

دورية دولية محكمة

مجلة الدراسات الثقافية واللغوية والفنية

العدد 06: أبريل 2019

ISSN: 2625-8943



مجلة الدراسات الثقافية واللغوية والفنية

المركز الديمقراطي العربي

Journal of
cultural linguistic and artistic studies
International scientific periodical journal



المركز الديمقراطي العربي



Germany: Berlin 10315
Gensinger- Str: 112
<http://democraticac.de>

مجلة الدراسات الثقافية واللغوية والفنية

مجلة علمية دولية محكمة، ربع سنوية. تصدر من ألمانيا-برلين عن "المركز الديمقراطي العربي" تعنى
بنشر الدراسات والبحوث في ميدان العلوم الثقافية واللغوية والفنية بعدة لغات

ISSN : 2625-8943

Journal of cultural linguistic and artistic studies

Is an international scientific periodical journal issued by the democratic arabic
center –germany- berlin

The journal is concerned with research studies and research papers in the
fields of science cultural and science linguistic and science artistic

ISSN : 2625-8943

الناشر:

المركز الديمقراطي للدراسات الاستراتيجية والسياسية والاقتصادية

برلين-ألمانيا

Germany:

Berlin 10315 GensingerStr: 112 Tel: 0049-Code Germany

030- 54884375

030- 91499898

030- 86450098

mobiltelefon : 00491742783717

E-mail : culture@democraticac.de

شهادة تكيم المؤشر العربي لقياس جودة المجلات العلمية

بناءً على تقرير السادة الخبراء، يشهد مدير مركز مؤشر للاستطلاع والتحليلات بأن:

مجلة (لدراسات ثقافية واللغوية والفنية)

الحاملة للترقيم المعياري:

ISSN: 2625-8943

قد حصلت على درجة 100/57

وعليه فهي حسب مؤشر (AIMQSJ) تعتبر من المجلات الحسنة؛ فئة (B+)



Arabic Index of Measuring the Quality of Scientific Journals



مدير مركز مؤشر للاستطلاع والتحليلات

د. محمد الحاج
مركز مؤيد

الهيئة المشرفة على المجلة

رئيس المركز الديمقراطي العربي

د. عمار شرعان

رئيس التحرير:

د. فاطمة الزهراء نسيبة

دكتورة بقسم العلوم الاجتماعية-جامعة خميس مليانة، الجزائر

رئيس التحرير التنفيذي:

د. سالم بن لباد

دكتور بقسم اللغة والأدب العربي-جامعة البويرة، الجزائر

مساعد رئيس التحرير:

د. محمود فتوح

دكتور بقسم الأدب العربي-جامعة الشلف، الجزائر

أ. خلاف دريس

جامعة الجزائر 02، الجزائر

مستشار التحرير:

◆ أ.د. أيمن محمد ميدان: دكتور بكلية دار العلوم-جامعة القاهرة، مصر

◆ أ.د. الغالي بن لباد: دكتور بقسم العلوم الاجتماعية-جامعة تلمسان، الجزائر

◆ د. محمد فتحي عبد الفتاح الأعصر: جامعة الطائف، السعودية

◆ د. ليلي مهدان: دكتورة بقسم الأدب العربي-جامعة خميس مليانة، الجزائر

◆ د. نسيبة أمينة: دكتورة بقسم الهندسة المعمارية-جامعة البليدة 02، الجزائر

◆ د. أمال مقدم: دكتورة بقسم العلوم الاجتماعية-جامعة خميس مليانة، الجزائر

لجنة التحرير:

- ◆ د. نوال بناي: دكتورة بقسم العلوم الاجتماعية - جامعة خميس مليانة، الجزائر-
- ◆ د. فوزية مصباح: دكتورة بقسم العلوم الاجتماعية - جامعة خميس مليانة، الجزائر-
- ◆ د. أم الخير سحنون: دكتورة بقسم العلوم الاجتماعية - جامعة خميس مليانة، الجزائر-
- ◆ د. صادق حطابي: دكتورة بقسم العلوم الاجتماعية - جامعة خميس مليانة، الجزائر-
- ◆ د. يوسق بوزار: دكتور بقسم العلوم الاجتماعية - جامعة خميس مليانة، الجزائر-
- ◆ د. فاطمة زعيتير: دكتورة بقسم العلوم الاجتماعية - جامعة خميس مليانة، الجزائر-
- ◆ د. فاطمة الزهراء النباتي: دكتورة بقسم اللغة العربية - المركز الجامعي مغنية، الجزائر-
- ◆ جمال بليكاوي: دكتور بجامعة سكيكدة، الجزائر
- ◆ هيري فاطمة الزهراء: أستاذة بجامعة تلمسان، الجزائر

رئيس اللجنة العلمية:

عمار ساسي: أستاذ التعليم العالي كلية الآداب جامعة البليدة 02، الجزائر

اللجنة العلمية والإستشارية:

- ◆ حاجي دوران: أستاذ التعليم العالي بجامعة أيدين إسطنبول، تركيا
- ◆ أيمن محمد ميدان: أستاذ التعليم العالي بكلية دار العلوم جامعة القاهرة، مصر
- ◆ عبد الكريم سعيد المدهون: أستاذ التعليم العالي بجامعة فلسطين، فلسطين
- ◆ الغالي بن لباد: أستاذ التعليم العالي كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية جامعة تلمسان، الجزائر
- ◆ حسام العفوري: أستاذ التعليم العالي بالجامعة العربية المفتوحة، الأردن
- ◆ عمار ساسي: أستاذ التعليم العالي كلية الآداب جامعة البليدة 02، الجزائر
- ◆ علي جبار الشمري: أستاذ التعليم العالي بكلية الاعلام بغداد، العراق
- ◆ أشرف محمد زيدان: أستاذ التعليم العالي في الدراسات الإسلامية والتنمية بجامعة ملايا، ماليزيا
- ◆ حافظ المغربي: أستاذ التعليم العالي بكلية دار العلوم جامعة المنيا، مصر
- ◆ ذهبية أمموسى: أستاذ التعليم العالي كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية جامعة البليدة 02، الجزائر
- ◆ خالد كاظم حميدي: أستاذ التعليم العالي كلية الآداب جامعة النجف، العراق
- ◆ عبد الفتاح محمود إدريس: أستاذ التعليم العالي بجامعة الأزهر بالقاهرة، مصر

- ◆ جمال مجناح: أستاذ التعليم العالي بكلية الآداب واللغات جامعة المسيلة، الجزائر
- ◆ فاطمة الزهراء نسيمة: دكتورة بكلية العلوم الاجتماعية والإنسانية جامعة خميس مليانة، الجزائر
- ◆ زين العابدين سليمان: دكتور بمركز المولى إسماعيل للدراسات والأبحاث مكناس، المغرب
- ◆ جلال حسن حسن عبد الله: دكتور بكلية الاقتصاد، حقوق المنصورة، مصر
- ◆ عبد المطلب إيشيدان: دكتور بجامعة أنقرة يلدرم بايزيد، تركيا
- ◆ ليلي مهدان: دكتورة بكلية الآداب واللغات جامعة خميس مليانة، الجزائر
- ◆ محمود فتوح: دكتور بكلية الآداب والفنون جامعة الشلف، الجزائر
- ◆ محمد أحمد محمد حسن مخلوف: دكتور بكلية اللغة العربية بأسبوط جامعة الأزهر، مصر
- ◆ سالم بن لباد: دكتور بكلية الآداب واللغات جامعة البويرة، الجزائر
- ◆ سمية قندوزي: دكتورة بكلية الآداب واللغات جامعة الجزائر 02، الجزائر
- ◆ فاطمة الزهراء ضياف: دكتورة بكلية الحقوق والآداب جامعة بومرداس، الجزائر
- ◆ مريم بابو: دكتورة بكلية الآداب واللغات جامعة سعيدة، الجزائر
- ◆ طه حميد حريش الفهداوي: دكتور بكلية الإمام الأعظم جامعة بغداد، العراق
- ◆ خالد بن غازي الدليحي: دكتور بكلية التربية جامعة شقراء، السعودية
- ◆ فايزة حريزي: دكتورة بكلية الحقوق والآداب جامعة بومرداس، الجزائر
- ◆ المختار علة: دكتور بكلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة الجلفة، الجزائر
- ◆ سام وليام: دكتور بكلية الآداب جامعة حلب، سوريا
- ◆ محمد مكّي: دكتور بكلية الآداب واللغات، جامعة المدية، الجزائر
- ◆ محمد فتحي عبد الفتاح الأعصر: جامعة الطائف، السعودية
- ◆ مولوجي قروحي صورية: دكتورة بمركز البحث في الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية، الجزائر
- ◆ محمود خليف خضير عبيد الحياني: دكتور بكلية التربية جامعة الموصل، العراق
- ◆ أرزقي شمون: دكتور بكلية الآداب واللغات جامعة بجاية، الجزائر
- ◆ عبد القادر لباشي: دكتور بكلية الآداب واللغات جامعة البويرة، الجزائر
- ◆ جميلة ملوكي: دكتورة بكلية العلوم الإنسانية والاجتماعية جامعة تيارت، الجزائر
- ◆ محمد الصديق بغورة: دكتور بكلية الآداب واللغات جامعة المسيلة، الجزائر
- ◆ زينب قندوز غربال: دكتور بالمعهد العالي للفنون والحرف، جامعة القيروان، تونس
- ◆ نعيمة بن عليّة: دكتور بكلية الآداب واللغات جامعة البويرة، الجزائر

- ◆ نصيرة شيادي: دكتورة بكلية الآداب واللغات جامعة تلمسان، الجزائر
- ◆ رشيدة بودالية: دكتورة بكلية الآداب واللغات جامعة البويرة، الجزائر
- ◆ بوخدوني صبيحة: دكتورة بكلية العلوم الاجتماعية والإنسانية جامعة البلديّة 02، الجزائر
- ◆ أحمد حسن إسماعيل الحسن: دكتور بقسم اللغة العربية الجامعة الهاشمية، الأردن
- ◆ عبد العالي السراج: دكتور بمركز المولى إسماعيل للدراسات والأبحاث في اللغة والآداب والفنون مكناس، المغرب
- ◆ كريمة الرفاعي بوعثمان: دكتورة بالمعهد العالي للفنون والحرف جامعة القيروان، تونس
- ◆ يوسف بوزار: دكتور بقسم العلوم الاجتماعية جامعة خميس مليانة، الجزائر
- ◆ عيشاوي وهبية: دكتورة بقسم العلوم الاجتماعية جامعة البلديّة 02، الجزائر
- ◆ مجاني باديس: دكتور بكلية العلوم الاجتماعية والإنسانية جامعة باتنة، الجزائر
- ◆ كمال علوات: دكتور بكلية الآداب واللغات جامعة البويرة، الجزائر
- ◆ الطاهر غراز: دكتور بكلية العلوم الإنسانية والاجتماعية جامعة جيجل، الجزائر
- ◆ طلال بن أحمد بن شداد الثقفي: دكتور بالكلية الجامعية بترية، جامعة الطائف، السعودية
- ◆ نذير بوحنيكة: دكتور بكلية العلوم الاجتماعية والإنسانية جامعة الطارف، الجزائر
- ◆ بن عطية كمال: دكتور بجامعة الخلفة، الجزائر
- ◆ سميرة مالكي: دكتورة بجامعة وهران 02، الجزائر
- ◆ آمنة شنتوف: دكتورة بجامعة تلمسان، الجزائر
- ◆ ضياء غني العبودي: دكتور بجامعة ذي قار، العراق
- ◆ عبد الكريم حمو: دكتور بمركز البحث في الاثروبولوجيا وهران، الجزائر
- ◆ محمد بوعلاوي: دكتور بجامعة المسيلة، الجزائر
- ◆ زهراء خالد سعد الله محمد العبيدي: دكتورة بجامعة الموصل، العراق
- ◆ كريم كاتب: دكتور بجامعة التكوين المتواصل، الجزائر
- ◆ مصطفى عبيد: دكتور بجامعة المسيلة، الجزائر
- ◆ حفيفي رتيبة: دكتورة بجامعة خميس مليانة، الجزائر
- ◆ جمال بلبكاي: دكتور بجامعة سكيكدة، الجزائر
- ◆ الأستاذة قورشال العونية: جامعة معسكر، الجزائر

التعريف بالمجلة:

مجلة "الدراسات الثقافية واللغوية والفنية" دورية علمية دولية محكمة، تصدر عن ألمانيا، برلين عن المركز العربي الديمقراطي وتعنى بنشر الدراسات والبحوث في التخصصات التالية:

1. الأنثروبولوجيا والعلوم الاجتماعية

2. اللغات والترجمة والآداب والعلوم الإسلامية

4. العلوم الفنية وعلوم الآثار

وكل الدراسات التي لها علاقة بالتخصصات السابقة.

تعنى المجلة بالبحوث والدراسات الأكاديمية الرصينة التي يكون موضوعها متعلقاً بجميع مجالات علوم اللغة والترجمة والعلوم الإسلامية والآداب، والعلوم الاجتماعية والإنسانية، وكذا العلوم الفنية وعلوم الآثار، للوصول إلى الحقيقة العلمية والفكرية المرجوة من البحث العلمي، والسعي وراء تشجيع الباحثين للقيام بأبحاث علمية رصينة.

مقاييس وشروط النشر:

تخص البحوث المرسلّة إلى المجلة إلى مجموعة من الشروط تتمثل فيما يلي:

1. يجب أن تتوفر في البحوث المقترحة الأصالة العلمية الجادة وتتسم بالعمق.

2. على صاحب البحث كتابة اسمه وعنوانه الإلكتروني والجامعة والبلد الذي ينتمي إليه أسفل عنوان البحث، مع إرفاق سيرة ذاتية وتكون في صفحة خاصة ضمن البحث.

3. ترتب الهوامش تحت كل صفحة وفي نهاية المقال ترتب المراجع حسب الطرق المنهجية المتعارف عليها ووفقاً للتسلسل العلمي المنهجي.

4. ترفق المقالات بملخص لا يتجاوز 10 أسطر باللغة العربية ويترجم الملخص إلى اللغة الإنجليزية أو العكس مع التطرق إلى الكلمات المفتاحية. والكلمات المفتاحية تكون بينها فاصلة. وكذلك كتابة العنوان باللغة العربية والإنجليزية.

5. حجم البحث لا يقل عن 10 صفحات ولا يزيد عن 15 صفحة.

6. تكتب المقالات بحجم 16 بصيغة Traditional Arabic بالنسبة للمتن وبحجم 12 بصيغة Times New

Roman بالنسبة للهوامش، أما بالنسبة للغات الأجنبية الأخرى يكون بحجم 12 بصيغة Times New Roman بالنسبة للمتن و10 بالنسبة للهوامش وبنفس الصيغة.

7. إرفاق البحث بملخص باللغتين العربية والإنجليزية.

8. على البحوث المقترحة أن تراعي القواعد المنهجية والعلمية المتعارف عليها.

9. ترسل المقالات المقترحة لهيئة أمانة التحرير لترتيبها وتصنيفها، كما تعرض المقالات على اللجنة العلمية لتحكيمها.

10. يجب ألا يكون المقال قد سبق نشره أو قدم إلى مجلة أخرى.

11. ترسل المقالات الى البريد الالكتروني للمجلة.
12. تمتلك المجلة حقوق نشر المقالات المقبولة ولا يجوز نشرها لدى جهات أخرى الا بعد الحصول على ترخيص رسمي منها.
13. لا تنشر المقالات التي لا تتوفر على مقاييس البحث العلمي أو مقاييس المجلة المذكورة.
14. تحتفظ المجلة بحق نشر المقالات المقبولة وفق أولوياتها وبرنامجهما الخاص.
15. البحوث التي تتطلب تصحيح أو تعديل مقترحا من قبل لجنة القراءة تعاد الى أصحابها لإجراء التعديلات المطلوبة قبل نشرها.
16. ألا تكون البحوث المرسله مستلة من مطبوعة، او جزء من أطروحة.
17. أن تتضمن البحوث المرسله على قائمة المراجع تدرج في الأخير.
18. تخضع كل البحوث المقترحة للتحكيم العلمي المزدوج من طرف لجنة القراءة وبسرية تامة، بحيث:
 - يحق للمجلة اجراء بعض التعديلات الشكلية الضرورية على البحوث المقدمة للنشر دون المساس بمضمونها.
 - يقوم الباحث بتصحيح الأخطاء التي يقدمها له المحكمين في حال وجودها وإعادة ارسالها للمجلة.
 - لغات المقالات: العربية، والأمازيغية، الفرنسية، الإنجليزية، الألمانية، الإسبانية، الإيطالية، والروسية.
19. المراجع والهوامش تكتب بالطريقة التالية:
 - إسم ولقب الكاتب، عنوان الكتاب، الطبعة، دار النشر، بلد النشر، سنة النشر، الصفحة.

مهام إدارية:

- يرسل الباحث تعهد يبين فيه عدم نشر المقال في أي جهة أخرى، أو أخذ من مؤلف نشره سابقا.
- ترسل إدارة المجلة للباحث اشعار باستلام المقال.
- البحوث المرسله للمجلة لا ترد لأصحابها سواء نشرت او لم تنشر.
- تسلم إدارة المجلة للباحث الذي قبل مقاله وعد بالنشر بعد القرار الإيجابي من طرف المحكمين.
- تمنح مجلة لصاحب المقال نسخة إلكترونية من عدد المجلة الذي يتضمن مقاله.
- ترسل البحوث المقدمة للنشر عبر:

البريد الالكتروني: culture@democraticac.de

ملاحظة: جميع الآراء الموجودة في المجلة تعبر عن وجهة نظر أصحابها، كما لا تتحمل المجلة مسؤولية الاخلال بقواعد الملكية الفكرية.

افتتاحية العدد

الحمد لله الذي خلق الانسان وعلمه البيان، والصلاة والسلام على سيدنا رسول الله محمد صلى الله عليه وسلم المفضل باللسان، صاحب الفصاحة والبيان، إمام المرسلين وخاتم النبيين، وعلى آله وأصحابه أجمعين نجوم الهدى ومصابيح الدجى إلى يوم الدين، وبعد:

فقد دأبت أسرة تحرير مجلة الدراسات الثقافية واللغوية والفنية كعادتها بكل حزم وعزم وجد السير قدما نحو الأفق بتحقيق هدفها الأسمى والأنبيل بنشر البحوث العلمية التي تتسم بالجدّة، وذلك من خلال الحرص التام على تلقّف المقالات الجادة والبحوث التأصيلية والتأسيسية والجديدة وفق المعايير العلمية المعمول بها في الأبحاث الأكاديمية التي تتميز بمستوى رفيع وعميق للنهوض بمستوى البحث العلمي.

يطل علينا العدد السادس لشهر أبريل حاملا بمجعبته جهدا متنوعا من البحوث القيمة تناولت مختلف الموضوعات اللغوية والفكرية والثقافية، موزعة بين العلوم الانسانية والاجتماعية، منها الدراسات المتعلقة بالبلاغة القرآنية من تحديد: وظيفة التحليل البلاغي في التفاسير البيانية، وعلوم اللسان في التفسير البلاغي، وخطاب المجاز في كشاف الزمخشري، والبلاغة العربية في دراسة حجاجية الاستفهام التقريري في مناظرة عمر بن عبد العزيز للخوارج، وسجل كذلك حضور الطب في مخطوطات العرب المسلمين القدامى، وكان التشكيل الصوفي كذلك حاضرا في تجربة العراقي شاعر حسين آل سعيد، ودراسة الطريقة الصوفية المغاربية والمجتمع، أما نصيب الدراسات اللغوية فكان لها الحضور في القراءة التأويلية للنصوص التراثية والحداثيّة، أما بخصوص الدراسات الاجتماعية فقد اهتمت بتحديد وتعريف النوع الاجتماعي ومقارباته، وكذلك عاجلت المنهج التربوي في فكر جمال الدين القاسمي، والزواج العرقي في المملكة المتحدة،.. وغيرها من الاجتهادات.

وما هذا التنوع والاختلاف في البحوث والدراسات إلا استجابة لأهداف المجلة التي ترمي إلى تحقيقها بهدف ارضاء القارئ والارتقاء بالبحث العلمي بمختلف البحوث الرصينة التي تخضع للمعالجة والانتقاء في مجال الدراسات اللغوية والثقافية والفنية.

في الأخير أتقدم بالشكر الجزيل إلى الزملاء أعضاء هيئة التحرير واللجنة العلمية المحكمة لأبحاث هذا العدد، على ما قدموا من جهود مميزة لإخراجه إلى النور في أبعث حلة وأحلى مادة حتى يستفيد منه القارئ، وإني أتطلع إلى جهد إضافي في العطاء والقيمة والتواصل العلمي والحضور الأكاديمي في أعداد المجلة القادمة، حتى يُعطى لها الاستمرارية والتميز والرقي إلى مصاف العالمية في السنوات المقبلة بحول الله تعالى. والله من وراة القصد

د. فتوح محمود-مساعد رئيس التحرير-

فهرس العدد

رقم الصفحة	العنوان
10	فهرس
12	Créativité Scientifique Scientific Creativity Dr. Younes BENMAHAMMED (Université de Msila)
22	Interethnic Marriage in the United Kingdom: the Phenomenon and its Leading Mechanisms Hamzaoui Ahlem (Annaba University/ Algeria)
44	أركيولوجيا الدين... حفريات في الذاكرة البشرية د. جميلة ملوكي (المركز الجامعي مغنية، الجزائر) أ.د. الغالي بن لباد (جامعة تلمسان، الجزائر)
52	التشكيل والتصوف من خلال التجربة الفنية للتشكيلي العراقي شاكرك حسن آل سعيد الدكتورة عيشة الجريدي، المعهد العالي للفنون والحرف بقفصة-تونس
69	المنهج التربوي/ التعليمي فكر القاسمي من خلال كتابه "جوامع الآداب في أخلاق الأنجاب" أ.د. أحمد طيبي، كلية الآداب واللغات والفنون، جامعة سعيدة، الجزائر د. ميلود مارييف، كلية الآداب واللغات والفنون، جامعة سعيدة، الجزائر
80	النوع الاجتماعي: مفهومه، ظهوره ومقارباته د. لطيفة مناد (جامعة تلمسان، الجزائر)
101	بين النص والصورة: القراءة التأويلية وحدودها في تجربة الواسطي د. كريمة الرفاعي، دكتورة في تكنولوجيات الفن، مساعد تعليم عال، جامعة القيروان، تونس
119	جليات العلوم الطبية في المخطوطات العربية الإسلامية؛ تلخيص كتاب الرحمة في الطب والحكمة للإحسان أنموذجا د. عمر بن عراج (جامعة أبي بكر بلقايد. تلمسان/ الجزائر)
138	حجاجية الاستفهام التقريري في مناظرة عمر بن عبد العزيز للخوارج د. كمال الزماني (جامعة القاضي عياض كلية اللغة العربية مراكش المغرب)

155	خطاب المجاز في كشف الرمخسري، وصناعة توجيهه المذهبي أ.د. رشيد حليم (جامعة الرئيس الشاذلي بن جديد-الطارف/الجزائر)
169	علوم اللسان العربي في الدرس التفسيري، بين المنجز التراثي والطرح الحدائثي د. يوسف ولد النبية (جامعة معسكر، الجزائر)
182	وظيفية التحليل البلاغي في التفسير البيانية " تفسير سورة الفاتحة أنموذجا " د. عدة قادة (جامعة تيارت، الجزائر)
202	الطريقة الصوفية المغاربية والمجتمع بين التنشئة الدينية والاندماج الاجتماعي د. سالم بن لباد (جامعة البويرة) د. فاطمة الزهراء نسيبة (جامعة خميس مليانة)
211	القضايا البلاغية ومصطلحاتها في الشعر الجاهلي معلقة امرئ القيس نموذجا د. فتوح محمود (جامعة حسبية بن بوعلي الشلف -الجزائر)
230	تلقي مصطلح التأويل في النقد العربي المعاصر (قراءة وتحليل) د. عبد القادر لياشي (جامعة البويرة/ الجزائر)
239	علم الاجتماع وإبستمولوجيا المنهج: جدلية الكم والكيف د. بن لعوج لطفى (جامعة عبد الحميد بن باديس/ مستغانم - الجزائر)
260	أثر الإبدال الصرفي في تحقيق التماثل في قراءة القرآن الكريم أ-محمد بولخطوط، (جامعة محمد الصديق بن يحيى - جيجل، الجزائر)
272	إشكالية فهم القراءة التأويلية -الحجاجية- في متن خطاب نقد النقد والتنظير النقدي العربي المعاصر عند محمد الدغمومي أ. بوشافة عبد الناصر (جامعة محمد بوضياف المسيلة/ الجزائر)
294	التراث وتشكل الشخصية بجهة كلميم وادنون رشيدة بوشتي، باحثة بسلك الدكتوراه جامعة محمد الخامس، الرباط، المغرب

Créativité Scientifique

Scientific Creativity

Dr. Younes BENMAHAMMED (Université de Msila)

ملخص:

يتطرق مقالنا إلى كيفية البحث العلمي من اجل الخلق الأصيل في العلوم الإنسانية والصلبة على حد سواء. وذلك بطرق بند إشعال فتيل الخلقية عند البحاثة من جهة، ووصف لجو الاكتشاف والإبداع من جهة أخرى. سنحاول الإجابة إذن ببعض العناصر المعينة على فقه النفسية والروح البشرية في عملية ابتكارها وخلقيتها التجديدية. والسؤال المطروح هو: كيف نبدع في العلوم (الإنسانية والصلبة)؟

منهجنا وصفي تحليلي نقدي جماع للشئات بتشخيص للوضعيات وربطها مع بعض.

الكلمات المفتاحية: الخلقية، الجو، النقد، العقل، الروح الحرة.

Abstract:

Our paper treats the scientific creation problematic in all fields of human beings and nature. We try to understand the human functioning especially concerning the discovery process. So, how can mankind create in science?

Our methodology is descriptive, critic and analytic with an overview vision supervising the details.

Keywords: Creativity, critic, reason, free spirit.

1. Introduction :

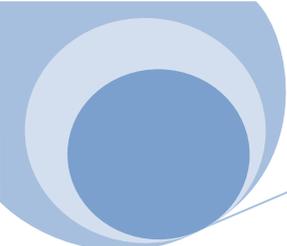
Dans ce qui suit nous parlerons du déclenchement du processus de découverte et de création en premier lieu, puis en second lieu nous traiterons du climat de création, pour enfin appréhender l'esprit humain dans sa quête de nouveaux exploits scientifiques allant crescendo.

2. Initialisation du Processus Créatif :

Il est essentiel d'élucider le point de démarrage de la Création appelée communément **l'Intuition** dans son acception philosophique lui conférant le pouvoir de la connaissance directe même sans explication ni argumentation, ce qui est entièrement acceptable avec l'impérieuse condition de la faire suivre directement, avec plus ou moins de temps selon les capacités et eu égard aux différentes circonstances de la vie de l'Homme Créateur et

Artiste, de la Lumière explicative et de l'étayer avec les preuves irréfutables grâce à leur clarté et simplicité distinctive(s). Ainsi, voit-on se joindre impérativement l'Intuition directrice au début à **la Maîtresse Création/créativité Raisonnante** afin de constituer royalement et superbement la Véritable Science fondée sur la Raison Noble et Sacrée. Ceci dit, il existe d'autre part une autre signification de l'intuition en dehors du domaine honorifique de la Sainte Philosophie, à savoir la première idée qui passe par l'Esprit humain en vue d'être ensuite confirmée ou infirmée par le Raisonnement Scientifique avec tout ce qu'il possède d'abord de volet Théorique Dirigeant et d'aspect Pratique Expérimental exécutant. Revient de plus la question du **Labeur & du Génie** au sens où l'un n'exclut jamais l'autre vu que rien ne vient du néant et tout est le couronnement heureux de l'Effort et le produit mérité du travail !!!! Car, bien que le Génie soit par définition un don naturel et une capacité personnelle intrinsèque chez l'individu à des degrés très différents, il est proportionnellement distribué par la Nature aux Hommes selon leur(s) prédisposition(s) respectives, ce qui nous fait dire avec assurance complète que le Travail et l'Effort sont à l'origine de tout don naturel originel et de son exploitation et perfectionnement au fil du temps. En d'autres termes, autant le don est mérité dès l'origine autant il est suivi méritoirement du Labeur Créatif puisque rien n'est né du néant. Faisons remarquer cependant que maints dons et nombreuses aptitudes personnels font l'objet d'un grand, large et long gâchis dans les mains de gens ordinaires, et stagnés se plaisant dans leur nonchalance mortifère et se contentant du peu intellectuel qui n'est en rien une humilité ni une dignité personnelles. A l'opposé se logent le vrai génie et l'effort perspicace [Henri Poincaré (le marchepied & la falaise) ; Schrödinger (vacances méritées et fulgurance et rapidité de la trouvaille de l'équation de l'onde ; Paul Dirac (marche de dimanche –weekend- en attente du lundi pour réviser Les parenthèses de Poisson)]

Il est utile et agréable d'ajouter à ce qui a été dit plus haut la question du **Chaos** où l'imprédictibilité individuelle est de rigueur et le résultat final n'est pas garanti qu'en forme de « probabilités précises » (Physique Quantique) !!! ??? C'est-à-dire que suivant cette vision des choses (dans la Science en général) l'Homme ne peut prédire avec exactitude les phénomènes futurs en s'adossant à des Lois et maximes Universelles **Déterministes**, en se satisfaisant uniquement du cas ou du résultat global et final (la Théorie du Chaos). Similaire à cela est l'affaire de **l'Approximation** (en général) en mathématiques en particulier pour les domaines appliqués (mathématiques appliquées) versus la pure mathématique décrivant et expliquant tout en prouvant dès les tout premiers principes en bloc et en détail. Notre position est d'autant plus claire que notre raisonnement prouvé sur le terrain en son temps le raffermis sans oublier les fondements théoriques essentiels qui assurent fécondité et richesse en résultats (théoriques) & empiriques grâce à la simplicité des fondements et à la clarté rigoureuse et à la distinction limpide des **BASES PRIMAIRES et ORIGINELLES** : les deux approches et méthodes sont donc acceptées à condition de mettre la pure mathématique (Théorie) bien au-dessus et incomparablement supérieurement en premier par rapport aux applications mathématiques et autres. En conséquence, sont jalousement préservés le profit pragmatique tiré de l'approximation & la Transcendance théorique supervisant la pratique



pour l'encadrer, la légitimer et enfin la dépasser antérieurement –par définition- et postérieurement, bien entendu non aléatoirement mais avec argumentations, preuves, explications, en toute **clarté et distinction** de vue depuis le tout premier et initial point de départ. Enfin, il ne faut en aucun cas omettre, négliger ou nier –ce qui est trop grave !!!- la Primauté de la Raison Ultime et Indépendante qui oriente, consolide et facilite la Compréhension de l'Existence (Univers et Homme) ; autrement dit, la Science Noble et Vraie ne peut être bâtie que sur la Clarté Distincte et la Simplicité Féconde qui ouvrent loyalement, honnêtement et rigoureusement la voie libre et responsable à la Description, l'Explication, et l'Argumentation Convaincante –du moins si suffisante et infiniment ouverte-. La Créativité et l'Innovations ne font que suivre nécessairement pour monter crescendo vers les Hauteurs de la Nouveauté et les Cimes du Renouveau frais et sans fins.

Notons aussi que les idées se superposent et se bousculent –parfois violemment- pour à l'arrivée se singulariser et se spécifier à la faveur du travail intelligent du repos mérité du cerveau humain, ce qui résulte enfin dans la simplification et **la spécification en détail de la Loi Universelle ou du moins de la théorie/théorème**. Comme si tout se trame sur l'Effort Humain en puissance & en action et se centre autour de l'Intellect Humain spirituel qui est bénéfique au corporel attendu que le moral ne fait que faire jouir le physique sans entrer avec lui en conflit ni être avec lui en contradiction, loin s'en faut !!!

Il en est de même de l'apprentissage intelligent et critique des Connaissances, diverses connaissances, au sens où l'accumulation globale et sommaire des informations au début s'effectue par « réflexion inconsciente & mémorisation rationnelle » sans forcément s'atteler à la critique minutieuse ni à l'apprentissage par cœur bien que l'Esprit s'y mette et s'en donne à cœur joie !!! Cela aidera beaucoup le cerveau d'abord à bien suivre le raisonnement sans se soucier trop des technicités jusqu'aux équations elles-mêmes dont l'importance est bien sûr cruciale en tant que concrétisation des Grandes Idées et Réalisation de Principes Universels qui ne peuvent en vérité être totalement et en détail compris sans la mise en œuvre idéale et pratique de ces mêmes Beaux Principes et Lois Universels que le Génie Absolu voit de loin en bloc et en détail du Haut de son Règne Superbe tellement bien mérité et si bien travaillé. En outre, les renseignements généralement nouveaux prennent du temps à mémoriser et demandent de l'énergie à apprendre par cœur ce qui oriente l'Esprit dans sa quête effrénée de la vérité mais sous le Joli Principe de la Moindre Action & le moindre Temps (le Minimum), vers l'optimisation des énergies pour ne les exploiter à plein régime qu'au service de l'Analyse créative après la collecte des données revenant dans le cadre de l'apprentissage, cependant non sans questionnements implicites et explicites en attente de la clarification absolue et détaillée tant que la Lumière de la Raison Sublime est en marche et vu que le Soleil de l'Idée Première contenant à vrai dire et en effet en elle les germes de l'explication en équations qui n'est en fait que le corollaire qui ne tarde jamais ni rate le rendez-vous inventif et créateur sous la houlette de la Sainte Philosophie Rationnelle. Ainsi, l'Inconscient du Génie en particulier (et de l'Homme en général) sera au service heureux du Conscient Créatif sans s'épuiser dans la mesure où le temps et les aptitudes géniales

(du génie) sont sans prix !!! Cela donne lieu donc à la stratification des degrés d'Intelligence et de Capacité de Création chez les Hommes comme suit :

1/L'Idée Originale et Géniale du Créateur sous forme de Grand Principe Universel mis à part le détail équationnel de la Loi.

2/La Mise en Equation de la Maxime Idéelle.

3/L'Exploitation pratique par les Ingénieurs de ces mêmes Hauts Principes et leurs conséquences immédiates/médiates (Equations) dans tous les domaines possibles de la vie humaine.

Revenons-en maintenant à la question de l'Innovation réelle et au processus d'Inventivité Originale incarnant le vrai Renouveau Intellectuel pas dans le retour stupide aux sources et en aucun cas, mais au contraire dans la Critique sans ménagement et dans le questionnement sans détour de ces mêmes principes fondateurs de telle ou telle science pour ensuite n'accepter que le Bon fondé en Raison Sainte et rejeter le mauvais pas en silence mais criant la Vérité et déclamant le Bon Sens qui ne tremblent ni chancellent jamais !!! Dans cette optique de recherche scientifique basée sur la Sacrée Philosophie, il ne reste à l'Homme Réformateur par excellence que la perpétuelle Nouveauté Créatrice et s'il adopte selon les préceptes rationnels tel ou tel Idée ancienne ou remontant aux origines lointaines, ce n'est qu'en l'adaptant aux circonstances du moment en compréhension (Théorie) et en Pratique, en guise de libération et d'affranchissement de son Esprit de toute tutelle morbide de quelque ordre que ce soit !!! Puisque à vrai dire le Renouveau ou les Renouveaux ne passent que par la Création Originale sans rumination ni rabâchage ; voilà ce qui concrétise et réalise en profondeur l'établissement de la Civilisation de l'Homme dans et à travers et grâce à **l'Etat de l'Homme pour l'Homme**.

Dans le même sillage de prise de hauteur, on trouve l'Astronomie dans sa haute splendeur et hauteur splendide, elle, qui ouvre la voie de l'Inconnu réjouissant et nous fait vivre dans les Horizons larges et infinis de l'Univers beau et harmonieux, pour traiter avec ouverture, profondeur, magnanimité et largesse le monde terrestre de la vie quotidienne de l'Homme dans son Etat noble d'Homme, sans négliger le sens sans pareil de la Découverte Scientifique Encyclopédique quoique parfois débutant avec « la spécialisation globale » ou « la spécialisation ouverte ». Car, la vue de l'ensemble universel (de l'Univers) donne vraiment des ailes inventives à l'Homme libre assoiffé de Savoir et avide de Connaissance sur son chemin large et infini de curiosité humaine créant de la joie et du bonheur à tout le Genre Humain via la Création et l'Esprit de Découverte. Ceci est d'autant plus vrai que les Mathématiques sont la toile de fond de l'Astronomie l'encadrant, la gérant et l'orientant vers des cieux plus sûrs et plus libres sans interruption ...

Il est utile et fondamental de dire un mot très clair de la division des Sciences en branches qui est en soi un procédé intellectuel et rationnel fructueux visant à faciliter le traitement et la compréhension des diverses filières loin de toute ambiguïté et de toute confusion, à

condition que soit de rigueur l'Esprit Encyclopédique rassembleur qui ne perd point de vue le lien universel qui relie les différentes catégories scientifiques au sens large du terme. Il s'ensuit que des branches très proches peuvent faire l'objet d'un découpage, encore une fois bénéfique en soi (rationnel) et en pratique, néfaste tant qu'il isole les unes des autres sans aucun rapport dans un simulacre de respect des compétences qui nuit en fait à la capacité intellectuelle globale au profit de la créativité dans tous les domaines par le truchement des passerelles solides épistémologiques et techniques également entre ces mêmes-filières ne trouvant pas de réel sens ni de véritable explication qu'au sein de la Vision d'ensemble ; c'est bel et bien le cas par exemple de la Physique et de la Chimie (unité & différence) qui ne forme qu'un seul champ physique malgré la séparation consistant à assigner à la physique la description des atomes et des molécules et à réserver à la chimie les relations donc les lois régissant ces atomes et molécules, bien que le physicien ne soit pas étranger à cette quête s'intéressant aussi aux Lois et aux liens établis entre ces corpuscules, liens d'ailleurs généraux entre les atomes et particuliers au-dedans du seul atome ou ce qu'on est convenu d'appeler en physique les particules fondamentales (proton, électron, neutron, neutrino, matière (particule), anti-matière (anti-particule), quarks).

Voilà ce qui nous conduit tout droit à la Puissance de l'Abstraction donc mathématique dans la mesure où tout ce qui touche à l'Art d'abstraction dans tout champ concerne directement et profondément les Mathématiques, Reines de la Droiture de Réflexion et de la Justesse de vision selon des Principes Universels Naturels et Innés épaulés de Preuves et étayés de Démonstrations contre l'ambiguïté continue et la superstition morbide. Là l'on peut évoquer clairement le cœur de la réflexion et du raisonnement Philosophique par excellence qui fournit aux Mathématiques le cadre théorique d'argumentation et de justification des résultats à travers l'analyse et même la collecte des données dès le tout commencement des investigations scientifiques sous la tutelle libératrice de la Sainte Philosophie. Qui plus est, ce climat de Liberté Critique et de questionnement continu mène le bal indépendant et libre de la Découverte et amène à la nouveauté originale au sens où les nouvelles idées affluent en abondance dans l'Esprit Créatif et Critique recherchant toujours des cimes plus hautes et des univers plus larges et plus satisfaisants, ce qui constitue à la fin une Méthode de Réflexion Scientifique à force d'exercice d'Analyse partant d'un simple et également efficace et efficiente mise en cause de ce qu'on connaît et notamment des Origines, Sources ou Principes sous-tendant le tout ou ce qui est appelé comme tel. Et, d'ajouter que cet Esprit Méthodologique et Méthodique ne fait qu'engendrer des Idées Fécondes dans toutes les branches de la Science de la Nature et de l'Homme grâce à cette lumière rayonnante et à la faveur de cette Méthode abstraite et ingénieuse des Mathématiques construite petit à petit au fil du temps pleinement exploité dans la vie du chercheur attentif et critique.

3. Atmosphère de réflexion créative :

En outre, et dans notre description mais aussi et surtout explication des faits et sentiments entourant, tourmentant et motivant le chercheur Découvreur, nous ne pouvons omettre l'impression de l'illusion de la fadeur de la connaissance qui suit après diverses tentatives et coups de génie selon les génies, et le penchant vers le mystère ou le goût du mystère précédent le dénouement à la faveur du Savoir !!! Commençons par dire qu'il est notable d'affirmer l'existence de ce genre de sentiments donnant froid dans le dos de la Science qui s'essaie avec succès à tout démêler et s'évertue objectivement et avec confiance à séparer le mauvais grain de l'ivraie. D'autre part, il est sans le dire crucial de croire en la Raison Suffisante et créatrice pas d'une façon béate mais au contraire d'une manière philosophique (donc hautement scientifique) aimant à démontrer et à prouver toutes les étapes du voyage de Découverte de la vérité. A ce stade de recherche, nous avançons avec certitude que cette impression n'est le fait que d'un mirage nourri de l'ignorance sombre et noire qui fausse tout et brouille tout, d'un côté, contre la Science blanche et rayonnante qui, elle, illumine tout, éclaire tout, et fait voire clairement et distinctement tout, de l'autre. Et, c'est cette dernière avec toute sa splendeur rationnelle et également beauté passionnelle maîtrisée qui produit le Bonheur et la Béatitude d'abord dans l'Ame philosophique et scientifique pour les transmettre grâce à la contagion énergétique positive du Génie Indépendant. Aussi, tant que les Connaissances n'en finissent jamais les Découvertes et les Explications vont avec elles la main dans la main pour davantage de compréhension et plus de tranquillité et de sérénité du cœur rationnel ou d'émotion née de la Raison noble et sublime.

Alors, comment s'y prendre face à une problématique quelconque, en fonction des cas ou des résultats, c'est-à-dire si les résultats après établissement de l'Hypothèse la contredisent ???!!! Et, voilà quelques éléments de réponses précieux, ayant trait à la méthode d'analyse et à la manière de procéder : (rappelons que les résultats de l'Expérience sont en contradiction avec l'Hypothèse de départ, ce qui est un paradoxe rationnel primaire requérant élucidation et dissipation de doute et de confusion) [la question éternelle de Raison & Sens est de mise et c'est la primauté rationnelle de l'Idée qui prévaut, donc l'Hypothèse prend le dessus sur la réalité dominée et maîtrisée par l'Hypothèse]. Il existe trois attitudes à adopter, savoir :

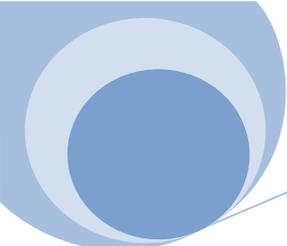
1/Corrective/Rectificative/Erreur : dans ce cas il y a fautes de calculs ou manque d'éléments sains d'Expérimentation, i.e. (1) soit les moyens employés dans l'Expérience présentent des failles d'aménagement de préparation ou autre de ce qui touche à l'aspect matériel de l'Expérimentation, (2) soit les calculs eux-mêmes ou les conséquences de l'Expérience bien faite et dans des conditions parfaites avec la prise en compte de l'imprécision bien connue et anticipée dans toute expérimentation de laboratoire en physique ou dans toute science traitant le monde physique (la Marge d'erreur connue et anticipée). Là, la solution est simple en refaisant l'Expérience dans les conditions optimales et en évitant l'erreur et l'imprécision dans les calculs par les hommes qui

peuvent se tromper mais il faut impérativement ajuster et corriger cette anomalie en multipliant les calculs et en diversifiant les vérifications.

2/Investigatrice : où le chercheur a confiance dans le Principe (donc équation mathématique) et l'Idée ce qui le pousse à vérifier l'existence d'un nouvel ingrédient ou une nouvelle donnée cachée jusqu'alors dont l'ignorance donne l'impression fautive d'infirmité du Principe, d'un côté, et dont le rétablissement par la découverte ou son inclusion dans les données complètes confirment alors le Principe et l'Idée avec leur(s) formulation(s) mathématique(s), de l'autre. On y constate donc la force du génie et la perspicacité du regard et l'acuité de la vision par l'intermédiaire d'abord de la confiance dans la formule mais avant tout dans l'Idée qui la gère et l'engendre, d'une part, et la capacité de creusage idéal poursuivant la faille et traquant les incohérences afin de mettre la main sur le maillon faible et manquant pour le renforcer et le remplacer par le Meilleur.

3/Créative/Inventive : situation dans laquelle le Génie Humain trouve dans sa vivacité et puissance son pouvoir d'inventivité et d'originalité sans parler d'adaptabilité, en se dépassant déjà intellectuellement et conceptuellement vers d'autres horizons plus ouverts et plus profonds. On passe alors du Génie Visionnaire au Génie Créateur non content du présent ou de ce qu'il possède sous les yeux de Principes ne satisfaisant plus la description physique du monde ou plus généralement ne s'accordant plus avec les autres Bases Inébranlables, car établies avec lucidité, clarté et profondeur dans la simplicité explicative et argumentative, chose qui oriente directement vers l'élargissement voire parfois l'annulation –rarissime- du cadre de travail et du « Paradigme d'Analyse » en faisant ensuite dans la Nouveauté Originale et en s'installant dans l'affirmation positive et bénéfique à la place de l'infirmité négative de ce qui ne convainc plus autant théoriquement que pratiquement –ici grâce à l'éclairage expérimental-. Seulement, l'Idée peut se passer non sans péripéties ni encombres idéelles, de l'Expérience en s'ajustant elle-même d'elle-même et l'Expérimentation dans **le Système complet, ouvert et perfectible** –sans saper les fondements premiers mais en les améliorant allant crescendo- facilite les Découvertes, fait gagner du temps, épargne de l'effort au chercheur tout en lui procurant une confiance en plus au sein de laquelle la Théorie encadre l'Expérience et l'Expérimentation conforte la Théorie et affermit l'Idée.

Ceci dit, l'état de Création et de Découverte est à considérer et à valoriser autant sinon plus que la Découverte elle-même eu égard à l'intérêt profond des préparatifs créatifs qui déblaye le chemin vaste de l'Originalité sans quoi rien ou presque ne peut être réalisé avec exactitude et détail utiles. Ce qui oriente avec incitation et excitation le chercheur à marcher le long de la route inventive avec certitude et confiance dans les retombées théoriques et pratiques de sa propre Idée de départ qu'a fait naître et renforcée l'Etat de Créativité susmentionnée. En outre, y trouve-t-on notamment d'abord la Haute Idée que le Génie a de soi-même lui faisant voire tout en petit et en simple non pour dénigrer qui que ce soit ni quoi que ce soit sinon la bêtise, la sottise et l'idiotie des hommes ordinaires pour les élever aux sommets imprenables de **la Liberté Humaine** source de tout bien à



la lumière de l'**Indépendance Eternelle**. Par conséquence, l'on propose avec fierté ces nouveaux principes et arbore solennellement et ostensiblement les Originales Bases du vrai Savoir, chose qui efface efficacement et en acte ce qui couvait de génial en puissance au for intérieur du Génie Libre et Libérateur des Hommes ayant tant souffert de cette existence qu'ils n'ont point choisie néanmoins comprise et maîtrisée à la faveur des cerveaux géniaux des uns et des autres. Il est d'une importance capitale de compléter notre propos par la concentration sur l'Esprit du Génie et sur son Ame avec les deux aspects essentiels surtout et en premier lieu la Réflexion puis l'émotion, en ce sens que le chercheur dans son élan grandiose de Découverte du Haut de ses cimes aérées se doit de se ménager en raisonnements et en sentiments, lui qui rechigne à se répéter et à qui répugnent les bassesses parfois pseudo-scientifiques ou au nom de la Science, sans parler de la religion néfaste, nonchalante, inhibitrice et meurtrière, en vue de s'offrir de meilleures conditions d'Inventions originales loin des ruminations enfantines.

Aussi, ne faut-il pas ignorer ni passer sous silence l'apport de l'erreur aussi bien méthodologique que technique au long du processus de Création avec ses deux côtés essentiels et substantiels, à savoir la théorie maîtresse et guide infaillible et la pratique vérificatrice sous la houlette de la première, dans la mesure où cette erreur constatée donne le vertige au chercheur non pas pour désespérer ou laisser tomber le fil de la recherche bien que le doute soit parfois violent et déstabilisant, cependant il n'est que d'une courte durée ou à vrai dire et plus exactement passager et éphémère relativement à la correction et à la reprise personnelle ou d'autrui pour le grand profit de la Méthode Scientifique élargissant toutes les pistes de la Critique Constructive. Il est également à noter que l'erreur technique est bien sûr moins grave que celle méthodologique qui fausse tout et sape tout l'édifice scientifique analytique et synthétique, ce qui oblige le chercheur créateur à réfléchir à deux fois avant d'arrêter sa finale méthode qui dirige tout et encadre tous les détails de la théorie et de l'application. En conséquence, la faille méthodologique est aussitôt découverte aussitôt rectifiée et remplacée par le Meilleur afin que l'inexactitude et l'erreur techniques ne nuisent en rien au cadre général notamment méthodologique de l'analyse, pour qu'elles soient en fin de compte prises du bon côté en tirant des conséquences positives des constats négatifs au plus grand Bonheur de la démarche scientifique. Ce doute né de l'erreur qui arrive souvent sinon toujours, mais sous l'œil vigilant et attentif du Créateur et de l'Esprit Critique, est en fait mort-né ne faisant qu'accroître la confiance personnelle et renforcer la fiabilité de la Méthode Scientifique Philosophique rigoureuse.

Par ailleurs, la question de la critique des fondamentaux et le sujet de l'analyse profonde Philosophiques des Principes des Sciences dures et Humaines n'est pas complète qu'à travers la pénétration dans les Idées « en détail » qui sous-tendent telle ou telle Science critiquée et questionnée. Autrement dit, le traitement philosophique des fondements des Sciences est crucial car ayant trait aux Idées Générales et globales gérant le domaine en question, mais de l'autre côté la plénitude d'ailleurs philosophique ne sera jamais satisfaisante entièrement qu'en passant par le décorticage minutieux des « Principes-

Techniques » du champ étudié sans se laisser emporter par la technicité ordinaire, banale et triviale facile à contrôler et à apprendre. Et, pour dire les choses plus clairement, il ne suffit pas pour le Philosophe accompli et complet de prendre seulement attache avec les Grands Principes et de critiquer les origines idéelles de la Science (Dure ou Humaine) mais il se doit d'entrer dans le détail du sujet et dans le vif de l'objet tout en restant dans les sommets aérées des Idées et des Principes. Encore une fois, les aspects techniques sont laissés aux autres spécialistes en l'occurrence ingénieurs s'occupant noblement et intelligemment d'ailleurs de tous les détails et minuties de l'affaire scientifique en question. On remarque au passage que l'enfoncement répétitif et la préoccupation des détails techniques entravent grandement et gravement le processus créatif en ce sens que les petits ajustements, ayant leur importance dans leur carte précis et à leur juste mesure, prennent le dessus sur les Idées et les Principes Hauts en couleurs et Féconds en productivité (produits). Tandis que le contraire passant du Haut Créatif et Idéal en bas technique est si normal et tellement faisable qu'il suffit de comprendre bien l'Idée et de maîtriser le Principe général pour digérer la technicité et en inventer d'autres plus fertiles.

4. Conclusion :

Nous avons évoqué plus haut deux points de repères capitaux dans l'opération découvreuse et créatrice, savoir l'initiation de la démarche scientifique créative, d'une part, et la description profonde critique de l'ambiance de réflexion innovante, de l'autre. Nous considérons que ces deux éléments représentent les deux piliers, entre autres, de la réelle créativité scientifique. L'Esprit libre, ouvert et encyclopédique ne peut cependant s'arrêter définitivement à ces deux bases mais au contraire s'emploie activement à se renouveler et à se réinventer chaque jour et à chaque nouvelle entreprise.

5. Références :

5.1. En français :

AUROUX S. & WEIL Y., Dictionnaire des auteurs et des thèmes de la philosophie, Hachette, 1991.

BENNABI Malek, Les conditions de la Renaissance, 1948.

BENNABI Malek, Pourritures, Traduit en arabe par Nour Eddine Khandoudi, 2006.

HUGO Victor, Discours pour Voltaire (1878), BNF, 2002.

SCHILLER Friedrich, « Leçon Inaugurale de l'Histoire Universelle », le 26 mai 1789, Université d'Iéna.

www.stanford.edu (Professor Leonard Susskind –Theoretical Physics at Stanford University /USA)

Youtube : NJ Wilberger (Professor of Mathematics at The University of NSW/Australia)

5.2. En arabe :

أركون محمد، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، دار الطليعة، بيروت، 2005.

أركون محمد، الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد، ترجمة وتعليق هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، 2012.

بن نبي مالك، مشكلة الثقافة، ترجمة عبد الصبور شاهين، دار الفكر، دمشق، 2000.

بن نبي مالك، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، ترجمة بسام بركة وأحمد شعبو، دار الفكر، دمشق، 2002.

Interethnic Marriage in the United Kingdom: the Phenomenon and its Leading Mechanisms

الزواج العرقي في المملكة المتحدة: الظاهرة وآلياتها المسيرة

Hamzaoui Ahlem (Annaba University/ Algeria)

ملخص:

هناك ندرة في المعلومات حول الزواج العرقي في المملكة المتحدة. غالبا ما يكون مجال "العلاقات العرقية" مثيرا للجدل والعداء الشخصي. كثيرا ما تضمنت استطلاعات الرأي العام في السابق سؤالا "هل ستسمح لابنتك بالزواج من شخص ينتمي إلى عرق آخر؟" من أجل تقديم مؤشر لمستوى التحيز العنصري في المملكة المتحدة. يعتبر بعض الخبراء أن مستويات التحامل العنصري قد تنخفض مقارنة بتزايد نسبة التزاوج بين مختلف الأعراق. تهدف هذه الورقة البحثية إلى مناقشة الأسباب التي تؤدي إلى الزواج بين مختلف المجموعات العرقية في المملكة المتحدة. الزواج، على الرغم من انه مسألة تتعلق بشخصين فقط إلا انه يشمل العديد من القيود الفردية والسياقية. لماذا من المرجح اختيار شريك معين بدلا من آخر؟ وهي تكمن في جهودنا الرامية إلى أخذ كل عامل سببي محتمل في الاعتبار لأن القرارات الزوجية غالبا ما تتخذ على أساس مجموعة من الصفات ذات الصلة. الكلمات المفتاحية: الزواج بين الأعراق، المملكة المتحدة، العوامل الموجهة.

Abstract

There is a dearth of information on mixed race marriages in the UK. This is curious since it is often the area of "race relations" which excites the most public condemnation and personal hostility. It is an extremely controversial subject on which nearly everyone has an opinion. Early public opinion surveys often included a question "would you let your daughter marry someone from another race?" so as to provide an indication of the level of racial prejudice in the UK. Racial prejudice is roughly regarded by some experts to have decreased when intermarriage increases to a certain level.

The paper aims at discussing reasons leading to interethnic marriages and different ethnic groups to intermarry in the UK. Marriage, despite basically concerning only two persons in the agreement encompasses several individual and contextual constraints. Why one is more likely to choose a particular partner rather than one another? It lies in our effort to take every possible causal factor into consideration because marital decisions are often made on the basis of a range of related attributes.

Key words: interethnic marriage, United Kingdom, leading mechanisms.

Introduction

Interethnic marriage occurred in Britain since the 17th century, when the British East India Company began bringing over many Indian scholars, lascars and workers usually Bengali and/or Muslim who took local white British wives, largely due to a lack of Indian women in Britain at the time. Although mixed marriages were not always accepted in British society, there were generally no legal restrictions against intermarriage at the time. Following World War I, there was a large surplus of females in Britain and there were increasing numbers of seamen from the Indian subcontinent, Arab world, Far East and Caribbean. Many of them intermarried and cohabited with local white females, which raised increasing concerns over miscegenation and led to several race riots at the time. During the 19th century, following the abolition of the British slave trade in 1807, black immigration almost came to a halt, and the descendants of the freed slaves in Britain were absorbed in to the general population. The paper is inclined to provide answers to the following questions: what is the ethnic composition of the British society? What are reasons leading to interethnic marriage? Which groups tend to intermarry in the UK? And what are the socio-cultural consequences of such unions?

1. Origins of Distaste for Racial Mixing

The origins of this belief lie deep in theories about race which, while rejected by most contemporary scientists, still maintain their hold on the general public, and from the basis of racism. According to these theories, human beings are divided into distinct biological groups according to skin color, each with its distinct physical and psychological characteristics. Not surprisingly, since the originators of these theories were white, the white race was said to be superior to all others in intellectual achievement and morality, and the black race inferior, with other races coming in between.

The distaste for racial mixing was reflected in the names given by white people to those of mixed parentage, which have always had offensive connotations of animal breeding. "Mulatto", the Portuguese word for a young mule, was in use in the US and the West Indies from the 16th to the 20th century; "Métis", meaning a mongrel dog, was the French equivalent to "mixed breed", and "half breed" were used in the US and the UK; while in the 20th century "half-caste" became the commonest term. By World War II, any form of intimate relationship between a white woman and non white man was often considered offensive (Humayun, 2004. p 4). Concerns were repeatedly voiced regarding white adolescent girls forming relationships with colored men, including South Asian seamen in the 1920s (Jackson and Ainsley 154), Muslim immigrants in the 1920s to 1940s (Humayun 93), African American during World War II, Maltese and Cypriot cafe owners in the 1940s to 1950s, Caribbean immigrants in the 1950s to 1960s, and South Asian immigrants in the 1960s.

1.2. Case of Seretse Khama

In 1948, an international incident was created when the British government took exception to the difficult problem¹ of the marriage of Seretse Khama, king of the Bamangwato people of what was then the British Bechuanaland Protectorate, to an English woman, Ruth Williams, whom he had met while studying law in London. The

interracial marriage sparked a furor among both the tribal elders of the Bamangwato and the apartheid government of South Africa. The latter objected to the idea of an interracial couple ruling just across their northern border, and exerted pressure to have Khama removed from his chieftainship.

Britain's Labor government, then heavily in debt from World War II, could not afford to lose cheap South African gold and uranium supplies. They feared South Africa might take direct action against Bechuanaland, through economic sanctions or a military incursion (Rider & Clare 2003). The British government began a parliamentary enquiry into Khama's fitness for the chieftainship. Although the investigation reported that he was eminently fit for the rule of Bechuanaland, for his unfortunate marriage the government ordered the report suppressed. It exiled Khama and his wife from Bechuanaland in 1951 (McFadden & Moore 2001). It was many years before the couple was allowed to live in Africa, and more several years before Khama became president of what is now Botswana. Their son Ian Khama is the president of that country.

1.3. Whites versus Minorities Attitudes towards Interracial Marriage

In Britain after World War I a surplus of women and an influx of men from the colonies led to many mixed race couplings and increased concerns about miscegenation. By World War II any form of intimate relationship between a white woman and non white man was considered unacceptable. In 1958, 71% of Britons in a *Gallup* poll (2011) strongly disapproved of interracial mixing. By 1980, 27% of Britons still objected to mixed race marriage, even among close relatives. The pop band Madness's song "You're an Embarrassment" takes its theme from the saxophonist's sister's mixed race marriage. The lyrics describe the unfolding turmoil as uncles, aunts, mum and dad react:

Our uncle he don't wanna know he says,

We are a disgrace to the human race he says,

How can you show your face,

When you're a disgrace to the human race?

No commitment, you're an embarrassment

Yes, an embarrassment, a living endorsement. (Root 2011)

During the 1991 Gulf war, Richard Littlejohn wrote in the *Sun* that British women married to Iraqis "should be left to rot in their adopted country, with their hideous husbands and their unattractive children."

The aim behind citing this quotation is to show the racist views and hostile of white British towards other racial and ethnic minority groups and therefore towards mixed unions.

Opinion questions in the Fourth National Survey suggested that South Asians were a good deal less likely to accept mixed marriages than Caribbean's were less likely than white people. Well over half of Indians and Pakistanis felt that most members of their group would mind if a close relative were to marry a white person.

It was not uncommon for respondents to claim that they themselves would not mind even though most members of their group would. Primary sources show that mixed marriages are much less common among South Asians than among Caribbean's. About

one in five British born men of Indian or African Asian origin have a white wife; the equivalent figure for women is about one in ten. Very few Bangladeshis and Pakistanis have entered mixed relationships. It stands to reason that in communities where arranged marriages are common, mixed marriages are rare (Berthoud 2002). For some minority groups, though, there remains a suspicion that marrying into a white family is disloyal to one's ethnicity of origin, an opportunist move into white society.

1.4. Ethnic Composition of UK Population

According to Bland (2005, p. 45), British immigration policy has historically characterized by two priorities: first, the need to meet the demands of Britain's labor market by providing cheap unskilled labor and, second, the need to control the entry of dependents particularly from Commonwealth countries. The cumulative effect of the legislation has been to help foster a climate of option where people from Afro-Caribbean and Asian origin are seen as unwelcome outsiders.

In this context, Platt (2009, p.112) claimed that one of the most significant changes in Britain since the 1991 is the increase in the numbers of newcomers from different ethnic backgrounds and countries. Britain has traditionally been and remains a predominantly white nation. With more than 90% of its population in 2001 census declaring themselves white British, white Irish, or white other, individuals belonging to this category include people from old Commonwealth countries such as white South Africans, New Zealanders, Australians and Canadians and white Europeans. However, this picture is changing with a rapidly increasing diversity of ethnic groups and cultures.

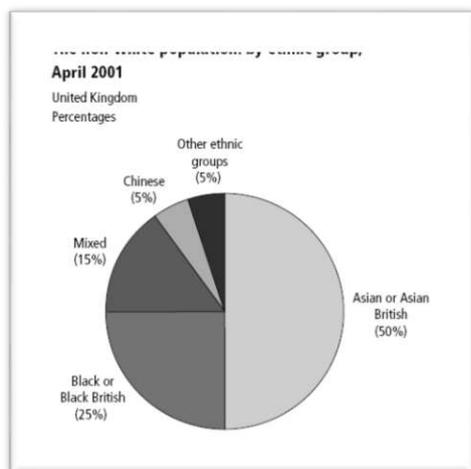
According to census data (2014), Britain's population grew by 4% in the 1990s. 73% of this growth was due to minority ethnic groups. The minority ethnic population has grown rapidly since the early 1950s; there has been fast expansion, initially started by the need for labor in manufacturing and service industries. The earliest arrivals to Britain were black Caribbean in the post-war period of expanded immigration. Caribbean immigration reached its climax in the mid 1950s to mid 1960s, and there has been little change in the overall size of the black Caribbean population since 1971.

A question on ethnicity was introduced for the first time in 1991, meaning that the 2001 Census offers the first chance to compare the geographical distribution of ethnic group, over time, all previous attempts having been based on estimation from questions about country of birth (Tizard & Phoenix, 2004, p.67). There are, nevertheless, some difficulties in making comparisons over time. One is the problem of the use of different ethnic categories in 1991 and 2001, principally the introduction of mixed race options in 2001. While in the 1991 Census, respondents could identify with one of the major ethnic groups or declare themselves "other".

In 2001 they could identify in mixed categories, such as "mixed white" and "black British". More than 1% of the population identified as "mixed race" in 2001, with mixed black/white accounting for a little more than half this number, and mixed white/Asian about one third. Consequently, this would have had an influence on numbers in all other categories. For instance, the number in the "black other" category decreased from 178,000 to 97,000 over the decade and the number of people identifying as "other" dropped from

290,000 in 1991 to 229,000 in 2001. It seems that at least some of this change was due to people reclassified as mixed race in 2001 (Office for National Statistics, 2011)

Figure 1



Source: Michael Rendall and Hayley Butcher “Focus on Ethnicity and Identity”
Office for National Statistics: March. 2005. <<http://www.statistics.gov.uk>>.

According to the ONS, the majority of the UK population in 2001 was White 92%. The remaining 4.6 million or 7.9% people belonged to other ethnic groups. Indians were the largest of these groups, followed by Pakistanis, those of mixed ethnic backgrounds, black Caribbean, black Africans and Bangladeshis. The remaining minority ethnic groups each accounted for less than 0.5% of the UK population and together accounted for a further 1.4%.

Figure 1 demonstrates that around half of the non White population was Asians of Indian, Pakistani, Bangladeshi or other Asian origin.

A further quarter was black that is black Caribbean, black African or other black. 15% of the non white population was from the mixed ethnic group. The “Mixed” population is now one of the fastest growing ethnic groups. One estimate is that the “Mixed” group is set to increase further by 30% between 2010 and 2020. About a third of this group was from white and black Caribbean backgrounds.

There were almost 691,000 White Irish people in Great Britain accounting for 1% of the Great Britain population. In Great Britain the number of people who came from an ethnic group other than white grew by 53% between 1991 and 2001, from 3.0 million in 1991 to 4.6 million in 2001. In 1991 ethnic group data were not collected on the Northern Ireland Census.

Yasmin Alibhai Brown (2001, p. 174) makes a powerful case in a recent book, *Mixed Feelings*, for awareness and acknowledgement of a new kind of Briton. People of mixed race are now 11% of the ethnic minority population, which implicates a lot of people including their parents and grandparents. Alibhai Brown is wryly aware of the unreal and unhelpful tendency of people like herself, in interracial marriages, to become warriors for

a cause. It is possible, she reflects, that Britain is good at certain types of diversity, such as food and sex; that does not mean that Britons have stamped out racism.

Even so, the final impression left by her analysis is pretty positive. Identity undoubtedly derives from being part of social groupings. But we find and reinforce ourselves through our individual interactions. Interracial relationships have shown, time and time again, that no amount of social construct can kill human attractions.

1.5. Reasons leading to Interethnic Marriage

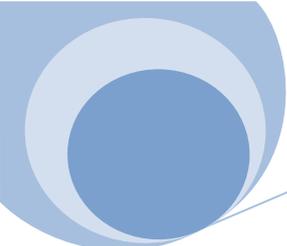
Love may be the strongest reason which encourages people to enter in interracial marriages. In this concern, Diana Appleyard (2012) argued in her article in the *Daily Mail*, that love is considered as the most important factor leading to mixed marriage. She interviewed three couples who felt love was more important than any cultural divide (“The Heavy Price of Mixed-race Marriage”). Although the three couples faced rejection and resistance from their families, they manage to establish successful marital relationships.

Diana Appleyard (2012), again, highlighted this concern with Clare Goldwin in their article in the *Daily Mail* by interviewing old as well as young mixed married couples who all managed to overcome challenges and agreed that love makes miracles (“Our Love was Color Blind...”). Diana Appleyard and Clare Goldwin wrote that “Deeply moving, and exposing tensions that still blight Britain today, mixed race couples from four generations tell their stories.”

Intermarriage may occur because of economic reasons. In gender traditional societies, as women are associated with a wife and mother role and men are associated with a breadwinner, marriage is considered as the exchange of a man’s economic attributes for a woman’s social and domestic functions (Muttarak, 2004. P.33). consequently, in the mate selection process women give priority to men’s socioeconomic status whereas men would insist women’s non-economic resources.

To illustrate this concept, Platt (2009) brings up the case of black white intermarriage in the United States in which the union between white females and black males is found to be more common than the other way around. He classifies patterns of intermarriage into two main types based on the female’s marriage pattern. If a woman marries into a higher social stratum, this kind of marriage is called hypergamy whereas the term hypogamy applies for the marriage wherein a woman marries downwards. The partnership between white woman and black man usually falls in the category of caste² hypogamy and class hypergamy, i.e., lower class white woman exchanges her higher racial status with upper class black man who in turn seeks for upward mobility in the racial hierarchy.

Another reason which may lead to intermarriages is the demographic factor. The opportunity for members of various groups to form a partnership is determined by group size and sex ratios. Basically, group size affects chances for interaction. When a particular ethnic group is small, its members will not probably have the choice to interact within the group but rather outside it. The opportunities of intermarriage increase as the size of the group decrease.



In certain circumstances, differences in physical appearance in addition to stereotypical qualification connected with a certain group that can enhance attractiveness towards members of that group (Rider, 2003). Thus, the generalization one has towards members of particular group influences their choice to marry outside their own group. The generalization one holds towards members of certain groups, thus, affects their desirability as a potential partner.

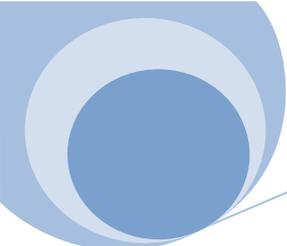
Simple but true that spatial proximity evidently affects the opportunity for men and women of different backgrounds to become acquainted. The effects of physical distance on the density of social contact are proven to hold true in all aspects of social life as well as across time and cross-culturally. According to the law of distance interaction termed by Mayhew and Levinger (the likelihood of interaction or contact of any kind between two social elements is a multiplicatively decreasing function of the distance between them, or of the costs of overcoming that distance. With respect to marriage markets, it is evident that most people tend to meet potential mates within their neighborhood or a nearby community. It is, therefore, expected for a person who lives in a segregated residential area with little chance to interact with outsiders to have a low propensity to intermarry.

It is not only physical distance that plays a role in determining the degree of social interactions; social distance also significantly influences intergroup relationships. Social distance is a subjective state of nearness constructed through a feeling of common identity, closeness and shared experiences varying by differences in socio-demographic characteristics (Singh, 2012). Sociological literature finds that social relations between individuals who resemble each other, applies across all age groups.

In this regard, Werner (2007) claimed that it is true that contacts between groups increase when members of the two groups share some common activities together. There are two main spheres that bring various groups of people together, namely, employment and education. When an economic unit is formed, this brings about interaction between males and females of different groups. An early example of work related propinquity³ can be dated back to the time of slavery in the United States. Though racial and occupational structure was stratified, interactions between white masters and black indentured labors were unavoidable. Golden finds a sizable group of the couples he studied had a first contact with their partners either by working for the same employer or engaging in some commercial transactions together.

A person's marital choice is not driven by his/her preference alone. The context in which one grows up or resides affects the opportunity to meet a potential spouse as well. For the ethnic minorities, the proportion of whites to the number of people in one's own ethnic group has a strong influence on one's propensity to have a white partner. The higher is the number of whites in the area, the more likely for an ethnic member to meet and mate with a white person.

Marital decisions are affected by an important factor which is age. Individuals in a younger age group are more tolerant towards exogamy. Consequently, the probability of intermarriage increase as age falls (Muttarak, 2004). Age becomes a complicated matter



when dealing with ethnic minorities because their age structure varies considerably by immigration history and also the births of native born generation. The influence of age on the likelihood to intermarry differs from one ethnic group to another.

Whites in younger age groups are significantly more likely to intermarry but age seems to have a minor influence in case of the ethnic minorities. Where an individual was born affects the likelihood to intermarry differently for whites and members of minority ethnic groups. While being born in the UK facilitates the formation of interethnic relationships in case of the ethnic minorities, it is whites born abroad whose chance of intermarriage is higher (Pew Research Center 2011).

Educational attainment in itself generally plays a significant role in the partner selection process. As schooling can have an effect on values, attitudes, knowledge and life styles of an individual, it is presumed that highly educated persons possess more universalistic attitude and this can partially counteract the influence of family origin in mate selection (Kalmijn 2006). Those who remain in a higher level of education are self-selected to be more able and more advantaged and this may affect the social networks and friendships which continuously develop during time in school. Therefore, the level of educational attainment has an important effect in determining both preferences for an opportunity to meet a partner and for selecting a potential marriage spouse. Pertaining to the influence of educational attainment on intermarriage, literature finds that the strongest status boundary for marriage is commonly that between college graduates and lesser educated persons.

For both ethnic minorities and whites, socioeconomic characteristics measured by educational attainment and occupational class, exert strong influence on one's chance to engage in interethnic partnerships. As it is possible that ethnic affiliation is counterbalanced by achieved status and higher educational institutions and workplace provide a diversified meeting ground for prospective spouses, those with a degree qualification and those classified in a managerial professional class unsurprisingly have a higher chance to intermarry.

Language is considered another important factor in marital relationships since it is the mean by which people communicate. The ability to speak English, hence, determines the capability to communicate with the natives and also with members of other ethnic groups (Stevens and Schoen 1988). The individuals who speak English better are considered as more acculturated and this should increase the propensity to intermarry.

Religious affiliation affects the choice to engage in interracial marriages. As religion is one fundamental element in the constitution of the cultural heritage of the ethnic group, it is possible to find correlation between ethnicity and religious denomination. Meng and Gregory find in their studies of immigrants' marriage patterns in Australia that strong religious belief is negatively correlated with the willingness to engage in interethnic partnerships.

Sex ratio is a crucial factor in heterosexual marriage market. Skewed sex ratios might drive a person to seek eligible partners outside of their ethnic group. Sex ratio is

considered as a continuous variable and large proportion of men in a particular ethnic group is expected to lead to endogamy for women and exogamy for men of that group. Considering each ethnic group separately, the most assimilated group for example, Mixed, Chinese and black Caribbean, are the most sensitive to group size parameter.

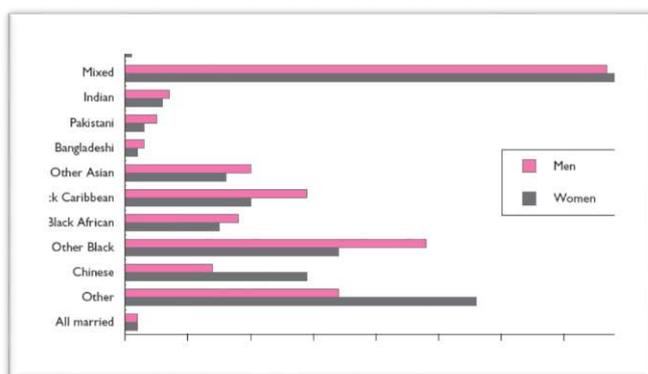
Further, male/female ratio of each ethnic group in each local area is believed to influence a marriage pattern. It appears that for both whites and ethnic minorities, skewed sex ratio has a significant effect on the chance to intermarry only in the case of men. Perhaps a more restricted social circle a woman is embedded in makes it difficult for her to seek a spouse outside her own group even though they encounter the shortage of eligible men. In brief, nativity and socioeconomic status are crucial individual characteristics that determine the chance to intermarry while group size and sex ratio are an important demographic context that shape one's opportunity to meet and marry with a partner from different ethnic groups.

2.3.2. Interethnic Marriages in the UK

One of the most striking social trends in Britain is the increasing number of interracial marriages and people of mixed parentage. Despite this trend, "mixed marriages" are still unusual in Britain. They currently make up just over 1% of all marriages (Berrington and Owen 132). This small over all percentage is not surprising since more than 94% of the British population is white. In Britain, the figures from the 1991 census indicate that interethnic unions account for 1.3% of all heterosexual partnerships. The rates of intermarriage differ from one ethnic group to another.

Considering each ethnic group separately, the rates of intermarriage are found to be high in some ethnic groups, for instance, 20% and 17% for the black Caribbean and the Chinese respectively and relatively low (1 to 4%) amongst the ethnic members from South Asia. There has been a very long history of race and ethnic mixing in the UK, and the past 50 years have seen the sharpest rise in mixed relationships and families in the UK. According to 1996 Census by Berrington, the rates of intermarriage among the Chinese, Other Asian and black Africans are moderate, with those of black Caribbean stand at the top while the South Asian show the lowest rates of unions with whites.

Figure 2

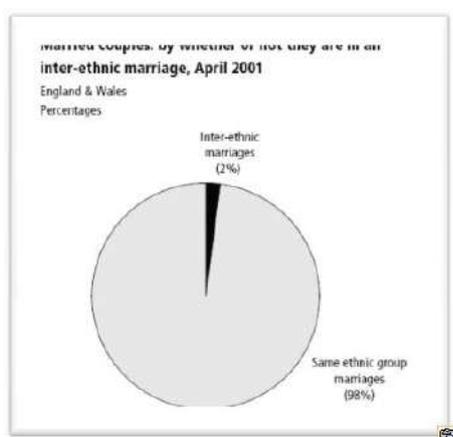


Source: Peter Goldblatt, Roma Chappell "Amendment Population Trends 120 and 121"

National Statistics.17 October. 2005. <<http://www.statistics.gov.uk>>.

According to ONS, Interethnic marriages ⁴ form a very small proportion of all marriages in England and Wales as a whole 2%. There were 10.3 million married couples in England and Wales on census day in 2001. The vast majority of these marriages, 98%, were between people from the same ethnic background, where ethnic background is defined as white, mixed, Asian, black, Chinese, or other ethnic group. Two percent of marriages were between people from different ethnic backgrounds. Of these inter-ethnic marriages; most included a White person. In the remaining interethnic marriages both partners were from different minority ethnic backgrounds.

Figure 3



Source: Michael, Rendall and Hayley Butcher “Focus on Ethnicity and Identity” Office for National Statistics: March. 2005. <<http://www.statistics.gov.uk>>.

Figure 3 demonstrates that interethnic marriages ⁵ present only 2% of all marriages, whereas 98% is the proportion of same ethnic marriages. The most common interethnic marriages were between white and mixed race people, 26% of all interethnic marriages. Marriages between a white person and someone who described their ethnic group as other were the next most common 15%, followed by white and black Caribbean marriages 12%, and white and Indian marriages 11%.

People from the mixed ethnic group were the most likely to be married to someone outside their ethnic group 78%. The mixed ethnic group is relatively small and there are limited opportunities to marry someone from the same ethnic group. However, mixed race people are often married to someone from a related ethnic group. For example, among men who described their own ethnic group as mixed white and black Caribbean, 76% were married to white women, 8% to black Caribbean women and 11% to mixed white and black Caribbean women (Office for National Statistics 2011).

Men of West Indian origin were slightly less likely than men of African origin to marry white women, but they were three times more likely to do so than men from South Asia “Indians, Pakistanis, and Bangladeshis”. A further analysis of the data from 1987 to 1989

surveys carried out by Charlie Owen for this study, shows that a marked change in the sex ratio of black white marriages is taking place in the younger generation, with equal proportions of young “West Indian” men and women having white partners.

Among people who described their ethnic group as other, 56% of women and 34% of men had married outside their ethnic group and most had married a white person. This other group includes people from the Philippine Islands, Malaysia, Japan, Vietnam and various Middle Eastern countries. People who described their ethnic group as other black, largely young black people born in Britain, were the next most likely to be married to someone outside their ethnic group, followed by black Caribbean people. Almost five in ten other black men 48% and three in ten black Caribbean men 29% were married to women outside the black ethnic group, in most cases white women.

People from South Asian backgrounds were the least likely of the minority ethnic groups to be married to someone from a different ethnic group. Only 6% of Indians, 4% of Pakistanis, and 3% of Bangladeshis had married someone outside the Asian group. Like in cultural and racial differences, people from South Asian backgrounds generally have different religions to people from other ethnic groups which may explain their relatively low intermarriage rate. People who described their ethnicity as other Asian were more likely to have married a non Asian person 18%.

Although most interethnic marriages include a White person, White people are the least likely to be married to someone outside their ethnic group only 1% of White men or women had done so. White people present the majority population in England and Wales with 91% and consequently there are limited opportunities to marry people from a minority ethnic group. This is particularly true for people living outside London, where the minority ethnic population is often very small. Patterns of interethnic marriage were similar for men and women. Exceptions were that black women were less likely than black men to have married outside their ethnic group, and Chinese women were more likely than Chinese men to have done so.

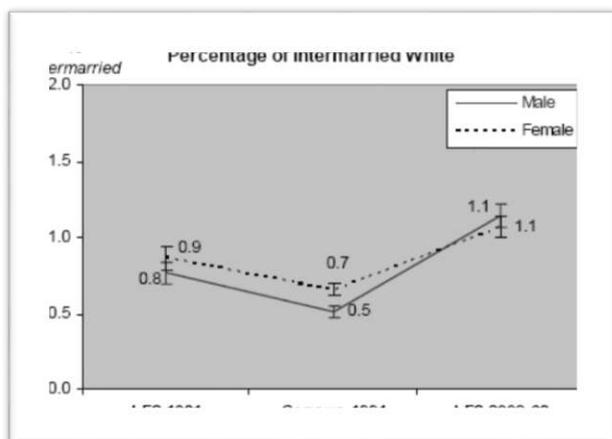
The concern of mixed relations was expressed by Geraldine Bedell in her article in the *Guardian* published in April 2003 when she wrote:

From Diana, Princess of Wales to Trevor McDonald, Michael Caine to Zeinab Badawi, countless celebrities have, or have had, lovers from different racial backgrounds. People of mixed race, from Zadie Smith to Halle Berry, Hanif Kureishi to Paul Boateng, are increasingly in the public eye; and in parts of our big cities, interracial relationships are so common that even to notice them is bad manners. When we set out to find couples for this article, some people thought that even taking an interest in the subject was racist. (“Between Two Worlds”)

2.4. White Interethnic Marriage

It is important to look into white men and women who engage in interethnic partnerships. An interesting explanation of this point emanates from the graph below.

Figure 4



Source: Raya Muttarak "Marital assimilation: Interethnic marriage in Britain" *12th Biennial*

Conference of the Australian Population Association, Quarterly Labour Force Survey.

15-17 September, 2004. <http://www.apa.org.au/upload/2004-2E_Muttarak.pdf>.

Figure 4 shows percentages of white men and women who engage in interethnic partnerships. The number of interethnic married whites is increasing for both men and women whereas the data of 1991 shows a lower rate of intermarried whites than the 1981 Labor Force Survey (LFS) data. The number of intermarried women exceeds that of intermarried men in 1981 and 1991 while the 2002 LFS data shows women and men have the same rate of intermarriage, i.e., almost 1.1% of all unions in the white population. Between 2004 and 2008, 3% of men and 2% of women from the majority white population in Britain formed relationships outside their ethnic group (Platt, 2009. p.102).

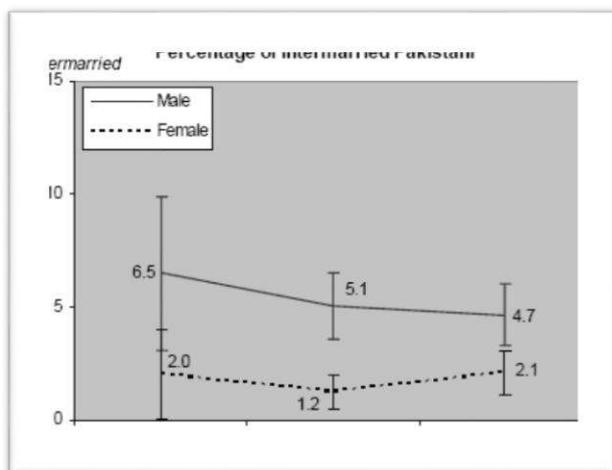
Whites appear to have the lowest percentage of intermarried individuals. This can be explained by group size. The highest level of homogamy concerning whites is explained by

the group size. Due to a relatively much smaller number of ethnic minorities in the British society, whites have lower opportunity to have marital relations with an ethnic member whereas members of other minority ethnic groups have more chance to choose a white partner.

2.5. South-Asian Interethnic Marriage

In the case of South-Asian (Pakistani, Bangladeshi, and Indian) interethnic marriage, it is equally manifest to detect its complexity because of the group's sticking to its religion and traditions. Its conservatism classifies it with those ethnic groups which hardly favour intermarriage. As a sample, the graph below underlines principally of Pakistani marital assimilation.

Figure 5



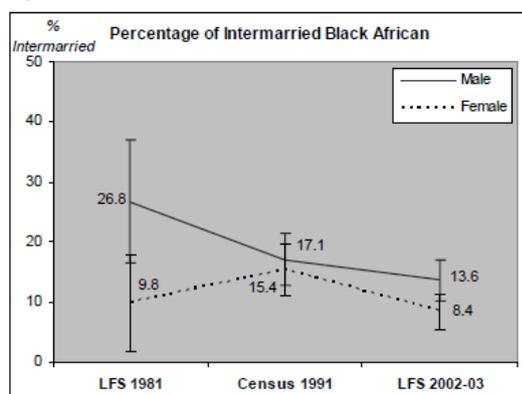
Source: Raya Muttarak “ Marital assimilation: Interethnic marriage in Britain” *12th Biennial Conference of the Australian Population Association, Quarterly Labour Force Survey*. 15-17 September. 2004. <http://www.apa.org.au/upload/2004-2E_Muttarak.pdf>.

It seems that the number of Pakistani men who have a white partner is declining slightly across time but this might simply be a result of different data used for comparison. For Bangladeshi men, an unusual high rate of intermarriage 14% portrayed in the 1981 LFS data is probably attributed to sampling variation since there were only a very small number of them in the sample. The intermarriage trends of South Asian women show a more interpretable result in that it appears to be increasing moderately for the Pakistani and Bangladeshi and quite dramatically for the Indian. While the number of intermarried Indian women had always been lower, the 2002-2003 LFS data indicates that they achieve approximately the same intermarriage rates with that of their fellow men. Concerning Indians, there are slightly more women 7.2% than men 6.7% who are married a white partner. The analysis of the 1981 and 1983 by Coleman (1992) shows that more Indian men 5% are intermarried compared to 4% of Indian women.

2.6. Black African Interethnic Marriage

There appears to be no consistent pattern in the rate of intermarriage for the black African but one needs to be aware of the diversity of this group. As Peach remarks, black African is not a homogeneous group and it, in fact, comprises a great range of national and ethnic identities within it. The socioeconomic characteristics of this group may well have changed considerably over time. The high rate of intermarriage for African males in the 1981 LFS (see Figure 6) are probably due to the fact that the early immigrants from Africa were mostly students in UK higher educational institutions or political refugees from East Africa and Nigeria (Daley 1996).

Figure 6



Source: Raya Muttarak “Marital assimilation: Interethnic marriage in Britain” 12th Biennial Conference of the Australian Population Association, Quarterly Labor Force Survey. 15-17 September. 2004. <<http://www.apa.org.au/upload/pdf>>.

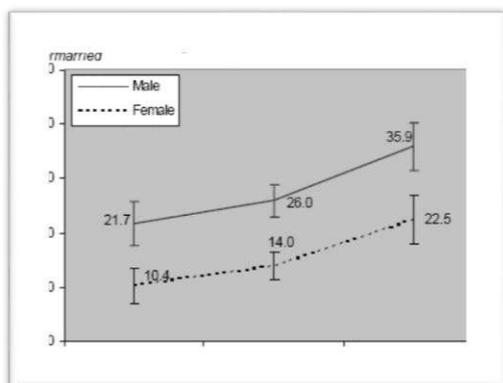
Their high socioeconomic status should not have made it difficult for them to marry a white partner. On the other hand, most African women migrated in order to join their husbands or partners in the UK so their lower rates of intermarriage are not surprising. The decline in the number of black Africans with a white partner in recent years might be subject to the change in population composition of the group.

Randall Kennedy, professor of law at Yale University and author of *Interracial Intimacies*, notes that African Americans take one of three views of such relationships: They see them as a positive good, decreasing segregation; they are agnostic, considering relationships a private matter thus fending off the common assumption that successful black people want nothing more than a white partner; or they repudiate mixed relationships on politicized black is beautiful grounds. There is an increase of a flow of poorly qualified refugees from Somalia and Ethiopia. The changing nature of the socioeconomic characteristics of the black African population might make their intermarriage rates vary accordingly.

2.7. Black Caribbean Interethnic Marriage

The presence of Caribbean people has resulted from two main phases in migration patterns since 1940s. The first phase began during World War II, when Britain recruited thousands of West Indians in support of war effort. These recruits were predominantly men but there were a smaller number of women. Many of these men were children of the professional classes in the Caribbean, who served in the armed forces in the Royal Air Force or worked as technicians in Britain’s war industry, while most of these servicemen and servicewomen returned to their home countries after the war ended in 1945, some remained and because there were many more men than women, they tended to marry white British women. The second phase of migration was due partly to the response to labor shortages in Britain as a consequence of the post-war reconstruction program (Peach, Byron and Condon).

Figure 7



Source: Raya Muttarak “ Marital assimilation: Interethnic marriage in Britain” *12th Biennial Conference of the Australian Population Association, Quarterly Labour Force Survey*. 15-17 September. 2004. <http://www.apa.org.au/upload/2004-2E_Muttarak.pdf>.

As it is reflected in Figure 7, the rates of black Caribbean interethnic marriages are in a continuous increase for both males and females. There are gender differences in interethnic marriages where the rates of black Caribbean male interethnic marriage exceeds that of women. Goulbourne asserted that the Caribbean derived population in Britain is becoming mixed with members of other communities, primarily white, European, or with historically indigenous people namely Britons and Celts. He indicated that the 1991 census of the population and subsequent labor Force surveys suggest that about a third of these Caribbean households are of mixed backgrounds.

By 1997, half of black men and a third of black women had a white partner, according to a major study by the Policy Studies Institute. Model and Fisher contend that “It is not difficult to imagine that soon as many as half of native born black Caribbean males in Britain will have white partners” (qtd. in Sutherland 43). It has been suggested that such growth might be leading to a blurring of racial identities, especially among those of African Caribbean origin. As black Caribbean have settled in Britain longer than other groups after their massive migration since 1948, it is possible that they experience a higher degree of marital assimilation. Besides, by 1991 over a half of black Caribbean population is formed by those born in Britain so it may be the second generation that accelerate the overall intermarriage proportion of black Caribbean.

The percentage of black Caribbean intermarried men exceeds that of women. Bagley provides a broad explanation for the gender difference in intermarriage rates that it is a result of two main factors. The first one concerns an imbalanced sex distribution of immigrants as a result of the fact that men were more likely to pioneer migration, following by women and children at a later stage. Although this account might hold truth during the period of study, at present the sex ratio of immigrants has changed towards parity for those with black origins, with females’ slightly outnumbering males.

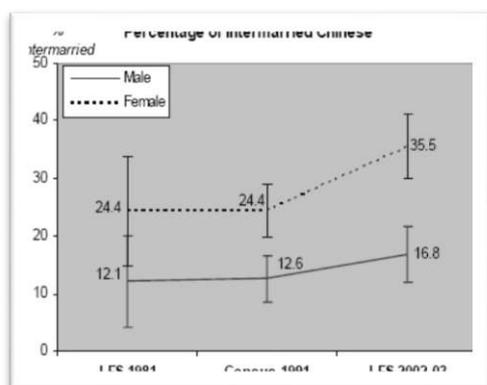
Another factor given by Bagley for black male predominance in interethnic partnerships is rather difficult to test empirically. He explains that in all cultures, traditionally men have more freedom than women to travel around and naturally

experience more social interactions so this results in fewer intergroup relationships for women from several ethnic groups such as black Caribbean, Indian and Pakistani. At best, it could be inferred that educational attainment affects intermarriage pattern as years in schooling imply more opportunities to interact with members from different ethnic groups. This, however, is still inadequate to explain the phenomenon.

2.8. Chinese Interethnic Marriage

The intermarriage of the Chinese appears to be in a linear trend in accordance with the assimilation thesis. When examining the rates of intermarriage of those born in the UK and outside separately, second generation Chinese intermarry at much higher rates than their fellow country first generation. It is difficult to find a reason for the very high propensity to have a white partner for Chinese women. Figure 8 clearly indicates that both first and second generation female Chinese, have the highest rate of intermarriage of all ethnic groups and gender, only second to the mixed population.

Figure 8



Source: Raya Mutarak "Marital assimilation: Interethnic marriage in Britain" 12th Biennial Conference of the Australian Population Association, Quarterly Labour Force Survey. 15-17 September. 2004. <http://www.apa.org.au/upload/2004-2E_Muttarak.pdf>.

Coleman has already pointed out the difficulty to find a sociological explanation for this, the plausible anecdotal reason is that oriental women appear to be more attractive candidates for white men. Focusing on interethnic marriage in the United States, Qian and Sung provide a speculative interpretation for the fact that Asian American women marry whites more often than their male counterparts because they are regarded as having an attractive physical appearance and also are generally associated with the tolerance of traditional power relationships in marriage. This argument, however, has not been empirically tested yet and it is way beyond the scope of the present study to do so.

Walter Fung explains in his article in *China Eye Magazine*, in 2008 when he wrote that mixed marriages between Chinese and others in the UK do occur but Chinese parents, whilst preferring their children to marry fellow Chinese, are generally tolerant ("The UK Chinese Community"). The Census of 1991 revealed that in the UK, 26% of Chinese

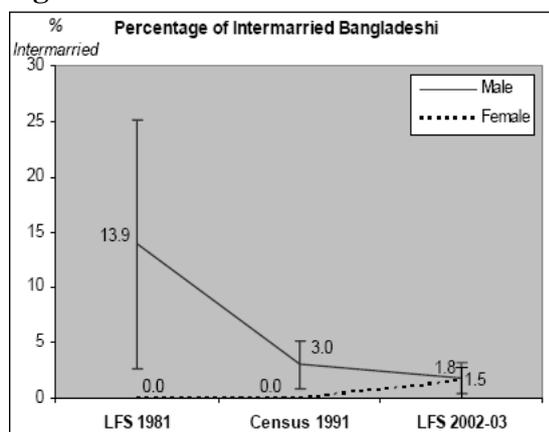
women were married to non-Chinese partners, compared to 13% of Chinese men who had non-Chinese partners.

In the 2001 UK Census, British Chinese women 30% were twice as likely as their male counterparts 15% to marry someone from a different ethnic group. With the exception of Chinese, among British Asians South Asians, Pakistani and Bangladeshi males were twice as likely to have an interethnic marriage as their female counterparts, while Indian and other Asian males were more likely to have an inter-ethnic marriage than their female counterparts by a smaller percentage.

2.9. Bangladeshi Interethnic Marriage

It is recognized from *figure 9* that Bangladeshis have low rates of interethnic marriages for both men and women. Concerning males, the proportion of interethnic marriage is decreasing from 13.9% in 1981 to 1.8% in 2003. There were no intermarried Bangladeshis women in 1981 and 1991, a slight increase occurred in 2003 to reach 1.5%. Bangladeshis have the lowest rate of intermarriage because their migration peaked only in 1980s and 1990s. Concerning this point, Coleman says, “Partner choice remains strictly controlled by the preservation of such communities distinct as race, caste, religion and language in most Asian societies while this is not the case in black Caribbean society where such strictures are not imposed” (Muttarak 30). Besides, Bangladeshi and Pakistani concentrate in one geographical area which led to the decrease of these groups to have a white partner.

Figure 9



Source: Raya Muttarak “Marital assimilation: Interethnic marriage in Britain” *12th Biennial Conference of the Australian Population Association, Quarterly Labour Force Survey*. 15-17 September. 2004. <http://www.apa.org.au/upload/2004-2E_Muttarak.pdf>.

Richard Berthoud explains in his article “Family formation in Multi-cultural Britain: Three Patterns of Diversity” that it is well known that young men and women in India, Pakistan and Bangladesh commonly have their marriage partners chosen for them by their parents or other family elders, and that this practice continues, at least in part, among the communities that have migrated to Britain. Qualitative research which was done by Cochrane Smith suggests that the attitudes of young South Asians on “arranged”

marriages have been moving away from those of their parents. Recent research showed that the majority of South Asians who came to Britain at the age of 25 or more most of whom are assumed to have been married before they came, reported that their parents had decided on their partner.

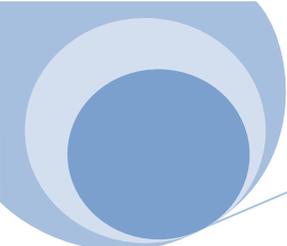
All four of the South Asian groups⁶ identified the Fourth National Survey (FNS) had features of family life which were similar to each other, different from whites and even more different from Caribbean. Asians who were born in UK or arrived as young children who must have married some years after they arrived claimed that their partner had been chosen by the family, rather than by themselves. Interestingly, there was no apparent difference between men and women in the second generation.

Opinion questions in FNS suggested that South Asians were a good deal less likely to accept mixed marriages than Caribbean groups which were less likely than white people (Berthoud 17). Well over half of Indians and Pakistanis felt that most members of their group would mind if a close relative were to marry a white person. The rates of intermarriage have been increasing amongst white, black Caribbean, and Chinese men and women (Muttarak 37). For Indian and Bangladeshi men and Pakistani men and women, the overlapped confidence intervals imply the number of intermarried South Asians stay approximately the same over the three decades, except for Indian and Bangladeshi women whose intermarriage rate appears to be on the rise, especially at the turn of the century.

Conclusion

With the UK becoming a mixed race country, the debate about black, white and brown has changed considerably. The word “colored”, so commonly used in the 60s and 70s, has not become just “politically incorrect” but profoundly offensive. People’s attitudes towards inter ethnic marriages have become more liberal. Not long ago intermarriages viewed with contempt and stigmatized. The children of these couples were called ‘bastards’ or ‘half-caste’ and carried a burden of humiliation, shame and disgrace. But there has been a big growth in intermarriages in the last decade. By 2000, the UK had the highest number of interracial couples in the world and the following year the UK added ‘mixed race’ to the census 1.4% of the population respond. Birth records for the UK show that at least 3.5% of newborn babies are mixed race and today mixed race is the fastest growing demographic predicted to become Britain’s largest ethnic group by 2020.

Interracial relationships and marriages still have the power to evoke strong reactions from large sections of white, black and Asian communities in the United Kingdom. What is interesting is that despite the concerns and negative attitudes of certain categories towards interracial marriage, it is no longer a novelty in Britain to see people from different racial and cultural backgrounds forming intimate relationships. Throughout society, especially in the major cities, there is growing visible evidence that some people are quite comfortable with the idea of forming relationships with partners who are of different racial backgrounds from themselves and they have no reservations about having children who would be of mixed parentage.



Aarathi Prasad notes out in his article in The *Telegraph* that “a report in January 2009 produced for the Equality and Human Rights Commission noted that this rise in interracial relationships can be “taken to be a thermometer of ethnic relations”. If that is the case, then majority and minorities seem to be warming to each other at an unprecedented rate. But set against this backdrop are the voices that support BNP’s ideal. They shout about not mixing races, not diluting culture, and not diluting genes about keeping races pure.” (“It is a Wonderful, Mixed-up World”). Despite the increasing rates of interethnic marital relationships in the UK, racist views still exist among particular groups of whites, such as the BNP party claiming that white supremacy should be preserved from such interethnic unions.

Endnotes

¹ Memorandum to British Cabinet by Patrick Gordon Walker, Secretary of State for Commonwealth Relations, 19 July 1949.

<http://www.innertemple.org.uk/index.php?option=com_context&view=article&id=33&itemid=30>.

² Aspinall, P. (2009) “*Concepts, terminology, and classifications for the ‘mixed’ ethnic or racial group In The United Kingdom*” *Journal of Epidemiology and Community Health*. April 2010. <<http://jech.bmj.com/content/64/6/557.full.pdf>>.

³ Caste in this context refers to racial-caste structure where white is regarded as the most superior to all other races. Raya Muttarak, “Marital assimilation: Interethnic marriage in Britain.” *Australian Population Association*, 15-17 September 2004. <http://www.apa.org.au/upload/2004-2E_Muttarak.pdf>.

⁴ Proximity : Proximity; nearness, Kinship, Similarity in nature. *Farlex Free Dictionary*, 12 Sep 2011 <<http://www.thefreedictionary.com>>.

⁵ An interethnic marriage is defined as a marriage between people from different aggregate ethnic groups. For example, a white person married to someone from a non-white ethnic group or a Pakistani person married to someone from a non-Asian ethnic group. Source: Census, April 2001, *Office for National Statistics*. <<http://www.statistics.gov.uk>>.

⁶ The Labor Force Survey, like the Census, identifies Indians, Bangladeshis and Pakistanis. The Fourth National Survey (FNS) introduced a fourth category, African Asians, defined as people of South Asian origin whose family had lived in Africa before migrating to Britain. The majority of these were of Indian pre origin, so the LFS’s ‘Indian’ category is roughly equivalent to the FNS’s combination of Indians and African Asians. <https://www.iser.essex.ac.uk/files/iser_working_papers/2000-34.pdf>.

References

Aarathi, Prasad (2012) It’s a Wonderful, Mixed-up World. *The Telegraph. com*. <<http://www.telegraph.co.uk/comment/6475543/Its-a-wonderful-mixed-up-world.html>>.

Alagiah, George (2011) Mixed Britannia: Telling the Story of Mixed Race Britain. *BBC News*. <<http://www.bbc.co.uk/blogs/tv/2011/10/mixed-britannia.shtml>>.

Appleyard , Diana (2012) The Heavy Price of Mixed-Race Marriage. *Daily Mail.co.uk* . <<http://www.dailymail.co.uk/femail/article-390812/The-heavy-price-mixed-race-marriage.html>>.

--- (2012), and Clare Goldwin. Our Love was Colour Blind... but our Families weren’t *Daily Mail. Co.uk* . <<http://www.dailymail.co.uk/femail/article-2045815/Our-love-colour-blind-families-werent-Mixed-race-couples-generations-tell-stories.html>>.

Bedel, Geraldine (2003) Between Two Worlds. *Guardian.co.uk*. <<http://www.guardian.co.uk/world/2003/apr/06/race.uk>>.

Berthoud, Richard (2002) Family Formation in Multi-cultural Britain: Three Patterns of Diversity. *Institute for Social and Economic Research*.

- <https://www.iser.essex.ac.uk/files/iser_working_papers/2000-34.pdf>.
 Bland, Lucy (2005) White Women and Men of Colour: Miscegenation Fears in Britain after the Great War. *Journal of Gender and History* 17. (1) 29–61.
- <<http://www.ingentaconnect.com/content/bpl/gend/2005/00000017/00000001/art00004>>.
- Byhope, Yen (2009) Multiracial Becomes the Fastest Growing Race in the US *Washingtonpost.com*. <http://www.huffingtonpost.com/2009/05/29/multiracial-americans-bec_n_208989.html>.
- Census Analysis: What does the 2011 Census tell us about Inter-ethnic Relationships (2011)?
 Rep. Office for National Statistics.
 <<https://www.ons.gov.uk/peoplepopulationandcommunity/birthsdeathsandmarriages/marriagecohabitationandcivilpartnerships/articles/what-does-the-2011-census-tell-us-about-inter-ethnic-relationships/2014-07-03>>
- Doughty, Steve (2008) Two Million of Mixed Race Living in Britain... and they may be the Nation's Biggest Ethnic Minority. *Daily Mail. co.uk*.
 <<http://www.dailymail.co.uk/news/article-2046197/British-population-Are-mixed-race-people-Britains-biggest-ethnic-minority.html>>.
- Easton, Mark (2011) Britain: More Mixed than We Thought. *BBC News.co.uk*.
 <<http://www.bbc.co.uk/news/uk-15164970>>.
- Focus on Ethnicity and Identity* (2005). Rep. National Statistics.
 <<http://webarchive.nationalarchives.gov.uk/20060213205513/statistics.gov.uk/focuson/ethnicity/>>.
- George Alagiah (2011). "What it's Like to be Mixed-race in Britain." *BBC News*.
 <<http://www.bbc.co.uk/news/magazine-15019672>>.
- Goldblatt, Peter (2005). *Amendment Population Trends 120 and 121*. Rep. National Statistics.
 <<http://www.ons.gov.uk/ons/rel/population-trends-rd/population/>>.
- Has Multiculturalism Failed in the UK? Not Really (2012). *Guardian.co.uk*
 <<http://www.guardian.co.uk/commentisfree/2012/aug/10/multiculturalism-uk.research>>.
- Humayun, Ansari (2004) *The Infidel Within: Muslims in Britain since 1800*. London: Hurst and Co,
- Kalmijn, Matthijs (2006) Inter-marriage and Homogamy: Causes, Patterns, Trends. *Social Annual Reviews*. 24 (198): 395-421. <http://igitur-archive.library.uu.nl/fss/2006-1104200056/kalmijn_98_intermarriage.pdf>.
- Moore, McFadden (2001) Intercultural Marriage and Intimacy: Beyond the Continental

- Divide. *International Journal for the Advancement of Counseling*, 23.4 (201): 261–268 <<http://www.ingentaconnect.com/content/klu/adco/200123/04/00384456>>.
- Muttarak, Raya (2004) *Marital Assimilation: Interethnic Marriage in Britain*. Oxford: Oxford University Press
- Platt, Lucinda (2009) *Ethnicity and Family Relationships within and between Groups*. London: University of Essex
- Rider, Clare (2003) The ‘Unfortunate Marriage’ of Seretse Khama. *The Inner Temple Yearbook*. <http://www.innertemple.org.uk/index.php?option=com_content-articles&Itemid=30&showall=1>.
- Root, Maria (2011) Love’s Revolution Interracial Marriage. *Amazon.co.uk* . <<http://www.amazon.co.uk/Loves-Revolution-Maria-P-P-Root/dp/1566398258> >.
- Singh, Ramindar (2012) Multiculturalism: The Rise of Mixed-Marriage in Britain.” <<http://new-age-islam.blogspot.com/2012/01/islam-and-pluralism-10-jan-2012.html>>.
- The Rise of Intermarriage Rates, Characteristics Vary by Race and Gender (2011). Rep. Pew Social & Demographic Trends. <<http://www.pewresearch.org/wp-content/uploads/sites/3/2012/02/SDT-Intermarriage-II.pdf>>
- Tizard, Barbara & Ann Phoenix (2004) *Black, White or Mixed Race? Race and Racism in the Lives of Young People of Mixed Parentage*. London: Routledge
- Werner, Menski (2007) Immigration and Multiculturalism in Britain: New Issues in Research and Policy.” <<http://www.casas.org.uk/papers/pdfpapers/osakalecture.pdf>>.

أركيولوجيا الدين... حفريات في الذاكرة البشرية

Archibaldia religion... fossils in human memory.

د. جميلة ملوكي (المركز الجامعي مغنية، الجزائر)

أ.د. الغالي بن لباد (جامعة تلمسان، الجزائر)

ملخص:

لقي "الدين" اهتماما كبيرا من لدن الأنثروبولوجيين، وعلماء الاجتماع الذين حاولوا معالجة الظاهرة الدينية عن قرب باعتبارها ظاهرة اجتماعية تعتمد على كل الشعوب في بناء نسيج حياتها الاجتماعية، فالدين يعتبر اللبنة الأساسية في تكوين الأطر والأنظمة الاجتماعية سواء أكانت بدائية أم تقليدية.

الكلمات المفتاحية: أركيولوجيا، الدين، الذاكرة، الشعبية، ممارسات.

ملخص باللغة الانجليزية:

"Religion" receiver Great a tention from anthropologies, and sociologists Who tries To adresse the phenomenon; Religious a à social phenomenon, Adopted by All Peoples in building the fabrique of their social Life, Religion is the main building block in social framework and Systems, Whether primitive or convention

key words: Archeology, Religion, Memory, Popular, Practices.

مقدمة:

الدين قدم قدم الإنسان، مما يوحي بأن حاجة الفرد إليه ملحة عبر الأزمنة التاريخية المختلفة، حيث تدارك هذا المخلوق عجزه المادي، فلجأ إلى الجانب الروحي، ليخلص عقله من كثرة التجريد، ول يتمكن من خلق معادلة موضوعية بين النفس والمادة، والمحافظة على التوازن النفسي، وعلى التفاعل مع الآخر، والذي يتطور عبر فترات زمنية إلى التواصل بين الثقافات، أي بين منظومة من القيم والعلاقات السلوكية بمنظومة أخرى تخضع لظروف ثقافية.

ولا يتسنى لأي باحث أن يدرس ثقافة مجتمع أو تنظيم اجتماعي دون الرجوع إلى العناصر الدينية التي تؤثر في تكوين تلك الثقافات، وقد لا نستثني أي نسق ثقافي أو سياسي وحتى إيكولوجي من احتوائه على معتقدات دينية، وهذا ما أكدته الدراسات الأنثروبولوجية والاجتماعية حين درست المجتمعات البدائية والتقليدية، فمن خلال أبحاث

الرائد "جيمس فريزر" في الفكر الأنثروبولوجي في كتابه الغصن الذهبي الذي حاول أن ينقل لنا علاقة السحر بالدين، حتى يبين من خلالها مدى تأثيره الإيكولوجي عند ثقافة البدائيين الذين كانوا يعتقدون في الأرواح.

وقد اعتبرت دراسة "دوركاهم" مؤسس علم الاجتماع حول "الطوطم" التي خصصها لمعرفة أصل الدين، "نموذجاً" لتقويم المنهج الملائم لدراسة الظاهرة الدينية.

أما الباحث "مالينوفسكي" ومن خلال أبحاثه الميدانية فإنه أعطى دفعا قويا للمنهج الأنثروبولوجي، وللدراسات الحقلية من خلال منهج الملاحظة بالمشاركة، وفي دراسته للقبائل الأسترالية تناول جميع الأطر التي تؤسس هذا المجتمع القبلي حيث اعتبر الدين أحد أهم اهتماماته، كما اهتم كل من "راد كليف براون" و"إيفانز بريتشارد" بتقديم تفسير للظاهرة الدينية في أبحاثهم التي كانت تركز على المعتقدات والطقوس والأساطير.

إن هذه الدراسة وغيرها من الأبحاث التي كان الدين أحد أهم محاورها تبين مدى اهتمام الأنثروبولوجيون بدراسة الظاهرة الدينية كتجربة روحية، ومدى تأثيرها على الفرد، وانعكاسها على العلاقات داخل التنظيم، وعلى الحياة الاجتماعية.

كل هذه الدراسات تتفق من حيث التعريف على أن للدين جانبين، جانب ظاهري تمثله مجموعة من الطقوس والشعائر والممارسات وجانب باطني تمثله تلك النزعة الروحية التي تربط الإنسان بحالقه على حد تعريف "جيمس فريزر": "الاعتقاد في الأرواح العلوية"¹.

أما "منعم جاد الله" فيؤكد هذه العلاقة حيث يقول: "الدين ليس إيمانا ومعرفة فحسب؛ بل هو فوق ذلك التفاف روحي متبادل وهو رباط من الطاعة والولاء ومن الرعاية بين المتدين وبين الحقيقة العليا التي يؤمن بها، والتي يجوز أن يطلق عليها "التجربة الدينية" التي تشمل الجانب الداخلي الباطني لعلاقة الإنسان بالله وتفكره فيه وتوجهه إليه"².

إن هذه التجربة صعبة التحقق كلفت الإنسان كثيرا من الجهد والطاعة لأجل الاتصال بالعالم الإلهي، وقد كان المتصوفة أول الممارسين لهذه التجربة في التاريخ الإسلامي، حتى أنها أصبحت تنعت بالتجربة الصوفية. التي نالت مساحة واسعة من الدراسة في جميع التخصصات من الفلسفة إلى علم الديانات، إلى علم النفس والاجتماع إلى الدراسات الأنثروبولوجية التي تحاول في الفترة المعاصرة تقديم تفسير أنثروبولوجي لظاهرة "الصوفية"، وتجدر الإشارة هنا إلى تلك المصادر التي أرخت ودرست التصوف، وحاولت أن تفهم هذه التجربة الصوفية

ومن خلال هذا، سنحاول معالجة الإشكالات التالية:

ما علاقة الانسان بالدين عبر الزمن؟

ماذا يمثل عالم الافكار بالنسبة للإنسان المتدين؟

نحاول معالجة النقاط السابقة وفق معادلة ترسمها الأركيولوجيا في حوار مغلق مع الدين.

وفي البدء لابد من أن نحدد مفهوم المقدس الذي لقي اهتماما من طرف علماء الاجتماع أثناء دراستهم للظاهرة الدينية، فالمقدس بالفرنسية هو SACRÉ بالنسبة لدوركايم، يقول فيه: "إن كافة المعتقدات الدينية تصنف الظاهرة على أنها مقدسة أو دنيوية. يتضمن المقدس ظواهر تعتبر بأنها تفوق الطبيعة، لأنها سامية وفائقة وخارج حدود الزمن والأحداث"³.

ويتخذ مفهوم المقدس عند دوركايم من خلال هذا التعريف بتوفير شرطين أساسيين، أن تكون الظاهرة فوق طبيعية، وأن تتخطى حدود الزمن، فالقبائل الأسترالية أو قبائل الهنود التي نصبت "الطوطم" على أنه الرمز الديني الذي يجمع بين مختلف أفراد العشائر، والذي ينتمي إليه كل فرد من العشيرة، لأنه وببساطة ينتمي إلى اسم الطوطم، فرمزية الاسم هي التي أعطت حق انتماء هذا الفرد للمحيط العشائري.

والطوطم حسب تعريف دوركايم هو: "الاسم الذي تحمله العشيرة، وهو اسم نوع معين من الأشياء المادية، تعتقد العشيرة أن لها به أوثق الصلات ويسمى هذا النوع التوتوم"⁴.

ومن بين الأشياء التي استخدمتها العشائر والقبائل البدائية كرمز مشترك "معظمها متصل بأنواع نباتية وحيوانية وخاصة الأخيرة"⁵.

ويؤكد دوركايم أن القداسة لا تتجسد في شيء بكامله، ولكن تكون كذلك في جزء من الشيء ومحور تأملات العابد الظاهرية والباطنية.

ويبدو أن القداسة يتحكم فيها "أنا" المجتمع، وهو الوحيد الذي لديه سلطة عليها.

فالمقدس في رأي دوركايم: "الشيء الذي يتجنب ويوقر ويحترم وذهب إلى أن صفة القداسة تنبع من المجتمع نفسه وأنها تعبرا عن التضامن الجماعي"⁶.

ويؤكد دوركايم هذا التعريف حين يتحدث عن الرمز التوقعي يقول: "لم تكن الرموز هي الأشياء المقدسة وحدها، إنما كانت توجد موجودات حقيقية تشارك في القداسة وكان لها أيضا مكان هام في الطقوس الدينية ولها علاقات على أقوى ما تكون العلاقة بالتوتوم، وتلك الموجودات هي موجودات النوع التوتومي وأفراد العشيرة"⁷.

الملاحظ أن مفهوم المقدس لا يتحدد من خلال "الخارق والعجيب والمدهش، إنما هناك قوى تتحكم في هذه القداسة، كما يجب أن لا نخلط شعور الإعجاب والانبهار والشعور الديني، لأن هذا الأخير في ميزاته ممتد ودائم، بالإضافة إلى أنه اتصال عميق بين الفرد وذاته، والفرد وقوى ما فوق الطبيعة التي يعتبرها علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا هي رمز القداسة، وقد تنعت عند بعضهم كدوركايم "بالتوتوم"، وعند جيمس فريزر السحر، وعند ماريت Marett المانا وعند آخرين بالقوى الروحية.

إن الاعتقاد في هذه القوى فرض على الإنسان القيام ببعض الطقوس والممارسات حتى يتخلص من النزعة الدنيوية فالإنسان عبر أزمنة مختلفة انشغل بخلق هذا الفضاء الروحي لأنه توصل من خلال اعتقاده في الأرواح إلى تهذيب السلوك وضبطه، فالاعتقاد ولد المقدس وخلق الاحترام والطاعة والتقارب من خلال حركة الاتصال (الممارسات الطقوسية) إلا أن الاعتقاد في الأرواح لم يكن لوحده كافياً، لأن تطور الفكر البشري لم يقف عند تلك الاعتقادات البسيطة التي أنتجها الأستراليين أو الهنود لهذا قال دوركايم أن المقدس هو إنتاج اجتماعي كما ينتج المجتمع، ويسهر كذلك على تطويره، ولا يقصد هنا بتطوير المقدس لأنه ثابت ولكن تطوير الوظائف والممارسات الطقوسية للوصول إلى المقدس، فكان الدين هو الوسيلة الأساسية للارتقاء من العالم الدنيوي إلى العالم العلوي، والدين لا ينفصل تماماً عن المقدس، بل يحتويه ويتضمنه.

وإذا حاولنا تعريف الدين فإننا نقول: "إنه نسق من الاعتقادات والممارسات والذي تستطيع جماعة من الناس من خلاله أن تفسر وتستجيب لما تشعر به على أنه مقدس"⁸.

والواضح أن تفسير المقدس والاستجابة له يحتاج إلى التجسيد في صورة معينة من السلوك وفرض الشعائر والطقوس التي تعمل على تجديد العهد بالعقيدة والارتقاء بدرجات الإيمان التي تعاني من الصراع الدنيوي الذي يفرض عليها الاهتمام بالوظائف المادية دون الروحية.

وعلى هذا الأساس فإن الشعائر والطقوس هي التي تبني الجانب الروحي في الإنسان وتمكنه من الاتصال بالله أو ربط العلاقة بين "العبد" و "ربه" بواسطة نظام باطني تكون الطاعة أساس الاتصال فيه بين الإنسان المتدين والحقيقة. وهذا ما اصطاح عليه بعض العلماء بالتجربة الباطنية، ونجدها عند المتصوفة، وهناك من وصفها كذلك بالتجربة الدينية، وأساس هذه التجربة الدينية هو اليقين، فالإنسان المتدين لا بد أن يكون على يقين تام لما يريد الوصول إليه في مرحلة الارتقاء فلا مجال للشك. ومن بين الخصائص التي تميز التجربة هي:⁹

- 1- أن لا تكون ذاتية فحسب بل تتصل بالحقيقة العليا ... لذا لا يمكن التعرف على خصائصها إلا من خلال المعاشة المباشرة لذلك هي تمثل حالات شعورية أكثر من كونها حالات عقلية فكرية.
- 2- أنها ليست جزئية، إذ تشتمل حياة الإنسان ككل قلبيا ووجدانيا وإراديا.
- 3- أنها تجربة ذات شدة وتأثيرها قوي على أفكار وأفعال رجال الدين فقد تحدثت عنها جيمس وليم بأنها حالات شعورية وحالات عقلية.
- 4- أنها مجموعة أفعال والتزامات إذ بقدر ما تكون التجربة منتجة بالأفعال بقدر ما تكون تجربة روحية مقدسة.

من خلال ملاحظة هذه الخصائص الأربع، ثم سؤال فرض نفسه، وهو هل التجربة الدينية أو الباطنية هي القداسة؟ وما هو المنهج الذي يعتمدونه المتدين (رجل الدين) للوصول إلى هذه القداسة؟

- إذا بدأنا بالشق الأول من السؤال فإننا نلاحظ أنه من الواجب علينا بعد تعريف المقدس أن نقدم الخصائص التي تميز بها هذا المقدس.

وقد تضمن تعريف دوركايم للمقدس سبع خصائص هي:¹⁰

1- الاعتقاد في توافر القوة فيه.

2- كونه متصفا بشيء من الغموض يحيط بطبيعته ومفهومه.

3- وأما الخاصية الثالثة إلى الخامسة: ألا يكون ذا منفعة مادية مباشرة وغير هادف من حيث وجوده الدنيوي، كما أنه لا يحل في موضع التجريب بحيث يدرس ويحلل فهو غير تجريبي.

4- وأما الخاصية السادسة فتشير إلى أن هذا المقدس لا بد أن يكون له أثر في تدعيمه لشخصية الفرد، وإمداده بالقوة ولو توها من الفرد نفسه.

5- السابعة في أن يكون ارتباط المؤمن به على الوجه الذي يجعله دائما في مطلب أو حاجة إليه.

إن دوركايم وغيره ممن أسسوا أفكارهم في تعريف المقدس وتبيان خصائصه على ما قدمه إميل نفسه، قصروا في حق الديانات ككل، لأنهم تعاملوا مع المقدس أنه وليد المجتمع، كما اعتبروا الدين رمزا طبيعيا، وهذه المفاهيم تصلح في الديانات التي تتطور مع مجتمعتها. أما الديانات الثابتة التي أنزلت من السماء إلى الأرض فهذه لا يمكن أن نناقش فيها مفهوم القداسة، لأنه محدد وبدقة، فلا يختلف المسلمون في مسألة تنزيه الله تعالى عن كل المخلوقات: "ليس كمثل شيء" وبالنسبة لقولنا أن الدين ثابت فإننا نقصد، أن هناك مجموعة من الشعائر التي فرضها الله تعالى على عباده ثابتة لا يؤثر فيها المجتمع ولا الفرد ولا حتى الزمان كوحداية الله والفرائض الخمسة ... والاعتقاد بيوم البعث وغيرها من الفرائض التي لا يحق للمسلم أن يتصرف فيها أو يتهاون عنها.

إذن القداسة عند المسلمين تختلف عن الغرب، فالطابع الإيماني عند المسلمين يدفعهم إلى التصديق بالغيب وبالعالم سماوي يمكن لبعض الأفراد فقط مشاهدته والاتصال به، وهو العالم الرباني وقد وصف لنا المتصوفة منهجا في الاتصال بهذا العالم المقدس وهو الله حيث تكون مرحلة الارتقاء من الأرض إلى السماء وهناك من اعتبر أن السفر يكون روحيا وهناك من اعتبر أن السفر يكون جسدا وروحا، لأن هذا العبد قد اصطفاه ربه من دون كل المخلوقات، وهم يستندون في تبيان هذا الارتقاء إلى حادثة الإسراء والمعراج التي حدثت لرسول الله - صلى الله عليه وسلم -، فإمكانية صعود الرجل الصالح هي معادلة ممكنة الحدوث على شرط أن يكون الرجل الصالح قد مر عبر محطات تركي فيها نفسه وتظهر من كل شرور الدنيا وأصبح قلبه كالجوهره لصفائه وامتلائه بالإيمان.

لهذا نجد الولي يتحمل كل المشقة لأجل الوصول إلى هذه الحقيقة المطلقة، أما بالنسبة للإنسان العادي فإنه يعمل على محاكاة الأصل المقدس للوصول إلى هذه الحقيقة، فالمريد مثلاً يحاكي شيخه ويطيعه ويخضع لكل أوامره لإيصاله إلى طريق الحقيقة، أو يستغل فرصة الأعياد الدينية التي هي في الأصل محاكاة للنموذج الذي شرعه الله تعالى.

أما إذا حاولنا تعريف الزمن المقدس فمن الصعوبة فصله عن الزمن الدنيوي، لأن المعتقد "الإنسان" لا يلاحظ الفرق بين الزمانين بل هو يلاحظ القداسة من خلال الخارق أو العجيب أو الكرامة التي تتحكم في الرموز المادية بصفة سريعة ونافذة، فلا تتاح له فرصة التحليل والتساؤل، بل تسيطر على عقله ومشاعره الدهشة والانبهار، لأنه ينغمس مباشرة في ممارسة الطقوس الدينية مثلاً، وبالتالي يدخل في زمن مقدس ويحاول أن يحاكي النموذج، فهو يقلده في سلوكاته، ويفعل بمثل ما يفعل وليه أو شيخه. فالولي بالنسبة له هو الأصل الذي من خلاله يمكن الارتقاء، وبالتالي فإن القداسة، وإن كانت صفة إلهية، فقد تتجسد عن بعض عباده الذين رضي عنهم.

حتى يمكن الناس من تعلم كيفية تعاطي المقدس والاندماج معه، بالابتعاد عن الزمن الدنيوي والانفصال عنه، فحين "يستعيد الإنسان الديني الزمان المقدس معناه أن يصير معاصر للألهة وبالتالي أن يعيش في حضرتها حتى وإن كانت هذه الحضرة محجوبة بستر من الخفاء بمعنى أنها غير مرئية"¹¹.

إن الإنسان الديني حينما يدخل فضاء العيد أو الاحتفال أو المجاهدة يحاول أن يتخطى الدنيوي، ويطمح إلى رؤية متفائلة للحياة فيخفف توتره النفسي ويرمي ويكسر كل المعوقات النفسية التي كان يعيشها في عالم الوجود.

فالمقدس بالنسبة للإنسان الديني يظل قوة غامضة يبحث عنها ويحاول التقرب منها في كل مناسبة، ويقتني منها الطاقة اللازمة التي تمكنه من تجاوز الحياة الشاقة، ويقول روجي كايوا في تعريفه المقدس: "المقدس يمثل قبل كل شيء طاقة خطيرة وغير مفهومة"¹².

فالغموض في حد ذاته يدفع إلى اقتناء المقدس والتعامل معه والخضوع له دون طلب التفسير، لأنه قوة خارقة، وهذه القوة تحل بالإنسان الديني لتخلصه من المعاناة ويصبح هو الصفة الغالبة على هذا الإنسان من خلال ولوجه الزمن المقدس واتخاذ المعرفة مع الحب كما يعرف ذلك جان شوفلي: "إن الوقت ما كان هو الغالب على الإنسان، فهو رؤية وهبة معاً، فالترقي وصول إلى النور وهو ثمرة العشق أكثر مما هو نتيجة بحث عقلي وتعليق شيخ الطريق. فالاتحاد الصوفي هو تركيب المعرفة والحب مما يحقق الوجود الكامل للإنسان، وأيضاً فإن هذا الاتحاد يقع في قمة التصور الروحي كأنه اندماج خالص للكثرة في الواحد، إنه انتصار كامل للذة روحية"¹³.

نلاحظ من خلال هذا القول إن المتصوفة لا يفصلون بين مفهوم الزمان ومفهوم الوقت، فهم يتعاملون مع الوقت على أساس أنه "الزمان"، وكان هذا واضحاً في كتاب "إيكلمان ديل" الإسلام في المغرب حين عالج مشكل القضاء

والقدر عند الأهالي البعديّة، وكذلك محمد ظريف في كتابه الزوايا بالمغرب، وجان شوفلي حين ضمن كتابه بهذه الأبيات الصوفية لابن عطاء الله:

أيها السر فلتظهر الوجود في العدم

وليبق الزمن

مع من له رسم الأبدية¹⁴

ونحن لا نركز على هذا الفرق أو الخلط بين الوقت والزمن ولكنها مجرد إشارة إلى أن الثقافة الشعبية لم تعر اهتماما للفصل والتحليل، بل كانت تتعامل مع جوهر الأشياء، والتجربة الصوفية من خلال ولوجها في الزمن المقدس تمكنت من الاستلها ثم فرضت نفسها على العالم عن طريق نماذج مختلفة.

قائمة الهوامش:

- 1 - الغصن الذهبي، سير جيمس فريزر، ترجمة كمال أحمد أبوزيد، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، الجزء الثاني، 1971.
- 2 - التصوف في مصر والمغرب، منال عبد المنعم جاد الله، نشأة المعارف بالإسكندرية، ب. ت، ص: 84.
- 3 - معجم علم الاجتماع المعار، معن خليل العمر، دار الشروق للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، سنة: 2000، ص: 367.
- 4 - نشأة الدين، النظريات التطورية والمؤهلة، علي سامي النشار، مكتبة الخانجي بمصر، ب ت، ص: 100.
- 5 - نفس المرجع، ص: 100.
- 6 - موسوعة على الإنسان، المفاهيم التطورية والمصطلحات الأنثروبولوجية، تأليف شارلوت سيمو - سميث، ترجمة مجموعة من المترجمين، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، ص: 648.
- 7 - نفس المرجع، ص: 114.
- 8 - الأنثروبولوجيا الثقافية، محمد أحمد بيومي، الدار الجامعية للطباعة والنشر، بيروت، سنة: 1983، ص: 278.
- 9 - التصوف في مصر والمغرب، منال منعم جاد الله، نشأة المعارف بالإسكندرية، ب، ت / د ط، ص: 85.
- 10 - نفس المرجع، ص: 86.
- 11 - المقدس والديني، مرسيا إلياد، ترجمة نهاد خياط، الغرب للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، سنة: 1987، ص: 67.
12. L'homme et le sacré, Roger Coulois, idées Gallimard, 1950, p: 23
- 13- التصوف والمتصوفة: جان شوفلسي، ترجمة عبد القادر فتحي إفريقي الشرق، بيروت - لبنان، سنة: 1999، ص: 129.
- 14- نفس المرجع، ص: 130.

التشكيل والتصوف من خلال التجربة الفنية للتشكيلي العراقي شاكر حسن آل سعيد

Formation and Sufism Through the artistic experience of Iraqi artist Shaker Hassan Al Said

الدكتورة عيشة الجريدي، المعهد العالي للفنون والحرف بقفصة-تونس

ملخص

لقد انغمس التشكيلي العراقي آل سعيد في فكر صوفي مبتعدا عن الفكر الوجودي المهيمن جامعا بين ما هو صوفي وما هو تشكيلي، بين ما هو ديني و ما هو فني. إذ يتحد الدين بالفن و العقل بالحس و يتوحد القدسي مع الفني، تجتمع اللغة التشكيلية مع المنظور الديني، الصوفي "فليس من قبيل المصادفة أن يجد الدين أتم معنى له في الفن فإن معنى "القداسة" لا يمكن أن تعبر عن اللغة أي لغة الخطاب الثري العادي، فاستلهم الحرف بما هو بعد روحي، ديني، صوفي يمثل شكلا فنيا جديدا، فهذه الممارسة هي ممارسة صوفية تكشف عن عالم غيبي متجاوز للعالم المادي والواقع النسبي، إذ أصبح الفن ذا صبغة صوفية تتحد مع الفن، وفن يتصل بالعالم الباطني، الروحي، يغوص في الأبعاد الداخلية للواقع، حيث يتجاوز الفنان ما هو ظاهري نحو ما هو باطني، ما هو غيبي. إنّه التقاء التصوف والتشكيل.

الكلمات المفاتيح: التشكيل، التصوف، الحرف العربي، الرمز الروحي العربي، الرؤية التأملية.

Abstract:

The Iraqi plastic artist Al Saeed has indulged in the mystical thought, deviating from the dominant existential thought, combining what is mystical with what is religious, between what is religious and what is artistic. Religion is united by art and reason by the sense, and the sacred is united with the artistic. The plastic language meets with the religious, mystical perspective. The letter is inspired by a spiritual, religious, mystical dimension that represents a new artistic form, this practice is a mystical practice that reveals a metaphysical world that transcends the material world and the relative reality. Art has become a mystical form that combines with art and art related

to the inner spiritual world. It is immersed in the inner dimensions of reality. The artist transcends what is ostensibly what is mystical, what is metaphysical. It is the confluence of mysticism and formation.

Keywords: Formation, Sufism, Arabic letter, Arabic spiritual symbol, Reflective vision.

مقدمة:

لعلّ الهيمنة الكبيرة للحدائث الغربية وللفن المعاصر انعكست على أعمال شاعر حسن، حيث نجد تجريدًا خالصًا في أعماله الفنية، فهو اعتمد الأشكال الهندسية، واختزل الأشكال في خطوط مستقيمة ومنكسرة وجرّد الحرف العربي من معناه اللغوي مانحًا إيّاه بعدًا تشكيليًا. لكنّ الفكر الصوفي كان يتسلّل إلى فكره ويسيطر عليه، يدفع به نحو التجريد بداية من 1960 مانحًا إيّاه طاقة روحية تنعكس على ممارسته الفنية حيث يختلط الشكلي بالمعنوي والمادي بالروحي فهو يقول: " إنّ في البحث عن الحقيقة عبر الحرف كشكل ومعنى، ممارسة لحزبة الفكر الإنساني المعاصر قصد الوصول إلى اليقين الروحي والمادي معا، ومن خلال قيمة هي في نفس الوقت ذاتية وكونية، حضورية وغيبية"(1).

شاعر حسن يعبر عن الروحي بالمادي، وعن الحسي بما هو معنوي وعن المجرد بما هو عيني وعن الجلال بالجمال فحين يقف "المرء أمام واحدة من هذه اللوحات يرى الكلمة لا كرمز منطقي يخاطبه الذهن. بل كخارطة ترسم وجدان الفنان ووعيه وحسّه بإزاء هذه الكلمة أو تلك جمعًا بين الجلال والجمال والعيني والمجرد، والحسي والمعنوي والمادي والروحي"(2).

كلّ هذه الدلالات يستشفها شاعر حسن من الرمز الروحي العربي. فالحرف العربي فيه من المعاني الروحية ما جعلته مقدّسا. و لعلّ شاعر حسن وجد في الروح ما لم يجد في الشكل يعبر به عن مكنونه، عن ذاته وعن روحه. يعبر البعد الروحي عمّا عجز البعد اللغوي عن التعبير عنه. يتحوّل الحرف العربي مع شاعر حسن من بعد لغوي يعبر عن معنى مضبوط إلى بعد تشكيلي غائم في تجريدية ليصل إلى بعد روحي يعبر عن المطلق. فهو قد انتقل من لغوية مضبوطة إلى تشكيلية لا شكلية إلى روحانية صوفية لوحاته توحد: لغوي - تشكيلي - صوفي.

الحرف هو الحق وهو الحقيقة والحروف هي الحقائق، فالصوفي يبحث عن الحقيقة عبر الحقّ، فهو أداته وأداة شاعر حسن آل سعيد المتصوف. فكيف يتمظهر التوجّه الصوفي على السطح التصويري لشاعر حسن آل سعيد؟ ماهي علاماته في أعماله التشكيلية؟

لعلّ كلّ من عرف شاكر حسن آل سعيد قد لاحظ عليه سمات المتصوّف، وكلّ من قرأ مؤلفاته قد استشرف النزعة الصوفية في أفكاره، والمتأمل لأعماله الفنية، يكتشف أسرار التشكيلي المتصوّف. فلوحاته تجعلنا نتساءل هل كان للنزعة الصوفية والفكر الصوفي الأثر العميق والبصمة البارزة على سطحه التصويري؟ سأحاول من خلال هذا البحث الكشف عن علامات التصوّف وكيفية تظهريه على السطح التصويري بالرجوع إلى خصائص العمل الفني. فهل كان للفكر الصوفي دور هام في المسيرة الفنية لآل سعيد؟ هل ساهم في بلورة رؤيته التأملية للكون؟

1-الفنان المتصوف

تصوف و تشكيل: تلك هي اللقيا.

تصوف و تشكيل: تلك هي المشكلة(3)

يحتاج الفنان في مسيرته الفنية إلى سند يستند عليه وقد اختار شاكر حسن سندا روحيا، كان عزائه روحاني حيث استند في عمله الفني على دلالات وإشارات روحية. فكان الفكر الصوفي متخفيا وراء هذه الدلالات والإشارات. فشاكر حسن أخذ من الصوفية النزعة التأملية، واختار المسار التأملي للتعبير عن كيانه و وجوده. فحاول الجمع بين التأمل والتشكيل مترجما لغة التأمل إلى لغة تشكيلية.

فالفكر الصوفي دعم المنحى التجريدي للفنان حيث واصل توظيف الحرف توظيفا تجريديا ذو دلالات روحية. انغمس في عالم روحاني صوفي يبرز ذلك من خلال معرضه "تأملات و معارج" فالنزعة الصوفية و اللغة التعبيرية الروحية تظهر من خلال هذا المعرض الذي أنجزه شاكر حسن سنة 1970، والذي يحمل أعمالا ذات حضور لوني وخطي متباين اختزل في شكل خطوط أفقية أو عمودية. فلقد اختار شاكر حسن العروج إلى التأمل فمعرجه التعبيري هو الرؤية التأملية، فهي التي تؤسس رؤيته التشكيلية. من خلال مواد بسيطة يعبر عن مواقفه التأملية، يصوّر لنا رؤيته للواقع والحقيقة. فالمعراج(4) هو حركة الصعود إلى الأعلى، إلى السماء. فسماء شاكر حسن هو سطحه التصويري. إذ يعبر عن حركة الصعود، المعراج و الصبوة الروحية التي تشق السماء بحركة الخطوط والألوان أو بشق يخترق صدر اللوحة في حركة تصاعدية من الأسفل إلى أعلى "مثل شهاب محترق في الفضاء أو مثل مذنب مجهول أو مثل جذر أو شرارة برق"(5)



تأملات موضوعية - زيت على كرتون 120*120 صم - 1984

شاعر حسن يدمج العالم الباطني الداخلي الروحي في عالمه التشكيلي ويقحمه في سطحه التصويري مؤكدا فكرة الفنان المتأمل خاصة في قوله "أما أنا فقد توخيت من خلال عملي التأملي أن أحيل العلاقة بيني و بين العالم عبر السطح التصويري إلى معنى الخطّ إلى البعد الواحد"(6). إن كيان الحرف العربي مع شاعر حسن تحوّل من كيان لغوي إلى كيان تشكيلي ربّما هنا تكمن نظرية البعد الواحد فما المقصود بالبعد الواحد و من هم جماعة البعد الواحد؟ ماهي أهدافهم؟

2-البعد الواحد في جداريات شاعر حسن آل سعيد

البعد الواحد هو تجمع أسّسه آل سعيد سنة 1971 وكان ضياء العزاوي المعدّ للمعرض الوثائقي الخاص به، ومن أبرز أعضاء هذه الجماعة نجد: جميل حمودي، عبد الرحمان كيلاي، محمد غني، رافع الناصري ... ولقد اقترح الفنان جميل حمودي تسمية أخرى لهذا التجمع ألا وهي " الفن يستلهم الحرف". فلقد سعت هذه الجماعة لإبراز دور الحرف في الوطن العربي. هذه الجماعة تجمع الحروفيين، العرب وغايتهم الكشف عن أهمية الحرف وخاصيته كبعد تشكيلي، فهذه الجماعة تلتقي حول استلهاهم الحرف، الاعتماد على الحرف العربي والانطلاق منه كمعطى تشكيلي، كبناء تشكيلي وكعنصر أولي في أعمالهم، تتركز أعمال هذه الجماعة على الحرف العربي فيوجهونه كل على طريقته وأسلوبه. فالبعد الواحد هو «الخطّ وحسب أي وجهته فقط وهي أفقية أو عمودية مائلة أو متكسرة"(7)

شاكر حسن يعود إلى أصل الحرف، حركاته، اتجاهاته، فلوحاته تكشف عن توجهات الحروف. فحرف الألف في نفس الوقت يمثل شكلا عموديا ويشير إلى العدد واحد. يبحث الفنان في الشكل في أصوله ويبحث أيضا في حركاته التي تنعكس على حركة اليد حين ترسم خطوطها، "فالأصل عنده أنّ الحرف، مثله مثل الخط هو حركة نقطة أو نقطة على سطح يبعدين بمنأى عن المكان والزمان ... فضاء تهوي فيه حركات نقاط وخطوط دون أن تتشكل في نظام شكلي محدد، فهي تظل على السطح التصويري إمكانات حرّة في مجال حيوي قابل للتوسع." (8)

فالحركة السريعة تفسح مجالا واسعا لاكتشاف خصائص الحرف، إذ يتحرّك الحرف ويصبح متحرّكا على سطح اللوحة، ينتشر ويتفكك، ينفصل عن رمزته اللغوية ويسبغ بعفوية الحركة التي تتحول إلى حروف مبهمه، فتتحكم الحركة والبداهة في الحرف. حروف شاكر حسن يحكمها الحدس والبداهة. فهي على سطحه التصويري تتحرّك ببداهة وحركية وكأنّ بقوّة داخلية تسيطر عليها. " و بهذا المعنى تبدو بعض لوحاته كما لو أنّها تمارين للمهارة في اكتشاف الخط في بعده الفضائي.... الحرف هنا متحرّك ينبسط داخل فضاء، وهو بهذا يفصله عن أية رمزية لغوية بل يطبعه في إطار ما قبل اللغة" (9). كما نجد أحيانا في بعض لوحاته حروف عربية مختزلة في شكل موثقبات أفقية وعمودية وأحيانا أخرى يتحقق الشكل من خلال تدرج الألوان. فهل يتفق الوجود الجمالي الفني مع الرمزية الروحية وهل يتوافق الوجود التشكيلي مع الفكر الصوفي ويلتقي ما هو تشكيلي مع ما هو روحاني؟

الحرف مع شاكر حسن قيمة شكلية و ليس "مهارة" فهو "شكلا مضمونيا" فهو يعالج هذا الشكل و ينظر فيه و لا إليه حيث يدخل في معالمة، يفكّكه و يجرّده من معانيه اللغوية و يتأمّل أبعاده المعرفية والرمزية والروحية، فهو ينتقل من الظاهر إلى الباطن، من المرئي إلى اللامرئي مكتشفنا حقيقة البعد الواحد.



جدارية رقم 4- مواد مختلفة على خشب- 122 x122 - 1992

الخط هو تلاقي سطحين معماريا ورياضيا هو افتراض منطقي، وهو كذلك حركة نقطة. فهو الشكل الناتج عن تحرك النقطة. ويتميز بشكله فهو مستقيم، ومنكسر ومنحني ويظهر على سطح اللوحة والفضاء التصويري باتجاهاته المختلفة أفقية، عمودية. يضيفي على اللوحة حركة، يتحلى بطاقة تكسبه حركية فتتراقص الخطوط، تتزاحم، تتصادم وتتقاطع. لقد تحدث "قوقان" عن أوركسترا الخطوط وتحدث كاندنسكي عن ألحان وموسيقية الخطوط، أما شاكر حسن فسيحدثنا عن روحانية الخطوط عن القوى الداخلية والخارجية التي سيترجمها في شكل بعد واحد. فلقد جعل لكل ظاهرة طبيعية في العالم الخارجي و الداخلي تعبير خطي.

إذ تتحرك النقطة على سطح اللوحة، على الورقة مخلفة خطوطا، أعدادا، إشارات، أسهم، دوائر و ما إلى ذلك من حروف وكتابات و رموز مما يكشف عن جرأة الخط و النقطة على بياض الورقة، إذ له من الحدّة و الوضوح ما يجعله يفصل بين المساحات الملوّنة، فهي خطوط حقيقية محفورة على صدر اللوحة. فشاكر حسن يث في لوحاته العديد من الإشارات الخطية في شكل حروف، أرقام، علامات هندسية: سهام، مثلثات ملونة ودوائر، نثار من النقاط والخطوط.

فأشكاله غامضة توحى بعالم غيبي، غير مرئي، حروف تشكل علامات تخترق مركز السطح التصويري، حروف تسلك اتجاهات مختلفة توحى بالضياع وخطوط مستقيمة ترمز للتواصل والامتداد مما يخلق عالما وهميا يعانق العالم الصوفي

الذي يحاول الفنان جعله خطابه المرافق للرسم والمتوحد مع التصوير. فهو يستعمل الحرف العربي علامة وإشارات روحية، يصبح الحرف إشارة كما يقول ضياء العزاوي، إشارة لها خصوصيات روحية، يسعى شاکر حسن للكشف عنها، فهو يضيف على الحرف قيمة جديدة يبعده عن النسيج الزخرفي ويخرجه من بوتقة التزييق، فهو يسعى للغوص في علمه الباطني إذ يعالجه من خلال عناصره واتجاهاته المخفية و رموزه الغيبية كما يقول أبو حيان التوحيدى: "إن الكتابة بعامه هي تصميم أو تخطيط روحاني بوسائل مادية." (10)

شاکر حسن آل سعيد يكتشف الحرف كبعد تشكيلي وبعده روحي مما يجعله يتجاوز واقعه المادي النسبي من أجل الكشف عما هو داخلي، غيبي جامعا بين عالم الفكر اللغوي وعالم المشاهدة التشكيلي من جهة ومن أخرى يجمع بين عالم المشاهدة وعالم التصوّف، إذ يتناول الحرف العربي كقيمة تشكيلية وليس كبناء موضوعي، يتناوله كبعد روحي، حيث يندمج التشكيلي مع الصوفي ويتوحد الروحي مع التشكيلي.

الحرف العربي يتحوّل إلى واصل بين ما هو مرئي وغير مرئي، أداة للكشف عن الغيب وعن العالم الروحي. فالحرف العربي مع شاکر حسن آل سعيد يتحوّل إلى رموز غامضة تحمل في أشكالها، اتجاهاتها، حركاتها وإيقاعاتها دلالات صوفية، دلالات روحية، إن له من الدلالات والمعاني الروحية غالبا ما تحدّث عنها الفلاسفة والصوفيون، فلكل حرف بعده الروحي " وجميع الحروف أبعاد وبخاصة الألف أول (الحروف وأعظمها وهي الإشارة إلى الله الذي أُلّف بين الأشياء)" (11).

شاکر حسن قد أهمل البعد اللغوي للحرف واهتم بالبعد الروحي فهو يعود إلى أصل الحرف، إلى بعده الروحي والحضاري باحثا عن الهوية العربية متمسكا بالتراث العربي. فالبعد الواحد يحتفي بالحرف ويرقى به نحو عالم جديد فنظرية البعد الواحد حسب ما عرفها شاکر حسن هي نظرية تفترض أن المعنى الحقيقي للكون يتحقق بالعودة من الشكل إلى أزلته الخطّي ومن الحجم إلى أزلته الشكلي، وبالتالي العودة إلى أزل الحرف وحقيقته والاهتمام به كقيمة شكلية وليس كبناء موضوعي خاصة أنّ للحرف العربي خصوصيات ودلالات ليس لها نظير في الأحرف الأخرى.

فكيف يعبر الحرف العربي، الشكل الفني عن المضمون الروحي؟ ما الذي يجمع بين الكشف العرفاني والصياغة

اللونية؟

3- البعد الصوفي في لوحات آل سعيد

في خضم عصر تتالت فيه التيارات الفنية العالمية وتعدّدت فيه الإبداعات الفنية وتنافست فيه الحركات الفكرية، اختار شاعر حسن سلك طريق متفردة، بعيدة عن طريق الحضارة الأوروبية طريق عاد من خلالها إلى التراث والحضارة العربية، فهو قد اقتبس من الحرف العربي عناصره الأساسية من ذلك الخطوط العمودية و الأفقية العناصر ما فوق أفق خط الكلام و ما تحته، حيث وظّف الاتصال والانفصال في الحروف واستغل مميزات أخرى للحروف العربية، كالانعطاف والاستقامة ... إذ جمعت لوحاته بين ما هو مرئي ومجرد وبين ما هو مادي وروحي فهي في نفس الوقت تمثل الحسي والمعنوي، المادي والروحي. فلشاعر حسن آل سعيد ميلادان حسب قول شربل داغر: ميلاد زمني في سنة 1925 في السماوة في جنوب العراق و ميلاد روحي في الستينات في "1961 طراً عليه نوع من التحول صوب الممارسة الدينية وكانت تباشير هذا التحوّل بدأت في باريس بعد أن أتاها في 1956 لمتابعة تحصيله الفني في المدرسة الوطنية للفنون الزخرفية (البوزار)." (12)

إنّ النفس المعذبة تخلد إلى السكينة والطمأنينة، إنّها نفس متألمة وجدت في التدين الكينونة والهدوء، فالممارسة الدينية اقتحمت ميدان الممارسة التشكيلية حيث تلاقى الدين مع الفن. التصوف مع التشكيل و غمر اللوحة عالماً من التصوف. أكسب فضاء شاعر حسن بعداً غير محدد، فهو قد جعل من خطوطه وأشكاله عالماً صوفياً لا نهاية له عالماً رمزي ينحو نحو المطلق، الغيبي. إذ أصبحت اللوحة محملاً صوفياً في ألوانها ومسحة الغموض والضبابية في خطوطها، حروفها وكتابتها. لوحاته يلفحها وهج صوفي يكسبها غموضاً، فهو من خلال لغة دينية صوفية يعبر عن عالمه الجديد سطوح لوحاته تكتنز بلغة جديدة، لغة صوفية، يسعى من خلالها نحو الخلاص الديني باحثاً عن المطلق، الواحد، اللامحدود، "النقطة العليا" نقطة الانهائية، نقطة المطلق، الغيبي، "النقطة التي يتوحد فيها ما نسميه المادة و ما نسميه الروح" (13)

إنه البحث عن الغيبي، اللامرئي. فكلمة "صوفي أصلياً ترتبط بما هو خفي غيبي، والصوفية هي كتلة من الرموز الحسية وتصوّرات الفكر المجرد النظري هي الاتصال المباشر والتوسط من الروح والواقع المملوك ذاتياً" (14)، فشاعر حسن التشكيلي العراقي يبحر في عالم من التصوف يقوده إلى رؤى جديدة، نظرة جديدة للأشياء، لما حوله، للواقع، فهو يغرق في عالم من التأمل، تأمل تشكيلي-صوفي. فعلاقته بما حوله وبالواقع والأشياء هي علاقة حدسية لا تخضع لقوانين الإدراك المجرد بل هي تتعاقب وتلتحم مع روابط غيبية روحية.

البعد الواحد المتمثل في الخط و الحرف هو الواصل بين الفنان والرؤية الصوفية لتتواصل رحلة البحث مع شاعر حسن عن الذات، عن الحقيقة فهو قد عمد للتخلص من المعنى اللغوي للحرف وتجريده من بنائه الموضوعي واعتباره أداة

فعالة من العالم الروحي والعالم الداخلي. كذلك عمد للتخلص من الشوائب والعوائق التي تحجب الحقيقة نحو رؤية تأملية، صوفية يسعى فيها إلى معانقة اللاتناهي وبيحث فيها عن الوحدة المطلقة والتوحد مع المطلق.

إن حياة المتصوف هي قلق مستمر: وجودي، كوني و فكري، مواقف شخصية من الكون والوجود، تساؤل مستمر يحوم حول ما هو غيبي، غير مرئي. "إنه التصوف إفناء هوى النفوس و شهواتها وعواطفها و كل ما تحب فيما يحبه الله ويريده و يأمر به، ليعيش الصوفي متخلقا بخلق الله. إنه إذا استبدال خلق بشري بخلق رباني، وذلك ارتفاع بالبشرية لا نعرفه ولا نعرفه الدنيا لغير الصوفية الإسلامية." (15) يكرس الصوفي حياته و مشاعره، أحاسيسه و عاطفته متخليا عن انضباطية العقل للكشف عما يختلج في داخله، للبحث عن عالمه المجهول الغامض، عالمه القدسي المقدس. فالتصوف هو بحث عن المجهول، الغيبي، ضباب وغموض مستمر، فيخيم على شخصية الصوفي نوع من الغموض، كما هي الحال مع لوحة شاكر حسن: "اللوحة الحرف" الغارقة في بحر من الغموض الصوفي، حروف منفصلة، محملة بإلماحات صوفية وبرموز غامضة فهي إضافة إلى خاصيتها التشكيلية تحمل سحرا صوفيا وبعدا تأمليا، فالحرف مع شاكر حسن هو البعد الواحد الذي يربطه، يجمعه ويوحده مع الغيبي داخل اللاتناهي فهو الخيط الرفيع الذي يصله بالمطلق.

شاكر حسن يعيش مرحلة تأمل، تجاوز، خلق لرؤى جديدة، يبحث ويغير فهو يتأمل الحرف العربي بطريقته الخاصة حيث كان التحزّر وكان الغوص في العالم الداخلي وعوالم النفس الداخلية وكانت المكاشفة الروحية عبر البعد الواحد، البعد التشكيلي-الروحي. فكانت لغة تشكيلية ممزوجة بلغة صوفية توحدت فيها الذات مع الكون، توحد فيها إنسان البعد الواحد، الإنسان المتأمل مع المطلق. فالتماهي مع الغيب، مع المطلق هو هدفه وتكسير الحواجز والحدود وتجاوزها هو غايته. فهو صوفي رافض للتقليد النقلي والعقلي وتشكيلي يسعى لتجديد الموروث العربي باحثا عن ذات مستقلة و بناء كيان تشكيلي عربي معاصر حيث اصطبغت أعماله الفنية بتوق صوفي وشوق جارف نحو الحقيقة ونحو تحقيق الباطن وترجمة المجرّد بلغة تأملية ورؤية تأملية تتجه نحو المكان لتفسير الكامن فيه، تفسيراً بصريا و فلسفيا. فهو يسعى نحو الحدائث بروح ديني، صوفي موشى برؤية تأملية وخيال واسع، موشى بتنظير تأملي ورؤية خيالية.

يقول الشاعر اللبناني شربل داغر " لم يعد آل سعيد معنيا بالتعبير عن معنى مفيد أو بالفن الإيضاحي مثلما هو عليه أساسا فن الخط العربي، بل بأن يبحث من خلال الحرف وطاقته التشكيلية عن لغة شكلية دنيا اختزالية الوجود، إنه يرى في التشكيل الصوفى للحرف بعدا روحيا، هو البعد الواحد الذي يصل بين الفنان والرؤية الصوفية." (16) لقد ابتعد آل سعيد عن الفن الإيضاحي وصار بعيدا بالحرف العربي باحثا عن لغة جديدة، لغة خاصة به بعيدا عن لغة الحرف المعنوية ودلالاته اللغوية.

لقد بنى الفنان عبر بعده الواحد عالماً خاصاً، حيث وجد في الحرف العربي أبعاداً تشكيلية ورموزاً روحية اختزل من خلالها الكون، الحقيقة، الواقع، الوجود. فاللوحة الحرف لم تعد معنى لغوي ولوحة إيضاحية بل أصبحت لوحة وجودية، لغتها روحية وعناصرها تشكيلية وأبعادها صوفية فلوحته هي عبارة عن تأملات حروفية، هي تأمل للحرف العربي كوسيلة للتعبير عن دواخله ونزعتة ذات المنحى الصوفي.

وما يشدّ الانتباه في لوحاته الحروفية: الحركة الدائرية التي تارة نجد الحرف يتحرك ضمنها، داخلها و طوراً بنجده يتخذ هو نفسه شكل الدائرة حيث يكتب بحركة دائرية مما يحيلنا إلى رمزية الدائرة في أعمال شاعر حسن آل سعيد.



هذه اللوحة أنجزها آل سعيد بين 1960 – 1970 مستعملاً تقنية الحبر والألوان المائية وهي بقياس 50 صم* 50 صم وهي تعود إلى فترة ما بعد عودته من باريس. هذه اللوحة تنتمي إلى مجموعة اللوحات التي عرضها شاعر حسن تحت عنوان "تأملات ومعارج" خلال سنة 1970. فهي توحى لنا بالمنحى الصوفي الذي انتهجه في مسيرته الفنية، فالحركة الدائرية للحرف تدكرنا بحركة الصوفي، بالشطحات الصوفية، فشاعر حسن يحرك حروفه على سطحه التصويري في شكل دائري لولبي محدثاً أشكالاً دائرية، كما انه يخلق فجوات وحقوق، ربما تعكس مدى رمزية الدائرة والفجوة وتؤكد على ما للقوة الداخلية من إحساس فذ مؤثر.

ينتقل بنا الفنان من السطح التصويري المادي نحو سطح مطلق غير محدود و رمزي، فسطح شاعر حسن مكبل بالرموز والعلامات والإشارات تستدلّ على عالم من الغموض. عالم من الرموز، عالم لا محسوس، غيبي يخطفنا من عالمنا

المادي، من واقعنا المادي ويحطّ بنا في عالم من الغموض، عالم لا مادي، يسكننا في سكينته الصوفي ووحده ذلك هو عالم شاكر حسن آل سعيد عالم المتأمل الصوفي الذي انغمس فيه باحثاً عن حقيقة مفقودة، حقيقة الوجود الزماني والمكاني.

إنه عالم من السحر، من الهوس الصوفي يترجمه تداخل الألوان والخطوط، عالم لا واعٍ، عالم يهجره العقل وتسكن فيه الروح عالم روحاني يقوده الحدس، البصيرة، الوجدان والبداهة. عالم يتخلى عنه كلّ ما هو عقلي، مرئي، ليحتلّه ما هو غير مرئي، لا عقلي، تحتلّه البصيرة. فمع لوحاته تنتقل من البصر إلى البصيرة، من العالم الخارجي إلى العالم الداخلي، عالم اللاوعي، اللاشعور، عالم روحاني يقوده القلب، الوجدان والحدس.

قال سعيد اتبع ما يمليه عليه حدسه (بما هو سرعة انتقال الذهن من المبادئ إلى المطالب ويقابله الفكر، وهي أدنى مراتب الكشف)(17) كذلك ما يمليه عليه حسّه بما هو رسم لما يبدو من صفة النفس، إتباع لأهواء النفس كما يقول بول كلي " على الإنسان أن يتّبع ما يوحي إليه قلبه." (18) فهاهنا نجد شاكر حسن متأثراً بالروحانية لا بل هو منغمس فيها. و"الروحانية هي الاعتقاد بوجود الروح، روحانية النفس وهي اتجاه يقابل المادية ويقوم على إثبات الروح وسموها على المادة ويفسّر في ضوء ذلك الكون والمعرفة والسلوك." (19)

ينتقل الفنان من حروف لغوية إلى حروف روحية، تأملية. فهو يلتحم باللامحسوس عبر ما هو محسوس، مادي، ويتحسّس المرئي بالبصيرة لا بالبصر. فالحرف العربي بالنسبة إليه مجاز يخفي معنى روحي، باطني وداخلي فيمتزج الفني بالروحي وتتمتع الرمزية مع الروحانية على السطح الفني لشاكر حسن، رجل الفن والدين، رجل التشكيل والتصوّف، حيث ينصهر الفنّي بالديني ويتحد رجل الدين مع رجل الفن محدثاً لغة تواصل جديدة تجمع بين الصوفي والتشكيلي، ولعلّ هذا التوحيد والالتحام يعكس تداخل الحضارات وتراكم السجلات الرمزية والروحية حيث نشأ الفنان ونمى فكره، فهو قد انتهل وتغذى من الفكر الشرقي والسومري والإسلامي لينتج بحثاً متواصلاً عن ماهية الروح، المطلق، الواحد...

كما نجد كذلك متأثراً بفكر روحاني فنّي قد مثله الفنان التجريدي والمنظر الروسي "فازلي كاندنسي" شاكر حسن انغمس في عالم باطني، داخلي ودخل في غيبوبة البحث عن الذات، عن الحقيقة في سكينته وانفراد صوفي. فهو واحد من الفنانين العرب الذين تأثروا بالفن اللاشكلي لكاندنسكي والذين حرصوا على تقديم ترجمة ورؤية عربية لدعوى كاندنسكي.

لقد اهتم الفنان بالبدال كشكل وليس كمعنى إذ جرّده من معانيه لصالح حركاته، اتجاهاته مختزلاً أشكاله في حركات أفقية وعمودية، فالحرف عنده حركة نقطة تنتقل النقطة على السطح التصويري وتحوّل إلى خطّ وخطوط تصبح

بذلك اللوحة فضاء للحركة. تحطّ يد الفنان بحركة سريعة جريئة على سطح اللوحة خطوطاً في كل الاتجاهات، إنها حركة عفوية تترك خلفها آثار القلم، الحبر... فيختلط الخطّ باللون ويختلط اللون بالشكل.

تتصادم المادة والأداة بالمحمل لتنتج حروفاً مبعثرة وخطوطاً متشابكة على سطح اللوحة مجردة، منفصلة عن رمزيتها اللغوية، حروف مبهمه لا معنى لها ولا رابط لغوي بينها. ربّما يرمز من خلالها إلى الإيهام الصوتي حيث يعبر تداخل الأشكال وغموض الحروف عن العوائق والموانع التي تكبل حريّة التعبير و الإفصاح. فتكون اللغة غير واضحة في غموض وإيهام مطلق وأحياناً أخرى نجد لوحاته تحمل جملاً كاملة، واضحة وأخرى مجردة، ممحاة غطتها خريشات، نتوءات شقوق التهمت أجزائها.



تجريد على جدار - زيت على خشب - 152x152 صم - 1976

يتعمّد الفنان تغطيتها حيث يخفي جزءاً منها أو كلها تاركاً حروفاً غامضة ومعنى غير مفهوم مما يزيد من غموض اللوحة وتكتسحها موجة التخفي والتستر تعكس حقيقة وواقعا، تعكس قمعا للحريّة، حريّة مكبوتة ستسعى للبحث عن ملاذ وملجأ لها. إذ نجد لوحة شاكر حسن تغوص في ظلمة قائمة بألوانها الغامقة، في تدرجاتها اللونية واختلاف نسبها الضوئية وموادها البسيطة. ما يحيلنا إلى عالم من الأحلام فهي تستهويننا للغفو معها، وإغماض العين والحلم معها، و فجأة يبرز من عتمة الظلمة نور ساطع، نور وهاج في شكل علامات ورموز، نقاط وخطوط و كأنّه انقباد نار أو وهج شمس خارقة، نور يحجب الرؤية ويشق صدر اللوحة، يدفعنا إلى ما وراء الرؤية. فشاكر حسن آل سعيد " ترك لنفسه ولمواده حريّة

التشكيل وذلك في رحلة لاكتشاف النفس وفي لحظة صافية لا يتناقض فيها العقل واللاوعي إن لوحاته في هذه الفترة تكاد تشبه الرؤية التي نحصل عليها بعد غماض العين قبالة نور وهاج: بقع لونية نقاط منشورة، تشكلات، صدفًا وبراعات طفولية" (20).

يأخذنا الفنان العراقي إلى عالم ما وراء الرؤية، عالم لا مرئي، عالم التأمل الصوفي والرؤية الصوفية المصاحبة بنور وهاج يبرز من خلال نقطة أو خط في اتجاهات مختلفة، نور يلزم أشكال اللوحة، حركاتها واتجاهاتها. (21) الذي يبحث عنه المتصوّف في انزاله، في وحدته وتأملاته.

فالنقطة والخط والضوء والنور الساطع هم الخيط الرفيع الذي يمتطيه شاعر حسن للرقى إلى الواحد، المطلق. والحرف هو البعد الواحد، والبعد الروحي الذي يصله بالرؤية الصوفية التي تختصر الحقيقة في بعد واحد تختصر الواقع والوجود في خط واحد وحرف واحد. فالصوفي يكرّس ذاته وعامله الخارجي والداخلي في بعد واحد من أجل الواحد. فشاكر حسن آل سعيد جمع بين العالم التشكيلي والعالم الصوفي: جمع النور الرباني، الوهج، السماء مع اللون، التدرج اللوني، الحرف، الخط، النقطة، اللطخة...

يعبّر آل سعيد عن اللاشكل بالشكل مما يعكس سعي الصوفي إلى التماهي مع الغيب. "فالغيب هو ما يتجاوز الإنسان لكنه، في الوقت نفسه، هو ما يحتضنه ويحركه. إنه الأفق الذي لا يتحقق وجوده إلا في السير نحوه و فيما يسير، يقترب الغيب". (22) فهو مسكون بهاجس التجاوز والتحرّر من العالم المادي نحو عالم لا مرئي، إنه يبحث عن الحقيقة الكامنة في الباطن وفي الغيب. فهو عبر مساره الصوفي - التشكيلي يختزل الواقع والأشياء في أبعاد تشكيلية كالنقطة والخط. "فالنقطة أصل كل خطّ، والخطّ كلّ نقاط مجتمعة فلا غنى للخط عن النقطة ولا للنقطة عن الخطّ، وكل خطّ مستقيم أو منحرف فهو متحرك عن نقطة بعينها، وكل ما يقع عليه بصر أحد فهو نقطة بين نقطتين. وهذا دليل على تجلّي الحق من كل ما يشاهد وترائيه عن كل ما يعاين، وفي هذا قلت ما رأيت شيئاً إلا ورأيت الله فيه". (23) فشاكر حسن يترجم العالم من حوله إلى نقاط خطوط ويجعل لكل ظاهر باطنه و يتجاوز الظاهر إلى الباطن.

يد الفنان تمتد لتخط خطوطاً وترسم نقاط تتحول إلى حروف، ويسرح اللون على سطح اللوحة راسماً حروفاً تارة تبدو شفافة وطوراً تكتسحها كثافة لونية محدثة تقاطعا والتقاء، حيث يلتقي اللون باللون مصوراً تشابكات حروفية، محدثاً مستويات متباينة وتفاوتات لونية تضيف على اللوحة عمقا وشفافية تمثّل الظلمة والنور، مكوّنة لأشكال نائمة وفجوات عميقة. تتلاقى الخطوط اللونية في انحناءات وتعرجات متباينة النسب والكثافة، " الحرف، إذ يتحوّل إلى خطّ، يدخل في لا نهاية المكان: ينحني يتموج، يتشابك، يتقابل، يتدور، ينبسط، يلبس الحركة في جميع أبعادها ويختزن جميع الإشارات". (24)

فرشاة شاكر حسن تتحرك بعفوية على سطح اللوحة محدثة علامات وأشكال غامضة حروف مجردة من شكلها المقروء، من حركاتها و إيقاعاتها المدروسة، من أوزانها وأنظمتها اللغوية، لتتحول إلى لطخات لونية، كتل وعلامات خطية مليئة بالمعاني والرموز والدلالات التي تخفيها اتجاهاتها، انحناءاتها أو تعرجاتها. فشاكر حسن قد اتخذ من الحرف علامة ورمزا كاشفا عن أشكال وأبعاد مدفونة في بناءات الحروف، يختزنها الحرف في تقاسيمه ومكوناته. "فالخط رمز وهيمة ثانية للكلمات، الحروف التي هي رموز أيضا، وهو إمكان تشكل غير محدود، بوصفه امتدادا محسوسا، واقعيا وذهنيا، في آن واحد. هكذا تشكل الخطوط بتآلفها ما يشبه المرايا التي تعكس الجهات غير المرئية من العالم المرئي و من هنا يبدو العالم في تآلف الخطوط وفي تآلف الكلمات نظاما من الإشارات. الإنسان نفسه رمز و إشارة، كل شيء رمز وإشارة: الأشياء والكائنات كلها خطوط، رموز على هذه الصفحة التي نسميها العالم أو الواقع أو الوجود." (25)

منذ النطفة الأولى للحرف منذ تكونه الجنيني، مرت عليه العصور وخبرات الأيدي وطوّرت الأجيال جيلا بعد جيل حيث اختلفت أشكاله الجمالية وتعددت إيقاعاته وحركاته. شاكر حسن جعل من الحرف بعدا خاصا به كاشفا عن مستويات ومكونات الحرف الداخلية، فهو قد ترك البعد الظاهري واتجه نحو البعد الداخلي، اللامرئي، جعل منه بعده الروحي. يأخذنا نحو عالم من الأحاسيس والمشاعر الواعية واللاواعية، يحيلنا إلى عالم داخلي، باطني، لا شعوري. عالم تكتسحه الرموز وإذا بالحرف الواحد ذاك البعد الواحد يحمل عالما غنيا بالدلالات والرموز، يكشف عن ذات باحثة تتخبط في عالم صوتي تشكيلي. "فالتجربة الصوفية تتجاوز لغة الظاهر لتأسيس لغة الباطن، لغة الأصل، لغة المتعالي، الباطن، الغيب، ما لا يرى ما لا يسمى" (26)

خاتمة

الرؤية التأملية لشاكر حسن آل سعيد يترجمها في خطوط محلقة في سماء اللوحة فهو يلتصص الكون في كتل متفرقة وألوان متباينة تعكس نظرتة للوجود وطريقته الوجودية في قراءة ما حوله بأدواته ومواده يخلق علاقته مع الوجود، عبر تقنياته يختزل الكون ويفسره. فهو يحول الوجود المادي والمرئي إلى تكوين وخطوط، كتل و نسيج يرقى به نحو عالم من التأمل مؤكدا على حضوره ووجوده فهو يحاور العالم الخارجي من منظور تأملي، صوتي. كل هذه التقنيات وما خلفته من آثار، من شقوق، ندبات، حروق وخدوش تمثل معارج تشق اللوحة نحو الأعلى. إنها إشارات وعلامات على تجذر الطابع الصوفي في تجربة شاكر حسن التشكيلية، إذ يتحول التأمل الصوفي إلى خطاب متشاكل مع الرسم.

لقد امتزج القلق الوجودي مع الهوس التشكيلي فهو ينازع الهوس التشكيلي والرؤية الصوفية التأملية. فالنزعة الصوفية تلازمه ولا تفارقه، فهو يكرر في أعماله الفنية اسم الجلالة الله مما يؤكد توجهه نحو المطلق نحو الواحد، نحو الله ويدعم توجهاته الصوفية. فشاكر حسن يتنفس هواء صوفي ويستحم بفضاء روحي، نستشف ذلك من خلال محاورته

للكون، فهو يجاور الكون، يتعلق به يبحث عن وجوده، تدفعه نزعة صوفية ونظرة تأملية لما حوله. فهو يمتاز بنظرة الخاصة للعناصر الطبيعية ويترجمها في أعماله التشكيلية.

قائمة الهوامش:

- (1) شربل داغر، الحروفية العربية فنّ و هويّة، الطبعة الأولى، شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، بيروت لبنان، 1990 ص 148.
- (2) د.إسماعيل الفاروقي، الإسلام و الفن، دار غربي للطباعة و النشر و التوزيع القاهرة، ص 95
- (3) شربل داغر، الحروفية العربية فنّ و هويّة، الطبعة الأولى، شركة المطبوعات للتوزيع و النشر، بيروت لبنان 1990، ص 75
- (4) معراج - عرج ، يعرج ، عروجاً، فهو عارج. سعد (تعرج الملائكة و الروح إليه). [قرآن]
- جمع معارج: مصعد، ما عرج عليه الرسول صلى الله عليه وسلّم إلى السماء.
- كلّ ما ارتفع عن الحسّ فسماؤه، هذا هو المعراج الأول لكلّ سالك ابتدأ سفره إلى قرب الحضرة الربوبية.
- (5) سهيل سامي نادر، تواشج العلامات - معرض تحت إشراف قسم الفن المعاصر في متحف معهد العالم العربي من 24 نيسان / أبريل إلى 15 آب / أغسطس 1989 تحرير وتنسيق محمد المطالسي، ص 65
- (6) داغر شربل، الحروفية العربية فنّ و هويّة، الطبعة الأولى، شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، بيروت لبنان، 1990، ص 78
- (7) نفس المرجع - ص 78
- (8) سهيل سامي نادر، تواشج العلامات - معرض تحت إشراف قسم الفن المعاصر في متحف معهد العالم العربي من 24 نيسان / أبريل إلى 15 آب / أغسطس 1989 تحرير وتنسيق محمد المطالسي، ص 110
- (9) نفس المرجع، ص
- (10) د.إسماعيل الفاروقي، الإسلام و الفن، دار غربي للطباعة و النشر و التوزيع، القاهرة، ص 44
- (11) نفس المرجع، ص 44.
- (12) شربل داغر، الحروفية العربية فنّ و هويّة، الطبعة الأولى، شركة المطبوعات للتوزيع و النشر، بيروت لبنان 1990، ص 75.
- (13) أدونيس، الصوفية و السورالية، الطبعة الثانية، دار السافي، بيروت لبنان 1195، ص 160
- (14) نفس المرجع، ص 160

(15) موسوعة لالاند الفلسفية، تعريب، خليل أحمد خليل منشورات عويدات، الطبعة الثانية، بيروت - باريس 200، ص 848

(16) شربل داغر، الحروفية العربية فنّ و هوّية، الطبعة الأولى، شركة المطبوعات للتوزيع و النشر، بيروت لبنان 1990 ص 73

(17) المنجد في اللّغة العربية المعاصرة، الطبعة الثانية: دار النشر بيروت، ص 405

(18) شاكر حسن آل سعيد، الحرية في الفنّ، مؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت 1194، ص 37

(19) المنجد في اللّغة العربية المعاصرة، الطبعة الثانية: دار النشر بيروت. ص 405

(20) سهيل سامي نادر، تواشج العلامات، معرض تحت إشراف قسم الفن المعاصر في متحف معهد العالم العربي من 24 نيسان / أبريل إلى 15 آب / أغسطس 1989 تحرير وتنسيق محمد المطالسي، ص 112

(21) النور يشير إلى الظهور، و الظهور أمر إضافي، إذ يظهر الشيء لا محالة لغيره و يبتن من غيره فيكون ظاهرا بالإضافة و باطنا بالإضافة و إضافة ظهوره إلى الإدراكات لا محالة و أقوى الإدراكات و أجلاها عند العوام و الحواس.

و النور هو اسم من أسماء الله تعالى وهو تحلّيه باسمه الظاهر، أعني الوجود الظاهر في صور الأكوان كلّها. و قد يطلق على كل ما يكشف المستور من العلوم الذاتية و الواردة الإلهية. هو كذلك عبارة عن الوجود الحق باعتبار ظهوره في نفسه و إظهاره لغيره في العالم و العين، و يسمّى شمسا أيضا.

(22) أدونيس، الصوفية و السورالية، الطبعة الثانية، دار الساني، بيروت لبنان، 1195، ص 140

(23) شاكر حسن آل سعيد: الحرية في الفنّ"، مؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1194، ص 98

(24) أدونيس، الصوفية والسورالية، الطبعة الثانية، دار الساني، بيروت لبنان، 1195، ص 203

(25) نفس المرجع، ص 204

(26) نفس المرجع، ص 204

قائمة المراجع:

- 1- شاكر حسن آل سعيد، حوار الفن التشكيلي، مؤسسة عبد سومان دار الفنون، 1995.
- 2- شاكر حسن آل سعيد، الحرية في الفنّ، مؤسسة العربية للدراسات و النشر بيروت، 1194.
- 3- محمد أبو زريق، من التأسيس إلى الحداثة في الفن التشكيلي العربي المعاصر، الطبعة العربية الأولى 2000
- 4- أدونيس، الصوفية والسورالية، الطبعة الثانية، دار الساني، بيروت لبنان، 1195
- 5- د. إسماعيل الفاروقي، الإسلام و الفن، دار غريب للطباعة و النشر و التوزيع القاهرة

المنهج التربوي/ التعليمي فكر القاسمي من خلال كتابه

"جوامع الآداب في أخلاق الأنجاب"

**The Educational / Educational Curriculum Fikr Al-Qasimi is
through his book
"Jurisprudence Ethics in Reproductive Ethics"**

أ.د. أحمد طيبي، كلية الآداب واللغات والفنون، جامعة سعيدة، الجزائر

د. ميلود مارييف، كلية الآداب واللغات والفنون، جامعة سعيدة، الجزائر

ملخص:

يسعى هذا المقال إلى تقديم قراءة سريعة في كتاب مهم للغاية في الحقل الاجتماعي بصفة عامة نتوقف من خلالها عند مجموعة من أفكار الشيخ جمال الدين القاسمي المتعلقة تحديداً بجوانب العملية التعليمية لنستكشف فلسفته في التربية ونقف على الآليات التي يقترحها لتنظيم وتأطير عملية التعلم والتعليم وتوجيهها نحو تحقيق الأهداف المرجوة التي وضعها ضمن إطارها الأخلاقي والاجتماعي المناسب لإعداد القوى البشرية اللازمة لتنفيذ خطط التنمية الشاملة في المجتمع وتحريك عجلة التقدم في مختلف المجالات. وقد بلورها في الفصل الثاني من كتاب منشور له (طبع مؤسسة قرطبة) يحمل عنوان "جوامع الآداب في أخلاق الأنجاب" الذي ذكر بخصوصه وهو يستعرض أهميته وضرورة الخوض في مثل هذه المسائل الحساسة، أنه قد دُونت في هذا الموضوع — لخطورته في حياة الإنسان المسلم خاصة والأمة قاطبة — كتباً جلييلة، فآثر على نفسه إلا أن يجمع في مُصنّفٍ أهم ما أثار عن السلف في هذا الباب "عنايةً بالتابثة الذين هم أطفال اليوم ورجال الغد."

الكلمات المفتاحية: العملية التعليمية، إعداد القوى البشرية، التنمية الشاملة، فلسفة الشيخ في التربية.

Abstract:

This article seeks to provide a quick reading of a very important book in the social field in general we reveal through it a set of ideas of Sheikh **Djamel Addine El Kasimi** Specifically related with aspects of the educational process to explore his philosophy of education and we reveal the mechanisms he proposes to organize and frame the process of learning and teaching and to guide them towards achieving the desired goals set within their appropriate moral and social framework to prepare the human resources necessary to implement comprehensive development plans in society and

move the wheel of progress in various fields. He has identified it in the second chapter of his published book (edition of cordoba foundation) Is titled “**Jawamiu el adaab fii Akhlaaki el anjaab**” which he mentioned when he reviews its importance and the need to delve into such sensitive issues, it has written on this subject, for its importance in the life of the Muslim man in particular and the nation as a whole, Great books, He saw that he Collect in one book The most important effect of the advances in this section “Caring of young people who are today's children and men of tomorrow.”

Keywords: Educational process, to prepare the human resources, Comprehensive development, Sheikh's Philosophy in Education.

المقال:

إبتداءً وقبل أن نستعرض جملة آرائه التعليمية، لا بأس أن نعزّف بالمؤلف وبكتابه، فالشيخ العلامة جمال الدين القاسمي أحد أعلام العلماء في بلاد الشام، وهو من رجال النهضة العربية الحديثة في نهاية القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين الميلاديين. (1)

كان الشيخ مضرب المثل في حسن الخلق والتواضع، عُرف بجموده وكرمه وخاصّة بعلوّ همته وطبّعه الجادّ دائماً، فقد أفنى عمره كلّهُ في الدرس والتعليم والتأليف والعبادة. كما تميّز بفكره العميق المتحرّر الذي يرفض التقليد الأعمى، كان مُصلحاً اجتماعياً يشارك الناس حياتهم، يُعنى بإصلاح أوضاعهم ويدعوهم إلى العودة إلى كتاب الله وسنة رسوله وتطبيق الإسلام في واقعهم العملي، يقوم بمجابهة البدع ومواجهة الانحرافات، يقول الحقّ بالكلمة والموعظة الحسنة. (2)

هو محمد جمال الدين بن محمد سعيد، أمّا القاسمي فنسبته إلى جدّه القاسم. وُلد بدمشق في الثامن من جمادى الأولى من السنّة 1283 هـ / 1866 م، تولى والده الفقيه الأديب رعاية ابنه بنفسه وتنشئته على التعلّم الإسلاميّ وحبّ العلم، فقرأ عليه القرآن الكريم وبعض العلوم الإسلاميّة، كما قرأ على غيره من مشايخ دمشق ونزلاتها. (3) ولم يُعرف عنه أنّه انقطع يوماً عن العلم، إذ بمجرد تمكّنه من بعض العلوم الإسلاميّة وعلوم العربيّة حتّى أنبرى وتصدّى لتدريسها في حياة والده.

كان الشيخ جمال الدين القاسمي، رحمه الله، سلفي العقيدة على منهج أهل السنّة والجماعة، عاش حياة لا هي بالقصيرة ولا بالطويلة، فقد أدركه الأجل في السنّة 1332 هـ / 1914 م ولما يصلّ بعدُ إلى الخمسين. (4)

وقد ترك الشيخ عدداً وفيراً من المؤلفات خاضت في مجالاتٍ مختلفة، تجاوزت المائة (ما بين كتاب ورسالة)، منها ما لا يزال مخطوطاً في مكتبته عند أسرته بدمشق، ومنها ما تمّت طباعته ونشره، وهي تدلّ على تمكّنه من العلم وسعة فيه وعلى إطلاعه الواسع. ولعلّه بدأ في التّأليف مُدّ كان في السادسة عشرة من عمره، نذكر منها على سبيل المثال: (أجوبة ومساءل)، (الاختياط للخروج من الخلاف)، (آداب العالم والمتعلّم والمفتي والمستفتي)، (الأنوار القدسيّة على متن

الشَّمْسِيَّة في المنطق)، (بديع المكنون في مسائل أهل الفنون) في جزئين، (تغطير المشام في مآثر دمشق الشام) في أربعة مجلدات، (رسالة في علم الأصول)، (شرح العقائد)، (شرح أبواب المصنوع في علم الأصول لابن رشيق) (5)، (إرشاد الخلق للعمل بخبر البرق)، (الإسراء والمعراج)، (الأدوار الماثورة)، (تاريخ الجهمية والمعتزلة)، (تنبيه الطالب إلى معرفة الفرض والواجب)، (شرح أربع رسائل في الأصول)، (فتاوى مهمة في الشريعة الإسلامية)، (قواعد التَّحْدِيث في فنون مصطلح الحديث)، (محاسن التأويل) تفسير القاسمي في سبعة عشر (17) جزءاً (6)، (موعظة المؤمنين من إحياء علوم الدين) (7) ومن كتبه كذلك: (جوامع الآداب في أخلاق الأنجباب)، وهو الكتاب الذي سيورد حديثنا حوله في هذا المقال بحول الله.

جاء الكتاب في حدود الواحد والخمسين بعد المائة (151) صفحة، قسّمه صاحبه إلى سبعة أبواب، اشتمل كلٌّ منها على مجموعة من المباحث، متوّجة بمقدّمات، ومذيّلة بحواثم وملاحق. فبعد افتتاحه بالبسملة، حمد القاسمي الله على خلقه الإنسان في أحسن تقويم، ثم صلّى وسلّم على رسوله الكريم الذي أتى عليه ربّه فوصفه بالخلق العظيم، وعلى آله وصحبه الطيّبين الطّاهرين، بيّن ضرورة الكتاب وغايته منه عندما أكّد على أنّ مكارم الأخلاق من العلوم المهمة التي تقوم عليها الأمة، وتنهض على أساسها المدينة والعمران، وهو ما دفع الشرائع الإلهية والقوانين الحكيمّة جميعها عبر التاريخ إلى الدّعوة والإرشاد إليها، أما مساوئ الأخلاق فإنّها لا تجلب إلاّ الهلاك والدمار، وقد صدق نعته عليها عندما وصفها بالسُّموم القاتلة، يقول: "فإنّ علم مكارم الأخلاق والشّمائل، وتقوم النفوس بمحاسن الآداب والفضائل، من العلوم المهمة التي هي أساس نجاح الأمة، فإنّ على الأخلاق الفاضلة مدار المدينة والعمران، وترقي الإنسان، وصلاح البلدان، ونموّ مدارك العلم والعرفان، كما أنّ بالأخلاق السيئة الهلاك والدمار، والخزي والعار، إذ هي السُّموم القاتلة، والمهلكات العاجلة، والمخازي الفاضحة، والرذائل الواضحة، وقد أرشدت إلى الأخلاق الفاضلة الشرائع الإلهية، والقوانين الحكيمّة على الإطلاق، وبعث نبينا صلى الله عليه وسلّم ليتّم مكارم الأخلاق." (8)

يذكر الشّيخ القاسمي وهو يستعرض أهميّة الكتاب وضرورة الخوض في مثل هذه المسائل الحسّاسة، أنّه قد دُوّن في هذا الموضوع — لخطورته في حياة الإنسان المسلم خاصّة والأمة قاطبةً — كتباً جليّة، فأثر على نفسه إلا أنّ يجمع في مُصنّف (9) أهمّ ما أثير عن السلف في هذا الباب "عنايةً بالنّابتة الذين هم أطفال اليوم ورجال الغد." (10)

قدّم القاسمي لكتابه بأربعة مباحث صغيرة رأى أنّه من الأهميّة أن يبدأ بها، فحدّد في المبحث الأول المقصود بالخلق الذي هو هيئة في النفس تصدّر عنها الأفعال، فإن كانت محمودة عقلاً وشرعاً "سمّيت تلك الهيئة خلقاً حسناً، وإن كان الصّادر عنها الأفعال القبيحة، سمّيت الهيئة التي هي المصدر خلقاً سيّئاً." (11)

وذكر في المبحث الثّاني أنّ الأخلاق يمكن تغييرها بالمجاهدة والرّياضة، فإذا كانت إمكانية تغيير خلق البهيمة واردة، فالأجدد بالإنسان أن يتغيّر خلقه نحو الأحسن، "وذلك بأن لا يقهر هواه العقل ولا يغلبه، بل يكون العقل هو الضّابط له والغالب عليه." (12)

وقد دارت معاني المبحث الثالث حول مفهوم "السعادة" حيث رأى أن مفتاحها الذي تتحقق بواسطته لا يعدو أن يكون تربية الأفراد على العلم والعمل. ولم يجزج المبحث الأخير عن هذا التوجه العام، فقد أشار فيه بدوره إلى حاجة العلم للأخلاق الفاضلة، فالتناس بحسبه لا يجب أن يتفاضلوا بجيازهم للإجازات أو الشهادات المدرسية إذا لم تُتَّوَّج بالخلق النبيل، "لأنَّ العلم آلة تديرها الأخلاق، فإذا كانت أخلاق [الرجل] فاسدة، كان علمه كالسيف في يد المجنون يضرب به ولا ينفع." (13)

وجاء توزيع الشيخ القاسمي لأبواب كتابه كما يلي:

الباب الأول خصَّصه للحديث عن (أدب النفس) ولم يقسّمه إلى مباحث كما ألفناه مع جميع الأبواب اللاحقة. قدّم له بمقدمة يقول في مقطع منها: "كلّ من أعار الوجود نظرة البصير علم أنّ حاجة المرء إلى تأديب نفسه لا تفوقها حاجة، لأنّ الإنسان إلى الشرّ أميل منه إلى الخير، وإلى الشّهوات النفسية منه إلى الكمالات الروحية، فكان من المحتم العناية بتهديب خلقه وتحليلته بالمحاسن والفضائل، وتطهير نفسه من المساوئ والرزائل، فيصبح محمود الأقوال والأفعال مثلاً للفضيلة والكمال." (14) ثمّ راح يدعو إلى مجموعة من الآداب والأخلاق لا غنى للنفس الطيبة عنها كالمعاملة الحسنة، وعدم الاستخفاف بالفضلاء، ولا الميل إلى السخفاء، ثمّ حذر بشدّة من فضول الكلام لأنّه يُظهر ما بطن من الغيوب ولأنّه "يستدلّ على رزاة الرجل بقلة نطقه ومقاله" (15) وغيرها.

وفيما يخصّ الباب الثاني، ولأهميته وكوّن مقالنا يدور حول ما أفرزه من آراء وهو مُتعلّق بما حواه من مضامين، ستكون لنا وقفةٌ متأنيةٌ معه بعد استعراضنا للخطوط العريضة لما تضمّنته أبواب الكتاب ومطالبه جميعها من أفكار ومفاهيم.

أما الباب الثالث فاختار له عنوان (الآداب المنزلية) وضّم ثلاثة عشر (13) مطلباً، تحدّث في المطلب الأول عن (أدب الوالدين) فاستوجب ضرورة تمثّل أمرهما والحرص على مرضاتهما والإحسان إليهما وبرهما وإكramهما وتوحيّ مسرّتهما. وناقش في المطلبين الثاني والثالث قضيةً سلوكيةً أخلاقيةً هامةً في الحياة اليومية للفرد المسلم متعلقةً بالآداب مع الإخوة في النسب والخدمة وشأن معاملتهم، فشدد الشيخ على ضرورة احترام كبار الإخوة وتوقيرهم، ومواساة صغارهم والإشفاق عليهم، واشترط على الخادم أن يكون صالحاً عفيفاً أميناً نشيطاً، وعلى سيده أن يرشده ولا يكلفه ما لا يطيق، ولا يُهينه ببذيء الكلام وجافي اللفظ ممّا يجرح قلبه ويدلّ نفسه. ولما كان الزواج ضرورياً لحفظ التّسوع الإنسانيّ وبقائه، كرّست المطالب الأربعة التالية للحثّ على تمثّل وتمسيد الآداب والقيم والمبادئ الدينية المرتبطة به في شكل سلوك عمليّ، فاستحسن تكبير الزواج بالنسبة للمرأة، وعلى وليها أن يزوّجها من الأئمة الأختيار ذوي الدين والمروءة، وأنّ يعلمها ما يجب عليها تجاه بعلها وأولادها. أمّا الزوج، فرأى الشيخ أنّه من الضّروري أن يكون أكبر من الزوجة لجملة اعتبارات. وفيما يخصّ المرأة الأيم والمتزوجة، فيلزّمها ملازمة بيتها وحفظ بعلها في غيبته وحضرتها وطلب مسرّته في جميع أمورها، ولا يجب

عليها أن تخونه في نفسها وماله وغيرها. وبالمقابل يلزم الزوج أن يحسن خلقه معها، وأن يحتل أذاها، ويكف الصبر عنها، وأن يكون حليماً عند طيشها وغضبها، ومداعبتها تطبيقاً لحاظرها.

إن تربية الأطفال وتأديتهم وتعليمهم من الصّوريات العظمى التي يجب أن يلتفت إليها الآباء وتولى لها أهمية المجتمع إن هو أراد الارتقاء إلى منصات الحضارة، وعليه، يجب أن تبدأ تربية الناشئة في البيت حتى تكون عضداً وساعداً للمعلم خارجه، ويجب أن توكل مهمة تربية الأبناء وتعليمهم إلى رجال الدين الذين بإمكانهم أن يطبوعوا في فطرة الناشئ أصول الفضائل وآداب الشريعة، ذلك ما عاجلته المطالب الستة المتبقية من هذا الباب.

ويأتي الباب الرابع الذي تناول فيه الحديث عن موضوع (الآداب الاجتماعية) من خلال ثمانية عشر 18 مطلباً، حاول الشيخ القاسمي في المطلبين الأولين أن يحدّد الآداب التي يستوجبها عقد الصّحبة والصداقة التي تلزم الطرفين المغنيين بها، ثمّ سرد في المطلب الرابع ثلاث قصصٍ كانت عنواناً للمحبّة الصادقة والأخوة الفاضلة. بينما تعرّضت المطالب المتبقية من هذا الباب لمجموعةٍ من الآداب والقيم الاجتماعية الأخرى لعل أهمّها (أدب الجار)، و(أدب إصطناع المعروف)، و(أدب النصيحة).

وقد توقّف الشيخ القاسمي في الباب الخامس الذي تفرّق إلى واحد وعشرين (21) مطلباً عند موضوع لا يقل أهمية عن المواضيع السابقة لارتباطه بصحة الجسم التي تعدّ جوهر النعم التي أسداها الله للإنسان في هذه الحياة ووجب عليه بالتالي مراعاتها وحفظها ومباعدتها من ضعفها وإخلالها مراعاةً أكيدة، كان عنوانه (القوانين الصحيّة وتوابعها). تصدّى في المطلب الأول منه لـ (أدب حفظ الصّحة)، ثمّ انتقل بعده ليضيء جانباً آخر ممّا هو مرتبط بصحة الإنسان في المبحث الثاني يتعلّق الأمر بـ (أدب السّكن وتنقية الهواء)، فاشترط أن يكون السّكن مضيئاً معرّضاً لنور الشّمس مع مراعاة تجديد الهواء داخله بفتح التّوافذ. أمّا بقية مطالب هذا الباب فكانت عناوينها كالآتي: (أدب التّوهم)، (أدب اللباس)، (أدب نظافة الجسم والاستحمام)، (أدب الطّعام)، (كيفية الأكل ومدته)، (أدب الشّرب)، (حكّمة في الدخان ومضراته)، (أدب الرياضة)، (الألعاب الرّياضية)، (أدب السّباحة)، (أدب المريض)، (أدب الطّبيب)، (أدب العيادة)، وغيرها، وكلّها عناوين مهمّة في حياة الفرد الصّحيّة وما يرتبط بها رأى الشيخ جمال الدّين، من باب وجوب النصيحة للمسلم، أن يُلَفِت نظرَه إليها ويدعوه أن ينضبط إليها قدر الإمكان حفاظاً على صحّته.

وبالنسبة للباب السادس الذي كان قصيراً مقارنةً بالأبواب الأخرى لتضمّنه ثلاثة مطالب فحسب، دارت أفكاره حول (أدب السّفور)، نجد الشّيخ القاسمي في المطلب الأول الذي خصّصه لـ (أدب المسافر) وقد أعدّ مجموعة من التّوصيات، وهي مُستمدّة في جميعها من التعاليم الإسلاميّة لا محالة، تُلزم المسافر قبل سفره أن يردّ مظالمه، وأن يقضي دُيونَه، ويُعدّ التّفقّه لمن تلزمه نفقته، وأن يردّ الودائع إن كانت عنده ودائع، وغيرها. ثمّ تعرّض في المطلب الثاني لـ (أدب الرّكوب) وما يرتبط به من سلوك. ويختتم بابه بـ (كلمة في السّياحة) كانت عنوان المطلب الثالث.

وأخيراً يأتي الباب السابع بمطالبه الأربعة عشر التي تنوعت مواضيعها فتوزعت بين آداب التفقات بالنسبة للمطالب الثلاثة الأولى حيث أوضح المطلب الأول الذي حمل عنوان (أدب التفقة المنزلية) أن عمادها الاعتدال والقصد بين التبذير والتقتير، وشرطها أن يكون الإنفاق أقل من الدخل. بينما تعرض المطلب الثاني لقضية حيوية مرتبطة بالتكافل الاجتماعي تخص (التفقة على البؤساء) التي هي من أعظم الآداب التي يجب رعايتها مؤساة لهم بما حفظاً لحقوقهم وسداً لحاجاتهم ورفعاً لأحقادهم. هذا فضلاً عن المطلب الثالث الذي خصص لمسألة (التفقة على العلم والتربية) على اعتبار أن الإنفاق في سبيل العلم والتربية من الأمور المحمودة التي يجب الالتفات إليها وعدم السهو والغفلة عنها. واستأثرت المطالب المتبقية من هذا الباب بمواضيع مُنفردة حاضت في مجموعة من الآداب مثل (حُب الوطن)، (أدب النائب في مجلس المبعوثين عن الوطن)، (أدب إعاره الكتب واستعارتها)، (أدب التجارة)، (أدب الزراعة)، (أدب الصناعة)، (أدب المسجد)، وغيرها.

ويختتم الشيخ القاسمي كتابه بخاتمة جعلها في أربع تتمات لم تخرج عن التوجه العام للكتاب ككل الذي يسير في خط واحد قوامه التصح والتوجيه والإرشاد للناطقة خاصة، يدكر من خلالها بواجب الحرص على الفضائل، ويدعو إلى تعهد النفس بمراقبتها، والمحافظة على الوقت واغتنام فرصة الحياة فيما هو مهم. ثم أكملها بخلاصة انتهى فيها إلى الإشارة إلى الثمرة والنتيجة التي يجب أن يؤول إليها التأداب بمكارم الأخلاق وهي دون شك ربح معركة الحياة بالنسبة للفرد والمجتمع معاً بدايةً، ثم مرضاه الله والفوز بالآخرة ثانياً.

وكان الملحق عبارة عن شواهد شعرية أوردتها ثلاثاً ثلاثاً مرتبة على حروف الهجاء رأى ضرورة إيرادها لحاجة المتأدب لاستظهارها في مواطنها إستشهاداً بها وتديلاً على قطانته بها.

إن المتأمل في الفكر الإسلامي يستبشر خيراً عندما يلاحظ بجلاء ووضوح أن هذا الفكر زاخرٌ بنماذج ونظريات تربوية تقترّب من الاكتمال لتضمّنها للمبادئ والأسس والمواقف التي تصلح للاضطلاع بالمهام التربوية والتعليمية المناسبة لكل حين وأن.

ونحن نعود إلى الباب الثاني لتشريجه إنما نبغي من وراء ذلك الوقوف على نموذج من تلك النماذج الساطعة في الفكر الإسلامي يمثلها هنا الشيخ القاسمي الذي عاش في زمانٍ إنغلقت فيه أفكار الناس، وعرف فيه التعليم أضعف حالاته، فكانت الحياة الثقافية وقتئذٍ حياة أمية وجهلٍ وتقليدٍ وانحرافٍ عن جادة الطريق في الأعم الأغلب، فنستكشف فلسفته في التربية والآليات التي يقترحها من أجل النهوض بعملية التعلم والتعليم وبعثها وانتشالها من جديد باعتبارها وسيلة يتم بها توفير البيئة المناسبة المشجعة لتنشيط العمل التعليمي/ التعليمي وتوجيهه نحو تحقيق الأهداف المرجوة التي وضعها ضمن إطارها الأخلاقي والاجتماعي المناسب لإعداد القوى البشرية اللازمة لتنفيذ خطط التنمية الشاملة في المجتمع وتحريك عجلة التقدم في مختلف المجالات التي تحدت عنده كالتالي: نقل المجتمع من ظلمة الجهالة إلى نور الهداية والمعرفة

والعلوم، تأهيل الناشئة علماء وعمالاً للجهاد في هذه الحياة، تربية الذوق السليم وتمكين ملكة البحث وحب المعرفة والاستدلال فيهم، تنمية العواطف الدينية وتقويتها فيهم، وغيرها.

ابتداءً كان عنوان الباب كالتالي (أدب الدرس)، وقد قسمه المؤلف إلى سبعة مطالب جاءت مرتبة وفق الشكل التالي: المطلب الأول (المدارس وأساتذتها)، المطلب الثاني (أدب المعلم و المربي)، المطلب الثالث (أدب المتعلم)، المطلب الرابع (أدب المتعلم في درسه)، المطلب الخامس (أدب المتعلم مع أساتذته)، المطلب السادس (أدب المتعلم في محفل الدرس بين يدي المعلم)، المطلب السابع (أدب الفتى مع زفقائه في مدرسته أو محلته)، المطلب الثامن (مكافأة المجتهدين)، ثم المطلب التاسع (مجازاة المسيئين).⁽¹⁶⁾

والآن نحاول، من خلال ما تضمنته هذه المطالب من أفكار تعليمية، الوقوف على أهم الآليات والتوصيات التي يقترحها الشيخ القاسمي كوسيلة لتنظيم العملية التعليمية وهيكلتها بين المعلم والمتعلم كمدخل لبناء نظام تربوي سليم يُنتظر منه أن يصنع جيلاً قادراً على المحافظة على ثقافة الأمة وموروثها وهويتها من خلال تشبعه بما يكفل له تحقيق ذلك من خلق نبيل، وتفكير سليم، ومسؤولية واعية، وحرص دائم، واجتهاد متواصل، ونقد بناء، وإبداع متميز، وتفاهم متبادل، وتعايش كريم مع الغير.

إذا كان التعلم باعتماده مجموعة من القيم المضافة والتغيرات المستهدفة من قبل المعلم يتوقع حصولها في سلوك المتعلمين كمحصلة لعملية التعليم والتعلم، فإن الشيخ القاسمي وجدناه يتكئ على أساس من ذلك عندما يتخذ من شخص المعلم قاعدة ومركزاً أساسياً ثبني عليه عملية التربية ويقوم عليه المدخل التعليمي. ولا شك أن المعلم هو المحور والمحرك الرئيس ليس فقط في عملية التعليم، بل وفي بناء الإنسان ككل وقيام الحضارة بأكملها.

إن محاولة نقل تلك الصورة المشرقة للمعلم التي أكملتها التربية وصالها العلم فتزيتت بمكارم الأخلاق إلى الناشئة ليكونوا خلفاً صالحاً، من القضايا المهمة التي تشغل الآن فلاسفة التربية والمهتمين بشؤون التعليم لضمان الجودة وتحقيق التميز. والمؤكد أن مثل هذه المعايير الأدائية نجدها ماثلة في الفكر الإسلامي من خلال ما يُفهم من النصوص القرآنية الصريحة والأحاديث النبوية الشريفة وأقوال الصحابة واجتهادات العلماء التي تصر جميعها على القدوة الحسنة كمدخل لتجويد القيمة المنتجة. فيكون المعلم والحال هذه مثال العقل والتمودج في الصلاح، فيلزم نفسه العمل بعلمه⁽¹⁷⁾، ولا يتكلف تعليم ما لا يمتلكه من العلم لأن فاقد الشيء لا يعطيه كما يقال، وأن لا ينحل على تلاميذه بتعليم ما يُيقن، وأن يتأني في تعليمه ويحاول إيجاد الطريقة والأسلوب البسيط الذي يكفل له تسهيل عملية نقل المحتوى المعرفي إلى أسماع المتعلمين وعقول الناشئة ويوجههم إلى تعقل المسائل وفهم المعاني وتنقيتها من الشوائب من أقرب الوجوه⁽¹⁸⁾، وأن يعمل على تحضير درسه قبل إلقائه، وأن لا يحدث المعلم ما يُشوش الفهم على تلاميذه، لأن مهمته أن يجذب انتباههم ويحافظ على تركيزهم لا أن يشتت أذهانهم، وأن يبرهنهم على التحاور معه ومناقشته فيما يعرضه عليهم من أفكار⁽¹⁹⁾، فلا يجب التسليم الأعمى بكل ما يتلقفه التلميذ عن معلمه، بل لا بد له من تمحيص الأمر، والقياس بميزان العقل، والتقد بمحك

النظر، وفي الأخير قبول ما رُجحت صحته بميزان الحق. (20) وهو ما ينسجم تمام الانسجام والتوجهات الحديثة في المناهج وطرائق التدريس وأساليب التعامل الهادفة إلى تحقيق مبتغيات التدريس من خلال مشاركة التلميذ مشاركةً عمليةً فعالةً تُكسبه مهارات التفكير العلمي وتمكّنه من ربط ما يتعلّمه بحياته الفردية والاجتماعية التي يعيش فيها. والأکید في هذه الحالة أنّ محور الارتكاز في العملية التعليمية قد انتقل من مواد الدراسة إلى شخصية الدارس نفسه، فلم تعد الممارسة التعليمية مجرد وسيلة نقل للمعارف من مقررات المنهاج التربوي إلى فكر التلميذ، وإنما تجاوزت ذلك لتولّد حالة من التفاعل المتبادل، حين الدرس، بين فكر المعلم وذهن المتعلم، ممّا يعني الانتقال من التعليم إلى التعلّم. وأن يمرّن التلامذة أيضاً على القدرة على التعبير، وعلى القدرة على إثبات المدعى بالبرهان الصحيح الذي لا يقبل النقض، كطريقة مناسبة لها أهميتها في إحياء قوة التأمل والتعقل وتنمية التفكير العلمي لدى المتعلم. (21)

ومن أهمّ سلوكيات المعلم في تعامله مع تلاميذه، أن يعمل على مكافأة المجتهدين منهم في مقابل إحسانهم، والإشادة بهم، والثناء عليهم رغبةً في حملهم على النشاط والمثابرة على العمل أكثر، ولا شك أنّ مثل هذا التشجيع يحدث الغيرة في نفوس زملائهم فيدفعهم بدورهم إلى بذل مزيدٍ من الجهد اقتداءً بأقرانهم من المتفوقين. (22)

وكما كانت الحاجة ماسةً إلى مكافأة المجتهدين، كان ضرورياً أيضاً اللجوء إلى مجازاة المقصّرين جزاءً وتأوّههم، ولؤمهم على تكاسلهم، وتخديرهم من تقاعسهم، ومنعهم من التسوّل والرياضة وغيرها. (23)

وإذا كان المعلم يواجه كلّ يوم خليطاً غير متجانس من التلاميذ تتباين أفعالهم ويختلف مستوى ذكائهم، فإنّه يجب عليه أن يراعي الفروق الفردية واختلاف الاستعدادات والقدرات بينهم، ويتعامل معهم كلّ حسب قدرته وفهمه وإمكاناته حتّى يهيئهم جميعاً لممارسة الأدوار الوظيفية المنوطة بهم التي يحتاجها مجتمعهم. ولا شك أنّ مراعاة الفروق الفردية من الكفايات الهامة للمعلم، وقد كان رسول الله عليه أفضل الصلوات وأزكى التسليم يدعو دائماً إلى مراعاة الفروق الفردية بين الناس في التعامل معهم. عن أبي هريرة رضي الله عنه أنّ رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "إذا صلى أحدكم بالناس فليخفف فإنّ فيهم السقيم والشيخ الكبير وذا الحاجة" (24)، وقال كذلك: "نحن معاشر الأنبياء أمرنا أن نُنزل الناس منازلهم ونكلّمهم على قدر عقولهم." (25)

هذا فضلاً عن توجيههم، والنصح لهم، والنظر في شؤونهم، والاعتناء بتربيتهم تربيةً إسلاميةً قوامها السلوك الإيجابي القويم الذي يتواءم وطبيعة المجال الذي يعتني بصناعة الإنسان المسلم، ومعونتهم، والرفق بهم، فلا يحقر ناشئاً، ولا يستصغر مبتدئاً، ولا يعنف متعلماً (26)، ويعمل على حتّمهم على حبّ العمل والمثابرة فيه لأنّه ليس من سبيل للنجاح إلاّ بالاجتهاد، وحبّ الحقّ والعدل والعفة والصدق وكرم الخلق، والصبر والثبات وعدم التضجّر والتقلّب، حتّى يكونوا أعضاءً حيّةً نافعةً في جسم المجتمع الذي يعيشون فيه. (27)

كان الفكر التربوي الإسلامي حريصاً ومنذ البداية على إقامة أسسٍ سليمةٍ لطرقٍ تعليمٍ صالحةٍ تراعي شخصية المتعلم وتُساعد على البحث والتقصي والصبر من أجل الوصول إلى المعرفة. وفي هذا الإطار يتدخل الشيخ القاسمي، رحمه الله، فيلزم المتعلم باعتباره طرفاً مهماً في العملية التعليمية بمجموعةٍ من الأدوار من شأنها أن تدفعه إلى المشاركة الإيجابية والفعالة في العملية التربوية، ومن حيث أن المشهد التعليمي لا يكتمل إلا بها ولعل أهمها: الرغبة في العلم رغبة متحققٍ بفضائله عارفٍ بمنافعه، وأن يكون مُبتغاه من وراء ذلك إرادة مرضاة الله، وأن يتبدئ بأوائل العلوم ليتدرج إلى آخرها، وأن لا يدعو ما استصعب عليه إلى تركه، وأن يُكثر من المذاكرة والمطالعة فإن الدأب يدل الصعاب، وأن يحرص على كتابة وتقييم كل ما يسمعه لأن "العلم صيدٌ والكتابة قيد"، وأن يعتني بإعادة خطه، وأن لا يستحي من السؤال في موضعه بأدبٍ استغماً لا جدلاً لنفي شبهة أو إزالة شك، وأن يلتزم السلوك الأمثل للتعلم حين ساعة الدرس، فيجلس بين يدي معلمه في غاية الأدب والانتباه والإصغاء والسكوت. (28)

وخلصة القول، إن ما قدمناه في هذه القراءة الاستكشافية لكتابٍ مهمٍّ من كتب الشيخ العلامة جمال الدين القاسمي، إذ توقفنا في——ه عند جانبٍ حساسٍ في حياتنا الاجتماعية يتعلّق برؤيته المنهجية والإجرائية النابعة من صلب الفكر الإسلامي، تقوم عليها العملية التربوية ويتوقف عليها الفعل التعليمي ابتداءً من رأسها وذروة سنامها الذي هو المعلم باعتباره أداةً من أدوات التغيير الاجتماعي، وانتهاءً عند قاعدتها ومركزها الذي هو المتعلم بصفتها المدخل الحقيقي إلى تحقيق التنمية الشاملة والنهضة المنشودة، يُعدّ إطلالةً سريعةً على ما هو مُكتنز في ثرائنا من أفكارٍ مُشعةٍ ساطعةٍ يليق بنا، كلّمنا استدعى المقام ذلك، أن نُنبِّع عنها ونستحضرها ونفضّ الغبار عنها ونقارنها بما انتهت إليه النظريات الحديثة في أحدث صورها وآخر مُستجداتها.

هوامش المقال:

- (1) ينظر: محمد رياض المالح، جمال الدين القاسمي؛ حياته، آثاره، د.ط، مطبوعات مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث، دبي، د.ت، ص: 4.
- (2) ينظر: السابق، ص: 5.
- (3) ينظر: السابق.
- (4) ينظر: السابق، ص: 6.
- (5) هذه مجموعة عناوين من بين آثاره المخطوطة، ينظر: السابق، ص: 9-21.
- (6) وهو من أشهر كتبه، جرى فيه على إظهار أسرار الشريعة وحقائقها على طريقة السلف الصالح حراً دون قيد، ففسر القرآن بالقرآن، والقرآن بالسنة، والقرآن بأقوال الصحابة، وأقوال التابعين والأئمة في مختلف المذاهب، ثم فسره بالرأي المعتمد على العلم باللغة وما يتطلبه القول في التفسير من المعرفة بالعلوم الشرعية الأخرى المساعدة.
- (7) مما طبع من آثار الشيخ القاسمي، ينظر: السابق، ص: 22-27.
- (8) جمال الدين القاسمي الدمشقي، جوامع الآداب في أخلاق الأنجاء، د.ط، مؤسسة قرطبة، القاهرة، د.ت، ص: 2.
- (9) هو "جوامع الآداب في أخلاق الأنجاء".
- (10) السابق، ص: 2.
- (11) السابق، ص: 3.
- (12) السابق، ص: 4.
- (13) السابق، ص: 5.
- (14) السابق، ص: 6.
- (15) السابق، ص: 7.
- (16) السابق، ص: 15-30.
- (17) ينظر: السابق، ص: 16.
- (18) ينظر: السابق، ص: 18.
- (19) ينظر: السابق.
- (20) ينظر: السابق، ص: 22.
- (21) ينظر: السابق، ص: 18.
- (22) ينظر: السابق، ص: 28.
- (23) ينظر: السابق، ص: 28-29.

- (24) أبو بكر عبد الرزاق بن همام بن نافع الحميري اليماني الصنعاني (المتوفى: 211هـ)، المصنف، تح: حبيب الرحمن الأعظمي، ط2، نشر المكتب الإسلامي - بيروت، 1403 هـ، ج2/362. وينظر: أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني (المتوفى: 241هـ)، مسند الإمام أحمد بن حنبل، تح: شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد، وآخرون، ط1، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1421 هـ، ج13 / 100.
- (25) محمد بن مفلح بن محمد بن مفرج، أبو عبد الله، شمس الدين المقدسي الراميني ثم الصالحي الحنبلي (المتوفى: 763هـ)، أصول الفقه، تح: فهد بن محمد السدحان، ط1، مكتبة العبيكان، المملكة العربية السعودية، 1420 هـ، ج4 / 1571، وينظر كذلك: أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (المتوفى: 505هـ)، إحياء علوم الدين، د.ط، دار المعرفة، بيروت، د.ت، ج1 / 57.
- (26) ينظر: جوامع الآداب في أخلاق الأنحاب، ص: 17.
- (27) ينظر: السابق، ص: 16-18.
- (28) ينظر: السابق، ص: 21، 24.
- مراجع المقال:**

- 1/ أبو بكر عبد الرزاق بن همام بن نافع الحميري اليماني الصنعاني (المتوفى: 211هـ)، المصنف، تح: حبيب الرحمن الأعظمي، ط2، نشر المكتب الإسلامي - بيروت، 1403 هـ، ج2.
- 2/ جمال الدين القاسمي الدمشقي، جوامع الآداب في أخلاق الأنحاب، د.ط، مؤسسة قرطبة، القاهرة، د.ت.
- 3/ أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (المتوفى: 505هـ)، إحياء علوم الدين، د.ط، دار المعرفة، بيروت، د.ت، ج1.
- 4/ أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني (المتوفى: 241هـ)، مسند الإمام أحمد بن حنبل، تح: شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد، وآخرون، ط1، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1421 هـ، ج13.
- 5/ محمد رياض المالح، جمال الدين القاسمي؛ حياته، آثاره، د.ط، مطبوعات مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث، دبي، د.ت.
- 6/ محمد بن مفلح بن محمد بن مفرج، أبو عبد الله، شمس الدين المقدسي الراميني ثم الصالحي الحنبلي (المتوفى: 763هـ)، أصول الفقه، تح: فهد بن محمد السدحان، ط1، مكتبة العبيكان، المملكة العربية السعودية، 1420 هـ، ج4.

النوع الاجتماعي: مفهومه، ظهوره ومقارباته

Gender: its concept, appearance and approaches

د. لطيفة مناد (جامعة تلمسان، الجزائر)

ملخص:

تهدف هذه الدراسة إلى عرض مفهوم النوع الاجتماعي الذي يختلف عن مفهوم الجنس حيث أنه يصف الخصائص المكونة اجتماعيا في مقابل الجنس الذي يصف الخصائص المحددة بيولوجيا لدى الرجال والنساء، فهذه الدراسة تتبع تطور مفهوم النوع الاجتماعي وذلك من خلال عرض كيف ظهر هذا المفهوم وعرض أهم المراحل التي مر بها، والتطرق إلى مختلف الحركات التي دافعت عن المفهوم سواء حركات غربية أو عربية، كان هدفها المطالبة بالمساواة بين الذكور والإناث، وبالتالي ظهرت عدة مقاربات نظرية تطرقت لمفهوم النوع الاجتماعي.

ترتبط استخدام هذا المفهوم بعد المؤتمرات التي عقدتها الأمم المتحدة حول المرأة وحقوقها والقضاء على مختلف أشكال التمييز ضدها في العالم بهدف إدماجها كشريك فعال في التنمية، فقد استطاعت الحركات النسوية تحقيق مطالبها المتعلقة بالمساواة ووضع فرق بين مفهومي الجنس والنوع، وتوصلت لفرض مكانة للمرأة بالمساواة مع الرجل سواء في العمل أو غيره.

الكلمات المفتاحية: النوع الاجتماعي، الحركات النسوية، المساواة.

Abstract:

This study aims at presenting the concept of gender which differs from the concept of gender as it describes the social characteristics versus gender that describes the biologically defined characteristics of men and women. This study follows the evolution of the concept of gender by showing how this concept emerged and presented the most important stages And to address the various movements that defended the concept of Western or Western movements, the goal was to demand equality between males and females, and thus emerged several approaches to the theoretical approach to the concept of gender.

The use of this concept has increased after the United Nations conferences on women and their rights and the elimination of various forms of discrimination against women in the world with the aim of integrating them

as an effective partner in development. Women's movements have succeeded in achieving their demands for equality, gender differences and gender equality. Whether at work or otherwise.

Keywords: Gender, Feminist Movements, Equality.

مقدمة:

ظهر في أواخر القرن العشرين مفهوم النوع الاجتماعي، والذي عرف بمصطلح الجندر gender كمؤشر لتحليل الواقع الاجتماعي الذي تزايدت فيه الاهتمامات حول موضوع المرأة والتحديات الاجتماعية والثقافية لمشاركتها في مختلف مجالات الحياة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية وغيرها.

وقد انتشر تداول هذا المفهوم نتيجة ارتفاع معدل المشاركة الاقتصادية والسياسية النسوية، وظهور الحركات النسوية ومنظمات دولية تتبنى قضايا المرأة وانشغالها والتي تعمل على المساواة مع الرجل.

وسوف نتطرق في هذا المقال إلى توضيح ظهور مفهوم النوع الاجتماعي ومراحل تطوره، والقضايا التي ارتبطت به، ونظرياته.

1- ظهور مفهوم النوع الاجتماعي (Gender):

ظهر مفهوم النوع الاجتماعي في ثمانينات القرن الماضي في الدراسات الاجتماعية من خلال دراسة الواقع بمختلف مستوياته الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، وتحليل تفاعل العلاقات والأدوار لكل من الرجل والمرأة، فقابل هذا المفهوم مفهوم الجنس الذي يرتبط بالصفات البيولوجية المحددة لجنس الفرد ذكر أو أنثى، والتي لا يمكن أن تتغير حتى وإن تغيرت الثقافات أو تغير الزمان والمكان، بينما يختلف عنه النوع الاجتماعي لأنه يعني بالأدوار الاجتماعية، وهو قابل للتغيير حسب المكان والزمان. وقد فرق علم الاجتماع بين الجنس البيولوجي والنوع (الجندر)؛ فالجنس يعني الاختلاف البيولوجي بين الذكر والأنثى يتضح من خلال الاختلاف في الأعضاء التناسلية والفرق الذي يرتبط بوظائف إعادة الإنتاج، أما الجندر هو مسألة ثقافية؛ فهو يرجع إلى التصنيف الاجتماعي بين المذكر والمؤنث⁽¹⁾.

وقد أقرن هذا المفهوم منذ أولى فترات ظهوره بالكثير من الجدل والنقاش اللذان رافقا مختلف تنقلاته من ساحات العلم والمعرفة نحو حقول الفعل الموجه والتنمية، وسائر تحركاته الجغرافية من الولايات المتحدة الأمريكية نحو أوروبا ثم نحو بقية دول العالم والمنطقة العربية⁽²⁾.

وقد ظهر مصطلح الجندر في مؤتمر القاهرة للسكان عام 1994 بمعنى النوع أو الجنس، ثم عاد هذا المصطلح للظهور في مؤتمر بكين في عام 1995، ويقصد به الخصائص والأدوار المحددة اجتماعيا للرجال والنساء، فما تقوم به النساء في

مجتمع ما قد يقوم به الرجال في مجتمع آخر، ففضايات التي يعنى بها مفهوم النوع الاجتماعي لا تهتم بالمرأة فقط؛ بل تهتم أيضاً بالرجل، من حيث أدوارهما الاجتماعية والعلاقة بينهما، ويرتكز على مفاهيم المساواة في الحقوق والواجبات بين الرجل والمرأة، والعدالة وتكافؤ الفرص، والتمكين وتكامل الأدوار.

إن أولى محاولات الضبط العلمي لمفهوم النوع تمت عبر عالمة الاجتماع النسوية آن أوكلي Ann Oakley، فاستخدمت هذا المفهوم لأول مرة سنة 1972 بالمعنى التالي: تحيل كلمة جنس على الفوارق البيولوجية بين الذكور والإناث، وإلى الفرق الظاهر بين الأعضاء الجنسية، وكذا إلى الفروق في ارتباطها بوظيفة الإنجاب. أما النوع فإنه معطى ثقافي، فهو يحيل إلى التصنيف الاجتماعي وترتيبه المذكر والمؤنث، وإن هذه الأخيرة تشمل - على حد تعبيرها - التصنيف الاجتماعي الذكوري والأنثوي، وعلينا تبيّي الإقرار بثبات الجنس مثلما علينا اعتبار تغير النوع. وهكذا أصبحت قضايا النوع الاجتماعي أكثر ارتباطاً بالمكانة والدور الاجتماعي للمرأة والرجل، في الوقت الذي ظل الجنس مؤشراً يحيل إلى الفروق البيولوجية بين الذكور والإناث ويحمل مفهوم النوع في دلالاته الإجرائية إشارة للخصائص والصفات المرتبطة بالجنس، كما تترجم عنها وتفرضها ثقافة المجتمع وقنواته الخاصة بالتنشئة⁽³⁾.

2- مفهوم النوع الاجتماعي:

يُنسب الجندر إلى اللغة الإنجليزية gender التي تترجم بالنوع الاجتماعي، وهي بالأساس مقولة ثقافية وسياسية تختلف عن الجنس sex باعتباره معطى بيولوجيا، وتعني الأدوار والاختلافات التي تقررها وتبنيها المجتمعات لكل من الرجل والمرأة. والبحث في الجندر يمكّننا من تعويض الماهوية البيولوجية بالبنائية الثقافية، بحيث يتبين لنا بأن الاختلاف بين الرجل والمرأة مبني ثقافيا وإيدولوجيا وليس نتيجة حتمية بيولوجية، ثم إن هذا المفهوم أداة فعل في الواقع وبحث في مجالات التنمية من حيث التقسيم الاجتماعي للأدوار⁽⁴⁾.

ويتمثل النوع الاجتماعي في إنتاج تنظيم اجتماعي للجنسين في فئتين مختلفتين من الذكور والإناث، حيث أن العلاقات بينهما منظمة حسب ثقافة كل مجتمع وحسب الزمن، فهي قابلة للتغيير بتغير المفاهيم والثقافة السائدة في زمن معين ومجتمع معين، عكس مفهوم الجنس الذي لا يمكن التغيير فيه لأنه طبيعة بيولوجية، فالنوع الاجتماعي يدرس العلاقة المتداخلة بين المرأة والرجل في المجتمع والتي تحكمها عوامل اجتماعية واقتصادية وثقافية وسياسية وبيئية وتعليمية ودينية، هذه العوامل تؤثر على الأدوار التي يقوم بها كل من الجنسين من حيث الدور الانتاجي والانجابي والتنظيمي.....

وتعرفه منظمة الصحة العالمية على أنه: المصطلح الذي يفيد استعماله وصف الخصائص التي يحملها الرجل والمرأة صفات مركبة اجتماعية، لا علاقة لها بالاختلافات العضوية⁽⁵⁾.

كما عرف صندوق الأمم المتحدة الإنمائي للمرأة (UNIFEM) النوع الاجتماعي (الجنس) بأنه: الأدوار المحددة اجتماعياً لكل من الذكر والأنثى، وهذه الأدوار التي تحتسب بالتعليم تتغير بمرور الزمن وتبايناً شاسعاً داخل الثقافة الواحدة، ومن ثقافة إلى أخرى (صندوق الأمم المتحدة الإنمائي للمرأة (اليونيفيم)، والذي يعني في اللغة الإنجليزية، United Nation Development fund for Women UNIFEM: هو صندوق المرأة في الأمم المتحدة، ويعمل هذا الصندوق على تزويد المساعدات المالية، والتقنية للبرامج المبتكرة، والإستراتيجيات التي تعزز من تمكين النساء، وتحقيق مساواة النوع الاجتماعي وهو الحالة الدراسية لهذه الدراسة ثم تغير الاسم في عام 2011، ليصبح هيئة الأمم المتحدة للمساواة بين الجنسين وتمكين المرأة UN Women \United. Nation for Gender (Equality and the Empowerment of Women).

وقد يعني مفهوم النوع الاجتماعي مختلف الأدوار والحقوق والمسؤوليات الراجعة للنساء والرجال والعلاقات القائمة بينهم، ولا يقتصر المفهوم على النساء والرجال وإنما يشمل الطريقة التي تحدد بها خصائصهم وسلوكياتهم وهوياتهم من خلال مسار التعايش الاجتماعي.

ويرتبط النوع الاجتماعي عموماً بمجالات اللامساواة في التّفوذ وفي إمكانية الاستفادة من الخيارات والموارد. وتتأثر المواقع المختلفة للنساء والرجال بالحقائق التاريخية والدينية والاقتصادية والثقافية، ويمكن لتلك العلاقات والمسؤوليات أن تتغير عبر الزمن... وتشكل العلاقات التي يتقاسمها النساء والرجال، هذا ما يسمى علاقات النوع الاجتماعي وتشكلها كذلك مجموعة متنوعة من المؤسسات مثل الأسرة والنظم القانونية أو السوق، وتتمثل علاقات النوع الاجتماعي في علاقات قوى تراتبية بين النساء والرجال تميل إلى تكريس دونية النساء، وغالباً ما تقبل تلك العلاقات التراتبية على أنها طبيعية، ولكنّها علاقات محددة اجتماعياً ومتوطنة ثقافياً وقابلة للتغير عبر الزمن. وتشكل علاقات النوع الاجتماعي ديناميكية تتميز بالصراع والتعاون في نفس الوقت، وتتخللها محاور أخرى من الاعتبارات المتراكمة التي تشمل الطائفة أو الطبقة أو العمر أو الحالة الاجتماعية أو الموقع داخل الأسرة⁽⁶⁾.

يشير النوع الاجتماعي إلى أوجه الاختلاف الاجتماعي والعلاقات بين النساء والرجال، التي يتم تعلمها كما أنّها تتغير مع الوقت وتتميز بفوارق شاسعة داخل المجتمعات والثقافات وفي ما بينها. وتبنى هذه الاختلافات والعلاقات اجتماعياً ويتم اكتسابها من خلال عملية التكيف الاجتماعي، وهي تشير إلى الأمور التي تعتبر مناسبة لأفراد كل جنس من الجنسين. كما أنّها محددة وفق سياقها ويمكن تعديلها وتتداخل عوامل متغيرة أخرى مثل الإثنية والطائفة والطبقة الاجتماعية والسن والقدرة مع الاختلافات بين الجنسين.

ويختلف نوع الجنس عن الجنس باعتباره لا يشير إلى الصفات الجسدية المختلفة لدى المرأة والرجل بل إلى الأدوار هما وعلاقتها القائمة اجتماعيا وإلى المجموعات المختلفة من المعتقدات والممارسات السائدة بشأن الإناث والذكور التي لا تنسب إلى الهويات الفردية وحسب؛ بل تعتبر أساسية للمؤسسات الاجتماعية والأنظمة الرمزية⁽⁷⁾.

يدور هذا المفهوم، وما ارتبط به من دراسات، على لفت الانتباه إلى الجوانب ذات الأساس الاجتماعي للفروق بين الرجال والنساء، ثم تطورت الأمور خطوة أبعد من ذلك، واتسع مفهوم النوع ليشير ليس فقط إلى الهوية الفردية وإلى الشخصية، ولكن ليشير - على المستوى الرمزي أيضا - إلى المثل والصور النمطية الثقافية للرجولة والأنوثة، ويشير على المستوى البنائي إلى تقسيم العمل على أساس النوع في المؤسسات والتنظيمات، ولقد تحول الاهتمام في السنوات الأخيرة إلى التشكيلات المتغيرة للنوع على المستوى الثقافي، وكانت معظم هذه البحوث والدراسات من نوعية البحوث المتعددة المداخل، اعتمدت - إلى جانب علم الاجتماع - على الأنثروبولوجيا، والتاريخ، والفن، والأدب، والدراسات الثقافية وغيرها⁽⁸⁾.

فالنوع الاجتماعي يتمثل في الدور الاجتماعي لكلا الجنسين، ويختلف داخل الثقافة الواحدة أو من ثقافة إلى أخرى، والمجتمع هو الذي يحدد دور كل من الرجل والمرأة، من حيث تحديد الحقوق والواجبات والالتزامات والعلاقات والمسؤوليات، ومكانة كل منهما، وكل ذلك يتحدد اجتماعيا وثقافيا عبر التطور التاريخي لكل مجتمع. وأيضا يسعى هذا المفهوم إلى خلق تكافؤ في الفرص بين الرجل والمرأة دون تمييز بينهما على أساس الجنس، وذلك من أجل مشاركتهما معا بشكل متساو في التنمية، مع مراعاة الخصوصية الثقافية والاجتماعية للمجتمع.

3- الفرق بين مفهوم الجنس والنوع الاجتماعي:

نظرا للتداخل الكبير في استخدام مفهومي الجنس والنوع الاجتماعي سنحاول أن نبين أهم الفروقات بينهما وتوضيح مختلف المعايير المعتمدة في التفريق بين المفهومين:

يعد التصنيف القائم على الجنس أو النوع البيولوجي من التصنيفات الأكثر شيوعا في الثقافة الانسانية، واعتمادا على ذلك تتشابه المجتمعات المختلفة في الثقافة والتاريخ في توزيع المهام والمسؤوليات الاجتماعية، وكذلك في أسلوب التنشئة الاجتماعية لأطفالها.

ويختلف النوع الاجتماعي بشكل كبير عن مصطلح الجنس، فالجنس هو العوامل والخصائص البيولوجية التي تجعلنا نحدد جسدا باعتباره جسد رجل أو امرأة وتسمى العملية التي يقوم بها المجتمع للتصنيف فيما بين الذكورة والأنوثة بأنها التحديد الجنسي. أما النوع الاجتماعي فهو خصائص الجسد الاجتماعية والنفسية والثقافية؛ أي ما يراه المجتمع في الاختلافات البيولوجية. وما يضيفه عليها من أنماط للسلوك والأدوار وبالتالي فالنوع الاجتماعي هو التقسيمات والمفاهيم الموازية للأنوثة

والذكورة، والناشئة نتيجة عوامل اجتماعية وثقافية تختلف باختلاف الشعوب والمجتمعات. ففي القرن الماضي تعددت جهود الباحثين في علم الاجتماع في دراسة الاختلافات البيولوجية وتأثيرها على الحياة الاجتماعية إلى أن أصبحت هذه الافتراضات بناء نظريا متكاملا يؤكد أن الاختلافات ليست بسبب العوامل البيولوجية ولكن بسبب اختلاف الأدوار المرسومة من المجتمع⁽⁹⁾.

وتعتبر التنشئة الاجتماعية هي المسؤولة عن تحديد الأدوار الاجتماعية المختلفة للجنسين، من خلال تلقينها سواء بشكل ضمني أو معلن، حيث أن كل ثقافة إيدولوجية مختلفة تخص النوع الاجتماعي، هي المسؤولة عن تحديد أدوار وسلوكيات الرجال والنساء، كما تقوم بتقسيم الحقوق والمسؤوليات والموارد لكل منهما.

ويمكننا اختصار الفروقات بين مفهومي الجنس والنوع الاجتماعي؛ فيما يلي: الجنس يحدد الفروق البيولوجية بين الجنسين ويولد مع الإنسان، ثابت لا يتغير عبر الزمن ولا يختلف من منطقة إلى أخرى، بينما النوع الاجتماعي يحدد العلاقة بين الجنسين و يمثل ثقافة امرأة أو رجل، ينشأ ويتشكل من المجتمع ولا يولد مع الإنسان، ولا يعني النوع الاجتماعي النساء ولا يعني الرجال، فهو يمثل العلاقة بين الجنسين، وطرق تشكل هذه العلاقة.

وبالتالي يمكن القول بأن مفهوم النوع الاجتماعي يختلف عن الجنس بحيث أنه يعني العلاقات والأدوار والسلوك الذي يحدده المجتمع لكل من الجنسين انطلاقا من موروثات اجتماعية ومنظومة ثقافية من العادات والتقاليد والقيم السائدة في مجتمع ما خلال فترة زمنية معينة. فهو التمييز الثقافي للذكر عن الأنثى، وهو المعنى الحضاري الذي تضيفه الثقافات على الجنس.

4- التطور التاريخي والنظري لمفهوم النوع الاجتماعي:

انتشر مفهوم النوع الاجتماعي بشكل كبير عقب مؤتمر بكين⁽¹⁰⁾ سنة 1995، فأصبح يتردد كثيرا في مجال العلوم الاجتماعية وفي أوساط التنمية. وعرف اهتماما كبيرا من قبل علماء الاجتماع، الذين اهتموا بدراسة النوع الاجتماعي وبقيضاياه ومشكلاته وكل ما دار حوله من جدل نتيجة ربطه بمعتقدات وإيدولوجيات مختلفة لكل مجتمع.

واقترنت دراسات النوع الاجتماعي في بداية ظهوره على دراسة الأسس الاجتماعية للفروق بين الرجال والنساء، ثم تطورت بعد ذلك ولم تعد تقتصر على دراسة الهوية الفردية والشخصية للأفراد بل أصبحت تهتم بالمثل والصور النمطية الثقافية للرجولة والأنوثة، واهتمت بتقسيم العمل في المؤسسات والتنظيمات على أساس النوع الاجتماعي، كما تحول الاهتمام في السنوات الأخيرة إلى التشكيلات المتغيرة للنوع على المستوى الثقافي.

كما اهتمت الدراسات في سنوات السبعينات بتحليل العلاقة بين الرجل والمرأة، وتعتبر آن أوكلي Ann Oakley وزملائها أول من استخدم مفهوم النوع الاجتماعي لوصف الخصائص المكونة اجتماعيا، في مقابل الخصائص المحددة

بيولوجيا لدى الرجال والنساء، ليتزايد استخدام هذا المفهوم بعد المؤتمرات التي عقدتها الأمم المتحدة حول المرأة وحقوقها والقضاء على مختلف أشكال التمييز ضدها في العالم بهدف إدماجها كشريك فعال في التنمية.

أ- دراسات النوع الاجتماعي في الغرب:

بدأ تطور مفهوم النوع الاجتماعي في الغرب من خلال الحركات النسوية التي ناضلت من أجل الحصول على المساواة والقضاء على كافة أشكال التمييز، فمر هذا المفهوم بعدة مراحل بدأت من مرحلة المناذاة بالدور الكبير الذي تقوم به المرأة لمساندة الرجل خلال فترة خضوعها لسيطرته في جميع المجالات الاقتصادية والاجتماعية، لتنتقل إلى مرحلة التصدي والمعارضة، التي طالبت بضرورة مشاركة المرأة في كافة مجالات الحياة منها المشاركة في العمل إلى جانب الرجل، وهذا ما نادت به حركات نسوية ظهرت في نيويورك سنة 1948، لتظهر بعدها حركات نسوية اجتماعية وفكرية مهيكلت تطالب بتحرير المرأة من الاضطهاد ومنحها جميع حقوقها المدنية والاجتماعية وفرض المساواة مع الرجل في جميع الحقوق والواجبات.

إن الاهتمام العلمي بمفهوم النوع الاجتماعي كمفهوم إجرائي وكأداة لتحليل الواقع الاجتماعي لم يتبلور بشكل بارز إلا مع العقدين الأخيرين من الألفية الثانية، ولئن ظهر مفهوم النوع قبل هذه الفترة، فإن استخدامه على نطاق واسع قد شاع تحديداً عقب مؤتمر بيكين سنة 1995، حيث تجاوز استعماله منذ ذلك التاريخ حدود ساحات العلوم الإنسانية والاجتماعية نحو مجالات التنمية وحقوقها المختلفة.

ويمكن عمومًا القول، إن المفهوم ظهر في بداياته لدى النسويات الأمريكيات، اللاتي أردن من خلاله لفت نظر المختصين إلى معطى البعد الاجتماعي في محصلة الفوارق بين الجنسين، وكان استعمال لفظ النوع من قبلهن إشهاراً لرفض التحديد البيولوجي الضمني، الذي يتخفى وراء عبارات الجنس أو الفوارق بين الجنسين. وهو بذلك تأكيد على أهمية الطابع العلائقي الكامن منذ البداية وراء بناء هوية كل من الرجل والمرأة وتشكيلها، كما يمكن اعتباره في نفس الوقت ثورة هادئة ضد الدراسات النسوية التي كانت تقتصر على دراسة المرأة بشكل منفصل ومنكفئ عليها، دون النظر لها في ضوء ما يجمعها من علاقات وروابط بالجنس الآخر⁽¹¹⁾.

كما يعد مقال كانديس ويست ودون زيرمان "فعل النوع الاجتماعي" المنشور عام 1987م من أهم الأعمال التي تناولت مفهوم النوع الاجتماعي بالتحليل، وخلص إلى أن النوع الاجتماعي ليس صفة شخصية أو سمة يحملها الانسان بل هو فعل يقوم به الانسان عن وعي تام وعن إدراك مسبق لما يعد سلوكاً أنثوياً أو ذكورياً مقبولاً. إلا أن ما يعد سلوكاً مقبولاً يختلف من مجتمع لآخر ومن زمن لآخر وهذا يعني بالضرورة أن الأدوار الاجتماعية المرتبطة بالأنوثة والذكورة هي من إفراس المجتمع والثقافة وليست طبيعية ولذلك فهي ليست أبدية⁽¹²⁾.

وقد اعتبر مفهوم النوع الاجتماعي امتدادًا وتجاوزًا لمقولة أدوار الجنس التي قامت بتطويرها مارغريت ميد وبعض رواد المدرسة الوظيفية في علم الاجتماع من أمثال تالكوت بارسونز. وتمثل الإسهام الأبرز لمقولة أدوار الجنس في نزعها للرداء الطبيعي الذي تلخفت به — إلى حدود تلك الفترة — الهوية المرتبطة بالجنس، وتبينها المدى تلازم تعريفات المذكر والمؤنث بالأنساق الثقافية وبالروابط الاجتماعية.

ولكن رغم ذلك كان من المهم في نظر الكثير من الدارسين تجاوز رؤية تلك المقولة لوظيفة العلاقات بين الجنسين، والتي كانت تحيل بشكل غير مجدٍ لعلاقات الهيمنة وعدم التكافؤ، وتشير إلى مسارات إعادة إنتاجها عبر قنوات التنشئة الاجتماعية وقنوات قبولية الشخصية منذ مراحل نموها المبكر، دون أن تتمكن من فرص أخرى لإعادة التفكير في ظروف تغيير تلك التنشئة، أو إعادة تعريف تلك الأدوار؛ وهو ما استوجب ظهور مفهوم النوع الاجتماعي كمفهوم حاول استيعاب المسارات المرتبطة بالروابط بين الجنسين ومختلف ما ينجم عنها من هويات متطورة وقابلة للتغيير⁽¹³⁾.

حاولت مارغريت ميد تطوير أطروحة أساسية سوف يكون لها عميق الأثر في تبلور مفهوم النوع الاجتماعي فيما بعد، وهي مسألة التمييز بين الطبيعي والثقافي، التي أرادت ميد عبرها تبيان حجم الفرق بين ما هو بيولوجي وفطري وبالتالي بين ما هو مشترك بين الناس وبين ما هو مكتسب في الوجود الاجتماعي، والذي يمثل محور اختلاف المجتمعات والثقافات. وارتبطت الاهتمامات الأنثروبولوجية لمرغريت ميد في هذا السياق بنضالها في صفوف الحركة النسوية الأمريكية، وهو ما سوف يوجّه بقدر كبير مجمل دراساتها الحقلية المنجزة في منتصف الثلاثينيات في أماكن مختلفة من العالم، والتي أصرت من خلالها على اختبار أطروحتها الشهيرة التي نفت ضمنها وجود ميول طبيعية في السلوك البشري، ذاهبة إلى ردّ السلوك حتى ذلك المرتبط بالعلاقة بين الجنسين إلى أسباب ثقافية⁽¹⁴⁾.

ويقول تيرل كارلر إنه رغم أن لفظ جندر يستخدم أحيانًا ليعني جنس الإنسان، وأحيانًا أخرى كمرادف لكلمة امرأة، فهو في الحقيقة مفهوم ما زال يكتنفه الكثير من الغموض، ولكن يمكن القول إن مفهوم النوع الاجتماعي، يعبر عن تحول الذكورة والأنوثة والعلاقة بين الجنسين إلى علاقات قوة المجتمع. ويقول كارلر إن مفهوم النوع الاجتماعي يعبر عن ظاهرة اجتماعية لها أبعاد سياسية فهو يتناول كيف تتحدد الذكورة والأنوثة، والعلاقة بينهما، ووضع الأفراد ودورهم في المجتمع وهو بذلك ينتقل بما هو شخصي إلى ما هو عام وإشكالي. والنوع الاجتماعي هو أحد العوامل التي تحدد مراكز الفرد في المجتمع، أما جوديث لوربر فإنها تقول بأن لفظ النوع الاجتماعي لم يكن مستخدمًا قبل ظهور ما يسمى بالملوحة الثانية النسوية، إذ أن ما نعرفه اليوم بالنوع الاجتماعي هو نفسه ما كان يسمى بأدوار الجنسين، ولكن يختلف هذا الأخير كثيرًا عن منظور النوع الاجتماعي في أنه يركز في تحليله على التصرفات والسمات الشخصية، ويقوم على الفرضية التي تقول إن الأطفال يتعلمون منذ مراحل مبكرة من الأسرة والمدرسة والإعلام التصرفات والأدوار التي تنقسم إلى ذكورية أو أنثوية، وهذا ما يشكل الهوية وأنماط التصرف لديهم عند الكبر كنساء ورجال. أما النوع الاجتماعي فهو مؤسسة اجتماعية قائمة بحد ذاته⁽¹⁵⁾.

أما النسوية هي حركة ظهرت في القرن التاسع عشر في أوروبا والولايات المتحدة الأمريكية كرد فعل للتمييز الكبير في الوضع القانوني بين الرجال والنساء في البلدان الغربية الصناعية، وتطورت هذه الحركة من مجرد حركة تطالب بالمساواة بين النساء والرجال أمام القانون إلى نظرية سياسية مبنية على مبادئ الفلسفة الليبرالية، والتي تنص على وجوب تساوي كل المواطنين أمام القانون بغض النظر عن العرق أو الإثنية أو الديانة، أو الجنس، وتسمى هذه الحقبة من تاريخ النسوية بالموجة الأولى للنسوية. ولكن الهدف الرئيسي من هذه الحركة لم يتحقق إلا بعد الحرب العالمية الثانية عندما بدأ ما يعرف بالموجة الثانية للنسوية، والتي ظهرت في عام 1949 مع نشر كتاب الجنس الثاني للمفكرة الفرنسية الشهيرة سيمون دييوفوار، والذي يعده البعض أول إشارة إلى مضمون النوع الاجتماعي⁽¹⁶⁾.

فانشغلت الموجة النسوية الأولى والتي ظهرت من أجل رفض عدم المساواة الاجتماعية والقانونية، التي كانت تعاني منها المرأة في القرن 19 في أوروبا؛ بقضايا التعليم والتوظيف. حيث انصبت مطالبهن على زيادة فرص الالتحاق بالوظائف العليا في المجتمع وإقرار حق المرأة في الملكية الخاصة إلى جانب بعض التعديلات القانونية الأخرى التي أدخلت على حقوق حضانة الأطفال وحق الاقتراع⁽¹⁷⁾.

بينما أشارت الموجة الثانية الممتدة بين 1960 حتى نهاية القرن العشرين، إلى نشاطات الحركة النسوية التي بدأت تأخذ الطابع العالمي في الدفاع عن قضايا المرأة. فتجاوزت مطلب المساواة إلى مطالب التحرر من القمع بكل أشكاله السياسية والاجتماعية. ثم انقسمت الحركة النسوية في هذه الموجة إلى تيارات ومناهج متعددة؛ أشهرها الحركات النسوية الأربع الآتية:

1 — النسوية الليبرالية: يعزو هذا الاتجاه التفاوت بين الجنسين إلى التوجهات والمواقف الاجتماعية والثقافية، فإن أنصار هذا الاتجاه لا ينظرون إلى إخضاع المرأة باعتباره نسق أو بنية اجتماعية ضخمة، فهم يلفتون الانتباه إلى عدد كبير من العوامل المنفصلة التي تسهم في خلق التفاوت بين الرجال والنساء. فإهم يركزون جهودهم على إيجاد وحماية الفرص المتكافئة للنساء عبر التشريعات والوسائل الديمقراطية الأخرى. ويؤيد هؤلاء إصدار مثل هذه التشريعات مثل قوانين المساواة في الأجر والقوانين المناهضة للتمييز ضد النساء والقوانين الأخرى التي تجعل للنساء والرجال حقوقا متساوية أمام القانون⁽¹⁸⁾.

ينتسب هذا التيار إلى خط الثورة الفرنسية وامتداداته الفكرية، ويستند إلى مبادئ المساواة والحرية للمطالبة بحقوق للمرأة مساوية لحقوق الرجل في مختلف مجالات الحياة السياسية والاجتماعية. ويتميز هذا التيار بإيمانه بقدرة النظام الرأسمالي على ملامسة الكمال والتكيف مع المتغيرات، ويعمل المنتمون إليه من أجل أن يوفر النظام القائم نفس الفرص والحقوق للنساء والرجال، من خلال التركيز على التربية وتغيير القوانين المميزة بين الجنسين وتكوين لوبيات (lobbys) الضغط وتغيير لذهنيات على المدى البعيد⁽¹⁹⁾.

فالنسوية الليبرالية ناقشت سياسات التفرقة الجندرية الرسمية وغير الرسمية في مجال العمل وتوزيع الموارد الاقتصادية، وفي الأسرة وأرجعت عدم المساواة إلى وضع كل من الرجل والمرأة في المنظومة الاجتماعية. وهذا يعني أن غياب المساواة هيكلية وليس نابعا من صفات شخصية أو خيارات الأفراد بل هو جزء من الهيكل الاجتماعي المحلي والعالمي. ولتصحيح هذا الوضع لا بد من تبني سياسات هيكلية تهدف إلى تحقيق التوازن بين الجنسين أي التوازن النوعي⁽²⁰⁾.

2 - النسوية الراديكالية: تنطلق هذه الحركة من الاعتقاد بأن الرجال هم المسؤولون عن استغلال النساء وهم المنتفعون في الوقت نفسه من هذا الوضع من هنا فإن الهيمنة النظامية المنهجية للذكور على الإناث في المجتمع هي من القضايا المحورية لهذه المدرسة النسوية. وتركز على العائلة باعتبارها المنبع الأول لقمع المرأة في المجتمع ويضيف هؤلاء أن الرجال يستغلون النساء بالاعتماد على ما يقدمه من أعمال بيتية ومنزلية بينما ينكرون عليهن ويحولون بينهن وبين الوصول إلى مواقع السلطة والتأثير في المجتمع⁽²¹⁾.

فالنسوية الراديكالية ترى بأن اللامساواة حسب الجنس أهم أسبابه هو الهيمنة الذكورية وسيطرة القيم الذكورية على الثقافات الغربية، فخلال الثمانينات طورت مفهوم إيديولوجية الجندر الذي يقوم على فكرة أن غياب المساواة بين الرجل والمرأة له جذور في الدين والعلم والنظم القانونية، وذلك ما يكرسه مختلف مؤسسات المجتمع كالأسرة من خلال تنشئتها الاجتماعية والمدرسة من خلال برامجها التعليمية ووسائل الاعلام من خلال برامجها التعليمية التي تسعى كلها إلى تعزيز هيمنة الرجل على حساب المساواة النوعية، ولذلك رأت هذه الحركة أن مسألة التوازن لن تكون مجدية، إنما يجب تغيير نظرتها وذلك من خلال دراسة مشكلات العالم من منظور مختلف يكون مبنيا على تجارب وخبرات لنساء حققن نجاحا واقعا ليكون بذلك حجتهم في المطالبة بفرض المساواة الجندرية.

3 — النسوية الماركسية: تتفق النسوية الماركسية مع النسوية الراديكالية في أن اللامساواة الجندرية موجودة في بنية المجتمع، ولكن تختلف الراديكالية التي تركز على الجنسانية، عن الماركسية التي تركز في طرحها على التمييز الطبقي، وتقسيم العمل حسب النوع، فالنسوية الماركسية ترى أن هذا التقسيم ينتج تمايزا نوعيا من خلال مؤسستين اجتماعيتين متوازيتين هما العائلة والاقتصاد فكلتاها تقوم على استغلال المرأة بصفها ربة بيت تعمل بدون أجر، وكعامله باجر متدني مقارنة بالرجل.

يعتبر نسويو هذا التيار أن قمع المرأة وقهرها بدأ مع ظهور الملكية الخاصة، فنقل الملكية بالإرث سبب مؤسس للعلاقات غير المتوازنة وتوزيعاً للمهام والأعمال على أساس من التمييز الجنسي. وقد شيدت الرأسمالية نظاماً للعمل يميز ما بين المجالين الخاص والعام: فالرجل العمل المنتج والمدفوع، وللمرأة الأعمال المنزلية المجانية غير المصنفة ضمن الإنتاج. واستندوا الى اعتبار إنجلز أن قيام الرأسمالية والملكية الخاصة أكبر هزيمة للجنس النسائي. ويرى أتباع هذا التيار أن إعادة انخراط النساء في سوق العمل ومشاركتهم في الصراع الطبقي سيؤدي الى قلب النظام الرأسمالي وإزالة الطبقات⁽²²⁾.

4 — النسوية الاشتراكية: تعتمد هذه النظرية على مبدأ أن المجتمع يتضمن بنتان مسيطرتان هما: النظام الرأسمالي والنظام الأبوي، كشكلان متميزان للعلاقات الاجتماعية الاقتصادية، ويجب تحليل كل منهما على حدة، ومحاربة كل منهما بأدوات مختلفة، وكلا النظامين يستغل النساء ويضطهدن، وطالبت هذه النظرية بحرية الإنجاب، والمسؤولية الوالدية المشتركة، وتطوير مختلف أشكال المشاركة بالإنتاج الاجتماعي، وتقويم العمل المنزلي اقتصاديا، والانتباه إلى الخصوصية المعرفية النسائية، وإعادة كتابة التاريخ وتقييم مساهمة النساء في صنع الحضارة، وربط الخاص بالعام⁽²³⁾.

ونتيجة للجهود التي قامت بها الحركات النسوية عبر مختلف أشكال نضالها من أجل النهوض بالمرأة التي كانت تعاني الاضطهاد والتهميش في المجتمع على مختلف المستويات السياسية والاقتصادية والفكرية، فقد كان لهذه الحركات النسوية الفضل في توجيه الباحثين والمفكرين نحو قضايا المرأة ومختلف الموضوعات المتعلقة بها والذي نتج عنه الاعتراف بحقوق المرأة واكتسابها شرعية فكرية فتحت لها المجال فيما بعد لطرح قضاياها المتعلقة بمكانتها ودورها. لتظهر بعد ذلك دراسات أكاديمية حول المرأة ثم النوع الاجتماعي، واستندت كل دراسة على منطلقات وعقائد اختلفت من مدرسة نسوية إلى أخرى.

ب- دراسات النوع الاجتماعي في العالم العربي:

يعود الاهتمام بقضايا النوع الاجتماعي والمساواة في الوطن العربي إلى العديد من المفكرين منهم رفاة الطهطاوي ومحمد عبده وجمال الدين الأفغاني وقاسم أمين، ومن النساء نجد هند نوفل التي أصدرت جريدة الفتاة عام 1982 في الاسكندرية للدفاع عن حقوق النساء والتعبير عن آرائهن. فعلى الرغم من اختلاف اتجاهاتهم إلا أنهم أجمعوا على ضرورة المساواة وضمان حق المرأة في التعليم والعمل، وطالبوا بأن تعطى المرأة كل حقوقها التي كفلها لها الإسلام.

شهدت بداية القرن الحادي والعشرين استخداما متزايدا لمصطلح النوع الاجتماعي من قبل بعض الأكاديميين والأكاديميات والمفكرات النسائيات العربيات في العديد من البلدان العربية، كأداة تحليلية وتطبيقية مهمة في فهم وتفسير الظواهر الاجتماعية والسياسات العامة والعلوم السياسية والتاريخ والأدب وغيرها من المجالات البحثية والتنمية⁽²⁴⁾.

كما ساهم مؤتمر القاهرة للسكان الذي عقد سنة 1994 في زيادة انتشار مفهوم النوع الاجتماعي في المجتمعات العربية، والذي دعا إلى القضاء على كل أشكال التفرقة واللامساواة بين الجنسين. ثم ظهر بشكل أكبر من خلال وثيقة مؤتمر بيكين الذي انعقد سنة 1995 والذي طرح فيه مفهوم النوع الاجتماعي بكثرة؛ مما دفع بالباحثين إلى الاهتمام بدراسته والتوسع في فهم قضاياها.

تنقسم الدراسات العربية الخاصة بالنوع الاجتماعي إلى نوعين؛ فالأول خاص بكتابات أصولها عربية مسلمة، ولكنها دراسات تبتعد عن أي مرجعية دينية، بل تتمرد في بعض كتاباتهم على المرجعيات الدينية، مثل نوال السعداوي وفاطمة

المرنيسي التي من خلال كتابها ما وراء الحجاب تسعى إلى كشف المنطق الذكوري في النصوص الدينية ويستشعر القارئ إحساسها بالظلم والقهر والرغبة في التمرد على الثقافة الإسلامية، ولكن تخفي حدة هذه المشاعر السلبية في كتابها الحريم السياسي وتبحث عن معان جديدة في النصوص الدينية، لتلقي ضوء جديداً على علاقات النوع الاجتماعي في الثقافة الإسلامية. أما النوع الثاني؛ الذي ينطلق من مرجعية دينية فيما يعرف بالنسوية الإسلامية تركز هؤلاء الباحثات على دراسة النصوص الدينية وتحليلها ومراجعتها من أجل إعادة صياغة منظور النوع الاجتماعي بحيث يمتاز بالتقدمية والأصالة الثقافية والتصدي للأحكام الفقهية التي يثور الشك حول صحتها، منها إسهامات فريدة بناني وعزيزة الحبري وزينب رضوان يشتركن في إعادة النظر في قضايا النوع الاجتماعي في ضوء شروح وتفسيرات مستنيرة للنصوص الفقهية ويطالبن بتطوير الأحكام لكي تتماشى مع ظروف العصر ومتطلباته، وقد قدمت أميمة أبو بكر دراسة وافية عن هذا النوع من الأدبيات في بحثها النسوية وقضايا الجندر والرؤية الإسلامية وهي تطرح قضية الدفاع عن المرأة كجزء من الدفاع عن الدين ضد الانحراف عنه⁽²⁵⁾.

ويمكن تمييز أربع مراحل لتطور الحراك النسوي في العالم العربي (تفاصيل المراحل⁽²⁶⁾).

لقد برزت **المرحلة الأولى** منذ نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، فكانت هذه المرحلة ثمرة لعدة كتابات لرواد النهضة العربية، الذين اهتموا بقضايا المرأة العربية والمناداة بمجموعة من المطالب والحقوق الاجتماعية لها، كالتعليم والعمل. وقد تزامنت هذه الفترة مع انطلاق حركات تأسيسية للجمعيات النسائية، وتأسيس الاتحاد النسائي المصري عام 1923 بالقاهرة برئاسة هدى شعراوي التي شاركت في مؤتمر الائتلاف العالمي من أجل منح المرأة حق التصويت، فكانت بذلك بدايات انخراط المرأة العربية في مسار الفعل الاجتماعي المنظم.

وأصدرت هدى شعراوي سنة 1925 مجلة المصرية، وطالبت سنة 1926 بإصلاح قانون الأحوال الشخصية، وتأخير سن الزواج، ومنح الفتاة حق التعلم، كما نظمت النساء بالمشرق العربي مؤتمرات دولية عاجلن فيها جملة من قضايا المرأة، ومن ذلك المؤتمر العام الأول لنساء الشرق، الذي انعقد بدمشق في صيف عام 1930، وطالبت فيه المشاركات بالمساواة بين الجنسين في كل شؤون الحياة، كما طالبن بحق المرأة في الشغل، وإجبارية تعليم الفتاة في المرحلة الابتدائية، وضرورة تعارف الزوجين قبل القران، وإلغاء تعدد الزوجات إلا في الحالات الاستثنائية، ومنح المرأة حق الطلاق.

وأما **المرحلة الثانية** من تطور الحراك النسوي للنساء العربيات خلال عقدي الأربعينات والخمسينات شهد تطورا نسبيا في أوضاع المرأة العربية، واستجابة لبعض مطالب الحركات السابقة كحقهن في التعليم والعمل، وخلال هذه المرحلة توسع الحراك النسوي ليشمل مختلف الدول العربية وتطور مضمون المطالب نحو المشاركة المنظمة في الأحزاب السياسية وحركات التحرر الوطني.

فيمكن اعتبار هذه المرحلة بمثابة محطة مفصليّة في تاريخ تركّز الفعل النسائي المنظم ذي الأهداف والغايات المجتمعية المغايرة. يمكن اعتبار مجمل الأنشطة النسائية خلال حركات التحرّر الوطني بمثابة الأطر الاجتماعية التي احتضنت ميلاد الكيان النسائي العربي الحديث الذي انتقل تدريجيّاً من التوقّع داخل الحيّز الخاص إلى الانفتاح على الساحات العامة. ومن المهمّ التأكيد على أنّ ما راكمته النساء العربيات من تجارب عبر انخراطهنّ الفاعل في حركة مقاومة الاستعمار، وما اكتسبته عبر ذلك من قدرة على الانتظام وممارسة التحرك والمواجهات الميدانيّة، كان له بالغ الأثر في بلورة وعي جمعيّ منفلت من قبضة الأسرة والعشيرة، وهو ما سوف يؤهّلهنّ لمزيد من الفعل المجتمعي البارز خلال المراحل اللاحقة ويصقل مهارتهنّ في مجال التعبئة والتحرك.

وترتبط المرحلة الثالثة من تطوّر مسار الفعل النسائي العربي بالسنوات الأولى لبناء الدولة الوطنية عقب استرداد الدول العربية لسيادتها، وتمتدّ إلى ثمانينيات القرن العشرين، وقد شهدت الدول العربية المستقلة، كما هو معلوم، تجارب تحديث وتنمية اكتسبت في عمومها خصوصيّة طبيعيّة البلد وأهله وصنّاع التنمية والتحديث فيه، كما استجابت تلك التجارب لشروط الصيرورة التاريخية الداخلية للمجتمع والدولة. والمهمّ أن مجمل تلك التجارب على تنوّعها واختلاف نتائجها العامة من قطاع إلى آخر كانت ذات أثر نوعي على وضع النساء وتطوّر نشاطهنّ في سائر البلدان العربيّة. وشهدت هذه المرحلة التحام التحركات النسائية بأنشطة الأحزاب السياسية الوطنية والنقابات العمالية والأنديّة الفكرية والجمعيات الأهلية المنبثقة في المشهد السياسي العربي.

واتسمت هذه المرحلة بتنوّع التيارات الفكرية والسياسية بين اليسار واليمين. وما من شكّ في أن للنتائج الملموسة لمسار تطوّر تعليم المرأة وسائر ما ترسخ لها من حقوق في مجال العمل وفي الحضور الأبرز في الفضاء العام خلال هذه الفترة أثرها في التغيير النوعي لأدوار النساء في المجتمعات العربية، كما كان لتلك النتائج أثرها المباشر في تغيير واقعهنّ الدني في أسفل السلم الاجتماعي نحو مكانة وأدوار أكثر فاعلية وتأثيراً.

وأما المرحلة الرابعة، فتمتد من منتصف السبعينيات من القرن العشرين إلى يومنا هذا، ويعتبرها تقرير الإسكوا حول وضع المرأة العربية لعام 2005 بمثابة مرحلة الحركات النسائية العربية الجديدة، حيث امتاز مشهد العمل النسائي العربي بتنامي المنظّمات النسائية المستقلة وغير الحكومية المتبنية لمرجعية حقوقية دولية ومعتمدة لما انبثق دولياً من مرجعيات ومقاربات ومفاهيم مستجدة، كالنوع الاجتماعي والتمكين وغيرها، ومعلوم أن ذات الفترة التاريخية شهدت على نطاق دولي وبشكل غير مسبوق طفرة كميّة ونوعيّة في مستوى التحرك العالمي لفائدة النساء عمومًا ونساء الدول النامية بشكل خاص. وقد اتسمت المرحلة بانعقاد مؤتمرات دولية حول قضايا المرأة والنوع الاجتماعي. وكان للتوجهات العامة وتوصيات تلك المؤتمرات وانخراط سائر الفاعلين في المجال السياسي والاجتماعي فيها بالغ الأثر في تطوير الحركات النسائية العربيّة شكلاً ومضموناً في مستوى الفلسفة والخطاب من جهة، وفي مستوى الفعل والعمل الميدانيين من الجهة الأخرى.

إن الهدف الأساسي الذي سعت الحركات النسوية إلى تحقيقه هو تحرير المرأة من تبعيتها للرجل وهيمنته عليها في مختلف مجالات الحياة، وطالبت بتحقيق المساواة بين الجنسين والقضاء على كافة أنواع التمييز القائم وفرض مكانة للمرأة اجتماعيا في جميع الميادين، ومشاركتها في تنمية المجتمع، فهذه الحركة تعترف بوجود فوارق بين الجنسين وتعمل على إشراك كل منهما لمصلحة موضوع النوع الاجتماعي في عملية التنمية بمختلف مجالاتها، خاصة مجال تقسيم العمل فقد اعتمدت في تحليلاتها على التفسيرات المستندة إلى القوة والأخلاق في إلقاء الضوء على أشكال التمييز البغيضة والتي تكاد تكون منتشرة في كل مجتمع بين العمل الاجتماعي والوضع الاجتماعي للرجال والنساء، وأشكال تقسيم العمل حسب النوع في المجتمعات الصناعية.

إن دراسات النوع الاجتماعي المعاصرة لا تدين فقط لازدهار البعد السيكولوجي في التحليل الاجتماعي، وجمهورية النظرة النفسية في المجتمع الحديث عموماً فحسب، ولكنها ثمة مهمة من ثمار صعود الحركة النسوية، واختيار التقسيمات الاجتماعية والاقتصادية التقليدية على أساس الجنس (27).

5- نظريات النوع الاجتماعي:

عرفت النظريات الاجتماعية في العقود الأخيرة اهتماما متزايدا بموضوع النوع الاجتماعي، فنبهت على أثره النظريات التالية:

1. النظرية البيولوجية:

ينطلق أصحاب هذه النظرية من فكرة أساسية مفادها أن التكوين البيولوجي هو المسؤول عن الفروقات الفطرية في سلوك الرجال والنساء مثل الهرمونات والكروموزومات وحجم الدماغ والمؤثرات الجينية، ويضيف هؤلاء أنه يمكن ملاحظة هذه الاختلافات في جميع الثقافات، مما يعني أن ثمة عوامل طبيعية تؤدي إلى اللامساواة بين الجنسين في جميع المجتمعات تقريبا. وذلك يعني أن الرجال بحكم تركيبهم البيولوجي يتفوقون على النساء في نزعتهم العدوانية، ومن ثم يتم النظر إلى المرأة كجسد ذو بنية فيزيولوجية هشّة، غير قادر على مقاومة الجسم الذكوري في مختلف المجالات خاصة المرتبطة منها بالأعمال الشاقة، بل إن بنيتها الفيزيولوجية تحول لها الارتباط بالجانب العاطفي خاصة المرتبط منه بتربية الأطفال والعناية بهم، لتكون بذلك الفروق البيولوجية حسب هذه النظرية أساسا لتشكيل الهوية الجنسانية. ومن هنا فالنظرية البيولوجية في مقارنة النوع ترجع أصل الفروق بين الجنسين إلى الاختلافات البيولوجية بين الذكور والإناث (28).

2. النظرية الجدلية التاريخية:

أكدت هذه النظرية على أنه لا يوجد اختلاف أو تمييز في الأدوار بين المرأة والرجل في العصور القديمة، وقد أولت الأهمية الكبرى لدور المرأة في الإنتاج والذي ترتب عنه أهمية اقتصادية للمرأة في المجتمع مما حولتها الحصول على مكانة

سياسية واجتماعية موازية لمكانة الرجل. بينما تغير الوضع في ظل النظام الإقطاعي الذي أثر على مكانة المرأة بسبب سيادة قيم القوة في المجتمع نتيجة الحروب التي كانت تتطلب قوة الرجل، فقدت حقوقها في تملك الإقطاعيات، وأدى ذلك إلى بروز مظاهر التمايز بين الرجل والمرأة.

فبحسب التفسير المادي التاريخي فإن تغير مكانة المرأة واضطهادها هو وليد الملكية الخاصة وظهور الطبقة في المجتمع نتيجة بروز الطبقة البرجوازية الرأسمالية، وحسب ما وصفه هربرت سبنسر في كتابة علم اجتماع حيث قال: إن أوروبا حتى القرن الحادي عشر ميلادي كانت تعطي الزوج الحق في أن يبيع زوجته فجعلت حق الزوج قاصرا على الإعارة والإجازة وما دونها. كما يرى أنصار هذه النظرية أن تاريخ اضطهاد المرأة تزامن مع الاضطهاد الطبقي، حيث أن توزيع المسؤوليات بين الرجل والمرأة ارتبط بنظام تقسيم العمل الذي نتج عن الصراع الطبقي وانتشار الملكية الفردية والاتجاه نحو الاستقلالية الذي نتج عنه تحديد دور المرأة في الأعمال المنزلية وجعلها أداة لخدمة الرجل. فالمادية التاريخية ترى أن دور المرأة في التنمية الاقتصادية يتحدد من خلال ما تؤديه من أعمال في مرحلة تاريخية معينة في ظل نظام اقتصادي محدد.

3. النظرية الوظيفية:

تعتبر النظرية الوظيفية المجتمع نسقا من الأجزاء المترابطة فيما بينها والتي تعمل كنسق ومنظومة واحدة، من أجل خلق الاستقرار والتوازن للنسق العام وبالتالي تحقيق التكامل الاجتماعي، ومن ثم فإن الوظيفة كخطاب ينظر إلى أن الاختلافات الجنوسية تسهم في التكامل والتضامن الاجتماعيين.

ويميل أصحاب هذا الاتجاه إلى الاعتقاد أن تقسيم العمل بين الجنسين يقوم على أساس بيولوجي. فالرجال والنساء يقومون بالوظائف التي يصلحون لها بيولوجيا، ومن هنا يرى الوظيفي جورج ميردوك بأن العمل البيئي خاص بالنساء، أما العمل البراني الإنتاجي فهو خاص بالرجال، ويعتبر أن تقسيم العمل بين الجنسين هو نتيجة منطقية لتنظيم المجتمع أكثر مما هو مرتبط بالبرمجة البيولوجية، في حين اعتبر تالكوت بارسونز أن العائلة المستقرة تدعم أطفالها من أجل ضمان تنشئة اجتماعية ناجحة لهؤلاء الأطفال⁽²⁹⁾.

وهذه العائلات المستقرة هي التي يقسم فيها العمل بين الجنسين بطريقة واضحة بحيث تؤدي الإناث أدوارا تعبيرية توفر العناية والأمن للأطفال وتقدم لهم الدعم العاطفي. أما الرجل فيقوم بأدوار الإنتاج وإعالة الأسرة ماديا بالعمل البراني الذي يتعرض فيه لصعوبات ومشاكل تكون فيها النزعة التعبيرية الأنثوية بمثابة المهدئ الذي يفرج عن الرجل ويخلق راحته السيكلوجية والبيولوجية وهذا في نظره تقسيم تكاملي للعمل يؤدي إلى الاستقرار الميكروسوسيولوجي كنسق فرعي، والذي هو أساس الاستقرار الماكرو سوسيولوجي أو النسق العام⁽³⁰⁾.

4 . النظرية الاقتصادية الحديثة:

على الرغم من تطرق خبراء الاقتصاد إلى مسائل مشاركة الذكور والإناث في القوى العاملة منذ أوائل القرن الماضي إلا أن النوع الاجتماعي بحد ذاته لم يستخدم كفتحة للتحليل، فالمعالجات المبكرة نسبياً لمشاركة النساء في القوة العاملة والتميز بين أحوال الرجال والنساء اعتمدت على ديناميكية سوق يعمل على أساس الرجال والنساء بدلا من الدور الذي يلعبه النوع الاجتماعي في طريقة عمل السوق الأساسية. في ستينات القرن الماضي طرح بيكر مع مجموعة من الخبراء في إطار نظرية رأس المال البشري مفهوم اقتصاد الأسر المعيشية الجديد الذي طبق للمرة الأولى مناهج نماذج السوق في تصنيف وتحليل إنتاج الأسر المعيشية وسلوك تخصيص الوقت، وقد استخدمت هذه الأدوات الجديدة لتوضيح مسألة تقسيم العمل على أساس النوع الاجتماعي وسلوك أفراد الأسرة المعيشية والفوارق بين الذكور والإناث في هذا الخصوص، وفي السبعينات والثمانينات من القرن الماضي تم تطبيق هذه المفاهيم في تحليل التمييز القائم في أسواق العمل ونماذج التفاوض في الأسر المعيشية والتي سمحت بإدماج أبعاد القوة والصراع في صنع القرار داخل الأسرة⁽³¹⁾.

حدث تطور مهم في مقاربات النظر في علاقة المرأة بالنشاط الاقتصادي، فبعد النظر للمرأة في ضوء اقتراب المرأة المعالة اقتصاديا حيث تعتمد بالكلية على الرجل شأها في ذلك شأن الأطفال في المنزل، فرضت الظروف السياسية لا سيما مع خروج الرجال للحروب بأعداد كبيرة أن يتطور النظر الى المرأة ليكون في ضوء اقتراب المرأة المعيلة والذي يجعل المرأة نائب عن الرجل الغائب، ومع إثبات المرأة قدرتها على مشاركة الرجل في النشاط الاقتصادي ظهر اقتراب آخر يهدف إلى إعطاء المرأة مساحة أكبر من الحركة خارج نطاق الوظائف الاقتصادية التقليدية وغير المقيمة رسمياً وهو اقتراب النهوض بالمرأة اقتصادياً؛ غير أن هذا الاقتراب خلق تمييزاً اصطناعياً يعطي للمرأة حقوقاً تخطي مبدأ المساواة دون أن يترتب عليها نفس القدر من الالتزامات. ومن هنا ظهر اقتراب آخر يركز على نهوض المرأة بوصفها فاعلاً اقتصادياً يتحمل من الأعباء ما يوازي أعباء الرجل⁽³²⁾.

اعتبرت هذه النظرية أن للمرأة دور ومكانة كبيرة في التنمية يستوجب استغلالها والاستفادة منها كمورد بشري له طاقاته، حيث تم توزيع جديد للأدوار والوظائف للأفراد في المجتمع، مما فتح المجال أمام المرأة للخروج للتعليم والتكوين وزيادة فرصها في العمل الذي غير من مكانتها الاجتماعية والمادية.

5 . نظرية النوع الاجتماعي:

تهدف هذه النظرية إلى إدماج النوع الاجتماعي في مختلف المجالات، خاصة المجال الاقتصادي والمشاركة الاقتصادية، والمساواة بين الرجل والمرأة في كافة الحقوق.

انتشرت في التسعينات مقارنة النوع الاجتماعي وعرفت في حينها بالمقاربة الجندرية، حيث انطلقت من أن مفهوم النوع الاجتماعي انطلق من أن التمييز الحاصل بين الجنسين قائم على تقسيم الأدوار الاجتماعية بين الرجل والمرأة راسخ في الأذهان ومبني على توزيع اجتماعي ثقافي للأدوار الاجتماعية بين المرأة والرجل على قاعدة الفوارق البيولوجية الطبيعية بينهما، والتي لا علاقة لها بالأدوار الاجتماعية أما الأدوار الموزعة جندياً فهي مترافقة وصور نمطية عن الرجل وعن المرأة، وهذه الصور مركبة ثقافياً في حقبات تاريخية متلاحقة. ويجري تلقين هذه الصور النمطية للأجيال الجديدة من الفتيات والفتيان كنماذج مرجعية للتقيد بما يهدف التكيف الاجتماعي. هذا التلقين من شأنه الإيحاء بأن توزيع الأدوار بين الجنسين طبيعي؛ أي أنه مرتبط بالاختلاف البيولوجي الطبيعي بين الجنسين بينما توزيع الأدوار الاجتماعية هو شأن اجتماعي تاريخي محض وهو مرتبط بالمعطيات الثقافية المتناقلة بين الأجيال في المجتمع الواحد، والتي هي محكومة بسنة التطور كما هو الحال بالنسبة لسائر المعطيات الاجتماعية الثقافية.

انطلقت المقاربة الجندرية أو مقارنة النوع الاجتماعي على خطين الخط الأول في مجال التحليل الاجتماعي حاول الأبحاث الاجتماعية من خلاله رصد أشكال التمييز الحاصل بين الرجل والمرأة في كل المجالات وتحليلها انطلاقاً من الفوارق البيولوجية التي لا صلة لها بالأدوار الاجتماعية المذكورة، أما الخط الثاني فهو مجال التنمية نفسه، حيث ضاعفت منظمات المجتمع المدني لا سيما منظمات النسائية ومنظمات حقوق الإنسان جهودها لرفع أشكال التمييز بين الجنسين وردم الفجوة التي تراكمت تاريخياً في هذا المجال على الصعيد العملية والثقافية والاجتماعية والسياسية. وهذان الخطان ترافقا مع ميدانين جديدين تم اعتمادهما في الأبحاث وفي الأنشطة الميدانية على السواء هما:

- ادماج النوع الاجتماعي في المقاربات ومن ثم في السياسات كافة

- العمل في مجال تمكين المرأة مباشرة لتسهيل مشاركتها المباشرة في رسم السياسات وتنفيذها في كل الميادين.

خاتمة:

لقد أبرزت الدراسة النظرية المقدمة في هذا المقال أن الحركات النسوية في العالم العربي والغربي حققت كثيراً من مطالبها حول المساواة بين الجنسين والقضاء على أشكال التمييز ضد المرأة، وتمكينها من ممارسة حقوقها مثلها مثل الرجل في كافة المجالات، على الرغم مما واجهته هذه الحركات من صعوبات تمثلت أساساً في رفض المجتمعات لهذا التغيير.

فقد سعت هذه الحركات إلى دعم إدماج النوع الاجتماعي عبر مختلف الإجراءات التشريعية والتنفيذية في مختلف ميادين الحياة، وسعت إلى القضاء على كافة أشكال التمييز بين الجنسين وذلك من خلال تناول موضوع النوع الاجتماعي في مختلف المؤتمرات والمواثيق والمعاهدات الدولية التي تسعى لتحقيق المساواة بين الذكور والإناث، وذلك من أجل ترقية وضع المرأة وتشجيعها على المشاركة الاقتصادية من خلال منحها نفس الحقوق في التعليم والعمل وتوفير لها الرعاية الصحية وحماية كامل حقوقها.

⁽¹⁾ HURTIG Marie Claude et autres: "Sexe et genre : De la hiérarchie entre les sexes", CNRS Editions, Paris, 2003, p91

⁽²⁾ عائشة التايب. النوع وعلم اجتماع العمل والمؤسسة. منظمة المرأة العربية، القاهرة. الطبعة الأولى 2011، ص 107.

⁽³⁾ عائشة التايب. النوع وعلم اجتماع العمل والمؤسسة. مرجع سابق، ص 88.

⁽⁴⁾ رشيد لبيض، النوع الاجتماعي، مفهومه، نظرياته، وتمثالاته، الحوار المتمدن-العدد: 4205 - 4/9/2013 -
<http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=376387>. 08:03

⁽⁵⁾ نيكوليان واسينار، إدراج النوع الاجتماعي في المنظمة غير الحكومية، النسخة العربية للمعهد الديمقراطي، لبنان، 2007، ص 10.

⁽⁶⁾ تقرير UNDP نوفمبر 2006 دليل المصادر في النوع الاجتماعي والمسار الرئيسي لإدارة المياه. ص 19.
http://www.un.org/esa/sustdev/inter_agency/gender_water/resourceGuide_Arabic.pdf

⁽⁷⁾ قاموس المصطلحات: النوع، الجنس، العمل، الاقتصاد غير المنظم. منظمة العمل الدولية 2009، الطبعة الأولى 2009. المكتب الاقليمي للدول العربية. مركز المرأة العربية للتدريب والبحوث كوثر. ص 27.

⁽⁸⁾ جوردون مارشال. موسوعة علم الاجتماع. القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2007، ص 23.

⁽⁹⁾ مي الدباغ، وأسماء رمضان. النوع الاجتماعي نحو تاصيل المفهوم في الوطن العربي واستخدامه في صوغ سياسات عامة فعالة. مجلة إضافات، العددان 23-24 صيف وخريف 2013. ص 120.

⁽¹⁰⁾ عقدت الأمم المتحدة المؤتمر العالمي الرابع للمرأة : العمل من أجل المساواة والتنمية والسلام أو ما عُرف باسم مؤتمر بكين من 4 إلى 15 سبتمبر 1995 في بكين، الصين. وكان على المندوبين إعداد إعلان ومنهاج عمل يهدف إلى تحقيق قدر أكبر من المساواة والفرص للنساء. شكل إعلان ومنهاج عمل بكين تنويج لعملية لخطوات مبكرة للاعتراف بحقوق المرأة كحقوق إنسانية في الثمانينات وبداية التسعينات من جانب المدافعين عن حقوق الإنسان وجماعات المرأة في العالم. ويظل الإعلان الصادر عن المؤتمر يمثل الاتفاق الأكثر شمولاً حتى الآن بين الحكومات حول ما ينبغي القيام به لتمكين

المرأة والإحقاق لحقوقها والمساواة بينها وبين الرجل. <https://ar.wikipedia.org/wiki/> المؤتمر العالمي الرابع للمرأة.

(11) عائشة تايب، النوع وعلم الاجتماع والعمل والمؤسسة، مرجع سابق، ص 88.

(12) ابتسام الكتبي وآخرون. النوع الاجتماعي وأبعاد تمكين المرأة في الوطن العربي، منظمة المرأة العربية القاهرة، الطبعة الأولى، 2010، ص 32.

(13) عائشة تايب، النوع وعلم الاجتماع والعمل والمؤسسة، مرجع سابق، ص 86.

(14) المرجع نفسه، ص 86.

(15) المرجع نفسه، ص 33.

(16) المرجع نفسه، ص 34.

(17) أحمد عمرو. النسوية من الراديكالية حتى الاسلامية. قراءة في المنطلقات الفكرية. مجلة البيان. مركز البحوث والدراسات. التقرير الاستراتيجي الثامن. 2013. ص 143.

(18) أنتوني غيدنز. علم الاجتماع، ترجمة: فايز الصباغ، المنظمة العربية للترجمة، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الرابعة، 2005، ص 196.

(19) نادية ليلي عيساوي. تيارات الحركة النسوية ومذاهبها. الحوار المتمدن-العدد: 85 - 9 / 3 / 2002

<http://www.ahewar.org>

(20) ابتسام الكتبي وآخرون. النوع الاجتماعي وأبعاد تمكين المرأة في الوطن العربي. مرجع سابق، ص 35.

(21) أنتوني غيدنز. علم الاجتماع، مرجع سابق، ص 197.

(22) نادية ليلي عيساوي. تيارات الحركة النسوية ومذاهبها. مرجع سابق.

(23) أحمد عمرو. النسوية من الراديكالية حتى الاسلامية. قراءة في المنطلقات الفكرية. مرجع سابق. 2013. ص 145.

(24) مي الدباغ، وأسماء رمضان. النوع الاجتماعي: نحو تأصيل المفهوم في الوطن العربي واستخدامه في صوغ سياسات عامة فعالة، مجلة المستقبل العربي، العددان 23 - 24 صيف وخريف 2013، ص 119.

(25) ابتسام الكتيبي وآخرون. النوع الاجتماعي وأبعاد تمكين المرأة في الوطن العربي. مرجع سابق، ص 51.

(26) انظر تفاصيل المراحل في: عائشة تايب، النوع وعلم الاجتماع والعمل والمؤسسة، مرجع سابق، ص 97-101.

(27) جوردون مارشال. موسوعة علم الاجتماع ترجمة: محمد الجوهرى وآخرون، المجلد الأول، الطبعة الثانية، 2007. المجلس الأعلى للثقافة المشروع القومي للترجمة، ص 24.

(28) رشيد لبيض. النوع الاجتماعي مفهومه نظرياته وتمثالاته، مرجع سابق.

(29) أنتوني غيدنز. علم الاجتماع، مرجع سابق، ص 192.

(30) رشيد لبيض. النوع الاجتماعي مفهومه نظرياته وتمثالاته، مرجع سابق.

(31) رياض بن جليلي. تمكين المرأة من أجل التنمية. الكويت: المعهد العربي للتخطيط. سلسلة دورية تعنى بقضايا التنمية في الدول العربية، العدد التاسع والتسعون يناير 2011 السنة العاشرة، ص 3.

(32) ابتسام الكتيبي وآخرون. النوع الاجتماعي وأبعاد تمكين المرأة في الوطن العربي. مرجع سابق، ص 27.

قائمة المراجع:

1- HURTIG Marie Claude et autres: "Sexe et genre : De la hiérarchie entre les sexes", CNRS Editions, Paris, 2003, p91

2- عائشة التايب. النوع وعلم اجتماع العمل والمؤسسة. منظمة المرأة العربية، القاهرة. الطبعة الأولى 2011.

3- رشيد لبيض، النوع الاجتماعي، مفهومه، نظرياته، وتمثالاته، الحوار المتمدن-العدد: 4205 - 4/9/2013 -
<http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=376387>. 08:03

4- نيكوليان واسينار، إدراج النوع الاجتماعي في المنظمة غير الحكومية، النسخة العربية للمعهد الديمقراطي، لبنان، 2007.

5- تقرير UNDP نوفمبر 2006 دليل المصادر في النوع الاجتماعي والمسار الرئيسي لإدارة المياه.
http://www.un.org/esa/sustdev/inter_agency/gender_water/resourceGuide_Arabic.pdf

- 6- قاموس المصطلحات: النوع، الجنس، العمل، الاقتصاد غير المنظم. منظمة العمل الدولية 2009، الطبعة الأولى 2009. المكتب الاقليمي للدول العربية. مركز المرأة العربية للتدريب والبحوث كوثر.
- 7- جوردون مارشال. موسوعة علم الاجتماع. القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2007.
- 8- مي الدباغ، وأسماء رمضان. النوع الاجتماعي نحو تأصيل المفهوم في الوطن العربي واستخدامه في صوغ سياسات عامة فعالة. مجلة إضافات، العددان 23-24 صيف وخريف 2013.
- 9- ابتسام الكتي وآخرون. النوع الاجتماعي وأبعاد تمكين المرأة في الوطن العربي، منظمة المرأة العربية القاهرة، الطبعة الأولى، 2010.
- 10- أحمد عمرو. النسوية من الراديكالية حتى الاسلامية. قراءة في المنطلقات الفكرية. مجلة البيان. مركز البحوث والدراسات. التقرير الاستراتيجي الثامن. 2013.
- 11- أنتوني غيدنز. علم الاجتماع، ترجمة: فايز الصباغ، المنظمة العربية للترجمة، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الرابعة، 2005.
- 12-نادية ليلي عيساوي. تيارات الحركة النسوية ومذاهبها. الحوار المتمدن-العدد: 85 - 9 / 3 / 2002
<http://www.ahewar.org>
- 13- مي الدباغ، وأسماء رمضان. النوع الاجتماعي: نحو تأصيل المفهوم في الوطن العربي واستخدامه في صوغ سياسات عامة فعالة، مجلة المستقبل العربي، العددان 23-24 صيف وخريف 2013.
- 14- جوردون مارشال. موسوعة علم الاجتماع ترجمة: محمد الجوهري وآخرون، المجلد الأول، الطبعة الثانية، 2007. المجلس الأعلى للثقافة المشروع القومي للترجمة.
- 15- رياض بن جليلي. تمكين المرأة من أجل التنمية. الكويت: المعهد العربي للتخطيط. سلسلة دورية تعنى بقضايا التنمية في الدول العربية، العدد التاسع والتسعون يناير 2011 السنة العاشرة.

بين النص والصورة: القراءة التأويلية وحدودها في تجربة الواسطي

Between the text and the image: the theoretical reading and its limits in the "Al Wassiti" experiment

د. كريمة الرفاعي، دكتورة في تكنولوجيات الفن، مساعد تعليم عال، جامعة القيروان، تونس

ملخص:

أثارت المقامات اهتمام الواسطي ومكنته من الإحساس بجمالية النصّ مخاطبة عقله وتفكيره ووجدانه فأعاد صياغتها من جديد بوسائله وبأسلوبه وبخبرته الذاتية وفهمه ووعيه لمعطيات المكان والزمان. ويعود الجانب الأكثر أهمية في صياغة لوحاته إلى الترابط العميق بين المضمون الذي تطرحه وبين تكوينها، حيث يعكس التكوين الفكرة التي أساسها النصّ ويساعد على إبرازها. طرح علينا الواسطي مسألة ثنائية العمل الفني وعلاقة النص الأدبي باللوحة الفنية، أي حاصل فعل القراءة أو التأويل، أو هو حاصل العلاقة بين الذات المبدعة والذات المتقبلة بتوسط النص المكتوب والمرئي على أساس أنّ التأويل هو الذي يضيف على النصّ معنى بما يجعل الأثر الفنيّ متجدّد باستمرار.

أصبح الواسطي قارئاً ضمّني ونموذجي بعث في فعل التلقّي قدرة تحريك الدلالات واستبعاد الشّكل الأيقوني لصوره فأسهّم في إعادة إنتاج دلالات وشفرات النصّ حيث عمل على إعادة صياغة قضاياها وإشكالياتها بالانفتاح على طاقة التأويل لتحرير المقامات من حدودها المباشرة وبالتالي تحريّ القراءة الضمنية التي تخفيها المقامات في جوهرها.

سنعرض بعض التفاصيل لمنمنمة "المرأة أمام المنوال" في مشهد مصور للمقامة الكوفية الخامسة، حيث نقل لنا الواسطي صورة من صور الحياة الواقعيّة وهو ذات الموضوع الذي اشتغل عليه الحريري في مقاماته.

الكلمات المفتاحية: النص، الصورة، التأويل، المقامة، المنمنمة، الواسطي، الحريري.

Abstract:

The denominators raised the interest of "Al Wassiti", which inspired him to feel the beauty of the text by addressing his mind, thinking and emotions. So he reformulated it using his tools, style, personal experience, understanding and awareness of the facts of time and place. The most important aspect in the formulation of his paintings is the deep connection between the content it presents and its composition, and the composition reflects the idea underlying the text and helps to highlight it. "Al Wassiti" raised the issue of: the duality of the artistic work and the relation between literary texts with

the artistic painting. I.e. the product of the act of reading or interpretation, or it is through the relationship between the creative person and the person receiving the written and visual on the basis that, it is the interpretation that gives the text meaning so that the artistic effect is constantly reproduced. "Al-Wassiti" has become an implicit and model reader. He added to the simple act of 'receiving' the ability to modify semantics and excluded the iconic form of his image. Thus, he contributed in reproducing the semantics and codes of the text as he worked on reformulating his problematics and difficulties by his openness to the capacity of interpretation by releasing the denominators from their direct limits and consequently inspecting the implicit reading which is centrally concealed by the denominators. We will present some details in a miniature of "Women in Front" in a scene composed of the fifth "Kufiyah" denominator, where "Al Wassiti" gave us an example of a real life picture that is the subject of "Al Hariri" 's work.

Key words: Text, image, interpretation, denominator, miniature, Al Wassiti, Al Hariri.

مقدمة:

لقد اخترنا لهذا المقال عنوان: بين النص والصورة: القراءة التأويلية وحدودها في تجربة الواسطي، فحينما نتحدث عن فنّ المنمنمات يرد اسم الواسطي بلا منازع كأهمّ فنّان عربي مسلم قام برسم صور فنيّة صاحبت مقامات الحريري. والجانب الأكثر أهمية في صياغة لوحاته يرجع إلى الترابط العميق بين المضمون الذي تطرحه لوحاته وبين تكوينها. فالتكوين يعكس الفكرة التي أساسها النصّ ويساعد على إبرازها. فهو إعادة تمثّل لتمثّل بدئه الحريري قبله. أثارت المقامات اهتمام الواسطي ومكنته من الإحساس بجماليّة النصّ مخاطبة عقله وتفكيره ووجدانه فأعاد صياغتها من جديد بوسائله وبأسلوبه وبخبرته الذاتيّة وفهمه ووعيه لمعطيات المكان والزمان. ولكن ما الذي دفعه لرسم المقامات؟ هل هي الرغبة في تفسير المقامة؟ هل هو السعي لتقديم قراءة أخرى لواقع الحريري؟ أم هي مجرد دوافع استيعابية؟

لنتساءل، عن علاقة منمنمات الواسطي بالواقع الذي صوره الحريري أي عن علاقة الصورة بالنص، هل هي علاقة تماثل أم اختلاف؟ هل يمكن اعتبار أن أعمال الواسطي تتجاوز النص لتصبح مستقلة بذاتها؟

يطرح علينا مسألة ثنائية العمل الفني وعلاقة النص الأدبي باللوحة الفنية، أي حاصل فعل القراءة أو التأويل، أو هو حاصل العلاقة بين الذات المبدعة والذات المتقبلة بتوسّط النص المكتوب والمرئي. وإذا قلنا بأنّ الكلام قادر على إنشاء الصّور وأنّ الصّور قادرة على شرح الكلام وتبليغه وهو ما يتيح للقارئ أن يأوّل النصّ بيعته من جديد من خلال فعل القراءة والتوليد

على أساس أنّ التّأويل هو الذي يضفي على النّص معنى بما يجعل الأثر الفنّي متجدّد باستمرار، فإنّ السّؤال المحوري الذي يطرح نفسه علينا هو: إلى أيّ حدّ يمكن تأوّل تراثنا علماً وأنّ متعة القراءة والتأويل تكمن في بعث الصّورة المتخفية والكشف عنها حتى تبقى فاعلة ومؤثرة رغم انقضاء ظروف نشأتها؟

إنّ التّأويل كعملية معرفيّة ضمنيّة لا يمكنه إغفال النّص ودراسة فضائه، فهو إذ يتبنّى مفهومه الاصطلاحي التقليدي يحاول بدأب الانفراد بالنّص متوسّطاً بينه وبين قارئه، موجّها النّص وجهة محدّدة تتيح له تبني مفهومه الاصطلاحي الحديث فيتمتع بسلطتين في آن واحد، سلطة النّص على قارئه، وسلطة القارئ الانعكاسيّة، لينطلق بها لاحتكار آفاق النّص وتوجيهها باتجاه المعنى المطلوب.

1- الاشتقاق وعلاقته بالقراءة التّأويلية:

أ- المدوّنة الاصطلاحية والتّأويل:

لا يتوقّف في اللّغة العربية مصدر لكلمة "منمنمة" ولكنّها أصبحت تحمل معنى الصّورة المرسومة ذات الحجم الصغير مقارنة باللّوحات و بالرّسوم الحائطيّة. وإذا كانت الأشكال صورا وبقدر ما تتعدّد الصّور وتنوّع تكشف عن غنى الرّؤيا والرّؤية، فإنّ الصورة تحمل في الوقت نفسه صورتها الظاهرة وصورتها المعنويّة الباطنة، وهذا أنّ صورة الشيء لا تنحصر في ظاهره وإنما تشمل كذلك حقيقة ومعنى. بالتالي فإنّه من غير الممكن الحديث عن علاقتنا بالصورة من غير إدماج الصّور العينيّة الإدراكيّة والصّور الذهنيّة، إنّ الانتقال من إحداها للأخرى يتمّ بشكل يتجاوز التّصوّر بل إنّ الصورة الذهنيّة تعتمد في غالب الأحيان على صور حسيّة تلتقطها العين وتحتزّها الدّكرة في أعماقها ليتمّ ترجمتها إلى صور ذهنيّة. فتصوير الشيء تصويراً واقعياً أي كما يترأى للرّائي لا يظهر منه إلا جزئه السّطحي ثم أنّ هذا يصبح نسخاً، وحتى نلّهم الشيء على حقيقته لا بدّ من أن نتصوّره أولاً أي أن نفهم معناه ونذكر دلّته ونؤوله ثم نصوره. كلّ هذا يقودنا إلى القول بأنّه إذا أردنا تصوير شيء فعلياً أن نذكر ظاهره، ولا يتحقّق ذلك إلا بالبصيرة لا بالبصر فقط. وإذا كان على الفنّان أن يتصوّر الشيء الذي يريد رسمه قبل الرّسم فذلك لأنّه لن يرى الشيء على حقيقته إذا اكتفى بظاهرة فتكون الصورة محدودة بظاهر ما رآه والذي هو ليس كلّ ما يراه وبالتالي ليس حقيقة ما نراه. ثم إنّ رسم ظاهر الشيء لا يؤكّد رسم الشيء نفسه لأنّ عمليّة الرّسم هذه مهما كانت دقيقة فلن تنتج شيئاً ممثلاً ولن يبلغ دقّته وجماله ولنقل أنّه من حقّ الفنّان أن يعيد نسخ شيء أعجبه فحاكاه ليحرج شبيهه، ولكننا هنا نقول شبيهه وليس الشيء ذاته وهو في هذه الحالة يتخلّى عن خاصيّة تميّزه هي خاصيّة الخلق والإبداع باعتبار أنّ التشابه يفقد الشيء معناه. وإذا كان للمنمنمة علاقة ايتيمولوجية بإضفاء اللون الاحمر فإنّها أصبحت تدل على اضافة استعمال الالوان عموماً وإذا كان لكل لون رمزه الخاص فان اللون الاحمر يبقى لون القياصرة بكل ما تحمله الكلمة من رمز للقوة والعظمة حيث كانت الالعب الدموية تمثل ابرز مشاهدهم المتعة. فقد يؤدي اللون وظيفة تعبيرية توصيلية تعجز اللغة عن تحقيقها فاللون يحمل الكثير من الغموض الجمالي و يطرح مسألة التلوين

الثقافي لما يتضمنه من مفاهيم فنية وفلسفية وعقدية. وقد جاء في لسان العرب: "الصبغ والصباغ والصبغة ما يصبغ به والصبغ المصدر والجمع أصباغ وأصل الصبغ التغيير"⁽¹⁾.

ب- سلطة التأويل:

للنص قدم ضارب في الزمان وكذا الصورة، إلا أن نظرية التأويل لم تتجلى إلا مؤخرًا، تأسست في النقد الغربي بجهد منظرين صرفوا اهتمامهم إلى درس مختلف العلاقات بين النص والصورة والقراءة ليصلوا إلى حدّ التأويل وتقرير أسس النظرية التأويلية. ولقد عرف التأويل كمفهوم فلسفي ونقدي اهتمام العديد من الفلاسفة المحدثين وعرف الغرب أعلاما ينظرون إلى التأويل ويحدّدون مفاهيمه وعلاقاته بالنص المبدع بدءًا من شليمر ماجر ووصولًا إلى مدرسة كوستانس الألمانية مرورًا بغادامير⁽²⁾ وبول ريكور⁽³⁾، وتتمثّل وظيفة التأويل في بلورة الفهم، ليتمّ بعد ذلك إشراك قراء آخرين في دلالات بعينها فالتأويل هو أساس عملية الشرح والفهم، يقوم بإزالة الغموض عن الموضوع الذي يتفحصه لكي يصبح أكثر ألفة، وإذا كان الشرح لا يكفي في ذاته، وإذا كان علينا امتلاك سياق النصّ المدرّس سواء كان مرئي أو مكتوب من أجل الإتيان بشرح ذي قيمة، فإنه علينا أن نحدّد بالتدقيق السياق المحال عليه وعلى ما يحدّده. إنّ التأويل، وكيفما كانت المناهج المستعملة من أجل تشكّل نصّ ما، وكيفما كانت الإيديولوجيات والأحكام الثقافية المسبقة التي تعدّ جزءًا من صيرورة فهم المؤول، يكمن في التعبير العملي بواسطة مجموع طرق الشرح التي تسبقه وتصاحبه وهو يمارس عمليته التقديرية، فالكشف عن معنى نصّ يعدّ مرحلة أولى في اتجاه الفهم، وإبلاغ معنى نصّ ما للآخرين هو الخطوة الأولى نحو الشرح، لذا جاز لنا أن نقول إنّ التأويل معادل لفن فهم النصوص، إذ أنه ينتج نصّا على نصّ وهو بذلك إعادة فهم تتحقق انطلاقًا من وضع النصّ المبدع موضع سؤال وصولًا إلى جعله نصّا يمكن إعادة النظر فيه.

لقد تحول هذا النشاط المشترك للتفاعل الإنساني إلى تخصص عندما بدأ يهتم بالنصوص المكتوبة والمرئية التي لها قيمة خاصة في وسط ما، أي النصوص الدينية والقانونية والأدبية والتاريخية والفنية. لتتحول بذلك طبيعة التأويل إلى حوار منتج مع النصّ المبدع لينشئ نصّا بحثيًا يستند إلى آخر مبدع ولكنّ نصّ التأويل ليس التّمودج الوحيد للفهم، إذ قد يتولد عنه فهم آخر ليصبح هو بذاته قابلاً للفهم وبالتالي للتأويل، ليصبح لدينا "تأويل التأويل" إلا أن عملية التأويل هذه ليست اعتباطية، فهي مشروطة بتمكّن المؤول بأداة التأويل، كاللغة مثلا بالنسبة للنصّ الأدبي، وثقافة المؤول وآفاقها، ففي التأويل يتدخل المؤول بصورة مباشرة، يوجه عملية الفهم ويسجلها بلغته، لتحتكم نتاج التأويل إلى رؤى المؤول ونظراته إلى الحياة والوجود. وعلى هذا الأساس، فإن فينومينولوجية قراءة النصوص يمكن وصفها باعتبارها التطبيق الأول لنماذج الانسجام وباعتبار امتدادها والتغيرات التي تلحق بها باستمرار وبيدائلها في نهاية الأمر. لكن، هل يكون من الهين بسط نظرية التأويل بالنسبة لبعض نصوص حضارتنا المكتوبة والمرئية؟

تأويل التراث ليس هو الشرط الوحيد للإبداع، إلا أنّ التراث أيضا ليس هو الموضوع الوحيد للتأويل. فالتأويل بحسب هانس جورج غادامر يتسع ليشمل تفسير كلّ شيء يكون قابلا للفهم والتعقل، وهو يتّجه إلى المقاصد والمعاني بغية التعرف على معني شيء ما وتفهمه على نحو يزيل غموضه، ومن ثم يزيل الاعتراض عنه. غير أن عملية تأويل التراث ليست عملية اعتباطية، كما أنها لا ينبغي أن تبقى رهينة طرائف التأويل التقليدية، بل يجب أن تسترشد بالضوابط والشروط الأخلاقية للتأويل التي تخدم توجهاته الواسعة. يقول الجرجاني في تعريفه للتأويل: "إنّ التأويل في الفاصل هو الترجيح. في الشرع صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى يحتمله، إذا كان المحتمل الذي يراه موافقا بالكتاب والسنة"⁽⁴⁾. ربما يتعلق التأويل هنا بالشرع إلا أن ما يهمنا منه أنّه يقرّ بأنّ اللفظ معنى ظاهرا يمكن للتأويل أن لا يقف عند دلالاته الظاهرة فيصرفها إلى معنى آخر يحتمله. كذلك هو "إعطاء معنى أو دلالة لحدث أو قول لا تبدو فيه هذه الدلالة لأول وهلة و يكون مثلا في التأويلات السياسية"⁽⁵⁾. و يقال في موضع آخر: "اجمع بين الظاهر و الباطن يتضح لك سرّ الراحل و القاطن. و هكذا فإنّ العبور يتمّ بالظاهر إلى الباطن لا من الظاهر إلى الباطن"⁽⁶⁾. هنا يبرز الوصل بين الظاهر و الباطن و عدم الاقتصار على طرف دون الآخر.

2 - بين النص والصورة:

نحن أمام مستويين للرسم، الرّسم بالكتابة والرّسم بالصورة، وبهذا ينتفي الحاجز الدلالي بين الكتابة والصورة، فكلاهما صورة، غير أنّ الصورة في المكتوب تتخذ طابعا أكثر تجريدا من الصورة المحسمة، فالمكتوب يستمد روحية الصورة من العناصر المكونة للكتابة، فالألف ممدود، والباء منقوطة، لكنه يتناسب من حيث الطول الإجمالي مع الألف وإذا كانت الكتابة أكثر تجريدا من الصورة فإن الصورة المجردة (غير المكتوبة) أكثر مرونة، فهي تحتمل التشبيه والتجسيم كما تحتمل التجريد والتميز، لكنها بأشكالها المحسدة والمجردة لا تخلو من تعبيرية تجاور المعاني وتغيم في فضاء الدلالات، والحال أنّ الكتابة تقدم صورة وصفية ذهنية بغضّ النظر عن الرّسم الكتابي الذي أشرنا إليه سلفا. إنّنا هنا إزاء تناصّ لا يتوقف عند حدّ، فالكتابة والصورة تمثّلان مستويين لحقبة تتجاوزهما، ذلك أن النصّ بالمعنى الواسع يشمل المكتوب والمرئي والمسموع، وهذا يعني أنّ كلّ أشكال التعبير نصوص وصور، وأنّ تلك الأشكال لا تشمل الاتصال المباشر عبر المرئيات المكتوبة، بل أشكال الاتصال غير اللفظي بما يشمل الموسيقى والإشارات والإيماء وغيرها من طرق التّعبير غير اللفظي.

نعود الآن إلى ما أشارنا إليه سابقا حول أصل الكتابة والصورة حتى نستبين وحدة عناصر الوجود في هذا الجانب، وسنرى أنّ الحقّ هو مصدر المكتوب والمصوّر حيث يقول أبو يزيد البسطامي محاجا المخالفين له: " لقد أوتيتم بعلومكم رسما عن رسم وميتا عن ميت أمّا نحن فنأتي به من الحي الذي لا يموت"⁽⁷⁾.

ضرورة الصورة في النص الإبداعي:

يقول ريجيس دوبري في كتابه "حياة الصورة وموتها": "ظلت الصورة تعتبر كتابة حتى الظهور الحديث، قبل أربعة آلاف سنة، للطرائق الأولى للتسجيل الخطي للأصوات وتعتبر ذات طابع شعائري وأسطوري"⁽⁸⁾ وأضاف "إن الآثار الأولى للكتابة ظهرت في الألف الرابعة قبل الميلاد، في بلاد الرافدين ثم بعد ذلك يبدو كما لو أن تجريدية الرمز المكتوب قد حرّرت الوظيفة التشكيلية للصورة من حيث هي وظيفة تنافسه مكتملة للأداة اللغوية"⁽⁹⁾. في هذا القول يضع دوبريه محددتين للصورة والكتابة، فالكتابة في حالة اشتباك خلاق مع الصورة، لأنها نبتت أساسا من الصورة، غير أنها انتقلت بالصورة من التجسيد والتشبيه إلى الترميز والتجريد، أما الصورة فقد كانت سابقة على الكتابة من حيث كونها تعبيرا شاملا عن المرئي، فيما جاءت الكتابة لتستبدل الهيروغليفية بالحرف. وبالتالي فإن الحرف برغم كونه صورة إلا أنه مستودع يختزن في داخله قابليات لامتناهية من التصوير والتعبير أيضا، وإذا كان السرد فنّ الفنون الكتابية المتمازجة، فإنّ حضور الصورة في السرد سيجعلنا نقرب من تداخل المستويين، وحتى نستبين مركزية السرد في الكلام فإنّ علينا الإشارة إلى أنّ السرد يتناسب مع الأبعاد الشعرية والوصفية والمحسنات البديعية والتصويرية وحتى الخيالية وهذه العناصر مجتمعة تبين درجة تقاطع السرد مع الفنون الكتابية المختلفة، وكيف أنّ البعد الحدثي الحكائي يتبلور من خلال الخيال الواسع المسيج بشاعرية النص وانسيابه، والمأخوذ بمنظومة المفاهيم الدلالية، والحاضر في أساس المرئي والمجهول. الرشاقة الأسلوبية، هي تعبير عن البعد الغنائي في السرد، لكن هذه الغنائية تستمد وهجها من تناغم الوجود، وبه تستعين بحثا عن عناصر الرشاقة التعبيرية التي تصل إلى التلقي. أيضا يستوعب السرد الصورة الوصفية والذهنية والافتراضية، فالمزاج العام لكاتب النص السردية متداخل مع الحقيقة والخيال، مع المعقول واللامعقول، مع الحاضر والغائب. وكلما اغتنى النص بالصورة كلما أصبح تأثيره أقوى والصورة بالنسبة للمبدع محفورة في الذاكرة، هي مخزون هائل وثمين ومتنوع أيضا إذ يستطيع المتلقي استدعاء تلك الذاكرة لتصبح صورة تلك الصورة التي يعتبرها باشلار حالة وجودية مقرونة بالخيال، وهي تتناسخ متوالدة ومتداعية واحدة تلو الأخرى، فيخرج بالصورة من إطارها المباشر المعروف بوصفها مرئية بعين الإنسان، حيث يقول في كتابه جماليات المكان: "نرى صوراً تنتج صوراً، نحتفظ بصورة في ذاكرتنا وهكذا، أي أنّ الصورة هي كل شيء عدا كونها النتاج المباشر للخيال"⁽¹⁰⁾، ما يدكرنا برؤية الشيخ محي الدين بن عربي الذي يعتبر ظواهر الوجود منظومة لصور تتداعى مسافرة في الزمان والمكان، ظاهرة طورا، ومختفية غالبا، ولهذا فإنه يرى الصورة بعين قلبه، ويعتبر الخيال قيمة عليا في معادلة المشاهدة، فهو الذي يقول: "لقد صار قلبي قابلا كل صورة فمرعى لغزلان ودير لرهبان"⁽¹¹⁾. وعن حركية الصورة يقول دوبري "ليست حركية الصورة والكلمة من نفس الطبيعة، ووجهتهما ليست هي نفسها، فالكلمات تقذف بنا نحو الأمام فيما ترمي بنا الصورة في الخلف"⁽¹²⁾ وهذا التراجع في زمن الفرد والجنس الإنساني يعتبر مسرعا ومحركا للقوة. ولما للصورة من قدرة وسلطة بصرية على المتلقي فإن تضافها مع الكلمة أقرب إلى التنوع، فالصورة كلمة، والكلمة صورة، واللغة لغات، والبيان يتجاوز المعروف المؤلف من قوالب الكلام والصور. لكن ما الذي يمنح للصورة

هذه القوة؟ وقبل ذلك ما هي الصورة؟ كيف يأتي المعنى إليها؟ ما هو دورها في خلق معرفة توجّه المتلقي؟ ثم ما هي علاقتها بالنص الذي تحضر في فضائه؟

أ- ماهية الصورة

الصورة هي علامة بصرية ندرك من خلالها نوعاً من محاكاة الواقع وليس الواقع ذاته، ما دمنا لا ندرك سوى ما نعرفه عن العالم لأنّ "طريقتنا في الإدراك والتمثيل لا هي كونيّة ولا هي طبيعيّة، بل تقوم على سياق الحضارة من معتقدات وديانات وأخلاق وفلسفة"⁽¹³⁾، والصورة لا تقف عند حدود التقل والإحياء وإعادة العرض، وبالتالي فإنّ فهم العلامات التي تكوّن الصورة لا تقف عند حدود ربط الدوال بمدلولاتها الظاهرة ما دام الدال الواحد قادراً على استثمار مدلولات متعدّدة، كما أنّ الصورة ليست مجموعة من الأشياء المتجاورة التي تهدف إلى تقديم معلومات قصد تحقيق نوع من التواصل فحسب، لأنّ التواصل الإنساني عامة ليس مجرد تقديم بسيط للمعلومات بقدر ما هو "جزئية حياتية تتخلل كل مناطق الوجود الإنساني"⁽¹⁴⁾، إذ للتواصل أطر معرفية ودلالية مختلفة ومتعددة. من هنا وجدنا بارث⁽¹⁵⁾ يميز بين نمطين من القراءات الأولى تعيينية تكتفي بمجرد عناصر الصورة، والثانية إيحائية لأن الأشياء التي ترى وتُدرك بالعين، أي "كل ما يشتغل كعلامات أيقونية لا ينظر إليه في حرفيته، بل من خلال انضوائه داخل هذا النسق أو ذاك"⁽¹⁶⁾. بارث بمذنب النمطين يضعنا مباشرة أمام ازدواجية إرسالية الصورة، وهي ازدواجية مرتبطة بكينونة المعنى عامة، ذلك أنّ الوقائع في جميع الأنساق سواء كانت لسانية أو غير لسانية تحتمل تجليين للمعنى، أحدهما ظاهر "يمثل مباشرة من خلال الوجه المرئي للواقعة، أو من خلال ما تقدمه الواقعة في شكلها الظاهر"⁽¹⁷⁾ والثاني مستتر ما دامت الوقائع في تحققها تمارس الانتفاء والاقضاء إزاء مجموعة من الوحدات الدلالية الأخرى الممكنة، لأنّ "خلق كيان مستقل ومنسجم يفترض القيام بتهديب الوحدات الدلالية وتشذيبها"⁽¹⁸⁾. فيكون المعنى بهذا مضاعفاً وذاتاً وجهين، الأول مباشر ضروري لإدراك الواقعة، والثاني غير مباشر، ولكنه ينطلق من هذا المظهر المرئي، الذي في ارتباطه بسياقات مغايرة، يمتلك دلالة مختلفة. ويعود هذا بطبيعة الحال "إلى قدرتنا على إسقاط مبادئ جديدة لتنظيم هذه التجربة المعطاة من خلال الحدود الظاهرة للعلامة، وفق أنماط متنوعة للتدليل"⁽¹⁹⁾.

ب- علاقة الصورة بالمعنى

إنّ الصورة كعلامة أيقونية لا تستند في دلالتها على التشابه المفترض بينها وبين الموضوع الذي تمثله، لأنّ الصورة لا تقدّم جميع الوحدات الدلالية التي تحيل عليها التجربة الواقعية مادامت العلامة الأيقونية بصفة عامة لا تمتلك خصائص النموذج الذي تمثله. ليكون بذلك المعنى في الصورة مبنياً. فالدلالة لا تكون محايدة لها ولكنها تأتي إلينا عبر ما راكمته التجربة الإنسانية من معرفة، وفقها نحاول إدراك عالم الصورة. ويصبح مبدأ التشابه وسيلة نميز عبرها الشيء من بين زخم هائل من الأشياء التي تختزلها ذاكرتنا، معتمدين خصائص عامة ترتبط بالشكل والحجم واللون، وتلك عمليّة لا تتعدّى حدود تبيين

ما هو موجود خارج الذات "لتصنيفه ضمن هذا القسم من الأشياء أو ذاك"⁽²⁰⁾. فعندما نرى الشيء نبحت "في المعطيات الموصوفة عما يتطابق مع الخطاطة المجردة التي تمدنا بها ثقافتنا، وحين يتم التطابق تبدأ عملية التعرف والتسمية والتصنيف"⁽²¹⁾. يصبح تحديد دلالة العلامة سواء كانت أيقونية أو رمزية رهينا بمعرفة سابقة تشتغل كسفن وفقه يتم إدراك هذه العلامات. فكل ما يصدر عن الانسان يفترض معرفة مسبقة يتم وفقها الإدراك، لأن " نظام الأشياء ليس معطى بطريقة مباشرة وعادية، إنه بناء تقوم به الذات الفردية أو الجماعية على حدّ سواء"⁽²²⁾. لا تكتفي الصورة في بناء عالمها بالمعطيات ذات البعد الأيقوني بل توظف معطيات أخرى ترتبط بالعناصر التشكيلية، فالصورة ألوان وأشكال تحين عبرها المعطيات الأيقونية. فقد تكون الصورة عبارة عن بيوت وأشخاص وحيوانات، ولكنها أيضا ألوان ومواقع، وأوضاع لهذه الأشياء الممثلة، تختلف معانيها باختلاف السياق الذي ترد فيه، إن لم نقل الثقافات التي تواضعت على إعطائها دلالات خاصة، والحضارات التي يتفاعل معها المجتمع سواء كانت مترامنة معه أم لا، وهذا ما نستطيع تبينه من خلال اختلاف اشتغال الألوان حتى داخل المجتمع الواحد، فالأبيض لون الفرح والحزن في المغرب مثلا⁽²³⁾ وبناء على ذلك، لا يمكن التعامل مع المعطيات التشكيلية اعتبارا لوجودها المادي وإنما انطلاقا من الأبعاد والدلالات التي اكتسبتها في إطار ثقافة معينة. فأمبرتو ايكو يقرّ أنّ "توسيع الملفوظات الأيقونية منطلقا من مصطلح (بريطو) الـ (معنم) الذي يرتبط بكل علامة خاصة يتناسب مدلولها، لا مع مدلول علامة منفردة، بل مع ملفوظ من ملفوظات اللغة مثل إشارة (منع المرور) التي لا تمتلك علامة لفظية معادلة، بل ملفوظا معادلا"⁽²⁴⁾. بالتالي لا يكون المعنى في الصورة محايثا للعناصر المكوّنة لها، سواء كانت ذات بعد أيقوني أو تشكيلي، إنّما تحتاج إلى معارفنا القبليّة من أجل تفكيكها، لكن عندما تصبح الصورة غير مستقلة يصبح المعنى مرتبطا بالسياق "ذلك أنّ النص لا يمكن أبدا أن يكون معزولا، فهو يستمدّ معناه من العلاقات المباشرة مع نصوص أخرى"⁽²⁵⁾ وفي حالة الصور التي نشغل بها، يصبح الأمر متعلّقا بالتّصوص الموازية، بل يصبح الرّهان الكبير على هذه الأخيرة حتى لا تغدو القراءة مجرد تأويل شخصي ينزاح بالصّورة عن إرساليّتها الحقيقية. من هنا فإنّ أي تأويل لعناصر الصّورة لا بدّ وأن يخضع لحكّ النصّ، لأن الاكتفاء بالاستعانة بالحمولات التي راكمتها التجربة الإنسانيّة والثقافة لمعطى معيّن سواء كان أيقونيّا أو تشكيليّا، سيجعل الصّورة قابلة لقراءات متعدّدة تختزلها الذاكرة في أعماقها ليتمّ ترجمتها إلى صور ذهنيّة. فـ "المعنى محايث لوضعية ابلاغية تشتمل، بالإضافة إلى باث وملتق، على مجموعة من الشروط"⁽²⁶⁾ يصبح بها وجود المعنى رهينا باستثماره في وقائع مادية، و بالتالي تكتسب العلامات دلالاتها انطلاقا مما تكسبها التجربة الانسانية من قيم.

من هنا تبين دور الصّورة في شرح المعنى وقدرتها على منح عوالم دلاليّة ضروريّة لاكتمال إرساليّة النصّ المقروء. وكما ينتج المعنى في النصّ عبر محافل متعدّدة، تعتمد الصورة في إنتاجه، باعتبارها علامة، على مجموعة من المعطيات، منها الأيقونية حيث نلاحظ وجود أشياء وأشخاص وحيوانات وأشكال وألوان.

إنّ ملازمة الصّورة للنّص يبرز دورها في توجيه القارئ لا من حيث هي عنصر من العناصر البنائيّة الأولى التي تسترعي انتباهه وهو يتعامل مع النّص، بل من خلال إمكاناتها في بلورة معنى النّص وشرحه ولعلّه ما سنحاول إبرازه انطلاقاً من تحليلنا لإحدى منمنمات الواسطي التي لم تكن وسيلة زخرفية تزين واجهة النّص، بل وعاء لمجموعة من المعاني المبتوثة في المقامات ممّا جعلها بنية تكثّف مضمون النّص أحياناً ووسيلة غير لغوية تكشف عن قدرتها في الاشتغال كعلامة قادرة على أن تضيف عندما تبخل المقامة على القارئ، ويصبح عطاءها شحيحاً أحياناً أخرى. فالمقامة خاضعة لاستراتيجية الحريري الذي يرفض أن يعطي كلّ شيء مرّة واحدة.

3- حدود القراءة التأويلية

إنّ مقامة الحريري تمثّل دلالات مفتوحة لقراءات متعدّدة وربّما لا متناهية⁽²⁷⁾ "EcoEmberto" يعتبر النّص آلة كسولة تتطلّب من القارئ عملاً تعاونياً حثيثاً لملء الفضاءات التي صرّح بها أو لم يصرّح بها من قبل. وإذا اعتبرنا قراءة الواسطي لمقامات الحريري بحكم العامل الزمّني يصبح الواسطي في هذه الحالة متلقي يتعاون مع النّص من أجل ملء الفضاءات وبالتالي هو قارئ ضمني ونموذجي بعث في فعل التلقّي قدرة تحريك الدلالات واستبعاد الشكل الأيقوني لصوره إذ لا نلمس في صورته النسخ والمحاكاة والمشابهة بل نلاحظ الإضافة وعدم التشابه بالموضوع المحالة عليه، ومن هنا يمكن اعتبار الواسطي قارئاً نموذجياً أسهم في إعادة إنتاج دلالات وشفرة النّص حيث عمل على إعادة صياغة قضاياها وإشكالياته بالانفتاح على طاقة التّأويل إذ لم يصمد أمام الطّاقة التّأويلية التي اكتشفها وهو ينغمس في تتبّع التّأويل لتحرير المقامات من حدودها المباشرة وبالتالي تحرّي القراءة الضمنية التي تخفيها المقامات في جوهرها. وبالتّزامن بعدم محاكاته في رسومه ونسخه لها خرج من دائرة المتلقي القارئ العادي إلى دائرة القارئ النموذجي.

ولكن إذا كانت المنمنمة تمثل قراءة تأويلية للنّص بما شملته من إيجازات ودلالات قد لا نلمسها في المقامة فإنّ هذا يطرح مسألة حدود التّأويل ويجعلنا نتساءل أين تقف حقوق النّص؟ وإلى أي حدّ استطاع الواسطي أن يلتزم كمتلقي نموذجي لمقامات الحريري بهذه الحدود؟ وبحق المقامات؟ ثم إلى أي حدّ استطاع أن يحقق التّوازن بين حقوق النّص وبين مبادرة المؤلّف الذي تحدّث عنه "Eco" في كتابه "حدود التّأويل"؟

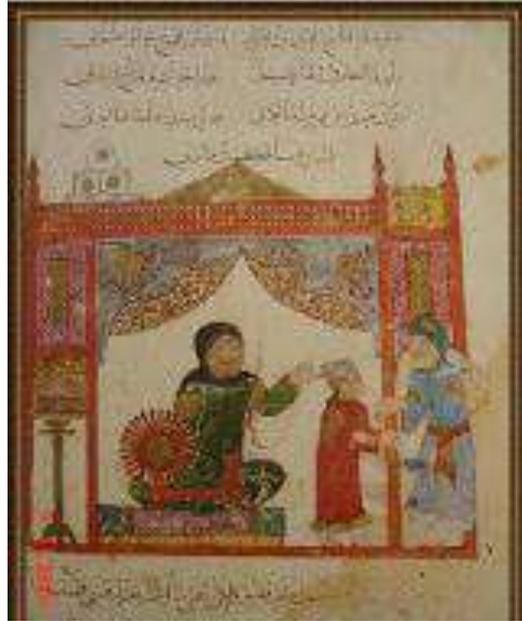
عرف الواسطي من خلال رسمه للمنمنمات المصاحبة لمقامات الحريري وتعكس تلك النتاجات صورة لأيام الدّروة الحضاريّة، كان قد صوّرها من داخل الحياة وحبكتها، وربّما تكون تلك الرّسوم خطاباً جديداً يعتمد على الرّؤيا البصرية والتفسير المباشر للأشياء قافزاً عبرها فوق اعتماد القراءة التي تحتاج إلى حدّ أدنى من المعرفة وفكّ رموز الحروف ليكون بذلك خطابه ثقافياً ذا مواصفات تبسيطيّة ومباشرة.

4- منمنمات الواسطي

أ- محاولة استقراء منمنمة المقامة الكوفية الخامسة

سنعرض بعض التفاصيل لمنمنمة "المرأة أمام المنوال" في مشهد مصور للمقامة الكوفية الخامسة التي علّق عليها كيليطو بقوله "هذه الصّورة ترافق الحوار الدائر بين الأب وابنه على عتبة الباب، كلا الشخصين واقفا وكلاهما يمدّ يده، أبو زيد بطل المقامات ليطلب القرى وزيد ليبيّن له أنّه لا يملك شيئا. هناك شخص ثالث: برة الأم، الأب في الخارج والأم في الداخل وبين الإثنين، زيد الذي يواجه أباه ويدير ظهره لأمة الجالسة أمام المنوال ومن الملاحظ أنّ برة ترفع يدها اليسرى ولا تكشف يدها اليمنى على عكس أبي زيد الذي يبرز يمينه ويخفي يسراه، أمّا زيد فإنّه يبدي كلتا يديه... أخيرا تعرض الصّورة الأم وهي تغزل بالمنوال"⁽²⁸⁾.

الصورة عدد 1: المرأة أمام المنوال



المصدر: الواسطي

المنمنمة الكوفية الخامسة



المصدر: الواسطي

المنمنمة الكوفية الخامسة

تخطيط: د. وسماء الأغا يكشف عن الدوائر والاقواس التي تحكم هيكلية التكوين للمنمنمة

في هذه الصورة يبدو أنّ الشّكل هو جوهر العمل الفنّي ذلك أنّ العالم المستقلّ للأثر الفنّي يخضع لما يسمى "منطق الأشكال" أي العلاقات المنطقية الحقيقية التي يمكن ارجاعها إلى بنية عقلية مضبوطة كالإخراج والتّضمين والتّمائل والتّضاد والقياس والمجموعات الهندسية والزخرفية الجزئية المكوّنة للبنية وأين الكلّ تضبطه وتنظّمه هياكل كبرى تتردّد بين الدوائر والاقواس واللّوالب، فالمتأمل للصّورة يلمح الشّكل الدائري للمنوال ويلمح الأرابيسك التي تزين الإطار المحيط واللّوالب المتجلّي خاصّة في الوجوه، حيث تشكّل العيون المنطقة الجوهرية ربّما لأنّها تعبّر عن الفكر والروح بما شاهدته من أحداث. تبدو الوجوه والأيدي وحدها البارزة ليضللّ الباقي عبارة على قماشة مزينة وثوب مخيط. يلفت انتباهنا أيضا صور الأقدام الحافية عند الأب كما عند الابن في حين تختفي أقدام المرأة تماما، ولعلّه في ذلك تذكير أو طرح لعامل ديني. إذا تبرز الوجوه والأيدي والأرجل متميّزة في الصّورة مقارنة بباقي المساحة المرسومة التي شكّلت بقعا لونية فاتحة تكاد تكون متشابهة يسهل معها ضبط إيقاعاتها داخل مجموع العالم المستقلّ للألوان، والملاحظ تغيّر الألوان في الرّسمة من الفاتح إلى الداكن واعتماد الألوان الدقيقة التي تدلّ على الصّفاء الإنساني، فاللون الذهبي وروعة بريقه المعدني باختلاف تدرجاته يحيلنا إلى جزئيات النور الإلهي بينما يحيلنا اللون الأحمر إلى الحبّ الإلهي وخلق هذا العالم. إضافة إلى ذلك، تبدو الشّخصيات ثابتة، مستقرّة

ومتوازنة تسند إلى الأرض بكل ثقة وصلابة وكأنّ بالأرض ملكا لها، أين يظهر الأب أو أبا زيد على الحافة الخارجية لجموع أشخاص الصورة، يمزّ عبه خط حلزوني ربّما ليخبرنا بأنّه يمثّل رمز القوة والحركة، فالعرب قالت قديما بأنّ استقامة المنجل تكمن في اعوجاجه.

لقد اهتم الواسطي بعناصر الصورة من حيث حجم الأشخاص وتعبيراتهم المختلفة على وجوههم وحركاتهم في حين لم يهتم بالنسب بقدر ما اهتم بتصوير الفكرة المتمحورة حول الشخصية الأدبية التي برزت أهمّ بكثير من الخلفيّة المعماريّة حجما. وفي عرض الإنسان بهذا الحجم دليل على مكانته عموما، وما حركات وإيماءات الشخصيات الثلاث في الصورة إلا دليل على ذلك. لنكتشف أنّ الواسطي انتقل بالصّورة من طرح القيم التشكيلية إلى طرح القيم التمثيلية الروحية فقد جاءت الوضعيات التي رسمها شديدة الارتباط بالفكرة والموضوع الذي عبّر عنه النص. لقد عمل الواسطي على إبراز جدلية الغائب والحاضر وهي جدلانية شكلائية قامت على تضادّ الظاهر والباطن مؤسّسا بذلك تضادًا وجوديًا في مصير الإنسان أكّده بجعل الشّكل يختفي حينًا ويبرز حينًا آخر كما هو الأمر بالنسبة ليد المرأة وكذلك الرّجل الذي يقابله الشمعدان في الجزء الأيسر من الصّورة. في حين يدلّ إظهار اليد الأخرى في حركة انفتاحية نحو الأعلى على حقيقة الجهر والبوح والقدرة على المواجهة ممّا يعطينا فهما آخر للفكرة الأصل الموجودة في الرّؤية الروحية التي تقودنا نحو جدلية ظاهر الشّكل وباطنه وأهميّة البعد الظاهر وجوهه للوصول إلى المستوى الباطن، خاصّة ونحن نعلم مكانة الأيدي ورموزها عند العرب إذ هي تكتب وتشير وفي الإشارة إيجاء وانفتاح للمعنى.

جسد الواسطي تفوّق الإنسان على غيره من المخلوقات وهنا تكمن حزية الفنّ والفنّان باعتباره استكشاف لرغباتنا الدفينة. هكذا بنى الواسطي عالمه بألوانه وبرؤاه الخاصة وبمفردات بسيطة فنقل لنا مشهد المرأة التي تغزل الصّوف شأن نساء العامة آنذاك والجالسة على قطعة من الأثاث التي تحمل بعض الرّخارف أمام المنوال ذو الشّكل الدائري القابل للحركة والدوران فأعطانا إحساسا بالزّمن وبفلسفة الحركة الاستمرارية للزّمن. إنّ المتأمل لحكاية المقامة الخامسة يدرك جيّدًا هذه الحركة الاستمرارية للزّمن وكأنّنا به يدور كما يدور المنوال فيعود إلى نقطة البداية. إذا الواسطي نسج صورة المقامة انطلاقًا من مرجعيّات اجتماعية واعتمادا على مرجعيّات روحية وما غزل المرأة للصّوف إلا دليل على رمزية الصّوف وأهميته في الحياة الروحية آنذاك، إذ الصّوف لبس الأنبياء وحلية الأصفياء ومن لم يتخلّق بأخلاقهم فليس له أن يلبس كلباسهم ولا أن يتحلّى بحليتهم. كما يبرز في الصّورة بوضوح اعتماده لرمزية التثليث، فالشّخص ثلاثي وتيجان الأعمدة ثلاثة وسيقان الشمعدان ثلاثة والمثلثات في أعلى البناء من اليمين ثلاثة والدوائر في أعلى الصّورة ثلاثة. إنّ نظرية التثليث هي أساس الخلق عند ابن عربي وامتدادها ليس له حدود غير أنّ أصولها تظلّ مشدودة إلى الأمر الأوّل. كذلك نلاحظ في الجانب الأيسر من اللوحة صورة الكأسان والكأس لا تسمّى كأسا إلا وفيها الشّراب وقيل هو اسم لهما على الانفراد والاجتماع، ويقول ابن سيّدة: هي الخمر نفسها وهي اسم لها وفي التنزيل: "يطاف عليهم بكأس من معين بيضاء للشاربين" (29) وصفاء الخمر يمثّل الحقيقة في صفائها حيث لا شكل ولا لون ولا رقة زجاج الكأس يمثّل قلب العارف الذي حلّت فيه

الحقيقة في صفائها. و هكذا كثيرا ما يرمى المعنى الظاهر لمشهد ما إلى دلالة باطنية ولكن هذه الرمزية لا تفسر وحدها جمالية الصورة، ففي الواقع نرى كل الأفكار الأساسية التي تميز النظرة الإسلامية للعالم في العصر الوسيط. وكلها محاولات منه لإبهار المشاهد من خلال تكوينات لا علاقة لها بالواقع من حيث الجمع بين الدّاخل والخارج أو من حيث التعبير المتأق عن العمارة الإسلامية من خلال رسم دقائق الزّخرف التي استعار تكوينها من الأشكال الزخرفية والخطية كما استفاد من علم الهندسة حيث تحوّل بها من التسطيح إلى العمق والتعقيد.

نقل لنا الواسطي صورة من صور الحياة الواقعية. صور العادات في الحياة الاجتماعية والانفعالات اليومية وهو ذات الموضوع الذي اشتغل عليه الحريري في مقاماته إلا أنّ صور الواسطي تجاوزت الحدود الضيقة للكتابة لتمنحها فضاءات أخرى للتعبير أكثر انفتاحا تحتمل أكثر من قراءة. لقد حرص على أن يمتع المشاهد بكلمات وجمل شعرية من المقامة لإبراز الجمالية الفضائية للصفحة فبدى الخط متعلقا بالتأليف التصويري ممّا أعادنا إلى المقامة، فربط بذلك الخيال و اللامرئي بالمرئي، أين نلمس البعد التعبيري والرمزي والروحي في طريق بناء المشهد البصري إذ يبدو الفنان متفاعلا مع تراثه الذي غدى فيه إحساسه بالجمال وإدراكه لما نسميه الاستيطيقا. لقد عبّر عن نظرتة للعالم في صيغة تصويرية تنطلق من عناصر الواقع المحسوسة لا محالة ولكن تحاول التعبير عن حقائق مطلقة أو أحداث روائية خيالية عن طريق التلميح والرمز دون اهتمام بتصوير الأحداث والأشياء كما تحدث فعلا في الواقع.

ب- خصائص أعمال الواسطي الفنية ودلالاتها الرمزية

لقد استطاع الواسطي أن يعيد ترتيب مقامات الحريري في مجملها وذلك بنقل الصورة الأدبية التخيلية إلى إحياء مرئي. لقد قدّم في عمله جملة من الرموز تم تصويرها وفق الذوق العربي واستنادا إلى ما هو متعارف عليه، ذلك أنّ الصورة في الفن ذات بنية بلاغية كامنة ومعلنة أو هي عبارة عن دلالة ظاهرة (تقديرية) ودلالات تأويلية تقدّم نفسها عبر طبقات متعدّدة في لا وعي المشاهد. لقد استند في عمله إلى اللاشعور الجمعي الذي يتخذ تعبير الرؤيا وذاكرة الأسلاف شفرات يطلقها النص بالكلام المعتاد لا بالتكرار الذي يقوم على العدد الذي يحدّد معناه، ونحن نعلم ما للأعداد من رموز قد تفوق رمزية الكلام المعتاد. لذلك يمكن القول أنّ العدد وفق تكرارات في التصوير الإسلامي إشارات رمزية يحيلنا عليها الرسام. فالواسطي نقل رسالة تحوي فكرة أو قضية إلى نوعين من المشاهدين مشاهد عادي والذي هو بدوره يشاهد الصور ويعجب بجمال ألوانها وبدلالاتها الفنية، ومشاهد غير عادي قادر على إدراك ما حاول الفنان توصيله للمشاهد من خلال عمله الفني الذي أصبح وسيلة اتصال تستمد وجودها من الذات الإنسانية.

للواسطي قدرة على إبراز الحيات الاجتماعية بدقائق أمورها حتى تشعر معها أنّ الكلمة ومالها من قدرة على التعبير في مقامات الحريري كانت دون رسومه في نقل الجو العام وتثبيتها لوقائع الحياة يوم ذاك من حيث تباين مقام كل شخص جاء الحديث على سيرته من جلسته وإيماءته وملابسه وحركة يده فتمتلك الصورة من الجاذبية ما يجعل أثرها يفوق الكلام

أحياناً⁽³⁰⁾. وإذا كانت المقامات مرآة صادقة لعصرها، وجاءت مليئة بالفكاهة والاقاصيص المرحّة، استعمل فيها الحريري الصنعة الادبية واستعرض فيها قدراته الفنية والشعرية والنثرية، نقد من خلالها الاوضاع السائدة في مجتمعه وعكس من خلالها صورة واقعة وهي تجسد آراءه وأفكاره لتصبح نصاً مقروءاً يتداوله العرب في ما بينهم ويرون فيه صورتهم، فإن رسومات الواسطي قد جاءت لترافقها وتشرحها كما هو سائد آنذاك إذ أنّ الصورة المرسومة كانت تصاحب الكتب العلمية كمثال لتوضيحها وتشرحها.

خاتمة:

طالما أغرت مقامات الحريري رسامي المنمنمات إذ توجد عدة مخطوطات للمقامات مرفقة بشرح بواسطة الصورة ولكن تبقى أشهرها تلك المخطوطات التي أنجزها الواسطي ليرافق المقامات ويشرحها، و "ككل شرح تضيف الصورة التي اعتبرها نوعاً من الشرح شيئاً للنص"⁽³¹⁾.

قائمة الهوامش:

- 1- ابن منظور، لسان العرب، دار احياء التراث العربي، بيروت، لبنان، 1997.
- 2- الذايعتر " فيلسوف التأويل بلا منازع في الفكر المعاصر و من أشهر مؤلفاته المترجمة إلى الفرنسية في موضوع التأويل
Vérité et méthode : les grandes lignes d'une herméneutique philosophique, Edition du Seuil, 1976, Paris et L'art de comprendre : herméneutique et tradition philosophique Aubier, Montaigne 1982.
- 3- من أهم أعلام التأويل في مؤلفاته:
Philosophie de la volonté : Finitude et culpabilité, De l'interprétation Essai sur Freud, Le conflit des interprétations et La métaphore vive.
- 4- الجرجاني، التعريفات، الدار التونسية للنشر، 1971.
- 5- مجدي وهبة وكامل المنس، معجم المصطلحات العربية في اللغة و الأدب، مكتب لبنان، 1984.
- 6- ابن عربي، كتاب الأسرى إلى مقام الأسرى، ضمن رسائل ابن عربي، دار احياء التراث العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة، 1983، ص.79.
- 7- أبي يزيد البسطامي، من الفتوحات المكية، جزء 1، بيروت، ص.365.
- 8- دوبري ريجيس، حياة الصورة و موتها، ترجمة فريد الزاهي، إفريقيا الشرق، المغرب، بيروت، طبعة 1، ص 23.
- 9- نفس المرجع، ص 24.
- 10- غاستون باشلار، جماليات المكان، ترجمة غالب هلسا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة 5، ص.30.
- 11- ابن عربي، الفتوحات المكية، دار الكتب العلمية، ج 1، بيروت، ص. 368.
- 12- دوبري ريجيس، حياة الصورة و موتها، ترجمة فريد الزاهي، المغرب، بيروت، إفريقيا الشرق، طبعة 1، ص 175-176.
- 13- Jean Claude Fozza, Petite fabrique de l'image, Edition Magnard, 1989, p.12.
- 14- سعيد بنكراد، الصورة الاشهارية، المركز الثقافي العربي المغربي، طبعة 1، 2007، ص.12.

15-Roland Barthes, Rhétorique de l'image. In Communications, numéro 4, Edition Seuil, Paris, 1964, p.49.

16-سعيد بنكراد ، النص السردي نحو سيميائيات للإيديولوجيا، دار الأمان، الرباط، 1996، ص.17.

17-سعيد بنكراد ، المعنى بين التعددية والتأويل، م، علامات، عدد 13، 2000، ص.13.

18-سعيد بنكراد ، النص السردي نحو سيميائيات للإيديولوجيا، دار الأمان، الرباط، 1996، ص.13.

19-نفس المرجع، ص.14.

20-سعيد بنكراد، التمثيل البصري بين الإدراك وإنتاج الدلالة (الصورة نموذجاً)، مقال غير منشور.

21-المرجع نفسه.

22-Margaret W Matlin, La cognition, Une introduction à la psychologie cognitive, traduction de la 4^{ème} édition américaine par Alain Brossard, Paris, De Boeck Université, 2001, p.51.

23-تشير كاترين همبر في معجمها إلى أن اللون الأبيض في أوروبا هو لون الزواج والحوريات ولكنه أيضا لون الأشباح. وكم يثير اللون الأبيض القمراً. يرتبط أيضا بالموتوهي الدلالة ذاتها التي تكسبها إياه الثقافة الإسلامية. فالأبيض هو رمز للحداد ولكنه في ارتباطه ببعض العادات العربية يشغل بدلالة مناقضة. فشرب الحليب في الأعراس لا يعود إلى فوائده الصحية وإنما يعود إلى لونه الأبيض الذي يرمز إلى الحياة والفرح.

انظر معجم الرموز، ص: 81، 82.

24-امبرتو ايكو، سيميائيات الأنساق البصرية، ترجمة محمد التوهامي العماري ومحمد أودادا، دار الحوار للنشر والتوزيع، ط1، 2008، ص.86-87.

25-Umberto Eco, La structure absente, Introduction à la recherche sémiotique, Mercure de France, Paris, 1972, p.176

26-يقسم أمبرتو أكو التأويل إلى نوعين: تأويل لا متناهي و تأويل متناهي محكوم بمرجعيات وحدود كقراءة خريطة مثلا.

27-عبد الفتاح كيليطو، الغائب، دراسة من مقامات الحريري، ص.73

28-ابن منظور، لسان العرب، دار احياء التراث العربي، بيروت، لبنان، 1997.

29-فريد الزاهي، الجسد والصورة والمقدس في الاسلام، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، ص.115.

30- عبد الفتاح كيليطو، الغائب، دراسة من مقامات الحريري، ص.92.

قائمة المراجع

- ابن عربي، كتاب الأسرى إلى مقام الأسرى، ضمن رسائل ابن عربي، دار احياء التراث العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة، 1983.
- ابن عربي، الفتوحات المكية، دار الكتب العلمية، ج 1، بيروت.
- ابن منظور، لسان العرب، دار احياء التراث العربي، بيروت، لبنان، 1997.
- أبي يزيد البسطامي، من الفتوحات المكية، جزء 1، بيروت.
- امبرتو ايكو، سيميائيات الأنساق البصرية، ترجمة محمد التوهامي العماري ومحمد أودادا، دار الحوار للنشر والتوزيع، ط1، 2008.
- الجرجاني، التعريفات، الدار التونسية للنشر، 1971.
- دوبر يريجيس، حياة الصورة و موتها، ترجمة فريد الزاهي، المغرب، بيروت، إفريقيا الشرق ، طبعة 1
- سعيد بنكراد، الصورة الاشهارية، المركز الثقافي العربي المغربي، طبعة 1، 2007.
- سعيد بنكراد، النص السردى نحو سيميائيات للإيديولوجيا، دار الأمان، الرباط، 1996.
- سعيد بنكراد، المعنى بين التعددية والتأويل، م، علامات، عدد 13، 2000.
- سعيد بنكراد، التمثيل البصري بين الإدراك وإنتاج الدلالة (الصورة نموذجاً)، مقال غير منشور.
- عبد الفتاح كيليطو، الغائب، دراسة من مقامات الحريري
- غاستون باشلار، جماليات المكان، ترجمة غالب هلسا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة 5.
- فريد الزاهي، الجسد والصورة والمقدس في الاسلام، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء.
- معجم الرموز.
- مجدي وهبة و كامل المنذر، معجم المصطلحات العربية في اللغة و الأدب، مكتب لبنان، 1984.
- Jean Claude Fozza, Petite fabrique de l'image, Edition Magnard, 1989.
- Margaret W Matlin, La cognition, Une introduction à la psychologie cognitive, traduction de la 4^{ème} édition américaine par Alain Brossard, De Boeck Université, Paris, 2001.
- Roland Barthes, Rhétorique de l'image. In Communications, numéro 4, Edition Seuil, Paris, 1964.

- 
- Umberto Eco, La structure absente, Introduction à la recherche sémiotique, Mercurede France, Paris, 1972.

تجليات العلوم الطبية في المخطوطات العربية الإسلامية؛

"تلخيص كتاب الرحمة في الطب والحكمة للإحسائي أنموذجا"

**Medical Sciences in Arabo-Islamic Manuscripts :
Case Study of "Summary of the Book of Al Rahma fi Al Tibb
Wa Al Hikma" of al-Ahsai.**

د. عمر بن عراج (جامعة أبي بكر بلقايد. تلمسان/ الجزائر)

ملخص:

إن الحديث عن الطب، وحضوره في المخطوطات القديمة عند العرب المسلمين قد مر بمراحل؛ أولها الاعتماد على فلسفة علوم الآخرين؛ خاصة الطب اليوناني، والمصري القديم، ثم علوم وتجارب الأمم السابقة، ثم عصر الترجمة؛ فقد قام العلماء المسلمون أمثال ابن التلميذ، وابن القف، وابن ملكا البغدادي، وابن سينا، وغيرهم بترجمة كتب الطب اليوناني، خاصة كتب أبقراط وجالينوس، مما دعا إلى بروز علماء آخرين ألفوا كتباً عنيت بالطب؛ نذكر منهم العلامة المهدي بن علي الصيرفي في القرن التاسع الميلادي؛ حين ألف مخطوط **الرحمة في الطب والحكمة**، والذي قرن الطب بالفلسفة، ليعيد من بعده وبعد عشرة قرون أبو بكر بن عمر الملا الحنفي الإحسائي تلخيصه في القرن التاسع عشر ميلادي وسماه "تلخيص كتاب الرحمة في الطب والحكمة"، فكان منهجه في المخطوط وفق نمط الكليات الفلسفية التي قامت على أساسها النظرة الطبية الإسلامية بداية بعلم الطبيعة، وأصلها من البرودة، والحرارة، والرطب، واليابس، ومن ثمة ارتباط هذه الأخلاط بالعناصر الأخرى، وما ينجم عنه من زيادة في جسم الإنسان، ثم خواص الأغذية والأدوية ومنافعها، وما يصلح للبدن في حالة الصحة، وعلاج الأمراض الخاصة بكل عضو، وعلاج الأمراض العامة المتنقلة في البدن، إلى جانب علاج الأمراض المعدية؛ وذلك بجانب وصفات وفوائد طبية نافعة للبشرية.

الكلمات المفتاحية: المخطوطات العربية الإسلامية، علوم الطب، الإحسائي، المهدي بن علي الصيرفي، تلخيص كتاب الرحمة في الطب والحكمة.

Abstract :

Talking about medicine and its presence in the ancient manuscripts of Muslim Arabs has gone through stages. First, It relied on the philosophy of the sciences of others, especially Greek and ancient Egyptian. Then the science and experiences of previous nations, then the age of translation; when the Arab scientists translated all the ancient books into Arabic. Especially the most important founders of Greek medicine Abu Qarat and Galenos, .In fact, Arab Muslim scholars have emerged in this field, and they have written books and manuscripts that are concerned with medicine. Including the Great

Scholar Mahdi Ben Ali Sabri in the ninth century AD who When wrote the manuscripts of “ Al Rahma fi Al Tibb Wa Al Hikma that was summarized after ten centuries by Abu Bakr bin Omar al-Hanafi al-Ahsai in the nineteenth century AD and called "Summary of Al Rahma fi Al Tibb Wa Al Hikma”. His method in the manuscript was according to the style of philosophical colleges on which the basis of the Islamic medical outlook beginning with the science of nature originated from cold, heat, wet, and land. In addition to other elements resulting in increase in the weight of the human body. Furthermore, the study of the properties and benefits of food and medicine, the physical health of the body, the treatment of the diseases of each member, the treatment of general diseases in the body, as well as the treatment of infectious diseases, as well as useful medical recipes and benefits for mankind.

Key Words: medicine, Arabo-Islamic manuscript, Al Rahma fi Al Tibb Wa Al Hikma, Abu Bakr bin Omar al-Hanafi al-Ahsai, Al Mahdi Ben Ali Al Sabri.

مقدمة:

لقد كان للعلماء العرب المسلمين إنجازات عديدة في مختلف ميادين المعرفة من رياضيات، وفلك، وكيمياء، وفيزياء ونبات، وطب، وكما كان لهم الدور الكبير في صنع الحضارة الإنسانية. ويأتي دورنا لنبين جهود علمائنا ودورهم من خلال أهمية إحياء التراث العربي الإسلامي في تحقيق النهضة العربية المأمولة بتبيان إنجازاتهم، ومن أهم العلوم التي عني بها المسلمون؛ ميدان علم الطب الذي نبع فيه المسلمون؛ إذ ارتبط هذا الأخير بالفلسفة ارتباطا كلياً، وتقدم فيه العلماء المسلمون؛ حيث نجد أن هذا التقدم يعود إلى عاملين رئيسيين هما: الإسلام ذاته الذي يؤكد على أهمية الطب، ويفتح الباب أمام البحث في الأمراض وطرق الوقاية منها، وعلاجها، والاستفادة من تراث الأمم السابقة في الفلسفة، و الطب، وسائر العلوم؛ كسياسة للدول الإسلامية، خصوصاً في العصر العباسي، و ليست عمل فردي، وقد أدت هذه السياسة إلى نقل التراث الفلسفي اليوناني بما فيه الطب، فاستفاد منه المسلمون وطوره وأضافوا إليه الجديد. ومن بين العلماء العرب المسلمون في هذا المجال نجد منهم العلامة أبي بكر بن محمد الملا الإحسائي الحنفي (ت 1270هـ) الذي أعاد تلخيص كتاب الرحمة في الطب و الحكمة لمؤلفه مهدي بن علي الصبري (ت: 815هـ).

من خلال هذه الفرضيات تتضح إشكالية البحث؛ وهي:

ما مدى ارتباط العلوم الطبية بالفلسفة عند العلماء المسلمين القدامى؟. وهل وفق الإحسائي في الربط بينهما في

مؤلفه تلخيص كتاب الرحمة في الطب والحكمة؟، هذه الإشكالية تجرنا إلى طرح بعض الأسئلة منها:

- ما هي أهم المواضيع المشتركة بين الطب والفلسفة التي تطرق إليها المؤلف؟

- ما هي أنواع العلل التي ذكرها المؤلف في مخطوطه؟

- وهل ذكر العلاج المناسب لهذه العلل؟

1- التعريف بمؤلف المخطوط:

هو العلامة الشيخ أبو بكر بن الشيخ محمد بن الشيخ عمر بن الشيخ محمد بن الشيخ عمر الملا الحنفي

الإحسائي.

مولده:

ولد رضي الله عنه بمدينة الأحساء (مدينة هجر) بحج الكوت، والتي تقع في الجزء الشرقي من المملكة العربية السعودية في اليوم الثاني من الربيع الثاني من عام 1198هـ⁽¹⁾

نشأته:

توفي والده وهو صغير، وترى في حجر والدته، وهو محفوف بعين عناية مولاه، وملحوظ بحفظه ورعايته إلى أن بلغ سن التمييز، وأجلس عند المعلم فأتقن الكتابة والقراءة، وأكمل حفظ القرآن عن ظهر قلب، ولم يتجاوز عمره عشر سنين، فقد كان ذا حظ وافر من الفهم، والذكاء، ثم جد واجتهد في تحصيل العلوم النقلية والعقلية على عدة مشايخ ذوي تمكن، وعلماء جهابذة ميامين من علماء الأحساء ومن غيرهم، ممن يقدم الأحساء؛ حيث كانت في ذلك الوقت محط رجال العلماء، وقبلة للفصحاء والبلغاء ومنارا للعلم، وكلما أظفر شيخنا بشيخ متفنن في العلوم مع الإتقان اشتغل عليه حسب الإمكان حتى برع في هذه العلوم وفاق أقرانه، وغدا من أفاضل علماء عصره.

شيوخه:

لقد تتلمذ الشيخ رحمة الله على جملة كبيرة من العلماء ومن أبرزهم:

1- العلامة الشيخ عبد الرحمان الشيخ عمر الملا الفلاني.

2- العلامة الشيخ أحمد الشيخ عمر الملا الحنفي.

3- العلامة الشيخ حسين بن محمد بن أبي بكر الإحسائي الحنفي.

4- العلامة الشيخ عبد الله الجعفري الطيار الشافعي.

كم أخذ عن علماء الحرمين الشريفين أثناء سفره لأداء مناسك الحج ومن أبرزهم:

1- السيد محمد بن السيد أحمد العطرشي المالكي المغربي ثم المدني، المدرس بالمسجد النبوي الشريف.

2- العلامة الجليل السيد يسميرغني الحنفي المالكي، والمدرس بالمسجد الحرام و تلقى علم الأخلاق، والآداب، والسلوك من الفاضل العالم العامل الناسك، الزاهد؛ الشيخ بن أحمد الشهير بالدوسري الشافعي البصري ثم المكي.

عمله بالتدريس:

أجازته شيوخه بما تجوز لهم روايته وتعلم لديهم دراية من تفسير، وحديث، وأصول، وفروع من منقول ومعقول

مما تلقوه عن مشايخهم؛ كما هو مذكور في أثباتهم كما أذنوا له بالإفتاء والتدريس، فأتى، ودرس في حياة أشياخه، وظهرت

براعته، وحسن تقريره، فأقبل عليه طلاب العلم من كل مكان ينهلون من علمه، ويتفتعون بتربيته وسلوكه، وانتفع به خلق كثير، وقد ذكره بعض تلاميذه ابنه الشيخ عبد الله في ترجمته له المسماة (بغية السائلين عن ترجمة خاتمة المتأخرين). (2)

مكانته:

كان رحمه الله عالماً مهاباً مطاعاً عند العامة والخاصة وولادة الأمر، بلغ من الشهرة في عصره وبعد عصره مقدارا لا مزيدا عليه. ذا سياسة، وعقل كامل رصين؛ بحيث أنه لا يواجه أحدا بما يكره، بل علامة بالرفق و اللين. صاحب إيثار و إنصاف وعفاف ينصح الناس، ويحببهم للائتلاف، وينهاهم عن الأمور التي تؤدي إلى الخلاف، ذا رحمة وشفقة وحمية دينية، يجر عن الأفعال الرديئة الدينية، متواضعا مع الكبير، والصغير، والغني، والفقير، سمحا، لينا حتى مع أولئك الذين يأتون لإيذائه.

مؤلفاته:

إن بهذه المنزلة العلمية من العلم و الفقه في دين الله، و الزهد، والورع، حري بأن يكون من أصحاب التصانيف والتوليف، وهو كذلك مع ما مر من شغل وقته في التعليم والإرشاد فقد ترك لنا مصنفات كثيرة جاوزت التسعين، منها الكتاب الكبير، والرسالة الصغيرة في مواضع شتى تشهد بإماماته وجلالته منها:

1. إرشاد القاري لصحيح البخاري. (3)
2. هداية المحتذي شرح شمائل الترميذي.
3. خلاصة الاكتفاء في سيرة المصطفى و الثلاثة الخلفاء.
4. حادي الأنام إلى دار السلام.
5. عقد الآلي شرح بدئ الأمالي.
6. روضة النواظر و الألباب بذكر أعيان الصحابة الأنجاء.
7. منظومة تحفة الطلاب في الفقه الحنفي.
8. زواهر القلائد على مهمات القواعد (في القواعد الفقهية).
9. منهاج الراغب شرح إتحاف الطلاب.

وفاته:

توفي ليلة الخميس ليلة التاسع و العشرين من شهر صفر الخير سنة 1270هـ — بمكة المكرمة بعد قضاء مناسك الحج، وكانت وفاته وقت التذكير في الحرم الشريف، وغسله رجل موصوف بالصلاح؛ وهو من خواصي أصحاب الشيخ اسمه الشيخ (4) محمود الكردي المكّي، ودفن في حوطة الشيخ صالح الرئيس. وقد دفن بهذه الحوطة جمع من العلماء، رحم الله المؤلف رحمة واسعة، وصلى الله على خير خلقه سيدنا محمد و على آله وصحبه وسلم.

2- الدراسة الوصفية للمخطوط:

2-1- إثبات عنوان المخطوط:

جاء في بداية المخطوط الإشارة إلى عنوانه: "تلخيص كتاب الرحمة في الطب والحكمة"، وهو من وضع المؤلف، لأننا نجد ذكرا للعنوان في اللوحة الأولى من المخطوط بلسان المؤلف نفسه حيث يقول: "... وبعد فهذه نبذة يسيرة فيما يتعلق بعلم الطب لخصتها من كتاب الرحمة والحكمة المنسوب إلى الإمام جمال الدين المهدي ابن إبراهيم اليمني، قصدت بذلك نفع نفسي...".⁽⁵⁾ وهو العنوان الذي ورد في فهرس مكتبة جامعة الملك سعود، وباقي المكتبات التي احتوت على النسخ الخطية الأخرى.

2-2- إثبات صحة نسبة المخطوط إلى صاحبه:

ورد اسم المؤلف واضحا في المخطوط في لوحته الأولى، كما أن جميع الفهارس التي اطلعنا عليها، و التي فهرست له، تثبت أن المخطوط هو من تأليف الشيخ أبي بكر ابنه محمد الحنفي الإحسائي، كما لم يرد اسم المؤلف آخر للمخطوط، وهذا ما إن دل على شيء إنما يدل على أن المخطوط هو للمؤلف نفسه.

2-3- تاريخ تأليف المخطوط:

يظهر ذلك جليا في آخره حينما قال: "قال ملخصه أسكن الله روحه الفردوس الأعلى الشيخ أبو بكر الملا. هذا ما أردت تلخيصه من كتاب الرحمة في الطب والحكمة. والله أعلم. وصلى الله على سيدنا محمد و على آله و صحبه أجمعين. وقّع الفراغ من نسخته نهار سبعة عشر شوال سنة ألف وثلاثمائة و اثنتين و عشرين 1322 هـ"⁽⁶⁾.

2-4- وصف النسخ ومكان الحفظ:

وقفت على نسختين للمخطوط النسخة الأولى وهي النسخة الأصلية، وهي بخط المؤلف و لا توجد فيها دلالة على مكان وجودها، حملتها مباشرة من الشبكة⁽⁷⁾. أما النسخة الثانية فهي موجودة في مكتبة جامعة الملك سعود بقسم المخطوطات تحت رقم 80.

أ/ وصف النسخة الأولى الأصلية:

هي نسخة مكتوبة بالخط المشرقي الجميل، وهي بخط مؤلفها، بدأها بالحمد لله والصلاة والسلام على نبينا محمد صلى الله عليه وسلم. كتب الشرح بالأسود، والأبواب وأنواع الأمراض، وأنواع الأدوية بالأحمر. أما بالنسبة لمسطرة المخطوط يبلغ عدد الأسطر في كل صفحة 24 سطر. متوسط عدد الكلمات في السطر بين 10 و 11 كلمة، عدد لوحاتها 36 لوحة.

ب/ وصف النسخة الثانية المنقولة عن الأصلية:

هي نسخة مكتوبة عن النسخة الأصلية، ويظهر ذلك جليا في ذكر اسم الناسخ في آخر المخطوط، اسمه: وهو عبد الله بن إبراهيم الربيعي، وسنة النسخ التي كانت في 1325هـ، كتبت هي أيضا بالخير الأسود كما كتبت عنوانين الأبواب، وأنواع الأمراض، وأنواع الأدوية بالخير الأحمر. أما بالنسبة لمسطرة النسخة؛ يبلغ عدد الأسطر في كل صفحة 20 إلى 24 سطرا. مقاسها (24×17 سم)، متوسط عدد الكلمات في السطر 10-11 كلمة، كذلك عدد لوحاتها 24 لوحة.

2-5- الهامش و التعقيب:

الهامش موجود في بعض الصفحات، وهو عبارة عن شروح وإضافات، أو تصحيح لبعض ما ورد في المتن، وهو بنفس خط المخطوط، وأحيانا بغيره في النسختين، أما التعقيب فهي موجودة تقريبا في ظهر كل لوحة، اعتمد المؤلف على القرآن، والسنة النبوية، وكلام الصحابة والتابعين.

2-6- مصادر المخطوط:

اعتمد المؤلف في مخطوطه على مصادر متعددة أولها القرآن الكريم و السنة النبوية الشريفة، و التراث العربي الإسلامي و الفارسي و الهندي و اليوناني و الإفريقي كما استشهد بكلام بعض الأطباء كأبقراط وغيرهم.

2-7- بداية المخطوط و نهايته:

يبدأ المخطوط هكذا: "الحمد لله خالق الموجودات بالأمثال، المنزه في الذات والصفات عن الأشباه والأمثال، المتعالي عن الأضداد والأنداد، فلا شريك له في جميع الأفعال، وأشهد أن لا إله إلا الله الواحد الكبير المتعال، وأشهد أن سيدنا محمدا عبده ورسوله المطبوع على أجمل الأخلاق، وأكمل الأحوال، صلى الله عليه وعلى آله و أصحابه صلاة وسلاما دائمين ما تعاقبت الأيام، وبعد: فهذه نبذة يسرة فيما يتعلق بعلم الطب لخصتها من كتاب الرحمة في الطب والحكمة المنسوب إلى الإمام جمال الدين محمد المهدي ابن إبراهيم اليمنى رحمة الله تعالى..." (8)

أما نهايته فهي كالتالي: "قال ملخصه أسكن الله روحه الفردوس الأعلى الشيخ أبو بكر الملا؛ هذا ما أوردت تلخيصه من كتاب الرحمة في الطب والحكمة، و الله أعلم، وصلى الله على نبينا محمد، و على آله وصحبه أجمعين. وقع الفراغ من نسخه نهار سبعة عشر شوال سنة ألف و ثلاثمائة واثنين وعشرين 17 شوال 1322 هـ" (9)

2-8- منهج العمل في المخطوط:

قد استعنت بالمنهج الوصفي لأنه يتلاءم مع هذا النوع من البحوث.

2-9- محتوى المخطوط:

تضمن المخطوط خمسة أبواب؛ كل باب يحتوي على عدد من الفصول جاءت كالتالي:

الباب الأول في: في علم الطبيعة وما خلق الله فيها من البرودة و الحرارة، وما تولد عنها من يبوسة، ورطوبة، والماء، والنار وفيه الفصول الآتية:

1- فصل في الأخلاط الأربعة*:

أولاً: خلط الصفراء؛ وهو حار، يابس، ومسكنه من الإنسان المرارة.

الثاني: خلط الدم؛ وهو حار، رطب، ومسكنه من الإنسان الكبد.

الثالث: خلط البلغم؛ وهو بارد، رطب، ومسكنه من الإنسان الرئة.

الرابع: خلط السوداء؛ وهو يابس، ومسكنه من الإنسان الطحال. (10)

2- فصل في الأمزجة وما ينقسم منه من الطبيعي، و بدوره ينقسم إلى الصفراوي، والدموي، والبلغمي، والسوداوي، والمعتدل.

3- فصل في معرفة الغذاء المتصرف في الإنسان، وما ينتج عنه من ثبات الروح في الجسد، ومنه صلاح البدن، وفساده وكل ذلك نتيجة زيادة خلط الصفراء، وزيادة خلط الدم، وزيادة البلغم، وزيادة خلط السوداء.

الباب الثاني: في طبائع الأغذية، والأدوية ومنافعها (11) وفيه الفصول التالية:

فصل في الأغذية الحبوب: والأرز، و الذرة، والشعير، والدخن، والعدس، واللوبياء، الأقطن، الحمص، اللوز، السمسم.

الألبان: وفيها لبن البقر، لبن المعز، لبن الإبل، اللبن، الزبد.

اللحوم: وفيها لحم الضأن، لحم المعز، لحم البقر، لحم الإبل، لحم الطيور، والسمك، والبيض.

الفواكه و فيها: الفانيد، وقصب السكر، العنب، الزبيب، التمر، الموز، الرمان، السفرجل، الخوخ، القثاء، البطيخ، الفجل.

فصل في الأدوية: وهي ما يعالج به الأمراض؛ وفيها العسل (12) والثوم، والحبة السوداء، الصبر، حب الرشاد، الفلفل،

الزنجبيل، الخل، السليط (13)، الحلبة، المصطكى، الكندر، القرنفل، بزر قطمه، ملح الطعام، الهليج الأصفر، الهليج الكابلي،

الهليج الأسود، السنا، السهلات، الفصد والحمامة (14)، صفة معجون، صفة سفوف، مرهم للجروح والقروح الصالحة

والفاسدة.

الباب الثالث: فيما يصلح للبدن في حال الصحة (15) وفيه قال: "أعلم أن هذا الباب أهم أبواب الطب لأن الاحتماء

في حال الصحة خير من شرب الأدوية في المرض. والطب ينقسم إلى قسمين أحدهما حفظ الصحة موجودة

وموضعه في هذا الباب، والثاني رد منحة مفقودة ... أما فيما يخص حفظ صحة البدن جملة في عشرة أشياء؛ وهي:

الأكل، والشرب، والحركة، والسكون، والنوم، واليقظة، والجماع، والاهوية، والعوارض النفسانية، والعاشر تدبير

البدن الصحيح".

الباب الرابع في علاج الأمراض: الخاصة بكل عضو؛ ومخصوص وفيه: (16)

خفة الرأس: وعلاجه أن يؤخذ غسل منزوع الرغوة، وسمن منقص، وحلاب أجزاء سواء، ويجعل الجميع على نار لينة، ويحرك تحريكاً جيداً، ويؤخذ كل ليلة.

الكلف: العلاج إذا كان يابساً؛ يسحق له ورق الحنا مع الثوم المشوي على رماد حار، ويعجنها بعسل، ويضمده به جميع الموضوع، وإن كان متقرحاً فيسحق له الحناء مع البصل المشوي على رمادها.

الصداع: حيث قال فيه؛ وهو ضربان في الصدغين، أو وراهما في نصف الرأس، ويسمى الشقيقة، وجميع الصداع والشقيقة ينفع فيه الأفيون، والزعفران مسحوقين بخل ماء ورد، يطلي به الأصداع، ويوقدان عن استطاع فإنه يبرأ إن شاء الله.

وجع الأذن: وفي علاجها أشار إلى أن يأخذ سليط، ويطرح فيه ثوم، وفلفل، ومصطكى، وقرنفل، ويغلي على نار لينة حتى يزيد زبداً ابيضاً، ثم ينزل و يقطر منه في الأذن من الليل على الصبح (17)

أوجاع العين: وقسمها إلى خمسة أوجاع، لكل قسم دوائه. **القسم الأول: حمرة العين،** وعلاجها أن يمرس تمر هندي في ماء قليل يقطر في العين، ويطلي به على الأجناف، وجميع الوجه.

القسم الثاني: الرمذ؛ وعلاجه أن يطلي على الأجناف زلال البيض، أو ماء الصبر الأخضر، يجعل ضماداً في قطنه ثم يسكن في بيت مظلم، و يحترز عن العبث باليد.

القسم الثالث: البياض، الذي في العينين؛ وهو ماء أبيض ينزل من الدماغ يغشى الناظر بشدة بيضا سببه زيادة خلط بارد رطب. **العلاج فيه** أما القدح أمره إلى الأطباء الماهرين، وأما استعمال هذا الكحل فإنه نافع مجرب يؤخذ قوتياً يوضح ويطبخ في ماء الليمون سبع مرات كل مرة يشرب غمره.

القسم الرابع: الغشي في العينين؛ وهو الذي لا يرى صاحبه شيئاً عند هجوم الليل حتى يمضي ربع الليل ونحوه، سبب ذلك خطأً سوداوي. **العلاج؛** يؤخذ كبد المعز ويجعل على حمرة النار، فإذا زبدت يؤخذ الزبد على طربي الميل، ويذر عليه فلفل مسحوق، ثم يترك إلى وقت النوم بالليل، ويكتحل بكحل طرف في عين، ثم يرقد.

القسم الخامس: ضعف البصر؛ وهو الذي لا يرى الإنسان منه الأشياء الدقيقة؛ كالشعرة، والذرة، ولا يهتدي أن يدخل الخيط في ثقب الإبرة الصغيرة، ونحو ذلك، والسبب في ذلك كله إما كبر السن، وإما كثرة النظر إلى الأشياء الدقيقة؛ كإدانة قراءة الكتب، ونقش الآلات الرفيعة، ونحو ذلك. **العلاج؛** أن يستعمل الكحل المتقدم في تدبير العين في حال الصحة، ويجتنب المطاعم الغليظة؛ كالفطير، والحبوب النيئة، والمقلوة، والمطبوخة؛ كالهريسة، والمطاعم الثقيلة السوداوية؛ كالحم البقر، والدخن، والعدس، والبادنجان، واللوبيا، ونحو ذلك؛ والرطوبات الحامضة كالرايب المنزوع، والخل، والرمان الحامض، ونحو ذلك، والأشياء الحارة كالبصل، والثوم، والفلفل، والزنجبيل، ونحو ذلك؛ كالحوت المزمّن المالح ونحوه، والنظرة إلى الخضرة، والماء الجاري، والصورة الحسنه المحبوبة تزيد في جوهر البصر، وإذا غم الإنسان وجهه وفتح عينيه في ماء بارد بعد صلاة الصبح زاد في ضوء بصره. (18)

الزكام: وعلاجه بالتلغم، وسد الأذنين بقطنتين، والإنكباس على دخان المانعة ألا أن ينضج الزكام، وعلامة نضاجه؛ غلط النخام، والمخاط، ويؤخذ خبز نقي، ولحم الكبش الحولي، والحلوى، فإن ذلك نافع جيد مجرب.
الرعاف: وعلاجه بتقطير الكحل، أو ماء ورد في الأنف.

وجع الضرس: وعلاجه بسحق فلفل، و ثم يجمعان بلباب خمير الخنطة حارا، و يضمده به الضرس، وما حولها من الألم.
نود الأسنان: إذا نادت الأسنان، و تأكلت أو تقشمت، أو كان لها دم سائل في كل حين بغير سبب فاصل ذلك كل رطوبة فاسدة هنالك **العلاج** يدق العفص، وثمره الورد، وثمره الطرف، ويعجن بخل حار، و يضمده به أصول الأسنان، فإنها يشدها.
صفرة الأسنان: يأخذ الملح، وفحم، وسكر، ويسحق الجميع ويعجن بعسل، و بذلك بها الأسنان فإنه يصفبها، ويطيب النكهة.

نفخ الفم: ويسمى حرق النار، وعلاجه بأن يؤخذ الثوم، والقرنفل، يسحقان سحقا ناعما، ويعجنان بعسل، ويستعملان أكلا عند النوم.

لجة الصوت: و علاجها الزنجبيل المر مع العسل أكلا، و اجتناب الحوامض والألبان.
السعال: وعلاجه؛ أن يؤخذ رطل عسل، ويجعل على نار لينة، و يطرح فيه درهم كندر⁽¹⁹⁾، ودرهم مصطكى⁽²⁰⁾، ويحرك حتى يذوب الكندر⁽²¹⁾ والمصطكى، ويضاف الحبة السوداء مقلوة، وحلبة مقلوة، وزنجبيل يابس، وفلفل من كل واحد درهم مدقوق، ويستعمل على الريق، وعند النوم و عند هيجان السعال، وفيه نفث الدم وسعال الصبيان والأطفال

وجع الفؤاد: هو الذي يحس كأن من يمرس قلبه؛ **العلاج** أن يدق السكر، مع قليل قرنفل، ويشرب في حليب غنم بكرة.
القولنج: ⁽²²⁾ هو ريح يابسة منعقدة، تمنع البخارات أن تجري في الجوف، والأمعاء وتكب الإنسان عند هيجانها، علاجها أكل الصبر الأخضر على الريق.

الطحال: وعلاجه أن يأخذ أطراف الطرفاء، ويغم بخل حار، ويغلى على النار، ثم يصفى، ويشرب على الريق سبعة أيام.
الاستسقاء: هو أن يورم جميع البدن؛ وهو على ثلاثة أنواع احدهما يسمى اللحمي، و الثاني يسمى الطبلي، والثالث يسمى الزقي. وعلامته ورم عظيم، ويكون البطن كالزق المنفوخ، مع رقة الجلد. **وعلاجه** تنقيع الكزبرة⁽²³⁾ في الخل يوما وليلة، وتصفى وتشرب على الريق، ويطلي البدن بالكزبرة مع الخل، ويتغذى بالمزورات ثلاثة أيام، ثم يسهل بمسهل البلغم، ثم يستعمل الثوم، والعسل على الريق، ويتغذى بخبز خميرة الخنطة الناعم ومرق الفراريج،⁽²⁴⁾ ولحمها فإنه نافع مجرب.

إطلاق البطن: سببه حرارة في الجوف، فإن كان معها رطوبة كان خارج أبيض، و **علاجه** أن يمرس خوخ الذرة في خل حار وائب حامض منزوع حتى يصير كاللحنا، ثم يطلع على النار، ويحرك حتى يستخن الجميع، ويخلط بعضه في بعض، ثم يشربه حار لمدة ثلاثة أيام.⁽²⁵⁾

الزحير: وهو أن يتنزل الإنسان لقضاء الحاجة كل ساعة، و يزحر زحيرا عظيما، ولا ينزل له إلا يسيرا كالمخاطة، و**العلاج** أن يجعل حساء من الخنطة، و الحلبة بلبن البقر، و سمن ويشربه حارا.

الديدان: منها كبار طولاً، وهي مضرّة ومنها حب القرع، وهي أقل ضرر، وعلاجه أخذ خمسة دراهم صبر سقطري، وخمسة دراهم حب رشاد دقيق ناعماً، و يعجن بعسل على الريق فإنه يقتلها و يخرجها. (26)

سلس البول: هو أن يخرج البول بغير اختيار، وقبل أن يجتمع في المثانة. سببه استرخاء فيها. **العلاج** يقنع الحمص في الخل ثلاثة أيام، و يأكله، ويشرب الخل، فإنه نافع جيد مجرب.

حصر البول: هو أن يزجر الإنسان مع شدة وقت البول، وشدة الحرقة، والوجع، ولا يقطر إلا يسيراً، مع المشقة، وعلاجه إذ كان يابس في المثانة، وكان القاطر أبيض بغير دم؛ أن يأكل الحساء المعمول من دقيق الحنطة، والحلبة، والسكر، وإن كان اليبس مع حرارة كان القاطر دماً أحمرًا مختلطاً، **والعلاج** شرب القرع مع السكر، وشرب اللبن مع السكر.

الحصاة: وهو شدة عظيمة في القضيب، تمنع البول أن يخرج رأساً، **وعلاجها**، أن يؤخذ خمسة أجزاء من لب حب القثاء، وخمسة أجزاء من لب حب البطيخ، وجزء من حب الرشاد، وجزء صبر سقطري، ومثل الجميع سكر أبيض، و يسف على الريق فإنه يفتت الحصاة.

خروج المقعدة: بسبب استرخاء في عروقها، **العلاج**؛ تحرق لحية تيس، ويأخذ رمادها، ويضاف إليه دقيق العفص، ودقيق ثمرة الطرفاء أجزاء، و يحشى به المقعدة مراراً، ويعجن بخل ويشرب الخل.

البواسير: منها السيالة، ومنها الجامدة، **فعلاج** السائلة يضمّد على الموضع ثوم وملح مدقوقين معجونين بقليل عسل، ويستعمل أكل الثوم والعسل على الريق، فإنه يقطعها. **وعلاج** الجامدة قطعها، وهذا أخطر و أمره الأطباء الماهرين، وإذا عجن الثوم والفلفل والزنجبيل بالعسل، واستعمل أكلاً و ضماداً قطع البواسير السيالة والجامدة، والله أعلم.

عرق النسا: وهو أن يخدر من العانة إلى القدم، سببه زيادة برودة ويس العلاج، كان الرسول صلى الله عليه وسلم يصف ذلك آنية كبش عربي لا صغير، ولا كبير، تذاب، ويشرب منها العليل ثلاثة أيام، فإذا اجتمع معها السمن، والعسل كان أبلغ، والله أعلم. (27)

داء الفيل: العلاج تحجم الساقان عن جانب، وتطلى بالمتترك (28) والخل، ويشرب الخل، والعسل، ويتغذى بهما، وتجنب الأغذية الثقيلة والغليظة.

الدااحس: وهو أن يورم أحد الأصابع من أصلها إلى الظفر، **العلاج** يجعل على رأس الأصبع حبة ليم يوماً وليلة، ثم يغمد بدقيق عفص معجون بخل، ويضع الأصبع في ماء بارد؛ فإنه نافع والله أعلم.

اللباب الخامس: في علاج الأمراض العامة المتنقلة في البدن. وهي كثيرة ذكر منها أعظمها لا حصراً، وتنقسم إلى أربعة أقسام. (29)

الأول: حمى الغب: وهي التي تغيب يوماً، و تنوب يوماً، **علاجها** أن يشرب ماء الليم، والسكر على الريق ثلاثة أيام، ويتقيأ.

الثاني: حمى الورد: وهي تنوب كل يوم، سببها زيادة خلط دموي، العلاج يشرب الخل كل يوم على الريق، ويأكل المزروعات لثلاثة أيام فإنه يبرأ إن شاء الله.

الثالث: الحمى المطبقة: وهي التي تكون داخل الجوف، ويكون ظاهر البدن ثقيلًا مرتضخًا بسخونة قليلة، وعلاجها؛ إذا حدث ابتداءها أن يتقيأ كل يوم بالخل والعسل، ويستعمل سويق الذرة مع السكر غداء، وان احتاج إلى زيارة كان لباب خمير الحنطة، ومرق الفراريج فإن هذا نافع مجرب.

الرابع: حمى الربيع: وهي التي تنوب يوما، وتغيب يومين، وتبدأ بسخونة لينة تزداد قليلا حتى تشتد الحرارة، وعلاجها أن يجلب لبن البقر على سمن منقوص، وعسل منزوع الرغوة، ويشرب تحت الضرع.

الغشوان و السومة: وهو أن (30) الإنسان إذا قام من مجلسه غشي عليه بصره فلمه، ويقع في رأسه سومة حتى يكاد يسقط، أو يسقط. علاجه يستعمل ماء الليم مع السكر كل يوم على الريق، ويتقيأ حتى يخرج الخلط الرديء.

الماليخوليا: وهو نوعان؛ صفراوي، وسوداوي. فالصفراوي علامته كثرة الكلام، والهذيان بما لا يشعر، والإقدام على الناس بشر. سببه نقصان جوهر دماغه. وعلاجه؛ أن يمسك صاحبه في بيت حيث من الهوى، ويحتلب له الراحة والسكون، ويجعل على دماغه وجميع بدنه كثير من زيد البقر. أما السوداوي فعلامته صاحبه أن يكون كالحائف، ويكون فيه الصمت بنفسه في المواضع المهجورة، والمقابر، ونحو ذلك، وربما صرخ كالمفجوع، وعلاجه؛ أن يسكن صاحبه موضع مرتفعا كالغرفة كثير الضوء، والهوى، ويحضر عنده الروائح الطيبة، والمطاعم الدسمة؛ كخبز الحنطة، والسمن، واللحم السمين مع احتلاب له الفرح و السرور.

الصرع: وعلاجه أن يمسكه في بيت صين من الهوى، ويدهن دماغه وجميع بدنه بالزيت، ويطعم المطاعم الحارة الرطبة الدسمة حتى يبرئ إن شاء الله.

العشق: هو أن يستحسن الإنسان صورة حسنة، ثم لا يتصل بها، ويتولد منه وله عظيم، وهيمن في عقل لكثرة الشوق إليها، والعلاج لا شيء كالوصال على الحلال، وإذا حصلت الصورة بعينها كان هو الغرض، وشفاء العلة، وإلا فليؤتي إليه بصورة حسنة غير المعشوقة، ثم يجمع بينهما على الحلال، وتجب إليه تلك الصورة حتى يتصل لمحبتها، وتكون هي شفاءه، وإلا فليشتغل بقراءة كتاب من كتب النحو، أو الفرائض، و ليله عما كان فيه.

السكتة: هو أن يمنع الإنسان عن الحركة والكلام، ويسكت فيصير كالميت، وعلاجه؛ بدهن بدنه جميعه بالزيت المغلي فيه الثوم والمصطكى، ويعرك عركا شديدا حتى يتشرب بالدهن، و يغسل ييدنه، ويطنه، ورجليه بالماء الحار.

البرص: علاجه؛ بأن يؤخذ البصل الكبار المشوي على رماد حار، ويعصر مائه، ويعجن فيه دقيق حب الفجل، ويطلى به الموضع جميعه طلاء كل يوم حتى يبرئ إلى سبعة أيام.

الجذام: علامته بحمة الصوت مع الغنة، وتآكل أطرف الأنف، و نحول لحم الأصابع، ويس الطيبة، وعلاجه باستفراغ خلط السوداء، ثم يستعمل هذا المعجون وهو عسل منزوع الرغوة، وسمن البقر منقص، وثوم، و صبر قسطنطيني يسحق سحقان ناعما، ثم يعجنهما بالسمن والعسل، ويستعمل كل يوم على الريق، وعند النوم.

الجرب: وعلاجه؛ بأن تؤخذ سمن منقص يطرح في ثلاثة دراهم، و درهمين كبريت على قدر السمن، ويشرب على الريق و يطلي به البدن، والغذاء حليب البقر على السمن المنقص، والعسل المنزوع الرغوة كما مر في الجذام.

الحزاز: وعلاجه؛ أن يحك بدنه بقطعة ملح حتى يذمي، ثم يطلي برماد الغنم المعجون بقطران، و يستعمل شرب الحليب و السمن و العسل المذكور في الجرب.

الأورام الرخوة أو الدمامل⁽³¹⁾: أصل الجميع دم فاسد محتقن تحت الجرب، وعلاجه أن ينفع بزر قطنه في حل حاد ساعة، ثم يطلي به جميع موضع الورم.

الجروح: وعلاجها بأخذ ورق الجوز، ويدق ناعما بغير ماء، ويحشى بدم الجرح، فإنه يتقطع لوقته من ساعته، وهو عرق حيث له حركة مؤدية تحت الجلد، وعلاجه أن يأكل درهم صبر على الريق، ويلعق بعسل ثلاثة أيام، فإذا خرج يربط في شيء كإبرة صغيرة من حديد و الرصاص الأسود.

حرق النار⁽³²⁾: يطلي على الفور بخل وحثير سمن، فإنه يخف الورم، ويسكن الوجع إن شاء الله.

عضة الكلاب: وعلاجه كي ما حولها بالنار، ثم يغمد بثوم وملح مدققتين معجنتين بعسل فإنه يمنع السم.

السموم: قال أبقراط⁽³³⁾ فيها بأن الثوم شفاء للناس من السموم.

لدغ الأفاعي و الحيات: وعلاجها؛ أن تحجم على اللدغة، أو يحجر عليها بالنار، ثم يربط بخيط دون اللسعة، ويضمده بثوم وملح ثم يشرب ماء الليم.

وجع الظهر و المفاصل: يؤخذ جزء حلتيت، وجزء حبة السوداء، ويدقهما ثم يجمعهما بعسل منزوع الرغوة، ويستعمل على الريق، وعند النوم.

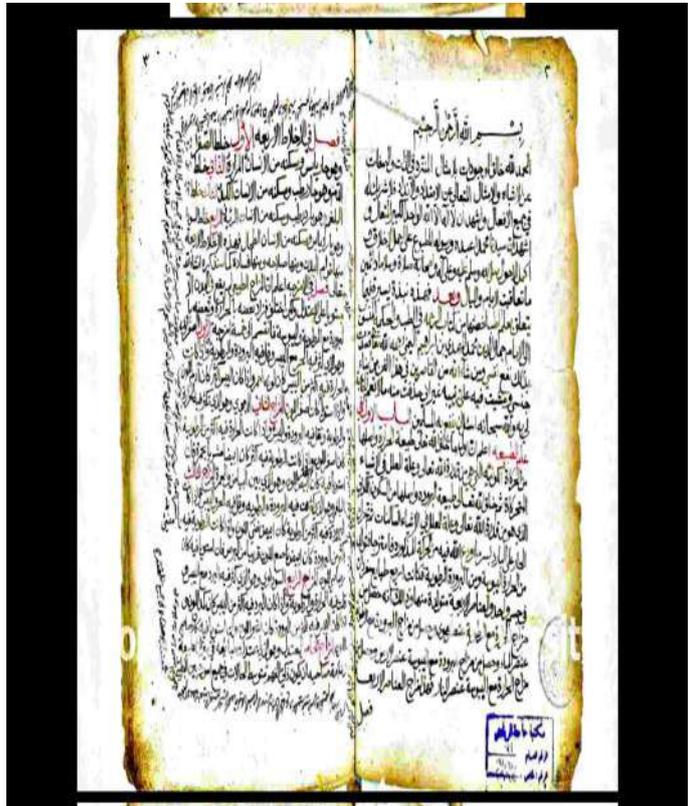
يبس الركب و المفاصل: وعلاجه بأن يؤخذ لب صبر و حب الكميار، والحلبة وتعجن بزيت أو سليلط، ويطرح في ثوم، وملح ثم يدهن موضع الألم. ⁽³⁴⁾

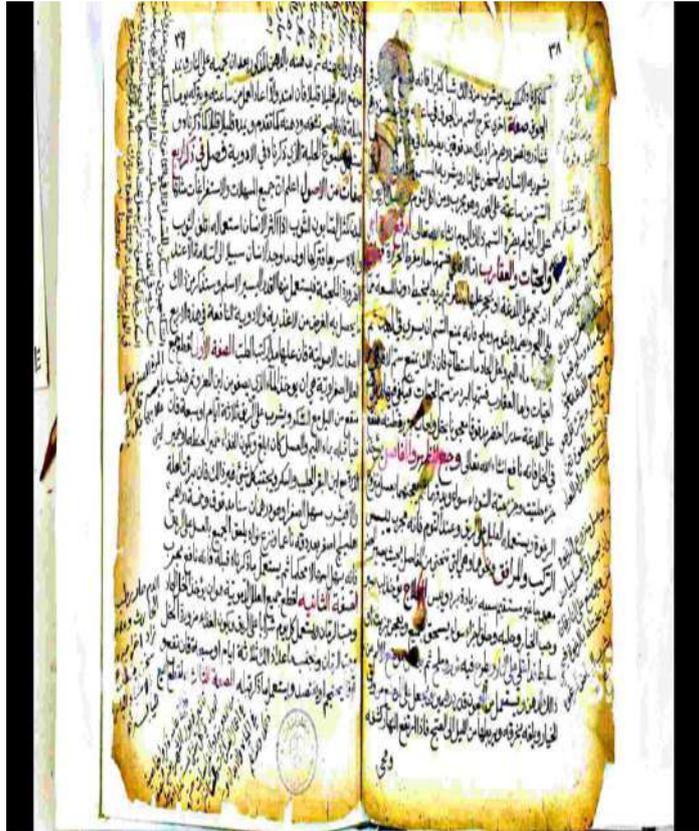
فصل في ذكر أربع صفات من الأصول.

الصفة الأولى: يقطع جميع العلل الصفراوية، والصفة الثانية لقطع جميع العلل اللعمية، والصفة الثالثة: تقطع جميع العلل الدموية، أما الرابعة لقطع جميع العلل السوداوي.



اللوحه الأولى والأخيرة من النسخة الأصلية.





اللوحة الأولى والأخيرة من النسخة الثانية.

قائمة الهوامش:

- 1- أبو بكر ابن الشيخ محمد الملا الإحسائي ، منهاج الراغب الى إتخاف الطالب، تحقيق يحيى بن الشيخ محمد بن أبي بكر الملا، لبنان، دار الكتاب العلمية، طبعة، 2013، ص09.
- 2- أبو بكر ابن الشيخ محمد الملا الإحسائي ، منهاج الراغب التي إتخاف الطالب ،ص 11.
- 3- أبو بكر ابن الشيخ محمد الملا الإحسائي، هداية المحتذي شرح شمائل الترميذي، تحقيق سحي بن الشيخ محمد بن أبي بكر الملا، بيروت، دار الكتب العلمية، ج01، طبعة: 2015، ص42.
- 4- أبو بكر ابن الشيخ الإحسائي، زواهد القلائد على مهمات القواعد، تحقيق يحيى بن محمد بن أبي بكر الملا، بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية: 2013، ص 20.
- 5- أبي بكر ابن محمد الملا الحنفي الإحسائي، تلخيص كتاب الرحمة في الطب و الحكمة، مخطوط رقم 80، جامعة الملك سعود، مكتبة الجامعة، قسم المخطوطات، النسخة الأصلية، اللوحة رقم 01.
- 6- أبي بكر الملا الإحسائي، المخطوط السابق، لوحة رقم: 36.
- 7- للمزيد ينظر: www.upload.wikipedia.org/wikisource/or/7/73/4 تاريخ الإطلاع 2018/12/24 الساعة 22:48.
- 8- أبي بكر الملا الإحسائي، المخطوط السابق، النسخة الأصلية، اللوحة رقم 01.
- 9- أبي بكر الملا الإحسائي، المخطوط السابق، النسخة الأصلية، اللوحة رقم 36 والأخيرة.
- *- تسمى هذه الأخلاط "بنات الأركان" بسبب وجود علاقة بين الأخلاط والعناصر يوافق الصفراء وهي حارة وجافة، ويوافق الهواء الدم وهو حار ورطب، ويوافق الماء البلغم وهو بارد رطب، ويوافق التراب السوداء وهي باردة وجافة، إذا كونت هذه الأخلاط الأربعة مزيجاً متوازناً تحصل الصحة، وإذا اضطرب المزيج كما أو نوعاً يحصل المرض. (مانفرد أولمان، ترجمة سامر عبد المحسن الأيوبي ، الطب الإسلامي ، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى: 2011، ص 50).
- 10- اللوحة رقم 03 من المخطوط، النسخة الأصلية.
- 11- اللوحة رقم 05 من المخطوط، النسخة الأصلية.
- 12- قال في العسل: هو سيد الأدوية؛ قال الله تعالى: "فيه شفاء للناس"-سورة النحل، الآية 69-، وقال صلى الله عليه و سلم: "عليكم بالسنا و السنون ففيهما شفاء عن كل داء إلا السام" رواه ابن ماجة في سننه، حديث رقم (3457) ،

والحاكم في المستدرك تحت رقم (7442) ، والطبراني في "مسند الشاميين" تحت رقم (14) ، وأبو نعيم في "الطب النبوي" تحت رقم (177) وصححه الألباني في "سلسلة الأحاديث الصحيحة" تحت رقم (7442). و السنون هو العسل وهو حار يابس يقطع البلغم، ويذهب الرطوبات الرديئة من الجسد فإذا نزعت رغوته حار حاراً رطباً يقطع العلل. (اللوحة رقم 10 من المخطوط).

13- السليط وهو الزيت.

14- اللوحة رقم 10 من المخطوط، النسخة الأصلية.

15- اللوحة رقم 14 من المخطوط، النسخة الأصلية.

16- الوحة رقم 20 من المخطوط، النسخة الأصلية.

17- اللوحة رقم 21 من المخطوط، النسخة الأصلية.

18- اللوحة رقم 23 من المخطوط، النسخة الأصلية

19- الكندر أو شجرة اللبان؛ هو نوع من النباتات التي يستخرج منها صمغ الشجر، أو اللبان الذي يمكن مضغه، كما يستخدم كبخور بسبب الرائحة الجميلة التي تنتج عند حرقه. (أبمن رويحة، التداوي بالأعشاب بطريقة علمية تشمل الطب الحديث والقديم، الطبعة السابعة: 1983، ص 494).

20- المصطكى هو شجيرة من عائلة الْفُستَقِيَّات، تنمو في المناطق المتوسطة، ذات ثمار حمراء ثم سوداء. المرجع السابق، الصفحة نفسها.

21- اللوحة رقم 24 من المخطوط، النسخة الأصلية.

22- هو مرض معوي مؤلم، سمي باسم المعى الخامس (القولون)؛ وهو وجع يكثر لبردها، و كثافتها، ويكثر في المعى الذي يكثر عليها الشحم.

23- الكزبرة، أو القزير، أو القسبر، أو الكسبرة، أو التفدة نبات عشبي حولي يتبع الفصيلة الخيمية ينظر: أبمن رويحة ، المرجع السابق، ص395).

24- هو الدجاج أو لحم الفراخ.

25- اللوحة رقم 13 من المخطوط، النسخة الأصلية.

26- اللوحة رقم 14 من المخطوط، النسخة الأصلية.

27- وهو ذنبه.

28- المرتك هو أحد المعادن الطبيعية لأكسيد الرصاص الثنائي وهو فارس معرب. (مجلة اللسان العربي، جامعة الدول العربية، الرباط، المغرب، دون تاريخ، ج03، ص152).

29- اللوحة رقم 15 من المخطوط، النسخة الأصلية.

30- اللوحة رقم 15 من المخطوط، النسخة الأصلية.

31- اللوحة رقم 16 من المخطوط، النسخة الأصلية.

32- اللوحة رقم 17 من المخطوط، النسخة الأصلية.

33- هو أبقرط بن ايراقليدس، أشهر الأطباء اليونانيين القدماء، وأول مدون لكتب الطب ولد في جزيرة كوس حوالي سنة 460 قبل الميلاد، تعلم الطب على يد أبيه وجده، اعتمد على ممارسة الطب على الملاحظة، وكان يؤمن أن لكل حالة مرضية تفسير علمي، له مؤلفات كثيرة منها من تأليفه، والبعض ما نقله عن تلامذته: منها عهد أبقرط، والفصول، والأمراض الحادة، والكسر وقد قام جالينوس بتفسير معظم كتبه توفي سنة 377 ق.م (أحمد بن القاسم بن خليفة بن يونس الخزرجي، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، تحقيق نزاررخاد، دار مكتبة الحياة، بيروت، الطبعة الأولى: 1995، ج01، ص43).

34- اللوحة رقم 19 من المخطوط، النسخة الأصلية.

قائمة المراجع:

1- المخطوطات:

1- أبي بكر ابن محمد الملا الحنفي الإحسائي، تلخيص كتاب الرحمة في الطب و الحكمة، مخطوط رقم 80، جامعة الملك سعود، مكتبة الجامعة، قسم المخطوطات، النسخة الأصلية، اللوحة رقم 01.

2- المطبوعات:

2- أحمد بن القاسم بن خليفة بن يونس الخزرجي، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، تحقيق نزاررخاد، دار مكتبة الحياة، بيروت، الطبعة الأولى: 1995م.

3- أبو بكر ابن الشيخ محمد الملا الإحسائي، منهاج الراغب الى إتحاف الطالب، تحقيق يحيى بن الشيخ محمد بن أبي بكر الملا، لبنان، دار الكتاب العلمية، طبعة، 2013م.

- 4- أبو بكر ابن الشيخ محمد الملا الإحسائي، هداية المحتذي شرح شمائل الترميذي، تحقيق سحي بن الشيخ محمد بن أبي بكر الملا، بيروت، دار الكتب العلمية، ج01، طبعة: 2015م.
- 5- أبو بكر ابن الشيخ الإحسائي، زاهد القلائد على مهمات القواعد، تحقيق يحيى بن محمد بن أبي بكر الملا، بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية: 2013م.
- 6- مانفرد أولمان، ترجمة سامر عبد المحسن الأيوبي، الطب الإسلامي، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى: 2011م.

حجاجية الاستفهام التقريري في مناظرة

عمر بن عبد العزيز للخوارج

the argumentative roles of the Confirmation question a study in the debate between Omar bin Abdul Aziz and Al-Khawarij

د. كمال الزماني (جامعة القاضي عياض كلية اللغة العربية مراكش المغرب)

ملخص:

لم يعد الأسلوب مقتزنا في الدراسات الحجاجية المعاصرة بوظيفة الإمتاع والتجميل، وإنما أصبح وسيلة فنية وبلاغية ذات وظيفة حجاجية تهدف إلى إقناع المتلقي بفكرة من الأفكار، أو معنى من المعاني. وفي هذا الصدد تأتي هذه الدراسة لتثير قضية الحجاج في واحد من الأساليب البلاغية الموظفة في مناظرة عمر بن عبد العزيز للخوارج، ويتعلق الأمر بالاستفهام التقريري، إذ تحلل الاستفهامات التقريرية التي تتردد الشواهد التي حاجج بها عمر خصومه، وتبحث عن مواقع الحجاج بين معانيها، وتكشف عن أثر الحجاج في تحرير هذه المعاني، وتقريرها في نفوس المتلقين إقناعا واقتناعا. الكلمات المفتاحية: الحجاج؛ الأسلوب؛ الاستفهام التقريري.

Abstract:

The style in modern argumentation studies is no longer associated with the function of pleasing and beautifying, but it has become an artistic and rhetorical means that has an argumentative function aimed at convincing the recipient with some ideas. Accordingly, this study raises the issue of argumentation in one of the rhetorical styles used in the debate between Omar bin Abdul Aziz and Al-Khawarij, It is the Confirmation question. We attempt to analyze this style in This debate and seek the argumentative role he perform, as well as to uncover the effect of argumentation in freeing these meanings and effect they leave on the recipients, pleasantly and convincingly.

Key words: argumentation; style; Confirmation question

1-مقدمة:

عالج النقاد والبلاغيون العرب قضية "الأسلوب" معالجة تناسب مع ظروفهم التاريخية والحضارية، فاهتموا كل الاهتمام بالتحليل البلاغي للأساليب وتمييز أنواعها وأماطها، كما انتبهوا إلى اللذة التي تحدثها في المتلقي، وقرنوا هذه اللذة بنوع متميز من الإثارة اللافتة التي تحرك مشاعره و أفكاره، وتغريه بالتدبر والتأمل والتساؤل الطامح إلى بلوغ دلالاتها و

مقاصد مبدعيها. غير أن طرائق تعاملهم معها ظلت، بحكم انشدادهم إلى النقد والبلاغة القديمين، قاصرة عن الإحاطة بها. ويمكن أن ندرِك ذلك إذا تتبعنا الدراسات العربية، فسنجد أنها اهتمت كل الاهتمام بالوظيفة الإمتاعية للأسلوب، وانتبهت إلى التأثير الجمالي الذي يحدثه في المتلقي من خلال طريقته الخاصة في تقديم المعاني. أما وظيفته الحجاجية، فإن الأبحاث التي خصّت هذا الموضوع تكاد تكون محدودة.

وفي هذا الصدد يأتي هذا البحث ليكشف عن الدور الحجاجي الذي يؤديه واحد من هذه الأساليب، ألا وهو الاستفهام التقريري، متخذاً مناظرة عمر بن عبد العزيز للخوارج¹ متناً للدراسة. فما هو سياق هذه المناظرة؟ وما هي حاجيته الاستفهام التقريري فيها؟

2- تأطير المناظرة:

1-2 سياق المناظرة:

واجه الخوارج الخلفاء الأمويين، ورأوا أنهم سبب ظهور المعاصي والمنكرات وازدياد المظالم. وفي سنة 100 للهجرة، وأثناء فترة تولي عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه للحكم، خرج فريق من الناس عنه بزعامه "شوذب واسمه بسطام، من بني يشكر في جوحي، وكان في ثمانين رجلاً"²، فكتب إليه عمر يسأله عن سبب خروجه، قائلاً: "بلغني أنك خرجت غضباً لله ولرسوله، ولست بذلك أولى مني، فهل علم إلي أنظرلك، فإن كان الحق بأيدينا دخلت فيما دخل فيه الناس، وإن كان في يدك نظرنا في أمرك"³. فكتب إليه بسطام مجيباً: "قد أنصفت، وقد بعثت إليك برجلين يدارسانك وينظرانك"⁴. وأرسل إليه مولى حبشياً لبني شيبان اسمه عاصم، ورجلاً من بني يشكر، فقدموا على عمر وناظره بمخاصرة⁵.

2-2 أطراف المناظرة:

دارت هذه المناظرة بين مبعوثي الخارجي بسطام باعتبارهما معترضين⁶ من جهة، وبين عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه باعتباره عارضاً من جهة ثانية. فأما المعترضان فهما "مولى لبني شيبان حبشياً اسمه عاصم، ورجلاً من بني يشكر"⁷ لم يذكر اسمه. وأما العارض فهو: "عمر بن عبد العزيز بن مروان بن الحكم الأموي القرشي، أبو حفص الخليفة الصالح، والملك العادل، وربما قيل له خامس الخلفاء الراشدين تشبيهاً له بهم. وهو من ملوك الدولة مروانية الأموية بالشام. ولد ونشأ بالمدينة، وولي إمارتها للوليد. ثم استوزره سليمان بن عبد الملك بالشام. وولي الخلافة بعهد من سليمان سنة 99 هـ فبوع في مسجد دمشق. وسكن الناس في أيامه، فمنع سب علي بن أبي طالب (وكان من تقدمه من الأمويين يسبونهم على المنابر) ولم تطل مدته، قيل: دس له السم وهو بدير سمعان من أرض المعرفة، فتوفي به، ومدة خلافته سنتان ونصف"⁸.

3-2 موضوع المناظرة:

الموضوع الذي تتمحور حوله هذه المناظرة، والذي يمثل "الدعوى" مدار الخلاف بين عمر بن عبد العزيز والخوارج، هو "تكفير الحاكم الظالم". فالخوارج يرون أن الحاكم إذا ظلم وحاد عن تعاليم الدين وجب تكفيره والخروج عليه، ولذلك يجب تكفير خلفاء بني أمية والخروج عليهم ولعنهم والتبرؤ منهم بسبب ظلمهم للمسلمين، أما سيدنا عمر

بن عبد العزيز فيرى أن أمر الحاكم الظالم يجب أن يرد إلى الله تعالى إن شاء عذبه وإن شاء غفر له، ولذلك رفض لعن من سبقه من حكام بني أمية والتبرؤ منهم.

3- حجاجية الاستفهام التقريري في المناظرة:

1-3 تعريف الاستفهام التقريري:

اتفقت المعاجم العربية على أمر أساس في شأن التقرير، وهو إفادته لمعنى «الثبات والاستقرار»، فقد قال ابن منظور: "قَرَّرَهُ وَأَقَرَّهُ فِي مَكَانِهِ فَاسْتَقَرَّ... قَرَّرْتُ أَيِ اسْتَقَرَّتْ... أَهْلُ الْقَرَارِ أَيِ أَهْلُ الْحَضَرِ الْمُسْتَقَرِّينَ فِي مَنَازِلِهِمْ... وَفُلَانٌ قَائِماً سَاكِئاً... وَقَوْلُهُ تَعَالَى: [وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ] 9 أَيِ قَرَارٌ وَثُبُوتٌ" 10. أما الزبيدي فيرى أن "الإقرار: إثبات الشيء إما باللسان وإما بالقلب أو بهما جميعاً" 11. ومعنى ذلك أن المتكلم حين يحاول أن يقرر المخاطب، فإنه يدعو إلى أن يعترف بأمر قد استقر عنده وثبت. وهو ما تنبه له العديد من الدارسين عند تعريفهم للتقرير كالزركشي والسيوطي مثلاً اللذين يعرفانه بقولهما: "التقرير هو حمل المخاطب على الإقرار والاعتراف بأمر قد استقر عنده" 12.

وإذا كان التقرير يفيد الإثبات، فإن هذا الإثبات يختلف باختلاف المقام، فهو كما أشار إلى ذلك الزركشي إثبات لاثني عشر معنى كالإثبات مع الافتحار، والإثبات مع العتاب، والإثبات مع التسوية... إلى غير ذلك من المعاني الأخرى 13.

3-2 حجاجية الاستفهام التقريري في المناظرة:

3-2-1 الاستفهام التقريري دفع للخصم إلى الاعتراف بما يراد تثبيته، والزامه بما يترتب عن اعترافه:

إذا عدنا إلى مناظرة عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه للخوارج، فإننا نجد مجموعة من الاستفهامات التي خرجت عن معانيها الأصلية لتفيد معنى التقرير. ومن أمثلة ذلك:

- 1- قوله: "أخبراني عن أبي بكر وعمر: أليسا من أسلافكما ومن تتوليان، وتشهدان لهما بالنجاة؟"
- 2- قوله: "فهل علمتما أن أبا بكر حين قبض رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فارتدت العرب، قاتلهم فسفك الدماء، وأخذ الأموال، وسي الذراري؟"
- 3- قوله: "فهل علمتم أن عمر قام بعد أبي بكر، فردت تلك السبايا إلى عشائرها بفدية؟"
- 4- قوله: "فأخبراني عن أهل النهوان أليسوا من صالح أسلافكم ومن تشهدون لهم بالنجاة؟"
- 5- قوله: "فهل تعلمون أن أهل الكوفة حين خرجوا كفوا أيديهم فلم يسفكوا دمًا، ولم يخيفوا آمنًا، ولم يأخذوا مالا؟"

6- قوله: "فهل علمتم أن أهل البصرة حين خرجوا مع مسعر بن قديك، استعرضوا الناس يقتلهم، ولقوا عبد الله بن حباب بن الأرت، صاحب رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فقتلوه، وقتلوا جاريته؟ ثم صبخوا حيا من أحياء العرب، فاستعرضوهم، فقتلوا الرجال والنساء والأطفال حتى جعلوا يلقون الصبيان في قدور الإقط وهي تفور؟"

7- قوله : "هل تعلمون أن رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بعث إلى الناس وهم عبدة أوثان، فدعاهم إلى خلع الأوثان، وشهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله، فمن فعل ذلك حقن دمه وأحرز ماله، ووجبت حرمة، وكانت له أسوة المسلمين؟"

8- قوله : "أفلمستم أنتم تلقون من يخلع الأوثان، ويشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله، فتستحلون دمه وماله، وتلقون من ترك ذلك وأباه من اليهود والنصارى وسائر الأديان، فيأمن عندكم، وتحرمون دمه؟" خرج الاستفهام في هذه النماذج عن معناه الأصلي ليشكل فعلاً لغوياً غير مباشر يفيد التقرير. على أن ما يهمنا من هذه الأمثلة ليس هو خروجها إلى هذا المعنى في حد ذاته، وإنما هو الجانب الإقناعي الذي ينجم عن هذا الخروج. وهو يتحقق من خلال وظيفتين حجائيتين، وهما:

أ- الوظيفة الأولى: دفع المخاطب إلى الاعتراف بما يراد تثبيته:

وآية ذلك أن "قولك لابنك مثلاً وقد نهيته عن فعل ما، ولكنه فعله: أفعلت هذا؟ فأنت لا تستفهم أفعل أم لم يفعل؟ لذلك أنت لا تريد جواباً، بل تريد أن تخبره بأنه فعل، وأن تنزع اعترافه بذلك"14. ومعنى ذلك أن المتكلم إذ يلجأ إلى التقرير، فإنه إنما يهدف على المستوى الحجائي إلى إبعاد كلامه عن كل الشبهات وجعله حقيقة ثابتة لا جدال فيها، حقيقة لا يعترف بها المتكلم فقط، وإنما يعترف بها المخاطب كذلك ويقر بها ويتحمل مسؤولية محتواها. ولهذا نجد أن الدسوقي يجعل حقيقة الاستفهام التالي: «أضريت زيداً؟» هي: "أنك ضربته البتة"15، فإن "كان ضرب المخاطب مجهولاً لنفسه، فالمقصود إخباره به على وجه التثبيت، وإن كان معلوماً فالمقصود تثبيت إعلامه بكونه معلوماً"16.

وقد استغل عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه الاستفهامات التقريرية السابقة بغرض دفع خصميه إلى الاعتراف بعدم جواز التبرؤ من المسلم ولعنه بسبب خطئه أو ظلمه، إذ دفعهما من خلال الأمثلة الثلاثة الأولى إلى الاعتراف بأن سيدنا عمر بن الخطاب لم يتبرأ من سيدنا أبي بكر الصديق أو يلعنه، وذلك على الرغم من اختلاف موقفيهما، لأن أن أبا بكر حين قاتل المرتدين أخذ الأموال وسبى الذراري، لكن عمر بن الخطاب رد تلك السبايا إلى عشائرها بفدية، كما دفعهما كذلك من خلال الاستفهامات الثلاثة الموالية (الرابع والخامس والسادس) إلى الاعتراف بأن الفريق الذي خرج من أهل الكوفة والفريق الذي خرج من أهل البصرة لم يتبرأ من بعضهما البعض أو يلعن أحدهما الآخر على الرغم من اختلاف أفعالهما، إذ أن الفريق الأول كان ينجح إلى الأمن والسلام، في حين أن الفريق الثاني قام بارتكاب مظالم كثيرة شملت القتل والترويع والتنكيل وغيرها.

أما الاستفهامان الأخيران فقد وظفهما عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه بغرض دفع خصميه إلى الاعتراف بخطل ادعاءات الخوارج وسوء عملهم، إذ أن انشغالهم بتتبع أخطاء المسلمين، والحكم عليهم تبعاً لذلك بالكفر، جعلهم يستحلون أموالهم ودماءهم، ويحرمون ذلك على غيرهم من اليهود والنصارى وأصحاب الديانات الأخرى.

ب- الوظيفة الثانية: إلزام المخاطب بما يترتب عن اعترافه:

بعد الاعتراف بالمعنى وإثباته وجعله حقيقة لا جدال فيها، ينتقل المتكلم إلى حمل المخاطب على الإقرار بهذه الحقيقة "ليكون ذلك أدعى لتقريعه وإقامة الحجة عليه"17. يقول المغربي بخصوص الحمل على الإقرار في الاستفهام: "حمل المخاطب على الإقرار تابع له [أي الإقرار] لأن الجواب في الاستفهام إقرار، فالاستفهام مستلزم لحمله على الإقرار في الجملة فاستعمل الاستفهام في مطلب طلب الإقرار"18.

فتوظيف الاستفهام عامة هو كما يقول ديكر (Oswald Ducrot) يهدف إلى "إلزام المخاطب على الذهاب في الاتجاه الذي يحدده له المتكلم، والسير في المنحى الحجاجي الذي يرسمه له"19، وإقراره له بصحة دعواه، ذلك أن هذا الأسلوب باعتباره "طلباً يستدعي مطلوباً غير حاصل وقت الطلب لدى الطالب، ويفترض حصوله لدى المطلوب منه، يستلزم إلزاماً من ذلك لذا بالإقرار أي بالجواب، وبهذا الاعتبار تصبح صفة الإلزام أصلية في الاستفهام... لكن إذا لم يكن المستفهم جاهلاً بما يطلب الإقرار به، فإن طلب الإقرار والإلزام يتسع ليتجاوز الحمل على الإقرار بما يجمله المستفهم إلى الحمل على الإقرار مطلقاً... وبذلك يصبح المخاطب ملزماً لا بالإقرار أي بالجواب فحسب، بل ملزماً بالإقرار بما يعلمه المستفهم ويعمل على تثبيته وتحقيقه"20. ومن هذا المنطلق، فإن الحمل على الإقرار يبدو وكأنه "أشبه بمحاصرة المخاطب من أجل إلزامه"21 بعد اعترافه بالإقرار، وكأنه "يقول: هذا معلوم قطعاً فلا تطمع في إنكاره"22.

وإذا عدنا إلى الاستفهامات التقريرية السابقة فنسجد أنها، كما عملت على دفع الخصمين إلى الاعتراف بعدم جواز تبرؤ المسلم من أخيه بسبب خطئه أو ظلمه، فقد أدت وظيفة حجاجية أخرى تتمثل في حملهما، من خلال هذا الاعتراف، على الإقرار بعدم جواز مطالبة الخوارج لعمر بن عبد العزيز بالتبرؤ ممن سبقه من خلفاء بني أمية بسبب ظلمهم وأخطائهم، فاعترافهما بعدم التبرؤ من أبي بكر وعمر بن الخطاب، أو ممن خرجوا من أهل البصرة أو ممن خرجوا من أهل الكوفة، رغم اختلاف كل طرفين على التوالي في "أعظم الأشياء في الدماء والفروج والأموال"23، هو إقرار ضماني بعدم جواز مطالبتهما لعمر بن عبد العزيز رضي الله عنه بالتبرؤ ممن سبقه من حكام بني أمية. فتسليمهما بما اعترفا به هو أدعى إلى تقريعهما وإقامة الحجة عليهما، وعدم ترك أي فرصة أمامهما للإنكار، وبالتالي إلزامهما بما ثبت وتحقق لديهما وحملهما على العمل به. ولعل هذا الأمر هو ما جعلهما يغيران في آخر المناظرة رأيهما، ويعترفان بصحة ما قدمه عمر بن عبد العزيز، إذ قال أولهما وهو عاصم: "أشهد أنك على حق"، وقال ثانيهما: "ما أحسن ما وصفت".

3-2-2 الاستفهام التقريري قوة حجاجية:

إن الحجاج الذي يؤديه خروج الاستفهام عن معناه الأصلي ليشكل فعلاً لغوياً غير مباشر، والذي يتمثل كما أشرنا إلى ذلك في التثبيت والحمل على الإقرار، لا يتوقف عند هذا الحد، وإنما يرتبط كذلك بمفهوم قديم جديد وهو مفهوم القوة الحجاجية.

إن هذا المفهوم جاء نتيجة ملاحظة أرباب البلاغة والحجاج بأن توظيف المعاني الضمنية يعلو توظيف ألفاظ الحقيقة، وذلك لأن المتكلم لا يلجأ إلى استعمالها إلا لو ثوقه في أنها الأبلغ حججياً، وأنها تفيد ما لا تفيد الحقيقة، وذلك بفضل ما تضيفه على الخطاب من بعد جمالي وفي من جهة، وما تمنحه للغة من قوة حججية وإقناعية من جهة ثانية. وانطلاقاً من هذه القيمة، فقد عمل هؤلاء البلاغيون قديماً وحديثاً على إيجاد بعض الآليات شبه المنطقية التي يمكن أن تبرز بشكل عملي الأسباب الثاوية وراء القوة الحججية للمعاني المضمرّة، فتوصلوا إلى جملة من الآليات كان أبرزها آليتين اثنتين وهما «الاستدلال» و«السلم الحججى».

3-2-1 الاستفهام التقريرى استدلال حججى:

ارتبط مفهوم الاستدلال بالبلاغيين العرب، وخاصة «عبد القاهر الجرجاني» و«السكاكي». وقد عده هذان البلاغيان من الأشكال الأساسية للحجاج، وربطاه بعلم البيان على اعتبار أن الكلام فيه يخرج عن أصل معناه ليبدل على معنى آخر يسمى بـ«معنى المعنى» أو «المعاني الثواني». إلا أن بعض الدارسين المحدثين وسعوا هذا المفهوم ليشمل كذلك علم المعاني²⁴ لاشتراكه مع العلم السابق في السبب نفسه، وهو "اتخاذ علامة مادية أو معنوية وجعلها شاهداً ومثلاً على شيء أو صفة من صفاته"²⁵، حيث يكتفي المتكلم بالشكل الضمني (صور بلاغية، أفعال لغوية غير مباشرة) ويعدل عن الشكل الصريح (ألفاظ الحقيقة) الذي قد يهدد قدرة الكلام على الفعل والتأثير.

وبناء على ما سبق فإن ورود استفهام تقريرى في كلام سيدنا عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه يجعل الخصم يستبعد تماماً المعاني الظاهرة لمفرداته، ليسلك مساراً استدلالياً حججياً يؤدي به إلى اكتشاف معانيه الخفية. ولأجل توضيح هذا المسار نعود إلى الاستفهامات التقريرية السابقة:

1- قوله: "فهل علمتما أن أبا بكر حين قبض رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فارتدت العرب، قاتلهم فسفك الدماء، وأخذ الأموال، وسبي الذراري؟"

فهل علمتما أن أبا بكر حين قبض رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فارتدت العرب، قاتلهم فسفك الدماء، وأخذ الأموال، وسبي الذراري؟

حين قبض رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، ارتدت العرب، قاتلهم أبو بكر فسفك الدماء، وأخذ الأموال، وسبي الذراري.

يصور لنا هذا المثال شكلاً من أشكال خروج الاستفهام عن أصل معناه ليبدل على معنى غير مباشر ألا وهو التقرير. فلكي يجعل عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه خصميه يقران بما فعله سيدنا أبو بكر للمرتدين من سفك الدماء، وأخذ للأموال، وسبي للذراري، فإن لم يقدم لهما ذلك بشكل مباشر (قاتلهم أبو بكر فسفك الدماء، وأخذ الأموال،

وسبى الذراري)، ولكنه عمد إلى توظيف الاستفهام التقريري لما له من قوة حجائية لا تتوقف عند حدود تثبيت المعنى وتقريره في أذهانهم فقط، بل تتعدى ذلك إلى إلزامهما بالإجابة وبما يترتب على هذا الإقرار.

2- قوله: " فهل علمتم أن عمر قام بعد أبي بكر، فردّ تلك السبايا إلى عشائرها بفدية؟"

فهل علمتم أن عمر قام بعد أبي بكر، فردّ تلك السبايا إلى عشائرها بفدية؟



قام عمر برد السبايا إلى عشائرها بفدية.

جاء هذا الاستفهام تاليا للاستفهام الأول، وتتجلى قوته الحجائية في أنه لم يعبر عن الغرض المراد تقريره بشكل مباشر (رد عمر السبايا إلى أهلها)، وإنما عمد إلى إخفاء هذا الغرض لكونه يحمل طاقة حجائية ضعيفة، والتصريح بدلا منه بدليله والشاهد عليه، ألا وهو الاستفهام التقريري لكونه يملك قوة حجائية عالية قادرة على إصابة مواضع التأثير والإقناع لدى المخاطبين، إذ يضعهم موضع المحجرين على الإجابة بما يراد تقريره، وإلزامهم بما يترتب عما أقروا به، ألا وهو عدم جواز تكفير المسلم أو لعنه أو التبرؤ منه بسبب خطئه أو ظلمه.

3- قوله: "فهل تعلمون أن أهل الكوفة حين خرجوا كفوا أيديهم فلم يسفكوا دمًا، ولم يخيفوا آمنًا، ولم يأخذوا

مالا؟"

4- قوله: "فهل علمتم أن أهل البصرة حين خرجوا مع مسعر بن مُدَيْك، استعرضوا الناس يفتلّونهم، ولقوا عبد

الله بن حنّاب بن الأرت، صاحب رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فقتلوه، وقتلوا جاريته، ثم صَبَّحُوا حَيًّا من أحياء العرب، فاستعرضوهم، فقتلوا الرجال والنساء والأطفال حتى جعلوا يلقون الصبيان في قدور الإقط وهي تفور؟

فهل تعلمون أن أهل الكوفة حين خرجوا كفوا أيديهم فلم يسفكوا دمًا،

ولم يخيفوا آمنًا، ولم يأخذوا مالا؟



حين خرج أهل الكوفة كفوا أيديهم فلم يسفكوا دمًا،

ولم يخيفوا آمنًا، ولم يأخذوا مالا

فهل علمتم أن أهل البصرة حين خرجوا، استعرضوا الناس يقتلونهم؟

حين خرج أهل البصرة استعرضوا الناس يقتلونهم.

جاء هذان المثالان في سياق حشد عمر بن عبد العزيز للمزيد من الأسئلة التقريرية التي تجعل خصميه عترفان ويقران بعدم جواز تكفير المسلم، أو لعنه، أو التبرؤ منه، بسبب خطئه أو ظلمه. فلكي يثبت رضي الله عنه لخصميه بأن أهل الكوفة لم يتبرؤوا من أهل البصرة حين ظلموا، وقتلوا، وعاثوا في الأرض فسادا، ولم يلعنوهم أو يكفروهم، فإنه لم يفعل ذلك بشكل مباشر يطابق فيه الدال المدلول بقوله مثلا: « أهل الكوفة لم يتبرؤوا من أهل البصرة»، ولكنه عبر عن ذلك بسؤالين تقريريين يجعلان الخصمين يستبعدان تماما معناهما الأصلي، وهو طلب الفهم، وينخرطان في مسار حجاجي يؤدي بهما إلى أن يكتشفا بنفسيهما المعنى المقصود منهما، ألا وهو الاعتراف بعدم جواز تبرؤ المسلم من أخيه بسبب ظلمه، ومن ثم تثبيته في نفسيهما، وحملهما على الإقرار به.

ودون أن نمضي قدما في تحليل باقي الاستفهامات التقريرية، وذلك لكون عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه لم يخرج فيها جميعها عما جاء به في الأمثلة السابقة، فهو كان لا يعمد إلى التصريح بغرضه بشكل مباشر يطابق فيه الدال المدلول، وإنما كان يقدمه بشكل ضمني دافعا الخصم إلى فك أغاز هذا الضمني واكتشاف مقصوده ودلالته. وبهذا الفك والاكتشاف ينخرط هذا الخصم في مسار الخطاب ويخضع له، وذلك لأن "أبلغ الحجج وأشدّها إلزاما للخصم وأكثرها إجحاما له، ما نطق بها هو نفسه وساهم في صنعها من خلال إجابته عن الاستفهام الموجه إليه"26.

3-2-2-2 الاستفهام التقريري قوة حجاجية:

إذا كان عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه قد راهن، من خلال توظيفه للمعاني الضمنية، على دفع خصميه إلى اتباع المسار الحجاجي الذي رسمه لهما، من أجل الوقوف بنفسيهما على مرامييه وأغراضه، فإنه راهن كذلك، من خلال توظيفه لهذه المعاني، على معطى آخر لا يقل أهمية عن سابقه، ألا وهو المعطى المتعلق بالقوة الحجاجية للضماني مقارنة بألفاظ الحقيقة.

وقد تنبته الدراسات الحديثة إلى هذه القوة، فقدمت مجموعة من الآليات التي تبرز بشكل عملي "تدافع الحجج وترتيبها بحسب قوتها"27. ومن بين هذه الآليات نذكر «السلم الحجاجي» الذي تبنى فيه الحجج وفق علاقة ترتيبية تجعل أقواها تقع على رأس السلم وأضعفها تقع في أسفله.

وإذا عدنا إلى الاستفهامات التقريرية السابقة، فسنجد أنها قد جاءت بعد مطالبة الخارجيين من عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه بالتبرؤ ممن سبقه من الحكام الأمويين، بدعوى ظلمهم وتجبرهم على العباد. ولكي يبرز رضي الله عنه لهذين الخصمين خطأهما وضلالهما فيما ذهبا إليه، فإنه لم يعبر عن ذلك بشكل مباشر بقوله مثلا: «أنتما مخطئان

وضالان»، ولكنه لجأ إلى التعبير عنه من خلال الاستفهامات التقريرية السابقة التي تفيد هذا الغرض. وهو باختياره هذا إنما يؤكد حقيقة مفادها أن هذا القول الاستفهامي هو أقوى حججاً من سائر الأقوال الأخرى، لأنه لا يجعل الخصمين يعترفان بكونهما على ضلال فيما ذهباً إليه فقط، وإنما يجعلهما يقران بهذا الاعتراف من خلال وضعهما في موضع الملزم بالحواب.

وإذا أردنا ترتيب هذه الحجج في سلم حجج، فإننا نحصل على السلم التالي:

1- ن: أنتما ضالان

فهل علمتما أن أبا بكر حين قبض رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ
فارتدت العرب، قاتلهم فسفك الدماء، وأخذ الأموال، وسي الذراري؟
حين قبض رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، ارتدت العرب، فقاتلهم
أبو بكر فسفك الدماء، وأخذ الأموال، وسي الذراري.
أنتما ضالان.

2- ن: أنتما ضالان

فهل علمتم أن عمر قام بعد أبي بكر، فردت تلك السبايا إلى
عشائرها بفدية؟
قام عمر برد السبايا إلى عشائرها بفدية
أنتما ضالان.

3- ن: أنتما ضالان

فهل تعلمون أن أهل الكوفة حين خرجوا كفوا أيديهم فلم يسفكوا
دمًا، ولم يخيفوا آمنًا، ولم يأخذوا مالا؟
حين خرج أهل الكوفة كفوا أيديهم فلم يسفكوا دمًا، ولم يخيفوا آمنًا،
ولم يأخذوا مالا.
أنتما ضالان.

4- ن: أنتما ضالان

فهل علمتم أن أهل البصرة حين خرجوا، اسْتَعْرَضُوا الناسَ يَفْتُلُونَهُمْ؟
حين خرج أهل البصرة اسْتَعْرَضُوا الناسَ يَفْتُلُونَهُمْ.
أنتما ضالان.

نخلص من خلال ما سبق إلى أن عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه لا يقدم أغراضه ومقاصده بأشكال تقريرية يطابق فيها الدال المدلول، وإنما يعتمد دائما إلى العدول عن هذه الأشكال المبتدلة، وتوظيف الاستفهام التقريري لكونه أكثر تعبيرا ودلالة على هذه الأغراض من جهة، ولكونه يقع، من ناحية القوة الحجاجية، على رأس الأقوال جميعها إقناعا وتأثيرا في المتلقي من جهة أخرى.

وإذا كانت قوة هذا الاستفهام تنبع من كونه يقع، في السلم الحجاجي، على رأس الأقوال جميعها، فإن هذه القوة تجعله من الوسائل الحجاجية التي تمتنع عن الدحض والإبطال، وتعود أسباب هذا الامتناع إلى سببين وهما:

-السبب الأول: ويتمثل في أن المفهوم من الاستفهام التقريري لم يأت مصرحا به على لسان المتكلم «أنتم ضالون»، بل هو من إنتاج المخاطب، إذ هو من أوله وهو من توصل بنفسه إلى نتيجة تأويله. وهكذا فيامكان المخاطبين أن يعترضوا على مضمون الاستفهامات السابقة لو جاءت على شكل أقوال مباشرة بقولهم مثلا: «ليس صحيحا أننا ضالون»، وذلك لكون الحكم فيها جاء مصرحا به من قبل المتكلم، لكن ما يميز الاستفهام التقريري هو أنه يأتي أن يرد في سياقات الإبطال أو التعارض الحجاجي. وتعود أسباب ذلك إلى أن وجود معنى ضمني يختفي وراء الفعل اللغوي غير المباشر يدعو المتلقي إلى محاولة اكتشافه وفك ألغازه وإماطة اللثام عنه، وذلك عبر سلوكه لمسار حجاجي استدلالي انطلاقا مما هو مصرح به، ووصولاً إلى دلالة محددة تمثل الهدف من الكلام.

إن انتقال المخاطب من الصريح إلى الضمني وإسهامه في صنع المعنى المقصود هو ما يجعل المفهوم من الاستفهام التقريري بمنأى عن الرفض أو الاعتراض، ذلك أن هذا الاستفهام إذ يدفع المخاطب إلى إنتاج قسم من دلالاته وهو القسم الضمني، فإنه يجعله فيما بعد غير قادر على إنكار ما توصل إليه من نتائج يكون هو من استخلصها بنفسه، وهو من أولها انطلاقا من استدلالاته الشخصية. فمن السهل كما يقول ميشال لوكيرن "أن ننفي ما يقوله من يتحدث إلينا أكثر مما يسهل أن ننفي ما نستنتجه نحن عن طريق عملية تأويلية"28، وذلك خلافا للأقوال التقريرية العادية التي "يمكن ببسر إحلالها في سياقات الإبطال أو التعارض الحجاجي"29.

إن الكلام في الأمثلة السابقة لو جاء في أسلوب تقريري مباشر بقول عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه مثلا: «أنتما مخطئان وضالان»، فإن الأمر سرعان ما يبدو مجرد تعبير عن وجهة نظر قد يجد الخصم معه سهولة بالغة في رفضه ودحضه، وهو ما قد يقوض الفعل الحجاجي برمته، ويجهز على كل محاولة من عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه لتحفيزه

وتحريك همه نحو المطلوب منه، وذلك على عكس التعبير الضمني الذي يجعل المخاطب "مسهما في إنتاج الحجج يصنعها ويعود فيخضع لها"30.

- أما ثاني هذه الأسباب فيعود إلى أنه لو عبر عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه عن مقصوده بشكل مباشر (أنتما مخططان وضالان)، فإن هذا الأمر سيحول كلامه من تعبير إنشائي غير خاضع لمعياري الصدق والكذب (استفهامات تقريرية)، إلى جمل خبرية تكون حينئذ حاملة لواقع قابل لتصديقه أو تكذيبه، ورفضه بشكل مباشر «ليس صحيحا أننا مخططان وضالان». أما والحال أن هذا المقصود قد صيغ في المناظرة من خلال استفهامات تقريرية، فإن ذلك يجعله غير قابلة للرفض أو الاعتراض، لأن "الأساليب الإنشائية خلافا للخبرية لا تنقل واقعا ولا تحكي حدثا، فلا تحمل تبعا لذلك صدقا أو كذبا"31. ومن ثم فإنه لا يمكن للخصم أن يعترض على هذه الاستفهامات، لأنها لا تنقل واقعا ولا تحكي حدثا يمكن تصديقه أو تكذيبه. وعلى هذا النحو يكون توظيفها أبلغ حججيا من مجرد التعبير المباشر.

خاتمة:

نخلص مما سبق إلى أن الاستفهام التقريري قد أدى في مناظرة عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه للخوارج وظائف حجائية متعددة، تمثلت في تثبيت المعنى وتقريره، وحمل الخصم على الاعتراف بما تم إقراره، وإلزامه على تحمل النتائج المترتبة عن هذا الاعتراف، فضلا عن إشراكه في التوصل بنفسه إلى المعنى المقصود، وذلك من خلال دفعه إلى سلوك سبيل مسار استدلاي حجج يؤول به إلى الانتقال من المعنى الحرفي للاستفهام، ألا وهو طلب الفهم، إلى الوقوف على معناه الضمني المتمثل في التقرير.

وهذا الإشراك هو ما يجعل الاستفهام التقريري يقع، في السلم الحجج، على رأس الحجج دعما للنتائج المتوخاة، لأن الخصم، إذ يسهم في إنتاج المعنى الضمني انطلاقا من المعنى المصرح به، فإنه يكون قد وضع نفسه في موقف حرج، إذ يصبح من المتعذر عليه الاعتراض على ما توصل إليه بنفسه.

الملحق: نص المناظرة:

لما أرسل عمر بن عبد العزيز إلى الخارجي بسطام طالبا مناظرته بعث إليه رجلين من رجاله، فلما "دخلوا قالوا: السلام عليك، ثم جلسا، فقال لهما عمر: أخبراني ما الذي أخرجكم مخرجكم هذا؟ وما نتمتم علينا؟ فقال عاصم: ما نقمنا سيرتك، إنك لتتحري العدل والإحسان، فأخبرنا عن قيامك بهذا الأمر، أعن رضا من الناس ومشورة، أم ابتزمت أمرهم؟ فقال عمر: ما سألتهم الولاية عليهم، ولا غلبتهم عليها، وعهد إلي رجل كان قبلي، فقامت ولم ينكره علي أحد، ولم يكرهه غيركم، وأنتم ترون الرضا بكل من عدل وأنصف، من كان من الناس، فتركوني ذلك الرجل، فإن خالفت الحق ورغبت عنه فلا طاعة لي عليكم، فقالوا: بيننا وبينك أمر، إن أنت أعطيتناه فنحن منك وأنت منا، وإن منعتهنا فلست منا ولسنا منك، فقال عمر: وما هو؟ قالوا: رأيناك خالفت أعمال أهل بيتك، وسميتها مظالم، وسلكت غير سبيلهم، فإن زعمت أنك على هدى وهم على ضلال، فالعنهم وتبرأ منهم، فهذا الذي يجمع بيننا وبينك أو يفرق، فتكلم عمر، فحمد الله، وأثنى عليه، ثم قال: "إني قد علمت أنكم لم تخرجوا مخرجكم هذا لطلب دنيا ومتاعها، ولكنكم أردتم الآخرة،

فأخطأتم سبيلها، إن الله عَزَّ وَجَلَّ لم يبعث رسوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لعائنا وقال إبراهيم: [فَمَنْ تَبِعِي فَإِنَّهُ مِنِّي وَمَنْ عَصَانِي فَإِنَّكَ غَفُورٌ رَحِيمٌ] وقال الله عَزَّ وَجَلَّ: [أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللهُ فَبِهُدَاهُمُ اقْتَدِهْ]، وقد سميت أعمالهم ظلماً، وكفى بذلك ذمًا ونقصًا، وليس لعن أهل الذنوب فريضة لا بد منها، فإن قلت إنهما فريضة فأخبرني متى لعنت فرعون؟ قال: ما أذكر متى لعنته. قال: أفيسمعك أن لا تلعن فرعون وهو أحب الخلق وشهرهم، ولا يسعني أن لا ألعن أهل بيتي وهم مصلون صائمون؟ قال: أما هم كفار بظلمهم؟ قال: لا؛ لأن رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ دعا الناس إلى الإيمان، فكان من أقرَّ به وبشرائعه قبل منه، فإن أحدث حدنًا أُقِيمَ عليه الحد، فقال الخارجي: إن رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ دعا الناس إلى توحيد الله والإقرار بما نزل من عنده. قال عمر: فليس أحد منهم يقول: لا أعمل بسنة رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، ولكن القوم أسرفوا على أنفسهم، على علم منهم أنه محرم عليهم، ولكن غلب عليهم الشقاء، قال عاصم: فابراً ممن خالف عملك، وردَّ أحكامهم، قال عمر: أخبرني عن أبي بكر وعمر: أليسا من أسلافكما ومن تتوليان، وتشهدان لهما بالنجاة؟ قال: اللهم نعم. قال: فهل علمتما أن أبا بكر حين فُيَضَ رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فارتدت العرب، قاتلهم فسفك الدماء، وأخذ الأموال، وسبى الذراري؟ قال: نعم. قال: فهل علمتم أن عمر قام بعد أبي بكر، فردَّ تلك السبايا إلى عشائرها بفدية؟ قال: نعم، قال: فهل برىَّ عمرُ من أبي بكر، أو تبرؤون أنتم من أحدٍ منهما؟ قال: لا. قال: فأخبرني عن أهل النهروان أليسوا من صالحى أسلافكم ومن تشهدون لهم بالنجاة؟ قال: بلى، قال: فهل تعلمون أن أهل الكوفة حين خرجوا كفوا أيديهم فلم يسفكوا دمًا، ولم يخيفوا آمنًا، ولم يأخذوا مالا؟ قال: نعم. قال: فهل علمتم أن أهل البصرة حين خرجوا مع مسعر بن مُدَيْك، استعرضوا الناس يفتلؤهم، ولقوا عبد الله بن خباب بن الأرت، صاحب رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فقتلوه، وقتلوا جاريتته؟ ثم صبَّحوا حيًّا من أحياء العرب، فاستعرضوهم، فقتلوا الرجال والنساء والأطفال حتى جعلوا يلقون الصبيان في قدور الإقط وهي تفور؟ قال: قد كان ذلك. قال: فهل يبرئ أهل البصرة من أهل الكوفة، وأهل الكوفة من أهل البصرة؟ قال: لا. قال: فهل تبرعون أنتم من إحدى الطائفتين؟ قال: لا. قال: رأيتم الدين واحدًا أم اثنين؟ قال: بل واحدًا. قال: فهل يسعكم فيه شيء يعجز عني؟ قال: لا. قال: فكيف وسعكم أن توليتم أبا بكر وعمرو، وتولى أحدهما صاحبه، وتوليتم أهل البصرة وأهل الكوفة، وتولى بعضهم بعضًا، وقد اختلفوا في أعظم الأشياء، في الدماء والفروج والأموال، ولا يسعني فيما زعمتم إلا لعن أهل بيتي والتبرؤ منهم؟ ويحكم! إنكم قوم جهال، أردتم أمرًا، فأخطأتموه، فأنتم تردون على الناس ما قبل منهم رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، ويأمن عندكم من خاف عنده، ويخاف عندكم من آمن عنده. قال: ما نحن كذلك. قال عمر: بل سوف تقرُّون بذلك الآن، هل تعلمون أن رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بعث إلى الناس وهم عبدة أوثان، فدعاهم إلى خلع الأوثان، وشهادة أن لا إله إلا الله وأن محمدًا رسول الله، فمن فعل ذلك حقن دمه وأحرز ماله، ووجبت حرمة، وكانت له أسوة المسلمين؟ قال: نعم. قال: أفليستم أنتم تلقون من يخلع الأوثان، ويشهد أن لا إله إلا الله وأن محمدًا رسول الله، فتستحلون دمه وماله، وتلقون من ترك ذلك وأباه من اليهود والنصارى وسائر الأديان، فيأمن عندكم، وتحرمون دمه؟ فقال اليشكري:

أرأيت رجلاً ولي قوماً وأمواهم، فعدل فيها، ثم صيرها بعده إلى رجل غير مأمون، أترأه أدى الحق الذي يلزمه الله عزَّ وجلَّ؟ أو تراه قد سلم؟ قال عمر: لا. قال: أفتسلم هذا الأمر إلى يزيد من بعدك وأنت تعرف أنه لا يقوم فيه بالحق؟ قال: إنما ولاء غيري، والمسلمون أولى بما يكون منهم فيه بعدي، قال: أفترى ذلك من صنع من ولاء حقاً؟ فبكى عمر وقال: أنظراني ثلاثاً فخرجنا من عنده ثم عادا إليه، فقال عاصم: أشهد أنك على حق، فقال عمر للشكري: ما تقول أنت؟ قال: ما أحسن ما وصفت، ولكن لا أقتات على المسلمين بأمر، أعرض عليهم ما قلت، وأعلم حجتهم، فأما عاصم فأقام عند عمر، فأمر له عمر بالعطاء، فتوفي بعد خمسة عشر يوماً، فكان عمر يقول: أهلكني أمر يزيد وخصمت فيه، فأستغفر الله، فخاف بنو أمية أن يُخرج ما بأيديهم من الأموال، وأن يخلع يزيد من ولاية العهد، فوضعوا على عمر من سقاه سُمًّا، فلم يلبث بعد ذلك إلا ثلاثاً، حتى مرض ومات"32.

قائمة الهوامش:

- 1- أنظر نص المناظرة ضمن الملحق.
- 2- ابن الأثير الجزري: الكامل في التاريخ، ط:1، ج:4، دار الكتب العلمية، بيروت، 1987، ص: 317.
- 3- نفسه، الصفحة نفسها.
- 4- نفسه، الصفحة نفسها.
- 5- نفسه، الصفحة نفسها.
- 6- المعارض هو السائل أو المانع، والعارض هو المجيب أو المدعي. يقول طه عبد الرحمان ميرزا ذلك: "يختار أحد المتناظرين دور «المدعي» أو «المعلل» أو «المجيب»، والآخر دور «المعارض» أو «السائل» أو «المانع»" (أنظر: طه عبد الرحمان: في أصول الحوار وتحديد علم الكلام، ط:2، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2000، ص: 77)
- ¹ ابن الأثير الجزري: الكامل في التاريخ، مرجع مذكور، ص: 317.
- 7- ابن الأثير الجزري: الكامل في التاريخ، مرجع مذكور، ص: 317.
- 8- خير الدين الزركلي: الأعلام، ط:15، ج:5، دار العلم للملايين، بيروت، 2002، ص: 15.
- 9- سورة البقرة، آية: 36- سورة الأعراف، آية: 24.
- 10- ابن منظور: لسان العرب، ط:1، دار صادر، بيروت، 1990، مادة (قرر).
- 11- محمد مرتضى الزبيدي: تاج العروس، دار ليبيا، بنغازي، 1966، مادة: (قرر).
- 12- جلال الدين السيوطي: معترك الأقران في علوم القرآن، ج:1، مرجع مذكور، ص: 329/ بدر الدين الزركشي: البرهان في علوم القرآن، ت: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط:3، ج:2، مكتبة دار التراث، القاهرة، 1984، ص: 331.
- 13- أنظر: بدر الدين الزركشي: البرهان في علوم القرآن، مرجع مذكور، ص: 335.
- 14- فضل حسان عباس: البلاغة فنونها وأفنانها، ط:4، دار الفرقان للنشر، إريد، 1997، ص: 191.
- 15- الدسوقي: حاشية الدسوقي ضمن شروح التلخيص، ج:2، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت، ص: 295.
- 16- نفسه، الصفحة نفسها.
- 17- فضل حسان عباس: البلاغة فنونها وأفنانها، مرجع مذكور، ص: 193.
- 18- ابن يعقوب المغربي: مواهب الفتاح في شرح تلخيص المفتاح ضمن شروح التلخيص، ج:2، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت. ص: 294-295.

-19 Oswald Ducrot : Le dire et le dit, les éditions de Minuit, Paris, 1984,
p : 90.

20- بسمة بلحاج الشكيلي: السؤال البلاغي، ط: 1، دار محمد علي للنشر، تونس، 2007، ص: 245.

21- نفسه، ص: 246

22- الدسوقي: حاشية الدسوقي ضمن شروح التلخيص، ج: 2، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت ، ص:
.295

23- أنظر المناظرة.

24- أنظر: شكري المبحوت: الاستدلال البلاغي، ط: 1 ، دار المعرفة للنشر وكلية الآداب والفنون الإنسانية ،
منوبة ، 2006 ، ص: 22.

25- حبيب أعراب : الحجاج و الاستدلال الحجاجي، ضمن عالم الفكر، ع: 1، المجلد: 30، يوليو-
شتنبر، 2001، ص: 124.

26- عبد الله صولة: الحجاج في القرآن من خلال أهم خصائصه الأسلوبية، ط: 2، دار الفارابي، بيروت،
2007، ص: 429.

27- عبد الهادي الشهري: آليات الحجاج و أدواته، ضمن الحجاج مفهومه و مجالاته دراسات نظرية وتطبيقية
في البلاغة الجديدة، ط: 1، ج: 1، عالم الكتب الحديث، إربد، 2010، ص: 95.

28- ميشيل لوكين: الاستعارة و الحجاج، ت: عبد الطاهر وعزيز، مجلة المناظرة، الرباط، ع: 4، 1991، ص:
.88

29- سامية الدريدي: دراسات في الحجاج، ط: 1، عالم الكتب الحديث، إربد، 2009، ص: 109.

30- عبد الله صولة: الحجاج في القرآن من خلال أهم خصائصه الأسلوبية، مرجع مذكور، ص: 429.

31- سامية الدريدي: الحجاج في الشعر العربي القديم، ط: 1، عالم الكتب الحديث للنشر و التوزيع، إربد،
2008، ص: 139.

32- وردت هذه المناظرة في مصادر متعددة منها: أحمد زكي صفوت: جمهرة خطب العرب، ط:1، ج:2، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، القاهرة، 1933، ص: 201-205/ ابن الأثير الجزري: الكامل في التاريخ، مرجع المذكور، ص: 317-319.

لائحة المصادر والمراجع:

- أعراب حبيب : الحجاج و الاستدلال الحجاجي، ضمن عالم الفكر، ع:1، المجلد: 30، يوليو-شتنبر، 2001.

- الجزري ابن الأثير: الكامل في التاريخ، ط:1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1987.
- الدريدي سامية: الحجاج في الشعر العربي القديم، ط: 1، عالم الكتب الحديث للنشر و التوزيع، إربد، 2008.

: دراسات في الحجاج، ط:1، عالم الكتب الحديث، إربد، 2009.
- الدسوقي: حاشية الدسوقي ضمن شروح التلخيص، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت.
- الزبيدي محمد مرتضى : تاج العروس ، دار ليبيا، بنغازي، 1966
- الزركشي بدر الدين: البرهان في علوم القرآن، ت: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط:3، مكتبة دار التراث، القاهرة، 1984.

- الزركلي خير الدين: الأعلام، ط:15، دار العلم للملايين، بيروت، 2002.
- السيوطي جلال الدين: معترك الأقران في علوم القرآن، ت: أحمد شمس الدين، ط:1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1988.

- الشكيلي بسمة بلحاج: السؤال البلاغي، ط: 1، دار محمد علي للنشر، تونس، 2007.
- الشهري عبد الهادي: آليات الحجاج و أدواته، ضمن الحجاج مفهومه و مجالاته دراسات نظرية وتطبيقية في البلاغة الجديدة، ط:1، عالم الكتب الحديث، إربد، 2010.

- صفوت أحمد زكي: جمهرة خطب العرب، ط:1، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، القاهرة، 1933.
- صولة عبد الله: الحجاج في القرآن من خلال أهم خصائصه الأسلوبية، ط:2، دار الفارابي، بيروت، 2007.
- طه عبد الرحمان: في أصول الحوار وتحديد علم الكلام، ط:2، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2000.
- عباس فضل حسان: البلاغة فنونها وأفنانها، ط:4، دار الفرقان للنشر، إربد، 1997.
- لوكيرن ميشيل: الاستعارة و الحجاج، ت: عبد الطاهر وعزيز، مجلة المناظرة، الرباط، ع: 4، 1991.
- المبخوت شكري: الاستدلال البلاغي، ط: 1، دار المعرفة للنشر و كلية الآداب والفنون الإنسانية ، منوبة ، 2006.

-المغربي ابن يعقوب: مواهب الفتحاح في شرح تلخيص المفتاح ضمن شروح التلخيص، دار الكتب العلمية،

بيروت، د.ت

-ابن منظور: لسان العرب، ط:1، دار صادر، بيروت، 1990.

-Oswald Ducrot : Le dire et le dit, les éditions de Minuit, Paris, 1984.

خطاب المجاز في كشاف الزمخشري، وصناعة توجيهه المذهبي

The discourse of metaphor in the Zamakhshari Scout, and the industry of its sectarian orientation

أ.د. رشيد حليم (جامعة الرئيس الشاذلي بن جديد-الطارف/الجزائر)

ملخص:

يعدّ الزمخشري إماما من أئمة الفكر الاعترالي وكتبه لا يستغني عنها طالب علم، وكثير من العلماء يعترفون بجليل أعراضها.

ومن أفيد مؤلفاته، تفسيره الشهير ، وقد نقل فيه توجيهات أصحابه المعتزلة ، و أقامه على الانتصار لأصولهم .
وعوّّل الزمخشري في تفسيره الكشاف على الجاز باعتباره أهم المؤيدات اللسانية التي برّر بها توجهه العقائدي، فجاء موضوع مقالي مناسباً لتحليل هذه الآلية البلاغية، التي ارتكز عليها الزمخشري في تطويع اللفظ القرآني إلى مقصده المذهبي.
ومن ثمة كان هدف مقالي هذه إبراز أهمية دراسة تفسيره ، وبيان قدرات صاحبه في تحوير شرك اللفظ القرآني بما يصنع توجهه المذهبي.

الكلمات المفتاحية: اللفظ القرآني، التأويل، السياق، الاعترال.

Al-Zamakhshari is an imam of the imams of the elite thought and his books are not dispensed with by a scholar.

It is reported in his writings, his famous interpretation, and he conveyed the guidance of his companions Mu'tazilah, and set him to victory for their origins.

Al-Zamakhshari, in his interpretation of the metaphor of metaphor as the most important linguistic proponent, justified his ideological orientation. The subject of my article was appropriate to analyze this rhetorical mechanism on which Zamakhshari was based in adapting the Qur'anic pronunciation to his doctrinal purpose. The ability of the owner in the adaptation of the word of the Koran to make his sectarian orientation.

Keywords: Quranic pronunciation, Authorization, Context, Retiring.

مقدمة:

يعد علم البلاغة من أشرف علوم العربية ، وأعظمها فائدة، فهو العلم المركزي الذي يتشكل فيه الإنسان العربي بدوقه ونفسيته ، و يتمثل بواسطته أفكاره ومذاهبه ، فالبلاغة بيئة معرفية تتجمع فيها علوم العربية ، وتداخل فيها موضوعاتها و فنونها ، فلقد حوت صنوف المقاصد في الإمتاع و الإقناع.

و لقد تعلق علم البلاغة بالنص القرآني ، وهو محور المعارف العربية قاطبة، ولا يمكن تصور الثقافة العربية خلوا من النص القرآني، فهو النص المركزي الذي تدور في فلكه جل علوم اللغة العربية ، بل هو مركزها ، و قد قامت حضارة العرب في تلك على مقدرات نص الوحي،-ولن تقوم إلا به- فلا وجود لمباحث البلاغة بمنأى عنه. وهو ما صنع منها ثقافة تمييزية تنطلق من الخطاب المعجز وتستثمر آلياته، وقد دفعته إلى ميدان التأويل الذي يفتح وصيده إلا بوسيلة متفردة : هي العقل، ولكنه العقل البلاغي البياني.

فأركان البلاغة أربعة هي : المجاز ، والتشبيه ، والاستعارة ، و الكناية مع التأكيد على أن التشبيه والاستعارة جزءان من المجاز ، وكلهم مؤسس على فن المجاز بمعناه العام ، وهو المراد .

إن الدلالة المجازية في الألفاظ، مساحة إضافية تمثل مرونة اللغة في الاتصال، وتطورها عند الاستعمال. وهذه المجازات تقوم بعملية تصويرية فنية موحية، وذلك بإضافة جملة من المعاني الجديدة التي تدعم المقاصد التبليغية، حيث تتشكل العبارات من أبنية معجمية وضعية صرفة ، دون اقتراض للمفردات من اللغات الأجنبية ، لأنها غنية عن أية استنادة معجمية من أية لغة عالمية أو إقليمية ، هذا التأنيق في اختيار المعاني ، وهذا الاكتفاء في مفردات الألفاظ ، مما يتماشى مع مهمة البلاغة العربية في مطابقة الكلام لمقتضى الحال ، ومما يتلاءم مع الخصائص الأسلوبية للمجاز في توسيع المخزون الدلالي للألفاظ.

ويرجح بعض الباحثين فضل تأسيس هذا المبحث البلاغي وتنظيم أبوابه إلى أعمال الأصوليين بصفة عامة و المعتزلة بصفة خاصة، وقد راجت تأصيلاتهم لموضوع المجاز في مدوناتهم الكلامية و اللغوية و الأصولية و التفسيرية.

لعل الهدف من تناولهم هذا المبحث تسويغ القيم اللسانية و العقائدية التي تناقض أصولهم الخمسة التي تشكل منظومتهم المعرفية ، فقد عمدوا إلى تأويل المفاهيم التي تخالف أصولهم بالارتكاز على تحوير شراك اللفظ بما يتجاوب ونظرتهم الفلسفية . الأمر الذي يكشف أن ثنائية الحقيقة و المجاز هي امتداد لثنائية المحكم و المتشابه.

ولقد اكتسب مبحث المجاز حضورا مركزيا في دروس علم اللسان العربي وما تفرع عنها من مباحث ، وبموجب منطلقات المجاز فإن العلاقة بين الدال والمدلول تواضع متفرع عن المواضع الأولى ، ويرى المعتزلة أن دلالة العقل هي القدرة على تحديد الحقيقة و المجاز ومن ثمة تعيين دلالات الكلام.

ويقوم بحثنا على قراءة بلاغية لما قدمه الزمخشري من تخریجات دلالية لمسائل من الجواز وردت في تفسيره الشهير المسمى اختصاراً "الكشاف" ، كما أن للزمخشري كتاباً آخر يقترب من المصنفات المعجمية، يسمى أساس البلاغة ، وقد عالج فيه تنائيه الحقيقة والجواز ، ورتبه على حروف المعجم ، وهذا التأليف خارج عن غرض عملنا الذي خصصناه لرؤية الزمخشري الاعتزالية في سياق اعتماده على تأويل اللفظ و المعنى لنصرة مذهب الاعتزال ولا تخلو دراستنا من إضافة مسحة نقدية لتلك التوجيهات.

تعرض دراستنا إلى محاور بحثية ثلاثة تتلوهم مقدمة وتذليلهم محصلة: ففي البدء ، تروم تحديد موقف العلماء من الحقيقة و الجواز، ثم تتصدى إلى بناء مفاهيم تعريفية تخص ظاهرة الجواز اللغوي، ثم تبسط لقراءة تحليلية لصور لسانية مما أبان عنه الزمخشري من تشكيلات بيانية ثلاثة حملت أبنية الجواز صدرت بتفسيره الكشاف.

وتهدف دراستنا لهذا الغرض البلاغي إلى جملة من الغايات العلمية لعل أهمها:

بيان أهمية الممارسة النصية البلاغية والكشف عن استراتيجيات الزمخشري في تسويغ اتجاهه المذهبي بتطويع اللفظ

القرآني

1- موقف العلماء من الحقيقة و المجاز:

يعترف كثير من الباحثين إلى أن علماء العربية السابقين ، قد تباينوا في الإقرار بوجود الجواز في اللغة العربية عامة والقران الكريم خاصة ، وكان أصحاب المذهب الظاهري أكثر تمسكا بنفي حمل لفظ القرآن على الجواز ، رافضين جوانب من أصول هذا الاجتهاد، كالتعليل و القياس، وتزعم الاسفرايني (ت418هـ) هذا التوجيه، (1) وسار على خطاه ثلة من العلماء ، نذكر منهم: ابن تيمية(ت728هـ) (2) و تلميذه ابن قيم الجوزية(ت751هـ) (3) ، ورفض أولئك العلماء تحميل كلام الله على هذا الخطاب ، فسددوا له سهام الرفض، ونعتوه بأبجح الأوصاف، فوصفوا الجواز بالكذب و الطاغوت، ورأوا أن الجواز: " أخو الكذب و أن القرآن منزله عنه وأن المتكلم لا يعدل إليه إلا إذا ضاقت به الحقيقة ، فيستعير ، وذلك محال على الله تعالى " (4).

وقد تولى الرد على الذين أنكروا الجواز مجموعة من العلماء منهم: ابن قتيبة (ت276هـ) (5)، وعبد القاهر الجرجاني(ت471هـ) (6) والامدي (ت631هـ) (7) وغيرهم لا يتسع المقام لذكرهم جميعا.

واستردأ المدافعون عن وقوع الجواز في العربية وفي القرآن الكريم منهمج أولئك الرفضة ، قادحين في مسالك أبحاثهم ، ناعتين إياهم بقبيح الوصف: قال ابن قتيبة في معرض الرد عليهم: وهذا من أبشع جهالاتهم ، وأدلهما على سوء نظرهم ، وقلة إفهامهم، وكل فعل ينسب إلى غير الحيوان باطلا ، لكان أكثر كلامنا فاسداً، لأن العرب قالوا نبت البقل وقام الجبل. (8).

وفي مقابل التيار الراض لوجود المجاز، برز تيار آخر سلك مسلكا متشددا في تأكيده على أن اللغة في أكثر استعمالاتها مبنية على المجاز، وأخذ بهذا الاعتقاد ابن جني وأستاذه الفارسي، وقد عقد له العالم الأول بابا في الخصائص، نبه فيه على أن كل اللغة إنما هي مجاز لا حقيقة (9) وقدم من التمثيل اللغوي ما يصلح أن يكون موقفا أصوليا أكثر منه مذهبا علميا.

والحقيقة، إن ما حشده ابن جني من أدوات لغوية لا يصلح التأكيد بما على نفي حقيقة الاستعمال الوضعي للفظ، وقد بالغ في الحديث عن اعتبار الدلالات اللغوية كلها مبنية على المجاز.

أما الموقف الأخير فهو موقف المعتدلين من العلماء المنصفين الذين ذهبوا إلى أن اللغة تحوي اللفظ الحقيقي، والاستعمال المجازي، مع تعيين الفارق في الدلالة، إذا الأول أصلا و الثاني فرع عليه ولا يعدل عن الأصل إلى الفرع إلا بالدليل. ومن القائلين بهذا التوجه، نذكر ابن حزم (ت456هـ) (10) وابن الأثير (ت638هـ) (11).

2- مفهوم المجاز اللغوي

مضت القرون الثلاثة الأولى من العهد الهجري، ولم تنبئنا كتب اللغة عن مفهوم دقيق لمصطلح المجاز، وظننت معاجم اللغة عن صياغة مفهوم واضح يتلمس من خلاله الباحثون عن دلالة محددة تجنبهم تتبع مراحل تطور دلالاته، لكن مسكنا إشارة أوردتها الخليل (ت175هـ) في كتاب العين قال: المجاز المصدر والموضع (12). وهو المعنى الذي دارت عليه معاجم العربية من بعده، قال ابن منظور: جرت الطريق، وجاوز الموضع جوازا ومجازا، سار فيه وسلكه، وجاوزت الموضع بمعنى جزته، و المجاز و المجازة الموضع (13) هـ

أما ما تلقفه سيبويه (ت180هـ) في هذا المقصد فمتعدد، ولكن لم يسم المصطلح إلا ما فهم من قصده أنه يعنيه، فقبول برصيد آخر من المفاهيم النحوية ذات الارتكاز البلاغي، نحو الحذف والإيجاز "و الاتساع" (14) والاختصار و الحمل، وغيرها من الأساليب التي ساقها وقد ركب معها الفعل "جاز" (15). ولم تبرز لفظة المجاز كاصطلاح علمي إلا في توسيم أبي عبيدة لمؤلفه: "مجاز القرآن" (16)، وقد قصد به توضيح معاني الآيات وتفسيرها وقد طه حسين مجاز القرآن كتاب لغة، لأن مفهوم المجاز في كتابه مبهم (17)، أو على رأي أمين الخولي أنه كتاب تفسير (18)

ولم يتحدد مدلول المجاز على أنه الحقيقة وقسيمها إلا في مرحلة متأخرة، كما يذكر ابن تيمية: إن تقسيم الألفاظ إلى حقيقة ومجاز، إنما اشتهر في المائة الرابعة وظهرت أوائله في المائة الثالثة (19).

أما التنظير الاصطلاحي فيعود إلى أبي علي الفارسي (ت377هـ) و تلميذه ابن جني (ت392هـ)، فقد وضع هذا الأخير يده على المدلول السليم لمصطلح المجاز، فقال: "والحقيقة ما أقر في الاستعمال على أصل وضعه في اللغة، و المجاز ما كان بضد ذلك، وإنما يقع المجاز و يعدل إليه عن الحقيقة لمعان ثلاث وهي: الاتساع و التوكيد و التشبيه، فإن عدم هذه الأوصاف، كانت الحقيقة البتة" (20). ويرى ابن جني مسألة المجاز على تنوع فصوله ومذاهبه في الكلام المعجز و

المصطفى من خيار كلام العرب وفصيحه ، ويتحمس في إثبات ما ينطوي عليه خطاب البلغاء من روافد المجاز بأضره الثلاثة، ثم يخلص إلى تقرير حقيقة المجاز بعد تفرسه في كلام الله تعالى ، ومثّل به في أشعار القوم ، بقوله: وهذه الاستعارات كلها داخله في باب المجاز (21).

ويرجح وجود علاقة بين التعريف اللغوي و التعريف الاصطلاحي، وذلك لتقارب الأثر اللغوي من الدلالة الاصطلاحية، وانبثاق الحدّ الاصطلاحي عنه، وهو التخطيطي و الاجتياز من موضع إلى آخر، و هو ما ينطبق على الكلمة المتنقلة من حدودها الوضعية إلى مدلولات أخرى، وتجاوز استعمالها من معنى إلى معنى آخر بقرائن و أسباب، وهو ما قننه السكاكي بقوله: المجاز هو الكلمة المستعملة في غير ما هي موضوعه له ، بالتحقيق استعمالا في الغير بالنسبة إلى نوع حقيقتها ، مع قرينة مانعة عن إرادة معناه في ذلك النوع هـ(22) و الكلمة المستعملة في — هي موضوعه له بالتحقيق في الغير بالنسبة إلى نوع حقيقتها مع قرينة مانعة عن إ لا شك في أن المجاز من الوسائل البيانية الذي تكثر في كلام الناس، البليغ منهم وغيرهم، وليس من الكذب في شيء كما توهم أحد الأصوليين

ثم إنّ المجاز على قسمين: — لغويّ، وهو استعمال اللفظ في غير ما وضع له علاقة — بمعنى مناسبة بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي — يكون الاستعمال لقرينة مانعة من إرادة المعنى الحقيقي، وهي قد تكون لفظية، وقد تكون حاليّة، وكلّما أطلق المجاز، انصرف إلى هذا المجاز اللغوي، أو المجاز العقلي، وهو يجري في الإسناد، بمعنى أن يكون الإسناد إلى غير من هو له، نحو: (شفى الطبيب المريض) فإن الشفاء من الله تعالى، فإسناده إلى الطبيب مجاز، ويتم ذلك بوجود علاقة مع قرينة مانعة من جريان الإسناد إلى من هو له.

ويعد عبد القاهر الجرجاني أول من قسم المجاز إلى لغوي وعقلي، فقال: "واعلم أن المجاز على ضربين: مجاز عن طريق اللغة ومجاز عن طريق المعنى و المعقول ، فإذا وصفنا بالمجاز الكلمة المفردة كقولنا اليد مجاز في النعمة... كان حكما أجريناه على ما جرى عليه من طريق اللغة ، لأننا أردنا أن المتكلم قد جاز باللفظة عن أصلها الذي وقعت له ابتداء في اللغة وأوقعها على غير ذلك ، إما تشبيها و إما لصله أو ملابسة بين ما نقل عنه ،ومتى وصفنا بالمجاز الجملة من الكلام كان مجازا من طريق المعقول دون اللغة(23) و..."

ويفهم من هذا التفصيل التنظيري أن المجاز اللغوي يقتصر على اللفظة المفردة، بينما يقع المجاز العقلي في الجملة ، ويفهم من سياق الكلام ، مع التنبيه أن المجاز المفرد لا يستغني عن أصله المبدوء به في الوضع الأول ، وأن جريه على الثاني إنما على سبيل النقل إلى الشيء من غيره.

أما أهمية خطاب المجاز في اللغة فقد أشار إليها بعض النقاد القدامى ، ويكفي ما نبه عليه ابن رشيق المسيلي القيرواني (ت463هـ) بقوله: "المجاز في كثير من الكلام أبلغ من الحقيقة، وأحسن موقعا في القلوب والأسماع، وما عدا الحقائق من جميع الألفاظ، ثم لم يكن مجالاً محضاً، فهو مجاز، لاحتماله وجوه التأويل، فصار التشبيه والاستعارة وغيرها من

محاسن الكلام داخلية تحت المجاز، إلا أنهم حصوا به بابا بعينه، وذلك أن يسمى الشيء باسم ما قاربه، أو كان منه سبب (24) و.....ز.

ونخلص إلى القول بعد تتبع بعض محطات الدرس في موضوع المجاز عند مؤصليه السابقين، أن ظهور الاهتمام بالمجاز اللغوي في التراث العربي قد بدأ مع البواكير الأولى للدرس اللغوي بجميع تفرعاته و مجالاته البيانية و التفسيرية و اللغوية، ولم يعد غرضنا تلممه كتب النحو و البلاغة، بل صار مجالا خصبا يفرق الحديث فيه عن مذاهب أهل العقائد و الملل.

ولقد كان للمعتزلة السهم الأوفى في إشباعه دراسة و استدلالا، يحدثك ما ألفوه في التناصر إلى مذهبهم، كتب أصول الفقه وكتب الأدب و النقد، وكتب التفسير، لعل أشهرها على الإطلاق تفسير الزمخشري الذي حطب فيه آراء أصحابه المعتزلة كالجبائي و الفارسي، وغيرها. ومن ثمة يمكن القول مع نصر حامد أبو زيد إن المعتزلة اتخذوا من المجاز سلاحا لتأويل النصوص التي لا تتفق مع أصولهم الفكرية(25).

3 - المجاز في الكشف، قراءة تحليلية:

إن المنطق الذي يؤكد انطواء النص القرآني على المتشابه وعلى المجاز يجعل من التأويل ملاذا لسائيا قادرا على حسم المتشابه والمجاز اللذين يعرفلان الأصول المحكمة و الحقيقية. فالجواز صناعة فكرية مضاعفة، تتسلح بمعاول الشحذ الذهني للوصول إلى مرامي الانسجام و الائتلاف مع المحكم. ذلك أن العلاقات المجازية تتضمن انحرافا و عدولا عن الأصل المقدر الذي يبقى الضامن لجميع التحولات المجازية.

لقد اكتسب موضوع المجاز في مؤلفات الزمخشري اللغوية و التفسيرية صدى عنيقا في مختلف الأعمال العلمية السابقة والحاضرة، فقد ردّ أهل السنة والجماعة على تخرجات الزمخشري المؤيدة لظاهرة المجاز بالتعويل على آليات التأويل، وحسب الباحثين الاطلاع على الانتصاف لابن المنير، والبحر المحيط لأبي حيان الأندلسي، فقد تعرضا لجميع مقولات الزمخشري الاعترالية، وفندوها، وبلغ الأمر بهما حد تكفير الزمخشري أو الطعن في عقيدته. ولسنا هنا بصدد الدفاع عن إمام من أئمة اللغة وحذاقها، ولكن يظل الاجتهاد سمة الفكر الإنساني. وكان الزمخشري إماما مجتهدا ومجددا في الفكر العربي.

الناظر في كشف الزمخشري والدارس فيه يتلقى من هذا التفسير ألوانا من التوجيهات اللغوية والبيانية، ويسترجعه حضور الاحتجاج بالظاهرة المجازية، وتميز الاستدلال بها عن سابقيه ولاحقيه، لأنه ضبطه على علمي المعاني والبيان الذي لا سبيل إلى معرفة أسرار الإعجاز الرباني في آياته القرآنية إلا بالدربة عليه والتمرس فيه وإتقان عجائب طرقه وأسواره(26).

أ- نماذج من التأويل المجازي في الكشف:

المؤلف الذي مناهى عن موضوع تنقيح من الكتب ذات الشأن في المسائل العقائدية فضلا عن كونه من عيون التراث في فن القول والبلاغة، وقد عدّه صاحبه مصنفًا تفسيريًا لكتاب الله، عرفه أهل اللغة من أنفس الكتب المصنفة في علم البلاغة تنظيرًا وتطبيقًا، ولا يخرج الكتاب عن ها التوجه، لطالما ارتبطت دروس التفسير بعلوم العربية، إذ لا يحيط بكلام الله إلا عالم بالنحو وعالم البلاغة وعالم بكلام العرب، وقد تملك الزمخشري ملكة لسانية مصقولة وذؤابة بيانية حصيفة. وقد اعترف خصومه بنباهة فكره وبعد مراميه، شهد له كثير من العلماء بالفضل، والرياسة في اللغو الأدب، قال السيوطي (ت911هـ).

"كان واسع العلم وكثير الفضل غاية في الذكاء وجودة القرحة، متفننا في كل علم.... علامة في النحو و الأدب (27) .

أما الكشف فهو تفسير من التفاسير التي اهتمت بالجانب البلاغي و البياني في القرآن الكريم، وقد حرص مؤلفه عند تفسيره للآيات أن يورد ضربًا من المجازات والأشكال البلاغية، كل ذلك ليبرز جمال أسلوب القرآن وكمال نظمه، وهو بهذا يعد أوسع كتب التفسير مجالًا في هذا الصدد(28).

ولقد أعجب جمع من العلماء بصنيع الزمخشري في هذا التفسير، قال ابن المنير [ت683هـ] منوها به، هذا تفسير مهذب، وافتنان مستعذب رددته على سمعي فزاد رونقا بالترديد واستعادة الخاطر كأني بطيء الفهم حين يفيد (29)، وقال الشيخ المراهوي يصف الكشف وفضل صاحبه: "كتاب علمي القدر رفيع الشأن، لم يرد مثله في تصانيف الأولين، ولا بن خلدون كلام على الكشف قريب من هذا المعنى(30)، وليس عجبًا أن يحظى الكشف بهذه المنزلة، فهو أسبق مؤلف كشف عن أسرار الإعجاز البياني في القرآن الكريم ودقة تراكيبه وحسن صياغته، كل ذلك في أسلوب أدبي أنيق وتحلة إنشائية بديعة.

وفي دراستي لهذا الجانب من التأويل المجازي في الكشف سأمثل بنماذج ثلاثة من تخرجاته، وأسعى إلى تحليلها ذاكرا بعض الردود ابن عليها.

تأسست نظرية التأويل الاعترالية على مجموعة من المرتكزات النظرية والمسلمات العقائدية تشكل فيما بينها أرضية ترتكز عليها آليات التأويل وأنساقه الدلالية. فأما المرتكزات النظرية فهي تلك المنعقدة على قوانين المواضع والأنظمة اللسانية، وأما المسلمات العقائدية فهي موافقهم من قضايا العقيدة والوجود، ومن ثمة صاغوا بنياتهم الفكرية على أصول خمسة شهيرة:

أ- التوحيد

ب- العدل

ج- المنزلة بين المنزلتين

د- الوعد والوعيد

هـ- الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. (31)

والتخریجات المجازية كثيرة في الكشف وقد انتخبنا منها نماذج ثلاثة :

*- في قوله تعالى: ﴿عَبْرَ الْمُعْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ﴾ الفاتحة/ (7) خرج الزمخشري الآية على المجاز العقلي ، قال : ما معنى غضب الله؟ قلت هو إرادة الانتقام من العصاة، وإنزال العقوبة بهم، وأن يفعل بهم ما يفعله الملك إذا غضب على من تحت يده(32). فهو صرف معنى غضب الله إلى معنى مجازي هو إرادة الانتقام، مثلما فعل في صرف معنى الظاهر لكلمة الرحمة إلى معنى مجازي هو الإيناع(33)، وتجنب بهذا وصف الله تعالى بحقيقة الرحمة لتضمنه الميل النفساني أي الشفقة، فالاسترحام الاستعطاف وتراحموا تعاطفوا(34)، وهي من الكيفيات التابعة للمزاج تنزه الله عنها.

وهكذا جاء تأويله منجذبا إلى تعزيز القاعدة الاعتزالية المذكورة. ويدرج تأويله للغضب بإرادة الانتقام قصدا، مما يقتضي معنى آخر عند المعتزلة، هو أنهم قالوا بوجود على الله تعالى معاقبة العصاة (35).

إما ابن المنير فيوكل الأمر إلى مشيئة الله تعالى، الفعال لما يشاء، والذي لا يسأل عما يفعل، وهم يسألون، وهو مذهب الأشاعرة (36).

هذه المسألة تندرج ضمن مبدأ الوعد و الوعيد الذي ضمنه المعتزلة أصلا من أصولهم، فقد حكموا على العصاة بالخلود في النار، أما ابن المنير والأشاعرة فتركوا الأمر موكلا إلى إرادة الله، وعند أهل السنة، أن الله يغفر الذنوب جميعا إلا كبيرة الإشراك به، وهو الأصل الخلافي، فالزمخشري يساوي بين المعاصي ومقترفوها ، بينما أهل السنة يعتقدون أن المغفرة عامة وشاملة لمن شاء وتاب، ولا توجب على المشرك .

أما وصف الله بالغضب على إرادة الانتقام كما قال الزمخشري ووافق ابن المنير، ففيها رد من مفكري السنة قولهم: إن إرادة الله مخالفة لإرادة عباده، فالغضب عند البشر حالة عضوية تتعلق بفران الدم وتهيج القلب والنفس، هذه الصفة منزه عنها تعالى، ولكن سائر السلف يشبّون صفة الغضب لله تعالى حقيقية ولكن بكيفية لا يعلمها إلا هو، والأدلة على إثبات هذه الصفة لله تعالى كثيرة، وتواردت الآيات في هذا السياق ويمكن الرجوع إليها في المصحف(37)

*- توجيهه للآية الكريمة: ﴿فَمَا رَجَبَتْ تَجَارَتُهُمْ وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ﴾ (البقرة/16)، قال: "فإن قلت: كيف أسند الخسران إلى التجارة وهو لأصحابها؟ قلت: هو من الإسناد المجازي، وهو أن يسند الفعل إلى شيء يتلبس بالذي هو في الحقيقة له كما تلبست التجارة بالمشتريين... فإن قلت: هب أن شراء الضلالة بالهدى وقع مجازا في معنى الاستبدال، فما معنى ذكر الربح والتجارة كأن تم مبايعة على الحقيقة؟ قلت: هذا من الصنعة البديعة التي تبلغ بالمجاز الذروة العليا، وهو أن تنساق كلمة مساق المجاز ثم تقتفي بأشكال لها وأخوات، إذا تلاحقن لم تر كلاما أحسن منه ديباجة، وأكثر ماءً ورونقا

وهو الجواز المرشح... فكذلك لما ذكر سبحانه الشراء ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرُوا الضَّلَالََةَ بِالْهُدَىٰ فَمَا رَبَّحَتْ بُحَارَتُهُمْ وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ﴾ (البقرة/16)، أتبعه بما يشاكله ويواخيه، وما يكتمل ويتم بانضمامه إليه، تمثيلا لخسارهم وتصويرا لحقيقته. (38)

*- في قوله تعالى: ﴿وَرُسُلًا قَدْ قَصَصْنَاهُمْ عَلَيْكَ مِنْ قَبْلُ وَرُسُلًا لَمْ نَقُصِّصْهُمْ عَلَيْكَ ۗ وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيمًا﴾ النساء/164، تتناول هذه الآية في جزئها الأخير مسألة خلافية بين أهل المذاهب الإسلامية، وتعرض لموضوع الذات الإلهية وصفاتها، وتبرز غرضا يتعلق بها، أعني مسألة الكلام الإلهي.

هذه القضية العقائدية شائكة جدا، و الخوض فيها خطير، لأنها تتعلق بمسألة الإيمان، ولذلك عول المؤلفين على فهم مدلول كلمة الكلام الواردة في هذا الخطاب المعجز بصيغتها، الفعلية، ﴿كَلَّمَ﴾ على وزن فعل بتشديد وسط الفعل والمصدر ﴿تَكْلِيمًا﴾ وقع في بنيته الإعرابية مفعولا مطلقا.

تندرج هذه المسألة البيانية ضمن القول بخلق القرآن الكريم، وقاعدة التوحيد، و هي مقترنة بموضوع الصفات الإلهية. ومثل هذه الموضوعات أحدثت جدالا حادا بين المفسرين، وأوقعت خصومة بين أهل النحل، وخاض فيها المعتزلة و الأشاعرة و الجهمية وغيرهم من أصحاب العقائد. وأكتفي بما أوله الزمخشري في هذا الغرض.

بالاستناد إلى ضوابط تخرجاته الاعتزالية، وبموجب أصول المعتزلة في نفي الصفات، و بمبررات العقل، يرى الزمخشري أن الكلام الصادر بالآية غير حقيقي، وإنما وقع مجازا. (39)

هذا الذي ذكره الزمخشري مخالف جملة وتفصيلا لما ذهب إليه ابن جني وهو معتزلي كشيخه الفارسي كما ذكر السيوطي(40). فابن جني نحوي وصاحب عقل مطبوع، وذو فكر مصنوع، ويعلم أن الخطاب القرآني بتلك الآية مؤكد بمفعول مطلق لفعل مصرح به جلية بنيته المعجمية، و دلالة الإفرادية، فلا يمكن أن يحمل التكليم إلا على حقيقته الوضعية. وهو النطق بكيفية معينة. (41). أنغير أن الكلام يستلزم أن يكون لله جارحة -تنزه - وابن جني ومن معه من فريق المعتزلة ينفون وجود هذه الجارحة، وبالتالي لا بد من ابتداء مخرج آخر لا يعارض مذهبه في الاعتزال، و المنفذ هو أن الكلام واقع بطريقة الرمز أو الایماء. حيث صدر الكلام عن الشجرة بأن أحدث الله فيها جهازا نطقيا أي وسيلة تكلم الإنسان، كأن تحدث خشبة أو غيرها لتحدث صوتا مسموعا. فتقوم مقام الجارحة(42). والمؤمن لا يشك في قدرات الله تعالى في صنع ما يريد، ولكن هذا التوجيه فيه تمحل..

وعارض الزمخشري تلك الإحالة التدليلية التي صدرت عن ابن جني النحوي، والتمس الزمخشري توجيهها آخر استمده من رصيده المعجمي، ورأى أن الكلام محمول على وضع آخر و السياق يوجهه.

فالكلم من الجرح و الكليم هو الجريح، ومن ثمة ترى له مخرجا لسانيا يوطن به موقفه الاعتزالي، فيصرح أن اللفظة على الجواز، يقول: "ومن بدع التفاسير أنه من الكلم، وأن معناه و جرح الله موسى بأظفار الحن ومخالب الفتن".(43).

بهذا التخريج البنيوي والسياقي ينتصر الزمخشري لأصول معتقد المعتزلة بنفي صفة الكلام على الله سبحانه وتعالى، وأنه لا جارحة له، فرارا من القول بالجسمية. وأن الكلام يتطلب موازنة بين الخلق والله منزّه عن هذا الحدث. لكن أهل السنة يؤكّدون على حقيقة الكلام الإلهي بالكيفية التي يصنعها الخالق.

خاتمة:

بعد تتبع عملنا لمسألة المجاز اللغوي من زوايا مفاهيمية متعددة ، نخلص إلى رصد مجموعة من النتائج، ندرجها في هذا الثبت:

* - المجاز حلقة الوصل بين الذات المعبرة وإرادتها المتحددة في المعاني المستحدثة، وهذا بعينه هو التطور اللغوي في اللغة الواحدة ذات المناخ العالمي في السيورة والانتشار. وهما سمة لغة القرآن.

* - وقد يقترن الاستعمال الحقيقي بالتعبير المجازي في القرآن، لتأكيد حقيقة كبرى، وتصوير معلم بارز من معالم الأحداث المهمة، يشكل من خلالهما القرآن خصائص أسلوبية مميزة في العرض والأداء والتعبير.

* - في نماذج المجاز القرآني نجد دلالة ذات أهمية مشتركة بيانية ونفسية في آن واحد، يعبر في هذه الدلالة عن علاقة اللغة بالفكر، والفكر بالعاطفة، والعاطفة بالنفس.

* - يبدو انتصار الزمخشري لمذهبه الاعتزالي جليا، فقد سخر له موهبته اللغوية ، وحبس مقدرته البيانية على الترويج له.

* - اعتمد الزمخشري على سلطان العقل ، وتعضد باليات التأويل في توجيه المجاز مرتكزا على مقومات الخطاب اللساني العربي، مما يظهر تمرسه بلغة العرب و تملكه لخاصيتها.

* - إن ما قدمه الزمخشري في باب المجاز هو امتداد لمدرسة البيان التي سلكها سابقوه بدءا من ابن قتيبة و الجرجاني ، وإضافته في أحنائها بارزة و جليلة.

الإحالات والهوامش:

- 1- الزركلي، الأعلام ، طبعة القاهرة، 1954، ج3، ص8
- 2- السيوطي، المزهري علوم اللغة العربية ، تحقيق إبراهيم أبو الفضل، وأصحابه، طبعة عيسى الحلبي، القاهرة، ج 1، ص364
- 3- ابن قيم الجوزية، مختصر الصواعق المرسله، اختصره محمد ابن الموصلي ، طبعة الإمام ، القاهرة، ص241
- 4-م ، ن ، ص، 242
- 5- ابن قتيبة ، تأويل مشكل القرآن، تحقيق احمد صقر، دار التراث ط1، بيروت، 1985، ص132
- 6- الزمخشري، أساس البلاغة، تحقيق عبد الرحيم محمود ،دار المعرفة بيروت، ص 212
- 7- الآمدي ، الإحكام في أصول الأحكام، مراجعة بعض العلماء و الناشر، دار الكتب العلمية، بيروت، 1400هـ، ج1، ص72.
- 8-تأويل مشكل القرآن، ص 133
- 9- ابن جني ، الخصائص تحقيق محمد علي النجار، دار الكتاب العربي، بيروت ج 2 ، ص449
- 10- الآمدي الإحكام في أصول الأحكام ج4، ص438
- 11-ابن الأثير، المثل السائر تحقيق بدوي طبانة ورفيقه، دار نهضة مصر، ص26
- 12- الخليل ، العين ،تحقيق إبراهيم السامرائي ، مطبعة بغداد ، مادة ، ج و ز
- 13-ابن منظور ، لسان العرب، دار صادر : مادة ، ج ا ز
- 14- سيبويه ، الكتاب ، تحقيق عبد السلام هارون ، دار الكتب العلمية1998، بيروت ج 1، ص211-202....
- 15 -م ن، ج ن، ص213-214..233
- 16-حققه العالم الكبير فؤاد سزكين
- 17-محمد زغلول سلام اثر القرآن في النقد الأدبي إلى القرن4هـ، دار المعارفط2، القاهرة ص41
- 18- أمين الخولي ، مناهج تجديد في النحو و البلاغة و الأدب و التفسير، دار المعرفة ط1، القاهرة ص109
- 19- ابن سلام الجمحي ، كتاب الإيمان، ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي ط2 بيروت ص83
- 20- ابن جني، الخصائص، ج2، ص442

- 21-م ن، ج ن، ص 443
- 22-السكاكي، مفتاح العلوم ، طبعة الحلبي، ص170
- 23- الجرجاني، أسرار البلاغة ، ص227
- 24- ابن رشيق ، العمدة في محاسن وآدابه ونقده ، تحقيق محي الدين عبد الحميد ، مطبعة السعادة، القاهرة ج،1، ص226
- 25 - نصر حامد أبو زيد ، إشكاليات القراءة واليات التأويل ، المركز الثقافي العربي ، بيروت ، ص122
- 26--شوقي ضيف، البلاغة: تطور وتاريخ، دار المعارف، ط6، القاهرة، 1965، ص 222
- 27- السيوطي بغية الوعاة ، طبعة الحلبي، ج 2 ص279
- 28-الذهبي ، التفسير و المفسرون، مطبعة وهبة ، القاهرة ج1، ص443
- 29-ابن المنير، الانتصاف فيما تضمنه الكشاف من الاعتزال، ج3، ص289
- 30-ابن خلدون ، طبعة عيسى الحلبي ، القاهرة المقدمة، ص1032
- 31- الشهرستاني ، الملل و النحل ، تحقيق ، أمير علي ، دار المعرفة ، بيروت 1995، ج 1، ص550
- 32- الزمخشري، الكشاف ج 1، ، ص18
- 33-ابن قتيبة ، تأويل مشكل القرآن، ص145-146
- 34- الزمخشري، الكشاف ج1، ص 158
- 35-عبد الفتاح المغربي، الفرق الكلامية الإسلامية، مكتبة وهبة، ط 2 ، القاهرة، 1995، ص 253
- 36ابن المنير 3الانتصاف، ج، ص289
- 37منها قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ اتَّخَذُوا الْعِجْلَ سَيَنَالُهُمْ غَضَبٌ مِنْ رَبِّهِمْ وَذَلَّةٌ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُفْتَرِينَ﴾
الأعراف/(152)
- 38- الكشاف، ج1، ص188
- 39-، م ن ، ج 2 ، ص179
- 40- السيوطي المزهري في علوم اللغة العربية، ج1، ص10
- 41- الخصائص، ج1، ص45

42-م ن ، ج 2، ص 454

43-الكشاف، ج2، ص180

قائمة المراجع:

* - القرآن الكريم على رواية ورش، طبعة م-و-ف م- الجزائر 1998

- 1- ابن الأثير ، المثل السائر تحقيق بدوي طبانة ورفيقه ، دار نهضة، مصر.
- 2- الآمدي ، الإحكام في أصول الأحكام، مراجعة بعض العلماء والناشر، دار الكتب العلمية، بيروت، 1400هـ.
- 3- أمين الخولي، مناهج تجديد في النحو والبلاغة و الأدب والتفسير، دار المعرفة، ط1، القاهرة.
- 4- ابن جني ، الخصائص تحقيق محمد علي النجار ، دار الكتاب العربي، بيروت.
- 5- ابن خلدون ، المقدمة ، طبعة عيسى الحلبي، القاهرة.
- 6- الخليل ، العين تحقيق إبراهيم السامرائي، مطبعة بغداد.
- 7- الذهبي ، التفسير والمفسرون مطبعة وهبة ، القاهرة
- 8- ابن رشيق ، العمدة في محاسن وآدابه ونقده ، تحقيق محي الدين عبد الحميد، مطبعة السعادة، القاهرة.
- 9- الزركلي ،الأعلام، طبعة القاهرة، 1954.
- 10- الزمخشري، أساس البلاغة، تحقيق عبد الرحيم محمود ،دار المعرفة بيروت.
- 11- الزمخشري، الكشاف عن حقائق التنزيل و عيون الأقاويل في وجوه التأويل، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع ط1، القاهرة، 1988.
- 12- السكاكي، مفتاح العلوم ، طبعة الحلبي، القاهرة.
- 13- ابن سلام الجمحي ، كتاب الإيمان، ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي ط2 بيروت.
- 14- سيبويه ، الكتاب ، تحقيق عبد السلام هارون ، دار الكتب العلمية، 1998.
- 15- السيوطي، بغية الوعاة ، طبعة الحلبي، القاهرة.
- 16- السيوطي المزهري في علوم اللغة العربية ، تحقيق إبراهيم أبو الفضل، وأصحابه، طبعة عيسى الحلبي، القاهرة.
- 17- الشهرستاني ، الملل و النحل ، تحقيق ، أمير علي، دار المعرفة، بيروت، 1995.
- 18- شوقي ضيف، البلاغة: تطور وتاريخ، دار المعارف، ط6، القاهرة، 1965.

- 19- محمد زغلول سلام، اثر القرآن في النقد الأدبي إلى القرن4هـ، دار المعارف، ط2، القاهرة.
- 20- ابن منظور ، لسان العرب، دار صادر، 1993.
- 21- ابن المنير، الانتصاف فيما تضمنه الكشاف من الاعتزال، دار الفكر للطباعة و النشر و التوزيع ط1، القاهرة، 1988.
- 22 - عبد الفتاح المغربي، الفرق الكلامية الإسلامية، مكتبة وهبة، ط 2، القاهرة، 1995 .
- 23- ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، تحقيق احمد صقر ، دار التراث ط1 بيروت، 1985.
- 24- ابن قيم الجوزية، مختصر الصواعق المرسله، اختصره محمد، ابن الموصلي ، طبعة الإمام ، القاهرة.
- 25- نصر حامد أبو زيد ، إشكاليات القراءة واليات التأويل ، المركز الثقافي العربي ، بيروت.

علوم اللسان العربي في الدرس التفسيري، بين المنجز التراثي والطرح الحداثي

Arabic linguistics in the interpretive lesson, between heritage and modernity

د. يوسف ولد النبية (جامعة معسكر، الجزائر)

ملخص:

تناولنا في هذه الورقة البحثية قضية علوم اللسان في الدرس التفسيري، بين المنجز التراثي والطرح الحداثي. وقد قسّمنا هذه الورقة إلى ثلاثة عناصر رئيسة؛ أولها: علوم اللسان العربي بين القدماء والمحدثين، وثانيها: علوم اللسان العربي في المنجز التفسيري التراثي، متخذين التفسير البلاغي نموذجاً، وثالثها: علوم اللسان في الطرح التفسيري الحداثي، مركزين الحديث على التفاسير البيانية، والقراءات التفسيرية ذات التحليل اللساني، لنخلص إلى خاتمة مشفوعة ببعض التوصيات.

الكلمات المفتاحية: علوم اللسان؛ المنجز التراثي؛ الطرح الحداثي؛ التفسير البياني؛ المنهج اللساني.

ملخص باللغة الإنجليزية:

This paper is an attempt to explore the issue of linguistics in the interpretative lesson, between the heritage achievement and the modernist perception. The paper is based on three main elements. The first deals with the Arabic Linguistics between the ancients and the modernists, the second one explores the Arabic Linguistics through the interpretative production, taking the rhetorical interpretation as a model, while the third one deals with The Arabic Linguistics in the modernist interpretative perception, focusing on the rethoric interpretations, and explanatory readings of linguistic analysis. Within this framework, we have concluded with a set of observations as results and recommendations of the study.

الكلمات المفتاحية باللغة الإنجليزية:

Linguistics; heritage achievement; modernist perception; the rethoric interpretation; the Linguistic Approach.

تعدّ علوم اللّسان العربي من أهم العلوم التي يستعين بها علماء الشريعة بخاصة، والباحثون بعامة، في فهم دلالات النصوص الشرعية ومقاصدها. ذلك لكون القرآن الكريم قد نزل بلسان عربي مبين، ولكون الحديث الشريف قد ورد بهذا اللّسان أيضا.

وعلى ذلك، فقد جعل العلماء معرفة علوم اللسان العربي شرطا أساسا لمن يروم البحث في علوم الشريعة، كالتفسير، والحديث، والأصول، والفقه... (1) وفي هذا الشأن أكّد ابن خلدون على أنّ معرفة علوم اللسان العربي "ضرورية على أهل الشريعة؛ إذ مأخذ الأحكام الشرعية كلها من الكتاب والسنة وهي بلغة العرب، ونقلتها من الصحابة والتابعين عرب، وشرح مشكلاتها من لغاتهم، فلا بدّ من معرفة العلوم المتعلقة بهذا اللسان لمن أراد علم الشريعة". (2)

ولعلّ علم التفسير من أهم العلوم الشرعية التي اتخذت من علوم العربية أساسا لها في الفهم والاستنباط من التنزيل العزيز. ممّا حدا بالمفسّرين أن يجعلوا علوم العربية في مقدمة الشروط التي ينبغي أن تتوفر في المفسّر، وقد اصطلحوا عليها بعلوم الآلة... هذا بالإضافة طبعا إلى الشروط الأخرى التي ينبغي أن تتوفر فيه، كمعرفة أسباب النزول، وعلم القراءات، والناسخ والمنسوخ وما إلى ذلك... كما تبّهوا على أنّ الجهل بعلوم اللسان العربي كالنحو والصرف والبلاغة والدلالة والاشتقاق من الأسباب المفضية إلى الخطأ في فهم النص، ومن ثمّة الخطأ في التفسير.

على أنّ تعاطي المفسرين مع علوم اللسان العربي قد اختلف بين المنجز التراثي، والطرح الحدّاثي. الأمر الذي جعلنا نخصّص هذه الورقة البحثية لتوضيح صورة هذا الاختلاف، ولمعرفة طبيعة المنهج المتبع لدى المفسرين، قديما وحديثا، في تعاطيهم مع علوم اللسان العربي.

وللإجابة على هذه الإشكالية، قسّمنا هذه الورقة إلى ثلاثة عناصر رئيسة؛ أولها: علوم اللسان العربي بين القدماء والمحدّثين، وثانيها: علوم اللسان العربي في المنجز التفسيري التراثي، متخذين التفسير البلاغي نموذجاً، وثالثها: علوم اللسان في الطرح التفسيري الحدّاثي، مركّزين الحديث على التفاسير البيانية، والقراءات التفسيرية ذات التحليل اللساني، لنخلص إلى خاتمة مشفوعة ببعض التوصيات.

المتن:

1. علوم اللسان العربي بين القدماء والمحدثين

أ. علوم اللسان عند القدماء

يعدّ مصطلح "اللسان" الأكثر استعمالاً عند علماء العربية في التراث العربي الإسلامي؛ فهم حينما يطلقونه إنما "يعنون به النظام التواصلية المشترك بين أفراد المجتمع في البيئة اللغوية المتجانسة، وهم إذا استعملوا مصطلح اللغة فيعون به لهجة معينة، أو حالة نطقية مخصوصة"، (3) كقولهم: لغة قريش، ولغة قيس، ولغة تميم، وغيرها من لغات العرب.

ومن العلماء الذين أثروا استخدام مصطلح اللسان ابن خلدون (ت808هـ)، الذي عقد في مقدّمته فصلاً عنوانه بـ "علوم اللسان العربي"، وعدّ أركانه أربعة، وهي: اللغة والنحو والبيان والأدب. (4) ومنهم أيضاً أبو نصر الفارابي (ت950هـ)، الذي لخص علم اللسان في قوله: "علم اللسان في الجملة ضربان: أحدهما حفظ الألفاظ الدالة عند أمة ما، والثاني قوانين تلك الألفاظ". (5)

ويبدو أنّ مستعملي مصطلح اللسان قد تأسّوا بالاستعمال القرآني للمصطلح؛ حيث نجد كلمة لسان وردت في مواضع مختلفة من التنزيل العزيز، منها قوله تعالى: "وَإِنَّهُ لَنَزِيلُ رَبِّ آلِ عَالَمِينَ . نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ . عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ . بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ" (الشعراء: 192-195). في حين دلّت مادة (ل غ ي) في القرآن الكريم - في جميع المواضع التي وردت فيها - على ما لا يحصل منه فائدة ولا نفع، كقوله تعالى: "لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْ مُنْكِمَ" (البقرة: 225).

على أننا نلقي بعض القدماء قد استعملوا مصطلح اللغة في دراساتهم للسان العربي، ورأوا أنها ذات وظيفة تعبيرية وتواصلية، منهم ابن جني (ت392هـ) الذي عرّف اللغة بقوله: "أما حدّها فإنّها أصوات يعرّب بها كل قوم عن أغراضهم" (6)، وكذلك صنع الشريف الجرجاني (ت816هـ) من بعده. (7)

وقد تفرّعت علوم اللسان العربي عند المتقدمين فوصلت إلى اثني عشر علماً، نظمها بعضهم في قوله:

نحوٌ وصرفٌ وعروضٌ ثمّ قافيةٌ ***
وبعدها لغةٌ قرّضٌ وإنشاءٌ

خطٌّ بيانٌ معانٍ مع محاضرةٍ ***
والاشتقاقُ لها الآدابُ أسماءُ (8)

ب. علوم اللسان عند المحدثين

سار المحدثون العرب على خطى أسلافهم في دراساتهم للسان العربي، غير أنهم توسّعوا فيه أكثر، وذلك عندما ربطوا علومه بعلوم أخرى، كربطهم علم الصوت بعلم الفيزياء، وعلم الدلالة بعلم الاجتماع من جهة، وعندما استفادوا من النظريات اللسانية الغربية من جهة أخرى.

وعلى هذا الأساس، انقسمت علوم اللسان العربي عند المحدثين إلى قسمين: علوم لسانية بحتة، كعلم الصوت والصرف والنحو والدلالة، وعلوم شبه لسانية؛ وهي العلوم التي يتقاطع فيها علم اللسان مع علوم أخرى، كاللسانيات النفسية؛ التي يتقاطع فيها علم اللسان مع علم النفس، واللسانيات الاجتماعية، واللسانيات الجغرافية... مما يدل على قدرة اللسانيات على أن تتعالق مع كثير من العلوم في الموضوع والمنهج... كما أصبح المحدثون لا يرون فرقا في الاستعمال بين مصطلح "علوم اللغة العربية" ومصطلح "علوم اللسان العربي"؛ إذ لا مشاخة في الاصطلاح كما يقولون.

2. علوم اللسان العربي في المنجز التفسيري التراثي

لقد تنبّه المفسّرون في وقت مبكر إلى أهمية علوم اللسان العربي في فهم كتاب الله، وازدادت أهميتها بعد استفحال ظاهرة اللحن في البلاد العربية، بسبب مخالطة العرب لغيرهم من الشعوب الأخرى، وفي هذا الشأن يقول ابن خلدون: "فاعلم أنّ القرآن نزل بلغة العرب وعلى أساليب بلاغتهم فكانوا كلهم يفهمونه ويعلمون معانيه في مفرداته وتراكيبه... ثم صارت علوم اللسان صناعية من الكلام في موضوعات اللغة وأحكام الإعراب والبلاغة في التراكيب فوضعت الدواوين في ذلك بعد أن كانت ملكات للعرب لا يُرجع فيها إلى نقل ولا كتاب فتُنوّس في ذلك وصارت تُتلقى من كتب أهل اللسان. فاحتيج إلى ذلك في تفسير القرآن لأنه بلسان العرب وعلى منهاج بلاغتهم". (9)

وعلى ذلك، فقد نصّ المفسّرون في مقدّماتهم على علوم اللسان العربي، وعدّوها من أهم العلوم التي يتخذها المفسّر عوناً له في الفهم والاستنباط؛ فقد تحدّث الطاهر بن عاشور عن علوم العربية، بالإضافة إلى علوم أخرى، في المقدمة الثانية من تفسيره، وقد سمّھا بـ"استمداد علم التفسير"، ومما قاله في هذه المقدمة: "استمداد العلم يُراد به توقّفه على معلومات سابق وجودها على وجود ذلك العلم عند مدوّنيه لتكون عوناً لهم على إتقان تدوين ذلك العلم... فاستمداد علم التفسير للمفسّر العربي والمولّد، من المجموع الملتئم من علم العربية وعلم الآثار، ومن أخبار العرب وأصول الفقه قيل وعلم الكلام وعلم القراءات". (10)

وسبب استمداد علم التفسير من علوم العربية كما ذكر الطاهر بن عاشور أنّ "القرآن كلام عربي فكانت قواعد العربية طريقاً لفهم معانيه، وبدون ذلك يقع الغلط وسوء الفهم، لمن ليس بعربي بالسليقة، ونعني بقواعد العربية مجموع علوم

اللسان العربي، وهي: متن اللغة، والتصريف، والنحو، والمعاني، والبيان. ومن وراء ذلك استعمال العرب المتبع من أساليبهم في خطبهم وأشعارهم وتراكيب بلغائهم". (11)

وإنّ المتبع للمسار التاريخي لحركة التفسير يجدها حافلة بالمباحث اللسانية؛ فبعض التفاسير ركّز على المباحث النحوية كتفسير الزّجاج (معاني القرآن وإعرابه) وتفسير أبي حيّان (البحر المحيط)، وبعضها الآخر اهتمّ بالمباحث البلاغية كتفسير الزمخشري (الكشاف) وتفسير أبي السعود (إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم) وغير ذلك من هذا الضرب التفسيري كثير.

على أنه ينبغي الإشارة في هذا المقام، إلى أنّ العلماء قد تهبوا على عدم الاقتصار في التفسير على العربية وحدها، وإنما لا بد من الأخذ بالنقل والسمع أولاً، لذلك حدّر القرطبي من يروم التفسير من "أن يتسارع إلى تفسير القرآن بظاهر العربية، من غير استظهار بالسمع والنقل فيما يتعلق بغرائب القرآن، وما فيه من الألفاظ المبهمة والمبدلة، وما فيه من الاختصار، والحذف والإضمار، والتقديم والتأخير؛ فمن لم يحكم ظاهر التفسير، وبادر إلى استنباط المعاني بمجرد فهم العربية، كثر غلظه، ودخل في زمرة من فسّر القرآن بالرأي. والنقل والسمع لا بد له منه في ظاهر التفسير أولاً ليتقي به مواضع الغلط، ثم بعد ذلك يتسع الفهم والاستنباط. والغرائب التي لا تفهم إلا بالسمع كثيرة، ولا مطمع في الوصول إلى الباطن قبل إحكام الظاهر، ألا ترى أنّ قوله تعالى: "وَأَتَيْنَا مُؤَدَّ النَّاقَةِ مُبْصِرَةً فَظَلَمُوا بِهَا" (الإسراء: 59) معناه: آية مبصرة فظلموا أنفسهم بقتلها. فالناظر إلى ظاهر العربية يظن أن المراد به أن الناقة كانت مبصرة، ولا يدري بماذا ظلموا، وأنهم ظلموا غيرهم وأنفسهم، فهذا من الحذف والإضمار. وأمثال هذا في القرآن كثير". (12)

- التفاسير البلاغية نموذجاً:

لقد اهتمت التفاسير البلاغية اهتماماً كبيراً بعلوم البلاغة الثلاثة؛ علم المعاني، وعلم البيان، وعلم البديع، واتخذتها عوناً لها في فهم أساليب القرآن الكريم، واستعمالاته الخاصة للألفاظ والتراكيب... وفي هذا السياق تحدّث ابن خلدون في فصل "البيان" عن أهمية البلاغة في فهم كتاب الله، مركزاً على الذوق الذي ينشأ بمخالطة اللسان العربي وحصول ملكته، قال: "واعلم أن ثمرة هذا الفنّ إنما هي في فهم الإعجاز من القرآن؛ لأنّ إعجازه في وفاء الدلالة منه بجميع مقتضيات الأحوال منطوقة ومفهومة، وهي أعلى مراتب الكلام مع الكمال فيما يختص بالألفاظ في انتقائها وجودة رصفها وتركيبها، وهذا هو الإعجاز الذي تقصر الأفهام عن إدراكه. وإنما يُدرك بعض الشيء منه من كان له ذوق بمخالطة اللسان العربي وحصول ملكته، فيدرك من إعجازه على قدر ذوقه. فلهذا كانت مدارك العرب الذين سمعوه من مبلغه أعلى مقاماً في ذلك، لأنهم فرسان الكلام وجهابذته، والذوق عندهم موجود بأوفر ما يكون وأصح. وأحوج ما يكون إلى هذا الفنّ المفسرون". (13)

وقد اشتهر من التفاسير البلاغية في القديم تفسير "الكشاف" للزمخشري (ت538هـ)، الذي تلقّف نظرية النظم التي اهتدى إليها عبد القاهر الجرجاني (ت471هـ)، وعلى هدي تلك النظرية فسّر الزمخشري كتاب الله، باعتباره معجزة لغوية

تجلّت في نظمه وبلاغته، ومما قاله في الكشف: "ومن حقّ مفسّر كتاب الله الباهر، وكلامه المعجز أن يتعاهد في مذاهبه بقاء النّظم على حسنه، والبلاغة على كمالها وما وقع به التحدي سليمان من القادح، فإذا لم يتعاهد أوضاع اللغة، فهو من تعاهد النظم والبلاغة". (14)

وقد تحدّث الزمخشري في موضع آخر عن الشروط التي ينبغي توافرها في المفسّر، وفي مقدمتها علم المعاني، وعلم البيان، مع معرفته المسبقة بالإعراب، ودرايته بأساليب النظم والنثر، آخذاً من سائر العلوم بحظ، جامعاً بين ملكة الحفظ وملكة الذوق. (15)

ومن النماذج البلاغية التي يمكن سوقها من "الكشاف" تفسير الزمخشري لقوله تعالى: "صُمُّ بُكْمٌ عُمِّي فَهُمْ لَا يَرْجِعُونَ" (البقرة:18): "فإن قلت: هل يُسمّى ما في الآية استعارة؟ قلت: مختلفٌ فيه. والمحقّقون على تسميته تشبيهاً بليغاً لا استعارة؛ لأنّ المستعار له مذكور وهم المنافقون. والاستعارة إنّما تُطلق حيث يُطوى ذكر المستعار له، ويجعل الكلام خلواً عنه صالحاً لأن يراد به المنقول عنه والمنقول إليه، لولا دلالة الحال أو فحوى الكلام". (16)

ولم تقتصر التفاسير البلاغية على المنجز التراثي، وإنما تعدّته إلى العصر الحديث، وقد اشتهر منها على وجه الخصوص تفسير "التحرير والتنوير" للطاهر بن عاشور (ت1393هـ/1973م)، إذ يُعدّ تفسيره تفسيراً بلاغياً حديثاً ذا نزعة تراثية؛ حيث رأى أنّ "العلمي البيان والمعاني مزيد اختصاص بعلم التفسير لأنهما وسيلة لإظهار خصائص البلاغة القرآنية، وما تشتمل عليه الآيات من تفاصيل المعاني وإظهار وجه الإعجاز ولذلك كان هذان العلمان يُسمّيان في القديم "علم دلائل الإعجاز"، (17) وقد دعم ابن عاشور مذهبه في هذا المنحى التفسيري بما ذهب إليه أساطين البلاغة العربية، كالزمخشري والجرجاني والسكاكي وغيرهم. (18)

بيد أنّ إفراط التفاسير البلاغية -على ما تحمله من نفائس وذخائر- في سوق ووصف مسائل البلاغة وقواعدها، خاصة من بعد عبد القاهر، وحتى الزمخشري، جعلها تسقط في المعيارية، وذلك بإخضاع القرآن للبلاغة لا إخضاع البلاغة للقرآن، وهو ما حاولت التفاسير البيانية تلافيه فيما بعد.

3. علوم اللّسان في الطّرح التفسيري الحدّاثي

لقد انبرت طائفة من المفسرين بخاصة، ومن المشتغلين بالدراسات القرآنية بعامة، في العصر الحديث، تقدّم طرحاً جديداً في الدرس التفسيري؛ بعضها حاول تحرير الدرس التفسيري من المعيارية، ليتّزع به نحو الوصفية كالتفاسير البيانية، وبعضها الآخر تمثّل في محاولات قرائية اعتمدت المنهج اللّساني في تحليل الخطاب القرآني.

أ. التفاسير البيانية: من المعيارية إلى الوصفية

لقد عُتبت التفاسير البيانية عناية بالغة بعلوم اللسان العربي، على نحو ما نجد ذلك عند أعلامها البارزين، كالشيخ أمين الخولي (1895-1966م)، وعائشة عبد الرحمن (بنت الشاطي) (1913-1998م)، وفاضل صالح السامرائي (و1933م).. ويهتم التفسير البياني عند هؤلاء بالبحث في أسرار التركيب في التعبير القرآني، معتمداً في ذلك على السياق القرآني من جهة، ومستأنسا بالسياق الخارجي، كأسباب النزول، وعلوم العربية من جهة أخرى.

يُبد أن مدرسة التفسير البياني -مع عنايتها البالغة بعلوم اللسان العربي- قد سعت إلى تحرير الدرس التفسيري من المعيارية؛ أي: التفسير الذي تخضع فيه النصوص للقواعد لا العكس، يُتنزَع به نحو الوصفية؛ أي: وصف النص على النحو الذي هو عليه، وتفسيره في ضوء خصائصه النظمية والتعبيرية. وقد صاغت عائشة عبد الرحمن هذا الاتجاه التفسيري بقولها: **نعرض على القرآن قواعد النحويين والبلاغيين ولا نعرضه عليهما**، ولا نأخذ فيه بتأويل لعلماء السلف على صريح نصه وسياقه، لتسوية قواعد الصنعة النحوية والبلاغية، إذ القرآن هو الذروة العليا في نقاء أصالته وإعجاز بيانه، وهو النص الموثق الذي لم تُشبهه أدنى شائبة مما تعرضت له رواية نصوص الفصحى من تحريف أو وضع. (19)

ومن الشواهد الدالة على الاتجاه الوصفي في التفسير -في ضوء خصائص القرآن النظمية- عند عائشة عبد الرحمن قولها: "وما قالوا فيه [تقصد اللغويين والمفسرين القدماء] برعاية الفاصلة، آيات المُهمزة: (نَارُ اللَّهِ الْمُوقَدَةُ . الَّتِي تَطَّلِعُ عَلَى الْأَفْئِدَةِ . إِنَّهَا عَلَيْهِمْ مُّؤَصَّدَةٌ . فِي عَمَدٍ مُّمَدَّدَةٍ) على القول بأنّ الأفئدة في معنى القلوب، وعدل إليها للمشاكلة بين رؤوس الآيات. ولا تترادف الأفئدة والقلوب في حسن العربية المهرف، ليقال فيهما برعاية الفاصلة. بل يُطلق القلب بدلالة عامة على الجهاز العضوي من أجهزة الجسم، وعلى موضع الشعور والأهواء والعقيدة والوجدان. وأما الفؤاد فلا يُطلق إلا بدلالة خاصة على المعنوي دون العضوي. ونحن نعرف مثلاً جراحة القلب، وأما جراحة الفؤاد فلا تدخل في نطاق الطب البشري... كما نعرف قلوباً للبشر والحيوان الأعجم على اختلاف فصائله، وأما الفؤاد فلإنسان لا غير. وبهذه الخصوصية في الدلالة المعنوية للفؤاد، جاء اللفظ مفرداً وجمعاً ست عشرة مرة في القرآن الكريم، ليس فيها ما يُحمل على معنى الجارحة". (20)

وبناء على هذا، يبدو أنّ وصف نصوص القرآن الكريم على ما هي عليه، وتفسيرها في ضوء خصائصها النظمية والتعبيرية، أنسب لها من إخضاعها للأحكام المعيارية؛ ذلك لأنّ تلك النصوص مطلقة، والأحكام المعيارية نسبية كيفما كانت، ومن غير المعقول إخضاع المطلق للنسبي!

ومن الأعلام البارزين الذين بحثوا في أسرار البيان القرآني أيضاً، فاضل صالح السامرائي، الذي ركز أكثر على شرط معرفة السياق القرآني، فضلاً عن الشروط الأخرى التي ينبغي توفرها في من يروم التفسير البياني، أهمها: التبخر في علم اللغة، والتصريف، والنحو، والبلاغة، والقراءات، ومعرفة أسباب النزول، والنظر في السياق، والعلم بخصوصيات الاستعمال القرآني

كاستعمال الرّيح للشرّ، والرّيح للخير)، والنظر في الوقف والابتداء، ومراجعة المواطن القرآنية التي ورد فيها أمثال التعبير المراد تبيينه.. (21)

ولا بأس أن نسوق في هذا المقام نموذجاً للتفسير البياني عند فاضل السامرائي، قال: "فالتقديم والتأخير إنما يكونان بحسب ما يقتضيه المقام فقد يقدّم لفظاً في مكان ويؤخّر في مكان آخر بحسب ما تقتضيه البلاغة. والآن نذكر أمثلة من هذا الباب: فمن ذلك تقديم السمع على البصر والبصر على السمع، فإنه كثيراً ما يُقدّم السمع على البصر في القرآن الكريم وذلك نحو قوله تعالى: "فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا" (الإنسان:2). قالوا: لأنّ السمع أفضل وهو أهم في مجال الدعوة والتبليغ لأنّ الأصم أبعد عن الفهم من الأعمى، أو لأسباب أخرى.

وقد يقدّم البصر على السمع إذا اقتضى المقام ذلك ومن ذلك قوله تعالى في أصحاب الكهف: "قُلِ اللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا لَبِئْتُوا ۗ لَهُ غَيْبُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ۗ أَبْصِرْ بِهِ وَاسْمِعْ ۗ مَا هُمْ مِّنْ دُونِهِ مِن وَّلِيٍّ وَلَا يُشْرِكُ فِي حُكْمِهِ أَحَدًا" (الكهف:26) فقدّم البصر على السمع وذلك أن الكلام على أصحاب الكهف، وأصحاب الكهف قرّوا من قومهم ولجؤوا إلى الكهف لثلاثي إراهم أحد لكن الله سبحانه وتعالى يراهم وهم فاتون من قومهم، ويراهم في ظلمة الكهف ويرى تقلبهم ذات اليمين وذات الشمال وهذا كله في مجال الرؤية لا في مجال السمع". (22)

ب. القراءات التفسيرية: تحليل الخطاب القرآني في ضوء المناهج اللسانية

لقد ظهر في منتصف القرن العشرين بعض المحاولات القرائية التي اعتمدت المنهج اللساني في تحليل الخطاب القرآني، انطلاقاً من أنّ الدراسات السابقة للقرآن الكريم لم تبلغ -في رأيها- المستوى العلمي المطلوب. وقد حاولت تلك القراءات تحطّي دائرة علوم اللسان العربي المتوارثة، متوسّلة مناهج التحليل الحديثة كاللسانيات، والسميائيات... كما هو الحال عند محمد أركون (1928-2010م)، ونصر حامد أبي زيد (1943-2010م)، ومحمد شحرور (1938م). ولعلّ محمد أركون من أبرز الباحثين الداعين إلى ذلك؛ حيث حاول وضع الأسس النظرية لتحليل الخطاب القرآني انطلاقاً من رؤيته المنهجية.

ويرتكز تحليل الخطاب عند أركون على العناصر اللغوية، التي يدعوها بصائغات الخطاب أو مشكّلاته التي تصوغه على هيئة معينة، والتي يمكن تحديدها في: المحدّدات أو المعرّفات، والضمائر، والأفعال، والأسماء، والبنيات النحوية، والنظم والإيقاع، وعلى هدي هذه العناصر قام بدراسة "سورة الفاتحة" من منظور لساني. (23)

ومن الأمثلة عن الملاحظات التي أثبتتها أركون في قراءته لهذه السورة وجود ضمير المخاطب بصيغة المفرد في السورة قد استُخدم مرتين مع أداة الفصل (إِذَا) للدلالة على من تتوجه إليه العبادة (نعبد)، ومن نطلب منه المعونة (نستعين): "إياك نعبد وإياك نستعين". ويرى أنّ الفاعل النحوي مصرّح به في أنعمت (ت)؛ فهو المعترف به كفاعل للأفضال أو النعم

الممنوحة لبعض المخلوقين، ومضمر في عبارة (غير المغضوب عليهم) التي تعادل (الذين غضب عليهم)، كما أنه مصرح به (نحن) في (نعبد، نستعين، اهدنا). (24)

على أنّ أركون ارتأى إحداث القطيعة مع المبادئ التي تتحكم في القراءة التفسيرية التراثية، ومن جعلتها علوم اللغة كالنحو والبلاغة - مع أنه كان يستند إليها في قراءته التفسيرية من حين لآخر -! مستلهما تحليله اللساني من علماء اللسانيات وتحليل الخطاب، مع أنّ المناهج الحدائية التي كان أركون يعول عليها لما تكتمل بعد، فضلا عن كونها نشأت في بيئة غير البيئة العربية. (25)

وقد أفضى طرح أركون إلى إنكار باحثين على إحداثه القطيعة مع أدوات التحليل التراثية، منهم المستشرق الفرنسي "روجيه أرنالديز" "Roger Arnaldez" الذي ذهب في معرض رده على محمد أركون إلى "أنّ المفسرين في العصر الكلاسيكي للإسلام (أي ما يقابل العصور الوسطى عندنا [أي: في أوربا]) كانوا قادرين على أن يستخرجوا من الآيات القرآنية كلّ ما هو مقال أو متضمّن فيها تقريبا. ولهذا السبب، أقول إنّ المسلمين المحدثين الذي يستعيرون المناهج الغربية كان أحرى بهم أن يكتفوا بمناهج أسلافهم من القدماء، فهي توصلهم بالدقة نفسها، لأن يستخلصوا من الآيات القرآنية ما توصلهم إليه هذه المناهج التابعة للعلوم الإنسانية". (26)

وبصرف النظر عن رؤية أركون التحليلية، فإنّ الاختلاف يبقى قائما في مدى صلاحية المناهج اللسانية في فقه الخطاب القرآني، إذ لا يمكن القطع بعدم صلاحية هذه المناهج للقراءة التفسيرية للقرآن الكريم، لاسيما وأنّ اللسانيات تعتمد في منهجها على الوصف والتفسير، دون أن تكثر للأحكام المعيارية (قُل، ولا تقل).

ونشير في هذا المقام إلى أنّ بعض الأحكام المعيارية (قُل، ولا تقل) قد مورست على إثبات صحة بعض القراءات القرآنية، التي الأصل في ثبوتها السماع على القياس، ذلك لأنّ فريقا من النحاة المتقدمين كانوا يقبلون القراءات القرآنية أو يرفضونها بناء على القياس (قواعد النحو) لا السماع، من ذلك ردّهم قراءة "حمزة": "وَأَتَتْهُمُ اللَّيْلُ تَسَاءُلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامُ" (النساء: 1) بجرّ "الأرحام"؛ لأنهم كانوا يرون عدم جواز العطف (الأرحام) على الضمير المجرور (الماء) من غير إعادة الجاز. قال السيوطي في هذا الشأن: "كان قوم من النحاة المتقدمين يعيرون على عاصم، وحمزة، وابن عامر قراءات بعيدة في العربية، وينسبونها إلى اللحن، وهم مخطئون في ذلك؛ فإن قراءتهم ثابتة بالأسانيد المتواترة الصحيحة التي لا مطعن فيها، وثبوت ذلك دليل على جوازه في العربية، وقد ردّ المتأخرون -منهم ابن مالك- على من عاب عليهم ذلك بأبلغ ردّ، واختار جواز ما وردت به قراءتهم في العربية". (27)

على أنه مع ذلك، ينبغي تنبيه من يروم مقارنة "النص القرآني" من منظور المناهج اللسانية، أن يضعوا في حسابهم مبدأ أساسيا؛ وهو أنّ القرآن الكريم كلام الله، وأنه مفارق لكلام البشر في مصدرته ونظمه ومقصدته، سداً لباب المماثلة بين "النص القرآني" والنص البشري. كما ينبغي أن ينتبهوا إلى أنّ الاعتماد على المناهج اللسانية البحتة في مقارنة "النص

القرآني" دون الأخذ في الحسبان بالشروط التي وضعها علماء التفسير، مغامرة يحقها كثير من المزالق، ولعلّ علوم اللسان العربي من أهم تلك الشروط التي ينبغي أن تتوفر في الدارس أو المفسّر.

خاتمة:

لقد تبين من خلال هذه الورقة البحثية أنّ علوم اللسان العربي من أهم العلوم التي نصّ عليها المفسّرون في مقدّماتهم، بل إنهم جعلوا هذه العلوم في مقدمة الشروط التي ينبغي أن تتوفر في المفسّر. على أنّ المفسرين قد اختلفوا في التعاطي مع علوم اللسان العربي في تفاسيرهم؛ فبعضها لم يخلُ من المعيارية كالتفاسير البلاغية، وبعضها الآخر نزع إلى الوصفية كالتفاسير البيانية، في حين توّسّلت بعض القراءات التفسيرية الحديثة المنهج اللساني في بعده الوصفي التفسيري.

ومن التوصيات التي يمكن أن نخرج بها من هذه الورقة: الدعوة إلى تأصيل "علم اللسان التفسيري"؛ الذي يمكن أن يتناول في مباحثه بالدراسة والتحليل المنحز التفسيري التراثي، والطرح التفسيري الحدائني. وبمكّنة هذا "العلم" أن يفيد - بشيء من التعمق - طلبة الدراسات القرآنية بعامة، والمتخصصين في علم التفسير بخاصة، في معرفة التعالق المعرفي بين علوم اللسان العربي، وعلوم الشريعة، طمعا في تأسيس حقل معرفي أوسع، يمكن أن يُصطلح عليه باللسانيات الشرعية أو علم اللّغة الشرعي.

قائمة الهوامش:

- 1- من الأمثلة الطريفة التي يمكن سوقها في علاقة علم النحو بعلم الفقه قول أبي عمر الجرمي (ت225هـ): "أنا مُدُّ ثلاثون سنةً أفْتسي الناس في الفقه من كتاب سيبويه"، قال الزُّبيدي معلقاً: "وذلك أنّ الجرمي كان صاحب حديث، فلما علم كتاب سيبويه تفقّه في الحديث، إذ كان كتاب سيبويه يُتعلّم منه النَّظر والتفتيش". الزُّبيدي: طبقات النحويين واللّغويين، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، ط2، ص75
- 2- المقدمة، تحقيق: حجر عاصي، دار ومكتبة الهلال، بيروت، 1988م، ص339، ويُنظر أيضا: ص279
- 3- أحمد حساني: مباحث في اللسانيات، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1999، ص12
- 4- المقدمة، ص339
- 5- إحصاء العلوم، قدّم له وشرحه وبوّبه: د. علي بوملحم، دار ومكتبة الهلال، بيروت، لبنان، ط1، 1996، ص17
- 6- الخصائص، تح: محمد علي النجار، الهيئة العامة لقصور الثقافة، 2006م، 3/1
- 7- التعريفات، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1403هـ/1983م، ص192
- 8- المقصود بهذه العلوم: علم النحو، والصرف، والعروض، والقوافي، واللغة (مفرداتها)، وقَرَضُ الشعر، وإنشاء النثر (الخُطْب، والرسائل، والمقامات، والأمثال)، والخط (قوانين الكتابة، والإملاء)، والبيان، والمعاني (أما علم البديع فقد جعلوه تابعا لهما)، والمحاضرات (إيراد الكلمات للمجالس، ويدخل فيه السيرة، والتاريخ، والتراجم)، والاشتقاق.
- 9- المقدمة، ص279
- 10- التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، تونس، 1984م، 18/1
- 11- م، ن، 18/1
- 12- الجامع لأحكام القرآن، والمبنيُّ لما تضمّنه من السنّة وآي الفرقان، تح: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1427هـ/2006م، 59/1
- 13- المقدمة، م، ن، 342 - 343
- 14- الزمخشري: الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، تح: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوّض، مكتبة العبيكان، الرياض، 1418هـ/1998م، 186/1

15- م، ن، 96/1 - 97

16- م، ن، 196/1

17- التحرير والتنوير، 19/1

18- م، ن، 19/1 وما بعدها

19- التفسير البياني للقرآن الكريم، دار المعارف، ط7، (ب ت)، 10/1، 11

20- الإعجاز البياني للقرآن، دار المعارف، القاهرة، ط3، 2004م، ص275

21- فاضل السامرائي: على طريق التفسير البياني، جامعة الشارقة، الإمارات العربية المتحدة، 1423هـ/2002م، 7/1 وما بعدها

22- من أسرار البيان القرآني، دار الفكر، عمان، ط4، 1436هـ/2015م، ص115-116

23- يُنظر كتابه: القرآن، من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ترجمة: هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، ط3، 2012م، 126 وما بعدها

24- م، ن، ص121 وما بعدها، وانظر أيضا كتابه: من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقى، ط1، 1991م

25- م، ن، ص121 وما بعدها، وانظر أيضا كتابه: من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقى، ط1، 1991م

26- محمد أركون: الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، دار الساقى، بيروت، ط6، 2012م، ص323

27- يُنظر: الاقتراح في علم أصول النحو، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1418هـ/1998م، ص25، ويُنظر أيضا: سعيد الأفغاني: في أصول النحو، المكتب الإسلامي، بيروت، 1407هـ/1987م، ص39-40

قائمة المراجع:

1. ابن جني: الخصائص، تح: محمد علي النجار، الهيئة العامة لقصور الثقافة، 2006م

2. ابن خلدون: المقدمة، تحقيق: حجر عاصي، دار ومكتبة الهلال، بيروت، 1988م

3. أبو نصر الفارابي: إحصاء العلوم، قدّم له وشرحه وبوّبه: د. علي بوملحم، دار ومكتبة الهلال، بيروت، لبنان، ط1، 1996م
4. أحمد حساني: مباحث في اللسانيات، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1999م
5. الرُّبَيْدِي: طبقات النحويين واللّغويين، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، ط2 (ب ت)
6. الرّمحشري: الكشّاف عن حقائق غوامض التنزيل وعميون الأفاويل في وجوه التأويل، تح: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوّض، مكتبة العبيكان، الرياض، 1418هـ/1998م
7. سعيد الأفغاني: في أصول النحو، المكتب الإسلامي، بيروت، 1407هـ/1987م
8. السيوطي: الاقتراح في علم أصول النحو، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1418هـ/1998م
9. الشريف الجرجاني: التعريفات، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1403هـ/1983م
10. الطاهر بن عاشور: التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، تونس، 1984م
11. عائشة عبد الرحمن: الإعجاز البياني للقرآن، دار المعارف، القاهرة، ط3، 2004م
12. عائشة عبد الرحمن: التفسير البياني للقرآن الكريم، دار المعارف، ط7، (ب ت)
13. فاضل السامرائي: على طريق التفسير البياني، جامعة الشارقة، الإمارات العربية المتحدة، 1423هـ/2002م
14. القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، والمبيّن لما تضمّنه من السنّة وآي الفرقان، تح: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1427هـ/2006م
15. محمد أركون: الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، دار الساقبي، بيروت، ط6، 2012م
16. محمد أركون: القرآن، من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ترجمة: هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، ط3، 2012م
17. محمد أركون: من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقبي، ط1، 1991م

وظيفية التحليل البلاغي في التفاسير البيانية

" تفسير سورة الفاتحة أنموذجا "

functional rhetorical analysis in the interpretation Statement

interpretation of Surat Al-Fatihah as a sample

د. عدة قادة (جامعة تيارت، الجزائر)

ملخص:

تهدف هذه الدراسة إلى كشف جوانب من التحليل البلاغي الوظيفي والفعال في كتب التفسير البياني قديما وحديثا بالتطبيق على تفسير سورة الفاتحة ، مؤكدة على ضرورة الاستفادة من جهود أعلام هذا الحقل المعرفي في مجالات الدراسة البلاغية ، باستثمار مختلف آليات التحليل الموظفة في التطبيق على النصوص من أجل الانتقال بدارسي البلاغة ومتعلميها من تحصيل المعرفة البلاغية إلى اكتساب كفاءات ومهارات في الفهم ، والتذوق ، والتحليل ، والتعليل .
الكلمات المفتاحية: التحليل، البلاغة، الوظيفية، التفسير، البيان.

ملخص باللغة الإنجليزية:

This study aims at uncovering some aspects of the functional and analysis in the books of the interpretation and its effectiveness when applied in the interpretation of Surat Al-Fatihah .It stresses the need to benefit from the efforts and achievements of some pioneers in this field , by investing the various mechanisms employed in treating and analysing texts . It aims to allow learners of rhetoric to acquire rhetorical , knowledge competencies and skills to understand , analysis and Justify . .

key words: analysis, Statement, Interpretation, Functional , Rhetoric.

مقدمة:

يمتثلُ درسُ التفسير البياني حقلا معرفيا غنياً بالتحليل البلاغي الوظيفي الذي يُمكن أن يخدم الدرس البلاغي العربي بشكل فعال ، فيساعد على حسن عرضه وتقديمه بما يحقق الغايات الكبرى من تعلمه ، فيكسب المتعلمين قدرات تحليلية ، وكفاءات تذوقية تسمو بمستواهم الفني ، وتنتقل بهم من تحصيل المعارف البلاغية وحفظها إلى اكتساب المهارت الفنية واستثمارها .

ولهذا فقد أصبح البحث عن معالم وظيفية التحليل البلاغي في الدراسات القرآنية بعامه ، وفي مدونات التفسير البياني بخاصة ، وكيفية الإفادة منها مطلباً بالغ الأهمية وجب الوقوف عنده ، واستجلاء مظاهره بالبحث والدراسة طمعا في تحقيق الفعالية لدرس البلاغة الذي اختصرناه في مجموع قواعدها ومعاييرها النظرية مغيين -عن قصد أو غير قصد - جوهرها التطبيقي .

ولدراسة التحليل البلاغي الوظيفي في التفاسير البيانية ارتأينا أن يكون الجانب النظري كشافاً لمفهوم الوظيفية في هذه التفاسير ، وبيانا لعلاقة البلاغة بهذا الحقل المعرفي ، وحاجة المفسرين الماسة إلى الكفاءة البلاغية لتناول الخطاب القرآني ودراسته ، والتي تكفلها المعرفة باللّغة وعلومها .

أما الجانب التطبيقي الذي سعى إلى كشف خصائص التحليل البلاغي الوظيفي فقد وقفنا فيه على تفسير سورة كاملة استجابة لغاية هذه الدراسة التي تنشأ الاتساق بين الظواهر البلاغية من جهة ، وبين مواطن التحليل من جهة أخرى ، سواء ما تعلق منها بالألفاظ المفردة ، أو الجمل المركبة ، أو النص بكليته في علاقته مع بقية النصوص ، مما يجعل من التحليل في نهاية الأمر وحدة متكاملة ، تؤدي فيه كل لبنة من لبناته دوراً في الإشارة إلى ما في السورة من معالم البلاغة والإعجاز ، وما في تفسيرها من مظاهر وظيفية التحليل البلاغي .

1-الوظيفية في التفاسير البيانية للقرآن الكريم

الوظيفية بمفهومها العام في ميدان علوم اللسان أن تصير اللغة أداة طيّعة في يد مستعملها، ووسيلة مثلى في التواصل ، أو قل مهارة وكفاءة في التلقي والإنتاج ، يحسن توظيفها وتؤدي أغراضها وغاياتها ، فتصبح بذلك قدرة على البيان ، ونعمة من الرحمن ، ذكرنا المولى بفضلها فقال : " الرَّحْمَنُ ، عَلَّمَ الْقُرْآنَ ، خَلَقَ الْإِنْسَانَ ، عَلَّمَهُ الْبَيَانَ " [الرحمن : 1-4] .

والقدرة البيانية التي انفرد بها الإنسان عن سائر المخلوقات ذات طرفين أساسيين " الأول عملها في إنشاء الكلام وتركيبه وإداعته وهذه هي " الإبانة " ، والثاني عملها في استقبال الكلام المسموع الآتي من خارج ، ثم تقليبه وتقليته والتدسس في ثناياه ، وفي أغواره مرّة بعد مرّة ، وهذه هي " الاستبانة " (1) .

والمقصود بالاستبانة القدرة على الفهم، والتحليل، والتدوُّق لما نسمع أو نقرأ ، وتلك لعمري قدرة فائقة الأهمية ، لأنّها تتعلق بمدخل أساسي في التعامل باللغة ، وهو مدخل التلقي والفهم والاستماع الذي هو أبو الملكات اللسانية على حدّ تعبير ابن خلدون (2) ، والمحلل الماهر للكلام منشئ ماهر لا محالة " لأنّه يستفيد من فكر الآخرين وآرائهم فيحتفظ بها، وتؤثر في ثقافته وأسلوبه وكتابته " (3) .

ولتكوين هذه الملكة وتطويرها علاقة وثيقة بمعرفة اللغة وعلومها ، ولعلم البلاغة ودرسها مزيد فضل ومزية في هذا الشأن ، ولذلك وجب أن يكون هذا الدرس على قدر من الفعالية والوظيفية التي تضمن أن يكون وسيلة للنظر الثاقب ، والفهم الصحيح ، والتأويل الصائب .

وقد يبحث الكثير من الدارسين عن البلاغة وفعاليتها درسها ، ووظيفية تحليلها في كتب البلاغة المتخصصة ومصنفاتها متناسين في كثير من الأحيان أنّ علم البلاغة كان مرفودا بحقول معرفية هامة على رأسها كتب الدراسات القرآنية ، ومن ضمنها كتب التفسير التي تعدُّ مجالاً واسعاً للتطبيق البلاغي " ولذلك لا ينبغي أن نحصر نظراً في الدرس البلاغي المدون في الكتب المخصصة له، بل لا بد من الاستفادة من الدرس البلاغي في مختلف أوساطه" (4).

وميدان البلاغة الوظيفي والفعال تحليل النصوص والتعرّف على دقائق مبانيها ، وخفي معانيها، و " ثمرة العلم بمقدار المهارة في استعماله ، لأن الاستعمال درجات وطبقات ، فاستعمال الخبير العارف المدرب غير استعمال من ليس كذلك" (5) ، وقد كان أعلام التفسير من الخبراء العارفين المدربين في التحليل المبني على التدوُّق وهو أجمع المناهج وأصوبها في دراسة البلاغة، لأنّه السبيل الأمثل للبلاغة التطبيقية .

وقد أولت مناهجنا وبرامجنا التعليمية العناية الفائقة للبلاغة النظرية إلى درجة طغى فيها التعقيد والتنظير متناسية أنّ " التطبيقات في الدرس البلاغي ليست أمراً هيناً ، لأنّها هي حياته ونماؤه ، وتتركز فيها قدرة البليغ ومهارته ، فقواعد البلاغة وأصولها يمكن أن تجمع في صفحات ، والمهمُّ هو التطبيق ، والنظر المثبت في النصّ المدروس ، وتحليل تركيبه ، وإبراز محاسن صياغته ، ودلالات خصوصياته" (6) ، وهذا ما يجب أن يُدرَّب ويمرَّن عليه المتعلّم وهو يدرس البلاغة العربية.

ووسيلة التطبيق البلاغي " الحسُّ المرهف ، والذوق المتمرّس البصير ، وهذا التحليل المبني على التدوُّق، أو هذا المنهج العملي التدوُّقي هو أصحُّ المناهج وأقومها في دراسة البلاغة" (7) ، لأنّه يرتقي بالتحليل البلاغي من مجرد التمرين الذي يهدف إلى اختبار التحصيل إلى التدريب الذي يكسب المتعلّم مهارات التحليل ، وكفاءات التدوُّق الفني .

ونحسب أن تحليل النصوص الفنية وتدوُّقها مما يوفي حاجات النفس وهي تتلقى البديع من الكلام ، وحقل التفسير البياني من أهمّ الحقول التي تظهر فيها وظيفية التحليل بما يحقق أهداف الدرس البلاغي بكل ما تحمل الكلمة من معنى لما يتضمنه من كشف لحقيقة البيان القرآني المعجز الذي يخاطب العقل فيفيده ، ويخاطب الوجدان فيثيره .

وإذا كانت البلاغة في جوهرها " معرفة المقاصد والأغراض ، وكيف أبان المتكلّم عنها ؟ وكيف يهتدي الدارس إليها" (8) ، فإننا بحاجة ماسة إلى أن نأخذ بأيدي أبنائنا المتعلمين إلى ما يحقق هذه الأهداف السامية من دراستهم للبلاغة ، وبخاصة في المراحل المتقدمة من تعليمهم ، وليس من سبيل إلى ذلك إلا بالاستفادة والنهل من حقول التطبيق البلاغي التي يمثلها الحقل التفسيري البياني أحسن تمثيل .

2-الكفاءة البلاغية وضرورتها لمفسر القرآن

علم التفسير علم " يُعرف به فهم كتاب الله المنزّل على نبيّه محمد صلى الله عليه وسلم ، وبيان معانيه ، واستخراج أحكامه وحكمه" (9) ، وهو ذو علاقة وثيقة بعلوم العربية كونها وسيلة إلى فهم المراد مما أنزل الله في القرآن الكريم ، وهي " كالألة للمفسر لا يكون مفسراً إلا بتحصيلها ، فمن فسّر القرآن بدونها كان مفسراً بالرأي المنهي عنه ، وإذا فسّر مع حصولها لم يكن مفسراً بالرأي المنهي عنه" (10) .

وقد ذهب أبو حيان الأندلسي إلى " أنه لا يرتقي من علم التفسير ذروته ، ولا يمتطي منه صهوته إلا من كان متبحرا في علم اللسان ، مترقيا إلى رتبة الإحسان ، وقد جبل طبعه على إنشاء النثر والنظم دون اكتساب ، وإبداء ما اخترعته فكرته السليمة في أبدع صورة وأجمل جلاب ، واستفرغ في ذلك زمانه النفيس ، وهجر الأهل والولد والأئيس " (11) ، ومثل هذا القول يؤكد أهمية ضرورة الكفاءة اللغوية التي تتيح للمفسر أن يخوض عملية التفسير باقتدار ، لأنَّ غرضه بيان مقصود المولى عزّ وجل ، وتأويل مراده من آياته .

وقد خصّ أعلام التفسير علم البلاغة بمزيد من الضرورة للمفسر ، وهذا الزمخشري يذهب إلى أنه لا يتصدى لفهم القرآن وتفسيره إلا " رجل قد برع في علمين مختصين بالقرآن ، وهما علم المعاني والبيان ، وتمهل في ارتيادها آونة ، وتعب في التنقير عنهما أزمنة ، وبعثته على تتبع مظانها معرفة لطائف حجة الله ، وحرص على استيضاح معجزة رسول الله " (12) ، فبهما يستطيع المفسر أن يعرف " كون اللَّفْظ أو التركيب أحسن وأفصح " (13) ، وبفضل ذلك يتحقق لقارئ القرآن الكريم التدبر والتذكر الذي حتّ عليه المولى عز وجل وهو يعرف بحقيقة هذا الكتاب " كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ ، وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ " [ص : 29] ، وبهذا الشكل تصير البلاغة من أهم الوسائل لولوج الخطاب القرآني لأن " معرفة هذه الصناعة - أي البلاغة - بأوضاعها هي عمدة التفسير المطلع على عجائب كلام الله " (14).

والتفسير جملة من الاتجاهات كثيرة ، لكن التفسير الذي يعيننا هاهنا هو ما اصطلاح عليه بالتفسير البلاغي أو البياني لما فيه من تركيز على الظواهر البلاغية وتوظيفها لقراءة الخطاب القرآني ، ويعرّف بكونه " التفسير الذي يبين أسرار التركيب في التعبير القرآني ، فهو جزء من التفسير العام تنصبُّ فيه العناية على بيان أسرار التعبير من الناحية الفنية كالتقديم والتأخير ، والذكر والحذف ، واختيار لفظة على أخرى ، وما إلى ذلك مما يتعلق بأحوال التعبير " (15) ، التي يمكن الوقوف على ما تنطوي عليه من معان من الفهم الدقيق والعميق المعبر عنه في القرآن الكريم بالتدبر .

ويوفر هذا التفسير كثيرا من الآليات والتقنيات التحليلية كونه يعنى " بتدبر البيان القرآني ، وذلك باستقراء اللَّفْظ القرآني في كل مواضع وروده للوصول إلى دلالته ، عرض الظاهرة الأسلوبية على كل نظائرها في الكتاب المحكم ، وتدبر سياقها الخاص في الآية والسورة ، ثم سياقها العام في المصحف كلّ التماسا لسرّها البياني ، ويقرب منه المنهج الأدبي وهو الذي ينظر إلى القرآن كوحدة موضوعية متناسقة " (16).

ولعل من أهم الملاحظات التي يمكن أن تستوقفنا عند التفاسير التي استندت إلى بيان القرآن وبلاغته تحقيقا لقراءة دقيقة وعميقة ، حضور الظواهر البلاغية في كلِّ سورة ، بل في كل آية من آياته ، حيث لا ينفك القارئ المتمكن من ناصية اللّغة ، الممعن في الألفاظ والتراكيب من وضع يده على لمسة فنية في لفظة أو عبارة أو تركيب ، ولذلك كان الارتباط بين التفسير والبلاغة وثيقا ، فهما " عملاقان متداخلان لا يستغني أحدهما عن الآخر ، فلا بد للمفسر من علم البلاغة لأنها أداته في الفهم والبيان والتأويل والبرهان ، ولا بد للبلاغي من التفسير ، لأنه سنده في الاحتجاج ، ووسيلته في اختبار الآليات ، وفتح آفاق جديدة للتطوير " (17).

والتفسير التي استندت إلى البلاغة والبيان كثيرة وفيرة في تراث الأمة قديما وحديثا ، فمن القديم يمكن أن نذكر تفسير الزمخشري (538هـ) الذي عنوانه بـ (الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل) ، وتفسير ابن عطية الأندلسي (546هـ) المسمى بـ "المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز" ، و "مقدمة تفسير ابن النقيب" لابن النقيب (698هـ) وتفسير أبي حيان الأندلسي (745هـ) المعنون بـ (البحر المحيط) ، وتفسير شهاب الدين الألوسي المسمى بـ (روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني) .

ومن أشهر تفاسير المحدثين البيانية نذكر ما كتبه الدكتورة عائشة عبد الرحمن في تفسيرها المسمى "التفسير البياني للقرآن الكريم" ، وتفسير "التحرير والتنوير" لمحمد الطاهر بن عاشور ، و"على طريق التفسير البياني" للدكتور فاضل صالح السامرائي .

إنّ هذه الجهود التفسيرية تقدّم على مستوى التطبيق والتحليل الوظيفي مجموعة من الآليات يمكن استثمارها في عرض الدرس البلاغي ، وتقديمه للمتعلّمين بفعالية تضمن لهم الانتقال من مجرد تحصيل المعرفة البلاغية إلى توظيفها في قراءة النصوص ، واستلهاهم ما فيها من الجمال الفني ، وهذا ما سنحاول الوقوف عنده من خلال نماذج من التفسير البياني لسورة الفاتحة .

3-وظيفية التحليل البلاغي لسورة الفاتحة في التفاسير البيانية.

لعل من أهم ما يميّز التفاسير البيانية الشمولية في تناول ، فالمفسرون البيانيون لم يخرج عملهم التحليلي عن مكونات الكلام بدءا بوحده الصغرى ، ووصولاً إلى وحداته الكبرى ، تناولوا بالتحليل الكلمة القرآنية ، والتركيب ، والنص القرآني في علاقته مع غيره من النصوص ، وتلك هي الجوانب التي سنحاول أن نعرض نماذج من تحليلها في كتب التفسير البياني قديما وحديثا .

ومحلل الخطاب القرآني المعجز أو مفسره " لا يعدّ تفسيره لمعاني القرآن بالغا حدّ الكمال في غرضه ما لم يكن مشتملا على بيان دقائق من وجوه البلاغة في آية المفترسة... فالمفسر بحاجة إلى بيان ما في آي القرآن من طرق الاستعمال العربي ، وخصائص بلاغته ، وما فاقت به آي القرآن في ذلك " (18) ، وجوهر البلاغة في الكلام " مطابقتها لمقتضى الحال مع فصاحتها " (19) ، فالكلام لا يجوز صفة البلاغة إلا بخاصية المطابقة بين المستعمل من اللغة والمعنى المراد التعبير عنه ، والغرض المقصود الوصول إليه ، سواء أكان الكلام الموظف كلمة أو تركيباً أو نصاً .

ولذلك فإنّ المعول في الحكم بالبلاغة لهذا أو ذاك لا يكون إلى مراعاة هذا التطابق، والبحث عن معالمة في الخطاب المراد دراسته وتحليله ، وهذا ما سنعمل على رصده ونحن نتتبع جانبا من التحليل البلاغي لسورة الفاتحة في بعض كتب التفسير البياني .

أ-وظيفية التحليل البلاغي للكلمة

الكلمة هي أصغر وحدة دالة في الكلام ، وعلى أساس من حسن انتقائها تتحقق البلاغة ، وقد قيل " البليغ من يجتني من الألفاظ نوارها ، ومن المعاني ثمارها " (20) ، ولأهمية الكلمة فقد كانت محل عناية الأعلام في اللغة ، والنحو ، والبلاغة

، وأعلام الإعجاز ، والفقه ، ولم يشذ عنهم أعلام التفسير البياني بخاصة ، لأنّ الكلمة ركن ركين في التوصل إلى المعاني ، ووسيلة أساسية لبيان الأغراض المرادة في القرآن الكريم ، والسؤال الجوهر في بيان بلاغتها : لم اختيرت هذه الكلمة بدل تلك ؟ ولم صيغت بصيغة دون غيرها من الصيغ (21) .

ومجالات دراسة الكلمة القرآنية كثيرة ومتعددة (22) ، لكننا ركزنا على ما يمكن أن يشمل جميع الجوانب في مصطلح هام وهو المناسبة ، والتي قد تكون مظاهرها كثيرة بحسب الاعتبار الذي يتم تركيز النظر إليه ، فقد تلمح الكلمة من خلال دلالتها ، أو نوعها ، أو صيغتها ، أو غرضها ، والبحث في ذلك كلّه إنما هو البحث عن مناسبتها للموضع الذي وضعت فيه ، والغرض الذي سيقى لأجله .

إنّ أهمّ سمة في بلاغة الكلمة القرآنية هي وضع اللفظ الأنسب في الموضع " الأخصّ الأشكل به الذي إذا أبدل مكانه غيره جاء منه : إما تبدّل المعنى الذي يكون منه فساد الكلام ، وإما ذهاب الرونق الذي يكون معه سقوط البلاغة ، ذلك أنّ في الكلام ألفاظاً متقاربة في المعاني يحسب أكثر الناس أنّها متساوية في إفادة بيان الخطاب " (23) ، ولكن المتأمل في استعمالها يكتشف لا محالة استحالة ذلك ، لأنّ " كتاب الله لو نزعته منه لفظة ثم أدير لسان العرب في أن يوجد أحسن منها لم يوجد " (24) .

وقد كان من فصاحة الكلمة القرآنية وبلاغتها أن تحرّ لها النفوس بالسجود ، فقد ذكر أبو عبيدة معمر بن المثنى أنّ أعرابياً سمع رجلاً يقرأ " فَاصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ " [الحجر : 94] . فسجد وقال : سجدت لفصاحته ، " وكان موضع التأثير في هذه الجملة هو كلمة اصدع في إبانيتها عن الدعوة والجهر بما والشجاعة فيها ، وكلمة بما تؤمر في إيجازها وجمعها " (25) .

ومن نماذج التحليل البلاغي الوظيفي للكلمة القرآنية في تفسير الفاتحة ، وبيان مناسبتها ، وحسن اختيارها ما أشار إليه فخر الدين الرازي وهو يتناول قوله تعالى " الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ " [الفاتحة : 02] حيث ذكر في اختيار كلمة " الحمد " مضافة لله سبع عشرة فائدة ، منها موازنته بين " الْحَمْدُ لِلَّهِ " و " الشكر لله " ؟ وقد وضح ذلك بقوله : " الحمد لله أولى من قوله الشكر لله ، لأنّ قوله " الحمد لله " ثناء على الله بسبب كل إنعام صدر منه ، ووصل إلى غيره ، وأما الشكر لله فهو ثناء بسبب إنعام وصل إلى ذلك القائل ، ولا شك أنّ الأول أفضل ، لأنّ التقدير كأن العبد يقول : سواء أعطيتني أو لم تعطني فإنعامك واصل إلى كل العالمين ، وأنت مستحق للحمد العظيم " (26) .

ومنها أيضاً موازنته بين استعمال المصدر كما ورد في السورة ، واستعمال الفعل (أحمد) حيث يقول : " لم يقل أحمد الله ولكن قال (الحمد لله) وهذه العبارة الثانية أولى لوجوه : أحدها : أنّه لو قال أحمد الله أفاد ذلك كون ذلك القائل قادراً على حمده أما لما قال (الحمد لله) فقد أفاد ذلك أنّه كان محموداً قبل حمد الحامدين ... وقولنا الحمد لله معناه أنّ الحمد والثناء حق لله وملكوه ... ولو قال أحمد الله لم يدل ذلك على كونه مستحقاً للحمد لذاته " (27) .

والمتتبع لهذه الفوائد يكشف أنّ فخر الدين الرازي يعمد إلى طريقة الموازنة بين الاستعمالات المتقاربة في المفهوم ، والمختلفة في اللفظ ليكشف ما يضيفه الاستعمال القرآني من معان ، وما يحققه من أغراض ، وما يسبغ عليه من البلاغة والجمال .

ومن قبيل هذه الموازنة - التي تدرّب المتعلم على إمعان النظر في المستعمل من الكلمات ، والوقوف عند سبب اختيار كلمة أو صيغة دون أخرى - ما نقف عليه في تفسير "الكشاف" حيث يقارن الزمخشري بين كلمتي " الحمد " و"الشكر" مبينا الغرض من توظيف الحمد في سورة الفاتحة يقول : " الحمد والمدح أخوان وهو الثناء والنداء على الجميل من نعمة وغيرها ، تقول : حمدت الرجل على إنعامه ، وحمدته على حسبه وشجاعته ، وأما الشكر فعلى النعمة خاصة ، وهو بالقلب واللّسان والجوارح "(28) ، ولفظة "الحمد" أنسب في الثناء على الله ، لأنّ العبد يحمّد ربّه على الإنعام وغيره ، في السراء والضراء ، على الغنى والفقر ، وعلى الصحة والمرض ، وفي كلّ حال .

ويدعم هذه الفكرة صاحب المحرر الوجيز حينما يقف على ورود كلمة الحمد معرّفة بـ " ال " ، حيث يقول : " الحمد معناه الثناء الكامل ، والألف واللام فيه لاستغراق الجنس من المحامد ، وهو أعمّ من الشكر ، لأنّ الشكر إنما يكون على فعل جميل يسدى إلى الشاكر ، وشكره حمد ما ، والحمد المجرد هو ثناء بصفات المحمود من غير أن يسدي شيئا ، فالحامد قسمان : الشاكر والمثني بالصفات...وحكي عن بعض الناس أنه قال : " الشكر ثناء على الله بأفعاله وأنعامه ، والحمد ثناء بأوصافه "(29).

ومن التحليل المنصّب على صيغة الكلمة ما ورد في تعريف كلمة (الحمد) والذي يفيد عموم الثناء على المولى عزّ وجلّ ، ويدعم اختيارها بدل كلمة (الشكر) ، وقد وقف عند ذلك الطاهر بن عاشور في التحرير والتنوير حيث تّبّه إلى أنّ " اللام تدل على التعريف للمسمى ، فإذا كان المسمى جنسا فاللام تدل على تعريفه ، ومعنى تعريف الجنس أنّ هذا الجنس معروف عند السامع ، فإذا قلت : " الحمد لله " أو " العجب لك " ، فكأنك تريد أنّ هذا الجنس معروف لديك ، ولدى مخاطبك لا يلبس بغيره "(30).

وقد تحدّث الألويسي عن صفتي " الرحمن والرحيم " ، وعلّل بلاغة استعمالهما متتابعين على الرغم من دلالتهما على المعنى نفسه ، واشتقاقهما من اللفظ نفسه ، حيث قال : " وفرّق بعضهم بينهما بأنّ الرحمن دال على الصفة القائمة به تعالى ، والرحيم دال على تعلقها بالمرحوم ، فكان الأول للوصف ، والثاني للصفة ، فالأول دال على أنّ الرحمة صفتة ، والثاني دال على أنّه يرحم خلقه برحمته ، وإذا أردت فهم ذلك فتأمل قوله تعالى : (وَكَانَ بِالْمُؤْمِنِينَ رَحِيمًا) (إنّه يرحم رءوفٌ رحيمٌ) ولم يجيء قط رحمن فإنّه يستشعر منه إن رحمن هو الموصوف بالرحمة ، ورحيم هو الراحم برحمته "(31) ، أمّا الشهرستاني فذهب إلى أن : "حقيقة المعنى في هذا التكرير أنّه ذو الرحمة الواسعة ، الذي تتابعت رحمته ، وتواصلت على عباده نعمته "(32) .

ومن تحليل اختيار الكلمة المناسبة للمعنى ما أشار إليه ابن عاشور من اختيار كلمة " الدين " بدل كلمة الحساب " لأنّ إيتار لفظ الدين (أي الجزاء) للإشعار بأنّه معاملة العامل بما يعادل أعماله الجزئ عليها بالخير والشر...فلذلك لم يقل ملك يوم الحساب ، فوصفه بأنه ملك يوم العدل الصرف وصف له بأشرف معنى الملك ، فإنّ الملوك تتخلد محامدهم بمقدار تفاضلهم في إقامة العدل "(33).

إنّ هذه النصوص المقتبسة وغيرها من النصوص الكثيرة التي تتضمنها كتب التفسير البياني بخاصة لو استثمرت في عرض درس البلاغة خير استثمار لكانت وسيلة لتنبية المتعلم إلى كثير من المعالم التي تتعلق بالمناسبة ، وحسن الاختيار للكلمة كمناسبة المعنى والغرض المقصود ، واختيار الصيغة الأنسب والأليق بهما ، ولا يوصل إلى ذلك البلاغة المعيارية التي تعنى بذكر القوانين البلاغية وحفظها ، لأنّها تفتقر إلى عامل حاسم ، وهو التحليل الوظيفي الذي يقدم التبريرات والتعليقات ولا تهمه القاعدة البلاغية إلا بالقدر الذي تسهم به في بيان مكانم البلاغة في اختيار هذه اللفظة أو تلك .

ب-وظيفية التحليل البلاغي للتركيب

إذا كانت الكلمة في حدّ ذاتها مدخلا هاما من مداخل البلاغة القرآنية ، فهي في علاقتها بغيرها من الكلمات معلم هام أيضا من معالم الإعجاز البلاغي القرآني ، والحديث عن علاقة الكلمة بغيرها يقود إلى الحديث عن ركن جوهري من بلاغة الخطاب القرآني أطلق عليه أعلام البلاغة والإعجاز مصطلح النظم ، والذي تمثله في جانب من جوانبه الجملة القرآنية .

وقد قيل في تعريف البلاغة " القوة على البيان مع حسن النظام"⁽³⁴⁾ ، وذلك يعني أنّ الكلمة وحدها قد لا تعني ، فهي بحاجة إلى تنظم مع غيرها ، وتدخل في علاقة مع ما قبلها وما بعدها، مشكّلة بذلك تركيبا منتظما تقتضيه المعاني والأغراض .

ومظاهر التعالق والنظم بين الكلمات كثيرة ، فقد تذكر الكلمة أو تحذف ، وقد تقدّم أو تؤخر ...ولا يختار مظهر دون آخر إلا لمناسبته للغرض المقصود ، وفي التفسير البياني لسورة الفاتحة وقفات تحليلية وظيفية هامة على الجملة القرآنية ، وطريقة تركيبها ، ودلالاتها على المعنى تفيدنا كثيرا في التنبية إلى أهمية التحليل الوظيفي في عرض الدرس البلاغي، وتقريبه إلى أذهان المتعلمين بدلا من التركيز على حشوها بالقواعد والقوانين البلاغية التي لا تكفي ما لم يدرّب المتعلم على ملاحظتها حية في الفقرات والنصوص .

ومن مظاهر النظم القرآني البديع في فاتحة الكتاب قوله تعالى: " إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ " [الفاتحة : 05] ، وقد وقف عندها المفسرون بكثير من البيان والتحليل ، فهذا الزمخشري يقول " وتقدم المفعول لقصد الاختصاص كقوله تعالى : " قُلْ أَفَعَيَّرَ اللَّهُ تَأْمُرُونِي أَعْبُدُ أَيُّهَا الْجَاهِلُونَ " [الزمر : 64] ... والمعنى نخصك بالعبادة ونخصك بطلب المعونة"⁽³⁵⁾ . وقد ذكر الفخر الرازي هذا الاختصاص باسم الحصر حين قال : " فإنّ قوله إياك نعبد يفيد الحصر ... يدل على أنّه لا معبود إلا الله ، ومتى كان الأمر كذلك ثبت أنّه لا إله إلا الله ، فقوله (إياك نعبد وإياك نستعين) يدل على التوحيد المحض"⁽³⁶⁾ .

ولا يحدّثنا الزمخشري عن التقديم النحوي المتمثل في تقديم المفعول به (إياك) على الفعل والفاعل (نعبد) و (نستعين) تعبيرا عن تخصيص العبادة لله وحده ، ولكنه ينبّه إلى لون آخر من التقديم وهو التقديم المعنوي المتمثل في تقديم تخصيص العبادة على تخصيص الاستعانة حيث يعلل لذلك بقوله : " فإن قلت فلم قدمت العبادة على الاستعانة قلت

لأن تقاسم الوسيلة قبل طلب الحاجة ليستوجبوا الإجابة إليها" (37) ، فتحصيص العبادة لله سبحانه يستوجب إجابتهم في طلب العون منه سبحانه وتعالى.

ويخص الطاهر بن عاشور الحصر في قوله تعالى (إياك نستعين) بمزيد من التحليل ، فيذهب إلى أنّ هذا الحصر حصر ادّعائي للمبالغة ، لأنه لا تخلو حياة مؤمن من الاستعانة بغيره ، وقد سمّاه حصراً ادّعائياً " لعدم الاعتداد بالاستعانات المتعارفة بين الناس بعضهم ببعض في شؤونهم ، ومعنى الحصر هنا لا نستعين على عظام الأمور التي لا يستعان فيها بالناس إلا بالله تعالى ، ويفيد هذا القصر فيهما التعريض بالمشركين الذين يعبدون غير الله ، ويستعينون بغيره " (38) .

وينبّه الزمخشري إلى ظاهرة الاختلاف في توظيف الضمير ، والانتقال من الحديث بضمير الغائب في مطلع سورة الفاتحة إلى الحديث بضمير المخاطب بدءاً من قوله تعالى : " إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ " [الفاتحة : 05] ، متسائلاً عن هذه الظاهرة ، ومسمياً إياها بقوله " فإن قلت لم عدل عن لفظ الغيبة إلى لفظ الخطاب ؟ قلت هذا يسمى الالتفات في علم البيان" (39) وقد علّل لتوظيفها ، وأبان سرّ بلاغتها بقوله : " وذلك على عادة افتنائهم في الكلام ، وتصرفهم فيه ، ولأن الكلام إذا نقل من أسلوب إلى أسلوب كان ذلك أحسن نظرية لنشاط السامع وإيقاظاً للإصغاء إليه من إجراءاته على أسلوب واحد " (40) .

وقد خصّ الزمخشري هذا الموضوع من سورة الفاتحة بمزيد من البيان لفائدة الالتفات فيذهب أنه " لما ذكر الحقيق بالحمد ، وأجرى عليه تلك الصفات العظام ، تعلق العلم بمعلوم عظيم الشأن ، حقيق بالثناء ، وغاية الخضوع والاستعانة في المهمات فحوطب ذلك المعلوم المتميز بتلك الصفات فقليل : إياك يا من هذه صفاته نخص بالعبادة والاستعانة ، لا نعبد غيرك ، ولا نستعينه ، ليكون الخطاب أدل على أن العبادة له ، لذلك التميّز الذي لا تحقّق العبادة إلا به " (41) .

ومن الالتفاتات التحليلية ما تبّه إليه صاحب "المحرر الوجيز" من تكرار الضمير (إياك) في الآيتين فلم لم يُجمع الفعلان (نعبد) و (نستعين) على ضمير واحد ، وفي جملة واحدة (إياك نعبد ونستعين) ؟ ويجيب ابن عطية بقوله : " وتكررت (إياك) بحسب اختلاف الفعلين ، فاحتاج كل واحد منهما إلى تأكيد واهتمام " (42) ، فاختلاف الفعلين في الدلالة أوجب تكرار الضمير مع كلّ واحد منهما .

وقد علل الشهرستاني لتكرار إياك بقوله : " لتكون أدل على الإخلاص والاختصاص ، كما قال -عزّ وجل- خيرا عن موسى -عليه السلام- : " كَيْ نُسَبِّحَكَ كَثِيرًا ، وَنَذْكُرَكَ كَثِيرًا " [طه : 33-34] " (43) ، وذهب أبو حيان الأندلسي إلى القول في هذا الشأن : " وكرر إياك ليكون كلّ من العبادة والاستعانة سيقا في جملتين وكلّ منهما مقصودة ، وللتنصيص على طلب العون منه ، بخلاف لو كان إياك نعبد ونستعين فإنّه كان يحتمل أن يكون إخباراً بطلب العون " (44).

ويقف المفسرون في قوله سبحانه (إياك نستعين) على ملاحظة تركيبية أخرى وهي " حذف متعلق نستعين الذي حقه أن يذكر مجرورا بعلى ، وقد أفاد هذا الحذف الهامّ عموم الاستعانة المقصورة على الطلب من الله تأدبا معه تعالى "(45) بعدم ذكر كل ما يمكن أن يكون محل استعانة وهو كثير لا يمكن عدّه وإحصاؤه .

وتحدّث أهل التفسير البياني عن ضمير الجمع في " اهدنا الصراط " فأوا مناسبة لسياق الخطاب قبله ، وهذا أبو حيان ينبّه إلى ذلك بقوله : " واتصال "نا " بـ " اهد " مناسب لنعبد ، ونستعين ، لأنّه لما أخبر المتكلم أنّه هو ومن معه يعبدون الله ويستعينونه سأل له ولهم الهداية إلى الطريق الواضح ، لأنهم بالهداية إليه تصحّ منهم العبادة ، ألا ترى أنّ من لم يهتد إلى السبيل الموصلة لمقصوده لا يصح له بلوغ مقصوده "(46).

ومن بين ما تناوله المفسرون البيانيون تقدم الغضب على الضلال في قوله تعالى : " غير المغضوب عليهم ولا الضالين " ، وعلّلوا ذلك " مجاورة الإنعام ، ومناسبة ذكره قرينة ، لأنّ الإنعام يقابل بالانتقام ، ولا يقابل الضلال الإنعام ، فالإنعام إيصال الخير إلى المنعم عليه ، والانتقام إيصال الشر إلى المغضوب عليه فبينهما تطابق معنوي ، وفيه أيضا تناسب التسجيع لأنّ قوله (ولا الضالين) تمام السورة فناسب أواخر الآي ، ولو تأخر الغضب ومتعلقه لما ناسب أواخر الآي "(47).

وقد لخص صاحب " البحر المحيط " جملة من ألوان البلاغة والبيان في نظم سورة الفاتحة ذكر منها : حسن الافتتاح ، وبراعة المطع ، والمبالغة في الثناء لعموم أل في الحمد ، وتلوين الخطاب ، والاختصاص باللام التي في الله ، والتقديم والتأخير في قوله نعبد ونستعين ، والمغضوب عليهم ، والضالين ، والتفسير بعد الإجماع في بدل صراط الذين من الصراط المستقيم ، والالتفات في إياك نعبد وإياك نستعين ، وطلب الشيء وليس المراد حصوله ، وسرد الصفات لبيان خصوصية في الموصوف ، والتسجيع " (48).

إنّ هذه الوقفات التحليلية على تركيب السورة ونظمها وما فيها من تقدم وتأخير ، وذكر وحذف ، وتكرار لم تكتف بالتعليل النحوي بل تعدته إلى بيان المعنى والغرض ، ومثل هذه التوضيحات إذا اعتادها المتعلّم فإنّها تمكّنه من اكتساب القدرة على إمعان النظر فيما يطلّع عليه من النماذج البلاغية في ثنايا النصوص ، وتزوده بكفاءة قياسها على ما اطلّع عليه محلّلا ، ومن ثمة القدرة على الحكم عليها ، وبيان الغرض المقصود منها ، وتلك قدرات لا تأتيه من معرفة القاعدة البلاغية وحفظها بل من ملاحظتها وهي تعمل عملها في التراكيب والنصوص .

ج -وظيفية التحليل البلاغي للنص

لا يقف المفسّر البياني عند النظر إلى الكلمة منفردة ، أو هي تتعلّق مع غيرها في التركيب ، بل يتعداها إلى النظر إلى جمل النص وما بينها من علاقات ، وعمله هذا هو نفسه عمل البلاغي ، وذلك يعني أنّه ينظر إلى النص القرآني بكلّيته وعلى أنّه وحدة متماسكة الأطراف ليرى لماذا جاء تركيبه بهذا الشكل دون غيره ؟ وما الإضافة المعنوية التي يقدمها خدمة للمعنى والغرض المراد ؟.

وقد كان القدامى من الأعلام يرون أنّ القرآن كلّه كالكلمة الواحدة (49) ، ترتبط كل آية منه بما يسبقها ، وما يلحقها ، وعلى المفسر البياني أن يدرك هذه العلاقات ويكشفها ويجليها حتى تظهر الحكمة من ترتيبها مقدّمة أو مؤخّرة ،

موصولة أو مفصولة... إلخ ، والسورة عندهم يجب أن لا تفسر إلا بالنظر إليها نظرة كلية شاملة ، ورد أولها على آخرها ، انطلاقاً من كونها نظم واحد " فسورة البقرة مثلاً كلام واحد باعتبار النظم ، واحتوت على أنواع من الكلام بحسب ما بث فيها ، منها ما هو كالمقدمات والتمهيدات بين يدي الأمر المطلوب ، ومنها ما هو كالمؤكد والمتمم ، ومنها ما هو المقصود في الإنزال ، وذلك تقرير الأحكام على تفاصيل الأبواب ، ومنها الخواتم العائدة على ما قبلها بالتأكيد والتثبيت وما أشبه ذلك " (50) ، ومثل هذا الكلام يرد على كثير من المزامع التي تنعت الدراسة البلاغية العربية بالجزئية ، وتدعي افتقارها إلى النظرة الكلية الشاملة .

ومن صور التحليل الوظيفي حديث المفسر البياني عن وحدة النص وعن تماسك بنية السورة حيث وردت في الدراسات التفسيرية البيانية جملة من المصطلحات تؤكد هذه الوحدة ومن ذلك "الغرض المقصود من السورة ، مقصود السورة ، ومحور السورة ، وروح السورة ، وأهداف السورة ، وأغراض السورة ، والوحدة العضوية للسورة ، والوحدة الموضوعية للسورة ، والوحدة البنائية للسورة ، وعمارة السورة ، وشخصية السورة ، ومحور السورة ، وبلاغة السورة ، ونظام السورة ، وعمود السورة ، وهي كلها تصف إما وحدة السورة بينة ، أو دلالة ، أو هما معا " (51) .

ومن نماذج التحليل البلاغي المبني على إدراك علاقات الآيات بعضها ببعض في سورة الفاتحة ، ما تبّه إليه الشهرستاني متحدثاً عن علاقة " الحمد لله " بما بعدها إلى قوله تعالى " مالك يوم الدين " حيث يقول : " ثمّ وجه النظر بين " الحمد لله " و " رب العالمين الرحمن الرحيم مالك يوم الدين " أنه تعالى لما ذكر الحمد بمعنى الثناء والشكر لله ذكر بعده ما يستوجب به الثناء والشكر من تربية العالمين والرحمة عليهم عموماً وخصوصاً ، ومالك يوم الدين ملكاً ومُلْكاً... كذلك " رب العلمين " و " مالك يوم الدين " متناسبان في التلقُّظ متوافقان في المبدأ والكمال ، والخلق والأمر " (52) .

ومن تعليل ترتيب وصف الله لنفسه في سورة الفاتحة ما ذكر ابن عاشور : " فوصف الله تعالى بأنّه رب العالمين كلهم ، ثمّ عقب بوصفي الرحمن الرحيم لإفادة عظم رحمته ، ثمّ وصف بأنّه ملك يوم الدين وهو وصف بما هو أعظم مما قبله ، لأنّه ينبئ عن عموم التصرف في المخلوقات في يوم الجزاء الذي هو أول أيام الخلود ، فملك ذلك الزمان هو صاحب الملك الذي لا يشذ شيء عن الدخول تحت ملكه " (53) .

وقد أكّد ابن عاشور ذلك بقوله : " وإجراء هذه الأوصاف الجليلة على اسمه تعالى إيماء بأنّ موصوفها حقيق بالحمد الكامل الذي أعربت عنه جملة " الحمد لله " لأنّ تقييد مفاد الكلام بأوصاف متعلق ذلك المفاد يشعر بمناسبة بين تلك الأوصاف ، وبين مفاد الكلام مناسبة تفهم من المقام ، مثل التعليل في مقام هذه الآية " (54) .

ومن ذلك ما أشار إليه صاحب كتاب "جواهر الأفكار" عن المناسبة بين قوله تعالى : " الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ " [الفاتحة :03] وقوله : " مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ " [الفاتحة :04] ، حيث تبّه إلى أنّه : " لما كان الربّ المنعوت بالرحمة قد لا يكون مالكا ،

وكانت الربوبية لا تتم إلا بالملك المفيد للعزة ، المقرون بالهيبة ، المشعر بالبطش والقهر المنتج لنفوذ الأمر، أتبع ذلك بقوله " مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ " ترهيباً من سطوة مجده " (55).

ويشير صاحب " البحر المحيط " إلى العلاقة بين العبادة والاستعانة في قوله تعالى " إياك نعبد وإياك نستعين " قائلاً : " وقرنت الاستعانة بالعبادة للجمع بين ما يتقرب العبد إلى الله تعالى ، وبين ما يطلبه من جهته ، وقدمت العبادة على الاستعانة لتقديم الوسيلة قبل طلب الحاجة لتحصل الإجابة إليها ، وأطلق العبادة والاستعانة ليتناول كل معبود به ، وكل مستعان عليه " (56)

ومن إدراك الوشائج التي ترتبط بما آيات هذه السورة ، ما ذكره الشهرستاني وهو يتحدث عن سؤال العباد لربهم الهداية " اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ [الفاتحة : 06] وعلاقته بما قبله من ذكر الحمد والثناء على الله سبحانه بصفاته ، والإقرار بالعبادة ، والاستعانة به سبحانه ، حيث يقول : " إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى كَمَا عَرَفْنَا كَيْفَ نَحْمَدُهُ ، وَنَعْبُدُهُ ، وَكَيْفَ نَسْتَعِينُ بِهِ ، وَنَتَوَكَّلُ عَلَيْهِ ، كَذَلِكَ عَرَفْنَا كَيْفَ نَسْأَلُ عِنْدَ الْحَاجَةِ ، وَأَيُّ الْحَاجَاتِ أَهْمٌ ، وَأَيُّ السُّؤَالَاتِ أَتَمٌّ ، وَمَا كَانَتِ الْهُدَايَةُ أَهْمَ الْمَهْمَاتِ لِلْعَبْدِ ، وَأَعَمَّ الْخَوَائِجِ فِي الدِّينِ وَالدُّنْيَا ، وَالْآخِرَةِ وَالْأُولَى ، قَرْنَ الْأَهْمَ وَالْأَعَمَّ بِالْعِبَادَةِ وَالْإِسْتِعَانَةِ ، وَذَلِكَ وَجْهَ النِّظْمِ بَيْنَ الْآيَةِ السَّابِقَةِ ، وَبَيْنَ الْآيَةِ الْوَالِحَةِ " (57)، فطلب الهداية كان لا بد أن يكون بعد حمد الله ، والإقرار بالخضوع ، والتوكل عليه سبحانه وحده دون غيره ، وتلك آداب السؤال ، وطلب الحاجة التي علمها لنا المولى عزّ وجلّ في سورة الفاتحة.

وهذا التحليل والتعليل يكشف العلاقة بين الآية وما يليها أو ما يسبقها ليتبين سرّ ترتيبها في النص القرآني على الشكل الذي وردت به ، ومثل هذه الالتفاتات تنبّه القارئ والمتعلم وتوجهه إلى ضرورة النظرة الكلية للنص بدءاً بالجمل المتجاورة ، ووصولاً إلى ما تباعد منها كإدراك العلاقة بين مقدمة السورة وخاتمها .

لأن آخر وقف عنده أهل التفسير البياني وتبّهوا إليه وهو موقع السورة في القرآن الكريم ، وعلاقتها بغيرها من السور فيما يعرف بعلم التناسب أو المناسبات الذي عرّفه البقاعي بقوله : " علم تعرف منه علل ترتيب أجزائه ، وهو سر البلاغة لأدائه إلى تحقيق مطابقة المعاني لما اقتضاه من الحال " (58).

وقد نبّه إليه السيوطي في كتابه "تناسق الدرر في تناسب السور " وذكر منه ألواناً وصلت إلى ما يزيد عن بضعة عشر لونا منها :- مناسبة ترتيب سور - حكمة وضع كل سورة موضعها - بيان أن كل سورة شارحة لما أجمل في السورة التي قبلها - وجه اعتلاق فاتحة السورة بخاتمة التي قبلها - مناسبة مطلع السورة للمقصد الذي سيقنت له - مناسبة أو السورة لآخرها - مناسبة ترتيب آياته - واعتلاق بعضها ببعض (59).

ومن هذا اللون ما علّل به السيوطي افتتاح القرآن بسورة الفاتحة حيث قال : " افتتح سبحانه كتابه بهذه السورة لأنها جمعت جميع مقاصد القرآن ، وكذلك من أسمائها (أمّ القرآن) و (أمّ الكتاب) و (الأساس) فصارت كالعنوان ، وبراعة الاستهلال " (60).

أما الطاهر بن عاشور فقد علّل لذلك بقوله : " وهذه السورة وضعت في أوّل السور ، لأنها تنزل منها منزل دياجحة الخطبة أو الكتاب ، مع ما تضمنته من أصول مقاصد القرآن ، كما علمت آنفا ، وذلك شأن الدياجحة من براعة الاستهلال " (61) .

وقد أشار إلى أنّ أسلوب سورة الفاتحة رسم بذلك للكتابة والمنشئين ثلاث قواعد لإنشاء المقدمات ، أولها : الإيجاز حتى لا يمل المتلقي من طول انتظار المقصود ، وثانيها : الإشارة إلى الغرض المراد وفي ذلك براعة الاستهلال ، وثالثها : التأنيق في صياغتها حتى تكون من جوامع الكلم " (62) ، وهذا هو السرّ في تسمية هذه السورة بـ " الفاتحة " .

وقد ذهب بعض المفسرين إلى أبعد من هذا حينما ربط سورة الفاتحة - أول سورة من القرآن - بآخر سورة منه - سورة الناس - فهذا صالح آل الشيخ يقول : " تدبر أن الله جل وعلا افتتح كتابه العزيز بقوله (الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ)، ثم ذكر بعد ذلك صفة أنه جل وعلا (مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ)، فذكر ثلاث صفات تدور عليها الأسماء الحسنى ، ذكر سبحانه ثلاثة أسماء: الأول: الله، الثاني: أنه الرب، الثالث: أنه مالك يوم الدين، سبحانه وتعالى، افتتح الله كتابه بهذه الثلاثة أسماء ، واحتتم كتابه جل وعلا بهذه الثلاثة أسماء عينها، قال جل وعلا في آخر سورة " قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ النَّاسِ، مَلِكِ النَّاسِ، إِلَهِ النَّاسِ " [الناس:1-3] " (63).

إنّ مثل هذا التحليل الذي يحاول إدراك بنية النص ، بل إدراك بنية الخطاب الذي ورد فيه النص فيما أصبح يسمى بالتفسير البنائي للقرآن الكريم يقدم للباحث في البلاغة ومتعلّمها جوانب مضيئة من عمق النظر ، وحسن التأمل والتدبر في النصوص لاستجلاء ما فيها من القيم التعبيرية الخادمة للمعاني والأغراض ، وبذلك فهو من صميم التحليل البلاغي الوظيفي الذي من شأنه أن يبعث الدرس البلاغي ويحقق فعاليته .

خاتمة:

من خلال هذه الوقفات النموذجية لتفسير سورة الفاتحة ، والمستقاة من كتب التفسير البياني يمكننا أن نستخلص مجموعة من الخصائص للتحليل البلاغي تثبت له فعاليته ووظيفيته ، نذكر منها :

أ- تغليب العمل التطبيقي: ولعل السبب في ذلك أنّ غرض المفسر وغايته المثلى هي الوصول إلى مقاصد النص القرآني المدرّس ، فالمفسر وإن تّبّه إلى المعرفة البلاغية فمن باب استثمارها تحقيقا للغرض ، وهذه الطريقة أنجع في تحقيق الغاية من الدرس البلاغي لأنّ المعرفة البلاغية ليست هي الهدف المركزي المقصود من تقديم هذا الدرس، بل إقدار المتعلمين على جملة من المهارات في الفهم، والتحليل ، والتذوق ، والتعليل للأحكام التي يصدرونها على النصوص التي يقرؤونها .

ب- شمولية التحليل البلاغي : طبعت النظرة الشمولية كثيرا من دراسات التفسير البياني ، ولهذا الخاصية أهميتها في مراعاة سياق الخطاب القرآني ومقامه ، والتكامل الدلالي بين النصوص ، ، مما يشير إلى إدراك أعلام التفسير ما للسياق من أثر في بيان الأغراض والمقاصد ، ومثل هذه الخاصية يمكن أن تكون وسيلة لتدريب المتعلمين على ضرورة النظر إلى النصوص بكليتها أثناء دراستها وتحليلها .

ج- الدقة في تناول : تدعمت خاصية الشمولية وآلياتها بآلية أخرى ، وهي تلك الوقفات التفصيلية الدقيقة على أجزاء السورة ، ووقفات على الكلمة البديعة ، والتركيب الفريد ، والنص بعلاقاته المتشابكة بل بعلاقته مع غيره من النصوص ، وهذه الخاصية تمكن المتعلمين من التعمق في التحليل ، وإدراك الغايات والأغراض التي تشكلت النصوص لتحقيقها .

توصيات الدراسة

إذا كانت غاية المهتمين بدرس اللغة العربية بمختلف نشاطاتها وموادها التعليمية ضمان الجودة في أدائها بما يحقق الغرض منها ، وبما يضمن تحوّل معارفها إلى وسيلة في أيدي المتعلمين ليمارسوا لغتهم تلقيا وإنتاجا وممارسة تُظهر تمكّنهم من ناصيتها ، فإنّ ذلك لن يتأت إلا بالتفكير فيما يحقق وظيفة هذا الدرس ومن ضمنه درس البلاغة ، ولذلك وجب علينا كباحثين ودارسين:

-التفكير في أنجع الطرائق الوظيفية التي من شأنها استثمار المعرفة اللغوية وتحويلها إلى أداة طيعة في أيدي أبنائنا المتعلمين عن طريق التمرين والتدريب الذي يقودهم إلى استخدام ما يعرفون وتوظيفه توظيفا يرفع من مستوى أدائهم اللغوي فهما وتحليلا وتعلّيا ، ومن السبل الهامة لتحقيق ذلك الرجوع إلى تراثنا اللغوي والديني لاستقرائه ، واستنباط الأدوات والوسائل الإجرائية التي تساعد على معاينة مختلف الأشكال الوظيفية لاستثمار المعرفة اللغوية .

-الاهتمام البالغ بمجالات التطبيق البلاغي في مختلف الحقول المعرفية التي لها علاقة بالدرس البلاغي وبخاصة الدراسات القرآنية ، وعلى رأسها الدراسات التفسيرية ، ومحاولة الاستفادة من مناهجها وطرائقها في قراءة النصوص وتحليلها .

-إيلاء أهمية بالغة لحقل التفاسير البيانية لما في منهجها من آليات التحليل البلاغي التي تساعد دارس البلاغة ومتعلمها على التطبيق ، فتمكنه من تجاوز تحصيل المعرفة البلاغية إلى حسن توظيفها واستثمارها .

إننا إذا عملنا على تحقيق الرجعة إلى تراثنا اللغوي والديني ، وقرآناه بمنظور ما فيه من الوظيفية والفعالية ، قدمنا خدمة جليلة للدارسين والباحثين من أبنائنا تتعزز بها روح الانتماء في نفوسهم لهذه الأمة ، ويجيا بها هذا التراث في واقعهم حياة جديدة ، وتفتح أمامهم آفاق لاستكمال صرح البحث العلمي الوظيفي .

قائمة الهوامش:

- (1)- جمهرة مقالات محمود شاكر ، جمعها وقراها وقدم لها عادل سليمان جمال ، مكتبة الخانجي ، القاهرة ، ط 1 ، 2003م ، ج 2 ، ص 1155.
- (2)- ينظر ، ابن خلدون ، مقدمة العلامة ابن خلدون ، تحقيق حجر عاصي ، دار ومكتبة الهلال ، بيروت ، 1991م ، ص 339.
- (3)- فلاح صالح حسين الجبوري ، طرائق تدريس اللغة العربية في ضوء معايير الجودة الشاملة ، دار الرضوان للنشر والتوزيع ، عمان ، ط 1 ، 1436هـ ، 2015م ، ص 191.
- (4)- عبد الله بن رقية ، فعالية الدرس البلاغي في تفسير القرآن الكريم ، بحوث الندوة العلمية " بلاغة النص القرآني " ، مركز الدراسات القرآنية بالرابطة المحمدية للعلماء ، المغرب ، بالتعاون مع شعبة الدراسات الإسلامية جامعة الحسن الثاني ، المحمدية ، ط 1 ، 1435هـ - 2014م ، ص 258 - 259 .
- (5)- محمد محمد أبو موسى ، خصائص التراكم دراسة تحليلية لمسائل علم المعاني ، مكتبة وهبة ، القاهرة ، ط 4 ، 1416هـ - 1996م ، ص 13 .
- (6)- محمد أبو موسى ، البلاغة القرآنية في تفسير الزمخشري وأثرها في الدراسات البلاغية ، دار الفكر العربي (د ، ط) ، (د ، ت) ، مكتبة وهبة ، القاهرة ، ط 4 ، 1416هـ ن 1996م ، ص 05 - 06 .
- (7)- محمد أبو موسى ، البلاغة القرآنية في تفسير الزمخشري وأثرها في الدراسات البلاغية ، دار الفكر العربي (د ، ط) ، (د ، ت) ، مكتبة وهبة ، القاهرة ، ط 4 ، 1416هـ ن 1996م ، ص 05 - 06 .
- (8)- محمد محمد أبو موسى ، مراجعات في أصول الدرس البلاغي ، مكتبة وهبة ، القاهرة ، ط 2 ، 1429هـ — ، 2005م ، ص 66.
- (9)- الزركشي ، البرهان في علوم القرآن ، تحقيق : محمد أبو الفضل غبراهيم ، دار إحياء الكتب العربية عيسى البابي وشركائه ، ط 1 ، 1376هـ ، 1957م ، ج 1 ، ص 13 .
- (10)- الشيخ عادل أحمد عبد الموجود ، مقدمة تحقيق البحر المحيط ، دار الكتب العلمية ن بيروت ، لبنان ، ط 1 ، 1413هـ ، 1993م ، ج 1 ، ص 14 .
- (11)- أبو حيان الأندلسي ، تفسير البحر المحيط ، دراسة وتحقيق وتعليق : الشيخ عادل أحمد عبد الموجود ، الشيخ علي محمد معرض ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان ، ط 1 ، 1413هـ ، 1993م ، ج 1 ، ص : 109 .
- (12)- لزمخشري ، الكشف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل ، تحقيق وتعليق ودراسة عادل أحمد عبد الجواد و علي محمد معوض ، مكتبة العبيكان ، ط 1 ، 1418هـ ، 1998م ، ج 1 ، ص 96 .

- (13)- أبو حيان الأندلسي ، تفسير البحر المحيط ، دراسة وتحقيق وتعليق : الشيخ عادل أحمد عبد الموجود ، الشيخ علي محمد معرض ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان ، ط 1 ، 1413 هـ ، 1993 م ، ج 1 ، ص 107 .
- (14)- الزركشي ، البرهان في علوم القرآن ، تحقيق : محمد أبو الفضل إبراهيم ، دار إحياء الكتب العربية عيسى البابي وشركائه ، ط 1 ، 1376 هـ ، 1957 م ، ج 1 ، ص : 312 .
- (15)- فاضل صالح السامرائي ، على طريق التفسير البياني ، جامعة الشارقة ، (د ، ط) ، 1423 هـ ، 2002 م ، ج 1 ، ص : 07 .
- (16)- عيادة أيوب الكبيسي ، مناهج المفسرين بين الأثر والتجديد عرض ونقد ، مجلة كلية العلوم الإسلامية ، جامعة الشارقة ، 1431 هـ ، 2010 م ، ص 104 - 105 .
- (17)- عبد الجليل هنوش ، البلاغة والتفسير مقدمة منهجية ، بحوث الندوة العلمية " بلاغة النص القرآني " ، مركز الدراسات القرآنية بالرابطة المحمدية للعلماء ، المغرب ، بالتعاون مع شعبة الدراسات الإسلامية جامعة الحسن الثاني ، المحمدية ، ط 1 ، 1435 هـ - 2014 م ، ص 30 .
- (18)- الطاهر بن عاشور ، تفسير التحرير والتنوير ، الدار التونسية للنشر ، 1984 م ، ج 1 ، ص 102 .
- (19) - الخطيب القزويني ، التلخيص في علوم البلاغة ، ضبطه وشرحه عبد الرحمن برقوقي ، دار الفكر العربي ، ط 1 ، 1904 ، ص : 33 - 35 .
- (20)- ابن رشيق ، العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده ، حققه وفصله وعلق على حواشيه محمد محي الدين عبد الحميد ، دار الجيل للنشر والتوزيع والطباعة ، ط 5 ، 1401 هـ - 1981 م ، ج 1 ، ص 246 .
- (21)- ينظر : عبد الله بن رقية ، فعالية الدرس البلاغي في تفسير القرآن الكريم ، ص 252 .
- (22)- ينظر : فاضل صالح السامرائي ، بلاغة الكلمة في التعبير القرآني ، شركة العاتك لصناعة الكتاب ، القاهرة ، ط 2 ، 1427 هـ - 2006 م ، ص 03 .
- (23)- الخطابي ، بيان إعجاز القرآن ضمن ثلاث رسائل في الإعجاز ، دار المعارف ، القاهرة ، ط 3 ، 1976 م ، ص 29 .
- (24)- ابن عطية ، المحرر الوجيز ، تحقيق عبد السلام عبد الشافي محمد ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، (د ، ط) ، (د ، ت) ، ج 1 ، ص 52 .
- (25)- الطاهر بن عاشور ، تفسير التحرير والتنوير ، ج 1 ، ص 107 .
- (26)- فخر الدين الرازي ، مفاتيح الغيب ، عناية وتصحيح هيئة التصحيح بالمطبعة البهية المصرية ، القاهرة ، ط 1 ، 1352 هـ ، 1933 م ، ج 1 ، ص 224 .
- (27)- المصدر نفسه ، ج 1 ، ص 224 .
- (28)- الزمخشري ، الكشاف ، ج 1 ، ص 111 .

- (29)- ابن عطية ، المحرر الوجيز ، ج 1 ، ص 66 .
- (30)- الطاهر بن عاشور ، تفسير التحرير والتنوير ، ج 1 ، ص 159 .
- (31)- شهاب الدين الألوسي ، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني ، دار إحياء التراث العربي ، بيروت ، ج 1 ، ص 61 .
- (32)- محمد بن عبد الكريم الشهرستاني ، مفاتيح الأسرار ومصايح الأبرار ، تحقيق وتعليق محمد علي آذرشب ، مركز البحوث والدراسات للتراث المخطوط ، طهران ، ط 1 ، 1429 هـ ، 2008 م ، مج 1 ، ص 82 .
- (33)- الطاهر بن عاشور ، تفسير التحرير والتنوير ، ج 1 ، ص 177 .
- (34)- ابن رشيق ، العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده ، تح : محمد محي الدين عبد الحميد ، دار الجيل للنشر والتوزيع والطباعة ، ط 5 ، 1401 هـ ، 1981 م ، ج 1 ، ص : 244 .
- (35)- الزمخشري ، الكشاف ، ج 1 ، ص 56 .
- (36)- فخر الدين الرازي ، مفاتيح الغيب ، ج 1 ، ص 246-248 .
- (37)- الزمخشري ، الكشاف ، ج 1 ، ص 57 .
- (38)- الطاهر بن عاشور ، تفسير التحرير والتنوير ، ج 1 ، ص 185 .
- (39)- الزمخشري ، الكشاف ، ج 1 ، ص 56 .
- (40)- المصدر نفسه ، ج 1 ، ص 56 .
- (41)- المصدر نفسه ، ج 1 ، ص 56-57 .
- (42)- ابن عطية ، المحرر الوجيز ، ج 1 ، ص 72 .
- (43)- محمد بن عبد الكريم الشهرستاني ، مفاتيح الأسرار ومصايح الأبرار ، مج 1 ، ص 99 .
- (44)- أبو حيان الأندلسي ، تفسير البحر المحيط ، ج 1 ، ص : 143 .
- (45)- الطاهر بن عاشور ، تفسير التحرير والتنوير ، ج 1 ، ص 184 .
- (46)- أبو حيان الأندلسي ، تفسير البحر المحيط ، ج 1 ، ص : 147 .
- (47)- أبو حيان الأندلسي ، تفسير البحر المحيط ، ج 1 ، ص 152 .
- (48)- أبو حيان الأندلسي ، تفسير البحر المحيط ، ج 1 ، ص 152-153 .
- (49)- ينظر : الزركشي ، البرهان في علوم القرآن ، ج 1 ، ص 39 .
- (50)- أبو إسحاق الشاطبي ، الموافقات في أصول الفقه ، تحقيق عبد الله دراز ، دار المعرفة ، بيروت ، (د ، ت) ، (د ، ط) ، ج 3 ، ص 415 .
- (51)- عبد الله بن رقية ، فعالية الدرس البلاغي في تفسير القرآن الكريم ، ص 260 .

- (52)- محمد بن عبد الكريم الشهرستاني ، مفاتيح الأسرار ومصايح الأبرار ، تحقيق وتعليق محمد علي آذرشب ، مركز البحوث والدراسات للتراث المخطوط، طهران ، ط 1 ، 1429 هـ ، 2008 م ، مج 1 ، ص 93 .
- (53)- الطاهر بن عاشور ، تفسير التحرير والتنوير ، ج 1 ، ص 177 .
- (54)- الطاهر بن عاشور ، تفسير التحرير والتنوير ، ج 1 ، ص 177 .
- (55)- عبد القادر بن أحمد بدران ، جواهر الأفكار ومعادن الأسرار المستخرجة من كلام العزيز الجبار ، تح : زهير الشاويش ، المكتب الإسلامي ، ط 1 ، 1420 هـ ، 1999 م ، ص : 36 .
- (56)- أبو حيان الأندلسي ، تفسير البحر المحيط ، ج 1 ، ص : 143 .
- (57)- محمد بن عبد الكريم الشهرستاني ، مفاتيح الأسرار ومصايح الأبرار ، مج 1 ، ص 104 .
- (58)- البقاعي ، نظم الدرر في تناسب السور ، ج 1 ، ص 06 .
- (59)- ينظر : السيوطي ، تناسق الدرر في تناسب السور بhamش مصحف القرآن الكريم ، بيت القرآن للطباعة والنشر ، حمص ، سورية ، ط 4 ، 1435 هـ ، 2014 م ، ص 7 - 8 .
- (60)- ينظر : السيوطي ، تناسق الدرر في تناسب السور بhamش مصحف القرآن الكريم ، ص 23 .
- (61)- الطاهر بن عاشور ، تفسير التحرير والتنوير ، ج 1 ، ص 135 .
- (62)- ينظر : الطاهر بن عاشور ، تفسير التحرير والتنوير ، ج 1 ، ص 153 .
- (63)- صالح بن عبد العزيز آل الشيخ ، شرح معاني سورة الفاتحة ، الشريط المسموع رقم 01 .

قائمة المراجع:

- (1)- شاكر محمود ، جبهة مقالات محمود شاكر ، جمعها وقراها وقدم لها عادل سليمان جمال ، مكتبة الخانجي ، القاهرة ، ط 1 ، 2003 م .
- (2)- ابن خلدون ، مقدمة العلامة ابن خلدون ، تحقيق حجر عاصي ، دار ومكتبة الهلال ، بيروت ، ، 1991 م .
- (3)- فلاح صالح حسين الجبوري ، طرائق تدريس اللغة العربية في ضوء معايير الجودة الشاملة ، دار الرضوان للنشر والتوزيع ، عمان ، ط 1 ، 1436 هـ ، 2015 م .
- (4)- عبد الله بن رقية ، فعالية الدرس البلاغي في تفسير القرآن الكريم ، بحوث الندوة العلمية " بلاغة النص القرآني " ، مركز الدراسات القرآنية بالرابطة المحمدية للعلماء ، المغرب ، بالتعاون مع شعبة الدراسات الإسلامية جامعة الحسن الثاني ، المحمدية ، ط 1 ، 1435 هـ - 2014 م .
- (5)- محمد محمد أبو موسى ، خصائص التراكيب دراسة تحليلية لمسائل علم المعاني ، مكتبة وهبة ، القاهرة ، ط 4 ، 1416 هـ - 1996 م .

- (6)- محمد أبو موسى ، البلاغة القرآنية في تفسير الزمخشري وأثرها في الدراسات البلاغية ، دار الفكر العربي (د ، ط) ، (د ، ت) ، مكتبة وهبة ، القاهرة ، ط4 ، 1416 هـ ن 1996 م .
- (7)- محمد محمد أبو موسى ، مراجعات في أصول الدرس البلاغي ، مكتبة وهبة ، القاهرة ، ط2 ، 1429 هـ — ، 2005 م
- (8)- الزركشي ، البرهان في علوم القرآن ، تحقيق : محمد أبو الفضل براهم ، دار إحياء الكتب العربية عيسى البابي وشركائه ، ط1 ، 1376 هـ ، 1957 م .
- (9)- الشيخ عادل أحمد عبد الموجود ، مقدمة تحقيق البحر المحيط ، دار الكتب العلمية ن بيروت ، لبنان ، ط1 ، 1413 هـ ، 1993 م
- (10)- أبو حيان الأندلسي ، تفسير البحر المحيط ، دراسة وتحقيق وتعليق : الشيخ عادل أحمد عبد الموجود ، الشيخ علي محمد معروض ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان ، ط1 ، 1413 هـ ، 1993 م.
- (11)- الزمخشري ، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل ، تحقيق وتعليق ودراسة عادل أحمد عبد الجواد و علي محمد معوض ، مكتبة العبيكان ، ط1 ، 1418 هـ ، 1998 م .
- (13)- فاضل صالح السامرائي ، على طريق التفسير البياني ، جامعة الشارقة ، (د ، ط) ، 1423 هـ ، 2002 م
- (14)- عيادة أيوب الكبيسي ، مناهج المفسرين بين الأثر والتحديد عرض ونقد ، مجلة كلية العلوم الإسلامية ، جامعة الشارقة ، 1431 هـ ، 2010 م .
- (16)- عبد الجليل هنوش ، البلاغة والتفسير مقدمة منهجية ، بحوث الندوة العلمية " بلاغة النص القرآني " ، مركز الدراسات القرآنية بالرابطة المحمدية للعلماء ، المغرب ، بالتعاون مع شعبة الدراسات الإسلامية جامعة الحسن الثاني ، المحمدية ، ط1 ، 1435 هـ - 2014 م .
- (17)- الطاهر بن عاشور ، تفسير التحرير والتنوير ، الدار التونسية للنشر ، ، 1984 م .
- (18)- الخطيب القزويني ، التلخيص في علوم البلاغة ، ضبطه وشرحه عبد الرحمن برقوقي ، دار الفكر العربي ، ط1 ، 1904 .
- (19) - ابن رشيق ، العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده ، حققه وفصله وعلق على حواشيه محمد محي الدين عبدالحاميد ، دار الجيل للنشر والتوزيع والطباعة ، ط5 ، 1401 هـ - 1981 م .
- (20)- فاضل صالح السامرائي ، بلاغة الكلمة في التعبير القرآني ، شركة العاتك لصناعة الكتاب ، القاهرة ، ط2 ، 1427 هـ - 2006 م .
- (21)- الخطابي ، بيان إعجاز القرآن ضمن ثلاث رسائل في الإعجاز ، دار المعارف ، القاهرة ، ط3 ، 1976 م .
- (22)- ابن عطية ، المحرر الوجيز ، تحقيق عبد السلام عبد الشافي محمد ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، (د ، ط) ، (د ، ت) .

- (23)- فخر الدين الرازي ، مفاتيح الغيب ، عناية وتصحيح هيئة التصحيح بالمطبعة البهية المصرية ، القاهرة ، ط 1 ، 1352هـ ، 1933 م .
- (24)- شهاب الدين الألوسي ، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني ، دار إحياء التراث العربي ، بيروت .
- (25)- محمد بن عبد الكريم الشهرستاني ، مفاتيح الأسرار ومصابيح الأبرار ، تحقيق وتعليق محمد علي آذرشب ، مركز البحوث والدراسات للتراث المخطوط ، طهران ، ط 1 ، 1429هـ ، 2008 م .
- (26)- أبو إسحاق الشاطبي ، الموافقات في أصول الفقه ، تحقيق عبد الله دراز ، دار المعرفة ، بيروت ، (د ، ت) ، (ط) .
- (27)- عبد القادر بن أحمد بدران ، جواهر الأفكار ومعادن الأسرار المستخرجة من كلام العزيز الجبار ، تح : زهير الشاويش ، المكتب الإسلامي ، ط 1 ، 1420هـ ، 1999 م .
- (28)- السيوطي ، تناسق الدرر في تناسب السور بهامش مصحف القرآن الكريم ، بيت القرآن للطباعة والنشر ، حمص ، سورية ، ط 4 ، 1435هـ ، 2014 م .
- (29)- صالح بن عبد العزيز آل الشيخ ، شرح معاني سورة الفاتحة ، الشريط المسموع رقم 01 .

الطريقة الصوفية المغربية والمجتمع

بين التنشئة الدينية والاندماج الاجتماعي

Maghreb mystical methods and society Between religious formation and social integration

د. سالم بن لباد (جامعة البويرة)

د. فاطمة الزهراء نسيبة (جامعة خميس مليانة)

ملخص:

يعيش المجتمع المغربي الآن بعض من الاضطرابات الدينية والاجتماعية، خاصة في وقت ظهرت فيه بعض الطوائف التي تدعو إلى الممارسات غير الشرعية. والتي جاءت بعد المحاولات العديدة للاستعمار للقضاء على الدين الإسلامي وتسويق دينا مزيفا.

ويأتي دور التصوف في هذه المرحلة، - خاصة ونحن نعرف الأهمية التي يحملها في الحياة الفكرية والاجتماعية- ليعيد الفكر إلى طريق الصواب دون تعصب ولا تشدد، وإنما بقوة الصفة والخلق وصلة القلوب مع الخالق، والحفاظ على القرآن الكريم، ومواجهة حب الشهوات، وتركيت النفوس، ومحاربة الجهل ومن يدعون إليه.

الكلمات المفتاحية: المجتمع، التصوف، الدين، التنشئة.

Abstract:

Maghreb society has some religious and social unrest, especially at a time when some communities have been calling for illegal practices. Which came after many attempts of colonization to eliminate the Islam.

The role of Sufism at this period, especially as we know the importance in intellectual and social life, it restores thought the truth without fanaticism and intolerance, but with the power of elitism creation, the connection of hearts with the Creator, the preservation of the Holy Quran, And fight ignorance.

Keywords: community, mysticism, religion, formation.

تمهيد:

التصوف فكر اسلامي ظهر ليعلم الناس الطريقة الصحيحة التي تقرهم من الله عز وجل بالعبادة والسلوك الحسن، وقد يحددها بعض العلماء في خمسة مناهج للتربية، وهي المتفق عليها، وما ذكر عن غيرها هي فروع تأسست انطلاقاً من المناهج الأصلية.

وفي حديثنا عن التصوف يستوقفنا بعض المظاهر الاجتماعية التي انتشرت تحت غطاء العولمة والتطور الاجتماعي، والملاحظ أن شبابنا اليوم يكاد يتعد عن مجتمعه، وما ورثه عن أجداده، من أعراف كانت في زمن قريب القانون الذي يحكمه ويضبط سلوكه، ومن هنا جاءت فكرة هذا الموضوع الذي سنحاول الإجابة على الإشكالية التالية:

ماهية أهم التحليلات السوسولوجية للممارسات الطرقية الصوفية المغاربية؟ وما هو الدور الإصلاحي التي يمكن للطرق الصوفية القيام به في مجال التنشئة الدينية والاندماج الاجتماعي؟

تعريف الطرق الصوفية:

الطرق جمع طريقة، والطريقة في لسان العرب تطلق على المذهب والسيرورة أما في الاصطلاح هي السير إلى الله، أي «السيرورة المختصة بالسالكين إلى الله - تعالى - من قطع المنازل والترقي في المقامات»⁽¹⁾. وقد ذكرت في القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿وَأَنْ لَّوِ اسْتَقَامُوا عَلَى الطَّرِيقَةِ لَأَسْقَيْنَهُمْ مَاءً غَدَقًا﴾⁽²⁾، فهي منهج العارفين بالله، ويمكن وصفها بأنها: «أقرب ما تكون جملة مراسيم وتنظيمات لجماعات صوفية»⁽³⁾. ويشترط فيها، «اتخاذ الشيخ ومعرفة النفس والجهاد أو المجاهدة، ففي اللغة معناها المحاربة، وفي الشرع محاربة أعداء الله، وفي اصطلاح الصوفية محاربة النفس الأمارة بالسوء، وتحصيلها ما شقّ عليها مما هو مطلوب شرعاً»⁽⁴⁾، ولكل طريقة شيخ ومريد تسمى باسمه، ومثال ذلك: الطريقة القادرية نسبة للشيخ عبد القادر الجيلاني، والطريقة الشاذلية نسبة للشيخ أبي الحسن الشاذلي، والطريقة العيساوية بالنسبة للشيخ محمد بن عيسى، والطريقة التيجانية نسبة للشيخ أبو العباس أحمد التيجاني...

أما التصوف هي لفظة التصقت بالدين الإسلامي بعد القرن 3 هـ، يقول فيها هنري كوربان: «كلمة الصوفي عربية مشتقة بحسب الاشتقاق المتعارف عليه عموماً من الصوف»⁽⁵⁾، واختلف الباحثون في تحديد مفهوم شامل ومحدد لهذه الكلمة، فمنهم من نسبها إلى الصفة عندما حددها ابن خلدون في أن «لبس الصوف دأب الأنبياء وشعار الأولياء والأصفياء والصدّيقين والمساكين والمتنّسكين»⁽⁶⁾ ومنهم من ربطها بالصف ومنهم من أرجعها إلى صفوة الرجال.

وكان للقسيري رأي آخر في قوله: «ولا يشهد لهذا الاسم اشتقاق من جهة العربية ولا قياس. والظاهر أنه لقب. ومن قال: اشتقاقه من الصفاء، أو من الصفة، فبعيد من جهة القياس اللغوي»⁽⁷⁾.

وربطها مبارك المليبي بما عرف عند اليونانيين والهنود في ممارساتهم لمناجاة الله وطلب العرفان يقول في التصوف بأنه «معرّب من théosophie وهو لفظ يوناني مركب من théo ومعناه إله، و sophie ومعناها الحكمة»⁽⁸⁾

كل هذه الصعوبات في اختيار مفهوم موحد للتصوف، دليل على ثراء معاني هذا المصطلح، وما يحدد المفهوم في نظرنا هو اتجاهاته، وسنحاول في هذه الورقة التركيز على الاتجاه الاجتماعي، الذي يعد جانب مهم وهدف أصيل في إنشاء الطرق الصوفية في المغرب العربي.

أما أصحاب الطرق الصوفية، فيحملون «سلوكات وممارسات دينية أخرى تميزهم عن غيرهم من المسلمين تدخل في باب " الذكر " ولم تنص عليها النصوص الإسلامية الرسمية». (9) هم رجال الحركة الإسلامية التي تدعو «للزهد وشدّة العبادة تعبيرا عن فعل مضاد للانغماس في الترف، ثم تطور حتى صار طوقا مميزة، تبنت مجموعة من العقائد المختلفة، والرسوم العملية المخترعة، تكونت من مناهج كثيرة». (10) أي أساسها الابتعاد عن ملذات الحياة، والتفرغ للعبادة الخالق.

ظهور الطرق الصوفية:

تأثر المغرب الكبير كغيره من المناطق الإسلامية بتطورات الصراع الديني القائم في المشرق، وذلك عن طريق الاتصالات الفكرية الواقعة أثناء الحج، حين تلتقي الوفود القادمة من كل فج حاملة أفكار مختلفة، ثم تنقل هذه الأفكار بعد الاحتكاك والتواصل إلى جهات مختلفة في العالم.

وعرف سكان المغرب الكبير ظهور بعض الفرق قبل تأسيس الدولة الفاطمية كالشيعة والخوارج، لكن وبعد ذلك عرف التصوف ظهوره الذي صادفه قبولا جماهيريا، خاصة وأنه جاء بعد فترة المرابطين والموحدين، التي عرفت بفترة الاختمار الديني، وكذلك « لما شعر به الصوفية من حاجة إلى أن يضعوا في متناول إخوانهم في الدين مبادئ جوهرية للأخلاق في التصوف، على شكل بسيط مفر كما وضعها ونماها الزهاد والصوفية في المشرق» (11).

ومن المتصوفة الأوائل الذين كان لهم الفضل في دخول التصوف إلى المغرب الكبير وانتشاره، العالم الجليل الشيخ أبو مدين شعيب الذي أخذ عن أبي يعزى ، والذي أخذ عنه عبد السلام بن سليمان ابن مشيش، والذي أخذ عنه هو أيضا علي بن عبد الله المدعو بابي الحسن الشاذلي...

سوسيولوجية الطرق الصوفية:

يعتبر التصوف الميدان الخصب للدراسات الاجتماعية، فهو مجال لدراسة سلوك المتصوفة ودورهم في المجتمع، والتصوف « ليس مجرد نظريات نفسية أو اجتماعية أو فلسفية بقدر ما هو طريق أو أسلوب في الحياة يمارس من أجل هدف اجتماعي». (12)

وتكمن سوسيولوجية الطرق الصوفية، في قوامه التي «تعتمد على ممارسة جماعية منظمة انخرطت فيها جميع فئات المجتمع وهيمن عليها الطابع التطبيقي للتصوف» (13).

ومن المعلوم أن المتصوفة عاشوا في مختلف فئات المجتمع، وتأثروا مثل غيرهم بالتحويلات الاجتماعية، وجعلوا من «الزهد والتقشف شعارا لهم في كل كتاباتهم وممارساتهم الظاهرية أمام المجتمع، وفي نصائحهم لأتباعهم من المريدين»⁽¹⁴⁾

كما كان للطرق الصوفية دور كبير في بناء تاريخ المغرب الكبير، من حيث مساهمتهم لكل الأحداث السياسية والاجتماعية، وأيضا دورها في إصلاح المجتمع من الأفكار الدخيلة غير المؤسسة، لأن منهج المتصوفة منهج عملي أكثر منه قولي، مبني على «العقيدة الدينية والملاذ الذي يلجأ إليه الإنسان في الملمات، وهي الحصن الذي يحميه من العواص والنزوات والهزات»⁽¹⁵⁾.

فهي بذلك مؤسسات أخلاقية تربوية، هدفها الإصلاح تزكية النفس من الشهوات والملذات.

دور الطرق الصوفية في التنشئة الدينية:

تعد الزاوية المؤسسة التي تحتضن الطرق الصوفية ومكان نشاطها، والمركز الأصلي لتعليم القرآن وعلوم الحديث وفقه وكل علوم الدين، بالإضافة إلى الوعظ والإرشاد، وهي المؤسسة التي سخرت إمكانياتها لتصحيح العقيدة الخاطئة، خاصة في هذا الوقت أين كثرت الفتن وتعددت الطوائف، ووقفت ضد كل أشكال الانحراف.

والزاوية قبل أن تكون مؤسسة دينية، هي بناء نظامي اجتماعي، يتكون في رحابها الأفراد ويكتسبون سلوكهم، فهي من أقوى المؤسسات تأثيرا في الناس تكوينا وتربية، حرص رجالها على «إعطاء التعليم مكانة بارزة لأنه يمثل الميدان الضروري والحمي لتطوير الحركة العلمية والفكرية لدى المجتمع باعتباره عنصرا رئيسيا في تنظيم الأفراد سلوكيا وحضاريا»⁽¹⁶⁾، قوامها تصفية القلب وتطهيره والإخلاص في عبادة الله ...

وقد يبرز دور الزوايا والطرق الصوفية عموما ويتجلى «على الصعيدين: الثقافي والجهادي وهو الدور الذي لا يمكن أن ينكره أو يتجاهله، أو يقلل من أهميته وآثاره في عمق تاريخنا العربي الإسلامي»⁽¹⁷⁾. لأن الزاوية كانت المحيط الثقافي الذي يخطط للثورة ويبعث ويشحن الأفراد، وتاريخ الجزائر يشهد على ذلك، حين قدمت لنا الزاوية القادرية الأمير عبد القادر، والزاوية الشيخية الشيخ بوعمامة، وقبلهم الولي الصالح الأخضر بن خلوف، دون أن ننسى الطرق الصوفية في عهد الأتراك الذين وقفوا في وجه الحكم الجائر...

لقد حاربت الطرق الصوفية في المغرب العربي الكبير الجهل، عن طريق تعليم اللغة العربية في الزوايا وتخفيف القرآن، اللذان يعتبران السلاح الأساسي في أداء الواجبات الدينية، والمحافظة عليهما هي المحافظة على المقومات الدينية، وخاصة عندما حاول الاستعمار الفرنسي طمس الهوية الإسلامية وقتل الوعي لدى الأفراد.

وكانت الزاوية تقدم لطلابها علوم أخرى وتحتهم عليها، ومن بين هذه العلوم نذكر: الفقه والحديث والتفسير والفلسفة وعلم العروض والنحو والصرف والبلاغة والمنطق وعلم الفلك... إذ بهذا الفعل «استطاعت أن تحفظ الإسلام بهذه

البلاد في عصور الجهل والظلمات، وعمل رجالها الأولون على تأسيس الزوايا، يرجعون فيها الضالين إلى سواء السبيل، ويقومون بتعليم الناشئة وبث العلم في صدور الرجال»⁽¹⁸⁾ ولولا هذه المبادرات لكننا اليوم نترحم على لغتنا وديننا.

مساهمة الطرق الصوفية في الاندماج الاجتماعي:

لقد مرّ المجتمع المغربي عموماً بمراحل عديدة غيرت في الفكر الاجتماعي للفرد، حيث عان كثيراً من الفقر والحرمات، هذا الوضع المزري أثر في سلوكهم، مما أزهّم عن الطريق القويم، واتبعوا المحرمات، وبالمقابل ظهر المتصوفة رجال الدين فأناروا الطريق «وزينوا للناس حياة الفقر والرضا بالثبات والقناعة والصبر على كل مكروه، والإذعان لكل ما ينالهم من الحكام المتجبرين والطغاة الظالمين، والانصراف عن الدنيا ومتاعها ومشاكلها، استعداداً للآخرة، مما جعل التسليم المطلق بالقضاء والقدر، والقناعة إلى حد الاستكانة، والاتكالية، وعدم مقاومة الظلم»⁽¹⁹⁾.

كذلك وجدت الزاوية كملجأ لهروب الفرد من المشاكل الذاتية والاجتماعية، وهذا ما متن العلاقة بين الأفراد ورجال التصوف، وقوى فكرة الاعتقاد بالأولياء ووطد الصلة معهم، لما يمتازون به من سلطة روحية وكرامات تقربهم من الله تعالى.

ورغم كثرة الطرق الصوفية واختلاف أفكارها، إلا أن الحياة الاجتماعية حسب morrge berger كانت «منظمة يخضعون فيها لبرنامج من التوجيه النظري والعلمي للزهد والسلوك والتعليم والترويح عن النفس. فهذه الجماعات تؤلف جماعات أولية على أساس ديني تحقق لهم التضامن الاجتماعي والتعاطف والمشاركة والعلاقات الاجتماعية القوية، وهذه الجماعات مترابطة تمام الترابط بفضل اشتراك أفرادها في مجموعة من التصورات والقيم المشتركة، ولأنها تشبع الكثير من حاجات الأعضاء النفسية كالشعور بالأمن والتقدير والحب»⁽²⁰⁾.

فمعظم الطرق الصوفية ومنذ ظهورها، سعت إلى بناء جذور التواصل بين أفراد المجتمع، لما رأته فيه من فائدة عامة للجميع، وجاء الجانب الروحي دافعاً للارتقاء الاجتماعي، بحيث يكون القاعدة التي تمتن الروابط وبالتالي تؤثر مباشرة في الوضع السائد.

لقد تأسست الزاوية لتلبي حاجات الأفراد المستضعفين، توفر لهم المأكل والمشرب، وقت كان القحط والجوع يسيطران، فتحوّلت «إلى مؤسسة اجتماعية لرعاية المحتاج وعابر السبيل، فكان من ضروريات هذه الوظيفة أن تكون لها أملاك خاصة بما أو محبسة عليها تستثمرها للوفاء بهذه الالتزامات ولتغطية الخدمات المجانية، لتتوسع في الحصول على الصدقات والهبات والزيارات»⁽²¹⁾.

وقدمت الزاوية للناس أهم شيء في الحياة، وهو الأمن بحيث وفرته «تجاه كل صروف الخطر أو الخوف أو الجور، مهما كانت مصادرها: تجاه الطبيعة والجراح من الحيوان أو البشر. لكن أكثر أنواع الحماية وأشدّها أثراً في الناس هي تلك التي تضع بين الفرد وبين السلطة حجاباً»⁽²²⁾.

وكانت الزاوية السيدة في منطقتها برئاسة الولي أو المرید، من خلال مساهمتها في المحافظة على أمن الناس من كل دخيل خارجي، وأمنهم داخليا في فك النزاع بين الأفراد، فدور الولي هو التحكيم مستعينا بما يتميز به من قدرة على المكاشفة وهي نوع من الكرامات الظاهرة، ومنفذا لتعاليم الدين التي تنص على الإصلاح بين المتخاصمين، يقول الله تعالى في كتابه العظيم: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾⁽²³⁾، مما سهل الصعاب في حلها بالحكمة والورع والبصيرة.

خاتمة:

كان لنا في هذه الورقة، التي حاولنا فيها إبراز جوانب مهمة في حياة الصوفية، وهو الجانب السوسولوجي، وفي معطياتها توصلنا إلى بعض النتائج، بينها كالاتي:

- لقد لعبت الطرق الصوفية دورا كبيرا في الحفاظ على القرآن واللغة العربية وكل العلوم الأخرى من الضياع، وخاصة في الظروف القاهرة التي عاشتها منطقة شمال إفريقيا، ومحاولات الاستعمار الفرنسي المتكررة والدائمة للقضاء على الشخصية المغاربية وطمس هويتها.

- إن الطرق الصوفية رغم اختلاف أفكار مرديها، إلا أنها اتخذت من إستراتيجية التعليم منفذا للمحافظة على تعاليم الإسلام وعلومه ولغته، فالدور الديني يعتبر الدور الأساسي والمهم الذي يسعى شيخ الزاوية لتحقيقه.

- ساهمت الطرق الصوفية في حركية المجتمع وتطوره، حين يلجأ إليها الأفراد لحل المشاكل الاجتماعية، ومعها ترسخ لديهم فكرة أن الزاوية المؤسسة الوحيدة القادرة على حماية المجتمع، باعتبار أنها الملجأ الذي يقصده الفقراء والمحتاجين، والمكان الذي يأوي عابري السبيل، ومحكمة المتخاصمين والمتنازعين.

قائمة الهوامش:

- 1- الجرجاني، التعريفات، دار الكتب العلمية، ط3، بيروت، لبنان، 1408هـ، ص141.
- 2 - سورة الجن، الآية 72.
- 3 - عبد الله بن دجين السهلي، الطرق الصوفية نشأتها وعقائدها وآثارها، دار كنوز اشبيليا للنشر والتوزيع، ط2، الرياض، 2010م، ص9.
- 4 - أحمد توفيق عياد، التصوف الإسلامي تاريخه ومدارسه وطبيعته وأثره، ج2، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، 1970، ص276.
- 5 - هنري كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، تر: نصير مروة وحسن قبيس، عويدات للنشر والطباعة، ط2، بيروت، 1998م، ص282.
- 6 - إبراهيم محمد تركي، التصوف الإسلامي - أصوله وتطوراته-، دار الوفاء، ط1، مصر، 2008م، ص26.
- 7- عبد الرحمن بن خلدون، مقدمة ابن خلدون، تح: أبي عبد الرحمن عادل بن سعد، الدار الذهبية للطبع والنشر والتوزيع، القاهرة، 2006م، ص522.
- 8 - مبارك بن محمد المليي، تاريخ الجزائر في القديم والحديث، ج2، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ص341.
- 9 - حسن مرزوقي، الإسلام الطريقي ومستويات التأصيل، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، 2012م، ص8.
- 10 - عبد الله بن دجين السهلي، الطرق الصوفية نشأتها وعقائدها وآثارها، ص10.
- 11 - ألفرد بل، الفرق الإسلامية في الشمال الإفريقي من الفتح العربي حتى اليوم، تر: عبد الرحمان بدوي، دار الغرب الإسلامي، ط3، بيروت، لبنان، 1987م، ص378.
- 12- منال عبد المنعم جاد الله، التصوف في مصر والمغرب، منشأة المعارف بالإسكندرية، 1979م، ص57.
- 13 - محمد خالد، المقدس والعنف في التجربة الصوفية، مجلة إنسانيات، العدد11، مركز البحث في الأنتروبولوجية الثقافية والاجتماعية، وهران، ماي 2000م، ص68.
- 14 - محمد صبري الدالي، التصوف وأيامه دور المتصوفة في تاريخ مصر الحديث، دار الكتب والوثائق القومية، 2012م، ص313.
- 15 - مهدي محمد القصاص، علم الاجتماع الديني، كلية الآداب جامعة المنصورة، مصر، 2008م، ص47.

- 16 - الطاهر بونابي، التصوف في الجزائر خلال القرنين 12 و 13 ، دار الهدى، عين مليلة، الجزائر، 2004م، ص228.
- 17- صلاح مؤيد العقبي، الطرق الصوفية والزوايا بالجزائر تاريخها ونشاطها، دار البراق، بيروت، لبنان، 2002م، ص15.
- 18 - أحمد توفيق المدني، كتاب الجزائر، المؤسسة الوطنية للكتاب، ط2، الجزائر، 1984م، ص375.
- 19 - محمد صبري الدالي، المرجع نفسه، ص314.
- 20 - منال عبد المنعم جاد الله، التصوف في مصر والمغرب، ص57.
- 21- أحمد التوفيق ، مساهمة في دراسة المجتمع المغربي في القرن التاسع عشر (إينولتان 1850 - 1912)، البيضاء، منشورات كلية الآداب بالرباط، 1978، جزآن، ج 2، ص 93.
- 22 - عبد اللطيف الشاذلي ، التصوف والمجتمع، نماذج من القرن العاشر الهجري، سلا، 1989، ص189.
- 23 - سورة الحجرات، الآية 10.

قائمة المصادر والمراجع:

القرآن الكريم

- 1- إبراهيم محمد تركي، التصوف الإسلامي - أصوله وتطورات-، دار الوفاء، ط1، مصر، 2008م.
- 2 - أحمد توفيق المدني، كتاب الجزائر، المؤسسة الوطنية للكتاب، ط2، الجزائر، 1984م.
- 3 - أحمد توفيق عياد، التصوف الإسلامي تاريخه ومدارسه وطبيعته وأثره، ج2، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، 1970.
- 4 - أحمد التوفيق ، مساهمة في دراسة المجتمع المغربي في القرن التاسع عشر (إينولتان 1850 - 1912)، ج2، البيضاء، منشورات كلية الآداب بالرباط، 1978.
- 5 - ألفد بل، الفرق الإسلامية في الشمال الإفريقي من الفتح العربي حتى اليوم، تر: عبد الرحمان بدوي، دار الغرب الإسلامي، ط3، بيروت، لبنان، 1987م.
- 6 - الجرجاني، التعريفات، دار الكتب العلمية، ط3، بيروت، لبنان، 1408هـ.
- 7- هنري كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، تر: نصير مروة وحسن قبیس، عويدات للنشر والطباعة، ط2، بيروت، 1998م.

- 8 - حسن مرزوقي، الإسلام الطريقي ومستويات التأصيل، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، 2012م.
- 9 - الطاهر بونابي، التصوف في الجزائر خلال القرنين 12 و13، دار الهدى، عين مليلة، الجزائر، 2004م.
- مبارك بن محمد الميلي، تاريخ الجزائر في القديم والحديث، ج2، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر.
- 10- مهدي محمد القصاص، علم الاجتماع الديني، كلية الآداب جامعة المنصورة، مصر، 2008م.
- 11 - محمد خالد، المقدس والعنف في التجربة الصوفية، مجلة إنسانيات، العدد11، مركز البحث في الأنتروبولوجية الثقافية والاجتماعية، وهران، ماي 2000م.
- 12- محمد صبري الدالي، التصوف وأيامه دور المتصوفة في تاريخ مصر الحديث، دار الكتب والوثائق القومية، 2012م، ص313.16 -
- 13 - منال عبد المنعم جاد الله، التصوف في مصر والمغرب، منشأة المعارف بالإسكندرية، 1979م.
- 14 - عبد الله بن دجين السهلي، الطرق الصوفية نشأتها وعقائدها وآثارها، دار كنوز اشبيليا للنشر والتوزيع، ط2، الرياض، 2010م.
- 15 - عبد اللطيف الشاذلي، التصوف والمجتمع، نماذج من القرن العاشر الهجري، سلا، 1989.
- 16- عبد الرحمن بن خلدون، مقدمة ابن خلدون، تح: أبي عبد الرحمن عادل بن سعد، الدار الذهبية للطبع والنشر والتوزيع، القاهرة، 2006م.
- 17 - صلاح مؤيد العقيبي، الطرق الصوفية والزوايا بالجزائر تاريخها ونشاطها، دار البراق، بيروت، لبنان، 2002م

القضايا البلاغية ومصطلحاتها في الشعر الجاهلي معلقة امرئ القيس نموذجاً

In pre-Islamic poetry, Poetry Rhetorical issues And their terms amru al'Qais Model

د. فتوح محمود (جامعة حسبية بن بوعلي الشلف - الجزائر)

ملخص:

يعالج هذا المقال القضايا البلاغية في الشعر الجاهلي، وقد خصص النموذج التطبيقي لفحل من فحول شعراء الجاهلية ألا هو الشاعر امرؤ القيس في معلقته، بحيث احتوت هذه المعلقة على الكثير من المصطلحات البلاغية تنوعت بين الشروط اللازم توفرها لفصاحة الكلمة، والعلوم الثلاثة: البيان والبديع وعلم المعاني، وقد فاقت مصطلحاتها الثلاثين مصطلحا، وكان نصيب التشبيه بأنواعه النصيب الأكبر من الحضور والتسجيل، وهذا ما يدل على براعة الشاعر في التصوير الفني وقدرته على نسج الصور البيانية والتعبير عنها بشعرية مميزة دون صنعة أو تكلف، وهذا ما زاد من جمال القصيدة الشعرية، أعطاها صبغة خاصة، فكسب بها السبق والتميز في شعره على عاتق الشعر الجاهلي.

الكلمات المفتاحية: البلاغة، المصطلح، الشعر الجاهلي، المعلقة، امرؤ القيس.

Abstract:

This article deals with Rhetorical issues In pre-Islamic poetry, The application model was dedicated For the poet of poets pre-Islamic , He is the poet amru al'Qais in a al'moallaka, Which contained a lot From rhetorical terms, Varied between terms Terms of fluency of the word, The three rhetoric sciences, These terms have exceeded 30 terms, The share of the metaphor of all kinds The biggest share in his hair, This is proof of The poet's eloquence In artistic photography, And his ability to make Graphic images And express them in a distinctive manner, He earned precedence and distinction And excellence in pre-Islamic poetry.

Keywords: rhetoric, term, pre-Islamic poetry, al'moallaka, amru al'Qais.

مقدمة:

إن الحديث عن أي مصطلح بلاغي أو نقدي كان زُرعت بذوره في القدم، كان جريّ على الباحث العودة إلى التراث والتنقيب عنه ضمن أمان الكتب؛ لأن البحث هو الذي يُنمّ على الدارس كشف مزايا هذا المصطلح، وبما 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 نقلاً واستنباطاً، فإن الغاية المرجوة وراء ذلك هو تيسير التعامل مع المفاهيم الجديدة التي لا رموز لها، حتى تبقى إرث للأجيال المتلاحقة وتزيد في إثراء اللغة وتوسيع ميادينها وتيسر التعامل بها، غير أن "المصطلحات لا توضع ارتجالاً، 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"⁽¹⁾.

وقد كان للعرب جهد كبير في وضع المصطلح بعد أن اتسعت العلوم وتنوعت الفنون وتقدمت الحياة، وأول المصطلحات العربية ما جاء في القرآن الكريم، وكان الكثير منها معنى لغوي، فنقلت من معناها اللغوي الأول إلى المعنى الجديد، وكانت الحقيقة الشرعية من أسباب نمو اللغة وفتح باب تصور الدلالة وانتقال الألفاظ من معنى إلى آخر يقتضيه الشرع وتتطلبه الحياة الجديدة⁽²⁾.

والحديث عن المصطلح البلاغي في مراحل الأولى، يتطلب الجهد الوفير والبراعة الفائقة في الحكم والتأني في إطلاق التسمية على المصطلح، ذلك لأن مجالات البلاغة لم تكن قد تحددت معالمها بعد، نتيجة تداخلها بالنقد الأدبي وفنون القول، والكلام عن بداية ظهوره _ المصطلح البلاغي _ نجد أنه جاء كغيره من العلوم الأخرى خدمة للقرآن الكريم، وقد دفعت صفة الإعجاز _ التي امتاز بها القرآن الكريم _ العرب دفعا قويا نحو البلاغة يدرسونها ويعمقون البحث فيها لتكون وسيلة تساعدهم على فهم ذلك الإعجاز، ولما درسوا أسلوب القرآن الكريم، استعانوا على فهمه وتوضيحه بأشعار العرب وخطبهم، فتولدت من هذه الدراسات مصطلحات بلاغية ونقدية شكلت نقطة البداية في رحلة البلاغة العربية.

والدارس للأدب العربي والمتتبع لمراحل تطوره يجد أن الشعر الجاهلي لا يزال محل عناية الدارسين في شتى أرجاء العالم العربي والغربي، وقد تعددت واختلقت وجهات نظر النقاد العرب حول هذا الشعر باختلاف مناهجهم في الدراسة، وإذا كان هذا الشعر هو دُرّة الشعر العربي؛ فإن المعلقات تأتي على قمة هذا الشعر، وقد جاء هذا البحث متناولاً للبلاغة عند أبرز شعراء المعلقات، ألا وهو الشاعر امرئ القيس (ت80ق هـ).

وكان من أسباب اختيار شعره من مبدأ أنه "كبيرهم الذي يقرون بتقدمه، وشيخهم الذي يعترفون بفضله، وقائدهم الذين يهتمون به، وإمامهم الذين يرجعون إليه"⁽³⁾، زيادة على ذلك أنه قد احتج كل من تعرض لشعره بأنه "سبق العرب إلى أشياء ابتدعها واستحسنها العرب واتبعته فيها الشعراء: استيقاف صحبه والتبكاء على الديار ورقة النسيب وقرب المأخذ، وشبه النساء بالظباء والبيض، وشبه الخيل والعقبان والعصي وقيد الأوابد، وأجاد في التشبيه، وفصل بين النسيب وبين المعنى"⁽⁴⁾، وعدّ الناقد محمد أبو الفضل إبراهيم أن إبداعه في النظم يعدّ "أول من فتح أبواب الشعر، وجلا أبقار المعاني

وقرب المآخذ ونوع الأغراض وأفنن في المقاصد ووصف الحيل وبكى النوى والديار، وهو أيضا صاحب مذهب اخترعته وجوده وانفرد به، وأتى في التشبيه المصيب والإستعارة القريبة بأشياء تابعته فيها الشعراء، وعدّ العلماء شعره في ذلك مثلا يقاس عليه، ويُحتكم في السبق والتخلف إليه،... اختار لشعره اللفظ المحيّر، والأسلوب المنتحل، وأفرغ كلامه في قالب اختص به، وأصبح دليلا عليه، فجاء شعره على الأسماع منسجما منغوما رائعا، وجرى على الألسنة عذبا سائغا سلسالا⁽⁵⁾

ورما كان من أبرز ما تميز به امرئ القيس قوة شاعريته، وحسن وصفه، وروعة تشبيهاته، حتى قال عنه ابن سلام: "كان أحسن طبقته تشبيها"⁽⁶⁾، ويقول جرجي زيدان: "لا تكاد تقرأ له قصيدة إلا وجدت فيها أبياتا يصف بها فرسه أو ناقته، وقد فتقت الأسفار والمعاشرة قريحته لاستنباط المعاني أو اقتباسها"⁽⁷⁾، وقد ذكر السكاكي في مبدأ حديثه عن علم البيان أنه قدم التشبيه على بقية ألوان البيان؛ لأنه الفن الذي "إذا مهّرت فيه ملكت زمام التدرّب في فنون السحر البياني"⁽⁸⁾. وعلى كُمل "فالحق أنه يُعدّ أباً للشعر الجاهلي بل للشعر العربي جميعه، فقد استوى عنده في صورة رائعة، سواء من حيث سبقه إلى فنون أجاد بها، أو من حيث قدرته على الوصف والتشبيه، وقد مضى يعني بأحيلته ومعانيه وألفاظه مما نجده ماثلا في استعاراته وبعض طباقاته وجناساته، وبذلك أعد الشعراء من بعده للعناية بحلى معنوية ولفظية مختلفة"⁽⁹⁾، ولأجل كل ذلك عُدّ هذا الشاعر من أشعر شعراء العصر الجاهلي، باعتباره ترك الأثر في الأدب العربي ما لم يتركه شاعر عربي آخر، وظل الشعراء يعيرون على أفكاره وصوره أمدا طويلا وحتى أيامنا هذه.

وقد جاء هذا البحث مسجلا إسهاماته في الدرس البلاغي متخذنا في ذلك معلقة نموذجاً للتقريب على المصطلح البلاغي فيه مع الشرح والتحليل لأبياته مستعينا بآراء علماء البلاغة والنقد، ومقسما فنون البلاغة إلى أقسامها الثلاثة من بيان ومعان وبديع.

أولا: شروط الفصاحة: قبل أن ندخل في التقسيم الثلاثي للبلاغة نتكلم عن الشروط الضرورية التي لا بد منها لكي تتحقق فصاحة الكلمة وسلامتها عند علماء البلاغة، حيث شرطوا خلوصها من العيوب التالية:

1- الإفراط: من أفرط في الأمر إذا تجاوز فيه الحد. وقد وقف الباقلاني (ت403هـ) عند أبيات معلقته التي لاحظ أن صاحبها قد أفرط في ألفاظها، فوقف مطولا عند أبياتها موضحا من خلالها دلالة هذا المصطلح، ومبينا إسراف صاحبه وتفريطه في المعنى، منها في قوله⁽¹⁰⁾:

فَقَاصَتْ دُمُوعُ الْعَيْنِ مِنِّي صَبَابَةً عَلَى النَّحْرِ حَتَّى بَلَ دَمْعِي مِخْمَلِي

قال: ففي هذا البيت "قد أفرط في إفاضة الدمع حتى بلَّ محمله، تفرط منه وتقصير، ولو كان أبعد لكان أن يقول: «حتى بلَّ دمعى مَعَانِيَهُمْ وَعِرَاصَهُمْ»، ويشبه أن يكون غرضه إقامة الوزن والقافية؛ لأن الدمع يُبْعَدُ أن يُبَلَّ المِحْمَل، وإنما يَقْطُرُ من الواقف والقاعد على الأرض أو على الذيل، وإن بَلَّه فليقلته، وأنه لا يقطر" (11).

2-التنافر: النفر من التفرق، وهو مما يُجَلُّ بفصاحة الكلام، وذلك بأن تكون الكلمات ثقيلة على اللسان وعسر النطق بها، ومما جاء في شعره قوله:

غداثه مستشزرات إلى العلا تفضل المداري في مثنى ومرسل

وهذا البيت نجد علماء البلاغة وقفوا عنده كثيرا، ومن بينهم يحيى بن حمزة العلوي الذي نجده لا تعجبه كلمة (مستشزرات) فيذكر أنه قد "عيب عليه قوله: (غداثه مستشزرات إلى العلا) لما في مستشزرات من التنافر الموروث للثقل والبشاعة" (12)، وهذه الكلمة قد جمعت بين حروف متقاربة المخرج، وبذلك لا تنطبق عليها شروط الفصاحة (13).

3-الغرابية: هو أن تكون الكلمة وحشية الاستعمال غير مألوفة عند فصحاء العرب، وقد تناول الباقلاني هذا المصطلح في تحليله النقدي لمعلته، حيث وَقَفَ على كلمة «العَقْنَقَلِ»، وعدّها كلمة غريبة ووحشية في الاستعمال، وبها ذهب رونق البيت وبهاءه، من قوله:

فلما أجرينَا ساحةَ الحيِّ وانسَحَى بنا بطنَ خَبْتِ ذِي حِقَافٍ عَقْنَقَلِ

قال: "وقد أغرب فيه وأتى بهذه اللفظة الوحشية المتعددة، وليس في ذكرها والتفضيل بإلحاقها بكلامه فائدة" (14)

4-الرذالة: "هو أن يكون المعنى لا يُراد ولا يُستفاد" (15)، ومثَّل الباقلاني لذلك بيت من قوله:

إذا ما بكى من خلفها انصرفَتْ لَهُ بِشِقُّ وَتَحْتِي شِقُّهَا لَمْ يُحَوَّلِ

وعلق عليه بقوله: فهذا البيت "غاية في الفحش، ونهاية في السخف، وأيُّ فائدة لذكر عشيقته وكيف كان يرتكب هذه القبائح، ويذهب هذه المذاهب، ويرد هذه الموارد؟!، ثم ليس في البيت لفظ بديع، ولا معنى حسن" (16).

أما التقسيم الثلاثي للبلاغة العربية، نحاول في هذا البحث أن نصنف المصطلحات البلاغية الموجودة في معلته حسب ما هو متعارف عليه، على النحو الآتي:

ثانيا: مصطلحات علم البيان

1. التشبيه: حظي هذا المصطلح في معلته حظا وافرا نتيجة البراعة الفريدة والقدرة الفائقة التي امتاز بها في التصوير

من غير إغراق في الخيال ودون تعمل، وإنما عن طبع صافي وتصوير وافي.

أنواعه: قد سجلت الدراسة أنواع كثيرة من التشبيه في معلقته، نذكر منه على النحو الآتي:

أ- تشبيه أربعة بأربعة: هو أن تُشَبَّه أربعة أشياء بأربعة أشياء، كقوله:

لَهُ أَيُّطَلَا ظَبِيٍّ وَسَاقًا نَعَامَةٍ وَإِرْحَاءُ سِرْحَانٍ وَتَقْرِيْبُ تَنْقُلٍ

ففي هذا البيت قد "شبه حاصرتي هذا الفرس بخاصرتي الظبي في الضمر، وشبه ساقيه بساقي النعامة في الانتصاب والطول، وعَدُوُّو بِإِرْحَاءِ الدُّنْبِ، وتقريبه بتقريب ولد الثعلب" (17)، فجمع "ذلك في تشبيه أربعة أشياء بأربعة أشياء أحسن فيها" (18).

ب- التشبيه البليغ: وهو ما لم تذكر أدواته ولا وجه شبهه. وهذا النوع ورد عنده في مواضع كثيرة، نذكر منها قوله:

وبيضة خدر لا يرام خباؤها تمتعت من لهو بها غير معجل

وهنا "إنما شبهها ببيضة في خدرها لأنها مخدرة مصونة مكونة لا تبرز للشمس ولا تظهر للناس، فشبهها بالبيضة لصفائها وملاستها" (19).

ت- التشبيه التمثيلي: وهو ما كان وجه التشبيه فيه منتزعا من أمور متعددة، حيث يشتمل على التصوير لا على النقل الجامد في إرساء العلاقة بين الطرفين. وقد ورد هذا النوع في مواضع كثيرة من معلقته، نذكر قوله:

إذا ما الثريا في السماء تعرضت تعرض أثناء الوشاح المفصل

ومعنى ذلك أنه "تأخذ الثريا وسط السماء، كما يأخذ الوشاح وسط المرأة" (20)، وفيه "شبه اجتماع الكواكب في الثريا ودنو بعضها من بعض بالوشاح المنظم بالودع المفصل بينه" (21) "فصار التفصيل أعجب تفصيل في التشبيه" (22)، ولجودة هذه الصورة البلاغية، فإن الشعراء "قد أكثروا في الثريا فلم يأتوا بمن يقارب هذا المعنى ولا بما يقارب سهولة هذه الألفاظ" (23).

ث- تشبيه الجمع: وهو الإتيان بأكثر من مشبه به لمشبه واحد، ومن ذلك قوله:

وتعطو برخص غير شئن كأنه أساريع ظبي أو مساويك إسحل

وهنا أتى الشاعر بمشبه واحد وهو بنان محبوبته الناعم غير الغليظ ثم شبهه بمشبهين بهما، الأول: (دود الظبي) الذي كانت تشبه به أنامل النساء، والثاني: (مساوك شجرة الاسحل) التي تدق أغصانها في استواء (24).

ج- التشبيه الحسن: وهو إيراد الشاعر تشبيها حسنا يروق داخل النص، ويسهم في خدمة المعنى إسهاما كبيرا، ولاسيما عند استدعاء الشاعر لعناصر الطبيعة بمعطياتها المتنوعة، ومثل ذلك ما استحسنته النقاد من معلقته قوله:

مكر مفر مقبل مُدبر معاً كجلمود صخر حطه السيل من علي

وغير ذلك من تشبيهاته الحسنة كثيرة⁽²⁵⁾.

ح- تشبيه شيء بشيئين: وهو أن يشبه شيء واحد بشيئين⁽²⁶⁾ ومثاله:

وتعطو برخص غير شثنٍ كأنه أساريغ رملٍ أو مساويكٍ إسحلٍ

خ- التشبيه الضمني: وهو تشبيه تدل عليه العبارة دلالة ضمنية⁽²⁷⁾. وقد ورد هذا النوع في معلقته في موضع واحد من قوله:

كلانا إذا ما نال شئنا أفاته ومن يحترث حرثي وحرثك يهزل

أي: حالي وحلك متشابهان، إذا نال كل منا شيئاً أضعاه، وكذا كل من طلب مني ومنك شيئاً لم يدرك مراده، أي: "من كانت صناعته وطيبته مثل طليبي وطيبتك في هذا الموضع مات هزلاً لأنهما كان بوادٍ لا نبات به ولا صيد"⁽²⁸⁾.

د- التشبيه المؤكد: وهو ما حذف منه أداة التشبيه. ومما ورد من هذا النوع عنده، قوله:

إذا قامتا توضع المسك منها نسيم الصبا جاءت بربا القرنفل

وقد حذف الأداة في البيت قبل قوله: (نسيم الصبا)، أي: كنسيم الصبا، وذكر وجه الشبه بدلالة قوله: "جاءت بربا القرنفل".

ذ- التشبيه المجمل: وهو مذكور أداة التشبيه، محذوف وجه الشبه⁽²⁹⁾. ومن ذلك في قوله:

مهفهفة بيضاء غير مفاضة ترائها مصقولة كالسجنجل

أي: لطيفة الخصر ضامرة البطن، جيدها خاص من الدنس كالمراة الصافية.

ر- التشبيه المرسل: هو تشبيه الذي تذكر فيه أدواته، ومثاله:

وتعطو برخص غير شثنٍ كأنه أساريغ رملٍ أو مساويكٍ إسحلٍ

ومعنى البيت هو: وصف الشاعر للمرأة في تناولها للأساريغ بأصبعها اللين غير الغليظ، والأساريغ جمع أسروع، وهو دود يكون في البقل والأماكن الندية، والشاهد البلاغي: هو هذا التصوير الأخير للشاعر، أي: دود الظبي الذي كانت تُشبه به أنامل النساء في عهدهم بأداة التشبيه الظاهرة (كأن).

ز- التشبيه المحمود: عدَّ الباقلاني من التشبيه "المحمود ما ذكره امرؤ القيس، وهو قوله: *فُؤَيْقُ الأَرْضِ لَيْسَ بِأَعْزَلِ* (30)

س- التشبيه المفروق: وهو ما أُتي بالمشبه والمشبه به واحدا بعد الآخر (31). ومن ذلك قوله:

وكشح لطيف كالجديل مُحصِرٍ وشاق كأنبوبِ السقي المدلل

فجمع الشاعر في هذا البيت بين كل مشبه ومشبه به، فنجد جمع بين (كشح وكالجديل) و(ساق كأنبوب السقي)، والمعنى من ذلك أنه: "شبه ساق المرأة بالبردي في بياضه ونعمته" (32).

ش- التشبيه المفصل: وهو "الذي يذكر فيه وجه الشبه" (33)، وقد ورد هذا النوع عنده في قوله:

كبكر المقانات البياض بصفرة غداها نمير الماء غير المحلل

حيث "شبه لون العشيقة بلون بياض النعام في أن في كل منهما بياضا خالطته صفرة ثم رجع إلى صفتها فقال: غذاها ماء نمير عذب لم يكثر حلول الناس عليه فيكدره" (34).

ص- التشبيه المقلوب: وهو الذي يُجعل فيه المشبه الذي هو الناقص بالأصالة مشبها به، ويجعل فيه المشبه به الذي هو الكامل بالأصالة مشبها (35)، أي هذا النوع يرد على العكس والتدوير، وهو ما يُعرف: بالتشبيه المنعكس كما سماه العلوي في الطراز (36). ومن أمثلة ذلك قوله:

فعلن لنا سرب كأن نعاجه عذارى ذوارٍ في الملاء المُذَيَّل

وبذلك عكس الصورة فشبه البقر بالنساء، وهو تشبيه مقلوب، تبعه فيه الشعراء، وأصبح ضربا من ضروب الخيال التي ينسجونها (37).

ض- التشبيه المليح: ومن هذا النوع البلاغي نجد في معلقته ما علّق عليه الباقلاني من قوله:

فَطَلَّ العَدَارَى يَرْتَمِينَ بِلَحْمِهَا وَشَحْمِ كَهْدَابِ الدَّمْقَسِ المُفْتَلِّ

قال: وهذا البيت "يعدونه حسنا، ويعدون التشبيه مليحا واقعا، وفيه شيء: وذلك أنه عرّف اللحم ونكّر الشحم، فلا يُعلم أن وصف شحمها، وذكر تشبيه أحدهما بشيء واقع للعامة ويجري على ألسنتهم، وعجز عن تشبيه القسمة الأولى، فمرّت مُرسلة، وهذا نقص في الصنعة وعجز عن إعطاء الكلام حقه" (38).

2. الاستعارة: هي: "أن تُريد تشبيه الشيء بالشيء، فتدع أن تُفصح بالتشبيه وتظهره، وتجيء إلى اسم المشبّه به فتعيّره المشبّه، وتُجرّيه عليه"⁽³⁹⁾. من قوله:

وإن شغائي عبّرة مُهراقةً فهل عند رسمٍ دارسٍ من معولٍ

فالاستعارة في الشطر الأول، وذلك أن السفح لا يكون في الدمع بل في الدم، ومن ذلك قوله تعالى: ((إلا أن يكون ميتةً أو دماً مسفوحاً)) الأنعام/145.

- أنواعها: سجلت الدراسة أنواع كثيرة من الاستعارة في معلقته، نذكر منها على النحو الآتي:

أ- الاستعارة البليغة: مثّل الباقلائي لهذا اللون البلاغي بقوله:

وقد اغتدى والطيرُ في وكناتها بمنجردٍ قيّد الأوبد هيكلي

ولاحظ أن لفظة «قيّد الأوبد»، قد أعطت للبيت رونقاً وبهاءً، وكسسته بجمال بدیع وخيال رفیع، فعَدّها من البديع، ومن الاستعارة. واقتدى الناس به في ذلك، واتبعه الشعراء في قيده. وقال فيها: "وذكر الأصمعي وأبو عبيدة وحّاد، وقبلهم أبو عمرو: أنه أحسن في هذه اللفظة، وأنه أتبع فلم يُلحق، وذكره في باب الاستعارة البليغة"⁽⁴⁰⁾.

ب- الاستعارة الحسنة: وهي "التي لم تفض إليها الضرورة، وأفادت زائدة على ما تفيده الحقيقة في بيان أو إيجاز، وروعي فيها جهات حسن التشبيه، مع تناسبه في اللفظ خصوص الحقيقة، وما بالكناية، ومن ثمّ وجب أن يكون وجهه في التحقيق جلياً، إما بنفسه أو بسبب عرف أو اصطلاح. وإلا دخلت في باب الالغاز، وتعيين التشبيه كذا في عامة كتب القوم"⁽⁴¹⁾. ومثّل الباقلائي لذلك بقوله:

وليل كمنوج البحر أرخى سُدوله عليّ بأنواع الهموم ليبتلي

فقلتُ له لَمَّا تَمَطَّى بِصَلْبِهِ وَأَرْدَفَ أَعْجَازاً وَنَاءً بِكُلْكَلِ

ألا أيُّها الليل الطويل ألا أنجلِ بصبحٍ وما الإصباح فيك بأمثلِ

قال: "وقد جرى ذلك بين يدي بعض الخلفاء، فُقِدِمَتْ أبيات امرئ القيس، واستحسن استعارتها، وقد جعل الليل صدراً يثقل تنحيته، ويطع تقضيته، وجعل له أردافاً كثيرة، وجعل له صلماً يمتد ويتطاول، ورأوا هذا بخلاف ما يستعيّره أبو تمام من الاستعارات الوحشية البعيدة المستنكرة، ورأوا الألفاظ جميلة"⁽⁴²⁾.

وبعد هذا الشرح والتحليل لهذه الصورة البلاغية نجد الباقلائي كغيره من البلاغيين يقع في الخلط بين التشبيه المضممر والاستعارة، وقد حكى ابن الأثير هذا الخلط قائلاً: "ورأيت أبا محمد عبد الله بن سنان الخفاجي قد خلط الاستعارة بالتشبيه المضممر الأداة، ولم يفرق بينهما وتأسى في ذلك بغيره من علماء البيان كأبي هلال العسكري والغامي وأبي القاسم الحسن بن بشر الآمدي،... والآمدي كان أثبت القوم قدما في فن الفصاحة والبلاغة... يشهد له بذلك، وما أعلم كيف خفي عليه الفرق بين الاستعارة والتشبيه المضممر الأداة؟!"⁽⁴³⁾.

ت- الاستعارة القبيحة: وهي التي تفضي إليها الضرورة، ولم تفد فائدة زائدة على ما تفيده الحقيقة، من بيان أو إيجاز"⁽⁴⁴⁾. وقف الباقلائي عند هذا المصطلح، في تحليله النقدي لمعلقته، من قوله:

أَغْرَكَ مَيِّ أَنْ حُبَّكَ قَاتِلِي وَأَنْكَ مَهْمَا تَأْمُرِي الْقَلْبَ يَفْعَلِ

قال: "ثم قوله: «تَأْمُرِي الْقَلْبَ يَفْعَلِ»، معناه تَأْمُرِي، والقلب لا يُؤْمَر، والاستعارة في ذلك غير واقعة، ولا حسنة"⁽⁴⁵⁾.

ث- الاستعارة المليحة: ومن ذلك قوله⁽⁴⁶⁾:

* وَلَيْلِ كَمَوْجِ الْبَحْرِ أَرْخَى سُدُولَهُ *

قال الباقلائي: "وذلك من الاستعارة المليحة"⁽⁴⁷⁾.

وبعد هذا التنوع من الاستعارات، فإننا نلاحظ أن شعر امرئ القيس يعجُج بهذا المصطلح على إختلاف أنواعه _ عن غيره من شعراء الجاهلية وأصحاب المعلقات بالخصوص؛ وهذه الميزة جعلته يحتل الريادة، ولذلك يقول مصطفى صادق الرافعي: "ليس يخفى على العربي الذي يجيء بالاستعارة المتمكنة، إن كان ينظر فيها ويديرها إدارة بحيث لا تتفق اتفاقاً ولا تجيء عفواً إلا في النادر، ولذلك قل الجيد منها في كلامهم حتى نزل القرآن، فتكون من هذه الجهة اختراعاً يدل على قوة غير قوة الفطرة، وهي في امرئ القيس أكثر منها في المأثور من شعر غيره من الجاهلية وأصفي ماءً وأعذب رواءً"⁽⁴⁸⁾.

3. الكناية: هو "أن يُريد المتكلم إثبات معنى من المعاني، فلا يذكره باللفظ الموضوع له في اللغة ولكن يجيء إلى معنى هو تاليه وردُّهُ في الوجود، فيومئ به إليه ويجعله دليلاً عليه"⁽⁴⁹⁾. يمثل علماء البلاغة والنقد لهذا المصطلح بالعديد من الأبيات من شعره، من ذلك قوله⁽⁵⁰⁾:

* نُوُومِ الضُّحَى لَمْ تَنْتَطِقْ عَنْ تَفْضُلِ *

فالشاعر يبالغ في وصف ترف محبوبته، ويبين أن لها من يكفيها، موظفاً في ذلك ألفاظ ردفة ما ليس في اللفظ الموضوع لذلك المعنى، بقوله: «نُوُومِ الضُّحَى»، ومعنى ذلك: "أنها مترفة متنغمة، لها من يكفيها"⁽⁵¹⁾. وقوله:

وإن كنت قد ساءت مني خليقة فسلي ثيابي من ثيابك تنسل

فقوله: (فسلي ثيابي من ثيابك تنسل)، أي: يعني قلبه من قلبها، أي: خلصي قلبي من قلبك، "والثياب هاهنا كناية عن القلب، قال الله عز وجل: ((وَتِيَابَكَ فَطَهِّرْ)) المدثر/04، معناه قلبك فطهر"⁵².

4. **المجاز المرسل:** وسمي مرسلًا لأنه غير مقيد بعلاقة واحدة كما هو الحال في الاستعارات المقيدة بعلاقة التشبيه، وهذا المصطلح أحد أنواع المجاز العقلي، ولا يكاد القارئ يفتن لمجازيتها بسبب شدة الألفة لها والاعتقاد عليها، ونحن عندما ننظر إلى نصوص المعلقة نجد أنه وظف هذا النوع، وفيه يبرز لنا تعلق الفارس بفرسه كمظهر من مظاهر النبيل والشجاعة، ففرسه يبات حيث يراه، فهو غير مرسل إلى المرعى حيث يقول:

فبات عليه سرجه ولجامه وبات بعيني قائما غير مرسل

فقوله: (وبات بعيني) مجاز مرسل علاقته (الآلية) حين عبر بالعينين آلة البصر عن الرؤية، وما ذاك إلا إبراز منه لمظهر خلقي يحبه وهو اعتزاز بالفارس والتعلق به أشد التعلق.

5. **المجاز العقلي:** وهو إسناد الفعل أو معناه إلى غير ما هو له عند التكلم في الظاهر لعلاقة مع قرينة صارمة عن أن "يكون في الإسناد ونسبة الشيء إلى ما هو له"⁵³، ومن ذلك قوله مبرزًا لنا شجاعته في طرفها المرذول المتمثل في الاستحلال والتهور:

فَلَمَّا أَجْرْنَا سَاحَةَ الْحَيِّ وَانْتَحَى بِنَا بَطْنَ خَبْتِ ذِي حَقَافِ عَقْنِقِلِ

فقوله: (انتحى): فعل اسند إلى ما ليس له، و(بطن خبت): مجاز عقلي لا يخفى.

ثالثا: مصطلحات علم المعاني:

1- **التقديم والتأخير:** ذهب بعض المتقدمين إلى أن التقديم ضربان: أحدهما: يفيد فائدة معنوية ترجع إلى معنى اللام، والآخر: ما كان الغرض منه أمرا لفظيا كالتوسعة على الشاعر والكاتب حتى يستقيم للأول وزنه، وتطرد قافيته ويتأتى للثاني سحجه. ومن أمثلة ذلك تقديم الخبر على المبتدأ في قوله:

وَيَوْمَ دَخَلْتُ الْخِذْرَ خِذْرٌ غُنِيْرَةٌ فَقَالَتْ: لَكَ الْوِيْلَاتُ إِنَّكَ مُرْجَلِي

ففي هذا البيت ينصب الاهتمام على تقديم الخبر (لك) على المبتدأ (الويلات)، وهي الجملة الواقعة في إطار القول، نعم قد يكون التقديم هنا لإرادة التعجب من فعل الشاعر أو للاختصاص أو لأن الخاطر ملتفت إليه، كل هذا ممكن، وكله صالح للتأويل والتخريج، لكن هناك شيء ينبغي الالتفات إليه والاهتمام به، وهو التمهيد الذي مهد الشاعر به لتقديم الخبر على المبتدأ، فهذه الضمائر التي استخدمها الشاعر مثل ضمير المتكلم في (دخلت)، وضمير المخاطب في (لك)،

إنك) في مقابل ضميرين يعودان على عنيزة، الأول هو الضمير المستقر في (قالت)، والثاني ضمير الإضافة في قولها (مرجلي).

وفي قوله أيضا: **لَهُ أَيُّطَلَا ظَنِّي وَسَاقًا نَعَامِي وَإِرْحَاءُ سِرْحَانٍ وَتَقْرِيْبٌ تَتْفُلٍ**

نجده قد قدم الخبر الجار والمجرور (له) على المبتدأ (أيطلا)، وقد يفيد هذا التقديم تعلق الشاعر بفرسه، وأن خاطره ملتفت إليه، وهمة معقودة به، لكن تصدير البيت بحرف اللام وهو حرف الروي شيء لافت للنظر، فقد ربط الشاعر أول البيت بآخره في دلالة واضحة على سرعة هذا الحصان، إنها سرعة تشبه سرعة الصوت⁽⁵⁴⁾.

2- الاستفهام بالهمزة مع الفعل: ومن ذلك محاولته تصوير للمتلقي حبه الجارف من خلال سؤاله محبوبته واستعطافها

والتدلل إليها، فراه يقول: **أَعْرَكِ مِنِّي أَنَّ حَبَّكَ قَاتِلِي وَأَنَّكَ مَهْمَا تَأْمُرِي الْقَلْبَ يَفْعَلِ**

ففي قوله: "أعرك مني) لفظه لفظ الاستفهام، ومعناه التقرير⁽⁵⁵⁾، وهو بذلك ينكر اغترابها به، ولعلمها أن حبها قاتله، وأنه يفعل ما تأمره به، وظاهر الأمر أن هذا لا ينبغي أن يجعلها تغتر به، ولكن الحقيقة أنه لاشيء أكثر من هذا، يجعل أي امرأة تغتر بالرجل، وجاء الإنكار من قناعة الشاعر بأن تسليم الرجل للمرأة يجب ألا يجعلها تغتر به، بل يجب أن يجعلها أكثر عطفًا عليه وتقدير له.

3- الاستفهام بهل: ومن ذلك قوله: **وإنَّ شِفَائِي عِبْرَةٌ مُهْرَاقَةٌ فَهَلْ عِنْدَ رَسْمِ دَارِسٍ مِنْ مَعُولٍ**

فالشاعر يكاد يهلك أسى في وقفته على الأطلال، وأصحابه يدعونه إلى التحمل في البكاء، وهو يرى أن البكاء يشفي ما به من الجوى، ولكنه يستفهم وسط هذه المشاعر الجارفة التي لم يملك لها ردا: هل يجدي الوقوف على الأطلال، والاستفهام يتضمن النفي.

4- الأمر: هو طلب الفعل استعلاء، وقد يستعمل في غير هذا الغرض بحسب مناسبة المقام كالتمني في قوله:

أَلَا أَيُّهَا اللَّيْلُ الطَّوِيلُ أَلَا أَنْجَلِي بِصَبْحٍ وَمَا الْإِصْبَاحُ فَيْكِ بِأَمْتَلِ

وقوله: (أنجلي) بمعنى الكشف، و(الأمثل): الأفضل، والشاهد البلاغي: إنما طلب انجلاء الليل مع هذا؛ لأن في تغير الزمن راحة على كل حال.

5- النداء: ومن ذلك قوله: **أَ فَاطِمُ مَهْلًا بَعْضَ هَذَا التَّدَلُّلِ إِنْ كُنْتِ قَدْ أَرْمَعْتِ صِرْمِي فَاجْمَلِي**

والشاهد في البيت "قوله: (أ فاطم)، معناه: يا فاطم، وقال: فاطم بإسقاط (يا)"⁽⁵⁶⁾، ومثل ذلك من القرآن الكريم قوله تعالى: ((يُوسُفُ أَعْرِضْ عَن هَذَا)) يوسف/29.

6-النفى: في قوله: وقوفا بها صحيحي عليّ مطيهم يقولون: لا تهلك أسيّ وتجمّل

ومعنى ذلك "لا تظهر الجزع، ولكن تجمّل وتصبّر، وأظهر للناس خلاف ما في قلبك من الحزن والوجد، لئلا تشمّت بك العواذل والعُداة، ولا يكتب لك الأوداء"⁽⁵⁷⁾، و"موضع ((تهلك)) جزم بلا على النفي"⁽⁵⁸⁾.

رابعاً: مصطلحات علم البديع:

1-الإرداف: وهو أن يُريد الشاعر دلالةً على معنى فلا يأتي باللفظ الدال على ذلك المعنى بل بلفظ هو تابع له ويردّف⁽⁵⁹⁾، ومثّل له الباقلاني من شعره بقوله:

* نُؤوم الضُّحى لم تنطق عن تفضّل *

وقال: "وإنما أراد ترفُّهها بقوله: «نؤوم الضحى»"⁽⁶⁰⁾.

2-التبعية: وهو أن يريد الشاعر ذكر الشيء فيتجاوزه، ويذكر ما يتبعه في الصفة وينوب عنه في الدلالة⁽⁶¹⁾. ومن ذلك قوله:

وتُضحى فتيتُ المسك فوق فراشها نُؤوم الضُّحى لم تنطق عن تفضّل

علق ابن رشيق على هذا البيت فقال: "وتُضحى فتيتُ المسك) تبعية، وقوله:(نؤوم الضُّحى) تبعية ثان، وقوله:(لم تنطق عن تفضّل) تبعية ثالث، أراد أن يصفها بالمترفة والنعمة وقلة الامتحان في الخدمة، وأنها شريفة مكفية المؤونة، فجاء بما يتبع الصفة ويدل عليها أفضل دلالة"⁽⁶²⁾.

3-التكرار: هو أن يأتي المتكلم بلفظ ثم يُعيده بعينه أو بمعناه في البيت أو العبارة لإحراز فائدة التأكيد، وتقريره في النفس، وقد وقف النقاد أمام التكرار الوارد في قوله:

ويوم دخلتُ الخِدرَ خِدرَ غُنيزةٍ فقالتُ: لكّ الويلاتُ إنكّ مُرجلي

تقولُ وقد مال الغبيطُ بنا معاً عقرتَ بعيري يا امرأ القيس فانزل

وأول تكرار وقف عليه الباقلاني في البيتين: تكرار كلمة «الخِدرُ»، يقول: "قوله: «دخلتُ الخِدرَ خِدرَ غُنيزةٍ»، ذكره تكريماً لإقامة الوزن، لا فائدة فيه غيره، ولا ملاحه له ولا رونق".

أما التكرار الثاني الذي أخذه على البيتين، تكرار كلمة: «قالت» و«تقول»، يقول: "وتكريره بعد ذلك: «تقولُ وقد مال الغبيطُ»، يعني قَتَبَ الهودج، بعد قوله: «فقالتُ: لكّ الويلاتُ إنكّ مُرجلي»: لا فائدة فيه غير تقدير الوزن، وإلا فحكاية

قولها الأول كاف وهو في النظم قبيح؛ لأنه ذكره مرة: «فقال»، ومرة: «تقول»، فهي في معنى واحد وفصل خفيف⁽⁶³⁾.

وخلاصة البحث: يكثر المصطلح البلاغي في شعره امرئ القيس، ويحتل مصطلح التشبيه الصدارة، بحيث نجد أن معلقته تزدهم بكل جميل منه، وقد وردت فيها أكثر من نيف وثلاثين مصطلحا شملت التشبيه والتمثيل، وكل هذا يأتي عنده عن طبع لا عن تعمل، وبجملتها ترمي إلى غرض واحد وهو تصوير الحقيقة تصويرا غير ملون، وله فيها طرائق بديعية في التصوير أمام العيون باستخدامه الكلمات والتعابير اللائقة القوية والمتناسكة الواضحة، وعليه فإن امرئ القيس يُعدّ من الشعراء الذين أسهموا في نهضة الأدب العربي بما أوتي من ذوق رفيع وفن بديع في اختيار كلماته التي تألف منها شعره ونسجها بالصور البيانية لتعطي صورة حقيقية من واقعه الحسي في أحسن تركيب.

هوامش الدراسة:

- 1- الأمير مصطفى الشهابي: المصطلحات العلمية في اللغة العربية في القديم والحديث، دار صادر بيروت لبنان، ط3، 1416هـ/1995م، ص06.
- 2- ينظر: أحمد مطلوب: في المصطلح النقدي، مطبعة المجمع العلمي، دط، 1423هـ/2002م، ص09.
- 3- الباقلائي: إعجاز القرآن، تحقيق أحمد صقر، دار المعارف بمصر، ط3، 1971م، ص372.
- 4- ابن سلام الجمحي: طبقات فحول الشعراء، تحقيق محمود شاكر، مطبعة المدني، 1974، ج1، ص55. وينظر: ابن قتيبة: الشعر والشعراء، تحقيق: أحمد محمود شاكر، دار المعارف، 1958، ج1، ص110.
- 5- المرجع نفسه، ج1، ص55.
- 6- ينظر: مقدمة محمد أبو الفضل إبراهيم: ديوان امرئ القيس، دار المعارف، القاهرة مصر، ط5، 1990م، ص05.
- 7- تاريخ آداب اللغة العربية، دار الهلال، دت، ج1، ص95.
- 8- مفتاح العلوم، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، دط، دت، ص141.
- 9- شوقي ضيف: تاريخ آداب العرب العصر الجاهلي، دار المعارف بمصر، ط8، ص265.
- 10- ديوانه، جمعه وشرحه ياسين الأيوبي، المكتب الإسلامي، بيروت لبنان، ط1، 1419هـ/1998م، ص47.
- 11- إعجاز القرآن، ص163-164.
- 12- الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، دت، ج1، ص244.
- 13- ابن سنان الخفاجي: سر الفصاحة، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط1، 1982م، ص64.
- 14- إعجاز القرآن، ص177.
- 15- أسامة ابن منقذ: البديع في البديع في نقد الشعر، تحقيق عبدآ علي مهنا، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط1، 1407هـ/1987م، ص237.
- 16- إعجاز القرآن، ص167-168.
- 17- الزوزني: شرح المعلقات السبع، لجنة التحقيق في الدار العالمية، بيروت لبنان، دط، 1413هـ/1992م، ص35.

18- إعجاز القرآن، ص73.

19- ابن الأنباري: شرح القصائد السبع الطوال الجاهليات، ص48.

20- الخطيب التبريزي: شرح القصائد العشر تحقيق فخر الدين قباوة، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت لبنان، ط4، 1980م، ص52.

21- ابن الأنباري: شرح القصائد السبع الطوال الجاهليات، تحقيق عبد السلام محمد هارون، دار المعارف بمصر، ط2، دت، ص51.

22- عبد القاهر الجرجاني: أسرار البلاغة في علم البيان، تحقيق محمد رشيد رضا، دار المعرفة بيروت لبنان، ط1، 1423هـ/2002م، ص147.

23- المبرد: الكامل، ج3، ص33.

24- الزوزني: شرح المعلقات السبع، ص27.

25- ينظر: ابن سلام الجهمي: طبقات فحول الشعراء، ج1، ص81. وابن قتيبة: الشعر والشعراء، ج1، ص134.

26- العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، دار الجيل بيروت لبنان، ط5، 1981م، ج1، ص291.

27- محمد أبو موسى: التصوير البياني دراسة تحليلية لمسائل البيان، مكتبة وهبة، دط، 1980م، ص76.

28- ابن الأنباري: شرح القصائد السبع الطوال الجاهليات، ص82.

29- جلال الدين القزويني: الايضاح في علوم البلاغة، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، دط، ص225.

30- ديوانه، ص84. وصدرة: * ضليح إذا استدبرته سد فرجة *.

31- أحمد مطلوب: معجم المصطلحات البلاغية، ص347.

32- ابن الأنباري: شرح القصائد السبع الطوال الجاهليات، ص64.

33- أحمد مطلوب: معجم المصطلحات البلاغية وتطورها، مكتبة لبنان ناشرون بيروت لبنان، ط2، 1996م، ص348.

34- الزوزني: شرح المعلقات السبع، ص 25.

35- بدوي طبانة: معجم البلاغة العربية، دار المنار جدة، دار ابن حزم، بيروت لبنان، ط4، 1997م، ص567.

36- ينظر: ج1، ص309.

37- ينظر: شوقي ضيف: تاريخ آداب العرب العصر الجاهلي، ص262.

38- إعجاز القرآن، ص 165.

39- عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز، تحقيق محمود محمد شاكر، مطبعة المدني، المؤسسة السعودية بمصر، دار المدني بجدة، ط3، 1413هـ/2003م، ص67.

40- إعجاز القرآن، ص 70-71.

41- أحمد بن محمد مكّي الحموي الحنفي: دُرر العبارات وغرر الإشارات في تحقيق معاني الاستعارات، تحقيق إبراهيم عبد الحميد التلب، مطبعة السعادة، القاهرة مصر، دط، 1407هـ/1987م، ص56.

42- إعجاز القرآن، ص 181.

43- المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، تحقيق أحمد الحوفي وبدوي طبانة، دار نخضة مصر، ط2، دت، القسم الثاني، ص110/109.

44- الحنفي: دُرر العبارات وغرر الإشارات في تحقيق معاني الاستعارات، ص 54.

45- إعجاز القرآن، ص 169.

46- ديوانه، ص 73. وعجزه: * عَلَيَّ بِأَنْوَاعِ الْمَمُومِ لِيَبْتَلِي *

47- إعجاز القرآن، ص71.

48- تاريخ آداب العرب، ص36.

49- عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز، ص 66.

50- ديوانه، ص 68. وصدّره: * وَيَضْحَى فَتَيْتَ الْمَسْكَ فَوْقَ فَرَاشِهَا *

51- الباقلاني: إعجاز القرآن، ص 180.

52- ابن الأنباري: شرح القصائد السبع الطوال الجاهليات، ص46.

53- بدوي طبانة: معجم البلاغة العربية، ص150.

54- لمزيد من التفاصيل ينظر: أحمد عثمان أحمد: الملاحظات دراسة أسلوبية، دار طيبة، القاهرة مصر، دط، 2007م، ص222-223.

55- ابن الأنباري: شرح القصائد السبع الطوال الجاهليات، ص45.

56- المرجع نفسه، ص42.

57- الخطيب التبريزي: شرح القصائد العشر، ص28.

58- ابن الأنباري: شرح القصائد السبع الطوال الجاهليات، ص25.

59- الباقلائي: إعجاز القرآن، ص71.

60- إعجاز القرآن، ص71.

61- ابن رشيق: العمدة، ج1، ص313.

62- المرجع نفسه، ج1، ص313/314.

63- إعجاز القرآن، ص166.

قائمة المصادر والمراجع:

أولاً- المصادر:

1- امرئ القيس: الديوان، جمعه وشرحه ياسين الأيوبي، المكتب الإسلامي، بيروت لبنان، ط1، 1419هـ/1998م.

2- امرئ القيس، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، القاهرة مصر، ط5، 1990م.

ثانياً- المراجع

3- ابن الأثير: المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، تحقيق أحمد الحوفي وبدوي طبانة، دار نهضة مصر، ط2، دت، القسم الثاني.

- 4- أحمد عثمان أحمد: المعلقات دراسة أسلوبية، دار طيبة، القاهرة مصر، دط، 2007م.
- 5- ابن الأنباري: شرح القصائد السبع الطوال الجاهليات، تحقيق عبد السلام محمد هارون، دار المعارف بمصر، ط2، دت.
- 6--الباقلائي، أبو بكر: إعجاز القرآن، تحقيق أحمد صقر، دار المعارف بمصر، ط3، 1971م.
- 7- التبريزي، الخطيب: شرح القصائد العشر تحقيق فخر الدين قباوة، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت لبنان، ط4، 1980م.
- 8- الجرجاني، عبد القاهر: أسرار البلاغة في علم البيان، تحقيق محمد رشيد رضا، دار المعرفة بيروت لبنان، ط1، 2002م.
- 9- الجمحي، ابن سلام: طبقات فحول الشعراء، تحقيق محمود شاكر، مطبعة المدني، 1974، ج1.
- 10- الحنفي، أحمد بن محمد: دُرر العبارات وغرر الإشارات في تحقيق معاني الاستعارات، تحقيق إبراهيم عبد الحميد التلب، مطبعة السعادة، القاهرة مصر، دط، 1407هـ/1987م.
- 11- الخفاجي، ابن سنان: سر الفصاحة، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط1، 1982م.
- 12- الرافي، مصطفى صادق: تاريخ آداب اللغة العربية، دار الهلال، دت، ج1.
- 13- الزوزني: شرح المعلقات السبع، لجنة التحقيق في الدار العالمية، بيروت لبنان، دط، 1413هـ/1992م.
- 14- زيدان، جرجي: تاريخ آداب اللغة العربية، دار الهلال، دت، ج1.
- 15- السكاكي: مفتاح العلوم، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، دط، دت.
- 16- الشهابي، الأمير مصطفى: المصطلحات العلمية في اللغة العربية في القديم والحديث، دار صادر بيروت لبنان، ط3، 1995م.
- 17- ضيف، شوقي: تاريخ آداب العرب العصر الجاهلي، دار المعارف بمصر، ط8.
- 18- طبانة، بدوي: معجم البلاغة العربية، دار المنار جدة، دار ابن حزم، بيروت لبنان، ط4، 1997.
- 19- العلوي، ابن حمزة: الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، دت، ج1.

- 20- ابن قتيبة: الشعر والشعراء، تحقيق: أحمد محمود شاكر، دار المعارف، 1958، ج1.
- 21- القزويني، جلال الدين: الايضاح في علوم البلاغة، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، دط.
- 22- القيرواني، ابن رشيق: العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، دار الجيل بيروت لبنان، ط5، 1981م، ج1.
- 23- مطلوب، أحمد: في المصطلح النقدي، مطبعة الجمع العلمي، دط، 1423هـ/2002م.
- 24- مطلوب، أحمد: معجم المصطلحات البلاغية وتطورها، مكتبة لبنان ناشرون بيروت لبنان، ط2، 1996م.
- 25- ابن منقذ، أسامة: البديع في نقد الشعر، تحقيق عبدآ علي مهنا، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط1، 1407هـ/1987م.
- 26- أبو موسى، محمد: التصوير البياني دراسة تحليلية لمسائل البيان، مكتبة وهبة، دط، 1980م.

تلقي مصطلح التأويل في النقد العربي المعاصر

(قراءة وتحليل)

the term "interpretation" in contemporary Arab criticism (comprehension and analysis)

د.عبد القادر لباشي (جامعة البويرة/ الجزائر)

ملخص:

تهدف هذه الدراسة إلى البحث في مصطلح التأويل في النقد العربي المعاصر، بتأكيد منابعه الغربية التي نشأ فيها، وكيف تعددت استعمالاته من باحث إلى آخر بحسب الظروف السياقية الواردة فيها، والحقول المعرفية التي عاش فيها. ثم انتقاله إلى الثقافة الأدبية النقدية عندها، وما أفرزه من سيول مصطلحية، ومفاهيم متعددة؛ الأمر الذي طرح إشكاليات عديدة في الترجمة والاستعمال النقدي.

ومن هنا تأتي هذه الدراسة لتسهم في إثراء مصطلح التأويل لدى نقادنا، وتتبع تطوره الدلالي من خلال وجهات نظر متباينة عند ثلة من الباحثين، أضافت إلى الدرس النقدي المصطلحي رؤى وآفاقا جديدة، يبقى الباحث في ميسر الحاجة إليها دوماً.

الكلمات المفتاحية: التأويل، الهرمنيوطيقا، التفسير.

Abstract:

this study aims to study the term "interpretation" in contemporary Arab criticism, by confirming its Western origins, and its uses from one researcher to another according to the contextual conditions and the knowledge fields. And then the transition to literary criticism and then term disorder, with multiple concepts. Which raised many problems in translation and use of this arab equivalents.

this study try to contribute to the enrichment of the term of interpretation, and follows its semantic development through different points of view, added to the critical lesson a new vision and prospects witch the researcher need.

Keywords: Interpretation, Hermeneutics, Interpretation.

لقد عرف الإنسان التأويل منذ أن حاول فهم الكون لأول وهلة، فعلاقته بذاته، وبما يحيط به شكّلت له مسوغا حقيقيا دفعه إلى طرح جملة من الأسئلة المتراكمة التي ما فتئت تلاحقه بين الفينة والأخرى، وكان الهدف من وراء ذلك كلّ إيجاد إجابات مقنعة لخيرات متعاقبة، تنازعت شعوره الحياتي، وأفكار متنوعة كانت تسلك الطريق نحو تخمينه الأول، فكان الوصول إلى الفهم المبدئي لأية ظاهرة تصادفه هو تأويل في حد ذاته، لكنه لم يدركه، ولم يعرف تسميته، ومصطلحاته على وجه التحديد.

إنّ ظاهرة التأويل كانت في البدء مصاحبة لمحاولة الفهم منذ بزوغ الفكر البشري، ويمكن القول أن التأويل قد اتجه إلى شرح النصوص، وفهمها كمرحلة أولى ثم تحوّل إلى إنتاج المعرفة، وإعادة تشكيل وعي يتماشى وتحدد الحياة، والقناعات والأفهام من لدن المؤلفين أنفسهم، فحصلنا في الأخير على عدد لا نهائي من الشروح والتأويلات، والتفسيرات تفوق في أحيان كثيرة النصوص الأصلية قيمة.⁽¹⁾

يمكن الإشارة- ونحن بصدد - التركيز على البحث في أوليات الخطاب التأويلي أن ندرج قول الله عز وجل لآدم عليه السلام: «ولا تقربا هذه الشجرة فتكونا من الظالمين» «القرآن الكريم ، سورة البقرة ، الآية : 38» .

لقد صاحب هذا الخطاب محاولة فهم من آدم عليه السلام ، ووسوس له الشيطان ، فكان طموحه عليه السلام بأن يقرب الشجرة ولا يغضب ربه ، ولعل هذا ما كان يدور في ذهن نبينا عليه السلام ، وعده كثير من مفسري الخطاب الديني تأويلا؛ ومع مرور الزمن بدأ العقل البشري يعمل في البحث عن أجوبة لأسئلة تعلقّت بمصير الإنسان؛ حاضره ومستقبله وعلاقته بالآخرين، فتملكه العجز والخوف ، فكان أن اختلق الأساطير والآلهات وأبدى لها الخنوع⁽²⁾ ، وهكذا بدت تلك الأساطير - في هذه المرحلة بالذات - حلا لمشكلات الإنسان وتساؤلاته ، ومؤولا يأنس إليه ، لكنه سرعان ما أدرك لا جدوى هذا الخضوع أمام تطور العقل البشري، وقدرته على تمثيل الأشياء بالتفكير والتعلم ، فراح يبحث عن آليات فهم جديدة ، توافق منطقته ، ونموه العقلي الذي اكتسبه ، واستطاع أن يقدم أفكارا مستحدثة، ويحصل على قناعات جديدة لها ما يبررها ، كما عدّل عددا من المفاهيم كان بالأمس متشبثا بها.

اكتسبت ظاهرة التأويل أهمية بالغة في شتى صنوف المعرفة الإنسانية الواسعة، في الدين والفن والأدب... وغيرها، ولكنها أخذت قسما وافرا من التناول في مجال الفلسفة تحديدا، بحيث إنهما عدّت ظاهرة فلسفية بامتياز، وذلك ربما لطابعها الفكري التأملي الملح في البحث عن الحقيقة والماهية.

عرف المصطلح تطورا عبر تاريخه الإنساني، مما أدى إلى ظهور مفاهيم ودلالات لم تكن بادية من قبل.

ففي منظومتنا الفكرية الإسلامية ، وعبر تاريخها الطويل مسّ التأويل دينا سماويا من خلال كتاب محفوظ، لم يعرف التحريف إليه طريقا، غير أن إمكانية التأويل في هذا النص الخالد اتكأت على مرجعيات فلسفية خارجية وافدة، وليست

أصيلة؛ فبدت معظم التأويلات التي لحقته غير متجانسة، ومتضاربة في كثير من الأحيان، وقد شهدت ظاهرة التأويل انتعاشا في البيئة الكلامية نتيجة اهتمام المسلمين بمفردة (العقل) دلالة وغاية، وقد عرفت إشكالية جوهرية تأرجحت بين النقل والعقل، بين البحث العقلي، والموروث النقلي.

كان التأويل عند فلاسفة اليونان مرتبطا بالموروث القديم (التراث الشعبي) ونتيجة هذا التفاعل بين الفعل التأويلي والمادة التراثية تفتقت ينابيع الفن الخالد والإبداع الشاعر، فساهم التأويل حقا في نقل الحقيقة والمعرفة إلى الإنسانية جمعاء لتعرف منه الحكمة والإلهام. و أول ما يصادفنا في الحضارة اليونانية مصطلح الهرمينوطيقا، وهي مشتقة من **Hermêneutikê** وتعني تقنية الفهم، وفن التأويل، وتذكر الأسطورة أن الإله الذي أرسل إلى الإغريق أسندت إليه مهمة إبداع القراءة والكتابة. وقد كتب أرسطو مبحثا في التأويل وعنوانه بـ: **Peri hermeneias** بحيث يرى « بأن قول شيء ما بخصوص شيء ما هو بالمعنى الكامل والقوي لكلمة تأويل»⁽³⁾.

أما التأويل عند اليهود فقد أدرك مشكلة جوهرية انحصرت في ذلك التناقض الذي اكتسبته كتبهم المتواترة، والتي فقدت صلتها بالمصدر السماوي بسبب تحريفها، فحاول جل فلاسفتهم التوفيق بين الفلسفة ونصوصهم الدينية المخرفة.

وإذا عرجنا إلى العهد المسيحي، فإننا نجد أنّ التأويل قد نشأ نشوء المسيحية نفسها؛ لقد اتخذت التأويل منهجا لقراءة نصوصها المسيحية، وكان للمدارس التي سادت في ذلك العصر دور في تشكيل الوعي التأويلي آنذاك، ونذكر منها الأفلاطونية والأوغستينية؛ إذ يعدّ كثير من الفلاسفة والمؤرخين فلسفة القديس أوغستين قمة الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط.⁽⁴⁾

ويذكر أنّ أوغستين عالج مسألة التأويل في ضوء إشكالية العقل والإيمان، وذهب إلى القول بأنّ للعقل مهمتين قبل الإيمان وبعده، فالمرحلة الأولى ارتكز شعاعها على: تعقل كي تؤمن والمرحلة الثانية: آمن كي تتعقل⁽⁵⁾؛ ولذلك حظيت أفكاره باهتمام بالغ عند أقطاب الهرمينوطيقا الحديثة أو ما سمي التأويلية، وهو ما حدا بمجدجر وغادامير إلى استلهاهم كثير من القضايا التي علقت بظاهرة التأويل تدقيقا، فالأول يذكر أوغستين كثيرا في كتابه المعنون بـ: الوجود والخلود، والثاني في مؤلفه الموسوم ب: الحقيقة والمنهج، وكذا في كتابه: فلسفة التأويل، بحيث استقى معظم أفكاره لتشكيل نظرياته المختلفة في التأويل⁽⁶⁾.

تبدو كلمة تأويل قديمة وعريقة في آن واحد سواء أبحثنا عن مدلولها في ثقافتنا العربية أم في الثقافات الغربية، فالكلمة يبعدها المعجمي والاصطلاحي لم تعرف تغيرا أو تطورا ظاهرا للعيان في مختلف المتون القديمة من قواميس ومعاجم وموسوعات أدبية متخصصة. ولا نجد تباينا ماثلا بين دلالات الكلمة من الناحيتين المعجمية والاصطلاحية، ويمكن القول أن هناك قدرا من التطابق بين الدالتين، وقد ورد في اللسان ما يلي: « أول الكلام وتأوله دبره وقدره، وأوله وتأوله فسره، والمرد بالتأويل نقل ظاهر اللفظ عن وضعه الأصلي إلى ما يحتاج إلى دليل لولاه ما ترك ظاهر اللفظ. وجاء أيضا أن التأويل

و المعنى والتفسير واحد، وينسب اللسان إلى الليث قوله التأول والتأويل تفسير الكلام الذي تختلف معانيه، ولا يصح إلا ببيان غير لفظه»⁽⁸⁾.

وعند الرجوع إلى القواميس العربية نجد سهيل إدريس يترجم الكلمة herméneutique إلى صفة: تفسيري، تأويلي (متعلق بتفسير الكتب المقدسة والقوانين القديمة) واسم : تفسير النصوص القديمة.⁽⁹⁾

ونعثر في معجم مصطلحات الأدب لمجدي وهبه أن التأويل **interpretation** هو تفسير ما نص من غموض؛ بحيث يبدو واضحاً جلياً ذا دلالة يدركها الناس، ويعني أيضاً في المعجم ذاته إعطاء معنى أو دلالة لحدث أو قول، لا تبدو فيه هذه الدلالة لوهلة⁽¹⁰⁾. وجاء لأول وهلة في مادة التأويل الجديد: إنه إعادة النظر في نص ما وتفسيره تفسيراً مختلفاً عما سبقه من التفسيرات. وورد في معجم آخر، وهو معجم المصطلحات الأدبية لإبراهيم فتحي أن التأويل بمعنى **heuristic** فهذه الصفة تشير إلى أي نشاط أو سلسلة أفعال تثير الاهتمام، وتحفز على مداومة البحث، وتفضي بالمرء إلى أن يكتشف الحقائق لنفسه، والكلمة يرجع أصلها إلى اليونانية، ومعناها يكتشف، تعني تكتيك أو علم البحث عن الأشياء أو تأويلها. والمقصد الأكبر للأدب العظيم يتعلق بالاكشاف فهو مصمم بحيث يمكن للقراء من أن يكتشفوا لأنفسهم معنى الحياة⁽¹¹⁾.

وجاء في معجم الأنثولوجيا والأنتروبولوجيا على سبيل المثال أن (التأويلية) في الأنثروبولوجيا يرجع استعمالها إلى ماكس فيبر الذي كانت جل أعماله تهدف إلى البحث في الظواهر الاجتماعية، ومن ثم تأويلها، وقد اتسمت أفكاره بالتأثير الجلي بفلسفة ديلثي القديمة، وقد ميز بين (التعليل) الذي هو نشاط استخدم في العلوم الطبيعية بواسطة التفكيك والاستقراء، وبين (الفهم) الذي هو الأداة الأولى للبحث في العلوم الإنسانية، ويورد محمد خير البقاعي⁽¹²⁾ في ترجمته لمقالة من تأليف f.schurewgen و f.hallin تحت عنوان: من التأويلية إلى التفكيكية جملة من القضايا المرتبطة بمصطلح التأويل، بداياته وتطوره:

يضم الحقل السيميائي الذي يغطيه الفعل اليوناني: أول، herméneuein مصطلحات مثل: عرف، اشرح، ترجم، فسر، عبّر، ثم يتبعها بمصطلحات أخرى ترتبط بالمعنى الذي هو أساس من أساسيات العملية التأويلية، وهي كالاتي: المعنى الباطني / المعنى الاستعاري: tropologique / المعنى المستتر، وقد عرف المصطلح الهرمنيوطيقي اشكاليات في القرن التاسع عشر، غير أن ديلثي حاول أن يجد حلاً له، باقتراحه تعريف للتأويل عام 1900 متمثلاً في: فن تفسير الباقيات المكتوبة، ولم يتعارض هذا آخر هو: اندماج الأفق. يقدم نصر حامد أبو زيد مفهوماً للهرمنيوطيقا، ولا يقابلها لمصطلح التفسير على اعتبار أن التفسير يشير إليه المصطلح exegesis، فالهرمنيوطيقا تختلف عن التفسير لأن هذا الأخير يعني تلك الآليات التي تمارس تطبيقياً لفهم النصوص، بينما الهرمنيوطيقا فتحيل إلى ظاهرة التفسير، وهو هنا يستعين بما جاء في قاموس روبرت الفرنسي⁽¹³⁾.

وهو نفسه ما ذهب اليه جميل صليبا بقوله: تختلف الهرمنيوطيقا عن التفسير **l'exégese** والذي يتحدد مفهومه بالشرح اللغوي والمذهبي لنص ما وبخاصة لنص ديني. (14)

يمكن الإشارة إلى أمور جمة تحيط بمسألة التأويل، فتحت الأفاق واسعة أمام الباحثين في التعامل مع المصطلح فامبرتو ايكو مثلا في كتابه الأثر المفتوح يركز على مقولة الانفتاح التي تقتضي من أجل تجليتها نشاطا تأويليا. لأن قضية التأويل تعصرها تعددات دلالية لا حصر لها. (15)

ويعتقد رشيد الإدريسي أن مصطلح **interprétant** الذي استعمله الفيلسوف المعروف شارل موريس كان مصدرا للكثير من اللبس، إذ تم فهمه من طرف البعض فهما خاطئا يجعله مقابلا للمؤول، وهي إحدى الكلمات المشتقة من التأويل، ولكنها تحمل بعدا سيماويا خالصا، والمشكل نفسه وقع عند المشتغلين في الحقل المصطلحي من أمثال عبد الله العلابي في الموسوعة الفلسفية العربية وعادل فاحوري في تيارات السيمياء، فقد ترجما المصطلح إلى كلمة التعبير، وهي ترجمة غير موفقة، لأن التعبير يحيل بالدرجة الأولى على مصطلح **expression**. (16) وما دمنا نتحدث عن أمبيرتو ايكو فالواجب المنهجي يقتضي منا أن نؤكد على أن جل الباحثين العرب انصبت دراساتهم في مجال الهرمنيوطيقا وتفسير النصوص على جهود هذا الباحث خصيصا.

يؤكد عبد الرحمن بوعلي في ترجمته لكتاب ايكو الأثر المفتوح أن هذه هي المرة الأولى التي كتب فيها أمبيرتو ايكو أول محاولة نقدية ونظرية كان الهدف منها إرساء قواعد هذا المصطلح من خلال المداخلة التي قدمها في المؤتمر العلمي الثامن عشر للفلسفة عام 1958، والتي كانت حول "مشكلة الأثر المفتوح"، وقد كانت هذه المداخلة بمثابة البذرة التي ستشكل كتابه **Aperta Opera** الأثر المفتوح.

من خلال طرحه لمفهوم الانفتاح، يبدو أن ايكو يدرك جيدا «أن الأثر حتى وإن كان مكتملا، ومغلقا من خلال اكتمال بنيته المضبوطة بدقة، هو أثر "مفتوح" على الأقل من خلال كونه يؤول بطرق مختلفة، دون أن تتأثر خصوصيته التي لا يمكن أن تختزل، ويرجع التمتع بالأثر الفني إلى كوننا نعطيه تأويلا، ونمنحه تنفيذا. ونعيد إحياءه في إطار أصيل». (17)

وهنا يمكن القول أن ايكو يشرح مفهوم الانفتاح وفق خطين متوازنين يجمعان النص والقارئ على السواء؛ باعتبارها طرفين أساسين في اشتغال عملية التأويل.

ويقدم حبيب مونسي مفهوما للتأويل مؤداه ينحصر في هيمنة الدال، وخروجه إلى رحابة المدلول الذي يمارس هيمنة قد يصعب في الكثير من الأحيان تجاوزها إلا بفعل التأويل. (18) كما يندرج تحت مصطلح التأويل مصطلحات أخرى لا تقل دلالة عما ذكر آنفا من مثل التعدد والانفتاح ونحوها عند فان ديك في كتابه: نظرية الأدب في القرن العشرين.

كما يمكن التأكيد على مصطلح آخر استعان به ايكو في شرح الأعمال المفتوحة وهو : les œuvres en mouvement، والتي ترجمها عبد الرحمن بوعلي مقترحا : الآثار المتحولة، والتي لها خاصية لا نهائية الدلالة (19). ويرى ايكو أن مفهوم الانفتاح لم يظهر إلا مع أفول المذهب الرومانسي ، وانبثاق المذهب الرمزي ، وذلك مع اهتمامات مالارمي للتأويل ولا نهائيته ، بحيث اقترح مفهوم البياض الذي اشتهر به وتيسوغراغيا الكيفيات التي تنتظم بها الورقة (20). كما يمكن القول بمصطلحات جمة لها نزوع فلسفي ونفسي، وهي تستخدم في فعل التأويل من مثل :القراءات الباطنية وترجم إلى **les ésotériques**

وفي المحصلة العامة فقد ترجم العديد من نقادنا الأثر المفتوح- من خلال ما كتبه إيكو في هذا المجال - إلى كونه يعالج في جل كتاباته العلاقة بين النص والقارئ، وذلك بإبراز النشاط التأويلي الذي يتطلبه النص، وإظهار مختلف أطوار المغامرة التأويلية التي يدخل فيها المتلقي في كل نشاط قرائي.

و يضيف سعيد بنكراد إلى التأويل مصطلحا آخر هو التخمين؛ فالأول ليس ثيمة ، وليس حكما مسبقا على المعنى ، بل هو تصور أولي و حدسي للمعنى ، إنه يمثل عند القارئ الأشكال الأولى لمقاربة المعنى وفق خطاطة يتبناها هذا القارئ ، ويباشر وفقها عمليات التأويل اللاحقة، بينما يسهم عبد الملك مرتاض في إثراء مصطلح التأويل، ويراهن على استكناه التراث ، والاستثمار قدر الإمكان في منجزات الغرب المصطلحية ، بالاعتماد على توليدها ، وتأصيلها. وقد ورد مصطلح تأويل في العديد من خطاباته النقدية ، فالتأويل صاحب مصطلحا آخر هو القراءة، ولكنها جاءت أولا ثم تلاها ، بصيغة موصوفة : القراءة التأويلية(21) ، وهو بذلك لا يجيد عن قول ميشال بيكار্দ m. picard في هذا الشأن أي قراءة تكون تأويلية (Interprétative). وهذا يتجاوز، بتوسّع، المطابقة البسيطة والفجة للنص؛ بتكوين الدلائل، وتحميئ المداليل (22).

لا يمكن أن نسلم- للوهلة الأولى - أن التأويل والقراءة قد يشكلان مفهوما واحدا ، ذلك أن كل تأويل لابد أن تسبقه قراءة ، لو في زمن قصير ، بين فعل القراءة وفعل التأويل ، قد لا نستطيع تحديده ، وهو ما يؤكد بعض الدارسين الذين يفرقون بين القراءة والتأويل مثلما ذهب إليه عبد الواحد العدواني بقوله : إن « العلاقة بين التأويل والقراءة تتوضّح من خلال أسبقية أحدهما على الآخر. فقراءة النص تحتوي جانباً تأويلياً، وعندما نقرأ النصّ ابتغاءً تأويله، فإننا نمارس قراءة معينة لها خصوصية معينة. فالقراءة لا تتجه نحو تأويل محدد، ولكن لا تحيد عن تأويل يلائمها. في الوقت الذي نجد فيه أن التأويل يرمي أصلاً من خلال قراءة محددة / نقدية إلى تأسيس وجوده (23). وإذا كان مرتاض يربط مفهوم القراءة بالتأويل، فإن احمد إبراهيم (24) يعتبر الترجمة traduction شكلا من أشكال العملية التأويلية المرتبط بالفهم compréhension، وهو يرى في الترجمة والتأويل أداتين من أدوات العبور الفكري . ويستدل ذلك بمقولة هيدغر: "التأويل والترجمة هما في جوهرهما الشيء نفسه". (25)

ولكن محمد شوقي الزين⁽²⁶⁾ يؤكد على أن ترجمات كثيرة ميزت بين التأويل الذي يقابله بالأجنبية *interprétation* وفن تأويل، وتفسير وترجمة النصوص الذي يقابلها أيضا باللغة نفسها *herméneutique*. فمن الباحثين من يترجم مصطلح *herméneutique* بعلم الفهم والتفسير، ونذكر عز الدين إسماعيل؛ فالمصطلح - حسب رأيه - مبني على الفسر والإبانة، فهو مستنبط من الدلالة اللغوية الأولى، وهي الإبانة عن الشيء. ويضيف أن المؤسسات الأدبية في فرنسا في بداية هذا القرن، وبفضل المستشرق لانسون دأب على أن يكون الدرس الأدبي فيها يدرس تحت عنوان: شرح النصوص *explication des textes*⁽²⁷⁾ ويرى «أن التأويل خاص والتفسير عام، فكل تفسير تأويل، وليس كل تأويل تفسير»⁽²⁸⁾، ولا يتوانى في التذكير بأن مصطلح التفسير يتأخم مصطلحا آخر هو مصطلح التأويل، المتعلق بعلم قديم هو الهرمنيوطيقا.

تأسيسا على ما سبق تناوله، يمكننا استنتاج ما يلي:

- أن مصطلح الهرمنيوطيقا هو مصطلح قديم، فقد عاش في أحضان الدراسات اللاهوتية، وكانت الغاية من الاستعانة بهذا المصطلح هي محاولة تفسير النص الديني الكتاب المقدس. ويشير نصر حامد أبو زيد في هذا الشأن أن القضية الأساسية التي تناولتها الهرمنيوطيقا هي معضلة تفسير النص بشكل عام.

- لقد عرف مصطلح التأويل تقلبات عدة سواء أعلق الأمر بتشكله معجميا أو بمحاولة ضبط بنيته الاصطلاحية؛ وذلك ربما راجع لمختلف المراحل التي سار فيها المصطلح، تاريخيا ومنهجيا إلى أن اكتسب صفات خاصة بعلم المصطلح.

- المصطلح غربي المنشأ بالدرجة الأولى، ثم استقدمه مفكرون ونقادنا، وتناولوه في مجمل خطاباتهم المعرفية والنقدية تحديدا.

- ثمة تفاوت من لدن نقادنا العرب في التعامل مع المصطلح ترجمة وتعريبا، نتيجة تلق واحدي تأثري من جهة؛ أو تداولي جمعي من جهة ثانية، في ظل غياب لمؤسسة الترجمة والتعريب في بلادنا العربية.

قائمة الهوامش:

- 1 - أحمد شلبي ، اليهودية ، مكتبة النهضة ، مصر ، ط12 ، 1997 ، ص 271
- 2 - ول وايريل ديورانت ، قصة الحضارة ، دار الجبل ، بيروت ، 1998 ، ج5 ، ص 318.
- 3- P. Ricœur , De l'interprétation-Essai sur Freud. Paris ,Seuil , 1965 p.19
- 4 - محمد يوسف موسى ، بين الدين والفلسفة في رأي ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط ، مطبعة العصر الحديث ، بيروت ، 1408هـ ، ص126.
- 5 - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.
- 6 - ينظر: جورج غدامير، فلسفة التأويل، ترجمة محمد شوقي الزين، المركز الثقافي العربي والدار العربية للعلوم ، بيروت ، ط2 ، 2006 ، ص 42 و64.
- 7 - صلاح صالح ، مشكلات النقد التأويلي ، مساهمة بحثية قدمت في مهرجان القرين الثقافي - الكويت ، 2006.
- 8- لسان العرب . مادة (أول).
- 9 - سهيل إدريس ، قاموس فرنسي عربي ، دار الآداب ، ط 16 ، بيروت ، 1995 ، 611.
- 10- مجدي وهبة ، معجم مصطلحات الأدب ، مكتبة لبنان، 1974، مادة (تأويل).
- 11 - ابراهيم فتحي ، معجم المصطلحات الأدبية ، المؤسسة العربية للناشرين المتحدين ، ط1، صفاقس ، تونس ، 1986 ص 76.
- 12- فرناند هالين - فرانك شورير فيجن - ميشيل أوتان ، بحوث في القراءة والتلقي ، ترجمة محمد خير البقاعي، مركز الانماء الحضاري، ط1، حلب ، 1998 ، ص 13.
- 13 - Grand Robert m . a short history of interpretation of the bible . the macmillan company. New york. 1963 .
- 14- جميل صليبا ، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982، ج1، ص314-315
- 15- رشيد الإدريسي، سيمياء التأويل، الحريري بين العبارة والإشارة ، شركة النشر والتوزيع -المدارس - الدار البيضاء، ط1، 2000، ص14.
- 16 - ينظر رشيد الإدريسي ، سيمياء التأويل ، ص 31.

- 17- المناهج المعاصرة في ضوء الدراسة الأدبية" ، تأليف جماعي ، مطبعة انفوبرينت ، ط 1 ، منشورات وحدة النقد الأدبي الحديث : مناهجه وقضاياها ، كلية الآداب ، فاس ، 1999 ، ص 55.
- 18- حبيب مونسى ، فلسفة القراءة واشكالية المعنى ، دار الغرب للنشر والتوزيع ، الجزائر ، 2000 — 2001 ، ص 200 ، 201.
- 19 - أمبرطو ايكو ، الأثر المفتوح ، ترجمة جزئية للدكتور عبد الرحمن بوعلي ، دار النشر وجده ، المغرب ، 2000 ، ص 20.
- 20 - وحيد بوعزيز ، حدود التأويل : قراءة في مشروع أمبرتو إيكو النقدي ، منشورات الاختلاف ، ط 1 ، الجزائر ، 2008 ، ص 26.
- 21 - عبد المالك مرتاض ، تحليل الخطاب السردي ، ديوان المطبوعات الجامعية ، ط 1 ، 1995 ، الجزائر ، ص 234.
- 22 - La lecture comme jeu, Michel PICARD, collection "CRITIQUE", Les éditions de Minuit, Paris, 1986, P 2
- 23 - عبد الواحد علواني، مغامرة التأويل" ، مجلة "الفكر العربي" ، بيروت ، ع.76 ، س.15 ، 1994 ، ص 14.
- 24 - أحمد إبراهيم ، سر الترجمة وهاجس التأويل ، من كتب جماعي : التأويل والترجمة ، منشورات الاختلاف ، ط 1 ، 2009 ، ص 19 .
- 25 - المرجع نفسه ، ص 29 .
- 26 - محمد شوقي الزين ، الفينومينولوجيا وفن التأويل، فكر ونقد عدد 16/1999 ، ص 71.
- 27 - نصر حامد أبو زيد، الهرمنيوطيقا وتفسير النص، مقال، مجلة فصول ، م 1 ، عدد 3 ، 1981 ، ص 141.
- 28- عز الدين اسماعيل، جدلية المصطلح الأدبي ، مجلة علامات في النقد ، ج 8 - م 2 ، يونيو ، 1993 ، ص 118.

علم الاجتماع وإبستمولوجيا المنهج: جدلية الكم والكيف

The Sociological and epistemological of méthodologie: dialectal of Quantitatif and Qualitatif

د. بن لعوج لطفى (جامعة عبد الحميد بن باديس / مستغانم - الجزائر)

ملخص:

يتناول هذا العمل ذلك التحدي القائم بين البحوث الكمية والكيفية، إذ قد يكون هذا التحدي مناهضا للسوسيولوجيا لينبثق عنه عدة مصادر بحثية حول تلك المفارقة ذات التوجه الكمي والكيفي للبحث الامبريقي، ليأخذ بعين الاعتبار تلك الأعمال الابستمولوجية المعاصرة، إنه توجه جديد، يشكل طباعا متعدد القرائن وعقلاني في جوهره بعيد عن كل رؤية معيارية متحرر من تلك التوجهات ذات البناء السكولاستي، فهو تارة يكون شرعيا وطارئا، شرعيا لأنه يعبر عن ردة فعل تلك المكانة الابستمولوجية لعلم الاجتماع وما يلازمه من تخصص مند نشأته، فهو طارئ لأنه نسبي وارتيابي من حيث إثارته لجملة من الرهانات، فمن خلال هذه الأطروحة سنتطرق لذلك الإشكال القائم حول تداعيات السوسيولوجيا في فترة العشر سنوات الأخيرة، بعبارة أخرى قد يكون هذا التحدي مناهضا للنظريات السوسيولوجية لينبثق عنه عدة مصادر مبحثية حول تلك المفارقة المتعلقة بالحس العام، كما يأخذ بعين الاعتبار تلك الأعمال الابستمولوجية المعاصرة، إنه توجه جديد يأخذ طباعا متعدد القرائن وعقلاني في جوهره. f.

الكلمات المفتاحية: الاكسيولوجيا، الابستمولوجيا الوضعية، الانعكاسية، الدوكسا، الحذر الابستمولوجي، التفسيرات التصويرية.

Summary:

This thesis attempts to understand how sociology has addressed this challenge of the quantitatif and qualitative resherche , beginning with debates which have give the aptitudes of the qualitative and quantitative constitution this article then explores the potential of some contemporary epistemological, work which brings to gather pluralism and rationalism, far from any normative type orientation, and rather as it has emerged from its process of scholastic construction. , it is both legitimate and urgent. Legitimate, because reflections on the epistemological status of sociology have been undertaken throughout its history; urgent, because contemporary relativism and skepticism have tended to exacerbate the issues. This thesis attempts to understand

how sociology has addressed this challenge in the past ten years. Beginning with an examination of the debates of theory sociologique.... This article then explores the potential of suns common epistemological work which brings to get her pluralism and rationalism. Far from any normative-type orientation,

Key words: Axiological, epistemological positivisme, réflex ionisme, doxa, idéographie.

مقدمة:

يوظف الباحث في ميادين علم الاجتماع عدة طرق ومناهج بحثية أكثر ليونة ومرونة، كما يختار أساليب بحثية وطرائق حديثة مثل: المحاسبية والملاحظة بالمشاركة والتراكيب الشخصية وفي السياق ذاته نجد الكثير من الباحثين الاجتماعيين يولون الاعتبار بتشخيص الوضع القائم للبحوث الاجتماعية ومن ثم رصد الملامح العامة للدراسات والبحوث السائدة في البلدان العربية، محاولين بذلك التعرف على عوامل الإخفاق في تفسير الواقع وتحليل مشكلاته بوضع تصورات مستقبلية لما يجب أن يكون عليه علم الاجتماع، إضافة إلى الدور المنوط به الباحث الاجتماعي، إلا أن العقد الأخير يشهد دراسة إبستمولوجية لعلم الاجتماع بمعنى دراسة الإنتاج المعرفي، حيث ظهرت طرق عامة "مناهج مشتركة" كفرع من فروع العلوم الاجتماعية يمكن أن يتميز باستخدام مناهج أخرى تمتاز من حيث علم الوجود ونظرية المعرفة ونماذج الإنسان وفقا لعدة تصورات، فالباحث المتعلق بالاتجاه الموضوعي سيختار منهجه البحثي من بين البدائل التقليدية مثل الدراسات المسحية والمنهج التحريبي وما شابهها، أما الباحث الذي يفضل المدخل الذاتي وهنا نتساءل من جديد حول العودة إلى الذات العربية وتوظيف منهج خاص بمجتمعنا المحلي كبديل منهجي عن بقية المناهج المطروحة والسائدة في الساحة الثقافية حيث يرفض هذا الأخير المنطلقات الميتودولوجية الغربية والماركسية.

فالاختلاف المنهجي والفكري بين مجموعتي الاتجاهات ينبع من الخلاف حول تصورات الباحث للواقع ورؤية الإنسان للمجتمع، فهو خلاف يتخطى حدود العلم إلى فلسفة العلم، فإذا كان مفهوم العلم يعني ضرورة استخدام لغة الكم والإحصاء وإذا كانت المفاهيم الكيفية لا تستطيع تقديم مثل هذه البيانات، فلماذا لا نصرح بأن الدراسات الإنسانية ليست علما بهذا المعيار! بل هي فن يعتمد على موهبة الباحث بجوار اعتماده على معرفته لتقنيات البحث الكمي؟

وعليه ولكي نفصل في هذا الرهان الابستمولوجي بشقيه الحدائي والتقليدي وما يترتب عنه الدراسات من مشروعية الشك والتشكيك في نتائج دراساته من حيث كونها حقول تجارب مفضلة لدى العديد من الباحثين الأجانب لأسباب عديدة، دون أي امتلاك لوسائل الاستخدام الفعالة والخاصة لمناهج البحث، فضلا عن انعدام الموضوعية

والتجريد لدى الغالبية من هؤلاء الباحثين الذين يستهدفون دراسة الشخصية العربية بقصد إثبات أو نفي سمات معينة تخدم أهدافا غير علمية تمّ تحديدها مسبقا في مخابرتهم وذلك تحت غطاء البحث العلمي المجرد¹ إلى يمكن القول أن علم الاجتماع لا زال رهبن المعرفة التجريدية؟ وهل موضوعية العلوم الاجتماعية تكمن في ذلك التصور الكمي الإحصائي الخاص بقراءتها للواقع؟ أم أن المسألة تتعلق بفهم السلوك الكامن أو الغير معلن لدى الفاعل الاجتماعي؟ أين مكانة النزعة السيكلوجية الفر دانية من هذا التصور؟

*المنهج - من نظرية المعرفة إلى الاستمولوجيا :

لقد تأسس المنهج بداية من عصر النهضة الأوروبية حيث نرى المناطقة يعنون بمسألة المنهج كجزء من أجزاء المنطق، فنرى كل من (RAMUS) 1515-1572 قسم المنطق إلى أربعة أقسام: التصور/ الحكم/ البرهان/ المنهج إلا أنه اهتم بالأدب ولم يهتم بالملاحظة والتجربة² ويرى "A compt" أن الغاية الأساسية لدراسة المنهج هي: "أن نصل إلى تكوين نسق جيد من العادات العقلية وذلك بشكل لا نحس فيه بأية مفاجأة عندما نقرأ في عام 1856م ما كتبه عن التأليف الذاتي والمعنون بـ "رسالة في الفلسفة الرياضية" المقطع التالي: "يتكون المنهج الشامل من ثلاثة عناصر: الاستنباط والاستقراء والبناء التي يتمثل تعاقبها في تصنيفها تبعا للأهمية والصعوبة المتزايدتين...".

كما ميز M E Chevreul في رسائله بين المنهج العام والمناهج الخصوصية حيث عرف المنهج العام التحريبي كما يلي: "إن البرهنة التي توحى بها ملاحظة الظواهر تقيم بالتالي تجارب نتعرف بموجبها على العلل التي ترتبط بها وتكون هذه البرهنة المنهج الذي أسميه منهجا تجريبيا لأن التجربة تكون في النهاية هي المراقب والمعيار (critérium) لصحة البرهنة في البحث عن العلل أو عن الحقيقة..."³

كما أن الانتقادات التي وجهت إلى الاتجاه البنائي/ الوظيفي بسبب اعتماده على سلوك أفراد الظاهرة وما يقوم بينهم من علاقات على أرض الواقع وإغفاله الجانب الحركي الديناميكي في دراسة الثقافة الإنسانية، تلك التي أدت إلى تبني نظرية جديدة في الدراسة تتناسب مع التغيرات الاجتماعية والثقافية والسياسية إبان الحرب العالمية الثانية، فمن هنا برزت فكرة النظرية المعرفية في دراسة الثقافة الإنسانية والتي تبحث في طرائق إدراك وتفكير الناس ومن ثم الوسائل التي يصلون بواسطتها إلى الحقائق.⁴

أما مصطلح "تاريخ أنساق الفكر" في إطارها أطلق عليه "إطار المعرفة" يحدده Foucault.M في ثلاثة إنقطاعات: -الانقطاع الأول: حدث في أواسط القرن السابع عشر وأدى إلى القضاء على الاتجاه الذي كان سائدا من قبل نحو إبراز و(توكيد) أوجه الشبه بين الأشياء المختلفة أو حسب (خلق الله كله) حسب ما يقول Otto Friedrich هي حالة ميل التفاوت والاختلاف.

-**الانقطاع الثاني:** حدث بعد الثورة الفرنسية بقليل حيث يتمثل في ظهور فكرة التقدم التطوري في المجالين: الاجتماعي والعلمي وتعتبر هذه الفكرة بمنزلة الإطار المعرفي الذي يميز العصر الحديث.

-**الانقطاع الثالث:** هو ما يمكن أن يتبلور فيما يمر به العالم الآن ليصبح قطعاً في مجرى التاريخ، إلا أنه لم يقدم أي تحديد دقيق واضح المعالم لذلك "القطع" وبدون تفسير مقنع عن الطريقة التي تتم بها هذه التوقعات والانكسارات وأسباب حدوثها⁵، أما المعرفة التاريخية فهي التي تعادل المعرفة العقلية المتوارثة في تراثنا ونظرية الوجود حيث يجب موضوع المعرفة على سؤال ماذا أعلم؟ وهو يقابل نظرية الوجود عند علماء أصول الدين والطبيعات في علوم الحكمة والأحكام الشرعية في علم أصول الفقه ونظرية "الأكسيولوجيا" إجابة على سؤال ماذا أفعل؟ بعد الانتقال من الداخل إلى الخارج ومن الطبيعة إلى الإنسان وهي تعادل أنساق العقائد والعقليات وسمعيات أصل التوحيد والعدل في العلم وأصول الدين والأوامر والنواهي في "علم أصول الفقه" والإلهيات في علوم الحكمة.⁶

***الابستمولوجيا:**

يقول **لالاند** محددًا الابستمولوجيا:

«Ce n'est pas proprement l'étude des méthode

Scientifique qui est l'objet de la méthodologie, et fait partie de la logique... »

"و هذا يعني أن الابستمولوجيا ليست بالضبط دراسة المناهج العلمية التي هي موضوع الميتودولوجيا والميتودولوجيا هي تحديد جزء من المنطق..."

بهذا يعتقد **لالاند** أن العلم هو جزء من المنطق مفرقا هكذا بين الابستمولوجيا والمنطق⁷، كما أنه من الأهمية فهم الابستمولوجيا التي من خلالها تطورت الممارسة الكمية بوصفها نموذج "العلم" (الحقيقي)، فالعلم الوضعي يؤمن بمعتقدات أساسية عديدة تتعلق بطبيعة المعرفة وهي المعتقدات التي تشكل في مجموعها "الابستمولوجيا الوضعية" التي هي الركيزة الأساسية للنموذج الكمي، فالوضعية تؤمن بوجود حقيقة قابلة للمعرفة وأن وجودها مستقل عن العملية البحثية والعالم الاجتماعي⁸ ويناقش **بلانشي** "Blanchet" بدوره مسألة العلاقة بين الابستمولوجيا والميتودولوجيا في بداية كتابه *l'epistémologie* ليؤكد أولاً أن التفريق الذي قام به **لالاند** بين الابستمولوجيا والمنهج يخص القرن التاسع عشر في فرنسا حيث كانت الميتودولوجيا جزءاً لا يتجزأ من المنطق حسب ما كان معمولاً به، حيث يضيف "بلانشي" متأملاً في قراءة **"لالاند"**:

لا يمكن للابستمولوجيا أن تبحث في مبادئ العلوم وقيمتها و(بعدها الموضوعي) بدون التساؤل حول قيمة وطبيعة المناهج المستعملة في ذلك وهذا يعني أن الكاتب يرى من الضروري ربط تلك المبادئ وذلك البعد الموضوعي للعلوم بالمناهج العلمية.⁹

كما يحصي المرزوقي الابستمولوجيا في أربعة مناظر رئيسية:

-الابستمولوجيا العامة التي أسسها أرسطو: التي تعتبر العلم نسقا من القضايا ذات أواصر منطقية، ويعتبر المنطق هو علم العلم.

-الابستمولوجيا العامة التي أسسها "ابن خلدون": هي التي تعتبر العلم "نسقا" من الممارسات التقنية ذات الأواصر الاجتماعية وتمثل التكنولوجيا علم العلم.

-الابستمولوجيا الذاتية: هي تلك التي أسسها ديكرت: طورها كانط فهي تعبر عن صورة باهتة عن الأولى إذ تقوم بتعويض النسق اللغوي بنسق متعال، فيتضمن ملكات العقل المتسامي ليشكل علم العلم.

-الابستمولوجيا العامة: التي أسسها وطورها "Hegel" وفيها يقع استبدال المجتمع بمهية خيالية، هي الفكرة المطلقة التي تتجسد عبر التاريخ¹⁰ وكان أفضل من معرني ذلك الذي قام به أ. جولدمان (1938)، حيث طرح مشكل (charmide): أي كيف يمكن للإنسان الغير متخصص أن يقدم على اتخاذ قرار بين خبرتين اثنتين يتناقضان حول موضوع معين؟ لكن يمكننا مع ذلك اعتبار أن القسم المحدد جدا في نظرية المعرفة المعاصرة سواء الاجتماعية منها أم لا تأتي من حركة "التطبيع" لهذه الأخيرة ففي هذا السياق يؤكد "و. كوين" النظر في مدى الفائدة من عمليات إعادة البناء العقلانية للعلوم التي هي الموضوع الرئيسي لنظرية المعرفة: ذلك أن "الابستمولوجيا" سوف لن يكون لها موضوع خاص أبدا، حيث يمكنها في الأخير أن تنضوي في إطار سيكولوجية أو سوسولوجية المعرفة.¹¹

*ابستمولوجيا الأداة ومنطق الممارسة الميدانية:

قد تكون المقابلة الوسيلة ذات القيمة الأكثر تقريبية لأجل ممارسة سوسولوجية أكثر تفاهية، لكن هذا الأخير لا يكون ذريعة لإعادة النظر في أدوات ووسائل أخرى كالأستماره وما سجا به ذلك، فما يحرك دوافع الأسباب ليس ذاك أو تلك من التقنيات بقدر ما يكون الاستعمال المفرط للمنهج ونزعت المنهجية Methodologisme فهو يعبر عن ذلك الفصل في ردة فعل الطريقة عن دواعي استعمالها الفعالة والخاصة بالعمل العلمي.¹²

فالمقابلات تعبر علي معرفة نسق الممارسة (أي الممارسة المتعلقة بالإيديولوجيات، الرموز) التي من خلالها يمكن إنتاج صيغة فعل الخطاب ومرجعياته ويكون ذلك متمركزا حول مقابلات خاصة بالفاعلين وتصوراتهم بعبارة أخرى (وصف الممارسات)،¹³ كما أن إستعمال التقنيات يمثل خطرا كبيرا ما لم يخضع للمراقبة الابستمولوجية التي بدونها لن يتحقق الحياد العلمي الذي يتغنى به دعاة هذه الطريقة ومن الأمثلة على ذلك، الحوار الغير المباشر في سياق المقابلة

البحثية الذي قد يسمح للشخص المستجوب أن يعبر عن نفسه بكل حرية وبدون تدخل من طرف المحقق إلا إذا توقف عن الكلام فيساعده علي المواصلة، لكن ذلك يكون بحياذ مع إعادة صياغة ما قاله المستجوب وباستيفاء وذلك باقتراح بعض الكلمات عليه وبدون التعبير بما أدلى به¹⁴، فالميدان في سياق هذا المعنى يلعب دورا مهما، فهو قبل كل شيء يعبر عن نقطة انطلاق الإشكالية: الفكرة التي يمكن من خلالها للوسوسولوجيا التفاهمية معالجة أحسن الفرضيات بعمق، فالميدان ليس لحظة مبسطة للتحقيق مثل أي آلة تأخذ طابع الأبحاث الصورية وعليه لايتعلق الأمر بمعاكسة النظرية ووضعها في سياق أمبريقي، بل قد يمكن تجاوز تلك القطيعة بمنح هذا الأخير نصيبه الوظيفي وذلك بتفسير الواقع ... فلا يتجسد هذا التصور في سياق تأملي للنظرية بقدر ما هي إشكالية تحقق ديناميكية بين (الملاحظات/الحدوس/ المعطيات والأنساق التفسيرية المتاحة.¹⁵

فمن الملاحظ أن هناك جملة من العوائق الاستمولوجية علي مستوى البناء التقني لأداة البحث، فلو أخذنا علي سبيل المثال الاستبيان قد نقول أنه ليس هناك تسجيل محايد لأجوبة المبحوثين مهما كان السياق في حين يجب مراعاة البناء النظري للدراسة المنشودة وما مدى انسجامها مع البناء التسلسلي لأسئلة الاستبانة وقد بين **بيار بورديو**. bourdieu في مؤلفه: 'العمل والعمال في الجزائر' كيف أن السؤال الذي يبدو بسيطا للغاية كقولنا: هل اشتغلتم اليوم؟ قد تقابله أجوبة يختلف فيها الفلاحون في القبائل عن الفلاحين في جنوب الجزائر، فاعتقادنا بحياذ هذا السؤال يفترض مسبقا توفر تعريف موضوعي للعمل، لكن التعريف الذي نعتمده نحن هو وليد مجتمعاتنا الصناعية يؤكد **بيار بورديو** ذلك بقوله: بما أننا نستطيع أن نطرح أي سؤال على أي كان وأن أي كان مستعد دائما تقريبا بإفادتنا بالإجابة مهما كانت صورتها وحتى على أقل الأسئلة الواقعية، فان الاستبيان وفي غياب نظرية عامة يقوم عليها قد لا يتساءل حول الدلالة الخاصة بالأسئلة المطروحة، فهو يعتقد بسهولة في واقعيتها مجرد واقعية الأجوبة التي تعطي لها .

ففي هذا السياق تطرح **الانعكاسية** مشكلة الموضوعية في العلوم الإنسانية والاجتماعية- فهل سيجد الباحث ميدان التجربة التي كان يفكر فيها بانفراد لضمان هذه الموضوعية؟ فهذا السؤال وهذه العبارة سيتم تعزيز المرجعية المثالية Source de l' idéalisation في تحديد الميدان وتعريفه لئتم تجاوز الميدان كمكان فيزيائي محدد، أم أن هناك وحدة مشتركة تشمل الكل؟ إن الاتجاه الانعكاسي Réflexive قد يؤول إلى إهمال هذا الفضاء الفيزيائي ليرز موقعه كفضاء إنساني مبني وفقا لآليات التعارف،¹⁶ فالمعاني التي يتم إعادة توجيهها في الميدان تبقى دقيقة، فبمجرد التأكيد على الأبعاد الاجتماعية أو الإنسانية سنجد أن البعد العلمي لا يبعد من طموحات الأنثروبولوجيين نحو العمل العلمي، فالكل واعى بتجربة التحليل والتأويل المغاير للمسار الذي يعايشونه، فالانفعال الفردي والفينومينولوجي يتطلب مشروع تحليل "سلوكي" مستمر ليغذي هذه الانعكاسية الأنثروبولوجية.¹⁷

كما أن شكل المعطيات والتقنيات المستعملة في هذا السياق ليس كافياً للتمييز بين المقاربات الكمية والكيفية الخاصة بمعطيات هي في حد ذاتها تتصف بالديمومة بما أنها تقوم بعملية بناء لصيغورات الإنتاج المنتمي والمندمج في العملية البحثية¹⁸ ليأخذ بعين الاعتبار (السياق الذاتي) والتراتبية الأميركية (الملاحظة/التحريب) والممارسة (دليل المقابلة، الاستمارة المشفرة) ومجموعة البنود المستعملة/ مثال: سؤال متعدد الاختيار، فيأخذ هذا الأخير عدة نقاط مهمة من أجل توجيه المؤشرات ليصححها فيما بعد وفقاً لـ"الرابعة" المضبوطة والوفية للظاهرة المشاهدة.¹⁹

فهذا لا يكون إلا إذا حددنا خصائص القطب التقني، فالباحث العلمي يركز على نموذج رباعي لفهم الممارسة العلمية يحددها (1974) de B.Herman الأقطاب: الاستمولوجي/ النظري/ المورفولوجي/ التقني وهنا "القطب التقني يضع علاقة للبناء العلمي وعالم الأحداث، ففي نفس السياق وعلى لسان couly ومن تصوره حول المرجعية الباشلارية حيث يؤكد على أن المعطيات الميدانية ليست لها معنى إلا في إطارها النظري- يقول "Bachelard": كل آلية للملاحظة على غرار الاستمارة ودليل المقابلة يمثلان في حد ذاتهما نظرية، فالأداة البحثية تقنية لها فاعلية في بناء المعطيات وذلك لا يتسنى إلا بحضور الأقطاب المتبقية.²⁰

*الحس المشترك:

يعبر الحس المشترك عند "Aristot" والمدرسين عن القوة التي ترتسم فيها صور الجزئيات المحسوسة وتردها إلى الموضوع بعينه وفيه يمكن التطرق إلى عدة محطات:

-أخذ به المدرسيون حيث اتخذوه قوة تعبر عن مركز الحواس، يقول الجرجاني: الحس المشترك هو القوة التي ترتسم فيها صور المرئيات...

-أما عند أصحاب المدرسة الاسكتلندية فيراد به: "الفهم المشترك" وهو مجموعة من الآراء المشتركة وعليه قامت فلسفتهم الواقعية.

-يطلق في الاستعمال الحديث على مجرد المشبوهات والآراء المسلم بها²¹، فهذا المفهوم يثري الفارق الدقيق للمعنى المقصود بعبارة مرادفة لـ: "الحس الجيد" أو الإشراقات المبسطة فعند "Kant" كل احتفاظ للأفكار المباشرة للحكم، خالصة لخمسة معاني إضافة إلى معاني أخرى عامة، فتتم بالمطابقة المباشرة بتجاهل الإدراك والتي يعبر عليها بالمصطلحات (communis sens Commun) لتعبر من جديد على ملكة ذهنية تسمح بالحكم على الخاصية بكيفية مباشرة (آنية) وبدون استدعاء الحجج العقلانية أو البراهين والأدلة الأميركية المتعلقة بكل ما هو (صحيح / خطأ) "sensus-veri"²²، أما من المنظر السوسولوجي، فهو يعني ذلك العلم الذي يفترض فهما تأويليا للنشاط الاجتماعي، فالنشاط يعبر عن سلوك إنساني (يخص فعلاً خارجياً قد يعبر عن الإهمال والتساند، فحين

يتواصل الفاعلون بمعانيهم الذاتية وبنشاط اجتماعي ليتم استحضار الآخر مستهدفين بذلك تصويب المعاني التي تخص هؤلاء الفاعلين.²³

- إن العلوم الاجتماعية تتميز اليوم بافتقادها إلى إطار نظري عام بالمعنى الحقيقي من هنا يتصف انطباعها بالوصفية Descriptivisme فهي لئن كانت تعبر عن تكديس للدراسات الخاصة والمفيدة أغلب الأحيان حول أكثر المواضيع تنوعاً، توحي أيضاً بضياح هويتها وتداعيمها على نحو يستحيل تداركه، حيث سيؤدي بنا هذا التصور إلى الطرح التالي: إن إخفاق العلوم الاجتماعية المعاصرة هي محاولة الإنشاء إطار عام قابل لأن يضمن لها الهوية، حيث نجد الفرض عائد إلى ارتباطها بنظرية في السلوك الإنساني قابلة للجدل وبصورة ضيقة للعقلانية، مما يحكم عليها بتقديم تفسيرات هشة للظاهرة الاجتماعية.²⁴

فإذا كانت الخطة العلمية تستوجب ضرورة القطع بين الحس المشترك، فإنها لا تفترض كذلك إدراكاً أعمى للإسقاط والقطيعة مع المعرفة العفوية ليطمع بذلك عالم الاجتماع إلى تجاوز ذلك حين يمنح نفسه الوسائل وذلك بفضل معطيات إحصائية لمقارنات وتعميمات حتى يمتلك ثانياً الشروط الاجتماعية للإمكانية ليمدها على هذا النحو بأساس ما، فالإسقاط السوسولوجي يساعد على إعادة تأويل التجربة الدوكسية بإبعادها، إنها لا تؤدي إلى تحليل الدلالات المعيشة كبقايا لا جوهرية وغير قابلة للتفسير فالدوكسا قد حصل تميمها وتعديلها وإعادة تأويلها، إنها بعيدة أن تكون سوى عائق أمام المعرفة.²⁵

كما أن الاستمولوجيا التقليدية التأسيسية تسير على افتراض أن كل الإسهامات في الخطاب المعين ممكنة القياس بالمعيار النفسي - أي يمكن إخضاعها لمجموعة من القواعد لتخبرنا كيف يمكن الموافقة العقلية أو ماذا سيحسب المسألة في كل نقطة عندما تبدو العبارات متضاربة - وهذا ما جعل "رورتي" يرفض هذا الافتراض، ففي نظره يجب الاعتراف بأن كل فهم لا محال بأن يعمل (داخل إطار مفهومي) معين ويمكن للباحث التأويلي أن يقدم التحليل والتفسير باستغراقه في رؤية معينة للعالم ولكن لا يمكنه أن يصدر حكماً "موضوعياً" من الخارج إن جاز التعبير مع استخدام كلمات التبجيل التي هي ليست أكثر من التعبير عن الاتفاق بين الباحثين مع استحضار المعايير الطبيعية،²⁶ كذلك يتيح هذا البرنامج بما ينشئه من تميزا وصلات بين العقلانية الأداتية من جهة والعقلانية المعرفية والأخلاقية من جهة أخرى وذلك بتجنب الانتقائية الساذجة التي ترى أن الإنسان السوسولوجي Homosociologicus يختار وسائله عقلانياً وينصاع إلى غايته وقيمه ومعتقداته تحت وطأة القوى الكامنة، ذلك بإنشاء القطيعة التي لم تعد موجودة في أيامنا ما بين معطيات عمياء بسبب افتقادها المفاهيم، هي معطيات علم الاجتماع ومفاهيم جوفاء - مفاهيم الفلسفة التي تدعي "تحليلية".²⁷

*معادلة الكم والكيف:

تنقسم مناهج البحث في علم الاجتماع إلى نوعين رئيسيين: كمية وكيفية وتستخدم المناهج الكيفية في إنتاج بيانات عددية أو إحصائية، فعادة ما تستخدم هذه المناهج الكمية في علم الاجتماع وفي البحوث المتصلة بالعلاقات الاجتماعية مثل العلاقات بين الطبقة الاجتماعية والحراك الاجتماعي، كما تستخدم في إنتاج بيانات حول الخبرات والمعاني الشخصية للفاعلين الاجتماعيين وتعتمد هذه المناهج في العادة على لغة الفاعل الاجتماعي أو على ملاحظة سلوك الفاعل،²⁸ ففي حين يجد عدد كبير من الباحثين الاجتماعيين أنفسهم معنيين بمسألة التكيم لما يمكن أن تقدمه من فوائد كبيرة على مستوى العلم ومستوى فهم الواقع، حيث يلاحظ أن المشكلات المنهجية التي تعترض إمكانية استخدام النماذج الرياضية ما زالت كبيرة وواسعة، وتحول دون جذب الباحثين إلى هذا المجال من مجالات العلم وعلى غرار هذا التصور نجد تصور الباحث "J-P-Des Lauries" الذي يؤكد أن البحث الكيفي ليس بحثاً "رياضياتي" بقدر ما هو مكثف يلقي اهتماماً خصوصاً في تلك الحالات الخاصة بالعينات المحصورة "الضيقة" ولكن بدرسها بعمق... وهذا يعني أن المنهج الكيفي تأويلي "Herméneutique" أي يبحث عن معاني وغايات الفعل الإنساني والظواهر الاجتماعية، فهو يهتم قليلاً بالروابط السببية في حين الأفضلية تكون للقيم، المقاصد، الغايات، المعتقدات والأيديولوجيا²⁹، فلا مناص من أن الباحث السوسولوجي في مقارباته السوسولوجية يعترضه ذلك الحذر الاستمولوجي في تناوله المناهج الإحصائية ليؤكد على ذلك Ribot قائلاً: « وهم هو الاعتقاد بأن استعمال الوسائل الرياضية يؤدي بنا إلى يقين رياضي " ويضيف جانيه قائلاً " إن الأرقام هي التي عطلت وأضاعت منهج الروايز "ويدي Binet بينه نفس التصور بقوله" لا توصل الإحصاءات إلى الزهيد...

هذا كان سبباً في تطور رأيه فلو تتبعنا ذلك خطوة خطوة في مؤلفاته ابتداءً من سنة 1905م نلتمس ما جاء على لسانه: "إن القيمة الوسطية تمثل القيمة الأثبت أو القيمة المثالية..." وهذا ما قاله بلهجة جديدة عن "كيتلي الذي نقل عنه بعض الأفكار عن التوزيعات المتماثلة،³⁰ فالألتجاه الكيفي يستمد ثراه من عدد كبير من المدارس الفكرية الراسخة تلك الموجودة خارج نطاق مظلة الألتجاه التأويلي، فمن بين هذه المدارس الفكرية والتوجهات: الفلسفة الوضعية، ما بعد الوضعية، التأويلية الظواهراتية، الألتوميتودولوجيا ووجهات النظرية النسوية، ما بعد الحداثة وما بعد البنيوية وما بعد الكولونيالية والمدرسة النقدية، فهو يتميز بطائفة مختلفة من وجهات النظر الاستمولوجية ليعالج مسائل طرحت من قبل ومنها ما لم يطرح بعد.³¹

فعلى سبيل المثال لو طرحنا ذلك الجدال القائم بين الماركسية والمحللين النفسائيين أو بين هؤلاء والأنتروبولوجيين، سنجد أنه يعكس استحالة توحيد السببيتين: النفسية والاجتماعية في ذات البناء النظري مما يؤدي إلى أن التحليل النفسي قد يضع السببية الأخيرة في النفسي ليصبح الاجتماعي الحضاري عندئذ وسائلية محضة في حين لم يستطع الألتولوجي وعالم الاجتماع منذ ذاك اعتبار النفسانية مجرد وسائلية، ذلك لأنهما كانا يريان السببية في الاجتماعي

الحضاري، فما يبرز الواحد وكأنه "من الداخل" كان يبرز الآخر وكأنه "من الخارج" إنما عندما يتغير المنظور يبدو الداخل والخارج منعكسين،³² هكذا يتجاهل الكمي عندئذ بأن كل تحليل للواقع مهما كانت طبيعته هو اجتماعي وتاريخي وأن النماذج سواء كانت رياضية أم لا، هي غير ذاتية منذ اللحظة التي تخضع فيها إلى شروط منطق التطابق بين الخطاب حول الموضوع والموضوع ذاته ونقل النتائج إلى حقل ذي طابع جدالي، بينما يتغافل أدعياء النقد الكيفي أنه إذا كان صحيحاً أن كل معرفة هي اجتماعية وتاريخية، فهذا لا يفيد أنها تكون ذاتية أو أن الرؤية الذاتية للعلوم حتى الإنسانية منها هي كذلك وهمية مثلما هي الرؤية الموضوعية³³ كما يتيح البحث الكيفي كما توضح لنا سجلات بيانات المقابلات مع جماعات المناقشة المركزة فيتيح الحصول على التوصيفات المفصلة والغزيرة للحياة الاجتماعية مقارنة بالبيانات التي توفرها المسوح الكمية والتي تقبل التعميم إلا أنها كثيراً ما تكون بيانات مسطحة، فالابستمولوجيا لا تقتصر على معالجة الفروض المتعلقة بطبيعة المعرفة وطبيعة المعارف فقط بل تعالج إلى جانب تلك الفروض المتصلة بالعلاقة بين العارف وما يمكن معرفته أو بصيغة أخرى العلاقة بين الباحث وموضوع البحث³⁴، هنا يستوقفنا ما جاء به "miles et Haberman" فيدافع بالتساوي عن أطروحة التساند المنهجي بين الكم والكيف حيث مناهج الوضعية الجديدة وروادها يجذبون في البداية مقارنة كيفية صرفة وبعدها يفترضون بحوثاً تأويلية والأحدث من ذلك يؤكدان على صعوبة إيجاد منهج متموضع بفعالية، خاصة نحو الابستمولوجيا "الكيفية"، أين يمكننا توظيف مقاربات فينومينولوجية لتعزيز المقابلات الموجهة، فعدد متصاعد من الاثنوجرافيين قد يسمح بتعزيز إطار مفاهيمية مدروسة مسبقاً.³⁵

هذا سيفتح الجدل من جديد أمام التفسيرات المشرعة *nomothétique* وأنصار التفسيرات التصويرية *idéographique* بين المدافعين عن المنهج الكمي والمدافعين عن المنهج الكيفي، فمن منطلق صحة الإحصاء في علم الاجتماع يمكن القول حتى عندما تكون تحليل المتغيرات المتعددة ممكنة، فهل تحليل المتغيرات الكامنة تساعدنا على فهم النظم الكاملة؟ إن دمج الأسباب في نظام ما قد يخفي ولادة الظواهر وحدودها وبنائها لأنه يمثل مجموعة أجزاء العلاقة السببية النوعية⁽⁰⁰⁾ وبالمقابل سنصطدم بمستوى آخر للوضعيات الابستمولوجية والمناهج الاجتماعية بعبارة التعددية التي تخص الدلالات التي يفرزها الواقع، فنجد مثلاً تباعد على مستوى الفعل وعلى العكس من ذلك فيما يخص الاتجاه الوضعي ولموضوعاتي عند *Durkheim* يتحقق ذلك من خلال تشيئه للأفعال والذاتانية الفيبرية التي من خلالها تقترب السوسولوجيا من فهم الدوافع الإنسانية، لتسقط فجأة في تناقض بين المنهج الكمي الخاص بالمقاربة الدوركايمة والطرق الكيفية المتحيزة لمقاربة فيبر³⁶ وفي هذا الإطار نجد محاولات "ستيوارت دود" *Dodd.S* الذي شيد لنا نظرية للأبعاد المجتمعية ليضبط بعد ذلك المواقف المجتمعية في حدود صياغة رياضية، ففي نظره تكتم الظواهر في إطار معادلة كمية وفي لغة رياضية حددها على شكل رموز تمثل الموقف الاجتماعي وفقاً للمعادلة التالية: إن كل موقف مجتمعي « *social-situation* » يتضمن

الزمن "T" والمكان "L" والناس "P" والخصائص "I" وإذا ما جزءنا هذه المعادلة عن صورتها اللغوية سيعبر عنها رياضياً: $S=P; I:T:L$ ³⁷ فالإفراط في الوضوح على صعيد الكم يعادل تماماً الإفراط في التعجب على صعيد الكيف، فغالبا ما يكون الوضوح العددي انتفاضة في الأرقام، مثلما يكون العجب "ثورة في التفاصيل كما يقول بودلير "Baudelaire": يمكننا أن نرى في ذلك إحدى العلامات الأكثر تدليلاً على العقل الغير علمي في نفس الوقت الذي يكون في هذا العقل مزاعم غلط وادعاءات بشأن الموضوعية العلمية وبالتالي إن أحد المستلزمات الأولية للعقل العلمي هو أن الوضوح المعياري يجب أن يستند باستمرار إلى المنهج المعياري ويجب بالطبع أن يأخذ بالاعتبار شروط استدامة هذا الموضوع المعياري.³⁸

فكان جريا بهم أن يستعروا بمناهج العلوم الطبيعية والفيزيائية لتطبيقها في دراسة الظواهر النفسية كالتفكير /التخيل /التصور /التذكر /التعلم /الإدراك/الإحساس /الانتباه / الاستدلال ثم الشعور ولكن رغم أهمية المنهج الكمي تعلمنا بأننا لا ينبغي أن نؤمن بـ"عبادة الأرقام"، فبعض المقاييس قد تكون مضللة وغير معبرة عن الواقع ومن ذلك أن المتوسط الحسابي يعبر عن قيمة عددية ورقمية، كما قد يعبر عن المستوى العام للجماعة ولكنه يتأثر بالقيم المتطرفة في توزيع الدرجات - سواء أكان هذا التطرف سالبا أو موجبا.³⁹

كما أن الطرق الكيفية الكلاسيكية لم تأخذ بعين الاعتبار وبجدية البنية التدريجية للمعطيات الخاصة بالنموذج الارتدادي المتعدد لمتوسط أو ما يسمى بقيمة للمربع الاعتيادي "MCO" moindrescarrés ordinaires ففي هذا النوع من المعطيات نلتبس مقاربتين، الأولى تأخذ منحى متنازل للمعطيات والثانية متزايدة وتدرجية تأمل من هذا النموذج أن يثير الملاحظة ففي المستوى الأول نلتبس صعوبة إسقاط المعطيات بحكم تجاهلها للفرضية البحث واستقلاليتها عنها أين يدخل "معامل الاختلاف" بين ما تجسده الملاحظة في نفس المستوى والبناء التدريجي للمعطيات، فوفقا لهذه الشروط نجد التقديرات الخاصة بالانحدارات "des pentes" الخاصة بالمتوسطات أي أن الأخطاء النوعية غير مقدرة "مهملة".⁴⁰

فمادام العلم يتمحور حول القياس الكمي الدقيق فلا بد من محاولة تكميم الظواهر الاجتماعية والتحكم فيها واختبارها، فيمكن على سبيل المثال قياس الارتباط القائم في ظاهرة الانتحار بوقائع اجتماعية معينة وتباين معدلات الانتحار باختلاف الجماعات الدينية والنوعية والعمرية كما يذهب فلاسفة العلم إلى القول بأن الدقة الكمية تزيد من قوة الاستدلال الاستقرائي، إلا أنه في الواقع الاعتماد على النتائج الإحصائية يجعلنا نتجاهل الكثير من المتغيرات، بل يعسر أحيانا تطويق المتغيرات ذات المؤشرات الكمية في حد ذاتها، بحكم أن المسألة تأخذ بعدا متعدد التخصصات وخير مثال علي ذلك وباستعادتها لنفس موضوع دراسة دوركهيلم حول الانتحار اهتمت دومينيك ميرليه

Dominique Merlié بأكثر تحديد كمي يخصص بعض الوفيات كمحصلة بجملة من العمليات المعقدة علي أنها انتحارا.

يعاين السوسيوولوجي هكذا أن نسبة الانتحار المسجلة فيجد أنه لا يمكن أن تقبل النقاش مادام الأمر يتعلق بملاحظة الممارسة الاجتماعية المختلفة، فحتى تصنف وفاة على أنها انتحار يجب أن يكون هناك إجماع مسبق يخص الممارسة المهنية للأطباء ورجال الأمن حول الفعل المرتكب: يتشبه الطبيب مسبقا بالبعد المرضي الذي يسمح بتفسير الفعل، بينما رجل الأمن يستند إلى المقولات القانونية وفي هذا السياق يتم توظيف مؤشرات مختلفة فمؤشر سن الميت هو أيضا معيار حاسم، فوفاة شخص كبير في السن إثر تناول أدوية سيعزي بشكل كبير إلى إهمال وسيصنف بين الوفيات الطبيعية في حين من المحتمل أن نفس الفعل المرتكب من طرف مراهق سيعتبر فعل متعمد، بعبارة أخرى فنسب الانتحار بعيدا عن كونها ظاهرة موضوعية يتوقف الإحصائي عند معاينتها في سياق مغاير يتعلق بمماثلة لعملية التصنيف العادي.⁴¹

جدول رقم (1) مقارنة بين سمات الأسلوب الكيفي والكمي

سمات الأسلوب الكمي	سمات الأسلوب الكيفي
1- التأكيد على الطابع الكمي للمتغيرات التي تكون مشكلة البحث	1- التأكيد على الطابع الكيفي للمتغيرات التي تكون مشكلة البحث ذلك بمقارنتها بمجموعة الظواهر والتي تفترض على نحو قيمي
2- الاهتمام ومحاولة تحليل عناصر مشكل البحث	2- تركيب عناصر موضوع البحث
3- الاهتمام بالبعد المكاني والزمني للعناصر التي توجد داخل مجموعة الظواهر موضوع البحث "بمعنى وضع كل عنصر من عناصره المكونة للمجموعة في إطاره المكاني والزمني	3- الاهتمام بالبعد الزمني لعناصر موضوع البحث

4- تجسيد العلاقات الاجتماعية وتحويلها إلى مسائل مادية... والبحث عن القوانين الطبيعية التي تحكم مشكلة البحث	4- يبحث في إنسانية العلاقات والقوانين الاجتماعية التي تحدد التحول من مجموعة الظواهر إلى مجموعة أخرى
5- إغفال تاريخ موضوع البحث، أي إمكانية قلب وعكس التسلسل التاريخي لعناصر موضوع البحث	5- الاهتمام بتاريخ الظواهر أو عناصر البحث أي إمكانية عكس التسلسل والتغير التاريخي لعناصر موضوع البحث
6- تجنب إصدار أحكام قيمية	6- إمكانية إصدار أحكام قيمية
7- التركيز على مجموعة الظواهر موضوع البحث	7- التركيز على القوى التي تحدد عناصر البحث
8- التحقيق الإحصائي والبارامترية... كنموذج للتحقق لصدق المعرفة	8- المماثلة والتحقق الأمبريقي كطريقة نموذجية للتحقق من صدق المعرفة
9- تخطيط مصادر مجموعة ظواهر البحث ومحاولة وضع سياسة للتقليل من المتناقضات الواقعة بينها "التحكم والضبط التجريبي"	9- الأخذ بسياسة تعميق المتناقضات الخاصة بالظواهر موضوع البحث
10- لتأكيد على منهجية الوقائع التي أمكن جمعها	10- التأكيد من على منهجية التغيير و إحداث الثورات
11- تميز موضوع البحث بالديموم والاستمرارية	11- تميز موضوع البحث بالتغيير

*الفردانية وتطرف النزعة السلوكية:

إن أي تيار سوسولوجي يسعى في ضوء مقولات عالم الاجتماع إلى تفسير العالم الداخلي للفرد أو إلى التفسير الظواهر السيكولوجية، فيرى على سبيل المثال أن عقدة أوديب أو عقدة الأخطاء هي ليست من المقولات الأساسية

في التحليل النفسي وإنما هي نتاج سيكولوجية لظروف اجتماعية وحضارية⁴² وعليه فإن دراسة العلاقة المنطقية بين الفرد والجماعة أو بين علم النفس وعلم الاجتماع لا بد أن تقودنا للولوج في حقل النظريات الفردية والجماعية التي تؤكد على أهمية الفرد للجماعة أو كلاهما في آن واحد، فالنظريات الفردية التي يعتمدها بعض علماء الاجتماع كهربرت سبنسر وروبرت مكايفر تعتقد بأن الفرد أساس الجماعة ولولا وجوده لما تكونت الجماعة، هذا فضلاً على أن قرارات / أحكام / سلوك / قيم الجماعة قد تعبر هي الأخرى عن قيم الأفراد،⁴³ فلقد عالج "مولر" فيما يخص ذلك الاعتقاد بالنفس البشرية وبصورتها الطيفية، فعندما كان البشر يريدون التعبير عن الفرق بين الجسد وبين هذا الشيء الآخر الذي كانوا يستشعرونه في دواخلهم والذي يختلف عن السجد جاءت على ألسنتهم كلمة "النفس" بما هو كيان غير مادي ومتصل بالحياة ثم كانت كلمة "النفس" لتعبر عن مبدأ الحياة وعن الروح والفكر والأنا.⁴⁴

وقبل كل شيء لا يوجد مجتمع إلا بين الأحياء، فالظواهر الاجتماعية تعبر عن الحياة فعلم الاجتماع ما هو إلا جزء من البيولوجيا مثل علم النفس، فهي مثل علم النفس الإنساني فكلاهما جزء من الآخر البيولوجي أي الأنثروبولوجيا: كلية العلوم التي تعبر عن الإنسان كونه كائناً "être" حي واعي واجتماعي،⁴⁵ فعلم النفس يستمد ركائزه من علم الاجتماع وخير دليل ما ذهب إليه لبيف . فيجوتسكي Vygotsky حول تداعيات "علم النفس الماركسي": إن أي تطبيق لأي تصورات فلسفية عامة تعبر عن حالات نفسية خاصة وهم بل خطر- وهم لأننا لن نكون على أحسن موقف مثلما هو عليه الاتجاه "البياني المنطوق السكولاستي ومن جهة أخرى خطر بحكم أننا نفترض أطروحة ماركسية عامة لمواضيع خاصة بحقيقة مجسدة على الواقع، فنقوم بمؤسسيتها على شكل مذهب "Dogmes" و"مبدأ الأولوية" لبحث نقدي متحرر⁴⁶

كما لقد افترض "سيجموند فرويد" جهاز نفسي ممتد في المكان ومهياً بطريقة خاصة فقط وتحت ظروف معينة، فلقد ساعدها هذا الفرض على إنشاء علم النفس على أسس شبيهة بالأسس التي أنشئ عليها أي علم آخر كعلم الطبيعة مثلاً: حيث المشكلة الشبيهة بالمشكلة في العلوم الأخرى فمن صفات (أي كفيات) الشيء الذي نبحت عنه وهي الصفات التي تؤثر مباشرة في حواسنا أين يجب علينا أن نكتشف شيئاً يكون أكثر استقلالاً من قدرات الإدراك الخاصة التي في هذه الحواس،⁴⁷ فالناس بوجه عام لا يمكن أن يعتمدوا في تفكيرهم على نسق واحد، فكل واحد منهم يجب أن يكون تفكيره متأثراً ببعض العوامل اللاشعورية كالمعتقدات والقيم التي نشأ عليها في بيئته المحلية والعاطفية المسيطرة عليه والمصلحة التي يسعى نحوها وسعة المعرفة التي يملكها والتجارب المنسية التي مرت في حياته.⁴⁸

كما تعد دراسة زيمرمان "Zimmerman" على ممارسات استخدام الدور من أهم الدراسات التي أجريت على العاملين في مكاتب خدمات المواطنين بـ و . م . أ ، كما تم استخدامه في دراسة المحاكم والجريمة⁴⁹، أما دور كهانيم يرى أن علم الاجتماع ليس تكملة لعلم النفس بل هو علم قائم بذاته وذلك لأنه يدرس طائفة من الظواهر، فالعلم الذي

يتطفل على علم آخر فيأخذ عنه موضوع بحثه وطريقته، فليس جديرا بأن يسمى علما وإنما وجب بأن يوحد علم الاجتماع لأن هناك طائفة من الظواهر الاجتماعية التي لا شك في أنها تختلف كل الاختلاف عن الظواهر النفسية التي تمر بشعور الأفراد حيث يقوم علم النفس بدراساتها،⁵⁰ فعلى سبيل المثال يفترض إمكانية فهم المشكلات الاجتماعية بسهولة ويسر في ضوء أفعال الأفراد الشواذ الذين ليس لديهم القدرة على التوافق الاجتماعي، فلقد وضعت فكرة سوء التوافق السيكولوجية هذه في الاعتبار إلا أننا لا نستطيع أن نفترض بسهولة أن العوامل السيكولوجية لا تعبر في الأخير عن عوامل أولية دائما في تحديد المشكلات الاجتماعية ومن الناحية المثالية، فإننا نأمل في مزج الفهم السوسولوجي بالفهم السيكولوجي عند دراسة المشكلات الاجتماعية ومن تم تفسير المجتمع يتشكل من خلال عمليات الاستبطان الذاتي والملاحظة كما يؤكد هذا على المحتوى الاجتماعي لعملية التفاعل والحالة التي تسند بها البنية الاجتماعية الخاصة بالعمليات الاجتماعية والطريقة الكيفية التي ينظم بها التفاعل الاجتماعي⁵¹ وفي هذا الإطار يتساءل "دوركايم": ما هي العناصر الأولية التي تدخل في تركيبية النظم الاجتماعية؟ وما الأسباب التي أدت لوجودها؟ فهكذا ينتهي الأمر إلى تقرير القاعدة التالية: يجب البحث عن السبب في وجود أحد الظواهر الاجتماعية وبين الظواهر الاجتماعية السابقة لها وليس بين الحالات النفسية التي تمر بشعور الفرد.⁵²

ففي نفس سياق المعنى Iran-nejad يدقق في طبيعة وماهية الخاصة بالضرورات الاستبطانية والبنية المسؤولة عن تطور المعرفة والتأهيل الما وراء معرفي للتسيير فيقترح تصورا بنائيا لكلا السياقات السابقة الذكر: فالوضعية الاستخراجية تفترض إعادة بناء المعارف الضمنية أو الكامنة الخاصة بالذات، أما الاستبطان يتطلب ضبط لفئة الذات العارفة.⁵³

فالسيكولوجيا التحليلية تقتضي إمكانية معرفة الإنسان لنفسه كبنية قبل أن يعرف نفسه كشخص معين وأن يدرك بنية النفس الإنسانية من دون أن يلاحظ النفوس المشخصة،⁵⁴ لذلك تعالج الوقائع السيكولوجية بوصفها أشياء وتحد هذه الشئئية أمعن صورها في السلوكية الواتسونية، فموضوع علم النفس هو سلوك خارجي ومادي أما النزعة الإنسانية فتسلم بأن الوقائع السيكولوجية في حالات شعورية أو تجارب حية أو تعبيرات نقرأ فيها التجارب الحية التي يعيشها الآخر، إضافة إلي نفي النزعة الإنسانية لمبدأ الكل سابق على الأجزاء، فلا يمكن إعادة بناءه ابتداء من أجزائه، فكيفية مصطنعة يمكن عزل هذا الأخير عن العلاقات الكائن الحي بالبيئة.⁵⁵

كما أن ما تقدمه العلوم الاجتماعية من أوصاف للعلاقات الإنسانية مستخدمة عبارات الأضواء والمؤسسات والنظم والبنى والوظيفة في محاولتها تكميم هذه العلاقات وإخضاعها للقوانين الإحصائية، لا تقدم في الحقيقة صورة للعلاقات الكيفية ذات الروابط النفسية الخاصة، حيث تكون الأوصاف ملائمة لعقد صفقات أكثر سطحية أو لتنفيذ إجراءات قانونية، لكنها تفشل في فهم العلاقات العميقة.⁵⁶

ترتبط مناهج البحث في ميادين العلوم الاجتماعية بطبيعة العلم السائد في كل حقبة تاريخية، حيث يسود اتجاه يسيطر دون الآخر، تحت زعم العلمية والموضوعية، إلا أن العديد من تلك المناهج تتمايز بحكم البعد المعرفي الذي يبحث العلم فيه وترتب وأن حضت مناهج البحث ذات التوجه العلمي الكمي بالعلمية والوضوح دون سواها من مناهج البحث في العلوم الأخرى ولقد أدت التطورات المعرفية والعلمية والبحثية إلى تغيير العديد من تلك المفاهيم، حيث سادت اتجاهات حديثة النشء داخل تلك القسمة الثنائية، مما أدى إلى تعدد الرؤية البحثية واختلاف الأدوات في مجالات البحث المختلفة في شتى مناحي المعرفة الإنسانية وإذا ما تأملنا في سياق الدراسات السوسولوجية، سنجد أن علم الاجتماع له مكانة إبستمولوجية في إطار دراسة السلوكيات كميًا وكيفيًا من حيث تبنيه لتصورات وأطر نظرية ومنطق منهجي مغاير تمامًا عما هو عليه في سائر التخصصات، فالباحث السوسولوجي يوظف أدوات البحث كالملاحظة والمقابلة، مراعيًا بذلك البناء الموضوعي للأطر النظرية وما يقبلها من ضبط منهجي في إطار بحثي متكامل ولكنه أحيانًا لا يراعي السياق الأداتي والسيكومتري الخاص بهذا الهيكل المنهجي مع نكرانه للثنائية وهذا قد يكون منعرجًا حاسمًا، يجعلنا نعيد النظر في السلوك البشري وفقًا لمفارقات إبستمولوجية ورهانات سيكولوجية ومنطق جديد للكشف العلمي، يجسد لنا مشروعًا معرفيًا تندمج فيه الذات الفاعلة بالذات الباحثة والبنى الاجتماعية بالمواضيع السوسولوجية الحساسة في إطار ما يسمى البناء الاجتماعي للواقع سواء كان هذا الواقع موضوعي يولي اعتبارًا للتوجهات الكمية أو ذاتي له ميول نحو التأويل وفهم معاني الحياة اليومية.

قائمة الهوامش:

- 1- أحمد بن نعمان. نفسية الشعب الجزائري- دراسة علمية في الأنثروبولوجيا النفسية، ط2، دار الأمة ، برج الكيفان، الجزائر: 1997، ص186
 - 2- عبد الرحمن بدوي. **مناهج البحث العلمي**، وكالة المطبوعات، ط3. الكويت: 1977، ص04
 - 3- جورج كانغيلام. **دراسات في تاريخ العلوم و فلسفتها**، مركز دراسات الوحدة العربية، ترجمة: محمد بن ساسي، بيروت، لبنان: 2007، ص253
 - 4- عيسى الشماس. **مدخل إلى علم الإنسان-الانثروبولوجيا**، ط1، من منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق: 2004، ص116
 - 5- عيسى الشماس. **المرجع سبق ذكره**، ص117
 - 6- حسن حنفي. **مقدمة في علم الاستغراب**، ط3، المؤسسة الجامعية للدراسات والتوزيع والنشر، بيروت ، لبنان: 2003، ص458
 - 7- عبد القادر بشته- **الابستمولوجيا- مثال: فلسفة الفيزياء النيوتونية**، ط1، دار الطليعة ، بيروت، لبنان: 1995، ص56
 - 8- شارلين هس- باتريشيا ليفي. **البحوث الكيفية في العلوم الاجتماعية**، ط1، لمركز القومي للترجمة ، ترجمة : هناء الجوهري، القاهرة ، مصر: 2011، ص50
 - 9- عبد القادر بشته. **المرجع سبق ذكره**، ص57-58
 - 10- العياشي عنصر. **الابستمولوجيا وخصوصية العلوم الإنسانية-عناصر أولية للتفكير - semat** 2.n°-3sept.2014، ص484
 - 11- بوخريسة بوبكر . **علوم الإنسان بين الهوية والسؤال**، تحليل ابستمولوجي في المفاهيم والباراديجمات والنظريات، ديوان المطبوعات الجامعية ، الجزائر العاصمة ، الجزائر: 2013، ص108
 - 12- Faouzi adel. **L'approche socio- anthropologique** - actes de journées d'études- crasc, 20 et 21 Constantine ; 1997, p09
 - 13- جان بيار كوت - بيار مونيي . **من أجل علم اجتماع سياسي**، ديوان المطبوعات الجامعية، ترجمة محمد هناد ، الجزء الأول ، الجزائر العاصمة ، الجزائر: 1985، ص42
 - 14- Faouzi adel. **opcit.p09**
- * إن مدارك الميدان تتنوع وفقا لمعيارين رئيسيين: أ- معيار العلاقة مع الفاعل الجماعي والفردى و فيه: (المدى الغيري الذي يتماها مع الذات-المدى الاسقاطي الذي يتسع بقدر ابتعاده عن الذات-المدى

الأنوي الذي يخترقه انفعال الذات-الميادين المستقبلية الأشد بعدا عن الذات والأكثر قربا من الواقع) أما المعيار الثاني فهو رهن يطابع المدى المدرك بالذات وهو يفيد في وضع تميزات أخرى مثل:

1- ميادين غامضة بدون نطاق محدد

2- ميادين منغلقة منظوية عن ذاتها

3- ميادين تفتتح و تنغلق دونما صعوبة.

أما الميادين المستقبلية والمنفتحة والمنغلقة غالبا ما تتدخل أما الميادين المنفتحة والمنغلقة غالبا ما تتدخل، أما الغيرية فهي أنوبة، انظر جورج- غورفيتش. نفس المرجع، ص33

15-Guy di-Méo. **Approches des terrains de recherche.**

Colloque- organisée par doc- géo ; bordeaux- 28 mars-2006-
www.odes.gnrs.fr, p43

*فالمناهج الناشئة هو منهج فن "Techne" يتم توارثه، بطريقة غير تلقائية و قد أتاح الاستقصاء الفينومينولوجي بالنسبة لهوسرل انجاز تحليل رصين لفعل التقنية "techniser ung" ومدى أثرها في فراغ علم الطبيعة الرياضي، يجب أن نأخذ بعين الاعتبار تأثير تقنية العمل الفكري الرياضي الصوري... إن كل منهج يحمل بمقتضى ماهيته طابعا سطحيا، هكذا يخضع علم الطبيعة إلى تحول وتجنب المعنى، حتى بات من أول المآلات التي تمحضت عن سيادة النزعة الموضوعية (objectivismes) تتبدى جليا في أبلولة عالم المعيشي (lebenswelt) إلى محض ضرب منسي لعلم الطبيعة. المرجع سبق ذكره

16- Serge Genest. **Recherche anthropologique – technique et méthode** -les Edition du renouveau pédagogique- Chicoutimi- Québec : 2005, p09

17-Claire Gondar-Delacroix. **Ibid.** P44

18-Jacques Herman. **Analyse de données qualitatives- traitement d'enquêtes**, échantillon, répartition- association, Ed : Masson S.A, paris, France : 1986, p21

19-Claire-g-Delacroix .**op.cit.** p p.44-45

20-إبراهيم مذكور. المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية- مصر: 1983، ص72

- 21- Valentina .gueorguieva. **la connaissance de l'déterminé- le sens commun dans la théorie de l'action**, thèse doctorat - Québec : aout, 2004, p67
- 22- Jean-m- Berthelot. **Sociologie d'un discipline** - texte fondamentaux- de book, 1^{ere} Edition, bruxel, Belgique : 1997, p50
- 23- ريمون بودون. أبحاث في النظرية العامة في العقلانية - العمل الاجتماعي والحس المشترك- ط1، المنظمة العربية للترجمة، ترجمة جورج سليمان: 2010، ص81
- 24- بيير بوديو. أسباب عملية - إعادة النظر في الفلسفة، ط1 دار الأمانة الحديثة ، ترجمة: المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان: 1998، ص 141
- 25- جون كونغهام. العقلانية فلسفة متجددة ، ط1 ، مركز الانماء الحضري، ترجمة محمود منقذ الهاشمي، حلب، سوريا: 1997، ص ص. 164-165
- 26- ريمون بودون، نفس المرجع السابق، ص81
- 27- جان بول سارتر . نظرية الانفعال - دراسة في الانفعال الفينومينولوجي - دار مكتبة الحياة ، ترجمة : هاشم الحسيني ، بيروت ، لبنان : 1998، ص49
- 28- François dépelteau. **La démarche. D'une recherche en science humaines**, les presse de l'université de l'aval, de Boeck, Québec, canada ; 2007, p223
- 29- موريس روكلان. تاريخ علم النفس، دار منشورات عويدات، ترجمة : علي زيعور، بيروت، لبنان: 1972، ص98
- 30- شارلين هس بيير، باتريش ليفي، نفس المرجع السابق، ص57
- 31- روجيه باستيد. السوسولوجيا والتحليل النفسي، ط1، دار الحداثة، ترجمة وجيه البعيني، بيروت، لبنان: 1988، ص224
- 32- بوبكر بوخريسة. نفس المرجع السابق، ص159
- 33- شارلين هس بيير، باتريشيا ليفي. المرجع سبق ذكره، ص57
- 34- Michelle le sarde. Hébert-g . Gayettes, Gerald Boutin. **La recherche qualitative- fondement pratique** Edition nouvelles, AMS Montréal canada : 1997, p24

- 35- جيوفاني بوسينو. **نقد المعرفة في علم الاجتماع**، مجد المؤسسة الجامعية، ط2، ترجمة: د. محمد صاصيلا، بيروت، لبنان: 2008، ص ص33-34
- 36-nqan dongo-Emmanuel. **Op. Cit.** p24
- 37-قباري محمد إسماعيل. **المرجع سبق ذكره**، ص26
- 38-غاستون باشلار. **تكوين العقل العلمي - مساهمة في التحليل النفساني للمعرفة الموضوعية -** ط2، المؤسسة الجامعية للدراسات، السلسلة الفلسفية، ترجمة د. أحمد خليل، بيروت، لبنان: 1967، ص170
- 39-عبد الرحمن العيسوي . **المنهج الكمي في دراسة الإنسان**، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان: 2007، ص9
- 40- Henri Dorval. **Théorie et méthodologies de la recherche- problème- sociaux.** Puf. Tome3. Québec : 2007. P446
- 41-فيليب ريتور. **الدروس الأولى في علم الاجتماع**، ط1، منشورات الاختلاف ، ترجمة، د. محمد حديدي، الجزائر العاصمة: 2015، ص38
- 42-محمود عودة . **أسس علم الاجتماع** ، دار النهضة العربية ، بيروت، لبنان:1999، ص31
- 43-إحسان محمد الحسن، عدنان- الأحمد. **مدخل إلى علم الاجتماع**، ط1، دار وائل للنشر، عمان، الأردن:2005، ص ص38-39
- 44-إيفنز. برتشاد. **الأناسة المجتمعية - ديانة البدائيين في نظريات الأناسيين**، ط1، دار الحدائث ، ترجمة حسين قبيسي، القاهرة، مصر: 1986، ص ص177-178
- 45- Marcel Mauss. **Rapports réels et pratique de la psychologie et de la sociologie.** Extrait du journal de psychologie normal et pathologique, Chicoutimi, canada, 17 février 2002 :p08
- 46- Lev- s. vygotski. **Histoire du développement des fonctions psychiques supérieur** Ed .la dispute traduction - 4^{eme} Ed paris, France : 2014, pp26-27
- 47-سيجموند فرويد . **معالم التحليل النفسي**، ط5، ديوان المطبوعات الجامعية ، ترجمة: د. محمد عثمان نجاتي، الجزائر: 1986، ص122

- 48- سعد البزاز، علي الوردى. في الطبيعة البشرية محاولة في فهم ما جرى- الأهلية للنشر والتوزيع، الأردن، عمان: 1996، ص78
- 49- عبد الله محمد عبد الرحمن. نفس المرجع السابق، ص ص. 128-129
- 50- اميل دوركايم . قواعد المنهج في علم الاجتماع، دار المعرفة الجامعية، ترجمة د. محمود قاسم، الإسكندرية، مصر: 1988، ص ص4-5
- 51- جراهام كينلوتش. تمهيد في النظرية الاجتماعية - تطورها ونماذجها الكبرى، دار المعرفة الجامعية، ص290
- 52- اميل دوركايم، المرجع سبق ذكره، ص224
- 53- Louise lafortune et al . **Meta cognition et compétences réflexives** –les Edition logiques, Québec canada, 1998, p269
- 54- ر - أرون . فلسفة التاريخ النقدية - بحث في النظرية الألمانية للتاريخ، منشورات وزارة الثقافة ، تلمجة : د. حافظ الجمالي، دمشق، سوريا: 1999، ص61
- 55- كمال نجيب وآخرون . مناهج البحث في العلوم التربوية والنفسية، ط1 ، دار المعرفة الجامعية ، الإسكندرية ، مصر: 1997، ص167
- 56- السيد العاطي السيد. علم الاجتماع المعرفة، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، مصر: 2008، ص143

أثر الإبدال الصرفي في تحقيق التماثل في قراءة القرآن الكريم

The effect of morphological substitution in achieving the symmetry in reading the Holy Quran

أ-محمد بولخوط، (جامعة محمد الصديق بن يحيى - جيجل، الجزائر)

ملخص:

الإبدال ظاهرة لغوية؛ تتقاطع فيها الدراسات الصوتية وحتى الصرفية مع الدراسات القرآنية، وهي ظاهرة تُعرض لبعض أصوات العربية دون أخرى، تقوم على إحلال صوت محلّ صوت آخر مع الإبقاء على سائر أصوات الكلمة الأخرى، فهي بهذا المعنى ظاهرة صوتية؛ لأنّ فيها إقامة صوت مقام صوت آخر، وهي ظاهرة صرفية؛ لأنّ الإبدال إنّما يكون على مستوى الكلمة المفردة والتي هي موضوع علم الصرف، بيد أنّ الغرض منها في كلا العلمين يبقى واحداً، وهو إرادة الخفة والتجانس الصوتي، وهذه النقطة هي مدار اهتمام هذا البحث ومحوره، من خلال الوقوف على أثر الإبدال الصرفي ودوره في تحقيق التماثل الصوتي في قراءة القرآن الكريم، والقائم أساساً على ثنائية التأثير والتأثر.

الكلمات المفتاحية: الإبدال الصرفي، المماثلة الصوتية، المخالفة الصوتية، التأثير والتأثر، القرآن الكريم.

Abstract:

This is a vocal phenomenon; because it is the establishment of a voice that is the voice of another voice. It is a sound phenomenon, It is a morphological phenomenon; because substitution is only at the level of the single word, which is the subject of the science of exchange, but its purpose in both sciences remains one, which is the will of lightness and homogeneity. By focusing on the effect of morphological substitution and its role in achieving the vocal symmetry in reading the Holy Quran, based mainly on the dual impact and impact.

Keywords: morphological substitution, phonetic similarity, Violation phonetic, influence and impact, the Quran.

تقديم:

الإبدال والإعلال مصطلحان صرفيان، يدلّ كلّ واحد منهما على تغيّر تتعرّض له الوحدة الصرفية في اللغة ألا وهي الكلمة، وهذا التغيّر يتطلّب السياق في كلام العرب، بحيث يخضع للقواعد الصوتية أو الظواهر الموقعية، ولعلّ من بين المسائل التي تُحدّث تغييراً على مستوى الكلمة المفردة: مسألة التأثير والتأثر، نتيجة لتقارب أصوات الكلمة أو تماثلها، فتؤدّي إلى إبدال أحدهما بالآخر، وهذه النقطة بالذات هي مدار اهتمام هذا البحث، لذا يمكن للباحث أن يتساءل

فيقول: ما الإبدال الصرفي وما علاقته بالإعلال؟، ما أحرف اللغة التي يصحّ فيها الإبدال؟ وفيم تكمن شروط هذا الإبدال؟ ثم هل للإبدال في اللغة غاية وغرض يستدعي إحلال صوت مقام صوت آخر؟ وفيم تكمن أبرز وأهم أوجهه في اللغة وفي القرآن الكريم؟

1 - تعريف الإبدال:

أ/ لغة:

جاء في التعريف اللغوي للإبدال: «بَدَل: الباء والذال واللام أصل واحد، وهو قيام الشيء مقام الشيء الذاهب، يقال: هذا بَدَلُ الشيءِ وبَدِيلُهُ، ويقولون: بَدَلْتُ الشيءَ: إذا غَيَّرْتَهُ وإن لم تأت له بِبَدَلٍ (...) وَأَبْدَلْتُهُ: إذا أَتَيْتَ له بِبَدَلٍ»⁽¹⁾، إذن فالإبدال في اللغة يعني: تغيير شيء بشيء آخر غيره.

ب/ اصطلاحاً:

اتفق جميع العلماء واللغويين على أنّ الإبدال في معناه الاصطلاحي: تغيير حرف بحرف آخر غير الحرف المبدل، وذلك بعد حذف الأول وإحلال الحرف الثاني محلّه، سواء أكان الحرفان المبدلان حرفين صحيحين، أم أحدهما حرف علة والآخر صحيح، مع الحفاظ على بقية الحروف الأخرى المكونة للكلمة المُبدَل منها حرف واحد، وفيما يلي عرض لبعض هذه التعريفات:

* تعريف "سعيد محمد شواهنة" الإبدال عنده هو: «جعل حرف مكان آخر لسبب ظاهر حسب ما يقرّره السياق والنظام اللغوي، ما بين القواعد الصوتية والظواهر الموقعية من خلال البنى المختلفة»⁽²⁾.

* تعريف "محمد بافضل": وهو: «جعل مُطْلَقُ حرفٍ مكان حرفٍ آخر، ومن هنا كان الإبدال أعمّ من الإعلال، إذ كلّ إعلال يسمّى إبدالاً، ولا يسمّى كلّ إبدال إعلالاً»⁽³⁾.

* تعريف "عبد القادر الفاخرى": يسمّيه الاشتقاق الأكبر وهو في تصوّره عبارة عن: «ظاهرة صوتية تُعْرَضُ لبعض أصوات العربية، تقوم على: إقامة حرف مكان حرف مع الإبقاء على سائر أحرف الكلمة»⁽⁴⁾.

* تعريف "عبد الغفار حامد هلال": هو: «إبدال حرف واحد، وجعله مكان حرف آخر من كلمتين اتحدتا في المعنى»⁽⁵⁾.

* تعريف "مصطفى الغلاييني" الإبدال هو: «إزالة حرف ووضع آخر مكانه، فهو يشبه الإعلال من حيث إنّ كلا منهما تغيّر في الموضع، إلا أنّ الإعلال خاصّ بأحرف العلة فيُقلب أحدهما إلى الآخر، أمّا الإبدال فيكون في الحروف الصّحيحة يجعل أحدهما مكان الآخر، وفي الأحرف العلية يجعل مكان حرف العلة حرفاً صحيحاً»⁽⁶⁾.

فكلّ هذه التعريفات التي سقناها أبرزت الدلالة الاصطلاحية لظاهرة الإبدال، وكذا علاقته بظاهرة الإعلال؛ إذ إنّ الإعلال جزء من الإبدال، فهو يختصّ فقط بأحرف العلة والهمزة عند جلّ العلماء القدامى، ويكون ذلك بتغيير حرف العلة إمّا بقلبه أو نقله (إسكانه) أو حذفه، أمّا الإبدال فهو مصطلح أعمّ من الإعلال؛ لأنّه يشتمل على إبدال ما هو

معتل وما هو صحيح، فكلّ إعلال إبدال وليس كلّ إبدال بإعلال، إذن فالعلاقة بينهما هي علاقة جزء من كل، فإذا كانت حروف الإعلال ثلاثة أو أربعة (الألف، الواو، الياء والهمزة)، فإنّها ذاتها حروف للإبدال فضلا عن بقية الحروف الهجائية الأخرى.

2 - أحرف الإبدال:

يكون الإبدال بين أحرف تسعة يمكن استبدال أحدها بالآخر، وهذه الأحرف هي: الهمزة، الواو، الياء، الألف، الهاء، الدال، التاء، الميم والطاء، ولكلّ حرف شروطه لإبداله من سواه.⁽⁷⁾

3 - شروط الإبدال:

يُشترط في الحروف المبدلة أن تكون متقاربة في مخرجها أو صفاتها أو كليهما معاً وإلا امتنع الإبدال، وهذا تحقيقاً لغاية واحدة ووحيدة وهي المشاكلة والمماثلة بين أصوات اللغة العربية، قصد التخفيف والتيسير في النطق، وفي هذا يقول "عبد البديع النيرباني": «شرطه أن يكون فيما تقارب من الأصوات في المخارج أو الصفات وأمنّ فيه اللبس، لذا كرهوا الإبدال بعد الإبدال». ⁽⁸⁾

ويشاطره الرأي "عادل العبيدي" حيث يقول: «الأصل في الإبدال أن يكون فيما تقارب وتداين من الحروف، وهذا قائم على اختلاف اللغات، وحيث الغرض منه إرادة الخفّة والمجانسة». ⁽⁹⁾

4 - الأصل والفرع في الإبدال:

يُعرّف الأصل من الفرع في الإبدال بأنّ الثاني أخفّ من الأوّل، وأنّه يحقّق من التجانس ما لا يحقّقه الأوّل، ويُعرّف الأصل من الفرع في الإبدال أيضاً بسعة تصرّف الأوّل إذا ما قورن بالآخر. ⁽¹⁰⁾

5 - أنواع الإبدال:

يحدّد "سليمان السحيمي" في تعريفه للإبدال أنواع هذه الظاهرة اللغوية فيقول: «الإبدال هو جعل حرف بدل حرف آخر من الكلمة، وفي موضعه منها لعلاقة صوتية بين الحرفين، وقد قسّمه العلماء قسمين هما: الإبدال الصرفي والإبدال اللغوي، فالأوّل هو الإبدال اللازم الضروري القياسي المطّرد وحروفه ثمانية هي: الطاء، الواو، الياء، التاء، الدال، الألف، الهمزة والميم، وأمّا الثاني فهو غير ضروري ويقع في جميع حروف الهجاء، ويطلق عليه اسم الإبدال غير الشائع». ⁽¹¹⁾، وعليه فإنّ الإبدال نوعان: إبدال تصريفي، وآخر لغوي فالأوّل هو: «ما لو لم يُبدلْ أوقع: إمّا في الخطأ وإمّا في مخالفة الأكثر» ⁽¹²⁾، والآخر هو: «ما لو لم يُبدلْ لم يوقع في الخطأ ولا في مخالفة الأكثر». ⁽¹³⁾؛ الأوّل يسمّى: الإبدال الشائع، الإبدال القياسي، الإبدال الضروري، الإبدال اللازم، الإبدال المطّرد، والإبدال الصرفي، ... الخ، أمّا الآخر فيسمّى: الإبدال الاشتقاقي، الإبدال الأكبر، المضارعة، والمعاقبة، ... وهلمّ جرّاً. ⁽¹⁴⁾

6 - غايتنا الإبدال:

الإبدال من الأقسام الذي يُعنى بدراستها "علم الأصوات الوظيفي"، وهو ظاهرة لغوية تتعلّق أساساً بالتخفيف الصوتي وتقليل الجهد في الأداء، وبهذا تدعو الضرورة للحوء إليه تجنّباً للصعوبة العضوية الناتجة عن عدم تجانس الحروف، أو

تجّبا للثقل الناتج عن تجاور صوتين في النطق وفق ما يقرّره المقام والسياق اللغوي، وهذا ما يؤكده "علي ناصر غالب" في قوله: «إنّ عملية الإبدال تهدف إلى التقريب بين الصوتين المتجاورين، وتسهم في توفير الجهد العضلي». (15)

كما يظهر هذا جليّا من خلال كلام "حسن باشا الأسود" حينما يقول: «اعلم أنّ الإبدال: إمّا للتخفيف أو لمشكلة الحروف، أو تقاربها في المخرج أو في الصفات، كالجهر والهمس إلى غير ذلك». (16)

وفي العموم فإنّ الإبدال يأتي لتحقيق إحدى غايتين هما: **المماثلة والمخالفة الصوتية:**

أ/ المماثلة:

*** مفهوم المماثلة:** تُعرّف المماثلة بأنّها: «عملية إحلال صوت محلّ صوت آخر تحت تأثير صوت ثان قريب منه في الكلمة (...)، والمماثلة قد تكون بين الصوامت أو بين الصوامت والحركات، أو بين أشباه الصوامت». (17)

*** أنواع المماثلة:** يمكن أن نتميّز للمماثلة الصوتية بين نوعين أساسيين هما:

— **المماثلة التامة (التغيّر الكامل)** وهي: «قلب الصوت تماما ليصبح من جنس الصوت الآخر، كما في "ادكّر" قلبت التاء دالا خالصة، وأدغمت في الدال التي تسبقها». (18)

— **المماثلة غير التامة:** وهي: «قلب الصوت إلى صوت قريب من الآخر نحو: نفع وينظم؛ قلب صوت النون إلى صوت شبيه بالفاء في نفع وصوت شبيه بالطاء في ينظم». (19)

*** أنواع التأثير في المماثلة:** قسّم المحدثون هذا التأثير إلى رجعي وتقدمي: (20)

فالرجعي: هو الذي يتأثر فيه الصوت الأوّل بالثاني.

والتقدمي: هو الذي يتأثر فيه الصوت الثاني بالأوّل.

وهناك من يصطلح على الأنواع المذكورة بـ: التأتّر المقبل، والتأتّر المدبر.

ب/ المخالفة:

*** مفهوم المخالفة:** يمكن تعريفها بأنّها: «قلب صوت إلى آخر مخالف لما جاوره، فقد تشمل الكلمة على صوتين متماثلين كلّ المماثلة، فيقلب أحدهما إلى صوت آخر لتتمّ المخالفة بين الصوتين المتماثلين، وهي أقلّ شيوعا من المماثلة، وتهدف إلى تحقيق السهولة في النطق وتوفير الجهد العضلي، لأنّ النطق بالصوت المشدّد أصعب من النطق بصوتين متخالفين، وقانون المخالفة يسير في عكس اتجاه قانون المماثلة؛ فقانون المماثلة يحاول التقريب بين أصوات بينها بعض المخالفات، أما قانون المخالفة فإنّه يعمد إلى صوتين متماثلين تماما في كلمة من الكلمات، فيغيّر أحدهما إلى صوت آخر». (21)

هذا ويمكن أن نختصر معنى المخالفة بالقول: إنّها «حدوث اختلاف بين الصوتين المتماثلين في الكلمة المشتملة على التضعيف، بأن يتغيّر أحد الصوتين المضاعفين، ويُقلب إلى صوت لين طويل، أو إلى أحد الأصوات الشبيهة به وهي اللام والنون والميم و الراء». (22)

ج/ العلاقة بين المماثلة وبين المخالفة:

تشارك الظاهرتان في أنّ كليهما يفسر تغيير صوت ما في السياق، بحيث تتقارب الأصوات أو تتماثل نتيجة للمماثلة، وتتباعد نتيجة للمخالفة. بيد أنه إذا كانت المماثلة تمثل قوة سالبة في حياة اللغة؛ لأنها ترمي إلى تخفيض الخلافات بين الفونيمات كلما أمكن، وأنه لو ترك العنان للمماثلة لتعمل بحرية فرمًا انتهت إلى إلغاء التفريق بين الفونيمات؛ ذلك التفريق الذي لا غنى عنه للتفاهم، وبهذا فإنّ المخالفة تستعمل لإعادة الخلافات التي لا غنى عنها، ولإبراز الفونيمات في صور أكثر استقلالية.(23)

غير أنّ كليهما تهدفان إلى تحقيق غاية واحدة وهي التقليل من الجهد العضلي.

7 - أوجه الإبدال وحالاته:

من أشهر حالات الإبدال: الإبدال الواقع في تاء الافتعال، ويمكن أن نميّر لهذا النوع من الإبدال بين ضريين

اثنين:

أ/ إبدال تاء الافتعال طاءً:

يقول "أمين عبد الغني": «تُبدل تاء الافتعال طاءً إذا كانت فاء الكلمة صادًا أو ضادا أو طاءً أو

طاءً». (24)

* ما فاؤه صاد: مثل قوله تعالى: ﴿اللَّهُ يَصْطَفِي مِنَ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا وَمِنَ النَّاسِ إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ﴾ [سورة الحج، الآية 75]، و﴿أَصْطَفَى الْبَنَاتِ عَلَى الْبَنِينَ﴾ [سورة الصافات، الآية 153]، و﴿وَإِذْ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاكِ وَطَهَّرَكِ وَاصْطَفَاكِ عَلَى نِسَاءِ الْعَالَمِينَ﴾ [سورة آل عمران، الآية 42]، وقوله أيضا: ﴿وَأْمُرْ أَهْلَكَ بِالصَّلَاةِ وَاصْطَبِرْ عَلَيْهَا...﴾ [سورة طه، الآية 132]، و﴿رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا فَاعْبُدْهُ وَاصْطَبِرْ لِعِبَادَتِهِ...﴾ [سورة مريم، الآية 65]، و﴿إِنَّا مُرْسَلُونَ نَأْتِيهِمْ لَيْلًا مِّنْ غَيْبٍ لَّهُمْ فَاصْطَبِرْ لَهُمْ وَاصْطَبِرْ لَهُمْ وَاصْطَبِرْ لَهُمْ...﴾ [سورة القمر، الآية 27]، وأيضا: ﴿وَاصْطَنَعْتُكَ لِنَفْسِي﴾ [سورة طه، الآية 41]، وقوله: ﴿وَهُمْ يَصْطَرِّخُونَ فِيهَا...﴾ [سورة فاطر، الآية 37]... الخ.

ففي المثال الأول والثاني والثالث، "الطاء" في الكلمة أصلها "تاء" هكذا [أَصْتَفَى ← يَصْتَفِي ← اصْتَفَاك]، ثم أُبدِلت "التاء" في صيغة "افتعل" إلى "طاء" لأنّ فاءها "صاد"، وما يقال عن هذا المثال ينطبق على بقية الأمثلة، فـ "الطاء" فيها أصلها "تاء" هكذا: [اصْطَبَرَ ← اصْتَبَرَ، اصْطَنَعَ ← اصْتَنَعَ، اصْطَرَّخَ ← اصْتَرَّخَ]، وفي جميع هذه الحالات حدث تأثر صوتي غرضه التخفيف النطقي، حيث تأثر فيها الصوت الثاني وهو: "التاء" المستقل، بالصوت الأول وهو: "الصاد" المطبق، فأبدل بصوت آخر مطبق مثله (الطاء) لتحقيق التناسب الصوتي بين "الصاد والطاء"؛ فالتأثر هنا تأثر تقدمي، والمماثلة هنا غير تامة، لأنّ "الطاء" حرف مقارب لـ "الصاد" لا مماثل له.

* ما فاؤه ضاد: نحو قوله تعالى: ﴿نُمَتِّعُهُمْ قَلِيلًا ثُمَّ نَضْطَرُّهُمْ إِلَىٰ عَذَابٍ غَلِيظٍ﴾ [سورة لقمان، الآية 24].

فصيغة "افتعل" والمشتقة من كلمة: "نَضَطْرُهُمْ" هي: "اضْطَرَّ" وأصلها: "اضْتَرَّ"، حيث قلبت "تاء الافتعال" (اضْطَرَّ) فيها "طاءً"، لأنّ فاء الكلمة "ضادٌ" وهو تأثّر تقدّمِي، تأثرت فيه "التاء" بـ "الضاد"، فأبدلت بحرف مقارب له وهو: "الطاء" من أجل تحقيق مماثلة غير تامة.

* ما فَاؤُهُ طاء: نحو قول المولى عزّ وجلّ: ﴿... وَلَا تَزَالُ تَطَّلِعُ عَلَى خَائِنَةٍ مِنْهُمْ إِلَّا قَلِيلًا مِنْهُمْ فَاعْفُ عَنْهُمْ...﴾ [سورة المائدة، الآية 13]. وقوله أيضاً في موضع آخر: ﴿فَاطَّلَعَ فَرَآهُ فِي سَوَاءِ الْجَحِيمِ﴾ [سورة الصافات، الآية 32]. فصيغة "افتعل" من كلمة "تَطَّلِعُ" و"اطَّلَعَ" هي: "اطَّلَعَ" فهذه الكلمة أصلها: "اطْطَلَعَ"، بفكّ الإدغام؛ "الطاء" الثانية فيها أصلها "تاء" (اطْطَلَعَ)، حيث أبدلت فيها "تاء الافتعال" (اطَّلَعَ) إلى حرف مطبق من مخرجها وهو "الطاء"، فاجتمعت في الكلمة "طاءان": الأولى ساكنة والأخرى متحركة، فصحّ إدغامهما وتحريكهما بحركة الطاء الثانية وهي "الفتح"، والتأثر في الكلمة هنا هو تأثّر تقدّمِي أيضاً، لكن رغبة في تحقيق مماثلة تامة.

* ما فَاؤُهُ ظاء: مثل قوله تعالى: ﴿... وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ﴾ [سورة البقرة، الآية 35] وقوله أيضاً: ﴿رَبِّ فَلَا تَجْعَلْنِي فِي الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ﴾ [سورة المؤمنون، الآية 94].

وقع الإبدال الصوتي هنا في كلمة: "الظالمين" وهي من الفعل: ظَلَمَ، يَظْلِمُ، ظَلَمٌ، مَظْلُومٌ، ظَالِمٌ وَظَالِمِينَ... والأصل في الكلمة: "اطْطَلَمَ" على وزن "افْتَعَلَ"، قلبت "تاء الافتعال" فيه "طاءً"؛ لأنّ فاء الكلمة "حرف مطبق وهو هنا "الطاء" فأصبحت: "اطْطَلَمَ"، ثمّ حدث إدغام عكسي مخالف للقاعدة المطردة، فأدغم الحرف المتحرك الثاني (الطاء) في الحرف الساكن الأوّل (الطاء)، وحرك هذا الأخير بحركة الحرف المدغم فأصبحت الكلمة "اطْطَلَمَ"، وهو تأثّر تقدّمِي دائماً تحقيقاً للمماثلة غير تامة.

ويذكر "فوزي حسن الشايب" في معرض حديثه عن هذه الحالة، علّة المماثلة غير التامة في لفظ "اطْطَلَمَ"، والسبب العلمي إن صحّ هذا التعبير الذي أدى إلى إبدال الصوت المتأثّر بالصوت المؤثّر، فيقول: «فالمماثلة مدبرة وليست مقبلة ههنا، ويرجع السبب في هذه المماثلة الجزئية هو: تتابع التاء المرققة والصوت المفخّم بعدها مستتقل مكروه في النطق؛ لأنّه يجمع بين صوتين متّحدين أو متقاربين في المخرج، ومتنافرين في الصفة؛ فالاستفحال والترقيق الذي تمثله التاء، مناقض للاستعلاء والتفخيم الذي تمثله الأصوات المطبقة في العربية، ومن هنا كان الحلّ التسوية: هو إطباق التاء على سبيل المماثلة الجزئية». (25)

وهنا لا بدّ من الإشارة إلى أنّ مجاورة "تاء الافتعال" المستفلة للأصوات المطبقة المستعلية، في النماذج السابقة وأمثالها من شأنه أن يحدث نقلاً في النطق وعسراً على اللسان في التلفظ بما «فالانتقال من صوت مطبق إلى صوت مستفحل كالانحدار من مرتفع، وذلك يؤدّي إلى تعثر اللسان في النطق، والانسجام الصوتي يقتضي تحويل تاء الافتعال إلى صوت من مخرج التاء، له صفة الإطباق التي تقرّر به من الصوت السابق عليه حتّى يأتلف معه، ومن هنا أبدلت طاءً، وبذلك أصبح النطق ميسوراً». (26)

وهذا الكلام يدغم ما يرمي إليه الإبدال من غايات وأغراض وهو تحقيق التماثل والتناسب الصوتي، إما عن طريق إحلال حرف محلّ حرف آخر، أو عن طريق إدغام حرف في حرف آخر بعد إبداله، وما يقال عن "الطاء" ينطبق على بقية أحرف الإطباق الثلاثة: (ص/ض/ظ).

ب/ إبدال تاء الافتعال دالا:

تقلب تاء الافتعال دالا: «إذا وقعت التاء بعد الدال فتدغم في فاء الكلمة، وكذلك إذا وقعت بعد الذال أو الزاي ...» (27).

* ما فآؤه دالا: تبدل "التاء" "دالا"، ثمّ تدغم "الدال" الساكنة الأولى في الثانية المتحركة لاجتماع المثليين، ومثال ذلك قوله تعالى: ﴿... وَأَنْبِئُكُمْ بِمَا تَأْكُلُونَ وَمَا تَدَّخِرُونَ فِي بُيُوتِكُمْ...﴾ [سورة آل عمران، الآية 49]، وقوله أيضاً: ﴿وَقَالَ الَّذِي نَجَا مِنْهُمَا وَادَّكَرَ بَعْدَ أُمَّةٍ أَنَا أُنَبِّئُكُمْ بِتَأْوِيلِهِ فَأَرْسِلُونِ﴾ [سورة يوسف، الآية 45]، وقوله: ﴿وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَكِّرٍ﴾ [سورة القمر، الآية 17]، ... الخ.

فصيغة "افتعل" من كلمة: "تدخرون" يمكن الوصول إليها عن طريق إدغام الحرف الساكن الأول في الحرف المتحرك الثاني، ليصبحا حرفاً واحداً مشدداً من جنس وحركة الحرف الثاني، وبالتالي نتحصل على الصيغة التالية: "ادخر" وأصلها: "اددخر" أبدلت "تاء" افتعل (اددخر) في الكلمة "دالا" لأنّ "فاء" افتعل "دال" واجتماع التماثلين صحّ إدغامهما.

والأمر نفسه يقال على كلمة "ادكر" أو على كلمة: "مدكر"، فصيغة "افتعل" منهما هي: "اددكر" والأصل: "اددكر"؛ أبدلت "التاء" فيها "دالا" لأنّ "فاء" الافتعال هنا دال، بعدها حدث إدغام الحرف الساكن الأول في الحرف المتحرك الثاني، فأصبحت الكلمة: "ادكر + مدكر".

وفي جميع هذه الأمثلة التآثر الصوتي فيها كان تقدماً من أجل تحقيق مماثلة تامة.

* ما فآؤه ذالا: ومثال الحالة قول المولى تعالى: ﴿فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ﴾ [سورة الغاشية، الآية 21].

يختلف الإبدال من حيث غرضه في هذه الحالة عنه في الحالات السابقة الخاصة بإبدال تاء الافتعال "دالا" إذا كانت فآؤه "دالا"، وذلك أولاً: لعدم تماثل "الذال" مع "الدال"، وثانياً لاختلاف نوع الإدغام، فصيغة "افتعل" في كلمة "مدكر" هي: "اددكر" وأصلها: "اددكر"، أبدلت تاء الافتعال "دالا" لمجاورتها "الذال" والتي هي فاء الافتعال، ثمّ حدث إدغام عكسي مخالف للأصل، وفيه تمّ إدغام الحرف الثاني المتحرك (الدال) في الحرف الأول الساكن (الذال)، فأصبحا حرفاً واحداً مشدداً من جنس الحرف الأول، أخذنا حركة الحرف الثاني المدغم فيه (ادكر)، وفي هذا المثال تأثر تقدّم، حيث أتر الحرف الأول في الحرف الثاني فتأثر الثاني بالأول، من أجل تحقيق مماثلة غير تامة.

ملاحظة هامة: يعود السبب إلى إدغام كلّ من "الذال" و"الدال" في بعضهما، لأنّ كلّ واحد منهما يُدغم في صاحبه في الانفصال، وفي هذا يقول "سيبويه": «وكذلك تبدل للذال من مكان التاء أشبه الحروف بها؛ لأنهما إذا كانتا في حرف واحد لزم ألا يُبيّن إذ كانا يدغمان منفصلين، فكهوا هذا إلاّ جحاف، وليكون الإدغام في حرف مثله في الجهر، وذلك

قولك: مُدَكِّرٌ كقولك مُطَلِّمٌ، ومن قال: مُظَعِّنٌ قال: مُدَكِّرٌ (...). وإنما منعهم أن يقولوا مُدَدَكِّرٌ كما قالوا مزدان، أن كل واحد منهما يدغم في صاحبه في الانفصال فلم يجوز في الحرف الواحد إلا الإدغام...»⁽²⁸⁾، ويضيف "ابن جني" قائلاً: «وقد قلبوا تاء افتعل أيضا مع الذال لغير إدغام دالا (...) وأما أدكر وأدكر فإبدال إدغام»⁽²⁹⁾.

* ما فإوه زايًا: ومن أمثلة ذلك قوله تعالى: ﴿وَلَبِثُوا فِي كَهْفِهِمْ ثَلَاثَ مِائَةٍ سِنِينَ وَازْدَادُوا تِسْعًا﴾ [سورة الكهف، الآية 25]، و﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ ثُمَّ اِزْدَادُوا كُفْرًا لَنْ تُقْبَلَ تَوْبَتُهُمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الضَّالُّونَ﴾ [سورة آل عمران، الآية 90]، وقوله أيضا: ﴿كَذَّبَتْ قَبْلَهُمْ قَوْمُ نُوحٍ فَكَذَّبُوا عَبْدَنَا وَقَالُوا مَجْنُونٌ وَازْدَجَرَ﴾ [سورة القمر، الآية 9].
فصيغة "افتعل" في كلمة: "ازدادوا" هي "ازداد" وفي كلمة: "ازدجر" هي "ازدجر" والأصل فيهما: [ازتاد/ ازتجر]، أُبدلت فيهما تاء الافتعال "دالا" لأن الفاء في صيغة "افتعل" هنا "زاي"، حيث تأثر فيهما الحرف الثاني بالحرف الأول تأثراً تقدمياً تحقيقاً لمماثلة غير تامة.

خاتمة:

نصل في نهاية هذه الورقة البحثية إلى رصد النتائج التالية:

• يعدّ الإبدال الصرفي وجهاً من وجوه التيسير الصوتي والتخفيف النطقي في لغتنا العربية، لما له من أثر في تحقيق التماثل والتناسب بين الأصوات.

• تقع ظاهرة الإبدال الصرفي بين الحروف لسبب من هذين السببين:

- إما لوجود علاقة صوتية بين المبدل والمبدل منه، وهذه العلاقة تتمثل في التأثير والتأثر.

- وإما لوجود علاقة تصريفية بينهما.

• التأثير الصوتي نوعان كما رأينا؛ رجعيًا: الصوت الثاني فيه يؤثر في الأول فيتأثر الأول تلقائياً بالثاني (التأثر المدبر)، تقدّمياً: الصوت الأول فيه يؤثر في الثاني، فيتأثر الثاني بالضرورة بالأول (التأثر المقبل)، وقياساً على هذا يتم إبدال الصوت المتأثر بالصوت المؤثر وإدغامه فيه تحقيقاً لمماثلة تامة (التمائل والتأثر الكلي)، أو إبداله بصوت آخر قريباً من مخرجه ومتناسباً مع صفاته من حيث القوة والضعف، لتكون المماثلة في هذه الحالة غير تامة (التمائل والتأثر الجزئي)، وهذه الحالات كثيرة ومستفيضة في كتابنا العزيز كما رأينا.

• تقع المماثلة الجزئية في الصوامت والصوائت على حدّ سواء، في حين لا تكون المماثلة التامة إلا في الصوامت فقط.

الهوامش والإحالات:

- 1- أحمد بن فارس؛ أبو الحسين بن زكريا الرازي، معجم مقاييس اللغة، مج1، تح: إبراهيم شمس الدين، ط2، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1429هـ/2008م، مادة بَدَل.
- 2- سعيد محمد شواهنة، القواعد الصرف صوتية بين القدماء والمحدثين، ط1، مؤسسة الوراق للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، 1428هـ/2007م، ص75.
- 3- صباح عبد الله محمد بافضل، الإعلال والإبدال بين النظرية والتطبيق، ط1، الدار السعودية للنشر والتوزيع، السعودية، 1418هـ/1997م، ص4.
- 4- صالح سليم عبد القادر الفاخرى: الدلالة الصوتية في اللغة العربية، دط، مؤسسة الثقافة الجامعية، الإسكندرية، مصر، 2007م، ص158.
- 5- عبد الغفار حامد هلال، الصوتيات اللغوية دراسة تطبيقية على أصوات اللغوية العربية، ط1، دار الكتاب الحديث، القاهرة، مصر، 1430هـ/2009م، ص377.
- 6- مصطفى الغلابي، جامع الدروس العربية، ج2، تح: مجدي فتحي السيد، دط، دار التوفيقية للتراث للطبع والنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، 1431هـ/2010م، ص227.
- 7- ديزيره سقال، الصرف وعلم الأصوات، ط1، دار الصداقة العربية للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 1416هـ/1996م، ص140.
- 8- عبد البديع النيرباني، الجوانب الصوتية في كتب الاحتجاج للقراءات، ط1، دار الغوثاني للدراسات القرآنية، دمشق، سورية، 1427هـ/2006م، ص127.
- 9- عادل هادي حمّادي العبيدي، الظواهر الصوتية والصرفية والنحوية في قراءة الجحدريّ البصري، ط1، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، مصر، 1425هـ/2005م، ص48.
- 10- ينظر: عبد البديع النيرباني، الجوانب الصوتية في كتب الاحتجاج للقراءات، ص ص 129-130.
- 11- سليمان بن سالم بن رجاء السحيمي، إبدال الحروف في اللهجات العربية، ط1، مكتبة الغراء الأثرية، السعودية، 1415هـ/1995م، ص78.
- 12- أدما طربية، الإبدال معجم ودراسة، ج1، ط1، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، لبنان، 1426هـ/2005م، ص1.
- 13- المرجع نفسه، ص ن.
- 14- ينظر: نفسه، ص2.
- 15- علي ناصر غالب، اللهجات العربية لهجة قبيلة أسد، ط1، دار الحامد للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، 1431هـ/2010م، ص75.

- 16- حسن باشا بن علاء الدين الأسود، المفراج في شرح مراح الأرواح في التصريف، تح: شريف عبد الكريم النجار، ط1، دار عمار للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، 1427هـ/2006م، ص ص 428 - 429.
- 17- صلاح حسنين، المدخل في علم الأصوات المقارن، دط، توزيع مكتبة الآداب، دب، 2006م، ص 128.
- 18- محمود عكاشة، أصوات اللغة (دراسة في الأصوات ومخارجها وصفاتها وتمائلها)، ط1، الأكاديمية الحديثة للكتاب الجامعي، القاهرة، مصر، 1426هـ/2005م، ص ص 121، 122.
- 19- المرجع نفسه، ص 122.
- 20- عبد الغفار حامد هلال، الصوتيات اللغوية دراسة تطبيقية على أصوات اللغوية العربية، ص 390.
- 21- محمود عكاشة، أصوات اللغة (دراسة في الأصوات ومخارجها وصفاتها وتمائلها)، ص ص 123 - 124.
- 22- جيلالي بن يشو، بحث في اللسانيات الدرس الصوتي العربي (المماثلة والمخالفة) مصطلحات المماثلة والمخالفة وظواهرها في العربية الفصحى، ط1، دار الكتاب الحديث، القاهرة، مصر، 1428هـ/2007م، ص 149.
- 23- حامد بن أحمد بن سعد الشنبري، النظام الصوتي للغة العربية دراسة وصفية تطبيقية، دط، مركز اللغة العربية، القاهرة، مصر، 1425هـ/2004م، ص 173.
- 24- أيمن أمين عبد الغني، الصرف الكافي، تح: عبده الراجحي وآخرون، دط، دار ابن خلدون، القاهرة، مصر، دس، ص 430.
- 25- فوزي حسن الشايب، قراءات وأصوات، ط1، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، 1433هـ/2012م، ص 107.
- 26- عبد الغفار حامد هلال، الصوتيات اللغوية دراسة تطبيقية على أصوات اللغوية العربية، ص ص 318 - 319.
- 27- نبيل أبو حلتم وآخرون، موسوعة علوم اللغة العربية: قواعد، صرف، بلاغة، إملاء، دط، دار أسامة للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، 1426هـ/2005م، ص 314.
- 28- سيبويه؛ أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر، الكتاب، ج4، تح: عبد السلام محمد هارون، ط2، مكتبة الخانجي، القاهرة، مصر، ودار الرفاعي، الرياض، السعودية، 1402هـ/1982م، ص ص 469 - 470.
- 29- ابن جني؛ أبو الفتح عثمان، سر صناعة الإعراب، ج1، تح: حسن هنداي، ط2، دار القلم للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، سوريا، 1413هـ/1993م، ص ص 187 - 188.

قائمة المصادر والمراجع:

- 1- أحمد بن فارس؛ أبو الحسين بن زكريا الرازي، معجم مقاييس اللغة، تح: إبراهيم شمس الدين، ط2، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1429هـ/2008م.
- 2- أدما طرية، الإبدال معجم ودراسة، ج1، ط1، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، لبنان، 1426هـ/2005م.
- 3- أيمن أمين عبد الغني، الصرف الكافي، تح: عبده الراجحي وآخرون، دط، دار ابن خلدون، القاهرة، مصر، دس.

- 4- ابن جني؛ أبو الفتح عثمان، سر صناعة الإعراب، تح: حسن هندراوي، ط2، دار القلم للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، سوريا، 1413هـ/1993م.
- 5- جيلالي بن يشو، بحوث في اللسانيات الدرس الصوتي العربي (المماثلة والمخالفة) مصطلحات المماثلة والمخالفة وظواهرهما في العربية الفصحى، ط1، دار الكتاب الحديث، القاهرة، مصر، 1428هـ/2007م.
- 6- حامد بن أحمد بن سعد الشنبري، النظام الصوتي للغة العربية دراسة وصفية تطبيقية، دط، مركز اللغة العربية، القاهرة، مصر، 1425هـ/2004م.
- 7- حسن باشا بن علاء الدين الأسود، المفراج في شرح مراح الأرواح في التصريف، تح: شريف عبد الكريم النجار، ط1، دار عمار للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، 1427هـ/2006م.
- 8- ديزيره سقال، الصرف وعلم الأصوات، ط1، دار الصداقة العربية للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 1416هـ/1996م.
- 9- سعيد محمد شواهنة، القواعد الصرف صوتية بين القدماء والمحدثين، ط1، مؤسسة الوراق للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، 1428هـ/2007م.
- 10- سليمان بن سالم بن رجاء السحيمي، إبدال الحروف في اللهجات العربية، ط1، مكتبة الغراء الأثرية، السعودية، 1415هـ/1995م.
- 11- سيبويه؛ أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر، الكتاب، تح: عبد السلام محمد هارون، ط2، مكتبة الخانجي، القاهرة، مصر، ودار الرفاعي، الرياض، السعودية، 1402هـ/1982م.
- 12- صالح سليم عبد القادر الفاخرى: الدلالة الصوتية في اللغة العربية، دط، مؤسسة الثقافة الجامعية، الإسكندرية، مصر، 2007م.
- 13- صباح عبد الله محمد بافضل، الإعلال والإبدال بين النظرية والتطبيق، ط1، الدار السعودية للنشر والتوزيع، السعودية، 1418هـ/1997م.
- 14- صلاح حسنين، المدخل في علم الأصوات المقارن، دط، توزيع مكتبة الآداب، دب، 2006م، ص128.
- 15- عادل هادي حمادي العبيدي، الظواهر الصوتية والصرفية والنحوية في قراءة الجحدري البصري، ط1، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، مصر، 1425هـ/2005م.
- 16- عبد البديع النيرباني، الجوانب الصوتية في كتب الاحتجاج للقراءات، ط1، دار الوثائقي للدراسات القرآنية، دمشق، سورية، 1427هـ/2006م.
- 17- عبد الغفار حامد هلال، الصوتيات اللغوية دراسة تطبيقية على أصوات اللغوية العربية، ط1، دار الكتاب الحديث، القاهرة، مصر، 1430هـ/2009م.

- 18- علي ناصر غالب، اللهجات العربية لهجة قبيلة أسد، ط1، دار الحامد للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، 1431هـ/2010م.
- 19- فوزي حسن الشايب، قراءات وأصوات، ط1، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، 1433هـ/2012م.
- 20- محمود عكاشة، أصوات اللغة (دراسة في الأصوات ومخارجها وصفاتها وتمائلها)، ط1، الأكاديمية الحديثة للكتاب الجامعي، القاهرة، مصر، 1426هـ/2005م.
- 21- مصطفى الغلاييني، جامع الدروس العربية، تح: مجدي فتحي السيّد، دط، دار التوفيقية للتراث للطبع والنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، 1431هـ/2010م.
- 22- نبيل أبو حاتم وآخرون، موسوعة علوم اللغة العربية: قواعد، صرف، بلاغة، إملاء، دط، دار أسامة للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، 1426هـ/2005م.

إشكالية فهم القراءة التأويلية - الحجاجية - في متن خطاب نقد النقد

والتنظير النقدي العربي المعاصر عند محمد الدغمومي

Understanding the problematic of interpretative argumentative reading in the criticizing critical, critic in discourse and critical thinking of the modern Arabic in Mohamed Daghmoumi.

أ. بوشنافة عبد الناصر (جامعة محمد بوضياف المسيلة/ الجزائر)

ملخص:

إن هذا البحث هو قراءة في المرجعيات الإبستمية المشكّلة لأجزاء البنية المعرفية لمصطلح القراءة التأويلية الحجاجية، من حيث المفهوم والإجراء، في مُنحى كرونولوجي يمتدُّ من إفراغات العقل النقدي الحدائي والمابعد حدائي للآخر، وصولاً إلى نهاية الطروحات المعرفية للفكر النقدي العربي المعاصر.

حيث قمنا بالتركيز على المحتوى الدلالي التنظيري لخطاب الفهم، إتجاه هذا المصطلح، بالوقوف عند أبعاده الإيديولوجية والإبستمولوجية والفلسفية-أنطولوجية والهرمينوطيقية- الفنية والجمالية، وذلك من خلال تسليط الضوء في هذا الصدد، على الطروحات النقدية الإبستمية التي قدمها الناقد المغربي محمد الدغمومي، والتي تطرق فيها بالمناقشة والتحليل إلى محور إشكالية فهم هذا المصطلح -خطاب القراءة- في أواسط مفاهيم متن خطاب نقد النقد والتنظير النقدي العربي المعاصر.

الكلمات المفتاحية: القراءة، الفهم، نقد النقد، التنظير النقدي، محمد الدغمومي.

Summary :

This research is a reading of the epistemological references which construct knowledge's structure of the argumentative explanatory reading taking into consideration both the concept and the procedure in a chronological curve starting from the modern critic mind's excretion to that postmodern one till reaching finalities of the modern Arabic critical thinking.

Here we focused on the contextual references of the critical discourse of such concept, thus its ideological, epistemological, artistic and philosophical dimensions. As a result the light is shaded on the epistemological thesis of the postmodern Maghribian critic Mohamed Daghmoumi, who talked in an

analytical discussion about the issue of the concept, reading's discourse of criticizing critic of the postmodern Arabic criticism.

Key words: reading _ understanding _ critical symmetry_ criticizing critic _ Mohamed Daghmoumi.

تمهيد:

إفتتح الناقد والفيلسوف الأمريكي رينيه وليك أحد طروحاته الإستيمية وبالتحديد ما جاء في أواسط صفحات كتابه مفاهيم نقدية بعبارة حول ماهية وواقع النقد الأدبي جاء محتوى نصها بأن النقد الأدبي ليس علما ولا مجموعة من الأوهام وإنما هو مواجهة حرة شخصية مع الأعمال العظيمة، والمواجهة الحرة الشخصية هذه تقتضي بشكل من الأشكال، ضرورة أو حتمية وجود آليات نقدية قرائية وتأويلية معينة، وهذا ما أكده بالتحديد الناقد البريطاني بيرس لوبوك في كتابه صنعة الرواية حينما قال: إن بداية النقد هي القراءة السليمة، وهذا من مُنطلق أن النقد الأدبي نفسه هو ليس إلا تمهيدا للقراءة الشخصية للمتون النقدية وتأهيل لمواجهة الأسئلة التي يطرحها النص الأدبي على النقد، على حد تعبير الناقد الفرنسي جبروم روجي في كتابه النقد الأدبي، وهنا تأكيد واضح وصريح مرة أخرى على أهمية خطاب القراءة في الممارسة النقدية، لأن الخطاب الأدبي في جوهره يتصف بأنه خطاب عوالمه افتراضية وتتميز بلا صديقتها وهذه العوالم لا تتمثل في مبدأ الصداقية بقدر ما تتمثل في طبيعة المعرفة التي تُمررها للمتلقي عبر هذه العوالم، كما أشارت لذلك الناقدة إلفي بولان في كتابها المقاربة التداولية للأدب، لأن النقد بالدرجة الأولى هو خطاب وعي بامتياز، في رأي الفيلسوفة البريطانية المعاصرة سوزان بلاكمور، فهو جاء من أجل العمل ضمن نسبية الفهم لمحتوى خطاب القراءة في حد ذاته كما يشير الناقد المغربي المعاصر محمد الدغمومي في طروحاته الابستيمية حول وعي خطابات نقد النقد والتنظير النقدي القرائية.

ولعل المتتبع لمسار الحركة النقدية المعاصرة في السياق الفكري النقدي العربي في العقود الأخيرة من القرن العشرين يجد بأن ماهية القراءة والتأويلية قد أصبحت تُشكل بؤرة نقدية جدلية بامتياز-لافتة للإنتباه-ويكفي للتأكد من ذلك الرجوع إلى المنجز الذي شهدته وتشهده الساحة النقدية العربية المعاصرة وحتى الساحة النقدية الغربية في أحيان كثيرة.

بيد أن هذا المنجز - القراءة والتأويلية - قد حمل في ثناياه وبين طياته توجهها جديدا نسبيا - لا سيما في الساحة النقدية العربية-مُنجز يزخر بتنوع إيديولوجي وإبستمولوجي وأنطولوجي فلسفي، فني وجمالي... كبير جدا، حيث وُلدت من رحمه جملة من الآراء والمفاهيم ونظريات تحكّمها إستراتيجيات تلقي وتأويل مختلفة، تُؤمن بمهية الاختلاف أكثر من التسليم بها.

وفي أواسط هذا الاختلاف شهدت ماهية القراءة، في منظومة الفكر والخطاب النقدي العربي المعاصر، الكثير من السجلات والحوارات الفكرية والمعرفية، أفرزتها مختلف المفاهيم المرتبطة خصوصا بمحور البنية المعرفية لمحتوى القراءة والتأويلية في حد ذاتها فكثرت بذلك أنواعها وتعددت أصنافها ومرجعياتها ومنطلقاتها ومجالات استخدامها.

مما أفرز - عن قصد أو عن غير قصد - مستوى معين من الفهم و الوعي اتجاهها فتعددت بذلك زوايا النظر إليها - القراءة التأويلية- من طرف النقاد، و ذلك بإعتبارها تُمثل نشاطا تفاعليا بين النص و القارئ، في ضوء ماهية خطاب نقدي له صلة بالدرجة الأولى بالتفسير والتأويل والحجاج ...، وهذا من مُنطلق الممارسة الأنطولوجية و الفعل الهرمينوطيقي، في ظل خطابات التلقي والتأويل و إستراتيجيات التفكير ... ، من خلال قيامها بعملية البحث عن الفهم داخل بنية الإدراك لدى المتلقي/ القارئ ، مما جعلها-القراءة التأويلية- تصبح في شكل "عملية معقدة جدا و شائكة" في رأي «رولان بارت» مثلا و بمثابة "صياغة جديدة للنص، يكون القارئ فيها في مستوى الكاتب " كما أشار لذلك «غريغاس» و«ميخائيل باختين» لأن العمل الفني/ النص على حد تعبير «أمبيرتو إيكو» و «بول ريكور» ليس إلا آلة كسولة ، تستلزم و تقتضي بالضرورة تنشيطا من القارئ نفسه من خلال آليات وميكانيزمات تأويلية قرائية معينة .

أفق البحث:

ولعل أبرز قضية تم معالجتها من طرف المشتغلين، ضمن حقل «التنظير الأدبي والنقدي» في العالم العربي: مسألة أو إشكالية وعي وفهم ماهية القراءة التأويلية - الحجاجية - نفسها وتجلياتها الفنية والجمالية على العمل الإبداعي/الخطاب/النص، من جهة والقارئ المتلقي من جهة ثانية ومدى استيعاب الناقد-المُنظّر- للبنية المعرفية الداخلية والخارجية، المشكّلة لأجزاء بنية هذا المصطلح «القراءة» في ضوء خطابات نقدية تنظيرية معينة، تعمل في جوهرها على وضع جملة من المحاولات النقدية، كما يشير « جورج لايبكا » تساعد على تجاوز مختلف المقولات والآراء و المفاهيم السائدة ، المرتبطة خصوصا بمحور سلطة النص وحدود تأويله وفق وعي هرمنيوطيقي جديد ، يتناسب مع محتوى ومقتضيات النظريات الحجاجية في شتى أصنافها و انتماءاتها الإبستمية المختلفة، و التي تُعد - كما سبقنا الذكر- إشكالية وعي القراءة التأويلية الحجاجية نفسها جزءا من هذه «المفاهيم».

واستنادا لأحد المقولات الواقعية التأويلية الما بعد حدائثة الشهيرة جدا، للكاتب الروسي الشهير «مكسيم غوركي» حينما قال: «الورقة التي لم تسقط في فصل الخريف، خائنة في عيون أخواتها. وفيه في عين الشجرة. متمردة في عيون الفصول ... فالكل يرى الموقف من زاويته؟!» وفي ظل هذه المقولة ، قمنا باختيار الناقد المغربي «محمد الدغمومي» والذي يعد واحدا من هؤلاء النقاد العرب المعاصرين المشتغلين في السياق التنظيري الأدبي والنقدي العربي المعاصر ، و ذلك باعتباره مُنظّرًا نقديا عربيا يحمل في جوهر فكره و انتماءه النقدي موقفا إبستميا، تحكّمه زاوية نظر خاصة اتجاه هذه الإشكالية ، و ذلك حينما تطرق إليها في ضوء نموذج جديد للتفكير حول قراءة ماهية الأدب و النقد معا، يُعرف باسم - النموذج - "متن خطاب نقد النقد و التنظير النقدي العربي المعاصر"، و محاولته الوقوف على حدود مدى فهم و وعي ماهية القراءة التأويلية في ضوء هذا النموذج الجديد، القديم في الآن نفسه ، باعتباره يُشكل مستوى ثاني من قراءة القراءة.

- وانطلاقاً من كل المساعي الإيستومولوجية السابقة، تبقى سُطور هذه الدراسة -الوجيزة جداً- تعمل في أواسطها، على محاولة تسطير إجابة لطائفة من الأسئلة لخصتها إشكالات جوهرية تجسد محتواها الرئيسي فيما يلي:
- ما هي حدود البعد الإيستومولوجي لخطاب نقد النقد، من حيث المفهوم والإجراء، عند الآخر وعند العرب، وعند الناقد محمد الدغمومي على وجه أخص؟
 - فيما تمثلت حدود وتداعيات إشكالية فهم ووعي القراءة التأويلية بالنسبة للناقد والمُنظّر العربي في ضوء مفاهيم خطاب التلقي والتأويل الما بعد حدثي خصوصاً؟
 - فيما تمثلت المرجعيات والمفاهيم الإيستومولوجية التي حملتها البنية المعرفية لمصطلح القراءة التأويلية في الخطاب النقدي الحدثي والما بعد حدثي، وخطاب الفكر النقدي العربي المعاصر؟
 - ماهي الإستراتيجية النقدية التي تبناها محمد الدغمومي في عملية طرحه ومناقشته لمختلف الآراء والمفاهيم المرتبطة بإشكالية ووعي القراءة التأويلية، في متن خطاب نقد النقد والتنظير النقدي العربي المعاصر بالنسبة للنقاد العرب المعاصرين؟
 - فيما تمثلت زاوية النظر التي تبناها -محمد الدغمومي- للنظر إلى ماهية إشكالية ووعي القراءة التأويلية في السياق الفكري التنظيري النقدي العربي المعاصر؟
 - وهل يمكن لإشكالية ووعي ماهية خطاب القراءة التأويلية في حد ذاتها أن تؤثر في عملية القراءة والتلقي التي يتبناها قارئ أو ناقد معين أثناء قرائته وتأويله لخطابات نصية إيستومولوجية أو إيديولوجية أو دينية، تاريخانية ... معينة، مثل خطاب سلطة النص الإبداعي أو النقدي أو الديني...، وحدود تأويله من منظور هيرمينوطيقي وفق نظريات حجاجية معينة؟!
 - ويظل الهدف الرئيسي في هذه الدراسة، هو محاولة الوقوف على مختلف الحدود الإيديولوجية والإيستومولوجية والفلسفية -الأنطولوجية والهيرمينوطيقية- الفنية والجمالية...، لإشكالية ووعي ماهية القراءة التأويلية في متن خطاب نقد النقد والتنظير النقدي العربي المعاصر في العالم العربي من خلال التركيز على جهود الناقد المغربي محمد الدغمومي في هذا الصدد.

أولاً: نقد النقد «الماهية والإجراء»

نقد النقد في الخطاب النقدي الغربي:

يبدو جلياً أن ممارسة الأدب والفن أسبق من الوعي في مصطلحاته ومفهوماته، وفي الوقت نفسه يبدو أن الإحساس بمراجعة الأدباء والأدب قد رافق عملية إنتاج الأدب تلك، وبذلك فإنه يمكن إرجاع البدايات الأولى لنقد النقد إلى زمن بواكير الشكل الأول للنقد نفسه.¹

ونقد النقد إذاً نجده قد لازم ببساطة بواكير الشكل الأول للنقد الأدبي، وإنه من الممكن أن نعد نظرية أرسطو في المحاكاة بمثابة البذرة الجنينية الأولى التي وصلتنا مما يمكن عدّه نوعاً من نقد النقد النظري غير المباشر على نظرية أستاذه

أفلاطون في المثل، التي وردت في كتابه (الجمهورية)، إذ يجعل الصفتين (النظري) و(التطبيقي) بين قوسين، لأن الفكر النقدي في تلك المرحلة التاريخية المبكرة لم يكن قد عرف نقد النقد، ناهيك عن تصنيفه إلى نظري وتطبيقي² - هذا في القديم- أما في زمن خطاب النقد الحداثي والمابعد حداثي فيمكن أن نجد العديد من القامات النقدية التي تطرقت لماهية نقد النقد وفق مفاهيم إبستمولوجية متنوعة، ومن أمثلة ذلك نجد تجربة رولان بارث في هذا السياق، حينما تطرق إلى هذا الخطاب الجديد-نقد النقد-من منظور إبستمولوجي بحت، في مختلف الأنشطة النقدية التي مارسها في مجالات النقد التقليدية، كالتعليق على النصوص الأدبية وتحليلها وكتابتها لبعض القضايا النقدية التي لا تتعلق بالتعليقات على النقد مثل "الأدب واللغة الواصفة"، حيث يمكن أن تنضوي بعضها تحت مفهوم "نقد النقد" وذلك على الرغم من أن بارث لم يتكلف إطلاقاً مصطلح "نقد النقد" على ما كتب أصلاً، ويمثل ذلك في جملة من المقالات التي اشتمل عليها كتابه "مقالات نقدية" ولا سيما مقالاته: "النقدان الاثنان" و"ما النقد".³

ويمكن أن نجد أيضاً تجربة تيزفيتان تودوروف في محور مناقشته للمفاهيم المعرفية لمتن هذا الخطاب-نقد النقد- فهو يعد من أوائل النقاد إن لم نقل الأول الذي اصطنع مصطلح "نقد النقد"، ورسخ له الأسس المعرفية وذلك في كتابه "نقد النقد" ولقد تناول فيه قضايا نقدية عالمية، فقد تناول في الفصل الأول التيار النقدي لدى الشكلايين الروس ومن خلال ذلك اللغة الشعرية، وفي الفصل الثاني عودة الملحمي ومن خلاله عالج دوبلن وبريخت، وتناول في الفصل الثالث النقاد "سارتر وبلانشو وبارث"، ومن خلال عملية العرض لعناوين هذا الكتاب يتبين لنا أن تودوروف لم يكن يريد أن ينتقد مذهباً نقدياً بعينه، بالمعنى الحرفي لمصطلح النقد في نزعة التقليدية على الأقل، فيرفضه أو يقبله أو يدافع عنه أو يهاجمه، ولكنه كان بصدد تقديم رؤية شاملة، ومن وجهة نظر فكرية خاصة، عن تيارات نقدية عالمية، فتناول الشكلائية والبنوية والوجودية والواقعية، ومعظم التيارات النقدية.⁴

ونقد النقد إذن في الخطاب النقدي عند الآخر، هو ببساطة شكل معرفي مُكمل للنقد، وضابط لمساراته، فكما أنه كان لمختلف المبدعين والأدباء والشعراء... نقاد ينقدونهم، فقد كان يجب أن يوجد بالضرورة نقاد يقومون بعملية انتقاد-ممارسة خطاب نقد النقد-لأولئك الذين قاموا بعملية النقد أولاً.

ونقد النقد ليس بالضرورة أن يكون في جوهره اختلاف مع المنقودين، ولكن من الأمل له أن يكون بمثابة إضاءة إبستمولوجية وفكرية لأفكارهم، وتدعيمها لمصادر معرفتهم، وتحذيراً لأصول نزعاتهم النقدية، فهو إذن تأصيل وتثمين أكثر مما يجب أن يكون تقويضاً مفرطاً، ونحن نعتقد أن وظيفة نقد النقد لا تقل أهمية عن وظيفة النقد نفسها، من أجل كل ذلك نرى أن نقد النقد سيزدهر ويتطور حتماً نحو الأفضل.⁵

ويبقى متن خطاب نقد النقد يعمل في أواسطه على مساندة حركة المفاهيم النقدية الحداثية والمابعد حداثية عند الآخر، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فهو يسعى إلى القيام بمحاولة مراجعة إبستمولوجية لمختلف النتاجات النقدية بالعرض والمناقشة والتحليل، من خلال الوقوف على منهج الناقد مثلاً وخلفيته المعرفية المتحكمة في منهجه وانتمائه

الإيديولوجي النقدي، ومن هنا يتضح لنا أن ناقد النقد في متن خطاب نقد النقد، يعمل ضمن مستوى معين من مستويات قراءته ودراسته في الحقل الإيستومولوجي، دون أن يمنعه هذا الأخير في الكثير من الأحيان من توظيف آراء ومفاهيم لمنهج نقدية أخرى.

- نقد النقد في الخطاب النقدي العربي:

إن الذي سيعترض على أن يكون قدماء النقاد العرب قد مارسوا "نقد النقد"، عليه أن يكون شجاعا لينكر قبل ذلك أن يكون العرب قد مارسوا حقا نقدا أدبيا على الاطلاق، ذلك أن النقد لا يمكن أن يكون من حوله نقد النقد، وإن جرأ هذا المعارض على مثل هذا الادعاء فإنه حينئذ لا يكون أكثر من متحمل متحامل ومناوئ مكابر، ذلك بأن الأوروبيون أنفسهم يعترفون بوجود نقد عربي قديم، ممثلا في جملة من النقاد منهم ابن قتيبة، حيث تزعم الموسوعة العالمية أنه ليس مؤسس النقد العربي فحسب ولكنه يعد أيضا أبا البنيوية، فهو بالقياس إليها أبو عذرها.

وأيا كان الشأن، فإن النقد العربي القديم سواء في اتجاهه العربي الخالص (لابن سلامة الجمحي 231هـ، وأبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة، وأبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، وأبو هلال العسكري، وأبو الحسن محمد بن أحمد بن طباطبا العلوي، وأبو قاسم الحسن الأمدي، وأبو علي الحسن بن رشيق القيرواني)، أما في اتجاهه المتأثر بالثقافة اليونانية مثل: (قدامة بن جعفر، عبد القاهر الجرجاني، أبي الحسن حازم القرطاجني وسواهم) أثرى المعرفة النقدية العالمية وأضاف إليها معرفيا وجماليًا، وسواء علينا أكان ذلك في إطار الاتجاه الأول أم في إطار الاتجاه الآخر⁶.

إذن فنقد النقد عربيًا يمثل نشاطًا فكريًا نوعيًا بامتياز، فهو قديم في مادته حديث في مصطلحاته، وله علاقة بكثير مما دارت عليه مناظرات العرب القدماء وسجلاتهم، من قضايا أدبية وبلاغية وتطبيقية لم نشك في دلالتها⁷ غير أن ممارسة نقد النقد ظلت مفتقرة إلى الوعي بمفهومه، والتنظير بحدود مادته المعرفية، ولئن كان شبيء من كل هذا مبعوث بين طيات الكتب في الماضي فإن حصوله بضرب من الوعي الواضح، بل وبشيء من الوعي الحاد أحيانًا في المنهج الحديث، هو الذي حول القضية إلى سمة ضمن سمات الوضع المعرفي الراهن ولأول مرة يتبلور ضمن متصورات النظرية النقدية وبين جداول قاموسها الاصطلاحي⁸.

لذلك فإن فحص الأدبيات المتيسرة لدينا يظهر أن وجود مصطلح نقد النقد الذي تأخر ظهوره نسبيًا لم يرافقه عمل نظري كاف يفصح عن ماهيته ويؤكد سماته الخاصة، وما انفك السؤال قائمًا بشأن الوعي بمصطلح نقد النقد والإطاحة به وتعريفه، وصولًا إلى حصر حدوده، وفك الالتباس الحاصل بينه وبين الحقول المعرفية الأخرى لا سيما حقل النقد الأدبي نفسه، الذي توسعت مساحة التأويل فيه لا يكون محط اهتمام نقد النقد بوصفه كلامًا في خطاب النقد، سواء أكان في شكل صياغة معرفية مكتملة ضربًا من القراءة المواجهة لقراءة أخرى مواجهة لا يمنع اختلاف درجاتها حدة ولطفًا وبلوغها مرات كثيرة حد التملق والتزلف ومصادمة النقد فيها للنقد الآخر، من ثمة اتساع التأويل والشرح والتفاسير

واختلاف التصورات والمقولات والخلفيات الفكرية والمنهجية، الحافزة على أن يصبح نقد النقد حافزا في كيان النص النقدي وإقامته من ثمة في قلب التأويل⁹.

وقد وجب إرساء متن خطاب نقد النقد على أسس إبستمولوجية وعلمية، تحمل في جوهرها منهجية واضحة، لأن نقد النقد قول آخر في النقد يدور حول مراجعة القول النقدي ذاته وفحصه أو مراجعة مصطلحات النقد وبنية التفسيرية وأدواته الإجرائية¹⁰؛ فهو ببساطة خطاب يبحث في مبادئ النقد ولغته الاصطلاحية وآلياته الإجرائية وأدواته التحليلية؛ فهو- نقد النقد- قول في النقد وبحث في النقد، الأمر الذي يصور وعيا أوليا بمصطلح نقد النقد وبغياته والمجال الذي يخوض فيه ويشير إلى اختلافه عن النقد الأدبي الذي يتوجه موضوعه إلى النص الأدبي ويؤكد بحثه فيه، فالنزعة إلى معرفة فلسفة النقد وآليته ومقاصده هي مشغل نقد النقد ومحوره.¹¹

ومما يسوغ ذلك النزوع تلك الانعطافات والتصورات الكبرى التي عرفها الفكر النقدي العربي في دوامة الحداثة وما بعد الحداثة، وهي انعطافات وتصورات تسوغ تأسيس لهذا المجال، تأسيسا معرفيا لإجراء التمايز بينه وبين النقد الأدبي وعناصر موضوع كل منهما، ذلك أن موضوع النقد الأدبي يتضمن عنصرا واحدا هو دراسة الأعمال الأدبية وطرق تلقيها وتدووقها، أما حين تُمنع النظر في موضوع نقد النقد فسنجد أنه يتضمن عنصرين مختلفين: أولهما النقد الأدبي في مستوييه النظري والتطبيقي، وثانيهما الأعمال الأدبية، وهذا يعني أن موضوع نقد النقد أوسع من موضوع النقد الأدبي، لأن النقد الأدبي نفسه يقطع ضمن موضوع نقد النقد¹²، وبناء على ذلك اقتضى عدم التماثل والتطابق في الموضوع والغاية بين النقد الأدبي ونقد النقد، الأمر الذي يستدعي إمكانية استقلال نقد النقد، ويبقى الفرق الجوهرى بين موضوع النقد الأدبي وموضوع نقد النقد بالضرورة العلمية طبعا، هو العمل على فكرة استقلال نقد النقد عن النقد الأدبي، كما يترتب على هذا الاختلاف في الموضوع أن يختلف نقد النقد بهذه الدرجة أو تلك عن النقد الأدبي في كل من آلياته ومصطلحاته وأهدافه التي يسعى إليها، من منطلق أن نقد النقد ينطوي بالضرورة على النقد والانتقاد ونقصد به نقد الأفكار والأسس والمناهج معا، والجدير بالذكر هو أن الأمور المسلم بها منهجيا في تعريف المصطلح أو المصطلحات التي تدور حول الكتب والأطروحات والرسائل الجامعية والدراسات التي تنشر في المجالات المحكمة والمتخصصة، وتأسيس مفهومها وملاحقة العوامل المحفزة لظهورها جزء مهم وأصيل من أي بحث علمي، بيد أن ذلك لم يحصل، لا سيما في أغلب تلك المؤلفات التي تزعم الخوض في ماهية خطاب نقد النقد، إذ لم تفرد تلك الدراسات الكتب تعريفا لنقد النقد وماهيته وغاياته وإجراءاته، إلى درجة بدت وضعية نقد النقد في عصرنا مثيرة للسؤال من وجوه عدة، فأكثر من ناقد يبنه إلى وجود نقد النقد، ويحدد موضوعه وعلاقته بالنقد ويذكر فعله في أنساقه ودوره في مراجعته وتقويمه غير أن ذلك لم يمنح لخطاب نقد النقد موقعا بارزا في مجال الفكر، ولم يوسع عملية التعريف به، ولم يهيأ له جهازا نظريا يوضح البنية المفهومية ويحدد معالمه ويكشف عن عوامل ظهوره وحوافزه، وهذا يعني أن منزلة نقد النقد لا زالت بحاجة لجهود الدارسين لتأصيلها، وإرسائها على أسس علمية رصينة؛ فهناك من يذهب إلى أن الكتابات في مجالات نقد النقد على كثرتها وتنوعها- في السياق الفكري النقدي العربي-

قد بقيت حتى الآن تدور في فلك النقد الأدبي، والرد على مزاعمه النظرية والتطبيقية، ولم تنهض بما يجعل منها نظرية مستقلة عن النقد الأدبي وذلك على الرغم من وجود عدد كبير من الدراسات والمقالات التي مارست نقد النقد ووضعت مصطلح نقد النقد في عناوينها وأشارت إليه في متونها.¹³ والذي يعود مثلاً إلى كتابات طه حسين النقدية يجد هذا الأمر جلياً ظاهراً في أعماله الإبداعية الخالصة حين يلقيها تتراوح بين النقد ونقد النقد.¹⁴

وفي الأخير تجدر الإشارة فقط إلى أن خطاب نقد النقد كما تحدث عنه رولان بارت وتيزفيتان تودوروف مثلاً، في الخطاب النقدي الغربي الحدائثي، والمما بعد حدائثي هو في الغالب ليس نفسه خطاب نقد النقد في السياق الفكري النقدي العربي، والذي كما هو معروف لا يمكن أن يتعامل مع النقد إلا انطلاقاً من طبيعة الرؤية التي كثيراً ما تكون ضيقة الأفق في النقد العربي، ذلك بأن النقد العربي المعاصر لا يكاد يستمد أسسه المعرفية إلا من النظريات النقدية الغربية¹⁵ ومن أجل ذلك لا تتنبأ لخطاب نقد النقد العربي أن يرقى إلى المستوى الإيستومولوجي الرصين، إلا إذا ارتقى النقد العربي نفسه إلى مستوى تأسيس نظريات ولكن ذلك لا ينفي وجود نقاد عرب معاصرين -على غرار محمد الدغمومي- استطاعوا أن يفيدوا من النظرية الغربية ويطمحوا بها إلى تأسيس معرفي من أجل كتابة نقد عربي يحمل في أواسطه وعي فكري ونقدي عميق إلى حد كبير، مما يمكن أن يحدد استثناء طبيعة مستوى نقد النقد الذي سيكتب عنه.

- نقد النقد وخطاب التنظير النقدي عند محمد الدغمومي:

يُعد النقد الأدبي في حد ذاته بمثابة موضوع للتأمل والتفكير لنوع من الخطابات النقدية عند محمد الدغمومي حيث ارتضى أن يسمي أحدهما "خطاب نقد النقد"، بينما أطلق على الآخر "خطاب التنظير النقدي" ولعل مصدر الصعوبة التي تعترى الولوج في أواسط مثل هذه الخطابات هي إشكالية وأزمة الوضع الإيستومولوجي لماهية النقد الأدبي نفسه، لأنه يرتبط في أحيان كثيرة بمفهوم العلم، ومحمد الدغمومي يوضح ويرى أن هذا العلم لا يستقر ولا يرضى بحدود فكرية ومعرفية صارمة، ولا يقنع بمرجعية أو استراتيجية واحدة، بل هو ميدان معرفة دينامية يحقق المقبولية بإيجاد درجات مختلفة من المعقولية التي لا تنفي الاختلاف والتأويل دون التسليم به، فكلما رام الابتعاد عنه رجع إليه بقوة، وذلك عن طريق طرح لجملة من البدائل التي تزيد عن غير قصد الوضع تعقيداً وإشكالاتاً، ونقد النقد عنده يتموضع في مكان آخر يجعله إيستومولوجية نوعية خاصة بموضوع معرفي والنقد الأدبي، ويقف على عتبة "العلم" ويبني نفسه على أساس نموذج من نماذج العلم مثله مثل خطاب التنظير النقدي، هذا الخطاب الذي كثيراً ما يلتبس ويتداخل مع «نقد النقد» ويقف على عتبة قريبة، إن لم تكن هي عتبة نقد النقد نفسها، حيث يشتغل على النقد بقصد إنتاج معرفة جديدة بصورة "نظرية" لها قوة العلم أيضاً¹⁶؛ فخطاب نقد النقد ينكب على النقد من أجل إنجاز عمل على عمل موجود، وخطاب التنظير ينكب على النقد من أجل اقتراح بديل جديد، وبين إنجاز العمل والاقتراح يكون الحاصل أحياناً متشابهاً، وأحياناً يقرب خطاب نقد النقد إلى خطاب التنظير بحيث يمارس هذا بعض اختصاصات الآخر.¹⁷

وقد تردد مصطلح نقد النقد في عدد من الخطابات النقدية والتنظيرية خلال العقود الخمسة السابقة، ودل ترده على إرهاصات ولادة وعي جديد يسعى إلى التفريق بين النقد بصفته فعلا يختبر ذلك الموضوع ويدرسه ولا يقول بوجود تطابق بينهما، وهذا الوعي ما يزال منذ ذلك الوقت يبحث عن المفهوم المجسد له ويبحث عن الصيغ النظرية والإجرائية له، وهو حتى الآن ليس سوى مشروع يصعب تحديده وتعريفه وظيفته ومقاصده، وهكذا يمكننا أن ندعي - كما يقول محمد الدغمومي - أن مفهوم نقد النقد إلى يومنا هذا مازال مفهوماً يُشيد ويُبنى، فهو في بدء الأمر وغايته مثل كل المفاهيم التي لها حياة تنتقل من التسميات والتصورات العامة، وتمر بمراحل الصقل والاختبار قبل أن تستقر على مدلول اصطلاحى مخصص¹⁸؛ فهو إذن

- نقد النقد- مصطلح يجسد مفهوماً تشكل من عناصر تنتظم فيما بينها حول مفهوم النقد بصفته مفهوماً يلح على الموضوعية والقيمة والأثر قصد تفادي انحراف النقد الأدبي، ويقترن بنزعة التنظير الأدبي والنقدي¹⁹، ومن خلال هذا الطرح الإبستمولوجي -الوجيز جدا- حول مفهوم خطاب نقد النقد وخطاب التنظير النقدي عند الآخر وعند العرب، وعند محمد الدغمومي نفسه، ونحن بهذا نكون بذلك قد قمنا بعملية تقديم لتمهيد فكري ومعرفي لمحتوى هذه الخطابات التي احتوت في أواسطها جملة من القضايا والإشكالات النقدية والتي من بينها إشكالية وعي ماهية القراءة التأويلية - الحجاجية- كما سبقنا ذكره آنفاً في البداية لهذا فنقد النقد هو ليس إلا قولاً يراجع قولاً للتأكد من صحة عمل الجهاز النقدي وللتأكد من سلامة توصيل الموضوع²⁰.

ثانياً: مصطلح القراءة التأويلية «المفهوم والوظيفة»

- القراءة في ضوء طروحات الفكر النقدي الغربي الما بعد حداثي:

إن الحديث عن ماهية مصطلح القراءة التأويلية عند الآخر، هو حديث ذو شجون وتداخلات، فكثير ما يجد المتبع نفسه لها-القراءة - يغوص في أوساط متاهات وتفريعات إبستمولوجية لا متناهية الرؤى في شتى القضايا المعرفية والإبداعية، فقد تنوعت مقاربات القراءة التي تعاورت النص واختلفت مسلماتها وإجراءاتها ومن ثمة نتائجها لكنها لا يمكن أن ترد في مجموعها إلى توجيهين اثنين متميزين نسبياً، توجه يهتم بالتساؤل عن الكيفية التي يتم بها قراءة نص ما²¹، وتوجه آخر يعنى بالتساؤل عما يتم قراءته (ما يمكن قراءته) ضمن نص ما²² وليس بين هذين التوجيهين حدود فاصلة إذ نجد الباحثين يترددون باستمرار بين اختيار كيفية القراءة²³ وبين محتواها²⁴ الإبستيمي، الهرمينوطيقي على وجه أخص .

فتغير الخطاب النقدي من بكاء وحظ النص ذي الارتباطات الخارجية، إلى بكاء حظ القارئ المسكين، المنسي الأكبر في الدراسات الأدبية الكلاسيكية²⁵، وصل في بعض الأحيان على حد تعبير "ميشال دولاكروا"، إلى حد التبذير والفوضى²⁶ وهذا من منطلق أن حدود التأويل و الحجاج على وجه أخص تقوم على القراءة المتعاونة ضمن جدلية للإخلاص والحرية²⁷، وبما أن كل مؤلف مؤول بكيفية أو بأخرى، وإذا ما صحح هذا فإننا نقترح درجة دنيا من التأويل

سندعوها القراءة²⁸، والتي هي فعل في التاريخ un acte dans l'histoire، تعتمد التأويل لممارسة نوع من المنعطف الجمالي في أسلوب المعاينة للأفق الضابط لشروط الفهم ومن ثمة تشكيل وعي تاريخي conscience historique كما يقول "غادمير" في كتابه، والتي هي بالأساس إشكالات تتعلق بمدى وعينا أو نضجنا قرائيا لتحديد التأويل الدقيق للظاهرة المدروسة²⁹، فالنتاج الأدبي يقتضي بالضرورة حتمية اختراق بنياته السردية للولوج إلى عالمه الداخلي ولا يكون ذلك إلا من خلال قراءة واعية ومسؤولة لا تكتفي بالمفهوم السطحي وإنما تبحث في أغوار النص العميقة، وهذه هي غاية الممارسة الحجاجية في بُعدها الهرمينوطيقي .

فالقراءة إذاً هي استراتيجية يحتاج فيها القارئ إلى ترسانة من الأدوات المنهجية المحكّمة و الموجهة نحو النص، لأن القراءة إزاء النص يختلفون من قارئ عادي إلى قارئ نموذجي على اعتبار أن القارئ العادي يقف أمام النص موقف المسلم الذي يشكل انطبعا ذوقيا دون إهمال العقل، فهو قارئ بلا تحليل أما "القارئ النموذجي"؛ فهو الذي يمزق حجب النص ويكشف طبقاته المتتالية³⁰، وصولا إلى ما كان يرمي الوصول إليه، إنطلاقا من مرجعية إيديولوجية تم تسطير محتواها الإبستيمي أنفا في ما وراء فهمه الأول، الذي يركز على التفسير المسبق الذي يقوده إلى الفهم ثم إلى محاولة محاورة جزئيات النص - محاورة بنيات النص الصغرى والكبرى - لتأسيس ما يُعرف بفهم الفهم استنادا على مرجعية قرائية معينة، للذات القارئة نفسها، على حد تعبير هانز جورج غادامير .

وبالرجوع إلى البُعد التنظيري المفاهيمي لخطاب القراءة عند الآخر، نجد بأن التغيرات الجذرية في الأدب، أدت بشكل من الأشكال إلى وجود تغيرات لامست مفهوم النص على يد كتاب القطيعة "مالارمييه ونيثشه"، التي طرحت في نهاية الأمر بوضوح قضية تعدد التأويلات وطرحت بالتالي دور القارئ وأهميته، وكان فاليري قبيل الحرب العالمية الثانية قد قدم اقتراحات مثيرة، ثم جاءت أبحاث بلانشو وبارث ودريد لتعضدها وتوسعها³¹.

وفي دراسة هامة بعنوان: "سيسيولوجيا القراءة"، حاول أوكين أن يفحص طبيعة العلاقة التي تجمع بين النص والقارئ، وقد انطلق من كون التأويل يبدأ بمجرد ما تبدأ القراءة، وينصب مباشرة على المعنى الشامل للنص، إذ يؤول القارئ معنى الجمل من منظور فهم شامل للنص، فبمجرد ما يدخل القارئ إلى النص تتكون لديه فرضيته الأولى حول مجموع هذا النص، وينتج عن ذلك استباق enticipation لتبتمته³²، وفق وعي هرمنيوطيقي معين.

وهنا يمكن أن نلاحظ بأن المرجعيات الإبستومولوجية لماهية محتوى القراءة التأويلية عند الآخر كانت قد ارتبطت بحدود ماهية التأويل نفسه بالدرجة الأولى، وبمحور نظرية التلقي بدرجة أقل، فالجذور الحقيقية للتلقي - كما هو معروف - وكما يشير إلى ذلك "روبرت هولب"، من أنها ليست إلا تلك النظريات أو الاتجاهات التي ظهرت أو عادت إلى الظهور خلال الستينات والتي حددت المناخ الفكري الذي استطاعت فيه نظرية التلقي أن تزدهر، ويظهر ذلك بالأساس خمسة مؤثرات هي الشكلانية الروسية بنوية براغ وظاهريته "رومان انغاردن"، وهيرمينوطيقا "هانز جورج غادامير"، وسوسيولوجيا الأدب

33.

كما أن نظريات التلقي الحديثة تشير إلى الدور الذي يلعبه القارئ، حيث يرى "أيرز"، أن العمل الأدبي يتشكل من خلال فعل القراءة، وأن جوهره ومعناه لا ينتميان إلى النص بل إلى العملية التي تتفاعل فيها الوحدات البنائية النصية مع تصور القارئ³⁴.

وفي ختام حديثنا الموجز جدا عن مرجعية القراءة عند الآخر، لا يسعنا إلا أن نقرر مع أربابها حول صعوبة كتابتها، نظرا لحدتها وتشعب مسالكها، خاصة وأنها - القراءة - لا تدعي الاستقلال بنتائجها، بل تدعو إلى نوع من التكامل بين المعارف، مادامت الأخيرة تشكل جوهر محتوى القراءة نفسها في انتقالها من حال إلى حال، فالقراءة بهذا المعنى تصبح عملية هدم للاعتقاد السابق، وبناء جديد يتوقف على خيبة الانتظار، لأن النص الإبداعي هو الذي يدفع القارئ إلى مراجعة مواقفه ومعايير، ويرغمه على متابعته نحو الجديد دوما، ثم نحاول في خضم ذلك التمييز بين التأثير والتلقي والقراءة والتأويل والنص والقارئ³⁵.

كما لا يمكن في هذا الصدد إغفال اسهامات حلقة براغ في مجال ماهية وعي مصطلح القراءة الحجاجية عند الآخر، والتلقي الجمالي للنص الأدبي، إذ يعد "موكارفسكي" من المنظرين الكبار للمدرسة، حيث يتضح إجماع "موكارفسكي" بنظريته في التلقي أكثر ما يتضح عندما يحدد الإطار العام للفن عنده بوصفه نظاما حيويا دالا، ووفقا لهذا المفهوم يصبح كل عمل فني مفرد، بنية ولكنها بنية لها مرجعيات غير مستقلة عن التاريخ، ولكنها تتشكل وتتحدد من خلال أنساق متعاقبة في الزمان³⁶ تُعيد ببساطة تشكيل وتأسيس مفهوم آني جديد لمحتوى نسق هذا التاريخ.

- القراءة في ضوء طروحات الفكر النقدي العربي المعاصر:

إن المتتبع لمنظورات القراءة على اختلاف مشاربها، لا تغيب عنه من دون شك حقيقة ارتباط أغلبها بنظريات فلسفية أو فكرية كان لها الدور البارز في ما ذهبت إليه هذه المقاربات من آراء ومواقف بخصوص القراءة³⁷ ويكفي للتأكد من ذلك الرجوع إلى مفاهيم نظرية التلقي نفسها، التي تأسست من خلال مرجعيات فلسفية ظاهرية بالدرجة الأولى، حيث تطرقت لمحور محتوى مفهوم القراءة التأويلية من منظور أنها تمثل تفاعل بين القارئ والنص، وذلك باعتبار أن القراءة تعد بمثابة شرط ضروري لسيرورة انتاج وضبط المعنى، وبدونها لا يحقق النص وجوده بالنتيجة، والقارئ الضمني ليس متحذر في أي جوهر تجريبي، إنه يتحذر في النص نفسه، لأن النص لا يكتسب حقيقته إلا إذا قرئ ضمن شروط الترهين articulation التي من المفروض أن النص يحملها بنفسه، حيث توجد إعادة بناء المعنى من طرف الآخر³⁸؛ فالناقد العربي في زمننا هذا، لا يزال في مرحلة استكشاف وتعايش - إن جاز لنا الحديث بهذه الصيغة - مع واقع ماهية مصطلح القراءة التأويلية ومرجعياته الإيديولوجية والإبستمولوجية الحداثية وما بعد الحداثية، فيمكن أن نجد هذا مثلا - القراءة - في أحد مفاهيم الفكر النقدي العربي المعاصر، تمثل أداة من أدوات اكتساب المعرفة والثقافة والاتصال، بما أنتجته وابتججه العقل البشري وهي من وسائل الرقي والنمو الاجتماعي والعلمي³⁹ ليس إلا وكأنها ببساطة في نظره بعيدة عن مُنحى ومسار الممارسة الحجاجية في جوهرها القرائي التأويلي؟!، كما أنها أيضا عملية عقلية تشمل تفسير الرموز التي يتلقاها

القارئ عن طريق عينة، وتتطلب هذه الرموز فهم المعاني، كما تتطلب الربط بين الخبرة الشخصية وهذه المعاني مما يجعل العمليات النفسية المرتبطة بالقراءة معقدة إلى درجة كبيرة⁴⁰؛ بمعنى أن آليات القراءة، إما أن تكون من منطلق غربي لفهم ما هو عربي بحكم أسبقية الممارسة المعرفية لمفاهيم هذا المصطلح عند الآخر، وإما أن تكون من خلال إسقاط لأسئلة يطرحها الواقع العربي لتكون الإجابة عليها في التراث الغربي وهذا المعيار المزدوج للعمل القرائي هو الذي أسس من جهة المشروع التفاضلي، وأسس من جهة أخرى جدلية الثنائية الداخل العربي والخارج المتمثل في آليات القراءة الغربية⁴¹ المتعددة الإيديولوجيات في جوهرها التأويلي والحجاجي، كما أن "ميتا-نقد" أو "Meta-criticism"، كما يُسمى في النقد الغربي المعاصر، وهو حلقة مهمة من حلقات جدل المناهج الحديثة، ويُعنى هذا المفهوم (ميتانقد) بثقافة الناقد أو القارئ العارف، وبمراجعياته المعرفية: الفكرية والجمالية والنفسية، وبرؤيته الخاصة للنص المقروء، وهو ما يطلق عليه الناقد "استراتيجيات القراءة التي تفتح على الآخر أي على النقد الغربي، ولكن دون الخضوع له⁴² لأن النقد الأدبي ينطلق من استراتيجية القراءة التي تتشكل من ثلاثة مصادر هي: ثقافة القارئ واتجاهه الفكري والجمالي - طروحات النص الظاهرة والخفية - موقف الكاتب ورؤيته الفكرية⁴³ في منحنى حجاجي وهرمينوطيقي محدد، وهو أمر يُبشر في نهاية الأمر بحتمية القراءة العربية العميقة للنص الأدبي العربي الذي نتوقع مع الناقد أن يفضي إلى مفهوم عربي في قراءة النص روحا ولغة، أملا في السعي نحو نظرية عربية شاملة للنقد الأدبي، لها خصائصها وروحها وأسسها⁴⁴ الإبتيمية.

ثالثا: حدود الفهم والوعي الإبتيمولوجي لماهية القراءة التأويلية عند محمد الدغمومي

- ماهية وعي القراءة التأويلية الحجاجية في متن خطاب نقد الناقد:

إن توليف المصطلح فهم ووعي القراءة، يسوقنا أساسا إلى مشكلة الفهم «compréhension» والفهم عند "الجرجاني"، مثلا في تعريفاته تصور المعنى من لفظ المخاطب، أو حسن تصور المعنى، فالفهم مرادف للإدراك ولقوة الذهن التي هي "استعداد تام لإدراك العلوم والمعارف بالفكر وجودة الفهم، وصحة الانتقال من الملمومات إلى اللوازم⁴⁵ بعيدا عن محتوى سيادة المنهج الذي يعجز عن الوصول إلى الحقيقة الإبتيمية النصية، لأنه بشكل من الأشكال -النص- يحتوي على إيديولوجيا بداخله، وإيديولوجيا القارئ التي تظهر عن طريق الفهم، تعتمد من خلالها على تشويه حقيقة النص، لأن الإيديولوجيات في جوهرها على حد تعبير فريديريك نيتشه مثلا تشوه الحقيقة النصية و هنا تجاوز واضح لآلية الفهم للمحتوى الإبتيمية المنهج معين، وهذا ما عمد هانز جورج غادامير على إثباته في مساره الإيديولوجي -الأنطولوجي- حول جدلية الحقيقة والمنهج لأن الحقيقة العلمية و المعرفية -الإبتيمية- هي ليست إلا إيديولوجيا ضمن إيديولوجيات أخرى، على حد تعبير الناقد النمساوي بول فيراباند في طروحاته الإبتيمية التي كانت في مجملها ضد المنهج جملة وتفصيلا، وهذا ما يقتضي بالضرورة وجود عقل إيديولوجي في جوهر الممارسة التأويلية والحجاجية لنص ما، لأن الرأس -العقل- المكونة تكويننا جيدا هي الرأس الممتلئة إيديولوجيا على حد تعبير الناقد الفرنسي كلود مونيني، و غاستون باشلار الفرنسي الآخر، يصفها أيضا بأنها رأس ممتلئة و هذا ما يجعل من فهم القراءة التأويلية في بُعدها الفكري، ذات

مسار إيدولوجي و هنا يُصبح القارئ من خلالها حاملا لوعي إيدولوجي في أواسط بنية فهمه الذهنية ، تُؤهله لا محالة لتأسيس خط إنطلاقه نحو بداية فهم قرائي جديد لمحتوى نص معين هو فهم/ نص/ التأويل، لأن الفهم يقصد به المعنى الذهني الذي يشير إلى اللفظ في الأذهان واللفظ دلالة كلامية عليه⁴⁶، إذا فعملية الفهم عملية مزدوجة ذاتية آنية وامتدادية، تختصُّ الأول بقراءة الراهن وتأويله، وتختص الثانية بالاستجابة لحاجة التجديد من أجل قراءة النص كما لم يقرأ من قبل⁴⁷ من مُنطلق الفعل الحجاجي المقصود مسبقا ، على حد تعبير الناقدة والباحثة المعاصرة في جامعة تل أبيب الإسرائيلية «روث آموسي» في كتابها " الحجاج و الخطاب".

ولعل الذي يهمننا هو الدلالة الثانية من المعنى الذي يُجبل على دلالة الشرح أو التعليق فالفهم عند الغريين في صيغته اليونانية هو وسيلة للوصول إلى الحقيقة، ولكنه عند العرب غاية⁴⁸، فمثلا نجد غادامير وفياللمنحني الأنطولوجي الذي رسمه هيدغر والمتمثل خصوصا في مسألة اللغة والتناهي الذاتي الذي تكشف عنه التجربة التاريخية وهرمينيوطيقا الفهم وفهم الذات على وجه الخصوص، وهو ما سماه هيدغر بالمنعطف الأنطولوجي الحاسم في تجربة الفهم الذاتي⁴⁹ لما وراء الممارسة الهرمينوطيقية في وظيفتها التفسيرية؛ ففي الكتابة مثلا تكتسب اللغة خاصياتها الفكرية لأن وعي الفهم يواجه تقليد مكتوبا يكتسب سيادته التامة، حيث لا يعتمد وجوده على أي شيء، وهكذا فإن وعي القراءة يمتلك تاريخا على نحو كامل⁵⁰ إلا أن هذا العرض يبقى مجرد عملية تستهدف إنجاز فهم أو ضرب مثل للفهم، أما على صعيد النقد والتطبيق، فهو لم يجد بعد طريقه، ولم يقدم أحد من النقاد العرب المعاصرين إلى يومنا هذا، دليلا على امتلاك القراءة - لخاصية التأويل- وتجلياتها على النصوص الأدبية وفق ما تطرحه نظريات القراءة، وخاصة نظريات الاستجابة⁵¹ المابعد حديثة، وبالرغم من ذلك، فإن خطاب التعريف بالقراءة التأويلية قد وضع أمام الناقد العربي نموذجا جديدا من التفكير- خطاب نقد النقد- ونبهه إلى عوالم أخرى ممكنة في النقد فحثه عليها مباشرة أو دعاه بطريقة غير مباشرة إلى تصحيح تفكيره⁵² لأن النقد في جوهره يعمل على تصحيح المنعطفات على حد تعبير الفيلسوف الألماني مارتن هيدغر، وحاصل ذلك أننا في خطاب النقد العربي وخطابات التنظير له- كما يقول محمد الدغمومي- نجد كلمة «قراءة» ما تزال مشحونة بدلالة عامة يصعب فيها تبيين الحدود الفارقة بينها وبين المصطلح، خصوصا وأن الاستعمال يقرن الكلمة المصطلح بالنقد والنص، فلا تعرف في أي سياق يتم هذا الإقتران وما هي مرجعياته، بالإضافة إلى هذا، حتى الذين يملكون وعيا بالاصطلاحية يميلون إلى جعل القراءة التأويلية تسمية لفعل يصطنعونه مخالفة مع مناهج القراءة المعروفة، بحيث يصير مصطلح القراءة دالا على عناصر شتى⁵³، ومؤدى هذا الفهم لماهية القراءة نفسها، يحولها عن غير قصد إلى تركيب قراءات، أي منهجا متعدد يتوهم أن القراءة تستطيع أن تحيط بالنص وتشمله من جميع جوانبه وتمتلك حقيقته وأنها تعطيه تعددا مماثلا⁵⁴، وهذا التعدد ينسف ببساطة مفهوم القراءة- الحجاجية- ويجعلها فعلا من أفعال الجمع بين المناهج، بينما القراءة في أصلها، جاءت لتعمل ضمن نسبية الفهم وضمن حدود المقاربة التي تعتمد إلى الإمساك بما هو ملائم أو ضروري أو أصلي أو خاص⁵⁵، وذلك ضمن - نسقية قراءة - كما يشترطها المصطلح في مرجعيته الغربية لأنها لا تسمح بذلك، إذ

لا بد من أن يعي من يدعي القراءة -التأويلية- أنه يشغل مجموعة مبادئ تخصص القراءة وتميزها عن كل المناهج المعروفة⁵⁶ بمعنى آخر على القارئ أن يقرأ و يفهم و لكن بعيدا عن نزعة الإدعاء و التلفيق والانتقاء والتعميم.

- ماهية وعي القراءة التأويلية في متن خطاب التنظير النقدي العربي المعاصر:

يمكن القول بأن القراءة عمليا أوضاع لا تتحدد إلا من خلال تطبيقاتها في شكل أثر أو موقف، وإن هذه الأوضاع التي آل إليها مصطلح القراءة التأويلية تسربت إلى التنظير العربي، بل ظهرت في الخطابات التي سعت إلى التعريف بمسألة القراءة الأدبية ومناهجها ونظرياتها، بقدر ما ظهرت كلمة «قراءة» متواترة في عدد من الخطابات النظرية والتطبيقية⁵⁷.

ولا شك في أن الذي يُسهل هذا التواتر ويعطيه حظوظ الانتشار كون كلمة «قراءة» أصيلة في الثقافة العربية ومرتبطة بفعل الكتابة وإنتاج النصوص، وإن لم تحدد لها سياق نظري يخصصها كفعل معرفي نوعي، إذ بقيت، وماتزال إلى يومنا هذا، حاملة لمدلول عام يرتبط بكل فعل ينقل النظر من الحرف إلى الفهم⁵⁸ إلى وعي الحجاج مباشرة استنادا على آلية التفسير وصولا إلى مستوى الحوار الذي يحقق فهم الفهم لهذه النصوص، فمثلا حينما نعتبر الذات خطابا، فذلك يعني أنها أصبحت وثيقة يتعين فحصها لأنها شاهد مهم على الثابت والمتحول في هذا الخطاب، على لعبة الأدوار التي يتغير فيها الفاعل إلى ملاحظ والملاحظ إلى فاعل، لعبة تختلط فيها زاوية النظر، والتخطيب هنا ليس عملية ميكانيكية أو آلية بل هو نتاج تطور تاريخي مهم لحصول هذا الفاعل الذات كعامل مهم في قيام الخطاب بمقوماته، إذ إن الذات في سيرورتها ما هي إلا متلفظ تحده السياقات المرجعية، باعتباره موجودا تابعا لحقل أوسع هو الوجود العام، أي أن هذه الأخيرة هي من تحدد سمات هذه الذات خطابا⁵⁹ وفق مرجعية إيديولوجية و إبستمومية محددة، والقراءة بشكل من الأشكال، تُشكل من هذا المنظور بنية مُستقلة بذاتها تمثل نتاج وعي اجتماعي تأويلي مُرتبط بالذات القارئة لمتن أو خطاب إبستمولوجي أو أنطولوجي معين، وهنا نرى بوضوح جملة الطروح والمغالط التي وقعت فيها جملة الطروح نفسها حول وعي ماهية القراءة التأويلية في متن هذا الخطاب، وللأسف الشديد فإن الفهم الذي يترتب على مثل هذا التصور سرعا ما يُزيّن للناقد المنظر الانسحاق مع نزعة الانتقاء والتلفيق بدعوى اختلاف النقاد على تحديد مستويات القراءة وأنواعها وشروطها، وبدعوى الرغبة في الإحاطة بالنص من كافة جوانبه مما يخرج مفهوم القراءة من سياقاته التي ارتبط بها في أصولها⁶⁰ وهنا نرى بوضوح اتساع رقعته المفاهيمية لتتجاوز حدود المفاهيم السائدة .

هذا بالإضافة إلى أن كلمة قراءة حظيت ببريق خاص تنعكس عليه آثار الحداثة النقدية الغربية التي أغرت - كما يقول محمد الدغمومي - عددا من النقاد العرب ومُنظري النقد بالاهتمام بالقراءة ونماذج القراءة، مما سَرَّب إلى النقد العربي مفاهيم توتر المعرفة النقدية وخاصة حين شُغِف عدد من الدارسين والكتّاب بتقديم خطابات لتعريف القراءة والقراءة النقدية على وجه الخصوص⁶¹ وبالطبع فالغرض هنا يصبح سرد للاختلاف الذي يشرح القراءة بحسب مُرتكزاتها الفلسفية أو اللغوية، وبحسب أطرافها⁶² ومقتضيات الحاجة الهرمينوطيقية لها؛ لأن اختلاف مفهوم القراءة التأويلية باختلاف وجهات النظر يُمكننا من وضع تطور مرحلي لها، فقد كان هذا المفهوم محصورا في دائرة ضيقة، حددها الإدراك البصري للرموز

المكتوبة والتعرف عليها والنطق بها، وتغير نتيجة تطور البحوث النفسية التربوية لتصير القراءة عملية عقلية ترمي إلى الفهم وترجمة الرموز المقروءة إلى مدلولاتها⁶³ التي تتعلق ببنيتها المعرفية التي تأسست من خلالها، وإزاء هذا الفهم، يتولد أيضا فهم آخر يأتي استعمال مصطلح القراءة فيه مُوهما بوجود وعي نظري خاص يُنم عن هيمنة التعميم والابتعاد عن الاصطلاحية فقط، وهكذا يظهر مصطلح القراءة على هامش كل تحديد، أنه بقدر ما يُوهم بأنه مُتداول في سياق المفهوم الحديث للقراءة، لا يأخذ منه ما يخصص به نفسه، في بنية التفكير لذهنية الناقد و القارئ العربي نفسه، والدليل على ذلك هو التنظير للنقد وجد نفسه بعتة قائما على قراءة القراءة أو تجريد القراءة ذاتها⁶⁴، وإن التعدد الذي يتحقق من «القراءة التأويلية» هو تعدد مقاربات، أي خلق قراءات كل واحد منها منفردة بأسئلتها ورؤيتها وأدواتها، وأن مفهوم القراءة طُوغَ وعُدِّل ولم يُقيد بمحدود صارمة إجرائية شكلية، إنه مفهوم مُوسع⁶⁵.

ومن هنا يمكن القول بأن موضوع الفهم لمسألة القراءة التأويلية الحجاجية قد غاب عن الذين وظفوا-عربيا-مفهوم القراءة على الطريقة السابقة، ولكن من حُسن الحظ أن هذا الفهم لم يكن هو الفهم الوحيد السائد في التنظير النقدي العربي المعاصر، إذ نجد من يرجع إلى المصادر الأصلية للمفهوم ويستحضر سياقاته منها ومن ثم يُعرِّف القراءة بما هي عليه هناك⁶⁶.

وهنا بالتحديد تكمن إشكالية وعي ماهية القراءة التأويلية الحجاجية، في متن خطاب التنظير النقدي العربي كما تحدث عنها وأشار إليها الناقد المغربي محمد الدغمومي في محور مُناقشته لهذه المسألة من منظور إبستمولوجي عميق جدا.

خاتمة: من النتائج إلى المقدمات

بناء على ما سبق التطرق إليه وعرضه في سطور صفحات هذه الدراسة، يمكننا أن نُسجل أهم النتائج التي توصلنا إليها، من خلال تطرقنا لإشكالية وعي ماهية القراءة التأويلية الحجاجية في متن خطاب نقد والتنظير النقدي العربي المعاصر عند-محمد الدغمومي-ولعل من أبرزها-النتائج:-

- يُمكن القول بأن الناقد العربي المعاصر، لم يتمكن حقيقة من فهم ماهية مصطلح القراءة التأويلية الما بعد حدثي، لأنه لا يزال لحد الساعة في مرحلة تعايش فقط-إن صح لنا القول-مع هذا المصطلح، بمعنى آخر هو لم يتمكن حقيقة من الوصول إلى مرحلة متقدمة جدا من الوعي والفهم اتجاه مختلف البنيات المعرفية المشكّلة لأجزاء ومرجعيات هذا المصطلح-مصطلح القراءة في حد ذاته-سواء أكانت بنيات إيديولوجية أو إبستمولوجية أو فلسفية أو حتى سياقية، نسقية حدثية هرمينوطيقية متنوعة.

- إن مصطلح القراءة بالمعنى النقدي: أفرز-عن قصد أو عن غير قصد- جملة من السياقات و الخطابات النقدية النظرية خصوصا- خطاب نقد النقد وخطاب التنظير النقدي- تحمل في جوهرها رؤى وآراء ومفاهيم متعددة لهذا المصطلح، وتعدد المفاهيم يرجع بالدرجة الأولى إلى ماهية الترجمة في حد ذاتها، لأن الترجمة الأصلية النصية قد لا تُعبر عن محتوى

النص الأصلي بشكلٍ صادق، على حد تعبير الناقد الأرجنتيني خورخي لويس بورخيس والفيلسوف الأمريكي أندري بنجامين والناقدة الكندية البعد مابعد حداثة ليندا هتشيون والفيلسوف البولندي خوسي ماريا بوخنسكي، بمعنى أن الناقد والمترجم العربي، قد قام عن غير قصد في أحيان كثيرة بعملية انزياح عن ماهية النص الأصلي الذي يحتوي في أواسطه مفاهيم هذا المصطلح- القراءة التأويلية- عند الآخر، وهذا ما أفرز وجود نوع من الوعي النسبي- إن جاز لنا الحديث بهذه الصيغة- في عملية فهم ماهية القراءة التأويلية-الحجاجية- بالنسبة للقارئ والناقد العربي على عكس نوعية الفهم الجيد التي حققها أعلام النقد الحدائثي والمابعد الحدائثي عند الآخر اتجاه محتوى هذا المصطلح، على غرار إدmond هوسرل و فلهلم دلتاي، وفريدريك شلايرماخر، ومارتن هيدغر، وهانز جورج غادامير، مورا برونان بارث، وغريغاس وأمبيرتو إيكو وبول ريكور، وانتهاءً بجاك دريدا وما بعده وما كان قبله آنفاً، في منحى كرونولوجي يصعبُ تحديد بداياته ومساره الهرمينوطيقي، الذي رافق الممارسة الحجاجية في شتى إنتماءاتها القرائية، الإيديولوجية المختلفة.

- لقد أراد الناقد محمد الدغمومي عند تطرقه لإشكالية وعي ماهية القراءة التأويلية في متن خطاب نقد النقد والتنظير النقدي العربي المعاصر، أن يُوصل فكرة مفادها، بأنه لا يمكن للقارئ أو الناقد العربي الذي يتبنى آليات وميكانيزمات قرائية حجاجية معينة، من أن يلج باب قضية فكرية أو معرفية محددة دون أن يكون على دراية ووعي شبيه تام بمفهوم مصطلح القراءة التأويلية بعينه، ولعل مسألة الحديث عن **خطابات التنظير النقدي، الإيستيمي، المفاهيمي، لمحتوى خطاب القراءة نفسه**، هي أحد أهم هذه القضايا التي تقتضي بالضرورة وجود وعي تام بآليات القراءة، التي يختارها سواء الناقد أم القارئ، أثناء قيامه بعملية رصدٍ إستومولوجي لمختلف تداعيات وتحليلات الممارسة الحجاجية والتأويلية القرائية في الخطاب الإبداعي أو النقدي، سواء أكان ذلك عند العرب أم عند الآخر في القديم أم في الحديث.

قائمة الهوامش:

1. باقر جاسم محمد: نقد النقد أم الميثانقد، محاولة في تأصيل المفهوم، العدد 03، عالم الفكر، مارس، 2009، ص: 107.
2. المرجع نفسه، ص: 107.
3. عبد المالك مرتاض: في نظرية النقد (متابعة لأهم المدارس النقدية المعاصرة ورصد لنظرياتها) دط، دار هومة، بوزريعة، الجزائر، 2005 ص: 243.
4. المرجع نفسه، ص: 248.
5. المرجع نفسه ص: 253.
6. المرجع نفسه ص: 229.
7. نجوى القسطنطيني: في الوعي بمصطلح نقد النقد وعوامل ظهوره، مجلة عالم الفكر، العدد 01، يوليو/سبتمبر، 2009، ص: 51.
8. عبد السلام المسدي: مفهوم نقد النقد في آليات النقد الأدبي، دط، دار الجنوب للنشر، تونس، 1994، ص: 76.
9. نجوى القسطنطيني: في الوعي بمصطلح نقد النقد، ص: 37.
10. جابر عصفور: قراءة في نقاد نجيب محفوظ، ملاحظات أولية مجلة فصول المصرية، العدد 3، أبريل، 1981، ص: 164.
11. نجوى القسطنطيني: في الوعي بمصطلح نقد النقد، ص: 35.
12. نبيل سليمان: مساهمة في نقد النقد الأدبي، دط، دار الحوار للنشر والتوزيع، سوريا، 198، ص: 218.
13. باقر جاسم محمد: نقد النقد، ص: 118.
14. المرجع نفسه، ص: 108.
15. عبد المالك مرتاض: في نظرية النقد، ص: 234.
16. محمد الدغمومي: نقد النقد وتنظير النقد العربي المعاصر، ط1، منشورات كلية الآداب، الرباط، المغرب، 1999، ص: 10.
17. المرجع نفسه، ص: 11.
18. المرجع نفسه، ص: 113.
19. المرجع نفسه، ص: 114.
20. جابر عصفور: قراءة في نقاد نجيب محفوظ، ص 117.
21. vinger Gérard lire : du texte au sens, clé international, paris .1979, p : 8.

22. Ibid, p: 5.
23. Ibid, p: 5.
24. Ibid, p : 5.
25. Michel Olten : sémiologie du lecture.in Méthodes du texte introduction aux études littéraires, p ; 340.
26. M.delacaroix : et F.hallum, introduction, Methodes du texte introduction aux études littéraires,ed,duclot , paris ,1987,p ; 6.
27. Umberto Eco : les limites de l'interprétation, tr. Par Meriem Bouzaler, grasset, paris, 1992, p : 27.
28. محمد مفتاح: التلقي والتأويل، ط1، دار المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، 1994، ص: 221.
29. عبد المجيد دقياني: مجلة قراءات (مجلة سنوية متخصصة تعني بقضايا القراءة والتلقي)، العدد 02، ص: 69.
30. المرجع نفسه، ص: 32.
31. فيرنالد هالين: بحوث في القراءة والتلقي، ترجمة محمد خير البقاعي، ط1، مركز الإنماء الحضاري، حلب، سوريا، 1998، ص: 71.
32. عبد الواحد المرابط: السيميائية العامة وسيميائية الأدب، ط1، الدار العربية للعلوم، ناشرون، بيروت، لبنان، 2010، ص: 196.
33. روبرت هولب: نظرية التلقي (مقدمة نقدية)، ترجمة: عزالدين إسماعيل، ط1، المكتبة الأكاديمية، القاهرة، 2000، ص: 48.
34. فوزي عيسى: النص وأليات القراءة، دط، منشأ المعارف، الإسكندرية، مصر، د ت، ص: 49.
35. حبيب مونسي: القراءة والحداثة (مقاربة الكائن والممكن في القراءة العربية) دط، منشورات اتحاد الكتاب العرب، 2000، ص: 9.
36. عبد الناصر حسن محمد: نظرية التوصيل وقراءة النص الأدبي، دط، المكتب المصري للمطبوعات الجامعية، القاهرة، 1999، ص: 74.
37. يحي رمضان: القراءة في الخطاب الأصولي (الإستراتيجية والإجراء) ط1، عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع، إربد، الأردن، 2008، ص: 17.
38. محمد بوعزة: إستراتيجية التأويل من النصية إلى التفكيكية، ط1، دار الأمان، الرباط، المغرب، 2011، ص: 43.
39. محمد مكسي: ديداكتيك القراءة المنهجية، ط2، دار الثقافة للنشر والتوزيع، المغرب، 2000، ص: 81.
40. حسن شحاتة: القراءة، سلسلة معالم تربوية، 1986، ص: 7.

41. اليامين بن تومي: مرجعيات القراءة والتأويل عند نصر حامد أبو زيد، ط1 منشورات الاختلاف، العاصمة، الجزائر، 2011، ص: 192.
42. بسام قطوس: استراتيجيات القراءة (التأصيل والإجراء النقدي)، دط، دار الكندي للنشر والتوزيع، إربد، الأردن، 1998، ص: 7.
43. المرجع نفسه، ص: 7-8.
44. المرجع نفسه، ص: 8-9.
45. بومدين بوزيد: الفهم والنص دراسة في المنهج التأويلي عند شلايماخر وديلتاي، ط1، المركز الثقافي المغربي، الدار البيضاء، المغرب، 2008، ص: 13.
46. حنبكة الميداني: ضوابط المعرفة أصول الاستدلال والمناظرة، ط2، دار العلم، دمشق، سوريا، ص: 45.
47. اليامين بن تومي: مرجعيات القراءة والتأويل، ص: 199.
48. المرجع نفسه، ص: 119.
49. هانس جورج غدامير: فلسفة التأويل، ترجمة: محمد شوقي الزين، ط2، منشورات الاختلاف، بيروت، لبنان، 1995، ص: 11-12.
50. نيوتن: نظرية الأدب في القرن العشرين، ترجمة: عيسى علي العاكوب، ط1، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، 1993، ص: 109.
51. محمد الدغمومي: نقد النقد وتنظير النقد العربي المعاصر، ص: 274.
52. المرجع نفسه، ص: 274.
53. المرجع نفسه، ص: 274-275.
54. المرجع نفسه، ص: 275.
55. المرجع نفسه، ص: 275.
56. المرجع نفسه، ص: 276.
57. المرجع نفسه، ص: 273.
58. المرجع نفسه، ص: 273.
59. اليامين بن تومي: مرجعيات القراءة والتأويل، ص: 49.
60. محمد الدغمومي: نقد النقد وتنظير النقد العربي المعاصر، ص: 275.
61. المرجع نفسه، ص: 273-274.
62. المرجع نفسه، ص: 274.

63. لطيفة هباش: استثمار النصوص الأصلية (في تنمية القراءة الناقدة) ط1، عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع، عمان، 2008، ص: 17.
64. محمد الدغمومي: نقد النقد وتنظير النقد العربي المعاصر، ص: 276.
65. المرجع نفسه، ص: 277.
66. المرجع نفسه، ص: 278.

قائمة المراجع:

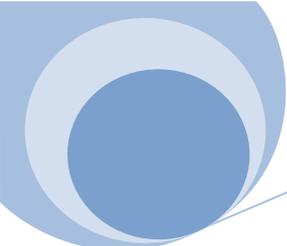
– المراجع باللغة العربية

- باقر جاسم محمد: نقد النقد أم المبتانقد، محاولة في تأصيل المفهوم، العدد 03، عالم الفكر، مارس، 2009.
- عبد المالك مرتاض: في نظرية النقد (متابعة لأهم المدارس النقدية المعاصرة ورصد لنظرياتها) دط، دار هومة، بوزريعة، الجزائر، 2005.
- نجوى القسطنطيني: في الوعي بمصطلح نقد النقد وعوامل ظهوره، مجلة عالم الفكر، العدد 01، يوليو/سبتمبر، 2009.
- عبد السلام المسدي: مفهوم نقد النقد في آليات النقد الأدبي، دط، دار الجنوب للنشر، تونس، 1994.
- جابر عصفور: قراءة في نقاد نجيب محفوظ، ملاحظات أولية مجلة فصول المصرية، العدد 3، أبريل، 1981.
- نبيل سليمان: مساهمة في نقد النقد الأدبي، دط، دار الحوار للنشر والتوزيع، سوريا، 1998.
- محمد الدغمومي: نقد النقد وتنظير النقد العربي المعاصر، ط1، منشورات كلية الآداب، الرباط، المغرب، 1999.
- محمد مفتاح: التلقي والتأويل، ط1، دار المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، 1994.
- عبد المجيد دقياني: مجلة قراءات (مجلة سنوية متخصصة تعني بقضايا القراءة والتلقي)، العدد 02.
- فيرنالد هالين: بحوث في القراءة والتلقي، تر: محمد خير البقاعي، ط1، مركز الإنماء الحضاري، حلب، سوريا، 1998.
- عبد الواحد المرابط: السيمياء العامة وسيمياء الأدب، ط1، الدار العربية للعلوم، ناشرون، بيروت، لبنان، 2010.
- روبرت هولب: نظرية التلقي (مقدمة نقدية)، تر: عزالدين إسماعيل، ط1، المكتبة الأكاديمية، القاهرة، 2000.
- فوزي عيسى: النص وآليات القراءة، دط، منشأ المعارف، الإسكندرية، مصر، د ت.
- حبيب مونسي: القراءة والحداثة (مقاربة الكائن والممكن في القراءة العربية) دط، منشورات اتحاد الكتاب العرب، 2000.

- عبد الناصر حسن محمد: نظرية التوصيل وقراءة النص الأدبي، دط، المكتب المصري للمطبوعات الجامعية، القاهرة، 1999.
- يحي رمضان: القراءة في الخطاب الأصولي (الاستراتيجية والإجراء) ط1، عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع، إربد، الأردن، 2008.
- محمد بوعزة: استراتيجية التأويل من النصية إلى التفكيكية، ط1، دار الأمان، الرباط، المغرب، 2011.
- محمد مكسي: ديداكتيك القراءة المنهجية، ط2، دار الثقافة للنشر والتوزيع، المغرب، 2000.
- حسن شحاتة: القراءة، سلسلة معالم تربوية، 1986.
- اليامين بن تومي: مرجعيات القراءة والتأويل عند نصر حامد أبو زيد، ط1، منشورات الاختلاف، العاصمة، الجزائر، 2011.
- بسام قطوس: استراتيجيات القراءة (التأصيل والإجراء النقدي)، دط، دار الكندي للنشر والتوزيع، إربد الأردن، الأردن، 1998.
- بومدين بوزيد: الفهم والنص دراسة في المنهج التأويلي عند شلايرماخر وديلتاي، ط1، المركز الثقافي المغربي، الدار البيضاء، المغرب، 2008.
- حنبكة الميداني: ضوابط المعرفة أصول الاستدلال والمناظرة، ط2، دار العلم، دمشق، سوريا، د.ت.
- هانس جورج غادامير: فلسفة التأويل، تر: محمد شوقي الزين، ط2، منشورات الاختلاف، بيروت، لبنان، 1995.
- نيوتن: نظرية الأدب في القرن العشرين، تر: عيسى علي العاكوب، ط1، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، 1993.
- لطيفة هباش: استثمار النصوص الأصلية (في تنمية القراءة الناقدة) ط1، عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع، عمان، 2008.

- المراجع باللغة الأجنبية

- M.delacaroix : et F.hallum, introduction, Methodes du texte introduction aux études littéraires,ed,duclot , paris ,1987.

- 
- Michel Olten : sémiologie du lecture.in Méthodes du texte introduction aux études littéraires.
 - Umberto Eco : les limites de l'interprétation, tr. Par Meriem Bouzaler, grasset, paris, 1992.
 - vinger Gérard lire : du texte au sens, clé international, paris .1979.

التراث وتشكل الشخصية بجهة كلميم وادنون

Heritage and personal building in the region of Guelmim Oued

Noun

رشيدة بوشتي، باحثة بسلك الدكتوراه جامعة محمد الخامس، الرباط، المغرب

ملخص

تناولنا في الموضوع أسفله أهمية التراث المادي واللامادي في بناء الشخصية بجهة كلميم وادنون، فمن خلال بحثنا الميداني الذي استقيناه معطياته من أداة الاستمارة وكذا اعتماد البحث الإثنوغرافي الوصفي والبحث البيليوفاغري، وتوصلنا إلى أن منطقة وادنون تحظى بتنوع تراثي مادي: القصور، القصبات، المتاحف، الأسواق، الحمامات، وآخر لامادي: المتمثل في التنوع اللغوي والقبلي، والفلكلوري بتنوع الفرق الغنائية والرقصات كلها ساهمت في بروز شخصية تميز المجال، وينقسم المشاركون في البحث بخصوص مساهمة الفاعلين الاجتماعيين والاقتصاديين في الحفاظ على التراث وتممينه، كما تبقى الأسرة أهم فاعل يساهم في تلقين الثقافة متنوع بالإعلام ثم المدرسة، لكن تبقى الثقافة الغربية الأكثر تأثيراً على الثقافة المحلية حسب المشاركين في البحث جراء عملية التناقص والعملة.

الكلمات المفاتيح: التراث الثقافي، التراث المادي، التراث اللامادي، الشخصية، التنمية، الجهة

In the topic below i have discussed the importance of material and non-material heritage which characterizes the region of WADNOUN. Through my field research, in which i used tools such as the form, as well as the adoption of descriptive ethnographic research i have found that the natural diversity and the cultural richness of WADNOUN have contributed to the promotion of belonging to the area and i have found that the local population and the civil society played an important role in maintaining it. But in return the number of immigrants from the oasis to the city has been increased which make it vulnerable to neglect and then the decay of many heritage elements.

Key words: cultural heritage, material heritage, non-religious heritage, personality, development, organization.

مقدمة:

إن تصاعد الاهتمام بالتراث من قبل الدولة والمجتمع المدني من أجل الحفاظ على الخصوصيات الثقافية والحضارية للشعوب في ظل تواصل زحف تيار العملة الجارف، الذي يسعى إلى تنميط الثقافة الإنسانية والإجهاز على العادات والتقاليد المحلية لحساب نمط موحد في التفكير وفي العمل وفي التفاعل مع الظواهر الكونية. لذلك أصبح مطلب المحافظة

على التراث مطلباً لكل الشعوب التي تعزز هويتها و تاريخها، و يترجم ذلك في الاهتمام المتزايد ليس فقط بالتراث المادي بل أيضاً التراث اللامادي.

فالتقليل من أهمية الشأن الثقافي في التنمية المحلية يعد ضرباً من الوهم، فالثقافة ومن خلالها التراث تشتمل على عناصر جوهرية للحد من العديد من التحديات التي يواجهها الفاعل المحلي. تعد جهة كلميم وادنون من أهم الجهات الغنية، سواء على مستوى الغنى التراثي المادي واللامادي، حيث نجد التنوع الإثني والقبلي وكذا التعدد الثقافي اللغوي الأمازيغي والحساني. أو على المستوى الطبيعي حيث يتسم حوض نون بتواجد مجموعة من الواحات سواء المتواجدة بالقطاع الجنوبي والشمالي الغربي.

كما تزخر منطقة وادنون بالتنوع التراثي المتمثل في المواسم الدينية والمعروفة محلياً باسم "أمكاكير" ج "أموكار" والتي تمثل وتعبّر عن حمولة ثقافية تميز المجال المدروس، وأقدمها موسم أسا وموسم أسريير (سيدي محمد بن اعمر)، وموسم الكصابي (سيدي اعمر أو عمران)، وموسم كلميم (سيدي الغازي)، وموسم أسريير الثاني يعرف باسم (المعليل)، لكن يبقى سؤال استمراريته وملامح التغيير الحاصل عليها في الوقت الحالي ذي راهنية.

إن تصاعد أعداد المهاجرين سواء من الواحات إلى المدن أو إلى خارج الوطن، مع تزامن تلاحق فترات الجفاف وسوء التدبير الإداري، مما جعل مجموعة من الأراضي في بعض الواحات عرضة للبيع من طرف الأجانب، أو هجرتها بسبب المناخ الجاف الذي ساهم في ضعف المنتج المحلي بصفة عامة، مما جعلنا أمام أسئلة متعددة عن واقع ومآل الغنى التراثي بالمنطقة في الوقت الراهن.

المحور الأول: لمدخل لإشكالية وإجراءات البحث

أولاً: إشكالية الدراسة:

إن العقود الأخيرة من القرن العشرين اتسمت بعدم أخذ التراث الثقافي بعين الاعتبار من قبل المتدخلين في مجال التنمية، فالتراث الثقافي مورد هام وأساسي ويمكن أن يلعب دوراً مركزياً في التنمية المحلية، ويبقى التراث الثقافي وبأهميته التي تشكل شخصية الشعوب والجماعات ومرجعية لا يمكن أن تهم هويتهم الثقافية والحضارية بشكل أكثر فأكثر، وفي أيامنا هذه فهو يشكل مجالاً تكبر فيه الفائدة الاقتصادية بمقدار ما تكبر الدراسات حوله.

إن التنمية المستدامة تفرض أن نأخذ بالحسبان الشعوب ومميزاتها ونباهتها في كل برنامج يتعلق بتحسين شروط ثروتها المفيدة لها ولبلادها، لكن أمام التحديات الثقافية المعاصرة مع العولمة وما رافقها من تحولات على مستوى القيم وطبيعة الاهتمامات يطرحنا أمام إشكال مركزي كالتالي:

- كيف يساهم التنوع التراثي في بناء الشخصية وإبراز الخصوصية الثقافية بوادنون؟
- وأسئلة فرعية كالتالي:
- كيف يمكن رد الاعتبار للمكونات الثقافية التراثية بوادنون؟
- ماهي أهم أشكال الغنى التراثي المادي واللامادي بالمنطقة وكيف يمكن أن يخلق تنمية محلية بها؟

- هل استراتيجيات وتعامل المؤسسات والفاعلين المحليين يرمي إلى الحفاظ على المنتج والتراث المحليين أم أنهم جزء من انتكاسته؟

- فرضيات البحث:

- للتنوع التراثي المادي وغير المادي دور محوري في تميز وبناء الشخصية بوادنون.
- استراتيجيات الفاعل المؤسساتي لم تستطع الحفاظ على الموروث الثقافي بجهة كلميم وادنون.

ثانيا: المفاهيم الأساسية للموضوع.

1. التراث:

يشمل التراث مجموع الموروث الثقافي للأمة من قيم وتقاليده وعادات، الغير المنحصرة بالضرورة بالماضي، بل هو امتداد ثقافي يعايش الحاضر ويمتد إلى المستقبل، حيث ينفذ في حياة المعاصرين فيكون له أثر على الحياة السياسية، والاجتماعية، والثقافية، والروحية، والتعامل مع البيئة المحيطة عمرانيا(1)

التراث من فعل أورث أورث يُورث ، إيراثًا ، فهو مُورث ، والمفعول مُورث * أورث الشَّخصَ .

- جعله من ورثته (وذلك بالوصية)، أي ممن يصير إليهم ماله بعد موته - : أورث أسرته عقارات كثيرة . ورثه دون غيره ، لم يُدخِلْ أحداً معه في ميراثه : أورث ولده * أورثه شيئاً :

- نقله إليه أو أكسبه إياه - : أورثه خُلُقًا حسنًا ، - أورثه أستاذة علمًا غزيرًا .
- أعقبه إياه : أورثه المرضُ ضعفًا ، أورث المطرُ النَّباتَ نعمةً ، أورثه الحزنُ همًّا : سبَّبه له .
- أعطاه إياه : ونُودُوا أَنْ تَلْكَمُ الْجَنَّةُ أُورِثْتُمُوهَا تراثُ الأُمَّةِ : مَا لَهُ قِيَمَةٌ بَاقِيَةٌ مِنْ عَادَاتٍ وَآدَابٍ وَعُلُومٍ وَفُنُونٍ وَيَنْتَقِلُ مِنْ جِيلٍ إِلَى جِيلٍ التُّراثُ الْإِنْسَانِيُّ التُّراثُ الْإِسْلَامِيُّ التُّراثُ الْأَدَبِيُّ(2)

2. مفهوم المجال:

إن المجال " جزء من المحيط البيئي الذي تحتله جماعة معينة(3) . " وفي نفس السياق المكان، الفضاء، المجال: يعتبر المكان عند الجغرافي بمنزلة الزمان عند المؤرخ(4) . قراءة العالم من وجهة نظر المكان يعود للجغرافيين دراسة انزراع النشاطات، تنظيم المدن، توصيب التربة، إقامة الحدود، شبكات النقل...إلخ.

ونجد بمعجم الجغرافيا أن المجال هو "التراث ومكاسب التهيئات السابقة، الاقتصادية منها والاجتماعية والسياسية، ومسرح رهانات قوة دائمة... (5) " أما معجم لالاند الفلسفي يرى " إن المجال شيء يتغير، يختلف، يتقطع، ينقسم، يتمدد، لكن رغم كل ذلك يملك "هوية" وشخصية، وقابل للمحلية والتعريف تبعاً لخصائصه كتأراب كإقليم وتاريخ وإيقاع، "ويضيف مجال "ليس شيئاً وليس إحساساً، ولكنه إنتاج وبناء ذهني: مثال التجريد ثم يضيف: إنه "بالنسبة لعلماء النفس لا يوجد سوى مجال واحد هو الذي ندرکه واقعيًا وهو المجال البصري(6) .

" المجال جزء من سطح الأرض، وهذا يعني أنه يشكل مجموع النقاط والخطوط المنظمة على شكل امتداد هندسي مكون من شبكات ووحدات وحقول، ويمكن أن يكون هو الديقور أو المشهد الذي تلعب فيه مسرحيات التاريخ" (7)

يتضح من خلال التعريفات أعلاه أن المجال أنه بالإضافة إلى عناصره الجغرافية سواء الطبيعية منها و الوظيفية، فهو يتشكل من عناصر خفية أخرى كالسلطة والرمز ففيه تتقاطع أو تنفصل الأشكال الثقافية من عادات وتقاليد ونمط حياة، وبهذا يصبح المجال ممتلكا لشخصية على اعتبار أن كافة الممارسات والعلاقات الاجتماعية تتم في مجال معين والذي يعكس تصورات وقيم المجتمع، في تفاعل مستمر بين الاثنين المجال/ المجتمع.

ثالثا: عينة وأدوات البحث.

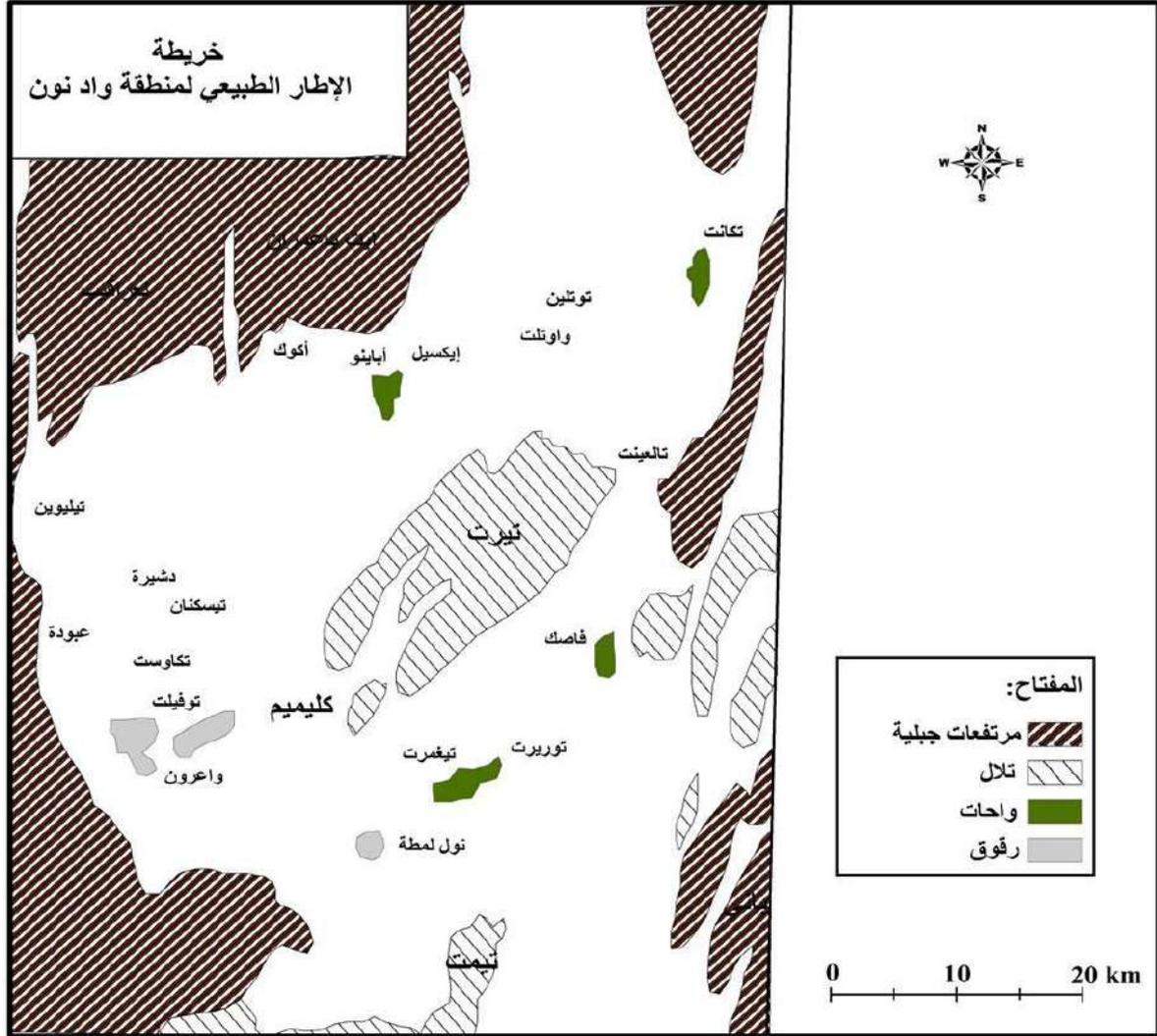
بحثنا عبارة عن دراسة ميدانية قمنا باختيار عشوائي لأربع وحدات مجالية وهي الجماعة الحضرية كلميم، والجماعة القروية أسريير، والجماعة القروية تعجيجت، والجماعة القروية أباينو، فيما بعد حددنا حجم إطار المعاينة للوحدات التي سيجرى عليها البحث والتي ستقدر ب 120 أسرة موزعة على الجماعات المدروسة منها الساكنة المحلية. بمنهج تحليلي علمي بتوظيف كل من أدوات المنهجين الكيفي والكمي، فالأول حللنا فيه الوثائق والصور التي توفرت لنا ولها علاقة مباشرة بالموضوع، أما الثاني استخدمنا فيه أداة الاستمارة لجمع المعطيات الميدانية ذي علاقة بموضوع البحث.

المحور الثاني: الخصائص الطبيعية والثقافية لمجال البحث:

أولا: المجال الطبيعي لواد نون.

تعد جهة كلميم وادنون جزءا لا يتجزأ من الأقاليم الجنوبية بحكم موقعها الجغرافي، بخط الطول 11 درجة و4 وخط العرض 28 درجة و59 (إقليم كلميم)، حيث تحدها من الجنوب جهة العيون بوجدور الساقية الحمراء والحدود الموريتانية، ومن الشمال جهة سوس ماسة درعة، وشرقا بالحدود الجزائر، وغربا بالبحر الأطلنطي وجهة العيون بوجدور الساقية الحمراء. ساهم موقع منطقة وادنون المتميز بوفرة المياه مقارنة مع باقي مناطق الصحراء، وسهولة المواصلات في جعل من بلاد تكتة منطقة هامة لمرور القوافل، واستيطان مجموعات بشرية، حيث بلغ عدد المداشر 53 مدشر 13 منها لف أيت الجمل، و40 لأيت عثمان يفصلها جبلا تيسي وكير(8) .

الدعامة رقم 1: الإطار الطبيعي لمنطقة وادنون



المصدر: Monteil Vincent, notes sur Tekna

إن مجموعة من الكتابات الكولونيبالية قد تناولت هذا الموضوع بإسهاب واعتبرت وادنون هي المنطقة التي يمر بها وادي نون الذي ينبع من الجبال الواقعة خلف قرية "تايدالت" ويصب في المحيط الأطلسي. كما لا ننفي أن يكون الاسم الأول للمجال يؤكد حضور البحر في ذاكرة المنطقة، والثاني يؤكد نمطا حياتيا ومعيشيا شكل نوع الحياة بها، مستفيدة من وفرة المياه وتنوع غطاء نباتي، إضافة إلى أشجار النخيل الكثيفة، مما يدل على أن النشاط الفلاحي الموجود في هذا المجال هو نشاط فلاحي واحي بامتياز، وبالتالي فالمنطقة كانت تتميز بنشاط فلاحي وتجاري منذ القدم.

الشيء الذي جعل من وادنون مجالا خصبا لاستقطاب العديد من القبائل بالمنطقة عرفت منذ أقدم العصور بروز مدن عريقة تدل على وجود حضارة لازالت غامضة في كثير من جوانبها، فالمصادر التاريخية تذكر بوجود مجموعة من المدن كمدينة "نول لمطة" الجماعة القروية أسيرر حاليا، و"مدينة تاكوست" وعرون ولقصابي حاليا، وكلميم التي قد يكون أصل تسميتها "أكلميم"، وهي كلمة أمازيغية تعني وجود الماء، بمعنى أنه كان يستخدم من قبل القوافل التجارية العابرة للصحراء، حيث ترتبط نشأة المدينة بوجود عيون بالمنطقة، وبالتجارة المترسخة في تاريخ وادي نون التي يرجع تاريخها إلى العصور الوسطى من تاريخ الجنوب المغربي، كانت مركزا حيويا لتبادل الذهب والملح وريش النعام. إن ما يميز حوض نون هو تواجد مجموعة من الواحات المتنوعة وأهمها:

- الواحات الجنوبية والجنوبية الغربية:

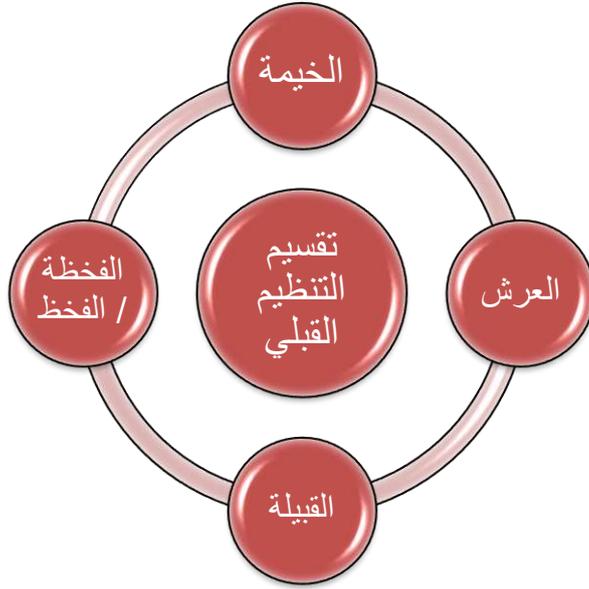
- زريوبلة، أفركط، حويسي لكاح، رأس اكويام، العين، لبيار، واعرون، لكصابي، عبودة، عين الحمار، تسكان (9).

- الواحات الشمالية الغربية: أسيرر، تغمرت، فاصك.

- الواحات الشمالية الشرقية: تايدالت، البرج.

ثانيا: التنظيم الثقافي والقبلي بمنطقة وادنون:

يخضع التنظيم القبلي لتسميات تبدو متقاربة من حيث الدلالة، لكن الاختلاف يكمن في التسميات المحلية، حيث نجد مونتان على سبيل المثال يتحدث عن لعظم وهو أصغر وحدة بالقبيلة، ووحدة أصغر منها عند الأمازيغ التي تعرف باسم 'إحص'، لكن هذه التسميات تختلف في المجال الصحراوي نجد:



الدعامة رقم 2: تقسيمات التنظيم القبلي وأهم تسمياته حسب المجال (10) :

القبيلة التي هي الإطار الشامل الجامع لمختلف فروع القبيلة الأصلية منها والدخيل، حسب مونطان حدها الأدنى هو 50 خيمة وأقصاها هو 300 في دراسة حول التنظيم القبلي، أما الفخدات تتكون من الجد الأعلى المؤسس للقبيلة، حيث تنقسم القبيلة إلى أربعة أو خمسة أخماس، ففي القبيلة الواحدة تجد قبيلة باسم عربي كامل وفروع أخرى، أما العرش يشمل أبناء العائلة الواحدة التي تدعي الانتساب لأحد أحفاد الجد المؤسس للقبيلة، أما الخيمة هي أصغر نواة داخل القبيلة هي الكانون أو الأسرة يتراوح عدد أفرادها بين خمسة إلى ثمانية أفراد.

شكلت المجالات الصحراوية جزءا من المناطق أو الأطراف التي يتراجع فيها الحضور المخزني، بل يغيب بشكل كلي، ولتجاوز محدودية الحضور هذه سعت الوحدات الاجتماعية المعمرة لهذه المجالات إلى تنظيم كيانها بتأسيس ضوابط، وإقامة شكل سلطوي خاص يتوافق وخصوصيتها وإمكاناتها، حيث تدار شؤون القبيلة من طرف أجماعة والتي تعرف باسم أيت الأربعين، وهي بمثابة هيئة تشريعية تضمن تنفيذ القرارات المصيرية في تدبير شؤون القبيلة (11)

كما أن قبائل تكنة تعرف تنوعا كبيرا في الأصول، حيث لا يمكن أن نتحدث فيها عن أصل عربي خالص أو بربري خالص، الأمر الذي أكدته الروايات والمدونات المحلية، فهي تشتمل على ناطقين بالأمازيغية وناطقين بالحسانية، مستقرين ورحل في نفس الآن، ويغلب الظن حسب مصطفى النعيمي أننا بصدد قبائل أمازيغية تعربت بشكل متفاوت، لكن لا الصفات البدنية ولا نمط العيش ولا اللغة يمكن أن تخلق تمييزا بين الأمازيغ والأعراب، كما أن الاستعمال اللغوي لا يدل وحده على الانتماء إلى إحدى اللغتين، فإننا نجد تقسيم الماء أو الأحواض بمفردات أمازيغية حتى لدى الناطقين بالحسانية، لكن لا يمكن الجزم بأن الناطقين بالأمازيغية ليسوا بالضرورة أمازيغ حيث تبقى دراسة النظام الاجتماعي والعادات والتقاليد وحدها القادرة على تحديد الأصول العرقية بدقة حسب النعيمي.

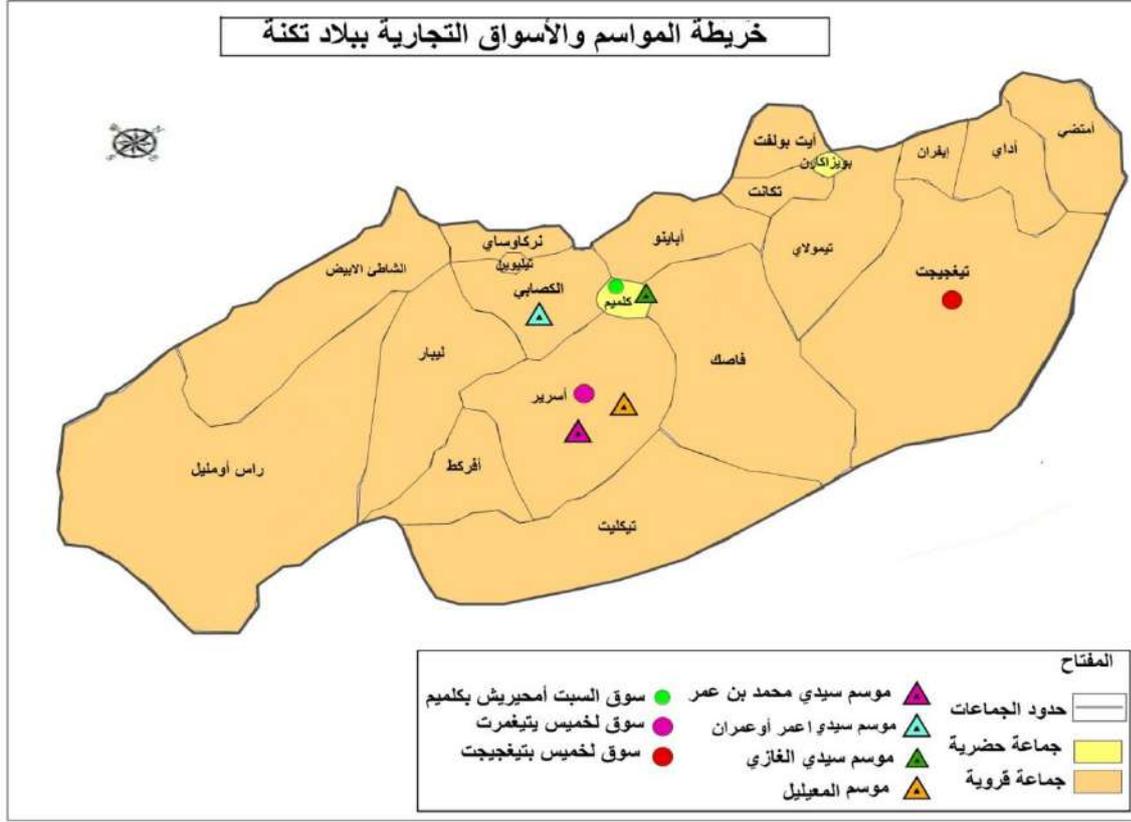
المحور الثالث: التنوع التراثي بوادنون وخصائصه

أولاً: تنوع المواسم والأسواق التجارية دليلاً على الغنى التراثي عبر التاريخ:

تعد المواسم التجارية من أهم الأنشطة التجارية لقبائل تكنة حيث نجد "دو لاشايبيل" يقوم بعرض المواسم التي يتم عقدها من طرف مختلف القبائل المحلية، وكذلك الأسواق الأسبوعية: سوق الأحد بكلميم، سوق الخميس بتيغمرت، سوق الخميس بتغجيجت.

أما المواسم الدينية والمعروفة محلياً باسم "أمكاكير" ج "أموكار" أقدمها موسم أسا وموسم أسرير (سيدي محمد بن أعمار)، وموسم الكصايي (سيدي أعمار أو عمران)، وموسم كلميم (سيدي الغازي)، وموسم أسرير الثاني يعرف باسم (المعليل). شكلت كل هذه المواسم والأسواق التجارية مجالاً للرواج الاقتصادي بين الرحل والمستقرين بحيث يحقق التكامل بينهما، فالمستقرين يؤمنون بالاحتياجات الزراعية والتجارية ويوفرون بنية تجارية مشكلة من الحبوب والتمور، إلى جانب مختلف المواد الأوروبية، أما الرحل يؤمنون بدورهم حاجيات المستقرين خصوصاً في فترات انعقاد المواسم الدينية حيث يكثر الطلب على القطعان التي يوفرها الرحل، كما أنهم يؤمنون سلامة القوافل التجارية وحماية الواحات من الغزو المحتمل على مختلف القبائل.

الدعامة رقم 3: توزيع المواسم والأسواق على المجال المدروس



المصدر عمل ميداني 2014

يتضح مما سبق أن المجال المدروس شكل محطة تجارية هامة تربط بين شمال وجنوب المملكة، كما أنه امتد بإفريقيا وأوربا، مما جعل منطقة وادنون ذات استقطاب تجاري مهم ساهم في رواجها الاقتصادي، الأمر الذي يميز ويطيح ساكنة المنطقة بشخصية محلية عبر التاريخ، أغلب الساكنة المحلية يمارسون النشاط التجاري في مختلف مجالاته.

ثانيا القصور والقصبات أساس الغنى التراثي بوادنون:

1. الجماعة الحضرية كلميم: الدعامة رقم 4: بقايا قصبة أكويدير بكلميم



عمل ميداني 2014

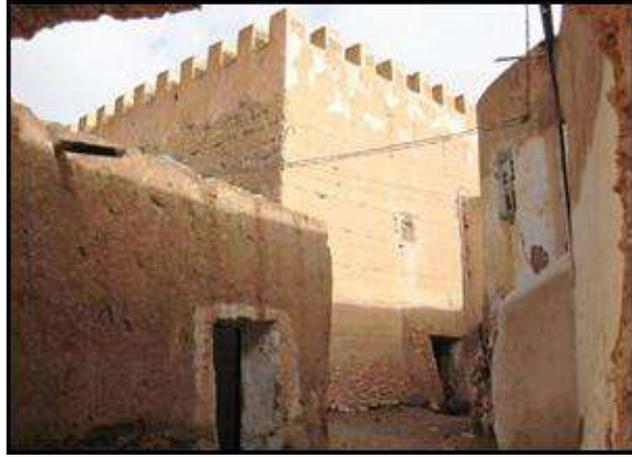
تمثل الصورة أعلاه قصبة أكويدير : قصبة تاريخية تقع بأحد أعلى نقط المدينة ارتفاعا و يمكن منها الاستمتاع بنظرة بانورامية على أقدم سوق بالمدينة، إلا أن لم يبق منه اليوم إلا الجزء المهترء أعلاه. كان في أكويدير أربعة أبراج استعملت للدفاع عن المدينة، وكان في كل برج مدفع. وكان لكل عائلة برج تسابق من خلاله على لقاء القوافل للتجار معها (12) .

الدعامة رقم 5: حي الملعب بالجماعة الحضرية كلميم



عمل ميداني 2014

الدعامة رقم 6: مساكن تشهد بعراقه مدينة كلميم



عمل ميداني 2014

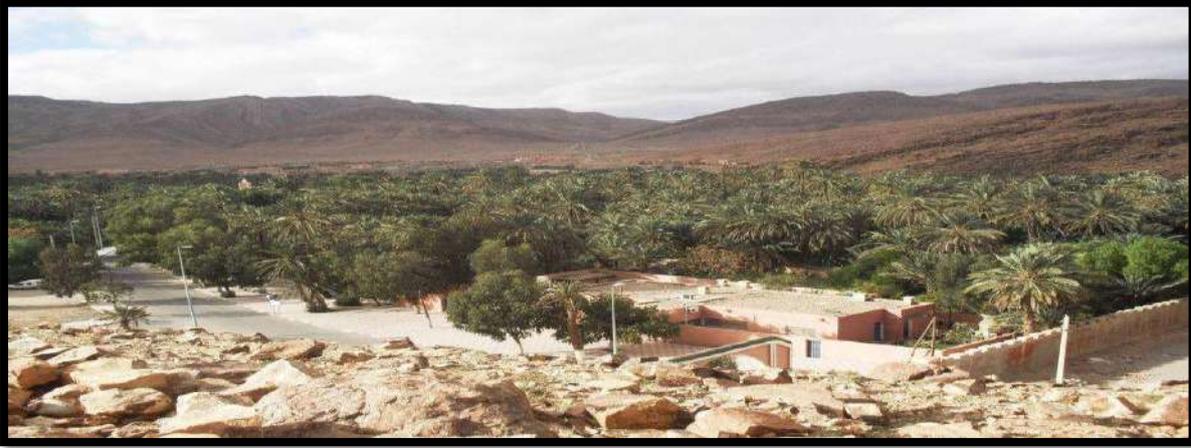
فالمصور مأخوذة من حي القصبة الذي يعد النواة الأصلية لمدينة كلميم والذي وصفها leopartpannet سنة 1850 بأنها تجاوزت قصبتها المتربعة على تل جبلي ذي سطح وعر تخترقه أحاديدي وهي غير محاطة بسور . فهو يتميز بطابعه الهندسي الذي يجمع ما بين مميزات المدينة التقليدية المغربية والقصور الصحراوية المعروفة بأزقتها الضيقة وطبيعة مواد بنائها الهشة، فهي بذلك تمثل نواة تشكل الشخصية بإقليم كلميم. وتتكون القصبة من مجموعة من المنازل، سواء كانت جديدة أو قديمة، مع بعض الأبراج. وبها يسكن بعض الزعماء ... وفي اتجاه الجهة الشمالية للقصبة بنيت أخيرا مساكن أخرى وأبراج تم إعطاؤها اسم القصبة الجديدة، وهذه القصور والقصبة والسور معالم تاريخية جزء منها اختفى والجزء الآخر يصارع وراء المباني الجديدة حتى لا يطاله الهدم والنسيان مع القادم من الأيام (13) .

2. الجماعة القروية تعجيجت:

أحدثت سنة 1961، وتخضع إداريا لعمالة إقليم كلميم ودائرة بويكران وقيادة تعجيجت، تحدها شمالا بجماعة أداي ومن الشمال الشرقي إقليم طاطا، وجنوبا بإقليم الزاك، ومن الشمال الغربي بإفران الأطلس الصغير، وغربا بجماعة تيمولاي،

ومن الجنوب الغربي بالجماعة القروية فاصك، ويعتبر سكان تغجيجت معظمهم من قبيلة أيت إبراهيم، فهي منطقة وصل بين السكان الأمازيغيين والحسانيين، وفضاء للتعايش والتلاحم القبلي بين أيت إبراهيم وأيتوسى، والتكامل بين أسلوبين من تدير المجال وهما الفلاحة في الواحة والرعي(14) ، فالمنطقة تنضم أهم موسم في الإقليم وهو موسم التمر، وموسم أكادير مقورن إضافة إلى سوق الخميس تبالبة يساهم في إغناء مصادر الهوية المحلية فهي منطقة غنية ومميزة تبرر عوامل اختيارنا له.

الدعامة رقم 7: واحة تغجيجت



الدعامة رقم 8: دار السلطان بتغجيجت



عمل ميداني 2014

الصورة أعلاه تعددت تسميات ونعوت هذه القصبية: " القصر البرتغالي " "أكادير إزناكن" مخرن غلال صنهاجة، " تيكمي اوكليد " دار السلطان وهي التسمية الأكثر تداولاً، توجد على ارتفاع كيلومتر على قمة جبلية " ساراس sarase" المطل على واحة تغجيجت في الشمال الشرقي، والقمة عبارة عن جرف صخري يمنع يطل على الجنوب و الشرق و الشمال و على منحدر غربا.

محليا تسمى "تيكمي أو كليد" كما تعرف في المنطقة، معلمة تاريخية شاهدة على قوة مشيديها و على عمق تفكيرهم العمراني و أصالته، كما نجد مجموعة من الباحثين ك "دغكسي" و "تيراس" خلال العشرينيات من القرن الماضي ربطوا تواجد قلعة تعجيجت "تيكمي أو كليد" في العهد المرابطي، خاصة في فترة حكم علي بن تاشفين التي عرفت بناء القلاع والتحصينات الدفاعية للوقوف في وجه الهجمات الموحدية.

3. الجماعة القروية أسريير



الدعامة رقم 9: صورة الجماعة القروية أسريير



الدعامة رقم 10: متحف تراثي بواحة تيغمرت، أسريير

عمل ميداني 2014

الدعامة رقم 11: منزل للضيافة عائلة أهل الحويج بواحة تيغمرت



عمل ميداني 2014

الدعامة رقم 12: مصنع محلي بالواحة خاص بالمنتجات الفلاحية الواحية



4. الجماعة القروية: أباينو.

يبلغ عدد سكان الجماعة القروية أباينو 2396 نسمة، فهي تتوفر على حامة معدنية جعلت منها وجهة سياحية بامتياز بجهة كلميم السمارة، لتمييزها بخصائص إستشفائية فعالة، فهي تتكون من مسبحين (رجال/نساء) وعلى منشآت للاستحمام وبعض مرافق للاستقبال، من أهم قرى هذه الجماعة نجد قرية أكيسل المعروفة بموقعها الجغرافي المتميز حيث توجد بها واحدة كبيرة من الزيتون بها حوالي 10 آلاف شجرة، والمعروفة أيضا بالنعناع المتميز والرمان والنخيل والكروم، لكن عيونها المائية جفت منذ سنة 1983، مما أدى إلى انقراض أشجار الزيتون بسبب سوء التدبير المؤسساتي وعوامل طبيعية أخرى.

الدعامة رقم 13: إحدى واحات جماعة أباينو القروية



الدعامة رقم 14: عين حامة أباينو بإحدى واحات الجماعة القروية أباينو.



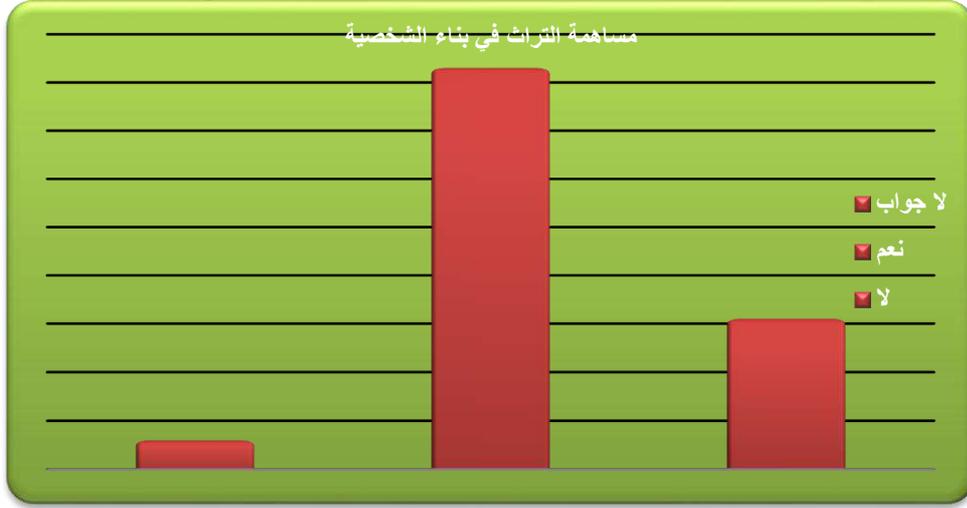
عمل ميداني 2014

من أهم المراكز السياحية بالمنطقة نجد حامة أباينو بمركز جماعة أباينو حيث أثبتت التحليلات الفيزيوكيميائية والطبية مدى جدوى مياهها، وخصائصها الإستشفائية في علاج بعض التعففات الجلدية وكذا بعض الإصابات الروماتيزم.

ثالثا: التراث الثقافي بوادنون كآلية لتعزيز الإحساس بالانتماء للمجال

توصلنا من خلال بحث ميداني أجريناه مع 120 مبحوث في المجال المدروس إلى النتائج الإحصائية التالية: أن 89.2% من المبحوثين أقرروا بأن المجال المدروس يتوفر على تراث غير مادي متنوع يتمثل في بعض الرقصات كالكدرة وأحواش ترافقها وصلات شعرية وغنائية تغني التراث المحلي، فهذه العناصر مستمرة وتساهم في بناء الشخصية بالمنطقة حسب 69.2% من المبحوثين و25% منهم أقرروا بضعف تأثيرها على شخصية الأفراد بالمنطقة.

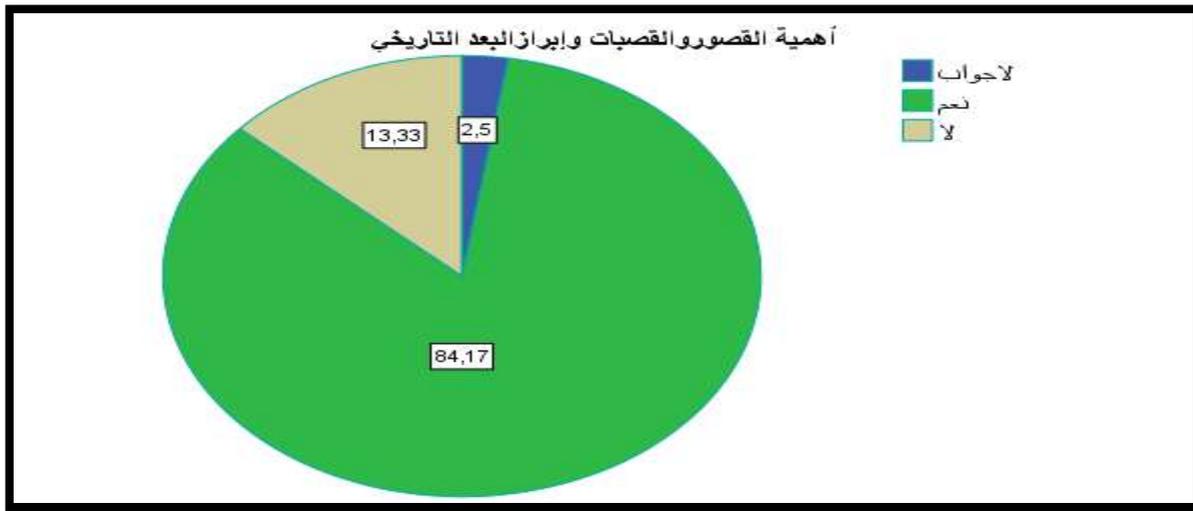
دعامة رقم 16: أهمية التراث المحلي في بناء الشخصية.



المصدر: بيانات البحث الميداني

كما توصلنا إلى أن 77.5% من المستجوبين أكدوا أن المواسم والأسواق التي تعرفها المنطقة تساهم في إبراز الخصوصية التجارية والثقافية للمجال المدرس، و19.2% لم تولي أهمية لها على اعتبار ضعف تأثيرها على المستوى الواقعي، فالجبال المدرس يعرف تنوعا حيث تتوزع مجموعة من المواسم والأسواق على معظم الجماعات حيث نجد موسم التمور وموسم أكاديرمقرون بتغجيحت، وموسم سيدي محمد ابن اعمر بتيغمرت وموسم سيدي الغازي بكلميم وموسم عاشوراء بأبينو، إضافة إلى المواسم عرفت هذه المجالات أسواق أسبوعية ميزتها عبر التاريخ ولا زالت مستمرة إلى حدود كتابة هذه الأسطر، كسوق الخميس بتغجيحت، سوق أمحيريش / سوق الجمال بكلميم.

دعامة رقم 17: أهمية القصور والقصبات في إبراز البعد التاريخي للمنطقة.



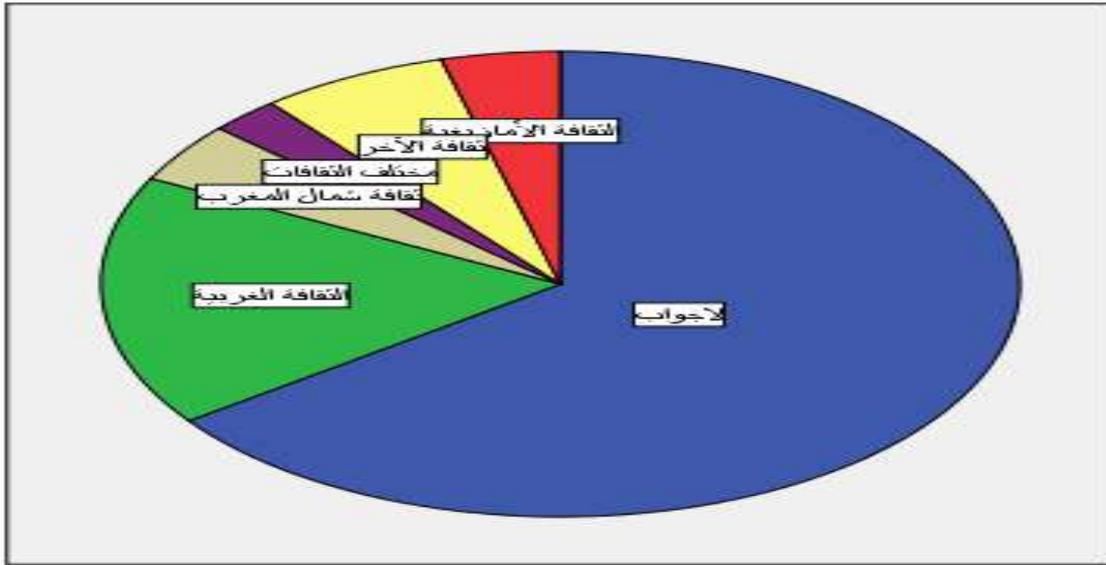
المصدر: بيانات البحث الميداني

أما بخصوص القصور والقصبات المتواجدة بالمنطقة ف 84.2% من المستجوبين يقرون بأنها تساهم في الإحساس بالبعد التاريخي العريق للمجال المدرس، في حين لم تتجاوز نسبة 13.3% منهم أقروا بعدم مساهمتها وتعريفها بالبعد التاريخي العريق للمنطقة.

أما بخصوص مساهمة الساكنة والمجتمع المدني والفاعلين الاقتصاديين والسياسيين في تثمين التراث بالمنطقة، 59 مبحوث أكدوا على مساهمة هذه الأطراف في تثمين التراث المحلي، و 54 مبحوث اعتبروا بأن التراث لم يلقى الأهمية التي يستحقها من طرف جميع المتدخلين المعنيين، و 7 مستجوبين مبحوثين لم يقدموا أية إجابة عن السؤال. في ما يتعلق بمعرفة المستجوبين بمعظم مكونات التراث الثقافي بمنطقة الانتماء نجد 62.5% ليست لهم معرفة بمعظم مكونات التراث الثقافي الذي يميز مجالهم، في حين 31.7% لهم معرفة بمكونات التراث الثقافي لمجال الانتماء.

وفي جانب آخر متعلق بتأثير الثقافات الأخرى على الثقافة المحلية، أقر 40.8% من المبحوثين على أن الثقافة المحلية لم تتغير بشكل كبير، واستمرت كما هي إلى حد ما، و 29.2% منهم أكدوا بأن الثقافة المحلية لم تتغير، 25.8% أكدوا بأن الثقافة المحلية تغيرت ولم تعد كما كانت في السابق.

- دعامة رقم 18 : الثقافة المؤثرة في الثقافة المحلية.



المصدر: بيانات البحث الميداني

وبالنسبة للثقافة المؤثرة في الثقافة المحلية % 65 من المستجوبين لم يقدموا أي جواب، وتبقى الثقافة الغربية أكثر تأثيرا على الثقافة المحلية ب 17.5%، متبوعة بثقافة شمال المغرب، ومختلف الثقافات الأخرى ساهمت في إلحاق تغيير بالثقافة المحلية ب 2.5% .

ونجد من أهم المصادر المؤثرة في الثقافة حسب ترتيب المستجوبين لها 79 مبحوث رجحوا التأثير الكبير للأسرة لما تمثله التنشئة الاجتماعية من أهمية في بناء الثقافة الخاصة بالمجال المدروس، متبوعة بالتلفزيون ب 26 مبحوث، و 10 مستجوبين رجحوا المدرسة.

اقتراحات وتوصيات:

انطلاقاً مما سبق خلصنا إلى ضرورة رد الاعتبار للخصائص والخصوصيات المحلية في مختلف جوانبها من خلال ما

يلي:

- وجوب اعتماد إستراتيجية واضحة المعالم لتثمين التراث وتأهيل المواقع الأثرية، وتحمل وزارة الثقافة مسؤوليتها مع إشراك المجتمع الأهلي والمدني.
- تشجيع جمعيات العمال بالخارج للقيام بمبادرات تهم تثمين هذا التراث ، وجلب استثمارات أجنبية لقطاع السياحة لمجال يمتلك مؤهلات السياحة الصحراوية شمسا ورمالا وجبالا ووحدات وحياة بدوية.
- تشجيع تشييد المتاحف كمتحف تايوكا بتغجيحت الذي جاء نتيجة جهود شباب المنطقة والغيورين على الحفاظ على ماتبقى من هويتها، والذي يضم الأدوات التراثية القديمة.
- ضرورة إدراج بعض جوانب التراث المحلي المادي وغير المادي في البرامج التعليمية ووسائل الإعلام السمعية والبصرية لإعادة الاعتبار للهوية المحلية.

قائمة الهوامش:

- 1- شوقي جلال، التراث والتاريخ، سيناء للنشر، 1995، ص 45
- 2- جبران مسعود، الرائد: معجم لغوي عصري رتبت مفرداته وفقا لحروفها الأولى، الطبعة سابعة، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، 1992، ص 153
- 3- الأيوبي، محمد. القاموس الجغرافي الحديث، دار العلم للملايين، بيروت- لبنان، (1977). ص 419
- 4- كتورة جورج، معجم العلوم الإنسانية، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، الإمارات أبوظبي، (2009)، ص 1009.
- 5 -DOLLFUS, OL'Espace géographique, PUF, .(1970), pp42-57
- 6 -Lalande, A.Vocabulaire technique et critique de la philosophie, Quadrige. PUF, 6ème éd, .) (1988 .p298
- 7 - بوجروف، سعيد. الجهة والجهوية بالمغرب أي مشروع لأي تراب؟ المطبعة الوراقة الوطنية، مراكش،(2012)، ص 40.
- 8 - ناعمي مصطفى، الصحراء من خلال بلاد تكتة تاريخ العلاقات التجارية والسياسية، منشورات عكاظ، الرباط، 1988، ص 12،.
- 9- مدون عبد الكريم، البنيات الاجتماعية والاقتصادية بالصحراء، مركز الدراسات الصحراوية، دار أبي رقراق للطباعة والنشر، الرباط، (2011)، ص 158
- 10- مدون عبد الكريم، البنيات الاجتماعية والاقتصادية بالصحراء.مرجع سابق، ص 70
- 11De la chapelle. Les tekna du sud Marocain, étude géographique , historique et sociologique. faculté des lettres et des sciences humaines rabat,1934.111 p
- 12 - شرايمي محمد، المدن الصحراوية: النشأة والتطور، طوب بريس، الرباط، 2015. ص 45
- 13- شرايمي محمد، المدن الصحراوية: النشأة والتطور، مرجع سابق، 2015. ص 42
- 14- كالة التنمية الاجتماعية تغييحت والتنمية المحلية، كلميم، 2008، ص 9- 17