ، فابن حطان أشاد بابن ملجم في قتله لأصفى خلق الله ، متبنياً مرجعتيه المعرفية المسقطة للهيبة القدسية للمستهدَف ، ومن منظور مؤتلف مع مرجعية الشاعر ابن حطان ، نتساءل ،ما هي الخلفية المعرفية أو المذهبية ، لشاعرنا في هجائه لابن ملجم وثنائه على الخليفة علي رضي الله عنه ، هل مرد ذلك حبه لآل البيت رضي الله عنهم ، وهذا ما ذهب إليه رابح بونار ، معتبراً ابن حماد شيعياً معتدلا متعصباً لمذهبه36،غير أننا نلفيه يفصح عن مرجعيته المذهبية التي تبدو مضطربة في منظورنا ، لأن الساحة السياسية والمذهبية التي كان يحياها المغرب العربي في القرن الثالث الهجري كانت تعج بالمذاهب الدينية ، وأن شاعرنا يذكر في شعره أنه كان جهمياً37 :

وللنـفس حاجات تروح وتغـتدي / ولكن أحاديث الزمان تـعـوقـها

تجهمت خمساً بعد سبعين حجة / ودام غروب الشمس لي وشروقها

يظهر ابن حماد فضل علي رضي الله عنه ومنزلته في آل البيت رضوان الله عنهم ، ومكانته في الإسلام ، فهو أول صبي اعتنق الإسلام، وابن عم رسول الله صلى الله عليه وسلم، وصهره ، زوج ابنته فاطمة رضي الله عنهم ورافع اللواء يوم بدر ، وأبان له عليه الصلاة والسلام عن مقامه منه، قائلا : ياعلي أما ترضى أن تكون مني بمنزلة هارون من موسى ، إلا أنه لا نبي بعدي38، يستند في نصه إلى هذه الشرعية الدينية ، التي لا تختلف عن مقام هارون من موسى ، والتي دل عليها رب العزة سبحانه في الذكر الحكيم في قوله: فأتيا فرعون فقولا أنا رسولا رب العالمين (سورة طه الآية 10)

هل يوحي النص القرآني أن هارون تبوأ منزلة موسى النبوية وكلف بتبليغ الرسالة مع أخيه، وفق المنطوق اللغوي للآية؟،التي تظهر أهمية هارون في تبليغ الرسالة، والتي لا يؤتمن عليها إلا ذوي القربى، فقوة هارون مستمدة من النور النبوي الماثل في موسى عليه السلام، وهل تبدو منزلة علي رضي الله متساوية في الهرم المحمدي لآل البيت عليهم رضوان رب العالمين مع منزلة هارون؟ مع العلم أنه لم ينص عليها الذكر الحكيم، وقد تترآى لنا هذه المقرابة في هذه الخطاطة:

محمد (ص) هارون

موسى (ص) علـــي

ومن زاوية أخرى نرى أن نص ابن حماد يتقاطع اجتماعياً مع مشهد أول جريمة قتل في تاريخ الإسلام الاجتماعي بقتل قابيل هابيل من منطلق الغيرة بين الأخوين على الظفر بالمرأة، وأن عبد الرحمن بن ملجم ارتسمت له الرؤيا نفسها، ومن ثمة هل تسوغ لنا القراءة التاريخية القول: أن وراء تصفية كل عظيم امرأة؟!باعتبارها الإكسير الفعل في بناء الأمم أو هدمها.

ألم تكن ناقة النبي صالح عليه السلام أنثى وولدت من صخرة وهي آية إعجازية ، فمعنم الأنثى يغمر مشهد القتل ويتلبسه ، للدلالة على أهمية المرأة في تفعيل الأحداث ، فاجتمع سادة القوم وكبراؤهم على قتل الناقة ، والمشهد نفسه نلفيه يلقي بظلاله على مشهد مقتل علي رضي الله ، فالإبقاء على حياته ينغص الجو السياسي للأمة في منظور مدبري الاغتيال(الخوارج)، والمنظور نفسه ينطلي على قوم صالح عليه السلام، فحياة الناقة تبقي الحجة الإعجازية قائمة عليهم ولا مفر من نكرانها ، لأن أيادي البطش لا تعتمل العقل ، ولا تفكر إلا بإراقة الدماء في حسم اختلافات دون روية أو تدبر في العواقب ، فاهتدى القوم إلى الفاعل(فَنَادَوْا صَاحِبَهُم فَتَعَاطَى فَعَقَر فَكَيْفَ كَانَ عَذَابِي وَنُذُرِ إِنَّا أَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ صَيْحَةً وَاحِدَةً فَكَانُوا كَهَشِيمِ الْمُحْتَظِرِ) سورة القمرالآية،31،30،29.

إثر مقتل الناقة سلط الله العذاب على قوم النبي صالح عليه السلام، وبقتل على رضي الله عنه تشرذم المسلمون وألحق الله بهم الوهن والهوان، فتفرقت كلمتهم وتشظت قوتهم بإحلالهم حرمة الدماء.

والملاحظ أن تيمة القتل فرضت إيقاعها في هذه المشاهد المطروحة للقراءة، فمرتكزها ديني سياسوي بامتياز، فاستوعبها الشاعران كل في خندقه رايتهما حب الدين ورموزه والذود عنه، فتعددت قراءة المشهد التاريخي الواحد بحمولات ضدية وبفيوضات متعددة المشارب والأهواء إلى حركة تثويريه تبريئية، لازالت تلقي بظلالها على واقعنا المعيش.

وأظهرت جريمة الاغتيال أيضاً أن التشظي السياسي يهتدي ببوصلة التشظي العقدي في ثقافتنا العربية والإسلامية، قبل أن تكون للغرب صولة نتخذه مشذباً نعلق عليه إخفاقاتنا، وهل ثقافتنا شيدت على العنف المبرر دينياً!

فابن حِطان وصف ابن ملجم بالورع التقي وبفعلته الشنيعة ينال رضوان الله والوفز بالجنة في منظور شيعته وخطيبته، لأنه أنقذ المسلمين من خلافاتهم السياسية المُعطِّلة لحركة النماء، وابن

حماد اعتبر قاتل علي رضي الله عنه شيطاناً يستحق عقاب الله، وهل يستثنى عاقر الناقة وقومه من هذا المآل؟

كان الحراك الشعري لابن حماد يرنو إلى نقد فعل الاغتيال المدان في كل الأعراف والأديان، فكانت مقصديته من مساءلة التاريخ ليس التشنيع بالجاني في منظورنا بقدر التنبيه والتحذير من فعله وعوارضه الوخيمة على المجتمعات السابقة واللاحقة ، وإزالة اللثام عن خطورة الفكر المتطرف في الأمة الإسلامية، فابن ملجم يمثل الفضيلة والرذيلة في آن واحد ، وكأن الصراع بينهما أزلي سرمدي، ففعلته شكلت حدثاً مفصلياً في تاريخ الإسلام السياسي ، فمن الصعوبة بمكان أن تندمل جراحاته ، لأن مبرراته تسوغها الثنائية الضدية معرفياً وسياسياً وعقدياً.

ألم يحمل معنم ابن ملجم الخير والشر في الآن نفسه وكذلك ناقة قوم صالح؟ ألم يجعل الله الكون يسبح بحمده آناء الليل وأطراف النهار في ثنائية الأضداد، الليل والنهار، الصيف والشتاء، الحياة والموت، الخير والشر، يبقى علينا أن نتساءل ألم يشكل فعل الاغتيال في المشهد المدروس النواة لهذا المسار في المشهد الكوني برمته، تلك طبيعة الحياة وتحولاتها.

أخيراً لا أحسبني أني وفيت الموضوع حقه، في هذه القراءة المتواضعة، فذلك لم يكن مقصدنا ولا مبتغانا وإنما أردنا أن نساهم في قراءة النص الشعري الجزائري القديم الذي لازالت تنقصه الدراسة في منظورنا كيف كان مستواها لفتح الطريق للأجيال اللاحقة، ونعتذر سلفاً فيما بدا علينا من ضعف أو تقصير، فإن أصبت فمن الله، وإن أخطأت ذاك جهد المقل.

الإحالات والهوامش:

1 عثمان كعاك: باحث ومؤرخ تونسي، توفي بالجزائر في الملتقى العاشر للفكر الإسلامي بعنابة على منصة المحاضرات، في سيتمبر،1976.

2 نشر مكتبة العرب، تونس د.ت ص 22.

3 توفي 239 هـ بالقيروان.

4 قاضي قضاة إفريقيا وناشر مذهب الإمام مالك بالمغرب المتوفي 240 هـ.

5 هو أبو محمد عبد الله بن وهب القرشي ولد بالقاهرة عام 197 هـ 813 م وتلقى دروسه على الإمام مالك بمكة والمدينة، من تآلفيه الموطأ الكبير والموطأ الصغير.

6 محمد بن روضان شاوش: الدر الوقاد من شعر بكر بن حماد، المطبعة العلوية بمستغانم 1966 ص 44، 45.

7 محمد رمضان شاوش ص 49.

8 نفسه: ص 46.

9 محمد بن شريفة: أبو تمام وأبو الطيب في أدب المغاربة، بيروت، 1986، ص 36

10 الغريني: عنوان الدراية فيمن عرف من العلماء في المائة السابعة بجاية، تحقيق رابح بونار، الجزائر، ص 98.

11 أقام العباسيون إمارة الأغالبة في المغرب الأدنى متخذين القيروان عاصمة بقيادة إبراهيم بن الأغلب الأديب الشاعر (40 1، 196هـ)، لتكون حاجزاً بينهم وبين الأدارسة في المغرب الأقصى المتطلعين إلى توحيد المغرب والمشرق العربيين تحت قيادتهم، دام ملك الأغالبة (296،184 هـ)، ينظر إسماعيل بن محمد الرشيد، جلاء الظلام الدامس في موجز المغرب الأقصى إلى عصر محمد الخامس،1957 ص 30

12 الدولة الرستمية دراسة في الأوضاع الاقتصادية والحياة الفكرية، ص 362

13 عبد الملك مرتاض: الأدب الجزائري القديم، الجزائر، 2000، ص 138.

14 محمد الأخضر عبد القادر السائحي: بكر بن حماد شاعر المغرب العربي، الجزائر،2007 ص 9.

15 هو يحي بن حكم، لقب بالغزال لوسامته وجماله 156 / 250 هـ شاعر من شعراء الأندلس، وله ديوان شعري مطبوع ينظر المطرب من أشعار المغرب.

16 المغرب تاريخه وثقافته، الجزائر، 1981، ص 120

17 رابح بنوار: ص 120.

18 عادل نويها: معجم أعلام الجزائر، 1980، ص 58.

19 محمد الأخضر عبد القادر السائحي: ص 9.

20 رابح بونار: ص 128.

21 هو أبو إسحاق بن القاسم المعروف بأبي العتاهية، نشأ بالكوفة وسكن بغداد واشتهر في شعره بـ فلسفة الزهد. يعتبر أول من فتح للشعراء باب الوعظ والتزهد في الدنيا والإعراض عنها، وكان ذلك كرد فعل منه، لما شاع بين أدباء وشعراء عصره من تزندق ومجون وشكوك في الدين، فأوقف شعره في أخريات حياته على الزهد، توفي سنة 211 هـ ينظر وفيات الأعيان ج 1

22 رابح بونار: ص 126.

23 عثمان الكعاك: موجز تاريخ الجزائر ص 209

24 ينظر شوقي ضيف: عصر الدول والإمارات ص 160.

25 ينظر شوقي ضيف: نفسه، ص 160، 161.

26 أحمد ضيف: بلاغة العرب في الأندلس، ص 35.

27 الاستعطاف فن قديم من فنون الشعر العربي ويعرف بالاعتذار، ويعد النابغة الذبياني أول من فتح هذا الباب في الشعر العربي باعتذاراته للنعمان بن قابوس.

28 المسعودي: مروج الذهب المجلد الأول، بيروت 1982، ص 700.، وللمزيد عن ابن حطان ينظر أخبار الزمان لنفس الكاتب.

29 استشهد علي رضي الله عنه سنة 40 هـ ومات قاتله عمران بن حطان سنة 84 هـ وتوفي بكر بن حماد سنة 296 هـ

30 العبودي محمد بن ناصر: الرياض، الأمثال العامية في نجد 4 / 1979، عن سليمان بن علي: معجم الألوان، الرياض،ص 89

31 دائرة معارف القرن العشرين، ط 3، بيروت،971، 5 / 522.

32 المرأة خارجية المذهب تدعى قطام ابنة الشجنة وكانت رائعة الجمال فاشترطت على ابن ملجم مهراً مقداره ثلاثة آلاف دينار وعبد وقينة ورأس علي رضي الله عنه والفوز بالجنة إن مات! ففواقها على شروطها، للمزيد ينظران خلدون، العبر،4 / 1983 82، ينظر قول الشاعر في تاريخ الخلفاء، لجلال الدين:

فلم أرَ مهراً ساقه ذو سماحةِ كمهر قطامِ من فصيح وأعجم
ثلاثةُ آلاف وعبدٌ وقينةٌ وضرب علي بالحسام المُصمَّمِ
فلا مهر أعلى من عليٍ وإن غلا ولا فتْكَ إلا دونَ فتْكَ ابن مُلجَمِ

33 عمر مهيبل : من النسق إلى الذات 87 .

34 يستند الخوارج في رؤيتهم للحكم إلى مبدأي الحرية والعدل، ويجمعون على جواز الامامة لكل مسلمة عالم بالكتاب والسنة، دون النظر إلى نسبه أو منزلته الاجتماعية، الفكرة التي لا قت رواجاً مشرقاً ومغرباً، وتجمع فرقهم على تكفير عثما وعثمان وأصحاب الجمل وكل من رضي بالتحكيم بين علي ومعاوية رضي الله عنهم أجمعين، ينظر محمود إسماعيل: الخوارج حتى منتصف القرن الرابع الهجري.

35 أحمد أمين: فجر الإسلام ص 258.

36 رابح بونار: ص 127.

37 الجهمية: فرقة دينية تنسب إلى جهم بن صفوان المجبر،

38 من الطبقات الكبرى لابن سعد، العشرة المبشرون بالجنة، ص 192.

تأصيل صناعة البديع بإتباع أثر الجاحظ

- الطالب: حطاب بن شهرة - تحت إشراف: أ.د: تاج محمد / جامعة تيارت

مقدمة

إنّ علم الجاحظ و رمزيّته كعالم فتح الآفاق لمن أتى بعده من علماء في قريض القصيد و نقده لقد دفعهم و استمالهم بفكره و عقله الرّاجح إلى مشاركته الرّأي و تتبّع خطاه، من هؤلاء ابن قتيبة الّذي هو أيضا ثارت فيه حميّة العروبة « فردّ على الشّعوبيّة «(1) وكان نظير الجاحظ ثقافة و صاحب مؤلّفات كثيرة لكن يختلف عنه الجاحظ بأنّه صاحب نظريّات في مختلف العلوم نقدا و طبيعيّات و علم اجتماع و فلسفة، غير أنّ ابن قتيبة جامع موثّق:» يفهم من التّأليف أن يجمع و يجمع عن سعة إطلاع و يختار ما يجمع من غير أن يظهر نفسه فيما يجمع «(2) فمن الظّاهر ألّا تظهر بصمته النّقديّة بخصوص اللّفظ و المعنى كرجل عرف التّأليف و مارسه، فلم يتعدّ ما قاله و قرّره الآخرون من العلماء، ولم يطبّق استفادته العلميّة من سابقيه لمفهومهم للشّعر و حتّى ما وضع أسسه الجاحظ، فضلا على الأحكام العامّة الّتي ميّزت تحليله للأضرب الأربعة يقول:» إذا تدبّرت الشّعر وجدته أربعة أضرب: ضرب حسن لفظه و جاد معناه، وضرب منه حسن لفظه و حلا فإذا أنت فتّشته لم تجد هناك فائدة في المعنى، وضرب منه جاد معناه و قصّرت ألفاظه عنه، و ضرب منه تأخّر معناه و تأخّر لفظه»(3). فهو يبني نقده على أمثلة متعدّدة ليحكم على الشّعر و بذلك:» يستمدّ حكمه من بيت واحد أو بيتين أو ثلاثة في الأكثر»(4) فهو كان يفتقر إلى تصوّر متماسك للشّعر مركّزا في نقده على البيت والبيتين كما تقدّم.»ولن يتسنّى للدّراسة الإحاطة بنظريتهم في المعنى إلّا بعد استقراء دقيق لكلّ النّماذج المتوفّرة في مؤلّفاتهم»(5). لقد كان تنظيره غائضا ضامرا أمام ما قدّمه الجاحظ، فكان تنظيره جمعا و توثيقا من خلال ما قدّمه العلماء القدماء ممن سبقوه في الزّمان و المكان، فلم يتعدّ هذا التّنظير الاحتفاء بالعرب و الجمع و التّوثيق، مفاخرا بفضيلة العرب و من تكلّم بلسان العرب.

---

١ - إحسان عبّاس: تاريخ النقد الأدبي عند العرب، ص: ١٠٥

٢ - أحمد أمين: ضحى الإسلام، ج1، دار الكتاب العربي، بيروت، ط١٠، (د، ت)، ص: ٤٠٣

٣ - الشعر و الشعراء، ج1، ص: 12- 15

٤ - تاريخ النّقد الأدبي عند العرب، ص :108

٥ - حمادي صمود: التفكير البلاغي عند العرب: أسسه و تطوّره إلى القرن السّادس، منشورات الجامعة التونسيّة، ط1، 1981، ص :321

-1علماء وشعراء على أثر الجاحظ:

إنّ بحث الجاحظ و تنظيره في قضيتي اللّفظ و المعنى سيواصلها شاعر آخر في إطار خاّص،و هو ناقد أيضا دون الخروج عن الدّفاع عن العرب في زمن تغيّرت فيه المفاهيم و المعايير، فأصبح الشّاعر يحمل أحاسيس جديدة لظاهرة تعتبر جديدة، وإن كان ذكرها الجاحظ في خضم حديثه عن البديع المحمود و ذكره لروّاده بقوله:» و الرّاعي كثير البديع في شعره و بشّار حسن البديع و العتابيّ يذهب في شعره في البديع مذهب بشّار «(1) فلم يكن موقف الجاحظ من الوافد الجديد سوى الموافقة عليه بالإيجاب الّذي تنبّه إليه العلماء من قبله لقد قال الأصمعي في بديع بشّار:»سلك طريقا لم يسلكه أحد فانفرد به و أحسن فيه «(2) فالجاحظ قد تعامل مع الظاهرة تعاملا إيجابيّا وفق رؤية إيديولوجيّة إجتماعيّة مقصورة على العرب بهذا مهّد لابن معتز الّذي مثّل كتابة « البديع « حدثا عظيما في أوساط العلماء بالشّعر يقول محمّد مندور « إنّ البديع يمثّل حدثا عظيم الأهميّة في تاريخ النّقد العربي «(3) فهو يعطي انطباعا حقيقيّا « بأنّ المحدثين لم يسبقوا المتقدّمين إلى شيء من أبواب البديع «(4).

ولم يقتصر جهده لتحقيق الظّاهرة البديعيّة على القرآن و الحديث و كلام الصّحابة والأعراب الفصحاء و الشّعراء القدماء، بل تعدّاه إلى التّأصيل له، ثمّ يتبعها التّأصيل لنظريّة الشّعريّة عند العرب لأنّ جهد **ابن المعتز** لم يكن محض جمع للأشكال البديعيّة، فهو يتوخّى التّمثيل على الظّاهرة لأنّه لا يحبّذ حصر الأشكال من البديع مع استيفائها:» و لعلّ بعض من قصّر عن السّبق إلى تأليف هذا الكتاب ستحدّثه نفسه و تمنّيه مشاركتنا في فضيلته فيسمّي فنّا من فنون البديع بغير ما سمّيناه به أو يزيد في الباب من أبوابه كلاما منثورا أو يفسّر شعرا لم نفسّره يذكر شعرا قد تركناه و لم نذكره إمّا لأنّ بعض ذلك لم يبلغ في الباب مبلغ غيره فألقيناه أو لأنّ فيما ذكرنا كافيّا و مغنيّا «(5). فالبديع عنده نوعيّة لا ترتبط بالكمّ، فيكفي المثال و الاثنان لوصف الظّاهرة في عمومها ممّا يؤكّد لا محالة أنّ ابن المعتزّ مهتمّ أيّما اهتمام بمعالجة مسألة إبداعية موصولة بإنشاء الشّعر على نمط محدث و البحث في سبل صهر ذلك النّمط في نظريّة الشّعر عند العرب يقول:» غرضنا في هذا الكتاب تعريف النّاس أنّ المحدثين لم يسبقوا المتقدّمين إلى شيء من أبواب البديع

١ - البيان و التبيين، ج4، ص: 56

٢ - الموشّح، ص :٣١٧

٣ - محمّد مندور: النقد المنهجي عند العرب، مطبعة نهضة مصر بالفجالة (د، ت)، ص :٦٠

٤ - ابن المعتز: كتاب البديع، ص: ٠٣

٥ - المصدر نفسه، ص: 03

«(1). فالغرض من هذا الكتاب « ليس حشد الفنون البديعيّة و أغلبها ذكره السّابقون لابن معتز «(2) و إنّما الهدف الأوحد هو المعالجة النّظريّة للرّباط النّاظم لتلك الفنون ضمن مسلك شعريّ لم يكثر سلّاكه و كانت المقدّمة فيه لبشّار بن برد باعتباره أستاذ المحدثين و سيّدهم و أوّل من جاء بالبديع، فإضافة ابن المعتز هي نظريّة لا مناص عنها، كما أنّ الوعي بالبديع تجلّى من خلال الوعي بالمصطلحات و بالعلاقة بين الأشكال البديعيّة فيما بينها ضمن اتّجاه التّجديد في الشّعر، من خلال الوعيّ أيضا باتّصال البديع بالقديم من الشّعر، فهو تلازم حاصل ووثيق بين البديع وفنّيات الشّعر عند العرب خاصّة، فلا يحصل الفهم بدون أحدهما، فغيّاب أحد الطّرفين يعني غياب طريقة الأوائل في نظم الشّعر، مع ظهور حركة أخرى متحيّنة للتّجاوز يمثّلها المحدثون، و جلّهم من أصل غير عربيّ، فابن المعتز مساهمته كانت تكوين قدرة دفاعيّة قوامها النّقد الجماليّ مع صهرها في نظريّة شعريّة عربيّة بحتة لا تمتّ للشّعوبيّة بصلة و هناك من العلماء الرّواة المتعصّبين للنّظرة التّقليديّة في قول الشّعر لم يقف موقف النّقيض من الأحداث في الشّعر في جانبه الإيجابي المحض فكان الأصمعي ذلك العالم الّذي استوقفه المحدث من الشّعر فاستحسنه و علّق عليه بالإيجاب، لقد فضّل بشّارا عن مروان بن أبي حفصة الّذي كان يسير على أثر القدماء و ينسج على منوالهم دون تميّز أو ظهور لبصمته الخاصّة الّتي تفرده عن غيره و تكون علامة فارقة تخصّه، و كان في المقابل معجبا ببشّار الّذي أحدث في شعره و تميّز عن غيره و سلك طريقا لم يسلكه أحد،

-2تغليب المجدد في البديع على المتأثر بغيره:

لقد جمع النّقيضين القديم و الحديث، ففي القديم كان مسك الختام لهم، و كان في مصاف الشّعراء المطبوعين، كما بارك الأصمعي مسلكه الجديد (البديع) وهو على وعي منه للتّجديد الّذي بات يصيب الحياة الاجتماعيّة و الفكريّة للشّاعر، و حتّى التّطوّر الّذي أدرك ذائقة المجتمع بحلول الثّقافات الوافدة فوجدت المناخ الخصب و التّربة الملائمة للنّموّ والإنبات، وجدت الحرّية في ظلّ الدّين الجديد وعدم إقصاء الآخر و تهميشه. بل أنّ هذا الجديد (البديع) شكّل في رأيه سببا لتفضيل شاعر على سواه. فأصبح الشّعر المحدث ذو أهميّة وأولويّة عنده من الّذي يقتفي آثار القدماء ويتكلّف صنعة الشّعر. و على هذا النّحو أيضا سار الجاحظ في ركب المباركين و المشجّعين فأثنى على أصحاب البديع فبشّار عنده « حسن البديع «(3) كما أنّه أطبع المولّدين، و

١ - المصدر نفسه، ص :03

٢ - عبد القادر حسين: أثر النحاة في البحث البلاغي، مطبعة نهضة مصر، القاهرة، ١٩٧٥، ص: ٢٠٣- ٢٠٦

٣ - البيان و التبيين، ج4، ص: 56

أبو نوّاس عنده صاحب طبع و جودة. لقد أشار للمولّد بالطّبع و عدم الغضّ من شعره لأنّه متأخّر الزّمان لقد كان على رأي القدماء مثل الأصمعي في تطابق الحكم على الجيّد من الشّعر و إنّ تأخّر قال الجاحظ:» و لو كان له بصر لعرف موضع الجيّد ممّن كان و في أيّ زمان كان «(1). كما اقتفى ابن قتيبة أثر الجاحظ بقوله:» فكلّ من أتى بحسن من قول أو فعل ذكرناه له، و أثنينا به عليه ولم يضعه عندنا تأخّر قائله أو فاعله، أو حداثة سنه، كما أنّ الرّدئ إذا ورد علينا للمتقدّم أوالشّريف لم يرفعه عندنا شرف صاحبه و لا تقدّمه «(2) هذا دليل يثبته النّقاد على تقبّل الظّاهرة البديعيّة و احتوائها مع التّأكيد على الرّوابط الوشيجة بين (الطّبع) و(البديع) حيث لا يوجد عند أبي عثمان تناقض البتّة بين صفة المطبوع و المختار لأسلوب البديع في الشّعر،وهذا ممّا سهّل السّبيل لتبنّي الظّاهرة البديعيّة و جعلها مع الطّبع سواء الّذي يمثّل أساس الشّعر عند العرب.

يقول ابن المعتز في طبقات الشّعراء:» و كان مطبوعا جدّا لا يتكلّف «(3)، هذا عن بشّار وكذلك عن أبي نوّاس ورد فيه:» و كان مطبوعا لا يستقصي ولا يحلّل شعره ولا يقوم عليه «(4)، وعندما كان الطّبع يستحسن مع البديع عند النّقاد فمن الطّبيعي أن يكون نكرانه مع الصّنعة و التكلّف. فالفنّ البديعيّ يلقى الرّواج و الاستحسان إذا خالط الطّبع و قام معه، فقاعدة الطّبع هي رأس الإبداع و قائدته إلى الاعتدال و الاقتصاد أمّا الصّنعة فهي رأس الغلوّ و الافراط:» و إنّما كان يقول الشّاعر من هذا الفنّ البيت و البيتين في القصيدة و ربّما قُرِنَتْ من شعر أحدهم قصائد من غير أن يوجد فيها بيت بديع، و كان يستحسن ذلك منهم إذا أتى نادرا و يزداد حظوة بين الكلام المرسل «(5) ،فالبديع لم يكن وليد العصر العبّاسي فحسب بل هو موجود بوجود الشّعر القديم و لا تأثير لهذا الوجود بمؤثّر خارجي، لكن الاقتصاد فيه كان حتما قاعدة كما كان العربي قاعدته الإيجاز و الإبانة دون تفريط و لا إفراط الّذي سقط فيه بعض المحدثين شغفا وإكثارا منه حتّى الثّمالة والتّخمة:» كان مسلم بن الوليد صريع الغواني مدّاحا محسنا مجيدا مفلّقا، وهو أوّل من وسّع البديع، لأنّ بشّار بن برد أوّل من جاء به. ثمّ جاء مسلم فحشا به شعره، ثمّ جاء أبو تمّام فأفرط فيه و تجاوز المقدار «(6). لقد كانت عبارة (المقدار) الّتي استخدمها أبو عثمان

١ - الحيوان، ج٣، ص :١٣٠
٢ - الشعر و الشعراء، ج1، ص :11
٣ - ابن المعتز: طبقات الشعراء، تحقيق عبد السّتار أحمد فرّاج، دار المعارف، القاهرة، ط4، 1981، ص :42
٤ - المصدر نفسه، ص :194
٥ - كتاب البديع، ص :٠١
٦ - طبقات الشعراء، ص :235

الجاحظ قبله قاعدة أقام عليها جلّ تصوّراته بما فيها المتّصلة بأساس النّظرية الشّعريّة عند العرب بقوله:»وإنّما وقع النّهي على كلّ شيء جاوز المقدار «(1). وإذاراجعنا ما كتبناه نعثر على أنّ فكرة المقدار هي فكرة عقائديّة ربطها الجاحظ بالوسطيّة والإعتدال الّذي دعا إليه الإسلام في كلّ شيء مع تجنّب الغلوّ، فقد أدان ابن المعتز الغلوّ والإفراط في البديع فيصبح منقصة تلاحق الشّعر فتقتله مستفيدا من مقولة المقدار عن الجاحظ في الحياة العامّة وفي الدّين والعقيدة وفي نقد الشّعر،وهذا التّصوّر دفع بابن المعتز أن يستهلمه في تقسيم الشّعراء إلى فئتين:الأولى تتّخذ البديع في حدود ما يسمح به الطّبع مثل: بشّار و أبي نوّاس والفئة الثّانية: تجدّ في طلب البديع و استعماله إلى درجة الإسراف و المغالاة على شاكلة مسلم وأبي تمّام اللّذين خالفا قاعدة الوسطيّة فأفرطا في استخدامه. فأصبح الإبداع غريبا عندهم ومخالفا للقيّم الفنّية والجماليّة الّتي تضبط قاعدة العرب في الشّعر وهي منوال قصائدهم وإبداعهم الشّعري.

فكان كلّ شاعر عندهم غالى في استعمال الصّيغ اللّفظيّة، أو أفرط في التّعبير الفنّي، و أكثر التّصوير الشّعري فهو لا محالة ممّن كانوا يمثّلون الظّاهرة الشّاذة عن طوق النّظريّة الشّعرية عند العرب الّتي هي مشدودة بخيوط خفيّة تحرّكها في اتّجاه دينيّ عقائدي يجمع بين قيّم مفادها الوسطيّة و العدل و نبذ الغلوّ في الدّين و المنزلة بين المنزلتين فكلّ إبداع يخرج عن الانصياع والطّوق المذكور فهو إخلال بهذه القواعد و شذوذ يستحقّ المقاومة و الرّدع. فكلّ بديع داخل الشّعر وأفرط فيه يصبح إبداعا غريبا عن عروبة النّظريّة وعن قاعدة القيمة الجماليّة الّتي يسير عليها الشّعراء العرب وبالتّالي ينفي العالم بالشّعر ونقّاده الشّعر و الشّاعر و يصنّف بديعه في خانة البديع المقيت، و هذا ما يشير إليه» ابن المعتزّ في رسالته في محاسن شعر أبي تمّام و مساويه»2 فالمتقبّل من البديع هو ذاك الّذي خالط الطّبع و سار في ركبه فكان حلقة في سلسلة الأوائل نسخا و اتّباعا و في ذات الوقت إبداعا يصبّ في وعاء الأقدمين من الشّعراء، أو إبداع يسير فيه الشّاعر بصنعة دون مواربة أو مزايدة، فكان لبشّار وأبي نوّاس هذه المثاليّة لما كانا لهما من موهبة و حضور:» كان بشّار شاعرا مجيدا مفلّقا... وكان يحتكم إليه الشّعراء... و يعدّ في الخطباء والبلغاء و لا أحد من أهل العلم دفع فضله و لا رغّب عن شعره... كما كان أبو نوّاس أدب النّاس و أعرفهم بكلّ شعر... و عالما فقيها عارفا بالأحكام و الفتيا و أحفظ لأشعار القدماء والمخضرمين و أوائل

١ - البيان و التبيين، ج1، ص: 202
٢ - الموشّح، ص: ٣٧٨

الإسلاميين و المحدثين»(1). فكلّ ترحيب و حفاوة لهذين الشّاعرين من أهل العلم و الرّواية و ما موقف الأصمعي الّذي رأيناه منّا ببعيد و قبوله لبشّار و الإعتداد بشعره، وتفضيل الجاحظ له حتّى عدّه أطبع المولّدين، أمّا أبو نوّاس فيروى عنه نقلا عن أبي عمرو الشّيباني قوله فيه لولا ما ماأخذ فيه أبو نوّاس من الرّفث لاحتججنا بشعره لأنّه محكم القول»(2). و يعتبر الجاحظ أبا نوّاس عالما راويّة زيادة عن جودة الطّبع و السّبك. لقد احتفى العلماء بهذه الوجهة الجديدة أيّما احتفاء

الّتي مكّنت للنّظريّة الشّعريّة عند العرب فزادتها غنى لما أصاب الزّمان و المكان بوفود الثّقافات الأعجميّة وماجلبته معها من غثّ و سمين كان له أثره الإيحابي والسّلبي على مرجعيتنا وثقافتنا الأصيلة:» ...حتّى كان لدى العرب كتب بأسرها في علم البلاغة و النّقد الأدبيّ نقلت عن اليونان و تأثّر بها قوم تأثّرا كبيرا و اتخذوها مقاييس لهم في نقد الأدب»(3) ككتاب أرسطو الّذي نسبت ترجمته إلى إسحاق بن حنين العبّادي الطّبيب المعروف والفيلسوف، كما «نقل كتبا أخرى لأفلاطون وأرسطو وغيرها نظرا لتمكّنه من العربيّة واليونانيّة والسّريانيّة خاصّة كتاب الخطابة لأرسطو. كما اعتمد ابن رشد ترجمته لفهم أرسطو»(4). فكان البديع بديعان: مكون مرغوب وآخر مرفوض من طرف النّقاد.

-3المرغوب من البديع:

من كان على طراز الأوائل و لم يكن في شعر المحدثين. كالاستعارة الّتي يعرّفها ابن المعتز بأنّها:» استعارة الكلمة لشيء لم يُعرف بها من شيء قد عرف بها»(5). ولكن المصطلح لم يكن الاستعارة عند العلماء الأوائل بالشّعر بل كان (مجاز المشابهة) ومفاهيم أخرى عرفت بها بلاغتهم مثل (الأصل) و(النّقل) و (المستعار) و (المثل) و(الاتساع). فقد كانت جهود كان لها الأثر في ظهور مصطلح (الاستعارة) كان الجاحظ يسمّي الاستعارة قبل ظهور المصطلح (مثلا) في قوله:» هم ساعد الدّهر إنّما هومثل»6 فكان أوّل استعمال اصطلاحي قد بدأ مع أبي عثمان الجاحظ:» وجعل

١ - طبقات الشعراء، ص :21- 26- 28- 194- 201

٢ - المصدر نفسه، ص :202

٣ - المصدر نفسه، ص :204

٤ - كامل حمود: دراسات في تاريخ الفلسفة العربيّة، دار الفكر، بيروت، ط1، 1990، ص :70

٥ - كتاب البديع، ص :٠٢

٦ ـالبيان والتبيين،ج٤،ص:٥٥

المطر بكاء من السّحاب على طريق الاستعارة «(1) لقد عثر ابن المعتز على المصطلح مستعملا إنّما تسميته كان لها الصّدى والذّيوع و الدّيمومة، كما تعامل مع المصطلح من بابه الجمالي والجودة في القول الشّعري محمّلا كتابه بالغزير من الأشعار الحاملة لها أكثر ممّا كان يركّز على المفهوم خلال التّقديم والإثارة لأنواعها المختلفة مثلما ساق قول امرئ القيس و النّابغة و أبي ذؤيب الهذليّ. يقول عن بيت لامرئ القيس في وصف اللّيل (الطّويل):

وَلَيْلٍ كَمَوْجِ البَحْرِ أَرْخَى سُدُولَهُ عَلَيَّ بِأَنْوَاعِ الهُمُومِ لِيَبْتَلِي

فَقُلْتُ لَهُ لَمَّا تَمَطَّى بِصُلْبِهِوَ أَرْدَفَ أَعْجَازًا وَ نَاءَ بِكَلْكَلِ

بتعليقه:» هذا كلّه من الاستعارة لأنّ اللّيل لا صلب له و لا عجز «(2)، يقول القاضي الجرجاني في الوساطة:» فجعل له صلبا و عجزا و كلكلا لمّا كان ذا أوّل و آخر و أوسط ممّا يوصف بثقل الحركة إذا أستطيل و بخفّة السّير إذا استقصر»(3). فالشّاعر اختار أفعالا تدلّ على الحركة والتّغيير والتّحوّل كقوله: الثقّيل في الزّمن، فكأنّ اللّيل شخص ثقيل نأى الشّاعر بحمله و تحمّله لثقله و كبر حجمه.

ويختار ابن المعتز الاستعارة الثّانية الّتي استوقفته من بيت النّابغة الّذي توالت عليه الهموم وبالأحرى ساقه اللّيل إلى صدره كما يسوق الرّاعي إبله إلى مرابضها. يقول النّابغة (الطّويل):

وَ صَدْرٍ أَرَاحَ اللَّيْلُ عَازِبَ هَمِّهِتَضَاعَفَ فِيهِ الحُزْنُ مِنْ كُلِّ جَانِبِ

و يعلّق عليه بقوله:» أراد قوله أراح اللّيل عازب همّه. هذا مستعار من إراحة الرّاعي الإبل إلى مباءتها أي موضع تأوي إليه «(4). و يعرّج ابن المعتز على بيت الشّاعر أبي ذؤيب الهذليّ الّذي يقول فيه من (الكامل):

وَ إِذَا المَنِيَّةُ أَنْشَبَتْ أَظْفارهَاأَلْفَيْتَ كُلَّ تَمِيمَةٍ لَا تَنْفَعُ

فطرفا الاستعارة محسوس متمثّل في المستعار منه المحذوف الأظافر للأسد أو الحيوان الضّاري الّذي يتشبّث بفريسته فلا انفكاك من بين مخالبه،والآخر المجرّد الّذي هو الموت المستعار والجامع

١ - كتاب البديع، ص: ١٥٣

٢ - كتاب البديع، ص :٠٧

٣ - القاضي الجرجاني: الوساطة، ص: 432

٤ - البديع، ص: ٠٨

بينهما هو القتل دون رحمة أو رأفة. فترى هول الموت يلامسك أنت المتلقيّ فتدرك فظاعته و بشاعته فتصبح تكرهه مع أنّه حقّ لا مناص منه. فهي مجاز مشابهة تحظى بالرّتبة الأولى في تقسيم ابن المعتز،وهذه المشابهة قائمة على تقريب الفهم والإدراك للتّناسب القائم بين المستعار والمستعار له. فكلّما حدث التّقارب إلى حدود المشاكلة و المطابقة حصل الفهم ووقع التّأثير فتهتز النّفوس له و تتغيّر من فرط تخيّل الصّورة وقربها من الأذهان، فسبق ابن المعتز لم يكن في التّعريفات الّتي حشدها أو الأشعار الّتي ساقها، فقد عرفها ورواها روّاة كثر قبله، و إنّما سبقه كان في التّصنيف الدّاخلي الدّقيق، و تبويبه البديع ضمن سبيل واحد يمثّل أسلوبا واحدا في قول الشّعر، تفاوت القدماء و المحدثون في التّعويل عليه. فهو لم يعر تفصيل التّصنيف وعلاقة الأبواب ببعضها ببعض أيّ إهتمام، بل استرعاه تصنيف الأبواب قبل ترتيبها مع صناعة المصطلح و تثبيت المنهج، فكان فضل مساهمته آت من المنهج الّذي نظّر له من المحتوى الّذي درسه. لقد كان تصنيفه و لا يزال قائما حتّى الآن تتناوله الكتب والمناهج التّعليميّة المختلفة في جميع الأطوار. فمثلا كان يكثر من الجناس القائم على اللّفظ دون المعنى أي الّذي تجانس فيه الكلمة غيرها في تآلف الحروف دون المعنى أكثر من الّذي تتجانس فيه الحروف المعاني فكأنّه اشتقاق. يقول ذو الرّمة من (الطّويل):

كَأَنَّ البُرَى وَ العَاجَ عِيجَتْ مُتُونُهُعَلَى عُشَرٍ يَرْمِي بِهِ السَّيْلَ أَبْطُحُ(1)

لقد كان الصّوت الواحد يتكرّر في بيت ذي الرّمة في قوله:(العاج/ عيجت) (العين، الجيم) فهذا ضرب من الجناس الصّوتي تتآلف فيه الألفاظ و تختلف فيه المعاني القائم على الإقتصاد عند العرب تأكيدا لقاعدة (لا إفراط و لا تفريط) المؤكّدة نظريّة المقدار عند أبي عثمان الجاحظ وقول جرير (الطّويل):

فَمَازَالَ مَعْقُولًا عُقَالَ عَنِ النَّدَىوَمَازَالَ مَحْبُوسًا عَنِ المَجْدِ حَابِسُ(2)

فهذا بيت قد ساقه ابن المعتز من مجموع ثماني أبيات لجرير كثر فيها التّجنيس في هجاء الفرزدق، توخى الشّاعر فيها الجناس ففي البيت الرّابع منها يقول:

بَنِي مَالِكٍ لَا يُرْدِكُمْ حَيْنَ قَيْنِكُمْفَيَقْبِسَكُمْ مِنْ حَرِّ النَّارِ قَابِسُ

فترى الجناس في قوله: (حين) و (قين) و (يقبسكم) و (قابس)

١ - البديع ، ص :26

٢ - المصدرنفسه، ص: ٢٦

« فلئن استحسن ابن المعتز أن يكون البديع نادرا فإنّ أبيات قليلة، يتّضح إذن أنّ الوقوف عند البيت في إطار القصيدة أو القصائد يفضي إلى نتائج لا تتطابق ضرورة و النّتائج الّتي يفضي إليها الوقوف عند البيت معزولا عن سياقه. صحيح أنّ النّقد العربيّ قائم على البيت لا القصيدة أو القصائد لكنّه يظلّ قائما على النّص، لأنّ النّص مفهوم نوعيّ لا صلة له بالكمّ من الأبيات أو القصائد فهيمنة البيت الشّعري لا تعني القصور في تصوّر مفهوم النّص «(1).

«لقد كان اعتداد العرب بالجزء نصف البيت أو البيت أو بضعة أبيات في صنع آرائهم في الشّعر و نقده مرتبط برؤيتهم النّفعيّة المتحكّمة في نظريّتهم البلاغيّة بوجه عامّ، إذ ينطلقون من أنّ كلّ خطاب ينبغي أن يكون نافعا. فقد تتحقّق المنفعة بالشّطر من البيت أو بقليل الأبيات، ومن ثمّ اتّسم تعاملهم مع الشّعر بالتّجزئ لذلك تبدو ظاهرة (التّضمين) بشدّة واستحسنوا في المقابل (الإطلاق): إطلاق الجزء من النّص عن سواه حتّى يتاح فكّه عن الكلّ، لكن ذلك لا يحجب تصوّرهم الدّقيق لالإلتحام الأجزاء فيما بينها سواء على صعيد البيت الواحد أوالأبيات. على نحو ما بينّا فيما مرّ من هذا البحث «(2)، أمّا المصطلح الثّاني الّذي استوقف ابن المعتز، و كان يفيد المثليّة و سببها التّساوي، فهو حركة ثنائيّة تقتضي « المساواة حتّى تتّم المثليّة «(3) أو المطابقة الّتي نحن بصدد البحث عنها و التّمثيل لها حتّى يحدث القرب للفكرة مع فهم المصطلح. قال عبد اللّه بن الزّبير الأسدي (الوافر):

فَرَدَّ شُعُورَهُنَّ السُّودَ بِيضًاوَرَدَّ وَجُوهَهُنَّ البِيضَ سُودَا «(4)

فإذا المطابقة عنصر موصول بالإيقاع في جانبه المعنوي كما هي التّجانسات واقعة ضمن الإيقاع اللّفظي كالقافية تماما، فهناك ترجيع في المطابقة من خلال معنى و آخر وفق رابطة التّماثل الّتي تفرزها المساواة بين المعنيين قاعدته التّضاد القائمة في الذّهن، فهو إيقاع يتجاوز اللّفظ إلى المعنى، من المنطوق إلى المفهوم. لكن دون تجاوز المقدار أو قاعدة الإعتدال الّتي حدّدها العلماء بالشّعر حتّى لا يحدث الإسراف و التكلّف.

أمّا الأقسام الّتي هي أوسع من المطابقة الّتي سمّاها ردّ أعجاز الكلام على ما تقدّمها فهي عنده ثلاثة أقسام:

١ - حمادي صمود: التفكير البلاغي عند العرب، ص :388

٢HJELMSLEV : J. dubois (etrautres) dictionnaire de linguistique. Ed. la rousse. Paris 1973. P 486 -

٣ - توفيق الزيدي: جدليّة المصطلح و النظريّة النقديّة، قرطاج، ٢٠٠٠ تونس، 1998،ط١،ص :٣٦٣- ٣٦٤

٤ - البديع، ص: ٣٨

القسم الأوّل: ما كان آخر لفظ في الصّدر موافق لآخر لفظ في العجز، و هذا ما أورد فيه مثال في كتاب البديع من (الكامل):

تَلْقَى إِذَا مَا الأَمْرُ كَانَ عَرَمْرَمًافِي جَيْشِ رَأْيٍ لَا يَقِلُّ عَرَمْرَمِ

القسم الثّاني: ما كان آخر لفظ في البيت موافق لأوّل لفظ فيه (الطّويل):

سَرِيعٌ إِلَى ابْنِ العَمِّ يَشْتُمُ عِرْضَهُوَلَيْسَ إِلَى دَاعِي النَّدَى بِسَرِيعٍ

القسم الثّالث: فاللّفظة الأخيرة في البيت موافقة لأخرى في حشوه مثل قول الشّاعر من (الوافر):

عَمِيدُ بَنِي سُلَيْمٍ أَقْصَدَتْهُسِهَامُ المَوْتِ وَ هِيَ لَهُ سِهَامُ

اعتبر ابن أبي أصبع أنّ الأقسام الّتي ضبطها ابن المعتز ضمن باب (ردّ أعجاز الكلام على ما تقدّمها) في حاجة إلى التّسمية لذلك قال:» و لم يضع ابن المعتزّ لهذه الأقسام اسما يعرف بعضها من بعض، و الّذي يحسن أن نسمّي به القسم الأوّل تصدير التّقفيّة، و الثّاني تصدير الطّرفيّن، و الثّالث تصدير الحشو «(1)و هذا ترجيع صوتي يساهم في خدمة إيقاع البيت على أمر يتعدّى فيه الإيقاع مجرّد الإطار النّاظم للكلمات الّتي ينتقيها الشّاعر حتّى يبلغ صفة التّوليد لإحدى الوظائف الأساسيّة للشّعر، و هي عطف قلب السّامع أو القارئ و تصييره إلى الإحساس بوقع الجمال. فإهتمام ابن المعتزّ (بردّ الأعجاز على ما تقدّمها) ما هو إلّا إعطاء أهميّة للإيقاع اللّفظي الّذي يجمع شطري البيت في تلاحم يقول توفيق الزّيدي:» فلئن كانت عناية سابقي ابن المعتز بالصّدر خاصّة فإن صاحب « كتاب البديع « انفرد بتركيزه على العجز في علاقته بالصّدر. و نحن لا نستغرب من شاعر أن يشدّ انتباهه ما يتكرّر أو يتجانس من ألفاظ في البيت الشّعري «(2). من خلال هذا رسّخ ابن المعتز وظيفة الإفهام الّتي ذكرها الجاحظ من خلال رباط إيقاعي ترجيعي الصّاهر لشطري البيت.

أمّا عندما يصبح المصطلح ذا تشكّل ثنائي البديع و يشمل الأبواب الخمسة و يشمل محاسن الكلام و الشّعريّة الكثيرة الّتي لا يمكن الإحاطة بها، فانصرافه يكون للإبداع أكثر ممّا هو منصرف

١ - ابن أبي الأصبع: تحرير التحبير في صناعة الشعر و النثر و بيان إعجاز القرآن، تحقيق: محمّد حنفي شرف، القاهرة، 1995، ص: 117

٢ - توفيق الزّيدي: جدلية المصطلح و النّظريّة النّقدية، ص 369

إلى حسن الأسلوب في ذاته الّذي يظلّ بابه مشرعا متى ظلّ الشّاعر قادرا على التّوليد والإبداع في إطار المعاني الّتي لها جماليّة من خلال الإلتفات،والاعتراض،والرّجوع، و التّضمين و الإيهام.

4- العلاقة بين معنيين:

أ- **الالتفات:** التفات المتكلّم من الخطاب إلى الإخبار كقول جرير (الوافر):

أَتَنْسَى يَوْمَ تَصْقُلُ عَارِضَيْهَابِعُودِ بَشَامَةٍ سُقِيَ البَشَامُ»(1)

يقول ابن رشيق راويًا أنّ الأصمعي قال لإسحاق الموصلي المغنّيّ « أتعرف إلتفات جرير؟ قلت: و ما هو؟ أنشدني: البيت، ثمّ قال:» أما تراه مقبلا على شعره. إذ التفت إلى البشام فدعا له «(2). فالمعنى الّذي عالجه الشّاعر المرأة الّتي تساك لصقل أسنانها، و لكنّه يلتفت ليعطي المعنى معنى آخر أنّ البشام سقي من ريق عذب بعد أن كان خادما أصبح مخدوما. فمقياس ابن المعتز يتمثّل في تحوّل الشّاعر من المخاطب (أتنسى) إلى الإخبار و الدّعاء (سقي) فتحوّل الإيقاع من دلالة ذات معنى واحد إلى دلالة ذات معنيين مختلفين.

وينقلنا جرير لنوع آخر مفاده اجتماع المعنيين لكن بإيقاع معكوس يتناول فيه الإخبار ثمّ المخاطبة.فلقد قام الشّاعر من خلال الإستفهام الإنكاري الّذي يدلّ على خلوّ المكان من ساكنيه المسمّى (بذي طلوح) ثمّ ينعطف انعطافا وعطفا في آن على المكان بخيامه الّتي كانت ههنا بالدّعاء لها بالغيث لا لشيء إلّا أنّها كانت تأوي أحبّة رحلوا و غادروا المكان ليس إلّا. و هذا إلتفات من إيقاع إلى إيقاع من الإخبار (رحيل الأحبّة) إلى المخاطبة (الدّعوة للخيّام)

قال جرير (الوافر):

مَتَى كَانَ الخِيَامُ بِذِي طُلُوحٍسُقِيتِ الغَيْثَ أَيَّتُهَا الخِيَامُ»(3)

كما للشّاعر حقّ الإنتقال من معنى لآخر، وهذا الإنتقال لسبب يعترضه مشكوك فيه أو ظنّ لسائل يسأله عن سببه فيعود قافلا إلى الّذي قدّمه ليؤكّده أو يعلّل سبب تقديمه و قوله أو يزيل الشّكّ عنه بتقديم حسن التّعليل كقول المتنبّي:

لَمْ تَحْكِ نَائِلَكِ السَّحَابُ إِنَّمَاحُمَّتْ بِهِ فَصَبِيبُهَا الرُّحَضَاءُ

١ - كتاب البديع، ص ٥٩

٢ - العمدة، ج٢، ص ٧٣

٣ - جرير: الديوان، مجلد 1، شرح محمّد بن حبيب، تحقيق: نعمان أمين طه، دار المعارف، مصر، ط3، 1986، ص: 278

فالسّحاب لم تنزل الغيث إلّا لأنّها حمّت من نائل الممدوح و كرمه فكانت كالعرق الّذي يتصبّب من جسم المحموم.

أو قول ابن المعتز:

قالوا :**اشْتَكَتْ عَيْنُهُ فَقُلْتُ لَهُمْنِ كَثْرَةِ القَتْلِ نَالَهَا الوَصَبُ**

حُمْرَتُهَا مِنْ دِمَاءِ مَنْ قَتَلْتَوالدَّمُ فِي النَّصْلِ شَاهِدٌ عَجَبٌ

وهذا لنقل الجماليّة الإيقاعيّة سواء من جهة اللّفظ بترجيع بعض الكلمات أو من جهة المعنى بتنويعه لتغيير الحركة، فالمعنى الّذي يقع الإلتفات إليه يشكّل خطوة على درب توضيح المعنى الأوّل و كشف نواحيه، فتكون الدّلالة واضحة و المغزى بيّنا «(1). وكلّ هذا استفراغ في قاعدة الفهم و الإفهام أو البيان و التّبيين الّتي دعا إليها أبو عثمان الجاحظ، أو جعلها العرب قاطبة أنموذجا للكلام البليغ سواء أكان شعرا أو نثرا.

أمّا قوله في الإعتراض:» اعتراض كلام في كلام لم يتمّم معناه ثمّ يعود إليه فيتمّمه في بيت واحد «(2). أي يتمّ اختراق المعاني بمعاني أخر فيظهر المعنى الدّاخل الجديد و كأنّه عارض يفصل بين قسميّ المعنى الأصل الّذي يقوم عليه البيت الشّعري.

وعلى هذا يضرب مثالا ببيت للنّابغة الجعدي (الوافر):

أَلَا زَعُمَتْ بَنُو سَعْدٍ بِأَنِّيأَلَا كَذِبُوا كَبِيرُ السِّنِ فَانِ»(3)

يظهر لك لأوّل وهلة وأنت المتلقّي تطرح التّساؤل الّذي طرحه السّامع الأوّل ماذا زعمت بنو سعد؟ فيظهر الشّاعر المعنى المخفيّ الطّارئ من خلال مصراع البيت أو عجزه توكيدا للمعنى الأوّل الّذي أراد ذكره و كان حوله التّساؤل و الاعتراض من خلال شطره الثّاني. هكذا يبدو المعنى مندسّا في غيره، و المعنى الطّارئ المندّس ليس بغريب عن المعنى الأصل بل هو يوضّحه و ينيره. فتكذيب النّابغة لبني سعد قائم حسب الشّاعر لزعمهم الغير مؤسّس، وزعم الّذي قام عليه البيت في أوّله هو جزء من معنى اكتمل بذكر كبر السّنّ و الفناء أمّا ذكره لمعنى الرّجوع:» و هو

١ - كتاب الصناعتيين، ص: ٤٣٨- ٤٣٩

٢ - كتاب البديع، ص: ٥٩

٣ - المصدر نفسه، ص: 60

أن يقول شيئا و يرجع عنه»(1). فيحدث التحوّل من معنى لآخر بديل كلّيّا إنكارا بعد اعتراف « فيحدث إنكسار إيقاعي «(2).

كقول بشار (الكامل):

نُبِّئْتُ فَاضِحَ أُمِّهِ يَغْتَابُنِيعِنْدَ الأَمِيرِ وَ هَلْ عَلَيْهِ أَمِيرُ؟(3)

فهو يهجو حمّاد عجرد الّذي نقد بشّارا عند أحد الأمراء الّذي ذكره في أوّل العجز ثمّ يعود ثانيّة فينكر إمارته إسقاطا لحقّه و تحقيرا كما أسقط ذكر المغتاب حمّاد بتعيير أمّه. فتحوّل هذا الإنكسار و العود من أسلوب الخبر إلى أسلوب الإنشاء الطّلبي من خلال الاستفهام الإنكاري الّذي نقض الشّاعر به ما سبق تأكيده و الإقرار به.

فحركة المعنى الأوّل نقيض المعنى الثّاني من خلال التّحوّل المفاجئ من إيقاع إلى إيقاع. لأنّ الشّاعر ألغى المعنى الأوّل و أبقاه كشاهد على المعنى الثّاني الإنشائي الوارد المراد الوصول إليه.

و قد يأخذ الشّاعر من قول شاعر آخر و يضمّنه قوله استزادة في الحسن أو تقويّة للبيت بتقديم المثل المأخوذ. فجماليّة التّضمين قائمة مادام الموضع المناسب متوفر لها. ومن حسن التّضمين قول الأخيطل (الكامل):

«وَلَقَدْ سَمَا لِلْخُرَمِيِّ فَلَمْ يَقُلْبَعْدَ الوَغَا لكِنَ تَضَايَقَ مُقْدَمِي»(4)

أخذ المضمّن من قول عنترة (الكامل):المضمّن

«إِذْ يَتُقُّونَ بِيَ الأَسِنَّةَ لَمْ أَخِمْعَنْهَا الوَغَا لَكِنْ تَضَايَقَ مُقْدَمِي»(5)

لقد ضمّن بيته جزء من بيت عنترة لكنّ السّياق كلّه جدّة للمعنى المضمّن هو غير سياقه الأوّل.عندما تسمع بيت عنترة تقرأه تظهر لك الشّجاعة و الإقدام، أمّا قول الأخيطل المضمّن فهو معنى آخر غير معنى بيت عنترة، فهو دليل جبن و مبرّره، إنّ المكان و تهيئته للقول المضمّن و سياقه دليل قدرة على استحضار الصّور الجماليّة و إشارة بارزة للمعنى المأخوذ لتجسيده بعد

١ - المصدر نفسه، ص: 60

٢ - توفيق الزيدي: مقهوم الأدبية في التراث النّقدي، دار سراس للنشر، تونس، ١٩٨٥، ص: ١٥٠

٣ - كتاب البديع، ص :٦٠

٤ - كتاب البديع،ص:60

٥ - أسامة بن منقذ: البديع في نقد الشعر، تحقيق أحمد بدوي و حامد عبد الحميد، شركة مكتبة و مطبعة مصطفى البابي الحلبي و أولاده، مصدر (د، ت) ص: ٢٤٩

غياب في حضور آخر، فقد حضر جزء من بيت عنترة و غاب جزء آخر دلّ عليه الحاضر ضمنا. فكان التّضمين إشارة حسن و جماليّة لحضور المعنيين.

لقد تختلف المعاني بين متفرّع عن سواه،وهذا في الالتفات، أو توسّط معنى آخر كما في الاعتراض، أو حلّ مكانه معنى غيره كما في الرّجوع، أم اقترن سواه كما في التّضمين، فكلّ هذا لا يخرج عن تنويع الإيقاع في المعنى:» و ذلك التّنويع هو مبعث الجماليّة و لكنّ أساس تلك الجماليّة ثالوث متماسك الأضلاع: (الإيقاع، العروض، الدّلالة) لأنّ الجانب الإيقاعي والجانب العروضي لا ينفصلان بأيّة حال عن الجانب الدّلالي ممّا يجعل القيمة الجماليّة كامنة ضرورة في التّعالق بين تلك الجوانب الثّلاثة. لأنّ جماليّة البيت ليست مرتبطة بفكرة (الشّكل) التّقليديّة لأنّ تلك الجماليّة تشكّل مقولة دلاليّة ذات خصوصية «(1).

ب: <u>أمّا الإيهام:</u> و هو عند أهل العلم من محاسن الكلام و سمّاه بعض البلاغيين (الأستثناء) لأنّ حسنه المعنوي راجع إلى أثر الإستثناء -أي أداته- الّتي يبنى عليها. و هذا الفنّ نوع من الغلوّ و الإغراق. كقول الشّاعر نعني النّابغة الذبياني (الطّويل):

«وَلَا عَيْبَ فِيهِمْ غَيْرَ أَنَّ سُيُوفَهُمْبِهِنَّ فلولٌ مِنْ قِرَاعِ الكَتَائِبِ»(2)

و قول النّابغة الجعدي (الطّويل):

«فَتَى كَمُلَتْ أَخْلَاقُهُ غَيْرَ أَنَّهُجَوَادٌ فَمَا يُبْقِي مِنَ المَالِ بَاقِيَا»(3)

فإنتاج المعنى في البيتين منوط باحتمال معنى لكن الاستثناء يوجّهك إلى سماع معنى آخر لم يجر في بالك إنّها خيبة التّوقّع أو مدحا يشبه الذّمّ. إنّ في هذا العدول بالأداة تحقيقا للإيهام بالمعنى الأسلوبي و بذلك تصبح الأداة (غير) تعمل عمل (إلّا) لها قيمة جماليّة بما فيها من معنى المباغتة و المفاجأة الّتي تكسبه طرافة و تثير حوله تنبيها سواء أكانت هذه الطّرافة تقوم على اتّصال الاستثناء أم يتحوّل معها منقصا.

فتكون المباغتة هي الأصل لا ملاحظة الاستثناء و حالته. كما أنّ هناك إيهام آخر يعكس الاستعمال السّابق فيؤكد الذّم بما يشبه المدح. كقول الشّاعر:

١ - أحمد الودرني: قضيّة اللّفظ و المعنى و نظريّة الشعر عند العرب، ج2، ص :868

٢ - كتاب البديع، ص: ٦٢

٣ - المصدر نفسه، ص: 62

خَلَا مِنَ الفَضْلِ، غَيْرَ أَنِّيأَرَاهُ فِي الحُمْقِ لَا يُجَارَى

ج: **<u>في تجاهل العارف:</u>** يبدو الشّاعر متجاهلا لكنّه عارف غير جاهل بمعرفتهم كقول زهير (الوافر):

«وَ مَا أَدْرِي وَ سَوْفَ إِخَالُ أَدْرِيأَقَوْمٌ أَلُ حِصْنٍ أَمْ نِسَاءُ؟»(1)

لقد سأل الشّاعر عن شيء سبق في علمه كأنّه شاكّ فيه و مرتاب. «فبمجرّد التّساؤل عن ذكورة آل حصن يعدّ غضّا من قدرهم و ثلبا موجعا لهم. و ما كان ليتاح للشّاعر هذا المعنى الموجع لولا توظيفه للاستفهام على نحو بلاغي جعله ذا قيمة جماليّة بارزة، و ذلك بتحويله عن وظيفته الإخباريّة القائمة على «طلب العلم بشيء لم يكن معلوما من قبل «(2). كما يزداد فنّية و جماليّة قائمة على وظيفة الإبلاغ المرتكزة على التعجّب من جبن القوم و تخاذلهم.

.د: **<u>الباب الّذي يقوم على السّخرية و التّهكّم:</u>** غرضه الجدّ ببيت يقدّمه ابن المعتز توضيحا لقوله من قصيدة لأبي نوّاس (الطّويل):

«إِذَا مَا تَمِيمِيٌّ أَتَاكَ مُفَاخِرًافَقُلْ عَدِّ عَنْ ذَا كَيْفَ أَكْلُكَ لِلضَبِّ»(3)؟

لقد أتى الشّاعر بالاستفهام من وجهة تهكّميّة مع السّخرية و الهزء، والغرض به الجدّ، بقوله عد عن تباهيك و تفاخرك و أنت تأكل الضّب يقول يحي العلوي:» و الغرض به الجدّ، و المعنى في هذا عدّ عن المفاخرة الّتي أنت تطلبها فإنّها مرتبة عالية سنيّة. و لكن حدّثني عن أكلك للضّبّ كما هي عادتك «(4). لقد كان إحكام الهزل بالجدّ في بوتقة سياسة المقام على حدّ تعبير الجاحظ:» بالّذي يجب من سياسة المقام «(5). لقد حمل البيت مقام هوالهزل مراده و مبتغاه الجدّ و هذا ما نجده في أمثالنا و حياتنا اليوميّة (فأكل الضّب) إنقاصا و معرّة لك فلا تفتخر وتطاول الرّجال. فهو تخنيس للرّجل بعد أن تعاظم و تطاول. كأنّك ترى حالته النّفسيّة بعد أن صمّت أذنه كلمات البيت و قرعتها بلفظة (عدّ). فسّر الجماليّة في استخدام الشّاعر للهزل المبطن للجدّ المنبّه الصّادم بالحقيقة و الواقع.

١ - المصدر نفسه، ص: 62

٢ - عبد العزيز عتيق: علم المعاني، دار النهضة العربيّة، بيروت، ط4، 1986، ص: 88

٣ - كتاب البديع، ص: ٦٣

٤ - يحي العلوي: كتاب الطراز، دار الكتب العلمية، بيروت، 1982، ص :82

٥ - البيان و التبيين، ج3، ص :116

هـ.الإيماء المولّد للمعنى المراد:

لم يقدّم ابن المعتز تعليلا للكناية فالعلماء الّذين سبقوه أوفوا و أجزوا فيها. لهذا كان الذّكر دون التّعليق و الشّرح. و يذكر قول المتنبّي في مدح سيف الدّولة، وهو يريد من بيته معنى آخر غير معنى اللّفظ الموضوع له في اللّغة هو معنى التّبادل،والمراد بالكناية التّعريض وعدم التّصريح.ومن هذا يتحقّق الإيماء المولّد لطّاقة المعنى فينعكس إيجابا على الطّاقة الإيحائيّة للّغة الشّعريّة،وهذا ما أثاره الجاحظ قبله في ميزتي (الإشارة) و (الوحي) في المعنى ضمن مسألة التّخييل الّتي مؤادها إخفاء المعنى و كان المعنى عند الجاحظ إيحاء في غير إغلاق و بيان في غير إسراف و ابتذال قوله (الطّويل):

وَ مُسْتَكْبِرٍ لَمْ يَعْرِفِ اللَّهَ سَاعَةًرَأَى سَيْفَهُ فِي كَفِّهِ فَتَشَهَّدَا

فالرّؤية الحقيقيّة هي دفعت بالمستكبر الخائف أن يتشهّد علما بأنّه لم يعرف اللّه ساعة لجحوده و عناده. فإدراك حقيقة السّيف في يد سيف الدّولة لا يعني إلّا شيئا واحدا. أنّه الهلاك و الموت. حمل البيت كناية مآلها شجاعة الممدوح الّتي فاقت التّصوير، فبمجرّد وقوفه في ساحة الوغى حاملا لسيفه يموت المستكبر أيّا كان مقامه وشأنه يقول يحي العلوي:» أن يريد المتكلّم إثبات معنى من المعاني فلا يذكره باللّفظ الموضوع له في اللّغة ويأتي بتاليه وجودا فيومئ به إليه و يجعله دليلا عليه «(1) و قد ورد في كتاب الصّناعتين:» و هو أن يكنّى عن الشّيء و يعرّض به و لا يصرّح»(2).

و: حسن التّمثيل و التّشبيه:

لقد كان التّشبيه على ألسنة العرب جار على لسان شاعرهم و غير شاعرهم مراده تقريب الصّورة و تقوية الفهم و الإفهام:» حتّى لو قال قائل: هو أكثر كلامهم لم يبعد»(3) و لقد كان ابن المعتز مهتمّا بهذا فجلب منه الكثير، فعلى سبيل الحصر قول عنترة (الكامل):

هَزِجًا يَحُكُّ ذِرَاعَهُ بِذِرَاعِهِقَدْحَ الْمُكِبِّ عَلَى الزِّنَادِ الأَجْذَمِ»(4)

« فحركة الذّباب إذا كان واقعا ثمّ حكّ إحدى يديه بالأخرى من حركة الرّجل المقطوع اليدين

١ - يحي العلوي: كتاب الطراز، ج1، ص :366
٢ - أبو هلال العسكري: الصناعتين، ص :٤٠٧
٣ - المبرد: الكامل، ج2، مؤسسة المعارف، بيروت، (د، ت)، ص: 79
٤ - البديع، ص: ٧٠

و هو يقدح بعودين»(1).

و يقول عديّ بن الرّقاع (الكامل):

«تُزْجِي أَغَنَّ كَأَنَّ إِبْرَةَ رَوْقِهِقَلَمٌ أَصَابَ مِنَ الدَّوَاةِ مِدَادَهَا»(2)

«فصورة قرن الظّبي الأسود طرفه من صورة القلم الأسود طرفه من أثر المداد الّذي أصابه من الدّواة «(3).

كلّها تحمل في طيّاتها التّشبيه الحسن و الأنموذج عند العرب لقد قالوا عن مثل هذه التّشبيهات ب «العقم» و هي:» الّتي لم يسبق أصحابها إليها و لا تعدّى أحد بعدهم عليها.

و اشتقاقها فيما ذكر من الرّيح العقيم و هي الّتي لا تلقّح شجرة و لا تنتج ثمرة «(4)كما حمل الجاحظ المصطلح محمل التّميّز و التّفرّد بالمزيّة فمعنى (العقم) عنده (الغلبة). لقد تحامى قول عنترة الشّعراء فلم يأتوا بمثله. فعقمت قرائحهم أن تجد مثله فكان خيال عنترة أخصب من أخيلتهم فكان المعنى له و السّبق بلا منازع. لقد استطاع الشّعراء المتميّزين بتشبيهاتهم المتميّزة الحوز على الإعجاب و التّقدير، ولاقت أقوالهم القبول و الذّكر و الحفظ و التأريخ. فالمتوخّى من تحليل علاقة المقاربة بين طرفي التّشبيه هو الإبانة والإيضاح «الغرض بالتّشبيه ومقصوده إنّما هو الإبانة والإيضاح «(5) فلا بدّ من القرب الشّديد بين طرفي التّشبيه حتّى يظهر جلاء المعنى و صفاءه فيحوز على الاستحسان و الرّضا. و هذا يحتّم على الشّاعر حذقا في فنّه فيسمح له ذكاءه باستنباط ما يشابه معانيه الشّعريّة من عالم المحسوسات حتّى يحصل على التّقريب و حسن الإفهام لمستمعيه:» ويروى أنّ جريرا دخل إلى الوليد و ابن الرّقاع العاملي عنده ينشده القصيدة الّتي يقول فيها (الكامل):

غَلَبَ المَسَامِيحَ الوَلِيدُ سَمَاحَةًكَفَى قُرَيْشَ المُعْضِلَاتِ وَ سَادَهَا

قال جرير: فحسدته على أبيات منها حتّى أنشد في صفة الظّبية (تزجي أغنّ كأنّ إبرة روقه). قال: فقلت في نفسي وقع و اللّه ما يقدر أن يقول أو يشبّه به. قال: فقال: (قلم أصاب من الدّواة

١ - الحيوان، ج٣، ص: ٣١٢
٢ - كتاب البديع، ص: ٧١
٣ - طبقات فحول الشعراء، ج2، ص: 707
٤ - العمدة، ج١، ص: ٤٦٩
٥ - يحي العلوي: كتاب الطراز، ج١، ص: ٣٤٨

مدادها). قال:» فما قدرت حسدا له أن أقيم حتّى انصرفت «(1). لقد انتظر جرير سقوط صاحبه فالمقاربة في التّشبيه خاصّة إذا كان التّشبيه دقيق يحتاج إلى المشبّه به قويّ الصّفة قريب للمشبّه خاصّة إذا كان دقيقا مثل قول (ابن الرّقاع) يصعب إيجاده كإبرة في كومة قشّ. إنّ إنسحاب جرير و عدم قدرته على القيام لهما إشارتان تدلّان على الإعتراف بالقدرة الشّعريّة وعلى إصابة المعنى. فالتّشبيه عند العرب من أعظم فنون التّصوير فأنت الشّاعر إذا أحسنته. فهو يقتضي من الشّاعر-التّشبيه- قوّة تمييزيّة عاليّة. حتّى يصيب الشّاعر الغرض مع مراعاة المقام. فالمعنى عند العرب قد يدركه الشّاعر بقوله فيصيبه و قد يخطئه. فلا تعني الإصابة إلّا شيئا واحدا هي النّجاح في بعث الصّورة الشّعريّة في الأذهان مع ترسيخها وترك الأثر الواضح بإثارة الدّهشة نظرا لتحقيق المفهوم. لقد أنشد بشّار قول كثير يوما (الطّويل):

«أَلَا إِنَّمَا لَيْلَى عَصَا خَيْزُرَانَةٍإِذَا غَمَزُوهَا بِالْأَكُفِّ تَلِينُ»

قال: فقال: للّه أبو صخر جعلها عصا ثمّ يعتذر لها. و اللّه لو جعلها عصا من مخّ أو رُبْدٍ لكان قد هجّنها بالعصا، ألا قال كما قلت (الوافر):

«وَ بَيْضَاْء المَحَاجِرِ مِنْ مَعَدٍّكَأَنَّ حَدِيثَهَا قِطَعُ الجِنَانِ

إِذَا قَامَتْ لِسَيْحَتِهَا تَثَنَّتْكَأَنَّ عِظَامَهَا مِنْ خَيْزُرَانِ»(2)

لقد أخطأ كثير معنى التّثنّي و لم يخطئه بشّار، لقد تناسى بشّار العصا من قوله:» و يبدو أنّ المقصود بالإصابة أن يكون ما تؤدّيه اللّغة إنّما تؤدّيه بالتّشبيه لا غير من جهة ،أو أن تؤدّيه على نحو يسمح بتغطيّة مساحة في الدّلالة لا تبلغها المسمّيات منفردة من جهة ثانية. و متى لم يكن ذلك كذلك كان التّشبيه حشوّا ما دام لا يضيف إلى ما في الاصطلاح اللّغوي والتّواضع اصطلاحا جديدا عجز الإصطلاح عن أدائه من قبل»(3).

١ - المبرد: الكامل، ج2، ص :109

٢ - الكامل، ج٢، ص: ٩٢

٣ - حسين الواد: لغة الشعر في ديوان أبي تمّام، دار الجنوب للنشر، تونس، 1997، ص :55

الخاتمة:

لقد كانت نظرة ابن المعتز نظرة فاحصة من عالم يحسن التّعامل مع فنّ التّصوير من (تشبيه، واستعارة). رغم أنّ العلماء بالشّعر يقولون أنّ الاستعارة ما هي إلّا تشبيه حذف أحد طرفيه، وقد عبّر عنها الجاحظ أي الاستعارة بالمثل، و هذا عدم استقرار في المصطلح، و كلّ هذا راجع إلى خصوصيّة التّصوّر عند العلماء بالشّعر نظرا للعلاقة الّتي هي قائمة ما بين الاستعارة و التّشبيه. فالاستعارة عند العلماء:» ليست إلّا تشبيها مختصرا «(1). يقوم على قاعدة حسن التّصوير و تحقيقا للبديع الأنموذج الّذي رصده ابن المعتز لأنّه جمع المحاسن كما أنّ:» أحسن الشّعر ما قارب فيه القائل إذا شبّه، و أحسن منه ما أصاب به الحقيقة و نبّه فيه بفطنته على ما يخفى عن غيره و ساقه برصف قويّ و اختصار قريب «(2).

لقد اعتمد المبرّد قول الجاحظ و حقّقه بقوله: ب (رصف قويّ و اختصار قريب) القائل:» فإنّما الشّعر صناعة و ضرب من النّسج و جنس من التّصوير «(3). لقد وضع العالمان إصبع الإشارة على متانة التّأليف مع القصر و الاختصار. و ترى المبرّد يعتمد قاعدة المنطق الّذي قاعدته النّظائر و المقابلة لتحقيق الفهم القريب الغير مشكل بالشّرح البسيط الّذي لا يتعذّر على أيّ مستقبل لكلامه مصيبا فيه الإقناع بحسن الاستدلال بحضور المقابلة:» و العرب تشبّه على أربعة أضرب فتشبيه مفرط و تشبيه مصيب، و تشبيه مقارب و تشبيه بعيد يحتاج إلى التّفسير و لا يقوم بنفسه و هو أخشن الكلام «(4)، لقد ضبط ابن المعتز خطاه على أثر أسلافه من العلماء المنظّرين، فكانت أبحاثه في البديع والتّشبيه مضبوطة بضوابط نظريّة صنعها من سبقه طبّقها على الشّعر توظيفا وتحقيقا لمزيد من الإيضاح والفهم،فكانت الظّاهرة البديعيّة ليست غريبة عن ما قالوه و لا تنزع بمفاهيمها عن الشّعر الأنموذج عند العرب، كما تسير وفق بلاغة أصيلة واضحة المعالم.

يبدو لك ممّا تقدّم عن التّشبيه و الاستعارة و التّجنيس و المطابقة و ردّ أعجاز الكلام على ما تقدّمها والالتفات والاعتراض والرّجوع والتّضمين وتأكيد المدح بما يشبه الذّم وتجاهل العارف والهزل يراد به الجدّ والتّعريض و الكناية. كلّها قائمة على فرضيّة الإظهار للمعنى و إخفائه. فالشّعر عند العرب بين هذين المقوّمين قائم، فإذا بدا المعنى أخفوه و إذا خفي أظهروه. والأمر

١ - السيّد أحمد الهاشمي: جواهر البلاغة، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط١٢، (د، ت)، ص: ٣٠٣

٢ - الكامل، ج١، ص: ١٧٣

٣ - الحيوان، ج٣، ص: ١٣٢

٤ - الكامل، ج٢، ص: ١٠١

للشّاعر عند حسن التّأليف بتحقيقه العدول عن القول المألوف. فيبلغ تحقيق مراده بتكوين لغة في إطار لغة غير مألوفة لديهم تنزاح عن الآخر و تحقّق الالتفات إليها مع الاهتمام، فيخلق الشّاعر المبدع بهذا التّأليف و التّنضيد لغة شعريّة أصيلة، خاصة به، لا تمتّ بصلة إلى كلام سابقيه. فإذا استعار تعابيرهم و صيغهم الكلاميّة وما تنطوي عليه من موضوعات مكرورة، ورؤى مواقف، وأشكال فنّية، فإنّه لا محالة مقلّد، فهو ينظر إذا بأعين الغيرلا ريب، و ينطق بألسنتهم فيختفى و يتماهى فيهم. كأنّه لم يكن قد قال أو عبّر و ألّف. لأنّ الشّعر عندهم ظاهرة فنّية قبل أن تكون ظاهرة تخاطبيّة بلاغيّة.

الهوامش:

1) إحسان عبّاس: تاريخ النقد الأدبي عند العرب، ص: 105
2) أحمد أمين: ضحى الإسلام، ج1، دار الكتاب العربي، بيروت، ط10، (د، ت)، ص: 403
3) الشعر و الشعراء، ج1، ص: 12- 15
4) تاريخ النّقد الأدبي عند العرب، ص :108
5) حمادي صمود: التفكير البلاغي عند العرب: أسسه و تطوّره إلى القرن السّادس، منشورات الجامعة التونسيّة، ط1، 1981، ص :321
6) البيان و التبيين، ج4، ص: 56
7) الموشّح، ص :317
8) محمّد مندور: النقد المنهجي عند العرب، مطبعة نهضة مصر بالفجالة (د، ت)، ص :60
9) ابن المعتز: كتاب البديع، ص: 03
10) المصدر نفسه، ص: 03
11) المصدر نفسه، ص :03
12) عبد القادر حسين: أثر النحاة في البحث البلاغي، مطبعة نهضة مصر، القاهرة، 1975، ص: 203- 206
13) البيان و التبيين، ج4، ص: 56
14) الحيوان، ج3، ص :130
15) الشعر و الشعراء، ج1، ص :11
16) ابن المعتز: طبقات الشعراء، تحقيق عبد السّتار أحمد فرّاج، دار المعارف، القاهرة، ط4، 1981، ص :42
17) المصدر نفسه، ص :194
18) كتاب البديع، ص :01
19) طبقات الشعراء، ص :235

20) البيان و التبيين، ج1، ص: 202
21) الموشّح، ص: 378
22) طبقات الشعراء، ص :-21 -26 -28 -194 201
23) المصدر نفسه، ص :202
24) المصدر نفسه، ص :204
25) كامل حمود: دراسات في تاريخ الفلسفة العربيّة، دار الفكر، بيروت، ط1، 1990، ص :70
26) كتاب البديع، ص :02
27) البيان والتبيين،ج4،ص:55
28) كتاب البديع، ص: 153
29) كتاب البديع، ص :07
30) القاضي الجرجاني: الوساطة، ص: 432
31) البديع، ص: 08
32) البديع ، ص :26
33) المصدر نفسه، ص: 26
34) حمادي صمود: التفكير البلاغي عند العرب، ص :388
35) HJELMSLEV : J. dubois (etrautres) dictionnaire de linguistique. Ed. la rousse. Paris 1973. P 486
36) توفيق الزيدي: جدليّة المصطلح و النظريّة النقديّة، قرطاج، 2000 تونس، 1998،ط1،ص :-363 364
37) البديع، ص: 38
38) ابن أبي الأصبع: تحرير التحبير في صناعة الشعر و النثر و بيان إعجاز القرآن، تحقيق: محمّد حنفي شرف، القاهرة، 1995، ص: 117
39) توفيق الزّيدي: جدلية المصطلح و النّظريّة النّقدية، ص 369
40) كتاب البديع، ص 59
41) العمدة، ج2، ص 73
42) جرير: الديوان، مجلد 1، شرح محمّد بن حبيب، تحقيق: نعمان أمين طه، دار المعارف، مصر، ط3، 1986، ص: 278
43) كتاب الصناعتيين، ص: -438 439
44) كتاب البديع، ص: 59
45) المصدر نفسه، ص: 60
46) المصدر نفسه، ص: 60

47) توفيق الزيدي: مقهوم الأدبية في التراث النّقدي، دار سراس للنشر، تونس، 1985، ص: 150
48) كتاب البديع، ص :60
49) كتاب البديع،ص:60
50) أسامة بن منقذ: البديع في نقد الشعر، تحقيق أحمد بدوي و حامد عبد الحميد، شركة مكتبة و مطبعة مصطفى البابي الحلبي و أولاده، مصدر (د، ت) ص: 249
51) أحمد الودرني: قضيّة اللّفظ و المعنى و نظريّة الشعر عند العرب، ج2، ص :868
52) كتاب البديع، ص: 62
53) المصدر نفسه، ص: 62
54) المصدر نفسه، ص: 62
55) عبد العزيز عتيق: علم المعاني، دار النهضة العربيّة، بيروت، ط4، 1986، ص: 88
56) كتاب البديع، ص: 63
57) يحي العلوي: كتاب الطراز، دار الكتب العلمية، بيروت، 1982، ص :82
58) البيان و التبيين، ج3، ص :116
59) يحي العلوي: كتاب الطراز، ج1، ص :366
60) أبو هلال العسكري: الصناعتين، ص :407
61) المبرد: الكامل، ج2، مؤسسة المعارف، بيروت، (د، ت)، ص: 79
62) البديع، ص: 70
63) الحيوان، ج3، ص: 312
64) كتاب البديع، ص: 71
65) طبقات فحول الشعراء، ج2، ص: 707
66) العمدة، ج1، ص: 469
67) يحي العلوي: كتاب الطراز، ج1، ص: 348
68) المبرد: الكامل، ج2، ص :109
69) الكامل، ج2، ص: 92
70) حسين الواد: لغة الشعر في ديوان أبي تمّام، دار الجنوب للنشر، تونس، 1997، ص :55
71) السيّد أحمد الهاشمي: جواهر البلاغة، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط12، (د، ت)، ص: 303
72) الكامل، ج1، ص: 173
73) الحيوان، ج3، ص: 132
74) الكامل، ج2، ص: 101

صِـــلاتُ القَــرابَــة بين العربيّة واللّغات السّامية

أ. سعـاد بلعباس - جامعة تلمسـان -

الملخّص:

تسلّط هذه الورقة الضّوء على موضوع القرابة اللّغويّة بين العربية واللّغات السّامية، في إطار المنهج التاريخي المقارِن، فبعد تحديدنا لمجموعة اللغات السامية ناقشنا وضع المصطلح وبيّنـّا مفهوم القرابة اللغوية بين هذه اللغات في الفكر اللّغوي العربي القديم، ثمّ تحدّثنا عن خصائص اللغات السامية من خلال نقاط التشابه والاختلاف وأوضحنا ذلك بعرض الأمثلة .

Résumé :

Cet article met en lumière la parenté linguistique entre la langue arabe et les langues sémitiques à travers une approche comparative historique. Après avoir identifié un groupe de langues sémitiques, nous avons discuté du concept de parenté linguistique entre ces langues dans la pensée linguistique ancienne arabe. Enfin, nous avons abordé les particularités linguistiques des langues sémitiques, y compris les similitudes et les différences à travers l'affichage d'illustrations.

Abstract :

This paper sheds light on the linguistic kinship between Arabic language and Semitic languages through historical comparative approach. After we identify a group of Semitic languages, we discussed the concept of linguistic kinship between these languages in ancient Arabic linguistic thought. Finally, we tackled the linguistic particularities of Semitic languages including similarities and differences through displaying illustrations.

تمهيـــــد:

تنتمي اللغة العربية إلى ما يُسمى بمجموعة اللغات السامية ومن أهم الفصائل اللغوية التي ذكرها العلماء إثر تقسيمهم للغات الإنسانية : فصيلة اللغات الهندية الأوربية وفصيلة اللغات السامية الحامية، والفصيلة الطورانية1. ومن كل فصيلة تنحدر مجموعة أو أكثر، والذي يهمنا

من هذا التقسيم مجموعة اللغات السامية *.

يرى أغلب الباحثين في مجال اللّسانيات المقارنة أن أفضل أساس في تقسيم اللغات الإنسانية على مجموعات أو أسرات، ذاك الذي يعول على صلات القرابة اللغوية " فتنشأ من كل مجموعة متماثلة أو متشابهة في الكلمات وقواعد البنية والتراكيب، فصيلة من الفصائل تؤلف بينها غالبا روابط جغرافية وتاريخية واجتماعية " 2

ومعنى هذا أن التشابه الذي بين هذه الأسرة ليس من محظ الصدفة، فمن غير الممكن أن يكون هناك تشابه أو توافق عفوي بين هذه المجموعة أو تلك يتعدى مستوى الصوت إلى قواعد البنية وتركيب الجمل، من دون أن يكون هناك سبب. إن هذا التشابه أو التوافق يدل على وجود أصل لغوي عريق، قد بقيت بعض آثاره مشتركة إلى حد ما في فروعه أو بعض منها. ويطلق المستشرقون على هذا الأصل اسم اللغة الأم.

1. نبذة وجيزة حول مجموعة اللّغات السامية :

يُطلق لفظ اللغات السامية على " جملة من اللغات التي كانت شائعة منذ أزمان بعيدة في بلاد آسيا وأفريقية سواء منها ما عفت آثارها، وما لا يزال باقيا إلى الآن "3. وتتألف هذه الطائفة من اللغات من ثلاث شعب: 4

أ. **اللّغات السامية الشرقية:** وهي لغات ما بين النهرين كالأكادية وتنقسم إلى لهجتين: البابلية وهي لهجة الجنوب، والآشورية وهي لهجة الشمال.

ب. **اللغات السامية الغربية :** وهي لغات منطقة الشام وتضم لغتين : **الكنعانية و الآرامية.**

أما الأولى أي الكنعانية : فقد استوطن أهلها في بلاد سورية وفلسطين، ويبدو أنهم نزحوا من شبه الجزيرة قبل 2500 قبل الميلاد، وتنقسم إلى قسمين : الكنعانية الشمالية و تمثلها الأوجاريتية أو الاجريتية، والكنعانية الجنوبية التي تشمل :

العبرية * :

و أهم نص كتب بها كتاب « العهد القديم « الذي يتكون من « التوراة « أي أسفار موسى الخمسة – التكوين والخروج واللاويين والعدد والتثنية – وكتب الأنبياء والمكتوبات كمزامير داود، وأمثال سليمان و غيرها.

خطابات تل العمارنة: و يدل اسمها على المنطقة التي وجدت فيها.

- **اللغة المؤابية:** و يمثلها النقش المرعوف الذي وجد في نصب ملك مـؤاب « ميشع «.
- **اللغة الفينيقية:** التي وصلت إلى شمال افريقية عن طريق مستعمراتهم بشواطئ البحر المتوسط، في نواحي قرطاجنة وتسمى هناك باسم « اللغة البونية «.

و أما الثانية أي اللغة الأرامية فأهم لهجاتها هي :

- **آرامية النقوش.**
- **آرامية الدولة** التي كتب بها أجزاء من كتاب العهد القديم، سفر دانيال وسفر عزرا وسفر إرميا.

و قد كتبت بهذه اللغة أيضا ما يسمى « بالترجوم « و هو ترجمة للعهد القديم من العبرية إلى الآرامية في زمن اندثرت فيه اللغة العبرية و لم يعد أهلها يفهمها.

- **اللغة المنداعية** : و هي لهجة آرامية خالصة.
- **اللغة السريانية** : و هي أهم اللهجات الآرامية و تنقسم إلى قسمين تبعا لانقسام الكنيسة المسيحية إلى سريانية شرقية، ويسمى أتباعها بالنسطوريين لاتباعهم تعاليم « نسطوريوس «. وسريانية غربية، و هي سريانية المسيحيين الذين يسمون باليعاقبة لاتباعهم تعاليم « يعقوب البردعي «.

هـ. **<u>اللغات السامية الجنوبية :</u>**

و تمثلها لغتان هما : **العربية و الحبشية.**

أما الحبشية فأهم لهجاتها : الجعزية نسبة إلى الشعب القديم، و الأمهرية و التيجيرية.

و أما العربية فتنقسم بدورها إلى قسمين هما : **العربية الجنوبية و العربية الشمالية.**

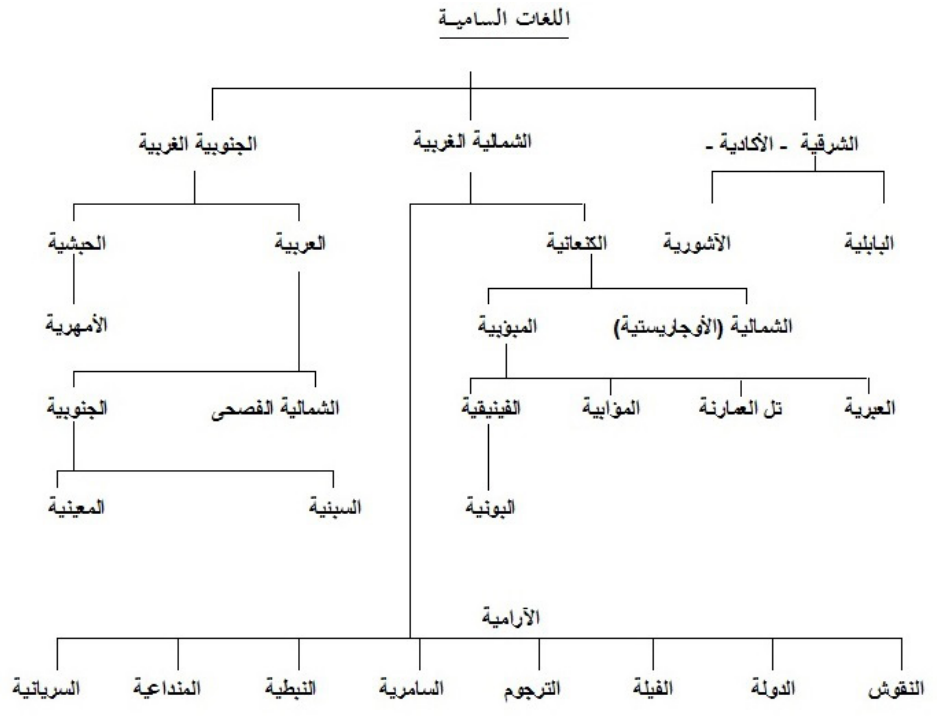
أما الأولى فتعرف باسم « **اليمنية القديمة** « أو القحطانية أو الحميرية، وموطنها اليمن وجنوبي الجزيرة العربية و أهم لهجاتها : السبئية، والمعينية، و القتبانية، والحضرمية.

و أما الأخرى أي **العربية الشمالية**، فهي لغة وسط الجزيرة العربية وشماليها وهي قسمان :

- **العربية البائدة** : وأهم لهجاتها الثمودية والصفوية واللحيانية.
- **العربية الباقية** : و هي التي ما نزال نستعملها في التأليف والأدب. وتسمى باللغة العربية

الفصحى، وقد وصلتنا عن طريق الشعر الجاهلي، والقرآن الكريم، والسنة النبوية الشريفة. « وقد كتُب لهذه اللغة الخلود بسبب نزول القرآن الكريم بها، فانتشرت لذلك انتشارا واسعا، كما لم تنتشر أي لغة أخرى من لغات العالم، فهي لكل المسلمين اللغة الوحيدة، الجائزة في العبادة، و لهذا السبب تفوقت العربية الشمالية تفوقا كبيرا على كثير من اللغات التي كان يتكلمها المسلمون « 5.

و المخطط أدناه يلخص تقسيم اللغات السامية و علاقاتها بعضها ببعض 6.



2. وضع المصطلـح :

لقد وُضع مصطلح اللّغات السامية لأول مرة في عام 1781م من طرف المستشرق النمساوي أوغست لودويك شلوتزر – August Ludwig Schloetzer – على الشّعوب التي تنحدر من صلب سام بن نوح عليه السلام اقتباسا من جدول الأنساب الوارد في الإصحاح العشر من سفر التكوين من الكتاب المقدس لليهود، وقد كانت التوراة آنذاك مرجعا تقليديا، 7 على اعتبار أن

سلالة نوح عليه السلام قد توزعت وانتشرت في بقاع الأرض بعد الطوفان وهو نص التوراة 8. والأمر طبيعي أن تتعدد لغاتهم وتتباين بتباعد الزمان والمكان.

ورغم ما قيل عن هذا المصطلح أنه توراتي المنشأ و غامض لا يستوعب الحقيقة التاريخية للأقوام التي أطلقت عليها هذه التسمية. و أنه غير علمي من جهة الوضع، فإنه صار مستعملا كمصطلح علمي، شائعا في الدراسات اللّغوية المعاصرة، التي يعود أغلبها إلى الأوروبيين الذين وضعوا المصطلح أصلا، وهو عند من يستعمله لا يعني أقواما من أصل صاف بالمعنى الأنثروبولوجي ولا يذهب به مذهبا عرقيا مبنيا على الجنس، بل عائلة لغوية بعينها9. فالسامية إذن بهذا المعنى هي مجرد اصطلاح، قُصِد به التعبير عن تلك الروابط أو الظواهر التي نراها بين الشّعوب المذكورة وأصبح عَـــلَمًا عليها. 10

3. الموطن الأصلي للغات السامية :

لقد اجتهد كثير من الدارسين والباحثين في الساميات في تحديد الموطن الأول للشعوب السامية، فاختلفوا اختلافا كبيرا، وتعددت آرائهم وذهبوا في ذلك إلى مذاهب شتى، لكن بعضهم أكد أنه من العسير الجزم برأي قاطع في تعيين المهد الأول لهذه الشعوب، لأن البحث العلمي لم يصل بعد على رأي يقيني للقطع في هذه المسألة.

غير أنه من أرجح الأقوال والآراء التي قيلت في هذا الموضوع أن القسم الجنوبي الغربي لشبه الجزيرة العربية أي – الحجاز ونجد واليمن... – هو الموطن الأصلي للأمم السامية.13

و قد اطمأن لهذا الرأي علماء كثيرون من أهمهم: الفرنسي (Ernst Reman) والعالم الألماني Brokcalman)) و يُرجَّح الأخذ به لأدلة كثيرة.14

فمن ذلك أن الحقائق التاريخية التي رصدت آثار هذه الأمم تذكر أن « الهجرة في هذه البلاد كانت تتجه دائما في العصور التاريخية السابقة للتاريخ، وفي العصور التاريخية من القسم الجنوبي الغربي – بلاد نجد و الحجاز واليمن و ما إليها – إلى الشمال والشرق – سوريا والعراق وما إليها –15

و مما يزيد هذا الرأي تأييدا أن العقلية السامية القديمة تعتمد أساسا على المُحَسّ المشاهَد، لا المعنوي المتخيّل.16

4. أقدم لغــة ساميــة :

إن الحديث عن الموطن الأول للأمم السامية يقتضي أن تكون هناك لغة واحدة كان يتكلم

بها أبناؤها في بيئة واحدة قبل أن ينتشروا في مناطق متفرقة لتنشأ بعد ذلك لهجات كأنها لغات مستقلة، من أصل تلك اللغة الام، لكن بأي لغة كان يتكلم هذا الشعب السامي العريق أيان كان أبناؤه في موطن واحد ؟

ليس من السهل معرفة حقيقة هذه المسألة « بل من العبث إطالة البحث في أمر يكتنفه الغموض، نشأ ونما في عصور موغلة في القدم «17. والأمر الذي يمكن الخوض فيه ههنا هو: معرفة أقرب لغة إلى السامية الأم تلك اللغة التي افترض العلماء وجودها في عصور مغرقة في القدم لتفسير تطور اللغات السامية المذكورة أعلاه عن السامية الأم « 18 التي لا نعرف عنها شيئا.

لا شك أن هذه المشكلة « اختلفت فيها أقوال الباحثين أيضا، و اضطربت آراؤهم. فقد كان أحبار اليهود يعتقدون أن اللغة العبرية هي أقدم لغة في العالم. ثم جاء المستشرقون بعد ذلك فذهبوا مذاهب شتى»19 لكنهم لم يقدّموا دليلا منطقيا يُعتدّ به، فجميع هذه الأقوال والآراء قائمة على أساس فاسد، وغير مؤيّد بأدلة منطقية معقولة، فأغلبها يقوم على أساس العاطفة والتطرف، ذلك أنّ اللغات السّامية اجتازت مراحل كثيرة في التطور قبل أن تصل إلى الحالة التي أتيح للعلماء معرفتها فبعدت بذلك كل لغة عن النقطة الأولى التي ابتدأ منها تطورها.20

كما أنه لا يعقل أن يظل الشعب السّامي الأول محتفظا بوحدته الاجتماعية أو حبيسا في منطقة واسعة من الأرض أمدا طويلا. 21

غير أنه من المسلّم به الآن لدى معظم علماء اللغة من العرب والمستشرقين أن اللغة العربية بقيت محتفظة بكثير من الأصول السامية القديمة في مفرداتها وقواعدها الصوتية والصرفية والنحوية، وأنه لا تكاد تعدلها في ذلك، أي لغة سامية أخرى، والسبب في هذا يرجع إلى نشأتها في أقدم موطن للساميين، وبقائها في منطقة مستقلة ومنعزلة، فقلت بذلك فرص احتكاكها باللغات الأخرى، ولم يُـــذلّل لها سُبـــُل الامتزاج بغيرها إلا قليلا22. وبالجملة « لم يـــدّعِ أحدٌ من العلماء أنه توصّل إلى تشخيص لغة – سام – وتمكّن من معرفة اللغة التي تحدث بها مع أبيه – نوح – أو مع أبنائه الذين نَسلوا هذه السّلالة السامية «23.

5. القـَرابـَـة اللغـويـة :

كثيرا ما يتردد لفظ القرابة في مؤلفات المستشرقين والدارسين في مجال اللغات السامية وفقه اللغة المقارن، فما معنى القرابة اللّغوية؟ وكيف يتمّ الحكم على لغة ما أنّها قريبة من هذه اللغة أو تلك مثلا، وعلى أي أساس يمكن قول ذلك ؟

1.5 . مفهوم القرابة اللّغوية :

القرابة في اللغة اسم مشتق من قرُب الشّيء، بضمّ، يقرُب قـُـــرْبا وقُربانا أي الدنوّ من دنا، فهو قريب، والقُـــرْب نقيض البُعد ... ومنه القرابة والقُربى: أي الدُّنُوُّ في النّسَب، والقُربى في الرّحِم، وهي في الأصل مصدر، وما بينهما مَقْربَة ومقرُبة ومقرِبة أي قَرابَة. 24

أما اصطلاحا، فالقرابة اللّغوية مصطلح مجازي لا يتضمن « توالُدا « أو « أُبُوّةً « أو « أُمومَة « أوغير ذلك بالمعنى الفسيولوجي لهذه المصطلحات وإنما ذلك الاستمرار التاريخي لمجموعة معينة من اللغات المنحدرة من أصل واحد. 25

وصلة القرابة التي تقرّرها الدّراسة اللّغوية المقارِنة ليست إلا صِلةً نسبيةً. 26

وبناء على ما سبق يمكننا القول إن القرابة اللّغوية هي تلك العلاقة التي تربط لغة بأخرى أو بمجموعة من اللغات، شرط أن تكوّن عائلة لغوية واحدة يجمعها أصل واحد، انبثقت كلّها منه بمقتضى التشابه العام الذي يتجلى في مختلف مستويات اللغة، في الأصوات والصرف والتركيب النحوي للجمل، والمفردات والدلالة.

« والعلاقات القائمة في داخل « عائلة » لغوية ما، هي في الأغلب علاقات مضطردة من النّواحي الصوتية والفونولوجية و النّحوية والدلالية « 27، وقد تأكّد لدى أغلب الباحثين عرَبا ومستشرقين أن القرابة اللّغوية بين الساميات مطّردة اِطّرادا ثابتا تحكمه قوانين صوتية ولغوية عامة.

2.5. القرابة اللّغويّة بين اللّغات السّامية في نظر اللّغويين العـــرب:

إن فكرة القرابة بين اللغات لم تكن من الأفكار المبتكرة أو المحدثة في الفكر اللّغوي الإنساني، أو غير المتداولة التي لم تُعرف إلا في القرن التاسع عشر الميلادي في أوربا، أو عندما اكتشفت أوجه الشبه بين السّنسكريتية و اللّغتين اللاّتينية واليونانية كما هو شائع «وإنما كانت هذه الفكرة تتردد بصورة أو بأخرى في الفكر اللّغوي الإنساني»28.

ولعل الأسطورة التي ذكرتها التوراة في الإصحاح الحادي عشر من سِفر التكوين عن تبلبل الألسنة لا تُصوِّر رغبة الإنسان في تفسير ومعرفة أصل اللغة فحسب، وإنما تصور أيضا طبيعة العلاقة بين اللغات و صلة القربى بينها من حيث انحدارها من أصل واحد تفرعت عنه، و هي الفكرة الأساسية في القول بالعائلة اللغوية الواحدة لعدد من اللغات بناء على أوجه الشبه بينها. 29

وإذا لم يكن للعرب اهتمام بالساميين أو بأنسابهم، ولا بتصنيف الشعوب القديمة في مؤلفاتهم،

فإن هذا لا يعني عدم معرفتهم بهم أو بلغاتهم، و ذلك لامتزاجهم بهم، و اختلاطهم الكبير بتلك الأقوام، خاصة بعد انتشار الإسلام، وامتداد رقعته في مشارق الأرض ومغاربها، ودخول أقوام غيرِ عربيةِ الأصلِ إلى هذا الدّين الجديد.

و إذا تفحصنا مُصَنّفات العرب القدامى اللغوية فلا شك أننا سنجد إشارات تدل على أنهم « لم يكونوا – أو بعضهم على الأقل – يجهلون القرابة اللغوية بين لغات المجموعة السامية 30 « فقد كان « بعضهم يعرف العلاقة بين العربية وبعض هذه اللغات – أي اللغات السامية – وإن لم تُثمِرْ هذه المعرفة عندهم في الدّرس اللغوي 31 «.

فهذا الخليل بن أحمد الفراهيدي (ت : 175 هـ) يُشير في « كتاب العين « أن الكنعانية أخت العربية أي هي من العائلة نفسها التي تنتمي إليها العربية، وذلك في قوله « وكنعانُ بنُ سام بن نوح إليه يُنْسَبُ الكنعانيون، وكانوا يتكلمون بلغة تُقارِب العربية « 32.

فكلمة تَـقارَب تدلّ على القُرْب والقَرابة، ومن معاني صيغة « تَقَارَبَ «: المشاركة؛ أي المشاركة في الانتماء إلى وحدة الأصل وهو لغة سام، و قد بيَّنّا معنى القرابة فيما سبق.

ويبدوا أن الخليل مُدْرِكٌ بحسّه الدّقيق ما بين العربية والكنعانية من تشابه صوتيّ وصرفيّ ونحويّ ودلاليّ، وإن لم يَذْكُـــــر ذلك صَراحَةً؛ لأنه في معرض التأصيل لمعاني الكلمات، وليس لدراستها تاريخيّا، ثم إن الدّراسات اللغوية المقارِنة لم يُتَحْ لها النّمُوُّ لأنها لم تجد التّربة الملائمة لها «33. فالحركة اللغوية كانت لا تزال في بدايتها وإنْ كان هناك إشارات لوجود بذور لها.

والحكم بالمشابهة يقتضي المعرفة بالمشبَّهِ والمُشَبَّهِ به، فاهتدي الخليل إلى الحكم بأن اللغتين متقاربتان مشتركتان في انتمائهما إلى أصل واحد يجمعُهُما. ويبدو أنّ حُكْم الخليل بشأن قرابة الكنعانية للعربية قد وُضِعَ في مَحَلّهِ وبالمفهومِ الذي وُضِعَ لَهُ.

ولعل ما جاء به ابن حزم الأندلسي – ت 456 هـ - يبدو أكثر صراحة من غيره، لأنه على وعي كبير بقرابة اللغات، إذ كان يعرف العبرية و السريانية، و اللاتينية إلى جانب لغته العربية، معرفة ناضجة نضج الحركة اللغوية والعلمية آنذاك.

فقد كان مُولَعًا بتفحُّصِهِ الفروق اللغوية و اللهجية التي كان يسمعها حيثما حلّ و ارتحل، و هداه تدقيقه إلى أن السريانية و العبرانية و العربية كانت لغة واحدة، 34 إذ يقول : « إن الذي وقفنا عليه، و عَـلِمْناه يقينًا، أن السريانية والعبرانية و العربيّة التي هي لغة مضر و ربيعة لا

لغة حِمْيَر، واحدة. تبدلت بتبدل مساكن أهلها، فحدث فيها جرش، كالذي يحدث من الأندلسي، إذا رام نغمة أهل القيروان، و من القيرواني إذا رام لغة الأندلسي، ومن الخرساني إذا رام نغمتهما « ويتابع بقوله : « فمن تدبّر العربية والعبرانية والسريانية، أيقن أن اختلافهما إنما هو من نحو ما ذكرنا، من تبديل ألفاظ الناس على طول الأزمان، واختلاف البلدان، ومجاورة الأمم، وأنها لغة واحدة في الأصل. 35

فابن حزم يفرّق ههنا بين العربية الجنوبية التي يطلق عليها لغة حِمْيَر، و بين العربية الشمالية التي نسميها لغة مُضَر وربيعة، ويؤكد أن العربية والعبرية والسريانية من أرومة واحدة، وأن الهجرات قد أحدثت التغير اللغوي بين اللغات، وهذا ما يوافق تمام الموافقة ما يقول به الباحثون المعاصرون في اللّغات السامية.36

وبالرغم من توفّر المادّة اللّغوية و تنوّعها لدى اللغويين العرب القدامي إلا أنهم « لم يستخدموا هذه المعرفة استخداما مثمرا في دراساتهم اللغوية المختلفة 37 « ومثل تلك الإشارات وغيرها لم تدفع إلى البحث اللغوي المقارن، فالواقع « أنّ مجرد المعرفة باللغات السامية لا يعني قيامَ بحثٍ مقارِن «. 38

6. خصائص اللغات السامية و صفاتها المشتركة :39

تختص اللغات السامية عن غيرها من اللغات الأخرى في بعض أحوالها بجملة من الميزات والخصائص نجمل أهمها فيما يأتي :40

- إنّ الأصل السامي في اللغات السامية يتألف غالبا من ثلاثة صوامت مختلفة، أي ما يُعرَف بالأصول في الدراسة الصرفية نحو : أكل- אכל وكتب- כתב وفتح- פתח ، .... الخ. ويشدّ عن هذا وجود كلمات من أصل ثنائي مثل هذه الحروف : من- מן ومع- עם ، والضمائر هو: הו ، هم: הם ، و بعض أسماء الذّوات : يد : יד ودم: דם إلى غير ذلك.
- لا تكاد توجد كلمات تشتمل على أكثر من أصل واحد، في حين أن هذا النوع يكثر في اللّغات الأخرى.
- إن اللّغات السامية تولي للصوامت أهمية كبيرة بخلاف الصوائت، و يتجلى ذلك في الدلالة والنطق والرّسم. إن أهمية الصوائت ترتكز على بناء اللغة وتركيب موادها اللغوية الثلاثية الأصول ، «خاصة إذا علمنا أن اللغات السامية من أكثر اللغات اعتمادا على الاشتقاق، فلم يكن يهمها أن تُـــــدوّن الصوائت أولا مادام المعنى العام للكلمة يربطها بالأصوات

الصامتة»41 فالصوائت مهمتها توجيه المعنى الأساس أو العام إلى الخاص ضمن دلالة الأصل الثلاثي بحسب الصّيغة التي توضع فيها 42.

- ليس للفعل في معظم اللغات السامية إلا زمنان، فعل انتهى زمنه وهو الماضي وفعل لم ينته زمنه (المضارع أو الاستقبال والأمر) ولا يوجد في العبرية فعل مساعد « Auxiliaire »
- إن علامات الإعراب كانت موجودة قديما في اللغات السامية وهي من أهم مميزاتها.
- إنّ لأغلب الكلمات في اشتقاقها ترجع إلى أصلٍ فعلي حتى في الأسماء الجامدة والألفاظ الدّخيلة التي تسرّبت في اللّغات الأجنبية، فقد أخذت هذه الكلمات هي الأخرى مظهرا فعليا.
- تتميز هذه اللغات باحتوائها على الأصوات الحلقية خاصة العين(ע) والحاء (ח) وأصوات الإطباق.
- تأنيث الاسم والصفة في اللغات السامية غالبا ما يحدث بإضافة تاء**ת** أو هاء **ה** إلى المذكر مثل: **امرأة طويلة : אישה גדולה.**
- تتشابه هذه اللغات في كثير من **المفردات الدالة على أعضاء الجسم** نحو:

الكلمة بالعربية	مقابلها في اللغة العبريّة	منطوقها العبري
رَأس	**ראש**	**رُوش**
رجْل	**רגל**	**رِجِل**
عَيْن	**עין**	**عَـــيِـــن**
بَطْن	**בטן**	**بُطِـــن**

و **الضمائر** نحو:

الكلمة بالعربية	مقابلها باللّغة العبرية	منطوقها العبري
أنا	**אני**	**أَني**

أنتَ	**אתה**	**أَتـــا**
أنتِ	**את**	**آتـــْ**
أنتم	**אתמ**	**أتِّم**
أنتنّ	**אתן**	**أتِّـــن**
هو	**הו**	**هُـو**
هي	**הי**	**هـــِي**
نحن	**אנחנו**	**أنَحْنُو**

و**صلة القرابة** مثل:

الكلمة بالعربية	مقابلها باللغة العبرية	منطوقها العبري
أب	**אבא**	أَبا
ابن	**בן**	بِنْ
أَخ	**אח**	آحْ
أُخت	**אחות**	أَحوت

و**ألفاظ الحياة الشائعة في الأمم السامية** نحو:

رَحْمَة	**רחמנות**	رَحمَنوت
رُوح	**רוח**	رُوح
رِيح	**ריח**	رِيَح
ساعَة	**שעה**	شاعَا
سَفِينَة	**ספינה**	سَفينا
سِكِّين	**סכין**	سَكين
سَلام	**שלום**	شَلُوم
سُوق	**שוק**	شُوق
شَمْس	**שמש**	شِمِشْ
طَبِيعَة	**טבע**	طِبَع

ظِل	**צל**	تْصِلْ
سَنَة	**שנה**	شَنَا

7. وجوه الخلاف بين اللغات السامية :

لما تفرعت اللغات السامية عن أصلها بانتشار شعوبها و تفرقهم في مناطق شتى، استقلت كل منها بخصائص مختلفة، هذه الخصائص منحت لكل واحدة من هذه اللغات طابعها المميز. حسب بعد أو قرب كل لغة من أصلها، ومن وجوه الخلاف التي ذكرها الدارسون نذكر ما يلي :43

1. الأصــوات :

الصوامت العربية أكثر من صوامت اللغات السامية الأخرى، في حين أن صوائت العبرية مثلا أكثر منها في العربية. فأصوات الذال و الغين، و الضاد، و الظاء لا وجود لها في العبرية كفونيمات مميزة كما في العربية. وما يرد بالثاء في العربية يُنطق شينا في العبرية، و أغلب ما يأتي بالسين في العبرية يأتي شينا في العربية و الحبشية و العكس بالعكس. على حين أن البابلية لا وجود للعين و لا للقاف ولا للسين من بين أصواتها.

➢ **أداة التعريف :**

هي في العربية – أل – أول الكلمة، وفي العبرية وبعض اللهجات العربية البائدة حرف – الهاء – ה - في أول الكلمة أيضا، أما في السبئية والسريانية فهي حرف – ن – وحرف – آ – على الترتيب في نهاية الكلمة. وأما في البابلية الآشورية و الحبشية فلا وجود لأداة التعريف فيها مطلقا.

علامة الجمع :

ففي العربية الواو والنون للرفع، والياء والنون للنصب والجر في آخر الكلمة للدلالة على جمع المذكر العاقل، والألف والتاء تضاف آخر الكلمة أيضا للدلالة على جمع المؤنث العاقل، ثم هناك جمع التكسير لغير ذلك. أما العبرية فتستخدم الياء والميم لجمع المذكر، والواو والياء المؤنث، في حين أن الآرامية تستعمل حرفي الياء والنون.

➢ **المفردات :**

و تجلى وجه الاختلاف في بعض الأسماء التي كانت تدل على معان شائعة عند جميع الشعوب السامية، ويتضح ذلك الاختلاف إذا قورنت كل لغة من هذه اللغات بغيرها من الفصيلة ذاتها.

8. مميزات الخط السامي: (أي قبل أن يتطور كما هو الآن)

تعتمد الأبجديه السامية على اثنين وعشرين حرفا ، يمثل كل شكل كتابي منها فونيما واحدا، أي أصغر وحدة صوتية غير قابلة للتجزئة، وغير دالة في ذاتها. ومن مميزات الكتابة السامية ما يلي:44

* إنها كتابة منفصلٌ بعضها عن بعض.

* تُكتب من اليمين إلى اليسار.

* مرتبة ترتيبا **أبجديا** ، وسميت بالأبجدية لأنها تبتدئ بحروف **: أ، ب، ج، د**، و المنظمة وفق الترتيب الآتي:

عربي	أ	ب	ج	د	ه	و	ز	ح	ط	ي	ك	ل	م	ن	س	ع	ف	ص	ق	ر	ش	ت
عبري	א	ב	ג	ד	ה	ו	ז	ח	ט	י	כ	ל	מ	נ	ס	ע	פ	צ	ק	ר	ש	ת

* إنها كتابة تفتقر إلى رموز للصوائت.

* إن الخصائص المشتركة في كل هذه اللغات هي الخصائص التي يفترض الباحثون أنها موروثة عن اللغة السامية الأولى التي خرجت منها كل اللغات السامية.

الخاتمــة :

إن فكرة القرابة اللغوية ليست مجهولة في الفكر اللغوي العربي القديم، فصلات القرابة بين العربية واللغات السامية الأخرى التي كشفها البحث التاريخي اللّغوي المقارن والذي تأصّل في العصر الحديث تبدو جذورُها آخذة في الامتداد إلى البدايات التي نهض بها أوائل اللّغويين العرب.

الهــوامش:

1 - ينظر: العربية عبر القرون، محمود فهمي حجازي، دار الثقافة للطباعة و النشر، القاهرة، **الطبعة 2--، 1978 م : 15، و فقه اللغة وخصائص العربية، محمد المبارك، دار الفكر، بيروت، ط 5، 1972 م : 41**

** - **هناك عدد كبير من المجاميع اللغوية يتفرع منها عدد كبير من اللغات و اللهجات أحصاها العلماء إضافة إلى ما ذكرنا، لكن عدلنا عن ذلك لعدم حاجة البحث إليها.**

2 - فقه اللغة و خصائص العربية، محمد المبارك : 41.

3 – تاريخ اللغات السامية، اسرائيل ولفنسون، دار القلم، بيروت، لبنان، الطبعة 1-- 1980 م : 02، وينظر : من الساميين إلى العرب، نسيب وهيبة الخازن، منشورات دار مكتبة الحياة للطباعة والنشر،

بيروت، د ط، د ت : 09.

4 – ينظر : تاريخ اللغات السامية : 2 ، ومن السامين إلى العرب : 21، وفقه اللغة و خصائص العربية : 49-54، وفصول في فقه الله، رمضان عبد التواب، مكتبة الخانجي للطباعة والنشر، القاهرة، ط2، 1408 هـ - 1984 م : الآداب السامية، محمد عطية الأبراشي، دار الحداثة لبنان، بيروت، 1978 م : 18، ودروس اللغة العبرية، رمحي كمال، دار النهضة العربية، بيروت، 1978 م : 07، وفقه اللغة، علي عبد الواحد وافي، لجنة البيان العربي، مطبعة الرسالة، مصر، ط 6، 1388 هـ - 1968 م : 2 – 3 ، وعلم اللغة بين التراث و المناهج الحديثة، محمود فهمي حجازي، دار غريب للطباعة و النشر، القاهرة، ط 2، 1995 : 70-75

* - و يقصد بالعبرية ههنا عبرية العهد القديم التي تختلف احتلافا كبيرا عن العبرية الحديثة ينظر : فقه اللغة وخصائص العربية : 51.

5 – فصول في فقه اللغة : 35.

6 – فصول في فقه اللغة، رمضان عبد التواب : 36.

7 – ينظر : تاريخ اللغات السامية : 2، و من الساميين إلى العرب : 9، و فقه اللغة، وافي : 2 – 3 ، و المفصل في تاريخ العرب قبل الاسلام، جواد علي، نشر جامعة بغداد، ط 1، 1413 هـ - 1993 م : 1 / 223

8 – ينظر : قصص الأنبياء، 100 و 108

9 – ينظر : من الساميين إلى العرب : 9، و في الأصوات اللغوية، دراسة في أصوات المد العربية، غالب فاضل المطلبي، دار الحرية للطباعة، بغداد، د ط، 1984 م، : 116 و دراسات في فقه اللغة و الفونولوجيا العربية، عبابنة يحي: 211.

10 – ينظر : المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام : 226/1.

-13 ينظر : المرجع نفسه : 254/1

-14 ينظر : تاريخ اللغات السامية : 04 – 05 و فقه اللغة : 06 – 07

-15 فقه اللغة : 07

-16 ينظر : فقه اللغة : 09 – 10

-17 دروس اللغة العبرية : 13، والمفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام : 254/1-255

-18 ينظر : علم اللغة العربية : مدخل تاريخي مقارن في ضوء التراث واللغات السامية : 120.

-19 تاريخ اللغات السامية : 06 – 07

-20 اللغة العبرية وآدابها، محمد التونجي، دار الجيل للطباعة والنشر، دمشق، ط2. 1983م : 16، وينظر: فقه اللغة : 12

-21 ينظر : فقه اللغة : 11.

-22 ينظر : فقه اللغة : 12

-23 المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام : 255/1

-24 لسان العرب، ابن منظور، دار صادر، د ط، د ت، مادة (قرب)، (قرابة) : 662/1 و 665

-25 ينظر : علم اللغة : مقدمة القارئ العربي، محمود السعران، دار الفكر العربي، الفاهرة، ط2، 1999 م : 205

-26 ينظر : علم اللغة : مقدمة للقارئ د العربي : 206

-27 علم اللغة : 206، و ينظر: مدخل إلى اللغة، محمد حس عبد العزيز، دار الفكر العربي، ط2، دت : 255

-28 ينظر : مقدمة لدراسة فقه اللغة، حلمي خليل، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية دط، 2003 : 115

-29 (نفسه : 115).

-3028 الدراسات اللغوية عند العرب إلى نهاية القرن الثالث، محمد أل ياسين، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، لبنان، ط 1، 1400 هـ - 1980 م : 464.

-31 فصول في فقه اللغة : 42 – 43

-32 كتاب العين، الخليل بن أحمد الفراهيدي.

3331 - اللغة الكنعانية، دراسة صوتية صرفية دلالية مقارنة في ضوء اللغات السامية، يحي عبابنة، مكتبة مجدلاوي للنشر والتوزيع، عمان الأردن، ط1 ،2003.ص20.

-34 ينظر: نظرات في اللغة عند ابن حزم الأندلسي، سعيد الافغاني، دار الفكر، بيروت، ط 2، 1969 م : 25، ودراسة لسانية في الساميات واللهجات العربية القديمة، عبد الجليل مرتاض، دار هومة للطباعة والنشر، الجزائر، ط 1، 2003 : 29.

-35 الاحكام في أصول الأحكام، ابن حزم الأندلسي، تحقيق أحمد محمد شاكر، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط 1 ، 1400 هـ - 1980 م : 1/ 31 32-.

36 - ينظر: اللغة العربية عبر العصور : 17، ودراسة لسانية في الساميات واللهجات العربية القديمة : 30.

37 - الدراسات اللغوية عند العرب إلى نهاية القرن الثالث : 464.

38 - اللغة العربية عبر العصور : 16 – 17

39 - سنمثّل لهذه الخصائص بألفاظ من اللّغة العبرية فقط في مقابل اللّغة العربية دون ذكر باقي اللغات السامية الأخرى نظرا لمعرفتنا المتواضعة بالعبريّة.

40 - ينظر: تاريخ اللغات السامية : 14 – 17، وفقه اللغة : 12 – 17 ودروس اللغة العبرية : 19 20-

و فصول في فقه اللغة : 45 – 46.

-41 الأبجدية :80.

42 - نفسه و علم اللغة العربية : مدخل تاريخي مقارن : 194.

43 - ينظر: تاريخ اللغات السامية : 19 – 20 فقه اللغة : 12 – 17 و الآداب السامية : 7 8-

-4442 ينظر: تاريخ علم اللغة منذ نشاتها حتى القرن العشرين:73-74، وفقه اللغة :31 والابجدية:74-46، وعلم اللغة العربية:159-160.

المصادر و المراجع :

1. أبحاث في أصوات العربية، حسام سعيد النعيمي، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ط1، 1998.
2. الأبجدية: نشأة الكتابة وأشكالها عند الشعوب، أحمد هبو، دار الحوار للنشر و التوزيع،سورية ط1، 1984 م
3. الإحكام في أصول الأحكام، ابن حزم الأندلسي،الجزء الأول، تحقيق أحمد محمد شاكر، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط1، 1400 هـ- 1980.
4. الآداب السامية، محمد عطية الأبراشي، دار الحداثة لبنان، بيروت، 1978 م.
5. تاريخ علم اللغة منذ نشأتها حتى القرن العشرين، جورج مونان، مطبعة جامعة دمشق سوريا، دط،1392 هـ1972-.
6. تاريخ اللغات السامية، إسرائيل ولفنسون، دار القلم، بيروت، لبنان، ط1 ، 1980.
7. الحدث التوراتي والشرق الأدنى القديم، فراس السواح، دار علاء الدين للنشر، دمشق، ط 4، 1999.
8. الخط العربي وتاريخه، محمد مرتاض، ديوان المطبوعات الجامعية الجزائر، د.ط،1994.
9. دراسات في فقه اللغة والفونولوجيا العربية، عبابنة يحي، دارالشروق، بيروت، ط1، 2002.
10. دراسة لسانية في الساميات واللهجات العربية القديمة، عبد الجليل مرتاض، دار هومة للطباعة و النشر، الجزائر، ط 1، 2003.
11. الدراسات اللغوية عند العرب إلى نهاية القرن الثالث، محمد ياسين آل ياسين، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، لبنان، ط 1، 1400 هـ- 1980.
12. دروس في علم أصوات العربية، جان كانتينو، نقله إلى العربية وذيله بمعجم صوتي فرنسي- عربي، صالح القرمادي، نشريات مركز الدراسات والبحوث الاقتصادية والاجتماعية، د.ط، 1969.
13. دروس اللغة العبرية، ربحي كمال، دار النهضة العربية، بيروت، د.ط، 1978 م.
14. الساميون ولغاتهم: تعريف بالقرابات اللغوية والحضارية عند العرب، حسن ظاظا، دار القلم، دمشق، ط2 ،1990.
15. علم اللغة بين التراث والمناهج الحديثة، محمود فهمي حجازي، دار غريب للطباعة والنشر،

القاهرة، ط 2، 1995.
16. علم اللغة العربية: مدخل تاريخي مقارن في ضوء التراث واللغات السامية، محمود فهمي حجازي، دار غريب للطباعة والنشر، القاهرة، ط2، د.ت.
17. علم اللغة: مقدمة للقارئ العربي، محمود السعران، دار الفكر العربي، القاهرة، ط2، 1999.
18. فصول في فقه اللغة، رمضان عبد التواب، مكتبة الخانجي للطباعة والنشر، القاهرة، ط2، 1408 هـ- 1984.
19. فـقـه اللغة، علي عبد الواحد وافي، لجنة البيان العربي، مطبعة الرسالة، مصر، ط 6، 1388 هـ- 1968.
20. فقه اللغات السامية، كارل بروكلمان، ترجمه عن الألمانية الدكتور رمضان عبد التواب، مطبوعات جامعة الرياض، المملكة العربية السعودية،د.ط، 1977.
21. فقه اللغة وخصائص العربية، محمد المبارك، دار الفكر، بيروت، ط 5، 1972.
22. قصص الأنبياء، عماد الدين أبي الفداء إسماعيل بن كثير القرشي الدمشقي، تحقيق أحمد بن بدر الدين بن عبد العزيز، المكتبة الإسلامية، القاهرة، ط1، 1423هـ - 2002 م.
23. كتاب العين، الخليل بن أحمد الفراهيدي، تحقيق: مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، دار الرشيد للنشر، العراق، 1980.
24. الكنز في قواعد اللغة العبرية: محمد بدر المطبعة التجارية الكبرى، مصر، 1926.
25. لسان العرب، ابن منظور، دار صادر، بيروت، د ط، د ت.
26. اللغة العبرية وآدابها، محمد التونجي، دار الجيل للطباعة والنشر، دمشق، ط2. 1983.
27. اللغة العربية عبر القرون، محمود فهمي حجازي، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، ط 2، 1978.
28. اللغة الكنعانية: دراسة صوتية صرفية دلالية مقارنة في ضوء اللغات السامية، يحي عبابنة، مكتبة مجدلاوي للنشر والتوزيع، عمان الأردن، ط2003،1.
29. مدخل إلى اللغة، محمد حس عبد العزيز، دار الفكر العربي، ط2، دت.
30. المعجم الحديث، عبري- عربي، ربحي كمال، دار العلم للملايين، ط1، 1985.
31. المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، جواد علي، الجزء الأول، نشر جامعة بغداد، ط 1، 1413 هـ - 1993.
32. مقدمة في فقه اللغة، لويس عوض، سينا للنشر، مصر ، ط2، 1993.
33. مقدمة لدراسة فقه اللغة، حلمي خليل، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، د.ط، 2003.
34. من الساميين إلى العرب، نسيب وهيبة الخازن، منشورات دار مكتبة الحياة للطباعة والنشر،

بيروت، د ط، د ت.
35. نشأة الكتابة الفنية في الأدب العربي، حسين نصار، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة ، ط1، 2002.
36. نظرات في اللغة عند ابن حزم الأندلسي، سعيد الأفغاني، دار الفكر، بيروت، ط 2، 1969.

دراسة دلالية لرسالة الضب للبشير الإبراهيمي

أ. محمد ربحي / بإشراف: أ.د محمد عباس

المقدمة

مما لاشك فيه أن الجزائر حظيت منذ زمن تليد بوجود علماء أجلاء في مختلف الفنون والعلوم وقد تميزوا بالمشافهة أكثر منهم كتابة لهذا ضاع نتاجهم الأدبي والفكري الإبداعي منه خاصة.

واخترت في هذا البحث علم من الأعلام رجل جهبذ همام هو البشير الإبراهيمي، ومن منّا لا يعرفه؟

صاحب المؤلفات والتصانيف التي لا ينضب فكرها في وعاء لغة وقّادة حتى سمّي أمير المؤمنين في البيان.

واخترت من ضمن مؤلفاته «رسالة الضب» -دراسة دلالية-.

وكانت هذه الرسالة هدية لزميله الأستاذ أحمد بن أبي زيد قُصَيْبَة، لابنه الصغير أحمد وهو ابن 08 سنوات يومها، ووزير الخارجية فيما بعد، برسالة كلها معاني خالدة، وعبر باقية، ولغة فصيحة، وبلاغة رفيعة، جاء فيها، وأبى إلا أن يشكر بكتابة هذا القدر إليكم عسى أن تستفيدوا منه فائدة، فيكون جزاء على تسبّبكم في الخير.

وقد جاء في كتاب «كشف الخفاء ومزيل الإلباس»، للمفسّر المحدث الشيخ إسماعيل بن محمد العجلوني، ت1162هـ« ثلاثة تدل على عقل أربابها: الكتاب، والرسول، والهدية»1، فكانت رسالة الإمام، أفضل هدية، وخير كتاب، ونِعْمَ الرسول.

تكمن أهمية الموضوع في أن:

- تراث الجزائر المتمثل في نتاج علماءها يضيع لنقص الاهتمام به وهذا ما يدفع الباحث الغيور على وطنه وتراث أجداده التعامل مع هذه المادة ونفض الغبار عنها للتعريف بها.
- فهم الحاضر لا يكون إلا بقتل التراث بحثا بل إن الكثير من الأمور التي قد تنسب لغيرنا فهي في الحقيقة قد عرفها أسلافنا.وهوما كشف عنه المؤرخون في كتبهم ومن ذلك كتاب «شمس

1_كشف الخفاء ومزيل الالباس: إسماعيل الشافعي العجلوني، ص384.

العرب تسطع على الغرب» فقد شفا وكفى في بيان جهود العرب وتفوهم على غيرهم من الأمم

- التعامل مع التراث يجعل المرء كأنه قد عاش تلك الفترة ولهذا قال الشاعر:

ومن وعى أخبار من قد مضى.....أضاف أعمارا إلى عمره

ومن هذا المنطلق السؤال يطرح نفسه: ما هي دلالات ألفاظ البشير الإبراهيمي من خلال رسالة الضب؟

وما الأسباب التي دفعته لاستعمال هذه اللغة الراقية في ظل الاستعمار والجهل السائدين آنذاك؟

فاقترح الباحث للخوض في غمار هذا الموضوع ملامسة أربع نقاط محورية هي كالآتي:

- ثقافة الإبراهيمي من خلال رسالة الضب
- المصطلحات الواردة في رسالة الضب
- مدلولات الألفاظ والجمل في رسالة الضب
- خاتمة

وقد وجدت مقالا قام بدراسة وصفية لهذه الرسالة قام به الباحث معمر جبار وهي دراسة سطحية لا توفي الرسالة حقها.

ثقافة الإبراهيمي من خلال رسالة الضب

لا ريب أن الناظر إلى عنوان الرسالة يتبادر إلى ذهنه ما قام به الكتاب الأوائل في مجال المعجمية حيث قاموا بعنونتها بأسماء حيوانات وطيور وحشرات كرسالة «النحلة» لأبي حاتم السجستاني ، «الطير» المفضل بن سلمة ، «الجمل «لابن فارس وغيرها من الكتب.

فسار الإبراهيمي على ما ساروا عليه في العنونة ليبين أنه عربي ينتمي إلى بيئة عربية لأن العرب هم من احتكوا بهذه الحيوانات أبرزها الجمل في الصحراء لهذا نجد هذا مدوّنا في شعرهم مثاله ما قاله امرئ القيس:

وقد أغتدي والطير في وكناتها ... بمنجرد قيد الأوابد هيكل.1

1_الأغاني: أبو الفرج الأصفهاني، ج8، ص.200.

قال ابن الأعرابي:

ألم تسمعي أي عبد في رونق الضحى... بكاء حمامات لهن هدير.1

وغيرها من الأبيات التي تدل على البيئة العربية التي عاشوها فنجد الإبراهيمي يحاكي هذه البيئة رغم بعده عنها زمنا ومكانا. ولا شك أن محبة العرب محبة للغتهم، وكذلك لدينهم وهو ما دفعه الى اتقان اللغة العربية اتقانا لا نظير له ولا مثيل؛ وقد شهد للإبراهيمي بمحبته للعربية ابنه أحمد طالب الإبراهيمي قال:« وكنت طوال هذه المدة أستلهم كل أعمالي وأقوالي من تربيته وتوجيهاته، وأحاول في كل المسؤوليات التي تقلدتها أن أنهج نهجه، وأنسج على منواله في حبه للجزائر، والإسلام، والعربية»2.

كما ذكر الزركلي عنه قال: «فأنشأ في عام واحد 73 مدرسة بل كتابا، وكان الهدف نشر اللغة العربية»3

وبالتالي يدل هذا على أن الإبراهيمي قد كان له اطلاع واسع على كتب التراث الأدبية منها خاصة.

ومن أراد أن يعرف حق المعرفة البشير الإبراهيمي فعليه كما قال أحمد طالب الإبراهيمي«وهناك حقيقة لا بد من تأكيدها هنا، وهي أن مفتاح الدخول إلى هذه الآثار وفهمها حق الفهم لمعرفة الإبراهيمي حق المعرفة، ولتقديره بما هو جدير به، ليس الاطلاع على حياته فحسب، بل ضرورة الاطلاع على هذه الحقبة التاريخية المتميزة في حياة الجزائر والوقوف على مختلف أبعادها الدينية والاجتماعية والسياسية والثقافية».4

والبشير الإبراهيمي على اطّلاع واسع بالنحو حيث ردّ المثال المشهور عن الجرّ بالمجاورة في قولهم«دخلت جحر ضبّ خرب» فقال عنه بأن الجر بالمجاورة مسموع عن العرب وإن كان شاذّا في لغتهم ولكن لا ينبغي أن نتوسع ونقيس بل نقتصر على المسموع منه.5

وجعل يتحدّى النحاة ويتمنى لو يلتقي بنحوي ليتناقش معه في هذه المسألة6. أضف إلى ذلك

1_البلاغة العربية أسسها وعلومها: عبد الرحمن الميداني، ص.224.

2_اثار الإبراهيمي احمد طالب الابراهيمي، ج01، ص05.

3_الاعلام: خير الدين الزركلي، ج06 ص .129.،

4_آثار الابراهيمي: أحمد طالب الابراهيمي، ص.2.

5_ينظر رسالة الضب: البشير الابراهيمي، ص..6.

6_المصدر نفسه: الابراهيمي، ص.ن

ذكره لأمثلة عن خرافات قيلت عن الضب.1

والناظر لكلام الإبراهيمي يجده يحيل القارئ على الموروث وجعله أصلا بدل الكتّاب المعاصرين.

المصطلحات الواردة في الرسالة

استخدم الإبراهيمي لغة المتخصص في اللغة من غير تكلّف ، وذلك مرجعه إلى وجود الاستعمار في الجزائر الذي قام بحملة التجهيل فهذا الرقي في اللغة اشارة الى تحفيز الشعب الجزائري للاهتمام بالعلم واللغة معا

قال في مطلعها«**وما زلت أنعتكم في رسائلي تنادرا ومباسطة وتظرّف**»2

استخدم ثلاث كلمات تختلف في مدلولها الصرفي(تفاعل ،مفاعلة ،تفعّل)

أما المفاعلة فتدلّ على اشتراك الشخصين في الأمر نفسه والمباسطة من الانبساط قال الزبيدي: «وانْبَسَطَ إِلَيْه وباسَطَهُ وبينَهُما مُبَاسَطَة».3

يعني أحدهما يفرح عند لقاء الآخر فالشعور متبادل من الطرفين.

وأما تنادرا فجاء في المعجم الوسيط: «تنادر حدث بالنوادر وعلى فلان سخر منه وعلينا جاءنا أحيانا».4

وجاء في البحث والدراسات حول اللهجات العربية: « وربما قالوا في فصيح الكلام تنادر عليه أو تندر عليه أي استعمل النادرة والمزاحة معه بأسلوب يؤلم ويغض منه. لكن هذا المعنى لفعل (تنادر) أو (تندّر) لم أره في المعجمات. وإنما أذكر أن صاحب الأغاني قال على لسان الخليفة المهدي مذ قال لبشار:

... « ويحك يا بشار ! أتتنادر أو (تتندر) على خالي؟ « وكان خاله زعم أن الشراب الذي ذكر القرآن أنه يخرج من بطون النحل كناية عن الحكمة التي تخرج من بطون بني هاشم، فقال له

1_المصدر نفسه: الابراهيمي، ص.8.

2_المصدر السابق: الابراهيمي، ص.ن

3_تاج العروس: أبو الفيض الزبيدي، مادة(بسط)

4_المعجم الوسيط: إبراهيم مصطفى ـ أحمد الزيات ـ حامد عبد القادر ـ محمد النجار، مادة(باب النون)

بشار:« أطعمك الله مما يخرج من بطونهم».1

وأما قوله تظرّفا على وزن تفعّل « بابه: مصدره على وزن تَفَعُّل بضم ما قبل آخره ، نحو: تَجَمَّلَ: تَجَمُّلٌ ، تَعَلَّمَ : تَعَلُّمٌ ، تَكَرَّمَ : تَكَرُّمٌ . وهذا القياس ، وهو ضم ما قبل الآخر ينطبق على كلّ ما بُدِئ بتاء زائدة سواء أكان من باب تَفَعَّلَ ، أو من باب تَفَاعَلَ»2

فهي في كوزن تفاعل «ويعرفون: تَظَارَفَ أي تَكَلَّفَ الظَّرْف وليس بظريف، ومثله: تظرّف قال الفيروز آبادي« وتَكَيَّسَ : تَظَرَّفَ».**3**

ولم يستخدم بضم ما قبل الآخر كما ذكره الإبراهيمي في رسالته إلا قليلا قال سيبويه:« قالوا: ظرفت تظرف، وإنما قل هذا، لأن هذه الضمة تستثقل فيما ذكرت لك، فلما صارت فيما يستثقلون فاجتمعا فروا منهما»4

وكذلك ذهب إلى هذا ابن سيده قال«قالوا ظَرُفْت تَظْرُف وهذا قليل وإنما قَلَّ لأن الضمة تُسْتثْقل في غير التضْعِيف فلما صارت فيما يستثقلون وهو التضعيف فاجتمعا فَرُّوا منه»5

ولا بدّ أن القليل في العربية يدلّ على الضعف. إلا أن معنى الظريف هو الكيس المحبوب.

قال أبو بكر الأنباري: «قال أبو بكر قال الأصمعي وابن الأعرابي الظريف البليغ الجيد الكلام وقالا الظرف في اللسان واحتجا بقول عمر بن الخطاب (رضي الله عنه (إذا كانَ اللِّصُ ظريفاً لم يُقْطَع».6

ولعلّه المعنى الذي قصده البشير الإبراهيمي.

ثم قال الشيخ الإبراهيمي: «**إني شببت عن طوق هذه الأحناش7**«

قال أبو الفيض:« التَّشْبِيبُ وهُوَ في الأَصْل ذِكْرُ أَيَّام الشَّبابِ واللَّهْوِ والغَزَل وَيَكُونُ في ابتداءِ

1_بحوث ودراسات في اللهجات: من اصدار مجمع اللغة بالقاهرة، العدد71، ص.7.

2_الأجوبة الجلية: حسين بن أحمد بن عبد الله آل علي، ج1، ص.63.

3_القاموس المحيط: الفيروز آبادي، باب السين، فصل اللام.

4_الكتاب: سيبويه ابن قنبر، ج01، ص343

5_المخصص: ابن سيده، ج1، ص.444.

6_الفروق اللغوية: أبو الهلال العسكري، ص.309.

7_رسالة الضب: البشير الابراهيمي، ص.

القَصَائد سُمِّي ابتداؤُها مُطْلَقاً وإن يَكُن فِيه ذكرُ الشَّباب«.1

وجاء في اللسان« ونشأت في بني فلان نشأ ونشؤا، إذا شببت فيهم«.2

فيرمي الإبراهيمي أنه عاش في وسط بدوي وترعرع في وسط تكثر في هذه الأشياء ولكنه تجاوز هذه الأمور وابتعد عنها بعد كبره.

وأما الأحناش فمفرده حنش قال الخليل: «الحَنَشُ: من الحَرابيِّ وسَوامٍّ أبْرَصَ ونحوه، تُشبه رُؤوسُه رُؤوس الحَيّات، وجمعُه أحناش، قال الشمّاخ:

تَرَى قِطَعاً من الأحناش فيه ... جَماجِمُهُن كالخَشَل النَزيع«.3

يعني كل ما شبه رأسه رأس الحية فهو حنش والضب من ذلك وعبر الإبراهيمي بالطوق كأنه كبر وسطها حتى خبرها.

وأما إذا قصد بالطوق الذي هو مصدر الطاقة فيصير المعنى ما عدت أطيقها والله أعلم بمراده، إلا أن الثاني أقرب إلى المراد وأبانه قوله في تتمة الكلام: « وما كان ذلك العتاب إلا عنوانا على غفلتي في ذلك الوقت على الأقل«.4

فنلاحظ أنه استخدم مصطلحات القدامى التي هو الأصل بل إن الإبراهيمي لا يعتد كما هو ظاهر بالتقسيم إلى قدامى ومعاصرين فالعلم كله من عند القدامى أما المعاصرين فهم مجرّد امتداد للأوائل.

- **دلالات الجمل في الرسالة**

لعل الإبراهيمي قد عالج الكثير من القضايا المتعلقة بالضب وذكر بعض الأمثال والأساطير حوله أضف إلى ذلك فقد ذكر أمثلة النحاة من ذلك ما ذكرناه آنفا في قولهم:» جحر ضب خرب«. فهذا مثال عبر عنه بأنه بارد جاف متخاذل. قال ابن الأنباري:» وكقولهم جحر ضب خرب وما أشبه ذلك وهذا ليس بصحيح لأن الحمل على الجوار قليل يقتصر فيه على السماع ولا يقاس عليه لقلته«.5

1_تاج العروس: أبو الفيض الزبيدي، مادة(ش أ ب)
2_لسان العرب: ابن منظور، مادة(نشأ)
3_العين: الخليل أحمد الفراهيدي، مادة(حنش)
4_رسالة الضب: البشير الابراهيمي، ص.3.
5_أسرار العربية: ابن الأنباري، ص.144.

وأكد هذا في موضع آخر فقال« قالوا جحر ضب خرب فأجروا خرب على ضب وهو في الحقيقة صفة للجحر لأن الضب لا يوصف بالخراب«.1

وذهب ابن الجني إلى أنه غلط من جهة جعله مثالا للجر بالجوار فقال« قولهم هذا جُحْر ضَبٍّ خَرِبٍ فهذا يتناوله آخِرٌ عن أوّلٍ وتالٍ عن ماض على أنه غَلَط من العرب لا يختلفون فيه ولا يتوقّفون عنه وانه من الشاذّ الذي لا يُحمل عليه ولا يجوز ردّ غيره إليه«.2

وهذا يدلّك على وهاء هذا المثال بل زاد الإبراهيمي على هذا بأن الضب يحفر جحره في المناطق الصلبة(الكدى) حتى لا ينهار جحره وأنشد أشعارا في ذلك.

وذكر مثالا آخر يمثل به النحويون وهولا تأكل السمك وتشرب اللبن إشارة منهم إلى الجمع أو الفصل أو منع الأول وإباحة الثاني بتغيير الحركات الأخيرة وجعل ينتقد هذا من حيث المعنى وذكر أن الجمع بينهما لا يسبب أي ضرر وهو بالذات ليس أحب إليه من شيء حبه للسمك واللبن.

وهذا مرجعه إلى المتخصصين في الطب وقد ذكر ابن ماسويه في كتاب المحاذير ما نصّه : « ومَن جمع في مَعِدته اللَّبنَ والسَّمكَ، فأصابه جُذام، أو بَرَصٌ أو نِقْرِسٌ، فلا يلومَنَّ إلا نفسَه. «3 والله أعلم.

المهم أن الإشارة هنا من الإبراهيمي إلى دقة الأمثلة في العربية والرجوع دائما إلى كلام العرب المسموع والبعد عن القياس إلا عند الحاجة إليه خاصّة في المسائل المتكرّرة المشهورة.

الخاتمة

الحديث عن البشير الإبراهيمي يحتاج إلى عديد من البحوث لاستخراج مكامن علمه إلا أني اكتفيت بهذا تمهيدا للطريق لمن يأتي بعدي، وتوصلت إلى نتائج هي:

- عادة البشير الإبراهيمي في أنه لا يفصح عن المنهج الذي يتبعه اقتداء بالكتّاب الأوائل وهو ما يدفع القارئ إلى التأني وزيادة التدبر بل عدّها البعض في أنها سبب فساد الحياة الأدبية. كما هو منهج محمود شاكر لان القارئ الذي لا يستشف منهج الكاتب من خلال قراءته

1_أسرار العربية: ابن الأنباري، ص.144
2_الخصائص: أبو الفتح ابن جني، ج1، ص.192.
3_الطب النبوي: ابن قيم الجوزية، ص.470.

لكتابه يعتبر قصورا في الفهم.

- استعمل البشير الإبراهيمي هذه اللغة الرفيعة دفعا منه للشعب إلى طلب العلم ورفع مستواهم لأن الاستعمار لا يدفع إلا بالعلم والعمل الخالصين لله عز وجل وهو ما فعله الرعيل الاول من العلماء عندما الفوا بلغة راقية كابن تيمية وابن القيم، وهي التي يطلق عليها العلماء لغة العلم وتعويد الناس عليها حفاظ على اللغة والعلم معا
- الدعوة للرجوع للتراث شاملة لكل العلوم وهي مرحلة جمع المادة ثم تأتي مرحلة التأسيس.

قائمة المصادر والمراجع

1. **آثار البشير الإبراهيمي: أحمد طالب الإبراهيمي، ط 1، دار الغرب الإسلامي ،. 1997**
2. **الأجوبة الجَلِيَّة لمن سأل عن شرح ابن عقيل: حسين بن أحمد بن عبد الله آل علي، ط. دار السعادة، 1428هـ**
3. **الأعلام: خير الدين الزركلي، ط15، دار العلم للملايين، 2002م.**
4. **الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين البصريين والكوفيين: أبو البركات ابن الأنباري دار الفكر – دمشق1996م**
5. **تاج العروس من جواهر القاموس: محمد بن محمد بن عبد الرزاق المرتضى الزبيدي، ط2، طبعة الكويت.**
6. **جمهرة اللغة: محمد بن الحسن بن دريد أبو بكر ت.رمزي منير بعلبكي ، ط1، دار العلم للملايين، 1987م.**
7. **الحلل في شرح أبيات الجمل: عبد الله بن محمد بن السيد البطليوسي أبو محمد، ت.يحي مراد، ط1، دار الكتب العلمية، 2003م.**
8. **الخصائص: أبو الفتح ابن الجني، ت. محمد علي النجار، ط الهيئة العامة لقصور الثقافة - القاهرة، 2006م.**
9. **الزاهر في معاني كلام الناس: أبوبكر بن الأنباري، ط1. مؤسسة الرسالة-بيروت، 1412 ه**
10. **الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية: إسماعيل بن حماد الجوهري، ت. أحمد عبد الغفور عطار ط04،دار العلم للملايين، 1990م**
11. **القاموس المحيط: محمد بن يعقوب الفيروز آبادي مجد الدين ت. محمد نعيم العرقسوسي، ط08، مؤسسة الرسالة، 2005م.**

12. **القاموس الوسيط: إبراهيم مصطفى ـ أحمد الزيات ـ حامد عبد القادر ـ محمد النجار، ط4 مكتبة الشروق الدولية.**
13. **كتاب أسرار العربية: أبو البركات الأنباري ،ت ـ فخر صالح قدارة ط1، دار الجيل – بيروت ، 1995م.**
14. **كتاب العين مرتبا على حروف المعجم: الخليل ابن أحمد الفراهيدي، ت عبد الحميد هنداوي، ط1، دار الكتب العلمية ، 2003م.**
15. **الكتاب: سيبويه بن قنبر، ت ـ عبد السلام هارون، ط03، دار الخانجي، 2003م.**
16. **مجلة العامي الفصيح: من إصدارات مجمع اللغة العربية بالقاهرة.**
17. **مجلة بحوث ودراسات في اللهجات العربية : نخبة من العلماء، من إصدارات مجمع اللغة العربية بالقاهرة.**
18. **المخصص: علي بن إسماعيل أبو الحسن ابن سيده، دار الطباعة الكبرى الأميرية،**

الجهود العلميّة لدى عبد القاهر الجرجاني:

أ.فتيحة عبّاس جامعة تلمسان/ إشراف الدّكتور:عبد الجليل مرتاض

الملخص

يعتبر البشير الابراهيمي عالما بحق ظهر علمه في املائه لرسالة الضب في ليلة واحدة جاوزت العشر صفحات ذكر فيها مكان سكن الضب والأمثلة الاعرابية التي تصاغ في النحو العجيب في الامر أنه كان يذكر نصوصا بلفظها دون الرجوع للمصادر. كما أكد على ضرورة الرجوع إلى التراث و التنقيب فيه فرحمه الله رحمة واسعة.

summary

Bachir Is considère the right of the Patriarches, a scientiste in the back of his knowledge of the message spelled Lizard in one night exceeded ten pages mentioned the place of résidence Lizard syntactique and examples that are formulated in as the strange thing was that he mentions textes without référence to the sources. He also stressed the need to refer to the héritage and exploring It pitié God's Mercy and wide.

في مطلع القرن الخامس الهجري شهدت مدينة جرجان ميلاد أبي بكر عبد القاهر بن عبد الرّحمن بن محمد الجرجاني،ارتبط لقبه بنسب مدينته،فهي المدينة التّاريخية ذات الحسن والجمال،المعروفة بمجالس العلم ومنتديات الفكر الزّاخرة بالنّشاط العلمي،المدينة الأعجميّة المشهورة في شمال إيران الواقعة بيـن طبرستان و خرسان، فتحها المسلمون صلحا في عهد عمر بن الخطّاب سنة 18ه،عرف أهلها بالمـروءة والوقار.

قال عنها ياقوت الحموي إنّ فيها :»مياها كثيرة وضياعا عريضة وليس بالمشرق بعد أن تجاوز العراق مدينة أجمع ولا أظهر حسنا من جرجان على مقدارها وذلك أنّ بها الثّلج والنّخل وبها فواكه الصّرود والكروم وأهلها يأخذون أنفسهم بالتّأني والأخلاق المحمودة ..... «1

إنّها جرجان التّي أنجبت علاّمة في علوم العربيّة،حيث نشأ الجرجاني في أسرة رقيقة الحال،لم تسمح له ظروفه الماديّة بالانتقال خارج بلدته فظلّ فيها لا يبرحها،شهد فيها جوا سياسيّا صاخبا وصراعا مذهبيّا حـادّا،فرأى أن يعكف على طلب العلم والإخلاص له،كان مستثقلا عن الحياة السّياسيّة

والوصول إلى السّلطة،وجد في ظلال الدّين الحياة الهادئة،تلقّى العلم على يد علماء كبار سيأتي ذكرهم في العناصر الموالية.حظي عبد القاهر الجرجاني بمكانة مرموقة ومنزلة عاليّة،فكان شيخ العربيّة،من كبار أئمّتها في عصره،أبدع وتفنّن في علوم العربيّة،فشهد له جلّ المؤرّخين والباحثين بالإجماع على أنّه كان عظيم النفس،ورعا،قانعا بما وهبه الله له.زاهدا في الدّنيا وأهلها معرضا عن زينتها،اتّسم بسعة العلم.فنجده نحويّا كبيرا، متكلّما أشعريّا، فقيها شافعيّا، لغويّا، مفسّرا وشاعرا،ذا علم كبير.يروى أنّه «دخل عليه لصّ و هو في الصّلاة فأخذ جميع ما في البيت وهو ينظر إليه ولم يقطع صلاتــه «[2].

فنجد له في مختلف الكتب ذكرا فقد ترجم له الكثير من العلماء ونذكر منهم على سبيل المثال رأي ابن الأنباري فيه:»فإنّه كان من أكابر النّحويّين».3

و كما ذكره القفطي و السيوطي و ابن العماد الحنبلي مع النّحاة ،و ذكره السّبكي و الأسنوي في طبقات الشّافعية،والباخرزيبين الأدباء،وابن شاكر الكتبي في الأعيان، واليافعي و ابن تعزي بردي في كتـب التأريخ.

ويعدّ كتاباه:دلائل الإعجاز وأسرار البلاغة من أهمّ المصّنفات التّي اشتهر بها،و كان في هذا المصنّف الأخير قد جعل منطلقه من فكرة الإعجاز،و أسهم في معالجة كثير من النظريّات النّقدية،وقرّر أنّ القرآن الكريم معجز في نظمه و تأليفه،و تطرّق إلى العديد من القضايا اللّغوية، البلاغيّة،النّحوية،النّقدية،وأدبيّـة التّفسيرللقرآن الكريم.

و عليه تتضّح من هذه الرّؤية منزلة عبد القاهر الفذّة و المبدعة التّي عملت على بعث التّواصل والتّكامل بين علوم العربيّة،ونبذالقطيعة،وبلورت النّظريّة المهمّة وهي نظريّة النّظم. فيكفينا فخرا أن نحظى بمقولة طاش كبرى زادة:» و لو لم يكن له سوى كتاب « أسرار البلاغة» و» دلائل الإعجاز» لكفاه شرفا وفخرا»4

إنّ المتأمّل في حياة عبد القاهر الجرجاني وظروف نشأته يجده ذامّا لزمانه حيث كان كثيرالشّكاية منـــــه ومن أهله.فقليل ما حفظته لنا التّراجم من شعره وهي آهات يعبّر بها عن ألمه وسخطه لزمان تشـــاءم منه،فيقول:

أَيُّ وَقْتٍ هَذَا الذِّي نَحْنُ فِيـــــه قَدْ دَجَا بِالقِيَاسِ وَالـتَّـشْبِيـــهِ
كُلَّمَاسَارَتِ العُقُولُ لِـكَـيْ تَـــقْطَعَ تِيهًا تَوَغَّلَتْ فِيتِيـــهِ5

و يقول أيضا :

هَـــذَا زَمَـانٌ لَيْـسَفِـيـــــهِسِوَى الـــنَّذَالَةِ وَالجَهالَـــــــــةْ
لَـمْ يَــرْقَ فِـيهِ صَاعِـــــــــــدٌإِلاَّ وَسُلَّمُهُ الـنَّـذَالَـــــــــةْ6

ويشتدّ ألمه حينما رأى نفسه فقيرا لا يأبه به أحد مع ما نال من العلم والمنزلة فيزداد ألمه ويقول:

كَبِّرْ عَلَى الـعِلْمِ يَاخَلِيـلِـــــي وَمِلْ إِلَىالجَهْلِ مَيْلَ هَـائِـــــــمِ
وَ عِشْ حِمَارًا تَعِشْسَـــعِيـــــدًا فَالسَّعْدُ فِيطَالِعِ البَهَائِـــــــــمِ7

ويكثر تذمرّه وضجره من المعيشة الضّنكى التّي كان يعيشها حتّى وصوله سنّ الثّانية والخمسين من عمره الذّي لا يتجاوز الرّابعة والسّبعين،إذ يقول:

أَرِّخْ باثنينوَخَـــمْسِـــينَـــا فَلَيْتَ شِعْرِي مَا قَضَفِـــينَـــــــا
نَسِّرْبِالحَوْلِ إِذَا مَاانْقَضَـــــى وَفِيتَقَـــضِّيهِ تَقَـــضِّـينَـــــــا8

وفي مشهد آخر يصوّر لنا عبد القاهر الجرجاني نفسه الأبيّة التّي ترفض النّفاق رغم أنّه يدرك أنّه في حاجةإلى الاتصال بولاة الأمر فيذكر لنا أبياتا:

خَـلَعَ النَّـاسُإِهَابًـــا وَتَـــبَـــدَّوْافِـــي اِهَـــــابِ
وَأَرَى نَفْـــسِيتَـــأْبَىغَيْرَ مَا كَـانَ ثِيَـــــابِـــــــــــي
إِنَّ أَتْرَابًا مِنَ المَـــــــالِ بِـــــلَثْمِ لِلـــــتُّـــرَابِ
لَيْسَ مِنْ شِيَمِ الكَرِيمِالخِـــــــيَمِ وَالمحْضِ اللُّـــــبَـــابِ9
لَيْـسَ بِالإِقْبَـالِ مَا نـيـــــل بِـــتَقْـبِـيـلِ الكِـــــــلاَبِ
إِنَّ بَاغِيالرِّبْحِ وَالخُسْـــــــانِفِـي بَـــابٍ وَبَـــــابِ
تَاجِـــرٌ غَـيْرُ بَصِيـــرٍبِمَـــقَادِيـــرِ الحِسَـــابِ10

ويثيرنا عبد القاهر في محاولته للمدح فنلاحظ أنه لم يعرّف بممدوحه،وكانت تجربته فاشلة فيقول:

لاَيُوحِشَنَّكَ أَنَّهُمْ مَاارْتَاحُوا مِمَّا جَلاَهُ عَلَيْهِمْ المـــــــدَّاحُ

فَهُمْ كَقَوْمٍ عُلِّقَتْ بِإِزَائِهِـــمْ بِيضُ المَرَائِي وَالوُجُوهُ قِبَـــاحُ11

وعلّق الدّكتور أحمد بدوي على هذين البيتين بقوله:»ولست أدري من هؤلاء الذّين مدحهم فلم يعنَـــوا بمدحه،إذ ليس بين يدي من شعره ما مدح به أحدا سوى الوزير نظام الملك أبي علي الحسن بن علي وزير السّلاجقة،وكان قد اشتغل بالحديث و الفقه،كثيرا ما انفرد بإدارة شؤون الدّولة ويذكر له التّاريخ أنّه أوّل من أنشأ المدارس في البلاد».12وقد مدح عبد القاهر الوزير نظام الملك فجاء شعره على النّحو الآتي:

لَوْ جَاوَدَ الغَيْثُ غَـــدَا بِالجُودِ مِنْهُ أَجْـــدَرَا

أَوْ قِيسَ عرف عرفهبِالمِسْكِ كَانَ أَعْـــــطَرَا

ذُوشِيَمٍ لَوْ أَنَّهَـــا فِي الماءِ تَغَيَّـــرَا

وَ هِمَةٌ لَوْ أَنَّهَـــا لِلنَّـــجْمِ مَا تَفَـوَّرَا

لَوْ مَسَّ عُودًا يَابِسًـــا أَوْرَقَ ثُمَّ أَثْمَـــرَا13

ومن شعره أيضا يدعوفيه إلىالتّمسّك بالفضيلةونبذ الرّذيلة.فيقول:

تَذَلَّلْ لِمَنْ إِنْ تَذَلَّلْتَ لَـــهُيَرَىذَاكَلِلْفَضْلِ لاَ لِلْبَلَـــهِ

وَجَانِبْ صَدَاقَةَ مَنْ لاَيَـــــزَالُعَلَىالأَصْدِقَاءِ يَرَى الفَضْلَ لَهُ14

واللاّفت للانتباه والشّاغل الذّي شغل العامّة والخاصّة من طائفة العلماء حين يلحّون على البحث في القصيدة التّي نظمها عبد القاهر الجرجاني في مقدمة كتابه»دلائلالإعجاز»،وعمد إلى أفكاره فيالنّظم فنظمها شعرا والأبيات على حدّ قوله هي:

إِنِّي أَقُولُمَقَالًا،لَسْتُأُخْفِـــيهِ وَلَسْتُ أَرْهَبُ خَصْمًا إِنْ بَدَأَ فِيهِ

مَامِنْ سَبِيلٍ إِلَىإِثْبَاتِ مُعْجِـــزَةٍفِيالنَّظْمِ إِلاَّ بِما أَصْبَحْتَأُبْدِيـــــهِ

فَمَالِنَظْمِ كَلاَمٍ أَنْتَ نَاظِمُـــهُمَعْنَى سِوَى حُكْمُ إِعْرَابٍ تُزْجِيـــــهِ

اِسْمٌ يَرَى،وَهُوَأَصْلٌ لِلْكَلاَمِ فَمَا يَتِمُّ مِنْ دُونِهِ قَصْدٌلِمُنْشِيـــــهِ

وَآخَرٌ هُوَ يُعْطِيكَ الزِّيَادَةَ فِـــي مَاأَنْتَ تُثَبِّتُهُ،أَوْأَنْتَ تُنْفِيـــهِ

تَفْسِيرُذَلِكَ:أَنَّ الأَصْلَمُبْتَـــدَأٌتَلَقَّى لَهُ خَبَرًا مِنْ بَعْدِ تَثْنِيـــهِ

وَفَاعِلٌمُسْنَدٌ،فِعْلٌ تُقَدِّمُـــهُإِلَيْهِ يَكْسِبُهُ وَصْفًا وَيُعْطِيـــــهِ

هَذَانِأَصْلاَنِ،لَا تَأْتِيكَ فَائِـــدَةٌمِنْ مَنْطِقِلَمْ يَكُونَا مِنْ مَبَانِـــيهِ

وَمَايَزِيدُكَ مِنْ بَعْدِالتَّمَامِ،فَمَاسَلَطْتَ فِعْلًا عَلَيْهِ فِي تَعَدِّيـــهِ

هَذِيقَوَانِينٌ،يُلْفِى مَنْ تَتَبَّعَهَـــا مَايُشْبِهُ البَحْرَ فَيْضًا مِنْ نَوَاحِيـهِ

فَلَسْتَ تَأْتِيإِلَى بَابٍ لِتَعْلَمَـــهُإِلاَّ انْصَرَفْتَ بِعَجْزٍ عَنْ تَقَصِّيـــــهِ

هَذَا كَذَاكَ وَإِنْ كَانَ الذِّينَ تَـــرَى يَرَوْنَ أَنَّ المدَى دَانٍ لِبَاغِيـــهِ

ثُمَّ الذِّي هُوَ قَصْدِي:أَنْيُقَالَ لَهُمْ بِمَا يُجِيبُ الفَتَخَصْمًا يُمَارِيـــهِ

يَقُولُ:

مِنْ أَيْنَ أَنْ لاَنَظْمَ يُشْبِهُـــهُ؟ وَلَيْسَ مِنْ مَنْطِقٍ فِيذَلِكَ يَحْكِيـــــهِ

وَقَدْ عَلِمْنَابِأَنَّ النَّظْمَ لَيْسَ سِـــوَى حُكْمٌ مِنَ النَّحْوِ نَمْضِي فِي تَوَخِّيـهِ

لَوْنَقَّبَ الأَرْضَ بَاغٍ غَيْرَ ذَاكَ لَهُمَعْنًى وَصَعَّدَ يَعْلُوفِيتَرَقِّيـــــهِ

مَاعَادَ إِلَّابِخُسْرٍ فِيتَطَلُّبِـهِوَ لاَ أَرَى غَيْرَ غَيٍّ فِيتَبَغِّيـــــهِ

وَنَحْنُ مَاإِنْ بَثَثْنَا الفِكْرَ نَنْظُرُ فِـي أَحْكَامِهِ وَنَرْوِي فِي مَعَانِيـــهِ

كَانَتْ حَقَائِقُ يُلْفَالعِلْمُ مُشْتَرَكًابِهَـــــا،وَكُلاًّ تَرَاهُ نَاقَدًافِيـــــهِ

فَلَيْسَ مَعْرِفَةٌ مِنْ دُونِ مَعْرِفَـــــةٍفِي كُلِّ مَا أَنْتَ مِنْ بَابٍ تُسَمِّيـــــهِ

تَرَى تَصَرُّفَهُمْ فِي الكُلِّ مُطَّـرِدًا يَجْرُونَهُ بِاقْتِدَارٍ فِي مَجَارِيـــــهِ

فَمَا الذِّي زَادَ فِي هَذَاالذِّيعَرَفُوا حَتَّى غَدَا العَجْزُ يَهْمِيسَيْلَ وَادِيهِ

قُولُوا وَإِلَّا فَاصْغُوالِلْبَيَانِ تَـــرَوْا كَالصُّبْحِمُنْبَلِجًا فِي عَيْنِ رَائِيـــــهِ15

هي جولة عشناها مع عبد القاهر الجرجاني رغم قلّة إنتاجه الشّعري إلاّ أنّانكتشفمن جديد روحه المبدعة والجريئة التّي توضّح لنا أصالته فكان كاتبا مقتدرا يعرض الفكرة ثمّ يناقش الرّأي ويصل إلى هدفه بعبارات متينة.

كان عبد القاهر الجرجاني مكبّا على القراءة رواية ودراية مهتّما بالدّراسات النّحوية

والأدبيّة،وتفسير القرآن الكريم،فأخذ النّحوعن شيخه أبي الحسين محمّد الفارسي،ابن أخت الشّيخ أبي علي الفارسي،فغالبيّة التّراجم تُجمع على أنّه الشّخص الوحيد الذّي تلقّعليه الجرجاني النّحووذلك بمدينته جرجان،وكان عبد القاهر الجرجاني أحد تلامذته الذّين تأثّروا به ودرسوا عليه كتاب»الإيضاح»لأبيعلي الفارسي،فعني به وقام بشرحه شرحا كبيرا في ثلاثين مجلّدا سمّاه»المغني» ثمّ اختصر هذا الشّرح في ثلاثة مجلّدات وسمّاه»المقتصد».وتذكر بعض المصادر على أنّ عبد القاهر قرأ على القاضي عليّ بن عبد العزيز الجرجاني،وهذا خطأ فادح أقدم على ارتكابه ياقوت الحموي،فلا يصحّذلك،فعند مقارنتنا لميلاد عبد القاهر الجرجاني عام 392ه،فهذا الزّمن لا يسمح لنا بالقول:إنّ الجرجاني استمّد مصادر ثقافته منه بل استفاد من كتابات القاضي الجرجاني،والخطأ نفسه وقع فيه السّيوطي حيث قال:»إنّ عبد القاهر الجرجاني قرأ على القاضي عليّ بن عبد العزيز الجرجاني واغترف من علمه،وكان إذا ذكره في كتبه تبخخ – قال بخ بخ ـــ به،وشمّخ بأنفه بالانتماء إليه.»16

وقد شكّ معظم الباحثين في هذه التّلمذة،فقال الدّكتور أحمد بدوي:»وإنّي أشكّ فيما رواه ياقوت من أنّه قرأ على القاضي الجرجاني شيئا،لأنّ القاضي توفيّ سنة اثنتين وتسعين وثلاثمائة،فمتى يكون عبد القاهر قد أخد عنه،وعبد القاهر قد توفيّ سنة إحدى وسبعين وأربعمائة،فإذا كان قد أخذ عن القاضي الجرجاني فلا بّد أن يكون عبد القاهر قد ولد قبل وفاته بنحوخمسة عشر عاما على الأقلّ حتّى يستطيع أن يأخذ عن عالم واسع العلم كالقاضي17،ومعنى ذلك أنّ عبد القاهر ولد حوالي سنة سبع وسبعين وثلاثمائة فيكون عند وفاته قد أربى على تسعين عاما ولم يشر أحد من مؤرّخيه إلى أنّه طعن في السّنّ إلى مثل هذا الحدّ ممّا يرجح أن أخذ عبد القاهر عن القاضي كان أخذا عن كتبه لا شخصه»18

وذكر الخوانساري أنّ عبد القاهر درس النّحو على شيخين آخرين في قراءة النّحو وهما»ابن جنّي والصّاحب بن عبّاد الوزير19

وهذا غير صحيح ذلك أنّ الأوّل توفيّ عام 392ه والثّاني سنة385ه،فيصحّ القول عند قولنا إنّ عبد القاهر قام بدراسة كتبهما ولم يتتلمذ على يديهما.

وكان عبد القاهر يطلق ألفاظا ولا يذكر اسما معيّنا على شيخه أبي الحسين محمّد الفارسي، فيقول:»كان شيخنا رحمه الله» أو»أنشدنا شيخنا رحمة الله» أو»حكي شيخنا رحمة الله».

تلك هي جوانب علميّة وقفنا عندها أبرزت لنا أنّ عبد القاهر الجرجاني قد تلقّى النّحو على يد

شيخه أبي الحسين محمّد الفارسي فدرس عنده كتاب الإيضاح و التكملة لأبي عليّ الفارسي،واستفاد من سابقيه فجعل نقطة انطلاقه للبحث العلميبأن نقل عن الكثيرين ممنّ اشتهروا باللّغة والنحو والبلاغة والأدبكسيبويه،الجاحظ،المبرد،ابندريد،العسكري،المرزباني،الفارسي،الآمدي والقاضي الجرجاني،حيث واصل مشواره الدّراسي بجرجان،فذاع صيته وشدّت إليه الرّحال وقصده الطّلاب يطالعون كتبه ويأخذونها عنه، وسنتطرق في عرض موجز لأشهر تلاميذته.

ظلّ عبد القاهر الجرجاني بجرجان ولم يغادرها فكان الطّلاب والوافدون إليه يقصدونه من بلاد بعيدة بغرض الأخذ منه شتّى العلوم التّي حصّلها من خلال دراساته،فوجد طلبته بأنّه عظيم وأحسّوا بالفخر في الاستفادة منه.

وذكرت كتب التّراجم ممّن تتلمذ عليه جماعة من العلماء ومن أشهرهم:أبوزكرياء يحيى بن عليّ الخطيب التّبريزي (ت502ه)20 وعلي بن زيد الفصيحي (ت 516 ه) وهو من تلاميذه المتصدّرين ببغداد.21

و أبو نصر أحمد بنإبراهيم بن محمّد الشجري.22

وأحمد بن عبد الله المهاباذي الضّرير صاحب شرح كتاب اللّمع لابن جنّي.23

توفيّ عبد القاهر الجرجاني في جرجانسنة إحدى وسبعين وأربعمائة للهجرة (ت471ه)،وقيل سنة أربع وسبعين وأربعمائة للهجرة (ت474ه).24

وبذلك طوي الزّمان صفحة من صفحاته المضيئة تقرؤها الأجيال على مرّالعصور بما تركه من آثار قيّمة ودراسات علميّة أبهرت جميع من عرفه،حيث كشف الغموض عن حقائق مغمورة في الظلام،ونفض الغبار عنها،وجعل العالم بعلمائه يطلّعون عليها،فرحمه الله عالمنا الجليل وأسكنه فسيح جنّاته.

أسهم عبد القاهر الجرجاني في الاغتراف من الثّقافة الإسلاميّة حين مال إلى تأليفه في بعض الأعمال العلميّة ذات المجالات الإسلاميّة وهي :

1ـــ كتاب شرح الفاتحة:ويقع في مجلّد[25]،هذا ما أشار إليه الكتبي في كتابه»فواتالوفيات». وهومن كتبه

المفقودة التّي لا نعلم عنها شيئا،فيقول عنه الدّكتور أحمد مطلوب:»وقد يكون هذا الشّرح تطبيقا لنظريته في النّظم أو لمنهجه في التّفسير.26

1- درج الدّرر في تفسيرالآيوالسّور:ذكره صاحب هدية العارفين كاملا27،كما ذكره بروكلمان بـــ(درج الدرر)28.

2- المعتضد:وهو الشّرح الكبير لكتاب أبي عبد الله محمّد بن يزيد الواسطي في إعجاز القرآن،وقد سمّــاه بعضهم»إعجازالقرآن».قالالقفطي»و له إعجاز القرآن دلّ على معرفته بأصول البلاغات ومجـــــازالإيجاز» 29وسّماه بعضهم «إعجاز القرآن الكريم»30أو»الشّرحالكبير »وذكرالزّملكاني له كتابا باســـم «الإعجاز»ونقل عنه في كتابه»البرهان الكاشف عن إعجاز القرآن»غيرأنّ ما ذكره نراه في كتاب»دلائلالإعجاز»وبذلك لانعدّ «الإعجاز»كتابا جديدا وإنّما هوالدّلائل الذّي تحدث عن الأساليب وصلتــها بنظريّة النّظم 31

3 * الشّرح الصّغير:وهو شرح مختصر لكتاب الواسطي،وهذاالشّرحان،أي المعتضد والشّرح الصّغير،من كتب عبد القاهر التّي لم تصل إلينا، كما لم يصل إلينا كتاب الواسطي نفسه،ويبدومن اهتمامه بالكتـــاب وشرحه مرّتين أنّه كان على جانب عظيم من الأهميّة.يقولالدّكتور:محمّد زغلول سلام»ولا يبعد أن يكـــــون عبد القاهر قد تأثّر به في كتاباته وخاصّة في دلائل الإعجاز32. وهذا فرض لا نستطيع نفيه أوإثبــاته،لأنّ كتاب الواسطي وشروح عبد القاهر عليه ضاعت ولا نعرف عنها شيئا.

4 *الرّسالة الشافيّة:موضوعها(الإعجاز)وهي جمل من القول في بيان عجز العرب حين تحدوا إلىمعارضة القرآن،وادعائهم وعلمهم أنّ الّذي سمعوه فائت للقوى البشريّة ومتجاوز للذّي يتسّع ذرعا لمخلوقين وفيـــــما يتصّل بذلك ممّا له اختصاص بعلم أحوال الشّعراء والبلغاء ومراتبهم،وبعلم الأدب جملة33وقد عبّر عنــهابــ(الرّسالة) في موضع منها34،و(الرّسالة الشّافية)مجموعة من الفصول أوّلها قوله:»بسم الله الرّحمنالرّحيــم: قال الشّيخ عبد القاهر عبد الرّحمن رضي الله عنه:الحمد للّه ربّ العالمين حمد الشّاكرين وصلواته على النّبـــــيّ محمّد وآله أجمعين35وآخرها فصل كتب فيه:»وهذا فصل أختم به .....»يعقبه(فصل)بـــدأ بالبسملة وانتهى بالدّعاء ثمّ فصل آخر بدأ بالبسملة وانتهى بقوله:»وباللهالتّوفيق»وهو الفصل الّذي ذكرنـــا أنّه قطعة اجتزئت من(دلائل الإعجاز)وهذه الطّريقة في كتابة الفصول واستئناف القول فصلا فصلا يظهـــــرأنّها آخر ما ألّفه الجرجاني في أعماله وتأليفه وكلّها تتصّل بمسائل القرآن والبيان.تلك هي أهمّ مؤلّفاته التّي تناولها في الجانب القرآني،فهي مصّنفات وصفها الجرجاني استقلتّ بآرائه وطريقة بحثه.

لعلّ الظّاهر عند جمهور العلماء أنّ عبد القاهر الجرجاني رجل بلاغة،ومن ذلك اعتبروه صاحب بحث بلاغي محض،حين درسوا كتابيه أسرار البلاغة ودلائل الإعجاز.

-1دلائل الإعجاز:يعتبر الكتاب الأوّل فيما يتعلّق بالإعجاز البلاغي للقرآن الكريم،إذ كشف علمــا وأخرجه بعد أن كان مكنوزا ومكنونا في القرآن الكريم،وجعله يبصر النّور بين آياته،ولم يسبقه إلى ذلك أحد. فيرجع الفضل في طبع كتابي»دلائلالإعجاز»و»أسرارالبلاغة»إلى فضيلة الشّيخ الإمام محمّد عبده بالأزهـــــــر الشّريف حتّى يكونا مادّة الدّرس البلاغي.إذ طبع الكتاب لأول مرّة عام 1321ه،تحت إشراف السّيــد محمّد رشيد رضا،والإمام محمّد عبده.وقد تحدّث السّيد رضا عن ذلك قائلا:»إنّني لما هاجرت إلى مصــر لإنشاء مجلة المنار الإسلامي في سنة 1315هوجدت الأستاذ الإمام الشّيخ محمّد عبده رئيس جمعيّة إحياء العلوم العربيّة ومفتي الدّيار المصريّة مشتغلا بتصحيح كتاب»دلائلالإعجاز»وقد استحضرنسخة من المدينة المنوّرة ومن بغداد ليقابلها على النّسخة التّي عنده..... وبعد أن أتمّ الأستاذ الإمام تدريس كتاب أســـرار البلاغة في الجامع الأزهر عهد إليّ بأن أطبع كتاب دلائل الإعجاز ليقرأ بعده فشرعت في الطّبع وشرع هـــــو في التّدريس»36 فعدّت هذه الطّبعة أساس الطّبعات الأخرى،ثمّ طبعه أحمد مصطفى المراغي في طبعتيـــن الأولى عام 1369ه1950-م،والثانيّة من دون إظهار التّاريخ.

وطبع في المغرب العربي بتحقيق الأستـــاذ محمّد بن تاويت في جزئين،وصدره بمقدّمة طويلة تحدّث فيها عن تأريخ البلاغة من الجاحظ إلى ابن يعقوب المغربي صاحب»مواهب الفتاح» ثمّ طبعة أخيرا الدّكتور محمّد عبد المنعم خفاجي1389ه،1969م.حيث عالج عبد القاهر فكرة النّظم على نحو مفصّل في كتابه»دلائلالإعجاز»ويرى الأستاذ شاكر أنّ عبد القاهــر قصد في»دلائلالإعجاز»أن يردَّ قولين للقاضي عبد الجبّار،رأس المعتزلة في عصره،وقد ردّد الجرجاني القوليــن في أكثر من موضع في دلائل الإعجاز،وهما:»إنّ المعاني لاتتزايد،وإنّما تتزايدالألفاظ37و:»إنّ الفصاحـــة لا تظهر في أفراد الكلمات،ولكن تظهر بالضّم على طريقة مخصوصة.38 .

ويأنس المتأملّ بِسَدَاد هذا الرأي حين يُجِيلُ عين البصيرة في قول عبد القاهر في خاتمة كتاب(دلائـــل الإعجاز):»قد بلغنا في مداواة النّاس من دائهم،وعلاج الفساد الذي عرض في آرائهم كلّ مبلغ،وانتهينا إلى كلّ غاية،وأخذنا بهم عن المجاهل التّي كانوا يتعسّفون فيها إلى السّنن اللاحق،ونقلناهم عن الآجن المطروق إلى النّمير الذّي يشفي غليلالشّرب،ولم ندع لباطلهم عرقا ينبض إلاّ كويناه،ولا للخلاف لسانا ينطق إلاّ حسرناه،ولم نترك غطاء كان على بصرذي عقل إلاّ حسرناه.»39

2*أسرار البلاغة:يعتبر هذا الكتاب أساس علم البلاغة،إذ وضع فيه عبد القاهر الأصناف المعروفـة للتّراكيب اللّغوية البلاغيّة(كالاستعارة،التّشبيه،المجاز وغيرها).

وهذا الكتاب صنوا الدّلائل الّذي رأينا اهتمام الإمام محمّد عبدهبه.وقد طبع أوّل مرّة في مصر سنــة 1320ه وكتب له ناشره السّيد رشيد رضا مقدّمة تحدّث فيها عن اهتمام الإمام به,وعن عمله في الطّبع وقال متحّدثا عن نسخ الكتاب :»ولمّا هاجرت إلى مصر في سنة 1315ه لإنشاء المنار الإسلامي ألفيت إمام النّهضة الإسلاميّة الحديثة الأستاذ الحكيم الشّيخ محمّد عبده رئيس جمعيّة العلوم العربّية ومفتي الدّيـــــار المصريّة اليوم مشتغلا في بعض وقته بتصحيح كتاب دلائل الإعجاز للإمام عبد القاهر الجرجاني وقـداستحضرنسخة من المدينة المنّورة ومن بغداد ليقابلها على النسخّة التّي عنده فسألته عن كتاب أسرار البلاغة للإمام المذكور فقال:إنّه لا يوجد في هذه الدّيار.فأخبرته بأن في أحدبيوت العلم في طرابلسالشّام نسخة منه فحثني على استحضارها وطبعها فطلبتها من صديقي الحميم العالم الأديب عبد القادرأفنــدي المغربي وهي ممّا تركه والده فلبّي طلب وعلمنا أنّ نسخة أخرى من الكتاب في إحدى دور الكتب السّلطانيّة في دار السلطنة السّنية فندبها بعض طلاب العلم الأذكياء لمقابلة نسختنا بتلك النّسخة فخرج لنا من مجموعها نسخة صحيحة شرعنا في طبعها»ثمّقال»:لهذا بادرالإماممفتي الدّيارالمصريّة في هذه الأعوام إلىتدريس الكتاب في الأزهر الشّريف عقب شروعنا فيطبعه فأقبل على حضوردرسه معأذكياء الطّلاب كثيرون من العلماء والمدرسين والأساتذة المدارس الأميرية وقد قال أحد فضلاء هؤلاء الأساتــذة بعدحضور الدّرس الأوّل»إنّنا قد اكتشفنا في هذه اللّيلة معنى البيان».40

و بذلك عمل الإمام محمّد عبده والسّيد محمد رشيد رضا على الاهتمام ببلاغة عبد القاهر بطبعكتابيهوتدريسهما فيالأزهر الشّريف.

وطبع الكتاب الأستاذ أحمد مصطفى المراغي فيمصرسنة1367ه،1948م،وقدّم له بتعريف لعبـد القاهر،وطبعه أيضا ه.ريترفي مطبعة وزارة المعارف باسطنبولسنة1954م،وكتب لهمقدّمةباللّــغة الإنجليزيّة.إذ يؤكّد عبد القاهر أنّ المعاني هي المرداة من الكلام،وأنّالفصاحةوالبلاغةو البيان والبراعة ليست إلاّ أوصافا للكلام حين يكون حسن الدّلالة تامّها،وعندما تكون هذه الدّلالة متبرّجة فيصوره أبهى وأزينوأنقوأعجب.وقد أوضح بجلاء أن كلّماأتى به في(أسرار البلاغة)ليسالقصد منه سوى بيان أمر المعاني:»واعلـم أنّ غرضي في هذا الكلام الذّي ابتدأته،والأساسالذّي وضعته،أن أتوصّل إلى بيان أمر المعاني:كيفتختلف وتتفق،ومن أين تجتمع وتفترق،وأفصّل أجناسها وأنواعها،وأتتّبع خاصّها ومُشَاعَها،وأبيّن أحوالها في كـــــرِم منصبها من العقل،وتمكّنها في نصابه،وقرب رحمها

منه،أوبعدها،حين تُنْسَبُ – عنه»41

ويرى عبد القاهر أنّ المعاني ليست على حال واحدة من جهة حاجتها إلى التّصوير؛فبعضها شريـــف في ذاته،وحاجته إلى التّصويرضئيلة:في حين أنّ بعضها الأخر غاية في حاجته إلى التّصوير،فإذامانزعت عنه صورته بدا في نهاية القبح.

يقول الشّيخ الإمام»وإنّ من الكلام(يريد المعاني)ما هو كما هوشريفٌ في جوهره،كالذّهبالإبريزالتـــّي تختلف عليه الصّور وتتعاقبعليه الصّناعات،وجُلُّ المعوّل فيشرفه علىذاته،وإن كان التّصوير قد يزيد في قيمته ويرفع من قدره،ومنهماهو كالمصنوعات العجيبة من موّاد غيرشريفة،فلهامادامت الصّورة محفوظـــة عليها لم تُنتقص وأثر الصّنعة باقيامعهالم –يبطلْ–قيمة تغلو،ومنزلةتعلو،وللرّغبات إليها الحادثات أربابها،وفجئتهم فيها بما يَسْلُبُها حُسْتَهَا المكتسبَبالصّنعة،وجمالهاالمستفادمنطريقالعرض،فلم يبق إلاّ المـادّة العاريّة من التّصوير والطّينةُ الخالية من التّشكيل–سقطت قيمتُها،وانحطترتبتها،من التّصوير والطّينة الخالية من التّشكيل– سقطت قيمتها،وانحطترتبتها،وعادت الرّغبات التّي كانت فيها زهدا»ويلحّ عبد القاهـر كثيرا على حاجة المعاني إلى التّصوير،الذّي يرى فيه مصدرالجلّ محاسنالكلام،ومن هذه الوجهة رأىالإمام أنّه لابّد من استيفاء النّظر واستقصائه في أنواع التّصويرالرّئيسية من تشبيه واستعارة وتمثيل.ويقول عبـد القاهر في شأن افتقار المعاني إلى التّصوير:»وهذاغرض لا ينال على وجهه،وطلبة لا تُدرك كما ينبغـــي إلاّ بعد مقدّمات تقدّم،وأصولتمهّد،وأشياء هي كالأدوات فيه حقّها أن تجمع،وضروب من القول هـــي كالمسافات دونه،يجب أن يُسار فيها وتقطع،وأوّل ذلك وأولاه،وأحقُّه بأن يستوفيه النظر ويتقصاه القول على(التّشبيه)و(التّمثيل)و(الاستعارة):فإنّ هذه أصول كبيرة، كأن جُلُّ محاسن الكلام إن لم ينقل كلّها– متفرّعة عنها،وراجعةإليها،وكأنّها أقطاب تدور عليها المعاني في متصرفاتها،وأقطارتحيط بها من جهاتها.»42

-3 المدخل في دلائل الإعجاز:وهومقدمة كتاب دلائل الإعجاز.وقد أفردها المؤلّف ومنه نسخة كتبت سنة 568ه نقلا عن نسخة.بخط عبد القاهر،وفيمعهد المخطوطات بجامعة الدّول العربيّة نسخة مصوّرة برقم(54بلاغة) في ثلاث ورقات حجم متوسط43

-4 آراء الجرجاني: ومنها نسخة كتبت سنة568هنقلا عن نسخة بخط المؤلف،وفي معهد المخطوطات نسخة مصورّة منها برقم (1بلاغة) في خمس ورقات حجم متوسط.لا يعرف ما فيهـا،لأنّ النّسخة المحفوظة في معهد المخطوطات أصابها التّلف ولم تعد صالحة للقراءة،ويصعب

الحصول عليهـا من مكتبة حسين جلبي في تركية.44و بعد الغوص والبحثفيالدّراسات البلاغيّة لدى عبد القاهر الجرجاني نصل إلى خلاصة وهي أنّ عبـد القاهر يُعدّ بما أتى به في كتابيه أسرار البلاغة ودلائل الإعجاز بلاغيّا قليل النّظير فبتاريخ البلاغة العربيّـــة،وناقدا أدبيّا خطيرا،وإذا كانت فكر عبد القاهر في هذين الكتابين ممّا تشتد حاجة طالب العلم إليه، فـــــإنّفكرتين رئيسيتين من فكره لاغني لدارس النّقد العربي القديم عن تمثّلهما والبناء عليهما،وتلكما الفكرتان هما:

التّصويرالفنّي،والنّظم،وقدبني على أولاهما كتابه(أسرار البلاغة)فيحين جعل الثّانية مجال القول في(دلائل الإعجاز).

يعدّ بعض الدّارسين عبد القاهر الجرجاني إماما فيالنّحووقد بلغ ببعضهم أن سمّاه»إمامالنّحاة»:فله مصّنفات عديدة في مجال النّحوويمكنتصنيفها في قسمين:

قسم الشّروح والتّلخيص والِاختيارلأعمال سابقة.

وقسم خاص بأفكاره وآرائه استقلت في مؤلّفاته اختارلها طريقة بحثهوأساليبه الخاصّةبه.

-1 الإيجاز:هواختصار إيضاح أبي عليّالفارسي،وو صفه صاحب(كشف الظّنون)الحاجي خليفة بقوله: إنّأوّله:»الحمد لله التّي تظاهرت علينا آلاؤه»45وذكره البغدادي في هدية العارفين.46

-2 المغني:يقع فيثلاثينمجلّد،وهوشرح مبسوط لكتاب(الإيضاح)لأبي عليالفارسيّ،ولا نعرف عنه شيئا غيرما أشارإليه القدماء47.يتحدّث عنه السّيوطي ويذكرفيه بأنّه شرح مستفيض لكتاب الإيضاح لأبي عليالفارسي،وينقل قول عبد القاهر»عرضتم عليّ-أيّدكم الله-في كتاب الإيضاح وتحققه وتحصيل معانيهونكته، وذكرتم أنّماعملت فيه من الكتاب الموسوم بـــ(المغني)لايطولباع كل أحد لبلوغ رتبته و تسنم ذروته،لاشتماله على مسائل جمّة وفصول ممتدّة(4).

-3المقتصد:هوملخص كتابه «المغني فيشرح الإيضاح»يقع في ثلاثة مجلّدات،فهومن أبرز وأوسع كتب الجرجاني النّحويّة،التّي وصلت إلينا،وهوشرح لكتاب الإيضاح،حققّه الدّكتور كاظم بحر المرجانوطبعـــــه في مجلد يتضمن 1279صفحة من ضمنها الإحالات والفهارس ومقدّمة التّحقيق،جاء هــذا الكتاب بسيطا لكتاب المغني،وفي مقدّمته يقول:»فرأيتم الرّأي أنأملي عليكم كتابا متوسّطا يفضــي بتأمّله إلى أغراض هذا الكتاب-يقصد الإيضاح لأبي عليّ الفارسي-...فأنا أذكر بحول الله مايكـــشف عنه ظلمة الأشكال،ويفيض عليه نور البيان،ولا أتعدّى المقدار الذّي يشمل على مقاصده.48

-1 التّكملة:ذكرهالقفطي عندما تحدّث عن(المقتصد)وقال:المقتصد فيشرح الإيضاح وهومقتصد مــن مثله على ماسمّاه لم يأت فيالإيضاح بشيء له مقداره،وكما تبرع في(التّكملة) لم يقصربنسبته إلىماعهد منه فلوشاءلأطال49،وربّما هو(التّتمّة)الذّي ذكره الزّركلي50ومنه نسخة محفوظة في المتحف البريطانيبرقم 472.51

ومضمون هذاالكتاب نجد فيه شرح ماغمض في كتاب الإيضاح لأبي عليّالفارسي،وسمّاهالدّكتورأحمد بدوي بـــــ(التّكملة) و قال عنه : « و ربما أراد بهذا الكتاب أن يضيف مسائل لم يذكرها صاحب الإيضاح، و لعله أوردها مختصرة ، لأن (أنباه الرواة) تقول عن التكملة : أن عبد القاهر(لو شاء لأطال)52و هو مجرد استنتاج و لو اطلع عليه لكان قد غير رأيه فيه .

-2 العوامل المائة: يعد أول كتاب ارتبط به اسم الجرجاني ، وهو من الكتب التي شملها تاريخ النحو العربي و التي ذاع صيته بها ، حتى سماه بعض العلماء عوامل الجرجاني ، وهو من كتبه المختصرة المتداولة ، حيث استهله مؤلفه بمقدمة وجيزة ، قسم فيها العوامل إلى لفظية و معنوية صنف الأولى إلى قسمين : القسم الأول عوامل سماعية و تنحصر في ثلاثة عشر نوعا ، وعدد عواملها واحد و تسعون عاملا ، و القسم الثاني حصره في سبعة عوامل و هي : العوامل القياسية ثم العوامل المعنوية و عددها عاملان و ثلاثون منها تسمى معمولا و عشرة منها تسمى عملا و إعرابا ،فأبين لك بإذن الله تعالى هذه الثلاثة على طريقة الإيجاز في ثلاثة أبواب :

الباب الأول: في العامل

الباب الثاني : في المعمول

الباب الثالث: في الإعراب.53

طبع الكتاب عدة مرات ، و أشهر طبعاته المذكورة في»مجمع مهمات المتون»ولهمخطوطاتكثيرة في دار الكتب المصريّة ودار الكتب بالزقازيق في مصر وفي مكتبات العراق وإيران54والمتحف البريطاني وغيرها.

ولكتاب العوامل المائة عدّة شروح منها شرح حاجي باباالطّوسي وحسام الدّين وحسين التوقانيوالمولى أحمد بن مصطفى المعروف بطاش كبري زاده وأحمد بن محمّد زين مصطفى سمّاه «تسهيل نيل الأماني في شرح عوامل الجرجاني أو تسريح العوامل في شرح العوامل»وهومطبوع في

القاهرة ولهشرحمطبوع في كتاب»جامعالمتقدّمات»بخطّ طاهرخوشنويس فيطهران،وشرحه أيضا ابن الخشّاب النّحوي البغدادي والقطب الراوندي والمولى محسن المعروف والفاضلالهندي.وعلق عليه السّيد الشّريفالجرجاني،والشّيخ إبراهيم بن أحمد الجزري تعليقه عليه سمّاها»الإعراب فيضبط عوامل الإعراب» ونظمه بالتّركية محمد بن أحمد المعروف بصوفي زادة الأدرنوي،وترجمه إلىالتّركيّة كمال الدّين المدرس.55

-6 الجمل:

يحمل هذاالكتاب عنوانا آخر وهو»الجرجانيّة»56،وهوكتاب تعليميّ،قال عنه القفطي:»ولهشرح كتاب العوامل سمّاه الجمل ثم صنّفشرحه فجرى على عادته في الإيجاز»57،وهوفيخمسة فصول:

- الأوّل في المقدّمات.
- الثّاني في عوامل الأفعال.
- الثّالث فيعوامل الحروف.
- الرّابع في عوامل الأسماء.
- والخامس في أشياء منفردة

طبع عدّة مرّات في ليدنسنة1617موكلكته سنة 1803م وبولاق1247ه،وغيرها،وله مخطوطات كثيرة في المكتبات العامّة والخاصّة.58ولكتاب الجمل عدّةشروح ذكرها الحاج خليفة في كتابه»كشفالظّنون»59

منها:شرحأبيمحمّد عبد الله بن أحمد بن الخشّاب البغدادي(567ه)سمّاه»المرتجل»وترك أبوابا من وسط الكتاب لم يتكلّم فيها.60

وشرح أبي محمّد عبد الله بن محمّد المعروف بابن السّيد البطليوسي(521ه).

وشرح أبي عبد الله محمّد بن جعفر الأنصاريالبلنسي(586ه).

وشرح أبي الحسن عليّ بن محمّد المعروف بابن خروف الحضرميالنّحوي(609)ه.

وشرح أحمد بن عبد المؤمن الشّريشي(616)ه.

وشرح محمّد بن علي الغرناطي(715)ه،وغيرها.

-7 التّلخيص:

هو شرح لكتاب الجمل وسمّاه الجرجاني بالتّلخيص،ذكرهالقفطي في كتابه أنباه الرّواة،61

وقال عنه الشّيخ البعلي صاحب(الفاخر فيشرحجمل عبد القاهر)»أمّا بعد فإنّ كتاب(الجمل) فيالنّحو لعبد القاهر الجرجاني قد كثر اعتناء المبتدئين في الاشتغال في النَّحْوِ بِهِ وقدتكرّرسؤال غيرواحد منالمشتغلين،لي أن أعلّق له شرحا يكون أكثروضوحا وبسطا من شرحي مصنّفه والإمام أبي محمّد بن الخشّاب،فقدّرالله الكريم أنّنيشرعت في هذا الشّرح مستعيناالله على إجادته وإتمامه.»62

و هو موجود و مخطوطفي دار الكتب المصريّة تحت(227 نحو).

خامسا :الدراسات الصرفية :

لم يغفل عبد القاهر الجرجاني عن علم الصّرف فأعطاه حقّه من التّأليف وكتب فيه كتابا سمّاه»العمدة في التّصريف»وهويحتوي أمورا علميّة تعلّقت بخاصيّة الصّرف.

1* العمدة في التّصريف:

يتناول مضمون هذا الكتاب تصريف الأفعال الثّلاثية والمعتّل الفاء والمعتّل العين والمعتّل اللّاموالمعتّل العين واللاّم غيرالمضاعف،والمعتلّ العين واللاّم والمضاعفوالأفعال التّي فيها زيادة من الثّلاثي، وختمه بفصل مسألة من الأصول التي يجب حفظها.وهو كتاب مختصر لا يزال مخطوطا،»ومنه نسخة في مكتبة لا له لي فياستانبول ضمن مجموعة تحترقم(3740)،وفي معهد المخطوطات بجامعة الدّول العربيّة نسخة مصوّرة منه برقم(15صرف)».63

سادسا: الدّراسات العروضيّة:

سار عبد القاهر الجرجاني على منهج أهل النّظم،أمثال الخليل بن أحمد الفراهيدي في علم العروض،فصنّف كتابا في العروض:

1* كتاب في العروض:وهوقصيدة تتضمّن قواعد الأوزان الشّعريّة.

وقد»طبعت في ذيل كتاب»الإقناع في العروض وتخريج القوافي»للصّاحبن عبّاد سنة 1379ه،1960مفيبغداد بتحقيق الشّيخ محمّدآل ياسين.»64

وحاول عبد القاهر في أبياتها أنيضبط الأوزان،فهويقول في البحرالطّويل:

أَتَاكَ الطَّوِيلُ الفَضُّ يَخْتَالُ فِي الـعُلَـــى وَيَبْقَىبَقَاءَ الدَّهْرِ إِنْ مَاتَ قَائِـلُ

قُرَيْضٌ كَحَدِّ السَّيْفِ صَعْبٌ عَرُوضُهُفَعُولُنمَفَاعِيلُنْ فَعُولُنْ مَفَاعِـــلُ

وضبط البحور الأخرى بهذه الطّريقة.

من الملاحظ في منهج عبد القاهر الثّقافي عامّة والأدبيّ خاصّة،أنّه كان ذا ذوق أدبيّعالٍ،عُرِفَ بميله الذّوقي في انتقاء الشّعرالرّفيع في بلاغته وفصاحته وبديعياته واستعاراتهوقد اقتبسها شواهِد في كتابيه أسرارالبلاغة ودلائل الإعجاز،ووقف على نقدهاودراستهاوتحليلها،وعلى هذا النّمط سارعلى تأليفه كتابًا سمّاه:

1*المختار من دوارين المتنبّي والبحتري وأبي تمّام:يشملهذا الكتاب الأدبيّ،أجناسالشّعر كما يقول عنه عبد القاهر، وقام بطبعه الشّيخ الميمني في مجموعة «الطّرائف الأدبيّة»كما تنصّ بعد التّراجم أن البديعي ذكر له «كتابا في شرح المتنبي».65

و بداية هذا الكتاب قول عبد القاهر فيه:»هذا اختيار من دواوين المتنبّي والبحتري وأبي تمّام عمدنا فيه لأشرف أجناس الشّعر وأحقّها بأن يحفظ ويروى ويوكل به الهمم ويفرع له البال وتصرف إليه العناية وتعدم فيه الدّراية وتعمر به الصّدور ويستودع القلوب ويعدّ للمذاكرة ويحصل للمحاضرة،وذلك ما كان مثلا سائرا ومعنى نادرا وحكمة وأدبًا وقولًا فصلاً و منطقًاجزلا. وقد أخرجنا من ذلك من هذه الدّواوين خياراالخياروما هو كوسائط العقود وأناسي العيون وكسبيكة الذّهب والطّراز المذهب وبدأنا بشرح المتنبّي لأنّأمثالهومعانيه فيها أغزر ومعارفه في الحكم والآداب أكثر»66.

ولعلّ اهتمام عبد القاهر الجرجانيبشعر المتنبّي يجعلنا نطمئن أنّه يَسْلُكُ مَسْلَكَ السّابقين من العلماء اللّغويين الذّين اهتموا بدراسة شعر المتنبّي ومنهم ابن جنّي الذّي شرح ديوان المتنبّي.

إنّ المتأمّل في مصنّفات عبد القاهرالجرجاني،يجد كلّ مصنّف ينتمي إلى فنّما،مصنّفات قرآن ية،بلاغيّة،نحويّة،صرفيّة،عروضيّة،وأدبيّة،لكن ما تذكره بعض التّراجم أنّه ترك ثلاث مصنّفات لم يعرفموضوعها إلىحدّ الآن وهي كالتّالي:

1* التذكرة :

وهي جملة مسائل منثورة ذكرها القفطي إنها كـــ(التّذكرة).[67]ولكنّ الدّكتورأحمدبدوي سمّاها(التّذكرة). وقال عنها:»ربّما كانت هذه(التّذكرة)رؤوس موضوعات وعناصرلهذه الموضوعات حتّى لا تغيب عنـــــه

الموضوعات وعناصرها عندما يريد أن يكتب كتابا فصوله هذه الموضوعات.68

2* المفتاح:

ذكره بعض أصحاب التّراجم،69ولم يشر إلى موضوعه،وعثرعليه د.عليّ توفيق وحقّقه وقدم له.70

3*المسائل الُمشْكَلَةُ:

ذكرها عبد القادر البغدادي71وأشار إليها بروكلمان.72

الهوامش

1ياقوت الحموي :معجم البلدان ،بيروت ،دار صادر،د.ط،د.ت،ج3،ص48،49.

2ينظر:السّبكي:طبقات الشّافعية الكبرى تح محمود محمد الطّناحي وعبد الفتاح محمد الحلو.القاهرة ، د،ط ، 1386ه، 1967م، ج5،ص149 .

وينظر الأسنوي:طبقاتالشّافعية،تح عبد الله الجبوري،بغداد،دط،1390 ه،1970م،ج2،ص 492 .

وينظرالحنبلي:شذرات الذّهب في أخبار من ذهب القاهرة،دط،1350ه،ج3.ص340.

3ابن الأنباري :أبو البركات كمال الدّينعبد الرّحمن بن محمد،نزهة الألبّاء في طبقاتالأدباء،تحإبراهيم السّامرائي،بغداد،دط،1959م ص 248 .

4طاش كبري زادة: مفتاح السّعادة و مصباح السيادة، تح:كامل بكري وعبد الوهاب أبو النور،القاهرة،دط،دت،ج1،ص170.

5القفطي:انباه الرّواة على أنباه النّحاة،تح:محمد أبي الفضل،مطبعة دار الكتب المصرية،دط،1952م،ج2،ص190.

6الباخرزي:دمية القصروعصرة أهل العصر،تح عبد الفتّاح محمد الحلو،دارالفكر العربي بمصر:د،ط،د.ت،ج2،ص18.

7القفطي: إنباه الرواة،ج2،ص190.

8الكتبي:فوات الوفيات، بولاق مصر،دط،دت ،ج1،ص 379 .

9الخيم:الطبيعةوالسجية.

10الباخرزي:دمية القصر،ج2،ص19.

11المرجع السّابق:ص19.

12القفطي انباه الرّواة:ج2،ص189.

13الخوانساري:محمّد باقر الموسوي الأصبهاني:روضات الجنّات في أحوال العلماء والسّادات،تح أسد الله،اسماعيليان_ايران_د،ط،دت،ج5،ص90.

14عبد القاهر الجرجاني : دلائل الاعجاز : تح : محمد رضوان الداية ، و فايز الداية ، دار قتبة ، ط1 1403ه ،1983م ، ص ث،خ .

15عبد القاهر الجرجاني دلائل الإعجاز :تح :محمد رضوان الداية ، و فايز الداية ، دار قتبة،ط1 ،1403 ه، 1983م،ص:ث.خ.

16السّيوطي:جلال الدّين عبد الرّحمن بغية الوعاة في طبقات اللّغويين والنّحاة،تح محمّد أبو الفضل إب راهيم،القاهرة،دط،1384ه،1965م،ج1،ص94.

17أحمد بدوي،عبد القاهر الجرجانيوجهوده في البلاغة العربيّة،ص6،7.

18الخواساري:روضات الجنّات ص443.

19ينظر:ابن خلكان ، وفيات الأعيان ،تح: محمّد محي الدّين ،د.ط،د.ت،ج2،ص233.

20ينظر: القفطي: انباه الرّواة: ج2 ص189.

21ينظر: المرجعنفسه:ص 190.

22ينظر: السيوطي: بغية الوعاة :ج1،ص320، وينظر ياقوت الحموي: معجم الأدباء،ج1، ص217

23الكتبي،فوات الوفيات،تحقيق محمّد محي الدّين عبد الحميد،القاهرة،د،ط،1951م،ج1،ص378.

24ينظر:شذى جرّار، موازنة بين مذهبي الباقلاني والجرجاني في كتابيهما: إعجاز القرآن ودلائل الإعجاز ،أمانة عمان،عمان ،الأردن ،ط1، 2005م، ص 81

25الكتبي،فوات الوفيات،تحقيق محمّد محي الدّين عبد الحميد،القاهرة،د،ط،1951م،ج1،ص378.

26أحمد مطلوب:عبد القاهر الجرجاني بلاغته ونقده،وكالة المطبوعات،الكويت،ط1973،1م.

27اسماعيل البغدادي:هديّةالعارفين:أسماء المؤلّفين وآثار المصنّفين،استانبول،د.ط،1951م،ج1،ص606.

28بروكلمان-كارل-تاريخ الأدب العربي،ترجمةالدّكتور:رمضان عبد التّواب،ط2،د.ت،ج5،ص207،199

29انباه الرّواة:ج2:ص189

30السّبكي:طبقات الشّافعيّة:ج5،ص150.

31ينظر:أحمدمطلوب:عبدالقاهرالجرجاني بلاغته ونقده ص21.

32سلام محمّد زغلول:أثر القرآن في تطورّ النّقد العربي إلى أواخر القرن الرّابع الهجري،دارالمعارف،القاهرة.د،ت.

33الجرجاني:الرّسالةالشافعية(ثلاث رسائل في إعجاز القرآن)،تح:محمّدخلق الله أحمد والدّكتور محمّد زغلولسلام ،دار المعارفالقاهرة،د.ط،د،ت.

34المصدر نفسه:ص137.

35المصدر نفسه:ص117.

36عبد القاهر الجرجاني : دلائل الإعجاز:ص(ط،ر،ضا)و(ز، ح)

37عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز: ص395،63.

38المصدر نفسه: ص 394، 466، 467.

39المصدر نفسه: ص477.

40عبد القاهر الجرجاني:أسرارالبلاغة:تح السّيد محمّد رشيد رضا،ط 6،القاهرة،1379ه،1959م،ص(ط) وما بعدها.

41عبد القاهر الجرجاني:أسرارالبلاغة:تح السّيد محمّد رشيد رضا،ط 6،القاهرة،1379ه،1959م،ص(ط) وما بعدها.

42المصدر السابق :ص26، 27.

43ينظر:أحمدمطلوب:عبد القاهر الجرجاني بلاغته ونقده ص 40.

44ينظر المصدر نفسه :ص 4

45الحاجي خليفة:كشف الظّنون عن أسامي الكتب والفنون،ط3،طهران،1387ه،1967م.ج1،ص211.

46إسماعيلالبغدادي:هديّة العارفين:ج1،ص606 .

47ابن الأنباري أبوالبركات:نزهة الألّباء فيطبقات الأدباء:ص249.

48كاظم بحر المرجان، كتاب المقتصد في شرح الإيضاح،منشورات وزارة الثقافة والإعلام،العراق،دارالرّشيد للنشر،1982م،ج2، ص17.

49القفطي:انباه الرّواة :ج2،ص188

50الزركلي:الأعلام:ط2،القاهرة،د،ت،ج4،ص.174

51كاظم بحر المرجان، كتاب المقتصد في شرح الإيضاح،منشورات وزارة الثقافة والإعلام،العراق،دارالرّشيد للنشر،1982م،ج2، ص17.

52ينظر:حاجيخليفة:كشفالظّنون،ج2، ص1179،والخوانساري:روضات الجنّات:ص444ـ

53

54أحمد بدوي:عبد القاهر الجرجاني وجهوده في البلاغة العربيّة:ص،ـ31 ،32.

55عبد القاهر الجرجاني:العواملالمائة،تحقيق أحمد بن علي استانبولي:مراحوعزى،تركية،استانبول،مكتبة ايشيق 1399ه،1979م:ص90،81.

56ينظر:أحمدمطلوب:عبد القاهر الجرجاني بلاغته ونقده:ص43.

57ينظر:أحمدمطلوب:عبد القاهر الجرجاني بلاغته ونقده:ص43.

58أحمد مطلوب:عبد القاهر الجرجاني:بلاغتهونقده:ص 44.

59الحاج خليفة:كشف الظّنون:ج1،ص:603،602.

60البعلي:الفاخر في شرح جمل عبد القاهر(مخطوط)،دار الكتب المصريّة،د.ط،د،ت،ج1،ص1.

61القفطي:انباه الرّواة:ج2 ،ص188.

62البعلي:الفاخر في شرح جمل عبد القاهر:جمل عبد القاهر:ج1،ص1.

63المرجع السّابق:ص45.

64البديعي:الصبحالمنبّي عن حيثية المتنبّي:تح:مصطفى السّقا ومحمّد شتا وعبده زيادة عبده،دار المعارف،د،ط،القاهرة،1963م،ص268.

65عبد العزيزالميمني:المختار من دواوين المتنبيّ والبحتري وأبي تمّام،مطبوع في كتاب الطّرائف الأدبيّة،د،ط،القاهرة1937م،ص 200.

66عبد العزيزالميمني:المختار من دواوين المتنبيّ والبحتري وأبي تمّام،مطبوع في كتاب الطّرائف الأدبيّة،د،ط،القاهرة1937م،ص 200.

67القفطي:انباه الرّواة:ج2،ص189 .

68أحمد بدوي:عبد القاهر الجرجاني،ص68.

69السّبكي:طبقات الشّافعيّة،ج3،242 .

70عبد القاهر الجرجاني،المفتاح في الصّرف:تحوتقديم:د.علي توفيق أحمد،د.ط،بيروت،مؤسسة الرّسالة1987م،ص1.

71عبد القادر بن عمر البغدادي:خزانة الأدبولبّ لسان العرب على شواهد شرح الكافيّة بمصرمطبعة،بولاق،ط1،ج1،ص.134

72بروكلمان :تاريخ الأدب العربي،ج5،ص206.

المصطلح النقدي عند محمد مندور بين المورد العربي والثقافة الوافدة

أ. فتوح محمود / جامعة الشلف

حفل النقد العربي الحديث باهتمام واسع من الكتاب ومؤلفي العصر الحديث، وخاصة في بداية ظهور القرن العشرين، الذي برز معه جيل جديد مزدوج الثقافة والتكوين الأدبي، فتعدد منهجه في دراسة النقد الأدبي بتعدد الثقافات التي يغترف منها هؤلاء النقاد، وهذا ما لمسناه في أعمال الناقد والأديب محمد مندور(**1907_1967**) الذي استفاد من رافدين أساسيين، هما: التراث العربي، والآداب الأوربية.

فالتكوين الثقافي المزدوج بالسربون في الثلاثينات للكاتب، ومعاشرته لجيل من النقاد في مصر، جعلت أعماله العلمية تمدنا بنظريات جديدة في النقد مزودة بأدوات منهجية ومصطلحية، ولهذا أبدى رأيه في الحركة النقدية المعاصرة بقوله:»عيب النقد الحالي كله أنه لا يقوم على فلسفة أو حتى فلسفات متصارعة، وحتى الآن ليست لدينا مجلة واحدة تعني بالقضايا العامة الكبيرة المتعلقة بفلسفة الأدب والفن ووظائفهما، وبوجود تلك الفلسفة كأساس وفرشة خلفية لن يستقيم النقد التطبيقي، ولن نستطيع إرساءه على أساس قيم ومفاهيم كبيرة، ورغم بذري بعض البذور التي تصلح أساسا مناهج عامة في النقد، كبذور المنهج الجمالي والمنهج الوصفي والمنهج الإيديولوجي، فإنه لم تتبلور حتى الآن مدارس كبيرة حول أي من هذه المناهج»1.

أولا: المصطلح بين الدقة والاضطراب:

إن المتتبع للدراسات النقدية في العصر الحديث يجد أن استعمال مصطلح النقد يتعدد بتعدد المفاهيم النقدية وتنوعها، وهذا ما يدل على مظهر بارز من مظاهر تعثر النقد الأدبي في استخدام مصطلحات دقيقة وصارمة، لأن هذا حال طبيعة المصطلح الذي يتطلب المفاهيم الدقيقة لتوضيح صوره وربطه بملازماته الموضحة له عدة أمور، إذ يتعين وضع المفهوم «في منظومته المعرفية التي تحدده وتوضحه كما يتوجب تسميته...كما يتوجب تعريف المفهوم لمزيد من إزالة اللبس الذي قد يعتري تسميته، الأمر الذي يؤدي إلى تأكيد المفهوم وترسيخه بالنسبة للمادة المعرفية التي يحيل عنها»2. ومن الملاحظ أنه «كثيرا ما يقع الخلط بين المفهوم أو الدلالة العلمية واللفظ (أي مجرد الدليل اللغوي) في عملية الترجمة السطحية التي لا تعمق البحث في الدلالة العلمية

للمصطلح، مما يؤدي إلى فهم خاطئ ينعكس حتما على كيفية نقل العلوم إلى اللغة العربية»3.

وإن أبرز الأمور التي توضح العلاقة التي تربط بين المفهوم والمصطلح الذي يشير إليه، هو الدقة في التحديد، وذلك حتى يكون المصطلح واضحا في دلالته على مفهومه، يقول ماييه:»وليس ثمة بين الاصطلاح اللغوي والشيء الذي وضع له ذلك الاصطلاح أي علاقة طبيعية، وإنما هي علاقة تقاليد»4. ويمكن لنا أن نشير ما يقصد بالدقة من خلال كلام ممدوح خسارة:»ما نعنيه بالدقة شيئان:

1. ألا تجانب دلالة المصطلح اللفظية مفهومه العلمي، وهو ما نعبر عنه بالدقة العلمية
2. ألا تجانب دلالته الاصطلاحية دلالته اللغوية، وهو ما نعبر عنه بالدقة العلمية.

أي: أن يؤدي المصطلح المفهوم العلمي المقصود، وأن يكون هذا المصطلح سليما من الناحية اللغوية مبنى ومعنى»5.

وهذا لا يعني أن نقص الدقة مقصورا على العربية فحسب، بل هي قضية عامة في جميع اللغات، «وليس صحيحا ما يدعيه بعضهم من أن الألفاظ الاصطلاحية العربية كثيرا ما تتسم بالميوعة وانعدام الدقة، وأن مصطلحات الفرنجة قد اكتسبت ثباتا ودقة وتحديدا ينتفي معه كل لبس أو خلط، فالواقع أن ما من لغة إلا تعاني من لبس، أو غموض أو نقص دقة في مصطلحاتها، وأن المصطلح الأعجمي نفسه كثيرا ما يقصر عن أداء ما يدخل فيه من معاني»6.

غير أن المصطلح في الدراسات النقدية الحديثة لا يخلوا من التعثر والاضطراب، ولديه ميزة خاصة في عملية التواصل بين جميع النقاد، من أجل فتح آفاق جديدة في الدراسات النقدية المعاصرة، ولذلك صرح محمد مندور بقوله: إننا «مضطرون في مجال الأدب والفن إلى تحديد مصطلحاتنا على نحو يقينا اللبس لكي نقرب ما استطعنا في أبحاثنا في منهج العلماء»7.

ولكن رغم ذلك نجد -ومن المؤسف- عددا غير قليل من النقاد والباحثين يستعملون مصطلحات ومفاهيم نقدية من قبيل الموضة الفكرية دون أن يعرفوا كيفية الاستعمالات الدقيقة لهذه المصطلحات، وهذا الاستعجال في استعمال المصطلح يؤدي بهم إلى الاضطراب في وضعه، ويرجعه معظم الباحثين إلى السيل الجارف من المفاهيم الحضارية والعلمية التي فاجأت رواد النهضة الفكرية العربية، ولهذا لم تسمح لهم بالبحث في التراث العربي عن مصطلحات التي تعبر عن تلك المفاهيم الجديدة.

ثانيا: المصطلح بين طبيعة المصدر والثقافة الوافدة:

إن الممعن النظر في أعمال محمد مندور يجد أن كتاباته تتسم بالغنى والتنوع بالمصطلح النقدي الذي تشكل عنده عبر ممارسات نقدية كثيرة بمناهج غربية متعددة، فإذا أخذنا مثلا أول كتاب صدر له:(**في الميزان الجديد**)، وتتبعنا المصطلحات الواردة فيه لوجدنا في صفحاته الأولى ما يزيد عن خمسين مصطلحا، وإن وعيه بالمصطلح النقدي في فترة متقدمة من حياته جعلت كتاباته ثرية بالمصطلحات، وهو ما يثبته كتابه:(**النقد المنهجي عند العرب**)، فمثلا في مقام حديثه عن ابن المعتز(ت296هـ) يقول:»ولو لم يكن له من فضل غير تحديد المصطلحات، لكفاه ذلك ليتمتع في تاريخ النقد العربي بمكانة هامة، وذلك لأن كل دراسة لابد لها من اصطلاحات، وهذه ليست ألفاظ أو مسألة ثانوية ففي الاصطلاحات عادة تتركز مبادئ كل علم أو فن، ولكم من مرة في التاريخ البشري نشأت علوم جديدة بفضل خلق اسم لها يدل على موضوعها ومناهجها، ونحن لسنا في حاجة إلى الإكثار من الأمثلة على ذلك، فعلم الاجتماع _في نشأته الحديثة_ مبني على حديث بعيد على تحديد الاصطلاحات، وكذلك علم الدلالة semantigue في الدراسات اللغوية، فقد استقل هذا النوع من البحث وأخذ موضوعه يتحدد ومناهجه يتضح منذ أن خلق العالم الفرنسي بريال Breal هذا اللفظ في أواخر القرن التاسع عشر»8.

ويتحدث في موضع آخر أن بناء العلوم مرتكز على تحديد مدلول الاصطلاحات الحديثة، يقول:»ليس من شك في أن تحديد مدلول الاصطلاحات العلمية يكون جانبا من بناء العلوم ذاتها، والناظر إلى المعنى الذي يقصد إليه من النقد الأدبي، سواء عندنا أو عند الأوربيين لا يكاد يتبين حدوده على وجد دقيق، وعلة ذلك فيما يظهر فساد المنهج الذي نحدد به الأشياء»9.

1. طبيعة المصطلح:

إن الحديث عن المصطلحات التي وردت في تراث محمد مندور ذات الأصل الطبيعي هي قليلة جدا، لذا نجده قد استعملها في أوصاف لمصطلحات أخرى، أو ذكرها كما هي عند القدماء، ولذا فهي تختلف باختلاف المجالات والعلوم التي تنتمي إليها، وهذا ما يفرض على الدارس عزل كل صنف وحده ووضع معجم خاص به، ولا يعني هذا وجود تقاطع بين هذه المصطلحات، وإنما تشعب العلاقات المختلفة بينها.

ففي دراسته لبعض المصطلحات نجده يدرجها تحت عدة مصطلحات، منها ما هو دال على مكوناتها، أو على أوصافها أو مناهجها أو مدارسها، ومثال ذلك مصطلح: (**الشعر**) الذي يمكن لنا أن نبرز محدداته كما رآها مندور، من وجهة:

_**التاريخ:** الشعر اليوناني10، الشعر الجاهلي11، الشعر العباسي12.

_**الجنس:** شعر الملاحم13، شعر الخطابة14.

_**الوصف:** الشعر المهموس15، الشعر التمثيلي16، الشعر الغنائي17، الشعر الرومانتيكي18، الشعر الواقعي19، الشعر التقليدي20.

_**الطبيعة:** الشعر المطبوع21، الشعر المصنوع22.

_**الاجتماعي:** الشعر الشعبي23.

_**المدارس:** مدرسة الديوان24، مدرسة زهير25، مدرسة الشعر التقليدي26، مدرسة الشعر الواقعي27.

_**قضاياه:** يمكن أن ندرج مصطلحات جمة ضمن قضايا دراسة هذا المصطلح، فيما يلي: القصيدة28، البيت29، والمقاطع30، والقافية31، والبحر32، والروي33، والزحاف34، والعلل35...

2. مصطلحات الثقافة الوافدة:

تكثر المصطلحات الوافدة من الثقافة الأجنبية في تراث محمد مندور، غير أن»المصطلح الوافد_السائد والغير السائد_ لا يواجه ولا ينبغي أن يواجه بمنهج العثور، إنه لابد من خطة علمية شاملة حاسمة لمواجهة ما أسماه بعضهم بـ(**الطوفان المفهومي**)، خطة تقوم:

أولا: إحصاء ممتلكات الذات.

ثانيا: استيعاب ما لدى الأخر من علم بعلم في مختلف التخصصات.

ثالثا: الاقتراض الحضاري بعلم من خارج الذات، حسب حاجات الذات. ذلك بأن المصطلح الوافد في العلوم الإنسانية ظنين حتى تثبت براءته»36.

ويمكن لنا أن نبرز أهم هذه المصطلحات ونصنفها فيما يلي:

❖ **مصطلحات المذاهب الأدبية:**

تعد المصطلحات الخاصة بالمذاهب الأدبية من أغلب المصطلحات الوافدة في تراث محمد مندور، والممعن النظر فيها يجدها إما أنها مصطلحات مشتقة من أسماء بعض الأشخاص أو أعلام مشهورين في مجال الأدب والنقد والفلسفة...، من مثل:**البوفارية أو الفرويدية**، أو مشتقة من اسم مكان له دلالة في ظهور المذهب أو الاتجاه، مثل: **البرناسية**، أو مشتق من كلمة تفيد في أصلها

معنى ثم يصبح لها بعد ذلك معنى آخر، مثل: **الكلاسيكية والرومانسية**.

وأبرز هذه المصطلحات نذكرها فيما يلي: المذهب الاجتماعي37، والمذهب الكلاسيكي38، والمذهب الرومانسي39، والمذهب الواقعي40، ومذاهب الهروب41، ومذاهب الانحلال42، ومذهب الفن للفن43، والمذهب الطبيعي44، والمذهب الوجودي45، والمذهب النفسي46، والمذهب الماركسي47،... وغيرها كثير.

❖ **مصطلحات المناهج الأدبية:**

إن المصطلحات الخاصة بالمناهج الأدبية تسير مثل سابقتها، فهي ليست أصيلة من الثقافة العربية، بل أغلبها وافدة من الثقافة الأجنبية، وهي كثيرة نذكر أبرز منها فيما يلي: المنهج الاجتماعي48، والمنهج الاعتقادي49، والمنهج التأثري50، والمنهج التفسيري51، والمنهج التقييمي52، والمنهج التوجيهي53، والمنهج العقائدي54، والمنهج العلمي الجامعي55، والمنهج اللغوي56...

ثالثا: أصول المصطلح النقدي:

لقد كان محمد مندور واعيا ومتفطنا بأهمية تأصيل المصطلح في بداية تأليفه، فكان يعود ببعض اصطلاحات النقاد القدماء إلى أصولها، وهو ما نجده في كلامه عن اصطلاحات القاضي الجرجاني التي أرجعها إلى مجال القضاء والقانون، بقوله:»الناظر في تلك الأقوال لا شك يحس بما في نغماتها من تواضع لم نألفه في لغة الأدباء، وهي أشبه باللغة التي لم نعد نسمعها اليوم إلا من الرهبل الذين ينفقون حياتهم بالأديرة في خدمة العلم، بل إنها لغة لقضاة خير القضاة، وهذا واضح لا في الروح فحسب، بل وفي الأسلوب وطرق العبارة...تلك كلها اصطلاحات قانونية»57.

ويتحدث في موضع آخر عن أصل المصطلح المعروف عند أدباء ونقاد العصر الحديث: (**الأدب الملتزم**)، ويرجعه إلى أنصار الفلسفة الوجودية، يقول:»قيادة الحياة عن طريق التوجيه نحو ما هو أفضل هو الذي يصدر عن ما يعرف اليوم باسم:(الأدب الهادف)، وهو أدب يختلف عن الأدب الملتزم في أنه لا يكتفي بأن يبدي وجهة نظره في تجارب الحياة وصورها التي يرسمها، بل يهدف من عرضه لتلك التجارب ورسمه لتلك الصور إلى توجيه الحياة نحو هدف معين وقيادتها نحوه، ومن هنا تأتي تسميته بالأدب الهادف، ولا أدل على ذلك من أن نذكر اصطلاح الأدب الملتزم، وإنما هو اصطلاح قام به أنصار الفلسفة الوجودية»58.

ومن خلال هذه النظرة النقدية في أعمال مندور الإبداعية، يمكن لنا أن نرجع أصل المصطلح النقدي حسب ميادين الاستعمال التي جاءت منها المفاهيم الاصطلاحية:

1) **الأصل الطبيعي:** تحدثنا سابقا عن الأصل الطبيعي للمصطلح في أعمال محمد مندور ووجدناه قليل جدا، وهو لا يخرج عن أوصافها أو مكوناتها أو مناهجها، مثل بعض اصطلاحات العروض: من بيت وقافية والرجز والعلل والزحاف... وغيرها.

2) **الأصل الصناعي:** امتازت المصطلحات ذات الأصل الصناعي بنصيب وافر من الورود عنده على حساب سابقتها، فقد استعملها مثل استعمال النقاد القدماء لها، ومعظمها توضح مجال الإبداع وما يصاحبه من جهد، وأمثلة ذلك كثير، مثل: الإبداع59، والبديع60، والتأليف61، والبراعة62، والصناعة63، والصياغة64، والنسج65....وغيرها كثير.

3) **الأصل العلمي:** معلوم أن المصطلحات هي مفاتيح العلوم وركن أساسي للدراسات العلمية، لأنها ترسم معالمها وتوضح مبادئها وحدودها، وأن كل تطور في علم من العلوم لابد أن يواكبها تطور في مصطلحاتها نقلا واستنباطا، غير أن «المصطلحات لا توضع ارتجالا، ولابد في كل مصطلح من وجود مناسبة أو مشاركة أو مشابهة، كبيرة كانت أو صغيرة، بين مدلوله اللغوي ومدلوله الاصطلاحي، ومن الواضح أن اتفاق العلماء على المصطلح العلمي شرط لا غنى عنه، ولا يجوز أن يوضع للمعنى العلمي الواحد أكثر من لفظة اصطلاحية واحدة، واختلاف المصطلحات العلمية في البلاد العربية داء من أدواء لغتنا الضادية»(66).

والمتتبع في تراث محمد مندور يجد الأصل العلمي للمصطلحات التي أوردها تتعدد وتختلف باختلاف العلوم، نذكر أبرز العلوم التي تتقاطع مع هذه المصطلحات:

- **علم البلاغة:** تشمل العلوم الثلاثة، وهي: البلاغة67، البيان68، التشبيه69، الاستعارة70، المجاز71، الكناية72،علم المعاني73، التقديم والتأخير74، النظم75، البديع76...
- **علم الفلسفة:** من مثل: الجوهر77، جوهر الشعر78، جوهر التفكير79، والتفكير الفلسفي80، الجدل العقلي81...
- **علم اللغة:** مثل: علوم اللغة82، والعلوم اللغوية83، وفقه اللغة84، قواعد اللغة85، النحو86، وعالم النحو87، والنحاة88...وغيرها.
- **علم المنطق:** مثل: المنطق الشكلي89، وقضايا المنطق الشكلي الأرسطاليسي90، والمنطق الموضوعي91، ومنطق الشعور92، ومناطقة البيان93...
- **علم النفس:** مثل: التحليل النفسي94، الواقع النفسي95...

وعليه، نقول: إن المصطلح النقدي يكثر في كتابات محمد مندور ويتعدد بتعدد العلوم والمناهج المستعملة ويختلف باختلاف ميادين الاستعمال التي جاءت منها المفاهيم الاصطلاحية، فجل المصطلحات التي وجدت كانت ذا مورد من الثقافة الوافدة، أما ما هو أصيل عن الثقافة العربية فهو قليل جدا.

هوامش الدراسة:

1 عشرة أدباء محدثون، ص224.

2 ج.ساجر: نظرية المفاهيم في علم المصطلحات، ترجمة جواد سماعنة، مجلة اللسان العربي، ع47، 1999، ص188.

3 ليلى المسعودي: علم المصطلحات وبنوك المعطيات، مجلة اللسان العربي، ع28، 1987، ص86.

4 النقد المنهجي عند العرب، 454.

5 ممدوح خسارة: إشكالية الدقة في المصطلح العربي، مجلة التعريب، ع7، 1994، ص41.

6 لمرجع نفسه، ص43.

7 النقد المنهجي عند العرب، ص61.

8 النقد المنهجي عند العرب، ص61.

9 المصدر نفسه، ص10.

10 في الميزان الجديد، ص221.

11 فن الشعر، ص140_146.

12 المصدر نفسه، ص146_147.

13 في الميزان الجديد، ص31.

14 المصدر نفسه، ص93.

15 في الميزان الجديد، ص65_84_93.

16 فن الشعر، ص9_29_39.

17 المصدر نفسه، ص 7_9_30.

18 في الميزان الجديد، ص128.

19 فن الشعر، ص156.

20 المصدر نفسه، ص65_78.

21 النقد النهجي عند العرب، ص41_47_261.

22 المصدر نفسه، ص273.

23 فن الشعر، ص110_138.

24 المصدر نفسه، ص162.

25 في الميزان الجديد، 171.

26 فن الشعر، ص156.

27 المصدر نفسه، ص156.

28 في الميزان الجديد، ص72_73_96.

29 المصدر نفسه، ص79_89_143.

30 نفسه، ص224_226.

31 نفسه، ص87_127.

32 نفسه، ص73_220.

33 النقد المنهجي عند العرب، ص93.

34 في الميزان الجديد، ص73.

35 المصدر نفسه، ص230_231.

36 الشاهد البوشيخي: مقترحات في منهجية الاستفادة من كتب التراث، مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق، سوريا، مج75، ج3، ص954_955.

37 معارك أدبية، ص57، وينظر: فن الشعر، ص97.

38 الأدب وفنونه، ص20_76_100.

39 فن الشعر، ص68.

40 معارك أدبية، ص140.

41 الأدب وفنونه، ص151.

42 المصدر نفسه، ص151.

43 نفسه، ص145.

44 معارك أدبية، ص118.

45 الأدب وفنونه، ص96.

46 معارك أدبية، ص04.

47 المصدر نفسه، ص44.

48 نفسه، ص41.

49 الأدب وفنونه، ص130.

50 المصدر نفسه، ص127.

51 معارك أدبية، ص124.

52 المصدر نفسه، ص124.

53 نفسه، ص124.

54 الأدب وفنونه، ص131.

55 المصدر نفسه، ص135.

56 معارك أدبية، ص124.

57 النقد المنهجي عند العرب، ص254.

58 معارك أدبية، ص124_125.

59 النقد المنهجي عند العرب، ص315.

60 المصدر نفسه، ص60_65.

61 نفسه، ص104_156.

62 نفسه، ص272_297.

63 نفسه، ص119_261.

64 نفسه، ص165_301.

65 نفسه، ص48_59.

66- الأمير مصطفى الشهابي: المصطلحات العلمية في اللغة العربية في القديم والحديث، دار صادر بيروت لبنان، ط3، 1416هـ1995م، ص06.

67 النقد المنهجي عند العرب، ص10_30.

68 المصدر نفسه، ص70_329.

69 نفسه، ص87_88.

70 نفسه، ص62_97.

71 نفسه، ص138.

72 نفسه، ص42_68.

73 نفسه، ص339.

74 نفسه، ص333.

75 في الميزان الجديد، ص182.

76 النقد المنهجي عند العرب، ص50.

77 النقد والنقاد المعاصرون، ص44_56.

78 النقد المنهجي عند العرب، ص263.

79 المصدر نفسه، ص52

80 نفسه، ص202.

81 الأدب وفنونه، ص115.

82 في الميزان الجديد، ص179.

83 النقد المنهجي عند العرب، ص333.

84 في الميزان الجديد، ص173.

85 المصدر نفسه، ص126.

86 نفسه، ص176.

87 النقد المنهجي عند العرب، ص175.

88 في الميزان الجديد، ص179.

89 النقد المنهجي عند العرب، ص67.

90 الأدب وفنونه، ص37.

91 فن الشعر، ص100.

92 المصدر نفسه، ص100.

93 النقد المنهجي عند العرب، ص331.

94 النقد والنقاد المعاصرون، ص87.

95 فن الشعر، ص79.

مصطلح التناص بين العرب والغرب

أ. شيباني رحمة / جامعة تلمسان / إشراف الأستاذ : د. العرابي لخضر

الملخص:

عَـــرَفَ التناص في السنوات الأخيـــــرة اهتمـــــاما كبيرا لدى الدارسيـــن الغربييـــن ؛ وعرّفـــوه على أنـــه مجمـــوع العلاقـــات القائمة بين نص أدبي ونصوص أخرى ، إلا أنه لم يلـــــق الاهتمـــام نفسه لـــدى الدارسين العرب ولم يتفـــقوا على ترجمـــــة موحّـــــدة لمصطلـــح التنـــــاص .

Résumé :

L'intertextualité a connu ces derniers années un intérêt considérable chez les savants occidentaux qui le présentaient comme une somme des relations existant entre le texte littéraire et d'autre texte. Cependant, il n'a pas reçu la même attention chez les savants arabes qui ne sont pas d'accord à donner un terme unifié à la traduction de l'intertextualité.

تمهيد:

اختلفت الدراسات النقدية العربية في تحديد مفهوم التناص وإعطاء جذوره التأصيلية، فهناك من يرى أنه مولود غربي ولا يمكن أن ينسب لغيره، وعارض البعض الآخر هذه الفكرة وفتحوا المجال لمعركة النقدية، من خلال العودة إلى جذور الثقافة العربية رغبة في ايصال مفهوم التناص إلى نسبه الحقيقي والتنقيب عنه.

إن الحديث عن التناص ونشأته في الخطاب النقدي يوحي بأنه مفهوم بمصطلح جديد لظاهرة أدبية قديمة، ذلك أن ظاهرة تداخل النصوص هي سمة جوهرية في الثقافة العربية، حيث العوالم الثقافية في ذاكرة الإنسان العربي ، ممتزجة ومتداخلة في تشابك عجيب ومذهل. ومن تم فإن النظر في طبيعة التأليفات النقدية العربية يقدم صورة واضحة لوجود أصول لقضية التناص فيه.

لقد حاول كثير من الدارسين العرب اقتفاء أثر التناص في الأدب القديم ، وأظهروا وجوده فيها تحت مسميات مختلفة وبأشكال تقترب في بعضها كثيرا من المصطلح الحديث ، وقد أوضح محمد بنيس ذلك وبيّن أن الشعرية العربية القديمة قد فطنت لعلاقة النص بغيره من النصوص منذ الجاهلية ، وضرب لذلك مثلا بالمقدمة الطللية التي تعكس شكلا من سلطة النص ، وقراءة

أولية لعلاقة النصوص ببعضها وللتداخل النصي بينها؛ فكون المقدمة الطللية تقتضي ذلك التقليد الشعري من الوقوف والبكاء، وذكر الدمن، فهذا إنما يتح أفقا واسعا لدخول القصائد في فضاء نصي متشابك ، ووجود تربة خصبة للتفاعل النصي ، وعليه ، فتتبع أصول التناص في الأدب العربي القديم ، يؤدي إلى الوقوف على ملامح هذه الظاهرة بشكل من الأشكال ، مثل الموازنة التي أقامها الآمدي بين أبي تمام والبحتري، والوساطة بين المتنبي وخصومه عند الجرجاني . لما كانت السرقة ، كما يرى جيرار جينيت صنفا من أصناف التناص يمكننا اعتبار أن كتب النقاد القدامى مثل: سرقات أبي تمام للقرطبي، وسرقات البحتري من أبي تمام للنصيبي ، والإبانة عن سرقات المتنبي للحميدي. تظهر بشكل جلي وجود ملمح التناص مادام هذا الأخير حسب بارث «قدر كل نص مهما كان جنسه ، وذلك لأن العمل الأدبي يدخل في شجرة عريقة وممتدة تماما ، مثل الكائن البشري، فهو لا يأتي من فراغ كما انه لا يفضي إلى فراغ ، إنه إنتاج ادبي لغوي لكل ما سبقه من موروث أدبي ، وهو بذرة خصبة تؤول إلى نصوص تنتج عنه ، وعلى الرغم من وجود هذا الوعي لدى النقاد القدامى وإدراكهم للظاهرة ، والجدل الطويل الذي دار بين الذين درسوا الظواهر التي تتفاوت فيها الصلة بين النص القديم والنص الجديد، إلا أن هذا الجهد يدل على انشغال الثقافة العربية بعلاقة النصوص ببعضها وإدراكهم للغة الأسلوب من جهة ، وبنية الخطاب من جهة أخرى، وهكذا انزلوا السرقة المنزلة الأولى في بناء الخطاب .

لقد مر التناص في النقد العربي ببدايات تحت مسميات نقدية مختلفة تتناسب وعصوره القديمة، وتصورات الذين تناولوه بالدراسة والتمحيص ، فنجد الخطيب القزويني يقترح بعض المفاهيم التي يمكن من خلالها العودة لتأصيل مصطلح التناص إلى المفهوم العربي بتتبع واستكشاف لحركة نقدنا القديم. يقول إن «التناص لم ينشأ من العدمية ولكن سبقته تحولات كانت نتيجة لقراءات سابقة، وما على الناقد العربي إلا أن يترصد الخطوات ويبحث عن الجذور التأصيلية لهذا المصطلح. وقد حدد القزويني بعض المفاهيم يمكن ان نستدرجه من فكرة الاقتباس وهو « أن يتضمن الكلام شيئا من القرآن أو الحديث «.(1)

يظهر من هذا المفهوم وجود بذور لفكرة التناص في النقد العربي القديم، من خلال التقاطع الحاصل بين كل من الاقتباس والتناص المباشر، كما أن حديثه عن مفهوم التضمين يبقى جذور التناص لديه، لكن مع اختلاف أساليب تحديد نوعية الأخذ « وذلك أن يضمن الشعر شيئا من شعر الآخرين» .(2)

وأثمرت دراستنا لكتاب العمدة لابن رشيق على اكتشاف مدى اشتمال الموروث القديم على

بوادر مفهوم التناص، فالنظر إلى السرقات التي قام التي أشار إليها ابن رشيق شكلت هاجس البحث مدى التقارب المحقق بين كلا المفهومين، بحيث أن باب السرقات « باب متسع جدا، لا يقدر احد من الشعراء أن يدعي السلامة منه، وفيه أشياء غامضة ، إلا عن البصير الحاذق بالصناعة، وآخر فاضحة لا تخفى على الجاهل المغفل. وقد أتى الحاتمي في «حلية المحاضرة» بألقاب محدثة تدبرتها ليس لها محصول إذا حققت ، كالإصطراف ، واللإجتلاب ، والانتحال، والاهتدام ، والإعارة، والمرادفة ، والاستلحاق ، وكلها قريب من قريب».(3)

يظل الشاعر مهما كانت فطنته وسليقته الشعرية في وصلة مع من سبقه من الشعراء ولا يمكن له أن يتجاوز هذا المنهج الذي خيط له سواء بوعي منه أو بدون وعي، فإن لم يكن مصطرفا كان مجتلبا أو منتحلا، أو مهتد أو مغيران أو مستفردا أو مستلحقا. فالخطاب الشعري شخص «شخص له بعض الخصائص وإن كان لا يختلف عن بقية الأشخاص من حيث خلقه، إلا أنه يتميز ببعض المقومات التي تجعل منه شاعرا دون سواه واهم هذه الخصائص حساسيته المفرطة بما يدور حوله وقدرته على التعبير عما يختلج في نفسه من أحاسيس، وتلك القدرة ليست في أصلها فوقية ولا غيبية ، فهو ليس موهوب ولا يوحي إليه ، وإنما من صنع مقومات منها النفسي ومنها الثقافي تساعده على بلوغ مآربه من قول الشعر».(4)

لقد بات جليا رغم اعترافات الكثيرين بالأثر الكبير الذي أحدثته مبحث السرقات الشعرية في تاريخ النقد العربي، لا نقول به، وإنما نرتضي ما يرادفه من مصطلحات بلاغية، ونقدية، كالتضمين، شريطة ألا يكون المتضمن منتحلا ناسيا ما يضمنه لنفسه ، كما أننا لا نغفل دور المتلقي القديم ومعرفته بالإبداع الشعري وأربابه. وعى ذلك يكون التضمين اقرب مصطلح يمكن أن يكون مرادفا لمصطلح التناص الذي نؤثره على غيره من المصطلحات للدلالة على نظرية التناص التي ربما كانت نظرية السرقات الأدبية في النقد العربي القديم الشكل البدائي لها .

تجاوزا لهذه النظرة السجالية التي هيمنت على فهم التعالقات النصية، فإن مفهوم التناص في النقد العربي الحديث قد حقق قلبا في المقاربات النصية بما فجره من تساؤلات امتدت إلى هوية النص ذاته، علما أن الخطاب النقدي العربي لم يتعرف على هذا المفهوم إلا أواخر السبعينيات من القرن 20م . ولعل محمد بنيس هو أول من اشتغل على هذا المفهوم ، وذلك في كتابه: "ظاهرة التناص الشعري في المغرب " الصادر سنة 1979م. حيث نجد أن محمد بنيس قد استعمل مفهوم التناص كأداة للقراءة الخارجية للمتن المدروس، حيث كان يعتبر إذ ذاك ان النص الشعري بنية لغوية متميزة ، وهو ما سيعيد النظر فيه بعد تعرفه على شعرية الإيقاع وظهور مأزق النموذج

البنيوي في قراءة الشعر.

كان هذا منطلقا أوليا لتأمل العلاقات النصية التي حضيت فيما بعد باهتمام كبير حتى غدا التناص من المفاهيم المركزية داخل الخطاب النقدي العربي المعاصر ، لتظهر بذلك دراسات كثيرة حول هذا المفهوم ، كان من أبرزها دراسات محمد مفتاح ، الذي أولى لموضوع التناص اهتماما ملحوظا . وخاصة في كتابه "تحليل الخطاب الشعري- استراتيجية التناص" حيث يعرف التناص بكونه فسيفساء من نصوص أخرى أدمجت فيه بتقنيات مختلفة وأيضا بكونه محلول للنصوص يمطها أو يكثفها بقصد مناقضة خصائصها ودلالتها أو بهدف تعضيدها ، أي أن التناص هو تعالق نصوص متعددة مع نص بكيفيات مختلفة.

يستخدم محمد مفتاح مصطلحا عربيا مرادفا للتناص ، هذا المصطلح هو الحوارية، التي تكشف مباشرة عما بين النصوص من التحاور والتجادل، الذي يشير إلى وجود نصوص مركزية وأخرى فرعية ، قد تكون من القرآن الكريم ، والحديث الشريف ، وأقوال السابقين ، وأشعارهم. وكلها تتم اسقطابها جميعا داخل النص المحدد ، وعلى ذلك يصح القول: "إن كل نص مركزي يحتوي بالضرورة على نصوص فرعية تختلف نسب وجودها".(5)وتختلف بالتالي درجة جدلياتها مع النص المركزي.

ويستخدم نظيره عبد الله الغذامي ، التداخل النصي مرادفا للتناص وهو يرى أن "تداخل النصوص يتم بين نص واحد من جهة ويقابل في الجهة الأخرى نصوص لا تحصى" – والتداخل هنا يعني التفاعل بين هذه النصوص جميعها .

وفي الكتاب نفسه ترجم الغذامي للمصطلح الانجليزي: Intertextualality

بـــــ : النصوص المتداخلة ، وينقل عن روبرت شولز رأيه فيه ، فهو يراه من المصطلحات المرتبطة بالسيميولوجية والتشريح، ويربط بكل من رولان بارث وجينيه وكريستيفا وريفاتير ويقول شولز:" إن المبدأ العام فيه هو أن النصوص تشير إلى نصوص أخرى"(6). والإشارة تستدعي ما بين النصوص من علاقات التأثر والتأثير التي تغذي النص اللاحق وترسم كينونته. التناص اذن هو تشكيل نص جديد من نصوص سابقة، وخلاصة لنصوص تماهت فيما بينها فلم يبق منها إلا الأثر ، ولا يكمن إلا للقارئ النموذجي أن يكتشف الأصل . فهو الدخول في علاقة مع نصوص بطرق مختلفة، «يتفاعل بواسطتها النص مع الماضي والحاضر والمستقبل وتفاعله مع القراء والنصوص الأخرى «.(7)

ومن الحق القول:

إن كريستيفا –وهي المنظرة للتناص- لم تُغفل مثل هذا التفاعل في إشارتها المختلفة لمدلول العلاقة بين النصوص، ومن خلال نظرتها إلى النص "كجهاز عبر لساني بعيد توزيع لنظام اللسان بواسطة الربط بين كلام تواصلي يهدف إلى الإخبار المباشر وبين أنماط عديدة من الملفوظات السابقة عليه أو المتزامنة معه"(8). وتؤكد كريستيفا على هذه النظرة من خلال تحديد النص بأنه "ترحال للنصوص وتداخل نصي ، ففي فضاء نص معين تتقاطع وتتنافى ملفوظات عديدة مقتطعة من نصوص أخرى"(9)

وعليه : فالتناص مصطلح حديث دخل اللغة العربية مترجما لمصطلح Intertextuality ، ودالا في الوقت نفسه على طبيعة الإبداع العربي منذ عصوره الأولى، حيث التفاعل والتقاطع والتداخل والتعالق بين إبداعات شاعر وشاعر آخر أو شعراء آخرين، تعالق عرفته الذاكرة النقدية العربية تحت مسميات مختلفة منها : السرقة، الأخذ، السلخ، المسخ، والنسخ، والتضمين، والاقتباس ، والإحالة، والإشارة، والاختلاس، .....

إلا أنه لا يمكن اعتبار التناص سرقات أو تقليد ليس فيه جديدا ، بل الدقة تفرض علينا اعتباره تطوير للنص السابق لا يخلو النص الجديد من حداثة في الصور والمعاني وأدوات التعبير وتقنياته...

الهوامش:

1- **الخطيب القزويني : تلخيص المفتاح في المعاني والبيان والبديع، قرأه وكتب حواشيه وقدم له ياسين الأيوبي، المكتبة العصرية، صيدان بيروت، ط1، 2002، ص 217**

2- **الخطيب القزويني، المرجع السابق، ص 217**

3- **ابن رشيق: العمدة في محاسن الشعر وادابه ونقده تح. محمد محي الدين. دار الجيل، بيروت، لبنان، ص 280**

4- **محمد عبد العظيم: في ماهية النص الشعري، إطلالة أسلوبية من نافذة التراث النقدي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ط1، 1998، ص 5**

5- **محمد مفتاح: دينامية النص تنظير وإنجاز- المركز الثقافي العربي ،الرباط، ط2-1990، ص 89**

6- **عبد الله الغذامي: الخطيئة والتفكير، النادي الثقافي، جدة، ط1، 1985، ص 90**

7 - **محمد عزام: النقد والدلالة – نحو تحليل سيميائي للأدب، منشورات وزارة الثقافة، ط1، 1996، ص 148**

8 - **كريستيفا: علم النص.تر. فريد الزاهي، دار توبقال، ط1، 1991، ص 21**

9- **كريستيفا: المرجع السابق، ص 21**

*المراجع

- ابن رشيق: العمدة في محاسن الشعر وادابه ونقده تح. محمد محي الدين. دار الجيل، بيروت، لبنان.
- الخطيب القزويني : تلخيص المفتاح في المعاني والبيان والبديع، قرأه وكتب حواشيه وقدم له ياسين الأيوبي، المكتبة العصرية، صيدان بيروت، ط1، 2002
- عبد الله الغذامي: الخطيئة والتفكير، النادي الثقافي، جدة، ط1، 1985
- كريستيفا: علم النص.تر. فريد الزاهي، دار توبقال، ط1، 1991
- محمد مفتاح: دينامية النص تنظير وإنجاز- المركز الثقافي العربي ،الرباط، ط2-1990
- محمد عبد العظيم: في ماهية النص الشعري، إطلالة أسلوبية من نافذة التراث النقدي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ط1، 1998
- محمد عزام: النقد والدلالة – نحو تحليل سيميائي للأدب، منشورات وزارة الثقافة، ط1، 1996

تطور مفهوم الحضارة بين الشرق والغرب»

أ. عائشة خالدي / تحت إشراف: أ. د. عبد القادر بن عزة

مقدمة:

إن المفاهيم والمصطلحات ذات أهمية بالغة ولها تأثير كبير في فكرنا، إذ هي تختصر كثيراً من المسافات والمعارف للوصول إلى الآخرين والتأثير فيهم ، وتعطي مفهوماً مجملاً وكلياً للعلم أو الفكرة التي تعبر عنها، والمفهوم الاصطلاحي يرسم ظلالا فكرية، ويرسل إشارات وإيحاءات مقصودة ، كما تعتبر المفاهيم من وسائل الغزو الفكري والتأثير في الشعوب، وقد يكون المصطلح موطن صراع بين اتجاهات كثيرة وبعض المفاهيم يتعمد واضعوها أن تكون غامضة غائمة حتى تفهم على أوجه مختلفة مثل: العلمانية

والديمقراطية، والعولمة، والحرية، والإنسانية ... و من المفاهيم التي كثر حولها الجدال، وأخذت أوجها مختلفة في التفسير والنظر، هو مفهوم الحضارة.

يعتبر مفهوم الحضارة من أكثر المفاهيم صعوبة في التحديد، وذلك بفعل التطور الدلالي الذي حظي به عبر تاريخ الحضارة نفسها، ولعل من أهم أسباب الاختلاف في تعريفها أيضًا ما يرجع إلى الخلفية الفكرية لصاحب كل تعريف، والمنظور الذي يقدم من خلاله تعريفه، وكذلك تكوينه العلمي وزاده المعرفي؛ فالمؤرخ، والأنثروبولوجي، وعالم الاجتماع، واللغوي، وعالم النفس، كلٌّ يعرفها انطلاقًا من أرضيته الفلسفية ومنظوره المعرفي الذي ينظم أفكاره. ونتيجة لحيوية التنقيب والبحث في حقل الدراسات الحضارية، ظهرت تعريفات متعددة ومتنوعة لظاهرة الحضارة.

عرض:

مفهوم الحضارة:

الحضارة قديمة قدم الإنسان وتاريخه، فلا حضارة بدون إنسان، ولا إنسان بدون تاريخ، فالتاريخ نفسه هو تعبير حضاري بغض النظر عما يحتويه من سلبيات وايجابيات، وازدهار وانحطاط في مختلف مراحله.

أولا- تعريف الحضارة لغة:

ورد في لسان العرب لابن منظور:« أن الحاضر هو المقيم في المدن والقرى، وأن البادي هو المقيم في البادية»**1** والحاضرة والحضرة والحضارة، خلاف البادية**2** ، وجاء في المصباح المنير

:«الحضر بفتحتين خلاف البدو والنسبة إليه حضري على لفظه، وحضر أقام بالحضر، والحضارة بفتح الحاء وكسرها سكون الحضر»**3**

«والحاضرة والحضرة والحضر في المدن والقرى والريف، وقد سميت بذلك لأن أهلها قد حضروا الأمصار ومساكن الديار التي يكون لهم بها قرار»**4**.

وقال القطامي: فمن كانت الحضارة أعجبته فأي رجال بادية ترانا؟.

فالحضارة في عرف اللغة كما رأينا ترتبط بالحضر، والعمران، أي أن المصطلح من ناحية اللغة العربية ذاتها يحمل المعنى الاجتماعي، وذلك عند اعتبار الحضارة علامة على الحضور والإقامة والاستقرار، فالحضارة في جذرها اللغوي تعنىَ وتُركز على الجانب الاجتماعي ، كما أنها لا تكون إلا حيث توجد علاقات اجتماعية متبادلة بين الناس تظهر فيها معاني التعاون والتنظيم والانتظام في إطار مكاني محدد هو المدينة، ولعل هذا فيه إشارة لاهتمام النبي -صلى الله عليه وسلم- بتسمية (يثرب) باسم (المدينة)، بما يتضمنه لفظ المدينة من قيم اجتماعية وحضارية بعيدة الأثر في النفس الإنسانية.**5**

أما الحضارة في اللغات الأروبية واللغة الانجليزية بخاصة، مشتقة من اللاتينية، فلفظ civilisation لغويا يرجع إلى الجذر civitas بمعنى مدينة وcivis بمعنى ساكن المدينة، أو civitis بمعنى مدني أو ما يتعلق بساكن المدينة**6** كما أنها تقرن أحيانا بمصطلح culture والتي في معناها اللاتيني تفيد الإنماء والحرث، واستمر مفهومها في حراثة الأرض وتنميتها إلى نهاية القرن الثامن عشر، كما يذكر معجم أكسفورد أنها اكتسبت معنى يشير إلى المكاسب العقلية والأدبية الذوقية 7 وتقابل في اللغة العربية مصطلح الثقافة.

ومصطلح الحضارة في اللغة اللاتينية واللغات الأوربية أيضا يتضمن معنى المدينة، والاستقرار، والتنظيم الذي تقتضيه حياة المدينة، وكأن هناك تشابهًا في المعنيين اللغويين في كل من العربية واللاتينية، باعتبار أن الإنسان اجتماعي بطبعه حسب التعبير الخلدوني**8**، أي أن النـزوع إلى التجمع والتنظيم والانتظام فطرة إنسانية تحكم السلوك الإنساني في إطاره الجماعي، وأن التحضر مطلب إنساني متصل بالسعي الإنساني في مختلف العصور.

ولكن مصطلح الحضارة لم يبق محصورًا في دلالته اللغوية الأولى، بل أصاب من التطور ما جعله ينتقل من الدلالة اللغوية إلى الدلالة الاصطلاحية الواسعة.

ثانيا- تعريف الحضارة اصطلاحا:

يشمل مصطلح الحضارة على «كل مظهر من مظاهر الإنتاج البشري، وغالبا ما يحددها سلوك الإنسان وطريقة معيشته وتفاعله مع بيئته، وتختلف كل حضارة في مظهرها عن الحضارات الأخرى، فلكل حضارة سواء أكانت قديمة أم حديثة مظاهر مميزة، فالحضارة تشمل كل ما يتعلق بالنظم الاجتماعية

و السياسية والفكرية والفنية وهي تضم جميع نواحي الحياة من مظاهر البداوة إلى حياة القرية والمدينة، وتطور هذه الحياة ونموها وازدهارها» **9**

وعرّف ابن خلدون الحضارة قائلا: «هي التفنن في الترف واستجادة أحواله والكَلَفْ بالصنائع التي تؤنق من أصنافه وسائر فنونه، ومن الصنائع المهيئة للمطابخ أو الملابس أو المباني أو الفرش أو الآنية ولسائر أحوال المنزل...»**10** أما حسين مؤنس فيعرف الحضارة أنها:« ثمرة كل جهد يقوم به الإنسان لتحسين ظروف حياته سواء أكان الجهد المبذول للوصول إلى تلك الثمرة مقصودا أو غير مقصود وسواء أكانت الثمرة مادية أو معنوية»**11**

ولقد استعمل لفظ حضارة أول مرة استعمالا علميا في «القرن التاسع عشر عندما ذكرت لفظة حضارة في قاموس الأكاديمية الفرنسية سنة ثمانمائة وألف وخمسة وثلاثين ومعناها عكس توحش»**12** وهو نفس التاريخ الذي ذهب إليه مالك بن نبي « أول استعمال وتفسير الواقعة الاجتماعية في اطار ظاهرة معينة هي الحضارة كان في القرن التاسع عشر»**13**

ويعرف ليتري فيقول:« هي مجموع الآراء والعادات والتقاليد التي تنتج من الفعل المتبادل للفنون الصناعية والدين والفنون الجميلة والعلوم»**14** ،ويعرفها شبنجلر «بأنها نَفَسْ بلغت التعبير عن ذاتها بأشكال محسوسة ومعقولة، لكل هذه الأشكال هي حية متفتحة و وَلُود ويوجد رحمها داخل الكينونة المصعدة للأفراد والجماعات ...» **15**ويقول أيضا:« ليست الحضارة شيئا عظيما فقط، بل بكليتها شيء لا يماثله أي شيء آخر في هذا العالم العضوي، فهي النقطة الواحدة التي يسمو عندها الإنسان بنفسه فوق الطبيعة ويصبح هو نفسه خالقا»**16** والحضارة عند تونبي تبدأ في الإنسان مع بداية تحضره، فوعي الإنسان لنفسه أو ميلاد ما يسمى الضمير، ويعتبر تاريخ بداية حضارة أو بداية وجوده كمخلوق متميز بنفسه عن سائر الحيوان، وقادر على صنع الحضارة ومدرك لبعض القيم الإنسانية **17**، إذن فهذه الآراء المصاحبة للحضارة بين المفهوم والمصطلح متشعبة ومتداخلة فيما بينها فهي لا تخرج عن ذكر أهمية الإنسان وما يحط به من

عوامل بيولوجية وعوامل ثقافية واجتماعية وسياسية واقتصادية...وغير ذلك.

كما يعرفها مالك بن نبي، وذلك من عدة جوانب؛ فهو تارة يعرفها من الجانب البنيوي (مركّزًا على بنية الحضارة وعناصر تركيبها)، وتارة من الجانب الوظيفي (مركزا على وظيفة الحضارة) باعتبارها تؤدي دورًا في المجتمع، وتارة يعرفها من جانب غايتها من حيث إنها غاية الحركة الاجتماعية في التاريخ. وبعبارة أخرى فهو يعطي التعريف التحليلي للحضارة الذي يبيّن كيفية تركيب الحضارة في عناصرها الأولية، ويعطي تعريفًا للحضارة من خلال دورها (وظيفتها) في التاريخ، كما يحدد حقيقتها الرسالية.

أما التعريف التحليلي؛ فإننا نجده يعرف الحضارة من الوجهة التحليلية (تحليل بنيتها) بالمعادلة الرياضية التالية: الحضارة= إنسان +تراب +وقت.

وفي ذلك يقول ابن نبي: «حضارة = إنسان +تراب +وقت، وتحت هذا الشكل تشير الصيغة إلى أن مشكلة الحضارة تنحل إلى ثلاث مشكلات أولية: مشكلة الإنسان، مشكلة التراب، مشكلة الوقت. فلكي نقيم بناء حضارة لا يكون ذلك بأن نكدس المنتجات وإنما بأن نحل المشكلات الثلاثة من أساسها»**18**

أما عن مفهوم الحضارة عند المحدثين فتحمل معنيان: أحدهما موضوعي والآخر ذاتي مجرد فالمعنى الموضوعي« هو إطلاق لفظ الحضارة على جملة من مظاهر التقدم الأدبي والفني والعلمي والتقني التي تنتقل من جيل إلى جيل في مجتمع واحد أو عدة مجتمعات متشابهة، نقول الحضارة الصينية والحضارة الأوروبية وهي بهذا المعنى متفاوتة فيما بينها، ولكل حضارة نطاقها وطبقاتها ولغاتها»**19**، فنطاقها هو حدودها الجغرافية وطبقاتها هي آثارها المتراكمة بعضها فوق بعض في مجتمع واحد أو عدة مجتمعات، ولغاتها هي الأداة الصالحة للتعبير عن الأفكار السياسية والتاريخية والعلمية والفلسفية وعن التقدم الفكري والعلمي عند الإنسان.

وأما بمعناها الذاتي المجرد فتطلق على «مرحلة سامية من مراحل التطور الإنساني المقابلة لمرحلة الهمجية والتوحش أو تطلق على الصورة الغائية التي تستند إليها في الحكم على صفات كل فرد أو جماعة فإذا كان الفرد متصفا بالخلال الحميدة المطابقة لتلك الصورة الغائية قلنا انه متحضر وكذلك الجماعات فإن تحضرها متفاوت بحسب قربها من هذه الصورة الغائية أو بعدها عنها»**20**فالكلام عن الحضارة بهذا المعنى لا يخلو من التقويم والتقدير أي من الحكم على الحضارات بالنسبة للصورة التي تتركها في الأذهان.

وفي خضم التطور الذي شهدته كلمة الحضارة، صارت من أشد المصطلحات تعقيدًا، نظرًا لتباين التعاريف التي قدمها العلماء لهذه الكلمة، سواء أعند العرب والمسلمين أم عند الغربيين.

مفاهيم في الحضارة: الثقافة والمدنية

مفهوم الثقافة:

كلمة الثقافة «مشتقة من ثقف فلان صار حذقا، فطنا، والثقافة تعني العلوم والمعارف والفنون التي يطلب الحذق فيها»**21** وهذا المعنى قصده فولتير عندما تحدث عن حالة صقل العقل والذوق والفكر، وعندما تحدث عن المعارف الفّنية والعلمية والفلسفية القابلة للتعلم. وفكرة الثقافة حديثة جاءتنا من أوربا وهي تقترن دائما بالكلمة اللاتينية culture ، ومعنى هذا أنها لم تكتسب بعد في العربية قوة التحديد، ولقد تحدث مالك بن نبي عن مفهوم الثقافة وخصص لها كتابا كاملا عنونه بـ «مشكلة الثقافة » حيث وجد تعددا في وجوه الثقافة وصعوبة في وضع لها مفهوما شاملا وواضحا، وأصل ثَقُفَ أصل لغوي يتصل تاريخه بلغة ما قبل الإسلام**22** ، حتى لنراه قد ورد في بعض آيات من القرآن الكريم من مثل قوله تعالى: ﴿وَاقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ﴾**23**.

وأول من استعمل لفظ ثقافة هم الألمان فقالوا kulture وقالوا إنها هي الحضارة واستعملولها في هذا المعنى طويلا وأخذوا اللفظ من اللاتينية، ويراد به اصلاح الشيء وتهذيبه واعداده للاستعمال، ومن هنا قالوا Agriculture أي اصلاح الأرض وزراعتها، واستعملت في الأدب اللاتيني المسيحي في معنى تهذي الروح culture animi وفي معنى التهذيب الرباني **24** culture DEI.

وفي عصر النهضة الأوربية كانوا يستعملون اللفظ للفنون الجميلة والأدب فيقولون cultura bonorum artium أي ثقافة الفنون الجميلة، وفي القرن التاسع عشر أعاد فلاسفة الألمان النظر في لفظcultura واستعمالاته، واعترضوا على الكثير من المعاني التي استعمل فيها مثل «تربية الأطفال» ورجعوا إلى تاريخ اللفظ واستعماله عند الرومان، فوجدوا اللفظ cultura يتعلق بالعلوم الانسانية في مقابل العلوم الطبيعية.**25**

أما المعنى الاصطلاحي للثقافة فيرى مالك بن نبي أن الثقافة هي المحدد الرئيس لمشكلة الحضارة. ويعرفها بقوله:«هي مجموعة من الصفات الخلقية والقيم الاجتماعية التي يتلقاها الفرد منذ ولادته كرأسمال أولي في الوسط الذي ولد فيه، والثقافة على هذا هي المحيط الذي يشكل فيه الفرد طباعه وشخصيته»**26** ويصف الثقافة بأنها الغذاء الذي يتغذى منه جنين

الحضارة الذي يعيش في أحشائه ويتحرك داخله فتتكون فيه جميع خصائص المجتمع المتحضر.**27** ولا يفصل مالك المشكلة الفكرية عن محيطها النفسي والسلوكي لأن الثقافة عنده هي نظرية في المعرفة ومنهج في السلوك ومنهجية في البناء.**28** ويعتبر الثقافة هي المحيط الذي يعكس حضارة معينة وهي تتركب من أربعة عناصر هي: الأخلاق، والجمال، والمنطق العملي والصناعة.**29**

وعرفها تايلور بأنها «ذلك الكل المركب الذي يشمل المعرفة والعقائد والفن والأخلاق والقانون والعرف وكل القدرات والعادات الأخرى التي يكتسبها الإنسان باعتباره عضوا في مجتمع».**30**

والعلاقة بين الحضارة والثقافة علاقة وثيقة، فثقافة الأمة وحضارتها إنما تعبر عن المستوى الذي بلغته الأمة في فكرها وأخلاقها وقيمها وتقنياتها وتبرز العلاقة بوضوح في التأثر والتأثير فيها، فجميع عناصر الحضارة تحمل جانبًا ثقافيًا وبصفة عامة يمكن القول أن الحضارة تمثل الشيء المرئي للثقافة الذي يعبر عن مستوى تقدمها في مرحلة من مراحل تطورها.**31**

مفهوم المدينة:

المدينة« مشتقة من كلمة مدينة وهي تجمع بيوت يزيد عددها على عدد بيوت القرية، ومَدَنَ فلان مدونا أتى المدينة وبناها، وتمدّن تخلق بأخلاق أهل المدن، وكلمة المدينة تدل على مرتبةٍ ساميةٍ وتطورٍ راقٍ، حيث تتجمع ظواهر وخصائص وكفاءات في المدن قلّ أن توجد في حياة الحضر وفي القرية»**32**وفي المدينة تبدو مظاهر التقدم العلمي والفنّي والفكري والأدبي والتّقني والآلي وغيرها. والمدينة تستعمل ترجمة لكلمة (Civilzation) التي تدل على مرتبة من مراتب الحضارة أو صورة من صورها. **33**

والحقيقة أن مفهوم الحضارة يتداخل مع المدنية في كثير من الكتابات الأوربية والعربية ويذكر شلتاغ عبود في كتابه الثقافة الإسلامية بين التغريب والتأصيل أن الحق أن الكلمتين – يعني الحضارة والمدينة – خضعتا للتطور عبر المراحل التاريخية، فكلمة Civilisation في الإنجليزية والألمانية كانت تدل على المدنية بدلالتها الطبيعية ثم تطورت إلى معنى الحضارة بمعناها الواسع، وفي تاريخنا الإسلامي استعمل ابن خلدون المدنية بمعنى الحضارة... ويبدو أن الكلمة العربية مولدة، وربما كان شيوعها في العصر الحديث يتأتى من الترجمة المتداولة للكلمة الأجنبية Civilisation وبشكل عام فإن الحقل الثقافي الإسلامي المعاصر لم تصل فيه الكلمة إلى المعنى الواسع الذي تدل عليه الحضارة. **34**

ومن حيث الفرق كذلك فإن هناك ميلاً لاعتبار الحضارة إطارًا عامًا تشكل الثقافة فيه الجانب

المعنوي والمدنية الجانب المادي.

ولكن هناك من يخالف هذا الاتجاه فيلغي أي ارتباط أو علاقة بين الحضارة والمدنية فيقول أصحاب هذا الاتجاه بأن المدنية في حقيقتها ليست جزءًا من الحضارة أو صورة من صورها أو مرادفه لها كما يظن الكثيرون؛ لأنها غير مرتبطة جوهريًا بأي فكر، إنما ارتباطها يتم بالعقل المجرد. **35**

المدنية كل ما يرتبط بالوسائل المادية في الحياة وهي أي الوسائل المادية لا يحددها أي ارتباط عقدي أو أيد لوجي بخلاف الحضارة التي تعكس البعد الفكري والروحي والبنائي للمجتمع.

والحقيقة أن هذا الرأي فيه تجاوز إذ الملاحظ اليوم أن الحضارة المعاصرة لم تشكل لها مدنية محايدة فالحضارة هي التي تتيح تلك الوسائل المادية.

ويحدد الرشدان العلاقة بقوله: «إن المدنية هي تلك الظواهر القائمة على أسس موضوعية من المعرفة اليقينية، فالحضارة تعتبر إلى حد كبير ظاهرة نسبية، أما المدنية فهي ظاهرة مطلقة ويمكن أن نقرر أن كل مدنية حضارة وليست كل حضارة مدنية». **36**

خاتمة:

الحضارة ليست وليدة عهد معين أو حقبة زمنية معينة بل هي نتيجة تفاعلات، ونشاطات حضارية تكشفت عبر الزمن فأدت إلى ولادة نمط حضاري معين، ومما لاشك فيه بأن عوامل عديدة قامت بدورها في تكوين الحضارات الإقليمية والحضارة العالمية مثل: العوامل الطبيعية والسلم والاستقرار والزراعة والصناعة والتجارة والمفاهيم الدينية والأخلاقية... ومن هذا المنطلق اختلفت الحضارات عن بعضها البعض عبر الزمان والمكان.

الحضارة هي نظام اجتماعي يعين الإنسان على الزيادة من إنتاجه الثقافي، وإنما تتألف الحضارة من عناصر أربعة: الموارد الاقتصادية، والنظم السياسية، والتقاليد الخُلقية، ومتابعة العلوم والفنون؛ وهي تبدأ حيث ينتهي الاضطراب والقلق، لأنه إذا ما أَمِنَ الإنسان من الخوف، تحررت في نفسه دوافع التطلع وعوامل الإبداع والإنشاء، وبعدئذ لا تنفك الحوافز الطبيعية تستنهضه للمضي في طريقه إلى فهم الحياة وازدهارها

ترتكز الحضارة على البحث العلمي والفني التشكيلي بالدرجة الأولى ،فالجانب العلمي يتمثل في الابتكارات التكنولوجيا وعلم الاجتماع...أما الجانب الفني التشكيلي فهو يتمثل في الفنون المعمارية والمنحوتات وبعض الفنون التي تساهم في الرقي. فلو ركزنا بحثنا على أكبر الحضارات

في العالم مثل الحضارة الرومانية سنجد أنها كانت تمتلك علماء وفنانين عظماء. فالفن والعلم هما عنصران متكاملان يقودان أي حضارة.

هوامش المصادر والمراجع:

-1 ابن منظور: لسان العرب، مادة (ح ض ر) ، دار صادر، بيروت لبنان، ط1، ج2، 1997م، ص 103.

-2 ينظر، الفيروز أبادي: القاموس المحيط، مادة(ح ض ر) مؤسسة المختار للنشر والتوزيع، القاهرة،ط1، 1998م، ص376.

-3 الفيومي: المصباح المنير، مادة(ح ض ر)، ترجمة يحيى مراد، مؤسسة المختار للنشر والتوزيع، القاهرة، ص87.

-4محمد مرتضي الزبيدي: تاج العروس، مادة(ح ض ر)،مطبعة الحكومة، بيروت 1978م، ص146.

-5 ينظر(د. بدران بن الحسن): في مفهوم الحضارة، مجلة نوافذ- اتجاهات فكرية، الخميس، ذوالقعدة 1424الموافق 25 ديسمبر 2003، ص02.

-6 ينظر،أحمد محمود صبحي، في فلسفة الحضارة، (الإسكندرية: مؤسسة الثقافة الجامعية)، ص3.

-7ينظر، Philip Weiner, Dictionary of the History of Ideas, (New York: Charles Scribner's Sons, 1973), P613

-8 ينظر، ابن خلدون: المقدمة، دار الرائد العربي، بيروت1982 ، ط5، ص475.

-9 بن براهيم الطيب: «مواقف وأفكار مشتركة بين مالك بن نبي وابن خلدون»، دار مدني، الجزائر، 2008 ،ص 52.

-10سلامة صالح النعيمات وآخرون:» الحضارة العربية الإسلامية»، الشركة العربية المتحدة، ط 09، 2008 ، ص09.

-11 محمد محمد حسين: «الإسلام والحضارة الغربية»، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط5، 1982م ، ص06

-12بن براهيم الطيب: «مواقف وأفكار مشتركة بين مالك بن نبي وابن خلدون»، ،ص 51.

-13 مالك بن نبي: «شروط النهضة»، ترجمة عبد الصبور شاهين وعمر مسقاوي، دار الفكر، دمشق، ص62.

-14 بن براهيم الطيب: «مواقف وأفكار مشتركة بين مالك بن نبي وابن خلدون» ،ص 52.

-15 اسوالد شبنغلر:» تدهور الحضارة الغربية»، ترجمة احمد الشيباني، جزء1، دار الحياة، بيروت، ص5.

-16المصدر السابق، ص487.

-17ينظر، حسين مؤنس: «الحضارة» دراسة في أصول وعوامل قيامها وتطورها، عالم المعرفة، الكويت، ط2 ص94.

-18 ابن نبي، شروط النهضة ، ترجمة: عبد الصبور شاهين،(دمشق: دار الفكر،1996)، ص45.

-19 آمنة تشيكو:» مفهوم الحضارة عند مالك بن نبي وأرلوند توينبي»، المؤسسة الوطنية للكتاب، 1989، ص19.

-20 المرجع نفسه، ص19.

-21 سلامة صالح وآخرون: الحضارة العربية الاسلامية، ص9.

-22 يُنظر، مالك بن نبي «مشكلة الثقافة» ترجمة عبد الصبور شاهين، دار الفكر، سوريا، ط 4، 1984 ص25.

-23 سورة البقرة، آية 191.

-24ينظر،آمنة تشيكو: مفهوم الحضارة عند مالك بن نبي وأرلوند توينبي، ص21.

-25 المرجع نفسه، ص22.

-26 مالك بن نبي، شروط النهضة، ص89.

-27 ينظر، مالك بن نبي، مشكلة الثقافة، ص77.

-28ينظر، مقلاتي صحراوي، مقومات الرؤية الحضارية في فكر مالك بن نبي (رسالة ماجستير، الجامعة الإسلامية العالمية ماليزيا، 1995)، ص12.

-29 ينظر، مالك بن نبي، مشكلة الثقافة، ص67.

-30 بن براهيم الطيب: «مواقف وأفكار مشتركة بين مالك بن نبي وابن خلدون»، ص 52.

31 –ينظر، الخطيب، محمد شحات، وآخرون: أصول التربية الإسلامية، دار الخريجي ، الرياض، ص 94

-32 سلامة صالح وآخرون :»الحضارة العربية الإسلامية»، ص08.

-33ينظر، الرشدان، عبدالله: في اجتماعيات التربية، دار الشروق، عمان، ص233.

-34 ينظر ،عبود، شلتاغ : الثقافة الإسلامية من التغريب والتأصيل دار الهادي، بيروت، ص108

-35 ينظر، المرجع نفسه، ص19.

-36الرشدان :في اجتماعيات التربية، ص233.

مفهوم الإعجاز في الدراسات البلاغية والنقدية

أ. علي لخضاري

مقدمة:

لقد مرت قضية الإعجاز بمراحل مختلفة، حسب تعدد الطوائف والفرق و العلماء ، وأصبحت هذه القضية هاجسا ولغزا حير الكثير ممن اهتموا بهذه القضية التي ارتبطت بكتاب عز وجل ، فحاولوا الإجابة عليها ، حسب اختلاف مشاربهم الثقافية والفكرية ومذاهبهم العقائدية، وبذلك ظهرت محاولات كثيرة في النظر إلى الحقيقة الإعجاز، في مفهومه والنظر إليه والمراد من إثبات الإعجاز أو غايته ومقصده، فكان الإعجاز يدور حول علم التفسير كما وجدنا في دراسات مجاز القران، ثم بابا من علم الكلام عند المتكلمين، ثم في القرن الرابع الهجري علما قائما بنفسه. حتى قال : « مصطفى صادق الرافعي» حول هذا « وهل يراد من إثبات الإعجاز إلا إثبات أنه كلام الله تعالى» (1) وأولى هذه الفرق و أشهرها كانت المعتزلة التي زعمت أن فصاحة القران غير معجزة، ثم جاءت بعض الشيعة فقالوا الإعجاز بالصرفة: ومعناها أن الله سلبهم العلوم التي يحتاجون اليها في المعارضة، مع ان العرب هم أهل البلاغة والبيان ولكن لا قدرة لهم ولا استطاعة، لان مستوى أسلوب القران كان أعلى وأرفع مستوى، بحيث ألبس ألفاظ القران من المعاني التي تفوق قدرات هؤلاء في وصولهم الى تفسيرها ومعرفتها(2). وأضاف زعيم المتكلمين» أبو إسحاق النظام « إشارتين.

-الأولى: أن الإعجاز كان بالصرفة: أي صرف الله العرب عن معارضته القران مع قدرتهم عليها.

-والثانية: أن الإعجاز كان بالإخبار عن أمور ماضية وأمور آتية (غيبية)

التأليف حول مفهوم الإعجاز: ولقد أوجز» أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ)**255ه**)» قائلا: ((ويزعمون أن القران حق وليس تأليفه بحجة، وأنه تنزيل وليس ببرهان ولا دلالة)) هذا الكلام في صميم حديثنا عن القضية الإعجاز بين مختلف الطوائف في نظرتهم إليها، فكل طرف ينظر إليها بحسب اتجاه معتقده الديني أو الفكري والمذهبي الطائفي، ثم أنهم يقرون به ويعترفون بحقيقته ووجوده، ولكن يبعدون أن يكون بيانه طريقا إلى الحجة التي تبث النبوة التي جاءت بالقران الذي أعجز أهل البلاغة والبيان أن يأتو بمثله أو بسورة منه لأنهم اعتقدوا أن فصاحة القران غير معجزة. وهم يقولون أنه كلام الله المنزل، ولكنه لا يعتبر حجة، فهم ينفقون عليه إثبات البرهان على أنه كلام معجز بمختلف مكوناته، ومن بينها التأليف والأسلوب، وما دخل في

نطاقهما من مسائل البلاغة ك : الإعجاز والإطناب والالتفات والاستعارة والتشبيه والفواصل ونظم الكلام أو تراكيبه ومقامات الكلام وأحوالها كالحذف والذكر والتنكير والتعريف والتقديم والتأخير، وغيرها مما يدخل في علم المعاني ويعد من أساليب الفصاحة والبيان، وهم بذلك يرون أن الإعجاز يقوم على النبوة ولا علاقة له بجانب البلاغة والبيان، وهذا القول يقترب من أقوال المعتزلة وبعض أقوال النصارى في حقيقة الإعجاز النبوي (3) ثم جاءت أوجه أخرى كأهل السنة والحديث، فقال بعضهم: ما اشتمل عليه من النظم الغريب المخالف لنظام العرب في مقاطعة وفواصله. وقال : آخرون إعجازه في فصاحته وألفاظه وسلامتها مما يشين اللفظ. وقال : في بلاغة معاينة وخلوها من التناقض امتثالا لقول الله تعالى : (أفلا يتدبرون القران، ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا) (4) وكان القرن الرابع الهجري شاهدا على أول محاولات قيام الدراسة القرآنية، التي اهتمت بمعرفة أساليب التعبير أو (المجاز) وابتدأت هذه الإشارات في كتب اللغة والنحو (5) وكان على يد « أبي عبيدة معمر بن المثنى التيمي النحوي (210ه) « في كتابه « مجاز القران» حيث تعرض في انجازه للفاصلة ، وقد لاحظ أنها جاءت في صورة العدول عن المعروف للاستعمال اللغوي (وأن العرب تفعل ذلك في كلامها) (6) وكان أول بحث في البيان، وهو يعني لفظ المجاز: الخروج عن حدود التعبير العادي إلى طريق التعبير المتأنق ذا المستوى العالي، وقد قوبلت هذه المحاولة البسيطة بالرفض والمعارضة في بدايتها (7) لأن قضية لغة المجاز كانت لا زالت في مهدها، ومازالت تحتاج إلى من يفهمها ويعي مقاصدها، ولهذا كانت ثقيلة مستعصية عند ما اتصلت بالنص المقدس (القران الكريم) لأنه في نظر الناس حقائق ساطعة بينة، وأمور تشريعية واضحة، ومعان بلاغية دالة، لذلك استبعدت لغة المجاز وقالوا وهل يجوز في كلام الله المجاز؟ وتطورت الأفكار وتبلورت المعارف المتصلة بعلوم اللغة التي ساعدت في تفسير وفهم لغة القران،

فيأتي « الفراء أبو زكرياء الكوفي « (207ه) (8) يعرض للفواصل في كتابة: « معاني القران» ، حينما يوجه الآيات ويرجح بين القراءات، فيذكر أن القران يراعي الفاصلة في كثير من الأحوال والمقامات، فيقدم ويؤخر ويحذف ويؤثر لفظا على اخر أو صيغة على أخرى رعاية { لمشاكلة المقاطع ورءوس الآيات ....}

مفهوم الإعجاز والقران الكريم:

ومن ثمة تغيرت النظرة العلمية شيئا فشيئا فتحولت النظرة إلى قضية الفاصلة القرآنية فشهدت عناية خاصة من علماء العربية ،و إن لم تستقل إلى دراسات منفردة تنفد غلى أسرار هذه القضية ،و تعالج محاورها و أسسها ، لكن هذه الملاحظات جاءت في طيات مؤلفاتهم هنا و هناك

، و كانت ذات أهمية بالغة . و في تأسيس و بناء قضية الإعجاز في الدراسات القرآنية و البلاغية .

و تسير الأبحاث و تعقد الجهود ،و إن اختلفت في الطرح و التصور مع « أبو محمد عبد الله بن سالم بن قتيبة (213 ه 276-ه)» الذي جاء بحثه مهتما بفنون القول و تراكيب الأسلوب و أسرار النظم في القرآن و الأدب ، و النظر في أساليب الكلام الذي خرج عن نطاق المعرفة البشرية غلى مستويات عالية في بلاغة القرآن ، فكتابه « مشكل القرآن» قد تعرض فيه للمجاز في القرآن و كلام العرب ووضع فيه قواعد و أسس « الدراسة البلاغية» التي انفصلت عن القرآن و دراسات أسلوب القرآن تحت اسم « دراسة إعجاز القرآن « .و عبر مراحل التطور والبناء و تظافر الجهود ، تم مولد الدراسات البلاغية للإعجاز أو بمعنى أدق قضية الإعجاز في الدراسات البلاغية و النقد العربي ، و أخذت توجهاتها و تصوراتها تسير على منهج علمي دقيق حققت بذلك دفعا قويا في تطور البلاغة العربية .

و في هذه الفترة كانت قضية الإعجاز تمثل هاجسا كبيرا حير الكثير من الباحثين و الدارسين في هذا المجال نو اعتبر كاللغز الذي لفت عقولهم و أفكارهم، و خاصة عند ما استقلت العلوم البلاغية عن بحوث إعجاز القرآن ،و أصبحت لها خصوصية في منهج البحث و طرق التحليل و المعالجة العلمية الدقيقة ، التي ركزت في مؤلفاتها على الجانب البياني البلاغي ، فأعطت نتائج معتبرة في خدمة الأدب و البلاغة القرآنية .

و ما إن أطلا علينا القرنان الرابع و الخامس الهجريين برسالتين هامتين في هذا الشأن ، بحيث مهدار أرضية أولى للتأليف في قضية الإعجاز فكانت الأولى و التي تتعلق بالإعجاز (9) : و الموسومة ب» النكت في إعجاز القرآن ل» أبي الحسن علي بن عيسى الرماني (296ه/386ه) « و قد جعل بلاغة القرآن أعلى طبقات البلاغة عند ما قسمها إلى طبقات عليا ووسطى و دنيا و جعل القرآن في الطبقة العليا ، و قسم هذه الطبقة إلى عشرة أقسام ذكر منها : (الإيجاز و التشبيه و الاستعارة و التلاؤم و الفواصل ....و حسن البيان و البلاغة عنده (10) ((إيصال المعنى إلى القلب في أحسن صورة من اللفظ)) .

لكن صاحب الإعجاز البلاغي يرى أن تعريف هذا غير لائق حيث يقول :(11)((و هذا تعريف للكلام البليغ أي الأدب ،و ليس تعريفا للبلاغة التي هي مسائل و قواعد تعين على تذوق الكلام و بحث أسراره)). و في هذه الإشارة يحاول المؤلف أن يقترب من تفرد كلام الله في بعض الخصوصيات النفسية و الحسية و البلاغية ، مما يكشف عن قدرة النص بحيث ينفد هذا النص

غلى أحاسيس القارئ و خوالج نفسه ووجدانه ،و هذا مما أمتاز به النص القرآني و أعجز به الإنسانية . و قد أشار :» « القاضي عياض» المتوفى في القرن السادس و جوها للإعجاز منها: حسن التأليف و البلاغة الخارقة للبيان و منها نهجه و طريقته التي خالفت الشعر و النثر فإنك ترى تقسيمه آيات و فيها فواصل تتفق أحيانا وتختلف أحيانا و هذا ضرب من نظام الكلام لا عهد للقوم به وإنما القوا الشعر والرجز والأسجاع والكلام المرسل ومنها- وهذا هو المهم- الروعة التي تلحق قلوب سماعية عند سماعهم والهيبة التي تعتريهم عند تلاوته...)) (12)

وهذه الإشارة التي ذكرها « الرماني» في « النكت» وعلق عليها الدكتور « محمد محمد أبو موسى « تشير إلى أمر مهم تكلم فيه العلماء حول مقاييس البلاغة و الإعجاز في القران وفي القران وفي اللغة العربية ، لكن ما كان يشد انتباههم وأحاسيسهم شدا قويا، لما اشتمل عليه القران من سحر يستهوي النفس الإنسانية، كما يستهوي العقل بدقة التراكيب ونظم العبارات وانسجام الأصوات وتلاؤم المعاني المتولدة من الفقرات والجمل والخطابات في هذا النص القرآني، وهذا بخلاف ما نجده في الشعر أو السجع أو غيرها مما أنتجه العقل البشري. على مر العصور في مسيرة تاريخ اللغة العربية وآدابها.

وهكذا توالت الدراسات حول إعجاز القران ، فجاء دور الكتب، فكتب « أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني « : « إعجاز القران «، لكن لبلاغة القران لا تختلف عنا سبقه من هؤلاء العلماء الأفذاذ ، وإن كان هذا الكتاب من أفضل مما كتب في زمنه أو ما بعد ذلك .فهو يرى (إن نظم القران على تصرفه وجوهه، وتباين مذاهبه – خارج عن المعهود من نظام جميع كلامهم ، ومباين للمألوف من ترتيب خطابهم، وله أسلوب يختص به، ويتميز في تصرفه عن أساليب الكلام المعتاد)) (13) وكان من بين أعلام هذا العصر « أبو هلال العسكري (395ه) وقد تكلم عن الكلام البليغ ، فقال لا يخلو أي كلام بليغ من الازدواج، ولا يحلو أي كلام منثور حتى يكون مزدوجا، وذكر ذلك في الفواصل وأشار إلى قوله تعالى: (الحمد لله الذي خلق السماوات والأرض وجعل الظلمات والنور)(14) ويقول : ((.. مما يجري على التسجيع والازدواج مخالف في تمكين المعنى ، وصفاء اللفظ ، وتضمن الطلاوة ...)) (15) . بحيث تكلم عن الإعجاز في إشارته لمقاطع الكلام بالتسجيع ، وهو يقصد مقاطع القرآن، وبتحديد فواصله، حيث أنها تمثل جانبا من الإعجاز البياني في حسن التأليف ودقة التركيب، وما وسعه من وسعه من الإيجاز والاختصار إلى غير ذلك من مقومات الأسلوب المعجز الذي تحيرت فيه العقول وشردت فيه الأذهان . كما وصفه في هذه الفقرة التالية ، فقال:

في إعجاز القران: ((بما خصه الله به حسن التأليف، وبراعة التراكيب، وما شحنه به من الإيجاز

البديع، والاختصار اللطيف، وضمنه من الحلاوة، وجعله من رونق الطلاوة، مع سهولة كلمة وجزالتها وعذوبتها وسلاستها، إلى غير ذلك من محسنه التي عجز الخلق عنها وتحيرت عقولهم فيها)) (16)، ونظرة» أبي هلال العسكري « لبيان القران لم تختلف عن ما سبقوه، فقد أقر بأن الإعجاز أساسه الإيجاز والاختصار، وحسن التأليف وبراعة التركيب ، حيث تكلم عن الازدواج في الفواصل القرآنية و ما تتركه من أثر في تبليغ المعنى بصورة حسية نفسية لها وقعها و أثرها على الإنسان حينما يقول : (ضمنه من الحلاوة و جلله من رونق الطلاوة) ، و في هذه الإشارة يركز على أهمية اختيار اللفظ و الإيجاز و حسن التأليف و التركيب في بناء النص و غيرها مما يطول ذكره من مسائل البلاغة و أدواتها ، و من ثمة فهي حقيقة الإعجاز الكامنة في القرآن الكريم و يشير «ضياء بن الأثير « (637ه) (17) عندما يتكلم عن التقديم و التأخير ، يقول أن القرآن في كثير من الأحيان يراعي استحسان وضع الفاصلة في نظم الكلام ، لأن هذا الترتيب و التنظيم هو مراعاة في حسن اختيار الموقع الذي يعطي للقرآن طلاوة و حسنا في توليد بلاغة الصوت التي تساير نظام المعاني الذي يجعل الفقرات تترابط إيقاعا و تركيبا و معنى ، و يشير إلى قول الله تعالى :» إياك نعبد و إياك نستعين» (5)» (18) ، حيث قدم الضمير (إياك) و هو في حالة نصب .و لو تأخر لذهبت هذه الطلاوة و الحلاوة التي تجدها النفس ،و تشرئب غليها للآذان سمعا و استحسانا ،و تنقاد إليها ،و تنقاد إليها العقول و الأفهام حبا وجمالا للفطرة السليمة التي تحبذها النفس و تستهوليها . مع أنه قصر أمر التقديم على جانب واحد ، و ابعد القضية الأساسية التي بني عليها كتاب الله عز و جل من بلاغة و بيان جاءت لمقتضيات مختلفة و مقاصد متعددة ذاتية و موضوعية تدل على أنه كتاب تشريع و تنظيم قد أوحى الله عز و جل جلاله لنبيه محمد (عليه الصلاة و السلام) . و تثبت هذه النبوة المحمدية التي جاءت بكتاب كله نور و بشرى و هداية للناس أجمعين بحق مبين و صراط مستقيم .

و بعد فترة من الزمن ظهرت نظرية النظم للعلامة اللغوي «عبد القاهر الجرجاني» في عمل جليل عظيم كشف عن خبايا إعجاز القرآن الكريم في- النظم القرآني - ، و هو العلامة « جار الله أبي القاسم محمود بن عمر الزمخشري»(19) (538ه) في تفسيره المسمى « لكشاف عن حقائق غوامض التنزيل و عيون الأقاويل في وجوه التأويل « . و قد تعرض إلى الفواصل القرآنية عندما تكلم عن بعض مباحث البلاغة مثل : (الفصل و الوصل – الالتفات – التكرير- الاختصار) إلى غير ذلك مما يتعلق بالبحث في الجملة أو الفقرة في علم البلاغة ، حيث يرى أن الفواصل و ملائمتها لمضامين الآيات من حيث ملائمة المعاني لبعضها البعض ، يقول الدكتور « محمد أبو موسى « في

كتابه» البلاغة القرآنية في تفسير الزمخشري ...»(20) قال: ((و يلتفت الزمخشري إلى الفواصل القرآنية و يبين وجه الملائمة بين مدلولها و مدلول الآيات السابقة و له هذه أللفتات نفاذ المعاني))

فهو يشير إلى الفاصلة في قوله تعالى : «**و** إذا قيل لا تفسدوا في الأرض قالوا إنما نحن مصلحون **(11)** ألا إنهم هم المفسدون و لكن لا يشعرون **(12)** و إذا قيل لهم آمنوا كما **آمن** الناس قالوا أتؤمن كما آمن السفهاء و لكن لا يعلمون **(13)** « (21) فيقول الزمخشري : جاءت الفاصلة في الآية الأولى « لا يشعرون « ثم اختلفت في الثانية فختمت « و لكن لا يعلمون» فإذا سألت عن ذلك؟ فنقول : لأن أمر الديانة و الوقوف على أن المؤمنين على الحق و هم على الباطل ، يحتاج إلى النظر و استدلال حتى يكسب الناظر المعرفة . و أما النفاق و ما فيه من البغي المؤدي إلى الفتنة و الفساد في الأرض (22) و يستخرج هذا الرجل معاني و دلالات الفاصلة في ثنايا الكتاب العزيز ،و يشير على أنها تدل في كثير من الأحيان على الإعجاز في دلالتها إلى آثار قدرة الله في الكون ، و قد تكلم أيضا عن وحدة النغم الصوتي في كثير من السور و ما تتركه من أثر في النفس القارئ و السامع ، و هذا جلي وواضح في القرآن الكريم . و يبينها و يوضحها بنفاده إلى استكشاف هذه المعاني و التفتيش على هذه الدلالات العميقة .

و كل هؤلاء العلماء اجتمع كلامهم حول جوهر القضية الأساسية و غن اختلفوا في النظر و الطرح و الصياغة لأفكارهم و ملاحظاتهم العلمية ، فهناك : من يرى أن الإعجاز يكمن في البلاغة العالية ،و التحدي بأسلوبه و بناء ألفاظه ، و بأخباره الغيبية الصادقة ،و منهم من يرى سر الإعجاز في نظمه الذي يجمع بين فصاحة اللفظ و بلاغة المعاني في حسن تأليف الكلام و رصف لفظه و نظم و تراكيبه ،و منهم من تعدى إلى النظرة الكلية فلم يقتصر على اللفظ و المعنى ،و إنما نظر إلى النص كله كوحدة كلية بيانية جملة لا تفصيلا و قال : إنما الإعجاز ليس في الحروف و لا في الألفاظ و إنما في نظمه و أحكام وضعه و تناسب مكوناته واختيارها الدقيق في الوضع والبناء والتراكيب . واخر نظر إلى هذا من حيث تلاؤم الفاظه وتناسب معانية ووقعها في النفس. الى جانب اختلاف الأسلوب الأدبي وفق مقامات الكلام ك : التنكير والتعريف والحذف والذكر والتقديم والتأخير، التي جاءت في مؤلفاتهم تمثل بعض الأسلوب الحكيم، الذي خرج به القران عن سائر الأساليب الأخرى المألوفة لدى العرب، وكما سبق وأن أشرنا في المقدمة قد اجمعو على أن الماصلة وجه من وجوه الإعجاز التي نقلت هذا المصطلح الى حقيقة علمية بيانية اعتمدت على هذه الجزئية (الفاصلة) لتحقق مفهوم الإعجاز وارتباطه بكلام الله عزوجل ، وتجعل من هذه الدراسات قيمة لها مكانتها بين دراسات اللغة والأدب ، إن لم نقل أشرفها وأعلاها لأنها تخدم كتاب وتحقق به

الغاية التي تشرف بها محمد عليه الصلاة والسلام والمؤمنون من بعده، لأنها حجة باقية دامغة على أن القران كلام الله من فوق سبع سموات .

الخاتمة : ومع هذا الجدال الفكري والمعرفي حول مفهوم الإعجاز، الذي دام فترة من الزمن يساير تناقض وتصادم الاتجاهات الفكرية والعقائدية والكلامية (الفلسفية) وقد ألفت حوله المؤلفات ودارت حوله الدراسات والأبحاث ، فإننا نعترف جازمين بأن القضية التي تتصل بمفهوم الإعجاز هي قضية أساسية وجوهرية خاصة في رد طعون المشككين من المستشرقين في حقيقة الوحي والنبوة، وغيرهم من أعداد الإسلام ، وبهذا نجد الكثير مم استعانو بمجموعة من المباحث أو من مسائل البلاغة العربية على الكشف عن الكثيرمن التراكيب اللغوية التي تحقق محاور الإعجاز ومكامنه، ومن هذه التراكيب والأسرار (الفاصلة القرانية) التي تعتبر جزئية تتصل بهذا النص القراني وتفصل بين معاني اياته حسب مقتضيات الكلام أو الفكرة التي تدور حولها تمفصلات السورة القرانية واحداثها . ولهذا تعتبر الفاصلة أحد مباحث الإعجاز في القران الكريم ، وقد خصت لها مؤلفات مستقلة منذ فجر استقلال الدراسات القرانية عن الدراسات اللغوية والبلاغية والنقدية . ومن خلال تراكيب نظم القران والكشف عن بناء هذا النظم والترتيب للنص القراني ووعي العلماء وفهمهم للتعامل مع وسائل اللغة العربية وأدواتها ، استطاع العلماء اثبات بأن الوحي (القران الكريم) هو من عند الله عزوجل ، وأن نبوة محمد علية الصلاة والسلام وما جاء به كذلك من عند الله جل شأنه ، فكانت الفاصلة أحد أركان القضية التي إنبني عليها الإعجاز القران الكريم .

الهوامش:

1)- يوسف درة الحداد . نظم القران والكتاب (اعجاز القران). ص 3/2. 4 قدم له : حنا الفاخوري.

2)- نفس المراجع ص: 02.

3)- نفس المرجع السابق . ص: 3/2

4)- سورة النساء. الاية: 81

5)-الاستاذ يوسف درة الحداد . اعجاز القران. ص: 05

6)-كمال الدين عبد الغنى المرسي . فواصل الايات القرانية ط1. 1999 المكتب الجامعي الحديث . الاسكندرية. ص :10

7)- عبد العزيز عبد المعطي عرفة . قضية الاعجاز القراني واثرها .. ط1 . 1985. عالم الكتب . بيروت . ص : 101

8)- كمال الدين عبد الغنى المرسي . فواصل الايات القرانية . ص: 10

9)-د/ هيفاء بنت عثمان عباس فدا . الإعجاز البياني تاريخ ومعالم وتقويم . جامعة ام القرى. مكة المكرمة. ص1287/1286

10)-محمد محمد أبو موسى . الإعجاز البلاغي . الناشر مكتبة وهبة القاهرة . ط2. 1997. ص : 88

11)- نفس المرجع . والصفحة .

12)- محمد محمد ابو موسى . الاعجاز البلاغي : ص: 79/ 80

13)- الإعجاز البياني تاريخ ومعالم . ص: 1291

14)- سورة: الاتعام . اللية: 1

15)- أبو هلال العسكري: كتاب الصناعيين. تح. علي محمد البجاوي. و محمد ابو الفضل ابراهيم. ط1. 1952. دار احياء الكتب ص:260

16)-د/ عبد العزيز عبد المعطي عرفة. قضية الإعجاز القراني واثرها في تدوين البلاغة العربية. عالم الكتب . بيروت .ص:344

17)- ضياء الدين بن الأثير . المثل السائر. قدم له ، د/ احمد الحوفي . د/ بداوي طبانة . دار نهضة. القاهرة.

18)- سورة : الفاتحة. الاية 4

19)-نفس المرجع . ص:1299/1298.

20)-محمد محمد أبو موسى. البلاغة القرانية في تفسير الزمخشري . دار الفكر العربي الحماعي للطباعة . ص: 367.

21)- سورة البقرة.الايات من : (11،12،13).

22)- البلاغة القرانية في تفسير الزمخشري. ص: 367.

المفهوم الدلالي لمصطلح القيم الخلقية ودروها في بناء المجتمعات الإنسانية

بن الصالح طيب / جامعة تلمسان

الملخص باللغة العربية:

يهدف هذا المقال إلى إبراز المعاني الدلالية لمصطلحي القيم الأخلاقية والحضارة، وعلاقتهما في بناء المجتمعات الإنسانية، من خلال ما جاء في القرآن الكريم في سياق عرضه لأخبار الأمم السابقة وما امتازوا به من قيم خُلقية كان لها الدور في بناء صرحها الحضاري أو اضمحلاله، بغية الاقتداء والسير على نهجهم، أو أخذ العبرة لتجنب ما وقعوا فيه.

الملخص باللغة الإنجليزية:

The aim of this article is to define the semantic meanings of moral values and civilization concepts and their relation in constructing the Human societies through what is mentioned in the Holy Quran in the context where presenting the history of the previous nations and what they were characterized by as moral values which had the role to construct its civilizing structure in order to be like those good people and to follow their path or taking the lesson to avoid the mistakes they fell in.

مقدمة:

الإنسان خليفة الله تعالى في أرضه، ومفضل على جميع المخلوقات بالعقل والعديد من المؤهلات الجسدية، وكل ما في الكون ظاهر وباطن مسخر له، قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ ءَادَمَ وَحَمَلْنَٰهُمْ فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ وَرَزَقْنَٰهُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَفَضَّلْنَٰهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾ (1).

وما زاد من تكريمه وتفضليه إرسال الرسل إليه لينهجوا له الطريق المستقيم في الحياة، حتى يتمكن من أداء الأمانة التي حملها ولم تحملها السماوات والأرض والجبال لثقلها، وهي بناء مجتمعات حضارية إنسانية، ملؤها الأخلاف الفاضلة بعيدة كل أنواع الرذائل.

وفي هذا البحث سنتاول بالحث في دلالة مصطلحي القيم الخُلقية والحضارة، ودوره هذه

القيم في بناء المجتمعات الإنسانية، ولهذا كانت الإشكالية المطروحة:

ما هي المعاني الدلالية والاصطلاحية للقيمة الخلقية والحضارة؟ وهل يمكن بناء بناء صرح حضاري بعيد عن هذه القيم؟

المبحث الأول: المفهوم الدلالي:

1- المفهوم الدلالي للقيمة الخلقية:

أ- مفهوم القيمة:

تذكر المعاجم اللغوية القِيمةُ بمختلف اشتقاقتها ومعانيها فنجد: القِيمة بالكسر: واحدةُ القِيَم. وما لَه قِيمةٌ: إذا لم يَدُمْ على شيءٍ. وقَوَّمْتُ السِّلْعَةَ واسْتَقَمْتُه: ثَمَّنْتُه. واسْتَقَامَ: اعْتَدَلَ. وقَوَّمْتُه: عَدَّلْتُه، فهو قَويمٌ ومُسْتَقِيمٌ(2).

وقد جاء في الصحاح القيمة: واحدة القيم، وأصله الواو لأنه يقوم مقام الشيء، يُقال: قَوّمتُ السلعة، وأهل مكة يقولون: استقمتُ السلعة، وهما بمعنى.

الاستقامة الاعتدال، يقال: استقام له الأمر، وقوله تعالى: ﴿ فَٱسْتَقِيمُوٓاْ إِلَيْهِ وَٱسْتَغْفِرُوهُ ﴾ (3) ، أي التوجه إليه دون الآلهة.

وقوّمتُ الشيء فهو قويم، أي مستقيم، وقولهم: ما أقومه شاذ.

ومنه قال تعالى: ﴿ وَذَٰلِكَ دِينُ ٱلْقَيِّمَةِ ﴾ (4). إنما أنثه لأنه أراد به الملة الحنيفة.

والقَوام: العدل، قال تعالى: ﴿ وَكَانَ بَيْنَ ذَٰلِكَ قَوَامًا ﴾ (5).

وقوام الرجل أيضا قامته، طوله، والقُومِيَّةُ مثله، وقال:

أيام كنت حَسَنَ القُومِيّة.

وقِوام الأمر بالكسر نظامه وعماده.

يقال فلان قِوام أهل بيته، وقيام أهل بيته، وهو الذي يقيم شأنهم، ومنه قوله تعالى: ﴿ وَلَا تُؤْتُواْ ٱلسُّفَهَآءَ أَمْوَٰلَكُمُ ٱلَّتِى جَعَلَ ٱللَّهُ لَكُمْ قِيَٰمًا ﴾ (6). وقوام الأمر أيضاً ملاكه الذي يقوم به.(7)

أما معجم العين فقد أورد حول نفس المفردة القيمة بمشتقاتها، فيقول: قيِّم القوم، من يسوس أمرهم ويقودهم، ورُمح قويم، والقائم في الملك ونحوه، الحافظ. وكل من قام على الحق فهو

القائم الممسك به.

والقيّمة: الملة المستقيمة، ومنه قوله تعالى: ﴿ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ ﴾ (8). أي المستقيم.

والقيام العماد في قوله تعالى: ﴿ ٱلَّتِى جَعَلَ ٱللَّهُ لَكُمْ قِيَٰمًا ﴾ (9).

وقِوام الجسم، تمامه وطوله، وقِوام كل شيء، ما استقام به، وقامته في كذا أي نازلته، والقيمة: ثمن الشيء بالتقويم، يقول: تقاوموا فيما بينهم إذا انقادوا واستمرت طريقته فقد ستقام لوجهه.(10)

المعاجم اللغوية تشير إلى مختلف اشتقاقات هذه المفردة من: القَوام والقِوام، القيام، والقيمة، والتقويم، وهي تدل في أغلب الأحيان على مختلف الصفات الحسنة، مثل الاعتدال، والاستقامة والتثمين، إضافة إلى الملة.

ب- مفهوم الأخلاق:

تخلّق: تكلّف أن يُظهر من خُلُقه خلاف ما ينطوي عليه، وبخُلُق كذا: تطبع به، والقول: خَلَقَه.

الأخلاق: علم الأخلاق علم موضوعه أحكام قيمة تتعلق بالأعمال التي توصف بالحسن أو القبح.

والأخلاقي: هو ما يتفق وقواعد الأخلاق أو قواعد السلوك المقررة في المجتمع وعكسه لا اخلاقي.(11)

الخُلق: والخُلُقُ والخُلْقُ: السجية، يُقال: خالصِ المؤمن وخالق الفاجر.

وفلان يتخلّق بغير خُلُقِه أي يتكلّفه، قال الشاعر:

إنّ التخلّق يأتي دونه الخُلُقُ

والخَلاق: النصيب ومنه لا خلاق له في الآخرة أي لا نصيب له.

والأخْلَقُ: الأملس المصمت(12).

والأخلاق بمختلف اشتقاقاتها حول السلوك الذي يحدده المجتمع ويضفي عليه صفه الحسن أو غيرها، أما إذا حاول الإنسان الظهور بغير حقيقتة فسيكون هذا ليس خلقاً وإنما هو ادعاء شيء ليس له.

القيم يختلف تعريفها باختلاف المجال الذي وظفت فيه، كالجانب الديني أو الاجتماعي أوالخلقي، وهي كلها تحمل صفة الاتفاق والتصنيف، أي تصنيف المتفقين على تحديد قيمة

السلوك سواء حسن أو قبيح.

أما القيمة الخلقية فتؤخذ من ناحيتين، «القيمة من ناحية والأخلاق من ناحية أخرى، والقيمة في أبسط معانيها تعني الانتقاء أو الإختيار كما هو مفضل أو مرغوب فيه، أما الأخلاق بصورة عامة هو علم يوضح معنى الخير والشر يبين ما ينبغي أن تكون عليه معاملة الناس بعضهم بعضا ويشرح الغاية التي ينبغي أن يصدها الناس في أعمالهم وينير السبيل لعمل ما ينبغي، ومن ثَم فالقيمة الخلقية حاصل الجمع بين المفهومين»(13)، وهي بذلك تشمل كل ما يوجد في المجتمعات من معاملات بين أفراده ومختلف فئاته، أما تحديد مفهومها، وتصنيفها بين الفضيلة والرذيلة، وما ينبغي التحلي به أو التخلي عنه فيعود لطبيعة المجتمع الذي وُجدت فيه هذه القيمة.

2- المفهوم الدلالي للحضارة

يعرَّف مصطلح الحضارة على أنه «عكس البداوة وهي في اللغة البدو، فيقال فلان حضري أو من أهل الحاضرة نسبة إلى الحضر، وفلان بدوي أو من أهل البادية نسبة إلى البداوة، والحضارة بفتح الحاء أو كسرها تعني الإقامة في الحضر أو في المدان والقرى والأرياف، وسميت بذلك لأن أهلها حضروا الأمصار وساكن الديار التي يكون لهم فيها القرار، بخلاف البداوة التي تعني الإقامة الغير مستقرة والمتنقلة بخلاف الحضارة التي تعني الإقامة المستقرة»(14).

وحضر: الحضرُ خلاف البدو، والحاضرة خلاف البادية لأن أهل الحاضرة حضَروا الأمصار والديار، والبادية يشبه أن تكون اشتقاق اسمه من: بدا يبدو أي برز وظهر، ولكنه اسم لزم ذلك الموضع خاصة دون سواه، والحضْرة: قرب الشيء.

وضربته بحضرة فلان، وبمحضره أحْسنُ في هذا، والحاضر: هم الحي إذا حضروا الدار التي بها مجتمعهم فصار اسماً جامعاً كالحاجِّ والسامر ونحوهما قال:

في حاضِر لَجِبٍ بالليل سَامِرُه فيه الصَّواهِل والراياتُ والْعَكَرُ(15).

وفي المعجم الوسيط نجد إشارة إلى: الحاضِرة: القوم الحضور، وحاضِرة الشيء القريبة منه، وفي التنزيل: ﴿ وَسْـَٔلْهُمْ عَنِ ٱلْقَرْيَةِ ٱلَّتِى كَانَتْ حَاضِرَةَ ٱلْبَحْرِ ﴾ (16).

وهي خلاف البادية، وهي المدن والقرى والريف والتجارة، والحاضِرة ما يباع نقداً يدا بيد، وفي التنزيل: ﴿ إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَـٰرَةً حَاضِرَةً تُدِيرُونَهَا بَيْنَكُمْ ﴾ (17).

والحضارة الإقامة في الحضر، قال القطامي:

ومن تكن الحضارة أعجبته فأيُّ رجال بادية ترانا

وهي ضد البداوة، وهي مرحلة سامية من مراحل التطور الإنساني ومن مظاهر الرقي العلمي والفني والأدبي والإجتماعي في الحضر.

والحَضر: المدن والقرى والريف، ومن الناس ساكن الحَضر.(18)

من خلال تعريف المعاجم اللغوية لمصطلح الحضارة يتضح إنها تعود إلى أصل واحد وهو الفعل حضر، وهي خلاف البادية أو البداوة، وتوجد حيث يوجد الاستقرار والقرار.

الحضارة قاموسياً ترتبط بالعمران، فالحضارة لغوياً تسير بين الحضور والغياب والاستقرار واللاستقرار، والأمن والبناء والعمران وجميع ما يساعد على بناء المجتمعات.

هذا من حيث اللغة أما من الناحية الاصطلاحية فلا نكاد نقف على تعريف واحد موحد بين جميع الأطراف الفكرية المنظرة للحضارة، فكل طرف ينظر بمنظاره الخاص للحضارة، سواء كان هذا المنطار اجتماعي أو اقتصادي.

فنجد ابن خلدون يعرف الحضارة على أنها: « التفنن في الترف واستجادة أحواله، وإحكام الصنائع المستعملة في وجوهه ومذاهبه من المطابخ والملابس والمباني والفرش والأبنية وسائر عوائد المنزل وأحواله»(19).

الحضارة مرحلة تحقيق ما يزيد عن الضروريات من الحاجيات المادية تلبية للشهوات المختلفة والميولات النفسية، بزيادة التفنن في الصناعة دون الوقوف عند تلبية الحاجيات الضرورية.

ويعرفها مالك بن نبي على أنها «جملة العوامل المعنوية والمادية التي ينتجها مجتمع ما، حيث يوفّر لكل عضو فيه جميع الضمانات اللازمة لتطوره»(20). والعوامل المعنوية متمثلة في القيم والأخلاق والأفكار التي تتيح للمجتمع فرص التطور والتقدم والازدهار، أما المادية فهي كل من يبنيه هذا الإنسان وتكون ماثلة أمام عينيه مشاهدة من مصانع وبناءات.

أما حسن فحلة فيعتبرها «انتاج الإنسان المدني الاجتماعي بما يحمله من قيم روحية واجتماعية يستمدها من المصادر التشريعية التي يؤمن بها ويلتزم بتطبيق أحكامها، فتقوم بتربيته بما فيها من مبادئ وأحكام، ومثل وقيم سامية، تربية هادفة من أجل غرض نبيل، وقيم عليا، وأهداف مثلى»(21).

الحضارة هي كل ما ينتجه الإنسان طيلة حياته من منجزات مادية ومعنوية، يهدف من

ورائها الوصول إلى أفضل، وتحقيق الرقي والازهار والرخاء في مختلف جوانب الحياة، وهي بداية الاستقرار والتمدن ولا توجد حيث يوجد الاستقرار.

المبحث الثاني: القيم الأخلاقية والحضارة في القرآن الكريم

إن تناول القرآن الكريم للحضارة وكيفية بناء المجتمعات الإنسانية يقوم على عدة قواعد وأسس لابد من أخذها بعين الاعتبار أهمها:

أ- التصور عن الوجود وفهم حقيقته.

ب- العبرة من الأمم السابقة مما حل بها لسوء تدبيرها، أو الاستفادة مما أنجزته لحسن تدبيرها.

ج- العقيدة الإيمانية: وهي العقيدة التي جاء من أجلها كل الأنبياء والمرسلين، عقيدة التوحيد التي دلت عليها العديد من الآيات الكريمة، وأن الكفر بعقيدة التوحيد كان من بين أسباب هلاك الأمم، والآية الكريمة تبين ذلك، حيث يقول الله تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّ لِي ءَامَنُواْ وَٱتَّقَوْاْ لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَٰتٍ مِّنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ وَلَٰكِن كَذَّبُواْ فَأَخَذْنَٰهُم بِمَا كَانُواْ يَكْسِبُونَ﴾ (22).

د- العبادة: وهي الهدف والغاية الأساس من خلق الجن والأنس لقوله تعالى: ﴿ۥ ئر ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ ئن لِيَعْبُدُونِ﴾ (23)، العبادة تقتضي السير على المنهاج الذي وضعه الله سبحانه وتعالى، باتباع أوامره واجتناب نواهيه(24).

هـ- السلوك السوي: ونقصد به دور الأخلاق في أي حضارة من الحضارات، حيث أثبت التاريخ أن جوهر الحضارات هو الأخلاق، والأخلاق الكريمة لا تصدر إلا عن عقيدة سليمة، والإسلام جاء ليتمم مكارم الأخلاق(25).

وعلى هذه الأسس يُحدَّد الطريق الصحيح للإنسان ليبني حضارة حقة، وتمام ذلك بوجود العلاقة بين عناصر الكون والإنسان، لقوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَوْاْ لى لِي سَخَّرَ لَكُم مَّا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلْأَرْضِ وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعَمَهُۥ ظَٰهِرَةً وَبَاطِنَةً وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يُجَٰدِلُ فِي ٱللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى وَلَا﴾ (26)، لأن جميع ما في هذا الكون مسخّر للإنسان، وتفاعله مع هذا الكون يكون بالعمل والاستغلال والاكتشاف، بدون إلحاق الضرر بالكون والطبيعة بالإسراف في استغلال خيراتها أو إتلافها دون أدنى وجه حق، متسلحاً بالعقيدة الصحيحة والسلوك القويم،

أما إذا تقاس هذا الإنسان ولم يتدبر ويبحث ولم يتفاعل مع ما سُخر له فسيكون عاجزاً ومقصرا ومفرطاً ومضيعاً للأمانة التي تحمّلها وأبت حملها الجبال والسماوات والأرض.

1- الأخلاق والحضارة:

كثيرا ما نربط التطور والازدهار الحضاري بالرقي المادي، وما جسدته الأمم في مسيرتها من مباني ومصانع وآلات وغيرها من المنجزات المادية الماثلة للعيان دون النظر لعلاقتها الاجتماعية فيما بين أفرادها، وغض الطرف عن قيمها الخلقية التي تمثل الجانب الأهم من الحضارة، وذلك لأن للأخلاق دوراً هاماً في البناء الحضاري، وأن العلاقة بين الأخلاق والحضارة كالعلاقة بين الروح والجسد، فلا معنى للجسد بدون الروح، فالإنسان بروحه وجسده، ولذلك فالأخلاق تمثل جوهر الحضارة ولبّها، وقد اهتم الإسلام بهذا الجانب كل الاهتمام، وأرسى المجتمعات الإنسانية على ركيزتين أساسيتين هما:

أ- العقيدة الصحيحة البعيدة عن كل أنواع الشرك، التي تقتضي إخلاص العبودية لله تعالى دون سواه، وهي رسالة كل الأنبياء والمرسلين، قال تعالى: ﴿ئر بَعَثْنَا فِي ئن أُمَّةٍ رَّسُولًا بر ٱعْبُدُواْ ٱللَّهَ وَٱجْتَنِبُواْ ٱلطَّٰغُوتَ ئر مَّنْ هَدَى ٱللَّهُ وَمِنْهُم مَّنْ حَقَّتْ عَلَيْهِ ٱلضَّلَٰلَةُ فَسِيرُواْ فِي ٱلْأَرْضِ فَٱنظُرُواْ كَيْفَ كَانَ عَٰقِبَةُ ٱلْمُكَذِّبِينَ﴾ (27)، وهو الدين الذي جاء به كل الأنبياء والمرسلين من أبينا آدم إلى خاتم الأنبياء والمرسلين عليهم الصلاة والسلام، لقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ بر ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ﴾ (28).

وهنا تجدر الإشارة إلى أهمية الجانب الديني والعقدي في بناء المجتمعات الإنسانية، فهو يمثل الدافع والموجه للحضارة مهما كان نوعها، وهو المحدد لاهتماماتها وطموحاتها، والقادر على حل مشكلاتها، كما أنه يمثل المرجعية التي يرجع إليها جميع أفراد المجتمع، مما يجعل أبناء هذا المجتمع متوحدين متحدين، باعتباره الرابطة العليا التي تلتقي عندها كل نوازع الأفراد، فتشدهم إليها بقوة وتوحد تطلعاتاهم وطموحاتهم وتنظم سلوكياتهم، مما يساهم في تأمين وحدة صمودهم ووقوفهم أمام التحديات المختلفة التي تواجه هذا المجتمع خلال مسيرته للحاق بالركب الحضاري الإنساني، ولن يكون هذا الدور للدين إلا إذا تمكن في المجتمع وبلغ منه مبلغ الروح من الجسد(29)، فبدونه لا يستقيم هذا المجتمع ولا تقوم له قائمة على الدرب الإنساني، وإذا خلت الحياة من الدين كانت تعاسة ومرارة، وساد فيها النزاع والتخاصم، وانعدمت الوحدة والتآلف وعمّ اتباع الهوى والنفس.

ب– الجانب الأخلاقي الذي نعني به تلك القيم التي تتيح للفرد تكوين القبيلة والعشيرة والمدينة، وتستخدم القبيلة الموغلة في البداوة هذه الغريزة لكي تجتمع، والمجتمع الذي يسعى لتكوين الحضارة يستخدم الغريزة نفسها، ولكنه يهذبها ويوظفها بروح خلقية سامية، التي هي منحة من السماء إلى الأرض تأتينا مع نزول الأديان عند تولد الحضارات، ومهمتها ربط الأفراد بعضهم ببعض(30)، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿ وَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ لَوْ أَنفَقْتَ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مَّا أَلَّفْتَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ وَلَٰكِنَّ ﴾ (31)،

يقول الإمام القرطبي: «فألف الله بالإيمان بينهم»(32).

ويظهر تأثير القيمة الخلقية النازلة من السماء في المجتمع العربي الذي كان يعيش شيعاً متناحرة يأكل بعضه بعضاً، بحثاً عن السيادة والشرف والجاه، وبفعل الدين الإسلامي وتعاليمه توحد العرب تحت راية واحدة ودولة واحدة، لا ولاء فيها للقبيلة أو النسب، وإنما الولاء الوحيد للدين، فلم يعد هناك اعتبار للفوارق الاجتماعية سواء كانت باللون أو المال أو الجاه والنسب، ولا فرق بين أبناء المجتمع إلا بالتقوى، لقوله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا ۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ ۚ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ﴾ (33)، حيث أصبح المجتمع العربي كله كالبنيان المرصوص يشد بعضه بعضاً، كامل البناء متكامل اللبنات مستقيم لا اعوجاج فيه.

القيم التي جاء بها الإسلام هي التي ميزته عن باقي الديانات الأخرى، وجعلت أمته خير أمة أُخرجت للناس على الإطلاق لقوله تعالى: ﴿ كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ ﴾ (34)، فهي خير الأمم «مادامت تأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر، وتؤمن بالله إيماناً صحيحاً كاملاً، وإنما قُدم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على الإيمان لأنهما أدل على بيان فضل المسلمين على غيرهم، ولأن الإيمان قد يدّعيه غيرهم وتظل الخيرية والفضيلة لهذه الأمة مادامت تؤمن بالله حق الإيمان وتأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر»(35).

ومما يؤكد اهتمام الإسلام بالقيم الخلقية ربطها بالجزاء، فجعل الجزاء للفرد يقوم يوم القيامة وللجماعة في الدنيا، ولنا عبرة في الأمم التي كانت قبلنا وما حل بها نتيجة خروجها عن المنهج الأخلاقي الرباني، لقوله تعالى: ﴿ قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ ثُمَّ ﴾ (36)، وهي دعوة للتأمل والتدبر في مخلفات الحضارات السابقة التي لم تُعجِز الله تعالى لمّا أعرضت عن منهجه

وأصبحت خبراً بعد عين.

هذا كله من أجل بناء حضارة متوازنة تعيد للإنسان إنسانيته وتحفظ له كرامته، يكون أفرادها متحابين متساوين لا يطغى أحدهم على الآخر بماله أو بجاهه، ولا يستصغر أحدهم الآخر لضعفه، لا تبطرهم النعمة ولا تزلزلهم المصيبة، مطمئني القلوب، ذوي نفوس راضية متفائلين بالمستقبل، لا يتسرب إليهم اليأس وإن سُدّت في وجههم الأبواب، وتقطعت أمامهم الأسباب، مؤمنين إن مع العسر يسراً، وإن بعد الليل حتما يأتي الفجر، وإن طال الظلام لابد من مجيء النور، وبعد الشدة لابد من الفرج، وأنه لا ييئس من روح الله إلا القوم الكافرون ولا يقنط من رحمة الله إلا القوم الضالون(37).

ويظهر تأثير الأخلاق في التواصل الاجتماعي من خلال ما يتوصل إليه من منجزات مادية، فلولا التكامل بين مختلف الجهات لما كانت هناك منجزات على الأرض، والدليل على ذلك ما نراه في الحضارة الغربية من علوم وفنون وبناءات ومصانع ومختلف مظاهر المنجزات الأخرى، وما كان أيام الحضارة العربية الإسلامية التي خلقت من العرب الذين كانوا عناصر متفرقة من المهاجرين والأنصار أول مجتمع سوي ومثالي ذابت فيه كل القيم الجاهلية التي كانت تفرق بين أبناء المجتمع الواحد ولم يعد لها وجود، ملؤه التعاون والأخوة والمحبة والتراحم والتضامن، حتى أصبح الرجل من الأنصار يعرض على أخيه من المهاجرين أن ينكحه إحدى زوجاته، التي يختارها منهن بعد أن يطلقها ليبني أسرة، مما أضفى قوة من التماسك بين أفراد هذا المجتمع جديرة بأن تؤلف حضارة منشودة قوامها الأخلاق الفاضلة بعيدا عن كل الرذائل والبغضاء والشحناء(38).

ومما يزيد الأخلاق تأثيرا في المجتمع الإيمان الذي يمثل الوعاء الذي تنمو فيه الأخلاق، وتنبت فيه الفضائل المثلى، والقيم العليا، وإذا كانت الحضارة هي البنيان المنشود، فإن الأخلاق هي أساسه وركيزته، ولا استقامة للبنيان ما لم يستقم أساسه، وما بُني على باطل فهو باطل وحتماً سينهار مهما علا وسما، فما هو إلا كالدخان الذي يعلو وهو وضيع(39).

والقرآن الكريم يبين لنا أن الفساد الذي ظهر في الأرض الموجب للعقاب لم يكن إلا بسبب ما اقترفه الإنسان من أعمال دون اعتبار للمنهج الإلهي لقوله تعالى: ﴿ ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ لِيُذِيقَهُم بَعْضَ الَّذِي عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ ﴾ (40)، وأن الفساد هذا من صنع الإنسان نفسه لما يبتعد عن منهج الله تعالى ويضع لنفسه طرقا وقوانين بعيدة عن منهج الخالق المدبر العليم الخبير بالإنسانية ونا يصلحها، ظناً منه أنها تضمن

له التوفيق وبذلك يكون ظالماً لنفسه، متحدياً لخالقه العالم بكل ما يضره وما ينفعه، خاصة إذا أصبح هذا الفساد عادة من عادات المجتمع، يتعاطونه على ملء الأشهاد لا ناهي ولا منتهي.

ومن مظاهر الفساد الأخلاقي الموجبة للعذاب والهلاك الترف، قال تعالى: ﴿وَإِذَآ أَرَدْنَآ أَن نُّهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا۟ فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا ٱلْقَوْلُ فَدَمَّرْنَٰهَا تَدْمِيرًا﴾ (41)، وفي ذلك «أن إرادة الله تعالى تتعلق بإهلاك القرية ابتداءً فيأمر الله مترفي أهل القرية ففسقوا فيها فيحق عليها القول الذي هو مظهر إرادة الله إهلاكهم مع أن مجرى العقل يقتضي أن يكون فسق أهل القرية وكفرهم هو سبب وقوع إرادة الله إهلاكهم، وأن الله لا تعلق إرادته بإهلاك قوم إلا بعد أن يصدر منهم ما توعّدهم عليه لا العكس، وليس من شأن الله أن يريد إهلاكهم قبل أن يأتوا بما يسببه، ولا من الحكمة أن يسوقهم إلى ما يقتضي إلى مؤاخذتهم ليحقق سبباً إهلاكهم»(42).

ولنا في القصص القرآني عبرة في تعريجه على الأمم السابقة وما حل بها نتيجة الانحلال الخلقي، فمثلاً عن قوم لوط الذين كانوا يأتون بفاحشةٍ تعف الحيوانات عنها ترفعاً لفطرتها وما بالك بالجنس البشري، المنوط به بناء الحضارة وهو ذو العقل الذي كُرّم به وفُضِّل به عن باقي المخلوقات، وهي فاحشة إتيان الذكران من العالمين، فهو من السلوك الذي يقوّض أركان المجتمع ويزعزع استقراره ويستوجب عقاب فاعله، يقول تعالى عن ما حل بهم: ﴿فَجَعَلْنَا عَٰلِيَهَا سَافِلَهَا وَأَمْطَرْنَا عَلَيْهِمْ حِجَارَةً مِّن سِجِّيلٍ﴾ (43).

أما عن قوم مدين الذين كانوا يبخسون الناس أشياءهم وينقصون المكيال والميزان، فيقول تعالى عن أمره بهم: ﴿وَلَمَّا جَآءَ أَمْرُنَا نَجَّيْنَا شُعَيْبًا وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مَعَهُۥ بِرَحْمَةٍ مِّنَّا وَأَخَذَتِ ٱلَّذِينَ ظَلَمُوا۟ ٱلصَّيْحَةُ فَأَصْبَحُوا۟ فِى دِيَٰرِهِمْ جَٰثِمِينَ﴾ (44).

ولقد أشار ابن خلدون إلى أن «من مفاسد الحضارة الانهماك في الشهوات والاسترسال فيها بكثرة الترف، فيقع التفنن في شهوات البطن من المآكل والملاذ والمشارب وطيبها، ويتبع ذلك التفنن في شهوات الفرج بأنواع المناكح من الزنا واللواط فيفضي إلى فساد النوع»(45).

ويشير غوستاف لينتون إلى أهمية الأخلاق ودورها في حياة الأمم فيقول: «إن الإنقلاب يحدث في حياة الأمم بالأخلاق وحدها، وعلى الأخلاق يؤسَّس مستقبل الأمة، وحياتها الحاضرة وحظ العقل والقلب في بقاء الأمة أو سقوطها قليل جداً، وعندما تذوي أخلاق الأمة تموت مع وجود

العقل والقلب، اللذين ربما يكونان متقدمين في نواح عملية كثيرة، فعلى الأخلاق وحدها يقوم نظام الجماعة الإنسانية، وهي _أي الأخلاق_ أساس الدين»(46).

فالانهيار في سلم الأخلاق يؤدي حتماً إلى انهيار منحنى الحضارة مهما علا شأن العقل، لأنه بانعدام الوازع الأخلاقي ينعدم التواصل، وتغرق الوَحدة في بحر الشتات، ويسيطر الخمول على الحركة والحيوية، مما يعجِّل بزوال هذا المجتمع نتيجة إصابته بالعديد من الأمراض خاصة القلبية منها كالتحاسد والتباغض، لذلك حذر الإسلام من التفرقة والتشتت والتنازع لمخاطرها على الجماعة وضعفها لأن في الاتحاد قوة وفي التشتت ضعف، ومنه قوله تعالى: ﴿وَأَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَلَا تَنَٰزَعُوا۟ فَتَفْشَلُوا۟ وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ ۖ وَٱصْبِرُوٓا۟ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ مَعَ ٱلصَّٰبِرِينَ﴾ (47).

ثم ما فائدة البناءات الشاهقة والمصانع العملاقة، والسيارات الفاخرة؟ بل وما فائدة الدرجات العلمية العالية في مجتمع مليء بالتكبر والبغضاء والشحناء ولا يأمن أفراده بعضهم بعضاً، ولا يتعاون بعضهم مع بعض؟ أي حضارة هذه التي لا تعير اهتماماً للإنسان الذي يعتبر أساسها ولا وجود لها بدونه؟ فنجد هتكاً للحرمات وتعدي على الأرواح وإزهاق لها، أبعد كل هذا نقول حضارة؟!

لذلك حاول القرآن الكريم معالجة هذه الظواهر الاجتماعية الفاسدة وآثارها السلبية على المجتمع، بانتهاج عدة سبل منها القصص القرآني، الذي عُرضت فيه نماذج حضارية واجب الاقتداء بها، كقصة النبي يوسف _عليه السلام، التي تعتبر مدرسة في الأحلاق الفاضلة، وقصص أخرى واجب أخذ العبرة منها للفلاح في الدارين، كقصة قوم لوط وقصة قوم مدين، اللذين حل بهما أمر الله تعالى القاضي بإهلاكهما، نتيجة خروجهما عن منهج الله تعالى الأخلاقي كما أسلفنا الذكر.

ويقول الإمام الغزالي عن القصص القرآني بأنه: «من أنجع الطرق التي اتبعها القرآن الكريم في تأديب النفوس، وسياسة الجماعات، والمحاورات النابضة التي أثبتها هي معالم خالدة لضبط الحقيقة ووليد العبرة منها، ولا ريب أن ما يعقب هذه الأخبار المروية من مغاز وتعليقات مثيرة حقاً، ومع ذلك فإن الحوار نفسه قد يتضمن من المعاني ما يجتاز به نطق قصته الخاصة ليكون خطاباً يتردد صداه عبر الزمان والمكان»(48).

ويضيف مبيناً الدور الحضاري للقصة القرآنية، فإن وعى القرآن لقصص الأولين مع أنبيائهم، وتجديده على الناس ذكرها بعدما طوت الليالي أصحابها، فلكي يداوي عللاً متشابهة. فقد كثرت القصص في القرآن الكريم لتحصي جملة كبيرة من الأمراض الاجتماعية، وتستأصل جرثومتها

بصنوف العبر، وشتى النذر.

إن الحضارات المندثرة كجثث الموتى قد يشرحها مبضع الطبيب ليتعرف أسباب هلاكها، وليضيف بهذه المعرفة حصانة جديدة إلى علم الطب تتوقى بها الإنسانية ما تجهل من متاعب وآلام. والمجتمعات التي طواها الماضي وهمدت تحت الثرى يجب إذا نضبت الحياة منها أن نتعرف كيف عاشت؟ وكيف تصادقت وتخاصمت؟ وهل تلاقت على جد أو مجون أو استجابت للحق أو الباطل؟

والقرآن الكريم - وهو يحكي أنباء الأولين – يحولها إلى دواء سائل عام، ثم يسكب من قطراته على نفوس المعاندين، يبغي شفاءها نظر إلى تراخي القرون واختلاف المخاطبين(49).

لذلك فإن البناء المنشود هو بناء حضارة شاملة لجميع مجالات الحياة دون إقصاء لأي مجال من المجالات المادية أو المعنوية أساسها الفرد البشري، الذي يعتبر الدعامة الأساسية لهذه الحضارة وهو المسؤول عنها وعن بنائها، حيث تكون الحاكميه فيها لله تعالى رب العالمين إله واحد يتوحد إليه الجميع والدين فيها واحد وهو الاسلام، أما ما كان من تقدم صناعي وعمراني فيجب ان يكون خادما للإسلام والمسلمين وللبشرية وقوة لهم وتوجيها للانسان كي يعرف طريق السمو الروحي والخُلقي، حتى تتحقق الخلافة لله تعالى في أرضه، بعيدا عن كل اشكال المجون والفسوق والانحلال.

هذه الحضارة تجمتع فيها الشعوب والطوائف والأعراق مهما اختلفت انتماءاتها وتوجهاتها وعقائدها، فتستفيد من بعضها البعض بلا تعدٍ وزهق للحريات أو سفك للدماء، ولا أفضلية فيها لجنس على حساب آخر، وإنما هناك تكامل وتعاون وتآخي في الإنسانية، ولا وجود لمعنى الأنا والآخر، لأن ما يجمع البشر هو الإنسانية.

خاتمة:

إن المفهوم الدلالي للقيم الخلقية يدل على السلوك الموجود في المجتمع الذي تحدد درجته من حيث الحسن والقبح، وعلى أساس هذا التصنيف نقول: هذا خلق حسن واجب الأخذ به، وهذا خلق رذيل يجب الإبتعاد عنه.

إن المجتمعات الإنسانية لا يمكن أن تُبنى بشكل سوي تضمن فيها الحقوق والواجبات لكل الأفراد، ما لم يكن أساسها الأخلاق الفاضلة والقيم النبيلة، وهذا ما أكده القرآن الكريم من خلال القصة القرآنية التي بينت مصير من أعرض عن منهج الله تعالى ومن اتبع سبيله، وذلك من خلال

من خلال التركيز على الإنسان محور الحضارة والحجر الأساس فيها لأنه الهدف والغاية، فيجب أن نحقق له إنسانيته التي فطره الله تعالى عليها ولا يحق إهدار كرامته وعليه:

-1 العلاقة بين الحضارة والقيم الخلقية علاقة وطيدة لا ينفك أحدهما عن الآخر، وهي كالعلاقة بين الروح والجسد فلا يمكن فصل أحدهما عن الآخر.

-2 القصص القرآني مدرسة لتعلم الأخلاق الفاضلة، ومنهاجاً لبناء الأمم.

-3 إن ظهور الفساد في الأمة مؤذن ببداية انهيارها مهما علا شأن العقل فيها، ومهما بلغت من الرقي المادي والفكري، فلا وجود لحضارة بلا أخلاق.

الهوامش:

-1 سورة الإسراء، الآية: 70.

-2 مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزابادي، القاموس المحيط، دار الجيل، بيروت، ج4، باب الميم، فصل القاف،. ص170.

3 - فصلت، الآية: 06.

4 - البينة، الآية: 05.

5 - الفرقان، الآية: 67.

6 - النساء، الآية: 05.

7 - إسماعيل بن حماد الجوهري، الصحاح_ تاج اللغة وصحاح العربية، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ج05، ط04، كانون الثاني يناير، 1990م، باب الميم، فصل القاف, ص -2017 2018.

8 - التوبة، الآية: 36.

9 - النساء، الآية: 05.

10 - الخليل بن أحمد الفراهيدي، معجم العين، ترتيب وترتيب وتحقيق: عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، المجلد 03، باب القاف، مادة (قوم). ص445.

-11 مجمع اللغة العربية، المعجم الوسط، مكتبة الشروق الدولية،ط04، 1425هـ_ 2004م. باب الخاء. مادة (خلق).ص252.

12 - الجوهري، الصحاح_تاج اللغة وصحاح العربية_، ج04، باب القاف، فصل الخاء، مادة (خلق). ص1471.

13 - مومن بكوش الجموعي، القيم الاجتماعية وعلاقتها بالتوافق النفسي والاجتماعي لدى الطالب الجامعي، مذكرة مكملة لنيبل شهادة الماجستير في علم النفس الاجتماعي، جامعة محمد خضير،

بسكرة، كلية العلوم الاجتماعية، -2012 2013. ض26.

-14 مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزابادي، القاموس المحيط، ج2، باب الراء، فصل الحاء. ص10.

15 - الخليل بن أحمد الفراهيدي، معجم العين، المجلد الأول، باب الحاء، مادة (حضر). ص327.

16 - الأعراف، الآية: 163.

17 - البقرة، الآية: 282.

18 - مجمع اللغة العربية ، المعجم الوسيط، جمهورية مصر العربية، باب الحاء، مادة (حضر). ص181.

19 - عبد الرحمان ابن محمد ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، دراسة أحمد الزعبي، شركة الأرقم ابن أبي الأرقم للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 2001. ص203.

-20 مالك ابن نبي، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، دار الفكر، دمشق، 1981. ص50.

21 - حسن رمضان فحلة، مقومات الحضارة الإنسانية في الإسلام، دار الهدى، عين ميلة، الجزائر، ط1، 1410هـ_ 1989. ص13.

22 - سورة الأعراف، الآية: 96.

23 - سورة الذاريات، الآية:56.

24 - ينظر: محمد هيشور، سنن القرآن في قيام الحضارات، دار الغرب للنشر والتوزيع، دط، دتا. ص186-195.

-25 ينظر: المرجع نفسه. ص196-201.

-26 سورة لقمان، الآية: 20.

27 - سورة النحل، الآية: 36.

-28 سورة آل عمران، الآية: 19.

29 - ينظر: سليمان الخطيب، أسس ومفهوم الحضارة في الإسلام، ديوان المطبوعات الجامعية، الساحة المركزية، بن عكنون ص69.

-30 ينظر: مالك بن نبي، شروط النهضة، دار الواعي للنشر والتوزيع، رويبة، الجزائر، ط01، 1434هـ-2013. ص94.

-31 سورة الأنفال، الآية: 63.

32 - الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط01، 1427هـ 2007م، ج10 ص67.

-33 سورة الحجرات، الآية: 13.

-34 سورة آل عمران، الآية: 110.

-35 وهبة الزحيلي، التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج، دار الفكر، دمشق، سورية، دار الفكر

المعاصر، بيروت _لبنان، 1418هـ 1998م، ج03. ص40.

-36 سورة الأنعام، الآية: 11.

-37 ينظر: يوسف القرضاوي، حضارة الغد، مكتبة وهبة، القاهرة، ط01، 1416هـ 1995م. ص168.

-38 ينظر:مالك بن نبي، شروط النهضة. ص-95 96.

39 - ينظر: يوسف القرضاوي، الإسلام حضارة الغد. ص164.

-40 سورة الروم، الآية: 41.

41 - سورة الإسراء، الآية: 16.

-42 محمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، 1984م، ج15. ص54.

-43 سورة الحجر، الآية: 74.

44 - سورة هود، الآية: 94.

45 - المقدمة، دار بن الهيثم، جمهورية مصر العربية، 2005. ص302.

-46 عبد الحليم عويس، الظاهرة الحضارية في القرآن والسنة، مجلة البحوث الإسلامية، الرياض، العدد 21، 1408هـ. ص -183 184.

-47 سورة الانفال، الآية: 46.

-48 نظرات في القرآن، شركة نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، مصر، ط06، يوليو 2005م. ص98.

49 - ينظر: محمد الغزالي، نظرات في القرآن. ص96 97-.

الزهد في الشعر الأندلسي – عصر الموحدين-

الطالبة : مشرنن زهيرة / جامعة تلمسان

الملخص :

تناولت هذه الدراسة موضوع شعر الزهد في الأندلس عصر الموحدين ، التي نسعى من خلالها توضيح تلك

الموضوعات التي خالجت أولئك الشعراء الذين سكنوا الأندلس في ذلك العصر ، فعبروا عنها بنزهة زهدية

نتيجة تأملاتهم الايمانية و سبحاتهم الروحية .

و سنحاول الكشف عن معاناة الشاعر المعرفية الوجودية و الدينية الحقيقية بطريقة إيحائية أو بواسطة الكلمات حين يُعبر الشاعر عن رُؤاه بحس وجداني يَلُفه الحزن و يسُوقه العذاب، و يقوده الايمان بالله سبحانه

و تعالى .

الكلمات المفتاحية : الزهد – الشعر – الأندلس- الموحدين – هواجس الشعراء.

مقدمــة :

لقد عاش الأدب العربي في أحضان الأندلس قرابة ثمانية قرون، متأثرا بكل ما فيها من مظاهر الحياة بجوانبها

السياسية و الاجتماعية و الفكرية عامة، و هي فترة لا يستهان بها في دراسة الأدب الذي يعد مرآة صادقة لأي

عصر من العصور نطلع من خلالها على الوجه الحقيقي لهذا العصر، و ما يتميز به من سمات و خصائص ينفرد

بها عما سواه.

الأندلس تلك البلاد التي تمثل بتاريخها الحافل و تراثها الزاخر قصة حضارة اسلامية عظيمة ،و مـــجد خـــالد

و ماض تليد ، لما أصبحت جناحا من العالم الاسلامي بعد الفتح لها عام 92هـ . ترك أثرا واضحا في مختلف

مظاهر الحياة فيها ، من ضمنها الحياة الأدبية نثرها و شعرها ، هذا الأخير الذى تنوعت أغراضه و اختلفت

حتى خرجت إلى اتجاهات جديدة أوسع و أرحب من ضمنها الطبيعيات و الزهديات ، إضافة إلى ما شاع في

الأندلس من فنون جديدة كالموشح و الأزجال ، التي دارت حولها الكثير من الدراسات ، إلا أن ما يهـــــــم في

الأمر هو تسليط الضوء على أحد اتجاهات الشعر العربي في هذه المرحلة، و هو اتجاه الزهد في الأندلس و على

الخصوص عصر الموحدين.

تعريف الزهد لغة و اصطلاحا

الزهد لغة : ورد تفسير لفظة (زهد) في المعاجم العربية حول الإعراض عن الدنيا ، فقد ذكر ابن دريد أن « الزهد

خلاف الرغبة و الزاهد في الدنيا : التارك لها و لما فيها «(1).

و في لسان العرب :»لا يقال الزهد إلا في الدين خاصة ، و فلان يتزهد ، أي يتعبد ، فالزهد هو عدم الرغبة في

الدنيا و عدم الحرص عليها(2) .

أما في الاصطلاح فقد تعددت الأقوال في تعريف الزهد، ولكن معظمها يصب في معنى واحد و هو الكف عن

المعصية و العزوف عن متاع الدنيا و ملذاتها و تجنب مغرياتها.

يقول ابن عباس:» الزهد أن لا يسكن قلبك إلى موجود الدنيا و لا يرغب في مفقود منها» (3)، و هو عند

الجرجاني بأنه « ترك الدنيا طلبا لراحة الآخرة «(4).

وأروع ما قيل في الزهد قول الفيلسوف أبي بكر بن طفيل :

يَا باكيَا فرقَة الأَحْباب عَن شَحَطٍ ***** هلْ بكيتَ فراقَ الرُوح للبـــَـدنِ

نُور تَردَدَ في طِيـــن إلَى أَجـــَـلِ ***** فانحازَ عُلوا و خَلى الطِين للكـــَـــفَنِ

يا شَد ما افْترقا منْ بَعد ما اعْتلقا ***** أَظنُها هُدنة كَانت عَلى دخـــَـنِ

إنْ لم يَكن في رضَا الله اجْتماعَه ***** فَيا لها منْ صَفقة تمَت على غَبـــنِ (5)

المفهوم الإسلامي للزهد :

الزهد في القرآن: إن كلمة(زهد) لم ترد في القرآن إلا في موضع واحد وهو في سورة يوسف قوله سبـــــحانه

و تعالى:»و شَرُوهُ بثَمَن بخْس دَراهِم مَعْدُودَة و كانُوا فيهِ مِن الزاهِدِين»(6).

جاء في تفسير ابن كثير : أي اعتاض عنه أخوته بثمن قليل ، و كانوا مع ذلك فيه من الزاهدين ، أي ليست لهم

رغبة فيه (7).

و لكن المعنى الروحي للزهد ورد بكثرة في القرآن الكريم ، و هو من الأمور التي حث الله سبحانه و تعالى عليها في

كتابه العزيز ، منها قوله عز و جل :»يَا أَيُهَا الناسُ إِن وَعْدَ اللهِ حَق فَلا تَغُرَنكُم الحَيَاةُ الدنْيا وَ لا يَغُرَنكُم

باللهُ الغَرُور «(8) . و قوله عز و جل:» كُل شَيء هَالِك إِلا وَجْهَهُ « (9).

الزهد في السنة :

لقد أوضح الرسول صلى الله عليه و سلم المعنى الحقيقي للزهد حين قال : « الزهادة في الدنيا ليست

بتحريم الحلال و لا إضاعة المال ، و لكن الزهادة أن تكون بما في يد الله تعالى أوثق منك بما في يدك ، و أن

تكون في ثواب المصيبة إذا أصبت بها أرغب منك فيها لو أنها أبقيت لك « (10).

فالزهد اذن هو القصد و الاعتدال و القناعة و عدم الإسراف في متاع الدنيا ، فهو منـــهج

نفسي من أجل

بعث الأمل في القلوب، و جعلها تنمو فوق معاناتها اليومية، و ذلك حين يتم ايثار الآخرة عن الدنيا الفانية

الإعراض عنها و عدم الانشغال عن الله تعالى، و الرضا بما قسمه عز و جل و شكره في كل حال.

الزهد في الأندلس عصر الموحدين :

ظهر الزهد في الأندلس منذ أواخر القرن الثاني الهجري و أوائل القرن الثالث ، و لكنه راج و انتشر في القرنين

الخامس و السادس الهجريين كرد فعل لعوامل سياسية و اجتماعية و ثقافية، و كان لنزعة الزهد في المشرق

الاسلامي صداها في بلاد الأندلس ،إذ تأثرت الأخيرة بعوامل كثيرة منها ، وفود الزهاد إلى الأندلس، و رحلة

الأندلسيين إلى المشرق الاسلامي و لقاء زهاده ، كما عرفت الأندلس بكثرة زهادها ويؤكد ذلك ابن بشكوال

(ت 494هـ) الذي صنف كتابا بعنوان (زهاد الأندلس و أئمتها) إلا أن هذا الكتاب لم يصل إلينا حيث طوته

محن الزمان التي عدت عليه (11).و ممن تعلق بالنظم في الزهد ذلك العصر محمد بن عبد الله اللخمي ،وابن سعيد

يحيى التطيلى ،وعبد الحق بن ابراهيم الاشبيلي ويعتبر أبو عمـــــران موسى المارتلي أشهر زهاد العصـــــر يصـــــفه

ابن الآبار بأنه « كان منقطع القرين في الورع و الزهد و العبادة و العزلة مشارا إليه بإجابة الدعوة « (12).

لقد كانت بواعث الزهد و دوافعه متعددة ساعدت على ظهور هذه النزعة جلية في بلاد الأندلس عصر الموحدين

و من أبرز هذه البواعث :

*** الباعث الديـــني :**

ظهور طبقات الفقهاء و العلماء و الشعراء الذين شاع عنهم الورع و التـــقوى و الميل الشـــديد إلى التدين

و الالتزام بتعاليم الدين الحنيف، فهم فهموا أن الأخلاق هي الزاد التي يتزود به الزاهد في رحلة الحياة،و الجسر

الذي يعبر به للوصول إلى عالم الآخرة ، فعبروا عن انفعالاتهم و أحاسيسهم بأبيات زهدية ذاتية واضـــحة

مستخلصين منها العبر و العظات ليردوا للناس عناصر ايمانهم في هذا المجتمع الذي زعزع الشك أركانه .

*** الباعث الســـياسي :**

كثرة الحروب التي أدت إلى سقوط الكثير من مدن الأندلس في أيدى النصارى « و لا ريب أن كثير الحروب

و الفتن و توالى المحن طبعت نفوس الشعراء الحساسة آلاما عميقة « (13) .

*** الباعـــث الاجـــتماعي :**

شاعت في المجتمع الأندلسي حياة اللهو و المجون و الابتعاد عن الدين ، و بذلك أخذ اللهو يسري إلى حياة

و الخاصة « و يفتر الوازع الديني في النفوس ، و يتجرأ بعض الشعراء ، فيقولون الشعر في الهزل و المجون ويتخذون

منه مادة سمرهم في مجالس الشراب و الأدب و الغناء» (14).

- تفشي الطبقية بين أفراد المجتمع الأندلسي التي لعبت دوا كبيرا في تغيير مجرى التاريخ و ساهمت مساهمة فعالة

في ضياع الأندلس (15) .

لقد تركت هذه الظروف أثرا واضحا على شعر الزهد في الأندلس ، فأخذت الأشعار تتخذ طابع الزجر لردع

الناس عن الحياة العابثة الاهية ، و تذم الدنيا و تصفها على أنها فانية ذاهبة .

و لعل أهم الموضوعات التي تناولها شعر الزهد في هذا العصر ما يلي :

1-- فـــكرة المـــوت :

إن الموت هو الحقيقة الحتمية لمصير الإنسان، و لقد عبرت العديد من آيات القرآن عن هذا المصير المحتوم

الذي لا بد من لقائه كقوله عز و جل: « قُل إِنَ الموْتَ الذِي تَفِرونَ مِنْهُ فَإِنهُ مُلاقِيكُم ثُم تُرَدونَ إِلَى عَالِمِ الغَيبِ

.(1 وَ الشَهَادَةِ فَيُنبِئَكُمْ بِما كُنْتُم تَعْمَلُون»(6

فتراكمت فكرة الموت على شكل طبقات في الذاكرة الجمعية ، لما فيه من قسوة التغييب يقول الرسول صلى الله

عليه و سلم : « كن في الدنيا كأنك غريب أو عابر سبـــيل و عد نفـــسك من أهل القبور «(17). فلما أدرك

شعراء الزهد حتمية الفناء و الزوال عبروا عنه في شعرهم لتذكير الناس و تنبيههم من غفلتهم

.

فابن سالم المالقي يؤكد على فناء الإنسان موقنا أن الموت له أجل إذا بلغ فلا مفر منه ،فيقول:

عَز مَن لا يمُوت، يا مَن يمُوت ***** وَ تعالى فلَم تنلْهُ النُعُوت

إن دُنيـَـاك هَذِه غُرة ، مَـــا ***** لِثبَات الأنَام فيـها ثُبُوت (18)

يقول أبو بكر بن ميمون متحدثا عن حقيقة الفناء، رابطا بين بداية الإنسان في هذه الحياة ونهايته فيها.

أيَرتَجي الخُلد مَن علَيْـه ***** دَلائلُ للرَدى جَليـــة

أَولُه مُخـــْبر بثـــــــــــَان ***** ذَاك مني وَذي مَنيــة (19)

ويصور أبو عمران المارتلي صراع الإنسان بين المادة و الروح ، و تذبذب نفسه بين الخير و الشر

، و يتحدث عن

تجاهل الإنسان لحقيقة الموت الذي يترصده في كل لحظة و قد نلمس بعض هذه المعاني في قوله :

إِلَى كَمْ أقُول وَ لا أفـْــعلُ ***** وكَم ذا أحُوم و لَا أنــزلُ

و أزْجر عَيني فلَا ترْعوي ***** وَ أنصَحُ نفْسي فَلا تـَقـْــبلُ

وَ كمْ ذا تعللَ لي وَيحـَـها ***** بعَل وسَوف وَ كم تــمطـُل

و كَم ذا أُؤَمل طُولَ البــقَا ***** وَ أغفلُ و المَوتُ لا يغـْـفلُ

وَ في كُل يوْم يُنادي بـــنَا ***** مُنادي الرحيل : أَلا فَارحَلُوا (20)

و يعبر أبو بكر الحفيد عن مواجهته للموت الذي لطالما حاول تخليص مرضاه من شبحه في فكرة فلسفية تدور

حول خروج الروح، و سكن البدن التراب فيقول:

تَأمل بفـــَضْلك يا وَاقــفَا ***** و لَاحظْ مَكانا دُفعـْــنا إليْه

تُرابُ الضَريح علَى صفْحَتي ***** كَأني لمْ أمْش يومْا عَــليْه

أُداوي الأَنامَ حذار المنُون ***** فهَا أنا قَدْ صرْتُ رُهنا لدَيْه (21)

إن غرض الشعراء في جميع الأبيات السابقة هو ترديد فكرة الموت، الذي لا مفر منه و حث النفس على أن تزهد

في شيء لا يدوم ، وأن تنتهز فرصة قصيرة زائلة ، فتملأها بما يجديها في أخراها .

- -2 ذم الدنـــــيا :

اعتمد الزهاد على نبذ الدنيا و عدم التعلق بنعيمها الزائل، و تجلى سخطهم عليها لخِداعها و مكرها، و من

القصائد التي تدعو إلى ازدراء الدنيا و تحقيرها و الإعراض عنها قول محمد عبد الله بن الحسن:

فسُحقا لدُنيا خَادَعتْنا بِمكْرِها ***** إِذا عَقدَتْ سِلما فَمقصدُها حربُ

ركِبنا بها السهْل الذَلولَ فقادَنا ***** إِلى كُل ما في طَبِه مركَب صَعبُ(22)

ويتعجب ابن جبير من الغافل الذي يتمسك بالدنيا كأنها باقية مغرورا بمتعها الزائلة فيقول :

عَجِبتُ للمَرءِ في دُنياه تُطمعــهُ ***** في العيْشِ و الأجَلِ المحتُوم يقْطعهُ
يُمْسِي ويُصبِحُ في عَشواء يخطبُها ***** أعْمى البَصِيرةِ و الآمالُ تخدعــُـهُ
يَغترُ بالدهرِ مَسْرُورا بِصُحْبتهِ ***** و قدْ تيقنَ أن الدهْر يــَـصْرعهُ (23)

وينفرنا أبو الحكم ابن عذرة من الدنيا و يحذرنا من غدرها و ألاعيبها فيقول:

وَ لا تغُرنكَ الدُنيا و زِينتَها ***** فكَم ْأبادَتْ و كم أفنَت مِن الأُمَمِ (24)

لقد عرف عن الدنيا أنها سريعة الزوال ، جبلت على الفراق و الفناء ، تتقلب بأهلها من حال إلى حال

نعيمها خيال ،و دوامها محال ، هذه الفكرة هي التي جعلت الزاهد ينصرف إلى العبادة ، و يظهر ذلك

في كثير من أشعاره لاستخلاص العبر ، و التذكير بزوالها و نهايتها.

- 3 – الشــــيب و الشيـــــخوخة :

بمرور الأيام و السنون يشعر الإنسان أن حياته تنقضي ونضارته تذهب، فإذا بالرحيل يقرب و بالأجل يدنو، و قد

ضعفت قوته و تلاشت حيويته و هي علامات توحى بولوج عالم الآخرة ، فعبر الشاعر أبو العباس الأقليشي

عن هذه الحقيقة عندما كبرت سنه و علاه الشيب فأنشد:

ثلاثُون عَاما قدْ توَلتْ كأنها ***** حُلُوم تقَضتْ أو برُوق خَواطِفُ
و جَاء المشِيبُ المنذِرُ المرءَ أنهُ ***** إذا رحَلتْ عنهُ الشبِيبة تألــَـفُ
فيا أَحمدُ الخوانُ قد أدْبرَ الصِبا ***** وَ نادَاكَ من سِن الكُهُولةِ هَاتفُ (25)

و عبر أبو عمران المارتلى عن ظهور الشيب الذى هو نذير الكبر بقوله:

و أَتى الشيْبُ نذِيرا ***** وكفى بِالمشِيبِ مُنذرُ (26)

الحقيقة أن الشيب الدال على تقدم العمر و الشيخوخة، ما هو إلا لون من ألوان التغيير الذي يصيب الحياة

كلها ، وامتداد لإحساس الإنسان بتغير الدهر و تبدله ، و ايذان بالرحيل و اقترابه ، لذا نجد أغلب شعراء

الأندلس يُقرنون الشيب بالموت، لأن الشيب رادع عن الملذات، و ناهي عن الصبا و دليل العقل و الحكمة.

- -4 القنـــــــاعة :

من معاني الزهد التي رددها الشعراء في ذلك العصر، ايثار الفاقة و التعفف على حياة الغنى و الترف ، و لعل

شعر أبو عمران المارتلي أحسن تناولا لهذه الفكرة ، حين يصف كفاف عيشه و يتمدح بقناعته فيقول :

سَليخة و حصِير ***** لَبيت مِثلي كثير
وَ فيهِ شُكرا لِربي ***** خُبز و مَاء نمِير
و فوْقَ جِسمي ثَوْب ***** مِن الهواءِ سَتير
إنْ قُلتُ إني مُقِل ***** إني إذا لــَكفُور
قَررتُ عينا بِعيْشي ***** فدَون حَالي الأمِير(27)

ويدعو أبو بكر بن قسوم (ت 639هـ) إلى القناعة إذا أراد الإنسان أن يهنأ في دنياه فيقول :

تقَنع مِن الدُنيا بِقوت فإنها ***** بَلاغ لدِى عَقل عُقالِ المستَغنمِ
فيُسْرُها يكفِي اللبيبُ و كُلها ***** إذا أَنتَ لم تعد القنَاعة لا يُغنى (28)

- 5 – ذكر الذنـــوب و لوم النـــــفس :

في هذا اللون يخاطب الشاعر نفسه و يقدم لها النصح و الإرشاد، و يزجرها عن ارتكاب الذنوب و الخطايا

و المعاصي ، فهذا أبو العباس بن الغماز (ت 693هـ) يقدم اللوم في شكل استفهام ، ثم يتحصر على

الماضى الذي لا مجال لرده، فيندب نفسه التي أطاعت هواها و لم تُصغ لوعظ واعظ، أو نُصح ناصح فيقول:

أمَا آنَ للنفْسِ أنْ تخشــَعا ***** أَما آن للقلبِ أن يقلــعَا
أليْس الثَمانُون قَد أقـــبلتْ ***** فلم يبقَ في لذة مطمَعا
يقضِي الزمانُ و لا مطمَع ***** لما قدْ مَضى أنْ يرجِعا (29)

و يعمد الشاعر أبو محمد عبد الله الأنصاري عن لوم نفسه مُؤنبا مُقرعا فيقول :

أتعلمُ أنكَ الخـــَطاءُ قطـــْعا ***** و أنكَ بالذِي تأتي رَهـــينُ

و تغتابُ الورَى : فعلُوا و قالُوا ***** و ذاكَ الظن و الإثم المبِينُ (30)

و من أمثلة ما كان يجنح إليه الزهاد من معاتبة النفس ، و تأنيبها على استرســـالها في معاصيها ، قول

سهل بن مالك :

نهارُكَ في بحرِ السفاهَة يسبـــــحُ ***** و ليلُكَ عن يومِ الرفاهةِ يصـــــــــبحُ

و في لفظِك الدعْوى و ليسَ إزاءَها ***** منَ العملِ الزاكي دَليل مُصـححُ

إذا لمْ تُوافق فـــعلة مِنكَ قَوْلـــةً ***** ففي كُل جُزء مِن حديثِكَ تُفـــــضحُ

تنحَ عن الغاياتِ لستَ منْ اهْـــلها ***** طريق الهَويني في سُلوكَ أوْضحُ

إذا كُنت في سِن النُهى غَيرَ صَالحُ ***** ففي أي سِن، بعدَ ذلكَ تصـــْلحُ (31)

إن تردد اللوم و العتاب في شعر الزهد الذي خلفه هذا العصر، إن دل على شيء فإنه يدل على الخوف من

الجليل، و محاسبة النفس استعدادا ليوم الرحيل.

- 6 – حســـن الظـــن بالله :

إن ارتكاب الخطايا و ثقل الذنوب صار مقلقا لكثير من الزهاد، مما جعله يسأل نفسه أيكون من الفائزين

يوم الدين ؟ . لكن هناك من نجده متفائلا يحسن الظن بالله، و يظهر واسع رجائه في عفوه سبحانه و تعالى

و من أمثلة ذلك قول أبي بكر بن مغاور:

أوْدعُوني بَطْن الضريحِ و خَافُوا ***** من ذُنوب كُلومُها بأدِيـــــم

قلتُ لا تجزَعُوا عَلَي فإنـــِــــي ***** حَسَنُ الظن بِالرؤُوفِ الرحِيم (32)

و المعنى نفسه نجده في شعر أبي بحر صفوان بن إدريس التجيني حين يقول :

قَالوا ، وَ قد طَال بِي مَدى خَطئي ***** وَ لم أَزَلْ في تَجرمِي سَاهِي

أَعْدَدْتَ شَيئا تَرجُو النجَـــاةَ بِهِ ***** فَقُلتُ : أَعدَدْتُ رَحـــمَة الله (33)

و قد قابل العديد من الشعراء بين قلة الزاد بجود الله، و منهم أبو بكر مالك ابن حمير الذي كتب إلى

أبي الأصبع العبدري :

رَحلتُ وَ أنني مِن غيرِ زاد ***** وَما قَدمْتُ شَيئًا للمَـــــَعاد

وَ لكنِي وَثقْتُ بجودِ رَبي ***** و هَل يَشْقي المُقِل مَع الجَوادِ؟ (34)

و ممن قال في ذات المعنى أبو الحجاج يوسف المنصفي :

قالتْ لي النفـــْسُ: أتَاكِ الردَى ***** وَ أنتَ في بحرِ الخَطَايا مُقِـــيم

فَماذا ادخرْت الزاد ؟ قُلتُ اقْصِري ***** هَلْ يُحْـــملُ الزاد لِدارِ الكَريم (35)

الخاتمـــــة :

و صفوة القول أن الخطاب الشعري الزهدي في الأندلس عصر الموحدين امتاز بالطابع التعليمي ، كما اكتسى

بثوب الحكمة عند أغلب الشعراء ، وتميز بصدق العاطفة و حرارتها فهو ينبعث من أعماق النفس سواء تضمن

تذكير الناس بالموت و الدار الآخرة ، أو التنفير من الدنيا و غرورها ، أو إبداء الحسرة و الندم على ما فات ،

كما أنه استلهم في معظم معانيه القرآن الكريم و الحديث النبوي الشريف ، كون هؤلاء الشعراء كانوا فقهاء

و محدثين ووعاظ ، و من ثم كان له الدور الايجابي في توعية المجتمع الذي انغمس في الملذات و تَاه في

الشهوات .

الهوامش و الاحالات :

-1 جمهرة اللغة لابن دريد ، مكتبة المثنى ، بغداد ، العراق ، ط1 ، 1345هـ، ص420، باب الدال و الزاي .

2 – لسان العرب : لابن منظور ، مكتبة دار المعارف ، القاهرة – مصر – دط ، ج4 ، 1979م ص 180 مادة زهد .

3 – الزهد الكبير لأحمد بن حسين البيهقي ، دار القلم ، الكويت ، ط2 ، 1403هـ1983م، ص 88
-4 التعريفات لعلي محمد الشريف الجرجاني ، تحقيق محمد عبد الرحمن المرعشلي ، دار النفائس ، ط1، 1423هـ
2003م ،ص 184
-5 أمراء الشعر الأندلسي : عيسى خليل محسن ، دار جرير للنشر و التوزيع ، عمان – الأردن – 2007م ، ص134
-6 سورة يوسف : الآية 20
-7 تفسير القرآن الكريم لابن كثير ، دار الغد الجديدة ، القاهرة – مصر- ج2 ، ص 442
-8 سورة فاطر: الآية 5
-9 سورة القصص : الآية 88
-10 سنن الترميذي : تحقيق ابراهيم عطوة عوض ، القاهرة – مصر- ط1 ، دت ، باب زهد في الدنيا، ص517
-11 الأدب الأندلسي موضوعاته و فنونه : مصطفى الشكعة ، دار العلم للملايين ، بيروت – لبنان- ط9 ،دت
ص 57
-12 الشعر الأندلسي عصر الموحدين : فوزى عيسى ، دار الوفاء للطباعة و النشر ، الاسكندرية ، ط1، دت ، ص203
-13 أدباء العرب الأندلس و عصر الموحدين ، بطرس البستاني ، دار مارون عبود ، بيروت – لبنان- دط ،دت، ص 224
-14 الأدب العربي في الأندلس : عبد العزيز عتيق ، دار النهضة ، بيروت – لبنان- دط، 1976م، ص258
-15 الإنسان الأندلسي بين الواقع العربي و ما طمح إليه : طاهر أبو غزالة ، دار المواسم ، دط ، دت، ص155
-16 سورة الجمعة : الآية 8
-17 سنن الترميذي : تحقيق ابراهيم عطوة عوض ، ط1، دت ، ج4 ، ص 567
-18 تاريخ الأدب العربي : عمر فروخ ، دار العلم للملايين ، بيروت – لبنان- ط5، 2006م ،ص 652
-19 الإحاطة في أخبار غرناطة : لسان الدين بن الخطيب ، تحقيق عبد الله عنان ، مكتبة الخانجي ، القاهرة
ط1 ، 1974م ، ص88
-20 الغصون اليانعة في محاسن شعراء المائة السابعة : على بن موسى ابن سعيد ، تحقيق ابراهيم

الأبياري
دار المعارف ، القاهرة – مصر- دت ، ص 137
-21 نفخ الطيب من غصن الأندلس الرطيب : أحمد المقري التلمساني ، تحقيق احسان عباس ، دار صادر بيروت –
– لبنان – دط ، 1408هـ- 1988م ، مج 4 ، ص 31
-22 الذيل و التكملة لكتابي الموصول بالصلة : عبد الملك المراكشي ، تحقيق احسان عباس ، دار الثقافة بيروت – لبنان – ط1، 1956م، ص 214
-23 نفخ الطيب من غصن الأندلس الرطيب : المقري ، ص554
-24 المقتضب من كتاب تحفة القادم : محمد بن ابراهيم البلفيقي ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت –ط2 1983م، ص 153
-25 نفخ الطيب من غصن الأندلس الرطيب : المقري ، مج4 ، ص 31
-26 حياة قارة : شعر أبي عمران المارتلى ، دار الأمان – الرباط- ط1 ، 2008م ، ص 106
-27 الشعر الأندلسي عصر الموحدين : فوزى عيسى ، ص 210
-28 الذيل و التكملة : عبد الملك المراكشي ، ج4، ص 214
-29نفخ الطيب من غصن الأندلس الرطيب : المقري التلمساني ، مج 4 ، ص 89
-30 تاريخ قضاة الأندلس : النباهي ، المكتب التجاري للطباعة و النشر و التوزيع ، بيروت – لبنان- دط دت ، ص 11
-31 الذيل و التكملة : عبد الملك المراكشي ، ص 135
-32 زاد المسافر و غرة محيا الأدب السافر : لابي بحر بن صفوان بن ادريس ، دار الرائد العربي ،بيروت – لبنان – دط ،
1976م ، ص 233
-33 نفخ الطيب : المقري ، ص 67
-34 التكملة لكتاب الصلة : ابن الآبار ، تصحيح عزت العطار الحسيني ، مكتب نشر الثقافة الاسلامية ، القاهرة
دط ، 1375هـ- 1956م ، ص 709
-35 المغرب في حلى المغرب : ابن سعيد المغربي ، تحقيق شوقي ضيف ، دار المعارف ، القاهرة – مصر – ط4 ، دت ، ج2
ص 354

المصطلحات الدينية والتعليمية بحاضرة توات

أ عبد الله حرمه -كلية الآداب واللغات-جامعة تلمسان.

ملخص:

يعد إقليم توات من الأقاليم الضاربة في عمق الصحراء نظرا لموقعه الاستراتيجي في مركز التقاء القوافل التجارية وربطها لشمال وجنوب القارة الأفريقية، وتوات (ولاية أدرار حالياً) هي جزء من صحراء الجزائر ذات نخيل وأشجار وأبار وقرى، عرفت بارتباطها الشديد بالإسلام منذ الوهلة الأولى؛ فسخرت كل مؤهلاتها الطبيعية والبشرية للاهتمام بالعلم ودراسته من زوايا ومدارس ومساجد ... مما ولّد لديها العديد من المصطلحات في المجال الديني والتعليمي المرتبطان بالتقاليد المعروفة عندهم.

Abstract:

The province of Touat is one of the striking regions in the depth of the desert. This is due to its strategic location at the convergence of trade caravans center and its interconnect between the north and south of the African continent. Moreover, Touat (State of Adrar currently) is part of the Algerian desert which contains palm trees, wells and villages is known for its deep linkage with Islam since its outset. Furthermore, people of Touat invested all their natural and human qualifications of interest to serve and obtain science and its branches. Koranic schools, schools and mosques were used to do so.This led to the birth of several new words, both religious and didactic, which are directly linked to the customary traditions of Touat.

مقدمة:

يزخر إقليم توات بالعديد من الزوايا والمدارس والكتاتيب، التي لعبت دوراً بارزاً في المحافظة على الهوية العربية الإسلامية لسكان إقليم توات منذ نهاية القرن 9ه/15م، ويرجع سبب انتشار الزوايا بالمنطقة إلى وقوعها على الخط التجاري الرابط بين شمال بلاد المغرب وإفريقيا جنوب الصحراء، مع تمتع المنطقة بالأمن والاستقرار وهو ما سمح بانتقال وبروز العديد من العلماء

والزهاد الذين كان لهم دوراً هاماً في تنشيط الحياة الثقافية والاجتماعية، عن طريق تأسيس زوايا دينية وعلمية أشهرها الزاوية البَكرية والتِّنيلانية والكُنتية وغيرها من المؤسسات التي ساهمت في إثراء دور فعّال في ازدهار الحركة العلمية.

1. تنشيط الحركة التعليمية بتوات

أ) إنشاء الكتاتيب القرآنية:

تسمى الكتاتيب أو (أقربيش)(1)، ويسمى في توات المحضرة، ومنهم من يسمونها (بالمسيد) أي المسجد ومنهم من يسميها (الجامع)، تعد المرحلة الأولى للتعليم القرآني، يلتحق بها الصبيان من سنّ الخامسة أو السادسة، مهمتها تعليمهم الحروف الأبجدية والكتابة ثم بعد ذلك تحفيظ القرآن الكريم(2)، باستخدام أدوات الكتابة وفق الرسم العثماني وبراوية ورش عن نافع عن طريق أبي الأزرق باعتبارها الرواية السائدة في المنطقة، بالإضافة إلى تعلّم مبادئ العقائد والتجويد بالاعتماد على المتون المتخصصة في التجويد والفقه، و تعليم القرآن له مكانة ربانية عند المولى عز وجل حيث يقول الله تعالى: ﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ ﴾(3)، وقوله أيضاً:﴿ وَإِنَّهُ لَكِتَابٌ عَزِيزٌ (41) لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ (42)﴾(4).

وعن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله-صلى الله عليه وسلم- :﴿يا أبا هريرة علّم النّاس القرآن وتعلّمه فإنك إن متّ وأنت كذلك زارت الملائكة قبرك كما يزار البيت العتيق، وعلّم النّاس سنّتي وإن كرهوا ذلك وإن أحببت أن لا توقف على الصراط طرفة عين حتى تدخل الجنة، فلا تحدّث في دين الله حدثاً برأيك﴾ رواه الخطيب البغدادي.(5)

إن تعليم القرآن والدخول إلى أقربيش(6) (الكتّاب) يكون بإقامة حفل على شرف الصبي، تكون بإعداد مأدبة طعام لطلبة الكتّاب والأقارب والأحباب وأول ما يكتب في اللوحة « بسم الله الرحمن الرحيم « قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن»، وبعد ذلك يتدرج الطالب في الحروف الهجائية (أ ، ب ، ت ، ث ، ج ، ح، خ...) (7)، فعند إتقانها ينتقل إلى سورة الفاتحة ويكون ذلك بتلقين الشيخ للصبي، ويمرنه في ذات الوقت على الكتابة.

- مراحل التعليم في الكتاتيب : تنقسم إلى ثلاث مراحل:
  - **المرحلة الأولى:** يكتب المعلم في بداية الأمر للتلميذ لوحة بخلق القلم، بدون حبر فيترك أثر الآيات ليقوم التلميذ فيكتب على أثرها بالحبر أو الصمغ وهكذا يتدرب على رسم الحروف وربط الكلمات.

  - **المرحلة الثانية:** هي كتابة نص السورة على الرمل، ويعبد نقلها الصبي إلى اللوح بالحبر والقلم حتى يتحكم في الخط.
  - **المرحلة الثالثة**: يتمثل في الإملاء، ويكون بعد بلوغ التلميذ مرحلة معينة، وذلك بعد التمكن من الخط عن طريق « الرَّشْم»(8) ويكون ذلك عند بلوغ الطفل» سورة « يس « يبدأ في الإملاء « الفَتْوَة»(9)؛ حيث يجمع المعلم حوله العديد من التلاميذ فيبدأ في الإملاء عليهم وهم يكتبون، وعند انتهائهم من الكتابة ينظر إليها الشيخ ويصححها، وعادة ما يبدأ الإملاء في أقصر السور إلى غاية وصول الصبي سورة البقرة، وهي النهاية(10)، ولمن يريد ضبط القرآن الكريم فمتى وصل سورة البقرة فإنه يعود على القرآن، وعادة ما تقام مأدبة غداء لتلاميذ المدرسة القرآنية وذلك لبلوغ الطفل سورة البقرة، فوصوله إلى حزب «يستبشرون» (سورة آل عمران) يسمى عند أهل المنطقة « بالسلوك»(11)، عندها يأخذ المعلم لوح الطالب فيكتب فيه بعد البسملة سطراً من حزب يستبشرون، ثم يناوله للحاضرين من علماء المنطقة لكي يكتب كل منهم كلمة تبركاً إلى نهاية الثمن وبعد الكتابة يقوم الشيخ بترتيل ذلك الثمن بمعية الحاضرين، وفي الأخير تختم السلكة.(12)

ومن العادات الشائعة في المنطقة يلزم على الطفل أن يعيد تكرار ما قرأه وهنا تبدأ مرحلة الحفظ والإدراك لمعاني القرآن، فكل يوم أربعاء يقوم الطلبة بإلقاء المعوذتين ويدرك أنه تمكن من حفظ القرآن الكريم، تقام لأجله كذلك وليمة كبيرة على شرفه، ويسمى هذا عند أهل توات بـــ « الحفوض»(13) تقام فيه طقوس السلكة(14) فهذه المرحلة ما هي إلا بداية لمرحلة التدرج والالتحاق بسلك طلبة الفقه والحديث.

وحفظ القرآن بإقليم توات يقوم على:

1. البداية بأقصر السور.
2. العرض وهو قسمين:
   - **العرض الأول:** ويكون بتلقين الشيخ للتلميذ، وتصحيح أخطاء الكتابة.
   - **العرض النهائي**: عند الحفظ وبعد محو اللوحة.
3. التكرار: ويكون بالمراجعة الدورية وتخصص المدارس يوم الأربعاء والخميس للتكرار.
4. الإملاء: وهو كما وضحناه في المرحلة الثالثة.(15)
5. القراءة الجماعية: في كل يوم بعد صلاة المغرب تقوم المدارس القرآنية بتلاوة الأحزاب الأربعة الأخيرة من القرآن الكريم بهدف ضمان حفظ أدنى منه، مع بعض المتون الفقهية والأدعية

بين المغرب والعشاء، وتكون بالتناوب حزبين يومياً (تبارك، الجنّ، عمّ، سبّح)(16).

- **الأدوات المستعملة في الكتاتيب وأهم الدروس المقدمة:**

أما بالنسبة للأدوات المستعملة فهناك القلم المصنوع من القصب واللوح، والمحبرة والحبر، وهي بالتفصيل كالآتي:

1. **القلم:** تصنع من القصب أو من الجريد النخيل وأعواده دقيقة مسطحة ولا يصلح للقلم إلا إذا جفّ القصب واستوى، فيقوم التلاميذ بقطعه وبريه بالموس أو الشفرة، فالقطع يكون على طرف القلم، حتى إذا دق رأسه يشق من النصف شقاً خفيفاً لكي يسهل انسياب الحبر. (17)
2. **اللوحة:** عبارة عن لوحة خشبية ملساء تطلى بمادة بيضاء تدعى محليا بالصمصاد(18) (الصلصال) في بعض المناطق ويجلب الأجود من بودا(19)، وهذه اللوح يتغير حجمها بتغيير المستوى التعليمي(20).
3. **الحبر:** يدعى أحيانا بالصمغ وهو السائل الذي ترسم به الحروف، يصنع من مادة تفرزها أشجار الطلح في المنطقة ويسمى العلك (الدموع)، والمادة الصوفية تستخرج من الشاة، وفي بعض المناطق يصنع من صدأ القدر (الكحال).
4. **المحبرة:** يسميها أهل توات الدواة، وهي قارورة صغيرة من الزجاج أو الحديد يوضع فيها الصمغ والصوف ويخلط جيداً حتى يسوَدّ، وتترك في الشمس مدة.
5. **أدوات أخرى:** مثل الأوراق، والجلود وهذا نجده عادة في الكتب المخطوطة بالخزائن التواتية....

ب/ تأسيس الزوايا والمعاهد العلمية:

عُرفت الزاوية في أوائل القرن الثامن الهجري، وكانت تطلق على مكان معد للعبادة، و تشتمل على مرافق لإيواء الطلبة وعابري السبيل، وقيل أنها عرفت في المغرب بعد القرن الخامس الهجري، وسميت في بادئ أمرها بدار الكرامة أو دار الضيافة ثم عرفت الزاوية بعد ذلك بأنها مؤسسة لرؤساء الطرق الصوفية، يجتمع فيها مريدوهم لذكر الأوراد،كما كانت تتخذ مأوى لطلبة القرآن والعلم (21).

1. **مفهوم الزاوية:** هي مؤسسة دينية روحية اجتماعية عبارة عن مجموعة من البيوت والمنازل المختلفة، تشتمل على قاعة خاصة للصلاة بها محراب وضريح لأحد أولياء الله الصالحين تعلوه غرفة لتلاوة القرآن وتعلّم اللغة العربية، وأخرى يسكن فيها الطلبة، وغرف لإيواء

المهاجرين وعابري السبيل.

لقد ارتبطت الزاوية في المغرب الإسلامي بلفظ الرباط(22) وهي مكان يجتمع فيها النّاس للعلم والعبادة، وهو ما حدث في عصر المرابطين، مذْ عرف التعليم وجهة أخرى أنشِئت الرباطات، وهي أصل الزوايا من حيث كونها انقطاعاً للتعليم والعبادة، وكان ذلك بعد قدوم عبد الله بن ياسين(23) إلى إفريقيا واختياره مجموعة من قبائل صنهاجة والانعزال بهم على نهر السنغال ليقيم رباطه هناك، فالنّظام القائم في الرباط يشبه إلى حد كبير نظام المرابطين فيقول في حديثه عنها: « وقد عرفنا أنّها أصلاً كانت رباطاً للجهاد، ثم تطورت إلى مراكز للتعليم والعبادة»(24). ويشير صلاح مؤيد العقبي إلى الزوايا بمنطقة الجنوب الجزائري فيقول عنها: « عرفت منطقة الجنوب الشاسعة المترامية الأطراف عدداً لا بأس به من الزوايا التي انتشرت منذ عهد بعيد هنا وهناك...»(25).

لقد عرف إقليم توات انتشاراً كبيرا للزوايا، وتوسعاً في دائرتها وذلك بفضل رجالها الذين عرفوا بالعلم والتقوى والصلاح وتشير الوثائق إلى أن أول زاوية تم إنشاؤها بالإقليم هي زاوية سليمان بن علي في حوالي (581هـ- 1185م) (26)، ثم تواصل بعدها تأسيس الزوايا في كامل أرجاء الإقليم بفضل رجال حملوا لواء العلم على عاتقهم، هذا الارتفاع الذي قدمته أعلى درجات التصوف وقاعدته مسيرة عُمر الإنسان في طلب العلم.

ويرى الشيخ « محمد باي بلعالم» أن تاريخ الزوايا يرجع إلى تاريخ نشأة المنطقة التواتية بمناطقها الثلاث: « قورارة ، توات، تيدكلت « والباحث عن تاريخ نشأة الزوايا بمسجد أول نشأتها في تاريخ توات، فتوات هي الزاوية وقد أُطلق عليها الكثير من قرى البلديات، وهذا أكبر دليل على العناية التي كان يوليها سلفنا الصالح لهذه المؤسسة ، فأول زاوية أنشئت بالإقليم وهي «زاوية حينون بأولف» والتي يرجع تاريخ تأسيسها إلى دخول الإسلام للمنطقة وقد أسس مسجدها في القرن الثاني للهجرة (164هـ)(27).

ويرجع سبب انتشار الزوايا منذ نشأتها إلى يومنا هذا إلى عدة أسباب منها:

1. صلاح الزاوية والبقاء للأصلح، لأنها بنيت على دعائم تصب منها مجاري روحية وقيم إنسانية، ولو كانت غير ذلك لذابت ذوبان الباطل.
2. كون الزاوية مست الإنسان كجوهر لا كرقم تشدّه أطماع الثروة أوجب التملك، كما يحدث الآن في بعض الزوايا التي انحازت عن شعارها الدّيني والاجتماعي.

3. قوة المعتقد الذي بنيت عليه والرامي إلى الارتقاء بالإنسان إلى مصاف المثالية والزهد واتباع طريقة أسيادنا، بالتحلي بالأوصاف الحميدة والتخلي عن الأمور الدنيوية التي تغير عقل الإنسان من إنسان زاهد إلى إنسان محبّ للدنيا كثعلبة «حمامة المسجد»(28).

2. أنواع الزوايا: يمكن تصنيفها إلى قسمين:

1* التصنيف الوظيفي: من ناحية الوظيفة التي تقدمها هناك ثلاثة أنواع من الزوايا:

أ) **زوايا العلم**: هي الزوايا الخاصة بتحفيظ القرآن الكريم واللغة العربية والتصوف الإسلامي، بها مدرسة لتحفيظ القرآن ومسجد مخصص لإيواء للطلبة مثل: زاوية سيدي أحمد الرقاد بزاوية كنتة، وزاوية مولاي هيبة بأولف.

ب) **زوايا الإطعام**: تأسست هذه الزوايا منذ قرون(29)، فهي زوايا خيرية لإيواء الفقراء والزوار والغلبة من المساكين، فهي مأوى أو دار السبيل.

ت) **زوايا العلم والضيافة**: فهذه الزوايا تجمع بين العلم والضيافة حيث تقوم بالدورين معاً، فمن هذه الزوايا مثلا زاوية سيدي البكري، وزاوية سيدي بلكبير (حديثة العهد)، حيث يقول فيها السيد الضّب عبد الرحمن:» من محاضر العلم إلى زوايا الفقه، قوم على عشق الحبيب تسامروا من منارات كوسام ومهدية أبرقت إلى تيليلان بمهد الأشراف في الأدغاغ أينعت وتسامت ربوع الطهر تزداد تألقاً بابن الكبير سليل الأكابر للنشء معلّماً»(30).

2* **التصنيف الجغرافي**: هناك فرعين:

الفرع الأول: زوايا تم بناؤها على أرض اشتريت من طرف المؤسس الأول للزاوية(31)حارس القصر أو القرية مثل: زاوية تيليلان (1058هـ- 1613م) بعد مغادرة الحاج سيدي أحمد بن يوسف قصرا أولاد أونقال في تيمي واتجه صوب تيليلان لبناء زاويته هناك.

الفرع الثاني: هي الزوايا التي تبقى داخل القصر، حيث تكون أملاكها داخله مثل : زاوية زاجلوا « سيدي علي بن حنيني»(32).

1. الهيكل التنظيمي للزاوية ودورها:

تتكون الزاوية من عدة هيئات تشرف عليها وتقوم بعدة خدمات تجاه المؤسسة وهي:

أ) **شيخ الزاوية:** الشيخ هو الذي يرجع إليه الفضل في إنشاء الزاوية فصلاحيته مطلقة في التصرف في أملاك الزاوية وهو واضع البرامج وله عدة خدمات منها:

- ❖ التدريس: لأن الهدف الأساسي في إنشاء الزاوية هو نشر العلم والتوعية الدينية.
- ❖ السهر على سير الزاوية: بالتنظيم وتعيين دور كل فرد، فكلّ حسب عمله.
- ❖ النظر في نفقات الزاوية: ويكون كذلك بتعيين ميزانية للزاوية ويكون الاعتماد فيها على الأوقاف والأحباس التابعة لها كالأراضي الصالحة للبناء، ويشرف الطلبة على العمل في الحقول عند نهاية الدراسة.
- ❖ الإمامة في الصلوات: وتكون بإمامة الناس في الصلوات الخمس وإلقاء الخطب والدروس.
- ❖ استقبال الضيوف، وإدماج الطلبة الجدد، الذين يأتون في العطلة الصيفية.

ب) هيئة التدريس: يعينها الشيخ وتكون من الطلبة النجباء والقدامى في الزاوية.

ت) جماعة القصر والبلد: هم جماعة يتولون استقبال الضيوف في غياب الشيخ.

ث) هيئة الخدمات: تتكون من أشخاص متطوعين، كانت في القديم عادة في العرق السائد في المنطقة من العبيد أو الخمّاسة، وأما اليوم فأصبح كل شيء بيد الطلبة.

ج) لجنة المسجد: هي لجنة خاصة لتسيير أمور المسجد، تقوم بالتنظيف والترميم.

أما مصادر تمويل الزاوية فهي:

الأوقاف والأحباس التابعة لها من المنازل، فقارة، إبل ومواشي، مختلف أنواع العقارات التي هي ملك للزاوية، يتم زرعها واستصلاحها من طرف طلبة الزاوية، هذا إضافة إلى ما يجود به أهل البر والإحسان.

يوضح لنا الأستاذ قلوم مكي أدوار الزوايا ويجملها كالتالي(33):

-1الدور الجهادي وذلك قصد الدفاع عن المنطقة في عهد المغيلي مع اليهود.

-2 الدور الديني وذلك بنشر الدّين الإسلامي في ربوع إفريقيا « دور الكنتة «.

-3 الدور الإصلاحي مثل الزاوية البكرية لها دور إصلاحي لا يستهان به ذكره صاحب « جوهرة المعاني «.

-4الدور الاقتصادي والأمني والتحكيم أثناء النزاعات والخلافات، كالزاوية البلبالية وزاوية سيدي أحمد بن موسى بكرزاز، وزاوية تسفاوت الجرارية.

كذلك الزاوية الرقانية لعبت دوراً تاريخيا في الثقافة والتجارة ما بين توات والسودان الغربي وغيرها.

2. الحفاظ على الموروث العلمي والثقافي بتوات (خزائن المخطوطات):

المخطوطات هي إحدى الأوعية الفكرية التي تجمع عصارة فكر أي شعب كان، ونحن في هذه

الأسطر نريد أن نعطي ولو لمحة موجزة عن أهم المخطوطات الموجودة في الإقليم إبان القرنين (17و18م).

والمخطوطات في إقليم توات كثيرة ومتنوعة إذ تشير بعض الإحصائيات أنه كان بالإقليم في السنوات الأولى من الاستقلال أزيد من مائة خزانة بها حوالي عشرون ألف مخطوط(34) في أغراض مختلفة، فهناك مخطوطات خاصة بالفتوى والنوازل والتقاييد ومخطوطات الرحالة ومخطوطات تاريخية ومخطوطات التراجم والسير، والسبب الذي أثرى المنطقة بهذا الكمّ الهائل هو وجود المنطقة في مركز الطرق التجارية(35)، وقد لعبت القوافل التجارية والرحلات إلى جهات مختلفة دورا أساسيا في جلب أعداد كثيرة من المخطوطات ابتداء من القرن العاشر الميلادي، حيث تتميز بقيمتها العلمية، ومن هاته المخطوطات نذكر على سبيل المثال لا الحصر:

أ- مخطوطات الفتوى والنوازل:

مختصر النوادر: لعبد الرحمن بن عمر التينلاني وهو كتاب نسخه تلميذه محمد بن مالك القبلاوي، ونوازل الزجلاوي ونوازل الجنتوري إضافة إلى نازلة له محمد بن أبّ المزمري « حول تغريم الخمّاس».

ب- مخطوطات الرحالة: وهي كثيرة ومتعددة منها:

مخطوط « رحلة في طلب العلم لسجلماسة وفاس» للشيخ عمر بن عبد القادر التنلاني (ت 1152م) ورحلته كذلك إلى الحج، ورحلة الحاج عبد القادر بن أبي بكر هيبة الله الشريف التواتي(36).

هـ- مخطوطات تاريخية: ونقصد بها المخطوطات المتخصصة بتاريخ إقليم توات:

- دورة الأقلام في أخبار المغرب بعد الإسلام لمحمد بن عبد الكريم التمنطيطي.
- نقل الرواة عن من أبدع قصور توات ألفه الشيخ محمد بن عمر بن محمد البوادي.
- القول البسيط في أخبار تمنطيط لمؤلفه محمد بن الطيب الحاج عبد الرحيم المشهور « ابن بابا حيدة «.
- تراجم علماء الدغامشة قورارة للحاج بن عبد الكبير المطارفي... والقائمة طويلة لا نستطيع حصرها.

ح- التقاييد: هي عبارة عن معلومات وملاحظات كان يعمد العلماء كتابتها على الهوامش وذلك لكي لا تضيع تتمثل في معلومات حول النسب، أو البيع أو الشراء...»، ويذكر منها تقييد حول

قصر ملوكة وتقييد حول نسب المغيلي(37).

ض- التراجم والسير: وهي كثيرة ومتنوعة نذكر منها: مخطوط « فهرسة التينلاني» للشيخ عبد الرحمن بن عمر التينلاني، ومخطوط الدرة الفاخرة» لمحمد بن عبد القادر بن عمر التينلاني(38).

وتعد خزائن المخطوطات أحد العوامل التي أسهمت في الحفاظ على الهوية الثقافية والحضارية للأمة لاحتوائها على رصيد علمي هام، يظهر من خلاله مراحل تطور المجتمع الصحراوي منذ النشأة، وبالتالي فهي تربط الماضي بالحاضر لتوفرها على مادة مصدرية يمكن للباحثين التعرف فيها على الجانب الخفي في البحوث الأكاديمية خاصة الجانبيين « الاقتصادي والاجتماعي»(39).

فاحتواء الخزائن على ثراء علمي لا يمكن عدّه إلا بتحقيقه، وذلك بالعبرة والمثابرة وإعادة نسخه كي تستفيد الأجيال القادمة.

3. تنشيط حركة الكتابة والتأليف:

أ. أشهر من اشتغل بالكتابة والتأليف بتوات:

إن من أبرز من اهتم بالكتابة والتأليف حول المنطقة هم علماء أجلاّء، بحور التصوف من أمثلة ذلك:

- **الشيخ البكري بن عبد الكريم:** هو من أكبر فقهاء تمنطيط ولد (1042هـ - 1633)، أخذ النحو عن الشيخ محمد بن علي الوجروتي وأخذ عن الشيخ الحاج القاضي التواتي، وكانت له إجازة في الديار المصرية، تولى مهنة التدريس ومنصب القضاء (1092هـ)(40) سلك بالناس مسلك العدل، عرف بكثرة اجتهاده في سائر العلوم الشرعية.
- **الشيخ عبد الرحمن بن إبراهيم التواتي:** يرجع نسبه إلى تيطاف من بلاد توات، تنقل مع أسرته في ربوع المنطقة أخذ عن والده وعن ابن عمه الفقيه عبد العالي، المختصر والألفية ودرس شتى العلوم انتهت إليه الفتوى والتدريس في توات بعد وفاة الشيخ أبي حفص، توفي رحمه الله (-1160 1747م)(41) ، ألّف رحمة الله عليه: «شرحه للمختصر، منظومة التصوف، منظومة في قضاء الدّين ونظم قصيدة في الفرائض.
- **الشيخ الزجلاوي:** هو الشيخ ابن العالم الزجلاوي ينتسب إلى قصر زاجلو، أخذ عن الشيخ عبد الله بن عبد الرحمن التينلاني يرجع إليه علماء توات في شرح المرشد المعين.
- **السيد أبي الأنوار عبد الكريم بن أحمد بن يوسف:** ولد سنة 1666م / 1077هـ وتوفي بأولف

بزاوية سيدي مولاي هيبة 1754م / 1168هـ(42).

- **السيد الحاج محمد بن عبد الرحمن البلبالي**: ولد سنة 1166هـ، مات أبوه وهو صغير بدأ دراسته على يد الشيخ أبي زيد سيدي عبد الرحمن بن عمر، تنقل في ربوع توات للتعلم والتفقه، أصبح مفتيا ومدرساً بقرية ملوكة ثم بعد ذلك تولى القضاء، فكان قاضي الجماعة بتوات له عدة تقاييد، توفي رحمة الله عليه سنة 1244هـ(43).

إنّ الناظر في الخزائن يلاحظ أن أغلب المخطوطات هي في الفقه واللغة والتفسير والتاريخ والتراجم والسير إضافة إلى العلوم العقلية كالمنطق والفلك.

ب. العلوم التي اشتغل بها التواتيون:

لقد اهتم التواتيون بالعلوم التي كانت سائدة ومتوفرة في عصرهم، ويعد الفقه المالكي العلم الغالب على سائر المنطقة ومن هنا نستطيع القول أن التواتيين تعاملوا مع هذه العلوم بثلاث أشكال وهي:

الاشتغال بالتدريس، الاهتمام بالتأليف، الاهتمام بالنسخ (المخطوطات).

أما العلوم التي اشتغل بها التواتيون في حياتهم خلال القرن 12م نجد:

ا)- **الفقه:** يأتي في صدارة العلوم الفقه المالكي الذي اشتغل به التواتيون، ونجد أن سكان الإقليم متشبّعين به، ومتتبّعين لمذهب الإمام مالك، وطريقة الجنيد، وقد ذكر ذلك صاحب المرشد المعين:

فِي عِقْدِ الأَشْعَرِي وَفِقْهِ مَالِك وَفِي طَرِيقَةِ الجُنَيْدِ السَّالِك.

لأن الأشعرية عقيدة أهل توات، سائرين على طريقة الجنيد وفقه مالك، وبالتالي فهم يجمعون بين العقيدة والفقه والتصوف المتعلقة بأقسام الدين الثلاثة وهي: الإيمان، الإسلام، الإحسان.

وفي هذا الصدد نذكر أهم المتون الفقهية التي يدرسها أبناء إقليم توات: متن الإمام ابن عاشر، رسالة « أبي زيد القيرواني» مختصر خليل لتدريس الفقه دون غيره، وهذا لحاجة أهل توات للفتوى، ومن أبرز من أبدعوا في هذا المجال سيدي عبد القادر التنلاني صاحب الترجمة الذي وضع تقاييد على مختصر خليل، كما برز من بينهم سيدي عبد الرحمن بن عمر التنلاني (ت 1189) الذي ألّف في الفقه، وسطع نجم آخر في هذا العصر وهو سيدي محمد بلعالم الزجلاوي (ت 1212) جمع آراءه الفقهية وآراء أشياخه، له كتاب: « نوازل الزجلاوي»، وله شرح على خليل

المسمى: « الوجيز» وكذلك شرح على «التلمسانية في علم الفرائض» وله شرح المرشد المعيّن.

هذا من حيث التأليف، أما من حيث التدريس والمدارسة والمطالعة فالمخطوطات الفقهية متعددة، حيث عثر بخزائن توات على عدد منها:

- نوازل المغارسة لعبد الرحمن الفاسي.
- شرح الخطاب على مختصر خليل – مخطوط.
- نوازل القباب لعبد القادر الفاسي- مخطوط.
- شرح الزرقاني لعبد الباقي الزرقاني- مخطوط.
- حاشية الدسوقي – مخطوط(44).

وتدرس كذلك في المتون الفقهية كذلك: متن أسهل المسالك، الرحيمة في الميراث، متن العبقري، متن القرطبي، متن العشماوية، متن الرفعي باب الفرائض، متن الحكام لابن عاصم(45).

أ) **أصول الفقه**: يقول الأستاذ: الصديق الحاج أحمد أن التواتيين لم يولوا عناية كبيرة بأصول الفقه نظراً لحاجتهم للفتوى والقضاء إلا أنّها وجدت تصانيف في بعض الخزائن، ورغم ذلك وجد الكثير من المصنفات الخاصة بهذا العلم في الخزائن من بينها: شرح المنهج علي المنجور (مخطوط) ، شرح ميارة من تكميل المنهج (مخ)(46).

ب) **اللغة والنحو**: نظراً للارتباط الوثيق بعلم الفقه وعلوم القرآن فقد حازت الدراسات اللغوية، القسط الوافر من اهتمام علماء الحاضرة والذين ألفوا العديد من المصنفات في هذا المجال:

- ✓ مختصر الدر المصون في إعراب القرآن الكريم، وهو كتاب في إعراب كلمات القرآن الكريم اختصره أبو زيد عبد الرحمن التواتي من كتاب السمين.
- ✓ ألّف كذلك في اللغة سيدي محمد بن بادي تأليفا في الصرف عن المقصور والممدود، وألّف من بعده الشيخ سيدي محمد بن بادي تأليفا سمّاه «بلوغ المقدم على وقاية المتعلّم من اللحن الثلم».
- ✓ مؤلفات محمد بن أب المزمري: ألّف الشيخ في اللغة العديد من المؤلفات نذكر منها:
- ✓ نبيل المواد من لامية المجراد (مخ).
- ✓ النفحة الرّندية على شرح التحفة الوردية (مخ).
- ✓ روضة النسرين في مسائل التمرين (مخ). (47)

ت) **التفسير وعلومه:** لقد اهتم شيوخ المنطقة اهتماماً بالغاً بعلم التفسير حيث يعتبر

الشيخ محمد بن عبد الكريم المغيلي أول من ألّف في تفسير القرآن الكريم سماه « الفتح المبين في شرح القرآن الكريم»(48)، إضافة إلى وجود العديد من المصنفات في خزائن المخطوطات من بينها:

- ❖ تفسير الشاطبي للقرآن الكريم، شرح الجزولي علي بن بر.
- ❖ تفسير ابن أب على ابن الجوزي، تفسير ابن عطية.
- ❖ تفسير الجواهر الحسان الثعلبي، شرح الغزالي علي بن بر.

هذا بالإضافة إلى التصوف والتاريخ والسير والتراجم وعلم المنطق والجغرافيا والفلك، وغيرها من العلوم التّي كانت تدرّس في المنطقة.

4. الحفاظ على العادات والتقاليد الثقافية والاجتماعية:

سادت منطقة توات عادات وتقاليد إيجابية وسلبية نحن نذكرها كترداد لتاريخ يذكر وخبر يذاع وينشر، مع أن السلبيات ولله الحمد قد اضمحلت وصارت حبرا على ورق بفضل التوجيهات الدينية التي تلقى في المدارس والمساجد والخطب والمناسبات، وقد بقيت بعض العادات متواصلة وجلها لها مساس بالعقيدة وأظنه من وضع اليهود الذين كانوا في المنطقة أو من سكانها الأقدمين، لأن الغالب أسماء عادات غير عربية(49).

أ- العادات السلبية:

إذا حلت عشية البناء فإن العريس يتكلم ويجعل في فمه قطعة من فضة ولا يزال صامتا إلى بعد الغروب حتى يرى النجوم في السماء فيباح له الكلام ويزعمون أن هذه الفعلة تصونه من المكاره، ثم إقامة السهرات الفلكلورية المختلطة بالرجال والنساء ليلة البناء، ويومها يجتمع الناس عند العريس ويجعلون له في يده الحناء وفي عينيه الكحل ويلبسونه ثيابه ثم يشيعونه من ذلك المكان إلى بيته في حفل صاخب ورقص وغناء وبارود وقراءة مدائح نبوية وما إلى ذلك مما تشمئز منه القلوب السليمة وتأباه النفوس المؤمنة المستقيمة، وخلال الحفل ترمى الدراهم للراقصين والكاكاو والسكر والفول(50).

-الولادة:

وإذا ولد أحدهم أول مولود فإنهم يطلقون طلقة بارود تفاؤلا بأن يكون شجاعا باسلا يقتحم الحروب ولا يهاب المدافع ثم يجعل مسمار في المكان الذي سقط فيه الصبي من بطن أمه ولا يغسل إلا بعد مضي سنة، وأما شعره فلا يحلق إلا بعد تمام أربعين يوما من ولادته، مع أن السنة حكمت بحلقه يوم سابعه ويبقى في البيت طيلة أربعين يوما هو وأمه ويحافظون عليه من رؤية

الناس، ويعتقدون أنه إذا خرج من البيت قبل الأربعين أو رآه غير أهله يصاب بنكبة(51).

- العادات السيئة والمعتقدات الفاسدة في العقيقة وغيرها:

أما العقيقة فلا تسأل ما ابتدأوا فيها من المنكرات ففي بعض القرى تجدهم يدفنون ربعها في التراب، وفي بعضها يطبخ الربع المقدم كاملا بدون فصل العظم عن اللحم ثم يأكله الأبوان ويعلقون العظام في سقف البيت أو في نخلة، ومنها إعطاء الرأس والجلد للقابلة أجرة لها.

ومنها ما اعتاده قوم من ترك بعض الشعر في رؤوس أولادهم من المقدم ومن الوسط الرأس ومؤخره، وفي تلك الفعلة قد نهى عنها الرسول الكريم لما فيها من التشبه باليهود.

ومنها ما يزعمه بعض القبائل من أن ولدهم إذا تجاوز فقارة البلدة التي هو فيها إلى بلدة أخرى قبل أن يكمل الحول يقع له ضرر إما فقد عضو وإما مرض وإما موت.

ومن المعتقدات الفاسدة قولهم إذا مات لرجل ولد وصلى عليه فإن أولاده كلهم يموتون في حياته ولا يخلف بعده ولد، وهذا كذب وافتراء لأن الله جعل لكل حي أجلا.

ومنها ما يقع عند كسوف الشمس وخسوف القمر والغناء واللهو برسم طلب الإفراج عن القمر، بل وقد بينت السنة واجب المؤمنين نحو هذا الحدث العظيم قال صلى الله عليه وسلم: «إن الشمس والقمر لا يخسفان لموت أحد ولا لحياته، ولكنهما آيتان من آيات الله، فإذا رأيتموهما فصلوا»(52).

ومنها من رمي الحشيش وراء المسافر من حين يخرج من بيته إلى أن يتعدى البلد فتملأ بالحشيش ويعتقدون أنه سبب له في حصول الربح والغنيمة والسلامة، ومنها صب الماء الفاضل عن دفن الميت على القبور المجاورة له.

ومنها إذا حفر القبر يترك فيه المعول إلى أن يوضع فيه الميت لئلا تسكنه الجن حسب زعمهم الفاسد.

ومما يقع في الأعياد الدينية من تبرج النساء ومصافحتهن من طرف جهلة الرجال، هذه بعض السلبيات والتي كما أسلفنا صارت حبرا على ورق، بفضل التوجيهات الدينية ليأتي دور الايجابيات(53).

ب- العادات الخيرة:

يتزايد النشاط في شهر رمضان فيقبل الناس على المساجد والمدارس لسماع القرآن والمواعظ

وللعبادة، وتضاء المساجد بالأنوار، حتى في البيوت تجتمع النساء ليؤدين سنة التراويح خلف محرم من محارمهن أو أحد المراهقين الحافظين لكتاب الله.

ومنها إرسال الثمار والطعام إلى المساجد لإفطار الصائمين من طرف أهل الخير والأوقاف لهذا الغرض، ومنها إحياء ليلة القدر في ليلة السابع والعشرين يهرع الناس إلى المساجد فلا تجد أحد يتخلف، ويُحي الناس الليلة المباركة بقراءة حزب أو حزبين لكل فرد إلى أن يتم القرآن،كما تشهد المساجد كذلك دروسا وألوانا من الذكر، حيث كانوا في القديم يحيون ليلة عيد الفطر بما يحيون به ليلة القدر من تلاوة وصلاة وذكر، ثم المواظبة على تلاوة أحزاب من القرآن العظيم في المسجد بعد السحور إلى وقت الصلاة ومثل ذلك في المدارس العلمية(54).

عادات عيد الفطر:

تتبادل الزيارات بين أهل البلد والقرى المجاورة ومواساة الفقراء، زيادة على صدقة عيد الفطر بكسوتهم وإطعامهم بدعوة الأثرياء إخوانهم الفقراء لتناول الطعام(55).

عادات عيد الأضحى:

مساعدة الأثرياء الضعفاء بإهداء اللحوم لهم وإطعامهم، فتتبادل الزيارات في الأحياء، ويجتمع جماعة القرية كل يوم في منزل لأحدهم لتناول طعام الغداء والعشاء ابتداء من يوم العيد ويستمر ذلك إلى أن ينتهي عدد المتبادلين الضيافة(56).

عادات موسم عاشوراء:

تتبادل الزيارات بين الأقارب، ويسود الفرح والسرور وجوه الفقراء والمساكين حيث تدفع إليهم الزكاة، ومن لم يبلغ الزكاة فإنه يتصدق بما استطاع من دراهم أو خبز أو تمر أو حلوى أو لوز أو نوع من الأنواع المفرحات للصبيان والفقراء والمساكين(57).

عادات المولد النبوي:

قبل حلول شهر المولد النبوي ربيع الأول كل سنة جرت عادة أسلافنا رحمهم الله أنهم يتأهبون لاستقبال الذكرى الغالية العزيزة على كل مسلم، فيقبل الناس على المساجد والمدارس لتلاوة المدائح النبوية ابتداء من النصف في شهر صفر بالنسبة لبعض الجهات، أما في بعضها الآخر يبدأ الاستعداد من طلوع هلال شهر مولد النبي الكريم ويستمر ذلك إلى ليلة الثاني عشر ربيع الأول، وفيها يقع حفل عظيم يتناسب والذكرى التي تهتز لها القلوب وتنشرح لها النفوس وتتجاوب معها الكائنات، فلا تسمع أحدا إلا وهو يصلي على صاحب الذكرى ولا يتخلف عن الحضور أي

أحد، يستمر الحفل بتلاوة قصائد المدح وإلقاء الدروس الدينية في سيرة صاحب الأخلاق المرضية -صلى الله عليه وسلم- إلى الفجر، وتقدم إلى المحتفلين ألوان من الأطعمة والأشربة وفي بعض الجهات يحتفلون بذكرى يوم سابع المولد بمثل احتفال ذكرى المولد(58).

الأعياد الموسمية:

يوم دخول شهر أكتوبر تقع التوسعة على العيال وعلى الفلاحين والعمال، يوم دخول فصل الشتاء يتم تبادل الأطعمة بين الجيران، ويهرع الناس إلى البساتين زرافات ووحدانا ليقتطفوا من خضرتها ألوانا فيأكلونها(59).

عادات متنوعة:

من العادات في النكاح ضيافة العريس، والصداق يدفع عروضا يشترون به كساء وأساور وخلخال(60) وخلالة وخواتم من فضة، وفي بعض البلدان يقيم العريس في بيت البناء طيلة سبعة أيام وزيادة في إعلان النكاح وإفشائه، ويجتمع عنده رفقاؤه وأقرانه كل يوم يذهبون معه للمسجد فيؤدون جميعا صلاة العشاء وبعدها يشيعونه إلى منزله وهم يقرؤون البردة فيكرمهم بالطعام أو الشاي(61).

الخاتمة:

تعد البيئة العلمية التي نشأ فيها التواتيون مصدر فخر واعتزاز لهم، من حيث أنها هيأت ممارسة الشعائر الإسلامية التي انعكست على حياة المجتمع فاندمج مع ما تدعو إليه، وما انتشار الزوايا والشيوخ والعلماء بهذا الإقليم في حقب زمنية إلا دليل على ذلك، وهذا ما جعلهم يطلقون مصطلحات على طرق ووسائل تعليمهم وحتى عاداتهم وتقاليدهم لوضع الأشياء بمسمياتها ، وما احتوته المخطوطات من توضيحات بينت تعامل القدماء في تيسير الحركة العلمية بمجالاتها المتعددة من فقه ونحو وتصوف .... ما جعله قطباً حضارياً بارزاً.

هوامش البحث:

1 - حوتية محمد الصالح، المرجع السابق، توات والأزواد، دار الكتاب العربي، الجزائر، 2007م،1/ 245.

2 - بن الوليد الوليد، نبذة مختصرة عن تاريخ وعلماء توات ،مجموعة تقاييد(مخطوط)، بخزانة بن الوليد عبد القادر، أدرار، ص 128.

3 - سورة الحجر، الآية 09.

4 - سورة فصلت، الآية 41و42.

5 - باخو عبد القادر، واقع التدريس وطرق التعليم القرآني بمنطقة توات، « أدرار» رسالة المسجد،

المرجع السابق، العدد خاص بالجائزة الدولية، 2004، ص 64-67.

6 - وهو مصطلح يطلقه التواتيون على المدرسة القرآنية المصغرة.

7 - بن الوليد الوليد، المرجع السابق، ص 130.

8 - وهو مصطلح يطلقه التواتيون على مرحلة الكتابة على لوح التلميذ بقلم الرصاص ثم يعيد الكتابة عليه بالحبر.

9 - وهو مصطلح يطلقه التواتيون على مرحلة الكتابة مما يرويه الشيخ على التلميذ شفوياً.

10 - باخو عبد القادر، المرجع السابق، ص 64-67.

11 - وهو مصطلح يطلقه التواتيون على مرحلة وصول التلميذ إلى من سورة الناس إلى سورة آل عمران.

12 - باي بلعالم محمد، الرحلة العلية إلى المنطقة التواتية لذكر بعض الأعلام والآثار والمخطوطات والعادات وما يربط توات من الجهات، دار هومه، الجزائر، 2005م، 264/2.

13 - وهو مصطلح يطلقه التواتيون على التلميذ الذي حفظ القرآن كاملاً.

14 - وهي قراءة سورة الإخلاص والمعوزتين والفاتحة وخواتيم سورة البقرة، ثم يدعون الله بعد ذلك.

15 - باخو عبد القادر، المرجع السابق، ص 69.

16 - باي بلعالم محمد، المرجع السابق، 266/2.

17 - حوتية محمد الصالح، المرجع السابق، 252/2.

18 - وهو عبارة عن طين مميز يُطلى به اللوح بعد غسله.

19 - هو قصر يبعد عن أدرار بحوالي 20 كم.

20 - حاج أحمد الصديق، التاريخ الثقافي لإقليم توات، من القرن 11هـ إلى القرن 14هـ/ 17م إلى20م، مديرية الثقافة لولاية أدرار، الجزائر، 2003م، ص 48.

21 - سي يوسف محمد، العامل في مقاومة الاستعمار الفرنسي لبلاد القبائل إلى غاية 1857م، رسالة المسجد، وزارة الشؤون الدينية والأوقاف، الجزائر، السنة السادسة، العدد الثامن، شعبان 1429هـ، أوت 2008م، ص 30.

22 - ينظر: محمد ابن مرزوق، المسند الصحيح في مآثر ومحاسن أبي الحسن، الشركة الوطنية للإشهار، الجزائر، 1981م، ص 413.

23 - هو عبد الله بن مكوك بن سير بن علي الجزولي (ت451هـ/1059م)، داعية ومجاهد من زعماء الاصلاح الإسلامي، جدد الإسلام بإفريقيا، ووضع الأسس لدولة المرابطين في المغرب الأقصى. من ويكيبيديا الموسوعة الحرة (الانترنت).

24 - سعد الله أبو القاسم، تاريخ الجزائر الثقافي (1830- 1954)، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1988م، 170/3.

25 - مؤيد العقبي صلاح، الطرق الصوفية والزوايا بالجزائر تاريخها ونشأتها، دار البصائر، الجزائر، 2002م، ص 342.

26 - جعفري أحمد، دور الزوايا في الحفاظ على التراث المخطوط بإقليم توات بالجزائر، مجلة التراث، العدد 112، الإمارات العربية المتحدة، ديسمبر، 2008، ص 130.

27 - باي بلعالم محمد، الرحلة العلية، المرجع السابق، 319/2.

28 - نيكلو أحمد وآخرون، الزوايا واقع وآفاق الملتقى الوطني للزوايا، جمعية الأبحاث والدراسات التاريخية لولاية أدرار، دليل ولاية أدرار، ص10.

29 - إدريس بن خويا، البعد الروحي لزاوية الشيخ مولاي سليمان بن علي –رضي الله عنه-»الندوة الرابعة للولي الصالح العلامة الشيخ مولاي سليمان بن علي، المسجد الكبير، قصر أولاد وشن، أدرار، 14ماي 2009م/19جمادى الأولى1430هـ، ص9.

30 - جعفري مبارك، الزوايا والطرق الصوفية ودورها في مقاومة الاستعمار في منطقة توات، مجلة النخلة، ع4، أدرار مجموعة القروط، جوان 2008، ص 18.

31 - نيكلو أحمد وآخرون ، المرجع السابق، ص 9.

32 - حاج أحمد الصديق، المرجع السابق، ص 126.

33 - نيكلو أحمد وآخرون، المرجع السابق، ص 11.

34 - جعفري مبارك ، جوانب من الحياة الاجتماعية، أعمال الملتقى الوطني الثامن، جامعة أدرار، ص 121.

35 - دبوب محمد، علماء ومخطوطات ودورهم في الإسهام الثقافي والعلمي بمنطقة توات-، م، و، ث البحث العلمي ودوره في خدمة التراث، جامعة أدرار، قسم التاريخ، -15 16 أبريل 2008، ص 99.

36 - مقلاتي عبد الله، المصادر المخطوطة والمطبوعة واهميتها في دراسة التاريخ الحضاري للجنوب الجزائري توات أنموذجا، بحث نشر في أعمال الملتقى الوطني عن الحياة الاجتماعية والاقتصادية في الجنوب الجزائري، منشورات المركز الجامعي بالوادي، ص 44، 47.

37 - جعفري مبارك، المرجع السابق، ص 122.

38 - المرجع نفسه، ص 123.

39 - مقلاتي عبد الله، المرجع السابق، ص 51.

40 - حوتية محمد الصالح، المرجع السابق، 275/2. ينظر دبوب محمد، علماء و مخطوطات، ص 96.

41 - المرجع نفسه، ص 280.

42 - محمد باي بلعالم، المرجع السابق، 128/1.

43 - مولاي التهامي غيتاوي سلسة النواة في أبرز الشخصيات من علماء وصالحي إقليم توات، الجزائر،

منشورات panep، 2005، ص 86.
44 - حاج أحمد الصديق، المرجع السابق، ص -142 143.
45 - بن الوليد الوليد، مخطوط، ص 130.
46 - حاج أحمد الصديق، المرجع نفسه، ص 144.
47 - جعفري أحمد أبا الصافي، رجال في الذاكرة محمد ابن أب المزمري 1160هـ/1747م حياته و أثاره، دار الكتاب العربي، ط1، الجزائر، 2004م المرجع السابق، المخطوط موجود بخزانة الشيخ باي بلعالم حققه: الأستاذ
48 - حاج أحمد الصديق، المرجع السابق، ص 145.
-49 محمد باي بلعالم، المرجع السابق، 285/2.
-50 محمد باي بلعالم، المرجع نفسه، 285/2.
51 - المرجع نفسه، 285/2-286.
52 - البخاري، صحيح البخاري، دار ابن كثير، دمشق بيروت، ط1، 2002م، ص 253.
53 - المرجع السابق، 287/2-288.
54 – المرجع نفسه، 2/ 288.
55 - المرجع نفسه، 289/2.
56 - المرجع نفسه.
-57 المرجع السابق.
58 - المرجع نفسه، 2/ 289-290.
59 - المرجع نفسه.
60 - وهو ما تضعه النساء من حُلي.
-61 المرجع السابق، 292/2.

صورة المثالية في فضيلة المنفلوطي

من إعداد الطالبة: رابح مليكة/ تحت إشراف:أ.د أحمد دكار

الملخص:

إنّ للأدب وظيفة فعالة في المجتمع، والأديب بدوره مسؤول عن التغيير الذي يسعى إليه لتحقيق الحياة الكريمة والسعيدة. فالمنفلوطي من خلال روايته يحاول ترشيد الجيل للقيم والفضيلة.

الكلمات المفتاحية: صورة، المثالية، الأدب، الفضيلة، القيم، الشخصيات، الأخلاق، المكان.

Abstract :

The effective functoin of literature in thecommunity and the writer responsible for the change you seek to achieve a decent and happy life; if El manfaluti throught his novel streamline the generation of values and virtue.

Key words: picture, Idealism, Literature, Virtue, Values, Place, Character, Etlics .

المثالية من الأمثل يعني الأفضل،قال عزوجل:»أَمثَلُهم طَريقَةٌ»أي أعدلهم وأشبههم بأهل الحق...(1) والمثيل الأفضل و المراد بالطريقة المثلى، الطريقة الحسنة، وجاء قول أشد الناس بلاء الأنبياء ثم الأمثل أي ما يشابههم ثم الأشراف الذي يساويهم في الشرف والعلو وفي المكانة، والأمثل من بلغ درجة عالية في الخير....(2) وفيلسوف المثالية أفلاطون يرى أن للعالم ظاهرا وباطنا، والباطن هو عالم المعقولات، والنفس خالدة، ، ويقول «إن جميع المعقولات تستمد من الخير الأعلى وجودها وماهيتها، والخير الأعلى أساس العلم والحقيقة مع أن كل من المعرفة والحقيقة جمل جدا فمن الصواب أن صورة الخير الأعلى تمتاز عليها وتفوقها جمالا..»(3)

وارتبطت المثالية بالفضيلة التي يوصف بها السلوك الخيّر، وقد ذكر أفلاطون أربع فضائل هي العفة والشجاعة والحكمة والعدل؛ فالعفة الجانب الشهواني، والشجاعة الجانب العاطفي، والحكمة الجانب العقلي، والعدل يتحقق حين تتحقق الفضائل الثلاث....(4) والفضيلة الاستعداد الطبيعي أو المكتسب للقيام بالأفعال المطابقة للخير..(5)، وهي المبدأ الداخلي للأفعال التي يحقق بها الإنسان كماله الذاتي وسعادته وسعادة غير...(6).

شاعت المثالية عند فلاسفة اليونان، والتي أُريد بها الكمال ومكارم الأخلاق التي يجب على كل واحد أن يتحلى بها، مما تحقق من المكانة والمنزلة العالية. وقسّم أفلاطون المثالية إلى عالم المعقولات التي نتوصل بها إلى المعرفة والحقيقة في صورة الخير. كما ارتبطت المثالية بالفضيلة لأن كل واحدة تكمل الأخرى، فكلاهما يهدف إلى الخير الذي يحقق به الإنسان كماله ووجوده الصحيح على الأرض.

قد جعل الكاتب المثالية تتجسد في فن نثري عذب تمثل في أدب الرواية، التي هي إحدى سبل معالجة القضايا الاجتماعية في الأمم بعد ظهور تيار الإصلاح ، وأفكار الحرية والعدالة والأخلاق.

والأدب سواء كان شعرا أو نثرا آلة مصورة لحوادث الزمان والمكان؛ يقتحم حياة الشعوب، ويبيّن مظاهرها خلال الحقب والعصور، يقتفي عزيمته في الصمود والاستمرار، وبلوغ أهدافه، وتحقيق الحياة المطمئنة من جهة، ويعرض كل تقلبات الدهر على شعب عريق تاريخا وحضارة، ويعكس المراحل التاريخية والاجتماعية، والاقتصادية من جهة أخرى.

هذا الأدب ظل الوسيلة؛ التي لطالما نقلت لنا أفكار الأدباء، وآرائهم حول قضايا متعددة تخص بالدرجة الأولى الإنسان وعلاقاته.كما تتمثل في إبراز أصحابه لمضامين الأخلاق، والفضيلة والمثالية. ومن هؤلاء مصطفى لطفي المنفلوطي في أعماله الكاملة، ورواياته العديدة؛ التي حاول فيها ترشيد الفتى والفتاة المسلمين إلى الطريق القويم والتربية الحسنة في حياتهما. ولكي يتحقق ذلك المبتغى لابد من ربط هذا الكائن العاقل بالمكان؛ الذي يعيش به الإنسان ويحقق أهدافه. ونجد الكاتب دائم البحث عن هذه الشخصية الرمزية والمكان المناسب لها لتستكمل حياتها المرغوبة لديها، انطلاقا من بيئتها القروية، الخشنة إلا أنّها بسيطة وطاهرة. ومن الحديث عن مثالية المكان ما تطرق له المنفلوطي في رواية الفضيلة المترجمة عن رواية «بول وفرجيني» لكاتبها الفرنسي «برناردين دي سان بيير».

فالقصة نقلت عن الشيخ الذي قابله فيها الكاتب، والتي حدثت على أرض جزيرة»موريس» الواقعة في المحيط الهندي على مقربة من جزيرة «مدغشقر»، وعلى مدى غير بعيد من جزر «السيشل» هذه الجزيرة سكنتها عائلتان، واحدة من بريطانيا المتمثل في «مارغريت» التي وفدت إليها إثر نكبة حلتها بها وأنجبت طفلا سمته «بول»، فعاشت في الجزيرة عيشة القانتات، والصالحات. أما الثانية فكانت في الزوجين»هلين وميسيودي لاتور» الوافدان من فرنسا لطلب الرزق، لكن المرأة فقدت زوجها إثر حمى أودت بحياته خلال سفره لجلب عمال من مدغشقر.

انتقلت «هيلين « وخادمتها إلى الجهة التي كانت تعيش بها مارغريت، وعاشتا الأسرتان مع بعضهما في محبة وتعاون، ورزقت هيلين بطفلة سمتها «فرجيني»، توالت الأيام وكبر الطفلان معا على الفضيلة ، وفعل المعروف يحبان بعضهما ويمرحان ويتجادلان على اللعب، وبعد بلوغهما تحولت هذه الأخوة إلى حبّ هادئ لطيف لا شكوى منه.

استطرد الشيخ في الحديث عن هاتين الأسرتين، وعن حياتهما المملوءة بالفضيلة والخير ومساعدة الضعيف، ولعل أحسن مثال على ذلك حماية الزنجية التي فرت من سيدها طلبا للطعام والرحمة، فأجابتها، وأكرمتها، وقد رافقا الزنجية بول وفرجيني إلى سيدها يلتمسان منه العفو لها والمعاملة الحسنة، وعند عودتهما أضاعا الطريق وكادا أن يهلكا، لولا خادمهما «دومنيج».

وبعد تطور العلاقة بين بول وفرجيني، اقترحت مارغريت تزويجهما، إلا أنّ هيلين خافت على ابنتها من الحياة في الجزيرة من بعدها، فأرسلت رسالة إلى عمّتها بفرنسا تطلب منها العفو والسماح لها ولابنتها بالقدوم إليها والعيش معها. لكن العمّة لم ترد عليها وأتبعتها هيلين برسالة أخرى تتضرع إليها، فردت العمة برسالة سخط وتأنيب تطلب منها عدم مراسلتها. وفي يوم من الأيام جاءتها رسالة من عمّتها، تطلب قدوم ابنتها وحدها؛ لأنه ليس من المعقول ترك هذه النبتة الندية في هذه التربة القاحلة، وأنّها سوف تكتب كل أملاكها لها، إذا رعتها في أيامها الأخيرة. وكللت هذه الرسالة بمجيء كاهن الجزيرة لاصطحاب فرجيني، وإعطاء أمها بعض النقود للعيش في هذه المرحلة. فكان وقع الخبر على أمها ومارغريت كالصاعقة، فالأولى حزنت على فراق ابنتها، والثانية حزنت على معاناة بول الذي سوف يتألم من فراق فرجيني.

سافرت فرجيني بالقوة التي فرضها عليها الكاهن والحاكم العام للجزيرة، واستلت من الجزيرة تاركة ألم بول وحزنه من فراقها، ورحلت دون وداعه، فعاش أياما سوداء عان فيها الأمرين. بعد مرور ثلاث سنوات تعلم فيها بول القراءة والكتابة، وطالع كتب التاريخ والأدب والفلاحة، وأخبار فرجيني منقطعة إلى أن ظهر بصيص الأمل تمثل في رسالة استطاعت أن تفلت من مخالب العمة التي مزقت رسائلها التي كانت تبعثها لأمها وبول، تخبرهم بما حصل لها مع عمّتها عندما رفضت الزواج من واحد من أشراف المجتمع الفرنسي المزعوم، وأنها عائدة في الباخرة القادمة.

وصلت الباخرة إلى المياه الإقليمية لهذه الجزيرة، إلا أنها لم تستطع الاقتراب بسبب العاصفة الهوجاء؛ التي اعترضتا فجنحت السفينة إلى منطقة صخرية بعد أن تمزقت أشرعتها، فتحطمت قرب الشاطئ على مرمى من أبناء الجزيرة، وكان بول من المتحمسين للقاء هذه السفينة لأنها

تحمل رفيقة الحياة فرجيني.

حاول المستحيل للوصول إليها دون جدوى؛ بسبب قوة التيار في العاصفة وعلو الأمواج، كما تكررت محاولات البحارة لإنقاذها إلا أنها باءت بالفشل، وحتى البحار الذي طلب منها خلع ثيابها لأنها ثقيلة وتمكنها من السباحة إلا أنها رفضت تعرية جسمها، فاختارت الموت باستحياء؛ إذ ضربت السفينة موجة عالية سحبتها إلى الأعماق، وفي لمح البصر كان كل شيء قد انقضى.

بعد المشهد المريع لفتاة قدمت نفسها قربانا للحياء والفضيلة هدأت العاصفة، وقدم البحر عروسه لتوارى في الأرض الذي قاسمتها الحب والعفاف. انتشلت جثة فرجيني ودفنت بمقبرة في الجانب الغربي لكنيسة بامبلوس تحت شجرة خيزران. تخيلوا حالة بول الذي أصابه ما يشبه الجنون يجوب الأماكن التي تذكره بها حتى وصل إلى قبرها، وبعد أسبوع لحق بها مودعا حياته، وبعد أقل من شهر توفيت كل من هيلين ومارغريت وخادمهما وحتى الحيوانات التي كانت ترافقهم، وخلى المنزل من سكانه إلى الأبد وكأن شيئا لم يكن.

شهد هذا المكان العذري، المترامي الأطراف مجموعة من الثنائيات؛ فقد جمع بين الألفة والوحشية، المحبة والكراهية، السعادة والتعاسة، الفرح والحزن، الحياة والموت، الكمال والدونية.

عاشت الأسرتان حياة التقى، والفضيلة في علاقتهما مع بعضهما؛ إذ كانت حياتهما مملوءة بالتعاون والتضامن، وبذلك نلمح صورة الفطرة الإنسانية النقية والشفافة في ارتباط الإنسان بالطبيعة» تتدفق القيم الخالصة، والمفاهيم النقية التي تعكس رموز الفضيلة، فنحن أمام مبتغى مثالي يتجلى في كرامة الإنسان، وحريته...»(7)

هؤلاء الأشخاص تعاملوا مع الطبيعة بكل حبّ ورقة، استسلمت لهم، وكأنها كائن يحس بروحهم الصافية، ووثقت فيهم، وقدمت ما تملكه وجعلته تحت إمرة «بول» الذي بدوره أحبها وحرك عناصر السعادة فيها، فحولها إلى جنّة فيحاء من جنان الأرض» كان لا يعمل قبل أن يفكر، ولا يفكر إلا تفكيرا صحيحا مستقيما، وقد وهبه الله قريحة وقادة، وذهنا خصبا، وذوقا سليما، ومخيلة قادرة على جميع شوارد الأشياء، والتأليف بين متنافرها، فرسم في ذهنه صورا بديعة لذلك الوادي الجميل، كما فعل المهندس الماهر...»(8)

إنّ «بول»قد حباه الله بموهبة فطرية جعلت تصميمه للزراعات المناسبة لهذا المكان، وخصص كل جانب بنوع من الشجر، والزهر، فكان جنة تحقق فيها التوازن، والتناسق اللوني والجمال في الأشكال الهندسية، فتجسد المثال الذي يصعب وجوده في هذه الأماكن الوحشية. والإنسان

العاقل يتساءل كيف استطاع هذا الشخص تلوين المكان بلون الحياة وتعايش معه؟ واستسلم له، وطوعه؟

لعل الجواب على ذلك يمكن إدراجه في قدرة الله جلى ثناؤه، الذي أراد أن تكون تلك البقعة مثالا يقتدي به الأجيال اللاحقة؛ إذ تتجلى فطرتهم في تحركاتهم ونشاطاتهم اليومية، وعلاقاتهم مع سكان الجزيرة، وإبراز الطبيعة الخيرة للإنسان في اتصاله بمكان أوجدته الطبيعة نتيجة التراكمات المناخية، ورسمته التحولات الجغرافية كما يقول يوري لتمان:»إنه نتاج لانشغال تراكمي...»(9).

يصور الكاتب لنا في هذا التراكم قيم المثالية، التي تجسدت في هذا المكان؛ إذ تصوره الفلاسفة مدينة المثل العليا من خلال الجمهورية الكاملة بمبادئها السامية عبر العلاقة بين الطبيعة المعطاءة والإنسان الحنون. فالوصف الدقيق لهذه البقعة جعلها روضة من رياض الجنة التي نتمنى الحصول عليها بأشجارها المتعانقة توحي بالدفء والالتحام والانسجام والتكافل بين عناصرها، فالطيور تعبر بأصواتها عن فرحتها وحبها لكل الكائنات الحية، وتلك النسمات التي تعطر الجو، وتبعث برائحتها الفواحة على امتداد غابات الجزيرة. في كنفها يعيش هؤلاء في سعادة، وقد أطلق عليه اسم «الوادي السعيد»

تفرد الوادي بالحياة الساحرة، انطلاقا من النور الذي أفرزته مكونات الطبيعة الجميلة، والذي تسلل حتى إلى نفوس ساكنيها، وظهرت في معاملاتهم وعيشهم في الجزيرة.

ركز الكاتب على الصورة البديعية وأنتج دلالة معرفية من مناظر الجبال الخلابة ورأى أنها توحي بإعادة الأخلاق التي ولت، وذهبت ريحها من المجتمعات الإنسانية. كما أن هؤلاء الناس الذين عاشوا في هذه الأرض حاولوا ترسيخ القيم بأسماء زاوجوها بأمكنة «كصخرة الصداقة»؛ التي تدل على الحب والتعاون والتضامن بين الجنس البشري، وعمدوا إلى التأثير بأرواحهم النقية حتى في الكائنات الحية؛ فقد ألقوا بأشعة أرواحهم النورانية السامية عليها، فدبت فيها الحياة الجديدة مثل « ميدان الاتفاق» على بساط العشب الأخضر مستور بسياج من شجيرات البرتقال، واسم « الدموع الممسوحة» على شجرة عتيقة جلست « هلين» في أول عهدها مع «مارغريت» عندما أسرت إليها بأحزانها، وآلامها.

لاشك أن هذه الشجرة جعلت كل من السيدتين تتعانق، وتتقاسم الوجع، والألم مع الأخرى ومن ذلك التأم الجرح وعمّت النفس الراحة والهدوء. كما شكلت جذور الشجر والصخور فضاء لأناملهم في التعبير عن حنينهم لأوطانهم، وتدوين العبر والحكم لتكون وصية للأجيال القادمة

على سبيل المثال»عبارة هوراس على شجرة العلم القائلة:» وقاك الله شرّ العاصفة ولا عبثت بك أيدي النسائم...»(10)

يتدبر الإنسان في خلق السموات والأرض، وشساعة الكون وامتداده، ونجد «بول» يجلس تحت شجرة يشاهد البحر الهائج يتعجب ويعظم تسبيحه» ما أعظم سعادتك لأنك لا تعرف إلها غير إله النبات»(11) وعلى باب كوخ هيلين وهو مجتمع الأسرة ومنتداها كلمة» وهنا ضمير صالح ونفس لا تعرف الخداع»(12) وغير ذلك من الأمثلة الأخرى التي جعلت هذه الطبيعة وكأنها مدرسة مليئة بالدروس و العبر والحكم التي توجهك إلى العلوّ في سلم القيم في حياة هؤلاء، ينشدون الطهر والعلم. لقد حوّل الكاتب الطبيعة إلى شخصية تعبر عن نفسها وكأنها داعية إلى الخير والحق والأصالة.

لقد نجح الكاتب في إعطاء صورة مثالية للمكان الموصوف، حتى يخيل لنا أنّه قد ولدت الفضيلة فيه انعكاسا للشخصيات التي عاشت فيه، وتلون بأشعة أرواحهم النورانية وأسدت إليه مشاهد الحسن والجمال، فهناك علاقة قد نشأت بين هذه الشخصيات والمكان؛ أولا يظهر ذلك جليا من خلال روعة الخالق الذي جعل المنظر وكأنه يؤكد أسطورة» بول وفرجيني»، لأنهما طمحا إلى تحقيق حالات الرضا والطمأنينة التامة في أبعادهما الإنسانية كما جسدهما في مشهد فتّان لا أجمل ولا أعلق بالقلوب، ولا أشهى على النفوس؛ نجد النظام الدقيق الذي كان قائما على قيم فردية وجمعية وتتغير هذه القيم من شخصية وأخرى، وتتكرر هذه القيم في ما توضحه النصوص من عزلة المكان وفطريته، والحرية بين الشخصيات، والطهر الذي اتصفت به ...فكان مظهرا من مظاهر الجمالية.

«الجمال عملية إدراك واع «...(13) تمثل ذلك في تعامل الناس مع الطبيعة على الأساس النفعي، والتعليمي، والأخلاقي، والاجتماعي؛ إذ ظهر الجانب النفعي من خلال ما قدمته هذه البقعة للعائلتين (مأوى، الدفء اللذان حرمت منهما في أوطانها، العيش الذي ساعدهما على الاستمرار، الحرية، خلاص بالرغم من صعوبة)، أما التعليمي في كون هذه الجزيرة علمت أفرادها الصبر والحكمة وهي بقعة بعيدة عن المجتمع المتمدن، وفيها الأساس الأخلاقي في حياة النقاء والطهر التي عاشتها أفراد الأسرتين، وفيما يخص الجانب الاجتماعي ما حققته الأسرتان من تعاون وتضامن أوقات الشدة والفرج، واهتمامهما ببعضهما، وأناس آخرين من الجزيرة.

« حمل الباحثين على تسمية الشخصيات من حيث هي فاعلة وموضوع الفعل وكذلك الأفعال

من حيث هي تحفز سكوني وتحفز نشط بالعوامل»...(14)

العوامل دلالة على النجاح، والمحافظة على المبادئ...نشرح ذلك من القصة المليئة بالنجاح والاستمرار والمواجهة والعزم والإرادة؛ فمنذ وصول هذه الشخصيات إلى الجزيرة وهي تعتمد على نفسها في توفير لقمة العيش وضمان الراحة في بساطة، فجعلت لنفسها مكانة بين السكان الذين تواجدوا في القرية. كما عرفوا بنبل أخلاقهم تجاههم، زيادة على ما حققوه سواء في أعمالهم أو معاملاتهم.

حاول الأديب إظهار جمالية الشخصية في حدثها الواقعي ليس من نسج الخيال؛ باعتبار وجود هذا المكان محدد جغرافيا، ومع وحشيته وغموضه، وامتداده. من الواقعية يتحول المكان إلى أسطورة من تزاوج غرابة العناصر المكونة لها؛ من الشخصيات وعدم انتمائها إلى هذه البقعة والمكان الذي يمثل الوطن و الملجئ ، الذي اتصف بصعوبة كبيرة من حيث نمط العيش، وانتشار الظلم والمزاعم الكاذبة لدى بعض خدام الكنيسة، وكذا وجود سمات الاستعباد؛ ويظهر ذلك من سيطرة الرجل الأبيض على الممتلكات حتى استحواذه لمصير الأشخاص ويبرز في حياة الزنجية الهاربة؛ والتي فرّت من قسوة ووحشية سيّدها.

هذا المكان بكل تراكماته نزعت منه الأُنسة، والراحة بأخلاقيات الشخصيات، وتفاعلاتها الطيبة والخيرة مع بعضها البعض ومع الناس، ثم أظهرت وجوده من اللا وجود الوجود، فلولا أسطورة «بول وفرجيني» لما ظهر هذا المكان. فقد ارتبطت الشخصيات بالمكان ارتباطا وثيقا وصنعت المعجزة. واكتسب المكان الطابع العلمي بتعدد وظائفه ومعانيه بالنسبة لساكنيه « التنقيب في عمق العلاقات التي ينشئها المكان بينه وبين مختلف المعاني والعادات القولية، والفعلية، والأخلاق، والسلوك..تتأسس على اهتمام فردي، ثم تنفتح لعديد من العلاقات الأخرى.»(15). « وتستخدم التعبيرات المكانية بالتبادل مع المجرد مما يقربه إلى الإفهام. وينطبق هذا التجسيد المكاني على العديد من المنظومات الاجتماعية والدينية، والسياسي، والأخلاقية...»(16)

يكتسي المكان قيمة تثقيفية من خلال التجربة التي عاشتها الشخصيات في جزيرة بعيدة عن الأنظار فهي نقلتنا إلى عالم بعيد عن المجتمعات الراقية، يتعارك فيه الخير والشر بين مختلف الطبقات الاجتماعية، المحبة والكراهية بين السيد والعبد، الحرية والعدالة بين الحكام والرعية وبين أبناء البلاد والوافدين إليها من مختلف الجنسيات إلا أنها قيست بمقياس معاملتها الفطرية التي فطر عليها الإنسان.

ظهرت الجمالية في نفوس هذه الشخصيات التي لجأت إلى هذه الجزيرة من مختلف أطراف العالم؛ إذ عاشت في جهة منها باستقامة وورع، وحب الناس ومساعدتهم.

يعقد الروائي موازنة بين الحياة في المجتمع البريطاني وبيّن آفاته التي تفشت فيه، وظاهر البيئة التعيسة الجامدة من الإحساس، والأخوة والتعاون، فأفراده تعساء تنعدم الإنسانية فيهم. ثم توجه إلى مجتمع فرجيني التي هجرت هذا المجتمع تاركة كل زخمه وفخامته المشبوهة، راجعة إلى مكان ولاتها البسيط لكنه يعبر عن رموز التفاني في التواضع والفخامة الفطرية، وإلى أحبائها الذين غمروها بحبهم ورعايتهم دون هدف أو مصلحة.

يتحدث المنفلوطي عن الحياة الفطرية التي ولد عليها الإنسان قبل تعرضه للظروف والمصاعب وتأثيرها السلبي، وانسلاخ الفرد بسببها عن كل ما يعبر عن إنسانيته. لذا عمق في المثالية لهدف الرجوع إلى الأصالة.

بالإضافة إلى الهدف الأساسي لهذا الفن، نجد اللغة الجميلة في بساطة الألفاظ، والأسلوب الممتع المشوق، وورود المفاجآت الواحدة تلوى الأخرى في المواقف الإنسانية، وتلك الرنين للكلمات التي وظفها في نصه من خلال عبارات مشهورة:

«الوادي السعيد» الذي نسمع فيه رنين الفرح والسرور والضحكات ،»صخرة الصداقة» نلمس منها موسيقى المحبة والأمان، والطمأنينة، « الدموع الممسوحة» نستسقي منها رنين التكافل والتضامن والتعاون، «ميدان الاتفاق» أين ينطلق صوت الجموع المتحدة والمتضامنة في الخير والشر.

جعل المنفلوطي مثاليته في عمق الفضيلة، وهو شيء مهم للكائن البشري، قصد نشر القيم الجوهرية التي بدأت تندثر في عالم المدينة؛ كالحياء والصدق والإخاء والإيثار والقناعة. ولعل ما يفاجئ القارئ يظهر في خاتمة القصة التي بدأت بموت فرجيني المأساوي وقد وصل إلى حدّ المبالغة، وما ترتب عنه من أحداث موت كل الشخصيات وعودة المكان إلى حالة السكون المثالي.

مصادر الدراسة:

1: لسان العرب ابن منظور، المجلد الرابع عشر،ص19.
2:المنجد في اللغة العربية المعاصرة، مجموعة من اللغويين،دار المشرق، بيروت، ط2 سنة 2001، ص1318
3: الكافي في الفلسفة، عدنان رزيقة، دار الريحان للكتاب، الجزائر،ط3، 2003،ص258.
4:المنجد في اللغة العربية المعاصرة، ص1099.

5: الموسوعة العربية الميسرة، مجموعة من اللغويين، دار النهضة ابنان المجلد الثاني 1986،ص1303.
6:المعجم الفلسفي، جميل صليبا، الجزء الثاني، دار الكتاب العالمي،ج2، لبنان 1994،ص339.
7: ينظر علامات الإبداع الجزائري، عبد الحميد هيمة، رابطة أهل العلم، الجزائر،ط2، 2006، ص(109-110).
8: الفضيلة، مصطفى لطفي المنفلوطي، دار الجيل،لبنان،2003،ص58.
9: علامات في الإبداع الجزائري،عبد الحميد هيمة،ص111.
10: الفضيلة، المنفلوطي،ص64.
11: المصدر نفسه،ص65.
12: المصدر نفسه، الصفحة نفسها
13: جمالية الصحراء في الرواية العربية، وليد بن حمد الذهلي، دار جرير،ط1،الأردن، 2013، ص13.
14:المرجع نفسه، ص22.
15:فلسفة المكان في الشعرالعربي،ديوان المطبوعات الجامعية، الزائر، 2011،ص5
16: المرجع نفسه، ص10.

الحركات القصيرة: تعدد العدد

الدكتور عبد القادر عيساوي / جامعة سيدي بلعباس

الملخص

الحركات القصيرة نظام لضبط الأصوات الصامتة، لتؤدي المعنى المقصود منها. وتُعَد أساس القراءة الصحيحة. إذ عدم وجود الحركات القصيرة في بعض الحالات قد يؤدي إلى تغيير المعنى.

ومصطلح الحركات القصيرة أخَصّ من مصطلح الشكل. وهذا يتضح لكل من يتمعن في علامات الشكل من جهة، والحركات القصيرة المشهورة من جهة أخرى. ذلك أننا نرى بأن الحركات القصيرة تتضمن ثلاثا (3) فقط، بينما يشمل الشكل تسعًا وعشرين (29) علامة. وهذه الحركات القصيرة هي: الفتحة، الضمة، الكسرة. في حين يرى بعض الباحثين بأن عددها يتجاوز ذلك.

وهناك خمسة (5) مذاهب فيما يخص عدد الحركات القصيرة، أولها مذهب عام (3 حركات)، والأربعة الباقية (4 حركات، 5 حركات، 7 حركات، 11 حركة) تُعد استثناءات وشواذ.

ويرادف التحريك الحركات القصيرة، وبالتالي هو جزء من الشكل، وليس مرادفا له تماما. وعليه فإن التحريك أخص وأضيق من مصطلح الشكل، الذي هو أعم وأشمل.

الكلمات المفتاحية: حركة قصيرة، شكل، حركة، علامة، عدد، حرف، صوت، كتابة، قراءة.

مقدمة

تُعد الحركات القصيرة من المسائل ذات الأهمية البالغة في العديد من لغات العالم، ومنها لغتنا العربية، وذلك من جوانب كثيرة، خصوصا من الجانبين الصوتي والكتابي. وفيما يتعلق بهذين الجانبين لاحظنا أن مجموعة من الباحثين يزيدون في عدد الحركات القصيرة، أكثر من العدد الثلاثي المشهور عبر العصور. لذلك سنتطرق في هذا البحث إلى مفهوم الحركات القصيرة وأنواعها، وكذا أعدادها المختلفة، سواء منها ما اشتهر واستقر، أو ما استثني وشذ. كما أن هناك بعض المسائل التي لها صلة بهذا الموضوع، ينبغي بيانها بشيء من التفصيل.

تاريخ الحركات القصيرة

يعود تاريخ الحركات القصيرة في اللغة العربية، إلى بداية عصور الإسلام، وذلك بسبب الاهتمام بالقرآن الكريم من جانبين هما: النطق أو الصوت، والرسم1 أو الكتابة.

فمعروف أن الحركات الطويلة كانت أسبق في الظهور والنشأة من الحركات القصيرة. ومعلوم أن الحركات الطويلة لها رموز مستقلة كرموز الحروف الصوامت، وتُعد جزءا من الكلمة، لا ينبغي إغفالها. بينما ليس للحركات القصيرة رموز مستقلة كسابقتها، بل إن رموزها صغيرة الحجم، ولا تأخذ حيزا أو مسافة في الكتابة، وهي تابعة للحروف الصوامت التي ترافقها، حيث توضع إما فوقها، كقاعدة عامة بالنسبة لكل الحركات، وإما تحتها كاستثناء فيما يخص الكسرة المشددة أحيانا. 2

وقد كانت علامات الشكل الثمانية المعروفة، ومنها الحركات القصيرة، في صورة نقاط من وضع أبي الأسود الذؤلي. ثم استبدلها الخليل بن أحمد الفراهيدي بعلامات أخرى ابتكرها. وقد كُتِب الخلود لعلامات الشكل هذه، إذ استُعملت منذ زمان الخليل، ولازالت تُستعمل حتى الآن.

الحركات القصيرة والشكل والتحريك

مصطلح الحركات القصيرة أخَصّ من مصطلح الشكل. وهذا يتضح لكل من يتمعن في علامات الشكل من جهة، والحركات القصيرة المشهورة من جهة أخرى. ذلك أننا نرى بأن الحركات القصيرة تتضمن ثلاثا (3) فقط، بينما يشمل الشكل تسعًا وعشرين (29) علامة. وقد تناولنا هذه العلامات بتفصيل وإسهاب في بحث مستقل. 3

ويرادف مصطلح التحريك مصطلح الحركات القصيرة، وبالتالي هو جزء من الشكل، وليس مرادفا له تماما. وعليه فإن التحريك أخص وأضيق من مصطلح الشكل، الذي هو أعم وأشمل.

مفهوم الحركات القصيرة

الحركات القصيرة هي الشكل الذي يُحَرِّك الصوت الصامت بصفة قصيرة. وتتضمن الحركات القصيرة الثلاث علامات العادية المعروفة: الفتحة والضمة والكسرة (ـَ ـُ ـِ)4. وقد كان العرب القدامى يطلقون عليها تسمية «الحركات» فقط، بينما شاع في العصر الحديث إطلاق عليها تسمية «الحركات القصيرة»، أي بزيادة وصفها بـ «القصيرة»، وذلك تماشيا مع التسميات المقابلة لها في اللغات الأجنبية.5

عدد الحركات القصيرة

ففيما يخص عدد الحركات القصيرة، وقفنا على خمسة (5) تعدادات، أولها مذهب عام، وأربعتها استثناءات وشواذ. وجدير بنا أن نستوضحها في هذا المقام.

التعداد الأول- الأصل (رأي العلماء والباحثين): 3

عبر تاريخ العربية الطويل، ذهب ولازال العلماء والباحثون قاطبة إلى أن عدد الحركات القصيرة يبلغ ثلاثًا (3)، وهي الحركات المعروفة والمشهورة: الفتحة، والضمة، والكسرة.

وهذا التعداد، الذي يشكل رأي العلماء والباحثين، نعده «الأصل» في عدد الحركات القصيرة، وهو الراجح عندنا.

التعداد الثاني- الاستثناء الأول (رأي ابن هشام): 4

ذهب ابن هشام6 إلى عَدِّ السكون حركة رابعة، إضافة إلى الحركات القصيرة الثلاث المعروفة (الفتحة والضمة والكسرة).

والتعداد الثاني هذا، الذي ذهب إليه ابن هشام، نصفه بالاستثناء الأول. لأنه بمذهبه هذا يُعتبر شاذًا، عن سائر العلماء والباحثين، حسب علمنا. ولأنه لدينا في هذا الصدد أربعة استثناءات.

وربما رأى ابن هشام هذا الرأي، بالنظر إلى كون السكون حركة إيجابية من ناحية الوظيفة والإعراب. 7

غير أنه من الناحية النطقية الصوتية لا يشكِّل السكون حركة إيجابية، بل حركة سلبية. ومن ثم ننعته بـ»اللاحركة». لأننا عند وضْعِنا السكون على حرف ما، فإن هذا الحرف يبقى على أصله (الصامت)، ولا يؤدي السكون إلى تحريكه. وبالتالي فإن السكون، من الجانب النطقي الصوتي، لم يُحدِث أية حركة بهذا الحرف. 8

فطبقا لما سلف بيانه، نرى أن السكون لا يُعد حركةً. وعليه نبقى على رأينا المرجح، آنفا، في أن عدد الحركات القصيرة ثلاثة.

التعداد الثالث- الاستثناء الثاني (رأي عبد العزيز عبد السلام): 5

قال عبد العزيز حمزة عبد السلام بأن هناك خَمس (5) حركات قصيرة في عربية بعض قبائل الفولاني بالسودان. فبالإضافة إلى الحركات القصيرة الثلاث المعلومة، تختص عربية الفولانيين بحركتين قصيرتين أخريين هما:

1. الكسرة الممالة إمالة خفيفة، والتي رمزها اللاتيني (e).
2. الضمة الممالة إمالة خفيفة، والمرموز لها لاتينيا بـ (o).9

غير أننا نرى بأن الإمالة من صوَر نطق الحركة، ولا تؤدي إلى إنشاء حركة جديدة منفصلة عن

الحركة الأصلية. وبالتالي نبقى على التعداد الثلاثي للحركات القصيرة (الأصل).

أما تعداد عبد العزيز عبد السلام فهو مرجوح عندنا، ونصفه بالاستثناء الثاني، لأن رأي ابن هشام جعلناه الاستثناء الأول.

ثم إن اللهجات والعاميات لا يمكن إرجاع الأمر والحكم إليها، لأن فيها انحرافات وأخطاء لغوية، ولا تحكمها قواعد وضوابط واحدة موحَّدة، ومنه فلا يُقاس عليها في هذا المضمار. وأيضا لا يجب إخضاع اللغة الفصحى التي هي سليمة للدارجات واللّهجات التي فيها مخالفات واختلافات. وبالتالي يلزم الرجوع إلى الصواب، وليس اعتماد الخطأ. لأن الأصل الذي ينبغي القياس عليه هو الفصحى وليس العاميات.

التعداد الرابع- الاستثناء الثالث (رأي ابن جني) : 7

من دون سائر العلماء والباحثين في العربية، قديما وحديثا، ينفرد ابن جني، حسب علمنا، في صدد تعداد الحركات القصيرة، بمذهب لم يُعرف عن غيره. ذلك أنه يرى بأن الحركات القصيرة يبلغ عددها سبعًا (7)، وليس ثلاثا فقط، كما هو معروف ومشهور.

ورأي ابن جني هذا نطلق عليه الاستثناء الثالث. لأنه شذ به عن البقية.

فابن جني يوصل الحركات القصيرة إلى سبعٍ، كما شرح ومَثَّل، وليس إلى ستٍّ، كما ذكر في بداية كلامه «محصولها على الحقيقة ست».

وهذه الحركات السبع هي على قسمين:

- القسم الأول يتضمن ثلاث (3) حركات مشهورة، هي الفتحة والضمة والكسرة.

- أما القسم الثاني ففيه أربع (4) حركات أخرى نعرضها على النحو الآتي:

1. الفتحة التي بين الفتحة والكسرة (قبل ألف الإمالة)، مثل لفظ: كَاتِب، عَالِم.
2. الفتحة التي بين الفتحة والضمة (قبل ألف التفخيم)، كلفظة: حيَاة، صلاة، زكاة.
3. الكسرة المشممة (أو المُشرَبة) ضما، نحو: قِيل، سِين.
4. الضمة المشممة كسرا، ككلمة: مذعُور، ابن بُور. 10

وبالتالي فإن الإمالة (سواء الكبرى أو الصغرى) تكون من الفتحة إلى الكسرة، [ـَ ← ـِ]. ويكون التفخيم من الفتحة إلى الضمة، [ـَ ← ـُ]. ويكون الإشمام تبادليا بين الضمة والكسرة [ـُ ←→ ـِ].

صحيح أن الحركات تخضع للتغير في نطقها بتغير الأحوال وفقا للسياق الصوتي الذي تقع فيه. ولكن لا تُعد أوجه هذا التغير حركات مستقلة، بل هي أصوات متغيرة، أو متغيرات11، للحركات الأصلية (الفتحة والضمة والكسرة)، بدت على هذا النحو كظواهر تطريزية12 تبعا للسياق، ولا تُعد وحدات أو فونيمات مستقلة 13 لها قيم دلالية. فالتغير النطقي يُعد تغيرا سياقيا لا يؤدي إلى تشكيل حركات مستقلة تتجاوز المواقع والوظائف مع بقية الحركات في البناء الصوتي للغة. 14

وكذلك الشأن بالنسبة لألف الإمالة وألف التفخيم15، حيث تُعدان صورتين نطقيتين للألف، وليستا حركتين مستقلتين. إذ ليستا لهما أية قيمة دلالية، بمعنى أنهما لا تشكلان وحدتين صوتيتين أو فونيميتين مستقلتين للتمييز بين معاني الكلمات.

وبناء على ذلك لا نوافق ابن جني في تعداده هذا للحركات، بل نَثْبُت على رأينا الآنف، الذي مفاده أن الحركات القصيرة يبلغ عددها ثلاثا.

التعداد الخامس-الاستثناء الرابع (رأي الحاج صالح): 11

إضافة إلى الحركات القصيرة الثلاثة المشهورة، يورد عبد الرحمن الحاج صالح16 ثماني (8) حركات قصيرة أخرى، وبالتالي يصير عنده عدد الحركات إحدى عشر (11) حركة. وهذه الحركات الثماني نعرضها وفق السياق التالي:

1 الفتحة الممالة (ممدودة وغير ممدودة)، ويُرمز لها بالحرف اللاتيني (e).

2 الفتحة المفخمة (ممدودة وغير ممدودة).

3 الكسرة المفخمة حتى تقترب من الفتحة، وهي في النطق مماثلة تماما للفتحة الممالة، إلا أن أصلها كسرة.

4 الضمة المفخمة كما تُفخم إذا جاوزت الحروف المطبقة. وتتخذ الرمز اللاتيني (o).

5 الكسرة المشربة بالضمة، كما في (قيل). وهي تقابل الحرف اللاتيني (ü).

6 الضمة المشربة بالكسرة، كما في (مذعور). ويسميها سيبويه بروم الكسرة في الواو.

7 الفتحة الممالة إمالة متوسطة، والنطق بها مماثل تماما للفتحة المرققة. وهي مرموزة بالحرف اللاتيني (ɛ).

8 علامة اختلاس الحركة، كما في نطق سكان المغرب العربي لكلمة (كتاب)، حيث يسكنون الكاف17، فيقولون [كْتاب].

ومعلوم أنه لا يمكن اعتبار الكاف ساكنة، لأن العربية لا تبدأ بساكن.

الملاحَظ في هذه الحركات الثماني، التي أوردها عبد الرحمن الحاج صالح، أنها في الأصل من الحركات القصيرة الثلاث المعروفة، وما هذه الثماني إلا وجوها من وجوه نطقها، من خلال الإمالة والتفخيم والإشراب، أو عند تسكين الحرف الأول للكلمة وعدم نطق حركته، كما في الحالة الثامنة.

كما أن من هذه الحالات ما هو خاص باللهجات وليس الفصحى.

وعليه لا نرى هذا التعداد، بل نبقى على ترجيحنا الثلاثي السالف للحركات القصيرة (الفتحة، الضمة، الكسرة).

وفيما يلي جدول نختصر فيه مختلف الآراء، التي أوردناها سابقا، حول تعدادات الحركات.

جدول عدد الحركات القصيرة

التعداد	العدد	القائل به	الحركات	الملاحظة
1	3	العلماء والباحثون	1- فتحة 2- ضمة 3- كسرة	الأصل، والرأي المرجح
2	4	ابن هشام	1) فتحة 2) ضمة 3) كسرة 4) سكون	الاستثناء الأول
3	5	عبد العزيز عبد السلام	1 فتحة 2 ضمة 3 كسرة 4 كسرة ممالة إمالة خفيفة 5 ضمة ممالة إمالة خفيفة	الاستثناء الثاني
4	7	ابن جني	.1 فتحة .2 ضمة .3 كسرة .4 فتحة بين الفتحة والكسرة .5 فتحة بين الفتحة والضمة .6 كسرة مشممة ضما .7 ضمة مشممة كسرا	الاستثناء الثالث

5	11	الحاج صالح	1/ فتحة 2/ ضمة 3/ كسرة 4/ الفتحة الممالة 5/ الفتحة المفخمة 6/ الكسرة المفخمة 7/ الضمة المفخمة 8/ الكسرة المشربة بالضمة 9/ الضمة المشربة بالكسرة 10/ الفتحة المتوسطة الممالة 11/ علامة اختلاس الحركة	الاستثناء الرابع

هوامش وإحـالات:

1 - الرسم من مصطلحات عموم علماء العربية قديما، وعلماء التجويد على مر العصور. وهو يعني الخط أو الكتابة.

2 - لمزيد من تفصيل التوضيح في مسألة علاقة الشدة بالحركات القصيرة، يُنظر:

أطروحتنا للدكتوراه «اللسانيات والصوتيات – دراسة في الحركات»، غير منشورة، كلية الآداب والعلوم الإنسانية (جامعة الجيلالي اليابس)، سيدي بلعباس (الجزائر)، 1433 هـ / 2012 م، الباب الثاني. بحثنا المخطوط «السكون والشدة»

3 - تناولنا ذلك في دراستنا المخطوطة «الحركات والتشكيل في اللغة العربية».

-4 الخطوط التي توضع عليها أو تحتها الحركات تُسَمى الشرائط، ومفردها شريطة.

د. سهيل إدريس، المنهل: قاموس فرنسي عربي، ط 19، بيروت، دار الآداب، 1998، ص 11.

5 - الحركات القصيرة: تُترجم بالإنجليزية (short vowels)، وبالفرنسية (voyelles courtes).

6 - هو جمال الدين عبد الله ابن هشام (1309-1360 هـ). نحوي ولغوي مصري مشهور. من أئمة العربية. من آثاره «:

مغني اللبيب عن كتب الأعاريب»، « شذور الذهب في معرفة كلام العرب»، « قطر الندى وبل الصدى»، « الإعراب عن قواعد الإعراب».

مجموعة مؤلفين، المنجد في الأعلام، ط 16، بيروت، دار المشرق، 1988، ص. 16.

7 - أ.د. كمال بشر، علم الأصوات، ط. 1، القاهرة، دار غريب، 2000، ص 456-457.

8 - ينظر في هذا البحث موضوع «السكون»، من الباب الخامس، من أطروحتنا للدكتوراه.

9 - عبد العزيز حمزة عبد السلام، إشراف: د. الرشيد أبو بكر، ظواهر صوتية ونحوية في عربية بعض قبائل الفولاني في السودان، د. ط، د. م، د. د، د. ت، ص 3.

Keromnes,Y (2009)Métamorphoses et métaphores en traduction. Nadia D'Amelio. La forme comme paradigme du traduire, Mons, Belgique. CIPA, pp.241258-

Pellegrin,A (1952) « Alger, Algérie : documents algériens » série culturelle : toponymie. La toponymie de l'Algérie n° 60,15 Mars 1952. 12 pages

Tilmatine,M (2012) Toponymie et aménagement linguistique : vers une terminologie amazighe ? Université de Cadix

Yermèche, O (2008). « Les toponymes algériens durant la colonisation française et après l'indépendance entre retoponymisation et transcription française »in Défis de la toponymie : structures ?, contextes et usages.Jonas Lofstrom/Betina Schnabel/Le Corre (eds)

Références électroniques

Belkacem Boumedini et Nebia Dadoua Hadria, « Les noms des quartiers dans la ville d'Oran. Entre changement officiel et nostalgie populaire. », *Droit et cultures*[En ligne], 64 | 20122-, mis en ligne le 10 janvier 2013, consulté le 12 février 2016. URL : http://droitcultures.revues.org/2836

Medjdoub, A() : Auteur et chercheur spécialisé en Economie mondiale et Relations internationales et Prospective. file:///C:/Users/Octet%20Plus/Desktop/www.sens-du-monde.com

Textes législatifs

Charte nationale 1976 :p731)

Décret 65246- du 20 Septembre 1965

10 - أ.د. كمال بشر. علم الأصوات ، م. س، ص 450-454.

وليس هناك ضمة مشربة فتحة، ولا كسرة مشربة فتحة.

مقسم مختار، الحركات في اللغة العربية بين القدامى والصوتيات الحديثة، مجلة النقد والدراسات الأدبية واللغوية، مخبر الدراسات النقدية واللسانية، قسم اللغة العربية، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة الجيلالي اليابس (سيدي بلعباس)، العدد 02، سيدي بلعباس (الجزائر)، مكتبة الرشاد، 2009/2008، ص 290.

11 - أصوات متغيرة (بفعل الإشمام) : allophones.

متغيرات : variants د. سهيل إدريس. م.س. ص. 58.

12 - ظواهر تطريزية prosodic features.

13 - فونيمات مستقلة units or phonemes.

14 - أ.د. كمال بشر. علم الأصوات ، م.س، ص 450-454.

15 - انظر موضوعَيْ الإمالة والتفخيم، في الباب السابع: مسائل متعلقة بالحركات، من أطروحتنا للدكتوراه.

16 - الدكتور عبد الرحمن الحاج صالح: وُلد بوهران سنة 1927. حصل على دكتوراه دولة في اللسانيات من جامعة السربون. رأس المجمع الجزائري للغة العربية. وهو عضو في مجمع دمشق والقاهرة وعمان وبغداد.

د. عبد الرحمن الحاج صالح، بحوث ودراسات في اللسانيات العربية، ج. 1، د. ط، الجزائر، منشورات المجمع الجزائري للغة العربية، طباعة موفم للنشر، 2007، ظهر الكتاب.

17 - د. عبد الرحمن الحاج صالح، م س، ص 430.

Tlemcen vers Oran, contrairement aux précédents odonymes, Bab Ouahran (porte d'Oran ne consistituait pas une issue empruntée fréquemment par les tlemceniens, du moins avant 1962 ! Boulevard Pasteur tel est le nom officiel donné par l'administration coloniale à cette porte de la partie nord de tlemcen qui devient une cité résidentielle des notables français. En 1962, Aujourd'hui, le quartier s'est beaucoup étalé et enrichi de nouvelles habitations et autres commerces, administrations… Et les deux odonymes précolonial et colonial coexistent sans qu'il y ait une franche préférence pour l'une ou l'autre désignation !

En somme, hormis la bataille de désignation (Benramdane, 2002) dont font l'objet de nombreux odonymes polémiques en Algérie, la plupart des dénominations relèvent non d'un choix mais plutôt de l'habitude des usagers plus ou moins assidus de ces voies (rue, ruelle, passage...) et aussi de l'age, du sexe et mème de l'appartenance sociale, du lieu de résidence des locuteurs…

Conclusion

La toponymie n'est certes pas une science exacte. Mais mème si elle s'attache uniquement à la linguistique.l'histoire, la géographie et la sociologie sont partie prenante de toute étude toponymique. De plus, les enjeux politiques liés aux pratiques toponymiques ne sont plus à démontrer, notamment ceux relatifs à la hiérarchie des langues.Le contact/conflit entre langue dominante (nationale, officielle,) et langues dominées ou minorées a toujours constitué une variable fondamentale dans la(re) toponymisation des lieu d'un état.Aussi, le travail si souvent décrié de traduction/transcription dans le cadre de ce domaine sensible doit-il et peut-il préserver la forme du texte source, ou s'agit-il pour le traducteur-toponymiste de simplement « sauver les formes » en préservant une certaine ressemblance superficielle

au-delà de transformations inévitables ?

En définitive, compte tenu de ces trop nombreuses dénominations contestables et de l'expérience accumulée dans ce domaine par les spécialistes, aujourd'hui, Les toponymes adoptés en Algérie seront-ils enfin adaptés aux spécificités locales, conformes à la réalité historique et respectueux des traditions?

Référence bibliographiques où

Atoui, B (2000) « Toponymie et colonisation française en Algérie », Numéro spécial La toponymie, Bulletin des sciences géographiques N°5. Institut National de Cartographie et de Télédétection, Alger.

Benrandane, F(1998) Atoui,.-Toponymie et espace en Algérie.-Alger, Ed. Institut National de Cartographie, 1998..

Benramdhane, F (1999) « Espace, signe, identité au Maghreb : du nom au symbole. » Revue Insaniat, CRASC.

Benramdhane, F (2007) « Noms de langues, nominations et questions en onomastique en Algérie » in Les enjeux de la domination des langues en Algérie contemporaine. Sous la direction de Chériguen, Paris, Harmattan.

Chériguen, F (1993) Toponymie algérienne des lieux habités : les noms composés. Alger. Epigraphe, Dar El Ijtihed

Dorion, H (2000) « L'apport à la recherche onomastique à la gestion des noms géographiques » in Bulletin des sciences géographiques N° 5 spécial Toponymie INTS Alger.

incompréhensibles, dont les exemples cités ci-dessous[1] :

Chaabet el far**شعبة** . الفأر (Bordj Bou arreridj)

Ain Loussakh عين الوسخ (entre Aflou etSougueur) devenu Ain Dhab, عين الذهب

Oued Ech'ham واد الشحم (Wilaya de Annaba)

Chaabet El ham شعبة الّلحم (Wilaya de Témouchent)

Chaabet E klekh Esseghir شعبة الكلخ الصغير (Sédrata)

Chaabet E klekh El kebira شعبة الكلخ الكبير (Sédrata)

Ain Lehmara عين الحمارة (Wilaya de Delfa) actuellement rebaptisé عين الشهداءAin Echouhada

Haouch el Khenzir حوش الخنزير

Si la perversion toponymique constitue un affront du colonisateur au colonisé,comment expliquer les stupidités toponymiques perpétrées par les algériens eux-mémes?

2 Diachronie ou synchronie ?

Si la plupart des noms de lieux a subi modifications, réécritures et dénominations multilingues successives, certains toponymes ont singulièrement oscillé entre de multiples dénominations, sans qu'il y ait eu une option ferme en faveur de l'une ou de l'autre. Cela a été, par exemple le cas pour les odonymes relatifs 'aux portes' ('bab','biban') très nombreuses à Tlemcen ![2]

1 Choisis pour leur sémantique vulgaire voire grossière

2 Ainsi, lors du débat sur le documentaire réalisé sur «Les secrets des portes de Tlemcen», il a été signalé des confusions tant toponymiques que topographiques, telles Bab Agadir/Bab el-Aqba ; Bab El-Quarmadine/Bab Sid el-Bradeï ; Bab Ali/Derb Beni Djemla ; Bab el-Khemis.

A noter que les seuls vestiges qui subsistent à Tlemcen concernant ces odonymes(Bab) sont ceux de Bab el-Hdid (sud), Bab el-Khemis (ouest) et Bab el-Qarmadine (nord).

Toutefois, meme si la plupart des 'Bab' n'existent plus, les tlemceniens continuent à en utiliser les toponymes pour désigner les portes elles-memes ou les lieux avoisinants, tels Bab el Hdid, Bab el djiyad, Bab ouahran pour les plus connues d'entre elles parce que les plus empruntées! Précisons que le mot 'bab'('biban') qui « sont des éléments de contrôle et de communication (qui) s'ouvrent sur des voies commerçantes. » ne désigne pas seulement la 'porte' elle-meme mais plus fréquemment la rue, le quartier, la voie…sur lesquels 's'ouvre' cette'porte'

Bab el Hdid : une des plus importante porte de l'ancienne médine de Tlemcen, désigne en fait la 'rue de Paris', odonyme donné par l'administration coloniale puis rebaptisée en 1965 au nom du chahid Tidjani Damerdji mais l'appellation coloniale, contre toute attente, persiste dans la désignation actuelle de ce lieu.concurremmment avec la plus ancienne dénomination 'Bal el hdid' confondant du même coup porte (باب) et rue (**شارع**)

Bab el Djiyad, il en de meme pour cette dernière appelée 'rue de Sidi Bélabbès' durant la période coloniale puis renommée 'rue du premier Novembre' au lendemain de l'indépendance. Mais le va-et-vient entre l'oronyme précolonial et colonial supplante la baptisation postindépendance pour des raisons, sans doute, de vieille pratique habituelle familiale et sociale difficile à modifier.

Bab Ouahran. Considérée à juste titre comme la porte de sortie nord de

Une problématique qui fera réagir de nombreux participants qui se dépéchent d'en corriger le nombre et les appellations.

sincérité du traducteur-interprète, De nombreux exemples toponymiques attestent de cette volonté manifeste d'altération des appellations originelles.

Dans le premier exemple que nous proposons, on peut soupçonner en effet, les fameux tordjmans d'être les complices de l'administration coloniale et d'être de connivence avec elle pour aboutir à des désignations bizarres, ridicules voire humiliantes !

***Zoudj Bghal** Cette appellation **Zoudj Bghal** زوج بغال(('deux mulets') donnée à la localité tenant lieu de frontière algéro-marocaine et faisant référence à la rencontre de l'homme politique marocain Allal El Fassi et un dignitaire algérien. ' Un mulet à l'Ouest, un mulet à l'Est', connotation colonialiste grossière et humiliante portant atteinte à la dignité des deux pays. A propos de ce toponyme, Mdjdoub Ahmed soulignant le caractère humiliant, dira :

« Par le côté débile et la symbolique, une telle appellation, serait impossible, inacceptable pour les pays européens. »[1] Alors que Les autorités marocaines persisent à utiliser ce toponyme injurieux !

Les algériens ont tôt fait de procéder à la débaptisation de ce lieu et à sa rebaptisation.Désormais, cette localité porte le nom d'un valeureux résistant algérien Akid Lotfi.

***Hadjret El Gatt':**

Sans etre aussi méprisables, certains autres exemples de traductions pos-indépendance ont abouti à des toponymes pour le moins facheux. 'Pierre Duchat' village colonial de la région de Tlemcen) renommé après

1 Mdjdoub Ahmed : Auteur et chercheur spécialisé en Economie mondiale et Relations internationales etProspective.file:///C:/Users/Octet%20Plus/Desktop/www.sens-du-monde.com

l'indépendance 'Hadjret el Gatt' (حجرة القط) procédant ainsi à une simple transcription forme et non de fond. 'Pierre Duchat'étant un patronyme et non pas une expression courante constituée de 'pierre' (caillou , rocher) et 'chat' (félin , matou , minet…) . Depuis le village a été rebaptisé 'Fatmi Larbi' un résistant algérien.

* **Marsat El djadj :**

De la mème manière, le nom du village colonial 'Port aux poules' [1], d'abord traduit par l'appellation 'Marsat El djadj' (مرسى الجاج)après 1962 pour rester dans la traduction textuelle, littérale, a fini par évoluer en 'Marsat El Hadjadj' ou Mers El Hadjadj (مرسى الحجاج), qui s'avère moins commun et donc plus convenable ! On pourrait peut-etre s'interesser à l'origine de la dénomination'Port aux poules' et aux raisons qui ont conduit à l'évolution de Djadj (poule, poulet) à celle de Hadjadj (pélerins) à moins qu'il ne s'agisse du patronyme حجاج ‹' ?

Ces quelques exemples soulèvent donc la question de l'identification (renomination) de certains toponymes par le biais de la traduction faite à partir de la forme ou du fond.Nous pourrions aussi évoquer le cas de toponymes dont le contenus sémantiques en L1 s'est perdu (partiellement voire totalement à la suite de successives débaptisation/rebaptisation) ou ont été volontairement pervertis lors de leur transcription/traduction en L2.

En définitive,tenant compte tantot du fond, tantot de la forme, de nombreux toponymes infâmes, résultats de desseins inavoués ou plus simplement de maladresses, de balourdises et d'inexpériences onomastiques ont abouti à des bévues malheureusement nombreuses et mème des récidives

1 (commune entre Oran et Mostaganem)

concernées.

Depuis 1962, on peut observer successivement et parfois simultanément, de nombreuses graphies différentes sur les panneaux de signalisations, les cartes géographiques et topologiques et sur les en-têtes des documents administratifs. On peut lire, par exemple, pour :

- Oran: Wahran,Ouahran, **Wihran**, qui sont,
selon. Belkacem Boumedini et Nebia Dadoua Hadria (20122-), à l'origine des hydronymes (noms de cours d'eau) : Oued Wahrân, Ouadaharan, Ouad Ouahran, etc

-Tlemcen: Tlemsen Tilimssen, Tilimcen, Tilmessin.

Ces exemples parmi de nombreux autres, manifestent d'un dérèglement orthographique et de l'absence de normalisation en matière de pratiques traductives et transcriptives des toponymes.

D'autre part,si la pratique toponymique reflète l'évolution de l'environnement linguistique de la société algérienne, les caractéristiques de la traduction et le destinataire visé ont incontestablement une influence sur le choix des toponymes et les traductions entreprises.Néanmoins, s'iI est reproché, notamment, au colonialisme d'avoir « dépersonnalisé » les dénominations des régions et à la politique d'arabisation, certaines incohérences, les pratiques 'locales' (voire spécifiques) sont également en partie responsables de ces entorses tant phonétiques que lexicographiques et sémantiques.

N'est-il pas relevé fréquemment sur le ton de la boutade certains toponymes ayant subi des altérations délibérées ou non, pour le moins incongrues, indécentes parfois choquantes !

Des cas concrets relatifs aux pratiques toponymiques dans des contextes spatio-temporels intentionnellement très divers donnent à méditer sur les usages sociaux, politiques et juridiques de ces pratiques .Nous proposons, notamment, d'identifier certaines variables pertinentes.

IV-1 : Fond et/ou forme?

Qu'il concerne les domaines littéraires ou plus techniques, le travail du traducteur est souvent improbable et compliqué. En effet, doit-il et peut-il préserver simultanément, la forme et le fond du texte source, ou lui faut-il avant tout « sauver les formes » en préservant une certaine ressemblance. Réexaminons le concept de forme.

Pour Yvon Keromnes : « une forme est un tout dont certaines caractéristiques nous sont données a priori, et ce sont ces caractéristiques que nous voulons reconnaître, retrouver dans l'équivalent en langue cible. ».[1] (2009241-) C'est donc la conversion d'un terme en L1 en un autre terme en L2 o**u** les critères de formes immédiats seront la monosémie, la précision et l'accessibilité à l'ensemble de la communauté visée. Autrement dit, la production d'un texte d'arrivée orienté vers son utilisateur.

Or, si fréquemment, c'est en effet, la prise en compte de la forme du texte source qui est privilégiée dans le cas des toponymes,'il s'agit là d'un impératif paradoxal qui est rarement orienté vers l'usager mais plutôt contre lui ! D'une part, parceque dans ce type de traduction se confirme évidemment le célèbre adage « Toute traduction est une trahison », et d'autre part, dans la préservation de la seule forme, le dessein de tromperie n'est pas à exclure. Autrement dit, il est des cas où on peut douter de la

1 Yvon Keromnes. (2009)Métamorphoses et métaphores en traduction. Nadia D'Amelio. La forme comme paradigme du traduire, , Mons, Belgique. CIPA, pp.241-258.

1965, que la toponymie et l'anthroponymie constitueront, les axes importants de la politique d'arabisation. Cependant si le processus d'arabisation des lieux a été non seulement effectif, rapide mais aussi d'une grande ampleur, il a aussi connu des conditions et des situations diverses dans son application.

Cependant,si de nombreux chercheurs (B. Attoui, F.Benramdhane, F.Chériguen, M.Tilmatine) et bien d'autres experts en la matière qui se sont penchés sur cet aspect onomastique de la politique d'arabisation, beaucoup reconnaissent l'anarchie qui y règne en matière de traduction et de transcription arabe et française des noms propres des lieux algériens. (Incohérence, choix arbitraires des équivalents et des modes de transcription,…) .Le reproche le plus constant porte notamment, sur l'insuffisance du travail de standardisation toponymique. Il est, aussi, soulevé récurremment, des questions telles que :

- a-t-on cherché à revenir aux appellations originelles et à récupérer ainsi tout son passé et les diverses facettes de sa culture, et plus particulièrement sa toponymie ?

- ou bien s'est-on contenté seulement d'arabiser (littéralement), Conformément aux objectifs prioritaires consacrés par les textes fondateurs?

- A qui avait dévolu le role de (re) nommer les lieux, de les transcrire, les adapter,… ?

IV-Toponymie et traduction

Cette entreprise conjointe de traduction arabe et de transcription des/ en caractères arabes et latins s'est heurtée à de grandes et multiples difficultés d'ordre linguistique (sémantique, lexicologique, phonétique, graphique…), d'ordre technique (modes de transcription entre deux**,** trois ou quatre systèmes de signes différents (arabe, français, amazigh, et les

nombreux autres dialectes locaux utilisés en Algérie.)

Les méthodes de transcription toponymiques sont multiples et complexes et leur utilisation nécessite beaucoup de précaution et de discernement. Les termes désignant les noms de lieux et ayant subi au cours des siècles des transformations phonétiques et même des interférences linguistiques rendent le travail du toponymiste-traducteur plus malaisé. D' où la présence d'erreurs multiples sur le plan de la signification, de la correspondance phonique et graphique, sans oublier également la volonté manifeste ou non de la part des préposés à la traductiuon de retrouver vraiment les noms d'origine, car, comme le souligne Ouardia Yermèche « de tout temps, les toponymes, en Algérie, ont été au centre d'intérêts politiques ». (2008). De plus si des procédures de nomination des lieux dans une langue et la traduction en une autre langue sont régulièrement effectuées, dans un contexte où des langues sont en contact, les toponymes « pénètrent rarement tels quels dans la nouvelle langue, ils sont généralement traduits : substitution de forme, assimilation sémantique » (Dorion 200010-).Ainsi est-il fréquemment dénoncé le fait que certaines désignations sont parfois sinon falsifiées, du moins réécrites autrement ou tout simplement prononcées différemment, maladroitement, incorrectement de façon volontaire ou non ! En somme, elles sont l'objet de manipulations et d'influences diverses.

En tout état de cause, nous pouvons facilement remarquer que les multiples et parfois incompréhensibles traductions modifient les toponymes et les dénaturent.Certes, cette activité de traduction n'est pas toujours commode. Souvent, la méconnaissance des langues locales dont sont issus les noms de lieux finit par aboutir à des dénominations fantaisistes. Mais ces nominations sont aussi le résultat de l'absence de normes de transcription et de graphies réglementaires de la phonétique et de l'écriture des langues

Les **toponymes,** sont, sous forme de noms propres, communs, expressions comportant un élément générique ou/et spécifique, les appellations attribués à des lieux géographiques de toute nature tels que :

- **Les oronymes :** noms relatifs au relief (montagnes) Exemples : (تل ترني), tell Ter ny

(كف العروس)) kefLarous,atlastellien (أطلس التلي),Djebel Nador (جبل الناظور)(

- **Les hydronymes :** nom relatifs à l'eau (fleuves, lacs, source, rivière…)

Exemples :OuedTafna((واد تافنة,AinFezza((عين فزة,AinDefla عين(الدفلى),…

- **Les régionymes :** noms relatifs aux régions, pays Exemples : le Sahara (الصحراء) , la Kabylie (منطقة القبائل (

- **Les micro-toponymes** : noms relatifs aux lieux-dits

Exemples : ' Djlissa' ' جليسة' (Tlemcen), 'Etterbi'a' 'تربيع ' (Nédroma), ' El Eubbad' العباد' (Tlemcen), 'Zehahfa' 'زحاحفة' (Bab el Assa)…

Les odonymes : noms relatifs aux voies de communication (rues, places, portes...)

Exemples : El kalaa (القلعة), Bab ouahran (باب وهران), Boulevard Pasteur (شارع باستور) , Place du premier Novembre (نوفمبر ساحة أول) , Cité Bel horizon (حي الأفق الجميل), El medress (المدرس) .

Lorsqu'ils sont transposés, transcrits, adaptés dans une autre langue, les toponymes sont appelés **exonymes.**
Exemple : Algérie est l'exonyme français de ‹Djazayer› (الجزائر)

II- Toponymie et Histoire

Les noms de lieux, souvent introduits à la faveur des migrations humaines, entrainent invariablement des transpositions des désignations toponymiques d'une langue vers une autre.De ce fait, le paysage toponymique multilingue

algérien atteste de la présence des phéniciens, romains, byzantins, arabes, turcs, français.

Inévitablement, les occupants successifs ont imposé leurs (re)nominations toponymiques à la population qui, bon grè, mal grè, les a adoptées, mais, parfois aussi, ignorées malgré leur caractère officiel.C'est ainsi que durant la période coloniale française, de nombreux odonymes préexistants ont persisté dans la pratique populaire des autochtones (derb Sensla, Tahtaha, rhiba, quissariya…)[1].De meme, après l'indépendance, il a été quelquefois perpétué l'appellation francophone de certains lieux, alors que d'autres ont fait l'objet de transcription, traduction, adaptation en langue arabe, berbère etc.

III-Toponymie algérienne et arabisation

Si, en position de dominés durant la période coloniale, les algériens furent contraints de nommer leurs lieux dans une autre langue, le français, qu'ils ne comprenaient pas tous, dès le recouvrement de l'indépendance, les noms seront, pour la plupart, rétablis ou retraduits en arabe[2] .Très tot, en effet, cette revendication a constitué une base essentielle de la politique de l'Algérie indépendante. Ainsi, conformément aux objectifs prioritaires consacrés par les textes fondateurs algériens[3], est-il notamment stipulé:

«L'usage généralisé de la langue arabe et sa maîtrise en tant qu'instrument fonctionnel créateur(…) taches primordiales de la société algérienne au plan de toutes les manifestations de la culture. »(Charte nationale 1976 :p731)

Mais c'est dès 1965 et conformément au décret 65246- du 20 Septembre

1 Pour les odonymes tlemceniens

2 et parfois en berbère.

3 Charte, constitution, décrets

Entre fond et forme, qu'en est-il de la transcription des toponymes algériens ?

OUDJEDI DAMERDJI Mohammed Soufyane
Doctorant en Traduction : Université de Tlemcen

Résumé

Cet article soulève deux questions celle de la (re)nomination par le biais de la traduction faite à partir de la forme ou du fond de certains toponymes en Algérie, ainsi que celle du choix qui est fait par les locuteurs pour désigner les lieux avec les appelations anciennes ou actuelles.

A travers quelques exemples, nous évoquerons le cas de toponymes dont le contenu sémantique en L1(langue source) s'est perdu (partiellement voire totalement à la suite de successives baptisation/ débaptisation/ rebaptisation) ou a été volontairement altéré lors de leur transcription/ traduction en L2 (langue cible).

Introduction

Tout pays est généralement identifié par ses appellations, ses dénominations non seulement celles des personnes mais plus spécifiquement celles des lieux. Si l'anthroponymie s'intéresse aux noms des individus, la toponymie, elle, s'attache à étudier les noms et autres locutions pour désigner les lieux.

Se voulant une tentative de compréhension de l'usage en Agérie des toponymes qui « sont, sous leur apparence familière, les reflets vivants d'une structure géographique, historique, linguistique et ethnologique parfois très ancienne.» (Arthur Pellegrin : 19521-), l'objectif de notre contribution sera de tenter :

de cerner cet élément fondamental de notre patrimoine culturel et

identitaire, car «en nommant et en -identifiant des lieux, la toponymie procède à un processus de reconnaissance et de témoignage de notre identité » (Mohand Tilmatine : 2012 - 87)

-de suivre l'itinéraire de la désignation de quelques toponymes pour en comprendre leur évolution,

- de discerner les conditions de leur passage de la langue source à la langue cible selon 'l'esprit ou la lettre'.et, plus spécifiquement, de repérer, les altérations qui pourrait se manifester lors de leur transposition de la L1 vers la L2, L3…

La traduction toponymique oscillant fréquemment entre forme et fond, entre usage diachronique ou synchronique, nous nous arrèterons sur quelques cas concrets concernés par ces altérations diverses.

Les toponymes qui composent ce corpus proviennent d'une enquète préliminaire relative à une recherche doctorale en cours.Préalablement à l'étude de quelques cas[1], nous nous arrèterons sur les concepts clés de notre étude : toponymie, arabisation et traduction.

I-Brève aperçu de la notion de 'toponymie'

La toponymie relève du domaine de la linguistique et plus précisément de l'onomastique. Les sciences onomastiques comprennent l'étude de plusieurs catégories de noms propres : les anthroponymes (noms de personnes) et les toponymes (noms de lieux) auxquels dorénavant, il esrt rajouté les ethnonymes (noms de « peuples »).l'onomastique couvre également divers autres domaines tels que les noms d'animaux, les noms d'objet (voitures, bateaux, étoiles), etc.

1 Pour lessentiel relatifs à la région de Tlemcen

capacités de compréhension dans la langue étrangère. En un mot , selon M. Ballard « elle exige des connaissances plus passives et plus limitée que le thème.(14)

En somme le thème et la version reste cependant une technique à adopter pour un apprentissage de langue mais pas pour une phase d'une opération traductionnelle proprement dite.

La traduction pédagogique sera considérée une des techniques à choisir éventuellement pour un processus d'exploitation pédagogique dans un cadre d'apprentissage d'une langue donnée.

APPLICATION : prendre comme modèle un texte en français avec sa traduction en arabe et de les mettre en parallèle pour voir d'abord :

1- Les similitudes
2- Les points de langues divergents
3- Le fonctionnement/ le dysfonctionnement du système linguistique des deux langues.
4- Lecture du texte en français uniquement.
5- Demander la traduction en arabe.
6- Faire une étude comparative entre la traduction originale pour voir l'aspect linguistique des deux langues

En classe et dans l'enseignement des langues étrangères, c est donc la traduction pédagogique qui nous intéresse même si elle s'inspire des techniques et des méthodes professionnelles. Son rôle dans cet enseignement des langues étrangères diffère d'une méthodologie à une autre.

<u>Références bibliographiques</u> :

-Ballard M., « La traduction à l'université :recherches et propositions didactiques »,Lille,pul,1993, p.42

-Bess H., « Méthodes et pratiques des manuels de langue » Paris :credif/ Didier, 1998, p.13

-Bess H., « Proposition pour une typologie des méthodes de langues. Thèse d'Etat en Lettres et sciences humaines, soutenue à l'université de Paris VIII. Multigraphiée , 2000.

- Durieux Christine , « l'enseignement de la traduction : enjeux et démarches », Meta, Vol. 50 N° 1, 2005, P36.

- Daniel Gouadec, « Profession : Traducteur », Paris , Ed. Maison du dictionnaire , 2002 , P. 13.

- Dictionnaire : « Le Petit Robert », Paris , 2000.

- Howson L., « l'avenir du thème à l'université »,Lille, travaux et recherches, 1993,p.183

-J.R.Ladmiral, « Pour la traduction dans l'enseignement des langues »,université de Lille 3, 1995, p.55.

-Lavault E. « Fonctions de la traduction en didactique des langues :apprendre une langue en apprenant à traduire »,Didier Erudition, 1998, p.13

- Puren C. , « La didactique des langues étrangères à la croisée des méthodes », Essai sur l'éclectisme , Paris : Crédif / Didier , 2000 ,P.14.

- R.Porquier et B.Pay « Une introduction à la didactique de la grammaire en français langue étrangère», Paris , Ed. Didier, 1996, P.43

- Vinay et Darbenet , « Stylistique comparée du français et de l'anglais », Didier , 1977 P.47

à la pratique du processus d'exploitation pédagogique.

La traduction comme comparaison entre deux systèmes linguistiques peut éventuellement aider à s'approprier le système étranger et à mieux comprendre le notre. Ce type de traduction se manifeste par le truchement de ce qu'on appelle communément Thème/Version. Cette technique qui , à ce jour, est adoptée par plusieurs manuels pédagogiques de par certaines société.

Elle semble s'être imposée en occident sous des formes différentes par exemple avec le latin et le grec avant qu'elle soit appliquée aux langues vernaculaires Européennes. Il appert donc que cette technique sous forme de Thème/Version demeure assez fréquente dans certains contextes non seulement pour contrôler la saisie globale d'un texte c'est-à-dire la compréhension , mais surtout de mettre en pratique les connaissances du système de la langue à savoir la grammaire et le style de l'écrit de l'apprenant.

Eu égard cet avantage, il semble judicieux de mettre en œuvre cette technique, ne serait-ce qu'en phase empirique, et d'essayer de tirer quelques évidences menant à bon escient une pratique langagière faisant d'elle une technique d'apprentissage à la fois linguistique et traductologique en tant qu'aspect médiateur agissant en particulier sur le comportement de l'apprenant vis-à-vis de son cursus d'apprentissage ainsi que sa motivation en tant que maillon fort pour les langues étrangères.

En somme , la traduction pédagogique sert à enseigner la langue. En effet, son objectif ne porte pas sur la communication du message textuel proprement dit mais sur les structures linguistiques dont l'apprentissage des langues a tant besoin. La raison pour laquelle elle peut se revêtir la forme des exercices sous l'appellation : thème /version.

LE THEME :

Selon le Petit Robert « est un exercice qui consiste à traduire un texte de la langue maternelle dans une langue étrangère. »(11) Autrement dit , le texte de la langue déjà connue par l'apprenant est traduit en langue apprise le plus souvent étrangère.

L'objectif à suivre dans cette optique est de comprendre le texte proposé et de le restituer en langue étrangère apprise. Généralement , il est demandé à l'apprenant de donner une traduction mettant en relief la cohérence et la cohésion de la langue qu'il apprend. C'est une technique qui demande à l'apprenant de s'exprimer oralement ou par écrit une langue étrangère. Cela suppose par excellence l'assimilation des règles de grammaire de la langue cible. J.R. Ladmiral, « le thème est utile en ce sens qu'il joue le rôle de simulation laquelle est de nature à promouvoir chez l'apprenant , au niveau de son vécu une attitude mentale positive d'appropriation vis-à-vis de la langue étrangère ».(12)

Le thème présente malgré tout un intérêt primordial en ce sens qu'il met selon L. Howson « enjeu, de façon permanente, les capacités de l'apprenant à explorer une langue cible, à faire un travail de génération et de sélection motivé ».(13)

LA VERSION :

Contrairement au thème , la version est le passage de texte donné en langue étrangère apprise au texte en langue source maitrisée :

Thème :L1……L2

Version :L2……L1

La version permet donc à l'apprenant de vérifier essentiellement les

dans l'enseignement des langues étrangères a pour objectif de mettre toutes les potentialités acquises du coté de l'apprenant pour réussir son apprentissage.

A cet égard , l'apprenant doit se servir de toute sa cognition pour apprendre le français à titre d'illustration en hybridation avec la langue arabe qu'il les pratique tant au niveau scolaire qu'au niveau sociétal.

Le contexte de l'Algérie permis ainsi cette utilisation et le recours aux langues intermédiaires comme le français , l'arabe voir l'anglais. La diversité linguistique de notre pays permet par voie de conséquence de mettre en place un enseignement de la traduction didactique déjà favorisé par un système qui enseigne les deux langues à savoir le français et l' arabe dés le primaire.

C'est une richesse dont il faut tirer le meilleur profit car notre espace linguistique constitue un terrain fécond et favorable à l'introduction de la traduction didactique dans l'enseignement des langues , le français en particulier sans pour autant négliger d'autres avec une physionomie riche aussi bien au niveau géographique (Espagnol, Italien),qu'historique (français).

Ainsi , le plurilinguisme de la réalité sociétale et historique de l'Algérie justifie à elle seule la coexistence de plusieurs langues en contact :

ARABE

Français

AMAZIGH

DIALECTE REGIONAL

A la pointe de cette évolution linguistique , il convient de repenser le système d'apprentissage des langues dans notre pays et de voir réellement

l'enjeu de la traduction didactique comme fondement pédagogique pour nos apprenants et par-là même participer à muter d'une manière rationnelle l'enseignement universitaire qui tend un système d'apprentissage calqué d'un niveau qui laisse parfois énormément à désirer.

Il s'agit donc d'une compétence du professeur comme il affirme cela BESS, H. « pour lui toujours, le professeur cherche à mettre son savoir-faire à la disposition de ses apprenants pour leur donner une compétence plus large .La traduction didactique est de ce fait moins d'ordre communicatif c'est-à-dire que le discours du professeur porte sur la langue pour l'expliquer et l'enseigner ».(9)

Traduction didactique comme technique d'apprentissage :

La didactique des langues étrangères a été l'objet de plusieurs tentatives de techniques d'apprentissage dans le cadre de l'enseignement des années durant. Certes, les ouvrages portant sur l'histoire de ces techniques en tiennent compte , mais elles y sont sommairement définies ,raison pour laquelle le fond de l'apprentissage demeure toujours en perpétuelle variation sous le joug des différentes dénominations liées étroitement avec la technique en objets de réflexion . Une méthode se doit , en effet, de dire comment peut-on insérer une ou des techniques qui peut ou peuvent répondre aux besoins directs de l'apprenant afin d'améliorer ses compétences et par-là même lui présenter la langue telle qu'elle est ordinairement pratiquée ce que HENRI BESS appelle « des techniques d'enseignement/apprentissage des langues qualifiées plus souvent de pratiques, procédés, exercices , stratégies et d'autres activités pédagogiques ».(10)

Ces techniques ne sont pas toujours dument explicitées dans le discours constitutif de ces méthodes pour qu'on puisse en faire une bonne idée quant

d'obédience littéraire voire traductologique.

Que l'on considère la traduction didactique comme des extensions de l'apprentissage des langues ou qu'on la voie comme un nouveau vecteur au sens d'un maillon fort d'un métier de langue (professeur), l'important est de savoir qu'elle se développe au même diapason que les autres processus d'acquisition langagière et qu'elle tire de plus en plus les apprenants de langues vers des activités et des compétences linguistiques synonymes d'un canevas pédagogique menant l'apprenant à se décider d'utiliser toutes les connaissances acquises à bon escient .

Objectif de la traduction didactique :

La comparaison des catégories linguistiques démontre les similarités et les différences entre les langues et résulte de la traduction didactique sans aucune référence au texte.

La traduction didactique dans l'enseignement des langues ayant un objectif métalinguistique relève d'une discipline de nature comparative. VINAY ET DARBELNET confirme que « la traduction didactique explique nettement le fonctionnement d'une langue par rapport à une autre à travers la stylistique comparée leur propre discipline de recherche »(6). En d'autres termes , la traduction didactique se trouve au carrefour de plusieurs disciplines non seulement pour s'épanouir mais surtout pour redynamiser la sphère de l'apprentissage en général et la mise en place des méthodes pour enseigner/apprendre les langues étrangères en particulier.

Dans cette optique , C.Puren se démarque à juste titre par sa réflexion en disant qu'en « cherchant comment on enseigne et comment on apprend , la problématique dominante en méthodologie concerne la multiplication , la diversification, la variation , la différenciation ou encore l'adaptation des

méthodes d'enseignement/apprentissage ».(7)

Agir ainsi, permet donc de conjuguer des efforts pour la mise en place de la dite traduction didactique puisque elle est à la croisée de moult connaissances et dresser par voie de conséquence un espace favorable à l'acquisition à la langue étrangère visée.

En réalité, en dépit des réticences exprimées à son usage dans le cadre didactique pédagogique, la traduction n'a pas été quasiment écarté. D'ailleurs, l'apprenant lui-même se voit traduire sans se rendre compte de sa langue maternelle vers la langue cible.

Donc elle a toujours existé au sein des classes néanmoins à différents degrés. En effet , l'enjeu de la traduction et les langues étrangères n'a pas été définitivement clos puisque les recherches sont toujours de retour dans la pédagogie des langues étrangères à ce jour notamment pour les apprenants étrangers ou le multilinguisme fait loi de l'espace langagier dans certains pays en l'occurrence l'Algérie.

Ainsi, le recours à la traduction didactique dans l'apprentissage des langues étrangères semble une voie à ne pas négliger d'autant plus que l'apprenant notamment l'Algérien se voit toujours avant d'annoncer une parole , il emprunte d'abord la réflexion traductionnelle pensive avant d'extérioriser la parole pour enchainer son discours lors d'une communication verbale.

En l'espèce, on remarque que la traduction est devenue un passage intermédiaire, peu ou prou forcé avec des relations qui peuvent prêter quelquefois à confusion. Cependant, pour R.Porquier et B.Pay « il faut examiner comment la traduction et le recours à la langue maternelle sont perçus dans les textes et le programmes. »(8)

Introduire la traduction didactique et se servir des langues intermédiaires

de traduction. En revanche, la traduction pédagogique entretient un fil conducteur avec l'enseignement des langues. Selon E. Lavault « la traduction pédagogique vise à enseigner une langue non connue par le moyen d'une langue connue ».(1) Ce type de traduction peut éventuellement avoir une mission explicative ou se résumer à des exercices du thème et de version.

Lors de la pratique pédagogique au sein des classes de langues, on a tendance à s'incliner vers la langue maternelle pour mieux expliquer aux apprenants le sens global du texte alors que les cours se déroulent en langue étrangère. Dans ce cas , on est dans un espace dit de traduction explicative. Une activité qui laisse généralement l'apprenant noyer dans des généralités tantôt vagues et tantôt difficiles à saisir sur le plan pédagogique.

Contrairement aux cas de thème et de version, le recours à l'utilisation de la langue maternelle des apprenants se limite à des éléments lexicaux et grammaticaux. Pour reciter E. Lavault « lors d'un cours pédagogique , le discours du professeur porte sur la langue pour l'expliquer et l'enseigner ».(2) Ceci dit que par le truchement d'une traduction pédagogique on peut développer un cursus de savoir sur le fonctionnement et le dysfonctionnement de la langue. Elle permet à l'apprenant de dégager une idée beaucoup plus approfondie sur le mécanisme d'une langue donnée. En fait, la traduction pédagogique est d'une visée métalinguistique, c'est-à-dire elle vise à faire comprendre la formulation et le système d'une langue. Du point de vue de H. Besse « elle devient une traduction de langue que de parole ».(3) D'où l'enseignement avec une telle technique permet d'opérer sur les mots(graphiques) ou sur les groupes de mots(locutions, expressions, tournures…)

Enjeux de la traduction pédagogique :

Il est donc patent que le critère fondamental de la dite traduction pédagogique est indubitablement la saisie linguistique qui vient résister tel un rempart contre les effets de maladresse qui favorisent une production langagière dépourvue de toute forme linguistique valable quant aux règles de la langue.

Par la traduction didactique ou pédagogique, l'apprenant se voit minutieusement s'approcher à pratiquer deux langues sans pour autant négliger le fonctionnement ou le dysfonctionnement de ces dernières et par voie de conséquence, il prend conscience du fait qu'il peut s'agir d'une arme à double tranchant.

En effet , la traduction didactique facilite , selon D. Gouadec, « la pénétration et l'acceptation du produit linguistique dont elle est l'un des vecteurs ou supports »(4).

Place et portée de la traduction didactique :

Si ce type de traduction à savoir la traduction didactique demeure plus ou moins le moyen privilégié de l'apprentissage des langues, il est souhaitable désormais de la replacer au centre d'une didactique à effet linguistique pour développer chez l'apprenant des compétences qui rendent compte des nouvelles exigences et contraintes de métiers liées à l'évolution des pratiques langagières. Pour reprendre D.Gouadec, « en pratique, il est plus aisé de caractériser le matériau linguistique dont se réclame l'apprenant que de définir des catégories de la langue ».(5)

Il est à constater donc qu' au moment d'un choix d'un processus d'exploitation pédagogique visant essentiellement un apprentissage d'une langue, il appert que la dite traduction didactique a sa place prépondérante dans un sens académique ainsi que sa portée linguistique au futur apprenant

La traduction pédagogique comme orientation d'enseignement D'une langue étrangère

SAID-BELARBI Djelloul / Université Tlemcen

التلخيص :

يعتبر فضاء تعليمية اللغات الأجنبية بمثابة عنصر مولدا لأفكار جديدة تتماشى و ديناميكية المجتمع و اللغة بصفة مستمرة دون انقطاع. كل باحث في هذا المجال ، يتسآل و يتصور ما هو السبيل البيداغوجي الفعلي و الأحسن من أجل تعليمية اللغات الأجنبية في بلادنا و تطبيقه على منوال علمي أكاديمي يأتي بفائدة كاملة للمعلم و المتعلم .

فهناك عدة طرق قد تم استغلالها بيداغوجيا . من بين هذه الطرق، ظهر استعمال الترجمة مع ظهور تعليم اللغات و الثقافات الأجنبية . فمن خلال هذا العمل ، سوف نتطرق إلى طبيعة و مدى فاعلية إدراج الترجمة في تعليم اللغة ، خاصة الفرنسية منها في الجزائر و بالتالي عن المهارات التي يمكن اكتسابها من خلال هذه الممارسة.

الكلمات المفتاحية :

الترجمة البيداغوجية ، تعلم اللغة ، تعليمية اللغة ، الترجمة ، ثنائية اللغة ، تعليم اللغة الفرنسية .

La traduction recouvre plusieurs réalités qui peuvent être envisagées d'une façon dichotomique. La première dichotomie oppose la traduction pédagogique à la pédagogie de la traduction.

Ainsi, J.R. Ladmiral les qualifie de deux types d'activité traduisante qui sont différents aussi bien par leurs objectifs , leurs formes que par leurs finalités.

En parlant de l'apprentissage de la traduction proprement dite , il est souhaitable de prendre en ligne de compte la pédagogie de la traduction car elle met en relief tous les paradigmes faisant le maillon d'une opération

Sommaire