



كلية الآداب
قسم اللغة العربية وآدابها

جامعة
الملك سعود
King Saud University



الندوة الدولية الثانية قراءة التراث الأدبي واللغوي في الدراسات الحديثة

بحوث علمية محكمة

٢٥-٢٧/٤/١٤٣٥هـ
٢٥-٢٧/٢/٢٠١٤م

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

المحتويات

الباحث	الصفحة
كلمة رئيس الندوة	
د. خالد عايش الحافي	٣
كلمة رئيس التحرير	
أ. د. نورة الشملان	٥
خطاب التجديد في مجال إحياء التراث	
عوض بن حمد القوزي	٧
قراءة النقد الثقافي للتراث الأدبي: آفاق التلقي والتأويل	
أميرة بنت سلمان القفاري	١٧
قراءة حديثة للتراث وإشكالات المنهج	
دياب قديد	٤٥
من جهود المغاربة في قراءة النصوص الأدبية والنقدية التراثية: دراسة مصطلحية	
رشيد سلاوي	٦٧
إشكالية المنهج عند النقاد المعاصرين ودورها في تطوير قراءات الشعر القديم	
عبدالقادر الحسون	١٠١
رهانات تأويل الخطاب التراثي: تأصيل الكيان من المنظور الحوارى	
فاتحة الطايب	١٢٧
معالم النظرية الإشارية في فكر الإمام ابن قيم الجوزية والدرس اللساني الحديث	
إدريس بن خويا وفاطمة برهاتي	١٤١
التناول النصي في التراث النقدي العربي: دراسة في ضوء لسانيات النص	
رشيد عمران	١٥١
الشروط الأساسية في قراءة التراث اللغوي واللساني	
مجدى بن صوف	١٦٣
تفسير النص القرآني وتأويله بين المنهج السلفي والاتجاهات الحديثة	
محمود أبو المعاطي	١٨٥
الآليات التداولية لتحليل الخطاب من وجهتي نظر الأصوليين والتداوليين المحدثين	
مختار درقاوي	٢١٣
رثائية المعري الإنسانية: قراءة من منظور تناسلي	
إبراهيم الذهون	٢٥١
قراءة عبدالقاهر الجرجاني وتصوره لفعل القراءة	
أبو عبدالسلام محمد الإدريسي	٢٦٧
قراءة القرطاجني في ضوء نظريات تحليل الخطاب الحديثة	
خليفة الهيساوي	٢٨٣
قراءة التراث الأدبي: التراث السردى نموذجاً	
سعيد يقطين	٣١١
القراءة العاشقة أو إستراتيجية قراءة النص السردى الكلاسيكي: عبدالفتاح كيليطو نموذجاً	
عبدالرحمن بوعلی	٣٢٣

المشرف العام

د. خالد بن عايش الحافي

رئيس التحرير

أ.د. نورة بنت صالح الشملان

مدير التحرير

د. يوسف بن محمود فجال

أعضاء اللجنة العلمية

أ. د. صالح بن زياد الغامدي
أ. د. إبراهيم بن سليمان الشمسان
أ. د. فرزوق بن صنيان بن تنباك
أ. د. مها بنت صالح الميمان
د. محمد بن لطفي الزليطي
د. بسمة بنت ناجي عروس

المدقق اللغوى

د. حسين المناصرة

البحث	الصفحة
أسلوب النداء في العربية دراسة في تداولية الخطاب أيمن محمود محمد إبراهيم	٣٤٣
القضايا التداولية للواسمات في الدرس اللساني العربي ومحطات التقاطع الإبستمولوجي في الدرس المعاصر الجمعي أبو العراس	٣٦٥
نحو قراءة إبستمولوجية معرفية للتراث النحوي العربي عبدالرحمن بودرع	٣٧٩
اللسانيات والتراث النحوي: إشكالات منهجية وإبستمولوجية محمد بن صالح وحيد	٤٠٩
الضرورة الشعرية بين نحو الجملة ولسانيات النص منال نجار	٤٢٥
السيمياثيات التأويلية إبدال نقدي لقراءة التراث وترهينه عبدالله بريهي	٤٥١
سيمياثيات التلغظ وتأويل الخطاب: بائية علقمة الفحل أنموذجاً عبدالفتاح يوسف	٤٧١
التحليل السيميائي للنصوص التراثية: مقارنة لتجربة عبدالفتاح كيليطو عبداللطيف محفوظ	٥١٧
آليات تحليل النص التراثي في ضوء المناهج المعاصرة السيميائية / التداولية نادية لقجع جلول	٥٣٣
قضايا تداولية في الخطاب القصصي القرآني: قصة سيدنا يوسف أنموذجاً إيمان جربوعة	٥٥٧
المعجمية الحديثة وإعادة قراءة التراث اللغوي العربي عبدالرحمان أحمد بجوي	٥٧٩
المهمل في المعجم العربي وسبل استثماره في وضع المصطلح عبدالقادر بن ميلود سلامي وسليمة حبيب بجوي	٦١٣
نحو تسطيع « المريا المقعرة » قراءة نقدية في بعض القضايا الواردة في كتاب المريا المقعرة حميدي بن يوسف عمر	٦٣١
وقائع الخطاب في كتاب مجالس العلماء للزجاجي وسمية عبدالمحسن الهنصور	٦٥١
تأصيل التراث في ظل الأدب المقارن بشير أحمد يوسف عمر	٧٠١
ماهية التراث ضمن المحمولات الأيديولوجية الحديثة عند الشاعر العربي المعاصر حبيب بوهروور	٧٢٥
القراءة الحداثية للتراث: موقع التراث في بيانات الحداثيين العرب عبدالله العشي	٧٤٥
النقد الحداثي ورواياته بين نصوصية عربية وإجرائية غربية لعموري زاوي	٧٦٥
المصطلح النقدي Hermenetics بين خلفية الفكر الغربي وواقع التصور العربي مختار عبدالقادر لزعر	٧٨٥

العنوان

ص.ب : ٢٤٥٦
الرياض: ١١٤٥١
هاتف: ٠١١٤٦٧٥١٠١
فاكس: ٠١١٤٦٧٥٠٩٤

البريد الإلكتروني

nadwa.arabic@ksu.ed.sa

كلمة رئيس الندوة

يأتي انعقاد الندوة الدولية في دورتها الثانية في المدة من ٢٥ - ٢٧ / ٤ / ١٤٣٥ هـ الموافق ٢٥ - ٢٧ / ٢ / ٢٠١٤ م ، امتداداً للندوة في دورتها الأولى التي عقدت في المدة من ٢١ - ٢٤ / ٣ / ١٤٣١ هـ ، الموافق ٧ - ١٠ / ٣ / ٢٠١٠ م ، وحلقة من سلسلة البحث العلمي الرصين ، وفق الرؤية العلمية التي يتبناها قسم اللغة العربية وآدابها في جامعة الملك سعود ، في دفع حركة البحث العلمي إلى الأمام من خلال طرح موضوعات علمية قيمة ذات وجهات نظر مختلفة ، وأساليب متنوعة ، وقد جاء عنوان هذه الندوة (قراءة التراث الأدبي واللغوي في الدراسات الحديثة) ، بمحاوره الأربعة وهي :

المحور الأول : نقد نظريات القراءة .

المحور الثاني : قراءات منهجية حديثة في التراث النقدي .

المحور الثالث : قضايا التراث الأدبي واللغوي .

المحور الرابع : آفاق قراءة التراث الأدبي واللغوي في الجامعات .

نابعاً من توصيات الندوة الأولى ، ومن قناعة علمية راسخة لدى أساتذة القسم بما للتراث أدباً ولغة من أهمية كبيرة ، ولما لقراءته من أهمية أكبر لدى متلقيه ودارسيه ، وقد استجاب لهذه الأهمية أساتذة من الباحثين والباحثات بأطاريح قيمة وعميقة نالت موافقة معايير التحكيم العلمي الرصين ، وإنّ القسم ليقدر لهم هذه الاستجابة ويشكرهم جزيل الشكر على مشاركتهم المهمة في إنجاح أعمال هذه الندوة التي تقرأ التراث في الدراسات الحديثة من مناهج متعددة لتعميق الوعي بالتراث الأدبي واللغوي في علاقته بحاضر المعرفة الأدبية واللغوية ومستقبلها ، ولتكشف عن اتجاهات القراءة الحديثة للتراث الأدبي واللغوي ، وتقضي تنوعها واختلافها ، ولتقرأ المعرفة الحديثة والمعاصرة في حقلها

الأدب واللغة ، من خلال علاقتها بالتراث واتجاهات قراءتها له ، فكل علاقة بالماضي هي تكييف للحضور وتأسيس له ، وللمعرفة التاريخية التي تتيحها القراءة للتراث بوصفها علاقة بين زمنين زمن القارئ وزمن المقروء ، والمعرفة الثقافية والنسقية من خلال ما تتيحه القراءة للتراث من اكتشاف للأنماط والأنساق التي تمتد في الزمان والمكان الثقافيّين، ولتوليد حس نقدي تجاه الذات المعرفية العربية، فكل قراءة هي تأويل واختلاف ، والقراءة بوصفها منظوراً نقدياً هي منشط إغناء وإضافة معرفية، ولتعليل وعي النهضة العربية الإبستمولوجي وتحليله ، بوصف النهضة دوماً منطلق علاقة مع التراث، وكل النهضويين على المستوى العملي، أنتجوا قراءات للتراث، واللغة والأدب في الصميم منه، ولتجذير الذات المعرفية العربية وتأصيلها ، والتراث هو جذر الذات ومعدنها.

ولقد قام الزملاء والزميلات في القسم - مشكورين - بجهود كبيرة ومضنية في الإعداد لأعمال هذه الندوة العلمية، والتحضير لها متجاوزين الصعاب والعقبات، في سبيل إخراجها على أحسن وجه، من خلال جهود اللجان العلمية والتنظيمية والإعلامية، وعملها الدؤوب في المتابعة والإشراف، وإن البيان - مهما اتسعت عباراته وتنوعت أساليبه - ليضيق عن إيفائهم كل حقهم من الشكر والتقدير، ولم يكن لمثل هذه اللقاءات أن تخرج إلى النور، وأن تؤتي ثمارها طيبة لو لم تحظ بموافقة مباركة من معالي مدير الجامعة ، ومعالي وزير التعليم العالي ، وبرعاية كريمة من صاحب السمو الملكي الأمير خالد بن بندر بن عبد العزيز أمير منطقة الرياض ، وما ذلك إلا استشعار منهم للمسؤولية، وبما للبحث العلمي من قيمة وأهمية، فلهم ولكل من ساهم في إنجاح هذه الندوة فعالية وكتاباً من التقدير أجله ومن الشكر أتمه ، أسأل الله العلي القدير أن يجعل أعمالنا خالصة لوجهه الكريم.

د. خالد بن عايش الحافي

كلمة رئيس التحرير

بسم الله الرحمن الرحيم

قال تعالى : ﴿ وَقُلْ أَعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ ﴾

يسعدني أن أضع بين يدي القارئ الكريم هذا الكتاب الذي يضم أبحاثاً محكمة ، قدمت في الندوة الدولية الثانية التي أقامها قسم اللغة العربية بكلية الآداب جامعة الملك سعود في الفترة ٢٥ - ٢٧ / ٤ / ١٤٣٥ هـ المصادف ٢٥ - ٢٧ / ٢ / ٢٠١٤ م .

وقد طرحت هذه الندوة للمشاركة عبر وسائل التواصل المختلفة ، وكان الإقبال عليها ممتازاً ، فقد استلمت اللجنة العلمية ٢٤٣ ملخصاً ، رفض منها ٣٨ ملخصاً ، وقبل ٢٠٥ ملخصاً فقط . وقدّم ٨٣ باحثاً من أصحاب الملخصات المقبولة بحوثهم قبل ٣٤ بحثاً . على حين رفض ٤٩ بحثاً بناءً على تقرير المحكمين .

وتأتي مسوغات الرفض من أحد الأمور التالية :

- ١ - عدم توافق البحث مع محاور الندوة .
 - ٢ - ضعف البحث وعدم التزامه بالمعايير العلمية التي تخضع لها البحوث الرصينة .
 - ٣ - عدم أصالة البحث ، مما يخالف ما نصت عليه شروط الاشتراك في الندوة ، كأن يكون مستلاً ، أو سبق نشره أو تقديمه لجهة أخرى..... إلخ .
- وأملنا أن تكون البحوث التي ضمها هذا الكتاب قد برئت من العيوب أعلاه وأنها جديرة بالقبول من القارئ الجاد ، كما نأمل أن تكون باباً للحوار العلمي ، والتعليقات السلبية أو الإيجابية ، والتي ستلقاها اللجنة العلمية القائمة على إعداد الندوة بكل رحابة صدر وقبول .

لقد تنقلت أبحاث هذا الكتاب ، بين أيد متعددة ، فهي من اللجنة العلمية إلى المحكمين ، إلى هيئة التحرير . والجميع تحرى الدقة والسلامة من الأخطاء ، فإن تحقق ذلك فهو ماعملنا من أجله ، وإن وجدت فيه هنات فهذه طبيعة البشر ، ويبقى الكمال لله وحده .

في الختام أسال المولى ، القدير أن يسبغ على كل من أسهم في هذا الكتاب ، من باحثين ، ومحكمين ، ومراجعين ، ومدققين ، أثواب الصحة والتوفيق .

ولا يفوتني أن أتقدم بالشكر والعرفان للأخ الدكتور يوسف فجّال لما بذله من جهد ، في تحرير الكتاب ، ومتابعة ظهوره ، كما لا أنسى أن أشكر أعضاء لجنة الندوة الدولية الثانية لجهودهم المشكورة في إخراج الندوة وكتابها إلى حيز الوجود . وهم د. خالد الحافي رئيس قسم اللغة العربية ورئيس الندوة. وأ.د. صالح زيّاد الغامدي ، وأ.د. إبراهيم الشمسان ، وأ.د. مها الميمان ، ود. محمد الزليطني ، ود. بسمة عروس .

أخيراً أبتهل إلى المولى القدير ، أن يكلل جهود المخلصين بالنجاح.

أ.د. نورة الشملان

خطاب التجديد في مجال إحياء التراث

عوض بن حمد القوزي

الأستاذ في النحو والصرف، جامعة الملك سعود

ليس حديثي عن التراث منطلقاً من النظرة التقليدية إليه، والتغني به، أو منهجية إحيائه، أو حكاية تجربة عشتها مقلباً أوراقه وصحائفه الصفراء، وليس حديثاً عن جهود الغربيين أو المشاركة في الحفاظ عليه أو نشره، وليس نقداً لجهود قصرت بأهلها عن صيانته وخدمته، كما أنه ليس حديثاً عن انتشار المخطوط العربي في أرجاء المعمورة أو إشادة بما قدمه الباحثون المعاصرون من خدمات في إحيائه ونشره.

حديثي عن التراث دعوة إلى استلهامه من جهة، وما يتطلبه من ربط مع الحاضر ومعطياته، ليعكس كيف أن "القديم متغلغل دائماً في الجديد، وأن الجديد عادة هو ردّ للقديم، فهو صادر عنه بمعنى من المعاني، حتى عندما يخالفه أو يناقضه، فإنه لا يزال ردّ فعل له؛ لأن رد الفعل كما يكون بالموافقة، يكون بالمخالفة أيضاً، أو بمزيج منهما معاً"^(١).

"وكما أن التراث يسهم في تشكيل الحاضر، فإن الحاضر بدوره يرشد التراث ويقوّمه، ويواصل رسم صورته، ليس بالتعالي عليه وقصره، ولكن بإعادة فهمه، واختياره"^(٢).

"إعادة فهم التراث واختياره عملية متواصلة، خاصتها الجدل بين طرفين: أحدهما: سلبي فاعل، والآخر: إيجابي منفعل. سلبية التراث معناها كونه موضوعاً للتأمل والفهم، تقابلها إيجابية الحاضر التي تتحقق بحماسة لتأمل التراث وفهمه..."^(٣).

(١) راضي عبدالحكيم، مدخل في قراءة التراث، مكتبة الآداب، القاهرة، ١٤٢٦هـ / ٢٠٠٥م، ط ٢، ص ١٦ - ١٧.

(٢) المصدر السابق.

(٣) المصدر السابق.

"فاعلية التراث مصدرها قدرته على التوجيه، وسوق العبرة، وضرب المثل، يقابلها انفعال الحاضر به، واستعداده للإفادة منه، يستوي في ذلك التجارب الناجحة، والتجارب الأليمة..".

"التراث: خبرات جاهزة، وفروض تجاوزت مرحلة الاختبار، وتجارب وضعت على ظهر المحك، ... وهي في جميع الأحوال دروس مفيدة ... " فكيف نستحضرها ونستفيد منها؟!

كانت تلك إضاءات مقتبسة، قدمتها بين يدي البحث تلخص توجيه الباحث، نحو نظريته للتراث، وهي نظرة كلية بعثها ما تدور حوله البحوث، وتعتقد المؤتمرات لمناقشة ما يسمى "التراث"، فتدندن في كل محفل بموضوعات مكرورة، وأفكار لا تخرج عن مضمون ما سبق طرحه في مناسبات مشابهة وتوصيات لا تتعدى السطور إلى التنفيذ، ولا تحرص على متابعتها جهة مسؤولة، فتولد ميتة، وتحفظ ضمن مجموع التوصيات التي تقبر في مقابر جماعية، ولا يقام لها واجب العزاء. ما تجدد في هذا الإطار أن يبحث موضوع "التراث" من زاوية "المعاصرة" وموقفها منه، ويتجاوز تقليب صفحات التراث المنشور ولا يقف عند تصحيح خطأ عفوي أو غير مقصود وقع فيه المشتغلون بهذا التراث، أو السعي للإشادة المتحيزة بجهود بعض علمائه، أو الاستدراك على طريقة نهجها الآخرون، وهذه كلها - في نظري - لا تضيف إلى درس التراث فائدة ذات جدوى حقيقية، يتوقع منها النهوض بمسؤولية "التراث"، وتحصيل الفائدة المرجوة منه، بطريقة علمية منطقية، لا تخضع للأهواء، ولا تنقاد وراء العواطف.

"مخطئ من يتصور أن الحديث عن "التراث" والتحمس له، والاسترشاد به يعني القطيعة مع الحاضر، ... العكس هو الصحيح، شريطة أن يتوفر الوعي السليم بالحاضر، مع الإحاطة الواعية بالتراث، والقدرة على تحديد مناطق التواصل معه، والإفادة منه"^(١). هي نظرة لا تقف عند حدود "التراث" المكتوب، بل تتعداه إلى كل موروث بما في ذلك العادات الاجتماعية، والتقاليد المحلية، والفلكور الشعبي، بل يصل ذلك إلى المأكل والمشرب، وأسلوب الحياة، فمن متمسك بموروثه رافض لكل ما هو حديث أو تجديد، ومن مطاوع منساق خلف كل جديد رافض أن يعيش في عباءة أبيه، متنكر لكل ما هو قديم، يجري وراء ما يسميه تطوراً وتقدماً، حتى إن ألفاظ اللغة تصبح لديه انتخابية، مقلدة، لا يعبأ بمصدرها، ولا يبحث عن صوابها أو موافقتها لأصول لغته، وأصبح في فضاء مختلف، لا هو متمسك بموروث، ولا هو قادر على استمرار المعاصرة على حقيقتها في معايشة المجتمع الحديث بكل معطياته، فتراه كالغراب حين أراد التغيير، والخروج عن فطرته إلى فطرة غيره، مبهوراً بالشكل الجديد، فما استطاع التحول، ولم يستطع العودة إلى إرثه وطبيعته، وها نحن نرى ألسنة بعض شبابنا ممن انساقوا وراء الحداثة دون اقتدار عليها، يصنعون لغة لا هي من هذه وليست من تلك، فجاءوا بالعجب، وأصبحوا في نظر المحافظين منشقين، وفي نظر أصحاب اللغات الوافدة منبوزين؛ لأنهم لم يتكيفوا مع هؤلاء، وفي الوقت نفسه يرفضون العودة إلى الموروث التراثي بالتعالي المزعوم عليه.

(١) راضي عبد الحكيم، مدخل في قراءة التراث، ص ١٦ - ١٧.

قراءة التراث تكون استرجاعاً واعياً لمكوناته، كمن يستقرئ شريطاً سينمائياً بطريقة معكوسة تبدأ من النهاية متجهة إلى الوراء، تأخذ العبرة من الماضي وتزنّها بموازين الحاضر، وهنا تظهر الصلة بين الموروث والمعاصرة، لكن السؤال الذي يطرح نفسه في هذا المقام هو: لماذا ننظر الأجيال إلى الموروث الثقافي على أنه أصول، وأن هذه الأصول يجب أن يطّلع عليها الخلف؟! هل الجيل اللاحق عاجز عن إنتاج المعرفة التي تكافئ ما اشتملت عليه تلك الأصول؟!.

الناظر في الموروث الثقافي المكتوب يرى فيه إسناد اللاحق إلى السابق، في تتابع لا يكاد ينقطع أو يقف عند حدّ، فلماذا ينظر إلى ذلك بنظرة التقديس؟! لماذا لم يقف تيار قراءة التراث وتحقيق أصوله عند حد معين، لا سيما ونحن لا نرى استقلالاً فكرياً يميز التالي عن السابق؟! لماذا نقوي حججنا اليوم بالاستدلال المنقول عن القرون السحيقة؟! أليس في مقدورنا إنتاج معرفة معاصرة تعتمد الفكر المعاصر، وتصنع ما يناسبه من الأفكار والقواعد؟! هل تعلّقنا بتلك الأصول العتيقة شاهد ببلوغ الغاية لمنشئها في ذلك الفن - كما يقول ابن خلدون^(١)؟! لماذا لم يحصل تطور في النظر إلى هذه المأثورات؛ إذ الاهتمام بها بدأ بالاستنساخ والتجديد والتصحيح بالرواية والضبط، بالرغم من كثرتها في الملة الإسلامية حيث وصفها ابن خلدون بالبحر الزاخر في العراق والأندلس، ... وحرص الناس على تناقلها في الآفاق والأعصار، في الوقت الذي احتضنتها الأمصار العظيمة العمران والناس تشد عليها يد الضمانة^(٢).

ويحكي ابن خلدون قصة ارتباط التراث المكتوب بالعمران فيشير إلى أنه يزدهر بازدهار العمران، ويضعف بضعفه، فيكون ازدهار الأمصار مؤذناً بحياة فكرية عالية، زاخرة بالتأليف والدواوين، متطورة في الشكل والمضمون؛ لتلبية حاجة المثقفين وحاجة السلاطين على التدوين، فازداد الاهتمام بكتابة التراث، وتبع ذلك نمو في صناعة أدواته، وأصبحت الوراقة حرفة وصناعة في حواضر الدولة الإسلامية، حيث "طما بحر التأليف والتدوين، وكثر ترسيل السلطان وصكوكه" وهكذا تتطور خدمة التراث حتى وصلت الغاية في الإتقان والضبط^(٣).

وحيث إن التطور سنة كونية في كل مجال، ففي اللغة نلاحظ التطور واضحاً فاللغة ليست هامة أو ساكنة بحال من الأحوال - كما يقول ستيفن أولمان^(٤). حيث إن "الأصوات والتراكيب والعناصر النحوية وصيغ الكلمات ومعانيها معرضة كلها للتغير والتطور" وأن التغير الذي يصيب اللغة يقع في مرحلتين، الأولى: يعبر عنها بمرحلة

(١) المقدمة، ص ٣١٣.

(٢) المصدر السابق، والصفحة نفسها.

(٣) انظر المقدمة، ص ٣١٣.

(٤) دور الكلمة في اللغة: تأليف ستيفن أولمان، ترجمه وقدم له، وعلق عليه الدكتور: كمال محمد بشر، أستاذ بكلية دار العلوم، جامعة القاهرة، الناشر: مكتبة الشباب، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٣٨٤هـ / ١٩٦٢م، ص ١٧٠.

الابتداع والتجديد (Innovation) ويظهر ذلك الابتداع في الكلام الفعلي (Speech)، تليها مرحلة الانتشار (Dissemination)^(١)، كما يصف أولمان المرحلة الأولى بأنها فردية (Individual) وأن الثانية اجتماعية (Social)، وأن اللغة تنتقل من جيل إلى آخر على فترات تتخللها تغيرات وانحرافات دائمة^(٢)، وقد أجمع علماء اللغة على أن اللغة أي لغة، والعربية واحدة من هذه اللغات -تخضع للتطور وهذا أندرو فريمان (Andrew T. Freeman) يتبع بالوصف "طبيعة اللغة العربية القديمة، وتغيرها إلى العربية الوسيطة، ومن ثم إلى العربية المعاصرة، وناقش مختلف النظريات التي اقترحت فيما يخص التطورات التي مرت بها اللغة العربية، منذ ما قبل الإسلام، وما حدث لها نتيجة لانتشارها خارج الجزيرة العربية، وما حدث لها وقد أصبحت اللغة المستعملة الرئيسة في الشرق الأوسط وشمال أفريقيا، وأخيراً الكيفية التي تطورت بها اللهجات العربية المعاصرة من تلك العربية التي نضجت بعد الفتوحات الإسلامية^(٣). فإذا سلمنا بتطور اللغة نفسها، فلنا أن نتساءل: ألا يجدر بنا أن نواكب تطور اللغة بتطور النظر إلى تراثها؟!

وهذا يقودنا إلى ما قرره إبراهيم أنيس عن أن السليقة اللغوية عند المحدثين من علماء اللغة لا تعدو أن تكون مرحلة من مراحل إتقان اللغة، وأن المرء يبدأ حياته مقلداً للغة أبوية، .. ويمر بمراحل كثيرة قبل أن يصل إلى تلك التي تسمى بمرحلة السليقة، ويفسر هذا القول أستاذنا المرحوم رمضان عبدالتواب، بأن اكتساب اللغة يبدأ بالتقليد وكثرة المران، لأن اللغة مِلْكٌ مَنْ يتعلمها، لا أثر فيها للوراثة أو الجنس^(٤).

ويتفق رأي المحدثين في السليقة مع رأي ابن خلدون في قوله: "اعلم أن اللغات كلها ملكات شبيهة بالصناعة ... وجودتها وقصورها بحسب تمام الملكة أو نقصانها، والملكات لا تحصل إلا بتكرار الأفعال ...، ثم يزيد التكرار، فتكون ملكة، أي صفة راسخة"^(٥).

ولقد شغل موضوع التطور اللغوي الدارسين المحدثين، حتى إنه قد أفردت كتب خاصة للنظر المعمق فيه أمثال كتاب "التطور اللغوي" الذي ألفه المستشرق الألماني برجشتراسر، وترجمه إلى العربية المرحوم أستاذنا رمضان عبدالتواب.

(١) المصدر السابق، ص ١٧٠ - ١٧١.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٧١.

(٣) المزي، حمزة بن قبلان، طبيعة اللغة العربية القديمة وتغيرها إلى العربية الوسيطة، ومن ثم إلى العربية المعاصرة، الرياض، دار الفيلسوف الثقافية، ط ١، ١٤٢١هـ / ٢٠٠١م، ص ٤٧٨.

(٤) انظر: دراسات وتعليقات في اللغة، تأليف الدكتور رمضان عبدالتواب، ط ١، القاهرة، مكتبة الخانجي، ١٤١٤هـ / ١٩٩٤م، ص ١٨٣ - ١٨٤.

(٥) مقدمة ابن خلدون، دار صادر، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ / ٢٠٠٠م، ص ٤٤٨.

تري ماذا نسمي هذا الترابط في الدرس اللغوي بين هذه العصور وعلمائها، فما تقرر في عصر ابن خلدون (٧٣٢هـ / ١٣٣٢م - ٨٠٨هـ / ١٤٠٥م) نراه على ألسنة علماء اللغة في القرن العشرين، بل يستمر الحال نفسه مع من أدركه القرن الحادي والعشرون للميلاد؟! إنها قراءات للتراث تتجدد في كل عصر، وتصفى في كل حقبة، يضاف إلى نواتها رصيد جديد، همه إثراء المحصول، وزيادة المعقول، وتوضيح المجهول، أو تصحيح الوهم، وتذليل الصعب، والكشف عن أسرار جديدة لما لم تكشفه بصائر السابقين، ولم تدركه أفهامهم من قوانين العلوم.

لقد امتاز البحث العلمي في العصر الحديث بالربط بين كثير من العلوم التي ما لبثت أن استقلت بعضها عن بعض، فعلم اللغة (Linguistics) الذي نحن نخصه بالبحث، يختلف عن علم النصوص (Philology) الذي أصبح معنياً بتحقيق المخطوطات ونشرها، وفك رموز الكتابات القديمة، وما يتبع ذلك من دراسات تاريخية أو لغوية، أو أدبية أو غيرها، ولذلك فإن العمل الفيلولوجي بهذا المعنى يكون أساساً لعلم اللغة ولغيره من العلوم التي تقوم على النصوص، إلا أن تنوع جوانب البحث اللغوي في القرن العشرين وما بعده، فرض التخصص على المشتغلين بالبحث العلمي بما في ذلك إدراك استقلال (علم اللغة) عن (علم النصوص القديمة) (Philology)^(١).

هذا الانفصال لم يلغ اتصال علم اللغة ببقية العلوم - لا سيما الاجتماعية منها - باعتبار الظواهر الاجتماعية بمختلف أنواعها آثاراً بليغة في مختلف شؤون اللغة (سياسية، اقتصادية، دينية، أو تاريخية أو غير ذلك)، فتكوين المتكلم لعباراته وفق أفكاره، وإدراك السامع الحديث وفهمه له، وصوغ العبارات، وتدوينها كتابة، وفهم القارئ لنقوش الكتابة، وكسب الطفل للغة ... وتعدد فروع اللغة تبعاً لتعدد نواحي التفكير، وتطور اللغة في مدلولات كلماتها وأصاليها، كل ذلك يعتمد اللغة في النشأة والتطور، ويؤثر فيها وفق مراحل وظائف عقلية ونفسية مختلفة^(٢).

وإذا كانت قراءتنا للتراث اليوم استرجاعاً واعياً لمكوناته، وربطاً للحاضر ومستجداته بذلك الموروث، فلا شك أننا سنجد في القرآن الكريم خير مثال لتلك القراءة، إذ ليس لدى المسلمين موروث إنساني مكتوب أعظم من القرآن الكريم، يشير كارلونيونو إلى "ما كان للقرآن الكريم من التأثير العظيم الذي لا يقدر مقداره في حياة الأمم الإسلامية وآدابهم وعلومهم، وهو أكبر من تأثير الإنجيل في النصراني، لأن مدار الإنجيل ليس إلا على العقائد والأخلاق، خلافاً للقرآن الذي يتضمن أيضاً أحكاماً فقهية مهمة أساسية لا يجوز للمسلم الانصراف عنها في التشريع، فالتشريع

(١) انظر: محمود حجازي، علم اللغة العربية، مدخل تاريخي في ضوء التراث واللغات السامية، الكويت، وكالة المطبوعات،

١٣٩٣هـ / ١٩٧٣م، ص ٣١ - ٣٣.

(٢) انظر: علي عبدالواحد وافي، علم اللغة، نهضة مصر، ط ٩، ١٤٢٤هـ / ٢٠٠٤م، ص ٣٠ - ٣١.

عند النصارى عمل بشري ليس له ارتباط متين بأقوال الإنجيل، أما التشريع في الإسلام فلا يتصور إلا كفرع من العلوم النقليّة الدينيّة، أصوله في القرآن والسنة والإجماع... ثم لا شك في أن القرآن كان أشد العوامل في انتشار لغة العرب في غير بلادهم القديمة، وصيرورتها لغة العلم عند كافة المسلمين... ويضيف "أن القرآن كان مصدر علوم شتى اختص بها المسلمون، أو ساعدتهم على التقدم في علوم أخرى، ويستشهد على ذلك بأقوال السيوطي (ت: ٩١١هـ / ١٥٠٥م) في الإتقان في علوم القرآن^(١). وبالنظر فيما عقده السيوطي في هذا الباب وعنون له بقوله: "الباب الخامس والستون: في العلوم المستنبطة من القرآن" واستهله بالاستدلال بقوله الله تعالى: ﴿مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾ (سورة الأنعام، الآية: ٣٨)، وقوله عز وجل: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾ (سورة النحل: الآية ٨٩)، وقول الرسول ﷺ: "ستكون فتن، قيل: وما المخرج منها؟ قال: كتاب الله، فيه نبأ ما قبلكم، وخبر ما بعدكم، وحكم ما بينكم" وأردف بأقوال بعض الصحابة والتابعين فيما تكشف لهم من علوم شتى قد اشتمل عليها القرآن الكريم، ولولا خشية الإطالة لنقلت كلامه كله؛ لما فيه من الفائدة والإقناع.

لقد اهتم المسلمون بالقرآن الكريم اهتماماً لم يحظ به كتاب قبله، إذ قامت كل طائفة منهم بفن من فنونه، وإليك تلك الفنون ملخصة عن الإتقان:

- ١ - اعتنى قوم بضبط لغاته، كلماته، مخارج حروفه، عددها، عدد كلماته، آياته، سوره، وأحزابه، وعدد سجداته... وحصر الكلمات المتشابهة والآيات المتماثلة فسموا بالقراء.
- ٢ - اعتنى النحاة بالمعرب منه، والمبني، والحروف العاملة، والأسماء وتوابعها وضروب الأفعال اللازمة والمنعقدة، ورسوم الكلمات، وإعراب شكله، وبعضهم أعربه كله.
- ٣ - اعتنى المفسرون بألفاظه، ما يدل منها على معنى، وما يدل على معنيين، ولفظاً يدل على أكثر.
- ٤ - واعتنى الأصوليون بما فيه من الأدلة العقلية والشواهد الأصلية والنظرية، وسموا هذا العلم بـ (أصول الدين).
- ٥ - وتأملت طائفة معاني خطابه، فرأت منها ما يقتضي العموم، ومنها ما يقتضي الخصوص، فاستنبطوا منه أحكام اللغة من الحقيقة والمجاز، وتكلموا في التخصيص والإخبار، والنص، والظاهر، والمجمل، والمتشابه، والأمر، والنهي، وغير ذلك، وسموا هذا الفن (أصول الفقه).
- ٦ - وأحكمت طائفة صحيح النظر وصادق الفكر فيما فيه من الحلال والحرام، وسائر الأحكام، فأسسوا العلم المعروف بـ (علم الفروع) أو (علم الفقه).
- ٧ - واعتنى فريق بالنظر في قصص القرون السالفة، والأمم الخالية، ونقلوا أخبارهم، ودونوا آثارهم، وسموا ذلك بالتاريخ والقصص.

(١) انظر: جلال الدين السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، لبنان، دار الفكر، د.ت، ١٢٥/٢ - ١٣٠.

- ٨ - وتنبيه آخرون لما فيه من الحكم والأمثال والمواعظ، وسموا بالخطباء، والوعاظ.
- ٩ - واستنبط قوم مما فيه من أصول التعبير، مثل ما ورد في قصة يوسف ومنامي صاحبي السجن، فسموا العلم بـ (تعبير الرؤيا).
- ١٠ - واتخذ قوم مما في آية المواريث وذكر السهام وأربابها وسموا علمهم (علم الفرائض).
- ١١ - واستخراج قوم "علم المواقيت" عندما نظروا إلى ما فيه من الآيات الدالات على الحكم الباهرة في الليل والنهار، والشمس والقمر، ومنازل النجوم والبروج.
- ١٢ - ونظر الكتاب والشعراء إلى ما فيه من جزالة اللفظ، وبديع النظم وحسن السياق، والمبادئ والمقاطع، والتلوين في الخطاب، والأطناب، والإيجاز فاستنبطوا منه (علم المعاني والبديع).
- كما احتوى القرآن الكريم على علوم أخرى من الطب، والجدل، والهيئة، والهندسة والجبر المقابلة، وغيرها من الصنائع والحرف، وصدق عليه قول الشاعر:
- كَالْبَدْرِ مَنْ حَيْثُ التَّفَتُّ رَأَيْتُهُ يُهْدِي إِلَى عَيْنِكَ نُورًا ثاقِبًا
- كَالشَّمْسِ فِي كِبَدِ السَّمَاءِ وَضَوْؤُهَا يَغْشِي الْبِلَادَ مَشَارِقًا وَمَغَارِبًا
- قد يقول قائل: إن إدامة النظر في القرآن تولد معارف جديدة وعلومًا كثيرة، لأنه معجز، ولأنه كلام الله، وهو منزّه عن النظر، فهلا عدت بنا إلى تراث العربية الذي كتبه يد البشر، فبنيت أواخره على أوائله، وكشفت تعلق التالي بالسابق، وارتباط المتأخرين بالسالفين؟!

فأقول: لعل خير مقال في هذا الموضوع هو كتاب سيويه، الذي وصفه الجاحظ بالشرف، كما وصفه صاعد به أحمد الجبائي من علماء الأندلس (ت: ٤٦٢هـ) بقوله: "لا أعرف كتاباً ألف في علم من العلوم قديمها وحديثها، فاشتمل على جميع ذلك العلم، وأحاط بأجزاء ذلك الفن غير ثلاثة كتب: وجعل كتاب سيويه ثالثها، وقال بعد ذلك: "فإن كل واحد من هذه لم يشذ عنه من أصول فنه شيء إلا ما لا خطر له"^(١).

وكان المازني يقول: "من أراد أن يعمل كتاباً في النحو بعد كتاب سيويه فليستحي"^(٢). "وكان المبرد (ت: ٢٨٥هـ) إذا أراد مريد أن يقرأ عليه كتاب سيويه يقول له: هل ركب البحر؟ تعظيماً له واستصعاباً لما فيه"^(٣).

(١) انظر: بدوي، أحمد أحمد، سيويه، حياته وكتابه، ط ٢، مكتبة نهضة مصر، د. ت، ص ٢٥.

(٢) السيرافي، أبو سعيد الحسن بن عبدالله (ت: ٣٦٨هـ)، أخبار النحويين البصريين، اعتنى بنشره وتهذيبه أفقر عباد الله إلى رحمته: فريتس كرنكو، بيروت، المطبعة الكاثوليكية، ص ٥٠.

(٣) السيرافي، أخبار النحويين البصريين، ص ٥٠.

وقال عنه أبو الطيب اللغوي (ت: ٣٥١هـ) "ألف كتابه الذي سماه الناس قرآن النحو"^(١). ويظل كتاب سيبويه يحمل شرف الثناء والإطراء والثقة عند جميع الدارسين منذ أن ظهر للناس على يد سعيد بن مسعدة المعروف بالأخفش الأوسط (ت: ٢٢٥هـ) حتى عصرنا هذا، ويصدق عليه قول أبي سعيد السيرافي: "عمل كتابه الذي لم يسبقه إلى مثله أحد قبله، ولم يلحق به من بعده"^(٢).

ويصف الدكتور علي النجدي ناصف - رحمه الله - الكتاب بقوله: "صنف سيبويه كتابه في النحو والصرف وهما دستور العربية، وعيار التعبير بها في الإعراب والبنية جميعاً، واللغة أداة التفاهم، ومعرض العواطف، وسجل الثقافة، وصلة الماضي بالحاضر على مرّ القرون، فموضوع الكتاب إذن جليل، بل من أجلّ الموضوعات شأنًا، وأكبرها خطرًا، وقد صنع له سيبويه في الكتاب أعظم ما يصنع عالم لموضوعه، إذ آتاه حقه من التقصي والاستيعاب، ومن الدرس والنقد، ... حتى استحق كتابه في النحو والصرف أن يكون (الكتاب) واستحق هو به أن يكون في النحويين الإمام"^(٣). وحسبي إطراء لهذا الكتاب أن أعود إلى ما قاله فيه علي النجدي ناصف، ليعلم القارئ كيف يحسن بدارس التراث أن يختار القمم، ليطل منها على العالم المعاصر، فلا تبهره المستجدات الحديثة، والعلوم المولدة، ويرى الجهود المميزة التي بذلها الأسلاف، فأبدعوا أصولاً لا تزال نستقي منها الفوائد، ونستخرج منها الكنوز حتى مع الانفجار المعرفي في العصر الحديث يقول ناصف: "وأحسب أن لو وزن (الكتاب) بكتب النحو كافة لرجحها وزناً، وأربى عليها قيمة، لا من الناحية التاريخية وحدها، ولكن من الناحية العلمية معها، بل من الناحية العلمية قبلها، ففيه كل ما فيها وزيادة، من النفائس المصونة، والكنوز المذخورة، أو هو في القليل أصل، وهي فروع منه، ولا يتعاضم الأصول إذا جُزّت فروعها أن تنبت بديلاً منها ربما كان خيراً وأفره"^(٤).

الدراسات التي قامت على هذا الكتاب خير شاهد على قضية "إحياء التراث" مصدقة على اتصال اللاحق بالسابق، في تسلسل هو أشبه بشريط سينمائي متعدد الحلقات والأحداث، ذي تنوع عجيب للمواقف، بل إنه لا يخلو من المفاجآت التي تبهّر الناظرين، لقد بدأت أحداث هذا (الفيلم) العلمي البديع منذ أول ظهوره بعد وفاة مؤلفه (ت: ١٦١هـ وقيل غير ذلك)^(٥) واستمرت حتى اليوم، ويبدو أنها لم تكتب لها النهاية، فالكتاب نبع متدفق من عدة علوم يجد طلاب العربية فيه بغيتهم، ويتنافسون في اكتشاف أسرارهِ ونفائسهِ، فمن شارح له، ومعلق

(١) أبو الطيب اللغوي، مراتب النحويين، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار نهضة مصر للطبع والنشر، ط ٢، ١٣٩٩هـ / ١٩٧٩م، ص ١٠٦.

(٢) السيرافي، أخبار النحويين البصريين، ص ٤٨.

(٣) ناصف علي النجدي، سيبويه إمام النحاة، القاهرة، عالم الكتب، ط ٢، ١٣٩٩هـ / ١٩٧٩م، ص ١٩١.

(٤) ناصف، سيبويه إمام النحاة، ص ١٩١.

(٥) انظر: اليماني، عبد الباقي بن عبد المجيد، إشارة التعيين وتراجم النحاة واللغويين، تحقيق الدكتور عبد المجيد دياب، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، ط ١، ١٤٠٦هـ / ١٩٨٦م، ص ٢٤٥.

عليه، وممهد له، ومرتب لمسائله، ومنهم اشتغل بحل مشكلاته، وتوضيح غرائبه، كما أن منهم من شرح شواهد، وجرّد أحكامه، ومنهم من اختصره، كما كان منهم من أقام الخلاف مرة ضده، وأخرى ينافح عنه ويتعصب له، ومنهم من انقطع له حتى حفظه وأتقنه، وما يزال الباحثون يردون حياضه فسيتقي كل منهم بقدر حاجته، ويتحمل من كنوزه ما يستطيع حمله هو، ويترك لغيره اكتشاف بعض لآلئه، فهو بحق مثال صالح للدراسة التي تحكي تجديد النظر إلى إحياء التراث، ويصلح أن يكون نموذجاً لفيلم سينمائي بدأت أحداثه في القرن الثاني الهجري واستمرت حلقاته دون انقطاع حتى عصرنا الحاضر في القرن الحادي والعشرين، تتجدد النظرات فيه بحسب قرائه، وتشكل أحداثه طبقاً لحذق الباحثين ودقة بصائرهم في اللغة.

وهنا أتمثل قول شوقي :

وَإِذَا فَاتَكَ التَّفَاتُ إِلَى الْمَا ضَيَّ، فَقَدْ غَابَ عَنْكَ التَّأْسِي

المصادر والمراجع

- أولمان، ستيفن، دور الكلمة في اللغة، ترجمه وقدم له، وعلق عليه الدكتور: كمال محمد بشر، الناشر: مكتبة الشباب، القاهرة، ط ١، ١٣٨٤هـ/١٩٦٢م.
- بدوي، أحمد أحمد، سيبويه، حياته وكتابه، ط ٢، مكتبة نهضة مصر، د.ت.
- حجازي، محمود، علم اللغة العربية، مدخل تاريخي في ضوء التراث واللغات السامية، الكويت، وكالة المطبوعات، ١٣٩٣هـ/١٩٧٣م.
- ابن خلدون، عبدالرحمن، المقدمة، دار صادر، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٠م/٢٠٠٠م.
- راضي، عبدالحكيم، مدخل في قراءة التراث، مكتبة الآداب، القاهرة، ١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م، ط ٢.
- السيرافي، أبو سعيد الحسن بن عبدالله، أخبار النحويين البصريين، اعتنى بنشره وتهذيبه أفقر عباد الله إلى رحمته: فريتس كرنكو، بيروت، المطبعة الكاثوليكية.
- السيوطي، جلال الدين، الإتقان في علوم القرآن، لبنان، دار الفكر، د.ت.
- أبو الطيب اللغوي، مراتب النحويين، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار نهضة مصر للطبع والنشر، ط ٢، ١٣٩٩هـ/١٩٧٩م.
- عبدالتواب، رمضان، دراسات وتعليقات في اللغة، ط ١، القاهرة، مكتبة الخانجي، ١٤١٤هـ/١٩٩٤م.
- المزيني، حمزة بن قبلان، طبيعة اللغة العربية القديمة وتغيرها إلى العربية الوسيطة، ومن ثم إلى العربية المعاصرة، الرياض، دار الفیصل الثقافية، ط ١، ١٤٢١هـ/٢٠٠١م.
- ناصف، علي النجدي، سيبويه إمام النحاة، القاهرة، عالم الكتب، ط ٢، ١٣٩٩هـ/١٩٧٩م.
- وافي، علي عبدالواحد، علم اللغة، نهضة مصر، ط ٩، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٤م.
- اليماني، عبد الباقي بن عبد المجيد، إشارة التعيين وتراجم النحاة واللغويين، تحقيق الدكتور: عبدالمجيد دياب، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، ط ١، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م.

قراءة النقد الثقافي للتراث الأدبي

آفاق التلقي والتأويل

أميرة بنت سليمان بن محمد القفاري

باحثة ماجستير في الأدب والنقد بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

ملخص:

يتغيا هذا البحث الكشف عن القراءات الثقافية للتراث الأدبي، قصد معرفة أصولها، ومرجعياتها، وتوجهاتها، وكيفيةها، ومنجزاتها، وذلك لما لهذه القراءات من أهمية اكتسبتها من سعيها للكشف عن الأنساق المضمرة في التراث الأدبي بمعايير وأدوات نقدية أنتجت رؤية مختلفة عن الرؤية التي استمرأتها قراءات النقد الأدبي، وأبعد شأواً مما وقفت عليه الدراسات النقدية.

وعليه؛ فإن محاولة هذه القراءات الكشف عما ترسخ في وعي الأمة الجمعي من خلال تراثها الأدبي الذي يمثل هويتها، يجعلها حقيقة بالعرض، والمحاورة؛ قصد الخروج بقراءة متكامل مع القراءات النقدية التي قرأت التراث الأدبي.

توطئة:

يعد النقد الثقافي من المناهج النقدية التي أحدثت حركية نقدية غيرت بها النظرة للأدب والنقد، وخلخلت الأفق الأدبي والنقدي المتشكل مبشرة بخلق تصور جديد للأدب والنقد ينتقل فيه من النظر لجماليات الأدب والتسويق لها، إلى كشف ألاعيب الثقافة التي يخفيها الأدب. ولئن كانت اللغة في تصور ميشيل فوكو "تقدم وسيلة لتنظيم العلامات بعون من الترميزات والأنساق، بما يساهم في فهم الثقافة"^(١)، فإن النقد الثقافي يسعى للولوج إلى عمق النص؛ لتفكيك آثار هذه المنظومات الثقافية في الأدب بمبانيه، وأساليبه، وبمعانيه، ومواضيعه. وقد اختلف

(١) ميشيل فوكو وآخرون. التحليل الثقافي، ص ٢٣٠.

المنظرون له في مجاله، فهو عند أرثر أيزابرجر "نشاط وليس مجالاً معرفياً خاصاً بذاته"^(١)، وهو في تعريف محسن الموسوي "فعالية تستعين بالنظريات والمفاهيم والنظم المعرفية لبلوغ ما تأنف المناهج الأدبية المحض المساس به أو الخوض فيه"^(٢)، وعند عبد الله الغدامي، هو "فرع من فروع النقد النصوي العام، ومن ثم فهو أحد علوم اللغة وحقول (الألسنية) معني بنقد الأنساق المضمرة التي ينطوي عليها الخطاب الثقافي بكل تجلياته وأنماطه وصيغه، ما هو غير رسمي وغير مؤسساتي وما هو كذلك سواء بسواء ومن حيث دور كل منها في حساب المستهلك الثقافي الجمعي"^(٣).

وقد كانت بذرة هذا النقد هي الدراسات الثقافية التي "تؤسس للنظر النقدي ببعده الثقافي"^(٤)، ووطورت مقاربات غاية في التنوع لدراسة الثقافة تميزت عادة باهتمامها بالعوامل السياسية، والأيدولوجية، والاجتماعية، والتاريخية، وتواشجت مع الدراسات الأدبية^(٥)، ومن هنا ظهرت ملامح النقد الثقافي في الغرب في القرن الثامن عشر، بيد أنه في التسعينات من القرن العشرين استقل بوصفه لوناً مستقلاً من ألوان البحث، إذ دعا الباحث الأمريكي فينسنت ليتش إلى نقد ثقافي ما بعد بنيوي ليقوم بدور مفقود في ميادين البحث المعاصرة^(٦). وقد تلقى النقاد العرب النقد الثقافي تنظيراً وتطبيقاً، إذ انبرى بعض النقاد لبناء منهجية له وتحلية مفاهيمه وتصوراته تنظيراً وتطبيقاً كمحاولة عبد الله الغدامي في كتابه "النقد الثقافي: قراءة في الأنساق الثقافية العربية"، واتجه بعضهم الآخر إلى تطبيق هذا المنهج النقدي على الأدب العربي بكافة أجناسه تطبيقاً انبثقت عنه قراءة جديدة ومختلفة للتراث الأدبي، إذ سعت لمسألة النصوص الأدبية قصد تعرية الأنساق الثقافية. وتكمن أهمية الدراسة الثقافية للتراث الأدبي في أنها تناولت تراثنا العربي ضمن أفق يرنو إلى كشف جذور الأنساق الثقافية العربية، بواسطة قراءة تأويلية جديدة تتيحها أدوات النقد الثقافي، ومفاهيمه المنهجية، ويساهم في تحديد قيمتها الإجرائية مدى استجابة النصوص الأدبية لهذا المنهج، وهذا المنهج حين يدرس الأنساق الثقافية يكشف عما ترسخ في الذهنية العامة للأمة وفي ضميرها الجمعي باعتبار أن الأنساق الثقافية أنساق تاريخية تثبت على المدى الطويل، إلا أنها يمكن أن تهتز في المنعطقات التاريخية العميقة، وأن تتحول وتتغير، والدرس الثقافي يتتبع حالات ثبات النسق، وعوامله، وحالات تغيره، وعوامل التغير.

(١) أرثر أيزابرجر. النقد الثقافي: تمهيد مبدئي للمفاهيم الرئيسية، ص ٣٠.

(٢) محسن الموسوي. النظرية والنقد الثقافي، ص ١٢.

(٣) عبد الله الغدامي. النقد الثقافي: قراءة في الأنساق الثقافية العربية، ص ٨٣، ٨٤.

(٤) المصدر نفسه، ص ١٦.

(٥) انظر: كريس ويدن. الدراسات الثقافية "ضمن موسوعة كمبردج في النقد الأدبي" ج ٩، ص ٢٣٧.

(٦) انظر: ميجان الرويلي، سعد البازعي. دليل الناقد الأدبي: إضاءة لأكثر من سبعين تياراً ومصطلحاً نقدياً معاصراً، ص ٣٠٦.

أولاً: توجهات القراءات الثقافية للتراث الأدبي:

نشأ عن التشاؤم مع الغرب في المجال المعرفي والنقدي ظهور مناهج حديثة في النقد الأدبي الذي يُنظم استعمال التقنيات غير الأدبية وضروب المعرفة - غير الأدبية أيضاً - في سبيل الحصول على بصيرة نافذة في الأدب^(١). وقد انبرى النقاد لقراءة التراث الأدبي - وفق هذه المناهج - قراءة نصية وسياقية انطوت على ثلاث لحظات: لحظة المؤلف وتمثلت في نقد القرن التاسع عشر التاريخي، والنفسي، والاجتماعي، ثم لحظة النص التي جسدها النقد البنائي في الستينات من هذا القرن، وأخيراً لحظة القارئ أو المتلقي كما في اتجاهات ما بعد البنيوية، ولا سيما نظرية التلقي في السبعينات منه^(٢)، وشكلت هذه المناهج أفقاً نقدياً لقراءة الأدب قبل ظهور النقد الثقافي، الذي جاء بمعايير نقدية مختلفة عن معايير النقد الأدبي، وأثار الجدل في الساحة النقدية بين دعاة النقد الثقافي، والمدافعين عن النقد الأدبي؛ وتنتج عن هذا الجدل توجهان في النقد الثقافي، وهما: توجه "النقد الثقافي" الذي ينظر للأنساق الثقافية المضمرة فحسب ويهمل الجماليات، وتوجه "الجماليات الثقافية" الذي يرى بإمكانية الجمع بين الجمالي والثقافي، ويحاول التقريب بين النقد الأدبي والثقافي.

النقد الثقافي:

يهدف النقد الثقافي إلى تعرية الجمالي، وكشف الأنساق الثقافية المضمرة في النصوص الأدبية، وبهذا شكّل أفقاً جديداً تغيرت فيه المعايير النقدية تغيراً جذرياً، فما يترأى لنا جمالياً وحدائياً في مقياس الدرس الأدبي هو رجعي ونسقي في مقياس النقد الثقافي، وهذا ما أدى إلى تحويل الأداة النقدية من أداة لقراءة الجمالي، وتبريره، وتسويقه بغض النظر عن عيوبه النسقية، إلى أداة في نقد الخطاب وكشف أنساقه^(٣)، وهذا التوجه النقدي أقصى الجمالي الذي لا يعدو كونه - في منظوره - حاملاً للنسق؛ مما أدى لنقله في أدوات النقد انعكست على الأدب، وأصبح السؤال النقدي عن المقروئية بوصفها أساساً للاستهلاك الثقافي، وعن سبب جماهيرية خطاب ما أو ظاهرة ما، مما هو ليس نتيجة خالصة لجمال المقروء أو الظاهرة، ولا لفائدتها العلمية^(٤)، بمعنى أن المجهر النقدي يتجاوز "الاهتمام بالمكثف بالنص الأدبي بالمعنى الجمالي الضيق لصالح الاهتمام بالنص الثقافي"^(٥)، وهو ما يقود إلى كسر التمييز التبسيطي بين أنواع النصوص الأدبية، والتاريخية، والسياسية، والجغرافية، والفلسفية، وذلك على أساس أن

(١) انظر: ستانلي هايمن. النقد الأدبي ومدارسه الحديثة، ص ٩.

(٢) انظر: بشرى موسى صالح. نظرية التلقي أصول وتطبيقات، ص ٣٢.

(٣) انظر: النقد الثقافي، مصدر سابق، ص ٨.

(٤) انظر: النقد الثقافي، مصدر سابق، ص ٨٤، ٨٥.

(٥) نادر كاظم. تمثيلات الآخر: صورة السود في المتخيل العربي الوسيط، ص ١٨.

جميع هذه النصوص تشترك في كونها حاملة لأنساق الأمة ومتخيلاتها الثقافية، فهي تعبر عن هذه الأنساق والمتخيلات، كما أنها تمثل الفضاء الذي يشهد علاقات القوة والهيمنة بين الجماعات، والثقافات، والهويات، وهي كذلك واحدة من أهم أدوات هذه القوة الحاضرة في كل نص، وكل مكان، وفي كل شيء كما يرى ميشيل فوكو وإدوارد سعيد، وذلك ما دام كل شيء لا يتميز إلا بضرب من الانقسامات، والتميزات، والاختلافات، التي لا يُعبر عنها إلا بطريقة تراتبية، هرمية، تفاضلية.^(١)

وقد وسع النقد الثقافي من دائرة الاهتمام النقدية، فهو "معني بالاهتمام بكل ما يحيط بالنص - باعتبار النص حادثة ثقافية - مما يساعد على تقديم فهم أشمل من خلال ربط النص بسياقه وظرفه؛ وجمع مختلف أشكال الخطاب والاستفادة من العلوم الإنسانية، إضافة إلى الاهتمام بالنصوص المهمشة، واعتبار الكلمات سلوكاً نفسياً واجتماعياً؛ لأن ذلك الاختيار جاء عن طريق التفاعل مع البيئة سلماً وإيجاباً"^(٢)، فعلى سبيل المثال نجد الدراسات التي اعتنت بدراسة الآخر يغلب عليها التعريف به، أو مقارنته بالمقابل الآخر له، فدراسات الآخر الأسود في النقد الأدبي حاولت التعريف بالسود، وبخصائص أدبهم، وجمالياته كدراسة عبده بدوي عن "الشعراء السود وخصائصهم في الشعر العربي"^(٣)، بينما سعت الدراسات الثقافية لدراسة تمثيل هذا الأسود في التراث الأدبي، كدراسة نادر كاظم "تمثيلات الآخر: صورة السود في المتخيل العربي الوسيط" الذي كشف عن طبيعة تمثيل هذا الأسود من خلال الرجوع إلى تاريخ تكوينها ومحدداتها، وباستكشاف المرجعيات والأنساق التي كانت تحكم هذه العملية وتوجهها بصورة لا شعورية، بمعنى أنها تفرض نفسها على الأفراد والجماعات دون أن تمر بوعيهم الفاحص والنقدي بالضرورة.^(٤)

على هذا تغيرت التراتبية التفاضلية الأجنبية، فتوسعت دائرة الاهتمام للأجناس المهملة كالأمثال، وقصصها، والسير الشعبية، والموضوعات المهمشة، وأصبحت العبرة بمكن النسق الثقافي لا بالجنس الأدبي، وأيضاً تذبذبت قيمة التراث الأدبي في تصور القراءات الثقافية، إذ أصبح متهماً في تصور بعض القراءات التي جعلت الشعر مثلاً أحد مصادر الخلل النسقي في تكوين الذات، وفي عيوب الشخصية الثقافية، وشعرنة الذات العربية والخطاب العربي.^(٥)

(١) انظر: المصدر نفسه، ص ١٩.

(٢) ناصر الحجيلان. الشخصية في قصص الأمثال العربية: دراسة في الأنساق الثقافية للشخصية العربية، ص ٤٥، ٤٦.

(٣) انظر: عبده بدوي. الشعراء السود وخصائص شعرهم.

(٤) انظر: تمثيلات الآخر، مصدر سابق، ص ١٦.

(٥) انظر: النقد الثقافي، مصدر سابق، ص ١٨.

استند هذا التوجه إلى مرجعيات غربية في منهجيته كمقولات فنسنت ليتش، وجونثان كولر، وبوديار، وليفني شتراوس، ولوتمان، ومونتروس، وروبرت شولز، وغيرتس^(١)، وتأسس عربياً على يد عبد الله الغدامي في كتابه "النقد الثقافي: قراءة في الأنساق الثقافية العربية"، التي يعد دراسة عربية مؤسسة لتصوير نظري وتطبيقي في قراءة التراث والأدب الحديث، وأسس فيه لمركزية النسق، والأنساق المتجذرة في التراث الأدبي العربي، فعدل على النموذج اللغوي لرومان جاكسون وأضاف له "العنصر النسقي"، ووظيفة سابعة لوظائف اللغة وهي "الوظيفة النسقية"^(٢)، ووسع "المجاز" من مفهومه البلاغي ليكون مفهوماً كلياً لا يعتمد على ثنائية الحقيقة/المجاز، ولا يقف عند حدود اللفظ والجملة، بل يتسع ليشمل الأبعاد النسقية في الخطاب وأفعال الاستقبال^(٣)، ونقل مصطلح "التورية" إلى حقل النقد الثقافي ليدل على حال الخطاب حين ينطوي على بعد مضمحل لا شعوري ليس في وعي المؤلف ولا وعي القارئ، وأضاف للدلالة الصريحة والضمنية في الخطاب "دلالة نسقية" ذات بعد نقدي ثقافي، وترتبط بالجملة الثقافية التي تقابل الجملتين النحوية والأدبية، وتمس الذبذبات الدقيقة للتشكل الثقافي الذي يفرز صيغه التعبيرية المختلفة، وأضاف للمؤلفين "المؤلف المزدوج" الذي يعني به الثقافة^(٤) وقد سببت دراسته جدلاً نقدياً؛ لجدّة التوجه، ومخالفته لأفق التوقع السائد في القراءات النقدية، والتصوير المألوف عن التراث، إذ أصبح الشعر هو سبب الخراب النسقي، وصناعة الطاغية^(٥)، وانتقل المتنبي من كونه المبدع العظيم في التصوير الجمالي إلى شحاذ عظيم في التصوير الثقافي^(٦)، وانتكس وصف أبي تمام من الحداثة إلى الرجعية^(٧).

وقد توالى بعدها الدراسات التطبيقية التي كان التراث مدونتها، واستندت إلى دراسة الغدامي في تصوراتها المنهجية، مثل دراسة "تمثيلات الآخر: صورة السود في المتخيل العربي الوسيط" للناقد البحريني نادر كاظم الذي سعى فيه لقراءة صورة السود في المتخيل العربي الوسيط، والاقتراب من مسألة الآخريّة وأسئلة الهوية والاختلاف من خلال الانكباب على استخلاص جملة التمثيلات التي شكلها المتخيل العربي عن السودان وتحليلها واستنتاج دلالاتها الثقافية^(٨)، ودراسة "السرد العربي القديم: الأنساق الثقافية وإشكاليات التأويل" للناقدة البحرينية ضياء

(١) انظر مثلاً: النقد الثقافي ص ٥٣، ٣١، وتمثيلات الآخر ص ٩٢، ١٠١.

(٢) انظر: النقد الثقافي، مصدر سابق، ص ٦٦.

(٣) انظر: المصدر نفسه، ص ٦٩.

(٤) انظر: المصدر نفسه، ص ٦٩، ٧١، ٧٣، ٧٥.

(٥) انظر: النقد الثقافي، مصدر سابق، ص ١٥٧.

(٦) انظر: المصدر نفسه، ص ٩٣.

(٧) انظر: المصدر نفسه، ص ١٧٧.

(٨) انظر: تمثيلات الآخر، مصدر سابق، ص ٢٤.

الكعبي، إذ سعت لمسألة التراث السردي، والكشف عن الأنساق الثقافية في علاقتها بالسلطة السياسية والدينية، والتراتبية الاجتماعية لبلاغة السلطة وبلاغة المقموعين في علاقتها بدوائر الخطاب، والتلقي، والتأويل^(١).

التقريب بين النقد الأدبي والثقافي: التلقي الجمالي الثقافي / التاريخانية الجديدة :

أحدثت خلخلة النقد الثقافي لأفق النقد الأدبي جدلاً نظرياً في الساحة النقدية تسبب في تشكل أفق محايد يهتم بالجانب الجمالي الثقافي، ويفيد - حسب مرجعية دعائه المنهجية في المهاد النظري - من معطيات الفكر النقدي ما بعد الحدائي، ولا سيما ما يسمى بـ "الجماليات الثقافية"، أو "التاريخانية الجديدة" كما وردت عند ستيفن غرينبلات الذي أشار إلى أن التحليل الثقافي في ضوء علاقته بالسياقات الاجتماعية يُفهم ضمناً على شكل خارطة مرسومة داخل المدار أو الفلك الجمالي الذي يمكننا بدوره من رصد بعض الدلالات التصويرية لهذه الخارطة^(٢)، وانبرى لهذا لهذا التوجه وأسس له عربياً الناقد الأردني يوسف عليّات الذي يرى أنه قدم رؤية يحسبها جديدة ومغايرة في الآن نفسه فيما يتعلق بقراءة الأنساق في النصوص الشعرية، وهذه الرؤية تتمثل في إمكانية إضمار النص للقبحيات والجماليات، ولكن استبعاد الدارسين للقيمة الجمالية في النص واتخاذها مجرد حلية شكلية لإضمار القبيح والسالب في النص لا يمكن أن تستقيم. فالنص يتضمن أنساقاً ناجزة للمعاني ومولدة للموضوعات؛ لذا فإن تضاد هذه الأنساق، جمالياً وقبحياناً، هو الذي يحفز المتلقي على اكتشاف الأبعاد الوظيفية لهذه الأنساق، وإذا كانت الشعرية تتوجه في موضوعاتها نحو البنيات الكبرى المشكلة للخطاب الأدبي، فإن الشعرية تحرص في الوقت نفسه على مساءلة هذا الخطاب قصد الكشف عن مميزاته وتحققاتها الممكنة، إذ يكون لتموقع الأنساق الثقافية في إطار الشعرية وظيفة قيمة لاكتشاف الجمالي واللاجمالي في فراغات النص من قبل المؤول^(٣)، وعلى هذا فالجمالي من مكونات الثقافة و"ليس من الضروري أن النقد الثقافي يستبعد الدراسة الجمالية أو الدراسة الأدبية، فهي ضمن إطاره باعتبارها جزءاً من الثقافة. وعلى هذا الأساس يمكن أن يدخل النقد الأدبي مع النقد الثقافي الذي بدوره يضم كمّاً من المعارف الإنسانية والفلسفية والأدبية.. وتتم دراسة النص باعتباره أدباً، وباعتباره خطاباً ثقافياً"^(٤).

هذا التوجه كما يظهر لي ردة فعل على توجه النقد الثقافي الذي انبرى له عربياً عبد الله الغدامي، ونصرة للجماليات والنقد الأدبي على مشروع النقد الثقافي الذي جعل وظيفته إبراز القبحيات داخل الأنساق المضمرة في النصوص بدلاً من التركيز على الشيفرات الجمالية، فالخطاب الثقافي لا يتحقق وجوده بانفصامه عن جماليات اللغة

(١) انظر: ضياء الكعبي. السرد العربي القديم: الأنساق الثقافية وإشكاليات التأويل، ص ١٩٩.

(٢) انظر: يوسف عليّات. جماليات التحليل الثقافي: الشعر الجاهلي نموذجاً، ص ٢٧.

(٣) انظر: جماليات التحليل الثقافي، مصدر سابق، ص ١٧، ١٨.

(٤) الشخصية في قصص الأمثال العربية، مصدر سابق، ص ٤٥.

والمعنى في النصوص الشعرية، وإنما يكتسب صفته الثقافية بفعل السياقات الجمالية والقيم الاجتماعية المنصهرة فيه.^(١)

ووفق هذا التصور درس يوسف عليّامات الشعر الجاهلي متوسلاً بمنهج التحليل الثقافي لقراءة شعرية الضد في الخطاب الشعري، وتأويل تشكيلات هذه الشعرية في البنية العميقة للخطاب. وبما إن الشعرية تعد تقنية فنية في تصوير الواقع والمحسوس في التجربة الإنسانية فإنها تسهم بحق في تشكيل بنيات نسقية ذات أبعاد دلالية لا نهائية عبر وظيفة الخيال الشعري^(٢)، وركزت الدراسة على الضد كونه يشكّل مركزية نسقية جديرة بالبحث والدرس، من خلال التحول من القراءة الأفقية المعيارية السياقية إلى القراءة العمودية النسقية المتسائلة، فحضور النسق المضمّر في بنية النص الشعري الجاهلي يعكس صوراً تتضح بفعل القراءة العميقة

لجدليات الصراع بكل أبعاده الإنسانية، والزمانية، والمكانية، موضوعاتياً، ومن خلال المفارقات الشعرية، والصور التنافرية، والثنائيات الضدية؛ مما يعزز من مقولة هيمنة النسق^(٣)، ووفق هذا - أيضاً-، وعلى المنهج والتخطيط ذاته درس أحمد المرازيق الشعر الأندلسي، متناولاً موضوعات الصراع التي تشكلت في الصراع مع الإنسان، والمكان، والزمان، ومركزية الصراع في إطار البناء الفني المتمثلة تنافر الأضداد، والمفارقة الشعرية، والاستعارة التنافرية، ودرس ناصر الحجّيلان "الشخصية في قصص الأمثال العربية: دراسة في الأنساق الثقافية للشخصية العربية" دراسة تواسج بين النقد الأدبي والثقافي.

ثانياً: مرتكزات القراءة:

قيمة التراث الأدبي في القراءات الثقافية:

لم يكن التراث في تصور القراءات الثقافية مجرد نصوص جمالية، ولم تحفل بالزخرف الأدبي الذي يتزين به، وإنما كان له قيمة أبعد شأواً من أدبيته، فعبد الله الغدامي يرى أن الشعر كان ومازال هو الفاعل الأخطر في تكوين النسق الثقافي العربي كله أولاً، وفي ديمومته ثانياً، وهو السبب وراء عيوب الشخصية العربية ذاتها، ومنه تسربت إلى الخطابات الأخرى، ومن ثم صارت نموذجاً سلوكياً ثقافياً يعاد إنتاجه بما إنه نسق منغرس في الوجدان الثقافي،

(١) انظر: جماليات التحليل الثقافي، مصدر سابق، ص ٣٣، ٣٥.

(٢) انظر: المصدر نفسه، ص ٣٥، ٣٦.

(٣) انظر: جماليات التحليل الثقافي، مصدر سابق، ص ٤٠.

فالشعر هو أهم المقومات التأسيسية للشخصية العربية وورثت حسناته وسيئاته^(١)؛ لارتباط الشعر بكونه علم العرب الذي لا علم لهم سواه، وبكونه ديوان المآثر ومدرسة الأخلاق^(٢).

وترى ضياء الكعبي أن التراث هو انعكاس الذات، والسرد يمثل مجالاً للبحث عن المسكوت عنه أو المغيب في هذا التراث، فالسير الشعبية نص ثقافي منفتح على مختلف ما أنتجه الإنسان العربي في تاريخه، والبحث في هذه السير المهمشة يفتح أمامنا آفاقاً جديدة للتفكير في الذات العربية، أما المقامات فهي نوع أدبي مراوغ؛ إذ تنتمي في شكلها إلى الأدب الرسمي الفصيح في حين أن مضمونها تشكله شخصيات مهمشة من الفئات الدنيا في المجتمع إلى جانب النقد السياسي والاجتماعي الذي قامت به منذ نشأتها الأولى عند بديع الزمان الهمداني^(٣).

أما نادر كاظم فيرى أن النصوص بوصفها أحداثاً ثقافية تشكل أثراً في واقع الحياة؛ لأنها - وببساطة - تجعل الأشياء والأحداث تقع في عالم الواقع، فظاهرة كالرق مثلاً يمكن أن تكون ممكنة لا بفضل الظروف الاقتصادية، والاجتماعية، والسياسية فحسب، وإنما كذلك بفعل إسهام النصوص وبلاغة الخطاب الثقافي والأدبي، كما أنها قد تتحول إلى ظاهرة عنصرية خبيثة ومن ثم مستحيلة بفعل بلاغة الخطاب تلك^(٤) وخطورة السرد والشعر تكمن في تذرهما بالجمالية، وتظاهرها بالكذب، واعتمادها على الإيهام والتخييل، وتصوير الحق بصورة الباطل والباطل بصورة الحق، وهذا ما جعل الشعر من أخطر أشكال الأدب الذي تسعى كل ثقافة إلى امتلاكه واحتكاره، لكونه يمارس التمثيل بكل حرية ودون مراقبة، كما أنه لا يستثير لأول وهلة الوعي النقدي المتسائل والمتشكك في صدقها ومطابقة تمثيلها للواقع، وقد يمثل الشعر عنفاً ناعماً وملطفاً أيديولوجياً كما يسميه التوسير، أو رمزياً كما يسميه بير بورديو يمكن من خلاله أن يقصى الآخر، ويفرض الهيمنة عليه^(٥).

أما في الجانب الثقافي الجمالي فتكمن أهمية النص التراثي في أنه يحوي في بنيته العميقة مضمرات نسقية متعلقة بنظرة الشاعر الجاهلي للوجود الإنساني عن طريق قراءة عوالم الضد التي يكشف تصادمها صورة الوعي الإنساني لجوهر الصراع في الحياة، فالشعر الجاهلي يمثل ظاهرة نسقية متسمة بالحركية والانفتاح، واستبطان القصيدة الجاهلية لهذه الأنساق على تعددها وغموضها يمنح القصيدة الجاهلية خصوصية التعدد القرائي وهذا يسهم في فهم الأبعاد المعرفية والحقائق الأنثوغرافية للمجتمع الجاهلي، والنص الجاهلي يضم قبحيات وجماليات، وتضاد هذه الأنساق

(١) انظر: النقد الثقافي، مصدر سابق، ص ٩٣، ٩٤.

(٢) انظر: المصدر نفسه، ص ٩٩.

(٣) انظر: السرد العربي القديم: الأنساق الثقافية وإشكاليات التأويل، مصدر سابق، ص ١١، ١٢.

(٤) انظر، تمثيلات الآخر، مصدر سابق، ص ٣٠١.

(٥) انظر: المصدر نفسه، ص ٤٣١، ٤٣٢، ٤٣٣.

جمالياً وقبلياً هو الذي يحفز المتلقي على اكتشاف الأبعاد الوظيفية لهذه الأنساق^(١)، ومن هنا فإن التراث العربي بيئة خصبة للدراسات الثقافية؛ لأنه يحمل جذور الأنساق الثقافية، ولأنه فاعل في تشكيل هذه الأنساق وترسيخها في الوعي الجماعي العربي.

النص الثقافي بديلاً عن النص الأدبي:

يخلع النقد الثقافي أدبية النصوص وينظر إلى "النص بوصفه حادثة ثقافية، وليس مجتلى أدبياً"^(٢)، وهو المخزن للخطر للأنساق الثقافية، و الجراثيم المستترة بالجماليات التي ظلت تفعل فعلها وتفرض نماذجها جيلاً بعد جيل، ليس في الخطاب الشعري فحسب بل في كل التجليات الثقافية^(٣)، ولهذا فقد تحكمت السلطة الثقافية بالأدب، و"حظيت بعض النصوص بوصف النص المعتمد في حين بقيت نصوص أخرى خارج الثقافة الرسمية"^(٤)، وسعت الدراسات الثقافية لتفكيك النسق المتحكم بالأدب ليصبح النص الثقافي الرسمي أو المهمش هو المستهدف بغض النظر عن أدبيته أو جنسه، فالأدب كما يرى فنسنت ليتش مصطلح وظائف متغير، وعلى هذا فالنقد الثقافي مزج بين النص الشفاهي، والأدبي، والاجتماعي^(٥)، وذلك يعود إلى أن النقد الثقافي وسع دائرة النظر إلى أبعد من الأدب، فنقاد الثقافة يطبقون المفاهيم والنظريات على الفنون الراقية، والثقافة الشعبية، والحياة اليومية وعلى حشد من الموضوعات المرتبطة كما يرى الناقد الثقافي آرثر أيزابرجر^(٦). ويبين فنسنت ليتش أن القيمة هي التي تحدد الخطاب المستهدف في الدراسات الثقافية، فالقيمة ليست خاصية كامنة بل تستمد من جماعات معينة في مواقف محددة تؤدي فيها المعايير المعينة أغراضاً محددة. أي أن القيمة نسبية وتاريخية، فقد تكون قصة الحب الشعبية في بعض الظروف المعينة أكثر قيمة من الناحية الجمالية وغيرها من نص لشكسبير^(٧).

ومن مظاهر افتقاد الخطاب الأدبي خصوصيته في الدراسات الثقافية مزج نادر كاظم بين التمثيل الثقافي والأدبي، إذ يرى أنه لم يعد هناك تعارض قاطع بين ما هو حقيقي وما هو متخيل، وبين ما هو نصي وما هو مادي، ولم يعد بالإمكان التمييز بين التمثيل الأدبي والتمثيلات الثقافية الأخرى، واقعية، وحقيقية، وعلمية، وجماعية،

(١) انظر: جماليات التحليل الثقافي، مصدر سابق، ص ١٥، ١٦، ١٧.

(٢) النقد الثقافي، مصدر سابق، ص ٦٥.

(٣) انظر: المصدر نفسه، ص ٨٧.

(٤) السرد العربي القديم، مصدر سابق، ص ١٩٩.

(٥) انظر: النظرية والنقد الثقافي، مرجع سابق، ص ٣٠.

(٦) انظر: آرثر أيزابرجر، النقد الثقافي، مرجع سابق، ص ٣٠.

(٧) انظر: فنسنت ب. ليتش. النقد الأدبي الأمريكي: من الثلاثيات إلى الثمانينيات، ص ٤١٢.

فهذا التمثيل لم يعد حاسماً، بل مرفوضاً، فالنص الأدبي ليس معزولاً عن النص الثقافي العام، وعلى هذا فإن التمثيلات الثقافية قد تكون خيالية في الوقت الذي نزعم فيه أنها تمثل الواقع وتقدم الحقيقة، كما أن التمثيل الأدبي قد يقدم الواقع في الوقت الذي يزعم أنه يعبر عن عالم خيالي، فصورة عنتره بن شداد في كتاب "الأغاني" و"الشعر والشعراء" و"طبقات الشعراء" تختلف عن صورته في سيرته الشعبية المعروفة^(١).

أما الجانب الثقافي الجمالي فلم يخلع أدبية النص ويجرده من وظيفته الأدبية، فهو بنية لها وظيفتها التي تعزز النسق الثقافي، فبنية القصيدة تبدو بنية متحركة غير ثابتة، وقادرة على التشكل وصنع التحولات مما يجعل أنساقها المضمرة ذات صفة دينامية وأبعاد دلالية، وهو على هذا يرى بهيمنة النسق الثقافي في النص لكن هذه الهيمنة في البنية تدل على تمكن الشاعر بأدواته المعرفية والثقافية من تشكيل النموذج الإبداعي الأعلى المتمثل في شكل القصيدة، والمتضمن لكل أبعاد الصراع الإنساني والحضاري^(٢).

وعليه؛ تحول النص من منظور النقد الثقافي إلى وثيقة تعكس القيم الأيديولوجية والسياسية السائدة من ناحية، وتتخذ نقطة انطلاق لإعادة تصور تلك القيم وإعادة بنائها في ظل صراع طبقي ثقافي لا يتوقف من ناحية ثانية، وفي اليوم الذي حمل فيه النص كل هذه السلطات ضربت سلطته الإبداعية^(٣) في توجه النقد الثقافي، وصمدت إلى جانب الثقافي في توجه الجماليات الثقافية.

ثالثاً: الأنساق الثقافية في التراث الأدبي:

التأسيس لقراءة الأنساق الثقافية في التراث الأدبي:

يرى عبد الله الغدامي في دراسته "النقد الثقافي: قراءة في الأنساق الثقافية العربية" أن في الشعر جمال لا ينكره أحد، لكنه ينطوي على عيوب نسقية خطيرة جداً يزعم أنها وراء عيوب الشخصية العربية ذاتها، فشخصية الشحاذ، والمنافق، والكذاب، والطماع، وشخصية الفرد المتوحد فحل الفحول ذي الأنا المتضخمة النافية للآخر، هي من السمات المترسخة في الخطاب الشعري، ومنه ترسبت إلى الخطابات الأخرى، ثم صارت نموذجاً سلوكياً ثقافياً يعاد إنتاجه بما أنه نسق منغرس في الوجدان الثقافي؛ مما ربي صورة الطاغية الأوحد فحل الفحول، وثقافة المديح التي تقوم على الكذب بتواطؤ المادح، والممدوح، والوسط الثقافي، وهذا ما دفعه لتسليط الضوء على قبيحات الشعر الذي صرفنا قروناً ونحن نستمتع بجمالياته، ويرى أنه منذ البدء ظهر الشعر على صورتين مزدوجتين:

(١) انظر: تمثيلات الآخر، مصدر سابق، ص ٢٩٩.

(٢) انظر: جماليات التحليل الثقافي، مصدر سابق، ص ١٢.

(٣) انظر: عبدالعزيز حمودة. الخروج من التيه: دراسة في سلطة النص، ص ٢٧٠.

إحداهما تعليه وتمجده، والأخرى تزهد فيه وتقلل من شأنه، سارداً موقف الرسول -عليه الصلاة والسلام- منه، والأخبار الواردة في تحقيره، لكنها لم تتطور إلى نظرية نقدية، أو حتى وعي نقدي؛ لأن المؤسسة الثقافية الشعرية كانت أقوى وأنفذ^(١).

وقد تسببت ثقافة المديح بتصور هذه القراءة في سقوط الشعر وبروز الشاعر، فالشاعر كان صوت القبيلة، لكنه تخلص عن دوره هذا ليهتم بمصلحته الخاصة أكثر؛ وليظهر فن المدح الذي يشكل خلطة ثقافية من البلاغة، والكذب الجميل، وبينهما مادح، وممدوح، وكيس من الذهب، وأيضاً تحولت القيم القبلية إلى قيم شعرية تبث بين جمالياتها البغي، والاستكبار، والفخر بالأصل القبلي^(٢)، وعززت هذه القيم الخطابة التي هي في تصوره خطاب انفعالي تهويلي ادعائي يوظف المجاز والمبالغة لأداء فعله التأثيري الذي لا يقاس بمقاييس الصدق والمنطق^(٣)، وتأتي القمة النسقية مع فن المقامة الذي يعده أبرز وأخطر ما قدمته الثقافة العربية كعلامة صارخة على فعل النسق التي تتصافر فيها الحبيكات الثلاث: الكذب، والبلاغة، والشحاذة لتكون قيماً في الخطاب الثقافي، وهذا ما جعل الخطاب الأدبي على درجة مرعبة من التجانس والتطابق التام حتى لا ترى فرقاً بين الشعر والنثر، ولا بين شعر وشعر، أو بين عصر وعصر منذ امرئ القيس إلى نزار قباني، ومن سجع كهان الجاهلية إلى عصور الحضارة العباسية بل والحديثة كثر أحمد شوقي على سبيل المثال^(٤).

أما الجملة الثقافية التي تؤسس للبيان العربي وهذه الأنساق، فهي قول ابن المقفع: إن البلاغة هي تصوير الحق في صورة الباطل، وهي الجملة المركزية في تصوير النسق الدلالي حتى صار يقاس رقي الخطاب بمقدار تعاليه على شروط العقل ولا فاعليته، واللازمة الدلالية تقضي -أيضاً- بتصوير الباطل في صورة الحق، وهذا الدال النسقي الذي تتم به برجمة الذات الثقافية العربية^(٥)، وأفضت هذه التصورات إلى اختراع الفحل، وهو مصطلح ارتبط بالطبقة (طبقات فحول الشعراء)، وارتبط بالتفرد والتعالي (الشعراء أمراء الكلام)، مثلما ارتبط بتوظيف اللغة توظيفاً منافقاً (بصورون الحق في صورة الباطل والباطل في صورة الحق)^(٦)، وكانت معلقة عمرو بن كلثوم هي المؤسسة للنسق الناسخ التي تنسخ ذاتها تبعاً وبالضرورة لنسخها للآخرين، وحينما تحولت الذات الشعرية إلى ذات

(١) انظر: النقد الثقافي. مصدر سابق، ص ٩٣، ٩٤، ٩٥.

(٢) انظر: المصدر نفسه، ص ١٠٠، ١٠١.

(٣) انظر: المصدر نفسه، ص ١٠٤.

(٤) انظر: النقد الثقافي، مصدر سابق، ص ١١٠.

(٥) انظر: المصدر نفسه، ص ١١١.

(٦) انظر: المصدر نفسه، ص ١١٩.

فردية كبديل عن النحن القبلية، فإنها ورثت عنها سماتها النسقية للشعراء قديماً وحديثاً، ومنها ظهر التمييز الطبقي المرتبط بالفحولة، والصنم البلاغي.^(١)

وبهذا تحول الخطاب الثقافي إلى خطاب نفعي كاذب منافق بظهور شاعر المديح، وثقافة المدائح، وفي مقابلها شخص الممدوح، وتمخض عنهم أنماط القيم السلوكيات الفردية والنسقية الثقافية، وجرى تسليع البلاغة واخترعت الثقافة "الرغبة والرغبة" ليكونا أساساً إبداعياً، وسبباً للتمييز، فالشاعر الذي لا يلتزم بها لا يكون فحلاً وسيظل ناقصاً مثلما صار لذي الرمة حين وصفوه بأنه ربيع شاعر، ومثلما وصفوا شعر الرثاء بأنه أصغر الشعر؛ لأنه لا يقال لرغبة ولا لرغبة، وكانت اعتذاريات النابغة للنعمان من أهم النصوص النسقية التي تربي عليها الذوق الثقافي في العلاقة بين المادح والممدوح، وروض الشعراء الحكام على هذه النسقية.^(٢)

وعلى هذا؛ يعد عبد الله الغدامي الهجاء والمدح خطاباً واحداً، فقصيدة المديح تنطوي على الهجاء كمضمير نصوصي/نسقي وكتوظيف للقانون الثقافي النسقي وهو قانون الرغبة والرغبة، وعد الحطيئة هو مخترع الجملة النسقية التي تمزج المدح بالهجاء وذلك في جملته الشهيرة عن الزبرقان بن بدر حين وصفه بالطاعم الكاسي، وهو وصف ظاهره المدح وباطنه الهجاء حسب أعراف الفحولة الشعرية النسقية^(٣)، وكان المتنبي أكثر تمثيلاً لروح الخطاب النسقي^(٤)، أما أبو تمام فلم يكن شاعراً حديثاً كما اشتهر عنه، وإنما رجعيًا يستهلك هذا النسق ويعزز له^(٥)، ويعرج ويعرج على صراع المتن والهامش الذي يجري فيه التمييز الثقافي والعنقي، ويبين أن الجاحظ اهتم بالهامش كما تدل عنوانات كتبه، كالسودان والبرصان، والنساء والجواري، أما كتابه البيان والتبيين فيعد نموذجاً لتجاوز النسقين الثقافيين، بين الثقافة المؤسسية المهيمنة، والثقافة الشعبية المقموعة عن طريق أسلوب الاستطراد الذي يعد مهارة في المخاتلة والمراوغة من أجل التحايل على الخطاب الرسمي والتظاهر أمامه أنه لا يعدو أن يكون لعبة أسلوبية هدفها الإمتاع والتسلية ثم العودة لذلك الجد، لتتخذ المضمير النصي وسيلة للإفصاح عن المكبوت وعن معارضتها للنسق المهيم^(٦).

(١) انظر: المصدر نفسه، ص ١٢١، ١٤٠.

(٢) انظر: المصدر نفسه، ص ١٤٣، ١٤٩، ١٥٤.

(٣) انظر: النقد الثقافي، مصدر سابق، ص ١٦٢، ١٦٦.

(٤) انظر: المصدر نفسه، ص ١٦٧.

(٥) انظر: المصدر نفسه، ص ١٨٧.

(٦) انظر: المصدر نفسه، ص ٢٢٤، ٢٢٥، ٢٢٦.

وامتدت هذه الدراسة حتى العصر الحديث امتداد الفرع بالأصل، لتكون الدراسة المؤسسة التي قرأت هذا التراث الأدبي قراءة ثقافية، وسعت لوضع منهجية تركز إليها الدراسات النقدية الثقافية اللاحقة.

- القراءة الجريئة لنسق التلوين:

اهتمت الدراسات الثقافية بمسألة الآخرة والهوية اهتماماً جعلها تلتفت للمهمش وتمثيالاته في التراث الأدبي، ومن هذه الدراسات دراسة نادر كاظم "تمثيلات الآخر: صورة السود في المتخيل العربي الوسيط"، إذ كان الأسود واحداً من أولئك الآخرين الأكثر الذين عرفتهم الثقافة العربي، وسعت إلى تمثيلهم بطرائق متعددة. إلا أن ما يميز تمثيلات الأسود هو ضخامة هذا التمثيل الذي أنتجته الثقافة العربية عن هذا الآخر، وتكرار الصورة النمطية عن حيوانيته وشهوانيته المفرطة، وامتدادها بقوة عمودياً باستحكامها طوال قرون مديدة، وأفقياً على حقول معرفية متنوعة. وهو ما يستلزم استجلاء شبكة المعارف التفسيرية التي استحضرت واستغفرت لتدعم هذا المتخيل وتعزّزه، حيث لم يكن من السهولة إطلاقاً تفسير توحش السودان وهمجيتهم وفساد أخلاقهم وخلقهم دون الاستعانة بترسانة المعارف المتداولة آنذاك، والتي يوفرها الطب عن نظرية الأخطا والأمزجة وأثرها في اعتدال البدن أو اعتلاله، وتأثير الهواء في البدن، والتنجم، وتأثير الأفلاك والأبراج في البشر والأقاليم، والتاريخ الصراع بين الأقباش والعرب، وقصة نوح وأولاده الثلاثة: سام، حام، يافث، وغيرها من المعارف المتداولة آنذاك، وقد يخلق هذا الامتداد الذي تمتع به التمثيل العربي للأسود انطباعاً بكون هذا التمثيل تجسيداً لحقيقة هذا الأسود المستعرض بحيث يتطابق التمثيل مع موضوع التمثيل، وتمحى المسافات الفاصلة بين الطرفين. وهو ما يستلزم فحص طبيعة عملية التمثيل هذه بالرجوع إلى تاريخ تكوينها ومحدداتها، وباستكشاف المرجعيات والأنساق التي تحكم هذه العملية وتوجّهها بصورة لا شعورية، بمعنى تفرض نفسها على الأفراد والجماعات دون أن تمر بوعيهم الفاحص والنقدي بالضرورة^(١). ومن هنا اصطدمت هذه الثقافة بآخرين أعداء؛ لأنهم غير مسلمين وينصبون العدا للسلام والمسلمين، وليس هذا بدءاً من الأمور، فلكل ثقافة آخرها العدو، إلا أن الغريب في الموضوع أن هذه الثقافة تعاملت بصورة عدائية مع آخرين غير مسلمين لكنهم لم ينصبوا العدا للإسلام، أو مع آخرين دانوا بالإسلام إلا أن عمق الاختلاف والمغايرة المضاعفة بينها وبينهم كانا أكبر من طاقة التسامح التي تشربتها هذه الثقافة من الإسلام، ولعل أبرز مثال على هذا هو تلك الكيفية التي تعاملت بها مع الأسود الذي وُصم بصفات البهيمية، والوحشية، والشهوانية المفرطة، وفساد الخلق، وتشوه الخلقة، ونُحتت له تمثيلات انتقاصية ومشوهة ترسبت في المتخيل العربي، ورسختها ممارسات التمثيل المتنوعة الخطابية وغير الخطابية. وبناء على ذلك اشتغلت في هذه الثقافة آليتين بصورة متعارضة: الآلية الأولى هي آلية الجذب والدمج والاحتضان، وهي التي توفرت في هذه الثقافة بفضل

(١) انظر: تمثيلات الآخر، مصدر سابق، ص ١٦.

الإسلام و اعتماده على مبادئ عالمية تبشر برسالة توحيدية، وتهدف إلى هداية الناس أجمعين. أما الآلية الثانية: هي آلية الطرد التي تعبر عن رغبة هذه الثقافة في تحصين هويتها ضد الآخرين، وهكذا فالآلية الأولى تخلق هوية ثقافية منفتح، فيما تصنع الآلية الثانية هوية منغلقة، ومتصارعة، مع الآخرين، ونتيجة لهذا التعارض فإن ممارسات التمثيل ومعرفة الآخر شهدت الكثير من المفارقات، ولعل أهمها الوضعية الملتبسة للآخر الأسود، فقد أتاح الإسلام للأسود أن يندمج في الهوية الثقافية للمجتمع العربي الإسلامي وهذا ما حصل مع بلال الحبشي، ووحشي بن حرب، غير أن آلية الطرد ميزت هؤلاء السودان وجعلت من سوادهم علامة فارقة تمنعهم من الاندماج في هذه الثقافة والهوية، وهذه الإشكالية هي موضوع التقصي والتحليل، والمدخل لكشف المضمير النسقي.^(١)

أسست هذه القراءة قاعدة تستند إليها في معرفة أصول الأنساق، وتشكلاتها، وأسباب رسوخها عن طريق المرجعيات التي كانت بمثابة المحركات الأساسية للمتخيل العربي في علاقته بالسودان، وهاتان المرجعيتان هما: التاريخ، ومرجعية الأنساق الثقافية التي تشمل الدين، واللغة، والرمز، وفي مرجعية التاريخ تتبع علاقة العرب بالسودان قبل الإسلام وبعده، وهي علاقة صراعية في أغلبها ولم يتخللها السلم والتسامح إلا عند بعثة الرسول - صلى الله عليه وسلم - وهجرة المسلمين الأوائل إلى الحبشة، غير أن السياق التاريخي بسردياته الصراعية والوفائية قد تميز بعلاقة ندية بين الطرفين، حتى جاء الإسلام وارتفع العرب وبدأت الفتوحات؛ فتحول الأسود من ند إلى رقيق، وأصبح العربي فاعلاً ومفعلاً بقيم يراها سامية، والأسود منفعلًا ويفتقر إلى تلك القيم السامية.^(٢)

أما المرجعية الثانية التي تشمل الدين، واللغة، والرمز إنما تعبر عن الأنظمة الثقافية والرمزية الخفية التي تحكم وعي الجماعة ولا وعيها الثقافي، وقد بين نظرة الإسلام للآخر التي تنظر للأسود كنفس محترمة ومكرمة، إلا أن هذا التصور تغير بفعل الأنساق والتحيزات ضد الأسود والسواد^(٣)، وبين رمزية السواد كما تظهر في اللغة والأحلام، واللباس، والحيوان، والشجر التي فقدت دلالاتها البريئة، وشُحنت بدلالات الثقافة المتحيزة بوصفها دالة على الشؤم، والبطش، والغباء^(٤)، وأسس لصورة الأسود في المتخيل الثقافي غير التخيلي كما تظهر في حقول معرفية متعددة كمدونات الرحالة، والجغرافيا، والفلك، والتاريخ، وعلم الكلام، ومتون الحديث، وعلم البحار، والفلسفة، والطب التي أقصت الأسود وأظهرته كأخر مختلف^(٥).

(١) انظر: تمثيلات الآخر، مصدر سابق، ص ١٧، ١٨.

(٢) انظر: المصدر نفسه، ص ٢٥.

(٣) انظر: المصدر نفسه، ص ٢٥.

(٤) انظر: المصدر نفسه، ص ١٥٨، ١٦٠.

(٥) انظر: المصدر نفسه، ص ٢٦.

ثم تناول التمثيل التخيلي السردى والشعري للأسود، وقد تجلت في السرد في المرويات السردية الشعبية التي انتشرت بين عامة الناس، وتشكلت في منأى عن الثقافة المتعالية ولم تعن بها، فكانت موضوعاً للذم والاحتقار والتهميش، لكن اللافت أنها تشترك مع المدونات الرسمية في النظرة للأسود، وقد اختار مرويات اجتمعت فيها صفات مشتركة ككونها شعبية "كسيرة بني هلال" و"سيرة الأميرة ذات الهمة" و"سيرة عنتر بن شداد" و"سيرة الملك سيف بن ذي يزن" و"ألف ليلة وليلة" التي تنتمي إلى السرد العجائبي، وهي -أيضاً- ذات أصل شفاهي، ومجهولة المؤلف. وهو ما جعلها مرتعاً خصباً لحضور المتخيل الجماعي وتقرير تمثيلاته دون مساءلة، والسمة الأخيرة المهمة هي الحضور البارز لمسألة الآخر في المرويات^(١)، وباستثناء حالات محدودة كما هو الشأن في "سيرة الأميرة ذات الهمة" فمن النادر الحديث عن تمثيل سردي محايد وبريء ومتسامح مع الأسود وذلك حتى المرويات التي أعطت دور البطولة إلى رجل أسود كسيرة بني هلال، وسيرة عنتر بن شداد، وإن كان الالتباس والغموض والتوتر هو الذي يحكم تمثيل الأسود في هذه السير، فإن النص الذي كان قاسياً تجاه الأسود هو ألف ليلة وليلة الذي جمع بين الأسود والمرأة في محور القهر والخضوع، وفي الشهوانية المفرطة^(٢).

ثم تناول التمثيل الشعري للأسود الذي يظهر من خلاله حجم التمثيل السلبي الفادح في خطورته الذي مارسه الشعر العربي على الآخر الأسود، وتجلى في التواطؤ الدفين بين الجمالية، والهيمنة، والشعر، والرغبة في إخضاع الآخر وامتلاكه، واستعان بمفهوم إدوارد سعيد "القراءة الطباقية" وهي القراءة التي تدخل في حسابها عملية الهيمنة، وعملية مقاومة هذه الهيمنة في الوقت ذاته، أو التمثيل والتمثيل المضاد. وقد تركز تمثيل الأسود في شعر المتنبي وابن الرومي، أما التمثيل المضاد فتشكل في صوتين متعارضين: صوت يمثل الأسود المستوعب داخل الثقافة العربية، وهو الساعي إلى الاندماج في هوية هذه الثقافة، ويمثله: عنتر بن شداد، ونصيب بن رباح، وأبو دلامة، أما الصوت الآخر فهو صوت الأسود الغاضب من تمثيلات الثقافة له، والمتمرد على عمليات التمثيل، والممثل لذاته وأبرزهم: سحيم عبد بني الحسحاس، والحيقطان، وسنيح بن رباح، وعكيم الحبشي^(٣). ومن هنا يتجلى التمثيل التخيلي الذي يعزز ويحرض على رسوخ نسق النظرة الانتقاصية للآخر الأسود، والتمثيل المضاد الثائر على هذه الثقافة في دراسة سعت للإحاطة بموضوعها إحاطة كاملة.

(١) انظر: تمثيلات الآخر، مصدر سابق، ص ٣٠٩، ٣١٠، ٣١١، ٣١٢.

(٢) انظر: المصدر نفسه، ص ٢٧.

(٣) انظر: المصدر نفسه، ص ٢٨.

القراءة الشاملة لأنساق السرد العربي القديم:

قرأت ضياء الكعبي أنساق السرد العربي القديم في كتابها "السرد العربي القديم: الأنساق الثقافية وإشكاليات التأويل" التي تمثلت بقصص الحيوان، والقصة العجائبية، والمقامات، والسير الشعبية، وأيام العرب، والقصص الإسلامي القرآني والمسجدي، وقصص الأنبياء، وكرامات الصوفية، والمنامات وغيرها، واختارت منها الأنواع السردية الكبرى، وهي: القصة العجائبية، والمقامات، والسير الشعبية للكشف عن الأنساق الثقافية المضمرة، والمسكوت عنه في هذا التراث السردية، وبيان الأنساق الثقافية التي تحكم في العلاقة بين القص والسلطة بمختلف مظاهرها وتجلياتها، ودور القص في مواجهة بنى السلطة السياسية والاجتماعية، وهذا يكشف عما ترسخ في وعي الذات العربية التي أنتجت بتأثير الثقافة^(١).

بينت في بداية دراستها السياقات الثقافية المحيطة بالنصوص السردية الأدبية، كعلاقة السلطة الدينية بالقص الذي أدركت أثره على العامة فأرادت أن تنضوي هذه الوظيفة في سياقها وليس خارجاً عنها؛ لدرء الكذب والتحليل، ووضعت شرط الورع والتقوى لإجازة القاص، وحددت المصادر التي يستقي منها مادته، وأقصت كل من يخرج عن هذه الشروط^(٢)، فتحكمت السلطة الثقافية بالأدب لغايات أيديولوجية وسياسية، ورسخت هذه السلطة المعيارية فارقاً صنف الأدب إلى أدبين: أدب الخاصة، وأدب العامة، وقد حدد الجاحظ أصول ثقافة النخبة، ومرجعياتها عندما أفرد باباً كاملاً في الكتاب المنسوب إليه "التاج في أخلاق الملوك" للحديث عن شروط المنادم والمسامر وأوصافهما، وسيؤكد الكتاب بعد الجاحظ هذه الثقافة النخبوية التي تدور في فلك السلطان^(٣). وقد نشأت المقامة في محضن الأدب الرسمي وسط احتفاء الثقافة النقدية وأصبحت المقامة في بعض مقامات بديع الزمان الهمذاني ذات صلة وثيقة بالقصيدة المادحة وتطورها في الشعر العباسي^(٤)، واقتحمت بلاغة المقموعين الثقافة عن طريق التمثيلات الرمزية، كإسناد المتخيل المعزى إلى رواة مزعومين وهميين، واللجوء للتمثيل الرمزي والبيان للتحليل على ثقافة النخبة واكتساب الشرعية كألف ليلة وليلة، وكليلة ودمنة^(٥)، كما لجأت إلى توظيف بلاغة المفارقة في موضع يتداخل بين المقدس والمدنس، فقد تتبعت المفارقة في مقامات البديع والحريري المتمثلة في مفارقة الظاهر/الباطن، أو تضاد المظهر والمخبر، ففي المقامة الخمرية ينتحل أبو الفتح الإسكندري سمات الخطاب الديني

(١) انظر: السرد العربي القديم: الأنساق الثقافية وإشكاليات التأويل، مصدر سابق، ص ١١.

(٢) انظر: المصدر نفسه، ص ٢٣١، ٢١٤.

(٣) انظر: المصدر نفسه، ص ٢٢٠.

(٤) انظر: المصدر نفسه، ص ٢٢٥.

(٥) انظر: المصدر نفسه، ص ٢٢٨.

المقدس، في فضاء ديني مقدس، وهو المسجد، وعندما ينتقل إلى فضاء غير مقدس كالحانة يصبح خطابه منسجماً مع هذا الفضاء الجديد^(١). وتعد تمثيلات التاريخ الشعبية من أظهر الأنساق الثقافية التي كونت تاريخ الجماعة المسكوت عنه الذي يفترق عن تاريخ السلطة الرسمي، ويشمل تاريخ الجماعة أيضاً صورة الآخر وخاصة في القصة العجائبية ألف ليلة وليلة، والسير الشعبية التي تقوم على بنية الصراع والتقاطب بين العرب والأجناس الأخرى، كما تشكل تمثيلات الأسود في الثقافة العربية جانباً من هذه الصورة^(٢). وعليه؛ كشفت هذه الدراسة عن الأنساق الثقافية في السرد القديم، ووظيفتها الثقافية في التعبير عن المهمش في الثقافة العربية.

تواشج الجمالي والثقافي في قراءة الشعر الجاهلي والأندلسي:

في توجه الجماليات الثقافية قرأ يوسف عليمات الشعر القديم في دراستين: الأولى "جماليات التحليل الثقافي: الشعر الجاهلي نموذجاً"، والثانية: "النسق الثقافي: قراءة ثقافية في أنساق الشعر القديم"، وتناول مركزية النسق الضدي في الموضوع الشعري من خلال دراسة موضوعات صراع الإنسان مع الإنسان، والمكان، والزمان، فالنص الشعري يشكل حادثة ثقافية تتجلى فيها مظاهر الصراع والتحدي، إذ تصور القصيدة الجاهلية آمال الشاعر الجاهلي وإحباطاته عن طريق ثقافة التجربة في الصراع مع الغامض والا يمكن في الحياة، فالشاعر الجاهلي يستحضر عالم الأضداد التي يرصدها في مجتمعه، لكي يعيد تشكيلها بفعل طاقة اللغة، ولكي يولد منها أنساقاً متحولة قادرة على استيعاب تصورات حول إشكاليات الكون والوجود، ومن هنا فالشاعر الجاهلي يتخذ هذه الموضوعات مفاتيح نسقية قادرة على إثارة الجدلي والمشكل، ليثبت مركزيته في الحياة، ومهارته في ابتداع الأنساق المخاتلة التي تجسد ثقافة الحلم بالإفلات من هيمنة الأنساق الزمكانية السالبة^(٣)، وقد تناول في صراع الإنسان مع الإنسان ثنائية ثقافة الصوت، وثقافة العمل، وسلطة المركز والهامش التي تجلت في شعر الصعاليك كرائية عروة بن الورد على سبيل المثال ف"قد كشف مسكوت هذا النص عن محاولة الشاعر وقصيدته الواعية في خلخلة النسق القائم/صوت العاذلة "المجتمع"، لبناء نسقه الذاتي عن طريق إسكات اللوم المتعالي بالأمر والفعل المتعاليين—أيضاً:—أقلي اللوم..ذريني ونفسي..ذريني أطوف البلاد"^(٤)، وتمثل ثنائية فوقية الأثنى ودونية الفحل في معلقة عنتره جدلية الصراع النسقي وتظهراته مابين سلطتين: سلطة الفرد/عنتره الذي يسعى إلى تشكيل نسقيته عبر الفعل البطولي، وسلطة

(١) انظر: السرد العربي القديم، مصدر سابق، ص ٢٤٢.

(٢) انظر: المصدر نفسه، ص ٥٤٢.

(٣) انظر: جماليات التحليل الثقافي، مصدر سابق، ص ١٧، ١٨.

(٤) انظر: جماليات التحليل الثقافي، مصدر سابق، ص ٥٨.

الآخر/الخصم المتمثلة في المنظومة القيمية الاجتماعية^(١)، وتجلت ثنائية غياب الأثنوي وحضور الفحولي في نونية المثقب العبدى التي بُنيت على سلسلة من الأنساق المضمرة التي تُشكل عوالمه الإنسانية وتصور فلسفة الشاعر الذاتية تجاه موضوع القدر، ومشكلة الخير والشر^(٢)، وتناول صراع الرموز المؤنسة، إذ الرمز "يعد من قبيل الرؤية المضمرة التي يبثها الشاعر في شيفرات الشعرية ليحدث التعارض بين الظاهر والباطن"، وتجلت في معلقة النابغة، وقصائد لزهير بن أبي سلمى، وامرئ القيس، وتناول مركزية الصراع الإنساني في رحلة الطعائن في عدد من النصوص. أما في صراع الإنسان مع المكان كشف عن تأويل طल्लीمة المكان وثقافة الحنين إذ "يتحول المكان إلى ذاكرة حافظة للفعل الإنساني وأثره في المكان، ومن ثم يصبح الطلل نسقاً مولداً لأنساق مضادة تبين موقف الإنسان ورؤيته للنسقية الطल्लीمة"^(٣)، وشكّل الصراع مع الزمن نسقاً علامياً يمثل الشيب الذي يعد "دالاً على تحول ما يطرأ على حياة الإنسان، ومظهراً بارزاً يشي بعبور الإنسان من مرحلة الحيوية وامتلاء الذات إلى مرحلة يحس فيها بعقدة السلب وهاجس الغياب"^(٤)، ويظهر - أيضاً- في صراع الإنسان مع الدهر الذي يُعد "معادلاً للقوة الغيبية التي تعطل نشاط الإنسان، فيقف أمامها خائر القوى مسلوب الإرادة"^(٥)، وتناول في موضوع عوالم الليل/معالم الضياء ما يحمله الليل من أنساق ودلالات في نماذج من الشعر الجاهلي كمعلقة امرئ القيس الذي تحول فيها إلى ليل نفسي ذاتي ملئ بالهموم والآلام، يشكل ابتلاء ومحنة، ويسبب الخوف والعناء.^(٦)

وتناول مركزية الضد في البناء من خلال دراسة وتحليل الثنائيات الضدية، والمفارقات الشعرية، والصورة التنافرية، لما لهذه الموضوعات من فاعلية في الإبانة عن فلسفة الشاعر الجاهلي، وما يعتمل في جوانبه من أحلام وانكسارات، وما يهيّج خاطره من تأملات نافذة إزاء جدليات الحياة، فالثنائيات الضدية فاعلة في بناء النص الشعري وتوالد الأنساق الثقافية وتنميتها، ومن خلالها استطاع الشاعر الجاهلي تقديم رؤيته للموضوعات التي يواجهها في حياته عن طريق استثارته لجدليات متعددة تندرج في إطار جدلية كبرى هي جدلية الحياة والموت، أما المفارقة الشعرية فقد ظهرت من خلالها تجليات الشاعر الجاهلي في صورتين: صورة الإنسان البطل الذي يصنع المفارقة ليؤكد تميزه الفردي بفعل اللغة والرمز، وصورة الإنسان الضحية الذي يصبح أسيراً لأنساق المجتمع الثقافية وأحداث الزمن السالبة، وقد تمكن الشاعر الجاهلي بما يملكه من طاقة خلاقة للغة والمعاني من جذب المتنافر لابتداع

(١) انظر: المصدر نفسه، ص ٧٦.

(٢) انظر: المصدر نفسه، ص ٨٤.

(٣) انظر: المصدر نفسه، ص ١٣٣.

(٤) انظر: المصدر نفسه، ص ١٧٢.

(٥) انظر: المصدر نفسه، ص ١٨٩.

(٦) انظر: المصدر نفسه، ص ٢١١.

التألف في الرؤية، وصهر الأضداد لتشكيل الرؤية الواضحة للغامض والمعقد، وبناء الأنساق المفارقة لتحقيق الفهم والانسجام، وللوقوف على مفارقات الحياة وفهمها، ومن هنا يمكن أن ننظر إلى القصيدة الجاهلية بوصفها تجربة ثقافية جمالية يبدو فيها الشاعر صانعاً للأنساق. ثم تناول الصورة التنافرية التي شكلت معنى كلياً ممتداً يشمل فضاءات النص بحيث تجعل من المتنافر تماثلاً دالاً على وعي ثقافي للشاعر تجاه موضوعات الحياة التي يطرحها نصياً، فهذه الأنساق المولدة تمتلك علاقات متعددة وممتدة مع العالم الذي تصوره توافقاً وتضاداً عبر نظام نسقي خاص، مما يجعل هذه الأنساق تشغل وظائف جمالية لا حصر لها تثير توقعات المتلقي وتحفزها على تأويلها^(١).

وفي كتابه الآخر "النسق الثقافي: قراءة ثقافية في أنساق الشعر العربي القديم" الذي جمع فيه أربع دراسات في التحليل الثقافي للشعر القديم، تناول جماليات التحليل الثقافي في اعتذاريات النابغة الذبياني التي أظهرت القراءة الثقافية لها "شخصية جديدة للنابعة غير تلك الشخصية الموصوفة بالرعب والخوف من سلطة النظام السياسي، كما تجلّى ذلك في الأخبار التاريخية وفي دراسات النقاد على اختلاف عصورهم، فالتلقي أضحى وفقاً لمعطيات التحليل الثقافي أمام نص اعتذاري يحتفي بنسقية صاحبه، ويؤسس لمؤلفه ثقافة عالية وواعية في ضوء علاقته بالسلطة المخيفة انطلاقاً من طاقة اللغة الشعرية المشحونة دلاليًا.

بمدلولات نامية، وأنساق ثقافية مضمرة ومختلة لا حد لها"^(٢)، وفي الدراسة الثانية تناول الطعينة في قصيدتي الهجاء والمديح عند بشر بن أبي خازم الأسدي "دراسة تأويلية ثقافية" وهي منهجية يتبناها الكاتب ويدمج فيها القراءة التأويلية بالثقافية، ويعني التأويل الثقافي للنص الأدبي "وضع ذلك النص داخل سياقه السياسي من ناحية، وداخل سياق القارئ من ناحية أخرى، وهو ما يشي وفقاً للنظرية التأويلية، باندماج أفق المؤول مع الأفق الخاص بالنص. ولهذا تبدو قصيدة الطعائن في الشعر الجاهلي عامة، وعند بشر بن أبي خازم الأسدي نموذج الدراسة خاصة، مرتبطة من وجهة نظر المؤول الثقافي بموقف سياسي ورؤية أيديولوجية للشاعر الجاهلي إزاء قضية الحرب في المجتمع الجاهلي. فالقصيدة الطعينية بفعل ارتباطها بالحرب، تجسد خطاباً حجاجياً معارضاً يتبناه الشاعر الجاهلي نتيجة الطارئ والمتحول الذي يهدد مجتمعه"^(٣)، وتناول في الدراسة الثالثة صورة المرأة عند الشعراء الصعاليك في العصر الجاهلي، وكشف عن فاعلية الصورة ودورها في تشكيل الأنساق الثقافية الرامزة داخل النص الشعري، فقد وظف الشعراء الصعاليك المرأة بوصفها رمزاً يعكس تجربتهم الواقعية والمريرة في حدود علاقتهم بالمجتمع الجاهلي، وبوصفها نسقاً ثقافياً يتجاوز حدود المرئي والظاهر إلى أبعاد المضمّر النسقي الذي تتضح في شيفراته تلك العيوب

(١) انظر: جماليات التحليل الثقافي، مصدر سابق، ص ١٧، ١٨، ١٩، ٢٠، ٢١.

(٢) يوسف عليمات. النسق الثقافي: قراءة ثقافية في أنساق الشعر العربي القديم، ص ٢٩.

(٣) المصدر نفسه، ص ٢٧.

النسقية الماثلة في عقلية المجتمع الجاهلي^(١)، وفي الدراسة الرابعة تناول في قراءة ثقافية صورة المكان في شعر ابن قيس الرقيات، إذ يشكل المكان من منظور النقد الثقافي في شعر ابن قيس الرقيات نسقاً أيديولوجياً يجسد موقف المعارضة السياسية التي يتبناها الشاعر ضد فكرة تحوّل الخلافة من بلاد الحجاز إلى بلاد الشام^(٢).

وعلى هذا التوجه درس أحمد المرازيق الشعر الأندلسي الذي يرى أنه يضمّر بداخله إشارات عميقة تخص فلسفة الشعراء ورؤاهم داخل النص، من حيث هي بحث عن إمكانات أفضل للحياة، يحتاج فهمها عميقاً يوضع ماهيتها، ويحدد دورها. كما يتطلب جهداً معرفياً كافياً لمعرفة أسرار النص وخبائاه المعرفية؛ لأن النصوص الناتجة عن تناقض العوالم وصراعتها تُظهر وعي الشعراء لحقيقة الصراع، كما تُظهر بالخيال الشعري الخلق تفاعلاتهم مع مظاهر هذا الصراع وأسبابه، ويشير إلى أن كشف أنساق الصراع يوسّع دائرة الدلالة، ويفتق تأويلات لا حصر لها داخل القصيدة، مما يعني أن دراسة هذه الأنساق يمكن أن تسم النص الشعري الأندلسي بأنه نص مفتوح يؤمن بالحركية واللاثبات^(٣).

تناول الناقد موضوعات الصراع في الشعر الأندلسي بين ثقافة النص وتأويل المتلقي، وهي الصراع الإنساني، والصراع مع المكان، والصراع مع الزمان، ففي الصراع الإنساني تظهر رغبة الشعراء الأندلسيين في تقويض الآخر مقابل الإعلاء من شأن ذواتهم، ويتم هذا التقويض على الأغلب من خلال السلطة التي مثلها الحاكم عندما قرب فرداً على حساب فرد، أو فرداً على حساب جماعة. أو بواسطة المجتمع الرفض لأفراد يرون في أنفسهم الجدارة بأن يأخذوا موقعهم ودورهم الحقيقي في المحيط الذي يعيشون فيه^(٤)، وفي الصراع مع المكان بُنيت علاقة الإنسان والمكان في الشعر الأندلسي على لحظة تعري المكان وخلائه، حتى فقد الإنسان الألفة والانسجام معه. فما لبث أن قاوم وخلق من ثقافته الخاصة أو الجمعية قدرات إنسانية أخذ على عاتقه بواسطتها بعث الألفة والانسجام، فقد كان العثور على الانسجام مع مكان التجربة باختلاف خصائصه كالأطلال، والسجن، والقصور شاغلاً للشاعر؛ لأن البحث عن موطن الراحة أمر يقلقه ويبعث فيه الخوف والاغتراب، وجعله يفتعل التحدي بأدوات ثقافية جالدة من خلالها وصبر أمام القهر المكاني^(٥)، أما في الصراع مع الزمن فقد واجه الإنسان الدهر الذي يرتبط في خياله بثنائية الخير والشر، فهو كما يؤنسه يخيفه، وكما ينفعه يضره، حتى صار له قدرة على تغيير حياته وتحويلها، وبات

(١) انظر: المصدر نفسه، ص ١٦٠.

(٢) انظر: المصدر نفسه، ص ٢٠٦.

(٣) انظر: أحمد المرازيق. جماليات النقد الثقافي: نحو رؤية للأنساق الثقافية في الشعر الأندلسي، ص ١٣.

(٤) انظر: المصدر نفسه، ص ٣١.

(٥) انظر: المصدر نفسه، ص ٩٩.

الإنسان أمامه ضعيفاً مسلوب الإرادة وغير قادر على الفعل مما جعله يصارع الزمن في عناصره وهي الدهر، والليل، والشيب^(١)، ثم تناول مركزية الصراع / الضد في إطار البناء الفني التي تشكلت في تنافر الأضداد، والمفارقة الشعرية، والاستعارة التنافرية، التي بينت سعي الشاعر الأندلسي بخياله الواسع ولغته الخلّاقة إلى خلق الانسجام من الضد، وصنع التآلف مع التنافر، وتوحيد الرؤى المفارقة ؛ ليضع القارئ موضع المؤول الباحث عن أنساق دلالية جديدة، توصله إلى فهم منسجم لتناقضات الحياة^(٢).

تواشج النقد الأدبي والثقافي في الكشف عن أنساق الشخصية العربية في قصص الأمثال:

سعى ناصر الحجيلان إلى التقريب بين النقد الأدبي والثقافي من خلال دراسته "الشخصية في قصص الأمثال العربية: دراسة في الأنساق الثقافية للشخصية العربية" إذ جمع بين مناهج النقد الأدبي والثقافي لدراسة الشخصية في قصص الأمثال، ويرى أن الثقافة العربية تُعلي من تراثها الشفهي الذي يضرب بجذوره في أعماق الناس ويشكل جزءاً مهماً من حياتهم اليومية، وعنصراً مؤثراً في سلوكهم، وتعاملاتهم، وتصوراتهم، ومعتقداتهم. وتعد الأمثال من المعطيات الشفاهية التي أنتجت الثقافة وحافظت عليها عن طريق تداولها بين الناس طوال العصور، وتحوي تلك الأمثال القيم التي تؤمن بها وتسعى إلى تثبيتها عبر الأجيال ؛ ولهذا فقد استمرت آلية تداول الأمثال وصياغتها رغم اختلاف المجتمعات وتغير الأزمنة والأمكنة، لكون تلك الأمثال تعبر بدقة عن وجدان الشعب الذي أنتجها، وهذا الوجدان يمثل أحد جوانب ثقافة المجتمع الذي لا يقتصر على التعبير عما عاشه الناس أو يعيشونه، بل يتضمن ما يحيون من أجله كالعلاقة، والذاكرة، والمكان، والزمان، واللغة، والمجتمع المحلي، والتصورات الذهنية، والإشباع العاطفي النفسي، والابتهاج الفكري، والإحساس الذاتي، والشعور بالمعاني الجوهرية في الحياة، وتتضمن الأمثال وقصصها ما يعبر عن الثقافة العربية ليس فقط في جانبها اللغوي، بل وفيما تحويه من قيم ثقافية كالعادات، والتقاليد، والأعراف الاجتماعية، والممارسات السلوكية، والمعتقدات، والمعارف الشعبية، وتقوم تلك الأمثال بالكشف عن الأفكار والتصورات الذهنية، وتُبرز أنماط السلوك البشري في بعده الحسي والتجريدي، ولهذا فدراسة هذه القصص ومحاولة التعرف على أنماط الشخصيات فيها تُعد وسيلة مجدية لاكتشاف النسق أو الأنساق التي تكون الشخصية العربية في فترة زمنية معينة، وكشف الجانب المتصل بتلك الشخصية من سمات الثقافة العربية^(٣).

(١) انظر: المصدر نفسه، ص ١٠٣.

(٢) انظر: المصدر نفسه، ص ٢٤٩.

(٣) انظر: الشخصية في قصص الأمثال العربية، مصدر سابق، ص ١٣.

وعلى هذا؛ درست قصص الأمثال دراسة إنشائية، ونفسية، واجتماعية، وأسلوبية، وثقافية في آن واحد، وسعى للكشف عن وظيفة الجمالي في خدمة النسق المضمّر، ففي صيغة المثل -على سبيل المثال- يجد أنه حين تقوم المرأة بوظيفة الخيانة يُصرّح باسمها وبنسبها، في حين لا يُسمى الرجل الذي يقوم بالفعل نفسه معها وكأن في ذلك إشارة إلى أن المرأة لا يمكن أن يصدر منها خطأ؛ ولذا فإن أي خطأ تفعله فإنها تواجه التشهير من المؤلف، إضافة إلى مواجهتها العقوبة في الوظيفة القصصية، في حين لا يُسمى فعل الرجل مع المرأة خيانة، وإنما يطلق على ذلك الفعل أسماء أخرى مثل "فأتاها" أو "فواقعها" أو "فقضى حاجته" أو "فاعتلاها" أو "قتبطنها" وغير ذلك من الأسماء التي تصف الفعل دون أن تربطه بصفة أخلاقية كما هو الحال مع المرأة، وأمر آخر يتصل بالرجل وهو إغفال اسمه، وإن ذكر الاسم في وظيفة الخيانة فإن الرجل يوصف غالباً بأنه أحمق، وكأن في ذلك رغبة في تبرئته من الخطأ، حتى إذا عُرف الرجل رُبط سلوكه بفقدان العقل وهو الحمق، فتقوم صفة الحمق مقام الغطاء الذي يخفف من الخطأ وينسبه إلى صفة الحمق، أما المرأة فإنها تتحمل وزر الخطيئة^(١)، وبهذا تكون الأمثال وقصصها من التمثيلات الخطيرة التي تسوق للأنساق الثقافية بفعل تداولها اليومي في الثقافة، وترسخها في الذهنية الجماعية.

رابعاً: الدراسات الثقافية بين الوعد والمنجز

إن التراث الأدبي يحاكي ثقافة العصر الذي يمثل محاكاة تجعل قراءة هذه الثقافة من خلاله قيمة بالكشف عن أنساقها التي تتدثر بالأدب؛ فتضيف للأدب والنقد على حدٍ سواء، وتواجه الذات الفردية والجماعية بعيوبها التي تدرّكها، أو التي تجذرت في الذهنية الجماعية حتى أصبحت عادة، ولئن كانت قراءات النقد الأدبي وضعت مجهرها على السياقات والنص وكشفت عن جماليات التراث الأدبي، فقراءات النقد الثقافي تكاملت معها فوجت لعمق هذا التراث الذي يملك أبواباً متعددة نحتاج أن نلجها بكل موضوعية ودون أن نقصي أحدها. فالتراث الأدبي ليس مقدساً، ووضع المجهر على عيوبه لا يزي به، وإنما يعين على مساءلة الذات والثقافة، وتعزيز الوعي الأدبي والثقافي. وهو ليس قطيعة مع الماضي، وإنما امتداداً للدراسات النقدية التي تقرأ الأدب.

حققت دراسة عبد الله الغدامي نقلة نقدية نوعية في منهجيتها وتطبيقاتها للأدب والنقد، وكانت الطريق الذي مهد للدراسات الثقافية، إذ أصبح كتاب "النقد الثقافي" مرجعاً أساسياً للدراسات اللاحقة، وهذا دلالة على أنها قاعدة رسخت للنقد الثقافي، لكن أجد أن ثمة قطيعة بين الوعد والمنجز في جزئيات من هذه الدراسة، وتظهر -على سبيل المثال- في افتراض نظري عام، ونتيجة انتقائية أو منحازة يعممها على التراث الأدبي والشخصية العربية، كاتهامه الشعر بأنه هو سبب الخراب النسقي في سلوكيات الثقافة، وهو سبب صناعة الطاغية في معرض حديثه عن مدائح المتنبي لسيف الدولة، ورغم إثباته أن سيف الدولة كان يدبر الحيل على المتنبي كي يجعله لا يتوانى في سكب

(١) انظر: الشخصية في قصص الأمثال، مصدر سابق، ص ٤٢٦، ٤٢٧.

المزيد من المدائح^(١)، فلماذا لا يكون السياسي هو الذي يتخذ الشعر إعلماً للترويج له بإغداق العطايا؟، ولماذا لا تكون السياسة هي صانعة الشاعر الفحل وليس العكس بتوفير البيئة الحاضنة له، أو في أسوأ الأحوال ألا يتحمل الشعر كامل المسؤولية وتكون قسمة بين الشاعر والسياسي كما قال جندي عند سيف الدولة حين سئل: كيف أنتم؟، فقال: كيف نحن؟ وقد بُلينا بشاعر كذاب، وسلطان خفيف الركاب، بل وذكر أن عصر سيف الدولة يسمى "الطراز المذهب"؛ لأن الشعراء الذين مدحوه لم يأت بعدهم مثلهم^(٢)، وفي هذا دلالة أن السياسة بيئة جاذبة لهذا النسق، والشعر لا يحمل المسؤولية وحده بهذه النتيجة التعميمية، وإنما هي ثقافة يكون الشعر شريكاً فيها وليس سببها الوحيد، هذا فضلاً عما يُذكر من وجود نسق مضاد لا يمدح ويدعم نتيجة النتائج الانتقائية التعميمية مثل ما يُذكر عن العباس بن الأحنف من أنه لا يمدح^(٣)، وما ورد عن الأبييرد بن المعذر من أنه لا يفد إلى الخلفاء ليمدحهم^(٤)، ومحمد بن كناسة الذي لا يتصدى لمديح^(٥)، وغيرها من الأخبار التي تُذكر في هذا المقام، ومما يُلاحظ - أيضاً - الاعتماد - أحياناً - على وقائع اختلفت حولها الأخبار والجزم بها في إثبات النسق، كقول عبد الله الغدامي أن التغني بالحب هو للجمال البلاغي فحسب، وأن الغزل لعبة مجازية، ويؤكد وهمية حكايات الحب كحكاية مجنون ليلي بالاستناد إلى خبر أبي الفرج الأصفهاني الذي ورد في "الأغاني" عن أنها ملفقة^(٦)، وهذا مما يحتاج لتتبع الدليل حتى يؤكد النسق، وليس الاستناد إلى خبر واحد، فالمستشرق الروسي اغناطيوس كراتشكوفسكي تتبع الروايات التي ذكرت عن مجنون ليلي تتبعاً دقيقاً في كتب التراث حتى وصل لنتيجة أن مجنون ليلي شخصية حقيقة لها أشعارها، لكن استغلها الرواة والعشاق على مدى العصور اللاحقة في انتحال الشعر على لسانه مما شكك في صحة وجوده^(٧)، ومن هنا تتجلى لنا الفجوة بين الوعد العام، والمنجز الانتقائي والمنحاز، وقد أدى هذا إلى نتائج خطيرة، وفي مقدمة ذلك البحث والتفتيش عن الأدلة التي تبرهن على فكرة قبلية، فالأسلوب التفتيشي عن المعطيات والبراهين يحول دون الانغمار في التحليل الكلي والشامل للأنساق الكبرى التي ينبغي أن تكون هي الموضوع الرئيس للتحليل، فليس الحكمة في العثور على أدلة متناثرة، وإنما في تلازم الأدلة وتواترها وهيمتها، بما يجعل ذلك ظاهرة مؤثرة^(٨).

(١) انظر: النقد الثقافي، مصدر سابق، ص ١٥٧.

(٢) انظر: صلاح الدين الصفدي. الوافي بالوفيات، ص ١٢٧، ١٢٩.

(٣) انظر: شمس الدين بن خلكان. وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، ٣م، ص ٢٠.

(٤) انظر: أبو الفرج الأصفهاني. الأغاني، ص ١٢٦.

(٥) انظر: نفس المرجع، ص ٣٣٧.

(٦) انظر: عبدالله الغدامي، عبد النبي صطيف. نقد أدبي أم نقد ثقافي، ص ٥٨.

(٧) انظر: اغناطيوس كراتشكوفسكي. دراسات في تاريخ الأدب العربي، ص ٢٢٣.

(٨) انظر: عبدالله إبراهيم. الثقافة العربية والمرجعيات المستعارة، ص ١٣٨، ١٣٩.

أما دراسة نادر كاظم فقد أوفت بوعودها مستندة إلى مرجعيات راسخة يكشف من خلالها جذور النسق، ودوافعه، وآثاره، فتخصيص النسق المقروء، والتأسيس لقراءة النسق الثقافي في النصوص الأدبية بقراءة المتخيل الثقافي أولاً؛ ساهم في الخروج بدراسة متماسكة ومؤسسة على قواعد راسخة فككت النسق حتى تخرج بنتائج موضوعية وواعية، وذلك "لأنه يندر الحديث عن تمثيل محايد، فالرويات الكبرى لا تنقطع عن مرجعياتها الثقافية، وهي سرود شاملة لا تعرف البراءة في التمثيل، وليست شفافة، إنما تشبك مع مرجعياتها في نوع من التمثيل الكثيف، وتصوغها صوغاً رمزياً، فترشح من تضاعفها كل المواقف القيمية والثقافية"^(١). ويمثل سعي ضياء الكعبي لدراسة أنساق السرد القديم محاولة جادة في قراءة التراث، بيد أن سعة المدونة، وتعدد المنهجية التي جمعت بين دراسة التلقي والأنساق الثقافية جعل الدراسة تركز على المنهج الأول، على أنها كشفت عن بيئة خصبة من تراثنا تحتاج لدراسات تتخصص في كشف أنساق جنس أو موضوع معين.

أما توجه الجماليات الثقافية فهو محاولة توفيقية تستحق التقدير، بيد أن هذه النوايا التقريبية جعلتها -في بعض أجزائها- عائمة في التوجه، حائرة في التطبيقات، وتعيد استهلاك النقد الأدبي باسم النقد الثقافي، ولا يسلبها هذا محاولاتها الثقافية، لكن أرى أن اختلاف وظيفة النقد الثقافي عن وظيفة النقد الأدبي ومحاولات التقريب جعلها تظهر بهذه الصورة العائمة، فالنقد الأدبي والثقافي في تصوري يتكاملان، لكن لا يتجاوران لاختلاف الغايات. وقراءة البنية النصية إنما خضعت لتأويل ذاتي بينه وبين الثقافة فجوة أو قطيعة، وحين تستجيب للتحليل الثقافي فيكون هذا لوجود نسق ثقافي مضمّر في البنية، وليس لاستجابة البنى النصية.

وقد سعت بعض التحليلات لاستنطاق النص حتى يستجيب بالإكراه وبما يباه المنطق للقراءة الثقافية، فاستجابة لقانون "الرغبة والرغبة" درس يوسف عليمات اعتذاريات النابغة الذبياني التي عظم فيها من شأن الشاعر وجعله نداً للسلطة، ووعد بوضع المتلقي أمام صورة جديدة للنابغة غير تلك التي تصوره إنساناً هارباً وخائفاً من بطش السلطة أو مواجهتها^(٢)، ثم نجد في التطبيق إكراهاً وتناقضاً لإثبات هذا الافتراض، ففي قراءة الآيات يرى بأن الحية هي قناع للنعمان:

فبت كأني ساورتني ضئيلة ... من الرقش في أنيابها السم نافع .

"فالنعمان كما يرمز القناع يتحول إلى حية رقشاء تضرر في باطنها السم والموت بصورة ثابتة ومؤكدة من الرقش في أنيابها السم نافع، أي أن النعمان في طبعه نزاع إلى زرع الشرور، وإثارة الخوف والحذر في نفس الشاعر لكي يظل

(١) عبدالله إبراهيم. المطابقة والاختلاف: بحث في نقد المركزية الثقافية، ص ١٥.

(٢) انظر: النسق الثقافي، مصدر سابق، ص ١٩.

قلعاً هلعاً لا يستقر على حال يسهد من ليل التمام سليمها"^(١)، فضلاً عن هروب الشاعر، وعن الخوف الذي يتجلى في ظاهر ومضمير البيت حتى قيل في وصف ليالي الهم والخوف "ليلة نابغة"، أجد تناقضاً يعد فيه الناقد بظهور شخصية جريئة وقوية حد نقد السلطة في نص اعتذاري، ونفي صورة الشخصية الخائفة والهارية، ثم في المنجز يجعل النعمان حية تثير هلع وقلق الشاعر، فلئن كان النعمان حية تثير الهلع والخوف فالشاعر يثبت هذا في إثبات البيات وكأن هذه الحية ساورته وأثارت خوفه بسمها، فضلاً عما تجليه السياقات الكاملة من أشكال الخوف، والتذلل، والتودد للنعمان بالمدح!.

وقد سار أحمد المرازيق على خطى يوسف عليمات في دراسته للشعر الأندلسي حد التبعية، مما أفقد المدونة الأدبية والدراسة خصوصيتها واستقلاليتها؛ فتشابهت مع دراسة عليمات في المنهجية وأغلب النتائج!.. أما دراسة ناصر الجيلان عن قصص الأمثال فقد بدت أكثر تماسكاً من الدراسات السابقة في هذا التوجه؛ لأن المدونة محدودة، ولأنه دخل من مدخل الشخصية التي تحاكي الواقع، وتشهد عليه ويمكن من خلالها تعرية الأنساق الثقافية.

وعليه؛ فإن هذه القراءات الثقافية التي لا تنظر للجمالي فحسب وإنما تكشف عن الأنساق المخاتلة التي تتدثر بالأدب ساهمت في إضافة قراءة تتكامل مع قراءات التراث الأدبي، وأعانت على مواجهة الذات الفردية والجماعية بعيوبها التي تجذرت في الذهنية الجماعية، وهذا للتصحيح وليس لجلد الذات كما يرى نادر كاظم في دراسته عن الآخر الأسود، إذ يؤكد على أن هذا النقد لا ينطوي على رغبة في جلد الذات أو التبرؤ من تراثها، كما أنه لا يهدف إلى تأثيم التراث الذي ندرك أنه ليس بريئاً ونقياً ومجرداً من كل عيب وشائبة، بيد أننا ندرك أيضاً أن هذا التراث ومتخيله الجماعي وتمثيلاته إنما هو نتاج ظروف وسياقات داخلية وخارجية، واقعية ومتخيلة حكمت مساراته، وحددت كثيراً من مساراته^(٢)، فالنقد الثقافي في تصوري ليس نقداً سلبياً، وهزيمة للهوية، وإنما مكاشفة صريحة للوعي بالذات والثقافة التي ننتمي لها إذا صدرت من عقلية واعية بالنقد الثقافي، والتراث الأدبي، وبرؤية موضوعية تجردت من حظوظ الذات، والتوجهات الأيديولوجية، فهذه النزعة النقدية قد ترعى شكلاً دقيقاً لا يقاوم من الضرر الأيديولوجي^(٣) يمكن أن يسهم في انحرافها عن غايتها الحقيقية.

(١) المصدر نفسه، ص ٤٤.

(٢) انظر: تمثيلات الآخر، مصدر سابق، ص ٥٥٢.

(٣) انظر: عبدالقادر الرباعي. تحولات النقد الثقافي، ص ٥٩.

المصادر والمراجع:

المصادر:

- الحجيلان، ناصر. الشخصية في قصص الأمثال العربية: دراسة في الأنساق الثقافية للشخصية العربية. بيروت/ الرياض: المركز الثقافي العربي، والنادي الأدبي بالرياض، ط ١، ٢٠٠٩م.
- عليمات، يوسف. النسق الثقافي: قراءة ثقافية في أنساق الشعر العربي القديم. إربد: عالم الكتب الحديث، ط ١، ٢٠٠٩م.
- عليمات، يوسف. جماليات التحليل الثقافي: الشعر الجاهلي نموذجاً. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط ١، ٢٠٠٤م.
- الغدامي، عبدالله. النقد الثقافي: قراءة في الأنساق الثقافية العربية. بيروت: المركز الثقافي العربي، ط ٤، ٢٠٠٨م.
- كاظم، نادر. تمثيلات الآخر: صورة السود في المتخيل العربي الوسيط. بيروت: المؤسسة العامة للدراسات والنشر، ط ١، ٢٠٠٤م.
- الكعبي، ضياء. السرد العربي القديم: الأنساق الثقافية وإشكاليات التأويل. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط ١، ٢٠٠٥م.
- المازيز، أحمد جمال. جماليات النقد الثقافي: نحو رؤية للأنساق الثقافية في الشعر الأندلسي. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط ١، ٢٠١٢م.

المراجع:

- إبراهيم، عبدالله. الثقافة العربية والمرجعيات المستعارة. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط ١، ٢٠٠٤م.
- إبراهيم، عبدالله. المطابقة والاختلاف: بحث في نقد المركزية الثقافية. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط ١، ٢٠٠٤م.
- ابن خلكان، شمس الدين أحمد بن محمد. وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان. تحقيق: إحسان عباس، بيروت: دار صادر، ١٩٧٢م.
- الأصفهاني، أبو الفرج علي بن حسين. الأغاني. القاهرة: دار الكتب المصرية، ج ١٣، ط ١، ١٩٥٠م.
- أيزابجر، أرثر. النقد الثقافي: تمهيد مبدئي للمفاهيم الرئيسية. ترجمة: وفاء إبراهيم، رمضان بسطاويسي، القاهرة: المشروع القومي للترجمة، ط ١، ٢٠٠٢م.
- بدوي، عبده. الشعراء السود وخصائص شعرهم. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط ١، ١٩٨٨م.
- بشرى، موسى صالح. نظرية التلقي: أصول وتطبيقات. بيروت: المركز الثقافي العربي، ط ١، ٢٠٠١م.

- حمودة، عبدالعزيز. الخروج من التيه: دراسة في سلطة النص. الكويت: عالم المعرفة، نوفمبر ٢٠٠٣م.
- الرباعي، عبدالقادر. تحولات النقد الثقافي. عمان: دار جرير للنشر والتوزيع، ط١، ٢٠٠٧م.
- الرويلي، ميجان، و البازعي، سعد. دليل الناقد الأدبي: إضاءة لأكثر من سبعين تياراً ومصطلحاً نقدياً معاصراً. بيروت: المركز الثقافي العربي، ط٣، ٢٠٠٢م.
- الصفدي، صلاح الدين أحمد بن أبيك. الوافي بالوفيات. تحقيق: أحمد الأرناؤوط، تركي مصطفى، بيروت: دار إحياء التراث، ج٢١، ط١، ٢٠٠٠م.
- الغدامي، عبدالله، و صطيف، عبدالنبي. نقد أدبي أم نقد ثقافي. دمشق: دار الفكر، ط١، ٢٠٠٤م.
- فوكو، ميشيل وآخرون. التحليل الثقافي. تحرير: إيدث كريزويل وآخرون. ترجمة: فاروق أحمد مصطفى وآخرون. القاهرة: المركز القومي للترجمة، ط١، ٢٠٠٨م.
- كراتشكوفسكي، اغناطيوس. دراسات في تاريخ الأدب العربي. ترجمة عن الروسية بإشراف: كلثوم عودة، موسكو: دار النشر "علم"، ١٩٦٥م.
- ليتش، فنسنت. النقد الأدبي الأمريكي: من الثلاثيات إلى الثمانينيات. ترجمة: محمد يحيى، القاهرة: المشروع القومي للترجمة، ط١، ٢٠٠٠م.
- الموسوي، محسن جاسم. النظرية والنقد الثقافي. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط١، ٢٠٠٥م.
- هايمين، ستانلي. النقد الأدبي ومدارسه الحديثة. ترجمة: إحسان عباس، محمد يوسف نجم، بيروت: دار الثقافة، بالاشتراك مع مؤسسة فرنكلين المساهمة للطباعة والنشر، ج١، ط١، ١٩٥٨م.
- ويدن، كريس. الدراسات الثقافية "ضمن موسوعة كمبردج في النقد الأدبي". ترجمة: هاني حلمي، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ج٩، ط١، ٢٠٠٥م.

Abstract:

The aim of this study is to explore the cultural readings of the literary heritage in order to study these readings' roots, references, orientations, methods, and accomplishments. The importance which these readings gained in their attempt to unveil the underlying systems within the literary heritage encourages conducting this research. Using critical criteria and tools, these readings have created a view that both differ from the one that has been commonly used in the literary criticism readings and reaches beyond the limits which the critical studies has attained.

Thus, the attempt by the cultural readings to explain what has been solidified within the "*umma's*" collective consciousness by its literary heritage, that constructs its identity, makes them worth presenting and discussing with the intent of coming up with an integrated readings along with the already existed critical readings of the literary heritage.

قراءة حداثية للتراث وإشكالات المنهج

بحث في تضاريس النص التراثي عند بعض الإنتلجنسيا العرب

دياب رابح قديد

الأستاذ في النقد القديم، جامعة قسطنطينية (١) بالجزائر

ملخص:

تهدف هذه الورقة البحثية إلى إجراء مقارنة نقدية عند بعض الدارسين العرب في قراءة النص التراثي، وتأويله عبر أدوات حداثية تركز مبدأ القراءة التفاعلية في قراءة النص وفهمه، مع مراعاة كتابة النص في زمانه ومكانه، ولأنّ النص التراثي دار حوله تساؤلات وتفسيرات فيها كثير من الشطط كان من الضروري أن يقف بعض الدارسين عند مستويات جديدة في التعامل معه قراءة وفهما وتأويلا، ولعلّ قراءات وهب رومية في كتاباته المختلفة، إلى جانب نظرات جابر عصفور الحداثية، ومحمد النويهي في تحليل النص النواصي، وما قدمته ريتا عوض في بعض تفسيراتها للطلل والعدد وغيرهما قد أسهم في إعطاء النص التراثي خصوصية متميزة من حيث بنيته وجمالياته، التي جعلت عبد الله الغدامي يقدم قراءة متفردة في فك شفرات النص التراثي، واستكنه أسرار، والوقوف عند دلالية النص من خلال دعوته الصريحة إلى القراءة التشرحية بالاعتماد على الوعي الحداثي الممزوج بالقراءة الصحيحة والدقيقة للتراث، لأنّ بعضا من القضايا المعاصرة والمفاهيم الأدبية إما أن يكون قد وقعت الإشارة إليها، أو تناولها في الدرس النقدي العربي القديم، ولكن نظرا لعدم قراءة التراث العربي أو استيعابه الجيد هو الذي أدى في أحيان كثيرة إلى التشويه والتقليل من مكانته.

انطلاقا من هذه النظرة تحاول هذه الورقة البحثية ممارسة نقد النقد في قراءة النص، سواء على مستوى القراءة أو إشكالات المنهج المتبع في هذه الدراسات، لأنّ إشكالية المنهج من شأنه تعطيل آليات القراءة الصحيحة، وتفسيره على غير وجهته السليمة، إما من خلال إسقاطات المنهج وقسرية آلياته، أو في عدم التحكم في المنهج، ولهذا السبب ينتج عن ذلك القراءة الشاذة أو الغريبة عن فضاء النص التراثي.

وعليه تحاول هذه الورقة الوقوف عند مفصل هذه القراءات، والإشارة إلى إيجابياتها وسلبياتها، مع تحديد طرائق البحث في التراث بالاستعانة إلى هذه المناهج الغربية الحداثية في إعادة قراءة التراث، وتبيان خصوصياته.

مدخل

دار لغط كبير في الآونة الأخيرة بين الدارسين والباحثين حول جدوى القراءة وفعاليتها في تفسير التراث العربي، من خلال تباين وجهات النظر، واختلاف مواقفهم النقدية، في التعاطي مع النص الأدبي القديم بالسلب أو بالإيجاب، وهو ما جعل الفعل القرائي فعلاً فيه كثير من الرؤى، لأنّ هناك من يعتقد أن القراءة فعل إنتاجي يعتمد على الكفاءات الحديثة، ويتعامل مع النصوص الآنية التي تواكب حركية المجتمع، وتتفاعل مع المتغيرات، وتأخذ في الحسبان كل معطيات التغيير والانتقال، وعليه فإنّ القراءة مرهونة بمستوى هذه الأشكال الهندسية الصاعدة أو المنحدرة، لأنّه من غير المعقول أن يكون الفعل القرائي خارج لعبة النص الآني الذي قد يفرز تعالقات ابستمية واجتماعية وثقافية وسياسية، وهو ما يعني أن هذا النص له تقاطباته على مستوى الاجتماع والسياسة والاقتصاد، وهناك من يرى بأن القراءة فعل إبداعي نقدي مفتوح عبر الزمان والمكان، وهي ليست خاصية معاصرة، بل إن جميع الشعوب عبر أزمنة مختلفة، وأماكن متقاربة أو متباعدة كانت لها رؤيتها الخاصة في قراءة النص وفهمه، وتأويله، ولم تتوقف القراءة عند شعب من الشعوب، ولم تكن حكراً على جيل دون غيره، ولا خاصية جماعات دون أخرى، بل إن القراءة إسهام عقلي في الفهم والتفسير، واختلاف الحكم القيمي على هذه القراءة وغيرها، ولكن تظل هذه القراءة مفتوحة على قراءات جديدة من شأنها أن تضيء جماليات على النص، ولكن دون أن تلغي القراءات السابقة، لأنّه مما لا شك فيه أن أي فعل قرائي هو وعي معرفي في درجة استيعاب لرؤى وتفسيرات الآخرين، لأن الذي يقرأ يعتمد بالأساس على وعي إبستيمي لحالة تشكّل العقل لدى هؤلاء الأفراد في لحظة إبداعهم، وهو ما يعني أن القارئ يحاول جاهداً إدراك هذه المستويات المعرفية المتمظهرة في الإبداع.

انطلاقاً من هذه الرؤية العقلية في فهم الأشياء واستيعابها والتعامل معها، وزاوية النظر إليها، نلاحظ أنه من المفيد أن نكون منفتحين على جميع القراءات، ولا نعلم إلى مصادرة الآراء، وممارسة الإقصاء لأي وعي معرفي في لحظة زمنية معينة، لأنّه قد ينتج عن أي استبعاد لأية قراءة عند جيل معين أو منطقة ما إقصاء لرؤية إبستمية معينة قد يكون فيها من التجربة ما يكون قادراً على الكشف عن تفكير جديد، وتوضيح بعض القضايا التي ربما أساء بعض الدارسين فهمها أو تأويلها، أو أن بمجرد الإقصاء نكون قد أسقطنا جانباً مهماً من التفكير العقلي لهذه الشعوب والأمم، ولأنّ الدارس بشر قد يعتريه الضعف أو النقص في لحظة ما، فإنّه من الضروري أن نمارس نقد النقد أو إعادة النظر في قراءة الآخرين من منطلق الكشف عن زوايا إضافية أو تجديدية أو تقصيرية في حق تلك الشعوب في ممارسة إبداعها، وهوايتها الجمالية والنقدية، بالإضافة إلى قناعتنا الخاصة بأن التفاعل الثقافي والأدبي بين الشعوب يُحدث إضافات وتجديدات على جميع الأصعدة والمستويات التفكيرية.

لأنّ التفاعل من شأنه تقديم رؤى جديدة إلى وعي الإنسان في الاستفادة منها في زمن حركته، ونشاطاته المعرفية والاجتماعية، وعليه دأب الإنسان عبر مراحل العقلية على مدّ جسور التواصل واللقاء بين الثقافات والشعوب وعياً منه بأن روافد التجديد والإبداع مرتبطة بالأساس بمدى التعلقات الأدبية بين الأمم، ولهذا كان حرص الإنسان على أن يمدّ يده إلى الآخر في لحظة وعيه وإبداعه، وهو الذي يكون سنداً له في بناء منظومته العقلية التي هي نتاج لمستوى التفاعل والتلاحم الاجتماعي والثقافي والأدبي لهذه الشعوب، عبر الأنواع الأدبية المختلفة، التي تُنتج بين الحين والآخر، ولا يمكن تفسير هذا التفاعل الثقافي على أنه مرحلة ضعف أو استسلام، بل على العكس، هو ذروة الوعي، وخطوة نحو التقدم، ونقطة انطلاق حقيقية للعقل، ليخرج من أسر أحادية التفكير إلى التلاحم على مستوى الأفكار.

بناء على هذا الطرح الإبستمولوجي فإنّ القراءة تفاعل ثقافي وأدبي بين الأفراد والمجتمعات في زاوية تحديد الأشكال المعرفية والجمالية من جهة، والكشف عن نقاط الإضافة والتجديد من جهة أخرى، وعليه، من غير المعقول أن نقدم حكماً قيمياً على بعض الشعوب في أن نستبعد قراءاتهم، أو دراسة إبداعهم، ولكن هذا يتم بأدوات إجرائية حدثية من شأنها تقديم إضافات جديدة بعيداً عن القراءة من أجل القراءة، أو المحاكاة، ولكن بغرض الكشف عن جوانب مضيئة في مسار الوعي البشري، وهو ما يحقق قفزة نوعية على مستوى التفكير الإنساني.

تماشياً مع هذه الرؤية نرى من المنطقي العودة إلى بعض القراءات في تعاطيها مع التراث العربي باختلاف مفاهيمها وطروحاتها النقدية، وآلياتها المنهجية المعتمدة في هذه القراءات، لأنّه لكل قراءة وجهة نظر منهجية معينة اتبعت مناهج حدثية في القراءة والتفسير والتأويل، وهو ما يعني أن مساحة من فارق الوعي المنهجي لهذه القراءات، هو الذي شكل هذه الإضافة، ولهذا تنحو بعض القراءات إلى تأويل قد تحمل في مظانها بعض القصور أو التجني من جراء تطبيق المنهج أو سوء توظيفه، أو في أن قصيدة القارئ كانت ترمي إلى الوصول إلى هذه النتيجة، مما جعل النص خارج دائرة المعنى.

من هذا المنطلق تغدو قراءة التراث العربي من منظور حدثي إسهاماً حقيقياً في خدمته، وإثرائه، وتقريبه من القراءة المعاصرة مع المحافظة على مسحته الجمالية في زمانه ومكانه، وهو ما يشكل خطوة إيجابية في التعامل مع التراث بعيون معاصرة بالاستناد إلى هذه المناهج النقدية المعاصرة التي قد تكشف عن مناطق مضيئة من جسد النص الأدبي، وعليه نحن بأمس الحاجة إلى استكناه أسرارهِ، والوقوف على تضاريسهِ، المختلفة التي شكل الإبداع العربي القديم عبر حقبة تاريخية متنوعة، ولأن التراث الأدبي العربي، حافل بهذه التنوعات الجغرافية كان لا بد على الدارس العربي أن يتحلى بالأدوات الإجرائية، والآليات المنهجية الحديثة قصد تقديم إضافة إلى جهود الدارسين

السابقين الذين ربما استوقفهم معالم جغرافية معينة، وأسقطوا من الذاكرة التراثية بعضاً منها كان يجب الوقوف عندها، وهذا الشيء هو الذي حفزني إلى العودة إلى التراث وقراءته وفق أنساق معاصرة من أجل تجديد مقاربة نصية لبعض القراءات المعاصرة في فهمها للنص الأدبي القديم وتأويلها، وهذا العمل يندرج ضمن سياقات نقد النقد لهذه القراءات الحداثية التي أحدثت تفاعلاً نقدياً، بين مستحسن، ومستقبح لبعض التخريجات التأويلية في الممارسة النقدية.

ولعلّ نظرة فاحصة للمتون النقدية العربية المعاصرة، وخاصة عند بعض الإنجليسيا العرب تقودنا إلى إجراء هذه المقاربة، ونحن على ثقة تامة بأن مثل هذه الدراسات تشكل أبعاداً جوهرية في حقل القراءات التراثية المعاصرة، وعليه نكون أمام حراك أدبي يتسم بالتفاعل، ويعكس في طياته الرؤية النقدية والجمالية لبعض الباحثين الذين توزعت مشاربهم الثقافية والأدبية بين التراث والمعاصرة، وأيقنوا أن السبيل لفهم التراث وتفسيره تفسيراً جاداً يتم بالاستعانة بالمقاربات المنهجية الغربية التي تتوفر على وسائل إجرائية منهجية، مهمة جداً، وهو ما يمكن القارئ من إدراك بعض التجليات للدلالات المضمرة.

من هنا كان اهتمام هذه الورقة البحثية بهذه المقارنة النقدية *approches critiques* في قراءتها المختلفة وتأويلاتها المتنوعة، وآلياتها المنهجية المتعددة، مع ممارسة نقد النقد لهذه القراءات سعياً إلى توضيح رؤية، واستكشاف دلالة، أو توجيه صحيح.

من هنا يكون الفعل الحوار في الأدب والفكر عاملاً أساسياً في استقطاب المعارف والأفكار في عالم لا يعرف السكون والثبات، لأن الذي يحكم هذه الأطر هو التغيير والتطور من موقع إلى موقع أكثر عمقاً وتشكيلاً من حيث الرؤية والفهم، إن هذه الصورة هي التي يجب أن يكون عليها المجتمع في ظل متغيرات سريعة من هنا يكون من الضروري «بناء حوار معرفي مسلح بإرادة متفائلة ومجابهة لتيار العدمية وفضاعة الفراغ الهادم، وإذا أخذنا بمفهوم الإنسان الأعلى الذي تحدث عنه نيتشه فما هو إلا محصلة ثقافية تحكمه إرادة واعية وقوية لا ينبغي أن نسلم لغرابة وعينا كله»^(١).

إذن التفاعل والحوار أساسان في العمل المثمر والجاد لتحقيق العملية المعرفية في مختلف مراحل حياة الأمة، ذلك أن الحوار يعمل على إحداث تجديدات على مستوى وعي الأفراد، لأن الشعوب الحية هي التي تؤمن بأن التقدم مرهون بمدى قدرة الإنسان على القراءة التفاعلية، واختلاف في وجهات النظر، وأن كل مرحلة قد تستدعي مستوى من الوعي في القراءة والتأويل، لهذا يحصل التفاعل بين الشعوب عبر الوسائل الثقافية، والأدوات المعرفية،

(١) أحمد يوسف، سيميائية التواصل وفعالية الحوار، الطبعة الأولى، منشورات الحوار، مختبر السيميائيات وتحليل الخطاب، جامعة وهران، الجزائر، ٢٠٠٤، ص ٦٣.

والآليات الإجرائية المنهجية، والأطر الفنية، وهذا لا يتحقق أولاً إلا بالمصالحة مع الذات، وثانياً أن تكون هناك قناعة بأن الآخر جزء من الذات، أو بتعبير آخر، فإن ما يمتلكه قد نجد فيه من الإيجابيات ما يعدّ استكمالاً حقيقياً، أو دينامية للوعي الذي يتخلق عند الأفراد، ويتباين بأشكال مختلفة.

قراءة جابر عصفور

ولعلّ دراسة كرونولوجية في تضاريس القراءات الحداثية للتراث العربي تحيلنا إلى أن هناك تبايناً على مستوى القراءة والتأويل، ذلك أن بعضاً منها لم يستطع التخلص من الأحكام المسبقة، أو أن تشكل الوعي بات خارج دائرة الفعل القرائي الحر «لأنّ أغلب الدراسات المتاحة عن التراث النقدي تكاد تترك في منطقة واحدة، محدودة من مناطق التراث النقدي، وتنظر إلى مادتها نظرة جزئية تفصل الظواهر عن سياقها، وتعالج معالجة نقلية اتباعية»^(١)، ربما يعود ذلك إلى أن هناك بعض القراءات ترى أن عملية قراءة التراث يجب أن تتم وفق هذه الضوابط التي تشكلت في السابق، وبالتالي لا مجال لإعادة النظر فيها وقراءتها على محمل المناهج الحديثة التي قد لا تتناسب مع وعي المبدع العربي.

إن هذه الرؤية المكرسة لهذه النظرة من شأنها أن تخلق في القارئ روح الاستنساخ، وعدم القدرة على الاختلاف، أو تقديم موقف قد يتعارض مع الطروحات السابقة، «وبقدر ما تشكل كل قراءة جديدة للتراث إنتاجاً لمعرفة جديدة، فإنها تشكل جانباً من الحياة الفكرية للمجتمع القارئ من حيث علاقات إنتاج المعرفة وأدواتها، ومن ثم تشكل جانباً من الحياة الاجتماعية لهذا المجتمع»^(٢).

انطلاقاً من هذا المفهوم فإنّ جابر عصفور لا يجد غضاضة من ممارسة فعل القراءة بوصفه إستراتيجية في زاوية النظر إلى الحياة والفن بطريقة جديدة، وهو ما يعني أن هذا الفعل بإمكانه أن يفتح آفاقاً، ويقدم دلالات مغايرة، قد تجعل من النص بنية للتأويل.

ويستدل على صحة ما ذهب إليه بقوله «من المؤكد أن القراءات التي قدمها المعاصرون من أمثال زكي نجيب محمود، وطيب تيزيني، وأدونيس، وحسين مروة، ومحمد عابد الجابري، وحسن حنفي، ومحمد أركون، وفهمي جدعان، وغيرهم من قراء التراث الفكري كلها إنجازات دالة من حيث مدلولها الذي يتصل بما أحاول تأكيده، وهو

(١) جابر عصفور، قراءة التراث النقدي، ط ١، دار كنعان، دمشق، ١٩٩١، ص ١٧ وما بعدها.

(٢) المرجع نفسه، ص ٤٥.

وحدة قراءة التراث من حيث فعل متحد في أصوله المعرفية، وإجراءاته المنهجية في كل مرة، فيتشكل فيها حدث من أحداث القراءة في كل حقل من حقول التراثية^(١).

ومعنى هذا أن تعدد القراءات سبيل إلى تجديد المعرفة، وإثراء للمدرجات العقلية، وتواصل بين الأفراد، وتأكيد لآليات الحوار الذي عن طريقه يتم التجدد والاستمرار، وبهذا فإنّ التعدد في القراءات لا يلغي بعضها بعضاً «إن العلاقة التفاعلية بين الأثر والمتلقي علاقة متميزة بمظهرين: الأول مظهر جمالي، يعكس أحكام قيمة تستند إلى المرجعية بين الباث والمتلقي، وهو ما يحيلنا على مفهوم الذخيرة عند آيزر، والثاني: تاريخية يتمثل في أن الاستيعاب المبدئي لا يفتر عن أن يغتني ويتطور...»^(٢)، وهذا ما دفع جابر عصفور إلى القول بأن قراءة التراث جهد معرفي ذاتي مرتبط بمؤسسة القارئ المعرفية والإيديولوجية لأنّ التراث بحسب جابر عصفور «تكوين وعي قارئه من حيث هو إنجاز إنساني له شروطه التاريخية وأنساقه المستقلة»^(٣)، التي تنفضي إلى مزيد من تجذر المعرفة وتجدها، ذلك أن كل قارئ يعمل على إنتاج المعرفة من وجهة نظر ذاتية، أسهمت مجموعة من الأنساق الثقافية والاجتماعية على صقل القارئ، وتجديد هويته المعرفية والجمالية من خلال الدلالات التي يشير إليها القارئ في قراءة النص فيتحوّل «معه المقروء إلى هيولي قابلة لتشكيل في أي صورة يريدّها القارئ»^(٤)، وعلى هذا الأساس «يتيح لنا مفهوم المعنى تأويلين يعكسان الجدل الرئيس بين الواقعة والمعنى؛ إذ يعني المعنى ما يعنيه المتكلم، أي ما يقصد أن يقوله، وما تعنيه الجملة، أي ما ينتج عن الاقتتان بين وظيفة تجديد الهوية، ووظيفة الإسناد»^(٥)، إن ما يذهب إليه بول ريكور هو إشارة واضحة على أن قصدية المتكلم لا تعني القارئ في تحديد المعنى، بل إن المعنى الذي يقوم المؤول بتحديدده هو الذي يسهم في تقديم إضافات جوهرية للنص، وتؤكد الدراسات أن النص المقروء «لا يمكن أن يتصف بالثبات أو ينحصر في مدلول واحد جامد»^(٦)، وربما هذا ما أشار إليه الجاحظ على أن «مدار الأمر والغاية التي إليها يجري القائل والسامع إنما هو الفهم والإفهام»^(٧)، وهذه إشارة واضحة من الجاحظ على أن النص تأسيس القائل والسامع، فالقارئ لا تقل قيمته عن المبدع، وعليه تكون القراءة فعلاً إنتاجياً لما قصد إليه النص من خلال تفكيك مجموعة من البنى، وإعادة بنائها وتشكيلها من جديد بعيداً عن قصدية المؤلف لأنّه «ليس السبب في مشكلة التأويل

(١) جابر عصفور، قراءة التراث النقدي، ص ٤٣.

(٢) إدريس بلمليح، القراءة التفاعلية، ط ١، دار توقيف، المغرب، ٢٠٠٠، ص ٥٦.

(٣) جابر عصفور، قراءة التراث النقدي، ص ٦٠.

(٤) المرجع نفسه، ص ٧٠.

(٥) بول ريكور، نظرية التأويل، ترجمة: سعيد الغانمي، ط ٢، المركز الثقافي العربي، بيروت، ٢٠٠٥، ص ٣٩.

(٦) جابر عصفور، قراءة التراث النقدي، ص ٧٠.

(٧) الجاحظ، البيان والتبيين، تحقيق: عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٩٩٨، ص ٧٦.

هو عدم إمكان نقل التجربة النفسية للمؤلف، بل يكمن السبب في طبيعة القصد اللفظي، ويدل تحطّي المعنى للقصد على أن الفهم يحدث في فضاء غير نفسي، بل دلالي نَحَتَ فيه النص نفسه منفصلاً عن القصد العقلي لمؤلفه...»^(١).

ولهذا يدعو جابر عصفور إلى مزيد من التفرد في القراءات من حيث التحرر من جميع الأفكار المسبقة، وعدم الانصياع إلى قصدية المؤلف، ويستدل جابر عصفور على أن المحاكاة طريق إلى هدم النص من خلال رفضه لقراءة محمد مندور لاتسامها بالتقليدية «وهنا يبدو لقراءة محمد مندور لعبد القاهر الجرجاني في النقد المنهجي، وفي الميزان الجديد في الأربعينيات أثر براق متكرر على قراءة الخمسينيات والستينيات والسبعينيات، حيث تتواصل اتباعية التقليد مراوغة خفية، براقة عصرية...»^(٢)، لأنّه بمجرد الوقوع في الاتباعية نكون قد أهملنا النص، وأسهمنا في تغييبه، على أن يكون له حضور في المعرفة المعاصرة، ولا يتحقق الاستمرار، وتتجدد المعرفة إلا حين «تجاوز هذا التراث في لحظاته التاريخية منطلق النقل الآلي، والتصديق الاتباعي، والاستهلاك السلبي للاستعارات المعرفية للآخر السابق عليه...»^(٣).

إن هذا الطرح الإبستيمي والمنهجي لجابر عصفور في مقارباته النقدية لبعض النقاد المعاصرين هو الذي جعله على يقين من الدعوة إلى إعادة تجديد معارفنا، من خلال هذه القراءات المتحددة والتي قد تحمل أكثر من إضافة وزيادة لأنّ «تراثنا أو تراث الآخر ليس جوهراً نقلياً اكتمل دفعة واحدة، أو دفعات في الماضي، فلم يسبق سوى تكراره أو إلغائه، وإنما هو بعض خبرة النوع الإنساني المرتبطة بشروطها التاريخية، والتي تقبل احتمالات الزيادة والتطور، أو التغير والتحول في الوقت نفسه»^(٤).

إن هذه النظرة النقدية لجابر عصفور لا تقدم موقفاً نقدياً واضحاً لمختلف القراءات فحسب، بقدر ما تُثير استفسارات تحتاج إلى مزيد من التعمق في القراءات، وهذا ما أشار بقوله «ولن نقوم بتقييم النوع الإنساني لو بدأنا من تراثنا أو من تراث الآخر قديمه وحديثه بوصفه البداية المطلقة أو النهاية المطلقة»^(٥).

يفهم من هذا الكلام أن جابر عصفور لا ينساق إلى تبني قراءة معينة ومحددة، بل يرى أن جميع القراءات هي تواصل معرفي، واستكمال منهجي، لأنّ الغاية المرجوة من فعل القراءة هو استشكاف دلالات جديدة تعمل على

(١) بول ريكور، نظرية التأويل، ص ١٢٣.

(٢) جابر عصفور، قراءة التراث النقدي، ص ٨١.

(٣) المرجع نفسه، ص ٩١.

(٤) المرجع نفسه، ص ٩٢.

(٥) جابر عصفور، قراءة التراث النقدي، ص ٩٢.

صياغة الوجود والفن بطريقة أخرى «نعتقد أن المعنى والعالم يستحقان أن يُعاد بناؤهما وفق الأسس الجامعة للحضارات التقليدية»^(١).

انطلاقاً من هذه الآراء النقدية الداعية للقراءة المتجددة والمتعددة تكشف أن قراءة جابر عصفور للتراث النقدي العربي هو إعادة تشكيل في الموقف والرؤية حتى تستجيب إلى أصول نظرية القراءة في استقبال النص، بعيداً عن الدوغماتية أو الهيمنة الإيديولوجية أو الانتماء الطبقي، وهو خاصية بعض الرؤى النقدية، التي لم تستطع التملص من الأحكام الجاهزة أو السياقات الثقافية والاجتماعية المهيمنة، ولهذا فتفعيل القراءة في هذه المظان أمر فيه كثير من الإيجابيات.

بناء على هذا الانقلاب الإستيمولوجي الذي حدث في بنية المجتمعات الغربية، والتطور الحاصل على مستوى الإجراء المنهجي، فإنه قد ترسخت الدعوة إلى مزيد من القراءة، وإعادة النظر في كثير من النصوص بغية الوصول إلى إنتاج الفهم، وتقديم إضافات جديدة، وهو ما شكل انطلاقة فعلية لبعض الدارسين العرب المعاصرين، فاستوقفهم المناهج النقدية الحداثية، واستهوتهم القراءة الجديدة، وتعززت لديهم القناعة، بضرورة هذا التوجه الجديد الداعي إلى توظيف هذه المناهج وخاصة منها النسقية في معرفة النص وقراءته، وتأويله، لأن الغاية من القراءة ليست في محاكاة آراء السابقين، واتباع نظراتهم، ومطابقة أحكامهم وتحليلاتهم فحسب، وإنما الغرض من القراءة إنتاج المعنى، والوقوف عند معنى المعنى، وهذه تعد إضافة، وليست تكراراً وتقليداً.

قراءة ريتا عوض:

تماشياً مع هذه الرؤية الجديدة في قراءة التراث العربي، وإعادة تشكيله من منظور حداثي تحاول ريتا عوض تقديم رؤية معاصرة في تحليل البكاء على الأطلال، فإنه شكل من أشكال الماء الذي يكون رافداً من روافد الحياة، ومنبعاً من منابع الخصب، إذ نعتقد بأن البكاء على الأطلال «تعويض عن الماء الذي حبسته السماء، ورفضت أن تروي الأرض المجدبة به، إنه صيغة أقوى من صيغ الاستسقاء، فإن لم يكن بمقدور الشاعر أن يلزم الطبيعة أن تجود بالماء فينفجر الماء من عينيه استمطاراً للسماء، وبرهاناً على أنه يملك زمام نفسه على الأقل»^(٢).

مما يلاحظ على قراءة ريتا عوض على أنها لا تستند إلى الموضوعية، وتفتقد إلى التحليل المنطقي حينما ترى أن البكاء على الأطلال تعويض عن الجفاف، ودعوة لتحقيق السقية، ولكن البكاء في حالات كثيرة هو دعوة للتوقف

(١) بول ريكور، صراع التأويلات - دراسة هيرمونطيقية، تعريب: منذر عياش، ط ١، دار الكتاب الجديد، بيروت، ٢٠٠٥، ص المقدمة.

(٢) ريتا عوض، بنية القصيدة الجاهلية، ط ١، دار الآداب، بيروت، ١٩٨٢، ص ١٨٧.

عند هذه اللحظة، والنظر في عواقبها، ولهذا يستوقف الشاعر صحبيه للمشاركة، وتخفيف من همومه، لأنّ التحليل النفسي يرى أن الإنسان كلما نقل أحاسيسه ومشاعره إلى الآخر، واستعطف قلبه، كلما تقلصت حدة المشاكل فهو بمثابة توزيع الهم على مجموعة من أجل مواساته في همومه، عوض أن يتحمل الفرد لوحده الهم وتفصيله، وتداعياته، الشيء الذي يعزز هذا الرأي أن الشاعر اندفع إلى البكاء لتأكيد حقيقة حجم الكارثة التي يعاني منها الإنسان، وكان يسعى من خلالها إلى أن يستعمل أصحابه ليشاركوه في أحزانه ثم تتوقف ريتا عوض عند العدد ثلاثة.

وتذهب في تفسيره إلى أن الشاعر «يعبر عن هم ذاتي، بل يشارك في فعل اجتماعي، ويستلهم تراثاً ثقافياً، ولعلّ من أسباب اختياره لثنية كون ألف المثنى توحى بالتسامي والارتفاع الذي يفترضه الوقوف، وتنسجم مع صورة القامة المنتصبة، بالإضافة إلى كونها تحقق العدد ثلاثة بإعلان وجود رفيقين صحبة الشاعر»^(١).

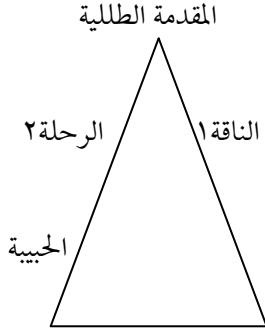
باعترادي أن العدد ثلاثة لا يعبر عن التسامي والارتفاع الذي تدعو إليه ريتا عوض، لأنّه لا يعكس حقيقة المسألة، لكن إصرار ريتا عوض يدفعنا إلى تفسيره تفسيراً وجودياً بأشكاله المختلفة «حتى ولو اعتقدنا أن العدد ثلاثة له بعد حضاري وديني في التراث الإنساني قبل مجيء الإسلام، إلا أن هذا لا يعطي تفسيراً منطقياً لتوظيف الشاعر عدد ثلاثة، ولا يعبر تعبيراً صادقاً عن هذا العدد، قد يحمل دلالات وأبعاداً لها علاقة وثيقة بالإنسان الجاهلي كونه يعيش الحدث كل يوم، وبالتالي فهو يرمز إلى الوجود الإنساني واستمراره»^(٢)، وعلى الرغم من معاناة الشاعر الجاهلي من الوجود والحياة والموت، إلا أنّ العدد ثلاثة لا يعبر عن هذه القضية بشكل يكون الأمر فيه أكثر منطقياً وعقلانياً، وربما يحمل العدد ثلاثة من خلال قراءتي تفسيراً آخر في مطلع القصائد الجاهلية، أن العرب قبل مجيء الإسلام لم يحظوا بمعرفة الأعداد، ولكن الإنسان الجاهلي كان يدرك ذلك ليس عن طريق الكتابة، بل عن طريق توظيف أصابعه في الدلالة على العدد ثلاثة.

ومن خلال صورة أصابع اليد الدالة على العدد ثلاثة تكشف أن هناك تقاطعاً هندسياً مع صورة الخيمة والطلل في شكله الهندسي، وبالتالي فالشاعر يعبر عن صورة الخيمة التي تحوي ذوات مهمة بالنسبة إليه لا يمكن الاستغناء عنها، ولا يمكن نسيانها، فالخيمة هي رمز الوجود، وعلامة دالة على بقاء الإنسان الجاهلي، وبمجرد أن ترفع

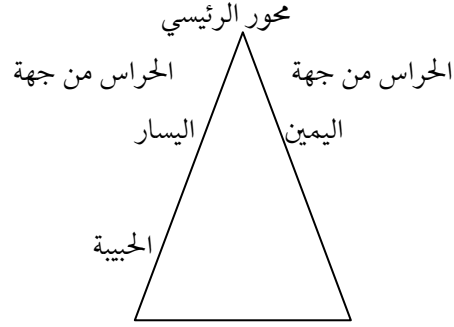
(١) المرجع نفسه، ص ١٨٦.

(٢) المرجع نفسه، ص ١٨٦.

الخيمة يصبح الأمر منتهياً، وتحلُّ معها الأطلال، وكأن العدد ثلاثة يرمز إلى الخيمة التي تسكنها الحبيبة، ويكون الرفيقان شاهدين على هذا المكان، الذي كان في يوم من الأيام يعج بالحياة والأحباب، وفي لحظة ما أصبح مقفراً. ولعلّ قراءة هندسية للمقدمة الطللية لوجدنا أن هذا الشكل الهندسي يحيلنا إلى هذه القراءات وهو كالآتي :



٢- شكل القصيدة



١- شكل الخيمة (الشكل)

إن قراءة واعية للشكل الهندسي نلاحظ أن بقاء الخيمة صامدة في مواجهة صروف الدهر وتقلباته يشبه بناء القصيدة الجاهلية من حيث إن كليهما يعتمد على أصل البدء، فالخيمة تعتمد في تثبيتها على محورين أساسيين، لأنّ هذا هو الذي يحميها ويحمي الحبيبة من كل خطر داهم، والأمر نفسه بالنسبة إلى القصيدة الجاهلية فهي تركز على مقدمة، وعادة ما تكون طللية وهي التي تكون بدء الرحلة الشاقة، لأن الطلل يستدعي بالضرورة الموقف الحزين الذي يحاول الشاعر من خلاله جمع عناصر القوة المؤدية إلى الرحلة، ثم ما يلبث إلا أن يبحث عن الناقة التي تستقله إلى الحبيبة، وهنا يجب أن ينتقي الشاعر أفضل النوق وأحسنها وأقدرها على المشي لأنّ الرحلة الشاقة تتطلب مزيداً من القوة وحشد الهمم ورباطة الجأش، حتى يتمكن الشاعر من إدراك حبيبة ارتحلت مع القبيلة بحثاً عن الكأ والماء وعناصر الحياة والوجود.

إن قراءة سيميائية للوشم في القصيدة الجاهلية تكشف على أن هناك تقاطعاً حميمياً، بين الوشم والطلل، إذ يحمل كلاهما دلالات وعلامات ترمز إلى الواقع الجاهلي المكبل بالتقاليد القبلية، والمشكّل من رؤية اجتماعية صارمة تعتمد فيما تعتمد عليه على ضوابط اجتماعية وطقوس قبيلة متوارثة التي تلغي الذات، بل تعمل على ذوبانها في الذات الجماعية.

والمتصفح للشعر الجاهلي يلاحظ أن الوشم منحصر فقط في المرأة دون الرجل، ذلك أن زوال الطلل أمر مستحيل، والأمر نفسه بالنسبة إلى الوشم، ولنتأمل في بيت طرفة بن العبد الذي يربط بين الطلل والوشم بقوله:

لخولة أطلال ببرقة تهمد تلوح كباقي الوشم في ظاهر اليد^(١)

يصور هذا البيت العلاقة بين الطلل والوشم، ويؤكد الشاعر على أن الطلل ليس أمراً منتهياً ومفرغاً من الأحاسيس والعواطف، بل يحمل قلوباً مفعمة بمواجع الحب ولوعة الفراق، وهذا ما نكتشفه من خلال إشارته الصريحة إلى أن حضور الوشم علامة سيميائية على استمرارية الحب، كما في قوله «تلوح كباقي الوشم في ظاهر اليد»، وهذا ما يؤكد على أن الوشم في ظاهر اليد رمز للفضاء المتخيل والفضاء الجغرافي، وبين هذين الفضاءين علاقة وثيقة ويلتقي لبيد مع هذه الفكرة، ويلقي الوشم بظلاله على الوجود والطلل.

أو رجع واشمة أسيف نؤوها كِفَفًا تعرّض فوقهن وشامها^(٢)

ولقد استبعد الشاعر الجاهلي الحديث عن الوشم عند الرجل لتأكيد قضية في غاية الأهمية، وهي أن الطلل رمز للرجولة، وتنبيه المحب إلى ضرورة بقاءه وفيها لهذا الحب مهما حصل من ظروف ومتغيرات، ثم يؤكد الشاعر على وشم ظاهر يد الحبيبة لأن انتقالها مع القبيلة في حلها وترحالها، أمر وارد في كل لحظة، ومن هنا توشم المرأة يدها لتربط بين الطلل والوشم، فهي حلقة رابطة بين المحب والمحبوب عن طريق الطلل والوشم، فبمجرد أن يكون الوشم في ظاهر اليد فهو علامة دالة على أن هذه المرأة تركت حبيباً متيماً في مكان ما، وهو ما يعزز عندها الصدق في المشاعر، ويرسخ لديها الإصرار على دوام التواصل بين المحبين، وبهذا يكون حضور الرجل قائماً على الأطلال، وحضور المرأة قائماً عبر الوشم، وتتجسد هذه العلاقة العشقية بين المحبين والعشاق.

بناء على هذا يصبح الوشم من الطقوس المتوارثة عند المرأة الجاهلية لأنه هو الذي يقوم بنقل حكايات المحبين عبر هذه الطرائق، لأنه هو جوهر الوجود الإنساني في الجاهلية، وكأن اليد الموشومة هي التي تبارك هذا الحب، وتدعوه بالاستمرار والحياة، وتبعث فيه الروح، وتنقله مع كل شخص يبارك التحية والتسليم، وهذا ما يتجلى في قول طرفة بن العبد «تلوح كباقي الوشم في ظاهر اليد».

ولقد وظف (ظاهر اليد) للدلالة على الظهور والبروز، ويوضح أن هذا الأمر ليس سراً، بل هو تجسيد لكل أشكال الطقوس الداعية إلى التواصل والوجود على الرغم من الممارسات التعسفية للعادات القبلية وتقاليدها.

(١) الخطيب التبريزي، شرح القصائد العشر، تحقيق: فخر الدين قباوة، المطبعة الشعبية للجيش، الجزائر، ٢٠٠٧، ص ٩٥

(٢) المصدر نفسه، ص ٢٠٧.

وبعدما حاولت ريتا عوض عرض آراء بعض النقاد والمحدثين بين مؤيد للوحدة العضوية في القصيدة الجاهلية، وناكر لها تخلص إلى القول «وكانت معلقة امرئ القيس محل اتهام خاص بالتفكك والاضطراب، بل إنها المثل الأساسي الذي يُضرب على انعدام الوحدة في الشعر الجاهلي، وقد رأينا طه حسين الذي أتهم بالتطرف في ادعاء الوحدة للقصيدة الجاهلية، يعرض تماماً من شعر امرئ القيس في حديث الأربعاء، ويرى في معلقته ذروة التكلف والتعمل اللذين لم يعرف لهما الشعر العربي مثيلاً في كتابه الأدب الجاهلي، وكذلك فإنّ محمد زكي العشماوي الذي أقره بوجود نواة لوحدة العضوية في بعض قصائد الشعر الجاهلي، ولا سيما معلقتي لبيد وطرفة، يجد أن معلقة امرئ القيس لا تتحقق فيها الوحدة، ويقدمها مثلاً على الاتجاه الفني النقيض.

وتخلص ريتا عوض إلى محاولة تقديم رؤية جديدة في النظر إلى القصيدة الجاهلية على أساس الوحدة العضوية بالمفهوم الغربي، بأن القصيدة الجاهلية «بنية فنية متميزة مما أسميته بالوحدة البنائية، وهي الوحدة المعارضة لما اضطلع النقد الرومنطقي الغربي على تسميته بالوحدة العضوية... وهي نظرة تجعل النمو العضوي تعريفاً وحيداً للفنون وتسقط كل ما عداها، بل الوحدة البنائية أسلوب في التعبير الفني له شرعيته وله مبرراته كما للوحدة العضوية شرعيتها الفنية، ومبررات وجودها، وله قيمته الفنية، وهي قيمة لا تتدنى عن قيمة الفن العضوي».

انطلاقاً من هذه النظرة فإنّ ريتا عوض تجد ما يقرر وجود الوحدة في القصيدة الجاهلية، ولكن تختلف في تسميتها عن المفهوم الغربي، وهذه قراءة جادة تعكس قدرة الكاتبة ريتا عوض على إيجاد تفسيرات مخالفة لطرولات السابقين.

وعلى الرغم من أن محمد زكي العشماوي قد قدّم آراء لمجموعة من النقاد والمعاصرين لمفهوم الوحدة في القصيدة الجاهلية بين منكر ومؤيد لوجودها، إلا أنّ هذا لم يمنعه من إبداء رأيه، رافضاً فكرة الوحدة العضوية في القصيدة الجاهلية بقوله «ونحن عندما نقرر خلو القصيدة القديمة من الوحدة العضوية، إنما نضع في اعتبارنا جملة من العوامل تتصل بالبيئة العربية القديمة، من حيث طبيعتها الجغرافية، ومن حيث حياتها الاجتماعية والاقتصادية... إلخ، فإنّ دراسة الحياة العربية قبل الإسلام في شتى نواحيها المختلفة فكرية واجتماعية وسياسية وجغرافية هي المنهج الوحيد الذي يكشف للباحث عن الأسباب التي جعلت القصيدة العربية القديمة تتخذ هذا شكلاً دون سواه، وتتجه هذا الاتجاه في بنيتها وشكلها ومضمونها»^(١).

ولكن محمد زكي العشماوي يعبر عن موقفه بشكل أوضح فيما يقوم بتحليل قصيدة لبيد بقوله «وإذا أرجعنا النظر مرة أخرى إلى معلقة لبيد أنتهينا من تحليل أبياتها ومقطعاتها فإننا نستطيع أن نجد فيها تلك الوحدة العضوية

(١) محمد زكي العشماوي، قضايا النقد الأدبي بين القديم والحديث، دار النهضة العربية، بيروت، ص ١٢٥ - ١٣٧.

التي تمثل روح العصر بعامة والتي تكشف في صدق عن إدراك لبيد وتصوره الصحيح لموقف الإنسان ومصيره في عصر كان فيه المصدر الحقيقي لفكر العصر وسلوكه ونظامه الاجتماعي وطبيعة العلاقات بين أفرادها، والباحث المؤول لأحد العواطف وأقواها أثراً في نفوس الناس»^(١).

قراءة وهب رومية:

ويقدم الناقد وهب رومية قراءة متميزة للشعر العربي القديم، ويستوقفه، بيت المتنبي القائل:

يُطَمِّعُ الطير فيهم طول أكلهم حتى تكاد على أحيائهم تقع^(٢)

«لا مناص إذن من الإقرار بأن بين الطير والحروب علاقة وثيقة، وبأن بينها وبين الدهر علاقة تلوح من وراء قصيدة (الأفوه)».

ولم يكن تأويل الرؤيا في سورة يوسف عليه السلام بعيداً عما نحن فيه.

لقد ظلت الطير تتبع هذه الطعائن كما تتبع جيش الأفوه وجيوش الغساسنة، وظلت تنتفض على هذه الطعائن وتحفظها»^(٣).

ولا شك أن هذا التفسير الحداثي يقدم تعليلاً لعلاقة الطير بالحروب، وهذا يعدّ قراءة جديدة في تفسير بعض الأشعار العربية التي حملت معها محمولات هذا الترابط، بين شيئين، في البدء قد يكون من باب الغرابة، ولكن مع قراءة جديدة نكتشف دلالات جديدة تعيننا على إيجاد بعض الحلول، والإجابة عن بعض الأسئلة التي طالما أرقتنا، وعلى هذا الأساس لا يعجب وهب رومية بقراءته، ويتخذها نموذجاً فريداً، وفي المقابل يستبعد قراءات الآخرين فحسب، بل يعلي من شأن كل القراءات التي تكون إسهاماً حقيقياً في إثراء الدراسة «ولا يملك المرء إلا أن يقدر هذه الجهود المضنية التي يبذلها النقاد والباحثون العرب في محاولة تأصيل هذا المنهج - على ما بينها من فروق - يحاولون تعزيزه وتثبيته، ويدحضون المناهج الأخرى في نبرة تعلو أحياناً حتى توشك أن تكون هجوماً صريحاً، وتحفّ أحياناً حتى تكاد تنقلب همّاً ووشوشة»^(٤).

إن تعدد القراءات وتنوعها وتمايزها نابع أصلاً من اختلاف المناهج النقدية المهيمنة على هذه القراءات، ولهذا تشكل وتتجدد تبعاً للآليات المنهجية في القراءة والتفسير، وهو ما يعكس جانباً من أن هناك نظرة حداثيّة عند بعض

(١) المرجع نفسه، ص ١٩١.

(٢) المتنبي، ديوان، شرح العكبري، دار المعرفة، بيروت، ج ٢، ص ٢٢٥.

(٣) وهب رومية، شعرنا القديم ونقدنا الجديد، عالم المعرفة، مارس، ١٩٩٦، ص ٢١٦.

(٤) وهب رومية، شعرنا القديم ونقدنا الجديد، ص ٣٩.

النقاد والمعاصرين في فهم النص وتأويله، كل بحسب إمكانياته المنهجية، وكفاءاته النقدية والجمالية، ولكن يجب ألا نبهر بجميع القراءات، بقدر ما يجب أن نمارس عليها نقد النقد، مالها ينبغي الإشادة به، وما عليها ينبغي الإشارة إليه مع تقديم المبررات المنهجية والنقدية في قصور الأشياء، والتعامل معها.

قراءة عبد الله الغدامي:

باعترادي أن ما يطرحه عبد الله الغدامي في قراءته للشعر العربي ولا سيما المدحي فيه على أساس أنه نوع من النفاق والشحاذة والكذب فيه كثير من المبالغة حينما يقول «لا ريب أن الاختراع الشعري الأخطر في لعبة المادح والممدوح قد جلبت معها منظومة من القيم النسقية انغrust مع مرور الزمن تشكل صورة للعلاقة الاجتماعية فيما بين فئات المجتمع... كلهم قبلوا ويقبلون لعبة التكاذب والمنافقة ودخلوا مشاركين في هذه اللعبة، واستمتعوا بها حتى أصبح ديدنا ثقافياً واجتماعياً مطلوباً ومنتظراً، وهي اللعبة الجمالية الأكثر فاعلية في الشعر العربي أيام عزه...»^(١)، وهذا التأويل عند الغدامي مبني على أن المتبني نموذج للشحاذة والكذب، وهو ما يفتقر إليه الغدامي من أدلة، وقرائن تجعل من قراءته مبرراً لهذه النظرة وخاصة أنه تمادى في الخط من شأنه حينما يفسر رأي الجاحظ في عيب الشعر على أساس الصنعة الشعرية فحسب، بل من منطلق أنها «تدل على رابطة الشعر والشحاذة»^(٢).

ولم يقف عبد الله الغدامي عند هذا الحد فحسب، بل تجاوزت دعوته إلى القول بأن في الشعر العربي إلى جانب صفات سامية، هناك «صفات أخرى لها من الضرر ما يجعل الشعر أحد مصادر الخلل النسقي في تكوين الذات وفي عيوب الشخصية الثقافية، ولنتصور الصور الثقافية التالية:

- ١ - شخصية الشحاذ البليغ (الشاعر المادح).
- ٢ - شخصية المنافق المثقف (الشاعر المادح أيضاً).
- ٣ - شخصية الطاغية (الأنا الفحولية).
- ٤ - شخصية الشرير المرعب الذي عداوته بئس المقتنى (الشاعر الهجاء)^(٣).

من خلال تحليل بنية هذا النص، والوقوف عند تداعيات هذه الأفكار، فإنه يتأكد لنا من أن هذا النص محمل بشحنات استفزازية لتفسير غرضي المدح والهجاء، إلى جانب أن هناك إيماءات تكاد تكون صريحة في أن شعر المدح

(١) عبد الله الغدامي، النقد الثقافي، ص ٩٤.

(٢) المرجع نفسه، ص ٩٥.

(٣) عبد الله الغدامي، النقد الثقافي، ط ١، المركز الثقافي العربي، المغرب، ٢٠٠٠، ص ٩٩.

عند المتنبي هو بهذا المستوى، ويبدو أن الغذامي كان ينحو بالشعر منحى بلاشير منصل أخلاقياً بعيداً عن المتعة الجمالية، التي يجب أن يتوفر عليه النص.

وفي بعض الأحيان قد يسوق الغذامي بعض المقولات الجاهزة، ويفسرها على أساس مسلمات من ذلك قوله: «إذ لا يمكن للمداح إلا أن يكون فردياً متمصلاً ولا بد أن يكون كذاباً ومبالغاً، ولا بد أن يصور الباطل في صورة الحق، ولا بد أن ينتظر مقابلاً مادياً كتمن لكذبه البليغ»^(١)، إن في هذا التفسير مبالغة صريحة في أن نعد كل مدح كذباً، وهذا يناقض ما عرف به زهير بن أبي سلمى، وقد أوقعت قراءة الغذامي لموقف الجاحظ من الشعرية «بأن للعرب فضلاً على غيرهم لأنهم أهل بديهة وغيرهم أهل مطاولة للمعاني»^(٢)، ويرى أن الجاحظ «لا بد أن يقول هذا لأن الشرط النسقي الذي يفضل اللفظ على المعنى يستلزم الإعلاء من البديهة، لأن المعنى يحتاج إلى التفكير والتدبر بين اللفظ ومقوم بديهي»^(٣).

وهذا التفسير غير صحيح، ذلك أن الجاحظ لم يكن من أنصار اللفظ على المعنى، بل من أنصار اللفظ والمعنى معاً، ولأن الغذامي مرتبط (بفكرة النسق) لم يجد سبيلاً لتغليب فكرته سوى أنه يتكئ على ذلك، ويرر على أن الجاحظ من دعاة تفضيل اللفظ على المعنى، لتكون فكرة النسق عنده صحيحة، وهذا الكلام غير صحيح، ذلك أن النسق عند الغذامي أساس كل شيء؛ ولهذا ذهب في قراءته للتراث العربي وفق هذا النص.

إن المتأمل لأي نص يحمل أكثر من دلالة على مستوى الوسائل الإجرائية من جهة، وعلى مستوى الأنساق من جهة أخرى، وهو ما يعني أن التأويل يحتاج إلى إعادة صياغة لأي خطاب انطلاقاً من مجموعة الأنساق، إلى جانب إستراتيجية القراءة على حد تعبير أيزر، وقد تجلّى تفسير الغذامي حينما عدّ الشاعر البدوي «شاعر جماعة، ولذا فإنّ الذات الشعرية هي الذات القبيلة (النحن القبيلة)، ومثال: دريد بن الصمة مثال نموذجي دال ينص على إندماح الفرد بالجماعة اندماجاً كاملاً، وهو إن رأى أن قومه على خطأ فإنه يظل معهم، ولا ينشق عليهم...»^(٤)، وهو ما يتعارض مع فكرة الصعاليك الذين ثاروا على نظام القبيلة، ومن قبل تجلّى هذا الخرق عند عنتر بن شداد

(١) المرجع نفسه، ص ١١٨.

(٢) الجاحظ، البيان والتبيين، ج ٣، ص ٤٠٤.

(٣) عبد الله الغذامي، النقد الثقافي، ص ١٣٧.

(٤) عبد الله الغذامي، النقد الثقافي، ص ١٤٧.

حين عبّر عن حبه لعبلة، وقد تجاوز بذلك تقاليد القبيلة وقيمها، لاسيما أنه عبد لا يحق له التعبير عن حبه، ومن ثم فإنه قد خرق جميع الأعراف والتقاليد القبلية.

إن فكرة النسق هي التي هيمنت على قراءة الغدامي وتأويلاته المختلفة، ولهذا في بعض الحالات تكون غير مقنعة، أو تفتقد إلى ما يبرر فاعليتها، ويقدم عبد الله الغدامي حكماً نقدياً في غاية المبالغة، من حيث «إن الثقافة العربية تمنح المنزل الأعلى لأسوأ أنواع الشعر من حيث القيمة الإنسانية، فالشعر/الفحل هو شعر المديح والهجاء والفخر، ومن يعجز عن هذا فهو ربع شاعر...»^(١)، ويحاول الغدامي عرض مجموعة من الآراء لبعض النقاد القدماء الذين استحسّوا شعر المديح والهجاء، وفي المقابل استقبحوا التشبيب، وقد خفي عن الناقد عبد الله الغدامي أن التشبيب ليس غرضاً قائماً بذاته، بقدر ما هو مقدمة للقصيدة العربية، ويعد فاتحة النص الشعري الذي يجعل القلوب أكثر ميلاً واستعداداً للسمع لهذا النص الشعري، ولهذا يرى عبد الله الغدامي «أن الغزل عبء على الشاعر الفحل»^(٢).

إن البيئة العربية القديمة هي التي حددت نموذج الفحولة الشعرية نظراً لارتباط الإنسان ببيئته ذات أنساق ثقافية واجتماعية معينة، وفي عصر أصبح من الضروري على الإنسان العربي ليحمي ذاته وغيره كان من الطبيعي، أن يكون تلقيه للنص الشعري من هذه الزاوية منطلقاً فكرياً نابغاً من خصوصية الانتماء، ولهذا لا يمكن بأي حال من الأحوال النظر إلى هذا النموذج الشعري بهذه الطريقة، ولا يمكن فهمه إلا إذا وضع في زمن إبداعه، لأن كثيراً من الأفكار قد تتغير بتغير الزمان والمكان.

ويواصل عبد الله الغدامي تفسيره للنسق الذي يمثل نموذج المتنبّي، ويرى على أن المتنبّي «شاعر مكتمل النسقية، فهو أقل الشعراء اهتماماً بالإنسان وتحقيراً له، فهو الذي هزأ بالحب والتشبيب: أكل فصيح قال شعراً متيمم، وغير فؤادي للغواني رمية»، وللخلود مني ساعة ثم أنثني «وهو الشاعر المفرط في ذاتيته، وفي أنه الطاغية، وفي تحقيره للآخر»^(٣).

من المؤكد أن المتنبّي قد كان موقفه واضحاً من الغزل باعتباره رجلاً منشغلاً بقضايا أكبر ممن تتجه أنظاره إلى الغزل، ولكن هذا الموقف أخرجه عبد الله الغدامي عن سياقه، من حيث قراءته خارج دائرة زمنية الإبداع، وهو ما

(١) الجاحظ، البيان والتبيين، ج ٣، ص ١٥٩.

(٢) عبد الله الغدامي، النقد الثقافي، ص ١٥٩.

(٣) المرجع نفسه، ص ١٦٨ وما بعدها.

يعدُّ خرقاً صريحاً في القراءة والتأويل التي يتبناها الغدامي، ولا يتوقف الناقد عبد الله الغدامي عند هذا الحد فحسب، بل يجعل من المتنبي نموذجاً للنسق من خلال اختياره للبيت.

إن كان يجمعنا حبُّ لغرته فليت أنا بقدر الحب نققسم^(١)

ويخلص الناقد إلى القول بأن المتنبي في هذا البيت يجسد بدقة مفهوم الجملة النسقية «حيث ترد جملة (حب لغرته) وهي جملة تحمل دالتين نسقيتين إحداهما ظاهرية وتعني محبة (الشاعر للمدوح (غرته) وهذا ظاهر دلالي خداع، تأتي جملة (حب لغرته) لتعني وتؤكد الشاعر بالملل وخيار العطايا التي يأمل منها النصيب الأكبر...»^(٢)، لو سلمنا جدلاً بأن حب المتنبي لسيف الدولة كان مرتبطاً بالمال في مدائحه، فكيف السبيل إلى إيجاد أجوبة على بعض الأسئلة التي ما زال البحث في تفاصيلها أمراً ضرورياً، ولعلَّ أهمها لماذا رفض المتنبي مدح الوزيرين الصاحب بن عباد والمهلب على الرغم من رغبتهما الكبيرة في إصرارهما في مداح المتنبي لإعلاء من مكانتهما؟ الموقف الثاني المتمثل في موقف المتنبي من كافور الإخشيدي، الأمر الثالث لقد قال المتنبي في معرض حديثه عن علاقته بسيف الدولة وهو بشيراز:

فهمتُ الكتاب يا أبر الكتب فسمعاً وطاعة لأمر أمير العرب^(٣)

إن قراءة متأنية لهذا البيت تحيلنا إلى دالتين مختلفتين واحدة، خفية ويومئ إليها الصدر من البيت وأما الظاهرة فيشير إليها العجز لأمر أمير العرب.

ثم يقرر الناقد عبد الله الغدامي هشاشة النسق الثقافي بوصفه نسقاً مشبعاً بالعيوب والمساوئ، «وإذا كان ما يحدث لدى من نعدّه أهم الشاعر عربي على مدى العصور فهو يبيّن مدى تجذر النسق ومدى تمثيله الثقافي لضميرنا الثقافي المتشعرون والمتلبس بالنسق بكامل عيوبه، وما الجماليات إلا أدوات للمخادعة والمخاتلة الثقافية»^(٤).

إن إيمان الناقد عبد الله الغدامي بجدوى النسق الثقافي في تحديد بنيات النص، بالاعتماد على إستراتيجية واضحة في استقراء النص من خلال مركزية النسق بوصفه الآلية الكاشفة عن الدلالة، هو الذي عزز في نفسه مفهوم النسق

(١) المتنبي، الديوان، ج ٣، ص ٣٦٤.

(٢) عبد الله الغدامي، النقد الثقافي، ص ١٧٠.

(٣) المتنبي، الديوان، ج ١، ص ٩٦.

(٤) عبد الله الغدامي، النقد الثقافي، ص ١٧٦.

ووظيفته المثالية، وهو بهذا يضع النقد الثقافي على هرم سلم القراءة الحديثة في استكناه أسرار النص، ومن خلال هذا الشكل يستبعد كل الجوانب المشكلة لبنية النص، وعلى الرغم من هذا، فإنّ هناك بعض الإيجابية في النسق، ولكن ليس بالمفهوم الذي ذهب إليه الغدامي في تفسيراته للنص وقراءاته للتراث الأدبي العربي، وإنما باعتباره طرفاً مهماً في تحديد بنية النص ودلالته، ولهذا نراه في بعض الأحيان يطرح النص من كينونته ليضعه في كينونة أخرى، مخالفة لطبيعة النص في بداية وجوده وتشكله، وهو ما يعني أن النص يتحدد من خلال الكينونة الأولى، ولكن لا مانع من القراءة التأويلية في ضوء الأنساق الثقافية مع الحذر الشديد في القراءة.

انطلاقاً من هذه النظرة يبدو أن الناقد عبد الله الغدامي كان تركيزه منصباً على عناصر الوظيفة النسقية في تشكيل المنهج الثقافي محاولاً إعطاؤها أهمية كبيرة، ولكن من المرجح أن يكون الغدامي قد استفاد من محاضرات دي سوسير في تحديد مصطلح النسق من جهة، وأنه يحاول إبطال مفهوم السياق contexte في تحديد التواصل من جهة أخرى، لأنّ النسق «يتحدد مفهومه أكثر عندما تثار علاقته بالبيئة، ومن هنا تفشل أي محاولة لتعريفه إن هي أهملت الملابس السياقية التي تربطه بجملة من المفاهيم والمصطلحات، ومن أهم هذه المفاهيم والمصطلحات علاقة النسق بالوظيفة»^(١).

قراءة عبد العزيز حمودة:

إن هذه التصورات المنهجية التي قدّمها الغدامي في تبنيه للنقد الثقافي في قراءة التراث الأدبي، جعلت عبد العزيز حمودة يقف موقفاً صريحاً من بعض الحداثيين، وعلى رأسهم الغدامي من خلال تعسفهم في توظيف المناهج النقدية الحداثيّة في تفسير النص، وهذا يرجع إلى اعتماد النقد الحداثي على الغموض من منطلق أنه مرتبط «بمدارس الفلسفة الألمانية في الدرجة الأولى وحينما يتعمده الحداثي الغربي فإنّ ذلك يرجع في المقام الأول إلى الرغبة الواعية والمدرّكة في أن يلفت النص النقدي النظر إلى نفسه على حساب النص الإبداعي»^(٢)، وهذا ما قاد الناقد عبد العزيز حمودة إلى مهاجمة كمال أو ديب من خلال بعض المفاهيم والمصطلحات التي يستعملها بقوله «وإلى هذا الخليط من سوء

(١) أحمد يوسف، القراءة النسقية، ط ١، منشورات اختلاف، الجزائر العاصمة، ٢٠٠٣، ج ١، ص ١١٩.

(٢) عبد العزيز حمودة، المرايا المقعّرة، عالم المعرفة، مطابع الوطن، الكويت، أوت، ٢٠٠١، ص ١١١.

الفهم تزحف بعض المفاهيم الأخرى التي تعني أشياء يحملها الحداثيون العرب أكثر مما تطيق مثل "الفراغ"، والفجوة مع ما يصاحبها أيضاً من سوء الفهم وسوء التطبيق.

ثم لا يتوقف عبد العزيز حمودة عند هذا الحد فحسب، بل يأخذ بعض كتابات الغدامي نموذجاً لنقد النقد من خلال بيت المتنبي المشهور

أعيدها نظرات منك صادقة أن تحسب الشحم في من شحمه ورم^(١)

يلحق الغدامي على هذا البيت بقوله «فإنه يطلق البيت معلّقاً في الهواء معتمداً بذلك على فهمنا لأبعاد إشارات هذا البيت، وهو لا يريد منا أن نفهم المعنى الموجود في هذا القول، ولكنه يريدنا أن نفهم الغائب عنه أي دلالة المجازية...»^(٢).

إن هذا التفسير هو الذي دفع الناقد عبد العزيز حمودة إلى ممارسة نقد النقد معلّقاً على موقف الغدامي بقوله: «إن كلمات الغدامي في نقد بيت المتنبي أو تفسير تغري بنقد آخر من نوع نقد النقد لأنها تجسد المنحى الذي وصلنا إليه في سط شعر بسيط من ناحية وفي تجاهل واضح لمصطلح نقدي عربي جاهز يعتبر واحداً من أقدم المصطلحات العربية من ناحية ثانية»^(٣).

ويقدم عبد العزيز حمودة مصطلحاً نقدياً يكون بديلاً لمفهوم الحضور والغياب وهو معنى المعنى بقوله «وبدلاً من التحول الطبيعي من المعنى إلى معنى المعنى وهو مفهوم لغوي آخر قديم قدم البلاغة العربية...»^(٤).

إن ممارسة عبد العزيز حمودة لنقد النقد للكتابات النقدية العربية المعاصرة في مقارباتها للتراث الأدبي العربي وفق أدوات غربية، هو الذي أدى به إلى تحديد أسباب هذا الفشل الذريع في قراءاتهم المتنوعة مشيراً إلى أن الغدامي قد سبق بعض الحداثيين العرب في تبينه للتفكيكية حتى «قبل أن يتحول كمال أبو ديب نفسه إلى التفكيكية متعاملاً مع مصطلح نقدي لم يكن قد نُقل إلى العربية أو على الأقل تُبِت في العربية، وفي الوقت نفسه لا بد أن عبد الله

(١) المتنبي، الديوان، ج ٣، ص ٣٦٦.

(٢) عبد الله الغدامي، الخطيئة والتفكير، ط ١، النادي الأدبي الثقافي، المملكة العربية السعودية، جدة، السعودية، ١٩٨٥، ص ٨١.

(٣) عبد العزيز حمودة، المرايا المقعرة، ص ١٢٤.

(٤) المرجع نفسه، ص ١٢٥.

الغذامي أدرك خطورة الهوة اللانهائية التي يمكن أن تؤدي إليها إستراتيجية التفكيك وفلسفة التأويل الألمانية التي قامت عليها»^(١).

هذا السقوط الحر في أحضان الحداثة الغربية هو الذي أدى بالنقد الحداثي العربي إلى تشويه النص في المقاربات التي يقومون بها «إن التحول في اتجاه الحداثة وما بعد الحداثة الغربيتين خلق الفراغ بقدر ما أكده، فشعار القطيعة المعرفية مع التراث خلق فراغاً أدى إلى تبني الفكر الغربي كبديل ملء الفراغ الجديد...»^(٢).

من المؤكد أنه حينما يكون الفراغ مطمحاً للناقد في كسبه دلالة حتى ولو كان على حساب النص الأصلي، وهو ما شكّل بالفعل هاجساً كبيراً لدى النقد الحداثي العربي حينما تبنى بعضهم هذا المنهج في الدراسة.

اتساقاً مع هذا الهجوم على النقد الحداثي العربي في مقارباته للنص الإبداعية، كان يفترض أن يكون هناك بديل يقدمه عبد العزيز حمودة ما دام الواقع «تنظيراً للنقد وتطبيقاً له كان يؤكد دائماً أن الثنائية جوفاء مفرغة تماماً من المعنى...»^(٣).

وفي ظل هذا التهجم على هذه القراءات النقدية يطل علينا عبد العزيز حمودة بالدعوة إلى نظرية لغوية ونقدية الأولى «النظرية اللغوية الحديثة: والثانية النظرية الأدبية العربية، وراح عبد العزيز حمودة يستعرض أركان النظريتين، ولم يقدم نظرية نقدية عربية خالصة لها قوامها الجمالي والمنهجي، بل خلص إلى ما بدأ به ثورته على النقد الحداثي العربي بقوله «لم تكن الثقافة العربية مفلسة، ولم يكن العقل العربي قط متخلفاً، كل ما حدث أننا في انبهارنا بإنجازات العقل الغربي وضعنا إنجازات البلاغة العربية أمام مرايا مقعرة صغرت من حجمها وقللت من شأنها»^(٤).

واعتقد أن نفس قراءات الحداثيين العرب كان يفترض أن يضع الناقد عبد العزيز حمودة أمام تحدٍ كبير وهو البحث عن الآليات المنهجية في تفسير التراث الأدبي وتأويله عبر الأدوات الإجرائية الكفيلة بتقديم إضافات جديدة من منطلق أن النص معطى دلالي يخضع دوماً إلى مزيد من التأويل، وعليه فإنه لا يُعَدُّ جهد المجددين، ولا نقل من

(١) المرجع نفسه، ص ١٤٥.

(٢) عبد العزيز حمودة، المرايا المقعرة، ص ١٩٥.

(٣) المرجع نفسه، ص ١٩١.

(٤) المرجع نفسه، ص ٤٨١.

هذه المقاربات، بل على العكس إن هناك بعض القراءات تتمتع بالجرأة الأدبية، وتستند إلى الإجراء المنهجي النقدي الحداثي الكفيل بإيضاح ما غُمِضَ، وتفسير ما التبس من النص، ولهذا فإنني مع بعض الاختراعات على بعض التأويلات، إلا أنني أقر بأنها بحاجة ماسة إلى مثل هذه المقاربات الحداثية مع تطعيمها بجهود النقاد القدماء في بعض تخريجاتهم المنهجية وقراءتهم التأويلية.

وفي الأخير نخلص إلى أن جهود بعض الأنتلجنسيا العرب في قراءة التراث العربي من منظور حداثي، أسهم في تجديد المعرفة وربط الحاضر بالماضي، انطلاقاً من أن القراءة نشاط معرفي متجدد، لا يتوقف عند جيل، وتظل هذه القراءات قابلة للنقاش من حيث إنها ليست البداية المطلقة، ولا النهاية المطلقة، بل هي فعل معرفي داخل زمان ومكان يندفع إلى إعادة النظر فيه من حيث الدلالة، ذلك أن النص يحمل أكثر من دلالة عند كل قراءة.

قائمة المراجع والمصادر

١. أحمد يوسف، سيميائية التواصل وفعالية الحوار، الطبعة الأولى، منشورات الحوار، مختبر السيميائيات وتحليل الخطاب، جامعة وهران، الجزائر، ٢٠٠٤.
٢. أحمد يوسف، القراءة النسقية، ط١، منشورات اختلاف، الجزائر العاصمة، ٢٠٠٣.
٣. إدريس بللمليح، القراءة التفاعلية، ط١، دار توبقال، المغرب، ٢٠٠٠.
٤. بول ريكور، صراع التأويلات - دراسة هيرمونطيقية، تعريب: منذر عياش، ط١، دار الكتاب الجديد، بيروت، ٢٠٠٥.
٥. بول ريكور، نظرية التأويل، ترجمة: سعيد الغانمي، ط٢، المركز الثقافي العربي، بيروت، ٢٠٠٥.
٦. جابر عصفور، قراءة التراث النقدي، ط١، دار كنعان، دمشق، ١٩٩١.
٧. الجاحظ، البيان والتبيين، تحقيق: عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٩٩٨.
٨. الخطيب التبريزي، شرح القصائد العشر، تحقيق: فخر الدين قباوة، المطبعة الشعبية للجيش، الجزائر، ٢٠٠٧.
٩. ريتا عوض، بنية القصيدة الجاهلية، ط١، دار الآداب، بيروت، ١٩٨٢.
١٠. عبد العزيز حمودة، المرايا المقعرة، عالم المعرفة، مطابع الوطن، الكويت، أوت، ٢٠٠١.
١١. عبد الله الغدامي، الخطيئة والتفكير، ط١، النادي الأدبي الثقافي، المملكة العربية السعودية، جدة، السعودية، ١٩٨٥.
١٢. عبد الله الغدامي، عبد الله الغدامي، النقد الثقافي، ط١، المركز الثقافي العربي، المغرب، ٢٠٠٠.
١٣. المتنبي، الديوان، شرح العكبري، دار المعرفة، بيروت.
١٤. محمد زكي العشماوي، قضايا النقد الأدبي بين القديم والحديث، دار النهضة العربية، بيروت.
١٥. وهب رومية، شعرنا القديم ونقدنا الجديد، عالم المعرفة، مارس، ١٩٩٦.

من جهود المغاربة في قراءة النصوص الأدبية والنقدية التراثية

قراءة مصطلحية

رشيد سلاوي

الأستاذ في المصطلح ، جامعة سيدي محمد بن عبد الله بيفاس ، المغرب

ملخص:

تهدف هذه الدراسة إلى إبراز بعض جهود المغاربة ، من خلال بعض النماذج في قراءة النصوص الأدبية والنقدية التراثية قراءة مصطلحية ، بمنهج مصطلحي يعتمد على إحصاء النصوص ودراساتها نصيا ومفهوميا ، لاستخراج القضايا والمفاهيم الصحيحة للمصطلحات. وذلك بشروط علمية ومنهجية وتكاملية ؛ للكشف عن نبوغ هذا التراث ، لتنقيحاً من أفنائه ولتسريبه إلى الأحسن.

وهذا ما تم فعلا ، انطلاقا من تبني مشروع للاشتغال يهدف إلى قراءة هذا التراث قراءة مصطلحية بمنهج صارم للوصول إلى تجديد الفهم للمنتج التراثي عبر تاريخه الطويل ، في شتى العلوم والفنون.

وقد تم الحديث عن الدراسات الأولى التي كانت البذرة التي أنبتت عدة باحثين أنجزوا دراساتهم في هذا النوع من القراءة ، كما ذكرت أن الاشتغال بهذا المنهج هو في الحقيقة جهد مشترك وثمرات أعضاء معهد الدراسات المصطلحية بجامعة فاس بالمملكة المغربية ، ومؤسسة البحوث والدراسات العلمية الذين قاموا بتطوير هذا المجهود وإخراجه إلى الوجود لمدة قاربت العقدين من العمل المتواصل ، في مراحل متعددة بحثا وتدرسا وإشرافا وتأليفا ، وندوات وأيام دراسية ودورات تكوينية ومدارس ، وغير ذلك من الأعمال العلمية الكثيرة.

ثم انتقلت إلى الحديث عن هذا المنهج فيما استقر عليه فهو : طريقة البحث المفصلة المطبقة على كل مصطلح من المصطلحات المدروسة ، في إطار منهج من مناهج الدراسة المصطلحية بالمفهوم العام. ولهذا المنهج أسس ثلاث لا بد من الحرص عليها كلها وهي العلمية والمنهجية والتكاملية.

ومن النماذج التي تم التمثيل بها للقراءة التراثية قراءة مصطلحية: قراءتي الخاصة لعملين اثنين في مرحلتين اثنين:

المرحلة الأولى تمت فيها قراءة مصطلحات النقد والبلاغة في تفسير الكشاف للزمخشري قراءة مصطلحية وفق هذا المنهج، ولكن طريقة عرض النتائج كانت تركز على الطريقة المعجمية التي اتبع فيها تسلسل المصطلحات المدروسة في المتن المدروس.

والمرحلة الثانية: هي التي استقرت القراءة فيها على عرض النتائج عرضاً مفهوماً تُدرس فيها المصطلحات تحت عائلة مفهومية واحدة. ويمثل هذه التجربة في كتابنا الذي نشر مؤخراً تحت عنوان مصطلح النقد في تراث محمد مندور.

وختمت البحث بملحق خاص بالرسائل الجامعية المسجلة والمناقشة في المصطلح الأدبي والنقدي

كلمات مفتاحية:

الأدب - النقد - قراءة - التراث - المصطلح - جهود - مشاريع.

١. مقدمة في أهمية قراءة مصطلحات التراث النقدي.

تهدف هذه الدراسة إلى إبراز جهود المغاربة - من خلال بعض النماذج التي أمثلها وهي معهد الدراسات المصطلحية بصفتي أمين سره، ومؤسسة البحوث والدراسات العلمية (مبدع) بصفتي عضواً متعاوناً - في قراءة النصوص الأدبية والنقدية التراثية قراءة مصطلحية، بمنهج مصطلحي يعتمد على إحصاء النصوص ودراساتها نصياً ومفهوماً، لاستخراج القضايا والمفاهيم الصحيحة للمصطلحات. وذلك بشروط علمية ومنهجية وتكاملية؛ للكشف عن نبوغ هذا التراث، لتنتفياً من أفنائه ولنسير به إلى الأحسن.

فمما لا شك أن الحديث عن التراث وقراءة التراث قد أسال مداداً كثيراً واستنزف طاقات هائلة من الباحثين؛ ولكنه لم يستطع حل كل الإشكالات التي يتخبط فيها تراثنا الأدبي والنقدي، ولا أدل على ذلك هو هذا الكم الكبير من القراءات التي لم تستطع أن تخرج بنظرية موحدة في القراءة، تستطيع أن توحد القراءة بين النقاد، وقارئ النقد، ولم تصل إلى اقتراح لغة مشتركة بين جميع النقاد.

وقد عانى من ويلات ذلك أغلب الدارسين المشغولين بهم قراءة التراث من كل ما هو وافد، وخاصة المصطلح الغربي. وقد أجمل الدكتور الشاهد البوشيخي هذا الإشكال - الذي نسير وفقه - في كلمة له في أحد المؤتمرات حين قال: "الكلام في التراث ملأ الدنيا وشغل الناس منذ قرن أو يزيد، والكلام في المصطلح شغل العلماء وأنشأ المجامع منذ قرن أو يزيد..."

وبما أن التراث هو الذات، فقد تطور الإشكال حتى مس كل مكونات الذات، وصار "المصطلح العلمي في التراث" قضية تفرض نفسها في كل أصناف العلوم في التراث: الشرعية والإنسانية، والمادية.

ومن ثم آل الأمر إلى أن:

لا فهم ولا تقويم ولا توظيف على الوجه الصحيح للتراث، في مختلف المجالات، إلا بعد الحسم في قضية المصطلح العلمي في التراث.

ولا استيعاب لما كان، أو التأسيس لما ينبغي أن يكون، إلا بعد الاستيعاب التام لقضية المصطلح العلمي في التراث....^(١).

وانطلاقاً من هذه الرؤية في أهمية قراءة التراث النقدي والأدبي قراءة مصطلحية وما تسعى إليه من خلق فضاء لا يستهان به في ربط الصلة بين القديم والحديث "كانت دراسة المصطلحات من أوجب الواجبات وأسبغها وأكدها على كل باحث في أي فن من فنون التراث، لا يقدم - ولا ينبغي أن يقدم - عليها تاريخ ولا مقارنة، ولا حكم عام ولا موازنة؛ لأنها الخطوة الأولى للفهم السليم الذي عليه ينبغي التقويم السليم والتاريخ السليم"^(٢).

وهذا ما تم فعلاً، انطلاقاً من تبني مشروع للاستغلال يهدف إلى قراءة هذا التراث قراءة مصطلحية بمنهج صارم للوصول إلى تجديد الفهم للمنجز التراثي عبر تاريخه الطويل، في شتى العلوم والفنون. وقبل التفصيل في هذا المنهج والمراحل التي مر بها، لا بأس بأن نعود إلى الحديث عن الدراسات الأولى التي كانت البذرة التي أنبتت عدة باحثين أنجزوا دراساتهم في هذا النوع من القراءة، وقد كان هذا حلماً للدكتور أمجد الطرابلسي - رحمه الله تعالى - حين قال: "إن من العبث في مجال دراسة مصطلحاتنا النقدية والبلاغية، وتحديد مدلولاتها، التطاول منذ البداية نحو عمل معجمي شامل، يتناول المؤلفين السابقين كلهم والعصور جميعاً...إن المعجم الشامل الذي نطمح في وجوده ذات يوم لا يمكن أن يكون سوى نتيجة لبحوث جزئية عديدة يتصدى كل منها لمجموعة آثار أحد أعلام النقد والبلاغة أو

(١) البوشيخي الشاهد، دراسات مصطلحية الدكتور ص: ١٥٧. وهذا الكلام هو في الأصل عرض ألقى في المؤتمر الثالث لمجمع اللغة العربية بدمشق الذي أقيم تحت عنوان: قضايا المصطلح العلمي أيام ١٠ - ١١ - ١٢ أكتوبر ٢٠٠٤. تحت عنوان نظرات في قضية المصطلح العلمي في التراث.

وللإشارة فللدكتور الشاهد البوشيخي رؤية خاصة في التراث وذلك من خلال مجموعة من المشاركات والإنتاجات العلمية، من أبرزها، ما جمع في كتاب دراسات مصطلحية، المطبوع في دار السلام سنة ١٤٣٣ هـ الموافق ٢٠١٢ م. (٢) البوشيخي الشاهد، مصطلحات نقدية وبلاغية في كتاب البيان والتبيين للجاحظ. ص: ١٣.

لأثر واحد من آثاره، ودراسة ما في هذه الآثار بمجموعها، أو هذا الأثر بمفرده، من مصطلحات نقدية وبلاغية، دراسة تتصف بالعمق والمنهجية العلمية وتتوخى إضاءة محتوى هذه المصطلحات وتتبع نشأتها وتطورها^(١).

وسنرى كيف أن هذا الحلم العلمي قد تحقق على يد مجموعة من الباحثين، الذين ضحوا من أجل أن يستوي هذا على سوقه، ويثمر النتائج العلمية المسهمة في تجديد القراءة

٢. تصور عام عن جهود المغاربة في الدراسة المصطلحية من خلال نماذج.

إن الجهود الأولى التي تأسست عليها الدراسات المغربية القارئة للتراث قراءة مصطلحية كان يمثلها:

١. الدكتور الشاهد البوشيخي: في رسالته: مصطلحات نقدية وبلاغية في كتاب البيان والتبيين للجاحظ. رسالة دبلوم الدراسات العليا، نوقشت في يونيو ١٩٧٧م. ثم طبعت سنة ١٩٨٢م. ثم طبعت في دار القلم الطبعة الثانية: ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م.

٢. الدكتور إدريس الناظوري: رسالته الاصطلاحات النقدية والبلاغية في كتاب نقد الشعر لقدامة بن جعفر، دراسة لغوية تاريخية نقدية رسالة دبلوم الدراسات العليا، نوقشت في مارس ١٩٨١، ثم طبعت سنة ١٩٨٢ بعنوان المصطلح النقدي في نقد الشعر، دراسة لغوية تاريخية نقدية.

ولكن هذه الأخيرة لم تعمر طويلاً نظراً للمنهج الذي تبنته، وهو المنهج الوصفي التاريخي الذي تستحيل معه الدراسة المصطلحية في شقيها الوصفي والتاريخي على كتاب واحد، أما وإن تم ذلك فإن النتائج كانت غير دقيقة وغير علمية.

وللإشارة فهناك قراءات مغربية أخرى للتراث لها رؤية فكرية خاصة^(٢)، ولكن لم يكن همها بناء مشروعها على المصطلح وقضاياها.

وبعد هاتين الرسالتين توالى الدراسات الجامعية القارئة للتراث العربي قراءة مصطلحية على نحو ما نجده في الملحق الخاص بالرسائل الجامعية المسجلة بكميات المغرب. وكان من أبرزها النموذج الثاني الذي قدمه الدكتور الشاهد البوشيخي، الذي اعتمد فيه المنهج الوصفي التاريخي في قراءة مصطلحات النقد العربي لدى الشعراء الجاهليين والإسلاميين بعدما كان قد وظف المنهج الوصفي في قراءة المصطلحات النقدية والبلاغية عند الجاحظ في الرسالة الأولى.

(١) مقدمة كتاب: مصطلحات نقدية وبلاغية في كتاب البيان والتبيين للجاحظ. ص: ١٠.

(٢) مثل الفكر المغربي الدكتور محمد عابد الجابري في مشروعه عن نقد العقل العربي.

وانطلاقاً من بحثه الأول الذي وصف بالتجربة الرائدة ؛ الذي اعتمد فيه منهجاً في الدراسة أكد فاعليته في قراءة النصوص قراءة سليمة، تصحح الأخطاء السابقة وتُجنب الباحث "كل ما يؤدي إلى تحميل ... النصوص ما لا تحتمله من تأويل"^(١)، وهو المنهج الذي سار على دربه "في خط مستقيم مستمر متواصل لنشاط علمي دؤوب مستمر ومتوازن ... لم يحد عنه الأستاذ الباحث قيد أئمة ؛ منذ ما يقرب من عشرين عاماً حين بدأ اهتمامه بالمصطلح النقدي. وهذا شأن كل عالم جاد يجند نفسه لسبر أغوار البحث الذي وقف عليه جهوده ومواهبه ليعرف كل خفاياه"^(٢).

ثم أخذت الدراسة المصطلحية تأخذ منحى آخر من البحوث الفردية إلى الاشتغال الجماعي، حين أسست مجموعة للبحث في المصطلح النقدي سنة ١٩٨٥ وكان من أعضائها: الأستاذة: الشاهد البوشيخي، علي لغزيوي، عبد الرحيم الرحموني، العياشي السنوني... إضافة إلى مجموعة من الباحثين، وقد بدأت عملها وفقاً لخطة محكمة تتبنى منهجاً رائداً في قراءة التراث النقدي والأدبي قراءة مصطلحية. وهذا ما دعاها في السنة الموالية ١٩٨٦م إلى تنظيم ندوة دولية بعنوان: "المصطلح النقدي وعلاقته بمختلف العلوم".

فكانت حدثاً مشهوداً حضره ثلة من خيرة الباحثين في العالم العربي، ومنهم: صلاح فضل، نوري حمودي القيسي، عبد الله الطيب، محمد زغلول سلام، رمضان عبد التواب، علي القاسمي.

أما من المغرب فقد كان أغلبهم من المدينة المحتضنة للندوة وهم على التوالي: الشاهد البوشيخي محمد الدناي رحمه الله، عبد العلي حجيح، حميد لحميداني، محمد الكتاني، العياشي السنوني، علي لغزيوي رحمه الله، عبد الله بنصر العلوي، عبد الله الطيب، عبد الرحيم الرحموني.

تلك الندوة التي خرجت بمجموعة من التوصيات الهامة من بينها: تأسيس مجموعات للبحث في المصطلح النقدي... على أن يكون بينها تنسيق يضمن التعاون والتكامل وتبادل الخبرة. وإنشاء جمعية عربية للمصطلح النقدي^(٣).

كما نادى الدكتور الشاهد البوشيخي في عرضه الذي قدمه في هذه الندوة: "إن التنسيق بين مراكز البحث المصطلحي ينبغي أن يتم، وبأسرع ما يمكن، حفظاً لطاقت الأمة وأوقاتها وأموالها، وإن الجهود الفردية والجماعية في ميدان المصطلح ينبغي أن تتقوى وتتكامل، لتصب في اتجاه واحد..."^(٤).

(١) الطرابلسي أمجد تقديم كتاب: مصطلحات نقدية وبلاغية في كتاب البيان والتبيين للجاحظ (ط: دار القلم). ص: ١٠

(٢) الطرابلسي أمجد، تقديم كتاب: مصطلحات النقد العربي لدى الشعراء الجاهليين والإسلاميين (ط: عالم الكتب)، ص: ٧.

(٣) ندوة المصطلح النقدي وعلاقته بمختلف العلوم ص: ٤٧٠.

(٤) المرجع نفسه ص: ٢٣.

وكانت هذه الندوة هي الانطلاقة الحقيقية التي رسخت فكرة القراءة المصطلحية للنصوص الأدبية والنقدية قراءة مصطلحية، فشاعت الفكرة في مجموعة من مؤسسات البحث العلمي الجامعية، وبدأ الاهتمام بتنظيم أيام دراسية وندوات ومؤتمرات ومدارس...

وفي ٦ ذي الحجة ١٤١٣ الموافق ٥/٢٨/١٩٩٣ أنشأ بكلية الآداب - ظهر المهرارز بفاس "معهد الدراسات المصطلحية" أسهم فيه أساتذة ومجموعات للبحث في المصطلح، بعدد من الكليات المغربية. وكانت أهدافه العناية بكل ما يؤدي إلى تطوير البحث العلمي في المصطلح: نظريات، ومفاهيم، ومناهج، ووسائل.. في التاريخ والواقع معاً.

وسعى إلى تحقيق أهدافه بمجموعة من الوسائل تتلخص في:

- ١ - تجميع ما أنجز وينجز من دراسات وبحوث في المصطلح، من أجل تكوين بنك للمعلومات المصطلحية يوضع رهن إشارة الباحثين والمهتمين.
- ٢ - تنسيق جهود الباحثين في المصطلح -أفراداً وهيآت- وفق خطة علمية منهجية متكاملة.
- ٣ - إعداد البحوث والدراسات اللازمة لتطوير البحث المصطلحي وحل معضلاته.
- ٤ - تنمية كفاءة الباحثين في المصطلح بإقامة دورات تدريبية مختصة وغيرها^(١).

ومنذ تأسيس هذا المعهد وهو يقوم بعدة أنشطة تتلخص في:

- ١ - تلقي المعلومات وتحليلها وتصنيفها وتيسيرها للباحثين.
- ٢ - تحضير الندوات واللقاءات العلمية والمشاركة فيها داخل المغرب وخارجه.
- ٣ - تنظيم التداريب لناشئة الباحثين.
- ٤ - إصدار مجلة سنوية خاصة بالدراسة المصطلحية.
- ٥ - التأليف والترجمة والنشر، وإحياء التراث المصطلحي.
- ٦ - التعاون مع كل الجهات العلمية: الوطنية والدولية لخدمة أهداف المعهد^(٢).

وبعد ذلك أنشأ الدكتور الشاهد البوشيخي مؤسسة البحوث والدراسات العلمية التي تختصر في (مبدع) الذي تتلخص رسالتها في التصدي للتحديات التي تواجه الأمة من المعضلات الثلاث: ١ - معضلة النص... ٢ - معضلة المصطلح... ٣ - معضلة المنهج. وتبعاً لذلك فإن مشاريع هذه المؤسسة تتلخص في ثلاثة: ١ - الإعداد العلمي الشامل للنص... ٢ - الإعداد العلمي الشامل للمصطلح... ٣ - الإعداد العلمي الشامل للمنهج...

(١) دليل معهد الدراسات المصطلحية ص: ٤ - ٥.

(٢) المرجع نفسه ص: ٥.

وهكذا فإن المؤسسة الوليدة كالمعهد سابقاً اهتمت - من بين اهتماماتها المتعددة - بالمصطلح: فهرسة، وتصنيفاً، وتعريفاً وتخزيناً، ونشراً^(١). وذلك من أجل الإعداد للقراءة العلمية السليمة، فالفهم السليم، فالتوظيف السليم.

ثم بدأت الدراسات تتناسل وتأخذ مساراً حقيقياً مع مجموعة من الباحثين في جميع المؤسسات العلمية المغربية الذين أشرف على أطروحاتهم ورسائلهم الجامعية أساتذة ينتمون إلى المعهد المذكور أو أساتذة أطروحاتهم وأشرف عليهم أعضاء هذا المعهد. (انظر الملحق).

٣. المنهج المعتمد في تجربة معهد الدراسات المصطلحية، ومؤسسة البحوث والدراسات

العلمية [مبدع]:

أذكر في البداية أن الاشتغال بهذا المنهج هو في الحقيقة جهد مشترك وثمره من ثمرات أعضاء معهد الدراسات المصطلحية بجامعة فاس بالمملكة المغربية، ومؤسسة البحوث والدراسات العلمية الذين قاموا بتطوير هذا المجهود وإخراجه إلى الوجود لمدة قاربت العقدين من العمل المتواصل، في مراحل متعددة بحثاً وتدریساً وإشرافاً وتأليفاً، وندوات وأيام دراسية ودورات تكوينية ومدارس، وغير ذلك من الأعمال العلمية الكثيرة.

وانطلاقاً من هذا التصور فإن المنهج الذي سأحدث عنه "هو الذي به يتم الكشف عن الواقع الدلالي لمصطلح ما في متن ما، ووصفه، وهو الذي به يتم رصد التطور الدلالي لمصطلح ما، وتاريخه، وهو الذي به... يتم التبين والبيان للمفاهيم؛ إذ بدراسة النصوص التي ورد بها مصطلح ما، دراسة معينة يحصل التبين، ويعرض نتائج تلك الدراسة على غط معين يحصل البيان، وبهما معاً - متلازمين متكاملين - يتحقق الهدف المتوخى من الدراسة المصطلحية".

فهو "منهج قائم بذاته في الدرس؛ يعتمد "العلمية" بشروطها في الوسائل، من الاستيعاب إلى التحليل فالتعليل فالتركيب. ويعتمد "التكاملية" حسب أولوياتها في المراحل من الوصفية إلى التاريخية فالموازنة بالمقارنة، ويمكن تطبيقه بحسب الظاهر على كل مصطلحات العلوم في كل التخصصات"^(٢).

وسنركز في توضيحنا لمنهج الدراسة المصطلحية على: مصدره، ومفهومه وأركانه.

أولاً - مصدره: مما يجب أن يعلم في هذا المقام، أن منهج الدراسة المصطلحية لم يخرج عن مصدرين اثنين

هما:

- أعمال الدكتور الشاهد البوشيخي في هذا المجال.

- وتجارب طلبته فيما بعد.

(١) دليل مؤسسة البحوث والدراسات العلمية (مبدع) ص: ٥.

(٢) البوشيخي الشاهد، مصطلحات نقدية وبلاغية في كتاب البيان والتبين للجاحظ ص ٢.

أما الكتابات فمنها الكتب التي نشرها في رسالته الأولى لنيل دبلوم الدراسات العليا في موضوع: مصطلحات نقدية وبلاغية في كتاب البيان والتبيين للجاحظ، ثم أطروحة دكتوراه الدولة في موضوع: المصطلح النقدي لدى الشعراء الجاهليين والإسلاميين قضايا ونماذج. ويمكن اعتبار هذين العاملين دراسة نموذجية، وضعت أمام الباحثين نموذجاً لتطبيق المنهج الوصفي ثم المنهج التاريخي.

كيف لا وقد وصف الدكتور أمجد الطربلسي، الدراسة الأولى بقوله: "البحث في بابه تجربة رائدة"^(١). وقال عن الدراسة الثانية بعد أن أثنى عليها وأثنى على مسار صاحبها: "يمكن اعتبارها منذ اليوم متناً تشريعياً، على الأوساط العلمية المهمة بالمصطلح النقدي أن تتبناه، وأن تجعله لها شرعة ومنهاجاً، في كل بحث مستقبلي في هذا الميدان"^(٢).

بالإضافة إلى ما تبع ذلك من كتبه التسعة التي صدرت ضمن سلسلة دراسات مصطلحية. وجمعت في كتاب واحد سمي بـ "دراسات مصطلحية" وفيه حديث مفصل عن منهج هذه الدراسة.

ولذلك نجد هذه الكتب من أهم ما يرجع إليه الباحث في الموضوع. ونال صاحبها قصب السبق وحصة الأسد من البحوث المنجزة إشرافاً ومناقشة وتوجيها.

وتلا ذلك كتابات أخرى لأساتذة جامعيين ينتمون إلى كل الجامعات المغربية، تعد بالعشرات لا يتسع المجال لتفصيل الحديث عنها وهي التي كونت رصيذاً مهماً لهذا المنهج أسهم في ترسيخ علميته.

ثانياً. مفهوم منهج الدراسة المصطلحية وأركانه.

وأنتقل إلى الحديث عن تحديد هذا المنهج فيما استقر عليه فهو: « طريقة البحث المفصلة المطبقة على كل مصطلح من المصطلحات المدروسة، في إطار منهج من مناهج الدراسة المصطلحية بالمفهوم العام »^(٣)^(٤).

ولهذا المنهج أسس ثلاثة لا بد من الحرص عليها كلها وهي العلمية والمنهجية والتكاملية (وفي ذلك عدة تفاصيل لا يسمح المقام بالتوسع فيها...).

أما العناصر أو الأركان التي استقر عليها الأمر في تجربة هذا المنهج فهي ستة وملخصها:

-
- (١) الطربلسي أمجد تقديم كتاب: مصطلحات نقدية وبلاغية في كتاب البيان والتبيين للجاحظ. ص: ١٠
 - (٢) الطربلسي أمجد تقديم كتاب: مصطلحات النقد العربي لدى الشعراء الجاهليين والإسلاميين، ص: ١٠
 - (٣) (المفهوم العام هو: طريقة البحث المهيمنة المؤطرة للمجهود البحثي المصطلحي كله، القائمة على رؤية معينة في التحليل والتعليل والهدف. وهذا الذي يوصف بالوصفي أو التاريخي أو ما أشبه، تمييزاً له عن غيره « نظرات في المصطلح والمنهج ص: ٢٢).
 - (٤) البوشيخي، نظرات في المصطلح والمنهج ص: ٢٢

١ - الإحصاء :

وهو «الاستقراء التام لكل النصوص التي ورد بها المصطلح المدروس ، وما يتصل به ، لفظاً ومفهوماً وقضية ، في المتن المدروس»^(١).

٢ - الدراسة المعجمية : وهي : «دراسة معنى المصطلح في المعاجم اللغوية فالاصطلاحية دراسة تبتدئ من أقدمها مسجلة أهم ما فيه ، وتنتهي بأحدثها مسجلة أهم ما أضاف ، دراسة تضع نصب عينها علام مدار المادة اللغوية للمصطلح ، ومن أي المعاني اللغوية أخذ المصطلح ، وبأي الشروح شرح المصطلح. وذلك لتمهيد الطريق إلى فقه المصطلح وتدوقه ، وليسهل تصحيح الأخطاء التي قد يكون جلبها الإحصاء»^(٢).

٣ - الدراسة النصية : وهي : «دراسة المصطلح وما يتصل به ، في جميع النصوص التي أحصيت... بهدف تعريفه ، واستخلاص كل ما يسهم في تجلية مفهومه ، من صفات وعلاقات ، وضمان ، وغير ذلك»^(٣).

٤ - الدراسة المفهومية : وهي : «دراسة النتائج التي فهمت واستخلصت من نصوص المصطلح وما يتصل به ، وتصنيفها تصنيفاً مفهوماً يجلي خلاصة التصور المستفاد لمفهوم المصطلح المدروس في المتن المدروس»^(٤).

٥ - العرض المصطلحي : وهو «الكيفية التي ينبغي أن تُعرض وتُحرر عليها خلاصة الدراسة المصطلحية ونتائجها ، وهو الركن الوحيد الذي يرى بعينه لا بأثره»^(٥).

هاته العناصر أو الأركان كلها ، هي الإجابة عن سؤال كبير هو كيف ندرس المصطلح؟ وتحتة أسئلة أخرى هي : كيف نحصي المصطلح ؟ وكيف ندرسه دراسة معجمية؟ وكيف ندرسه دراسة نصية؟ وكيف ندرسه دراسة مفهومية؟ وكيف نعرضه عرضاً مصطلحياً؟

وقد تمت الإجابة عن كل ذلك في الدورات التدريبية التي نظمها معهد الدراسات المصطلحية : فكانت سبع دورات وكل ركن خصصت له دورة تدريبية ، وقد استفاد منها الباحثون في مجال الدراسة المصطلحية في التخصصات المختلفة ، وبطبيعة الحال هذا المنهج له متطلبات وشروط لا يتسع المجال لذكرها كلها.

(١) البوشيخي ، نظرات في المصطلح والمنهج ، ص : ٢٢.

(٢) المرجع نفسه ، ص : ٢٣ - ٢٤.

(٣) نفسه ، ص : ٢٤.

(٤) نفسه ، ص : ٢٥ - ٢٦.

(٥) نفسه ، ص : ٢٦.

الحمد لله على ما أنعماً
وبعد فالقصد بهذا المنظوم
منهج الإصطلاح من تجديد
أركانه الخمسة تُرعى في العدد
إحداً وثلاثاً والمعجم النصي
فالأول استقراء كل ما ورد
للفظ أي صيغة له ترد
وما من القضايا (أ) تحتها اندرج
والثاني درسنا من المعاجم
فالاستعاب المصدري والمعنوي
تكامل المصادر اقتصاراً
توثيقاً للضبط والأمانة
والثالث الدراسة النصية
لها عناصر تصل لأربع
كنصنا المدروس ثم المعرفة
من التعجل احذر أو الاسقاط
رابعها الدراسة المفهومية
لها من الأصناف ستة أتت
ثم الصفات بعدها العلاقة
مشتقة كذا من جذر أتت
والخامس العرض لما تقدم
له من العناصر التعريف
من العلاقات ثلاث بعدها
مشتقة وكيف كانت جذر
لها من الأصناف ما لا نحصر
قد تم ما أردت نظمه فنل

مصلية على النبي مسلماً
تسهيل الإصطلاح للعلوم
إمامنا الشاهد بالمشهود
والدرج كي تكون من أولى الرشد
عرض وقبل ذلك مفهومية
من النصوص وهو أربع تحد
والاشتقاق والتراكيب فعده
يخصي والله يأتي بعد بالفرج
له شروط وهي خمس فاعلم
تدرج في زمن، دل روي
على الذي به تك الأخبار
بالنقل والتحر (ي) لا الخيانة
لأجل تعريف كذا تجلية
فدارس ومنهج لذا فعي
تعم أو تخص خذه واعرفه
كذا الغلو قصد الاستنباط
أي للتأنيج لأجل الماهية
عناصر المفهوم قد تقدمت
مجموعة ومثلها الضميمة
كذا القضايا تلك ست كملت
وإنه خلاصة فليحكما
صفات بين حكم أو تصنيف
ضمائم الإضافة الوصف بها
ثم القضايا ذي هي العناصر
مثالها التأثير والتأثر
ستا وعشرين بها القصد حصل

وهذا المنهج نقوم بتدريسه لطلبتنا على مستوى الإجازة والماجستير، وهو يتطلب منا وقتاً طويلاً لكي يستوعب بشكل صحيح. ومع صعوبة ذلك وجدنا استجابة وحماساً ولهفة لدى الباحثين لفهمه واستيعابه. وخير ما نستدل به على ذلك هو محاولة أحد طلبتنا النجباء الموريتانيين، أن ينظم هذا المنهج، في جوابه في امتحان مادة المصطلح التي أدرسها لهم، حيث قال:

فلا عجب إذن أن نسمع هذا النظم الجميل على شاكلة نظم العلوم، وقد قال الأستاذ الدكتور أمجد الطرابلسي، رحمة الله عز وجل، عن هذا المنهج في تقديم لأطروحة الدكتور الشاهد البوشيخي: "هذه الدراسة العميقة لقضايا المصطلح في القسم الأول من الأطروحة هي - أقول هذا ولا أعتقد أنني أبالغ - هي أطروحة مستقلة بنفسها، بكل ما في هذه الكلمة كلمة أطروحة من معنى. ويمكن اعتبارها منذ اليوم متناً تشريعياً. على الأوساط العلمية المهمة بالمصطلح النقدي أن تتبناه، وأن تجعله لها شرعة ومنهاجاً، في كل بحث مستقبلي في هذا الميدان"^(١).

ولو أتاحت الفرصة للتفصيل لأمكن استغراق ساعات طوال في الحديث عن كل عنصر من عناصر هذا المنهج: نظرياً وتطبيقياً، في إطار دورة تدريسية، على غرار ما قدم في جامعتكم هاته في أنشطة مصاحبة لمؤتمر سابق في السنة الماضية، كان موضوعه تطوير الدراسات القرآنية.

فانطلاقاً مما تقدم نرى ضرورة تجديد المنهج لتجديد فهم التراث وقراءته قراءة جديدة؛ لأن ذلك كفيل بتصحيح أخطاء القراءات السابقة.

٤. عرض نماذج من القراءة.

ومن النماذج التي يمكن أن نمثل بها عن القراءة التراثية قراءة مصطلحية: قراءتي الخاصة لعمليتين اثنتين في مرحلتين اثنتين:

المرحلة الأولى تمت فيها قراءة مصطلحات النقد والبلاغة في تفسير الكشاف للزمخشري قراءة مصطلحية وفق هذا المنهج، ولكن طريقة عرض النتائج كانت تركز على الطريقة المعجمية التي اتبع فيها تسلسل المصطلحات المدروسة في المتن المدروس.

والمرحلة الثانية: هي التي استقرت القراءة فيها على عرض النتائج عرضاً مفهوماً تُدرس فيها المصطلحات تحت عائلة مفهومية واحدة. ويمثل هذه التجربة في كتابنا الذي نشر مؤخراً تحت عنوان مصطلح النقد في تراث محمد مندور.

(١) البوشيخي، مصطلحات النقد العربي لدى الشعراء الجاهليين والإسلاميين ص: ١٠.

ومع أن المرحلة الأولى كانت غير ناضجة، إلا أنها أعطت تصوراً واضحاً عن خصائص المصطلح النقدي والبلاغي في تفسير الكشاف للمخشري أسهم في القراءة التراثية السليمة للنصوص البلاغية والنقدية.

وقد مكنتنا هذا المنهج من وصف طبيعة هذه المصطلحات وسماتها وأصولها فخلصنا بأنها متفاوتة الاصطلاحية، لأنها تأرجحت بين:

أ - مصطلحات تامة الاصطلاحية: وتمثل الأغلبية وترتقي اصطلاحيتها إلى التمام، وهي الألفاظ التي مرت بعدة مراحل على يد النقاد والبلاغيين، حتى أصبحت واضحة الاستعمال في مؤلفات المتأخرين^(١). المرحلة المتأخرة التي ألفت فيها «الكشاف»، قد جعلت نصوصه حُبلى بمصطلحات من هذا النوع.

ب- مصطلحات مرشحة للاصطلاحية التامة:

وهي بعض الألفاظ التي استعملها المخشري بمفهوم عام في «الكشاف» ثم تطور هذا المفهوم على يد العلماء اللاحقين الذين نقلوه إلى معنى اصطلاحى خاص أو حوروه عن معناه الأصلي، ومن أمثلة ذلك: «علم البيان» و«علم المعاني» اللذان بلغا مع السكاكي مرحلة الاستقرار الاصطلاحى الذي غدا متداولاً بعده.

ومع ذلك أيضاً بعض الألفاظ التي ظهرت، فكانت بمثابة عناوين لمباحث مستقلة في مؤلفات متأخرة عند أصحاب البديعيات، ولم تكن واضحة الاستعمال في «الكشاف». ومن أمثلتها: الإرداف والاستثناء، والنفي، والإثبات.

ج - مصطلحات في مرحلة الاقتراح:

وهي الألفاظ التي غالباً ما اقترنت بمفهوم معين واضح في الأمثلة التطبيقية. مثل بعض أقسام المجاز المرسل، والعقلي، والاستعارة الأصلية، والتبعية، والتمثيلية والمكنية. ومع أن هذه الألفاظ لم تستعمل في «الكشاف» فإن مفاهيمها، ومعانيها، وعلاقاتها، حاضرة فيه، مما دعا البلاغيين اللاحقين إلى وضع أسماء لها، والتمثيل لها بكلام المخشري وتحليلاته لبعض الآيات القرآنية^(٢).

كما أن منهج الدراسة المصطلحية الموظف في قراءة كشاف المخشري مكنتنا من استخلاص منهج المخشري في استعمال المصطلح.

(١) خاصة عند عبد القاهر الجرجاني ومن بعده.

(٢) انظر مثلاً الإيضاح للقزويني ص: ٤٠٨ - ٤٤٠ وبديع القرآن لابن أبي الأصبع ص: ٣٠٤. وغيرهما.

أما الخلاصة الكبيرة التي خرجنا بها من قراءة مصطلحات الزمخشري بمنهج الدراسة المصطلحية هي : أن حرص الزمخشري الدقيق على توضيح القضايا الخاصة بالعقيدة من وجهة النظر الاعتزالي المرتبط بالتوحيد، جعله يذهب إلى أن بعض المصطلحات قاصرة عن توضيح الأسلوب القرآني ومعانيه.

وأما التجربة الثانية: فكانت مع الدكتور محمد مندور في تراثه، وفيها درسنا مصطلح النقد وقرأناه قراءة مفهومية، لم تقتصر فيها على لفظ النقد ومشتقاته، وإنما جعل فيها مصطلح النقد عنواناً لمفهوم كبير.

وقد استطعنا بواسطة المنهج المذكور، السيطرة على قضايا المصطلح النقدي عند مندور: فتناولنا^(١): طبيعة المصطلح النقدي، وأصوله، وقضايا تعريفه. وكل هذا مثبت في كتاب "مصطلح النقد في تراث محمد مندور ١٩٠٧ - ١٩٦٥م" وهو في أصله بحث منجز لنيل شهادة دكتوراه الدولة من كلية الآداب بفاس.

إلا أن ما يجب أن أذكره هنا هو - ولتعميم الفائدة^(٢) - الإشارة إلى قضيتين عند محمد مندور تهمنا في قراءة التراث، وهما:

١ - المصطلح الوافد:

لقد بالغ مندور في استعمال المصطلح الوافد وخاصة في كتبه الأخيرة التي اهتم فيها بمجال المسرح. وقد تعددت أشكال ورود هذا المصطلح في تراثه، ويمكن عرضها وتصنيفها كما يلي:

(أ) استعمال المصطلح الوافد مترجماً مع ذكر مقابله الأجنبي.

(ب) استعمال المصطلح الوافد مترجماً دون ذكر مقابله الأجنبي.

(ت) استعمال المصطلح الوافد كما هو في أصله الأجنبي من غير ترجمة: واستعماله عند مندور بذلك الشكل لا يدل على عدم قدرته على ترجمة المصطلح، وإنما هو مدفوع أحياناً " في ذلك بنزعة المجهود الأدنى لا غير"^(٣)، أو هو اختيار يريد به مندور إبلاغ المصطلحات بلغتها الأصلية. ولعل هذا من الأشياء التي عيب عليه، لأن النصوص التراثية حبلت بمصطلحات فصيحة معبرة عن مفاهيم حديثة.

(١) مصطلح النقد في تراث محمد مندور. ص: ١٣ - ٥٠.

(٢) نظراً لقلة تداول كتابنا "مصطلح النقد في تراث محمد مندور"، أدرجنا بعض الفقرات للتمثيل فقط.

(٣) قال الدكتور عبد السلام المسدي معلقاً على ما يفعله بعض النقاد المحدثين، وهو ما يصدق على محمد مندور: "وَجَدَ النقد الأدبي في أحدث تياراته أرضاً خصبة مارس في حقولها اقتباس المصطلحات الأجنبية بأريحية فائضة فتوسل بآلية النقل في ضرورات متنوعة، ولكنه استخدمها أيضاً في سياقات لم تكن فيها الحاجة إلى الدخيل اللغوي على درجة بادية من الاقتضاء، وإنما كان بعض النقاد العرب المعاصرين مدفوعين في ذلك بنزعة المجهود الأدنى لا غير، ولكن آلية النقل تمثل أحياناً في سيورة المصطلح مرحلة انتقالية ضمن مراتب متعاقبة...". المصطلح النقدي لعبد السلام المسدي: ٤١.

٢ - إحصاء التراث :

لقد كان مندور واعياً بأهمية إحصاء أعمال السابقين قبل أي عمل آخر، فقال في أول باب من أبواب كتابه في الميزان الجديد: "الآن وقد نهض جيلنا، يحق لنا - بل يجب علينا - أن نحصي التراث لنرى ماذا عمل من يكبرنا سناً، وماذا بقي علينا أن نعمل، لنسير على بينة كما ساروا، واثقين من أن مراجعة القيم ورسم النهج وتخطيط الأفق هو دائماً من عمل الشباب عند نضجه، إذ سرعان ما تسلمنا الحياة بطول معاشرتنا لها إلى المحافظة، اللهم إلا أن نستثني العبقريات الفذة التي تظل شابة أبد السنين"^(١).

كما تنبه كذلك إلى أنه من الخطأ أن يكتفي الدارس بكتاب واحد أو مجموعة من الكتب في دراسته، لأن تلك الدراسة سيخرج فيها هذا الدارس بنتائج جزئية. قال حين كان يتحدث عن المنهج التاريخي: "والمنهج التاريخي في النقد مفيد من حيث إن من يأخذ نفسه به لا يمكن أن يكتفي بدراسة المؤلف الأدبي الذي أمامه، بل لا بد من أن يحيط بكافة ما ألف الكاتب ليكون حكمه صحيحاً شاملاً. وهذا المنهج من الواجب على كل ناقد أن يراعه مهما كانت نزعة في النقد: ذاتية أو موضوعية، لأنه من الأسس العامة لكل نقد صحيح، وليس هناك ما هو أعمق في الخطأ من أن نكتفي في الحكم على كاتب بقراءة أحد مؤلفاته فقط"^(٢).

ومن النماذج الرائدة التي يمكن التمثيل بها في باب القراءة التراثية قراءة مصطلحية، رسالة دكتوراه الدولة أعدها الأستاذ الباحث مصطفى يعقوبي، وتناول فيها المصطلح النقدي في تراث طه حسين^(٣). وقد اعتمد فيها المنهج المذكور. فأحصى مصطلحات ما يفوق الأربعين كتاباً، فضلاً عن المقالات: وأبرزها ما نشر في مجلة "الآداب"، ومقدمات الكتب، والمراجعات، والتعليقات. وقد استطاع صاحب هذه الدراسة أن يستخلص قضايا جد هامة عن المصطلح النقدي في تراث طه حسين لا نظير لها فيما كتب عن الرجل على الإطلاق، وهو ما بين بجلاء قيمة المنهج المتبع وفاعليته في القراءة. ولعل النتائج التي أسفر عنها البحث تدل على ذلك، وهي الآتية:

- ١ - حصر واستيعاب حجم المصطلح النقدي في تراث طه حسين على مستوى المواد ومستعملاتها الاصطلاحية، بفضل الإحصاء القائم على الاستقراء التام.

(١) مندور محمد، في الميزان الجديد: ٧.

(٢) مندور محمد، في الأدب والنقد: ٢١.

(٣) يعقوبي مصطفى المصطلح النقدي في تراث طه حسين الأدبي. (دكتوراه الدولة). إشراف: الدكتور الشاهد البوشيخي. تاريخ

المناقشة: ٣٠ / ٥ / ٢٠٠١ م. بكلية الآداب - ظهر المهرز - فاس المغرب.

- ٢ - محاولة الكشف عن الرؤية النقدية الكامنة في الجهاز المصطلحي الذي استعمله. وتتميز بخصائص أبرزها:
- (أ) الشمول: فهي لم تهمل عنصراً من عناصر العمل الأدبي، ولا مكوناً من مكونات الحياة الأدبية؛ فقد حضر فيها النص الأدبي، ومكوناته، وموضوعه، وبواعث إنتاجه، ومنتجه، وملقيه، ومتلقيه، ومقام إلقائه وتلقيه، وترجمته، ومترجمه. ولم تهمل الإنسان، والزمان، والمكان، والبيئة، واللغة، والدين، والجنس، والأمة.
- (ب) التنوع: أي تنوع الأبعاد التي ظهرت فيها خصيصة الشمول؛ فبعد الإنسان يتنوع إلى أديب، وناقد، وعالم. والأديب شاعر، وناثر، وكاتب، وخطيب، وقاص، وممثل. وبعد الزمان يتنوع إلى قدم، وحداثة، ومعاصرة. وبعد المكان يتنوع إلى شرق وغرب، وشمال وجنوب. وبعد البيئة لم يهمل بادية ولا حاضرة. واللغة عربية وغير عربية. والدين "متنوع". والإسلام أكثر الشرائع حضوراً. والأجناس والأمم متنوعة. وهكذا.
- وأغلب هذه الأبعاد يتنوع باعتبار غيره؛ فاللغة مثلاً قديمة وحديثة باعتبار الزمان، وعربية وأجنبية باعتبار الإنسان والمكان.
- (ج) — الانفتاح: فقد حرص طه حسين على مد الجسور بين الآداب، والأزمان، والجهات.
- ٣ - الحضور الفاعل للمصطلح النقدي التراثي، وضعف الاقتراض والاستمداد من المصطلح النقدي الأجنبي، ما عدا مصطلحات النقد القصصي والتمثيلي ومفاهيمه.
- ٤ - فصاحة المصطلح النقدي في تراث طه حسين. فقد حرص على استعمال المصطلح المستجيب لشروط البيان، والفصاحة، والصحة؛ ذلك أن معظم مصطلحاته شائع الاستعمال في النقد العربي القديم. وما استحدثه من المصطلحات مترجم في الغالب، جار على أساليب العرب الفصيحة. وأقل القليل معرب.
- ٥ - الكشف عن مذهب طه حسين في وضع المصطلح، وتسمية مفهومه النقدي. وقد تبينت غلبة أصالة البيئة العلمية العربية الإسلامية على المصطلح في التلقيب والتسمية. وذلك يعكس الجزء الأهم من التكوين العلمي لطله حسين، وارتباطه بجذوره الثقافية.
- ٦ - الكشف عن أشكال المصطلح المعروف، وحجمه.
- ٧ - الكشف عن قواعد التعريف، وأنواعه.
- ٨ - بيان أهمية الدراسة التركيبية للمصطلح؛ فهي التي تكشف — بالإضافة إلى التعريف — عن الدور الذي يؤديه المصطلح باعتباره معبراً عن الرؤية النقدية، وناقلاً لها. فلولا دراسة المصطلح في إطار تركيبه الخاص، إسنادياً كان أم تقييدياً أم عطفياً، ما كان ليتيسر إدراك تلك الأبعاد المتعددة، التي لم تهمل إنساناً، ولا مكاناً، ولا بيئة، ولا زماناً، ولا أمة، ولا جنساً، ولا لغة، ولا اتجاهاً أو معتقداً.

- ٩ - إثبات تأثر طه حسين بالمفاهيم النقدية الأجنبية الفرنسية خاصة، وبيان مسالكه، وحدوده، وأصناف المفاهيم المقترضة.
- ١٠ - تطور تصور طه حسين لمفاهيم بعض المصطلحات، وتطور موقفه من الأدب والشعر لدى الجاهليين؛ وذلك من الشك إلى الاطمئنان إلى صحتها.
- ١١ - جمعت دلالة المصطلح بين الثبات والتطور، وإن كانت الغلبة للأول على الثاني.
- ١٢ - من صور تطور استعمال المصطلح:
 - أ) من الاستعمال إلى عدمه؛
 - ب) ومن عدم الاستعمال إلى الاستعمال؛
 - ت) ومن عدم الاستعمال إلى الاستعمال بالإهمال؛
 - ث) ومن الاستعمال إلى الإهمال فالاستعمال؛
 - ج) ومن كثرة الاستعمال إلى قلته؛
 - ح) ومن قلة الاستعمال إلى كثرته.

وهذه الصور نفسها تصدق على مواد المصطلحات.
- ١٣ - ظاهرة التعدد الدلالي للمصطلح، والتنوع العباري عن بعض المفاهيم؛ أي ترادف المصطلحات.
- ١٤ - وضوح العناية بالجانب المرتبط بذات المنتج، وشخصيته، وسيرته، وأحواله النفسية، وتميز حضور الإنتاج الأدبي، والبيئة الخاصة والعامة، والزمان، والأطوار، وغير ذلك.
- ١٥ - امتداد الإطار المكاني للإنتاج الأدبي من شرق البلاد العربية إلى غربها، ومن بلاد العرب إلى الغرب المسيحي، والشرق الآسيوي.
- ١٦ - إثبات الطابع التأثري النسبي للخطاب النقدي الذي أنتجه طه حسين، من خلال دراسة صفات المصطلح النقدي خاصة.
- ١٧ - ركز طه حسين على المحاسن في نقده - وهذا أقرب إلى الاقتصاد والإنصاف -، وعلى الإنتاج الأدبي، وهذا أقرب إلى الصواب في تحديد موضوع النقد، وتحقيق وظيفته.
- ١٨ - الغياب شبه التام للأنثى المنتجة في الأدب^(١).

(١) اليعقوبي مصطفى المصطلح النقدي في تراث طه حسين الأدبي. (رسالة مرقونة) ص: ٦٩٢ - ٦٩٥.

خاتمة

إن البحوث والدراسات التي أنجزت في مجال الدراسة المصطلحية في التخصصات المختلفة بينت جدوى هذا المنهج وعلميته في قراءة التراث النقدي والأدبي نظراً لأن نتائجه مهمة جداً تتمثل في الكشف عن الواقع الدلالي لآلاف من المصطلحات في عدة تخصصات وتبينت فاعليته في إمكانية تطبيقه في مختلف العلوم والمتون القديمة أو الحديثة.

وشأن هذا المنهج كسائر المناهج كانت له وقفات لإعادة النظر في بعض الأمور لتقويته وتقويم أخطائه، وذلك من أجل الوصول إلى المشروع الضخم ألا وهو تجديد قراءة التراث بالاستعانة بمنهج الدراسة المصطلحية، ويسميه الدكتور الشاهد البوشيخي^(١): القراءة الثالثة للتراث.

(١) القراءة الثالثة للتراث وموقع الدراسة المصطلحية منها، وهي عنوان إحدى محاضرات الدكتور الشاهد البوشيخي.

المصادر والمراجع

- ابن أبي الإصبع المصري بديع القرآن. تحقيق: حقي محمد شرف. ط: الثانية، دار نهضة مصر.
- البوشيخي الشاهد:
 - مصطلحات النقد العربي لدى الشعراء الجاهليين والإسلاميين (قضايا ونماذج)، دار القلم، الطبعة الأولى: ١٤١٣ - ١٩٩٣م.
 - مصطلحات نقدية وبلاغية في كتاب البيان والتبيين للجاحظ، ص ٢ - دار القلم للنشر والتوزيع - الكويت ط ١٩٩٥/٢.
 - نظرات في المصطلح والمنهج (سلسلة دراسات مصطلحية: ٢)، الطبعة الثانية ٢٠٠٤م، مطبعة أنفو برانت فاس المغرب.
 - دراسات مصطلحية، الدكتور الشاهد البوشيخي دار السلام الطبعة الأولى سنة ١٤٣٣هـ الموافق ٢٠١٢م.
 - حمودة عبد العزيز، المرايا المقعرة، نحو نظرية نقدية عربية، سلسلة عالم المعرفة العدد ٢٧٢. أغسطس ٢٠٠١م.
 - سلاوي رشيد: مصطلح النقد في تراث محمد مندور (١٩٠٧ - ١٩٦٥) الطبعة الأولى: ٢٠٠٩م، عالم الكتب الحديث إريد - الأردن.
 - القزويني الخطيب الإيضاح في علوم البلاغة، شرح وتعليق: محمد عبد المنعم خفاجي. دار الكتاب اللبناني، بيروت - لبنان، ط: الرابعة، ١٣٩٥هـ - ١٩٧٥م.
 - المسدي عبد السلام: المصطلح النقدي، الطبعة الأولى أكتوبر ١٩٩٤. مؤسسة عبد الكريم ابن عبد الله للنشر والتوزيع تونس.
- مندور محمد:
 - الأدب وفنونه، دار نهضة مصر القاهرة (دون تاريخ).
 - الأدب ومذاهبه، دار نهضة مصر القاهرة (١٩٥٧).
 - في الأدب والنقد، دار نهضة مصر، القاهرة (١٩٤٩).
 - في الميزان الجديد، دار نهضة مصر، القاهرة (١٩٤٤).
 - قضايا جديدة في أدبنا الحديث، دار الآداب - بيروت (١٩٥٨).
 - النقد المنهجي عند العرب، الدكتور محمد مندور، دار نهضة مصر، القاهرة (١٩٤٤).
 - مسرح توفيق الحكيم، دار نهضة مصر القاهرة (الطبعة الثالثة) (نشر معهد الدراسات العربية الطبعة الأولى منه سنة ١٩٦٠).
 - معارك أدبية، الدكتور محمد مندور، دار نهضة مصر القاهرة (مجموعة مقالات).
 - يعقوبي مصطفى المصطلح النقدي في تراث طه حسين الأدبي. (رسالة مرقونة) نوقشت بكلية الآداب ظهر المهراس بفاس سنة ١٩٩١م.

مراجع أخرى:

- أعمال ندوة المصطلح النقدي وعلاقته بمختلف العلوم منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بفاس ١٤٠٩ - ١٩٨٨ م.
- دليل مؤسسة البحوث والدراسات العلمية (مبدع) (مطبوعات المؤسسة).
- دليل معهد الدراسات المصطلحية بفاس. (مطبوعات المعهد كلية الآداب ظهر المهراس فاس).

ملحق خاص بالرسائل الجامعية المسجلة والمناقشة

في المصطلح الأدبي والنقدي في الجامعات المغربية

- إرهافات نظرية التلقي في التفكير النقدي والبلاغي عند العرب القدامى " بحث المفهوم والمصطلح "(دكتوراه). إعداد الباحث: خالد بورقادي ادريسي.إشراف: د. عبد العزيز أحمد. تاريخ التسجيل: ٢٠٠٦/٠٢/٢٣. كلية الآداب - ظهر المهرارز - فاس.
- آليات توليد المصطلح ومعالجته مصطلحية العربية (مصطلحية المعاجم اللسانية الثنائية والمتعددة اللغات نموذجًا). إعداد الباحث: خالد اليعبودي إشراف: د. عبد العزيز حليلي. تاريخ المناقشة: ٢٠٠٥/٠١/١٣. كلية الآداب - ظهر المهرارز - فاس المغرب.
- أبو عمرو بن العلاء ناقلًا أدبيًا (الفصل الخامس في المصطلح). إعداد الباحث: خديجة السرداني. إشراف: إدريس نقوري. تاريخ المناقشة: ١٩٩٢م. (كلية الآداب، عين الشق، الدار البيضاء المغرب).
- الأدب والأدبية، مفهومًا ومصطلحًا: التحولات والموازنات. إعداد الباحث: محمد بطلال. إشراف: محمد برادة. تاريخ المناقشة: ١٩٩٨ / ٠٦ / ٠٨. كلية الآداب - الرباط - المغرب.
- أصالة الدراسة المصطلحية في التراث العربي الإسلامي. إعداد الطالب: عبد الوهاب قزير، إشراف: الدكتور محمد الينبيعي. كلية الآداب سايس فاس. تاريخ التسجيل: ٢٠٠٩م.
- الاصطلاحات العروضية في لسان العرب. إعداد الباحث: مسلك ميمون. د. إشراف: حسن الأمrani. تاريخ المناقشة: ١٩٩٨/٢/١٣. كلية الآداب وجدة المغرب.
- الاصطلاحات النقدية والبلاغية في كتاب نقد الشعر لقدامة بن جعفر: دراسة لغوية تاريخية نقدية. (ماجستير). إعداد الباحث: إدريس نقوري. إشراف: د. أمجد الطربلسي. تاريخ المناقشة: ١٩٨١/٣/١٣م كلية الآداب - الرباط المغرب.
- إواليات الكتابة النقدية عند التوحيدي - بحث في المصطلح النقدي والبلاغي. إعداد الباحث: أحمد الكبداني. إشراف: د. محمد الدغمومي ود. نجيب العوفي. تاريخ التسجيل: ١٩٩٧ / ١٢ / ١٨. كلية الآداب - الرباط المغرب.
- بعض قضايا الاصطلاح في اللغة العربية. إعداد الباحث: خالد الأشهب. إشراف: د. عبد القادر الفاسي الفهري. تاريخ التسجيل: ١٩٩٧ / ٠٢ / ١٣. كلية الآداب الرباط المغرب.
- توظيف المفاهيم والمصطلحات في نماذج نقدية عربية حديثة. بحث في المصطلح النقدي. إعداد الباحث: إدريس الغندور. إشراف: د. محمد برادة، ود. أحمد بوحسن. تاريخ المناقشة: ١٩٩٧/٠٣/١١. كلية الآداب الرباط المغرب.
- دراسة المصطلح النحوي في كتاب سيبويه. إعداد الباحث: عبد العزيز حميد. إشراف: د. عبد الوهاب التازي سعود. تاريخ المناقشة: ١٩٩١/٧/٢٣. كلية الآداب - ظهر المهرارز، فاس - المغرب.

- دراسة المصطلح النقدي في كتاب: "منهاج البلغاء". إعداد الباحث: غيثة الجباري بحويوة. إشراف: د. محمد الكتاني. تاريخ التسجيل: ٨٩/٣/٢٣. كلية الآداب، تطوان المغرب.
- الدرس اللغوي ومصطلحه في كتاب التحرير والتنوير لابن عاشور. (دكتوراه). إعداد الباحث: المهدي محمد أحمد خليفة الدباشي. إشراف: د. محمد الدحماني. تاريخ التسجيل: فبراير ٢٠١١. كلية الآداب - ظهر المهرز - فاس.
- الدلالة الاشتقاقية وأثرها في بناء المصطلح، الصيغ الاسمية نموذجاً. (دكتوراه). إعداد الباحث: جمال وازين. إشراف: د. عبد العزيز احميد. تاريخ التسجيل: فبراير ٢٠١١. كلية الآداب - ظهر المهرز - فاس.
- دلالة الألفاظ عند أبي حيان الأندلسي: دراسة في المفهوم والمعنى. (دكتوراه). إعداد الباحث: عمر البستاوي، إشراف: د. عبد الرحيم بودلال. تاريخ التسجيل: السنة الجامعية ٢٠٠٨ - ٢٠٠٩م. كلية الآداب وجدة.
- السرقات الأدبية في النقد الأندلسي القضية والمصطلح. (دكتوراه). إعداد الباحث: كريم الطهراوي. إشراف: د. العياشي السنوني. تاريخ المناقشة: ٢٠٠٥/٠٣/٣١م. كلية الآداب ظهر المهرز - فاس.
- الشاهد الشعري في "المنزعة البديع" للسجلسماسي - دراسة في المصطلح النقدي البلاغي خلال القرن الهجري السابع ومطلع القرن الثامن بالمغرب. إعداد الباحث: عبد الحفيظ ملوكي. إشراف: د. محمد أيت الفران. تاريخ التسجيل: ١٩٩٤/٧/٨. كلية الآداب - مراكش - المغرب.
- الطبيعة النسقية للمصطلحات الصوتية. (دكتوراه الدولة). إعداد الباحث: يوسف فضل محمد أبو دقة. إشراف: د. عبد الغني أبو العزم، ود. مصطفى غلفان. تاريخ المناقشة: ٢٠٠١/١٢/٠٧م. كلية الآداب - عين الشق، الدار البيضاء - المغرب.
- عناصر الشعر في القرن الرابع الهجري: المصطلح والقضية (دكتوراه). إعداد الباحث: عبد الله صغيري. إشراف: العياشي السنوني تاريخ التسجيل: ٢٠٠٠/٠١/١٨. كلية الآداب - ظهر المهرز - فاس المغرب.
- قضايا لغوية ومصطلحية ونقدية من شرح السبتي لمقصورة حازم. عبد الصمد العلاوي. د. عبد العلي الودغيري. تاريخ المناقشة: ١٩٩٩ / ٠١ / ١٥. كلية الآداب - الرباط - المغرب.
- قضية التعريف في القواميس العربية الحديثة أحادية اللغة. إعداد الباحث: عبد الله ولد محمد عبد المالك. إشراف: د. عبد العلي الودغيري. تاريخ التسجيل: ١٩٩٤/٢/١٤. كلية الآداب - الرباط - المغرب.
- قضية المصطلح في النقد الإسلامي الحديث. (دكتوراه الدولة). إعداد الباحث: محمد أمهاوش. إشراف: د. الشاهد البوشيخي. تاريخ المناقشة: ٢٠٠٣/ ٠٧ / ١٧م. كلية الآداب - ظهر المهرز، فاس - المغرب.
- الكتابات الأدبية لدى حسن الأمrani: دراسة في المصطلح النقدي واللغة الشعرية. (دكتوراه). إعداد الباحث: محمد بن الصديق، إشراف: د. مصطفى يعقوبي. تاريخ التسجيل: السنة الجامعية ٢٠٠٩ - ٢٠١٠م. كلية الآداب وجدة.
- اللغة النحوية العربية القديمة قضايا إستمولوجية ومصطلحية. (دكتوراه الدولة). إعداد الباحث: زكريا أرسلان. إشراف: د. أحمد صابر. تاريخ المناقشة: ١٦ فبراير ٢٠٠٢. كلية الاداب - أكادير، المغرب.

- اللفظ والمعنى في النقد العربي القديم المصطلح والقضية. (دكتوراه). إعداد الباحث: الحسن الطالبي. إشراف: د. عبد الرحيم الرحموني. تاريخ المناقشة: ٢٠٠٨/٠٧/٠٢م. كلية الآداب - ظهر المهرز - فاس المغرب.
- المجاز والاستعارة - دراسة المصطلح البلاغي إلى غاية القرن الخامس الهجري (دبلوم الدراسات العليا). إعداد الباحث: أحمد ايزيت. د. محمد أيت الفران. تاريخ التسجيل: ١٩٩٤/١/٢٥. كلية الآداب - مراكش - المغرب.
- المصطلح الأدبي في أعمال الأستاذ عبد الكريم غلاب الأدبية. (دكتوراه). إعداد الباحث: عبد السلام الخراز، إشراف: الدكتور رشيد سلاوي. تاريخ التسجيل: ٢٠١٠م. كلية الآداب ظهر المهرز - فاس.
- المصطلح الأدبي في القرآن الكريم وجهود المفسرين في دراسته وبلورته منذ الصدر الأول للإسلام إلى اليوم. (دكتوراه الدولة). إعداد الباحثة: أنوار فلواتي. إشراف: د. الشاهد البوشيخي. تاريخ التسجيل: ١٩٩٤/٥/١٥. كلية الآداب - ظهر المهرز، فاس - المغرب.
- المصطلح البلاغي عند النحاة وتطوره. (دكتوراه الدولة). إعداد الباحث: عبد الحي الوريياكلي القرشي. إشراف: د. محمد بوحدي. تاريخ المناقشة: ٢٠٠٢/٠٢/٠٦. كلية الآداب - ظهر المهرز، فاس - المغرب.
- المصطلح البلاغي في كتاب: الإيضاح في علوم البلاغة. (دكتوراه). إعداد الباحثة: عائشة المومن. إشراف: د. عبد الحي الوريياكلي القرشي. تاريخ التسجيل: يناير ٢٠١٠. كلية الآداب - ظهر المهرز - فاس.
- المصطلح البلاغي وقضاياها في كتاب "الحاشية على المطول" للسيد الشريف الجرجاني (ت ٨١٦هـ). (دكتوراه). إعداد الباحث: محسن الزروالي. إشراف: د. عبد الرزاق صالح. تاريخ التسجيل: فبراير ٢٠١١. كلية الآداب - ظهر المهرز - فاس.
- مصطلح الرواية في أعمال حميد حميداني. (دكتوراه). إعداد الباحثة: سعيدة بهبوه الرجاني. إشراف: د. الشاهد البوشيخي. تاريخ المناقشة: ٢٠٠٨/٠١/٠٣. كلية الآداب - ظهر المهرز - فاس المغرب.
- المصطلح الصرفي في تراث الإمام جلال الدين السيوطي (ت ٩١١هـ). (دكتوراه). إعداد الباحث: عماد الحجاجي. إشراف: د. محمد الدحمان. تاريخ التسجيل: فبراير ٢٠١١. كلية الآداب - ظهر المهرز - فاس.
- المصطلح الصوتي عند ابن جني من خلال كتاب "سر صناعة الإعراب". إعداد الباحث: عبد الرحيم الخلفي. إشراف: د. عبد العلي الودغيري. تاريخ التسجيل: ١٩٩٣/١/٥. كلية الآداب - الرباط - المغرب.
- المصطلح الصوتي عند ابن سينا. إعداد الباحث: يوسف فضل أبو دقة. إشراف: د. عبد العلي الودغيري. تاريخ المناقشة: ١٩٩٦/٠٩/٠٦. كلية الآداب - الرباط - المغرب.
- المصطلح الصوتي عند أبي عمرو الداني. إعداد الباحث: إبراهيم بلعدي. إشراف: د. عبد العلي الودغيري. تاريخ التسجيل: ١٩٩٦/٠٧/٢٢. كلية الآداب - الرباط - المغرب.
- المصطلح الصوتي عند أبي عمرو الداني. (دكتوراه) إعداد الباحث: إبراهيم بلعدي إشراف: د. مبارك حنون. تاريخ التسجيل: ٢٠٠٠/١١/٢٢. كلية الآداب ظهر المهرز - فاس المغرب.

- المصطلح الصوتي في تراث ابن جني اللغوي. (دكتوراه). إعداد الباحثة: عليّة الكونوني. إشراف: د. عبد العزيز أحمد. تاريخ التسجيل: فبراير ٢٠١١. كلية الآداب - ظهر المهرز - فاس.
- المصطلح الصوتي المعروف في المعاجم الاصطلاحية إحصاء وتصنيف ودراسة. (دكتوراه). إعداد الباحث: كملية الخمسي. إشراف: د. محمد الدحماني. تاريخ التسجيل: مارس ٢٠٠٩. كلية الآداب - ظهر المهرز - فاس.
- المصطلح العروضي من الجاهلية حتى الخليل بن أحمد الفراهيدي (ت: ١٧٥هـ). (دكتوراه الدولة). إعداد الباحثة: فاطمة مزيفة. إشراف: إشراف: د. الشاهد البوشيخي. تاريخ التسجيل: ٢٦ / ١٠ / ١٩٩٤. كلية الآداب - ظهر المهرز، فاس - المغرب. تاريخ المناقشة: ١٣ / ١٠ / ٢٠٠٣.
- مصطلح علمي العروض والقافية: من الأخفش الأوسط (ت. ٢١٥هـ) إلى حازم القرطاجني (ت. ٦٨٤هـ) (دكتوراه الدولة). إعداد الباحث: محمد أزهرى. إشراف: إشراف: د. الشاهد البوشيخي. تاريخ المناقشة: ١٠ / ٠٧ / ٢٠٠٣.
- المصطلح في النقد الأدبي الحديث بالمغرب (النقد الروائي نموذجاً). (دبلوم الدراسات العليا). إعداد الباحثة: سعيدة بهبوه الرجاني. إشراف: د. محمد الكتاني. تاريخ التسجيل: ٢٧ / ٦ / ١٩٩٤. كلية الآداب - تطوان - المغرب.
- المصطلح اللساني عند عبد القاهر الجرجاني. (دبلوم الدراسات العليا). إعداد الباحث: زكريا أرسلان. إشراف: د. أحمد الإدريسي. تاريخ المناقشة: ٢٨ / ١١ / ٩١. كلية الآداب الرباط المغرب.
- المصطلح اللساني عند فخر الدين الرازي. (دبلوم الدراسات العليا). إعداد الباحث: عبد العزيز المطاد. إشراف: د. عبد العلي الودغيري. تاريخ المناقشة: ٢٧ / ٦ / ١٩٩٤. كلية الآداب - الرباط - المغرب.
- المصطلح اللساني في "أصول" ابن السراج. (دكتوراه الدولة). إعداد الباحث: محمد محمود بن محمد الأمين. إشراف: د. الشاهد البوشيخي. تاريخ المناقشة: ٢٠٠٠. كلية الآداب - ظهر المهرز، فاس - المغرب.
- المصطلح اللساني في تراث ابن سينا. إعداد الباحث: عبد الحكيم السبيع. إشراف: د. عبد العزيز حليلي. إشراف: د. الشاهد البوشيخي. تاريخ التسجيل: ٣٠ / ١٠ / ١٩٩٥. كلية الآداب - ظهر المهرز، فاس - المغرب.
- المصطلح اللساني في كتاب سيبويه دراسة في المعجم والأسس المعرفية (دكتوراه الدولة). إعداد الباحث: عبد العزيز أحمد. إشراف: د. عبد العزيز حليلي. تاريخ المناقشة: ١٠ / ٠٧ / ٢٠٠٤. كلية الآداب - أكادير - المغرب.
- المصطلح اللساني في كتابات أبي العباس المبرد. إعداد الباحث: عبد المنعم شعبان الغرياني. إشراف: د. عبد العلي الودغيري. تاريخ التسجيل: ١٧ / ١ / ١٩٩٤. كلية الآداب - الرباط - المغرب.
- المصطلح المسرحي عند العرب. إعداد الباحث: أحمد بلخيري. إشراف: د. حسن المنيعي. تاريخ التسجيل: ٢٦ / ١٠ / ١٩٩٤. كلية الآداب - ظهر المهرز، فاس - المغرب.
- المصطلح النحوي عند ابن هشام من خلال كتابه: شذور الذهب في معرفة كلام العرب. إعداد الطالب: الشيخ أحمد الطلبة، إشراف: الدكتور عبد الله غزيوي. كلية الآداب سايس فاس. تاريخ التسجيل: ٢٠٠٩م.

- المصطلح النحوي في تراث ابن جني (ت ٣٩٢هـ). (دكتوراه الدولة). إعداد الباحث: محمد اعلاوة. إشراف: د. الشاهد البوشيخي. تاريخ التسجيل: ١٨/١٢/١٩٩٢. كلية الآداب وجدة المغرب.
- المصطلح النحوي في تراث ابن هشام. (دكتوراه الدولة). إعداد الباحثة: سميرة حيدا. إشراف: د. الشاهد البوشيخي. ود. رشيد بلحبيب. تاريخ التسجيل: ١٩٩٦. كلية الآداب - وجدة - المغرب.
- المصطلح النحوي في تراث فخر الدين الرازي (٥٤٤ - ٦٠٦م). إعداد الباحث: محمد الدحمان. إشراف: د. الشاهد البوشيخي. تاريخ التسجيل: ١٩٩٥م. كلية الآداب ظهر المهرز - فاس المغرب.
- المصطلح النحوي في كتاب سيبويه دراسة نموذجية. (دبلوم الدراسات العليا). إعداد الباحث: عبد العزيز احميد. إشراف: د. عبد الوهاب التازي سعود. تاريخ المناقشة: ٢٣/٧/٩١. كلية الآداب فاس - ظهر المهرز فاس - المغرب.
- المصطلح النحوي في كتاب شرح الكافية لرصي الدين الأسترابادي. (دكتوراه). إعداد الباحث: محمد اموحو. إشراف: د. عبد الرحيم الرحموني. ود. عبد العزيز احميد. تاريخ التسجيل: ٢٢/١٢/٢٠٠٥. كلية الآداب - ظهر المهرز - فاس.
- المصطلح النحوي في كتابات أبي حيان الأندلسي. (دكتوراه). إعداد الباحثة: خديجة أومرجيج، إشراف: د. مصطفى يعقوبي. تاريخ التسجيل: السنة الجامعية ٢٠٠٩ - ٢٠١٠م. كلية الآداب وجدة.
- المصطلح النحوي في كتابات أبي حيان التوحيدي. (دبلوم الدراسات العليا). إعداد الباحث: شريف طاهري. إشراف: د. أحمد العلوي. تاريخ المناقشة: ٥/٦/١٩٩٦. كلية الآداب الرباط المغرب.
- المصطلح النحوي في المعاجم الاصطلاحية. (دكتوراه). إعداد الباحث: وفاء كرمود. إشراف: د. عبد الحي الورياكلي القرشي. تاريخ التسجيل: فبراير ٢٠١١. كلية الآداب - ظهر المهرز - فاس.
- المصطلح النحوي المعروف في كتب الشروحات النحوية: "شروح كتاب سيبويه نموذجاً". (دكتوراه). إعداد الباحث: محمد الغالي المضري. إشراف: د. عبد الحي الورياكلي القرشي. تاريخ التسجيل: فبراير ٢٠١١. كلية الآداب ظهر المهرز - فاس المغرب.
- المصطلح النحوي والصوتي والصرفي عند ابن يعيش من خلال "شرح المفصل". إعداد الباحث: عبد المولى حميتي. إشراف: د. رشيد بلحبيب. تاريخ التسجيل: ٢/٠٥/١٩٩٦. كلية الآداب - وجدة - المغرب.
- المصطلح النحوي ومصادره من خلال كتاب "الخصائص" لابن جني. إعداد الباحث: الجهاد عبد الله. إشراف: د. أحمد العلوي. تاريخ المناقشة: ٢٦/٥/١٩٨٣. (دبلوم الدراسات العليا) كلية الآداب الرباط المغرب.
- مصطلح النقد في تراث محمد مندور. (دكتوراه الدولة) إعداد الباحث: رشيد سلاوي. إشراف: د. الشاهد البوشيخي. تاريخ المناقشة: ٢٣ / ٠١ / ٢٠٠٢. كلية الآداب - ظهر المهرز - فاس المغرب.
- المصطلح النقدي الشعري بالغرب من ١٩٧٠م إلى ١٩٩٠م. إعداد الباحث: عبد الحق بتكنتي. إشراف: د. عبد الرحمن بوعلي. تاريخ التسجيل: ١٩٩٥ م كلية الآداب وجدة المغرب.

- المصطلح النقدي عند أبي الفرج الأصفهاني من خلال كتاب الأغاني. إعداد الباحث: عبد الإله سيوان. إشراف: د. إدريس الناقوري. كلية الآداب - عين الشق - الدار البيضاء، المغرب. تاريخ التسجيل: ١٩٩٠/٣/٦.
- المصطلح النقدي عند أبي الوليد ابن رشد الفيلسوف. (دكتوراه) إعداد الباحث: محمد الإدريسي. إشراف: د. عبد الرحيم الرحموني. تاريخ المناقشة: ٢٠٠٦/٠٥/٠٣. كلية الآداب - ظهر المهرز - فاس - المغرب.
- المصطلح النقدي عند الحاتمي (دراسة وصفية تحليلية تقويمية) (دبلوم الدراسات العليا). إعداد الباحث: محمد القاسمي. إشراف: د. علاء الغازي. تاريخ المناقشة: ١٩٩٢/١٠/١٣. كلية الآداب - الرباط - المغرب.
- المصطلح النقدي عند طه حسين. (دبلوم الدراسات العليا). إعداد الباحث: محمد جوماني. إشراف: د. أحمد بوحسن. تاريخ التسجيل: ١٩٩٣/٤/٢٨. كلية الآداب - الرباط - المغرب.
- المصطلح النقدي عند عبد القاهر الجرجاني من خلال دلائل الإعجاز. إعداد الباحث: الفضيل الإدريسي حكيم. تاريخ التسجيل: ١٩٨٩/١١/٣٠. كلية الآداب ١ - عين الشق، الدار البيضاء - المغرب.
- المصطلح النقدي في الأدب العربي الحديث والمعاصر. إعداد الباحثة: نجية انقيوش. كلية الآداب - الرباط - المغرب.
- المصطلح النقدي في أشعار المحدثين من بشار بن برد إلى مسلم بن الوليد: دراسة وتصنيف. (دبلوم الدراسات العليا). إعداد الباحث: عبد الواحد المرابط. إشراف: د. حسن الأمrani. تاريخ التسجيل: ٩٠/١٢/١٠. كلية الآداب وجدة - المغرب.
- المصطلح النقدي في أعمال الدكتور عبد السلام المسدي (دكتوراه). إعداد الباحثة: زهرة خليفة سليمان. إشراف: د. رشيد سلاوي. تاريخ التسجيل: فبراير ٢٠١١. كلية الآداب - ظهر المهرز - فاس.
- المصطلح النقدي في الأندلس من خلال الكتب (دكتوراه الدولة). إعداد الباحث: عبد المالك الشامي. إشراف: د. محمد السرغيني. نوقشت بكلية الآداب ظهر المهرز - فاس - المغرب.
- المصطلح النقدي في "التاريخ الكبير" للإمام البخاري (١٩٣ - ٢٥٦هـ). إعداد الباحث: محمد أولاد عتو. إشراف: عباس رحيلة. تاريخ التسجيل: ١٩٩٤/٧/٥. كلية الآداب - مراكش - المغرب.
- المصطلح النقدي في تراث أبي العلاء المعري. (دبلوم الدراسات العليا) إعداد الباحثة: فاطمة مزينة. إشراف: د. الشاهد البوشيخي. تاريخ المناقشة: ٩٣/١/٢٥. كلية الآداب - ظهر المهرز - فاس - المغرب.
- المصطلح النقدي في تراث أبي بكر الصولي. (دبلوم الدراسات العليا). إعداد الباحث: محمد أزهرري. إشراف: د. الشاهد البوشيخي. تاريخ المناقشة: ٩٠/٦/٣٠. كلية الآداب - ظهر المهرز - فاس - المغرب.
- المصطلح النقدي في تراث أسامة بن منقذ. (دبلوم الدراسات العليا). إعداد الباحثة: اسمهان الغليمي. إشراف: د. الشاهد البوشيخي. تاريخ المناقشة: ١٩٩٦/٠٩/١٢. كلية الآداب - ظهر المهرز - فاس - المغرب.
- المصطلح النقدي في تراث العقاد الأدبي: قضايا ونماذج. (دكتوراه الدولة) إعداد الباحث: عبد الحفيظ الهاشمي. إشراف: د. الشاهد البوشيخي. تاريخ المناقشة: ١٦ / ٠٢ / ٢٠٠٢. كلية الآداب وجدة.

- المصطلح النقدي في تراث المبرد. (دبلوم الدراسات العليا). إعداد الباحثة: أنوار فلواتي. إشراف: د. الشاهد البوشيخي. تاريخ المناقشة: ٩١/٧/٢٠. كلية الآداب - ظهر المهرز - فاس المغرب.
- المصطلح النقدي في تراث طه حسين الأدبي. (دكتوراه الدولة). إعداد الباحث: مصطفى يعقوبي. إشراف: د. الشاهد البوشيخي. تاريخ التسجيل: ٩١/٦/٣. تاريخ المناقشة: ٣٠ / ٥ / ٢٠٠١ م. كلية الآداب - ظهر المهرز - فاس المغرب.
- المصطلح النقدي في تراث عبد الله كنون من خلال نماذج: الأدب، والشعر، والنقد. إعداد الباحث: عبد الله الحمداوي. إشراف: د. مصطفى يعقوبي. تاريخ المناقشة: ٢٠٠٨/٠٧/٠٥ م. كلية الآداب - وجدة المغرب.
- المصطلح النقدي في شرح الخطيب التبريزي لديوان أبي تمام حبيب بن أوس الطائي. (دبلوم الدراسات العليا). إعداد الباحثة: نجية الملوكي. د. العياشي السنوني. تاريخ التسجيل: ١٩٩٥/٦/٢٩ م. (كلية الآداب - ظهر المهرز، فاس - المغرب).
- المصطلح النقدي في قضية السرقات الأدبية: تاريخه وأصوله المعرفية. إعداد الباحث: عبد الرزاق بلال. إشراف: د. إدريس ناقوري. تاريخ التسجيل: ١٩٩٥/٣/١٣ م. كلية الآداب - بني ملال - المغرب.
- المصطلح النقدي في كتاب البرهان في وجوه البيان لابن وهب الكاتب. (دبلوم الدراسات العليا). إعداد الباحث: عبد الحفيظ الهاشمي. إشراف: د. الشاهد البوشيخي. تاريخ المناقشة: ١٩٩٠/٧/١٠. كلية الآداب - ظهر المهرز - فاس المغرب.
- المصطلح النقدي في كتاب "الصناعتين": الكتابة والشعر. لأبي هلال العسكري. إعداد الباحث: الحبيب الحمداوي. إشراف: د. عبد الرحيم الرحموني. تاريخ التسجيل: ١٩٩٩/١٢/١٣. كلية الآداب - ظهر المهرز، فاس - المغرب.
- المصطلح النقدي في كتاب العمدة لابن رشيق. (دبلوم الدراسات العليا). إعداد الباحث: محمد امهاوش. إشراف: د. الشاهد البوشيخي. تاريخ المناقشة: ٩٢/١٢/١٧. كلية الآداب - ظهر المهرز - فاس المغرب.
- المصطلح النقدي في كتاب "الوساطة بين المتنبي وخصومه" للقاضي علي بن عبد العزيز الجرجاني. (دبلوم الدراسات العليا). إعداد الباحث: يحيى صالح. إشراف: د. حسن الأمrani. تاريخ المناقشة: ١٩٩٥/٧/٥ م. كلية الآداب - وجدة - المغرب.
- المصطلح النقدي في مصادر النقد المغربي في القرن الثامن الهجري (دكتوراه). إعداد الباحث: يوسف العباد. إشراف: الدكتور رشيد سلاوي. كلية الآداب سايس - فاس. تاريخ التسجيل: ٢٠٠٩/١٢/٣٠ م.
- المصطلح النقدي في المعاجم الاصطلاحية دراسة في التصنيف والتعريف. (دكتوراه). إعداد الباحث: حسناء الرهوني لزعر. إشراف: د. عبد العزيز احميد. تاريخ التسجيل: مارس ٢٠٠٩. كلية الآداب - ظهر المهرز - فاس المغرب.
- المصطلح النقدي في مقالات "أحمد زيا" الأدبية مادتي (أدب) و(شعر) أنموذجين. إعداد الباحثة: تورية شتواني. إشراف: د. محمد قاسمي. ود. عبد الحفيظ الهاشمي. تاريخ المناقشة: ٢٠٠٨/٠٧/٠٤ م. كلية الآداب - وجدة المغرب.
- المصطلح النقدي في نقائض العصر الأموي: شعر الأخطل وجريز والفرزدق. إعداد الباحثة: جميلة أمعاريح. إشراف: د. حسن الأمrani. تاريخ التسجيل: ١٩٩٥ م. كلية الآداب - وجدة المغرب.

- المصطلح النقدي والبلاغي في تراث ابن المعتز. (دبلوم الدراسات العليا). إعداد الباحث: عبد الحي الورياكلي القرشي. إشراف: د. الشاهد البوشيخي. تاريخ المناقشة: ٨٩/٧/٣. كلية الآداب - ظهر المهرز - فاس المغرب.
- المصطلح النقدي والبلاغي في تراث أبي العباس أحمد بن يحيى ثعلب. (دبلوم الدراسات العليا). إعداد الباحث: الصديق السعيد. إشراف: د. الشاهد البوشيخي. تاريخ المناقشة: ٢٠٠٦/١٢/٢٧. كلية الآداب - ظهر المهرز، فاس - المغرب.
- المصطلح النقدي والبلاغي في تراث أبي علي الحاتمي. (دبلوم الدراسات العليا). إعداد الباحث: أحمد مزوارة. إشراف: د. الشاهد البوشيخي. تاريخ المناقشة: ٩١/٩/٢٩. كلية الآداب - ظهر المهرز - فاس المغرب.
- المصطلح النقدي والبلاغي في تراث أبي عمرو بن العلاء - دراسة لغوية وصفية نقدية تحليلية. (دبلوم الدراسات العليا). إعداد الباحثة: خديجة سرداني. د. إدريس الناظوري. تاريخ التسجيل: ١٩٩٢/٧/٣. كلية الآداب - عين الشق، الدار البيضاء - المغرب.
- المصطلح النقدي والبلاغي في "الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز" ليحيى بن حمزة العلوي (ت ٧٩٤هـ). (دبلوم الدراسات العليا). إعداد الباحثة: زموري وفاء. إشراف: د. حسن الأمrani. تاريخ المناقشة: ١٠/٣١/١٩٩٧. كلية الآداب وجدة المغرب.
- المصطلح النقدي والبلاغي في كتاب إعجاز القرآن للباقلاني. (دبلوم الدراسات العليا). إعداد الباحث: حسان العمال. إشراف: د. حسن الأمrani. تاريخ المناقشة: ١٠/٢٤/١٩٩٧. كلية الآداب وجدة المغرب.
- المصطلح النقدي والبلاغي في كتاب "الإيجاز لأسرار كتاب الطرز في علوم حقائق الإعجاز" ليحيى بن حمزة العلوي (ت ٧٤٦هـ). (دكتوراه). إعداد الباحث: عادل الأصيل. إشراف: د. عبد الرزاق صالح. تاريخ التسجيل: مارس ٢٠٠٩. كلية الآداب - ظهر المهرز - فاس.
- المصطلح النقدي والبلاغي في كتاب "خزانة الأدب وغاية الأرب" لابن حجة الحموي - دراسة وصفية - (دكتوراه). إعداد الباحثة: نادية قرموني. إشراف: د. عبد الحي الورياكلي القرشي. تاريخ التسجيل: فبراير ٢٠١١. كلية الآداب - ظهر المهرز - فاس.
- المصطلح النقدي والبلاغي في كتاب "نصرة الإغريض في نصرة القريض" للمظفر بن الفضل العلوي (٥٨٤هـ - ٦٥٦م). (دكتوراه). إعداد الباحثة: حكيمة عشعاش. إشراف: د. عبد الرحيم الرحموني. تاريخ التسجيل: فبراير ٢٠١١. كلية الآداب - ظهر المهرز - فاس.
- المصطلح النقدي وقضاياها في تراث ابن جني. (دكتوراه). إعداد الباحث: الشيخ أحمد ولد البان. إشراف: د. عبد الرحيم الرحموني. تاريخ التسجيل: فبراير ٢٠١١. كلية الآداب - ظهر المهرز - فاس المغرب.
- المصطلح النقدي والبلاغي في كتاب الوساطة لأبي الحسن علي بن عبد العزيز الجرجاني. (دكتوراه). إعداد الباحث: محمد ماموني علوي. إشراف: د. الشاهد البوشيخي. تاريخ المناقشة: ٢٠٠٤. كلية الآداب - ظهر المهرز - فاس المغرب.

- المصطلح النقدي والبلاغي في كتابي "دلائل الإعجاز" و "أسرار البلاغة" للإمام عبد القاهر الجرجاني. (دبلوم الدراسات العليا). إعداد الباحث: مصطفى يعقوبي. إشراف: د. الشاهد البوشيخي. تاريخ المناقشة: ٩٠/٦/٢٥. كلية الآداب - ظهر المهرز - فاس المغرب.
- المصطلح النقدي والبلاغي في "رفع الحجب المستورة عن محاسن المقصورة" لأبي القاسم محمد الشريف السبتي. تحقيق: محمد الحجوي. (دبلوم الدراسات العليا). إعداد الباحثة: خدوج الساكت. إشراف: د. إدريس بلمليح. تاريخ التسجيل: ١٩٩٤/٢/٢٣. كلية الآداب - الرباط - المغرب.
- المصطلح النقدي وقضاياه في كتابات عبد الملك مرتاض النقدية. إعداد الطالب: فريد أمعضشو. إشراف: الدكتور مصطفى يعقوبي. تاريخ المناقشة: ١٤ يوليوز ٢٠١٠م. كلية الآداب وجدة - المغرب.
- مصطلحات الاتجاه الفلسفي في النقد العربي القديم من خلال كتاب "المنزع البديع في تجنيس أساليب البديع" لأبي محمد القاسم السجلماسي. (دكتوراه). إعداد الباحث: سلام ادريسو. إشراف: د. الشاهد البوشيخي. تاريخ المناقشة: ٢٠٠٣/١٢/١٧. كلية الآداب - ظهر المهرز، فاس - المغرب.
- مصطلحات الاتجاه النفسي في النقد العربي الحديث والمعاصر (نقد الشعر نموذجًا). (دكتوراه الدولة). إعداد الباحث: أحمد مزوراة. إشراف: د. الشاهد البوشيخي. تاريخ المناقشة: ٢٠٠٥/٠٢/١٧. كلية الآداب - ظهر المهرز، فاس - المغرب.
- المصطلحات الأدبية في الشعر الأندلسي من العهد الأموي إلى العهد المرابطي. إعداد الباحث: نادية لبيض. إشراف: د. عبد الله علوي بنصر. تاريخ المناقشة: ١٩٩٧/١٢/٢٢م. كلية الآداب - ظهر المهرز، فاس - المغرب.
- مصطلحات بلاغية في عروس الأفراح، إعداد الطالب: الهادي محمد محمود الهادي، إشراف: الدكتور رشيد سلاوي. تاريخ المناقشة: ٢٠١٢/٠٣/٢٩م. كلية الآداب سايس فاس.
- مصطلحات البيان في التراث النقدي من القرن الثاني الهجري إلى القرن الثامن. (دكتوراه الدولة). إعداد الباحثة: عزيزة المكنيسي. إشراف: د. إدريس بلمليح. تاريخ المناقشة: أبريل ٢٠٠٥م. كلية الآداب الرباط المغرب.
- مصطلحات تخطيط الشعراء في التراث النقدي: جمع وتوثيق ودراسة. (دكتوراه الدولة). إعداد الباحث: صالح أزوكاي. إشراف: د. الشاهد البوشيخي. تاريخ المناقشة: ٢٠٠٣/٠٣/١٠. كلية الآداب - أكادير - المغرب.
- مصطلحات السرقات في النقد العربي القديم حتى القرن الثامن الهجري - دراسة وصفية تاريخية مقارنة. (دبلوم الدراسات العليا). إعداد الباحث: بنسالم أبا الشيخ. إشراف: د. أحمد يزن. تاريخ التسجيل: ١٩٩٢/١٢/١٧. كلية الآداب - الرباط - المغرب.
- المصطلحات الصرفية في كتاب دقائق التصريف دراسة مصطلحية. (دكتوراه). إعداد الباحث: إبراهيم ناصر القيسي. إشراف: د. محمد الدحماني. تاريخ المناقشة: يوليوز ٢٠١٣. كلية الآداب - ظهر المهرز - فاس.
- المصطلحات الصوتية العربية من خلال كتاب "النشر في القراءات العشر" لابن الجزري. إعداد الباحث: بلقاسم مكريني. إشراف: د. عبد العالي الودغيري. كلية الآداب الرباط المغرب.

- المصطلحات العلمية المعرفة في معاجم القرن الثامن: جمع وتصنيف ودراسة. (دكتوراه). إعداد الباحث: لطيفة محب. إشراف: د. عبد الرحيم الرحموني. تاريخ التسجيل: مارس ٢٠٠٩. كلية الآداب - ظهر المهرز - فاس.
- المصطلحات في شرح القصائد السبع الطوال الجاهليات (جمع ودراسة). (دبلوم الدراسات العليا) إعداد الباحثة: لازهور المراني. إشراف: د. العياشي السنوني. تاريخ المناقشة: ١٩٩٩/٠١/٢٧. كلية الآداب - ظهر المهرز، فاس - المغرب.
- مصطلحات في نظرية الأدب (دراسة تاريخية ووصفية ونقدية). (دبلوم الدراسات العليا). إعداد الباحث: جواد حسني عبد الرحيم سماعنة. إشراف: د. أحمد الطريسي. تاريخ المناقشة: ١٩٨٧م. كلية الآداب الرباط المغرب.
- مصطلحات قضية السرقات الشعرية لدى نقاد شعر المتنبي في القرنين الرابع والخامس الهجريين. (دكتوراه). إعداد الباحث: عزيز عياد، إشراف: د. مصطفى البيقوبي. تاريخ التسجيل: السنة الجامعية ٢٠٠٩ - ٢٠١٠م. كلية الآداب وجدة.
- المصطلحات اللسانية عند القزويني. إعداد الباحث: العربي العثماني. تاريخ التسجيل: ١٩٩٢/٥/٢٩. كلية الآداب - الرباط - المغرب.
- المصطلحات اللغوية في المعاجم اللغوية (من القرن التاسع إلى الثالث عشر) جمع وتصنيف ودراسة. (دكتوراه). إعداد الباحثة: ابتسام مبيتسم. إشراف: د. عبد الرزاق المسلك ود. بلقاسم اليوبي. تاريخ التسجيل: يناير ٢٠١٠. كلية الآداب - ظهر المهرز - فاس.
- مصطلحات نقد الشعر العربي لدى نقاد القرن الرابع الهجري. (دكتوراه الدولة). إعداد الباحث: عبد الرزاق جعنيدي. د. إدريس الناظوري. تاريخ المناقشة: ٢٠٠٠/٠١/٢٠. كلية الآداب الجديدة المغرب.
- المصطلحات المعرفة في المعاجم اللغوية من النشأة إلى نهاية القرن الخامس الهجري - جمع وتصنيف ودراسة - (دكتوراه). إعداد الباحث: لعزيزة اسموني. إشراف: د. عبد النبي الدكير ود. عبد الرحيم الرحموني. تاريخ التسجيل: مارس ٢٠٠٩. كلية الآداب - ظهر المهرز - فاس المغرب.
- مصطلحات نقد الشعر في تراث الجاحظ، دراسة مصطلحية. (دكتوراه). إعداد الباحثة: عتيقة بلقاسمي، إشراف: د. مصطفى البيقوبي. تاريخ التسجيل: السنة الجامعية ٢٠٠٨ - ٢٠٠٩م. كلية الآداب وجدة المغرب.
- مصطلحات النقد العربي لدى الشعراء الجاهليين والإسلاميين، قضايا ونماذج. (دكتوراه الدولة). إعداد الباحث: الشاهد البوشيخي. د. أمجد الطرابلسي. السنة ١٩٨٩ - ١٩٩٠. كلية الآداب الرباط - المغرب.
- مصطلحات نقد النثر في كتاب أحكام صنعة الكلام للكلاعي. (دبلوم الدراسات العليا). إعداد الباحث: أحمد العيساوي. إشراف: د. الشاهد البوشيخي. تاريخ التسجيل: ٨٧/٤/٤. كلية الآداب ظهر المهرز - فاس المغرب.
- المصطلحات النقدية في شرح أبي القاسم إبراهيم ابن الإفليلي لشعر المتنبي. (دبلوم الدراسات العليا). إعداد الباحثة: مليكة الشبلاوي. د. العياشي السنوني. تاريخ المناقشة: ١٩٩٩ / ٠١ / ٢٦. كلية الآداب - ظهر المهرز، فاس - المغرب.
- المصطلحات النقدية في طبقات فحول الشعراء لابن سلام الجمحي. (دبلوم الدراسات العليا). إعداد الباحث: فوزي بوزياع. إشراف: د. الشاهد البوشيخي. تاريخ المناقشة: ٨٩/٩/٣٠. كلية الآداب ظهر المهرز - فاس المغرب.

- مصطلحات نقدية في كتاب "الاقتضاب في شرح أدب الكتاب" لابن السيد البطلوسي. (دبلوم الدراسات العليا). إعداد الباحثة: نعيمة بوهراي. إشراف: د. العياشي السنوني. تاريخ التسجيل: ١٩/٠١/١٩٩٥. كلية الآداب - ظهر المهرز، فاس - المغرب.
- مصطلحات نقدية في كتاب "الروض المربع في صناعة البديع" لابن البناء المراكشي العددي. (دبلوم الدراسات العليا). إعداد الباحث: عبد الحق دادي. إشراف: د. العياشي السنوني. تاريخ المناقشة: ٠٨/٠١/١٩٩٨. كلية الآداب - ظهر المهرز، فاس - المغرب.
- المصطلحات النقدية في كتاب "الشعر والشعراء" لابن قتيبة. (دكتوراه). إعداد الباحثة: زبيدة رشدي. إشراف: د. الشاهد البوشيخي. تاريخ المناقشة: ١٤ / ١٠ / ٢٠٠٣. كلية الآداب - ظهر المهرز، فاس - المغرب.
- المصطلحات النقدية في كتاب شروح سقط الزند. (دبلوم الدراسات العليا). إعداد الباحثة: خديجة الدحمان. إشراف: د. العياشي السنوني. تاريخ المناقشة: ٢٨ / ٠١ / ١٩٩٩ م. كلية الآداب - ظهر المهرز، فاس - المغرب.
- المصطلحات النقدية في كتاب منهاج البلغاء وسراج الأدباء لأبي الحسن حازم القرطاجني. (دبلوم الدراسات العليا). إعداد الباحث: أحمد الإدريسي. إشراف: د. الشاهد البوشيخي. تاريخ المناقشة: ١٥/١٢/٩٢. كلية الآداب - ظهر المهرز، فاس - المغرب.
- المصطلحات النقدية لدى الخلفاء الراشدين والأمويين وأمرائهم. (دبلوم الدراسات العليا). إعداد الباحثة: رشيدة الميودي. إشراف: د. علي لغزيوي. تاريخ المناقشة: ١٩٩٩ م. كلية الآداب - ظهر المهرز، فاس - المغرب.
- المصطلحات النقدية والبلاغية في تراث ابن الأثير. (دكتوراه). إعداد الباحثة: الحسنية العتيد. إشراف: د. الشاهد البوشيخي. تاريخ التسجيل: ٢٦/٩/٨٩. كلية الآداب - ظهر المهرز، فاس - المغرب.
- المصطلحات النقدية والبلاغية في تفسير "الكشاف" للزمخشري. (دبلوم الدراسات العليا). إعداد الباحث: رشيد سلاوي. إشراف: د. الشاهد البوشيخي. تاريخ المناقشة: ١/٦/١٩٩٢ م. كلية الآداب - ظهر المهرز، فاس - المغرب.
- مصطلحات نقدية وبلاغية في كتاب البرهان في علوم القرآن للزركشي. (دبلوم الدراسات العليا). إعداد الباحث: محمد بديع. إشراف: د. إدريس الناظوري. تاريخ المناقشة: ١٩٩١ م. كلية الآداب عين الشق الدار البيضاء المغرب.
- مصطلحات نقدية وبلاغية في كتاب البيان والتبيين للجاحظ. (دبلوم الدراسات العليا). إعداد الباحث: الشاهد البوشيخي. إشراف: د. أمجد الطراسلي. تاريخ المناقشة: ٢٧/٦/١٩٧٧. كلية الآداب - ظهر المهرز، فاس - المغرب.
- المصطلحات النقدية والبلاغية في كتاب "سر الفصاحة" لابن سنان الخفاجي. (دبلوم الدراسات العليا). إعداد الباحث: عبد الله مجاهد. إشراف: د. الشاهد البوشيخي. تاريخ المناقشة: ٢٥/٠٣/٢٠٠٥. كلية الآداب ظهر المهرز - فاس، المغرب.
- مصطلحات نقدية وبلاغية في كتاب الطراز ليحيى بن حمزة العلوي. إعداد الباحث: عبد القادر حمدي. إشراف: د. محمد دياجي. تاريخ المناقشة: نوقشت. كلية الآداب الجديدة المغرب.

- المصطلحات النقدية والبلاغية في كتاب عيار الشعر لابن طباطبا. (دبلوم الدراسات العليا). إعداد الباحثة : عزيزة المكينسي. إشراف : د. الشاهد البوشيخي. تاريخ المناقشة : ١٩٩٤. كلية الآداب - ظهر المهرز ، فاس - المغرب.
- المصطلحات النقدية والبلاغية في كتاب "المثل السائر" لابن الأثير. (دبلوم الدراسات العليا). إعداد الباحث : عبد الحميد اسقال. د. رشيد بلحبيب. تاريخ التسجيل : ١٩٩٤/٧/٧. كلية الآداب - وجدة - المغرب.
- مصطلحات نقدية وبلاغية في كتاب "المتع في علم الشعر وعمله" لعبد الكريم النهشلي". (دبلوم الدراسات العليا). إعداد الباحث : عبد الحميد بن عبد الله. إشراف : د. حسن الأمراني. تاريخ المناقشة : (السنة الجامعية ١٩٩٩ - ٢٠٠٠م). كلية الآداب - وجدة - المغرب.
- المصطلحات الوظيفية في التداوليات واللسانيات الوظيفية. إعداد الطالب : مصطفى عقلي ، إشراف : الدكتور محمد الينبي. كلية الآداب سايس فاس. تاريخ التسجيل : ٢٠٠٩م.
- معجم الألفاظ الطبيعية عند ابن رشد. إعداد الباحث : محمد العلام. إشراف : د. جمال الدين العلوي. تاريخ التسجيل : ١٩٩١/٤/١١. كلية الآداب - ظهر المهرز ، فاس - المغرب.
- معجم العربية الجاهلية : المعلقات السبع. (دبلوم الدراسات العليا). إعداد الباحث : محمد البوقاعي. د. عبد العلي الودغيري. تاريخ المناقشة : ١٩٩٥/٠٧/٢٠. كلية الآداب - الرباط - المغرب.
- معجم العربية من خلال القرآن الكريم - تنظيم ودراسة. إعداد الباحث : نجاة عصامي. د. أحمد العلوي. تاريخ التسجيل : ١٩٩١/٦/٨. كلية الآداب - الرباط - المغرب.
- المعجم الفلسفي لأبي نصر الفارابي. (دبلوم الدراسات العليا). إعداد الباحث : عبد الله الطني. د. جمال الدين العلوي. تاريخ التسجيل : ١٩٨٨/١١/٢٦. كلية الآداب - ظهر المهرز ، فاس - المغرب.
- المعجم الفني في كتاب سيبويه. (دبلوم الدراسات العليا). إعداد الباحث : حمدوش محمد. إشراف : د. عبد القادر الفاسي الفهري. تاريخ المناقشة : ١٩٨٩/٧/٥. كلية الآداب الرباط المغرب.
- معجم المصطلح اللغوي عند ابن الحاجب. (دبلوم الدراسات العليا). إعداد الباحث : ليلي لفيضي. إشراف : د. أحمد شحلان. تاريخ التسجيل : ١٩٩٤/١١/٢٤. كلية الآداب - الرباط - المغرب.
- معجم المصطلحات الفنية عند ابن هشام. (دبلوم الدراسات العليا). إعداد الباحث : أحمد الباهي. إشراف : د. عبد القادر الفاسي الفهري. تاريخ المناقشة : ١٩٨٩/٧/٦م. كلية الآداب الرباط المغرب. (دبلوم الدراسات العليا)
- معجم المصطلحات اللسانية في مؤلفات ابن جني اللغوية. إعداد الباحث : أحمد الفوحي. إشراف : د. محمد الشاد. تاريخ المناقشة : ١٩٩٦/١٠/٠١. كلية الآداب - ظهر المهرز - فاس المغرب.
- معجم المصطلحات النقدية عند رولان بارت. (دكتوراه). إعداد الباحث : عبد العزيز السراج. إشراف : رشيد بنحدو. تاريخ المناقشة : ٢٠٠٢/٠٦/٢٥. كلية الآداب - ظهر المهرز - فاس المغرب.

- معجم مفاهيمي للمصطلح النقدي العربي المعاصر. (دكتوراه). إعداد الباحث: عبد السلام أرخصيص. إشراف: د. عبد الغني أبو العزم. تاريخ التسجيل: ١٨/٠٢/١٩٩٧. كلية الآداب - عين الشق، الدار البيضاء - المغرب.
- معجم المفردات الفنية الصرفية النحوية والبلاغية في كتاب مفتاح العلوم للسكاكي. (ماجستير). إعداد الباحثة: ربيعة أشعбан. تاريخ المناقشة: نوقشت. كلية الآداب جامعة محمد الخامس الرباط.
- مفاهيم النقد الأدبي في معاجم المصطلحات الأدبية المعاصرة، دراسة تحليلية نقدية. إعداد الباحث: حميد خضير. إشراف: د. محمد بوسليخن. تاريخ المناقشة: ٢٨/١٠/٢٠٠٨م كلية الآداب - ظهر المهرز - فاس.
- مفاهيم ومصطلحات ومناهج في حقل النقد الأدبي المغربي الحديث. (دكتوراه الدولة). إعداد الباحث: محمد زوهير. إشراف: د. محمد السريغيني. تاريخ المناقشة: ٢٠٠٣. كلية الآداب - ظهر المهرز - فاس المغرب.
- مفهوم الإبداع الشعري في النقد العربي القديم (دبلوم الدراسات العليا). إعداد الباحث: عبد الجليل فيالي. إشراف: د. عبد الجليل هنوش. تاريخ التسجيل: ١٩٩٥م. كلية الآداب - مراكش.
- مفهوم الأجناس الأدبية وتطبيقه على الروايات التاريخية العربية (ماجستير). إعداد الباحث: عبد العزيز العلال. تاريخ المناقشة: نوقشت. كلية الآداب - الرباط - المغرب.
- مفهوم التخيل في النقد العربي القديم. (ماجستير). إعداد الباحث: يوسف الإدريسي. إشراف: د. عبد الجليل هنوش. تاريخ التسجيل: ١٩٩٥م. (كلية الآداب - مراكش).
- مفهوم التعدي وال لزوم في اللغة العربية دراسة في النحو العربي وتطبيقه في القرآن الكريم. إعداد الباحث: محمد محمود بن محمد الأمين. د. الشاهد البوشيخي. تاريخ التسجيل: ١٢/٧/١٩٩٤. كلية الآداب - ظهر المهرز، فاس - المغرب.
- مفهوم الشعر عند أدونيس: دراسة في التنظير والنقد (دكتوراه الدولة). إعداد الباحث: أحمد الحريشي. إشراف: د. حسن المنيعي. تاريخ التسجيل: ١٠/٦/١٩٩٦م. كلية الآداب - ظهر المهرز - فاس المغرب.
- مفهوم الشعر في التراث النقدي العربي. (دكتوراه الدولة). إعداد الباحث: فوزي بوزيع. إشراف: د. عبد المالك الشامي. تاريخ التسجيل: ١٠/٦/١٩٩٦م. كلية الآداب - ظهر المهرز - فاس المغرب.
- مفهوم الشعر من خلال أشعار القرن الخامس الهجري مصطلحاته - خصائصه. (دكتوراه). إعداد الباحث: محمد التاقي. إشراف: د. عبد الرحيم الرحموني. تاريخ التسجيل: ٢٢/١٢/١٩٩٩م، كلية الآداب - ظهر المهرز، فاس - المغرب.
- مفهوم الشعر من خلال أشعار القرن الهجري الثالث بنيه ومصطلحه. (دبلوم الدراسات العليا) إعداد الباحث: محمد الشرفاني الحسني. إشراف: د. الشاهد البوشيخي. تاريخ المناقشة: ١٩٩٢م، كلية الآداب - ظهر المهرز، فاس - المغرب.
- مفهوم الغرض الشعري في النقد العربي القديم بين النظرية والتطبيق. (دكتوراه) إعداد الباحث: محمد صغيري. إشراف: د. العياشي السنوني. تاريخ التسجيل: ١٨/٠١/٢٠٠٠م كلية الآداب - ظهر المهرز، فاس - المغرب.
- مفهوم المسرح في مجلة "الحياة الثقافية" التونسية. إعداد الطالبة: فاطمة الزهراء بنبراهيم. إشراف: الدكتور مصطفى اليعقوبي. تاريخ المناقشة: ١٥ يوليوز ٢٠١٠م. كلية الآداب وجدة.

- مفهوم النص وأدوات تحليله عند فخر الدين الرازي (ت ٦٠٥ هـ) من خلال تفسيره "مفاتيح الغيب". (دكتوراه). إعداد الباحث: عبد الحكيم فقيري. إشراف: د. محمد الدحمان. تاريخ التسجيل: مار س ٢٠٠٩. كلية الآداب - ظهر المهرز - فاس المغرب.
- مقارنة نقدية لمصطلحات النقد الأدبي الحديث. إعداد الباحث: محمد خطابي. إشراف: د. عبد الغني أبو العزم. تاريخ التسجيل: ١٩٩٦/٠٩/١٦.
- من قضايا المصطلح في الفكر العربي القديم: مقارنة لغوية ونقدية. (دكتوراه). إعداد الباحث: عبد العزيز المطاد. إشراف: د. رشيد سلاوي. تاريخ التسجيل: ٢٠٠٢. كلية الآداب سايس - فاس المغرب.
- منهج ابن السراج الشنتريني في النقد والبلاغة بين المصطلح والشاهد - دراسة في النظر والتطبيق لكتاب "جواهر الآداب وذخائر الشعراء والكتاب". إعداد الباحث: أم كلثوم الشريف الكتاني. إشراف: د. إبراهيم المزدالي وعلال الغازي. تاريخ التسجيل: ١٩٩٢/١١/٢١. كلية الآداب - الرباط - المغرب.
- المنهج والمصطلح في الشعرية العربية الحديثة. إعداد الباحث: عبد الله التخييسي. د. أحمد الطريسي تاريخ المناقشة: ٢٠ / ١٩٩٥. كلية الآداب - الرباط - المغرب.
- المنهج والمصطلح في النقد القصصي بالمغرب. إعداد الباحث: العبدوني عبد الحميد. د. أحمد الطريسي أعراب. تاريخ المناقشة: ٢٨ / ٠٤ / ١٩٩٥. كلية الآداب - وجدة - المغرب.
- نصوص النقد الأدبي ومصطلحه بين أبي عبيدة معمر بن المثنى جمع وتصنيف وتقديم. (دكتوراه). إعداد الباحث: كريمة جعفراري. شراف: د. عبد الرحيم الرحموني. تاريخ التسجيل: ٢٠٠٠/٠٢/١٥. كلية الآداب - ظهر المهرز - فاس المغرب.
- نظرية النقد في كتاب "عيار الشعر": أصولها ومصطلحاتها. إعداد الباحث: غزوة عبد القادر محمود. إشراف: د. عباس الجراي. تاريخ التسجيل: ١٩٨٤/٣/١٦. كلية الآداب - الرباط - المغرب.
- النقد الأدبي ومصطلحه عند ابن الأعرابي (جمع وتوثيق ودراسة). (دبلوم الدراسات العليا). إعداد الباحثة: نجوى حيلوت. إشراف: د. حسن الأمراني. تاريخ المناقشة: ١٩٩٤/١٢/٥. كلية الآداب وجدة المغرب.
- النقد الأدبي ومصطلحه عند أبي حاتم السجستاني (جمع وتوثيق ودراسة). (دبلوم الدراسات العليا). إعداد الباحثة: أمينة بنعسرية. إشراف: د. عبد الرحيم الرحموني. تاريخ التسجيل: ٩٢/١٢/١٨. كلية الآداب - ظهر المهرز، فاس - المغرب.
- النقد الأدبي ومصطلحه عند أبي عمرو بن العلاء (جمع وتوثيق ودراسة). (دبلوم الدراسات العليا). إعداد الباحث: عبد الجليل الوريكلي القرشي. إشراف: د. الشاهد البوشيخي. تاريخ المناقشة: ١٩٩٦. كلية الآداب - ظهر المهرز، فاس - المغرب.
- النقد الأدبي ومصطلحه عند الأصمعي (جمع وتوثيق ودراسة). (دبلوم الدراسات العليا). إعداد الباحثة: أمل بنحمان. إشراف: د. الشاهد البوشيخي. تاريخ المناقشة: ١٩٩٥. كلية الآداب - ظهر المهرز، فاس - المغرب.

- النقد الأدبي ومصطلحه عند يونس حبيب (جمع وتوثيق ودراسة). (دبلوم الدراسات العليا). إعداد الباحث: عبد المنعم جواهري. إشراف: د. الشاهد البوشيخي. تاريخ المناقشة: ١٩٩٦. كلية الآداب - ظهر المهرارز، فاس - المغرب.
- النقد والبلاغة في كتاب " المنزع البديع في تجنيس أساليب البديع " لابن محمد القاسم السجلماسي المصطلح والقضايا والمنهج. (دكتوراه). إعداد الباحث: محمد بوطاهر. إشراف: د. عبد الرزاق صالح. تاريخ التسجيل: ٢٠٠٨/٠٢/٠٥. كلية الآداب - ظهر المهرارز - فاس.
- النقد ومصطلحاته عند الأصوليين. (دكتوراه الدولة). إعداد الباحث: عبد الكريم الواطي. إشراف: د. إدريس نقوري. تاريخ المناقشة: ٢٠٠٢ / ٠٢ / ١٨ كلية الآداب الجديدة المغرب.
- واقع المصطلح في القصة القصيرة في المغرب مع معجم خاص. إعداد الباحث: عبد الحميد العبدوني. إشراف: د. عبد الرحمن بوعلي. تاريخ التسجيل: ١٩٩٦/١١/٠١. كلية الآداب - وجدة، المغرب.
- الوسائل المعتمدة في وضع المصطلحات العلمية والتقنية ودورها في ظاهرة الترادف. إعداد الباحث: حسن احساين. إشراف: د. حسن الأمrani. تاريخ التسجيل: ١٩٩٤/٦/ ٢٢. كلية الآداب - وجدة - المغرب.

Abstract

The aim of this analysis is to unveil the Moroccans' efforts to analyze samples of some literary texts and cultural critics by using word analysis. This analysis will count texts and study them thoroughly to extract the right meanings and senses of the words used by relying on scientific ,methodological, and complementary attributes so as to show the importance of this heritage and to better guide us.

This purpose ha been achieved by adopting the project of working and reading this heritage i.e. a scientific method has been used to renew the heritage understanding by relying on its long scientific and artistic history. The first studies represented the core of several concerned searchers who did a great deal as members of The Institute of Word Studies of Fes University ,Morocco and The Institution of Scientific Studies. These interveners developed the project fro over two decades (conferences, study days, books, lectures, training sessions, etc). After then, I talked about the method used : A detailed study method applied on each word analyzed from a general point of view.

This method comprises three attributes which are scientific, methodological, and complementary. Two samples have been considered within two stages. The first stage dealt with an extensive reading to explain the works of Al Zamakhshary relying on this method. However, the exposure of results relied on the thesaurus method based on the successive analyzed words of the study case. The second stage has been used to expose the results semantically as shown in my recently published book: Word Heritage in the Works of Mohammed Mandoor. I concluded my paper by an appendix including PhD dissertations (defended or to be defended) on the literary and critical word analysis.

إشكالية المنهج عند النقاد المعاصرين ودورها في تطوير قراءات الشعر القديم

عبد القادر محمد الحسون

الأستاذ المساعد في الأدب والنقد، كلية الآداب، جامعة الملك فيصل

ملخص:

البحث في "إشكالية المنهج عند المعاصرين ودورها في تطوير قراءات الشعر القديم" محاولة لرصد تحولات الخطاب النقدي العربي المعاصر في المستويين: المفهومي النظري والمنهجي الإجرائي، وسبيل ذلك تتبع ما نتج عن الثقافة والانفتاح على النقد الغربي والسعي إلى امتلاك النظريات النقدية والاستفادة من المناهج الحديثة لقراءة التراث الشعري قراءة معاصرة، تحاول أن تكون مختلفة عن قراءة القدماء بما تمتلكه من تصورات وآليات جديدة. والسؤال الرئيسي الموجه لهذا البحث مؤداه: إلى أي مدى أفاد النقاد العرب المعاصرون من المناهج النقدية الحديثة في قراءة الشعر العربي القديم؟

إنّ الهدف الأساسي الذي يروم البحث بلوغه ليس التأريخ لتعامل الدارسين والنقاد مع المناهج الحديثة، فذلك أمر معلوم والدراسات فيه تربو عن الحصر، وإنما مقصدنا محاولة التلطف في استخراج ما يمكن أن نسميه بالنقل النوعية البارزة في الخطاب النقدي، أي تلك التغيرات الجوهرية التي تدلّ على تطور ملحوظ من الناحية النظرية المتعلقة بمفهوم الشعر وخصائصه الفنية وبالناحية التطبيقية المتصلة بأفعال القراءة والفهم والتأويل.

و بلوغ هذا المقصد يستدعي على المستوى المنهجي، في اعتقادنا، المرور بثلاث مراحل متتابعة ننطلق فيها من تقديم الأصول النظرية الكبرى للمناهج النقدية، ثمّ ننظر بعد ذلك في تجليات الوعي المنهجي عند النقاد العرب المعاصرين، ثمّ نتوقف عند الجانب التطبيقي لتبيين أثر التحولات المنهجية في قراءة المدونة الشعرية القديمة.

كلمات مفتاحية:

المناهج النقدية - القراءة - التراث الشعري - الشكل - المضمون - الدلالة - الأثر - النص - الخطاب.

مدخل:

تستمد مسألة المنهج أهميتها من كونها تمثل حجر الزاوية في نظرية المعرفة، فلا تكاد المعارف الإنسانية تنبني وتتقدم إلا إذا توفرت لها الأدوات المنهجية الملائمة، وقد أدرك المفكرون والفلاسفة منذ القدم الترابط الوثيق بين تحصيل المعرفة والالتزام بشروطها المنهجية، فكانوا يلحون على أن الارتقاء بالتفكير لتحقيق المعرفة الصحيحة يستوجب بالضرورة وضع قواعد وأسس تحدّد علاقة الذات العارفة بموضوعها، وتضمن أن يكون التفكير سليماً، فيقود إلى معرفة الحقيقة، ولا يقع في الزيغ والأوهام. وقد كان لفلاسفة اليونان قديماً دور حاسم في هذا الشأن، فثورة سقراط وتلامذته على الجدل السوفسطائي السائد وحرصهم على تأسيس فكر عقلاني بديل هو ما جعلهم يولون المنطق المكانة الأولى، ويعدّون قواعده شروطاً لازمة للتفكير المنهجي السليم.^(١)

وبعد الثورة العقلانية الأولى التي شهدتها التفكير الفلسفي في العصر اليوناني شهد العصر الحديث ثورة ثانية خلّخت أركان المعرفة التقليدية، وحاولت تخليصها من هيمنة المنطق الأرسطي التي امتدّت لقرون طويلة، وأعلن الفيلسوف الإنجليزي فرانسيس بيكون (١٥٦١ - ١٦٢٦) Francis Bacon في كتابه "المنطق الجديد" "Nouvum organum"^(٢) نهاية منهج التفكير التقليدي القائم على الاستدلال والقياس البرهاني وبداية منهج جديد أساسه الملاحظة والاستقراء والتجريب^(٣). وقد أفادت العلوم الفيزيائية والطبيعية من هذا التحوّل المنهجي أيما إفادة، وحققت نتائج باهرة بعد أن غيّرت منهج التعامل مع الظواهر المدروسة. ولم تكن العلوم الإنسانية في الغرب بمعزل عما شهدته علوم الطبيعة من تغيّر وتطور، فقد أغرت النتائج المحقّقة علم التاريخ وعلم النفس وعلم الاجتماع

(١) كان السوفسطائيون يقيمون المعرفة على أساس الجدل البلاغي، فيعتبرون الحقيقة نسبية، ولذلك فإنّ الخطيب يمكن أن يقنع بالقضية وضدها إذا امتلك أدوات الإقناع الجدلي. وقد كرّس سقراط ومن بعده تلامذته وخاصة أفلاطون وأرسطو جهودهم لمواجهة غمط التفكير السوفسطائي وتقويضه وتأسيس معرفة عقلانية بديلة، تعتبر الحقيقة واحدة، وتجعل المنطق السبيل الأوحد إلى إدراكها والاستدلال عليها اعتماداً على مبادئ عقلية محدّدة مثل مبدأ الهوية ومبدأ عدم التناقض ومبدأ الوسيط الممتنع والتصور والحدّ والمفهوم والمصدق.

(٢) ينزل كتاب بيكون ضمن مشروع فلسفي متكامل سمّاه "الإحياء العظيم"، وقد ظهر الكتاب سنة ١٦٢٠ وفي ترجمة عنوان الكتاب يختلف المترجمون فمنهم من يسميه "الأرجانون الجديد" و"الآلة الجديدة" والترجمة الأسلم، في اعتقادنا، هي "المنطق الجديد".

(٣) تضمّن كتاب "المنطق الجديد" نقداً للقياس البرهاني في المنطق الأرسطي. ومن أهمّ المآخذ التي أشار إليها بيكون أنّ القياس ليس أداة لتفسير بقدر ما هو أداة للإقناع، وهو يتكون من قضايا مؤلفة من ألفاظ فإذا كانت الألفاظ مختلطة في الذهن كان القياس مختلطاً، كما أنّ القضايا التي يتألف منها هي في الغالب تنتج عن تسرّع في التعميم وهو ما يسميه بـ"استباق الطبيعة" anticipation of nature ولمزيد التوسع يمكن الرجوع إلى كتاب حبيب الشاروني، فلسفة فرنسيس بيكون، ص ٧٥.

ودفعتها إلى محاكاة علوم الطبيعة، فأعادت النظر في مبادئها ومسلماتها لتخلصها من آثار التصورات الميتافيزيقية، وتنحو بها منحى المنهج العلمي القائم على الاستقراء والتجربة.^(١)

ومثلما سارعت العلوم الإنسانية في الغرب إلى محاكاة علوم الطبيعة وتأثرت بمنهجها التجريبي سارع النقد الأدبي كذلك إلى القطع مع إرثه البلاغي والرومنطقي، وحاول أن ينخرط هو الآخر في مسار التحديث المنهجي، ويأخذ بأسباب المنهج العلمي في دراسة الظاهرة الأدبية.

ولما كانت "إشكالية المنهج" في النقد العربي المعاصر هي، في جوهرها، امتداد لما شهده النقد الأدبي في الغرب، فسنعرض المحور الأول من البحث لتقديم لمحة عن مناهج النقد عند الغربيين باعتبارها تمثل الأصل، ثم ننتقل بعد ذلك إلى النظر في تشكّل الوعي المنهجي عند النقاد المعاصرين بوصفه فرعاً أو تمثلاً لذلك الأصل، ولا بدّ أن نبحت بعد ذلك في الممارسة المنهجية من خلال نماذج من قراءات المعاصرين في الشعر العربي القديم حتّى نتبيّن مدى توفّق النقاد من الناحية الإجرائية في توظيف مناهج النقد الحديث لقراءة التراث الشعري قراءة مختلفة.

على أنّه من المفيد الإشارة، قبل كلّ هذا، إلى أنّ المدوّنة النقدية التي سنشتغل عليها ليست محدودة في الزمان، ولا هي متعلّقة بناقد دون آخر، ولا بشاعر معيّن من الشعراء القدامى، وإنّما هي مدوّنة موسّعة، تتألف من دراسات نقدية مختلفة في الزمان والمنهج والرؤية، وهو اختيار لجأنا إليه عن قصد لأنّنا نروم البحث في إشكالية المنهج على أوسع نطاق حتّى يتسنى لنا إبراز ما تتصف به قراءات الشعر القديم عند المعاصرين من تنوّع واختلاف بسبب تعدّد المناهج وتباينها.

١- المناهج النقدية عند الغربيين:

من العسير على الدّارس إيجاز القول في مناهج النقد عند الغربيين بسبب تعدّدّها واختلافها وغزارة المادّة المتعلّقة بها، ممّا يحتاج إلى التوسّع والإفاضة، ولكن بعد أن خصّصت بحوث وأعمال كثيرة لهذا الغرض، وتوسّع أصحابها في التعريف بمناهج النقد الحديثة واستعراض ما يرتبط بها من نظريات وتطبيقات بما لا يدع حاجة إلى مزيد من القول

(١) انظر حول مسألة المنهج في العلوم الإنسانية باللغة الفرنسية:

-Moro Ahmed, La méthodologie et les méthodes en sciences humaines et sociales.

L'ordre, le désordre et le chaos, 2009

وبالعربية يمكن الرجوع إلى كتاب: قضايا العلوم الإنسانية إشكالية المنهج، وهو يضمّ مجموعة من المقالات حول قضية المنهج في العلوم الإنسانية والاجتماعية مثل علم النفس وعلم الاجتماع والأنثروبولوجيا من إعداد مجموعة من الباحثين وإشراف، يوسف زيدان، وقد نشر الكتاب ضمن سلسلة "الفلسفة والعلم".

والتفسير^(١)، فإننا سنكتفي في هذا المجال بتقديم صورة عامة لا نروم فيها الاستقصاء، ولا نركز على التفاصيل، فالأولى بنا، تحجّباً للتكرار وحرصاً على إبراز ما لم يسبق ذكره والتركيز عليه، أن نتجاوز العرض ونحاول التفسير. ومقصودنا من التعرّيج على مناهج النقد في الغرب الوقوف على أصولها النظرية العامة وما توفّره من آليات إجرائية في قراءة النصّ الأدبي لذلك فإننا سنحاول تصنيف هذه المناهج وفق ما يجمعها وما يميّز بعضها عن بعض، وقد اعتمدنا في إجراء التصنيف على معيار يتعلّق بمواطن الاهتمام، وهو مفهوم مرتبط بنظريات التقبّل، يقصد به البحث في ما يمثّل البؤرة التي تستقطب اهتمام قراء النصوص الأدبية. وقد قادنا إجراء المفهوم على مناهج النقد الحديثة إلى أنّ أبرز مواطن الاهتمام التي تدور عليها مناهج النقد لا تخرج عن ثلاثة محاور أساسية هي: مضامين النصوص الأدبية وأشكالها ودلالاتها.

إلى هذه المحاور الثلاثة يمكن ردّ مختلف مناهج النقد الحديثة، فعلى كلّ محور تشغل مجموعة من المناهج التي تلتقي في موطن الاهتمام، ولكنها تختلف في طريقة معالجته، ومن المهمّ الإشارة إلى أنّ تغيّر مواطن الاهتمام يفرض بالضرورة إلى تغيّر المنهج، كما أنّ مواطن الاهتمام تخضع للتدرّج التاريخي، فقد كانت مناهج النقد في البداية مركّزة على دراسة مضامين النصوص الأدبية، ثمّ انتقلت إلى الانشغال بالأشكال الأدبية، وفي الأخير أصبحت الدلالة هي القطب الذي تدور عليه مناهج النقد ونظرياته. وسنحاول إبراز ذلك بالتوقف عند كلّ محور من المحاور المذكورة.

الاتجاه المضموني:

مثّل هذا المحور قطباً جامعاً التقت حوله مجموعة من المناهج النقدية الحديثة التي تشترك في خاصية أساسية هي أنّها تعود بأصولها إلى دائرة العلوم الإنسانية التي استطاعت أن تكتسب صفة العلمية بعد أن أحكمت مناهجها

(١) سلك المعاصرون في التعريف بالنظريات والمناهج النقدية الغربية مسلكين مختلفين: المسلك الأوّل هو ترجمة بعض المؤلفات الخاصة بهذا الغرض من لغات أجنبية نذكر من ذلك مثلاً:

- مدخل إلى مناهج النقد الأدبي، تأليف مجموعة من الباحثين، ترجمة رضوان ظاظا، نشر ضمن سلسلة عالم المعرفة. والمسلك الثاني التأليف حول النظريات والمناهج، ومن الملاحظ أنّ النقاد الذين سلكوا هذا المسلك لم يكتفوا في أعمالهم بالتعريف بالنظريات وشرح المفاهيم وتقديمها بل كانت لهم مساهمة في نقدها ومناقشتها. نذكر مثلاً:
- حسين الواد، في مناهج الدراسات الأدبية، ١٩٨٥.
- جابر عصفور، نظريات معاصرة، ١٩٩٨.
- ومن المؤلفات الأجنبية التي يمكن الاستفادة منها في هذا الشأن نذكر مؤلفاً جماعياً وضعه مجموعة من المتخصصين بإشراف موريس دي لاكروا وفرناند هالين، وهو كتاب:

- Introduction aux études littéraires méthodes du texte, sous la direction de Maurice Delacroix et Fernand Hallyn, 1995.

ونحت منحى الدراسة الموضوعية القائمة على الاستقراء، وهذه العلوم هي علم التاريخ وعلم النفس وعلم الاجتماع، وقد وجد النقاد في النجاحات التي حققتها هذه العلوم ما سوّغ لهم توظيف مناهجها في دراسة النصوص الأدبية. وبذلك نشأت ثلاثة مناهج نقدية هي المنهج التاريخي ومنهج التحليل النفسي والمنهج الاجتماعي.

والذي يجمع بين هذه المناهج الثلاثة هو توجيه الاهتمام إلى مضامين النصّ الأدبي بالدرجة الأولى. وما يفسّر ذلك، في اعتقادنا، يعود إلى أنّ المضامين هي التي تمثل التقاطع بين النقد والعلوم الإنسانية، فهذه العلوم لا تعتني بالجانب الفني في الأدب وإنّما يشغلها بالأساس كيف يعبر الأدب عن الإنسان فرداً أو جماعة باعتبار أنّ الإنسان هو موضوع اهتمامها، وبالتالي فإنّها لا تهتمّ بالأدب لذاته، وإنّما توظفه لتعرف من خلاله أحوال الإنسان الذي هو منشئ الأدب وموضوعه. وقد تبلورت هذه النظرة للأدب في شيوع مفهوم أصبح معتمداً في تفسير علاقة النصّ الأدبي بمشئته وبسياقه التاريخي العام هو مفهوم الانعكاس، وكان هذا المفهوم وراء انتشار مصطلح المرآة الذي تداوله نقاد الأدب في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين. وكانوا يعتمدونه مفتاحاً لتفسير مضامين النصوص الأدبية وتعليلها بردها إلى العوامل الخارجية التي أنتجتها.

إنّ تفسير الأدب برده إلى العوامل الخارجية يعدّ إذن الآلية المنهجية التي تدعو إلى اعتمادها المناهج الثلاثة المذكورة، ولكنّها تختلف في طبيعة العوامل التي تجعل لها الأولوية، فالمنهج التاريخي، كما حدّد قواعده وشروطه، أعلامه المؤسسون أمثال هيوليت تين (١٨٢٨ - ١٨٩٣) Hippolyte Taine وفردنان برونيتير (١٨٤٩ - ١٩٠٦) Ferdinand Brunetière وغوستاف لانسون (١٨٥٧ - ١٩٣٤) Gustave Lanson، يرجع عوامل نشأة الأدب إلى المعطيات التاريخية والاجتماعية والسياسية التي نشأ فيها الأديب، وبذلك تدرس مضامين النصّ باعتبارها انعكاساً لتلك المعطيات، أمّا منهج التحليل النفسي، فإنّ سيغموند فرويد (١٨٥٦ - ١٩٣٩) Sigmund Freud ومن اتبع منهجه من تلاميذه نظروا إلى الفنّ عامّة والأدب على وجه الخصوص بوصفه نوعاً من الإغلاء والتصعيد يمكن من خلاله اكتشاف نفسيّة الأديب وما كان يعمل فيها من عقد ومركبات، فالأدب، وفق هذا التصوّر، هو المرآة التي يتجلّى فيها لاوعي الأديب وتظهر من خلالها شخصيته وميولاته الدفينة والمكبوتة. أمّا المنهج الاجتماعي فإنّ نظرتّه إلى الأدب، كما تبلورت عند جورج لوكاتش (١٨٨٥ - ١٩٧١) George Lukacs ولوسيان قولدمان (١٩١٣ - ١٩٧٠) Lucien Goldmann، تقوم على اعتبار النصّ الأدبي بنية متولّدة عن بنية أشمل وأعمق هي البنية الاجتماعية فهو يتضمّن رؤية للعالم تعبّر عن رؤية الطبقة الاجتماعية التي ينتمي إليها الأديب.

ومهما يكن من أمر في شأن الاختلافات بين هذه الرؤى المنهجية فالواضح أنّها كرّست توجّهاً مخصوصاً في الدراسات الأدبية جعل النقد في خدمة العلوم الإنسانية لأنّه حين تبنّى مناهجها اقتصر من الأدب على مضامينه، ودرسها بطريقة تقوم على الربط بينها وبين "الواقع" الخارجي. ومن المعلوم أن هذا التوجّه النقدي قام برفع شعاري الواقعية والموضوعية للرّد على التوجهات النقدية السابقة، وخاصة منها الاتجاه البلاغي الكلاسيكي الذي كان يخضع الأدب لقواعد بلاغية شكلية لا تهتمّ بالمضامين بل تنصرف إلى أساليب الصياغة، والاتجاه التعبيري المرتبط بالنزعة الرومنسية التي أعلنت من شأن الخيال وجرّدت الأدب من صلاته بالواقع. ولئن كانت هذه المسوغات قد وجدت القبول والحماس في البداية إلا أنّها أصبحت بعد ذلك عرضة للنقد بعد أن ظهرت مناهج نقدية جديدة لا تهتمّ بمضامين الأدب وإنّما تعتني بخصائصه الشكلية.

الاتجاه الشكلي:

تحوّلت الدراسات النقدية في الغرب من الاهتمام بمضامين الأدب إلى التركيز على أشكاله الفنية بعد أن وقر في الأذهان أن خصائص الأدب ومميّزاته لا تعود إلى المضامين التي يحملها بل تكمن في الأشكال التي بواسطتها تصاغ تلك المضامين. ويقف وراء هذا التحوّل في مواطن الاهتمام عاملان أساسيان كان لهما التأثير البالغ في ظهور مناهج نقدية مستحدثة، غيرت زوايا النظر إلى النصوص الأدبية، وأرست توجّهاً جديداً في دراستها يختلف اختلافاً جوهرياً مع التوجّه الذي كان سائداً مع المناهج النقدية السابقة ذات الخلفيات النظرية الراجعة إلى العلوم الإنسانية.

وهذان العاملان اللذان هيا للتحوّل هما مجهودات الشكلايين الروس^(١) في دراسة الأدب ودروس عالم اللغويات السويسري فردينان دي سوسير (١٨٥٧ - ١٩١٣) Ferdinand de Saussure في مجال اللسانيات^(٢).

(١) الشكلايون الروس اسم أطلق على مجموعة من النقاد الروس عاشوا في أواخر القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين، ومن أبرزهم نذكر: فيكتور شيكلوفسكي (1893-1984) Victor Chklovski ويوري تينيانوف (1894-1943) Iouri Tynianov ورومان جاكوبسون (1896-1982) Roman Jakobson وفلاديمير بروب (1895-1970) Vladimir Propp. وقد أطلقت عليهم عبارة الشكلايين في البداية تهجيناً لاتجاههم النقدي الذي أولى الشكل أهمية بالغة واعتبره المدخل الحقيقي لدراسة الأدب، ثم صار مذهبهم بعد ذلك أكثر المذاهب تأثيراً في الحركة النقدية المعاصرة بعد أن قام تودوروف بنقل أعمالهم إلى الفرنسية. ولمزيد التوسع حول الشكلايين الروس يمكن الرجوع إلى:

-Théorie de la littérature. textes des formalistes russes réunis, présentés et traduits par

Tzvetan Todorov, Préface de Roman Jakobson, Paris, 1965.

- Michel Aucouturier, Le Formalisme russe, 1985.

فأما الشكلاونيون الروس فقد ساهموا بدراساتهم للشعر والنثر في تحويل مركز الاهتمام من المضمون إلى الشكل مؤكّدين أنّ موضوع علم النقد هو دراسة الأدبية وهي ما به يكون الأدب أدباً. وبذلك فقد استعبدوا المعطيات الخارجية المتعلقة بالأديب وبعصره ومجتمعه، وركّزوا الاهتمام على النصّ الأدبي باعتباره بنية مغلقة ومكتفية بذاتها وتتوفّر على مقوماتها الخاصة، وتبعاً لذلك اعتبروا أنّ دراسة تطوّر الأشكال الأدبية يجب أن تكون بمعزل عن الملابس النفسية والاجتماعية التي أحاطت بنشأتها لأن النظر في مثل هذه الأمور والاعتماد عليها يخرجان الباحث عن الدراسات الأدبية ليفضيا به إلى حقل العلوم النفسية أو الاجتماعية.

وأما دروس فردينان دي سوسير في الألسنية فقد كان لها الفضل في ظهور مفاهيم جديدة استخدمت أولاً في دراسة اللغة، ثمّ انتقلت بعد ذلك إلى مجال الدراسات الأدبية، ومن أهمّ هذه المفاهيم الآنية والزمانية، اللغة والكلام، الدال والمدلول، وقد كان لتمييز دي سوسير بين هذه الثنائيات دور أساسي في بناء منهج جديد لدراسة الظاهرة اللغوية دراسة وصفية بنيوية تنظر إلى اللغة باعتبارها شكلاً مجرداً له نظام قابل للوصف والدراسة العلمية بالبحث في العلاقات القائمة بين وحداته الدنيا.

لقد كان للمبادئ التي ظهرت عند الشكلانيين الروس في مجال الدراسات الأدبية وعند فردينان دي سوسير في مجال الدراسة اللغوية صدى مباشر في الحركة النقدية في أواسط القرن العشرين، ففي ضوء هذه المبادئ تغيّرت النظرة إلى الأدب، فاختفى أو كاد التوجّه القائم على التوسّل بمنهج العلوم الإنسانية لدراسة الأدب، وحلّ محله توجّه مختلف، يعتمد مناهج نقدية جديدة لعلّ أهمّها البنيوية والإنشائية والأسلوبية.

تتفق هذه المناهج في ثلاث نواح أساسية هي: دراسة الآثار الأدبية دراسة آنية، واستبعاد العناصر الخارجية المتعلقة بظروف النشأة، والتركيز على وصف شكل النصّ الأدبي قصد الوقوف على بنيته ومقومات أدبيته. فالأدبية التي أصبحت تمثّل موضوع علم النقد اعتبرت خاصية كامنة في شكل الأدب وأسلوبه لا في مضامينه ومعانيه، ومن ثمّ سادت في الدراسات الأدبية نزعة إلى شكلنة الأدب والبحث في لغته عن المقومات الشكلية القابلة للوصف والدراسة الموضوعية باعتماد آليات علمية تفضي إلى استخراج نتائج محسوسة ودقيقة، ومن هذا القبيل مثلاً ما شاع من الاعتماد على الإحصاء والمقارنة في الدراسات الأسلوبية، أو ما نجده عند النقاد البنيويين من ميل إلى استخدام المعادلات الرياضية والرسوم البيانية في دراساتهم للنصوص الشعرية أو الشريّة.

(١) ألقى فردينان دي سوسير محاضراته في اللسانيات في جامعة جنيف بين سنتي ١٩٠٦ و ١٩١١. وبعد وفاته سنة ١٩١٣ شعر تلاميذه وزملاؤه بأهمية تلك المحاضرات، فقاموا بنشرها في كتاب بعنوان: "Cours de linguistique générale"، وقد أحدث هذا الكتاب ثورة معرفية في مجال الدراسات اللغوية وغير اللغوية مازالت ارتداداتها متواصلة إلى اليوم. وقد ترجم الكتاب إلى العربية بعنوان "دروس في الألسنية العامة"، تعريب صالح القرمادي محمد الشاوش ومحمد عجيّة، ١٩٨٥.

ومن الملاحظ في هذا الاتجاه الشكلي في دراسة الأدب أنّ مفهوم النصّ أصبح مفهوماً مركزياً، إذ يمثّل الوحدة الأساسية المعتمدة في التحليل، وقد حلّ مصطلح النصّ محلّ مصطلح الأثر الأدبي الذي اقترن استخدامه بتوظيف مناهج العلوم الإنسانية وكان رائجاً بين النقاد الذين استأثرت المضامين باهتمامهم. وبين مصطلحي الأثر والنصّ فروق جوهرية لا بدّ من توضيحها، فالأثر مرتبط بمنشئه دالّ عليه بينما النصّ مستقلّ عنه وقائم بذاته، كما أنّ الأثر كلّ مركّب تندرج في إطاره جميع الأعمال التي تركها الأديب أمّا النصّ فهو جزء من كلّ له منطقته الخاصّة ونظامه المميّز باعتباره يمثّل شبكة من العلاقات القائمة بين الأجزاء المكوّنة له.

لقد كان للوعي بهذه الفروق أثر عميق في توجيه الدراسات الأدبية المعتمدة على مناهج النصّ وجهة مختلفة عن تلك التي سلكها النقاد الذين كانوا يعتمدون مناهج دراسة الآثار الأدبية، فالتركيز على النصّ، في ذاته وبمعزل عن منشئه والظروف المحيطة به، مكّن من إظهار ما تحتزّنه النصوص الأدبية من أسرار فنية تتجلّى في بنيتها أو لغتها أو أساليبها. ولكنّ ذلك لم يمنع من اعتبار هذا التوجّه تطرفاً منهجياً يقلّص من حيويّة النصّ الأدبي إذ يحوّلّه إلى شكل معزول عن واقعه. وقد كان هذا المأخذ مسوّغاً لتغيّر وجهة الدراسات الأدبية في النقد المعروف بنقد ما بعد البنيوية.

الاتجاه الدلالي:

عرف النقد الأدبي في الغرب خلال العقود الأخيرة من القرن الماضي منعرجاً منهجياً تمثّل في الانتقال من النقد البنيوي إلى نقد ما بعد البنيوية. ومناطق الأمر في هذا التحوّل يعود إلى تغيّر في مواطن الاهتمام، فلم يعد شكل الأدب هو ما يشغل النقاد بل أصبحت دلالاته هي التي تستأثر باهتمامهم. وقد وجد هذا التحوّل مسوّغاته في المأخذ الموجهة للنقد البنيوي والتي من أهمّها "قتل المؤلف" والإغراق في النزعة الشكلية، ممّا أدّى إلى قراءة مغلفة تعزل النصّ وتحدّ من قدرته على التدلال وإنتاج المعنى، وهي أهمّ خاصيّة يكون بها الأدب أدباً.

لقد أدّى التركيز على الدلالة واتّخاذها محوراً للاهتمام إلى ظهور رؤى ومقاربات منهجية جديدة فتحت النصّ الأدبيّ على العوالم المحيطة به سواء كانت تلك العوالم متصلة بالنصوص الأدبية الأخرى التي تقوم بينه وبينها نوع من الحوارية، أو بالقرّاء باعتبارهم ليسوا مجرد متقبّلين سلبيين للنصوص الأدبية بل إنهم فاعلون رئيسيون بما تضيفه تجاربهم في القراءة من دلالات متجدّدة وغير متناهية، أو بالمعطيات الثقافية والسياسية والاجتماعية العامة بوصفها تمثّل مقاماً موسّعاً يتدخّل بطريقة مباشرة أو غير مباشرة في إنتاج الدلالة وتوجيه المعنى عند المبدع وعند المتقبّل.

انطلاقاً من هذه الاعتبارات تبلورت عند الغربيين نظريات نقدية حديثة حاولت تجاوز مواطن التقصير في النقد البنيوي. فظهرت نظرية التناصّ مع رولان بارت (١٩١٥ - ١٩٨٠) Roland Barthes وجوليا كريستيفا Julia Kristeva محاولة لدراسة النصّ الأدبي بالتركيز على الروابط القائمة بينه وبين النصوص الأخرى، وظهرت أيضاً نظريات التقبّل في جامعة كونستانس بألمانيا وبفضل مجهودات هانز روبرت ياكوس (١٩٢١ - ١٩٩٧) H. R.

Jauss وفلفجانج أيزر F.Iser تغير موضوع النقد من التركيز على البحث في علاقة الأدب بمنشئه إلى الاهتمام بعلاقته بالجمهور المتقبل وقد أدى ذلك إلى ظهور مفاهيم نقدية جديدة مثل "جمالية التقبل" (esthétique de la réception) و"أفق الانتظار" (horizon d'attente) و"القارئ الضمني" (Lecteur implicite) و"المسافة الجمالية" (Distance esthétique). إضافة إلى ذلك ظهرت التفكيكية (Déconstruction) مع جاك دريدا Jacques Derrida وفتحت أبواباً واسعة لتأويل الأدب واستقصاء أبعاده الدلالية. كما برزت السيميائية (Sémantique) بديلاً للنقد ومثلت نظرية الفيلسوف الأمريكي تشارلز سندرز بيرس (١٨٣٩ - ١٩١٤) Charles S. Peirce المعروفة بالدلائليات الثلاثية قاعدة لظهور نقد سيميائي يحاول دراسة معاني النصّ الأدبي ودلالاته دراسة منهجية تستثمر مبادئ نحو النصّ وتستفيد من مكتسبات الدراسات اللسانية، وقد برزت في هذا المجال بصفة خاصة أعمال كلّ من ميخائيل ريفاتير (١٩٢٤ - ٢٠٠٦) M. Riffaterre^(١) وألجيرداس جوليان جريماس (١٩١٧ - ١٩٩٢) A.J Greimas^(٢).

إن الباحث في هذا الطور الثالث من أطوار النقد الغربي والمعروف بالنقد ما بعد البنيوي يلاحظ أنّ الذي أصبح يشغل النقاد إنما هو البحث في كيفية إنتاج الدلالة في الأعمال الأدبية، وقد أدى التركيز على هذا الجانب إلى نتائج مهمة لعلّ أبرزها الإقرار بتعدد المعاني (Polysémie)، بعد أن رسخ في الأذهان لعهود طويلة أنّ المعنى واحد، هذا إضافة إلى التراجع عن القول بتفسير الأدب وتحليله إلى التأكيد على أنّ التأويل هو الآلية المثلى لقراءة الأدب وفهمه، فهو يفسح أمام القارئ مجالاً أوسع يتناسب مع ما يتّصف به الكلام الأدبي من قدرة على التدلّال وتعدّد المعاني. ومما يجدر الإشارة إليه كذلك أنّ المصطلح الذي أصبح جارياً في النقد ما بعد البنيوي لتسمية موضوع النقد هو الخطاب (discours) الذي حلّ محلّ مصطلحي الأثر والنصّ. ويشير مصطلح الخطاب الأدبي إلى خاصية التفاعل التي يميّز بها كلّ كلام يخضع لبنية التخاطب القائمة على أركان أساسية متفاعلة في ما بينها هي المرسل والمرسل إليه والرسالة والسياق الحاف بعملية التخاطب.

والمهمّ في كلّ هذا أن المسار التاريخي للنقد الغربي الحديث يدلّ على تطوّرات متلاحقة في المنظور المنهجي يمكن أن تعزى إلى سببين رئيسيين أوّلها خارجي يخصّ التأثير بالتطورات التي تحدث في المعارف والعلوم الأخرى، والثاني داخلي يتعلّق بتغيّر مواطن الاهتمام ممّا يفرضي إلى تغيّر في مناهج النقد وآلياته. ولعلّ الحركة الدائمة والتطوّر المستمرّ

(1) -M. Riffaterre, Sémiotique de la poésie. trd. de l'anglais par Jean jacques Thomas, 1983.

(2) - A.J Greimas, Sémantique structurale, 1966. -

- Du sens, 1970.

- Essais de sémiotique poétique, 1970.

في الخطاب النقدي عند الغربيين هي العوامل التي تفسّر تجاوز هذا الخطاب للمحليّة الضيقة وانتشاره في ثقافات أخرى وتأثيره في الحركة النقدية الناشئة فيها.

٢- الوعي المنهجي عند النقاد العرب المعاصرين:

الوعي بإشكالية المنهج في النقد العربي المعاصر جزء من إشكالية أوسع هي إشكالية التراث والحداثة، وقد أفاض الدارسون القول في هذه الإشكالية الأمّ، وبيّنوا مظاهرها وتجليّاتها، وبحثوا في أسبابها واستتبعاتها، وانتهوا إلى أنّ الطابع العام المميّز للثقافة العربيّة المعاصرة هو ذلك الوعي الإشكالي الناتج عن التردّد بين نزعة التأصيل ونزعة التحديث، ويبدو النقد باعتباره فرعاً من فروع الثقافة العربيّة المعاصرة غير بعيد عن هذا التردّد إلاّ أنّ ما يميّزه عن المجالات الأخرى أنّ نزعة التحديث فيه كانت مبكّرة وجريئة ومتواصلة، وهو ما يظهر بصفة جليّة عند رواد الحركة النقدية مثل طه حسين والعقاد وعند المتأخرين كذلك أمثال جابر عصفور وعبد الله الغدامي وعز الدين اسماعيل وحسين الواد وغيرهم.

ويبدو أنّ المحرّك الأساسي لحركة التحديث النقدي يكمن في الوعي المنهجي الذي هيمن على تفكير النقاد المعاصرين وكان له دور فعال في توجيه أعمالهم. وما نقصده بالوعي المنهجي هو الجانب النظري من الخطاب النقدي الذي تتأسس عليه الممارسة النقدية في المستوى التطبيقي. ويمكننا إبراز ملامح هذا الوعي وتجليّاته عند النقاد المعاصرين من خلال أربعة مظاهر تدلّ على العوامل التي أسهمت في تشكّل الوعي بمسألة المنهج وما ترتب عليه من نتائج.

المظهر الأوّل:

متعلّق بتأثير المستشرقين الذين درسوا الأدب العربي القديم ودرّسوه في بدايات عصر النهضة، فكان لمنهجهم التي اعتمدوها تأثير بالغ في من تتلمذ عليهم من النقاد العرب المعاصرين. ولنا في علاقة طه حسين بأساتذته من المستشرقين نموذج واضح يدلّ على عمق هذا التأثير ودوره في تشكّل الوعي بأهميّة المنهج في الدراسات الأدبية. ويمكن في هذا السياق أن نكتفي بذكر المستشرق الايطالي كارل نالينو (١٨٧٢ - ١٩٣٨) Carlo Alfonso Nallino فقد كان يخاطب طلابه في الجامعة المصرية سنة ١٩١٠ مؤكّداً أنّه ليس أكثر معرفة بأدب العربيّة من أهلها ولكن المطلوب منه - بتعبيره - أن "أطبّق على الآداب العربيّة أساليب البحث التاريخي التي عادت على تاريخ آدابنا الإفرنجيّة بطائل عظيم"^(١). وقد وجد هذا التوجّه الذي سلكه نالينو وغيره من المستشرقين في دراسة الأدب العربي في ضوء المنهج التاريخي قبولاً بل انبهاراً عند من تتلمذ عليهم من المعاصرين وخاصة منهم طه حسين الذي

(١) كارل نالينو، تاريخ الآداب العربيّة من الجاهلية حتى عصر بني أمية، محاضرات ألّقاها بالجامعة المصرية ١٩١٠ - ١٩١١،

تبني آراء المستشرقين، ودافع عنها، وأكد في المقدمة التي وضعها على دروس أستاذه عند نشرها أنها تعدّ "الموجّه لنهضتنا العلميّة في دراسة الأدب"^(١). وقد كان لطفه حسين بعد أن أصبح أستاذاً ومؤلفاً دور فعّال في نشر مبادئ المنهج التاريخي وجعلها تهيم على الدراسات الأدبية لفترات طويلة.

المظهر الثاني:

يتمثّل في حرص النقاد المعاصرين على متابعة الحركة النقدية في الغرب ومواكبة مستجدّاتها. وهو ما يتجلّى في الإقبال على ترجمة الأعمال النقدية الغربية النظرية منها والتطبيقية، وقد ظلّت حركة الترجمة تتزايد بمرور الأيام ويتّسع نطاقها، فلا تقتصر على كتابات مشاهير النقاد الغربيين بل تشمل مختلف الكتب والمصنّفات دون تمييز، كما لم يقتصر النقاد العرب على ترجمة الأعمال النقدية الخاصّة بمنهج من المناهج أو مدرسة من مدارس النقد وإنّما اهتموا بها جميعاً، فترجموا كتابات أصحاب المنهج النفسي والاجتماعي والدراسات البنيوية والأسلوبية ونظريات القراءة والتأويل والسميائية والتفكيكية وغيرها^(٢). فدلّ ذلك كلّ على تعطّش شديد لنقل المعارف النقدية الغربية ونشرها باللغة العربية لوجود حاجة ماسة إليها، فكأنّ ما ينتجه الغربيون في مجال النقد الأدبي قد غدا المصدر الأساسي لتزويد النقد العربي المعاصر بالمعارف النظرية والآليات الإجرائية. ولم يكتف المعاصرون بالترجمة والنقل بل ألفوا مصنّفات عديدة خصّصوها لعرض النظريات النقدية الحديثة والتعريف بها وشرح مبادئها^(٣).

ويلاحظ الناظر في مقدمات المؤلفات المترجمة أو الكتب المخصّصة للتعريف بنظريات النقد الحديثة أنّ أصحابها كانوا غالباً ما يعبرون عن المبررات التي تقف وراء اهتمامهم بنظريات النقد الغربي ومناهجه بالتأكيد على أنّ النقد

(١) طه حسين، مقدمة كتاب تاريخ الآداب العربية لكارل نالينو، ص ١٠.

(٢) الأعمال النقدية المترجمة كثيرة وتربو عن الحصر نذكر منها على سبيل التمثيل لا غير:

- رولان بارت، النقد البنيوي للحكاية، ترجمة أنطوان أبو زيد، ١٩٨٨.
- رمان سلدن، النظرية الأدبية المعاصرة، ترجمة جابر عصفور، ١٩٩٨.
- روبرت هولب، نظرية التلقّي مقدّمة نقدية، ترجمة عز الدين اسماعيل، ١٩٩٤.
- فولغانغ أيزر، فعل القراءة نظرية جمالية التجاوب (في الأدب)، ترجمة حميد حميداني والجلالي الكدية، ١٩٩٥.
- بول ريكور، نظرية التأويل الخطاب وفائض المعنى، ترجمة سعيد الغانمي، ٢٠٠٦.

(٣) خصّصت أعمال كثيرة للتعريف بنظريات النقد الحديثة نذكر من بينها:

- عبد المنعم خفاجي، النقد العربي الحديث ومذاهبه، ١٩٧٥.
- عبد السلام المسدي، الأسلوبية والأسلوب، د- ت.
- عبد الله الغدامي، الخطيئة والتكفير من البنيوية إلى التشريعية، ١٩٩٨.
- جابر عصفور، عن البنيوية والتوليدية قراءة في لوسيان قولدمان، ١٩٨١.

العربي المعاصر يحتاج إلى الاستفادة من النظريات الحديثة، ولذلك تصبح عملية الترجمة خياراً ضرورياً لا يمكن الاستغناء عنه، بل واجباً لا بدّ من القيام به، هذا ما صرّح به مثلاً مقدّم كتاب ترجمة كتاب "نقد وحقيقة" لرولان بارت إذ يقول: "ولئن كان الغربيون قد بزّونا اليوم في ما أنجزوه من درس لغوي منذ دي سوسير في مطلع هذا القرن حتى اليوم فإنّ الواجب المعرفي يدفعنا إلى التبحّر بما عندهم وإضافته إلى ما عندنا"^(١) ويرى أحمد أبو حسن أن عملية الترجمة هي "من صميم انخراطنا في عالمنا العلمي المعاصر، ومحاولة إدخال لغتنا وفكرنا في هذا المنجز الإنساني الذي لا يمكنه إلا أن يساعد على تطوير أدواتنا العلمية وتصوراتنا النظرية وإجراءنا العملية"^(٢).

المظهر الثالث:

يتمثّل في إعادة قراءة المعاصرين للتراث النقدي في ضوء نظريات النقد الحديثة، ومن الملاحظ في هذا الجانب أنّ تفاعل المعاصرين مع التراث النقدي قد وجهته قضية المنهج وأثّرت فيه إلى حدّ بعيد، فقد نظر الرواد من تتلمذوا على المستشرقين وتأثّروا بمناهجهم إلى التراث النقدي نظرة استنقاص، فكانوا ينقدون القدماء، ويؤكدون أنّهم كانوا يسيرون في النقد على غير منهج، وأنّ أحكامهم كانت أحكاماً انطباعية غير معلّلة وأنّ نظرتهم للشعر كانت نظرة جزئية محدودة لا تكاد تتجاوز حدود البيت إلى القصيدة. وكان طه حسين من أكثر الرواد جرأة على النقد القديم مثلما كان أكثرهم اندفاعاً إلى تبني مناهج المستشرقين، فهو يعتبر أنّ القدماء "لم يكن لهم في النقد مذهب معروف أو خطة واضحة وإن شئت فقل: إنّهم كانوا يذهبون في النقد مذاهب لا ترضينا ولا تحقّق ما أصبحنا نسمو إليه من مثل أعلى في النقد خاصة وفي الأدب عامّة"^(٣)، ولكن في مقابل هذه النظرة التي طغت على فكر الجيل الأوّل من النقاد حاولت الأجيال اللاحقة الدفاع عن النقد العربي القديم والبحث في عمّا يردّ عنه تهمة اللامنهج. وقد حاول محمد مندور في كتابه "النقد المنهجي عند العرب" أن يبيّن أنّ غياب المنهج من التراث النقدي لا يمكن أن يصحّ إلاّ على مرحلة المشافهة عندما كان النقد مجرّد أحكام انطباعية، وذاك أمر طبيعي، في نظره، لأنّ النقد الفطري الانفعالي يصدر عن الإحساس لا عن "عقل مكوّن ناضج يرى جوانب الأشياء كلّها ولا يحكم إلاّ عن استقصاء"^(٤) أمّا في المراحل اللاحقة، فبعد أن اتّسع العرب في الحضارة، واحتكّوا بالشعوب الأخرى واستفادوا من ثقافتها ونمت بينهم النزعة العقلية فقد نشأ عندهم النقد المنهجي وتبلورت قواعده، ففي البداية كان لابن المعتز (ت ٢٩٦هـ) وقدامة بن جعفر (ت ٣٣٧هـ) دور التأسيس، ثمّ جاء الصولي (ت ٣٣٥هـ) والآمدي (ت ٣٧٠هـ)، وإذا كان الأوّل قد غلب

(١) محمد عبد الله الغدامي، مقدمة كتاب "نقد وحقيقة" لرولان بارت، ترجمة منذر عياشي، ١٩٩٤. المقدمة، ص ٨.

(٢) أحمد بو حسن، نظرية الأدب: القراءة - الفهم - التأويل، نصوص مترجمة، ٢٠٠٤. ص ص ٤ - ٥.

(٣) طه حسين، حديث الأربعة، ج ٢، ص ص ٥١ - ٥٢.

(٤) محمد مندور، النقد المنهجي عند العرب، ١٩٦٩، ص ١٧.

عليه التعصّب لأبي تمام، فالثاني تحلّى، حسب مندور، "بروح منهجية حذرة يقظة"^(١) ثمّ تجلّى النقد المنهجيّ بعد ذلك بشكل واضح في كتاب "الوساطة بين المتنبي وخصومه للقاضي الجرجاني (ت ٣٩٢هـ) وقد اعتبر منهجه قائماً على "روح القضاء (التي) هي العدل والتواضع والتثبت، وهي قريبة النسب إلى الروح العلميّة"^(٢).

المظهر الرابع:

يبدو في الحرص على اعتماد المناهج النقدية الحديثة في قراءة التراث الأدبي، وقد ظهرت دراسات عديدة تشير في عناوينها إلى هذا المنحى، وذلك باستخدام صفات تحدّد المنهج المعتمد في الدراسة مثل دراسة تاريخية أو بنيوية أو أسلوبية أو غيرها من الصفات المتعلقة بالمناهج النقدية الحديثة، والذي يعيننا في هذا الصدد المسوّغات التي كان أصحاب هذه الدراسات يسوقونها لتبرير اختياراتهم المنهجية، إذ نجدهم، في الغالب، يلحّون على أنّهم اختاروا مناهجهم عن وعي وقصد لأنهم يعتبرون أنّها يمكن أن تحدث نقلة نوعية في النقد العربي من ناحية، فالمنهج البنيوي، حسب كمال أبو ديب، يمكن أن يؤدي "إلى تغيير الفكر العربي في معانيته للثقافة والإنسان والشعر إلى نقله من فكر تطفى عليه الجزئية والسطحية والشخصانية إلى فكر يتعرّع في مناخ الرؤية المعقدة المتقسية الموضوعية والشمولية والجزئية في آن واحد"^(٣). ومن ناحية ثانية ألحّ النقاد المعاصرون على أنّ قراءة التراث في ضوء المناهج الحديثة يمكن أن تضيف إلى التراث أبعاداً جديدة وأن تعمّق معرفتنا به.

والذي نخرج به إجمالاً من هذه المظاهر الأربعة الدالة على تشكّل الوعي المنهجي لدى النقاد المعاصرين من جهة العوامل المؤثرة والتبعات المترتبة عليها أنّ ما يمكن تسميته بالعقل النقدي العربي المعاصر يبدو عقلاً منفتحاً على الآخر راغباً في امتلاك ثقافته وتمثّل نظرياته لتأسيس خطاب نقدي حديث يكون المنهج أحد أركانه الأساسية. ولئن كان دور النقاد من الناحية النظرية يتوقّف عند محاولة استيعاب ما أنجزه الغربيون دون مساهمة في مناقشته أو تعديله فإنّهم كانوا يعتبرون أنّ الممارسة الإجرائية باعتماد المناهج الحديثة في قراءة التراث الأدبي هي المساهمة الفعلية التي يمكن من خلالها اختبار كفاءة هذه المناهج وتعديلها في ضوء ما يقود إليه التطبيق من نتائج.

٣- الممارسة المنهجية في قراءة الشعر القديم

لقد وجد النقاد المعاصرون في الشعر العربي القديم مختبراً يلجؤون إليه لتجريب المناهج النقدية الحديثة، ويبدو أنّ ما أغراههم بذلك يكمن في اعتبارين مهمّين، الاعتبار الأول يتمثّل في اعتقادهم أنّ الانخراط في المعاصرة لا يكون

(١) المرجع نفسه، ص ١٠٠.

(٢) المرجع نفسه، ص ٢٥٠.

(٣) كمال أبو ديب، جدلية الخفاء والتجلي، ١٩٨١، ص ٨.

إلاّ بامتلاك المعطيات النظرية والتمكّن من الآليات المنهجية الحديثة، فهي عنوان الحداثة، ومن لم ينخرط في مسارها وصف بالتقليد والانغلاق، والاعتبار الثاني التصوّر السائد بأنّ تحديث التراث وجعله مواكباً للعصر منسجماً مع إيقاعه يستوجب بالضرورة إعادة قراءته بكيفية تختلف عن طريقة القدماء وتتجاوز الحدود التي توقّفوا عندها. وبناء على ذلك اجتهد النقاد المعاصرون في قراءة التراث الشعري بالاعتماد على مناهج النقد الغربية، فأنّتجوا في هذا الشأن مدوّنة نقدية ضخمة ظلّت تتراكم وتّسع بمرور الأيام، فلا يكاد يظهر منهج من مناهج النقد عند الغربيين إلاّ ونجد له أصداء تتردّد في ما يكتب من دراسات حول الشعر العربي القديم.

وتبدو مدوّنة قراءات الشعر القديم في غاية التنوّع سواء من حيث المواضيع التي اختارها الدارسون أو من جهة المناهج التي اعتمدها في المقاربة. ولذلك من العسير على الباحث أن يحيط بكلّ الدراسات المنتمية إلى هذا المجال، فهي تربو على الحصر وتستعصي عن التحديد، ولكن مع ذلك يبدو أنّ تصنيف المدوّنة أمر ممكن لوضوح المسارات وتشابهها، فهناك ثلاثة مسارات كبرى تحاكي المراحل البارزة في مسار تطوّر المناهج النقدية وهي: قراءة الآثار الشعرية القديمة قراءة تأليفية تنكب على إنتاج شاعر أو مجموعة من الشعراء، وقراءة قصيدة منتخبة في ضوء منهج نقدي حديث، وقراءة الخطاب الشعري قراءة تأويلية مدارها على الجانب الدلالي.

قراءة الآثار الشعرية:

بيّنا سابقاً أنّ مصطلح الأثر الأدبي يرتبط بالرؤية المنهجية الراجعة إلى العلوم الإنسانية، والمقصود بالأثر مجموع ما يتركه الأديب من نصوص تجمع في مؤلّف واحد أو مجموعة من المؤلّفات، تنسب إلى منشئها، وتعدّ مجمعة بمثابة النصّ الموحد الذي يفترض فيه أن يمتدّ من استجلاء صورة تعبّر عن حياة المبدع وأفكاره وأحاسيسه وأوضاع عصره.

لقد وجد النقاد المعاصرون في هذه الفرضية ما أغراهم بالنظر إلى دواوين الشعر القديم باعتبارها آثاراً أدبية تدلّ بكيفية أو بأخرى على حياة أصحابها وعلى الجوّ العام الذي كان مرافقاً لنشأتها، ولم يكن من الهين تحويل هذه الفرضية إلى واقع في حال الشعر العربي القديم، فدونها صعوبات جمّة تحول دون انتظام القصائد في نصّ جامع وأثر موحد، لعل من أبرز هذه الصعوبات أنّ معظم الدواوين الشعرية قد وصلت إلينا مرتبة على الحروف أو على الأغراض، وهو ما يحجب العلاقات الزمنية القائمة بين القصائد والمنطق الذي تحكم في تطوّر إنتاج الشاعر. هذا علاوة على أنّ أغراض الشعر القديم هي أغراض نمطية معروفة يشترك فيها الشعراء، وقد أصبحت بمثابة القوالب أو المناويل المشتركة، وهو ما يعسر معه الوقوف على خصوصية تجربة الشاعر وتبيّن ملامح شخصيته، ناهيك عن التوصل إلى بيان علاقة شعره بمحيطه الثقافي والاجتماعي.

ولم تثن هذه الصعوبات النقاد المعاصرين عن محاولة تلمّس عناصر الوحدة التي تجعل من مجموع القصائد المنسوبة لشاعر من الشعراء أثراً متكاملًا يمكن دراسته باعتباره يدلّ على تجربة شعريّة مخصوصة وعلى طبيعة السياق الذي تنتمي إليه. وقد عوّلوا في ذلك على ما توفّره مناهج العلوم الإنسانيّة من مفاهيم وآليات تساعد على النفاذ من التفكّك والتنوّع إلى الانسجام والوحدة. والقراءات التي استهدت بهذه المناهج يمكن تصنيفها إلى ثلاثة أنواع: هي القراءة التاريخية والقراءة النفسية والقراءة الاجتماعية.

القراءة التاريخية:

هيمنت القراءة التاريخية في بدايات القرن الماضي وكان للمستشرقين دور أساسي في ممارستها ونشر مبادئها. ويعدّ كتاب المستشرق الفرنسي ريجيس بلاشير (١٩٠٠ - ١٩٧٣) Régis Blachère حول المتنبي نموذجاً لهذا النوع من القراءات،^(١) وقد مارس فيه صاحبه مبادئ المنهج التاريخي في دراسة الأدب، فاعتمد الترتيب التاريخي لقصائد الديوان، وحاول أن يبيّن العلاقة بين تطوّر حياة الشاعر وتطوّر فنّه. وقد احتذى العديد من النقاد العرب المعاصرين حذو بلاشير وحاولوا تطبيق منهجه والسير على طريقته، فكانت لهم تجارب في دراسة الدواوين الشعريّة القديمة دراسة تاريخيّة تقوم على إعادة ترتيب القصائد على نحو تصبح فيه معبرة عن مراحل حياة الشاعر ومراحل تطوّره الفني وانتهوا، في الغالب، إلى نتائج متشابهة تلخّص في التمييز بين ثلاثة أطوار كبرى تتدرّج من طور النشأة الذي يكون فيه مذهب الشاعر أقرب إلى التقليد والمحاكاة، ثم يليه طور الكهولة والنضج، وتظهر فيه خصوصيات مذهب الشاعر ومقومات مذهبه، ثمّ يكون الطور الأخير الذي تخيّم فيه شيخوخة الشاعر على شعره فتطبعه بطابع التأمل والحكمة.^(٢) ولا شكّ في أنّ هذا التمشي كان يحقّق في نظر الدارسين مفهوم وحدة الأثر الأدبي التي كانوا يريدون إثباتها للشعر العربي القديم.

القراءة النفسية:

وجد النقاد المعاصرون في المنهج النفسي في دراسة الأدب خياراً ثانياً لإثبات وحدة الأثر في الدواوين الشعريّة القديمة، وقد سعوا في هذا النوع من القراءات إلى البحث عن العلاقة بين نفسيّة الشاعر وشعره في ضوء مقولات علم النفس التحليلي التي تعتبر الإبداع الفنّي تعبيراً عن لا وعي المبدع. ومن سار على هذا المنهج محمود عبّاس

(١) ريجيس بلاشير، أبو الطيب المتنبي: دراسة في التاريخ الأدبي، ترجمة ابراهيم الكيلاني، ١٩٨٥.

(٢) من الدارسين العرب الذين ذهبوا هذا المذهب في قراءة دواوين الشعر القديم نذكر:

- طه حسين، مع المتنبي، ١٩٨٦.

- محمد نجيب البهيتي، أبو تمام حياته وحياة شعره، ١٩٨٢.

العقاد في كتاباته حول بعض الشعراء القدامى^(١)، كما نحا هذا المنحى أيضاً محمد النويهي في كتابه "نفسية أبي نواس"^(٢) وإبراهيم عبد القادر المازني في دراسته حول بشار بن برد^(٣) والمتأمل في أعمال هؤلاء النقاد ومن سلك مسلكهم في الدراسة النفسية للشعر القديم يلاحظ أنهم وإن كانوا يعتبرون أنّ الجانب النفسي هو الرابط الذي يوحد بين قصائد الشاعر إلاّ أنّهم أثناء التطبيق كانوا يقعون في الانتقاء فلا يذكرون من أبيات الشاعر وقصائده إلاّ ما يجدونه منسجماً مع الفرضيات النفسية التي ينطلقون منها.

القراءة الاجتماعية:

حاول بعض الدارسين المعاصرين قراءة دواوين أو مختارات من الشعر القديم باعتبارها ظواهر اجتماعية مرتبطة بالبيئة التي نشأت فيها، ومن الأعمال الرائدة في هذا المجال نذكر دراسة الطاهر لبيب "سوسيولوجيا الغزل العربي"، وقد انطلق فيها من فرضية مؤداها أنّ الإنتاج الشعريّ المدروس والمتمثّل في الغزل العذري "يشكّل كلفة متماسكة"^(٤) واستبعد أن تكون العلاقة بين الكون الأدبي والعالم الواقعي قائمة على مفهوم "الانعكاس" معتبراً أنّ هذا المفهوم يقود إلى حلقة مفرغة هي محاولة إضاءة الأثر الأدبي بمعطيات تاريخية هي نفسها مستمدة منه. والبديل المنهجي الذي يقترحه المؤلف ويستوحيه من غولدمان هو البحث عن التماثل النبوي بين الكون الخيالي والكون الواقعي وهو ما يفضي إلى اعتبار الشاعر الحقيقي الذي أبدع القصائد المختلفة هو وعي الجماعة ورؤيتها للعالم، مصداق ذلك أشعار العذريين التي يرى المؤلف أنّها تعبّر عن كون خيالي مخصوص يتماثل مع كون واقعي يخصّ زمرة اجتماعية محدّدة هي قبيلة بني عذرة.

ومهما اختلفت الرؤى المنهجية التي صدر عنها المعاصرون في قراءة الآثار الشعرية القديمة فالملاحظ أنّ القضية الأساسية التي انشغلوا بمواجهتها هي قضية الوحدة والتفكك، فقد كانت الغاية القصوى التي تتجّه إليها قراءاتهم هي أن يجدوا خلف القصائد المتنوّعة والأغراض الشعرية المختلفة سلوكاً ناظماً يجمع بينها أو مبدأً موحداً يردونها إليه في ضوء ما تتيحه لهم المناهج النقدية الحديثة من فرضيات التفسير والتحليل وعلى أساس مدى استجابة النصوص

(١) أجرى العقاد المنهج النفسي في دراسة عديد الشعراء القدامى أمثال جميل بثينة وعمر بن أبي ربيعة وأبي نواس وابن الرومي وأبي العلاء المعري، هذا فضلاً عن العبقرات من الشخصيات الإسلامية.

(٢) محمد النويهي، نفسية أبي نواس، د - ت.

(٣) إبراهيم عبد القادر المازني، بشار بن برد، ١٩٧١.

(٤) الطاهر لبيب، سوسيولوجيا الغزل العربي (الشعر العذري نموذجاً)، ترجمة مصطفى المسناوي، ١٩٨٨، ص ٣٣. وقد صدر الكتاب أول مرة بالفرنسية بعنوان "la poésie amoureuse des Arabes: le cas des Udrites (contribution a une sociologie de la littérature Arabe) سنة ١٩٧٢. ثمّ ترجمت لعدة أولها لحافظ الجمالي صدرت بدمشق عن وزارة الثقافة والإرشاد القومي سنة ١٩٨١، وآخرها للمؤلف نفسه صدرت ببلنات عن المنظمة العربية للترجمة سنة ٢٠٠٩.

الشعرية القديمة لتلك الفرضيات ، فلجأوا أحياناً إلى عصر الشاعر ومجريات حياته ، وأحياناً إلى نفسيته باعتبارها تمثل بؤرة الإبداع ومنشأه ، وأحياناً أخرى إلى الجماعة التي ينتمي إليها الشاعر .

ولئن توصّل النقاد إلى تفسيرات عديدة ترجع المختلف إلى المؤتلف وتخرج دواوين الشعراء القدامى في صورة آثار أدبية متّصفة بالانسجام والتماسك فإنّ قراءاتهم عدّت بعد ظهور مناهج جديدة في دراسة الأدب ونقده مقصّرة عن حقيقة الشعر القديم متعسّقة في تأويله لأنّها انشغلت بعوامل النشأة وأوغلت في الاعتماد على المعطيات الخارجية ، إضافة إلى أنّها ركّزت الاهتمام على الدواوين الشعرية واتّخذتها مواضيع للدرس والحال أنّ ما ينبغي الاهتمام به والتركيز عليه إنّما هي القصائد باعتبارها تمثل عينات يمكن من خلالها استجلاء أهمّ خصائص الشعر ومقوماته .

قراءة القصائد :

بعد صعود موجة النقد البنيوي في الغرب علا مفهوم النصّ وحلّ محلّ مفهوم الأثر الأدبي وأصبح النقد التطبيقي نقداً نصياً لا تشغله قضايا النشأة ودور العوامل الخارجية المؤثرة في الإبداع ، وإنّما تتّجه العناية فيه إلى دراسة النصوص في ذاتها والتركيز على خصائصها الشكلية والفنية التي تعتبر جوهر الأديبة فيها . ولما انخرط النقاد العرب المعاصرون في هذا التوجّه النقدي الجديد وتبنّوا مقولاته واعتمدوا على آلياته في قراءة الشعر القديم كان من الطبيعي أن يتراجع اهتمامهم بالدواوين الشعرية وتّجه قراءتهم إلى القصائد بالدرجة الأولى .

ولعلّه من المهمّ الإشارة إلى أنّ قضية التفكّك والاختلاف التي واجهها قرّاء الدواوين تظلّ حاضرة أيضاً عند التعامل مع القصائد الشعرية ، فمن المعلوم أنّ القصيدة العمودية تأتلف من أبيات لا يجمع بينها ، في الظاهر على الأقلّ ، سوى ذاك النظام العروضي المتمثّل في وحدة الوزن والقافية أمّا علاقات الأبيات بعضها ببعض فتخضع لمبدأ الاستقلالية بحيث يمكن أن نحذف بعضها أو نغير مواضعها دون أن يختلّ نظام القصيدة ، فكيف يمكن والحال هذه إخضاع القصيدة لمفهوم النصّ باعتباره نسيجاً يحكمه الانسجام والتماسك ؟

لقد تركّزت مجهودات دارسي الشعر القديم من منظور بنيوي أو أسلوبى على إبراز وحدة القصيدة العمودية ، وقد استبدلوا ، في الغالب ، مصطلح القصيدة بمصطلح النصّ الشعري ، وحاولوا أثناء التحليل بيان أوجه الترابط الخفيّ بين الأبيات مستخدمين في ذلك ما تتيحه هذه المناهج من آليات إجرائية تساعد على الكشف عن نظام القصيدة والمنطق الداخلي المتحكّم فيها . ويمكن توضيح ذلك بالنظر في الكيفية التي يجرى بها كلّ من التحليل البنيوي والتحليل الأسلوبى .

التحليل البنيوي:

شاع استخدام المنهج البنيوي في النقد العربي المعاصر مع مجموعة من الباحثين والنقاد الذين تبّنوا هذا المنهج أمثال كمال أبو ديب وصلاح فضل وعبد الله الغدامي ومحمد بنيس وسعيد يقطين وعبد الملك مرتاض. وقد توزعت جهودهم بين التعريف بالمنهج ومحاولة إجرائه في دراسة نصوص أدبية قديمة وحديثة بعضها من الشعر وبعضها من النثر، وممن حاول إجراء المنهج البنيوي في قراءة الشعر القديم كمال أبو ديب في كتابه "جدلية الخفاء والتجلي: دراسات بنيوية في الشعر" ١٩٧٩ و"الرؤى المقتنعة: نحو منهج بنيوي في دراسة الشعر الجاهلي" ١٩٨٦. والملاحظ في أعمال الناقد أنه تعامل مع القصيدة الشعرية القديمة بوصفها نظاماً أو بنية شكلية مجردة تقوم على شبكة من العلاقات يحكمها منطق الثنائيات الضدية، وقد حاول الناقد اختبار هذا التصور بإجرائه على مجموعة من المقطوعات والقصائد المختارة من الشعر القديم لاحظ أنها تستجيب لمفهوم البنية في مستوياتها الشكلية والمضمونية.

التحليل الأسلوبي:

أغرت الأسلوبية بمنهجها العلمي الدقيق القائم على الإحصاء والمقارنة وبتركيزها على دراسة لغة الشعر والبحث في خصائصها الفنية المميّزة وما تتّصف به من انزياح وعدول، العديد من الباحثين والنقاد باتخاذها منهجاً لدراسة نماذج من الشعر القديم والمعاصر. ولئن اختلفت آليات التحليل بين النقد البنيوي والنقد الأسلوبي فإن التعامل مع القصيدة باعتبارها نصّاً يعتبر قاسماً مشتركاً، فالنقاد الأسلوبيون يرون أيضاً أنّ العلاقات بين الأبيات لا يحكمها مبدأ التجاور وإنّما تخضع لعلاقات تفاعل تجعلها تبدو بمثابة الخلايا التي لا تكون لها قيمة إلا في إطار المنظومة التي تنتمي إليها. ويرى محمد الهادي الطرابلسي في كتابه "تحليل أسلوبية" أنّ "من مميّزات البنى المختلفة في النصّ الأدبي بقاء التفاعل بينها في نطاق النصّ وعدم التفاعل بينها وبين البنى التي خارج النصّ"^(١) وعلى هذا الأساس قام التمشّي المعتمد في التحليل الأسلوبي للقصائد الشعرية على تتبّع الظواهر الفنية البارزة في الإيقاع والمعجم والتراكيب والصور الشعرية والنظر في وظائفها في أدبيّة النصّ وفي خصائص نظامه، والظواهر الفنية التي تسترعي اهتمام الناقد الأسلوبي هي تلك التي تكون موظّفة توظيفاً جمالياً، وخاصّة تلك التي يكون فيها انزياح.

وسواء أكان التحليل بنيوياً أم أسلوبياً فمن المؤكّد أنّ النقد العربي المعاصر قد غنم بإجراء هذين المنهجين في قراءة الشعر القديم تحوّلاً مهماً في النظرية وفي الممارسة التطبيقية، فقد بدا النقد أكثر وعياً بخصائص القصيدة وفنونها وتوصّلوا في أمثلة كثيرة إلى الكشف عن أسرارها الجمالية الكامنة في نظامها الداخلي وفي المقوّمات الفنية التي تخصّ الشعر في ذاته وبمعزل عن صاحبه أو عن الظروف التي أحاطت بنشأته. ومن المؤكّد أنّ هذا المنحى في

(١) محمد الهادي الطرابلسي، تحليل أسلوبية، ١٩٩٢. ص ١١٦.

التعاطي يعدّ تطوراً مهماً إذا ما قارنناه بالقراءات السابقة التي كانت تغرق في العناية بما هو خارج عن النصوص الشعرية وتتخذ منطلقاً للتفسير والقراءة. ولكن بعد أن انتقل النقد الغربي إلى مرحلة ما بعد البنيوية واتّجه إلى دراسة الدلالة وسنّ مناهج جديدة في قراءة الأدب ونقده حاول النقاد المعاصرون مواكبة هذا التطور وحرصوا على الاستفادة من منجزاته.

قراءة الخطاب الشعري:

التحول من القصيدة إلى الخطاب هو أيضاً تحول من الشكل إلى الدلالة، وهو يعني كذلك الانتقال من المغلق إلى المفتوح، ويعزى هذا التحول، في جانب كبير منه إلى تطور اللسانيات الحديثة، فلم تعد حدودها تقف عند دراسة اللغة باعتبارها شكلاً لا مادة، كما حدّد دي سوسير، وإنما أصبحت تحاول دراسة المعنى وإخضاعه للوصف والتحليل، وقد تجسّد ذلك بظهور اتجاهات جديدة في الدرس اللساني مثل التداولية والسيمايائية وتحليل الخطاب، انكبت على البحث في هذا الشأن الذي كان اللسانيون الأوائل يتجنبونه، ولم يغفل نقاد الأدب في الغرب عن هذا التحول المعرفي، فاندفعوا هم أيضاً إلى تغيير مناهجهم وتجديد دراساتهم الأدبية، فجعلوا الدلالة مركز اهتمامهم ومجال عنايتهم بعد أن استأثر الشكل بمجهوداتهم السابقة. ولما كانت الدلالة مجالاً مفتوحاً تتدخل فيه عناصر من النصّ وأخرى خارجة عنه فقد كان من الضروري أن تظهر مصطلحات جديدة تستوعب هذا المجال وتعبّر عنه، ولعلّ من أبرز هذه المصطلحات الخطاب والدلالة والتأويل التي أصبحت تمثّل المفاهيم المركزية في نقد ما بعد البنيوية.

لقد سارع النقاد العرب المعاصرون إلى الانخراط في نقد ما بعد الحداثة، فبذلوا قصارى الجهد في ترجمة أصوله والتعريف به واستيعاب خلفياته النظرية، وحرصوا، في الوقت نفسه، على الاستفادة منه في قراءة الشعر العربي القديم والحديث، ومن الملاحظ أن قضية البحث عن وحدة الأثر أو القصيدة قد تراجعت بتراجع مفهوم النصّ وظهور مفهوم الخطاب، كما تراجع الاهتمام بقضية الشكل وانصرف الدارسون إلى البحث في قضايا الدلالة. وقد تعدّدت المنظورات المنهجية الجديدة المعتمدة في مقارنة الشعر إلا أننا سنقتصر على ثلاثة منها هي الأبرز وهي منظور التلقي ومنظور التناسل والمنظور السيميائي.

منظور التلقي:

من مظاهر الانفتاح على خارج النص الاهتمام بالقارئ أو المتقبل باعتباره طرفاً فاعلاً في العملية الإبداعية، وتبدو فاعليته في مساهمته في إنتاج الدلالة، فهو الذي يعطي للنصّ الأدبي حياته الفعلية بفضل ما يمنحه من الاهتمام والقراءة والتأويل. ومن النقاد المعاصرين الذين حاولوا دراسة الشعر القديم من هذه الزاوية حسين الواد في

كتابه "المتنبّي والتجربة الجمالية عند العرب"^(١) وقد اتخذ شروح ديوان المتنبّي وما كتبه القدماء حول شعره مدوّنّة اعتبرها نصّاً جامعاً حاول من خلاله أن يدرس تجربة القدماء في تقبّل الشعر مستفيداً من مفاهيم حديثة مثل مفهوم أفق التوقع والمسافة الجماليّة ومواطن الاهتمام. وممّن سار على هذا النهج أيضاً حسن البنا عز الدين في دراسته لشعر ذي الرّمّة، فقد انطلق من ملاحظة أنّ "جدل القدماء حول ذي الرّمّة كان في عمومّه "تلقياً حيويّاً" اختلف على الشاعر أكثر ممّا اتفق، في حين وقف معظم دارسي شعر ذي الرّمّة من المعاصرين عند حدّ "إعادة اكتشاف الشاعر وشعره" واتفق على الشاعر أكثر ممّا اختلف"^(٢)، ثمّ حاول الباحث تعليل هذا الاختلاف وتفسيره في ضوء نظرية "استجابة القارئ" (Response theory) بالنسبة إلى القدماء بما أنّ هذه النظرية تركّز على التفاعل بين النصّ والقارئ المعاصر له، أمّا بالنسبة إلى المحدثين فقد اعتمد على نظرية التلقي (Reception theory) التي تبحث في تراكم آراء القراء عبر الزمن.

منظور التناسّ:

يحقّق منظور التناسّ انفتاحاً في القراءة يساعد على الانتقال من النصّ المفرد إلى النصّ الجمع ومن النصّ الحاضر إلى النصوص الغائبة، فهو يستهدف البحث في علاقات التنافذ بين النصوص وفق معايير تميّز بين ضروب مختلفة من العلاقات الممكنة مثل الاجترار والامتصاص والتجاوز على نحو ما ميّزت جوليا كريستيفا. وقد تبنى بعض الدارسين المعاصرين هذا المنظور، واعتبروه قادراً على تفسير العلاقات بين النصوص والكشف عن طبيعة النصّ الأدبي المركّبة، فالنصّ، كما يرى عبد الله الغذامي، هو "إنتاج أدبي لغوي لكلّ ما سبقه من موروّث أدبي وهو بذرة تؤوّل إلى نصوص تنتج عنه"^(٣)، ومن هذا المنظور أعاد بعض النقاد النظر في مسائل من الشعر القديم بدا لهم أنّ نظرية التناسّ يمكن أن تقدّم تفسيرات جديدة لها، فمنهم من حاول بالاعتماد على هذه النظرية إعادة تفسير قضية السرقات الشعرية^(٤) ومنهم من توسّل بها في قراءة المعارضات الشعرية^(٥) ومنهم من اعتمد التناسّ إستراتيجية في تحليل الخطاب الشعري بتطبيق آلياته على بعض القصائد الشعرية المختارة معتبراً أنّ التناسّ بالنسبة إلى الشاعر هو "بمثابة الهواء والماء والزمان والمكان بالنسبة إلى الإنسان، فلا حياة له بدونهما، ولا عيشة له خارجهما"^(٦).

(١) حسين الواد، المتنبّي والتجربة الجمالية عند العرب، ١٩٩١.

(٢) حسن البنا عز الدين، الشعر العربي القديم في ضوء نظرية التلقي والنظرية الشفويّة، ٢٠٠١، ص ٦.

(٣) عبد الله الغذامي، الخطيئة والتكفير من البنيوية إلى التشرّيّة، ١٩٨٤، ص ١١١.

(٤) مصطفى السعدني، التناسّ الشعري قراءة أخرى لقضية السرقات الشعرية، ١٩٩١.

- عبد الملك مرتاض، فكرة السرقات الأدبية ونظرية التناسّ، مجلة علامات في النقد، ١٩٩١.

(٥) عبد الله الطواوي، المعارضات الشعرية أنماط وتجارب، ١٩٩٨.

(٦) محمد مفتاح، تحليل الخطاب الشعري (استراتيجية التناسّ)، ١٩٩٢.

المنظور السيميائي:

تفتح السيميائية الخطاب الأدبي على اللامتناهي، فهي تعتبره شبكة من الرموز والعلامات تترايط في ما بينها لتشكل بنية الخطاب، وتفتح، في الوقت نفسه، على أبعاد نفسية واجتماعية وثقافية، ولذلك فإنّ التعاطي مع الخطاب الأدبي لا يمكن أن يتوقّف في حدود التحليل وإنّما يحتاج إلى مجهود تأويلي يثري النصّ ويغنيه إذ ينشط مكان الدلالة فيه، وممّن حاول إجراء المفاهيم السيميائية في قراءة الشعر القديم محمد مفتاح في كتابه "في سيمياء الشعر القديم دراسة نظرية تطبيقية"^(١) فقد تناول بالتحليل نويّة أبي البقاء الرندي في رثاء الأندلس من منظورين مختلفين: قراءة القصيدة في ضوء معايير عصرها، وقراءتها في ضوء المناهج الحديثة، وقد حلّلها من المنظور الثاني وفق أربعة مستويات تدرّج فيها من الأصوات إلى المعجم فالتركيب فالمقصديّة، ثمّ انتقل بعد ذلك إلى تأويل دلالات القصيدة مستحضراً ما تحيل عليه الأبيات من أبعاد ودلالات ترتدّ إلى مراجع مختلفة منها ما هو ديني وما هو أسطوري وما هو واقعي تاريخي.

والحاصل من كلّ هذا أنّ تجارب النقاد المعاصرين في قراءة الخطاب الشعري القديم في ضوء منجزات النقد الغربي في مرحلة ما بعد الحداثة تدلّ على أنّهم قد تحرّروا من هيمنة النزعة الشكلية المغلقة، واتجهوا بالقراءة اتّجاهاً تأويلياً، فاهتمّوا بجوانب كانت مهملة إلى وقت قريب، على أهميّتها القصوى في فهم الأدب وتفسيره، مثل الاهتمام بالقارئ ودوره في إنتاج الدلالة أو البحث في وجوه التعالق بين النصوص أو محاولة استقصاء دلالاتها باستحضار ما تحيل عليه من خلفيات ثقافية وفكرية عامّة. وهكذا يتّضح أنّ الممارسة المنهجية في قراءة الشعر العربي القديم قد اتّخذت مساراً تطورياً يحاكي في مراحلها مسار تطوّر المناهج النقدية عند الغربيين. فالانتقال من قراءة الآثار الأدبية إلى دراسة القصائد إلى تحليل الخطاب الشعري هو نسق يتماثل في خطوطه العامة وفي تفاصيله مع نسق التحوّل من دراسة المضامين إلى الاهتمام بالشكل إلى تأويل الدلالة.

(١) محمد مفتاح، في سيمياء الشعر القديم دراسة نظرية تطبيقية، ١٩٨٩.

خاتمة

في ضوء ما تقدّم من تحليل يمكن أن نخلص من البحث في قضية المنهج عند النقاد المعاصرين ودورها في تطوير قراءاتهم في الشعر القديم إلى أربع نتائج أساسية نلخصها في ما يلي :

تعدّ قضية المنهج من أهمّ القضايا المركزية في النقد العربي المعاصر، فالاهتمام بها ظلّ يتزايد منذ عصر النهضة إلى أيامنا، وقد ساهم ذلك في تطوير الخطاب النقدي في بعده النظري والإجرائي، فعمّقت معارف النقاد بالأدب، وتطوّرت مناويل القراءة عندهم نحو مزيد من الإحكام والضبط المنهجي، ولكن لا يخفى أنّ العوامل المحركة لذلك التطوّر هي عوامل خارجية بالأساس، فدور النقاد المعاصرين لا يتجاوز محاكاة النقاد الغربيين واجتلاب نظرياتهم ومناهجهم ومحاولة تطبيقها في قراءة التراث. وإذا كان ذلك لا يستتقص من مجهودات النقاد العرب إذا ما اعتبرنا أنّ المعرفة إنسانية ولكلّ الحقّ في الاستفادة منها فإنّه لا يمنع من القول أيضا إنّ مساهمتهم في إنتاج المعرفة كانت ضئيلة إن لم نقل معدومة، فكأنّهم قد اكتفوا بدور المحاكاة وقنعوا به.

تتفاوت قيمة الدراسات النقدية التي أعدّها المعاصرون في قراءة الشعر القديم في ضوء مناهج النقد الحديثة، فهناك أعمال على درجة عالية من التجويد، بينما توجد أعمال أخرى في غاية الضعف، والذي يفسّر هذا التفاوت، في اعتقادنا، لا يعود إلى المناهج المعتمدة بقدر ما يعزى إلى تفاوت النقاد والدارسين في الإلمام بالأصول النظرية التي تبني عليها تلك المناهج وفي القدرة على توظيف آلياتها، ويبدو لنا أنّ حظّ القراءة من الإجابة والإحكام يرتفع بارتفاع ثقافة الناقد وينخفض بانخفاضها، فكلّما كان عارفاً بالمنهج معرفة دقيقة ومتمكّناً، في الوقت نفسه، من خصائص المدوّنة المقروءة كان ذلك مؤدياً إلى تعميق القراءة والوصول بها إلى نتائج معتبرة، ولكن على العكس تكون القراءة أقرب إلى السطحية وتخلو من الإضافة كلّما كانت المعرفة بالمنهج والمدوّنة محدودة وسطحية لا تكاد تتجاوز العموميات.

مثّل الخطاب النقدي مجالاً مفتوحاً للتفاعل والجدل بين التراث والحداثة، أي بين مدوّنة شعرية قديمة ومناهج نقدية حديثة، وقد كان ذلك التفاعل مخصباً إذا ما نظرنا إليه من زاوية المدوّنة المقروءة، فقد توصّل الدارسون إلى فهمها فهماً معمّقاً كشف منها جوانب كانت محجّبة، ولكن ذلك لا ينطبق على جميع الحالات، فهناك حالات مقابلة، وخاصة تلك التي تشبّث بالمنهج التاريخي أو المنهج النفسي، فقد أدّى تركيزها على المضامين وقراءتها في حدود ما تسمح به نظرية الانعكاس إلى تفكير النصوص الشعرية بتحويلها إلى مجرد وثائق تحيل على مراجع خارجية.

تبدو علاقة النقاد المعاصرين بمناهج النقد الحديثة متراوحة بين النزعة الوثوقية التي تشبّث بالمنهج وتعتبره السبيل الأوحد لإدراك الحقيقة والنزعة التجريبية التي تعطي أولوية للنصّ وتجعله محمّلاً لتحديد كفاءة المنهج الإجرائية، ومن الملاحظ أنّ بعض النقاد غيّروا مناهجهم، وتنقلوا من رؤية منهجية إلى أخرى تكون أكثر حداثة من

السابقة. ولئن كان ذلك يدلّ عند البعض على تطور في الفكر النقدي نتج عن خبرة بممارسة النصوص وتفكّر في النظريات ممّا أدّى إلى اتّساع أفق الناقد وتطوّر أفكاره فإنّه عند الكثيرين لا يعدو أن يكون تحمّساً للجديد ورغبة في الظهور بمظهر المعاصر المجدّد السبّاق إلى متابعة نسق الحداثة.

وتفضي بنا هذه النتائج الجزئية إلى نتيجة عامّة مفادها أنّ النقد العربي المعاصر قد تطوّر في الممارسة الإجرائية بفضل انفتاحه على مناهج النقد الحديث، ولكنّه في الوقت نفسه قد تعطلّ فيه التفكير والتنظير بفعل التبعية والمحاكاة والاتّكال على مجهودات النقاد الغربيين. ولاشكّ أنّ هذا الوضع هو جزء من وضع حضاري أعمّ توارت فيه عند العرب ثقافة الإنتاج، وغلبت عليهم ثقافة الاستهلاك والاقتداء بالآخر. ولا نقصد بالتعميم ها هنا تسويق الوضع وتبريره وإنّما نرمي إلى التحفيز واستنهاض الهمم عسى أنّ يكون المستقبل أفضل.

قائمة المراجع

المراجع العربية والمترجمة

- أبو ديب، كمال، جدلية الخفاء والتجلي، بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨١.
- أبو ديب، كمال، الرؤى المقنّعة: نحو منهج بنيوي في دراسة الشعر الجاهلي، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٦.
- أيزر، فولغانغ، فعل القراءة نظرية جمالية التجاوب (في الأدب)، ترجمة حميد حميداني والجلالي الكدية، فاس: منشورات مكتبة المناهل، ١٩٩٥.
- بارت، رولان، النقد البنيوي للحكاية، ترجمة أنطوان أبو زيد، بيروت / باريس: منشورات عويدات، ١٩٨٨.
- بلاشير، ريجيس، أبو الطيب المتنبي: دراسة في التاريخ الأدبي، ترجمة ابراهيم الكيلاني، دمشق / بيروت: دار الفكر / دار الفكر المعاصر، ط ٢، ١٩٨٥ (ط ١، ١٩٧٥).
- البهيتي، محمد نجيب، أبو تمام حياته وحياة شعره، الدار البيضاء: دار الثقافة، ١٩٨٢.
- بو حسن، أحمد، نظرية الأدب: القراءة - الفهم - التأويل، نصوص مترجمة، الرباط: دار الأمان للنشر والتوزيع، ٢٠٠٤.
- التطاوي، عبد الله، المعارضات الشعرية أنماط وتجارب، القاهرة: دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٩٨.
- حسين، طه، حديث الأربعاء، ج ٢، القاهرة: دار المعارف، ط ١٤ / د.ت.
- حسين، طه، مع المتنبي، القاهرة: دار المعارف، ط ١٣ / ١٩٨٦.
- خفاجي، عبد المنعم، النقد العربي الحديث ومذاهبه، القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، ١٩٧٥.
- دي سوسير، فردينان، "دروس في الألسنية العامة"، تعريب صالح القرمادي محمد الشاوش ومحمد عجينة، تونس: الدار العربية للكتاب، ١٩٨٥.
- السعدني، مصطفى، التناصّ الشعري قراءة أخرى لقضية السرقات الشعرية، الإسكندرية منشأة المعارف، ١٩٩١.
- سلدن، راما، النظرية الأدبية المعاصرة، ترجمة جابر عصفور، القاهرة: دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٩٨.
- الشاروني، حبيب، فلسفة فرنسيس بيكون، الدار البيضاء: دار الثقافة، ط ١ / ١٩٨١.
- الطرابلسي، محمد الهادي، تحاليل أسلوية، تونس: دار الجنوب للنشر، ١٩٩٢.
- عز الدين، حسن البنا، الشعر العربي القديم في ضوء نظرية التلقّي والنظرية الشفوية، القاهرة: دار عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، ط ١ / ٢٠٠١.
- عصفور، جابر، عن البنيوية التوليدية قراءة في لوسيان فولدمان، فصول، مج ١، ع ٢، جانفي ١٩٨١، (ص ص ٨٤-١٠٠).
- عصفور، جابر، نظريات معاصرة، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٨.
- الغدامي، عبد الله، الخطيئة والتكفير من البنيوية إلى التشريحية، القاهرة الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط ١ / ١٩٨٤.
- الغدامي، عبد الله، مقدمة كتاب "نقد وحقيقة" لرولان بارت، ترجمة منذر عياشي، حلب، مركز الإنماء الحضاري، ١٩٩٤.

- لبيب، الطاهر، سوسيولوجيا الغزل العربي (الشعر العذري نموذجاً)، ترجمة مصطفى المسناوي، بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٨.
- المازني، ابراهيم عبد القادر، بشار بن برد، القاهرة: دار الشعب، ١٩٧١.
- مرتاض، عبد الملك، فكرة السرقات الأدبية ونظرية التناص، مجلة علامات في النقد، النادي الأدبي بجدة، ج ١، مج ١، ١٩٩١.
- المسدي، عبد السلام، الأسلوبية والأسلوب، تونس: الدار العربية للكتاب، ط ٣/د - ت.
- مفتاح، محمد، في سيمياء الشعر القديم دراسة نظرية تطبيقية، الدار البيضاء: دار الثقافة للنشر والتوزيع، ١٩٨٩.
- مفتاح، محمد، تحليل الخطاب الشعري (استراتيجية التناص)، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٢.
- مندور، محمد، النقد المنهجي عند العرب، القاهرة: دار نهضة مصر للطباعة والنشر، ١٩٦٩.
- نالينو، كارل، تاريخ الآداب العربية من الجاهلية حتى عصر بني أمية، محاضرات ألقاها بالجامعة المصرية ١٩١٠ - ١٩١١، القاهرة، دار المعارف، ط ٢/د - ت،
- النويهي، محمد، نفسية أبي نواس، القاهرة: مكتبة الخانجي، د - ت.
- هولب، روبرت، نظرية التلقي مقدمة نقدية، ترجمة عز الدين اسماعيل، جدة: النادي الأدبي الثقافي، ط ١/١٩٩٤.
- الواد، حسين، في مناهج الدراسات الأدبية، تونس: دار سراس للنشر، ١٩٨٥.
- الواد، حسين، المتنبي والتجربة الجمالية عند العرب، بيروت / تونس: المؤسسة العربية للتوزيع والنشر/دار سحنون، ط ١/١٩٩١.

المراجع الأجنبية

- Aucouturier, Michel, Le Formalisme russe, «Que sais-je ? », PUF, 1985.
- Delacroix, Maurice et Fernand, Hallyn, Introduction aux études littéraires méthodes du texte, sous la direction de Maurice Delacroix et Fernand Hallyn, Paris: Duculot, 1ed, 1995.
- Greimas (A.J), sémantique structurale, Paris, 1966.
- Greimas (A.J), Du sens, Paris, 1970.
- Greimas (A.J), Essais de sémiotique poétique, Paris, Larousse, 1970.
- Moro, Ahmed, La méthodologie et les méthodes en sciences humaines et sociales. L'ordre, le désordre et le chaos, Paris, L'Harmattan, 2009.
- Riffaterre, (M.), Sémiotique de la poésie. trd. de l'anglais par Jean jacques Thomas, Paris, Seuil, 1983.

- Todorov, Tzvetan, Théorie de la littérature: textes des formalistes russes réunis, présentés et traduits par Tzvetan Todorov, Préface de Roman Jakobson, Paris, Le Seuil, 1965, réédition « Points / Essais » n° 457.

ABSTRACT

This paper presents an attempt to trace the evolution of the discourse on contemporary Arabic literary criticism both on the conceptual / theoretical plane and the operational / methodical one. Such an investigation requires tracking down what has resulted from the processes of acculturation and opening up onto western literary criticism and the attempts to benefit from contemporary methodological and literary models in the reading of the poetic inheritance. This reading will be different from its predecessors because of what it disposes of new conceptions and analytical tools. The central question with which this paper is concerned is as follows: To what extent have contemporary Arab literary critics benefited from contemporary literary criticism in the reading of ancient Arabic poetry?

This paper should not be regarded as a historiography of the way researchers and critics treated contemporary methods. This is quite known and studies abound in this regard. Rather, our intention is to sort out, painstakingly though, what we may call the outstanding qualitative turns in critical discourse. That is, those profound transformations indicating significant progress on the theoretical plane relating to the conception of poetry and its artistic features as well as on the practical side with reference to the reading, understanding and interpretation acts.

On the methodological level, answering such question requires going through three phases: 1) Introducing the larger theoretical foundations of the critical methods; 2) examining the revelations in the critical consciousness exercised by contemporary Arab critics, and 3) probing deeper into the practical dimension in order to unearth the methodological transformations in the reading of the ancient poetic corpus.

رهانات تأويل الخطاب التراثي العربي

تأصيل الكيان من المنظور الحواري

فاتحة الطايب أمحزون

الأستاذ في الأدب المقارن، جامعة محمد الخامس أكادال، الرباط، بالمغرب

ملخص:

يمثل مشروع عبد الفتاح كيليطو النقدي سلطة قرائية بديلة، تركز في مقاربتها للنصوص التراثية العربية على التفاعل المنتج مع المنجز الفكري والنقدي الحدائلي وما بعد الحدائلي الغربي، حيث لا يهدف الناقد إلى البقاء في مستوى التراث، وإنما يدرسه من زاوية حوارية تتأسس على الوعي بالانتماء إلى مستوى مختلف يفرضه سياق عصري وزماني مختلف. مما يفيد، أن تأويل كيليطو للنص التراثي إذ يتم في إطار أمة وتقاليد أمة، يتم أيضا من داخل تيار فكري حي يعتبر السؤال في مركز الثقافة.

ويندرج هذا النوع من التأويل، ضمن ما يطلق عليه: "القراءة اليقظة"، التي تسعى إلى أن تكون موقظة بإثارها للدهشة القارئ. ولعل ما يخلق الدهشة أساسا، هو النتيجة التي يسفر عنها دمج المؤول كيليطو بين الآفاق، أي طريقة اندماج أفقه التأويلي الخاص بصفته قارئاً عربياً حديثاً شديد الوعي بوضعيته التأويلية، مع أفق النص التراثي الذي يدرك جيدا العتبة الزمنية التي تفصله عنه ضمن انتمائه إليه، والتي تؤكد بأن التجول في الماضي لا يشبه في شيء التجول في الحاضر.

وبما أن قانون الهرمينوطيقا يسمح بأن نفهم الكل على أساس الجزء والجزء على أساس الكل، سنحاول الوقوف عند جدل المؤول والنص التراثي المؤول من جهة، وجدل المؤول وقارئ التأويل من جهة أخرى، استنادا إلى نماذج تمثل مراحل قرائية مختلفة لخطابات تراثية متنوعة.

١ - الخلق الهرمينوطيقي واندماج الآفاق :

يمثل مشروع عبد الفتاح كيليطو النقدي سلطة قرائية بديلة ، ترهن تحديد المستقبل بتحديد الماضي وترهن تحديد الماضي بتحديد الغرابة ^(١) ، بهدف تأصيل الكيان من منظور حوار يراعي المسافة الزمنية والتاريخية والنسقية التي تفصل الإنسان العربي الحديث عن تراثه ، كما تترجم ذلك مثلاً إحالة التراث التلقائية على التاريخ الهجري ، فيما يحيل الإنتاج العربي الحديث عفويًا على أوربا كتقويم وإطار ^(٢).

إن تأويلات كيليطو لمختلف أنواع الخطاب التراثي العربي إذ تتم في إطار أمة وتقاليد أمة ، تتم أيضًا من داخل تيار فكري حي يعتبر السؤال في مركز الثقافة والقارئ المعنوي على قراءة هذه التأويلات يظل مشدودًا بفعل قوة سحرية إلى النهاية ، وهو يتابع بعثرة المؤول لعناصر النصوص التي يقوم بتحليلها من أجل إعادة بنائها من جديد وبصفة لانهائية .

ولعل ما يخلق الدهشة أساساً ، هو النتيجة التي يسفر عنها دمج المؤول كيليطو بين الآفاق ، أي طريقة اندماج أفقه التأويلي الخاص بصفته قارئاً عربياً حديثاً واعياً بوضعيته التأويلية ، مع أفق النص التراثي الذي يدرك جيداً المسافة التي تفصله عنه . مما يفيد ، أن دهشة القارئ تحفزها نتيجة التأويل التي تنزع عنه الإحساس بالاطمئنان لعلاقته التقليدية بالتراث من جهة ، والنهايات المغمومة التي تشكك في وضوح مقصدية المؤول من جهة أخرى . فتأويلات كيليطو لا تحت القارئ على طرح أسئلة حول علاقته بذاته الماضية والحاضرة فحسب ، وإنما تحته أيضاً على طرح أسئلة حول التأويل الذي هو بصدد قراءته . خالقة بذلك دينامية مزدوجة : دينامية المؤول والنص التراثي المؤول ، وجدل المؤول وقارئ التأويل ... هكذا وبلا نهاية ...

وبما أن قانون الهرمينوطيقا يسمح بأن نفهم الكل على أساس الجزء ، والجزء على أساس الكل ^(٣) ، سنحاول في هذه الدراسة مقارنة نماذج تمثل مراحل قرائية مختلفة لخطابات تراثية متنوعة تدرج ضمن المفهوم الواسع للسرد : أي السرد العربي بمختلف فنونه ومظاهره ^(٤) . مؤكدين بأنه إذا كان من المسلم به ، حسب كيليطو نفسه ، بأن القارئ يقرأ النص انطلاقاً من اهتمامات تخصه أو تخص الجماعة التي ينتمي إليها ، وبأنه يهدف دائماً من خلال قراءته إلى غاية ، إلى غرض ما ، فإن قارئ دراسات كيليطو سيحاول لا محالة الكشف عن الأغراض الحاضرة في تشريح وضعيات ماضية .

(١) عبد الفتاح كيليطو ، الأدب والغرابة ، دار توبقال ، ط ٢ ، ٢٠٠٦ ، ص ١٢ .

(٢) عبد الفتاح كيليطو ، لن تكلم لغتي ، دار الطليعة ، بيروت ، ط ٢٠٠٢ ، ١ ، ص ١٢ - ١٣ .

(3) Hans Georg Gadamer : Vérité et Méthode , trd . Etienne Scare , Eds. Seuil , Paris , 1976 , p145 .

(٤) عبد الفتاح كيليطو ، الحكاية والتأويل (دراسات في السرد العربي) ، دار توبقال ، ط ٢ ، ١٩٩٩ ، ص ٦ .

٢ - العلاقة مع الأموات :

يمثل التفكير في علاقة الأحياء بالأموات أساس مشروع كيليطو ، ابتداء بالحريري ، والزحشيري ، والجاحظ... ، فالعلاقة مع الأموات تقض مضجع هذا الناقد ، الذي يسعى إلى بناء علاقة حوارية مع الماضي في سبيل تأصيل الكيان .

ويظهر ارتباط فهم الماضي بالتطلعات الحاضرة عند كيليطو ، ابتداء من عملية اختيار النصوص التي يتم تحليلها (فليس عبثاً مثلاً أن يتم التركيز في هذا السياق على تحليل حكايات : "مدينة الأموات" و "حاسب كريم الدين" ، و"الملك يونان" من بين مختلف نصوص "ألف ليلة وليلة") ، كما يتجلى هذا الارتباط في كون الناقد يقوم بالاختيار الذي يلائم وضعيته التأويلية ، أمام خصوبة هذه الحكايات وتعدد احتمالات المعنى فيها .

في خاتمة تحليله لحكاية الحكيم مع الملك يونان ، يخلص كيليطو " إلى أن الموت لا يعوق التواصل ، وبأن القراءة حوار بين قارئ حي ومؤلف ميت أو (غائب) يتكلم داخل كتابه ويرد على أسئلة القارئ.^(١) ، إلا أن الخطورة تكمن في إمكانية التباس الأمر على القارئ ، فبحلول المکتوب الذي يتكلم عبره الأموات محل الصوت " يوهنا أن الذات المتلفظة ما تزال حية ، بينما هي في الواقع ميتة "^(٢). مما ينتج عنه سوء فهم لطبيعة الحوار ، أي خطأ في التأويل ترتب عنه عواقب وخيمة : موت بيولوجي في حالة المقترين من الملكة الميتة المسيئين لفهم مکتوبها ، وموت رمزي يصيب المقيمين في الماضي غير أبهين بسلطة الزمن وبالسيرورة التاريخية . لذا فالعلاقة الوحيدة الممكنة مع (...) الأموات هي العلاقة عن بعد .^(٣)

إلا أن فهم هذه النتيجة ، يستوجب إعادة تحديد مفهوم البعد في علاقته بمفهوم القرب ؟

يسترعي انتباهنا في تأويل كيليطو لحكاية حاسب كريم الدين ، ما خلص إليه من أن تجاهل الميراث ونسيانه يبدو مرحلة ضرورية إيجابية ، تحرر الابن من ثقل سلطة الماضي متيحة له فرصة اكتشاف إمكاناته ، حتى يتمكن من وضع بصمته الخاصة قبل أن يصير مثل أبيه .^(٤) و أن يصير الابن مثل أبيه ، لا يعني أن يتطابق معه ، وإنما أن يتفاعلا معاً في سبيل البناء الدائم المستمر ، الذي يغتني بتلاقح ثمار بحث الابن وإرث الأب بلا هالة تقديس تجبر الابن على الخضوع ، كما يؤكد ذلك المناص الذي تم تصدير دراسة "مدينة الأموات" به ، والذي يقول فيه شيلينغ :

(١) عبد الفتاح كيليطو ، العين والإبرة ، ترجمة مصطفى النحال ، نشر الفنك ، ١٩٩٦ ، ص ٦٨ .

(٢) نفسه ، ص ١٣٢ .

(٣) نفسه ص ١٣٢ .

(٤) نفسه ، ص ٨١ .

الإنسان الذي لا يقوى على معارضة ماضيه لا ماضي له ، أو بالأحرى لن يتمكن أبداً من مغادرته ، إنه يعيش فيه باستمرار"^(١).

وهذا يعني ، أن على المؤول أن يطرح أسئلة حقيقية على النصوص الكلاسيكية استناداً إلى واقعه الراهن بدل الاجترار ، لتكشف هذه النصوص على نحو جديد مغاير ، يسمح بالانتقال من أحادية المعنى إلى المعنى المتعدد.^(٢) وفي محاولة منا للدخول في حوار مع الناقد (الغائب / الحاضر) استناداً إلى الوضعية التأويلية ، نستحضر تجربة الابن كيليطو نفسه مع آبائه وأجداده من المؤلفين الأموات : ألم يتجاهل الميراث وينساه وهو يحضر رسالة جامعية عن فرانسوا موريك في الستينيات من القرن العشرين ، راسماً لنفسه مساراً خاصاً في اكتساب المعارف الحديثة ؟ ثم ألم تؤد به مرحلة البحث والاكتشاف هذه ، إلى أن يعيد النظر في أدواته المنهجية وفي غاياته وأهدافه ، تلتها المرحلة التي دشّن فيها مشروعه ، داخل مناخ فكري سادته نقاشات وجدالات حول الهوية واللغة الوطنية والجذور ؟.

٢- ١ نحن والسندباد

إذا نحن ركزنا على زمن حكايات السندباد ، وهو زمن هارون الرشيد الذي يقترن بالعصر الذهبي للثقافة العربية الإسلامية ، ستستفزنا ولا شك ثمرة العلاقة بين الماضي والحاضر التي أعقبت صياغة أفق جديد في دراسة كيليطو الأولى لحكايات السندباد ، والتي تترجمها عبارة "كلنا في العالم العربي سندباد" . فبأي معنى نحن سنادبة مع " ضعف الإسلام واخلال قوته واختلال أمر أهله "^(٣) ؟ ، أي ما الذي يجمعنا بسندباد؟

٢- ١- ١ الوساطة :

يحاول كيليطو - بعد استنتاجه بأن العادات التي تربي عليها السندباد ، تبدو له " بديهة ومتفوقة على عادات الأقوام الآخرين "^(٤) تعريف السندباد في علاقة بالمنطق المؤلف والعالم الغريب . وهكذا يتبدى السندباد وسيطاً بين عالمين مختلفين ، عالم الألفة (بغداد) وعالم الغرابة (الأقطار المجهولة).

(١) ص ١١٩.

(٢) مليكة دحمانية ، هرمنيوطيقا النص الأدبي في الفكر الغربي ، منشورات اتحاد الكتاب العرب / دمشق ، ٢٠٠٨ ، ص ٩٢.

(٣) صدفة اللقاء مع الجديد ، رحلة الصفار إلى فرنسا ، عة عن لن تتكلم لغتي ، ص ٧٣.

(٤) الأدب والغرابة ، ص ١١١.

وإذا كانت هذه الوساطة في البداية غير مرغوبة لذاتها ، استناداً إلى دوافع سندباد ومحاولته استرداد الميراث الضائع ، فقد تكلفت التجربة الأولى على خطورتها بأن تذيبه سحر الآخر ، مصيبة إياه بعدوى الغرابة التي يرمز لها ضمناً بالخطر، عندما يشير إلى بغداد على أنها دار الأمان التي يصل إليها بعد كل سفرة مخوفة بالمخاطر تكاد النهاية تكون فيها مأساوية .

تنتهي الحكايات بالتوبة من ضلال غواية الآخر وفاء للأصل ، إلا أن هذا لا يعني الانفصال الكلي عن عالم الغرابة ، ما دام السرد الذي شكل وسيلة نجاة سندباد أثناء تيهانه ، قد شكل أيضاً وسيلة ربط الصلة الدائمة مع الغريب . وفي سياق ربط حكاية سندباد بالنسق الثقافي الذي أفرزها ، يرى كيليطو أنها بمثابة حوار أو جدل بين الانغلاق والانفتاح تماماً كما الثقافة العربية المعاصرة لها (الجاحظ مثلاً) ، التي تتميز بالالتحام بين عناصر مألوفة وأخرى غريبة^(١).

أما ربط حكاية سندباد بزمنا الحاضر فقد جاء على شكل تساؤل ، يقول : "واليوم من ينكر أن السندباد لا يزال يخاطبنا عبر القرون ، ويسألنا عن علاقتنا بالعالم المؤلف وبالعالم الغريب (الغربي)؟"^(٢)

يبدو التساؤل منطقياً عندما نقارن بين وضع الثقافة العربية قديماً ووضعها حديثاً (منذ عصر النهضة) ، من زاوية التعالق مع أنساق وآفاق مختلفة . إلا أن الأسئلة ما تفتأ أن تبدأ بالارتسام ، عندما يتم إطلاق اسم السندباد على الحفدة ، لنصبح كلنا بصفة أو بأخرى سندباد .. ذلك أن شروط وقوانين الوساطة اختلفت باختلاف موقع الوسيط ، فحفيد السندباد مضطر اليوم لأن يتكلم لغة الغرباء بعد أن حدث ما حدث في العالم وأصبح العرب بحاجة إلى لغة أخرى غير لغتهم ، بل وفقدت الذاكرة معالمها المألوفة وانخرطت في ذاكرة أخرى وفي قياس مغاير للزمن^(٣) ، أما بغداد التي يمكن الاستدلال عليها على الخارطة بسهولة ، فلم تعد دار أمان كما وصفها سندباد .

٢- ١ - ٢ الميراث:

بأي معنى نحن سنادبة إذن؟

نعثر على تأويل نعتبره ملائماً لتساؤلنا ، في دراسة لا حقة عنوانها كيليطو "ابتسامة السندباد" ، والحال أن ابتسامة المؤول المقلقة ، حسب تعبير عبد الكبير الخطيبي^(٤) ، لا تنفك تظهر لنا من خلف ابتسامة سندباد المتخيلة .

(١) نفسه ، ص ١٢٠ .

(٢) نفسه ، ص ١٢٠ .

(٣) لن تتكلم لغتي ، ص ١٣

(٤) الأدب والغرابة ، ص ٨

في المناص المأخوذ من مسرحية "فاوست" لغوته و الذي استهل به كيليطو تحليله ، نقرأ الآتي : "ما ورثته عن آباءك اكتسبه بغية امتلاكه"^(١). وقد ورث سندباد ثروة طائلة عن أبيه التاجر الغني ، بدد أكثرها قبل أن يعود إلى رشده ، لتكون السفرة الأولى من أجل الربح (وضمنها باقي الأسفار باعتبارها نتيجة لها) ، ثمرة للتعقل والاعتزان وبلوغ سن الرشد بعد طيش .

يتيه سندباد فينفصل عن إرث أبيه ، ليواجه العالم بوسائله الخاصة ، وبعد أن يثبت كفاءته في اقتحام الصعاب وتحصيل الممتلكات بمجهود شخصي يسترد ميراثه ، تماما كما تسلم حاسب في "ألف ليلة وليلة" الكتاب الأبوي بعد تحصيله العلم بوسائله الخاصة . وبهذا يخلص كيليطو ونخلص معه إلى أن التراث ، في الحالين ، هو إضافة يتم استجماعها في نهاية المطاف أو زيادة يتم استقدامها من ماض كان إلى ذلك الحين مفقوداً أو مستوراً ، أو هو مكافأة تتوج الاستحقاق وتكريس للابن الذي ، بعد أن يكون قد ابتدع مساره الخاص ، يلتقي بوالده "^(٢).

في نفس السياق دائماً ، و للاقترب أكثر من تفكير كيليطو في علاقة الأحياء بالأموات ، سنقف عند تحليله لعلاقة القدامى أنفسهم بأمواتهم من خلال ظاهرتي "المقمقة" و"التزييف" ..آخذين بعين الاعتبار أن كل قراءة إذ تتم من داخل تيار فكري حي ، تتم دائماً داخل أمة وتقاليد أمة "^(٣).

٢ - ٢ - الأجداد وموتاهم

٢ - ٢ - ١ - المقمقة :

في نهاية دراسته لعلاقة الحريري بالكتابة الكلاسيكية في ارتباط بمناقشة النوع الشعري ، يخلص كيليطو إلى أن النص في الثقافة الكلاسيكية ، شعرياً كان أو نثرياً ، يعبر قبل كل شيء عن النوع الذي ينتمي إليه."^(٤)

وبعد التأكيد على التعددية في المقامات ، حيث تشتمل مقامات الحريري على عدد لا يحصى من الأنواع ، يشير كيليطو إلى الدور الإيجابي الذي تلعبه المعاني المبتذلة في الأدب القديم محذراً من الحكم عليها بمعيار الأدب الحديث ، الذي يؤدي فيه المعنى المبتذل دوراً سلبياً مثيراً في نفوس المحدثين نوعاً من التقزز."^(٥)

(١) العين والإبرة ، ص ٨٧.

(٢) نفسه ، ص ٩٧.

(٣) بول ريكور ، صراع التأويلات ، ترجمة منذر عياشي ندار الكتاب الجديد ، ص ٢٠٠٥ ، ص ٣٤.

(٤) الأدب والغربة ، ص ٨٣ - ٨٤ .

(٥) نفسه ، ص ٨٦.

إلا أن هذا التحذير لا يفيد مباركة التقليد، فبواسطة الربط بين الحاضر والماضي ينتقد كيليطو في مكر نادر كتابات الماضي والتقليد الثقافي الذي كانت تخضع له ، يقول :

"حسب استشهاده يشير الكاتب إلى نوعية انتمائه : التمثل بنصوص " الأدب " يعني الانتساب إلى الخاصة وفي الوقت نفسه الاحتماء بسلطة المتقدمين (من المعروف أن " الرأي " كان مرفوضاً من أغلبية المدارس الفقهية) . وفوق ذلك فإن الاستشهاد يمنح النص قيمة تنميقية وجمالية ، ويرجع المجهول إلى المعروف . كل ما يحدث يمكن إرجاعه إلى نموذج ثقافي أي إلى الماضي ، ولا يطلب من المتكلم إلا أن يزعم شفثيه ويتحول إلى مقماق يتكلم من بطنه " .^(١)

وإذا كان كيليطو يعطي الانطباع بأن ظاهرة المقيمة مرتبطة أساساً بالعصور القديمة ، لمن يكتفي بظاهر قوله : "إننا اليوم نركض وراء الجديد ونتطلع نحو المستقبل (من هو الكاتب الذي يقبل أن يقال عنه إنه يقلد من سبقوه ؟) ... في العصور القديمة كان مركز الثقل يكمن - مبدئياً - في الماضي ، ويظهر هذا في التمثل المتواتر بأقوال السلف .^(٢) ، فإن مضمون كلامه عندما نتأمل فيه يشير إلى انتقاده الخفي لامتداد النزعة الماضوية في الحاضر مع ما يعنيه ذلك من إضفاء هالة من التقديس على كتابات القدامى : ذلك أن القارئ سيتساءل : من هم هؤلاء الذين يشكلون "نحن" ويركضون وراء الجديد ؟ وأثناء البحث ، لن يجد أمامه سوى كيليطو وأمثاله .

٢- ٢- ١٢ التزييف

يتم أيضاً تحليل علاقة القدامى بأمواتهم ، بواسطة تسليط الضوء على ظاهرة التزييف أيام الجاحظ ، المضيفة للشروط التي كان ينتج فيها الكتاب وينشر في العصر العربي الكلاسيكي . حيث تكشف هذه الظاهرة عن السلطة التي كانت للأموات على الأحياء آنذاك من زاوية مختلفة ، هي زاوية الاستعانة بقداسة الموتى من أجل ضمان ذبوع الإنتاج و حمايته من خطر تسفيهه حسداً ، أوسرقته والسطو على معانيه .

وسواء كان الجاحظ يتقصد نسبة كتبه لغيره من المتقدمين - كما يميل إلى ذلك كيليطو وهو يأخذ بعين الاعتبار ، شروط الإنتاج ضمن نسق يبجل النموذج ويقدم القديم غاضاً الطرف عن هفواته وأخطائه ، مسفهاً الحديث لمجرد أنه حديث حتى لو كان أعلى قيمة - أم أن المسؤولية بخلاف ذلك تقع فعلاً على الحاسدين ، فإن ما يهمنا هو أن التزوير قد وقع بالفعل كما يعترف بذلك الجاحظ ، الذي يشهد أن الكتاب الذي ينسبه إلى مؤلف قديم أو إلى عصر قديم يحفه المجد وتلاقفه الأقلام في شبه تقديس ، حتى لو كان مستواه أدنى مما تعود على إنتاجه . يقول : " وربما ألفت الكتاب الذي دونه في معانيه وألفاظه ، فترجمه باسم غيري ، وأحيله على من تقدمني

(١) نفسه ، ص ٨٧ .

(٢) نفسه ، ٨٦ - ٨٧ .

عصره ، فيأتيني أولئك القوم بأعيانهم الطاعنون على الكتاب الذي كان أحكم من هذا الكتاب ، لاستنساخ هذا الكتاب وقراءته علي ، ويكتبونه بخطوطهم ، ويصيرونه إماماً يقتدون به ، ويتدارسونه بينهم ، ويتأدبون به ، ويستعملون ألفاظه ومعانيه في كتبهم وخطاباتهم ، ويروونه عني لغيرهم من طلاب ذلك الجنس فتثبت لهم به رياسة ، ويأتم بهم قوم فيه ، لأنه لم يترجم باسمي ، ولم ينسب إلى تأليفي"^(١)

إن ما يهمنا في هذا الاعتراف ، هو نبرة السخرية من الأقران في تبرير الجاحظ ، التي يقابلها الإحساس بالندية تجاه المتقدمين ، و الذي سيدفعه إلى ابتكار طريقة أخرى ، تؤكد بأن الجاحظ الذي كان لديه الكثير مما كان يريد قوله^(٢) ، والذي يشكل الصورة النقيض للمقماق الذي يتكلم من بطنه ، لم يكن راضياً في أعماقه عن مص الأموات لدمه وهو الذي يعمل النظر فيما خلفوه في كتبه : فبعد أن تحول إلى راوية لكتبه بنسبتها إلى أسماء قدماء مشهورين ، اهتدى إلى أن يخرج كتبه بدون نسبة مع التأكيد على الأقدمية ، ضناً باجتهاده على المؤلفين الموتى .

وبما أن العلاقة مع الماضي ، أي مع زمن سابق مؤسس^(٣) ، تظل علاقة إشكالية في هذه الحالة أيضاً ، انتهى الجاحظ إلى التمرد عليها و المطالبة بحق اكتساب الحاضر والمستقبل ، عن طريق مطالبته باسترجاع حق الملكية على إنتاجه الخاص ، مع ما يحف هذا الطلب من صعوبات تصل إلى حد الطعن في نزاهة الجاحظ .

إن تركيز كيليطو على الموقف الأخير لأحد أعمدة الثقافة العربية القديمة المتنورين ، بما في ذلك تعريته لآليات اشتغال نسق ثقافي يسير نحو ترسيخ النزعة الماضوية ، تركيز ذو دلالة ، لأن الجاحظ سيتحول بدوره إلى سلطة مقدسة يتم الاحتماء بها بعد وفاته (كتاب التاج ، وكتاب المحاسن والأضداد مثلاً) . وبذلك يتحول هو المتمرد في نهاية حياته على هذه السلطة ، إلى مصاص دماء المتأخرين الذين يصيرون مجرد أشباح لا تحيا إلا لأن القدامى الأموات يجيزون لها الاستمرار تحت وصايتهم .

بل إن التاريخ الثقافي لا يغفر للجاحظ ، رغم تمرده الذي انتهى بتبنيه لأبنائه اللقطاء ، مجاراته لشروط النسق اختياراً أو اضطراراً ، فكيليطو الذي يرى ضرورة الحسم في طبيعة العلاقة التي تجمع الكاتب بالماضي ، يعبر عن ارتياحه في مرقفه حينما يرى بأن اعترافات الجاحظ كانت عبرة لكثير من المؤلفين الناشئين . فقد كان يعرض نفسه قدوة للآخرين ، أو على الأقل ، كان يقبل أن يحذو غيره حذوه بأن يستهلوا مسيرتهم بانتحال الزور . وقد نسبت إليه كتب عديدة ما زالت مثار جدال الباحثين .

(١) عبد الفتاح كيليطو : الكتابة والتناسخ ، ترجمة عبد السلام بنعبد العالي ، دار توبقال للنشر ، ط ٢٠٠٨ ، ٢ ، ص ٦٢ .

(٢) نفسه ، ص ٦٣ .

(٣) نفسه ، ص ٦٤ .

إلا أن كيليطو الذي يعتبر التزييف ظاهرة سلبية تمس في الجوهر أصالة كثير من الكتب القديمة، وتخلق الريبة عند المتأخرين ، ما يلبث أن يثير انتباه القارئ إلى مظهر من مظاهره الإيجابية بصفته تقنية كتابة ، وعنصرًا بنائيًا يساهم في تعدد الأصوات داخل الكتابة الواحدة كما هو الشأن في "كتاب البخلاء" : فبعد تساؤل كيليطو عن مقدار الصحة في ما يرويهِ الجاحظ من أقوال بخصوص البخلاء على لسان بعض الشخصيات التي يوردها بدون سند ، يخلص وهو يتكئ على معيار صحة السند : " بما أنه ليس أهلاً للثقة ، وأن من عادته إحالة كتبه على من " تقدم عصره " ، فيمكننا أن نقول إن هذه النصوص التي لا سند لها هي نصوص من اختراعه هو . وهذا تشريف له بمعنى ما : فإن كان التزييف ينتقص من قيمته كراوية ، فإنه يعلي من شأنه ككاتب ^(١).

٣- الجد السعيد / الحفيد الشقي :

سئلتي بالجاحظ مرة أخرى ، إلا أنه سيتبدى بوجه جديد هو وجه الكاتب السعيد.

فمن بين الدراسات التي خص بها كيليطو ظاهرة الازدواجية اللغوية - التي تكتسي أهمية قصوى لديه - تسترعي انتباهنا بشكل خاص الدراسة المعنونة ب "الصوت والطرس الشفاف" المضمنة في كتاب "الكتابة والتناسخ" ، ففي نهاية هذه الدراسة التي يتم فيها تحليل النسق العربي الكلاسيكي من زاوية الازدواجية اللغوية ، يفاجئنا كيليطو بقوله : " لقد كان الجاحظ كاتبًا سعيدًا ، يهوى الضحك وكان ضحكه صريحًا وخاليًا ، إلى حد ما ، من كل فكرة مميتة.... " ^(٢). مما سيثخذ فضولنا لتساءل :

لماذا كان الجاحظ كاتبًا سعيدًا ؟ وبالمقارنة مع من ؟

٣- ١ الضحك الفصيح :

سيتبادر إلى ذهن كل قارئ يستغني بالنتيجة عن قراءة تحليل كيليطو ، بأن سعادة الجاحظ مقرونة ولا شك بذكائه وبتفوقه العقلي وسعة علمه ، إلا أن سعة العلم لم تكن لتكفل وحدها السعادة للعالم المسلم في العصر الذهبي للإسلام ، استنادًا إلى ما أورده الجاحظ نفسه : فهذا واصل بن عطاء مسلم واسع العلم ، إلا أنه عوض أن يسعد بعلمه ويضحك يصبح مصدرًا للضحك ، بسبب عدم قدرته هو الفارسي الأعجمي على نطق الراء العربية دون لثغة . ولفهم شقاء واصل وتمادي المستمعين إلى خطابه في التنكيت به ، نحيل على المكانة التي كانت

(١) نفسه ، ص ٦٩ .

(٢) نفسه ، ص ٨٧ .

لغة العربية ، في ذلك العهد ، والتي لخصها أبو منصور عبد الملك الثعالبي في كتابه "فقه اللغة وسر العربية" .^(١) وللحد من الإحساس بالنقص والحرمان ، الذي كانت تسببه له سخرية خصومه منه ، أسقط واصل ببراعة فريدة حرف الراء من خطابه ، إلا أن الاختلاف باعتباره جوهرًا إنسانيًا تترجمه اللغة ، يتأبى على الطمس . فالتحليل ممكن كتابة ، ولكنه غير ممكن من خلال الكلام ، وبهذا يبرهن كيليطو على وجود " حالات يكتسي فيها الصوت خصائص الجلد فيعمل ، كأنه طرس صوتي شفاف على كشف نص يسعى المتحدث إلى إخفائه عندما يتكلم المرء لغة غير لغته الأم ."^(٢)

فخلص إذن ، استنادًا إلى حكاية واصل - التي خصها كيليطو بال العناية إلى جانب حكاية الشاعر أبي العطاء السندي الذي عانى من نفس المصير بسبب هجنة نطقه المعلنة عن اختلافه - إلى أن الجاحظ كان سعيدًا مقارنة بواصل والسندي وأمثالهما ، لأنه كان عربيًا يمتلك لغة هي لغة زمانها ، وبأن سعادته تنعكس جلية في مرآة الذين تعتبر لغاتهم " ضجيحًا متكوّنًا من مواء وعواء ونهيق "^(٣).

لقد كان الجاحظ ، باختصار ، كاتبًا قادرًا على الضحك بشكل صريح ، لأنه كان يتكلم بشكل فصيح ولا يحتاج إلى أن يتعلم لغات الأقوام الأخرى . لكن سعادة الجاحظ ستعكس في مرآة أحفاده ، بشكل مأساوي ، حينما سيحدث ما سيحدث في الكون فلا يستطيع الحفيد أن يضحك ضحكًا فصيحًا مثلما كان يفعل جده .

٣- ٢ البؤس الإشكالي :

يبحث كيليطو القارئ في تأويله لحكاية واصل على القراءة المتفطنة لخطابه الخالي من الراء ، والتي ينبغي أن تتمكن (أي القراءة) من رصد الكلمات الغائبة التي تختفي وراء الكلمات الحاضرة . فالنص لم يكن كما يقدم نفسه

(١) يقول الثعالبي : " من أحب الله - تعالى - أحب رسوله محمدًا - صلى الله عليه وسلم - ، ومن أحب الرسول العربي أحب العرب ، ومن أحب العرب أحب العربية التي بها نزل أفضل الكتب ، على أفضل العجم والعرب ، ومن أحب العربية عني بها وثابر عليها ، وصرف همته إليها ، ومن هداه الله للإسلام ، وشرح صدره للإيمان ، وأتاه حسن سريرة فيه ، اعتقد أن محمدًا - صلى الله عليه وسلم - خير الرسل ، والإسلام خير الملل ، والعرب خير الأمم ، والعربية خير اللغات والألسنة ، والإقبال على تفهمها من الديانة ، إذ هي أداة العلم ومفتاح التفقه في الدين ، وسبب إصلاح المعاش والمعاد . ثم هي لإحراز الفضائل ، والاحتواء على المروءة وسائر أنواع المناقب ، كالينبوع للماء ، والزند للنار ... " (تحقيق حمدو طماس ، دار المعرفة ، ط ١ ، ٢٠٠٤) .

(٢) الكتابة والتناسخ ، ص ٨٣ .

(٣) نفسه ، ص ٨٧ .

ممكناً إلا بفضل استبعاد نص آخر ، نص يماثله ويبيّنه في آن . فإذا لم نتبين هذا النص ، المكبوت والمختفي ، فإننا لن نعلم شيئاً مما قام به واصل ... " (١)

ومن بين ثنايا هذا التحفيز ، يدفع قارئه ضمناً إلى رصد النص الراهن / الغائب المتخفي وراء التحليل بالاستناد إلى حرف الرأء نفسه ، ليطرح السؤال :

لماذا هذه العناية بحرف الرأء ؟

لا مناص أمام قارئ كيليطو من استحضار الوضعية التأويلية ، لأن المؤول كيليطو إذ يلج عالم النص يدرك في الآن نفسه ذاته ويكتشفها من جديد ، حيث يفتح على النص من خلال العيش مرة أخرى في تجربته من وجهة نظر العصر الذي يعيش فيه . " (٢)

وهكذا سيستنتج بأن كيليطو الذي لا يستطيع لثغ الرأء الباريسية ، يشبه في وضعيته واصل بن عطاء الذي خبر زمناً طويلاً قبله ما يجلبه فونيم واحد - يرد صاحبه إلى أصله - من ويلات على المتكلم الأجنبي في سياق ضرورة التعايش مع ثقافة أقوى .

يبقى البحث عما إذا كان بؤس كيليطو أقوى من بؤس واصل ، خاصة وأنه يعيش في زمن من خصائصه السعي الحثيث إلى تشويه صورة العربي ...

إن المنصت لخطابات كيليطو المكتوبة التي يلتبس فيها صوت الراوي بصوت الكاتب ، يكتشف أنه عانى من هذه الهجنة في النطق التي يعتبرها عيباً وإعاقة . ففي نص " أنبؤوني بالرؤيا " مثلاً ، يخضع السارد لعملية تصحيح نطق الرأء الباريسية تحت تأثير نصيح أساتذته ، إلا أنه لا يستطيع الاستمرار . وفي سياق مقارنة نفسه بصديقه لوبارو المحظوظ بلفظه الجيد للرأء الباريسية ، يعود السارد إلى المرحلة الابتدائية ليحكى عن المعلم سي احساين الذي تسببت طريقة تلقينه للأبجدية الفرنسية في إصابته وزملاءه بداء الرأء دون أمل في الشفاء " . (٣)

مما يفيد ، أن كيليطو شقي أيضاً كما شقي واصل : فإذا كنا نستطيع أن نرى سعادة الجاحظ في مرآة بؤس واصل ، فإننا نستطيع أن نراها أيضاً في مرآة شقاء كيليطو . لكن كيليطو لم يسع في إبداع اليائس إلى أن يحذف الرأء الباريسية من خطابه ، ليس بفضل وعيه بأن اللغة تعاقب من يبتريها ، وإنما لأن شقاءه نسبي على الأرجح : ففي الوقت الذي برز فيه كيليطو بصفته كاتباً يحاضر في الجامعات الفرنسية ، كانت شعرية الاختلاف قد فرضت نفسها فتحول ما كان يعتبر عيباً ودليل نقص إلى بصمة شخصية ودليل هوية . واستناداً إلى هذه الشعرية يفسر

(١) نفسه ، ص ٨٤ .

(٢) هرمينوطيقا النص الأدبي في الفكر الغربي ، ص ٦٢ .

(3) Dites-moi le songe, Sindbad ,Actes – Sud, 2010 ,p98

كيليطو عجز واصل عن التغلب على لكنة الرء قائلاً : " ولعل مانعاً لا شعورياً حال بينه وبين أن يخون لغته الأم ، فيتكلم حرفاً غريباً عنها " ^(١).

هل يعني هذا أن شعرية الاختلاف في طريقها إلى تحطيم أصنام الحاضر ؟

يجيب كيليطو نفسه عن هذا السؤال ، حينما يتخلى عن حذره ويطلب منا أن نصدق قائلاً : " صدقوني ، عندما تتواجد لغتان ، فلا بد أن ترتبط إحداهما بالحيوانية ، تكلم لغتي وإلا فأنت حيوان . هذا إذا ما كنت في موقع قوة ، أما إذا ما كنت في موقع ضعف ، فأنا الحيوان. لا يصح الحديث ، بهذا الشأن ، عن صراع . لكي يكون صراع ، ينبغي للطرفين أن يكونا متكافئين قوة ، أو متناسبين على الأقل " ^(٢)

ولاشك أن الوعي بهذه الحقيقة ، هو ما يجعل بؤس الحفيد بؤساً إشكالياً خاصة وأن مقاومة الحفيد الثقافية أفرزت ظاهرة جديدة ، يدعونا كيليطو إلى التأمل فيها وتأويلها في كتابه " لن تتكلم لغتي " ، الذي أثبت على ظهر غلافه هذا المتن الذي يلخص الظاهرة :

" في يوم من الأيام تبين لي أنني لا أحب أن يتكلم الأجانب لغتي . كيف حصل هذا ؟ كنت أعتقد أنني شخص متفتح ، متسامح ، يتمنى الخير للغرباء ، كما يتمناه لذويه ، وفضلاً عن ذلك كنت أحسب أن من واجبي أن أعمل في حدود إمكانياتي ، على أن يكون للغتي " إشعاع " ، وأن يتزايد عدد الذين يتحدثون بها .. إلخ . لكن هذه الهدف النبيل توارى يوم أدركت أنني أكره أن يتكلم الأجانب لغتي . كانت هذه الكراهية في الواقع قائمة على الدوام ، ولكنني لم أكن على وعي بها ، فلم أكن لأجرؤ على البوح بها لنفسي ، وبالأولى لغيري ...

لكنني الآن أ طرحها على القارئ ، وعلى الثقافة العربية ، لتساءل كيف تعاملت هذه الثقافة ماضياً وحاضراً ، مع لغتها ومع اللغات الأخرى . ^(٣)

وحتى تتمكن من توضيح علاقة العربي حاضراً بلغته في ظل علاقته السابقة بها ، سنربط الصلة مجدداً بالسندباد .

٤- كيليطو والسندباد :

بأي لغة كان السندباد يحدث الأقوام الغرباء ، الذين كان يعيش بينهم ويخالطهم خلال تيهانه ؟

(١) الكتابة والتناسخ ، ص ٨٣ .

(٢) نفسه ، ص ٩٤ .

(٣) لن تتكلم لغتي ، ظهر الغلاف .

باستثناء ذكر المستوحشين من الناس ، الذين لا يفهم أحد لهم كلاماً ولا خبراً في السفرة الثالثة ، وحديث الإشارة مع شيخ البحر في السفرة الخامسة ، ثم رطانة جماعة من الهنود والحبشة غير المفهومة قبل ظهور الرجل الذي يتواصل مع سندباد بلسان عربي في السفرة السادسة ، لا يتطرق السرد في باقي الحكايات لمعاناة سندباد من مشكل اللغة . فإذا كانت بغداد نقطة بعيدة لا يستدل عليها بسهولة ، فإن اللغة العربية تظل دائماً حاضرة في الأصقاع البعيدة التي لا يعرف لها اسم .

وبما أن سندباد ، وهو الممتلئ بفكرة تفوق لغته وثقافتها في أزهى عصور الحضارة العربية الإسلامية ، لا يستهجن معرفة الآخر بلغته ، فهل نتوقع من الحفيد أن يكون له نفس الموقف ، في زمن اختلت فيه موازين القوى لغير صالح أمته ؟ هل نتوقع منه أن يرحب بامتلاك الأجنبي للغته ، وأن يعتبر ذلك دلالة على إشعاع العربية وثقافتها ؟

إن اعتراف كيليطو في الاستشهاد أعلاه بكراهيته لامتلاك الأجانب للغته المغربية ، وجه نظرنا إلى مسألة أساسية تضيء علاقات الثقافات بلغاتها : فعندما تكون ثقافة معينة في موقع قوة ، تعاقب الأجنبي الذي لا يتمكن من امتلاك ناصيتها أو الذي يبدو أنه يدخل الضيم عليها ، أما حينما يحتل توازنها ، فإن هذه الثقافة تنظر بعين الريبة إلى الأجنبي الذي يسعى إلى تملك لغتها . مما يفيد ، أن الثقافة القوية لا تخشى من موقع قوتها المعرفية والحضارية شيئاً على لغتها التي تشكل النموذج ، أما الثقافة التي يجد أبنائها أنفسهم مضطرين إلى تعلم لغات الآخرين ، فتعتبر اللغة حصنها الآمن وملازمها من تشعب إستراتيجيات الاستلاب والتنميط ، ولهذا سيصيب الذعر الأبناء عندما يكتشفون بأن الأجانب قد تمكنوا من اختراق الحصن .

ولكن من هم هؤلاء الأجانب ، الذين يثيرون الذعر في نفوس أصحاب اللغة عندما يسطون عليها ؟

للإجابة عن هذا السؤال ، سنركز أيضاً على الحكاية الموازية التي ضمنها كيليطو حكايته الخاصة ، وهي مأخوذة من رواية بوليسية أمريكية تدور أحداثها في البندقية : ففي هذه الحكاية أحس عميد الشرطة الإيطالي بروننتي بنفس إحساس كيليطو تقريباً ، عندما اكتشف أن الشخصية الأجنبية التي عرض عليها تبادل الحديث بلغتها ، تتقن الحديث بلغة إيطالية رفيعة بل وتعرف لهجاتها : "شعر فجأة بأن أجنبية خطفت منه لغته وكيانه ، خطفت منه ما يميزه وما يعتبره ملكاً له . لقد حلت في لسانه وكأنه مسكنها ، اغتصبت ملاذه وملجأه ، وهو ما ترتب عنه إحساس بالغبن والجزع ، أو ما يسمى بالغرابة المقلقة"^(١)

ولعل المثير للانتباه في هذه الحكاية ليس هو تشابه إحساس كيليطو وإحساس الشرطي الإيطالي في الرواية فحسب ، وإنما أيضاً تطابق هويتي الشخصيتين النسائيتين ، فكلتاها أمريكيتان تتمتع لغتهما وثقافتهما بنفوذ

(١) نفسه ، ص ١٠٦ .

وسطوة واسعين بحيث إن موقعيهما من العربية والإيطالية يساوي موقع السندباد من لغات الآخرين . وهنا ، يحق السؤال : هل كان كيليطو وبرونتي سيشرعان بنفس الغبن والهلع لو أن الشخصيتين النسائيتين كانتا تنتميان إلى بلد تشبه وضعيته وضعيته بلدهما ؟ هل كانا سيحسان بالكراهية ، وبالخطر ؟ ، وبمعنى آخر ، هل كانا سيحسان بأن لا شيء تبقى لهما أمام السلطة الكاسحة ؟

لا أظن ذلك ، لأن الإحساس بالغبن وبالكراهية اللاواعية ، هو إحساس مرتبك يرفض موقع الضعيف ، كما يؤكد ذلك كيليطو في قوله : " أحسست بأن لغتي تفلت مني وتتخلى عني ، أو بالأحرى قامت الأمريكية بالسطو عليها وانتزاعها من بين يدي . لحسن الحظ ، أنني لم أكلّمها بعد ذلك بالعربية الفصحى ، لأنه لو كانت تتحدث بها أيضاً - وهذا شيء غير مستبعد - فماذا سيتبقى لي ؟ " (١).

بهذا نخلص ، إلى أن بؤس الحفيد الإشكالي يتجلى في وعيه بأن عليه أن يتعلم لغة الآخر بل وأن يتقنها حتى لا تتم السخرية منه من جهة ، وفي اكتشافه أمام سطو الغرباء على فردوس لغته بأنه لم يكن مالكا له من جهة أخرى. ذلك أن إتقان الآخر للغته وحرمانه إياه من أن يضحك على التقليد ، كما كان يفعل العربي سابقاً (والغربي لاحقاً) ، يؤدي بالضرورة إلى حرمانه من تقوية الشعور بـ "النحن" الناتج عن تواطؤ الذي يقلد والمشاهد ، ليكتشف بأنه يمثل الغائب في لغة الآخر ، في حين أن الآخر يمثل الحاضر في لغته الخاصة. (٢).

هـ - أفق :

حينما ولجنا غمار هذه الدراسة كنا نعتقد بأن الحوار الممكن مع التراث يبتدئ من نقطة ما في الحاضر ، إلا أن قراءتنا لتأويلات الناقد عبد الفتاح كيليطو ، جعلتنا نكتشف بأن الحوار المثمر مع التراث حركة تسير في الاتجاهين (حاضر في اتجاه الماضي ، وماض في اتجاه الحاضر) ، مع ما يعنيه ذلك من :

١ - استحضار الأسئلة الجوهرية التي تمثل الكتابات التراثية إجابات عنها ، في سياق انفتاحها على الثقافات الإنسانية وحوارها الخاص مع ماضيها .

٢ - استحضار رهانات الثقافة العربية المعاصرة التي تشكل المستقبل ، في ظل علاقتها الإشكالية مع التراث والغرب .

(١) نفسه ، ص ١٠٦ .

(٢) الكتابة والتناسخ ، ص ٨٧ .

معالم النظرية الإشارية في فكر الإمام ابن قيم الجوزية

والدرس اللساني الحديث

إدريس بن خويا، وفاطمة برماتي

الأستاذان المشاركان في اللسانيات، الجامعة الإفريقية أحمد دراية أدرار، بالجزائر

ملخص:

لقد اشتغل القدامى —رحمة الله عليهم— باللغة أيما اشتغال، فلا يمكننا أن نستثني منهم الأصوليين، ولا حتى الفلاسفة والمفسرين. وأن من بين هؤلاء العلماء الذين أثروا الساحة الإسلامية بمؤلفاتهم القيمة وفي مختلف المعارف والعلوم، نجد الإمام ابن قيم الجوزية الذي سجل حضوره وبقوة في ساحة البحث اللغوي الأصيل. وأن من بين القضايا التي سنقف عندها في هذا البحث الإشارة إلى أبعاد النظرية الإشارية في فكر هذا العالم الذي كان من بين العلماء القدامى السباقين إلى هذا الطرح.

وأن النظرية الإشارية تهدف إلى دراسة المعنى طبقاً للمشار إليه، والمركز فيه على المرجع؛ باعتبار أن ابن القيم من أنصار القائلين بالمرجع، شأنه في ذلك شأن أبي حامد الغزالي من الترائين العرب، وكذا أوجدن وريتشارد من الغربيين من خلال كتابهما معنى المعنى، الذي جاء على أنقاض طروحات دي سوسير حين إهماله لفكرة المرجع، وتمسكه بفكرة ثنائية الدال والمدال، أو ما ينعت بالصورة السمعية والصورة الذهنية.

وإذا كانا أوجدن وريتشارد قد أشتهرا بقضية المرجع أو المشار إليه في الدرس الغربي الحديث، فإن علماءنا العرب القدامى كانوا على دراية تامة بأهمية المشار إليه أو المرجع، بل كانوا سباقين إليه قبل أوجدن وريتشارد بعدة قرون، نظراً لأهميته في الكشف عن المعنى.

مقدمة:

لقد اشتغل القدامى —رحمة الله عليهم— باللغة أيما اشتغال، فلا يمكننا أن نستثني منهم الأصوليين، ولا حتى الفلاسفة والمفسرين. وأن من بين هؤلاء العلماء الذين أثروا الساحة الإسلامية بمؤلفاتهم القيمة وفي مختلف المعارف والعلوم، نجد الإمام ابن قيم الجوزية الذي سجل حضوره وبقوة في ساحة البحث اللغوي الأصيل.

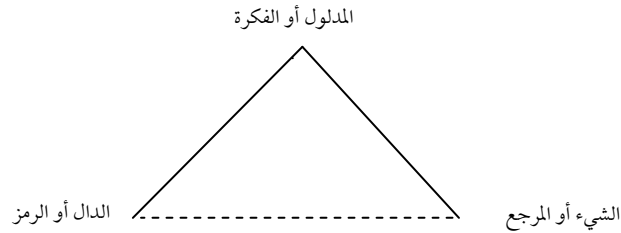
وأن من بين القضايا التي سنقف عندها في هذا البحث الإشارة إلى أبعاد النظرية الإشارية في فكر هذا العالم الذي كان من بين العلماء القدامى السبّاقين إلى هذا الطرح.

وأن النظرية الإشارية تهدف إلى دراسة المعنى طبقاً للمشار إليه ، والمركز فيه على المرجع ؛ باعتبار أن ابن القيم من أنصار القائلين بالمرجع ، شأنه في ذلك شأن أبي حامد الغزالي من التراثيين العرب ، وكذا أوجدن وريتشاردز من الغربيين من خلال كتابهما معنى المعنى ، الذي جاء على أنقاض طروحات دي سوسير حين إهماله لفكرة المرجع ، وتمسكه بفكرة ثنائية الدال والمدال ، أو ما ينعت بالصورة السمعية والصورة الذهنية.

وإذا كانا أوجدن وريتشاردز قد اشتهرا بقضية المرجع أو المشار إليه في الدرس الغربي الحديث ، فإن علماءنا العرب القدامى كانوا على دراية تامة بأهمية المشار إليه أو المرجع ، بل كانوا سبّاقين إليه قبل أوجدن وريتشاردز بعدة قرون ، نظراً لأهميته في الكشف عن المعنى.

ومن هؤلاء العلماء القدامى الذين اهتموا به نجد ابن القيم الذي أعطى هو الآخر أهمية كبرى لعامل المرجع أو المشار إليه بالإضافة إلى الدال أو المدلول في التعامل مع النصوص الشرعية باعتبارها أرقى النصوص ، ومن أمثلة آرائه المتعددة بتعدد مؤلفاته في ذلك نجد عند القدامى أيضاً كمثل ابن القيم الذي يقتفي أثر هؤلاء في إشارته بصورة واضحة إلى معالم النظرية الإشارية القائمة على الدال والمدلول والمرجع.

إن هذه النظرية جاءت على أنقاض ما قدّمه دو سوسير في حصره للعلامة في الدال والمدلول ، وإهماله لفكرة الشيء أو المرجع. فلقد قامت من طرف الإنجليز أوجدن Ogden وريتشاردز Richards من خلال كتابهما The Meaning of Meaning ، حيث أوضحا وجهة نظرهما في أركان الدلالة بإشارة إلى ما يعرف بالمثلث الدلالي :



فيتضح من خلال المثلث وجود علاقة مباشرة بين الدال والمدلول ، بينما لا توجد علاقة مباشرة بين المدلول والمرجع.

ولذلك ، فإن معنى الكلمة من منظور النظرية الإشارية هو إشارتها إلى شيء غير نفسها ، فدراسة المعنى تتطلب دراسة ثلاثة جوانب ؛ لأن الوصول إلى المرجع أو المشار إليه يكون عن طريق المدلول (الصورة الذهنية)^(١).

إن هذا التصور نجد له حضوراً في تراثنا العربي ، من حيث عد المرجع طرفاً ثالثاً في العلامة ، وذلك في مثل قول الغزالي لبيان رتبة الألفاظ من مراتب الوجود : « اعلم أن المراتب فيما نقصده أربع ، واللفظ في الرتبة الثالثة ، فإن للشيء وجوداً في الأعيان ، ثم في الأذهان ، ثم في الألفاظ ، ثم في الكتابة . فالكتابة دالة على اللفظ ، واللفظ دال على المعنى الذي في النفس ، والذي في النفس هو مثال الموجود في الأعيان »^(٢). وهو الطرح نفسه نجده عند ابن سينا^(٣) وابن تيمية^(٤).

ونجد ابن القيم يحذو حذو هؤلاء في إشارته بصورة واضحة إلى معالم النظرية الإشارية القائمة على الدال والمدلول والمرجع ، حيث يقول في قصيدته النونية^(٥) :

إِنَّ الْمُعَيَّنَ دُوَ مَرَاتِبَ أَرْبَعِ عَقِلْتُ فَلَا تَخْفَى عَلَى إِنْسَانٍ :
فِي الْعَيْنِ ، ثُمَّ الدَّهْنِ ، ثُمَّ اللَّفْظِ ، ثُمَّ الرَّسْمِ حِينَ تَخْطُهُ بِنَانٍ

لذلك نجده يبسط القول فيها في موضع آخر قائلاً : « إن للشيء أربع مراتب : مرتبة في الأعيان ، ومرتبة في الأذهان ، ومرتبة في اللسان ، ومرتبة في الخط ؛ فالمرتبة الأولى : وجوده العيني ، والثانية : وجوده الذهني . والثالثة : وجوده اللفظي . والرابعة : وجوده الرسمي »^(٦). ومنه فإن العلامة عند ابن القيم هي ذلك الكيان المتكامل من أربعة أطراف أساسية :

- الموجود في الأعيان.
- الموجود في الأذهان.
- الموجود في الألفاظ.
- الموجود في الرسم ؛ أي الكتابة أو الخط.

(١) ينظر د. مختار عمر ، علم الدلالة ، ص ٥٥ - ٥٦ ، و بالمر ، علم الدلالة ، ص ٣١ ، وبيير جيرو ، علم الدلالة ، ص ٣٩ - ٤٠ .

(٢) أبو حامد الغزالي ، معيار العلم ، ص ٤٦ - ٤٧ .

(٣) ينظر فايز الداية ، علم الدلالة ، ص ١٤ - ١٥ .

(٤) ينظر د. هادي أحمد فرحان الشجيري ، الدراسات اللغوية والنحوية في مؤلفات ابن تيمية ، ص ٦٧ .

(٥) ابن قيم الجوزية ، شرح القصيدة النونية ، ١/ ١٤٠ .

(٦) ابن قيم الجوزية ، مختصر الصواعق ، ٢/ ٤٣٥ .

ومن لطائف التعبير القرآني فيما يتعلق بالوجود الذهني والوجود العيني ما استنبطه ابن القيم من قوله تعالى :
 ﴿ أَمَّنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ ﴾^(١). وقوله - أيضا : ﴿ أَمَّنْ يَهْدِيكُمْ فِي ظُلُمَاتِ الْبَرِّ وَالْبَحْرِ ﴾^(٢) ،
 حيث يقول : « "الخلق" إعطاء الوجود العيني الخارجي ، و"الهدى" إعطاء الوجود العلمي الذهني ، فهذا خلقه ،
 وهذا هداه وتعليمه »^(٣).

وكذلك في مثل قوله تعالى : ﴿ اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ ﴾^(٤) خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ ﴿١﴾ اقْرَأْ وَرَبُّكَ
 الْأَكْرَمُ ﴿٢﴾ الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ ﴿٣﴾ عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ ﴿٤﴾^(٥). الذي حاول من خلال النص استنباط
 الموجودات الأربعة ، حيث يقول : « فتأمل كيف جمع في هذه الكلمات مراتب الخلق كلها ، وكيف تضمنت مراتب
 الموجودات الأربعة بأوجز لفظ وأوضحه وأحسنه ، فذكر أولاً عموم الخلق وهو إعطاء الوجود الخارجي »^(٥).
 وأما عن مرتبة الوجود الذهني فهي مجسدة في قوله تعالى : ﴿ عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ ﴾^(٦). وأما اللفظ
 فهو المستلزم لتعليم العلم. وأما الرسم أو الكتابة فهو ما يعبر عنه بالقلم في قوله تعالى : ﴿ الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ ﴾.

ولأهمية الكتابة يقول ابن القيم : « ولولا الكتابة لانقطعت أخبار بعض الأزمنة عن بعض ، ودُرِسَتِ السُّنَنُ ،
 وتخبَّطتِ الأحكام ، ولم يعرف الخلف مذاهب السلف ، وكان معظم الخلل الداخل على الناس في دينهم وديناهم
 إنما يعتر بهم من النسيان الذي يحو صور العلم من قلوبهم ، فجعل لهم الكتاب وعاءً حافظاً للعلم من الضياع ؛
 كالأوعية التي تحفظ الأمتعة من الذهاب والبطلان »^(٦) ؛ وهذا لتأكيد منه على أهمية الكتابة في العملية التواصلية في
 في الحياة الإنسانية.

(١) سورة النمل ، الآية ٦٠.

(٢) السورة نفسها ، الآية ٦٣.

(٣) ابن قيم الجوزية ، شفاء العليل ، ص ٧٩.

(٤) سورة العلق ، الآيات ١ - ٥.

(٥) ابن قيم الجوزية ، مفتاح دار السعادة ، ٢٧١/١.

(٦) المصدر والصفحة نفسهما.

ولذلك فإن التعليم بالقلم « يستلزم المراتب الثلاثة: مرتبة الوجود الذهني ، والوجود اللفظي ، والوجود الرسمي »^(١) ؛ وهذا بوجود إطلاق التعلم بالقلم ، أما إذا كان التعليم عاماً دون إشارته للقلم فإن ذلك لا يكون مستوعباً للمراتب ، فالعلاقة بين الخط واللفظ علاقة سببية.

ومثاله - أيضاً - قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ ۙ عَلَّمَ الْقُرْآنَ ۖ خَلَقَ الْإِنسَانَ ۖ عَلَّمَهُ الْبَيَانَ ۖ﴾^(٢) الذي استنبط منه ابن القيم مراتب الوجود ، حيث يقول: « دلت هذه الكلمات على إعطائه سبحانه مراتب الوجود بأسرها. فقلوه: ﴿خَلَقَ الْإِنسَانَ﴾ إخبار عن الإيجاد الخارجي العيني...وقوله: ﴿عَلَّمَ الْقُرْآنَ﴾ إخبار عن إعطاء الوجود العلمي الذهني ؛ فإنما تعلم الإنسان القرآن بتعليمه ، كما أنه إنما صار إنساناً بخلقه ، فهو الذي خلقه وعلمه »^(٣) ؛ أي أن مرتبة الوجود الخارجي قد تجسّدت في "خلق الإنسان" ، وأما مرتبة الوجود الذهني فوجدتها مجسّدة في "علم القرآن".

وأما عن قوله تعالى: ﴿عَلَّمَهُ الْبَيَانَ ۖ﴾ فيرى ابن القيم أنه اشتمل على ثلاث مراتب ، وذلك أن « البيان هنا يتناول مراتب ثلاث كل منها يسمى بياناً: أحدها: البيان الذهني الذي يميز فيه بين المعلومات. الثاني: البيان اللفظي الذي يعبر به عن تلك المعلومات ، ويترجم عنها فيه لغيره. الثالث: البيان الرسمي الخطي الذي يرسم به تلك الألفاظ ، فيتبين الناظر معانيها كما يتبين للسامع معاني الألفاظ ، فهذا بيان للعين ، وذاك بيان للسمع ، والأول بيان للقلب. وكثيراً ما يجمع سبحانه بين هذه الثلاثة كقوله: ﴿إِنَّ أَلْسَمَعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا ۖ﴾^(٤) ؛ فالألفاظ محلها السمع ، والخط أو الرسم محلها البصر ، وأما الذهن فمحلها القلب ، ولذلك نجده في موضع آخر يقول: « المثل العلمي محلها القلب ، والحقيقة الخارجية محلها الخارج »^(٥).

ومن ذلك - أيضاً - الانتقال الحاصل بين اللفظ والذهن ، والموجود الخارجي ، نجد ابن القيم يقول: « إنه نهى مَنْ رأى رؤيا يكرهها أن يتحدث بها »^(٦) ؛ فإنه ذريعة إلى انتقالها من مرتبة الوجود اللفظي إلى مرتبة الوجود

(١) المصدر نفسه ، ١٧٢/١ ، وينظر الدراسات اللغوية والنحوية في مؤلفات ابن تيمية ، ص ٦٨.

(٢) سورة الرحمان ، الآيات ١ - ٤.

(٣) ابن قيم الجوزية ، مفتاح دار السعادة ، ٢٧٢/١.

(٤) سورة الإسراء ، الآية ٣٦.

(٥) ابن قيم الجوزية ، مفتاح دار السعادة ، ٢٧٢/١ - ٢٧٣.

(٦) ابن قيم الجوزية ، طريق الهجرتين ، ص ٢٤.

(٧) وأصل الحديث: ﴿ فإذا رأى أحدكم رؤيا يكرهها فلا يحدث بها أحداً ﴾. سنن الترمذي ، ٥٤١/٤.

الخارجي ، كما انتقلت من الوجود الذهني إلى اللفظي ، وهكذا عامة الأمور تكون في الذهن أولاً ، ثم تنتقل إلى الذكر ، ثم تنتقل إلى الحس...ومن تأمل عامة الشرآه منتقلاً في درجات الظهور طبقاً بعد طبق من الذهن إلى اللفظ إلى الخارج» ^(١) ؛ لأن التحدث بالأشياء المكروهة التي نراها في المنام تحيلنا إلى تخيلات خارجية ، تحيلنا إلى التفكير فيها دائماً ، ولربما أصبحنا نتخوف منها ، أو نضعها في الحسبان. وسبب هذا الخوف انتقال تلك الرؤية التي كانت مجسدة في الذهن عن طريق اللفظ ، ومن ثمة إحالتها إلى العالم الخارجي أو إلى أشياء محسوسة.

ولتجسيد ابن القيم لقضية الدال والمدلول والمرجع نجد ذلك - أيضاً - أثناء حديثه عن أنواع العلوم ، حيث يقول : « العلم نقل صورة المعلوم من الخارج وإثباتها في النفس ، والعمل نقل صورة عليمه من النفس وإثباتها في الخارج ؛ فإن كان الثابت في النفس مطابقاً للحقيقة في نفسها فهو علم صحيح » ^(٢) ؛ فالمعلوم عنده صورة المعلوم في النفس ، والمرجع هو صورة المعلوم في الخارج ، وأنه إذا كان اللفظ يطابق الذهن أو الدال يطابق المدلول مطابقة تامة حقيقية فهي الدلالة الكاملة ، فلا حاجة لنا باللجوء إلى الشيء الخارجي أو المرجع في هذه الحال ، بل الأولى لنا الأخذ بالتصورات الذهنية ، لا التصورات الخارجية حسب رأيه.

إن هذا الرأي الأخير هو نتيجة الخلاف الدائر بين العلماء ؛ سواء أكانوا لغويين أم فلاسفة من حيث كون الألفاظ موضوعة بإزاء الصور الذهنية ، أو هي موضوعة بإزاء الماهيات الخارجية؟. وقد حكى السيوطي بقوله : « فذهب الشيخ أبو إسحاق الشيرازي إلى الثاني ، وهو المختار. وذهب الإمام فخر الدين وأتباعه إلى الأول ؛ واستدلوا عليه بأن اللفظ يتغير بحسب تغير الصورة في الذهن ؛ فإن من رأى شبحاً من بعيد وظنه حجراً أطلق عليه لفظ الحجر... فإذا تحقق أن إنسان أطلق عليه لفظ الإنسان ؛ فبان بهذا أن إطلاق اللفظ دائر مع المعاني الذهنية دون الخارجية ؛ فدلّ على أن الوضع للمعنى الذهني لا الخارجي » ^(٣).

وإذا كان السيوطي ينتصر إلى الرأي الثاني وهو كون الألفاظ بإزاء الماهيات الخارجية لا بحسب الصور الذهنية حسب اختيار الرازي ، فإننا نجد من زاوية أخرى أن ابن القيم قد تعرّض إلى هذا الخلاف الجوهرية الدقيق ، واختار الرأي الأول القائل بأن الألفاظ موضوعة بإزاء الصور الذهنية ، موجهاً نقده إلى بعض الفلاسفة الذين أخذوا بالرأي الثاني ، حيث يقول في قصيدته النونية ^(٤) :

هذا هداك الله من إضلالهم وضلالهم في منطق الإنسان

(١) ابن قيم الجوزية ، أعلام الموقعين ، ٧٠٧/٣.

(٢) ابن قيم الجوزية ، الفوائد ، ص ٩١.

(٣) جلال الدين السيوطي ، الزهر في علوم اللغة وأنواعها ، ص ٥٤.

(٤) ابن قيم الجوزية ، شرح القصيدة النونية ، ٣٢٨/١.

كمجردات في الخيال وقد بنى	قوم عليها أو هن البنيان
ظنوا بأن لها وجوداً خارجاً	ووجودها لو صح في الأذهان
أنني وتلك مشخصات حصلت	في صورة جزئية بعيان
لكنها كلية إن طابقت	أفرادها كاللفظ في الميزان

وبذلك نجده يؤكد على أن الألفاظ هي موضوعة بإزاء الصور الذهنية ؛ لأن بعض هؤلاء الفلاسفة أخذوا بالمجردات الخيالية ، وظنوا بأن لها وجوداً في الأعيان ، وبنوا على ذلك الظن أو هن البنيان ، مع أن وجودها لو صح لا يكون إلا في الأذهان ، وبالتالي فإن الموجود في الخارج لا يكون إلا مشخصاً حاصلاً في صورة جزئية معينة غير مشتركة . وأما إذا كانت الصورة صادقة على أفراد كثيرة ومطابقة لهم ، فهي كلية ، ولا وجود لها إلا في الذهن^(١) ، وهو ما عبّر عنه في موضع آخر لما ردّ على الفلاسفة الذين أخذوا بالرأي القائل بوضع الألفاظ بإزاء الماهيات الخارجية بقوله : « إنهم أصابهم في تجريد الألفاظ عن قيودها وتركيبها ، ثم الحكم عليها مجردة بحكم ، وعليها عند تقييدها بحكم غيره ما أصاب المنطقيين ومن سلك سبيلهم من الملاحدة في تجريد المعاني وأخذها مطلقة من كل قيد ، ثم حكموا عليها في تلك الحال بأحكام ، ورأوا وجودها الخارجي مع قيودها يستلزم ضد تلك الأحكام ، فبقوا حائرين بين إنكار الوجود الخارج ، وبين إبطال تلك الحقائق التي اعتبروها مجردة مطلقة^(٢) . ثم يواصل كلامه قائلاً : « فصاروا تارة يثبتون تلك المجردات في الخارج مجردة مطلقة ويسمونها المثل ؛ أي المثالات التي تشبه الحقائق الخارجية ، وتارة يثبتونها مقارنة للم مشخصات لا تفارقها ، وتارة يجعلونها جزءاً من المعينات ، وتارة يرجعون إلى حكم العقل ويقولون إن وجودها ذهني لا وجود لها في الخارج ، ولا يوجد في الخارج إلا مشخص معين مختص بأحكام ولوازم لا تكون المطلوب ، وهؤلاء الذين جرّدوا الحقائق عن قيودها وأخذوها مطلقة أخرجوا عن مسمياتها وماهياتها جميع القيود الخارجة فلم يجعلوها داخلية في حقيقتها^(٣) .

ومن خلال تلك الآراء الخلافية ، فإننا نتنصر إلى رأي ابن القيم في أن الألفاظ موضوعة بإزاء الصور الذهنية ، ومن ذهب نحو هذا الاتجاه ، وهذا الرأي نرجّحه إلى عدة أسباب منها^(٤) :

(١) ينظر المصدر نفسه ، ٣٢٨/١ - ٣٢٩ .

(٢) ابن قيم الجوزية ، مختصر الصواعق ، ٤٢٧/٢ .

(٣) المصدر والصفحة نفسهما .

(٤) ينظر أبي حامد الغزالي ، معيار العلم (الهامش) ، ص ٤٧ ، ومحمد يونس ، المعنى وظلال المعنى ، ص ٩٤ - ٩٥ .

– أنه لو كان المعنى هو الموجود خارجاً (المرجع) لانتفى المعنى بانتفائه ، فأكل التفاحة فعنى أن التفاحة بقفف بفون معنى.

– أن كبثراً من المعانف ففس لها وفوف فف البارف ، ومع ذلك فإن لها ألفاظاً ففلها كالعنقاء والفول ، والمعانف المبرفة كالشفاعة والعلم.

– أنه لو كان المعنى هو (المرجع) لاحتبنا لكل مرجع ذالاً ففل علفه ، وهذا محال.

زومن خلال ذلك ، فمكننا القول إن ابن القفززم فضع للوفوف أربع مراتب ، وهف الأعان ، والأذهان ، زوالألفاظ ، والكتابة. وأن الألفاظ موضوعة بفزاء الصور الذهنف لا الماهفاف البارففة ، وهو بفلك لا ففرف عماً فهب إلفه بعض العلماء كأبف بامف الفزالف.

المصادر والمراجع

{حسب الترتيب الأبجدي المغربي }

- القرآن الكريم، برواية الإمام حفص عن الإمام عاصم.
- ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر الزرعي، أعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق محمد المعتصم بالله البغدادي، بيروت، لبنان، دار الكتاب العربي، ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م.
- ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر الزرعي، إغاثة اللهفان عن مصائد الشيطان، تحقيق محمد حامد الفقي، بيروت، دار المعرفة، طالئانية، ١٣٩٥ - ١٩٧٥م.
- ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر الزرعي، طريق الهجرتين وباب السعادتين، تحقيق وتخريج أحمد إبراهيم زهوة، بيروت، لبنان، دار الكتاب العربي، ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٥م.
- ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر الزرعي، كتاب الروح، خرّج أحاديثه خالد بن محمد بن عثمان، القاهرة، مكتبة الصفا، ط الأولى، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠٢م.
- ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر الزرعي، مفتاح دار السعادة، تحقيق محمد الإسكندراني وأحمد عناية، بيروت، لبنان، دار الكتاب العربي، ط الأولى، ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٥م.
- ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر الزرعي، مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعتلة، شرح وتحقيق: رضوان جامع رضوان، اختصار الشيخ محمد الموصلي، بيروت، لبنان، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م.
- ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر الزرعي، الصواعق المرسلة على الجهمية والمعتلة، تحقيق: د.علي بن محمد الدخيل الله، الرياض، دار العاصمة، ط الثالثة، ١٤١٨هـ - ١٩٩٨م.
- ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر الزرعي، عدة الصابرين، تحقيق عصام الدين الصّابطي، القاهرة، دار الحديث، ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م.
- ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر الزرعي، الفوائد، خرّج أحاديثه وعلّق عليه ووضع فهرسه وحقق نصوصه: أبو خالد الحسين أيت سعيد، بيروت، لبنان، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع.
- ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر الزرعي، شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، تحقيق: محمد بدر الدين أبو فراس النعساني الحلبي، بيروت، دار الفكر، ١٣٩٨هـ - ١٩٧٨م.
- ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر الزرعي، شرح القصيدة النونية، المسماة الكافية الشافية في الانتصار للفرقة الناجية، شرحها وحققها د. محمد خليل هراس، بيروت، لبنان، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، ط الأولى، ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤م.
- الغزالي، أبو حامد، معيار العلم في فن المنطق، بيروت، لبنان، دار الأندلس.
- مختار عمر، أحمد، علم الدلالة، القاهرة، عالم الكتب، ط الخامسة، ١٩٩٨م.

- جيرو، بيير، علم الدلالة، ترجمة منذر عياشي، دمشق، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، ط الأولى، ١٩٨٨م.
- ليونز، جون، علم الدلالة، ترجمة مجيد الماشطة، بغداد، جامعة البصرة، ١٩٨٧م.
- السيوطي، جلال الدين، المزهري في علوم اللغة وأنواعها، حققه وفهرسه محمد عبد الرحيم، دمشق، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ط الأولى، ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م.
- الشجيري، هادي أحمد فرحان، الدراسات اللغوية والنحوية في مؤلفات شيخ الإسلام ابن تيمية وأثرها في استنباط الأحكام الشرعية، بيروت، لبنان، دار البشائر الإسلامية للطباعة والنشر والتوزيع، ط الأولى، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م.
- الترمذي، محمد بن عيسى، سنن الترمذي، تحقيق أحمد محمد شاكر وآخرون، بيروت، دار إحياء التراث العربي.
- يونس علي، محمد محمد، المعنى وظلال المعنى - أنظمة الدلالة العربية، بيروت، لبنان، دار المدار الإسلامي، ط الثانية، ٢٠٠٧م.
- بالمر، ف.ر، علم الدلالة إطار جديد، مصر، دار المعرفة الجامعية، ١٩٩٩م.
- الداية، فايز، علم الدلالة العربي - النظرية والتطبيق، دمشق، دار الفكر، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.

Abstract:

Ancient scholars – May Allah be pleased with them- have worked on language including fundamentalists, philosophers and commentators on the Qur'an. Among those scholars who brought valuable contributions to the genuine language research through his works was Ibn el Quayyem el Juzyya.

Among the issues that will be dealt with in this research work is a reference to the dimensions of the signs –Semiotics- theory in the thought of this thinker who was a pioneer in this field.

This theory aims at studying the according to the signified focusing on the reference. Considering that Ibn el Quayyem el Juzyya supports this idea just exact like Abu Hamid el ghazali, among the Arab thinkers, and Ogden and Richards through their book “The Meaning of Meaning’ which appeared after the works of Ferdinand de Saussure who referred to the idea of reference focusing on the dichotomist relation between the signified and the signifier or what was referred to as the listening image and the mental image.

Though both Ogden and Richards are famous with the idea of reference or the signified in modern Western studies, the ancient Arab scholars were well aware of the importance this concept centuries before the two in view of its importance in indicating the meaning.

التناول النصي في التراث النقدي العربي

دراسة في ضوء لسانيات النص

رشيد رمضان عمران

الأستاذ المشارك في لسانيات النص، جامعة بشار، الجزائر

ملخص:

تسعى هذه الدراسة إلى محاولة فهم آليات و وسائل التماسك النصي كما جاءت في نظرية الإعجاز عند الباقلاني، وذلك لفهم هذا التراث الضخم الذي مازال قادرا على العطاء والتجديد، بحيث يمكن أن تتفوق بعض الآليات و الوسائل التماسكية التي وردت في نظرية الإعجاز على ما قدمته أحدث النظريات اللسانية، وبالذات اللسانيات النصية، وبالتالي فإن هذا التراث يستحق القراءة و إعادة القراءة لفهمه ووضعه في إطاره الصحيح، كما تسعى هذه الأطروحة لتقديم رؤية التماسك النصي عند عالم فذ حاول الدفاع عن القرآن الكريم بكل ما أوتي من وسائل، فقد استطاع أن يثبت بأن التماسك النصي يشكل وجها من وجوه الإعجاز القرآني.

الكلمات المفتاحية:

النص - التناصية - التماسك النصي - التعالق النصي - الإعجاز.

مدخل

شكلت لسانيات النص منذ نهاية الستينات منعرجاً حاسماً في تاريخ اللسانيات التقليدية بكل توجهاتها: البنيوية، والتوزيعية، والسلوكية، والوظيفية، والتوليدية التحويلية، ولا يعني التجاوز هنا القطيعة العلمية بين تلك

التوجهات واللسانيات النصية، وإنما تطور العلوم يفترض استفادة اللسانيات النصية من كل معطيات اللسانيات الجمالية، وتجاوز قصور هذه الأخيرة من حيث أن الجملة لم تعد كافية لكل مسائل الوصف اللغوي من حيث الدلالة والتداول والسياق الثقافي العام، وكل ذلك له دور حاسم في التواصل اللغوي، وقد أخرجت لسانيات النصية علوم اللسان من "مأزق الدراسات البنوية التركيبية التي عجزت في الربط بين مختلف أبعاد الظاهرة اللغوية".

واتخذت اللسانيات النصية هدفاً رئيساً ترمي الوصول إليه؛ وهو الوصف والتحليل والدراسة اللغوية للأبنية النصية، وتحليل المظاهر المتنوعة لأشكال التواصل النصي.

ذلك أن النص ليس بناءً لغوياً فحسب وإنما يدخل ذلك البناء في سياق تفاعلي بين مخاطب ومخاطب، تفاعل لا يتم بجمل متراكم بعضها فوق بعض كيفما اتفق غير متماسكة ولا يربطها رابط، ولا تدرك النصوص بوصفها أفعال تواصل فردية بل بوصفها نتائج متجاوزة الأفراد، ومن هذا المنطلق يجب أن يتخذ التحليل اللغوي النص مبتغاه النهائي في الدراسة، وهذا ما دعا إليه (فاينريش ١٩٢٧م)، و (ب.هارتمان ١٩٦٨م).

ويُعدّ الأمريكي (هاريس ١٩٥٢م) أول من استخدم التحليل النصي الشامل من خلال دراسته الموسومة بـ (تحليل الخطاب Discours Analysis)، وهو بحث قيم بدأت معه بوادر الاهتمام بالنص، والنص وسياقه الاجتماعي، وقدم في بحثه أول تحليل منهجي لنصوص بعينها.

وقد اهتم هاريس بتوزيع العناصر اللغوية في النصوص المطولة، والروابط بين النص وسياقه الاجتماعي.

ولا يعتبر هاريس أول لساني حديث يعتبر الخطاب موضوعاً شرعياً للدرس اللساني فحسب؛ بل إنه تجاوز ذلك إلى تحقيق قضاياء التي ضمنها برامجه بتقديم أول تحليل منهجي لنصوص بعينها، وقد رأى هاريس ضرورة تجاوز (نحو الجملة)، ذلك أن الدراسات اللسانية وقعت في مشكلتين لا بد من تجاوزهما وهما:

"الأولى:

قصر الدراسة على الجمل، والعلاقات فيما بين أجزاء الجملة الواحدة.

الثانية:

الفصل بين اللغة Language والموقف الاجتماعي Social Situation، مما يحول دون الفهم الصحيح، فجملة مثل (كيف حالك) قد تعطي في سياقها معنى التحية، أكثر منها السؤال عن الصحة، ومن ثمّ اعتمد في منهجه في تحليل الخطاب على ركيزتين:

- العلاقات التوزيعية بين الجمل.

- الربط بين اللغة و الموقف الاجتماعي.

بعد ذلك بدأ بعض اللسانيين ينتبهون إلى المشكلتين اللتين أشار إليهما هاريس ، وإلى أهمية تجاوز الدراسة اللغوية مستوى الجملة إلى مستوى النص ، والربط بين اللغة و الموقف الاجتماعي مُشكّلين بذلك اتجاهاً لسانياً ، أخذت ملامحه ومناهجه وإجراءاته في التبلور منذ منتصف الستينات تقريباً .

تسعى هذه الدراسة إلى محاولة فهم آليات ووسائل التماسك النصي كما جاءت في نظرية الإعجاز عند الباقلاني ، وذلك لفهم هذا التراث الضخم الذي مازال قادراً على العطاء و التجدد ، بحيث يمكن أن تتفوق بعض الآليات و الوسائل التماسكية التي وردت في نظرية الإعجاز على ما قدمته أحدث النظريات اللسانية ، وبالذات اللسانيات النصية ، وبالتالي فإن هذا التراث يستحق القراءة و إعادة القراءة لفهمه ووضعه في إطاره الصحيح ، كما تسعى هذه الأطروحة لتقديم رؤية التماسك النصي عند عالم فذ حاول الدفاع عن القرآن الكريم بكل ما أوتي من وسائل ، فقد استطاع أن يثبت بأن التماسك النصي يشكل وجهاً من وجوه الإعجاز القرآني.

وإن تزايد الاهتمام باللسانيات النصية في الآونة الأخيرة يغري بتناول ما قدمه التراث العربي والإسلامي في هذا المضمار ، ذلك أن الحضور الفاعل والقوي للنظريات اللسانية الغربية في حاضرنا يفترض عدم تجاوزه أو القفز عليه ، بل يفترض الحوار والتثاقف الهادف ، بحيث لا يأخذ كل ما استجد من نظريات كحاطب ليل ، ولا يلغي الخصوصية الثقافية والحضارية العربية والإسلامية ، وتعتبر النظرية اللسانية النصية اتجاهاً لسانياً جديداً فرض نفسه بقوة في الآونة الأخيرة بحيث انتقل باللسانيات من حيز الجملة إلى فضاء النص ، فقد تطورت اللسانيات النصية في السبعينات على يد VAN DIJK الذي يعد مؤسس علم النص ؛ والذي أصبح حقيقة راسخة على يد الأمريكي BEAUGRANDE في الثمانينات ؛ حيث لم تعد الجملة كافية لكل مسائل الوصف اللغوي.

و قد تناولت في هذه الدراسة الملامح النصية من خلال نظرية الإعجاز للباقلاني ، ويأتي في مقدمة تلك الملامح قضية التماسك النصي التي تشكل قطب الرّحى في النظرية اللسانية النصية ، واخترت في هذا المجال الباقلاني لما له من أهمية في تاريخ الإعجاز القرآني ، باعتباره أول من قام بتحليل سورة كاملة ونص شعري كامل.

جوه النظم عند الباقلاني:

في البداية تجدر الإشارة إلى أن بذور نظرية النظم ، ودور الوحدة الكلية في الحكم النقدي قد ظهرت قبل الباقلاني في العديد من الكتب العربية النقدية القديمة ؛ فالتوحيدي - على سبيل المثال - يرى أن التفاضل في النظم

والتأليف أساس في الحكم على العمل الفني نثرًا كان أو شعرًا؛ ذلك أن "التفاضل الواقع في النظم والنثر إنما هو في هذا المتركب الذي يسمى تأليفًا ورصفاً"^(١).

وقد اعتبر عمر بن لجأ شعره أفضل من شعر غيره معلاً ذلك على أساس النظم؛ "قال عمر بن لجأ لبعض الشعراء: أنا أشعر منك، قال: وبم ذاك؟؟ قال: أنا أقول البيت وأخاه وأنت تقول البيت وابن عمه"^(٢).

إذن فقد كان يعاب الشعر لضعف "التماسك" بين أبياته أو "الحبك" بالمصطلح القديم.

كما يذكر الجاحظ إذ ذكرت "نظرية النظم" في طورها الجنيني، فـ "المعاني المطروحة" أقرب مصطلح يفسر نظرية النظم، وأفضل تعبير قام للدفاع عن النظم الذي اختص به اللسان العربي في وجه الغزو اليوناني، فمدار الأمر في الشعر على "إقامة الوزن، وتخيّر اللفظ، وسهولة المخرج، وكثرة الماء، وفي صحة الطبع، وجودة السبك"^(٣).

ولعل مصطلح "السبك" يؤشر في هذا النص القصير إلى دور "التماسك" في البناء الفني للقصيدة، وبذلك يصبح "معيّاراً" حقيقياً، ومقوماً أساسياً من مقومات العمل الفني؛ ارتقى "النص" في تماسك أجزائه كلما ارتقى تميّزاً وتفرداً إلى أن يبلغ درجة "الإعجاز" في اللحاق به، كما في النص القرآني الخالد، وإثبات النبوة لمحمد صلى الله عليه وسلم في رأي الجاحظ لا تكون إلا من خلال إثبات الإعجاز للقرآن الكريم، لذلك وجد الجاحظ أن النظم أفضل طريقاً للانتصار على الطاعنين في نبوة محمد (صلى الله عليه وسلم)^(٤).

إن هذه الإشارات المبكرة في تاريخ النقد العربي لا ينبغي أن تصدنا من تقرير؛ أن تلك الإشارات كانت مزدهرة متطورة في شقّها النظري، بينما كانت ضامرة في شقّها الإجرائي التطبيقي^(٥).

فقد بقيت الدراسات النقدية تعتمد البيت من الشعر، أو الجملة من النثر دون الولوج إلى عالم النص هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى لم ترق تلك الإشارات إلى تشكيل تيار قوي في النقد العربي لتؤسس نظرية بارزة المعالم، بل بقيت مشروعة في رؤوس أفراد شهد لهم تاريخنا النقدي بالتميز والريادة، وقد وسم أحد الدارسين تلك التطبيقات التي تعتمد البيت أو الجملة بالقراءة المغرضة حيث "اعتمدت سبيل البيت، وراحت تتقفى ما يخدم

(١) أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، تحقيق أحمد أمين وأحمد الزين، ط ٢، ١٩٥٣م، القاهرة، ٦٩/٢.

(٢) ابن قتيبة، الشعر والشعراء، دار إحياء العلوم، ط ٢، ١٩٨٩م، بيروت، لبنان، ٩٠/١.

(٣) الجاحظ، الحيوان، تحقيق عبد السلام محمد هارون، دار الكتاب العربي، ط ٣، ١٩٦٩م، بيروت، لبنان، ١٣١/٣ - ١٣٢.

(٤) إحسان عباس، تاريخ النقد الأدبي عند العرب، ص ٩٨.

(٥) توفيق الزبيدي، مفهوم الأدبية في التراث النقدي، دار سراس للنشر، ١٩٨٥م، تونس، ص ١٥٤.

غرضها، غاصّة الطرف عن القصيدة كلّها فهي تتذرع بالشرح والتفسير بل تتوقف عند اللفظ، والمعنى المفرد، والإعراب الشاذ^(١).

ولكن وعلى الرغم من كل هذا لا ينبغي إلغاء النظرة الكلية، والبناء التكاملي عن تراثنا النقدي نهائياً، فلا ينفي احتفاء قدماء النقاد العرب بالبيت الشعري أو الجملة في النشر إهمالهم تماماً للوحدة الكلية في العمل الفني، وقد قدّم الأستاذ توفيق الزيدي بعض التبريرات التي جعلت النقد القديم يقف عند حدود الجملة أو البيت، نقدم أهمها فيما يلي:

- لقد كانت تلك النظرة التجزئية تعتبر طبيعية إذا ما وضعت في سياقها التاريخي؛ ذلك أن الحضارة العربية اتّسمت بتراثها المنطوق؛ ومن قوانين التراث المنطوق أن يوزع النص إلى وحدات سمعية على مستوى القصيدة وعلى مستوى البيت^(٢).

- لقد فرضت روح الاختيار للنصوص - التي طبعت مؤلفات اللغويين والبلاغيين - التجزيء والتقطيع للنص عن سياقه العام^(٣).

- لقد كان الناقد قديماً لغوياً كان أم بلاغياً، همّة البحث عن المقاطع المنتخبة للاستشهاد وكفى، ولذلك فإن الوظيفة التعليمية للبلاغي أو اللغوي سمتها الأساسية عزل وحدات نصية صغيرة من سياقها العام.

لقد استثنى كثير من النقاد المحدثين محاولة الباقلاني في تاريخ النقد العربي من التناول الجزئي، والوقوف عند البيت أو الجملة أو الآية كحد أقصى في التحليل اللغوي؛ حتى اعتبر علامة مميزة وقتها، يرى توفيق الزيدي أن ما قدّمه الباقلاني قمين بالنظر "و تجدر الملاحظة أننا عثرنا عند الباقلاني في (إعجاز القرآن) على محاولة فريدة من نوعها وطريقة في نفس الوقت تمثلت في دراسته لجزء كبير من قصيدتين إحداها معلقة امرئ القيس والثانية للبحتري ووجه الطرافة أن المؤلف عمد أن ينظر في القصيدتين نظرة تكاد تكون شمولية من ناحية الجودة والقبح مركزاً خاصة على طريق البناء، فهو إذن عمل بعيد عن (الشرح) المألوف لأن الروح التي أملتة هي روح الشمول، لا سيما وأن ذلك يتنزل ضمن قضية إعجاز القرآن وخاصة فيما يتعلق بنظمه"^(٤).

(١) حبيب مونسي، القراءة والحداثة، منشورات اتحاد الكتاب العرب، ٢٠٠٠م، دمشق، سورية، ص ٣٥.

(٢) توفيق الزيدي، المرجع السابق، ص ١٥٧.

(٣) المرجع نفسه، ص ١٥٧.

(٤) المرجع نفسه، ص ١٥٩.

يثبت هذا النص الإدراك العميق الذي ميّز دراسة الباقلاني ؛ وهو في طريقه إلى الإعجاز القرآني مستنداً على نظريته في النظم ؛ التي مسّ من خلالها جانباً ظل متخفياً في دراساته النقدية ؛ إنه الأسلوب والوحدة في العمل الفني^(١).

لقد تجلّت الوحدة النصية جيداً في تحليل الباقلاني لقصيدتي البحتري وامرئ القيس وسورتي غافر والإسراء ؛ هذا التحليل الذي شكّل سابقة أصيلة في التاريخ النقدي العربي ، فإذا كان غنيمي هلال يرى أن " من نقاد العرب المتأخرين من ردّد فكرة الوحدة العضوية متأثراً بأرسطو"^(٢).

إن الباقلاني من خلال النماذج التطبيقية التي حلّلها يعتبر من أوائل من عنوا بتبيين التماسك والترابط في السور القرآنية التي حلّلها ، " ولقد استطاع الباقلاني أن يحدّد النص بحدود فنية تأخذ نموذج النص المعجز ، وهو نص أحكم نظمه بعناية فائقة واختيرت ألفاظه اختياراً يضمن له التميز والتفرد ، وانطلاقاً من هذا المستوى راح يشير بين الحين والآخر إلى ما يمثل الحسن في كلام العرب ، و يبين كيف أنه مدرك وممكن الإتيان بخلاف النص القرآني الذي لا يدرك إلا في الإفهام ، ولا يمكن الوصول إليه والإتيان بمثله"^(٣).

وبناء على ذلك يمكن الوصول إلى أن الباقلاني وهو في صدد بحثه قضية الإعجاز كان من الذين تنبهوا إلى قيمة تماسك أجزاء النص ؛ فقد كان مدركاً ذلك تماماً ؛ حيث يظهر في أعماله استقصاء النص برمته ، ولا نريد هنا مناقشة هل وُفق الباقلاني في أحكامه ، وإنما يهّمنا هو وعي الباقلاني المبكر في تطبيقاته لضرورة التناول الشامل للنص.

ومن هنا يمكن أن نستثني تطبيقات الباقلاني من عبارة شوقي ضيف التي يصف فيها النقد العربي بأنه : "كان في جملته نقداً عملياً يتصل بالجزئيات ولا ينفك عنها إلا قليلاً ، فقد كان محوره غالباً البيت والعبارة ، ولم ينظروا في الأدب عامة ، فقد كان شغلهم النظرة الجزئية بحيث يمكن أن نقول إن نشاطهم النقدي كان أقرب إلى البلاغة منه إلى النقد الخالص"^(٤).

ولعل شوقي ضيف نفسه عاد لتقييد عبارته من التعميم بقوله : "ولا ننكر أنهم تركوا كثيراً من الأحكام العامة إلا أنها تجري على ألسنتهم في جمل مركزة وقلماً حللوها"^(٥).

(١) عبد الرؤوف مخلوف ، الباقلاني و كتابه إعجاز القرآن ، ص ٥٢٣ .

(٢) غنيمي هلال ، المدخل إلى النقد الأدبي الحديث ، مكتبة الأنجلو ، ١٩٥٨م ، مصر ، ص ٢٤٣ .

(٣) محمد تحريشي ، النقد الأدبي في دراسات الإعجاز القرآني ، مخطوط ، ٢٠٠٠م ، جامعة وهران ، ص ١٧٧ .

(٤) شوقي ضيف ، في النقد الأدبي ، دار المعارف ، القاهرة ، مصر ، ص ٣١ .

(٥) المرجع نفسه ، ص ٣٢ .

لقد كانت الرؤية الكلية والشاملة للنص ماثلة أمام الباقلااني في النصوص التي حلّ لها ، و كان البحث عن التماسك أساس تلك الرؤية التي تبغي تتبع الترابط بين أجزاء النص ، ففي تحليله لسورة النمل يقول : "بدأ بذكر السورة ، إلى أن بين أن القرآن متن عنده فقال : ﴿ وَإِنَّكَ لَلْغَلَقَى الْقُرْآنَاتِ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ عَلِيمٍ ﴾ ^(١) ، ثم وصل بذلك قصة موسى (عليه السلام) وأنه رأى ناراً فقال لأهله امكثوا ﴿ إِذْ قَالَ مُوسَى لِأَهْلِهِ إِنِّي آنَسْتُ نَارًا سَاءَ لِكُمْ مِنْهَا يُخْبِرُ أَوْ آتِيكُمْ بِشَهَابٍ مِّنْ سَمُومٍ ﴾ ^(٢) ثم قال : ﴿ فَلَمَّا جَاءَهَا نُورٌ أَنْ يُورِكَ مَنْ فِي النَّارِ وَمَنْ حَوْلَهَا وَسُبْحَنَ اللَّهُ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴾ ^(٣) ، فانظر إلى ما أجرى له الكلام من علو أمر هذا النداء ، وعظم شأن هذا الشئ ، وكيف انتظم مع الكلام الأول ، وكيف اتصل بتلك المقدمة ، وكيف وصل بها ما بعدها من الأخبار عن الربوبية وما دلّ به عليها من قلب العصا حيّة ، وجعلها دليلاً يدلّه عليه ومعجزة تهديه إليه " ^(٤).

لقد انطلق الباقلااني في بحثه قضية الإعجاز في القرآن الكريم من نظرية النظم ؛ النظم القرآني المتميز الذي يعجز البشر عن الإتيان بمثله ؛ وتأسيساً على هذه الفكرة راح الباقلااني يقارن بين نظم بشري ونظم قرآني مقدّس ، ومن خلال تلك المعالجة بما لها وما عليها مسّ الباقلااني فكرة جوهرية في النقد ، وهي فكرة التماسك والصياغة الكلية في الكلام الفني ، الذي يزداد تميزاً و تفرداً كلما تماسكت أجزاؤه حتى يبدو في صورة متناسقة متناغمة ، حتى يبلغ الذروة في التماسك التي لن يصلها بشر ، ولن تتناول إليها الأعناق ^(٥).

التماسك النصي في تطبيقات الباقلااني:

وهو في صدد إثبات الإعجاز للقرآن الكريم على طريق النظم ، يبدو أن فكرة عدم التفاوت في النص القرآني على اتساعه ؛ تشكّل ركناً أساسياً في نظرية النظم عند الباقلااني ، ذلك "أن عجيب نظمه وبديع تأليفه لا يتفاوت ولا يتباين ، على ما يتصرف إليه من الوجوه التي يتصرف فيها" ^(٦).

وليثبت هذا الكلام لجأ الباقلااني إلى كلام بشري ؛ بشري راق صادر من قرائح ناضجة مشهود لها بالريادة والتفرد والتميز مقارناً ذلك الكلام الراقي بالبلاغة القرآنية ؛ ليثبت أن "ليس للعرب كلام مشتمل على هذه

(١) سورة النمل ، آية ٦٠ .

(٢) سورة النمل ، آية ٧٠ .

(٣) سورة النمل ، آية ٨٠ .

(٤) الباقلااني ، المرجع السابق ، ص ٢٣٠ - ٢٣١ .

(٥) شوقي ضيف ، في النقد الأدبي ، ص ٣٠ .

(٦) المرجع نفسه ، ص ٨٧ .

الفصاحة والغرابة، والتصرف البديع، والمعاني اللطيفة، والفوائد الغزيرة، والحكم الكثيرة، والتناسب في البلاغة، والتشابه في البراعة على هذا الطول وعلى هذا القدر"^(١).

لقد كانت الدراسات الإعجازية والنقدية قبل الباقلائي تعتمد البيت في الشعر، أو الجملة في النثر أو الآية في الشعر؛ وتوقف النقاد عند ذلك كحد أقصى يصله التحليل؛ مما جعل كثيراً من الأحكام قاصراً عن وصف العمل الفني وصفاً دقيقاً، إلى أن دخل الباقلائي حقل الدراسة النقدية التي وجد نفسه مضطراً أن يتوقف عندها ليثبت إعجازاً للقرآن الكريم من طريقة العرب في النظم "فردّد القول بأن قضية الإعجاز لا يتوصل إليها عن طريق البديع والبلاغة وحدها، وأخذ يبحث عن سر الإعجاز حقيقة، فابتدأ الطريق من أوله بعد أن شك في قدرة البديع وعلى هدايته، فوجد أن الحديث التام لا تتحصل حكايته في أقل من كلمات سورة قصيرة، ولذلك لجأ الباقلائي إلى سور القرآن، يبحث في السورة جملة عن الوحدة الموضوعية الفنية فيها مؤكداً هذه الوحدة التي تربط بين آياته في نظام جميل دقيق"^(٢).

لقد كانت الصياغة الكلية للنص ماثلة أمام الباقلائي وهو يعرض نظريته في النظم؛ وأيضاً وهو يطبق نظريته على الشعر والقرآن الكريم، وقد استدعى منه البحث عن البناء العام للنص؛ البحث عن كيفية تماسك الوحدات النصية الصغرى التي تكوّن النص الكبير يقول: "وقد تأملنا نظم القرآن فوجدنا جميع ما يتصرف فيه من الوجوه التي قدمنا ذكرها على حدّ واحد، في حسن النظم، وبديع التأليف والرصف، لا تفاوت فيه، ولا انحطاط عن المنزلة العليا، ولا إسفال فيه إلى الرتبة الدنيا، وكذلك قد تأملنا ما يتصرف إليه من وجوه الخطاب من الآيات الطويلة والقصيرة، فرأينا الإعجاز في جميعها على حدّ واحد لا يختلف، وكذلك قد يتفاوت كلام الناس عند إعادة ذكر القصة الواحدة، فرأيناها غير مختلفة ولا متفاوت بل على نهاية البلاغة، وغاية البراعة، فعلمنا بذلك أنه ممّا لا يقدر عليه البشر؛ لأن الذي يقدر على بيّنا فيه التفاوت الكثير؛ عند التكرار؛ وعند تبّأيّن الوجوه واختلاف الأسباب"^(٣).

إن الباقلائي وفي سبيل الوصول إلى الوحدة النصية الشاملة؛ ينطلق من البحث عن علاقات التماسك بين الوحدات النصية الصغرى؛ يبدأ من الآية الأولى في السورة باحثاً عن سر تجاوزها للآية الثانية، وهكذا حتى يصير إلى الآية الأخيرة من السورة وهكذا يفعل مع القصيدة؛ لكنه مع هذه الأخيرة متعسف باحث عن التماسك الواهي أو المنعدم فهو -مثلاً- في تحليله للامية البحري في قوله:

(١) المرجع نفسه، ص ٨٨.

(٢) أحمد سيد محمد عمار، نظرية الإعجاز القرآني وأثرها في النقد العربي القديم، دار الفكر، ط ١، ١٩٩٨م، دمشق، ص ٢١٨.

(٣) الباقلائي، المرجع السابق، ص ٨٨ - ٨٩.

وأعز في الزمن البهيم محجل قد رحت منه على أغر محجل
كالهيك-----ل المبني إلا انسه في الحسن جاء كصورة في هيكل

يقول معلقا على البيتين: "فالبيت الأول لم يتفق له خروج حسن، بل هو مقطوع عما سبق من الكلام، وعامة خروجه - البحري - نحو هذا، وهو غير بارع في هذا الباب، وهذا مذموم معيب فيه"^(١).

ووقف عند بيتين آخرين للبحري:

مضر الجزيرة كلها وربيعه الـ... خابور توعدني وأزد الموصل
قد جدت بالطرف الجواد فشئنه لأخيك من أدد أبيك بمنصل

فقال: "والبيت الثاني قد تعذر عليه وصله بما سبق من الكلام على وجه يلفظ"^(٢).

ويعلق على البيتين الآتين:

عال على نظر الحسود كأغما جذبته أفراد النجوم بأحبـ...ل
أو ما رأيت المجد ألقى رحـ...له في آل طلحة ثم لم يتحوّل
بقوله: "والبيت الثاني أجني عنه، بعيد منه...والبيتان أجنيان من كلامه، غريان في قصيدته"^(٣).

لقد كان الباقلاني واعيا بدور الوحدة الكلية للنص التي تظهر بإبراز التماسك الشديد بين أجزاء النص، إلى الحد الذي يبدو فيه التماسك النصي في القرآن الكريم وجهاً إعجازياً مستقلاً بذاته من خلال تقريراته العامة التي كانت في حاجة إلى وصف دقيق يضع رؤية الباقلاني للتماسك النصي في نظرية واضحة المعالم والحدود.

لقد وصف بعض النقاد الباقلاني في تحليلاته لنصبي امرئ القيس والبحري بالتعسف الشديد في رأتين من روائع الشعر العربي ويبدو ذلك، ولكن يمكن التماس العذر للباقلاني كونه تحمل مسؤولية مقارنة بين نص بشري في طبيعته القمم والسفوح والاختلاف، والتوفيق والتعثر، والقوة والضعف والتحليق والهبوط، الرفرفة والثقل، الإشراق والانطفاء، والاختلاف المستمر، وغير هذه الخصائص التي تتجلى معها سمات البشر.

(١) المرجع نفسه، ص ٢٦٤ - ٢٦٥.

(٢) المرجع نفسه، ص ٢٧٢.

(٣) المرجع نفسه، ص ٢٧١.

ويبدو ذلك واضحاً عندما نستعرض أعمال الأديب الواحد ، أو المفكر الواحد ، أو الفنان الواحد ، أو السياسي الواحد أو أي كان في صناعته ؛ التي يبدو فيها الوسم البشري وهو "التغير والاختلاف"^(١) ، وبين نص قرآني مقدس ما فتئ - بنفسه - يعتد بفصاحته أنى للباقلاني أو غيره أن يحيط به علماً؟؟ نص كله إشراق ، وقمم ، وتوفيق ، وقوة ، وتحليق ، ورفرفة بعيد بعيد عن النقص البشري المتأثر بالمشكلات الوقتية الجزئية ، والجهل بما وراء اللحظة الراهنة.

كما لا يخفى الصراع الحاد -آنذاك- بين المذاهب العقائدية الذي برز عن طريق غزو الفلسفة اليونانية ، ذلك الغزو الذي فتح ملفاً جديداً للمناقشة والجدل هو قضية "الإعجاز في القرآن" لم يكن مطروحاً من ذي قبل ؛ إذ كانت "طريقة العرب في كلامها" نظرية عربية خالصة لم تترك لأبي كان أن يشكك في إعجازية النص الخالد ، حيث سجد فطاحل الشعراء ، وأرباب البيان ، أما روعة القرآن العظيم ، ويدل على صحة ما نذهب إليه ظهور الإعجاز في بدايتها كقضية فلسفية مع النظام والغزو الفلسفي اليوناني.

لقد استطاع الباقلاني من خلال منهج الموازنة أن ينبه إلى التماسك النصي الذي يتميز به النص وكان التماسك القرآني في غاية من الدقة والسمو بلغ حد الإعجاز ؛ حيث يمكننا أن نعهده وجهاً إعجازياً مستقلاً بذاته ، لقد تأمل الباقلاني في الشعر "ديوان العرب" فوجد ما يمكن أن يعيب به تلك النصوص - على مكانتها في الشعر العربي - من حيث التماسك بين أجزائها ، ولكنه تأمل أيضاً في النظم القرآني ليراه سائلاً من كل العيوب وعلى رأسها انعدام التماسك بين وحدات النص " ثم انظر في آية آية ، وكلمة كلمة ، هل تجدها كما وصفنا من عجيب النظم وبديع الرصف؟؟ فكل كلمة لو أفردت كانت في الجمال غاية ، وفي الدلالة آية ، فكيف إذا قارنتها أخوتها ، وضامتها ذواتها"^(٢).

وفي تطبيقاته النصية يبدأ الباقلاني باستقصاء السورة كاملة ؛ فقد حلل تحليلاً كاملاً كلًا من سورتي فصلت وغافر ؛ يبدأ من الآية لينتقل للتي تليها مبيّناً وجه التماسك بينهما وهكذا حتى يصل إلى الدرجة القصوى درجة النص ؛ متبّعاً أوجه الربط بين الآيات ؛ يقول -مثلاً- في تحليله لسورة فصلت : " فقال عز وجل : ﴿ ١ ﴾ حمّ نَزِيلٌ مِّنَ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ﴿ ٢ ﴾ كُنْتُ نُفُصِّلْتُ ءَايَتُهُ ، قَرَأْنَا عَرَبِيًّا لِّقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ﴿ ٣ ﴾ بَشِيرًا وَنَذِيرًا فَأَعْرَضَ أَكْثَرُهُمْ فَهُمْ لَا يَسْمَعُونَ ﴿ ٤ ﴾ " ^(٣) ، فلولا أنه جعل برهاناً لم يكن بشيراً ولا نذيراً ، ولم يختلف بأن يكون عربياً مفصلاً أو بخلاف

(١) المرجع نفسه ، ص ٢٣١ .

(٢) المرجع نفسه ، ص ٥٩ - ٦١ .

(٣) سورة فصلت ، آية ٠١ - ٠٤ .

ذلك، ثم أخبر عن جحودهم وقلة قبولهم بقوله تعالى: ﴿فَأَعْرَضَ أَكْثَرُهُمْ فَهُمْ لَا يَسْمَعُونَ﴾^(١)، ولولا أنه حجة لم يضرهم الإعراض عنه و ليس لقائل أن يقول: قد يكون حجة و يحتاج في كونه حجة إلى دلالة على صدقه، وصحة نبوته؛ وذلك أنه إنما احتج عليهم بنفس هذا التنزيل، ولم يذكر حجة غيره، وبيّن ذلك أنه قال عقيب هذا: ﴿قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَىٰ أَنَّمَا إِلَهُكُمُ اللَّهُ وَحْدٌ فَاسْتَقِيمُوا إِلَيْهِ وَاسْتَغْفِرُوا ۗ وَوَيْلٌ لِّلْمُشْرِكِينَ﴾^(٢)، فأخبر أنه مثلهم لولا الوحي، ثم عطف عليه بحمد المؤمنين به والمصدقين له، فقال: ﴿إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَهُمْ أَجْرٌ غَيْرُ مَمْنُونٍ﴾^(٣).

هذا الاحتجاج على الوجدانية و القدرة، إلى أن قال: ﴿فَإِنْ أَعْرَضُوا فَقُلْ أَنذَرْتُكُمْ صَاعِقَةً مِّثْلَ صَاعِقَةِ عَادٍ وَثَمُودَ﴾^(٤)؛ فتوعدهم بما أصاب من قبلهم من المكذبين بآيات الله، من قوم عاد و ثمود في الدنيا.

ثم توعدهم بأمر الآخرة، فقال: ﴿وَيَوْمَ يُحْشَرُ أَعْدَاءُ اللَّهِ إِلَى النَّارِ فَهُمْ يُوزَعُونَ﴾^(٥) إلى انتهاء ما ذكره فيه.. ثم رجع إلى ذكر القرآن فقال: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَا تَسْمَعُوا لِهَٰذَا الْقُرْآنِ وَالْغَوْا فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَغْلِبُونَ﴾^(٦).

ثم أتى بعد ذلك على من تلقاه بالقبول فقال: ﴿إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَمُوا تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةُ أَلَّا تَخَافُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَبْشِرُوا بِالْجَنَّةِ الَّتِي كُنتُمْ تُوعَدُونَ﴾^(٧)، ثم قال: ﴿وَلِمَا يَنْزَعُكَ مِنَ الشَّيْطَانِ نَزْعٌ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾^(٨).

ثم قال: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي ءَايَاتِنَا لَا يَخَفُونَ عَلَيْنَا ۗ أَفَمَن يُلْقَىٰ فِي النَّارِ خَيْرٌ أَمْ مَن يَأْتِي ءَامِنًا يَوْمَ الْقِيَمَةِ ۚ أَعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ إِنَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾، إلى أن قال: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِالذِّكْرِ لَمَّا جَاءَهُمْ وَإِنَّهُ لَكَنَدِبٌ عَزِيزٌ﴾^(٩).

(١) سورة فصلت، آية ٠٤.

(٢) سورة فصلت، آية ٠٦.

(٣) سورة فصلت، آية ١٣.

(٤) سورة فصلت، آية ١٣.

(٥) سورة فصلت، آية ١٩.

(٦) سورة فصلت، آية ٢٦.

(٧) سورة فصلت، آية ٣٠.

(٨) سورة فصلت، آية ٣٦.

(٩) سورة فصلت، آية ٤١ - ٤٢.

هذا وإن كان متأولاً على أنه لا يوجد فيه غير الحق مما يتضمنه من أقاصيص الأولين فلا يخرج عن أن يكون متأولاً على ما يقتضيه نظام الخطاب، من أنه لا يأتيه ما يبطله من شبهة سابقة تقدح في معجزته، ثم قال ﴿وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا أَعْجَمِيًّا لَقَالُوا لَوْلَا فُصِّلَتْ آيَاتُهُ أَأَعْجَمِيٌّ وَعَرَبِيٌّ قُلْ هُوَ لِلَّذِينَ آمَنُوا هُدًى وَشِفَاءٌ وَالَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ فِي آذَانِهِمْ وَقْرٌ وَهُوَ عَلَيْهِمْ عَمًى أُولَٰئِكَ يُنَادَوْنَ مِنْ مَّكَانٍ بَعِيدٍ﴾^(١)، فأخبر أنه لو كان أعجمياً لكانوا يحتجون في ردّه؛ إما بأن ذلك خارج عن عرف خطابهم، و كانوا يعتذرون بذهابهم عن معرفة معناه، وبأنهم لا يتبين لهم وجه الإعجاز فيه، لأنه ليس من شأنهم ولا من لسانهم، أو بغير ذلك من الأمور، وإنه تحدّاهم إلى ما هو من لسانهم وشأنهم فعجزوا عنه و وجبت الحجة عليهم به، على ما نبينه في وجه هذا الفصل، إلى أن قال: ﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ كَانَ مِنَ عِنْدِ اللَّهِ ثُمَّ كَفَرْتُمْ بِهِ مَنْ أَضَلُّ مِمَّنْ هُوَ فِي شِقَاقٍ بَعِيدٍ﴾^(٢).

وقد نبّه الباقلائي أن تحليله لسورتي فصلت وغافر ينسحب على القرآن كله "والذي ذكرنا من نظم هاتين السورتين ينبّه على غيرهما"^(٣)، وذلك من حيث التماسك الشديد بين أجزاء السورة، كما استقصى الباقلائي استقصاء تاماً قصيديّ امرئ القيس والبحري، ليكون بكل ذلك من أوائل نقاد العرب القدماء الذين فتحوا للنقد العربي آفاقاً نحو عالم النص والنظرة الكلية الإستراتيجية البعيدة عن الجزئية والابتسار الذي أغرق النص في تخريجات لغوية للآية أو البيت أو الجملة لتتوارى معها دلالة النص المحورية التي لا تنوء الجملة أو الآية بحملها وحدها تلك الدلالة الموجودة في النص والنص وحده.

لقد أدرك الباقلائي ضرورة النظر إلى البناء الكلي الذي يجسده إبراز التماسك بين لبنات النص، وطبّق نظرية النظم التي اختارها سبيلاً للوصول إلى منطقة الإعجاز، فكان التماسك من أبرز عناصر نظرية النظم، يقوم بتجميع جزئيات النص في إطار كلي جامع.

وتلك فكرة أساسية يكون الباقلائي بوعيتها تنظيراً وتطبيقاً ناقداً أصيلاً من هذه الناحية، ممّا جعل بعض الدارسين يقول: "إن محاولة الباقلائي على ما فيها من هنات تُعدّ فريدة من نوعها في الفترة التي ندرسها، إذ لم نعثر على ناقد تناول بالدرس قصيدة أو جزءاً منها، فطرافة الباقلائي تتمثل أولاً في تناوله بالبحث جزءاً كبيراً من قصيدتين، وتتمثل أيضاً في تطرقه إلى مفهوم (البناء) أو (النظام) من ناحية إجرائية"^(٤).

(١) سورة فصلت، آية ٤٤.

(٢) سورة فصلت، آية ٥٢.

(٣) الباقلائي، المرجع السابق، ص ٦١.

(٤) توفيق الزبيدي، مفهوم الأدبية في التراث النقدي، ص ١٦٢.

الشروط الأساسية في قراءة التراث اللغوي واللساني

مجدي بن صالح بن صوف

الأستاذ المساعد في علوم البلاغة واللسانيات ، جامعة تونس (١)

ملخص:

حاولنا في مقال "الشروط الأساسية في قراءة التراث اللغوي اللساني" تقديم تصور شامل ودقيق عن الشروط الضرورية الدنيا التي يجب أن تتوفر في الباحث في التراث اللساني وهدفنا من ذلك هو إعادة البحث اللغوي اللساني العربي إلى حركة الفكر البشري اعتمادا - في جزء منه - على النظر في هذا التراث . وقد اختزلنا جملة هذه الشروط في ضرورة إيمان الباحث أنه يعالج ظاهرة مشتركة بين كل البشر في الزمان والمكان وهي "اللغة" فما قيل فيها منذ ألف سنة قد يكون مفيدا. إذ الأفكار لا تسير في صورة موازية لحركة الزمن التاريخي ولو كان الأمر كذلك لضربا صفحا عن كل فكرة سابقة لزماننا.

و النظر في الأفكار السابقة يقتضي منا إعادة فهم لبعض المفاهيم المركزية في البحث اللغوي يكون منها، لا يتجاوزها ولكنه يستغلها استغلالا جديدا. و يتدعم هذا الأمر بالبحث عن الحدوس الأولى المنشئة للفرضيات الكبرى من داخل التراث . ولا يكون ذلك إلا باعتماد مناهج نظرية قوية مثل المنهج الافتراضي الاستنباطي الذي أثبت نجاحه النظرية في البحوث اللسانية ولا تكتمل الشروط الضرورية إلا بالنظر المباشر في النصوص لا بالاعتماد على قراءات سابقة قد غلفت بأفكار مسبقة .

مقدمة:

تعدّ قراءة التراث العلمي العربي الإسلامي مسألة أساسية في البناء الفكري العامّ الذي تضطلع به المؤسسات العلميّة خاصة أمام الوضع المزدوج الذي أصبح يعيشه الباحث العربي اليوم.

فنحن نقف بين كمّين هائلين من المعارف يدوان في الظاهر من طبيعتين مختلفتين : ما نقف عليه من نتائج وملاحظات وأعمال وفكر ثاقب في مصنّفات القدامى ، وما يطلع علينا كلّ يوم من مُنتج علمي جديد من هذا العالم الذي يفكر ويقود وسيطر. وبين هذا وذلك تتباين المواقف النفسيّة والفكرية من هذا الإرث. وإذا اختلط الفك

ر بالعاطفة تكدر صفاء العاطفة وانحلت صرامة الذهن المفكر وطف مخاطر هذا الخلط ، خاصة إذا ترجم هذا الخلط بحثاً وفكراً .

وهذا ما لمسناه واضحاً عند شق من الناظرين يتلذذون باستذكار هذا التراث التليد بحثاً عما ضاع من الماضي ومحاولين التمتع النفسي في الحاضر بوههم أننا كنا نقود قاطرة الفكر والعلم ومازلنا كذلك حتى بأفكار أنتجها أجدادنا .

أو عند شق آخر يحمل مواقف ناقمة من وضعنا الراهن فلم تر من حلّ سوى القطع مع الماضي بكلّ ما فيه ، وإرجاع ما صرنا إليه إلى تخلف أفكارنا التي يسمونها " بالأفكار القديمة " استهجاناً ، فلم يروا الحلّ إلا في الضرب صفحاً عما أنتجته هذا التراث والارتقاء في عربة من عربات القطارات السريعة التي تقود عالمنا الحديث ، فعلى هذا الفكر تكون المراهنة حسب أصحاب هذا التصور.

١- الخلفية العلمية الداعية إلى رفض التراث اللغوي :

إن كان الارتقاء في التراث وتمجيده نابغاً في الغالب - من خلفية نفسية عاطفية مشتركة يرى في الماضي بطولية وعظمة تصل حدّ القداسة ، فإنّ للموقف الصّارم الذي دفع البعض إلى القطع مع التراث عامة و التراث اللغوي خاصة دوافعه العلميّة المسكوت عنها في الغالب.

استندت مواقف هذا الشق من التراث اللساني العربي إلى مواقف المدرسة البنيوية ، فقد ساد موقف ناقد عامّ قائم على نقد الأنحاء الأوروبية التقليدية وقد امتد قرابة نصف قرن وتحديدًا من لحظة ظهوره دروس في اللسانيات العامة لـ "دي سوسير" سنة ١٩١٦^(١) إلى بداية السبعينات مع انحسار هذا التيار^(٢).

وقد تجلّى هذا الموقف واضحاً في أعمال لويس هلميسلاف^(٣). فقد ذهب صاحب كتاب "مقدمات لنظرية في اللغة" إلى أنّ النحو الأوروبي التقليدي كان فيه من العيوب ما عاق تأسيس نظرية نحوية وأنه نحو اقتصر على جملة من التطبيقات اللغوية المحورية من الأبنية اللغوية . هذا الموقف من التراث النحوي الغربي استنسخه بعض الباحثين العرب في مجال التراث اللغوي اللساني العربي . ويمكن اختصار مواقفهم في النقاط التالية :

- القول بعدم وجود نظرية علمية متماسكة في التراث اللغوي .
- الذهاب إلى أنّ البحث اللغوي لم يتجاوز " الممارسة النحوية " القائمة على إصلاح لحن الأعاجم فهي قضايا تخصّ أساساً التطبيق النحوي.

(1) De Saussure F, Cours De Linguistique Générale.

(٢) أورفييه ميشال ، البحث عن دي سوسير من جديد .

(3) Hjelmslev, L. 1971 Prolégomènes A Une Théorie Du Langage.

- الإيمان بأنّ البحث اللغوي العربي خال من الانسجام المنطقي الداخلي.

هذا الإسقاط في النتائج نبع من عدم مراعاة الفوارق الأساسية في طبيعة التراثين اللغويين فالتراث اللغوي الغربي يختلف عن التراث العربي من وجوه^(١) :

فإن قام التراث الأوروبي التقليدي على دراسة المكتوب فقد قام التراث العربي على دراسة المنطوق ، والدليل على ذلك الدراسات الصوتية والعروضية والمعجمية التي طوّرها الخليل بن أحمد (١٧٠هـ) ، وما لاحظناه من وصف صوتي عند سيبويه في الكتاب ومن جاء بعده.

- اعتماد النحاة السماع أصلاً من الأصول الأساسية في استقراء لغتهم وما توارد مفهومي السماع والقياس في المباحث الصوتية إلاّ دليلاً على اعتماد السماع إجرائياً.

- عدم اعتماد النحاة العرب مناويل نظرية سابقة درست لغات سابقة كما هو الحاصل في النحو الأوروبي التقليدي الذي اعتمد المنوال الإغريقي وحاولوا قياسه على ألسنتهم المحلية^(٢) ، فالتحاة العرب درسوا اللغة العربية في مستوياتها المختلفة دون مثال سابق ، إلا ما التقطوه لحظة بحثهم التي تفترض الدراسات التاريخية العلمية المختلفة أنّها مرّت بمراحل تطوّر مختلفة ، قبل أن يظهر المصنف الأوّل في الزمن الأخير في المرحلة الأولى من مراحل التأسيس والمتمثل في " كتاب سيبويه "^(٣).

من هنا نكون قد كشفنا الخلفية الفكرية للموقف الإقصائي الذي يستند إلى إسقاط مباشر لموقف عام من الأنحاء التقليدية الغربية .

لئن تدارك الفكر اللساني المعاصر موقفه من الأفكار التقليدية مع الاتجاه التوليدي الداعي إلى الأخذ من هذه الأفكار واعتمادها ، لإيمانه أن تاريخ الأفكار لا يمكن أن يصنف اعتماداً على الزمن التاريخي^(٤) ، فإن من الباحثين العرب المعاصرين من بقي مشدوداً إلى الموقف المناوئ للبحث في التراث.

إذن بين مقارنة ممجّدة وأخرى ساخطة ظهرت في العالم العربي أصوات ترى ضرورة مراجعة علاقتنا بالتراث من جهة العاطفة والفكر.

(١) قانوني منيرة ، قضايا المنوال والتناسق النظري اعتماداً على مسائل الخلاف ص ٥ - ٦ .

(٢) أعلام الفكر الغربي ، التقليد الغربي من سقراط إلى دي سويسر تأليف روي هاريس وتولبت جي تايلر .

(٣) بودية محرز : قراءات في عتبات الكتاب .

(٤) يعترف تشومسكي صراحة باعتماده الأفكار التقليدية التي أخذها عن همبولت وديكارت في غير موضع من مصنفاته . انظر كتاب اللغة والمسؤولية ، ص ٣٨ تشومسكي .

أما عاطفياً فهي مسألة شخصية نفسية وستبقى كذلك ، وليس من مهام الدوائر العلمية أن تدفع الناس إلى الحب أو الكره إلا من جهة النجاعة الفكرية ، فالفكر هو القضية الجماعية المشتركة لذلك يجب حلها في إطار فكري جماعي. ولعلّ هذه الندوة خير مثال على الأطر التي يجب أن تتناول القضايا الفكرية الأساسية الجامعة بصورة موضوعية حتى تكون نتائجها دافعاً حقيقياً لحركة البحث العلمي. من هذه الزاوية نقدر أنّ الخطأ في المقاربة راجع أساساً إلى عدم فهم دقيق لأهم الأفكار الأساسية الماثلة في النصوص من داخلها . وهو ما يسلمنا إلى تحديد مكانة التراث اللغوي من الإرث العلمي عامة .

٢- مكانة التراث اللغوي اللساني ضمن الإرث العام :

يحتلّ النتاج الفكري الحاصل من البحث في اللغة بكلّ فروعها مكانة مميزة ضمن الإرث العلمي العام. ذلك أنّ النظر الدقيق في هذا التراث يخوّل لنا الحديث عن منحى كوني عامّ فيه من جهة الموضوع والنتائج . والبعد الكوني يقتضي منّا البحث عن شروط منهجية عامة تمثل الحد الأدنى المشترك الذي يجب أن يعتمد به الباحث في التراث اللغوي اللساني اليوم. ويمكن أن نختزل الشروط المنهجية في :

- إعادة ضبط الحدود العامة للمفاهيم المركزية ، مفهوم النحو نموذجاً .
- وحدة الموضوع ، وهي اللغة .
- البحث عن الحدوس الأولى وبيان أهميتها للباحثين.
- التعامل مع التراث النحوي باعتماد مناهج نظرية قوية ، المنهج الافتراضي الاستنباطي مثلاً.
- النظر المباشر في النصوص وعدم التعويل على قراءات سابقة .

٣- إعادة ضبط الحدود للمفاهيم المركزية مفهوم النحو نموذجاً :

استقرّ في العُرف العلمي الذي تناول بالدرس التراث اللغوي المقابلة التقليدية بين "مفهوم النحو" واللفظ الإغريقي "suntaxis" المتكونة من لفظين وهما sun بمعنى "مع" و "taxis" بمعنى الترتيب ، أي العلم الذي يُعنى بترتيب الكلام ^(١). لقد فهم لفظ "نحو" على أنّه "العلم الذي يختصّ بقوانين الأطراف" على حدّ قول الفارابي ^(٢) في إحصاء العلوم (ص ٧) ، فاقترن مفهوم النحو بالتركيب الذي يُنجم عنه تغيير في أواخر الكلم ، وأصبح مفهوم النحو يؤخذ على أنّه فرع من فروع العلوم التي تُعنى باللفظ وتغييره مثل علم الصّرف وعلم الأصوات والمعجم.

(١) صالح الكشو :مدخل في اللسانيات .

(٢) الفارابي : إحصاء العلوم دار الفكر العربي القاهرة .

وقد استقرّ هذا الاتجاه خاصّة في مرحلة التفصيل ولعلّ هذا الفصل التعليمي المنهجي الذي تعلق به دارسو اللغة هو الذي سيطر على غيره من التصورات.

ولهذا التصرّ التجزيئي لعلوم اللغة أثره في التعامل مع التراث اللغوي فهو يرى أنّ الفكر الذي عالج اللغة باللغة هو مجموعة من الصناديق المغلقة التي لا يمكن أن نفتح الواحد منها إلّا بعد غلق الأخرى. فإذا فتحت باب الصرف أغلقت باب المعجم وإذا فتحت باب الإعراب أغلقت باب البلاغة.

وقد حجب هذا التصرّ العمق النظري الذي انطلق منه المؤسّسون. فالنحو في تصوّرهم هو المقابل المباشر لـ "قرامطيقا" الذي يشمل حسب الفارابي "علم قوانين الألفاظ عندما تتركب، وعلم قوانين الألفاظ عندما تكون مفردة" أي الألفاظ في مستوياتها المختلفة مفردة وتركيباً. فعلم النحو هو العلم الذي يتناول الظاهرة اللغوية من جميع زواياها.

يعتبر هذا التوسّع في المفهوم ضرورة منهجية أساسية^(١)، ولم يكن انطلاقاً من مقاربات معاصرة أو إسقاطاً لتوجّه سائد اليوم في التصرّ التوليدي لمفهوم Grammar ولكنه متأث من استقراء عامّ للنص المؤسّ للنحو العربي وهو الكتاب لسيبويه. فما جاء في الكتاب من قضايا تركيبية صرفية اشتقاقية صوتية ومعجمية وتداولية تغري الباحث بالاعتماد على المفهوم المتحقق بالفعل في النصّ لا بالتعريف المفهومي المجتث من سياقه. إذن يجب أن نتجاوز المفهوم الضيق "للنحو" الذي التصق به في مرحلة من مراحل النظر، لننظر إلى كلّ مقارنة لغوية ضمن نظام يقوم على انتظام مخصوص بين مكوناته التي تبدو مختلفة ولا تصل بينها مجموعة من العلاقات المختلفة. عنوانه الكبير هو "النحو" فيصبح مفهوم النحو بهذا التصرّ هو المقابل المباشر لمفهوم Grammar في اللسانيات الحديثة، ويصبح "الإعراب" هو المقابل المباشر لـ syntax.

لهذا التوسيع في دائرة المفهوم أهميته فهي تدفع الباحث في قضايا اللغة إلى التعامل مع التراث النحوي باعتباره دراسة لجملة من المستويات الأساسية التي يتكوّن منها اللفظ والتي يقتضي بعضها الآخر. بل إنّنا لا يمكن أن نفهم ظاهره (س) في مستوى (ب) إلّا إذا نظرنا إلى صورتها في المستوى (أ) وفي مدى تحققها في مستوى (ج) إذ المستويات اللسانية للفظ مترابطة يختزل بعضها البعض وينشر بعضها البعض الآخر.

(١) أول من دعا إلى توسيع النظر في هذا المفهوم هو الأستاذ الدكتور محمد صلاح الدين الشريف في دروسه التي ألقاها في الجامعة التونسية منذ الثمانينات من القرن السابق. ولقد تأثر مجموعة من الباحثين بهذا التصور فجاءت بحوثهم مراعية لهذا الاعتبار.

المستويات الأساسية للنحو هي:

- المستوى الصوتي العام بفرعيه الصوتي والصوتي .
- والمستوى الصرفي بفرعيه التصريفي والاشتقائي.
- والمستوى الإعرابي بمستويه المجرد والمنجز.
- والمستوى المعجمي بفرعية النظري والتطبيقي .
- وتتأني الدلالة الإنجازية التداولية في المستوى الأخير .

إذا نظرنا إلى التراث من هذه الزاوية فهمنا ما اعتبره البعض تداخلاً في بعض النصوص الأولى. في حين أنها تقيم دليلاً إجرائياً على أنّ معالجة القضايا اللسانية لا تكون إلاّ بـ "تعامل فروع النحو بعضها ببعض ، وإنّ حلّها لا يكون إلاّ بدراسة خصائص التعامل بين الأبنية المتممة إلى هذه الفروع" فأيّ شبه من الأبنية كبنية الشرط أو الاستفهام أو الوصل "ليست قضية إعرابية فقط أو صرفية إنّها متصلة بقضايا العلاقة بين المعجم والأبنية الصرفية والإعرابية والعلاقة بين المقولات والوظائف والظاهرة الصوتية اللفظية التي تحتاج إلى نوع دلالي"^(١) (الشريف ص ٦٣).

ولتبيين هذا التداخل القائم على مراعاة المستويات اللسانية المتداخلة نورد المثال التالي لبيان ببساطة تداخل المستويات المختلفة في إنشاء دلالة الجملة التالية : فجملة :

[تخاصم الرجلان]

لا يمكن أن تفهم إلاّ:

- باعتماد المستوى الإعرابي التركيبي في علاقة الفعل بالفاعل وعلاقة العمل التي تقتضي مواضع نحوية مجردة وهي مواضع الرفع والمرفوع وما ينجرّ عنها من حالات إعرابية تعيّن بعلامات الإعراب هذا دون البحث عمّا يوجد من مكونات تكون موجودة بالقوة قبل بناء الجملة .
- باعتماد المستوى الصرفي ، فصيغة "تفاعل" التي يُبنى عليها الفعل مجرداً تقتضي في أصل البناء أن يكون الفاعل متعدّداً فلا يمكن أن نقول تخاصم الرجل ، إلاّ إذا أردناه بما يحقق مقولة الجمع [تخاصم الرجل وقومه] . إذن اقتضت الصيغة في أصل وضعها أن يخضع الفاعل لمقولة العدد التي تتحقق تصريفاً بالصيغة أو تركيباً بالعطف .

(١) الشريف محمد صلاح الدين : الشرط والإنشاء النحوي للكون .

- باعتماد المستوى المعجمي : فدلالة الجذر " (خ، ص، م) " تفترض انتقاء دلائل يكون الفاعل المتصل بالفعل حاملاً لمجموعة من السمات التمييزية أهمها أن يكون ، [حيًا، عاقلاً ، متحرّكاً ...]. فإذا اخترق الفاعل هذه السمات وقلنا [تخاصم الحجر] أو [تخاصم الشجر] كان الخطأ. والخطأ نوعان ، خطأ مرفوض يقتضي إصلاح البنية وخطأ مقبول بل مرغوب فيه وهو الذي يدخلنا عالم البلاغة من باب الاستعارة.

وقبل كلّ هذا لا بدّ من وجود بنية صوتية تتحقق بها الأبنية لفظاً.

نلاحظ إذن كيف تتحرّك الأبنية ضمن هذه المستويات التي تبدو في الظاهر مختلفة مستقلة في اتجاهات متداخلة مترابطة لتنتج لنا " كلاماً مستقيماً ذا فائدة".

من هنا جاءت ضرورة الأخذ بالدلالة الكبرى لمفهوم النحو وهي الدلالة الأولى البسيطة التي اعتمدها نحائنا الأوائل . هذه الضرورة فرضت علينا هذه القراءة ، وهي قراءة تنسجم مع الاتجاهات اللسانية في معالجة الظاهرة اللغوية. وما التمثيلات المختلفة التي نجدها مع تشومسكي أو مع جاكندوف في تصوّرهم للنحو إلا دليلاً على مدى الانسجام بين التصورات.

لقد اقتصرنا في هذا العمل على تقديم مفهوم واحد وهو مفهوم "النحو" لنستدلّ على أثر إعادة النظر في المفاهيم التراثية في قراءة مغايرة للتراث تراعي الثراء الحقيقي فيه وتنسجم مع التوجهات النظرية الكبرى في البحث المعاصر. ولكن الأمر يتعلق بمجموعة كبرى من المفاهيم المركزية في التراث إذا أعدنا النظر فيها قد تفتح أمامنا سبلاً جديدة في المقاربة .

٤- وحدة الموضوع في الدراسة اللسانية

انطلاقاً من توسيعنا لدائرة النظر في النحو وجب تغيير النظر إليه من اعتباره معرفة تشغل على لسان مخصوص لتقومه إلى علم ينظر "في المعاني العامة التي لا تكون فارسية ولا هندية". ولا يكون ذلك إلا من خلال اللفظ فاللفظ هو الوسيلة الوحيدة التي نشغل عليها.^(١)

هذه الفكرة مركزية في البحث اللساني وقد أشار إليها هيغل "فنحن لا نفكر إلا داخل الكلمات ولا ثقة لنا في أفكارنا المحددة والحقيقية إلا حينما نضفي عليها طابع الموضوعية ونميزها عن إسقاطاتنا الذاتية ونسجلها في شكل خارجي يحتوي أيضاً على خاصية الفعالية الداخلية الأكثر سموًا. إنّ الشكل عبارة صوت متصل أو كلمة تعطينا بمفردها وجوداً يتحد فيه الداخل بالخارج في صورة بديعة"^(٢).

(١) التوحدي ، الإمتاع والمؤانسة ص ١١٦ .

(٢) فلكس كان ، فلسفة الروح سيكولوجية الفكر النظري .

والأمر نفسه يشير إليه مورلوبنتي حين يرى " أن الفكر لا وجود له خارج العالم وبعيداً عن الكلمات " (١) .

فالموضوع الذي يدرسه هذا العلم هو اللفظ والمعنى والعلاقة الرابطة بينهما. "و اللفظ أمر لا بدّ منه حتى تكون اللغة" (٢). ومهما تنوّعت الدراسات للابتعاد عن اللفظ بوسائل مختلفة منها اعتماد الرموز الرياضية أو المنطقية في العلوم الصحيحة أو في البحث عن المعاني الضمنية فلا بدّ لها أن تنطلق من اللفظ.

وإن كنّا نرفض من يعالج اللفظ مع إهمال المعنى كما ساد في الدراسات البنيوية أو في الدراسات الشكلية للمعنى، " فإنه من المستحيل أن يعالج المعنى بدون لفظ " (ن م).

نجد هذه الفكرة أيضاً عند تشومسكي في منوال النظرية المعيارية الموسّعة حين اعتبر البنية العميقة والبنية السطحية هما اللتان تختزلان المعنى اعتماداً على مجموعة من النُقول بينهما (٣).

مهما يكن من أمر فالنحو مداره اللغة ، واللغة لا تكون إلا بمكوّنيها المعنى واللفظ . أمّا المعنى فمهما تجرّد فلا بدّ من تعيينه بشيء يدلّ عليه لفظاً أو ما عدّ من قبيله كالرمز أو الإشارة . وتبقى وظيفة اللفظ هي إخراج هذا المعنى المتصور الذي يختلج في أذهان البشر إلى الواقع المادّي المحسوس الخارجي وعليه فلا يمكن لنا في معالجة اللغة أن نتحدّث عن معنى دون لفظ . هذه الفكرة أساسية وضرورية ونحن نعالج التراث النحوي.

عالج النحاة - البلاغيون اللغة ولم تكن معالجتهم لها بالنظر في المعاني مباشرة بل كان بالنظر إلى اللفظ ، فهي الوسيلة المادية الوحيدة الكفيلة بالوصول إلى إنشاء المعنى ولم يكن لهم في ذلك خيار. وما أنجزه النحاة العرب سبقهم إليه الهنود واليونانيون وأنجزه بعدهم الأوروبيون والأمريكان.

فكلّ الأفكار التي عالجتها هذا المشترك في اللغة اعتنت باللفظ من زوايا مختلفة. من هذا المنطلق يجب أن يدرك الدّارس للتراث أنّه لا بدّ أنّه سيجد هذا المشترك العام وإن ظنّ أنّه يعالج لساناً مخصوصاً هو اللسان العربي.

وهو ما يشير إليه التوحيد بصورة واضحة عندما يتحدّث عن الألفاظ فيقول " اعلم أنّ لغة من اللغات لا تطابق لغة أخرى من جميع جهاتها بحدود صفاتها في أسمائها وأفعالها وحروفها " (ص ١١٦) ، ولكنّ الفارابي يرى أنّ " للألفاظ أحوالاً تشترك فيها أحوال جميع الأمم ، مثل إن الألفاظ منها مفردة ومنها مركّبة " (الفارابي ص ١٨) .

(1) Merleau Ponty ، Phénoménologie De La Perception .

(2) الشريف ، الشرط والإنشاء النحوي للكون ص ٥١ .

(3) Chomsky N., deep structure surface structure and semantic Interpretation

هذه الملاحظة تكشف عن وعي المتقدمين بهذا التصور العام في معالجتهم للفظ، فإذا كان من المسلم به أنَّ المعاني المحددة مشتركة بين الخلق، ولا يمكن لأحد أن ينظر في ذلك فإنَّ الألفاظ المعبرة عن الألسن قد تشترك أيضاً؛ لأنَّها تعبر بشكل من الأشكال عما يوجد في الفهم المركز أصلاً في الذهن.

ويبرز هذا جلياً في تقسيم الفارابي حين يرى أنَّ النطق ثلاثة أقسام "النطق الخارج وهو القول الخارج بالصوت وهو اللفظ، والنطق الدّاخل وهو القول المركز في النَّفس" (ص ١٩) وهو الحالة التي تهيأ فيها الصّورة الذهنيّة لما يقابلها من دالّ في المستوى النَّفسي. وأخيراً النطق الذي هو في النَّفس بالفطرة وهو "القدرة الأساسيّة المتطوّرة في الإنسان التي بها تميّز التمييز الخاصّ بالإنسان دون سواه من الحواسّ وهي التي بها تحصل المقولات والعلوم والصنائع بها تكون الرويّة" (الفارابي ص ٢٠/١٩).

هذا التقسيم العامّ للإنسان يجب أن يؤخذ في الاعتبار ونحن نعالج القضايا اللغويّة. وإن لم نجد تصريحاً واضحاً دقيقاً عند النّحاة بما أورده الفارابي فإنّنا نجده في ثانيا أحكامهم على أجزاء هامة مما وصلوا إليه ولكن بصورة لسانيّة مطبقة على اللغة حسب مستوياتها المختلفة.

هذا التقسيم هو الذي نجده اليوم في الاتجاهات اللسانيّة الحديثة من تقسيم لمستويات اللغة عند الإنسان ومن بحث عن أسس عرفانيّة إدراكيّة متحكّمة في إنتاج اللغة.

نخلص ممّا تقدّم إلى أنّه إجرائياً ومهما برهن المختصّون النَّفسيّون على وجود معنى في النَّفس ومهما دافع أصحاب التوجّهات العرفانيّة العصبيّة على إمكانيّة التقاط المعرفي الذهني، فإنّ المعنى يستحيل أن يكون خارج اللفظ "لأنّ اللغة تحتاج إلى اللفظ بدءاً بوسم نفسها وأنّ اللغة في جوهرها معنى موسوم باللفظ"^(١).

هذه النتيجة تجعلنا أمام حقيقة موضوعيّة تاريخيّة: لم تكن أوّل من صنع "النحو" ولن نكون آخر من صنعه ونحن في صناعته متجهون إلى اللفظ ضرورة بحثاً عن المعاني المجردة عبر الزمان والمكان واستخراجاً للبنى الفكريّة المتحكّمة في بناء هذه اللغة من وجهيها "الألفاظ من حيث هي دالّة على المعقولات من حيث هي تدلّ عليها الألفاظ" (الفارابي ص ١٧). وما ينتجه الفكر اليوم في هذا المجال سيتقاطع بالضرورة مع ما أنتجه الفكر يوماً ما في تراثنا.

ولكن هل أنّ مهمّة الباحث في التراث اليوم هو البحث عن هذه التقاطعات الموجودة هنا وهناك بين الحديث والقديم؟

هنا نقف على أخطر مشكلة قد تواجه الباحث في الأفكار التراثيّة بمقاربة معاصرة. وهي مشكلة الإسقاط المباشر.

(١) الشريف، الشرط والإنشاء النحوي للكون ص ٥٢.

٥- الإسقاط ونتائجه:

تعتبر مشكلة الإسقاط التي نراها اليوم منتشرة في كثير من مجالات البحث في التراث من المشاكل الحقيقية في البحث العلمي عندنا . والشعار العام الذي تتخذه هذه المشكلة هو "نحن كنا الأسبق" ، ولعلنا لا نحتاج إلى تفصيل دقيق للقول في هذه الظاهرة فحسبنا أن نتصفح آية دراسة مقارنة في بعض العلوم المختصة كعلم الطب أو الفيزياء البصرية أو الرياضيات حتى ندرك حضور هذه الفكرة وخطورة هذا الرأي .

ليس المهم في نظرنا البحث عن التقاطعات بين القديم والحديث مجرد ردّ تقدمهم العلمي إلى أسبقية تاريخية لنا عليهم بحثاً لنا عن موقع جديد علمي. ولكن أهمية البحث في هذه التقاطعات تبرز في مستويين :

- مستوي يتعلق بتاريخ العلم .

- ومستوى يتعلق بالعلم ذاته.

أما ما يتعلق بتاريخ التفكير النحوي ، فلا يمكن لتاريخ العلوم أن يكون من خارج العلم ذاته كما هو الحال مع تاريخ النحو مثلاً. فتاريخ النحو إلى اليوم لم يكتبه نخاة أو باحثون في النحو بل كتبه أصحاب الطبقات والتقطه مؤرخون من خارج الاختصاص ، لأنّ التاريخ للعلم لا يكون من خارجه بل يجب أن يكون من داخله. فلو لم نعرف مثلاً أنّ سيبويه مثل النقطة الأخيرة في المرحلة الأولى وهي مرحلة التأسيس لما استطعنا التعامل مع هذا النصّ من جهة حجمه الحقيقي. بل إنّ ما يصلنا أحياناً ممّا يقع خارج دائرة الاختصاص يقود البحث لسنوات طوال ويستحيل إلى مسلمات. وللتدليل على هذه الفكرة نذكر ما انتهى إلينا من قضية الصراع بين مدرستي البصرة والكوفة. وقد أخذت هذه الفكرة باعتبارها مسلمة فذهبت مجموعة هامة^(١) من الدراسات إلى أنّ الاختلاف بين المدرستين قد كوّن نحوين مختلفين واتفق أغلبهم على أن مدرسة الكوفة قامت على الاتساع في السماع و الأخذ في الروايات عن العرب في حين تطور النحو البصري ضمن منهج يضيق السماع ولا يقبل إلا ما توفرت فيه شروط الفصاحة. لذلك غلب على منهجهم الجانب المنطقي العقلي .

مثل هذا الرأي السائد استند في الأصل إلى كتب الطبقات وقد استدلت الباحثة "القنوني" اعتماداً على النظر في مجموعة من المناويل التفسيرية المختلفة في التراث النحوي من داخل النصوص إلى أنّ "منوال سيبويه والمبرد وابن السراج يصدر عن نسق نحوي واحد متطور ... وأساسه القوي يكمن في البحث عن عدد قليل من الأبنية المجردة

(١) أبو المكارم علي : تاريخ النحو العربي .

- الحلواني محمد خير ، الخلاف النحوي بين البصريين والكوفيين و كتاب الإنصاف .

- شوقي ضيف ، المدارس النحوية .

- المخزومي مهدي ، مدرسة الكوفة ومنهجها في دراسة اللغة والنحو.

القادرة على استيعاب أكبر عدد من الأبنية المنجزة ولما كانت دراستهم للمعنى أهم فقد دفعهم هذا إلى إهمال اللفظ في حين قدّم الكوفيون تفسيراً للإعراب يرى أسبقية اللفظ على المعنى^(١).

إذن من خلال استدلال عميق خلصت الباحثة إلى أننا أمام مقاربات مختلفة للظاهرة الواحدة ولسنا أمام ما تناقلته كتب الأخبار من صراع مرير بين مدرستين كانت علامته الكبرى موت سيبويه كمداً من مناظرة الكسائي .

إذن فنحن أمام تفسيرين مختلفين لظاهرة واحدة . وهو ما نجده اليوم بين الاتجاهات اللسانية المختلفة بل في صلب الاتجاه الواحد أحياناً . وما وقع في المدرسة التوليدية من تطور يقيم الدليل على ما ذهبنا إليه . وهذا الاختلاف واقع في اللسانيات كما هو واقع في العلوم عامة لذلك فإنّ النظر إلى الاختلاف من هذه الزاوية يعطينا نتائج مخالفة عما استقرّ عن تاريخ العلم من خارجه . وهنا نبين أهمية البحث عن تقاطعات كبرى بين القديم والحديث . هذا ما تعلق بتاريخ العلم .

أما ما يتعلق بالعلم فإنّ النظر إلى التراث يجب أن يكون بالنظر في الحدوس الأولى عند النّحاة وما تلعبه الحدوس من أهمية في تأسيس العلوم . فكيف ذلك ؟

٦- الحدس النحوي:

يتميّز البحث في اللغة عن بقية العلوم في نقطة فارقة . فكلّ العلوم مهما أوهمت بدرجة التجريد والتعقد لا تعدو أنّها تصف شيئاً باعتماد اللغة .

ويكفي أن نورد للمعترض على هذا الرأي مثال الطبيب الذي يصف مرضاً ما باعتماد اللغة وعالم الحيوان يفعل فعله . وقد يُظنّ للوهلة الأولى أنّ ما يعتمد في الرياضيات أو البرامج الحوسبية هو شيء مخصوص يجاوز اللغة . ولكن بمجرد النظر إليها من زاوية لسانية نكتشف أنّ المعادلة الرياضية $(1+2X=12)$ ، ليست إلا جملة لسانية مكتملة الأركان وترجمتها اللفظية كالآتي :

[أضفنا الواحد إلى الاثنين وضربنا حاصلهما في أربعة فكان الحاصل اثني عشر]

فالمعادلة السابقة وكلّ معادلة مهما بدت غريبة الرّموز لا يمكن أن ننجزها إلا لفظاً.

هذا الفصل الواضح بين العلوم المختلفة وأداة وصفها يضيع مع البحث اللغوي. "فاللغة تصف ذاتها بذاتها".

(١) القنوني ، قضايا المنوال والتناسق النظري ، ص ٣٦٣ .

انتبه المناطقة واللسانيون إلى هذه المشكلة وقد حاولوا البحث عن حلول لها . وقد دعا رومان جاكسون^(١) والشكلانيون الروس إلى ضرورة التمييز بين اللغة الواصفة واللغة الموصوفة (Métalangage) في الكتابة أو الترميم ؛ لذلك غالباً ما نجد نمطين من الكتابة في درج الجملة الواحدة من صنف لاحتلّ الاسم الأول "زيد" موضع الابتداء في جملة زيد ناجح ، واحتلّ ناجح الموضوع الثاني الدال على الإخبار I بل إنّنا نجد من اللسانيين من حاول مقولتها وشكلتها .

لسنا هنا بصدد البحث عن مدى صواب الفكرة من عدمه ولكننا أشرنا إلى هذه الظاهرة لأنّها تتعلق بمسئمة هذه اللغة وهو الواصف لها. فأنّ تصف اللغة نفسها بنفسها يعني أنّها " تكشف قواعدها باستعمال قواعدها ، وتستنبط دلالتها بما فيها من دلالات"^(٢).

هذه العملية قد تمكّنا من التقاط الحدوس الأولى التي نفع عليها عند المتكلمين بها أو المفكرين فيها ولكن شريطة " أن يكون قد أقبل عليها وليس في ثقافته قيل وقال فيها " (ن م).

الحدس هو "الحكم أو المعنى أو الفكرة التي يصل الشخص"^(٣). ويتميّز هذا التفكير بأنّه يقوم على الإدراك المباشر والمفاجئ دون معرفة مستمّدة من عمليّات التفكير الاستدلالي سواء كان الاستدلال الاستنتاجي Deductive أو الاستدلال الاستقرائي Inductive .

ويعتبر البحث في علاقة الحدسي بالعلمي من المباحث الأساسية في العلوم العرفانية اليوم.

ومن أغرب الشواهد في التاريخ العلمي على الحدوس العلمية هي "معادلة فرما Fermat الرياضية فالحدوس قد نجدها في كلّ العلوم حتى تلك التي وضعت المنطق الرياضي شعارها الكبير. ولكن ماهي علاقة الحدس بالفكر اللغوي ؟

بدأت الإشارات الأولى إلى هذه الطبيعة المجردة جدّاً للفكر اللغوي إلى الرّسالة الأفلاطونية السّابعة "فبعد إثبات الكلمة والحدّ والمثال باعتبارها درجات ثلاثاً في الإمساك بالشيء ، يقدر أفلاطون أنّ المضاف الأعلى في ذلك هو الارتقاء إلى أصول الموجودات"^(٤).

(1) Jakobson Roman ، Essais De Linguistique Générale .

(٢) الشريف ، الشرط والإنشاء النحوي للكون ص ١١٨٢ .

(٣) خليفة عبد اللطيف محمد ، الحدس والإبداع ص ١٦ .

(٤) صالح الكشو ، مدخل في اللسانيات ص ٣٠ .

ويقرّر في الإطار ذاته ، أنّ "الكلمة تحتلّ في بناء المعرفة الجدليّة مركزاً لا ينازعها فيه أيّ عنصر آخر ، وإنّ عدم استقرار معانيها هو الذي يحث أهل الفلسفة على التطلع إلى التركيز المطلق للمفاهيم المجردة"

البحث في هذا المجرّد المتعالي عرف خطوة أخرى مع البحث الذي أجراه أرسطو باعتماد المقولات المنطقيّة العامّة التي تداخل فيها اللغوي مع المنطقي.

هذه الفكرة القديمة عادت بقوة مع النّحو التوليدي فقد سعى هذا الاتجاه منذ البداية إلى البحث عن هذه الملكة الكامنة في الإنسان وهي التي وسمها تشومسكي بالنّحو الكلّي UG ، وهي ملكة فطريّة يحتكم إليها المتكلّم المثالي مطلقاً.

من هذه الزاوية يصبح للحدس دوران مركزيّان لتكلم اللغة والمفكر فيها :

- فهذا الحدس مركوز في الذات المتكلمة مطلقاً دون تمييز.
- وهو مُنتجٌ أساسي للفرضيّات الخاصّة والعامّة التي يعتمدها من يشتغل على اللغة ، هذه الفرضيّات قد تكون واضحة كما هو الشأن في اللسانيّات المعاصرة وقد تكون مبثوثة بين ثنايا الكلام الذي يكشف عن الفكر بالنسبة إلى القدامى.
- هذه الفكرة مركزية في الاتجاهات اللسانية المعاصرة بل إنّ " حدس المتكلم يشكل الدليل الوحيد ، الذي يستعمله النحاة التوليديون بشكل متزايد"^(١).

ولكن متى يمكن لنا أن نتحدّث عن حدس أصيل قويّ؟

من شروط الحدس العلمي أن لا يكون مستنداً إلى نظريّة مسيطرة أو إلى أفكار مسبقة . لذلك يرى الشريف أنّه من الأوّل أن نبحت عن "مخبرين يخبروننا عن أهمّ المفاهيم التي يخرجها أوّل استعمال للغة في وصف اللغة ، قبل أن تكثف المعارف وانحجاب الرّؤية".

هنا تظهر لنا قيمة "نادرة" في النظر إلى التراث النحوي القديم ، فكلّ الإشارات تدلّ على أنّ التفكير النحوي من بدايته وإلى حدود ظهور كتاب سيبويه لم ينظر في اللغة "بفلسفة سابقة ولا حكمة عميقة غير حكمة المتكلّم في اللغة والسائل لأصحابها فيها لما في ذهنه منها"^(٢).

(١) ماثيوز ، اللغة مقدرة عقلية .

(٢) الشريف الشرط والإنشاء النحوي ص ١١٨٣ .

و إذا قمنا باستعراض سريع للمؤسسين الأوائل للنحو نجد عبد الله بن أبي إسحاق الحضرمي "هو أول من بعج النحو وسنّ القياس وشرح العلل"^(١)، لم يكن قياسه "قياساً أرسطياً ولا أفلاطونياً وإنما كان قياس فطرة وعقل"^(٢).

وأما أبو عمر بن العلاء فقد كان يتمتع باطلاع واسع باللغة العربية استعمالاً وحفظاً وقد أغنته عن التوسع في القياس فاكتفى في اختيار الأفصح باعتماد نصّ التنزيل ، والقياس الأفصح في تصوّره "وهم سكّان السروات من الجبال المطلّة على تهامة وهي هذيل وثقيف وأزد شنوة وعليها تميم وسفلى قيس"^(٣).

لقد نظر أبو العلاء إلى النحو "باعتماد على إحساسه اللغوي المدعم من طرف استعمال من يثق بعريّتهم"^(٤).

ولم يختلف الأمر كثيراً مع من هيا أسباب نشوء "الكتاب" وهم عيسى بن معمر الثقفي ويونس بن حبيب الضبي والأخفش الكبير والخليل ابن أحمد الفراهيدي^(٥)

ولعل ما جاء في الخبر المنقول عن الخليل يعتبر دليلاً واضحاً على أنّ النحاة المؤسسين قد فهموا اللغة دون سابق حكمة سيطرت على تصوراتهم بل كانت نتيجة نظرهم في اللغة باللغة "فقد سئل الخليل عن بن أحمد عن العلل التي يعتل بها في النحو فقل له عن العرب أخذتها أم اخترعتها من نفسك ؟ فقال إن العرب نطقت على سجيّتها وطباعها وعرفت مواقع كلامها وقامت في عقولها علله وإن لم ينقل ذلك عنها .وعللت أنا بما عندي انه علة لما عللته منه .فإن أكن أصبت العلة فهو الذي التمسست .و إن يكن هناك علة غير ما ذكرت فالذي ذكرته محتمل أن يكون علة له."^{(٦) (٧)}.

هذا النص دليل على أنّ الخليل يرى اللغة مباشرة ويبحث عن تلك الملكات الفطرية التي جهز بها المتكلم .وما ندعو إليه اليوم هو إتباع لغة واصف وصف اللغة دون سابق كلام ينظر في متكلم تكلم على سجيّته .

الاستقراء السريع لهذه الأسماء يكشف أنهم يمثلون مع سيبويه الحدوس الأولى التي لا يمكن العثور عليها عند غيرهم وهو ما دفع الشريف إلى " أنّه إن لم يكن في التراث من سبب يدعو إلى النظر فيه غير هذا فهو سبب كاف للانكباب عليه و النظر فيه "^(٨).

(١) الزبيدي ، طبقات النحو ص ٣١ .

(٢) ولد أباه محمد المختار ، تاريخ النحو العربي في المشرق والمغرب ص ٥٦ .

(٣) السيوطي ، المزهري في علوم اللغة وأنواعها ج ٢ ص ٤٨٣ .

(٤) ولد أباه ، تاريخ النحو العربي ص ٦١ .

(٥) أبي الطيب اللغوي ، مراتب النحويين ص ٧٠ .

(٦) السيوطي ، الاقتراح ص ٩٤ - ٩٥ .

(٧) الزجاجي ، الإيضاح في علل النحو ص ٦٤ - ٦٦ .

(٨) الشريف ، الشرط والإنشاء النحوي للكون ص ١١٨٥ .

حاولنا انطلاقاً من فكرة حدسية الأفكار اللغوية عند من نظر في اللغة باللغة دون خلفية فكرية أن نكشف عن أهمية النظر في التراث و عن اعتبار هذا الثاوي في ذهن المفكر النحوي دافعا أساسياً للنظر في التراث . فدور الباحث إذن :

١ - استقصاء الحدوس الأولى في التراث الفكري اللغوي .

٢ - الرّفع من شأن التراث - من هذه الزاوية - حتى يكون متاحا للمفكر اللساني الكوني باعتباره رصيذاً إنسانياً مشتركاً وما فيه من ملاحظات ذات طابع كوني لا يقل أهمية عن معادلات الخوارزمي أو نظريات ابن الهيثم أو أفكار ابن رشد.

ولكن هل يستقيم استقصاء الحدوس دون البرهنة على صحتها ؟

نقف هنا على خطر آخر في التعامل مع التراث يقلّ عن خطورة الإسقاط النظري الذي أشرنا إليه في أوّل العمل فلاكتفاء بالبحث عن الحدوس يعتبر عملاً ناقصاً إن لم يفسّر بمنهج أثبت قوّته الإخبارية .

تعددت مناهج البحث العلمي ولكن من أهمّ هذه المناهج في البحث اللغوي وهو المنهج الافتراضي الاستنتاجي *hypothetico-deductives*، وهو منهج علمي يعتمد فيه جملة من الاستدلالات المنطقية ينتقل بمقتضاها من العامّ إلى الخاص. وينطلق الباحث في هذا المنهج من فرضيات تستند إلى جملة من المقدمات .ومن المقدمات ما يكون مبنياً على حدوس بسيطة . ويقوم خلال عمله بالاستدلال لها أو عليها . والنتائج التي يتوصل اليها الباحث تكون عادة مُضمّنة في المقدمات لذلك تعتبر نتائج في هذا المنهج أخص من مقدماته .

٧- حدس "الدائرة" في التراث :

تقديم الشروط النظرية أبسط من تطبيقها وحتى لا يكون كلامنا ضرباً من وضع الشروط العامة دون تقديم الأمثلة المصدقة لها نقدّم مثلاً على حدس واحد من الحدوس المبثوثة هنا وهناك التي مازالت تنتظر الباحثين حتى نخرجها من مظانها ونشتغل عليها .

مدار الحدس الذي انطلق مما لاحظته "الشريف" (ص١١٨٤/١١٨٥) وهو يبحث في التراث في سنوات السبعينات . فقد انتبه إلى فكرة ضمنية لا يصريحُ بها ولكنها حاضرة بقوة ومفاده "تلبّسُ الخليل بمفهوم الدائرة" فقد بحث عنها في الإيقاع فكانت محوره الشعرية قائمة عليها . وبحث عنها في الجذور فكانت التقليلات المختلفة صورة منها. ونراها في أجوبته عن أسئلة سيبويه التي ينقلها في الكتاب فكلما سأله عن بنية نحوية أجابه بأخرى وكأنه كما يقول الشريف "أراد أن يؤلف بين الجمل كما ألف بين الجذور والأصوات من قبل " .

هذه الملاحظة التي التقطها الشريف اعتبرها ضرباً من الحدس المركّز في ذهن صاحبه . تجاوز مجرد الملاحظة لتصبح فرضية عمل صاغها وفق السؤال التالي : " أمنَ الضروريّ أن نعتقد مثل دي سوسير أن اللغة خطيّة " وماذا يكون لو تصوّرناها دائرية " (ص ١١٨٤). اختبر "الشريف" هذه الفرضية في مستويات اللغة الدقيقة فانتهى إلى أفكار مختلفة من بينها "القول بأن البنية النحوية متحركة غير ثابتة وهي تتحرك في خط دائري وفقاً لبنيتها الدائرية " وتتولد الأبنية بفضل قواعد الدور التكراري التي تقوم على تكرار العلاقات المجردة جداً هي علاقات الحدثة ، فتتولد منها البنية الاشتقاق والإعراب ، وبفضل التعامل بينهما تكون هذه البنية قابلة للإنجاز في مقام تداولي " (ن م ص ١١٩١).

ليست هذه الفرضية إلا مثلاً على حدس أولي بسيط مركّز في اللغة استعمله متكلم والتقطة باحث يؤمن بأنّ اللغة تبقى الخلاصة العليا لحركة العقل الإنساني في التاريخ " (ن م ص ١١٩٥). واعتبره أساساً نظرياً مكّنه من إنشاء نظرية في اللغة وهي النظرية الموسومة " بالشرط والإنشاء النحوي للكون " وبعض منها كان معتمداً على هذا الحدس وغيرها من الحدوس التي لا يسمح المقام باستعراضها .

هذا الحدس المبتوث بين الخليل وسيبويه التقطه الشريف واعتمده افتراضاً للعمل واستدللاً على صحته في مستويات مختلفة من أسسه النحوية ^(١).

لا يتسنى التقاط هذه الحدوس إلا إذا قرأنا النصوص التراثية بأنفسنا بصورة مباشرة .وهنا نصل إلى الشرط الأخير من الشروط العامة التي حاولنا تقديمها في هذا العمل .

٨- القراء المسيطرة وتحديات قراءة النصوص مباشرة :

من التقاليد التي سيطرت لفترة طويلة في مقارنة التراث اللغوي الاعتماد على التصورات العامة حول نص أو عن مفكر. هذه الفكرة تُنقل فتستحيل حقيقة تضعنا أمام مشكلتين :

- المشكلة الأولى : استقرار قراءة واحدة مسيطرة تصبح قانوناً وتصبح مخالفتها تحدياً للباحث.

- المشكلة الثانية : إضاعة ما في هذه النصوص من ثراء عبّرنا عنه سابقاً بالحدوس الأولى .

(١) كان لفكرة دائرية البنية النحوية أثرها في عدد هام من الأعمال نذكر منها :

ابن صوف مجدي : الأبنية المركبة بأدوات الشرط وعلاقتها بالأبنية المشابهة لها عند سيبويه .

المخوت شكري : دائرة الأعمال اللغوية .

سامية الدنكير : الأبنية المركبة بالموصلات الحرفية و علاقتها بالأبنية المشابهة .

للاستدلال على خطورة هذا المنهج ما وجدناه ونحن ندرس نصاً من أهم النصوص التراثية^(١) وهو "مفتاح العلوم" لسراج الدين يوسف بن أبي بكر محمد بن علي أبي يعقوب السكاكي الخوارزمي (٥٥٥ هـ - ٦٢٦ هـ)^(٢).

لم يلق هذا المصنف من البحث ما هو حقيق به، إذ على جمعه بين علوم لسانية مختلفة ومتعددة وهي علم الصرف، ويضمّ عنده، علم الأصوات وعلم الاشتقاق وعلم النحو وعلم المعاني وعلم البيان وعلم الاستدلال، فإنه لم تقع معالجته في ذاته باعتباره نصاً واحداً يحركه تصوّر نظري واحد، بل وقع اقتطاع الجزء المعنوي بعلم المعاني والبيان ليقوم هذا الجزء مقام الكتاب بأجزائه المختلفة، وليُختزل مفتاح العلوم في قسمه الثالث المبني على هذين العلمين، بل وليضرب صفحاً عن النص الأصلي في جزئه المختزل وتحلّ محله التلاخيص والشروح التي نالت شهرة فاقت أحياناً شهرة مفتاح العلوم نفسه.

قراءتنا المباشرة لنص المفتاح دفعتنا إلى مقارنة هذا المصنف اعتماداً على كل أقسامه، محالفين بذلك كل من اقتصر في معالجة هذا النص على قسمه الثالث، اعتماداً على تلخيصه لا اعتماداً على النص ذاته وأخذاً بالآراء السائدة عن المفتاح باعتباره نصاً في المعاني والبيان والبدیع. وقد قدّمنا الاستدلالات المختلفة على ضرورة قراءة المفتاح كما وضعه صاحبه لا كما ساد عنه بفعل الملخصات والشروح.

وقد اقتضى منّا هذا الأمر قراءة المفتاح من داخله. فاعتمدنا على الجمل الأصول فيه وهي الجمل النظرية التي تعبّر عن وعي السكاكي بمفهوم التمام النظري القائم بين المنظومات اللسانية المختلفة المنضوية تحت ما وسمه - "بـعلم الأدب".

وهذه الجمل على قلّتها، وغموض المفاهيم المستعملة فيها أحياناً، وتشبّثها في ثنایا التفاصيل الدقيقة، مثلت لنا الخيط النظري الرفيع الذي يقوم عليه انتظام كل التصوّرات في المفتاح.

صور هذا الانتظام تتجلّى في الجمل "التطبيقية" التي تحمل كمّاً هائلاً من القوانين الصوتية والصرفية والنحوية والبيانية والنحوية والمنطقية.

هذه القواعد هي التي دفعت من قرأ المفتاح من خارج النص بالاعتماد على الشروح أو التلاخيص إلى اعتبار أنّ الطريقة التي توسّل بها السكاكي لعرض هذا التراث التحوي والصرفي والمعنوي - وهي طريقة تقوم على التقسيم والتفصيل والتبويب والتفريع - قد أفرغت التراث اللساني العربي من قوّته النظرية. بل إنها مزقت أوصاله وزهقت روحه.

(١) ابن صوف مجدي : علم الأدب عند السكاكي .

(٢) السكاكي : مفتاح العلوم .

ولكننا انتهينا في عملنا إلى أنّ الطريقة التي أخرج عليها السكّاكي هذه المعلومات الجزئية المتعلقة بمختلف العلوم لا تقلّ أهميّة في نظرنا عن الجمل النظرية التي أوليناها عناية مخصوصة مخالفتنا للكثيرين في طريقة قراءتهم للمفتاح استتبع بدورها اختلافاً في فهم بعض المفاهيم المركزية التي استعملها السكّاكي في نصّه. ومن أهمّها مفهوم "علم الأدب" وهو العلم الذي على أساسه قام هذا المصنّف.

لا يحمل هذا العلم الدلالة الشائعة باعتباره علماً لا موضوع له، بل إنّ السكّاكي يحمله دلالة مخصوصة لا تُدرك إلا من العلوم التي تكوّنه. وهي علم الصرف بتمامه وتامه بعلم الاشتقاق ويضم أيضاً علم الأصوات وعلم النحو بتمامه، وتامه بعلم المعاني بتمامه. وتامه بعلم البيان وعلم الاستدلال. وهذا التصور ينسجم مع ما كنّا دعينا إليه من إعادة لمفهوم النحو في الفقرات السابقة.

تضمّن هذا العلم الجامع لمختلف هذه العلوم التي تشترك في معالجتها للكلام من مختلف زواياه، هو الذي شجّعنا على القول إنّ "علم الأدب" في المفتاح هو تحسّس لما يسمى عندنا اليوم بـ "علم اللسان العام". وقد ملنا في عملنا إلى هذا الرأي أكثر عندما عاجلنا تصوّر السكّاكي لمفهوم "اللسان" إذ لم نجد عنده تبلوراً واضحاً لهذا المفهوم ولعلّ هذا ما جعله يستعوض بلفظ "أدب" عن لفظ "لسان".

أقام السكّاكي هذه العلوم المختلفة على علاقة التمام. وقد مثل فيها علم النحو الذي استعمله السكّاكي بمفهومه الضيق المقتصر على الجانب الإعرابي التصريفي، الأساس الذي تقوم عليه العلوم الأخرى. فالمفرد الذي هو موضوع علم الصرف لم يوضع - حسب السكّاكي - إلا لتركّب. وهو ما أدّى إلى اقتضاء الصّرف لعلم النحو في المفتاح.

أما من جهة علاقة المعاني بالنحو فقد اعتبر السكّاكي أنّ أصل المعنى مطلقاً مترسّخ في النحو، ولذلك فإن مراتب المعاني المختلفة التي تصل إلى حدّ الإعجاز تنبني ضرورة على هذا الأساس النحوي.

سيطرة النحو على الاستدلال استتبع سيطرة النحو على البيان والاستدلال. ذلك أنّ هذين العلمين هما شعبة من شعب علم المعاني، وبما أنّ علم المعاني هو تمام للنحو فإنّ البيان والاستدلال بدورهما تمام للنحو.

إن كان الأمر بالنسبة إلى علاقة البيان بالمعاني ومنه إلى النحو واضحة. إذ البيان شعبة من المعاني ويجري منه مجرى المركّب من المفرد، لقيام المعاني على مطابقة التركيب للمعنى الواحد مع مراعاة مقتضيات الأحوال، بينما يقوم البيان على إيراد المعنى الواحد في طرق مختلفة بالزيادة عليه في وضوح الدلالة، فإنّ علاقة الاستدلال بالمعاني والبيان ومنه إلى النحو، أي بلغة أخرى ردّ الاستدلال إلى النظام اللساني اقتضى منا تتبّعاً دقيقاً.

ونكون بهذه القراءة التي تناولت نص المفتاح برمته قد خالفنا الشائع في المقاربات الفلسفية أو اللسانية التي تلحق النحو بالمنطق لادّعاء أصحاب هذه النظرة أن المنطق قادر على حلّ المشاكل اللسانية المتأتية من اللبس الحاصل في اللغة الطبيعية، خلافاً للغة المنطق الشكلية والتي تتميز - حسب هذا الرأي - بدرجة عالية من الصرامة والدقة. فقد استطعنا البرهنة من خلال المفتاح على فكرة نادرة وهي ردّ المنطق إلى النحو باعتباره جزءاً منه وهو مشروع نجد صدها عند بعض المفكرين الكبار الذي يرون اللغة تحتزن المنطق الطبيعي البسيط الذي تتجلى قوانينه في المنطق الصناعي .

فقد ردّ السكاكي المنطق إلى النظام اللساني من باب المعاني. وليدعم هذا الدخول استعمل في كامل قسم الاستدلال، مصطلحات نحوية خالصة (مبتدأ، خبر، جملة...) للتعبير عن أشكال منطقية مختلفة استقرت في التراث المنطقي العربي - منذ الترجمات الأولى لكتب أرسطو المنطقية - التعبير عنها بمصطلحات منطقية خالصة (موضوع، محمول، قضية...). فالقضية المنطقية مثلاً لا تعدو عنده أن تكون جملة عادية تحققت فيها كل الأسس النحوية من إسناد ومبتدأ وخبر وحكم بينهما نفيًا أو إثباتًا.

من هذا المنظور، استطعنا أن نفهم أحد الأسباب التي دعت السكاكي إلى البدء بعلم الأصوات، وهو موضع لم نألفه في المصنفات النحوية القديمة. فقد انطلق - عمداً - في بحثه من أقصى درجات التحقق اللفظي المتمثل في الأصوات باعتبارها تمثل الجانب المادي الفيزيائي من الكلام، منتقلاً منه إلى المعنى الأصلي المترسخ في النحو، فالمعنى المطابق لمقتضيات الأحوال في علم المعاني وعلم البيان، ومن ثمّ الانتهاء إلى المعنى الصوري المتحقق بعلم الاستدلال، ليقطع بذلك مع مناهج المناطق الذين يعتنون بالمعنى على حساب اللفظ، وهذا الموقف نقله السكاكي لنا على لسان "الكندي" في معالجته لقضايا الخبر، حين اعتبر أنّ في كلام العرب حشوا^(١).

اعتماداً على الاختزال السريع لهذه المقاربة نكشف أهمية مقارنة النصوص التراثية دون قراءة مسيطرة لها معتمدين على تصوّر جديد للمفاهيم الأساسية في التراث باحثين عن حدوس مبثوثة هنا وهناك .

فما تلتقطه أذهاننا قد يكون مختلفاً عما التقطه غيرنا كما أن ما التقطه غيرنا في زمان غير زماننا لا يمكن لنا أن نلتقطه. وتلك حال العين فما تراه جلياً قد يخفى على صاحبك فلماذا تُلزمه بأن يرى إلا ما ترى مدعيًا أنك تهديه سبيل الرشاد. فسبيل الرشاد في المعرفة هو التمهيص الذاتي المباشر بالاستعانة بهذه الأدوات المنهجية الضرورية التي أشرنا إليها في متن العمل .

(١) المفتاح ص ١٨ .

الخاتمة

انطلقنا في هذا العمل من تحديد موقع التراث اللغوي مقارنة بغيره من الإرث الفكري العربي الإسلامي ، وقد بينا كيف يمكن لنا أن نعيد البحث اللغوي - اللساني العربي إلى حركة الفكر البشري اعتماداً - في جزء منه العمل - على هذا التراث . ولا يمكن أن يتحقق الاستغلال الجيد للتراث إلا بجملة من الشروط الضرورية في قراءته . وقد اختزلنا هذه الشروط في ضرورة إيمان الباحث أنه يعالج ظاهرة مشتركة بين كل البشر في الزمان والمكان، إنها "اللغة" فما قيل فيها منذ ألف سنة قد يكون مفيداً. فالأفكار لا تسير في صورة موازية لحركة الزمن التاريخي ولو كان الأمر كذلك لضرباً صفحاً عن كل فكرة سابقة لزماننا .

النظر في الأفكار السابقة يقتضي منا إعادة فهم لبعض المفاهيم المركزية في البحث اللغوي يكون منها، لا يتجاوزها ولكنه يستغلها استغلالاً جديداً. ويتدعم هذا الأمر بالبحث عن الحدوس الأولى وقد أشرنا إلى أنّ البحث عنها يمثل كنزاً معرفياً على الباحث استخراجاً. ولا يكون التعامل مع التراث النحوي باعتماد مناهج نظرية قوية وقد اقترحنا المنهج الافتراضي الاستنباطي الذي أثبت نجاعته النظرية في البحوث اللسانية ، ولا يكون ذلك إلا بالنظر المباشر في النصوص لا الاعتماد على قراءات سابقة بأفكار مسبقة .

المراجع :

- أبو الطيب اللغوي ، عبد الواحد بن علي الحلبي . مراتب النحويين . تحقيق : محمد أبي الفضل إبراهيم ، مصر : مطبعة دار النهضة ، ١٩٥٥ م.
- أبو المكارم ، علي . تاريخ النحو العربي . مصر : القاهرة الحديثة للطباعة ، ١٩٧١ م .
- أورفييه ، ميشال . البحث عن دي سوسير من جديد . ترجمة وتقديم : محمد خير محمود الرفاعي ، ليبيا ، دار الكتاب الجديد المتحدة ، ٢٠٠٩ م .
- أبو دية ، محرز . قراءات في عتبات الكتاب . تونس : كلية الآداب والفنون والإنسانيات بجامعة منوبة ، ٢٠١٢ م .
- ابن صوف ، مجدي . الأبنية المركبة بأدوات الشرط وعلاقتها بالأبنية المشابهة لها عند سيويه . تونس : كلية الآداب منوبة ، ١٩٩٨ م .
- ابن صوف ، مجدي . علم الأدب عند السكاكي : بحث في انتظام التصورات اللسانية في مفتاح العلوم . تونس : دار مسكيلاني للنشر ، ٢٠١٠ م .
- تشومسكي ، نعوم . كتاب اللغة والمسؤولية . ترجمة : حسام البهنساوي ، مصر : مكتبة زهراء الشرق القاهرة ، ط الثانية ، ٢٠٠٥ م .
- الحلواني ، محمد خير . الخلاف النحوي بين البصريين والكوفيين في كتاب الإنصاف . حلب : دار العلم العربي ، (د.ت).
- خليفة ، عبد اللطيف محمد . الحدس والإبداع . القاهرة مصر : دار غريب للنشر والتوزيع ، ٢٠٠٠ م .

- الدنكير، سامية. الأبنية المركبة بالموصلات الحرفية وعلاقتها بالأبنية المشابهة. تونس : كلية الآداب منوبة ، ٢٠٠٠ م .
- روي ، هاريس وتولبت ، جي تايلر . أعلام الفكر الغربي ، التقليد الغربي من سقراط إلى دي سوسير . ترجمة : أحمد شاكر الكلاّبي ، ليبيا ، دار الكتاب الجديدة ط الأولى ، ٢٠٠٤ م.
- الزبيدي ، محمد بن الحسن الأندلسي. طبقات النحو. تحقيق : محمد أبو الفضل ، مطبعة السعادة .
- الزجاجي ، عبد الرحمان بن إسحاق. الإيضاح في علل النحو. تحقيق : مازن المبارك ، مكتبة دار العربية ، ١٩٥٩ م .
- السكاكي ، يوسف بن محمد . مفتاح العلوم . تحقيق : نعيم زرزور ، دار الكتب العلمية ، ط الأولى ، ١٩٨٣ م .
- السيوطي ، عبد الرحمن بن أبي بكر. المزهرة في علوم اللغة وأنواعها . تحقيق : فؤاد علي منصور ، بيروت : دار الكتب العلمية ، ١٩٨٨ م .
- الشريف ، محمد صلاح الدين . الشرط والإنشاء التّحوي للكون : بحث في الأسس البسيطة المولدة للأبنية والدلالات . تونس : جامعة منوبة ، منشورات كلية الآداب ، ٢٠٠٢ م .
- شوقي ، ضيف. المدارس النحوية . مصر : دار المعارف ، ط السابعة ١٩٦٨ م .
- الكان ، فلّكس . فلسفة الروح سيكولوجية الفكر النظري . ١٩٤٥ م .
- الفارابي ، محمد بن محمد . إحصاء العلوم . القاهرة : دار الفكر العربي.
- القنوني ، منيرة . قضايا المنوال والتناسق النظري اعتماداً على مسائل الخلاف . تونس : كلية الآداب والفنون بمنوبة ، ٢٠٠٣ م .
- الكشو، صالح . مدخل في اللسانيات . تونس : الدار العربية للكتاب ، ١٩٨٥ م .
- المبخوت ، شكري . دائرة الأعمال اللغوية : مراجعات ومقترحات . ليبيا : دار الكتاب الجديد المتحدة ، ٢٠١٠ م .
- المخزومي ، مهدي . مدرسة الكوفة و منهجها في دراسة اللغة والنحو . بيروت : دار الرائد العربي ، ١٩٨٦ م . ولد أباه ، محمد المختار . تاريخ النحو العربي في المشرق والمغرب . دار الكتب العلمية ، ٢٠٠٧ م .
- Chomsky, N. **Deep Structure Surface Structure And Semantic Interpretation In Jacobson And Kawamoto** .1990.
- De Saussure, F. **Cours De Linguistique Générale**. Ed Payot, 1995.
- Hjelmslev, L .Prolégomènes A Une Théorie Du Langage. Paris : Minuit , 1971 .
- Jakobson, Roman . **Essais De Linguistique Générale** Editions De Minuit, 1963.
- Lattès , Jean-Claude . **Le Dernier Théorème De Fermat**. Hachette Littérature, 1999
- Merleau-Ponty Maurice. **Phénoménologie De La Perception** . Gallimard : 1945.

Abstract:

We attempted in this article to present a global and detailed view about the mere fundamental conditions that a researcher in the linguistic heritage must enjoy. Our aim is to get the Arabic linguistic research back to the movement of human thought, partially relying on investigating this heritage. We summarized these conditions in the fact that the researcher should believe that he/she is dealing with 'language', a common phenomenon shared by human beings in place and time. What was said about it before one thousand years ago may be interesting because ideas do not run in a parallel line with the movement of history. If that is true, we would, then, refute any former idea.

Studying former ideas necessitates the reconsidering of some central notions in linguistic research not by overstepping them but by making use of them in a novel way. This is reinforced by looking for the first intuitions that gave birth to the big hypotheses from within heritage. This happens only if we apply a hypothetico-deductives methodology which has proved its theoretical efficiency in linguistic research. The fundamental conditions are completed only by the direct reading of the texts not by relying on old explanations or interpretations tinged with preconceived ideas.

تفسير النص القرآني وتأويله بين المنهج السلفي والاتجاهات الحداثية

دراسة مقارنة بين مفهوم تفسير النص القرآني عند السلفيين

ومفهوم تأويله عند الاتجاهات الحداثية العربية

محمود أبو المعاطي أحمد عكاشة

الأستاذ المشارك في علم اللغة ، في جامعتي الدمام ودمنهور

ملخص:

يتناول الباحث تفسير النص عند المتقدمين من علماء التفسير و الأصول و ضوابطه الشرعية و اللغوية ، وعلاقته بـ"التأويل" و المقارنة بينهما ، و ضوابط التأويل عند العلماء الذين أجازوا العمل به و شروط العمل به في التفسير ، والغاية الوقوف على مقاصد النص الشرعي بالأدلة و القرائن الشرعية و اللغوية و غير اللغوية التي تثبت صحة الاستنباط و صحة الترجيح و دعائم الوجه المختار.

ويتناول الباحث أيضاً المراد بالحداثة و أتباعها من العرب ، و أسباب استخدام الاتجاه الحداثي مصطلح "التأويل" بديل مصطلح "الهرمينوطيقا" أو ترجمة له بالمفهوم الغربي للتعمية على المتلقي و لتوطينه بهذا المفهوم المحدث الدخيل ، وهو لفظ تراثي قرآني أصيل. و يبين النظرة الحداثية التي تبناها الحداثيون في التفسير الذي تجاوزوه إلي مصطلح "التأويل" الذي حُيد عن مفهومه التراثي الأصولي و التفسيري المرتهن بضوابط التفسير الشرعية و تجاوزوا فيه أيضاً الثوابت اللغوية و معهود الخطاب العربي الموروث ، فصار في الخطاب الحداثي يحتمل الأبعاد الفلسفية الغربية الحديثة ، و يحتمل أيضاً طرحاً قريباً من طروح الخطاب المذهبي الذي أقصاه عن بعض أصول التفسير(القرآن و السنة ، و الأثر ، و عرف اللغة العربية).

و البحث من مبحثين: أولهما - تفسير النص القرآني في ضوء المنهج السلفي. و الثاني - تفسير النص الديني في ضوء رؤي الاتجاهات الحداثية.

المبحث الأول. تفسير النص القرآني في ضوء المنهج السلفي

- تعريف التفسير وعلاقته بالتأويل

التفسير في اللغة : التفسير مصدر من مادة فسّر (بتشديد السين) مضعف الفعل فسّر، وهو الكشف والإبانة والإيضاح^(١)، ويتبين من كلام اللغويين أن الكشف والإبانة في المحسوس، وليس في المعنى، والأصل في المعنى الانتقال من المحسوس إلى المعقول، والمرحلة الثانية من التطور الدلالي الانتقال من المحسوس إلى المعقول والشعور.

والتفسير اصطلاحاً:

أ - تبين كلام الله، أو أنه المبين لألفاظ القرآن ومفاهيمها، ومن أصحاب هذا الرأي الماتريدي^(٢) (ت: ٣٣٣هـ) قال: "التفسير: القطع على أن المراد من اللفظ هذا، والشهادة على الله أنه عني باللفظ هذا فإن قام دليل مقطوع به فصحيح، وإلا فتفسير بالرأي، وهو المنهي عنه^(٣)، وقد نقل السيوطي عن بعض العلماء: قوم: ما وقع مبيناً في كتاب الله ومعيناً في صحيح السنة سمي تفسيراً؛ لأن معناه قد ظهر ووضح، وليس لأحد أن يتعرض إليه اجتهداً ولا غيره، بل يحمله على المعنى الذي ورد ولا يتعداه^(٤)، وهو يعول على الرواية والأثر والنقل.

(١) ارجع إلى: الفيروزآبادي، القاموس المحيط، مادة: فسّر، ج ٢ / ١١٠، وارجع إلى: جلال الدين عبد الرحمن السيوطي، الإتيقان في علوم القرآن، دار الكتاب العربي، ١٤١٤هـ، ١٩٩٩م، نوع ٧٧، ج ٢ / ٤٢٦. والبحر المحيط، أبوحيان، دار الكتب العلمية، بيروت، ج ١ / ١٣، والراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، ط الأنجلو المصرية، مادة: فسّر، ص ٦٣٦. وقال ابن منظور: "الفسر: البيان، فسّر الشيء يفسره (بالكسر ويفسره بالضم فسراً. وفسّره: أبانه. والتفسير مثله.. ثم قال: الفسر كشف الغطي، والتفسير: كشف المراد عن اللفظ المشكل. ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، مادة: فسّر، ج ٦ / ٣٦١، وقد ذهب ابن عاشور إلى أن التفسير مصدر (فسّر) - بتشديد السين - مضاعف فسّر - بتخفيفها - والتضعيف فيه ليس للتعدية بل هو للدلالة على التكثير، تنزيلاً لما يعانيه المفسر من كد الفكر لتحصل المعاني الدقيقة. ابن عاشور، التحرير، والتنوير، دار سحنون، تونس، ط ١٩٩٧م، ج ١ / ١٠.

(٢) الماتريدي: محمد بن محمود أبو منصور الماتريدي من أئمة علماء الكلام، نسبته إلى ماتريد (محلة بسمرقند)، توفي ٣٣٣هـ، ارجع إلى: خير الدين الزركلي، الأعلام، ج ٧ / ١٩. والماتريدية فرقة كلامية خاصمت المعتزلة بالدليل والحجة العقلية واللغوية.

(٣) السيوطي، الإتيقان في علوم القرآن، ج ٢ / ٤٢٦.

(٤) الإتيقان، ج ٢ / ٤٢٦.

ب - العلم بمراد الله تعالى من خلال بعض العلوم الموصلة إليه كاللغة، والصرف، والنحو، والقراءات، وغير هذا، وأشهر من تولى هذا المنهج أبو حيان النحوي الأندلسي^(١) قال معرفاً التفسير: "علم يبحث عن كيفية النطق بألفاظ القرآن، ومدلولاتها، وأحكامها الإفرادية والتركيبية، ومعانيها التي تحمل عليها حالة التركيب؛ وتتمت لذلك"^(٢). ثم بين هذا قائلاً: "فقولنا علم، هوجنس يشمل سائر العلوم، وقولنا يبحث فيه عن كيفية النطق بألفاظ القرآن، هذا هو علم القراءات، وقولنا ومدلولاتها أي: مدلولات تلك الألفاظ، وهذا هو علم اللغة الذي يحتاج إليه في هذا العلم، وقولنا وأحكامها الإفرادية والتركيبية، هذا يشمل علم التصريف، وعلم الإعراب، وعلم البيان، وعلم البديع، وقولنا ومعانيها التي تحمل عليها حالة التركيب، يشمل ما دللته عليه بالحقيقة، وما دللته عليه بالمجاز؛ فإن التركيب قد يقتضي بظاهره شيئاً، ويصد عن الحمل على الظاهر صاد فيحتاج لأجل ذلك أن يحمل على الظاهر وهو المجاز، وقولنا وتتمت لذلك، هو معرفة النسخ وسبب النزول، وقصة توضح بعض ما انبهم في القرآن"^(٣).

ج - معرفة مقاصد النصوص وأحكامها الشرعية، قال القرطبي (ت: ٦٧١هـ): هو "بيان كلام الله المبين لألفاظ القرآن ومدلولاتها"^(٤)، يريد معرفة المقاصد، وقد بين هذا قائلاً: "...بأن أكتب تعليقاً وجيزاً، يتضمن نكتاً من التفسير واللغات، والإعراب والقراءات، والرد على أهل الزيغ والضلالات، وأحاديث كثيرة شاهدة لما نذكره من الأحكام ونزول الآيات، جامعاً بين معانيهما، ومبيناً ما أشكل منهما بأقوال السلف، ومن تبعهم من الخلف"^(٥)، وقد اتبع منهج أهل الأثر أو التفسير بالمأثور الذي يفسر القرآن بالقرآن أو بالأثر الواردة عن النبي ﷺ أو عن السلف رحمهم الله^(٦)، واجتهد في تأويل المشكل بالحجة النقلية، ولم يفت فيما ليس له دليل من أثر أو مثل.

(١) أبوحيان: محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان الجبائي الإمام أثير الدين الأندلسي الشافعي النحوي (٦٥٤ - ٧٥٤هـ، وقيل توفي ٧٤٥هـ)، من مؤلفاته: البحر المحيط في تفسير القرآن، الأثير في قراءة ابن كثير، التجريد لأحكام سيبويه، ارجع إلى: هدية العارفين، إسماعيل باشا البغدادي، ج٢ / ١٥٣.

(٢) البحر المحيط، ج١ / ١٣، وتفسير ابن كثير، ج١ / ١٥، الإتيقان: ج٢ / ٤٢٦، وارجع إلى: الذهبي، التفسير والمفسرون، مكتبة وهبة، ج١ / ١٤.

(٣) البحر المحيط، ج١ / ١٣، ١٤.

(٤) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج١ / ١٠.

(٥) ارجع إلى المصدر السابق.

(٦) ارجع إلى: السنوسي، مفتاح (الدكتور)، القرطبي حياته وآثاره العلمية ومنهجه في التفسير، ص ٢٢٧.

وقد عرّف الزركشي (ت: ٧٩٤هـ) - وهو من علماء علوم القرآن - التفسير تعريفاً جامعاً بين مذاهب المفسرين، فقال إنه: "علم يفهم به كتاب الله المنزل على نبيه محمد ﷺ وبيان معانيه، واستخراج أحكامه وحكمه، علم نزول الآية وشؤونها وأقاصيصها، والأسباب النازلة فيها، ثم ترتيب مكّيها ومدنيها، ومحكمها ومتشابهها، وناسخها ومنسوخها، وخاصها وعامها، ومطلقها ومقيدها، ومجملها ومفسرها، وزاد قوم: علم حلالها وحرامها ووعداها ووعيدها، وأمرها ونهيها، وعبرها وأمثالها"^(١). وقد نقله عنه السيوطي (ت: ٩١١هـ) متصرفاً: "التفسير علم يفهم به كتاب الله المنزل على نبيه محمد ﷺ وبيان معانيه، واستخراج أحكامه وحكمه، واستمداد ذلك من علم اللغة والنحو والتصريف، وعلم البيان وأصول الفقه والقراءات؛ ويحتاج لمعرفة أسباب النزول والناسخ والمنسوخ"^(٢)، وهذه العناصر من لوازم بحث الأحكام الشرعية، وهي من شروط التفسير أيضاً^(٣).

الفرق بين التفسير والتأويل: التأويل لغة: "...التأويل والتأويل تفسير الكلام الذي تختلف معانيه، ولا يصح إلا ببيان غير لفظه"^(٤)، وأوّل الكلام تأويله دبره وقدره، وأوّله وتأويله: فسره"^(٥)، وهذا قريب من مفهومه الاصطلاحي، وله عند السلف مفهومان:

أحدهما - تفسير الكلام وبيان معناه؛ سواء وافق ظاهره أو خالفه، فيكون التأويل والتفسير على هذا مترادفين. والآخر - أنه نفس المراد بالكلام، فإن كان الكلام طلباً كان تأويله نفس الفعل المطلوب، وإن كان خبراً كان تأويله نفس الشيء المخبر به، ويبين هذا المعنى والذي قبله فرق ظاهر^(٦).

وقد ظهر له مفهوم آخر بعد القرن الرابع تقريباً، صرّف الآية إلى معنى محتمل موافق لما قبلها وما بعدها، غير مخالف للكتاب والسنة من طريق الاستنباط، فقد رُخص فيه لأهل العلم، أو: صرّف اللفظ عن المعنى الراجح إلى المعنى المرجوح للدليل يقتّر به^(٧)، وله قيدان:

(١) الزركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله، البرهان في علوم القرآن، دار المعرفة بيروت، ١٤١٠، ١٩٩٠م، ج١ / ١٠٥، ثم قال: "وقد أكثر الناس فيه من الموضوعات ما بين مختصر ومبسط، وكل منهم يقتصر على الفن الذي يغلب عليه، فالزجاج والواحي في "البسيط" يغلب عليهما الغريب والنحو، والثعلبي يغلب عليه القصص، والزمخشري... علم البيان، والإمام فخر الدين علم الكلام وما في معناه من العلوم العقلية" [ص: ١٠٦].

(٢) الإتيقان، ج٢ / ١٧٤.

(٣) الاتقان، ج٢ / ١٧٤.

(٤) العين، ج٨/٣٦٩، تهذيب اللغة، ج١٥/٣٢٩، لسان العرب، ج١١/٣٣.

(٥) لسان العرب، ج١١/٣٣.

(٦) هذا مذهب الظاهرية، كابن حزم، وأخذ به ابن تيمية وتلميذه ابن القيم.

(٧) ارجع إلى: التفسير والمفسرون، الذهبي، ج١/١٩، لقد شاع هذا المذهب بين علماء الأصول المتأخرين، والمراد بهم علماء القرن الرابع فما بعده.

أولهما - أن يبين المفسر احتمال اللفظ للمعنى الذي حمّله عليه، وادّعى أنه المراد.
الآخر - أن يبين الدليل الذي أوجب صرف اللفظ عن معناه الراجح إلى معناه المرجوح، وإلا كان تأويلاً فاسداً
وعبثاً بالنص.

وخلاصة الرأي أن التأويل فيه مذاهب ذكرها ابن تيمية^(١): "...لفظ التأويل قد صار بسبب تعدد الاصطلاحات
له ثلاثة معان:

أحدها - أن يراد بالتأويل حقيقة ما يؤول إليه الكلام وإن وافق ظاهره، وهذا هو المعنى الذي يراد بلفظ التأويل
في الكتاب والسنة. كقوله تعالى: ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلَهُ يَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَبْلُ قَدْ جَاءَتْ رُسُلُنَا
بِالْحَقِّ﴾ [الأعراف: ٥٢]، ومنه قول عائشة: "كان رسول الله ﷺ يكثر أن يقول في ركوعه وسجوده: سبحانك الله
ربنا ولك الحمد، اللهم اغفر لي. يتأول القرآن"^(٢).

والثاني - يراد بلفظ التأويل: التفسير، وهو اصطلاح كثير من المفسرين. ولهذا قال مجاهد - إمام أهل التفسير - إن
الراسخين في العلم يعلمون تأويل المتشابه، فإنه أراد بذلك تفسيره وبيان معانيه، وهذا مما يعلمه الراسخون.

والثالث - أن يراد بلفظ التأويل صرف اللفظ عن ظاهره الذي يدل عليه ظاهره إلى ما يخالف ذلك لدليل منفصل
يوجب ذلك. وهذا التأويل لا يكون إلا مخالفاً لما يدل عليه اللفظ ويبيّنه. وتسمية هذا تأويلاً لم يكن في عرف
السلف، وإنما سمّي هذا وحده تأويلاً طائفة من المتأخرين الخائضين في الفقه وأصوله والكلام، وظن هؤلاء أن قوله
تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾ [آل عمران: ٧]، يراد به هذا المعنى،^(٣).

والعلماء في الفرق بين التفسير والتأويل على آراء:

أولهما - اتجاه متقدمي المفسرين^(٤): ومفاده أن التفسير والتأويل بمعنى واحد، وهو رأي ثعلب وأبو عبيدة^(٥)
وآخرين^(٦).

(١) مجموع الفتاوى، ج ٤/ ٦٨.

(٢) رواه البخاري (٨١٧)، ومسلم (٣٥٠/١).

(٣) ارجع إلى: مجموع الفتاوى، ج ٥/ ٣٥، ج ١٣/ ٢٨٤.

(٤) الذهبي، التفسير والمفسرون، الذهبي، ج ١ / ١٩. والزرقاني، مناهل العرفان، ج ٢ / ٥.

(٥) أبو عبيدة معمر بن المثنى، مجاز القرآن، تحقيق: سزكين، ط: الخانجي، ج ١ / ٨٦، والزبيدي، تاج العروس، ج ٣ / ٤٧،
والإتقان، السيوطي، ج ٢ / ٤٢٨، وثعلب أبو العباس المشهور بثعلب من أئمة الكوفة، أبو عبيدة: معمر بن المثنى النحوي

العلامة، يقال: إنه وُلِدَ سنة ١١٠ هـ، توفي سنة ٢١٣ هـ، تاريخ بغداد، ١٣ / ٢٥٢.

(٦) ذهب إلى هذا الرأي أيضاً الشافعي (ت ٢٠٤ هـ)، ارجع إلى: الطباطبائي، محمد حسين، تفسير الميزان، ج ٣ / ٣٦.

والآخر - يري أنهما مختلفان في العناصر الآتية :

أ - أن التفسير يقوم على الرواية والزردليل والمعنى الصريح من البنية النصية ، وقد ذهب قوم إلى اختصاص التفسير بالرواية ، واختصاص التأويل بالدراية^(١) ، وذلك لأن التفسير معناه الكشف والبيان. والكشف عن مراد الله تعالى لا نجزم به إلا إذا ورد عن رسول الله ﷺ ، أو عن بعض أصحابه الذين شهدوا نزول الوحي وعلموا ما أحاط به من حوادث ووقائع ، وخالطوا رسول الله ﷺ ، ورجعوا إليه فيما أشكل عليهم من معاني القرآن الكريم ، وأما التأويل فملحوظ فيه ترجيح أحد احتمالات اللفظ بالدليل والترجيح يعتمد على الاجتهاد ، ويتوصل إليه بمعرفة مفردات الألفاظ ومدلولاتها في لغة العرب ، واستعمالها بحسب السياق ، ومعرفة الأساليب العربية ، واستنباط المعاني من كل ذلك ، قال الزركشي : "وكان السبب في اصطلاح كثير على التفرقة بين التفسير والتأويل التمييز بين المنقول والمستنبط ؛ ليحيل على الاعتماد في المنقول ، وعلى النظر في المستنبط"^(٢).

ب - أن التفسير يختلف عن التأويل في العموم والخصوص ، وهذا ما ذهب إليه الراغب الأصفهاني(ت : ٥٠٢هـ) بقوله : "التفسير أعم من التأويل ، وأكثر ما يستعمل في الألفاظ والتأويل في المعاني كتأويل الرؤيا والتأويل يستعمل أكثره في الكتب الإلهية ، والتفسير يستعمل فيها وفي غيرها"^(٣) ، وقوله : "التفسير أكثره يستعمل في مفردات الألفاظ والتأويل أكثره يستعمل في الجمل ، فالتفسير إما أن يستعمل في غريب الألفاظ كالبحيرة والسائبة والوصيلة"^(٤) ، أو في تبين وشرح كقوله : ﴿ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَاطِيعُوا الرُّسُولَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ ﴾ [النور : ٥٦] ، أما في كلام مضمن بقصة لا يمكن تصويره إلا بمعرفتها نحو قوله تعالى : ﴿ إِنَّمَا أَلِيسِيَّ زِيَادَةً فِي الْأَعْدَاءِ الَّذِينَ كَفَرُوا بِمَا جَاءُوا مِنْ رَبِّهِمْ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ ﴾ [البقرة : ١٨٩] ، وأما التأويل ، فإنه يستعمل مرة عاماً ومرة خاصاً نحو الكفر المستعمل تارة في الجحود

(١) البرهان ، الزركشي ، ج ٢ / ١٥٠ ، التفسير والمفسرون ، ج ١ / ٢٢ .

(٢) البرهان ، دار الكتب العلمية ، ج ٢ / ٦٥ وما بعدها .

(٣) مقدمة التفسير ، للراغب الأصفهاني ، في ذيل كتاب تنزيه القرآن عن المطاعن للقاضي عبد الجبار ، ص ٤٠٢ .

(٤) ارجع إلى : الإتيان ، نوع ٧٧ ، ج ٢ / ٤٢٦ ، ٤٢٧ . وارجع إلى معاني : البحيرة والسائبة والوصيلة في لسان العرب ومفردات الراغب .

المطلق وتارة في جحود الباري خاصة، والإيمان المستعمل في التصديق تارة وفي تصديق دين الحق تارة وإما في لفظ مشترك بين معانٍ مختلفة نحو لفظة (وجد) المستعمل في الجدة والوجد والوجود^(١).

ج - الاختلاف في نوع الحكم، فالتفسير القطع بأن مراد الله كذا، أما التأويل فهو: ترجيح أحد المحتملات بدون قطع. وهذا ماذهب إليه الماتريدي (ت: ٣٣٣هـ) بقوله: "التفسير: القطع على أن المراد من اللفظ هذا، والشهادة على الله أنه عني باللفظ هذا فإن قام دليل مقطوع به فصحيح، وإلا فتفسير بالرأي، وهو المنهي عنه. والتأويل: ترجيح أحد المحتملات بدون القطع والشهادة على الله"^(٢).

د - أنهما قد يختلفان في طبيعة الدليل: ومفاده أن التفسير هو: بيان مدلول اللفظ اعتماداً على دليل شرعي، والتأويل هو: بيان اللفظ اعتماداً على دليل عقلي، قال الزركشي (ت: ٧٩٤هـ): "وكان السبب في اصطلاح بعضهم على التفرقة بين التفسير والتأويل التمييز بين المنقول والمستنبط، ليحمل على الاجتهاد في المنقول، وعلى النظر في المستنبط"^(٣)، ووافقه السيوطي بقوله: "وقال قوم: ما وقع مبيناً في كتاب الله ومعيناً في صحيح السنة سمي تفسيراً؛ لأن معناه قد ظهر ووضح، وليس لأحد أن يتعرض إليه اجتهاداً ولا غيره، بل يحمله على المعنى الذي ورد ولا يتعداه. والتأويل ما استنبطه العلماء العالمون لمعاني الخطاب الماهرون في آلات العلوم"^(٤). وهذان القولان موافقان لمذهب أبي نصر القشيري (ت: ٥١٤هـ) الذي يقصر التفسير بالإتباع والسمع، أما التأويل، فيتعلق بالاستنباط^(٥).

هـ - أنهما قد يختلفان في القول بالحقيقة والمجاز، والعلماء على خلاف فيهما، فبعضهم يري أن التفسير كشف وضع اللفظ حقيقة أو مجازاً، وأن التأويل كشف باطن اللفظ^(٦)، وهذا ما ذهب إليه أبوطالب التغلبي فيما رواه السيوطي: "التفسير بيان وضع اللفظ، إما حقيقةً أو مجازاً، كتفسير الصراط: بالطريق، والصيب: بالمطر. والتأويل: تفسير باطن اللفظ...، فالتأويل إخبار عن حقيقة المراد، والتفسير إخبار عن دليل المراد؛

(١) الراغب، مقدمة التفسير، ص ٤٠٢.

(٢) الإيتقان، ج ٢/ ٤٢٦، ٤٢٧.

(٣) البرهان في علوم القرآن، دار المعرفة بيروت، ١٤١٠هـ، ١٩٩٠م، ج ٢ / ١٧٢.

(٤) البرهان، ج ٢ / ١٧٢، والإيتقان، ج ٢/ ٤٢٦، ٤٢٧.

(٥) البرهان، ج ٢ / ١٥٠، ١٧٢، الإيتقان، ج ٢/ ٤٢٦، ٤٢٧. ارجع: تفسير البغوي، ج ١ / ١٨، تفسير الثعالبي، الثعالبي، ج ١ / ٤٥. والإمام المفسر أبو نصر عبد الرحيم بن شيخ الصوفية أبي القاسم عبد الكريم بن هوازن القشيري النيسابوري النحوي المتكلم، توفي ٥٢٤ هـ، الزركلي، سير أعلام النبلاء، ج ١٩/ ٤٢٤.

(٦) ارجع إلى: محمود البستاني، الفهم المتجدد لآيات الكتاب المجيد في ضوء منهج التفسير البنائي، ص ١، ومساعد مسلم آل جعفر ومحبي هلال السرحان، مناهج المفسرين، ص ١١.

لأن اللفظ يكشف عن المراد، والكاشف دليل^(١)، وهذا ما لوح إليه الألوسي (ت: ١٢٧٠هـ) بقوله: "وعندي أنه إن كان المراد الفرق بينهما بحسب العرف، فكل الأقوال فيه - ما سمعتها وما لم تسمعها - مخالف للعرف اليوم إذ قد تعورف من غير نكير: أن التأويل إشارة قدسية، ومعارف سبكانية، تنكشف من سجع العبارات للسالكين، وتنهل من سحب الغيب على قلوب العارفين. والتفسير غير ذلك. وإن كان المراد الفرق بينهما بحسب ما يدل عليه اللفظ مطابقة، فلا أظنك في مرية من رد هذه لأقوال. أو بوجه ما، فلا أراك ترضى إلا أن في كل كشف إرجاعاً، وفي كل إرجاع كشفاً، فافهم"^(٢)، ويرى بعضهم أن هذا هو المشهور عند المتأخرين^(٣).

ويتبين من خلال آراء وأقوال العلماء أن معنى التفسير اللغوي ومفهومه الاصطلاحي، يلتقيان في الكشف والبيان، فالحاصل أن المفهوم الاصطلاحي للتفسير منحدر عن الأصل اللغوي له، وأن علم التفسير يبحث عن مراد الله تعالى، فهو شامل لكل ما يتوقف عليه المعنى، وبيان المراد، ولكنهم اختلفوا في غاية البحث، واختلفوا في تعيين هذا المراد، فقد اختار كل فريق منهجاً يراه موصلاً لغايته، فبعض المفسرين اهتم بتوضيح المعنى العام، وبعضهم اهتم بالمعنى والتوجيه النحوي، وبعضهم اهتم بالمعنى الحقيقي والمعنى البلاغي، وبعضهم اهتم بالمقاصد لاستنباط الحكم الشرعي، وبعضهم عالج النص معالجة إشارية أو رمزية تقوم على النظر الصوفي، ولكل منهج منها أدواته التي تحقق رؤيته.

والمنهج السلفي^(٤) يعول في معانيه واستدلالاته على نقول ثابتة من القرآن الكريم والحديث الصحيح وأقوال الصحابة والتابعين^(٥)، ولا يتجاوز هذه المصادر إلى رأي أو اجتهاد دون دليل قطعي صريح مما تقدم.

(١) ارجع إلى: الإتيان، ج٢/ ٤٢٦، ٤٢٧.

(٢) تفسير الألوسي، ج ١ / ٥.

(٣) محمد عبد العظيم الزقاني، مناهل العرفان، ج٢ / ٥، الذهبي، التفسير والمفسرون، ج ١ / ٢١.

(٤) ارجع إلى: الدكتور محمد السيسي، المدرسة السلفية في التفسير، دار السلام، ٢٠١٠، ص ١٠ وما بعدها، وقد أرجأت الحديث عن المنهج السلفي إلى هذا الموضع للتوسع فيه، ولمقارنته بما سبق.

(٥) السلف .. والقوم السلف: المتقدمون، وسلف الرجل: آباؤه المتقدمون. جمع سالف وهو كل من تقدمك من آبائك وذوي قرابتك في السن أو الفضل، وقالوا: إنه كل عمل صالح قدمته. وقال السمعاني (ت ٥٦٢): السلفي - بفتح السين واللام وفي آخرها فاء - هذه النسبة إلى السلف، وانتحال مذهبهم على ما سُمعت منهم. الأنساب، السمعاني، ج٣/ ٢٧٣، والمراد بمصطلح السلف الصالح: الرواد الأوائل من الصحابة والتابعين وتابعيهم. الذين عاشوا في القرون الثلاثة الأولى من الإسلام، وقد جاء الثناء عليها في قوله ﷺ: "خير الناس قرني، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم، ثم يأتي من بعد ذلك أناس يشهدون ولا يستشهدون، ويخونون ولا يؤتمنون، ويكون فيهم الكذب"، ويستثنى منهم أصحاب الفرق وأهل البدع والنعرات الطائفية والعرقية. وقد بدأ=

وقد اعتمد المنهج السلفي على المبادئ الآتية في التفسير:

أ - مبدأ التفويض، فلا تأويل للأسماء والصفات، ولا تعطيل ولا تشبيه ولا تمثيل، ويبقى الكمال لله تعالى، قال الذهبي - رحمه الله - في ترجمة محمد بن إسحاق بن خزيمة رحمه الله تعالى: "وقال في ترجمة الإمام ابن خزيمة: "ولابن خزيمة عظمة في النفوس وجلالة في القلوب؛ لعلمه ودينه، واتباعه السنة، وكتابه التوحيد مجلد كبير، وقد تأول في ذلك حديث الصورة، فليعذر من تأول بعض الصفات، وأما السلف فما خاضوا في التأويل بل آمنوا وكفوا، وفوضوا علم ذلك إلى الله ورسوله، ولو أن كل من أخطأ في اجتهاده - مع صحة إيمانه وتوحيه لاتباع الحق - أهدرناه، وبدعناه، لقل من يسلم من الأئمة معنا، رحم الله الجميع بمنه وكرمه"^(١)، وهذا رأي ابن حجر العسقلاني في شرح صحيح البخاري، والترمذي وآخرين، وكتب القرطبي في معرض تفسيره مفهوم "الوزن" في قوله تعالى: ﴿وَالْوَزْنُ يَوْمَئِذٍ الْحَقُّ﴾ [الأعراف: ٨] معقباً على تأويل القشيري: "وقد أجمعت الأمة في الصدر الأول على الأخذ بهذه الظواهر من غير تأويل، وإذا أجمعوا على منع التأويل وجب الأخذ بالظاهر، وصارت هذه الظواهر نصوصاً"^(٢)، وهذا لا يعني أن العمل بالظاهر مطرداً، فقد أورد القرطبي في شرح معنى الوزن [الأعراف: ٨]، حيث قال: إن مجاهداً والضحاك من التابعين كانا قد أخذوا في ذلك بمعنى العدل والقضاء"^(٣)، وقال الطبري في تفسير قوله تعالى: (يكشف عن ساق): "قال جماعة من الصحابة والتابعين من أهل التأويل: يوم يكشف عن أمر شديد"^(٤)، ونقل ابن الجوزي عن ابن عباس رضي الله عنه، ومجاهد وإبراهيم النخعي وقتادة من التابعين وجمهور العلماء في معنى الآية ذاتها، فقال: "أي: يكشف عن شدة"^(٥). وقال الإمام الحافظ الذهبي في ترجمة ابن خزيمة في "سير أعلام النبلاء" ذكر كلامه في أن من لم يُقر بأن الله على عرشه فوق سبع سماواته، فهو كافر حلال الدم وكان ماله فيئاً، وعلق الذهبي على هذا الغلو بقوله: وكتابه - أي ابن

=المنهج العلمي على يد الإمام أحمد في ظل احتدام الصراع المذهبي وتعوذ أهل البدع بالسلطة، فنظر في أصول الدين وضوابط النظر فيها. ارجع إلى: الشيخ محمد أبوزهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية، ص ١٨١.

(١) الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج ١٤/ ٣٧٤.

(٢) تفسير القرطبي الجامع لأحكام القرآن، دار الفكر، ج ٧/ ١٥٠.

(٣) القرطبي، ج ٧/ ١٥٠، وانظر: تفسير الطبري، دار المعارف، ج ٢/ ٣١٠، وقد روى الطبري عن الضحاك أن ثقل الوزن: الحسنات، وروي أيضاً عنه أنه رأى أن الوزن: العدل.

(٤) الطبري، ج ٢٣/ ٥٥.

(٥) ارجع إلى: ابن الجوزي، نزهة الأعين النواظر في علم الوجوه والنظائر، تحقيق: محمد عبد الكريم كاظم الراضي، مؤسسة الرسالة، الأولى ١٤٠٤هـ، وارجع إلى: الكشف، دار الفكر، ١٤٧/ ٤، القرطبي، دار الفكر، ج ١٨/ ١٦٢.

خزيمية - في التوحيد مجلد كبير، وقد تأول في ذلك حديث الصورة، فليعذر من تأول بعض الصفات، وأما السلف فما خاضوا في التأويل بل آمنوا وكفوا وفوضوا علم ذلك إلى الله ورسوله، ولو أن كل من أخطأ في اجتهاده مع صحة إيمانه وتوحيه لإتباع الحق أهدرناه وبدّعناه لقلّ من يسلم معنا من الأئمة رحم الله الجميع بمّنه وكرمه^(١).

ب - امتناع صَرْفِ دَلَالَةِ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ عَنْ ظَاهِرِهَا الْمَتَّبَادِرِ مِنْهَا إِلَّا بِدَلِيلٍ شَرْعِيٍّ، وهذه قاعدة عامة في تفسير الصفات، فلا يجوز فيما وصف الله تعالى نفسه به أو وصف به رسوله ﷺ، أن يصرف عن ظاهره اللائق بجلال الله سبحانه، وحقيقته المفهومة من ظاهر لفظه إلى باطن يخالف الظاهر إلا أن يكون معه دليل شرعي يُوجب صَرْفَ اللفظ عن ظاهره. ومن ثم لا يجوز أن يُقال: ما في العقل أو القرينة العقلية تصريف النصوص عن ظاهرها إلى معنى يخالف الظاهر؛ لأن الله تعالى أخبر أن كلامه هُدي ورحمة للمؤمنين، ومعلوم أن المخاطب الذي أخبر أن كلامه "بلاغ مُبين"، و"هُدًى للناس"، إذا أراد بكلامه ما لا يدل عليه ولا يفهم منه إلا بمثل هذه القرينة العقلية لم يكن قد بيّن وهدى، وهذا مما اتفق المسلمون على وجوب تنزيه الله ورسوله ﷺ عن ذلك، ودليل هذه القاعدة قوله تعالى: ﴿ وَمَا أُنزِلْنَا عَلَيْكَ إِلَّا كِتَابٌ هُدًى لِّذِي أَخْلَفْنَا فِيهِ وَهَدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴾ [النحل: ٦٤]، الله تعالى وصف القرآن بالبيان والهدى، وأن الرسول ﷺ مُبين للناس هذا الكتاب، وهذا يُفيد أن النصوص مُبيّنة مفهومة، فلو أُجمِلتْ النصوص في موضع لجاء البيان في موضع آخر، وقوله تعالى: ﴿ كَتَبْنَا أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبْرَكٌ لِّدَّبَرُوا بِآيَاتِهِ ﴾ [ص: ٢٩] الله تعالى أمرنا أن نتدبر القرآن، وأخبر أنه أنزله لنعقله ونفهمه، ولا يكون التدبر والتعقل إلا لكلام بيّن المتكلم مراده به، فأما مَنْ تكلم بلفظ يحتمل معاني كثيرة، ولم يبيّن مراده منها، فهذا لا يمكن أن يتدبر كلامه ولا أن يعقل.

وقال الإمام عثمان بن سعيد الدارمي (٢٨٠هـ) مخاطباً المريسي: "القرآن عربي مُبين، تُصرفُ معانيه إلى أشهر ما تعرفه العرب في لغاتها، وأعمّها عندهم، فإن تأوّل متأوّل مثلك - يعني: المريسي - جاهلٌ في شيء منه خصوصاً، أو صرفه إلى معنى بعيد عن العموم بلا أثر، فعليه البيّنة على دعواه، وإلا فهو على العموم أبداً"^(٢)، وقال أبو أحمد محمد بن علي الكرجي (ت ٣٦٠هـ): "الكلمة إذا كان لها ظاهرٌ معروفٌ، وباطنٌ محتملٌ لم يجز أن

(١) سير أعلام النبلاء، ج٩/٢٣٧.

(٢) نقض عثمان المريسي، ص ١٥٧.

تُرَال عن ظاهرها المعروف إلى باطنها المحتَمَل إلا بإجماع الأمة، أوبنص آية، أوسنة^(١)، وقال أبو عمر يوسف بن عبد الله بن عبد البر (٤٦٣هـ): "ومن حق الكلام أن يُحمَلَ على حقيقته حتى تتفق الأمة أنه أُريدَ به المجاز؛ إذ لا سبيل إلى اتباع ما أنزل إلينا من ربنا إلا على ذلك، وإنما يُوجَّه كلام الله سبحانه إلى الأشهر والأظهر من وجوهه، ما لم يمنع من ذلك ما يجب له التسليم، ولوساغ ادعاء المجاز لكل مدَّعٍ، ما ثبت شيء من العبارات، وجلَّ الله عن أن يخاطب إلا بما تفهمه العرب في معهود مخاطباتها، مما يصحُّ معناه عند السامعين"^(٢).

ج - لا تأويل إلا بدليل شرعي صريح ينص على أن المراد هذا المعنى أوبأثر صح عن الصحابة^(٣) يبين عين المراد بما فهموه زمن تنزيله، وهم في صحبة من نزل عليه^(٤) أوما قاله^(٥)، وهم شهود عليه، وهوما عمل به السلف، وأشهر من أقر العمل به الإمام أحمد (٢٤١هـ) إمام أهل السنة، قال محمد بن أحمد الجورجاني: كتب إليَّ أحمد بن حنبل: "أنَّ تأويل من تأوَّل القرآن بلا سُنَّة تدلُّ على معناها أومعنى ما أراد الله سبحانه منه، أوأثر عن أصحاب رسول^(٦) يعرف ذلك بما جاء عن النبي^(٧) أو عن أصحابه، فهم شاهدوا النبي صلى^(٨)، وشهدوا تنزيله، وما قصَّه له في القرآن، وما عني به، وما أراد به، أخاصَّ هوأم عام، فأما من تأوَّل على ظاهره بلا دلالة من رسول الله^(٩) ولا أحد من أصحابه، فهذا تأويل أهل البدع؛ لأن الآية قد تكون خاصَّة، ويكون حكمها حكماً عاماً، ويكون ظاهرها على العموم، وإنما قصِّدتُ لشيء بعينه، ورسول الله^(١٠) هوالمعبر عن كتاب الله تعالى وما أراد، وأصحابه رضوان الله عليهم أعلم بذلك منا لمشاهدتهم الأمر، وما أريد بذلك"^(١١).

د - أن يكون تأويل الألفاظ والجمل في سياقها اللغوي العربي الأصيل والمقامي، فالنص عربي خوطب به العرب أولاً، وهم مكلفون بتبليغه وتفهمه لمن لم يفقه لسانهم في ضوء قواعد العربية عرفها في الخطاب، واللفظ قيد تركيبه ومقامه في الخطاب، ولا يجوز العدول عما تعارفت عليه العرب من لغاتها زمن التنزيل إلى شيء من المفاهيم التي ابتدعتها الفلاسفة المتأخرون أوما نقلوه عن الأمم الأخرى مما لم يك في معرفة العرب زمن التنزيل، فالله تعالى حاجهم بخطاب يعلمون مراده؛ ليلزمهم الحجة، وقد فسر الصحابة^(١٢) النص في ضوء لغة العرب، وقد أجمع أئمة السلف على هذا، وأشهرهم الإمام الشافعي - رحمه الله تعالى، فقد رأى أنَّ على الخاصَّة التي تقوم بكفاية العامة فيما يحتاجون إليه لدينهم الاجتهاد في تعلُّم لسان العرب ولغاتها، التي بها تمام التوصل إلى معرفة ما في الكتاب والسُّنن والآثار، وأقاويل المفسرين من

(١) نكت القرآن، ج١/١٨٠.

(٢) ابن عبد البر، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، ج٧/١٣١.

(٣) رواه الخلال في السنة، ج٤/٣.

الصحابة والتابعين، من الألفاظ الغريبة، والمخاطبات العربية، فإن من جهل سعة لسان العرب وكثرة ألفاظها، وافتنانها في مذاهبها جهل جمل علم الكتاب، ومن علمها، ووقف على مذاهبها، وفهم ما تأوله أهل التفسير فيها، زالت عنه الشبه الداخلة على من جهل لسانها من ذوي الأهواء والبدع^(١)، وقال الإمام مالك - رحمه الله: لا أوتي برجل غير عالم بلغة العرب يفسر كتاب الله إلا جعلته نكالا^(٢)، وقال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: "لا بد في تفسير القرآن والحديث من أن يُعرف ما يدل على مراد الله ورسوله من الألفاظ، وكيف يُفهم كلامه، فمعرفة العربية التي خُوطبنا بها مما يُعين على أن نفقه مراد الله ورسوله بكلامه، وكذلك معرفة دلالة الألفاظ على المعاني، فإن عامة ضلال أهل البدع كان بهذا السبب، فإنهم صاروا يحملون كلام الله ورسوله على ما يدعون أنه دال عليه، ولا يكون الأمر كذلك"^(٣)، وقال ابن قيم الجوزية رحمه الله: "وإنما يعرف فضل القرآن من عرف كلام العرب، فعرف علم اللغة وعلم العربية، وعلم البيان، ونظر في أشعار العرب وخطبها ومقالاتها في مواطن افتخارها، ورسائلها ..."^(٤).

وقد اتفق العلماء العدول قاطبة على العمل بضوابط التفسير الشرعية واللغوية، ورأوا أن العلم بالعربية شرط أساس لمن اشتغل بالتفسير والفقه والحديث، وأن العلم باللغة والإحاطة بأساليبها وسياقها مداخل النظر في النصوص وتفسيرها^(٥).

وقد ذم العلماء من نظر في القرآن النص برأيه، قال الإمام الشاطبي (ت ٧٩٠هـ): "إن إعمال الرأي في القرآن جاء ذمه، وجاء أيضاً ما يقتضي إعماله، فما كان موافقاً لكلام العرب، والكتاب والسنة، فهذا لا يمكن إهمال مثله

(١) تهذيب اللغة للأزهري، ج ١/ ٥، وارجع إلى: محمد بن إدريس الشافعي، الرسالة، دار الكتب العلمية، ج ١/ ٤٢ : ٥٢.

(٢) الإقتان، ج ٢/ ١٤٩.

(٣) الإيمان، ص ١١١.

(٤) الفوائد المشوقة إلى علوم القرآن، ص ٧.

(٥) ارجع إلى: تفسير ابن كثير، ج ١/ ٦، وقال ابن الصلاح: وحق على طالب الحديث أن يتعلم من النحو واللغة ما يتخلص به من شين اللحن والتحريف ومعرتهما مقدمة اصطلاح الحديث، ص ٤٠٠، وروى الخطيب عن شعبة قال: من طلب الحديث، ولم يبصر العربية كمثّل رجل عليه برنس وليس له رأس. [الجامع، ٢/ ٢٦٦]، قال النووي رحمه الله: "وعلى طالب الحديث أن يتعلم من النحو ما يسلم به من اللحن والتصحيح، [تدريب الراوي، ٢/ ١٦١، والإرشاد، ١/ ٣٠٢]، وقال الحافظ أبو الحجاج يوسف بن الزكي المزي (ت ٧٤٢هـ) في مقدمة كتابه "تهذيب الكمال في أسماء الرجال": "ينبغي للنّاظر في كتابنا هذا أن يكون قد حصل طرفاً صالحاً من علم العربية، نحوها ولغتها وتصريفها، ومن علم الأصول والفروع، ومن علم الحديث والتواريخ وأيام الناس". ارجع في هذا إلى ما رواه العلماء عن العلماء: الغريب للخطابي، ج ١/ ٦١، وأخبار النحويين، للمقري، ص ٣١.

لعالم بهما، أما الرأي غير الجاري على موافقة العربية، أو غير الجاري على الأدلة الشرعية، فهذا هو الرأي المذموم، المنهي عنه^(١)، وقال الإمام محمد بن علي الشوكاني (ت: ١٢٠٠هـ) في ذم من عللوا التناسب بين الآيات بغير دليل عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿يَبْنَئِ إِسْرَءِيلَ أَذْكَرُوا نِعْمَتِي الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ﴾ [البقرة: ٤٠]: "اعلم أن كثيراً من المفسرين جاءوا بعلم متكلف، وخاضوا في بحر لم يكلّفوا سباحته، واستغرقوا أوقاتهم في فن لا يعود عليهم بفائدة، بل أوقعوا أنفسهم في التكلم بمحض الرأي المنهي عنه في الأمور المتعلقة بكتاب الله سبحانه، وذلك أنهم أرادوا أن يذكروا المناسبة بين الآيات القرآنية، المسرودة على هذا الترتيب الموجود في المصاحف، فجاءوا بتكلفات وتعسفات يتبرأ منها الإنصاف، ويتنزه عنها كلام البلغاء، فضلاً عن كلام الرب سبحانه"^(٢)، وقد تعقب العلماء كل من فسر برأيه أوتأثر بمذهب. ويتبين مما تقدم أن منهج السلف في التفسير لا يعدل عن صريح اللفظ وعما قام له الدليل وأثبتته القرينة وعرف العرب الأوائل في التعبير.

المبحث الثاني. تأويل النص في الاتجاهات الحداثية

الحداثة (modernity ، modernism)^(٣): (تحديث، أو تجديد، أو تعصير، أو عصرنه)^(٤)، والتسمية العربية لها طلاوة تخفي ما وراء المفهوم من الحرية المطلقة التي تدمر بقدر ما تستجيب للنوازع والممارسة، فدلالة الحداثة: التحديث وتجديد القديم، ومن ثم تستخدم في مجالات معرفية تتداخل معها، ولكن المفهوم الغربي أبعد من هذا المعنى الشائع.

(١) إبراهيم بن موسي الشاطبي، الموافقات، دار المعرفة، بيروت، ج ٣/ ٤٢١.

(٢) محمد بن علي الشوكاني، فتح القدير، الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير، مطبعة مصطفى البابي الحلبي بمصر، ج ١/ ٨٥: ٨٧.

(٣) مصطلح الحداثة (modernism)، والمعاصرة (modernity)، والتحديث (modernization)، وقد وردت في بعض الكتب على أنها مترادفات، والصواب أنها تختلف في الدلالة، فمصطلحا (modernity) و(modernization) يشتركان في الدلالة على المعاصرة أو التجديد، وهما يختلفان عن مصطلح (modernism)، فالمصطلح الأول (modernity) يعني إحداث تجديد وتغيير في المفاهيم السائدة المتراكمة عبر الأجيال نتيجة وجود تغيير اجتماعي أو فكري أحدثه اختلاف الزمن (وهو أقرب إلى مفهوم المعاصرة؛ لأنه يعني التجديد بالمفهوم العام دون الارتباط بنظرية ترتبط بمفاهيم خاصة أو فلسفات. والثاني يعني التحديث في وسائل الحياة ومظاهرها). ومصطلح (modernism) يعني في الاصطلاح الغربي مذهباً أدبياً، والحداثة لا تستهدف الحركة الإبداعية وحدها، بل تدعو إلى التمرد على الواقع بكل جوانبه السياسية والاجتماعية والاقتصادية، وهو المصطلح الذي انتقل إلى أدبنا العربي الحديث.

(٤) ارجع إلى: سعد الحاج بن جندل، البعد السوسيوثقافي للحداثة، مجلة أدبيات لبنان، ٢٠١١م، مطبعة الفلق، بيروت.

أولاً - الحداثة عند الغربيين: قال سلوتر ديجك: "حركة ذاتية تولد نفسها بشكل ذاتي، والتقدم هو حركة لأصل الحركة، إنها حركة تستهدف زيادة القدرة على التحرك"^(١)، وقال هنري لوفيفر: "عبادة الجديد من أجل الجديد"^(٢)، وقال آلان تورين: "أنا أعرف الحداثة اليوم بأنها الدفاع عن الذات بقدر ما هي عقلنة"^(٣)، وقال جيف فاونتاين: "سلسلة من التحولات في المجتمع المعاصر قائمة على أساس التمدن والتصنيع والعلم والتكنولوجيا والتي أصبحت أساساً لفكرة الشك الديني وعدم الاعتقاد بصحة الكتب المقدسة"^(٤)، وهي في هذه التعريفات لا ترادف العلمانية واليسارية والليبرالية بيد أنها تداخلت معها في بعض الأفكار كالصدام مع المعتقد وتقديسه ونقض المسلمات والفرضيات والتجرد من الانتماء العقدي والتراثي والخلفيات السالفة.

ثانياً - الحداثة عند الحداثيين العرب: تطرح الحداثة على العوام على أنها منتج فكري يسعى إلى تغيير الحياة وتحديثها، بيد أنها في فكر روادها العرب أبعد من هذا، فهي لا تنطوي على التجديد في أمور الحياة بل التجديد هنا هدفه العقل والفكر، فهي لا تخلو من إعادة تشكيل الوعي العربي على نسق غربي متماء في تقديس الحرية الشخصية ومعادي المعتقدات والثوابت والتراث، فهي أعباء تعرقل الحركة الذاتية وتعوق الانطلاق الفكري^(٥).

أسس تفسير النص الديني عند الحداثيين:

لم يرتض الحداثيون شروح المتقدمين القرآن الكريم والسنة النبوية المشرفة، بل دعوا إلى مراجعتها وقراءتها قراءة معاصرة عرفت بـ "الحداثة" أو "القراءة الجديدة" للنص الديني، وهي قراءة "تأويلية" تستمد آلياتها من خارج نطاق الموروث الإسلامي الذي تمردوا عليه وشككوا في مصادره، واعتمدوا روافد جديدة تستمد معارفها من مصادر فلسفية ولاهوتية غربية استحدثت أدواتها وفق التجربة الغربية في فهم النصوص، ومن ثم لا يختلف هذا الخطاب في معالجاته عن موقف الخطاب الغربي من الدين ورجال الكنيسة، فالمضمون واحد والمصطلحات مشتركة، بل سنجد المصطلحات اللاهوتية مطروحة في قراءة الخطابين القرآني والنبوي، والقراءة هنا لا تبغي من الفهم تنقية المعتقد وتفهم حقيقة الدين والوقوف على مقاصده النافعة، كل هذا لم يكن، بل تريد أن تجد مولجاً تلج منه إلى زعزعة يقين هذه الأمة بهدر قيمة المقدس والتشكيك في الثوابت، وأن تسيح النص نقداً ورداً، ومنهجها في هذا

(١) باسم علي خريسان، ما بعد الحداثة، ص ٤٥.

(٢) "ما الحداثة"، ص ١٥

(٣) نقد الحداثة ولادة الذات، القسم الثاني، ترجمة صباح الجهميم، ص ٢٠٨.

(٤) ما بعد الحداثة، ص ٤٧.

(٥) ارجع إلى: الدكتور علي حرب، أسئلة الحقيقة ورهانات الفكر: مقاربات نقدية وسجالية، ص ٥٨، ٥٩، ونايف العجلوني: الحداثة والحداثة: المصطلح والمفهوم، مجلة: "أبحاث اليرموك"، ع ٢، م ١٤، سنة ١٩٩٨م، ص ٤٧.

بعض معطيات الفلسفة القديمة والحديثة والنظريات اللغوية الحديثة التي ولدت في كنف الفلسفة (مثل: البنيوية، والسيمائية، والتفكيكية)، فقد اقتبست هذه الروافد مكوناتها من البحث ومن الواقع الحداثي الغربي في صراعه مع الدين، هذا الصراع الذي آل في النهاية إلى إقصاء الدين عن الحياة العامة، والاتجاه نحو "أنسنة النص الديني" وكل شيء في الحياة، وعدوا العقل بديل الوحي والنقل وهوما عرف بـ"العقلنة"، والإيمان بالدينوية(الدهرية) التي عرفت بـ (الأرخنة) مذهباً، ومن ثم تركز دعوتهم على ضرورة معالجة "النص الإسلامي" قرآنًا وسنة، داخل "التقليد الكتابي" الذي ينتمي إليه في مناهج التحليل الغربية التي جعلت جعلت النص الديني بمنزلة غيره من النصوص الأدبية، تأثراً بالتقليد اليهودي- المسيحي في إخضاعه لرؤية مفسره، وجعل تفسير رجل الدين مكماً لمعنى النص، وله قدسية النص، وأخضعوا النص الإسلامي لمناهج النقد والتأويل التي خضعت لها الدراسات التوراتية والإنجيلية المستحدثة في إطار التفسير الغربي.

وهذا الاتجاه يرى أن النص الديني نص لغوي يحتمل ما يحتمله النص اللغوي، فأخضعوه لآليات التفكيك والقراءة التي طبقت على النصوص الأدبية، وقد عرف هذا الاتجاه بين الباحثين بما يعرف في العلوم الإنسانية والألسنية بـ "الهرمنيوطيقا" أو "التأويلية الحديثة" أو "نظرية تفسير النصوص"^(١) ومن أهم مبادئ هذه "الألسنية الجديدة": التأويل "اللامتناهية"، و"أشكلة" العلاقة بين النص المعطى ولغته، فليس لـ "قصد" المؤلف، أو النص، مكان في "النظرية التأويلية" الجديدة، باعتبار أن النصوص لا تحمل أي معنى إلا ذلك الذي يصنعه القارئ، ويسقطه على النص، مما يؤدي إلى "فوضي التفسير" و"انفتاح المعاني" و"نسف محتوى النص" و"إبطال مقاصد النص الأصلية"؛ في ظل الغيبيات الثلاث التي تقوم عليها "التأويلية الحديثة": (غيبية المؤلف، وغيبية المرجعية النصية والتاريخية، وغيبية القصد النصي)، وهو في الحقيقة تغييب لهذه العناصر التي تعين مراد المتكلم، ومن ثم لا تصلح للتفسير النص القرآني المرتبط برب العالمين ثم بأسباب تنزيله وعرف اللغة التي نزل بها، ولكن الحداثيين العرب اتجهوا إلى تأويل النص الديني، قرآنًا وسنة في ضوء هذه المذاهب الغربية، وتبنوا في فهمه وتفسيره وتبيين مدلوله اتجاهًا باطنيًا، وقد أسرفوا في تفسيرهم "الباطني" الذي لا يرى في "ظواهر" النصوص أكثر من رموز ومؤشرات ومدلولات كوامن أو بواطن، وعدوها مركز الثقل في النص، وجعلوا النص تبعاً لتفسير المتأول، وليس العكس^(٢).

ولقد بدأ النظر في إعادة تفسير النصوص الدينية في النصف الثاني من القرن التاسع عشر على أيدي حاملي لواء التجديد المتأثرين بالنهضة الأوروبية أو من يتبنون النموذج الحضاري الغربي، فأروا أنه من دواعي التجديد تفسير

(١) ارجع إلى: بول ريكور، من النص إلى الفعل، ص ٨٥، ومصطفي ناصف، نظرية التأويل، ص ١٠٣، وسيزا قاسم، القارئ

والنص، المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٢ م، ص ١١، و ١٢٥.

(٢) ارجع إلى: المرايا المحدبة، عبد العزيز حمودة، ص ١٠٦، ١٠٥.

النص الديني تفسيراً معاصراً غير مقيد بالضوابط الإسلامية الموروثة، وحاولوا الانتساب إلى رواد هذا التجديد. وقد تأثروا في مذهبهم التأويلي بالغربيين فيما يأتي:

- أ - "التحرر" من سلطة النص الذي تكونت في ظله ثوابت العقل الإسلامي وروافده المعرفية وضوابطه.
- ب - "نزع القداسة" عنه، فهو بمنزلة النص الأدبي، وللقارئ أن يتناوله نقداً، فقد رأوا أن إحاطة القرآن الكريم بالقداسة يجعلهم لا يهتدون إلى دلالاته العميقة، فـ: "مهما كان التوجه، فإن معظم التفاسير حاولت أن توجد معني للقرآن في إطار القداسة، فلم نوفق إلى بلوغ منطق العام"^(١).
- ج - أنه ليس هنالك نص قطعي صريح الدلالة، "القطعية المعرفية"، فكل النصوص موضع نظر ومراجعة، ومن ثم لا يعترفون بالنصوص القطعية ولا بالأدلة الماثورة، ولا بقول السلف أو الخلف.
- د - أن كل النصوص موضع التقويض (التفكيك)، وهو ما يعرف بـ "الفوضى التأويلية" التي تنشأ التشكيك في الثوابت وافتراس النقائض للمسلمات، وأن المعاني ليست ثابتة، وأن كل شيء متغير، ولا توجد حقيقة ثابتة، وليس لشيء هوية^(٢).
- هـ - عزل النص القرآني عن علاقته بقاتله ﷺ وتغييبه عن سياقه اللغوي والتاريخي، وإخضاعه لفهم قارئه، دون قيد علمي أو ديني، فالنص مستباح لكل قارئ^(٣).
- و - استباحة النص كله للنظر والتوجيه دون اعتبار القطعي والظني والمحكم والمشابه.
- ز - رد المعاني الظاهرة الواضحة وإخضاعها للتأويل خلاف الأصل الذي جرى عليه التفسير.
- ح - رد الشواهد القطعية المعينة للدلالة النص بكل درجاتها في الصحة، ومقدار حجيتها في الاستدلال، والشواهد المعتمدة.
- ط - رد التفاسير المتقدمة، ورفض النقول، والمسلمات والقواعد العامة، والأقوال الثابتة، فالمعنى كالكائن المتغير، والسبيل إلى المعنى قطع الصلة بالتراث التفسيري بتغليب العقل على أصول التفسير

(١) عبد المجيد الشرفي وآخرون، في قراءة النص الديني، سلسلة موافقات، ط ١٩٨٩م، ص ٨٩

(٢) ارجع إلى: زيماء، التفكيكية، دراسة نقدية، ص ٣٧

(٣) عزل النص عن قائله فكرة نقلها الحداثيون العرب عن الغربيين، وهي التي تعرف بموت المؤلف، ارجع إلى: لذة النص، رولان بارت، ص ٥٦، وارجع إلى: التفكيكية دراسة نقدية، بييرف. زيماء، ص ٥٨، ٥٩.

وضوابطه، واستبعاد مفهوم القداسة والتوقيف في توجيه نصوص الوحي وحملها على الفكر الحداثي.

ي - إجراء ما ذهب إليه بعض أهل الفرق بأن للقرآن ظاهراً وباطناً، فأعملوا رأيهم في الباطن والمعاني الخفية، وهو المعنى الذي عرفوا به التأويل^(١).

ك - التشكيك في السنة بحجة أن بعض الأحاديث ضعيفة وموضوعة، وأن بعض الرواة اتهموا بالوضع والكذب أو ضعف الحفظ والاختلاط، فانخذوا هذا مطعناً فيها، واعتبروا الأحاديث "مجموعات نصية مغلقة" ذات بنية "ثيولوجية - أسطورية"^(٢) حسب تعبير أركون الذي رأي أنها خضعت "لعملية الانتقاء والاختيار والحذف التعسفية التي فرضت في ظل الأمويين وأوائل العباسيين أثناء تشكيل المجموعات النصية" أي: شيوع التدوين، وأن هذه "المجموعات النصية" رويت شفاهة فترة زمنية قبل تدوينها تعرضت فيها للتغيير والنسيان، وأن النقل الشفهي قام به جيل من الصحابة، لا يرتفعون عن مستوى الشبهات، بل تاريخهم تختلط فيه الحكايات الصحيحة بـ "الحكايات المزورة"، لأسباب مذهبية وسياسية، وقد لجأ بعض الوضع إلى الوضع في الحديث لأسباب سياسية ومذهبية وإحادية وعرقية.

ل - "أنسنة النص" التي تهدف إلى رفع عائق القداسة لاستباحة الخوض فيه، والهدف تغييب النص عن وضعه وسياقه، فيتناوله بعيداً عن أسباب التنزيل والقضايا المعيشية والاجتماعية والسياسية.

م - التسوية في الاستشهاد بين النص الديني والخطابات الأخرى كالنصوص الأدبية باعتباره "نصاً تراثياً"، وإخضاعه لـ "سنن القراءة" و"مناهج" الألسنية الحديثة وتحليل الخطاب التاريخي ونقده؛ فيصبح النصّ الشرعي نفسه موضع المساءلة والنقد، وموضع النظر في حججه، وأنه يحمل صبغة التعبير البشري، ومن ثمّ يحتمل ما يحتمله الخطاب البشري.

ن - أن العقل يعد حاكماً وقاضياً على النص، وكذلك "الواقع المعاصر" يعد حاكماً عليه، فهو متبوع، لا تابع، فسلطة العقل في القراءة الحداثيّة السلطة المخولة بالحكم على النص الديني.

(١) نص الحديث عن الحسن البصري مرسلاً: "للقرآن باطن، وللباطن باطن إلى سبعة أبطن"، وقد ذكر ابن تيمية أنه قول مختلق. مجموع الفتاوى، ج ١٣ / ١٢٤، وروى مثله بألفاظ أخرى ضعفها المحدثون. والرواية القوية: "أنزل القرآن على سبعة أحرف، لكل حرف منه ظهر وباطن"، أخرجه أبو يعلى في "مسنده" (١٣٠٩/٣)، وابن حبان (١٧٨١)، والبزار في الزوائد (٢٢٦)، وقد فسرت بعض الفرق الباطن بمعنى المعاني الخفية التي يطلع عليها أهل الأسرار.

(٢) Theology: علم دراسة الروحانيات والإلهيات دراسة عقلية.

س - أن النص الديني نص لغوي يحتمل ما يحتمله النص اللغوي، وقد رأت التقويضية (التفكيكية) أن القرآن والسنة خطابان لغويان، يخضعان لآليات التقويض (التفكيك) والقراءة التي طبقت على مختلف النصوص الأخرى.

ع - التأويل النصي من قبيل "الطرح الاستشراقي" أو "الفيض الروحي" الذي يسقطه المفسر على النص^(١).

و(التأويل) في الخطاب الحداثي بما يحمله من رؤى وأبعاد فلسفية وعقلية ليس بمفهوم التأويل الوارد في الكتاب والسنة وأقوال السلف في شيء، فالثابت علمياً أنه ترجمة غير دقيقة للمصطلح الغربي "Hermeneutic"، وتعريبه "هرمنيوتيكاً" (هرمنيوطيقاً)^(٢)، والصواب أن نستخدمه بلفظه هذا الدخيل أو بترجمة أخرى أقرب إلى مفهومه الغربي الذي يناقض مفهوم التأويل عند علماء السلف، فهو أقرب إلى المعنى الباطني الذي ينبعث من قريحة القارئ لا المتكلم، فالقارئ مرجع المعنى والقصد، وهو ما صرحت به "الهرمنيوطيقاً"^(٣)، فهو في المفهوم الغربي يُسقط ثوابت النص الدينية والتاريخية واللغوية، وأخطر ما فيه أن يتجاهل مراد المتكلم أو القائل (موت المؤلف)، ويعد

(١) ارجع إلى: نصر أبوزيد، مفهوم النص، ص ٢٠٥، ونصر أبوزيد، فلسفة التأويل، ص ١١ وما بعدها، ومصطفي ناصف، نظرية التأويل، ص ٥ وما بعدها، ومحمد أركون، الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ص ٢٧٤ وما بعدها، والسعيداني إشكالية القراءة، ص ١٩٤، محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ترجمة وتعليق هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، ط ٢، ٢٠٠٥، ص ٣٦.

(٢) مصطلح "الهرمنيوطيقاً" يعود في اللغة الإغريقية إلى الفعل "hermeneuo"، الذي يعني ترجم "traduire"، وفسر "expliquer"، وبمعنى عبر وأفصح وأبان "exprimer"، ثم تطور معناه بسبب من هذه المعاني، فأفاد مصطلح "الهرمنيوطيقاً" معنى القراءة بما تجمله من معاني التفسير والتأويل والشرح والكشف والإبانة أو التبيين، وأفادت المصادر في اللغة اللاتينية أن مصطلح "الهرمنيوطيقاً" ظهر في بداية عصر النهضة متعلقاً بتفسير نصوص الكتاب المقدس على ما يراه مفسروه، فهم الموكلون بتعيين مراده، ثم عم استخدامه في تفسير النصوص التاريخية والأدبية، ثم استعارته المذاهب الأدبية وأسقطت عليه مفاهيمها وأفكارها الفلسفية، وقد انتقل اللفظ من اليونانية إلى الفرنسية "Hermeneutique" وإلى الإنجليزية "Hermeneutic" وتعريبه "هرمنيوطيقاً" وبعض الباحثين يستخدم "هرمنوتيك"، وقد اشتهر في الكتابات الغربية، فقد ظهر في عنوان كتاب لدانهاور سنة ١٦٥٤م اارجع إلى: إشكالية القراءة، خالد السعيداني، ص ٧٢. وقال الدكتور عبد الوهاب المسيري (في موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، ج ١/ ٨٨): "هرمنيوطيقاً: من الكلمة اليونانية "هرمنيون" بمعنى يفسر أو يوضح والفعل مشتق من كلمة "هرمنوس"، وهي كلمة مجهولة الأصل، وإن كان يقال إنها تعود إلى الإله "هرميس" رسول الإله "زيوس".

(٣) مصطلح "Hermeneutic"، بمفهومه الغربي أقرب إلى معنى التخمين والاستبطان والباطنية من معنى التأويل عند أصحاب الفرق الإسلامية الباطنية، لأن أهل الفرق يستدلون بنصوص صحيحة أولاً أصل لها، ويردون معانيهم إلى أصول قديمة؛ لإثبات القول بها، ولا يقصون النص عن الذات الإلهية أو النبي ﷺ، ولا يسقطون قدسيته، ولا يساوونه بالنصوص البشرية.

تخمين القارئ أوفهمه الذي لا يقوم على ضوابط تفسير النص المرجع في معرفة المعنى والقصد، وهو في الحقيقة تقويض لبنية النص الأصلية، وقد تبني هذا التفكيكيون (التقويضيون)، وقد تبلورت فكرة اعتبار المتلقي مرجعاً في تعيين القصد في البراجماتية اللسانية (التداولية) التي استهدفت تعيين مراد الخطاب أو غايته من فهم المتلقي سياق الخطاب دون الرجوع إلى القائل وسياق النص التاريخي، فالقارئ قد يعجز عن معرفة قائل النص وسياقه^(١).

والنص ليس الشكل الثابت المدون، بل قد يستخدم بمعنى الخطاب التفاعلي الحيوي (الدينامي) الذي يقبل التفكيك وإعادة التركيب، ومن ثم يعدلون عن مصطلح النص إلى الخطاب الذي يتضمن نط اللغة المتغيرة^(٢).

والتفسير هنا لا يعني التبيين في ضوء المعطيات اللغوية والدينية المتعلقة بالوحي وبالموحي إليه ومن تعلق بهم الخطاب، بل هو المعنى الجديد الذي يطرحه الناظر في ضوء فهمه واستيعابه غير مقيد بالثوابت النصية أو الدينية أو السياقية، فهو بمنزلة إيجاد نص جديد (إعادة التخليق)، ومن ثم يستخدمون مصطلح التأويل بمعناه الثقافي الغربي، ومفهوم التأويل عند علماء الأصول والتفسير يختلف عن مفهومه عند الحداثيين، فهو عند الأوائل صرف الكلام عن ظاهره - لأسباب يفصلونها - إلى معنى يحتمله بدليل، ولا يتأولون نصاً قطعياً واضح الدلالة، فالنصوص الواضحة الدلالة تدل على المراد بصريح لفظها، وقالوا "لا اجتهاد مع نص" أو "لا اجتهاد في مؤرد نص"، ولكن الحداثيين العرب يدرسون كل النصوص الصريح منها وغير الصريح والمُحكّم والمتشابه، ويصرفون النص عن وجهه ويحملونه على رؤيتهم العقلية المجردة، ويجعلون العقل المعاصر حكماً عليه ومرجعاً رئيساً في تعيين المراد^(٣).

إن الفكرة الأساسية الشائعة لدى الحداثيين أن النص خاضع لفهم القارئ ومدى قدرته على استنطاقه ومدى قدرته على الاستدعاء من خلاله، وتصبح مهمة القارئ مع النص أن يتمكن من إبداع نصوص إلى جانب النص

(١) ارجع إلى: التفكيكية، دراسة نقدية، زينا، ص ٣٧ وما بعدها، والبراجماتية اللسانية، الدكتور محمود عكاشة، مكتبة الآداب، القاهرة، ص ١٥ وما بعدها.

(٢) ارجع إلى: ميجان الرويلي، سعد البازعي، دليل الناقد الأدبي، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط ٣، ٢٠٠٢م، ص ٢٢٤. وعلي حرب، نقد النص، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط ٢، ١٩٩٥م، ص ٢١. ونصر أبوزيد، مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط ٢، ص ٢٤. وعبد المجيد الشرفي وآخرون، في قراءة النص الديني، بحث المنصف عبد الجليل، الدار التونسية للنشر، ط ٢، ١٩٩٥، ص ٤٢.

وعبد الرزاق هرماس، القرآن الكريم ومناهج تحليل الخطاب، جامعة قطر، حولية كلية الشريعة، العدد ١٩، ١٤٢٢هـ، ص ٢٣. ومحمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ترجمة وتعليق هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، ط ٢، ٢٠٠٥، ص ٥.

(٣) ارجع إلى: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، محمد أركون، ص ٣٤، ودليل الناقد الأدبي، ميجان الرويلي، سعد البازعي، ص ١٥٤، وارجع إلى المرايا المحدث، عبد العزيز حمودة، ص ٣٣٦ : ٣٤٠.

الأصلي، وليس شرطاً أن تكون ذات صلة بمقاصد قائله أو غرضه، بل أن يتمكن القارئ من ربط فهمه وما يستدعيه النص في ذهنه من خواطر بالنص بأي شكل من الأشكال أو بأي رمز من الرموز أو بأي علامة من العلامات، وهذه الدائرة الهرمينوطيقية ستحول الثبات إلى حركة؛ لأن المعنى عند استبدال الفهم به، يصبح مرتبطاً بذات بشرية متحركة ومتغيرة، لذلك أصبح الفهم بحسب ما يريده القارئ، لا كما يريده المؤلف، لأن زمن التأليف صار منقطعاً، وبهذا لا يمكن الاستقرار على معنى، فهناك موت وهدم للمعاني، وتخليق جديد لدلالات أخرى، ومن ثم فهذه الدائرة الهرمينوطيقية تجعلنا ندور في مجال لا نهائي، ويصبح المعنى التقليدي ممتعضاً عندما تصبح لدى القارئ القدرة على توليد معنى جديد^(١).

ولقد استخدم الحداثيون مصطلح "القراءة" بديل التفسير، وهو يوحي بتعدد الفهم واختلاف درجاته والاختيار والانتقاء، ويكثر دورانه في الكتابات النقدية، وله مفاهيم متعددة أشهرها: التفسير، وتحليل النص، أو تفكيكه، أو شرحه وتشيّحه، أو التعليق عليه، أو تفسيره، أو تأويله^(٢)، وقد رأى ميشال بيكارد (M. Picard) أن "أي قراءة تكون تأويلية"^(٣). وقد فرق بعض الباحثين بين القراءة والتأويل، وأن: "العلاقة بين التأويل والقراءة تتوضّح من خلال أسبقية أحدهما على الآخر. فقراءة النص تحتوي جانباً تأويلياً، وعندما نقرأ النص ابتغاء 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"^(٤)، ورأى والتر سلاتوف (W. Slatoff) أن القراءة شرط مسبق ضروري لجميع عمليات التأويل الأدبي^(٥)، وقد وردت القراءة، موصوفة بالتأويل (القراءة التأويلية)، وبالتأويل والقراءة المتأولة، وبمعنى التعليق على كلام ووجوه التفسير^(٦).

(١) ارجع إلى: إلياس قويسم، إشكالية قراءة النص، ص ٨٨، ومصطفى ناصف، نظرية التأويل، ص ١٨٧، وقد رأى الحداثيون أن المعنى الموجود سلفاً ضد حركة الفكر والإبداع والتجديد.

(٢) عبد الملك مرتاض، القراءة وقراءة القراءة، مجلة "علامات في النقد"، ج١٥، مج٤، ١٩٩٥م، ص ٢١٧. والتحليل السيميائي للخطاب الشعري، ص ١٤٤. وارجع إلى: مرتاض: تحليل الخطاب السردى، الجزائر، ديوان المطبوعات الجامعية، ١٩٩٥م، ص ٢٣٤. وكتابه شعرية القصيدة، ص ٢٢١. ولياء باعشن، نظريات قراءة النص، علامات في النقد، ج: ٣٩، مج: ١٠، ٢٠٠١، ص ١٢٠.

(٣) La lecture comme jeu, Michel PICARD, collection "CRITIQUE", Les éditions de Minuit, Paris, 1986, P 204.

(٤) عبد الواحد علواني، مغامرة التأويل، مجلة، الفكر العربي، بيروت، ع: ٧٦، س: ١٥، ربيع ١٩٩٤م، ص ١٤.

(٥) التحليل السيميائي للخطاب الشعري، ص ١٤٥.

(٦) ارجع إلى: القراءة وقراءة القراءة، ص ٢٠٢.

والقراءة بالمعنى المنهجي : "إجراء من إجراءات التعرف على بنية النص الظاهرة والخفية، وتحديد عملية [الدلالة] فيها من حيث علائق مستوى المعنى الخطّي بمستوي الدلالة الشكلية والوظيفية"^(١)، ورأى عبد السلام المسدي أنها مقولة منهجية لها جوهرها المفهومي على مستوى التجريد، وفعّاليتها الإجرائية على مستوى الاستقراء^(٢).

والقراءة هنا حمالة أوجه، فهي هروب آخر من ضوابط التفسير، فالقراءة على مراتب في الفهم حسب مستوى القارئ ومرجعيته، فقد تعنى كل مستويات الفهم، ولها أغراض متعددة، وهي مستعارة لفظاً من الخطاب الديني ووُجّهت لغير دلالتها فيه، فهي هنا خداعة، فقد توحى بالتعقل والتدبر والتأمل، ولكنها تفتقد إلى نية التعبد، وهي مقصودة لمعنى "الفهم والإفهام" حول النص الديني قرآنًا وسنة، وتستوي عندهم النصوص محكمها ومتشابهها، والمحكم ليس بموضع النظر والاجتهاد، فهو صريح بيد أن الحداثيين لا يسلمون بمعناه الصريح بل يعيدون تكسير بنيته ودلالته، وهم يريدون تحت تسميات الفهم والتحليل والتذوق قراءة هذا النص قراءة حرة تسقط عليه المعارف المعاصرة وخلفية القارئ بدعوى "استنطاقه" و"تحليل" إشاراته، ومدلولات ألفاظه في ضوء المعطيات الفلسفية الحديثة دون ضوابطه الشرعية واللغوية، ودون استحضر السياق النصي المرتبط بتنزيله ومصدره وقصده، ودون "ضوابط التأويل" و"قواعد الاستنباط" المعمول بها في علمي الأصول والتفسير، وليست القراءة المعاصرة إلا تأويلاً إسقاطياً على هذا النص المرتهن بضوابط تحتفظ بمراده، وتفسير "النص" في التراث الإسلامي مرتبط بقائله ﷺ وبقواعد اللسان العربي ومقتضياته في فهم الخطاب، وهوما سماه الإمام الشافعي - رحمه الله - بـ "عقل المعاني"^(٣)، خلاف الدعوة الحداثيّة التي تدعو إلى تقويض المعنى المقدس الذي تعبد به المحافظون، فالثوابت عندهم أوثان مقدسة يجب تحطيمها.

وقد تأثر التأويليون العرب بالمنهج الغربي، فلم يسلموا بدلالة النص الصريحة، وأعادوا تقويضه (تفكيكه)، فقد تبني الدكتور محمد عابد الجابري فكرة تقديم المعقول على المنقول، وادّعى هذا الاتجاه إلى الوليد ابن رشد، فقال: "إن الروح الرشدية يقبلها عصرنا؛ لأنها تلتقي مع روحه في أكثر من جانب، في العقلانية والواقعية والنظرة

(١) بشير القمري، شرعية النص الروائي، شركة البيادر للنشر والتوزيع، الرباط، ط. ١، ١٩٩١م، ص ١٣.

(٢) عبد السلام المسدي، النقد والحداثة، دار الطليعة، بيروت، ط. ١، ١٩٨٣م، ص ١٠ : ١١.

(٣) ارجع إلى: الرسالة للشافعي، ص ١٩ (ومن ٥٠٩ إلى ٥١١)، والمراد بعقل المعاني عند الفقهاء اعتبار الواقع والأحوال المحيطة بموضوع الاجتهاد: "إذ لا يحل لفقهاء عاقل أن يقول في ثمن درهم، ولا خبرة له بسوقه، أي: معرفة الواقعة موضع الاجتهاد، وطبيعة الواقع الذي تنزل عليه أحكام النصوص، وبطالب المجتهد بحقيقة المعرفة بما سبق لا مجرد الحفظ؛ لأنه قد يذهب عليه عقل المعاني".

الأكسيومية والتعامل النقدي. [لو] تبني الروح الرشدية يعني القطيعة مع السينوية (المشرقية) الغنوصية الظلامية^(١)، ورأى أن فلسفة المشاركة ظلت محكومة بإشكالية التوفيق بين الدين والفلسفة، وقد تعصب في رؤيته إلى العقل لتأثره بالفكر الأرسطي الذي تأثر به معظم المغاربة الذين تأثروا بالفكر الأرسطي الصوري^(٢)، وقد ذهب الجابري إلى إعلاء الفلسفة على الشريعة، وتأول النص الشرعي الذي يعارض البرهان الفلسفي.

وآراء الجابري تقوم على قدر من الانتقائية والاحتكام إلى الإيديولوجيا، فقد رأى أن العقل الأساس في الحكم على الأخلاق، لا الشرع، وانتقى بعض النصوص في تبرير رؤيته وفي طريقة تعامله مع النصوص الشرعية التي يريد لها دليلاً على مذهبه. وسوغ لنفسه الاحتجاج بأحاديث لم يتيقن من ثبوتها مبرراً هذا بقوله: "ومهما تكن درجة هذه الأحاديث من الصحة، فمضمونها العام لا يتناقض مع ما ورد في القرآن"^(٣)، وساق بعض شواهد من مرويات كتب الأدب التي تعد عند بعض العلماء لا سند لها؛ لعدم تواتر الرواية فيها وانقطاعها عند الإخباري أو من حدثوا بها، وهذه المرويات لم يجعلها العلماء سنداً أوحجة لحكم في الدين، وهونها يهدر الأصول العامة في التفسير والاستنباط، وقد رد ابن خلدون هذا المنهج وأبطله بقوله: "... فإذا هدانا الشارع إلى مُدركٍ فينبغي أن نقدمه على مداركنا ونثق به دونها، ولا ننظر في تصحيحه بمدارك العقل، ولوعارضه، بل نعتمد ما أمرنا به اعتقاداً وعلماً، ونسكت عما لم نفهم من ذلك، ونفوضه إلى الشارع ونعزل العقل عنه"^(٤)، وقد طعن بعضهم في هذه الآراء بحجة أنها تعرقل العقل وتبطل كل منجز حضاري، والحقيقة أن العقل ليس مرجعاً، فالاجتهاد اقتراح يقبل الصحة والخطأ، وترجيح الصواب فيه أكثر لعدم وجود خلافه، وليس قطعاً بعين المراد الرباني، والاستنباط في الأصل نظر العقل في المسألة غير أنه قيد الدليل في كل ما يستنبطه، فلا قيمة لما ليس عليه دليل.

وقد حاول الجابري أن يبرهن على أن الأخلاق مرجعها العقل لا النقل، وينقل عن الماوردي كلاماً فهمه في غير سياقه، واحتج به في غير محله من كتابه "أدب الدين والدنيا: أسُّ الفضائل وينبوع الآداب هو العقل الذي جعله الله للدين أصلاً وللدنيا عماداً؛ فأوجب التكليف بكماله، وجعل الدنيا مدبرة بأحكامه، وألف بين خلقه مع اختلاف همهم ومآربهم وتباين أغراضهم ومقاصدهم وجعل ما تعبد بهم به قسمين قسماً وجب بالعقل، فوكده الشرع وقسماً جاز في العقل، فأوجبه الشرع؛ فكان العقل لهما عماداً"، بالرجوع إلى ما قبله وما بعده نجد أن اقتطاع

(١) ارجع إلى: الدكتور محمد عابد الجابري، نحن والتراث، قراءات في تراثنا الفلسفي، ط ١، دار الطليعة، بيروت، ١٩٨٠م، ص ٦٥. المراد بالسينوية مذهب ابن سينا، وقد عارضه ابن رشد.

(٢) ارجع إلى: الجابري، التراث والحداثة، ط ١، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩١م، ص ٣٢٨.

(٣) الجابري، العقل الأخلاقي العربي، ط ١، مركز الدراسات العربية، بيروت ٢٠٠١م، ص ١٠١.

(٤) ابن خلدون، عبد الرحمن، مقدمة ابن خلدون، دار ابن خلدون، الإسكندرية، ص ٣٤٧.

النص للمقصود الحداثي باطل، فالماوردي قد رأى أن حكم العقل وحده لا يكفي دون نص، وأنه مفتقر إلى حكم الشرع؛ ليؤكد؛ ويعطيه الشرعية، وهو ما يتفق مع النظرة الكلية للأشاعرة الذين يميل إليهم الماوردي، فقد رأوا أن العقل يدرك الحسن، ويدرك القبح، ولكن الحكم على الشيء بالحسن والقبح للشرع لا العقل، فالشرع الذي ذم الزنا، وسماه فاحشة، وفعله مرغوب، ومن ثم الحكم بتحريمه للشرع، وليس للعقل الذي يستجيب لهوى النفس^(١)، ولكن الجابري فهم من قول الماوردي غير هذا؛ فقد عقب عليه قائلاً: "إذن مرجع الأخلاق وأساسها هو العقل بدون منازع، بل كل ما لا يدخل في مجال ما تعبد الله به الناس، أي كل سلوك لم يَدْخله الشرع في العبادات والمعاملات الراجعة إليه فهو من مجال العقل وحده"^(٢)، وهذا مجاف لما نقله عن الماوردي، وقد ناقض نفسه، وهو في معرض البحث عن مرجعية الأخلاق، فقد رأى - وهو يتناول جوانب الاختلاف في ذلك بين المعتزلة وأهل السنة - أن تفويض الحكم في التحسين والتقيح للشرع لا للعقل؛ بيد أنه يزعم أن هناك إجماعاً أو شبه إجماع في الثقافة العربية الإسلامية على أن العقل هو أساس الأخلاق؟^(٣).

وقد وظف محمد أركون دراساته النقدية منذ مطلع السبعينات من القرن العشرين في تطوير مذهبه الحداثي^(٤)، وقد حاول إبراز الصفات اللسانية اللغوية وآلات العرض والاستقلال والإقناع والتبليغ والمقاصد المعنوية الخاصة في الخطاب الديني^(٥)، ولكنه يشي في تحليله بنفوره من التفاسير السابقة، ويعتمد إلى إقصاء متعمد للتفسير الموروث وإظهاره بصورة تشي بسذاجته وسطحيته، ويحاول إعلاء القراءة الحداثية للقرآن وفق منهجه.

وقد عرّف الخطاب النبوي بأنه النصوص المجموعة في التوراة والإنجيل والقرآن كمفهوم يشير إلى البنية اللغوية والسميائية للنصوص، وهذا الخطاب التلفيقي يوازي بين النصوص الواردة في هذه الكتب السماوية على أنها نصوص دينية ينبغي التعامل معها على مساحة واحدة من الرفض والقبول، ومن هذا يمكن القول في آيات القرآن ما يمكن قوله في نصوص التوراة والإنجيل.

(١) ارجع إلى: أبي يعلى الفراء الحنبلي، المعتمد في أصول الدين، تحقيق وديع زيدان حداد، دار المشرق، بيروت ١٩٨٦م، ص ٢١.

(٢) الجابري، العقل الأخلاقي العربي، ص: ١١٧.

(٣) نفسه، ص ١٠١.

(٤) لقد أعاد أركون قراءة القرآن الكريم وتفسيره وفق مناهج النقد الأدبي الحديث، فنشر بعض الدراسات النقدية وفق المنهج اللساني والسميائي والتحليلي للقرآن الكريم، ثم نشر جميع دراساته في كتابه "قراءات في القرآن" ١٩٨٢م في باريس، وصدرت منه طبعات، ثم استل منه دراسات، وعمّق البحث فيها ونشرها في كتاب عنوانه "القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني" أعاد فيه قراءة لسانية لسورتي الفاتحة والكهف، وقد بين في مقدمة كتابه الأخير الغاية من الدراسة.

(٥) محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ترجمة وتعليق هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، ط ٢،

وحاول إظهار تفوق النظرة الأنثربولوجية على السائد من الفكر الإسلامي: "إن الفكر الإسلامي بقي أبعد ما يكون عن ممارسة الفكر الأنثربولوجي بالمعنى الواسع الذي ندعو إليه من العقل والثقافة والتفكير السائد في الغرب، ... فهو الذي يخرج العقل من التفكير داخل السياج الدوغمائي المغلق إلى التفكير على مستوى أوسع بكثير"^(١).

ودعا أركون إلى إعادة إنتاج القراءة الحداثية للنص القرآني وفق ما يريد هو، ووفق نظريته للمعرفة "وإذا ما تم الإجماع على هذا التوجه المعرفي فلا بد أن نعيد النظر في جميع العقائد والسنن الدينية؛ عن طريق إعادة القراءة لما قدمه الخطاب الديني عامة، والخطاب النبوي الخاص بأهل الكتاب"^(٢)، ودعا القارئ إلى عدم التسرع في الحكم بكفر دراسته، داعياً إياه إلى العودة إلى أسس المنهج اللساني والتفكيكي والسيولوجي ومعرفة قواعده "نلتمس هنا طفرة معرفية في تحليل الخطاب الديني عامة، وهذه الطفرة لا تمس العقيدة في محتواها وممارستها، وإنما تحيلها إلى مستوى أوسع ومنظومة معرفية أكثر انفتاحاً وأشمل إحاطة بما أضافته الحداثة العلمية من نظريات وشروح وتأويلات واكتشافات ووسائل إحقاق الحق والحقيقة، أقول ذلك لكيلا يسارع القراء المؤمنون إلى رفض القراءات التي أفرجها للقرآن؛ لأنها خارجة عن إطار ما أسميته بالتفسير الموروث، وهناك من يكفر هذه القراءات ليس على ما فهمه واجتهد فيه من إدراك مقاصد المؤلف بل على أساس ما غاب عن فكره ومعلوماته إذا كان لم يكتشف بعد تعاليم اللسانيات والسيمياثيات والانثربولوجيا والسوسيولوجيا الدينية والثقافية وعلم النفس التاريخي"^(٣).

والهدف إسقاط القداسة عن النص الديني وتجريده من حرمة، "ومما يؤخذ على الدراسات السيميائية أن معظمها ينهج نهجاً شكلياً يستبعد المحددات الاجتماعية والثقافية، وبالتالي تقترب الدراسات السيميائية جداً من النهج البنوي، خاصة أنها كثيراً ما توظف المفردات السوسيرية مثل العلامة واللغة والنظام"^(٤)، وقد حاول أركون إقناع القارئ بأن النصوص القرآنية لاقت اعتراضاً من معاندي مكة، وأنهم نظروا للنص القرآني على أنه كذب وافتراء، ثم تحولت هذه المماحكة إلى هالة قدسية للخطاب الديني.

وقد تبني أيضاً نظرية "جماليات التلقي" التي تساوي بين العلامة اللغوية عند (النصاري) وعند المسلمين، على نحو لا يمكن أن نفصل في قداسة النصوص الدينية الثلاثة وعلى الأخص الإنجيل والقرآن "إن الشيء الذي يقابل يسوع المسيح في الإسلام هو القرآن بصفته الكتاب المقدس الذي يحتوي على كلام الله الموحى به، وأما يسوع المسيح

(١) نفسه، ص ٦.

(٢) نفسه، ص ٦.

(٣) نفسه، ص ٧.

(٤) دليل الناقد الأدبي، مرجع سابق، ص ١٨٥.

بصفته تجسيدا لكلمة الله، فإنه يشبه المصحف الذي تجسد فيه كلام الله^(١)، وهو انحراف صريح عن ضوابط التفسير. ورأى بعض النقاد أن النقد الأركوني يبني معطياته أولاً على ضرورة الفصل بين الظاهرة القرآنية والظاهرة الدينية، فالأولى يقصد بها القرآن كحدث شفهي يتعين دراسته وفق قراءة تزامنية أولاً قبل وصله بنا ثانياً، والثانية ضاربة بجذورها في التاريخ وملتبسة بالسياسة والأيدولوجيا. ودور الباحث هو الوعي بضرورة التمييز بين الظاهرتين حتى تسهل مقارنة ظاهرة الوحي وفق منهج أنثروبولوجي مثلث الأضلع هو الوحي، التاريخ والحقيقة^(٢).

والخلاصة أن الحداثيين تجاوزوا ضوابط تفسير النص المعهودة، وأسقطوا أيضاً عناصره اللغوية التي لا غناء عنها في تفسيره والعمل بمعهود العرب في الخطاب وعرفهم، وأنهم غيّبوا مراد القائل وقصده من الخطاب مخالفين المتقدمين، قال الشاطبي: "فاللزام الاعتناء بفهم معنى الخطاب؛ لأنه المقصود والمراد، وعليه يبني الخطاب ابتداءً، وكثيراً ما يُغفل هذا النظر بالنسبة للكتاب والسنة؛ فتلتبس غرائبه ومعانيه على غير الوجه الذي ينبغي"^(٣)، ونسأل الله تعالى الهداية لنا ولهم، وأن الحمد لله رب العالمين.

(١) القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص ٢٣.

(٢) الشاطبي، الموافقات، ج ٨٨/٢، وارجع إلى: أحمد الريسوني، نظرية المقاصد عند الشاطبي، دار أمان الرباط، ط ١٩٩١م، ص ٣٣١.

المراجع

- أركون، محمد، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ترجمة وتعليق هاشم صالح، بيروت، دار الطليعة، ط ٢، ٢٠٠٥م.
- الأصفهاني، الراغب، مفردات ألفاظ القرآن، مصر، مكتبة الأنجلو المصرية.
- الثعالبي، عبد الرحمن بن محمد بن مخلوف، الجواهر الحسان في تفسير القرآن، تفسير الثعالبي، بيروت، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات.
- الجابري، محمد عابد، التراث والحداثة، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ط ١، ١٩٩١م.
- العقل الأخلاقي العربي، بيروت، مركز الدراسات العربية، ط ١، ٢٠٠١م.
- نحن والتراث، قراءات في تراثنا الفلسفي، بيروت، دار الطليعة، ط ١، ١٩٨٠م.
- حرب، علي، نقد النص، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط ٢، ١٩٩٥م.
- ابن خلدون، عبد الرحمن، المقدمة، الإسكندرية، دار ابن خلدون.
- الخولي، أمين، التفسير، معالم حياته، منهجه اليوم، دار الكتاب اللبناني.
- الرويلي، ميجان، سعد البازعي، دليل الناقد الأدبي، بيروت، المركز الثقافي العربي، ط ٣، ٢٠٠٢م.
- الريحوني، أحمد (الدكتور)، نظرية المقاصد عند الشاطبي، الرباط، دار أمان، ١٩٩١م.
- الزرقاني، محمد عبد العظيم، مناهل العرفان، مصر، طبعة عيسى الحلبي.
- الزركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله، البرهان في علوم القرآن، بيروت، دار المعرفة، ١٤١٠هـ، ١٩٩٠م.
- أبوزيد، نصر، مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن، بيروت، المركز الثقافي العربي، ط ٢.
- الذهبي، الشيخ محمد حسين، التفسير والمفسرون، القاهرة، مكتبة وهبة.
- السيسي، محمد، المدرسة السلفية في التفسير، دار السلام، ٢٠١٠م.
- السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن، الإتقان في علوم القرآن، دار الكتاب العربي، ١٤١٤هـ، ١٩٩٩م.
- الشاطبي، إبراهيم بن موسى، الموافقات، بيروت، دار المعرفة.
- الشافعي، الإمام محمد بن إدريس، الرسالة، بيروت، دار الكتب العلمية.
- الشرفي، عبد المجيد وآخرون، في قراءة النص الديني، بحث المنصف عبد الجليل، الدار التونسية للنشر، ط ٢، ١٩٩٥م.
- الشوكاني، محمد بن علي، فتح القدير، الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير، مصر، مطبعة مصطفى البابي الحلبي.
- ابن عاشور، التحرير، والتنوير، تونس، دار سحنون، ط ١٩٩٧م.
- عكاشة، محمود، البراجماتية اللسانية، القاهرة، مكتبة الآداب، ٢٠١٣م.
- الفراء (أبوعلی الحنبلي)، المعتمد في أصول الدين، تحقيق وديع زيدان حداد، بيروت، دار المشرق، ١٩٨٦م.
- قاسم، سيزاقاسم، القارئ والنص، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة ٢٠٠٢م.
- القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، لبنان، دار الفكر.

- القمري، بشير، شعرية النص الروائي، الرباط، شركة البيادر للنشر والتوزيع، ط ١، ١٩٩١ م.
- ابن المنثى، أبو عبيدة معمر، مجاز القرآن، تحقيق: سزكين، ط: الخانجي.
- مرتاض، عبد الملك، تحليل الخطاب السردى، الجزائر، ديوان المطبوعات الجامعية، ١٩٩٥ م.
- المسدي، عبد السلام، النقد والحداثة، بيروت، دار الطليعة، ط ١، ١٩٨٣ م.

الدوريات:

- عبد الرزاق هرماس، القرآن الكريم ومناهج تحليل الخطاب، حولية كلية الشريعة، جامعة قطر، العدد ١٩، ١٤٢٢ هـ.
- عبد الواحد علواني، مغامرة التأويل، مجلة، الفكر العربي، بيروت، ع ٧٦، س ١٥، ربيع ١٩٩٤ م.

Abstract

The researcher presents the explanation of the Qurainc text tackled by the previous and fundamentalist scholars and comparing among their linguistic and legal parameters and condidins.

The aim is to reach at the pragmatic function of the text using evidence that prove the accuracy of inductive method in this explanation.

The researcher also deals with the concept of "Modernism" and the reasons be hind using the "hermeneutic" approach to engage the reader into this term.

This typical term of "ta'aweel" is mentioned in the holy Quranic text he also tackles the modernist approach in explaining the Qura'n transcending it to the hermeneutic approach.

In this the modernist approach contains western philosophical trends.

The research -therefore- is divided into two parts. 1-Explaining the Quranic text in the light of the traditional approaches. 2- Explaining it in the light of modernist ones.

الآليات التداولية لتحليل الخطاب

من وجهتي نظر الأصوليين والتداوليين المحدثين

مختار درقاوي

الأستاذ المشارك في اللسانيات، قسم اللغة والأدب العربي، جامعة حسينة بن بوعلي الشلف، الجزائر

ملخص:

يسعى هذا البحث إلى عقد مقارنة لآليات تأويل الخطاب بين مرجعيتين فكريتين مختلفتين المرجعية الأصولية التي عرفها علماؤنا العرب في التراث، والمرجعية التداولية pragmatics التي يعرفها الفكر النقدي واللساني الغربي الحديث، ومست المقاربة ثلاث آليات، هي: المفهوم Understood، والاقتضاء Presupposition، والفعل الكلامي Act Speech. ويبيّن البحث أنّ الدلالة هي أداة النص والخطاب في إنتاج نفسه، وأنّ أسلوب البحث لدى الأصوليين والتداوليين يشترك في أنه قائم على مبدأ المضافة أو التلازم بين قوانين اللغة في إنتاج الخطاب، وضوابط السياق في تحديد دلالته، كما يبيّن البحث أنّ قواعد الشرع لها أثر كبير في توجيه دلالة النص لدى الأصوليين.

الكلمات المفتاحية:

التداولية - التأويل - المفهوم - الاقتضاء - الفعل الكلامي.

مقدمة:

دفع المعنى علماء الأصول واللسانيين التداوليين المحدثين إلى كسر الطوق المحيط بالنص أو الخطاب والمتلبّس بما اطرده اللسان عليه من خصائص، فأرغمهم على ترتيب عناصره انطلاقاً من فعل الدلالة، ومن إفرازات اللغة ذاتها وما تتميز به من سنن، والقصدُ تخلصُ النص من أي استعصاء يفرزه الكلام بسبب ما يعتوره من تشابك العلامات اللسانية. وفي محاولة للسيطرة على الدلالة ووضعها في نمذجة نسقية اهتدى كلا الطرفين؛ أي علماء الأصول وأصحاب اللسانيات التداولية pragmatique إلى جملة من الآليات تكفل لنا مهمة مفصلة الخطابات وتحليل

النصوص، ونذكر من بين تلك الآليات: المفهوم *Le sous entendu*، والافتضاء *Présupposition*، والفعل الكلامي *Acte de Parole*. ويجدر بنا قبل أن نتحدث بضرب من الكلام عن هذه الآليات، أن نخصص مساحة نبرز فيها باقتضاب أهمية علم أصول الفقه والتداولية في تحليل الخطاب.

– علم الأصول وتحليل الخطاب:

أعتقد أنه ليس من المجازفة أو المبالغة في شيء إذا تمّ التأكيد والإصرار على أنّ دراسة المعنى عند الأصوليين تعدّ إسهاماً حقيقياً في ميراث وتاريخ الفكر اللساني العربي، بل الإنساني. إذ اتخذت دراسة المعنى عندهم منهجاً علمياً تجريبياً أكثر دقة وموضوعية وشمولاً عما كانت عليه عند مفسري غريب القرآن - مثلاً - فهؤلاء استغرقتهم ألفاظ بعينها وتراكيب مخصوصة وقفوا عندها، دون أن يتجاوزوا ذلك إلى نظرة كلية شاملة لآليات تحليل الخطاب كما فعل الأصوليون. ولعلّ من أسباب ذلك أنّ الأصوليين في هذه الفترة من حياة المسلمين ومن دراسة النص، كانوا أكثر وعياً وتنبهاً لمشكلة المعنى وأثرها في فهم مضمون النص القرآني، ومن البديهي أن يأخذ منهم النص هذا القدر من الحرص والرغبة، فقد انتهت بهم الدراسة إلى سنّ قواعد وآليات يتوصل بها إلى تحديد المعنى وفقه الخطاب^(١). فهناك عناية بالمباحث اللسانية وبمباحث دلالات الألفاظ وبمقاصد المتكلمين، وفي هذا الشأن يقول ابن تيمية: "اعلم أنّ من لم يحكم دلالات اللفظ، و يعلم أن ظهور المعنى من اللفظ تارة يكون بالوضع اللغوي أو العرفي أو الشرعي، إما في الألفاظ المفردة، وإما في المركبة، وتارة بما اقترن به من القرائن اللفظية التي تجعلها مجازاً، وتارة بما يدلّ عليه حال المتكلم والمخاطب والمتكلم فيه وسياق الكلام الذي يبيّن أحد احتمالات اللفظ، أو يبيّن أن المراد به هو مجازه، إلى غير ذلك من الأسباب التي تعطي اللفظ صفة الظهور، وإلا فقد يتخبط في هذه المواضع"^(٢).

وقد تابع ابن قيم الجوزية هذا التوجّه بتأكيد ضرورة الوعي بالدلالات في فهم النص بقوله: "لمّا كان المقصود من التخاطب التقاء قصد المتكلم وفهم المخاطب على معنى واحد كان أصحّ الإفهام وأسعد الناس بالخطاب ما التقى فيه فهم السامع ومراد المتكلم، وهذا هو حقيقة الفقه"^(٣). بهذا تبين التقاء المنظور الأصولي مع المنظور اللساني التداولي الحديث، الذي تفتنّ إلى/وأدرك أنّ التخاطب اللغوي ليس مسنداً إلى العناصر الوضعية (الدلالة) فحسب، بل لابد من عناصر تداولية و منطقية تكون هي الأساس لاستجلاء المعنى، وهنا بالذات أخذ مصطلح

(١) ينظر: حلمي خليل، العربية والغموض - دراسة لغوية في دلالة المبنى على المعنى، ص ٧١.

(٢) ابن تيمية، التسعينية: مجموعة الفتاوى، جمعها: عبد الرحمان بن قاسم وولده محمد، تحقيق عامر الجزار و أنور الباز، ٥/

١٢٨ - ١٢٩. وينظر: ابن تيمية، الاستقامة، تحقيق محمد رشاد سالم، ١٠/١. وينظر: ابن تيمية، العبودية، ص ٧٧.

(٣) ابن قيم الجوزية، الصواعق المرسلة على الجمهية والمعطلة، حققه علي بن محمد الدخيل، ص ٥٠٠ - ٥٠١.

الكفاية اللغوية في الدرس المعرفي الحديث مفهوماً واسعاً بحيث أصبح يعني ويفرض أنه لا يصدق على متكلم لغة ما أنه قادر على استخدام اللغة إلا بموجب ثلاثة شروط: ^(١)

- الأول: الإدراك الكافي للمواضيع اللغوية (مباحث الوضع)؛ أي تملك الأنساق الدلالية تملكاً يستدعي شيئين الأول: الفهم، والثاني: حسن الإسقاط أو التوظيف.

- الثاني: التمتع بقدرة عقلية تمكنه من أداء العمليات المنطقية التي يحتاج إليها في استنباط المعنى.

- الثالث: ألم بأصول المحادثة (مباحث الاستعمال)، التي تسعفنا في استنباط المفاهيم عند التخاطب والتحاور.

وهذه هي الشروط التي لابد من توافرها في المجتهد والمفتي فجاء الأصولي ورسمها وبينها؛ لكي يسير عليها الفقيه و يبني عليها فتاويه. ومن ثم تأكد أن اعتناء السلف بالكلام في منظومة اللسان المكوّن من اللغة والأداء ليعدّ خطوة تجاوزوا بها- على الرغم من وجودهم زمناً قبل- لسانيات سوسير الذي أهمل الكلام بوصفه ظاهر فردية، يقول منذر عياشي: "ألا وإنّ الاهتمام بهذا الركن في اللسانيات الغربية ليعدّ ظاهرة جديدة نسبياً، فلقد دخلت ميدان الدراسات اللسانية حديثاً مع اللسانيين الذين خلفوا سوسير، واتجهوا برؤيتهم نحو النص" ^(٢). وبناء على ذلك نسلم تسليمًا لا ريب فيه بما ذهب إليه الجابري عندما رأى أن الحضارة العربية الإسلامية برمتها يمكن أن تفهم على أساس أنها حضارة فقه، وذلك بنفس المعنى الذي ينطبق على الحضارة اليونانية حين نقول عنها إنها حضارة فلسفة، وعلى الحضارة الأوروبية المعاصرة حين نصفها بأنها حضارة علم وتقنية. وزاد الأمر تأكيداً بقوله: "إنه إذا كانت مهمّة الفقه هي التشريع للمجتمع، فإن مهمّة أصول الفقه هي التشريع للعقل ليس العقل الفقهي وحده؛ بل العقل العربي ذاته كما تكون ومارس نشاطه داخل الثقافة العربية، والقواعد التي وضعها الشافعي في رسالته في علم أصول الفقه لا تقل أهمية بالنسبة لتكوين العقل العربي الإسلامي عن قواعد المنهج التي وضعها ديكرت بالنسبة لتكوين الفكر الفرنسي خاصة والعقلانية الأوروبية عامة" ^(٣).

نتفق في الرأي مع الجابري ونعتقد أن أهمّ نظام معرفي متكامل أخرجه العربي للناس هو النظام الأصولي الذي يتساوى في الأهمية إن لم يزد على النظام المعرفي اللغوي، "فكلام العرب متسع وطرق البحث فيه متشعبة فكتب اللغة تضبط الألفاظ والمعاني الظاهرة دون المعاني الدقيقة التي يتوصّل إليها الأصولي باستقراء يزيد على استقراء

(١) ينظر: محمد محمد يونس علي، مقدمة في علمي الدلالة والتخاطب، ص ٣٨.

(٢) منذر عياشي، علم الدلالة من منظور عربي، ص ٣٤.

(٣) محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ص ١٠٠.

اللغوي، فهناك إذن دقائق لا يتعرّض لها اللغوي ولا تقتضيها صناعة النحو ولكن يتوصّل إليها الأصوليون باستقراء خاص وأدلة خاصّة"^(١).

التداولية:

التداولية بوصفها علماً للتخاطب والتحدّث والتحاوّر pragmatique يترجمها اللسانيون بعدّة ترجمات، نذكر منها: علم الاستعمال، وعلم التخاطب، وعلم المقاصد، والإفعالية، والسياقية، والذرائعية وحتى النفعية"^(٢). تعدّ علماً متفرّعاً عن اللسانيات الحديثة بل هي "قاعدة اللسانيات"^(٣) كما نصّ على ذلك كارناب R.Carnap تسعى إلى استكشاف العناصر الإجرائية التي يحتكم إليها في تحديد المعنى، وذلك من خلال التركيز على ثنائية المتلفّظ والمتلفّظ به في سياق الاستعمال. وتركّز في تعاملها على الفعل الكلامي وعناصر لسانية أخرى تتجاوز محدّدات الدلالة إلى دراسة مدى إمكان الكشف عن قصد المتكلّم، من خلال إحالة القول على السياق لمعرفة مدى التطابق أو عدم التطابق بين دلالة القول لسانياً وظروف السياق، للكشف عن مجموعة القوانين العامة التي تتحكّم بتحديد دلالة المنطوق سياقياً"^(٤). ولها في المؤلّفات اللسانية الحديثة عدّة تعريفات نذكر منها:

- شارل موريس Charles Morris : "التداولية جزء من السيمائية التي تعالج العلاقة بين العلامات ومستخدمي هذه العلامات"^(٥).

- آن ماري ديلر (Anne Marie Diller) وفرانسوا ريكاناتي (François Récanati) : "التداولية هي دراسة استعمال اللغة في الخطاب"^(٦).

- فرانسواز أرمينكو (Françoise Arminguad) : "التداولية علم الاستعمال اللساني ضمن السياق، وبتوسّع أكثر هي استعمال العلامات ضمن السياق"^(٧).

- جيف فيرتشيرن (Jef Verschueren) ذكر تعريفاً للتداولية يتوافق مع التعريفات الكثيرة التي دأبت المراجع اللسانية على الإشارة إليها: "إنّنا نعني بالتداولية علم علاقة العلامة بمؤوّلّيها، فإنّه من التمييز

(١) علي سامي النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ص ٩١.

(٢) ينظر: محمد محمد يونس علي، مقدمة في علمي الدلالة و التخاطب، ص ١١.

(٣) La pragmatique, p3. ٣Françoise Arminguad

(٤) معن الطائي، التداولية منهجاً نقدياً، ص ٢٢.

(٥) Charles Morris, Fondements des théories des signes, P19.

(٦) فرانسواز أرمينكو، المقاربة التداولية، تر: سعيد علوش، ص ٨٠.

(٧) المصدر نفسه، ص ١١.

الدقيق للتداولية أن نقول إنها تتعامل مع الجوانب الحيوية لعلم العلامات ، وهذا يعني كل الظواهر النفسية والاجتماعية التي تظهر في توظيف العلامات"^(١).

ومن الواضح أن تعريفات التداولية ترتبط بفكرة الاستعمال التي ترددت في التعريفات جميعها بشكل أو بآخر ، وهذا ما يؤكد دوره في نجاح التواصل والعمل التداولي ، وبالرغم من أنه تيمة مُشار إليها في تراثنا المعرفي العربي إلا أنه لم يستقل أو يعرف بوصفه علماً قائماً بذاته ، في حين نجد المصطلح الآخر المتداول في الدرس اللساني ؛ وأقصد بذلك "الوضع" استطاع أن يفرض علميته في تراثنا القديم ويشغل حيزاً في المدونات المكتوبة ، ومع ذلك لا نعدم بعض المحاولات الجادة لصوغ علم للتخاطب الإسلامي يأتي على أصوله ونظرياته ومناهجه كما فعل محمد محمد يونس علي في كتابه "علم التخاطب الإسلامي" Medieval Islamic pragmatics .

التداولية تداوليات:

تتوزع التداولية بين مجالات مختلفة ، يمكن أن نميز بين ثلاث منها:^(٢)

التداولية التلفظية Enonciative pragmatique : أو لسانيات التلفظ مع شارل موريس Charles Morris ، التي تهتم بوصف العلاقات الموجودة بين بعض المعطيات الداخلية للملفوظ ، وبعض خصائص الجهاز التلفظي Dispositif énonciatif (مرسل – متلقي – وضعية التلفظ) التي يندرج ضمنها الملفوظ.

التداولية التخاطبية Illocutoire pragmatique : أو نظرية أفعال الكلام مع أوستين J.L.Austin وسيرل J.R.Searle ، التي تخصص لدراسة القيم التخاطبية داخل الملفوظ ، والتي تسمح له بالاشتغال كفعل كلامي خاص.

التداولية التحوارية Conversationnelle pragmatique : التي نتج تطورها الحديث جدا عن استيراد الحقل اللساني للأفكار المؤسسة أصلاً من لدن الأثنولوجيين وإثنوميتودولوجيي التواصل ، وهي تهتم بدراسة اشتغال هذا النمط من التفاعلات التواصلية (الحوارات) باعتبارها تبادلات كلامية تقتضي خصوصيتها أن تنجز بمساعدة دوال تلفظية Signifiants verbaux ولفظية موازية Para-verbaux.

(١) عيد بلع ، التداولية إشكالية المفاهيم بين السياقين الغربي والعربي ، ص ٣٦.

(٢) ينظر : إدريس مقبول ، الأفق التداولي نظرية المعنى والسياق في الممارسة التراثية العربية ، ص ٩.

- شرعية التداولية:

تَبَيَّن بعد مساءلة معرفية وبحث عميق في آخر كتب السيميائيات *la sémiotique - sémiologie* والنقد الجديد صدوراً أنَّه يوجد اختلاف شديد في تمثّل هذا المفهوم ووظيفته، بل ربما في شرعيّته أو عدم شرعيّته، ولو أنَّ الاحتمال الأخير عند عبد الملك مرتاض لا يرد إلّا في بعض التمثّلات القليلة، ويمكن تلخيص موقف النقاد من علم التداولية في الآتي^(١):

- من المنظرين من يجعل منه ركناً مكيّناً في تحليل النص، أو الخطاب. ويمثّل هذا الاتجاه كاترين كاربراطو-أرتشيوني (Catherine Kerbrat-Orecchioni).
- ومنهم من يجعل منه مجرد مجموعة من نُفَايات الكلام يقع بها الترقيع. كفرنسيس جاك (Francis Jaques) الذي يتشائم في التعريف به وتحديد وظيفته التحليلية في الخطاب؛ إذ يعدّه مجرد "ملاءمة بين الألقاء"، واللقى الشيء المطروح لهوانه. والأمر نفسه لـ بار هيلل (Bar-Hillel) إذ عدّه نُفَاية من النُفَايات.
- ومنهم من يبسّطه إلى أن يبلغ به مستوى مفهوم "السياق" المعروف في البلاغة منذ عهد أرسطو مروراً بالبلاغة العربيّة في عهودها الزاهرة. ولذلك يرى بعض المنظرين الغربيين كـ باري (H.Parret) أن من الأنسب تصنيف الدراسات التداولية بحسب النوع الوارد فيه السياق.
- ومنهم من يعقّد من أمره، ويعمّق من شأنه، إلى أن يُخضع استعماله في تحليل المعنى، فيُلحّقه بالأدوات السيميائيّة الجديدة. كـ ديكرو وجان - ماري شيفر؟، وحجتهما أنّ التداولية بما هي دراسة لكل ما ينصرف إلى معنى الملفّظ تحرص على طبيعة "الوضع" الذي يُستعمل فيه الملفّظ، وليس على مجرد البنية اللسانية للجملة المستعملة، وخلصاً إلى أنه لا مانع من التفكير في أنّ التداولية هي أجنبية عن اللسانيات، وذلك بحكم أنّها تعنى بما يُضاف إلى ما هو خارجٌ عن جُمْل اللسان، وذلك على الرغم من أنّ الفرع إلى طبيعة الوضع القائم للتأويل يسيّره الجهازُ اللساني نفسه.
- ومنهم من يبلغ به مستوى المنطق باعتبار أنّ هذا المفهوم، هو في أصله، من متصورات العالم المنطقيّ شارل بيرس.

(١) ينظر: عبد الملك مرتاض، نظرية البلاغة، ص: ١٥٧ - ١٦٤ - ١٦٥ - ١٦٦ - ١٦٧ - ١٦٨.

الآليات التداولية لتحليل الخطاب:

1 Le sous entendu: ترجم المصطلح بعدة ترجمات نذكر منها:

قاموس اللسانيات / عبد السلام مسدي ^(١)	معجم المصطلحات المفاتيح لتحليل الخطاب مانغونو / تر: محمد يحياتن ^(٢)	- التداولية / فيليب بلانشيه / تر: صابر الحباشة ^(٣) - معجم المصطلحات الألسنية د. مبارك مبارك ^(٤)	لسانيات التلفظ وتداولية الخطاب / ذهبية حمو الحاج ^(٥)	- معجم المصطلحات اللسانية / عبد القادر الفاسي الفهري ^(٦) - المفهوم من خلال الملفوظ الإشعاري / عز الدين الحاج ^(٧)
Le sous entendu مقدّر	Le sous entendu القول المضمر	Le sous entendu مضمر مضمر، مقدّر	Le sous entendu قول مضمر	Le sous entendu المفهوم

ولعل الترجمة الملائمة: هي المفهوم بتوظيف التراث العربي^(٨).

الأساس المعرفي للمصطلح في المدوّنتين الأصولية العربية والتداولية الغربية:

المفهوم في المدوّنة الأصولية العربية يراد به فهم غير المنطوق به من المنطوق بدلالة سياق الكلام ومقصوده^(٩)،
كفهم تحريم الشتم، والقتل، والضرب من قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أَمْرٌ﴾^(١٠)، وقد أبدى الأصوليون في مورد

(١) عبد السلام مسدي، قاموس اللسانيات، ص ١٨٢.

(٢) دومينيك مانغونو، المصطلحات المفاتيح لتحليل الخطاب، تر: محمد يحياتن، ص ١١٩.

(٣) فيليب بلانشيه، التداولية من أوستن إلى غوفمان، تر: صابر الحباشة، ص ٢٠٧.

(٤) مبارك مبارك، معجم المصطلحات الألسنية، ص ٢٦٩.

(٥) ذهبية حمو الحاج، لسانيات التلفظ وتداولية الخطاب، ص ١٩٢.

(٦) عبد القادر الفاسي الفهري، معجم المصطلحات اللسانية، ص ٣٤٥.

(٧) عز الدين الحاج، المفهوم من خلال الملفوظ الإشعاري، ص ١٦٣ - ١٦٤.

(٨) رأى مازن الوعر في معرض حديثه عن النظرية التحويلية التوليدية لتشومسكي أنه لا مندوحة من استثمار المصطلحات العربية التراثية في الترجمة، وبذلك نحقق شيئين:

الأول: أننا لم نقطع عن التراث، بل حاولنا استثماره.

والثاني: أننا نقل المفاهيم اللسانية الغربية على نحو واضح وسليم ومفهوم. مازن الوعر، تشومسكي، ص ٦٧.

(٩) ينظر: الأمدي، الأحكام في أصول الأحكام، تعليق عبد الرزاق عفيفي، ٦٦/٣.

(١٠) سورة الإسراء، الآية: ٢٣.

الكلام عن قيمته اللسانية الإقحام الضمني لعنصر السياق على اعتبار أنه عماد وسيرورة إنتاج المعنى ، ويمكن تلمّس ذلك من خلال التعريفات الآتية :

- إمام الحرمين : عرّف المفهوم بأنه " ما أشعر به المنطوق " ، وقال فيه أيضاً : " وأما ما ليس منطوقاً به ، ولكن المنطوق مشعر به ، فهو الذي سمّاه الأصوليون مفهوماً " ^(١) .

- ويقترب تعريف الآمدي من تعريف الجويني ، فقد حدّه بأنه " ما فهم من اللفظ في غير محل النطق " ^(٢) .

والملاحظ على التعريفين أنّهما يشتركان في عدم جعل المفهوم دلالة ، إنّما فهماً وإشعاراً ، كما نلاحظ أنّ تعريف الآمدي أكثر وضوحاً ، وذلك لربطه المفهوم من اللفظ أو السياق بغير محل النطق .

- أمّا ابن الحاجب فعُدل عن الفهم والإشعار إلى الدلالة ، فالمفهوم عنده " ما دلّ عليه اللفظ لا في محل النطق " ^(٣) ، وقد بيّن العضد الإيجي بعبارة أوضح ما عناه ابن الحاجب فقال : " ما دل لا في محل النطق بأن يكون حكماً لغير المذكور وحالاً من أحواله " ^(٤) . كقوله تعالى : " يا أيّها الذين آمنوا إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا " ^(٥) ، منطوق الآية : التبيّن من خبر الفاسق ، ومفهومها : عدم التبيّن والتثبت من خبر العدل ، وهذا المعنى غير ظاهر في محل النطق .

فالسؤال الذي يطرحه الاستتباع الجدلي على نسق التناول الأصولي يتمثّل في مظاهر الائتلاف والاختلاف في تصوّر كل فريق ، ما نستشفّه من ائتلاف هو أنّ المفهوم يستند في إدراكه إلى المنطوق ، إذ لا سبيل للوصول إليه إلّا به ؛ لذلك تجد القرافي يؤكّد أنّ " مفهوم المخالفة ومفهوم الموافقة يتقاضاهما اللفظ بمفهومه " ^(٦) . بيد أنّ هذا الاتفاق أفضى إلى افتراق على مستوى الإدراك ، فابن الحاجب ربط المفهوم بالدلالة أمّا إمام الحرمين والآمدي فربطاه بالفهم والإشعار ، وهناك فرق بين ما يفهم من اللفظ وما يدلّ عليه ، من حيث إنّ الفهم أعمّ من الدلالة ، ولكون الفهم يعود إلى ذات الفاهم ، بينما الدلالة تعود إلى ذات اللفظ ونجم عن هذا التصوّر بروز معيار حادث مقتضاه أنّ ما يفهم من اللفظ أو السياق يشمل الحكم والمحل وما يدلّ عليه اللفظ هو الحكم فقط ^(٧) .

(١) إمام الحرمين الجويني ، البرهان في أصول الفقه ، ٤٤٨/١ .

(٢) الإحكام ، الآمدي ، ٦٦/٣ .

(٣) الإيجي ، مختصر المنتهى مع شرحه وحواشيه ، ١٧١/٢ .

(٤) المصدر نفسه ، ١٧١/٢ .

(٥) سورة الحجرات ، الآية : ٠٦ .

(٦) القرافي ، شرح تنقيح الفصول ، ص ٥٠ .

(٧) ينظر : محمد أوغانم ، رسالة في الاستدلال وتمييز المدلول من الدال ، ص ٨٠ .

ومع ذلك تأصل أن مسلك ابن الحاجب هو الغالب، وهو المسلك الذي يركن إلى الدلالة وينزاح عن الفهم، وقد أكد هذا التوجه محمد أمين الشنقيطي بقوله: "اعلم أنهم يطلقون المفهوم على مجموع الحكم ومحله، كتحريم ضرب الوالدين، فالتحريم مثال للحكم، وضرب الوالدين مثال لمحله، ويطلق المفهوم على أحدهما دون الآخر، وهو الشائع، وإطلاقه على الحكم وحده هو الأكثر"^(١). ومن هنا نخلص إلى أن المفهوم دلالة اللفظ بواسطة السياق على معنى غير منطوق، والاستنتاج به ضروري لنجاح التخاطب والتواصل.

وعند التعرّيج على مقترحات الفكر اللساني الحديث والمعاصر وبخاصة التداولي منه نجد إسهامات أخرى استطاع بعضها أن يتناص مع ما قدّمه الأصوليون وبعضها الآخر أن ينزاح، فديكرو Oswald Ducrot - وهو أحد التداوليين والمنطقيين - يصرّ على أن المفهوم Le sous entendu ذو طبيعة غير لسانية De nature extra linguistique بخلاف المقترض Le présupposé الذي يعتبره عنصراً لسانياً صرفاً^(٢). وفي هذا التوجه الفكري إلحاح على أن إدراك المفهوم مرتبط بإدراج العناصر غير اللسانية التي من قبيل مقتضيات الحال.

فالمفهوم عند ديكرو Ducrot هو ما يمكننا من قول شيء دون أن نقوله أو أن يكون قد قاله، فهناك إذن مساحة مقصودة يجب أن يغطيها المتلقي بصفاء ذهن واستيعاب شامل سواء أكان مكتسباً أم فطرياً لصور الخطاب الملفوظ الصادرة من المتلفّظ، الهدف من ذلك تجنّب اللحن الدلالي Agrammaticalité du sens الذي قد يصحب التواصل الكائن بين المتكلّم والمتلقي^(٣). يأتي هذا التوجه تأكيداً لحقيقة لا محيد عنها ترى أن المفهوم إحدى ضرورات ضرورات المتلقي المأمور والمطالب بسحبها وتصورها دون زلل ولا عوز استناداً إلى سيرورة خطائية Enchaînement discursive وبانتحاء نمط الاستدلال Une espèce de raisonnement^(٤)، مع العلم أن السيرورة الخطابية مما يعين على اكتشافها وتأويلها السياق وحديث القول وعناصر أخرى تعترى الملفوظ. بناء على هذا يمكن أن نخلص إلى أن الملفوظ يفقد اللغة وظيفتها السجالية Fonction Polémique بشرط إذا تمّ إقصاء السياق وإهماله^(٥)، مع ضرورة الإلماح إلى أن هذه الوظيفة عمادها وذروة سنامها المفهوم؛ لأنه كاشف ومبين لها.

(١) الشنقيطي، نشر البنود، ٩٤/١.

(٢) O. Ducrot, Le dire et le dit, Ed, Minuit, 1984, p17.

(٣) O. Ducrot, Le dire et le dit, p19.

(٤) Ibid. p21.

(٥) Ibid. p21.

ولئن تمّ التأكيد والتأكد عند من تبصّر تصوّر الأصولي للمعنى^(١) على تجذّر منطق اختلاف وجهات النظر عند التعامل مع المصطلح اللساني؛ فإنّ المنحى المعرفي الآني قد عرف السلوك نفسه أو اقتفى الطريق ذاته، ودليل ذلك ما طرحته اللسانية الفرنسية أوريشوني Orechioni C.K التي أبدت بصريح العبارة اختلافها في نقاط حسّاسة مع ديكرود Ducrot. فقد اعتبرت المفهوم حدثاً لغوياً *Acte de langage* - في حين اعتبره ديكرود حدثاً كلامياً *Acte de parole* إعصاماً منها أنّ الملفوظ وحده خارج وضعيات التخاطب قادر على إخراج المفهوم^(٢)، في الوقت الذي أكّد فيه ديكرود - فيما عرضناه آنفاً - انتماءه إلى حقل الحدث الكلامي *Acte de parole*؛ لأنّ فهمه وإدراكه مرتبط بعناصر غير لسانية *Les elements extras linguistiques* كالسياق.

واختلافها مع ديكرود شبيه بالاختلاف الحاصل بين ابن حزم الأندلسي وباقي الأصوليين في التراث الإسلامي حول حجّية المفهوم بشقيه الموافق والمخالف، إذ سلك ابن حزم مسلكاً مخالفاً لما عليه جمهور الأصوليين، فقد أنكر المفهوم كلية قناعة منه "أنّه لا يدلّ شيء مذكور على شيء لم يُذكر، وإنّ الذي لم يُذكر في هذا النصّ فإنّما نتظر فيه نصّاً آخر"^(٣).

وزاد الأمر تأكيداً بقوله: "إنّ الخطاب لا يُفهم منه إلّا ما قضى لفظه فقط، وأنّ لكل قضية حكم اسمها فقط، وما عداه غير محكوم له لا بوفاقها ولا بخلافها"^(٤). من الواضح أنّ ابن حزم الأندلسي لا يؤمن بما وراء الخطاب من دلالات غير ملفوظة، وعدم إيمانه نابع من شعوره الشديد أنّ المتكلّم بإمكانه إبانة ذلك من خلال خطاب آخر، ومتى ما تمكّن ذلك فالبحت من وراء أبنية اللفظ غير مجد ولا مستساغ. ولا بدّ في نظره الاكتفاء بما ينصّ عليه اللفظ دون تبجّر في الظلال الهامشية؛ لأنّ هذا التبجّر يستند إلى عناصر تخاطبية غير مسلّم بها، لكونها مضطربة ومتناقضة عند انفتاحها على مختلف الخطابات، يقول في سياق حديثه عن مفهوم المخالفة: "لو كان قولكم حقّاً إنّ الشيء إذا علّق بصفة ما، دلّ على أنّ ما عداه بخلافه - لكان قول القائل: مات زيد كذباً؛ لأنّه كان يوجب على حكمهم أنّ غير زيد لم يمّ، وكذلك زيد كاتب، وكذلك محمد رسول الله صلى الله عليه وسلّم، إذا كان ذلك يوجب ألاّ

(١) أقصد الخلاف بين مدرسة الأصوليين الفقهاء ومدرسة الأصوليين المتكلمين. أما القسم الأول فقد امتزجت في كتاباتهم الأصول بالفقه وكثر تفريع المسائل الجزئية وذكر الأمثلة والشواهد، وبنيت المسائل الكلية العامة على النكت الفقهية. وأما القسم الثاني فمستنده مدارك العقول في تجريد القواعد العامة من المسائل الفقهية أي طرق البحث الكلامية. ينظر: علي سامي النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ص ٨٨.

(2) Orechioni C.K, L implicite, p39.

(٣) ابن حزم الأندلسي، الإحكام في أصول الأحكام، ٣٤١/٢.

(٤) المصدر نفسه، ٣٧٥/٢.

يكون غيره رسول الله^(١) ثم آل البحث عنده إلى النتيجة الآتية: "لو عمل بمفهوم المخالفة لهذه النصوص لأدّى ذلك إلى معان فاسدة تتناقض مع قواعد الشريعة ومقرراتها الثابتة"^(٢).

أفضى هذا الإنشاء الفكري والمعتقد الظاهري إلى عدم الإقرار بالدلالات المخبوءة المشعر بها في الحقيقة ليس فقط من الخطاب الشرعي وإنّما حتّى من الخطابات التداولية في البيئة العادية للمتكلمين، لذلك نلمس اتفاقاً بين جمهور الأصوليين على عدّ المفهوم أحد المسوّغات التخاطبية الكفيلة بإبراز المعنى المقصود، هذا الأمر دفعهم إلى نقد وهدم تصوّر ابن حزم، وبخاصة تلك الفكرة التي أعلن فيها على أنّ انفتاح المفهوم عند الممارسة الإجرائية والعملية يفضي إلى دلالات خاطئة. كان هذا التوجّه محط نكير جمهور الأصوليين ذلك أنّهم لم يفتحوا المجال الإجرائي للمفهوم كلفة، بل أحاطوه بضوابط وشروط متى ما توفّرت جاز صرف الذهن إلى ما وراء البناء الصوري للألفاظ من دلالات مسكوت عنها. ونذكر من تلك الشروط^(٣).

- أن لا يكون هناك دليل خاص يدلّ على حكمه، فإذا ورد فيه نص خاص كان حكم المسكوت عنه مأخوذاً من هذا النص الوارد فيه، لا من مفهوم المخالفة، ومثال هذا "يا أيّها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتلى الحرّ بالحرّ والعبد بالعبد والأنثى بالأنثى"^(٤)، منطوق الآية دلّ على جواز قتل الأنثى بالأنثى، ومفهومها المخالف دلّ على عدم جواز قتل الذكر بالأنثى، بيد أنّ هذا المفهوم متروك وغير مأخوذ به بسبب وجود نص خاص صريح يدلّ على وجوب القصاص بين الرجل والمرأة، وهو قوله تعالى في شأن اليهود: "وكتبنا عليهم فيها أنّ النفس بالنفس"^(٥) فهذه قاعدة عامة وإن تعلّقت بشرع من قبلنا فهي شرع لنا ما لم يوجد ناسخ، وعليه إيقاع قتل الذكر بالأنثى في حال القصاص أكد عملاً بهذا النص الخاص، ونلغي مفهوم المخالفة لعدم إمكان إعماله.

- أن لا يكون ورود المنطوق به وتقنيده لتقدير جهل المخاطب به دون جهله بالمسكوت عنه، بأن يكون المخاطب يعلم مثلاً - حكم المعلوفة ويجهل حكم السائمة فيذكر له.

(١) المصدر السابق، ٣٧٤/٢.

(٢) المصدر السابق، ٣٧٣/٢.

(٣) ينظر: محمد أوغانم، رسالة في الاستدلال وتمييز المدلول من الدال، ص ١٢٥ - ١٢٦ - ١٢٧. وهناك شروط أخر لم آت على ذكرها، من أراد أن يستزيد فليراجع الكتاب.

(٤) سورة المائدة، الآية: ٤٥.

- أن لا يكون القيد مبطلاً لأصل منطوق به مستقل، فقله صلى الله عليه وسلم: "لا تبع ما ليس عندك"^(١) لا يفهم منه صحة بيع الغائب إذا كان عنده.

وقد تتضح المقاربة من خلال الجدول الآتي:

المقاربة	المفهوم عند ديكر	المفهوم عند الأصوليين (ابن الحاجب وغيره)
- المفهوم هو ما يمكننا من قول شيء = ما دلّ عليه اللفظ. - دون أن يقوله أو يكون قد قاله = لا في محل النطق.	"المفهوم هو ما يمكننا من قول شيء دون أن يقوله أو يكون قد قاله"^(٣).	المفهوم "ما دلّ عليه اللفظ لا في محل النطق"^(٢)

٢- الاقتضاء:

- يعدّ الاقتضاء ركناً ركيناً في الأبحاث التداولية الحديثة، فقد أشار إليه جرايس Grice.H.P، وديكر Ducrot، وجاك موشلار Jaque moeshler، وأن روبول Anne Reboul وآخرون، كما أنّه من المبادئ المهمة التي تعاطاها الأصوليون في تحليل وفقه الخطاب، وله في البيئة الأصولية عدّة تعريفات:
- عرفه أبو حامد الغزالي بأنّه "ما يكون من ضرورة اللفظ - السياق - إمّا من حيث إنّ المتكلّم لا يكون صادقاً إلّا به، أو من حيث امتناع وجود اللفظ - أو التركيب اللغوي - شرعاً إلّا به"^(٤).
- أمّا فخر الدين الرّازي فاعتبره "ما يكون شرطاً للمعنى المدلول عليه بالمطابقة"^(٥).
- في حين الدبّوسي عدّه "زيادة على النص، لم يتحقق معنى النص بدونها فاقتضاها النص ليتحقّق معناه ولا يلغو"^(٦).

(١) سنن أبي داود، كتاب البيوع والإجازات، باب الرجل يبيع ما ليس عنده، ٧٦٨/٣ - ٧٦٩ الحديث: ٣٥٠٣.

(٢) الإيجي، مختصر المنتهى مع شرحه وحواشيه، ١٧١/٢.

(٣) O. Ducrot, Le dire et le dit, p٢٠.

(٤) أبو حامد الغزالي، المستصفى من علم الأصول، ١٨٦/٢.

(٥) فخر الدين الرّازي، المحصول في علم أصول الفقه، تح: طه جابر الفياض، ٣١٩/١.

(٦) البخاري عبد العزيز، كشف الأسرار، ٧٦/١.

- لكن ابن الحاجب ربطه بثنائية الصدق والصحة، فقال فيه: "ما يتوقف عليه صدق الكلام أو صحته العقلية أو الشرعية"^(١).

وذكر الشنقيطي تعريفاً جامعاً، ضمّنه ما ذكره الأصوليون قبله، فقال: "دلالة لفظ - السياق - بالالتزام على معنى - لفظ - غير مذكور - يؤدي إلى معنى مقصود بالأصالة، ولا يستقل المعنى - أي لا يستقيم - إلّا به، لتوقف صدقه أو صحته عقلاً أو شرعاً عليه، وإن كان اللفظ - السياق أو التركيب اللغوي - لا يقتضيه وضعاً"^(٢).

ويظهر جلياً أن استيعاب هذه الدلائل مبني على ثلاثة أسس: المتلفظ - الحدث اللغوي المنطوق - الحدث اللغوي غير المنطوق. وهذه الثلاث تنزّل منزلة البحث في مقومات الكلام من زاوية المتكلم والمتلقي، فلو أمعنا النظر جيداً في مفهوم الاقتضاء لخلصنا إلى أنّ المعنى لا يستقيم بحال إلّا إذا أدرك المتلقي أو المستمع كلاماً محذوفاً يكون برهاناً على صدق المتكلم، ولا شك أنّ مبدأ الصدق من مبادئ أصول التخاطب. وبهذا ظهر أنّ الاقتضاء في الدرس الأصولي يستدعي من الناحية الاصطلاحية المفهوم اللساني الذي يهبه المعجم، وأقصد بذلك الطلب^(٣)؛ أي إنّ هناك عبارة أو لفظاً غير مذكور مطلوب إثباته قصد تمثّل المعنى السليم والمراد، وبهذا تقرّر لتعيين وترسيخ المعنى المقصود إضافة كلمة أو تقدير عبارة ليستقيم القول، ويتحقق التواصل السليم.

والتأمل في أقسام الاقتضاء يدرك دون أدنى شك أهمية الإضمار والتقدير؛ لأنّ المتكلم أراد معنى غير المعنى المصرّح به في ظاهر القول أو الكلام، وفي هذا المقام يتنزّل قول الشافعي "الصنف الذي يدلّ لفظه على باطنه دون ظاهره"^(٤)، لقد أدرك الشافعي أنّ ثمة معنى غير مصرّح به ومعنى مصرّح به، بيد أنّ المقصود لدى المتكلم هو المعنى غير المصرّح به، أو ما دلّ لفظه على باطنه دون ظاهره، ومن هنا ينطلق الأصوليون من قاعدة تقرير إثبات الوعي بالدلالات الإيحائية والباطنية عند المتكلم.

أقسام الاقتضاء:

يقسّم الأصوليون الاقتضاء إلى ثلاثة أقسام، وقد جاء ترتيبها كالاتي:

أ- الاقتضاء وتصديق المتكلم:

في هذا القسم لابدّ من إثبات ملفوظ غير مذكور في النص لأجل تصديق المتكلم من جهة، ولأجل رفع التعارض بين النصوص من جهة أخرى، وقد مثّل له الأصوليون بالنصوص الآتية:

(١) ابن الحاجب، مختصر المنتهى مع شرحه وحواشيه، ١٧٢/٢.

(٢) عبد الله بن إبراهيم العلوي الشنقيطي، نشر البنود على مراقي السعود، ٩٢/١.

(٣) مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، مادة "قضى".

(٤) محمد بن إدريس الشافعي، الرسالة، تح: أحمد محمد شاكر، ص ٥١ - ٥٢.

١ - "لا صلاة إلّا بفاتحة الكتاب"^(١).

٢ - "لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل"^(٢).

٣ - "لا نكاح إلّا بولي وشاهدي عدل"^(٣).

٤ - "لا عمل إلّا بنية، وإنّما الأعمال بالنيّات"^(٤).

هذه النصوص جميعها تقتضي استحضار غائب مقصود لصاحبه، وهذا الغائب قد يكون لفظاً أو عبارة، بحسب طبيعة الكلام، والمحذوف أو الغائب المقرر إثباته هنا هو "لا لصحة صلاة إلّا بفاتحة الكتاب"، "ولا لصحة صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل"، "ولا لصحة نكاح إلّا بولي وشاهدي عدل"، "ولا لصحة عمل إلّا بنية". وهذا التقدير له ما يسوغه؛ لأنّ العمل التعبدية المذكور من صلاة، وصيام، ونكاح لا ينفي مادام أمر به شرعاً، إنّما الذي ينفي السلوك الذي لا يوافق المأذون به والمطلوب شرعاً؛ لأجل هذا أكد الأمدي أنّ "رفع الصوم والخطأ والعمل مع تحقّقه ممتنع، فلا بدّ من إضمار نفي حكم يمكن نفيه، كنفي المؤاخذه والعقاب في الخبر الأوّل، وهو "رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه"، ونفي الصحة أو الكمال في الخبر الثاني، وهو "لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل"، ونفي الجدوى والفائدة في الخبر الثالث ضرورة صدق الخبر، وهو قوله صلى الله عليه وسلّم: "إنّما الأعمال بالنيّات"^(٥).

وعلى هذا، فإنّ الأمدي وغيره لا يسلب لا النافية للجنس قيمتها الإبلاغية بوصفها أحد مكونات مبدأ الاقتضاء؛ بل قد أثبتتها مكوّناً رئيساً مقصوداً، فمادام أنّ النص قد اقتضى هذا الإضمار، فإنّه حتماً يكون قد قصد إليه منذ بيانه لسبب تشريعي، وهو أنّ النصوص ما هي إلّا خطاب موجّه إلى المكلفين ليتدبّروا معانيها ويلتزموا بأحكامها وينفّذوا تعاليمها، هذا القصد كان سبباً وجيهاً في جعل الأصوليين يقرنون المقتضى المحذوف بالمراد الشرعي، وإن كان مضمراً مقدّراً وغير ظاهر بلفظه في الخطاب.

(١) رواه البخاري ومسلم من حديث عبادة بن الصامت بلفظ "لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب". ينظر: نيل الأوطار، الشوكاني، ٢٢٩/٢.

(٢) رواه ابن حبان من حديث عائشة مرفوعاً، وترجم له البخاري بعنوان "لا نكاح إلّا بولي". ينظر: ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، ١٨٢/٩ - ١٨٤.

(٣) رواه ابن حبان من حديث عائشة مرفوعاً، وترجم له البخاري بعنوان "لا نكاح إلّا بولي". ينظر: ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، ١٨٢/٩ - ١٨٤.

(٤) رواه الجماعة، ينظر: نيل الأوطار، ١٦١/١ - ١٦٢.

(٥) الأمدي، الإحكام في أصول الأحكام، تعليق عبد الرزاق عفيفي، ٦٤/٣ - ٦٥.

٢- الاقتضاء وتصحيح الكلام عقلاً:

في هذا القسم نقدّر منطوقاً غير مثبت في الكلام؛ لأجل تحقّق صدق العبارة وتصورها عقلاً، ومثاله قوله تعالى: "فليدع ناديه"^(١)، النادي هو المكان ومعلوم أنّ المكان لا يُدعى، إنّما الذي يدعى هو أهله، فلزم تقدير محذوف من أجل استقامة العبارة عقلاً؛ أي "فليدع أهل ناديه"، ومثله أيضاً قوله: "واسأل القرية"^(٢)؛ لكي تستقيم العبارة عقلاً تقتضي تقدير محذوف قبل كلمة قرية؛ إذ المقصود "واسأل أهل القرية".

٣- الاقتضاء وتصحيح الكلام شرعاً:

قد يتبادر إلى ذهن القارئ لقوله تعالى: "حرّمت عليكم أمهاتكم"^(٣) أنّ التكلّم والجلوس وزيارة الأمهات أمر محرّم بظاهر النص، وهذا غير مقبول عقلاً وشرعاً؛ لأنّه قد تأكّد في مواضع آخر في كتاب الله عزّ وجلّ برّهما، والتناقض في كتاب الله غير وارد. فلزم - هنا - إثبات لفظ مضمّر وهو "الوطء" قصد قبول العبارة؛ أي حرّم عليكم وطء أمهاتكم، ومردّد هذا الانصراف الذهني واللزوم أنّ التحليل والتحريم عند الأصوليين لا يتعلّق بالذوات بل بالأفعال، فليست الأم بذاتها محرّمة، ولا النظر إليها، ولا التكلّم معها... ليس شيء من هذا محرّماً؛ إنّما الذي وقع عليه الحضر الشرعي هو الوطء أو الزواج. ويدخل في هذا القسم أيضاً الأمر بالصلاة يقتضي الأمر بالطهارة؛ لأنّها لا تصح شرعاً إلّا بها.

علاقة الحذف بالاقتضاء:

ما قد يثار ويكون محلّ جدل هو التداخل الذي نلاحظه بين المصطلحين الآتين: المحذوف والمقتضى، هل يوظفان بمعنى مشترك عند الأصوليين؟ أم أنّ لكل مصطلح حقله الذي يحيا فيه؟ ونحن نتحسّس الطرح الأصولي في مظان التراث العربي تبدّى أنّ المتقدّمين وبخاصة علماء أصول الحنفية اتّخذوا موقفاً واحداً، وهو عدم التفريق بين المحذوف والمقتضى؛ لأنّ الاقتضاء مبنيّ أصلاً على إثبات محذوف الذي به يصحّ الكلام شرعاً وعقلاً وواقعاً.

أمّا المتأخرون فقد دأبوا على التفرقة بين ما توقّف على تقديره صحة الكلام شرعاً، وما توقّف عليه صدق الكلام واقعاً وعقلاً، فجعلوا ما اقتضاه الكلام ليصحّ شرعاً من باب المقتضى، وجعلوا ما اقتضاه الكلام ليصدق عقلاً أو يصحّ واقعاً من باب المحذوف، وكان هذا الانفتاح المعرفي سبباً وجيهاً في افتراق الأصوليين إلى فريقين:

(١) سورة العلق، الآية ١٧.

(٢) سورة يوسف، الآية ٨٢.

(٣) سورة النساء، الآية ٢٣.

الفريق الأول:

اهتدى غالبية الأصوليين الحنفية وجميع أصحاب الشافعي وجميع المعتزلة إلى عدم التفرقة بين المقتضى والمحذوف^(١) وهذا الاستقراء مغلل، فثنائية الصدق والصحة المعتبرة في ماهية الاقتضاء والتخاطب تفرض جعل غير المنطوق منطوقاً، وبالتالي إثبات محذوف واقتضائه؛ لأنه مادام لا استقامة لعبارة إلّا بإحضار أو تقدير غائب في الحدث اللساني المنطوق، فهذا يعني أنّ ثمة كلاماً مقتضى أو محذوفاً، وانطلاقاً من هذا الإحساس المعرفي تأكّد لديهم أنّ العلاقة التي تجمع الاقتضاء بالحذف هي علاقة ترادف.

الفريق الثاني:

نحا البزدوي والسرخسي ومن تبعهم من متأخري الحنفية منحى مغايراً لما كان سائداً قبل^(٢)، فقد تقرّر في فكر البزدوي ربط المقتضى بما يصحّح الكلام شرعاً، وربط المحذوف بما عداه، وقد أكّد السرخسي هذا التصوّر، فالمحذوف عنده غير المقتضى؛ "لأنّ من عادة أهل اللسان حذف بعض الكلام للاختصار إذا كان فيما بقي منه دليل على المحذوف، ثمّ إنّ ثبوت هذا المحذوف من هذا الوجه يكون لغة، وثبوت المقتضى يكون شرعاً لا لغة، وعلامة الفرق بينهما أنّ المقتضى تبع يصحّ باعتباره المقتضى إذا صار كالصرّح به، والمحذوف ليس بتبع، بل عند التصريح به ينتقل الحكم إليه لا أن يثبت ما هو المنصوص، ولا شك أنّ ما ينقل غير ما يصحّح المنصوص"^(٣).

أول شيء يفهم من طرح السرخسي هو محاولة الفصل بين العقل والشرع، ونجم عن هذا الفصل تبعات، منها وصل المقتضى بالمتعلق الشرعي ووصل المحذوف بمصاف العقليات، ثمّ ثاني شيء يفهم على الصعيد اللساني أنّ المحذوف مفهوم يغيّر إثباته المنطوق، والمقتضى مفهوم لا يغيّر إثباته المنطوق، فقوله تعالى: "واسأل القرية"^(٤)، إذا أثبتنا لفظ "أهل" فإنّ ظاهر المنطوق يتغيّر به عن حاله وإعرابه، إذ إنّ لفظ القرية قبل إثبات المقدّر مفعول به، وبعد إثبات المقدّر مضاف إليه، وقبل إثباته كان الظاهر أنّها مسئولة وبعد ذكر المقدّر أصبح المسئول أهلها^(٥). وأمّا قوله: "فتحريز رقة"^(٦) إذا أتبعنا لفظ مملوكة بعدها لا يتغيّر المنطوق عن حاله وإعرابه، فلفظ رقة مجرور بالإضافة قبل

(١) عبد العزيز البخاري، كشف الأسرار، ٧٥/١ - ٧٦ - ٧٨. وينظر التفتازاني، التلويح، ١٣٧/١.

(٢) عبد العزيز البخاري، كشف الأسرار، ٧٦/١.

(٣) أبوبكر السرخسي، الأصول، ٢٥١/١.

(٤) سورة يوسف، الآية ٨٢.

(٥) سعد الدين التفتازاني، التلويح، ١٤١/١.

(٦) سورة النساء، الآية ٩٢.

وبعد إثبات المقدّر، وبهذا بان أنّ المقتضى في عرف الأصوليين المتأخّرين شيء مدرك ذهنًا، وإثباته في النص لا يغيّر من المنطوق شيئًا، في حين المحذوف يشارك المقتضى في كونه مدركًا ذهنًا، ويخالفه في تغييره للمنطوق عند إثباته.

يضاف إلى ذلك أنّ المقتضى مدلول التزامي يدلّ على النظم الموجود، قد يكون متعدّدًا في لفظه إلّا أنّه لا يدلّ إلّا على معنى من المعاني فقط، أمّا المحذوف فمقدّر في نظم الكلام لا يدلّ عليه ولا على معناه ولا على تقديره النظم الموجود، وإنّما تدلّ عليه القرينة أو التقييد، فيقدّر كالمذكور وتجري عليه أحكام اللفظ، كالتقييد والإطلاق والعموم والخصوص، والاشتراك والتأويل، والصراحة والكناية، والحقيقة والمجاز^(١).

ولئن بدا تصور الفريق الثاني أكثر تأسيسًا من خلال رسم حدود كل ملفوظ لساني على حده مع الوصف الاستقرائي والتجريد الاستنباطي بما يبوّته مكانة في الحقل الأصولي بخاصة والمعرفي بعامة؛ فإنّ المنظرين كثيرًا ما يتوخون الحذر والحيلة ولا يقنعون بالتوليد المقدّم فيسعون جاهدين إلى نقد وهدم المعطى المولّد وبناء طرح جديد أو التتويج والانتصار لرأي قديم. لقد أشرنا آنفاً إلى أنّ البزدوي والسرخسي وغيرهما يفرّقون بين المحذوف والمقتضى، وذلك بربط المقتضى بالشرع مع تأكيد أنّه معنى لا يغيّر إثباته المنطوق، وأنّ المحذوف متعلّق بالعقل؛ وهو معنى يغيّر إثباته المنطوق، إنّ هذا القانون الذي سنّه علماء الأصول المتأخّرون بقدر ما هو معيار يسعفنا في التمييز بين المقتضى والمحذوف - فهو ثغرة من ثغرات أهلها.

وقد يسعنا أن نستشفّ ونبرز ذلك من خلال رصد تصور التفتازاني، الذي أبدى وقدّم محاولة موفّقة تكفل لنا هدم القاعدة التي أفرزها البزدوي والسرخسي، يقول في هذا الصدد: "إنّ تعليق الفارق بين المقتضى والمحذوف على طروء التغيير في الكلام في المحذوف بعد تقديره، وعدم طروء ذلك في المقتضى، هذا الفارق غير سليم من جهة أنّ هناك ألفاظًا محذوفة من بعض النصوص، وبتقديرها لم يتغيّر الكلام عن صفته - بنية وإعرابًا - التي كان عليها. كقوله تعالى: "وإذ استسقى موسى لقومه فقلنا اضرب بعصاك الحجر فانفجرت منه اثنتا عشرة عينا"، ففي هذه الآية حذف، تقديره: فضرب فانشقّ الحجر فانفجرت، وبتقديره لم يتغيّر الكلام عن حالته الأولى، ولم يطرأ على إعرابه شيء، ومثل ذلك قوله تعالى: ﴿فَأَرْسِلُون﴾ (يوسف: ٥٤) أيّها الصديق؛ أي فأرسلوه فأناه وقال: يوسف أيّها الصديق، ففي الآية محذوف، وبتقديره لم يتغيّر الكلام، ولا طرأ على إعرابه شيء"^(٢).

(١) حسن الهندي، عمدة الحواشي، ص ٣٢.

(٢) التفتازاني، التلويح على التوضيح، ١٤١/١.

ولم يكتفِ التفتازاني بهذا الرد العلمي المؤسس ، وإنما أنزل في هذا المقام رأياً حجاجياً آخر مفاده "إن أريد بأنّ عدم التغيير لازم في المقتضى وليس بلازم في المحذوف ؛ فإنّ ذلك يلزم عنه عدم التمييز بين المحذوف الذي لا يلحقه التغيير ، وبين المقتضى الذي هو في حقيقته لا يلحقه التغيير أصلاً"^(١). والنتيجة التي آل إليها البحث من منظار التفتازاني ، فحقيقتها عدم سلامة القاعدة التي وضعها البزدوي والسرخسي ، والتي تنصّ بأنّ هناك فرقاً بين المقتضى والمحذوف ، "وإذا كان الشأن كذلك فإنّه لا يمكن التفريق بينهما بتلك القاعدة"^(٢) ، وأدق ما نجلوه في هذا المقام هو إعادة ترسيخ وتثبيت ما وطّنه الأصوليون المتقدمون في عدم التفرقة بين المقتضى والمحذوف.

الاقتضاء متعلّق بالمعنى لا باللفظ:

خلص الأصوليون إلى أنّ الاقتضاء متعلّق بالمعنى لا باللفظ ؛ فالحدث اللساني يقتضي معناه دون لفظه إثباتاً ما كان مضمراً من أجل تحقيق الاستقامة والتخاطب السليم ، وقد نبّه القرافي إلى هذا بقوله : "أمّا دلالة الاقتضاء فمعناها أنّ المعنى يتقاضاها لا اللفظ (...) فإنّ قوله تعالى : ﴿فَأَنفَلَقَ﴾^(٣) إنّما ينتظم بالإضمار المذكور ، وكذلك قوله تعالى : "وإني مرسله إليهم بهديّة فناظرة بم يرجع المرسلون" إلى قوله تعالى : ﴿فَلَمَّا جَاءَ سُلَيْمَنُ﴾^(٤) ، فمجيء الرسول إلى سليمان عليه الصلاة والسلام فرع إرساله ، فيتعيّن أن يضمّر : فأرسلت رسولاً فلماً جاء سليمان ، فلذلك قلت [القرافي] : إنّ المعنى يقتضيه دون اللفظ"^(٥).

وأكد صاحب فواتح الرحموت هذا التوجه بقوله : "المقتضى معنى يفهم ضرورة تصحيح الكلام لا بتوسّط اللفظ"^(٦) ، ونستشف هكذا التحوّل الفعلي على مستوى الحدث اللساني من اللفظ المنطوق إلى المعنى المقصود ، وهو التحوّل الذي تؤكّده وتسترسل الكلام فيه الدراسات التداولية الحديثة Pragmatique فهي تفحص الحدث اللساني انطلاقاً من زوايا متعددة ، منها ما هو متعلّق بالمواضع اللغوية ، ومنها ما هو متعلّق بالاستلزامات التخاطبية ، ومنها ما هو متعلّق بكفاية المتلقي.

(١) المصدر السابق ، ١/١٤١.

(١) المصدر السابق ، ١/١٤١.

(٣) الشعراء : ٦٣.

(٤) النمل : ٣٦.

(٥) القرافي ، شرح تنقيح الفصول ، ص ٤٩ - ٥٠.

(٦) الأنصاري عبد العلي ، فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت (مع المستصفي) ، ١/٤١٢.

الاقتضاء في الدرس التداولي الحديث:

ترجم مصطلح Présupposition في عدد من المعجمات اللسانية المتخصصة كالآتي :

معجم المصطلحات اللسانية / عبد القادر الفاسي الفهري ^(٥)	- معجم المصطلحات الألسنية د.مبارك مبارك ^(٣) - قاموس اللسانيات / عبد السلام مسدي ^(٤)	معجم المصطلحات المفاتيح لتحليل الخطاب / دومينيك مانغونو/ تر: يحياتن ^(٢)	المعجم الموحد لمصطلحات اللسانية/ مكتب التنسيق والتعريب ^(١)
Présupposition تضمّن	Présupposition - تضمين ، افتراض - افتراض	Présumé الافتراض المسبق	Présupposition لزوم

وترجم لدى عدد من المتخصصين في مجال التداولية La pragmatique كالآتي :

عبد القادر قنيني ^(٨)	سيف الدين دغفوس / ومحمد الشيبياني ^(٧)	صابر الحباشة ^(٦)
Présupposition اقتضاء	Présupposition اقتضاء	Présumé مقتضى

- (١) مكتب تنسيق التعريب ، المعجم الموحد لمصطلحات اللسانية إنجليزي - فرنسي - عربي ، ص ١١٨ .
- (٢) دومينيك مانغونو ، المصطلحات المفاتيح لتحليل الخطاب ، تر: محمد يحياتن ، ص ١٠٥ .
- (٣) مبارك مبارك ، معجم المصطلحات الألسنية ، ص ٢٣٦ .
- (٤) عبد السلام مسدي ، قاموس اللسانيات ، ص ١٩٢ .
- (٥) عبد القادر الفاسي الفهري ، معجم المصطلحات اللسانية ، ص ٢٦٢ .
- (٦) فيليب بلانشيه ، التداولية من أوستن إلى غوفمان ، تر: صابر الحباشة ، ص ٢٠٧ .
- (٧) آن رويول وجاك موشلار ، التداولية اليوم علم جديد في التواصل ، تر: سيف الدين دغفوس ومحمد الشيبياني ، ص ٢٥٩ .
- (٨) فان دايك ، النص والسياق استقصاء البحث في الخطاب الدلالي والتداولي ، تر: عبد القادر قنيني ، غفريقيا الشرق ، ٢٠٠٠ ، المغرب وبيروت ، ص ٣٤٢ .

الترجمة الملائمة: الاقتضاء بتوظيف التراث^(١).

ولئن كان مبدأ الاقتضاء Présupposition قد حظي في الدرس الأصولي بحظ وافر يتقابل فيه ثراء البحث النوعي والتكثيف النظري والاستدلالي - فهو يحتلّ في الدرس التداولي الراهن مكانة مهمة، إذ هو السبب الرئيس في تطوّر التداولية المندمجة؛ التي تعكف على دراسة تأثير الدلالات اللغوية بشروط استخدام اللغة. وقد ذهب آن روبول و جاك موشلار Anne Reboul-Jaque moeshler إلى أنّ المسألة اللسانية التي كانت وراء تطوّر التداولية المندمجة هي الاقتضاء، وقد عرفاه بأنّه "المضمون الذي تبلّغه الجملة بكيفية غير صريحة"^(٢)، ومثلاً له عبارة "كفّ زيد عن ضرب زوجته"، التي تحيل بصريح العبارة على أنّ زيداً لا يضرب زوجته الآن (وهذا هو المحتوى المقرر أو الإخبار)، كما أنّها تحيل بكيفية غير صريحة على أنّ زيداً ضرب زوجته فيما مضى (وهذا هو المحتوى المقترض أو الاقتضاء)^(٣).

وقد قدّم أوزوالد ديكرُو Oswald Ducrot أثناء مناقشته العلمية لمضامين التداولية تعريفاً تداولياً مندجاً للاقتضاء، فليس الاقتضاء عنده "هو ما يضمن استمرار الخطاب وحسب، بل إنّ القائل وهو ينتج عملاً متضمناً في القول إخبارياً مثل "ملك العرب حكيم" ينجز بصفة ثانوية عملاً متضمناً في القول اقتضائياً؛ أي عملاً مقتنناً

(١) نشير إلى أن مكتب التنسيق والتعريب بالرباط نظم ندوة للعمل على توحيد منهجيات وضع المصطلح أطلق عليها اسم: "ندوة توحيد منهجيات وضع المصطلحات العلمية الجديدة"، وذلك من ١٨ - ٢٠ شباط ١٩٨١. وقد شارك فيها كل المعنيين بشؤون التعريب في الوطن العربي من مجامع لغوية وهيئات من وزارات التربية والتعليم التونسية والجزائرية، والعراقية، وأمانة التعليم الليبية، وجامعة محمد الخامس المغربية، واللجنة الوطنية المغربية للتعريب، ومعهد الدراسات والأبحاث للتعريب بالرباط، ودائرة التربية والتعليم بمنظمة التحرير الفلسطينية، واللجنة السورية للمواصفات والمقاييس، والمركز الثقافي الدولي بتونس، ومكتبة لبنان، والمنظمة العربية للمواصفات والمقاييس. وقد وضعت هذه الندوة أو أقرت مجموعة من المبادئ الأساسية تمثل منهجيتها الموحدة، ومن جملة ما أقره:

ضرورة وجود مناسبة أو مشاركة أو مشابهة بين مدلول المصطلح اللغوي ومدلوله الاصطلاحي، ولا يشترط في المصطلح أن يستوعب كل معناه العلمي.

وضع مصطلح واحد للمفهوم العلمي الواحد في الحقل العلمي الواحد.

تجنّب تعدد الدلالات للمصطلح الواحد في الحقل الواحد، وتفضيل اللفظ المختص على اللفظ المشترك.

استقراء التراث العربي وإحيائه وخاصة ما استعمل منه، أو ما استقر منه من مصطلحات علمية عربية صالحة للاستعمال الحديث، وما ورد فيه من ألفاظ معربة. ينظر: نسيب نشاوي، ندوة توحيد منهجيات وضع المصطلحات العلمية، مجلة مجمع دمشق، ٥٦/٨٨٧: ٤. وينظر: ممدوح خسارة، التعريب والتنمية اللغوية، ص ٢٢١.

(٢) آن روبول و جاك موشلار، التداولية اليوم - علم جديد في التواصل -، تر: سيف الدين دغفوس ومحمد الشيباني، ص ٤٧.

(٣) المصدر نفسه، ص ٤٧.

اصطلاحياً في اللغة"^(١)، وأظهرت هذه التحاليل نتيجة مهمة تتمثل في انصراف اللسانيين آلياً إلى وصف الأفعال التي قيل إنها اقتضائية، ونقص ذلك الأفعال التي تولّد نتائج أو تستلزمها، كما نجد سعيًا كبيراً من الألسنيين نحو جرد للعبارات والتراكيب التي تولّد مثل هذه النتائج.

لقد استطاعت مقاربات ديكر المنطقية—والتي هي في الحقيقة مستمدة من آراء فريجه Frege وراسل Russell الفلسفية الاهتمام والنفوذ بوعي إلى مسألة الاقتضاء بعده آلية تداولية، لكن هذا الاهتمام كان عقيب جدل رحب، ذلك أنّ الفكر اللساني تنازع في كون الاقتضاء يمثل شرطاً للمحتوى (الدلالة)، أم إنه يمثل شرطاً للاستعمال (التداولية)؛ بمعنى إذا عرفنا الاقتضاء بأنه شرط للمحتوى فهذا يصرف الذهن إلى اعتبار الاقتضاءات محتويات لا تحتكم في تحديدها إلى مبدأ صدق أو كذب الجملة، فإذا قرّر بيار أنّ "ملك العرب حكيم" فإنّ جملة تقتضي أنّه يوجد "ملك للعرب"، وسواء أكانت هذه الجملة صادقة أم كاذبة فإنّه بالإمكان أن نتبين أنّ اقتضاءها صادق دائماً، ذلك لأسباب تعود إلى التماسك المنطقي^(٢).

أما المدافعون عن اعتبار الاقتضاء شرطاً للاستعمال فيرون أنّ كلّ جملة نتلفظ بها ويكون اقتضاؤها كاذباً هي جملة لا معنى لها؛ أي لا يمكن وصفها بأنها صادقة أو كاذبة، ومن ثمّ خلص آن روبرول وجاك موشلار إلى أنّ الموقف التداولي بالرغم من أنّه لم يقدم حلاً لمسألة الاقتضاء أكثر إقناعاً من الموقف المنطقي، لكنّه مع ذلك سجّل نجاحاً كبيراً؛ لأنّه جعل من الاقتضاء مسألة تداولية، "فالاقتضاء هو ما ينبغي قبوله في التواصل حتّى يتسنى للمخاطبين أن يتفاهموا"^(٣).

الاقتضاء عند جرايس Grice.H.P :

من الذين استطاعوا منح الاقتضاء المفهوم نفسه المراد للأصوليين المنظر اللساني جرايس، فقد عرفه بأنه "شيء يعنيه المتكلم ويوحى به ويقترحه ولا يكون جزءاً ممّا تعنيه الجملة بصورة حرفية"^(٤)، وهذا التعريف يلتقي بل يتناسق كلفة مع التعريف الذي قدّمه علماء الأصول، ويمكن إدراك ذلك جيّداً من خلال المقاربة الواردة في الجدول الآتي :

(١) المصدر نفسه، ص ٤٩.

(٢) ينظر: المصدر السابق، ص ٥٠ - ٥١.

(٣) المصدر السابق، ص ٥٠ - ٥١.

(٤) صلاح إسماعيل، نظرية المعنى في فلسفة بول جرايس، ص ٧٨.

الشنقيطي عبد الله	جرايس
الاقتضاء: هو دلالة لفظ -السياق- بالالتزام عل معنى -لفظ- غير مذكور يؤدي إلى معنى مقصود بالأصالة، ولا يستقل المعنى -أي لا يستقيم- إلّا به، لتوقف صدقه أو صحته عقلاً أو شرعاً عليه، وإن كان اللفظ -السياق أو التركيب اللغوي- لا يقتضيه وضعاً.	الاقتضاء: شيء يعنيه المتكلم ويوحى به ويقترحه ولا يكون جزءاً مما تعنيه الجملة بصورة حرفية.

والذي عناه جرايس في هذا المقام بالضبط اقتضاء المتكلم؛ لأنه يميز ويفرق بين أنواع الاقتضاء، تارة يفرق بين ما يقتضيه المتكلم وما تقتضيه الجملة، وتارة أخرى يفرق بين الاقتضاء الاتفاقي والاقتضاء التخاطبي. أمّا اقتضاء المتكلم فيعني به ما يقصده المتكلم ولا يمثل جزءاً من المعنى الحرفي (الوضعي) للجملة؛ أي إنه المعنى غير المباشر الذي يودّ المتكلم إيصاله للمتلقّي^(١).

- الفتاة (أ): هل تستطيعين الذهاب إلى حديقة الحيوان؟.

- الفتاة (ب): يتعين عليّ أن استذكر دروسي.

إنّ جواب (ب) يقتضي أنّها لا تستطيع الذهاب، وهذا المعنى لا وجود له بالنظر إلى منطوق الجملة (المعنى الوضعي) إنّما هو معنى إضافي مراد للمتكلم ومقصود. على حين اقتضاء الجملة هو شيء يلزم عنها، ليس بالمعنى المنطقي الدقيق؛ لأنّ الاقتضاء شيء لا تقرّره الجملة تقريراً واضحاً ولكنّها توحى به فقط^(٢)، فقول (س): أحمد مريض، يستلزم قول (ع): يتعين عليه أن يستريح، فالجملة الأولى تقتضي الثانية؛ إلّا أنّ المتكلم لا يستطيع أن يستعمل الأولى استعمالاً ملائماً دون أن يقتضي الثانية.

٣- الفعل الكلامي لدى التداوليين الغربيين:

ترتبط نظرية أفعال الكلام في المعرفة اللسانية التداولية الآنية بالفيلسوف أوستن J.L.Austin وتقتصر هذه النظرية في تحليل الخطاب أداة إجرائية تكون هي المنطلق والأساس الفاعل في القراءة تتمثل هذه الأداة في الموروث اللساني التداولي في الفعل من حيث إنه النشاط الممكن إنجازه بتلفظنا لنوع من الجمل^(٣). ومفاد الفكرة الرئيسة التي

(١) المصدر نفسه، ص ٧٩- ٨٠.

(٢) المصدر نفسه، ص ٨٠.

(٣) ينظر: أوستن، نظرية أفعال الكلام العامة - كيف ننجز الأشياء بالكلام - تر: عبد القادر قينيني، ص ٧٠.

دافع عنها أوستن أنّ تحديد الفعل الكلامي الذي نوظّف له بصورة انتظامية قولاً معيّناً - هو الذي يعطينا ويمنحنا معنى ذلك القول، فأنا عندما أتلفظ قائلاً: نعم إني أقبل أن تكون هذه المرأة زوجتي الشرعية يجب الإقرار هنا أنني عندما أتلفظ وأتحدث بهذا الكلام، فأنا في حال إنجاز شيء ما، وبعبارة أدق في حال إبرام الزواج أكثر مما أنا في حال الإخبار بالشيء، وبهذا، الفعل الإنجازي لا يكون ناجحاً دون أن يحدث تأثيراً على المخاطب^(١).

وقد ميّز أوستن بين ثلاثة أنواع من الأفعال الكلامية:^(٢)

أ - فعل قولي locutoire: وهو فعل التلفظ بجملة مع شرط الإفادة، أي إنّه فعل لقول شيء ما، يراعى فيه قواعد اللغة، ويلاحظ عبر هذا النوع من الأفعال الكلامية عدم إبداء اهتمام بالشخص المتكلم فاعل العبارة.

ب - فعل إنجازي illocutoire: يراد به الحدث الذي يقصده المتكلم بالجملة كالأمر والتحذير، ولا بد أن يحدث أثراً وتأثيراً ما على المخاطب، وتكوم قيمة العبارة به واصله إلى تأدية المقصود.

ج - فعل تأثيري (استلزامي) perlocutoire: هو التأثير الذي يوقعه الحدث اللساني في المخاطب أو المتلقي، كطاعة الأمر، وتقبّل النصيحة، وهذا النوع من الأفعال مفهوم من الخارج، ومن قرائن الأحوال. ويمكن توضيح الأفعال كالآتي:

- الفعل القولي: قال لي خذ الكتاب، أي إنه تلفظ بتلك الجملة التي تعني إيقاع الأخذ.
- الفعل الإنجازي: أنجز المتلفظ أمراً، فقد أمرني بأخذ الكتاب حين تفوّه بالجملة أعلاه.
- الفعل التأثيري: أقنعني بأخذ الكتاب فاستجبت.

واستناداً إلى مفهوم القوة الإنجازية ميّز أوستن بين خمسة أنواع للأفعال الكلامية:^(٣)

- الأفعال الحكمية (الإقرارية) verdictifs: حكم، وعد، وصف.
- الأفعال التمرسية exersitifs: إصدار قرار لصالح أو ضد...، أمر، قاد طلب.

(1) Austin, Quand dire c'est faire, p124.

(2) Austin, Quand dire c'est faire, p124.

وينظر أيضاً: نظرية أفعال الكلام، ص ١٣٧، ١٣٥، ١٣٢، ١٣١، ١١٦، ١١٥.

(٣) ينظر: فرانسواز، أرمينكو، المقاربة التداولية، ص ٦٢.

وينظر: خليفة بوجادي، في اللسانيات التداولية مع محاولة تأصيلية في الدرس العربي القديم، ص ٩٧.

- أفعال التكليف (الوعدية) comessifs : تلزم المتكلم، وعد، تمنى، التزم أقسم..
- الأفعال العرضية (التعبيرية) expositifs : عرض مفاهيم منفصلة، (أكد، أنكر أجاب، وهب...).
- أفعال السلوكيات (الإخباريات) comportementaux : ردود أفعال تعبيرات اتجاه السلوك : اعتذر، هنأ، حي، رحب،

إنّ نظرية أفعال الكلام تركز على مظهر دلالي مهم، وهو اعتبار تلفظاتها وأقوالنا أفعالاً وإنجازات لها نتائج وانعكاسات على باقي الأنشطة التي نقوم بها، وبهذا ينشأ المعنى عن تلك الآثار التي تحدثها الأفعال الكلامية، وهذا يدفعنا إلى ضرورة التفرقة بين هذه النظرية والنظرية السلوكية طالما هناك استجابة محققة. لعل أهم فاصل أن نظرية أفعال الكلام تقرّ بوجود الحالات الذهنية بخلاف الأخرى، إذ ليست المقاصد المعبر عنها في نظرية أفعال الكلام سوى الحالات الذهنية. إلا أن القرب المعلن عنه بين الحالات الذهنية والأقوال التي تعبر عنها بصفة تواصلية الأفعال الكلامية يجعل الحالات الذهنية شفافة إلى حدّ ما ولا تعني هذه الحالات منظري الأعمال اللغوية (أفعال الكلام) إلا بقدر ما يتم التعبير عنها في هذه الأعمال. وهذا التصور للعلاقة بين الحالات الذهنية والكلام هو الذي قاد سيرل Searle إلى اقتراح مبدأ قابلية الإبانة^(١). ومّا قدّمه سيرل J.R.Searle أيضاً أنه أعاد تقسيم الأفعال الكلامية، وميّز بين أربعة أقسام:^(٢)

- فعل التلفّظ (الصوتي والتركيبى).
 - الفعلي القضوي (الإحالي والجملى).
 - الفعل الإنجازي (على نحو ما فعل أوستين)
 - الفعل التأثيري (على نحو ما فعل أوستين).
- وبعدها تم اقتراح خمسة أصناف، وهي كالآتي:^(٣)
- الأخبار Assertifs : وهي التي تحمل إحدى قيمتي الصدق والكذب، مثل: أخبر، أكد، زعم، شرح...

(١) آن رويول وجاك موشلار، التداولية علم جديد في التواصل، ص ٤٣.

(2) J.R.Searle, Les actes de Langage (essai de philosophie du langage). collection savoir, lecture, Herman, Paris, France.1996, Nouveau tirage. P60.

(3) Ibid. P62.

- الأوامر أو التوجيهات Directifs: وهي الأفعال التي يكون الغرض منها أن يجعل المتكلم المخاطب يقوم بفعل ما، مثل: طلب، أمر، ترحي، سأل...
- الوعود أو الالتزامات Commissifs: والغرض منها إلزام المتكلم بالقيام بعمل ما في المستقبل مثل: وعد، أقسم.
- التصريحات Expressifs: وهي التي تعبر عن الحالة النفسية للمتكلم، مثل: شكر، هنأ، اعتذر...
- الإنجائيات Déclarations الإدلاءات: وهي التي بمجرد القيام بها يحدث تغيير في الخارج، مثل: عيّن، زوّج...

وعموماً، إنّ نظرية أفعال الكلام تنطلق من مقولة مالفينوسكي؛ والتي مفادها أن «اللغة أسلوب عمل وليست توثيق فكر»^(١). وتتخذ من العلامات اللسانية المنطوقة في سياقات معينة وبطريقة معينة أساساً مفسراً، لذلك تتداخل المنطوقات بين التقدير والأداء، وترتبط مباشرة بالموقف الذي تقال فيه، يقول جون ليونز: «يتوجب علينا في تحليل الأعمال الكلامية أن نحسب حساباً لحقيقة أن الجمل تنطق ضمن سياقات معينة، وأن جزءاً من معنى نقش الكلام (المنطوق) يستمد من السياق الذي ينتج فيه، ويتضح هذا تماماً في إشارة التعابير المؤشرة التي يشملها السياق»^(٢).

الفعل الكلامي لدى علماء الأصول:

من المبادئ التداولية التي تعاطاها الأصوليون ويشكل إحدى دعائم بحثهم "الفعل الكلامي" ويبدو أنّه المحرك الأساسي للعمل التخاطبي في أعمالهم كما هو الشأن في الدرس التداولي الحديث، ومن صريح ما ورد في مظان التفكير اللساني عند العرب في هذا المدار استطراد للسيوطي أجمل فيه تقسيمات الأصوليين للكلام، وفحواه: ^(٣)

- القسم الأول: قال به جمع، إذ اعتبروا الكلام مؤلفاً من أقسام ثلاثة؛ خبر وطلب وإنشاء، ومستندهم في التقسيم محض استقراء عقلي، قالوا: لأنّ الكلام إمّا أن يقبل التصديق والتكذيب أو لا، الأول الخبر، والثاني إن اقترن معناه بلفظه فهو الإنشاء، وإن لم يقترن بل تأخر عنه فهو الطلب.

(١) عبد الرحمان بدوي، اللغة والمنطق في الدراسات الحالية، ص ٦٩.

(٢) جون ليونز، اللغة والمعنى والسياق، تر: عباس صادق الوهاب، ص ٢٠٠.

(٣) ينظر: السيوطي، همع الهوامع في شرح جمع الجوامع، تح: أحمد شمس الدين، ٤٦/١ - ٤٧.

- القسم الثاني: أدخل جمع من المحققين الطلب في الإنشاء، وأصبحت القسمة ثنائية: خبر وإنشاء؛ فمعنى اضرب: هو طلب الضرب مقترناً بلفظه، وأمّا الضرب الذي يوجد بعد ذلك فهو متعلق الضرب لا نفسه.
- القسم الثالث: اعتبر الكلام خبراً، واستخباراً (الاستفهام)، وطلباً، ونداء، فأدرجوا الأمر والنهي تحت الطلب، وضعفوا بأن الاستخبار داخل تحته أيضاً، وبأنّ نحو: بعث واشترت خارج منه.
- القسم الرابع: اعتبر الكلام خبراً، وأمرًا، وتصريحًا، وطلباً، ونداء.
- القسم الخامس: قال: خبر، واستخبار، وأمر، ونهي، ونداء، وثن.
 - القسم السادس: قال عشرة أقسام: نداء، ومسألة، وأمر، وتشفع، وتعجب، وقسم، وشرط ووضع، وشك، واستفهام.
 - القسم السابع: قال: تسعة بإسقاط الاستفهام لدخوله في المسألة.
 - القسم الثامن: قال: ثمانية بإسقاط التشفع، لدخوله فيها.
 - القسم التاسع: قال: سبعة بإسقاط الشك؛ لأنه من قسم الخبر.
 - القسم العاشر: قال: ستة عشر، أمر، ونهي، وخبر، واستخبار، وطلب، وجحد، وثن، وإغلاظ واختبار، وقسم، وتشبيه، ومجازاة، ودعاء، وتعجب، واستثناء...

هذه هي جملة المبادئ والتقسيمات الأساسية التي يصادفها الفاحص اللساني عندما يستكشف المدونات الأصولية، وإذ تقرر عدم الاطمئنان والاستنجا بـكل الاستقراءات الممكنة يتأكد في ضوء هذا القانون واجب الاهتمام إلى نموذج يستوعب كلّ قضايا اللسان، وهو النموذج الذي يستقطب أيضاً ما كان داخلًا في حوزة فلسفة اللغة ممّا امتدت له يد اللسانيات التداولية المعاصرة *pragmatique*.

النموذج المقترح للفاعل الكلامي:

لعلّ من الذين استطاعوا النفاذ إلى جوهر الحدث اللساني وتأمّلوه بروية وبمزيد بسط إمام الحرمين الجويني وكذا جمال الدين الإسني، والملاحظ على تقسيم كلّ واحد أن هناك اختلافًا حاصلًا لاختلاف المنهج إذ عمد الأول إلى تتبع الظاهرة من خلال تشريحها واستقصاء مكوّناتها بحثًا عن ما يميّز بعضها عن بعض، في حين الثاني سلك مسلكًا تجميعيًا يتخذ من الاختزال والتقريب بين أقسام الكلام سبيلًا متوخى.

تصور إمام الحرمين الجويني:

ميّز الجويني بين تقسيمين أو بالأحرى تصنيفين للكلام، تصنيف الأصوليين المتقدمين المؤلف من أربعة أقسام، الأمر، والنهي، والخبر، والاستخبار، وتصنيف الأصوليين المتأخرين الذين أضافوا إلى المقترح القديم التعجب، والتمني، والتلهّف، والدّعاء، والترجّي^(١). والجويني لم يقف أمام التصنيفين ذاكراً واصفاً فقط، إنّما دقّق النظر في القضية، وانتقل من مستوى الوصف والنظر العام إلى الاختبار والنقد، فأول ما قرّره أنّ ما زاده المتأخرون زعم ومحاولة غير موفّقة، وذلك ما دلّت عليه عبارته: "فزادوا بزعمهم"^(٢). أمّا الشيء الثاني المقرّر فهو اختبار تشريحي لتصنيف المتقدمين ومحاولة للتغيير مستنداً إلى مقومات وفحص نظري محض من نتاجه العقلي، وقد أوجد تصنيفاً بديلاً خاصاً به، "والوجه عندي (الجويني) أن يقال: الكلام طلب، وخبر، واستخبار، وتنبية.

- فالطلب (يشمل) الأمر، والنهي، والدعاء.
- والخبر يتناول أقساماً واضحة، ومنها التعجب والقسم.
- والاستخبار يشتمل على الاستفهام، والعرض.
- والتنبية يدخل تحته التلهّف، والتمني، والترجّي، والدّعاء^(٣).

ما يمكن ملامسته من التقسيم المحافظة على التقسيم الرباعي للكلام المعهود عند المتقدمين، مع تغيير في بعض بنياته الاشتقاقية، إذ جعل الأمر والنهي والدعاء قسماً واحداً هو الطلب، ووضع تحت الخبر: التعجب والقسم، وتحت الاستخبار: الاستفهام والعرض، وأضاف قسماً جديداً هو التنبية، الذي يضمّ التلهّف والتمني والدّعاء. وهكذا يكون أبو المعالي قد رسم تصوراً تداولياً جديداً للفعل اللساني، وإن كان ما يميّز هذا التصنيف في الإطار العام محافظته على تصنيف المتقدمين مع محاولة جادة لوضع لمسة التغيير في بعض بنياته، إعصاماً منه أنّ الرسالة اللسانية تقبل التجدد والإلغاء لاستنادها إلى لغة الوصف والمنطق العقلي، وهذا بالفعل ما نجده ثابتاً بعد الجويني، إذ تمّ العثور على تصنيف آخر عدل فيه صاحبه عن التقسيم الرباعي إلى تقسيم آخر ثلاثي: "وينقسم الكلام باعتبار ما يترتب عليه من المعنى إلى أقسام ثلاثة:

- الأوّل: الطلب، ويضمّ الاستفهام، والأمر، والالتماس، والدعاء.
- والثاني: الخبر.

(١) إمام الحرمين الجويني، البرهان في أصول الفقه، تح: عبد العظيم محمود الديب، ١٤٦/١ - ١٤٧. وينظر: يحيى رمضان، القراءة في الخطاب الأصولي الإستراتيجية والإجراء، ص ٢٦٨...

(٢) المصدر نفسه، ١٤٧/١.

(٣) المصدر نفسه، ١٤٧/١.

- والثالث: التنبيه، ويندرج فيه التمني، والترجي، والقسم، والنداء^(١). أو باصطلاح تاج الدين السبكي وجلال الدين المحلي "الكلام ينقسم إلى طلب، وخبر، وإنشاء"^(٢).

بل ما تمّ إيجاده عند تأمل المعطى الأصولي يتجاوز كل ما تمّ ذكره من تصنيفات - ويبدو أنّه التصنيف الذي يتوافق مع ما تملّيه الثقافة اللسانية الآنية - وأقصد بذلك تصنيف جمال الدين الإسني، الذي اعتبر الكلام كياناً مؤلفاً من "خبر وإنشاء"^(٣) فقط، وهو تقسيم تجمع قواسم مشتركة مع التصنيف الثنائي للكلام الذي انتهى إليه أوستن J. Austin صاحب نظرية أفعال الكلام.

يتميّز أوستن بين نوعين من الأفعال، الأفعال الإنجازيّة (الإنشائية) Performatifs والأفعال الخبرية Constatifs^(٤)، تتميّز الأخيرة باحتمالها للصدق والكذب، "هي أخبار تتمثل مهمتها في وصف الظواهر والمسارات أو حالة الأشياء في الكون، ولهذه الأقوال (أو القضايا التي تعبّر عنها) خاصية تتمثل في كونها يمكن أن تكون صادقة أو كاذبة"^(٥). في حين الأولى - الإنشائية - بخلافها؛ لأنّها توظّف من أجل ممارسة أو إنجاز فعل ما، وليس لأجل أن تقول شيئاً ما يوصف بأنّه صادق أو كاذب^(٦)، فعندما يقول شخص ما: "أنكحك إحدى ابنتي" فهو في حال إنجاز فعل وليس في حال إخبار، لذلك نجد جون ليونز يؤكّد بأنّ هذه الأقوال - الإنشائية - "ليس لها قيمة الحقيقة إذ نستعملها لنصنع شيء ما، لا لئ نقول إنّ شيئاً ما صادق أو كاذب"^(٧). على الرغم من اختلاف الأرضية المعرفية لكل تصنيف سواء الأصولي أم اللساني - التداولي الحديث - فإنّ هذا لم يمنع من وجود نقاط اتئلاف تجمع التصنيفين معاً، بل لاحظنا أنّ الاتئلاف قد تعدّى السجّل الاصطلاحي (الاتئاف في الأسماء: الخبر والإنشاء) إلى السجّل الإفهامي (المراد من كل مصطلح)، ويمكن أن نتبيّن ذلك من خلال التصورين الآتين:

(١) أبو حيّان الأندلسي، البحر المحيط، تح: عادل أحمد عبد الموجود - وعلي محمد معوض، ٣٠٤/٢.

(٢) جلال الدّين المحليّ، شرح الورقات في علم أصول الفقه، تح: أحمد مصطفى قاسم الطهطاوي، ص ٥٠ - ٥١.

(٣) جمال الدين الإسني، نهاية السؤل في شرح منهاج الأصول، تح: شعبان محمد إسماعيل، بيروت، دار ابن حزم، سنة ١٩٩٩ / ١٧٧/١.

(٤) John Lyons, *Sémantique Linguistique*, Traduit par Jacques Durand et Dominique Boulonnais, p346.

Et voir J.L.Austin, *Quand dire c est Faire*, Tra par Gilles Lane, p40.

(٥) صابر الحباشة، لسانيات الخطاب الأسلوبية والتلفظ والتداولية، ص ١٩٩. (في الكتاب مقال لجون لاينز مترجم بعنوان الصيغة والقوة الالاقولية).

(٦) John Lyons, *Sémantique Linguistique*, p346. Et voir J.L.Austin, *Quand dire c est Faire*, p40.

(٧) صابر الحباشة، لسانيات الخطاب الأسلوبية والتلفظ والتداولية، ص ١٩٩ - ٢٠٠.

تصوّر الإسْنوي:

- يقول الإسْنوي : " والفرق بين الإنشاء والخبر من وجوه :
- أحدها : أنّ الإنشاء لا يحتمل التصديق والتكذيب ، بخلاف الخبر.
 - الثاني : أنّ الإنشاء لا يكون معناه إلّا مقارنًا للفظ ، بخلاف الخبر ، فقد يتقدم وقد يتأخر.
 - الثالث : الإنشاء هو الكلام الذي ليس له متعلق خارجي يتعلّق الحكم النفساني به بالمطابقة ، وعدم المطابقة ؛ بخلاف الخبر.
 - الرابع : الإنشاء سبب لثبوت متعلقه ، وأما الخبر فمُظهر له ^(١).

تصوّر جاك موشلار Jacques moeschler:

- يقول موشلار : " يحصل تمييز الملفوظات الإنشائية (الإنجازية) عن الخبرية بما يأتي :
- أ - إنها غير قائمة على ثنائية الصدق والكذب...
 - ب - لا تنسب أو تعزى لنشاط القول ، ولكن للفعل (إنّها تنجز فعلا).
 - ج - إنجاز هذا الفعل هو وظيفة عملية التلفظ (الفعل هو نتاج القول) ^(٢).
- ويمكن توضيح المقاربة من خلال الجدول الآتي : ^(٣)

الإسْنوي	موشلار
١ - الإنشاء لا يحتمل الصدق والكذب بخلاف الخبر.	١ - الأفعال الإنشائية لا تقيم بمصطلحي الصدق والكذب بخلاف الخبر.
٢ - ليس له متعلق خارجي يتعلّق الحكم النفساني به بالمطابقة أو عدم المطابقة بخلاف الخبر.	٢ - ليس له متعلق خارجي يتعلّق الحكم النفساني به بالمطابقة أو عدم المطابقة بخلاف الخبر.
٣ - الإنشاء سبب لثبوت متعلقه بخلاف الخبر الذي هو مظهر له.	٣ - لا علاقة لها بالقول ولكن بالفعل (تنجز فعلاً).
٤ - معناه لا يكون إلّا مقارنًا للفظ بخلاف الخبر فإنّ معناه قد يتقدم عليه أو يتأخر.	٤ - إنجاز هذا الفعل هو وظيفة لعملية التلفظ (الفعل إذن هو منتج بواسطة القول).

(١) الإسْنوي ، نهاية السؤل ، ٢٩٨/١.

(2) J. Moeschler, Argumentation et conversation pour une analyse pragmatique du discours, p26.

يحي رمضان ، القراءة في الخطاب الأصولي الإستراتيجية والإجراء ، ص ٢٧٢ - ٢٧٣. (أشار مؤلف الكتاب إلى النموذجين

المقترحين - الجويني والإسْنوي -) .

(٣) يحي رمضان ، القراءة في الخطاب الأصولي ، ص ٢٧٣.

الخلاف الأصولي حول الفعل الكلامي :

إن إدراك الأصوليين الطبيعة المتميزة التي حظي بها الفعل الكلامي في مدوناتهم وفي المنجز العربي عمومًا لم تقف حجر عثرة أمامهم لإبداء مدى موافقتهم أو معارضتهم لما تمّ إفرازه من نتاج معرفي. ولكن ما نلمسه من صور التعارض غياب تأويل مستساغ أو معيار متين يركن إليه لأجل فضّ الخلاف الحاصل. فقد تبين أنّ ثمة اضطرابًا لا يزال يكتنف بعض عناصر أفعال الكلام، هل هي من أقسام الخبر أم من أقسام الإنشاء؟ وهو الاضطراب الذي يشعُرنا بأنّ مناهج الترجيح في بعض الأحيان لم يكن يستند إلى أساس أو معيار متين.

ويمكن أن نبين ذلك من خلال بسط تأمل في العناصر الآتية: التعجّب، والقسم، والتلهّف، والتمنّي والترجّي، ذهب غالبية الأصوليين إلى أنّ هذه العناصر تنضوي تحت الإنشاء^(١)، ومع ذلك ألفينا بعضهم شدّد عن هذا الترجيح المعرفي، فقد اعتبر الجويني التعجّب والقسم خبرًا^(٢)، وعلى نهجه سار الإسفراييني (ت ٤١٨هـ) إذ عدّ بدوره التلهّف والتمنّي والترجّي أخبارًا^(٣).

ولا يتعلّق الأمر بهذه العناصر فقط، وإنّما هناك عناصر أخرى، كالنداء الذي اعتبره غالبية الأصوليين إنشاء، بل قد ذهب أحدهم إلى حدّ الجزم بأن كون " النداء من جملة أقسام الإنشاء (أمر) لا شكّ فيه"^(٤)، ومع ذلك نجد طرحًا ومنوالًا إجرائيًا آخر توفيقياً يتمثّل في تصوّر ابن برهان، الذي فرّق بين نداء الصفة ونداء الاسم، فقال: " إذا ناديت وصفًا فالجملة خبريّة، وإذا ناديت اسمًا فالجملة ليست خبريّة"^(٥)، وقد ردّوا عليه بأنّه "لا فرق بين نداء الاسم والصفة"^(٦).

هاته الحيرة التي طبعت مواقف الأصوليين حيال بعض الأساليب تجعلنا ربّما نسلّم أنّ معيار الصدق والكذب الذي نادوا به ووضعوه للفرقة بين الخبر والإنشاء لم يكن بمثابة معيار حاسم، ولعلّ ذلك راجع إلى وجود التأويل الذي استطاع - في بعض الأحيان - أن يحرك المسألة اللسانية حراكًا تليفيًا. وبالفعل هذا ما لمسناه أثناء تأمل أسلوب النداء، إذ عدّه بعض الأصوليين خبرًا وبعض آخر إنشاء، ومناطق الترجيح محض تأويل اجتهادي، فقد فسّر جماعة

(١) الجويني، البرهان، ١/١٤٦ - ١٤٧.

(٢) المصدر نفسه، ١/١٤٧.

(٣) المصدر نفسه، ١/١٤٧.

(٤) أبو حيّان، البحر المحيط، ٢/٣٠٤.

(٥) المصدر نفسه، ٢/٣٠٤.

(٦) المصدر نفسه، ٢/٣٠٤.

عبارة "يا زيد" بأنادي زيداً^(١)، وهي عبارة تحتل الصدق والكذب، وبما أنها كذلك فهي خبرية، في حين لم يسلم طرف آخر بهذا البرهان، ذلك "أنّ الخبر الذي هو أنادي زيداً ليس هو بهذا المعنى، فالأول ينشئ فعلاً هو النداء، والآخر يتحدث عنه أو يخبر عنه"^(٢).

وهكذا غدا طبيعياً في الموروث اللساني العربي فيما له صلة بالفعل الكلامي ضرورة التأكيد على أنّ حضور أو غياب المعيار (الصدق والكذب) لا يكاد يكون مجدياً أو سبيلاً مسعفاً وحاسماً، وذلك ما وقف عليه التداوليون المعاصرون، فبعد دراسة واختبار طويل لأقسام الكلام (الخبر والإنشاء) خلص أوستن إلى نتيجة مهمة مفادها "لقد اكتشفنا أنه لم يكن من السهل دائماً تمييز الملفوظات الإنشائية عن الخبرية"^(٣)، إذ "لا يكاد الإنشاء يتميز بجلاء عن الخبر"^(٤).

ولعلّ عدم الميز حدا ببعض الأصوليين إلى رفض معيار الصدق والكذب عند الحديث عن ماهية الخبر، وهذا ما أشار إليه فخر الدين الرازي بقوله: "فالحقّ عندنا أن تصوّر ماهية الخبر غنيّ عن الحدّ والرسم"^(٥)، ويأتي هذا القرار القرار والتأصيل لرفع التباس واضطراب القاعدة اللسانية، ثمّ جاء ليثبت الإدراك البديهي للمخاطب، إذ "كل أحد يعلم بالضرورة الموضوع الذي يحسن فيه الخبر، ويميّزه عن الموضوع الذي يحسن فيه الأمر"^(٦)؛ لأنها حقائق متصورة تصوّراً بديهيّاً.

الأمر والنهي:

أولى أهل الأصول عناية خاصة بالإنشاء، وأفردوه دون غيره من أفعال الكلام بالعناية والتمحيص لما له علاقة بإفناذ الحكم والتكليف؛ أي لصلته بالأحكام التي هي هدف المشرّع ومناط التكليف، فخصّوه دون غيره ببعد نظر وتأمل، يقول الإسنوي في هذا الشأن: "نظر الأصولي في الإنشاء دون الأخبار، لعدم ثبوت الحكم بها غالباً"^(٧). ويأتي في مقدمة الأساليب الإنشائية "الأمر والنهي"، وخصّاً بذلك لشاغل فوق لساني وهو أنّ "معظم الابتلاء يقع بهما وبمعرفتهما تتم معرفة الأحكام ويتميّز الحلال عن الحرام"^(٨)، وأفضى هذا الشاغل - فوق اللساني - إلى قرار

(١) المصدر السابق، ٣٠٤/٢.

(٢) المصدر السابق، ٣٠٤/٢.

(٣) J.L.Austin, Quand dire c est Faire, P109.

(٤) J.L.Austin, Quand dire c est Faire, P109.

(٥) فخر الدين الرازي، المحصول في علم أصول الفقه، تح: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، ٨٩٦/٣.

(٦) المصدر نفسه، ٨٩٧/٣.

(٧) الإسنوي، نهاية السؤل، ١٧٧/١.

(٨) أبو بكر السرخسي، الأصول، تح: أبو البقاء الأفغاني، ص ١١.

لساني رصين نص عليه السرخسي في مدوّنته، وهو أنّ "أحقّ ما يبدأ به في البيان الأمر والنهي"^(١)، هذا القرار لم يصدر من خواء أو فراغ إنّما عن وعي تام ذلك أن "خطاب الله عزّ وجلّ وخطاب رسوله صلّى الله عليه وسلّم غالبه على سبيل التكليف لا يخلوا إمّا أن يكون أمراً أو نهياً"^(٢).

دلالة صيغة فعل الأمر "افعل":

المتأمل في الخطابات الآتية:

- ١ - ﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾^(٣).
- ٢ - ﴿اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ﴾^(٤).
- ٣ - ﴿كُلُوا مِنَّمَا رَزَقَكُمُ﴾^(٥).
- ٤ - ﴿فَاصْبِرُوا أَوْ لَا تَصْبِرُوا﴾^(٦).
- ٥ - ﴿فَإَذْهَبَ أَنْتَ وَرَبُّكَ فَقَتِلَا﴾^(٧).
- ٦ - ألا أيها الليل الطويل ألا انجل^(٨).

يجدها -أي الخطابات- تشترك في وحدة كلامية إنجازية بعينها، تتمثل في الوحدة الصرفية "افعل"، هذه الوحدة تفيد الأمر، وقد حدّد السياق طبيعة القوة الكلامية المتضمنة، فالمتكلم في الأولى هو الله عزّ وجلّ والمخاطب هم كل من نطق بالشهادة، هذا السياق يجعل الحدث غير اللفظي للفعل "افعل" يفيد الأمر الملزم، وفي الثانية السياق جعل الفعل "افعل" له دلالة التهديد، وفي الثالثة يفيد الامتنان، وفي الرابعة يفيد التسوية، وفي الخامسة يفيد التهكم والسخرية، وفي السادسة يفيد التمني، وكل هذه الدلالات مدركة على مستوى الحدث غير اللفظي.

(١) المصدر نفسه، ص ١١.

(٢) أبو إسحاق الشيرازي، شرح اللمع، تح: عبد المجيد التركي، ١٩١/١.

(٣) سورة البقرة، الآية: ٤٣.

(٤) سورة فصلت، الآية: ٤٠.

(٥) سورة المائدة، الآية: ٨٨.

(٦) سورة الطور، الآية: ١٦.

(٧) سورة المائدة، الآية: ٢٤.

(٨) امرؤ القيس، الديوان، صحّحه ابن أبي شنب، ص ٨١.

مما سبق نخلص إلى:

- أنّ الأصوليين استطاعوا تحسّس وإدراك علاقة المتكلم بالنص من وجهة نظر تحليلية تعتمد مركزية الجهاز التواصل في الحدث اللغوي، وخاصة ما يتداول فيه من عمليتي التركيب اللفظي والتفكيك المفهومي. والملاحظة الأساسية التي ينطلق منها الأصوليون هي أن النص لا يدرك غايته في الإبلاغ وربط التواصل بين المتكلم والمتلقي إلاّ إذا ترتبت دلالاته في نفس السامع طبقاً لنفس ترتبها في ذهن المتكلم قبل أن يبيث خطابه، ولذلك كان لزماً الاحتكام إلى عناصر تداولية ودلالية تكشف المراد وتحقق التواصل السليم. ومن تلك الآليات: المفهوم، والاقتضاء، والفعل الكلامي.
- أنّ الدارس الأصولي أثناء معالجته اللسانية للخطاب لا يفصل بين الآليات الدلالية والآليات التداولية، ومردّ ذلك أنّ أسلوب البحث لديه قائم على مبدأ المضافة أو التلازم بين قوانين اللغة في إنتاج الخطاب، وضوابط السياق في تحديد دلالاته، وقواعد الشرع في توجيهها له على نحو خاص.
- أنّ الأصوليين والتداوليين أدركوا إدراكاً تاماً أنّ الدلالة هي أداة النص في إنتاج نفسه، لذلك خصّوها في مدوناتهم بسفر كامل يعرضون فيه حقائقها وآليات تعقلها.

قائمة المصادر والمراجع:

- آن روبول وجاك موشلار. التداولية اليوم علم جديد في التواصل. تر: سيف الدين دغفوس ومحمد الشيباني بيروت: دار الطليعة .
- الآمدي، سيف الدين أبو الحسن. الإحكام في أصول الأحكام. تعليق عبد الرزاق عفيفي، بيروت: المكتب الإسلامي، ط ٢، سنة ١٤٠٢هـ.
- ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم. الاستقامة. تحقيق محمد رشاد سالم، المملكة العربية السعودية: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ط ١، سنة ١٩٨٣.
- ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم. التسعينية: مجموعة الفتاوى. جمعها: عبد الرحمان بن قاسم وولده محمد. تحقيق عامر الجزار وأنور الباز، الرياض: دار الوفاء، ط ١، ١٩٩٧.
- ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم. العبودية، بيروت: المكتب الإسلامي، ١٣٩٩هـ.
- ابن الحاجب، أبو عمرو عثمان بن عمر. مختصر المنتهى مع شرحه وحواشيه، طبعة مكتبة الكليات الأزهرية.
- ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي. الإحكام في أصول الأحكام، بيروت: دار الكتب العلمية، (د ت ط).
- ابن خلدون، أبو زيد ولي الدين عبد الرحمان بن محمد. المقدمة، بيروت: دار الكتب العلمية، (د ت ط).
- ابن رشد، أبو الوليد محمد. الضروري في أصول الفقه. تح: جمال الدين العلوي، دار الغرب الإسلامي، ط ١، سنة ١٩٩٤.
- ابن قيم الجوزية، شمس الدين أبو عبد الله. الصواعق المرسلة على الجهمية والمعتلة. حققه علي بن محمد الدخيل، المملكة العربية السعودية: دار العاصمة، ط ٣، سنة ١٤١٨ - ١٩٩٨.
- أبو حيان، محمد بن يوسف الأندلسي. البحر المحيط. تح: عادل أحمد عبد الموجود - وعلي محمد معوض، بيروت: دار الكتب العلمية، ط ١، سنة ١٩٩٣.
- إدريس، مقبول. الأفق التداولي نظرية المعنى والسياق في الممارسة التراثية العربية، الأردن: عالم الكتب الحديث، ط ١، ٢٠١١.
- الإنشوي، جمال الدين. نهاية السؤل في شرح منهاج الأصول. تح: شعبان محمد إسماعيل، بيروت: دار ابن حزم سنة ١٩٩٩.

- أرمينكو، فرانسواز. المقاربة التداولية. تر: سعيد علوش، مركز الإنماء القومي، (د ت ط).
- امرؤ القيس. الديوان. صحّحه ابن أبي شنب، الجزائر: الشركة الوطنية للنشر، سنة ١٩٧٤.
- الأنصاري، عبد العلي بن نظام الدين. فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت (مع المستصفى)، القاهرة: المطبعة الأميرية، سنة ١٣٢٢هـ.
- أوستين، جون. نظرية أفعال الكلام العامة - كيف ننجز الأشياء بالكلام - . تر: عبد القادر قينيني، الدار البيضاء: إفريقيا الشرق، سنة ١٩٩١.
- أوغانم، محمد. رسالة في الاستدلال وتمييز المدلول من الدال، مطابع الشويخ - تطوان، ط ١، ٢٠٠٥.
- الإيجي، عبد الرحمن بن أحمد عضد الدين. مختصر المنتهى مع شرحه وحواشيه، طبعة مكتبة الكليات الأزهرية.
- البخاري، عبد العزيز. كشف الأسرار، مصورة عن طبعة شركة الصحافة العثمانية، ١٣٩٤هـ.
- بدوي، عبد الرحمان. اللغة والمنطق في الدراسات الحالية. مجلة عالم الفكر بالكويت: العدد الأول المجلد الثاني سنة ١٩٧١.
- بلانشيه، فيليب. التداولية من أوستن إلى غوفمان. تر: صابر الحباشة، سورية: دار الحوار، ط ١، ٢٠٠٧.
- الجابري، محمد عابد. تكوين العقل العربي، بيروت: دار الطليعة، سنة ١٩٨٤.
- الجويني، إمام الحرمين أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله. البرهان في أصول الفقه، قطر: مطابع الدوحة الحديثة، ط ١، ١٣٩٩هـ.
- الجويني، إمام الحرمين أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله. البرهان في أصول الفقه. تح: عبد العظيم محمود الديب، دار الوفاء، ط ١ سنة ١٩٩٢.
- الحباشة، صابر. لسانيات الخطاب الأسلوبية والتلفظ والتداولية، سورية: دار الحوار، ط ١، سنة ٢٠١٠.
- حلمي خليل. العربية والغموض - دراسة لغوية في دلالة المبنى على المعنى، الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية ط ١، سنة ١٩٨٨.
- خسارة، ممدوح. التعريب والتنمية اللغوية، دمشق: الأهالي للطباعة والنشر، ط ١، ١٩٩٤.
- خليفة بوجادي. في اللسانيات التداولية مع محاولة تأصيلية في الدرس العربي القديم. الجزائر: بيت الحكمة، ط ٢٠٠٩، الجزائر.

- ذهبية، حمو الحاج. لسانيات التلفظ وتداولية الخطاب. الجزائر: دار الأمل منشورات مختبر تحليل الخطاب.
- الرّازي، فخر الدين. المحصول في علم أصول الفقه. تح: طه جابر الفياض، مطبعة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ط ١، سنة ١٩٨٣.
- فخر، فخر الدين. المحصول في علم أصول الفقه. تح: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، بيروت: المكتبة العصرية، ط ٢، ١٩٩٩.
- السرخسي، أبوبكر. الأصول، القاهرة: مطابع دار الكتاب العربي، ١٣٧٢هـ.
- السرخسي، أبو بكر. الأصول. تح: أبو البقاء الأفغاني، دار الكتاب العربي، سنة ١٣٧٢ هـ .
- السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر. همع الهوامع في شرح جمع الجوامع. تح: أحمد شمس الدين، بيروت: دار الكتب العلمية، سنة ١٩٩٨.
- الشافعي، محمد بن إدريس. الرسالة. تح: أحمد محمد شاكر، دار الفكر.
- الشنقيطي، عبد الله بن إبراهيم العلوي. نشر البنود على مراقبي السعود. الناشر اللجنة المشتركة لنشر التراث الإسلامي بين المملكة المغربية ودولة الإمارات المتحدة.
- الشوكاني، محمد بن علي بن محمد. إرشاد الفحول إلى تحقيق علم الأصول. تح: أبو مصعب محمد سعيد البدري، بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، ط ٨، سنة ٢٠٠٧.
- الشيرازي، أبو إسحاق. شرح اللمع. تح: عبد المجيد التركي، دار الغرب الإسلامي، ط ١، سنة ١٩٨٨.
- صلاح إسماعيل. نظرية المعنى في فلسفة بول جرايس، القاهرة: الدار المصرية السعودية، ط ٢٠٠٥.
- عز الدين الحاج. المفهوم من خلال الملفوظ الإشهاري، نشر مجلة مختبر تحليل الخطاب بالجزائر، ع ٢، ماي ٢٠٠٧.
- عيد بلبع. التداولية إشكالية المفاهيم بين السياقين الغربي والعربي، نشر مجلة سياقات بالقاهرة، العدد ١، ط ١ سنة ٢٠٠٧.
- عياشي، منذر. علم الدلالة من منظور عربي، مجلة الموقف الأدبي بدمشق، ع ٢٧١ - تشرين ١٩٩٣.
- الغزالي، أبو حامد. المستصفى، بيروت: دار الكتب العلمية، (د ت ط).
- فاخوري، عادل. تيارات في السيمياء، بيروت: دار الطليعة، ط ١، سنة ١٩٩٠.
- فان دايك. النص والسياق استقصاء البحث في الخطاب الدلالي والتداولي. تر: عبد القادر قنيني، المغرب وبيروت: إفريقيا الشرق، ٢٠٠٠.

- الفهري، عبد القادر الفاسي. معجم المصطلحات اللسانية، بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، ط ١، ٢٠٠٩.
- القرافي، شرح تنقيح الفصول، دار الفكر، ط ١ سنة ١٣٩٣هـ، مصر.
- ليونز، جون. اللغة والمعنى والسياق. تر: عباس صادق الوهاب، بغداد: دار الشؤون الثقافية العامة، ط ١، سنة.
- مانغونو، دومينيك. المصطلحات المفاتيح لتحليل الخطاب. تر: محمد يحياتن، بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون، ط ١، ٢٠٠٨.
- مبارك مبارك. معجم المصطلحات الألسنية، بيروت: دار الفكر اللبناني، ط ١، ١٩٩٥.
- المحلّي، جلال الدين. شرح الورقات في علم أصول الفقه. تح: أحمد مصطفى قاسم الطهطاوي، القاهرة: دار الفضيلة - دار النصر، (د ت ط).
- مسدي، عبد السلام. قاموس اللسانيات، تونس: مؤسسة عبد الكريم بن عبد الله، ١٩٩٧.
- مرتاض، عبد الملك. نظرية البلاغة، الجزائر - وهران: دار القدس العربي، ط ٢٠١٠.
- معن الطائي، التداولية منهجا نقديا، مجلة الأديب، ع ٥٨، سنة ٢٠٠٥، بغداد.
- مكتب تنسيق التعريب. المعجم الموحد لمصطلحات اللسانية إنجليزي - فرنسي - عربي، سلسلة المعاجم الموحدة رقم: ٠١، المغرب: طبعة النجاح الجديد، الدار البيضاء، سنة ٢٠٠٢.
- نسيب نشاوي، ندوة توحيد منهجيات وضع المصطلحات العلمية، مجلة مجمع دمشق، ٥٦/٨٨٧: ٤.
- النشار، علي سامي. مناهج البحث عند مفكري الإسلام، بيروت: دار النهضة العربية، سنة ١٩٨٤.
- الوعر، مازن، تشومسكي، مجلة الموقف الأدبي بسورية، العددان ٢١٢ - ٢١٣، كانون الأول ١٩٨٨ - كانون الثاني ١٩٨٩.
- يحي رمضان. القراءة في الخطاب الأصولي الإستراتيجية والإجراء، الأردن: عالم الكتب الحديث، ط ١، سنة ٢٠٠٧.
- يونس علي، محمد محمد. مقدمة في علمي الدلالة والتخاطب، بيروت: دار الكتاب الجديد، ط ١، سنة ٢٠٠٤.

- 1) Austin, Quand dire c'est faire ,J. Ed du Seuil, Tra: Gille Lane .Paris, 1970.
- 2) Charles Morris, Fondements des théories des signes, in langage. n°35. Septembre 1974.
- 3) Françoise Armenguad , La pragmatique, puf ,4 em Édition- 1999 .

- 4) J. Moeschler, Argumentation et conversation pour une analyse pragmatique du discours, Hatier-Credif, 1985.
- 5) John Lyons, Sémantique Linguistique, Traduit par Jacques Durand et Dominique Boulonnais, Paris.
- 6) -J.R.Searle, Les actes de Langage (essai de philosophie du langage). collection savoir, lecture, Herman, Paris, France.1996, Nouveau tirage.
- 7) O. Ducrot, Le dire et le dit, Ed, Minuit, 1984.
- 8) Orechioni C.K, L implicite, éd, Armand Colin, Paris, 1986.

Abstract:

This research seeks to hold approach to mechanisms interpretation of discourse between of thought different reference fundamentalism defined by our scientists Arab heritage , and reference pragmatics that are known to critical thought and lingual modern Western , and sensed the approach of three mechanisms , namely: Understood, and Presupposition, and the Act Speech . The research that significance is the text tool and discourse in the production of the same, and that the search method with the fundamentalists and pragmatics involved in it is based on the principle of correlation or correlation between language laws in the production of speech, and controls the context in determining significance, as the research that the rules religious law have a significant impact in direct indication of the text with the fundamentalists.

Keywords:

Pragmatics - Interpretation – Understood – Presupposition - Act Speech.

رثائية المعري الإنسانية

قراءة من منظور تناصي

إبراهيم مصطفى الدهون

الأستاذ المساعد في الأدب القديم، كلية العلوم الإدارية والإنسانية، جامعة الجوف بالسعودية

ملخص:

تهدف هذه الدراسة إلى كشف رؤية أبي العلاء المعري للموت ومساهمته في بناء الصورة الشعرية المعبرة عن تلك الرؤية، وقد تبين للباحث أن للتناص أثراً ملحوظاً في الولوج إلى أعماق النص الشعري؛ لأنه كفيلاً بأن يسبر دلالته الظاهرة والخفية. كما تسعى الدراسة إلى محاولة تحرير القصيدة العربية من ضيق القراءات القديمة التي تحاصر إبداع الشاعر، وترهن عطاءه بمنأى عن دلالات المبنى، فمن هذا المنطلق تأتي دراسة الميثاق الإنسانية. وذهب الباحث لأجل ذلك إلى مناقشة مفهوم التناص وتحديد دلالته في النقد الحديث، للوصول إلى تعريف محدد جلي يتجنب كثيراً من العيوب، ليكون متكاملاً ينطلق منه الدارس إلى سبر أغوار العمل الإبداعي، وعوناً على فهم أسرار الفنية، وكشف مكامن الجمال فيه. لذا، ستحاول هذه الدراسة أن تتلمس رؤية المعري تجاه الوجود، من خلال قصيدته الهمزية، متوسلةً بالتناص واسترجاع النصوص الغائبة من خلال قدرتها على التعبير عن تلك الرؤية، وتتبع التفاعل الخلاق ما بين المعري والنص الغائب.

ومن هنا، قامت هذه الدراسة على محورين أساسيين، هما:

أولاً: محور نظري يرصد مفهوم التناص وفاعليته في تحليل النصوص الأدبية، انطلاقاً من مفاهيم وتحديدات ومسلمات نقاد الغرب والعرب المعاصرين.

ثانياً: محور إجرائي يحاول قراءة همزية المعري بغية الكشف عن مرجعياتها الثقافية، ومضمراتها النفسية، ونصوصها الغائبة، التي تشكل بدورها فاعلية إشارية في تجلية أبعاد النص الحاضر الدلالية.

توطئة:

لكل نص أدبي جذوره الأولى المتأسس عليها، والذي يقيم أعمدته ومركزاته فيها، ومن خلال هذه العناصر يتجلى مدى التفاعل بين النص الجديد: (الابن)، والنصوص الأخرى (الآباء والأجداد)، فالنص الأدبي ينشأ في عوالم مليئة بصيحات وترددات وثقافات الآخرين (السابقين)، والتي تلعب دوراً حيوياً في ردد النص وتغذيته ببنيات وخيوط نصوص سابقة، قديمة ومعاصرة، أو دينية، أو تاريخية، ... تتواشج معه وتتفاعل في إطار الوعي واللاوعي، ونلاحظ هذا عند قراءةنا لشعر أبي العلاء المعري، أننا نجد انفتاحاً واستحضاراً ملحوظاً لنصوص الشعر القديم والنصوص الدينية والإشارات التاريخية والتلميحات الفكرية والإيماءات الأدبية.

من هنا، كان توجهي نحو دراسة ظاهرة التناص بين رؤية المفهوم ودلالاته، فضلاً عن توظيفه في نص شعري يكشف قدرة الشاعر الإبداعية ومستوى تعامله الفني مع النصوص الغائبة.

ومن ثم وقع اختياري على نص شعري لأبي العلاء المعري أطلقت عليه (رثائية المعري الإنسانية)؛ لأنه بلغ فيها أعلى مستوى من شحن التجارب الذاتية والإبداعية الخاصة، التي أعطت النص مزيداً من الإنتاجية للمعنى، وكشفت عن قدرة الشاعر في التعامل مع هذه النصوص؛ لأن إنتاج النص وإخراجه هو قراءة واعية في بنية نسق النص ومفرداته.

١- التناص لغة:

إذا ما تتبعنا مفهوم التناص كمادة لغوية نجد أن صاحب اللسان يورد كلمة: (التناص) بمعنى الاتصال والالتقاء، حيث يقول: "هذه الفلاة تناص أرض كذا وتواصيهما، أي تتصل بها"^(١). بيد أن مفهومي الانقباض والازدحام يردان تحت جذر: (نَصَصَ)، عند صاحب تاج العروس لقوله: "انتص الرجل انقبض، وتناص القوم ازدحم"^(٢)، ولعل المعنى الأخير من التعريف السابق، يؤكد فكرة التناص بدلالاته الحديثة، فتشابك النصوص، وأتصالها معاً، قريب جداً من فكرة ازدحامهما في نص ما. كما يلاحظ احتواء مادة (تناص) على (المفاعلة) بين طرف وأطراف أخرى تقابله، يتقاطع معها ويتميز أو تتميز هي في بعض الأحيان. أما حديثاً، فقد جاء عند مؤلفي المعجم الوسيط "تناص القوم: ازدحموا"^(٣)، وإخال أن التناص في الوسيط لا يعني الدلالة التي يمنحها لها

(١) لسان العرب، أبو الفضل جمال الدين بن مكرم الإفرقي المصري ابن منظور (ت ٧١١هـ)، مادة: (نَصَصَ). انظر أيضاً: معجم متن اللغة، أحمد رضا، ص ٢٧٢.

(٢) تاج العروس من جواهر القاموس، محمد مرتضى الحسيني الزبيدي (ت ٥٢١هـ)، مادة: (نصص).

(٣) المعجم الوسيط، إبراهيم مصطفى وآخرون، مادة: (نَصَصَ).

الاستعمال النقدي الحديث إلا بالتأويل والتلميح والتخريج المتمحل المتكلف، لذا فالأرجح أنها دخلت المعجم الوسيط عن طريق الترجمة تأثراً بالثقافات الأخرى والتقارب معها^(١).

٢- التناص اصطلاحاً:

أحدث مصطلح التناص (intertextuality) في النقد العربي الحديث جراكاً واسعاً، وشغل الحداثيين جميعاً، وأثار بينهم جدلاً نقدياً، كما بذل الدارسون المحدثون جهوداً مضنية، وقدموا مهاداً نظرياً زاخراً في التناص وآلياته وأشكاله، كان مفادها اختلاف النقاد العرب على ثابتة إيجاد صيغة لفظية أو ترجمة موحدة أو قيمة لغوية لمصطلح التناص، فمرة يُترجم إلى تناص، ومرة ثانية يُترجم إلى بينصية، التزاماً بأمانة نقل المصطلح باللغة الإنجليزية، ويرجح - عندئذ - أن تكون الترجمة الأخيرة أقرب إلى المصطلح في لغته الأصلية الذي يجزئه بعض النقاد الحداثيين إلى (بين - inter) و(نص - text)، فيكون التعبير الأكثر دقة هو (بين - نص)^(٢). وفضلاً عن ذلك نقرأ مسميات شتى، وترجمات عديدة للتناص بنسخته الغربية والعربية، كالتناص والتناص... إلخ. أما مصطلح التناص، فهو ترجمة للمصطلح الفرنسي (intertext)، وبذا تأتي كلمة: (inter) في الفرنسية: التبادل بينما تشير كلمة: (text) إلى النص في الثقافة الغربية التي من أصل لاتيني (textus) وتعني النسيج أو (حبك).

ويصبح معنى (intertexte) التبادل النصي، الذي ترجمه بعض النقاد العرب بمصطلح التناص عند سعيد علوش في كتابه الموسوم بـ (معجم المصطلحات الأدبية والنقدية)، فإنه يشكل مصدراً أساسياً لإبراز المعنى الرئيس للتناص، والذي يتسق اتساقاً كبيراً مع توليف: (تحليل الخطاب الشعري؛ إستراتيجية التناص) لمحمد مفتاح^(٣)، فإنهما يشيران لمصطلح التناص بدءاً من جوليا كريستيفا وانتهاءً بـ رولان بارت؛ خارجين بالاستنتاجين الآتين:

- ١ - يُعدُّ التناص عند (كريستيفا) مزيجاً أساسية للنص تحيل على نصوص أخرى سابقة عليها.
- ٢ - يُعلنُ فوكو بأنه لا وجود لتعبير لا يفترض تعبيراً آخر، فلا بد أن تتوفر أحداث متسلسلة متتابعة تتصل معاً.

(١) التناص في شعر المتنبي، إبراهيم جوخان، ص ٢.

(٢) المرايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيك، عبد العزيز حموده، ص ٣٦١. للمزيد انظر: التناص في الشعر العربي الحديث؛ دراسة نظرية وتطبيقية، عبد الباسط مرashed، ص ٤٧.

(٣) تحليل الخطاب الشعري، إستراتيجية التناص، محمد مفتاح، ص ١٢١. انظر أيضاً: معجم المصطلحات الأدبية المعاصرة، سعيد علوش، ص ٢١٥.

فالتَّنَاصُ إذن، عملية استيعابية واحتوائية للنصوص السابقة، والنَّصُّ المتناص يحمل بعض صفات الأصول، لا سيما المؤثرة والفعالة.

ويتَّضحُ مما سبق، "أنَّ التَّنَاصَّ هو أن يتضمَّن نصٌّ أدبيّ ما نصوصاً أو أفكاراً أو معارفَ أخرى سابقة عليه، بحيثُ تندمجُ النصوصُ السابقة مع النَّصِّ الأصلي مشكّلةً نصّاً جديداً موحداً ومتكاملاً"^(١).

وللتناص قوانين ثلاثة، تحدد علاقة النَّصِّ الغائب بالنَّصِّ الحاضر، وهي^(٢):

١ - الاجترار: وفيه يستمدُّ الأديب من عصور سابقة، ويتعامل مع النَّصِّ الغائب بوعي سكوني، فينتج عن ذلك انفصال بين عناصر الإبداع السابقة، واللاحقة، ويمجد السابق حتى لو كان مجرد (شكل) فارغ.

٢ - الامتصاص: وهو أعلى درجة من سابقة، وفيه ينطلق الأديب من الإقرار بأهمية النَّصِّ الغائب، وضرورة (امتصاصه)، ضمن النَّصِّ المائل، كاستمرار متجدد.

٣ - الحوار: وهو أعلى المستويات، ويعتمد على القراءة الواعية المعمقة، التي ترفد النَّصِّ المائل ببنيات نصوص سابقة، معاصرة، أو تراثية. وتتفاعل فيه النصوص الغائبة، والمائلة في ضوء قوانين الوعي واللاوعي.

أخيراً يمكننا القول: إنَّ التَّنَاصَّ ظاهرة لغوية معقدة تستعصي على الضبط والتقنين إذ يعتمد في تميزها على ثقافة المتلقي وسعة معرفته وقدرته على الترجيح^(٣).

٣- إنتاجية التَّنَاصِّ:

تَنطَلِقُ إنتاجية التَّنَاصِّ على أساس إلغاء الحدود بين النَّصِّ (المركز) والنصوص الوافدة، أو الأحداث والشخصيات التي يَعْمِدُ الشَّاعِرُ إلى تضمينها نصّه الجديد، فتأتي هذه النصوص والاقتباسات موظفة ومذابة في النَّصِّ، فتفتح آفاقاً أخرى بعيدة متباينة من مثل: دينية، أدبية تاريخية عديدة، مما يجعل النَّصَّ ذا طبيعة إنتاجية، وهذا يعني أنَّ صلته باللُّغة التي يكون جزءاً حقيقياً منها ستكون علاقة: (هدم وبناء). حيث ينشئ النَّصُّ علاقة مع

(١) التَّنَاصُّ نظرياً وتطبيقاً، أحمد الزعبي، ص ٩.

(٢) النَّصُّ الغائب؛ تجليات التَّنَاصِّ في الشعر العربي، محمد عزام، ص ٥٤.

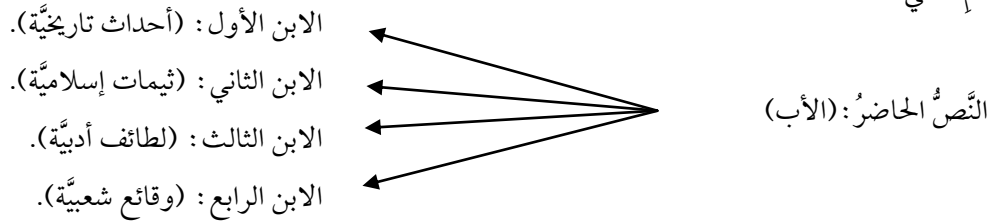
(٣) تحليل الخطاب الشعري، إستراتيجية التَّنَاصِّ، مرجع سابق، ص ١٣١.

نصوص أخرى تجعله ملتقى لأكثر من زمن وأكثر من حدث وأكثر من رؤية، فيصبح النص - عندئذٍ - غنياً وحافلاً وزاخراً ومليناً بالدلالات والمعاني^(١).

وقد وقف العلاق على هذه الإنتاجية، إذ يقول: "لعل القصيدة باعتبارها عملاً فنياً تجسد لحظة مزوية خاصة وهي في أوج توترها وغناها، وهذه اللحظة تتصل على الرغم من تفرداها بتيار من اللحظات الفردية المتراكمة الأخرى"^(٢).

بناءً على ما سبق، يتضح أن هذه اللحظة غير مقيدة بزمان ومكان، بمعنى أن الشاعر يستطيع الرحيل عبر الأزمنة والعصور، ليستحضر من خلالها ثيمات غالية، ومفردات غنية، تشمل على كل ما أنتجته الحضارة الإنسانية.

أما عبدالله الغدامي، فإنه يشير إلى إنتاجية التناص بطرحه تسمية: (تناص النصوص) فالنص عنده ابن النص^(٣)، فالعلاقة بين النص الحاضر والنصوص الغائبة علاقة راسخة، يصورها الغدامي بعلاقة الأبوة كما تتضح بالرسم الآتي:



إن النص إناء أو وعاء، يحوي بشكل أو بآخر أصداء نصوص أخرى، فلا شك أن المبدع يتأثر بترائه وثقافته وعصره وزمانه. وتجدر الإشارة إلى أن إنتاجية التناص تتكرر مرة أخرى على عمليتي الهدم والبناء، فبهدم النص الغائب وإذابته وتمحيه، ثم إعادة بنائه بناءً جديداً يكون التناص، فإنتاجية التناص لا يصح الاعتداد بها، إلا إذا كانت ضرباً من ضروب إعادة إنتاج القول.

إذن، تتركز رؤية الإنتاجية على أن الشاعر ليس ناسخاً فحسب، أو ناقلاً، لما كان يأخذ، وإنما مولدٌ مبتدعٌ مخترعٌ للمعاني والألفاظ بعد أن يكون قد استوعب وتمثل وأنتج نصاً جديداً من مجموعة النصوص التي كان قد هضمها وألم بها واعياً أو غير واعٍ، مستكناً مدلولها، وغائصاً أعماقها، فإنتاجية كشفت المخبوء، عن طريق إظهار مدى تأثير البيئة التي يعيش فيها، والتراث الذي تربى على آثاره، فالنص المنتج لا ينشأ من فراغ أو من عدم،

(١) آفاق الرؤيا الشعرية؛ دراسات في أنواع التناص في الشعر الفلسطيني المعاصر، إبراهيم غرموسى، ص ٢١.

(٢) الدلالة المرتبة، علي العلاق، ص ٥٢.

(٣) ثقافة الأسئلة؛ مقالات في النقد والنظرية، عبد الله الغدامي، ص ١١٩.

بل إنّه يتمحور في عالم مليء بالنصوص، فالنص عبارة عن فضاء متعدد الأبعاد والدلالات والاتجاهات تتمازج وتتساقط فيه الكتابات المختلفة.

ومن هنا نصبح أمام شاعر وقارئ سيان إزاء عملية تفاعل النصوص لارتباطهما بفكرة الإنتاج، فالشاعر يأخذ دور القارئ المنتج، وليس متلقياً المادة التي يقرأها فحسب، وإنما يتمثل ما يستقيه ويسكبه في قلبه الخاص، أي عليه أن ينتج لغته بعد غسلها من آثار غيره وبمنظور آخر، ما يتحتم على الكاتب فعله هو هدم المظاهر اللغوية والمستوحاة من مصادر غيره، ثم إعادة بنائها وفقاً لرؤاه ومبتغاه الخاص.

ولا بدّ لي أن أخلص إلى القول: إنّ التناص في الدراسة التطبيقية هو إثارة مكامن الجمال في النص الشعري، والسعي الجاد لقراءة وتحليل النص قراءة بعيدة، وعميقة وفقاً لإنتاجية التناص والاتكاء عليها دون الاكتفاء، أو الانطواء على بعد الإشارة إلى السابق واللاحق في النصوص الشعرية المعرّية، أو عقد مقارنة بالزيادة والنقصان لأخذ والتشابه بين النص الحاضر والغائب.

وقريب من ذلك كلّ ما ذهب إليه عبد النبي اصطيف، إذ قال: "والقضية الأكثر حيوية وخطورة واستحواذاً في مسألة إنتاجية النصوص وتفاعلها، هي أنّ النصوص التي لا تتفاعل بوصفها مجرد نصوص، ولو كانت كذلك لصح النظر إلى تفاعلها على أنّها مجرد اقتباس، أو تضمين، أو تأثر بمصادر معينة يستطيع أن يحدّدها القارئ الخبير المطلع، ولكنها تتفاعل بوصفها ممارسات دلالية متماسكة، إنّها تتجاوز وتضطرب، وتتزوج وينفي بعضها البعض الآخر، أو باختصار عندما تتفاعل نصياً، تتفاعل بوصفها أنظمة علامات متماسكة لكل منها دلالاته الخاصة به، وهذه الأنظمة ما تلتقي في النص الجديد، تسهم متضافرة في خلق نظام ترميزي جديد، يحمل على عاتقه عبء إنتاج المعنى والدلالة في هذا النص"^(١).

وتأسيساً على ما سبق، يتضح لنا أنّ التناص أداة جريئة لاقتحام عوالم النصوص الثقافية والجمالية، إذ أصبحت الإنتاجية الشعرية المعاصرة تتمثل - في أغلبها - عملية استعادة لمجموعة من النصوص القديمة في شكل خفي أحياناً، بل إنّ قطاعاً كبيراً من هذا الإنتاج الشعري يُعدّ تصورات لما سبقه، ذلك أنّ المبدع أساساً لا يتم له النص الحقيقي إلا باستيعاب الجهد السابق عليه في مجالات الإبداع المختلفة.

(١) التناص، عبد النبي اصطيف، ص ٥٣. للمزيد انظر: التناص وجماليته في الشعر الجزائري المعاصر، جمال مباركي،

وأخيراً، فإنَّ إنتاجيّة التّناصّ ذات أثر بالغ في التشكيل الجمالي والفني وإعادة تشكيله وبنائه وتنظيمه من جديد، وفق رؤيا شعريّة تمتصّ، وتهضمّ الحمولات الدلاليّة، والمعارف الموروثة، مكونة كياناً لغوياً متكاملًا مع العناصر الفنيّة الأخرى.

همزية المعري دراسة تناسية

تنهضُ هذه الدّراسةُ للكشف عن آليات التّناصّ الإبداعية، التي وظّفها أبو العلاء المعري في شعره من خلال نصّ شعريّ أطلق عليه الدّارس: (مرثية الإنسان) حيثُ حفّل بمشاهد المصير الإنسانيّ، وقلق الوجود، إذ يرى الشّاعر أنّ الجراح والألم خلّقا لبني البشر، فما على البشريّة إلّا الصّبر على هذه المعاناة، وذلك الشّقاء الأبديّ، فقد أدرك المعري سرّ هذا الوجود المأزوم إدراكاً عميقاً، وتوصّل إلى أنّ الموت يرصدُ البشر في صباحهم ومساءهم، فالموت لا مناصّ منه، وأنّ هذه الدّنيا لا تقوم على عهدٍ، فشأنها الغدر والخيانة، إذ يقول في همزيته: ^(١)

يأتي على الخلق إصباح وإمساء	وكلنا لصروف الدهر نساء
وكم مضى هجريّ أو مشاكلة	من المفاول سروا الناس أم ساءوا
تتوى الملوك ومصر في تغيّرهم	مصر على العهد، والأحساء أحساء
خسبت يا أمنا الدّنيا فاف لنا	بنو الخسيّة أوباش أخساء
وقد نطقت بأصناف العظا لنا	وأنت فيما يظنّ القوم خرساء
ومن لصخر بن عمرو أنّ جثته	صخر، وخنساءه في السرب خنساء
يموج بحرك والأهواء غالبة	لراكيه فهل للسفن إرساء؟
إذا تعطفت يوماً كنت قاسية	وإن نظرت بعين فهي شوساء
إنس على الأرض تدمي هامها إحن	منها إذا دميّت للوحش أنساء
فلا تغرنك شم من جبالهم	وعزة في زمان الملك قعساء
نالوا قليلاً من اللذات وارتحلوا	يرغمهم فإذا النعماء بأساء

(١) شرح اللزوميات، أبو العلاء المعري، ٥٨/١ - ٥٩.

يتحدثُ المعريُّ باسم الإنسانية الفانية، والتي سيصيرُ مآلها إلى الخواء، فالقضيةُ لدى المعريِّ ليسَ تفاؤلاً أو شعوراً سعيداً، بل يتجاوزُ الأمر إلى الإحساسِ بفداحة الزمن على الوجود، فالزمنُ أخذ يشكُلُ خطراً، ويُندرُ بالشرِّ والفقد، لقوله:

يأتي على الخلقِ إصباحٌ وإمساءٌ وكلُّنا لصُروفِ الدهرِ نساءٌ

إنَّ الناظرَ إلى الفعل: (يأتي) عند المعريِّ، سيجدُ مدى التَّحولِ في الثنائية الضدية، وسيطرتها على النصِّ بأكمله، لا سيَّما في ثنائية: (الحياة والموت) فهو يسخرُ كلَّ مظاهر الطبيعة، ومعطياتها ليدلِّ على تلك الحقيقة الوجودية. فالصباحُ يومئُ بالإشراقِ والأملِ، غير أنَّه سرعانَ ما يخجو الأملُ وينطفئُ الضوءُ بقدوم المساء؛ لأنَّ النهاية ستؤولُ إلى الهلاكِ والاندثار، فقال: (وكلُّنا لصُروفِ الدهرِ نساءً).

وإذا أنعمنا النَّظرَ في عجزِ البيتِ السابق، نلاحظُ أنَّ المعريَّ يستحضرُ معنى الآية الكريمة: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ﴾^(١): حيثُ امتزجَ معنى هذه الآية في البيتِ السابقِ بتركيبٍ وصيغٍ جديدة، فعبارةُ المعريِّ: (كلُّنا) يمثِّلُ تركيبَ الآية: (كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا). ونجدُ أنَّ قوله: (لصُروفِ الدهرِ نساءً) يتفقُ ودلالة قوله تعالى: (فانٍ) وتمنحنا هذه التناصَّات في شعرِ المعريِّ صورةً مُعبِّرة عن استيعابِ الشَّاعرِ للغةِ القرآنية، وتمثُّلها في نصوصه الشعريَّة، لتضفي عاملاً مهماً في إعطاء النصِّ الإبداعيِّ أبعاداً عميقةً في الرؤية الكلية للوجود.

كما كانَ أبو العلاءِ المعريُّ يتناصُّ مع دلالات ورؤى القرآن الكريم، فإنَّه يتناصُّ مع الموروثِ الشعريِّ القديم من خلالِ نسجه مطالع قصائده على منوالِ الشعرِ العربيِّ القديم إذ احتذى أبو العلاءِ منهجَ الجاهليين في بنائهم قصائدهم، فكانَ التناصُّ الأسلوبيُّ واضحاً في القصيدة من خلالِ التصرُّيع بينَ كَلِمَتَيْ: (إمساءً، نساءً)، وبذلك نرى أنَّ التصرُّيعَ يعطي النصَّ الشعريَّ بعداً فنياً؛ لأنَّه "أولُ ما يقرعُ السَّمْعَ به، ويستدلُّ على ما عندَ الشَّاعرِ من أوَّل وهلةٍ"^(٢). ولا يقفُ تناصُّ أبي العلاءِ المعريِّ مع الشعراءِ القدماءِ على التصرُّيع فحسب، وإنَّما يتعدى ذلك إلى أن يسلكَ مسالكَ الشعراءِ الجاهليين بذكرِ الأماكنِ والديارِ والآثارِ الدَّارسة لتشكُّلِ متكأٍ يبيثُ من خلالها مواقفهُ التَّفسيَّةَ وأحاسيسَهُ الدَّاخِليَّةَ.

(١) سورة الرحمن: الآية ٢٦.

(٢) العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، أبو علي الحسن بن رشيق القيرواني (ت ٤٥٦هـ)، ١/ ٢١٨.

وَيَرْسُمُ الْمَعْرِيّ بِالتَّنَاصُصِ صُورَةً تَعْبُرُ عَنْ طَائِعِ الْمَعَانَاةِ الْحَقِيقِيَّةِ لِلْوُجُودِ الْإِنْسَانِيِّ، مُسْتَمَدَّةً بِوَاعِثِ تِلْكَ الصُّوَرِ
 مِنَ الْمَكَانِ وَالشَّخْصِيَّاتِ الْفَانِيَةِ؛ لِيَدُلِّلَ عَلَى حَتْمِيَّةِ الْمَوْتِ وَطُولِ يَدِهِ عَلَى الْوُجُودِ، فَيَقُولُ:
 يَأْتِي عَلَى الْخَلْقِ إِصْبَاحٌ وَإِمْسَاءٌ وَكُلْنَا لِصُرُوفِ الدَّهْرِ نُسَاءٌ
 وَكَمْ مَضَى هَجْرِيٌّ أَوْ مُشَاكِلُهُ مِنْ الْمَقَاوِلِ سَرُّوا النَّاسَ أَمْ سَاءُوا

يَسْتَحْضِرُ الْمَعْرِيّ الْمَكَانَ: (هجري) نسبة إلى هجر: بلدة في اليمن، و(الأحساء): اسم بلد معروف في الجزيرة العربية، ليكشفَ مضمونَ الحياة، وما فيها من آلامٍ وشكوى وبؤسٍ وشقاء، ومن هنا، نجدُ أنَّ أبا العلاء المعري قد وظَّفَ المكانَ ليكونَ ناطقاً بالفناء والموت الماثِلَ برحيل الإنسانِ عن ذلك المكانِ.

فانظر كيفَ رَسَمَ الشَّاعِرُ صُورَةً لَزَوَالِ الْمَكَانِ وَأَهْلِهِ، سِوَاءَ أَكَانَ هَذَا الْمَكَانُ مُصْدِرًا لِلسُّرُورِ أَمْ مُنْبَعًا لِلْحُزَنِ، فَإِنَّ الْمَوْتَ مَتَرَبِّصٌ بِهِ مِنْ كُلِّ حُدْبٍ وَصُوبٍ، كَمَا أَنَّ الْمُلُوكَ وَالْحَكَامَ (المقاول) سِيرَحِلُونَ عَنْ هَذَا الْمَكَانِ، مُخْلَفِينَ وَرَاءَهُمُ الْعُجْزَ وَالْانْكَسَارَ بِسَبَبِ وَطْأَةِ الصُّرُوفِ، وَصِرَاعِ الْحَيَاةِ الْمَرِيرِ "فحياة الإنسان في الدنيا تشبه ماء المزد الذي يحمله المسافر الذي هو الإنسان، وما يتجرعه من ذلك الماء إنما هو الأنفاس التي يستهلكها في كل لحظة" (١).

وَلَا يَبْرُحُ الْمَعْرِيّ أَنْ يَسْتَنِدَ عَلَى التَّسْقِ الضَّدِّي، تَعْبِيرًا عَنْ فَجِيعَةِ الدَّهْرِ، وَقَهْرِهِ. يَتَجَلَّى ذَلِكَ فِي الثَّنَائِيَةِ الْمُبَثُوثةِ عِبْرَ نَصِّهِ الشَّعْرِيِّ عَلَى نَحْوِ: (سَرُّوا، سَاءُوا). وَيَجِدُ الْمُتَلَقِّي نَفْسَهُ أَنَّهُ إِزَاءَ ثَنَائِيَةِ الْحُضُورِ وَالْغِيَابِ، أَوْ الْحَيَاةِ وَالْمَوْتِ، فَهَمَّا حَاوَلَ الْمَعْرِيّ أَنْ يَبْرَزَ مَلَامِحَ الْحُضُورِ وَالْإِتِّصَالِ وَالْحَيَاةِ، فَإِنَّ الدَّهْرَ وَصُرُوفَهُ سَرَعَانًا مَا يَطْفِئُ تِلْكَ الْبُذُورَ، وَيَبِثُّ فِكْرَةَ الْمَوْتِ وَالتَّشَاؤُمَ وَالضَّعْفَ الْإِنْسَانِيَّ.

وَاسْتِكْمَالًا لِلصِّرَاعِ الْإِنْسَانِيِّ مَعَ الدَّهْرِ، فَإِنَّ الْمَعْرِيَّ يَحْشُدُ أَلْفَاظَ الضَّعْفِ وَالتَّفَجُّعِ وَالْيَأْسِ: (إِمْسَاءٌ، نِسَاءٌ، مَضَى، سَاءُوا، تَتَوَّى، تَغْيِرُ)؛ لِيُؤَكِّدَ مِنْ خِلَالِهَا حَالَةَ الْإِغْتِرَابِ الْوُجُودِيِّ، وَمَصِيرَ الْإِنْسَانِ الْمَأْسَاوِيِّ. وَاللَّافِتُ لِلتَّنْبَاهِ أَنَّ نَصَّ الْمَعْرِيّ يَأْخُذُ غَرَضًا وَاحِدًا، يَسْعَى الشَّاعِرُ سَعِيًّا حَثِيثًا لَامْتِلَاكِهِ وَالتَّعْبِيرِ عَنْهُ، مُضْفِيًّا عَلَيْهِ الْمَعْنَى الْفَلَسَفِيَّةَ، حَاشِدًا لَهُ الْأَلْفَاظَ وَالتَّرَاكِيِبَ الَّتِي تَصُورُهُ بِبِرَاعَةٍ. مِنْ هُنَا كَانَ لَا بَدَّ لِلْمَعْرِيّ مِنْ اسْتِحْضَارِ مَعْنَى وَدَلَالَاتِ الشُّعْرَاءِ السَّابِقِينَ لِلتَّعْبِيرِ عَنْ رُؤْيِيَّتِهِ لِلْحَيَاةِ، وَتَأْمَلَاتِهِ الْفَلَسَفِيَّةِ فِي هَذَا الْوُجُودِ، فَقَالَ:

حَسِبْتُ يَا أُمَّنَا الدُّنْيَا فُفٌّ لَنَا بَنُو الْخَسِيسَةِ أَوْبَاشُ أَخْسَاءُ
 وَقَدْ نَطَقَتْ بِأَصْنَافِ الْعِظَاتِ لَنَا وَأَنْتِ فِيمَا يَظُنُّ الْقَوْمُ خَرَسَاءُ

(١) المعمار الفني للزوميات، خليل إبراهيم أبو ذياب، ص ١٨٤+١٨٥.

فالدُّنيا انزاحتُ عن حقيقتها الكونية، فأصبحت إنسانةً مخاطبةً، تحملُ فعلَ الحياة والحِكْمة على شاكلة الكائن الحي الذي ينطوي على الإقدام والامتلاء، إذ لم تُعدِ الحياةُ مظاهر طبيعية فحسب، وتضاريس جغرافية، إنما اكتست بعداً حيوياً وملامح وجدانية، تطفحُ بالمشاعر والأحاسيس، لذلك نرى الشاعر قد خلَعَ عليها صفات إنسانية؛ ليؤكد قدرتها على النطق، والتواصل مع بنينا البشر.

هكذا أبان أبو العلاء المعري عن معاناته تجاه الحياة، لذلك فقد حذا حذو المتنبي، الذي فتح له أبواب الفلسفة والتأمل والفكر، فاستثمر أبو العلاء المعري في النص السابق: (رثاء المتنبي لحولة)، أخت سيف الدولة الحمداني، إذ صور المتنبي فيها علمه بطبائع الناس وسلوكهم، وحرصهم على الحياة، فقال^(١):

ولَذيذُ الحَياةِ أنْفَسُ في النَّفْسِ — سِ وَأَشْهَى مِنْ أَنْ يُمَلَّ وَأَحْلَى
وَإِذَا الشَّيْخُ قَالَ أَفْ فَمَا مَدَّ لَ حَيَاةً وَإِنَّمَا الضُّعْفَ مَلَا
أَبْدًا تَسْتَرِدُّ مَا تَهَبُّ الدُّنْ يَا فَيَا لَيْتَ جَوْدَهَا كَانَ بُخْلًا
فَكَفَتْ كَوْنٌ فَرَحَةٍ تَوَرَّثُ الْغَمِّ مَ وَخِلٌ يُغَادِرُ الْوَجَدَ خِلًا
وَهِيَ مَعشُوقَةٌ عَلَى الْغَدْرِ لَا تَحْ فَظُ عَهْدًا وَلَا تُتَمِّمُ وَصْلًا
كُلُّ دَمْعٍ يَسِيلُ مِنْهَا عَلَيْهَا وَيَفْكَ الْيَدَيْنِ عَنْهَا تُخَلِّي
شَيْمُ الْغَانِيَاتِ فِيهَا فَلَا أَدِ رِي لَذَا أَنْتَ إِسْمَهَا النَّاسُ أَمْ لَا

لقد استوحى المعري هذه المعاني التي وردت في أبيات المتنبي، واستلهم صورتها بقصيدته: (مرثية الإنسانية) في معرض حديثه عن الحياة، فهو برُّمٌ بالحياة، لا يثقُ بدنياه، وإن قدّمت له منحاً ومكاسب عدّة، فالتناصُّ هنا تناصُّ مباشرٌ، أخذ المعري نصَّ المتنبي ووظفه في نصّه الجديد لخدمة رؤياه وأبعاده الفلسفية، فنصُّ المعري متوافق ومتواشج مع دلالات نصِّ المتنبي.

والملاحظ أنَّ المعري يتقاطع مع الغرض الشعري لنصِّ المتنبي: (الرثاء) بمفارقة جديدة تجسّد إبداعه، وسعة ثقافته، فضلاً عن استيعابه لتجربة المتنبي الشعرية ضمن نسيج نصّه الشعري.

ولعلَّ المفارقة تتجلّى بأنَّ المتنبي يعزّي ملكاً: (سيف الدولة الحمداني) على فقده أختاً محبوبة، كانت قد أخذتها صروفُ الدهر، فلا تريب أن يحزن على من يُصاب به من أحبته، حفظاً لدمتهم، ورعايةً لحرمتهم.

(١) الديوان، أبو الطيب المتنبي، ١٢٩/٣ - ١٣١.

أما المعري، فإنه يعزي الوجود البشري في هذه الحياة؛ "لأن الحياة هي بوثقة للمصائب والنكبات الهائلة التي تقذفها في وجوه البشر زمراً إثر زمر دون أن ترأف بهم، ودون أن ترحم ضعفهم أو تأسى لظفراتهم وأناتهم من جرأ وطء تلك المصائب"^(١).

وإذا كان المتنبي يرثي (خولة)، والمعري يرثي الوجود البشري، فإن كلا الشاعرين يلتقيان عند نقطة واحدة، ويتقاطعان تحت مضمون مشابه، يتجلى بأن البشر يتهاكئون ويتكالبون على الدنيا، فلا يملأها صبي أو شيخ، لأن ذلك نابع من جهل بني البشر؛ لأنهم يتجاهلون حقيقة وجود هذه الدنيا. فالدنيا لا تداري صغيراً أو كبيراً، وإنما الشقاء يخيم على كل نواحيها ويملاً فجاجها، فحري ببني البشر ألا يغتروا أو يضلوا بما تهبه لهم من نعيم وفضائل وخيرات، لزوالها الذي لا محالة منه. "فالدنيا في نظر أبي العلاء المعري كما أعلنها المتنبي خسيصة يربأ بالأخلاء أن يتمسكوا بها، وإن وهبت خيراً فإنها سرعان ما ستعقبه مرارة وحسرة"^(٢).

يرتقي أبو العلاء المعري بتجربة المعري الفردية والذاتية إلى تجربة إنسانية عامة، ترتبط بالموت البشري أو الوجودي، فيستدعي شخصيات تراثية؛ ليدلل على أبعاد الفقد والفناء في الوجود الإنساني، فالمتو راسخ ومتجذر في أعماق الحياة، إذ يقول:

وَمَنْ لِيَصْخَرُ بِنِ عَمْرٍو أَنَّ جُثَّتَهُ صَخْرٌ، وَخَنَسَاءُهُ فِي السَّرْبِ خَنَسَاءُ

يستحضر الشاعر شخصية صخر بن عمرو بن الحارث، وهو أخو الخنساء، إذ كان محظوظاً في العشيرة، وله مكانة مرموقة بين أهله، وأخته الخنساء التي قصرت ديوانها على رثاء أخويها معاوية وصخر، فإذا نظرنا في الموروث العربي القديم ألفينا اقتران شخصية صخر بالخنساء الباكية الآسية على فراقه؛ لأن الموت يفجع غمار الحياة، وينشر وشاحه الأسود فوق الأرض، ويعلن سيطرته الكاملة على الوجود الإنساني.

مثل إعجاب المعري بالخنساء شخصاً وسيرة حياة مكمناً من مكان تناصه الشعري، ولعل تناصه مع شخصية الخنساء وأخيها صخر يدل على أن ثمة بنية ما كانت ميطرة عليه ووجدت مستقرًا في قوله الشعري الآنف.

وتنطلق علاقة المعري باستدعاء صخر من منطلقين اثنين، هما: أولهما: (صخر) هي دعوة للتأمل بين صخر الأمس: الأمل، الحياة، القوة، وثانيهما: (صخر) اليوم: الجثة، الحجر، الجمود، الانكسار، وهذا يشي بدعوة الإنسان للتأمل، فهي دعوة فلسفية تقوم على التناص.

وانطلاقاً من هذه الرؤية ينبثق موقفه من (خنساء السرب) التي كانت تؤجج نار الحزن في سرب النساء فيتجاوبن معها. وخنساء الشاعر اليوم، الجامدة، الهامدة، الميتة.

(١) النزعة الفكرية في اللزوميات، خليل أبو ذياب، ص ٣٨٠.

(٢) مصادر ثقافة أبي العلاء المعري من خلال ديوان لزوم ما لا يلزم، علي كنجيان خنازي، ص ١٠٣.

ولعلّ ما بيّنه التحليل - السابق - في ثنائية التّضاد الشعريّ يكشف عن رغبة عند الشّاعر في الوصول إلى فضاء شعريّ مختلف عن ذلك الفضاء، الذي رسمته الخنساء للموت؛ لأنّ المعريّ يضيف على البنية اللفظيّة بعداً خاصاً مختلفاً.

ويظلّ الشّاعرُ يتشوّق إلى رسم لوحةٍ فنيّةٍ تعبّر عن حتميّة الموت على الجميع في هذا الكون، فليست سطوة الموت آنيّة على العامّة من البشر، وإنّما هي كذلك على السّادة والأمراء كصخر، وعلى الشّواغر كالخنساء، فكُلّهم أمام الموت سواء. وتحت وطأة الحياة وشقائها متشابهون "فكم من ملوك قد عمّروا الأرض وشيدوا القصور والآثار وأنشأوا الممالك ومضوا، وخلفوها وراءهم دون أنْ ينعموا بها"^(١).

وتتضافر الأساليب البلاغيّة في دعم التآزر الدلاليّ، وعلى هذه الشّائكة يقتنص أبو العلاء المعريّ التجنيسات في نصّه الشعريّ بين كلمتيّ: (لصخر، صخر)؛ لينفذ بالأولى إلى عنصر الحياة والخصب، بينما يؤكّد بالثانية: (صخر) دلالات وأبعاد الموت، والفناء كونها تحمل بذور الجمود والخواء.

وقد عاود المعريّ مرّةً أخرى في النصّ ذاته إلى التجنيس بين مفردتي: (خنساء، خنساء)؛ ليربط بين الخنساء: (بقرة الوحش) والخنساء الشّاعرة.

ومّا لا شكّ فيه أنّ أبا العلاء المعريّ شاعرٌ أرقّ وقلق يلجأ إلى الحيوان: (البقر الوحشي) ليعكس صورة الصّراع والفجعية مع الحياة، فالإنسان والحيوان يواجهان صراعاً مع الدّهر وصروفه؛ لذلك فإنّ أبا العلاء المعريّ يعبر عن خلال الحيوان عن إدراك الإنسان لفكرة الدّهر، وإحساسه بصروفه^(٢).

وتعلو موجة التبرّم والضّجر والتأفّف من الدّنيا عند المعريّ، فلم يعد هنالك تحملٌ لها، فالاضطراب والظلام الكثيف يكتنف أمواجه العاتية، إذ يقول:

يَمُوجُ بِحَرُّكَ وَالْأَهْوَاءُ غَالِيَةً لِرَاكِبِيهِ فَهَلْ لِلْسُّفْنِ إِرْسَاءُ؟

يطفح النصّ الشعريّ بمعاني الغربة والضّياع الإنسانيّ، إذ يجد قارئ النصّ ذاتاً قلقة غير قادرة على التوائم مع الوجود؛ لأنّ الحياة تخصّم الشّاعر وتنفر منه على نحو ما نقرأ: (يَمُوجُ بِحَرُّكَ...)؛ ليؤكد دلالة غلبة الأهواء، بقوله: (والأهواء غالبية). فهو موقف نفسيّ قوامه التوتر والاضطراب، فبداية المعريّ بالفعل: (يموج) وانتقاله إلى الجملة الاسمية يصبح تحقيق الموت حتمياً، فالموج يتحرك، ويتغيّر بين الشدّة واللّين، لكن الموت واقع لا محالة؛ لأنّ الأهواء تملأ السّمع والبصر.

(١) التّزعة الفكرية في اللزوميات، مرجع سابق، ص ٤١٠.

(٢) شعرنا القديم والثّقَد الجديد، وهب رومية، ص ٣٢٣.

وإذا نظرنا إلى التشكيل اللغوي مرةً أخرى رأينا ضرباً من الثنائية الضدية، تعبّر عن فاعلية الزمن في هذه الحياة، فنحن نرى الشاعر يسعى إلى أن يهلك أو يعطل فاعلية الزمن بقوله: (يموج) ليشير إلى الحركة والنماء، ولكن لا يلبث أن يقف عاجزاً أمام الزمن بقوله: (إرساء) إذ يسلم له زمام الأمور، ويتوارى بعيداً عنه. لقد ملأت الدنيا نصّ المعري بالجزع، فلم يجد فيها أملاً للقائه والاستقرار، فلا يلوح في أفقها سوى القسوة، والحزن، فضاق المعري بالدنيا ودمرت إحساسه، فثار به حينئذ جارف إلى الصلابة والجمود، فقال:

إِذَا تَعَطَّفْتُ يَوْمًا كُنْتُ قَاسِيَةً وَإِنْ نَظَرْتُ بَعَيْنٍ فَهِيَ شَوْسَاءُ
إِنْسٌ عَلَى الْأَرْضِ تُدْمِي هَامَهَا إِحْنٌ مِنْهَا إِذَا دَمِيتُ لِلْوَحْشِ أَنْسَاءُ

يرى المعري ما رأى الشعراء الجاهليون في الدنيا: (الدَّهْرُ)، فهي إن حَتَّتْ وأفرحت مرةً، أبكت وأملت العمر كله، فالمعري يلمح الفناء، ويستشعر الضعف والانكسار من فكرة الموت والزوال، فالجميع يسير إلى الموت إن عاجلاً أم عاجلاً، وإن المتبّع ليأتي أبي العلاء المعري السابقين يلمح التناص غير المباشر من خلال استيحاء فكرة السقوط والفناء من أقوال الشعراء الهذليين كأبي ذؤيب الهذلي: ^(١)

وَالدَّهْرُ لَا يَبْقَى عَلَى حَدَثَانِهِ جَوْنُ السَّرَاقِ لَهُ جَدَائِدُ أَرْبَعُ

وقول ساعدة بن جؤية: ^(٢)

فَالدَّهْرُ لَا يَبْقَى عَلَى حَدَثَانِهِ أُنْسٌ لَفَيْفٌ ذُو طَوَائِفَ حَوْشَبُ

إنّ توظيف أبي العلاء المعري للنص الشعري القديم - نص أبي ذؤيب الهذلي أعوذجاً - يشير إلى فكرة التفاعل النصي بين النصّ المستحدث والنصّ القديم من جهة، ومن جهة ثانية يؤكد فكرة الموت التي أنهكت عقل الشاعر القديم، فمضى يبحث عن أسرارها وبواعثها، وقادّه هذا البحث والتفكير الحائر إلى مراجعة بعض تصوراته ومعتقداته مراجعة يتداولها الشك واليقين ^(٣).

ولعلّ ثراء معجم المعري الشعري، وموقفه المشؤوم من الدهر، دفعاه إلى أن يستغلّ اللغة لبناء الصورة الشعرية، فضلاً عن إحيائها، كما نلاحظ ثنائية النسق الضدي جليّة على النحو الآتي:

العطف _____ القسوة.

النظرة _____ الشوش (الغيض والكره).

(١) ديوان الهذليين، الهذليون، ٤/١.

(٢) ديوان الهذليين، المرجع سابق، ١٨٣/١.

(٣) شعرنا القديم والنقد الجديد، مرجع سابق، ص ٢٨٣.

ويتكى أبو العلاء المعري على التوازي النصي ليكمل دورة الحزن واليأس الإنساني، ونقرأ مثال هذا التوازي الصوتي والدلالي بقوله:

إذا	تعطفت	كنت	قاسية
↓	↓	↓	↓
وإن	نظرت	بعين	فهي شوساء

ويتكرر انشغال المعري بفكرة المصير النهائي، الذي لا يقتصر على محور التفاعل النصي مع الشعراء الهذليين، وإنما يتعدى الأمر إلى مسألة التجديد الواعي، والقدرة في الإبداع والأداة اللفظية، فلم يكن المعري مقلداً لأحد، وإنما كان متفرداً في تراكيبه وجملته، لذلك يسير في بنائه في طريق مختلف عما عهد عند الشعراء الهذليين، إذ يلجأ - أحياناً كثيرة - إلى التضمين والإيماء بدلاً من التعبير المباشر^(١).

ويتابع أبو العلاء المعري رسم صورة الزمان وبطشه على الإنسان، ويتخذ من الملوك وسيلة لإظهار قوة الصراع الإنساني الذي دار بين الإنسان وصروف الدهر، فيعلي المعري من معاني المغالبة والصراع معتمداً النسق الضدي؛ ليعبر تعبيراً مباشراً عن حتمية المصير الإنساني، فقال:

فَلا تُغَرِّنَكَ شُمٌّ مِنْ جِبَالِهِمْ	وَعَزَّةٌ فِي زَمَانِ الْمُلْكِ قَعَسَاءُ
نَالُوا قَلِيلاً مِنَ اللَّذَاتِ وَارْتَحَلُوا	يَرْغَمُهُمْ إِذَا النِّعْمَاءُ بِأَسَاءُ

يتناص أبو العلاء المعري مع الشاعر القديم في تصوير معاناته، والتعبير عن رؤيته العميقة المسكونة بهاجس الموت والفناء القريب، لذلك نقرأ موقف المعري المتمثل في مواقف المكابدة والمصادمة، وغلبة صروف الدهر عليه، وقد اتضح ذلك في أن النعيم عند المعري زائل لا محالة، والعمر أخذ إلى التلاشي، كما ذهبت نعم وآلاء السابقين من الملوك. ومن هنا فإن المعري يستحضر رؤية الشاعر القديم: (الأسود بن يعفر)، إذ يقول: ^(٢)

فَإِذَا النَّعِيمُ وَكُلُّ مَا يُلْهَى بِهِ يَوْمًا يَصِيرُ إِلَى بَلَى وَنَفَادٍ

لُشير إلى موقفه النفسي المتمثل في أن الحياة ستؤول إلى الأفول أمام سطوة الموت وقبضته. وثمة ظاهرة أسلوبية تكررت كثيراً في النص الشعري، أسهمت في رسم الصورة الشعرية هي الثنائية الضدية، فنذكر منها قوله: (نالوا، ارتحلوا) و(نعماء، بأساء).

وهكذا استطاع أبو العلاء المعري أن يقرأ فكرة الموت والمصير الإنساني، متكئاً - أحياناً كثيرة - على نهج الشعراء السابقين لفظاً ومعنى، حيث جعل النص الماضي لحمة متناغمة ومتواشجة مع النص الحاضر، دون أن

(١) البناء الفني في شعر الهذليين، دراسة تحليلية، إعاد عبد المجيد إبراهيم، ص ٢٨٤.

(٢) ديوان المفضليات، المفضل محمد بن يعلي الضبي (ت ١٧٨هـ)، ص ٤٥٠.

يكون هنالك تقليد أو محاكاة أو استنساخ مباشر يُفقدُ العمل الشعري جماليته الإبداعية. وإنما نلحظ أنَّ للمعري معجمه الشعري الخاص به، الذي أخذ ينهل منه، ليعبر عما تحفيه نفسه، من مواقف فكرية، وتأملات فلسفية. وختاماً، نكتشف أنَّ نصَّ أبي العلاء المعري الشعري السابق غني بالرؤى والأفكار، فضلاً عن تفاوت صورة التناص ما بين المباشر وغير المباشر، والوضوح والإيماء، ولعلَّ ذلك يعودُ إلى تطور التجربة الشعرية عند المعري.

ثبت المصادر والمراجع

القرآن الكريم.

- المراجع:

- إبراهيم، إياد عبد المجيد. البناء الفني في شعر الهذليين؛ دراسة تحليلية. بغداد: دار الشؤون الثقافية العامة، ط الأولى، ٢٠٠٠م.
- جوخان، إبراهيم. التناص في شعر المتنبي. أطروحة دكتوراه، جامعة اليرموك، إربد: ٢٠٠٦م.
- خنازي، علي كنجيان. مصادر ثقافة أبي العلاء المعري من خلال ديوان لزوم ما لا يلزم. القاهرة: الدار الثقافية للنشر، ٢٠٠١م.
- أبو ذياب، خليل. النزعة الفكرية في اللزوميات. القاهرة: الشركة العربية للنشر والتوزيع، ١٩٩٥م.
- أبو ذياب، خليل إبراهيم. المعمار الفني للزوميات. القاهرة: الشركة العربية للنشر والتوزيع، ١٩٩٥م.
- رضا، أحمد. معجم متن اللغة. بيروت: منشورات مكتبة الحياة، ١٩٦٠م.
- الزبيدي، محمد مرتضى الحسيني (ت ٥٢١هـ). تاج العروس من جواهر القاموس. تحقيق: عبد العليم الطحاوي، الكويت: مطبعة حكومة الكويت، ١٩٨٤م.
- الزعبي، أحمد. التناص نظرياً وتطبيقاً. إربد: مكتبة الكتاني، ١٩٩٥م.
- الضبي، الفضل محمد بن يعلي (ت ١٧٨هـ). ديوان المفضليات. شرح: محمد بن بشّار الأنباري، عني بها: كارلوس يعقوب، بيروت: مطبعة الآباء اليسوعيين، ١٩٢٠م.
- عزام، محمد. النص الغائب؛ تجليات التناص في الشعر العربي. دمشق: اتحاد الكتاب العرب، (د- ط)، ٢٠٠٤م.
- العلاق، علي. الدلالة الميثية. عمان: دار الشروق، ط الأولى، ٢٠٠٢م.
- علوش، سعيد. معجم المصطلحات الأدبية المعاصرة. بيروت: دار الكتب اللبنانية، ط الأولى، ١٩٨٥م.

- الغزالي، عبد الله. ثقافة الأسئلة ؛ مقالات في النقد والنظرية. جدة : النادي الأدبي الثقافي ، ط الثانية ، ١٩٩٢ م.
- القيرواني، أبو علي الحسن بن رشيق (ت ٤٥٦هـ). العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده. حققه وفصله : محمد محي الدين عبد الحميد، بيروت : دار الجيل ، ط الخامسة ، ١٩٨١ م.
- مباركي، جمال. التناص وجماليته في الشعر الجزائري المعاصر. دار هومة للنشر، رابطة إبداع ، ٢٠٠٣ م.
- المتنبّي. ديوان أبي الطيب المتنبّي. شرح : أبي البقاء العكبري، صحّحه وضبطه : مصطفى السقا، إبراهيم الأبياري، عبد الحفيظ شبلي، بيروت : دار المعرفة للطباعة ، ط الأولى ، ١٩٧٨ م.
- مراشدة، عبد الباسط. التناص في الشعر العربي الحديث ؛ دراسة نظرية وتطبيقية. عمان : أطروحة دكتوراه، الجامعة الأردنية ، ٢٠٠٠ م.
- مصطفى، إبراهيم وآخرون. المعجم الوسيط. مجمع اللغة العربية بالقاهرة، بيروت : دار إحياء التراث العربي ، د.ت.
- المعري، أبو العلاء. شرح اللزوميات. تحقيق : منير المديني، زينب القومي، وفاء الأعصر، سيد حامد، إشراف : حسين نصار، القاهرة : الهيئة العامة للكتاب ، ١٩٩٢ م.
- مفتاح، محمد. تحليل الخطاب الشعري. إستراتيجية التناص، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ، ط الأولى ، ١٩٨٥ م.
- ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين بن مكرم الإفريقي المصري (ت ٧١١هـ). لسان العرب. القاهرة: الدار المصرية للتأليف والترجمة ، ١٩٧٨ م.
- موسى، إبراهيم نمر. آفاق الرؤيا الشعرية ؛ دراسات في أنواع التناص في الشعر الفلسطيني المعاصر. رام الله : وزارة الثقافة الفلسطينية ، ط الأولى ، ٢٠٠٥ م.
- الهذليون. ديوان الهذليين. نسخة مصورة عن طبعة دار الكتب ، القاهرة : الدار القومية للطباعة والنشر ، ١٩٦٥ م.

- المجالات :

- عبد النبي اصطيف، التناص ، راية مؤتة ، جامعة مؤتة ، مج ٢ ، ع ٢ ، ١٩٩٣ م.
- عبد العزيز حموده، المرايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيك ، سلسلة عالم المعرفة ، الكويت ، عدد ٢٣٢ ، نيسان ١٩٩٨ م.
- وهب رومية، شعرنا القديم والنقد الجديد ، سلسلة عالم المعرفة ، الكويت ، آذار ، ع ٢٠٧ ، ١٩٩٩ م.

قراءة عبد القاهر الجرجاني وتصوره لفعل القراءة

أبو عبد السلام محمد الإدريسي

الأستاذ المساعد في البلاغة والنقد، الكلية المتعددة التخصصات، الناظور، المغرب

١ - بين يدي الموضوع:

كثيراً ما قُرئ التراث العربي الإسلامي في ضوء النظريات اللغوية والنقدية الغربية، وقد تفاوتت الغايات من تلك القراءات، ما بين التطوير والتأصيل والتقدُّم المقارن، والمعرفة... فتوجه فريق من الباحثين لتلقاء التراث يروم فهم الذات أولاً، ثم التأسيس للمستقبل في مختلف المجالات والعلوم، إيماناً منهم أن البناء الحضاري لا يتم على أسس هشة تتآكل من فرط الاغتراب والتلفيق وعدم التجانس. فيما اعتُبر آخرون أن التراث مُستوعبٌ للماضي والحاضر والمستقبل، فاستُغرفهم، وراحوا يقيسون الحاضر على الغابر؛ ماسخين الماضي بالحاضر، وناسخين الحاضر بالماضي. فاختلقت مشارب قراءة التراث، وتعددت مناهجها، وتباعدت نتائجها؛ وصارت لها إشكالات خاصة نابعة أساساً من مسألة المنهج: منهج قراءة التراث.

فظهرت في هذا المجال كتب من قبيل: "نحن والتراث" لمحمد عابد الجابري، و"المثقفون العرب والتراث" لجورج طرابيشي، و"مذبحة التراث" له أيضاً، و"قراءة التراث النقدي" لجابر عصفور، و"قراءة جديدة لتراثنا النقدي"^(١) لجماعة من المؤلفين؛ وغيرها من المصنفات التي تُثير إشكالات قراءة التراث، وتوظف تلك القراءة في مشروع التزكية الشاملة، والنهضة الحضارية.

وغير خافٍ الكم الهائل من الدراسات والأبحاث التي اتخذت التراث العربي الإسلامي موضوعاً لها، إمّا بدافع معرفة الذات واكتشافها، أو لإثبات تفوقها وريادتها، أو في سياق محاورتها لغيرها. وقد كان من جملة ما حفّز الباحثين على قراءة التراث النقدي والتفسيري والبلاغي - في الآونة الأخيرة - تنامي أهمية نظريات التلقي

(١) تأليف جماعي في مجلدين، قراءة جديدة لتراثنا النقدي.

والقراءة كما ظهرت في المشروع الفكري والنقدي الغربي، والألماني منه خاصةً. وكان لبروز قيمة الإنسان الفرد، باعتباره فاعلاً ومتلقياً وقارئاً، ومؤثراً ومتأثراً، عاملٌ أساسٌ في بريق تلك النظريات وجاذبيتها. فَنَحَتْ أبحاث عديدة في الدراسات العربية، منحى قراءة التراث النقدي والبلاغي من هذه الزاوية، ودارت عديد من المقالات والكتب في مدارات التراث والحداثة^(١) وعملت منهجية المرايا المتقابلة عملها في كثير من تلك القراءات.

إنَّ الكلامَ على كلِّ قراءات التراث، في مثل هذا الموضوع، في سياق هذا الملتقى، لهو من قبيل دخول الجمل في سمِّ الحَيَاط. ولذلك أثَرنا ضبط موضوع هذه المشاركة، بتدقيق الاختيار، مرتبطين بصميم الإشكال المطروح، إشكال القراءة أولاً، وقراءة التراث العربي ثانياً، مقترحين النَّظْر في "إشكال القراءة" ببيان بعض أشكالها المُخْتَلِفَة إزاء عِلْمٍ من أعلام اللغة والبلاغة والتَّقد، ألا وهو الإمام عبد القاهر الجرجاني، في موضوع واحد هو "القراءة" نفسها. ولعلنا نفي بذلك من خلال الإجابة عن السَّوَالَيْنِ الآتِيَيْنِ:

- كيف نظر الدارسون النَّقَّادُ العرب إلى تراث الجرجاني من هذه الزاوية، وهم يتمثلون المفهوم والمنهج الغربي للقراءة؟

- وما هي المعالم الأساس لمفهوم القراءة والقارئ عند الإمام الجرجاني؟

إنَّنا نتصوَّر أنَّ أهميَّة هذا العمل تكمن في كونه مساهمة في بناء صرح تصور منهجي لفعل القراءة الواعية الحسيفة، وفعالية التجاوب مع النصوص والخطابات مُحَاوَرَةً وتواصلًا، حتى يستقيم الفهم ويمتاز، ثم يستقيم العمل ويقوى تبعاً لذلك. ومن الدوافع الموضوعية والعلمية، التي جعلتنا نغضي في هذا الاختيار، أنه يكاد يكون بين

(١) من جملة المقالات نذكر على سبيل المثال:

- الزنكري حماد، المتلقي عند النقَّاد القدامى السلطة المحبوسة: ١٩٩٤م.
 - مرتاض عبد الملك، تقاليد القراءة وأصولها في الأدب العربي: ١٩٩٥م.
 - يحيوي رشيد، التلقي في النقد العربي القديم: ١٩٩٦م.
 - حميداني حميد، المقصدية ودور المتلقي عند عبد القاهر الجرجاني: ٢٠٠٠م.
- ومن جملة الكتب نذكر:
- د. بلمليح إدريس، المختارات الشعرية وأجهزة تلقيها عند العرب: ١٩٩٥م.
 - د. محمد عباس عبد الواحد، قراءة النصِّ وجماليات التلقي بين المذاهب الغربية الحديثة وتراثنا النقدي (مقارنة): ١٩٩٦م.
 - د. حمودة عبد العزيز، المرايا المُحدَّبة من البنيوية إلى التفكيك: ١٩٩٨م.
 - د. المبارك محمد، استقبال النص عند العرب: ١٩٩٩م.
 - د. حمودة عبد العزيز، المرايا المقعَّرة نحو نظرية نقدية عربية: ٢٠٠١م.
 - د. قطوس بسَّام، تمثُّع النصِّ متعة التلقي: قراءة ما فوق النص: ٢٠٠٢م.
 - د. بنلحسن محمد، التلقي لدى حازم القرطاجني من خلال منهج البلغاء وسراج الأدباء: ٢٠١٠م.

الباحثين والدارسين إجماعاً على أن تراث الجرجاني يعد بحق، أبرز متن معرفي يصلح منطلقاً لمحاورة النقد الحديث والمعاصر^(١)، وبخاصة في شأن علوم اللغة، وعلم قراءة النص، وقضايا النقد وإشكالاته... وقد أثرنا الدخول في بعض جوانب هذا الحوار المنهجي والفكري، بدل تكرار المفاهيم والمصطلحات والتقسيمات البلاغية والتحليلية التي سادت لدى المتقدمين. وبدل تردد المفاهيم والمناهج اللاتينية، أو استنساخها، ومحاولات استنباتها رغم قيم البيئة. فالبديلة الأولى تعيدنا إلى الحاضر، والبديلة الثانية تعيدنا إلى ذواتنا. يقول الدكتور محمد مفتاح: «إن البلاغة الأوربية المعاصرة تطوير للتراث البلاغي والشعري والمنطقي الموروث من اليونان والرومان والعرب، ولما دار حول هذا التراث من شروح وهوامش. وإذا صحَّ هذا، فإنه يمكن - بإعادة القراءة - تطوير التراث البلاغي والشعري المنطقي الإنساني وصياغة نظريات لعرب معاصرين تلتقي مع نظريات البلاغة الأجنبية المعاصرة وتختلف معها، وإذا ما تحقق هذا فلن تكون هناك تبعية ثقافية في هذا المجال، وإنما يكون هناك تفاعل»^(٢). فليس المطلوب أن نصير في قراءتنا إما إلى المخالفة أو المحالفة. إذ يمكن أن نلتقي ونختلف بناءً على طبائع الذوات واختصاصاتها، وتعدد الأنساق الثقافية وتمايزها.

٢ - اختلاف المواقف إزاء "القراءة" في التراث:

تجدر الإشارة إلى أن البحث في التصور العربي لنظرية التلقي والقراءة ليس أمراً جديداً، ذلك بأن أبحاثاً جزئية عديدة أنجزت في هذا المجال، وصدرت في مقالات متفرقة، أو في إصدارات أكاديمية أو جامعية. وقد اختلفت نتائج أولئك الباحثين في هذا المجال المعرفي، نظراً لاختلاف مناهجهم في قراءتهم للميراث العربي في اللغة والأدب والنقد... فالباحث حماد الزنكري - على سبيل المثال - يرى أن المتلقي في النقد العربي «لم يثبت ضمن جهاز اصطلاحي مركز بقدر ما تجسّم في تسميات عامة له...»؛ ويخلص الباحث إلى ما هو أكثر من هذا وأشدّ، حين يرى أن النقد العربي القديم «أهمّل المتلقي بصفته قارئاً فاعلاً»^(٣). ولعلّه غير خافٍ ما في مثل هذه الأحكام العامة من "إسقاط"، أو قياس للنظرية الأجنبية على التراث النقدي، وكأنما كان يجب أن يتحدا في الرؤية والمناهج، والمفاهيم والنتائج، رغم دواعي الافتراق والاختلاف.

ويختلف الموقف مع الأستاذ رشيد يحياوي الذي نظر إلى المسألة من طريق آخر، حيث يقول: «علينا أن نتجنب أن يكون هدفنا إثبات أن الشعرية العربية عرفت وعياً بالتلقي وبوجوده. سيكون ذلك من تحصيل الحاصل ما دام

(١) انظر على سبيل المثال: موسى، د. بشرى موسى. نظرية التلقي: أصول وتطبيقات. ص: ٦١.

(٢) مفتاح، د. محمد مفتاح. التلقي والتأويل: مقارنة نسقية. ص: ٥٧.

(٣) الزنكري، حماد الزنكري، التلقي الشعري بين الذائقة النقدية والدلالة اللغوية، الندوة، ص: ١٩ - ٢٠.

التلقي من مستلزمات العملية الإبداعية. فالتلقي ضارب بجذوره في الأدب العربي منذ جاهليته^(١)؛ ويضرب لذلك أمثلة من قبيل احتفال القبيلة بنبوغ شاعرها، واحتكام امرئ القيس وعلقمة الفحل إلى المتلقي في شخص أم جندب. وإذا كان اختلاف مناهج قراءة التراث هو السبب المتين في اختلاف نتائج الأبحاث؛ فإن ثمة أسباباً أخرى تتصل بالتنافس في فهم المتون المدروسة، وبالحمولة العقيدية - الأيديولوجية للباحث وأهدافه، وتدخل الهوى الذاتي في توجيه البحث، أو الإفراط في الحماسة للتراث؛ وفي الفقرة الموالية نماذج دالة على تلك الدّعوى.

٣ - حَمُودَة وَالْحَمْدَانِي وَ"قِرَاءَة" الْجُرْجَانِي، (التَّطَابُقُ وَالتَّقَابُلُ):

نجد الدكتور عبد العزيز حمودة وهو يقرأ تراث الإمام الجرجاني يُخطئ - بحسن نية - في تقدير المفهوم من بعض النصوص، فيسيء إلى التراث من حيث يريد الإحسان إليه، وتأخذه العزة بذلك "الفهم" أو "الوهم"، ثم يُهاجم به بعض مقولات الاتجاهات النقدية الحديثة، وما بعد الحداثة، وهو يظن أنه يقدم بديلاً نقدياً تراثياً هائلاً. يقع له مثل هذا وهو يعلق على كلام للإمام عبد القاهر يستدل فيه ويحتج على أن المعاني عند النظم هي التي تترتب أولاً في النفس، ثم تترتب الألفاظ ثانياً، تبعاً لذلك؛ وعليه: فلا اعتداد بحال السامع - المتلقي، إذا أريد تحقيق مفهوم "النظم"؛ وإنما الاعتداد بحال الناظم أو المرسل المتكلم. ونصّ الجرجاني الذي يقرؤه الدكتور حمودة هنا هو: «واعلم أنه إن نظرَ ناظرٌ في شأنِ المعاني والألفاظ إلى حال السامع، فإذا رأى المعاني تقع في نفسه من بعد وقوع الألفاظ في سمعه، ظنَّ لذلك أنَّ المعاني تَبَعُ للألفاظ في ترتيبها. فإنَّ هذا الذي بيَّناه يريه فسادَ هذا الظنِّ»^(٢).

يُعلق الدكتور عبد العزيز حمودة على هذا النصّ قائلاً: «... يؤكد عبد القاهر الجرجاني موقفه النقدي الناضج وهو رفض الاعتداد بحال السامع...»^(٣)، ثم يقول بعد ذلك مؤكداً ما قرَّره آنفاً: «في قراءتنا الحالية للسطور السابقة لا نملك إلا أن نتوقف عند مقولته المحورية برفض الاعتداد بحال السامع»^٨. وقد جانبت هذه القراءة الصوابَ مُجانبَةً كَلِيَّةً؛ ولو بحسن نية.

وفي "سوء الفهم" هذا نفسه، وقع كذلك الدكتور حميد الحميداني، عندما قرأ نصاً للجرجاني تكلم فيه على المُفسِّر والمُفسَّر من الكلام؛ وحكَّم الباحث على الجرجاني بأنه "يُحجِّم دور القارئ"، وأنه يمكن القول إن أحد أبرز أعلام التراث البلاغي والنقدي، لا يُعتبر القارئ طرفاً فاعلاً في العملية الإبداعية.

(١) يحياوي، رشيد يحياوي، التلقي في النقد العربي القديم، علامات في النقد، ص: ٢٧٦.

(٢) الجرجاني، عبد القاهر الجرجاني. دلائل الإعجاز. ص: ٣٧٢ - ٣٧٣.

(٣) حمودة، د. عبد العزيز حمودة. الخروج من التيه: دراسة في سلطة النص. ص: ٣١٣.

يقول الدكتور حميد الحميداني : « ويذهب الجرجاني بعيداً في تحجيم دور المتلقي المفسر أو المؤول سواء تناول في ذلك الآيات القرآنية أو فسر آياتاً شرعية ، لإيمانه بأنه لا يمكن أن يكون الكلام المفسر في نفس قيمة المفسر ، فضلاً عما يترتب عن ذلك من نفي الإعجاز بالنسبة للقرآن الكريم ، فإنه لن تصبح أيضاً للشعر على سبيل المثال أي مزية بالنسبة لشارح آياته بكلام نثري عادي. لذا يرفض الجرجاني أن تكون الشروحات المقدمة هنا مثلاً في نفس قيمة العبارات التخيلية التالية :

الكلام المقرر	الكلام المفسر
رأيتُ أسداً	رأيت رجلاً هو من الشجاعة بحيث لا ينقص عن الأسد
ألقيتُ حبله على غاربه	خليته وما يريد ، وتركته يفعل ما يشاء
اشتعل الرأس شيباً	شاب رأسي كله أو ابيض رأسي كله
طويل النجاد	طويل القامة

إذن لا ينبغي الاعتقاد بأن الجرجاني يجعل القارئ طرفاً في العملية الإبداعية ، كما أنه يعطي الدليل هنا على أن فضل التفسير لا يمكن أن يبلغ بأي حال فضل الكلام التخيلي (استعارة ، كناية ، تمثيل ، مجاز)»^(١).
ثم استدل الأستاذ على فهمه هذا بقول الجرجاني : «اعلم أن قولهم : «إن التفسير يجب أن يكون كالمفسر» ، دعوى لا تصلح لهم إلا من بعد أن يُنكروا الذي بيناه...»^(٢).

الذي يتأمل رأي الدكتور حميد الحميداني ، يُدرك أنه "وهم" بعدما "فهم". ذلك بأن ما قاله الجرجاني من عدم التساوي بين "المفسر" و"التفسير" مفهوم ومقبول ، وما فهمه الباحث من ذلك أيضاً مفهوم وصحيح. لكن "الوهم" أو "الغلط" ، كائن فيما استنتجه الباحث من ذلك الفهم ، إذ بنى على ذلك أنه بمقتضى التفاوت بين المفسر والتفسير ، فإنه لا اعتبار لدور القارئ ، لأنه - حسب الباحث - القارئ سواء اجتهد وجهد في الفهم أم لم يفعل ، فإن نتيجة قراءته محكوم عليها سلفاً بالقصور والنقص ، وهذا الوهم لا علاقة له بما طرحه الجرجاني للأسباب الآتية :

إن موضوع كلام الجرجاني وسياقه لا علاقة له بدور القارئ فاعليته ، وإنما يتعلق بمحض آفة زعموا فيها أنه يمكن التعبير عن المعنى الواحد بلفظين أحدهما فصيح والآخر غير فصيح^(٣).

(١) د. حميد الحميداني : المقصدية ودور المتلقي عند عبد القاهر الجرجاني ، ص : ١٥٣.

(٢) الجرجاني ، عبد القاهر الجرجاني. دلائل الإعجاز. ص : ٣٢٧ من طبعة رشيد رضا. وهي المعتمدة عند الأستاذ الدكتور حميد الحميداني. وتوازيها ص : ٤٢٦ من طبعة المرحوم محمود محمد شاكر أبو فهر (المعتمدة في هذا البحث).

(٣) انظر دلائل الإعجاز. ص : ٤٢١. (شاكر).

إن ما قاله الجرجاني ليس على إطلاقه، وإنما مقيد فيما حدده من العبارات الداخلة بطبيعتها البلاغية في هذا الشأن التفاضلي^(١).

إن فصل الجرجاني بين المفسر والمفسر من الكلام، هو فصل بين الكلام الذي ليس له إلى معنى، وكلام له المعنى، ومعنى المعنى؛ وهذا هو جوهر الإشكال، يقول الإمام عبد القاهر: «ولا يكون هذا الذي ذكرت أنه سبب فضل المفسر على التفسير، من كون الدلالة في المفسر دلالة معنى على معنى، وفي التفسير دلالة لفظ على معنى، حتى يكون للفظ المفسر معنى معلوم يعرفه السامع، وهو غير معنى لفظ التفسير في نفسه وحقيقته، كما ترى من أن الذي هو معنى اللفظ في قولهم: «هو كثير رماد القدر»، غير الذي هو معنى اللفظ في قولهم: «هو كثير القرى»، ولو لم يكن كذلك، لم يتصور أن يكون ههنا دلالة معنى على معنى. وإذ قد عرفت هذه الجملة، فقد حصل لنا منها أن المفسر يكون له دالتان: دلالة اللفظ على المعنى، ودلالة المعنى الذي دل اللفظ عليه على معنى لفظ آخر = ولا يكون للتفسير إلا دلالة واحدة، وهي دلالة اللفظ. وهذا الفرق هو السبب أن كان للمفسر الفضل والمزية على التفسير»^(٢).

- ويسبب هذا كان الأمر مشتملاً على الكناية والاستعارة والتمثيل خاصة. ثم إن التفاضل بين المفسر والتفسير هو من جهة قوة العبارة، أفنجلعل (الكناية والاستعارة والمجاز عموماً) في قوة دلالتها، كالكلام الذي تجرد من كل عناصر الاستقواء البلاغي؛ ومعلوم أن الكلام الذي يحمل معه دليلاً - هو عند العلماء - خير وأحب من الكلام الذي بالكاد يكاد يبين. يقول الجرجاني بهذا الخصوص: «وإذ قد بان سقوط ما اعترض به القوم وفحش غلطهم، فينبغي أن تعلم أن ليست المزايا التي تجدها لهذه الأجناس على الكلام المتروك على ظاهره، والمبالغة التي تحسها = في أنفس المعاني التي يقصد المتكلم بخبره إليها، ولكنها في طريق إثباته لها، وتقديره إياها...»^(٣).

- وبناءً على ما تقدم فإن اعتبار الجرجاني "المفسر" أكثر قيمة من "التفسير"، لا يمس في شيء دور القارئ وفاعليته إزاء النص. ثم إن القارئ إذا كان مفسراً أو مؤولاً لأي نص، هل ينتظر منه أن يكون نشيطاً ومشاركاً ومتميزاً بإنتاج الفهم والمعاني واستخراج الدلالات، أم بمحاكاة أسلوب النص ونظمه ونسيجه؟! إننا لا ننكر دور وأهمية النسخ والتصوير والصياغة والأسلوب... فيما يعمل القارئ على النص المقروء؛ ولكن مدار الأمر والغاية التي إليها تروم نفوس القراء والنقاد، هي في نوع الفهم المهتدى إليه، وطرق وأفانين استخراجها وإثباته، فعلى هذا الأساس - تتحدد وظيفة القارئ الحصيف، وقيمة فعله في أي قراءة. فلم يقصد الجرجاني

(١) انظر المصدر نفسه. ص: ٤٤٥.

(٢) انظر المصدر نفسه. والصفحة عينها.

(٣) انظر المصدر نفسه، ص: ٤٤٦.

إطلافاً إلى تحييد فاعلية القارئ. وموازنته إنما كانت بين أسلوب أو نظم وآخر، وتفضيله لأحدهما يستند إلى المزايا والجماليات التركيبية النحوية البلاغية، لا إلى اعتبار القارئ الحضيف، ولا الضعيف، ولا المبدع الحاذق. لقد كانت تلك المفاضلة نظرية لإثبات جانب من جوانب تعلق الفصاحة والبلاغة بالنظم، وردّ إحدى شبهات خصوم الجرجاني في هذا الفكر اللغوي.

وهكذا بعد عرض التّموذجين (حمودة والحميداني)، نرى أنّه بمقتضى "سوء الفهم" الأول، يصير التراث النقدي متفوقاً على النقد الغربي، لأن «رفض الاعتداد بكلام السامع» - حسب "وهم" الدكتور عبد العزيز حمودة - «هو صمام الأمان ضدّ فوضى القراءة ما بعد الحداثيّة»^(١). وبمقتضى "سوء الفهم" الثاني، يصير التراث الجرجاني، دون النظريات القرائية الغربية، لأنه لا يعتبر "القارئ" فاعلاً ومشاركاً في العملية الإبداعية، حسب "وهم" الدكتور حميد الحميداني؛ وهو يلتقي مع عموم الحكم الذي أطلقه الباحث حماد الزنكري، وأشارنا إليه آنفاً.

إنّ التراث الذي نحن بصددّه الآن واحدٌ، هو تراث الإمام الجرجاني؛ ونحن في الوقت نفسه، بإزاء قراءتين مُتطابقتين من حيث النتيجة، أعني تطابق رأي الدكتور عبد العزيز حمودة، مع رأي الدكتور حميد الحميداني؛ إذ كلاهما انتهى إلى أنّ القارئ عند الجرجاني لا اعتبار له، وليس طرفاً فاعلاً أو مؤثراً في الإبداع. والغريب هو أنّ تطابق النتيجة، ليس نابعاً من تطابق رؤى ومواقف الرّجلين، بل هما متقابلان؛ ذلك بأنّ حمودة يعتبر ما تصوّره عن موقف الجرجاني أمراً إيجابياً وفتحاً نقدياً هاماً يخلصنا من "عبث التفكيكية". أمّا الدكتور الحميداني فيعتبر ما تصوّره عن موقف الجرجاني أمراً سلبيّاً، لأنّ تحجيم دور القارئ، يجعل نظرية القراءة "الجرجانيّة" في التراث، دون النّظرية الغربية التي اتخذت القارئ بؤرة. والرأي عندنا مخالف لكلّ منهما، بمقتضى قراءة خطاب الجرجاني وتحليل عناصر القراءة فيه.

٤ - من الإشكالات التّطبيقية لمنهج القراءة:

ومن أهم أسباب وقوع الباحثين في مثل هذا الغلط، عزل النّصوص المقروءة عن سياقها النّظري العام، وعن سياقها المعرفي، والوقوع في شرك الصّور المتعدّدة للمرايا المتقابلة؛ صورة مرايا التراث، وصورة مرايا الحداثيّة. مع عدم الالتفات إلى الخاصية المنطقية الحجاجية الاستدلالية لخطاب عبد القاهر الجرجاني، وقد نبّه على هذا الأمر الأخير الدكتور طه عبد الرحمن، إذ يرى أن الفكر الإسلامي في كل ميادينّه متشعب بالاستدلال المنطقي وأساليب المناظرة، وأنه يمارسهما بدقة فائقة ومهارة نادرة، «بحيث لا نظن إمكان فهم هذا الفكر حق الفهم وتفهمه حق المناظرة».

(١) حمودة، د. عبد العزيز حمودة. الخروج من التيه: دراسة في سلطة النص. ص: ٣١٣.

التفهم من غير استخراج آليات البناء الاستدلالي لهذا الفكر^(١). والإمام الجرجاني في الموقفين السابقين كليهما، إنما كان يُناظرُ ويحاجُّ، بانياً خطاباً استدلالياً لإثبات صحّة مقولاته في "نظرية النظم"؛ ولا يمكن الاهتداء إلى الفهم السديد ما لم يؤخذ هذا الأمر بنظر الاعتبار.

ولذلك نقترح في سياق أشغال وأعمال هذه الندوة المباركة، أن تكون قراءة التراث من داخله لا من خارجه، كما يجب علينا أن نأخذَه بقوةٍ باعتباره نَسَقاً، لا باعتباره مِزقاً: فكرة هنا تلتقي مع فكرة لدى الغرب هناك، وفكرة أخرى هناك تلتقي مع تلك النظرية الحداثيّة أو تختصرها. إن قراءة التراث يجب أن تكون على أساس أنه كلّ متجانس في منطلقاته وأصوله، مع عدم الغفلة عن إمكانية أن يتضمن الدخيل؛ ولذلك يتوقف الأمر على الانطلاق من البحث في المرجعيات العقيدية والفكرية التي تؤمُّ هذا التراث البلاغي النقدي أو غير ذلك من التخصّصات؛ وإن إغفال ذلك لا يؤدي إلى الفهم، فهم الحقائق البانية لأنساق التراث. وحتى إن أدى إلى فهم فإنه قد يكون موسوماً أو مداخلًا بالنقص، لأن قراءة التراث التي يوجّهها مفهوم أو نظرية غريبة، إنما هي قراءة إسقاطية أو مُطابِقة. وكذلك الشأن بالنسبة إلى قراءة معطيات الثقافات الأجنبية، لا يتيسّر أمر دراستها ما لم تُفهم محاضنها العقيدية والفكرية والفلسفية؛ فأنيّ يتسنى للباحثين العرب - مثلاً - الفهم السديد للمقولات اللسانية الغربية، وهم عن جذورها غافلون؟، وهي غالباً ما تكون عبارة عن مواقف أنطولوجية (وجودية) فلسفية، كأسبقيات الكليات على الجزئيات في الموجودات، أو عكس ذلك.

فكذلك كل ربطٍ مُطابقٍ بين نظرية "النظم" الجرجانية و"نحو شومسكي"^(٢)، أو "الأسلوب" عند كل من عبد القاهر و"جون ميري"، دون الأخذ بنظر الاعتبار أن "نظرية النظم" إنما هي ثمرة اختلافٍ عقيدي وفكري بين المتكلمين والفلاسفة المسلمين حول "حقيقة" "الكلام الإلهي"؛ إنما هو ضرب من الرقص على الحبال. ولهذا وغيره يقول الدكتور عبد العزيز حمودة مراجعاً مسلكه الفكري: «مرة أخرى أعرف جيداً أن حماسي لتأسيس شرعية التراث العربي القديم قد يراه البعض إحدى درجات الجنون»^(٣)؛ وهل نحتاج فعلاً إلى تأسيس شرعية التراث، حتى ولو نادى بعضهم بالقطيعة المعرفية مع التراث لتحقيق الحداثة كما يذهب إلى ذلك كمال أبو ديب مثلاً؟!

وتحت عنوان اعتباطية العلامة يقول حمودة، وهو يبدو معنياً بإثبات أسبقية العرب على الغرب في هذا الباب اللساني، يقول: «... ويبدو أن طبيعة العلاقة بين الدال والمدلول لم تكن من الموضوعات التي أثارت انتباه البلاغيين العرب إلا في حالاتٍ شديدة الندرة، بالمقارنة بالتوفر على كثير من الموضوعات الأخرى التي تمثل مكونات أساسية

(١) عبد الرحمن، حوار مع طه عبد الرحمن، في موضوع: تكامل المعارف: اللسانيات والمنطق والفلسفة، قضايا إسلامية معاصرة، ص: ٦٦.

(٢) أنظر مثلاً ما يقوله د. عبد العزيز حمودة في ص: ٢٤٦ وص: ٢٦٢ من كتابه: المرايا المقعّرة.

(٣) المرجع نفسه، ص: ٢٤٦. وانظر كذلك ص: ٤٥.

في أي نظرية أو علمٍ للغة^(١)؛ ثم يمضي الدكتور في بحث الأسباب التي لم تسعف البلاغيين العرب في الوصول إلى "اعتباطية العلامة"؛ وهذا خلل منهجي، لأنه ليس من الضروري العثور على ما توصل إليه الغرب في تراث الشرق، والخلل المنهجي يكمن في الانطلاق من الفكرة الغربية ثم البحث عنها أو عن جذورها وظلالها في التراث، وذلك كما يقول حمودة لا لإعطاء المشروعية للغرب، ولكن لإعطاء المشروعية للتراث، ومتى كانت مشروعية الشرق تتوقف على الشرعية الغربية، أو الشرعية الدولية. إننا لا نشك في حسن نية الدكتور حمودة، ولكن الذي يعيبه على زُمرة الحداثيين، يسلكه أحياناً بحذافيره. ثم لماذا يجب القول مع "سوسير" باعتباطية العلامة، مع أن هذا القول قد لا يكون صحيحاً بالمرة، وحتى إذا حقّ على اللغات اللاتينية أو غيرها، هل يجب أن يصدق على العربية؟ ولماذا لا نفترض عكس هذه النظرية، ونقول بمعقولية العلاقة بين الدال والمدلول أو ترابطهما على نحو من الأنحاء في العربية؟!

إن الحركة المعاكسة التي سار بها الباحث الدكتور عبد العزيز حمودة، في مسيرته الدراسية^(٢) والعلمية، هي نفسها التي فرضت عليه هذا المنهج في قراءة التراث، فسعى إلى الاستدلال على إثبات التطابق بين نظريات التراث ونظريات الغرب، فهو يقول أحياناً: «...العقل البلاغي العربي الذي اقترب كثيراً من الثنائية: (الكلام/ اللسان) بتفاصيل تكاد تتطابق أحياناً مع التفاصيل الحديثة...»^(٣). إنه يطابق النظريات الغربية على النظريات التراثية، ومع وعيه بالاختلاف العقدي والثقافي، يعمل جاهداً على بيان ذلك التماثل أو التطابق على أساس أسبقية التراث، فإذا كان التباين في الأصول الفكرية أمراً مُحققاً، فإنه يستدعي بالتّبع تبايناً في الفروع، وحينها يمكننا الكلام على التشابه والتقارب والتكامل، لا التطابق والتناسخ. إن ربط منهج النظر في التراث بالانطلاق من موضوعات وقضايا غيره، يجعلنا نقرؤه بغيره وبغيرنا، وفي ذلك ما فيه من تضييع لكيونته وشخصيته الحضارية.

يقول الباحث علي حرب منتقداً مثل هذا المنهج المطابق في قراءة التراث: «ونحن نعود إلى الجرجاني وأرسطو، لا لكي نكتشف في مقولات كل منهما نسخاً مُسبقة عمّا نجده لدى المعاصرين، بل لأن أعمالهما تتمتع بالأصالة والفراة، بحيث يمكن لنا أن نقرأ في كل عمل منهما ما لا نقرأه^(٤) في سواه، أو ما لا يقرأه غيرهما، بقدر ما نكتشف فيهما مناطق لم يجر التفكير فيها من قبل. وهذا هو الرهان: أن نبتر شبكات للفهم والتفسير، بدلاً من أن

(١) المرجع نفسه، ص ص: ٢٥٧-٢٥٩.

(٢) يقول بهذا الخصوص: «لقد وجدت نفسي، أنا الذي بدأت حياتي العلمية داخل بيت الثقافة الغربية، وأكملت دراستي العليا في الأدبين الإنجليزي والأمريكي. وجدت نفسي في هذه المرحلة من حياتي أعود إلى حظيرة الفكر العربي القديم، في حركة معاكسة تماماً لحركة بعض الحداثيين العرب»، ص: ١٠ من المراسل المقعرة.

(٣) حمودة، د. عبد العزيز حمودة. المراسل المقعرة. ص: ٢٦٨.

(٤) كذلك وَرَدَتْ في مَسْطُورِ الكاتب، ولَعَلَّه من أخطاء الطّباعة، والصحيح: (نقرؤه) و(يقرؤه).

نفبرك مرايا تعمل حذفاً وتحويلاً، أو اختزالاً وتبسيطاً، أو تكبيراً وتضخيماً، لجعل القدامى والمحدثين نسخاً بعضهم من بعض»^(١).

إن تأرجح قراءة التراث النقدي - عربياً كان أم غربياً - ما بين الأحكام المادحة، والأحكام القارحة، لا يمكن أن يقود الأبحاث إلى نتائج علمية تسعف في التأسيس لمعرفة نافعة ومفيدة للحاضر والمستقبل. لذلك نتصور أن قراءة التراث ليست غاية لذاتها، كما إن قراءة النظريات النقدية الغربية ليست بديلة عن الإبداع والتجديد أو عن قراءة التراث؛ ولذلك من المفيد جداً في هذا المجال، أن نأخذ بنظر الاعتبار رأي الدكتور عز الدين إسماعيل وهو يقول بين يدي ترجمته: "نظرية التلقي": «إن النظرية نفسها تظل - في تصوري - قابلة للصياغة وإعادة الصياغة من منظورات فكرية وثقافية مختلفة. ولا شك في أن الفكر النقدي العربي في جملته قديماً وحديثاً ينطوي على رؤى وأفكار يمكن أن تنتظم حول نشاط التلقي الأدبي والفني، وأن تُنمى لتصبح في النهاية إطاراً نظرياً خاصاً، يكون بمثابة تطوير أو إضافة إلى النظرية العامة. ويكفي هذا مبرراً للإقدام على ترجمة هذا الكتاب»^(٢).

إن فهم "تصور عبد القاهر الجرجاني لفعل القراءة" ليس إلّا خطوة في اتجاه السعي إلى صياغة عربية إسلامية لنظرية القراءة، ولا نزعم أن الجرجاني وحده أو الجاحظ أو الزمخشري أو القرطاجني... يعتبر بديلاً كلياً لسائر نظريات القراءة المطروحة في المجالات اللسانية والنقدية والفنية؛ لأننا نتصور أن التراث كله لا يُغني جزء منه عن بقية الأجزاء. ولذلك نرى في مثل هذا المشروع العلمي عدم التسليم بالأحكام العامة، والعجولة التي انتهى إليها بعض الباحثين في هذا المجال، ذلك بأن الحكم العام الذي لم يكن حصيلة استقراء تام، لا يمكن أن يكون خالصاً من عاطفة أو حماسة أو هوى فكري. ومن تلك الأحكام العامة والعجلى، قول الباحث الدكتور محمد بنلحسن: «... إذا كان عبد القاهر الجرجاني، ومن سلك سبيله من كبار النقاد، بدءاً بالجاحظ قد فشلوا في صياغة نظرية للتلقي مكتملة الملامح شاملة المفاهيم متعددة الأبعاد كتلك التي نلمس آثارها عند حازم القرطاجني، فما بالك بنقاد القرنين السادس والسابع الهجريين؟...»^(٣). إن مثل هذا الرأي جدير بالتنبيه عليه من الناحية المنهجية إلى جملة نقاط منها:

(١) حرب، علي حرب. هكذا أقرأ ما بعد التفكيك. ص: ١٣٤.

(٢) هولب، روبرت. نظرية التلقي مقدمة نقدية. أنظر ص: ٢٣ من مقدمة ترجمة د. عز الدين إسماعيل.

(٣) بنلحسن، د. محمد. التلقي لدى حازم القرطاجني من خلال منهج البغاء وسراج الأدباء. ص: ٣٩٧. ونَبّه الدّارسين على أنّ هذه الرّسالة قد أخرجت إخراجاً حسناً، في كتاب طبعته دار الكتاب بالأردن، عام ٢٠١٠.

- ١ - إن الجاحظ لم يسلك سبيل عبد القاهر الجرجاني!
 - ٢ - إن عطاء كل عَلم من أعلام البلاغة والنقد... لا يمكن اعتباره والتَّظَرُّ إليه بمعزلٍ عَمَّن سبقه من العلماء.
 - ٣ - إن الحكمَ بالفشل على سلسلة من العلماء في شأن لم يُسألوا عنه ، ونَحْمِلُهُم على أن يَرَوُهُ في الماضي كما نراه نحن اليوم بعيون الغرب ، لَظَلَمٌ شديد ، وشكل من أشكال المصادرة.
 - ٤ - إننا نقرأ التراث لننتقل منه باعتباره أصلاً معرفياً ، ولنعمل على بناء وصياغة المطلوب في عصرنا من خلال قواعده الكلية ، ولا نتوقع أن نَحُلَّ إشكالاتنا المعرفية الراهنة ، بالعثور على النظريات جاهزةً وشاملةً وكاملةً بين سطور الماضي التراثي.
 - ٥ - إن الباحث في هذا الشأن هو الذي يزعمُ أو يَفترضُ أو يَطرحُ أن لدى الجرجاني ، أو الزمخشري ، أو القرطاجني... نظريةً في القراءة أو التلقي. وليس أولئك الأعلام هم الذين صاغوا تلك الآراء والمفاهيم في تصورٍ نظري ؛ ولذلك فهي لا تُلزِمُهُم بقدر ما تُلزِمُ الباحث نفسه.
- في ختام الكلام على المجال المنهجي التطبيقي العام لمثل هذه القراءات الطموحة ، نقولُ إن قراءة التراث عامة ، وما اطلعنا عليه من قراءة تراث الجرجاني خاصة ، يأخذ أحد الأبعاد القرائية الثلاثة الآتية :
- قراءة أولى ، وصفية استكشافية تعريفية.
 - وقراءة ثانية ، مُقارَنة ومطابقة وإسقاطية حداثة.
 - وقراءة ثالثة ، استقرائية تحليلية استنباطية بانية.
- ونحسبُ أنَّ رؤيتنا في هذا العمل ، تريد أن تقترب من فكر الإمام الجرجاني ، من خلال خطوات القراءة الثالثة. ولذلك يمكننا أن نتساءل ، لماذا اختار هذا البحث أن يرصد تصور القراءة عند أحد أعلام التراث ، الذي هو عبد القاهر الجرجاني؟ الأجلُ مُمَاهَاتِهِ إِشَادَةً وَتَمْجِيداً وَتَحْلِيداً ؟ أم لأجلُ الرِّفْضِ وَالْحَاسِبَةِ وَالْإِدَانَةِ ؟
- إنه لا هذا ولا ذاك يدفع هذا البحث في هذا الاتجاه ؛ أي لا يجدرُ بنا معشَرُ الباحثين أن ننتقلَ من حكم قيمةٍ سابقٍ على البحث والتَّصوُّر. وعليه فإننا نتصور أن هذه المحاولة إنما تخوض غمار هذه القراءة لتُجَدِّدَ النظر في حقل المعرفة اللسانية البلاغية ، وحقل الفكر النقدي ، والنَّقدُ التَّطْبِيقِي ، سعياً إلى تجديد آليات الفهم ، ومراجعة مناهج البحث والدرس ؛ ولذلك يمكن القول إن مثل هذا البحث يعمل على استخراج أو اقتناص المجهول من المعلوم ، أي إنه سَعِيٌّ للبحث فيما لم يقله الجرجاني بطريقة أو صيغة مباشرة وصريحة ، وذلك بالحفر في خطابه وآرائه ولغته وفكره ومنهجه ، في اتجاه استنباط تصوره ورؤيته لمسألة القراءة وإشكالاتها. وبذلك يكون هذا العملُ نفسه ، عبارة عن رؤية وقراءة في "خطاب الجرجاني" ، وهي لا تُلْزِمُهُ بشيءٍ إلا بقدر ما معها من صدق القصد ، وصوابية المنهج ،

وسلامة الاستدلال وقوة الحجة. إن هذا البحث قراءة وتأويل واستقراء واستنباط، يستفيد من تصور "القراءة الجرجانية" نفسها، ومن ضوابطها، فخطابُ الجرجاني يُفترضُ أن يكونَ هو متن البحث، وهو كذلك مُلهمُ رؤيته.

تدعو رؤيتنا في مثل هذا العمل إلى الإحاطة بالتفكير المنهجي والبلاغي والنقدي في خطاب الإمام عبد القاهر، وفق أسئلة تروم استشفاف التصور القرائي التحليلي من سجع العبارات، وتحاول أن لا تنظر إلى عبد القاهر من زاوية معينة في التلقي والقراءة. ذلك بأن أي قراءة لخطابه في ضوء توجه نظري من توجهات نظريات التلقي والقراءة المعاصرة، سيفرض إسقاطات وتأويلات، قد يبدو عندها عبد القاهر نباتاً غريباً في أرض غريبة.

وبما أن المجال الزمني، والفضاء المتاح في مثل هذه الملتقيات، لا يسمحُ ببسطِ التَّصَوُّراتِ، لما يستلزمُه من تفصيل لا يُغني عنه الإجمال، ولما يستتبعُه من النقاشات الضافية، والتي لا يُسلمُ بها حتى تكون شافية، فإننا نؤثر أن نُبدل الباحثين من الحضور الكرام، بالمقالِ السُّؤال. وفي ذلك تنبيهٌ وتوكيدٌ على معالم منهج قراءة التراث، في مثل هذه القضايا النقدية؛ ونحسب أن التساؤلات الآتية تختزلُ المسألة المنهجية؛ ورأسُ الأمرِ ألا نقبلَ على التراث ونصوصه بجواب نلتبسُ له أدلةً وحججاً وبراهين، بقدر ما يحملنا السؤالُ على قراءة التراث.

والسؤال الأساس الذي يتعلق به النموذج في هذا الموضوع هو: ما هي معالم وأصول تصور الجرجاني لفعل قراءة النص؟ وما الذي يُجَلِّي ذلك الفعل؟ وما هي كيفيات اشتغال ذلك التصور لدى القارئ الذي ينشده الإمام عبد القاهر؟ وما هي مقومات شخصية ذلك القارئ المنشود؟

ويُفترض أن يقودنا الاشتغال بهذا السؤال إلى صياغة مفهوم واضح للقراءة، والقارئ عند عبد القاهر. لذلك ليس السؤال هو: هل اهتم الجرجاني بأفعال القراءة وبالقارئ أو المتلقي، كما نبه على ذلك من قبل الأستاذ رشيد يحياوي، لأن جواب هذا السؤال محسومٌ بمقتضى نظرية التواصل والتخاطب البلاغي، التي لا يُتصورُ في ضوئها الكلامُ على طرفٍ واحدٍ هو النص أو المبدع. بقطع النظر عن كونه سؤالاً ينطلقُ من شعورٍ بالتقصير ورغبةٍ في المُجَاراة؛ والواقعُ أنَّ الموضوع متعلقٌ بكيفيات نظر الجرجاني إلى ذلك، وبالمظاهر الدالة على عنايته به، والمكانة التي يتنزلها في مشروعه البلاغي النقدي. وأمَّا الأسئلة التفصيلية للموضوع فهي:

- ما طبيعة فعل القراءة الذي يراهن عليه الجرجاني؟ وما هي مراحلها، وعملياتها؟ وما هي الإشكالات أو التعقيدات التي تعترضها أو تكتنفها؟ وهنا وجب أن نُميِّز بين القراءة، أو موضوعة التلقي التي تكون بالتَّبَع، أي تبعاً لوجود شعورٍ أو نصٍّ أو أيِّ خطابٍ إجمالاً. وبين القراءة المقصودة لذاتها، من خلال وعي جلي، أو وعي خفي تكشفه الاستنباطات. ثم إننا نميز في فعل القراءة عند الجرجاني بين الجانب الفكري الذي هو عبارة عن أصولٍ وضوابط وأفكار، تبين كيفية ومنهجية القراءة التي هي فهم وتحليل وتأويل

وإدراك. وبين القراءة التطبيقية التي تتجلى في التحليلات النصية والتفهيمات والتأويلات... أو في اختيارات بلا تعليقات نحو «المختار من دواوين المتنبي والبحثري وأبي تمام»^(١). ٢٦.

- وهل لتعددية القراءة في النص الواحد مكان في ذلك التصور الجرجاني؟ وماذا يستتبع ذلك التعدد من انفتاح النص أو انغلاقه؟
- ثم ما طبيعة القارئ الذي يراهن عليه الجرجاني، وما ثقافته وأنشطته إزاء النص؟ وهل يتعلق الأمر بقارئ واحد أم بقراء كثر؟
- هل القارئ في تصور الجرجاني منتج / مبدع ومبتكر للمعنى، أم إنه يكتفي بقطف الثمار من حدائق النص؟
- من هو المخاطب في خطاب الجرجاني: المتلقي المبدع، أم المتلقي القارئ الخاص، أم المتلقي القارئ العام، أم المتلقي الناقد المخالف والخصم الفكري؟
- هل اهتم الجرجاني بأبعاد القراءة التفاعلية؟ وما هي المنهجية المحركة والمنتجة لفعالية القارئ؟

وهنا أيضاً وجب أن نميز بين الحضور الضروري والتلقائي للقارئ في عمليات التجاوب، وبين أخذه بنظر الاعتبار، ووضعه في الحسبان عند التحليل، من خلال مراعاة شخصيته وشروطه، وأحواله المؤثرة في عمليات التخاطب النصي والسماعي، وذلك هو الوعي بالقارئ خلال القراءة وقبلها وبعدها. وهنا يُطرح إشكال علاقة الذات بالموضوع والقارئ بالنص...

وننبه على أن الفصل في البحث والدراسة بين أفعال القراءة، وأفعال الفهم والأثر والوقع، ودرجات التجاوب... إنما هو فصل إجرائي، ذلك بأنه لا شيء من ذلك يقع بمفرده أو بمعزلٍ عن الآخر، وكل ذلك متعلق ومتداخل وإن كان فيه ما يترتب أولاً، وما يترتب ثانياً أو ثالثاً.

تلكم هي الأسئلة والإشكالات التي نتوسم منها أن تحدد معالم منهج قراءة تراث الجرجاني في زحمة النقاش القائم. كما نلن أنه تتحدد - بالإجابة عنها - سمات فعل القراءة في نظرية الجرجاني، بطريقة موضوعية. وإن النص هنا على كلمة "فعل" إنما هو إبرازٌ للجانب الفعلي والعملي فيها، والذي يتبلور كلياً من جراء تراكم جملة من الأفعال الجزئية التي يشد بعضها بعضاً في ممارسة نشيطة، نحو هذه الأفعال الخاصة، التي يأمر بها الجرجاني القارئ الحصيف في قوله مثلاً وهو بإزاء نص شعري:

(١) هذا عنوان ما اختاره الجرجاني من تلك الدواوين. وذلك المختار يعكس بحق رؤيته الفنية إلى جماليات القراءة، وهي طبق آرائه في دلالات الإعجاز، وأسرار البلاغة. انظر ص: ٢٠٠ من «المختار»، ضمن: الطرائف الأدبية، لعبد العزيز الميمني.

«فتأمل الآن هذه الأبيات كلها، واستقرها واحداً واحداً، وانظر إلى موقعها في نفسك وإلى ما تجده من اللطف والظرف إذا مررت بموضع الحذف منها، ثم فليت النفس عما تجد، وألطفْتَ النظر فيما تحسُّ به. ثم تكلف أن تردَّ ما حذف الشاعر، وأن تخرجه إلى لفظك، وتوقعه في سمعك، فإنك تعلم أن الذي قلتُ كما قلتُ وأن رُبَّ حذفٍ هو قلادة الجيد، وقاعدة التجويد»^(١). وفي مثل هذا النصِّ بداية الإجابة على ما تقدّم من التساؤلات ذات الصبغة المنهجية.

(١) الجرجاني، عبد القاهر. دلائل الإعجاز. ص: ١٥١.

قائمة المصادر والمراجع:

أولاً - المؤلفات من الكتب:

- بنلحسن، د. محمد بنلحسن. التلقي لدى حازم القرطاجني من خلال منهج البلغاء وسراج الأدباء. أطروحة لنيل الدكتوراه بكلية الآداب والعلوم الإنسانية، وجدة: جامعة محمد الأول، عام: ١٤٢٥هـ/٢٠٠٤م.
- الجرجاني، عبد القاهر. دلائل الإعجاز. قرأه وعلق عليه: محمود محمد شاكر، القاهرة: مكتبة الخانجي، ط الثانية، ١٤١٠هـ/١٩٨٩م.
- دلائل الإعجاز (في علم المعاني): الإمام عبد القاهر الجرجاني، صحح أصله: الشيخ محمد عبده، والشيخ محمد محمود التركي الشنقيطي، وقف على تصحيح طبعه وعلق حواشيه: السيد محمد رشيد رضا، بيروت، لبنان: دار المعرفة، ١٤٠٢هـ/١٩٨٢م.
- المختار من دواوين البحري والمنتبي وأبي تمام، ضمن كتاب: الطرائف الأدبية، إخراج: عبد العزيز الميمني، بيروت: دار الكتب العلمية.
- جماعي، مؤلف جماعي. قراءة جديدة لتراثنا النقدي (في مجلدين). جدة: النادي الثقافي، ١٩٩٠م.
- حرب، علي. هكذا أقرأ ما بعد التفكيك. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط الأولى، ٢٠٠٥م.
- حمودة، د. عبد العزيز. المرايا المقعرة. عالم المعرفة، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، العدد: ٢٧٢، غشت، ٢٠٠١م.
- الخروج من التيه، دراسة في سلطة النص، عالم المعرفة، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ع: ٢٩٨، نونبر، ٢٠٠٣م.
- موسى، د. بشرى. نظرية التلقي، أصول وتطبيقات. الدار البيضاء. المغرب: المركز الثقافي العربي، ط الأولى، ٢٠٠١م.
- مفتاح، د. محمد. التلقي والتأويل، مقارنة نسقية، بيروت، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط الأولى، ١٩٩٤م.
- هولب، روبرت. نظرية التلقي مقدمة نقدية، ترجمة الدكتور عز الدين إسماعيل، القاهرة: المكتبة الأكاديمية، ط الأولى، ٢٠٠٠م.

ثانياً - المقالات:

- د. حميد الحميداني، المقصدية ودور المتلقي عند عبد القاهر الجرجاني، مجلة كلية الآداب قضايا المصطلح في الآداب والعلوم الإنسانية: الجزء: ١، إعداد: د. عز الدين البوشيخي، ومحمد الوادي. نشر كلية الآداب بمكناس، وكلية الآداب بظهر المهرار ومعهد الدراسات المصطلحية بفاس، سلسلة الندوات: ١٢/٢٠٠٠م.
- حماد الزنكري، التلقي الشعري بين الذائقة النقدية والدلالة اللغوية، نشر مجلة الندوة بتونس، عدد: ٤/٥، السنة: ١، يوليو، غشت، ١٩٩٤م.
- د. رشيد يحياوي، التلقي في النقد العربي القديم، علامات في النقد، مجلد: ٥، جزء: ١٩، نشر النادي الأدبي الثقافي بجدة: السعودية، ذو القعدة، ١٤١٦هـ/مارس ١٩٩٦م.
- د. طه عبد الرحمن، حوار في موضوع: تكامل المعارف: اللسانيات والمنطق والفلسفة، نشر مجلة قضايا إسلامية معاصرة، بيروت، العدد: ١٩، ١٤٢٣هـ/٢٠٠٢م.

Abstract:

A deep insight into Abd Alqahir Aljurjani and his particular concept of the term

“**reading**= القراءة” arises a numerous problematics concerning critic analysis of “ cultural heritage/ tradition” in general, and the heritage of Aljurjani in particular.

The major aim of this proposal is to give a valid answer to two basic questions:

First, how did the Arab scholars, who represent the western prospective in defining the

concept of “reading”, attempt to study the heritage/tradition of Jurjani ?.

Second, the question arised is what are the principal aims of reading and that of reader

according to Jurjani ?.

At present, our research finds out that an insight into “critic heritage” and “heritage of linguistic” suggests an Arab prospective in dealing with “ literature discours”. This prospective can either glorify the heritage, in the sence it is consistent with what is needed or

blame it, since it is incompatible and describe it as being invalid.

If the various prospective in studyng the heritage is the leading cause of providing

different results in researches, then one could admit that there are others causes that have a relation with the ideology and the goals of researcher. In addition to this, his subjectivity in determining the goal of his research.

Accordingly, some of those who have studied Arab critic heritage, notice considerably

that the heritage, in critic prospective, gives no consideration to the reader. By contrast, others glorify Jurjani, since he provides an alternative proposal. In fact, what is amazing in this, we find that all standpoints in “definition of **reading** according to Jurjani” are consistent and valid from visual angle; but in fact, these views arise from contrastive prospectives, which lead by consequence to contrastive results.

This proposal leads us to confirm that the main problemetic concerns the ideology and goals of readers.

قراءة القرطاجني في ضوء نظريات تحليل الخطاب الحديثة

خليفة بن الهادي الميساوي

الأستاذ المساعد في اللسانيات، كلية الآداب، جامعة الملك فيصل

ملخص:

نتناول في هذا البحث بعض المسائل التي تعرضت لها الدراسات اللسانية الحديثة خاصة في نظريات تحليل الخطاب ومن أبرزها قضية الربط والترابط والإحالة وعلاقة المتكلم بالخطاب وإنتاج المعنى والسياق واستراتيجيات الخطاب والقصدية والتمثيل الذهني، ففحصنا هذه القضايا في نظرياتها الغربية الحديثة وقدمناها بإيجاز للقارئ العربي ثم طبقناها على كتاب "المنهاج" فوجدنا فيه الكثير مما يتلاءم مع هذه النظريات الحديثة رغم التباعد في الزمن والقرب في الجغرافيا. فعالجنا هذه القضايا في ضوء المنهج المقارن وحاولنا البرهنة بالحجة والشاهد على وجودها في الكتاب ولو بطريقة غير صريحة أحياناً ولذلك بسطنا على القارئ هذه النظريات كما جاءت في أصولها الغربية ثم انتقلنا إلى تطبيقها في قراءة الكتاب.

١ - المقدمة

إنّ إعادة النظر في التراث في ضوء المناهج اللسانية الحديثة لهي جديرة بالاهتمام والبحث، ولكنها تتطلب شروطاً علمية ومنهجية من الصعب الإلمام بها إلا عند من كان عارفاً بالنظريات الغربية الحديثة وملماً بتطوراتها وتفاعلاتها وخبيراً بأسسها ومنطلقاتها الإستمولوجية، وكذلك الشأن بالنسبة إلى الدراسات التراثية، فمن خلال توفر هذه الشروط فقط يمكن قراءة التراث انطلاقاً مما هو حديث. وربما لغياب هذه الشروط نرى البعض لا يقبل بمثل هذه الدراسات^(١) ظناً منه أنها لا تستجيب لهذا التمشي أو كيف نطبق شيئاً حديثاً على شيء قديم؟ إنّ هذه الأطروحات وتلك لها ما يبررها؛ ولكن المشكلة في المبرر نفسه وليس في آلية التحليل. ولذلك سنختبر هذه الآلية في كتاب "منهاج البلغاء وسراج الأدباء" للقرطاجني الذي رأينا فيه ما يحظى بتطبيق هذه المناهج، إذ وجدنا فيه من

(١) انظر على سبيل المثال: محمد الحافظ الروسي، ظاهرة الشعر عند حازم القرطاجني، ٢٠٠٨.

القضايا ما يستحق الدرس والقراءة في ضوء المناهج الحديثة، وغايتنا في ذلك الكشف عن جذور هذه النظريات في تراثنا العربي بطريقة علمية، وليس عاطفية، تخضع للشروط المنهجية الأكاديمية.

٢- تحليل الخطاب في المقاربات الغربية الحديثة

١.٢ الأسس النظرية لتحليل الخطاب

نشأ تحليل الخطاب في الدراسات الغربية في الستينات من القرن العشرين ولكن المصطلح المعبر عنه ظهر مع زليق هاريس في أمريكا سنة ١٩٥٢^(١)، وهي مقاربات منهجية في العلوم الإنسانية والاجتماعية متعددة الاختصاصات تدرس سياق الخطاب ومحتواه على المستوى الكتابي والشفوي بطريقة كمية وكيفية. وقد تأسس تحليل الخطاب على عدة مفاهيم استلهمها من عدة علوم إنسانية أبرزها علم الاجتماع وعلم النفس والفلسفة والمعلوماتية وعلوم الاتصال والتاريخ واللسانيات. ويمكن تطبيق مقارباته على خطابات متعددة: الخطاب الشفوي (المحادثة)^(٢) والخطاب السياسي والخطاب الديني والخطاب العلمي والخطاب الفني والخطاب الأدبي... وقد بدأ تحليل الخطاب في تعريفه التقليدي بدراسة الأنظمة السردية للخطابات الشفوية والكتابية.

يهتم تحليل الخطاب مع اللسانيات بالعلاقات المعقدة المتجددة دوماً في الخطابات؛ لأن العلوم تتطور باستمرار وعلى محلل الخطاب أن يديم النظر في طرق تحليله وضبط إطارها النظري وأدواتها المنهجية وفق هذا التطور. وتنطلق كل الأبحاث في هذا المجال من أنّ الملفوظات لا تمثل جملاً أو متتالية من الجمل بل تمثل نصوصاً. فالنصوص هي ضرب من الأنظمة الخاصة التي يجب أن تدرس كما هي وفي علاقة بالشروط التي أنتجت بها، فتخضع بنية النص/الخطاب إلى شروط إنتاجه^(٣).

ولم يهتم دي سوسير^(٤) بمسألة الخطاب وجعل اللسانيات تهتم باللغة في حد ذاتها باعتبارها نظاماً من العلامات، فركز نظريته على المتقابلات مثل اللغة واللسان والكلام والمجتمع والفرد والتاريخية والآنية، فكانت دراسته تخص نظام اللغة الكلي مقابل الأنشطة الفردية المتعلقة بالكلام.

إنّ عدم استقرار مفهوم الخطاب جعل من محاولات تعريفه أمراً لا قيمة له، إذ هناك من وسع مفهوم الخطاب وهناك من ضيقه. وأقل ما يمكن قوله من الناحية اللسانية هو أنّ الخطاب وحدة لسانية وغير لسانية أكبر من الجملة

(١) انظر مقالنا "مدخل إلى نظريات تحليل الخطاب"، ٢٠٠٩.

(٢) انظر حول هذه المسألة كتابنا: الوصائل في تحليل المحادثة: دراسة في إستراتيجيات الخطاب، ٢٠١٢.

(٣) انظر حول هذه المسألة كتابنا: المصطلح اللساني وتأسيس المفهوم، ٢٠١٣.

(٤) انظر كتابه: DE SAUSSURE Ferdinand; *Cours de linguistique générale*, (1916).

وهو يتميز بالمكونات الإيديولوجية والسياسية والاجتماعية والنفسية. ويعتبر الخطاب من الناحية البرغماتية مجموعة من العناصر الثقافية المختلفة التي لا تقتصر على البعد اللساني، فالخطاب هو الملفوظ الذي نستعمله لننجز به أفعالاً كلامية، فهو يهتم بوظائف متعددة منها الوظيفة الإنجازية والوظيفة التواصلية والوظيفة التأثيرية والوظيفة التفاعلية... ويتولى تحليل الخطاب دراسة عمليات التواصل بالتركيز على القيود والعلاقات المتحركة في الإستراتيجيات والخيارات التي يهدف إليها المتكلم، مهتماً في ذلك بالمكونات اللسانية وغير اللسانية. فيرتبط تحليل الخطاب بزمن التلفظ ووضعيته وسياقه ومكانه ومن يتكلم، ولهذا فمعنى الخطاب ليس معطى لسانياً فقط، بل هو مرتبط بمتلقيه وما يفرضه عليه من شروط في الفهم والتأويل.

٢,٢ مقاربات تحليل الخطاب

تعددت مقاربات تحليل الخطاب في النصف الثاني من القرن العشرين وقد أتى على أهمها براون ويول في كتابهما "تحليل الخطاب" (١٩٨٣)، وسنركز على أهمها في هذا البحث.

١,٢,٢ المقاربة التواصلية

لا تقتصر هذه المقاربة على الجانب اللساني وإنما تتجه إلى وظائف اللغة، وهي الوظائف التي وضعها جاكسون^(١) (١٩٦٣) وهي الوظيفة المرجعية والوظيفة الميتالغوية والوظيفة الأدبية والوظيفة التنبيهية والوظيفة الانفعالية والوظيفة التأثيرية. وتتجلى هذه الوظائف عبر هذا النموذج التواصلية الذي يتكون من الباث والمتلقي والسياق والقناة والرمز اللساني والرسالة. وقد تواصلت هذه المقاربة مع دال هايمز في مفهوم القدرة التواصلية^(٢) التي نقد فيها تشومسكي واعتبر أنّ القدرة اللغوية غير كافية وحدها للتواصل. ثم استقلت بذاتها وشكلت مسارات متعددة في دراسة التواصل تنظيراً وتطبيقاً.

٢,٢,٢ المقاربة التلفظية

نشأت مع بنفيسست (١٩٦٦)^(٣) وهي تهتم بشروط الإنتاج التلفظي وفهم نظام اشتغال اللغة من خلال الضمائر المنفصلة والمتصلة وأسماء الإشارة وزمن التلفظ وعلاقته بالمتكلم. ثم تواصلت هذه المقاربة مع أوركيوني وكلايبيير

(١) انظر حول هذه المسألة: JAKOBSON Roman; *Essais de linguistique générale*, (1963).

(٢) انظر كتابه: HYMES, Dell; *Foundations in Sociolinguistics: An Ethnographic Approach*, (1974).

(٣) انظر كتابه: BENVENISTE, Emile; *Problèmes de linguistique générale*. T1, (1966) et T2, (1974).

... وقد اهتمت هذه المقاربة بالمشيرات المقامية ودورها في تحليل الخطاب بالتركيز على توزيعها في الخطاب وما تشكله من إحالات ومراجع في بنية الخطاب التلفظية.

٣.٢.٢ المقاربة اللسانية الاجتماعية

تبحث هذه المقاربة في اختلاف الاستعمالات اللسانية في مجموعة لسانية معينة، وتتركز عملية التحليل فيها على وظائف اللغة واستعمالها في المجتمع وكذلك تركز على السياق الاجتماعي والثقافي لإنتاج الخطاب ومن أبرز علمائها لبوف وقنبرز وقوفمان وبوردديو... وتعتبر هذه المقاربة أنّ الخطاب إجراء اجتماعي ينتجه المجتمع وفق قيود معينة متحركة في عملية التلفظ وتجعلها مرتبطة بالإطار المكاني والزمني ومن يتكلم وموضوع الحديث وطبيعة العلاقة الرابطة بن المشاركين في المحادثة / الخطاب وجنسهم ومستواهم التعليمي والاقتصادي وطبقتهم الاجتماعية.

٤.٢.٢ المقاربة المحادثائية

نشأت هذه المقاربة في الولايات المتحدة الأمريكية (١٩٦٥) ومن أبرز أعلامها قارنفنكل الذي أسس الاتنوميثودولوجيا. وركزت هذه المقاربة على اللغة باعتبارها حدثاً اجتماعياً تفاعلياً يخضع للسياق الاجتماعي وأنّ الخطاب يخضع في تحليله لشروط الإنتاج اللسانية والاجتماعية. واتبعت منهجاً في التحليل يقوم على تقسيم المحادثة إلى أدوار كلامية ثم البحث في كيفية الربط والترابط بينها في سلسلة الكلام مع التركيز على الظواهر غير اللسانية ولها علاقة بالمحادثة مثل حركات الجسم المصاحبة لعملية التلفظ وما تقوم به من دور في الفهم والتأويل وتحديد المقاصد.

٥.٢.٢ المقاربة البرغماتية

تشكلت هذه المقاربة بشكل واضح مع أوستين في بداية الستينات من القرن العشرين وهي المقاربة الفاعلة اليوم في تحليل الخطاب باعتبارها تجمع بين عدة علوم لسانية ومنطقية وفلسفة وعلم نفس وعلم اجتماع. وتقوم هذه المقاربة على مفهوم الفعل ومفهوم السياق ومفهوم الإنجازية^(١) ومرت هذه المقاربة بمراحل في التحليل بدءاً بمرحلة البرغماتية التحليلية التي قامت على الفلسفة التحليلية في خمسينات القرن العشرين ومن أبرز أعلامها أوستين

(١) انظر حول هذه المسألة:

AUSTIN, John. Langshaw; *How to do things with words*, (1962).

SEARLE, John. R; *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language*, (1969).

VANDERVEKEN, Daniel; « La théorie des actes de discours et l'analyse de la conversation », (1992), pp. 9-59.

وسارل اللذين اهتمتا بتحليل الأفعال الكلامية في علاقتها بمقاصد المتكلم. وقد قام التحليل فيها على دراسة الفعل القولوي والفعل الإنجازي والفعل التأثيري. ثم تلتها في أواخر الستينات مرحلة البرغماتية اللسانية الاجتماعية ومن أبرز أعلامها دال هايمز وجون قنبرز اللذان ركزا على علاقة المتكلم بالحدث الكلامي باعتباره فاعلاً اجتماعياً ومؤثراً في إنتاج الخطاب من ناحية القدرة التواصلية الفردية والجماعية. ثم تلتها مرحلة البرغماتية التلفظية أو البرغماتية المندمجة ومن أبرز أعلامها بنفيسست وديكرو وأنسكبر الذين ركزوا أعمالهم على علاقة المتكلم بالخطاب من ناحية الفعل الحجاجي باعتبار أن المكون البرغماتي مدمج في اللغة نفسها وليس خارجاً عنها، إذ العلاقة بين الملفوظ ومتلفظه تقوم على الحجاج وليس على الاستنباط، فأدجت كل المكونات مع بعضها بعض في عملية التحليل. ثم تلتها مرحلة البرغماتية الأساسية ومن أبرز أعلامها سباربر وولسن اللذان ألحقا البرغماتية بنظرية المناسبة والنظرية العرفانية^(١) فاهتمت بعملية تحليل المعلومات انطلاقاً من مبدأ الاستدلال والاهتمام بعملية إنتاج المعنى في الخطاب انطلاقاً من قواعد المحادثة وقواعد التوافق والملاءمة بين التفكير الذهني والنشاط الخطابي^(٢) واستكشاف عملية الفهم والتأويل في علاقتها بعملية الإنتاج. ثم تلتها مرحلة البرغماتية النصية ومن أبرز أعلامها جون ميشال آدم^(٣) الذي أحيا ما قام به هاريس معتمداً على أفعال الكلام والوحدات الخطابية والبنية الكبرى للخطاب والوسائل البرغماتية وإستراتيجيات الخطاب واتجاهاته وقيمه الإنجازية وعلاماته التلفظية مركزاً في ذلك على تسلسل الخطاب الخطي والعمودي ودورهما في إنتاج النص. ثم تلتها مرحلة البرغماتية النفسية الاجتماعية ومن أبرز أعلامها جيقليوني (١٩٨٩) وهي مرحلة جمعت نظرية الاتصال والتحليل القضوي واعتبرت المتكلم هو الفاعل الرئيسي في إنتاج الخطاب وفهمه وتأويله ولا يخضع للبنى الاجتماعية الكبرى المتحركة فيه، فهي مقارنة تركز على التشارك في عملية التلفظ واستنتت مفهوم الباث والمتقبل وخضع التحليل فيها إلى ثلاثة مستويات: ١ - المستوى القضوي، ٢ - مستوى العلاقات بين قضوية، ٣ - المستوى التلفظي.

(١) انظر حول هذه المسألة :

SPERBER, Dan., WILSON, Deirdre; *La pertinence: communication et cognition*, (1989).

(٢) نعتبر كتاب القرطاجني "منهاج البلاغ وسراج الأدباء" في مجمله يندرج ضمن هذه المقاربة والمقاربات التالية لها، (المقاربة البرغماتية الأساسية والمقاربة البرغماتية النصية والمقاربة البرغماتية النفسية الاجتماعية والمقاربة السيميائية).

(٣) انظر حول هذه المسألة كتابه :

ADAM, Jean- Michel; *Linguistique textuelle : des genres de discours aux textes*, (1999).

٦.٢.٢ المقاربة السيميائية

نشأت هذه المقاربة على يد شارل سندرز بيرس^(١) في الولايات المتحدة الأمريكية ، وهي مقاربة منطقية وفلسفية تبحث في إنتاج العلامة وتصنيفها ودلالاتها وتأويلها. وقد اعتبرها البعض "النظرية العامة للعلامات وكيفية تمظهرها في الفكر" (دومنيوز، ١٩٩٨ ، ٣).^(٢) وقد نشأت هذه المقاربة في إطار البرغماتية وهو ما يجعل العلامة مرتبطة في تأويلها والبحث عن دلالتها بإطار الفعل التأويلي المرتبط أيضاً بالسياق. وبالتالي فهي تهتم بالكشف عن الدلالة وعن السيروية التأويلية لأي علامة ومنها النصوص الأدبية^(٣) باعتبارها حاملاً لعلامات لغوية تخضع في بنائها لثلاثة مستويات: المستوى التركيبي الذي يبحث في طبيعة العلاقات الرابطة بين العلامات والمستوى الدلالي الذي يبحث في طبيعة العلاقات الرابطة بين العلامة ومرجعها والمستوى البرغماتي الذي يبحث عن مستوى العلاقات الرابطة بين العلامة ومستعملها^(٤)، فيتشكل، حسب هذه المقاربة، كل فكر بواسطة العلامات. وتتكون العلامة من ثلاثة جوانب: العلامة المادية المباشرة التي تعين الشيء أو الموضوع الفكري وتعين بواسطة المؤول المباشر العلاقة الذهنية بين الذهن والموضوع لضبط المعنى الذي تدل عليه بشكل مباشر، ويأتي الموضوع في المرتبة الثانية وهو عبارة عما يدور حوله الكلام، ويتحقق المستوى الثاني عبر المؤول الدينامي الذي يعبر عن العلاقة بين العلامة ودلالاتها، ثم يأتي المستوى الثالث المعبر عن المؤول النهائي، وهكذا تنطلق سيروية عملية التأويل من العلامة المباشرة ثم تتواصل عبر التأويل الممكن.

٣- مسار التحول عند حازم القرطاجني

يبدو مسار التحول عند القرطاجني واضحاً في الشكل والمضمون ونقصد بالشكل المنهج المتبع في وضع الكتاب وتقسيمه بشكل منهجي واضح اعتمد فيه التوازن بين التنظير والتطبيق، وهو المنهج المعتمد في البحوث العلمية الحديثة. ونقصد بالمضمون التحول في الرؤية والفكر عما سبقه من دراسات بلاغية، إذ يذكر في غرضون حديثة عن المعاني البلاغية " وقد سلكت من التكلم في جميع ذلك مسلكاً لم يسلكه أحد قبلي من أرباب هذه الصناعة،

(١) انظر كتابه: PEIRCE, Charles Sanders; *Ecrits sur le signe*, (1978).

(٢) انظر حول هذه المسألة: DOMENJOZ, Jean-Claude; «L'approche sémiologique», (1998), pp1-27.

(٣) انظر حول التطبيقات على النصوص الأدبية العربية عامر الحلواني في كتابه: التحليل السيميائي والمشروع التأويلي.

وانظر كذلك كتابه: في القراءة السيميائية.

(٤) انظر حول هذه المسألة:

MORRIS Charles; «Fondements de la théorie des signes», (1938/1974), pp15-26.

لصعوبة مرامه وتوعد سبيل التوصل إليه . هذا على أنه روح الصنعة وعمدة البلاغة". (منهاج البلغاء وسراج الأدباء ، ١٩٨١ ، ١٨). ويعود هذا المسلك الجديد إلى المصادر المنطقية والفلسفية وخاصة الإغريقية منها التي تشبع بها ، فأثرت في رؤيته للكون الشعري والإنساني فراح يبحث عن نظرية كونية تخص كل الخطابات وخاصة في الجزء الأول من كتابه الذي اهتم فيه بالتنظير وبأحوال المتكلم والمتلقي على حدّ السواء. وللأسف أن القسم المهم الذي نرى فيه انطلاقاً من العنوان تحولاً حقيقياً في نظريته قد فقد وضاع ، إذ يتناول هذا القسم المفقود من كتاب منهاج البلغاء " القول وأجزائه ، والأداء وطرقه ، والأثر الذي يحصل للسامعين عند صدور الكلام" (مقدمة المنهاج ، ص ٩٤). ونعتبر هذا القسم — على أهمية الأقسام الثلاثة الأخرى — بمثابة التحول الذي يربطنا بنظريات تحليل الخطاب الحديثة في اللسانيات الغربية ، إذ نلاحظ من خلال القضايا التي تناولها^(١) أنها تتجه نحو المسائل التي تخوض فيها اللسانيات الحديثة كما بينا ذلك في المقاربات السابقة. "فمن يعتمد الشواهد التي أدلى بها السبكي يجد حازماً مشغولاً بالبحث عن الضرائر وبما قصر أو طال من العبارات والألفاظ كما يلفه باحثاً في الابتذال والغرابة والتشبيه وشروطه" (مقدمة المنهاج ، ص ٩٥). أما ما تبقى من الكتاب فيبحث في صناعة الشعر على العموم " ونجده يتعمق ذلك في القسم الثاني والثالث والرابع من المنهاج يبحث المعاني والمباني والأسلوب". (مقدمة المنهاج ص ٩٥). ومن أبرز القضايا التي تميز بها القرطاجني فيما بقي من فصول ، وهي تعد تحولاً ملحوظاً عن الدراسات السابقة له ، البحث في قضايا المعنى وتشكله وكيفية استحضاره في الذهن وانعكاسه في القول وانتظامه في البناء مفرقاً بذلك بين الإدراك الذهني والإدراك الحسي ومميزاً بين المعاني الجمهورية والمعاني العلمية الخاصة . وقد ردّ هذا التفريق والتمييز إلى القوى الضابطة للجودة ، "ومرد الجودة في العمل الفني لجميع الشعراء قوى ثلاث هي : القوة المائزة والقوة الحافظة والقوة الصانعة. وقد استغرق بحث هذه القضايا ، بطريقة فلسفية منطقية ، سبعة فصول ، وهي التي صدر بها حازم هذا المنهج". (مقدمة المنهاج ، ص ٩٧). ويمكن أن نلخص أبرز مسائل التحول عند القرطاجني في القضايا التالية :

- اعتماد الأسلوب الفلسفي والمنطقي في معالجة المعاني.
- خروجه على الدائرة البلاغية العربية إلى المعاني الكونية المتصلة بالقول / الخطاب.
- اعتماد المنهج الاستدلالي والمتصوري في البرهنة عن إنتاج المعاني.
- اعتبار مفهوم المتكلم والظروف المقامية المتحركة في إنتاج المعاني.
- التعرض إلى قضايا الربط والترابط النصي متجاوزاً بذلك الربط اللفظي إلى المعنوي

(١) انظر مقدمة محقق كتاب منهاج الأدباء وسراج الأدباء حيث جمع كاتبها عدة آراء تتعلق بالقسم المفقود تفيد أنه قسم مميز يتناول قضايا لسانية حديثة مثل القول والإنجاز والتأثير وهي قضايا عاجلتها المقاربات البرغماتية الحديثة.

- التعرض إلى مفهوم الطبع والملكة الشعرية ورد ذلك إلى الفطرة أو الموهبة.
- اعتماده منهج مصطلحي واضح في الضبط والتعريف.
- ابتكاره مصطلحات خاصة به.

٤- انتظام الخطاب

يبنى انتظام الخطاب وتسلسله على أسس نظرية وتطبيقية. يهتم الجانب النظري بالفضاءات الذهنية المتصلة بالإنتاج وضبط المتصورات المعنوية وكيفية ترابطها ذهنياً ومقاصدياً، ويهتم الجانب التطبيقي بصناعة الخطاب لفظياً وتركيبياً ودلالياً وكيفية ربطها في سلسلة تلتئم فيها كل هذه العناصر بصورة مقبولة ومتناسكة ومنسجمة. وتحقق هذه الأهداف بمعرفة كيفية اشتغال العناصر الخطابية المؤسسة لانتظام الخطاب وتسلسله، نذكر منها نظام الإحالة ونظام الربط والوصل والأسلوب وملاءمة العبارة... وتحقق كذلك بمسائل خارج الخطاب ولكنها تمثل قيوداً في إنتاج معانيه وضبط مقاصده وتحديد أهدافه وغاياته، نذكر منها السياق ووضع التخابط والمعرفة المشتركة والجوانب النفسية والاجتماعية والثقافية للمتكلم. وقد تعرض القرطاجني إلى هذه العناصر والمفاهيم في كتابه المنهاج وستولى تحليلها مستفيدين في ذلك مما توصلت إليه المقاربات الحديثة في تحليل الخطاب.

١٤،٤ الربط/الوصل

يتطلب كل خطاب شفوي أو مكتوب وسائل ربط تصل مفاصله وتربط نسيجه اللساني وقد تعرض اللسانيون قديماً وحديثاً لهذه المسألة^(١) وقد ربطت الدراسات الحديثة مفهوم الوصل بالوظائف التي يؤديها في بناء الخطاب وانتظامه وتسلسله، وهو ما جعل هذه الوظائف تتجاوز مجرد مفهوم الربط وأدواته بين الجمل إلى الوظائف النحوية والدلالية والبرغماتية التي تؤمن تسلسل الخطاب وانسجامه وتماسكه^(٢). ولم يشذ القرطاجني عن هذه الوظائف بل كان مدركاً لها وواعياً بها، فتجاوز بذلك مفهوم الربط النحوي العادي الذي كان سائداً قبله إلى الحديث عن القبول النفسي للمتكلم وكذلك المقبولة التركيبية التي تهتم بالعلاقات ووظائفها بين العبارات وهيأتها وكيفية ترتيب

(١) انظر حول هذه المسألة كتابنا: الوصائل في تحليل المحادثة: دراسة في إستراتيجيات الخطاب، خاصة في قسمه الأول حيث حللنا مفهوم الربط والوصل عند القدامى والحديثين.

(٢) انظر حول هذه المسألة الكتب التالية:

JAYEZ, Jacques; *L'inférence en langage naturelle, le problème des connecteurs représentation et calcul*, (1998).

MOESCHLER, Jacques; « Les connecteurs pragmatiques et la cohérence conversationnelle », (1996), pp. 15-32.

قضاياها الدلالية وهو ما عبر عنه بمفهوم الحيل التي تنتظم بها، " وأن يؤخذ الكلام من كل مأخذ حتى يكون كلاً مستجداً بعيداً من التكرار، فيكون أخفّ على النفس وأوقع منها بمحمل القبول. ويقتدر على هذا بمعرفة كيفيات تصاريح العبارات وهيآت ترتيبها وترتيب ما دلت عليه، والبصيرة بضروب تركيباتها وشتى مأخذها، وبقوة ملاحظات الخواطر لضروب العبارات وأصناف هيئاتها وهيآت ما دلت عليه، وللحيل التي تنتظم تلك العبارات" (القرطاجني، ١٩٨١، ١٦ - ١٧). وقد طور القرطاجني مفهوم الربط إلى مفهوم الترتيب وربطه بترتيب المعاني، " ولما كان التصرف في ترتيب العبارات بإزاء التصرف في ترتيب المعاني جعلت هذه الإضاءة الموضحة عن الوجوه التي يجب اعتمادها في جميع ذلك". (القرطاجني، ١٩٨١، ١٧). وقد عاجلت هذه القضية حديثاً مقاربات كثيرة من أهمها مقارنة ديكر^(١) التي عالج فيها مفهوم الوصل مركزاً في ذلك على الوظائف الدلالية التي يضطلع بها الوصل في رسم معالم الخطاب، "إذ تقوم الوصائل بدور معتاد في عقد صلات بين كيانه دلاليين (ديكر، ١٩٨٠، ١٥). وقد ذهب اللسانيون المهتمون بمسألة الوصل إلى أن تسلسل الخطاب يكون بطريقتين ذهنية ولسانية؛ وهو ما يستدعي حضور الوصائل أو غيابها في بنية الخطاب؛ ولذلك ربطها ديكر بالمسكوت عنه في الخطاب وبالمتكلم وإستراتيجياته في القول وكذلك المستقبل وإستراتيجياته في الفهم والتأويل. وقد اعتبر ديكر "أن بنية الجملة لا تحتوي إلا على تراكيب نحوية لا توفر إلا بعض المؤشرات الدالة على الوصل وهو ما يستدعي البحث عن كيفية ترتيب العلاقات الدلالية بين القضايا في الجملة سواء أوجد الواصل أم لم يوجد. وقد عبر القرطاجني عن هذه الفكرة بقوله: "فأما التطلب فيه بحسب انتساب بعض المعاني إلى بعض فلا تخلو النسبة فيه من أن تقع بين المعنيين بواسطة أو بغير واسطة، فأما ما وقعت فيه بغير واسطة فيمكن حصر أنواعه وصوره، وأما ما تقع فيه النسب بواسطة فعزير حصرها فيه لكون كل معنى يمكن أن يكون للتطلب بين معنيين بتوسطه وجهة التطلب هي النسبة." (القرطاجني، ١٩٨١، ٤٤).

(١) انظر كتبه التالية:

DUCROT, Oswald. et al; *Les mots du discours*, (1980).

DUCROT, Oswald; « Analyses pragmatiques », *Communications*, n°32, (1980), pp. 11-60.

DUCROT, Oswald; *Dire et ne pas dire : principes de sémantique linguistique*, (1980).

DUCROT, Oswald; *Les échelles argumentatives*, (1980).

DUCROT, Oswald; *Le dire et le dit*, (1984).

DUCROT, Oswald; *Logique, structure, énonciation*, (1989).

جوانبه الدقيقة والمفصلة كما هو في المقاربات الحديثة التي عاجلت مسألة الوصل في علاقتها بالبرغماتية وتحليل الخطاب.

٢,٤ الإحالة

يمثل نظام الإحالة في الخطاب شكلاً من أشكال ربطه واسترساله وانسجابه. وترد الإحالة على قسمين: قسم يشغل داخل نسيج الخطاب تركيباً ودلائياً؛ وقسم خارج عنه يعبر عن المستوى البرغماتي من خلال علاقة الخطاب بمنتهجه. وتنقسم الإحالة الداخلية (Endophora) إلى صنفين:

١ - الإحالة القبلية (Anaphora) وهي تعبر عن العلاقة بين عنصر لغوي سابق الذكر في الخطاب وعنصر الإحالة وهي الأكثر وجوداً في الخطاب^(١).

٢ - الإحالة البعدية (Cataphora) وهي تعبر عن عنصر لغوي لاحق الذكر في الخطاب وعنصر الإحالة الذي تشير إليه وهي أقل استعمالاً في الخطاب.

وتعبر الإحالة الخارجية (Exophora) عن العلاقة بين عنصر إحالي داخل الخطاب وعنصر إشاري غير لغوي خارج الخطاب ويتم ضبطه من خلال مقام التلفظ.

وقد تعرض القرطاجني إلى مفهوم الإحالة في شكلها الداخلي والخارجي، "والاستدلالات الواقعة في الشعر والأمثال المضروبة فيه إنما تحيء تابعة لبعض ما في الكلام أو لما قد أشير إليه مما هو خارج عنه، فهي إما محاكاة لمبتوعات، أو تخيلات فيها أو من أجلها." (القرطاجني، ٦٧، ١٩٨١)، والطريف عنده أنه ربط الإحالة بالمستوى الذهني لمنتج الخطاب فتجاوز بذلك الدلالة النصية التي تقوم على عناصر الربط والإسناد في سلسلة الخطاب إلى الدلالة العرفانية التي تقوم على الاستدلال المنطقي داخل الخطاب وخارجه سواء بالمحاكاة أو بالتخييل. وربط الإحالة كذلك بحسن الاستعمال واختيار الموقع الملائم والمناسب "وإذا أوقعت الإحالة الموقع اللائق بها فهي من أحسن شيء في الكلام" (القرطاجني، ١٩٨١، ١٩٠). ونفهم من هذا القول أنّ للإحالة وظائف متعددة منها وظيفة الربط ومنها وظيفة الاستدلال ومنها الوظيفة الأسلوبية.

٣,٤ إنتاج الخطاب وصناعته

ينتج الخطاب انطلاقاً من مصدرين: مصدر لساني - معرفي ومصدر اجتماعي - ثقافي، يهتم الجانب الأول بالمستويات المعرفية وكيفية صياغتها في النصوص أو الخطابات لفظياً وتركيبياً ودلائياً وتكون هذه الصياغة خاضعة

(١) انظر كتابنا: الوصائل في تحليل المحادثة: دراسة في إستراتيجيات الخطاب، ص ١٠٣ وما بعدها.

لمبادئ الإنتاج المشتركة والمعروفة عند المجموعة اللسانية أو خاضعة للإبداع الفردي. ويهتم الجانب الثاني بالمستويات الاجتماعية والثقافية التي ينتمي إليها منتج الخطاب ومتقبله، فهو ينتج خطاباً وفق القيود الاجتماعية والثقافية التي تتحكم في عملية الإنتاج وتوجه عملية الفهم والتأويل وتجعلها مقبولة أو مرفوضة وفق مبدأي الصدق والكذب. ووفقاً لهذه الفكرة وضع القرطاجني نموذجاً متميزاً لإنتاج الخطاب وكيفية صناعته وتصنيف أقواله حسب هذه المقاييس المؤسسة على مفاهيم الصدق والكذب والممكن والمستحيل؛ ثم تصنيفها وفق المشترك الحاصل في الذاكرة الجماعية والمختلف الفردي الذي يقوم على الإبداع. ووفق هذا المنظور "فأغراض الشعر إذاً منها حاصلة، ومنها مختلفة. والحاصلة منها ما تكون الأقاويل فيها اقتصادية وتقصيرية وإفراطية. وكذلك المختلفة تكون أقاويلها أيضاً اقتصادية وتقصيرية وإفراطية، والإفراطية: منها إمكانية ومنها امتناعية ومنها استحالية. يتركب منها عشرة أصناف: صنفان منها صادقان: - ١ - وهي الحاصلة التي أقاويلها اقتصادية، - ٢ - والحاصلة التي أقاويلها تقصيرية. - ٣ - وصنف يحتمل الصدق والكذب: وهو الحاصلة التي أقاويلها إمكانية. وسبعة أصناف كاذبة: - ١ - وهي الحاصلة التي أقاويلها ممتنعة. - ٢ - والحاصلة التي أقاويلها مستحيلة. - ٣ - والمختلفة التقصيرية. - ٤ - والاقتصادية. - ٥ - والإمكانية. - ٦ - والامتناعية. - ٧ - والاستحالية." (القرطاجني، ١٩٨١، ٧٩ - ٨٠). اختزل هذا النموذج الإنتاجي أصناف الخطابات والحكم عليها وفق القوة المخيلة وربطها بمنزلة السمو والإبداع والممكن والمستحيل التي تعود كلها إلى المنطق الصوري الأرسطي ومقولتي الصدق والكذب.

٤.٤ المعرفة المشتركة

يتقيد منتج الخطاب بمرجعين أساسيين: "مرجع يتعلق بما حصله من رصيد لساني يختار منه ما يناسبه لحظة إنجاز الكلام ومرجع يتعلق بالبنية الاجتماعية التي أنتجت بنى لسانية استقرت في الذاكرة الجماعية وباتت من إحدى خصوصياتها" (الميساوي، الوصائل، ٢٠١٢، ٢٦١). ولذلك فكل خطاب يتميز بهذه الخصوصيات المرجعية المشتركة بين المنتج والمؤول؛ ولكي تكون عملية الإنتاج مقبولة وناجحة دلاليًا واجتماعيًا لابد أن يكون الخطاب منسجمًا مع محيطه اللساني والاجتماعي، فتد ألفاظه وتراكيبه متلائمة مع ما هو مشترك في الذاكرة الجماعية ومناسبًا لما تعارفت عليه من هيات وأطر خطائية باتت في دائرة الاتفاق والمواضعة والاصطلاح؛ فتوجه عملية الإنتاج وتقيد مجراها بقيود لسانية ودلالية وبرغماتية واجتماعية ونفسية؛ وتمثل شروطاً في إنتاج المعنى وتحوله من سياق إلى آخر، ولذلك "يشترط في النقلة من بعض هذه المعاني الذهنية إلى بعض أن يكون ذلك غير خارج عن الهيات التي وقعت للعرب في النقلة من بعض ذلك إلى بعض" (القرطاجني، ١٩٨١، ١٧). ويربط القرطاجني بين الذوق الجمهوري الذي يخص العامة وذوق الخاصة الذي يخص النخبة من المجتمع بعملية الاعتقاد المشترك والإدراك وهو ما يجعل الحكم على الأشياء مبنياً على هذا الاشتراك في الاعتقاد، فتكون عملية الإنتاج خاضعة لهذا الاعتقاد ومدى تقبلها ونجاحها يخضع للذوق العام المشترك. "والأشياء التي يقال فيها إنها خيرات وشرو أو يتوهم أنها

كذلك منها أمور يشترك في معرفتها وإدراكها الخاصة والجمهور في اعتقادهم أنّها خير أو شرّ" (القرطاجني، ١٩٨١، ٢٠). ووفقاً لهذه المعرفة المشتركة يستدرج المتكلم ما تلقاه بالطبع والجلبة والعادة ليجد له صلة مع ما اكتسبه بصفة فردية " وذلك بأن يستدرج ممّا وجد في النفس بحسب الجلبة والعادة إلى ما وجد بالكسب والاستفادة" (القرطاجني، ١٩٨١، ٢٢). فتكون الاستفادة ممّا هو جماعي في تكوين ما هو ذاتي، فيبنى الخطاب على ما هو مشترك وعلى ما هو فردي ويتصرف المتكلم في كلامه وفق القوانين الجماعية المتحكمة في عملية الإنتاج الذاتية في التلفظ والمشاركة في المعاني والدلالات والقوانين الخطابية والجمالية والنفسية والذوقية. "وللأفكار تفاوت في تصرفها في ضروب المعاني وضروب تركيبها من جميع هذه الجهات التي ذكرت. ويتقوى على ذلك بالطبع الفائق والفكر النافذ الناقد الرائق، وبالمعرفة بجميع ما يحتاج إلى معرفته في هذه الصناعة من حفظ الكلام والقوانين البلاغية" (القرطاجني، ١٩٨١، ٣٦). ولكي يدرك مؤول الخطاب ومحلله هذه القوانين البانية لمستوياته الفكرية والمقيدة لمستوياته التلفظية عليه أن يكون عارفاً بالقوانين البلاغية المشتركة ومتميزاً بقدرة نقدية وتحليلية تنفذ إلى جميع بنى الخطاب الفكرية واللسانية والنفسية والاجتماعية، وهو يستدعي وجود مبادئ تتحكم في عملية البناء والفهم والتأويل.

٥,٤ مبادئ غرايس

أسس غرايس مبادئه في تحليل المحادثة على مبدأ عام سماه مبدأ التعاون (غرايس، ١٩٧٥، ٥٤)، ويستند هذا المبدأ إلى أربع قواعد:

- ١ - قاعدة الكمية: تقديم المعلومات المطلوبة اللازمة فقط.
- ٢ - قاعدة الكيفية: قول ما هو مقبول وصادق ومعتقد في صحته.
- ٣ - قاعدة العلاقة: قول ما هو مناسب لموضوع الحديث.
- ٤ - قاعدة الأسلوب: أن يكون القول واضحاً وموجزاً ومتناسكاً.

وقد أضاف سباربر وولسن مبدأ المناسبة^(١) (١٩٨٦) الذي اهتم بعملية الاتصال في أبعادها المعرفية والنفسية واللسانية وهو مبدأ أساسي في عملية الفهم والتأويل. ولم يشر القرطاجني إلى هذه المبادئ بالتفصيل وبكيفية واضحة مثلما فعل غرايس، ولكنه كان واعياً بأهميتها في بناء الخطاب وانتظامه؛ فتأتي التراكيب متناسبة وبمقادير ملائمة للقول " وكثيراً ما يتأتى في هذه التركيبات تقسيم الكلام وتفصيله إلى مقادير متعادلة متناسبة" (القرطاجني، ١٩٨١، ٣٥). يعبر بقوله هذا عن المبدأين الأولين اللذين ذكرهما غرايس كما يعبر عن مبدأي الأسلوب والعلاقة

(١) أشار غرايس إلى هذا المبدأ ١٩٧٥، ضمن المبادئ التي وضعها ولكنه لم يشرحه شرحاً كافياً، ثم أصبح واضحاً مع سباربر وولسن سنة ١٩٨٦.

بقوله: "إنّ المعاني منها ما يتطّالب بحسب الإسناد خاصة، ومنها ما يتطّالب بحسب الإسناد وبحسب انتساب بعض المعاني إلى بعض في أنفسها بكونها أمثالاً أو أشباهاً أو أضداداً أو مقاربات من الأمثال أو الأضداد". (القرطاجني، ١٩٨١، ٤٤). كما عبر عن مبدأ المناسبة مثلما وضعه سباربر وولسن بقوله: "فالنسب الإسنادية تلاحظ الأفكار فيها أربعة أشياء وهي: البيان والمبالغة والمناسبة والمشكلة التي يكون سببها من الخفاء بحيث قد يتعذر عرفان كنهه" (القرطاجني، ١٩٨١، ٤٤). وقد وسّع القرطاجني مبدأ المناسبة فربطه بالجانب النفسي والقدرة اللسانية للمتكلم وسنحلله لاحقاً لتبيين خصوصياته وعلاقاته بإنتاج الخطاب وتحليله.

٦.٤ الترابط

اهتم تحليل الخطاب في الدراسات اللسانية الحديثة بمسألتي الربط / الارتباط (Cohesion) والترابط (Coherence)^(١) فاعتبرهما باتري مصطلحين توأمين (١٩٩٣، ١١٦). وقد اختلفت الدراسات الغربية في تحديدها لهذين المصطلحين فمنها ما ربطتهما ببعضهما البعض ومنها ما اعتبرتهما شأنًا لسانياً يدخل في نسيج الخطاب اللساني ومنها ما اعتبرتهما منفصلين، فخصصت المصطلح الأوّل للربط اللساني وخصصت المصطلح الثاني للترابط البرغماتي وهو خارج الخطاب، فاعتبر هاتش "أنّ ظاهرة الترابط تعود إلى مجال البرغماتية أو السيميوتيقا وليس إلى مجال اللسانيات (١٩٩٢، ٢٠٩)؛ ولذلك فظاهرة الترابط تعود إلى مجموع الظواهر البرغماتية التي تسمح بالملاءمة بين الخطاب والاستعمال. فهو شأن يخص المتخاطبين ومعارفهم وقدراتهم على فهم الخطاب وتأويله. ونجد القرطاجني ممثلاً في الشق الأول الذي جمع بين الربط والترابط في نسيج الخطاب اللساني والذهني، "فالاتباع والجر وما جرى مجراهما معان ليس لها خارج الذهن وجود لأنّ الذي خارج الذهن هو ثبوت نسبة شيء إلى شيء أو كون الشيء لا نسبة له إلى الشيء. فأما أن يقدم عليه أو يؤخر عنه أو يتصرف في العبارة عنه نحواً من هذه التصاريف فأمور ليس وجودها إلّا في الذهن خاصة". (القرطاجني، ١٩٨١، ١٦). وقد اعتبر دال هاميز أنّ الترابط مسألة ذهنية تتعلق بمسألتي الإدراك والقدرة التواصلية اللتين تخولان للمتكلم أن يعرف، بواسطة الحسابات الذهنية التي يجريها، أنّ الخطاب مترابط أم لا انطلاقاً من معارفه وقدراته، "والقوة المائزة هي التي بها يميز الإنسان ما يلائم الموضع والنظم والأسلوب والغرض ممّا لا يلائم ذلك، وما يصحّ ممّا لا يصحّ. والقوى الصانعة"^(٢) هي القوى التي تتولّى العمل في ضمّ بعض أجزاء الألفاظ والمعاني والتركيبات النظمية والمذاهب الأسلوبية إلى بعض التدرج من

(١) انظر حول ترجمة هذين المصطلحين كتابينا: المصطلح اللساني وتأسيس المفهوم ص ١٠١، وما بعدها والوسائل في تحليل الحادثة: دراسة في إستراتيجيات الخطاب، ص ٢٣٦.

(٢) يمكن أن نعتبر أن القوة المائزة بمثابة "مفهوم الكفاءة أو القدرة" لدى المتكلم المثالي الذي جاء به تشومسكي وما انبثق عن هذا المفهوم من بنية عميقة وبنية سطحية وهو ما عبر عنه القرطاجني "بالقوى الصانعة".

بعضها إلى بعض ؛ وبالجملية التي تتولّى جميع ما تلتئم به كليات هذه الصناعة". (القرطاجني ، ١٩٨١ ، ٤٣). ويتعلق الترابط بمواقف المتكلمين وتجاربهم الخاصة وإدراكهم واعتقادهم ؛ ونردّ الترابط إلى الإدراك الذهني باعتباره مسألة ذهنية يعيشها المتكلم زمن إنتاج الخطاب أو تحليله. ونردّ المواقف في الحكم على مقاصد الخطاب إلى الاعتقاد وهو يجعل الخطاب في نظر المتكلم صادقاً أو كاذباً أو حسناً أو قبيحاً ، ولذلك " فإنّ للنفوس في تقارن التماثلات وتشافعها والمتشابهات والمتضادات وما جرى مجراها تحريكاً وإيلاً بالانفعال إلى مقتضى الكلام لأنّ تناصر الحسن في المستحسنين التماثلين والمتشابهين أمكن من النفس موقعاً من سنوح ذلك لها في شيء واحد. وكذلك حال القبح. (القرطاجني ، ١٩٨١ ، ٤٤ - ٤٥). ولذلك ارتبطت مسألة الترابط بالمعطى الذهني العرفاني المنتج للصور الذهنية المشكلة للخطاب قبل صدوره في مستوى الإنجاز ، وكذلك ارتباطها بالمعطى البرغماتي الذي يعتمد أساساً على الأدوار السياقية المنتجة للخطاب^(١).

٧.٤ السياق

يتميز الخطاب بكونه ينتج في سياقات مختلفة تتصل بمقامات التلفظ وقد اعتبر فان دايك أنه " توجد لدينا مجموعة لا متناهية من السياقات الممكنة التي يستطيع أحدا أن تكون له فيها أوضاع مخصوصة ، أعني حالة سياق واقعي. ويتحدد السياق الواقعي بفترة من الزمان والمكان فتتحقق النشاطات المشتركة لكلّ من المتكلم والمخاطب وتستوفي خواص "الآن" و "هنا" من الوجهة المنطقية والفيزيائية والمعرفية" (فان دايك ، ٢٠٠٠ ، ٢٥٨). ولذلك يكون السياق شاملاً يحيط بعملية إنتاج الخطاب وضبط معانيه ومقاصده. فتنوع المقاصد والأهداف الخطائية حسب السياقات المختلفة التي تمنح الخطاب تماسكه وترابطه ؛ ومن أبرزها السياق اللساني الذي يعتمد فيه محلل الخطاب على الأبعاد اللسانية والبرغماتي الذي يعتمد فيه المحلل على العناصر الخارجية ووضعيات التلفظ. ويعبر القرطاجني عن السياق اللساني بقوله: " فإذا أردت أن تقارن بين المعاني وتجعل بعضها بإزاء بعض وتناظر بينها فانظر مأخذاً يمكنك معه أن تكون المعنى الواحد وتوقعه في حيزين ، فيكون له في كليهما فائدة ، فتناظر بين موقع المعنى في هذا الحيز وموقعه في الحيز الآخر فيكون هذا من اقتران المناسبة ، أو مأخذاً يصلح فيه اقتران المعنى بمضاده فيكون هذا مطابقة أو مقابلة ، أو مأخذاً يصلح فيه اقتران الشيء بما يناسب مضاده فيكون هذا مخالفة أو مأخذاً يصلح فيه اقتران الشيء بما يشبه ويستعار اسم أحدهما للآخر فيكون هذا من تشافع الحقيقة والمجاز". (القرطاجني ، ١٩٨١ ، ١٤ - ١٥). ويؤثر السياق في عملية التصرف في المعاني واختيار ما يناسب منها عملية الإنتاج وفق الأطر الدلالية المناسبة للموقع الاستعمالي والترتيب التركيبي والاختيار اللفظي المناسب للمعنى وطريقة استعماله في الخطاب ، مما يستدعي عملية التوافق بين الصور الذهنية والمنجزات الكلامية. وقد عبّر القرطاجني عن هذه الفكرة بقوله: " وإذا قد تبين هذا

(١) انظر حول هذه المسألة كتابنا: الوسائل في تحليل المحادثة : دراسة في إستراتيجيات الخطاب ، ٢٠١٢.

فيجب أن نشير إلى ما يحسن اعتماده في التصرف في هذه المعاني الذهنية، وإن تعددت في الشيء الواحد بحسب وضعه وترتيبه، فالواجب أن يعتمد من تلك الصور المتعددة وإن استوت دلالة ومعنى يليق عبارة لا تسد مسد عبارة في حسن وقع وإن كان مفهومها واحداً، لأن إحداهما أليق بالموضع وأشدهما مناسبة لما وقع في جنبتي الكلام المكتنفتين له أو لما وقع إحداهما. ويكون هذا التناسب يقع بين المفهومات أو بين المسموعات الدالة عليها" (القرطاجني، ١٩٨١، ١٦). لم يذكر القرطاجني دور السياق في إنتاج الخطاب معنوياً ولفظياً ذكراً صريحاً، ولكنه كان واعياً بأهميته في عملية التصرف في المعاني واختيار الألفاظ المناسبة لها على مستوى الإنجاز؛ ولذلك اشترط التناسب بين المفهومات الذهنية والمسموعات الدالة عليها بواسطة اللفظ.

٥- الأبعاد البرغماتية في نظرية المعنى

أعاد موريس ١٩٣٨ نظريته لتحليل العلامة اللغوية على أساس ثلاثي يتمثل في علم التركيب وعلم الدلالة والبرغماتية التي تبحث في علاقة اللغة بمستعملها، أدى ذلك إلى نظرة جديدة في معالجة المعنى من جوانب لسانية وأخرى غير لسانية تكفل بها التحليل البرغماتي وأصبحت آليات التحليل تجمع بين العناصر اللسانية والعناصر غير اللسانية. وطرح التحليل البرغماتي علاقة المتخاطبين بالخطاب من جوانب عدة أهمها قضايا الإنتاج والفهم والتأويل والتفاعل وأفعال الكلام، سنختبر بعضها عند القرطاجني.

١.٥ علاقة المتكلم بالخطاب

تعدّ دراسته قضية المعنى في علاقتها بالإنتاج والتلقي من أهم القضايا التي ركز عليها القرطاجني. فيطرح علاقة المتكلم بالخطاب إنتاجاً وفهماً وتأويلاً وتذوقاً. وتبلور هذه القضايا في طبيعة الخطابات المنتجة لفظياً، فتصنف وفقها الأقوال إلى مقبولة أو مرفوضة أو حسنة أو قبيحة حسب طبيعة متقبلها، "فتكون الأقوال في الأشياء التي علقتها بأغراض النفوس على هذا النحو متنوعة إلى فنون كثيرة نحو التشويقات والإخوانيات وما جرى مجرى ذلك" (القرطاجني، ١٩٨١، ١٢). ويدير المعاني الشعرية ضمن هذه النظرية العامة لإنتاج المعاني في علاقتها بالمخاطبين. فيعتبر أن تكوين المعاني لا يكمن في اللغة وحدها وإنما للمتكلم دور رئيسي في ضبطها وبلورتها وفق أغراض الشعر وما تعود عليه الذوق العام من حكم عليها بالرجوع إلى الأبعاد البرغماتية والنفسية. "فمعاني الشعر، على هذا التقسيم، ترجع إلى وصف أحوال الأمور المحركة إلى القول أو إلى وصف أحوال المتحركين لها أو إلى وصف أحوال المحركات والمحركين معاً. وأحسن القول وأكمله ما اجتمع فيه وصف الحالين" (القرطاجني، ١٩٨١، ١٣). ويربط القرطاجني بين المعنى والتصرف فيه، فيرجح أنّ للمتكلم الدور الأكبر في تعريف المعاني وفق الأهداف والمقاصد والاعتقادات، فتكون عملية التصرف مرتبطة بعملية الإنتاج، إذ هما في علاقة تفاعل تجمع بين الذهني المتصور والإنجازي التلفظي. ويكون هذا التفاعل بين الإدراكي والتلفظي مؤسساً على القيود المتحركة في عملية إنتاج

الخطاب، وهي الاعتبارات التي تتحكم في تصريف المتكلم للمعاني، " والمتصرف في هذه المعاني لا يخلو من أن يكون مثبتاً لشيء ببعض تلك الاعتبارات أو مبطلاً أو مسوياً بين شيئين أو مبيئاً بينهما أو مرجحاً أو متشككاً، ولا يخلو من أن يكون معممًا أو خاصاً حاصراً أو غير حاصر آخذاً للشيء بجملته أو محاشياً بعضه. وللعبارة عن جميع ذلك أدوات وضعت للاختصار. وقد يعبر عن جميع ذلك بغير تلك الأدوات. فهذه وأشباهاها من المعاني التي تدل على مقاصد المتكلم واعتقاداته وأحكامه في التصورات والتصديقات المتعلقة بغرضه، معان ثوان ينوطها بمعاني كلامه لتبين فيها أحكاماً وشروطاً." (القرطاجني، ١٩٨١، ١٣ - ١٤). وأدرك القرطاجني أن المعاني صنفان: صنف يتعلق بالجانب اللساني للقول وهو ما يدرسه علم الدلالة اليوم وصنف يتعلق بالجانب الاستعمالي وهو ما تدرسه المقاربات البرغماتية اليوم. وتستنبط المعاني الأولى من القول ذاته وفق علاقاته التركيبية والسياقية والأسلوبية، وهو ما يعبر عنه بوصف القول وضبط أحواله وخصائصه الدلالية انطلاقاً من التحليل اللساني لمكونات الخطاب. وتستنبط المعاني الثانية من وصف أحوال القائلين وكيفية تصرفهم في هذه المعاني على المستوى الذهني المرتبط باعتقاداتهم وكذلك على المستوى الإنجازي المرتبط بكيفية الأداء وطرق التخاطب والتفاعل، " فقد تبين بهذا أن المعاني صنفان: وصف أحوال الأشياء التي فيها القول، ووصف أحوال القائلين أو القول على ألسنتهم وأن هذه المعاني تلتزم معاني آخر تكون متعلقة بها وملتبسة بها، وهي كيفيات مآخذ المعاني ومعطيات الأحكام والاعتقادات فيها، ومعطيات كيفيات المخاطبة." (القرطاجني، ١٩٨١، ١٤). إن اهتمام القرطاجني بالمعاني وربطها بمنتهجها ومستعملها يقترب مما تتداوله المقاربات البرغماتية اليوم رغم افتقاره إلى منهج في التحليل واضح ومكتمل الشروط.

٢,٥ نظرية أفعال الكلام

نشأت نظرية أفعال الكلام مع الفيلسوف الإنجليزي أوستين^(١) معتبراً أن الأقوال تمثل أفعالاً، إذ يقدم القول معلومات تتصل بموضوع الخطاب ويفعل في الآن نفسه أشياء بالكلام. وأقام أوستين نظريته على تقسيم الكلام إلى قسمين: قسم يعتني بالملفوظ التقريري وقسم يعتني بالملفوظ الإنجازي. وتواصلت هذه النظرية مع الفيلسوف الأمريكي سارل^(٢) فركز على أن إنجاز اللغة يعني أولاً تحقيق الأفعال الكلامية التي تتعلق بتقديم المعلومات أو الأوامر أو طرح الأسئلة أو تقديم الوعود إلخ. ويعني إنجاز اللغة ثانياً أن هذه الأفعال تخضع بصفة عامة لبعض القواعد التي تتحكم في استعمال العناصر اللسانية (سارل، ١٩٦٩). واعتبر سارل أن كل تلفظ يمثل فعلاً خاصاً يمكن أن يكون أمراً أو سؤالاً أو وعداً ... وأن كل فعل يتضمن درجة من القوة تمنحه قيمة الفعل. وقد كان

(١) انظر كتابه: (1962) *How to do things with words*.

(٢) انظر كتابه: (1969) *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language*.

القرطاجني مدرّكاً لهذه الأهمية الإنجازية للغة، فعبر عن ذلك بقوله "وهنا معان آخر، وهي أنحاء المخاطبات مثل أن يكون المتكلم مخبراً أمراً أو ناهياً داعياً أو محيياً". (القرطاجني، ١٩٨١، ١٤). وربط هذه المهمة الإنجازية بمقاصد الفعل وقدرته على إنجاز الأشياء وتصنيفها والحكم عليها بالإقناع أو بالاعتقاد بفعل عملية التخيل التي تحرك النفس وتفاعل فيها فيؤثر ذلك على عملية الإنجاز اللغوي ومقاصد القول وتوجيه المتكلم نحو طرق إنجازية وتأثيرية معينة حسب الأهداف وشروط الفعل وقوته على حمل النفس على القيام به، "وكان القصد في التخيل والإقناع حمل النفوس على فعل شيء أو اعتقاده أو التخلي عن فعله واعتقاده وكانت النفس إنمّا تتحرك لفعل شيء أو طلبه أو اعتقاده أو التخلي عن واحد واحد من الفعل والطلب والاعتقاد بأن يَحِلَّ لها أو يقع في غالب ظنّها أنّه خير وشر بطريق من الطرق التي يقال بها في الأشياء إنّها خيرات أو شرور" (القرطاجني، ١٩٨١، ٢٠). وأدرك كذلك شروط تحقق الفعل، فقسّمها إلى شروط تتعلق بمنتج الخطاب نفسه وشروط تتعلق بما يحيط بإنتاج الفعل، فضبطها بدقة تقترب مما توصلت إليه نظرية تحليل الفعل الكلامي في المقاربات الحديثة، "والتحسين والتقييح يتعلقان بالفعل من جهة ما هو عليه في نفسه، ومن جهة ما تكون عليه الأحوال المطيفة به. والأحوال المطيفة بالفعل هي: - ١ - الزمان - ٢ - المكان - ٣ - وما منه الفعل - ٤ - وما إليه الفعل - ٥ - وما به الفعل - ٦ - وما من أجله الفعل - ٧ - وما عنده الفعل". (القرطاجني، ١٩٨١، ١٠٧). إنّ هذه الشروط التي وضعها القرطاجني لتحقيق الفعل الكلامي تضاهي تلك التي وضعها سارل وفندريكس^(١) رغم أنه لم يتمكن من تصنيف الأفعال الكلامية بطريقة واضحة ولم يستطع تحليلها بالقدر الذي توصلت إليه المقاربات الحديثة ولذلك يمكن أن نعتبر أن القرطاجني كان مدرّكاً لهذه المسألة وواعياً بها وكانت تنقصه الآليات التي تمكنه من الغوص فيها مثلما قام به الفلاسفة الغربيون المعاصرون في هذا الشأن.

٣.٥. إستراتيجيا التخاطب

يعود مفهوم الإستراتيجية في تحليل الخطاب إلى الاختيارات التلفظية الهادفة التي يبني عليها المتكلم خطابه قصد توجيه أفكاره إلى تحقيق مقاصده وإقناع الآخر بصحتها. فتتقيد عملية التلفظ بسياقات مقامية ومعطيات إستراتيجية تخوّل للمتكلم إنتاج خطاب يتلاءم وهذه المعطيات، فتكون أنشطته اللغوية الذهنية والإنجازية مبنية على أساس الإستراتيجيات الموجهة للخطاب إلى وجهة معينة يرسمها المتكلم مسبقاً وفق خطة تقوم على المنطق والحجاج

(١) انظر حول هذه المسألة كتابهما:

SEARLE, John & VANDERVEKEN, Daniel; *Foundations of Illocutionary Logic*, (1985).

والإقناع وقول ما هو معتقد في صحته من قبل المشارك في عملية التلفظ^(١). ويشير القرطاجني إلى هذه الإستراتيجيات بقوله: "لما كان كل كلام يحتمل الصدق والكذب إما أن يرد على جهة الإخبار والاقتصاص وإما أن يرد على جهة الاحتجاج والاستدلال، وكان اعتماد الصناعة الخطابية في أقاويلها على تقوية الظن لا على إيقاع اليقين اللهم إلا أن يعدل الخطيب بأقويله عن الإقناع إلى التصديق، فإنّ للخطيب أن يلمّ بذلك في الحال بين الأحوال من كلامه". (القرطاجني، ١٩٨١، ٦٢). وتقوم الإستراتيجيات الخطابية على اختيار قول دون غيره. وتبنى هذه العملية على وجود ثلاث إستراتيجيات لا بد من تحقيقها في الخطاب حتى يكون هادفاً ومقنعاً وهي إستراتيجية المشروعية وإستراتيجية المصادقية وإستراتيجية المقبولية. وتهدف الإستراتيجية الأولى إلى بسط الخطاب وجعله مشروعاً وصاحب سلطة. وتهدف الإستراتيجية الثانية إلى وضع الخطاب في موضع المصادقية وجعله يتصف بالحقيقة، فيضع المتكلم نفسه موضع التقييم مما يكسبه هذه الصفة فيركز في خطابه على عبارات تعزز هذا الدور مثل عبارات من قبيل "حقاً"، "طبعاً"، "بالتأكيد"، فعلاً، ... وتهدف الإستراتيجية الثالثة إلى جعل السامع مشدوداً إلى الخطاب باستعمال ما يفيد استدراجه وإيهامه بصحة ما يقال، ويركز المتكلم هنا على البعد النفسي والعاطفي للسامع ومحاولة السيطرة على مشاعره وأحاسيسه وعاطفته وتوجيه ذلك إلى التركيز على مقبولية الخطاب والاعتقاد في صحته، فيستعمل المتكلم العجيب والمتخيل محاولاً ربطه بالواقع والحقيقة بغية الإقناع والسيطرة على ذهن السامع بقلب الكذب إلى الصدق. وقد عبّر القرطاجني عن هذه القضية بقوله: "وإنما يصير القول الكاذب مقنعاً وموهماً أنّه حقّ بتمويهات واستدراجات ترجع إلى القول أو المقول له. وتلك التمويهات والاستدراجات قد توجد في كثير من الناس بالطبع والحنكة الحاصلة باعتياد المخاطبات التي يحتاج فيها إلى تقوية الظنون في شيء ما أنّه على غير ما هو عليه بكثرة سماع المخاطبات في ذلك والتدرّب في احتذائها". (القرطاجني، ١٩٨١، ٦٣). ومن الإستراتيجيات الخطابية التي أكّد عليها القرطاجني هي كيفية استدراج السامع إلى دائرة الخطاب واستمالته إلى القبول بما يقدم له من أفكار. وتقوم هذه العملية على الجانب الحجاجي والإقناعي في الخطاب وعلى قدرة المتكلم على إنتاج هذه الأساليب القولية الموجهة لعملية الفهم والتأويل. وهي آليات حجاجية أدركها القرطاجني وعرف قيمتها الإستراتيجية في إنتاج الخطاب وتسويغه بطريقة هادفة ومقصودة للسيطرة على مجرى التخاطب والتحكم في الخصم، "والاستدراجات تكون بتهيؤ المتكلم بهيئة من يقبل قوله، أو باستمالته المخاطب واستلطافه له بتزكيته وتقريظه، أو بأطبائه لنفسه وإحراجه على خصمه حتى يصير بذلك كلامه مقبولاً عند الحكم، وكلام خصمه غير مقبول. (القرطاجني، ١٩٨١، ٦٤). إنّ وصف القرطاجني لبعض آليات إستراتيجيات الخطاب جعلته مميزاً عن غيره ممن في عصره أو ممن

(١) انظر حول هذه المسألة كتابنا: الوسائل في تحليل المحادثة: دراسة في إستراتيجيات الخطاب، ٢٠١٢.

سبقة، ولكن رغم هذا التميز فإنه لم يكن واضحاً في وضع نموذج متكامل في إستراتيجيات الخطاب كما عرفتھا اللسانيات الحديثة.

٤,٥ اعتماد التسويم والتحجيل

ركزت الدراسات الحديثة على بنية افتتاح الخطاب وانغلاقه، فهي تؤدي وظائف متعددة في فهمه وتأويله وتوجيهه نحو مقاصده وجوانبه الدلالية والبرغماتية والتفاعلية^(١). وقد عبّر القرطاجني عن هذا البناء بمصطلح التسويم وربطه بالوظيفة الجمالية التي ستؤثر في بقية البناء في الخطاب (القصيدة)، "وكان لفواتح الفصول بذلك بهاء وشهرة وازديان حتى كأنها بذلك ذوات غرر رأيت أن أسمى ذلك بالتسويم وهو أن يعلم على الشيء له سيمة يتميز بها. وقد كثر استعمال ذلك في الوجوه والغرر." (القرطاجني، ١٩٨١، ٢٠٧). واعتبر الفواتح ذات أهمية كبرى لها تأثير على السامع وتوجيه حكمه واستدراجه إلى التفاعل والإقناع به، ولذلك أعدها ركناً عظيماً في صناعة الخطاب لا يرقى إليها إلا من كان قوي المادة الممتلئ لخاصية اللغة والفائق الطبع، "وهذا الفن من الصناعة ركن عظيم من أركان الصناعة النظامية لا يسمو إليه إلا من قويت مادته وفاق طبعه" (القرطاجني، ١٩٨١، ٣٠٠). ويؤدي افتتاح الخطاب وفق الصناعة النظامية السامية إلى تأطير مجرى الخطاب وتوجيه إنجاز الكلام ويساعد على إنجاز التفاعل والتواصل ويؤسس لمبدأ التعاون الذي أقره غرايس.

وكما أنّ للافتتاح وظائف فلبنية انغلاق الخطاب وظائف لا تقل عنها شأنًا، فهي تضطلع بعملية التقييم لما سبق من مواضيع وأفكار تداولها الخطاب، والحكم عليها سلباً أو إيجاباً أو تصديقاً أو تكذيباً ومن ثمة اعتبار الخطاب ناجحاً أو فاشلاً. كما تؤدي نهاية الخطاب وظيفة تفاعلية تعبّر عن طبيعة العلاقة بين المتكلمين، فإذا استخدمت عبارات معينة دالة على طبيعة هذا التفاعل في نهاية الخطاب كان لها الأثر الواضح على حسن الانتهاء وتقبل النفوس لها، "وإذا ذيلت أواخر الفصول بالآيات الحكمية والاستدلالية واتضحت شيات المعاني التي بهذه الصفة على أعقابها، فكان لها ذلك بمنزلة التحجيل زادت الفصول بذلك الفصول بذلك بهاء وحسناً ووقعت من النفوس أحسن موقع" (القرطاجني، ١٩٨١، ٣٠٠). وتمثل نهاية الخطاب مجاًلاً خصباً للتذكير بما ترامت أطرافه فيما سبق من الخطاب من معان كانت مفصلة ثم تم إجمالها والتركيز عليها في النهاية، ولهذه الأسباب تؤدي نهاية الخطاب وظيفة برغماتية تبرهن عن مدى عملية التفاعل ودرجة قوتها مما يكشف عن مدى تقبل الخطاب وإفادته وما خلفه من أمور نفسية بين المتفاعلين ولذلك ارتبطت قيمة النهاية بما سبقها من معان، "ولا يخلو المعنى الذي يقصد تحلية الفصل به وتحجيله من أن يكون مترامياً إلى ما ترامت إليه جملة معاني الفصل إن كان مغزاها واحداً أو يكون مترامياً إلى ما

(١) انظر حول هذه المسألة كتابنا: الوسائل في تحليل المحادثة: دراسة في إستراتيجيات الخطاب، ٢٠١٢.

ترامي إليه بعضها، فيورد على جهة الاستدلال على ما قبله أو على جهة التمثيل. (القرطاجني ١٩٨١، ٣٠٠). ولذلك مثلت عملية افتتاح الخطاب وانتهائه إستراتيجية من إستراتيجيات التخاطب، فهي الأكثر رسوخاً في الذاكرة، وهي البانية لعملية التفاعل ومن ثمة التواصل ونجاح الخطاب أو فشله.

٥.٥ مبدأ المناسبة

أسست قواعد غرايس المحادثية لنظرية المناسبة التي بلور أبعادها النظرية الفيلسوف الفرنسي دان سباربر والبريطاني دياردر ولسن^(١) فركزا نظريتهما على مبدأ المناسبة القائم على الاستلزام الحوارية والاستدلال. واعتبرت هذه النظرية تحولاً مهماً في اللسانيات وفي مناويل التواصل بصفة خاصة، ومن شروط هذه النظرية أن يكون الخطاب خاضعاً للعوامل السياقية التي أنتج فيها، إذ كلما كانت درجة الخضوع كبيرة كان الملفوظ مناسباً، وكلما تطلب تأويل الملفوظ مجهوداً كبيراً من قبل المتلفظ كان أقلّ مناسبة من غيره. وقد اعتبر سباربر وولسن هذا المبدأ أمراً رئيسياً بالنسبة إلى أيّ خطاب واضح، فمن شروطه الأساسية أن يكون الخطاب خاضعاً للعوامل السياقية ويكون ملفوظه واضحاً، ويتعلق مبدأ الوضوح بما هو ظاهر في العبارة والتركيب حتّى لا يحتاج المؤلّ إلى مجهود إضافي لاستنباط المعاني الخفية. وقد عبّر القرطاجني عن هذا الوضوح بقوله: "ومن المتناسبات ما يكون تناسبه بتجاوره الشئيين واصطحابهما واتفاق موقعيهما من النفس ومنه ما تكون المناسبة باشتراك الشئيين في كيفية، ولا يشترط فيه التجاور ولا الاتفاق في الموقع من هوى النفس". (القرطاجني، ١٩٨١، ١٤). وعبّر القرطاجني عن مبدأ المناسبة أيضاً بتناسب المعاني إذا اختلفت الألفاظ، وهو الأساس في فهم الخطاب وضبط دلالاته وربطه بالملاءمة في الوضع واختيار الألفاظ لكلّ موضع من مواضع التركيب من الناحية الكمية والكيفية (المقادير والصور) وهما مبدآن ذكرهما غرايس حديثاً وأسس بهما لمبدأ المناسبة في عملية الاتصال والتواصل وربطه بالأبعاد المعرفية. "فأمّا ما تعددت فيه الأفعال ومرفوعات ومنصوباتها وتباينت، فيحتاج إلى أن يناسب بين المعاني الواقعة بهذه الصفة في وضع عباراتها وتفصيلها إلى مقادير وصور تكون متلائمة الوضع متناسبة التفصيل ليقع في الكلام بذلك خفة التناسب" (القرطاجني، ١٩٨١، ٣٤). ويشترط القرطاجني لنجاح مبدأ المناسبة توفر القدرة الذهنية والفكرية والذوقية للمتكلّم التي تجعله يدرك ما يناسب وما لا يناسب من الخطاب، مستنداً في ذلك إلى جملة من القوانين المتمثلة في التجربة الاجتماعية والنفسية والمشارك بين المتكلمين والمتشابه، وهي عناصر قامت عليها نظرية المناسبة التي تبحث في مظاهر وجود الحقيقة وشروط توفرها في الخطاب، إذ يجري المتكلم عدة فرضيات فكرية وذهنية تساعده على فهم مجرى الخطاب ومعالجة المعلومات المتجددة في ذهنه. وقد ربط القرطاجني ذلك بالذوق والفكر القادر على التمييز، إذ "لا بدّ مع ذلك من الذوق الصحيح والفكر المائز بين ما يناسب وما لا يناسب وما يصحّ وما لا يصحّ بالاستناد إلى تلك

(١) انظر كتابهما: *La pertinence: communication et cognition*, (1989).

القوانين على كلّ جهة من جهات الاعتبار في ضروب التناسب وغير ذلك مما يقصد تحسين الكلام به" (القرطاجني، ١٩٨١، ٣٥). وربط القرطاجني بين التخيل والمناسبة، وهي مسائل تعالجها اليوم النظرية العرفانية التي ربطت بين القدرات الذهنية والنفسية للمتكلم ودورها في معالجة المعلومات ووضعها في سياقها المناسب معنًى ولفظاً، إذ الخطاب شكل منطقي ومكونات سياقية مختلفة يستند إليها المتكلم في عملية الفهم والتأويل مما يجعله قادراً على الجمع بين الصور الذهنية المكونة لأفكار الخطاب والصور التلفظية اللسانية المكونة لصناعة الخطاب، إذ بينهما تفاعل وتداخل يحوّل للمتكلم إصدار أحكام قيمة حول الخطاب ذاته على نحو قدّمه القرطاجني في مسألة التخيل، "وأحسن مواقع التخيل: أن يناط بالمعاني المناسبة للغرض الذي فيه القول كتخييل الأمور السارة في التهاني، والأمور المفجعة في المراثي. فإنّ مناسبة المعنى للحال التي فيها القول وشدة التباسه بها يعاون التخيل على ما يراد من تأثر النفس لمقتضاه." (القرطاجني، ١٩٨١، ٩٠). أسس القرطاجني مبدأ المناسبة على تناسب الذهني التخيلي مع ما هو منجز من الكلام، فربط بذلك بين الفضاءات الذهنية والفضاءات الإنجازية. وقد تعرض فوكونييه^(١) (١٩٨٤) لهذه المسألة باحثاً في كيفية انتقال البنى الذهنية للملفوظ إلى البنى الإنجازية وكيف يخطط المتكلم لذلك.

٦. القصديّة

يعود مفهوم القصديّة إلى نشأته في القرون الوسطى ومن أبرز المنشئين له^(٢) في التراث العربي ابن سينا والفارابي ولا نشك في أنّ القرطاجني قد تأثر بهما وخاصة ابن سينا الذي ترجم كتاب فن الشعر والمنطق لأرسطو. وقد كانت القصديّة تعني عندهم "المعقول" (noema) ولذلك، فالقصديّة تأسست في معناها الأوّل على كيفية ارتباط العقل بمقاصد الأشياء في الطبيعة. وقد اشتق منها حديثاً مصطلح "القصد" (intention)، وقد ميّز الفلاسفة المهتمون بها نوعين من المقاصد: المقاصد الأولى، والمقاصد الثانية، متّبعين في ذلك الفارابي. وتهتم المقاصد الأولى بالمفاهيم التي تعنى بالأشياء خارج العقل، وتهتم المقاصد الثانية بالمفاهيم التي تتعلق بالمقاصد الأخرى. (صلاح اسماعيل، ٢٠٠٧، ص ٧٣). وبقي مصطلح القصديّة غائباً عن الدراسات الفلسفية إلى أن أعاده إليها الفيلسوف النمساوي فرانز برنتانو في أواخر القرن التاسع عشر، ثم أصبحت سمة بارزة في القرن العشرين مع هوسرل في الفينومينولوجيا ومع سارل في فلسفة اللغة. ويبدو أنّ القرطاجني قد أدرك معنى القصديّة على الأقل في معناها الأوّل دون أن يصريح بذلك، ومن خلالها حدد كيفية التصرف في المعاني، "وإذ قد عرفنا كيفية التصرف في المعاني التي لها وجود والتي

(١) انظر حول هذه المسألة كتابه:

FAUCONNIER Gilles ; *Espaces mentaux: aspects de la communication du sens dans les langues naturelles*, (1984).

(٢) انظر حول هذه المسألة مقالنا: القصديّة في الخطاب السجالي، ضمن كتاب التداوليات وتحليل الخطاب، ٢٠١٤، ص ص

جعلت بالفرض بمنزلة ما له وجود خارج الذهن فيجب أيضاً أن يشار إلى المعاني التي ليس لها وجود خارج الذهن أصلاً وإنما هي أمور ذهنية محصولها صور تقع في الكلام بتنوع طرق التأليف في المعاني والألفاظ الدالة عليها والتقاذف بها إلى جهات من الترتيب والإسناد، وذلك مثل أن تنسب الشيء إلى الشيء على جهة وصفة به أو الإخبار به عنه أو تقديمه عليه في الصورة المصطلح على تسميتها فعلاً أو نحو ذلك". (القرطاجني، ١٩٨١، ١٥ - ١٦). نستشف من خلال هذا الرأي أن تقسيم القرطاجني التصرف في المعاني إلى قسمين: قسم موجود في الذهن وقسم موجود خارج الذهن يتقاطع مع مفهوم القصدية في صورتها الأولى أي بنوعيتها: القصدية الأصلية التي تهتم بإدراك الأشياء والوعي بها داخل الذهن والقصدية المستمدة التي تعنى بوجود الأشياء خارج الذهن وكيفية توجيه العقل نحوها. وقد عالج القرطاجني صناعة البلاغة وفق القصدية، ونصح بمعالجتها بهذه الطريقة " فيكون النظر في صناعة البلاغة من جهة ما يكون عليه اللفظ الدال على الصور الذهنية في نفسه ومن جهة ما يكون عليه بالنسبة إلى موقعه من النفوس من جهة هيأته ودلالته ومن جهة ما تكون عليه تلك الصور الذهنية في أنفسها ومن جهة مواقعها من النفوس من جهة هيأتها ودلالاتها على ما خرج من الذهن ومن جهة ما تكون عليه في أنفسها الأشياء التي تلك المعاني الذهنية صور لها وأمثلة دالة عليها ومن جهة مواقع تلك الأشياء من النفوس" (القرطاجني، ١٩٨١، ١٧). ميز القرطاجني في القول السابق بين المعاني المنتجة ذهنياً حسب الصور التي يوجهها لها العقل، فيكون واعياً بها وعياً متعالياً كما هو مدرك في الذهن قبل أن تتحول إلى معيش قصدي. وقد عبر عن ذلك بقوله "ومن جهة ما تكون عليه الصور الذهنية في أنفسها". وتضطلع بهذا الدور القصدية الأصلية التي تبحث في مكونات الوعي المعنى الصرف للمتصور دون الاهتمام بالمضمون التمثيلي أو اللجوء إلى استحضار أي نوع من العلاقات الرابطة بين الوعي القصدي والموضوع القصدي. وعبر عن "ما يكون عليه اللفظ الدال على الصور الذهنية في نفسه" أي عن المعاني التي يتجه إليها العقل ليعيشها قصدياً ويتوجه الوعي نحو الموضوع الواقعي^(١). وتضطلع بهذا الدور القصدية المستمدة أو الدخيلة التي تبحث في مسألة المعنى عن طريق اتجاه الوعي العقلي إلى الخارج. " فالمتصورات التي في فطرة النفوس ومعتقداتها العادية أن تجد لها فرحاً أو ترحاً أو شجواً هي التي ينبغي أن نسميها المتصورات الأصلية. وما لم يوجد ذلك لها في النفوس ولا معتقداتها العادية فهي المتصورات الدخيلة" (القرطاجني، ١٩٨١، ٢٢). وإذا ما نظرنا إلى ماهية القصدية التي استعملها القرطاجني دون أن يصرح بذلك فإننا يمكن أن نقول إنه لم يتجاوز مفهومها الأول كما ضبطه برنتانو الذي ربطها بعلم النفس، ولذلك تبقى محاولة القرطاجني في فهمه الخطاب بصفة عامة والبلاغة بصفة خاصة محاولة جادة رغم توقفها عند المستوى الأول للقصدية.

(١) انظر حول هذه المسألة كتابنا: المصطلح اللساني وتأسيس المفهوم، ٢٠١٣.

١.٦ التمثيل الذهني

يركّز التمثيل الذهني على العلاقة الرابطة بين إدراك المتصورات واستحضارها لحظة إنتاج الخطاب وتضطلع بهذا الدور القصديتان بصورة متوازية، فيتكوّن المعنى بصورة حدسية ثم يتشكّل متصوراً ذهنياً فيتمثل في صورة ذهنية عن طريق الوعي القصدي. ويركّز مفهوم التمثيل على كيفية تمثّل العقل للأشياء، فيعتني بتمثيل صورة لصورة أخرى مشابهة لها بطريقة من الطرق الذهنية أو المادية، ويبحث التمثيل الذهني في طبيعة العلاقة الرابطة بين الصور الذهنية والصور الخارجية، "إنّ المعاني هي الصور الحاصلة في الأذهان عن الأشياء الموجودة في الأعيان. فكلّ شيء له وجود خارج الذهن فإنّه إذا أدرك حصلت له صورة في الذهن تطابق لما أدرك منه، فإذا عبّر عن تلك الصورة الذهنية الحاصلة عن الإدراك أقام اللفظ المعبر به هيئة الصورة الذهنية في أفهام السامعين وأذهانهم" (القرطاجني، ١٩٨١، ١٨). فيرتبط العقل بالحالات العقلية التي يعيشها قصدياً عن طريق إدراك هذه الحالات التي يصنعها الإنسان حول هذه الأشياء المدركة وقد عبّر القرطاجني عن ذلك بكيفية الربط بين الصور الذهنية والصور الخارجة عنه، وهي حسب رأيه علاقة تطابق لم يدرك وجودهما في الذهن أو في الواقع وربط حصول ذلك بإدراك السامعين ومدى فهمهم لهذه الصور لأنّه يحلل الظاهرة الشعرية.

الخاتمة

إن دراستنا كتاب "منهاج البلغاء وسراج الأدباء" في ضوء المقاربات الحديثة جعلتنا ندرك أهمية هذا الكتاب في الدراسات التراثية العربية، فهو كتاب يتسع المواضيع اللسانية كلّها، وهذا ما يجعل الحكم عليه بأنه كتاب في النقد حكماً قاصراً لم يدرك ما فيه من جوانب لسانية أخرى تعرضنا لها في هذا البحث. فكلّما تمعنا في الشواهد التي اعتمدناها في هذا البحث وأدركنا كنهها تبين لنا عمق هذا الكتاب واتساع نظر صاحبه ووعيه بمسائل باتت اليوم معروفة عند من يهتم باللسانيات الحديثة، إذ وجدنا لها علاقات تبرّر وجودها رغم أنها لم تكن أحياناً بالدرجة نفسها من الوعي بالظاهرة المدروسة وكيفية تحليلها بوضوح كاف، أو بوضع قوانين لها بالطريقة نفسها. فكان القرطاجني رغم حرصه على المنهج لم يتمكن بصورة كافية وشفافية من ضبط القوانين المحركة لهذه المقاربات الجديدة والبنية لمفهوم تحليل الخطاب. ولكن يمكننا القول أنّ القرطاجني يستحق مكانة رفيعة فنعدّ كتابه كتاباً في نظرية المعنى، وهو إرهاب أولي للبحث في نظرية تحليل الخطاب من أصول عربية استندت على المنطق الأرسطي وتأثرت بالفلسفة العربية.

قائمة المصادر والمراجع

- إسماعيل، صلاح. نظرية جون سيرل في القصيدة : دراسة في فلسفة العقل. حوليات الآداب والعلوم الاجتماعية، مجلد ٢٧ عدد ٢٦٢. الكويت : منشورات جامعة الكويت، ط ١، ٢٠٠٧.
- براون، جليان وجورج، يول. تحليل الخطاب. ترجمة لطفي الزليطني ومنير التريكي، الرياض : النشر العلمي والمطابع جامعة الملك سعود، ط ١٩٩٣، ١ / ١٩٩٤.
- الحلواني عامر بن مختار. التحليل السيميائي والمشروع التأويلي. صفاقس : كلية الآداب والعلوم الإنسانية بصفاقس، وحدة البحث في المناهج التأويلية، ط ١، ٢٠١٠.
- الحلواني عامر بن مختار. في القراءة السيميائية. صفاقس : كلية الآداب والعلوم الإنسانية بصفاقس، وحدة البحث في المناهج التأويلية، ط ١، ٢٠٠٥.
- الروسي محمد الحافظ. ظاهرة الشعر عند حازم القرطاجني. الرباط : منشورات دار الأمان، ط ١، ٢٠٠٨.
- فان دايك تون. النص والسياق : استقصاء البحث في الخطاب الدلالي والتداولي. ترجمة عبد القادر قنيني، الدار البيضاء / بيروت : إفريقيا الشرق، ط ١، ٢٠٠٢.
- فان دايك تون. علم النص : مدخل متداخل الاختصاصات. ترجمة سعيد حسن مجيري، القاهرة : دار القاهرة للكتاب، ط ١، ٢٠٠١.
- فان دايك تون. "النص بني ووظائف : مدخل أولي إلى علم النص". ضمن كتاب العلامة وعلم النص، ترجمة منذر عياشي، الدار البيضاء / بيروت : المركز الثقافي العربي، ط ١، ٢٠٠٤.
- القرطاجني حازم أبو الحسن. منهاج البلغاء وسراج الأدباء. تحقيق محمد الحبيب بن الخوجة، بيروت : دار الغرب الإسلامي، ط ٢، ١٩٨١.
- الميساوي خليفة بن الهادي. "مدخل إلى نظريات تحليل الخطاب". ضمن : المنوال، تونس : دار المعلمين العليا / سراس للنشر، ط ١، ٢٠٠٩.
- الميساوي خليفة بن الهادي. المصطلح اللساني وتأسيس المفهوم. بيروت : منشورات دار الضفاف، ط ١، ٢٠١٣.
- الميساوي خليفة بن الهادي. الوصائل في تحليل المحادثة : دراسة في إستراتيجيات الخطاب. إربد : عالم الكتب الحديث، ط ١، ٢٠١٢.
- الميساوي خليفة بن الهادي. "القصيدة في الخطاب السجالي". ضمن كتاب التداوليات وتحليل الخطاب، عمان : دار كنوز المعرفة، ط ١، ٢٠١٤.

المراجع الأجنبية

- ADAM, Jean– Michel; 1999, Linguistique textuelle : des genres de discours aux textes. Paris: Editions Nathan/HER.
- AUSTIN, John. Langshaw; 1962, How to Do Things With Words. Oxford, Oxford University Press.
- BENVENISTE, Emile; 1966, Problèmes de linguistique générale, Tome I, Paris: Gallimard.
- BENVENISTE, Emile; 1974, Problèmes de linguistique générale, Tome II, Paris, Gallimard.
- DE SAUSSURE, Ferdinand ; 1916/1985, Cours de linguistique générale, Genève, Payot.
- DOMENJOZ, Jean–Claude; 1998, «L'approche sémiologique», Contribution présentée dans le cadre de la session I du dispositif de formation 1998–1999;in Catégories fondamentales du langage visuel, pp1–27.
- DUCROT, Oswald. et al;1980, Les mots du discours. (1Ed). Paris : Editions de Minuit.
- DUCROT, Oswald;1980, « Analyses pragmatiques » Communications, n°32, pp. 11–60.
- DUCROT, Oswald;1980, Dire et ne pas dire : principes de sémantique linguistique, (2Ed). Paris : Hermann.
- DUCROT, Oswald;1980, Les échelles argumentatives, (1Ed). Paris : Editions de Minuit.
- DUCROT, Oswald;1984, Le dire et le dit. (1Ed). Paris : Editions de Minuit.
- DUCROT, Oswald;1989, Logique, structure, énonciation, (1Ed). Paris : Éditions de Minuit.
- FAUCONNIER, Gilles ; 1984, Espaces mentaux: aspects de la communication du sens dans les langues naturelles, Paris: Editions de Minuit.
- GRICE, Herbert, Paul;1979, «Logique et conversation», in Communication, no 30, pp57–72.
- HYMES, Dell; 1974, Foundations in Sociolinguistics: An Ethnographic Approach. (1Ed). Philadelphia: The University of Pennsylvania Press.
- JAKOBSON, Roman; 1963, Essais de linguistique générale, Paris, Minuit.

- JAYEZ, Jacques; 1998, L'inférence en langage naturelle, le problème des connecteurs représentation et calcul, Paris: Hermès.
- MOESCHLER, Jacques; 1996, « Les connecteurs pragmatiques et la cohérence conversationnelle », in Le discours : cohérence et connexion. Actes du colloque international Copenhague le 7 Avril 1995, in Etudes Romanes 35, pp. 15-32.
- MORRIS, Charles; 1938, « Fondements de la théorie des signes », in Langages, N° 35, 1974/ (1938), pp 15-26.
- PATRY, Rail ; 1993, « L'analyse de niveau discursive en linguistique : cohérence et cohésion », in Tendances actuelles en linguistique générale, Paris, Delachaux et Niestlé S.A, Neuchatel ,pp.109-143.
- PEIRCE, Charles Sanders; 1978, Ecrits sur le signe, Paris: Seuil.
- SEARLE, John. R; 1969, Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language. Cambridge: Cambridge University Press.
- SEARLE, John & VANDERVEKEN, Daniel; 1985, Foundations of Illocutionary Logic , Cambridge: Cambridge University Press.
- SPERBER, Dan & WILSON, Deirdre; 1989, La pertinence: communication et cognition. (1Ed). Traduit de l'anglais par A. Gerschenfeld et D. Sperber. Paris: Éditions de Minuit.
- VANDERVEKEN, Daniel; 1992, « La théorie des actes de discours et l'analyse de la conversation », in Cahiers de linguistique française, 1992, n°13, pp. 9-59.

Abstract:

In this research we considered some issues that were the subject of modern linguistic studies especially in discourse analysis theories. Cohesion and coherence, anaphor, the relation of the speaker to the discourse, production of meaning and context, discourse strategies, intentionality and mental representation are the most prominent issues so that we discussed their modern occidental theories and presented them to the Arabic reader briefly. Then, we applied them to " Menhāj Albulāya wa Sirāj Alūdaba " and we found that a great part of it goes with these modern theories despite the remoteness in time and the closeness in geography. So, we dealt in these issues using the comparative method and tried to prove and justify their presence which is sometimes unobvious in the book. For this reason, we simplified these theories to the reader in the same way as they were in their occidental origins. Then we applied them to Abu-l-Hasan Al-Qartajanni's book ..

قراءة التراث الأدبي: التراث السردى نموذجاً

سعيد عبدالقادر يقطين

الأستاذ في نظرية النقد والأدب، كلية الآداب بالرباط، المغرب

"التراث لا يُنقل، لكنه يُستفتح".

أندري مالرو ١٩٣٥

ملخص:

لكل أمة من الأمم تراثها الخاص بها، وهي تعتز به وتتألف منه. غير أننا لا نجد أمة من الأمم تهتم بتراثها أكثر من الأمة العربية - الإسلامية. لذلك نجد أحاديثها عنه لا تنتهي إلا لتستأنف من جديد. فما أكثر ما تحدثنا عن التراث، لكننا في المقابل قلما بحثنا فيه من زاوية تدفعنا إلى تجاوز الحديث عنه بكيفية تقطع مع ما مارسناه، في زمن سابق، إلا ظاهرياً. ولهذا السبب نجدنا في كل حقبة كبرى نستعيد الحديث عنه بلغة جديدة ولكن بذهنية قديمة. فما هي العوامل التي تجعل حديثنا عنه مكروراً، ولا نتقدم كثيراً في تجاوز الرؤيات التي راكمناها؟

لا شك أن التراث العربي واسع ومتعدد بالقياس إلى تراث العديد من الأمم المعاصرة. فعمره ينيف عن ستة عشر قرناً. وعمر التراث الأندلسي وحده يتعدى ثمانية قرون. كما أن الفضاء الجغرافي الذي أنتج في نطاقه كان شاسعاً وممتداً. لكن هذا المدى الزماني والامتداد المكاني ليسا مبرراً للخوض فيه إلى ما لا نهاية بالكيفية نفسها. إن الخلل الجوهرية يكمن في رأيي في أشكال القراءات التي اعتمدناها في تفاعلنا معه، وهذه القراءات المختلفة وليدة الذهنية التي نتصور بها هذا التراث. فلأي ضرورة نعود إلى قراءة التراث؟ ولأية غاية؟ إننا ما لم نجب عن هذين السؤالين بكيفية مغايرة لما مارسناه إلى الآن، سيظل السؤال مطروحاً أبداً.

نرى من الضروري للجواب عن سؤال الضرورة والغاية، بالكيفية التي نقترح، أن نعود إلى جذور طرح قضية التراث العربي في الفكر العربي الحديث، لنتنقل بعد ذلك إلى التراث الأدبي، ونمثل أخيراً بالتراث السردى، ونحاول من خلال هذا الرصد تتبع المراحل التي قطعتها قراءات التراث بوجه عام، غير مقيدتين بالكشف عن طبيعة تلك القراءات فقط، ولكن سنعمل، من وراء ذلك، أيضاً على اقتراح آفاق مغايرة لقراءات مستقبلية تسعى لتطوير فهمنا لهذا التراث من جهة، ولتحقيق تفاعل إيجابي معه، من جهة أخرى.

الكلمات المفتاحية: التراث - القراءة - التاريخ - الإيديولوجيا - النقد الأدبي - العلم.

١ - التراث العربي : القراءة والسياق.

١.١ العودة إلى التراث: الجذور والامتداد:

تحققت العودة إلى التراث العربي في العصر الحديث من خلال حقبتين كبيرتين: حقبة الاستعمار، من جهة، وحقبة ما بعد الاستعمار، من جهة ثانية. كانت البداية مع ما يعرف بعصر النهضة العربي الذي طرحت فيها مسألة الهوية العربية الإسلامية أمام الاستعمار. فكان الانكباب على التراث العربي تأكيداً لتلك الهوية ودفاعاً عنها. وجاءت الحقبة الثانية بعد هزيمة حزيران لتناول التراث من زاوية مختلفة ساعية من وراء ذلك إلى تجديد النظر إليه بصورة مغايرة لما مورس في الحقبة الأولى.

٢.١ الإعداد للقراءة: القراءة التاريخية:

تمتد الحقبة الأولى من عصر النهضة إلى أواخر الستينيات حيث تم ترهين التراث من خلال التحقيق والقراءة التاريخية. كانت هذه الحقبة استكشافية، من حيث الجوهر، وتسعى إلى تقديم التراث العربي الإسلامي دليلاً على أن لنا تاريخاً يجب الاعتراف به، والتعرف عليه، وتقديمه بديلاً عما يمكن أن يقدمه لنا الغرب الاستعماري. لقد جاءت هذه القراءة في سياق السؤال النهضوي الكبير: من نحن؟ ومن الآخر؟ ولماذا تقدم الغرب في الوقت الذي تأخر العرب والمسلمون؟

كان الرجوع إلى التراث، في هذه الحقبة، محاولة لتثبيت الهوية والاختلاف وإثبات الذات. ولما كانت وسائل التواصل قد تحققت في هذا الوقت مع دخول الطباعة وظهور الصحافة إلى الوطن العربي، كانت عملية طبع التراث العربي الإسلامي ونقله من المخطوط إلى المطبوع مكرسة لإعداده للقراءة بهدف إعادة الصلة به واستكشافه، على المستوى الداخلي، وتقديمه إلى الآخر، على المستوى الخارجي، دليلاً على أننا أمة لها تاريخ ومجد، لأن الاستعمار كان يتذرع بتحضير المجتمعات المتخلفة.

من اللافت للانتباه، في هذه الحقبة، تأكيد كون الاستشراق لعب دوراً كبيراً في هذه العملية "الإعداد للقراءة" لغايات تختلف عن تلك التي انتهجها العرب في اهتمامهم بتراثهم لأنها كانت تصب في مجرى أعم يتصل باستكشاف تراث مختلف الأمم والشعوب غير الأوروبية بهدف إبراز وتأكيد "مركزية الحضارة الغربية"، وقراءته في ضوء العلوم والمعارف التي تكونت لديه.

مكّن التلاقي، رغم التعارض، بين الرغبتين (العربية والغربية) في الإعداد للقراءة من العمل على نشر التراث العربي وطبع العديد من ذخائره، وجعلها متوفرة، عبر الطباعة، للتداول على نطاق واسع.

كان أهم إنجاز تحقق منذ هذه الحقبة هو تحديث أدوات قراءة التراث بظهور علم التحقيق الذي اتبع فيه الباحثون العرب المنهجية التي سار عليها الغربيون في قراءة تراثهم وتراث غيرهم من الأمم. فكانت المقارنة بين المخطوطات ووضع المناصّات التفسيرية والتعليقية عملية تتيح التواصل من جديد مع التراث بكيفية متقدمة على ما كان سائداً قبل هذه الحقبة. ونجم عن ذلك ظهور نصوص التراث العربي بشكل يؤهلها لأن يتفاعل معها القارئ العربي قراءة وفهماً.

من نتائج طبع التراث وتحقيقه ونشره توفر ذخيرة نصية دفعت بالباحثين العرب إلى صياغة تاريخ له من لحظة تشكله إلى العصر الحديث. فظهرت مصنفات تعنى بتاريخ الأدب بمعناه العام، ونشطت المؤلفات التي تحاول رسم صورة عامة عن التاريخ الفكري والسياسي والأدبي. وكان العرب أيضاً في عملية التأريخ هذه لتراثهم يسرون على منهجية الغربيين في التاريخ، ويتأكد لنا ذلك بكون المستشرقين أيضاً قد ساهموا بقسط وافر في هذا العمل.

كانت عملية التحقيق والتأريخ تتأسس على مناهج القراءة الفيولوجية في ضبط النصوص والمقارنة بينها، وعلى ما تحقق في الدراسات الاجتماعية التي تولدت من التطور الذي عرفه "علم الاجتماع" منذ القرن التاسع عشر في أوروبا. إن مصنفات جورجي زيدان والرافعي وأحمد أمين والعقاد وطه حسين وسواهم تصب جميعاً في هذا الاتجاه الذي كان يرمي إلى تقديم قراءة للتراث بصورة تجعله يتقدم إلينا متكاملًا ومنسجمًا، ويدل على ما عرفته الأمة العربية والإسلامية من تميز وعطاء في سلم الحضارة الإنسانية.

كانت هذه الحقبة ذات طبيعة استكشافية وتكوينية، على مستوى قراءتها للتراث، من جهة. كما أنها، من جهة ثانية، كانت تتقصد إثبات الهوية الثقافية والحضارية العربية وإبراز الدور الحضاري الذي لعبه العرب وأثره حتى في الغرب الذي يقدم نفسه اليوم متطوراً عن العرب وغيرهم من الأمم.

٣. ١. إعادة القراءة: القراءة التأويلية:

بعد هزيمة ١٩٦٧ ستظهر ملامح جديدة في قراءة التراث تتأسس على ما تراكم خلال الحقبة الأولى التي اعتبرناها محاولة لـ"الإعداد للقراءة" لأنها لعبت دوراً كبيراً في ترهين جزء من التراث العربي، وتقديمه عبر تطوره في الزمن دليلاً على الاختلاف وإثباتاً للهوية الإسلامية التي يتميز بها التراث العربي عن نظيره الغربي.

تميزت مرحلة ما بعد الاستعمار بمحاولة بناء الدولة الوطنية. وكان للمد الثوري اليساري أثره في تغيير مجرى قراءة التراث العربي الإسلامي، فبدأت تظهر ملامح قراءات جديدة اتخذت شكل مشاريع لتقديم صورة مغايرة لما أنجز في المرحلة الأولى. يبدو ذلك في أعمال الطيب تيزيني^(١). وحسين مروة^(٢) ومحمد عابد الجابري^(٣) وأدونيس^(٤).

حاولت هذه القراءة الجديدة إبراز أن التراث العربي ليس مثالاً كما صورته القراءة التاريخية، ولكنه ذو بعد مادي وعقلاني وحدائي. ويمكننا التفاعل معه في هذا العصر بجعله يلعب دوراً في تعزيز المقاومة والنضال ضد الإمبريالية وامتداداتها في الوطن العربي. كانت القراءات في هذه المرحلة تستمد إطارها المنهجي والنظري من النظريات المادية والفلسفة الماركسية في قراءة التاريخ والمجتمع والفكر، بشكل أو بآخر، وكان هدفها المركزي يتمثل في الوقوف على الجوانب المعارضة في التراث العربي.

اعتبرنا هذه القراءة "إعادة" للقراءة لأنها كانت تحاول تقديم تأويل جديد للتراث العربي بالكشف عن جوانب لم يكن يعنى بها الباحثون في الحقبة السابقة. وفي هذا التأويل الجديد كانت تتم مقارنة التراث العربي من خلال محاولة سحب البساط من "التراثيين"، بغية الكشف عن جوانب أخرى في التراث تبرز صلته بالعصر، وأنه ليس في تعارض مع مختلف القيم السائدة فيه من عقلانية ونزعات مادية وحركات ثورية وحدائية.

من الإعداد للقراءة إلى إعادة القراءة نتقل في الزمان من حقبة تسعى إلى تشكيل صورة عن التراث إلى محاولة تكوين صورة نقيض. وفي الحالتين معاً، لم يكن يقرأ التراث إلا لضرورة حضارية، ولغاية فكرية: إثبات أن التراث يمكن أن نسترجعه للتصدي للآخر، سواء كان هذا الآخر هو الأجنبي، أو الآخر الذي يريد توظيفه للحيلولة دون التقدم. وفي الحالتين معاً، كانت القراءة موجهة ومنتقاة لخدمة تصورات تتصل بالحقبة التاريخية التي أنجزت فيها تلك القراءات، وما صاحبها من تطورات تمس الكيان والواقع وتدعو إلى التفكير في المستقبل.

(١) تيزيني، طيب. مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط". دار دمشق، ط الأولى، ١٩٧١.

(٢) مروة، حسين. النزعات المادية في الفلسفة العربية والإسلامية. دار الفارابي، ط. الثانية، ٢٠٠٨.

(٣) الجابري، محمد عابد. نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، دار الطليعة، ط. الأولى، ١٩٨٠.

(٤) أدونيس، علي أحمد سعيد. الثابت والمتحول: بحث في الإبداع والاتباع عند العرب. دار الساقي، بيروت، ط. السابعة ١٩٩٤.

٢- التراث الأدبي:

١.٢.٢ . حقبتان:

لم تختلف القراءات الأدبية للتراث الأدبي عن نظيرتها التي مورست في جوانب أخرى منه. إنها تتصل جميعاً بسياقات واحدة، وذهنية موحدة، رغم الخصوصيات التي يزر بها التراث الأدبي. فتحقيق النصوص والمقاربة التاريخية مشتركة، كما أن الاستعانة بمناهج المستشرقين في تحليل النصوص الأدبية والتأريخ لها من منظور ينطلق من الفيلولوجيا أو بالاستفادة من العلوم الإنسانية، وخاصة الدراسات الاجتماعية هيمن في الحقبة الاستعمارية، بينما تم الاهتمام بالدراسات الاجتماعية في أبعادها اللانسانية والبنوية التكوينية والنفسية، وخاصة مع الفرويدية، في الحقبة الثانية مع اهتمام أكثر بالأبعاد الإيديولوجية في قراءة التراث الأدبي. هذا الطابع العام المشترك في تناول التراث كما رصدناه في النقطة الأولى، تم على مستوى التراث الأدبي بكيفية مختلفة نسبياً تجعلنا نتجاوز التقسيم الذي قدمنا إلى تقسيم آخر بين حقبتين كبيرتين: ما قبل البنيوية وما بعدها.

٢.٢.٢ . حقبة ما قبل البنيوية:

داخل هذه الحقبة يمكننا التمييز بين حقبتين كبيرتين تطورت فيهما العلاقة مع التراث الأدبي من صنعة النص (من خلال التحقيق والتأريخ) إلى دراسته من الخارج.

١.٢.٢.٢ . صنعة النص:

ونعني بها تحقيق النصوص الأدبية والتأريخ لها. ولقد استمرت هذه الحقبة تقريباً إلى أواخر الثمانينيات حيث تم تحقيق عدد لا يحصى من التراث الأدبي، سواء في جانبه الإبداعي والنقدي، كما أنجزت دراسات مونوغرافية لحقب معينة أو أقاليم خاصة أو لأدباء محددين. ولقد ساهمت هذه الحقبة في توفير جزء هام من التراث الأدبي باعتباره مادة قابلة لأن تكشف عن غنى التراث العربي وتنوع عصوره وحقبه وتجاربه.

٢.٢.٢.٢ . الدراسات الخارجية:

تمت العناية في هذه الحقبة، وقد جاءت متداخلة مع سابقتها وامتداداً وتطويراً لها، بتقديم قراءات للتراث الأدبي تمتح من المناهج التي كانت سائدة في هذه الحقبة التي جاء العديد منها محاولة لتجاوز ما كان سائداً في بداية القرن العشرين. وحين نعتبر هذه القراءات خارجية من المنظور البنيوي فلأنها كانت تهتم بشكل خاص بالمعلومات المتصلة بالأديب أو العصر الذي عاش فيه. كما أنها كانت تلجأ إلى التأويل حين توظف المنهج النفسي مثلاً، ونجد

مصدّقاً لذلك في تحليلات العقاد^(١) والنويهي^(٢) لأبي نواس. ويمكن التأكيد على ذلك أيضاً من خلال قراءة الطاهر ليب^(٣) للغزل العذري باعتماد سوسولوجيا الأدب. ومن المحاولات التي سعت إلى قراءة جديدة للتراث الأدبي العربي، من الزاوية التاريخية، يمكن أن نسوق دراسة أدونيس حول الثابت والمتحول، ولاسيما في القسمين الخاصين بالأصول وتأسيس الأصول، حيث عمل على تقديم قراءة تستند إلى تجاوز القراءة التاريخية التقليدية.

٣.٢. حقبة البنيوية وما بعدها:

سمحت المرحلة البنيوية منذ أواخر السبعينيات في الوطن العربي، والتي تم فيها الانتباه إلى ضرورة معالجة الأدب من الداخل أن تطورت العلاقة مع التراث من منظور مختلف، فبات الاهتمام بالشكل من خلال الالتفات إلى الدراسات البلاغية العربية. وكان لتحقيق بعض النصوص البلاغية المغاربية لحازم القرطاجني^(٤) والسجلماسي^(٥) وابن البناء المراكشي^(٦) أثرها الكبير في إبراز خصوصية هذا التراث البلاغي التي لم يُنتبه إلى خصوصيتها في المرحلة السابقة. وقدمت هذه النصوص على أنها تشكل انزياحاً عن السائد، فتعاملت معها العديد من البحوث والكتب على أساس قيمتها التي يمكن أن تسهم في تجديد الدراسة الأدبية العربية، وأنها يمكن أن تكون بديلاً عن البنيوية الغربية. يمكننا أن نشير هنا إلى بعض هذه الكتب مثل: الصورة الفنية لجابر عصفور^(٧)، وجدلية الخفاء والتجلي^(٨) لكمال أبو ديب. ويمكن اعتبار الكتاب الذي ترجم تحت عنوان "الشعرية العربية"^(٩) لجمال الدين بن الشيخ، وفي سيمياء الشعر القديم لمحمد مفتاح^(١٠) محاولة مختلفة لقراءة الشعر العربي قراءة بنيوية وسميائية.

(١) العقاد، عباس محمود. أبو نواس، الحسن بن هانئ، دراسة في التحليل النفسي والنقد التاريخي، مكتبة الأنجلو المصرية بدون تاريخ.

(٢) النويهي، محمد. نفسية أبي نواس، محمد النويهي. مكتبة النهضة المصرية، القاهرة ١٩٥٣.

(٣) ليب، الطاهر. سوسولوجيا الغزل العربي: الشعر العذري نموذجاً، المنظمة العربية للترجمة - لبنان ٢٠٠٩.

(٤) حازم القرطاجني. منهاج البلغاء وسراج الأدباء. تحقيق محمد الحبيب بن الخوجة: بيروت، دار الغرب الإسلامي، ط. ١٩٨١.

(٥) السجلماسي، أبو محمد القاسم. المنزع البديع في تجنيس أساليب البديع. تحقيق علال الغازي، مكتبة المعارف، الرباط، ط الأولى، ١٩٨٠.

(٦) ابن البناء المراكشي، أبو أحمد بن محمد بن عثمان الأزدي. الروض المريع في صناعة البديع. تحقيق رضوان بنشقرون: دار النشر المغربية، الدار البيضاء، ط. ١، ١٩٨٥.

(٧) عصفور، جابر. الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي. دار المعارف، القاهرة، ط. الأولى، ١٩٨٠.

(٨) أبو ديب، كمال. جدلية الخفاء والتجلي: دراسات بنيوية في الشعر. دار العلم للملايين، بيروت. ط. ٢، ١٩٨١.

(٩) ابن الشيخ، جمال الدين. الشعرية العربية، ترجمة مبارك حنون ومحمد الولي ومحمد أوراغ، الطبعة الفرنسية ١٩٧٦، دار توبقال، الدار البيضاء، ١٩٩٦.

(١٠) مفتاح، محمد. في سيمياء الشعر القديم. دار الثقافة. الدار البيضاء. ط. ١، ١٩٨٤.

وكان من بين آثار هذه القراءة، في علاقتها بالتراث الأدبي العربي، أن طرح السؤال: "هل عندنا نظرية نقدية عربية؟" وليس المقصود بذلك غير تقديم بديل للقراءات التي ظلت تمتح من النظريات الغربية.

إن قراءة التراث الأدبي العربي من خلال الحقبين الأولى والثانية، وإن اتخذ على مستوى المنهج، بعدد خارجي يهتم بمحتويات ومضامين التراث، من جهة، أو بنياته وأشكاله، من جهة ثانية، كانت تتم بناء على ضرورة الاستكشاف أو الكشف عن خصوصيته، التي تقدم لغاية مركزية هي غنى هذا التراث الأدبي في مقابل التراث الأدبي الغربي، من لدن ممثلي الحقبة الأولى، أو على الأقل لإثبات أن هذا التراث لا يقل أهمية عن صورة التراث الأدبي الغربي، وأنه غير مختلف عنه، كما كان يدعي المستشرقون وأتباعهم الذين كانوا يعتبرونه قاصراً عن استيعاب العديد من الأجناس أو الأنواع التي يحفل بها التراث الغربي. وسيظهر لنا هذا واضحاً مع التراث السري العربي.

٣- قراءة التراث السري:

إن الاهتمام بالسرد العربي حديث جداً بالقياس إلى الفكر الأدبي العربي الشعري والنقدي البلاغي. لم يبدأ هذا الاهتمام، بشكل جدي، إلا مع الحقبة البنيوية، رغم أننا نجد اهتماماً ببعض التجليات السردية العربية أحياناً، ولا سيما ما اتصل منها بالسرد ذي الأصول الشفاهية، قبل بروز البنيوية في الفكر الأدبي العربي.

جاء الالتفات إلى السرد العربي أولاً رد فعل على الاتهامات التي كان يرددها الاستشراق عن الذهنية والخيال العربيين، وعن خلو التراث العربي من الملاحم والقصص والروايات. فكانت قراءات فاروق خورشيد، مثلاً، "الرواية العربية في عصر التجميع"^(١)، ومن يسير في فلكه، محاولة للرد على مختلف تلك الاتهامات، وكان تناول بعض النصوص السردية من التراث الشفاهي المدون مثل كتب الأخبار والسير الشعبية لإثبات توفر التراث العربي على ما في نظيره الغربي. لقد قدم السرد العربي، من خلال القراءات الأدبية ما قبل البنيوية باعتباره دليلاً على غنى التراث العربي، وأنه لا يقل أهمية عن التراث الأوربي. جاءت قراءات هذه الحقبة دفعاً لاتهامات ودفاعاً عن التراث السري العربي.

في غياب تراث نقدي عربي يتصل بالسرد بشكل مباشر، كان لمنجزات التحليل السري الغربي أثره في تطوير قراءة السرد العربي. لذلك سنجد المقاربات تتعدد بتعدد المناهج والتصورات السردية المعتمدة في تناول السرد الغربي. ولما كانت كل النظريات السردية الغربية التي اعتمد عليها الباحث العربي في قراءة السرد العربي قد تشكلت بدورها خلال الحقبة البنيوية كان انطلاقه من هذه النظريات خلفية لقراءة التراث السري العربي.

(١) خورشيد، فاروق. في الرواية العربية : عصر التجميع. دار الشروق، بيروت، ط. ٢، ١٩٧٥.

إن أغلب الدراسات التي اهتمت بالسرد العربي نجدها اهتمت بصورة أساسية بالتراث بالسرد الشعبي، في المقام الأول، إلى جانب السرد المنتمي إلى الثقافة العالمية، في مستوى ثان. ويبدو ذلك بجلاء في كون المقامات والليالي حظيتا معاً بدراسات كثيرة. كما أن الأخبار والحكايات ذات الطابع العجائبي استقطبت اهتمام الدارسين والباحثين. يمكن تقديم نماذج لذلك من خلال أعمال باحثين من أمثال: محمود طرشونة حول المهمشين والمقامات^(١)، وعبد الفتاح كيليطو حول المقامات^(٢)، وفدوى مالطي دو جلاس^(٣) وعبد الله إبراهيم^(٤) ومحمد رجب النجار حول حكايات الشطار والعيارين والسير والملاحم^(٥)، ونبيلة إبراهيم حول سيرة الأميرة ذات الهمة^(٦)، ومحمد القاضي حول الخبر في الثقافة العربية^(٧).

يجمع بين مختلف هذه الدراسات، على ما بينها من اختلافات، هاجس تناول السرد العربي من زاوية تراعي خصوصية السرد من جهة، ومقارنته بالاعتماد على الجوانب الشكلية والدلالية. لذلك نجدها تعتمد بصورة كبيرة على محاولة تحليل المتن السردى العربي بدون الهواجس التي كانت تتحكم في رؤية الذين اهتموا بالقصص العربي في المرحلة السابقة. كما أن قراءاتهم، وهي تستند إلى الأدبيات البنوية في تحليل السرد، كانت تعنى عناية خاصة بالكشف عن التقنيات والإجراءات التي استعملها الراوي العربي في تقديم عوالمه الحكائية والسردية، مع طرح بعض القضايا التي تتصل تارة بالأنواع السردية، أو محاولة تقديم تاريخ للسرد العربي.

يمكن اعتبار القراءة العربية للتراث السردى منطلقاً أساسياً للتعامل مع التراث العربي، ولاسيما في الحقبة البنوية، من وجهة نظر مختلفة عما نجده في القراءات السابقة للتراث في مختلف تجلياته. لقد تجاوزت البعد الإيديولوجي الذي كان مهيمناً في الحقبة السابقة حيث كانت الرؤية المتحكمة في التعامل مع التراث ذات هواجس

(1) Tarchuna, Mahmoud. Les Marginaux dans les Récits Picaresques arabes et espagnols, Publications de l'Université de Tunis, 1982.

(2) كيليطو، عبد الفتاح. المقامات: السرد والأنساق الثقافية. ترجمة عبد الكبير الشراوي. دار توبقال، الدار البيضاء، 2001.

(3) دو جلاس، فدوى مالطي. بناء النص التراثي: دراسات في الأدب والتراجم. دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد. دت.

(4) إبراهيم، عبد الله. السردية العربية: بحث في البنية السردية للموروث الحكائي العربي. المركز الثقافي العربي، بيروت، ط. الأولى، ١٩٩٢.

(5) النجار، محمد رجب. التراث القصصي في الأدب العربي، منشورات ذات السلاسل، ط. الأولى، ١٩٩٥.

(6) إبراهيم، نبيلة. سيرة الأميرة ذات الهمة: دراسة مقارنة. دار النهضة العربية، دت.

(7) القاضي، محمد. الخبر في الأدب العربي: دراسة في السردية العربية. كلية الآداب منوبة (تونس)، ودار الغرب الإسلامي (بيروت)، ط. الأولى، ١٩٩٨.

فكرية وسجالية بشكل أو بآخر، سواء كان هذا السجال يتخذ مظهرًا برائياً مع الغرب، أو داخلياً بين مختلف التصورات العربية المتناقضة والمتصارعة.

لكن عدم استثمار منجزات الحقبة البنيوية على أتم وجه، جعل تلك القراءات تقف عند حدود استكشاف التراث السردى العربى وتقديره باعتباره تمييزاً للجهود الروائية المعاصرة، أو استثماراً للإبراز تفاعل الروائي العربى مع تراثنا السردى. لذلك ما إن بدأ الحديث في مجالنا العربى عن نهاية البنيوية أو ما بعدها حتى عادت القراءات السردية، من جديد إلى الإيديولوجيا متخذة عناوين مثل النقد الثقافى أو ما بعد الاستعمار، ليفرغ بذلك التحليل السردى للتراث العربى من الأسئلة والقضايا التي كانت قد أثّرت خلال الحقبة البنيوية، وتصبح بذلك القراءات السردية نظير غيرها من القراءات العربية المتصلة بالأدب أو الفن أو الفكر عموماً.

١ - آفاق القراءة:

إن القراءات التي رصدناها، تطورياً، من خلال تفاعلها مع التراث العربى عموماً، والأدبي خاصة، والسردى بكيفية أخص، تتراوح بين:

- ١ - القراءة التاريخية: التي تحاول رصد التطور الذي عرفه التراث العربى في صيرورته التاريخية بهدف إبراز التواصل بين الماضى والحاضر، من جهة، أو بغية تثبيت كون التراث العربى يتضمن جوانب أخرى غير تلك التي وقفت عليها القراءة التاريخية في بدايتها، وأن تلك الجوانب لا تتعارض مع العصر وبعض القيم الإنسانية.
- ٢ - القراءة الإيديولوجية: تسعى هذه القراءة إلى الوقوف مع ما يتلاءم مع التصورات المعاصرة من جهة الاصطفاف السياسى، فتعمل على إبرازها مسقطه إياها على الماضى بهدف الكشف عن الظواهر المعارة في التراث (الصعاليك - الحركات السرية والثورية...) وتقديمها باعتبارها التراث الأكثر أصالة وحيوية.

لا تختلف هاتان القراءتان من حيث الجوهر. فإذا كانت القراءة الأولى ترمي إلى تقديم الماضى بديلاً عن الحاضر بهدف استرجاعه، والانطلاق منه للتلاؤم مع العصر، كانت الثانية تنطلق من الحاضر لتذهب إلى التراث لتعزيز مواقفها وتصوراتها للعالم والواقع. إنهما معاً قراءتان تقومان على الإسقاط والانتقاء، لأن كلاهما تختار من التراث ما يتلاءم مع رؤياتها ومواقفها.

القراءة النقدية: ونجد هذه القراءة بصورة خاصة في القراءات المتصلة بالأدب عموماً والسرد خاصة. إنها بانطلاقها من المناهج النقدية الأدبية ظلت بشكل أو بآخر، وخاصة في الحقبة البنيوية تتعامل مع نصوص التراث،

تعاملها مع أي نص أدبي ، دون أن تتوفر على الهواجس النظرية والمنهجية التي تدفع في اتجاه تشكيل رؤية جديدة ومغايرة للتراث.

إن هذه القراءات الثلاث لا يمكنها إلا أن تجعلنا دائماً نتحدث عن التراث ، ونعود إليه كلما تطورت أدواتنا المنهجية أو اشتدت الهواجس الوجودية على إثر منعطفات تاريخية كبرى ، ولا تتجدد لدينا سوى اللغة التي نتحدث بها عنه ، أما الرؤية فتظل هي نفسها ، وإن اتخذت مظاهر خارجية مختلفة.

إن التراث لا يسترجع ولكنه يستفتح أو يستغزى على حد تعبير أندري مالرو. وليس للاستفتاح من معنى غير البحث فيه بأسئلة عميقة تتعدى الظرف التاريخي الذي نعيش فيه وتوفير العدة النظرية والإجرائية الضرورية. ولا يمكن أن يتأتى ذلك إلا باعتماد النظرة العلمية التي تمكننا أولاً من فهمه ثم العمل بعد ذلك على تفسيره وتأويله. لكن كل القراءات التي قمنا بها منذ عصر النهضة إلى الآن ، وإن تعددت الاتجاهات والمقاربات فإنها لا تصب إلا في اتجاه التأويل.

المراجع:

- تيزيني، طيب. مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط". دار دمشق، ط الأولى، ١٩٧١.
- مروة، حسين. النزعات المادية في الفلسفة العربية والإسلامية. دار الفارابي، ط. الثانية، ٢٠٠٨.
- الجابري، محمد عابد. نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، دار الطليعة، ط. الأولى، ١٩٨٠.
- أدونيس، علي أحمد سعيد. الثابت والمتحول: بحث في الإبداع والاتباع عند العرب. دار الساقى، بيروت، ط. السابعة ١٩٩٤.
- العقاد، عباس محمود. أبو نواس، الحسن بن هانئ، دراسة في التحليل النفسي والنقد التاريخي، مكتبة الأنجلو المصرية، بدون تاريخ.
- النويهي، محمد. نفسية أبي نواس، محمد النويهي. مكتبة النهضة المصرية، القاهرة ١٩٥٣.
- ليب، الطاهر. سوسيولوجيا الغزل العربي: الشعر العذري نموذجاً، المنظمة العربية للترجمة - لبنان ٢٠٠٩.
- حازم القرطاجني. منهاج البلغاء وسراج الأدباء. تحقيق محمد الحبيب بن الخوجة: بيروت، دار الغرب الإسلامي، ط. ١٩٨١.
- السجلماسي، أبو محمد القاسم. المنزع البديع في تجنيس أساليب البديع. تحقيق علال الغازي، مكتبة المعارف، الرباط، ط الأولى، ١٩٨٠.
- ابن البناء المراكشي، أبو أحمد بن محمد بن عثمان الأزدي. الروض المربع في صناعة البديع. تحقيق رضوان بنشقرون: دار النشر المغربية، الدار البيضاء، ط. ١، ١٩٨٥.
- عصفور، جابر. الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي. دار المعارف، القاهرة، ط. الأولى، ١٩٨٠.
- أبو ديب، كمال. جدلية الخفاء والتجلي: دراسات بنيوية في الشعر. دار العلم للملايين، بيروت. ط. ٢، ١٩٨١.
- ابن الشيخ، جمال الدين. الشعرية العربية، ترجمة مبارك حنون ومحمد الولي ومحمد أوراغ، الطبعة الفرنسية ١٩٧٦، دار توبقال، الدار البيضاء، ١٩٩٦.
- مفتاح، محمد. في سيمياء الشعر القديم. دار الثقافة. الدار البيضاء. ط. ١، ١٩٨٤.
- خورشيد، فاروق. في الرواية العربية: عصر التجميع. دار الشروق، بيروت، ط. ٢، ١٩٧٥.
- Tarchuna, Mahmoud. Les Marginaux dans les Récits Picaresques arabes et espagnols, Publications de l'Université de Tunis. 1982.
- كيليطو، عبد الفتاح. المقامات: السرد والأنساق الثقافية. ترجمة عبد الكبير الشرقاوي. دار توبقال، الدار البيضاء، 2001.
- دو جلاس، فدوى مالطي. بناء النص التراثي: دراسات في الأدب والتراجم. دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد. دت.
- إبراهيم، عبد الله. السردية العربية: بحث في البنية السردية للموروث الحكائي العربي. المركز الثقافي العربي، بيروت، ط. الأولى، ١٩٩٢.

- النجار، محمد رجب. التراث القصصي في الأدب العربي، منشورات ذات السلاسل، ط. الأولى، ١٩٩٥.
- إبراهيم، نبيلة. سيرة الأميرة ذات الهمة : دراسة مقارنة. دار النهضة العربية، دت.
- القاضي، محمد. الخبر في الأدب العربي : دراسة في السردية العربية. كلية الآداب منوبة (تونس)، ودار الغرب الإسلامي (بيروت)، ط. الأولى، ١٩٩٨.

القراءة العاشقة أو إستراتيجية قراءة النص السردى الكلاسيكي:

عبد الفتاح كيليطو نموذجاً

عبد الرحمن عبدالله بوعلي

الأستاذ في الأدب الحديث ، قسم اللغة العربية ، جامعة قطر

"كلمة «منهج» تتضمن العديد من المعاني اللغوية والثقافية : المسلك الواضح ، الطريق المستقيم ، السبيل البين المستوي" ، (مقتطف من كتاب : "الحكاية والتأويل" ، ص : ٧).

عبد الفتاح كيليطو

ملخص:

حاول هذا البحث أن يدرس تجربة الباحث عبد الفتاح كيليطو في قراءته للتراث العربى السردى. وقد انطلق الباحث من توضيح علاقة النظرية بالمنهج ، وعلاقة الناقد العربى بهما معا ، واختلاف القراءات عند النقاد العرب المعاصرين.

وقد حاول الباحث ، وهو يستعرض التجربة الفريدة لهذا الباحث ، أن يجيب عن السؤال الكبير ألا وهو : كيف قرأ الباحث عبد الفتاح كيليطو النص السردى القديم؟ وبأي منهج؟ وبأي رؤية؟ وبأي أدوات؟

وقد تعرض البحث إلى مجموعة من القضايا منها : كيف تعددت المناهج وتنوعت في قراءة كيليطو للنص السردى الكلاسيكي؟ ولماذا اختار كيليطو تطبيق الطريقة الانتقائية على النصوص السردية الكلاسيكية ، منحازاً إلى النظر إليها من خلال ثقب صغيرة؟ وكيف ربط بين النص السردى الكلاسيكي والنصوص الأخرى المجاورة له... إلى غير ذلك من القضايا.

الكلمات المفتاحية:

النقد العربى ، النص الكلاسيكي ، الأدب العربى ، المناهج الحديثة ، النقد الجديد.

تمهيد:

يتفق منظرو الأدب العربي ونقاده على أن النص السردى الكلاسيكى العربى ما يزال فى حاجة إلى المزيد من القراءات بهدف الكشف عن مغاليقه ومجاهله المعرفية والمضمونية، بحكم البعد الزمنى والمعجمي والسوسيو تاريخي لهذا النص عن عصرنا الحالى، ولا شك أن هذا النص الكلاسيكى، كان فى زمنه قريباً من قرائه، وأن هؤلاء القراء كانوا يشكلون القراء الضمنيين أو التجريديين بالنسبة له. لهذا لم يكن هناك أى شعور بغربة هذه النصوص وأنهم كانوا يشعرون بنوع من الألفة التى تجمعهم بها، فلذلك كانوا يجدون أنفسهم مهئين له لغة ومضموناً ورؤية وأفكاراً. ولقد كان ينتج عن هذا اللقاء مع النص الكلاسيكى جو فكرى خصب بين المؤلفين القدامى ونقادهم، ساهم بدوره مساهمة فعالة فى تشكيل وإعادة تشكيل الذهنية العربية خيلاً وكتابة إبداعية.

ومن الضروري ونحن نتأمل نقدنا القديم أن نشير إلى ما نسميه بـ "تاريخية القراءات" التى تناولت أدبنا قديماً، ولكونها كانت تعاصر النص السردى الكلاسيكى الأمر الذى مكنها من فهم الخصوصيات الزمنية والحضارية التى أسعفت القراء العرب الكلاسيكيين على تسجيل ما توصلوا إليه من ملاحظات ونتائج باهرة. ولعل الذى قاد هذه "القراءات" النقدية إلى هذه الخلاصات النقدية المتميزة، هو ذلك الإنصات المتبادل بين النصوص الإبداعية والنقدية، حتى صار من اللازم ذكر آراء واستدراكات وانتصارات القراء إلى جانب السرديات المقروءة.

ب- الأمر الثانى الذى يجب أن نشير إليه هو مبدئية التعالق بين النظرية والمنهج، فإذا كان النقد العرب قديماً قد تعاملوا بقوة مع النظرية والمنهج، فاستنتجوا بناءات نظرية صلبة مكنتهم من معرفة عميقة بأساسيات الخطاب السردى الكلاسيكى، فإن من الخصائص التى عرفت عن نقادنا، حديثاً، سرعة الانتقال من نظرية إلى أخرى ومن منهج إلى آخر، فلقد جربوا عندنا مختلف النظريات والمناهج؛ فكلما بزغ منهج أو نظرية تخلقوا حولها أو حوله، فلما يأفل نجمه أو نجمها يولون وجهتهم شطر الجديد، وهكذا دواليك. ومع ذلك، يظل النص نصاً بخصائصة الأدبية ومجاهيله وظلماته، ونلمس ذلك واضحاً فى خلود الأعمال العظيمة منذ قرون ("ألف ليلة وليلة"، "كليلة ودمنة"، "المقامات"، "رسالة الغفران"...)، حيث نشعر بالإعجاب أمامها من صياغتها، وتتملكنا الدهشة والرغبة من أفكارها، ونستمتع بحكاياتها ومضامينها. فنحاول أن نتخطى حد "القراءة الانطباعية" لنعانق "المنهج" الذى يسدد الخطوات التى تقودنا نحو قلب النص النابض، و"النظرية" التى تؤطر وتضبط هذه الخطوات التى تمكننا من استنتاج خبايا المعانى والدلالات.

١- بين النظرية والمنهج:

من اللازم أن نتوقف قليلاً لتوضيح مصطلحي "النظرية" و"المنهج"، فهما مصطلحان لا يزالان في حاجة إلى توضيح، ونحن لا نحتاج إلى أن نؤكد على أهميتهما، وأسبقية ظهورهما في المجال التداولي الغربي، وانتقالهما فيما بعد إلى المجال التداولي العربي، حيث لقي المصطلحان تداولاً ورواجاً بين النقاد العرب المحدثين والمعاصرين، ولم يقتصر الأمر على هذين المصطلحين فحسب، بل أضيفت إلى ذلك مفاهيم ومصطلحات أخرى.

وقد وردت تعريفات كثيرة لمصطلح "النظرية"، فـ "النظرية"، في أشهر تعريفاتها وأبسطها هي: «مجموعة من الأفكار والمفاهيم المجردة، المنتظمة على نحو ما، وتطبق على ميدان من المعرفة خاص»^(١)، فالذي يجعل من أفكار ومفاهيم مجردة "نظرية"، هو انتظامها، بشكل ما، لذلك فلا تنتج كل فكرة أو مفهوم "نظرية" بالضرورة. إن الانتقال بالمفهوم من معناه المعجمي العام إلى معناه المتخصص هو الحمولة الفكرية والمعرفية، طبقاً للتصور الثقافي والحضاري الذي تنبني عليه وفيه الأفكار. ولهذا وجدنا هناك من يقول: إن "المفهوم المعرفي المؤسس للأدب هو النظرية"^(٢).

وإذا كان الناقد في علاقته مع النص، يشعر بحرية أكبر، وهو يواجه خيارات عديدة في التأويل والتفسير والقراءة، وإذا كانت مساراته، في قراءة النص، لا تضبطها إلا أفكاره وآراؤه التي تنتج التأويلات التي قد يراها غيره غير منضبطة، فإن "النظرية"، في هذا الفصل بالذات، تأتي للتدخل، بهدف الحد من إنسيابية تفسيرات وتأويلات القارئ. ولا شك أن مهمة النظرية، هنا، تكون لأمرين اثنين: "أولهما أنها محاولة لتوجيه الممارسات التطبيقية من موقع أعلا منها أو خارجها..، وثانيهما إنها محاولة لإصلاح الممارسات عن طريق تحييد الغاية، والاستبدال بوجهة نظر ذات طبيعة عقلانية أو منطقية عامة، يخضع لها الفرد آراءه ومعتقداته التي تتحكم فيها السياقات"^(٣). ولا شك أن ستانلي فيش، صاحب هذا الرأي، وأحد رواد "نظرية التلقي" يشير، هنا، إلى قضية هامة وهي ما يمكن تسميته بـ "الخوف من النظرية"^(٤)؛ هذا الخوف الذي ينبع من كون النظرية تكبل الناقد وتضيق الخناق عليه؛ وهذا هو حال النقد الغربي قبل إلحاح جل المدارس النقدية "على الحاجة إلى نظرية تضبط عمليات تفسير النص الإبداعي"^(٥)، بل، أكثر من ذلك، "تحكم العلاقة بين الناقد والنص بأكثر من معنى"^(٦). ومن خلال هذا، يتبين الدور المهم والفعال الذي تقوم به النظرية للإبقاء على صفاء ونقاء المعنى بين النص وقارئه.

(١) مرتاض، د. عبد الملك، نظرية، نص، أدب ثلاثة مفاهيم نقدية (بين التراث والحداثة)، قراءة جديدة لتراثنا النقدي، ص: ٢٦٠.

(٢) فضل، د. صلاح، مناهج النقد المعاصر، ص: ١١.

(٣) نقلاً عن: حمودة، د عبد العزيز، الخروج من التيه - دراسة في سلطة النص.

(٤) م.ن. ص: ٢٧.

(٥) م.ن. الصفحة نفسها.

(٦) م.ن. ص: ٢٠.

وإذا كانت النظرية في بعدها الدلالي والمعرفي العام ذات نزوع إلى التصورات النظرية، والصور الذهنية المجردة، فلا شك أنها تحتاج إلى أشكال تصريفية علمية لإثبات مدى فعاليتها في دراسة النص الأدبي. وقد أثبتت الأبحاث والدراسات العلمية المرتبطة أساساً بالعلوم الحقة والعلوم الإنسانية، أن المنهج هو أصدق وسيلة تبرهن بها النظرية عن جدواها وملاءمتها للبحث والمقاربة الرصينة. والمنهج في أبسط وأحسن تعاريفه هو "سلسلة العمليات المنظمة التي يهتدي بها الناقد، مستخلصة من آفاق تلك الرؤية"^(١)، للاقترب إلى الأهداف التي تنطوي عليها الفعالية الإبداعية"^(٢).

وبناء على ذلك، فقد سعى الغربيون إلى وضع الفروق في المنهج النقدي بين مفهومين عام وخاص؛ "أما العام، فيرتبط بطبيعة الفكر النقدي ذاته في العلوم الإنسانية بأكملها (...)، أما الخاص، فهو الذي يتعلق بالدراسة الأدبية، وبطرق معالجة القضايا الأدبية والنظر في مظاهر الإبداع الأدبي بأشكاله وتحليلها"^(٣). هذا التقسيم المنهجي مهم جداً بالنسبة لدراسة الأدب، في علاقته بشبكة المفاهيم الموظفة في التفسير والتأويل. فإذا كانت النظرية والمنهج لا يقبلان الفصل بينهما: "بدونهما تفقد أية مقارنة جدواها"^(٤)، فإن الجهاز المفاهيمي، الذي هو وليدهما الشرعي الذي يحمل يحمل اسمهما ويمثلهما في كل مقارنة، سواء أفصحت عنهما ودلت على حضورهما، أم أنكرت الحديث عنهما وغيبتهما. نجزم أن ليس هناك من طريق يوصلنا إلى النص سوى طريق المفاهيم أو المصطلحات. ومن ثمة، فإن المنهج باعتباره الوجه التطبيقي للنظرية، "يتم تداوله عبر جهاز اصطلاحي يحمل قنوات تصوراتيه ويضمن كيفية انطباقها - قريباً أو بعداً - مع الواقع الإبداعي"^(٥). وبصرف النظر عن نسبة التماثل بين أي نظرية أو منهج والمفاهيم المتولدة عنه، فإن التأكيد على قوة العلاقة ومتانتها بين أطراف هذه الثلاثية يكتسب شرعيته من النظام التسلسلي القائم بين هذه الأطراف، وما تتميز به من ارتباط جدلي محكم بينها. لذلك يذهب النقد المعاصر إلى أن "التحولات التي تحدث

(١) "الرؤية" عند عبد الله إبراهيم تعني "النظرية".

(٢) إبراهيم، د. عبد الله، التخيل السردى مقاربات نقدية في التناص والرؤى والدلالة، ص: ٥.

ويعتقد عبد الفتاح كيليطو أن "كلمة «منهج» تتضمن العديد من المعاني اللغوية والثقافية: المسلك الواضح، الطريق المستقيم، السبيل البين المستوي" الحكاية والتأويل. م.س.، ص: ٧.

(٣) فضل، د. صلاح، مناهج النقد المعاصر. م.س.، ص: ١٠.

(٤) إبراهيم، عبد الله، التخيل السردى مقاربات نقدية في التناص والرؤى والدلالة. م.س.، ص: ٦.

(٥) فضل، صلاح، مناهج النقد المعاصر. م.س.، ص: ١١.

في أية نظرية تؤدي إلى تعديل في المنهج والمصطلح، وغالباً ما تتم تعديلات المصطلح بطرق الاستعارة من الحقول المعرفية المختلفة^(١).

٢- في المشهد النقدي العربي:

ونحن نتقدم قليلاً في الموضوع، بهدف تعرف حالة المشهد النقدي العربي، تستوقفنا أسئلة كثيرة، ربما ما كان ينبغي أن تطرح علينا لولا هذا الانقطاع المبكر في السيرورة الحضارية للعرب؛ وهو انقطاع، مهما كانت أسبابه ومسوغاته، فإن من نتائجه تعطيل عملية بناء النظرية النقدية المنهجية العربية المنشودة. ومهما كانت الأسئلة التي نطرحها، أو السؤال المركزي فيها، فإن السؤال النقدي الأكبر، هنا والآن، لم يعد سؤالاً أدبياً أو إبستمولوجياً فحسب، بل وأصبح سؤالاً أنطولوجياً ووجودياً. فنحن، ومن خلال استدعائنا للمناهج والنظريات والمفاهيم إلى حقلنا الثقافي والأدبي، نحاول أن نبني كينونتنا الحقة التي تتطابق مع فعلنا الثقافي النقدي.

حقاً إن "الناقد العربي يحس اليوم أنه لم يعد بالإمكان تأسيس منهج نقدي أو مقارنة نظرية وفقاً لمنطلقات انطباعية أو ذوقية أو عشوائية صرف، وأنه بات من الضروري التأمل العميق في ظاهرة النص الأدبي، بوصفها ظاهرة لغوية واجتماعية معاً، واندماجاً للخاص والعام، من أجل الوصول إلى رؤيا شاملة للأدب والثقافة والحياة والكون"^(٢). ولكن مجرد الإحساس، بالنظر إلى المرحلة الحضارية التي تعيشها "الأمة" العربية إلى جوار باقي أمم العالم، لا يخلق التغيير ولا يضع بؤاده، بل لا يسهم حتى في التأسيس لمنعطف تاريخي على مستوى نمط التفكير ومنطق الاشتغال وكيفية الرؤية والنظر إلى الإشكالات العالقة في الحقول العلمية والأدبية والسوسيوثقافية.

٣- تباين القراءات واختلاف النظريات:

لنتفق أولاً على أن "قراءة"/ "قراءات" النص الكلاسيكي تكشف عن التباين فيما بين النقاد العرب المعاصرين، كما تكشف عن اختلافهم حول مرجعياتهم الإبيستمولوجية والنظرية والمنهجية والمفهومية. أضف إلى ذلك، أن من بين هؤلاء النقاد المعاصرين، هناك من يصرح بنمط قراءته ومنهجها وأدواتها الإجرائية وأهدافها، ومنهم من يكتم ذلك ولا يفصح عنه. ولعل جل الخطابات النقدية العربية المعاصرة لا تخرج عن هذين النمطين: النمط التذوقي

(١) المرجع نفسه، ص: ١٢.

(٢) ثامر، فاضل، اللغة الثانية في إشكالية المنهج والنظرية والمصطلح في الخطاب النقدي العربي الحديث، ص: ٩٠.

والنمط الممنهج، غير أن النمط الأول يغلب على الثاني. ولعل أبرز من يمثل النمط الثاني في المشهد العربي الناقد والباحث المتميز عبد الفتاح كيليطو؛ المتخصص في السرديات العربية الكلاسيكية منذ بداية الثمانينات إلى الآن، والذي تشهد على ذلك دراساته وأبحاثه العديدة بين كتاب ومقال ومقالة صحافية، باللغتين العربية والفرنسية.

والتساؤل المشروع الذي ينطرح أمامنا هو بالضبط: كيف تعامل كيليطو مع النص السردى الكلاسيكي؟ وهل، وهو يقارب هذا النص، تستهويه النظرية/النظريات وتغريه لتوظيفها في القراءة، كما يؤكد هو نفسه، إلى حد الإحساس "بنشوة نرجسية"، أم أنه يضع فاصلاً بين قراءته للنص ومنطلقاته المرجعية؟

٤- كيف قرأ عبد الفتاح كيليطو الأدب الكلاسيكي؟

أكد أن تناول عبد الفتاح كيليطو للسرد العربي القديم قد فتح أمامه آفاقاً واسعة من النظر والتأمل والتأويل، جعلت منه قارئاً فريداً ومتميزاً، من حيث طريقة التحليل، والأسلوب، والنتائج التي يتوصل إليها. ونستطيع أن نلمس حقيقة هذا الأمر إذا ما تتبعنا كتبه التي جعلت من الحكايات العربية القديمة مجالاً لاشتغالها.

وبدءاً، فقد انبنى مدخل كيليطو إلى مقارنة النص الحكائي القديم لدى كيليطو على سؤال مركزي طرحه في بداية الثمانينات وهو: "كيف ندرس الأدب الكلاسيكي؟"^(١). وكان هذا السؤال في تلك المرحلة التي شهدت انبثاق المحاولات التجديدية الأولى في النقد العربي الحديث، سؤالاً مشروغاً إلى حد كبير، بالنظر إلى المرحلة الزمنية التي طرح فيها، والتي كانت تلخصها حيرة النقاد العرب الذين وجدوا أمام علامتين فارقيتين في تاريخهم؛ أولى هذه العلامات استفاد المناهج التقليدية لأغراضها، وثانيتها ظهور مناهج جديدة وافدة تغري "بعلميتها" وفراقتها وفعاليتها الإجرائية على مستوى المرجعية النظرية والتطبيقية، وباحترامها للمقدمات والخطوات المنظمة لها على مستوى طريقة التحليل. ولذلك، فقد كان الجواب عن السؤال هو أن "المسألة ليست مسألة طريقة تقنية أو موضة منهجية"^(٢). وإنما هي خيار واضح المعالم، وموقف فطن مما يجدُّ في عالم المناهج، خصوصاً وأن صاحب الموقف لا يكتفي بخطاب وصفى مسكوك، وإنما يعلن عن وجهات نظر في الحكاية، تتمثل في ما يسمى بـ"القراءة «العالمية»"،

(١) كيليطو، عبد الفتاح، الأدب والغربة، ص: ٤٠.

(٢) م.ن. الصفحة نفسها.

لأنها تجعلنا نلمس البناء السردى عن كثب، بل تجعلنا نعيد صياغة الحكاية بعد تفكيك مكوناتها^(١). هذا النوع من القراءة الجديدة التي نسميها "القراءة العاشقة" و"القراءة العالمة"، هو الذي سيحكم ناقدنا في مساره المستمر حول مساءلة السرد القديم.

والواقع أن أثر النظرية "التفكيكية" في "القراءة العالمة" و"العاشقة" لكليطو واضح كل الوضوح في كتاباته، وقد يكون ضرورياً أن نشير إلى حضور "جاك دريدا" في أعماله النقدية، فكثيراً ما يستدعي كليطو هذا الناقد الكبير لتأكيد فكرة أو لشرح مفردة^(٢). أو اقتباس مفهوم^(٣)، أو للرد عليه ومخالفته في شأن من شؤون الكتابة^(٤).

ومما يجب إثارة الانتباه إليه أن مفهوم الناقد كليطو للنص القديم يختلف كلياً عن النص الحديث والمعاصر، من حيث المكونات اللغوية والموضوعاتية والمفهومية. ولعل هذا أثر من آثار رولان بارط خاصة فيما ذهب إليه في تمييزه بين "النص الكلاسيكي" و"النص المعاصر"^(٥)، ومن ثمة فإن الذي يجب على القارئ الانتباه إليه في مثل هذه القراءات، كما يرى كليطو بحق، هو استحضار ميزة الاختلاف هذه التي تميز النصوص القديمة عن النصوص الحديثة، فجل النتائج الخاطئة التي يستخلصها النقاد المعاصرون في تعاملهم مع النص الكلاسيكي، ومنها سوء الفهم، تنتج "عندما نعتد على نسق حديث أثناء حكمنا على نصوص قديمة ترتكز على نسق مخالف"^(٦).

٥- الطريقة الانتقائية للنصوص:

في مقاربات كليطو للنص الكلاسيكي نلاحظ، من دون شك، كيف يقوم كليطو، وهو العالم بخفايا النص القديم ممارسة، والغريب عنه بحكم التخصص، بتفكيك جسد هذا النص إلى حد تمزيقه أشلاء أشلاء. وذلك على الرغم من أن كليطو يعلم جيداً أن الأدب السردى العربى وصلنا عبارة عن مؤلفات وكتب، وأن قراءة هذه

(١) م.ن. ص: ٣٤ - ٣٥.

(٢) كليطو، عبد الفتاح، المقامات. م.س. ص: ١٩٠. العين والإبرة، دراسة في "ألف ليلة وليلة"، ص: ٥٧.

(٣) كليطو، عبد الفتاح، الغائب، ص: ٦٦. "تحتل تشبيهات ديريدا وطريقته في التعبير بالمجاز مساحة لا يستهان بها في بنية الأسلوب النقدي لكليطو". المقامة والتأويل. قراءة في كتاب (الغائب) لعبد الفتاح كليطو. وليد منير، ص: ٣٧٢.

(٤) الأدب والغربة. م.س. ص: ٨٦.

(٥) راجع ترجمتنا لكتاب "الأدب عند رولان بارط" لفانسان جوف، دار الحوار، سوريا، ٢٠٠٣.

(٦) م.ن. ص: ٤٣. النسق لدى كليطو هو "مجموعة العلاقات التي تسج داخل نص معين، ومن نص لآخر. قد نسرد العناصر التي يتكون منها: الأغراض، البلاغة، الأدب (بمعناه القديم)، الوظيفة الاجتماعية للنص، النظرة إلى الشخصية والتاريخ، الأفق الثقافي... لكننا لن نفعل شيئاً إذا لم نبرز النظام الذي يجمع هذه العناصر ويكون منها وحدة لا تجزأ" م.ن. الصفحة نفسها. وفي هذا إشارة ضمنية إلى عجز المناهج الحديثة عن الوفاء لمعاني النصوص الكلاسيكية.

المؤلفات قراءة عادية لا يجب أن تتوقف حتى تكتمل المتعة، وأن قراءتها قراءة انتقائية من الوسط أو الأطراف هي قراءة لا تحقق المطلوب. ونحن من خلال هذه الإشارة، نروم التأكيد على هذا الاختيار/المفارقة الذي يتبناه كيليطو كاستراتيجية مبدئية تفضل اللجوء إلى التفكير بدل اللجوء إلى النظرة الكلية والشمولية. تلك قراءة كيليطو، وهي بقدر ما توصله إلى استنتاجات فريدة من نوعها وغنية، تتناقض مع القراءة الكلاسيكية التي سادت طيلة العقود السابقة لجهود كيليطو. وفي هذا الصدد، لا بد من الإشارة إلى أن القراءة البسيطة للمتون السردية القديمة كانت تربك القارئ من خلال أي إخلال بنظامها التسلسلي للحكايات، أما القراءة الانتقائية والانتخابية التي يمارسها كيليطو، عن وعي، فإنها، بالرغم من "عالميتها"، قلما تنتبه وتلتفت إلى السيرورة المنطقية للنص الحكائي أحياناً وموضوعات. مثل هذا الأمر يتواتر في جل كتابات كيليطو، من خلال المقتطفات التي يوردها مقطوعة السياق عن سوابقها وتوابعها؛ وهي طريقة في التحليل موجودة في مجموع ما قرأه من نصوص. صحيح أن النص ليس هو الكتاب أو المؤلف، ولكن الكتاب لا يسمى كذلك إلا إذا ضمت نصوصه بعضها إلى بعض، وجمعها عنوان واحد يزيداً ضمّاً وجمعاً.

في كتابه "الأدب والغربة"، يختار كيليطو، من بين مقامات الحريري الكثيرة، المقامة الثامنة عشرة، وفي كتابه "الغائب" يختار المقامة الخامسة عشرة، في حين يتشظى العدد والعدد في كتابه "المقامات". ولا تسلم "ألف ليلة وليلة" من تجزئ حكاياتها في نصوص قصيرة في كتابه "العين والإبرة"، في الوقت الذي يُلَفُّ فيه كتابه "الحكاية والتأويل" أجزاء نصية اعتبرها المؤلف سرّاً برغم انتمائها لمؤلفات في مجالات أخرى، مثل: البلاغة، والسير، والسلوك، طبقاً لتصوره حول الأنواع، "بحيث لا يجوز لمن يدرس "ألف ليلة وليلة" مثلاً، أن يتجاهل تاريخ الطبري ورحلة ابن بطوطة وكتب التراجم"^(١).

لا ينبغي أن نرى في عمل كيليطو هذا مجرد عمل اعتباطي، بل إن كيليطو يعي جيداً قيمة ووظيفة هذه الطريقة الانتقائية للنصوص التي يدرسها بعد أن يعنونها بعناوين مثيرة وشفافة، قصد الوصول إلى معاني ودلالات ملفوظها. وتشهد على هذا الوعي عبارته الصريحة "صحيح أنني باختيارى هذا سأقطع رجلي النص"^(٢). وبالرغم مما لهذا النوع من المقاربة من نقائص منهجية، إلا أنه أثبت جدارته وإجرائيته في مقاربة النص والإحاطة به من كل

(١) كيليطو، عبد الفتاح، الحكاية والتأويل، ص: ٦. "تشتت النصوص يجري تلافيه بتجميع النصوص (هكذا) في مجموعات يكون محوراً موضوعاً ما". المقامات. م.س. ص: ٨٩.

(٢) كيليطو، عبد الفتاح، الحكاية والتأويل. م.س. ص: ٢١.

يتمثل كيليطو هنا الحكاية المروية عن "بروكوست" اليوناني في تعذيبه لضحاياها. وعي كيليطو بهذه المسألة نستشفه من خلال توضيحه التالي: "القارئ الذي لم يطلع إلا على المقامة الخامسة لن يوحى له اسم أبي زيد بأي شيء ولن يوقظ لديه أية ذكرى، لأن الخلفية التي تشكلها المقامات السابقة غائبة تماماً عن أفقه. أما القارئ الذي تفرّضه مقامتنا فإنه شرع في قراءة كتاب الحريري من بدايته". الغائب. م.س. ص: ٤٤.

جانب، والتغلب عليه وعلى بعض دلالاته، خصوصاً وأن الناقد يستعين في ذلك بقراء وشرح ونقاد هذا النص أو ذلك من الأقدمين.

هذا ما يفسر الحضور القوي لأعلام عربية؛ حيث يحضر "ابن رشيق" و"ابن خلدون" في "الأدب والغربة"، و"الجرجاني" و"ابن المعتز" و"الميداني" و"الشريشي" و"ابن رشيق" و"الجاحظ" و"الغزالي" في "الغائب"، و"المعري" و"الثعالبي" و"الأشبيهي" في "العين والإبرة"، و"الرازي" و"السبكي" و"الأصفهاني" و"ابن طفيل" في "الحكاية والتأويل"، و"ابن قتيبة" و"ابن الأثير" و"ابن خلكان" و"ابن الجوزي" في "المقامات".

هذا الحضور القوي لهذه الأعلام العربية وغيرها في دراسة النص السردي / الحكائي العربي الكلاسيكي، نجده رهيناً بما يحيط بالنص الأدبي الكلاسيكي المدروس من أنساق ثقافية توطر العلاقة الأدبية/الأدبية، والأدبية في تناصها مع مجالات الفكر والفقه والتاريخ والاجتماع والسياسة.

لقد كان للتطورات المهمة في ميدان السرديات في الغرب، والتي برزت "منذ أن أصدر الناقد الروسي الشكلائي "فلاديمير بروب" دراسته عن "مورفولوجية الحكاية الشعبية" "La morphologie du Conte"^(١)، تأثيراً أكيداً على التحليلات النصية عند عبد الفتاح كيليطو، وعلى كل النقاد العرب الحداثيين الآخرين، وقد سعى كيليطو إلى استثمار قواعدها العلمية في وقت جد مبكر، ولكن الملاحظ أن كيليطو في قراءاته للحكايات، متمثلاً بقواعد السرد من أفعال سردية وسلاسل ورباط زمني وسارد، لا يلتزم الطريقة التي انتهجها فلاديمير بروب، ولكن يتجاوزها لإكمالها مع "رولان بارت" و"تودوروف"^(٢). يرجع ذلك، في نظرنا، إلى تصور كيليطو للنص باعتباره نصاً مفتوحاً، وقابلاً للتأويلات، بحسب ميول القارئ وفكره وتصوره، ونظريته للحياة والكون والعالم. إن النص لدى كيليطو "يسمح بكل الافتراضات"^(٣)، وعليه فإن التقيد بقواعد أو منطلقات محددة - لدى كيليطو - يكون بمثابة القتل غير المباشر لحياة النص، وإسكاتها له عن أن يفصح عن سيل المعاني التي يخبئها لقارئه.

كان للنقاد الغربيين المعاصرين ومنهم "ريفاتير" و"ديدا" و"ياكوبسون" و"باشلار" و"بارت"، وغيرهم، مساحاتهم المخصصة في مؤلفات كيليطو. ومن ثمة، فهم مدعوون لديه في أي لحظة، شريطة أن يكون لهم إسهام في تقريب معنى النص. وهكذا، يمكن لنا، استكشاف "إيزر" ممثلاً لـ "نظرية التلقي"، جنباً إلى جنب، مع "غاستون باشلار" بكتابات حول العناصر الأساسية من أرض وماء ونار وهواء. هذا الوجود المزدوج والمتعدد لرموز الفكر

(١) الأدب والغربة. م.س. ص: ٣٠.

(٢) م.ن. ص: ٣٦.

(٣) العين والإبرة. م.س. ص: ٣٧.

والنظريات والمناهج، ينفي عن كيليطو، تبنيه التام والشامل لشبكة المبادئ والمنطلقات والمفاهيم التي تطفح بها. إنها استفادة ممنهجة، تختار ما يمكن أن يساعد على تقدم التحليل وسلامته، ومن ثم سلامة نتائجه.

لقد اعتبر البعض كيليطو بنيوياً، في فترة زمنية متقدمة وهي الفترة التي بدأ فيها كيليطو هذه التغريبة النقدية الجديدة في بداية الثمانينات، (وبالضبط عندما تقدم بدراسة "زعموا أن.." إلى ملتقى القصة القصيرة في مكناس بالمغرب عام ١٩٨٢)، فاعتبر كيليطو بنيوياً في "دراسته للتراث الأدبي العربي"^(١)، واعتبره آخرون من "المتجاوزين"^(٢)، للبنىوية في مقابل "المؤسسين" و"المعترضين"، بل واعتبره طرف ثالث مازجاً بين "التحليل البنيوي والسميولوجي"^(٣).

والحقيقة أن الظن بهذا الرأي أو ذاك، أو بهذا الرأي دون ذاك، هو ظن مجانب للصواب، ولعل الذي دفع النقاد إلى هذه الاستنتاجات أمران: الأول عنوان كتابه "أدب الغرابة" الفرعي "دراسات بنيوية في الأدب العربي"^(٤) الذي يفهم منه النزوع إلى البنيوية، والثاني هو اهتمامه بالنص الكلاسيكي ومحاولة تحليله كبنية تستدعي ورود وحدة تؤطره من خلال موضوعة تستأثر به وبمنحاه الكلي؛ وهو ما يتم نعتة عادة من قبل معظم النقاد بـ"القراءة الموضوعاتية" «thématique».

ولو تتبعنا مشروع كيليطو لقراءة الأدب السردى / الحكائى العربى القديم لوجدناه، كما أشرنا سابقاً، ملماً بكل المناهج والنظريات وطرق تحليل السرد وقواعدها العلمية، ومستحضراً لأبرز رموز هذه المناهج وأعلامها المرموقين. إذن وجب علينا - تبعاً لذلك - أن نقول بانتمائه لكل هذه المدارس النقدية وتبنيه لمفاهيمها الإجرائية بعوالقها المعرفية والفلسفية، ودفاعه عنها وعن نتائج تحليلاتها.

إن هذا الأمر، في اعتقادنا، ساذج وبسيط لا يستند إلى أبسط القواعد العلمية والمنطقية. وعليه فالالتزام بالمنهج يستدعي بالضرورة الوفاء لخطواته ومنطلقاته، والحفاظ على صفاتها الفكرية رغم إسناد تصورات أخرى مخالفة.

(١) إشكالية المناهج. م.س. ص: ١٧٤.

(٢) المسدي، عبد السلام، في كتابه "قضية البنيوية"، نقلاً عن: مناهج النقد المعاصر. م.س. ص: ١٥٤ - ١٥٥.

(٣) خرماش، د. محمد، إشكالية المناهج. م.س. ص: ١٧٦. يذهب وليد منير في قراءته لكتاب "الغائب" إلى أن "هناك إحالة من نوع آخر هي تلك الإحالة السيميوطيقية في الخاتمة إلى صورة الغلاف التي قام برسمها واحد من أشهر رسامي مقامات الحريري". المقامة والتأويل. م.س. ص: ٣٧٢.

(٤) انظر العنوان الفرعي لكتاب "الأدب والغرابة".

لكن هذا ما لا يحصل عند ناقدنا في قراءاته، ولعل اعترافاً منه قوياً جداً يسند ويعضد ما نذهب إليه ونعتقد، والاعتراف هو سيد الأدلة كما يقال؛ وهو اعتراف تقريرى ناجم عن الاحتكاك المباشر واللصيق بالنصوص الأدبية مفاده "أن النص، يغيب أحياناً ولا تبقى إلا هواجس المؤول ووساوسه! يحدث هذا عندما «يطبق» باحث نظرية من النظريات على النص"^(١). وهذا ما حدا به إلى "دراسة المعايير اللسانية التي يتضمنها الخطاب والتي يفترض فيها أن تحدث تأثيراً معيناً"^(٢)، دون الإحاطة الشاملة والاستدعاء التام لتمفصلات الدراسة اللسانية وتفرعاتها المتشعبة.

٦- النص السردي والنصوص المجاورة:

لقد تعامل كيليطو مع النص السردي القديم، لكن، علينا أن نلاحظ أن كيليطو في تعامله هذا، لا يكتفي بمسألة النص السردي / الحكائي خارج دوائر من النصوص الأخرى. فحول النص الأدبي السردي في محيطه العام باعتباره محوراً محركاً في الحفاء والتجلي، عند كيليطو، تدور مجموعة من النصوص الأخرى، فعند كيليطو لا تكون كتب اللغة والتفسير والحديث، ودواوين الشعر، وإفرازات الاجتماع الثقافي من أمثال ونوادر وخرافات، بعيدة عن هذا النص المحوري، بل تشكل أجزاء مهمة في تشكله وغوه. لهذا كله، لم يُدر كيليطو ظهره لهذه المستندات المعرفية والثقافية، وإنما استثمارها أحسن استثمار في تقريب النص السردي للمتلقي العربي.

لعل أكبر مدعو في هذا الإطار من مكونات التراث العربي القديم كتب المعاجم؛ "لسان العرب" لابن منظور على وجه التحديد. فتجد الناقد كلما استشكل عليه مفهوم أو مفردة إلا ويفزع، من أجل بيانها، إلى اللسان فيستخرج ما لم يترقبه من المعاني والدلالات والرموز، تزيد بشكل قوي في تحقيق المراد. يقول كيليطو: "إنني مدين بالكثير لابن منظور"^(٣)؛ ذاك هو التعبير الذي نفهم من خلاله مدى اعتماد هذا الناقد على اللغة والمعجم في "تتبع شبكة الصور"^(٤) التي يزخر بها النص المدرس إلى جانب النصوص المجاورة له، رغم اختلاف النوع أو الشكل تنتمي إليه جميعها.^(٥)

(١) كيليطو، عبد الفتاح، مأوى التراث الظليل. حوار أجراه مع كيليطو د. محمد الدغمومي، ص: ١١٢.

(٢) الأدب والغربة. م.س. ص: ٨٩.

(٣) مأوى التراث الضليل. م.س. ص: ١١٣. ينظر إلى "لسان العرب" كخزان لغوي، وكخزان معلومات. سعيد بنسعيد العلوي. مناقشة في: المنهجية في الأدب والعلوم الإنسانية. عبد الله العروي وآخرون، ص: ٨٩.

(٤) يعترف كيليطو بالدور الكبير والبارز للتحليل المعجمي في تفسير النص الأدبي السردي بقوله: "بدوره هيأ لنا مفاجآت سارة". انظر كتابه: المقامات. م.س. ص: ٢١٩.

(٥) يقول عبد الفتاح كيليطو في كتابه "الحكاية والتأويل": "إن كثرة الصور واتساقها هو الذي يفرض علي أن أنتبه إلى العلاقة التي تجمع بينها وأن أنتقل إلى المعنى الذي من المرجح أنها ترمز إليه". الحكاية والتأويل. م.س. ص: ١٢.

هذا الجمع والضم الواعي والتميز بين "النص الرحم" السردى، وباقي النصوص الأخرى المستدعاة إلى ميدان الدراسة والقراءة، ساعد - إلى حد كبير - على إحياء التراث السردى وتقريبه من القارئ المعاصر وتحبيبه إليه، بعد إخراجهم "من غيبوبة دامت عدة قرون"^(١). ولما كان كيليطو واحداً من أذكىاء قراء السرد العرب المعاصرين العاشقين له^(٢)، فقد استطاع، وهو الخبير في ذلك، أن يزيد من غنائه عبر "تركيب علاقات خفية بين عناصره وعناصر نصوص أخرى"^(٣).

بعض من هذا هو ما لمسه، لما تعرض لتحليل مقامة الحريري الخامسة؛ حيث فرضت عليه مقارنة هذه المقامة العودة إلى "أسرار البلاغة" في موضوعة الشمس، فوجد أن هنالك تماثلاً بين النص الإبداعي والنص النقدي، فاستنتج أن "من يقرأ هذه السطور [من أسرار البلاغة] بتمعن، يلمح فيها الحمولة الفكرية نفسها الواردة في مقامة الحريري والصور ذاتها. بحيث إن كلا النصين يمكن اعتباره تعليقاً على الآخر"^(٤).

وما يمكن أن يقال عن النص البلاغي، يقال عن نصوص "ألف ليلة وليلة"، و"كليلة ودمنة"، وغيرها من النصوص التي تتعالق مع ما اختاره الناقد من سرديات. خذ النص الشعري مثلاً، تجده حاضراً في تحليل المقامات، نظراً لما يقدمه من معطيات شديدة القوة في بيان المقصود لدى المؤلف.

عبد الفتاح كيليطو وهو يقرأ النص قيد التحليل، لا يبقى نفسه - فكراً وتأملاً - رهينة بين يدي النص، وإنما يعمل على تحريرها، وفك أسرها لتتجول في حقول المعاني والمقاصد أينما وجدت؛ في الشر أم في الشعر، في البلاغة أم في النحو، في الفقه أم في الحكمة... ولذلك تجده يصرح بذلك حينما يحصل على معنى يساعده على فك مغاليق النص المدروس ومجاهله. يقول كيليطو: "كيفما كان الحال تستوقفني ثلاثة أبيات لابن المعتز يرد فيها دم القمر،

(١) كيليطو، عبد الفتاح، الغائب، ظهر الغلاف.

(٢) د.عبد الرحمن بوعلي. التراث السردى والقراءة العاشقة عبد الفتاح كيليطو نموذجاً. ضفاف. ع ٢٠٠٣/٠٤.

(٣) كيليطو، عبد الفتاح، الغائب، م.س. ص: ٥٧. هذا التركيب يفصح عنه كيليطو بقوله: "لقد حاولت، من خلال تحليل مجموعة من النصوص تنتمي إلى عدة أنواع (الخطاب البلاغي، الشعر، الخرافة، المثل) وإلى عصور مختلفة (الجزجاني، ابن المعتز، ألف ليلة وليلة، الميداني). حاولت ربط سلسلة من الأزواج". م.ن. ص: ١٤.

(٤) م.ن. ص: ٨.

أبيات لا يمكن إنكار علاقتها بمقامة الحريري، وإن كانت هذه العلاقة لا تظهر لأول وهلة^(١). ما يريد أن يقوله كيليطو، دون أن يجهر به، هو أن قراءة التراث بالتراث قراءة ممكنة ومتوفرة، وترقى إلى مستوى إعطاء وتقديم نتائج مرضية ومقبولة في إطار البحث والتحليل. فما الذي يدفع النقاد العرب إلى تغييرها واستبدال الوافد بها؟!^(٢).

من جهة أخرى، وبسبب عشقه للتراث، فإن كيليطو يعتبر المقارنة بين النص القديم والنص الحديث مقارنة غير مشروعة، بل ومقارنة غير علمية وغير منطقية، أي لا تقوم على علم أو منطق، بحكم الخصوصيات الحضارية (من لغة، وثقافة، واجتماع)، وبحكم المرحلة الزمنية التي تطبع النصوص الإبداعية والنقدية، وبحكم فكر ووجدان أصحابها. فكل تقييم أو تحليل عند كيليطو، لا يأخذ بعين الاعتبار اللحظة الحضارية التي ينتمي إليها النص ومبدعه على السواء، هو تقييم مجاني للصواب، لأنه ينظر إلى القديم بمعيار الجديد والمعاصر، وهذا أمر مستغرب، مثل أمر قراءة الحديث بالقديم. ونتيجة لذلك، فإن على الرائي، حسب كيليطو، "استنباط المبدأ الذي يحكمها [النصوص القديمة العربية] من خصائصها الذاتية، لا من خصائص فاعلة في شعرية أخرى. إن هدف المقارنة لا يمكن أن يكون خصباً إلا إذا تلافينا أن نجعل من الموضوع المقارن به مطلقاً أعظم"^(٣).

ولا شك أن هذا هو واقع الدراسات الحديثة ومنها العربية، وهو الواقع الذي حفز الناقد كيليطو على لفت انتباه القارئ والدارس معاً إليه. وهي مسألة في صميم قراءة النص السردي / الحكائي القديم؛ إذ إن الدخول إلى تخوم ولب هذا النص بخلفية مسبقة تنظر إليه بمنظار ترجيحي وتفضيلي، لا ينتظر منه إلا تأكيد نتيجة محددة سلفاً يجب الوصول إليها بكل ثمن، ولو كانت هي قتل النص القديم ببيان عوراته وتغطيتها في النص الحديث. ولا تجعل هذه الدراسات الحديثة لا تأخذ في الاعتبار أنها تعامل مع "شكل عربي" خالص^(٤).

(١) الملاحظ أن كيليطو يتعامل مع النص "من جميع جوانبه فيستحضر ذاكرة المقامة الكوفية للحريري : المقامة الكوفية للهمداني، والمقامات الأربع السابقة للحريري كما يستحضر ابن المعتز في ذمه للقمر، وشهرزاد الليالي، وعقيدة عبادي الكواكب، والحياة والبرق، والدهر". المقامة والتأويل. م.س. ص: ٣٦٧.

(٢) يشير د. محمد خرماس في كتابه "إشكالية المناهج" إلى أن "بعض الدارسين يبحثون عن الوحدة في النصوص العربية الكلاسيكية انطلاقاً من المفهوم الغربي المستورد الذي لا ينسجم مع طبيعة الأدب العربي الكلاسيكي ونوعيته". إشكالية المناهج. م.س. ص: ١٧٦.

(٣) كيليطو، عبد الفتاح، المقامات السرد والأنساق الثقافية، ص: ١١٤. ويذهب حميد حمداني إلى أن "استخدام المقارنة ليس إلا تقنية ووسيلة من وسائل التحليل لا ترقى بأي حال إلى مستوى المنهج" بنية النص السردي. م.س. ص: ١٢٢.

(٤) م.ن. ص: ١٧٥.

وفي ظل ما أثبتناه أعلاه، يعتبر كيليطو الانتماء الموحد للحضارة نفسها، والثقافة، والمرحلة الزمنية، كفيل وحده بإجراء مقارنة علمية منهجية، تستوجب بالضرورة نتائج وخلاصات مقبولة. وهو الأمر الذي قام به عند البحث في المقامة العربية إذ يقول: "عقدنا موازنة بين المقامات ونصوص من القرن الرابع (بعضها يكاد لا يكون معروفاً)، وحاولنا، انطلاقاً من هذه الموازنة (هكذا ورد)، أن نستجلي عدداً من الأنساق التاريخية والجغرافية والاجتماعية والشعرية"^(١).

وقد نتساءل بدورنا نحن: ترى ما الفائدة التي يجنيها النقد العربي المعاصر من دراسته للنص السردي / الحكائي الكلاسيكي؟ "ألبي نرفع الحيف الذي لحق به؟ لأنه يشكل رصيذاً وثائقياً لا يستغنى عنه؟"^(٢). وهل في الدعوة إلى قراءته تجديد وتحديث للتراث القصصي الكلاسيكي وحده، أم تجديد وتحديث للحاضر الأدبي عامة والسردية خاصة؟

هذه الأسئلة وغيرها تؤكد لنا أن قراءة التراث بالتراث هي عملية مهمة، لكنها ليست كافية، خصوصاً بالنسبة للسرديات المعاصرة. ينظر الناقد عبد الفتاح كيليطو إلى هذه الأسئلة من زاوية المطلاع على الماضي والحاضر؛ الماضي بما يتركه من معطيات لغوية ومعرفية، والحاضر بما توصل إليه من قواعد علمية بخصوص السرد. لذا، فهو يرى الموضوع في مستويين؛ أولهما "تجديد النصوص القديمة على ضوء الأسئلة الجديدة التي تطرحها العلوم الإنسانية؛ وثانيهما يدعو إلى إعادة كتابة هذه النصوص ذاتها، كما أعاد آخرون كتابة الأوديسا وأوديب ملكاً والإنجيل"^(٣).

لم يكن هذا الناقد ليهتم بمسائل وإشكالات النص السردي الحكائي - قديماً وحديثاً - لو لم يرب ما لحق به من إهمال وإعراض، في مقابل اشتداد النظر والتفكير في غيره من المجالات. فالعقل العربي، إن شئنا القول، منذ المعلقة العربية الأولى، أو عند جذور التاريخ، عقل شعري في الأصل إلى أبعد الحدود، سردي في الفرع، اهتماماً وتأليفاً، وبحثاً. ولعل حضور المعلقة العربية بأكملها فينا قراءة وحفظاً، وفي زمننا المعاصر، شاهد أكبر على إخلاص العرب ووفائهم لديوانهم الخالد. إننا لا نختلف لو قلنا مع كيليطو: "كثيرة هي المصنفات في فن الشعر، ونادرة هي

(١) في مجال المقارنة دائماً يستخلص عبد الفتاح كيليطو مجموعة من الملاحظات السردية لما يقوم "بمقارنة سريعة بين كتاب الهمذاني وكتاب الحريري". م.ن. ص: ١٩٤. وهي ملاحظة مهمة ما كان لها أن تثبت لولا مراعاة وحدة الانتماء.

(٢) كيليطو، عبد الفتاح، زعموا أن.. ملاحظات حول كلفة ودمنة بين الرواية والسرد الكلاسيكي. ضمن كتاب: دراسات في القصة العربية. وقائع ندوة مكناس، ص: ١٩٠.

(٣) كيليطو، عبد الفتاح، المقامات. م.س. ص: ٢٢٠. هذا الهدف الكبير يتحقق، حسب كيليطو، عبر طريقتين: (١) دراسة السرد الكلاسيكي من أجل الإحاطة بأشكاله وعناصره. هذه الدراسة لا ينبغي أن تهتم بالسرد الأدبي وإنما بجميع أنواع السرد. (٢) الاستفادة من «التراث» السردية من أجل إبداع أنواع سردية جديدة. زعموا أن م.س. ص: ١٩١.

الصفحات المخصصة لقضايا السرد^(١). إنه، بالضبط، الحافز الأكبر الذي يحرك الخطاب النقدي من أجل الكشف عن ذخائر عجيبة، ظلت مجهولة طوال قرون من الزمن، تنتظر من يعرف بها ويظهرها للعالم.

وحتى يزيد من إغراء الباحثين والدارسين للاشتغال في ميدان السرديات - بوعي وعلم - يؤكد كيليطو، بفضل تخصصه فيه، أن "هناك «متعة» يشعر بها القارئ عندما يهتم بإبراز الخصائص السردية الكلاسيكية. ذلك أنه يرى أشياء لم يرها القدماء، بمعنى أنها لم تكن تدخل ضمن اهتماماتهم"^(٢).

والحال أن القارئ المعاصر يختلف عن القارئ القديم، ليس في الاهتمام فقط، بل أيضاً في الإمكانيات العلمية والمنهجية والرؤيوية، وفي عدته من المفاهيم الإجرائية المستعملة في تفسير النصوص واستكشاف معانيها. وهذا ما توحى به أنواع التحاليل التي توصل إليها علماء النص ونقاد الحضارة، والتي خلدها كتب العلم والفلسفة والأدب. إن القارئ المعاصر للنص القديم يستفيد من كل هذا، ويحاول استثماره "لبلوغ نواة المعنى"^(٣). وما دام يشتغل على نص ينتمي للثقافة والتاريخ، فهو مطالب بالالتفات إلى داخل النص مثلما هو مطالب بالنظر إلى خارجه، لأن التحليل "الداخلي" يكشف عن البنيات، والتحليل "التاريخي" يلقي الضوء على الوظائف الثقافية لتلك البنيات ذاتها"^(٤).

ليس التحليل النصي عملية صدفة أو لعب مفتوح على كل الاحتمالات^(٥)، ولكنه تحليل يحترم النص ومقوله، وينتبه إلى مختلف العلائق السوسيوثقافية التي أنتجت، والخصائص الفنية والإبداعية التي توجه شكله النمطي. فالنص القديم لا يخرج عن هذه المواصفات، ولا يمكن له ذلك، لأنه نتيجة حتمية ومنطقية للتشكلات الزمنية والفنية والمعرفية، وكل تغير على مستوى هذه التشكلات سيؤدي، لا محالة، إلى بلورة جديدة للنص الإبداعي

(١) م.ن. ص: ٢٠٨. المقامة كشكل سردي مثلاً "إطار للشعر وللنثر في الآن ذاته". م.ن. ص: ٧٣.

(٢) زعموا أن م.س.، ص: ١٩١.

(٣) كيليطو، عبد الفتاح، المقامات. م.س. ص: ٧٦.

(٤) م.ن. ص: ٧٥. في ظل قراءة النص القديم، ينبه كيليطو إلى أن "المطلوب من المحلل ليس فقط أن يصف حركة النص وانتقاله من لون إلى لون، وإنما أيضاً أن يكشف سر هذه الحركة، أن يصل إلى سر الصنعة التي روعيت أثناء إنشائه. وإن العلامات اللغوية وارتباطاتها الثقافية هي الوسيلة إلى ذلك". مأوى التراث الظليل. م.س. ص: ١١٢.

(٥) اللعب حسب بارت في "النص المتعدد". م.س.

ومفهومه. ومن ثم فقراءتنا له ينبغي ألا تكون "بنفس المقاييس والمفاهيم السائدة اليوم (...). المهم هو أن نحذر ونحتاط حتى لا نحكم على نصوص كلاسيكية بمعايير عصرية"^(١).

إن ما يخشاه كيليطو على النص القديم في قراءته من لدن القراء المعاصرين، هو تنزيل الأحكام النقدية المتسارعة دون اكتراث بمدى تقبل النص لها وموافقتها له بنية ومضموناً. هذه الخشية تزداد قوة، حينما نعلم "أن القارئ يقرأ النص انطلاقاً من اهتمامات تخصه أو تخص الجماعة التي ينتمي إليها، فيهدف دائماً، من خلال قراءته، إلى غاية، إلى غرض"^(٢).

وإذا كانت "النظرية تزودنا بالمقدمات التي ترسي الأساس لإطار المقولات، على حين أن المناهج تمدنا بالأدوات المستخدمة في عمليات التفسير"^(٣)، وإذا كان النص المقروء، القديم والحديث على السواء، نصاً واحداً غير متعدد، فما هو الضابط الذي يجعل القراءة وفية لما التزمت به، ويجعلها "قادرة على استنطاق الخطاب الأدبي وقراءته بطريقة خلاقة"^(٤)؟ وأيضاً، ما هو المعيار الذي نقيس به صحة أو خطأ هذه القراءة أو تلك؟

في زمن كثرت فيه أصناف القراءات، وتعددت مشاربها المرجعية والمنهجية، يصعب علينا كثيراً أن نجيب عن هذا السؤال، خاصة وأن إشكالية القراءة ستبقى قائمة ما دام وصلها بالمرجعية والإيديولوجيا وكذا الخيار الذاتي لم ينقطع ولن ينقطع، لانتفاء وجود القارئ الساذج غير المؤدلج^(٥).

لذلك، فإن من يطلع على قراءة/ قراءات عبد الفتاح كيليطو للنصوص السردية العربية، ستستوقفه مجموعة من المعالم تتوزع على الفكر والفلسفة واللغة والشعر والأسطورة والنقد الأدبي.. وهو في الغالب الأعم لا يشهر أدواته ومرجعياته ومناهجه في وجه القارئ، وإذا ما غلبته في البروز رمى بها إلى هوامش مؤلفاته. لا يعني هذا قطعاً أن كيليطو محلل بنيوي أو نفسي أو سيميائي أو واقعي أو لسني، أو ينتمي إلى مدرسة التلقي أو التفكيك أو الشكلية الروسية أو الشعرية. ولا يعني هذا أيضاً أنه يركب بين منهج وآخر مخالف له، بما يقتضيه التركيب من وفاء وحفاظ على أبجديات المنهج ومبادئه الأساسية.

(١) كيليطو، عبد الفتاح، الحكاية والتأويل. م.س. ص: ٦٩. وهنا المشكلة؛ فبعض القراء "عوض أن ينظر إلى النص كما ورد، ينظر إليه كما كان ينبغي أن يكون". م.ن. ص: ٧٠.

(٢) م.ن. ص: ٢١.

(٣) اللغة الثانية. م.س. ص: ٢٢٩.

(٤) م.ن. ص: ٢١٧.

(٥) يقول كيليطو "القراءة المغرضة" أو "التأويل المغرض".

إن أكبر مدرسة نقدية ينسب إليها كيليطو هي المدرسة البنيوية. غير أن كيليطو ينفي هذه النسبة بقوة عندما يصرح: "همومي بعيدة كل البعد عن البنيوية والتحليل البسيكو أدبي وما شابه ذلك"^(١). والذي وصلنا إليه، عبر تتبعنا لأشكال القراءة عند كيليطو، هو أنه ينتقي طرق التحليل التي يراها تخدم النص المدرس، بغض النظر عن انتمائها لهذا المنهج أو ذاك. ولذلك لا تجده يصرح بالمنهج الذي يتبعه في تحليله، سواء في مقدمات كتبه أو دراساته، بقدر ما يبين عن أسلوب في التعامل مع النص؛ ولعل هذا ما يفسر نوع القراءة التي يلزم بها نفسه في مساءلته للنص القديم، والتي يمكن الجزم بأنها تأويلات شخصية ذاتية لا تستند إلى أصل قديم أو حديث، إلا ما وظف للزيادة في التفسير والتأويل، مع حضور الوعي بغرابته عن النص ومحيطه. معناه - حسب كيليطو الذي يؤكد - أنه "لن ينفعني أن أشتهد بهذا الدارس أو ذاك، بهذا الفيلسوف أو ذاك، إذا لم تستجب النصوص العربية للتحليل الذي اقترحه عليها. لا بد أن أعرض تفسيري على أكبر عدد ممكن من النصوص الكلاسيكية بهدف التحقيق والمراجعة، لا بد أن أقنع نفسي وأقنع الغير بأن هذا التفسير يلائم الثقافة العربية"^(٢).

إن الناقد بهذا المعنى يتعد كل البعد عن القراءة الإسقاطية التي لا تزيد النص إلا تشويهاً وتخويراً لمعناه الحقيقي. صحيح أن "القراءة أصلاً هي نوع من الاجتهاد الشخصي"^(٣)، وكذلك "تباين مستويات القراءة وتعدد، سعة وعمقاً، من قارئ إلى آخر، وفقاً لخبرة القارئ القرائية ولأسلوبه في التعامل مع النص"^(٤)، ولكن للنص، كما للمعنى والدلالة، حدوده؛ إذ لا ينبغي إطلاق العنان للفكر والتأمل في رحاب النص من غير توجيه أو ترشيد. والحقيقة أن القراءة الشخصية أو التأويل المرتبط بذاتية المؤول هي أصعب قراءة وأعقدها. ولما كان ناقدنا من هذا الصنف، فقد مارس وعانى ثم قدم شهادته بقوله: "عندما أشرع في دراسة كاتب قديم، أمر بفترة يأس ونفور، لأنني لا أدري كيف ألع عالمه (...)"، فأظل أبحث إلى أن أعثر على علامة أنطلق منها، بالتدريج أربطها بعلامات أخرى إلى أن تتسق شبكة العلامات وتنظم تحت عنوان يرمز إليها"^(٥).

هكذا، فإن كيليطو، شئنا أم أبينا، لا يلتزم في قراءاته للنص السردي القديم بمنهج محدد، كما لم ينطلق من نظرية معينة، ولهذا تجده كثيراً ما يجنح إلى الدراسة الدلالية لمفردة يراها جديرة بالاهتمام والقراءة، وتكون مفتاحاً لأنظار أخرى جديدة. ولن نجانب الصواب إذا ألحنا على أن عمل هذا الناقد ليس أكاديمياً، بقدر ما هو إستراتيجية

(١) مأوى التراث الظليل. م.س. ص: ١١١.

(٢) الحكاية والتأويل. م.س. ص: ١٢.

(٣) بوعلي، د. عبد الرحمن، عناصر أولية لمقاربة سيميوية - سوسولوجية النص الشعري. مجلة العرب والفكر العالمي، ص: ٧٣.

(٤) اللغة الثانية. م.س. ص: ٤٩. الجدير بالذكر هنا أن "التأويل لا يكشف أسرار النص فقط، بل أيضاً انشغالات المؤول". مأوى التراث

الظليل. م.س. ص: ١١٢.

(٥) مأوى التراث الظليل. م.س. ص: ١١١.

في القراءة، تمر عبر "بروتوكولات" محددة، ترقى إلى مستوى "مواقف إنجازية تسعى إلى مراجعة الكتابة السياسية للنص ومقصده"^(١).

بمثابة الخاتمة:

تلکم هي الأفكار التي تجمعت لدينا ونحن نقرأ ما كتبه الناقد والباحث عبد الفتاح كيليطو، ولئن كنا قد ركزنا على المنهجية التي اتبعها في دراسة النص السردی الكلاسيكي، ووضحنا أنه منهجية جديدة تستوحي نجاحات النظريات الغربية وطرقها المنهجية، فإن ذلك لم يمنعنا من تتبع الطرائق التي يتبعها كيليطو في كل أبحاثه، وهي طرائق، بقدر ما توظف الأبحاث والدراسات الحديثة تستدعي جوانب هامة من التراث النقدي العربي القديم.

إن كيليطو، وفق المقاييس النقدية الصحيحة، يعد واحداً من أبرز النقاد العرب في القرن العشرين، فقد تمكن من استيعاء "النظرية المعاصرة للأدب" كما صاغها رواده، كما أنه صاغ منهجية قوية وأدوات إجرائية مألولة، كما قدمت دراساته وأبحاثه نتائج باهرة في دراسة النصوص القديمة، وذلك ما تشهد به له كتبه ذات القيمة الكبيرة، ابتداء من "أدب الغرابة" وانتهاء بآخر ما كتب.

إن كيليطو نموذج نقدي يجب أن ييوا مكانته التي يستحقها، وهي مكانة لا شك في أهميتها وسموها وسموقها.

(١) المرتجي، د. أنور، جاك دريدا فيلسوف نظرية الكتابة والتفكيك. مجلة ثقافات ع ٢٠٠٢/٣. ص : ١٦٦.

المصادر والمراجع:

المصادر:

- كيليطو، عبد الفتاح، الأدب والغربة، دار الطليعة، بيروت، ١٩٨٢.
- كيليطو، عبد الفتاح، الحكاية والتأويل، دار توبقال، البيضاء، ١٩٨٤.
- كيليطو، عبد الفتاح، الغائب، دار توبقال، البيضاء، ١٩٨٧.
- كيليطو، عبد الفتاح، العين والإبرة: دراسة في "ألف ليلة وليلة". تر. مصطفى النحال. مر. محمد بريدة. نشر الفنك. ٢٠٠٦.
- كيليطو، عبد الفتاح، المقامات السرد والأنساق الثقافية، دار توبقال، الدار البيضاء ٢٠٠١.
- كيليطو، عبد الفتاح، المقامات، السرد والأنساق الثقافية، دار توبقال، الدار البيضاء ٢٠٠١.
- كيليطو، عبد الفتاح، زعموا أن .. ملاحظات حول كلفة ودمنة. ضمن كتاب: دراسات في القصة العربية. وقائع ندوة مكناس. مجموعة. مؤسسة الأبحاث العربية. ط ١/١٩٨٦.

مصادر باللغة الفرنسية:

- Abdelfattah Kilito, Les séances, Sindibad, Paris, 1983.
- Abdelfattah Kilito, L'Auteur et ses doubles, Le Seuil, Paris, 1985.
- Abdelfattah Kilito, L'œil et l'aiguille, La découverte, Paris, 1992.
- Abdelfattah Kilito, La langue d'Adam, Toubkal, Casablanca, 1995
- Abdelfattah Kilito, La querelle des images, Edif, Casablanca, 1995.

المراجع:

- إبراهيم (عبد الله). التخيل السردى مقاربات نقدية في التناص والرؤى والدلالة. المركز الثقافى العربى. ط ١/٩٠.
- بنسعيد العلوي (سعيد). (مناقشة) في: المنهجية في الأدب والعلوم الإنسانية. عبد الله العروى وآخرون. دار توبقال للنشر. ط ١/١٩٨٦.
- بوعلي (عبد الرحمن). عناصر أولية لمقاربة سيميو - سوسولوجية النص الشعري. العرب والفكر العالمى ع ١/١٩٨٨.
- بوعلي (عبد الرحمن). التراث السردى والقراءة العاشقة عبد الفتاح كيليطو نموذجاً. ضفاف. ع ٢٠٠٣/٠٤.
- ثامر (فاضل). اللغة الثانية في إشكالية المنهج والنظرية والمصطلح في الخطاب النقدي العربى الحديث. المركز الثقافى العربى. ط ١/١٩٩٤.
- حمودة (عبد العزيز)، الخروج من التيه - دراسة في سلطة النص، سلسلة عالم المعرفة، العدد ٢٩٨، الكويت ٢٠٠٥.
- خرماش (محمد). إشكالية المناهج في النقد الأدبى المغربى المعاصر، مطبعة آنفوبرانت، ط ١، ٢٠٠٦.
- الدغمومي (محمد). عبد الفتاح كيليطو : مأوى التراث الظليل. (حوار)، مجلة "أفاق" ع ٨٩/٠٢.
- كمال (عبد اللطيف): إشكاليات المنهج فى الفكر العربى والعلوم الإنسانية. دار توبقال للنشر. ط ١/١٩٨٧.
- منير (وليد). المقامة والتأويل. قراءة فى كتاب (الغائب) لعبد الفتاح كيليطو. فصول مج ١٢/ع ٠٣/١٩٩٣.

- مرتاض (عبد الملك). قراءة جديدة لتراثنا النقدي. (نظرية، نص، أدب ثلاثة مفاهيم نقدية) (بين التراث والحداثة)، النادي الأدبي الثقافي. مج ١/ ١٩٩٠.
- المسدي (عبد السلام)، قضية النبوية. دراسة ونماذج، وزارة الثقافة، ط ١، تونس، ١٩٩١م.
- المرتجي (أنور). جاك دريدا فيلسوف نظرية الكتابة والتفكير. ثقافات، عدد: ٢٠٠٢/٣.
- مفتاح (محمد). مدخل إلى قراءة النص الشعري. المفاهيم معالم. فصول. عدد: ٠١/ مج ١٦/ ١٩٩٧.
- فضل (صلاح). مناهج النقد المعاصر. إفريقيا الشرق/ ٢٠٠٢.

مراجع مترجمة:

- جوف (فانسان)، "الأدب عند رولان بارط"، ترجمة عبد الرحمن بوعلي، دار الحوار، سوريا، ٢٠٠٣.

Abstract:

This research tries to study the experience of the researcher Abdel Fattah Kilito in his reading of the heritage of the Arab narrative. The researcher set out to clarify the relationship of the theoretical approach and the relationship of the Arab critic them, and the different readings.

The researcher tried to answer a big question: How do you read the researcher Abdel Fattah Kilito old narrative text.

The research has raised a number of issues including the problem of method of Abdel Fattah Kilito, his vision of the literary text and the relationship between narrative studied by Kilito and other classical Arabic texts.

Keywords: Arabic Critic, classic text, Arabic literature, method of Critic, New Critic.

أسلوب النداء في العربية

دراسة في تداولية الخطاب

أمين محمود محمد إبراهيم

الأستاذ المساعد في النحو والصرف، قسم اللغة العربية وآدابها، جامعة الملك خالد بأبها

الملخص:

يحاول هذا البحث إعادة قراءة تراثنا العربي ممثلاً في أسلوب النداء في ضوء نظرية لغوية حديثة، هي تداولية الخطاب، فرؤية التراث من منظور اللغويات الحديثة أصبح من الأهمية بمكان؛ حتى نستطيع تفسير منطوقنا العربي في ضوء تلك النظريات، مستفيدين مما يمدنا به التراث من ثوابت لغوية وأدبية، وكذلك مستفيدين من معطيات النظريات الحديثة، وهو ما لا يغفل التراث، ولا يغفل النظريات الحديثة.

ويهدف هذا البحث إلى إيجاد نوع من المقاربة بين التراث العربي والنظريات اللغوية الحديثة، من خلال دراسة أسلوب النداء دراسة تداولية، وإثبات أن تراثنا العربي يحتوي على توجهات وأفكار تداولية تدعو إلى إعادة قراءته لبيان أن اللغويين العرب لم يكونوا بمعزل عن الفكر اللغوي الحديث، كذلك يهدف هذا البحث إلى بيان أن اللغويين العرب في تقعيدهم قواعد اللغة لم يكونوا أصحاب فكر تقليدي، بل استندوا إلى كثير من المبادئ التداولية، وجعلوها أساساً في التقعيد وتحليل التراكيب.

وقد جاء البحث مقسماً ثلاثة أقسام رئيسة، هي:

- القصد - - المخاطب - تحقيق مبدأ الإفادة ودفع اللبس

وقد خلص البحث إلى عدد من النتائج، كان من أبرزها: أن النحاة قد أسسوا قواعد باب النداء على كثير من مبادئ التداولية المعاصرة، فبنوها على أساس من قصد المتكلم، ومراعاة أحوال المخاطب، وتحقيق مبدأ الإفادة، ودفع اللبس، وأن المنطوق اللغوي في باب النداء يتشكل وفق تلك المبادئ. فهي بمثابة قوانين ملزمة لمنتج الخطاب عليه الأخذ بها حين يصوغ خطابه؛ ومن ثم فإن اللغويين العرب لم يقوموا بدراسة اللغة بمعزل عن العوامل غير اللغوية، كالمتكلم والمخاطب والسياق، وباب النداء دليل على ذلك، كذلك يمكن القول: إن النحو عند النحويين - وبخاصة الأوائل - يشكل منظومة متكاملة عندهم تشمل كل ما يتعلق بالموقف الكلامي.

تقديم:

الحمد لله فاتحة كل خير، وتام كل نعمة، وصلاة وسلاماً على خير خلق الله محمد صلى الله عليه وسلم.

تعنى نظرية تداولية الخطاب بدراسة اللغة بوصفها ظاهرة خطابية وتواصلية واجتماعية^(١)، حيث تنظر في عملية التواصل اللغوي بما تضم من متكلم، ومخاطب، ومنطوق لغوي، وسياق للمنطوق، وقصد أنشئ من أجله الكلام، وفائدة تحققت لدى المخاطب، وأثر تحقق من خلال المنطوق^(٢)، فاستعمال اللغة ليس مجرد إنجاز فعل مخصوص فقط، بل هي جزء كامل من التفاعل الاجتماعي^(٣).

وقد فطن اللغويون العرب إلى كثير من العناصر التي تعد أسساً تداولية عند المعاصرين، فأروا ضرورة دراسة اللغة في ضوء سياقاتها التي استعملت فيها، كما أروا ضرورة مراعاة مقاصد المتكلمين وأغراضهم من الخطاب، ومراعاة أحوال المخاطبين وفهمهم مقاصد المتكلمين، وما هذا الاهتمام بمصطلحات: المتكلم، والقصد، والمخاطب أو السامع، والخطاب، ودلالة الحال، ومقتضى الحال، والمقام، وأمن اللبس، ورفع التوهم، إلا دليل على ذلك. فلم يقتصروا في دراستهم للغة على النظر في بنية النص اللغوي على أنه شكل منعزل عن العوامل الخارجية التي تحيط به، وإنما أخذوا مادتهم من خلال معالجتهم لهذه النصوص على أنها ضرب من النشاط الإنساني الذي يتفاعل مع محيطه وظروفه، كما فطنوا كذلك إلى أن للكلام وظيفة ومعنى في عملية التواصل الاجتماعي، وأن هذه الوظيفة وذلك المعنى لهما ارتباط وثيق بسياق الحال أو المقام، وما فيه من شخوص وأحداث^(٤).

ويعد هذا البحث محاولة لإعادة قراءة تراثنا العربي مثلاً في أسلوب النداء في ضوء نظرية لغوية حديثة، هي تداولية الخطاب، فقد أضحت رؤية التراث من منظور النظريات اللغوية الحديثة من الأهمية بمكان؛ حتى نستطيع تفسير منطوقنا العربي في ضوء تلك النظريات، مستفيدين مما يمدنا به التراث من ثوابت لغوية وأدبية، وكذلك مستفيدين من معطيات النظريات الحديثة، وهو ما لا يغفل التراث، ولا يغفل النظريات الحديثة.

وقد اخترت أسلوب النداء ليكون موضوعاً للدراسة في ضوء نظرية تداولية الخطاب؛ لما يأتي:

- احتواء أسلوب النداء على العناصر المكونة للخطاب من متكلم ومخاطب ومنطوق لغوي وسياق؛ ومن ثم فالنداء تركيب خطابي.

(١) انظر: فيليب بلانشيه، التداولية من أوستن إلى غوفمان: ١٩.

(٢) انظر: محمد البدرى عبد العظيم، من المفاهيم التداولية في كتاب سيبويه: ١٠٧٦.

(٣) انظر: فان دايك، النص والسياق. استقصاء البحث في الخطاب الدلالي والتداولي: ٢٢٧.

(٤) انظر: كمال بشر، علم اللغة الاجتماعي: ٦٦.

- أن النداء يمثل اللغة في سياق استعمالها، فهو لغة منطوقة وليست مكتوبة، يتوجه به متكلم إلى مخاطب لإنجاز فعل ما؛ ومن ثم فهو نوع من التفاعل الاجتماعي؛ وهو ما يتفق فيه التداوليون مع اللغويين العرب.

ويهدف هذا البحث إلى إيجاد نوع من المقاربة بين التراث العربي والنظريات اللغوية الحديثة، من خلال دراسة أسلوب النداء دراسة تداولية، وإثبات أن تراثنا العربي يحتوي على توجهات وأفكار تداولية تدعو إلى إعادة قراءته لبيان أن اللغويين العرب لم يكونوا بمعزل عن الفكر اللغوي الحديث، كذلك يهدف هذا البحث إلى بيان أن اللغويين العرب في تفكيرهم قواعد اللغة لم يكونوا أصحاب فكر تقليدي، بل استندوا إلى كثير من المبادئ التداولية، وجعلوها أساساً في التقعيد وتحليل التراكيب، وأسلوب النداء عندهم شاهد على ذلك، فقد أسسوا قواعد هذا الباب على كثير من مبادئ التداولية المعاصرة، فبنوها على أساس من قصد المتكلم، ومراعاة أحوال المخاطب، وتحقيق مبدأ الإفادة، ودفع اللبس.

وقد جاء هذا البحث محتوياً على المبادئ التداولية عند اللغويين العرب في أسلوب النداء، والتي أثرت بشكل كبير في بنية تركيب هذا الأسلوب، وفهم المنطوق فيه؛ ومن ثم فقد تكوّن البحث من عدد من العناصر الرئيسية، بالإضافة إلى ما يندرج تحت هذه العناصر الرئيسية من عناصر فرعية، وذلك على النحو الآتي:

- أولاً: القصد، ويندرج تحته العناصر الآتية:

- ١ - تعريف النداء.
 - ٢ - تعرفُ المنادى بالقصد.
 - ٣ - أثر القصد في تغير الحكم النحوي المنادى.
 - ٤ - ترخيم المنادى.
 - ٥ - أثر القصد في الحكم النحوي لتابع المنادى.
 - ٦ - أثر القصد في الحكم النحوي لتابع وصف المنادى.
- ثانياً: المخاطب، ويندرج تحته العناصر الآتية:

- ١ - استعمال حروف النداء.
- ٢ - حذف حرف النداء.
- ٣ - تقدير المحذوف من حروف النداء.
- ٤ - حذف الفعل وإحلال حرف النداء محله.
- ٥ - حذف المنادى.

- ثالثاً: تحقيق مبدأ الإفادة، ودفع اللبس، ويندرج تحته العناصر الآتية:

- ١ - بناء المنادى المفرد المعرفة على الضم.
- ٢ - حذف ياء المتكلم من المنادى المضاف إليها اكتفاء بالكسرة.
- ٣ - الإيضاح في وصف المنادى.

أولاً: القصد:

تمثل المعرفة القيمة العليا المبتغاة من الخطاب؛ ليستوي بذلك كل من المتكلم والمخاطب في تلك المعرفة. إذ إن أقصى ما يسعى إليه الطرفان المتحاوران في أمر التواصل، إيصال الرسالة الإبلالية من المتكلم إلى المخاطب على الوجه الذي يريده المتكلم؛ ولكي يتحقق نجاح أمر ذلك التواصل الخطابي، فإن على المتكلم أن يمتلك قصداً من وراء خطابه؛ فالقصد يقع في صميم شروط النجاح، وكذلك في صميم القوة المتضمنة في القول^(١)، وليس القصد سوى معرفة المراد والغرض من الكلام، وتلك "المعرفة من جملة ما تقتضاه الدراسات التداولية وتنغياه وتفتش عليه من خلال قوانين ومساطر يستدل فيها من خلال المنطوق على المفهوم، ومن خلال الصريح على المضمهر، ومن خلال الظاهر على المستتر"^(٢).

إن غاية قصد المتكلم إفهام المخاطب، وذلك يستلزم منه مراعاة كيفية التعبير عن قصده، واختيار الوسائل التي تكفل له ذلك^(٣)، حيث يجب عليه أن يمتلك اللغة في مستوياتها المختلفة الدلالية والتركيبية وسياقات الاستعمال^(٤)، وعلى المخاطب أن يتعرف على قصد المتكلم من خلال معرفته بالسياقات التي قيل فيها المنطوق، وإعمال القدرات الاستنتاجية التي يمتلكها عند التعامل مع الكلام^(٥).

وقد تنبه اللغويون العرب إلى أهمية قصد المتكلم في أسلوب النداء، ودوره في تشكيل المنطوق اللغوي، وتغير الحكم النحوي لعناصر هذا الأسلوب استناداً إلى قصد المتكلم، وذلك على نحو ما هو وارد فيما يأتي:

(١) انظر: فيليب بلانشيه، التداولية من أوستن إلى غوفمان: ١٤٧.

(٢) إدريس مقبول، الأفق التداولي. نظرية المعنى والسياق في الممارسة التراثية العربية: ٢٥.

(٣) انظر: عبد الهادي بن ظافر الشهري، إستراتيجيات الخطاب. مقارنة لغوية تداولية: ١٨٠.

(٤) انظر: السابق: ١٨٣.

(٥) انظر: محمد محمد يونس علي، مدخل إلى اللسانيات: ٢٠، طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام: ٤٥.

١ - تعريف النداء:

لقد عرّف النحاة النداء لغة بأنه "الدعاء بأي بلفظ كان"^(١)، وعرفوه اصطلاحاً بأنه "طلب الإقبال بحرف نائب مناب (أدعو) ملفوظ به أو مقدر، والمراد بالإقبال: ما يشمل الإقبال الحقيقي والمجازي المقصود به الإجابة، كما في نحو: يا الله ولا يرد، يا زيد لا تقبل؛ لأن (يا) لطلب الإقبال لسماع النهي، والنهي عن الإقبال بعد التوجه"^(٢).

إن ما يمكن أن يستنبط من التعريفين اللغوي والاصطلاحي عدة أمور تؤسس لقاعد تداولية، هي (القصد)، وذلك فيما يأتي:

- أن الدعاء أو طلب الإقبال يستدعي طرفين أحدهما داع والآخر مدعو، هما المتكلم والمخاطب، فالنداء ما هو إلا خطاب موجه من متكلم إلى مخاطب، ومن شروط نجاح الخطاب، توفر القصد لدى المتكلم، وإدراك المخاطب لهذا القصد.
- أن المتكلم يقصد إقبال المخاطب إليه، وما هذا الإقبال إلا بقصد حوار المخاطب أو أمره أو نهيه أو غير ذلك، يقول ابن جني "فإذا أقبل عليه، وأصغى إليه، اندفع يحدّثه أو يأمره أو ينهيه"^(٣)، فالنداء ليس مقصوداً بالذات، بل ينصرف قصد المتكلم إلى تنبيه المخاطب ليصغي إلى ما يجيء بعده من الكلام المنادى له^(٤).
- أن النداء فعل كلامي، فهو ليس مقصوداً بالذات؛ لأنه لا يقتصر على الفعل القول فقط، إنما يحمل قوة إنجازية، وتأثيراً في المخاطب^(٥).
- يؤدي قصد المتكلم دوراً بالغاً في بيان حقيقة إقبال المخاطب، فقد يكون الإقبال حقيقياً إذا كان مراد المتكلم إجابة المخاطب له على وجه الحقيقة، كأن يقول المتكلم: يا زيد لا تقبل، ف(يا) لطلب الإقبال لسماع النهي، والنهي عن الإقبال يكون بعد التوجه^(٦)، وقد يكون الإقبال مجازياً استناداً إلى قصد المتكلم، كالخطاب الموجه إلى إلى الله - عز وجل - حين يقول: يا الله، ولا ينتظر ردّاً على وجه الحقيقة^(٧).

(١) الصبان، حاشية الصبان على شرح الأشموني على ألفية ابن مالك: ١٩٧/٣.

(٢) السابق: ١٩٧/٣.

(٣) ابن جني، الخصائص: ٢٤٧/١.

(٤) انظر: الرضي، شرح الرضي على الكافية: ٤٠٧/١.

(٥) انظر: أحمد المتوكل، الوظائف التداولية في اللغة العربية: ١٦١.

(٦) انظر: الصبان، حاشية الصبان: ١٩٧/٣.

(٧) انظر: السابق: ١٩٧/٣.

ومما يتعلق بمسألة الحقيقة والمجاز ما اشترطه النحاة في المنادى بأن "يكون متميز الماهية، وإن لم يكن معلوم الذات، فلا معنى لنحو: يا شيء، ويا موجود، إلا أن يكنى بمثلهما عن أن المخاطب ما فيه شيء مما يكون في العقلاء إلا أنه يقع عليه اسم الشيء والموجود، وهذا مجاز، وكلامنا في الحقيقة"^(١)، فالمنادى هو المخاطب المقصود بالنداء؛ ومن ثم يشترط فيه الرضي أن يكون متميز الماهية حتى يتوفر عنصر القصد، وإلا يضيع الكلام ويفشل التواصل؛ ولذلك لا يجيز النداء بمثل: يا شيء ويا موجود؛ لعدم توفر القصد، إلا إذا خرج الكلام إلى معنى مجازي يقصده المتكلم، كأن يجرد المخاطب من صفة العقل. إن الكلام سواء أكان حقيقة أم مجازاً لا بد فيه من توفر القصد؛ ليكون المخاطب على بينة بمراد المتكلم.

٢ - تعرف المنادى بالقصد:

- حيث يؤدي قصد المتكلم دوراً مهماً في إلحاق سمة التعريف على المنادى، وقد نص النحاة على ذلك صراحة، وانقسم المنادى الذي يتعرف بالقصد عندهم قسمين:
- ما كان معرفة قبل النداء نحو قولنا: يا زيد، فإنه معرف بالعلمية قبل النداء، وهذا ما عليه أغلب النحاة^(٢)، غير أن المبرد وأبا البركات الأنباري أشارا إلى أن تعريف العلمية قد زال منه، وحدث فيه تعريف بالنداء والقصد^(٣)، ولست أميل إلى ما ذهبوا إليه، حيث لا يمكن نزع العلمية عن ذلك الاسم، فهو أمر لا يتفق وواقع اللغة، وهو ما أشار إليه ابن مالك، فتعريف "العلمية فيه مستدام كاستدامة تعريف الضمير واسم الإشارة والموصول في: يا إياك، ويا هذا، ويا من حضر"^(٤)، ولعلي أميل إلى الرأي القائل بأن يبقى العلم على تعريف العلمية، ويزيد بالنداء وضوحاً لا أنه ينكر قبل النداء، فالمنادى قد لا يقبل التنكير كلفظ الجلالة واسم الإشارة، والقصد من النداء طلب الإصغاء لا التعريف، فلا حاجة للتنكير^(٥)، ولا شك أن قصد المتكلم أضفى على المنادى شيئاً من الإيضاح والاختصاص لا يتوفر له إذا انعدم القصد.
 - ما كان نكرة قبل النداء، وتحول بفعل قصد المتكلم إلى معرفة، وهو ما يعنيه النحاة بقولهم: النكرة المقصودة، نحو: يا رجل، فالمنادى نكرة في أصله، ولكنه تعرف بالقصد والاختصاص والإقبال، فصار في معنى: يا أيها الرجل^(٦)، ولابن السراج لفظة ذكية في هذه المسألة حيث يرى أن المنادى النكرة صار معرفة بالخطاب، فيقول

(١) الرضي، شرح الرضي على الكافية: ١/ ٣٧٤، وانظر: الخضري، حاشية الخضري على ابن عقيل: ٢/ ٧١.

(٢) انظر: ابن جني، اللع في العربية: ١٠٦، ابن السراج، الأصول في النحو: ١/ ٣٣٠، الأشموني، شرح الأشموني على ألفية ابن مالك:

٣/ ٢٠٣، ٢٠٤، الخضري، حاشية الخضري على ابن عقيل: ٢/ ٧٢.

(٣) انظر: المبرد، المقتضب: ٤/ ٢٠٥، أبو البركات الأنباري، أسرار العربية: ٢٢٩.

(٤) ابن مالك، شرح التسهيل: ٣/ ٣٩٢.

(٥) انظر: الخضري، حاشية الخضري على ابن عقيل: ٢/ ٧٢.

(٦) انظر: ابن جني، اللع في العربية: ١٠٦، الأصول في النحو: ١/ ٣٣٠، ٣٣١، حاشية الخضري على ابن عقيل: ٢/ ١٧٩.

وضرب كان نكرة فتعرف بالنداء نحو: يا رجلُ أقبل، صار معرفة بالخطاب وأنه في معنى: يا أيها الرجل^(١)، إذ يشير ابن السراج في كلامه إلى مصطلح (الخطاب)، فهو يرى النداء خطاباً، ومن شروط نجاح الخطاب توفر القصد، فحق "النداء أن تعطف به المخاطب عليك، ثم تجرب، أو تأمره، أو تسأله، أو غير ذلك مما توقعه إليه، فهو مختص من غيره في قولك: يا زيد، ويا رجال^(٢)".

٣ - أثر القصد في تغير الحكم النحوي للمنادى:

يتغير الحكم النحوي للمنادى بتغير قصد المتكلم، وظهر ذلك واضحاً عند النحاة حينما فرقوا بين المنادى إذا كان نكرة مقصودة أو نكرة غير مقصودة، فالمنادى إذا كان نكرة مقصودة فإنه يأخذ حكم المنادى المعرفة، فيبنى على ما يرفع به؛ لأن المتكلم يقصد إنساناً بعينه يوجه إليه نداءه، فقد أشار سيبويه إلى أنه إذا قيل "يا رجلُ ويا فاسقُ، فمعناه كمعنى يا أيها الفاسقُ، ويا أيها الرجلُ، وصار معرفة؛ لأنك أشرت إليه وقصدت قصده، واكتفيت بهذا عن الألف واللام، وصار كالأسماء التي هي للإشارة نحو هذا وما أشبه ذلك، وصار معرفة بغير ألف ولام؛ لأنك إنما قصدت قصداً شياً بعينه، وصار هذا بدلاً في النداء من الألف واللام واستغني به عنهما"^(٣)، إن ما يلحظ على ما ذهب إليه سيبويه في كلامه هذا أنه لم يستخدم مصطلح (النكرة المقصودة)، بل نص صراحة على أنها قد تحولت إلى معرفة استناداً إلى قصد المتكلم، فالقصد عنده ناب عن أداة التعريف (أل). وهذا الذي ذهب إليه سيبويه هو ما أشار إليه المبرد إذ يرى "أنك تقول إذا أردت المعرفة: يا رجلُ أقبل، فإنما تقديره يا أيها الرجلُ أقبل، وليس على معنى معهود، ولكن حدثت فيه إشارة النداء؛ فلذلك لم تدخل فيه الألف واللام، وصار معرفة بما صارت به المبهمة معارف"^(٤)، أي أنه صار معرفة بالإشارة والقصد.

أما إذا كان المنادى نكرة غير مقصودة، فإن له حكماً نحوياً آخر، حيث النحاة على أنه منصوب؛ وذلك لعدم توفر القصد، وقد نصوا على مسألة عدم توفر القصد صراحة، حيث لا يقصد المتكلم بنداؤه إنساناً معيناً، فأشار ابن السراج إلى أن "الاسم النكرة الذي بقي على نكرته فلم يتعرف بتسمية ولا نداء، فإذا ناديته فهو منصوب، تقول: يا رجلاً أقبل، ويا غلاماً تعال، وكذلك إن قلت: يا رجلاً عاقلاً تعال، فالنكرة منصوبة وصفتها أو لم تصفها، ومعنى هذا أنك لم تدع رجلاً بعينه، فمن أجابك فقد أطاعك، ألا ترى أنه يقول من هو وراء حائط ولا يدري من ورائه من الناس: يا رجلاً أغثنى، ويا غلاماً كلمني، كما يقول الضير: يا رجلاً خذ بيدي، فهو ليس

(١) ابن السراج، الأصول في النحو: ١ / ٣٣٠.

(٢) المبرد، المقتضب: ٣ / ٢٩٨.

(٣) سيبويه، الكتاب: ٢ / ١٩٧، وانظر: ابن جني، اللمع في العربية: ١٠٦، شرح الأشموني على ألفية ابن مالك: ٣ / ٢٠٤.

(٤) المبرد، المقتضب: ٤ / ٢٠٥.

يقصدُ واحدًا بعينه، بل من أخذ بيده فهو بعينه^(١)، فالمختبئ وراء حائط ولا يعلم من ورائه، وكذلك الضير لا يقصدان شخصاً معيناً لإغاثتهما ونجدةهما، بل يطلبان العون من أي شخص كان، ومن ثم فإن قصد المتكلم ينعدم في نحو هذا؛ ولذلك يأخذ المنادى حكماً نحوياً مخالفاً للنكرة المقصودة. وذلك نحو قول الشاعر^(٢):

فيا رَاكِبًا إما عَرَضْتُ فَبَلَّغْنُ نَدَامَايَ مِنْ نَجْرَانِ أَنْ لَا تَلَاقِيَا

حيث نصب الشاعر المنادى (راكبًا)؛ لأنه لا يقصد راكبًا بعينه، بل يلتبس أي راكب من الركبان يبلغ قومه خبره، ولو أراد راكبًا بعينه لبناه على الضم.

ويستخدم المبرد مصطلح الإرادة مريدًا به القصد، وذلك في سياق التفريق بين استعمال المتكلم المنادى معرفة أو نكرة، حيث يرى أن "الفصل بين قولك: يا رجلُ أقبل، إن أردت به المعرفة، وبين قولك: يا رجلًا أقبل، إذا أردت النكرة، أنك إذا ضمنت فإنما تريد رجلًا بعينه تشير إليه دون سائر أمته. وإذا نصبت ونونت، فإنما تقديره يا واحدًا ممن له هذا الاسم، فكل من أجابك من الرجال فهو الذي عنيت، كقولك: لأضربن رجلًا. فمن كان له هذا الاسم برَّبه قسمك، ولو قلت: لأضربن الرجل، لم يكن إلا واحدًا معلومًا بعينه"^(٣)، ولا يخفى ما في كلام المبرد من توفر القصد مع النكرة المقصودة، وانعدامه مع النكرة غير المقصودة، وما يترتب على هذا القصد أو عدمه من تغيير في الحكم النحوي للمنادى.

كذلك مما يتغير فيه الحكم النحوي للمنادى استنادًا إلى قصد المتكلم، إذا كان المنادى شبيهًا بالمضاف، وذلك في نحو قولهم: يا ثلاثة وثلاثين - فيمن سمي بذلك - فإذا نادى المتكلم جماعة هذه عدتها، ولم يقصد معينًا، نصب المعطوف عليه والمعطوف، أي يأخذ المنادى حكم النكرة غير المقصودة، ويشبهه سيبويه بمن قال: يا ضاربًا رجلًا، وأنه ليس بمنزلة: يا زيدُ ويا عمروُ "لأنك حين قلت: يا زيدُ وعمروُ، جمعت بين اسمين كل واحد منهما مفرد يتوهم على حياله، وإذا قلت: يا ثلاثة وثلاثين، فلم تفرد الثلاثة من الثلاثين لتوهم على حيالها، ولا الثلاثين من الثلاثة. ألا ترى أنك تقول: يا زيدُ ويا عمروُ، ولا تقول: يا ثلاثة، ويا ثلاثون؛ لأنك لم ترد أن تجعل كل واحد منهما على حياله"^(٤). أما إذا قصد المتكلم معينًا، ضم العدد الأول، وعرف العدد الثاني بـ(أل)، ونصبه، أو رفعه، إلا إذا أعيدت معه (يا)، وجب ضمه وتجريده من (أل)^(٥).

(١) ابن السراج، الأصول في النحو: ١/ ٣٣١، وانظر: المبرد، المقتضب: ٢٠٢/٤.

(٢) البيت لعبد يغوث، وهو من شواهد سيبويه في الكتاب: ٢٠٠/٢، المبرد، المقتضب: ٢٠٤/٤، ابن السراج، الأصول في النحو: ٣٣١/١،

٣٦٩، ابن مالك، شرح التسهيل: ٣٩٧/٣.

(٣) المبرد، المقتضب: ٢٠٦/٤.

(٤) سيبويه، الكتاب: ٢٢٨/٢.

(٥) انظر: ابن هشام، أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك: ٢٢/٤.

٤ - ترخيم المنادى:

ذهب الرضي إلى أن المتكلم يقصد إلى ترخيم المنادى "لكون المقصود في النداء هو المنادى له، فقصده بسرعة الفراغ من النداء الإفضاء إلى المقصود بحذف آخره اعتباطاً"^(١)، فالموجه إلى ترخيم المنادى هو قصد المتكلم الذي يريد الفراغ من النداء بسرعة؛ لتنبيه المنادى وتوجيه ما يريد إليه من خبر أو أمر أو نهي أو دعاء أو غير ذلك؛ فليس المقصود النداء في حد ذاته، بل المنادى لتنبيهه ليصغي إلى ما يجيء بعده من كلام.

٥ - أثر القصد في الحكم النحوي لتابع المنادى:

أشار النحاة إلى أن الحكم النحوي لتابع المنادى يستند إلى قصد المتكلم وغرضه من الخطاب، فذهب الرضي إلى أنهم التزموا رفع اسم الجنس الواقع صفة لـ (أي) في قولهم: يا أيها الرجل، مع أن القياس يحيز نصبه أيضاً كما في: يا زيد الظريف، لكن نبهوا بالتزام رفعه على كونه مقصوداً بالنداء، فكأنه باشره حرف النداء، وأما الظريف، في: يا زيد الظريف، فليس مقصوداً بالنداء، بل المقصود: زيد"^(٢)، إذ يفرق الرضي بين تركيبين يتغير فيهما حكم تابع المنادى باعتبار قصد المتكلم، فتابع المنادى (الرجل) في قولهم: يا أيها الرجل، مقصود بالنداء حيث يتوجه إليه قصد المتكلم؛ ومن ثم التزموا رفعه لاكتسابه سمة التعريف بقصد المتكلم له، أما تابع المنادى (الظريف) في قولهم: يا زيد الظريف، فإن قصد المتكلم لم يتوجه إليه، بل قصد المتكلم متوجه إلى زيد؛ ومن ثم أجازوا فيه النصب.

٦ - أثر القصد في الحكم النحوي لتابع وصف المنادى:

أشار ابن السراج في حديثه عن تابع وصف (أي) إلى أن (أي) لا يجوز في وصفها النصب؛ لأنها لا تستعمل مفردة، فإن وصفت الصفة بمضاف فهو مرفوع؛ لأنك إنما تنصب صفة المنادى فقط"^(٣)، واستشهد بقول الشاعر^(٤):
يا أيها الجاهل ذو التنزي ...

حيث يرى أن الشاعر وصف (الجاهل) وهو صفة بـ (ذو)، ويجوز النصب على أن تجعله بدلاً من (أي)، فتقول: يا أيها الجاهل ذا التنزي"^(٥)، فقد اختلف الحكم النحوي لتابع وصف المنادى (ذو التنزي) اعتماداً على قصد قصد المتكلم، حيث يجوز للمتكلم فيه الرفع على النعت إذا قصد ذلك، ويجوز له فيه النصب إذا قصد البديل.

(١) الرضي، شرح الرضي على الكافية: ١ / ٣٩٣.

(٢) السابق: ١ / ٣٧٧، وانظر: المبرد، المقتضب: ٤ / ٢١٦، ابن السراج، الأصول في النحو: ١ / ٣٣٧، ابن مالك، شرح التسهيل: ٣ / ٣٩٩.

(٣) ابن السراج، الأصول في النحو: ١ / ٣٣٧.

(٤) البيت لرؤبة، وهو من شواهد سيويه في الكتاب: ٢ / ١٩٢، المبرد، المقتضب: ٤ / ٢١٨، ابن السراج، الأصول في النحو: ١ / ٣٣٧، ابن الشجري: ٢ / ٣٦٩، ٣٧٠، ٤٥ / ٣.

(٥) ابن السراج، الأصول في النحو: ١ / ٣٣٨، وانظر: سيويه، الكتاب: ٢ / ١٩٢، المبرد، المقتضب: ٤ / ٢١٩.

ثانياً: المخاطب:

يمثل المخاطب أهمية كبرى عند التداوليين، إذ يمثل الطرف الثاني من طرفي التواصل الخطابي، وهو المعادل للمتكلم في الموقف الكلامي، فهو المقصود بالخطاب، ومن أجله أنشئ، وعليه يتوقف نجاح الخطاب من خلال فهمه قصد المتكلم وتحقيق الفائدة لديه، وإلا يذهب الكلام سدى لا فائدة منه، فالتداولية "تبحث عن نجاعة الخطاب، وعن فائدته العملية البراغماتية"^(١)، فنجاح الخطاب لا يتوقف على قصد المتكلم فقط، بل يظل هذا القصد محفوفاً بالفشل إن لم يكتشفه المخاطب من خلال كفاءاته في العقلانية والاستدلال^(٢)؛ ولذلك فالمخاطب حاضر الموقف الكلامي حضوراً دائماً، حتى وإن لم يُصرَّح به، فهو عنصر رئيسي من عناصر المكون الكلامي عند التداوليين^(٣).

وقد راعى النحويون العرب حال المخاطب، وظهر ذلك جلياً في باب النداء، إذ يتشكل المنطوق اللغوي في هذا الباب وفق أحوال المخاطب وظروف تلقيه الخطاب، حيث تكون تلك الأحوال بمثابة قوانين للمتكلم ليصوغ منطوقه بحسب مقتضيات تلك الأحوال؛ ليضمن نفاذه وتأثيره^(٤)، وقد بدا ذلك في عدة أمور في باب النداء، على نحو ما هو وارد فيما يأتي:

١ - استعمال حروف النداء:

قسم النحاة الحروف التي تستعمل في النداء على أساس حال المخاطب (النادي)، من حيث قربه أو بعده، ومن حيث يقطعه أو نومه واستثقاله أو سهوه، يقول سيبويه "هذا باب الحروف التي ينبه بها المدعو، فأما الاسم غير المندوب فينبه بخمسة أشياء: بيا وأيا وهيا وأي وبالألف، نحو قولك: أحرار بن عمرو، إلا أن الأربعة غير الألف قد يستعملونها إذا أرادوا أن يمدوا أصواتهم للشيء المتراخي عنهم، والإنسان المعرض عنهم، الذي يرون أنه لا يقبل عليهم إلا بالاجتهاد، أو النائم المستثقل"^(٥)، لقد فرق النحاة بين حروف النداء مراعين ظروف المخاطب، فإذا كان قريباً يقطاً غير متراخ ولا معرض، استعملوا في ندائه الهمزة، التي تناسب حاله، وهي لا تحتاج إلى جهد من المتكلم

(١) صابر الحباشة، التداولية والحجاج. مداخل ونصوص: ٦١.

(٢) انظر: فيليب بلانشيه، التداولية من أوستين إلى غوفمان: ١٥٢، مقالات في تحليل الخطاب: ٦٦.

(٣) انظر: علي الشبعان، الحجاج بين المتوال والمثال. نظرات في أدب الجاحظ وتفسيرات الطبري: ٢٨.

(٤) انظر: محمد عدیل عبد العزيز علي، المقاربة التداولية للوصف النحوي عند سيبويه: ١٠٢٣.

(٥) سيبويه، الكتاب: ٢/٢٢٩، ٢٣٠، وانظر: المبرد، المقتضب: ٢٣٣/٤ - ٢٣٥، ابن السراج، الأصول في النحو: ١/٣٢٩، ابن هشام،

أوضح المسالك: ٤/٩، المرادي، الجنى الداني في حروف المعاني: ٢٣٢، ٢٣٣، ٣٥٤، ابن عقيل، شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك: ٣/٢٥٥.

حال نطقها، أما إذا كان المخاطب متراخياً أو معرضاً أو نائماً، استعملوا في ندائه بقية الأحرف التي تتيح للمتكلم مد الصوت بها، فيبذل قدراً من الجهد حال النطق بها، وهو ما يحتاجه النائم والمستقل والمعرض والمتراخي.

وقد أشار المرادي إلى بعد المسافة بين المتكلم والمخاطب؛ وأن هذا البعد يقتضي مد حرف النداء (أي)، ليصبح (آي)، فيكون المد فيها دليلاً على بعد المخاطب^(١)، فقد كان الموقع المكاني للمخاطب ضابطاً للمتكلم لاستخدام ما يناسب تلك الحال من التصرف في البنية بمد الصوت؛ لأن النداء "موضع تصويت وتبيين"^(٢).

ومما يدل على مراعاة النحويين أحوال المخاطب في استعمالهم حروف النداء، ما أشاروا إليه بأنه يجوز استعمال حروف النداء كلها للقريب في حال توكيد الكلام، فذهب سيبويه إلى أنه يجوز إحلال الحروف التي للمد محل الهمزة من باب توكيد الكلام، لكن لا يجوز إحلال الهمزة محل الحروف التي للمد، كما يشير إلى جواز استعمال جميع حروف النداء "إذا كان صاحبك قريباً منك مقبلاً عليك توكيداً"^(٣)، إن إحلال حروف النداء محل بعضها لا يكون بشكل عبثي، بل وضع النحاة لها ضوابط ترتبط بحال المخاطب، من حيث قربه وإقباله، ومدى شكه أو إنكاره وما يحتاجه من مؤكدات، وتكون هذه الضوابط ملزمة للمتكلم في طرائق تعبيره ونطقه للملفوظ.

٢ - حذف حرف النداء:

يحذف حرف النداء لدى النحاة استناداً إلى ما يكتنف المخاطب من أحوال، وذلك إذا كان المخاطب حاضراً الموقف الكلامي يراه المتكلم ويخاطبه، وفي هذه الحال يغني حضوره ورؤيته ومخاطبته عن التلفظ بحرف النداء، فهي هو سيبويه يشير إلى جواز حذفه، فيقول: "وإن شئت حذفتهن كلهن استغناء كقولك: حار بن كعب، وذلك أنه جعلهم بمنزلة من هو مقبل عليه بحضرته يخاطبه"^(٤)، فالمخاطب في هذه الحال ظاهر ظهور العين للمتكلم، يخصه المتكلم بالنداء ويقصده. سواء أكان معرفة قبل النداء، أم تعرف بالقصد كالنكرة المقصودة، فقد أغنى حضور المخاطب الموقف الكلامي عن ذكر حرف النداء، بل إن سيبويه لا يكتفي بمجرد حضوره وإقباله على المتكلم فقط، بل يشترط فيه أن يكون مقبلاً بوجهه على المتكلم منصتاً له؛ احترازاً من غفلته أو سهوه، واعتقاداً منه بأن المخاطب يجب أن يكون مستعداً لتلقي الخطاب، فقولك "يا فلان للرجل حتى يُقبل عليك، وتركها كقولك للرجل: أنت تفعل، إذا كان مقبلاً عليك بوجهه مُنصتاً لك، فتركت يا فلان حين قلت: أنت تفعل استغناءً بإقباله عليك"^(٥). ومما

(١) انظر: المرادي، الجنى الداني في حروف المعاني: ٢٣٣.

(٢) سيبويه، الكتاب: ١٦٥/٤.

(٣) سيبويه، الكتاب: ٢٣٠/٢، وانظر: ابن السراج، الأصول في النحو: ١/ ٣٢٩، المرادي، الجنى الداني في حروف المعاني: ٣٥٤، ٣٥٥.

(٤) سيبويه، الكتاب: ٢٣٠/٢، وانظر: ابن السراج، الأصول في النحو: ١/ ٣٢٩.

(٥) سيبويه، الكتاب: ٢٤٤/١.

ومما يدل على وعي سيبويه بعناصر الموقف الكلامي، ومراعاة حال المخاطب، أنه يميز إثبات حرف النداء مع المخاطب حتى لو كان حاضراً الموقف الكلامي، مقبلاً على المتكلم منصتاً له من باب تأكيد الكلام، فتقول "للمقبل المنصت عليك: أنتَ تفعلُ ذاك يا فلانُ تأكيداً"^(١). أما إذا لم يكن المخاطب حاضراً الموقف الكلامي بأن كان غير مقبل على المتكلم، غير منتبه إليه، فإن حذف حرف النداء ممتنع في هذه الحال مع المنادى النكرة "سواء تعرف بالنداء، کیا رجل، أو لم يتعرف، کیا رجلاً، وسواء كان مفرداً أو مضافاً أو مضارعاً له، نحو: يا غلام فاضل، ويا حسن الوجه، ويا ضارباً زيداً، قصدت بهذه الثلاثة واحداً بعينه أو لاً"^(٢)، ويسوق الرضي العلة في عدم حذف حرف النداء مع النكرة، إذ يرى أنه "إنما لا تحذف من النكرة؛ لأن حرف التنبيه إنما يستغنى عنه إذا كان المنادى مقبلاً عليك متنبهاً لما تقول، ولا يكون هذا إلا في المعرفة؛ لأنها مقصودة قصدتها"^(٣)، بينما الحذف ممتنع مع "المعرفة المتعرفة بحرف النداء، إذ هي - إذن - حرف تعريف، وحرف التعريف لا يحذف مما تعرف به؛ حتى لا يظن بقاؤه على أصل التنكير، ألا ترى أن لام التعريف لا تحذف من المتعرف بها، وحرف النداء أولى منها بعدم الحذف، إذ هي مفيدة مع التعريف: التنبيه والخطاب"^(٤)، ومن ثم لا يجوز حذفه في المبهمة والنكرة، فلا يجوز أن تقول: هذا، وأنت تريد: يا هذا، ولا رجل، وأنت تريد: يا رجل"^(٥)؛ لأنه ربما خالج المخاطب شك في أن المنادى ظل على أصل تنكيه بعد حذف حرف النداء، على حين أنه متعرف بالنداء والقصد.

وقد منع البصريون حذف حرف النداء مع اسم الإشارة بالرغم من تعرفه قبل النداء؛ وذلك للتفريق بين كون الاسم مشاراً إليه وكونه مخاطباً (منادى)، وبين الاثنين "تأخر ظاهر، فلما أخرج في النداء عن ذلك الأصل وجعل مخاطباً، احتيج إلى علامة ظاهرة تدل على تغييره وجعله مخاطباً، وهي حرف النداء"^(٦)، فالنحاة حريصون على تحقق الإفهام لدى المخاطب، وبقاء حرف النداء مع اسم الإشارة - كما يرى البصريون - يجعل المخاطب على بينة من أنه مخاطب (منادى)، وليس مشاراً إليه. أما حذف حرف النداء مع اسم الإشارة، فقد يؤدي بالمخاطب إلى الظن أنه مشار إليه وليس مخاطباً؛ مما يؤدي إلى فشل التواصل الخطابي.

(١) السابق: ٢٤٤/١.

(٢) الرضي، شرح الرضي على الكافية: ١/ ٤٢٥.

(٣) السابق: ١/ ٤٢٥.

(٤) السابق: ١/ ٤٢٦.

(٥) انظر: الأصول في النحو: ١/ ٣٢٩.

(٦) الرضي، شرح الرضي على الكافية: ١/ ٤٢٦.

٣ - تقدير المحذوف من حروف النداء:

أشار النحاة إلى أنه لا يقدر من حروف النداء حال حذفها إلا (يا) ؛ وذلك لكثرة استعمالها ، كما في قوله تعالى ﴿يُوسُفُ أَعْرِضْ عَنْ هَذَا﴾^(١) ، و﴿رَبَّنَا آمَنَّا﴾^(٢) ، فلكثرة استعمالها قيل : إنها هي المحذوفة في النداء^(٣) ، إن مسألة كثرة الاستعمال التي نص عليها النحاة تمثل قاعدة عامة وخلفية ثقافية مشتركة للمتكلم والمخاطب ، وتعد الخلفية الثقافية إحدى الافتراضات السابقة على إنتاج الخطاب ، إذ يوجه المتكلم كلامه إلى مخاطبه على أساس مما يفترض سلفاً أنه معلوم لديه^(٤) ، فكثرة استعمال (يا) في باب النداء أصبحت خلفية ثقافية يعيها المتكلم ، ويدرك المخاطب أن المحذوف من حروف النداء هو (يا) استناداً إلى تلك الخلفية الثقافية المتمثلة في كثرة الاستعمال.

- حذف الفعل وإحلال حرف النداء محله:

اهتم النحاة في باب النداء بمسألة علم المخاطب بأحد مكونات بنية الخطاب ؛ مما يتيح للمتكلم الحذف والإحلال فيه ؛ لإدراك المخاطب ذلك ، إذ يرى النحاة أن باب النداء حذف منه الفعل وحلت حروف النداء محل هذا الفعل ، فيشير سيبويه إلى أنه "مما ينتصب في غير الأمر والنهي على الفعل المتروك إظهاره قولك : يا عبد الله ، والنداء كله... حذفوا الفعل لكثرة استعمالهم هذا في الكلام ، وصار (يا) بدلاً من اللفظ بالفعل ، كأنه قال : يَا أُرَيْدُ عَبْدَ اللَّهِ ، فحذف (أُرَيْدُ) وصارت (يا) بدلاً منها ؛ لأنك إذا قلت : يا فلان ، عَلِمَ أَنَّكَ تَرِيدُهُ"^(٥) ، لقد كان علم المخاطب بقصد المتكلم سبباً في بناء أسلوب النداء لدى النحاة على حذف الفعل من بنيته التركيبية وإحلال حروف النداء محل هذا الفعل المحذوف ، وسيبويه بكلامه يؤكد على مبدأ تداولي هو علم المخاطب بمقصود المتكلم ، فالتواصل الناجح هو ما يتم فيه التطابق بين قصد المرسل والمعنى المؤول من لدن المرسل إليه^(٦).

وقد أشار المبرد إلى مسألة حذف الفعل وإحلال حرف النداء محله في إطار التفريق بين الخبر والإنشاء ، وذلك في حديثه عن نصب المنادى المضاف ، فيقول "اعلم أنك إذا دعوت مضافاً نصبته ، وانتصابه على الفعل المتروك إظهاره. وذلك قولك : يا عبد الله ؛ لأن (يا) بدل من قولك : أدعو عبد الله ، وأريد ، لا أنك تخبر أنك تفعل ، ولكن بها وقع أنك قد أوقعت فعلاً. فإذا قلت : يا عبد الله ، فقد وقع دعاؤك بعبد الله ، فانتصب على أنه مفعول تعدى إليه

(١) سورة يوسف : ٢٩ .

(٢) سورة آل عمران : ٥٣ .

(٣) انظر: المرادي ، الجنى الداني في حروف المعاني : ٣٥٥ ، الصبان : حاشية الصبان على شرح الأشموني على ألفية ابن مالك : ١٩٨ / ٣ .

(٤) Yule, G (١٩٨٧) : The study Of Language. Cambridge University 1987:100

(٥) سيبويه ، الكتاب : ٢٩١ / ١ ، وانظر : الجرجاني ، دلائل الإعجاز : ٨ ، السيوطي ، همع الهوامع في شرح جمع الجوامع : ٣٢ / ٢ .

(٦) انظر : عبد الهادي بن ظافر الشهري ، إستراتيجيات الخطاب : ٢٢٠ .

فعلك^(١)، إذ ينطلق المبرد في تحليله النحوي من علم المخاطب بقصد المتكلم، وذلك أن خطاب المتكلم للمخاطب يحمل سمة الإنشائية وليس الخبرية، وذلك ما أشار إليه ابن مالك الذي يرى أن "إظهار (أنادي) يوهم أن المتكلم مخبر بأنه سيوقع نداء، والغرض علم السامع بأنه منشئ له"^(٢)، مما يوحي بإدراك النحاة أن التفاعل الخطابي يجري في إطار اجتماعي تنتظمه قواعد وأعراف معينة يدركها كل من المتكلم والمخاطب؛ حتى يتحقق للخطاب النجاح المأمول، وهو ما تبحث عنه التداولية^(٣).

٥- حذف المنادى:

حذف المنادى غير مستحسن لدى النحاة؛ وذلك لأن عامله حذف لزوماً، وحذف العامل والمعمول إجحاف، ولم يسمع ذلك عن العرب^(٤)، غير أن العرب أجازت حذفه والتزمت إبقاء (يا) دليلاً عليه، وكون ما بعده أمراً أو أو دعاء؛ لأنهما داعيان إلى تأكيد المأمور والمدعو، فاستعمل النداء قبلهما كثيراً حتى صار الموضع منبهاً على المنادى إذا حذف، وبقيت (يا)، فحسن حذفه لذلك^(٥)، فالمسوغ لحذف المنادى أمران، أولهما: إبقاء (يا) التي تدل على المنادى المحذوف، وثانيهما: أن المخاطب لكونه مدعواً من قبل المتكلم، يدرك أن ما يلي المنادى من الخطاب المشتمل على الأمر أو النهي أو الدعاء أو السؤال أو غير ذلك متوجه إليه، فالنداء "مع كثرته في الكلام ليس مقصوداً بالذات، بل هو لتنبيه المخاطب ليصغي إلى ما يجيء بعده من الكلام المنادى له"^(٦)، فقد أسس النحاة قاعدة قاعدة حذف المنادى على أساس علم المخاطب بقصد المتكلم.

ثالثاً: تحقيق مبدأ الإفادة، ودفع اللبس:

اهتم التداوليون بمبدأ تحقق الفائدة لدى المخاطب من الخطاب "ووصول الرسالة الإبلالية إليه على الوجه الذي يغلب على الظن أن يكون هو مراد المتكلم وقصده، وهي الثمرة التي يجنيها المخاطب من الخطاب"^(٧)، فإذا كان الخطاب مبنياً في أساسه على المتكلم وقصده، ومراعاته السياق، وأحوال المخاطب، فإن نجاحه متوقف على فهم المخاطب مقصود المتكلم، وتحقيق الفائدة لديه، وتفاعله مع منطوق المتكلم تأثراً به أو إنجازاً له^(٨).

(١) المبرد، المقتضب: ٢٤٩، وانظر: ابن السراج، الأصول في النحو: ١/ ٣٤٠.

(٢) ابن مالك، شرح التسهيل: ٣/ ٣٨٥.

(٣) انظر: قدور عمران، البعد التداولي والحجاجي في الخطاب القرآني: ٩.

(٤) انظر: السيوطي، همع الهوامع في شرح جمع الجوامع: ٢/ ٤٤.

(٥) السابق: ٢/ ٤٤.

(٦) شرح الرضي على الكافية: ١/ ٤٠٧.

(٧) مسعود صحراوي، التداولية عند العلماء العرب: ١٨٦.

(٨) انظر: محمد البديري عبد العظيم، من المفاهيم التداولية في كتاب سيبويه: ١٠٨٨.

أما النحويون العرب فقد اعتنوا بتحقيق الفائدة لدى المخاطب، وجعلوها أساساً لصحة الكلام، فلا تتحقق الفائدة لديهم إلا إذا استوفى الكلام بعض الشروط التي يكون بها خطاباً متكاملًا يحمل رسالة إبلاغية من المتكلم إلى المخاطب، من تلك الشروط "ثبوت معنى دلالي عام للجملة، وأن تكتمل النسبة الكلامية للجملة فتحصل للسامع فائدة من الكلام يكتفي بها، بأن تكون عناصر العبارة معينة ودالة. أما إذا انتفى أحد هذين الشرطين، فإن الجملة تفقد أهم شرط في صحتها، وهو حصول الفائدة لدى السامع، ولا يصح عندئذ تسميتها بالجملة ولا بالكلام"^(١).

وقد ناقش النحاة مسألة تحقق الفائدة في باب النداء حين تحدثوا عن مكونات هذا الأسلوب، فأروا أن الإفادة لا تتحقق من حرف النداء والمنادى؛ لأن الحرف لا يفيد مع كلمة واحدة، وإنما حصلت الفائدة في نحو قولنا: يا زيد، مع أنه مكون من حرف وكلمة واحدة "لأن التقدير في قولك: يا زيد، أدعو زيداً، أو أنادي زيداً، فحصلت الفائدة باعتبار الجملة المقدرة، لا باعتبار الحرف مع كلمة"^(٢)، فالمخاطب - اعتماداً على خلفيته الثقافية - يدرك ما طرأ على أسلوب النداء من تغيير بإحلال الحرف محل الفعل المحذوف، وأن الفائدة لا يمكن أن تتحقق إلا من خلال تقدير الجملة المكونة من الفعل وفاعله، ومن خلال هذا الإدراك تتحقق لديه الفائدة المنشودة من الخطاب.

وقد أشار عبد القاهر الجرجاني إلى أن (يا) تعد قرينة على الفعل المحذوف يدركها المخاطب، وأن هذا الإدراك مستقر في نفس المخاطب؛ ولذلك يحكم على المنطوق بأنه كلام، وشرط الكلام أن يحقق الفائدة، فينص على أنه "لا يكون كلام من حرف وفعل أصلاً، ولا من حرف واسم إلا في النداء، نحو: يا عبد الله. وذلك أيضاً إذا حقق الأمر كان كلاماً بتقدير الفعل المضمر الذي هو أعني، وأريد، وأدعو، و(يا) دليل على قيام معناه في النفس"^(٣).

ومما يتصل بتحقيق مبدأ الإفادة لدى المخاطب، دفع اللبس عنه، واللبس هو "تعدد احتمالات المعنى دون مرجح. إذ لا يستطيع من يتلقى الكلام أن يقطع بأن المقصود واحد بعينه من هذه المعاني المختلفة"^(٤)، وتحرص التداولية على وصول قصد المتكلم إلى المخاطب بالمفهوم ذاته الذي أراده المتكلم؛ حتى ينجح الخطاب، ومن ثم كان لزاماً على المتكلم أن ينتج كلاماً واضحاً بعيداً عن الإلباس والإشكال؛ ليفهمه المخاطب باعتباره المقصود بالخطاب، وهو الذي يحكم على الكلام بالوضوح أو عدمه، فالغرض من الكلام ظهور المعنى وبيانه للمخاطب، ومن ثم فإن مسألة دفع اللبس عن المخاطب تعد قاعدة تداولية صريحة^(٥).

(١) مسعود صحراوي، التداولية عند العلماء العرب: ١٨٦، ١٨٧.

(٢) أبو البركات الأنباري، أسرار العربية: ٣٨.

(٣) عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز: ٨.

(٤) تمام حسان، اجتهادات لغوية: ١٨٥.

(٥) انظر: مسعود صحراوي، التداولية عند العلماء العرب: ١٩٤.

وقد نظر النحويون العرب إلى قضية أمن اللبس في التراكيب والأبنية باعتبارها غاية لا يمكن التفريط فيها ؛ لأن اللغة الملبسة لا تصلح لأن تكون واسطة للفهم والإفهام ، وهو الغرض الذي من أجله خلقت اللغات^(١) ؛ ومن ثم وجدنا اهتماماً ملحوظاً لدى النحاة بهذه المسألة ، فهي في جل أبواب النحو ، حيث قيدوا بها قواعدهم ؛ إذ شعروا بأن هناك خللاً قد يقع في فهم المخاطب قصد المتكلم ، فالتكلم حين يرسل رسالة لغوية إلى مخاطبه ، فإنه يقصد إفهامه بما لا يدع لللبس معه مجالاً ؛ حتى يُدرَك مقصده الإدراك الذي يتوخاه ، فهذا هو ابن جني يرفض أن يقول القائل : رأيت بحراً ، وهو يريد الفرس ؛ لما في ذلك من الإلباس والإلغاز على الناس ، فيقول "ألا ترى أن لو قال : رأيت بحراً ، وهو يريد الفرس ، لم يعلم بذلك غرضه ، فلم يجز قوله ؛ لأنه إلباس وإلغاز على الناس"^(٢).

وفي باب النداء توخى النحاة هذه المسألة ، وقيدوا بها بعضاً من أحكام هذا الباب ؛ احترازاً من أن يقع المخاطب في لبس من منطوق المتكلم ؛ ومن ثم استخدموا من الوسائل اللغوية ما يدفع هذا اللبس عن المخاطب ، مدركين أن إفهام المخاطب وعدم التباس الأمر عليه هو الغاية التي من أجلها أنشئ الخطاب ، وذلك على نحو ما هو وارد فيما يأتي :

١- بناء المنادى المفرد المعرفة على الضم:

حيث اختار النحاة الضمة دون الكسرة والفتحة لتكون علامة بناء للمنادى المفرد المعرفة ؛ احترازاً من الوقوع في اللبس ، فلو "بني على الفتح لالتبس بما لا ينصرف ، ولو بني على الكسر لالتبس بالمضاف إلى النفس ، وإذا بطل بناؤه على الفتح والكسر تعين بناؤه على الضم"^(٣) ، وزاد بعضهم في علة عدم بناءه على الفتح ؛ حتى لا يلتبس بالمنادى المضاف إلى النفس بعد حذف ألفه اجتزاء بالفتحة^(٤) ، وذلك في نحو قولهم : يا أبا ، فالمخاطب حاضر في أذهان النحاة حين بنوا المنادى المفرد العلم على الضم ، باعتبار أن أية علامة أخرى غير الضم قد توقع المخاطب في لبس في فهم الباب النحوي ، حيث يختلط عليه أكثر من باب إذا انعدمت القرائن التي تميز منطوق المتكلم ، فكان اختيار الضم قرينة قاطعة بأن المنادى مفرد علم.

٢- حذف ياء المتكلم من المنادى المضاف إليها اكتفاء بالكسرة:

لقد كان أمن اللبس دافعاً للنحاة في جواز حذف ياء المتكلم من المنادى المضاف إليها ، إذ إن حذفها لا يتسبب في إشكال الأمر وإلغازه على المخاطب ، يقول سيبويه في باب (إضافة المنادى إلى نفسك) ، "اعلم أن ياء الإضافة لا

(١) انظر: تمام حسان ، اللغة العربية معناها ومبناها : ٢٣٣.

(٢) ابن جني ، الخصائص : ٤٤٢/٢.

(٣) أبو البركات الأنباري ، أسرار العربية : ٢٢٤.

(٤) انظر : الصبان ، حاشية الصبان : ٢٠٣ / ٣.

تثبت مع النداء... وصار حذفها هنا لكثرة النداء في كلامهم، حيث استغنوا بالكسرة عن الياء، ولم يكونوا ليشبوا حذفها إلا في النداء، ولم يكن لبس في كلامهم لحذفها^(١)، إن القاعدة التي احتكم إليها النحاة في حذف الياء من المنادى المضاف إلى ياء المتكلم، هي مدى تحقق الإفادة لدى المخاطب وعدم وقوعه في لبس من منطوق المتكلم، وجعلوا هذا التصرف بحذف الياء خاصاً بباب النداء؛ نتيجة توفر تلك القاعدة.

٣- الإيضاح في وصف المنادى:

مما ينبغي أن يبينه المتكلم للمخاطب في أسلوب النداء، إيضاح الأمر في تابع المنادى؛ حتى لا يقع المخاطب في لبس في فهم المنطوق "ألا ترى أنك لو قلت له: يا هذا الطويل، وبحضرتك إنسان ورمح وغيرهما، لم يدر إلى أي شيء تشير، وإن لم يكن بحضرتك إلا شيء طويل واحد، وشيء قصير واحد، فقلت: يا هذا الطويل، جاز عندي لأنه غير ملبس"^(٢)، فقبول التركيب من عدمه يتوقف على فهم المخاطب رسالة المتكلم الإبلالية فهماً صحيحاً دون أدنى لبس في هذا الفهم، وهذا ما ينطلق منه النحاة في تشكيل البنية التركيبية لأسلوب النداء، حيث يلزمون المتكلم بالإبانة عن قصده، فلا يجيزون له أن يقول: يا هذا الطويل، إذا احتمل الكلام أكثر من وجه دون مرجح لأحد تلك الوجوه؛ خشية وقوع المخاطب في اللبس، على حين يجيزون التركيب نفسه إذا انصرف الكلام إلى وجه واحد ترجحه القرائن؛ لأن اللبس على المخاطب -حينئذ- مأمون.

(١) سيبويه، الكتاب: ٢ / ٢٠٩.

(٢) ابن السراج، الأصول في النحو: ١ / ٣٦٨.

خاتمة البحث

كان هذا بحثاً بعنوان (أسلوب النداء في العربية. دراسة في تداولية الخطاب)، وقد حاول هذا البحث قراءة باب نحوي في تراثنا العربي هو باب النداء، في ضوء نظرية لغوية حديثة هي نظرية تداولية الخطاب، وقد خرج بعدد من النتائج تمثلت فيما يأتي:

- بنى اللغويون العرب قواعد هذا الأسلوب على أسس تداولية، تمثلت في قصد المتكلم، ومراعاة أحوال المخاطب، وتحقيق مبدأ الإفادة ودفع اللبس.
- النداء تركيب خطابي لاحتوائه على العناصر المكونة للخطاب من متكلم ومخاطب ومرسلة لغوية موجهة من المتكلم إلى المخاطب، وسياق للمنطوق. فهو يمثل اللغة في سياقها الاجتماعي التواصلية باعتباره وسيلة للتواصل بين المتكلمين، وهو ما يلتقي فيه التداوليون المعاصرون مع اللغويين العرب.
- استند اللغويون العرب في تعريفهم للنداء إلى قصد المتكلم إقبال المخاطب إليه، كما يؤدي قصد المتكلم دوراً مهماً في بيان حقيقة الإقبال، فقد يكون الإقبال حقيقياً كما في قولهم: يا زيد أقبل، وقد يكون مجازياً كالخطاب الموجه إلى الله تعالى، والإقبال الحقيقي أو المجازي راجع إلى قصد المتكلم.
- يؤدي قصد المتكلم إلى إلحاق سمة الوضوح والاختصاص على المنادى إذا كان معرفة قبل النداء، على حين يلحق سمة التعريف على المنادى إذا كان نكرة قبل النداء، وتعرّف بفعل قصد المتكلم، وهو ما يطلق عليه النحاة (النكرة المقصودة).
- يؤثر قصد المتكلم في تغير الحكم النحوي للمنادى، وذلك حين فرق النحاة بين المنادى إذا كان نكرة مقصودة، أو نكرة غير مقصودة، إذ يأخذ المنادى - إذا كان نكرة مقصودة - حكم المنادى المفرد المعرفة، فيبنى على ما يرفع به؛ لتعرفه بقصد المتكلم. أما إذا كان نكرة غير مقصودة، فإنه يأخذ حكماً نحوياً مختلفاً هو النصب، إذ يبقى على تنكيره؛ وذلك لانعدام قصد المتكلم فيه. كذلك مما يتغير فيه الحكم النحوي للمنادى استناداً إلى قصد المتكلم، إذا كان المنادى شبيهاً بالمضاف في نحو قولهم: يا ثلاثة وثلاثين - فيمن سمي بذلك - فإذا نادى المتكلم جماعة هذه عدتها، ولم يقصد معيناً، نصب المعطوف عليه والمعطوف، أي يأخذ المنادى حكم النكرة غير المقصودة؛ لانعدام القصد. أما إذا قصد المتكلم معيناً، ضم العدد الأول، وعرف العدد الثاني بـ(أل)، ونصبه، أو رفعه، إلا إذا أعيدت معه (يا)، وجب ضمه وتجريده من (أل). كذلك يمتد قصد المتكلم ليؤثر في الحكم النحوي لتابع المنادى، وتابع وصف المنادى، فالنحاة على التزام رفع اسم الجنس الواقع صفة لـ(أي) في قولهم: يا أيها الرجل، باعتبار أن قصد

المتكلم متوجه إليه ، فاكسب التعريف بالقصد ، وذلك بعكس قولهم : يا زيدُ الظريفَ ، فإن قصد المتكلم لم يتوجه إليه ، بل قصد المتكلم متوجه إلى زيد ؛ ومن ثم أجازوا فيه النصب. كذلك يختلف الحكم النحوي لتابع وصف المنادى باعتبار قصد المتكلم ، فيجوز للمتكلم فيه الرفع إذا قصد النعت ، ويجوز له فيه النصب إذا قصد البدل.

- النداء - في حد ذاته - ليس مقصود المتكلم من المنطوق ، وعلى هذا يُرْخَمُ المنادى ليفرغ منه بسرعة ؛ لتوجيه ما يريد من رسالة إبلاغية إلى المخاطب.

- يتشكل المنطوق اللغوي في هذا الباب وفق أحوال المخاطب وظروف تلقيه الخطاب ، حيث تكون تلك الأحوال بمثابة قوانين للمتكلم ليصوغ منطوقه بحسب مقتضيات تلك الأحوال ، فقد قسم النحاة الحروف التي تستعمل في النداء على أساس الأحوال التي تكتنف المخاطب (المنادى) ، من حيث قربه أو بعده ، ومن حيث يقظته أو نومه واستثقاله أو سهوه ، كما أشاروا إلى جواز استعمال حروف النداء كلها للقريب حال توكيد الكلام ، وما هذا الجواز إلا مراعاة لحال المخاطب.

- أجاز النحاة حذف حرف النداء استناداً إلى حال المخاطب ، فإذا كان المخاطب حاضراً في الموقف الكلامي ، يراه المتكلم ويخاطبه ، فإن حضوره ورؤيته ومخاطبته تغني عن التلفظ بحرف النداء ، بل إن سيبويه لا يكتفي بمجرد حضور المخاطب فقط ، بل يشترط فيه أن يكون مستعداً لتلقي الخطاب ، فيقبل بوجهه على المتكلم ، منصتاً إليه ، وهذا الاشتراط يمثل قمة الفكر التداولي. أما إذا كان المخاطب غير مقبل على المتكلم ، غير متنبه إليه ، فإن حذف حرف النداء ممتنع في هذه الحال. ومما يدل على حرص النحويين على نجاح الخطاب ، أنهم يمنعون حذف حرف النداء مع اسم الإشارة بالرغم من تعرفه قبل النداء ؛ حتى لا يظن المخاطب أنه مَشار إليه وليس مخاطباً ؛ مما يؤدي إلى فشل الخطاب.

- أشار النحاة إلى أنه لا يقدر من حروف النداء حال حذفها إلا (يا) ؛ وذلك لكثرة استعمالها ، فكثرة الاستعمال لدى النحاة تمثل مبدأ تداولياً عند التداوليين ، فهي إحدى الافتراضات السابقة لديهم ، وينطلق المتكلم والمخاطب في إنتاج الخطاب مما يفترض أن تلك الافتراضات معلومة لديهما. ومما يتعلق أيضاً بتلك الافتراضات ، أن النحاة يرون أن باب النداء حذف منه الفعل ، وحلت حروف النداء محل هذا الفعل ، استناداً إلى كثرة الاستعمال ، كما أن ذكر الفعل يجعل الأسلوب خبرياً ، بينما النداء إنشاء ؛ مما يترتب عليه فشل الخطاب.

- أسس النحاة قاعدة حذف المنادى على أساس علم المخاطب بقصد المتكلم ، وإدراك المخاطب أن ما يلي المنادى من الخطاب المشتمل على الأمر أو النهي أو الدعاء أو السؤال أو غير ذلك متوجه إليه.

- اهتم النحاة في أسلوب النداء بتحقيق الإفادة لدى المخاطب ، وهو ما يلتقي فيه معهم التداوليون المعاصرون ، باعتبار أن الإفادة هي الثمرة التي يجنيها المخاطب من الخطاب ، فتحدثوا عن مكونات هذا الأسلوب ، ورأوا أن

الإفادة لا تتحقق من حرف النداء والمنادى؛ لأن الحرف لا يفيد مع كلمة واحدة، فالمخاطب - اعتماداً على خلفيته الثقافية - يدرك ما طرأ على أسلوب النداء من تغيير بإحلال الحرف محل الفعل المحذوف، وأن الفائدة لا يمكن أن تتحقق إلا من خلال تقدير الجملة المكونة من الفعل وفاعله. كذلك كان اللغويون العرب حريصين على دفع اللبس عن المخاطب، فاختاروا الضم علامة لبناء المنادى المفرد المعرفة، باعتبار أن أية علامة أخرى غير الضم، قد توقع المخاطب في لبس في فهم الباب النحوي، كما كان أمن اللبس حاكماً عندهم في حذف الياء من المنادى المضاف إلى ياء المتكلم، إذ إن حذفها لا يتسبب في إشكال الأمر وإلغازه على المخاطب، كذلك رأوا أن قبول التركيب من عدمه يتوقف على فهم المخاطب رسالة المتكلم الإبلاغية فهماً صحيحاً دون أدنى لبس في هذا الفهم، فلا يجيزون أن يقول المتكلم: يا هذا الطويل، إذا احتمل الكلام أكثر من وجه دون مرجح لأحد تلك الوجوه؛ خشية وقوع المخاطب في اللبس، على حين يجيزون التركيب نفسه إذا انصرف الكلام إلى وجه واحد ترجحه القرائن.

- إن اللغويين العرب لم يقوموا بدراسة اللغة بمعزل عن العوامل غير اللغوية، كالمتكلم والمخاطب والسياق، وباب النداء دليل على ذلك، بل يمكن القول: إن النحو عند النحويين - وبخاصة الأوائل - لم يكن ليحصر في غاية ضيقة، كضبط أواخر الكلمات ومعرفة المعرب والمبني، بل هو منظومة متكاملة عندهم تشمل كل ما يتعلق بالموقف الكلامي، ويمكن القول أيضاً: إن النحويين العرب أسسوا قواعدهم على التعامل مع اللغة في وضع الاستعمال، وليس في وضع السكون، وهذا هو مفهوم التداولية المعاصرة.

المراجع:

أولاً: باللغة العربية:

- ابن السراج، أبو بكر محمد بن سهل. **الأصول في النحو**، تحقيق: عبد الحسين الفتلي، بيروت، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثالثة، ١٩٨٨م.
- ابن جني، أبو الفتح عثمان.
- **الخصائص**، تحقيق: محمد علي النجار. دار الكتب المصرية بالقاهرة.
- **اللمع في العربية**، تحقيق: فائز فارس. الكويت، دار الكتب الثقافية، ١٩٧٢م.
- ابن الشجري، هبة الله بن علي. **أمالي ابن الشجري**، تحقيق الدكتور: محمود محمد الطناحي، القاهرة، مكتبة الخانجي، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ - ١٩٩٢م.
- ابن عقيل، بهاء الدين عبد الله. **شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك**، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، القاهرة، دار التراث، الطبعة العشرون، ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م.
- ابن مالك، جمال الدين محمد بن عبد الله. **شرح التسهيل**، تحقيق الدكتور: عبد الرحمن السيد، والدكتور: محمد بدوي المختون، القاهرة، دار هجر، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م.
- ابن هشام، أبو محمد عبد الله جمال الدين. **أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك**، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، بيروت، منشورات المكتبة العصرية.
- الأشموني، علي بن محمد. **شرح الأشموني على ألفية ابن مالك**، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، القاهرة، المكتبة التوفيقية.
- الأنباري، أبو البركات عبد الرحمن بن محمد. **أسرار العربية**، تحقيق: محمد بهجة البيطار، دمشق، مطبوعات الجمع العلمي العربي.
- الجرجاني، أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن. **دلائل الإعجاز**. قرأه وعلق عليه: محمود محمد شاكر. القاهرة، مكتبة الخانجي، الطبعة الخامسة، ٢٠٠٤م.
- الحباشة، صابر. **التداولية والحجاج**. مداخل ونصوص، سوريا، صفحات للدراسات والنشر. الطبعة الأولى، ٢٠٠٨م.
- الخضري، محمد بن مصطفى. **حاشية الخضري على ابن عقيل**، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية.
- الرضي، محمد بن الحسن. **شرح الرضي على الكافية**، تصحيح وتعليق: يوسف حسن عمر، بنغازي، ليبيا، منشورات جامعة قار يونس، الطبعة الثانية، ١٩٩٦م.
- السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر. **همع الهوامع في شرح جمع الجوامع**، تحقيق: عبد الحميد هندواي. القاهرة، المكتبة التوفيقية.
- الشبعمان، علي. **الحجاج بين المنوال والمثال**. نظرات في أدب الجاحظ وتفسيرات الطبري، مسكيلياني للنشر. الطبعة الأولى، ٢٠٠٨م.
- الشهري، عبد الهادي بن ظافر. **إستراتيجيات الخطاب**. مقارنة لغوية تداولية، دار الكتاب الجديد المتحدة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤م.
- الصبان، محمد بن علي. **حاشية الصبان على شرح الأشموني على ألفية ابن مالك**، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، القاهرة، المكتبة التوفيقية.

- المبرد، أبو العباس محمد بن يزيد. **المقتضب**، تحقيق: محمد عبد الخالق عضيمة، القاهرة، المجلس الأعلى للثئون الإسلامية، ، الطبعة الثانية، ١٤١٥هـ - ١٩٩٤م.
- المتوكل، أحمد. **الوظائف التداولية في اللغة العربية**، الدار البيضاء، المغرب، دار الثقافة، الطبعة الأولى، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.
- المرادي، الحسن بن قاسم. **الجنى الداني في حروف المعاني**، تحقيق الدكتور: فخر الدين قباوة، والأستاذ: محمد نديم فاضل، بيروت، لبنان، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ - ١٩٩٢م.
- بشر، كمال. **علم اللغة الاجتماعي**. القاهرة، دار الثقافة العربية، ١٩٩٤م.
- بلاشيه، فيليب. **التداولية من أوستن إلى غوفمان**، ترجمة: صابر الحباشة، اللاذقية، سوريا، دار الحوار، الطبعة الأولى، ٢٠٠٧م.
- حسان، تمام:
- **اجتهادات لغوية**، القاهرة، عالم الكتب، الطبعة الأولى، ٢٠٠٧م.
- **اللغة العربية معناها ومبناها**، القاهرة، عالم الكتب، الطبعة الرابعة، ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤م.
- دايك، فان. **النص والسياق. استقصاء البحث في الخطاب الدلالي والتداولي**، ترجمة: عبد القادر قنيني، بيروت، دار أفريقيا الشرق، ٢٠٠٠م.
- سبيويه، أبو بشر عمرو بن عثمان. **الكتاب**، تحقيق: عبد السلام هارون، القاهرة، مكتبة الخانجي، الطبعة الثالثة، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.
- صحراوي، مسعود. **التداولية عند العلماء العرب. دراسة تداولية لظاهرة الأفعال الكلامية في التراث اللساني العربي**، بيروت، دار الطليعة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥م.
- عبد الرحمن، طه. **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام**، المغرب، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية، ٢٠٠٠م.
- عبد العظيم، محمد البدرى. **من المفاهيم التداولية في كتاب سبيويه**، كتاب المؤتمر الدولي السادس لقسم النحو والصرف والعروض. كلية دار العلوم. جامعة القاهرة (سبيويه إمام العربية)، مارس، ٢٠١٠م.
- علي، محمد عديل عبد العزيز. **المقاربة التداولية للوصف النحوي عند سبيويه**، كتاب المؤتمر الدولي السادس لقسم النحو والصرف والعروض. كلية دار العلوم. جامعة القاهرة (سبيويه إمام العربية)، مارس، ٢٠١٠م.
- علي، محمد محمد يونس. **مدخل إلى اللسانيات**، دار الكتاب الجديد المتحدة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤م.
- عمران، قدور. **البعد التداولي والحجاجي في الخطاب القرآني**، إربد، الأردن، عالم الكتب الحديث، الطبعة الأولى، ٢٠١٢م.
- مجموعة من الأساتذة. **مقالات في تحليل الخطاب**. تقديم: حمادي صمود. منشورات كلية الآداب والفنون والإنسانيات. جامعة منوبة. وحدة البحث في تحليل الخطاب، ٢٠٠٨م.
- مقبول، إدريس. **الأفق التداولي. نظرية المعنى والسياق في الممارسة التراثية العربية**، إربد، الأردن، عالم الكتب الحديث، ٢٠١١م.

ثانيا: باللغة الأجنبية:

Yule, G :

The study Of Language. Cambridge University 1987

القضايا التداولية للواسمات^(١) في الدرس اللساني العربي، ومحطات التقاطع الإبستمولوجي في الدرس المعاصر

الجمعي محمود بولعراس

الأستاذ المساعد في اللسانيات، معهد اللغويات العربية، جامعة الملك سعود، بالرياض

ملخص:

من جدلية الجملة إلى الفعالية الخطابية للمتکلم، مازالت مسألة الواسمات تستدعي فهما مغايرا عن الآراء الظاهرية والتأويلات التوليدية إلى المخطط التداولية لموقعية الوسم في الكلام، ومن هنا تكمن مشكلة البحث وهي هل أن التخریجات الحديثة في التداوليات الخطابية وغيرها، وحركية خطاب المتكلم الكائن الاجتماعي، ثم آثاره على المستوى القصدي موجودة في تراثنا العربي، وهو ما تقصينه في المخططات التي تقاطع معها الدرس اللساني التداولي الحديث بالدرس اللساني العربي.

تمهيد:

منطق العربية التواصلية قائم على باطن دلالي رمزي، تحيى فيه القضايا النصية ممثلة في حمولات معنوية هي دلائل التمثيلات اللسانية، ومنها الواسمات الإعرابية، التي تنم عن الكفاءة اللغوية. التثبيث الذي ترسم فيه العلاقة التسلسلية الفونيتيكية ممثلة في المظاهر الفيلولوجية، ينبئ عن عبقرية لغة صرحها أحداث الطبيعة في التمثيل الصوتي من رفع ونصب وجر في التكوّن والتمثل والحبك، حيث يجري فيها الإيقاع بالسيرورة الدليلية داخل الأكوان الممكنة الموجودة والضرورية، وتبرهن عن حالة متواصلة للوجود الإنساني إلى غاية النضج الكيفي، ووجود الواقعة الكيفي الإيجابي بالتمكن الفعلي، ووجود القانون هو الذي سيبرهن عنه إعرابياً في محاولة الفهم، بملاحظة ما يتأسس عن استقراء واع لصياغة الفكرة، وذلك في استرجاع تكوّن لها، حيث يعمل الإعراب في هذا الجسم على أن يجعل المادة في بوتقة تنحل فيها المعطيات المرصودة، وذلك بالنظر إلى الكيفية والإضافة البلاغية البيانية

(١) هذا المصطلح لعبد القادر الفاسي الفهري.

التفسيرية، ثم رسم بياني لهذا المعطى في تمثلات الصياغة للتجربة المعطاة كذلك، التي قوامها التمثيل اللساني وهو موضوع المقولات البشرية.

نعمل داخل العمل الإعرابي على استيعاب التشعبات ومستويات مجاري التفاعل الخطابي العربي، في تنسّجه الفردي والجماعي والتأثر الزماني الآني والتطوري، أي ما يعبر عنه بالدياكروني والسايكروني، لأن قضية الوسم ظاهرة ظلت تلازم العبارة القياسية في اللسان العربي والنص المقدس بالضبط، المغلق المسجون في بوتقة اللغة بكل كياناته السياقية اللغوية التركيبية، المتواصلة بالروابط الإحالية المختلفة، مما جعل مبرر التفسير البياني الفونيتيكي له سمة غالبية تسيطر على إطلاق تعميمي على خاص، كاد أن يكون الضرب المثالي في البحث والتصنيف^١، والعلة المباشرة في التحليل التي تستفهم التجربة في سياقاتها المختلفة.

المنطقية التي تحتكم لها الدلائل الفونولوجية التي منها الواسمات الإعرابية وغيرها^٢ في الصناعة والتنوع اللساني هي التي نريد أن نقف عندها في الجسم المعطى منطقياً وصورياً، لأننا نعتبر الكشف القائم على معطى فونولوجي ينسّق في كثير من الأحوال الخطابية، بل حتى في النص ذاته الذي يفترض فيه ترجمة لسانية تلفظية لصور بصرية مثلاً، أو إثارة لفكرة التمثل السيميائي للطبائع التواصلية البشرية في مختلف الإيماءات، التي توحى بدلائل معنوية تجسدها السيرورة الخطابية، المجبرة والمستغنية في الوقت نفسه عن التمثلات الفونولوجية في إنجاز العبارة المتكلم بها، حيث تستفيض بل تعين على قوة التبليغ المطروحة في هذا المعنى البصري أو الحسي^٣ مثلاً.

فالقارئ للنص القرآني ينتفض للعبارة وبنائها لمجرد الصور الذهنية المرتسمة، لأنها تستقطب شحنات سيميوزية^٤ تقلص المقولات الرئيسية في نسق صوتي، وتكهرب وتدغدغ الحس اللغوي في مستوى الفهم، حيث إن التماس الذي تتعالق فيه المدارات المهيجّة للتراكب والتفاعل في الكلمات تتمفصل فيه المعالجات الدلالية المعجمية، بل تفقد فيه في بعض المناسبات روحها الذوقي المنطبع عنها قبلياً، لتتجلى في مظهر سيسمح لها بالتطرف التعانقي بينها وبين معالجات معجمية أخرى^٥، مثل غياب الواسمة الإعرابية.

(١) كثير من المصنفات النحوية سيطرت عليها فكرة التصنيف حسب الواسمة فهناك باب المرفوعات والمنصوبات والمجرورات وقس على ذلك.

(٢) معجمية، صرفية، تركيبية.

(٣) لغة الحواس والإشارات الإنسانية ولغة الطبيعة مثلاً.

(4) Semeiosis

(٥). نشير هنا إلى قضية قوة الفعل ونظرية التفاعل الكيميائي للكلمات.

تقوم الدراسة حول نظام الواسمات الإعرابية على أنها مظاهر مورفولوجية صوتية لمؤثرات معنوية، وأخرى تستلزم تحويلاً لوظائف الكلمات في سياقات متعددة وتجدر الإشارة بالذكر إلى الجدل العنيف الذي قام حول مسألة " دلالة الواسمات على المعاني ^(١) ، فأصبحت الواسمات هي الإعراب بجملته، وأصبح الإعراب يعني تمكن الواسمات على أواخر الكلمات من أسماء وأفعال، بعدما كان تحليلاً يشرح التراكيب آخذاً بكل القرائن اللفظية والمعنوية من أجل هذا الشرح والتفسير.

الإحالة الواسمة للكلام والرمز الصوري في اللسان الذي مظهره العبارة، تحيل إلى المدلولات والمواضيع، فهي مؤول منطقي، أو على الأقل شرط صوري في البيان للطبائع الرمزية الفونولوجية.

١ - مسألة الواسمات الإعرابية في الدراسات العربية الأصيلة :

ينسب الزمخشري بعد هذا المدخل الإعراب إلى الكلمة، فينعتها بالمعرب، ذلك أنه رأى في الواسمات الإعرابية التي تتمكن على الأسماء ثم الأفعال، القرينة التي يعزى إليها البيان كله، وهذا سمة اللغة العربية الفصيحة، حيث إطلاق الصوت في آخر كلماتها يجعل من الكلمة التي يتمكن عليها هذا الوسم مصنفة من حيث تمحورها في التركيب اللغوي وحسب قدر العناية بها.

فالرفع في الحقيقة هو رفع شأن الكلمة التي تمكنت عليها الضمة، وهي محور الكلام وبؤرته ونواته، وهو الذي ينبه إليه المخاطب بالكلام، حيث يجعل هذه الكلمة شأنه، وهي التي يريد أن يتكلم عليها المتكلم، ويخبر عنها أو يصفها، ثم إن المستمع يريد أن يسمع عنها ويتكلم عنها. ثم تأتي بعد ذلك المتعلقة التي تصف وصفاً مباشراً المرفوع، ويسند إليها فعل الواسمة أو الوصف الثابت أو المتحرك.

هذا الشأن هو ما يطلق عليه بالمسند والمسند إليه، فإذا كان كلامنا عن المكملات والفضلات فضلنا أن نبه إلى علاقة الكلمة بالمحور والبؤرة في التركيب اللغوي الدينامي إلى الكلمات الأقل اهتماماً من الرفع، إذ هو أقوى من النصب الذي هو مستوى متوسط التصويت في الفونولوجيا العربية، وهكذا شأن خفض الصوتي الذي تمثله واسمة الجر من حيث التعلق والتبعية بالمسند الفعلي أو الوصفي.

التركيز على الواسمات في الإعراب ثم تقديرها وإيجاد البدائل عنها في الأسماء التي لا تتمكن عليها الواسمات الإعرابية، هو أساس البيان والتفسير في التركيب اللغوي العربي، فنبحث عن بؤرة الاهتمام في التركيب، ثم الوشائج سواء أكانت فعلاً أم صفة لهذا الاسم المراد إخبار المخاطب بحاله والكلام عنه، ثم تنضيده وتدعيمه أو

(١) ينظر، السيوطي (جلال الدين) : الأشباه والنظائر ١/٧٦.

توضيحه أكثر، ووصفه يأتي بالمتعلقات الأخرى سواء أكانت فضلات في الكلام أم مكملات للحديث في التركيب اللغوي العربي.

النحويون من العرب القدامى كانوا على فطنة كبيرة وعلى عبقرية فذة، حينما اكتشفوا أن التركيب اللغوي العربي قائم على الوسم الإعرابي سواء أكان واسمات من ضم وفتح وجرّ أم مقدرة أم معترضاً عليها في حدوثها في الأسماء المعربة. وبنوا عليها الإعراب، حتى عدّت الواسمات الإعرابية وتمكّنها في آخر الأسماء، لاختلاف العامل الذي يحدثها سواء أكان فعلاً يسم الاسم المرفوع بالحركية أم وصفاً يجعل الاسم المرفوع في وضع وصفي دائم، ومن ثم نبر إطلاقيهم مصطلح الإعراب على التفسير البياني وتوضيح العلاقات التي تربط الكلام العربي، الذي نعتبره منهجاً ينظر في صلاحية المادة المعرفية للنحو، الذي تعدّ قواعده المنارة التي يهتدي بها الإعراب، أو على الأصح المنهج الإعرابي لعدم احتوائه على الناحية المعرفية، ومن ثم أطلقنا على الإعراب المفهوم الشائع الذي يعني التحليل النحوي على أساس النظر إلى الوسم اللفظي أو المعنوي الذي يؤشر الكلام العربي، ومن ثم إطلاق الإعراب على الواسمات الإعرابية لا التحليل النحوي يبدو ضرباً من الحيف وابتعاداً عن الحقيقة، وقصوراً ضيق فيما يبدو لي مباحث النحو، بل جعل من الإعراب عملاً يقتصر فقط على الواسمة الإعرابية أو تجلياتها المختلفة، ومن ثم فالتحليل النحوي الذي يبحث في التركيب اللغوي على أساس غير هذا الأساس، لا يعد من الإعراب الذي يوضّح الكلام، وبخاصة تلك الرؤى اللسانية التي تمجد مرة التدليل المعجمي أو الوظائف في أو السياقي الاجتماعي المقامي، لا التدليل الصوتي الذي نسجت به القوانين النحوية الفردية بنوياً، بل حتى في التدليل الفونولوجي للقيمة الوظيفية للتنعيم والنبر والحدود الفونولوجية التي تتعدى الواسمات الإعرابية، مثل المؤشرات السيميائية التي لا تقل أهميتها عن هذه الأخيرة، بل في رؤية سياقية أخرى تركز عليها الدلالة التأويلية والفهم عند المخاطب، وينظر إليها في مقامات سياقية اجتماعية أو ثقافية أو عاطفية أو نفسية التي قد تتسق بالفهم البنوي للسياق التركيبي اللغوي، فالإيماءات المختلفة للخطاب الدينامي لا النص الاستاتيكي قد تستحوذ على الدلالة والفهم، بل في النصوص التي يتجاوز نسيجها العادي إلى الفنيات المزاحة كالأدبيات والشعريات المختلفة.

أثر عن الزجاجي أنه قال: " فإن قال قائل: قد ذكرت أن الإعراب داخل عقب الكلام فما الذي دعا إليه، وأصبح إليه من أجله؟ فالجواب أن يقال: لا إن الأسماء لما كانت تعتورها المعاني وتكون فاعلة ومفعولة، ومضاف ومضاف إليه، ولم يكن في صورها وأبنيها أدلة على هذه المعاني، بل كانت مشتركة جعلت حركات الإعراب فيها تنبئ عن هذه المعاني، فقال: ضرب زيد عمرا، فدلوا برفع "زيد" على أن الفعل له، وبنصب "عمرو" على أن الفعل واقع به، وقالوا "ضرب زيد" فدلوا بتغيير أول الفعل ورفع زيد على أن الفعل ما لم يسم فاعله، وأن المفعول قد ناب منابه "فقالوا: هذا غلام زيد، فدلوا بخفض زيد على الإضافة، وكذلك سائر المعاني، جعلوا هذه

القضايا التداولية للواسمات في الدرس اللساني العربي ومحطات التقاطع الإستمولوجي في الدرس المعاصر ■ الجمعي محمود

الحركات دلالة عليها، ليتسعوا في كلامهم، ويقدموا الفاعل إذا أرادوا، أو المفعول عند الحاجة إلى تقديمه، وتكون الحركات دالة على المعاني^(١)

وكان لهذه الفلسفة مذهباً مناقضاً، فيرى صاحب المذهب الثاني المناقض للزجاجي قطرب أن الواسمات الإعرابية لم تكن دالة على المعاني، وإنما جيء بها لربط الكلام.

وهكذا نشأت اللسانيات العربية بين جدل لا طائل من ورائه وبين مطارحات لمسائل لا تخدم العلم، ومن أهم الأسباب التي طرحتها الواسمات الإعرابية :

مسألة إعراب الفعل المضارع واختفاء الواسمات في بعض الأسماء، ومسألة الواسمات في الأسماء التي جاءت على صيغة الجمع والمثنى، وكذلك الأفعال الخمسة، ثم أثارت مسألة الواسمات اشتراك أكثر من وظيفة نحوية في واسمة واحدة.

إن التعقيد على أساس الواسمات، لا يعدو أن يكون ضرباً من الضياع في ضبط القواعد النحوية وخدمه المعنى المراد من وراء كل تركيب؛ يذهب تمام حسان إلى أن الواسمات الإعرابية: "قارئ صوتية شأنها شأن النغمة في الكلام علاقتها بالمعنى علاقة عرفية"^(٢) فهي توحى بمعنى وظيفي معين لكن ليس على سبيل الدوام، كما يمكن أن نفهم معاني من بعض حروف الألفاظ التي أطلق عليها ابن جني في "باب تصاقب الألفاظ لتصاقب المعاني" هذه المعاني الوظيفية.

وتذهب بعض الدراسات النحوية إلى أن الضمة علم الإسناد، والقول بأن الفتحة ليست واسمة دالة على وظيفة نحوية وإنما هي الواسمة الخفيفة المستحبة عند العرب، إنها تلك النظرة الجمالية التذوقية للحروف والواسمات: "وأن الحركات الإعرابية دوال على معان... في تأليف الجملة وربط الكلم"^(٣)، وليست كما زعم من أنها أثر يجلبه العامل.

بينما تذهب دراسات أخرى - كانت على جانب كبير من الصحة - إلى أن المسألة للمتكلم وهو الذي يتحكم في هذه الواسمات بحسب إرادته ومقصوده - وفي هذا المقام تجدر الإشارة إلى قول ابن جني: "وإنما قال النحويون عامل لفظي وعامل معنوي ليروك أن بعض العمل يأتي مسبباً عن لفظ يصحبه كمررت بزيد، وليت عمراً قائم وبعضه يأتي عارياً من مصاحبة لفظ يتعلق به كرفع المبتدأ بالابتداء، ورفع الفاعل لوقوعه الاسم، هذا ظاهر الأمر

(١) السابق: ٧٨/١.

(٢) الأصول، ص ٣٢٥.

(٣) إبراهيم، مصطفى، إحياء النحو، مقدمة، ص.أ.

وعليه صفحة القول ، فأما في الحقيقة ومحصول الحديث ، فالعمل من الرفع والنصب والجر والجزم إنما هو للمتكلم نفسه لا لشيء غيره ، وإنما قالوا : لفظي ومعنوي لما ظهرت آثار فعل المتكلم بمضامة اللفظ للفظ أو باشتغال المعنى على اللفظ ، وهذا واضح ^(١)

فابن جني يحدد مسألة الواسمات الإعرابية ودلالاتها على المعنى في أنها من :

١ - فعل المتكلم : وهو الذي يحدد الواسمة المناسبة بحسب مقصوده.

٢ - إن الواسمات آثار فعل المتكلم جيئت لغرضين :

- بمضامة اللفظ للفظ .

- زأو باشتغال المعنى على اللفظ .

وهكذا يمكن أن نوفق بين جدل قطرب والزجاجي ، والحقيقة أن للدلالة أثرًا " في تغير الوظيفة النحوية وأن كل تغير تناسبه واسمة معينة ، والوظيفة النحوية في نحو العربية مرتبطة بالواسمة الإعرابية ، إذ إن الواسمة هي التي تحدد للمستمع أو القارئ نوع الوظيفة النحوية ، ولذا فإن احتمال صحة أكثر من علامة على الكلمة - بالرغم من استحسان علامة دون أخرى ، وفقًا للدلالة المقصودة - خصوصًا في القرآن الكريم يعد لونًا من ألوان عدم ثبات الوظائف النحوية ، وهو أن يحل مفرد بعلامته محل مفرد آخر بعلامة مغايرة ، مثل المفعول به في حالة نائب الفاعل ، فقول ربنا تبارك وتعالى : " ويهلك الحرث والنسل " ^(٢) فنصبت ومنهم من يرفع " ويهلك " رفع لا يرده على : " يفسد " ، ولكنه يجعله مردودًا على قوله : (ومن الناس من يعجبك ... ويهلك " ^(٣) وعلى الوجه الأول أحسن .

٢- الواسمات الإعرابية في سياق التداولية :

إن الواسمات آثار لمؤثرات دلالية نفسية ، يضيفها المتكلم في كلامه ليلبغ من خلالها رسالته وفكره إلى المتلقي أو السامع ، وما العوامل اللفظية إلا كونها تنقل الكلام من سياق إلى سياق آخر مخالف له ، وينبئ عن معنى آخر تتغير فيه الوظائف ، والعلاقات الداخلية التي تربط الكلمات (أي في ترابط معاني الكلمات) ، " إن الواسمات الإعرابية ظواهر مورفولوجية تابعة للكلمات لا ترتبط بوظيفة دلالية (أي لا معنى لها في نفسها) ، فالواسمات مجرد وسائل

(١) الخصائص ، ١٠٩/١ - ١١٠ .

(٢) الآية : ٢٠٥ من سورة البقرة .

(٣) الآيات ٢٠٤ - ٢٠٥ من سورة البقرة .

نحوية لا تكمن مهمتها إلا في أن تظهر الكلمات التي لها معنى في نفسها وأن تحددها أو غيرها أيضاً وأن تنظم العلاقات بين الكلمات ذات الدلالة^(١)

و يمكن أن تمثل لنشوء الواسمات في السياقات التالية :

- الجو ممتع (سياق إخباري عام ، علاقة الجو " ممتع " علاقة وصفية على الدوام) فبدخول : إن تتغير العلاقة بين " الجو " و " ممتع " ، أو أن هذه العلاقة تتوطد فتتشتأ علامة أخرى تدل على هذا التغير فنقول :
- إن الجو ممتع (يصبح " الجو " في درجة من التأكيد ، ومن ثم فإن " ممتع " صفة مؤكدة) وبدخول : " كان " تتغير العلاقة بين " الجو " و " ممتع " من علاقة وصفية إلى علاقة حالية ، فيقتضي ذلك تغير الترابط ونوعيته بين هذين الكلمتين فيكون :
- كان الجو ممتعاً (تتحول الصفة إلى حال) .

وتعد الواسمات بذلك مورفيمات نحوية شكلية صوتية تربط المعنى العميق بالشكل السطحي للجملة ، كما أنه لا يمكن أن نفهم مضمون عنصر ما في السلسلة الكلامية إلا من خلال العلاقة القائمة بين الشكل والمضمون (أي شكل المضمون وشكل المنطوق) فشكل المضمون إذن هو محتوى الشكل المنطوق ، وبهذا فالواسمات تعد إحدى هذه الدلالات الشكلية المنطوقة .

فدلالة تركيب في جملة ما شيء ، والتصور الذي يعبر عنه والذي يحدد معناه شيء آخر ، أي أن الأصوات المعبرة عن المعنى علاقتها بهذا الأخير علاقة اعتباطية ، ولا يمكن أن نربط أي صوت بمعنى معين ، ومن ثم إثارة تصور معين لأصوات معينة ، ومن هنا فالواسمة الإعرابية صوت لا ارتباط له بالمعنى مباشرة ، واللفظ لا يدل دوماً على المعنى لوحده ، فالمعنى صعب أن نستدل عليه باللفظ .

فالكلمات المؤلفة للجملة تتركز أساساً على معنى كلمه مركزية يكون معناها رابطاً لهذه الكلمات ويجعلها دينامية في تركيب معين ، إن معنى هذه الكلمة المركزية يتوزع بنسب متفاوتة بين هذه الكلمات التابعة للكلمة المركزية ، وبقدر كمية المعنى الموزع والمفرع في تلك الكلمات المتغيرة والمفرغة من معناها المعجمي نسبة معينة والمتفاعلة في معنى الكلمة التابعة لها . فيمكن مثلاً أن نتصور معنى " قاتل " في التركيب الثاني : " هرب القاتل " ، أن

(١) سعيد حسن بحيري : نظرية التبعية في التحليل النحوي ، ص ٨١ .

كلمة "قاتل" لم تعد تعني في هذا السياق دلالة "قاتل" خارج السياق، فقد أصبحت بدلالاتها الجديدة المتفاعلة مع معنى الكلمة المركزية (هرب) فأصبحت تدل على : (هارب) أي أن قاتل تصبح تساوي :

قاتل : شخص + قاتل + هارب لكن كمية معنى هارب في هذا طغت على معنى قاتل بشكل هائل ومريع حتى أصبح في الممكن تصور: قاتل = هارب.

إن تغير معنى كلمة "قاتل" يؤدي بها إلى تمكن الواسمة " الضمة " على آخرها، نتيجة هذا التفاعل الكيماوي بين معنى الكلمة الرابطة المركزية (هرب) ومعنى الكلمة المربوطة (قاتل) .

إنه يمكن أن نقتصر في فهم الجملة التالية: " فتح المفتاح الباب " على " فتح الفاتح المفتوح " ولا يهمنا ما هو المفتاح وما شكله ولا كلمة " الباب " كذلك.

وهكذا فإن الاسم الذي يرتبط بالفعل ارتباطاً قوياً لفظياً يكون مرفوعاً أي يسند إليه إسناداً، والذي يرتبط معه ارتباطاً في المعنى ويكون أقل وفي درجة تالية في ترابطه مع الكلمة المركزية (الفعل) يكون منصوباً.

٣- رتبة الوسم الإعرابي في التحليل النحوي التداولي :

إن التعقيد والتقنين على أساس ظاهرة الواسمات الإعرابية أمر قاد في كثير من الأحيان إلى أحكام خطيرة كانت من ثمراتها التخلي عنها وهدم اللغة العربية بذلك.

يذهب أحمد المتوكل في بناء الجملة وكيفية تمكن الواسمات الإعرابية عليها قبل التشكيل الصوتي لها مذهب "سيمون ديك" (Simondik)، ويرى أن في اللغة العربية أسساً تسبق البنية الوظيفية، فهي تمهد لها، وذلك من طريق تكون بنى حملية (صرفية) قادرة على تحمل معان، فهي بمثابة أوعية للمادة المعجمية، ثم إنها قادرة على تقبل معان أخرى عن طريق قابليتها للتوسيع، فمن طريق أطر حملية (أطر ذات معان خلفية تستفاد من صيغتها أو من اللواحق أو السوابق) والحدود (أي الموضوعات التي يمكن لهذه الأطر أن تحملها أو الدلالات المختلفة التي ستفرغ في هذه الحدود) تتكون البنية الحملية النووية، ثم من طريق التوسيع لهذه المباني الحملية النووية إلى معان أخرى أتت أساساً من الإسناد التركيبي، ومن طريق هذا الإدماج بين الحدود للموضوعات الإسنادية، تتكون بنية حملية من البنية الحملية النووية^(١)، مثلاً : أن إسناد الفعل للفاعل تكون البنية الحملية النووية، وتكون البنية الحملية الموسعة يكون مثلاً من طريق الإسناد المفعول إليهما .

(١) أحمد المتوكل : الوظائف التداولية في اللغة العربية، ص ١٧.

إن هذا الإسناد يجب أن يطابق قيود الانتقاء كما تتحكم فيه قواعد معينة هي قواعد إسناد الوظائف: ^(١)

- ١ - قواعد إسناد الوظائف التركيبية: كالفاعل والمفعول.
 - ٢ - قواعد إسناد الوظائف التداولية: بمعنى وضع المكون المراد الحديث عنه في مقامه (ما يسمى البؤرة) كوضع المبتدأ مثلاً في الابتداء قصد وصفه للمتكلم الذي يجهل أحكام هذا الاسم.
- إن وضع الأسماء مواضعها يخضع بعد المراحل الأولى لمراحل تالية هي خضوعه للقواعد التعبيرية فيقتضي وضع المكون الدال ما يشكل (المحدث عنه) داخل الحمل في وظيفة المسند إليه (المحور) ^(٢).
- إن قواعد التداولية تتجلى في أحكام: المبتدأ، والذيل، والبؤرة، والمحور، إذ تعتبر الوظيفتين الأوليتين خارجيتين بالنسبة للحمل والآخرين داخليين. ^(٣)
- و يكمن الاختلاف الأساسي بين الأصناف الثلاثة من الوظائف (أو العلاقات) فيما يلي: (أي بين الوظائف الدلالية والتركيبية والتداولية).
- تحدد الوظائف الدلالية الأدوار التي يقوم بها موضوعات المحمول بالنسبة للواقعة (عمل، حدث، وضع، حالة) التي يدل عليها هذا الأخير، ففي الجملة (شرب زيد الشاي) يقوم " زيد " و " الشاي " على مستوى البنية الحملية للجملة بدوري المنفذ والمتقبل على التوالي، وذلك بالنظر إلى الواقعة التي يدل عليها المحمول " شرب " (وهو عمل).
- و تحدد الوظائف التركيبية الوجهة المنطلق منها في وصف الواقعة الدال عليها المحمول، فوظيفة " الفاعل " تشكل الوجهة الثانوية.
- وتحدد الوظائف التداولية العلاقات القائمة بين مكونات الجملة بالنظر إلى الوضع التخابري بين المتكلم والمخاطب في طبقة مقامية معينة، فوظيفة " البؤرة " مثلاً تسند إلى المكون الحامل للمعلومة التي يجهلها المخاطب أو يشك في صحتها أو ينكرها ^(٤)

(١) نفسه، ص ١٨.

(٢) نفسه، ص ١٤٦.

(٣) نفسه، ص ١٨.

(٤) السابق: ص ١٤٥.

ويمضي : "سيمون ديك" في تفسيره لتكون البنية المكونية للجملة ، فإنه بعد تكوين البنية الوظيفية ، تضم قواعد التعبير : وتشمل قواعد التعبير مجموعة القواعد الآتية :

- ١ - قواعد إسناد الحالات الإعرابية .
- ٢ - قواعد إدماج مخصصات الحدود " إدماج أداة التعريف مثلاً " .
- ٣ - القواعد المتعلقة بصيغة المحمول (بناء للفاعل / بناء للمفعول / إدماج الرابط كان) .
- ٤ - قواعد الموقعة " التي تترتب المكونات بمقتضاها داخل الجملة .
- ٥ - قواعد إسناد النبر والتنغيم^(١)

فتسند الحالات الإعرابية إلى مكونات الجملة بمقتضى وظيفتها الدلالية أو وظيفتها التركيبية أو وظيفتها التداولية ، وتفاعل الوظائف الثلاث في تحديد الحالات الإعرابية بالشكل التالي^(٢)

- أ - إذا كان المكون حاملاً لوظيفة دلالية فقط تسند إليه الحالة الإعرابية (النصب) أو الحالة الإعرابية " الجر " - إذا كان مسبقاً بحرف الجر - بمقتضى وظيفته الدلالية نفسها .
- ب - إذا كان المكون حاملاً لوظيفة تركيبية بالإضافة إلى وظيفته الدلالية تسند إليه الحالة الإعرابية " الرفع " إذا كان فاعلاً أو الحالة الإعرابية " النصب " إذا كان مفعولاً بمقتضى وظيفته التركيبية ، بمعنى أن الحالة الإعرابية التي تقتضيها الوظيفة التركيبية تخفي الحالة الإعرابية التي تستوجبها الوظيفة الدلالية .
- ج - إذا كان المكون حاملاً لوظيفة تداولية فإنه لا يخلو من أن يكون :
 - إما مكوناً داخلياً (أي جزء من الحمل ، مثل البؤرة) .
 - وإما مكوناً خارجياً (منادى ، مبتدأ ، أو ذيل) .

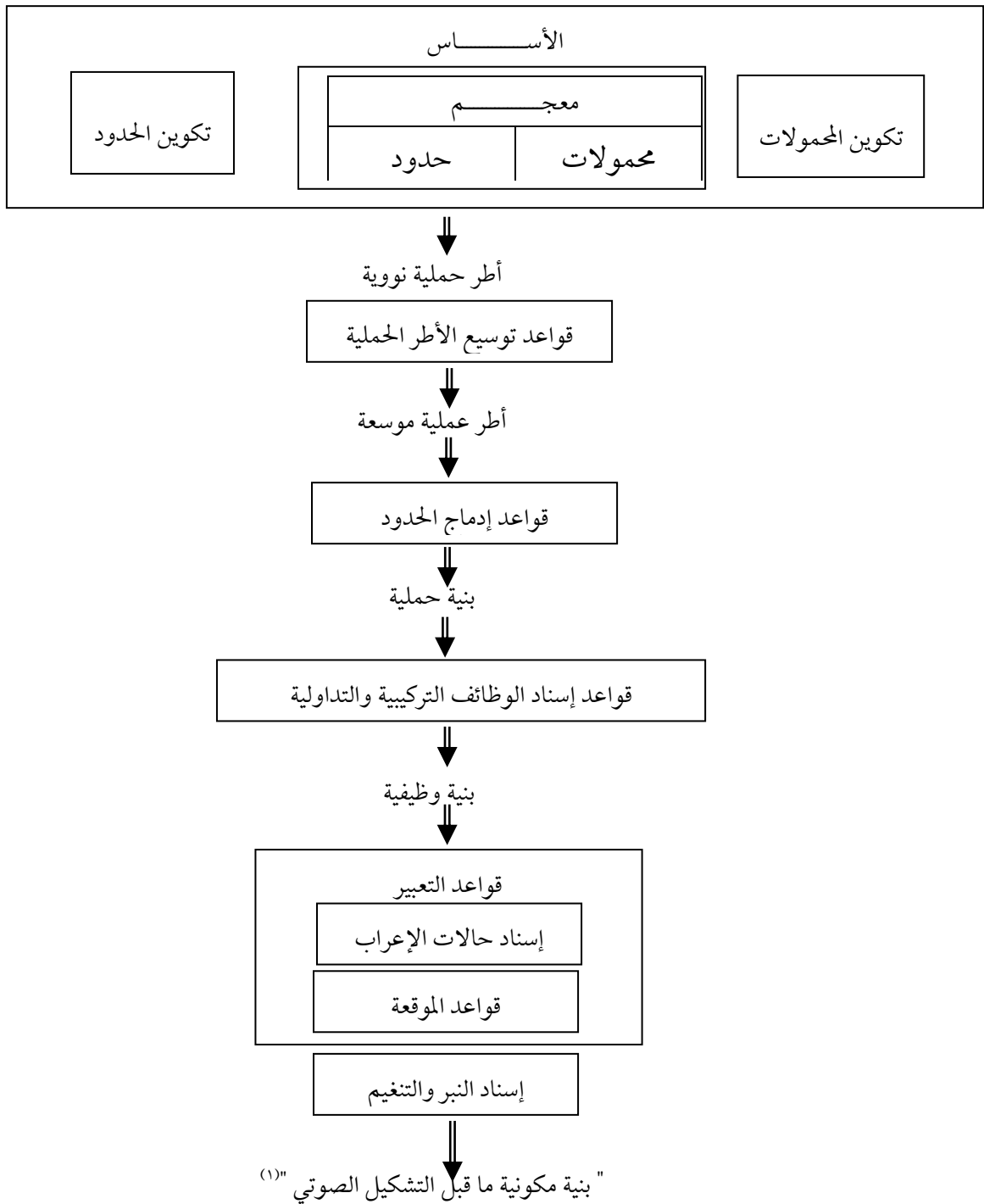
و يأخذ هذا المكون حالته الإعرابية بمقتضى وظيفته الدلالية أو وظيفته التركيبية إذا كانت له وظيفة تركيبية بالإضافة إلى وظيفته التداولية ، والمكون الخارجي يأخذ حالته الإعرابية بمقتضى وظيفته التداولية نفسها ، فالمبتدأ يأخذ الرفع بمقتضى وظيفته التداولية ذاتها وهي الابتداء .

و هذه الواسمات الإعرابية يمكن أن تتشكل وتتحقق كما لا يمكن أن تحقق .

إن تشكيل الوظائف النحوية يتم وفق المخطط التالي :

(١) السابق : ص ١٩ .

(٢) نفسه ، ص ١٩ .



ومهما يكن من أمر، فإن البحث حول نظام الواسمات الإعرابية صعب للغاية حتى وإن توصلنا إلى نتائج تبدو مطمئنة وعلمية، فإنها نسبية إلى درجة كبيرة جداً، ويمكن السر في المتكلم نفسه إذ إن الكلام نفسي والبحث فيما هو نفسي صعب التعقيد له .

ولهذا نجد سيويو يربط بين الحالة الإعرابية (الواسمة) ودلالة الجملة وإرادة المتكلم ومن ذلك : "النصب على الشتم وذلك كقولك : " اصنع ما ساء أباك " و "كره أخوك الفاسقين الجنتين " ، وقد حمل هذا وما يليه على وجهين النصب كما سبق والرفع على الابتداء كما في باب ما ينتصب على التعظيم والمدح أو الشتم مثل : "يا أيها الرجل وعبد الله المسلمين الصالحين " وما يجري من الشتم مجرى التعظيم مثل : (أتاني زيد الفاسق الخبيث) ، والنصب على المدح والذم والترحم أو الاختصاص أو الاستشفاء أو غيرها من معاني الأساليب النحوية ^(١)

و يحدد هنا أيضاً السياق الذي يستخدم فيه الاسم منصوباً وتتغير دلالة السياق وحال كل من المخاطب والمتكلم بتغير الحالة الإعرابية يقول : في (هذا عبد الله منطلقاً) والمعنى أنك تريد أن تنبهه له منطلقاً، لا تريد أن تعرفه عبد الله، لأنك ظننت أنه يجهله فكأنك قلت : أنظر إليه منطلقاً ^(٢).

" فالتكلم يريد التنبيه والإثبات لإنسان يظن أن المخاطب يجهله أو كان يجهله ومثل ذلك ما يرتفع فيه الخبر لأنه مبنى على مبتدأ أو ينتصب فيه الخبر لأنه حال لمعروف مبنى على مبتدأ، فالمتحقق في النصب مفقود في الرفع وذلك مثل : " هذا الرجل منطلقاً "، إنما يريد في هذا الموضع أن يذكر المخاطب برجل قد عرفه قبل ذلك، وهو في الرفع لا يريد أن يذكره بأحد، وإنما أشار فقال : " هذا منطلقاً " ^(٣)

وهكذا يكون في النصب أن يذكر المخاطب برجل قد عرفه قبل ذلك، وهو في الرفع لا يريد ذلك، إنما يريد الإشارة، فيكون في الرفع الدلالة على الإشارة وفي النصب التذكير والتنبيه والتعريف.

هذا ما جعل سيويو وابن هشام يقران بأن المعاني الأسلوبية هي التي تتحكم في وضع الواسمات وأن كل واسمة تنبه بخطاب معين.

وكمية المعنى المأخوذ من الفعل هي التي تحدد الواسمة، حتى وإن استبدلت الكلمة التي تريد معناها بغيرها أو كما يقول عبد القاهر الجرجاني : " فإنك إذا ذكرت الكلمة وأنت لا تريد معناها ولكن تريد معنى ما هو ردف له أو

(١) الكتاب، ٦٠/٢ - ٦١، ٧٠/٢ - ٧١، ١٩٤/٢.

(٢) نفسه، ٧٨/٢.

(٣) ينظر، ابن هشام: مغنى اللبيب، ٥٦٣/١.

شبيهه فتجوزت في ذلك الكلمة وفي اللفظ نفسه^(١) إلى أن يقول : " وأعلم أنه ليس بواجب في هذا أن يكون للفعل فاعل في التقدير إذا نقلت الفعل إليه عدت به إلى الحقيقة مثل أنك تقول في " ربحت تجارتهم"^(٢) ربحوا في تجارتهم وفي " يحمي نساءنا ضرب " ، نحمي نساءنا بضرب ، فإن قولك ذلك لا يتأتى في كل شيء ألا ترى أنه لا يمكنك أن تثبت للفعل في قولك : أقدمني بلدك حق لي على إنسان : فاعلاً سوى الحق "^(٣)

و يقول عبد القاهر الجرجاني : (وليس أحدهم بأن إعراب الفاعل الرفع أو المفعول النصب والمضاف إليه الجر بأعلم مني غيره ، ولا ذاك المفعول به مما يحتاجونه فيه إلى حدة الذهن وقوة خاطر ، إنما الذي تقع الحاجة فيه إلى ذلك العلم بما يوجب الفاعلية للشيء إذا كان إيجابها من طريق المجاز كقوله تعالى : " فما ربحت تجارتهم " .

وكقول الفرزدق : سقتها خروق في المسامع...

و أشباه ذلك مما يجعل الشيء فيه فاعلاً على تأويل يدق ، ومن طريق تلمظ ولا يكون هذا علماً بالإعراب ولكن بالوصف الموجب للإعراب "^(٤) .

الخاتمة:

تقوم هذه النظرة على أن الأساس المعتمد للإعراب هو المعنى ، ومن ثم إعادة الكلام وفهمه في مستواه الإبلاغي والمقامي ، بعد أن نظر إليه بمعزل عن وظيفته وعن الثنائية (متكلم / مخاطب) ، ومن ثم فقدان الحلقة التواصلية ، والقدرة على ذلك ، والإعراب بوصفه معالجة مشكلة الإفهام يجب أن لا يفرط في المعنى ، ويعتني بما يتعلق به المعنى من أشكال لا تعدو أن تكون مظاهر صوتية ، ومادامت المهمة الأخيرة للخطاب الكلامي هي التواصل ، فيجب أن لا يتعلق بالمظاهر ، ويغفل اللب الذي من أجله تتكون هذه المظاهر الشكلية .

(١) دلائل الإعجاز، ص ٢٧٤.

(٢) الآية : ١٤ من سورة البقرة.

(٣) السابق، ص ٢٧٧.

(٤) السابق، ص - ص : ٣٥٨ - ٣٥٩.

المصادر والمراجع:

- إبراهيم ، مصطفى ، إحياء النحو. القاهرة ، ١٩٥٩ .
- المتوكل ، أحمد. الوظائف التداولية في اللغة العربية. الدار البيضاء -المغرب: نشر وتوزيع ، دار الثقافة ، ط١ ، ١٩٨٥ .
- زحسان ، تمام.الأصول. الدار البيضاء: دار الثقافة ، المغرب ، ١٩٨٦ .
- ابن جني. الخصائص. تحقيق محمد علي النجار. القاهرة : ١٩٥٢ .
- بحيري ، سعيد حسن. نظرية التبعية في التحليل النحوي. القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية ، ط١ ، ١٩٨٨ .
- سيويه. الكتاب. تحقيق عبد السلام هارون ، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ط١ ، ١٩٧٧ .
- السيوطي ، جلال الدين. الأشباه والنظائر ، طبع حيدر آباد : ١٣١٦هـ .
- الجرجاني ، عبد القاهر. دلائل الإعجاز ، القاهرة: دار مصر للطباعة ، ١٣٥٧هـ .
- ابن هشام. مغنى اللبيب ، مصر: دار إحياء الكتب ، د.ت .

Abstract:

Case markers are still a linguistic issue for discussion. It requires a different understanding of the phenomenological views and generative interpretations, to the pragmatic position of marking in speech, from the sentence dialectic to discourse effectiveness of speaker.

The current study attempts to investigate the existence of modern interpretations in pragmatic discourse, speech speaker activity (as a social being), and its effect at the semantic level, in the heritage of Arab linguistics, which we discussed in light of points of intersection with the literature of modern linguistics.

نحو قراءة إبستمولوجية معرفية للتراث النحوي العربي

عبد الرحمن بودرع

الأستاذ في اللسانيات وتحليل الخطاب، جامعة عبد المالك السعدي، بتطوان، المغرب

ملخص:

يهدف هذا البحث إلى إثبات أن الفكر اللغوي العربي القديم ما زال يشتمل على عناصر القوة والنمو والتطور، ومواكبة المناهج اللسانية والفكرية الحديثة. ويسعى أيضاً إلى إثبات أنه بناءً منسجم متماسك متصل الحلقات وليس كما ادّعي عنه أنه أجزاء منقطع بعضها عن بعض، فالذي يطبع هذا الفكر الاتساق والترابط وليس الانفكاك والتقاطع، ثم يُحاول البحث لفت اهتمام الباحثين إلى ضرورة تطوير الفكر اللغوي العربي القديم ليصير قادراً على وصف الظواهر اللغوية الإنسانية وتفسيرها وتأويلها، مواكبة للعصر وتطور المناهج والأفكار.

وهكذا، فالقراءة القريبة من صميم التراث تقضي بأن بعض المقدمات التي انطلق منها النحاة لتأسيس أنظارتهم تتمثل في مراعاة أخذ العلوم والمعارف، أخذاً له مظاهر وشروط وطرق، وله نظام يمكن تسميته "بنية الأخذ" ومراعاة المأخوذ نفسه، واشترط في هذا المأخوذ شروط على رأسها تعدد المعارف، ويشكل هذا المأخوذ بشروطه ومظاهره نظاماً يمكن تسميته "بنية المعارف المتعددة".

وتمثل هاتان البنيتان وغيرهما من البنى التمهيدية، مرحلة ما قبل إنتاج النصّ النحوي، وهي مرحلة حاسمة تحدد مسار النظر النحوي من خلال سلسلة من الموازنات أو المقابلات، تدور حول محورين متقابلين هما: جانب النظر النحوي الواسف وجانب الواقع اللغوي.

يحتاج المطلع على التراث اللغوي والأدبي إلى منهج قراءة ومقاربة كلما جدت أمور في المنهج والمعرفة وفي طرق الكتابة والتأليف، مما لا ينبغي أن يغيب عن ذهن القارئ اللساني العربي، ومنهج القراءة المعرفية يخرج التراث اللغوي من جديده إلى حيز الوجود الثقافي المعاصر، شريطة أن يضع القارئ نصب عينيه استئناف مشروع الأسس المعرفية الراسخة التي تشدّ بنيان العلوم العربية الإسلامية؛ حتى يتمكن هذا القارئ اللساني العربي من معاودة الاطلاع على الإطار المعرفي للغويات العربية، وسبر أسسها المعرفية وأصولها الإبستمولوجية؛ ولا حاجة إلى معاودة التأكيد على أنها أسس وأصول عربية خالصة ذات طابع أصيل، نابعة من التسق اللغوي ذاته، وأن كل نسق من أنساق المعرفة ينبغي أن يُقرأ من مقدماته وأسئلته التي تُفصح عنه وعن مراميهِ ومقاصد المؤلفين فيه.

كلمات مفتاحية: منهج المعرفة - القراءة - الخطاب النحوي - بنية الأخذ - النظر

تقديم:

يهدف هذا البحث إلى إثبات أن الفكر اللغوي العربي القديم ما زال يشتمل على عناصر القوة والنمو والتطور، ومواكبة المناهج اللسانية والفكرية الحديثة. ويسعى أيضاً إلى إثبات أنه بناءً منسجم متماسك متصل الحلقات وليس كما ادّعي عنه أنه أجزاء منقطع بعضها عن بعض، فالذي يطبع هذا الفكر الاتساق والترابط وليس الانفكاك والتقاطع، ثم يُحاول البحث لفتَ اهتمام الباحثين إلى ضرورة تطوير الفكر اللغوي العربي القديم ليصير قادراً على وصف الظواهر اللغوية الإنسانية وتفسيرها وتأويلها، مواكبة للعصر وتطور المناهج والأفكار.

وهكذا، فالقراءة القريبة من صميم التراث تقضي بأن بعض المقدمات التي انطلق منها النحاة لتأسيس أنظاريهم تتمثل في مراعاة أخذ العلوم والمعارف، أخذاً له مظاهر وشروط وطرق، وله نظام يمكن تسميته "بنية الأخذ" ومراعاة المأخوذ نفسه، واشترط في هذا المأخوذ شروط على رأسها تعدد المعارف، ويشكل هذا المأخوذ بشروطه و مظهره نظاماً يمكن تسميته "بنية المعارف المتعددة".

وتمثل هاتان البنيتان وغيرهما من البنى التمهيدية، مرحلة ما قبل إنتاج النصّ النحوي، وهي مرحلة حاسمة تحدد مسار النظر النحوي من خلال سلسلة من الموازنات أو المقابلات، تدور حول محورين متقابلين هما: جانب النظر النحوي الواسف وجانب الواقع اللغوي.

منهج المعرفة عند علماء العربية: مقارنة لقراءة معرفية

يحتاج المطالع على التراث اللغوي والأدبي إلى منهج قراءة ومقاربة كلما جدت أمور في المنهج والمعرفة وفي طرق الكتابة والتأليف، مما لا ينبغي أن يغيب عن ذهن القارئ اللساني العربي، ومنهج القراءة المعرفية يُخرج التراث اللغوي من جديد، شريطة أن يضع القارئ نصب عينيه استئناف مشروع الأسس المعرفية الراسخة التي تشد بُنيان العلوم العربية الإسلامية؛ حتى يتمكن هذا القارئ اللساني العربي من معاودة الاطلاع على الإطار المعرفي للغويات العربية، وسبر أسسها المعرفية وأصولها الإبستمولوجية؛ ولا حاجة إلى معاودة التأكيد على أنها أسس وأصول عربية خالصة ذات طابع أصيل، نابعة من النسق اللغوي ذاته، وأن كل نسق من أنساق المعرفة ينبغي أن يُقرأ من مقدماته وأسئلته التي تُفصح عنه وعن مراميهِ ومقاصد المؤلفين فيه. ويقضي سؤال المعرفة بأن كل علم من العلوم يُبنى على أساس معرفي مُحَدَد؛ وهكذا فعلم العربية قامت منذ نشأتها على أسس كلامية وأصولية تشهد بتماسك مشروع التصنيف العلمي في الذهنية العربية الإسلامية، وتجاؤس العلوم العربية الإسلامية وانسجامها وعدم تعارضها. لقد تبين من خلال استقراء مُصنّفات العلوم اللغوية والشرعية والكلامية والفلسفية العربية أن المقاصد

الكبرى وراء حركة التصنيف لم تتوقف لحظة عن وصل الفروع بالأصول الأولى، والبحث عن المشابهات والنظائر ومسالك الاتصال، والانزعاج من نفرة الاختلاف والانفصال، ومن مفاهيم القطيعة المعرفية والفراغ.

لقد كان الحرص على صون الاتصال ودفع الانفصال عاملاً من أهم العوامل في الحفاظ على تراث العلوم العربية الإسلامية وعدم اهتزازه وسقوطه أمام التحولات التاريخية الكبرى التي عصفت بالأمّة، فكانت مقولة الاتصال والانسجام والمصالحة بين المعارف والعلوم من أهم المقولات التي ضمنت للذات استمرار الارتباط بالأصول الراسية التي شكلت المنطلقات الأولى، وضمنت التسج على منوال هذه المنطلقات لإعادة إنتاج الذات بما يضمن استمرار القيم والأفكار والمفاهيم المؤسّسة، ويربط بين الماضي والحاضر والمستقبل ربطاً تفاعلياً يحدّد نوع الإنتاج الفكري والتصنيف العلمي، ويثبت أن الإبداع في العلم لا يقوم إلا على أساس التفاعل الموصول مع القيم والعقيدة، والاتصال معها لا الانفصال عنها ومجانستها لا مضارعتها؛ فإن رعاية هذا التفاعل الموصول سيجعل حركة التصنيف والإنتاج العلمي قادرة على إنتاج الطاقة الإبداعية. ولكن لا دخول إلى التجديد والتحديث لهذا التراث إلا بإرساء قراءة جديدة له؛ في ضوء ما جدّ من مناهج وطرق تصوّر وأدوات بحث في ميدان الفكر اللساني الحديث، وستكون هذه القراءة الجديدة التي تصل الحاضر بالتراث الفكري والعلمي لبنة كبرى في مسار الفعل الحداثي الأصيل الواصل. ولا استئناف لهذا الفعل الحداثي إلا بتجديد الصلة بالمنطلقات الأولى والمسلمات الفكرية والعقدية المؤسّسة.

ومن المعلوم أن النصوص والمؤلفات التي ينتجها العلماء تصدر عن ثقافة معينة موجهة، تحدّد معالم النتائج العلمي، وتكشف عن خلفياته ومقاصده الفكرية، وتجب عما ينطوي عليه من أسئلة وهموم كانت تشغل أذهان العلماء، حتى صاغوا الإجابة عنها على شكل مصنفات، إلا أن منهم من شعر أنه قد استوفى العبارة عما كان يرومه من التأليف وقضى وطره، ومنهم من ظلّ «سؤال المعرفة» متجدداً في ذهنه، لا يقنعه البتة ما صنّفه في الموضوع، ويحقّ عليه قول من قال: «إنه لا يكتب إنسان كتاباً في يومه إلا قال في غده: لو غير هذا لكان أحسن، ولو زيد لكان يستحسن، ولو قدّم هذا لكان أفضل، ولو ترك هذا لكان أجمل، وهذا من أعظم العبر، وهو دليل على استيلاء التقص على جملة البشر»^(١).

(١) وهو منسوب إلى القاضي أبي عليّ البيهقي العسقلاني (ت. ٥٩٦) صاحب مؤلفات في التاريخ على عهد صلاح الدين الأيوبي، قاله معتزلاً عن كلام استدركه على عماد الدين الأصفهاني الكاتب الوزير (ت. ٥٩٧)، انظر في ترجمة العماد الأصفهاني الكاتب: وفیات الأعيان و أنباء الزمان، لأبي العباس شمس الدين بن خلّكان: ١٤٧/٥. والنص موجود بكتاب: أجمد العلوم/الوشي المرقوم في بيان أحوال العلوم: ٥٧/١.

و تَسْأَلُ بَعْدَ هَذَا: مَا الْأَسْئَلَةُ الْمَعْرِفِيَّةُ الْإِبِسْتَمُولُوجِيَّةُ الَّتِي شَغَلَتْ عُلَمَاءَ الْعَرَبِيَّةِ، فَصَنَّفُوا فِي الْإِجَابَةِ عَنْهَا الْمُسْتَفَاتِ وَالْمَتُونِ وَالشُّرُوحَ؟

يَتَعَيَّنُ قَبْلَ الْإِجَابَةِ عَنْ هَذَا التَّسْأُلِ، أَنْ نَمَيِّزَ بَيْنَ مَفْهُومِ الْمَعْرِفَةِ وَمَفْهُومِ الْعِلْمِ، بِالْمَعْنَى الْبَسِيطِ الَّذِي يَنَاسِبُ نَشْأَةَ عُلُومِ اللُّغَةِ الْعَرَبِيَّةِ وَتَطَوُّرَهَا. جَاءَ فِي مَعْجَمِ "الْكَلِّيَّاتِ" لِأَبِي الْبَقَاءِ الْكَفَوِيِّ أَنَّ «الْمَعْرِفَةَ تُقَالُ لِلْإِدْرَاكِ الْمَسْبُوقِ بِالْعَدَمِ، وَلِثَانِي الْإِدْرَاكِينِ إِذَا تَخَلَّلَهُمَا عَدَمٌ، وَلِلْإِدْرَاكِ الْجُزْئِيِّ، وَلِلْإِدْرَاكِ الْبَسِيطِ. وَالْعِلْمُ يُقَالُ لِحَصُولِ صُورَةِ الشَّيْءِ عِنْدَ الْعَقْلِ، وَلِلْإِعْتِقَادِ الْجَازِمِ الْمَطَابِقِ الثَّابِتِ، وَلِلْإِدْرَاكِ الْكَلِّيِّ، وَلِلْإِدْرَاكِ الْمَرْكَّبِ. وَالْمَعْرِفَةُ تُقَالُ فِيمَا لَا يُعْرَفُ إِلَّا كَوْنُهُ مَوْجُودًا فَقَطْ، وَالْعِلْمُ أَصْلُهُ أَنْ يُقَالَ فِيمَا يُعْرَفُ وَجُودُهُ وَجِنْسُهُ وَكَيْفِيَّتُهُ وَعِلَّتُهُ. وَالْمَعْرِفَةُ تُقَالُ فِيمَا يُتَوَصَّلُ إِلَيْهِ بِتَفَكُّرٍ وَتَدَبُّرٍ، وَالْعِلْمُ قَدْ يُقَالُ فِي ذَلِكَ وَفِي غَيْرِهِ»^(١).

بِنَاءً عَلَى هَذَا التَّعْرِيفِ، كَانَ عِلْمُ الْعَرَبِيَّةِ فِي بَدَايَةِ أَمْرِهِ مَعْرِفَةً مِنَ الْمَعَارِفِ، ثُمَّ أَصْبَحَ عِلْمًا مِنَ الْعُلُومِ بَعْدَ تَطَوُّرِ مَنَهِجِ النَّظَرِ فِي التَّصَوُّصِ اللَّغَوِيِّ، وَلِذَلِكَ يُمَكِّنُ أَنْ تُطْلَقَ الْمَعْرِفَةُ اللَّغَوِيَّةُ عَلَى إِدْرَاكِ لُظَاهِرِ اللُّغَةِ أَوْ لِأَجْزَاءِ مِنْهَا وَاعٍ وَبَسِيطٍ وَلَكِنَّهُ غَيْرُ مَسْبُوقٍ بِإِدْرَاكِ قَبْلِهِ. وَالْمَعْرِفَةُ بِحَكْمِ ابْتِدَائِهَا إِدْرَاكِ لَأَثَارِ عِلْمِ اللُّغَةِ أَوْ النَّحْوِ قَبْلَ أَنْ يُصْبِحَ فِيمَا بَعْدُ إِدْرَاكِ لِدَايَتِهِ، وَيَبَيِّنُ ذَلِكَ أَنَّ أَغْلَبَ مَنْ تَحَدَّثُوا فِي النَّحْوِ - مِنْ بَيْنِ عُلُومِ الْعَرَبِيَّةِ - ذَكَرُوا نَشْأَتَهُ وَارْتَفَعُوا بِهَا إِلَى تَفَكُّيرٍ عَمَلِيٍّ فِي الظَّاهِرَةِ اللَّغَوِيَّةِ، بَلْ نَجِدُ مَظَاهِرَ الْحُكْمِ عَلَى النَّحْوِ فِي بَدَايَاتِهِ بِأَنَّهُ كَانَ مَعْرِفَةً: أَنَّ التَّصْنِيفَ فِيهِ كَانَ يَشْمَلُ مَسَائِلَ جُزْئِيَّةً مُحَدَدَةً، كَجَمْعِ أَلْفَاظِ اللُّغَةِ دُونَ تَرْتِيبِ أَوْ نِظَامِ، ثُمَّ تَلَا ذَلِكَ تَرْتِيبُهَا فِي رِسَائِلَ مُتَفَرِّقَةٍ تَدَوَّنَ حَوْلَ مَوَاضِيَعٍ مُحَدَدَةٍ كَكِتَابِ الْمَطْرِ، وَكِتَابِ اللَّبَنِ وَاللَّبِّاءِ، وَكِتَابِ الْهَمْزِ أَبِي زَيْدِ الْأَنْصَارِيِّ، وَكِتَابِ الْإِبْلِ وَالْخَيْلِ وَالشَّاءِ، وَأَسْمَاءِ الْوَحُوشِ وَصِفَاتِهَا لِلْأَصْمَعِيِّ وَكِتَابِ الْأَضْدَادِ لِابْنِ الْأَنْبَارِيِّ، وَمِثْلُ قُطْرِب... وَقَدْ جَمَعَتِ الْمَعَاجِمُ فِيمَا بَعْدُ مَا تَفَرَّقَ فِي الرِّسَائِلِ اللَّغَوِيَّةِ، وَجَمَعَ كِتَابُ سَيَبَوِيهِ مَا تَفَرَّقَ مِنْ أَقْوَالِ شَيْخِهِ وَالتَّحَاةِ مِنْ قَبْلِهِ، وَنَظَرَ لَهَا وَقَسَمَهَا إِلَى أَبْوَابٍ ...

وَلَمَّا بَدَأَ النَّحْوُ "يَنْضِجُ" أَصْبَحَ يَسْتَحِقُّ اسْمَ الْعِلْمِ؛ لِأَنَّهُ بَدَأَتْ تَتَرَكَّبُ صُورَتُهُ الْمُتَكَمِّلَةُ فِي الدِّهْنِ، وَعِنْدَمَا كَثُرَ النَّظَرُ وَاسْتَفْحَلَ أَخَذَتْ الْمَعَارِفُ تَنْفَصِلُ عَنْ بَوَاعِثِهَا الْأَصْلِيَّةِ لِتَصِيرَ عُلُومًا.

١- الْخِطَابُ النَّحْوِيُّ وَمَنْهَجُ الْمَعْرِفَةِ:

إِذَا رَجَعْنَا إِلَى أَصُولِ هَذَا «الْعِلْمِ الْعَرَبِيِّ» ذَاتِهِ فَسَنَجِدُهَا تَرْتَبِطُ بِالْمَادَّةِ اللَّغَوِيَّةِ الَّتِي كَانَتْ تُعَدُّ "عِلْمًا"، وَيُفْهَمُ مِنْ اصْطِلَاحِ الْعِلْمِ هُنَا أَنَّهُ مُؤَسَّسَةٌ أَوْ نِظَامٌ ثَقَافِيٌّ يَصْدُقُ عَلَى مَجْتَمَعٍ بَعِينَةٍ فِي زَمَنِ بَعِينَةٍ وَعَلَى فِكْرٍ بَعِينَةٍ، وَنَجِدُ أَيْضًا أَنَّهُ أَثِيرَتْ قَضِيَّةُ أَصُولِ هَذَا الْعِلْمِ أَوْ هَذِهِ الثَّقَافَةِ السَّائِدَةِ، وَمَا ارْتَبَطَ بِهِذِهِ الْقَضِيَّةِ سَوَالُ كَثْرَ دَوْرِهِ وَهُوَ: «هَلْ كَانَ عَقْلٌ

(١) الْكَلِّيَّاتُ ٨٢٤ وَ ٨٦٨، وَانْظُرْ فِي تَعْرِيفِ الْعِلْمِ، أَيْضًا كِتَابَ: أَيْجَدُ الْعُلُومِ: ٢٩/١

العرب يُنتج العلوم أم لا؟»، وهو سؤال سبق أن أُثير في الماضي القريب بصيغ كثيرة؛ فقد انشغل بعض الباحثين بمسألة ما إذا كان "عقل" العرب في الجاهلية "ينتج" العلوم والمعارف أو لا. وكثيرٌ منهم اقتفوا بهذا النوع من البحوث نهجَ المستشرقين، الذين كانوا مُشغليين "بتصنيف العقليات" ومعرفة الإطار الذي يجب أن تُصنّف فيه "عقلية العرب" منذ الجاهلية^(١).

و مثلُ هذا الكلام تمتدُّ أصوله إلى "الشعوبية" في أحكامها على العرب، ويمرُّ بطائفة كبيرة من المستشرقين، ثمَّ ينتقلُ إلى كثير من الدارسين المقتفين آثارهم، وهي سلسلة مُتصلة الحلقات موصولة الأسباب.

والحاصلُ من مثلِ هذه المذاهب أن يُثبت أصحابها أصالة "يونان" في العلوم السائدة، وأنهم مصدرُ كلِّ تفكيرٍ علميٍّ أو تجديديٍّ؛ فمن هذه المذاهب رجعَ النحو العربيُّ إلى أصل يوناني، وإن كان المرجع يفترق إلى أدلة من البنية والتاريخ لإثبات الادعاء؛ فبنية النحو تشهدُ بأصالته، وكتبُ التراجم والتواريخ لا تذكر مصادر التأثير ومراجعته، ولو استمدَّ المتقدمون من مصادر يونانية لذكروا ذلك ولنُبهِوا عليه، وقد لاحظَ المستشرقُ "إرنست رينان" أن العرب منذ القديم كانوا مستعدين للاعتراف بالتأثير الأجنبي إذا كان جلياً^(٢). وأثبت النحاة المتقدمون خصوصيةَ النحو ومنهجهم فيه، من ذلك قولُ أبي القاسم الزجاجي في معرضِ تفريقه بين مذاهب النحاة ومذاهب المناطق: «غرضهم غيرُ غرضنا ومغزاهم غيرُ مغزانا»^(٣)، وأنكروا آثارَ المنطق في النحو على مَنْ كان يرومه، من ذلك قولُ أبي عليٍّ الفارسي عن أبي الحسن الرّماني النحوي: «إن كانَ النحو ما يقوله الرّماني فليس معنا منه شيء»، وإن كانَ النحو ما نقوله نحن فليس معه منه شيء»^(٤)، وذكر أبو حيان التوحيدي في كتاب "البصائر والذخائر" أنه كان يُراجعُ العلماء في شأن الرّماني، فحكى عن التحويين أنهم قالوا: ليس شأنه في النحو شأننا»^(٥)، وذهبوا إلى أن النحو منطقٌ ولكنه مسلوخٌ عن العربية^(٦). وقد تميّزَ الذين انتصروا للمسالك المنطقية في البحث النحوي عن غيرهم من النحاة، وعُرفت الحدود الواضحة بينهم، واشتهر الخلاف بين أصحاب الرأي والقياس في النحو وبين أصحاب الثقل والنص.

(١) وردَ في كتاب "فجر الإسلام" ما يُفيد ذلك، و يتعلق الأمرُ بموافقة الكاتب لقول بعض المستشرقين في وصف العرب ببعض الصفات. إفجر الإسلام، أحمد أمين، ص: ١٣٥ فنفي أن يكون لهم أثارٌ من العلوم أو الفلسفات أو الأنظار، أما ما اشتملوا عليه من لغةٍ وشعرٍ، وأمثالٍ وقصصٍ، ومعرفةٍ بالأنساب، والأنواء والسماء، والأخبار والطب، فلم يكن إلا مظاهر من مظاهر حياتهم العقلية في الجاهلية، ولا يصح أن تسمّى علماً أو شبه علمٍ [فجر الإسلام: ٤٨]

(2) Histoire Générale des Langues Sémitiques –E.Renan, Paris, 1863

(٣) الإيضاح في علل النحو، لأبي القاسم الزجاجي. ص: ٤٣

(٤) نُزهة الألباء في طبقات الأدياء، لأبي البركات الأنباري: ٣٧٩.

(٥) نقلاً عن كتاب: الرّماني النحوي في ضوء شرحه لكتاب سيبويه، مازن المبارك، ص: ٤٥.

(٦) المقابسات، لأبي حيان التوحيدي، ص: ٨.

والحديث عن إنتاج "عقل العرب" للعلوم أو عدم إنتاجه أمرٌ يرجعُ إلى "المفاضلة بين العقول"، ويصعبُ الخوضُ فيه لأنَّ فيه معاييرَ غيرَ علميةٍ تعتمدُ على التَّنبُّشِ في تواريخِ الأممِ لإثباتِ انحرافِ بعضها عن "الخطِّ العلمي المزعوم" الذي رَسَمَهُ التَّابِشُ ونظَّرَ له.

ويبدو أن العربَ في الجاهلية قد أنتجوا علماً من غيرِ نظيرٍ عقليٍّ ولا فلسفةٍ؛ فقد فَصَّلَ أبو القاسم الشَّاطِبيُّ في كتاب "الموافقات" القولَ في علومِ العربِ قبلَ الإسلامِ، فذكرَ أنَّ العربَ كان لها اعتناءٌ بعلومِ ذكرها النَّاسُ، وكان لِعُقلائهم اعتناءٌ بمكارمِ الأخلاقِ، فصَحَّحتِ الشَّريعةُ منها ما هو صحيحٌ وزادت عليه، وأبطلت ما هو باطلٌ؛ فمن علومِها علمُ النَّجومِ وما يختصُّ بها من الاهتداءِ في البرِّ والبحرِ واختلافِ الأزمانِ [...] ومنها علومُ الأنواءِ وأوقاتِ نزولِ الأمطارِ وإنشاءِ السَّحابِ وهبوبِ الرِّياحِ المثيرةِ لها [...] ومنها علمُ التَّاريخِ وأخبارِ الأممِ الماضيةِ [...] ومنها علمُ الطَّبِّ؛ فقد كانَ في العربِ منه شيءٌ لا على ما عندَ الأوائلِ، بل مأخوذاً من تجاربِ الأُمَمِينِ غيرِ مبنيةٍ على علومِ الطَّبيعةِ التي يقرِّرها الأقدمونَ [...] ومنها صنوفُ البلاغةِ ووجوهُ الفصاحةِ، وهو أعظمُ مُتَحَلِّاتِهِمْ [...] ومنها ضَرْبُ الأمثالِ...

وختم الشَّاطِبيُّ تفصيله في علومِ العربِ بقوله: «فهذا أنموذجٌ يَنْبَهِكُ على ما نحنُ بسبيله بالنسبةِ إلى علومِ العربِ الأُمِّيَّة»^(١). ويبيِّنُ أنَّ العربَ أنتجوا علماً من غيرِ نظيرٍ عقليٍّ. وقد اتَّخذَ هذا العلمُ مادَّةَ دراسةِ العلماءِ فيما بعد، وعُدَّ أخذه شَرْطاً في الالتحاقِ بالعلمِ؛ ومن ثَمَّ كان النَّصُّ النُّحويُّ مَرَحَلَةً أخيرةً تسبُّقُها مراحلٌ يمكنُ عدُّها شروطاً في الإنتاجِ المعرفيِّ. ويمكنُ تلخيصُ هذه المراحلِ فيما يمكنُ تسميته ببنيةِ أخذِ العلومِ؛ فأهلُ النُّحوِ لا يمكنُ قبولُ كلامِهِمْ ولا عدُّه خطاباً نظرياً موضوعاً على اللُّغة، إلَّا إذا تلقَّوا مجموعةً من المعارفِ من طائفةٍ من العارفين، وكانَ تلقِّيهم بالسَّماعِ. وأمرُ السَّماعِ واحدٌ في الشَّعرِ واللُّغةِ والقراءاتِ، وقد كانَ للشُّعراءِ رُؤاةٌ موكِّلونَ بجمعِ أشعارِهِمْ، وقلَّ أن يخلو شاعرٌ عن راوٍ، وقد سارت بكلامِ رِوَاةِ الشَّعرِ الرُّكبانُ، ومنه تكوَّنَ كلامُ التَّقَادِ^(٢).

ويُحدِّثنا مُحَمَّدُ بْنُ سَلَامٍ الجُمَحِيُّ عن أخذِ الشَّعرِ من غيرِ سماعٍ فيقولُ: «وقد تداوَّله قومٌ من كُتَّابِ إلى كتابٍ، لم يأخذوه عن أهلِ البادية، ولم يَعْرِضُوهُ على العلماءِ، وليس لأحدٍ—إذا أجمعَ أهلُ العلمِ والرِّوايةِ الصَّحِيحةَ—على إبطالِ شيءٍ منه، أن يَقْبَلَ مِنْ صَحِيفَةٍ، ولا يُروى عن صحفيٍّ»^(٣)، بل يُروى عن سامعٍ حافظٍ لا يَعْتَرِي أَكْثَرَ

(١) الموافقات، للشَّاطِبيِّ: ٧١/٢ - ٧٦.

(٢) فقد عُرِفَ أنَّ الحَظِيَّةَ كانَ راوِيةَ زهيرٍ وآلِ زهيرٍ، وكانَ زهيرَ راوِيةَ أوسَ بنِ حجرٍ، وكانَ عمرو بنُ عَفْرِى الضَّبِّيَّ راوِيةَ الفرزدقِ وكانَ مُحَمَّدُ بنُ سهلٍ راوِيةَ الكُمَيْتِ، وكانَ كَثِيرُ عَزَّةَ راوِيةَ جَمِيلٍ، وكانَ جَمِيلُ راوِيةَ هُدَبةَ بنِ خَشْرَمٍ، وكانَ يَحْيَى بنُ الجَوْنِ العَبْدِيُّ راوِيةَ بَشَّارٍ. [طبقات فحول الشُّعراءِ، لِمُحَمَّدِ بنِ سَلَامٍ الجُمَحِيِّ: ١٠٤/١، ٣٢٨، ٥٤٥/٢، والأغاني، لأبي الفرج الأصفهاني، ٣٩٨/٢، ١٥٧، ١٢٩/٣.

(٣) طبقات فحول الشُّعراءِ: ٤/١

محفوظاته النسيان؛ لأنّ النسيان طريقٌ إلى الاختلاف والنظر، والحفظ طريقٌ إلى الاتفاق والعلم والرواية. وقد تقرر أنّه «إذا اختلفت الرواة فقالوا بأرائهم وقالت العشائر بأهوائها، ولا يُنفع الناس مع ذلك إلا الرواية عمّن تقدّم»^(١).

وكلامُ الصحفيّ مردودٌ لأنه أسقط شرطاً منهجياً في تحصيل المعرفة، هو السماع^(٢)، واعتمد على الصحفي المكتوبة، فمن ضمن كتبه صحف العلماء ولم يعتمد التلقي عنهم سماعاً، قدح الناس فيه وطعنوا عليه^(٣). فالرواية بالسماع شرطٌ في صحة العلم واستقامة الأخذ. وقد نظر العلماء في طرق العلم والمسالك التي يتمُّ بها تحصيله وإدراكه فوجدوها ثلاثة: هي الحسّ والخبر والنظر؛ «الحسيّات يُضطرُّ إليها الإنسان بغير اختياره»، و«أهل السمع لهم أخبارٌ منقولات»، و«النظار لهم قياسٌ ومعقول»^(٤)، ولكلٍّ منهج طريقه؛ فطريق الحسّ الإدراك المباشر، وطريق السماع النقل والسند، وطريق النظر القياس. وطريق السماع تُحصل من العلم الأول بالتواتر والسند المتصل ما لا يستطيع النظر أن يحصله؛ إذ إنّ النظر نفسه يحتاج بالأدلة السمعية الخبرية في المطالب الدينية.

يتبين بذلك أن السماع شرطٌ في صحة العلم، والرواية عن متقدّم شرطٌ آخر في ذلك؛ لأن المتقدّم مشرّع أو قائم مقام المشرّع موقعٌ عنه، ولكلٍّ علم متقدّم يروى عنه ويُسمع ويؤخذ.

المتقدّم مشرّع أو قائم مقام المشرّع، ولكلٍّ متقدّم مُقدّم؛ فقد ذهبوا في علم العربية إلى أنّ «أول من أسس العربية وفتح بابها وأنهج سبيلها ووضع قياسها أبو الأسود الدؤلي»^(٥)، وقيل لأبي الأسود الدؤلي: «من أين لك هذا العلم؟ - يعني النحو- فقال: لقيت حدوده من عليّ بن أبي طالب»^(٦)، وقالوا عن عبد الله بن أبي إسحاق الحضرمي: «كان أول من بعج النحو ومدّ القياس وشرح العلل»^(٧).

ولا يُهمُّنا في هذا الموضع التحقيق في نشأة العلوم وتحرير القول في أولياتها والبحث عن المؤصّلين؛ فذلك أمرٌ تاريخي يغلب فيه الاختلاف بين الناس، وقد أسهب المؤرّخون وأصحاب الطبقات والتراجم في البحث عن أول

(١) طبقات فحول الشعراء: ٢٤/١.

(٢) عرف أبو البركات الأنباري السماع في اللغة بأنّه «ما ثبت في كلام من يوصف بفصاحته» [المع الأدلة: ٨١]، وللسماع أثر أقوى من غيره في نقل العلم، وعلى رأس العلوم القراءات، وأئمة القراء «لا تعمل في شيء من حروف القرآن على الألف في اللغة والأقيس في العربية، بل على الأثبت في الأثر والأصح في النقل. والرواية إذا ثبتت عندهم لم يرُدّها قياسٌ عربيٌّ ولا فشو لغة؛ لأن القراءة سنّة متبعة يلزم قبولها والمصير إليها» النشر في القراءات العشر، للحافظ ابن حجر: ١٠/١.

(٣) انظر في هذا الشأن قصّة رواها أبو الحسن القفطي في كتابه: إنباء الرواة على أنباء النحاة: ١٤٤/١ - ١٤٥.

(٤) الفتاوى لابن تيمية: ٧٥/١٣.

(٥) طبقات فحول الشعراء: ١٢/١.

(٦) إنباء الرواة: ٥٠/١، و: طبقات النحويين واللغويين لأبي بكر الزبيدي، ص: ٢.

(٧) طبقات فحول الشعراء: ١٤/١.

واضع للعلم^(١)، وأطالوا في ذلك في فواتح كتبهم، وكلُّ خَرَجٍ برأيٍ يرى أنّه فيه محققٌ مُدَقَّقٌ. ومن الباحثين مَنْ ذهبَ إلى أن نسبةَ وَضْعِ النّحوِ إلى عليّ رضي الله عنه "حديثُ خرافة"^(٢)، ولا تُناسِبُ طبيعةَ الفكرِ في زَمَنِهِ، وتَأبَى هذه الطّبيعةُ تلكَ التعاريفَ والتّقسيماتِ التي نُسبوا إلى رجالِ ذلك الزّمنِ، لتبقى خالصةً لكلِّ ما يتناسَبُ والفطرة، ممّا ليس فيه تعريفٌ ولا تقسيمٌ كوضع أبي الأسود لنقط المصحف. وإنّما نورِدُ هذه النّصوصُ التي تتحدّثُ عن الواضعين الأوّلِ لتبيّنِ أنّ الاستنادَ في الروايةِ إلى أوّلِ مسموعٍ عنه أو أوّلِ واضعٍ أمرٌ أساسٌ يدخلُ في التّركيبِ الدّهني لنظير اللّغويين والنّحويين وغيرهم من العلماء.

وإحالة المؤرّخين إلى أبي الأسود أو غيره من المتقدّمين، تُفسّر أنّهم اعتنوا به؛ لأنّه من الأوّلين الذين سمعوا كلامَ العرب من أفواه أصحابه، ونقلوه ونظروا فيه. فكلامُهُ موثّقٌ لأنّه منقولٌ عن موثوقٍ به. وتُعَدُّ كتبُ النّحوِ المتقدّمة، ككتابِ سيبويه، أنموذجاً للتّحديثِ عن العربِ أو السّماعِ منها أو ممّن سمع عن العرب، ويظهرُ ذلك جليّاً في أقواله ذاتها، ممّا فيه استنادٌ صريحٌ إلى السّماعِ عن العرب، نحو قوله: «سمعتُ من أثقُ به من العرب»^(٣)، فإذا غابَ السّماعُ ناب عنه القياسُ، مثلما ينوبُ السّماعُ عن المسموعِ عنه الأوّلِ^(٤).

لقد تلقّى النّحويون، بالسّماعِ، المعرفةَ اللّغويّةَ عن المتقدّمين، داخلَ نظامٍ معرفيٍّ عامٍّ. وكان العرفُ السائدُ عن العلم هو تعدّدُ الأخذِ أو تعدّدُ المأخوذِ، وإنكارُ تفرّده؛ فمِنْ ذلك إنكارُ خَلْفِ الأحمرِ على أبي زيد الأنصاريّ وقوفه على النّحوِ وحده، حيثُ يقولُ: «وكان أبو زيد الأنصاريّ لا يعدو النّحو، فقال له خَلْفُ الأحمرُ: قد ألححتَ على النّحو لم تعدّه، وقلّما ينبلُ مُتفرّدُ به، فعليك بالأخبار والأشعار»^(٥).

لقد كان «المأخوذُ عنه» واضعاً للعلم أو نائباً عن الواضع، و«الآخذُ» مُعدّاً للالتحاقِ بالمأخوذِ عنه، وعُدَّ «المأخوذُ» و«وسيلةُ الآخذِ» معاً علمين؛ فتعدّدت العلومُ، ودخلَ التعدّدُ في التّركيبِ الدّهني مثلما دخلَ أمرُ السّماعِ وأوّلِ مسموعٍ عنه، حتّى قيل: «لو اشتغلَ النَّاسُ بنوعٍ من العلمِ واحدٍ، لضاعَ باقيه ودرَسَ الذي يليه»^(٦). ومِنْ الأمثلةِ على ذلك أنّ أبا عثمان المازنيّ النّحويّ سئل عن مسألة في الفقه فقال: «فلسْتُ صاحبَ فقهٍ...» إنّما أنا صاحبُ عربيّةٍ، وسئل الزّياديّ اللّغويّ عن مسألة فقهية فأجاب: «ليس هذا من عِلْمي»، وسئل أبو حاتم

(١) كقول الرّازي إن نسبة الشّافعي إلى أصولِ الفقه كنسبة أرسططاليس إلى علم العقل، انظر: مناقب الشّافعي: ٥٧.

(٢) ضحى الإسلام، أحمد أمين: ٢٤٥/١، ٢٨٥/٢.

(٣) الكتاب، لسيبويه: ٢٣٠/١، ٣٩٦/١، ٤١٨/٢.

(٤) قال الرّازي في هذه المسألة: «الطّريقُ إلى معرفة اللّغة إمّا التّقلُّ المحضُ كأكثرِ اللّغة، أو استنباطُ العقلِ من التّقل... فأما العقلُ الصّرف فلا مجال له في ذلك» لكتاب الحصول نقلاً عن: المزهري: ٥٧/١ للسيوطي.

(٥) معجم الأدباء لياقوت الحموي: ٩٤/١ - ٩٥.

(٦) معجم الأدباء: ٥٢/١.

السَّجِسْتَانِي الرَّأْيِي اللَّغَوِي: «يا أبا حاتم كيف تكتب كتاباً [إلى الخليفة] تصف فيه خاصة أهل البصرة [...] وتسأله لهم النظر والنظرة؟ فقال: لست - يرحمك الله - صاحب بلاغة وكتابة، أنا صاحب قرآن، فقال: ما أقبح الرجل يتعاطى العلم خمسين سنة ولا يعرف إلّا فتاً واحداً، حتى إذا سُئِلَ عن غيره لم يحل ولم يُمرَّ»^(١).

لقد عاب السائل على المسؤولين تعاطي علم واحد، وهو بذلك ينبههم على ما يجب أن يكون عليه العلم عند العلماء؛ ذلك بأن الأصل عند العلماء هو الاشتغال بعلوم متعددة لأنها تُفضي بالآخذ إلى بلوغ مرتبة العالم الناظر، وكل ما أفضى إلى مرتبة العلم فهو علم؛ فمعرفة الأخبار علم^(٢)، ومعرفة الأنساب علم^(٣)، وآيام العرب علم^(٤)، والغريب علم^(٥)، والرواية الناقلة للعلم علم^(٦)، والشعر علم^(٧)، وضرورة الشعر علم^(٨)، والعربية علم^(٩)، والدين علم...

وبالجملة فالعلوم متعددة ومتداخلة^(١٠)، حتى إنه يصعب تمييز علم من آخر، لوحدة المنحى. فإذا كان العلم يُفضي إلى الدين فهو من الدين، وإذا كان علم الإنسان يؤدي إلى توثيق سند النصوص فهو الدين بعينه^(١١). وإذا كان علم العربية يُفضي إلى فهم نصوص الدين فهو الدين عيُّه، كما قال أبو عمرو بن العلاء: «لعلم العربية هو الدين بعينه». فبِعلم العربية يتم «الوصول إلى التكلم بكلام العرب على الحقيقة صواباً غير مبدل ولا مُغَيَّر، وتقويم كتاب

(١) إنباه الرواة: ٢٦١/٢ - ٢٦٢.

(٢) «علم الأخبار» معجم الأدباء: ٩١/١.

(٣) «علم النسب» معجم الأدباء: ٩٢/١.

(٤) «لعل أقدم ما كُتب في موضوع آيام العرب كتاب "آيام العرب قبل الإسلام" لأبي عبيدة معمر بن المثنى المتوفى سنة ٢٠٩ هـ، ويقال إنه جمع فيه أخبار مائتي يوم وألف يوم من آيام العرب، وقد ضاع هذا الأصل، وانظر: [طبقات فحول الشعراء: ٦٢/١]، وقد عدّه القلقشندي من الوسائل التي يحتاج إليها الكاتب في فن الكتابة [صبح الأعشى في صناعة الإنشا: ١/٤٤٥]

(٥) «علم الغريب» [الفائق للزحشرى: ٣/٣١١].

(٦) «علم الإسناد والرواية» [شرح النووي: ٨٤/١ و: فتاوى ابن تيمية: ٩/١].

(٧) «كان الشعر علم قوم لم يكن لهم علم أصح منه» [طبقات فحول الشعراء: ٢٥/١]، الخصائص لابن جني: ٣٨٦/١. «إن الشعر علم من علوم العرب» [الوساطة بين المتنبي وخصومه، للقاضي الجرجاني: ١٥]، والموازنة بين شعر أبي تمام والبحري، لأبي القاسم الأمدي: ٢١.

(٨) «وهو باب من العلم لا يسع الشاعر جهله» [ما يجوز للشاعر في الضرورة، للقرّاز القيرواني: ٩٩ - ١٠٠].

(٩) «علم العربية» [معجم الأدباء، لياقوت الحموي: ٥٣/١ - ٥٤].

(١٠) العلوم كثيرة ومتشعبة، وشرف كل علم بفائدته [النكت في تفسير كتاب سيبويه للأعلم الشنمري: ٩١/١].

(١١) قال ابن سيرين في هذا الشأن: «إن هذا العلم دين فانظروا عمن تأخذون دينكم»، وقال: «لم يكونوا يسألون عن الإسناد، فلمّا وقعت الفتنة قالوا: سمّوا لنا رجالكم، فبنظر إلى أهل السنة فيؤخذ حديثهم، وبنظر إلى أهل البدع فلا يؤخذ حديثهم» وردّ قوله هذا بباب بيان أن الأسناد من الدين، [شرح النووي على صحيح مسلم: ٨٤٦/١]، [ميزان الاعتدال: ٣/١]، [جامع الترمذي: ٧٤٠/٥]. وعن عبد الله بن المبارك قال: «الإسناد من الدين، ولولا الإسناد لقال من شاء ما شاء» [شرح النووي: ٨٧/١]، [جامع الترمذي: ٧٤٠/٥]، وعنه أيضاً: «بيننا وبين القوم القوائم» يعني الإسناد [شرح النووي: ٨٨/١].

الله الذي هو أصل الدين والدنيا والمُعتمد، ومعرفة أخبار النبي صلى الله عليه وسلم، وإقامة معانيها على الحقيقة^(١)، والعربية من الدين لأن فقهاء من فقه الشريعة، والدين فيه أقوال وأعمال «فقه العربية هو الطريق إلى فقه أقواله، وفقه الشريعة هو فقه أعماله»^(٢). وقد لخص الفراء منفعة العربية في قوله: «قل رجل أنعم النظر في العربية وأراد علماً غيره إلا سهل عليه»^(٣).

فكانَ نظر "العارف" لا يستقيم إلا "بتعدد المعارف"، فإن أفتى في مسألة لغوية أو فقهية أو شرعية جاءت فتواه جامعة مستوفية مستوعبة، وفي ذلك يروي أبو نعيم في "الحلية" أن ابن عباسٍ خاطبَ صاحبه في شأن سائلي العلم ببابه قائلاً: «أخرج وقل لهم من كان يريد أن يسأل عن القرآن وحروفه وما أراد منه فليدخل... فدخلوا... فما سألوه عن شيء إلا أخبرهم به»، ثم استقدم السائلين عن تفسير القرآن وتأويله فدخلوا... ثم السائلين عن الحلال والحرام والفقه... ثم طالبي الفرائض وما أشبهها... ثم طالبي العربية والشعر والغريب من الكلام...»^(٤).

فالعلوم متعددة والعالم واحد، ويرجع هذا العالم في فتواه وشرحه وتفسيره إلى أصل واحد جامع يُراعيه في عمله ونظيره، وتتنظم بحسبه العلوم وتترتب، وذلك الأصل الواحد منطق تتصل بموجبه العلوم وتفتقر، ومجمع ثوابت معرفية واعية. ومعلوم أن عبد الله بن عباسٍ من رجيل القرن الأول، وهو أنموذج للعالم الذي يمتلك هذا الأصل المعرفي، وقد سمع عنه العلماء وحدثوا.

إن تعدد العلوم يُفضي إلى العلم، ومعناه أن هناك علماً أصلياً وعلومًا فرعيةً، والفروع وسائل لبلوغ الأصل؛ لأنه المروم. والكلمة حاملة العلم الأصلي والعلوم الفرعية، فهي أكبر من أن تكون مجرد لفظ ذي معنى، إنها «قضية جازمة وعقيدة جازمة...»^(٥).

ولقد أدى النظر والتأمل في النصوص المروية - وخاصة في العصر العباسي - إلى إثارة إشكال العقل والنقل في العلوم العربية الإسلامية^(٦)، وأثير فيه ترجيح أحد الطرفين على الآخر وعده أصلاً له؛ فمن الناس من ذهب إلى أن النقل أصل والعقل مسترشد بالمأثور، وأن التكليف الشرعي سابق للتكليف العقلي، ومنهم من ذهب إلى أن التكليف العقلي شرط في فهم الشرع وسابق له. ويأثف المختلفان في عد اللغة أداة الاستدلال سواء أكان هذا

(١) [الإيضاح في علل النحو لأبي القاسم الزجاجي: ١٩٥].

(٢) [اقتضاء الصراط المستقيم لأحمد بن تيمية: ٤٧١/١].

(٣) [معجم الأدباء: ٩٦/١].

(٤) حلية الأولياء وطبقة الأصفياء: ٣٢٠/١ - ٣٢١، وانظر أيضاً: [المزهر في أنواع اللغة وعلومها: ٣٤٠/٢] لجلال الدين السيوطي.

(٥) [فتاوى ابن تيمية: ١٣/١٥٨].

(٦) انظر في تقسيم العلوم إلى عقلية ودينية: [المستصفى: ٥/١].

الاستدلال شرعيًا نقليًا أم كان عقليًا. ومن العلماء من ذهب إلى عدم وجود تعارض بين العقل والنقل وأن التناقض بينهما مدروء ومُنتَفٍ^(١). بل منهم من عدّ الوفاق بين العقل والسمع أقصى درجات العلم^(٢)

ويظهر أن مفهوم العلم اتسع مع الفلاسفة والمناطق ليشمل العلوم العقلية إلى جانب العلوم الثقيلة؛ فقالوا - على حد ما يرويه أبو حامد الغزالي - : «العلم إما تصوّر وإما تصديق»، وسمّى بعضُ علمائنا الأوّلَ معرفةً والثانيَ علمًا تأسيًا بقول النّحاة في قولهم: المعرفة تتعدّى إلى مفعول واحد [...] والظنّ يتعدّى إلى مفعولين [...] والعلم من باب الظنّ^(٣).

أخذُ المعارف المتعدّدة شرطٌ في تكوين العارف وتأهيله، كما مرّ بنا آنفًا، وهذه قاعدةٌ أساسيةٌ ينبغي أن يُنطلق منها في الحديث عن منهج قراءة التراث اللغويّ العربيّ، وتُتضمّنُ هذه القاعدة ثلاثة عناصر:

١ - أخذُ العلم: ويُشترط فيه أن يكونَ بالمشاهدة أو السّماع عن الأوّل لأنّه يمثّل أصلَ المعرفة وإمامها ومنبعها ومرجعها.

٢ - المعرفة: ويُشترط أن تكونَ المعارفُ الملقونة متعدّدة.

٣ - العارف: وهو المُتخرّج، المُجاز من قِبَل العلماء، كما تقدّمه لنا كتبُ التراجم والطّبقات والرجال. ومرحلةُ تخرّجه هي التي عليها المعلّ، من حياته كلّها لأنّها مرحلةُ «ميلادِ عارف».

ويُهمُّنا في هذا السّياق أن نتحدّث عن المعرفة [والمعارف الملقونة متداخلة وشتّى]، وعن العارف اللّغويّ النّحويّ [أكثر من غيره]، وذلك من خلالِ بنيتين اثنتين هما: بنية المعارف المتعدّدة التي تنتج النّصّ النّحويّ اللّغويّ المتجانس، وبنية أخذ المعرفة.

٢- بنية المعارف المتعدّدة: أو ما بين العلوم الشرعيّة والعلوم اللّغويّة من المناسبة:

كلُّ علم فبعضه مأخوذ بالسمع والتّصوص، وبعضه بالاستنباط والقياس، وبعضه بالانتزاع من علمٍ آخر. والنحو بعضه مسموع مأخوذ من العرب، وبعضه مستنبط بالفكر والرّويّة، وهو التعليقات، وبعضه يؤخذ من صناعة أخرى [الاقتراح في أصول النحو: ٧٠]

(١) منهم شيخ الإسلام أحمد بن تيمية في كتابه: إدرء تعارض العقل والنقل، ج. د. محمد رشاد سالم.

(٢) منهم أبو حامد الغزالي الذي يبدو له الوفاق بين الطرفين في علم أصول الفقه؛ ففي نظره أن «أشرف العلوم ما ازدوج فيه العقل والسمع و اصطحب فيه الرأى والشرع، وعلم أصول الفقه من هذا القبيل» [المستصفى في علم أصول الفقه: ١١/١].

(٣) [المستصفى: ١١/١].

لقد بدأ "وَعِيُّ تَعَدِّدِ المعارفِ" عملاً وممارسةً، لا معرفةً ونظراً. فمن ذلك أن شيخَ النحاة سيبويه أوردَ في كتابه^(١) جملةً من المسائل الافتراضية^(٢) التي تُشبه افتراضات الحنفية وتفرعاتهم، وأن الإمام الشافعي شبه جمع اللغويين للسان العرب بجمع رواية الحديث للحديث^(٣)، وسيأتي في القرون المتأخرة جلال الدين السيوطي الشافعي ليثبت هذه الفكرة المنهجية

ثم بدأ ما كان خفياً يتجلى وما كان مُضمراً في الأذهان يتبدى؛ فكانت كتابات المتأخرين تُعرب عما سكت عنه المتقدمون، ومسافرٌ وجوهها تُصف ما اشتملت عليه مشاعرهم^(٤)؛ فبدأ أبو الفتح بن جني محاولاً استخراج أصول نحوية تصف اللغة العربية وتكشف خصائص "الحكمة" و"الصنعة" و"الإتقان" فيها^(٥) «على مذهب أصول الكلام والفقه»^(٦). وقد أشار إلى انتزاع علل النحو من علل فقهاء الحنفية، وأنها يُجمع بعضها إلى بعض بالملاطفة والرفق^(٧)، وأشار إلى اتباع طريق الشافعي - في قوله بالقولين فصاعداً - في حل بعض المشكلات اللغوية^(٨). وصنف أبو البركات الأنباري كتاباً في علم العربية، مرتباً إياه على مسائل فقهية خلافية بين الشافعي وأبي حنيفة^(٩)، حنيفة^(١٠)، وألف جلال الدين السيوطي كتاب "الأشباه والنظائر في النحو" سالماً فيه مسلك "الأشباه والنظائر في الفقه"^(١١) وألف كتاب "المزهر في علوم اللغة وأنواعها" محاكياً به علوم الحديث في التقاسيم والأنواع^(١٢)، وألف كتاب "الاقتراح" في أصول النحو على نظير "أصول الفقه"^(١٣).

(١) الكتاب: ٣/٣٢٥ - ٣٢٦، ٤/٤٠١ - ٤٢٦

(٢) وفعل مثله المبرّد في المقتضب، وسعيد بن مسعدة الأخفش، وتبع سنة الأخفش أبو العباس بن ولاد «فإنه كان يبنى على الأمثلة ما لا مثال له، بفعل ذلك إذا سئل أن يبنى عليه» إنباه الرواة على أنباه النحاة: ١/١٣٥، ١٣٦.

(٣) [الرسالة: ٤٢ - ٤٣ - ٤٤] للشافعي.

(٤) من الأمثلة الدالة على هذا الإفصاح ما ذكره أبو الوليد الباجي [ت. ٤٧٤هـ] عن المناظرة قائلاً: «و لو تأملت ما في كتابنا هذا من هذه الطريقة لرأيت أنه كله مأخوذاً من الكتاب والسنة ومناظرة الصحابة، وإنما للمتأخرين في ذلك تحرير الكلام وتقريبه من الألفاظ» [المنهاج في ترتيب الحجج: ١٩].

(٥) الخصائص: ١/٢.

(٦) الخصائص: ١/١٦٣.

(٧) الخصائص: ١/٢٠٥.

(٨) الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين البصريين والكوفيين، لكمال الدين أبي البركات عبد الرحمن الأنباري: ٥.

(٩) الأشباه والنظائر: ١/٦.

(١٠) المزهر في علوم اللغة وأنواعها: ١/١.

(١١) الاقتراح في أصول النحو: ١٧.

أما تداخل المسائل الفقهية والنحوية والكلامية فصوره كثيرة تتمثل في مناظرات جرت بين الفقهاء واللغويين، منها مناظرة جرت بين الفراء ومحمد بن الحسن القاضي، وأخرى جرت بين الكسائي النحوي وأبي يوسف الفقيه الحنفي^(١)، وثالثة بين أبي سعيد السيرافي النحوي ومتى بن يونس القناني المتفلسف^(٢).

ومن الأمثلة على تداخل العلوم والمعارف أيضاً، حديث أبي نصر الفارابي عن المناسبة بين صناعة النحو وصناعة المنطق وصناعة العروض، ووجه المناسبة بين هذه الصناعات أنها تقدم قوانين لتقويم المعقولات والمنطوقات والموزونات، ولكنه تحدث أيضاً عن الفرق بين المنطق والنحو، وهو فرق العموم والخصوص؛ فالمنطق يعطي قوانين تشترك فيها ألفاظ الأمم، أما النحو فيعطي قوانين تخص لسان أمة بعينها^(٣)، وذلك لأن «فوائد النحو مقصورة على عادة العرب بالقصد الأول [...] والمنطق مقصور على عادة جميع أهل العقل»^(٤).

و من صور التفاعل أيضاً استرشاد علم بأخر واستفتاؤه، على نحو ما جاء في تعليق أبي يوسف الفقيه على مسألة جاءت في الشعر بأنها «مسألة نحوية فقهية»^(٥)، وما كان يروى عن أبي عمرو الجرمي شيخ المبرد من أنه كان يُفتي الناس في الفقه من كتاب سيبويه، وكان صاحب حديث، فلما علم كتاب سيبويه تفقه في الحديث؛ «إذ كان كتاب سيبويه يتعلم منه النظر والتفتيش»^(٦). ومن صور التفاعل أيضاً حديث أبي القاسم الشاطبي عن العلوم التي يُحمل بعضها على بعض، والعلوم التي يخدم بعضها بعضاً، والعلوم التي هي من قبيل خلط بعضها ببعض^(٧).

(١) الموافقات في أصول الشريعة لأبي القاسم الشاطبي: ٨٤/١.

(٢) الإمتاع والمؤانسة، لأبي حيان التوحيدى: ١٤٦/١، وفيها موازناات بين النحو والمنطق، ظهر فيها ميل أبي حيان - في شخص شيخه السيرافي - إلى مسلك النحاة. وقد أورد أبو حيان نفسه في كتابه «المقابسات» حواراً بينه وبين محاور يدعى سليمان المنطقي، ذكر فيه أن بين النحو والمنطق مناسبة غالبية ومماثلة قريبة، وأن النحو منطق عربي والمنطق نحو عقلي، و جلّ نظر المنطقي في المعاني، و جلّ نظر النحوي في الألفاظ [المقابسات: ١٠٨].

(٣) [إحصاء العلوم: ١٦] لأبي نصر الفارابي.

(٤) [المقابسات: ١١٠].

(٥) [مغني اللبيب عن كتب الأعاريب: ٧٦] لابن هشام الأنصاري، تذكر النحاة: ١٤٩ [لأبي حيان النحوي الأندلسي].

(٦) مقدمة [كتاب سيبويه: ٥/١ - ٦]، وقال القاضي بكار بن قتيبة عن أبي عثمان المازني: «ما رأيت نحوياً قط يشبه الفقهاء إلا حيان بن هلال والمازني» [إنباه الرواة: ٢٨٢/١] للقفطي. وكان لابن الحذاد الشافعي الفقيه اللغوي ليلة في كلّ جمعة «يُتكلّم فيها في الفقه على طرائق النحو» [طبقات النحويين واللغويين: ٢٤٠] لأبي بكر الزبيدي، [إنباه الرواة: ١٣٦/١ - ١٣٩]. وضمن أبو الحسن الشيباني الحنفي كتابه «الجامع الكبير» مسائل فقهية تُبنى على أصول العربية [شرح المفصل: ١٤/١] لموفق الدين بن عيش.

(٧) [الموافقات: ١/٧٧، ٨٤، ٨٦]، يعدّ الشاطبي حمل بعض العلوم على بعض في بعض قواعده من باب تحصيل الفتيا في أحدها بقاعدة الآخر، من غير أن تجتمع القاعدتان في أصل واحد حقيقي، أما ما هو من قبيل الخلط فإن بيني الفقيه فقهه على مسألة نحوية..

وكان رائد الشاطبي في التقسيم قواعد أصولية يحكمها في النظر إلى المعارف والعلوم، وعلى رأس هذه القواعد جميعاً أن يكون العلم باعاً على العمل وسبيلاً إليه، وبقدر تخلف هذا المطلب في العلوم، بقدر دنو قيمتها؛ فإذا كان باعاً على العمل فهو مطلوب، وغيره مطلوب أيضاً إذا توقف عليه، كألفاظ اللغة والنحو والتفسير وأشباه ذلك، فلا إشكال أن ما يتوقف عليه المطلوب مطلوب إما شرعاً وإما عقلاً^(١).

ومقياس العمل هذا — مهما تكن حجته — لا يستطيع أن ينفي وجود تلك الموازنات و المداخلات التي كانت ماثلة في أذهان العلماء و تصوراتهم، قبل أن تمتلئ بها كتبهم ومصنفاتهم.

لقد بدأ الوعي بتعدد المعارف عملاً وممارسة ثم انقلب تصريحاً واعترافاً. وكان من المتعين إيراد نصوص كثيرة تؤيد ذلك الحكم و تطرده؛ لأن الأطراد يقوي جانب الحكم، وعدم الأطراد يقوي جانب الأطراح ويضعف جانب الاعتبار، ويُقرّبه من الأمور الاتفاقية الواقعة من غير قصد، بينما القصد كان واضحاً في اجتماع المعارف وتواردها، وذلك لإنتاج نصوص جديدة^(٢) تنظر في نصوص القرآن الكريم والأحاديث النبوية والشعر ومذاهب العرب في كلامها.

و"النص الناظر" في النص ينبغي أن يكون مؤسساً على نصوص سابقة، على نحو ما رأى الزمخشري من أن "التفسير" هو الكلام المؤسس على علمي المعاني والبيان^(٣).

والقصد من اجتماع المعارف وتواردها تدلّ عليه الأخبار والآثار التي يستنبط منها؛ فقد كان مضمراً في بداية الأمر ثم صار مظهرًا فيما بعد. والأمثلة والنماذج كثيرة جداً في كتب الأخبار والطبقات والتأريخ المتعلقة بالنحو ورجالته و قد اقتضت هذا البحث على بعضها، للتدليل على وجود بنية التعدد والتداخل، وللتدليل على أن

(١) [الموافقات: ١/ ٥٦].

(٢) ليس كل تلقى يؤدي بالضرورة إلى إنتاج؛ فهناك مجالات قولية كثيرة لا يستطيع القائل أن يؤلف فيها أو ينتج بالضرورة ولو تلقى ثقافتها المؤلفة، كمجال الشعر الذي هو مجال إبداع، والمثال على ذلك التعذر قول أبي علي الفارسي: «خاطري لا يوافقني على قوله، مع تحنّقي بالعلوم التي هي من مواده» [إنباه الرواة: ١/ ٣١٠].

(٣) يقول الزمخشري: «أملأ العلوم بما يغمر القرائح [...] علم التفسير الذي لا يتم لتعاطيه وإجالة النظر فيه كل ذي علم؛ فالفقيه والمتكلم والحافظ والواعظ والنحوي واللغوي لا يتصدى أحد منهم لسلوك تلك الطرائق إلا رجل قد برع في علمين مختصين في القرآن، وهما علم المعاني و علم البيان، بعد أن يكون آخذاً من سائر العلوم بحظ، كثير المطالعات» [الكشاف عن حقائق التأويل و عيون الأقاويل: ١/ ١٥، ٢٠، ١٧، ١٦] لأبي القاسم الزمخشري. وني و البيانسابقة لتي هي من مواده و لو تلقى ثقافتها المؤلفة، كمجال الشعر الذي هو مج

العلماء، وهم يدرسون اللغة، إنما يدرسونها مُحَمَّلَةً بنظامٍ من المعرفة له تمثيلٌ مخصوصٌ في أذهانٍ متكلميها، وقد أدرك العلماء هذه الحقيقة على لسانٍ مَنْ قال: «مَنْ قَصَرَ عِلْمُهُ عَنِ اللُّغَةِ وَغَوِلَطَ غَلِطَ»^(١).

وكَلَّمَا تقدَّم الزَّمانُ بدأت حقيقةُ تمازُجِ العلوم تتأكَّد حتى أصبحت تُطلَقُ مصطلحاتٌ تعبِّرُ عن هذا المزيج من المعارف والعلوم؛ فقد أطلق الفارابي "علم اللسان" وأرادَ به علمَ الألفاظ المفردة، وقوانينَ الألفاظ عند الأفراد والتركيب، وعلمَ الألفاظ المركَّبة التي صنعها الخطباءُ والشعراءُ، وقوانينَ تصحيح الكتابة والقراءة، وقوانينَ الأشعار. وأطلق أبو البركات الأنباري "علوم الأدب" على النحو واللغة والتصريف، والجدل في النحو وعلم أصول النحو، والعروض والقوافي وصنعة الشعر، وأخبار العرب وأنسابهم.

وكلُّ تلك المحاولات تدلُّ على أن التراث ينبغي أن يُقرأ ويُدرَك على أنَّه منظومةٌ فكرية واحدة تستمدُّ من علوم متعدِّدة وفروع متنوِّعة، والنحو أحدُ هذه الفروع. ولم يكن سيويو نفسه، وهو يضع أصول النظر النحوي، بمعزلٍ عن أنظار الفقهاء والقراء والمحدثين والمتكلمين^(٢). وهذا الرِّبطُ هو الدليلُ المرشِدُ إلى الكشفِ عن الدلالات المعرفية في سياق تاريخ العلم والمعرفة عند العرب.

٣- بنية أخذ المعرفة :

الأخذُ قانونُ انتقال المعرفة وسيروريتها. والأصل في طرق المعرفة النَّقلُ^(٣). ويعتمدُ أخذُ المعارف والعلوم على النَّقل مشافهةً والسَّماع عن الأصل في المعرفة، أو عَمَّن نقل عن الأصل، وبهذا المسلك تصحُّ المعارف ويصحَّ العملُ بها وبما سبق أو بما جاء «على مثال سابق»^(٤)، ويصيرُ السَّماعُ أهلاً لأن يكونَ عارفاً يُؤخذ عنه ويُسمع. ومن شروط الأخذ أن تكونَ المعارف متعدِّدة، وتعدُّدُ الأخذِ طريقاً إلى ترسيخ تمازُج المعارف وتداخلها.

و عن بنية أخذ المعرفة يُقدِّم لنا أبو الحسن القفطي مثلاً قائلاً:

(١) [إنباه الرّواة: ١/١٢٩].

(٢) بل إنَّ سيويو عندما ذهب إلى البصرة ذهب أصلاً لدراسة الحديث والفقه والآثار، قال عنه الخطيب البغدادي: «كان يطلب الآثار والفقه ثم صحب الخليل... فبرع في النحو... كان في أوّل أيامه يعجبه الفقهاء وأهل الحديث» [تاريخ بغداد: ١٢/١٩٥]، وكانَ النّحو لم يكن له وجود مستقلّ وإنّا كانت هناك مباحث متداخلة متّصلة فيما بينها...

(٣) قال الرّازي: «الطريق إلى معرفة اللغة النَّقلُ المحض» [المزهر: ١/٥٧].

(٤) [الرّسالة: ٢٥] لمحمّد بن إدريس الشّافعي، ومن هنا أسقط الإمام الشّافعيّ "الاستحسان" من أصول الاستدلال؛ لأنَّ «القول بما استحسنته شيء يُحدّثه لا على مثال سبق» [الرّسالة: ٤٠].

«وأخذ عن أبي الأسود الدؤلي نصر بن عاصم البصري، وأخذ عن أبي عمرو الخليل بن أحمد، وأخذ عن الخليل سيبويه أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر، وأخذ عن سيبويه أبو الحسن سعيد بن مسعدة الأخفش الأوسط، وأخذ عن الأخفش أبو عثمان بكر بن محمد المازني الشيباني وأبو عمرو الجرمي، وأخذ عن المازني والجرمي أبو العباس محمد بن يزيد المبرد، وأخذ عن المبرد أبو إسحاق الزجاج وأبو بكر بن السراج، وأخذ عن ابن السراج أبو الحسن بن عبد الغفار الفارسي، وأخذ عن الفارسي أبو الحسن الربيعي»^(١).

ويلاحظ في هذا النص وفي أمثاله من التصوص، التي تروي سلسلة الأخذ، في كتب طبقات النحاة واللغويين، لأبي الطيب اللغوي^(٢) والسيراfi والزبيدي^(٣) وابن النديم^(٤) والقفطي^(٥) وأبي البركات الأنباري وياقوت^(٦) الحموي والسيوطي^(٧) وغيرهم، أن المعرفة تنتقل من فرد إلى جماعة من الأفراد لضمان حفظ "تصور المعرفة الأصلي" وانتقاله؛ لأن هذا التصور الثقافي العقدي شرط في إكساب الفرد عالمية، و شرط في عدم ما يكتبه نصاً يعتمد عليه ويتداول ويتخرج به علماء آخرون.

وبالجملة فالأخذ قانون لا انتقال المعرفة وسيروريتها. ويمكن استعراض نماذج كثيرة من كتب التراجم والطبقات؛ تتخذ صورة يُقاس عليها عند الحديث عن بنية الأخذ وانتقال المعرفة.

كما يمكن أن نضيف عنصراً آخر، وإن كان قليل الورد في كتب التراجم وغير مطرد عند جميع العلماء المترجم عنهم، فإنه ركن منهجي من أركان المعرفة عند العلماء عموماً وعند علماء العربية على وجه الخصوص، وهذا العنصر هو ما يمكن أن ندعوه "بتأثير المعرفة"، ومعناه أن العلماء بعد أن يكثروا أخذهم ويشدد علمهم ويعلو نظرهم، ينبطون المسائل^(٨) ويستخرجون الجديد^(٩) ويستنبطون العلل^(١٠) ويقيسون^(١١)

(١) [إنباه الرواة: ٤١/١].

(٢) صاحب كتاب [مراتب النحويين].

(٣) صاحب كتاب [طبقات النحويين و اللغويين].

(٤) صاحب [الفهرست].

(٥) صاحب كتاب [إنباه الرواة].

(٦) صاحب كتاب [معجم الأدباء].

(٧) صاحب كتاب [بغية الوعاة في طبقات اللغويين و النحاة].

(٨) [إنباه الرواة: ١٥٥/١].

(٩) المصدر نفسه: ٢٠٨/١.

(١٠) نفسه: ٣٠٨/١.

(١١) نفسه: ١٠٦/٢ - ١٠٧.

وينظرون^(١) ويُناظرون^(٢). والاستخراج والاستنباط والتنظير مبني على "فقه النصوص". و"تأثير المعرفة" يقوم على هذا الفقه لأنه يدفع بحركة العلم إلى الأمام، ويولد نصوصاً جديدةً تتبوء منزلة المتون. ويُعد النص الذي يقوم بالاستنباطات ووضع لبنات العلم—ويكفيه أن يكون موثقاً—متناً أو نصاً إماماً أو قائماً مقام النص الإمام، ويظل في المقدمة وإليه تقع الإحالة والمرجعية. وأما النص الذي يأتي بعده ويكرر ما قاله ولا يحمل شيئاً جديداً فهو شرح أو حاشية أو تلخيص أو تعليق، وحسب صاحبه فيه أن يفهم معاني النص الأول ومقاصده وأن يكون ذا معرفة بعلوم العربية.

فتأثير المعرفة غير تكريرها وتقريرها؛ لأن «باب فقه النصوص غير باب حفظ ألفاظ اللغة»^(٣). إن تأثير المعرفة هو الدافع الرئيس إلى وضع النص وإنتاجه. وقد ترتبت عن الانطلاق من "النص الأول" أو "النص الإمام" ظاهرة كبرى هي تولد النصوص تبعاً لمقياس التأثير وعملاً به ومراعاة لحضور كل خصائصه وجزئياته في أي تأليف؛ لأنه أبرز خصائص النص الأصلي، وبه يهيمن على النصوص من بعده، وبه يظل رقيباً عليها حتى لا تحيد عن مقاصده الكبرى. وقد أسفرت هذه الرقابة المعرفية عن خصيصى الوحدة في المصنفات والأنسجام بينها بدلاً من الاختلاف والتنوع، ويمكن أن نقيس على هذه "العلاقة المعللة" علاقة كتاب سيبويه بكلام شيوخه كالخليل، وعلاقة كتب النحو بكتاب سيبويه، وهكذا ...

وما يقال في المعرفة اللغوية والنحوية في الاقتداء يُقال في سائر المعارف المجاورة؛ فهذا أبو بكر البيهقي [٤٥٨هـ] المحدث الفقيه الأصولي يقتدي بالإمام الشافعي ويقول عنه: «فنظرنا فلم نجد فيمن بعد الصحابة قرشياً ملاً طباق الأرض علماً إلا الشافعي المطلبى [...] ووجدنا طائفة من هذه الأمة ممن أدركوا زمانه أو جاؤوا بعده استعملوا هذه السنة بالنظر في كتبه وسلوك طريقته في معرفة الشريعة [...] فتبعناهم في ذلك»^(٤).

لقد تسلّم إمام التحويين سيبويه قوانين من قبله وأنظارهم^(٥)، فأسس عليها آلياته النظرية لقراءة النص [وهو لسان العرب]؛ فلم يكن مجرد قارئ فرد، ولكنه كان—بحكم تسلّمه للقوانين الجماعية السابقة—صاحب مشروع نظري متطور بدأ من قبل وأخذ معالمه وأصوله على يده. وهذا مثال من القاعدة العامة.

(١) نفسه: ١١٣/٢.

(٢) نفسه: ١٢٩/١.

(٣) [فتاوى ابن تيمية: ٤١١/١٧].

(٤) [بيان خطأ من أخطأ على الشافعي: ٢٦ - ٢٧] لأبي بكر البيهقي.

(٥) تلقى سيبويه علمه، بشكل مباشر أو غير مباشر، أخذاً وتقليداً أو رواية عمّن أخذ: على عدّة شيوخ في العربية والقراءات القرآنية منهم الخليل بن أحمد الفراهيدي، والأخفش الأكبر، ويونس بن حبيب، وأبو زيد الأنصاري، والرؤاسي، وهارون بن موسى النحوي، ويعقوب بن أبي إسحاق الحضرمي، وحماد بن سلمة، وعيسى بن عمر الثقفي، وأبو عمرو بن العلاء، وعبد الله بن أبي إسحاق الحضرمي، وميمون الأقرن، وعنبسة الفيل، ونصر بن عاصم، وعبد الله بن هرمز، ويحيى بن يعمر.

وهكذا كانت بنية الأخذ مرحلة منهجية حاسمة في تاريخ العربية، وشرطاً في إنتاج نُصوص النظر اللغويّ النحويّ، وجزءاً من مستلزمات اللغويين والنحاة ومنطقاتهم.

٤- النظر الواصف والواقع اللغوي الموصوف :

هذا مبحثٌ يتقابلُ فيه الواقع اللغوي الموصوف والنظر الواصف، ويتألف هذا الواقع من ظواهر ووقائع لغوية، ويتألف ذلك النظر الواصف من جملة من المفاهيم الوصفية. ولكل موضوع أو واقع موصوف نظر أو علم واصف؛ فللقُرآن الكريم مباحث الإعجاز البلاغي ومباحث الفقه والأصول وعلم الكلام، ولللسان العرب مباحث النحو وعلوم العربية، وللشعر البلاغة والعروض والتقد.

ويتبين من مباحث اللغة والنحو، أنها كانت أنموذجاً مُصطنعاً و تمثيلاً مَضروباً لتقريب صورة اللسان العربي وما ينطوي عليه من تماسك ونظام يُمسك ظواهره، ويشد فروعَه إلى أصوله.

ولا تستقيم أية دراسة في "الكلام على الكلام" إلا إذا جمعت بين طرفي النظر والمنظور فيه، ووازنت بين طبائع الأطراف المتقابلة التي تتعلق بالوصف والموصوف، والنظر الواقع، والطبيعة والأنموذج، والنص والاستنباط. والجمع بين الطرفين لا يُراد لذاته ولكن لمحاكمة النظر وما يتصل به، بمقياس الواقع وما يتصل به، وللتثبت مما إذا كانت أحكام النظر تصدق على الواقع.

وعندما نريد أن نقف على نوع الخطاب اللغوي الذي اتخذهُ التحويون مجالاً للنظر والدرس، فسنجد أمامنا مجموعة من المفاهيم اللغوية المتداخلة التي تتجاذب فيما بينها حقل الموضوع الموصوف، وتوزع هذه المفاهيم على مستويات عدة يمكن أن نستعرض منها مثلاً :

- مستوى اللسان واللغة والّلحن والحرف...

- مستوى القول والكلام والخطاب والجملة واللفظ والمنطق والنطق واللغو...

- مستوى البيان والبلاغ والإفصاح والحديث والعبارة والإعراب ...

ويرتبط بكل مستوى جملة من المفاهيم المتصل بعضها ببعض بوشيجة معينة. ولكن اللغويين اهتموا بحدود ما سيشتغلون به أو ما اشتغل به سابقوهم، فحدّ فقهاء اللغة اللغة وما يتصل بها^(١)، وحدّ النحاة الكلام وما يتصل به^(٢)، وحدّ البلاغيون البلاغة في الكلام وما يتصل بها. ولعلّ بين هذه المستويات جوامع تجمعها وموانع تُطرح عنها.

(١) انظر على سبيل المثال : [الخصائص : ٣٣/١] لأبي الفتح بن جني .

(٢) [الخصائص : ٣٢/١] .

والمختار في الحديث عن الظاهرة في عمومها اللسان، أما المفاهيم الأخرى المتصلة بها فهي أكثر دَوْراناً في الحديث عن الظواهر في خصوصها، وهي فروع على اللسان واللغة. وقد ورد ذكر اللسان في التصوص الأولى بدل اللغة^(١)، وعُدَّت اللغة أو اللغات فروعاً على اللسان ومنحدرَةً منه^(٢) في التصور، وأما في الواقع فقد يكون اللسان العربي انحدر في الأصل من بعض اللغات السامية، وقد تكون هذه اللغات أو بعضها قد انحدرت من لسان العرب... وهذا خلاف بين العلماء في تاريخ التفرع وأول متفرع عن غيره، ولا حاجة إلى الاستغراق فيه^(٣).

قلت إن المختار عند العلماء في الحديث عن الظاهرة في عمومها اللسان. والظاهر أن أمر "اللسان العربي" كان واضحاً في أذهانهم من حيث مادة هذا اللسان [أي مصادر سماعه]، ومقاييس أخذه [المتعلقة بالزمان والمكان]، ومكانته في نفوسهم [شرفه وقيمته]، على الرغم من الأحكام التي حوكموا بها في طريقة معالجتهم وتصويرهم لمادة هذا اللسان^(٤).

والحقيقة أنه قبل الحكم على تناولهم للظواهر يجب الربط بين اللسان العربي وظواهره ومستوياته، وبين تصوّرهم له؛ فإنهم قد صدروا عن رؤية واضحة أملت عليهم مقاييس الانتقاء والجمع والمنع، وهذه الرؤية ضرب من ضروب النظر إلى الواقع اللغوي - على الرغم من تعدّد ظواهره ومساريه وتداخلها - ومنهاج مخصوص أسفر عن التفرس في المادة وعن السعي إلى استيعابها والإحاطة بها. ومفاد هذه الرؤية اشتراط "القدم" و"الفصاحة" و"البداوة" في اللسان المروي أي في مصادر السماع^(٥).

(١) ورد ذكر اللسان في القرآن الكريم [التحل: ١٠٣، مريم: ٩٨، الذخان: ٥٥] وفسره الزمخشري باللغة، وورد في التصوص الأولى مصطلح "العربية واللسان"؛ فقد روى البخاري أن عثمان رضي الله عنه أمر كتبة الوحي أن ينسخوا ما في المصاحف وقال لهم: «إذا اختلفتم أنتم وزيد بن ثابت في عربية من عربية القرآن فاكتبوه بلسان قريش؛ فإن القرآن أنزل بلسانهم، ففعلوا» [صحيح البخاري: ٤/١٩٠٦]، وورد أيضاً في نصوص كثيرة من كلام المتقدمين؛ قال أبو عمرو بن العلاء: «ما لسان حمير وأقاصي اليمن اليوم بلساننا ولا عربيتهم بعربيتنا» [طبقات فحول الشعراء: ٩/١ - ١١]. وفي رسالة الشافعي كلام طويل عن اللسان العربي [الرسالة: ٤٠ - ٥٣].

(٢) انظر في هذا المعنى: "باب اختلاف اللغات وكلها حجة"؛ [الخصائص: ١٠/٢].

(٣) تحدّث عن هذه القضية فقهاء اللغة كأبي الفتح بن جني: [الخصائص: ٢٨/٢ - ٢٩].

(٤) من تلك الأحكام "الخلط بين مستويات الأداء اللغوي"؛ انظر: [تقويم الفكر النحوي: ١٥٧] علي أبو المكارم، و[المنطلقات التأسيسية والفنية إلى النحو العربي: ٣٥] عفيف دمشقية. ومن تلك الأحكام: "عدم تجانس هذه المادة وتضارب اللغات المدروسة"؛ [المعجم العربي: ٢٢] عبد القادر الفاسي الفهري. ومن الأحكام أيضاً الشك في الظواهر والمعطيات التي وصفوها، هل كانت موجودة أم لا. [اللسانيات واللغة العربية: ٥٢] عبد القادر الفاسي الفهري. ومن الأحكام أيضاً التعقيد في التأويل: [ظاهرة الشذوذ في النحو العربي: ١٧٩ - ١٨٠] عبد الفتاح الدجني.

(٥) رأس مصدر السماع الاستدلال بالقرآن الكريم بقراءاته السبع المتواترة، لو بقوي ذلك وبقربه أن أوائل النحاة كانوا قراءاً يحملون مادة العربية، والاستشهاد بشعر الجاهليين والمخضرمين اتفاقاً، ومتقدّمي الإسلاميين على خلاف، مع استبعاد المولدين والمحدثين اتفاقاً [الاقتراح في أصول النحو: ٢٦]. وبكلام العرب من قيس وقيم وأسد، ثم هذيل، وبعض كنانة وبعض الطائيين [المزهر: ١/٢١١]، وعدّوا قريشاً أفصح العرب ألسنة وأصفاهم لغة وأجود انتقاءً لأفصح لغات العرب وأسهلها على اللسان عند النطق، وأحسنها مسموعاً وأبينها عمّاً في النفس، =

وأما العلمُ المؤسَّس على اللسان -وهو طَرَفٌ في التقابل- فهو النَحْوُ؛ يقولُ أبو نصرٍ الفارابيُّ في وضع هذا العلم: «والذي نَقَلَ اللُّغَةَ واللسانَ العربيَّ عن هؤلاءِ وأثبتها في كتابٍ فصَّيرها علماً وصناعةً هم أهلُ البصرة والكوفة»^(١).

ولا بدّ من الإشارة هنا إلى أن الفصلَ بين النحو واللسان لم يكن وارداً في القرنين الأوّل والثاني بحدّة؛ فقد عدّوا الإعرابَ علماً قائماً في اللسان، وعن ذلك يقولُ ابنُ فارسٍ في باب ذكر ما اختصّت به العرب: «من العلوم الجلييلة التي اختصّت بها الإعرابُ الذي هو الفارقُ بين المعاني المتكافئة، وبه يُعرف الخبرُ الذي هو أصلُ الكلام»^(٢)، فكانَ النَحْوُ في صورته الأولى "عِلْمَ معرفة اللسان"^(٣)، وسُمِّيَ العلمُ باللسان علماً بالعربية^(٤)، وسُمِّيَ أيضاً بأصول العربية^(٥). وكان الغرضُ من وضع العلم في البداية بيانَ طريقة الكلام، وتزويدَ المتكلِّم بشروط الكفاية اللغويّة، و"إقداره" على التكلّم باللّغة والالتحاقِ بأهل السليقة اللغويّة وانتحاءِ سَمَتِ كلامهم^(٦).

لقد كان النَحْوُ "بيانَ طريقة الكلام". و"بيانُ الطريقة"^(٧) مبدأٌ منهجيّ عامٌّ في علومهم ومعارفهم، ينتظمها ويوجّهها ويحدّد مقاصدها؛ فالشريعةُ طريقة، والسنةُ طريقة، والسيرةُ طريقة، والدليلُ طريقة، والتجويدُ طريقة،

=فارتفعت في الفصاحة عن عننة تميم وتلتله بهراء وكسكسة ربيعة وكشكشة هوازن وتضعج قريش وعجرفة ضبة [المزهر: ٢١١/١]، وكثرة تلك اللغات واختلافها لا يمنع من الاستشهاد بها لأنها على اختلافها «كلّها حجة» [الخصائص: ١٠/٢]، ولم يُستشهد بالحديث النبوي، وقد علّل المتأخرون إمساك المتقدمين عن الاستشهاد به بعدم وثوقهم أن ذلك نفس ألفاظه صلى الله عليه وسلم. ومن العلماء المتقدمين من تحدّث عن تفاضل المصادر في الاحتجاج اللغوي؛ كقول الفراء في القرآن الكريم: «الكتابُ أعزُّ وأقوى في الحجة من الشعر» لمعاني القرآن: ١٤/١، وإن كانوا قد صمتوا عن سبب الإمساك عن الاستشهاد به.

(١) [المزهر: ٢١٢/١].

(٢) [المزهر: ٣٢٧/١].

(٣) [الرسالة: ٤٢ - ٤٤] للإمام الشافعي.

(٤) نقل الزّجاجي عن الزّجاج عن المبرد قوله: «كان بعضُ السلف يقول: عليكم بالعربيّة فإنها المروءة الظّاهرة» [الإيضاح: ٩٥].

(٥) عن أبي الأسود أنه أنكر اللّحن «وهم أن يضع كتاباً يجمع فيه أصول العربية» [الإيضاح: ٨٩].

(٦) انظر في تفصيل هذا الغرض: [الخصائص: ٣٤/١] و[الأصول في النحو: ٣٥/١] لابن السّراج.

(٧) ذهب المستشرق الألماني م. كارتير في مقالة له بعنوان "أصول النحو العربي" لترجمة د. عبد العال حنيش إلى أن من خصائص العربية أن أغلب الكلمات التي تدلّ على السلوك البشري استعارات مشتقة من مفهوم الحركة طويلاً عبر خطّ مستقيم، ويتخرّج على هذه الحركة عدد من المفاهيم المعبرة عن مفهوم الطريقة كالصراط والسبيل والسنة والمذهب والوجه والمجرى والتّهج.

وذهب محمد عابد الجابري في حديثه عن منهج العلماء المتقدمين إلى القول بالبيان، وإليه ذهب أيضاً منذر عياشي في قوله: "إن مفهوم اللسان يرتكز على مفهوم البيان" مستنداً إلى قول سهل بن هارون: "البيانُ ترجمانُ العلم" [اللسانية ومنهج التفكير عند العرب: ٩٧، مجلّة الدّارة، عدد/٤، السنة/١٢، رجب/١٤٠٧، مارس/١٩٨٧]. ويبدو أن مذهب الطريقة ومذهب البيان متكاملان يمكن أن يجمعهما منهج "بيان الطريقة".

والتحو طريقة^(١)، والفقه طريقة^(٢)، والنظم طريقة لإثبات المزية في الكلام^(٣)، والأسلوب الضرب من النظم والطريقة فيه^(٤)... وكل هذه الصناعات طرائق وأنحاء تُنتج لتوصل بها إلى تقليد الأوائل في مسالكهم الفعلية والقولية، بغية تحقيق الانسجام والتوافق، ونفي الاختلاف المبتدع.

وهكذا كان النحو عند النحاة المتقدمين، كما نقله عنهم ابن جنّي وابن السراج^(٥)، مسلماً من النظر المجرد لا شية فيه منه. ثم تطور مفهوم هذا العلم فيما بعد فانصرف عن "بيان طريقة العلم" إلى "وضع القواعد"، وصار يُبحث فيه عن الأسباب والعلل القائمة في اللسان، ويُتصور أنه مُستخرج منه وأنه علمٌ مظهر لنظام اللغة المضمّر. وقد زعم "الناظر النحوي" أن "الناطق اللغوي" أراد من العلل والأغراض ما نسب إليه وحمله عليه، وأحسن الثاني ما أحسن الأول، وأراد وقصد ما نسب إليه إرادته وقصده^(٦)؛ فكان النحو في أوائل مراحل الوضعيّة مرادفاً لنظام السليقة.

وبدأ يستحلّ البحث في العلل ودرجاتها ومراتبها فيما بعد^(٧)، حتّى أصبح النحو في كثير من التعريفات يُعدّ معقولاً من منقول^(٨)، أو منطقاً مسلوحاً من العربية^(٩)، أو قياساً يُتبع^(١٠)، أو علماً بمقاييس مستنبطة من استقراء كلام العرب^(١١)، أو علماً مبتدعاً وقياساً مخترعاً، أو علماً بأقيسة تغير ذوات الكلم وأواخرها بالنسبة إلى لسان العرب، أو صناعة علمية ينظر لها أصحابها في ألفاظ العرب من جهة ما يتألف بحسب استعمالهم، أو صناعة علمية يُعرف بها أحوال كلام العرب من جهة ما يصحّ ويفسد في التأليف، بل عدّ النحو من جملة العلوم النظرية المستحدثة^(١٢).

(١) "القرآن دليل على سبيل الهدى في التوازل" [الرسالة: ٢٠].

(٢) [دلائل الإعجاز: ٧١، ٩٦] للإمام عبد القاهر الجرجاني.

(٣) [دلائل الإعجاز: ٤٦٨ - ٤٦٩].

(٤) أصل مصطلح النحو دلالة لغوية بسيطة يرجعها العلماء إلى القرن الأول عندما "وضع أبو الأسود الدؤلي كتاباً فيه جمل العربية، ثم قال لهم: انخوا هذا النحو، أي اقصدوه، و النحو القصد، فسُمي ذلك نحواً" [الإيضاح: ٨٩].

(٥) انظر تفصيل هذه العلل والأغراض بين النحوي والمتكلم: [الخصائص: ٢٣٧/١ - ٢٤٥].

(٦) قُسمت العلل إلى تعليمية وقياسية وجدلية نظرية [الإيضاح في علل النحو: ٦٤].

(٧) [نزهة الألباء: ٥٥].

(٨) ورد هذا التعريف في محاضرة مشهورة دارت بين أبي سعيد السيرافي ومُتي القنّائي، وأوردها السيوطي في لصون المنطق والكلام عن فنّ المنطق والكلام: ١٩٥.

(٩) قاله الكسائي: انظر [معجم الأدباء: ١٣/١٩١].

(١٠) [الاقترح: ٢٣].

(١١) [صون المنطق: ١٣٠].

يبدو من هذه التعريفات أن التحو عرف تطوراً منهجياً كبيراً؛ إذ انتقل من اللسان إلى النظر، ومن الطريقة إلى القاعدة. لكن مسألة التطور هذه في حاجة إلى فضل تأمل؛ لأن التحو العربي لم يخضع جملة وتفصيلاً للتطور المتسلسل الذي يبدأ من البسيط ثم يرتقي درجات التعقيد في سلم التطور. فلعل أمره أقرب إلى توارد البسيط والمعقد في زمان واحد وتداخلهما، منه إلى نشأة البسيط وحده ثم تحويله إلى المعقد بفعل التطور. وهذا التوارد لا يخرج في عموميه عن الجدال الذي عُرف بين العقل والنقل أو النظر والتصور؛ لأن التحو نفسه تمتد مصادره إلى أصول سمعية وتعليقات عقلية نظرية. وقد وجد منهج البحث التقني ومنهج البحث العقلي في آن واحد بسيطين، فاعتمد الأول على الرواية وصحة السند، واعتمد الثاني على امتحان الظواهر بالعقل والمنطق، وقلما غني بالقائل. بل جمعت بعض المعارف بين المنهجين كما فعل بعض الفقهاء في العصر العباسي، عندما استدلوا بالتصوص الشرعية، واستدلوا إلى جانبها بالدليل المنطقي في تأييد المذهب والرد على الخصوم، وفعل بعض النحاة مثل ذلك، فاحتجوا للمسألة بالسمع^(١)، والتمسوا لها الدليل العقلي^(٢).

لقد بدأ التوارد من قبل، كما قلت آنفاً. ويدل على ذلك فيما يبدو، ما كان يُنسب إلى عبد الله بن أبي إسحاق الحضرمي [ت. ١٧٧] من أنه "أول من بعج التحو ومدّ القياس وشرح العلل"، وأنه "فرع النحو". ومما يروى أنه أجاب يونس في مسألة لغوية صارفاً إياه عما لا يطرد وينقاس إلى ما يطرد^(٣)، ويروى أنه كان كثير التعرض للفرزدق في خروجه عن المطرد^(٤)، وربما كان أول من استن مذهب تخطيء الشعراء فتبعه من بعده^(٥)، وكان يحكم مقاييسه المستنبطة من العربية في اختيار القراءة القرآنية.

لقد كان عبد الله بن أبي إسحاق الحضرمي أنموذجاً لإنعام النظر في اللسان ومدّ القياس فيه واستنباط العلل منه. وكان إلى جانبه أنموذج آخر مخالف يغلب الظواهر على الأنساق، وهو أبو عمرو بن العلاء؛ فقد أخبر ابن سلام أن ابن أبي إسحاق كان أشدّ تجريداً للقياس^(٦)، وكان أبو عمرو بن العلاء أوسع علماً بكلام العرب ولغاتها وغريبها. وأخبر يونس بن حبيب أن أبا عمرو بن العلاء كان أشدّ تسليماً للعرب، وكان ابن أبي إسحاق وعيسى بن عمر

(١) كما فعل القراء والمحدثون في منهجهم المعتمد على السماع والرواية.

(٢) كما فعل المتكلمون في منهجهم المعتمد على القياس العقلي.

(٣) "عليك باب يطرد وينقاس" [إنباه الرواة: ١٠٨/٢].

(٤) [طبقات فحول الشعراء لابن سلام: ١٨/١، ١٧، ١٦]، وقد تبعه في ذلك تلميذه عيسى بن عمر التقني في تخطيته للناطقة [طبقات ابن سلام: ١٤، ١٥/١].

(٥) [طبقات ابن سلام: ١٨/١، ١٧، ١٦].

(٦) ومن الناس من عدّ ابن أبي إسحاق جامعاً للأمرين معاً: النقل والقياس: «إنه كان أعلم أهل البصرة وأقلهم، ففرع النحو وقاسه» [المزهر: ٣١٨/٢]، [طبقات ابن سلام: ١٤/١].

يطعنان عليهم^(١)، ويدلّ على ذلك أن ابن أبي إسحاق كان يفسّر الشعرَ برأيه حتّى إن ابن سيرين كان ييغضُ النحويّين، ويغيّب على الحضرميّ تفسيرَ الشعر، ويقول: «ما علّمه بإرادة الشاعر؟ فقال ابن أبي إسحاق: إن الفتوى في الشعر لا تحلّ حراماً ولا تحرّم حلالاً، وإنّما نُفتي فيما استتر من معاني الشعر وأشكّل من غريبه وإعرايه، بفتوى سمعناها من غيرنا أو اجتهدنا فيها آراءنا، فإنّ زلّنا أو عثرنا فليس الزلّ في ذلك كالزلّ في عبارة الرؤيا، ولا العثرة فيها كالعثرة في الخروج عمّا أجمعت عليه الأئمة»^(٢).

وبذلك يكون قد ظهر في تاريخ النظر النحويّ ومنهج المعرفة اللغويّة، منذ البداية النّظر والحافظ؛ فأولهما يسلم للعرب ويسمع، والثاني يستنبط من القليل سمعه ويبنى عليه، وبذلك يكون التطوّر قد أصاب "التّوارد" نفسه، وليست البساطة في انتقال منهج "الحفظ والسماع والتّسليم للعرب" إلى منهج "النّظر والاستنباط والتّعليل"، وتحوّله إليه؛ فالمنهجان كانا موجودين معاً، وإنّما البساطة في شكل كلّ منهج في البداية، أمّا التطوّر فقد أصاب المنهجين معاً متواكبين ولم ينقل أحدهما إلى الآخر؛ إذ بقي حفظ المسموع وارداً مستمراً غير منقطع، بشروطه ومقاييسه المذكورة آنفاً -المتعلّقة بالصدق والثّقة- لأنّه مورد العلم، وعلى "الخلف" أن يتصوّره كما تصوّره "السّلف"، على نحو ما رأى ابنُ جنّيّ عندما قال عنه: «هذا موضع من هذا الأمر لا يعرف صحّته إلّا من تصوّر أحوال السّلف فيه، ورأهم من الوفور والجلالة بأعيانهم واعتقد في هذا العلم الكريم ما يجب اعتقاده له»^(٣). وقد ذكروا أمثلة كثيرة تدلّ على وجود الطّريقتين في زمان واحد؛ فقد روى ابنُ جنّيّ أنّ الخليل بن أحمد «وهو سيّد قومه وكاشف قناع القياس في علمه» كان يمتنع من بعض القياسات الذّهنيّة^(٤)، فجمع بذلك ما يصحّ من "القياس" إلى "السماع". وقد اشتهر الخليل بالقياس حتّى قال ابنُ المقفّع إنّ عقله أكثر من علمه^(٥). وفي زمنه اشتهر الأصمعيّ بالرواية وقلة الاكتراث بالقياس، فقال عنه: «والأصمعيّ ليس بمن ينشط للمقاييس ولا لحكاية التّعليل»^(٦).

واستمرّ النّظر في المسموع المجموع متصاعداً، ولم ينفصل عن الحفظ، بل ظلّ مستمسكاً به معتصماً. وكثيراً ما كان العلماء ينصرفون عن النّظر غير النّاقل ولا يعتدّون بكلامه، وفي ذلك يقول ابنُ الحاجب في أماليه معلّقاً على مذهبيّ الأخفش وسيبويه في مسألة لغويّة: «ولا شك أنّ ما ذكره الأخفش واضح في صحّة التّعليل، وما ذكره سيبويه يجوز أنّه قد لمح في وضع الواضع وبني عليه ما ذكره. والأحكام اللّغويّة لا تثبت بقياس، وإنّما تثبت بالتّقل

(١) [طبقات ابن سلام: ١٤/١].

(٢) [إنباه الرواة: ١٠٦/٢ - ١٠٧].

(٣) [الخصائص: ٣٠٩/٣].

(٤) من ذلك إنكاره قياس من قاس "ارفع" على "اقعّس".

(٥) [الأغاني: ٢٣٩/٢٠].

(٦) [الخصائص: ٣٦١/١].

ثم تُعلَّل. فالصواب أن يُنظر إلى الواقع فإن وقع ما ذكره الأخفش صحّ مذهبه وصحّ تعليله، وإن وقع ما ذكره سيبويه من حيث الاستقراء، ثبت مذهبه وتعليله^(١). والأنموذج الأمثل عندهم هو من اجتمع فيه الأمران، كما اجتمعا في الخليل، حتى قيل فيه: «لم يكن بعد الصحابة أذكى من الخليل ولا أجمع لعلم العرب»^(٢)، وعُدَّ قَمَّةً في القياس هو وتلميذه سيبويه، حسب ما ترويه كتب الطبقات. ومذهب الخليل في النظر أن علل العربية غير علل النحويين؛ لأنَّ علل العربية قائمة فيها، أي في اللسان؛ قال الخليل: «إن العرب نطقت على سجيّتها وطباعها، وعرفت مواقع كلامها وقام في عقولها علله، وإن لم يُنقل ذلك عنها»^(٣). فهذا ادعاء واضح أن لسان العرب ينطوي على نظام متماسك وبناء مُحكم هو الذي يحرك ظواهره، وأن المتكلم باللسان عارف بمواقع الكلام مُدرك لجهاته، ويقوم في عقله ذلك النظام المحرّك، إلا أنه لا يُفصح عما ينطوي عليه عقله.

"المتكلم عارف"، والمعرفة اللغوية في نفسه جزء من المعرفة الفطرية العامة أو النظام المعرفي العام، أو هي مؤلف من مؤلفات العقل، ويمكن أن نتصور أن العامل عند النحاة انعكاس "للمؤثر الطبيعي" المعلوم بالفطرة، على نحو ما ذكره ابن حزم في قوله: «يَعْلَمُ الطِّفْلُ بَأَنَّهُ لَا يَكُونُ فَعْلٌ إِلَّا مِنْ فَاعِلٍ؛ فَإِنَّهُ إِذَا رَأَى شَيْئًا قَالَ: مَنْ عَمِلَ هَذَا؟ وَلَا يَقْنَعُ الْبَتَّةَ بِأَنَّهُ انْعَمَلَ بَدُونِ عَامِلٍ»^(٤). وأما نوع معرفة المتكلم بلغته وإدراكه لها فغير معروف لأنه لم يُنقل لنا "شكل المعرفة"، أما "علل النحاة" فهي صور حاكية "لعلل اللسان"، على نحو ما ذكره الخليل عندما أشار إلى أنه اعتلّ بما يتصور أنه علّة للغة، فإن يكنّ أصاب العلّة الحقيقية فهو الذي التمس، وإن سنح لغيره علّة أخرى هي أليق بالمعلول ممّا ذكره الخليل فليأت بها^(٥).

تفاضلُ علل النحويين وأنظارهم وتنافسُ بحسب قربها من نظام اللسان وواقعه. وهذا اللسان هو بمثابة نصّ له تخرجات لا حصر لها، فتعدّد القراءات النظرية والتأويلات وتختلف، ولكنها لا تُخضع النصّ لحوزتها، "إنّها تؤوّلُه ولا تُحوّلُه"، والإعراب النحوي أداة من أدوات التأويل والانحراف بالكلام إلى جهة يريدّها الناظر، وقد صدّق أبو عمرو بن العلاء حين قال: «إنّما سُمِّيَ النَحْوِيُّ نَحْوِيًّا لِأَنَّهُ يَحَرِّفُ الْكَلَامَ إِلَى وَجْهِهِ الْإِعْرَابِ»^(٦). لكن الخليل في كلامه السابق أنموذج للذي يقيم مفارقة بين النظر النحوي والواقع اللغوي، ويُعدّ الواقع خفيًّا؛ لأنَّ علل اللسان لم تُرو عن العرب ولم تُنقل عنهم، ويُعدّ النظر مُصطنعًا؛ لأنَّ الخليل وأضرابه من النحاة كلّ واحدٍ اعتلّ بما عنده أنه

(١) [الأمالى النحوية: ١٥/٣] لابن الحاجب.

(٢) [إنباه الرواة: ٣٨٠/١].

(٣) [الإيضاح في علل النحو: ٦٦].

(٤) [الفصل بين الأهواء والملل والنحل: ١٢/١، ٣٩، ٤٠، ٤١، ٤٢].

(٥) انظر مقالة الخليل في: [الإيضاح: ٦٦].

(٦) [معجم الأدباء: ٨٢/١].

علّة للسان فليست عللُ النظر ماثلة في علل الواقع، ولكنها تقارِبُها وتفترضُ محاولة اكتشافها، وهؤلاء إنما يعترفون أنهم يبحثون في العلل النظرية التي تدّعي المحاكاة، ولا يبحثون في عقول المتكلمين باللغة؛ لأنها لا تُفصح عن علل اللغة، فالواقع خفيٌّ و النظرُ مصطنعٌ، ومن شأن الخفي أن يتجلى بعضه لا كله، ومن شأن المصطنع أن يتغير ويستدرك ويُخطئ، وسبب تعثر النظر أنه لا يتأمل عمق خفاء الواقع الموصوف وحركة الظواهر دقها وجلها ووحدة الواقع وراء التنوع، «وإنما ذلك لجفاء طبع الناظر وخفاء غرض الناظر»^(١).

وهكذا نلاحظ أن "التحو" كان "علمَ عربيّة" قائماً في اللسان يُعلم بتلقي اللسان، ولم يُفصل بينهما—وخاصةً في القرنين الأول والثاني—فكل من حملَ وحفظ وروى فهو حامل علم، «والناس في العلم طبقات موقَّعون من العلم بقدر درجاتهم في العلم به»^(٢)، ولم يكن الناظر في الشيء منفصلاً عن حامله، فقد اجتمع في الفرد الواحد، في كثير من الأحيان، الرواية والدراية، و يكفي فيه أن تكون روايته لما يحفظ أو يسمع أو يحمل أو ينقل معتمدةً شرائط لزوم اللغة^(٣)، لتصح الدراية ويستقيم الاستنباط؛ حتى إن العلماء كانوا أحياناً لا يتعمدون إقامة حد فاصل بين ما يرويه الراوي وبين كلامه الخاص، فإذا قوي علمه وسماعه واشتد نظره فيه وعمق عومل ما يقوله بمنزلة ما يرويه؛ فهذا الزمخشري يرى أن أبا تمام الشاعر «وإن كان مُحَدَّثاً لا يُستشهد بشعره في اللغة فهو من علماء العربية، فاجعل ما يقوله بمنزلة ما يرويه، ألا ترى إلى قول العلماء: الدليل عليه بيت الحماسة، فيقتنعون بذلك لوثوقهم بروايته وإتقانه»^(٤).

وبعد استقرار مادة السماع والفراغ من تدوينها وإثباتها في الصحف بدأت رقعة النظر تتسع ودرجته تعلو لتشمل ظواهر اللسان كلها، فبدأ يُصوّر تفرّد التحو عن اللسان واستقلاله عنه، وأصبح يُنظر إليه أداة التحاق باللسان ومنطقاً منتزعا منه، كما مرّ بنا آنفاً، ويرجع حظ كبير من استقرار النظر واتساع رقعته إلى ضبط المصطلح النحوي إلى حد بعيد، ويُعدُّ الاصطلاح لغةً مصطنعةً تصاحب النظرية وتنشأ معها لتكون لها وسيلة المقال النظري، ولما لم يكن هناك داع إلى النظر المجرد لم توجد تلك اللغة الاصطلاحية النظرية التي يتوسل بها في خطابه.

(١) [الخصائص: ٢١٨/١]. هذا، وقد يُلطف طبع الناظر ويلين جانبه حتى يُصيب من الظاهرة بعض معانيها الخفية، والمثال على ذلك إقرار أبي الطيّب المتنبي لأبي الفتح بن جني بأنه من هذا الضرب من النظار؛ حيث قال عنه: «ابن جني أعرفُ بشعري مني» لشذرات الذهب في أخبار من ذهب: ١٤١/٣ لابن العماد الحنبلي.

(٢) [الرسالة: ١٩].

(٣) وقد أنهاها بعض العلماء إلى خمس شرائط: أحدها ثبوت المروي عن العرب بسند صحيح، والثاني عدالة الناقلين—كما تُعتبر عدالتهم في الشرعيات—والثالث أن يكون النقل عن قول حجة في أصل اللغة، والرابع أن يكون الناقل قد سمع من المنقول عنهم حساً، والخامس أن يُسمع من الناقل حساً. انظر: [المزهر: ٥٨/١ - ٥٩].

(٤) [الكشاف: ٢٢٠/١ - ٢٢١].

و خلاصة القول في منهج قراءة التراث اللغوي قراءة معرفية إبستمولوجية، أن بعض المقدمات التي انطلق منها النحاة لتأسيس أنظاريهم تتمثل في مراعاة أخذ العلوم والمعارف، أخذاً له مظاهر وشروط وطرق، وله نظام يمكن تسميته "بنية الأخذ"، ومراعاة المأخوذ نفسه، واشتراط في هذا المأخوذ شروطاً على رأسها تعدد المعارف، ويُؤلف هذا المأخوذ بشروطه ومظاهره نظاماً يمكن تسميته "بنية المعارف المتعددة".

وتمثل هاتان البنيتان، وغيرهما من البنى التمهيدية، مرحلة ما قبل إنتاج النصّ النحوي، وهي مرحلة حاسمة تحدد مسار النظر النحوي من خلال سلسلة من الموازنات أو المقابلات، تدور حول محورين متقابلين هما: جانب النظر النحوي الواصف وجانب الواقع اللغوي الموصوف. ولكن تلك المقدمات أنتجت النصوص النحوية المعروفة، ولو كانت مقدمات أخرى لأنتجت نصوصاً نحوية أو أقوالاً نحوية غير هذه؛ إذ إن كل طائفة من المقدمات تؤلف نظاماً ثقافياً له تصوّر خاص به.

فهرس المصادر والمراجع

- الأمدي (أبو القاسم الحسن بن بشر) : الموازنة بين شعر أبي تمام و البحتري، تح. محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العلمية، بيروت.
- أبو المكارم (علي) : تقويم الفكر النحوي، دار الثقافة، بيروت، ط. ١ / ١٩٧٥.
- أبو نُعيم : حلية الأولياء و طبقة الأصفياء، ط. الخانجي والسعادة بمصر، ١٣٥١ - ١٩٣٢
- الأصفهاني (أبو الفرج) : الأغاني، تح. سمير جابر دار الفكر، بيروت، الطبعة ٢.
- أمين (أحمد) : فجر الإسلام، دار الكتاب العربي، بيروت، ط. ١٠ / ١٩٦٩
- الأنباري (أبو البركات) :
- نزهة الألباء في طبقات الأدباء، تح. محمد أبو الفضل إبراهيم، دار نهضة مصر للطبع و النشر، القاهرة.
- مع الأدلة، تح. سعيد الأفغاني، ط. الجامعة السورية، ١٣٧٧ - ١٩٥٧
- الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين البصريين و الكوفيين، تح. محمد محيي الدين عبد الحميد.
- الأنصاري (ابن هشام) : مغني اللبيب عن كتب الأعراب، تح. مازن المبارك، و محمد علي حمد الله، دار الفكر، بيروت، ط. ٥.
- البغدادى (أبو بكر الخطيب) : تاريخ بغداد، دار الكتاب العربي، بيروت.
- البيهقي (أبو بكر) : بيان خطأ من أخطأ على الشافعي، تح. إبراهيم خليل ملاّ خاطر، شركة الطباعة العربية السعودية، الرياض، ط. ١ / ١٤٠٠ - ١٩٨٠
- الترمذي (أبو عيسى) : الجامع الصحيح، تح. إبراهيم عطوه عوض، المكتبة الإسلامية.
- التوحيدى (أبو حيان) :
- المقابسات، تح. محمد توفيق حسين، دار الآداب، بيروت، ط. ٢ / ١٩٨٩.
- الإمتاع و المؤانسة، تح. أحمد أمين و أحمد الزين، دار مكتبة الحياة، بيروت.
- تيمية (أحمد بن) :
- مجموع فتاوى ابن تيمية، جمع و ترتيب: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مكتبة المعارف، الرباط، المغرب.
- اقتضاء الصراط المستقيم، تصحيح و تعليق محمد علي الصابوني، مطابع المجد التجارية.
- درء تعارض العقل و النقل، أو موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول، مكتبة السنة ١٩٥١.
- الجرجاني (عبد القاهر) : دلائل الإعجاز، تح. محمود محمد شاكر، نشر مكتبة الخانجي، القاهرة، ط. ٢ / ١٩٨٩.
- الجزري (الحافظ ابن) : النّشر في القراءات العشر، تصحيح أحمد دهمان، ط. التّوفيق، دمشق، ١٣٤٥.
- الجمحي (محمد بن سلام) : طبقات فحول الشعراء تح. محمود محمد شاكر، ط. القاهرة، ١٩٧٤.
- جني (ابن، أبو الفتح) : الخصائص، تح. محمد علي النجار، دار الهدى، بيروت، ط. ٢.
- الحاجب (ابن) : الأمالي النحوية، تح. هادي حسين حمودي، بيروت، ط. ١ / ١٩٨٥.

- حزم (ابن، أبو محمد): الفصل بين الأهواء والملل والتحل، المطبعة الأدبية بمصر، ١٣١٧.
- الحموي (ياقوت): معجم الأدباء، نشر مرجوليوث، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الأخيرة بمراجعة وزارة مصر.
- خلّكان (العباس شمس الدين، ابن): وفيات الأعيان وأنباء الزمان، تح. د. إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، ١٩٦٨.
- دمشقية (عفيف): المنطلقات التأسيسية والفنية إلى النحو العربي، معهد الإنماء العربي، بيروت، ١٩٧٨.
- الذهبي (أبو عبد الله محمد بن أحمد): ميزان الاعتدال، تح. علي محمد البجاوي، دار الفكر.
- الزبيدي (أبو بكر): طبقات النحويين واللغويين، تح. محمد أبو الفضل إبراهيم، مصر، ط. ١، ١٣٧٣ - ١٩٤٥.
- الزّجاجي (أبو القاسم): الإيضاح في علل النحو، تح. مازن المبارك، دار النفائس، بيروت، ط. ٣، ١٣٩٩ - ١٩٧٩.
- الزّحشري (محمود بن عمر):
- الفائق، تح. علي محمد البجاوي و محمد أبو الفضل إبراهيم دار المعرفة، لبنان، الطبعة الثانية.
- الكشف عن حقائق التأويل و عيون الأقاويل، دار الفكر ط. ١ / ١٣٩٧ - ١٩٧٧
- السراج (ابن، أبو بكر): الأصول في النحو، تح. عبد الحسين الفتلي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط. ١، ١٤٠٥ - ١٩٨٥.
- سيبويه (أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر): الكتاب، تح. عبد السلام هارون، عالم الكتب، بيروت.
- السيوطي (جلال الدين):
- المزهري في علوم اللغة وأنواعها، تح. محمد أحمد جاد المولى وعلي محمد البجاوي و محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت.
- الأشباه والتّظائر في النّحو، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. ١ / ١٩٧٩.
- الاقتراح في أصول النّحو، تح. أحمد سليم الحمصي و محمد أحمد قاسم، نشر جروس برس، ط. ١ / ١٩٨٨.
- صون المنطق و الكلام عن فن المنطق والكلام، تح. علي سامي النشار، مطبعة السعادة بمصر، ط. ١ / ١٩٤٦.
- الشّاطبي (أبو القاسم): الموافقات في أصول الشريعة، ضبط محمد عبد الله دراز، المكتبة التجارية، مصر، ط. دار المعارف، بيروت.
- الشّافعي (محمد بن إدريس): الرسالة، تح. أحمد محمد شاكر، دار الفكر، بيروت.
- الشنتمري (الأعلم): النكت في تفسير كتاب سيبويه، تح. عبد المحسن سلطان، ط. جامعة الدول العربية.
- الطّيب (أبو، عبد الواحد بن علي اللّغوي): مراتب النحويين، تح. محمد أبو الفضل إبراهيم، دار نهضة مصر، القاهرة.
- العماد (ابن، الحنبلي): شذرات الذهب في أخبار من ذهب، دار الفكر، ط. ١ / ١٣٩٩ - ١٩٧٩.
- عياشي (منذر): اللسانية و منهج التفكير عند العرب، مجلة الدارة، ع. ٤، رجب ١٤٠٧، مارس ١٩٨٧.

- الغزالي (أبو حامد): المستصفى في علم أصول الفقه، ط. بولاق، مصر، ط. ١/١٣٢٢
- الفارابي (أبو نصر): إحصاء العلوم، تح. عثمان أمين، مط. الأنجلو المصرية، القاهرة، ط. ٣/ ١٩٦٨ .
- الفاسي الفهري (عبد القادر): المعجم العربي، نماذج تحليلية جديدة، دار تيقال للنشر، ١٩٨٦
- الفراء (يحيى بن زياد): معاني القرآن، تح. محمد علي النجار و أحمد نجاتي، عالم الكتب، بيروت، ط. ٢/ ١٩٨٠ .
- الفزاز (القيرواني): ما يجوز للشاعر في الضرورة، تح. رمضان عبد التّوّاب و صلاح الدين الهادي، نشر دار العروبة بالكويت بإشراف دار الفصحى بالقاهرة. ١٩٨١ .
- القفطي (أبو الحسن): إنباه الرّواة على أنباه النّحاة، تح. محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر العربي، القاهرة، مؤسّسة الكتب الثّقافيّة، بيروت، ط. ١/ ١٩٨٦ .
- القلقشندي (أحمد بن علي): صبح الأعشى في صناعة الإنشا، تح. د. يوسف علي طويل، دار الفكر، دمشق، ط. ١/ ١٩٨٧ .
- القنوجي (صدّيق بن حسن خان البخاري): أبجد العلوم/ الوشي المرقوم في بيان أحوال العلوم تحقيق: أحمد شمس الدّين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. ١/ ١٤٢٠ - ١٩٩٩ .
- الكفوي (أبو البقاء بن موسى): الكلّيات، معجم في المصطلحات و الفروق اللغوية، إعداد عدنان درويش و محمد المصري، مؤسّسة الرسالة، بيروت، ط. ١/ ١٤١٢ - ١٩٩٢ .
- المبارك (مازن): الرّمانيّ النّحوي في ضوء شرحه لكتاب سيبويه، دار الفكر المعاصر- بيروت، دار الفكر - دمشق، ط. ٣/ ١٤١٦ - ١٩٩٥ .
- النّديم (ابن، أبو الفرج محمد بن إسحاق): الفهرست، دار المعرفة، بيروت، ١٣٩٨ - ١٩٧٨
- النّوّي (أبو زكريا يحيى بن شرف): شرح النّوّي على صحيح مسلم. دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط. ٢/ ١٣٩٢ .
- يعيش (ابن، موفّق الدّين): شرح المفصّل، عالم الكتب، بيروت، مكتبة المتنبي، القاهرة .

Abstract:

This research aims to prove that ancient Arabic linguistic thought still comprises elements of strength, growth and development and is thus capable of keeping up with novel linguistic and intellectual theories. It also seeks to demonstrate that it is a harmonious structure, whose building blocks cohere well together, contrary to what has been alleged. This thought is marked by consistency and coherence, not disconnection and intersection. Eventually, the research tries to draw the attention of researchers to the need to develop ancient Arabic linguistic thought to render it capable of describing and interpreting human linguistic phenomena so that it may keep abreast of the times and the development of methods and ideas.

Thus, a close reading of this heritage necessitates that some premises made by grammarians for the construction of their theorems receive knowledge according to criteria having certain aspects, conditions, methods and a system which may be called "the structure of reception". These criteria also take into account the intake itself, which is primarily characterized by a multiplicity of knowledge and which may be termed "the structure of multiple knowledge".

These two structures and other preliminary structures represent a pre-production stage of grammar text, which is a crucial stage that determines the course of theorizing through a series of parallelisms and contrasts which revolve around two opposing axes, namely a descriptive grammatical theory and the reality of linguistic use.

People acquainted with linguistic and literary heritage are in need of a method of reading and an approach whenever new things occur in the methodology, knowledge and methods of publication. A method of epistemological reading should bring out linguistic heritage anew to the realm of contemporary cultural existence, provided the reader resumes the project of firmly established epistemological foundations, which strengthens the construction of Arabo-islamic sciences. The Arabic linguistic reader may eventually get knowledge of the epistemological framework of Arabic linguistics and take cognizance of its cognitive bases and epistemological origins. Needless to re-emphasize at this stage that these bases and origins are authentically Arabic, stemming from the linguistic pattern itself, and that each epistemological pattern should be read from its premises and questions that reveal it and show its purposes and the *raison d'être* of writing about it.

اللسانيات والتراث النحوي: إشكالات منهجية وإبستمولوجية

محمد بن صالح وحيد

الأستاذ المساعد في اللسانيات ، جامعة المولى إسماعيل ، بمكناس ، المغرب

ملخص:

شغلت العلاقة بين اللسانيات والنحو العربي القديم حيزاً مهماً في الخطاب اللساني المعاصر. وانصب النقاش حول طبيعة العلاقة الممكنة بين اللسانيات والتراث النحوي. وتأرجح التحليل بين إقصاء أحد طرفي هذه المعادلة ، أو البحث عن أصول المفاهيم داخل هذا النسق أو ذلك. لكن البحث اللساني العربي الحديث يفتقر إلى دراسات كافية تحدد الأسس الإبستمولوجية والتصورية التي تضبط العلاقة بين اللسانيات والنحو العربي. لقد انشغل الخطاب اللساني العربي المعاصر بمفهوم التأصيل الذي يحاول تتبع بعض المفاهيم اللسانية المعاصرة وإيجاد نظائر لها عند النحاة. وقد نتج عن ذلك أغلاط وأغاليط. تدافع هذه الورقة عن مفهوم التفسير في البحث اللساني العربي الحديث. إننا نعتقد أن مرجعيات اللسانيات العربية متعددة، لذلك هناك ما يبرر البحث عن جسور بين هذه المرجعيات. لكن ذلك ينبغي أن يتم وفق ضوابط واضحة، أهمها بناء نماذج نظرية متجانسة مفاهيمياً واستدلالية.

كلمات مفتاحية:

نظرية لسانية، تراث نحوي، نماذج نظرية، صرامة منهجية، تجانس، تفسير منهجي.

تقديم

كان من نتائج اتصال الباحثين العرب بالفكر اللغوي الغربي طرحُ مسألة العلاقة بين النظرية اللسانية الحديثة والتراث اللغوي، وبصورة خاصة التراث النحوي^(١). فقد انشغلت الأدبيات اللغوية العربية بتحليل طبيعة العلاقة بين

(١) سنركز في تحليلنا على التراث النحوي، وهذا لا يمنع أن كثيراً من الأفكار التي سندافع عنها يمكن أن تنطبق على العلاقة بين اللسانيات الحديثة بوجه عام والتراث اللغوي القديم، نحواً وبلاغة وعروضاً.

النظرية النحوية الغربية (خاصة البنيوية والتوليدية) والنحو العربي القديم. ونلاحظ أنه يغلب في هذه الدراسات منطق الرفض أو التبرير. فعلاوة على الموقف التقليدي الراضى لكل جديد بمزاعم شتى، ظهرت دعاوى تسفه كل ما أنتجه النحاة وتدعو إلى تبني أسس اللسانيات الحديثة القائمة على الوصف والتجريب البعيدين عن التأويل والتعليل.

وفي سياق التطور الذي عرفته اللسانيات المعاصرة بعد هيمنة نظرية النحو التوليدي على البحث اللغوي الغربي، برز نوع جديد من الدراسات العربية يقيم مقارنات بين ما تضمنته تحليلات الغربيين وما تضمنته كتب النحاة. فالتمست تلك الدراسات عند النحاة نظائر وأشباهاً لمفاهيم التحويلات والبنية العميقة ونظرية العامل ونظرية المقولات، ولَبَّسَ عليهم تشابه الألفاظ فظنوا المفاهيم متماثلة. وقد انتهى الأمر بكثير منهم إلى إصدار أحكام سطحية وساذجة. وما غاب في كل هذا الجدل هو تأسيس النقاش على نظر منهجي وإبستمولوجي رصين.

تتوخى هذه الورقة تقديم بعض الملاحظات المنهجية الأولية حول طبيعة العلاقة الممكنة بين اللسانيات والتراث النحوي. وسندافع عن تصور بسيط يزعم أن النحو العربي يمثل إحدى مرجعيات النظر اللغوي العربي؛ لذلك فإن العلاقة مع اللسانيات تبقى ضرورية، ولكنها ينبغي أن تنضبط بقيود منهجية واضحة تخص الآلات الواصفة، والمفاهيم المستخدمة، والاستدلالات، والنساج النظري. فتجسير المرجعيات مطلب نظري لبناء لسانيات عربية نعتقد أنها ينبغي أن تكون جزءاً من لسانيات عامة تسعى إلى ضبط ما يدخل في كليات اللغة البشرية، وما يدخل ضمن الوسائط والسمات الخاصة بكل لغة.

والورقة منظمة على النحو الآتي. في الفقرة الأولى سنقدم لمحة وجيزة عن قضية قراءة التراث في الفكر العربي المعاصر. ثم نتحول إلى الحديث عن مسألة قراءة التراث اللغوي في الخطاب اللساني المعاصر. أما الفقرة الثالثة فسنتناول فيها الأسس والوسائط التي تحكم العلاقة بين اللسانيات والفكر النحوي العربي القديم. وفي الفقرة الرابعة سنقدم تصوراً أولياً حول ما دعوانه التجسير في الخطاب اللساني المعاصر.

١. نحن والتراث: القراءة وأسس التقويم

لا يخفى أن قضية التراث تعد إحدى القضايا المفصلية في الفكر العربي المعاصر؛ إذ إنها شغلت حيزاً معتبراً في الجدل الفكري والنظري بين المفكرين العرب المعاصرين في المشرق والمغرب. ومدار الخلاف بينهم على مسألتين رئيسيتين: تتعلق الأولى بمشروعية البحث في التراث، أي السؤال عن جدوى وضرورة التفكير في التراث، وعن ضروب العلاقة التي يمكن أن تكون له بالحاضر ودوره في بناء المستقبل. وتتعلق الثانية بكيفية قراءة هذا التراث، والمناهج الكفيلة بتقديم القراءة الملائمة له. أما فيما يتصل بسؤال المشروعية، فقد انتهى الأمر إلى التسليم بأن التعامل

مع التراث أمر لا انفكاك عنه، لأن التراث حاضر فينا، وهو "جزء من انشغال الإنسان بذاته، بدراستها وبنائها."^(١) إن هذا النزوع المتنامي للتفكير في التراث أملت أسئلة الحاضر ورهاناته. لكن طبيعة العلاقة التي يمكن أن تكون لنا مع هذا التراث ظلت مذبذبة وغير واضحة؛ إذ إنه "لا بد من الاعتراف بأننا لم نتمكن من ترتيب العلاقة بين أجزاء هذا التراث من جهة، وبينه وبيننا من جهة أخرى بالصورة التي تجعله يؤسس ذاتنا العربية وفق متطلبات العصر"^(٢).

وبالرغم من الاقتناع بضرورة التعامل مع التراث، فإن تصورات الدارسين العرب تختلف حول كيفية هذا الاقتراب. ونستطيع التماس أسباب هذا الاختلاف في أمرين: الأول هو مفهوم التراث ذاته. فالتصور الذي نبنيه للتراث يؤثر ضرورة في طريقة قراءتنا له. ونظرتنا للتراث لا تنفصل عن الأسئلة التي يطرحها علينا الحاضر. والثاني يرتبط بالمنهجية التي نبنيناها في قراءة هذا التراث. فكل القراءات المعاصرة تدّعي قدرًا من الموضوعية، وتبحث عن المعقولة في فهم التراث. لكن هذا لا ينفي أن كل قراءة هي في الواقع اختيار، لأن "التراث خزان للأفكار والرؤى والتصورات تأخذ منه الأمة ما يفيدها في حاضرها أو ما هو قابل لأن يعين على الحركة والتقدم. لا بد إذن من الاختيار. ومعيار الاختيار هو دائماً اهتمامات الحاضر والتطلعات المستقبلية."^(٣) إن الصعوبة الأساسية هي صياغة نظرية محايدة لقراءة التراث، ولعل هذا ما يبرر أن القراءات في غالبيتها انتقائية ومسيّسة وتجزئية^(٤).

٢. سؤال التراث النحوي في الخطاب اللساني المعاصر

١.٢. وظيفة التراث النحوي

تكتسي قراءة التراث النحوي أهمية خاصة، فهو يعدّ مكونًا محوريًا في الثقافة العربية الكلاسيكية والمعاصرة^(٥) وقد اكتسب هذه المحورية من الاشتغال على اللغة العربية وصلته بالعلوم الأخرى. ولهذا لا ينفصل الحديث عن تطوير اللغة العربية وأدواتها والتحديات التي تواجهها عن الحديث عن تطوير النحو ومشكلة استيعابه لتطور اللغة والحاجات التعبيرية العلمية والتقنية والتواصلية. ولعل ما يعطي التراث النحوي - واللغوي بوجه عام - هذه المكانة هي أنه ما يزال مصدرا أساسيا للمعرفة اللغوية في مجال وصف اللغة العربية وتدريسها.

ومن الأسباب القوية التي ساهمت في طرح مسألة وظيفة التراث النحوي ظهور اللسانيات المعاصرة، وبداية احتكاك الباحثين العرب بالمؤلفات التأسيسية للسانيات الغربية عند دي سوسير De Saussure وبلومفيلد

(١) الجابري، التراث والحداثة، ص ٣٩.

(٢) الجابري، تكوين العقل العربي، ص ٤٦.

(٣) الجابري، التراث والحداثة، ص ٤٦.

(٤) لمزيد من التفاصيل، انظر طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث.

(٥) حول موقع النحو والعلوم اللغوية في تشكيل الثقافة العربية الكلاسيكية، انظر الجابري، نقد العقل العربي، ج ١ و ج ٢.

Bloomfield وتشومسكي Chomsky وغيرهم. فكان طبيعياً أن يطرح السؤال: ماذا نفعل بكل هذا التراث النحوي؟ وهو في واقع الأمر ليس إلا الوجه الآخر للسؤال: ماذا نفعل بهذه المعرفة الجديدة التي تجسدها اللسانيات؟ ويزخر الخطاب اللساني العربي المعاصر بتصورات متعددة ومقاربات متنوعة لهذه المسألة. ولا شك أن الخلفية التصورية والنظرية التي تتأسس عليها المقاربة تحدد طبيعة الموقف الذي يتبناه القارئ للتراث. فأصحاب الخلفية التراثية يشككون في قدرة اللسانيات على اجتراح الجديد وأخذ مكان النحو. أما الوصفيون العرب فإنهم كانوا أشد خصومة للنحو والتراث القديم. وقد شكل ظهور النحو التوليدي التحويلي فرصة مناسبة لرد الاعتبار للتراث النحوي. لذلك ظهرت دراسات توخت إبراز نواحي التناظر والتماثل بين النحو العربي القديم والنحو التوليدي في مستويات متعددة. لذلك يمكن التمييز بين مقاربتين أساسيتين لوظيفية التراث: (أ) مقارنة إقصائية (تراثية أو وصفية) تتأسس على التباين بين التراث النحوي والفكر اللغوي المعاصر، وتدعو إلى الاستغناء بأحدهما وتجريد الآخر من وظيفيته، (ب) مقارنة احتوائية تبحث عن وجود تناظرات بين التراث واللسانيات المعاصرة (خاصة المدرسة التوليدية)، ويغلب على هذه المقاربة ما يمكن تسميته نزوعها التأصيلي والتبريري.

٢.٢. قراءة التراث النحوي: الخلفيات والتصورات

تزخر الأدبيات اللغوية الحديثة بمحاولات كثيرة لإعادة قراءة التراث اللغوي عند العرب؛ وهي تستند في مجملها إلى اعتبار جوهري يتمثل في أن "إعادة قراءة التراث اللغوي عند العرب أمر واجب على الدارسين والباحثين الغيورين من أبناء العربية في كل مكان وزمان، لتبقى هذه الأعمال منبعاً ثرياً، ومعيناً لا ينضب، وتأصيلاً للدراسات اللغوية العربية المعاصرة، وإحياء لهذه الدراسات ولأصحابها الذين نهضوا بها على مدار الزمان"^(١).

ويمكن القول إن قراءة التراث اللغوي كصيرورة نقدية موسومة بلحظات أساسية ثلاث. الأولى، الرغبة في تجديد النحو العربي في سياق الفكر النهضوي الحديث. وتتسم هذه اللحظة بأنها محاولة لقراءة النحو من الداخل، وهي أيضاً محكومة بهاجس تطوير النحو وتنقيته من كل الشوائب التي جعلته غير مستساغ. وهي تجد مسوغاتها في القراءات النقدية لهذا التراث من الداخل التي أعادت النظر في أسسه ومفاهيمه؛ إذ تتم استعادة هذه القراءات لكتاب ابن مضاء القرطبي "الرد على النحاة" الذي انتقد فيه نظرية العامل والتعليل والتقدير، كما يدخل فيه أيضاً إعادة الاعتبار لمدرسة الكوفة.

اللحظة الثانية مثلتها أعمال المستشرقين التي اهتمت بالتراث اللغوي - النحوي في سياق اهتمامها بالتراث الفكري للحضارة العربية الإسلامية. فقد كان للمستشرقين دور كبير في نشر التراث النحوي وقراءته والتعليق عليه.

(١) البهناوي، التراث اللغوي وعلم اللغة الحديث، ص ٩.

ولعل الجديد في هذه الأعمال أنها تقدم التراث النحوي انطلاقاً من مقولات النحو التقليدي الغربي. ولهذا الاعتبار يمكن القول إنها قراءة خارجية للتراث.

أما اللحظة الثالثة فتجسدها اللسانيات الحديثة مع ظهور التيار البنيوي في أوروبا (مدرسة دي سوسير) وأمريكا (مدرسة بلومفيلد) ثم المدرسة التوليدية لاحقاً. ونستطيع القول إن إعادة قراءة التراث أصبحت أكثر إلحاحاً مع انفتاح الباحثين العرب على اللسانيات الحديثة. في هذا الإطار، يمكن أن نميز موقفين من التراث النحوي القديم. الموقف الأول وجد في الفكر اللساني مبرراً لتصفية الحساب مع النحو العربي القديم. وقد استند أصحاب هذا الموقف إلى المنظور الوصفي للغة، ولعل "القاسم المشترك بين أصحاب هذه الآراء هو أن التراث النحوي لا يعتبر وصفاً صالحاً للعربية ولا أساساً في تعليمها وتعلمها"^(١).

أما الموقف الثاني فقد قدم قراءة للتراث تقوم على إعادة الاعتبار له عبر تأصيل مفاهيمه وتحليلاته على ضوء الثقافة اللسانية المعاصرة. والملاحظة الجوهرية التي تثير الاهتمام هي أنه إذا كانت عداوة الوصفين للتراث النحوي شديدة، فإن مدرسة النحو التوليدي كانت الإطار النظري الذي تمت داخله إعادة القراءة التأصيلية للتراث. ويبدو أن القراءة التأصيلية تسعى على العموم إلى إثبات "سبق" التراث إلى كثير مما وصل إليه الفكر اللغوي المعاصر، وهي لهذا السبب تتضمن نزعة تمجيدية للتراث. إضافة إلى ذلك ينحو هذا النوع من القراءة إلى إثبات أن الفكر اللغوي الحديث امتداد للفكر اللغوي القديم. في هذا السياق، يقرر البهنساوي أن "نظرة مقارنة دقيقة بين الأسس التي اعتمدت عليها المدرسة التوليدية التحويلية، وبين القواعد النحوية التي أرساها العلماء العرب، لتؤكد لنا أن النحو العربي لم يكن بعيداً عن هذه الأسس والأفكار. فإن علماً شامخاً من أعلام تراثنا العربي ألا وهو العلامة عبد القاهر الجرجاني، نجده وقد سبق - التشديد منا - تشومسكي إلى تحديد هذه الفروق الدقيقة بين العميق وغير العميق من عناصر الجملة، حين فرق بين النظم والترتيب والبناء والتعليق، فجعل النظم للمعاني في النفس، وهو تماماً، البنية العميقة عند تشومسكي. أما البناء، فهو البنية الحاصلة بعد الترتيب بواسطة الكلمات كما أن التعليق هو الجانب الدلالي من هذه الكلمات التي في السياق."^(٢)،^(٣)

إن هذه النزعة التأصيلية في قراءة التراث تأخذ بعدين. أحدهما بعد تجزيئي يحاول تبرير بعض المفاهيم والأصول في النظرية اللسانية بالبحث عن نظائر لها عند النحاة. وهكذا نجد تأصيلاً لمفاهيم البنية العميقة أو البنية السطحية أو التحويلات أو العاملية ونحو ذلك. والبعد الآخر شمولي يسعى إلى تأصيل الأبعاد النظرية والإبستمولوجية. في هذا

(١) المهيري، نظرات في التراث اللغوي، ص ١٠٦.

(٢) البهنساوي، أهمية الربط بين التفكير اللغوي العربي ونظريات البحث الحديث، ص ٣١.

(٣) حول نماذج كثيرة من تأصيل المفاهيم التراثية، أحيل على أعمال، البهنساوي ١٩٩٤ و ٢٠٠٤، الراجحي ١٩٧٩، عمارة ٢٠٠٤، وآخرين.

الإطار يبحث المتوكل (٢٠٠٦، ٢٠١٠) عن تأصيل النظرية الوظيفية التي يشتغل في إطارها من داخل التراث اللغوي القديم. وهو يبنى ذلك على زعمين: الأول أن الفكر اللغوي التراثي فكر وظيفي من حيث مفاهيمه ومنهجه وقضاياه؛ والثاني أن علاقة الدرس الوظيفي الحديث بالدرس الوظيفي التراثي علاقة امتداد لأصل تتيح الاستيعاء والاستثمار. ونظراً إلى شيوع هذا النوع من الفكر التأصيلي، فإننا سنعود إلى التعليق عليه في فقرة لاحقة.

٣. قراءة التراث النحوي: الأسس والوسائط

١.٣. أسس تصويرية لقراءة التراث النحوي

لا شك أن مقارنة التراث النحوي تبقى مطلباً ضرورياً؛ ولذلك نعتقد أن سؤال المشروع لم يعد مطروحاً. لكن هناك أسئلة محورية تفرض علينا التصدي لها وإيجاد أجوبة كافية لها: كيف نقرأ تراثنا النحوي؟ ما هي إمكانات الحوار بين هذا التراث واللسانيات المعاصرة؟ ما هي طبيعة الدور الذي يمكن أن يقوم به في بناء معرفة لسانية جديدة؟ نزع من أن الإجابة عن هذه التساؤلات تقتضي التمييز في التراث النحوي بين مستويات متعددة. وهذا ما يعطي هذا التراث وظائف مختلفة، وبالنتيجة يتيح إمكانات متنوعة وغنية لقراءة التراث. في هذا الإطار، أتصور أنه يمكن التعامل مع التراث النحوي انطلاقاً من ثلاثة أبعاد: (أ) البعد الهوي، (ب) البعد الإبستمولوجي - التاريخي، و (ج) البعد الإجرائي.

التراث جزء منا، وهو بهذا المعنى يحقق ما يمكن تسميته "التماسك الهوي". فالتراث النحوي مكون من مكونات هويتنا الفكرية والحضارية، لذلك لا يستطيع أحد أن يزعم نبذه أو التخلي عنه؛ فهو ممتد فينا بصورة أو بأخرى. إن قراءة التراث تبقى حيوية في عملية إعادة بناء المعرفة اللسانية العربية، وخطوة في بناء لحظة تنويرية جديدة.

علاوة على هذا البعد الهوي، يمثل التراث خزاناً من الأفكار والتحليلات. وهو بهذا المعنى موضوع للدراسة الإبستمولوجية وتاريخ الفكر اللغوي. لقد بينت دراسات عديدة أهمية الفكر اللغوي العربي القديم الذي كان موضوع بحث واستقصاء في الدوائر الأكاديمية الغربية. وهكذا نستطيع أن نسجل أن ما تركه علماء العربية القدامى ما يزال كنزاً من الأفكار لم يُفض بعد بكل أسرار. لقد التقت دراسات كثيرة لعدد من الباحثين الغربيين المنصفين حول أهمية التراث اللغوي العربي في مجال الدراسات الصوتية والصرفية والمعجمية، بخاصة. ولم يخفوا انبهارهم بما أنتجه الخليل وسيبويه وابن جني وغيرهم.

إن الأهمية الرمزية والإبستمولوجية للفكر النحوي العربي القديم تطرح علينا سؤال إجرائيته في الوصف والتحليل والنمذجة. وإذا كان البعدان الهوي والإبستمولوجي لا يثيران جدلاً كبيراً بين الدارسين، فإن ما سميناه البعد الإجرائي لا يزال موضوع نقاش حاد بين اللسانيين العرب المعاصرين. فبعضهم يرى أن مفاهيم النحاة

وتحليلاتهم ومعطياتهم ما تزال صالحة في مقارنة ظواهر اللغة العربية، ويرى إمكانية ترجمة تلك المفاهيم إلى النماذج والنظريات اللسانية الحديثة. أما البعض الآخر فيرى ضرورة التمييز بين القيمة المعرفية للمفاهيم القديمة وبين قدرتها الإجرائية. لذلك يدعو إلى أن وصف وتحليل ظواهر اللغة العربية ينبغي أن يتم داخل نماذج لسانية واضحة ومتجانسة صورياً واستدلالياً.

٢.٣. قضية الموضوع والمنهج

واجهت اللسانيات العربية الحديثة إشكال تجديد البحث في اللغة العربية. وقد كانت أولى القضايا التي كان على اللسانيات العربية التصدي لها قضية اللغة الموصوفة. بعبارة أخرى أية لغة نصف؟ لكن الملاحظة التي تسترعي الاهتمام أن اللغويين العرب لم يطرحوا إشكال المادة الموصوفة بالجدية الكافية. لذلك نلاحظ أن اللغويين المحدثين اكتفوا باستعادة معطيات القدماء ولم يبحثوا عن معطيات جديدة. في هذا الباب يسجل عبد القادر الفاسي الفهري باستغراب أن الوصفين أنفسهم "الذين انتقدوا النحاة القدماء أشد ما يكون الانتقاد وعابوا عليهم إفسادهم للنحو، حتى هؤلاء اكتفوا بالاحتفاظ بما أتى به القدماء من معطيات، ولم يحاولوا وصف لغة أخرى بالاعتماد على جرد مواد جديدة."^(١)

إن هذا القصور في النظر إلى طبيعة الموضوع الذي ينبغي وصفه، تولّد عنه التباس منهجي واضح عند كثير من اللغويين العرب المحدثين. فقد اعتقد كثير منهم أن بالإمكان استعادة بعض مفاهيم النحاة القدماء ليس في وصف اللغة القديمة فقط، بل حتى في وصف معطيات اللغة العربية الحالية. وقد نتج هذا عن خلط منهجي بين وصف اللغة العربية وقراءة التراث النحوي، مع "أنه لا ضرورة منهجية ولا منطقية تفرض الرجوع إلى فكر الماضي وتصنيفاته ومفاهيمه لمعالجة مادة لغوية معينة."^(٢)

لقد كانت هذه الافتراضات نتيجة لتصورات خاطئة لطبيعة العلاقة بين النظرية والتجربة. فقد تبنت أكثرية اللسانيين العرب تصوراً تجريبياً ساذجاً لا يعطي أية أهمية للنظريات باعتبارها أنساقاً استنباطية ذات خصائص صورية واضحة. إضافة إلى ذلك، قام هذا النوع من التحليل على فكرة خاطئة مفادها أن الأنحاء والنماذج اللسانية بنيت على أساس معطيات اللغات الأوروبية، وبالتالي فهي لا تصلح لوصف وتفسير معطيات اللغة العربية. وهنا لا بد من التذكير بنقطتين أساسيتين: الأولى هي أن النظرية اللسانية قطعت أشواطاً كبيرة في فهم طبيعة العلاقة بين الكلّي universal والموسّط parameterized في اللغات الطبيعية. فالتنوع اللغوي ليس شيئاً لا متناهياً بل هو

(١) الفاسي الفهري ١٩٨٥، ص ٥٢.

(٢) ن.م. ص ٥٢.

مضبوط بمبادئ وقيود. والثانية هي أن الخصائص الفردية idiosyncracies للغة العربية لا يمكن أن تخرج عن المبادئ العامة للملكة اللغوية أو وسائط التنوع اللغوي. إن من القضايا التي ينبغي تأكيدها اعتبار اللغة العربية لغة طبيعية كباقي اللغات، لذلك فهي قابلة للوصف والتمثيل انطلاقاً من النماذج اللسانية الحديثة.

٣.٣. وَهْمُ التَّأْصِيلِ: نقد النزعة التبريرية

اتجه عدد كبير من اللسانيين العرب المحدثين في قراءتهم للتراث إلى الربط بين الفكر اللساني المعاصر والفكر اللغوي التراثي. هذا الربط يتم تحت عنوان إثبات سبق اللغويين العرب القدماء إلى كثير من أصول ومفاهيم وتحليلات اللسانيين الغربيين. وتتمظهر هذه النزعة التأصيلية عموماً في شكلين أساسيين: أحدهما سعي إلى تأصيل بعض المفاهيم الحديثة، والآخر تأصيل نظري وإبستمولوجي يبحث عن سوابق لتصورات ومقاربات حديثة.

تزخر كتب بعض اللغويين المحدثين بموازنات بين الفكر اللساني المعاصر والفكر اللغوي التراثي؛ إذ تتوخى الاستدلال على أن كثيراً مما نجده في النظريات اللغوية المعاصرة له أصول في التراث اللغوي والنحوي. وتطالعنا عناوين كثيرة حول المقارنة بين النحو العربي والنحو التوليدي خاصة. وقد التُمت هذه المشابهات في الأسس النظرية والمفاهيم، إلى حد أن البعض توهم أن أصول النظرية التوليدية التحويلية توجد في النحو العربي^(١). وهكذا، تصبح ثنائية بنية عميقة/ بنية سطحية مرادفة لثنائية أصل/ فرع، ونظرية العاملية عند تشومسكي امتداداً لنظرية العامل عند سيوييه، وهلم جراً. ونحن نزعم أن هذا النوع من الموازنات يؤدي إلى مغالطات في الفهم والتصور نكتفي بالإشارة إلى بعضها:

أ - إن المقارنة المباشرة بين الأنحاء المعاصرة والنحو العربي القديم تنطوي على خطأ تصوري كبير؛ إذ نقارن نماذج نحوية تعرف دينامية كبيرة، وتتغير أبنيتها النظرية ومفاهيمها وأدوات الوصف فيها بشكل دائم - نقارنها بنحو اكتملت أسسه وآلته الواصفة. وكما هو معلوم، فالنحو التوليدي عرف في تطوره تغيرات جذرية في نوع الأسئلة المطروحة، والنساج النظري؛ حيث انتقلنا من نحو قائم على القواعد rule-based إلى نموذج قلبي modular تتفاعل فيه المبادئ والوسائط principles and parameters approach، إلى تصور أدنوي minimalist للنحو تخلص من كثير من المفاهيم التوليدية القديمة.

ب - إن كثيراً من المفاهيم التي تُعتمد أساساً للمقارنة كانت موضوع جدل واسع، وخضعت لتعديلات كثيرة في مسار التطور النظري للنحو التوليدي. فمفهوما البنية العميقة والبنية السطحية ليس

(١) أحيل القارئ على بهنساوي، وعميرة على الخصوص.

محتوَاهما ثابتاً، فالبنية العميقة عند أصحاب تيار الدلالة التوليدية ليست هي نفسها عند أصحاب تيار الدلالة التأويلية. أضف إلى هذا أن مصطلحي البنية العميقة والبنية السطحية نفسيهما كانا موضوع تعديل مستمر قبل الاستغناء عنهما تماماً في البرنامج الأدنى لأنهما عُدَّا مستويين تمثليين لا ضرورة تصويرية لهما. وقس على ذلك العاملية ونحو ذلك.

ج - إن عملية المقارنة أساساً باطلة لسببين: أحدهما تصوري؛ إذ إنها نتيجة لإسقاط مفاهيم حديثة على تحليلات قديمة بناء على تأويل معين. والآخر أن هذه المفاهيم ذاتها هي جزء من نسق تمثيلي لا يمكن تعميمه حتى على أنحاء تربطها بالنسق التوليدي علائق نسب نظري وتصوري؛ فتصور البنية المركبة phrase structure مثلاً يختلف بين النحو التوليدي التحويلي والنحو المعجمي الوظيفي LFG والنحو المركبي المعمم GPSG. ثم إن كثيراً من المفاهيم التوليدية (بنية عميقة، بنية سطحية، عاملية، تحويل...) لم تعد إجرائية، وهذا منتظر؛ لأن النظرية محكومة برغائب Desiderata نظرية وإمبريقية تحدد طبيعة المفاهيم التمثيلية التي يعتمدها النموذج اللساني في الوصف والتفسير والتنبؤ.

د - إن التأصيل بوجه عام ليس عملية محايدة، بل هو موجّه لأنه يريد إثبات أفكار قَبْلِيّة وتبرير تصورات بناء على إسقاط معين. في هذا الإطار يمكن أن ندرج تصور أحمد المتوكل (٢٠٠٦، ٢٠١٠) لكيفية التعامل مع التراث اللغوي. وينبني هذا التصور على ثلاث دعاوى ١:

١ - اختيار النظريات اللغوية الوظيفية قديمها وحديثها والمفاضلة بينها لا يمكن أن يتما من داخل إحداها وإن ظُن أنها بلغت من الكفاية العلمية ما بلغت، بل يتما في إطار ميتا- نظرية عامة يدعوها النظرية الوظيفية المثلى.

٢ - الفكر اللغوي التراثي في عمقه فكر وظيفي في منهجه ومفاهيمه وقضاياها.

٣ - علاقة الفكر الوظيفي الحديث بالفكر الوظيفي التراثي علاقة امتداد.

تعليقاً على هذا التصور، سنكتفي بتسجيل ملاحظتين اثنتين. الأولى، يتأسس تقييم النظريات والنماذج على أسس ومعايير، منها ما يرتبط بالنظرية ذاتها والمطالب النظرية والإمبريقية التي تتوخى بلوغها. وعلى هذا الأساس تتم المفاضلة بين النظريات، إذ يتم اختيار النظرية التي تحقق نفس الأهداف النظرية وتفسر نفس الطبقة من الوقائع والمعطيات بأقل عدد من المفاهيم. لكن تقييم النظريات يعتمد أيضاً على معايير محايدة كالبساطة والأناقة وفق ما تقتضيه شفرة أوكام Okam's Razor. والواقع أننا لا نجد مثل هذه المعايير والأسس في النظرية الوظيفية المثلى

(١) المتوكل، المنحى الوظيفي في الفكر اللغوي العربي، ص ١٥.

التي يتحدث عنها المتوكل. والثانية، إن الادعاء أن الفكر اللغوي موحد في مفاهيمه ومناهجه وأنه ذو توجه وظيفي مصادرة على المطلوب، وتقوم على اختزال فكري، وهي طبعاً موجهة؛ إذ تبحث عن مظاهر الاتجاه الوظيفي في الفكر اللغوي، تماماً كالبحث عن أصول النظرية التوليدية في النحو العربي القديم.

إن أي تأصيل ينطوي على مخاطر الانزلاق إلى الإسقاط واللازمية anachronism، لذلك ينبغي التسليح بكثير من الحذر المنهجي في هذا النوع من المقارنات. فبصرف النظر عن المكاسب النفسية التي يمكن أن نلجئها - إذ ثبت أن لهذا المفهوم أو ذاك أصولاً في فكرنا اللغوي القديم - فإن أضراره أشد، ليس أخفها الكسل الفكري والثقل عن طلب الجديد في النظر اللغوي. ثم إن التأريخ للمفاهيم ليست عملية بسيطة؛ بل إنه مقيد منهجياً ويتطلب التقيد بضوابط تتعلق بتطور المفاهيم والمصطلحات واستخداماتها.^(١)

٤.٣. الحاجة إلى كتابة لسانية جديدة

أحدث البرنامج التوليدي منذ منتصف القرن العشرين انقلاباً معرفياً حقيقياً، وقد مس ذلك مستويات متعددة، فقد أعاد تعريف موضوع اللسانيات باعتباره جزءاً من علم النفس، وفي نهاية المطاف جزءاً من البيولوجيا (المقاربة البيولسانية biolinguistic approach)؛ وانعكس هذا التمثيل على تصور طرائق التحليل والوصف. لقد أصبح وكد اللساني تقديم نماذج لتمثيل البنى الذهنية عوض الوقوف عند وصف السلوكيات الظاهرة. ولم تعد تقنيات الجمع والتصنيف والتقطيع كافية، بل أصبح بناء نماذج استنباطية للظاهرة اللغوية أمراً ضرورياً، عبر "استعمال أنساق رمزية صورية بهدف وصف خصائص اللغات المتنوعة، ومحاولة تجريد بنية صورية مشتركة بين هذه الأنساق"^(٢).

إن أحد مظاهر الخلل في الخطاب اللساني المعاصر - في زعمنا - أن الكتابة اللسانية ما تزال أسيرة تصورات تقليدية، تراثية أو تجريبية empiricist ساذجة، ولم تتجذر فيها - إلا فيما ندر - أسس ومواضع الكتابة اللسانية المعاصرة القائمة على النمذجة والتمثيل والأمثلة والصورة.

إن الخطاب اللساني المعاصر مدعو إلى إعادة بناء الكتابة اللسانية على أسس جديدة تماثل ما هو معمول به في الدرس اللساني المعاصر، وإعادة الاعتبار لبعض الجوانب التي ما تزال مهملة. وتتمثل أسس هذه الكتابة في جملة أمور منها: أ) الاهتمام ببناء نحو جديد للغة الفصيحة؛ ب) بناء أنحاء خاصة للهجات لتحديد طبيعة وسائط التنوع

(١) حول منهجية تاريخ الأفكار والتصورات اللسانية أحيل القارئ على مقدمة أطروحة (Lindström Therese (2004

"The history of the concept of grammaticalisation"

(٢) الفاسي الفهري، اللسانيات واللغة العربية، ص ٤٧.

بين هذه اللهجات وعلاقتها بالنسق الفصيح، وتمثيل مظاهر التغير التي طالت نسق اللغة العربية؛ (ج) تصحيح التصورات الخاطئة حول اللغة العربية والتراث.

٥.٣. قراءة التراث اللغوي: المبادئ والوسائل

حاولنا في الفقرات الفرعية السابقة تقديم بعض العناصر لمقاربة للتراث النحوي، واللغوي بوجه عام، في علاقته بالفكر اللساني المعاصر. ونعتقد أن التعامل مع هذا التراث ينبغي أن يتقيد بكثير من القيود المنهجية والإبستمولوجية، ويمكن تركيز عناصر هذه المقاربة في جملة من النقاط:

١ - هناك حاجة إلى تاريخ حقيقي للعلوم اللغوية العربية يكون هدفه التأريخ للأفكار والأصول المعرفية للتراث اللغوي العربي القديم، وتحديد موقع هذا التراث في الإرث اللساني الكوني. وقد تحقق تراكم علمي في هذا المجال ينبغي تنزيهه عن التمجيد المجاني أو التنقيص القاسط، إنصافاً لهذا التراث.

٢ - إن إعادة قراءة التراث لا تغني بأي حال عن ضرورة تأسيس معرفة لسانية عربية معاصرة قائمة على تحقيق التراكم الكمي والمجازة. وهذا لا يتأتى إلا بتوطين معرفة لسانية مواكبة للتطورات المتسارعة في هذا الميدان عالمياً. وهذا يتطلب تثمين ما تحقق في مجالات معينة من البحث اللساني العربي، والتطلع إلى تطوير البحث اللساني العربي في مجالات ما تزال تعاني من بعض النقص. ونشير في هذا الباب إلى المجالات الآتية:

- لسانيات المتون Corpus Linguistics.
- اللسانيات النفسية Psycholinguistics.
- الاكتساب اللغوي Language Acquisition.
- اللسانيات التاريخية Historical Linguistics.
- النمطيات اللغوية Linguistic Typology.
- مناهج تقييم اللغة Language Assessment Methods.

١ - إن الغالب في جهود اللسانيين العرب إلى الآن التعويل على الجهد الفردي، لكننا بدأنا نلمس بوادر طيبة ومشجعة لمأسسة البحث اللساني العربي عبر مجموعة من المراكز ومؤسسات البحوث التي نطمح إلى تكثيرها حتى يتحقق منها النفع العميم للغتنا والعلوم المهمة بها.

٢ - إن أي قراءة فعالة للتراث مطالبة بالتقيد بجملة قيود إبستمولوجية ومنهجية. وأول هذه المطالب النمذجة. فالوصف اللساني ينبغي أن يتم في نماذج لغوية ذات خصائص صورية واضحة وتتبنى التفسير رغبة.

وثانيها تجنب النماذج الهجينة التي يمكن أن يختلط فيها التراثي والمعاصر، الوظيفي والصورى. وثالثها الاعتماد على الطرق الحديثة في جمع المتون والمدونات اللغوية والوصف وتحليل المعطيات. وهذا يقتضي إعادة التعامل مع معطيات اللغة العربية القديمة دون الاكتفاء بما قدمه القدماء من أوصاف أو تحليلات.

٤. اللسانيات والتراث النحوي: تجسير المعارف والمنهجيات

١.٤. تعدد المرجعيات النظرية ووصف اللغة العربية

يلاحظ المتأمل للفكر اللغوي الذي تناول اللغة العربية القديمة والحالية أنه يرتد إلى ثلاث مرجعيات نظرية متباينة في أسسها وأجهزتها المفاهيمية. تتمثل المرجعية الأولى في الفكر اللغوي العربي القديم، وخاصة الفكر النحوي الذي أنتجه النحاة العرب القدماء. ولا أحد يستطيع أن ينكر القيمة الإبستمولوجية لهذا الفكر الذي ما يزال كنزاً معرفياً موضوعاً للاستكشاف والتحليل. والمرجعية الثانية تمثلها الدراسات التي قدمها الفكر الاستشراقي الغربي بكل روافده للغة العربية. وتتجلى أهمية الأدبيات الغربية الاستشراقية في جهدها الكبير في نفخ الغبار عن الفكر النحوي القديم وإعادة الصلة به. إضافة إلى ذلك، قدمت هذه الدراسات أوصافاً للغة العربية انطلاقاً من مفاهيم النحو الغربي. ولا شك أن في هذه الدراسات أغلاطاً وأغاليط ناتجة عن تصورات خاطئة أو أفكار مسبقة، لكن ذلك لا ينقص من قيمتها. والمرجعية الثالثة هي الدراسات اللسانية الحديثة التي أنجزت حول اللغة العربية تطبيقاً للنماذج اللسانية الحديثة لوصف ظواهر اللغة العربية في مستوياتها المختلفة. وقد قام بهذه الدراسات باحثون غربيون أو باحثون عرب درسوا أو درّسوا في الجامعات الغربية. وقد تراكمت في العقود الأخيرة أدبيات معتبرة حول اللغة العربية تقدمت بنا خطوات كبيرة في تمثيل وتمثيل خصائص اللغة العربية. ولعل الملاحظة الأساسية التي تسترعي الاهتمام هي أن هذه الأدبيات ظلت في غالب الأحيان معزولة ليس هناك ما يصل بينها إلا فيما ندر. فالباحث الملتمز بأصول النحاة قلما يجاوز بنظره ما قاله القدماء، ولا يأخذ من البحث اللساني غير بعض المفاهيم المفردة التي لا تتعدى المعرفة السطحية. وقليل من اللسانيين المحدثين من يولي أهمية لإعادة قراءة ما قدمه النحاة أو المستعربون المحدثون. وعلى هذا الأساس، نعتقد أن هذا التعدد مصدر غنى لا بد من استثماره، من خلال تجسير هذه الأدبيات وفقاً لضوابط وقيود واضحة^(١).

٢.٤. قيود إبستمولوجية ومنهجية

مما لاشك فيه أن البحث اللساني العربي مطالب بالانفتاح على تجارب ومرجعيات مختلفة، وأحياناً متناقضة. فهو من جهة جزء من البحث اللساني على وجه العموم؛ حيث إن الغرض من دراسة ظواهر اللغة العربية هو تحديد

(١) حول مفهوم التجسير في الخطاب اللساني العربي، أحيل على الفاسي الفهري ٢٠١٢، وحيدى (سيظهر).

السمات التي تتقاسمها مع اللغات الطبيعية، باعتبارها حالة خاصة للنحو الكلي الذي يحدد الهبة البيولوجية للكائن البشري. وعلى هذا الأساس طُبقت على اللغة العربية النماذج اللسانية المختلفة التي وصفت بها لغات من فصائل وعائلات لغوية مختلفة ومتباعدة. وفي هذا السياق يمكن أن ننوه إلى أن البحث اللساني العربي، سواء الأبحاث التي أنجزت في الجامعات العربية أو تلك التي أنجزها دارسون للعربية بلغات أخرى، قد حقق تراكمًا معتبرًا يصح أن نبني عليه في وصف ظواهر اللغة العربية. لكن الباحث اللغوي العربي، من جهة أخرى، مدعو إلى محاوره تراث لساني أنجز على اللغة العربية، ويدخل فيه ما خلفه النحو العربي القديم من أفكار وتصورات وتحليلات، وما كتبه المستشرقون الغربيون حول اللغة العربية.

إن هذا التنوع في المرجعيات التراثية والحديثة يسائلنا ويدفعنا على التفكير في كيفية جعله مصدر غنى في الخطاب اللساني العربي المعاصر. وهذا يفرض علينا التفكير في القيود المنهجية والمعرفية التي تضبط هذا التنوع. في هذا الإطار، نقترح جملة من الضوابط لتجسير المرجعيات اللسانية التراثية والمعاصرة نصوغها في النقاط الآتية:

أ - إن وصف اللغة العربية لا يمكن أن يتحقق إلا بوساطة نماذج لسانية حديثة قائمة على التفسير العلمي وذات خصائص صورية وتجريدية واضحة.

ب - لا ينبغي أن يؤدي تنوع المرجعيات إلى صياغة نماذج هجينة hybrid. فالآلة الواصفة ينبغي أن تحافظ على نقائها المفاهيمي؛ إذ لا يمكن استخدام مفاهيم النحاة واصطلاحاتهم في وصف اللغة العربية، مع مفاهيم اللسانيات المعاصرة.

ج - لا ينبغي نقل هذه التحليلات والنتائج كما هي إلى النماذج التي توضع لوصف اللغة العربية الحديثة. فنقل المفاهيم والتحليلات إلى النماذج الحديثة تنتج عنه أخطاء تصورية سبق أن أشرنا إلى بعضها. وفي نفس السياق، ينبغي أن نتعامل بحذر شديد مع تطبيق بعض مقولات النحو الغربي على العربية. وقد بينت دراسات تنميطية typological كثيرة صعوبة وصف اللغات التي لا تنتمي إلى العائلة الهندوأوروبية على أساس مفاهيم النحو الغربي.

وإجمالاً، نستطيع القول إن الانخراط في المعرفة اللسانية لا يعني أن اللسانيات العربية ليست إلا تطبيقاً ميكانيكياً لما تنتجه النماذج اللسانية الحديثة والمتغيرة باستمرار. إنه بالأحرى سعي متواصل لإدراك سمات اللغة العربية وما يدخل منها في النحو الكلي، وما يعد اختيارات موسّطة تدخل في نطاق الأنحاء الممكنة. وهذا لا يتأتى إلا بالقدرة على وصف الأنساق الفرعية لهذه اللغة وتحديد كلياتها ووسائطها. وهذا يحتاج إلى قدرة عالية على تمثيل النماذج اللغوية وإدراك إمكاناتها المعرفية وحدودها الإبستمولوجية وشروط قراءتها في صيرورتها التاريخية.

خاتمة

تأسست العلاقة بين اللسانيات والتراث النحوي (واللغوي بوجه عام) على حدّي التباين والتناظر. فالتباين بين هذين النسقين كان مبرراً كافياً بالنسبة للبعض للدعوة إلى إقصاء أحدهما لحساب الآخر. وقد صدر ذلك إما عن موقف تقليدي سكوني ومتحجر، أو عن موقف تجريبي ساذج لا يجاوز العلم فيه حد الوصف السطحي للظواهر. أما "التناظر" بينهما في مستوى من المستويات فقد كان عند البعض سبيلاً إلى توهم علائق غير موجودة، بل انتهى إلى إصدار أحكام ساذجة وسطحية.

والحق أن العلاقة بين اللسانيات والتراث النحوي في حاجة إلى إعادة صياغة تصورية جذرية تؤسس للحظة معرفية جديدة. فلا أحد يستطيع أن ينكر أن التراث النحوي العربي لا يزال كنزاً غنياً وواعداً من الأفكار والتصورات؛ وهو لذلك لا ينفك يثير اهتمام المنشغلين بتاريخ الفكر اللغوي الإنساني الذي يعد تراثنا النحوي مكوّناً أصيلاً فيه. لكن ذلك لا ينبغي أن يحجب عنا حقيقة ناصعة، وهي أن التراث النحوي القديم واللسانيات المعاصرة نسقان متباينان في منطلقاتهما وأسسهما المعرفية، وآلياتهما الاستدلالية، وأجهزتهما المفاهيمية. لذلك نعتقد أن علاقة سليمة بينهما لا بد أن تقوم على مقومات أساسية. أولاً، لا غنى لنا عن توطين معرفة لسانية علمية رصينة وحقيقية تقوم على تحقيق التراكم المعرفي الضروري عبر استثمار ما تحقق طيلة العقود الماضية في حقول لسانية ومعرفية متعددة. ثانياً، هناك حاجة ملحة إلى تاريخ حقيقي للعلوم اللغوية العربية بعيداً عن التمجيد أو التبخيس. ثالثاً، نعتقد أن تفسير المعارف والأفكار والمرجعيات وفق ضوابط إبستمولوجية واضحة كفيل بإخراج نظرنا للعلاقة بين الخطاب اللساني المعاصر والتراث اللغوي القديم من المنطق الذي ظل سائداً لحد الآن.

مراجع:

- إسماعيلي علوي، حافظ والعناتي، وليد أحمد. أسئلة اللغة أسئلة اللسانيات: حصيلة نصف قرن من اللسانيات في الثقافة العربية. ط ١. منشورات الاختلاف، دار الأمان، ٢٠٠٩.
- حركات، مصطفى. اللسانيات العامة وقضايا اللغة العربية. ط ١. بيروت: المكتبة العصرية، ١٩٩٨.
- حسان، تمام. الأصول: دراسة إبستمولوجية للفكر اللغوي عند العرب، دار الكتب، ٢٠٠٠.
- حسان، تمام. مقالات في اللغة والأدب (في جزأين). ط ١. عالم الكتب، ٢٠٠٦.
- البهناوي، حسام. التراث اللغوي العربي وعلم اللغة الحديث، ط ١. القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، ٢٠٠٤.
- البهناوي، حسام. أهمية الربط بين التفكير اللغوي عند العرب ونظريات البحث اللغوي الحديث. القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، ١٩٩٤.
- الجابري، محمد عابد. نقد العقل العربي ١: تكوين العقل العربي، ط ١٠. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، (٢٠٠٩/١٩٨٢).
- الجابري، محمد عابد. التراث والحداثة: دراسات ومناقشات، ط ١. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩١.
- الراجحي، عبده. النحو العربي والدرس اللغوي الحديث: بحث في المنهج، بيروت: دار النهضة للطباعة، ١٩٧٩.
- السامرائي، إبراهيم. النحو العربي في مواجهة العصر، ط ١. بيروت: جدار الجليل، ١٩٩٥.
- طه، عبد الرحمن. تجديد المنهج في تقويم التراث، ط ٢. المركز الثقافي العربي، ١٩٩٣.
- الفاسي الفهري، عبد القادر، اللسانيات واللغة العربية. الدار البيضاء: توبقال للنشر، ١٩٨٥.
- المتوكل، أحمد. المنحى الوظيفي في الفكر اللغوي العربي: الأصول والامتداد، ط ١. الرباط: دار الأمان، ٢٠٠٦.
- المتوكل، أحمد. الخطاب وخصائص العربية: دراسة في البنية والوظيفة والنمط، ط ١. منشورات الاختلاف، ٢٠١٠.
- المهيري، عبد القادر. نظرات في التراث اللغوي العربي، ط ١. بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٣.
- عمايرة، خليل أحمد. المسافة بين التنظير النحوي والتطبيق اللغوي، ط ١. عمان: دار وائل، ٢٠٠٤.
- Fassi Fehri, A. 2012 Key Features and Parameters in Arabic Grammar, John Amsterdam: Benjamins Publishers.
- Lindströmm T. Å M. 2004 The History Of The Concept Of Grammaticalisation, PhD dissertation, University of Sheffield.

Abstract

The relationship between Arabic linguistic tradition and modern linguistic theories has been at the core of modern arabic linguistic thinking. Actually, it hasn't ceased to incite controversies among arabic scholars, who were concerned with both descriptive issues, and methodological questions. Since its early beginnings, the central concern of arabic modern linguistics was to ask whether arabic thought should be part of modern descriptions of Arabic. In this respect, two views have dominated the debate on the issue. The first claims that modern linguistics even in the western tradition, is a natural continuation to classical tradition, including arabic linguistic insights. As a corollary, the proponents of this view try to find out any correlations or analogies between modern linguistic theories, analyses, and terminology on the one hand, and traditional arabic grammatical thought, on the other. The second, claims on the contrary, that despite the importance of the insightful contents of traditional linguistic thinking, one should be careful in approaching this relation. In fact, the two modes of thinking are independent systems of thought. Consequently, our descriptions ought to be homogenous. The aim of this paper was to provide some notes on this issue. I will claim that a kind of bridging between different traditions, arabic western and modern is possible, provided that it is epistemologically and methodologically constrained.

Key words :

linguistic theories, tradition, linguistic models, bridging, homogeneity.

الضرورة الشعرية بين نحو الجملة ولسانيات النص

منال محمد هاشم نجار

الأستاذ المشارك في اللسانيات، جامعة تبوك، السعودية

ملخص:

الضرورة الشعرية مظهر من مظاهر الخروج على الاستعمال المألوف المطرد للغة. جاءت في جميع أشعار المتقدمين وأكثر أشعار المحدثين. يلتقي علماء اللغة والنحو والبلاغة والنقد أو يفترون في فهمهم لها وفي تحليلها بين مؤيد ومعارض، وهم يتفقون على كونها ظاهرة لغوية؛ فمنهم من أشار إليها كضرورة شعرية دعت إليها القافية أو الوزن الشعري. ومنهم من رآها ضعفاً وعجزاً، سهواً وتقصيراً، لحناً وعيباً، خطأً وغلطاً، تصحيفاً وتحريفاً، وتوهماً، بل رآها مظهراً من مظاهر التشويش في اللغة، شاذة ونادرة لا يُقاس عليها. ومنهم من رآها بلاغة وإحكاماً، نشاطاً واقتداراً، شهامة وقوة طبع ولطافة حس. ومنهم من جعلها رخصة فالتمس لها مخرجاً في النحو. ومنهم من عدّها لهجة أو لغة لبعض القبائل فرآها منبّهة على أصل الباب الذي تجيء فيه؛ فهي ضرب من معاودة الأصول ومراجعة القياس، ففهموها فهماً جمالياً فقالوا: هذا حسن أو مستحسن، وفي موضع آخر هذا قبيح أو هذا من أقبح الضرورات أو رديء جداً في الكلام فيه تعسف، فدعوا إلى تجنبها.

وقد بحثوا وأكثروا في طلب علّة تفسيرها، فاضطربت آراؤهم واختلفت فلم يأتوا فيها بشيء يُرضي ويُقنع. وقد حاولت هذه الدراسة إيجاد منهج يسمح باستيعاب هذه الظاهرة اللغوية فعالجها في ضوء البراغماتية، وأظهر أنّ ما يُسمى ضرورة شعرية إنما هي معانٍ خاصة اتخذت أشكالاً لغوية كان لها أصل في الماضي، تقع في خطاب الشاعر مطابقة لمقتضى حاله، منسجمة ومتفقة لفكره وإحساسه ومشاعره، سمحت بها اللغة لمفاجأة المتلقي.

كلمات مفتاحية: ضرورة، مقام، المتلقي، معان، لهجة.

المقدمة

الضرورة الشعرية استعمال لغوي خاص تنبّه له القدماء وإن كانوا لم يعالجوه في منهج موحد؛ لاختلافهم في طبيعة الفن الذي ينتمون إليه؛ فالضرورة الشعرية بخروجها عن النمط المؤلف المطرد للاستعمال اللغوي، وسنن العرب في كلامها تكشف عن أحاديث متباينة لدى اللغوي والنحوي والبلاغي والناقد في فهمها وتحليلها وإن اتفقوا على كونها ظاهرة لغوية، فقبل بعض أولئك العلماء بعض ما جاء في أشعار القدماء من صور هذا الاستعمال، وحاولوا أن يجدوا له وجهًا وعلّة وتأويلًا وقياسًا، فخرجوا ما توقفوا عنده لغويًا ونحويًا.

وقد حاولت هذه الدراسة أن تقرّأ هذه الظاهرة قراءة جديدة عن طريق إيجاد منهج يسمح باستيعابها في ضوء الدراسات اللسانية الحديثة - محاولة الاستفادة مما يقدمه في تفسيرها؛ ليضع أمام القارئ تصوّرًا واضحًا عنها، أكثر عمقًا وشمولاً - فعالجتها في ضوء البراغماتية؛ والتي غايتها النظر إلى شكل لغوي أو أسلوب لغوي ملفوظ في مقام معين. وذلك من خلال الوقوف على بعض هذه الأشكال اللغوية وأساليبها التي يظهر فيها الخروج على المؤلف والمطرّد في الشعر، وأن يكون لنا إلى العبارة عنها سبيل حتى نبلغ الغاية المستطاعة في ذلك؛ فتتخذ منها ما نشاء، ونترسم خطاها وننسج على منوالها، حتى تقع موقعها الملائم لها في مبحث تأصيل البلاغة وتجديدها.

الضرورة الشعرية^(١)، ما هي؟

(١) الضرورة لغة: الضرورة من الاضطرار. والأصل (ضَرَر). والضرر النازل الذي لا بد منه. والاضطرار: هو الاحتياج إلى شيء وقد اضطر إليه أمر. فهو مضطر. والضرورة: الحاجة، والشدة لا مدفع لها، والمشقة. أنيس، إبراهيم وشركاؤه، المعجم الوسيط، ص ٥٦٤. وينظر: ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم (٧١١هـ/١٣١١م)، لسان العرب، ج ٥، ص ٤٨٧.

الضرورة فقهاً: هي أن تطرأ على الإنسان حالة من الخطر أو المشقة الشديدة، بحيث يخاف حدوث ضرر أو أذى بالنفس أو بالعضو أو بالعرض أو بالعقل أو بالمال، ويتعين أن يباح عندئذ ارتكاب الحرام، أو ترك الواجب أو تأخيرها عن وقته دفعاً للضرر عنه في غالب ظنه ضمن قيود الشرع.

وأن من شروط الضرورة وضوابطها "ألا يخالف المضطر مبادئ الشريعة الإسلامية الأساسية". ينظر: وهبة الزحيلي، نظرية الضرورة الشرعية مقارنة مع القانون الوضعي، ص ٦٥ - ٦٧.

الضرورة مصطلحاً: إن مفهوم الضرورة الشعرية مادة خلافية في الدرس النحوي؛ فالضرورة كما عرفها جمهور النحاة: "ما وقع في الشعر مما لا يقع في النثر، سواء كان للشاعر عنه مندوحة أولاً". ومعنى ذلك أن الضرورة الشعرية قد تقع في الشعر من غير اضطرار الوزن الشعري لها. مندوحة: مخلص، فسحة، سعة، والمراد: اتساع الأمر أمام الشاعر بحيث يتخلص من الوقوع في الضرورة. ومخلص يفر منه إلى غيره من صور التعبير. ينظر: الألوسي، محمود شكري، الضرائر وما يسوغ للشاعر دون النثر، شرحه: محمد بهجة الأثري البغدادي، ص ٥. يقول ابن عصفور: أجازت العرب في الشعر ما لا يجوز في الكلام، اضطروا إلى ذلك أو لم يضطروا إليه؛ لأنه موضع ألف في الضرائر. ينظر: ابن عصفور، علي بن مؤمن الإشبيلي (ت ٦٦٣هـ/١٢٦٤م)، ضرائر الشعر، وضع حواشيه: خليل عمران المنصور، ص ٧.

أنواع الضرورات: حصرتها ابن السراج في ستة أنواع:

حذف، أو زيادة، أو تقديم وتأخير، أو إبدال، أو تغيير إعراب عن جهته، أو تأنيث مذكر. ثم استدرّك أبو سعيد السيرافي نوعاً سابغاً هو تذكير المؤنث، ثم تطور النظر في تصنيفها على مرحلتين: =

أن يضطر الشاعر إلى حذف أو زيادة في أبنية ألفاظه وتراكيبها، أو تغيير في حركة إعرابها وفي مواضعها على غير قياس اللغة والنحو، وما اصطلاح عليه علماء العرب من أسس وقواعد،^(١) إما لسلامة وزن وإما لسلامة قافية، ولا يُستطاع أن يُعبّر عنه إلا بذلك اللفظ. فالضرورة الشعرية عند علماء العرب القدماء: ضرورة قافية أو ضرورة وزن. كقول الشاعر:

وإني حيث ما يسري الهوى بصري من حيث ما سلكوا أدنو فأنظور
وقول المتنبي:

بادٍ هواك صبرت أم لم تصبرا وبكالك إن لم يجر دمعك أو جرى
وقول سراقه البارقي:

أري عيني ما لم ترأياه كلانا عالم بالترهات
وقول قيس بن زهير العبسي:

ألم يأتيك والأبناء تنمي بما لاقت لبون بني زياد
وقول عمر بن أبي ربيعة:

مصابٌ عميد القلب أعلم أنني إذا أنا لم ألقاكم سوف أذمر
وقول الشاعر:

صددت فأطولت الصدود وقلمًا وصال على طول الصدود يدوم
وقول سمير بن الحارث الضبي:

أثوا ناري فقلت منون أنتم فقالوا: الجن، قلت: عموا ظلاما

=النقلة من التصنيف السباعي إلى تصنيف رباعي، هي: الزيادة، النقص، التقديم والتأخير، البذل. ينظر: ابن عصفور، ضرائر الشعر، ص ٨
النقلة من التصنيف الرباعي إلى تصنيف ثلاثي، هي: الحذف، والزيادة، والتغيير، ينظر: الألوسي، الضرائر، ص ٣٩، ٨٦، ٢٠٠.

والضرائر الشعرية لا تتحصر بعدد معين، فلا يلتفت إلى من حصرها في عشر، ولا إلى من حصرها في مائة ولا إلى من حصرها في أكثر من ذلك؛ لأن شعر العرب لم يحط بجميعه أحد، فكيف يمكن حصر الضرائر بعدد دون آخر. وتقول الدراسة: ولم يحط بنثره. ينظر: الألوسي، الضرائر، ص ١٧، و عبد الحليم، محمد سليم بن حسين، موارد البصائر لفرائد الضرائر، رسالة ماجستير، إشراف: حازم سعيد يونس، عبد الوهاب محمد علي العدواني، ص ١٥ - ١٧، ٣٦ - ٣٧.

(١) لكنه تغيير يبقى يتم في فلك اللغة ودائرتها.

وقول امرئ القيس:

فاليوم أَشْرَبَ غَيْرَ مُسْتَحْقِبٍ إِنْمَاءً مِنْ اللَّهِ وَلَا وَاعِلٍ

وقول الشاعر:

وَمَنْ يَتَّقْ فَإِنَّ اللَّهَ مَعَهُ وَرَزَقَ اللَّهُ مُؤْتَابٌ وَغَادٍ

وقول عمر بن أبي ربيعة:

ثُمَّ قَالُوا تُجِبُّهَا قَلْتُ بِهِرًا عَدَدَ الرَّمْلِ وَالْحَصَا وَالتُّرَابِ

وقول الشاعر:

قَامَتْ تُبَكِّيه عَلَى قَبْرِهِ مَنْ لِي مِنْ بَعْدِكَ يَا عَامِرُ
تَرَكْتَنِي فِي الدَّارِ ذَا غُرْبَةٍ قَدْ ذَلَّ مَنْ لَيْسَ لَهُ نَاصِرُ

وقول الشاعر:

مَنْ كَانَ لَا يَزْعُمُ أَنِّي شَاعِرُ فَيَدُنْ مِنِّي تَنْهَهُ الْمَزَاجِرُ

وقول عمر بن أبي ربيعة:

السِّرُّ يَكْتُمُهُ الْإِثْنَانِ بَيْنَهُمَا وَكُلُّ سِرٍّ عَدَا الْإِثْنَيْنِ مُتَشِيرُ

وقول الشاعر:

وَقَالُوا تُرَابِي فَقُلْتُ صَدَقْتُمْ أَبِي مِنْ تُرَابٍ خَلَقَهُ اللَّهُ آدَمَا

وقول الشاعر:

يَا حَبُّ قَدْ أَمْسَيْنَا وَلَمْ تَنَامِ الْعَيْنَا

وقول الشاعر:

إِذَا الْعَجُوزُ غَضِبَتْ فَطَلَّقْ وَلَا تَرْضَاهَا وَلَا تَمَلِّقْ

وقول الشاعر:

لَا تُهَيِّنَ الْفَقِيرَ عَلَّكَ أَنْ تَرْكَعَ يَوْمًا وَالِدَهُرُ قَدْ رَفَعَهُ

وقول الأسدي:

وَخَافَتْ مِنْ جِبَالِ السُّغْدِ نَفْسِي وَخَافَتْ مِنْ جِبَالِ خَوَارِزْمِ

قول عمر بن أبي ربيعة:

لَمَقَالَ الصَّفِيِّ فِيمَ التَّجَنِّي وَلَمَّا قَدْ جَفَوْتُني وَهَجَرْتُنا

وقول الشاعر:

سَيُعْنِينِي الَّذِي أَغْنَاكَ عَنِّي فَلَا فَقْرٌ يَدُومُ وَلَا غِنَاءُ

وترى الدراسة أن أكثر الضرورات الشعرية ضرورة معنى؛^(١) فالمعنى الذي يعيشه الشاعر فيضطره، يتألف ويتحصن على إيجاد هذه الصور الثلاث (حذف، زيادة، تغيير) دون غيرها. فما "يُرد في هذه اللغة مما يضعف في القياس، ويقل في الاستعمال كثير جداً، وإنْ تَقَصَّيتَ بعضه طال." (٢) فهذه الصور تمثل المعنى وتصوره بصورة أتم وأكمل وأصدق وأجمل وألذ مما لو أقام معناه وقدمه على قوانين اللغة المستعملة ومعاييرها الشائعة في العربية.

فبينما علماء العربية يجمعون تحديد الضرورة بعنصري (الوزن والقافية) - اللذين يضطران الشاعر إلى مخالفة المؤلف من القواعد- الذي أدى إلى حصر معناها بالعجز والقصور والافتقار في التعبير، حاولت الدراسة هنا أن تثبت أن مصطلح الضرورة في الدراسات العربية لا يدل على مدلول العجز عن الإتيان بلفظة من المؤلف من القواعد في العربية؛ لأنه ما من ضرورة إلا ويمكن أن يعوّض من لفظها غيره، فما يتضمنه النطق به في ذلك الموضع ضرورة من زيادة أو حذف أو تغيير في بنية الكلم وفي مواضعها وفي حركة إعرابها هو لضرورة استيفاء حقوق معاني متكلمها ومطابقة لمقتضى حاله. واستيفاء للمقام الكامن وراء تعبيرها، فهذا هو المعنى الذي ترتضيه الدراسة لهذا المصطلح. فالشاعر يعنّ له معنى، فلا يمكنه إبرازه إلا بمثل ذلك اللفظ المخالف لقواعد العربية.

ويُقَوِّي رأينا هذا قول ابن فارس: "ومن اضطره أن يقول شعراً، لا يستقيم إلا بإعمال الخطأ؟ ونحن لم نر ولم نسمع بشاعر، اضطره سلطان أو ذو سطوة أو بسيف، إلى أن يقول في شعره ما لا يجوز، وما لا تجيزونه أتم في

(١) وهذا القول يفضي إلى أن المعنى هو الذي يضطر الشاعر وليس الوزن الشعري أو القافية.

(٢) ابن جني، عثمان بن جني (ت ٣٩٢هـ / ١٠٠٢م)، الخصائص، ج ١، ص ١٦٨.

كلام غيره" ^(١) ، فكل هذه الضرورات إنما "يُرَخَّصُ للشاعر في استعمالها عند مضايق الكلام، واعتياص المرام" ^(٢)، عند "حصرة المعاني الكثيرة في بيوت ضيقة المساحة" ^(٣).

فالشاعر لا يقود المعنى نحو الضرورة، بل يقوده المعنى إليها، ويعثر به عليها، حتى إنه لو رام تركها إلى غيرها لدخل من عقوق المعنى وإدخال الوحشة عليه. وروى الألويسي على لسان الشاطبي: "وإنما معنى الضرورة أن الشاعر قد لا يخطر بباله إلا لفظة ما تضمنته ضرورة النطق به في ذلك الموضع إلى زيادة أو نقص أو غير ذلك بحيث قد يتنبه غيره إلى أن يحتال في شيء يزيل تلك الضرورة" ^(٤).

ومثل إزالة الضرورة ووضع لفظ آخر مكانها نصوص كثيرة من أئمة العربية ^(٥). وهذا لا يصح؛ لأنه "قد يكون للمعنى عبارتان أو أكثر، واحدة يلزم فيها ضرورة إلا أنها مطابقة لمقتضى الحال، وأنهم في هذه الحال يرجعون إلى

(١) ابن فارس اللغوي، أحمد بن فارس، (ت ٣٩٥هـ/١٠٠٤م)، ذم الخطأ في الشعر، ص ٢١.

(٢) العلوي، المظفر بن الفضل (ت ٦٥٦هـ/١٢٥٨م)، نُصْرَةُ الإغريض في نُصْرَةِ القريض، ص ٢٧٥.

(٣) الأصفهاني، حمزة بن الحسن (ت ٣٦٠هـ/٩٧٠م)، التنبيه على حدوث التصحيف، ص ١٥٧.

(٤) الألويسي، الضرائر، ص ٦.

(٥) تعددت الروايات في أبيات الضرورة الشعرية لأسباب عديدة: يقول ابن طباطبا: "وربما وقع الخلل في الشعر من جهة الرواة، والناقلين له، فيسمعون على جهة ويؤدونه على غيرها سهواً، ولا يتذكرون حقيقة ما سمعوه منه". ينظر: ابن طباطبا، محمد بن أحمد، (ت ٣٢٢هـ/٩٣٣م)، عيار الشعر، ص ١٢٩.

ويقول السيوطي: "كثيراً ما تروى الأبيات على أوجه مختلفة، وربما يكون الشاهد في بعض دون بعض. وقد سئلت عن هذا قديماً، فأجبت باحتمال أن يكون الشاعر أشد مرة هكذا، ومرة هكذا، ومن هنا تكثرت الروايات". ينظر: السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر، (ت ٩١١هـ/١٥٠٥م)، الاقتراح، ص ٧٤.

وهناك بعض الروايات التي روت عن النابغة، أنه غيّر بيته الشعري:

زَعَمَ البوارح أن رحلتنا غداً وبذاك خَبَرنا الغرابُ الأسودُ
أمن آلِ مَيَّةٍ رائحٌ أو مُعْتَدٍ عَجَلانَ ذا زادٍ وغيرُ مُزَوِّدٍ

لما نُبه على موضع الخطأ عندما غُتَّتْ به قِيتة وهو حاضر فلما مدَّدَتْ: (خَبَرنا الغرابُ الأسودُ)، وبيَّنت الضمة في (الأسودُ) بعد (الدال) فظن لذلك، وعلم أنه مقوِّ فغيَّره وقال: (وبذاك تنعاب الغرابُ الأسودُ). والإقواء في الشعر عدَّوه من ضرورة الشعر لا يسامح في ارتكابه ولا تسيغه العربية، وذاك أن يعمل الشاعر بيتاً مرفوعاً وبيتاً مجزوراً. ينظر: العلوي، نصرة الإغريض، ص ٢٤٣ - ٢٤٤.

وقال السيوطي أيضاً: "وكانت العرب ينشد بعضهم شعر بعض، وكل يتكلم على مقتضى سجيته التي فُطِرَ عليها، ومن ههنا كثرت الروايات في بعض الأبيات". ينظر: السيوطي، المزهري في علوم اللغة وأنواعها، ج ١، ص ٢٦١.

= وقد كان الرواة قديماً تصلح أشعار الأوائل. ينظر: ابن رشيقي القيرواني، الحسن بن رشيقي، (٤٥٦هـ/١٠٦٣م)، العمدة في صناعة الشعر، ج ٢، ص ١٨٢. وربما غير النحوي الرواية لاطراد قاعدة، وعندما تضيق الحجة بهم. ينظر: القاضي الجرجاني، علي بن عبد العزيز، (ت ٣٩٢هـ/١٠٠١م)، الوساطة بين المتنبي وخصومه، ص ٩.

وهكذا نرى أن الضرورة الشعرية تدفع (الراوي والشاعر والنحوي) إلى البحث عن رواية أخرى للبيت الشعري تتفق مع القاعدة، أو ابتكارها، وكل يحاول من جهة نظره أن يحافظ على عدم الخروج على المؤلف المطرد. وصحيح أن الخوض إلى اطراد القاعدة في مثل =

الضرورة؛ لأن اعتناءهم بالمعاني أشد من اعتنائهم بالألفاظ، وإذا ظهر لنا في موضع أن ما لا ضرورة فيه يصلح هنالك، فمن أين يُعلم أنه مطابق لمقتضى الحال؟^(١).

فأدركنا دراستنا هذه على أن لا نتناول ضرورة من هذه الضرورات إلا أن نردها على وجه من المعاني تشتمل عليه فكل ما فعلوا له مذهب وحكمة،^(٢) "ذلك أولى من أن نقض الباب فيه، ونعطي اليد عتوة به، من غير نظر له، ولا اشتغال من الصنعة عليه." ألا ترى إلى قول سيبويه "وليس شيء يُضطرون إليه إلا وهم يحاولون به وجهاً."^(٣) فإذا لم يخل مع الضرورة من وجه من القياس محمول، فهم لذلك مع الفُسحة في حال السعة أولى بأن يحاولوه^(٤).

فعلينا أن ننظر "في حال ذلك العربي، وفيما جاء به، فإن كان الإنسان فصيحاً في جميع ما عدا ذلك القدر الذي انفرد به، وكان ما أورده مما يقبله القياس إلا أنه لم يرد به استعمال إلا من جهة ذلك الإنسان، فإن الأولى في ذلك أن يحسن الظن به ولا يحمل على فساده،"^(٥) بل يبحث عن علل ما استكروهوا عليه،^(٦) فإنه "قلّ ما يخفى عليهم ما يظهر لغيرهم،"^(٧) وأنه "لولا ما لحقه من العِلل العارضة لكان سبيله أن يجيء على غير هذه الهيئة."^(٨) فهو "أحسن من أن تحمّل الكلمة على الشذوذ،"^(٩) خاصة أنها جاءت على لسان علية فصحاء العرب وبلغائها، فكل امرئ منهم إنما يأتى في الفصاحة بمن فوقه. ولثبت "ثقب أذهانهم وذكاء أفكارهم واستبحارهم في علوم اللسان وبلوغهم من المعرفة له الغاية القصوى،"^(١٠) ولأنهم بعلم غرضهم وسفور مرادهم^(١١) في إيراد تلك الضرائر.

= تلك الضرورات هو الذي كان يملّي ويؤدي إلى تغيير الرواية، أو تفضيل واحدة على أخرى. ورأي الدراسة أن لا نفضل رواية على غيرها إلا بعد أن نبحت في رواية كل بيت على حدة. ونحاول جاهدين أن نهتدي إلى أيهما أكمل وأتم إلى المعنى المرام، وأليق به وأنسب. ينظر: تصحيحات الرواة أو العلماء في بعض ضرورات القدماء، ص ٩- ٢٢ من هذا البحث. وينظر: الأصفهاني، التنبيه على حدوث التصحيف، ص ١٣٤- ١٣٧، ١٤٤، ٢٢٧.

(١) الألوسي، الضرائر، ص ٦.

(٢) ابن جني، المنصف لكتاب التصريف، ص ٥٢١.

(٣) سيبويه، عمرو بن عثمان، (ت ١٨٠هـ/ ٧٩٦م)، الكتاب، ج ١، ص ٦٥.

(٤) ابن جني، الخصائص، ج ٢، ص ٨١.

(٥) ابن جني، الخصائص، ج ١، ص ٣٨١.

(٦) ابن جني، الخصائص، ج ١، ص ١٠٤.

(٧) حازم القرطاجني، أبو الحسن حازم بن محمد (ت ٦٨٤هـ/ ١٢٨٥م)، منهاج البلغاء وسراج الأدباء، ص ١٤٤.

(٨) ابن جني، المنصف، ص ١٨٣.

(٩) ابن جني، المنصف، ص ٥٠.

(١٠) حازم القرطاجني، منهاج البلغاء، ص ١٤٣- ١٤٤.

(١١) ابن جني، الخصائص، ج ٢، ص ١٦٦.

فلذلك يجب التوقف عن تخطئتهم فيما ليس يلوح له وجه، وتأول كلامهم على الصحة.^(١) فالعرب "قد تحمل على ألفاظها لمعانيها حتى تُفسد الإعراب لصحة المعنى".^(٢) و"المحافظة على المعنى أولى من المحافظة على اللفظ".^(٣) وكانوا يسمحون بحرق القواعد إذا أمن اللبس؛ فيسمحون للشاعر أن يعكس الإعراب فيجعل الفاعل مفعولاً، والمفعول فاعلاً وأكثر ذلك فيما لا يُشكل معناه.^(٤)

ويرى ابن خلدون أن كل معنى لا بد أن تكتنفه أحوال تخصه، فيجب أن تعتبر تلك الأحوال في جميع الألسن أكثر ما يدل عليها بالألفاظ تخصها بالوضع، وأما في اللسان العربي، فإنما يدل عليها "بأحوال وكيفيات في تراكيب الألفاظ وتأليفها من تقديم أو تأخير أو حذف أو حركة إعراب".^(٥) فلم تكون الضرورة الشعرية إحدى الأحوال التي تدل على المعنى؟

والذي يراجع كتاب (المحتسب) وكتاب (الخصائص) يرى فيهما إشارات إبداعية على هذا النوع من المعاني، (معاني الضرورات الشعرية)؛ فابن جني فطن معاني الضرورة وتلمس دواعيها وارتادها،^(٦) فكأنه يُشرع لنا في بحثها بهذه الصورة منهاجاً جديداً ينبغي أن نسير على هداها.

فكل الحلول التي قدمت للضرورة تقع بعيداً عن روح استخدامها؛ لأنها عاجتها لغوياً ونحوياً^(٧) ولم تعالجها بلاغياً ودلالياً، ومقامياً براغماتياً.

وقبل أن نتناول معاني هذه الضرورات وآراء النحاة فيها لا بُد من التنبيه إلى أربعة أمور اتخذها البحث قواعد انطلق منها:

أولاً: لا تجوز الضرورة على لسان شاعرها، ولا يحسن الظن بها إلا برّد الألفاظ إلى أصلها أو تشبيه غير الجائز بألفاظه بالجائز منها (القياس)؛^(٨) لضمان تماسك اللغة وعدم الانفلات من فلکها.

(١) حازم القرطاجني، منهاج البلغاء، ص ١٤٤.

(٢) ابن جني، المحتسب في تبيين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها، ج ٢، ص ٢٥٦.

(٣) السيوطي، همع الهوامع في شرح جمع الجوامع، ص ٢٢.

(٤) ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد، (ت ٨٠٨هـ/١٤٠٥م)، المقدمة، اعتناء ودراسة: أحمد الزعبي، شركة دار الأرقم بن أبي الأرقم للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ص ٦٦٤.

(٥) ابن خلدون، المقدمة، ص ٦٣٤.

(٦) لكنه لم يتخذها منهجاً واحداً في تفسير الضرورات الشعرية، إنما كان يسلك المسلك الشائع عند النحاة من حيث الاكتفاء بشرحها وفقاً لمذهبهم في النحو. فيبدي فيها وجهاً من الصنعة وطريقاً من القياس. وهذا ليس بغريب، فهو لغوي لا يعنيه إلا استقامة مذهبه في النحو. وهذا نمط من أنماط التفكير العربي الذي يسعى لاطراد قواعد اللغة وهو مطلب يُراد. وأحياناً يرى الضرورة الشعرية من أسباب الوزن الشعري.

(٧) فراحوا يلتمسون للخروج عن المؤلف في القواعد المعاذير، ويتكفّفون في تأويله وتخريجه.

ثانياً: موافقة الضرورة بعض لغات العرب ولهجاتها لا تخرجها عن الضرورة، صرح بذلك أبو سعيد القرشي في أرجوزته في فن الضرائر^(٢) فقال: "ربما تصادف الضرورة بعض لغات العرب المشهورة" وخاصة أننا وجدنا بعض الأصوات تقول في بعض مواضع الضرورة: وليس هذا موضع ضرورة؛ لأن الشاعر ينطق هنا بلغته الخاصة أو بلغة قوم، و لربما كانت هذه اللغة يوماً أثراً تاريخية لمرحلة سابقة من مراحل تطور اللغة. فنقول: إن الشاعر وإن نطق بلغته أو بلغة قوم أو بلغة مرحلة تاريخية سابقة، فهو مال إليها لفائدة اقتضتها ولمعنى اضطره.

ثالثاً: أن الضرورة الشعرية وإن كانت ضرورة وزن أو قافية فهي ضرورة معنى؛ لأنه ما من ضرورة إلا ويمكن أن يعوّض من لفظها غيره؛ ليستقيم الوزن. فما يتضمنه النطق به في ذلك الموضع ضرورة من زيادة أو حذف أو تغيير في بنية الكلم وفي مواضعها وفي حركة إعرابها هو لضرورة استيفاء حقوق معاني متكلمها ومطابقة لمقتضى حاله. واستيفاء للمقام الكامن وراء تعبيرها.

رابعاً: إن المعاني المستفادة من الضرورات لم تُفدها بطبيعتها وإنما استفادتها من المقام الذي وردت فيه، فالمقام هو الذي يحدد معناها، بل ربما يلمح الموضع الواحد منها إلى تنوع معانيها وتعدد مقاصدها باختلاف نظر المتلقين إليها. فمن ذا الذي اضطر امرؤ القيس أن يقول:

فاليوم أَشْرَبَ غَيْرَ مُسْتَحْقِبٍ إِثْمًا مِنْ اللَّهِ وَلَا وَاعِلٍ^(٣)

(١) سيبويه، الكتاب، ج ١، ص ٥٣.

(٢) الألويسي، الضرائر، ص ٢٤.

(٣) ابن عصفور، ضرائر الشعر، ص ٧٢.

الألويسي، الضرائر، ص ٨٤، ١٥٧، ١٩٢ - ١٩٣.

العلوي، نضرة الإغريض في نضرة القريض، ص ٢٧٦.

القزاز القيرواني، محمد بن جعفر التميمي، (ت ٣٤٣هـ/٩٥٤م)، ضرائر الشعر أو كتاب ما يجوز للشاعر في الضرورة، ص ١٣٧، ابن سنان

الخفاجي، عبد الله بن محمد (٤٦٦هـ/١٠٧٣م)، سر الفصاحة، ص ٩٠.

ابن جني، الخصائص، ج ١، ص ١١٩، ج ٢، ص ١٠٠.

- ابن جني، المحتسب، ج ١، ص ١١٠، ١٥.

- ابن جني، المنصف، ص ٣٦٨.

جميع المصادر التي ذكرته روته (أشرب)، ومن خطأه وأنكره رواه (فاليوم فأشرب) أو رواه (فاليوم أسقى)، وذلك عندما ضاقت الحجّة بهم في تحليله كما فعل المبرد. ينظر: القاضي الجرجاني، الوساطة بين المتنبّي وخصومه، ص ٩. وقال ابن جني في المحتسب: وأما اعتراض المبرد هنا على سيبويه، فإنما هو على العرب لا على صاحب الكتاب؛ لأنه حكاه كما سمعه ولا يمكن في الوزن أيضاً غيره، وقول المبرد إنما الرواية (فاليوم فأشرب)، فكأنه قال لسيبويه: كذبت على العرب، ولم تسمع ما حكته عنهم، وإذا بلغ الأمر هذا الحد من السرف فقد سقطت كفة القول معه. ينظر: ابن جني، المحتسب، ج ١، ص ١٩٦.

بإسكان (الباء). والأصل: أشربُ. رأى النحاة أنَّ امرأ القيس حذف علامة الإعراب الضمة من أشرب: وهو فعل مضارع حقه أن يكون مرفوعاً؛ تخفيفاً أو إجراءً للوصل مجرى الوقف،^(١) أو تشبيهاً للضمة بالضمة من (عَضُد)، والكسرة بالكسرة من (فخذ) و (إيل)، "يجوز تسكين الحروف التي تليها الضمات والكسرات نحو عَضُد وفخذ فيقال: عَضُد وفخذ."^(٢) وهذا جائز سماعاً وقياساً، أما القياس فإن النحويين اتفقوا على جواز ذهاب حركة الإعراب للإدغام، لا يخالف في ذلك أحد منهم، وقد قرأت القراء ﴿مَالِكٌ لَا تَأْمَنَّا﴾^(٣) بالإدغام، وخط في المصحف بنون واحدة، فلم ينكر ذلك أحد من النحويين. فكما جاز ذهابها للإدغام فكذلك ينبغي أن لا ينكر ذهابها للتخفيف.

وأما السماع فقد قرأ ابن محارب ﴿وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ﴾^(٤) بإسكان (التاء)، وكذلك قرأ أبو الحسن ﴿وما يَعِدُهُمُ الشَّيْطَانُ﴾^(٥) بإسكان (الدال)، وقرأ أيضاً مسلمة ومحارب ﴿وَإِذْ يَعِدُكُمُ اللَّهُ﴾^(٦) بإسكان (الدال)، وقراءة أبي عمرو ﴿فتوبوا إلى بارئكم﴾^(٧) بإسكان الهمزة.^(٨) وكان الذي حَسُنَ مجيء هذا التخفيف في حالة السعة شدة اتصال الضمير بما قبله من حيث كان غير مستقل بنفسه، فصار التخفيف لذلك كأنه قد وقع في كلمة واحدة، والتخفيف الواقع في الكلمة نحو عَضُد في: عَضُد، سائغ في حالة السعة؛ لأنه لغة لقباثل ربيعة. وقال النحويون: إن كانت الضمة والكسرة اللتان في آخر الكلمة علامتي بناء جاز حذفهما في الشعر تخفيفاً.^(٩)

ويجوز أن يكون ثمَّ إشارة إلى الضم^(١٠) لا حُكْم لها في الوزن كما زعم سيبويه.

والرأي أنَّ الفعل (أشرب) - الذي أدى إلى أن يُغَيَّرَ بعض النحاة رواية بيته لأجله، أو أن يكون ثمَّ إشارة إلى الضم لا حُكْم لها في الوزن - لا يمكن أن يسدَّ مسدَّه أي فعل آخر أو أي إشارة. فالفعل (أشرب) لا يعني بأي حال: (أسقى) أو (فأشرب). ودلالة البيت تشير إلى أن استعمال (أشرب) بالسكون هو أنسب فِعْلٌ وأوصل إلى

(١) ابن جني، المحتسب، ج ٢، ص ٣٥.

(٢) سيبويه، الكتاب، ج ٤، ص ٢٠٣ - ٢٠٤. وينظر: العلوي، نضرة الإغريض في نضرة القريض، ص ٢٧٣.

(٣) سورة يوسف، آية (١٢).

(٤) سورة البقرة، آية (٢٢٨).

(٥) سورة النساء، آية (١٢٠).

(٦) سورة الأنفال، آية (٧).

(٧) سورة البقرة، آية (٥٤).

(٨) رواه سيبويه باختلاس الكسر.

(٩) الألويسي، ضرائر الشعر، ص ١٩٢ - ١٩٣.

(١٠) هو ما يعرف بالإشمام، وهو حركة الشفتين بالضم في السكون، والإشمام "إنما هو للعين لا للأذن، وليست هناك حركة ألبتة". ينظر: ابن جني، المنصف، ص ٣٦٨ - ٣٦٩.

المراد؛ فهذا البيت من قصيدته (اللامية) التي قالها حين نال ما أراد من ثأره في بني أسد، وكان قد حرّم الخمر والدهان، فكان إتيانه بالسكون؛ لأن جرس الصوت بالباء عند الوقوف عليها - وهي مجهورة، انفجارية - يكون أقوى منه وأظهر عند تحريكها بالضمة، وهو في هذا المقام يعبر عن شدة شوقه لشرب الخمرة، فاليوم سيشرب حتى الثمالة للتعويض عما فاتته. وانفجار (الباء) يُشعرك بأن الشاعر وصل مرحلة الانفجار؛ لأنه لم يشرب منذ مدة، والوقوف على (الباء) بالسكون يساعده في ظهور هذا الانفجار.

ومثال هذا التسكين قول الشاعر:

ومن يتقّ فإنَّ اللهَ معه ورزقُ الله مؤتابٌ وغادٍ^(١)

وترى الدراسة أن تسكين (القاف) في (يتقّ) وفي (معه) ضرورة؛ للتأكيد على أنّ الله سيكون مع من يتقّه؛ ولربما قوّة القاف بسبب (انفجارها وفخامتها) تدعوك إلى أن تكون تقواك من الله بمثل تلك القوة والفخامة. أما نطق العين ساكنة غير متحركة؛ ليكون ما يتبعها من ذلك الصوت - لأنها حرف مهموس - عوناً لناطقها على استشعار أن الله معه قريب منه، فالعين مخرجها من الصدر، وهو أقرب مواضع الصوت إلى المتكلم.^(٢)

ويجعل بعض النحويين هذا التسكين (يتقّ) تشبيهاً بما لم يحذف منه شيء.^(٣) ويقول ابن عصفور: ألا ترى أن الأصل (ومن يتقّ)، إلا أنه سَكَنَ إجراءً للمتصل مجرى المنفصل، أو إجراءً للوصول مجرى الوقف.^(٤) كقراءة من قرأ ﴿ويخش الله ويتقّه﴾^(٥) فسكّن (القاف)، يريد ويتقّه؛ فإن التسكين فيها حسنٌ لشدة اتصال الضمير بما قبله.^(٦) ومنه قراءة السُّلَمي ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ﴾،^(٧) وقراءة أبي عبد الرحمن ﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ﴾^(٨) بسكون (الراء) في الآيتين. ومثله قول الشاعر:

وقالوا ثرابيُّ فقلتُ صدقتُم أبي من ثرابٍ خلّقه الله آدمًا

يريد (خلّقه) بالفتحة، فأسكن المفتوح؛ ليلأثم معناه المراد؛ لأن اللام ضعيفة،^(٩) والوقوف عليها في وسط الكلمة ثم اتباعها بحركة أقوى وأظهر وأليق بمعنى الشاعر وأوفق لمراده، فهو يريد أن يقول: إن الله لا أحد غيره

(١) ابن جني، المحتسب، ج ٢، ص ٣٦.

(٢) ابن قيم الجوزية، بدائع الفوائد، ج ١، ص ١٤٥.

(٣) السيوطي، همع الهوامع، ج ١، ص ١٧٨.

(٤) ابن عصفور، ضرائر الشعر، ص ٧٥.

(٥) سورة النور، آية (٥٢).

(٦) ابن عصفور، ضرائر الشعر، ص ٧٥.

(٧) سورة إبراهيم، آية (١٩). ينظر: ابن جني، المحتسب، ج ٢، ص ٣٥.

(٨) سورة الفيل، آية (١). ينظر: ابن جني، المحتسب، ج ٢، ص ٤٤٢.

(٩) ابن جني، الخصائص، ج ١، ص ١٠٤، ١٣٤.

خلقه على هذه الهيئة. ومخرجها من طرفي اللسان وليس من طرف واحد ساعد على تأكيد هذا المعنى، ولربما أراد بهذا التسكين إظهار الغنة التي في اللام، فيُقدّم معناه بصورة ألد وأجمل.

واعتبرها ابن جني شاذة؛ لأن "تسكين الفتحة غير معروف، ولا حُجّة لك في قول الشاعر السابق؛^(١) لأن النحاة أجمعوا على أنّ الفتح أخف من الكسر والضم، ومنه خففوا مضموم العين ومكسورها "في فخذ: فخذ، وفي كبذ: كبذ وفي عضد: عضد وفي الرجل: رجل، وفي كرم الرجل: كرم، وفي عليم: علم."^(٢) ويقول سيبويه: "وأما ما تواتر فيه الفتحان، فإنهم لا يسكنون منه؛ لأن الفتح أخف عليهم من الضم والكسر."^(٣) لهذا أجمع النحاة أيضاً على أن تسكين عين الكلمة إذا كانت مفتوحة لم يجوز إلا في ضرورة الشعر. ويقول ابن عصفور: حذفهم الفتحة من عين (فعل) مبالغة في التخفيف.^(٤) ويقول القزاز: يجوز للشاعر إسكان المفتوح، وإن كان ذلك لا يجوز في الكلام؛ لأن العرب تُسكن المضموم والمكسور.^(٥) وقد جاء تسكين عين الكلمة المفتوحة في قراءة أبي عمرو في قوله تعالى: ﴿فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ﴾،^(٦) وفي قراءة ابن محيصن ﴿أَمْنَةً نُّعَاساً﴾.^(٧)

ومع أنّ ابن جني نصّ في أول كتابه (المحتسب) على أن القراءات التي تُسمّى شاذة لها وجه في العربية قوي، أصرّ على أنه "لا يجوز أن يكون (مرض) مخففاً من (مرض)؛ لأن المفتوح لا يُخفف وإنما ذلك في المكسور والمضموم" والقول نفسه في قراءة ﴿أَمْنَةً﴾ مخففة من (أمنة) "من قَبْل أن المفتوح في نحو هذا لا يُسكن كما يُسكن المضموم والمكسور؛ لخفة الفتحة."^(٨) ورأيي الدراسة أنّ تسكين عين الفعل المفتوح يجيء لمعنى كما يجيء طلباً للتخفيف.

وتسأل الدراسة: ما الذي اضطر قيس بن زهير أن يقول:

أَلَمْ يَأْتِيكَ وَالْأَنْبَاءُ تَنْمِي
بِمَا لَأَقْتُ لَبُونُ بَنِي زِيَادٍ^(٩)

(١) ابن جني، المنصف، ص ٣١١ - ٣١٢.

(٢) سيبويه، الكتاب، ج ٢، ص ٢٥٧.

(٣) سيبويه، الكتاب، ج ٢، ص ٢٥٨.

(٤) ابن عصفور، ضرائر الشعر، ص ٦٥.

(٥) القزاز القيرواني، ما يجوز للشاعر في الضرورة، ص ١٠٩.

(٦) سورة البقرة، آية (١٠)، ابن جني، المحتسب، ج ١، ص ١٣٢م.

(٧) سورة آل عمران، آية (١٥٤)، ابن جني، المحتسب، ج ١، ص ٣٨٨.

(٨) ابن جني، المحتسب، ج ١، ص ١٣٣، ٣٨٨.

(٩) وبوسع الشاعر أن يضع فعلاً صحيحاً موضع الفعل المعتل مقارباً له في معناه. ولقد كان الذين ينكرون هذه الضرورة يضعون الفعل (يبلغك)

موضع (يأتيك). ينظر: الأصفهاني، التنبيه على حدوث التصحيف، ص ٢٢٧.

وذكر أبو الحسن أن له رواية أخرى هي (ألم يأتك). ينظر: ابن جني، المحتسب، ص ١٥٠، وأنشده أبو العباس عن أبي عثمان: (ألا هل أتاك

والأنباء تنمي). ينظر: ابن جني، المنصف، ص ٣٤٩.

بإثبات (الياء) في يَأْتِيكَ وعدم حذف حرف العلة للجزم والأصل: ﴿أَلَمْ يَأْتِكَ مَا لَاقَتْ﴾. يقول ابن جني: "فهذا إنما جاء على لغة من يقول: "هو يَأْتِيكَ، وغير ماضٍ" فيجريه مجرى الصحيح؛ فكأنه حذف الضمة للجزم، كما يحذفها له من الصحيح في قوله: "أَلَمْ يَبْلُغْكَ".^(١) ويقول سيبويه: "فجعله حين اضطرَّ مجزوماً من الأصل ... كما قال: ضننوا" - أي جاريًا في الجزم على الأصل، من حذف الحركة لا الحرف.^(٢) ويقول ابن مالك "إنها لغة معروفة."^(٣) ويقول المظفر: "كان أصله يَأْتِيكَ فحذف الضمة وأسكن الياء."^(٤) ويقول ابن عصفور: "كان الوجه أن يُقال: أَلَمْ يَأْتِكَ، إلا أنه أجرى المعتل مجرى الصحيح لما اضطر إلى ذلك."^(٥) ويقول القزاز القيرواني: "يجوز للشاعر أن يُجري المعتل من الأفعال مجرى السالم فيجزم ولا يحذف حروف الاعتلال، وذلك أن العرب استثقلت الحركات في الياء والواو فحذفتها عنهما واتقتهما بسواكن في الرفع إذا قلت: هو يدعو وهو يرمي، فإذا جزمت حذفتهما فقلت: لم يدع ولم يرم، فإذا احتاج الشاعر أجرى هذا المعتل مجرى السالم فأثبت الياء في الجزم، كأنه يتوهم أنها كانت متحركة فسكنه."^(٦) ووضعه الألوسي من ضرورات إجراء المعتل المجزوم مجرى الصحيح.^(٧)

وترى الدراسة أن إثبات الياء في قول قيس (أَلَمْ يَأْتِيكَ) يستطيع المرء أن يتلمسه يُسَرُّ؛ (فالياء) الحركة الطويلة أقوى في المعنى وأكد وأجزل في اللفظ وأفخم من (الكسرة) الحركة القصيرة إذا ما استخدم الشاعر لفظة (أَلَمْ يَأْتِكَ)، فصار امتداد الصوت موازناً لامتداد المعنى. فَوَضِعُ اللفظة بهذه الصيغة يثير شعوراً بعظمة الخبر وأهميته وأن الخبر غاية في النفاسة.

واضطر الشاعر أيضاً زيادة حرف الجر (الباء) في الموضع التي لا تزداد فيها في سعة الكلام. يقول ابن عصفور: "فزاد الباء في فاعل (يأتي) ألا ترى أن المعنى: أَلَمْ يَأْتِيكَ ما لَاقَتْ لبون بني زياد."^(٨)

يقول الألوسي: "فزاد الباء في فاعل يأتي، وزيادتها لا تنقاس في سعة الكلام إلا في خبر (ما) و خبر (ليس) و فاعل (كفى) ومفعوله و فاعل (أفعل) بمعنى ما أفعله، وما عدا هذه المواضع لا تزداد فيه الباء إلا ضرورة أو شاذ في الكلام."^(٩)

(١) ابن جني، المنصف، ص ٣٤٨ - ٣٤٩، ٣٧٤. وينظر: المعري، أحمد بن عبد الله (ت ٤٤٩هـ/١٠٥٧م)، الفصول والغايات، ص ١٦٥.

(٢) سيبويه، الكتاب، ج ٣، ص ٣٥٠.

(٣) ابن مالك، جمال الدين محمد بن عبد الله، (ت ٦٧٢هـ/١٢٧٣م)، شواهد التوضيح والتصحيح لمشكلات الجامع الصحيح، ص ٢١ - ٢٤.

(٤) العلوي، نضرة الإغريض في نصرة القرئض، ص ٢٦٤.

(٥) ابن عصفور، ضرائر الشعر، ص ٣٤، ٤٩ - ٥٠.

(٦) القزاز القيرواني، ما يجوز للشاعر في الضرورة، ص ٨٤ - ٨٥.

(٧) الألوسي، الضرائر، ص ١٢٠، ٢٣٠.

(٨) ابن عصفور، ضرائر الشعر، ص ٤٩ - ٥٠.

(٩) الألوسي، الضرائر، ص ٢٣٠.

ونقول: إن الشاعر زاد (الباء) لما كان معناه التهويل والتعظيم بما فعله بإبل بني زياد حيث استقاها وباعها غير مبال بهم. وربما هذه الزيادة أشارت إلى (بعد) هذا الفعل وأنه حصل منذ مدة.

ومثله قول عمر بن أبي ربيعة:

مصَابُ عَمِيدِ الْقَلْبِ أَعْلَمُ أَنَّنِي إِذَا أَنَا لَمْ أَلْقَاكُمْ سَوْفَ أُدْمَرُ^(١)

بإثبات الألف (لم ألقاكم). والأصل: (لم ألقكم)، فالشاعر لا يستطيع الابتعاد عن محبوبته بعد الآن، فعدم اللقاء طال وبعُد، والنفس ما عادت تطيق هذا الفراق، فجاء بالألف لما فيها من المد والاتساع في هواء الفم للتعبير عن شدة حاجته وعظمتها وامتدادها ببقاء محبوبته. وقد احتاج الشاعر إلى الحركة الطويلة (الألف) للتعبير عن عدم قدرته على النوم بعيداً عن محبوبته؛ فجاء طول اللفظة لطول السهر عندما قال:

يَا حَبُّ قَدْ أُمْسَيْنَا وَلَمْ تَنَامُ الْعَيْنُ^(٢)

وكان الوجه أن يقول: (ولم تنم). ولعل الشاعر رؤية يرى أن الرجل مع تقدّم السن يحاول أن لا يُغضب زوجته العجوز، فيسعى إلى إرضائها دائماً ومراراً وتكراراً؛ لهذا يقول له: (ولا ترضاها) بإثبات الألف مع أنّ الفعل مجزوم (بلا الناهية). فجاء طول اللفظة لطول طلب رضا زوجته العجوز حيث يقول:

إِذَا الْعَجُوزُ غَضِبَتْ فَطَلَّقْ وَلَا تَرْضَاهَا وَلَا تَمَلِّقْ^(٣)

قال النحاة: ينبغي أن تجعل فيه (لا) الداخلة على (ترضاها) نافية والواو واو حال مثلها في: قمت وأصك عينه، فيكون المعنى، إذ ذاك، فطلقها غير مترض لها، ويكون قوله: (ولا تملّق) جملة نهي معطوفة على جملة الأمر التي هي (طلّق). ولا ينبغي أن تجعل (لا) حرف نهي؛ لأنها لو كانت للنهي لوجب حذف الألف من ترضاها.^(٤) وقال بعضهم: فكأنه قدر الحركة فيها في موضع الرفع والنصب فحذفها للجزم، وهذا بعيد – على رأي ابن جني – لأن الألف لا يمكن حركتها أبداً، ولكنه شبهها بالياء في قولهم: (ألم يأتيك والأنباء تنمي).^(٥)

(١) قال النحاة: بوسع الشاعر أن يعدل عن ذلك بوضع (لا) موضع (لم)؛ لإثبات حرف العلة في الفعل إن استقام له المعنى، فيقول: إذا لا ألقاكم سوف أدمر.

(٢) ابن عصفور، ضرائر الشعر، ص ٣٧.

(٣) رواه بعضهم: (ولا ترضاها، ولا تملّق) ينظر: ابن جني المنصف، ص ٣٤٦، والألوسي، الضرائر، ص ١٢٠، وابن جني، الخصائص، ج ١، ص ٣٠٧.

(٤) ابن عصفور، ضرائر الشعر، ص ٣٥.

(٥) ابن جني، المنصف، ص ٣٧٥ - ٣٧٦، ٣٤٦.

ومن الضرورات غير المستساغة، ولا يَحْسُنُ الأخذ بهما، كما رأى القدماء قول الشاعر:

لا تُهَيِّنَ الْفَقِيرَ عَلَّكَ أَنْ تَرْكَعَ يَوْمًا وَالذَّهْرُ قَدْ رَفَعَهُ

والأصل: (لا تُهِن)

وقول المتنبي:

بادِ هَوَاكَ صَبْرْتَ أَمْ لَمْ تَصْبِرْ وَأُبْكَاكِ إِنْ لَمْ يَجْرِ دَمْعُكَ أَوْ جَرَى

والأصل: (لم تصبر)

فقد جاء الفعلان منصوبين في موضع الجزم، ولم يشفع لهما ذلك التأويل الذي ذكره النحاة من أنَّ الشاعر أراد فيهما نون التوكيد الخفيفة (لا تُهِنَنَّ)، (لم تَصْبِرَنَّ)، ثم حذفها من الأول لالتقاء الساكنين، وأبدلها ألفا للوقوف في الشاهد الثاني.^(١) والذي تراه الدراسة أن هذه الضرورة جاءت ضمن صياغة فنية رائعة فجاءت (الألف) بامتدادها واتساعها وانتشارها في الموضع الأول للتركيز والتنبيه على عدم إهانة الفقير. وجاءت في الموضع الثاني للتعبير عن معنى خفي هو عدم صبره على هذا الحب، فهو ظاهر وإن أخفاه؛ فالكلام القائم في النفس والغائب عن الحواس في الأفتدة يكشفه الشاعر للمخاطب من خلال لفظه.

ولعل دلالة (الحركة الطويلة الألف) أقرب إلى المعنى وألصق به في قول الشاعر:

سَيُغْنِيَنِی الَّذِي أَغْنَاكَ عَنِّي فَلَا فَقْرٌ يَدُومُ وَلَا غِنَاءٌ^(٢)

وفي قول عمر بن أبي ربيعة:

لِمَقَالِ الصَّفِيِّ فِيمَ التَّجَنِّي وَلِمَا قَدْ جَفَوْتُني وَهَجَرْتَا

"لما في الألف من المد والاتساع في هواء الفم مشاكلة لاتساع معناها في الأجناس."^(٣) فهي تكشف لك قناع المعنى وتهجم بك على غرض الشاعرين؛ فالمقام في البيت الأول مقام تأكيد في أنَّ (الغنى) لا يدوم، فكان لابد من مدِّ المقصور (غنى) حتى يقطع الشك لمن يظن أن الغنى باقٍ لا يزول.

(١) ابن عصفور، علي بن مؤمن، (ت ٦٦٩هـ/١٢٧٠م)، المقرَّب، ص ٤١٦.

(٢) ذهب بعضهم أنَّ الرواية بفتح (الغين) والمد بمعنى الكفاية وليس المراد به مصدر غانته أي فاخرته بالغنى عنه؛ لأنه قرنه بالفقر، فدلَّ ذلك على أنه يريد السعة في المال لا المفاخرة بالغنى عنه. ينظر: ابن الأنباري، كمال الدين عبد الرحمن بن محمد (ت ٥٧٧هـ/ م)، الإنصاف في مسائل

الخلافاً بين البصريين والكوفيين، ص ٦٠٨ - ٦٠٩.

(٣) ابن قيم الجوزية، بدائع الفوائد، ج ١، ص ١٠٨-١٠٩.

والمقام في البيت الثاني مقام تكثير وتوكيد؛ فقد تردّد في النفس كثيراً هذا السؤال وامتدّ (لما قد جفوتني وهجرتا) فكان لا بد من مدّ فتحة الميم فهي أليق بهذا المقام وأحوط.

ولا يصحّ في النظم البديع والمعنى الرفيع إلا إشباع (ضمة) (أنظر) ومدّها في قول ابن هرمة:

وإنني حيثُ ما يسري الهوى بصري من حيثُ ما سلكوا أدنو فأنظور

ليكون المد عوضاً من شيء فقدوه؛ فليس أجمل وأحلى وأفطن من النظر إلى المحبوبة ومتابعتها في كل مكان تذهب وفي كل طريق تسلكه، فالموضع هنا موضع وحشة لرؤية هذه المحبوبة أينما ذهب. والحركة الطويلة (الواو) بانغلاقها ودوران الشفة عند النطق بها أليق بهذه المعاني من نطق (الضمة)؛ لمدّ الصوت وإظهار اللوعة واللهفة وتأكيد مشاعره في النظر إلى محبوبته. ألا ترى أن الدلالة على ذلك المعنى تزول بزوال (الواو)؟

وخرج النحاة الأبيات الثلاثة؛ فذهب البصريون إلى منع مد المقصور (غناء)؛ لأنهم ذهبوا إلى أن المقصور هو الأصل. ولا يجوز الخروج عن الأصل في الضرورة، ولو جاز مدّ المقصور لأدى ذلك إلى ردّه عن الأصل إلى غير أصل. فضلاً عن أنه تثقيل. على أن الكوفيين قد اعتبروا في مدّ المقصور وجهاً في القياس. والوجه في ذلك عندهم أنه من باب إشباع الحركات في الضرورة؛ فالضمة والفتحة والكسرة ينشأ عن إشباعها الواو والياء والألف كما قال الشاعر:

(كأنّ في أنيابها القرنفل) (القرنفل).

وكما قال الآخر: (لا عهد لي بنيضال) يريد (نضال).

وقال: (أقولُ إذ خرتُ على الكلّكال) يريد (الكلكل).

فجاز للشاعر أن يشبع الفتحة قبل ألف المقصور، فتنشأ عنها الألف فيلحق بالممدود.^(١)

وقد سمى النحاة إشباع (ما) الاستفهامية المجرورة بحرف جر في قول عمر بن أبي ربيعة (ولما جفوتني وهجرتا): ردّ المحذوف من أجل الضرورة. وبعض العرب لا يحذف ألف (ما) الاستفهامية المجرورة، وقد ورد في قراءة عكرمة وعيسى (عمّا يتساءلون)^(٢) بإشباع فتحة ميم (ما) الاستفهامية فقال ابن جني: "هذا أضعف اللغتين."^(٣) ووردت هذه الضرورة في الحديث النبوي الشريف؛ قال رسول الله صلى الله عليه وسلم عندما قدم علي رضي الله عنه على

(١) ابن الأثير، الإنصاف في مسائل الخلاف، ص ٦٠٥ - ٦١١. وينظر: الألوسي، الضرائر، ص ١٢٦، والمعري، عبث الوليد، ص ٢٥ - ٢٦.

(٢) سورة النبأ، آية (١).

(٣) ابن جني، المحتسب، ج ٢، ص ٤١٠.

النبي من اليمن: بما أهلت؟^(١) وقوله صلى الله عليه وسلم "ليأتين على الناس زمان لا يبالي المرء بما أخذ المال، أمن حلال أم من حرام."^(٢) وقول سهل بن سعد - وقد امتروا في المنبر ممّ عوده - "والله إني لا أعرف ممّا هو."^(٣) وخرج النحاة قول ابن هرمة (وحيثما سلكوا أدنو فأنظور) من باب إشباع الحركة حتى يتولد منها حرف، فيتولد من الضمة (واو)، ومن الفتحة (ألها)، ومن الكسرة (ياء).^(٤) وقد كان لابن جني إشارة إلى معنى هذا الإشباع في قراءة الحسن ﴿سَأُورِيكُمْ دَارَ الْفَاسِقِينَ﴾^(٥) بإشباع ضمة الهمزة - ولأجل هذا الإشباع وهذا المعنى لربما رُسمت في المصحف بواو بعد همزة - حيث قال: "وزاد في احتمال (الواو) في هذا الموضع أنه موضع وعيد وإغلاظ."^(٦) وفي توجيهه قراءة^(٧) ﴿فَأَزَلَّهُمَا﴾ بتخفيف اللام وألف قبلها من قوله تعالى: ﴿وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ، وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا، وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ، فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ﴾.^(٨)

تقول الدراسة: لعله زاد في احتمال (الألف الحركة الطويلة) في هذا الموضع أنّ الشيطان استغرق مدة من الزمن حتى أغواهما. ولعلّ امتداد الصوت في لفظ الشاعر (ذا) في قوله:

قَامَتْ تُبَكِّئُهُ عَلَى قَبْرِهِ مَنْ لِي مِنْ بَعْدِكَ يَا عَامِرُ
تَرَكْتَنِي فِي الدَّارِ ذَا غُرْبَةٍ قَدْ ذُلَّ مَنْ لَيْسَ لَهُ نَاصِرُ^(٩)

هو الذي دعا الشاعر إلى تذكيره بدلاً من تأنيثه؛ ليصبح موازناً لامتداد معنى الغربة الذي يلازم المرأة صباحها ومساءها بعد وفاة زوجها وتركها وحيدة بلا ناصر. فلفظة (ذا) غربة أدلّ على دوام الغربة من لفظة (ذات)

(١) البخاري، محمد بن اسماعيل (٢٥٦هـ / ٨٦٩م) صحيح البخاري، ج ٢، ص ١٧٢.

(٢) صحيح البخاري، ج ٢، ص ٧٧.

(٣) صحيح البخاري، ج ٢، ص ١٢.

(٤) ابن جني، الخصائص، ج ٢، ص ٩٨-٩٩، وابن جني، المحتسب، ج ١، ص ٣٧١، وابن جني، سر صناعة الإعراب، ج ١، ص ٤١، والقزاز القيرواني، ما يجوز للشاعر في الضرورة، ص ١٢٧، والألوسي، الضرائر، ص ٢٠٢، وابن عصفور، ضرائر الشعر، ص ٢٦، وابن سنان الخفاجي، سر الفصاحة، ص ٨٧.

(٥) سورة الأعراف، آية (١٤٥).

(٦) ابن جني، المحتسب، ج ١، ص ٣٧١.

(٧) قراءة حمزة والحسن والأعرج وطلحة.

(٨) سورة البقرة، آية (٣٥-٣٦). قرأ حمزة وحده (فَأَزَلَّهُمَا) بألف مع التخفيف. وسائر القراء قرؤوا: (فَأَزَلَّهُمَا) بالتشديد بغير ألف. قال أبو منصور: مَنْ قرأ: (فَأَزَلَّهُمَا) فهو من زال يزول، ومعناه: فَنَحَاهُمَا. ومن قرأ: (فَأَزَلَّهُمَا) فهو من زللت أزلّ، وأزلني غيري - أي أوقعني في الزلل. - ولزلت وجهان: يصلح أن يكون الخطيئة، فأَزَلَّهُمَا الشيطان، أي كسبهما الزلة. ويصلح أن يكون (فَأَزَلَّهُمَا) أي: نخاهما. وكلتا القراءتين جيدة حسنة قال ذلك أبو اسحاق الزجاج. ينظر: الأزهرى، محمد بن أحمد، (ت ٣٧٠هـ / ٩٨٠م)، معاني القراءات، ص ١٤٧.

(٩) ابن الأنباري، الإنصاف في مسائل الخلاف، ص ٤٠٢، وينظر: القزاز القيرواني، ما يجوز للشاعر في الضرورة، ص ١١٣.

غربة وأبقى وألزم، بل كأنها صارت من صيغ العموم بهذا الامتداد لانتهاه الألف فيها فانسحبت على جميع الأزمنة.

قال النحاة: أراد (ذات) غربة، فحمل على المعنى فكأنها قالت: تركتني إنسانا ذا غربة، والإنسان يطلق على الذكر والأنثى.^(١) ويقول ابن جني: وتذكير المؤنث واسع جداً؛ لأنه رد فرع إلى أصل. وقد ورد به القرآن الكريم، كقول تعالى: ﴿فَمِنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ﴾،^(٢) وقوله سبحانه: ﴿إِنْ رَحِمَ اللَّهُ قَرِيبَ الْمُحْسِنِينَ﴾،^(٣) والإتيان بجمع (مَنْ) في موضع استفهام عن نكرة أبلغ وأفخم وأعظم من إفرادها في قول الشاعر:

أَتَوْا نَارِي فَقُلْتُ مَنْوَنَ أَنتُمْ؟ فقالوا: الجنُّ، قُلْتُ: عَمُوا ظَلَامًا^(٤)

لإظهار مدى الخوف الذي يعتريه، ولما كان مقصوده المبالغة في وصف من يسأله ولفت النظر إليه؛ وزاد من احتمال إظهار هذه المعاني إتيانه بالفتحة في قوله (منون)، والأصل في الوقف (منون) ساكن النون لما في الفتحة من المد والاتساع والانتشار. وكان الوجه أن يقول: "مَنْ أَنتُمْ" فأجرى الوصل مجرى الوقف.^(٥) وكان الوجه أيضاً أن يقول: (منون أنتم) ساكن النون، فشبه (مَنْ) بأيّ، فقال: (منون أنتم) على قوله: أيون أنتم.^(٦) وكأن سرعة النطق بحذف الهمزة في قول الشاعر: (عموا ظلاماً) أي أنعموا ظلاماً^(٧) تدلّ على رغبته في مغادرة الجن له بسرعة؛ فهم غير مرحّب بهم. ولربما سرعة النطق بحذف لام الأمر في لفظة (فَيَدُنْ) في قول الشاعر:

مَنْ كَانَ لَا يَزْعُمُ أَنِّي شَاعِرٌ فَيَدُنْ مَنِي تَنْهَهُ الْمَزَاجِرُ^(٨)

وهو قادر على أن يقول (فَلْيَدُنْ مَنِي) هو الذي اضطرّه؛ لأنه يريد من الآخر أن يقترب منه بسرعة حتى يعرف أنه شاعر. وهذا الحذف كثير في أشعارهم^(٩) قاسه علماء النحو على حرف الشرط الذي يعمل مع الحذف في ستة

(١) ابن جني، الخصائص، ج ٢، ص ١٨٤.

(٢) سورة البقرة، آية (٢٧٥).

(٣) سورة الأعراف، آية (٥٦).

(٤) تُجمع (مَنْ) وتثنى في الوقف، إذا كنت مستفهماً عن نكرة، تقول: منان؟ ومنون؟ استفهاماً عمّن قال: جاءني رجلان، وجاءني رجال، فإذا وصلت فلا تُثنى ولا تُجمع وتلزم الإفراد. وقد أجاز سيبويه جمعها في الوصل مستدلاً بقول الضبي، الذي قال مرة ثم لم يسمع بعده مثله.

ينظر: سيبويه، الكتاب، ج ٢، ص ٤٣٠ - ٤٣١، وابن جني، الخصائص، ج ١، ص ١٦٥.

(٥) القزاز القيرواني، ما يجوز للشاعر في الضرورة، ص ٢١٥ - ٢١٦. رواه قوم هكذا:

أتوا ناري فقلت منون قالوا: سراً الجن قلت: عمو ظلاماً

فلم يجعلوا فيه ضرورة؛ لأنه لا وصل هاهنا. فبناء الكلام على الوقف؟

(٦) ابن جني، الخصائص، ج ١، ص ١٦٦.

(٧) العلوي، نضرة الإغريض في نضرة القريض، ص ٢٨٠ - ٢٨١.

(٨) ابن عصفور، ضرائر الشعر، ص ١١٧. روى (الزواجر) بدلاً من (المزاجر). وينظر: الأصفهانى، التنبيه على حدوث التصحيف، ص ١٤٥.

مواضع، وهي: الأمر، والنهي، والدعاء، والاستفهام، والتمني، والعرض، والأمر.^(٢) فيقول الأنباري: "وإذا جاز أن يعمل حرف الجزم مع الحذف في هذه المواضع، جاز أن يعمل هاهنا مع الحذف؛ لكثرة الاستعمال."^(٣) وقد يسوّغ حذف همزة الاستفهام في بعض المواطن؛ لأنّ للمستفهم هيئة تخالف هيئة المخبر.^(٤) كقول عمر بن أبي ربيعة:

ثم قالوا تُحِبُّهَا قُلْتُ بَهْرًا^(٥) عَدَدَ الرَّمْلِ وَالْحَصَا وَالتَّرابِ^(٦)

أراد (أُتِحِبُّهَا)، وذلك أن المستفهم عن الشيء قد يكون عارفاً به مع استفهامه في الظاهر عنه، لكن غرضه في الاستفهام عنه أشياء. منها أن يستفهم المُسْتَفْهِمَ تقريباً أو توبيخاً أو إنكاراً أو استهزاء... ولربما المخبر لا يريد لمثل هذه المعاني أن تظهر، فهذا الحب عزيز على قلبه، فانظر كيف تجد المعنى أحوط وأذهب وأقوم بحذفها. وقد جاء مثل هذا الحذف في القرآن الكريم نحو قوله عز وجل: ﴿وَتِلْكَ نِعْمَةٌ تَمُنُّهَا عَلَيَّ﴾^(٧) والمراد (أو تِلْكَ نِعْمَةٌ).

ودخول الزوائد على الحروف الأصلية منه على معان زائدة على معنى اللفظة،^(٨) ألا ترى قول الأسدي:

وخافت من جبال السَّعْدِ نفسي وخافت من جبال خوارِرْزَمِ^(٩)

(١) ابن الأنباري، الإنصاف في مسائل الخلاف، ص ٤١٨ - ٤٢٠.

(٢) نحو: (إيتني آتَكَ) والنهي: (لا تفعلْ يكنْ خيراً لك). والدعاء: (اللهم ارزقني أحجّ عليه)، والاستفهام: (أين بيتك أُرْزُك)، والتمني: (ألا ماء أشربه)، والعرض: (ألا تنزل أكرمك). ينظر: ابن الأنباري، الإنصاف في مسائل الخلاف، ص ٤١٨.

(٣) ابن الأنباري، الإنصاف في مسائل الخلاف، ص ٤١٩.

(٤) ابن قيم الجوزية، بدائع الفوائد، ج ١، ص ١٧٢.

(٥) بَهْرًا: غلبة وقهرا.

(٦) ذكره سيبويه شاهداً على المصدر المنصوب على إضمار فعل من لفظه: بهرني بهرا. وبعض النحاة ذكره شاهداً على جواز حذف حرف الاستفهام. ينظر: سيبويه، الكتاب، ج ١، ص ٣٧٢. يروى (النجم) بدلاً من (الرمْل). ويقول ابن عصفور: "فليس على حذف الهمزة، كما ذهب إليه بعضهم، لعدم الدليل على ذلك، وإنما قالوا له: أنت تحبها، قد علمنا ذلك وتحققناه منك"، وهذا مذهب البصريين. ينظر: ابن عصفور، ضرائر الشعر، ص ١٢٥ - ١٢٦، ويروى عدد (النجم) بدلاً من (الرمْل). ويقول القزاز: مما يجوز عند الكوفيين حذف ألف الاستفهام. ينظر: القزاز القيرواني، ما يجوز للشاعر في الضرورة، ص ٢٢٠ - ٢٢١، في روايته: (القطر) بدلاً من (الرمْل). وينظر: العلوي، نصره الإغريض في نصره القريض، ص ٣١، ٢٨٨.

(٧) سورة الشعراء، آية (٢٢).

(٨) ابن قيم الجوزية، بدائع الفوائد، ج ١، ص ٧٣.

(٩) ابن جني، سر صناعة الإعراب، ج ١، ص ٢٠٦.

يقصد (خوارزم) حيث كرر حرف (الراء) لما في هذا الصوت من التردد والتكرار عند نطقه المشاكل للحالة التي تعترى شاعرنا، فالمقام مقام خوف وفزع تجعله يتردد في اسم المكان الذي يخافه.

فتأمل كيف تجد في صوت (الراء) ما يناسب المعنى. غير أن ابن جني وجد في مثل هذا الاستعمال تحريف وتعجرف عار من الصنعة.^(١) وعندما يكون المقام مقام تكثير لا مقام تقليل يأتي الشاعر باللفظة على أصلها يقول الشاعر:

مَهْلًا أَعَاذِلُ قَدْ جَرَيْتَ مِنْ خُلُقِي أَنِّي أَجُودُ لَأَقْوَامٍ وَإِنْ ضَيَّنُوا^(٢)

يريد (ضنوا) أي بخلوا، فتجد في لفظة (ضنوا) ما يناسب المعنى الذي يرومه الشاعر؛ فهو يريد أن يُعبر عن شدة بخلهم ففك الإدغام، وإن كان المعنى طويلاً طَوَّلُوا لفظه، فطول اللفظ لطول معناه^(٣). ومسوخ الشاعر عند النحاة أنه لما اضطر جاء به على أصله.^(٤)

كقول مرار الفقعسي:

صَدَدْتُ فَأَطَوَّلْتُ الصَّدُودَ وَقَلَّمَا وَصَالٌ عَلَى طُولِ الصَّدُودِ يَدُومُ^(٥)

ألا ترى أن الشاعر لما اضطر إلى المعنى المرام وهو طول مدة الصدود جاء باللفظة على أصلها (أطولت) وهو يريد (أطلت)؛ للدلالة على هذا الطول. فهو يُخاطب نفسه ويلومها على طول الصدود؛ فلولا هذا المعنى لكان سبيل هذه اللفظة (أطولت) أن تحيء على غير هذه الهيئة المستعملة.

وقد اختلف النحاة في توجيه الضرورة الأخرى في هذا البيت: (وقلما وصالٌ على طول الصدود يدوم) يريد: (وقلما يدوم وصالٌ على طول الصدود)، حيث فصل الشاعر بين (قلما) والفعل بالاسم المرفوع والمجرور. يقول

(١) ابن جني، المنصف، ص ٣٣٩.

(٢) ابن عصفور، ضرائر الشعر، ص ١١، وينظر: القزاز القيرواني، ما يجوز للشاعر من الضرورة، ص ١٧٢، والألوسي، الضرائر، ص ٩٣، وابن فارس، ذم الخطأ في الشعر، ص ١٩، والعلوي، نضرة الإغريض في نصرة القريض، ص ٢٧٥، وابن سنان الحفاجي، سر الفصاحة، ص ٨٩.

(٣) ابن قيم الجوزية، بدائع الفوائد، ج ١، ص ٨٩.

(٤) ابن جني، المنصف، ص ٣٣٩.

(٥) ابن جني، المنصف، ص ٣٣٩، ١٨٣، وينظر: ابن الأنباري، الإنصاف في مسائل الخلاف، ص ١٢١، وابن عصفور، ضرائر الشعر، ص ١٥٨ - ١٥٩، والقزاز القيرواني، ما يجوز للشاعر في الضرورة، ص ٢٠٣، والألوسي، الضرائر، ص ١٧٥ - ١٧٧، وابن فارس، ذم الخطأ في الشعر، ص ٢٠.

النحاة: "قلماً موضوعة للفعل خاصة بمنزلة ربّما فلا يليها الاسم ألبتة."^(١) مع أنّ سيبويه يقول: "وقد يجوز في الشعر تقديم الاسم."^(٢) وقد لخص ابن هشام في (المغني) أقوال النحاة في هذه الضرورة. فالصريون لا يجيزون تقديم الفاعل لا في شعر ولا في نثر، وقيل وجهها: أنه أناب الجملة الاسمية عن الفعلية كقوله: (فهلا نفس ليلي شفيعتها). وزعم المبرد أن (ما) زائدة، وأن وصلاً فاعل لا مبتدأ. وزعم بعضهم أن (ما) مع هذه الأفعال مصدرية. وبعضهم قال: فيه تقديم آخر؛ وهو أن يرتفع بفعل مضمر يدل عليه الظاهر فكأنه قال: وقلما يدوم وصال يدوم. وقال ابن سراج: ليس يجوز أن ترفع وصلاً بـ يدوم، ولكن يجوز عندي على إضمار يكون، كأنه قال: قلماً يكون وصال يدوم على طول الصدود.^(٣) فهي وجهات نظر متعددة ترمي كلها إلى المحافظة على لزوم الرتبة بين الفعل والفاعل والمحافظة على عدم إيلاء (قلما) اسماً.

والأمر أبسط وأبين من كل تلك التأويلات، فالشاعر يُقدّم في كلامه ما هو ببيانه أهم وأقرب إلى جنانه، وهو به أعنى.^(٤) وعلى تقدم المعاني في الجنان^(٥) قدّم الشاعر مرار الاسم (وصال) على الفعل (يدوم).

وكلُّ مَنْ له أدنى ذوق في حروف الألفاظ ودلالاتها على معانيها يجزم بأن الهمزة يقتضي تخصيصها في لفظ الشاعر في هذين السياقين يقول سراقه البارقي:

أُرِي عَيْنِي مَا لَمْ تَرَأِيَاهُ كِلَانَا عَالِمٌ بِالتَّرَاهَاتِ^(٦)

يريد (ترياه).

وفي قول عمر بن أبي ربيعة:

السَّرُّ يَكْتُمُهُ الْإِنْسَانُ بَيْنَهُمَا وَكُلُّ سِرٍّ عَادَا الْإِثْنَيْنِ مُتَشِيرٌ^(٧)

فقطّع ألف الاثنين وهي ألف وصل.

(١) سيبويه، الكتاب، ج ٣، ص ١٣١، وينظر: ابن جني، المحتسب، ج ١، ص ١٨٠.

(٢) سيبويه، الكتاب، ج ٣، ص ١٣١ - ١٣٢.

(٣) المعري، عبث الوليد، ص ١٩٣ - ١٩٤، وينظر: الألويسي، الضرائر، ص ١٧٥ - ١٧٧.

(٤) ابن قيم الجوزية، بدائع الفوائد، ج ١، ص ٢٢٤.

(٥) ابن قيم الجوزية، بدائع الفوائد، ج ١، ص ٥١.

(٦) القزاز القيرواني، ما يجوز للشاعر في الضرورة، ص ١١٧ - ١١٨. روايته (رأت عينا) بدلا من (أري عيني) وقد رواه الأخفش على التخفيف الشائع عن العرب في هذا الحرف. ينظر: اللسان مادة (رأى)، وابن جني، الخصائص، ج ٢، ص ٣٧٦، وابن جني، المحتسب،

ج ١، ص ٢٢٠. الترهات: الأباطيل والواحد ترهة. مادة (ت ره). اللسان.

(٧) العلوي، نضرة الإغريض في نضرة القريض، ص ٢٧٦.

فلأن الهمزة مجهورة انفجارية، فصوتها أظهر وأبين وأثقل من الياء الضعيفة - لأنها شبه حركة - ومن ألف الوصل الضعيفة. ولعل قوة الهمزة وظهورها جاءت للتنبيه على عِظَم وهَوْل ما رآه من الأباطيل في قول سُراقَة. وجاءت للتوكيد على أن السر لا يتجاوز الاثنين في قول عمر، ناهيك عن أن الهمزة بالحباس الصوت في بادئ الأمر ثم تسريحه دفعة واحدة عند نطقها، تُشعرك بخفاء أمور وأحاديث ثم ظهورها مرة واحدة. ورأى النحاة أن الشاعر سراقَة أتى بها؛ ردًّا على الأصل،^(١) وإجراء لها مجراها في حال الابتداء بها^(٢) في قول عمر.

(١) القزاز القيرواني، ما يجوز للشاعر في الضرورة، ص ١١٨.

(٢) ابن عصفور، ضرائر الشعر، ص ٤١.

خاتمة

وهكذا فليس شيء من الضرورة أتى بها شاعر قديم إلا وقد حاول بها وجهًا من المعنى، وقصد بها طريقًا من اللغة والقياس؛ لموقعهم من العلم ومكانتهم من الفصاحة، فهم ينتقلون من وجه في القاعدة معروف متفق عليه إلى وجه آخر مثله في الجواز والاستعمال، وهم بهذا الانتقال يستشعرون صفات حروف ألفاظهم ومعانيها.

المصادر والمراجع

- الأزهرى، محمد بن أحمد (ت ٣٧٠هـ / ٩٨٠م)، معاني القراءات، تحقيق ودراسة: عيد مصطفى درويش، وعوض بن حمد القوزي.
- الأصفهاني، حمزة بن الحسن (ت ٣٦٠هـ / ٩٧٠م)، التنبيه على حدوث التصحيف، تحقيق: الشيخ محمد حسن آل ياسين، مكتبة النهضة، بغداد، العراق.
- الألوسي، محمود شكري، الضرائر وما يسوغ للشاعر دون الناثر، شرحه: محمد بهجة الأثري البغدادي، منشورات دار الآفاق العربية، القاهرة، مصر، ١٤١٨هـ - ١٩٨٨م.
- أنيس، إبراهيم وشركاؤه، المعجم الوسيط، ط ٢، القاهرة، مصر، ١٣٩٢هـ - ١٩٧٢م.
- ابن الأنباري، كمال الدين عبد الرحمن بن محمد (ت ٥٧٧هـ / ١١٨١م)، الإنصاف في مسائل الخلاف بين البصريين والكوفيين، تحقيق: جودة مبروك محمد مبروك، راجعه: رمضان عبد التواب، ط ١، الناشر مكتبة الخانجي بالقاهرة.
- ابن جني، عثمان بن جني (ت ٣٩٢هـ / ١٠٠٢م)،
- الخصائص، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، منشورات محمد علي بيضون، ط ١، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ١٤٢١هـ - ٢٠٠١م.
- سر صناعة الإعراب، تحقيق: محمد حسن محمد حسن إسماعيل، أحمد رشدي شحاتة عامر، ط ١، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م.
- المحتسب في تبين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها، دراسة وتحقيق: محمد عبد القادر عطا، ط ١، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م.
- المنصف لكتاب التصريف للمازني، تحقيق: إبراهيم مصطفى وعبد الله أمين، ط ١، إدارة إحياء التراث القديم، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، ١٣٧٣هـ / ١٩٥٤م.
- ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد (ت ٨٠٨هـ / ١٤٠٥م)، المقدمة، اعتناء ودراسة: أحمد الزعبي، شركة دار الأرقم بن أبي الأرقم للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان.

- ابن رشيق القيرواني، الحسن بن رشيق، (٤٥٦هـ/١٠٦٣م)، العمدة في صناعة الشعر، تحقيق محمد عبد القادر أحمد عطا، ط١، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ١٤٢٢هـ/٢٠٠١م.
- ابن سنان الخفاجي، عبد الله بن محمد (٤٦٦هـ/١٠٧٣م)، سر الفصاحة، صححه وعلق عليه: عبد المتعال الصعدي، مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح وأولاده، مصر، ١٣٧٢هـ/١٩٥٢م.
- ابن طباطبا، محمد بن أحمد (٣٢٢هـ/٩٣٣م)، عيار الشعر، شرح وتحقيق عباس عبد الستار، مراجعة نعيم زرزور، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م.
- ابن عصفور، علي بن مؤمن الإشبيلي (٦٦٣هـ/١٢٦٤م)،
- ضرائر الشعر، وضع حواشيه: خليل عمران المنصور، ط١، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م.
- المقرّب، تحقيق وتعليق ودراسة: عادل أحمد عبد الموجود، علي محمد معوّض، ط١، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ١٤١٨هـ - ١٩٩٨م.
- ابن فارس اللغوي، أحمد بن فارس (٣٩٥هـ/١٠٠٤م)، ذم الخطأ في الشعر، حققه وقدم له وعلق عليه: رمضان عبد التواب، الناشر مكتبة الخانجي، بمصر، ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م.
- ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر (٧٥١هـ/١٣٥٠م)، بدائع الفوائد، ضبط نصّه وخرّج آياته: أحمد عبد السلام، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ١٤١٣هـ - ١٩٩٤م.
- ابن مالك، جمال الدين محمد بن عبد الله (٦٧٢هـ/١٢٧٣م)، شواهد التوضيح والتصحيح لمشكلات الجامع الصحيح، تحقيق وتعليق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
- ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم (٧١١هـ/١٣١١م)، لسان العرب، طبعة ونشر دار الحديث، القاهرة، ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٣م.
- البخاري، محمد بن اسماعيل (٢٥٦هـ/٨٦٩م)، صحيح البخاري، دار ابن كثير، اليمامة، دمشق، ١٩٩٣م.
- حازم القرطاجني، أبو الحسن حازم بن محمد (٦٨٤هـ/١٢٨٥م)، منهاج البلغاء وسراج الأدباء، تقديم وتحقيق: محمد الحبيب بن الخوجة، ط٢، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٨١م.
- سيبويه، عمرو بن عثمان (١٨٠هـ/٧٩٦م)، الكتاب، علق عليه ووضع حواشيه وفهارسه: إميل بدیع يعقوب، ط١، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م.
- السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر (٩١١هـ/١٥٠٥م)،
- الاقتراح، حقق أصله وقدم له: طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الصفا، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م.

- المزهر في علوم اللغة وأنواعها، شرحه وضبطه: محمد أحمد جاد المولى، علي محمد البجاوي، محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي وشركاه.
- همع الهوامع في شرح جمع الجوامع، تحقيق وشرح: عبد السلام محمد هارون، عبد العال سالم مكرم، دار البحوث العلمية، الكويت، ١٣٩٤هـ - ١٩٧٥م.
- عبد الحليم، محمد سليم بن حسين، موارد البصائر لفرائد الضرائر، رسالة ماجستير، إشراف: حازم سعيد يونس، عبد الوهاب محمد علي العدواني، جامعة الموصل، ١٩٨٦م.
- العلوي، المظفر بن الفضل (ت ٦٥٦هـ/١٢٥٨م)، نُصْرَةُ الإغريض في نُصرة القريض، تحقيق: نهى عارف الحسن، دار صادر، بيروت، لبنان.
- القاضي الجرجاني، علي بن عبد العزيز (ت ٣٩٢هـ/١٠٠١م)، الوساطة بين المتنبي وخصومه، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ١٩٥١م.
- القزاز القيرواني، محمد بن جعفر التميمي (ت ٣٤٣هـ/٩٥٤م)، ضرائر الشعر أو كتاب ما يجوز للشاعر في الضرورة. تحقيق وشرح ودراسة: محمد زغلول سلام، محمد مصطفى هدارة، الناشر منشأة المعارف بالإسكندرية.
- المعري، أحمد بن عبد الله (ت ٤٤٩هـ/١٠٥٧م)،
- عبث الوليد، صحح ألفاظه وأوضح غوامضه: محمد عبد الله المدني، بإشراف الشيخ محمد الطيب الأنصاري، مطبعة الترقى بدمشق، ١٣٥٥هـ - ١٩٣٦م.
- الفصول والغايات، تحقيق: محمود حسن زناتي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٧م.
- وهبة الزحيلي، نظرية الضرورة الشرعية مقارنة مع القانون الوضعي، مكتبة الفارابي، دمشق، ١٩٦٩م.

Abstract:

The poetic Necessity is an example of "irregular" use of the conventional language, i.e., "linguistic oddness", which is marked in the poetry of the whole old generation of poets and in most of the modern ones. This language irregularity has been a controversial issue among the specialists of language, syntax, rhetoric, and criticism; however, all of them agree on its existence as a linguistic phenomenon. Some linguists refer to it as a poetic necessity required to achieve sound rhyme and rhythm; others are able to find an outlet in the syntax of the language; other linguists also consider it as a manifestation of the poet's rhetorical, and linguistic command, as well as his delicate understanding of language. Furthermore, this linguistic phenomenon is seen by some others as equal to a dialect or language of some tribes and communities useful as a linguistic reference and comparison. According to them, it is a linguistic use that enjoys an aesthetic perspective, thus described in some instances as good or acceptable, while bad and unacceptable on other occasions, calling for avoidance. On the other hand, such necessity is accounted by some linguists as a mere source of linguistic weakness, defect, and confusion noticed on some rare occasional instances and therefore cannot be standardized. All through the linguistic history, the poetic necessity has been a thorny subject of conflicting views seeking justification and reasons of its existence; nevertheless, there has been no satisfactory outcome to define and analyze the concept so far.

Hence, this study attempts to establish a patterned methodology to cope with the poetic necessity in the light of modern linguistics. The research demonstrates that the poetic necessity means the use of "**Particular/Unusual Meanings**" formed in new linguistic forms that have clear reference in the language. They are employed by the poet as imperative and expressive means for his thought, senses and emotions with a view to accomplishing unexpected constructs able to create an unexpected response by the readership.

السميائيات التأويلية

إبدال نقدي لقراءة التراث وترهينه

عبد الله بريمي

الأستاذ المساعد في السيميائيات ، جامعة مولاي إسماعيل بكناس ، المغرب

ملخص:

تحاول هذه الدراسة الإجابة عن بعض الإشكالات لكل المهتمين بقضايا تحليل الخطاب ؛ يتعلق الأمر بمفهوم السميائيات التأويلية ، بوصفها استراتيجية تمتلك تسنينا فلسفيا يرى في النص مستودعا من الاحتمالات الدلالية التي تتوقف ضرورة عند نقطة دلالية محددة يفرضها بناء التأويل نفسه ، ما يجعل هذا الأخير محكوما بمرجعياته وحدوده وقوانينه الذاتية.

يسعى فعل القراءة داخل السميائيات التأويلية إلى إبراز كيف تشتغل وتتعاقد مختلف مستويات العلامة (السميوزيس) لتنتج في النهاية معنى ما ، يكون معادلاً للتعدد والانفتاح على عوالم دلالية ممكنة ؛ هذا الانفتاح لا يعادل اللعب والاستعمال الحر للنص ، ولكنه يمثل استراتيجية تأويلية مشروطة بوسائط التعاقد النصي والتأويلي المتمثلة في اختيارات الموسوعة والبناء الثقافي للمؤول (ضرورة وجود تصور مسبق عن المعنى) ثم الفرضيات التداولية (الطويك) المتصلة بمبادرة القارئ والذي يصوغها بطريقة بسيطة على شكل أسئلة يفترضها النص تلميحا أو تلويحا ، والعوالم الممكنة بوصفها بناء ثقافيا بانيا لكل توقعات وسيناريوهات هذا القارئ.

إن السميائيات التأويلية - من خلال مفاهيمها وآليات اشتغالها - قادرة على الإمساك بكل الممكنات الأصلية والمنتجة للنص (المسير التوليدي) وقادرة كذلك على خلق سياقات تساهم في تحيين وترهين الفعل التأويلي وتقوم بضبط حدود السنن الذي تنتهي عنده كل التسنينات أو التأويلات الممكنة (المسير التأويلي). وتطمح إلى تهذيب القراءة النقدية ومحاولة إبعادها عن كل حكم قيمي انطباعي يكتفي في أحسن الحالات بالوقوف عند حدود النص في أبعاده الخطية بعيدا عن غاياته الدلالية والجمالية ، مما يجعل فعل القراءة فعلا حرا وعفويا تبنيه حدوس وتخمينات تغيب كل الأسس الفلسفية التي تخص بناء المعنى وشروط تداوله وتلقيه.

الكلمات المفتاحية:

السميائيات، التأويليات، السميوزيس، الإنتاج، التأويل، السياق المسافة، التراث، الأفق، النص.

مقدمة

ساهمت السميائيات التأويلية في تجديد الوعي النقدي العربي، من خلال إعادة النظر في طريقة التعاطي مع قضايا المعنى وإشكالاته وأشكال تداوله وتلقيه. كما عملت على تهذيب القراءة النقدية، وانتشالها من الرؤية الانطباعية التي ظلت أسيرة زخم هائل من المفاهيم النظرية المتحجرة والمستوردة، دون العمل على تطويرها وتوطينها والتفاعل معها.

إن التمثل الواعي للسميائيات التأويلية، في مرجعياتها الفلسفية المتعددة والمتشعبة، يغني منطلقاتنا بأصول نظرية إضافية تعطي لمعرفتنا النقدية والنظرية على حدّ سواء نقلة نوعية من شأنها إضاءة تراثنا الأدبي واللغوي. من هذا المنطلق سنعمل، في هذا الدراسة، على إبراز مجموعة من الملاحظات النقدية، تخصّ أساساً:

- مفهوم السميائيات التأويلية وموضوعها.
- خلفياتها المعرفية والفلسفية والروافد الثقافية التي نهلت منها.
- تصورها للنص والقارئ والسياق وغيرها من المفاهيم التي تروج في هذا الفلك، مثل: الكون الخطابي، والتوليد، والتأويل، والفهم، والتراث، والمسافة، والأفق، والحكم المسبق، والرمز، وإنتاج الدلالة، وأشكال تأويلها.
- رهان السميائيات التأويلية، المعرفي والبيداغوجي، في مقارنة النص التراثي وكيفية استعادته.

خلاصات واستنتاجات

ولا ندّعي في هذه الصفحات القليلة القيام بعرض وافٍ عن هذه النظرية فذاك طموح آخر. يتجاوز على الأقل هذه الصفحات - بل سنكتفي بتحديد بعض الأسس الفلسفية التي احتضنتها، ثم طريقتها في رصد المعنى في غنجه ودلاله وطرق فكّ شفراته أو سنته.

السميائيات التأويلية: مفهومها وموضوعها

نقصد بالنظرية السميائية التأويلية سيرورة تأويلية تباشّر النص بوصفه خزاناً من الإمكانيات الدلالية. لفهم ما تدلّ عليه هذه السيرورة في أبعادها النظرية والعملية، لابدّ من تحديد المستويات الدلالية التي تحتضنها، حيث لا

وجود معنى إلا من خلال سيروية تنقله من حدوده المفهومية المجردة والمتصلة والمعزولة عن أي سياق، إلى كيانات أو مستويات ملموسة يُستثمر من خلالها هذا المعنى عبر استحضار كل أشكال التذليل التي تحققه في واقعة ما. إن هذا الانتقال لا يتم بصورة اعتباطية، بل بواسطة أشكال توسطة ثقافية ورمزية تربط بين المجرد والمحسوس، أو بين النموذج ونسخته. وهي أشكال تحدد العلاقات وصور التبادل الممكنة بين المستويين؛ «فما بين المحافل الأصلية الأولى حيث تتلقى المادة المضمونية أولى تفصلاتها وتشكل باعتبارها شكلاً دالاً وبين المحافل النهائية حيث تتجلى الدلالة من خلال لغات متعددة، يمكن إدراج محفل للتوسط تنتظم داخله بنيات سميائية تمتلك وضعاً مستقلاً»^(١).

إن لهذه البنيات علاقة بالفعل التأويلي، وهو فعل محكوم بإستراتيجية تسعى إلى تحديد الطرق التي يتم بها تشكيل المعنى وتنظيمه داخل وقائع مادية قصد تداوله وتصريفه في أفعال وممارسات وسلوكات مخصوصة.

لا تنفرد السميائيات التأويلية بموضوع محدد، فهي تهتم بكل الظواهر الثقافية، وكل ما ينتمي إلى التجربة الإنسانية بدل الاقتصار على ما هو لسانی في هذه التجربة فقط؛ «إن كل مظاهر الوجود اليومي للإنسان تشكل موضوعاً للسميائيات. وبعبارة أخرى فإن كل ما تضعه الثقافة بين أيدينا هو في الأصل والاشتغال علامات تحبر عن هذه الثقافة وتكشف عن هويتها. فالضحك والبكاء والفرح واللباس وطريقة استقبال الضيوف وإشارات المرور والطقوس الاجتماعية والأشياء التي نتداولها فيما بيننا، وكذلك النصوص الأدبية والأعمال الفنية، كلها علامات نستند إليها في التواصل مع محيطنا»^(٢). مما يبين أن الأشياء التي تستند إليها في بنائها النظري، هي أشياء تنسب إلى الحقل الوجداني والعملية والعقلي. وإذا كانت هذه النظرية تركز في بنائها على معالجة كل الظواهر بوصفها موضوعات ثقافية دالة، فإنها بالمقابل تجعل من مفهوم الحدث أو العلامة شيئاً عاماً. إذ العلامة يمكن أن تكون بسيطة أو مركبة. فالكلمة والجملة والاستدلال أو الخطاب في مجمله يمكن النظر إليه بوصفه علامة. بمعنى آخر، فكل شيء وكل ظاهرة قابلة لأن تتحول إلى علامة، والتحول إلى علامة يعني الدخول في سياق ثلاثي للسيرورة السميائية بوصفها سيرورة تأويلية. وقد أطلق السميائي الأمريكي شارل ساندرس بورس على هذه السيرورة مفهوم السميوزيس. إن التأويل - من منظور السميائيات التأويلية - «ليس فعلاً مطلقاً بل هو رسم لخارطة تتحكم فيها الفرضيات الخاصة بالقراءة، وهي فرضيات تسقط انطلاقاً من معطيات النص مسيرات تأويلية تطمئن إليها الذات المتلقية»^(٣)، وهو ما يعني أن الممارسة التأويلية ضمن هذا النوع تنجح إلى تثبيت السيرورة داخل نقطة معينة، يمكن النظر إليها بوصفها أفقاً غائباً داخل مسير تأويلي ما ينطلق من تحديد معطيات أولى إلى إثارة متوالية من الدلالات

(1) Greimas (A.J): Du Sens ; éd. Seuil ;Paris 1970 ; Page: 160.

(٢) سعيد (بن گراد): السميائيات مفاهيمها وتطبيقاتها، منشورات الزمن، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء ٢٠٠٣، ص: ١٨.

(٣) أمبرتو (إيكو): التأويل بين السميائيات والتفكيكية، ترجمة وتقديم: سعيد بن گراد، المركز الثقافي العربي الطبعة الأولى ٢٠٠٠ من تقديم

المترجم، ص: ١١.

المتنوعة والغنية، ليصل في نهاية الأمر إلى تحديد نقطة ترسو عندها الدلالة. إنه تأويل ينطلق من "الإدراك" وينتهي عند "الفعل" عبر توسط الفكر في أبعاده التداولية والرمزية.

السميائيات التأويلية: المرجعيات الفلسفية

تنطلق السميائيات التأويلية، باعتبارها سيرورة إدراكية ودلالية وتاريخية وجمالية، من حيث الأصول والامتدادات من تصورات نظرية وتطبيقية تجد في سميائيات شارل ساندرس بورس الظاهرية سنداً لها بتركيزها على مفهوم السميوزيس بوصفه سيرورة تأويلية ثلاثية ولامتناهيّة وتداولية. وتأويلية هانز جورج غادامير في الدائرة التأويلية وتجاوزها لاغترابات الوعي الجمالي والتاريخي والتأويلي والتشديد على مفهوم الحكم المسبق. ونظرية المعنى المزدوج عند بول ريكور، والتسنيين الثقافي لدى أمبرتو إيكو، وفلسفة الشكل الرمزي عند إيرنيست كاسيرير منطلقات لها. وتجعل هذه المرجعيات الفلسفية من التأويل قطب الرحى الذي تدور عليه باقي الأبحاث. والتأويل في عرف هذه الاتجاهات هو إنتاج لمعرفة جديدة وخلق لسلسلة من الإحالات التدليلية البانية لسياقاتها الخاصة، إنه في كل لحظة وافد جديد. لهذا فبناء السيرورة التأويلية، سيكون خاضعاً لنسق التحولات والسناريوهات التوقعية والجولات الاستدلالية التي تتوقف ضرورة عند نقطة دلالية محددة يفرضها بناء التأويل ذاته، وهو بناء لا يمكن أن يكون، في اعتقادنا، إلاّ جزئياً. بمعنى آخر، إن كل إجراء تأويلي، يقتضي ضرورة وجود نظرية مسبقة للخطاب، أو على الأقل وجهة نظر في هوية النص المؤول، ودون ذلك سيكون صعباً على المؤول تبرير الأعمال التي يقوم بها قصد عرض المعنى واستخلاصه.

كما أن السميائيات التأويلية، لم تظل حبيسة هذه المنطلقات، بل حاولت التفاعل معها وجعلت من التأويلات والسميائيات علوماً تسكن اللغة العربية، ويتبدى هذا على نحو خاص أثناء الممارسة باعتبارها التطبيق المخصوص الذي يُمَدّ النظرية بعناصر محلية وتلوينات ثقافية تميزها وتغنيها. فالسيرورة التأويلية إنتاج، والإنتاج يقتضي الخروج من التعيين إلى التأويل، باعتبار هذا الأخير سلسلة من الإحالات البانية لأنساق تدليلية سياقية إن لم تكن مشروعة، فهي على الأقل قابلة للإقرار بها شرعاً من خلال العودة لمفهوم الدائرة التأويلية.

السميائيات التأويلية : البناء النصي وإرغامات التأويل.

تنطلق السميائيات التأويلية من مبدأ أساسي مفاده أن «العلامة شيء تفيد معرفته معرفة شيء آخر». إن هذه المعرفة المضافة (بالمعنى البورسي للكلمة) تدل على أن الانتقال من مؤول إلى آخر يكسب العلامة تحديدات أكثر اتساعاً سواء كان ذلك على مستوى التقرير أو على مستوى الإيجاء.^(١)

فالعلامة وفق هذا التصور لا تنتج دلالة تكتفي بذاتها، بل إنها تولّد سيرورة تدللية أكثر تطوراً وانطلاقاً من فعل التمثيل وأشكال الإحالة والعلاقات التي تتم بين عناصر هذه السيرورة^(٢). هذه المعرفة المضافة تدلّ على أن الانتقال من عنصر داخل هذه السيرورة إلى آخر يعطي للسميوزيس بعدها التوليدي في إنتاج سلسلة لامتناهية من العلامات. فكل علامة تؤوّل أخرى ومن شأن أيّ فعل تأويلي أن يتحوّل بدوره إلى علامة ويولّد سيرورة سميائية جديدة، وهو ما يجعلنا بصورة واضحة أمام مفهومي التوليد والتأويل، وأمام سيرورة اصطلاح بورس على تسميتها بسيرورة السميوزيس اللامتناهية.

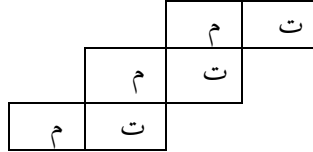
إن الانتهائي في هذه السيرورة التدللية لا يقيم قطيعة مع الحدّ البدئي، إنه يقوم بتعميق تمثلاتنا ومعارفنا التي وضعت للتداول في الإحالة الأولى. غير أنه إذا كانت سيرورة السميوزيس سيرورة تأويلية لامتناهية، فعلينا أن نفهم بأن عملية التأويل هذه ليست عملية حرّة، بل إنها حرة مشروطة؛ أي بقدر ما توهمننا عملية التأويل في أننا أحرار فيما نقول، فإننا في الوقت نفسه نجد أنفسنا مجبرين على تأويل وذكر ما يرد الشيء المؤوّل قوله. فالسميوزيس لا

(١) Umberto(Eco): Les limites de L'interprétation; traduit de l'italien par ;Myriem Bouzaher. ; Grasset ; 19 , Page:371.

(٢) عناصر السيرورة السميائية كما هي عند بورس الماثول والموضوع والمؤوّل. فالماثول هو الأداة التي نستعملها في التمثيل لشيء آخر، هذا الشيء يسمى موضوع؛ أي إن هذا الماثول لا يمكن أن يتحقق إلا من خلال تحيينه داخل موضوع يعطيه أبعاده الملموسة والحقيقة. ولا يمكن لهذا التمثيل أن يتم إلا انطلاقاً من أنساق أو من سلسلة من الإحالات الخاصة التي يوفرها المؤول باعتبار هذا الأخير هو المسؤول عن عملية إنتاج دلالات سياقية غير قابلة للانكفاء والانطواء على ذاتها. أما الموضوع فهو ما يقوم الماثول بتمثيله وتعيينه، سواء كان هذا الموضوع مُدرّكاً بشكل واقعي أو متخيلاً، أو غير قابل لهذا التخيل. فهو كيان قد يكون مادياً أو ذهنياً. ويعدّ الموضوع ثانياً داخل سيرورة السميوزيس، ولا يمكنه أن يكون دون ماثول؛ أي دون أول. أما المؤوّل فهو العنصر المركزي في وجود الدلالة وتداولها، وهو العنصر الذي يجعل الانتقال من الماثول إلى الموضوع أمراً ممكناً. ولا يمكن الحديث عن السيرورة التدللية في غياب المؤول لأنه هو الذي يحدد لهذه السيرورة شروط صدقها، وكيفية اشتغال عناصرها، وهو ما يسمح بقيام العلاقة السميائية بين الماثول والموضوع.

تقف عند حدود رصد المعنى الأولي الذي يحيل عليه التمثيل من خلال إحالته الأولى، بل تشير إلى إمكان استمرار هذه الإحالات دون انقطاع إلى ما لانهاية^(١).

ومن منظور بورس، فلا وجود لعلامة في ذاتها، بل يمكن لكل شيء ولكل ظاهرة أن تصبح علامة. والتحول إلى علامة يعني الدخول في السميوزيس. بهذا المعنى «السميائيات ليست علم العلامات، بل هي علم السميوزيس»^(٢). «السميوزيس - بصورة مفترضة - لامتناهية، إلا أن أهدافنا المعرفية تقوم بتأطير وتنظيم وتكثيف هذه السلسلة غير المحددة من الإمكانيات. فمع السيورة السميوزيسية ينصبّ اهتمامنا على معرفة ما هو أساس داخل كون خطابي محدد»^(٣). هذا الكون الخطابي هو الذي يحدّ من حجم التأويل وامتداداته، إنه يشكّل فاصلاً بين التأويل اللامتناهي المتاهي (نسبة إلى المتاهة) الذي لا تحكمه ضفاف وبين المسير التأويلي المحكوم بانتقاءات سياقية والذي له ضوابطه ومنطقه ونتائجه الدلالية. مما يعني أن السيورة التأويلية متناهية من حيث التجسيد العملي. «فالعلامة تكتسب مزيداً من التحديدات كلما أوغلت في الإحالة والانتقال من مؤول إلى آخر. من هنا، فإن الحلقات المشكّلة لأي مسير تأويلي تقود إلى إنتاج معرفة أعمق وأوسع من تلك التي تقدمها العلامة في بداية المسير. وهكذا فإن ما نحصل عليه من معرفة في نهاية السلسلة هو تعميق للمعرفة التي تطرحها العلامة في حدها البدئي»^(٤) بمعنى آخر إن هذه السيورة تنتهي في مرحلة ما إلى إنتاج معرفة متعلّقة بمضمون العلامة أرقى وأكثر تطوراً من تلك التي كانت في البداية. إلا أن لهذا التطور والثراء التأويلي صلة بهوية العلامة وبأصولها الأولى. «وإذا أردنا تمثيل السميوزيس اللامتناهية، فإننا سنحصل بصورة تقريبية على الشكل الآتي:



ت: تعبير

م: محتوى

حيث يتم تأويل كل موضوع مباشر بواسطة علامة أخرى (الماثول في ارتباطه مع الموضوع المباشر الذي يناسبه) وهكذا دواليك إلى ما لانهاية. وبهذه الطريقة فإننا ننتج ما يشبه نمواً لمدلول كلي خاص بالتمثيل الأول؛ أي ننتج

(١) سعيد (بن-غراد): السميائيات مفاهيمها وتطبيقاتها مرجع مذکور، ص: ١٦٧.

(2) Françoise (Armengaud): La Pragmatique, que sais-je? N:2230,

ED: Press Universitaires de France 1985, P.19.

(3) Umberto (Eco): Les limites de L'interprétation, OP.Cit, Page:371.

(٤) سعيد (بن-غراد): "السميوزيس والقراءة والتأويل" مجلة علامات، العدد ١٠ السنة ١٩٩٨، ص: ٤٧/٤٨.

مجموعة من التحديدات ما دام كل مؤول جديد يشرح انطلاقاً من قاعدة مغايرة الموضوع السابق ليصل بنا الأمر في النهاية إلى تشييد معرفة عميقة تخص نقطة انطلاق السلسلة وتخص هوية السلسلة في الآن نفسه»⁽¹⁾.

وانطلاقاً من مفاهيم بورس المتعاضدة، سيكون النص حقلاً مفتوحاً ومتعددًا يساهم في تكاثر إنتاج العلامات، إذ سيكون تأليفاً من العلامات مع مؤولاتها وموضوعاتها. فعندما يقرأ المرء العلامة من جهة علاقاتها وتوزيعاتها الثلاثية (الأيقونة والأمرة والرمز)، فإن علاقاتها بالموضوع تشير إلى سمات النص الأساسية. وطبقاً لبورس، فبوسع الأيقونة أن تدلّ بفضل طبيعتها الخاصة فقط؛ أما الأمرة فتتأثر، حقيقة، بالموضوع؛ والرمز هو إنجاز لقانون ما. وفي هذه الحالة، سوف يطابق النص ما يقع خارج ميدانه، أعني ميدان الموضوع الذي يصاحبه. والنص بهذه الصفة التوليدية يعدّ نسقاً مفتوحاً من العلامات مع معانيها المتعددة. وتنشأ هذه التعددية انطلاقاً من سلسلة الإحالات الدالة والمحكومة بغايات تأويلية محددة، يكون فيها للذات المتلقية القدرة على تحيين هذه الإحالات باعتمادها قيود الانتقاء السياقي والملابسات المقامية المحيطة بفعل القراءة. إن السياق والظروف المقامية شيء ضروري لكي يتسنى للمؤول منح التعبير دلالاته الكاملة والتامة، غير أن التعبير يشتمل على دلالات افتراضية تسمح للمؤول بأن يتوقع سياقه. وفي هذا يعتمد هذا المؤول على قدرته الموسوعية ومجموع التجارب الضمنية والمعارف القبلية، بلغة بورس، والأحكام المسبقة، حسب هانز جورج غادامير، التي تستند إلى معطيات ثقافية مقبولة اجتماعياً وتاريخياً. كما أن الفاعلية التأويلية في السميائيات التأويلية هي من طبيعة استدلالية (الاستقراء الاستنباط والافتراض)، فأن نؤول معناه أن نستنبط وأن نتوقع ونفترض ونستنتج انطلاقاً من النص سياقاً ممكناً يجب على القراءة المتواصلة إما أن تؤكد أو تصححه. ويستعين المؤول في هذا العمل التوقعي بمعارفه وتجاربه القبلية وهي في اصطلاح أمبرتو إيكو:

الموسوعة:

إن الأمر يتعلق بذاكرة جماعية يسلم بها التحليل ويجد فيها كل ما هو رائج في السياق الاجتماعي والثقافي. هذه الذاكرة يفترضها النص ويحييها القارئ كي يستطيع المواجهة بين التجلي الخطي للنص وبين بنياته اللسانية «فلكي يتم تفعيل البنيات الخطابية يقابل القارئ التجلي الخطي بنسق القواعد الذي تقدمه اللغة، التي كتب بها النص، وتقدمه أيضاً القدرة الموسوعية التي تحيل عليها هذه اللغة نفسها»⁽²⁾. على هذا الأساس يمكن النظر إلى الموسوعة بوصفها سجلاً ضمناً يستلزمه النص ويحييه المؤول، وبدونها لا يمكن للمؤول أن يتعاضد مع النص.

(1) Umberto (Eco): Les limites de L'interprétation, OP.Cit, Page:373.

(2) Umberto(Eco): LECTOR IN FABULA, OP.Cit; Page:99.

إن الخاصيات التي تشتمل عليها الآثار المعنوية، عادة ما تظل خاصيات مفترضة، أي إنها تظل مخزونة في موسوعة القارئ الذي يعتمد ببساطة على تخيينها وتجسيدها كلما اقتضى المجرى النصي ذلك. فالقارئ من هذه الزاوية إذن، لا يظهر، ما هو متضمن أو مضمّن من الناحية الدلالية، إلا لما هو بحاجة إليه. وإذا تصرف على هذا النحو، فإنه يجلب ويعطي خطوة وامتيازاً للدلولات سياقية أو فرضيات قرائية على حساب أخرى. ولكن، وفي سبيل أن يحسم القارئ أمر اختيار المدلولات التي حظيت عنده بالامتياز مقابل تلك التي قام بإبعادها، فإنه لا يكفي أن يقارن كل ما تمدّنا به الموسوعة. مما يستوجب معه تفعيل البنيات الخطابية مثل الطوبيك باعتبارها فرضية قرائية^(١).

الطوبيك

من الهام جداً أن نتبين كيف يتم إنتاج نص ما، وكيف يمكن لقراءة هذا النص ألا تكون شيئاً آخر سوى توضيح لسيروته التأويلية. بمعنى آخر كيف يمكن لأي نص لا متناه في ذاته أن يولّد تأويلات متوقعة من قبل إستراتيجيته؟

إن أي نص قادر على توليد سلسلة لا متناهية من التأويلات. من هذه الزاوية فطن إيكو إلى إقحام مفهوم "الطوبيك"^(٢) و"الطوبيك" فرضية تداولية للقراءة والتأويل بينها القارئ وعليها يرتكز في تحيينه للنص. وقد ولجت هذه الفرضية ميدان الدراسات النقدية لتنتشر التلقي من وهم التعدد التأويلي المطلق، ومن الفهم الأحادي للنص في الوقت نفسه. ويعرّف إيكو "الطوبيك" «بأنها فرضية متصلة بمبادرة القارئ الذي يصوغها بطريقة بسيطة على شكل أسئلة من قبيل عن ماذا يتكلم النص؟ وما الذي تتم ترجمته بواسطة إجابة أو عنوان مؤقت؟ إنني على وشك التحدّث عن شيء ما. وتعدّ من هذه الزاوية أداة سابقة على النص ولا يقوم النص إلا بافتراضها إما ضمناً وإما بالإشارة إليها صراحة من خلال مؤشرات دالة مثل العنوان أو العناوين الفرعية أو من خلال الكلمات/المفاتيح. وانطلاقاً من فرضية الطوبيك هذه يستند القارئ في تفضيله لبعض الخصائص الدلالية للوحدات المعجمية التي يتألف منها النص واستبعاده لأخرى وذلك لتشييد الانسجام التأويلي المسمى تناظراً^(٣).

(١) Umberto(Eco): LECTOR IN FABULA, OP.Cit, Page: 113.

(٢) لا بد من أن نقيم فرقاً بين مفهوم الطوبيك كما يرد عند إيكو وبين التناظر كما ورد عند غريماص. فالتناظر عند هذا الأخير يتصل بمفاهيم مثل الانسجام والاتساق والربط أي بإقامة علاقات بين عناصر النص على مستوى دلالي وهو عبارة عن مجموعة من المقولات الدلالية التي تسمح للقارئ وتمكنه من القيام بقراءة منسجمة ومتسقة لنص ما. أما الطوبيك فهو فرضية تداولية. للمزيد أنظر: أعمال غريماص خاصة:

Du Sens وSémantique structurale

Umberto(Eco): LECTOR IN FABULA, OP.Cit, Page:119.

Umberto(Eco): LECTOR IN FABULA, OP.Cit; Page: 113/114

Umberto(Eco): LECTOR IN FABULA, OP.Cit, Page:119

Umberto(Eco): LECTOR IN FABULA, OP.Cit; Page: 113/114.

إن المعنى، بالاستناد إلى فرضية الطوبيك، يُبنى وفق إستراتيجية تقيمها الذات المتلقية في أفق تحديد الانتظامات المؤدية إلى خلق الانسجام الداخلي للنص. ومن خلال هذه الفرضية أيضاً تتم مقاومة كل التأويلات التي تحاول أن تستعمل النص وتقوم بنخله لكي تصل به إلى الشكل الذي يرضي نواياها.

«إن السيناريوهات وتمثلات الآثار المعنوية قائمة على سيرورات السميوزيس اللامتناهية؛ ولما كانت كذلك فإنها تلتبس تعاضداً من القارئ الذي يكون عليه أن يقرر متى سيقوم بتوسيع أو إيقاف سيرورة التأويل اللامتناهي»^(١).

إن هذا الفعل لا يمكن أن يتم إلا من خلال افتراض وجود تصور مسبق عن المعنى؛ أي تحيين مجمل معطيات الموسوعة الثقافية للقارئ. وفي هذه الحالة، فإن الطوبيك، لا يشهد على مصداقية القراءات وصحتها، وإنما على الصيغة التي تساهم بها في تنظيم الفعل التأويلي، أي تنظيم الدلالة في مسيرات تأويلية. ومن هذا المنظور، فالتأويل - من خلال مفهوم الطوبيك - يساهم في تشييد سياقات متعددة، وكل سياق لا يمكنه أن يكون شيئاً آخر سوى تفعيل وتجسيد عملي لفرضية الطوبيك. وإلى حين تحققها في سياق خاص تظل السميوزيس لامتناهية، «إنها من هذه الزاوية تغلق في كل لحظة ولا تغلق نهائياً. ذلك أن نسق الأنساق السميائية الذي يبدو، بشكل مثالي، ككون ثقافي مفصول عن الواقع، يقود في الحقيقة إلى التأثير في العالم وإلى تغييره. إلا أن كل فعل تغيير يتحول بدوره إلى علامة تعلن عن ميلاد سيرورة سميوزيسية جديدة»^(٢) ولتحديد آليات القراءة المتعاضدة المحكومة بقوانينها الذاتية يضيف إيكو إلى الموسوعة والطوبيك مفهوم العالم الممكن.

١ - ٣ العالم الممكن

إن مفهوم العالم الممكن شيء أساسي للحديث عن توقعات القارئ. ويعدّ في نظر إيكو بناءً ثقافياً،^(٣) يختلف عن نظيره في المنطق. فإذا كان مفهوم العالم الممكن في تصور عالم المنطق مفهوماً فارغاً ومجرداً وغامضاً فإنه في تصور أمبرتو إيكو مليء ومؤثّر بالأفراد والوظائف.^(٤) ولأن العالم الممكن آلية من آليات التعاضد التأويلي فإنه يشتغل وفق ثلاثة مستويات:

- فهو أداة ضرورية للقارئ الكفاء .
- وهو يسكن داخل النص نفسه.
- وهو يضم ويوجه السلوك الافتراضي للشخصيات.

(1) Ibid; Page:57.

(2) Ibid, Page:170.

(3) Ibid ;Page:161.

إن بناء السيرة التأويلية سيظل من ، هذه الزاوية ، محكوماً بإستراتيجية التحولات المشتملة على مجموعة من الإمكانيات الدلالية التي تتوقف ضرورة عند نقطة دلالية محددة يفرضها بناء التأويل نفسه. وتشتمل هذه الإستراتيجية على متوالية من الاختيارات التأويلية الخاضعة لمبدأ التوقعية. بمعنى آخر ، إن هذه الإمكانيات الدلالية قابلة لمبدأ التحقق داخل النص ، وهو تحقق لا يمكنه أن يكون إلا من طبيعة جزئية.

فالمؤول وحده قادر على انتقاء وتحقيق إمكانيات وتغييب أخرى - مؤقتاً - وذلك بهدف خلق أكوان دلالية ، تجعل من عمليات الانتقاء التأويلي موجّهاً حقيقياً لبناء النص وأكوانه. بيد أن اختزال الكون الخطابي وتقليصه ما دام يقوم بإيقاف الموسوعة من عمقها ، من شأنه أن يفضي إلى ازدهار النص الذي تطبّق عليه هذه الموسوعة.

بهذه الصورة ندرك أن القرارات التداولية الصادرة عن الذات المؤولة تُنضج بمضافة بيّنة غنى التضمينات والتأويلات التي يشتمل عليها كل جزء من أجزاء النص. لأن كل شيء يقاس بالعلاقة الموجودة بين النص والذات المؤولة (العلامة ومستهلكها) ، فضمن هذه العلاقة تتحدد القراءات وتتناسل التأويلات. ذلك أن كل قراءة هي خلق لسياق جديد يستمد مشروعية وجوده من المادة الموضوعية للتأويل. وبما أن الوعي الخالق للعمل الفني ووعي جزئي بالضرورة ، فإن النشاط التأويلي لا يمكنه أن يكون إلا من نفس الطبيعة. لذا فإنه يصل في مرحلة ما إلى استنفاد كل طاقاته الإبداعية ليتوقف عن إنتاج دلالات جديدة ، ليفسح المجال لوعي جديد ضمن شروط تاريخية جديدة ولينتج دلالات تنسجم وحجم الموسوعة الجديدة.^(١) كما أن النص يفرض وإن بشكل جزئي قراءته الممكنة لأن «أي فعل قرائي هو تعاقد صعب بين أهلية القارئ (...) ونوع الأهلية التي يسلم بها نص ما كي يقرأ بكيفية اقتصادية»^(٢) ، إذ في النص معايير تفرض شروط قراءته وتأويله ، وهي عناصر تشكّل انطباعاً مرجعياً وثقافياً زاهراً بمعطيات دلالية متولّدة عن النص نفسه ؛ «إنه يشتمل (...) على تعليمات تأويلية لا يمكن أبداً تجاهلها ، وإلا تحوّل التأويل إلى مجرد إعادة كتابة النص كتابة ناقصة. إن هذه العناصر مجمعة تشكل قيوداً على المسيريات التأويلية الممكنة وربما أيضاً هي كذلك على المخزون الصوري عند القارئ»^(٣).

بهذا التدليل ، يمكننا الفصل بمعية أمبرتو إيكو - عبر أطروحة حدود التأويل - بين التأويل والاستعمال من جهة ، وبين التأويل اللامتناهي المرتكز على المبادرة الحرة والمطلقة للمؤول ، والتأويل الذي يُدخل في الحسبان الإستراتيجيات النصية المتعاضدة ، التي تعتمد على مشاركة القارئ النموذجي من جهة أخرى.

(١) سعيد (بن گراد): "السميوزيس والقراءة والتأويل" ، مرجع مذكور ، ص: ٤٩.

(2) Umberto (Eco): Les Limites De L' interprétation ; OP Cit.; page:134.

(٣) فرانسوا (راستي): "المعنى بين الموضوعية والذاتية" ترجمة: محمد الرضواني ، مجلة علامات العدد: ١٣ ، ٢٠٠٠. ص: ٦٠.

إن فكرة الإرغامات الخطابية، كما سلف الحديث عنها، تقود إلى تضمين التأويل غايات دلالية وتقوم في الوقت نفسه بإقصاء أخرى،^(١) مما يجعل التأويل محكوماً بمرجعياته وحدوده وضوابطه الذاتية. وبما أنه يتعين على المؤول أن يقارب كل النصوص باستناده إلى هذه الإرغامات أو الأحكام المسبقة، حسب تعبير غادامير، التي يخولها له السياق التاريخي، فإن من حقّه أن يلجّ في طلب الملائم من هذه الأحكام. كما أن الارتباط السياقي لمختلف التأويلات التي نسندها لنص ما وبالتالي فهمه، يعود أساساً إلى الارتباط السياقي لافتراضاتنا وأحكامنا المسبقة، «إن الحكم المسبق لا يعني مطلقاً الحكم الخاطئ، على العكس، إنه يستلزم إمكان تقويم إيجابي أو سلبي، وللحفاظ على هذين التقويمين ينبغي العودة بالمفهوم إلى أصوله اللاتينية Praejudicium التي تعني "أحكام مشروعة". وهذا يبتعد كثيراً عما أُلصقته به فلسفة الأنوار التي قامت باختزال المفهوم وأصبح عندها يدلّ فقط على الحكم غير المتأصل»^(٢). بمعنى آخر، إن السيرونة التأويلية التي يصفها غادامير انطلاقاً من تصوراتها للأحكام المسبقة، تتضمن التحديد الدائم للمشروع الذي يحافظ على حركة الفهم والتأويل. فأي مؤول يريد أن يفهم يكون عرضة للوقوع في الأخطاء الناجمة عن التصورات المسبقة التي لم تخضع لاختبار وتجربة الأشياء ذاتها. وتكمن المهمة الثابتة للفهم في صياغة الخطط المضبوطة للشيء والخاصة به، وهذه الخطط من حيث هي برامج تمثل أفكاراً مسبقة لا يتوقع إثباتها إلا من الأشياء ذاتها. «الفهم الذي يتم بواسطة وعي منهجي يجب أن يعكف ليس على منع التصورات المسبقة الخاصة فقط، بل على الوعي بها، لأجل مراقبتها وتأسيس الفهم الصحيح على الشيء ذاته، وهذا ما يعنيه هايدغر عندما يلجّ على تأسيس محور البحث على الأشياء ذاتها، وذلك عبر إبراز بنية الأفكار المسبقة»^(٣). وإن التوتر الدائم بين ألفة النص وغرابته كفيل بإظهار الأحكام المسبقة الملائمة للمشروعة وغير المشروعة على حدّ سواء. والمقياس الذي يمكن أن نميز بمقتضاه بين غير المشروع من هذه الأحكام والمشروع يعود إلى الأشياء ذاتها؛ أي إلى النص. فالأحكام المسبقة غير المشروعة، تكون كذلك لأنها لا تملك في ذاتها قدرة تمكنها من الكشف عن طبيعة الأشياء ذاتها كما توّد حقيقة. وعندما تصبح أحكامنا المسبقة غير مشروعة يتعين علينا مراجعتها مراراً لتصير في النهاية ملائمة ومنسجمة مع الأفق التاريخي. لذلك يشكل تأويل النص سيرونة متواصلة من المراجعات والتقويمات حتى يتمكن من توليد ما أسماه غادامير "وحدة المعنى"^(٤).

(١) إن عملية الإقصاء هذه ليست نهائية. فالعناصر المستبعدة تظل تمارس حياتها خارج النص وقابلة لأن تظهر في أية لحظة عند أي استذكار.

(2) Gadamer (Hans George): *Vérité Et Méthode les grandes lignes d'une Herméneutique philosophique*, Edition intégrale Revue Et Complétée Par Pierre Fruchon; Gean Grondin et Gilbert Merlio; Edit, Seuil, Paris, 1996; Page:291/292.

(3) Gadamer (Hans George): *Vérité Et Méthode* ; OP.Cit; Page : 290.

(4) Ibid; Page : 288.

وللمؤول وحده القدرة على تبيين وحدات المعنى هذه ضمن هذا المسير التأويلي أو ذاك ؛ أي تحديد مُجمل
الإمكانات التأويلية القابلة للتجسيد والتحقق من خلال فعل القراءة المتعدد والمتنوع، «إن القراءة إذن، هي البنية
الأساسية والمشاركة لكل تحقيقات المعنى»⁽¹⁾. وإن هذه القراءة تنطلق من فرضية وجود مسيرات أو سيرورات لها صلة
بالإمكانات التي تتألف وتنسجم من خلالها وحدات المعنى في نسق محدد. بذلك نكون أمام عملية تأويلية محكومة
بإستراتيجية. وفي هذه الحالة، فإن كل شيء يقاس بالعلاقة الموجودة بين ثقافة النص وثقافة المؤول ؛ إنها علاقة توتر
بين أفقين: أفق المؤول وأفق النص. هذه العلاقة هي التي توجه وتحدد غايات النص وتجاربه الدلالية والجمالية،
وتمنح المؤول كذلك فرصة تأمل ذاته من خلال ما تمّ تشييده وتجسيده من معانٍ مختلفة ومتعددة. إن هذه العلاقة ما
كانت لتولّد هذه المعاني لولا ارتباطها بجدلية تغير الأفق وانفتاحها. وعلى الرغم من أن غادامير لم يستعمل عبارة
"انفتاح الأفق" فإننا نجده يقول ؛ مشدداً على الحركية الدائمة لأفقنا «إن الأفق في الواقع شيء يتحرك فيه ويتحرك
معنا.. فالأفق، إذن، شيء دائم الحركة»⁽²⁾ فحركية أفقنا تحررنا من أسر أحكامنا المسبقة، والأفق كذلك، ليس
سجناً معرفياً بل ميزة تأويلية تسمح بإمكانية إعادة تحريك التخوم وإعادة تصليح وتقويم السقطات. يظهر من خلال
هذا، أن الأفق هو الآخر سيروية مسؤولة عن إنتاج المعنى وتداوله، وليس حدثاً معزولاً أو نتيجة يفرضي إليها الفعل
التأويلي ؛ أي لا يجب تصور أفق أو اختزاله في صيغة بسيطة تنحصر في التأثير، تأثير النص على المتلقي. إن الأفق،
هو في نفس الآن حصيلة سيروية تأويلية وعنصر أساسي فيها ؛ أي إنه جزء من دينامية وتفاعل شامل يتداخل فيه
معنى النص وخلفياته المرجعية، ومساهمة المؤول في ذلك ومختلف التحولات والتغيرات التي تعرفها تجربة القراءة.
وهذا يؤكد حقيقة أساسية تتمثل في كون بنية النص تملك صلة وثيقة ببنية التحقق. إذ لا يمكن الوصول إلى معرفة دور
القارئ إلا من خلال بنية النص ذاتها، وبواسطة التحقق الذي يتم عبر التأويل والقراءة.

وطبقاً لغادامير، فإن الفهم حدثٌ في التاريخ يتمّ فيه تفاعل النص والمؤول والذات والموضوع تفاعلاً متبادلاً
انطلاقاً من الدائرة التأويلية. هذه الأخيرة تجسّد الاعتقاد بأن الأجزاء والكلّ يعتمد أحدهما على الآخر، وأنهما
يرتبطان بعلاقة عضوية ضرورية. ولأن النص كما أشار إلى ذلك أمبرتو إيكو، «ليس مجرد أداة تستعمل للتصديق
على تأويل ما، بل هو موضوع يقوم التأويل ببنائه ضمن حركة دائرية تقود إلى التصديق على هذا التأويل من خلال
ما تتم صياغته باعتباره نتيجة لهذه الحركة. ولا أشعر بأي خجل في القول بأن ما أحده هنا يعود إلى الدائرة القديمة

(1) Gadamer (Hans George): L'Art de comprendre. Ecrits II Herméneutique et champ de l'expérience humaine ; Textes réunis par Pierre Fruchon, Ed ; Aubier, 1991 ; Page:31.

(2) Gadamer (Hans George): Vérité Et Méthode ; OP.Cit: Page: 326.

والصالحة دائماً: "الدائرة الهرمنوطيقية".^(١) فتأويل النص عملية يمكن أن تتم بمعالجة النص بوصفه بناءً ثقافياً؛ من جهة كونه جزءاً من الثقافة التي أنتجته، لكن طبيعة هذه الثقافة يمكن أن تُفهم انطلاقاً من تأويل هذه النصوص التي أنتجت فيها. فتأويل النص ليس مجرد عملية نصية، بل عملية سياقية كذلك. ومن خلال تفسير التأويل بهذه الطريقة، تصبح الفجوة أو المسافة التاريخية التي تفصل الواقعة أو النص عن القارئ سمة سلبية ينبغي التغلب عليها من خلال الحركة المتذبذبة بين إعادة البناء التاريخي من جهة، وفعل القراءة من جهة أخرى. وهكذا، فإن هذه الدائرة التأويلية التي تسلم بضرورة تواجد الكلّ وأجزائه، وتلغي تبعاً لذلك إمكان بداية مطلقة، تشهد وحدها على ضرورة تعدد التأويلات. وما يحدد عمق التأويل وغناه وامتداداته، هو طبيعة السؤال وصيغته التي يتبناها المؤول (ثقافة المؤول) ليكشف عن السيرورات التأويلية التي يسمح بها بناء النص. ولأن الحقيقة التي يظهرها النص أو الواقعة، لا تشتمل على معنى مطلق الموضوعية، فإنها بالتالي (أي الحقيقة) لا يمكن فهمها من خلال مقولات وقوالب مجردة يريد المؤول استعمالها وفرضها على النص، فهي تمتلك معنى يتجلى فقط عندما يدخل المؤول في حوار أصيل مع النداء الذي يتردد صدها في النص. فما سيقوله هذا النص سيعتمد بدوره على نوعية الأسئلة التي نستطيع أن نطرحها عليه، انطلاقاً من موقعنا التاريخي المتميز، كما سيعتمد أيضاً على قدرتنا على إعادة صياغة السؤال الذي يشكل النص أو الواقعة جواباً عنه. ذلك أن النص هو أيضاً حوار مع تاريخه الخاص. على هذا النحو يتحقق الفهم، وكل فهم هو فعل إنتاجي؛ إنه دوماً فهم بشكل مغاير وتجسيد لإمكانات جديدة في النص. فلا يمكن إدراك حاضر النص إلا انطلاقاً من الماضي بوصفه امتداداً حياً له، كما لا يمكن إدراك هذا الأخير إلا انطلاقاً من موقعنا الجزئي في الحاضر. ويتحقق فعل الفهم انطلاقاً من دمج الآفاق؛ أفق القارئ الخاص المحمل بالفرضيات المسبقة، وأفق النص. آنذاك لا نلج العالم الغريب للنص فحسب، بل نضمّه إلى مجالنا الخاص. ففهم النص هو في العمق فهم لذواتنا. والفهم الحقيقي، هو الذي لا يستند إلى ما هو معطى وصريح في النص، بل هو الذي يستحضر ويستدعي كل المعارف القبلية التي لها القدرة على إدراج النص ضمن مسيرات ليست بادية من خلال التجلي الخطي والمباشر للنص. والفهم في السميائيات التأويلية، هو دائماً الفهم في علاقة ما.

إن اللغة، هي الوسط الذي يضعنا في علاقة؛ أي إنها سيروية التوسط الإلزامي التي يتحقق بموجبها التفاهم، وهي من هذه الزاوية شرط رئيسي للحوار التأويلي، إنها تشيّد وسطاً مشتركاً وتنقل التراث وتدمج الآفاق وتُفهم المتحاورين (النص والمؤول) في نشاط إنتاجي من السؤال والجواب وتجبرهم على إيجاد لغة مرجعية متفق عليها، كما

(١) أمبرتو (إيكو): التأويل بين السميائيات والتفكيكية، مرجع مذكور، ص: ٧٨.

أنها تدخلهم في سيرورة الفهم (أو تحثهم على إيجاد طرق متنوعة يتم بواسطتها تحقيق الفهم) وتجسّد فعل الفهم ومهارة التأويل.

والتأويل أيضاً، مثله مثل المحادثة، حلقة من حلقات سلسلة الجدل القائم بين الظاهر والمستتر، والسؤال والجواب. والسؤال والجواب ليسا فقط استنتاجاً أو مساءلة للنص تتوخى حلاً أو حلاً معينة، ولكنهما في العمق نقد وحوار، وكل حقيقة إنسانية تتأسس على هذا الحوار. بحيث يتحول التأويل إلى علاقة أصيلة بالحياة وخاصة تاريخية هي قيد التحقق الفعلي بطريقة ظاهرية. أي إن هذه العلاقة تتحقق بمقدار ما توفّق في الإبانة عن معانيها ودلالاتها اللغوية أثناء عملية تأويل النصوص. هذه النصوص، لا تعدّ محض قطعة من الماضي بل تظل تتمتع بالمعنى إنتاجاً وتداولاً وتشعّ بالحياة كلما تمّت قراءتها. ويتم تجاوز المسافة التاريخية بين الماضي والحاضر عبر العلاقة التي يقيمها المؤول مع هذه النصوص بتوسط اللغة. ولذلك تعدّ اللغة عملاً وعنصراً أساسياً في اتصال التراث وربط الماضي بالحاضر.

رهان السميائيات التأويلية في قراءة التراث الأدبي واستدعائه (المسافة السميائية والمسافة الجمالية)

يصير تدخل السميائيات التأويلية ضرورياً عندما نعي بأن معرفة البديهيّات التي تشكّل عصب حياتنا خالية من المشروعية، وعندما يعيش الإنسان أزمة فهم تخص ذاته كما تخص غيره؛ وهي أزمة يبدو المعنى من خلالها متشظياً وموزعاً بين الماضي والحاضر بين التقليد والتجديد، بين التعدد واللاتناهي بل وحتى مهدداً بالانقراض من خلال اندماجه في الامتثالية والابتدال المتعلّق بالعودة الأبدية للمماثل والمطابق. وتزداد هذه الفكرة ترسخاً حينما تتفاوت آفاق المؤول والنص، إذ يتخلل النصّ غموض يستوجب التأويل. وإذا رُمنا فهم ما يقوله النص بالضبط، فإنه يتوجّب على تجاربنا أن تكون وعاء لفهمه. بمعنى آخر إنما يُفهم النص حينما تقع فكرته المحورية في سياق التساؤلات، وكذا العناصر التي تكتنفها آفاق المؤول وتجاربه؛ «فعندما تؤدّي المسافة الجغرافية والتاريخية، والثقافية التي تفصل النص عن القارئ إلى وضعية انعدام الفهم، والتي لا يمكن تجاوزها إلا في إطار قراءة متعدّدة؛ أي في إطار تأويل متعدّد الأبعاد، آنذاك يصبح وجود فنّ مخصوص أمراً لازماً. وبهذا الشرط الأساسي يغدو التأويل، باعتباره موضوعاً مركزياً للتأويلية، نظرية للمعنى المتعدّد»^(١).

(١) بول (ريكور): "البلاغة والشعرية والبهرمينوطيقا" ترجمة مصطفى النحال، مجلة فكر ونقد العدد ١٦ فبراير ١٩٩٩، ص: ١١٢.

إن السميائيات التأويلية بهذه الصيغة تبحث عن المعنى في أزمة المعنى ؛ فهي تفترض أن الكوجيطو التألمي (الوعي المباشر) مضطرب لأن ينزاح عن مركزه لأن الوعي المباشر عاجز عن التوصل انطلاقاً من ذاته إلى فهم ما ينتجه. ولذلك ينبغي عليه أن يلجأ إلى خطاب آخر لتوضيح إنتاجاته وهي إنتاجات ترتدي معنى كامناً وغير مباشر يلزم استحضاره. فكلما ابتعدنا عن حالات التعيين والوصف وكل ما يدور في فلك المعاني الظاهرة، إلى نظام الفكر والثقافة والرمز كلما اقتربنا أكثر من حقائق الوجود الإنساني. فعبّر الأشكال الرمزية تستطيع الذات الإنسانية الإمساك بكل الممكنات في أبعادها الواقعية أو المتخيلة ؛ «ولأن الفكر الإنساني فكر رمزي، فله القدرة على إجراء تمييز بين الواقعي والممكن»⁽¹⁾ هذا التمييز سيمكنه من امتلاك معارف جديدة، وبفضله يمكن إحداث شروخ داخل كل المتصلات التي تقدم نفسها باعتبارها مطلقاً. بذلك يكون التأويل تجاوزاً للنفعي في الحياة في اتجاه إنتاج ممارسات لا تُدرك إلا من خلال استحضار الأشكال الرمزية والثقافية. فالأشكال البدئية المباشرة، تنحون نحو التراجع كلما تقدم النشاط الرمزي. وبذلك يمكن القول إن التأويل في أبعاده الثقافية، يمكن أن يُنظر إليه بوصفه عملية التحرر التدريجي للذات الإنسانية، «واللغة والأسطورة والدين والفن والعلم هي اللحظات المختلفة لهذه العملية. وفي كل لحظة من هذه اللحظات يكشف الإنسان سلطة جديدة ويبرهن عليها، إنها سلطة بناء عالمه الخاص»⁽²⁾ كما أن الوجود الإنساني، بالمقابل، تاريخي ومعاصر، يعيش الحاضر، وليس معزولاً عن تأثير التقاليد التي انتقلت إليه عبر التاريخ، ولا يستطيع الإنسان أن يتجاوز أفقه الراهن في فهم الظاهرة التاريخية، ولا يستطيع أن يتحول للماضي ويشاركه ليفهمه فهماً موضوعياً، لأن التراث والعادات التي انتقلت إلينا عبر الزمن هي المحيط الذي نعيش فيه، وهي التي تشكل وعينا الراهن، إن الإنسان يعيش في إطار التاريخ. ولتاريخية التأويل علاقة حميمة مع الزمن ومع الجوهر الزمني للإنسان. فالزمنية معطى تأويلي غير قابل للاختزال، والمعنى لا يقدم هكذا دفعة واحدة، وبصورة فورية، لأن زمنية الفهم تتدخل بشكل مباشر في إعادة بناء المعنى، انطلاقاً من استحضار المسافة الزمنية بوصفها عنصراً مغذياً وبنائياً للسيرورة التأويلية والتواصل المستمر مع التراث، «فلم يكن هدف تصرفنا الحقيقي إزاء الماضي الذي نمارسه على الدوام هو الإحجام عن الموروث والتحرر منه، بل إننا نظل متواصلين بلا انقطاع مع الموروث، وهذا التواصل لا يجبرنا على التفكير فيما يقوله الموروث باعتباره شيئاً آخر غريباً، إنما هو دائماً شيء ينتمي إلينا، إنه مثال وردع في الآن نفسه، وتعرف على الذات لا نستطيع ملاحظته في أحكامنا التاريخية اللاحقة بصفته تعرفاً، إنما

(1) Nicole (Evereat_Desmedt): Le Processus Interprétatif ; Introduction à la sémiotique. de C.S. Peirce ; Ed ; Mardaga Editeur, 1990 ; Page:105

(2) Ernest (Cassirer): Essai sur l'homme. Paris Minuit, 1975, Page: 317.

بصفته نزوة آنية للموروث، خالية من أي تحيز»^(١) إذن، فلا يبدأ فهمنا للتاريخ من فراغ، بل يبدأ من الأفق الراهن الذي يعتبر التاريخ أحد مؤسساته الأصلية، لأن الوجود الإنساني مشروط بلحظة تاريخية معينة، وبإطار اجتماعي يحدد شروط هذا الوجود وآفاقه. هذه الشروط تحدد نقطة البداية للإدراك والمعرفة، وهو محكوم بالشروط الموضوعية المادية والتاريخية التي تتم فيها المعرفة. وبذلك يكون كل فهم وكل تأويل تاريخياً ولا يوجد فهم وتأويل مطلق، لعدم إمكان الانفكاك عن الأحكام المسبقة المتغيرة جبرياً بتغير السياقات، لأن السياقات التاريخية متغيرة بصورة قطعية. كما أن وجودنا المنتهي تاريخياً يتقرر مصيره من خلال أن سلطة الموروث دائماً ما تتحكم بممارستنا وسلوكنا. ومن ناحية أخرى يسمح لنا التراث بالمحافظة على ما جاءنا من الماضي من خلال فعل النقل. ولا شك في أن هذا يعدّ دليلاً ظاهرياً على وجود وعي تاريخي محدود لدى الناس جميعاً. فالقديم وفق غادامير، يكتسي بالاندماج مع الجديد حلة جديدة. على أية حال، إن الحفاظ هو سلوك مستمد من الحرية، لا يقل حرية عن الانقلاب أو التجديد^(٢). و«لأن التراث، في الحقيقة، هو دائماً ممكن من إمكانات الحرية والتاريخ نفسه»^(٣).

إن معالجة النصوص التراثية تتطلب وعياً بالمسافة الزمنية التي تفصلها عن اللحظة التي تنتمي إليها، وهذا الوعي بالمسافة يشترط الانتساب إلى التراث ليحصل الفهم. فالمسافة الزمنية التي تفصل المؤول عما يريد تأويله تظل قائمة بوصفها مدخلاً أساسياً للوعي الاغترابي. وليست المسافة الزمنية هوة ينبغي تخطيها وتجاوزها لإيجاد الماضي، فهي في واقع الأمر الأرضية التي تحمل المستقبل والمكان الذي يتخذ الحاضر أصلاً له، «فاتخاذ المسافة ليس مجرد إجراء خارجي يقوم به المؤول، كما أنها ليست مجرد ابتعاد زمني أو ثقافي عن النص، بل إنها تقوم داخل النص نفسه وذلك بين لغة زمن ومكان محددين؛ أي بين لغة تاريخية وعارضة، وبين معنى يفتحنا على عوالم دائمة التجدد وقابل للاستعادة التأويلية ضمن شروط مغايرة. وهكذا، فإن المسافة ولدت مع اللغة ذاتها كما أن معاصر نص ما يخضع نفسه حين يتوهم أنه في موقع محظوظ من هذا النص بالنسبة لمؤولي العصور اللاحقة»^(٤).

إن المسافة تعدّ شرطاً أساسياً في إنتاج وتداول فهم وتأويل موضوعين للنص، حيث تساهم في تأطيره سياقياً، ولهذا التأطير صلة وثيقة بالبعد التاريخي. إنها إذن، تجسد مهمة من مهام التأويل الفعلية المتمثلة في البحث عن الظرف والشروط التاريخية البانية للفعل التأويلي. إذ إن «من بين الأمور والغايات التي تستهدفها التأويلية هي مقاومة

(1) Gadamer (Hans George): Vérité Et Méthode; OP.Cit; Page: 303.

(2) Ibid; Page 303.

(3) Ibid; Page 302.

(4) Pierre(Gisel):Le conflit des interprétations Esprit n° 9 ;Novembre ;1970; Page: 779.

البعد الثقافي ويمكن لهذه المقاومة أن تدرك ذاتها عبر تصورات زمنية خالصة، أي كمقاومة للابتعاد أو الإقصاء الممتد عبر القرون أو عبر تصورات تأويلية حقيقية؛ أي كمقاومة للابتعاد عن المعنى ذاته بمعنى الابتعاد عن نسق القيم الذي يقوم عليه النص. بهذا المعنى يقرب التأويل ما كان شيئاً غريباً عن الذات المؤولة أو يساوي بينه وبينها أو يجعله معاصراً ومماثلاً لها. وهذا يعني، حقيقة، أن التأويل يحول ذلك الشيء الغريب المتباعد إلى شيء خاص بالذات ومتملك لديها^(١). وفي إطار الحكمة التأويلية القائلة بتناهي فهمنا التاريخي، يقترح غادامير مبدأ يعدّ رقماً أساسياً في المعادلة التأويلية، إنه مبدأ الوعي بتاريخ الفعلية أو تاريخ التأثير L'histoire de l'efficience الذي يحاول إدماج النص في السياق التاريخي المحدد له.

إن المسافة لا تلغي الانتماء إلى التاريخ، ذلك أنه ليس لدينا إمكانية لمعرفة شاملة وكلية لوجودنا الاجتماعي، فنحن في كل الحالات إزاء أحد اختارين: إما التناهي، وإما القول بالمعرفة المطلقة، ومفهوم التاريخ الفاعل أو تاريخ الفعل، كما هو عند غادامير لا يمارس تأثيره بشكل سليم إلا داخل اختيار التناهي، وهذا يعني أن المسافة نسبية كما أنها لا تقوم إلا داخل رابطة الانتماء.

من ثمة يصبح التأويل سيروية لتجاوز اغتراب الذات المؤولة وإعادة توطينها في عالم النص (التراث والتقاليد) بعيداً عن كلّ الإكراهات التي تضاعف هذا الاغتراب؛ «إذ على الرغم من التعارض الكبير بين الانتماء واتخاذ مسافة، فإن وعي التاريخ الفاعل يشتمل في ذاته على عنصر المسافة، كما أن تاريخ الوقائع هو بالضبط ما يحدث تحت شرط المسافة التاريخية، إنه الاقتراب من البعيد، أو بمعنى آخر إنه الفعلية أو التأثير في المسافة. ولهذا السبب نجد مفارقة الآخرة، أي التوتر بين القرب والبعد، والتي هي أساسية للوعي التاريخي^(٢)».

(1) Paul (Ricoeur): Du Texte à L'action, Essais d'herméneutique; II. Collection Esprit Seuil; 1986; Page:153.

(2) Paul (Ricoeur): Du Texte à L'action, OP.Cit; Page: 99.

خلاصات واستنتاجات

- تساهم السميائيات التأويلية في تحويل العالم من حالته العديمة الشكل إلى ما يحدد الأشكال المختلفة للإدراك، انطلاقاً من تفصلات الدلالة.
- تهدف إلى خلق وضعيات جديدة يستطيع من خلالها الفرد بناء عالمه بصورة تجعله قادراً على فهم تجربته وتعميمها وتأويلها وتنظيمها في أشكال وصيغ قابلة للتحقق.
- التأويل في ظل هذه المقاربة هو سيرورة إدراكية ومعرفية وحجاجية ورمزية.
- للنص دور أساسي في توجيه مؤوليه من أجل بناء معناه، وهو ما يبرر التفاعل بين كليهما (أفق النص وأفق الذات المؤولة أفق الداخل وأفق الخارج).
- كل إجراء تأويلي، يقتضي ضرورة وجود نظرية مسبقة للخطاب، أو على الأقل وجهة نظر في هوية النص المؤول، ودون ذلك سيكون صعباً على المؤول تبرير الأعمال التي يقوم بها قصد عرض المعنى واستخلاصه.
- تجاوز السميائيات التأويلية لكل وعي منهجي.
- نقد السميائيات التأويلية لكل الخطابات التجزيئية والتفاضلية التي يغلب عليها الانشغال بمضامين النص، ولا تنظر البتة في الوسائل اللغوية والمنطقية التي أنشئت وبلّغت بها هذه المضامين (التفاعل والتكامل بين الدلالي والجمالي).
- قدرة السميائيات التأويلية على نقل كل المشاريع والمكتسبات العلمية إلى اللغة؛ ومن هنا فإنها تقيم علاقة ملموسة بين المعرفة والعالم المعيش.

قائمة المصادر والمراجع

بالعربية والمترجمة:

الكتب:

- إيكو (أمبرتو): التأويل بين السميائيات والتفكيكية، ترجمة وتقديم: سعيد بن غاراد، المركز الثقافي العربي الطبعة الأولى ٢٠٠٠.
- بن غاراد (سعيد): السميائيات مفاهيمها وتطبيقاتها، منشورات الزمن، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء ٢٠٠٣.
- وود (ديفيد): الوجود والزمان والسرد، فلسفة بول ريكور، ترجمة: سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى ١٩٩٩، الدار البيضاء.

المجلات:

- بن غاراد (سعيد): "السميوزيس والقراءة والتأويل"، مجلة علامات، العدد ١٠ السنة ١٩٩٨.
- فرانسوا (راستيي): "المعنى بين الموضوعية والذاتية" ترجمة: محمد الرضواني، مجلة علامات العدد: ١٣، ٢٠٠٠.
- ريكور (بول): البلاغة والشعرية والهيرمينوطيقا "ترجمة مصطفى النحال، مجلة فكر ونقد السنة الثانية، العدد ١٦ فبراير ١٩٩٩.

بالأجنبية:

- CARONTINI (Enrico): L'ACTION DU SIGNE, ED, Louvain – la- neuve 1984.
- Cassirer (Ernest): Essai sur l'homme. Paris Minuit , 1975.
- DELEDALE (GERARD): THEORIE ET PRATIQUE DU SIGNE Introduction à la sémiotique de C. S. Peirce, PAYOT, PARIS, 1979.
- ECO(Umberto): LECTOR IN FABULA, Ou la coopération interprétative dans les textes narratifs, Traduit de l'italien par MYRIEM BOUZAHER, ED, Grasset & Fasquelle, 1985.
- ECO (Umberto): les Limites De L'interprétation; traduit de l'italien par; Myriem Bouzaher. ; Grasset ; 1990.
- Evereat_Desmedt (N): Le Processus Interprétatif ; Introduction à la sémiotique de C. S. Peirce ; Ed ; Mardaga Editeur, 1990.
- Gadamer (Hans George): Vérité Et Méthode les grandes lignes d'une herméneutique philosophique, Edition intégrale Revue Et Complétée Par Pierre Fruchon; Gean Grondin et Gilbert Merlio; Edit, Seuil, Paris, 1996.
- Gadamer (H. George): L'Art de comprendre. Ecrits II Herméneutique et champ de l'expérience humaine; Textes réunis par Pierre Fruchon, Ed; Aubier, 1991.
- Gisel (Pierre): Le conflit des interprétations in Esprit 9; Novembre ;1970.
- Peirce (Charles Sanders): Ecrits sur le signe, rassembles, traduits et commentes par Gérard Deledalle, ED. Seuil Collection, L'ordre Philosophique, Paris, 1978.
- Ricoeur(Paul): Du Texte à L'action; Essais d'herméneutique ; II. Collection Esprit Seuil ; 1986.
- Seung (T. K): Semiotics and thematics in hermeneutics. Colombia University Press; 1982.

Abstract

This study attempts to bring answers to everyone interested in issues of discourse analysis. It is concerned with the concept of Hermeneutical Semiotics, as a strategy that possesses a philosophical codification that regards the text repository of signification possibilities which necessarily stops at limited semantic point imposed by the construction of interpretation itself, what makes this latter governed by its references, limits an inherent law.

The act of reading seeks within Hermeneutical Semiotics to highlight how to function and cooperate different levels of sign (semiosis) to finally produce whatever meaning that might be equivalent to the multiplicity and to the openness on the possible semantic worlds. Such openness does not equal playing or free using of the text. Instead, it represents an interpretative strategy conditioned by cooperative and interpretative textual modes represented in the encyclopedia choices and in the interpreter's cultural construction (necessity of the existence of preliminary preview of the meaning) as well as the pragmatic assumptions (topic) related to the reader's initiative, who formulates it in the form of simpler questions imposed implicitly or explicitly by the text and possible worlds that we regard as a cultural structure constructive of the reader's expectation and scenarios.

Hermeneutical Semiotics through its concepts and functioning of mechanisms, is able to size all the original possibilities producing the text (generative parcours) and is also able to create contexts that contribute to updating and actualizing the hermeneutical act and it adjust the codes boundaries that end at every possible codification or interpretation (interpretative parcours). It aspires to refine critical reading and attempts to keep it away from any value or impressionistic judgment which in the best cases stand at the borders of the text in its immediate dimensions away from the semantic and aesthetic goals, things that make the act of reading free and spontaneous constructed by intuitions and speculation that disregard all the philosophical foundations concerned with meaning building and conditions of using and receiving.

Keywords:

Semiotic-Hermeneutic-Semiosis-production-interpretation-Text-Context-distance-Tradition-Horizon.

سيمائيات التلفظ وتأويل الخطاب

بائية علقمة الفحل أنموذجاً

عبد الفتاح يوسف

الأستاذ المشارك في قسم اللغة العربية وآدابها، كلية الآداب، جامعة الملك سعود بالرياض

مقدمة:

يُحرِّك هذا البحث الفكر باتجاه مراجعة دلالات الحقل المفاهيمي السائد عن خطاب الإشادة الشعري في الأدب العربي القديم، وإعادة تأويله في ضوء المعرفة التي توفرها سيمائيات الخطاب، وإثنوغرافيا التواصل - التي تنطلق من اعتبار اللغة ظاهرة ثقافية تؤدي مجموعة من الوظائف - وذلك عبر إثارة عدد من الإشكاليات حول الذات، والواقع، والمرجع في الخطاب الشعري؛ وذلك بفسح المجال أمام دراسة فعل التلفظ والعمليات التلفظية، وهو ما يُعرف بسيمائيات التلفظ في الخطاب، أي إعطاء فعل التلفظ والعمليات التلفظية مكاناً في الخطاب المدروس، وهي عملية تفترض وجود متكلم ومستمع يهدف الأول التأثير في الثاني، هذا من ناحية، ومن ناحية ثانية، يكون الطرف الثاني على وعي بكل ما بملفوظات الطرف الأول، ويؤولها في سياقها الصحيح، الأمر الذي يجعل الدلالة الحقيقية للعلامة في الخطاب قابلة للفهم، وتحصين دلالتها من سوء الفهم. وهو ما ينزل هذا الخطاب منزله المتميزة من التواصل.

يُحيل خطاب الإشادة على الواقع الثقافي عبر الدلالة التي يبينها الواقع، ومن المهم الوضع في الاعتبار أن هذه الدلالة هي محاولة لبناء فكر هذا الواقع داخل الخطاب لإنتاج المعنى؛ وذلك بوضعه في سياق ثقافي يرسم معالمه. إن خطاب الإشادة، هو واسطة تعبيرية تستوعب العلاقة بين الثقافة والمجتمع، فالقيم الثقافية تجد في الخطاب ملاذاً آمناً

لإعادة التشكل وبناء علاقات جديدة في سياق خطابي يحفظ لها امتداداتها وتأثيرها عبر التاريخ ؛ لأن هذا الخطاب يسهم في توطيد الروابط بين الثقافة والمجتمعات ، وهو ما يقوِّي الدلالة.

إن خطاب الإشادة ليس خطاباً إخبارياً ، بل هو خطاب وصفي إقناعي يكشف عن طبيعة العلاقة بين السلوك غير الكلامي ، والسلوك الكلامي - حسب تعبير هاريس Z.Harris - ولذلك فإن دراستنا لهذا الخطاب ستركز على دراسة العلاقة بين اللغة بوصفها علامات سيميائية دالة على آثار ثقافية ، والثقافة بوصفها مرجعية تتسلل بحيلها داخل الخطابات ؛ ومن ثمة يمكننا التعامل مع فعل التلفظ في خطاب الإشادة بوصفه علامة تُحيل ضمناً على نيات ثقافية تتجلى فيها مختلف وظائف هذا الخطاب. أقصد بخطاب الإشادة ، ذلك الخطاب الذي تُشيد فيه الذات المتلفظة بالآخر (المديح / الغزل / الرثاء) أو بالذات الفردية أو الجماعية (الفخر) ، ولكن لماذا التسمية : خطاب الإشادة ؟

إن الإشادة حالة من حالات إعجاب الذات بنفسها أو بالآخر ، فالإنسان كائن يهوى ويرفض ، يطمح ويطمع ، يسمو وينحدر .. ولا يمكن أن ينفك عن علاقته بالآخر ؛ لأنه كائن اجتماعي تسكنه مشاعر تجاه الآخر والأشياء. فالرغبات ، والأطماع ، والطموحات ، سلطات داخلية تُمارس سطوتها وهيمنتها على الذات ، وتتمكّن الذات من تفرغ مكبوتاتها من هذه الطاقات عن طريق الملفوظات داخل خطاب تتوجّه به إلى الآخر أو العالم ؛ لتعبّر بها عن مشاعرها ناحيته. فالشاعر في النسيب يتوجّه بملفوظات تعبّر عن رغباته ومشاعره تجاه المحبوبة لإرضاء عواطفها أملاً في الفوز بها ، وكذلك الحال في الرثاء يتوجّه الشاعر بملفوظات تعبّر عن مشاعره تجاه شخص عزيز مفقود ، رغبة في تخليد ذكراه. وفي المديح يتوجّه بملفوظات تؤثّر في الممدوح بما يملكه من كلمات ، يمكن من خلالها معادلة العلاقة بين سلطة الخطاب والسلطة السياسية الحاكمة ، الأمر الذي ربما يمنحه منزلة اجتماعية ، وفي الفخر يتوجّه بملفوظات إلى الذات لإعلاء شأنها بما يمنحه الاستقرار النفسي ، أو إلى ال (نحن) بما يمنحه الاستقرار الاجتماعي.

يمكننا التمييز بين ثلاثة مظاهر في نموذج النسق الإنتاجي لخطاب الإشادة : إنتاج ، تداول ، اشتغال اجتماعي. والحديث عن العلامات في هذا السياق ، أمر بدیهي خاصة عندما يتعلق الأمر بخصائص دالة داخل الخطاب ترتبط بشروط الإنتاج أو بشروط الثقافة ؛ وذلك من أجل تحديد أسباب وجود الخطاب ومبررات إنتاجه. فالشاعر / المتلفظ يبنّي الآخر - المحبوبة في الغزل ، والممدوح في المديح ، والمفقود في الرثاء ، والقبيلة أو الذات في الفخر - من خلال موضوع الملفوظ ومعناه. فعملية التلفظ في خطاب الإشادة ، تسعى إلى إضافة أفعال أو معارف لإقناع المتلفظ له بواسطة المتلفظ / الشاعر ، وعلى هذا يمكننا القول : إن الأفعال والمعارف المتضمنة في فعل التلفظ تنتقل من فاعل فعل القول / الشاعر ، إلى فاعل متقبل القول وهو المتلفظ له / المحبوبة أو الممدوح أو القبيلة والذات. إن عملية التلفظ في خطاب الإشادة ، هي فعل تواصل يسعى إلى إضافة أفعال ومعارف مدعّمة بحجج وبراهين إلى المتلفظ له ؛ بهدف الإقناع ، أو الاستدلال ، أو البرهنة ، وهو ما ينزل خطاب الإشادة منزلته من الاستراتيجية الحجاجية.

يهدف هذا التوجّه إلى البحث في طبيعة العلاقات الإستمولوجية بين الأنساق الثقافية التي تمّ في إطارها إنتاج الخطاب، وشروط الخطاب التي تتحرّك على مدار التاريخ؛ حيث يمكننا تجاوز الحديث عن النظرة التقليدية للآخر في خطاب الإشادة إلى تناوله باعتباره حيلة ثقافية بين طرفين مختلفين - الشاعر المشتاق إلى المحبوبة في الغزل، والشاعر المحتاج أمام الممدوح في المديح، والذات المتباهية أمام الآخر في خطاب الفخر يحصرهما النسق الثقافي في وضع تراتبي (المحبوبة بجمالها والشاعر بخطابه - الممدوح بسلطته السياسية والشاعر بخطابه - القبيلة بسلطتها الاجتماعية والشاعر بخطابه) تبحث فيه الذات عن خطاب يحقق مأربها في تلاشي الحدود بين القوتين، فالخطاب سلاح الأعزل، وهو القوة التي ستؤهله للحصول على حاجاته. فهل ينجح الخطاب الشعري في معادلة القوى بين الطرفين؟ حيث لا تتقدّم المحبوبة إلى الشاعر بخطاب، وإنما تمنحه التفاتة أو نظرة، ولا يتقدّم الخليفة الممدوح بخطاب للشاعر، وإنما يمنحه أموالاً أو سلطات مقابل الخطاب، ولا يأتي الآخر بخطاب يُعظّم من شأن الذات في الفخر، بل تمنح الجماعة منزلة عليا للشاعر مقابل خطاب الفخر، فالمنح قاسم مشترك بين الخطابين: المال، والمنزلة الاجتماعية. فهل يمكننا اعتبار فعل المنح مساراً لغوياً يتحرك داخل الخطاب لإنتاج الدلالة، بعد أن أصبح شكلاً من أشكال السلوك الثقافي تحوّل بمرور الزمن وفعل الخطاب إلى قانون داخل المجتمع؟ هل يمكن اعتبار فعل المنح (سيموزيس) يتحرك داخل الخطاب لإنتاج الدلالة؟!

ويسعى البحث إلى الإجابة عن التساؤلات التالية:

- كيف يمكننا فهم طبيعة النقلة الإستمولوجية داخل الخطاب من الوعي الفردي إلى الوجود الجمعي من خلال دراسة الملفوظ؟.
- كيف يمكننا فهم طبيعة الحوار بين الثقافة والخطاب الإبداعي؟.
- كيف يمكننا فهم الفعل الثقافي كسيموزيس يتحرّك دلاليّاً داخل الخطاب؟

مدخل

أسئلة حول المفاهيم الأساسية

محاولة في التنظير لموضوع الخطاب

لماذا سيمياءيات الثقافة؟

يمكن القول: إن السيمياءيات الثقافية تبلورت على يد رواد (مدرسة تارتو الروسية) Tartu School التي تأسست في ستينيات القرن العشرين، - وتعدّ امتداداً معرفياً لمدرسة موسكو التي أسسها رومان ياكسون (Jacobson) وهي مصدر الشكلائية الروسية، وتأسست في أواخر عشرينيات القرن العشرين - ولعل من أبرز روادها يوري لوتمان (Yu M.Lotman) وبوريس أوسبنسكي (B.A.Uspensky). حاولت جماعة (تارتو) التوفيق بين سيمياءيات دي سوسير (De Saussure) البنيوية والذي ينتمي إلى حلقة (براغ)، وسيمياءيات بيرس (Peirce) المنطقية والذي ينتمي إلى الاتجاه الأمريكي. ومن المعروف أن السيمياءيات البنيوية، وهي ذات منزع لساني، تعتبر اللغة نظاماً من العلامات تقوم على أساس الدال والمدلول واعتباطية الدليل، وتستبعد البعد الاجتماعي والسياسي، وتركز على التحليل التزامني، أي تحليل الظاهرة كأنها متوقفة في لحظة معينة من الزمن، وهي تختلف - بطبيعة الحال - عن الزمني الذي يركز على تحليل التغيرات التي تطرأ على الظاهرة بمرور الزمن.

أما بيرس (Peirce) وموريس (Maurice) فقد أسسا لفرع من السيمياءيات ذي منزع منطقي يتبنّى فكرة سيميوطيقا الدلالة والتواصل، وتعتمد السيمياءيات عند (بيرس) على ثلاثة أبعاد: الدلالة - التداول - التركيب. وأسس هذا الاتجاه لما يعرف بالسيمياءيات التداولية، ويستخدم (بيرس) مفهوم (سيميائي) للإشارة إلى " العقيدة الشكلية للإشارات التي ربطها وثيقاً بالمنطق"^(١)

تتجاوز السيمياءيات الثقافية هذين الاتجاهين - اتجاه براغ اللساني والاتجاه الأمريكي المنطقي - فهي إلى جانب اهتمامها بعلاقة العناصر بعضها ببعض - سيمياءيات دي سوسير - والاهتمام بالجانب المنطقي التواصل - سيمياءيات بيرس - تركز على دلالة الأثر، التي يضيفها المحللون السيميائيون على الخطاب، وكذلك منظومة القواعد التي تتحكم في الخطاب، ودور السياق الثقافي / الاجتماعي في تشكّل المعنى.

(١) دانيال تشاندلر، أسس السيمياءية، ترجمة طلال وهبة، مركز دراسات الوحدة العربي (المنظمة العربية للترجمة) (بيروت) ط ١ (٢٠٠٨م)

إن علاقة الثقافة باللغة علاقة أساسية عند مدرسة تارتو الروسية ؛ حيث حددت " الظواهر الثقافية على أنها أنظمة ثنائية مشكّلة وفق نماذج وهو ما يوحى بطبيعتها الاشتقاقية في علاقتها باللغة الطبيعية وبنسبها الطبيعي".^(١) وتطرح أسئلة حول " نظام القواعد السيميوطيقية التي تتحوّل بها خبرة الحياة البشرية إلى ثقافة : هل يمكن أن تعامل هذه القواعد على أنها برنامج ؟. إن كينونة الثقافة ذاتها تتضمن بناء نظام من القواعد لترجمة الخبرة المباشرة إلى نصّ. ولكي يوضع أي حدث تاريخي في صنفه النوعي ، فإنه ينبغي أن يُعترف به قبل شيء كوجود حيّ ، وينبغي أن يُفصح عن ماهيته عنصراً متميّزاً في اللغة [وهذا العنصر اللغوي هو الذي يُحيل على الأثر ، وتمارس الذاكرة المؤولة فاعليتها في فهم دلالة هذا الأثر ، ومعرفة الشروط التي استجاب لها في أصلها ؛ ومن ثمة إعادة بناء إنتاجه الأصلي] ها هنا يكون تقويم ذلك الحدث حسب كل الروابط المتسلسلة لتلك اللغة ، وهذا يعني أنه - أي الحدث التاريخي / الأثر - سيسجّل ، أي سيكون في نص الذاكرة عنصراً ثقافياً ؛ ومن ثمة فإن غرس حقيقة في الذاكرة الجمعية إنما يماثل الترجمة من لغة إلى لغة أخرى ، وفي حالة الغرس هذه تكون الترجمة إلى لغة الثقافة".^(٢) ويقول كلود ليفي شتراوس Claude Lévi-Strauss عالم الاجتماع الفرنسي المعروف : " إن اللغة تبدو لي بمثابة الواقعة الثقافية ، وذلك على عدة أشكال :

أولاً : لأن اللغة جزء من الثقافة ، فهي إحدى الاستعدادات التي تلتقها من التراث المحيط.

ثانياً : أن اللغة هي الأداة الأساسية ، والوسيلة المتميزة التي تتمثّل بواسطتها ثقافة المجموعة التي تنتمي إليها.

ثالثاً : لأن اللغة هي أكثر مظاهر النظام الحضاري اكتمالاً ، هذه المظاهر التي تشكّل بصورة أو بأخرى أنساقاً. فإذا أردنا أن نفهم ما هو الفن ، أو الدين ، أو القانون ، وربما المطبخ ، أو قواعد اللياقة ؛ فإنه علينا أن نتصوّرها كقواعد تشكّل عبر تفصيل العلامات".^(٣)

إن سيميائية الثقافة تهتم بتأويل علامات الخطاب في سياق مرجعيّاته الثقافية وأطره الفكرية ، وتعتبر اللغة كائناً حياً ، يحيا في سياق علاقات متبادلة لإنتاج الدلالة ، وإذا كانت اللغة لا تعدّ موضوعاً مستقلاً في ذاته عن الثقافة ؛ فإن الثقافة لا تعدّ فضاءً معرفياً يوجد خارج اللغة أو العلامات غير اللغوية ؛ ولذلك تُعدّ الثقافة مجالاً سيميائياً تشغل فيه العلامات ، واللغة باعتبارها علامة ، تكتسب حمولتها المعرفية من الثقافة. و " التحليل السيميائي

(١) يوري لوتمان ، وبوريس أوسبنسكي ، حول الآلية السيميوطيقية للثقافة ، ترجمة عبد المنعم تليمة ، ضمن كتاب : أنظمة العلامات : مدخل إلى السيميوطيقا ، إشراف سيزا قاسم ، ونصر حامد أبو زيد ، دار إلياس العصرية (القاهرة) (١٩٨٦م) ص ٢٩٧.

(٢) المرجع السابق ، ص ٢٩٩.

(٣) كلود ليفي شتراوس ، اللغة هي الخط الفاصل بين الطبيعة والثقافة ، ضمن كتاب (الطبيعة والثقافة) (٢) نصوص مختارة ، إعداد وترجمة محمد سبيلا وعبد السلام بن عبد العالي ، دار توبقال (المغرب) الطبعة الثانية (١٩٩٦م) ص ٢٦.

للسق الاجتماعي يهدف الى استكشاف نظام العلاقات داخل المجتمع وعلى الخصوص علاقات الأفراد وحاجاتهم لهذا نلقى أن الأنظمة التي سادت في المجتمع البشري لها من العلامات والأنظمة الرمزية الثقافية، ما تمكن للسيمياء من تحديد شريحة أو فئة أو طبقة اجتماعية، ففي التنظيم العشائري نرى طقوسا وعادات تتجل في جملة من العلامات والرموز ما تتميز به عن نظام اجتماعي آخر في طرائق الحفلات والأعراس والمآتم والأعياد وغير ذلك من المظاهر الثقافية^(١).

يرمي خطاب علقمة - مادة الدراسة - إلى تحريك الدلالة وتفعيلها، دلالة القيم الثقافية العربية (العفو عند المقدرة، والتسامح، والكرم..) لتحوّل إلى أفعال على أرض الواقع بإطلاق سراح شأس؛ وذلك لأن الدلالة " لها علاقة بالفعل، فالناس يقدمون على الفعل حسب الدلالة التي يسندونها إلى هذا الفعل. الدلالة رهان اجتماعي كبير. وقد سالت من أجل تملكها دماء في التاريخ ... عندما تُحاصر الشرطة مظهرة، فهي لا تحاصر المتظاهرين الذين قد تكون متعاطفة معهم، ولكنها تحاصر الدلالة التي يعطونها لمظاهرتهم"^(٢). فنجاح خطاب علقمة في إعطاء دلالة رمزية مهمة لإطلاق سراح شأس بالاعتماد على ملفوظات تؤكد خصوصية الدلالة، هو الذي سيغري الملك الحارث على الإقدام على فعل العفو؛ لأن الفعل هنا يرتبط بأهمية الدلالة الثقافية للحدث.

لماذا خطاب الإشادة؟

سأنتقل في الإجابة عن هذا السؤال من تعريفين للخطاب لعلمين من أعلام الفكر النقدي الحديث، الأول لـ (ميشيل فوكو Michel Foucault) والثاني لـ (إميل بنفنيست E. Benveniste) الأول ينظر إليه بوصفه " مجموعة من العلامات توصف بأنها عبارات ملفوظة يمكن تعيين أنماط وجودها الخاصة"^(٣) والثاني ينظر إلى الخطاب " باعتباره ملفوظاً منظوراً إليه من وجهة آليات وعمليات اشتغاله في التواصل"^(٤) أو " هو كل مقول يفترض متكلماً ومستمعاً، وتكون لدى الأول نية التأثير في الثاني بصورة ما"^(٥) واعتماداً على تعريفي فوكو وبنفنيست للخطاب

(١) أحمد يوسف، تحليل الخطاب من اللسانيات إلى السيمياءيات، مجلة نزوى (سلطنة عُمان) العدد (١٢) أكتوبر (١٩٩٧م).

(٢) الطاهر ليب، الثقافة والمجتمع: تفكيك العلاقة وتعليق الدلالة، مجلة الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي (بيروت) العددان (١١٨،

(١١٩) ربيع / صيف (٢٠٠١م) ص ٢٧

(٣) ميشيل فوكو، حفرات المعرفة، ترجمة سالم يفوت، المركز الثقافي العربي (الدار البيضاء وبيروت) (١٩٨٧م) ص ٣١.

(٤) إميل بنفنيست، نقلاً عن سعيد يقطين، تحليل الخطاب الروائي، المركز الثقافي العربي (بيروت)، ط ١، ص ١٧.

(٥) السابق، ص ١٩.

دون غيرهما^(١) يعود إلى أنهما لم يقفا في تعريفهما بالخطاب عند حدّ الملفوظ فقط، بل انتقلا به إلى وظيفته في عملية التواصل، وفي هذا التعريف دعوة إلى الانتقال من دراسة الخطاب باعتباره مجموعة من الرموز والإشارات اللغوية تهدف إلى الإخبار عن شيء ما، إلى اعتبار اللغة داخل الخطاب علامات عن فكر عميق يختبئ خلف الملفوظات، وهكذا تسعى الملفوظات داخل الخطاب إلى منح الملفوظ وجوداً للفكر أكثر رقيّاً، وكلّما انتقى الشاعر ملفوظاته، كلّما كان تعبيره عن أفكاره بشكل أرقى وأسمى، والعكس صحيح، أضف إلى هذا الوظيفة التواصلية للملفوظات داخل الخطاب؛ ومن ثمة يمكن التركيز على الوظيفة التعبيرية/ التواصلية للغة داخل الخطاب، وهو ما ينطبق تماماً على خطاب الإشادة، فهو خطاب يتشكّل نتيجة التعبير عن أفكار بين متحدّث يشيد بإنجازات آخر هو في معظم الأحوال المتلقي للخطاب بهدف التواصل.

وإذا بحثنا عن معنى الإشادة في لسان العرب عن مادة (ش ي د) يقول ابن منظور: الشَّيدُ بالكسر كلُّ ما طُلِيَ به الحائطُ من جِصٍّ أو بِلَاطٍ، وبالفتح: المصدر، تقول: شاده يَشِيدُهُ شَيْدًا: جَصَّحَهُ. وبناءً مَشِيدٌ: معمول بالشَّيد. وكل ما أُحْكِمَ من البناء، فقد شِيدَ. وَشَيْدُ البناء: إِحْكامُهُ وَرَفْعُهُ. قال: وقد يُسمَّى بعض العرب الحَصَرَ شَيْدًا. والمَشِيدُ: المبني بالشَّيد.^(٢)

والتشيد في خطاب الإشادة هو تشيد للقيم العربية والإنسانية، أي إعادة إنتاج القيم الإنسانية في الخطاب، أي نقلها من نظامها الاجتماعي إلى سياقها الخطابى. فالحب قيمة إنسانية واجتماعية أُعيد إنتاجها في خطاب الغزل، وكذلك العطاء قيمة إنسانية أُعيد إنتاجها في خطاب المديح، والذات الإنسانية قيمة استوعبها خطاب الفخر، فخطاب الإشادة يشمل: الغزل؛ لأن الشاعر في هذا الخطاب يشيد بالمحبوبة، والمديح؛ لأن الشاعر يشيد بالممدوح.

(١) ظهر في النقد الغربي الحديث كثير من الأسماء اللامعة التي تناولت مفهوم الخطاب بالتعريف، والتفسير، والشرح، والتحليل لعل من أبرزهم: هاريس، وروجر فاوولر، وفرانسوا راسينييه، وجريما، ومنغينو، وسارة ميلز.. وغيرهم، وحدود البحث لا تسمح باستعراض هذه الآراء. وجميع هؤلاء النقاد نظروا إلى الخطاب من زوايا مختلفة، ويمكن رصد بعض أوجه الاتفاق بينهم، لعل من أبرزها وجهة نظر منغينو التي تنفق إلى حدّ كبير جدا مع وجهة نظر بنفيسيت، فيقول: كل متلفظ ولو أنجز بدون حضور مرسل إليه، هو في الواقع داخل في تفاعليّ تكوينيّة، فهو تبادل صريح أو ضمني مع متكلمين آخرين افتراضيين أو واقعيين، ويفترض دائما حضور جهة تَلَفُظ أخرى يتجه إليها المتكلّم ويبنى خطابه بالنسبة إليها.

راجع باتريك شارودو - دومينيك منغنو، معجم تحليل الخطاب، ترجمة عبد القادر المهيري وحماي صمود، ومراجعة صلاح الدين شريف، دار سيناترا (تونس) (٢٠٠٨م) ص ١٨٣.
(٢) راجع لسان العرب لابن منظور مادة (شيد).

والفخر ؛ لأن الشاعر يشيد بالذات الفردية والجماعية. واختياري لتسمية هذا الخطاب بـ (خطاب الإشادة)^(١) يعود إلى الأسباب التالية :

١ - أنه خطاب يتضمن نظام القيم العربية ؛ ومن ثمة فهو خطاب يتمتع بالحد الأقصى من الاستمرارية من وجهة نظر الثقافة المعنية ، وهو خطاب يتجاوز عنصر الزمن بحكم سلطته الإيديولوجية والثقافية ، ينطوي على نظام شفرات تضمن له استمراريته ؛ لأنه يحفظ ذاكرة الماضي لاستيعابه القيم الثقافية التي تحفظ للجماعة والذات هويتها وكيونتها.

٢ - يعبر عن ثقافة معيارية ؛ حيث تبدو تيمات الخطاب باعتبارها جماع لموضوعات اجتماعية وثقافية سابقة ، وهي تختلف عن الثقافة الدينية التي تطرح نفسها باعتبارها نظاماً من المقاييس والقواعد التي تحكم الخطابات.

٣ - إنه خطاب يحتوي " الفعل التواصل " حسب فلسفة هابرماس الاجتماعية ؛ حيث يؤكد " كل عمل محدد الغاية : وذلك بقدر ما تعتمد الأطراف الاجتماعية استراتيجيات ناجعة ومعقلنة لتحقيق الإجماع. ومعدل : بقدر ما يكون دوران العمل رهين المعايير التي تُملئها المجموعة التي تنتمي إليها هذه الأطراف. وذاتية تبادلية بقدر ما تُبرز الأطراف الاجتماعية ذاتها لتُحدث ، وهي تقدّم للآخر صورة ما عنها ، ضرباً من التأثير فيها".^(٢)

٤ - أنه خطاب موجّه نحو غاية معينة ويمكن أن يحقق غايات أخرى إضافية.

٥ - يبني ذاتاً متلفظة تختلف عن الذات التي تقع خارج الخطاب.

في المديح ، يذهب الشاعر إلى المدح وهو يعلم أنه لن يقتل الفقر إلا بخطاب يسلب عقل المدح ، وفي الغزل ، يعي الشاعر أنه لن يُطفئ نار عواطفه إلا بواسطة خطاب يستولي على فؤاد المحبوبة ، وكذا في الفخر ، يعي الشاعر أنه لن ينال رضا الجماعة إلا بواسطة خطاب يسجل مآثرها وفضائلها. لكن كيف يستولي الشاعر على عقل المدح ، وقلب المحبوبة ، ورضا الجماعة؟

(١) تبلورت تسمية (خطاب الإشادة) أثناء مناقشة فكرية مع الدكتور أحمد حيزم ؛ حيث طرح هذه التسمية ، فحازت اهتمامي ، وتكررت المناقشة

بينني وبينه حتى اقتنعت تماماً بهذه التسمية ، وبدوري أقدم له بخالص الشكر ، وأتمنى أن يقتنع القراء بهذه التسمية وما قدمته تفسيرات لها.

(٢) باتريك شارودو - دومينيك مغنو ، معجم تحليل الخطاب ، ترجمة عبد القادر المهيري وحمادي صمود ، ومراجعة صلاح الدين شريف ، دار

سيناترا (تونس) (٢٠٠٨ م) ص ٢٦ .

نعلم أن علاقة الشاعر بالحاكم تختلف عن علاقته بالمحوبة والجماعة، والجميع بحاجة إلى الشاعر بقدر حاجة الشاعر إليهم، وهو ما ينزل خطاب الإشادة منزلته من التواصل، والعلاقة بين أطراف الخطاب متكافئة؛ لأن ثراء المال عند الحاكم يقابله ثراء الكلمات وقيمة الخطاب عند الشاعر، وكذا المحبوبة والجماعة، يقول أبو تمام: ^(١)

إِلَيْكَ بَعْتُ أَبْكَارَ الْمَعَانِي يَلِيهَا سَائِقُ عَجَلٍ وَحَادِي
جَوَائِزَ عَلَى ذُنَابِي الْقَوْمِ حَيْـ هَوَادِي لِلْجَمَاجِمِ وَالْهَوَادِي
مُنْزَهَةً عَنِ السَّرَقِ الْمُرَى أَظْهَرَ غَيْرِهِ مُكْرَمَةً عَنِ الْمَعْنَى الْمَعَادِي

ينفتح خطاب الإشادة على قراءتين: الأولى، سطحية للعوام مؤدّاها الكلمات مقابل الأموال/ المديح، والعواطف/ الغزل، والمجتمع/ الفخر. والثانية: تأويلية عميقة تتأسس على علاقة تواصلية متكافئة بين طرفي الخطاب، ومحاولات الضعف التي يُبديها الشعراء أمام الممدوح، واللهفة والشوق أمام المحبوبة، والانتماء للجماعة، ليست سوى حيلة ثقافية للاستيلاء على مشاعرهم والفوز برضاهم؛ لأنه إذا كانت الأموال، والعواطف، والحماية، سلاح الطرف الأول من العلاقة في خطاب الإشادة، فإن الخطاب وحده هو سلاح الطرف الثاني الذي يحفظ للقيم العربية دوامها واستمراريتها في صورة رموز وعلامات لغوية تُخلدها على مرّ التاريخ.

لماذا سيمياثيات التلفظ والثقافة؟

التلفظ كما جاء في القاموس اللساني لـ: "دي بوا" (J. Dubois) هو "الفعل الفردي لاستعمال اللسان، بينما الملفوظ هو نتاج هذا الفعل، إنه فعل من خلق المتكلم" ^(٢) ويُنظر إلى سيمياثيات التلفظ في الخطاب النقدي العربي باعتبارها "علامات دالة على حضور المتلفظ وصور تجليّه في نسيج النصّ، ويستتبع ذلك انصراف الاهتمام بوجوه ردود الفواعل وكيفيات استجاباتها لمجريات الأحداث وطرق تقديم ذواتها ومظاهر بروز كفاءاتها" ^(٣) وعن التحول

(١) الخطيب التبريزي، شرح ديوان أبي تمام، قدّم له ووضع هوامشه وفهارسه: راجي الأسمر، دار الكتاب العربي (بيروت) الطبعة الثانية (١٤١٤ هـ / ١٩٩٤ م) الجزء الأول القصيدة رقم (٣٦) ص ٢٠٥، ٢٠٦.

(1) – J. Dubois, Dictionnaire de linguistique, France, éd. Larousse, 1973, p. 192

نقلًا عن دايري مسكين، جوزيف كورتيس وسيمياثيات التلفظ، أيقونات، منشورات رابطة سيما للبحوث السيمياثية/ الجزائر العدد الأول ٢٠١٠ م ص ١١٥.

(٣) محمد ناصر العجمي، موقع السيمياثيات من مناهج البحث الغربي الحديث، مجلة سيمياثيات، دورية محكمة تصدر عن مختبر السيمياثيات وتحليل الخطاب، جامعة وهران/ الجزائر العدد (٢) خريف ٢٠٠٦ م ص ٢٧.

الذي طرأ على السيميائيات نتيجة فتح مجالاتها لأفعال التلفظ، يقول فونتانييل (J. Fontanille): "إن السيميائيات تحولت إلى سيميائيات الخطاب عندما أعطت مكاناً لفعل التلفظ، و العمليات التلفظية، ولم تقتصر فقط على تمثيل شخص التلفظ (السارد، الملاحظ) في النص".^(١) وعلى هذا فإن الدراسة السيميائية للخطاب اللغوي تركز على دراسة الملفوظ منظوراً إليه بوصفه نظاماً من العلامات اللغوية يُحيل على رمز ما، والملفوظ يبرز في السيميائيات ليرسّخ صورة العلامة التي تُحيل بدورها على موضوع سابق في سياق مختلف. والملفوظ كما يعرفه أحمد حيزم "هو كلام يرسله متلفّظ بين لحظتي صمت يمكن أن يشكّل خطاباً كما يتمثل في كلمة أو جزء منها ... وليس مقصد المتلفّظ إنتاج دلالة الجملة، وإنما يجعل مخاطبه يستنتج في دقة الغرض الذي قصد إليه وهو ينتج ملفوظه. وهذا معنى أن الملفوظ هو تمثيل تلفّظه ذاته".^(٢) والملفوظ حسب تعريف ديكرود هو "ضرب من الدور يضعه البّاث للمخاطب، يسمُّ به الحدث التاريخي الذي يمثّله ظهور الملفوظ".^(٣) فكل ملفوظ - حسب ديكرود - يعبر عن حدث تاريخي؛ ومن ثمة يمكننا النظر إلى الملفوظات نظرة غير تقليدية في سيميائيات الثقافة تتمثل في أننا نفكر بالكلمات، و نتكلّم بالأفكار، والملفوظات في الخطاب هي نتاج لفعل الفكر، والفكر يتم في سياق مرجعية ثقافية ينتمي إليها الفكر كما يؤكد أمبرتو إيكو (Umberto Eco) "إن الثقافة ليست شيئاً آخر سوى نسق أنساق العلامات. فحتى عندما يعتقد الإنسان أنه يتكلّم، فإنه محكوم بالقواعد التي تحكم العلامات المستعملة. فمعرفة هذه القواعد تعني معرفة المجتمع، ولكنها تعني أيضاً معرفة التحديدات السيميائية لما كان يسمى قديماً البنيات الذهنية، أي التحددات التي تجعل منا فكرياً".^(٤)

إذاً، لا يمكن تجاهل العلاقة بين الذات المتلفّظة والعلامات التي تستخدمها؛ لأن عملية التلفظ تُعدّ من الأسس التي تقوم عليها الممارسة السيميائية داخل الخطاب، وعملية التلفظ تتكون من: متلفّظ، وملفوظ، ومتلفّظ له. المتلفّظ، وهو مُنتج الخطاب. والملفوظ يتوجه به المتلفّظ إلى متلفّظ له لإمتاعه بجماليات اللغة، أو لإقناعه. والملفوظ في السيميائية يُحيل إلى البنية المرجعية، ويقترن بعملية تواصل بين الـ "أنا" والـ "أنت"، أو بين الـ "أنا" والـ "نحن"

(3) - J. Fontanille, Sémiotique et littérature, éd. PUF, 1999, p. 2.

نقلاً عن دايري مسكين، جوزيف كورتيس وسيميائيات التلفظ، أيقونات، منشورات رابطة سيما للبحوث السيميائية/ الجزائر العدد

الأول ٢٠١٠م ص ١١٧

(٢) أحمد حيزم، التعبير الاستعاري في شعر ابن المعتز: دراسة في ضوء علم الخطاب، دار صامد للنشر والتوزيع (تونس) (٢٠١٢م) ص ١٧.

(٣) أوزفالد ديكرود، التلفظ، ترجمة صابر الحباشة، ضمن كتاب لسانيات الخطاب، مجموعة مقالات مترجمة، دار الحوار (سوريا) ط ١

(٢٠١٠م) ص ٣٣.

(٤) أمبرتو إيكو، العلامة: تحليل المفهوم وتاريخه، ترجمة سعيد بنكراد، المركز الثقافي العربي وكلمة (بيروت والدار البيضاء) الطبعة الأولى

(٢٠٠٧م) ص ٢٧٣، ٢٧٤..

ويؤدي السياق الثقافي دوراً مهماً في عملية نجاح التواصل ؛ وذلك لاستيعابه الشفرات التي يمكن من خلالها تأويل المعنى. ويجب الانتباه إلى أن السيميائية لا تتعامل مع عملية التلفظ بوصفها فعلاً تواصلياً، فهذا التوجه تتبناه التداولية، ولكنها تتبنى مبدأي المقصدية والكفاية. المقصدية، وهي العلاقة بين الأطراف الثلاثة التي تستطيع الذات من خلالها بناء نفسها، وبناء تصوّر جديد للعالم، فالتلفظ لا يتعامل مع الملفوظ باعتباره وسيلة للتواصل، بل أداة للتطويع الاجتماعي، ولإقناع المتلفّظ له، أو لإبلاغه معرفة ما، ويتلقى المتلفّظ له الملفوظ بإعمال خلفياته المعرفية لفهم الملفوظ واستيعابه، وإعمال طاقاته الذهنية لمعرفة مقصديته بعد فك شفراته وتأويله في سياقه الخاص، وإذا كانت المقصدية عند الفلاسفة هي فعل العقل لإدراك الموضوع، فإنه يمكننا القول: إن المقصدية في السيميائية هي فعل العقل لتأويل المعنى، فالرمز اللغوي لا يتحدد معناه إلا من خلال معرفة قصد المتلفّظ / المرسل، فالمقاصد تترجم إلى جمل وملفوظات، وغاية المقاصد هي استدعاء فهم المخاطب وإبلاغه معنى ما. فكل ملفوظ هو فعل من أفعال الشعور قصدي ولديه مُدركه الخاص، ويتمّ التعبير عنه بعلامات تُحيل إلى المعنى / المقاصد أو الغايات. والقصدية كما يعرفها جون سيرل (John Rogers Searle) "هي سمة العقل التي تُوجّه بها الحالات العقلية أو تتعلق بها حالات عقلية، أو تشير إليها، أو تهدف نحوها في العالم. ومما يُميّز هذه السمة أن الشيء لا يحتاج أن يوجد فعلياً تمثله حالتنا الشعورية. هكذا يمكن للطفل أن يعتقد أن سانتا كلوز سيأتي بالهدايا مساء عيد الميلاد، وإن كان سانتا كلوز لا يوجد".^(١) ويرى بول ريكور (Paul Ricoeur) "إن الفعل الأول للوعي هو المعنى، والقصدية هي فعل تحديد هذا المعنى بالعلامة التي تتوسّط علاقة الوعي بالأشياء".^(٢) وفعل التلفظ في خطاب الإشادة هو فعل قصدي؛ لأن المتلفّظ يقصد التواصل مع المتلفّظ له من خلال فعل تواصلية هو "التلفّظ"، فالشاعر يسعى إلى التواصل مع الآخر (المدح في خطاب المدح) (والمحبة في خطاب الغزل) (والجماعة أو الذات في خطاب الفخر).. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى، فإن المتلفّظ يسعى من خلال ملفوظة أن يعرف المتلفّظ له الهدف من عملية التلفّظ؛ ولذا لا تظهر الذات المتلفّظة في فعل التلفّظ في خطاب الإشادة من خلال ضمير المتكلم فحسب، بل عن طريق ضمير المخاطب، أي العامل الثاني الذي يظهر من خلاله ضمير المتكلم (علاقة المتلفّظ بالمتلفّظ له)، وكذلك الأفعال المتضمنة في الملفوظات.

(١) جون سيرل، العقل واللغة والمجتمع، ترجمة سعيد الغانمي، الدار العربية للعلوم (ناشرون) (بيروت) ومنشورات الاختلاف (الجزائر) والمركز الثقافي العربي (بيروت والدار البيضاء) الطبعة الأولى (٢٠٠٦م) ص ١٠٢.

(٢) راجع، إديث كريزويل، عصر النبوية، ترجمة جابر عصفور، دار سعاد الصباح، الكويت، الطبعة الأولى (١٩٩٢م) ص ١٣٨.

ويمكننا تعريفها بأنها سلسلة متتالية الملفوظات داخل الخطاب اللغوي، تُحيل على عدد من الممارسات الثقافية، يستدعيها المتلفظ لإنتاج خطاب له مقاصده وغاياته الخاصة باعتباره موجهاً لآخر يعي جيداً هذه المقاصد والغايات؛ حيث تتحول هذه الملفوظات إلى أفعال سيمياءية قولية تحمل شفرات للمتلقى يفهمها ويترجمها إلى أفعال.

كيف يمكن رصد المعنى في السيموزيس؟

يُعدّ السيموزيس مفهوماً رئيساً في الدراسات السيمياءية؛ لأنه يكشف عن الكيفية التي تتحول بها الأشياء إلى علامات، وكذلك عن طبيعة الإحالات بين العالم الخارجي والخطابات، وكيفية إعادة تشكيل هذه العوالم داخل الخطاب من جديد. إن هذه العوالم لا تدخل الخطابات إلا عن طريق الإحالات الرمزية الأمر الذي قد يمنحها تصوّرات جديدة داخل الخطابات، يتكفّل السيموزيس بالكشف عن السيرورة التي تؤدي إلى إنتاج دلالة ما عن عالم ما أو شيء ما داخل الخطاب.

يرتكز المعنى في نظر السيمياءيين حول مفهوم "السيموزيس" semiosis. ويعد شارل سندرس بيرس أول من تحدث عن مفهوم السيموزيس وحدد معالمه في مجال السيمياءيات وهو في نظره "سيرورة يشتغل من خلالها شيء ما كعلامة" وتستدعي، من أجل بناء نظامها الداخلي، ثلاثة عناصر هي ما يكون العلامة ويضمن استمرارها في الوجود: ما يقوم بالتمثيل (ماثول) وما يشكل موضوع التمثيل (موضوع) وما يشتغل كمفهمة تقود إلى الامتلاك الفكري "للتجربة الصافية" (مؤول).^(١)

يعد سارل سندرس بيرس Charles S. Peirce من أهم المفكرين الذين بذلوا جهوداً كبيرة في تطوير الدرس السيمياءية بالاعتماد على الطروحات الفلسفية لاسيما عند (أوجست كونت) و (هيجل)، وكذلك لا يمكن إغفال أنه يعد أول من استخدم مفهوم السيموزيس متأثراً في ذلك بفلسفة (جون لوك) وعرفه بأنه "تلك السيرورة التي يشتغل بموجبها شيء ما باعتباره علامة".^(٢) وعلى هذا فإن السيموزيس هو عملية تشكيل العلامة داخل الخطاب الإبداعي الذي يُعدّ حدثاً تاريخياً يستوعب أفكاراً سابقة، يتم استيعابها داخله بواسطة العلامات اللغوية، وتنظر السيمياءيات الثقافية إلى الثقافة بوصفها مجموعة من الممارسات الدالة، وتسعى الدراسة السيمياءية إلى الكشف عن

(١) نقلاً عن سعيد بنكراد، السيموزيس القراءة والتأويل، مجلة علامات العدد (١٠) (١٩٩٨م).

(٢) نقلاً عن، هوارى بلقنوز، مدخل إلى السيمياءيات التداولية (إسهامات بيرس وشارل موريس)، الملتقى الثالث: السيمياء والنص الأدبي، (٢٠ / ٢٠٠٤ أبريل ٢٠٠٤م) كلية الآداب والعلوم الاجتماعية والإنسانية - جامعة محمد خيضر / بسكرة - الجزائر.

دلالة هذه الممارسات داخل الحقل الثقافي عبر الملفوظ، فالمعنى يتشكل في أفعال التلفظ، حيث يتضمن فعل التلفظ تجارب ثقافية، يمكن اتنباطها عن طريق الملفوظ وسماته وخصائصه اللغوية في الخطاب.

كيف تنمو العلامة داخل الثقافة؟ وما جدوى المقاربة السيميائية؟

إن إدراج العلامة ضمن أنساق ثقافية متنوعة يجعلها تكتسب دلالة مختلفة ضمن كل نسق ثقافي جديد، وقصة الشاعر العباسي علي بن الجهم مع الخليفة المتوكل تؤكد خير برهان على تنوع الدلالة بتنوع الأنساق الثقافية، والقصة تحكي باختصار: أن علي بن الجهم كان بدوياً جافياً، فقدم على المتوكل العباسي، فأنشده قصيدة افتتحها بقوله^(١):

أَنْتَ كَالْكَلْبِ فِي حِفَاظِكَ لِلدُّودِ وَكَالتَّيْسِ فِي قِرَاعِ الْخُطُوبِ

فتعجب الحاضرون من هذا القول، ولكن المتوكل عرف حسن مقصده وخشونة لفظه، وأنه ما رأى سوى ما شبهه به، لعدم المخالطة وملازمة البادية، أي باختلاف النسق الثقافي البدوي الذي ينتمي إليه علي بن الجهم، حيث يدل اللفظان (الكلب والتيس) على معنيي الوفاء والقدرة على مواجهة الشدائد، ولكنهما في النسق الثقافي الحضري يدلان على معانٍ سلبية لا تليق بمقام الخليفة المتوكل. فأمر المتوكل له بدار حسنة على شاطئ دجلة، فيها بستان جميل، يتخلله نسيم لطيف يغذي الأرواح، والجسر قريب منه، وأمر بالغذاء اللطيف أن يتعاهد به، فكان - أي ابن الجهم - يرى حركة الناس ولطافة الحضر، فأقام ستة أشهر على ذلك، والأدباء يداومون على مجالسته ومحاضرتة، ثم استدعاه الخليفة بعد مدة لينشده، فأنشده:

عِيُونُ الْمَهَا بَيْنَ الرِّصَافَةِ وَالْجِسْرِ جَلَبْنَ الْهَوَى مِنْ حَيْثُ أَدْرِي وَلَا أَدْرِي

فقال المتوكل: لقد خشيت عليه أن يذوب رقة ولطافة. ويمكننا استنتاج حقيقة مهمة من هذه القصة وهي أن المتلقي لا يُدعن دائماً للمؤلف ولا لأهوائه، وما يهمه من الخطاب هو الملفوظات وما تصنعه من معان داخل الخطاب، كما أن وعي المتلقي بالاختلاف الدلالي يسهم إلى حد كبير في فهم مقاصد الخطاب؛ لأن عدم وعي المتلقي بالتنوع الدلالي للملفوظات داخل الخطاب يسهم بقدر كبير في إساءة فهم مقاصد الخطاب. وقصة الرجل الذي أتى أحد ملوك حمير، فوجده خارجاً للصيد، وكان الرجل في أعلى قمة الجبل، فقال له الملك: ثبَّ (أي اجلس) فقفز الرجل من أعلى الجبل، فمات، وحين استغرب الملك من تصرف الرجل، شرحوا له أن الوثب في غير

(١) محمد أحمد جاد المولى، قصص العرب، الهيئة العامة لقصور الثقافة (مصر) (٢٠٠٩م) راجع الجزء الثالث ص ٢٩٨.

اللهجة الحميرية يعني القفز. وهذا يعني أن دلالة كلمة "ثب" في ثقافة الحميريين، تعني (اجلس) وبلغة عرب الشمال تعني (اقفز). وهاتان القستان تبرهنان على كيفية نمو العلامات وتنوع دلالاتها داخل الأنساق الثقافية.

إن شبكة الرموز والعلامات التي تشكّل خطاب الإشادة في الشعر العربي تُعطي معنى نوعياً مختلفاً إذا ما حاولنا تفسيرها في إطار علاقتها بآساق الثقافة العربية عن العالم والوجود آنذاك. وعلى هذا يمكننا القول: إن العلامة/ الدال اللساني في الخطاب، تنطوي على معانٍ متعددة رغم التشابه الموجود بين ثقافات العرب المختلفة، وزعلى السيمياءية اكتشاف ما وراء هذه العلامات والرموز من معانٍ. عليه اكتشاف القوانين، أو الإشارات، أو الدوال المنتجة لهذه المعاني في سياق علاقتها بالآساق الثقافية السائدة، والتي أسهمت بشكل فاعل في تداولها داخل الخطابات؛ وكما يقول (يوري لوتمان Yu M. Lotman وبوريس أوسبنسكي B.A. Uspensky): إن كل ثقافة تاريخية إنما تنتج نمطاً ثقافياً خاصاً يميزها ... وهي ليست نظاماً عالمياً، بل هي نظام فرعي يتشكّل طبق نمط مخصوص^(١). ومن ثمة يمكن الحصول على معنى نوعي عن طريق تفسير الآليات التي تشغل بها الثقافة، واستراتيجيات تسللها داخل الخطاب، وفاعليتها في تكوين معنى الخطاب.

إن المديح والفخر والغزل والثناء كظواهر ثقافية لا يمكن اختزالها إلى مجموعة من الأفكار المجردة المفصلة عن ثقافة السياسية والأنا الفردية والجمعية باعتبارها ظواهر ثقافية/ اجتماعية/ سياسية عرفتها المجتمعات العربية، لأن التشكّل التاريخي لهذه الظواهر ينطوي على دلالات ثقافية ومخيال اجتماعي وسياسي أَلْفَهما العقل العربي، وتمثّل ركناً أساسياً من بنية العقل الأخلاقي العربي على حد تعبير الجابري عندما حصر محددات العقل العربي في: "القبيلة - الغنمة - العقيدة"^(٢)؛ حيث تُشير القبيلة إلى طبيعة العلاقات الاجتماعية، ونظام الانتماء والولاء الاجتماعيين، وتعبر العقيدة عن إيمان العقل العربي بالمعتقدات سواء أكانت ديانات سماوية أم إيديولوجيات، وتأتي الغنمة كإغراء يحرك النفس الإنسانية باتجاه الأطماع الدنيوية، مع الوضع في الاعتبار الانتباه إلى أهمية الدور الذي تلعبه العقيدة في العقل العربي كغطاء إيديولوجي يبرر للإنسان والحكام بالتحديد ممارساتهم؛ لذا يمكننا الكشف عن فعاليات جديدة لموضوعات خطب الإشادة في الشعر العربي القديم من خلال دراسة العلاقة بين ملفوظات الخطاب، وأفعال القيم الثقافية، وإيديولوجيا المنح؛ لفهم تحولات الحيل الثقافية إلى أنظمة خطابية لها قدرتها الخاصة على الإقناع من خلال ملفوظات توضع في سياقات خطابية تمنحها القدرة على إنتاج معنى مختلف يحقق مأرب الذات المتلفظة داخل الخطاب، ومكانة اجتماعية داخل المجتمع؛ لأنه ليس من المقبول الفصل بين اللغة

(١) يوري لوتمان، وبوريس أوسبنسكي، حول الآلية السيميوطيقية للثقافة، ترجمة عبد المنعم تليمة، ضمن كتاب: أنظمة العلامات: مدخل إلى

السيميوطيقا، إشراف سيزا قاسم، ونصر حامد أبو زيد، دار إلياس العصرية (القاهرة) (١٩٨٦م) ص ٢٩٥، ٢٩٦.

(٢) العقل السياسي العربي: محدداته وتحليلاته، مركز دراسات الوحدة العربية (بيروت) ط ٤ (٢٠٠٠م) ص ٤٨ - ٥٢.

والئؤافة؁ فعلاقة اللغة بالئؤافة " مسألة أساسئة. وفئ المئبوعات الأولى للجامعة ئارئو (Tartu) (مؤموعة السئموطئقا) حددئ الظواهر الئؤافئة على أنها أنؤمة ئانوءة مشؤلة وفق نماؤؤ - وهو ما يؤحئ بئبئعئها الاشئؤاقئة فئ علاؤئها باللغة الطئبئة - بنسبها الطئبئ ... وئعدئ بنفئئسئ اللغات الطئبئة وؤدها أنؤمة سئموطئقئة خالصة".^(١) وئؤؤد (بنفئئسئ) فئ سئاق آؤر " إننا نسئطئع أن نفسّر علاماء المؤؤمع من خلال علاماء اللغة؁ وئئس العكس صؤئحاً. فاللغة هئ مفسّر للمؤؤمع".^(٢)

إذا كان اسئؤلاء المعنى عند الأنئروبولوجئئئم فئم من خلال دراسة السلوك البشرف؁ والظواهر الاجئماعئة؁ فهل من الممكن اسئؤلاء المعنى فئ السئممئائئاء الئؤافئة عبر دراسة الملفوظ بوصفه فعلاً لغوئاً ناءجاً عن ذاء؟ لأن الذاء المئؤلمة فئ الؤطاب ئبؤئ عن المعنى من خلال فعل الئلفظ؁ وهذا ما جعلنا ئبئئ المئاربة السئممئائئة فئ ئللل اؤطابئ المئئح والفؤر فئ الأؤ القئئم بالئركئز على سئممئائئاء الئلفظ؁ الئئ فعئمء بالءرؤة الأولى على المءلول فئ بناء المعنى؁ فبءون المءلول لا فمكن بناء المعنى فئ السئممئائئاء؁ والذاء المئؤلمة هئ الئئ ئؤئهد فئ بناء المعنى عن طرئق ئؤاوز نقل الءال بهءف طرؤ مؤموعة من الءلالاء عبر الملفوظاء فعبر عن ئؤارب فرءئة فئ المئئح؁ ومؤماعئة فئ الفؤر؁ وهذه الملفوظاء ئحمل قئماً ءلالئة ئفصؤ عن ئؤافة ما؁ ونؤظام ءئاة؁ ومكانة اجئماعئة؁ وانئماء مؤغرافي؁ وعقائء ءئئة؁ فاللباس والمأكول والمشرب؁ علاماء على قئم اجئماعئة وئؤافئة وءئئة لا فمكن ئؤاهلها فئ السئممئائئاء ؛ لأن الاءئفاء بءراسة الءال فقط فعنئ الاءئفاء بوصف الأشياء والظواهر؁ فالءال فئ السئممئائئاء لئس سؤف وسئط لئؤصل المعنى؁ فكئف فمكن الاءئفاء به للؤصول على المعنى؟!

وهذا ما فئعطئ المئاربة السئممئائئة اؤصوصئئها؁ فهئ ئركز على المءلول ؛ لأنه لئس سؤئئ معنى واءء/ آؤاءئ المعنى؁ وهو فئفئؤ على ئأوئلاء وقراءاء مئعءة؁ بفئما ففضل البئوئون الءال على المءلول باعئباره الأصل؁ والمءلول الئابع؁ وئسهم الءال بشؤل فاعل فئ ئشؤئل البئئة؁ ئأؤراً بلئفئ شئراوس عنءما اهمئ " بالءال/ الأصل على ءساب المءلول/ المئعء" لأن الءال الواءء لا بءء أن فئئؤ مءلولاء مئؤلفة لشؤصئئ مئؤلفئ؁ مءلولاء ئحمل مكاناً ءلالئاً مئؤلف الؤءوب سبب اؤؤلاف الئؤارب؁ كؤلك سئئؤؤ الءال الواءء مءلولاء مئؤلفة للشؤص الءاء

(١) يؤرف لوءان؁ وبورئس أوسئسكئ؁ ءول الآئة السئموطئقئة للئؤافة؁ ص ٢٩٧.

(٢) إئمئل بنفئئسئ؁ سئممولؤؤئا اللغة؁ ئرؤمة سئزا قاسم؁ ضمن ئاب أنؤمة العلاماء: مءؤل إلى السئموطئقا؁ إشراف سئزا قاسم؁ ونصرف ءامء أبوزئء؁ ءار إلئاس العسرفة (القاهرة) (١٩٨٦م) ص ٨٦.

في أوقات مختلفة، لأن تركيب العلاقات القائمة في المكان الدلالي غير ثابت، والبنوية تدعونا للاستمتاع بتعددية المعاني التي ينتجها لنا ذلك، ولرفض التفسير الأحادي أو التعسفي للرموز".^(١)

تحليل الخطاب

تكوّن موضوعات الخطاب:

كيف يكون بوسع عملية الإشادة بذات الممدوح أن تميّز الخطاب وتجعله ذا قيمة تنافسية أمام المادي النفيس؟ كيف تستطيع الملفوظات / العلامات أن تنشيء بين أطراف الخطاب نظاماً خاصاً من العلاقات يسمح بتكوّن موضوع ذي خصوصية؟ لماذا الملفوظات مقابل القيمة / الحرية؟

الإجابة عن هذه الأسئلة، لا تتعلّق بمعرفة الآليات التي بمقتضاها يمكن للملفوظات أن تمثّل بعضها بعضاً، بل يتعلّق الأمر بمعرفة أسباب تكوّن موضوعات لها قيمتها في الحياة - الحرية في هذا السياق - والحاجة إلى تمثيلها داخل الخطاب؛ وذلك لمنحها بُعداً اجتماعياً خارج الخطاب، كما يتعلّق الأمر بطرح سؤال حول كيفية منح الخطاب قيمة ما للملفوظاته عبر إحالاتها.

أن يمنح الخطاب قيمة للملفوظاته / علاماته، معناه - عند السيميائيين - أن يساوي شيئاً آخر - على اعتبار أن العلامة تحل محل شيء غائب - وأن هذه العلامات لديها من القوة ما يؤهلها للقيام بإنجاز المهمة / مقاصد الخطاب بقدراتها الإنجازية والتمريية. إن التبادل في عملية المقايضة يتم على أساس اعتراف كل طرف بقيمة ما يملكه الطرف الآخر. فهل الحرية كمعنى اجتماعي تقابل في قيمتها الملفوظات داخل الخطاب؟ الإجابة هنا بـ (لا) لسبب بسيط وهو أن الحرية كمعنى بحاجة إلى الخطاب كي تحافظ على استمراريتها في الحياة، وأن معناها - معنى القيم الإنسانية - يتجدد في الحياة عبر الملفوظات، والملفوظات داخل الخطاب بحاجة إلى القيمة كي تستمر فعاليتها وتأثيرها في متلقيها " كي يمثّل شيء ما شيئاً آخر داخل عملية مبادلة، يلزم أن يوجد هذان الشيطان محملين بقيمة، ومع ذلك فالقيمة لا توجد إلا داخل التمثيل (الفعلي أو الممكن)، أي داخل المبادلة أو قابلية التبادل، يطرح هذا إمكانية قراءتين متآنتين: إحدهما تحلل القيمة داخل فعل المبادلة ذاته، في نقطة تلاقي الشئيين المتبادلين، والثانية تحللها كشيء سابق على المبادلة وكشرط أولي لحدوثها".^(٢)

(١) جون ستروك، البنية وما بعدها: من ليفي شتراوس إلي دريدا - ترجمة جابر عصفور - الكويت المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٩٦م ص ٢٥.

(٢) ميشيل فوكو، الكلمات والأشياء، ترجمة مطاع صفدي وآخرون، مركز الإنماء القومي ودار الفارابي (بيروت) ط ٢ كانون الثاني (٢٠١٣م) ص ٢٢٨.

إن القيم الإنسانية تكتسب دلالات جديدة عبر استعمالها في الخطاب، والمفوضات تمارس فعاليتها من خلال إنجازها لهذه الدلالات؛ ومن ثمة قوتها في التأثير، فلكي تستمر القيم الإنسانية، لا بدّ من وجود خطابات تحيا فيها هذه القيم؛ لأنّ الناس بحاجة إليها، حرّية شأس قبل الخطاب مجرد وهم، ولكنها بفعل الخطاب تحوّلت إلى حقيقة عبر تشكّلها في موضوع، الحرّية بيد الملك الحارس، والمفوضات والخطاب بيد علقمة، وكلّ بحاجة لما بيد الآخر، يمكن - من خلال البحث في هذه العلاقات - التقدّم نحو فهم أعمق لدراسة تشكّل الموضوعات داخل الخطاب.

إن خطاب الإشادة في الشعر، هو حدث إبداعى عاشته الثقافة العربية قديماً - وما زالت - وهو تحوّل / انتقال الشخص المُشاد به ككينونة رمزية من العالم الواقعي، إلى العالم الرمزي (الخطاب)، وبهذا المعنى يؤكّد خطاب الإشادة البُعد الرمزي للشخصية المُشاد بها، إلا أن هذا الحدث دشّن - في الوقت نفسه - لسؤال إبستمولوجي عمّا هو خارج الخطاب، أي سؤال حول مصدر الخطاب وأصله، وهذا يفتح الباب على مصراعيه أمام النقد الثقافي، والسيمياءيات مؤخراً لطرح تساؤلات وفرضيات حول مرجعيته وعلاماته ومقاصده وغاياته.. وقد تمخضت محاولات النقد الثقافي عن سلسلة من النتائج أثارت كثيراً من الجدل حولها.^(١) ويمكننا الإشارة إلى أن السيمياءية يمكن أن تقدم نتائج لا محدودة حول خطاب الإشادة؛ ذلك أنها لا تقدّم تأويلاً، أو تفسيراً ثقافياً للظاهرة داخل الخطاب فحسب، وإنما تبحث في كيفية تشكّل الموضوعات داخل الخطاب، أي البحث في كيفية انتقال الموضوعات من مجالها الثقافي والاجتماعي، إلى سياقها الخطابي، مروراً بدراسة هذه الموضوعات في سياق ما توفره السيمياءيات من معارف وعلاقتها بمرجعياتها، وانتهاءً بتقديم تأويل سيميائي يفتح الأفق أمام العقل النقدي لفهم نوعي للموضوعات داخل الخطاب.

لم يكن لظهور موضوع المديح في الخطاب الشعري العربي القديم، من حيث هو موضوع خاص بالسلطة الحاكمة، دور ريادي ومؤسس للخطاب الشعري القديم فحسب، بل كذلك في ميادين الحياة الأخرى، فالمديح - دائماً - يمثّل وسيلة إغراء للآخر؛ عبر التعبير عن ذاته في استعطالها وتعاليلها، وقدرتها على تقديم المعونة للآخرين.. ويضع الشاعر في دائرة الرضا والاهتمام من قِبَل المدح، فتشعر الذات المادحة بالاستقرار، وتشعر الذات المدحوة بالاستعلاء، فالمديح أو الثناء وجد مكانته كقيمة رمزية في الخطاب، بعد أن أسس لمكانته كقيمة حياتية في المجتمع تسمح بإقامة نظام هرمي لطبقات / مراتب اجتماعية واختلافات بين الناس، تحاول كل طبقة الحصول على مقاصدها وغاياتها من خلال الموضوع / الإشادة بذات أخرى، فالشاعر، يسعى للحصول على غايته

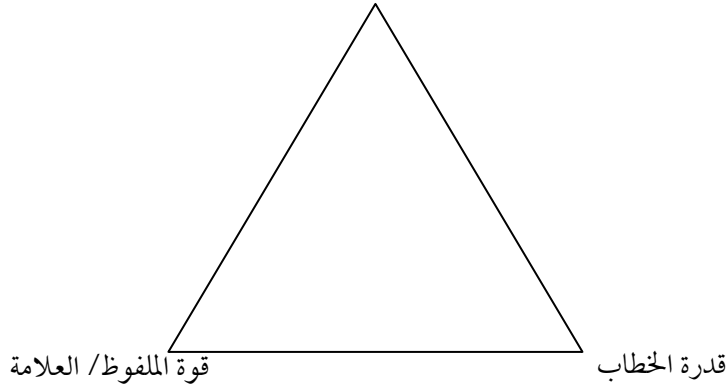
(١) راجع في ذلك الآراء التي طرحها عبد الله الغدامي في كتابه النقد الثقافي، المركز الثقافي العربي، (الدار البيضاء وبيروت) ط ١ (٢٠٠٠م)، حيث ألفت حجراً في المياه الراكدة عن موضوعات الشعر لعل من أبرزها شعر المديح.

من المحبوبة والممدوح من خلال الإشادة بهما، والطرف الآخر، يسعى إلى الحصول على غايته الممثلة في الخلود والشهرة، فهذا التواصل بين أطراف الخطاب، هو ما يؤدي إلى ظهور نمطين من التفكير:

الأول: يتمثل في طرح سؤال الشروط المحددة لطبيعة العلاقة بين الطرفين (الشاعر/ المحبوبة) (الشاعر/ الممدوح) (الشاعر/ القبيلة) وذات الشاعر في خطاب الإشادة، ذات متناهية في ارتباطها بالموضوع؛ حيث تبذل ما في وسعها لرسم صورة مثالية للطرف الآخر مبالغة في الحقيقة!

الثاني: يتمثل في طرح تساؤل حول كيفية التمثيل الرمزي عبر اللغة لشخصية الآخر؛ لأن الآخر/ الممدوح سيتحوّل من شخصية حقيقية داخل المجتمع، إلى رمز داخل الخطاب عبر الملفوظات؛ ومن ثمة نجد أنفسنا أمام ثالث فكري في خطاب الإشادة، رأسه ممثلة في مقصد الخطاب وغايته، وقاعدته متمثلة في قدرة الخطاب على إنتاج المعنى، وقوة العلامة/ الملفوظ.

مقصد الخطاب



ومن خلال قراءة هذا الثلاثي يمكننا التعرف على قدرة هذا الخطاب على ممارسة فعاليته في الحياة، وانطلاقاً من هذا الثلاثي يمكننا التعرف أيضاً على التخوم الخارجية لخطاب الإشادة ويمكن حصرها في الآتي: قيمة الأشياء (كالحرية مثلاً في خطاب علقمة). نظام العلاقات (بين الشاعر والممدوح، والشاعر والمحبوبة، والشاعر والقبيلة). ملفوظات الخطاب وقدرتها في التعبير عن التجربة. درجات القرابة بين الخطاب والنظام الاجتماعي الذي أنتج الخطاب، وبناءً على هذا يكون بوسعنا - كما يقول ميشيل فوكو - " البحث في شروط إمكان التجربة ضمن

شروط إمكان الموضوع، وإمكان وجوده. هذا في الوقت الذي نلاحظ أن شروط إمكان موضوعات التجربة تماثل في التفكير الترنسندنتالي، شروط إمكان التجربة ذاتها^(١).

ولذلك تصبح التجربة، والعلاقة، والخطاب شروطاً أساسية تسمح بالمعرفة الموضوعية للمعنى داخل الخطاب الإبداعي. إن صفة التركيب القبلي تلقي بظلالها على التجربة، فتجربة الأسر (أسر شأس) هي تركيب قبلي للتجربة الإبداعية داخل الخطاب، وصفة التمثيل، تلقي بظلالها أيضاً على العلاقة داخل الخطاب، وتحاول العلامة من خلال التمثيل والإحالة تحقيق الكينونة للشخصية المُشاد بها (المحوبة، الممدوح، القبيلة) وتحاول أن ترسم لحقيقتها المبهمة والغامضة صورة عبر الإحالات على مرجعيات يمكن أن تتكامل في رسم هذه الصورة.

وصفة الحقيقة البعدية، تلقي بظلالها على الخطاب، فالشاعر يطمح إلى تحقيق غايته من الخطاب وهي إطلاق سراح شأس، وهذا يجعلنا نفهم ونعي جيداً لماذا حظي خطاب الإشادة بهذه المنزلة عند القدماء، وما زال يحظى بها عند المحدثين والمعاصرين أيضاً. إنه خطاب يتطور على أفق القيم الإنسانية من سياق إلى سياق، ومن مجال إلى مجال، وهي شروط ترنسندنتالية (الحق، العدل، الحرية، الكرم، الوفاء، التسامح..). وهي شروط تجد ضالتها عبر ملفوظات الخطاب؛ ولهذا يجب علينا في درسنا السيميائي لخطاب الإشادة، إدراك جوهر التجربة (التركيب القبلي) وعلاقتها بقوانين الخطاب، ومعرفة كيفية انتظام العلاقات داخل الخطاب، وهو ما تسعى إليه الدراسة الراهنة.

التنظير للخطاب:

هذا الخطاب موجّه من الشاعر الجاهلي المعروف علقمة بن عَبْدَةَ بن النعمان بن قيس بن تميم الشهير بعلقمة الفحل، إلى الملك الغساني الحارث بن جبلة ملك إمارة الحيرة بعدما هزم المنذر بن ماء السماء، وأسر عدداً من بني تميم ومن بينهم شأس أخو علقمة، ويُقال ابن أخيه^(٢). وتُعدّ دراسة سوزان ستيتكفيتش (قصيدة المدح وطقوس الفداء في الجاهلية: بائية علقمة)^(٣) من أهم الدراسات حول هذه القصيدة بالنسبة لدراستنا، من حيث توجهاتها

(١) ميشيل فوكو، الكلمات والأشياء، ترجمة مطاع صفدي وآخرون، مركز الإنماء القومي ودار الفارابي (بيروت) ط ٢ (٢٠١٣م) ص ٢٨٢

(٢) راجع في ذلك:

المفضل الضبي، المفضليات، تحقيق وشرح أحمد محمد شاكر، وعبد السلام هارون، دار المعارف (القاهرة) (١٩٧٩م) ط ٦ المفضلية رقم (١١٩) ص ٣٩١.

الأعلم الشنمري، شرح ديوان علقمة الفحل، قدّم له ووضع حواشيه وفهارسه: حنا نصر الحّي، دار الكتاب العربي (بيروت) ط ١ (١٩٩٣) ص ٢٣.

وراجع كذلك سوزان ستيتكفيتش، أدب السياسة وسياسة الأدب، ترجمة وتقديم حسن البنا عز الدين، الهيئة المصرية العامة للكتاب (١٩٩٨م) ص ٥٨.

(٣) السابق، ص ٥٥ وما بعدها.

النقدية في دراسة الخطاب ؛ حيث تطرح تساؤلات أنثروبولوجية حول قضايا الخطاب الشعري ، وتحلل بائية علقمة في ضوء أنموذج ثلاثي للقصيدة العربية بالاعتداء بطروحات الأنثروبولوجي (جاستر) وتحليلاته للطقوس الموسمية . وما يلفت انتباهنا في هذا السياق هو تساؤلها المهم في بداية الدراسة " هل هذه القصيدة مجرد رجاء بليغ موزون ومقفى لإطلاق سراح الأسير؟ أم هي تقوم بدور المقايضة في مقايضة طقوسية ، وبخاصة دور فدية تدفع في هذا السياق الشعائري؟" ^(١) وهو سؤال يفتح الخطاب الشعري على الأفق الثقافي الضارب في أعماق الثقافة والإيديولوجيا . إن قصيدة علقمة بن عبدة ليست مجرد استغاثة أو مناشدة في شكل موزون ومقفى ، بل إنها تؤدي وظيفة سلعة للتبادل في عملية افتداء حياة إنسان - أي تكون فدية - وفي ضوء هذه النقطة يمكننا أن نتوصل إلى إدراك جديد لوظيفة الشعر الطقوسية في المجتمعات التقليدية بصفة عامة ، وهي وظيفة تناقض أفكارنا الرومانسية ، وما بعد الرومانسية للشعر ولقواعده الجمالية ، كما نستطيع أن نتوصل إلى تقييم جديد لبنية القصيدة" ^(٢).

تسعى ستيكفيثش إلى تفسير القصيدة من خلال دراسة بنيتها في سياق طروحات الأنثروبولوجي (جاستر) حول الطقوس الموسمية ، ويمكننا الانطلاق من هذه الدراسة باعتبارها فرضية علمية حول علاقة الخطاب الشعري بالثقافة والأنثروبولوجيا ؛ وذلك من خلال دراسة العلاقات الثقافية المترسبة في هذا الخطاب ، وتأويل دلالاتها في سياق ما توفره المعرفة السيميائية لدراسة العلامات داخل الخطاب.

يتطلب التحليل السيميائي لخطاب الإشادة استحضار عملية التأويل كآلية إبستمولوجية مهمة من آليات البحث عن المعنى في الخطاب ؛ لأن هذا الخطاب لعلقمة الفحل مشحون برغبة في الفعل والإنجاز متمثلة في إطلاق سراح شأس من الأسر ، وهذا يتطلب بحثاً في طبيعة العلاقة بين الملفوظ وحمولاته الثقافية والإيديولوجية ، باعتباره محرّكاً لعواطف الآخر / الممدوح ، ومعبراً عن شعور المبدع / الشاعر ؛ ومن ثمة يُعدّ الملفوظ في الخطاب علامة على إنجاز فعل التحرر ، وفعل التلفظ هنا يهدف إلى التواصل بين طرفي الخطاب ، وقد يكون طرف الخطاب الآخر حاضراً / الممدوح ، وقد يكون متخيلاً / المحبوبة . فهذا الخطاب مؤهل بملفوظاته لحل إشكالية العلاقة بين القيد / الأسر ، والحرية . ما سرّ قوة هذا الخطاب؟!

إن قوة هذا الخطاب تكمن في وظائفه المتعددة ، ويمكن حصرها على النحو التالي :

(١) السابق ، ص ٥٨ .

(٢) السابق ، ص ٥٦ .

- الوظيفة الانفعالية: تتمثل في الإحساس بشعور مؤلم بفقد شأس، ويترجم هذا الشعور في ملفوظات تُبلغ المتلقي / الممدوح بهذا الشعور الانفعالي بالاعتماد على علامات سيميائية تشير إلى قواعد قيميّة، وثقافيّة مشتركة محل اتفاق بين المرسل والمتلقي.

- الوظيفة المرجعية: تتمثل في إنتاج ملفوظات تُفصح عن طلبات أو إخبارات قابلة للتصديق، ولأداء هذه الوظيفة عليها أن تحمل من الإحالات والإشارات الثقافية والإيديولوجية ما يجعلها قابلة للتصديق من قبل المتلقي.

- الوظيفة التأثيرية: تتمثل في إظهار قدرة الملفوظ على التأثير في المتلقي بالحجاج والإقناع.

- الوظيفة التبادلية: وهي وظيفة يمكن النظر إليها ليس باعتبارها تمثيلاً لتجربة ما، ولكن يُنظر إليها باعتبار الخطاب ممثلاً لعملية التفاعل الاجتماعي، أي أن الخطاب يؤدي دوراً مهماً في عملية التفاعل الاجتماعي؛ ولذلك لا يفسّر هذا الخطاب بأنه طريقة في التفكير، ولكن باعتباره طريقة في إنجاز الفعل لما يتضمنه من ملفوظات لها تأثيرها الخاص على المتلقي الذي يستجيب لها بإنجاز الفعل وهو إطلاق سراح (شأس)، فالعنى في هذا الخطاب يرتبط بشائبة الأسر / الحرية؛ ومن ثمة فنحن أمام عملية استبدال الأسر بالحرية، والخطاب هو مجال التفاعل لإتمام هذه العملية.

تعتمد دراستنا لهذا الخطاب بشكل أساس على ما يُعرف (بسيميائيات الأهواء) بمفهومها عند جريماس Greimas وفونتانييل Fontanille وهي التي " تبحث في ذاكرة الهوى، في تحقيقاته، وفي قدرته على توليد نسخ فرعية هي المدخل الأساس من أجل تحديد حالات الاعتدال والتطرف ... لا يتحدد سلوك البخيل إلا في علاقته بسلوك المُقترّ والحريص والشحيح من جهة، وفي علاقته بالمقتصد والمدّخر والكريم والسخي من جهة أخرى ... وبعبارة أخرى يتعلق الأمر بدراسة الهوى باعتباره سابقاً على الممكنات الدلالية المستترة"^(١) والخطاب يتضمن ملفوظات تُحيل ضمناً أو صراحة على هذه الأهواء والعواطف والمشاعر الإنسانية، سواء في معناها الإيجابي أو السلبي، والمهم في دراسة الهوى في الخطاب " ليس التعرف على العلامات الدالة على الأهواء، بل الاهتمام بآثارها المعنوية كما تتحقق في الخطاب"^(٢).

(١) جريماس وفونتانييل، سيميائيات الأهواء، ترجمة وتقديم وتعليق سعيد بنكراد، دار الكتاب الجديد المتحدة (بيروت) (٢٠١٠م) راجع مقدمة

الترجم ص ١٠، ١١.

(٢) السابق، ص ١٠.

إن خطاب علقمة تشكّل نتيجة إحساس تم خارج حدود الخطاب / المجتمع ، ثم ترجم الشاعر هذا الإحساس إلى خطاب بهدف تحقيق غاية ، ثم تحقق الفعل / الإنجاز خارج الخطاب أيضاً ، ولكن بفعل الخطاب أو بتأثير منه. فهذا الإحساس من قِبَل الشاعر ، لا يمكن للمتلقي إدراكه إلا عن طريق الخطاب ، ووسيلته في تحقيق هذا الإدراك هي اللغة ، وعن طريق مفرداتها تمكّن الشاعر من التعبير عن انفعالاته لاستجداء عاطفة الآخر / الممدوح.

نحن إذا أمام عاطفتين متواصلتين واسطتهما الخطاب ، شعور بالفقد والحرمان لشخص عزيز ، وهو شعور سلبيّ من قِبَل الشاعر بعد أن وقع شأس في الأسر ، وعاطفة إيجابية - تولّدت بفعل الخطاب أو بأثر منه - من قِبَل الممدوح ممثلة في العفو ، والخطاب هو وسيلة التعبير بالنسبة للطرف الأول ، ووسيلة إدراك بالنسبة للطرف الثاني. فما سرّ قوّة العلامات الدالة التي أسهمت في التعبير والإدراك : في التعبير عن الشعور بالفقد عند الشاعر ، والإدراك عند الطرف الثاني / الممدوح مما أنتج الشعور الإيجابي بالعفو؟!.

الشعور بالفقد تولّد نتيجة الحدث / الحرب التي تم فيها أسر شأس ، والعاطفة - التي هي انفعال هادئ يتسلل إلى النفس رويداً رويداً حتى يستحوذ عليها ويوجّه سلوكياتها وأفكارها - تولّدت بأثر من الخطاب. نحن أمام قوتين : قوّة الحرب التي أوجدت الشعور بالفقد. وقوّة ملفوظات الخطاب التي أظهرت عاطفة العفو .. فالحرب وأدواتها علامة على فعل الأسر ، والخطاب وملفوظاته علامة على فعل التحرر ؛ ولإيضاح ذلك يمكننا تأسيس خطاطة معرفيّة لخطاب الإشادة تركز على سلسلة متصلة من التحولات والانتقالات من سياق إلى سياق ، فالشعور بفقدان عزيز / شأس قد تم في سياق اجتماعي ، وهو شعور سلبي من شأنه تحريك الذات لإنجاز فعل يترتب عليه إنقاذ شأس ، والتحريك هنا عمليّة تتم من خلال التعبير / الخطاب ، ويعرّف بنكراد التحريك بأنه " نشاط يمارسه الإنسان نحو الآخر بهدف الدفع إلى القيام بإنجاز ما".^(١) وهذا التحريك تم في سياق إبداعي لفظي يهدف إلى إقناع صاحب السلطة / الممدوح لإنجاز فعل العفو ؛ وذلك بتحريك عاطفة التسامح والعفو من منطلق أن عذاب الآخرين يثير عواطف التسامح والعفو ، وهي عاطفة تقع خارج الخطاب وإن كانت بأثر من الخطاب ؛ ليتحوّل الشعور بالفقد إلى شعور بالاستعادة ، أي استعادة المفقود ، وهو شعور تم أيضاً خارج الملفوظ ، فالملفوظ يمثّل حلقة وصل بين نتاج الإنسان / الثقافة والوجود الطبيعي.

إن عملية الأسر ، علامة على التملّك ؛ ومن ثمة يُعدّ شأساً مملوكاً لدى الملك الحارث ، ويمكن اعتباره كجزء من مكمّلات الذات عند الآخر وليس ذاتاً مستقلة ، ويمكننا تأويل هذه الممارسة سيميائياً في سياق التملّك والنزوع إلى الوجود ، ويأتي الخطاب بوصفه وسيطاً بين سلطة التملّك من قِبَل الملك الحارث ، والنزوع إلى الوجود من قِبَل الشاعر ، فإذا كانت عملية أسر شأس علامة دالة على الرغبة في التملّك والهيمنة ، فإن الخطاب في هذا السياق يُعدّ

(١) سعيد بنكراد ، مدخل إلى السيميائية السردية ، منشورات الاختلاف (الجزائر) ط ١ (١٩٩٤م) ص ٥٧.

علامة على إشكالية العلاقة بين التملك / أسر شأس ، والكينونة / إطلاق سراحه ، فالكينونة رغبة وتوجه حياتي تحقق بفعل الخطاب.

يقول علقمة الفحل^(١):

طَحَا بِكَ قَلْبٌ فِي الْحِسَانِ طُرُوبُ	بُعِيدَ الشَّابَابِ عَصَرَ حَانَ مَشِيبُ
يُكَلِّفُنِي لَيْلَى وَقَدْ شَطَّ وَلِيْهَا	وَعَادَتْ عَوَادٍ بَيْنَنَا وَخُطُّوْبُ
مُنْعَمَةٌ لَا يُسْتَطَاعُ كِلَامُهَا	عَلَى بَابِهَا مِنْ أَنْ تُزَارَ رَقِيبُ
إِذَا غَابَ عَنْهَا الْبَعْلُ لَمْ تُفَشِّ سِرَّهُ	وَتُرْضِي إِيَّابَ الْبَعْلِ حِينَ يَوْوُبُ
فَلَا تَعْدِلِي بَيْنِي وَبَيْنَ مُعَمَّرٍ	سَقَتَكَ رَوَايَا الْمَزْنِ حِينَ تَصُوبُ
سَقَاكَ يَمَانٍ دُو حَبِيٍّ وَعَارِضٍ	تَرْوَحُ بِهِ جُنْحَ الْعَشِيِّ جُنُوبُ
وَمَا أَنْتَ أَمَّ مَا ذَكَرُهَا رَبِيعَةٌ	يُخَطُّ لَهَا مِنْ تَرْمَدَاءَ قَلِيبُ
فَإِنْ تَسْأَلُونِي بِالنِّسَاءِ فَأِئْنِي	بَصِيرٍ بِأَدْوَاءِ النَّسَاءِ طَيِّبُ
إِذَا شَابَ رَأْسُ الْمَرْءِ أَوْ قَلَّ مَالُهُ	فَلَيْسَ لَهُ مِنْ وَدْهِنٍ نَصِيبُ
يُرِدُّنَ ثَرَاءَ الْمَالِ حَيْثُ عَلِمْنَهُ	وَشَرَّخُ الشَّابَابِ عِنْدَهُنَّ عَجِيبُ
فَدَعَهَا وَسَلَّ الْهَمَّ عَنْكَ بِجِسْرَةٍ	كَهَمِّكَ فِيهَا بِالرَّدَافِ خَيْبُ

(١) المفضل الضبي، المفضليات، عني بطبعه ومقاله ونسخه كارلوس يعقوب لایل، مطبعة الآباء اليسوعيين (بيروت - لبنان) ١٩٢٠ ص ٧٦٣.

إِلَى الْحَارِثِ الْوَهَّابِ أَعْمَلْتُ نَاقَتِي	لِكُلِّكِلْهَا وَالْقُصْرِيِّينَ وَحَيْبُ
وَنَاجِيَةٍ أَفْنَى رَكِيبَ ضُلُوعِهَا	وَحَارِكَهَا تَهْجُرُ فِدُؤُوبُ
وَتُضْبِحُ عَنْ غِيبِ السُّرَى وَكَأَنَّهَا	مَوْلَعَةٌ تَخْشَى الْقَنِيصَ شَبُوبُ
تَعَفَّقَ بِالْأَرْطَى لَهَا وَأَرَادَهَا	رِجَالُ فَبَدَّتْ نَبْلُهُمْ وَكَلِيبُ
لِتَبْلُغَنِي دَارَ امْرِئٍ كَانَ نَائِيًا	فَقَدْ قَرَّبْتَنِي مِنْ نَدَاكَ قَرُوبُ
إِلَيْكَ أَيْتَ اللَّعْنِ كَانَ وَحِيفُهَا	بِمُشْتَبِهَاتٍ هَوُلُهُنَّ مَهْيَبُ
هَدَانِي إِلَيْكَ الْفَرْقَدَانِ وَلَا حِيبُ	لَهُ فَوْقَ أَصْوَاءِ الْمَتَانِ غُلُوبُ
بِهَا حَيْفُ الْحَسَرَى فَأَمَّا عِظَامُهَا	فَبَيْضٌ وَأَمَّا جِلْدُهَا فَصَلِيبُ
تُرَادُ عَلَى دَمَنِ الْحِيَاضِ فَإِنْ تَعَفُ	فَإِنَّ الْمُنْدَى رِحْلَةً فُرُكُوبُ
فَلَا تَحْرِمْنِي نَائِلًا عَنْ جَنَابَةٍ	فَإِنِّي امْرُؤٌ وَسَطُ الْقَبَابِ غَرِيبُ
وَأَنْتَ امْرُؤٌ أَفْضَتْ إِلَيْكَ أَمَانَتِي	وَقَبْلَكَ رَبَّتَنِي فَضَعْتُ رُبُوبُ
فَأَدَّتْ بَنُو كَعْبٍ بَنِ عَوْفٍ رَيْبَهَا	وَعُودِرَ فِي بَعْضِ الْجُنُودِ رَيْبُ
فَوَاللَّهِ لَوْ لَا فَارِسُ الْجَوْنِ مِنْهُمْ	لَلْأَبْوَا خَزَايَا وَالْإِيَابُ حَيْبُ
تُقَدِّمُهُ حَتَّى تَغِيبَ حُجُولُهُ	وَأَنْتَ لِبَيْضِ الدَّارَعِينَ ضَرُوبُ

مُظَاهِرُ سِرْبَالِي حَدِيدٍ عَلَيْهِمَا عَقِيلًا سُيُوفٍ مَخْذَمٌ وَرَسُوبٌ
فَقَاتَلَتْهُمْ حَتَّى اتَّقَوْكَ يَكْبِشُهُمْ وَقَدْ حَانَ مِنْ شَمْسِ النَّهَارِ غُرُوبٌ
تَخْشَخَشَ أَبْدَانُ الْحَدِيدِ عَلَيْهِمْ كَمَا خَشَخَشَتْ يُبْسَ الْحِصَادِ جَنُوبٌ
وَقَاتَلَ مِنْ غَسَّانٍ أَهْلُ حِفَاظِهَا وَهَنْبٌ وَقَاسٌ جَالَدَتْ وَشَيْبٌ
كَأَنَّ رِجَالَ الْأَوْسِ تَحْتَ لَبَانِهِ وَمَا جَمَعَتْ جَلٌّ مَعًا وَعَتِيبٌ
رَغَا فَوْقَهُمْ سَقَبُ السَّمَاءِ فَدَاحِضٌ بِشَكَّتِهِ لَمْ يُسْتَلَبْ وَسَلِيبٌ
كَأَنَّهُمْ صَابَتْ عَلَيْهِمْ سَحَابَةٌ صَوَّاعِقُهَا لِطِيرِهِنَّ دَيْبٌ
فَلَمْ يَنْجُ إِلَّا شَطْبَةٌ بِلِجَامِهَا وَإِلَّا طَمِرْتُ كَالْقَنَاقَةِ نَجِيبٌ
وَإِلَّا كَمَيُّ دُوِّ حِفَاظٍ كَأَنَّهُ بِمَا ابْتَلَّ مِنْ حَدِّ الطُّبَاتِ خَضِيبٌ
وَأَنْتَ الَّذِي آتَارُهُ فِي عَدُوِّهِ مِنْ الْبُؤْسِ وَالنُّعْمَى لَهُنَّ نُدُوبٌ
وَفِي كُلِّ حَيٍّ قَدْ خَبَطْتَ بِنِعْمَةٍ فَحُقَّ لِشَأْسٍ مِنْ نَدَاكَ ذُنُوبٌ
وَمَا مِثْلُهُ فِي النَّاسِ إِلَّا أَسِيرُهُ مُدَانٍ وَلَا دَانَ لَذَاكَ قَرِيبٌ

التأويل السيمماتي للملفوظ: ملفوظات النسيب وحمولاتها الثقافية.

من المعروف أن عملية التلفظ في الخطاب تنهض على ثلاثة أركان أساسية هي: فعل القول، أو الحدث القولي ذاته. والمقام أو السياق الذي قيل فيه الخطاب. والأدوات التي تحقق بواسطتها الخطاب. وتقتضي سيمماتيات التلفظ ممّا القبض على القرائن الدالة والإشارات التي سوف تمكننا من استجلاء المرجعيات الثقافية التي تقف خلف هذه الملفوظات؛ لأن الملفوظ يشتمل على كل ما من شأنه الكشف عن الحيات والأسباب التي تقف خلف إنتاجه، وإذا كان التلفظ - كما يرى بنفنيست Benveniste - "ينبني على أساس تحويل مظاهر اللغة إلى وقائع الخطاب وتوظيف الرصيد اللغوي العام توظيفاً شخصياً بفضل الاستعمال"^(١) فإن وقائع الخطاب تستند إلى مرجعيات ثقافية أو كونية؛ ومن ثمة تُعدّ وقائع الخطاب علامات على وقائع ثقافية خارج الخطاب، الملفوظ الأدبي الذي ينتمي إلى السياق الخطابي، ينتمي في الوقت نفسه إلى سياق ثقافي، أو حادثة ثقافية أو كونية، وهذه الملفوظات الخطابية لا يمكن حصر دلالتها داخل الجملة، كما لا يمكن أن يقتصر تأويلها على مجرد الاحتكام إلى العلاقات التي تنتظمها داخل الملفوظ ذاته مما يجعل الكفاية الداخلية للنظام لا بد من أن تفتح على كفايات أخرى واقعة خارج دائرته قصد استكمال الحيز التأويلي"^(٢).

تستمد ملفوظات الخطاب قوتها وسلطانها في التأثير على المتلقي من الشروط الثقافية والمؤسسية التي تستدعيها هذه الملفوظات؛ وملفوظات الخطاب في قصيدة علقمة تستمد قوتها من نفوذ القيم الثقافية في نسيب القصيدة ورحيلها، وكذا المؤسسة السياسية التي ينتمي إليها المخاطب/ الملك الحارث، وليس من قوة المخاطب/ الشاعر، لكنه في الوقت نفسه يمارس تأثيره على المخاطب/ الملك الحارث والمحبة من خلال الحمولة الثقافية لهذه الملفوظات، ويخفي هذا الخطاب وراءه منافع اجتماعية/ إطلاق سراح شأس، ومنافع عاطفية/ الفوز بالمحبة، ويضمّر مآرب سياسية/ إبراز قوة الممدوح، ويستند في تحقيق هذه الحاجات إلى النظام الثقافي العربي؛ لأن تمسك الشاعر بقيم هذا النظام الثقافي سيمنح الخطاب تفويضاً للتعبير عن القيم الثقافية العربية - وهذا سيمنح الخطاب بطبيعة الحال منزلة سامية لاسيما إذا تضمن صيغاً لغوية جاهزة لها وقعها عند المتلقي - من خلال فسخ المجال أمام المدّ الثقافي داخل الخطاب. وبعد انتهاء فعل التلفظ، وانتهاء زمن التكلم، يبقى الخطاب محتفظاً بحيات الحدث التاريخي/ إطلاق سراح شأس من الأسر، ومتضمناً أحوال طرفي الخطاب (المرسل والمتلقي).

(١) نقلا عن مراد بن عياد، من الوسائط الإجرائية في الأدب العربي القديم، بحث في سيمماتيات التواصل، مطبعة التفسير الفني (صفاس/

تونس) (٢٠١٠م) الجزء الثاني ص ١٧٦.

(٢) المرجع السابق، الجزء الثاني ص ١٧٨.

البنية الدالة لموضوعات الخطاب:

تأتي أهمية دراسة البنية الموضوعية في الخطاب الشعري من منطلق إعادة النظر في دور الموضوعات الكبرى (النسيب، والرحيل، والمديح)، والموضوعات الصغرى (الموتيفات)، التي تندرج ضمن الموضوعات الكبرى، في حركة المعنى داخل الخطاب، باعتبارها موضوعات أو موتيفات تنطوي على معارف متنوعة - إلى جانب جمالياتها الفنية - فهذه الموضوعات لا تحوي ما تقوله فحسب؛ بل تنفتح بقوتها التلطفية على الوجود، بما يجعلنا نراجع قناعاتنا الاعتيادية عن هذه الموضوعات، إلى حد تفكيكها وإعادة بنائها ضمن سياق إستمولوجي جديد. إن هذه الموضوعات تكتسب قيمتها داخل الخطاب باستيعابها الوعي للماضي، وغوصها في أعماق النفس الإنسانية، تُشَرِّحُ همومها وآمالها وطموحاتها في محاولة لإعادة بنائها من جديد وفقاً لوعي الذات الفردية. إن هذه الموضوعات تمثل واسطة بيننا وبين الوجود، فهل يمكننا دراستها باعتبارها علامة على الحضور التاريخي للذات الفردية وقراءتها العميقة للوجود بملفوظات خاصة يمكن فهمها؛ ومن ثمة فهم خصائص الخطاب في تشريحه لشمولية الوجود؟!.

تكشف لنا هذه الموضوعات عن محاولات الذات الفردية المستمرة لاختراق الأنساق الثقافية، كما تقدّم - في الوقت نفسه - وصفاً للموجود/ الواقع، ويستحيل أن تُقدّم لنا هذا الوصف دون استيعاب مسبق للوجود، وعليه فإن دراسة حركة الموضوعات وعلاقتها بالوجود والموجود، يمكن أن تكشف لنا عن كيفية إقامة الذات الفردية في هذا الوجود، وتسليحها بالوعي بما يمكنها من إدراك الوجود.

إن هذه الموضوعات تُقدّم نفسها كموضوع للتأمل؛ لأنها تُطرح داخل الخطاب ضمن أفق معرفي منفتح على الوجود، وتتكوّن الموضوعات ضمن هذا الأفق، بما يسمح للوجود أن يكون موضوعاً للتأمل، وهو ما يبرر لنا تأويلها سيميائياً باعتبار السيميائية إجراءً نقدياً يهتم بمرجعيات الخطاب.

تتكوّن البنية الموضوعية ^(١) لخطاب علقمة من ثلاثة موضوعات أساسية: النسيب، والرحيل، والمديح، ودراسة هذه البنية من الناحية السيميائية، يسهم في التقدّم نحو فهم مختلف لبنية الخطاب الإبداعي؛ وذلك بدراسة

(١) يعدّ مفهوم البنية الدالة من المفاهيم الرئيسة في البنيوية التكوينية عند لوسيان جولدمان، ويعتبرها منظّمة للعمل الأدبي؛ ويربط جولدمان بين البنية الذهنية للجماعة، والبنيات النصّية للنصوص التي ينتجها الأفراد؛ لأنه يعتبر الثقافة هي المنتج الحقيقي للنص في سياق إجابته عن سؤال: من منتج النص؟ هل الذات الفاعلة أم الجماعة؛ لأن الجماعة/ الثقافة - من وجهة نظره - تشكّل نسقاً من البنيات التي تهيم على وعي الأفراد، وتقف هذه البنيات بشكل غير مباشر خلف البنيات النصّية.

ويعرفها جان بياجيه على النحو التالي: "إن البنية لشيء نسق من التحوّلات، له قوانينه الخاصة باعتباره نسقاً، علماً بأن من شأن هذا النسق أن يظل قائماً ويزداد ثراءً بفضل الدور الذي تقوم به تلك التحوّلات نفسها، دون أن يكون من شأن هذه التحوّلات أن = تخرج عن حدود ذلك النسق، أو أن تهيّب بأية عناصر أخرى تكون خارجة عنه". راجع، جان بياجيه، البنيوية، ترجمة عارف منيمنة وبشير إبراي، منشورات عويدات (بيروت وباريس) ط ٣ (١٩٨٢ م) ص ٨.

الحمولات الثقافية والمعرفية التي أسهمت في تكون هذه البنى للخطابات باعتبارها معياراً فنياً ينطوي على أبعاد فلسفية وجمالية يكشف التأويل السيميائي عن دلالاتها المعرفية العميقة. وتهدف دراسة البنية في هذا السياق إلى :

١- الوقوف على البنية المؤسسة لموضوعات الخطاب الشعري وتفسيرها في إطار المعطى السيميائي في الدرس النقدي الحديث، بما يعني الوقوف على معارف جديدة في الخطاب الشعري القديم، من خلال دراسة العناصر المكونة لبنية الخطاب، باعتبارها علامات أو شفرات دالة سيميائياً على معنى ما.

٢- فهم الوظائف التي تؤديها بنية الخطاب، والوعي بالدور الذي تقوم به لإنجاز أفعال الخطاب، فلكل عنصر من عناصر الخطاب أفعاله الخاصة التي تنجز المعنى داخل هذا العنصر.

٣- فهم طبيعة العلاقة بين موضوعات الخطاب وفلسفة الوجود، وذلك من خلال دراسة ملفوظات الخطاب التي تُحيل على هذا الوجود؛ ومن ثمة يمكننا تأويل هذه الملفوظات بوصفها علامات سيميائية دالة معرفياً على هذا الوجود.

سوف نعتمد - في تحليلنا لهذا الخطاب - التقسيم الثلاثي الذي تقترحه سوزان ستيتكيفيتش في دراساتها حول الشعر العربي القديم^(١). النسب الأبيات (١ - ١٠)، الرحيل الأبيات (١١ - ٢٠)، المديح الأبيات (٢١ - حتى نهاية نهاية القصيدة)؛ وذلك لأن هذا التقسيم سوف يسهم إلى حد كبير في تكوين رؤية ثقافية يمكن أن تسهم في إنجاز مشروعنا حول تحليل الخطاب في ضوء ما توفره سيميائيات الثقافة من معرفة.

(١) تسعى سوزان ستيتكيفيتش إلى تفسير قالب القصيدة التقليدية وسيطرته العجيبة على كل من الخيال والإنتاج الشعريين على ضوء طقوس العبور كما صاغه الأنثروبولوجي (فان جنب van genep) وترمي من تطبيق هذا النموذج الشعائري على القصيدة العربية إلى إثبات أن قالب القصيدة ليس قيداً شكلياً يقيد الخيال الشعري، بل هو أساس نمطي يسمح للشاعر أن يعبر عن تجربته الشخصية من خلال شكل ذي أبعاد نفسية وقبلية وطقسية وأسطورية في الوقت نفسه، وتسعى إلى مقارنة مراحل طقوس العبور الثلاث "الفراق"، "الهامشية"، "إعادة الاندماج في المجتمع" بتقسيمات القصيدة العربية (النسب/الرحيل/المديح) فمرحلة الفراق في طقوس العبور، تقابل النسب في القصيدة العربية، ومرحلة الهامشية، تقابل الرحيل أو الرحلة، ومرحلة إعادة الاندماج في المجتمع، تقابل المديح. راجع لها: القصيدة العربية وطقوس العبور، دراسة في البنية النموذجية، مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق، ٦٠ - ١ (١٩٨٥ م). ص ٥٨. وكذا تقدم تحليلاً أنثروبولوجياً لقصيدة علقمة الراهنة في إطار النموذج الثلاثي - النسب/الرحيل/المديح - الذي تعتمد عليه في معظم دراستها عن الشعر العربي القديم. راجع: أدب السياسة وسياسة الأدب، ص ٥٨ : ٧٨.

سيمائيات النسب: قوة الملفوظ وقمع الدلالة.

لعل المتأمل في الجزء الخاص بنسب القصيدة - والخطاب فيه موجه إلى المحبوبة - يكتشف اعتماد الخطاب على عدد من الملفوظات ذات حمولة ثقافية تكشف عن امتداد الثقافة داخل الخطاب، ومحاولات الذات الفردية المستمرة لاختراق هذه الأنساق؛ بهدف تأسيس واقع جديد مختلف يُرضي طموحاتها، وتُعدّ تجربة الرجل مع المرأة داخل النسق الثقافي الاجتماعي، أنموذجاً لهذه المحاولات في الجزء الخاص بالنسب، والملاحظ أن هذه الملفوظات تمنح المرأة مكانة ثقافية وقيميةً عليا داخل المجتمع (يكلفني ليلي وقد شطّ ولّيتها/ ١ - منعمة/ ٣ - ما يُستطاع كلامها/ ٣ - لم تفش سرّه/ ٤ - تُرضي إياب البعل حين يؤوب/ ٤ - سقتك روايا المزن/ ٥ - سقالك يمان/ ٦). فالتجربة الثقافية تُشير إلى سعي الرجل وشقائه في الحصول على رضا المحبوبة، وأن هذا الجهد الاجتماعي علامة دالة على تعفف المرأة (قيمة ثقافية)، ويمثّل الخطاب الشعري في هذا السياق ترجمة تعبيرية لممارسات الجهد الاجتماعي للشاعر؛ ليكون الملاذ الثقافي الآمن لحسم هذا الصراع - على اعتبار أن القيم الثقافية العربية قد تسمح بممارسات داخل الخطاب، لكن يرفضها المجتمع، مثل ممارسات امرئ القيس الغرامية في معلقته الشهيرة^(١) - بينه وبين التقاليد الثقافية للحصول على حاجاته "إن الثقافة مؤلف مضمّر ذو طبيعة نسقيّة تلقي بشباكها غير المنظورة حول الكاتب، فيقع في أسر مفاهيمها الكبرى التي تتسرّب إليه كالمخدّر البطيء، فترتّب محمولات خطابه بما يوافق المضامين الإيديولوجية الخاصة بها. إننا بإزاء مؤلف مزدوج التكوين: تكوين شخصي وآخر ثقافي، والثاني لا يدّخر وسعاً في تشكيل وإعادة تشكيل الأول^(٢). إن علقمة يعي ذاته من خلال قدرته على الحب والفهم، أي فهم طبيعة علاقة الحب، وأنه قادر على منح الحب للآخرين رغم صدهم وتمنّعهم عن هذا الحب لأسباب ثقافية، فالحب في هذا الخطاب نشاط فاعل للوعي بالذات، وهو ممثّل في حين: الأول للمحبة، والثاني لأخيه شأس، فالحب هنا ممارسة اجتماعية/ خطائية باتجاه الوجود؛ لأنه علامة على الوجود، فجوهر تجربة الشاعر في هذا الخطاب هو السعي للوصول إلى الحب والتعاطف، وترجمة هذه العاطفة إلى واقع، وهذا هو الظرف الملائم للحصول على الوجود الأمثل؛ ذلك أن الشاعر يبحث عن معنى لحياته من خلال مساهمته في تحرير أخية من قيود الأسر والعزلة، وهكذا يمكننا فهم الخطاب على أنه استخدام للفكرة بهدف تحقيقها.

(١) راجع، عبد الفتاح يوسف: قراءة النص وسؤال الثقافة، استبداد الثقافة ووعي القارئ بتحوّلات المعنى، عالم الكتب الحديث (الأردن)

(٢٠٠٩م) راجع ص ٩٨ وما بعدها.

(٢) عبد الله إبراهيم، الثقافة العربية والمرجعيات المستعارة، الدار العربية للعلوم (ناشرون) (بيروت) ط ١ (٢٠١٠م) ص ١٠٦.

في الأبيات الثلاثة الأولى، يعتمد الشاعر على ثلاثة أفعال أساسية للتعبير عن تجربته مع المحبوبة (طحا - يكلفني - ما استطاع كلامها) وهي أفعال تنطوي على أبعاد تمريرية، وتقريرية، وتأثيرية^(١) فالبعد التمريبي لهذا الأفعال يتمثل في الفعل الذي يحاول المتكلم من خلاله نقل المعنى. فما المعنى الذي يروم الشاعر نقله؟ فالفعل (طحا) علامة على زمن مضى، أي انقضاء زمن الممارسة، وهي الشغف بالمحبة، ويشير في الوقت نفسه إلى أثر هذه الممارسة على القلب (ذهب بقلبه). والفعل (يكلفني) علامة على الزمن الحاضر، أي الزمن الذي يجني فيه ثمار تجربته مع المحبوبة، ويشير في الوقت نفسه إلى أثر هذه التكلفة، أي ثمن هذه التجربة، وهو ثمن فكري يتمثل في: انشغال الفكر بها وكثرة الشدائد والمحن التي تعرض لها بسببها (عادت عواد بيننا وخطوب). والفعل المسبوق بأداة النفي ما (ما استطاع كلامها) علامة على قوة النسق الثقافي، وبما يمنح المحبوبة دلالة أخلاقية واجتماعية، ويمنع المحب من ممارسة رغبته في الكلام مع المحبوبة، أي يقوم بوظيفة مزدوجة (المنح / المنع) ويشير في الوقت نفسه إلى انصياع الجميع لشروط النسق، لاسيما في وجود (الرقيب). فثقافة الرقيب، ثقافة متأصلة في الثقافة العربية القديمة، وهي ثقافة تدفع لرفض أي ممارسات مخالفة للمعهود والمألوف، وتلجأ الثقافة إلى ممارسة الرقابة عندما تشعر بالخطر على المعهود؛ ومن ثمة تشرع في محاربة هذا المختلف بهذه السلطة، وهذه ممارسة ثقافية/ اجتماعية تنطوي على بُعد سيميائي يكشف القناع عن المعنى الذي يمكن أن تُضمّره هذه الممارسة، فهذه الممارسة يمكن فهمها باعتبارها حافزاً يندرج ضمن الاحتياطات الخارجية التي تتبناها الثقافة لضبط قواعد السلوك الفردي داخل الجماعة؛ وذلك لأن هذه المجتمعات تُمارس أقصى درجات المحافظة على العفة والشرف على المرأة قبل الزواج، بمحاولة عزل الفتيات عن الرجال ومرافقتهن في جميع تحركاتهن بواسطة الرقيب، وفي المقابل يمكننا اعتبار هذه الممارسة علامة على فاعلية المرأة في الحياة، والخوف من هذه الفاعلية من قبل الرجال، وليس الخوف على المرأة كما تعلنه الأنساق الثقافية!. والسؤال الآن: هل يخاف المجتمع/ الثقافة من المرأة؟ أم يخاف عليها؟! هذا سؤال إشكالي تكشف الإجابة عنه عن تناقض في الثقافة عن المرأة، فهو يعكس في بعده الشكلي الخوف عليها، ولكن في بعده السيميائي يكشف عن الخوف منها، ومن فاعليتها وتأثيرها في الحياة؛ ومن ثمة يُبادر بقمعها وكتبها بالرقيب.

وألفت الانتباه هنا إلى أن (الرقيب) لا يمارس سلطته في قمع الفكرة (الزيارة والكلام) ولكنه يمارس قمع الدلالة (الحب) التي يتبناها المحبون، وقمع الدلالة هنا يتطلب انزياحاً في المعنى، فحارس الثقافة (الرقيب) يتدخل في الوقت المناسب لإسقاط الدلالة على غير مدلولاتها، ففي وجود الرقيب تحولت دلالة الحب إلى دلالة الحرمان،

(١) راجع، عبد الفتاح يوسف، الانتخاب اللساني ووظائف الخطاب: التغيرات الاجتماعية والتحوّلات اللسانية. لماذا؟ بحث غير منشور مقدّم لمؤتمر لسانيات النص وتحليل الخطاب - كلية الآداب والعلوم الإنسانية - جامعة ابن زهر / أكادير (المغرب) في دورته الثالثة (١٩ - ٢٤ نوفمبر ٢٠١٢م) وفي هذا البحث يقدم تحليلاً لسانياً لأفعال الكلام في الصيغ اللغوية الجاهزة في الشعر العربي القديم وفقاً لنظرية أوستن وسيرل.

واختزلت قيمة العفة بالنسبة للمرأة في عبارتي (ما استطاع كلامها) لأن (على بابها من أن تُزار رقيب) فأصبح يكفي في التدليل على عفة المرأة نفي الكلام وعدم القدرة على زيارة المحبوبة !.

فالقريب هنا علامة على تسليم الثقافة القديمة بفعالية المرأة في الحياة، وأن عدم وجود الرقيب يمثل اعترافاً من قبل الثقافة بزعزعة الاستقرار في النظام الثقافي والاجتماعي مما يترتب عليه آثاراً سلبية تمس البنية الأخلاقية للنظام الاجتماعي، فوجود الرقيب، يحافظ على البنية الأخلاقية للنظام الاجتماعي وتحصين المرأة، ويترتب على وجوده إنقاذ النظام الاجتماعي من ممارسات قوى مضادة للمجتمع ولنظامه الثقافي والأخلاقي !.

والبُعد التقريري لهذه الأفعال، يتمثل في المحافظة على البُعد التمريري بالتواصل مع الطرف الآخر / المحبوبة عبر الخطاب وملفوظاته. فهذه الملفوظات تحمل رسالة معاناة الشاعر للمتلقي، والمتلقي هنا المحبوبة، وربما يكون المدوح أيضاً؛ وذلك طمعاً في أن يكون المدوح أكثر عدلاً وإنصافاً من المحبوبة ويحقق طلبه. أما البُعد التأثيري الذي يتمثل في استجابة المتلقي لمقاصد المتكلم، فلم يتحقق - في النسيب - وذلك بسبب شروط الثقافة المتمثلة في وجود (الرقيب)، وحضور الرقيب، يعني غياب فعالية المرأة الجنسية، ويجعلها سلبية بما يكسبها بُعداً أخلاقياً. فالقريب هنا علامة سيمائية دالة على قيمة ثقافية تحافظ على قدسية النسق الثقافي وعدم اختراقه، ووجود الرقيب هنا يُشير إلى رغبة طرفي الخطاب (الشاعر والمحبوبة) في اختراق النسق، والاختراق هنا متمثل في الزيارة والكلام، ولكن النسق بقوته يوفر دائماً من يُحافظ على هيئته وقديسيته، فالمدّ الثقافي للفظ (رقيب) هو للمحافظة على القيم الثقافية من الضياع بسبب زيارة المحب لمحبوبته (على بابها من أن تُزار رقيب)؛ وذلك لأن المُجيب لا يخضعان للرقابة الذاتية، فجاءت الرقابة الاجتماعية، ومن ناحية أخرى يمكن تأويل الرقيب سيمائياً بأنه علامة دالة على عدم قدرة المحبين على اختراق الأنساق الثقافية، فلولا وجود الرقيب لتمكّن الشاعر والمحبوبة من الزيارة والكلام. وإذعان الجميع لفكرة الرقيب، انتماء عفوي لنظام أخلاقي يؤسس للتنازل الإكراهي للمرأة عن جزء من حريتها لإرضاء النسق الثقافي، يُقيّد الذات عن ممارسة حرياتها حتى في معناها الضيق، إنه طريقة للقول: إن النسق الثقافي للرقيب يؤكد عبر ممارساته في كبت الحريات، سلب حق الذات في الوجود عندما تتعارض ممارساتها مع شروطه.

إن قوانين الفكر الرمزي، أو قوانين الثقافة تحافظ على استمراريته وفعاليتها في الكون من خلال الخطاب وعلاماته؛ وذلك بقوة سلطتها في إخضاع كل من الملفوظ والمتلفظ معاً، فمجموع القيم التي نعت بها علقمة محبوبته في الأبيات (٢ ، ٣ ، ٤) تؤكد التزام المتلفظ / الشاعر بالمعايير الأخلاقية النسقية من ناحية، وتؤكد من ناحية أخرى قدرة الخطاب على استيعابه لهذه المعايير والمحافظة عليها بواسطة جملة من العلامات اللغوية تُحيل على هذه المعايير، ف (منعمة) علامة لغوية دالة على الترف الاجتماعي، و (ما استطاع كلامها) علامة لغوية دالة على الاستجابة لحواجز المجتمع الخارجية باعتبارها قواعد للسلوك الاجتماعي؛ وذلك بالتمنع والتمسك بالمعايير الأخلاقية

التي حددها لها النسق الثقافي، و (إذا غاب عنها البعل لم تُفش سرّه) علامة لغوية دالة على أمانتها ووفائها لزوجها، و (ترضى إياب البعل حين يؤوب) علامة لغوية دالة على عفّتها وشرفها. إن العلامات اللغوية في تشكلاتها العلائقية - هنا - بالأنساق الثقافية قد فتحت الأفق أمام تحقيق تصوّر كليّ لنظام الخطاب ووظائفه المتعددة - ذكرنا منها سابقاً أربع وظائف (الانفعالية / المرجعية / التأثيرية / التبادلية) - فهذا الخطاب ليس وثيقة للمحافظة على النسق الثقافي فحسب، بل علامة دالة على تجلّيات الأنساق الثقافية وارتحالاتها من الممارسات الاجتماعية في الثقافة، إلى الخطاب وسلطته وقدرته على الإقناع، فالمعايير الأخلاقية في الثقافة انتقلت إلى الذاكرة الإنسانية عبر الخطابات؛ ومن ثمة يعد الخطاب آلية مهمة من آليات عمل الأنساق الثقافية في الذاكرة الإنسانية؛ وذلك لقدرته على مخاطبة أطراف حاضرة، وأطراف متخيّلة.

تعبّر ملفوظات هذا الخطاب عن حركة النسق الثقافي داخل المجتمع، وقدرته على كبح جماح الحريّات الشخصية في ظل وجود (الرقيب). ويمكننا تأويل علامات هذا الخطاب باعتبارها دالة على مغامرات الذات المتكلمة مع الأنساق - لا أقصد بالذات الاجتماعية للشاعر بمفهوم علم النفس، ولكن الذات التي يصنعها الخطاب^(١) فالذات المتكلمة / المتلفظة ربما تدخل في مغامرة مع الأنساق الثقافية، ولكنها مغامرات محسوبة ومحدودة، وبما يسمح لها بالتعبير عن خصوصية تجربتها وانفعالاتها، وهذا واضح في الآيات (7 : 10)؛ لأن الخطاب نفسه يخضع لسلطة النسق، ويرمي هذا الخطاب أيضاً إلى أن تحيا هذه الأنساق في سياق خطابي مختلف عن السياق الاجتماعي، إنه واسطة الأنساق الثقافية في الارتحال من زمن إلى آخر، ومن مجتمع إلى آخر؛ لأن هذا الخطاب يحفظ لهذه القيم والأنساق استمراريتها وديمومتها في المخيال الجمعي بهدف فرض قوانين عامة لضبط سلوك الأفراد، وعدم ترك الفرصة لهم لسنّ قوانين فردية تتبع هوى كل فرد، فيعم الاضطراب والفوضى داخل المجتمع. إن هذا الخطاب يعبر عن علاقة بين قوتين، إحداهما تدرك قوتها الذاتية في إنتاج المعرفة داخل الخطاب / الشاعر، والأخرى تدرك قوتها في التملك والسلطة / الممدوح.

يقدم الشاعر في نسب القصيدة وصفاً لمشاعره تجاه المحبوبة، باعتباره مقوّمًا من مقومات وجوده، فالبحت عن الحب - في الدراسات النفسية الحديثة - مقوّم من مقومات النزوع باتجاه الوجود فالبحت عن الوجود في الآيات (٧ : ١) يتمثل في البحث عن الكينونة، وهي حالة مهمة من حالات بحث الإنسان عن وجوده، إلى جانب الرغبة في التملك من وجهة نظر إريك فروم الذي يقول عن التملك والكينونة بأنهما " حالتان أساسيتان من حالات الوجود، أو شكلان مختلفان من النزوع باتجاه الذات والعالم، إنهما نمطان مختلفان من أنماط الشخصية حيث تحدد سيطرة

(١) يمكن الرجوع في هذه الإشكالية إلى أحمد حيزم، من شعرية اللغة إلى شعرية الذات، دار صامد للنشر والتوزيع (تونس) (٢٠١٠م) من ص ١٣٧ : ١٤٠.

إحداهما على الشخصية كيفية تفكير الشخص عموماً، أو كيفية شعوره أو تصرفاته".^(١) ثم ينتقل الشاعر في الأبيات (٨، ٩، ١٠) من الحديث عن الوجود إلى الحديث عن الموجود الحياتي، وهذا الانتقال علامة دالة على التحرر من الأسر الداخلي/ الحب، ومفردات (بصير/ أدواء/ طبيب) يمكن قراءتها في سياق سيمياء بوصفها علامات دالة على إدراك المعرفة، أقصد معرفة حقائق النساء (حب المال/ حب الشباب) (رفض قليل المال/ رفض كبير السن) وهذه المعرفة مرتبطة بفعل التحرر الذاتي، فلولا هذه المعرفة اليقينية - من وجهة نظر الشاعر- لما استطاع التحرر، وهذا القرار - قرار التحرر من أسر العواطف- ربما يكون قراراً مؤلماً بالنسبة للشاعر؛ لأنه يؤكد فقدانه لمحبوته وتحرره من عبودية حبه لها، والعلامات اللغوية الدالة التي قدّمها الشاعر إنما هي علامات حجاجية على رغبة الذات في اتخاذ قرار التحرر من الأسر الداخلي الذي يشكّل عائقاً أمام رغبات الشاعر، وكأن لسان حاله يقول: يجب أن أحرر من الأسر الداخلي، لكي أنجح في تحرير أخي شأس من الأسر الخارجي.

إن ذات الشاعر هنا تقع تحت وطأة إغراء مزدوج، فهي موزعة بين نظرة متحررة ومتفائلة لوجود مازال مرهوناً بالانجذاب إلى أنساق ثقافية جمعية تمارس سلطتها على الأفراد بواسطة الرقباء، أو حراس الثقافة؛ ومن ثمة يقرر أن يتحرّك فكره في مجال يؤثّر في الواقع من خلال إطلاق سراح شأس.

وإذا وضعنا ملفوظات البيتين التاليين موضع تحليل الملفوظات في سيمياءيات التلفظ، يمكننا التقدّم نحو تأويل أعمق للملفوظات النسب.

إِذَا غَابَ عَنْهَا الْبَعْلُ لَمْ تُفَشِّ سِرَّهُ وَتُرْضِي إِيَابَ الْبَعْلِ حِينَ يَوْؤُبُ
إِذَا شَابَ رَأْسُ الْمَرْءِ أَوْ قَلَّ مَالُهُ فَلَيْسَ لَهُ مِنْ وَدْهِنٍ نَصِيبُ

إن الشاعر يقوم بتنظيم تجربته في النسب عبر ملفوظات دالة تعبّر/ تصوّر موقعه داخل الوجود، فالخطاب يساهم في افتتاح الذات المتكلمة على العالم من خلال ملفوظاتها، فالملفوظات في البيت الأول، ناقلة لقيم المجتمع والثقافة عبر صيغة إنشائية تتوفّر على قصدية يمكن تأويلها ممثلة في أداة الشرط غير الجازمة (إذا) التي تستوعب قيمة أخلاقية للمرأة العربية وهي الحفاظ على سرّ البعل، وإرضائه حين عودته. واللافت للنظر هنا أن فعل الشرط، يرتبط بجوابين معطوفين للشرط (لم تُفَشِّ سرّه)، (تُرْضِي إِيَابَ الْبَعْلِ) وهذه الصيغة تُعدّ إنجازاً لقدرات الذات المتكلمة داخل الخطاب على تحويل الأنساق الثقافية، والقيم من مهدا الاجتماعي الثابت إلى مجالها الخطابي المتحوّل، أو تحويلها من ممارسة نسقية صامتة في الثقافة، إلى نظام صوتي داخل الخطاب الشفاهي، ونظام علاماتي داخل الخطاب المكتوب. أما الصيغة الشرطية في البيت الثاني، فهي ناقلة/ واصفة لطبيعة تقييم المرأة العربية للرجل،

(١) إريك فروم، الإنسان بين الجوهر والمظهر، ترجمة سعد زهران، عالم الفكر (الكويت) العدد (١٤٠) أغسطس ١٩٨٩م ص ٢٤.

ومن المثير للجدل هو أن هذه الصيغة اعتمدت على فعلين للشرط (إذا شاب رأس المرء - أو قلّ ماله) وجواب واحد للشرط (فليس له من ودهن نصيب) وهذا على عكس البيت الأول الذي اعتمدت صيغة الشرط على جوابين معطوفين للشرط وفعل واحد! وهذا يؤكد وعي الذات المتكلمة داخل الخطاب بالتاريخ كخلفية معرفية بين الفرد والعالم، ولعل هذا يؤكد مقولة (بارت) " إن النص ليس مجموع كلمات، بل هو فضاء متعدد الأبعاد، تتراوح فيه الكتابات وتتعارض، فهو نسيج لأقوال ناتجة عن ألف بؤرة من بؤر الثقافة"^(١).

إن ثنائية الشيب/ الشباب في الأبيات تُعد صورة نموذجية لتقييم المرأة للرجل ثقافياً وإيديولوجياً، فالشيب هنا ليس علامة على الحكمة والحلم، وإنما علامة على الضعف والهزال، وكذلك الشباب، ليس علامة على الطيش والتهور، لكنه علامة على القوة. إن كل علامة من علامات تقييم المرأة للرجل هنا تتسم بالوضوح التام، فمنذ دخول المرأة معترك الزواج، تتضح الأدوار تماماً بالنسبة للرجل الزوج، وأول مفتاح بالنسبة للرجل هو شبابه وماله، فلهما دور حاسم في التقييم الثقافي للمرأة، وهو تقييم حسّي يغيب دور العقل ويهمّشه تماماً في سياق العلاقة الاجتماعية، وما تنطوي عليه من أبعاد إنسانية، تؤكد غياب وعي المرأة في ظل خضوعها لهيمنة النسق الثقافي.

فالمعنى الذي يحتوي على قيمة ثقافية، تحوّل في الدال الخطابي إلى شكل في صورة صيغة إنشائية لا تحتل إلا الصدق، ومن غير هذه الصيغة الإنشائية سيظل في عالم الصمت، الأمر الذي يجعلنا نؤكد وجود تطوّر غير عادي من المعنى إلى الشكل، أو من الدال الثقافي إلى العلامة اللغوية داخل الخطاب.

سيمياءيات الرحيل: ملفوظات الخطاب وعمق الدلالة.

هل يمكن اعتبار ارتحال الشاعر ممارسة واعية بأهمية الانفصال عن الواقع بحثاً عن الحرية التي تشكّل جوهر التجربة الشعرية في هذا الخطاب؟

كيف يمكننا النظر إلى الرحيل باعتباره علامة سيمياءية دالة على فشل تجربة العشق في الخطاب الشعري القديم؟ قبل الشروع في الإجابة عن هذين السؤالين نود الإشارة إلى أن عملية التخلّص من النسيب إلى الرحيل، تمّت عبر عملية تلفظية اعتمدت على فعلين إنجازيين (فدعها - وسلّ الهم) وهو ما يؤكد قيمة الملفوظات الإنجازية في إحداث التحوّلات داخل الخطاب من الفصل - أي الانفصال عن جزء سابق وهو النسيب - إلى الوصل - الجزء الخاص بالرحيل الذي يمثّل همزة وصل بين النسيب والمديح - وهي تحوّلات مهمة بالنسبة للمسار السيمياء للخطاب، ولها أيضاً بُعدها الدلالي، فمن المعروف أن التحوّلات تخلق أحداثاً جديدة، والشاعر يسعى من خلال عملياته التلفظية إلى تحويل الواقع؛ ومن ثمة الدخول في علاقات جديدة مع الممدوح، تكون أجدى وأنفع من

(١) رولان بارت، هسهسة اللغة، ترجمة منذر عياشي، مركز الإنماء الحضاري (بيروت) ط١ (١٩٩٩م) ص ٨٠.

العلاقات القديمة (علاقته بالمحبة) وقد حكم عليها بالفشل بسبب وجود الرقيب. فالتحول من حال إلى حال أكثر جدوى ونفعاً، يتم داخل الخطاب عبر عملية تلفظية، تؤدي فيها الأفعال الإنجازية دورها البارز من الناحية التداولية، حيث علاقة العلامة (الأفعال الإنجازية) بمستعملها (الشاعر) فتحدث العلامة أثرها الواضح في مستعملها بالانتقال من حال فقد فيها محبوبته، إلى حال آخر يستعيد فيها أخاه شأساً من الأسر، وفي الخطاب من سياق إلى سياق آخر، مما يحدث جراكاً داخل الخطاب، ويؤكد فعاليته ونجاعته في إنجاز الأشياء.

إن الوعي بالحرية، يتولد في اللحظة التي تسعى فيها الذات إلى الانفلات من كل قيدٍ أو أسرٍ، وعندما قرر علقمة قطع الصلة بالنسب (فدعها، وسلّهم..) فإن ذاته قد امتلكت الرغبة والقدرة على تجاوز جميع القيود الثقافية الخارجية التي وقعت فريسة لها في الجزء الخاص بالنسب، وعلى ذلك، فإن الوعي بأهمية الانفصال في سبيل تحقيق الحرية الفردية، ينطوي على حركة مستمرة للانفصال عن هذا الواقع، وإذا كانت الحرية تمثل جوهر الوجود الإنساني - حسب مقولة ميرلوبونتي الشهيرة - فإن الإنسان الواعي هو الذي يعرف متى ينفصل عن عالم ما في سبيل تحقيق حريته؛ ومن ثمة يمتلك القدرة على تجاوز كل الحدود التي تقف في طريقه وتحول دون تحقيق هدفه، فانفصال علقمة عن النسب، يمكن تأويله معرفياً في سياق البحث عن الحرية الفردية التي افتقدها بسبب خضوعه لأنساق الثقافة، وهذه الخطوة مهمة في سبيل تحرير أخيه شأس في الجزء الخاص بالمديح.

يمكننا مناقشة الجزء الخاص بالرحيل في بائية علقمة الفحل باعتبارها تركيبة رمزية، ووسيلة تعبيرية لقول شيء ما عن شيء ما - حسب تعبير أرسطو المعروف - ولهذا سنركز على الدلالة الثقافية والاجتماعية لهذه التركيبة الرمزية بوصفها حاشية لإرادة التجاوز التي تتملك الشاعر بعد إخفاقه في الجزء الخاص بالنسب، ويترتب على رحيل الشاعر الحفاظ على النظام الأخلاقي للجماعة، وتحصين المرأة/ المحبة من الانشغال برجل يتسبب لها في كثير من المشكلات مع نظامها الثقافي التي تخضع لشروطه؛ ومن ثمة تُعد عملية الرحيل إنقاذاً للنظام الأخلاقي السائد في المجتمعات القبلية قديماً، ومنع انتشار الفتنة بين الرجال والنساء؛ لأن ارتحال الشاعر يعني ترك تجربة العشق نهائياً، وفي هذه الحالة فإن الدراسة السيميائية للجزء الخاص بالرحيل في بائية علقمة تسعى لمناقشة عناصر الجزء الخاص بالرحيل - الناقة والبقرة الوحشية وبعض عناصر الطبيعة التي اعتمد عليها علقمة في بائته - كعلامات دالة على أغراض قيمية وإنسانية، فما يقوله الخطاب عن الناقة وقدرتها على الصبر والتحمل، والبقرة الوحشية ومهارتها في الهروب من الصائد الذي يترص بها، والطبيعة بما ترسله إلى الأرض من علامات، ليس من باب الحشو في الخطاب الشعري القديم؛ لأن العناصر الأساسية في الجزء الخاص بالرحيل وما تنطوي عليه من دلالات ومعانٍ تُعد نوعاً من التثقيف الحياتي يأتي بعد التثقيف العاطفي في الجزء الخاص بالنسب، فما يتعلمه المتلقي في هذا الجزء، هو إدراك الهيئة التي تتخذها الثقافة الجمعية في مواجهة التحديات، فرحلة الناقة وما تعانیه من صعوبات، هي الطريقة التي يتبعها الجاهليون في تأمل شكل قسوة الطبيعة عليهم وكيفية مواجهتها، وتجربة البقرة

الوحشية مع الصائد، هي الطريقة التي يتبعها العرب الجاهليون في تأمل شكل تربص العدو بهم، والرابط بين التجريبتين - تجربة الشاعر مع الناقة وتجربته مع البقرة الوحشية - يتمثل في التحلي بالصبر والانتباه إلى الخطر، أما تجربته مع الطبيعة الصامتة - النجوم والأفلاك - فتمثل في إعمال العقل والقدرة على التأمل والملاحظة والاكتشاف. والشاعر يربطه بين هذه العناصر، يؤسس لمجموعة من القواعد الثقافية الرمزية تحتاج لتأويلات للكشف عن ما تنطوي عليه من معان. ف (علقمة) في بائته، يقدم لنا الرحيل ليس كجزء نموذجي متكرر في الخطاب الشعري، ومن الخطأ التعامل مع هذا الجزء على أنه إخبار عن تجربة علقمة في رحيله، بل يجب تأمل ما يحدث في الرحيل، فنحن لا نقرأ هذا الجزء لنعرف ماذا حدث لعلقمة في رحلته؟ نحن نقرؤه لتأويل ممارسات الشاعر بعد خسارته لمحبوته التي وقعت أسيرة للتقاليد الاجتماعية، ومحاولته تعويض هذه الخسارة بفوز اجتماعي يتمثل في إطلاق سراح أسير وتحريره من العبودية، نحن نقرؤه لفهم الوجه الآخر لعبودية الثقافة.

إن تقاليد الثقافة وأنساقها تفرضان على المرء طريقة تشكيله لعلاقاته بالوجود، وهذا يعني أن الأنساق الثقافية والتقاليد الاجتماعية، تقف خلف جانب الممارسات الفردية للأفراد، وتسهم بقدر كبير في صياغة الهويات الجمعية، فالسلوك الفردي يتأثر كثيراً بالأيديولوجيا؛ ولذا يقترن تحليل الخطاب في دراستنا بالتحليل النقدي للأيديولوجيا؛ ومن ثمة يمكننا مساءلة العلاقة بين الملفوظات الخطابية والممارسات الاجتماعية خارج الخطاب، وتؤدي السيميائية بوصفها واسطة بينهما دوراً مهماً في تحليل الخطاب والبحث في ما وراء المعنى الخطابي.

الناقة علامة تُحِيل على معانٍ يحضر عبرها الشاعر متخفياً في صفاتها، ومن خلالها يبحث الشاعر عن وضع جديد يليق به بعد إخفاقه في تجربة العشق، فالناقة لا تُشير إلى معطى خطابي يتكرر في الجزء الخاص بالرحيل في الخطاب الشعري القديم، وتكراره يمنحه دلالات متغيرة تتغير بتغير السياقات فحسب، بل تشير إلى حالات رمزية يستطيع الشاعر من خلالها الانتقال من حالة انفصال عن تجربة غير مرغوب فيها، إلى حالة اتصال مرغوب فيها مع الممدوح؛ وذلك ليجدد فعاليته النفسية ويؤكد حضوره في العالم، وهذا أمر تؤكده فلسفة الرحيل باعتبارها - داخل الخطاب - منطقة وسطى بين ما هو إنساني - تجربة العشق مع المحبوبة - إلى ما هو مادي - تجربة الشاعر مع الممدوح - أو بين الفشل في النسب، والنجاح في المديح. إنها تُحِيل على نظام اجتماعي، وتحوّل داخل الخطاب إلى كائن "منقذ" يحمل على عاتقه مساعدة الشاعر المحمل بهوموم في الارتحال من حالة سلبية، إلى حالة إيجابية، إنها نقيض لإكراهات الثقافة، وتقوى على مواجهة الطبيعة؛ ولعل هذا يمكننا من فهم حرص الشاعر على الوصف المفصل لخصائصها الجسدية داخل الخطاب.

إن ما يجعل موضوع الناقة في الخطاب الشعري ذا مكانة متميزة، ليس قيمة الناقة كحيوان يتسم بالصبر والقدرة على تحمل الصعاب فحسب، بل في ما يؤديه موضوع الناقة من وظائف داخل الخطاب، فهي على سبيل المثال

وسيلة انتقال الذات بعد إخفاقاتها في النسيب - بسبب عدم قدرتها على مواجهة الأنساق الثقافية أو التقاليد الاجتماعية - إلى داخل كيان الصراع مع الطبيعة في الجزء الخاص بالرحيل، وكأن لسان حال الشاعر يريد نقل الصراع مع الثقافة إلى الصراع مع الطبيعة - أي يريد نقل الصراع مع الطبيعة باعتبارها الواقع الموضوعي المستقل عن الفرد بعد أن فشل في حسمه مع ما هو مكتسب / الثقافة - وعلى هذا يمكننا دراسة الجزء الخاص بالرحيل في خطاب علقمة باعتباره تمثيلاً خطائياً لحقول التوتر المعقدة بين ماهو طبيعي وما هو مكتسب ، وقد تكون الناقه بديلاً رمزياً لشخصية صاحبها / علقمة، أو مرايا حيوانية ذات شكل نفساني - إذا جاز التعبير - . فموضوع الناقه في الخطاب الشعري القديم مُصمَّم بشكل مدروس في الخطاب الشعري القديم؛ ليكون محاكاة لفلسفة النظام الاجتماعي السائد.

ويمكننا إدراك أهمية موضوع الناقه في خطاب علقمة الراهن من خلال الربط بين ثلاثة جوانب من الصراع بين (الإنسان، والطبيعة، والثقافة) شكله الدرامي (إخفاق الشاعر في الفوز بالمحبة والشعور ب الانهزامية أمام ما هو مكتسب / الثقافة). محتواه المجازي (الانفصال عن تجربة العشق، والاتصال بالمدوح لتجديد فعالية الشاعر النفسية وتأكيد حضوره في المجتمع). سياق الاجتماعي (كتمارسه نسقية تتكرر في الخطاب الشعري ؛ ليعبر عن معنى ما يختلف من خطاب لآخر)؛ ومن ثمة يمكن اعتباره محاكاة شكلية للتوترات التي يعاني منها الفرد التي تتمثل قيمته الرفيعة في المحافظة على التقليد الاجتماعي والتضحية برغبته في سبيل حراسة التقليد والمحافظة عليه، وتنشأ قوة موضوع الرحيل الجمالية المؤثرة في المتلقي من قدرته على اختزال هذه الحقائق في كيان واحد هو الناقه؛ حيث يمكن تأويلها سيميائياً في هذا السياق باعتبارها علامة سيميائية دالة على الكبرياء والإحساس المتعالي بالذات؛ ومن ثمة ربط الشاعر بين الإحساس بالذات والناقه، والربط بين الناقه ومجابهة الصعوبات والتحديات التي تواجهها، ثم بلوغ الهدف المنشود وهو الوصول إلى المدوح.

إن هذا الربط يستدعي في المُخيلة جانباً من جوانب تجربة الإنسان مع الثقافة، ولئن كان الجزء الخاص بالرحيل تعبير خطابي عن الصراع بين الإنسان والطبيعة، ويبدو وكأنه مقطع نموذجي للحياة البدوية العامة، فإنه من جانب آخر يبدو كعلامة على صمود الذات الإنسانية وتحديها للطبيعة، إنه علامة على رغبة الذات في إعادة بناء الحياة مرة أخرى ولكن على أساس مادي - بعد أن رفضت الأنساق الثقافية مبدأ المشاعر الإنسانية - تكون الأموال فيه هي هدف الشاعر. إن صورة الرحيل في الخطاب الشعري، هي صورة قوية في تعبيرها عن الحياة كما يريد البدويون في أعماقهم؛ لأنهم بطبيعتهم - بفعل الأنساق الثقافية - نادراً ما يواجهون الأمور لا سيما إذا كان بإمكانهم التهرب منها، وهم نادراً ما يقاومون إذا كان بإمكانهم المراوغة - سمة من سمات الأنساق - إلا أنهم في صراعهم مع الطبيعة، يبرزون بصورة التحلي بالصبر والقدرة على تحمل الصعاب في سبيل بلوغ الهدف.

إن هرمية الكبرياء بما هي انصهار خاص متميز بين رغبة الإنسان بعد الإخفاق وطاقة الناقة في الصبر والتحمل نجدها مغلفة بغطاء آداب السلوك والتقاليد الاجتماعية والتلميحات والإشارات، وهي تظهر في عبارات واضحة لا يغطيها سوى قناع رقيق من الوجود الحيواني ممثل في الناقة، وهو قناع يكشف سيمائياً عن إحباطات نفسية بعد تطلعات ذاتية لذات تعيش محتتها مع أنساقها.

لعل المتأمل في البيت ١١/ يكتشف العلاقة المفصلية الفارقة والقرينة الدالة على التخلص من النسيب إلى الرحيل بفعلين إنجازيين متتاليين مسبوقين بالفاء الاستثنائية (فدعها) معطوفاً على فعل إنجازي (وسل). الفعل الأول يشير إلى معنى الاستغناء في إشارة إلى عدم جدوى الممارسة السابقة وعدم نجاعتها في حياة الشاعر، ويشير الفعل الثاني إلى معنى التحول، أي التحول عن ممارسات غير مجدية إلى ممارسة مجدية، لا سيما إذا وضعنا في الاعتبار أهمية إضافته لـ (الهم) حيث تؤكد الإضافة رغبته في تجاوز هذه الهموم المرتبطة بالمرحلة السابقة، والتحول هنا يأتي عبر (الجسرة) - أي الناقة القوية التي تسرع المشي ولو كانت تحمل أكثر من طاقتها أي الراكب ورديفه - وإذا حللنا الملفوظات الثلاثة السابقة من الناحية التداولية، اكتشفنا أهمية الأبعاد التداولية لهذه الملفوظات، فالفعل الأول (فدعها) ينطوي على بُعد إنجازي يتمثل في تحقيق حدث ما وهو الاستغناء، وينطوي على بُعد ترميزي يتمثل في ترميز معنى ما وهو عدم جدوى الممارسات السابقة في تحقيق رغبات الشاعر؛ وذلك لتعارض هذه الرغبات مع الأنساق والتقاليد الاجتماعية - كما سبق أن أوضحنا - . والبعد الثالث تأثيري، يتمثل في قدرة هذا الفعل ونجاعته في التأثير على ذات الشاعر المحبطة بعد فشلها السابق في النسيب وتحويلها من حالة الإحباط إلى حالة من حالات استشراف الأمل في الحياة عن طريق ممارسات أخرى أكثر جدوى ونجاعة.

الفعل الثاني: (سل الهم)، ينطوي هو الآخر على بُعد إنجازي يتمثل في تحقيق حدث ما وهو التعزي، أي تعزية الذات بعد إخفاقها، وينطوي كذلك على بُعد ترميزي يتمثل في ترميز معنى ما وهو الصبر ونجاعته في مراحل الانتقال لتجاوز اليأس، والبعد الثالث وهو تأثيري يتمثل في قدرة الفعل في التأثير الإيجابي على النفس بما يجعلها قادرة على تجاوز همومها وآلامها بالتسلي. ومن المعروف أن عملية التسلي مهمة جداً في قتل الفراغ كتمهيد لتجاوز المحنة.

أما ملفوظ (الجسرة) أي الناقة القوية، فيأتي بعد حرف الجر كعلامة على الإنقاذ، أي إنقاذ الشاعر وانتشاله من حالة اليأس والإحباط؛ ومن ثمة يشرع الشاعر في الوصف المفصل لخصائصها بملفوظات تمنحها خصائص مميزة تمكنها من أداء وظيفتها داخل الخطاب. وإذا حاولنا تأويل هذه الملفوظات الواصفة للناقة سيمائياً أمكننا تأويلها في سياق فكرة الإسقاط - بلغة علم النفس - فهذه الملفوظات علامة على إسقاط حالته النفسية القلقة والمتوترة بين الأمل واليأس، بين النجاح والإخفاق. فلظ (ناجية) أي سريعة وتعرف كيف تنجو بصاحبها، يُشير إلى معنى القوة

الذي يتوازي مع تمسك الشاعر بالأمل والرغبة في النجاح عند الشاعر، ثم يردف هذا الملفوظ بعبارة (أفنى ركباً ضلوعها) التي يشير إلى معاني الضعف والوهن، وهي توازي حالة الإحباط والإخفاق التي تجد ملاذاً لها في نفسية الشاعر.

والربط بين الناقة والبقرة الوحشية في الأبيات (١٣ : ١٦) ينطوي على معان خاصة افتقدها الشاعر في محبوبته، فالناقة تتميز بقدرتها على تحمل الصعاب والصبر على عناصر الطبيعة، وهي الصفات التي افتقدها الشاعر في محبوبته التي لم تستطع تحمل الصعاب، ولم تتحل بالصبر عليها، واستسلمت لتقاليد الثقافة. والبقرة الوحشية تتميز بقدرتها على التمييز بين من يترصص بها (الصائد الذي يقابل الرقيب عند المحبوبة) وتستطيع بذكائها وخبرتها من التجارب السابقة (وتصبح عن غبّ السرى) الهروب منه وإنقاذ فلذات أكبادها؛ ومن ثمة اللجوء إلى الملاذ الآمن وهو الكهف الذي يأويها من مخاطر الآخرين المترصصين بها، وهذه الصفات افتقدها الشاعر في محبوبته التي آثرت السلامة واستسلمت لتقاليد الثقافة وتركته لسهام الصائدين!.

ويؤدي هذا الجزء وظيفته في الخطاب عبر ثلاثة مستويات:

المستوى الأول: الملفوظات.

المستوى الثاني: التلفظ.

المستوى الثالث: المرجعيات.

المستوى الأول: الملفوظات، يتمثل في اعتماد الشاعر على ملفوظات متنوعة، جزء منها يتمثلاً في الأفعال الإنجازية وما تنطوي عليه من معانٍ تمريرية وتأثيرية (فدعها) و (سلّ الهمّ) والجزء الآخر يتمثل في ملفوظات تبرز علاقة التضمنين (فدعها وسلّ الهمّ عنك)، (بجسرة) (إلى الحارث الوهّاب أعملت ناقتي..).

المستوى الثاني: التلفظ، يمكن قراءته في ضوء سيمائيات التلفظ بالانتقال من الفصل المقامي إلى الوصل المقامي، فالتأمل في البيت الحادي عشر يكتشف فكرتي الفصل والوصل عبر الفعلين الإنجازيين (فدعها) وهو فعل يُشير إلى الفصل بين مقام النسيب ومقام الرحيل، والفعل المضاف (وسلّ الهمّ عنك بجسرة) وهو فعل يُشير إلى الوصل بين مقامي النسيب والمديح.

المستوى الثالث: المرجع: يمكن الحديث عن مرجعية الخطاب هنا من خلال الوظيفة التي يؤديها الخطاب، وهي وظيفة تواصلية تهدف إلى إنجاز حدث ما، فلا تكمن مرجعية الخطاب في المتكلم، كما هو الحال في الخطاب العاطفي، ولا في الواقع الخارجي كالخطاب العادي، ولا في الرسالة التي يحملها كما في الخطاب الشعري، وإنما

تكمن في وظيفته الإنجازية، إنجاز الحدث، فقد اهتم تركيز علقمة على لفت انتباه الملك الحارث إلى ضرورة إطلاق سراح شأس، والانتفاع بقدرة الخطاب على التأثير والعمل بمقتضاه.

المديح وشروط إنتاج الدلالة

من المعروف أن خطاب المديح في الشعر العربي القديم قد اكتسب أهمية بالغة لارتباطه بتداول صورة مثالية للمدوح، وغرسها في المخيال الجمعي؛ وذلك نظراً لكونه خطاباً سياسياً يسترعي انتباه الجماهير ويهتم بإبراز العلاقات الاجتماعية والسياسية، إضافة إلى تضمينه ملامح الذاكرة تاريخية أحياناً، والأسطورية أحياناً أخرى. وسعى الشعراء على مدار تاريخ الشعر العربي لرسم صوراً نمطية للممدوح تتراوح بين القوة والشجاعة والكرم.. إلخ ولكن اللافت للانتباه في خطاب علقمة هو التحول النوعي في هذه الصورة، فعندما تتعلق قيمة المدوح في الخطاب الشعري بالحرية، فإن استحضار الأفكار والمفاهيم المقترنة بالصورة وإدراكها، يُمثل أنموذجاً نوعياً دالاً قابلاً للتمثيل عبر عملية التخيل واستحضار معانٍ حضارية في مجتمع قبليّ، وهو ما يثير الاهتمام.

ومن المعروف أيضاً أن عملية التمثيل تتم بوصفها بديلاً معرفياً عبر ملفوظات داخل الخطاب، عما تمّ تمثله (الحرية) خارج الخطاب؛ ليصبح هذا البديل المعرفي مرجعاً كلياً يُحيل على مرجعيات إيديولوجية تكشف عن السلوك الثقافي للثقافات التي أنتجت هذه الصور.

نطلق في هذا المحور من فرضية مفادها أن خطاب المديح في الشعر العربي يُعبّر بواسطة علاماته التلفظية عن فلسفة العلاقة بين النخبة الثقافية/ الشاعر، والنخبة السياسية/ الملك الحارث، وتكاملهما في إنتاج المعنى. فالشاعر يمثل مركزاً لعملية التلفظ بما يمتلكه من سلطة القول والتأثير بالخطاب، والممدوح يمتلك سلطة الفعل بالقرار، ويتكامل الاثنان - القول والفعل - في إنجاز الحدث (الحرية) ممثلاً في إطلاق سراح شأس. والخطاب هنا حدث إنجازي، يسعى لإنجاز أفعال تخدم أطرافه، الخطاب كحدث تاريخي، يسجل مآثر الحاكم، والخطاب كواسطة للمنح والعطاء، يمنح المعنى قبلة الحياة. إنه خطاب يرمي إلى طرح مغامرات الحاكم وبطولاته ومآثره بردها إلى مجال القيم الثقافية الخالدة؛ وذلك عبر الإحالات على هذه القيم بواسطة العلامات. إن عملية التلفظ، هي انخراط في حوار يعني رفض القمع وحماية الآخر/ شأس في أسره ووحدته، أي أن يضع جميع أطراف الخطاب كل منهم حريته موضع المسؤولية؛ لأن اللغة هي السبيل إلى الوعي بالعالم، وهي القاسم المشترك بين جميع العلاقات الإنسانية، وتُظهر وجود الشخصية المُشاد بها في العالم ككينونة رمزية تُقيم في العالم الرمزي (الخطاب) بوصفها منقذة لحريات الآخرين.

إن العلاقة الجدلية بمعناها الفلسفي بين الشاعر والممدوح داخل الخطاب، ليست تعبيراً عن علاقة الوعي بالتاريخ فحسب، وإنما أيضاً تعبير عن تطور مفهوم الوعي البراجماتي بالخطاب، من مفهوم الخطاب باعتباره تعبيراً، إلى مفهوم الخطاب بوصفه إنجازاً؛ ومن ثمة الوعي بأهمية الدور البراجماتي للخطاب في الحياة. إن خطاب المديح لا يسعى إلى إقحام الذات المتكلمة في إطار منطق جاهز - كما يبدو في القراءات الأولى - بل يرمي إلى أن تعيش الذات المتلفظة داخل الخطاب كل مذهب، وأن تحيا كما تُريد؛ لأنها تستعيز بتجربتها عن تجارب الآخرين، فهي تتقبل تجارب الآخرين وتفحصها كما يقدمها التاريخ، تستلهمها في خطابها كحجج منطقية تدعم توجهاتها عبر ملفوظات تمنحها دلالات خاصة داخل الخطاب.

لا يمنحنا خطاب المديح في بائية علقمة معرفة شروط تحقق تجربة الحرية فحسب، بل يُضيف إلى وعينا وعياً إضافياً يتمثل في قدرة الخطابات على إنجاز تجاربها ومشروعاتها الخاصة، إنها ليست تجربة داخل الخطاب بقدر ما هي امتحان للحياة.

إن معنى الحرية هو الذي يُفعل الدلالة في خطاب المديح، فالحرية هي الموضوع الخاص الذي تتأسس عليه تجربة علقمة مع الملك الحارث، وهي تختلف عن تجربته في النسيب مع المحبوبة التي تتجلى في تحقيق رغباته عبر حضور أشكال منتظمة من الملفوظات، أما تجربته في المديح، فتتجلى عبر توسلاته (فلا تحرمي نائلاً...) لأن الشاعر يدرك جيداً أهمية هذه التوسلات - باعتبارها ممارسة فاعلة بين شخصين أحدهما/ الشاعر ينتمي إلى نخبة من الشعب، والآخر/ الممدوح يعتلي هرم المراتب الاجتماعية ويتحكم في مقاليد الأمور - في استجلاب عطف الممدوح لإنجاز فعل التحرر لشأس؛ ولهذا يمكننا القول: إن فعل التوسل الإنجازي، ومشاعر العطف عند الممدوح يؤسسان لخلق الدلالة في الخطاب، وأنهما يتداخلان لتنظيم تجربة الشاعر والممدوح في الخطاب؛ لأن افتتاح الشاعر الخطاب بفعل التوسل المسبوق بأداة النفي (لا تحرمي...) يسهم في طمأنة الشاعر بنجاح تجربة الخطاب في حل الإشكاليات والأزمات؛ وذلك لطاقة هذا الفعل التأثيرية على الممدوح؛ حيث تهدف الذات المتكلمة هنا إلى تنظيم فاعليتها ضمن نظام مترابط من العلامات اللغوية ضمن حقل " التوسل". إن الذات تدرك جيداً أن فعل التوسل داخل الخطاب يستهدف مشاعر الملك الحارث باستدرا عواطف الصفح والعفو، وذلك لإدراكها أن الآخر ليس بالفعل هو ما تراه هي فحسب، بل فيما يراها أيضاً، وعندما يراها في سياق التوسل، يمكن أن يمنحها أفعاله على أرض الواقع؛ لأنه بحاجة إليها بقدر حاجتها إليه طبقاً لثنائية السيد والعبد عند هيجل.^(١) ففعل التوسل المسبوق بلا النافية، يرفع مرتبة الممدوح إلى مرتبة الألوهية - لا سيما إذا ما وضعنا في الاعتبار ما ينطوي عليه الشطر الثاني من

(١) راجع، هيجل، علم ظهور العقل، ترجمة مصطفى صفوان، دار الطليعة (بيروت) (١٩٨١م) ص ١٤٦ : ١٤٨.

معنى الغربة - وذلك لما ينطوي عليه معنى التوسّل في الديانة الوثنيّة باعتباره طقساً من طقوس التقرب إلى الآلهة يمارسها العبد للحصول على متطلباته!

وتأتي شخصية المدوح هنا باعتبارها رمزاً لتفعيل الدلالة، وذلك على خلاف من شخصية الرقيب التي حضرت في النسب باعتبارها رمزاً لقمع الدلالة، والدلالة هنا هي الحرّية ممثلة في إطلاق سراح شأس، حيث ترتبط الحرّية بأفعال المدوح والعكس.

ويمكننا إدراك دور شخصية المدوح في تفعيل الدلالة من خلال فسح المجال أمامنا لدراسة عملية التلفظ في خطاب علقمة؛ حيث تكون عملية التلفظ مجموعة من الحقول المعرفيّة في الخطاب يمكن تأويلها سيميائيًا، وكذلك يعدّ " التسليم " أي تسليم الأمر للملك الحارث في البيت التالي (وأنت امرؤ أفضت إليك أمانتي - أي انتهت إليك -) استمراراً لهذا التنظيم الفاعل من قبل الذات المتكلّمة، بالإعلان عن منح الثقة الكاملة للطرف الآخر/ المدوح في التفويض لإنجاز الحدث. وحدث المقارنة في الشطر الثاني من البيت نفسه (وقبلك ربنتي فضعت ربوب - أي ملكنتي أرباب الملوك فضعت حتى صرت إليك -) يزيد من ثقة الشاعر في الملك الحارث لإنجاز الحدث، والقسم المتبوع بأداة الشرط في البيت التالي علامة لفظية على ممارسة اجتماعية تفعّل دلالة الثقة في قدرات الملك الحارث، الذي بفضلته تحقق النصر لقومه.

تقع الممارسات السابقة ضمن خطة الذات المتلفظة داخل الخطاب لتحقيق مأربها، أضف إلى هذا الممارسات تمثّل ركائز في المكوّنات الدلالية للخطاب، ويعتبرها فرانسوا راستيه Francois Rastier فعّالة في مستوى إنتاج النصوص وتأويلها: ^(١)

المكوّن الموضوعاتي: وهو يناظر تجميعاً مبنياً للسّمات الدلالية، وبدوره يقوم المكوّن الموضوعاتي بإدماج مكوّن المعنى المحوري.

المكوّن الجدلي: ويعالج الفواصل الزمنية الممتّلة، والتطوّرات المتلاحقة.

المكوّن الحواري: ويؤسس لنمطيّة المتلفظين.

المكوّن التكتيكي: ويُعنى بالتموضع الخطي للوحدات الدلالية (التنظيم النصّي).

(١) ماري آن بافو، وجورج سرفاتي، النظريات اللسانية الكبرى: من النحو المقارن إلى الذرائعية، ترجمة محمد الراضي، مركز دراسات الوحدة العربية (المنظمة العربية للترجمة) (بيروت) ط١ مارس (آذار) (٢٠١٢م) ص٣٤٦، ٣٤٧.

فالموضوع الأساس الذي يطرحه الخطاب هو الحرية (المكوّن الموضوعاتي) ويتحقق هذا المكوّن عبر عملية جدليّة (المكوّن الجدلي) وتتمثّل في المقارنة بين الملك الحارث وغيره من الملوك، ينتصف الشاعر فيها للملك الحارث على غيره عن طريق منولوج حوارى (وأنت امرؤ ...) يُظهر فيه قدرات الملك الحارث على إنجاز الحدث، وتدخل هذه الممارسات ضمن استراتيجيا تنظيم الخطاب (المكوّن التكتيكي). فالذات المتلفظة تمارس فاعليتها داخل الخطاب ضمن خطة استراتيجية واضحة لإنجاز الحدث (الحرية) عبر ممارسات " التوسّل "، " منح الثقة "، " المقارنة ". إن الذات المتلفظة هنا تعي جيداً من أي موقع تتكلّم، وتعني أيضاً كيف لا تسمح لنفسها بأن تنخدع مرة أخرى فتصبح خارج المواقف الحياتية (وقبلك ربّتي فضعت ربوب)، إنها تعي جيداً أن النداءات للملك الحارث، تتطابق تماماً مع العودة إلى الحياة (إطلاق سراح شأس) إلى الحرية، إنها تسعى في خطابها إلى عرض الفعل / التحرّر على الشخص الذي تتحقق بمقتضاه.

إن المكوّن الموضوعاتي في هذا الخطاب، يطرح رؤية جديدة لتمثّل العالم ؛ وذلك بتصوير ذات الملك الحارس كذات متعالية، فيها من الكمال ما يتعارض ويتناقض مع النقص الذي بداخل غيره (فو الله لولا فارس الجون ... لأبوا خزاياء...) هي الذات التي يلجأ إليها كل من يقع أسيراً ؛ إن الذات هنا علامة على سلطة المقدّس الثقافي الذي المحدد لماهية الرؤية الثقافية للعالم، واستمدت الذات مشروعيتها من قدرتها على إنجاز فعل الخطاب، ولعجز غيرها عن إنجاز هذا الفعل.

يتوفر خطاب علقمة في المديح على ملفوظات لها أبعادها السيمائية الخاصة ؛ حيث تستدعي هذه الملفوظات موضوعات تراثية، أو أسطورية تفصلها مئات بل آلاف السنين عن زمن إنتاج الخطاب، وتشكّل هذه الملفوظات حقولاً معرفيّة داخل الخطاب، يمكن تأويلها سيمائياً بما يسمح بالتقدّم خطوات إلى الأمام نحو اكتشاف طرائق نوعية جديدة لدراسة المعنى داخل الخطاب ؛ ومن ثمة يمكننا طرح السؤال التالي: هل يُحكم الخطاب بالتاريخ؟ أم أنه خارج التاريخ يُكتب بحريّة وي طرح مفاهيمه الجديدة والخاصة به؟! ما القوة التي صنعت الخلفيّة المعرفيّة للخطاب؟ من الذي يصنع السيموزيس داخل الخطاب؟ هل هي الأطر المرجعيّة؟ أم سياق الخطاب؟ أم المتلقي؟ الخطاب يتألّق بالمفاهيم والرموز، والمتخيّل التاريخي. الجدل قائم دائماً بين الخطاب وعناصره، إن صيرورة المعنى في خطاب المديح تكشف عن خضوع الشاعر وخطابه، للتاريخانية، أي الخضوع لنظام الأنساق في ثباتها وفي تحولاتها؛ ولذا فالمعنى في المديح متحوّل من خطاب لآخر تبعاً لمنظومة الرؤى والأفكار الخاصة بكل خطاب، ويستعين خطاب المديح بجهاز من الملفوظات ذات الحملات الثقافية، والإيجاعات الدينية، والتصورات الأسطوريّة تعمل ضمن قوانين خاصة قبل استدعائها في شكل علامات تقوم مقام هذه الأفكار السابقة على الخطاب، فعبارة (فقاتلتهم حتى اتفوك بكبشهم) ذات حمولة دينية / ثقافية، وكلمة (كبشهم) تشير إلى الملك المنهزم وهو المنذر بن ماء السماء، وتستدعي هذه العبارة فكرة (كبش الفداء) المعروفة في قصة سيدنا إبراهيم مع ولده إسماعيل، وهو استدعاء له دلالة الخاصة في

سياق الخطاب الشعري، فإذا كان (الكبش) كان هبة السماء افتداءً لإسماعيل عليه السلام، فإن المناذرة قدّموا ملكهم فديةً للعفو عنهم!.

إن الإشارة إلى قصة سيدنا إبراهيم - عليه السلام - (حتى اتقوك بكبشهم) بعد الفعل الماضي (فقاتلتهم) تعبير عن الإمعان في تصوير سلطة المقدّس الثقافي (ذات الملك الحارث) وجعلها تكتسي دلالات خاصة داخل الخطاب، فالقتال يُشرّع لتسيل الدماء توددًا وتقربًا لهذه الذات المقدسة، هذا هو ما ابتدعته مخيلة الخطاب؛ ليؤدي دوره الفاعل في تكثيف الدلالة الثقافية للذات الممدوحة.

وملفوظات البيت (٣١) تُحيلنا على قصة أهل ثمود عندما عقروا الناقة، فأهلكهم الله بالصاعقة، وهذه إحالة لها دلالاتها الخاصة في هذا السياق أيضًا، وهي وضع أهل ثمود وما نالهم من عذاب، وأهل المنذر بن ماء السماء في قرن دلالي مشترك من الهلاك والدمار، والتشبيه في البيت التالي يؤكد ذلك؛ حيث يرسم الشاعر صورة لسفك الدماء في المعركة ويشبّها بالمطر والصواعق التي تزل من السماء فتبلل أجنحة الطيور فلا تستطيع الطيران! (علامة على ماذا)

وملفوظات البيت (٣٣) تُحيلنا إلى طقوس وشعائر الزواج، فنجد الملك الحارث وقد "خُضبت يديه بالدماء السائلة على حد السيف مثل خضاب الحنّاء. ولما كان تخضب اليدين بالحنّاء من شعائر الزواج نستطيع أن نرى في هذه الصورة بين بعث الحيوية الخصب عن طريق سفك الدماء في الحرب من ناحية، والخصب والإحياء عن طريق الزواج وإنجاب الأولاد من ناحية أخرى، وكما نرى في الجُماع المقدّس في الطقوس الموسمية، يُفهم فض بكارة العروس بأنه نوع من التضحية بالدم من أجل إنتاج حياة جديدة"^(١) يطالعنا الشاعر في الأبيات (٢٥: نهاية القصيدة) بمجموعة من الصفات والتعوت، ينعت بها الشاعر الملك الحارث، ويبرز فيها بطولاته وبسالته في مواجهة الأعداء والانتصار عليهم، والمتأمل في الملفوظات المؤسسة للخطاب في هذه الأبيات (تقدمه حتى تغيب حجوله - وأنت لبيض الدارعين ضروب - فقاتلتهم حتى أتقوك بكبشهم - تخشش أبدان الحديد عليهم - كأن رجال الأوس تحت لبانه - رغا فوقهم سقب السماء فداحض - كأنهم صابت عليهم سحابة - فلم ينج إلا شطبة بلجامها - وأنت الذي أثاره في عدوه ..) يكشف أنها محاولات تلفظية للاستيلاء على عواطف الممدوح، والاستحواذ على قدراته وتسخيرها لحماية الآخرين والدفاع عنهم؛ ومن ثمة تحقيق مطالب الشاعر.

(١) راجع سوزان ستيتكفيتش، أدب السياسة وسياسة الأدب، ص ٧١.

إن قراءة الشاعر لبطولات الممدوح لا تقتصر على بحث الشاعر عما يهيمه، إنها تسعى للكشف عن السيورة الحية لأعمال الملك الحارس، فالأعمال البطولية الخالدة - لا سيما التي تتعلق بالحريات - تتجاوز حدود السياق التاريخي والسياسي، بل إن الشاعر يقف عند الملك الحارث باعتباره:

وما مثله في الناس إلا قبيله مُساوٍ ، ولا دان لَذاك قَريبُ

أي لا يدانيه أحد في عزّه، فهو لا يذل أسيره، ولا يهينه، بل يشرفه ويعزّه، فالقيمة المعرفية في البيت السابق، تتجاوز مقصد القول إلى دلالات مجازية، فالأخلاق - أي أخلاق الملك الحارث - تحيا في الخطاب باعتبارها حضوراً متعالياً، ونداءً من شأنه أن يحدّ كثيراً من معاناة الشاعر ويحقق مقاصد الخطاب.

إن القيم الإنسانية القديمة، هي النبع المتجدد الذي يستقي منه خطاب الإشادة مفاهيمه عن الأشياء والشخصيات، ومن هنا يمكننا القول: إن الدلالة داخل الخطاب، تستمد حيويتها وفعاليتها من شروط الثقافة التي أنتجتها؛ ولذا فإن الوقوف على الدلالات داخل الخطاب ليس أمراً هيئياً، لا سيما إذا ما وضعنا في الاعتبار أن القيم باعتبارها خطاباً ثقافياً تهدف إلى كشف في نظامها السيميائي عن كثير من المفاهيم داخل نظام عقلي جمعي، وعندما تتقل هذه المفاهيم من محضنها الثقافي إلى سياقها الخطابي، تكتسي بدلالات نوعيّة لها بريقها الخاص داخل الخطاب لتحقيق مقصد ما؛ ولهذا فإن القيم عندما تتحول إلى مفاهيم داخل الخطاب، تصبح بدورها متحوّلة وغير ثابتة، وذلك بفعل عملية التلفظ وتنوّع الدلالة، فاستعمال المفهوم في الخطاب، ينحوبه، أو يجعله يقول ما لم يقله من قبل.

إن وضوح الآخر/ الممدوح في الجهاز المفاهيمي للخطاب، واختزال ممارساته في الأخلاقيات، يفتح الخطاب على نوع خاص من الدلالة، ويؤطر المعنى في سياق القيم الأخلاقية العربية؛ وذلك بهدف تحقيق الغايات والمقاصد من الخطاب، وهي ممثلة في إطلاق سراح شأس، فالذات المتكلمة تنظر إلى الخطاب على أنه العالم المثالي الذي يتجاوز جميع الأنساق القامعة، المفاهيم الجاهزة، يتجاوز الأشياء من خلال استنطاق مضامينها ومرجعياتها من خلال ذات متعالية، تسعى لرسم أفق جديد للواقع يتفق مع تعاليتها.

وأخيراً، فإن العلاقة بين الذات المتلفظة وموضوع الخطاب، هي علاقة براجماتية؛ وذلك لتحقيق مقاصدها وغاياتها في الحياة، وليس المطلب الأخلاق شرطاً من شروط الخطاب الإستمولوجية، بقدر ما هو فكر وتساؤل يتجاوز دائماً الحدود والأزمان بما يجعله مؤهلاً لتحقيق غايات الذات المتلفظة، وحرص الذات المتلفظة على إبراز البعد الأخلاقي للمدح في المديح، يؤكد وعيها بالأخلاقيات التي يمكن أن تحمي الجميع، وتجعلهم في مأمن من شرور بعضهم. إن هذه الممارسة الخطابية للفهم الإنساني، والتي تشق مجراها داخل خطاب المديح، تعد علامة على تعالي الذات المتلفظة وتوجهاتها الإدراكية داخل خطابها؛ لأنها تسعى إلى فهم الآخر (المحبوبة - الممدوح - القبيلة)

بناء على تجارب حياتية سابقة؛ ومن ثمة يغدو الآخر اختزالاً في مقولاتها، فإذا كانت الذات المتلفظة هي منشئة اللغة، فإن الآخر هو محضن المعنى.

خاتمة:

إن البنية الموضوعية لخطاب الإشادة، تؤدي دوراً مهماً في تشييد سيمائية الخطاب، باعتبارها أنموذجاً قادراً على تنظيم الخطاب وفق معطيات قادرة على استيعاب الواقع، بالإضافة إلى قدرتها على استيعاب شبكة من العلاقات المعقدة مع النظام الثقافي الضارب بجذوره في أعماق التاريخ، وتُدمج هذه المعطيات في سياق دلالي تلفظي، يسهم في كفاية المتلفظ (الشاعر) وكفاية المتلفظ له (المحبوبة أو الممدوح)، فالشاعر يخوض مغامرة تلفظية لاستجلاب عواطف الآخر عبر نظام تلفظي يحمل إشارات وعلامات، تكشف عن مهارة المتلفظ في فهم العالم، والوعي بالثقافة وأنساقها الثابتة والمتحوّلة. وقد ركزنا جهدنا في هذا البحث على الاهتمام بما يُعرف بـ (المحل الخطابي) أي دراسة عملية التلفظ وأثرها على المتلفظ له، فعملية التلفظ تصاحب الدلالة حيثما وجدت، فاهتمت الدراسة بالترابطات الخطابية (الملفوظات الإنجازية) وانتقاء الملفوظات المحورية في الخطاب، والتي تشكّل عصب الخطاب؛ ومن ثمة تأويل إحالاتها، وإبراز دورها في تشكّل المعنى وتحوّلاته في الخطاب.

إن إقامة تقارب بين الفعل اللغوي والفعل التلفظي رغم تباين مرجعيتيهما منهجياً وإستمولوجياً، كان بمثابة الرهان المعرفي الحقيقي لهذه الدراسة؛ ومن ثمة كان التركيز على مقاصد المتكلم، والوعي بأن عملية التلفظ يمكن أن تُفيد من توجهات السيمائية على نحو ما من خلال البحث في علاقتها بالمرجعيات والقيم الثقافية التي شكّلت المعنى، ومراجعة منزلتها ودورها لاستثمارها في مجال الإقناع والتطويع وإنتاج المعنى من خلال دراسة عملية الدلالة؛ لأن النظر إلى عملية التلفظ كفعل يتشكّل من خلاله المعنى عبر إحالاته على مرجعيات مختلفة، يمثّل المحور الأساس لسيمائيات التلفظ في تحليل الخطاب.

التحليل السيميائي للنصوص التراثية

مقاربة لتجربة عبد الفتاح كيليطو

عبد اللطيف محفوظ

الأستاذ في الأدب الحديث، كلية الآداب بنمسك، الدار البيضاء، المغرب

ملخص:

حاولت المداخلة تقديم تصور لها لشكل التعامل مع النص التراثي من منطلق المقاربات السيميائية، وانتقلت لتحقيق ذلك إحدى أهم التجارب النقدية العربية في قراءة النص التراثي، ويتعلق الأمر بتجربة الأستاذ عبد الفتاح كيليطو الذي اعتمد مقاربة سيميائية مفتوحة، وقد تم العمل، من أجل كشف خلفيات تجربته النظرية، على تخصيص المداخلة قسمها الأول لتوضيح الآليات الذهنية التي تتحكم في سيرورته التأويلية، والتي ترتبط بنظرية بورس.

وقد عملت المداخلة على فهم وتفسير تمثل كيليطو للنصوص، وذلك من خلال تحليل نماذج تمثيلية من بعض أهم كتبه، مع الحرص على كونها متنوعة الانتماء الأجاسي.

وخلصت إلى تأكيد فعالية المنهج السيميائي في مقارنة النص التراثي، موضحة قدرته على كشف الكثير من خبايا هذا التراث الذي يؤثر على عمق باهر، كما أكدت أن توظيف سيميائيات بورس، وبخاصة نظرية المؤولات، قيمة بأن تفتح منافذ جديدة لإعادة قراءة التراث التخيلي قراءة فاحصة، سواء أعلق الأمر بالمصادر أم بالمراجع أم بالمقاربات..

كما أكدت، أيضا، أن تلمي النصوص والاقتراب منها لا بد أن يراعي السياقات خارج السيميائية، مع العمل على تجديدها مع السياقات المنبثقة أو المستنتجة من النص.

أما بالنسبة لمقاربة الناقد المتميز عبد الفتاح كيليطو، فقد حاولت المداخلة أن توضح السر الذي يخبئه، وينجز تحليلاته انطلاقا منه؛ كما حاولت الإجابة عن السر في كونه يفتن القارئ دون أن يستطيع جعل منجزه استبدالا لتحليلات النقاد الآخرين..

خلفيات تحليل كيليطو للسرد التراثي

من المؤكد أن الناقد المغربي عبد الفتاح كيليطو، المعروف بتحليلاته العميقة والشيقة ذات النفس الإبداعي، قد أبدع، من خلال مسيرته النقدية، اتجاها متفردا في النقد العربي، ويتجلى تميزه بخاصة في قدرته على خلق التوازن

بين الإبداع والنقد، وعلى استقطاب القراء الباحثين والقراء غير المتخصصين، وهو صنيع قلما تستطيع التجارب النقدية الأخرى تحقيقه، لأنها في الغالب تتوجه إلى قارئ متخصص. وقد تسنى لتجربته تحقيق ذلك بفضل خلق نصوصه فسحات معرفية وارفة تتيح للقارئ أن يرتاد في ظلها عوالم ممكنة معمورة بالمدھش المنشط من قبل توليفات بين نصوص متغايرة محفزة من قبل قوة تأويلية نسقية، بيد أن كيليطو، وإن كان يعتمد إخفاء إستراتيجياتها وخلفياتها، فإنها تبدو مؤسسة، من جهة، على المنهج الافتراضي الاستكشافي (Abduction)، والذي هو نوع مخصوص من الاستنتاج المنطقي القائم أساساً على تشييد المعرفة انطلاقاً من ماثلات حدسية مدعمة بحدود مؤسسة على تجاورات مقبولة، ومن جهة ثانية، على معرفة معمقة بالسياقات المناسبة للمقاطع المحللة، والتي غالباً ما يتم انتقاؤها، بدقة، بناء على "جولات استنتاجية" تمارس في مستوى الذهن بناء على مخزون الذاكرة من النصوص الثقافية المناسبة، والتي تتم ليس وفق تسلسل تاريخي، بل وفق آلية الذاكرة الموسومة، دائماً، بخلق ترابطات تتحدى الزمن.

إن العمق الشفاف الذي يسم تحليلاته لا يمكن أن يسبر إلا بفضل تعرف هذه الخلفيات، وضبطها نظرياً، ثم تأكيد محايثتها للتظهير النقدي انطلاقاً من تحليل نصوصه.

تأسيساً على هذه القناعة سنحاول تجلية السيرة الذهنية المخبوءة التي لا تحضر إلا بوصفها مؤشراً على منهجها (الفرض الاستكشافي)، والتي تتمثل في استناده على العلاقات الأيقونية بعدها التحقق الواضح لذلك المنهج. ولما كان تظهير المنهج يتطلب بسط خلفيته النظرية الظاهرية، فلا بد من الإشارة إلى أهم أسسها وفق تظهيرها في نظرية المؤولات البورسية:

١ - الخلفية النظرية:

١ - ١ ما هو الدليل عند بورس

تقتضي الإجابة الدقيقة عن هذا السؤال تقديم إجابتين في شكل تعريفين متكاملين قدمهما بورس نفسه في مواقع مختلفة. وهما التعريفان اللذان سبق للبعض، (سافان Savan)، مثلاً، أن قارب من خلالهما خصوصيات الدليل عند بورس^(١). وسيتم العمل، في البداية، على توضيح مكانة وغاية كل واحد منهما داخل النسق البورسي نفسه:

أ - يرتبط التعريف الأول بالمقولات الظاهرية الثلاث، ومن الواضح أنه قد راعى، في تراتيبته سيورة إنتاج الأدلة على اختلاف أنواعها. (وقد أنتجه بورس سنة ١٩٠٢):

1) انظر: D. Savan, «la sémiotique de C. S. Peirce », in Langages n° 58.

«يربطُ الدليلُ أو الممثلُ، الذي هو أول، مع ثان يسمى موضوعه علاقةً ثلاثيةً أصيلةً يمكنها تحديد ثالث يسمى : مؤوله ؛ ويربط هذا الثالث مع موضوعه نفس العلاقة الثلاثية التي يربطها، هو نفسه، مع هذا الموضوع»^(١).

ب - بينما يرتبط التعريف الثاني بالتلقي والتأويل اللذين يعكسان في نفس الوقت العلاقات المنطقية بين الإنتاج والتلقي (وقد أنتجه بورس سنة ١٨٩٧) :

«الدليل أو الممثل هو شيء ما يأخذ مكاناً ما، بالنسبة لشخص ما، وفق صفة ما، ويعني ذلك أنه يخلق دليلاً موازياً أو أكثر تطوراً في ذهن ذلك الشخص. والدليل الذي يخلقه أسميه مؤولاً للدليل الأول، ويأخذ هذا الدليل مكان موضوعه ؛ غير أنه لا يأخذ مكان هذا الموضوع، وفق أي علاقة، ولكن بالرجوع إلى الفكرة التي سميتها أحياناً: أساس الممثل»^(٢).

إن من بين الملاحظات الأولى التي يمكن استخلاصها من التعريفين معاً، هي كون بورس يمنح الدليل نفس التعريف الذي يمنحه للممثل، ومن ثمة، ندرك عدم إمكانية ماثلته للدال عند أتباع دوسوسير. والواقع أن هذه الملاحظة التي أغفلها الذين وضعوا مقارنات بين حد الدليل عند بورس وعند دو سوسير (دولودال على سبيل المثال) تكمن أهميتها في كشفها عن قلب بنيوي لمفهوم الدليل. فالدليل عند بورس ليس تسمية محايدة لمكوناته، بل هو نفسه ممثل، أي مجرد مكون أو عنصر داخل سيرورة يؤطرها ويتصدرها بوصفه مشكلاً لمظهرها المادي الوحيد^(٣). ولعل هذا القلب كان نتيجة لتفكير عام يطمح إلى تأطير كل المظاهر والظواهر الكائنة أو الممكنة، بغض النظر عن كونها (لغوية أو شيئية.. إلخ)، كما كان نتيجة لتفكير ممارسي في عملية التّدلال التي تجعل الدليل في الواقع بداية ونهاية: فالممثل الأول دليل، ومؤوله دليل (حركة ذهنية)، كما أن موضوعه أيضاً دليل أو ممثل جديد. ثم إن هذا الممثل الجديد، الذي هو دليل، ليس مهماً أن يكون موازياً للدليل - المصدر أو أكثر تطوراً منه ؛ علماً أن أغلب مؤولات الأدلة تكون إما أكثر تطوراً منها، كما يحدث في الترجمة التفسيرية عبر اللغوية أو التي تتم من لغة إلى لغة، أو موازية لها، كما يحدث حين يتعلق الأمر بترجمة الأدلة الشيئية إلى أدلة لغوية: كما هو الحال، مثلاً، مع عثورنا

(1) 147 p (2.274). Peirce, Ecrits sur le signe. Tra.. par G.Deledalle, Seuil, Paris, 1978. -- انظر: (1)

(2) نفسه. (٢٠٢٧). ص: ١٢١.

(3) إن التأمل في التعاريف التي تلقاها الدليل بدءاً من تصور الرواقين ومروراً بتصور أرسطو والقديس أغسطين وصولاً إلى معاصري بورس (دوسوسير وفريجه..). يكشف عن وجود سمة "المحايدة" بين الدليل ومكوناته، كما يكشف ميلهم إلى بناء تعاريف الدليل انطلاقاً من المدلول، وما يقوم مقامه، وليس انطلاقاً من الدال..انظر:

U. Eco, Sémiotique et philosophie du langage Traduit de l'Italien par M.Bouzaher ed P.U.F Paris, 1988. p- p (52 à58).

أثناء نزهة ما على صخرة ما حيث يكون الدليل أو الممثل هو /صخرة/ وموضوعه هو مفهوم "صخرة" ومؤوله هو حد (الصخرة) الذي يوجد بشكل مسبق في أذهاننا.

وبتجاوز هذه الملاحظة، والانتقال إلى تحليل التعريفين المتكاملين، نلاحظ أن التعريف الأول المبني على المقولات الثلاث يفصل علاقات أجزاء الدليل إلى ثلاثيات أيضاً. وتسفر تلك الثلاثيات عن تفصل كل ركن من أركان الدليل إلى ثلاثة أصناف. ويتم ذلك تبعاً لتناسب وجوده مع إحدى المقولات. ثم يُسفر، كل ذلك، عن تسعة أصناف أساس. وتقوم هذه الأصناف بتحديد كل أشكال وجود الأدلة. وتسمح، في نفس الوقت، بوجود كل أشكال وجهات النظر (مهما كانت القدرات الإدراكية لمتجيبها)؛ وهذا بالضبط ما يقوم التعريف الثاني بتحديدته، حيث يقوم بمسرحة السيرورة الاستمرارية في بعدها الواقعي، وهو بذلك يجسد البعد الذريعي التداولي للنسق كله.

إننا نكون أمام الدليل كلما حضر في الذهن شيء ما، وفق صفة ما: أي وفق شروط متصلة بالحالات الخارجية المحيطة بحضور هذا الشيء في الذهن، ولذلك فإنه يخلق في الذهن دليلاً آخر موازياً له أو أكثر تطوراً منه. وهذا الدليل الآخر هو مؤول الدليل الأول. ويحل هذا الدليل الثاني محل الموضوع. ولكي لا يتم الإكثار من الأمثلة، فإن المثال الذي قدم قبل قليل (عن الصخرة) يمكن أن يستعاد لكي يتم من خلاله تفسير هذه السيرورة: فالصخرة التي تشكل الدليل - المصدر، تتحول في الذهن - أثناء رؤيتها - إلى دليل جديد، قد يكون لغوياً /صخرة.. Rocher /، وفي هذه الحالة فإن الدليل الحاضر في الذهن يحل محل موضوع الدليل الذي هو تلك الصخرة الماثية في هذا المكان وهذا الزمان، وسيعتبر هذا الدليل موازياً للدليل المصدر؛ ونفس السيرورة تتكرر إذا حولنا المؤول إلى دليل - مصدر، كأن نخبر من لم يشاهد الصخرة بقولنا /صخرة/. أما قوله "أكثر تطوراً" فوصف لإمكانية تجاوز حدود الموضوع المباشر للدليل المصدر بفضل تأثير الشروط الخارج سيميائية: "وفق صفة ما"، وذلك بالانتقال من موضوع الدليل إلى الاستمراري المترابط معه وفق علاقة ما. وهذه العلاقة قد تكون قائمة على التشابه والمقارنة، أو على التجاور.. وإذا كان التشابه لا يحتاج إلى مثال توضيحي، فإن المجاورة تقتضي ذلك، ومن أمثلة الموضوعات المطورة بناء عليها أن يكون موضوع الصخرة هو وجود الماء، أو وجود سابق للبحر، أو ضرورة تحريف الطريق.. إلخ.

ويتضح من خلال هذا التعريف أن حتى الدليل الطبيعي المنعزل يدل في ذاته أو خارج ذاته وفق علاقات وضوحها بورس في قوله "وفق صفة ما"، وأن موضوعه غير مرتبط بدلالة محددة وأحادية، ولكنه مرتبط باستعدادات الذهن، وبالشروط المتحركة في إدراكه للدليل وجودياً؛ وذلك بالغ الوضوح في تفسيره للتجربة التواصلية:

١ - ممثل ← موضوع ← مؤول (ممثل) ٢ - مؤول (ممثل) ← موضوع ← مؤول (ممثل).

١ - ٢ أجزاء الدليل وعلاقاتها:

لقد عمل بورس على توضيح تعريفه للدليل عن طريق توزيع أجزائه إلى ثلاثيات منسجمة مع المقولات، ولذلك قدم خطاطة مؤلفة من تسعة أقسام. وقد أفرزت، بناء على علاقاتها المقولاتية، عشرة أصناف كافية^(١):

٣	٢	١	
دليل - قانون	دليل - مفرد	دليل - نوعي	ممثّل
رمز	مؤشر	أيقونة	موضوع
برهان	مؤول - قضوي	مؤول - حملي	مؤول

إلا أنه ليس من أهدافنا، هنا، تقديم عرض أو تلخيص لكيفية تحديد بورس لأجزاء الدليل وعلاقاتها، ولنوعية تفاعلات المتلقين الممكنين معها؛ فذلك، على تفاوت دقته، موجود في العديد من الكتب الغربية والمترجمة، بل إن ما أمل تحقيقه، هنا، هو إنجاز قراءة تفسيرية، تساعد على تشغيل المفهوم البورسي في بناء تصور خاص لإنتاج المؤولات عند كيليطو. ومن ثمة، فلن أتوقف ملياً إلا عند ما يبدو ضرورياً لتحقيق تلك الغاية، ومن ثمة سأركز على الأيقونة وعلى المؤول الدينامي.

١ - ٢ - ١ الأيقونة:

يعتبر القسم الذي تغطيه الأيقونة القسم الأكثر إشكالية، وتبدأ سماته الإشكالية في الظهور بدءاً من تعريفات بورس نفسها، وبخاصة مع ما يتصل منها بتفصيل أنواع الأيقونات الفرعية مثل الصورة، والرسوم الاستيعابية، والاستعارات اللغوية^(٢). وسأعمل في محاولة تحديدي للأيقونة على إبراز بعض جوانب إشكالياتها:

إن الأيقونة وفق التعريف العام هي قسم جامع لكل الأدلة التي تكون موضوعاتها أولانية، حيث لا يمكن للموضوع أن يكون إلا ممكناً. وهذا ما يجعلها مجرد خاصية نوعية، يُظهرها الممثل - الذي ليس من اللازم أن يرتبط بمقولة دون أخرى - لتدل، وفق علاقة أو صفة ما، على موضوع وجودي غير مقيد بمؤول داخلي محدود.

إن طبيعة التعريف السابق هي التي جعلت هذا القسم من الأدلة يستطيع استيعاب كل أنواع الأدلة، سواء أكانت منتمية للنسق اللغوي أم لغيره من الأنساق المتعددة.

(1)- Peirce, Ecrits.. op. cit. p 55 & p 184.

(2) إن الاستعارة، هنا، عامة، تجمع بين تلك التي نجدها في الشعر الحديث الذي لا ضابط له! وتلك التي يصعب اعتبارها أيقونات لأن المتلقي العادي يستطيع أن يربطها بموضوعها الدينامي (مثل زيد أسد...)، ومثل كل الاستعارات التي وصفها سورل بكونها استعارات مطفأة...).

وهكذا، يتضح أن الأيقونة، هي في العمق، توصيف لكل بداية تفكير حول موضوع ما انطلاقاً إما من ممثل يدل - بالنسبة للمدرك - في ذاته وحسب (بمعنى أن المدرك لا يستطيع تبين معناه)، وإما انطلاقاً من ممثل منفصل عن المؤول القانوني للدليل (أي منطلق من نوعية مُمَثَّلَةٍ وحسب). وتنسجم الحالة الأولى مع الشكل الأولي للتخارج نحو الموضوع، بينما تنسجم الثانية مع التخارج الثانوي. ومعنى ذلك، باختصار، أنها بداية لكل سيرورة استمرارية حادثة أو معدلة، وأنها وحدها تسمح بإمكانية التطوير باتجاه الوجود فالضرورة..^(١)

تأسيساً على كل ما سبق يمكن القول إنها تشكل في مستوى الموضوع خزاناً يشكل، بشكل دائم، بدايات كل تطور أولي لأدلة جديدة، ولكل تطوير ثانوي تقوي ناتج عن سيرورة تهديم ما..

إن هذه النوعيات تجعلها تنسجم، في مستوى سيرورة تولد الأفكار، مع طاقة الحدس التي تنسجم بدورها مع بداية التعرف، ولهذا السبب، بالضبط، فرضت العادة أن نؤول كل إخفاق يلحق الأدلة^(٢) بإخفاق للإدراك الأولي لتلك الأدلة.

إن الأيقونة، إذن، هي أساس بناء كل موضوع ممكن، وهي أيضاً أساس الفعل الأولي للفكر نفسه. كما أنها، في نفس الوقت، مآل لرد فعله تجاه نفسه.

ولابد في الأخير من الإشارة إلى أن الأدلة التي ننتجها وتلقاها، في الوقت الخاص، والتي تحضر دائماً مترابطة مع مؤولاتها القانونية، من علامات المرور وغيرها، قد كان منشأها أيقونياً. ولا أدل على ذلك من كونها لا تدرك، من قبل غير العارفين بسننها إلا بوصفها كذلك (أي أيقونات لموضوعات ممكنة).

٢ - تجليات الأيقونية في مقاربة كيليطو للنصوص التراثية:

٢- ١ التقديم النظري وإضمار الفرض الاستكشافي:

من خلال قراءة المداخل النظرية لأغلب كتب كيليطو يتبن تخلصه من التقيد بمنهجية معينة أو الانحياز المكشوف إلى نظرية بعينها، لكنه، وهو يحاول أن يوهم بإنتاجه لقراءات حرة في فضاء النصوص، ينتج مؤشرات قوية على

(١) إن هذه السمة هي التي تسمح بالقول إن الأدلة تتساوى بوصفها نوعيات - علماً بأن النوعيات هي التي أعطاها بورس، دون أن يمنحها التأويل الذي أعطيه لها هنا، اسم أساس الممثل. ولعل تأمل هذه السمة هو الذي قاد الأستاذ محمد مفتاح إلى القول: "كل رمز، أيقون" ثم إلى القول: "كل أيقون رمز إلى درجة ما، وكل رمز أيقون بإطلاق". انظر:

مفتاح محمد، التشابه والاختلاف المركز الثقافي العربي ١٩٩٦، ص - ص: ١٩٢ - ١٩١.

(٢) سواء كانت علمية، مثل (ثبات الأرض أو دورانها..)، أو أدبية (تأويل نص ما..)، أو عادية يومية.

اعتماده على المنهجية السابقة وتوسلها لإنتاج المؤولات. ويكفي أن نستدل بفقرة من مقدمته لمؤلفه المخصص كلياً لكتاب ألف ليلة وليلة "العين والإبرة": " في مجرى الماء، وبصفة تدريجية، ستسعى قراءتي لكتاب الليالي لا إلى تجريده (بواسطة ما لا أدري من شبكة تأويلية) بل إلى إطلاعه على سره الخاص، وذلك دون المس بكل احتمالات معناه. وفي كل لحظة ستكون العين والإبرة حاضرة"^(١).

إن استعارة الماء في بداية الفقرة دالة بشكل ملتو وخفي على معنى مزدوج، يمتلك ظاهراً وباطناً، أما الظاهر، فهو الماء الذي يجري بسلاسة، والذي يتجدد دون تحول منظور في اتساق فريد، فكل دفعات الماء التي تُعبرُ من على نفس المكان من المجرى تعطي الانطباع بأنها لا تتغير، وأنها تتلو حركات سابقاتها توجاً وصوتاً وانسكاباً. ويدل ذلك على تماسك التأويل المشيد وسلاسته، على الرغم من التحول الذي يطول الشيء المادي (الماء)، ذلك التحول الذي، لا ريب، يؤثر على تحول موضوعات التمثيل الكامنة في الحكايات التي يراصفها جنب بعض دون تنبه القارئ العادي إلى الانتقال، لأن التحليل يسبك موادها في نسيج التحليل. وتلك ظاهرة ملفتة عنده. أما الباطن، فهو المجرى الذي لا يكون عادة إلا عميقاً، بيد أن عمقه لا يكون ظاهراً أبداً، وينتهي متصلاً بحيز أفسح منه. وسمّة الخفاء، هذه، هي المقصودة، ترجيحاً، بالسر.. ولن تكون القراءة إلا كشفاً لسر من الأسرار، وتجاوزاً لأسرار أخرى. لكن كيليطو وهو يلوح إلى علاقة النص الثابت والخطاب الذي يحركه، يؤكد أن السر الذي سيختاره هو سر كتاب الليالي الخاص. ولا بد هنا من الاعتراف أن المعنى لا ينتظم إلا إذا افترضنا أن كيليطو يعرف كل أسرار الكتاب (نص الليالي)، وهي عديدة تمتد من المؤلف المجهول إلى المتلقي الفعلي غير المتعين، مروراً بموضوعات الكتاب. ويترتب عن ذلك أن لكل قراءة آليات لها قدرة ما على كشف سر من أسرار المجرى أو الماء، لكنه سيعمل على قصر جهوده على ما هو في مجرى الماء وحسب، أي على النص في ذاته، وأن ذلك هو السبيل إلى جعل (الكتاب نفسه يكشف سره الخاص). إن ما يدعم هذا القصد الممر من خلال استعارة الماء والمجرى هو الإصرار على رفض التقيد بمنهج محدد مع الاستهانة بكل المناهج والمقاربات " بواسطة ما لا أدري من شبكة تأويلية". إنه تأكيد على قراءة غير مقيدة مناطقها كشف السر.

إن كشف السر، وفق المتاح المنهجي، لن يكون إلا تشييداً للمعنى انطلاقاً من تفعيل الذكاء التأويلي، وهذا الأخير هو جماع المعرفة الخلفية مع القدرة على التنسيق والحجاج. ولن يتأتى ذلك إلا باعتماد منهج الفرض

(١) كيليطو عبد الفتاح، العين والإبرة، ترجمة مصطفى النحال ومحمد برادة، دار الفنك. الدار البيضاء، المغرب. ١٩٩٦. ص: ١١.

الاستكشافي (abduction). ومن ثم فإن كيليطو في مقدمته هذه، كما في أغلب مقدماته، يؤكد على نفس الصنيع، ويعبر، أيضاً، بنفس الطريقة (الأيقونية) التي يفكر بها أثناء التحليل.

٢ - أولانية الأيقونة (الصورة):

يحدد شارل سانديرس بورس الصورة بعدها أولانية الأيقونة، ويعني ذلك أنها محتمل المحتمل، ولذلك فإنها، غالباً ما، تبدو عصبية على الإدراك، وعلى التفسير، أيضاً، حيث يصعب الإقناع بمعناها الدقيق إن وجد أصلاً، لأنها في عمقها عبارة عن صورة متحققة في شكل حركي موطنه الذهن أولاً وأخيراً؛ ومن سماتها المضاعفة أن القوة المتحكممة في إنتاجها مجردة وناشطة في مجال المحتمل وحسب، ويترتب عن ذلك خفاء موضوعها الدينامي. ورغم صعوبتها الإنتاجية، فإن كيليطو لا يتردد في اعتمادها في مقارباته للنص التراثي.

وعياً منا بتجريدية المعالجة النظرية سنعمل على محاولة توضيح كيفية بناء الذهن لها عن طريق تمثيلها تلقياً وإنتاجاً، وذلك من خلال تحليله، في كتابه "الأدب والغربة" لبنت شعري لأبي تمام، هو:

نقل فؤادك حيث شئت من الهوى ما الحب إلا للحبيب الأول

ما أكثر النصوص المجازية التي لا تتضمن إحالة على الشمس. هذا الاعتراض يمر بجانب المسألة: عندما تحتفي الشمس وراء السحب فإنها تستتر ولكنها لا تفنى وتفقّد مكانها في السماء. خذ مثلاً هذا البيت:

نقل فؤادك حيث شئت من الهوى ما الحب إلا للحبيب الأول

أين هي الشمس؟ لا نلمح ضوءها ولكن حركتها واضحة في البيت (فؤاد ينتقل في سماء الهوى، ثم يعود كالشمس إلى نقطة انطلاقه.^(١)

بداية تحليل كيليطو ترسم هدفها المتمثل في التدليل على أن كل الصور آتية من ملاحظة الكائن للكون والتفاعل معه، ومن ثمة استعارة صنيعة وتكييفه مع شكل تمثل الشاعر للظواهر الثقافية، إنه اقتراض للمتبدّي الطبيعي من أجل التعبير عن الثقافي، وهو يفسر عدة مرات تحولات الحكايات، صراحة، بالانتقال من الطبيعي إلى الثقافي، أوتجسّداته الثانوية، من النّبيء إلى المطبوخ. وفي سياق هذا المقطع يحاول أن يؤكد أن كل الصور هي ذات أصل في تمثل الملاحظ للمفعول الظاهر للطبيعة، وتحديدًا لمماثلة ظواهر يحسها الكائن في الوجدان جراء التدافع مع ظواهر

(١) عبد الفتاح كيليطو، الأدب والغربة، دار الطليعة، بيروت، ١٩٧٢. ص: ٦٤.

يحسها في الطبيعة جراء الملاحظة. قبل هذا المقطع يقر كيليطو أن الليل ستار وتعتيم وأن أضواءه مقتبسة عن أصل لذلك هو مجال للزيف والبينية والتلون والخفاء والضلال وغياب الأصل وسيادة الحلم والوهم، وتشكل هذه النوعيات أساس دليل "الليل" بمقابل النهار المنكشف بفعل سطوع الشمس، حيث الكل يتمظهر واضحاً، ويربط الشمس بالوضوح والعقل الحقيقة والدفء الفعلي والنور الفعلي، وذلك لأن الشمس أصل، كما أنها في وفق ما يبدو التصوري، بعيداً عن الحقيقة العلمية يبدو كما لو كانت تولد ثم تموت لتولد من جديد، تماثل في ذلك حياة الكائن وتمنح أصل استعارة المولد الموت، والتي استعارها هرقليتيس..

ارتباطاً بهذا السياق يريد الرد على كل متشكك في غياب استعارة صورة الشمس (بكل مفعولاتها طبعاً) حيث تدل بداية الإرجاع على ذلك : "هذا الاعتراض يمر بجانب المسألة: عندما تختفي الشمس وراء السحب فإنها تستتر ولكنها لا تختفي وتفقد مكانها في السماء خذ مثلاً هذا البيت". من الواضح أنه يريد أن يؤكد أن الشمس حاضرة دائماً في كل الصور التي ننجزها، ربما، بفعل تأثيرها في أصل تمثلاتنا اللغوية. ويعتبر هذا الصنيع انحلال للأدلة إلى أولانياتها الأولانية، أي إلى أصل شبه سديمي قابل لإنتاج ما لا نهاية من التمثيلات المختلفة (وهذا بالضبط ما يذهب إليه كيليطو في رأيه).

وإذا كنا قد حددنا مستوى وجود أصل التصوير، ودلنا على كونه يتموقع في مستوى أولانية الأولانية، فسنعمل، الآن، على رؤية الكيفية التي بموجبها هدم كيليطو الدليل من دليل مؤشر على فكرة واضحة (هي أن الحبيب الأول لا ينسى أبداً) إلى تجسيد لحركة الشمس، ومن الواضح أن النوعيات التي تتكاثر، جراء الانحلال المفرط للأدلة، تفتح سياقات دينامية عديدة من بينها الحركة.. وبالنسبة للبيت ثمة حركة هي حركة الفؤاد. وقد عدّها تمثيلاً لحركة الشمس، متوخياً إثبات أن الفؤاد يحاكي الشمس، ولذلك عدّ عودها الأبدي عوداً متكرراً للفؤاد، عن طريق التذكر، إلى الحبيب الأول. وطبعاً لا تستقيم المماثلة إلا في عالم ممكن واحد هو الذي تعود فيه الشمس إلى مكان بعينه، والحال أنها تعود إلى كل الأمكنة. ومع ذلك فإن ما يسند تشييده الجديد للموضوع المطور هو مماثلته الضمنية بين الفؤاد والشمس، وبين الحبيب الأول والأرض. لكن ذلك مواجه بتفنيد لا يرحم، ناجم عن كون هذه المماثلة تسند الدفء والنور إلى الفؤاد، وتجعل الأرض مصدرهما. والحال أن الحبيب الحقيقي (أو موضوع الحب الحقيقي) هو الذي يبعث الدفء والنور.

إن تملي السيروورة المعتمدة من قبل كيليطو يفيد أنها تجسيد دقيق للمؤول الدينامي في علاقته بنوعيات أساس الدليل مأخوذة في مستوى أولانية الأولانية (الصورة)، لكن التطوير غير مؤسس على النوعيات الأكثر صلابة. وسنحاول تأكيد ذلك ليس بالزعم أننا قادرون على استنتاج تحولات الصورة الفعلية التي قادت أبا تمام إلى صياغة

البيت وفق شكل تظهره، ولكن تقديم تطوير آخر للدليل المهدم إلى أولانية عميقة، من أجل التدليل على انفعالية المؤولات.

إذا كان الاعتراض على سيرورة التهديم غير وارد، فإن الاعتراض على سيرورة التطوير من مقولة الممكن إلى مقولة الوجود قائم، أولاً لأنها لم تراع السنن الذي شيده كيليطو ودافع عنه في أغلب كتبه، والذي يحيل الوضوح والصراحة والحقيقة والأصل.. إلى النهار (الشمس) والسر والالتباس والوهم والحلم والشوب والنسخة.. إلى الليل وبخاصة إلى القمر والنجوم. وثانياً لم تراع بنية البيت ودلالة أدلته المكونة لمعناه الظاهر.

إن المعنى الأقرب إلى البيت الذي لا ينفصل عن البيت الملازم له:

كم منزل في الأرض يألفه الفتى وحينه أبداً لأول منزل

يهم حاضر الكلام فضاءين: الفضاء المؤطر وهو العاطفة، وفضاء الهوى. وليس الهوى، من وجهة نظر تحليلات كيليطو نفسها، إلا سمة نوعية مماثلة للزيف والضلال والانحار (الهاوية والنزوات العابرة...). الشيء الذي يندر بأن الحياة نفسها مدثرة بستر الليل، غارقة في نوع من العماء العاطفي. ومن ثمة فإنه وهو يقر بنهاية تجربة لا تقبل العود، بل تقر بواقع هو حصيلة تفكر عميق بعد تجربة أن نعار العاطفة، قد ولى بلا أمل في عودته. لكن ثمة فجوات للإطلالة عليه إنها تذكره المستمر بالدليل "الحنين" في البيت الثاني، وما الحنين إلا وعد بلا أمل وشعور بقبس يدفئ صقيعاً. بداية البيت تثبت التعدد المتكافئ بين الأفراد، بمقابل الشطر الثاني الذي يثبت الوحدة التي لا تنجز ولا تؤول إلى غيرها، مع قدرتها على الفيض على الثاني والثالث...، كما تفترض نظرية الفيض. الثابت في حركته والمتحرك في ثباته هو الشمس والتي هي في نفس الآن مصدر للطاقة وباعث له.. إنها الحب الأول الذي معه فقط نتعرف المعنى الحق للحب، فلا يبقى كلمةً يحددها المعجم، بل حالة يتعرفها ويحددها الوجدان، ويتوسل إليها شكل إحساسه بها (نار رحيمة، (وفق تصور باشلار، مثلاً) مثل الشمس بالنسبة لنا..

إن البيت ينظر إلى العمر (أو الحياة) من زاوية الامتلاء العاطفي، ولذلك تتشكل صورة الليل حال الانفصال عن الحبيب الحق الذي هو الأول والواضح والمنير وأصل النور ومصدره، إنه يماثل الشمس في أكثر من نوعية ممكنة، ويقر الشطر الأول، الذي يجسد مآل التجربة، أن النهار قد رحل إلى الأبد، فما عاد سوى الليل. يتأكد ذلك بالمقابلة بين عالمين: عالم الهوى وعالم الحب، عالم الحب، الذي تولى، يضم نوراً واحداً حقيقياً وأصلاً، إنه الشمس وقد أفلت إلى الأبد، وعالم الليل الحافل بالنجوم، وهو العالم الحاضر الملازم للتجربة. يضم انفعالات مقتبسة من أصل الانفعال تجاه الحب الأول، وهذا العود المحدود الذي تمثله الحبيبات الكثيرات يمتلئ دائماً بمشاعر تمت تجربتها مع الحبيب الأول الأصل، لكن يثبت دائماً أنها ليست إلا نسخة، فيتم البحث بلا جدوى، لأن الانفعال الحقيقي

تشكل مرة وإلى الأبد. فيما أن النور الحقيقي والمباشر هو نور الشمس ، فإن النجوم دائماً تحمل انعكاساً لها ووهماً بأنها مصدر ما للنور، وهي في ذلك تتماثل ، لأن مصدرها واحد. وما يعزز هذا التطوير للنوعيات المشاركة هو إصرار الشطر الأول على التعدد والتساوي (يقابله الليل بنجومه العديدة) وإصرار الشطر الثاني ، الحاضر بعدّه معياراً للأصل والحقيقة ، على الوحدة.

تبدو ، الآن ، الصورة أكثر وضوحاً ومناسبة للبيت الخالد. فالنظر أو التمثل مسكون بالنقصان من جهة الامتلاء العاطفي الذي هو بعدّه إحساساً نور ودفء ، فليست الصورة التي نصل إليها عن طريق الفرض الاستكشافي ، الذي سلكه كيليطو ، إلا صورة تجسد الخصائص التي لا يسدها إلا النهار بشمسهِ ونوره الحق ودفئه ، ليس إلا انعكاساً لتهويم ليلي يتوق إلى وضوح النهار. وإذن ليس الحبيب الأول ، المنتهية مدة وصاله ، إلا شمساً غربت ، وليست الحبيبات إلا قسماً من ضياء غاب عن الناظر أصله ، وهي النجوم. كما أن العاطفة تجاهها ليست سوى انفعالٍ مقتبسٍ من العاطفة الحقّة المنزوية في ذاكرة تجوس فضاء الليل والضلال والزيف العاطفي.. ولعل ما يؤكد ذلك هو انتقاؤه دليل "الحنين" في البيت الموالي ، هذا الدليل الذي يجسد هوى الانجذاب إلى موضوع لا سبيل إلى الاتصال به ، والذي في حالات يعطي وعداً غامضاً ومشوباً بالتوجس. إن البيت ينهي ، بلا موارد ، نهار العاطفة ، لينتهي منفطحاً على ليلها. لذلك نستطيع القول إن الشمس حاضرة ، فعلاً ، لكن في حدود كونها حاضرة من خلال الغياب عن طريق انعكاسها في بدائل النور الباهتة..

٣.٢ الأيقونية التبيانية:

تعني التناظر الحاصل بين نوعيات أولية لأدلة ظاهرة تتماثل من حيث التصور ، وتختلف من حيث التحقق ، ومناطها الدليل الفكرة القادر على توليد عدد لا متناهي من النصوص المتشاكلة ، والمختلفة في آن. بيد أن هذا الصنيع يبدو متمثلاً في شكل تبياني ذي سمة رياضية مجردة تأخذ شكل خطاطة أو دالة.

وتحضر هذه الآلية الاستنتاجية بشكل محسوس في تحليلات كيليطو السيميائية. ومن أجل توضيحها سنكتفي بنموذجين تحليليين الأول من كتابه العين والإبرة ، والثاني من كتاب " الأدب والغرابة". يرتبط المثال الأول بتفسير اختلاف رد فعل كل من شهریار وشاه زمان على الخيانة التي تعرضا لها ، ويتم ذلك انطلاقاً من موقفين مختلفين موجودين وجوداً فعلياً في الموسوعة الخاصة بجزاء الخيانة في الثقافة الهندية ، حيث نلغي موقف الهندي الكرو الذي يجدر أنف الزوجة الخائنة ، والهندي الهوبي الذي يدعو الآلهة أن تجس المطر عن البشرية.

ولا بد في البداية من الإشارة إلى النوعيات التي بناء عليها أسس كيليطو مبدأ انحلال الدليل المجسد للحكاية الإطار لألف ليلة وليلة، والتي تهم موقفين: واحد لا يتطور، والآخر يتطور ويحفز وجود الكتاب نفسه:

هناك نوعية أساس متشاركة، وهي سمة خيانة الزوجة التي تُعدُّ خطأً جسيماً يستحق العقاب. ثم هناك نوعية القرابة بين الهوبي والكرو، وبين شاه زمان وشهريار، هذه القرابة التي توضح الفارق في الثقافات الواحدة، فالهندي الكرو يحين من خلال فعله سنناً اجتماعياً أضحى في ثقافته معياراً، ونفس الشيء بالنسبة للهوبي. ويجسد ذلك اختلاف السنن الخاص بجزء نفس الخطأ، ومن ثمة يعبر، حسب الأيقونية التيبانية، عن ما سيصير إليه الأمر في مملكة شاه زمان ومملكة شهريار، وذلك بالنظر إلى كون العرف الثقافي الذي يفيد أن الناس على سنن ملوكها. إن حكاية القبيلتين تعد، إذن، تمثيلاً لمستقبل مملكتي شاه زمان وشهريار. ثم هناك الجزء المحدود المتمثل في القصص من مقترف الخطيئة، والجزء المتعدّي الذي يتغيا إنهاء الحياة على الأرض. وبناء على ذلك يربط كيليطو بين صنيع الكرو وبين صنيع شاه زمان، ثم بين صنيع الهوبي وصنيع شهريار.

إننا حين نتملى، مرة أخرى، سيرورة كيليطو الاستنتاجية لا نتحفظ على السيرورة النظرية المؤدية إلى بناء الأيقونة التيبانية بعدها موضوعاً دينامياً ممكناً للحكايتين الفعلية والتخييلية، لكننا نتحفظ على شكل تطوير النوعيات الأساس، فجذع الأنف ثم نسيان الأمر وتجريب حياة أخرى، ليس هو قتل الحائنة ثم تجريب حياة أخرى، كما أن الدعاء بانحباس المطر هو مجرد تعويض عن حقن عابر، ولا يمكن أن يماثل الفعل المؤدي حقيقة إلى الفناء. وحتى إذا ما اعتبرنا الدعاء فعل بالتمني، فإن الأمر، أيضاً، لن ينتظم، لأن الجفاف والجذب وغياب الماء سيؤدي، إذا ما استمر، إلى الفناء التدريجي للجنس البشري، أما فعل قتل بكرٍ كل يوم ففناء غير مؤكد، لأن هناك مولودات جديدات كل يوم، ولأن موضوع فعل شهريار يقتصر على أبكار في سن الزواج، فلا بد من زمن ما قد يقاس بالعقود. وبخاصة أن الحكاية تروي أنه قتل قرابة ألف بكر، ولم يبق من الأبكار في سن الزواج إلا شهرزاد، الشيء الذي كان سيحتم، لو لم توجد شهرزاد، إبادة أبكار مملكة أخيه، أو الدخول معه في حرب، أو التحول إلى الغلمان ريثما تنضج أبكار جديدات.

ويتدعم ذلك بكون أصل الفعلين مختلف من زوايا أخرى متعددة، من أهمها أن التجاء الهوبي إلى الآلهة يتضمن استجداء قصاص سامي، وينأى بنفسه عن الفعل الإجرامي، وإن كان ما يبرره، بينما يتولى شهريار تنفيذ رغبته بدون الالتجاء إلى إله، إنه صاحب الرغبة ومنفذها، الشيء الذي يحيل إلى ميل إجرامي مبطن. ثم إن مضمون

دعاء الهوي لا يقتضي دلالة الشك في كل النساء، بينما حقيقة صنع شهرار تتمثل في الشك المطلق في كل النساء، وأن درأ الخيانة لا يكون إلا بالقتل.

وتعتبر الملاحظات السابقة، إسوة بالملاحظات التي تم إثباتها في تحليل الأيقونة الصورية، تأكيداً لانفعالية التحليلات وافتراضيتها المتأتمية من انحلال الأدلة إلى مقولة الممكن، لكنها لا تمس بالقوة التفكيرية البانية، فلا يمكن الجدل في كون الحكاية الإطار لكتاب الليالي إذا ما جردت وتحولت إلى شكل تبياني مجرد ستكون مشاكلة لنفس الشكل التبياني لثقافة الهند المذكورة، حيث يمكن تحويلهما معاً إلى تجسيمات، كما تفعل ذلك اللغة المصورة للرياضيات، أو التشجير في اللسانيات الحديثة..

أما المثال الثاني الذي سنأخذه من كتاب "الأدب والغربة" فيقدم نمطاً آخر من أنماط الموضوع الدينامي المحقق لهذه السيرة الاستنتاجية (الأيقونة الصورية):

" من الأشياء التي تسترعي الانتباه عند قراءة مقامات الحريري ندرة الأسماء الشخصية. إذا استثنينا مجموعة من الأسماء التاريخية أو الخرافية (...) فإننا لا نكاد نجد إلا اسمين شخصيين اثنين: الحارث بن همام وأبو زيد السروجي. أما باقي الشخصيات، فلا تحظى إلا بتسميات عامة كالابن والزوجة والقاصي والأمير إلخ. وهذا يعني أن الشخصيات الفردية تذوب في الأنماط الإنسانية (...). يجب الآن أن نضيف أن أبا زيد السروجي والحارث بن همام من هذا القبيل. فاسم همام اسم لا يستطيع أن نتصور أعم منه. إنه مأخوذ من حديث نبوي معروف: " كلكم حارث وكلكم همام. فهو اسم يمكن أن يطلق على أي إنسان. أما الاسم الآخر فإنه يشتمل على "زيد" ومن المعلوم أن زيداً وعمراً اسمان كثيراً ما نجدتهما في كتب النحو والبلاغة إلى حد أنهما كالمرادفين لكلمة "فلان" أو لعبارة "إنسان كسائر الناس" ^(١).

من الواضح أن كيليطو، هنا، وإن كان يستند إلى نص الحديث الشريف لتدعيم صوابية التحليل، يؤسس الموضوع الدينامي لدلالة الأسماء الفردية أو النمطية أو العامة في الجانب التخيلي من الثقافة العربية انطلاقاً من إعادتها إلى أولانية تبيانية، حيث تلتقي مع أصل الترميز الرياضي والمنطقي، فلا تبقى الأسماء الدالة على النمط (الأمير والقاضي ..) والتي تبدو، في الإدراك البسيط، كما لو كانت أكثر شمولاً من الاسمين الفرديين (الحارث وزيد)، أكثر عمومية، بل يقع العكس، وذلك بفضل إعادتها، وفق ما تدل عليه في النصوص، إلى أولانية تجد في

(١) الأدب والغربة. م.م. ص - ص: ٦٨ - ٧٠.

الترميز الرياضي والمنطقي أساسها، فليس الاسم الفردي إلا (س) أو (ص) أو (ك) حسب بساطة القضية أو تعقيدها. ومن ثمة، فإن الحارث أو زيد هو (س) بعدد (س = انسان) .. وقد ترجمها بوضوح بفلان. ونفس الصنيع يقوم به بالنسبة لدراسة أسماء النساء في النسب، حيث تبدو مجرد ظهورات مختلفة لخصائص ثابتة تتكرر تقريباً في كل الأشعار المنتمة إلى مقطع النسب، بل يؤكد، مع تعديل بسيط، أن الممدوحين، بالنظر إلى مضمون المدح المتناظر، يمكن أن يتحولوا، وإن كانوا أشخاصاً تاريخيين، إلى (س). فإذا كان (س) ممدوحاً، إذن فالصفات (ص) ..

يتبين من خلال المثالين، اللذين مثلنا بهما للتحليل المؤسس على الأيقونية التيبانية، أن السيرورة الدلالية خصبة ومنتجة، على الرغم من الاعتراضات التي راكمناها بخصوص المثال الأول، والتي اختفت مع المثال الثاني الدامغ، لأنه يتأسس على المعرفة الرياضية والمنطقية، على خلاف الأول الذي يتأسس على المعرفة الاختبارية. ومعلوم أن المعرفة العلمية، نفسها، حين تتأسس على المعرفة الإمبريقية تتعرض كل مرة إلى التنفيذ، ومن ثمة التغير، بينما يصعب تنفيذ المعرفة المؤسسة على البرهان الرياضي.

٣.٢ الأيقونة الاستعارية:

لا بد من الإشارة في البداية إلى أن مفهوم الاستعارة، في إطار هذا التصور النسقي، يشمل المجاز بكل أنواعه. وبناء على ذلك فإن كل تحليلات كيليطو يمكن عدها داخلة في هذا النمط. ونظراً لتعدد، وهيمنته على أسلوب تفكيره، سنحاول تظهير تفعيله انطلاقاً من مثال رئيس، مع وعيناً بأن ضبط كل مظهراته يستدعي بحثاً مطولاً.

إن ما يميز الأيقونة الاستعارية، أيضاً، هو كونها مرتبطة بصورة مشاكلة لمعنى حصري لا يطول النص برمته، وأنها تقوم، أساساً، على المعنى الدينامي للكلمات، وأن سيرورة انحلال الأدلة تتوقف، معها، في أولانية بسيطة تتيح ربط الدليل بسياق مناظر.

يقدم كيليطو في كتابه " الغائب " ^(١) نماذج متوالية سنختار من بينها تحليله في الفصل الثالث من القسم الثاني لمقطع من المقامة الخامسة، والذي يحكي فيه أبو زيد حكاية مختلقة عن مصادفته لولده زيد والتي أدهشت الحارث حتى تبعه طمعاً في الاستمتاع ببلاغة الابن المتوهم.

(١) كيليطو عبد الفتاح، الغائب، دار توبقال، الدار البيضاء، المغرب. ١٩٨٧.

يدشن كيليطو تحليله بالتأكيد على تماثل حكاية أبي زيد مع حكاية إبراهيم الخليل، ويؤكد ذلك بناء على المؤشر اللغوي الواضح " وحرمة الشيخ الذي سن القرى" ^(١)، ويعمل على توضيح أوجه التماثل عن طريق توجيه النوعيات المتشاركة بين الدليلين (الحكايتين). ولا بد من الإشارة أولاً إلى أن التأويل الذي بموجبه استحضرت حكاية إبراهيم لا يبنني على العلاقات الأيقونية، بل المؤشورية الوجودية، لأنه فرد موجود في الموسوعة الفعلية. وقد أتاح استحضارُهُ إمكانية استحضار حكايته.

يحاول كيليطو عن طريق النوعيات أن يربط العلاقات، أولاً بين سمة التشابه المفرط بين إبراهيم وابنه إسحاق، وبين التشابه بين أبي زيد وابنه زيد. وثانياً بين علاقة أبي زيد بأمراءه برة وابنه زيد، وعلاقة إبراهيم بهاجر وإسماعيل. ويدلل على ذلك كله بالتماثل بين تكسير إبراهيم للأصنام وادعائه ساخرًا من قومه بأن كبير الأصنام من كسرهما، داعياً إياهم إلى استفساره، وبين اختلاق أبي زيد لزيد غير الموجود، والذي عبثاً حاول الحارث محاورته.

إن أصل التماثل واضح، يبنني على نوعيات ما: أولاً نوعية التشابه بين الأب والابن، وإن كان التشابه في الحكاية التي تُعترفُ بها الموسوعة قائم في العيان، حيث التشابه في الهيئة بين إبراهيم وإسحاق، بينما يُمثّل التشابه في الحكاية المتخيلة من قبل الحريري في جنس الكلام الذي يمزج بين الشعر والنثر وألق البلاغة التي تفنن الحارث. ثانياً نوعية تشابه رحيل الأب عن الزوجة والابن: رحيل إبراهيم عن هاجر وإسماعيل ورحيل أبي زيد عن برة وزيد، علماً أن رحيل إبراهيم قد تم بوحى من الله، بينما رحيل أبي زيد تم بدافع التخلص والمكر. وأخيراً، نوعية التشابه في غياب الجواب، وهو حاضر بين الإجابة المستحيلة لكبير الأصنام، لأنه لا ينطق أو يعي، وبين الاستجابة المستحيلة، أيضاً، لزيد لأنه غير موجود أصلاً.

لكن المشكل، دائماً، ماثل في تطوير النوعيات إلى مؤشرات على الموضوع الدينامي، فالتشابه بين الابن والأب مختلف، لأنه شتان بين التشابه بين الظاهر المدرك بالعين، والتشابه المدرك بالعقل، كما أن التشابه في الرحيل عن الزوج والابن لا يبرر الاختلاف في أصل الصنيع، إذ شتان بين الإيداع في رعاية الله، والفرار من الواجب؛ ويصدق نفس الشيء على تشابه غياب الإجابة، حيث الاختلاف ماثل بين السخرية الهادفة إلى إظهار الحقيقة، وبين الخداع الهادف إلى السخرية. بل لعل التطوير منهار منذ البداية، ومفارق للنص، أيضاً، إذا لا يمكن أن تستقيم المماثلة، وفق السيرورة الاستنتاجية لكليطو، مع النص، لأن إبراهيم حاضر من خلال العبارة التأشيرية (وحرمة الشيخ

(١) الغائب، م.م. ص: ٥٩.

الذي سن القرى)، فهو المانح والمرسل لفعل "القرى"، بينما أبو زيد يستجدي القرى، بل يستجديه بالمر والخذاع... إن الاختلافات المتراكمة بين الموضوع المباشر للمقطع، والموضوع الدينامي المفترض، يطرح أسئلة ليس على السيرة السيميائية المحينة، بل على إدراك الدليل موضوع التحليل. وتجعل كل النتائج عرضة للتفنيد.

٣- خلاصة تركيبية:

نستطيع من خلال ما سبق التأكيد على فعالية المنهج السيميائي في مقارنة النص التراثي، وفي كشف الكثير من خباياه التي تؤثر على عمق باهر، كما نستطيع التأكيد أن توظيف سيميائيات بورس، وبخاصة نظرية المؤولات، قمينة بأن تفتح منافذ جديدة لإعادة القراءة الفاحصة، سواء أعلق الأمر بالمصادر أم بالمراجع أم بالمقاربات..

كما نستنتج، أيضاً، أن تلمي النصوص والاقتراب منها لا بد أن يراعي السياقات خارج السيميائية، مع العمل على تعديلها مع السياقات المنبثقة أو المستنتجة من النص.

أما بالنسبة لمقاربة الناقد المتميز عبد الفتاح كيليطو، فقد حاولت المداخلة أن توضح السر الذي يخبئه، وينجز تحليلاته انطلاقاً منه؛ كما حاولت الإجابة عن السر في كونه يفتن القارئ دون أن يستطيع جعل منجزه استبدالاً لتحليلات النقاد الآخرين..

آليات تحليل النص التراثي في ضوء المناهج المعاصرة

السيمائية / التداولية

نماذج تطبيقية من تحفة النظائر في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار لابن بطوطة

نادية لقجع جلول سايج

الأستاذ في الأدب العربي ، جامعة سيدي بلعباس ، الجزائر

ملخص:

نحاول في هذا البحث أن نعقد علاقة بين المنهجين (السيمائي / التداولي) وبين النص التراثي بوصفهما أدوات إجرائية لتحليل النصوص والخطابات الأدبية

لقد شكل المنهج السيميائي في تحليل النصوص الأدبية بداية مهمة في الشكل الذي يجعل منه عملية إجرائية قائمة في الأساس على فك عناصر النص، لاكتشاف خصائصه الفنية، وأبعاده الدلالية.

ولأن التداولية هي دراسة اللغة في الاستعمال، فإنها تعمل على تحليل الخطابات العادية واليومية في حالة الاستعمال والانجاز، ولأن نص الرحلة استمد موضوعاته واستعمالاته اللغوية من واقع الحياة اليومية، وبما أن القراءة تجعل من النص خلقا جديدا، فالسيمائية والتداولية تطمحان إلى مسيرة النص الأدبي بوصفه تفاعل معرفي، وسؤال مفتوح قابل لتعدد القراءات وتنوعها، ولعل الاهتمام المتزايد بالتراث العربي القديم، في إطار مشروع السيميائيات أخذت بداياته تتشكل عند بعض النقاد العرب الذين ساهموا في المواءمة بين القديم والجديد، أي ربط التراث العربي الأصيل بالمناهج المعاصرة.

الكلمات المفتاحية: تحليل، الخطاب، السيميائية، التداولية، الآليات، التراث، الرحلة.

مدخل:

١- السيميائية:

إن المطلع على تاريخ الدراسات السيميائية في هذا القرن، يكشف التطور الكبير الذي بلغته السيميائيات، كما يكشف أهمية هذا العلم اللغوي وأثره في تطور تيارات العلوم الإنسانية واتجاهاتها، إن من حيث المنهجية التحليلية، أو من حيث المنظار الموضوعي العلمي لميدان دراستها.

تعد السيميائيات من الإنجازات العلمية العظيمة التي شهدها العصر الحديث، ويمكن تعريفها بأنها العلم الذي يهتم بدراسة الأنساق الدالة، وتفسير معاني الدلالات والرموز، وإنتاج الإشارات والعلامات واستعمالاتها.

لم تستطع السيميائيات أن تُؤسس كعلم قائم بذاته إلا مع نهاية القرن التاسع عشر، ويعود الفضل في ذلك إلى الفيلسوف الأمريكي تشارل ساندرس بورس Charle Sanders Peirce الذي اعتبرها علماً يدرس جميع المعارف الإنسانية، وأكد على أن جميع المعارف والعلوم كالرياضيات، وعلم الفلك والأرصاد، وعلم الأحياء وعلم النفس، وعلم الأصوات..لا تعدو أن تكون موضوعات للسيميائيات.

كما لا ننكر فضل المفكر السويسري دي سوسير F. Du. Saussure حيث تنبأ بالعلم الذي يدرس سلوك العلامات داخل الحياة الاجتماعية، وأطلق عليه اسم السيميولوجيا، وذلك من خلال تعريفه للغة بأنها "نظام من العلامات المعبرة عن الأفكار، ومن هنا فهي مماثلة للكتابة ولأبجديات الصم والبكم وللطقوس الرمزية، ولأشكال التحية والإشارات البحرية، ولكنها تعد أهم هذه الأنظمة، نستطيع إذن أن نتصور علماً يدرس حياة العلامات داخل الحياة الاجتماعية، والذي سنطلق عليه اسم السيميولوجيا"^(١).

لقد شكل المنهج السيميائي في تحليل النصوص الأدبية بداية مهمة في الشكل الذي يجعل منه عملية إجرائية قائمة في الأساس على فك عناصر النص، لاكتشاف خصائصه الفنية، وأبعاده الدلالية.

كانت بوارد ظهور المنهج السيميائي في تحليل الخطاب السردي مع فلاديمير بروب، في مؤلفه "الحكاية العجيبة" وبعد ذلك أ.ج. غريماس في كتابه: علم الدلالة البنيوي، ثم كلود ليفي شتراوس من خلال مؤلفه: البنيوية الأنثروبولوجية، وبريمون في "منطق الحكاية"، وتكمن عبقرية فلاديمير بروب في بحوثه العلمية التي مهدت لظهور علم التركيب السردي وقواعده.

(1) F. Du. Saussure, Coures de linguistique générale, Paris, Payot, 1962, pp. 32 33.

نحاول في بحثنا أن نعقد علاقة بين المنهجين (السيميائي / التداولي) وبين النص التراثي بوصفهما أدوات إجرائية لتحليل النصوص والخطابات الأدبية، وما دام "النص إثارة السؤال فهو يجعل القارئ يتجدد ويتغير بتغيير القراءات"^(١)، وهذا ما يؤدي إلى تنوع المفاهيم وتطور سبل التفكير، ولعل المغامرة السيميائية / التداولية تسعى إلى فك رموز الخطاب وهدم المعيارية الثابتة، بتفكيك النص وتشريحه، وفق أدوات إجرائية تستند إلى رصيد معرفي "وهو مشروع القراءة السيميائية التي تثير أسئلة النص ولا تجيب عنها ضمن شروط الوصف والتفسير والتأويل الذي يضع كل يقين قيد السؤال"^(٢).

فالنص الأدبي بالرغم من ثباته إلا أنه يفرض سلطته على القارئ، ومهما حاول الوصول إلى عمقه وجد نفسه على سطحه، فمن السذاجة "أن يزعم دارس من الدارسين مهما تعمقت تجربته، واستطالت في الزمان خبرته، ودامت ممارسته لتحليل النص الأدبي، أنه قادر كل القدرة على وضع قواعد تضبط دراسة هذا النص، وتستخرج كنوزه، وتكشف عن خفاياه"^(٣).

يمكن القول بأن القراءة السيميائية تعتمد على مبدأ المحايثة في الوصول إلى عمق النص، وتحليل أبعاده الدلالية، "بحيث تسعى السيميائية إلى دراسة التجليات الدلالية من الداخل مرتكزة في ذلك على مبدأ المحايثة Immanence الذي تخضع فيه الدلالية لقوانين داخلية خاصة مستقلة عن المعطيات الخارجية"^(٤).

٢- التداولية:

إن اللغة بما هي وسيلة تواصل فإنها تتجلى في أثناء الكلام، فتكون إما بالمشافهة وإما بالكتابة ولكل منها وسائلها الإغرائية والتأثيرية في توجيه العملية الإبداعية وتداولها، والأدب الرحلي يمثل نموذجاً عن تعاقب مرحلتين: إذ بدأ مشافهة ثم كتب بعد ذلك. ولأن التداولية هي دراسة اللغة في الاستعمال^(٥). كما سيأتي توضيح ذلك - ، فإنها تعمل على تحليل الخطابات العادية واليومية في حالة الاستعمال والإنجاز، ولأن نص الرحلة استمد موضوعاته واستعمالاته اللغوية من واقع الحياة اليومية، وبما أن القراءة تجعل من النص خلقاً جديداً ، فالسيميائية

(١) عبد القادر فيدوح، دلالية النص الأدبي، دراسة سيميائية للشعر الجزائري، ديوان المطبوعات الجامعية، ط. ١٩٩٣، ص. ٢٤.

(٢) عبد القادر فيدوح، دلالية النص الأدبي، ص. ٣٣.

(٣) عبد الملك مراض، النص الأدبي من أين؟ وإلى أين؟ ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، د. ط. ١٩٨٣، ص. ٤٩.

(٤) رشيد بن مالك، مقدمة في السيميائيات السردية، دار القصة للنشر، الجزائر، د. ط. ٢٠٠٠، ص. ٢٥.

(5) JACQUES Moeschler et Anne Reboul, Dictionnaire Encyclopédique De Pragmatique, Edition de Seuil, Paris, France, p. 17.

والتداولية تطمحان إلى مسايرة النص الأدبي بوصفه تفاعلاً معرفياً، وسؤالاً مفتوحاً قابلاً لتعدد القراءات وتنوعها، ولعل الاهتمام المتزايد بالتراث العربي القديم، في إطار مشروع السيميائيات أخذت بداياته تتشكل عند بعض النقاد العرب الذين ساهموا في المواءمة بين القديم والجديد، أي ربط التراث العربي الأصيل بالمناهج المعاصرة.

٣- خصائص النص التراثي:

مما لا شك فيه أن خطاب الرحلات شأنه شأن باقي الخطابات، فهو فعالية خطابية تمتلك من الآليات والشروط التي توفر له النصية، ما يجعله يكتسب الأبعاد المختلفة التي تضمن له الانسجام، وشروط التواصل من خلال دورانه ضمن معايير الاتصال الأدبي العام.

تتمثل مرجعية النص التراثي في القرآن الكريم، والأحاديث الشريفة، والآداب العربية القديمة، المتجلية بالخصائص الثقافية من الجاهلية والإسلام والعصور اللاحقة: الأموي والعباسي، والأندلسي... وصولاً إلى العصر الحديث. فعند قراءة النص التراثي لا بد من مراعاة الموروثات الأدبية لغة وبلاغة وثقافة.

يمكن القول بأن هناك قراءتين: قراءة تغلق النص، وتقف به على زمن معين، وقراءة تفتح النص، وتجعله على الدوام محيياً، وبين هاتين القراءتين تقع مسألة الحداثة. وما يحسن بنا إدراكه هو أن مسألة القراءة ليست اغتصاباً زمنياً للنص، ولا تثبيتاً تاريخياً له، إنها: النص كما تبدعه في كل الأزمنة ويحقق التاريخ عبر كل تحولاته وتغييراته، ومفاجآته وقفزاته، ولذا، فإن لقراءة الحداثة، في النص القديم ما يبررها إنها اللذة، كما أن لقراءة القديم في النص الحديث ما يبررها، فالنص كائن لغوي يشهد على حضور التراث فيه^(١).

٤- رحلة ابن بطوطة:

إن حكايات رحالة "ابن بطوطة" هي عالم من السرد الأدبي، غني بالوقائع الغريبة والطريفة، وحافل بالأخبار المتواترة والقصص المتناثرة والأساطير المهاجرة، من جغرافيا إلى أخرى، في رحاب العالم القديم، الذي طرق الرحالة العرب والمسلمون، دروبه الوعرة، بهمة المغامرين وقدرات العلماء، ومخيّلات الأدباء، فاستحقوا أن يكونوا رواداً غير مسبوقين، وباحثين عن المعرفة من طراز قلما عرف له العالم مثيلاً.

ترصد هذه الحكايات الجانب الأدبي في نصّ الرحلة، وتسعى إلى تقديم نماذج من أفضل ما أبدعته مخيلة المسافرين وأكثرها تشويقاً، ما رأوا في تجوالهم وما سمعوا من الناس، هنا وهناك، في أقاليم العالم القديم، وما ابتكرته مخيلاتهم أيضاً، وكان جزءاً من نصوص رحلاتهم، ومستوى من مستويات النص الرحلي.

(١) رولان بارث. لذة النص. ترجمة: منذر عياشي، مركز الإنماء الحضاري، ط الأولى، ١٩٩٢، ص. ١٤ (المترجم).

- الآليات الإجرائية للمنهج السيميائي:

إن النصوص والحكايات يكون تظهرها ذا طبيعة مختلطة عمليا (بما يجعلها قابلة لدراسات مختلفة حسب زوايا النظر المعتمدة).

لا يختلف اثنان في أن رحلة ابن بطوطة هي نوع من الحكيم الخطابي ، وهذا النوع من الحكيم مقصود وموجه بلغة تعبيرية واصفة ، يخضع لمعايير الخطاب السردى ومكوناته : المكان / الزمان ، الذات / الموضوع ، الأحداث ، العوامل والأدوار ، الحالات والتحويلات تتنوع نصوص الرحلة بتنوع عواملها الدلالية : العادات والتقاليد ، التراجم ، الديانات ، الأساطير.

إن تحديد الأشكال المتعددة لحضور المعنى وصيغ وجوده ، وتفسيرها كهيئات أفقية ومستويات عمودية للتدليل ووصف مسارات نقل وتحويلات المضمون ، هي المشاغل التي أضحت تبحث عن سيميائية للأشكال تستطيع أن تظهر كلغة تسمح بالكلام عن المعنى ، لأن الشكل السيميائي بالضبط ليس شيئا آخر سوى معنى المعنى^(١).

نحاول في هذه الدراسة الوقوف على أهم الإجراءات السيميائية للخطاب السردى ، فأول خطوة يجب إتباعها عند قراءة النص التراثي سيميائيا ، هي ضرورة البدء بسيميائية العنوان ، وذلك يشمل العنوان العام : "تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار" بالإضافة إلى العناوين الفرعية الأخرى ، كأول آلية إجرائية في هذا التحليل.

١ - سيميائية العنوان:

إن ما يميز الدراسات السيميائية المعاصرة في مقاربتها للنصوص الأدبية هو تحليلها لبنية العنوان ، من خلال تفكيكه وتأويل دلالاته ، بوصفه أداة إجرائية مهمة في البحث عن علاقته بمضمون النص ، ينبغي الإشارة إلى أن العناوين مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بقصدية أو مقصدية المؤلف ، فاختيار عنوان مميز لأي عمل إبداعي لا يكون اعتباطياً ، وإنما هو مبني على القصدية ، يهدف القاص من ورائه إلى غايات آنية وأخرى لاحقة يحملها قيما ورؤى ، ويضمنها مواقف وتجارب فكرية وشعرية^(٢).

تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار : يفتح العنوان على أكثر من إطار دلالي :

تحفة : تجمع هذه الوحدة الدلالية جملة من السمات التي تحدد على الشكل الآتي : تحفة = الجمال + المتعة + المجال البصري (الرؤية) + القدسية.

غرائب = جمال / قبح + مجال بصري (الرؤية) + (- القدسية) + مجال سمعي.

(١) ينظر قرياس ١٩٧٠ ، ص. ١٧

(٢) بناجي ملاح ، آليات الخطاب النقدي المعاصر ، في مقارنة القصة الجزائرية (دراسة في قراءة القراءة) دار الغرب للنشر والتوزيع ، ٢٠٠٢ ، ص. ١٠٥.

- عجائب = جمال/ قبح + مجال بصري (الرؤية) + (- القدسية) + مجال سمعي.
- تطل العناوين الفرعية في كتاب الرحلة على حقول دلالية متنوعة مثل :
- حقول الأمراء والملوك والسلاطين: سلطان مصر - ذكر سلطان جزيرة سواكن - ذكر سلطان حلا - ذكر سلطان اليمن.
 - أبناء السلاطين والأمراء: بنت السلطان المعظم أوزبك - ولدي السلطان، ابنة السلطان شهاب الدين.
 - حقول الأعلام: بعض علماء الإسكندرية، الشيخ جلال الدين
 - حقول الأماكن: مسجد عمرو بن العاص - طيبة مدينة رسول الله صلى الله عليه وسلم - ذكر مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم.
 - حقول الأحداث: عمرة رجب - أولياء التتر، وتخريهم بخارى وسواها.
 - حقول المعالم التاريخية: الأهرام والبرابي - جامع دمشق.
 - حقول المدن: مدينة الكوفة - مدينة بغداد - القاهرة.
 - حقول ماتنتبه الأرض: بطيخ خوارزم، الحبوب التي يزرعها أهل الهند ويقتاتون بها.
 - حقول الحيوان: الكركدن - القروء.
 - لا يقتصر نص الرحلة على هذه الحقول فقط، وإنما لا يسع المقام هنا لذكرها كلها، لذا اقتصرنا على هذا الكم منها.
- المسار السردى: أي: الآلية التي تنظم الإطار العام لهذا المحكي.
- يستعمل مصطلح المسار السردى للدلالة على سلسلة من البرامج السردية البسيطة أو المعقدة، ويحدد الفاعل انطلاقاً من الوضعية التي يحتلها في المسار وطبيعة مواضيع القيمة التي تدخل في وصلة معه^(١).
- كما يخضع المسار السردى للتسلسل المنطقي. يمكن أن يظهر ليس فقط كمكان لممارسة القدرة المؤسسة، ولكن أيضاً كمكان مباشر فيه مشاريع التحريك وتبلور البرامج السردية التي تستهدف حمل الذوات -أصدقاء أو خصوماً- على ممارسة الفعل المطلوب^(٢).
- المسار السردى لأحداث الرحلة: ويمكن حصره في مسار الرحلة التي قام بها ابن بطوطة من طنجة (بالمغرب) إلى مكة المكرمة ذهاباً وإياباً.
- المسار السردى لنص من نصوص الرحلة: مثلاً: نص ذكر سلطان تونس: إذ يمكن عند محاولة تحليل نص من نصوص هذا الكتاب، الوقوف على المسار السردى كآلية إجرائية منظمة لمسار السرد/التحليل: فكان المسار السردى كالآتي:

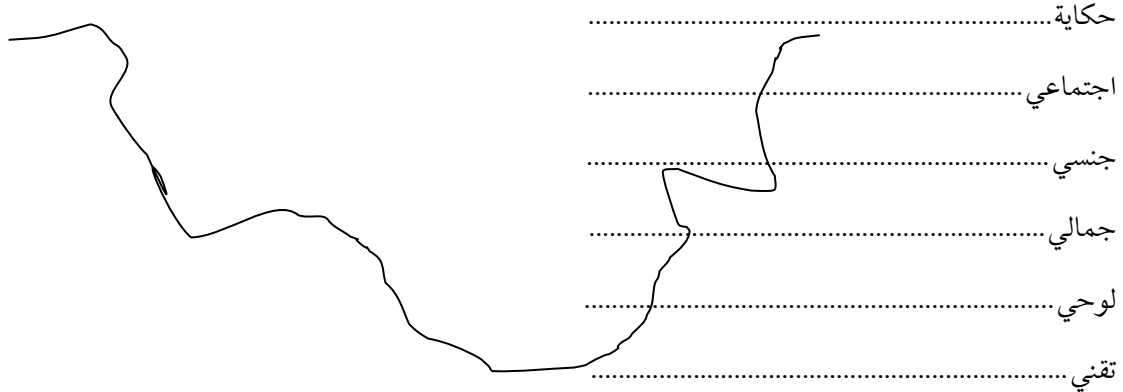
(١) رشيد بن مالك، قاموس مصطلحات التحليل السيميائي للنصوص، عربي - إنجليزي - فرنسي، دار الحكمة، ٢٠٠، ص. ١٢٧.

(٢) كورتيس، ص. ٤٤.

- دخول ابن بطوطة إلى تونس
 - حضوره لعيد الفطر وصلاته مع الجماعة.
 - تعيينه قاضياً لركب الحجاز.
 - خروجه من تونس ، ووصوله إلى مدينة صفاقس.
 - مكوثه في مدينة قابس عشر ليالٍ بسبب الأمطار.
 - وصوله إلى طرابلس ، زواجه فيها ، ثم فراقه لزوجته ، وزواجه للمرة الثانية من بنت لبعض طلبه فاس.
 - وصوله إلى الإسكندرية.
- من خلال هذا العرض السريع للمسار السردى نلاحظ أن ابن بطوطة يتخذ لنفسه مكاناً مركزياً في دائرة المحكي ، فهو الذي يحرك الأحداث ، فيؤثر في الأشياء من حوله ، حتى لكأنها تنساب له طوعاً ، ولعل قضية زواجه مرتين بعد طلاق المرة الأولى ، وفي فترة زمنية محددة ، وفي مكان غريب ، خير دليل على ذلك.

١ - المكونات السردية والخطابية للحكاية :

يظهر التشاكل السردى للحكاية كمتتالية من الأحداث يكون فيها الممثلون كائنات حية فاعلة أو منفعة^(١).
 يطرح المكون الخطابي إشكالية علاقة الحكاية بالسياق (الثقافي) ، يمكن تخيل ثقافتنا كمتتالية من المنظومات (أو مستويات خطابية متمفصلة ذات عدد غير محدد^(٢)) :



(١) غريمانس ، ١٩٧٠ ص. ١٨٨

(٢) جوزيف كورتيس ، مدخل إلى السيميائية السردية والخطابية ، تر. جمال حضري ، الدار العربية للعلوم ناشرون ، بيروت ، منشورات الاختلاف ، الجزائر ، ط.

١ ، ٢٠٠٧ ، ص. ١٦٢

كل مستوى يقطع إلى وحدات مختلفة، في هذا المنظور، فإن القاص مثلاً، الذي في متناوله نماذج سردية في المستوى النحوي يختار من خلال المستويات الخطابية المختلفة، من العالم الثقافي وحدات المحتوى (إلى أي منظومة أو مستوى خطابي تنتمي) التي يحتاجها ويستثمرها داخل الترسمة الشكلية.

يمكن أن نلاحظ بأن الحكايا الموجودة في تحفة النظر كلها اجتماعية مستقاة من واقع قد عايشه، وأثر فيه كما تأثر منه، فيترأى ذلك "البعد الاجتماعي"، بموازاة مع "البعد الديني الروحاني"، ذلك أن الرغبة في أداء الحج كان الدافع الأول وراء الرحلة. كما أن ابن بطوطة يعمل كقاض شرعي على المذهب المالكي. ومن سمات رحلته أيضاً هي البحث الدائم عن مشايخ الصوفية، وزيارة قبورهم وأضرحتهم. فعن حكايته لكرامة الشيخ أحمد بن العجيل فيقول: "وخرجت لزيارة قبر هذا الرجل الصالح، وهو بقريّة يقال لها غسانة خارج زبيد، ولقيت ولده الصالح أبا الوليد فأضافني، وبث عنده وزرت ضريح الشيخ وأقمت معه ثلاثاً"^(١).

أما البعد الجنسي: فيمكن الوقوف عليه من خلال تركيز ابن بطوطة بشكل كبير على الأخبار المتعلقة بالجنس، فيخبر على قدر ما تسمح له الظروف الاجتماعية والدينية في ذلك الوقت، وحالما يتخطى ابن بطوطة الأقاليم المألوفة لدى العالم العربي الإسلامي، نراه يتخطى مع ذلك الحدود المألوفة في الكلام عن المغامرات المتعلقة بالجنس والزواج.

البعد الفني: يظهر البعد الفني^(٢) في رحلة ابن بطوطة من خلال تشبيه كثير من الدارسين إياه بالسندباد خاصة في رواياته عن الصين والهند التي اعتبرت في مستوى واحد مع أسفار السندباد، فقد رسم ابن بطوطة لنفسه شخصية سندبادية في هذه المرحلة؛ القوافل تنهب، والمراكب تغرق، والناس يقتلون، وهو يخرج غامماً سالماً، والقارئ لنصوص ابن بطوطة سرعان ما يخال أن أسفاره البحرية إنما هي جزء من رحلة سندبادية حافلة بالغرائب والمتعة.

نستطيع القول بأن النص (أو الحكاية) الذي ينتجه ليس إلا وضعاً في شكل سردي (مركبي) للعناصر المنتقاة من داخل "السياق" الاجتماعي الثقافي وحتى الأسطوري والذي من خلاله تؤسس الحكاية مساراً محدداً.

الدور والممثل: يتمظهر الدور في مستوى الخطاب كتوصيف وكنت للمثل، ومن جهة أخرى هذا التوصيف ليس من منظور دلالي، غير أن التسمية تشمل حقلاً من الوظائف (أي السلوكات المذكورة فعلاً في الحكاية أو مضمنة فيها فقط، هكذا يجري الأمر بالنسبة للرواية أين تخصى سلوكات الشخصية حسب تطور الحكاية.

(١) ابن بطوطة، تحفة النظر في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار، ج. ١، ص. ١٥٧.

(٢) لمزيد من الاطلاع ينظر: شادي حكمت ناصر، ابن بطوطة وصناعة أدب الرحلة، رسالة ماجستير، الجامعة الأمريكية في بيروت، ٢٠٠٣.

لقد قر في ذهن ابن بطوطة أنه شخصية مهمة، وهو يكون قد أعطى لهذه الرحلة الطابع المميز الذي تنفرد به عن باقي كتب الرحلة والجغرافيا، وذلك بالتركيز على الذات والانطلاق من الفردية أو الأنا نحو الآخر.

ومن ثمة فإن الدور الذي يؤديه ابن بطوطة في حكايته الطويلة لا يقتصر على خاصية السرد فحسب، وإنما يأخذ له أدواراً متعددة: فهو السارد (الراوي) وهو البطل في كل من مغامراته، كما يجد لنفسه مكاناً ضمن الشخصيات الفرعية في كثير من الأحداث والمواقف، وفي أحيان كثيرة يتموقع ضمن إطار المتفرج.

تأتي هذه الأدوار المختلفة ذلك أن ابن بطوطة هو جزء من الحكاية (ولا نريد هنا القول بأنه الحكاية كلها) وبذلك فإنه يأخذ وضعه في التنظيم التركيبي، فهو يظهر بوصفه ممثلاً "كمجال لالتقاء وارتباط البنيات السردية والبنيات الخطابية للمكون النحوي والمكون الدلالي"^(١) ذلك كما ذكرنا سابقاً أنه مطالب بتأدية أكثر من دور، وهذه الأدوار هي التي تحدد كفاءته وحدود فعله أو كينونته. إنه في نفس الوقت مجال لاستثمار هذه الأدوار ولتحويلها كذلك، بما أن الفعل السيميائي الذي يشتغل داخل إطار الموضوعات السردية يتمثل أساساً في لعبة من الاكتسابات والخسارات، من تغييرات وتبادلات للقيم الكيفية والأيدولوجية. ولما كان من المهم جداً عند دراسة أدب الرحلة ضرورة النظر إلى شخصية الراوي أو الرحالة نفسه، حيث اهتماماته الخاصة ومسبقاته الثقافية والحضارية^(٢).

يمكن القول بداية أن ابن بطوطة قد طبقت شهرته الآفاق في اللحظة التي ترك فيها طنجة، وهو يرسم شخصيته بنفسه، مكرساً أهميته كفرد له مكانته وأهميته. فالدور الرئيس الذي أداه على مسار الحكيم / الرحلة هو مهنة القضاء واستمر مع هذه المهنة طوال حياته وترحاله وحتى مماته. ومن ثمة يغدو ابن بطوطة مركز دائرة المحكي، وكل ما تبقى من عوامل يدور على محيطها.

كما أنه وهو على امتداد الرحلة من بدايتها حتى نهايتها، لا يزال في بحث واتصال دائمين بالشخصيات المهمة.

ابن بطوطة / المتفرج: مثل ما جاء في نص: غريبة رأيتهما بخارج مدينة لاهنري ص. ٧، ج. ٢.

وكذلك ما جاء في نص: وفاة ابنتي وما فعلوا في ذلك: ص. ٧٧، ج. ٢.

ابن بطوطة الفاعل: "تزوجي وولايي القضاء" ١٣١

إن الظاهرة التي تتكرر عند ابن بطوطة، هي إبراز نفسه بمظهر البطل الميداني، وهذا يتجلى من خلال إشارات خاطفة، مثل حادثة سارق الثياب حين أظهر ابن بطوطة النشاط وأخذ بالحزم وشد وسطه، وكان يهز رمحاً فهابه ذلك اللص.

(١) كورتيس، ص. ١٥٠.

(2) See Beckingham, In Search p. 266

الأنموذج العاملي:

أ- الذات والموضوع:

الذات لدى غريماس^(١) لا تنحصر في كونها شخصية فقط وكذلك الموضوع فهو لا يمثل شيئاً مادياً وحسب، وإنما أدواراً ومقولات تعرف أوضاعاً تسمى الذات عاملاً، ويسمى الموضوع دوراً عاملاً (عاملياً). أخذاً بطرح "فلاديمير بروب" الذي قدم وظائفه وعامله على أنهم الأفعال التي تقدمها مراحل المحكي^(٢).

إن العلاقة بين الذات والموضوع تظهر مع استثمار دلالي هو "الرغبة" إذ إن:

الذات = يكون راغباً.

موضوع = يكون مرغوباً.

وهذه العلاقة بين الذات والموضوع هي التي تحدد ملفوظ الحالة، وتتمفصل في وضعيتين متناقضتين: حالة وصل / حالة فصل.

إن الرغبة في أداء الحج كانت الدافع الأول وراء رحلة ابن بطوطة بل وكثير من الرحلات الأخرى كرحلة ابن جبير والعبدي، غير أنه يكشف عن ميوله الأخرى في البحث عن أولياء الصوفية ومشايخها والتبرك بهم والنزول في الزوايا وزيارة الأضرحة.

المرسل / المرسل إليه: يوحي حضور هاتين الوحدتين العاملةتين في الخطاب السردى بوجود عالم مؤسس على منظومة من القيم يحكم بمقتضاها على الأفعال سلماً أو إيجاباً، فتحل في مرتبة المحرم أو المباح أو الواجب، والوظيفة الموكولة إلى المرسل تتمثل في المحافظة على هذه القيم وصيانتها وضمان استمرارها وذلك بتبليغها إلى المرسل إليه أو إملائها عليه^(٣)، وبهذا يستوي المرسل والمرسل إليه في "سلم تراتبي، يتبوأ فيه المرسل مركزاً فوقياً وتكون علاقته بالمرسل إليه قائمة على تبعية هذا إليه.

على مستوى تحفة النظار:

المرسل: ابن بطوطة

(1) Greimas, Du sens II, Seuil, Paris, 1983.

(2) Prop (V), Morphologie du conte populaire, trad. Marguerite, Derrida, Todorov, Kahn, Seuil, Paris, 1970.

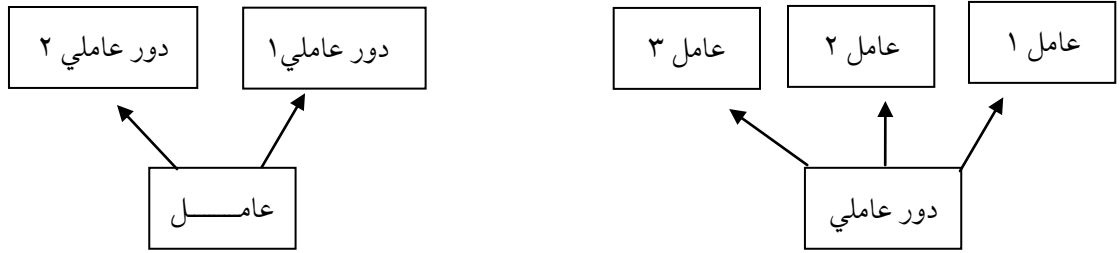
(3) محمد الناصر العجيمي، في الخطاب السردى، نظرية غريماس (GREIMAS)، الدار العربية للكتاب، ١٩٩٣، ص. ٤٢.

المرسل إليه : جمهور القراء.

ب- الممثل والعامل:

يعد الممثل مصطلحاً تابعاً لمصطلح الشخصية إلا أنه يوسع دائرتها بأن يشمل مجاًلاً أوسع وأعم، حيث على الممثل ألا يكون شخصيات بشرية فقط، إذ يمكن أن يعوض مجموعة اجتماعية أو شيئاً مادياً داخل أي نظام.

العامل حسب تعريف تينير هو كل إنسان أو شيء يشارك في القيام بالفعل. يمكن أن يؤدي عامل واحد بأدوار عاملية متعددة كما يمكن لدور عاملي واحد أن تشترك في القيام به مجموعة عوامل.



قلص فلاديمير بروب قائمة الشخصيات داخل الحكاية العجيبة إلى سبعة أدوار: الشرير - الواهب - المساعد - المعارض - المرسل - البطل - البطل المزيف.

إنه في الحقيقة رؤية تتضمن مفهومًا عاملياً، انطلاقاً من إحصاء الشخصيات السردية، بناء على الوظائف التي تقوم بها، مما يسمح بتجميع عدد من الممثلين المشاركين في تحقيق وظيفة واحدة، هو في الواقع مجال سردي لعامل واحد.

توصل بروب Vlademir Propp إلى أن الوظائف هي العناصر الثابتة والقارة والمتكررة، وحددها بإحدى وثلاثين وظيفة وصنف في المقابل سبع شخصيات، كما توصل في أثناء مقارنته البنيوية للحكاية إلى الطبيعة الثنائية التي تجمع بين أغلب تلك الوظائف:

- المنع / الانتهاك.
- البحث / الخضوع.
- توكيل المهمة / المواجهة.
- الصراع النصر.

مساعدة / معارض: يمكن إيجاد نوعين من الوظائف المختلفة:

- مد المساعدة من خلال العمل اتجاه الرغبة أو تسهيل التواصل بغية تحقيق المشروع العملي.

- خلق العراقيين والتصدي للمرسل / الفاعل حائلاً دون تحقيق موضوع القيمة.

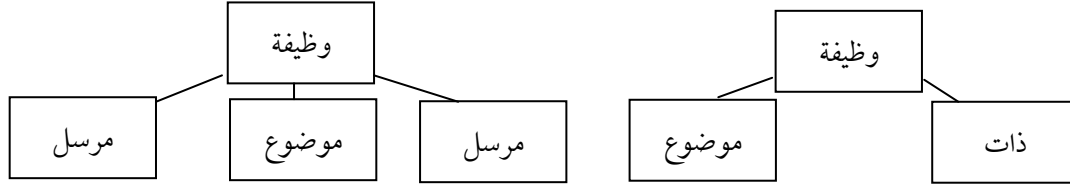
لقد كان ابن بطوطة، شخصاً متحضرًا وأرستقراطيًا، ولعل من بين العوامل المساعد إلى شهرته ومجالسه للأمرء والشخصيات الهامة في أصقاع المعمورة، هو أنه كان يحسن التصرف بين الملوك والأمراء، ويعرف أصول التعامل وفقاً لمختلف الطبقات الاجتماعية.

فموضوع القيمة: هو أداء فريضة الحج.

في حين يكون المعارض: تلك الشخصيات الحاسدة التي تحارب الخير وتسعى لنشر نار الفتنة.

البنية العاملة: تقوم البنية العاملة بتنظيم المخيلة الإنسانية تنظيمًا يهدف إلى بنية العالم الجماعي أكثر منه من العالم الفردي.

إن المحكي بوصفه ملفوظاً شاملاً منتجاً من قبل شخص راو، يمكن أن يقسم إلى مجموع ملفوظات سردية تعادل في مفهومها الوظائف السردية التي قدمها "فلاديمير بروب"، لأن الملفوظ السردية هو العلاقة الوظيفية التي تجمع العوامل فيما بينها على نحو:



كما يمكن التعبير عن ذلك بالصيغ المنطقية:

وظيفة (ذ ← مو) وظيفة (مر ١ ← مو ← مر ٢)

من خلال نص الرحلة يتبين في مواقف كثيرة أن "ابن بطوطة" لا يكتفي بجوب الأقطار وزيارة كل المناطق، وإنما أقنع نفسه أنه ذو رسالة يجب عليه تبليغها وتحقيق مآربها: فهو يعمل على إصلاح الخلل ومحاربة الكفار، وانتقاد الحكام، وتغيير العادات والتقاليد المنافية للشريعة. فيكون بذلك مرسلًا إليه، والمرسل هو الله سبحانه وتعالى، والشريعة الإسلامية وذلك قصد تحقق موضوع القيمة المتمثل في الإصلاح. فهو الذي أنكر على أهل عمان أكلهم الطيور بلا ذبح، ج. ٢/ص ١٣٢. كما أنب السلطان "إينج" أتابك أفراسياب" على شربه الخمر، فخجل السلطان منه واعتذر له، إلى آخر ذلك من الإصلاحات التي قام بها.

البرنامج السردى:

- السردية: هي سلسلة الحالات والتحويلات المسجلة داخل الخطاب السردى الذي يعد مشروعاً منظماً وفق الغايات القصوى المقصود بلوغها.

حالة (أ) ————— حالة (ب)

- البرنامج السردى: يتحدد في شكلين مختلفين

تحويل واصل: من حالة فصل إلى حالة وصل

(ذ □ م) ————— (م □ م)

تحويل فاصل: من حالة وصل إلى حالة فصل

(م □ م) ————— (م □ م)

ويصطبغ البرنامج السردى بطابع إزدواجي إذا كان للموضوع الواحد علاقة مع ذاتين مختلفتين:

(م □ ذ ١) ← (م □ م ١) (م □ م ٢) (م □ ذ ٢)

خرج ابن بطوطة من طنجة، ووجهته مكة المكرمة، ولكنه كان في حالة فصل مع الثروة، والنسوة، والمكانة، والقضاء، إلا أن حالة الفصل لم تدم طويلاً، فسرعان ما بدأت حالة الوصل بالثروة في الجزائر بدينارين، وحالة الوصل بالنساء في ليبيا بامراتين، كما ذكر ذلك: "وصلنا مدينة قسنطينة فنزلنا خارجها، وأصابنا مطر جود اضطررنا إلى الخروج عن الأخبية ليلاً إلى دور هنالك، فلما كان الغد تلقانا حاكم المدينة وهو من الشرفاء الفضلاء، يسمى "بأبي الحسن"، فنظر إلى ثيابي وقد لوثها المطر، فأمر بغسلها في داره، وكان الإحرام منها خلقاً، فبعث مكانه إحراماً بعلبكياً، وصرّ في أحد طرفيه دينارين من الذهب، فكان ذلك أول ما فتح به على وجهتي".

أما عن حالة الوصل الثانية فيقول: "وصلنا إلى مدينة طرابلس فأقمنا بها مدة، وكنت عقدت بصفاقس على بنت لبعض أمناء تونس، فبنيت عليها بطرابلس..... ووقع بيني وبين صهري مشاجرة أوجبت فراق بنته، وتزوجت بنتا لبعض طلبة فاس، وبنيت بها بقصر الزعافية وأولمت وليمة حبست لها الركب يوماً وأطعمتهم"^(١).

(١) ابن بطوطة، تحفة النظار، ج. ١، ص. ٨.

الهبة والاختبار:

تقوم الهبة من وجهة غريماس على تلازم ضريين من ضروب الانتقال هما "التنازل" و"الوصل"، وتكسب النص طابع الاتزان والتواصل والبراءة، فيما يتأسس الاختبار على تلازم الاكتساب والانتزاع، ويكسب النص سمة التوتر والصراع.

طوال الرحلة من بدايتها إلى نهايتها لا يزال ابن بطوطة في بحث واتصال دائمين بالشخصيات المهمة، وغالباً ما يكون ذلك بدافع منفعة شخصية، فاتصاله بالأولياء كان لنيل البركة، وبالأمرء للحصول على الخطوة والعطايا، وبالعلماء والفقهاء لتحصيل إجازات تخوله وظائف ومراتب أعلى.

الآليات الإجرائية للمنهج التداولي:

التداولية:

تعددت مفاهيم التداولية وتنوعت في أبحاث المنظرين والدارسين، فتعرف مثلاً على أنها "دراسة المعنى التواصلية، أو معنى المرسل، في كيفية قدرته على إيفهام المرسل إليه بدرجة تتجاوز معنى ما قاله"⁽¹⁾، وهي علم يهتم بعلاقة اللغة بمستعملها، هدفه إرساء مبادئ للحوار، في علاقته الوثيقة مع المقام الذي ينتج فيه الكلام. وإذا أردنا أن "نجمع" لها تعريفاً عاماً فيمكن القول بأنها "دراسة الاتصال اللغوي في السياق"⁽²⁾.

كما يعتني هذا التخصص بكيفية تأويل مستعملي اللغة لتلك الخطابات وتلك الأحاديث، إلى جانب الاهتمام بمنشئ الكلام (الخطيب / المتكلم)، والسياق كذلك.

فإذا كانت التداولية تهتم باللغة في الخطاب، وتنظر في الملامح الخاصة به، قصد تأكيد طابعه التخاطبي. وبما أنها كذلك مبحث لساني يدرس الكيفية التي يصدر ويعي بها الناس فعلاً تواصلياً، أو فعلاً كلامياً غالباً ما يأتي في شكل محادثة، ولأنها تهتم كذلك بالبحث عن الأسباب التي تتضافر لتؤدي إلى نجاح المتحاورين أثناء إجراء المحادثة أو التخاطب، أفلا يمكن أن يكون هذا المنهج مهذاً لانبعث النص التراثي؟؟ وأداة ناجعة لتدبير آليات اشتغاله، وطرائق تحليلاته ضمن رؤية حديثة؟؟ تناشد "الحقيقة الفعلية في تناول الظواهر اللغوية؟؟

(1) George Yule, Pragmatics, Oxford University Press, 1996, p. 3

(2) Shouchana Blum-Kulka, Discourse pragmatics, in Teun, A Van Dijk, ed. Discourse as social interaction, SAGE publication, London, 1997, p. 38.

إن تحليلاً سليماً لأفعال الكلام مما هو الغرض الرئيسي للتداولية لا يمكن أن يتم بغير فهم مسبق لمعنى الفعل أو التصرف، إذ كل تمييز في بنية الفعل الإنجازي يمنح في ذات الوقت قاعدة للتأويل السيمانطيقي الخاص بفعل الخطاب الذي توصف فيه الأفعال الإنجازية كالقصص مثلاً^(١).

فإذا كان كل تواصل مكتوب هشاً بما أن المستقبل لا يشاطر المتكلم مقام تلفظه^(٢) في نظر دومينيك مانقونو، فهل يمكن الاعتقاد أنه بالإمكان مقارنة هذا المكتوب سيميائياً/تداولياً ما دام القارئ متلفظاً مشاركاً ماثلاً في خطاب المؤلف؟ وبما أن هذا الأخير هو خطاب حوارى بتعبير باختين، موجه نحو شخص ما قادر على فهمه والرد عليه رداً حقيقياً أو ممكناً^(٣)؟

المنهج التداولي:

إن موضوع التداولية هو الإنسان نفسه وهو يباشر أدواره الاجتماعية. ذلك بما أنها تخصص لسانی يحدد موضوعه في المجال الاستعمالي، أو الإنجازي لما نتكلم به؛ ويدرس كيفية استعمال المتكلمين للأدلة اللغوية أثناء حواراتهم، وفي صب أحاديثهم، وفي خضم خطاباتهم.

وهذه الأدوار الاجتماعية تنعكس في مختلف السياقات التي تطبع الخطاب الذي ينتجه. والمقاربة التداولية من شأنها تحديد هذه السياقات؛ والوقوف عليها.

يمكن القول إذن إن آفاق هذه المقاربة تمتد إلى ما وراء البنية النصية، متجاوزة في ذلك مبدأ المحايثة، مناشدة انفتاح الخطاب على سياقات خارجية.

ما هي آليات المنهج؟؟

البنية الداخلية للخطاب:

١- الأفعال الإنجازية:

الفعل الإنجازي هو ما نقوم به خلال كلامنا، بمعنى الآثار التي ينجزها كلامنا، والتي تخالف الفهم المجرد لهذا الكلام، أي ارتباط الكلام أو القول بالحدث مباشرة كما يشير " فان دايك VANDIJK " الذي يجعل مفهوم

(١) فان دايك، النص والسياق، استقصاء البحث في الخطاب الدلالي والتداولي، تر. عبد القادر قتيبي، أفريقيا الشرق، المغرب، لبنان، ٢٠٠٠، ص. ٢٢٧.

(2) Dominique mangueneau, Pragmatique pour le discours littéraire, p. 27 .

(3) Tzvetan Todorov, Mikhaïl Bakhtine, Le principe Dialogique, Suivi de Ecrits du cercle de Bakhtine, Seuil, 1981, p. 298.

الفعل الإنجازي في علاقة وثيقة مع مفهوم الحدث، وقد يكشف تعريف موجز بديهي للفظ الفعل هذه العلاقة :
فالفعل هو كل حدث حاصل بواسطة الكائن الإنساني.

ومن شروط إنجازية الأفعال اقتضاؤها لشروط وأحوال ذهنية سابقة، ولاسيما القصدية. ولأن التداولية تتلخص في علاقة العلامات اللغوية بمستخدميها، فهي تمنح هذه الأفعال إطاراً تواصلياً ضمن بنية خطابية قابلة للتأويل؛ أي ما يسمى بالتأويل التداولي للعبارات.

٢- الأحداث والأفعال:

إن العلاقة الوثيقة بين الحدث والفعل الإنجازي، تجعل من غير الممكن تفريقهما ودراسة كل واحد منهما على حدة، ذلك أن الفعل هو كل حدث حاصل بواسطة الكائن الإنساني^(١).

أ) فعل القول LOCUTIONARY ACT

ب) فعل متضمن في القول ILLOCUTIONARY ACT :

ج) الفعل الناتج عن القول أو الفعل بواسطة القول perlocutionary Act

أقسام الأفعال الإنجازية: يميز سيرل بين الأفعال الإنجازية المباشرة وغير المباشرة:

١- الأفعال المباشرة^(٢): هي التي يكون معناها مطابقاً لما يريد المرسل أن ينجزه مطابقة تامة والدالة على قصده بنص الخطاب، وذلك يتبلور في المستوى المعجمي وكذلك في المستوى التركيبي

٢- الأفعال غير المباشرة: إن المشكل الذي تطرحه اللغة غير المباشرة - من منظور سيرل هو كالتالي: كيف يمكن لتكلم أن يقول شيئاً، ويريد أن يقول هذا الشيء، ويريد كذلك قول شيء آخر؟ وكيف يمكن لمستمع فهم فعل اللغة غير المباشرة بينما ما يقصده يدل على شيء آخر؟^(٣).

أما بالنسبة للوظيفة الاجتماعية للأفعال غير المباشرة فقد حددها دورتي فرنك قائلاً: « يمكن أن تتوفر الأفعال غير المباشرة، على سبيل المثال، على الوظائف التالية: تحاشي المحظورات، التحايل على حواجز غير مرغوب فيها و تفادي مطلب غير مبرر [أو تخف ما] لمنزلة ما أو حق ما، و خلق إمكانات واسعة للذات أو للطرف الثاني، تمكن

(١) فان دايلك، النص والسياق، ص. ٢٢٨.

(٢) عبد الهادي بن ظافر الشهري، إستراتيجيات الخطاب، ص. ١٣٧.

(٣) فرانسواز أرمينكو، المقاربة التداولية، تر. سعيد علوش، مركز الإنماء القومي، دت. د. ط. ص. ٧١.

من الاهتمام إلى مخرج. وهذه العمليات هي في الغالب أشكال لبروز مبدأ الكياسة بمعناه الواسع أي لبروز تكتيكات تحمي التفاعل الاجتماعي.^(١)

المبهمات déictiques

هي ظواهر لغوية ترتبط مباشرة بالعملية التبليغية في الخطاب، وتتجلى خصوصياتها التبليغية في الاختلاف في إدراك مرجعياتها في الخطاب. فالمبهمات تتمثل في ضمائر التكلم والمخاطبة وفي ظروف الزمان و المكان، فالمبهمات لا تشير إلى شيء ثابت في العالم، ولا إلى أوضاع موضوعية في المكان والزمان، إنها تحيل دائماً إلى حالة الخطاب الذي ترد فيه، يقول ابن الحاجب: « إن المبهم هو الذي ليس له أقطار تحيط به ولانهاية تحصره »، إن المبهمات حسب Maingueneau هي عوامل تحويل اللغة إلى خطاب.

الضمائر

يرى بنفنيست أن اللغة وضعت تحت تصرف مستعملها أشكالاً فارغة، تمكن من الإحالة إلى نفسه في أي وقت اقتضت الحاجة لذلك، وهذه الأشكال الفارغة تجد لنفسها مضامين بمجرد أن يتلفظ بها المتكلم ضمن حالة الخطاب.

ماذا عن ضمائر الغيبة ؟

لقد أبعد فيه بنفنيست صفة الإبهامية، لأنه يحيل إلى شيء موضوعي في الواقع، فهو كما يقول: لا يعين شيئاً ولا شخصاً، وقد أسند إليه صفة اللا شخص non personne. ويقول أحد الباحثين في اللغات السامية، ليس من الضمائر أصلاً إلا المتكلم والمخاطب أما ضمير الغيبة فهو في الأصل اسم من أسماء الإشارة.

البنية الخارجية للخطاب:

المقام / السياق: إن إنشاء سياق خطاب ما في رأي ليتش يقتضي طرح الأسئلة التالية:

- من هم المشاركون؟ (من هو الكاتب؟ لمن وجهت الرسالة؟...)
- ما هو موضوع التواصل؟ (ما هي الموضوعات (الأشياء) المشار إليها في مجرى الرسالة؟)
- بأي واسطة تم التواصل؟ (هل الرسالة مكتوبة أو منطوقة؟ ما هي وسيلة نقلها؟)
- ما هي وظيفة التواصل؟ (الإخبار، التعليم، الإقناع؟...)^(٢).

(١) جيلالي دلاش: مدخل إلى اللسانيات التداولية، ترجمة: محمد بختاتن، د.م.ج. الجزائر، ١٩٩٢، ص ٢٩.

(2) Leech, Geoffrey, n. (1969) A Linguistic Guide to English Poetry, Longman, London. P.

- إن من بين العناصر الأساسية التي تشكل سياق خطاب/ نص ما هي: المتكلم والمخاطب، والرسالة، والزمان، والمكان، ونوع الرسالة، و"على محلل الخطاب أن يأخذ بعين الاعتبار السياق الذي يرد فيه جزء من خطاب، إذ هناك بعض الحدود اللغوية التي تتطلب معلومات سياقية أثناء التأويل، ومن هذه الحدود المعينات مثل: هنا، الآن، أنا، أنت، هذا، ذاك. من أجل تأويل هذه العناصر، حين ترد في خطاب ما، من الضروري أن نعرف من هو المتكلم ومن هو المستمع، وزمان ومكان إنتاج الخطاب"⁽¹⁾ فإذا نظرنا إلى التراث العربي القديم، لا سيما أدب الرحلة، لوجدنا أنها لا تروي النصوص مجردة من محيط إنتاجها، فهي تضع كل نص "حكاية كان أو حلمًا أو واقعة في سياقه حتى تبدو النصوص أحداثًا تؤرخ لأحداث.

مثال:

يمكن إظهار ذلك على صعيدين -الأول: الإطار العام لرحلة ابن بطوطة:

١- المشاركون:

أ) المتكلم: ابن بطوطة.

ب) المخاطب: المستمعون/ القراء.

ج) الغائب: ؟

٢- الموضوع: مغامرة / حكاية.

٣- الوساطة: الشفاهية / الكتابة.

٤- الوظيفة: التأريخ، الترفيه.

يمكن التعليق بأننا نستطيع التعرف إلى المشاركين: المتكلم (ابن بطوطة) والمخاطب (القراء)، في حين أنه لما كانت الوساطة في بداية الأمر عن طريق المشافهة، ذلك أن ابن بطوطة كان يحكي مغامراته للناس، فاشتهرت وعرفت قبل عصر الطباعة، ولذلك كان المخاطب يحتل دائرة ضيقة جدًا لأنه اقتصر على المستمعين الذين يجتمعون حوله لسماع غرائب الأمصار وعجائب الأسفار، أما الآن وبعد أن نشرت في عصر الطباعة والنشر، فقد اتسعت دائرة المخاطب لتشمل القراء في كل مكان وفي أي زمان.

أما على صعيد النصوص: فيمكن أن نختار نصًا معينًا من الكتاب، من أجل التمثيل.

تداخل الحكايات في الحكاية الواحدة:

الحكاية الأولى: رأيت الناس يهرعون من عسكرنا ومعهم بعض أصحابنا فسألتهم ما الخبر فأخبروني أن كافرا من الهنود مات وأججت النار لحرقه، وامراته تحرق نفسها معه، ولما احترقا جاء أصحابي وأخبروني أنها عانقت

(1) Brown, G. and George Yule , Discourse Analysis C.U.P. London, 1983, P. 27.

الميت حتى احترقت معه، وبعد ذلك كنت في تلك البلاد، أرى المرأة من كفار الهنود متزينة راكبة والناس يتبعونها من مسلم وكافر، والأطبال والأبواق بين يديها ومعها البراهمة، وهم كبراء الهنود، وإذا كان ذلك ببلاد السلطان استأذنوا السلطان في احراقها فيؤذن لهم فيحرقونها.

الحكاية الثانية: "ثم اتفق بعد مدة أنني كنت بمدينة أكثر سكانها الكفار، تعرف بأجحرى، وأميرها مسلم من سامرة السند، وعلى مقربة منها الكفار العصاة، فقطعوا الطريق يوما، وخرج الأمير المسلم لقتالهم، وخرجت معه رعية من المسلمين والكفار ووقع بينهم قتال شديد مات فيه من رعية الكفار سبعة نفر، وكان لثلاثة منهم ثلاث زوجات، فاتفقن على إحراق أنفسهن، (...) أقمن قبل ذلك ثلاثة أيام في غناء وطرب وأكل وشرب، كأنهن يودعن الدنيا،، ركب مع أصحابي لأرى كيفية صنعهن في الاحتراق فسرنا معهن.... (إلى آخر الحكاية)^(١).

الراوي في هذه الحكاية هو: ابن بطوطة في حكايته عن أهل الهند الذين يحرقون أنفسهم بالنار: "رأيت الناس يهرعون من عسكرنا ومعهم بعض أصحابنا". إلا أن الراوي هنا يجهل بقية الحكاية وعندها يتدخل راوٍ جديد ليسرد تفاصيل القصة:

الراوي الثاني: أصحاب ابن بطوطة: إن كافرا من الهنود مات وأججت النار لحرقه، وامراته تحرق نفسها معه.

عودة الراوي الأول: ولما احترقا جاء أصحابي وأخبروني أنها عانقت الميت حتى احترقت معه.

تناوب على بداية القصة راويان ابن بطوطة، وأصحابه، لتقدم مختزلة ومختصرة فيها عناصر الحكاية من عنصر التشويق، وهي البداية التي استهل بها ابن بطوطة حكايته إذ جعل نفسه في تواز مع القارئ في جهله بباقي القصة. لينسحب مؤقتاً تاركاً المجال لراوٍ ثانٍ هو أصحابه، الذين طرحوا بدورهم عنصر الصراع وتصعيد الحدث، بأن رجلاً من الهنود قد مات، وأججت النار لحرقه، وفي الأخير يأتي عنصر المأساة أو نهاية القصة والتي تحمل الكثير من الإثارة ذلك: أن امرأته تحرق نفسها معه.

تبدو القصة هنا كاملة مستوفاة لشروط بنائها، ولأنها واقعية وليست من نسج الخيال، فالقارئ هنا يحمل معه الكثير من التساؤلات حول غرابة الحكاية وخروجها ليس عن المألوف فحسب، بل عن المنطق والتصديق، ولأن رحالة العرب في هذا المقام يعاين الحدث عن كثب، وقبل نقله للآخر، فحري به أن يعيد صياغة قصة أخرى تتساقط والقصة الأولى، إلا أنها أكثر منها تفصيلاً وواقعية، فليس الخبر كالمعاينة، وكأن الراوي يعرف مسبقاً بأن القارئ قد لا يصدق الحكاية لأنها تملصت من الراوي الأول لتُروى من قِبَل راوٍ آخر. وهنا يفتح ابن بطوطة القصة من جديد بشيء من الترتيب وكثير من التفصيل:

(١) ابن بطوطة: رحلة ابن بطوطة، المسماة تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، د. ط. ١٩٥٨، ج ٢، ص. ١٤.

ليبدأها بجملة استفتاحية تستحضر السياق بزمان ومكان محددين وحدث، وشخصيات معلومة حتى لا يفتح طريقاً أمام المتلقي لبث الافتراضات والاختبارات والتخمينات، معتمد الفعل: "كنت" الذي يحمل في ذاته معنى التواجد بحيث ثمنه بالفعل أرى لإضفاء ملمح المعاينة، وبذلك ليس مضطراً أو بحاجة إلى راو آخر، وذلك ما يطرح الكثير من المصادقية: إذ يقول: "كنت في تلك البلاد أرى".

كما أنه يعتمد على صيغ خطابية (مثممة للصيغة السابقة) على نحو:

"ركبت مع أصحابي لرؤية كيفية صنعهم في الاحتراق"^(١) إشباع الفضول.

"انتهينا إلى موضع مظلم" وصف المكان.

"فرايت إحداهن" التفاعل مع الشخصيات

"ولما رأيت ذلك كدت أسقط عن فرسي لولا أصحابي تداركوني بالماء فغسلوا وجهي" تأثير القصة.

"وانصرف"^(٢) نهاية القصة .

اعتمد ابن بطوطة في سرده لهذه الحكاية مجموعة من الآليات المختلفة، والآليات: هي ذلك الشكل الخطابي الذي يختاره المرسل لينتج خطابه من خلاله، مثل اللهجة والتعجب والطرفة ... ومن المسلم به أن هذه الآليات لا تتجلى إلا من خلال أدوات لغوية وعليه فالأداة اللغوية هي عماد الخطاب.

الأدوات: وهي تلك الموجودة في المعجم اللغوي، مثل الإشارات عموماً.

الإشارات الاجتماعية وهي "التي تشير لتمثيل الفروق الاجتماعية التي تتعلق بأطراف الخطاب، وبأدوارهم وعلاقاتهم (وبالتالي) تشير تلك العناصر إلى هويات أطراف الخطاب الاجتماعية، أو علاقاتهم الاجتماعية، إذ تعد إشارات العلاقة علامة على العلاقة بين المتكلم والمرجع، أو بين المرسل والمرسل إليه أو بين المرسل والمشاهد، أو درجة الرسمية التي يتطلبها السياق من المرسل: استعمال صيغ معينة للخطاب، وألقاب التبجيل، وصيغ القرابة"^(٣).

(١) ابن بطوطة: رحلة ابن بطوطة، المسماة تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار.

(٢) ابن بطوطة: رحلة ابن بطوطة، المسماة تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار.

(3) Haslett, B. J. communication, Strategic action in context, ELA publisher, 1987, p. p. 41 -42

عوامل الخطاب:

١ - المقاصد:

يرتكز دور المقصد، على بلورة المعنى كما هو عند المرسل، إذ يستلزم منه مراعاة كيفية التعبير عن قصده، وانتخاب الإستراتيجية التي تتكفل بنقله مع مراعاة العناصر السياقية الأخرى^(١)، وتكمن وظيفة اللغة هنا في تحقيق التفاعل بين طرفي الخطاب بما يناسب السياق بمجمله فتتضح المقاصد بمعرفة عناصره.

السلطة: تؤدي السلطة دوراً رئيسياً في إنتاج الخطاب وتأويله، كما أنها تمنحه قوته الإنجازية، ويختار المرسل إستراتيجية الخطاب المناسبة للسياق، وفقاً لما تقتضيه سلطته، إما بتفعيلها أو بالتنازل عنها، على أن مفهوم المرسل ليس مقصوراً على أفراد (طبيب/مريض، معلم/طالب، والد/ولد، بل يمكن أن يكون مرسلًا اعتبارياً: مؤسسة أو هيئة (وزارة التجارة/الغرفة التجارية، هيئة المواصفات والمقاييس/إدارة الجودة والنوعية) لأن المؤسسات تتكئ في إبراز سلطتها على أشخاص معينين، يمتلكون زمام السلطة فيها، وينتجون الخطاب اقتضاء لها.

- سلطة اللغة^(٢): للعناصر السياقية سلطتها على المرسل، وسلطة اللغة لما لها من قواعد وأنظمة معينة، إذ تصبح هذه الأنظمة قيوداً، بإلزامها للمرسل في التقيد بأنظمتها العامة، من نظام صوتي، وصرفي، ومعجمي، ودلالي، وتركيبي.

- سلطة المرسل: هو الفاعل الرئيس في الخطاب، إذ يستثمر الإمكانيات المتاحة والقابلة للتبديلات من تغيرات في المستوى الصوتي، أو في المستوى التركيبي، أو في التبادلات والعلاقات المعجمية، مع مراعاة معرفة المرسل إليه بهذه المتغيرات، فلا يمكن أن يتلفظ المرسل إلا بخطاب مفهوم.

- سلطة المرسل إليه: إن استعمال الألقاب في الخطابات المكتوبة أو المنطوقة من أكثر المظاهر التي تجلي هذه الحقيقة مثل: صاحب السمو، صاحب المعالي، ونجد ذلك بكثرة في نص الرحلة لابن بطوطة، فهو لا ينفك يربط الألقاب السامية ويكثر من رصفها عند الحديث عن شخصية مرموقة. ويدل كل لقب من هذه الألقاب على الاحترام والتبجيل، بالرغم من أنها حق مكتسب للمرسل إليه، فهي مفروضة على المرسل، مما يجسد مظهرًا من مظاهر سلطة المرسل إليه.

- وعند مخاطبة أكثر من مرسل من تلك الفئات لا بد للمرسل أن يرتب هذه الألقاب حسب درجة سلطة أصحابها في الواقع الاجتماعي.

(١) عبد الهادي بن ظافر الشهري، إستراتيجيات الخطاب، ص. ١٨٠.

(٢) عبد الهادي بن ظافر الشهري، إستراتيجيات الخطاب، مقارنة لغوية تداولية، دار الكتاب الجديد المتحدة، ليبيا، ط. ١، ٢٠٠٤، ص. ٢٢٤.

- سلطة المجتمع: تتمثل في ما يسمح باستعماله من ألفاظ اللغة، وهذا ما يجعل قسماً من الخطابات الصريحة غير ممكنة، وقد سبق وأن تحدثنا عن ذلك فيما يتعلق بالحديث عن الجنس والنساء عند ابن بطوطة.

قوانين الخطاب:

١. مبدأ التعاون: يقول طه عبد الرحمن: ليكن اندفاعك في الكلام على الوجه الذي يقتضيه الاتجاه المرسوم للحوار الذي اشتركت فيه^(١).
٢. مبدأ التأدب: صاغت الباحثة روبين لايكوف هذا المبدأ في مقالها "منطق التأدب"^(٢) بعبارة "كن متأدباً، وصرحت بأن هذا المبدأ يقتضي أن يلتزم المتكلم والمخاطب في تعاونهما على تحقيق الغاية التي من أجلها دخلا في الكلام، من ضوابط التهذيب ما لا يقل عما يلتزمان به من ضوابط التبليغ، وهذا ما يسهم في تقوية أواصر العلاقات الاجتماعية^(٣).
٣. مبدأ التأدب الأقصى: تتفرع عن مبدأ التأدب الأقصى ست قواعد:
 - أ. قاعدة اللباقة: قلل تكلفة الغير، وأكثر ربح الغير.
 - ب. قاعدة السخاء: قلل ربح الذات، وأكثر خسارة الذات.
 - ت. قاعدة الاستحسان: قلل من ذم الغير، وأكثر من مدح الغير.
 - ث. قاعدة التواضع: قلل من مدح الذات، أكثر من ذم الذات.
 - ج. قاعدة الموافقة: قلل من الاختلاف بين الذات والغير، وأكثر من موافقة الذات مع الغير.
 - ح. قاعدة التجانس: قلل كراهية الذات للغير، وأكثر انسجام الذات مع الغير.^(٤)

خاتمة:

- ما تزال كل من السيميائية والتداولية بحاجة إلى تصميم؛ لأننا نعتقد أنه ما من كتاب وجيز لمنهج التحليل، أو تصور للآليات الإجرائية لهذين المنهجين وممارستهما على نصوص أدبية لأن الباحث -وأمام هذا التراكم السيميائي/التداولي وما أحدثه من ثورة حقيقية في مناهج العلوم الإنسانية يجد تنوعاً في الطرح وتبايناً في التصور، وتعداداً في الممارسة التطبيقية.

(١) طه عبد الرحمن، أصول الحوار وتجديد علم الكلام، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط. ٢، ٢٠٠٠، ص. ١٠٣.

(٢) طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي، ط. ١، ١٩٩٨، ص. ٢٢٤٠.

(٣) محمود طلحة، تداولية الخطاب السردية، دراسة تحليلية في وحي القلم للرافعي، جدار للكتاب العالمي، ط. ١، ٢٠٠٢، ١٢٤، ١٢٣.

(٤) عبد الهادي بن ظافر الشهري، إستراتيجيات الخطاب، ص. ١١٢.

- كثيرون هم الذين يتحدثون عن تعدد الاتجاهات النظرية السيميائية واختلاف نماذجها وأطرها المرجعية، ولكنهم قليلون هم الذين يتحدثون عن آلياتها الإجرائية ومجالاتها التطبيقية وما أثمرت به، وإذا كنا قد حاولنا تسليط الضوء في هذا البحث عن آليات تحليل النص التراثي في ضوء المناهج المعاصرة، كالسيميائية والتداولية؛ فذلك لا يعني مطلقاً بأننا قد توصلنا إلى خطة بحث كاملة مستوفاة، وإنما ذلك بمثابة مقارنة فيها الكثير من الاجتهاد من أجل رسم معالم تدلل النص التراثي ضمن آليات تسمح لنا بمحاورته وإعادة بنائه من جديد وفق أطر موضوعية تتماشى ومقتضيات العصر الراهن.
- حاولنا من خلال ما توفر لنا من زاد نظري أن نقدم بعض النماذج التطبيقية من الأدب المكتوب "أدب الرحلة، من خلال كتاب ابن بطوطة.
- إذا كانت السيميائية -كما نفهمها وبين أخرى ممكنة- ترفض أن تقتصر على مجرد تحليل للدوال (منظومات) تخدم تبادل الرسائل بين باث ومتلق، فإنها لا تهمل بالمقابل الفعل الإنساني للتواصل: بالعكس فإنها تدمج كلياً -ولكن هذه المرة كمكون داخل تحليل المحتوى- داخل إطار النحو السردى، مع دوران الموضوعات (التداولية أو الكيفية) بين الذات.
- إنَّ بإمكان القارئ، إدراك بعض سمات النص البطوطي، ومنها المساحات الواسعة التي شكَّلت جغرافية رحلته، وماضى النص، من وصف البلاد التي مرَّ بها، وشواخصها وأحداثها، كما يمكن إدراك عمل المخيلة، كما هي حكاية الرخ، التي ستنتقل بشكل أو بآخر إلى الحكاية الشعبية، ومن ثمَّ إلى نصوصها المكتوبة، ومنها ما جاء في حكايات الليالي العربية، كما في رحلات السندباد البحري.
- إن الحاجة إلى الإمساك بالمعنى تدفعنا إلى تبني اعتقاد فحواه أن المعنى لا ينظر إليه من الناحية العقلية فحسب، بل يجب أن يكتسب بعداً أخلاقياً، لأن طبيعة معرفتنا التي تتسم بالجزئية تقتضي أن يتم البحث في نطاق المحيط الاجتماعي الذي يضع معايير للمعنى.
- قد يتعذر على الباحث إجمال القول في الآفاق التداولية التي يمكن أن تفتح المسائل المستجدة المختلفة سواء أكان منها تلك التي استحدثت في ميدان الخطاب، أم تلك التي تمخضت عن تحولات المناهج وتبدل الأساليب التقنية والأدوات الراصدة، لكن ذلك سيبقى متاحاً خاصة إذا اتضح أن المعنى ليس مترسحاً وثابتاً بل ينبني على التفاعل مع الواقع.

قائمة المصادر والمراجع:

١- المراجع باللغة العربية:

- ابن بطوطة: رحلة ابن بطوطة، المسماة تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار. المكتبة التجارية الكبرى، مصر، د. ط. ١٩٥٨م.
- بناجي ملاح. آليات الخطاب النقدي المعاصر، في مقارنة القصة الجزائرية (دراسة في قراءة القراءة). دار الغرب للنشر والتوزيع، ٢٠٠٢م.
- فرانسواز أرمينكو. المقاربة التداولية. ترجمة: سعيد علوش، مركز الإنماء القومي، د. ط. د. ط.
- محمد الناصر العجيمي. في الخطاب السردى، نظرية قريماس (GREIMAS). الدار العربية للكتاب، ١٩٩٣م.
- طه عبد الرحمن. أصول الحوار وتجديد علم الكلام. المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط الثانية، ٢٠٠٠م.
- طه عبد الرحمن. اللسان والميزان أو التكوثر العقلي. المركز الثقافي العربي، ط الأولى، ١٩٩٨م.
- محمود طلحة. تداولية الخطاب السردى، دراسة تحليلية في وحي القلم للرافعي. جدار للكتاب العالمي، ط الأولى، ٢٠٠٢م.
- رولان بارث. لذة النص. ترجمة: منذر عياشي، مركز الإنماء الحضاري، ط الأولى، ١٩٩٢.
- شادي، حكمت ناصر. ابن بطوطة وصناعة أدب الرحلة، رسالة ماجستير، الجامعة الأمريكية في بيروت، ٢٠٠٣م.
- الشهري، عبد الهادي بن ظافر. إستراتيجيات الخطاب، مقارنة لغوية تداولية. دار الكتاب الجديد المتحدة، ليبيا، ط الأولى، ٢٠٠٤م.
- كورتيس، جوزيف. مدخل إلى السيميائية السردية والخطابية. ترجمة: جمال حضري، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط الأولى، ٢٠٠٧م.
- دلاش جيلالي. مدخل إلى اللسانيات التداولية. ترجمة: محمد يحياتن، د.م.ج. الجزائر، ١٩٩٢م.
- رشيد بن مالك. قاموس مصطلحات التحليل السيميائي للنصوص، عربي - إنجليزي - فرنسي. دار الحكمة، ٢٠٠٠م.
- رشيد بن مالك. مقدمة في السيميائيات السردية. دار القصة للنشر، الجزائر، د. ط. ٢٠٠٠م.
- عبد الملك مرتاض. النص الأدبي من أين؟ وإلى أين؟. ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، د. ط. ١٩٨٣م.
- فان دايك. النص والسياق، استقصاء البحث في الخطاب الدلالي والتداولي. ترجمة: عبد القادر قنيني، أفريقيا الشرق، المغرب، لبنان، ٢٠٠٠م.

٢- المراجع باللغة الأجنبية:

- Brown, G. and George Yule, Discourse Analysis C.U.P. London, 1983.
- Dominique mangueneau, Pragmatique pour le discours littéraire.,
- George Yule, Pragmatics, Oxford University Press, 1996,
- Greimas, Du sens II, Seuil, Paris, 1983.
- Haslett, B. J. communication, Strategic action in context, ELA publisher, 1987
- JACQUES Moeschler et Anne Reboul, Dictionnaire Encyclopédique De Pragmatique, Edition de Seuil, Paris, France.
- Leech, Geoffrey, n. (1969) A Linguistic Guide to English Poetry, Longman, London.
- Prop (V), Morphologie du conte populaire, trad. Marguerite, Derrida, Todorov, Kahn, Seuil, Paris, 1970
- Shouchana Blum-Kulka, Discourse pragmatics, in Teun, A Van Dijk, ed. Discourse as social interaction, SAGE publication, London, 1997.
- Tzvetan Todorov, Mikhaïl Bakhtine, Le principe Dialogique, Suivi de Ecrits du cercle de Bakhtine, Seuil, 1981, p. 298.

قضايا تداولية في الخطاب القصصي القرآني

قصة سيدنا يوسف أنموذجاً

إيمان جربوعة

الأستاذ المساعد في اللسانيات ، جامعة قسطنطينية (١) ، الجزائر

ملخص:

أوضحت التداولية من أهم الاتجاهات اللسانية في منظومة البحث اللغوي المعاصر، إذ بعدما كانت أبحاث هذه الأخيرة تقتصر على الجانبين البنيوي والتوليدي ؛ فتهتم بدراسة مستويات اللغة وإجراءاتها الداخلية مع "دي سوسير" الذي أولى عنايته للبحث في اللغة دون الكلام أو الأداء ، أو تنصب على وصف وتفسير النظام اللغوي ودراسة الملكة اللسانية المتحركة فيه مع "تشومسكي" ، جاءت اللسانيات التداولية لتتجاوز هذه الدراسات وتهتم باللغة أثناء الاستعمال ولعل هذا ما جعلها أكثر دقة وضبطاً حيث ركزت على البعد الاستعمالي أو الإنجازي للكلام وأخذت بعين الاعتبار المتكلم والمتلقي والسياق.

ولعل أفضل نظرية تمثل اللسانيات التداولية هي "نظرية الأفعال الكلامية" ؛ ذلك أنها تجسد الجانب المادي لها فهي توجه عنايتها بدراسة ما يفعله المتكلمون باللغة أثناء التواصل، وقد تبني هذه النظرية ثلة من فلاسفة "أكسفورد" وانهمكوا في تطويرها يأتي في مقدمتهم الفيلسوف "أوستين" وتلميذه "سيرل" اللذين ألفيا أن وظيفة اللغة لا تنحصر في نقل خبر أو وصف واقعة ، وإنما اللغة أفعال تنجز وتحقق ما تحمله من المعاني بمجرد النطق بها.

كما يعد الافتراض المسبق إحدى المباحث الأساسية في اللسانيات التداولية فهو يندرج ضمن متضمنات القول وهي مفهوم تداولي يرصد جملة من الظواهر المتعلقة بمحاور مضمرة من قوانين الخطاب تحكمها ظروف الفعل التواصلية العامة.

وسنحاول في هذه المداخلة تجسيد بعض المفاهيم الإجرائية للسانيات التداولية في خطاب قرآني يتمثل في قصة سيدنا يوسف - عليه السلام - بعده نصاً قرآنياً عظيماً تتجلى فيه من جهة الخاصية التواصلية في أوضح صورها.

ونروم من خلالها الإجابة عن بعض الإشكاليات منها:

- ما مفهوم نظرية الأفعال الكلامية في الدرس التداولي الحديث؟ وأين تكمن جذورها في تراثنا اللساني العربي؟
- هل يمكن اختزال الملفوظات المنجزة في قصة سيدنا يوسف اختزالاً بالكلمات؟ أي كيف نصوغ هذا الخطاب صياغة فعلية كلامية؟
- كيف يسهم الافتراض المسبق في الوصول إلى الاستنباط الدقيق للمعاني الخفية والمستلزمة الواردة في خطابات سيدنا يوسف.

وسنذيل هذه المداخلة بأهم النتائج المتوصل إليها.

تمهيد

هيمنت اللسانيات البنوية على الدراسات اللغوية في القرن العشرين بدءاً من أبي اللسانيات دي سوسير إلى تشومسكي وأمنت بأن اللغة نظام من العلامات والعلاقات وجاءت بمناهج جديدة لدراسة اللغة في ذاتها ولذاتها دراسة شكلية خالصة مقصية بذلك الكلام والسياقات الثقافية والاجتماعية التي ينتج فيها، وبذلك أهمل الجانب الاستعمالي للغة ومقاصد المتكلمين، فجاءت اللسانيات التداولية لتتجاوز هذه الدراسات وتهتم باللغة أثناء الاستعمال ولعل هذا ما جعلها أكثر دقة وضبطاً حيث ركزت على البعد الاستعمالي أو الإنجازي للكلام وأخذت بعين الاعتبار المتكلم والمتلقي والسياق، وبذلك حاولت تقديم تفسير ناجح لعملية التخاطب عن طريق التركيز على الوقائع الكلامية ذاتها والعمليات الاستنتاجية الملازمة لعملية التخاطب.

ماهية اللسانيات التداولية:

لعل من العسير وضع تعريف محدد ودقيق للسانيات التداولية، وهذا ما اتفق عليه جل الدارسين لهذا المجال وهذا يعود لتنوع خلفياتها الفكرية والفلسفية واللسانية، إضافة إلى تداخلها مع العلوم الأخرى تقول فرانسواز أرمينكو: "التداولية درس غزير، إنه لا يملك حدوداً واضحة... تقع التداولية كأكثر الدروس حيوية في مفترق طرق الأبحاث الفلسفية واللسانية"^(١).

وبالرغم من صعوبة وضع حدود فاصلة للتداولية، فإنه يمكن تحديد وصياغة مجموعة من الإشكاليات التي تمثل موضوعاً لها، فهي تجيب عن أسئلة من قبيل: من يتكلم؟ ومع من يتكلم؟ ولماذا يتكلم بهذا الشكل وليس بذاك؟ كيف يمكن أن نقول شيئاً مغايراً لما كنا نقصده؟ وهل يمكن الاطمئنان للمعنى الحرفي لكلام ما؟ وما هي الاستعمالات الممكنة للغة؟... إلى غير ذلك من الأسئلة، التي تتم الإجابة عنها في مجال التداولية.

وقد تعددت تعاريف التداولية وتنوعت ولعل أوجز تعريف لها هو "دراسة اللغة في الاستعمال une use أو في التواصل in interaction"^(٢) وهي بذلك تروم تقديم تفسير ناجح لعملية التخاطب عن طريق التركيز على الوقائع الكلامية ذاتها والعمليات الاستنتاجية الملازمة لعملية التخاطب.

(١) فرانسواز أرمينكو: المقاربة التداولية ص ٢٤٥.

(٢) محمود أحمد نخلة: آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر ص ١٢.

و يقدم د. مسعود صحراوي تعريفا واضحا للتداولية في كتابه القيم التداولية عند العلماء العرب فيفسر التيار التداولي بأنه : "مذهب لساني يدرس علاقة النشاط اللغوي بمستعمليه وطرق و كفايات استخدام العلامات اللغوية بنجاح و السياقات و الطبقات المقامية المختلفة التي ينجز ضمنها الخطاب، و البحث عن العوامل التي تجعل من الخطاب رسالة تواصلية واضحة و ناجحة و البحث في أسباب الفشل في التواصل باللغات الطبيعة" (١).

وتعنى التداولية بمباحث و آليات مختلفة تقوم عليها من أهمها و أكثرها تمثيلاً لها نظرية الأفعال الكلامية :

الإطار النظري لنظرية الأفعال الكلامية:

و يعرف الفعل الكلامي بأنه : "التصرف أو العمل الاجتماعي أو المؤسسي الذي ينجزه الإنسان بالكلام، ومن ثم فالفعل الكلامي يراد به الإنجاز الذي يؤديه المتكلم بمجرد تلفظه بملفوظات معينة، ومن أمثلته الأمر والنهي والوعد والسؤال فهذه كلها أفعال كلامية" (٢).

فالفعل الكلامي من هذا المنطلق هو إنجاز ذو طابع اجتماعي يتحقق في الواقع بمجرد التلفظ به ، حيث إن نظرية الأفعال الكلامية لا تتعامل مع اللغة على أنها أنساق صورية أو شكلية بل بعدها أنساقاً لا يمكن تحديد خصائصها إلا بربطها بظروف الإنتاج اللغوي، فأفعال الكلام تحقق أغراضاً إنجازية تواصلية من لدن المتكلمين وغايات تأثيرية تخص ردود أفعال المتلقين.

والحديث عن نظرية الأفعال الكلامية يقودنا مباشرة إلى الحديث عن الفيلسوف الإنجليزي أوستين (Austin) الذي يعد من الأوائل الذين تطرقوا لهذا المفهوم، وحددوا معالمه واتجاهاته في كتابه الموسوم بـ: "كيف نفعل الأشياء بالكلمات" حيث أوصى بمراجعة الجانب الاستعمالي طبقاً لمقامات التخاطب بقوله : "موضوع الدراسة ليس الجملة وإنما إنتاج التلفظ في مقام خطاب" (٣).

بدأ أوستين أطروحته بمعارضة ما جاء به فلاسفة اللغة الوضعيين الذين اعتدوا بالأقوال الوصفية (الخبرية)، وجعلوها الجمل الأساس التي تستحق الدراسة والتحليل في مقابل إهمالهم الجمل غير الوصفية (الإنشائية أو الذاتية) التي عدوها من قبيل الجمل التي لا معنى لها لأنها لا تطابق أو تخالف واقعاً خارجياً . وخلافاً لهذا الطرح ارتأى أن يقسم الكلام إلى قسمين (٤) :

(١) مسعود صحراوي : التداولية عند العلماء العرب دراسة تداولية لظاهرة الأفعال الكلامية في التراث اللساني العربي ، ص ٥٥ .

(٢) المرجع نفسه ص ٥٥ .

(3) ١٤٣ (J.L.Austin :Quand dire c'est faire p

(4) voir Austin :Quand dire c'est faire p 78

- قسم تقريرى : مجاله الخبر الذي يحتمل قيمتي الصدق والكذب .
- قسم إنشائي : ينجز به المتكلم عملاً ، ولا يقتصر على مجرد الكلام به ، ومن شروط نجاحه توافر عناصر الإرادة والقصد والقدرة وحسن النية ونحوهن ، من مقتضيات المقام التي تتناسب مع الأفعال الكلامية المنجزة.
- ثم لاحظ في فترة لاحقة أن الأخبار موصولة العرى بالعناصر المقامية ، شأنها في ذلك شأن الإنشاءات مما يجعل الفروق بين القسمين السابقين من الضحالة بمكان ، فما لبث أن تخلّى عن هذا التمييز إذ لا يمكن أن نميز بين ما هو وصف وما هو إنجاز لأن جميع الجمل اللغوية قول وفعل في الوقت ذاته وبالتالي يمكن توحيدهما واختزالهما في صنف واحد ، مستدلاً على ذلك بـ " أن الجمل المصنفة على أساس أنها وصفية هي في الواقع جمل إنجازية ، يقوم فيها المتخاطبون بفعل شيء ، زيادة عن فعل التلفظ أو القول"^(١).
- وحرى بالبيان أن الهاجس الذي كان يشغل أوستين هو الإجابة عن السؤال : ماذا نفعل عندما نتكلم؟ ومن هنا ألقى أن ما نتلفظ به يتجلى في ثلاثة أفعال تعد جوانب مختلفة لأي فعل كلامي تختزل مختلف الوظائف اللسانية على النحو الآتي^(٢) :
- ١ - فعل القول : l'acte locutoire : ويراد به تركيب الألفاظ في جمل مفيدة طبقاً للأفعال الفرعية الثلاثة هي : الفعل الصوتي ، الفعل التركيبي : الفعل الدلالي .
 - ٢ - فعل الإنجاز : Acte illocutoire وهو ما يتصل بالجانب المقامي للجملة ، الذي يواكب فعل القول بفروعه الثلاثة ، ليربطها بقصد المتخاطبين و أغراضهم من مقول الجملة ، كأن يكون القصد منها الإخبار أو السؤال أو الأمر أو الوعد أو الوعيد ... وغير ذلك من الأغراض التبليغية التي ينوي المشاركون في عملية التبليغ تبادلها فيما بينها .
 - ٣ - فعل التأثير : Acte perlocutoire وهو الأثر الذي يخلفه فعل القول أو الإنجاز على المخاطب ، وهو ما يظهر عادة في رد فعله ، كأن ينفعل بالقول فينزعج أو يغضب أو يمتثل له فيفرح أو يستبشر ... لذا يختص هذا الفعل بالمخاطب .

(١) محي بعبطيش : نحو نظرية وظيفية للنحو العربي ، ص ١٢٨ .

(2) Voir: Austin : Quand dire c'est faire du p ١٠٨ - ١٠٩

ثم جاء بعده تلميذه سيرل (Searl) فتلقف حصيلة أستاذه و حاول سد الثغرات التي تركها والإجابة عن بعض الأسئلة التي ظلت عالقة في كتاب أستاذه ، وسعى سعياً لإكسابها نضجاً وضبطاً منهجياً ومن ثم صياغتها في نظرية محكمة ، ومن جملة ما أضافه ما يأتي^(١) :

- ١ - تعديله التقسيم الذي ورثه عن أستاذه للأفعال الكلامية ، لتستحيل أربعة بتقسيمه فعل الكلام إلى فعل التلفظ وهو يضم كلاً من الفعل الصوتي والتركيبى عند أوستين ، وفعل القضوي وهو ما يعادل الفعل الدلالي الذي كان جزءاً من فعل القول في تصور أستاذه ، إلا أنه عند سيرل يشكل فعلاً مستقلاً عنه ، وفعل الإنجاز وفعل التأثير وهما عنده تماماً كما طرحهما أوستين.
- ٢ - نصه أن القوة الإنجازية دليلاً يدعى دليل القوة الإنجازية ، الغرض منه إظهار نوع الفعل الكلامي الذي يؤديه المتكلم عند نطقه الجملة .
- ٣ - ذهابه إلى أن العمل الكلامي لا يحدده المتكلم وحده ، بل لابد من تظافر العرف اللغوي والاجتماعي أيضاً.
- ٤ - تقسيمه للفعل الكلامي بالنظر إلى قوه الإنجازية إلى :

أ - الفعل الكلامي المباشر : وتتمثل في تلك الأقوال التي تتوفر على تطابق تام بين معنى الجملة ومعنى القول ، فالقول في نظر سيرل هو شكل من السلوك الاجتماعي الذي تضبطه مجموعة من القواعد ، ويعرف

سيرل الأفعال المباشرة بقوله : "هي الحالات أين يكمن للمتكلم التلفظ بقول ما ويراد منه ما صرح به"^(٢).

ب - الفعل الكلامي غير المباشر :

ويعرفها بقوله "هي الحالات التي يكون فيها معنى القول مخالفاً تماماً وبطرق وكيفيات مختلفة"^(٣) أي.

أنها عبارة عن أقوال لا تطابق قوتها الإنجازية مقصود المتكلم ويستدل عليها من السياق .

هذه لمحة موجزة عن نظرية الأفعال الكلامية كما تمثلها منظورها الأوائل في الدرس الغربي الحديث ، ومع إقرارنا بحدائث نشأة هذه النظرية إلا أن لها جذورا في تراثنا العربي القديم :

(١) ينظر : محمود أحمد نخلة : آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر ، ص ٤٧ ، ٤٨ ، ٤٩ ، ٥٠ ، ٥١ .

(2) Searl : Sens et expression ,études de théorie des actes de langage, p 71

(3) Ibid p 71

إرهاصات نظرية الأفعال الكلامية في التراث اللساني العربي:

إن الذي ينعم النظر في موضوع التداولية و لا بأسره لفظها بالرغم من حداثة، لا يعدم لها أثراً في التراث العربي؛ فقد التفت القدامى على اختلاف توجهاتهم إلى موضوع التداولية، وهذا الالتفات نابع من اهتمامهم بالمخاطب والمخاطب والمقام الذي يجري فيه الحدث الكلامي، والعناية الفائقة بمقاصد التواصل عموماً.

و تدرج هذه النظرية ضمن مباحث علم المعاني - وهو جزء أساس في البلاغة العربية - لأن هذا الأخير يهتم بمقولات من قبيل مقولة الإفادة، ومطابقة الكلام لمقتضى الحال - حال السامع - ، والمعنى السابق إلى الفهم أثناء العملية التواصلية والقواعد التي تحكم عملية الانتقال من الأغراض الأصلية إلى الأغراض الفرعية، ويتجلى ذلك خاصة في الظاهرة الأسلوبية الموسومة بـ "الخبر والإنشاء" فـ "هي ثنائية محورية في النظرية الدلالية التراثية ... تتمركز على مفهوم الأعمال اللغوية"^(١)، حيث اهتم بدراسة هذه الظاهرة رهط من الباحثين في عديد المجالات؛ فقد تدارسها عدد من الفقهاء والأصوليين نحو: ابن رشد القرطبي و فخر الدين الرازي... وعنوا بدراسة الأسلوب الخبري والإنشائي معاً ووظفوا ثنائية (معنى حقيقي / معنى مجازي) لرصد تعدد الأغراض الكلامية بالنسبة للعبارة اللغوية الواحدة، بغية دراسة المعاني الوظيفية للقول وتحديد المقامات التي ترد فيها تلك المعاني بغرض فهم النص القرآني، كما انفرد الفلاسفة من أمثال أبو نصر الفارابي و أبو علي بن سينا... وغيرهم بدراسة التراكيب الخبرية بعد أن ميزوها عن الإنشاء وميزوا حدود كل منهما.

أما البلاغيون فقد كانوا أبرز من تناولها وفق المفهوم التداولي من خلال دراستهم أيضاً لظاهرة "الخبر والإنشاء"، والتي مرت عندهم بمراحل انتقلت فيها من آراء وملاحظات متفرقة إلى أصول ناضجة ومباحث مؤسسة بعد أن خضعت مصطلحاتها لبحوث مستفيضة وآراء مختلفة ليستقر في الأخير جهازها المصطلحي والمفاهيمي فبدت عندهم جل المفاهيم التداولية واضحة المعالم بينة القسومات.

فإذا رمنا مثلاً التنقيب عن الأفعال الكلامية غير المباشرة باصطلاح سيرل نجد "أبا يعقوب السكاكي" خير من دقق مسألة كيفية الانتقال من المعاني الأول إلى المعاني الثانوي، ولا سيما حينما شرع في تنميط الإنشاء

تتولد في حال لإجراء الكلام على خلاف ما يقتضي المقام ليس لها تمثيل في خصائص البنية أي غير مدركة مقالياً، يقول السكاكي: "والسابق في الاعتبار في كلام العرب شيان: الخبر والطلب المنحصر في الأبواب الخمسة ... وما سوى ذلك نتائج امتناع إجراء الكلام على الأصل"^(٢) و يقول في موضع آخر: "متى امتنع إجراء هذه

(١) خالد ميلاد: الإنشاء في العربية بين التركيب والدلالة ص ٣٠.

(٢) أبو يعقوب السكاكي: مفتاح العلوم ص ١٦٤.

الأبواب على الأصل تولد منها ما ناسب المقام^(١) فهذه عبارة تداولية بامتياز ؛ فامتناع إجراء هذه الأبواب على الأصل أي أن الفعل الكلامي خرج إلى قوة إنجازية غير مباشرة ليست على أصله الذي وضع له تستخلص من مقامه.

وهو بذلك يحرز تقدماً منقطع النظير في مجال الدراسة التداولية ويشير إلى ذلك أحمد المتوكل : " وتتميز اقتراحات السكاكي عن باقي ما ورد في وصف الظاهرة، بأن تجاوز الملاحظة الصرفية، وتحمل أهم بذور التحليل الملائم للظاهرة أي التحليل الذي يضبط علاقة المعنى الصريح بالمعنى المستلزم مقامياً، ويصف آلية الانتقال من الأول إلى الثاني بوضع قواعد استلزامية واضحة"^(٢).

وإذا بحثنا عن تفضيلهم لأهمية السياق في تحديد معنى الفعل الكلامي فهو كثير مترامي الأطراف عند ثلة كبيرة من الباحثين العرب، نورد منها على سبيل المثال لا الحصر ما أورده السكاكي كذلك - بعده كما سبق رائداً حقيقياً في هذا المجال - " لا يخفى عليك أن مقامات الكلام متفاوتة، فمقام الشكر يباين مقام الشكاية، ومقام التهنية يباين مقام التعزية، ومقام المدح يباين مقام الذم، ومقام الترغيب يباين مقام الترهيب، ومقام الجد في جميع ذلك يباين مقام الهزل، وكذا مقام الكلام ابتداء يغاير مقام الكلام بناء على الاستخبار أو الإنكار، ومقام البناء على السؤال يباين مقام الكلام على الإنكار، جميع ذلك معلوم لكل لبيب وكذا مقام الكلام مع الذكي يغاير مقام الكلام مع الغبي، ولكل من ذلك مقتضى غير مقتضى الآخر"^(٣).

فإذا كان الخبر لا يعدو أن يكون ما يحتمل فيه الصدق والكذب، فإن له استعمالات متباينة لتباين مقامات وروده، فمن المقامات ما يقتضي إطلاق الحكم، ومنها ما يقتضي تأكيده، ومنها ما يتطلب الإيجاز أو الإطناب والأمر نفسه بالنسبة للطلب.

كما نبه البلاغيون إلى مراعاة عدة عناصر في تحليل الظاهرة اللغوية، لأن هذه العناصر تسهم جميعها في تحقيق التواصل التام، كما توجهت عنايتهم إلى ما يسمى بـ"المعنى المراد" الذي يوازي "القصد" عند سيرل لأداء المقصود فقد "استعمل هذا المصطلح في المدونة البلاغية العربية على نحو كاف للتعبير عن قضية الاستعمال الوصفي للكلام واستعماله الإيقاعي الإنشائي وأدى بوساطة مفهوم "مقتضى الظاهر" ومقابله "خلاف مقتضى الظاهر" ما في شكل

(١) المرجع نفسه ص ٣٠٤.

(٢) أحمد المتوكل : اقتراحات في الفكر اللغوي القديم لوصف ظاهرة الاستلزام التخاطبي ١٩٨١ ص ٢١.

(٣) السكاكي : مفتاح العلوم ص ٢٦٥.

العمل المباشر والعمل غير المباشر من قضايا، ولم يمنع تقسيم الكلام إلى خبر وإنشاء من معالجة قضية إنشائية الخبر وقضية "الفعل الإنجازي" أو "الإنشائي" على نحو من الأنحاء موف بالغرض منهما في القديم"^(١).

وسنشرع الآن في استثمار و تجسيد بعض من إجراءات هذه النظرية في نماذج مستخلصة من الخطاب القصصي في سورة يوسف :

أ . الأفعال الكلامية المنبثقة عن الملفوظات الخبرية :

الخبر هو "كلام يحتمل الصدق والكذب لذاته ... والمراد بالصدق مطابقته للواقع ونفس الأمر والمراد بالكذب عدم مطابقته للواقع"^(٢).

ويكون الخبر فعلاً كلامياً مباشراً متى ما استخدم استخدامه الأصلي، حيث يكون الجانب الإنجازي الأبرز فيه هو التقرير، فمتى عبرت عن معاني مغايرة خرجت من قوتها الإنجازية المدركة بنوياً إلى قوة إنجازية تستشف من ملابسات الخطاب وسياقه.

هذا ما سنحاول تفصيله من خلال تحليلنا لبعض النماذج الخبرية الواردة في قصة سيدنا يوسف بغية بيان قوتها الإنجازية المقصودة :

قال تعالى : ﴿ قَالَ إِنِّي لَيَحْزُنُنِي أَنْ تَذْهَبُوا بِهِ، وَأَخَافُ أَنْ يَأْكُلَهُ الذِّئْبُ وَأَنْتُمْ عَنْهُ غَافِلُونَ ﴾ (يوسف: ١٣)

ينجز هذا القول فعلين كلاميين أولهما مباشر وهو الإخبار الذي يبدو من البنية السطحية (صيغة الجملة الإخبارية) فسيدنا يعقوب يخبر أبناءه بحزنه وألمه إن هم أخذوا معهم يوسف في خرجتهم، إلا أن هذا الملفوظ ينجز فعلاً غير مباشر (الثاني المولود من رحم الفعل الإنجازي الأول) متضمناً في القول يتمثل في الاعتذار، فيعقوب عليه السلام بطريقة غير مباشرة يعبر عن رفضه لاقتراح الإخوة باصطحاب يوسف، لأنه كان على علم بخبث نواياهم اتجاه فلذة كبده، وهو أسلوب شفاف وهبه الله نبيه يعقوب حتى لا يؤجج نار الحقد المضرمة في أحشاء أبنائه، فلم يرفض اقتراحهم صراحة بل عمد إلى أسلوب الاعتذار، حيث اعتذر لهم بأمرين : الأول هو حزنه على مفارقتها و لو ساعة من الزمن، و الثاني خوفه من أن يأكله الذئب.

ومنه قوله تعالى : ﴿ وَقَالَ نِسْوَةٌ فِي الْمَدِينَةِ امْرَأَتُ الْعَزِيزِ تُرَاوِدُ فَتَاهَا عَنْ نَفْسِهِ ۖ قَدْ شَغَفَهَا حُبًّا ﴾ (يوسف: ٣٠)

(١) شكري المبخوت : إنشاء النفي وشروطه النحوية الدلالية ص ١٥٤.

(٢) السيد أحمد الهاشمي : جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبديع ص ٤٥.

هذه الآية حقل تلفظي آخر يتضمن ملفوظاً تقريرياً خبرياً، حيث إن النسوة يقرن بما سمعنه عن امرأة العزيز، فهن ينقلن الخبر كما هو دون زيادة أو نقصان فقانون الإخبارية متحقق إذن، مادام أن الكلام صحيح يجمع بين طرفي العملية التواصلية "الباث والمتلقي"، هذا ما يلاحظ من البنية العامة السطحية لقراءة لقول، لكن إذا تمعنا في قولهن نجد أنهن لا يقصدن نقل الخبر فحسب، وإنما يرمين إلى غرض دفين ومعنى متضمن في القول وهو الإنكار واللوم أي أنهن يقصدن "الإنكار عليها في أنفسهن ولومها على صنعها"^(١).

وفي نفس المضمار نجد قوله تعالى: ﴿تَزْرَعُونَ سَبْعَ سِنِينَ دَأَبًا فَمَا حَصَدْتُمْ فَذَرُوهُ فِي سُنْبُلِهِ إِلَّا قَلِيلًا مِمَّا نَأْكُلُونَ﴾ (يوسف: ٤٧).

كان هذا جواب سيدنا يوسف صاحبه الذي طلب منه الفتوى لرؤيا الملك، وهو ملفوظ خبري تقريري من خلال بنيته اللفظية إلا أنه يحمل شحنة إنجازية غير مباشرة دفع بها يوسف لفعل أمر، أي "ازرعوا سبع سنين" تفهم من خلال ملفوظ الفعل (تزرعون)، أي "ازرعوا سبع سنين" وقد عزز قوله بفعل آخر اختتمت بها الآية نفسها وهو قوله: "فذرروه في سنبله"، فمادام أمرهم بترك المزروع في سنبله، فلا بد أن يكون قد أمرهم بزراعته، وهي علاقة سابق بلاحق؛ علاقة طردية تضمنتها أفعال هذه الآية الكريمة قصد الانجاز والتنفيذ، والدليل على ذلك قول يوسف في ختام الآية نفسها "فذرروه في سنبله" فمادام أمرهم بترك المزروع في سنبله، فلا بد أن يكون قد أمرهم بزراعته.

ب. الأفعال الكلامية المنبثقة عن الملفوظات الإنشائية :

- الأفعال الكلامية المنبثقة عن الاستفهام :

الاستفهام هو "طلب العلم بشيء لم يكن معلوماً من قبل أدواته هي الهمزة، هل، من، ما، متى، أيان، كيف، أين، أنى، كم، أي، وتنقسم بحسب الطلب إلى ثلاثة أقسام هي :

- ما يطلب به التصور تارة والتصديق تارة أخرى وهو: الهمزة .

- ما يطلب به التصديق فقط وهو "هل".

- ما يطلب به التصور فقط وهو بقية ألفاظ الاستفهام.^(٢)

والاستفهام في الدراسات التداولية يدل على^(١) قوة إنجازية نوعية - داخل جنس الطلب - طلب الفهم، وتشمل داخلها قوتين إنجازيتين فرعيتين، حيث يعد تحقيق كل منهما تحقيقاً في الوقت ذاته لقوة طلب الفهم وهاتان

(١) محمد الطاهر بن عاشور : التحرير والتنوير ص ٢٦١.

(٢) السيد أحمد هاشمي : جواهر البلاغة ص ٧١.

القوتان الفرعيتان هما: طلب التصور وطلب التصديق، فيطلب بالهمزة التصور والتصديق في حين يطلب التصديق فقط بـ(هل).

حيث يكون الاستفهام فعلاً كلامياً مباشراً إذا أجري على أصله وتحققت له شروط هذا الإجراء وهي: ^(٢)
 - طلب الحصول، وأن يكون المستفهم عنه ممكن الحصول، وأن يهم المستفهم ويعنيه شأنه، فإذا استوفيت هذه الشروط كلها في إنجاز جملة استفهامية ما، أجري الاستفهام على أصله وكان استفهاماً حقيقياً، أما إذا كان إنجاز الجملة الاستفهامية في مقام غير مطابق فإن قوتها الإنجازية الحرفية - وهي طلب الفهم - تخرج إلى قوة إنجازية مستلزمة تستشف من السياق.

وفيما يأتي سنتناول بعض النماذج الاستفهامية الواردة في قصة سيدنا يوسف - عليه السلام - ونروم التنقيب عن القوى الإنجازية الحرفية والقوى المستلزمة فيها:

يقول تعالى: ﴿ قَالُوا يَتَابَنَا مَا لَكَ لَا تَأْمَنَّا عَلَى يُوسُفَ وَإِنَّا لَهُ لَنَصْحُونَ ﴾ (يوسف: ١١).

قوة إنجازية غير مباشرة وهي الاستعطاف، الأمر الذي جعل الاستفهام رقيقاً ليناً، فقد ورد في صبغة السؤال عن العلة، فكأنهم يتيحون الفرصة لأبيهم يحجب فيها ويبين عذره في هذا الرأي حتى يتسنى له إجابتهم عن امتناعه ورفضه وهو في حقيقة الأمر جواب ضمني يعلمه المتلقي صاحب السؤال وقد كان في ريب متردد. فتكون إجابة الآخر كإثبات وتأكيد لصحة الدعوى التي تخاتل فكر هذا المتلقي الذي تصارعت الآراء في ذهنه وصولاً إلى الرأي المبتغى.

ومنه قوله تعالى على لسان سيدنا يوسف: ﴿ يَصْخَرُ السِّجْنُ إِذْ رَأَىٰ مُتَفَرِّقُونَ خَيْرًا أَمَرَ اللَّهُ الْوَحْدُ الْقَهَّارُ ﴾ (يوسف: ٣٩).

بدأ سيدنا يوسف خطابه لصاحبيه في السجن بعلامة النداء "يا" وأردفها بصاحبي "التي تشير وقعاً حسناً في نفسي الفتيين الذين يكونان متعطشين بسبب الظرف العصيب الذي هما فيه إلى كل لفظ جميل بطريقة لينة جميلة تدل على العناية بهما والاهتمام لهما، فلفظ صاحبي يدل على الأخوة والمصاحبة، وهذا من شروط نجاح العملية التواصلية و إيصال الرسالة على أكمل وجه مراعاة أحوال ونفسيات المتلقين في الخطاب، و بعد هذا الاستهلال الذي يوحى بتشريف المخاطب بادرهم بهدفه من الخطاب وهو الدعوة لعبادة الواحد الأحد، في صورة ملفوظ يحمل

(١) ليلي كادة: المكون التداولي في النظرية اللسانية العربية ظاهرة الاستلزام التخاطبي أنموذجاً ص ٢٨٥.

(٢) ينظر أحمد المتوكل: دراسات في نحو اللغة العربية الوظيفي، ص ٩٩.

قوة إنجازية حرفية هي الاستفهام الذي له دور كبير في حمل المتلقي على المشاركة الفكرية الإيجابية ؛ لأن فيه إشعاراً لهما بوجودهما ورد شيء من الاعتبار لهما الذي ضاع في زحمة الأحداث ، إلا أنه يحمل في طياته معنى التقرير أي أخذهما وحثهما على الإقرار بوحدانية الله الفرد الصمد.

بيد أننا نجد في الاستفهام في قوله تعالى : ﴿ قَالَ مَا خَطْبُكَ إِذْ رَاوَدْتَنِّي يُوسُفَ عَنْ نَفْسِهِ ﴾ (يوسف : ٥١).

في هذا القول الذي يتوجه به الملك إلى جماعة النسوة نجده يوظف الفعل الكلامي الاستفهامي بـ ما التي تفيد هنا السؤال عن الوصف ، نجده فعلاً كلامياً مباشراً فهو استفهام حقيقي أو هو طلب حصول تصور في الذهن ، لأن الملك لم يكن على علم بتلك الحادثة ، حتى نبهه سيدنا يوسف الذي طلب منه أن يستفسر النساء عن سبب قطعهن أيديهن ، ولسبب تلك الظروف الغامضة فإن الملك قد استجاب لطلب يوسف رغبة منه في كشف الحقيقة وإزالة اللبس ، ونجد أن الظروف المصاحبة ساعدت في تغيير مجرى الحوار فعوض أن يستجيب يوسف لطلب الملك في أن يأتيه ، أضحي الأمر معكوساً إذ الملك هو الذي استجاب لطلب يوسف في سؤال النسوة.

الأفعال الكلامية المنبثقة عن الأمر :

الأمر هو " طلب حصول الفعل من المخاطب على وجه الاستعلاء مع الإلزام ، وله أربع صيغ : فعل الأمر ، والمضارع المجزوم بلام الأمر ، واسم فعل الأمر ، والمصدر النائب عن فعل الأمر"^(١) والعناصر المكونة لكي يكون الأمر فعلاً إنجازياً مباشراً يمكن تلخيصها في ما يأتي :^(٢)

- عنصر العلو: أي أن يكون مكانة الأمر أعلى من مكانة المأمور ، كمكانة الخالق بالنسبة للمخلوق .
- عنصر الاستعلاء : هو عنصر مقامي يتصل بهيئة النطق وطبيعة الأداء الصوتي للأمر ، ويشترك العنصران العلو والاستعلاء في تحديد دلالات الوجوب والدعاء والالتماس .
- عنصر الإمكان : أن يكون المأمور للقيام بالفعل بمقدرته فعله .
- عنصر الزمان : ينبغي أن لا يكون الفعل المأمور القيام به حاصلاً وقت الطلب بل في المستقبل لأن تخلف عنصر الاستقبال في الأمر يخرججه إلى معان تحويلية أخرى.
- عنصر المصلحة : الذي يؤدي دوراً مهماً في تحديد دلالة صيغة الأمر ، فالأصل أن الفعل المأمور القيام به يمثل مصلحة بالنسبة للأمر ، كما يؤثر عنصر المصلحة في تحديد دلالة صيغة الأمر.

(١) السيد أحمد هاشمي : مرجع سابق ص ٦٤.

(٢) قاسم حسام أحمد : تحويلات الطلب ومحددات الدلالة مدخل إلى تحليل الخطاب النبوي الشريف ص ٦٤.

فالملاحظ على هذه الشروط أنها شروط تداولية طبيعية لأداء وظائف معينة وتحقيقها لهذه الوظائف يقتضي تداولها، وتنظيم هذا التداول يقتضي وجود قواعد منظمة، ومن القواعد المنظمة لتداول الأمر ضرورة توفر مستعملها على سلطة الأمر وحصول العلم بتلك السلطة لدى المخاطب^(١).

إضافة إلى ضرورة أن يكون الفعل الإنجازي مفهوماً لديه يقول أوستين: "إن تحقيق فعل إنجازي يتضمن ضمان كونه مفهوماً من لدن المخاطب"^(٢).

وإذا خرقت إحدى هذه الشروط دل الأمر على فعل كلامي متضمن في القول يستسقى من السياق.

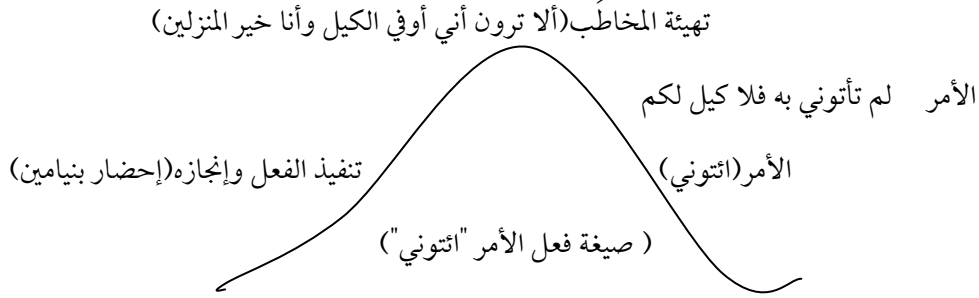
ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا جَهَّزَهُم بِجَهَازِهِمْ قَالَ أَتَأْتُونِي بِأَنْ يَكُنْ لَكُمْ مِّنْ أَيْكُمُ إِلَّا تَرَوْتُمْ أَنَّيُ أَفِي الْكَيْلِ وَأَنَا خَيْرُ الْمُنْزِلِينَ ٥٩﴾ فَإِنْ لَمْ تَأْتُونِي بِهِ فَلَا كَيْلَ لَكُمْ عِنْدِي وَلَا تَقْرَبُونِ ﴿ (يوسف: ٦٠).

في هذه الآية قوة إنجازية حرفية مستقاة من القرائن والمعينات البنيوية التي تساهم في تماسك واتساق النص وكذا إنجاح العملية التواصلية بين الباث والمتلقي كالأفعال الكلامية الإنجازية التي كثرت في النص القرآني عموماً في السورة النموذجية خصوصاً، فمتى سمعها السامع وجب عليه تنفيذها لأن الخطاب موجه من السلطة العليا، وهذا ما تجسّد في صيغة فعل الأمر "أتأوني" حيث يأمر سيدنا يوسف إخوته - الذين قدموا إلى مصر بعد أن حلّ ببلادهم القحط وجفت أراضيهم ليتزودوا بالطعام - بإحضار أخيهم "بنيامين" معهم، إلا أن السياق يظهر أن يوسف يُضمّن أمره قوة إنجازية غير مباشرة تتمثل في التهديد، فقد هدّد يوسف عليه السلام إخوته المنكرين له بحرمانهم القوت إن لم يصحبوا أخاهم معهم، وذلك شوقاً لرؤيته، إذ هو من أحب إخوته له، وقد أفلح المرسل في إيصال الرسالة إلى المتلقين ولما ساوق كلامه مقتضى حالهم أذعنوا له ومضوا في تنفيذه وتحقيقه. ومما يلاحظ في هذه الآية أن المخاطب في قوله يجمع بين سبب القول ونتيجة القول وقد أترع خصمه بحجج وبراهين حقيقية، هذا ما نلمحه في بداية القول إذ بدأه بطلب الأمر الذي يقتضي تنفيذه على وجه السرعة، ثم راعى طبقة متلقيه فخفّف من صيغة الكلام لمخاتلة القارئ وتطمينه وتقريبه، وتحبيب كلامه له محافظة على وصول الرسالة فكان قوله: "ألا ترون أنني أوفي الكيل وأنا خير المنزلين" ثم يعيد شحن خطابه بصيغة أخرى كخاتمة لما بدأ به فيقول: "فإن لم تأتوني فلا كيل لكم ولا تقربون".

(١) ينظر ليلي كادة: المكون التداولي في النظرية اللسانية العربية ظاهرة الاستلزام التخاطبي ص ٢٢٧.

(2) j.Austin, Quand dire c est faire , p 124 .

وعليه يأخذ الخطاب هذه الحركة اللولبية:



ومنه قوله تعالى: " اقتلوا يوسف أو اطرحوه أرضاً يخل لكم وجه أبيكم وتكونوا من بعده قوماً صالحين (٥٩) .

احتوت الآية على فعلين كلاميين هما (اقلوا، اطرحوا) يشكلان قوة إنجازية حرفية هي الأمر تتجلى من البنية السطحية لهما (صيغة فعل الأمر) تتضمن قوة إنجازية مستلزمة فعل الأمر لغرض توحيد الرأي بالمشورة، وتعظيمه بالحجج والبراهين المفحمة؛ ولذلك جاء التعبير القرآني في هذه الآية تجسيداً فاضحاً لأفعال إخوة يوسف عليه السلام (الحقد والمكر العجيب) الذي اعتراهم اتجاه أخيه يوسف ما أوصلهم إلى محاولة قتله أو طرحه، والأمر سيان إذا نظرنا إلى النتيجة المنتظرة، وقد قرب المولى القول وطعمه أكثر بالرباط الحجاجي (أو) الذي يجوز إمّا التخيير أي " قيل هو من قول قوم استشارهم إخوة يوسف أن يفعلوا به أحد الأمرين ويجوز أن تكون أو التنويع أي قال بعض اقلوا يوسف وبعض اطرحوه "(١).

أما في قوله عز وجل: ﴿يَتَأَيَّأُ الْمَلَأُ أَفْتُونِي فِي رُءْيَايَ إِن كُنْتُ لِلرُّءْيَا تَعْبُرُونَ﴾ (يوسف: ٤٣).

نلاحظ هنا أن الملفوظ الإنشائي "أفتوني" هو أمر مدرك مقالياً من صيغة الفعل، أي أن قوته الإنجازية الحرفية هي الأمر وهو هنا فعل كلامي مباشر ففعل الأمر صادر من الملك الذي له السلطة على رعيته، وبهذا يكون شرط الاستعلاء متحققاً، وبالتالي ففعل الأمر صريح ومقصود بذاته من طرف المخاطب.

الأفعال الكلامية المنبثقة عن النهي :

يوسم النهي بأنه : " طلب الكف عن الشيء على وجه الاستعلاء مع الإلزام وله صيغة واحدة وهي المضارع المقرون بلا الناهية "(٢).

(١) أبو حيان الأندلسي الغرناطي : البحر المحيط في التفسير ص ٢٣٤.

(٢) السيد أحمد الهاشمي مرجع سابق ص ٦٩.

ولكي ينجز النهي فعلياً يجب توفر بعض الشروط منها: ^(١).

- عنصري العلو والاستعلاء وأهميتهما في التفرقة بين دلالات التحريم والدعاء والالتماس .
- عنصري الزمان والمكان فينبغي أن يكون الطلب الكف متعلقاً بالمستقبل .
- أن يكون الانتهاء عن الفعل ممكن الحصول ، فيكون في قدرة المخاطب النهي .
- اشتراط الإمكان ليكون النهي على حقيقته ، فالمخاطب لا ينهى عما لا يمكن أن يقع من ، سواء كان امتناع الوقوع لعدم استطاعته ، أو لأن الفعل لا يتخيل أن يقع مثله.
- يؤدي عنصر الإرادة دوراً مهماً في تحديد دلالات صيغة النهي - ابتداء - بفرق بين الدلالات الطلبية للصيغة والدلالات غير الطلبية لها كالتهديد.
- كل هذه العناصر ينبغي أن تتوفر حتى يكون النهي فعلاً كلامياً مباشراً ، فإن تخلف أحدها أدى النهي معنى مستلزماً يستسقى من سياق الكلام .

وفي ما يأتي سنتعرض لتحليل بعض نماذج النهي من قصة سيدنا يوسف وبيان قوتها الإنجازية :

يقول تعالى: ﴿ قَالَ يَبْنَئُ لَا نَقْصُصُ رُءْيَاكَ عَلَىٰ إِخْوَتِكَ فَيَكِيدُوا لَكَ كَيْدًا إِنَّ الشَّيْطَانَ لِلْإِنْسَانِ عَدُوٌّ مُّبِينٌ ﴾ (يوسف: ٥٥) .

في هذا الملفوظ قوة إنجازية حرفية مدركة مقالياً (لا الناهية + الفعل المضارع) وهي النهي فبنيتها السطحية تشير إلى أن سيدنا يعقوب - عليه السلام - ينهى ابنه يوسف عن اطلاع إخوته على رؤياه ، بيد أن السياق الآية يستقى منه أن المرسل (المخاطب هنا) يضمن نهيه معنى غير مباشر أي قوة إنجازية متضمنة في القول - حسب اصطلاح " سيرل " - وهي التحذير ، كما يقول الطاهر بن عاشور شارحاً هذه الآية : " وقول يعقوب - عليه السلام - هذا لابنه تحذير له مع ثقته بأن التحذير لا يثير في نفسه كراهة إخوته لأنه وثق منه بكمال العقل وصفاء السريرة " ^(٢).

وعليه يكون غرض المرسل هنا هو إزعاج في المتلقي - ابنه يوسف - التأثير فيه وتحذيره من العواقب الوخيمة التي تنجر عن تصريحه لرؤياه ، بعد أن أيقن أن تصريحاً مثل هذا سيثير الغيرة و يؤجج نار الحسد في نفوس أبنائه اتجاه أحب أبنائه لديه .

(١) ينظر أحمد قاسم : تحويلات الطلب ومحددات الدلالة ص ٨٢.

(٢) محمد الطاهر بن عاشور : التحرير والتنوير ج ١٢ ص ٢١٤.

من الأمثلة الواردة كذلك عن عدول القوة الإنجازية الحرفية للنهي إلى قوة مستلزمة في قصة سيدنا يوسف قوله تعالى : ﴿ وَقَالَ يَبْنَئِ لَا تَدْخُلُوا مِنْ بَابٍ وَاحِدٍ وَأَدْخُلُوا مِنْ أَبْوَابٍ مُتَفَرِّقَةٍ وَمَا أُغْنِي عَنْكُمْ مِنَ اللَّهِ مِنْ شَيْءٍ إِنْ أَلْحَكُمُ إِلَّا اللَّهُ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَعَلَيْهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُتَوَكِّلُونَ ﴾ (يوسف : ٦٧).

تنجز الآية فعلين لغويين مباشرين هما النهي والأمر نستدل عليهما بقرائن بنيوية - هي لا الناهية داخلية على الفعل المضارع وصيغة (افعل) - غير أن المنجز للآية في السياق القرآني ينجز فعلاً كلامياً غير مباشر يتمثل في المعنى المشتق من المعنيين الأصليين وهو النصح والإرشاد . فالسياق يوضح إشفاق يعقوب على أبنائه وخوفه عليهم ذلك أنهم : " كانوا من أهل جمال وكمال وذلك في رأي جمهور المفسرين لثلا تصيبيهم العين عليهم ، والعين حق أي إنها سبب حق في الظاهر قد تؤدي إلى الضرر ولكن بإذن الله وإرادته "(١).

الأفعال الكلامية المتضرعة عن النداء :

النداء هو : " طلب المتكلم إقبال المخاطب بحرف نائب مناب أنادي ...وله ثمانية أحرف هي الهمزة وأي والياء وآي وهيا و وا .."(٢) ؛ أي أن النداء هو طلب القدوم من المخاطب بأداة تدل على ذلك .

والنداء كغيره من الأفعال الكلامية قد يخرج عن قوته الإنجازية الحرفية إلى قوة إنجازية مستلزمة يتم إدراكها داخل المكون السياقي ، والتي سنستشف بعضها في غماذج من نداءات الواردة في قصة يوسف :

قال تعالى : ﴿ يُوسُفُ أَعْرِضْ عَنْ هَذَا وَاسْتَغْفِرِي لِذَنبِكِ إِنَّكِ كُنتِ مِنَ الْخَاطِئِينَ ﴾ (يوسف : ٢٩).

في هذا جزء من الحوار الذي دار بين العزيز وامرأته ويوسف ، إثر حادثة المراودة ، والملاحظ أن العزيز لما تبينت له براءة يوسف طلب منه كتمان أمر زوجته لذلك أضمر أداة النداء "الباء" في ندائه فالأصل " يا يوسف " لتؤدي القوة الإنجازية الحرفية - وهي النداء - قوة إنجازية مستلزمة وهي التلطف واللين ، وقد برر جار الله الزمخشري ماهية هذا الحذف بقوله : " حذف منه حرف النداء لأنه منادى قريب مفاطن للحديث وفيه تقريب له وتلطيف لمحله "(٣) ففي نداء العزيز ليوسف نوع من الحميمية والاستلطاف لأنه ليس في مقام لا يسمح له باستعمال أسلوب فيه قوة وسلطة .

ثم يمضي المولى عز وجل في سرد ما بقي من أحداث القصة ، وقد هيمن النداء على بداياتها كقوله

(١) وهبة الزحيلي : التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج ص ٢٧.

(٢) السيد أحمد هاشمي : مرجع سابق ص ٨٢ - ٨٣.

(٣) الزمخشري : الكشف ج ٢ ص ٣٤١ .

تعالى : ﴿ يَبْنِيْ أَدْهَبُوا فَتَحَسَّسُوا مِنْ يُوسُفَ وَأَخِيهِ وَلَا تَأْتَسُوا مِنْ رَّوْحِ اللَّهِ إِنَّهُ لَا يَأْتِسُ مِنْ رَّوْحِ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْكَافِرُونَ ﴾ (يوسف : ٨٧)، إن العلاقة التي تربط بين المرسل هنا والمستمعين هي علاقة أبوة وهي علاقة مودة ورحمة فنأدى يعقوب نداء يتضمن قوة إنجازية مستلزمة هي الاستئناس والتقريب، وكأنه بذلك يُرقيق قلوبهم ويوقظ مشاعر البنوة فيهم، لأن حاله من الضعف والوهن والحزن التي هو فيها تقتضي منه أن يكون لطيفاً لنا في طلبه، هذا ما نلمحه في قول بعض المفسرين الذين استهواهم هذا الخطاب اليعقوبي فقالوا " وفي خطابهم بوصف يابني منه ترقيق لهم وتلطف ليكون أبعث على الامتثال "(١) فينفذوا بذلك طلبه عن محبة و حسن خاطر. وهناك بعض الملفوظات الإنشائية الأخرى احتوتها قصة يوسف لم نوردها نظراً لضيق المقام.

كما يعد الافتراض المسبق إحدى أهم مباحث اللسانيات التداولية :

الإطار النظري للافتراض المسبق :

يعرف الافتراض المسبق بأنه الافتراضات المعترف بها، والمتفق عليه من طرف المشاركين في العملية التواصلية، وتشكل هذه الافتراضات الخلفية التواصلية لتحقيق نجاح عملية التواصل (٢).

فهو معرفة مسبقة بمعطيات وافتراضات بين طرفي التواصل فهو مفهوم تداولي تتضمنه العبارة في المقام الذي ترد فيه من حيث المعلومات المشتركة والمعروفة مسبقاً لدى المتكلم والمخاطب ؛ فالسؤال : ما سبب تحطم الطائرة ؟ يفهم منه أن طائرة تحطمت وأن المتكلم والمخاطب على علم بهذا الحدث (٣).

ويقرر فينيمان بأن لأي خطاب رصيذاً من الافتراضات المسبقة يضم معلومات مستمدة من المعرفة العامة وسياق الحال والجزء المكتمل من الخطاب ذاته «(٣).

فلدى كل طرف من أطراف رصيد من الافتراضات المسبقة تتزايد مع تقدم عملية الخطاب وتوجد ضمن هذه الافتراضات المسبقة المصاحبة لأي خطاب توجد مجموعة من المسلمات.

ويشكل الافتراض المسبق بالنسبة لأزوالد ديكر وفعالاً لغوياً نوعياً ؛ "إنه فعل كما التأكيد والاستفهام أو الأمر، لأنه يعدل (يغير) العلاقات الذاتية للمتخاطبين، ويخلق واجبات، ويؤسس حقوقاً وواجبات ، ويوزع أدواراً"(١).

(١) الطاهر بن عاشور : التحرير والتنوير ج ١٣ ص ٤٦.

(٢) مسعود صحراوي : التداولية عند العلماء العرب ص ١٤.

(٣) فرانسوا أرمينيكو : المقاربة التداولية ص ٤٢.

وتكمن خصوصية الافتراض المسبق وأهميته "في الشكل الذي يفرض فيه على المخاطب إطاراً لاستمرار الحوار: لا يقبل الشك. إنه يجبره على التصرف كما لو كان مضمون الموضوع المفروض مسبقاً Presuppose حقيقة مكتسبة لا تقبل الشك"^(٢). فينطلق المتخاطبون في سياق التواصل من معطيات وافتراضات معترف بها ومتفق عليها، وتشكل هذه الافتراضات الخلفية المعرفية التواصلية الضرورية لتحقيق النجاح في عملية التواصل. وهذه الافتراضات كامنة في ضمن السياق والبنية التركيبية للخطاب^(٣).

ويرى التداوليون أن الافتراضات المسبقة ذات أهمية كبيرة في عملية التواصل والإبلاغ، ففي مجال التعليمات تم الاعتراف بدورها الفعال منذ زمن طويل، فلا يمكن تعليم الطفل معلومة جديدة إلا بافتراض وجود أساس سابق يتم الانطلاق منه والبناء عليه^(٤).

فتلقين الأطفال معلومة ما ينبغي أن يكون وفق خلفيات معروفة لديهم مسبقاً، فنقص الافتراضات المسبقة لدى المتعلمين يؤدي إلى مشاكل تعطل الفهم الصحيح لهذه المعلومة.

وفيما يأتي سنعرض أهم نماذج الافتراض المسبق التي وردت في قصة سيدنا يوسف في ظل ما رأيناه في مجال التحديد النظري لهذا النوع من المتضمنات :

يقول تعالى : ﴿ قَالُوا يَا أَبَانَا مَا لَكَ لَا تَأْمَنَّا عَلَى يُوسُفَ ﴾ (يوسف: ١١).

في كلام إخوة يوسف - عليهما السلام - مع أبيهم نلمس شيئاً من النعومة والعتاب الخفي وإشارة مشاعر الأبوة و كأنهم يستجدون مشاعر أبيهم الذي يفترض أنه قد فقد ثقته فيهم، بدليل قولهم : ما لك لا تأمنا ففي قولهم هذا ما يدل أن "يعقوب" له ن الأسباب ما دفعته إلى عدم الشعور بالأمان على ولده يوسف عندما يكن برفقة إخوته الكبار، ويمكن أن نبني افتراضنا على ما قاله الإخوة سابقاً وذلك في قوله تعالى : ﴿ إِذْ قَالُوا لِيُوسُفُ وَأَخُوهُ أَحَبُّ إِلَيْنَا مِمَّا نَحْنُ عُصْبَةٌ إِنَّ أَبَانَا لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ ﴾ (يوسف: ٨).

يفترض إذن أن يعقوب على علم بحديث أبنائه وبمشاعرهم ونواياهم السيئة اتجاه أخويهما "يوسف وبنيامين" بدليل أنه قال ليوسف : أي يحتالوا لك حيلة يردونك فيها "والكيد لا يكون إلا للأشخاص غير المرغوب فيهم والذين يكن لهم العداوة والبغضاء وهو الأمر الذي افترضه وأحسه يعقوب من أبنائه اتجاه أخيه يوسف.

(١) جان سرفيوني : الملفوظية ١١٩.

(٢) المرجع السابق : ص ١١٩.

(٣) ينظر مسعود صحراوي : التداولية عند العلماء العرب : ٣٠ - ٣١.

(٤) المرجع نفسه ص ٣٢.

أما في قوله عز وجل : ﴿ وَجَاءَ وَآبَاهُمُ عِشَاءً يَبْكُونَ ﴾ (يوسف : ١٦).

يظهر أن رجوع إخوة يوسف في ظلمة الليل وهم يظهرون الأسف والجزع ويتظاهرون بالبكاء هي أمور تجعل من أبيهم يفترض مسبقاً أن ولده يوسف قد أصابه مكروه بدليل أنه لم يرجع معهم .وقول الإخوة : ﴿ وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا وَلَوْ كُنَّا صَادِقِينَ ﴾ (يوسف : ١٧) ، بمثابة الاستنتاج الذي يستخلص منه يعقوب كذبهم وافتراءهم ، لأنهم بقولهم هذا يقرون بما فعلوا . يقول ابن كثير : " يقولون : ونحن نعلم أنك لا تصدقنا والحالة هذه لو كنا عندك صادقين ، فكيف وأنت تتهمنا في ذلك ، لأنك خشيت أن يأكله الذيب ، فأكله الذيب ، فأنت معذور في تكذيبك لنا لغرابة ما وقع ، وعجيب ما اتفق لنا في أمرنا هذا"^(١).

وما يدل على أنهم فضحوا أنفسهم أنهم قالوا " ولو كنا صادقين " ولم يقولوا " وإنا لصادقون " ، من هنا نستطيع بناء الافتراض الآتي : أن إخوة يوسف كاذبون في قولهم استناداً إلى صيغة كلامهم .

ويقول تعالى : ﴿ وَعَلَقَتِ الْأَبْوَابَ ﴾ (يوسف : ٢٣) ، إن مجيء الفعل " غلق " مضعف العين فيه دلالة على أن امرأة العزيز بالغت في الغلق ، وفي هذا ما يجعلنا نفترض أنها كانت حريصة على تنفيذ مرادها في تكتم شديد وسرية تامة . كما أن صيغة الجمع للأبواب تدل على وجود أبواب كثيرة ، وفي قول يوسف " معاذ الله إنه ربي أحسن مثوأي " ما يدل دلالات قاطعة على أنه ذو عفاف وتقوى.

ومن نماذج الافتراض نجد قوله عز وجل أيضاً : ﴿ فَلَمَّا سَمِعَتْ بِمَكْرِهِنَّ ﴾ (يوسف : ٣١).

الفاء هنا للاستئناف الزمني وهنا نقف على افتراض مسبق يتمثل في أن خبر المراودة قد شاع في المدينة ، وتحدثت به النسوة حتى وصل إلى مسامع امرأة العزيز ، وقوله عز وجل : " بمكرهن " يفترض أن حديثهن عن خبر امرأة العزيز و يوسف ، بمثابة حيلة ماهرة دبرنها لغاية ما في أنفسهن . قال في ذلك ابن كثير : " بل بلغهن حسن يوسف ، فأحببن أن يرينه ، فقلن ذلك ليتوصلن إلى رؤيته ومشاهدته "^(٢).

كما أن مجيء النسوة بصفة النكرة " نسوة " فيه دلالة على أن الخبر لم يشع بين كل أهل المدينة ، بل بين جماعة معينة من النسوة . استطاعت امرأة العزيز أن تجمعهن في مكان واحد لتبرز فعلتها أمامهن .

(١) ابن كثير : تفسير القرآن العظيم ص ١٢٣ .

(٢) الزمخشري : الكشاف ج ٣ ص ١٢٣ .

وفي هذا المضمار أيضا نجد خطاب صاحبي السجن ليوسف : "نبئنا بتأويله إنا نراك من المحسنين" ما يدل ضمناً على أنهم يعرفونه من قبل ويعرفون أخلاقه وحسن معاملته ، ويشير إلى ذلك الزمخشري من خلال عدة افتراضات : " رأياه يقص عليه بعض أهل السجن رؤياه ، فيؤولها فقالوا له ذلك ، أو من العلماء لأنهما تملك دوراً هاماً في عملية ترابط الخطاب ، وتحقيق اتساقه الداخلي . ولاحظنا أن بعض الافتراضات تسهم كثيراً في تحقيق بعض الأفعال غير المباشرة كالاستفهام.

سمعاه يذكر للناس ما علما به أنه عالم ، أو من المحسنين إلى أهل السجن ، فأحسن إلينا بأن تفرج عنا الغمة بتأويل ما رأينا إن كانت لك يد في تأويل الرؤيا" (١).

ومن ذلك خطاب يعقوب لأبنائه حين أرادوا اصطحاب بنيامين معهم : ﴿ قَالَ هَلْ آمَنُكُمْ عَلَيْهِ إِلَّا كَمَا أَمَنْتُكُمْ عَلَىٰ أَخِيهِ مِنْ قَبْلُ فَاللَّهُ خَيْرٌ حَافِظًا وَهُوَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ ﴾ (يوسف : ٦٤).

إن الجمل التي تحتوي على صيغة " من قبل " هي من قبيل الجمل المرتبطة بسياقات سابقة تشير إلى معناها . ففي هذا الملفوظ تحيلنا تلك الصيغة إلى حادثة تفريط الإخوة بيوسف ، وتغييبهم إياه عن أبيه رغم أنهم يعلمون من شدة حبه له ، لذلك نلمح في استفهام يعقوب : " هل آمنكم عليه ... " نوعاً من العتاب واللوم الخفي ، والتذكير بما مضى . حتى لا يتوهموا أن أباهم قد نسي " يوسف " وبالتالي يستحضر في أذهانهم فعلتهم المنكرة بأخيهم حتى لا يكرروها مع أخيهم الأصغر " بنيامين " فتلك الحادثة تعتبر بمثابة الدافع والحافز إلى الوفاء بما وعدوا به أباهم ، وذلك في قولهم : ﴿ فَأَرْسِلْ مَعَنَا آخَانَا نَكَتْلُ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ ﴾ (يوسف : ٦٣) ، وهو نفس قولهم عن يوسف : ﴿ أَرْسِلْهُ مَعَنَا غَدًا يَرْتَعْ وَيَلْعَبَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ ﴾ (يوسف : ١٢).

لذلك يمكن أن يتضمن قول يعقوب افتراضاً يتمثل في أنه فقد الثقة في أولاده ، لذلك خاطبهم فيما بعد بقوله : ﴿ فَاللَّهُ خَيْرٌ حَافِظًا وَهُوَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ ﴾ (يوسف : ٦٤) وكأنه يقول لهم : لا تؤكدوا على حفظكم أخيكم " بنيامين " لأنكم أكدتم على ذلك في يوسف ولكنكم فرطتم فيه ، لذا فالله هو خير حافظ وهو أرحم الراحمين.

صفوة القول

من خلال هذا التحليل التداولي الموجز لبعض الآيات الواردة في قصة سيدنا يوسف نخلص إلى بعض النتائج أهمها :

(١) المرجع السابق : ج ٢ ص ٤٥٠ ، ٤٥١ .

- أن العلماء العرب لم يغفلوا التمثيل للمكون التداولي في النظرية اللغوية العربية، فقد استبان من غير وجه واحد أنهم عالجوا الجملة على مساق التخاطب و توصفوها من حيث هي أداة لا تتم الفائدة الإبلابية دونها ولا يتحقق بغيرها بيان، بحيث راعوا الاستعمال والسياق اللغوي و المقامي ومقاصد المتكلمين و أحوال المخاطبين، كما راعوا مبدأ الإفادة ومطابقة الكلام لمقتضى الحال، وكادوا يطابقون سيرل و أوستين في دراستهم للحمولة الدلالية للأساليب الخبرية والإنشائية ومعانيها الأصلية والفرعية .
- الخطاب القرآني خطاب تداولي بامتياز تنوعت أساليبه بتنوع المخاطبين وأصناف البشر و خاصة الخطاب القصصي في سورة يوسف الذي احتوت خطابه جل عناصر السياق التداولي بالمفهوم الغربي.
- تنوعت الأفعال الإنجازية في قصة سيدنا يوسف بين الأفعال المنبثقة عن الملفوظات الإنشائية أو المنبثقة عن الملفوظات الخبرية، وتعددت صيغها وطرائقها وهذا يدل على حيوية الخطاب القصصي و خرجت الكثير من الأفعال الإنجازية في الخطاب القصصي في سورة يوسف إلى معان إنجازية غير مباشرة يفسرها المقام الذي وردت كخروج الأمر إلى التهديد والاستفهام إلى الاستعطاف .
- جاءت جل الافتراضات المسبقة في النماذج المختارة من قصة سيدنا يوسف مستنبطة من البنى التركيبية للآيات، وميزتها أنها تربط المعاني الصريحة بالضمنية، وتربط ما هو سابق بما هو لاحق فهي بذلك تملك دوراً هاماً في عملية ترابط الخطاب وتحقيق اتساقه الداخلي .
- ولاحظنا أن بعض الافتراضات المسبقة الواردة في سياق الخطابات في القصة تسهم بشكل كبير في تحقيق بعض الأفعال غير المباشرة كالاستفهام.

قائمة المصادر والمراجع :

القرآن الكريم

أولاً : العربية :

- أرمنيكو ، فرانسوا . المقاربة التداولية . ترجمة سعيد علوش ، مركز الإنماء (د.ت).
- الأندلسي ، الغرناطي أبو حيان . البحر المحيط في التفسير ، لبنان : دار الفكر للطباعة والنشر ، ج ٦ ، (د.ط) ، ٢٠١٠.
- بعيطيش ، يحيى . نحو نظرية وظيفية للنحو العربي . أطروحة دكتوراه دولة في اللسانيات الوظيفية ، إشراف عبد الله بوخلخال ، ٢٠٠٤ - ٢٠٠٥.
- حسام أحمد ، قاسم . تحويلات الطلب ومحددات الدلالة مدخل إلى تحليل الخطاب النبوي الشريف . مصر : دار الآفاق العربية للطباعة والنشر والتوزيع ، ط ١ ، ٢٠٠٧.
- الزمخشري ، جار الله . الكشف . لبنان : دار الكتاب العربي ، ج ٢ ، (د.ط) ، ٢٠٠٨.
- الزحيلي ، وهبة . التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج . سوريا : دار الفكر للنشر ، ط ١٠ ، ٢٠٠٩.
- سرفيوني ، جان . الملفوظية . ترجمة قاسم مقداد ، منشورات اتحاد الكتاب العرب ، (د.ط) ، ١٩٩٨.
- السكاكي ، أبو يعقوب . مفتاح العلوم . لبنان : دار الكتب العلمية ، ط ١ ، ٢٠٠٠.
- بن عاشور ، محمد الطاهر : التحرير والتنوير . تونس : الدار التونسية للنشر ، ج ١٢ (د.ط) ١٩٨٤.
- كادة ، ليلي . المكون التداولي في النظرية اللسانية العربية ظاهرة الاستلزام التخاطبي أنموذجاً ، أطروحة مقدمة لنيل دكتوراه العلوم في علوم اللسان العربي . إشراف الدكتور بلقاسم دفة . جامعة الحاج لخضر ، باتنة .
- ابن كثير ، إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي الدمشقي أبو الفداء عماد الدين . تفسير القرآن العظيم . دار طيبة ، (د.ت) (د.ط).
- المبخوت ، شكري . إنشاء النفي وشروطه النحوية الدلالية . تونس : مركز النشر الجامعي ، (د.ط) ، ٢٠٠٦.
- المتوكل ، أحمد . اقتراحات في الفكر اللغوي القديم لوصف ظاهرة الاستلزام التخاطبي : البحث اللساني السيميائي ، أعمال الندوة الثالثة في البحث اللساني و السيميائي . المغرب : كلية الآداب والعلوم الإنسانية ، ١٩٨١.
- المتوكل ، أحمد . دراسات في نحو اللغة العربية الوظيفية . المغرب : الدار البيضاء للطباعة والنشر ، (د.ط) ، ١٩٨٦.
- ميلاد ، خالد . الإنشاء في العربية بين التركيب والدلالة . تونس : جامعة منوبة ، ط ١ ، ٢٠٠١ .
- نخلة ، محمود أحمد : آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر . مصر : دار المعرفة الجامعية ، (د.ط) ٢٠٠٦.
- الهاشمي ، السيد أحمد . جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبديع . مصر : دار ابن خلدون ، (د.ت).

ثانيًا : الأجنبية :

- 1- J.L .Austin :Quand dire c'est faire ,introduction de G. Laue, Éd du Seuil , Paris , 1970
- 2 - Searl : Sens et expression ,études de théorie des actes de langage,ed ,Minuit, Paris 1982

Abstract:

Pragmatics has become one of the most important linguistic trends in the contemporary linguistic research framework. Previously, linguistic researches used to limit themselves to the structural and generative aspects of language. In contrast to all these Pragmatics goes beyond all these levels of study to focus on language while being used; and perhaps this is what makes it more precise and accurate the receiver and the context as well.

The best theory that might represent pragmatics is "The speech Acts Theory". This theory embodies the physical side of pragmatics; she was adopted by a group of philosophers from Oxford, who invest their time to develop it. The first one to mention here is Austin and Searle, who found that the function of language is not confined to conveying a piece of news. Rather, language can set acts to be done and fulfill the meanings it entails, once it is produced.

One of the primary issues in Pragmatics is presupposition; it falls within conversational implicature, which is a procedural pragmatic concept which examines a number of phenomena related to hidden dimensions of the laws of discourse, governed by conditions of the communicative act.

In this intervention, I will try to embody some of the concepts in pragmatics in the story of Yusuf since it is a great Quranic text reflecting, on one side, the communicative feature in an evident way. We wish through to find answers to some problematic among which are:

- What's the concept of "Speech Acts Theory" in the modern pragmatic lesson? And where do its roots lie in our Arabic linguistic literature?
- Is it possible to reduce performed utterances to words?
- How does presupposition contribute to the accurate deduction of hidden meanings of Yusuf's discourses?

This intervention will be appended with the results obtained from the study.

المعجمية الحديثة وإعادة قراءة التراث اللغوي العربي

عبد الرحمان أحمد يميوي

الأستاذ المشارك في المعجم، جامعة القرويين، فاس، المغرب

ملخص:

يتناول الموضوع قضية معرفية ترتبط بالمعجم العربي بأبعاده الحضارية واللغوية والمعرفية والفلسفية. وبالمعجمية المعاصرة باعتبارها منهجا علميا توفر له من الشروط والوسائل والأدوات والآليات ما يمكنه من وصف الظاهرة اللغوية، بل تفسيرها. وبالتالي تقديم قراءة علمية واعية متميزة للتراث اللغوي، وإعادة إنتاجه. ويتكون البحث من مقدمة وثلاثة محاور وخاتمة.

أما المقدمة فتتناول المشكلة التي يقوم عليها البحث، وتتلخص في مدى قدرة المعجمية على سبر أغوار المعجم، واستكشاف مكامن القوة فيه، وإعادة قراءته قراءة تجعله يواكب مستجدات العصر ومقتضياته، ويعبر عن مضامينه. قراءة تمكن من إعادة استكشاف التراث اللغوي وجعله تراثا حيا، ملازما للتطورات النظرية اللغوية، ومشاركا في بنائها وصياغة تصوراتها. بل واستكشاف جوانب من القدرة اللغوية، وإعادة تشكيلها وفق روح العصر.

أما المحور الأول: المعجم العربي المنجز والمعطل. فيشتمل على أربع فقرات: الأولى في تحديد مفهومي المعجم والمعجمية، والثانية في بيان بعض تصورات اللغويين للمعجمية، والثالثة في تحديد موضوع المعجمية، والرابعة في المنجز والمؤجل في مجال المعجميات. وكلها فقرات تهدف إلى إبراز قوة المنجز، وإلى إبراز الحاجة إلى تفعيل المعطل منه، وملء الثغرة العلمية الناتجة عنه.

أما المحور الثاني: المعجمية العربية وقراءة التراث المعجمي فينبنى على ركنين: الركن الأول حول المعجم العربي ورهان الاستفادة من المعجمية. والركن الثاني حول قراءة في متشئين من المتون الحديثة (المعجم: موسوعة لغوية علمية فنية)، و(كنز اللغة العربية)، حيث إنَّ القراءة هي إعادة إنتاج تنمحي فيها الحدود بين الموضوعين المقروء والقارئ، وتُحقَّق القراءة في هذه الحال تراكما معرفيا، وبناء للمعرفة، وإنتاجا لها اعتمادا على الاستيعاب والتجاوز.

أما المحور الثالث: قراءة في الهامش فهو محاولة للوقوف على الدراسات المعجمية الحديثة التي تدور حول المعاجم؛ موضوعا ومنهجيا وظواهر وقضايا... باعتبارها تجليات للقراءة الحديثة للمعجم. وينبنى المحور على ركنين:

الأول: المعجمية والمصطلحية: المفاهيم والتصورات، وفيه بيان لكيفية تناول الظاهرة المعجمية للمعجم، وكيفية قراءتها له، وأدواتها. ولحدود استفادة المصطلحية من المعجمية. ولإضافاتها النوعية في بناء المعجم. أما الثاني: اتساع الموضوع ومحدودية القراءة، فهو عبارة عن أجوبة عن كيف تنظر المعجمية إلى المادة الاصطلاحية، وكيف قرأ المعجميون المعاجم الخاصة، والأعمال الاصطلاحية. وهل التجربة المصطلحية في العصر الحديث تجاوز أو امتداد للمنجز القديم، أم أن الأمر يتعلق بقطيعة معرفية؟

أما الخاتمة فهي بيان لأهم النتائج التي توصل اليها، وأهمها أن المعجمية تتيح القراءات المتعددة للتراث اللغوي، منها القراءة البائية، القراءة التباينية، بل تفتح أبوابا واسعة لإعادة قراءته لجعله تراثا حيا يغذي مصادر واتجاهات التوليد والتوسيع في اللغة ويوجهها، ويمد المعجميين بمادة خامة قابلة للتفعيل بما يخدم العربية لتؤدي في العصر الحالي وظائفها في إنتاج المعرفة ونشرها وترويجها. وقد تدفع القراءات المتجددة المعجمية نفسها لتقوم ذاتها، ولتقوم بدورها الكامل في تفسير الظاهرة اللغوية وتعليلها، أو على الأقل قراءتها.

الكلمات المفتاحية:

المُعْجِمِيَّةُ — المِصْطَلَحِيَّةُ — القراءة — إعادة قراءة — مفاتيح القراءة — المنجز — المتن والهامش — التفسير — القطيعة المعرفية — التراكم المعرفي. إنتاج المعرفة.

مقدمة

لما ظهرت المعجمية العربية الحديثة وجدت نفسها أمام تجربة لغوية غنية متأصلة ومتميزة نظراً لعمق مجالات البحث فيها، وتنوعها، وتعددتها، واختلاف مراحل التأليف، ونظراً لجديّة الإشكالات المعرفية التي انغمست للبحث عن حلول لها. حيث أنتجت المعجم العربي بأبعاده النظرية والتطبيقية، وبأنواعه وأصنافه؛ المعاجم العامة، والمعاجم الخاصة، ومعاجم الألفاظ، ومعاجم المعاني. وبتنوع المستويات التي يتدرج فيها، والمعارف التي يقدمها، والمعلومات التي يوفرها حول موضوعه الأساس؛ الكلمة أو الجملة أو التعبير، سواء كانت معلومات صوتية وصرفية، أو معلومات نحوية، أو كانت معلومات غير لغوية ولكنّها خادمة للمعنى، ومساهمة في إنتاجه، أو موصولة إليه. بل قد يتعدى الأمر ذلك إلى البحث في قضايا فكرية كاختلاف اللغات، وتطور اللغة، وتبيان أصل الكلمة، واختلاف مجالات استعمالها، وتعدد المواقف التي توظف فيها، واختلاف الاستعمال الحقيقي عن الاستعمال المجازي، واختلاف الاستعمال اللغوي عن الاستعمال الاصطلاحي، هذا فضلاً عما تناوله من قضايا نظرية تناقش المسألة اللغوية في بعدها المعرفي؛ (الملكة اللغوية).

ولما كان الأمر كذلك فقد تقرر أنّ من الوظائف الأساس للمعجمية (Lexicology) إعادة قراءة هذا التراث اللغوي قراءة جديدة توافق مقتضيات العصر وتلائمها. ومن أكبر المهمات التي وكلت إليها فتح مجالات جديدة وأبعاد مكيّنة في البحث المعجمي العربي، تزكي ما تحقّق فيه عبر تاريخه من نتائج، سواء تعلّق الأمر بالمادة أو بالمنهج

أو بالنتائج، أو تعلق الأمر بالجانب النظري، أو الجانب التطبيقي. وإعادة استكشافه لجعله تراثاً حياً يعبر عن مضامين العصر، ويواكب مستجدات النظريات اللغوية، ويساهم في تطويرها، ويشارك في تصوراتها وتوجهاتها. والدفع باللغويين للنش في التراث اللغوي والمعجمي لاستكشاف جوانب من القدرة اللغوية، وإعادة تشكيلها وفق معطيات العصر ووسائله وأهدافه. والعمل على إعادة النظر في كثير من المسلمات التي جمّدت مسابقة اللغة لروح العصر، ومراجعة الأسباب التي جعلت المعجم في كثير من الأحيان غير قادر على مواكبته المضامين الجديدة، وإنتاج المعرفة وترويجها.

لقد وجّهت القراءة الجديدة للمعجم العربي البحث اللغوي إلى الدخول في نقاش علمي عميق فرضته ظروف العصر، وتتلخص المسألة في مدى تعبيره عن مضامين العصر، ومواكبته للتحوّلات العلمية والثقافية والاجتماعية، ونقله للتجارب العالمية، كما ارتبط ذلك النقاش بقضايا فكرية أشمل وأبعد محوراً ومحركاً هو اللغة.

والهدف من القراءة تقييم المنجز، واستحضار الأسئلة اللغوية التي اعترضت اللغويين قديماً ودفعتهم لإنجازه. وقد توفقت المعجمية العربية الحديثة إلى حد كبير في الإجابة عنها بطريقتها الخاصة، والإجابة عن أسئلة أخرى راهنة بتسخيرها المقتضيات النظرية والمنهجية والآليات والوسائل الكفيلة بتقديم قراءة علمية إنتاجية للمعجم تساهم في تطوير المّتن ودراسته، أو تحليله، أو تفسيره. وقد تكون قراءة استكشافية تمكّن من إدراك معارف، أو استكشاف القوة المعرفية في المعجم العربي، كما قد تكون قراءة سطحية أو إسقاطية، تنظر إليه من خارج، أو تنطلق من أفكار مسبقة.

١- المعجم العربي المنجز والمعطّل

١-١ - في المصطلح: المعجم والمعجمية

وُظف مصطلح (معجم) للدلالة على المؤلفات التي تعنى بالمفردات مصحوبة بالتعريفات أو غير مصحوبة بها، سواء داخل لغة واحدة أو لغات متعددة. كما وُظف مصطلح (معجم) للدلالة على (مجموع المفردات المفترض للغة)^(١)، أو (مجموع المفردات المختارة التي يضمّها كتاب مع معلومات لغوية أو معرفية عنها)^(٢)، أو (المخزون المفرداتي الذي يمثّل جزءاً من قُدرة المتكلم/المستمع اللغوية)^(٣)، أو (المجموع المفترض... واللامحدود من الوحدات المعجمية التي تمتلكها جماعة لغوية معيّنة بكامل أفرادها، أو يمكن أن تمتلكها احتمالاً بفعل القدرة التوليدية الهائلة

(١) القاسمي، علي: (١٩٩٩). المعجم والقاموس. ص: ٢١.

(٢) نفسه.

(٣) نفسه.

للغة^(١)، أو (كلّ كتاب أو تأليف له هدف تربوي وثقافي، ويجمع بين دفتيه قائمة تطول أو تقصر من الوحدات المعجمية (الداخل) التي تحقّق وجودها بالفعل في لسان من الألسنة. ويخضعها لترتيب وشرح معيّنين^(٢).

فالمعجم، إذن، عبارة عن قائمة من الوحدات اللغوية يتمّ جمعها وانتقاؤها وترتيبها وشرحها وتقديم معلومات تبين معانيها وطرق استعمالها... اعتماداً على طرق علمية مضبوطة ومتنوعة بتنوّع العصور الأهداف. وهذا المعجم المجموع إمّا أن يكون بالفعل، ويشكل حقيقة مادية قابلة للتجسيد، أو يكون مضمراً ويشكل حقيقة معنوية وقوة كامنة.

واستعمال مصطلح (معجمية)، وفي بعض الأحيان مصطلح (معجم) في ميدان اللسانيات العربية استعمالات مختلفة، إمّا باختلاف المدارس اللسانية ومُنطَلقاتها المنهجية، أو باختلاف التطوّر الداخلي لهذه المدرسة أو تلك، وباختلاف النماذج فيها، أو باختلاف مستويات التحليل اللغوي واستقلالياتها أو تكاملها؛ كما تعكسه تصورات النحو المعجمي، أو الأنحاء المعجمية (Lexical grammars). وهي التصورات التي تربط ربطاً إمّا بين التركيب والدلالة، أو بين الصرف والدلالة، أو بين التركيب والصرف، أو بين النحو والمعجم؛ أي بين ما هو لغوي وما هو نحوي، وقد كانت هذه التصورات حاضرة في اللسانيات العربية عامة، وقد تزامن صدور بعض المؤلفات والمقالات في هذا الباب في بعض البلدان العربية نتيجة هذه الصحوّة المعجمية؛ فهمي حجازي: (١٩٧٧)، والفاسي الفهري: (١٩٨٦)، ومحمد الحناش: (١٩٨٧)، وأحمد المتوكل: (١٩٨٨)، وعبد العلي الودغيري: (١٩٨٩)، ورشاد الحمزاوي: (١٩٩٦)، وإبراهيم بن مراد: (١٩٩٧)، وحلمي خليل: (١٩٩٧)، وعباس الصوري: (١٩٩٨)، ومحمد علي الزركان: (١٩٩٨)، وأحمد مختار عمر: (١٩٩٨)، وعبد الغني أو العزم (٢٠٠٦)...

أمّا موضوعات البحث الأساسية التي انصبت عليها جهود الباحثين فهي نفسها الموضوعات التي كانت تشغل البحث اللساني العالمي، مثل^(٣): ماطوري (Matoré)، (1973)، وألان راي: (Alain Rey) (1977)، وبركام (Brakem: 1979)، وبريزنان (Bresnan: 1980)، وسلكورك (Selkirk: 1982)، وكبارسكي (Kiparsky: 1985).

(١) الودغيري، عبد العلي: (١٩٩٨). قضية الفصاحة في القاموس العربي. ص ١٣٠

(٢) نفسه، ويقابل هذا المفهوم ما يصطلح عليه ب (Dictionnaire) (قاموس)

(٣) انظر: Essay toward Realistic syntax. Seattle : Noit AMROFER: (١٩٧٩): Brame , M. -.

-Matoré ,G. (1973) : La Méthode en lexicologie- Domaine français , Didier, Paris. 1953.

- Rey, A. (1977) : Le lexique: Images et Moddeles: du dictionnaire à la lexicologie

ويمكن إجمال موضوعات البحث في مجال المعجمية في جانبين أساسيين :

– الجانب النظري:

ويهتم بالمعجم والملكة أو الكفاءة أو القدرة، والنمذجة والتمثيل، أي البحث في القواعد التي تشكل قدرة المتكلم، والسعي إلى التمثيل لتلك القدرة، والربط بين العلائق النحوية والدلالية. يقول الفاسي الفهري: "إنّ مضمون العمل التنظيري أصبح يقتضي بناء آلات ونماذج صورية تنتسب إليها خصائص تجريبية، بل يفترض فيها أن تكون ملبية للحاجة التجريبية إذ "تحاكي" خصائص اللغات البشرية، وتمثل بنية "العضو الذهني" الذي يتم بواسطته اللغو"^(١).

المعجمية، إذن، نظر وتنظير، نظر في اللغة في بعدها المعرفي، وتنظير للغة حيث توضع القوانين والآليات المجدد لقدرة المتكلم، والمفسرة لطرق اشتغالها، إنها (مادة ذات طبيعة تركيبية ... تسعى إلى القيام بدراسة أفعال الحضارة)^(٢) وتفسيرها.

– الجانب التطبيقي:

ويتمثل في الممارسة اللغوية، أو (الدراسة التحليلية لأفعال المفردات)^(٣)، أو التناول العملي للوحدات اللغوية والاهتمام بالجذور والصيغ والأسماء والأفعال والأدوات، وجمعها وتصنيفها وترتيبها ودراستها وتحليلها من الناحية الشكلية (باعتبارها أبنية صوتية وصرفية وتركيبية)، أو من الناحية الدلالية (باعتبارها وحدات معنوية، وبنيات دلالية). وقد يختزل هذا الجانب في (عملية تأليف المعاجم)^(٤)، وقد تتوسّع الدائرة فتشمل (التخطيط والتأليف للأعمال المرجعية المرتبة على المداخل، مثل المعاجم (Dictionaries)، والمكانز (Thesauruses)، والمسارد (Glossaries)، والفهارس (Concordances)، وإرشادات الاستعمال التي تعطي معلومات عن مفردات لغة ما أو مجموعة من اللغات)^(٥).

(١) الفاسي الفهري، عبد القادر: (١٩٨٦). المعجم العربي: نماذج تحليلية جديدة. ص. ٥.

(٢) ماطوري، جورج: (١٩٩٣). منهج المعجمية. ص. ١٦٠.

(٣) ماطوري، جورج: (١٩٩٣). منهج المعجمية. ص. ١٦٠.

(٤) عمر، أحمد مختار: (١٩٩٨). صناعة المعجم الحديث. ص. ٢٠.

(٥) عمر، أحمد مختار: (١٩٩٨). صناعة المعجم الحديث. ص. ٢٠ و ٢١.

وبذلك تجاوز المعجم مفهومه التقليدي، وتجاوز موضوعه الذي كان حبيسه إلى عهد قريب وهو الكلمات المفردة، إلى دراسة المفردات والعلاقات التي قد تدخل فيها.. وتبيان هيئات هذه المفردات، والمعاني التي تتولد عن هذه الألفاظ بعدما تلحقها اللواحق الصرفية، أو تدخل في عمليات تركيبية. إن الانتقال من المعجم إلى المعرفة المعجمية، أو مجموعة المعارف الأساسية، أي من المفردات إلى دراسة نسق العلائق النحوية الدلالة بين الوحدات اللغوية هو المشروع العلمي الجديد الذي فتحت المعجمية، أو لنقل هو مشروع إعادة قراءة المعجم العربي.

١ - ٢ نماذج من تصورات اللغويين للمعجمية

في هذه الفقرة نقدّم مجموعة من آراء بعض الباحثين في مجال المعجم لنوضح التصورات التي تُقدّم للمعجمية، وذلك على الشكل التالي:

١ - محمود فهمي حجازي (١٩٧٧) يرى أن المعجميات فرع من فروع علم اللغة، وهو مجال يتأسس على علم المعجم، والصناعة المعجمية، يقول: "تأليف المعجمات أحد الفروع التطبيقية من البحث اللغوي، يقوم تأليف المعجمات على أساسين متكاملين هما:

علم المعجمات: (Lexicologie)، (Lexicology)، ويبحث البنية الدلالية للمفردات. وعلم صناعة المعجمات: (Lexicographie)، (Lexicography)، ويتناول أنواع المعجمات ومكوناتها وطرق إعدادها"^(١).

٢ - عبد القادر الفاسي الفهري (١٩٨٦) يرى أن المعجمية علم يتناول نظرية اللغة وتطبيقاتها المختلفة على جميع المستويات الصوتية والصرفية والتركيبية والدلالية، وتقوم على دراسة كل الوحدات اللغوية غير المتناهية، ومعرفة كل المعلومات المرتبطة بها، يقول: "إن معرفة مجموع مفردات اللغة أو معجمها، تقتضي الإحاطة بعدد هائل من المعلومات عن هذه المفردات، وضمنها خصائصها الصوتية والصرفية والتركيبية والدلالية والبلاغية"^(٢) ويقول: "القاموس" هو صناعة تتوق إلى حصر لائحة المفردات ومعانيها" أما المعجم فهو "المخزون المفرداتي الذي يمثل جزءاً من قدرة المتكلم/المستمع اللغوية"^(٣).

(١) حجازي، محمود فهمي (١٩٧٧). الاتجاهات الحديثة في صناعة المعجمات. ص ٨٦.

(٢) الفاسي الفهري: (١٩٨٦). المعجم العربي: نماذج تحليلية جديدة. ص ١٣.

(٣) الفاسي الفهري: (١٩٨٥). تعريب اللغة وتعريب الثقافة. ص ٧٣.

ويضيف: "إذا كان موضوع البحث في المعجم هو الملكة المعجمية (Lexical competence) لتكلم لغة معينة، فإن المقصود بالمعجم هنا هو المعجم الذهني (mental lexicon) الذي نفترض أنه يدخل ضمن تحديد قدرة المتكلم اللغوية أو ملكته. لا الصناعة القاموسية، أو المؤلف الذي يضعه الواصف لرصد هذه القدرة الباطنية، أو على الأصح جزء من هذه القدرة. فكلّ متكلم للغة يتكلمها بمعجم ذهني محدود ومضبوط، وهو لا يستعمل بالضرورة قاموساً للتوصل إلى معرفة واعية (وملقنة) لهذه اللغة"^(١).

٣ - عبد العلي الودغيري (١٩٨٩): الدراسة المعجمية أو علم المعجم أو (علم دراسة الألفاظ) (La lexicologie) هو "علم يهتم بدراسة البنية الشكلية للوحدات المعجمية من حيث صيغتها، أو أصلها الاشتقاقي، أو عناصرها المكونة لها من ناحية، ويهتم من ناحية أخرى بالجانب الدلالي، فيدرس هذه الوحدات من حيث دلالتها المعجمية العامة، ودلالاتها الخاصة التي تكتسبها بالتطور أو بالاستخدام في المجالات والحقول المختلفة، ويهتم بالخصوص بدراسة اللفظ في علاقته بغيره من الألفاظ كعلاقة الترادف أو التضاد أو الاشتراك، وغير ذلك من الموضوعات الشبيهة بما ذكر"^(٢). تنحصر الدراسة المعجمية عند الودغيري إذن في دراسة البنيات الشكلية للوحدات اللغوية، والبحث في قضاياها الدلالية، سواء تعلق الأمر بالدلالات العامة المتواطأ عليها، أو الدلالات الخاصة التي تكتسبها بفعل الاستعمالات الخاصة.

٤ - عبد الغني أبو العزم (٢٠٠٤): "المعجمية: ... تهتم المعجمية بدراسة المفردات والبحث فيها وفي دلالتها وعلاقتها باللغة التي يتكلمها المجتمع في شموليتها، ويعبر بها عن حاجاته، ولها طابع تركيبية يتجاوز مجال التحليل التقني المنهج الخاص بمادة المعجم، وتهتم بما هو حضاري لأي جماعة لغوية، وما تملك من وحدات معجمية، مستقياً كل حالات التوليد اللغوي المتناسقة، وتقدم مادة للتطبيق المعجماتي"^(٣).

(١) الفاسي الفهري: (١٩٨٦). المعجم العربي: نماذج تحليلية جديدة. ص. ١٤.

(٢) الودغيري، عبد العلي: (١٩٨٩). قضايا المعجم العربي في كتاب ابن الطيب الشرقي. ص. ٤.

(٣) أبو العزم، عبد الغني: (٢٠٠٤). "تطور المصطلحات المعجمية والمعجماتية وإشكالية الوضع والترجمة" ص. ٨.

"إنّ مادة مصطلح (المعجمية) تشمل كلّ ما يتعلّق بعلم المفردات وحقولها الدلالية، حيث نجد إرهاباتها في منجزات اللغويين القدامى عندما كانوا يتناولون عالم الألفاظ، لأنّ فلسفة اللغة وما يتعلّق بالمعنى كان محوره الأساسي في كلّ اللغات يدور حول المفردة"^(١).

وهكذا يتبيّن أنّ اللفظة نفسها تحيل تارة على الثروة المفرداتية الموجودة بالقوة لدى المتكلم/المستمع المثالي والتي تمثّل مستوى من مستويات القدرة اللغوية لديه، وهو ما يُتعارف عليه لدى اللسانيين بالمعجم الذهني؛ وتحيل تارة أخرى على المؤلفات المتضمّنة لقوائم المفردات في لغة واحدة، أو لغات متعددة، وهو ما يطلق عليه اسم المعجم الصناعي. كما تحيل على الدراسة العلميّة للمفردات اللغوية في المستويات اللغوية المختلفة؛ الصوتية والصرفية والتركيبية والدلالية.

نحن، إذن، أمام عدة تصورات للمعجم العربي ولقضاياه، وأمام مصطلحين؛ (المعجمية) و(المعجم) لمفاهيم متعدّدة. ولذلك فالخوض في القضايا المعجمية يحتمّ تحديد المفاهيم، ويحتّم التمييز بين (المعجم) و(المعجمية)، ولذلك ننتقل إلى المحاولات النموذجية المحدّدة لهذا المفهوم، معتمدين في ذلك على تجربتين:

١- رشاد الحمزاوي:

"المعجمية مصطلحاً ومفهوماً: المعجمية، عندنا، علم نظري حديث، وظاهرة لسانية عصرية متميّزة؛ لأنها تطرح قضايا وتوحي بمقاربات ومبادرات نظرية جديدة ومجددة لم تحظ، على أهميتها وأبعادها بما فيه الكفاية من الدرس والجدل على غرار الظواهر اللسانية "النجومية" مثل علم الأصوات وتطبيقاته التربوية والكلينيكية، وعلم المصطلح وصلته بنقل العلوم والتكنولوجيا، وعلم الأسلوب وعلاقته المتنوعة بالأدب وجمالية النص الشعري والنثري، وما وراء ذلك من نظريات حافزة ومشوقة استبدت بالفكر اللساني الغربي والعربي على السواء، فكان لها السبق على المعجمية التي تعتبر اليوم آخر ما ظهر من العلوم اللسانية الحديثة، لما توفّر لها من آليات التنظير والتطبيق التي تستحق العناية. فما المراد بالمعجمية؟

يكفي أن نشير إلى أنّها تنطلق، عندنا، من مصدر صناعي مضموم الميم "المُعْجَمِيَّة" وضعناه مصطلحاً عربياً نعني به ما هو معروف في الفرنسية والإنجليزية بـ (Lexicologie) و (Lexicology)، وتعرف المعجمية كذلك بعلم قريب منها، قديم جديد ومشهور، كثيراً ما يختلط بها، ولقد أطلقنا عليه مصطلح (المُعْجَمِيَّة) ويؤدي ما يعرف بالإنجليزية (Lexicography)، وبالفرنسية بـ (Lexicographie)....

(١) أبو العزم، عبد الغني (٢٠٠٤): "تطور المصطلحات المعجمية والمعجماتية وإشكالية الوضع والترجمة". ص. ٤.

ولقد ميّزت اللسانيات المعجمية الرائدة الحديثة بين المُعْجَمِيَّة والمُعْجَمِيَّة، فخصصت الأولى لدراسة الرصيد اللغوي دراسة نظرية ومنهجية نقدية مجددة بالاعتماد على رؤية كليّة، مثل البنيوية والتوزيعية والتوليدية، ودون الالتحام بها جملة وتفصيلاً.... أما المُعْجَمِيَّة فإنها خصّصتها لتطبيق رؤاها النظرية التجريبية على المعجم في مداخله ونصوصه وتعريفاتها، ويطلق عليها بعضهم صناعة المعجم^(١).

٢- إبراهيم بن مراد:

"لمصطلح «معجم» في اللسانيات الحديثة مفهومان؛ الأول عام، وهو مجموع الوحدات المعجمية التي تكون لغة جماعة لغوية ما تتكلم لغة طبيعية واحدة، أي أنه مجموع المفردات المكوّنة للغة ما من اللغات، والقابلة للاستعمال بين أفراد الجماعة اللغوية ليعبروا بها عن أغراضهم. وإذن، فإنّ المعجم بهذا المفهوم الأول هو رصيد المفردات المشترك بين أفراد الجماعة اللغوية المشتمل على ما تحصّل لها من تجربتها في الكون من مفردات دالة، إمّا بذاتها، وإمّا مقترنة بغيرها منتظمة في سياق ما، وهو بهذا المفهوم معبر عما يسمى «مقدرة» (Compétence) الجماعة اللغوية، وهو ما يقابل المصطلح الفرنسي (Lexique)، والمصطلح الإنجليزي (Lexicon).

ومفهوم المصطلح الثاني خاص، وهو أنه مُدَوّنة (Corpus) المفردات المعجمية في كتاب، مرتّبة ومعروفة بنوع من الترتيب والتعريف. وقد تكون المفردات المدوّنة مفردات مؤلف من المؤلفين.... أو مفردات اللغة في فترة من فترات حياتها... أو مصطلحات علم من العلوم... أو فنّ من الفنون... وقد يكون الكتاب ذا منحى استيعابي يراد به جمع ما استطاع المؤلف جمعه من مفردات اللغة التي عرفت الاستعمال (مثل لسان العرب لابن منظور، والقاموس المحيط للفيروزآبادي)، ويطلق البعض على هذا المعجم بهذا المفهوم مصطلح «القاموس»، ويقابله في الفرنسية مصطلح: (Dictionnaire)، وفي الإنجليزية (Dictionary).

ويرتبط المفهوم الأول بالمعجمية النظرية (Lexicologie)، وموضوعها البحث في الوحدات المعجمية من حيث مكوّناتها وأصولها وتوليدها ودلالاتها، ويرتبط المفهوم الثاني بالمعجمية التطبيقية (Lexicographie)، وموضوعها البحث في الوحدات المعجمية من حيث هي مداخل معجمية (Entrées lexicales) تجمع من مصادر ومن مستويات لغوية ما، ومن حيث هي مادة كتاب قد ألّف بحسب منهج في الترتيب والتعريف معيّن^(٢).

(١) الحمزاوي، محمد رشاد: (١٩٩٦). ظاهرة المعجمية وسبلها إلى الإحاطة بالخطاب الإنساني والعربي. ص ٩ و ١٠.

(٢) بن مراد، إبراهيم: (١٩٩٧): مقدّمة لنظرية المعجم. ص ٧ و ٨.

١- ٣- موضوع المعجمية

المتبع لمصطلح (معجمية)، والملاحظ لاختلاف توظيفه يكشف اختلاف الدرسين كذلك حول موضوع (المعجمية) ومجال البحث فيها وإن كانت كل الدراسات تصب في اتجاه واحد، وترمي إلى هدف كبير واحد. ويظهر ذلك فيما يلي:

١ - " يتحدّد موضوع المعجمية من الواقع المعجمي، سواء على مستوى الأبنية (الرصيد اللغوي للمفردات)، أو على مستوى وحدات (المفردة والعرف اللغوي). إنّ الأمر يمسّ مجموع الظواهر الاجتماعية الثقافية المنجزة في التطبيق اللغوي، وإنتاج الخطاب، وتكوين هذه النظرية يتعلّق بعدّة عوامل:

- أ - بتحديد موضوع جزئي في اللسان أو في اللغة: الرصيد المعجمي.
 - ب - افتراضات تنتج من مختلف أنماط اللسان المتعلقة بتمفصل الرصيد.
 - ج - معرفة القوانين الداخلية للرصيد المعجمي المعبرة كمجموع وظيفي للإشارات.
 - د - بعلاقة وظيفته داخل المجموعات الاجتماعية، وفي التجربة الإنسانية كانت لغوية أو سياسية.
- كما تقدّم الدراسات المعجمية مادة علمية للتأمل النظري فيما يمس تطبيقاتها في مجال المعجمية"^(١).
- ٢ - موضوع المعجمية هو وصف (القدرة المعجمية)، أو (المعجم الذهني) الذي يكتسبه متكلم فطري كيفما كانت لغته الطبيعية التي تشكّل مادة هذا المعجم.
 - ٣ - الدراسة المعجمية أو علم المعجم أو (علم دراسة الألفاظ) هو "علم يهتم بدراسة البنية الشكلية للوحدات المعجمية من حيث صيغتها أو أصلها الاشتقاقي أو عناصرها المكونة لها من ناحية، ويعتّم من ناحية أخرى بالجانب الدلالي، فيدرس هذه الوحدات من حيث دلالتها المعجمية العامة، ودلالاتها الخاصة التي تكتسبها بالتطوّر أو بالاستخدام في المجالات والحقول المختلفة، ويهتم بالخصوص بدراسة اللفظ في علاقته بغيره من الألفاظ كعلاقة الترادف أو التضاد أو الاشتراك، وغير ذلك من الموضوعات الشبيهة بما ذكر"^(٢).

(١) أبو العزم، عبد الغني (٢٠٠٤): تطور المصطلحات المعجمية والمعجماتية. ص ٨.

(٢) الودغيري، عبد العلي: (١٩٨٩). قضايا المعجم العربي في كتاب ابن الطيب الشرقي. ص ٤.

٤ - المعجمية النظرية (Lexicologie)، وموضوعها البحث في الوحدات المعجمية من حيث مكوّناتها وأصولها وتوليدها ودلالاتها، ويرتبط المفهوم الثاني بالمعجمية التطبيقية (Lexicographie)، وموضوعها البحث في الوحدات المعجمية من حيث هي مداخل معجمية (Entrées lexicales) تجمع من مصادر ومن مستويات لغوية ما، ومن حيث هي مادة كتاب قد ألّف بحسب منهج في الترتيب والتعريف معيّن^(١).

موضوع المعجمية، إذن، هو الواقع المعجمي، أو الرصيد المعجمي وتمفصلات هذا الرصيد، أو القدرة المعجمية ومكوناتها المنعكسة في الوحدات المعجمية بنياتها الشكلية، واختلافاتها الدلالية. فمهما اختلفت وجهات النظر فإن موضوع المعجمية هو (المعجم)، أي معرفة جميع الوحدات المعجمية بكامل خصائصها الصوتية والتصرفية والتركيبية والدلالية.

أما الهدف من الدراسة المعجمية فيتمثل في (السعي إلى بناء نظرية علمية للعقل البشري في جانب استعماله اللغة، ذلك أنّ بناء نظرية للملكة اللغوية هو جزء من مشروع بناء نظرية علمية عامة لكل ملكات العقل البشري، وبما أنّ البحث المعجمي الحديث معني بوصف مكّون من مكونات الملكة اللغوية، أي القدرة المعجمية؛ فإنه منخرط بموجب موضوعه في هذا المشروع الأعم)^(٢).

المعجمية، إذن، فرع من فروع اللسانيات، ومجاله دراسة الألفاظ من حيث بناؤها واشتقاقها ودلالاتها، والاهتمام بكل ما يرتبط بذلك من حيث الترادف والتضاد والاشتراك، والعموم والخصوص، والحقيقة والمجاز... والبحث في المفردات من حيث الأفراد والتركيب، والبساطة والتعقيد، والاستقلالية والتلازم، ودراسة التعابير الاصطلاحية والمسكوكة والسياقية، أي هو العلم الذي يدرس كلّ ما يتعلّق بالبنية الشكلية الدلالية للوحدات اللغوية، أي دراسة المتن اللغوي العربي بكل أبعاده. وفي هذا التحديد تجد كلّ التيارات المعجمية والمدارس المعجمية بتصوراتها ومناهجها وأهدافها الظاهرة والمبطّنة مكانها، لأن متن اللغة يسع الجميع، ويستغرق ما يعرف ب(الثروة اللغوية)، ويستوعب (المكانز اللغوية)، ويهيمن على كل (الأرصدة اللغوية).

وإذا كان الأمر كذلك فهل يمكن اعتبار المعجمية قراءة جديدة للمعجم، أو إعادة قراءة له، أو هي امتداد للبحث اللغوي، وتطوير لإنتاجاته؟ وهل استوعبت المعجمية قضايا المعجم النظرية والتطبيقية، أو هي مجرد تكرار للعمل المعجمي القديم وترديد لمقولاته، ولمقالاته، ولمقوله؟ وما مدى استفادة المعجم العربي الحديث من نظرية المعجمية في جانبيها النظري والتطبيقي، وما مدى تمثّل المعجميين المحدثين لمضامين النظرية اللغوية (المعجمية)

(١) بن مراد، إبراهيم : (١٩٩٧) : مقدّمة لنظرية المعجم. ص ٧. و ٨.

(٢) بن مراد، إبراهيم : (١٩٩٧) : مقدّمة لنظرية المعجم. ص ٧. و ٨.

العربية، واستثمارهم (للمتن وصيائنه وتطويره ووصفه أو تفسيره)، ومدى تفعيلهم لما يكتنزه المعجم العربي من نظريات أو تصورات، أو ثروة معرفية قد تُسهم في تطوير النظرية المعجمية؟

١- ٤- المنجز والمعوز أو المؤجل في مجال المعجميات

المقصود بالمنجز في المجال المعجمي هذا التراث اللغوي الثر الذي ملأ الدنيا وشغل الناس. ملأ الدنيا _ كل الدنيا _ شرقاً وغرباً، زماناً ومكاناً بكثرة المصنفات، وغزارة المؤلفات، وتعدد البيانات؛ كثرة لا يكاد يحيط بها (المحيط)، وغزارة لا تكاد تشملها غزارة (القاموس)، وتعدداً لا يكاد يحكمه (المحكم).... وشغل الناس جَمْعاً ووَضْعاً، ودرساً وتدریساً، وفكراً وتدبراً وتأملًا، وعلمًا وتعلّمًا، وتنقيًا وتحصيلًا، ورواية ودراية، وحفظًا وتحفيظًا، وتقييدًا وتحصينًا وتحصيلًا. وتعليقًا وتعلّقًا، وشرحًا واختصارًا، وإجمالًا وتفصيلًا، وتحشية وتوشية، ونقدًا واستدراكًا.... ويكفي بُرهانًا على ذلك ما كُتب حول معجم (العين) للخليل بن أحمد الفراهيدي قديمًا وحديثًا.

إنّ هذا المنجز منجز عميق في بعده النظري، ومكين في جانبه العلمي، وواسع في مقداره الكمي، ومفيد في بعده المعرفي. إنه ديوان العرب، ولسانها، وسنّنها، ودليلها الناقل لدلولاتها ومعانيها، والعاكس لواقعها الحقيقي والمتخيل، والمعبر عن ماضيها وحاضرها ومستقبلها، وعن آمالها وتطلعاتها وأحلامها.

المنجز، إذن، من المعجم هو هذا الصرح اللغوي التام البنيان، وهذا الإنتاج الفكري المكين والتمكن، والمشهد الثقافي المترامي الأبعاد، والسجل الأمين المخلد لقيم المتكلمين بها، والعاكس لنظم فكرهم، والناقل لتصوراتهم، والشاهد على إبداعاتهم، والمعبر عن تفاصيل حياتهم، والمترجم لحكمتهم؛ سواء تعلق الأمر بمعاجم الألفاظ أو معاجم المعاني، أو تعلق الأمر بالمعاجم العامة أو المعاجم الخاصة، بـ(الرسائل المفردة) أو بالموسوعات.

ومع ذلك فإن العمل المعجمي لا يمكن اختزاله في المنجز الظاهر، أو في المدوّن، أو في نتاج الصناعة المعجمية، وإنما هو هذا المتن المفتوح القابل لاستيعاب كلّ ما أُلف في هذا الباب وما يمكن أن يكون، وما تحقق من مشاريع، وما ينتظر التحقق، أو ما تعثر تحقيقه، أو تعدّر، و(المعجم الكبير) الذي وعدنا به مجمع اللغة العربية في مصر دليل على... (ذلك)، فلقد سلخ من عمره ثلاثين سنة، وطال ارتقاب الساغبين لنراه، ولا يزال في أوائل أحرف العربية لا يريم^(١). و(المعجم التاريخي للغة العربية) الذي طال انتظاره دليل آخر على ما يُنتظر تحقيقه. والمعجم المرتبط بحياة الناس وواقعهم الاجتماعي لا يزال حلمًا. وما أكثر التوصيات التي تنصّ على تفعيل المبادئ الأساسية، والالتزام

(١) مصلوح، سعد عبد العزيز: (٢٠٠٣). تعقيب على "المعجمات العربية وموقعها بين معجمات اللغات العالمية المعاصرة لمحمود فهمي حجازي.

بالمقاييس الدولية، وتطبيق المعايير العلمية في تصنيف المعجم. وما أكثر الدعوات التي تدعو إلى إخراج المعاجم المخطوطة وتمكين القارئ منها، والنداءات التي تدعو لعقلنة العمل المعجمي.

إنّ ما أجيب عنه من أسئلة، وما ينتظر الجواب، وما أثير من قضايا، وما يُثار، والإشكالات التي تثيرها اللغة، كل ذلك مرتبط بحياة متكلميها، ومرتبطة بعصرهم بأوضاعه ومستجداته ومتقلباته ومتغيراته. ولذلك فإن المعجمية لم تتخلص إلى حدود عصرنا هذا من أسئلة ورثتها، ولا تزال تبحث عن أجوبة أسئلة آنية فرضتها الظروف الراهنة. ومثال ذلك: ما هي حدود الملكة اللغوية؟ أين تكمن قوّة المعجم العربي التي ضمنت له هذه الاستمرارية في العطاء المتجدد مع تجدد المعطيات والظروف؟ هل الجهاز المفاهيمي الموظف في الوصف المعجمي، والآليات المسخرة لتفسير ظواهره، تتمتع بالكفاية الوصفية أو التفسيرية الكافية؟ وما هي المردودية العاجلة والآجلة للدراسات المعجمية على اللغة العربية؟ وما مكانة الإنتاج المعجمي والمعجماتي من البحث العالمي؟ وأخيراً ما مساهمة المعجم العربي من إنتاج المعرفة، ومن أوجه النشاط المعرفي من ترويح وتنشيط وتلقين وتحصيل؟

إن ما يعوزنا في المجال المعجمي أكثر مما أنجز، والمؤجل من أسئلته أكثر بكثير من الذي سبق تناوله، ولذلك فأفق المعجمية واسع، والأبواب التي فتحتها في البحث اللساني رحبة، وآفاق البحث فيها واعدة. وما قراءة التراث اللغوي قراءة جديدة إلا وجه من وجوه هذا النشاط الفكري، وضرب من ضروب الاجتهاد الذي لا يقفل، وسبيل من سبل المعرفة لا نهاية لأسراره، ولا قرار لغرائبه وعجائبه.

٢- المعجمية العربية وقراءة التراث المعجمي

٢- ١- المعجم العربي ورهان الاستفادة من المعجمية

دخل المعجم العربي من منتصف القرن العشرين إلى يومنا هذا في نقاش فرضته ظروف العصر وتتلخص المسألة في قضيتين عميقتين تؤطران هذا النقاش وتهيمنان على مساراته إلى الوقت الحالي:

- القضية الأولى تتمثل في مدى تعبير المعجم عن مضامين العصر، ومواكبته للتحويلات العلمية والثقافية والاجتماعية، ونقله لدقائق أمور الحياة اليومية، وتفاصيل التجارب العالمية، والتطورات العلمية والتكنولوجية والمعلوماتية والمعرفية.

- القضية الثانية تتمثل في مدى استيعاب المعجميين المحدثين للمعجم العربي، وفي كيفية تناوله والتعامل معه، وفي كيفية قراءته. كما ارتبط ذلك النقاش بقضايا فكرية أشمل وأعقد محوراً ومحركها هو اللغة أولاً، واللغة والفهم أو الإدراك ثانياً، واللغة والفكر ثالثاً. وهي محاولة أنضج من التجربة التي امتدت من (بداية الثلث الأخير من القرن التاسع عشر، إلى نهاية الثلث الأول من القرن العشرين، وهي الفترة التي

ظهر فيها (محيط المحيط) لبطرس البستاني، و(أقرب الموارد) لسعيد الشرتوني، و(البستان) لعبد الله البستاني^(١)، حيث لا نستطيع أن نبرهن على أن الأمر يتعلق بمستوى من مستويات القراءة، أو نوع من أنواعها. وحيث إن المعجمية بالمفهوم الحديث كذلك لم تصل إلى مستوى النضج إلا في منتصف القرن الماضي^(٢). وحيث إن مفهوم القراءة مفهوم متأخر زماناً عن مفهوم الإنتاج المستهدف من القراءة. كما أنها مرحلة أبعد معرفة، وأعمق دراية من حيث التصور والأهداف من مرحلة إخراج المعاجم التراثية إخراجاً^(٣) حديثاً بطبعها ونشرها، كما هو أمر طبع (الصحاح) للجوهري (١٢٨٢هـ) (١٨٦٥م)، و(مختار الصحاح) للرازي (١٢٨٧هـ) (١٨٧٠م)، و(القاموس المحيط) للفيروزآبادي (١٢٨٩هـ) (١٨٧٢م)، و(المصباح المنير) للفيومي (١٢٩٢هـ) (١٨٧٦م)، و(أساس البلاغة) للزنجشيري (١٢٩٩هـ) (١٨٨١م)، و(لسان العرب) لابن منظور (١٣٠٠هـ) (١٨٨٢م)، و(تاج العروس) للزبيدي (١٣٠٧هـ) (١٨٨٩م). ومن مرحلة نقد^(٤) بعض تلك المعاجم وبيان عيوبها، ونشر نقائصها وشوائبها إما على شكل دراسات، أو على شكل معاجم ملاحق للمعاجم الأصول... مثل: (الجاسوس على القاموس) لأحمد فارس الشدياق (١٨٨٦)، و(إضاءة الراموس وإضافة الناموس على إضاءة القاموس) لابن الطيب الفاسي، و(في شوائب المعاجم) لبطرس البستاني (١٩٣١)، و(عيوب المعاجم) لمصطفى الشهابي (١٩٤٠)، و(أغلاط اللغويين الأقدمين) (١٩٣٢)، و(المعاجم العربية ومصائبها) (١٩٤١)، لأنستاس الكرملي... وكلّ هذا وما تنزّل منزلته وإن كان يشكّل في حقيقة الأمر أساس النظرية المعجمية العربية الحديثة فإنه لا يرقى إلى مستوى القراءة الواعية والنموزجية. ولذلك ينحصر هذا البحث في حدود استفادة المعجم العربي الحديث من النظرية المعجمية، واستيعاب المعجميين للمضامين النظرية والمنهجية والآليات والأدوات والوسائل الإجرائية التي أنتجت المعجمية الحديثة، واستثمارهم لها في دراسة المتن، أو تحليله أو تفسيره. وتأسّس تجليات القراءة وتظهراتها على ركنين أساسيين:

أ - قراءة في المتون، أو قراءة للمتون، أي كيف يُنظرُ إلى المادة اللغوية، وكيف تتمّ عملية التلقي؛ تلقي المحدثين للمعاجم؟ وكيف تتمّ عملية الفهم؟ وكيف تتمّ عملية الإنتاج، أو إعادة الإنتاج؟

(١) انظر: البستاني، عبد الله: مقدمة (البستان: معجم لغوي مطول). ص ١٠.

(٢) انظر: Alan REY : La lexicologie lexicque et models

وانظر: J. BICACHE : Précis de lexicologie française

(٣) انظر: حجازي، محمود فهمي: المعجمات العربية وموقعها بين معجمات اللغات العالمية المعاصرة. ص ٢٤٠.

(٤) انظر: الحمزاوي، رشاد: محاولة وضع أسس المعجمية العربية. ص ١٠٣.

ب - قراءة في الدراسات المعجمية الحديثة التي تدور حول المعاجم، موضوعاً ومنهجاً وأعلاماً وتأريخاً وظواهر، أو ما يُعرف بأوجه النشاط اللغوي، من العمل الوصفي للغة، واللغة الوصفة إلى الدراسات النقدية. وكل الدراسات التي أنجزت على هامش هذا المتن.

إن القراءة النموذجية في هذا المجال _ في اعتقادنا _ هي القراءة المفتحة الناقدة والمتحرّكة التي تتجاوز حدود (النقل بأمانة)، أو (الوصف المحايد)، أي تتجاوز القراءة المختزلة في العرض والتلخيص والشرح، والتعليق والتحليل في بعض الأحيان. لأن القراءة المطلوبة قراءة يجب أن تتجاوز حدود الفهم، وتطمح إلى التفسير؛ تفسير عملية الإدراك، لا الوقوف عند عملية الفهم.

٢_٢_٢ قراءة المتن: رؤية جديدة

المقصود بالقراءة هنا عملية إعادة الإنتاج حيث تتمحي الحدود الفاصلة بين الموضوع المقروء (موضوع القراءة؛ الموضوع الأول)، والموضوع القارئ (الموضوع الثاني)، أي أن الموضوع الأول يُدمج في الموضوع الثاني، فتصبح القراءة في هذه الحال عملاً تراكمياً معرفياً، أو بناء للمعرفة وإنتاجاً لها. إنها القراءة الإخصائية المبنية على الاستيعاب والتجاوز، استيعاب المعجم شكلاً ومضموناً، وتمثّل روح العصر، عصر المعرفة جملة وتفصيلاً.

٢-٢-١ - النموذج الأول: (المعجم: موسوعة لغوية علمية فنية). عبد الله العلايلي. دار المعجم العربي بيروت. الطبعة الأولى: ١٣٧٤هـ / ١٩٥٤م.

يرجع اختيار موسوعة عبد الله العلايلي نموذجاً من نماذج هذه الدراسة لأسباب تتصل بالجانب النظري، وأخرى تتصل بالجانب التطبيقي.

أما ما تعلق منها بالجانب الأول فيمكن اختصاره في النقاط التالية:

أ - جدّية الإشكاليات التي انطلق منها مؤلف المعجم، يقول: "هل من قيمة حقيقية _ أو بالأحرى نهائية _ لنتائج المدرسة اللغوية القديمة؟"^(١). ويُستشف من وراء هذا السؤال سؤال آخر: ماذا يمكن أن تقدم الدراسات المعجمية الحديثة، والدراسات اللغوية عمومًا للمعجم العربي؟ إنه السؤال الحقيقي الذي تدور حوله كل المنظومة المعجمية، لأن اللغة هي وعاء هذا التراث، والحامل لمضامينه.

ب - وضوح الخلفية المعرفية التي يصدر عنها الرجل، يقول: "فاللغة ومنزلتها من التصنيف الاجتماعي، أنها مؤسسة مرتبطة ارتباطاً مباشراً بنشاط الإنسان، تتحرك بقانون الغاية لا السببية. فإذا غلبت بقانون

(١) العلايلي، عبد الله: المعجم: (١٩٥٤). موسوعة لغوية علمية فنية. (مقدمة) ص ٣.

السببية الصرف، وأخضعت له في قسر وعنت، مثلما فعل قدامى اللغويين، تنعزل رأساً، وتنقلب إلى بناء فوق منقطع، وإذ ذاك تحدث الهوة بينها وبين الجماعة اللغوية وتتضح، لتؤول في النهاية إلى أداة إرغام، تعبر الجماعة عن وطأتها بتأفف مكظوم، ثم يتحرك انتفاضي للخروج^(١). ويقول: "إن اللغة _وهي مفعول طبيعي اجتماعي_ لا تقاس بالفرضية، بل العكس هو الصواب، أي قياس مقدار سلامة الفرضية باللغة"^(٢).

ج - الهدف من المعجم، يقول: "إنّ هذه البوادر البوادة، إلى أخرى أمثالها، ألقت في نفسي الرغبة بمعجم جديد يدفع بالعربية دفعة إلى الحياة الحديثة، فتفكر بعقلها، وتتحرك بدفقها، وتتذوق بأسلوبها"^(٣).

د - الوعي بضرورة (إصلاح اللغة)، أو تهذيب اللغة العربية، وهو أمر نابع من المعرفة البيّنة بوجوب إصلاح مكان الخلل في وظائف اللغة، وتحديد مجالات استعمالها، أي (إصلاح المتن)، و(إصلاح المنزلة). وهذا لا يتم إلا في إطار ما يعرف ب(السياسة اللغوية، والتخطيط اللغوي)^(٤)، يعني أن إصلاح اللغة يقوم على (سياسة لغوية) راشدة، وتخطيط لغوي محكم. وقد صرح صاحب الموسوعة بمصطلح (التهذيب اللغوي) حيث يقول: "ونحن اليوم في المجتمع العربي إزاء تراكم في الكمية لأشكال العاميات، وهو يؤذن حتماً بتحول الكمية إلى كيفية... إذا عرفنا من جديد كيف نهى العربية تهيباً يتفق وهذا الكتاب، نكون قد أعنا التطور على عمله حقاً في هذا الجانب، وبالتالي نصل خطه متجاوزين ما انحرف منه"^(٥).

هـ - حضور مفهوم القراءة للمعجم العربي القديم في الموسوعة يقول العلايلي: "إن همّاً أن يظهر الناس على ما في ربّائد (أرشيف) الكلمة العربية _إذا صحّ هذا التعبير_ من عقل مطويّ، وأحاسيس خبيثة، وصور رائعة بارعة... ولا بدع" فالخفريّة لها دلالاتها عند الباحث الإراضيّ (الجيولوجي)، والكلمة العربية لها هذه الصفة، وهمّاً حيالها هو همّ الباحث حيال الخفريّة، فهو يكشفها ويكشف ما ترمز إليه لتغدو كائناتاً يعيش في الآن، يقول ويتحدث، ثم يندفع بدوره في خطة المستقبل ككائن بعث من جديد"^(٦).

(١) نفسه. ص، ٤.

(٢) نفسه. ص، ٣٧٣.

(٣) نفسه. ص، ٨.

(٤) انظر: كالفي، لويس جان: السياسات اللغوية. ص، ٢٣.

(٥) العلايلي، عبد الله: المعجم: موسوعة لغوية علمية فنية. المقدمة. ص، ٥.

(٦) نفسه. ص، ٨.

و - إذا كانت المعجمية هي الدراسة اللغوية النقدية المتجددة فإن هذا المعجم في طبعته الثانية تضمّن باباً اصطلاح عليه صاحبه بـ(مقابلة)، ومن أهم ما اشتمل عليه الباب ردود المصنف على انتقادات (الأب مرمجي، والأستاذ منصور أبو صالح، والأستاذ عيسى ميخائيل سابا، والأستاذ سموئيل جويل، والأستاذ عارف أبو شقرا)^(١) للموسوعة، وهي انتقادات نُشرت في مجلات (المشرق) و(الحكمة) و(الورود). وهو باب لا محالة يدفع إلى تطوير المعجم العربي، لأن مثل هذا العمل يدخل فيما يعرف بنقد النقد، أو تقويم القراءة.

- أما الجانب الثاني التطبيقي فيرتبط بالمتن في حدّ ذاته، ومدى تمثّل العلايلي للنظرية المعجمية، والتزامه بمبادئ الصناعة المعجمية، ووفائه بما قطعه على نفسه في مقدمة المعجم. ويصعب في دراسة مثل هذه الإلمام بجميع القضايا التي تثيرها المادة العلمية في الكتاب، غير أن المقام يحتم دراسة بعض النماذج وخاصة تلك التي أعطتها المعجمية أبعاداً معرفية جديدة ومنها:

١ - اللغة والاستعمال.

٢ - الوحدات اللغوية بين الأفراد والتلازم.

٣ - خصوصية النصّ الشارح.

أ - من أهم الإشكاليات في المعجم العربي الحديث إشكالية (اللغة والاستعمال)، وقد استطاع عبد الله العلايلي أن يجمع في معجمه ألفاظ الحياة العصرية التي لم يتضمنها معجم سابق له؟ ومن أمثلة ذلك: (أكل الأسماك: سامك. سوامك.... أكل الأعشاب: ...عاشب. أكل التراب... تارب. أكل الحشرات: حاشر). وتكمن القيمة العلمية لتضمين المعجم لكلمات حديثة في ربطه للغة بالمجتمع حيث أصبحت تتداول كلمات جديدة في الأوساط الاجتماعية والثقافية مثل: المثبت: أداة لقياس درجة الحرارة. و(سيارة، وهاتف ونقابة....)

ب - الوحدات اللغوية بين الأفراد والتركيب: سلك العلايلي في ترتيب المادة اللغوية في معجمه طريق المزاوجة بين المدخل البسيط والمدخل المركب. وهي طريقة تضمّن للكلمات المركبة استقلاليتها البنائية، وتوضّح قيمتها الإنتاجية. وفي هذا الأمر والذي يليه؛ (خصوصية النصّ الشارح) تطبيق لوجهة نظر المعجميين لمسألة (الجمع والوضع). بل يشير المصنف إلى خاصية التركيب، وينصّ عليها في النصّ الشارح للمدخل المركب. ومن ذلك:

(١) انظر: العلايلي، عبد الله: المعجم: موسوعة لغوية علمية فنية. "٢_مقابلة" القسم الرابع، المجلد الأول. ص ٣٨١.

"ومن المركبات..."

_أَكَلُ نفسه : الكافور، سمي بذلك لأنه ينقص حتى لا يبقى منه شيء..

(ومن المركبات) آكلة اللحوم....

(المركبات) القوحة الآكلة...

(المركبات) أَكُولَة الراعي...^(١).

ج - خصوصية النص الشارح: من أهم مميزات المعجم كفاية النص الشارح وشموليته، وجودة الترتيب الداخلي. إن المعلومات اللغوية وغير اللغوية التي يتضمنها النص الشارح شافية كافية. ومن أمثلة ذلك: "لَأَكَلَ - أَكَلًا" صل "مأكلاً، فهو أَكَل، أَكِيل، الطعام: مَضَعَهُ وازدرد، وهو كثير الورد في التنزيل... صيغة الأمر منه: كُلْ، وأصله أَكُلْ فخفف بحذف الهزة. "ومجازاً: - فلاناً: استباحَ حرمة، قالوا: لا أَكُلْ ولا أَكُلْكَ غيري.

ومن (الكنايات) يأكل الطعام: أي يخوض خوضه في مجرى الطبيعة البشرية، ويتقلب في حدود دواعيها^(٢).

اعتماداً على الملاحظات السابقة، يمكن اعتبار معجم العلايلي من النماذج المبكرة التي استوعبت النظرية المعجمية في شقيها النظري والتطبيقي، كما يمكن اعتبار (المعجم: موسوعة لغوية علمية فنية) نموذجاً من النماذج المؤسسة للقراءة الواعية للتراث اللغوي. هي قراءة مؤسسة وواعية لأنها بناءً تستحضر شروط القراءة، وتلتزم بآلياتها، ولا يتحمل المقال، ولا يسع المقام الإجابة عن السؤال القضية: أين تكمن الحدود الفاصلة بين القارئ والمقروء؟

٢ - ٢ - ٢ النموذج الثاني: (كنز اللغة العربية: موسوعة في المترادفات والأضداد والتعابير؛ معجم المعاني الشامل للألفاظ التي تصاغ بها تلك المعاني مرتبة حسب مفهومها وفكرتها والتداعي الذهني الذي يرافقه)، لحناً غالب. مكتبة لبنان ناشرون. الطبعة الأولى ٢٠٠٣.

"تعبّر موسوعة كنز اللغة للمعاني للدكتور حنا غالب عن إرادة قوية لإنجاز هكذا مشروع، وعن ثقافة واسعة للتمكن من الإحاطة بالحقول الدلالية، وعن منهجية علمية تتدرج بمنطق استدلال من العام إلى الخاص. وبمنطق

(١) العلايلي، عبد الله: المعجم: موسوعة لغوية علمية فنية. (أكل).

(٢) نفسه.

استقراءً من الخاص إلى العام، بحيث تشمل العناوين الألفُ أو الموضوعاتُ أو المفاهيمُ، أو المجالاتُ الدلاليةُ ثورةَ اللغة العربية، وتنضوي ثورةُ الألفاظ تحت مجالاتها موزعة في طبقات وأجزاء وأقسام ومراتب ومنازل وفئات^(١). بهذه العبارات صُدِّرَ المعجم، وهي عبارات تفصح عن البعد المعرفي، وتوضح الجانب المنهجي في المعجم، وتقدم للمادة العلمية، وتكشف عن الأهداف العلمية والحضارية للموسوعة، وتقدم مفاتيح القراءة. فالموسوعة تمثل "مشروعاً فكرياً لغوياً مثلث الأبعاد؛ لأنها تتضمن المرادفات.... والأضداد... وجملة من التعابير السياقية والاصطلاحية".... وأداة معرفية ولغوية تسمح للكاتب والمترجم والأستاذ والطالب وكل باحث بإيجاد اللفظ المناسب للفكرة التي يودّ عرضها...

وتوفّر موسوعة كنز اللغة وسيلة تعبيرية غنية الإمكانيات تزوّد الباحث بالقدرة على التعبير بعشرات الألفاظ عن القدرة والعجز، والخصب والجذب، والحضور والغياب... بحيث تنتظم الألفاظ وتنظّم، وتجتمع وتعتدل، وتستقيم وتتناسق..... لتعبّر عن المشابهة والمماثلة، والمجازاة والمحاكاة... أو عن التفرد والغربة، والتضاد والمغايرة والمخالفة، والتوحد والفردانية.

وتزخر موسوعة كنز اللغة بمعلومات صرفية ونحوية ولغوية، كالتذكير والتأنيث، والمفرد والمتنّى والجمع، والتعديّ واللزوم والضرب والباب. مع مصاحبات تفسيرية شارحة تجعل فائدتها أعمّ وأشمل... وطعم المؤلف عالم الموسوعة اللغويّ النحويّ بلفئات تاريخية بحيث اقترن التراث بالمعاصرة؛ ألفاظاً ومفاهيم، مما يمكن الباحث المدقّق من ملاحظة الثابت والمتحول، الجامد والمتطور، في مسيرة الفكر العربي بعامة، والفكر اللغوي بخاصة.

وتؤلف موسوعة كنز اللغة بمتنها أبعاد المعارف والمفاهيم التي تخطر في العقل، وبمسردها عالم الألفاظ التي تعبر عن تلك المفاهيم^(٢).

غير أن المتفحص للموسوعة يستطيع أن يسجل مجموعة من الملاحظات منها:

- ١ - من حيث الموضوع لا تختلف الموسوعة عن (معجم المعاني) العربية في شيء، بل لم يُستثمر فيها ما يزخر به هذا النوع من التأليف من معطيات علمية ومنهجية، كما يتجلى الأمر في (مخصص ابن سيده)، أو في (متخير الألفاظ) لابن فارس، أو (التمثيل والمحاضرة)، أو في (ثمار القلوب في المضاف والمنسوب) للثعالبي، أو بعض كتب فقه اللغة كـ(المزهر في علوم اللغة وأنواعها) للسيوطي... ولم تُستوعب أبعاده المعرفية، فمعجم المعاني في الثقافة العربية في جانبها العلمي مرتبطة أساساً بالقدرة

(١) غالب، حنا: (٢٠٠٣). كنز اللغة العربية: تقديم: ص.هـ.

(٢) نفسه.

المعرفية أكثر من ارتباطها بالقدرة اللغوية، والخطأ في المعاني أخطر من الخطأ في اللغة، ويؤكد البحث في جذور معاجم المعاني، وأسباب تأليفها أن العجز عن التعبير عن مظاهر الحياة، ومتطلبات الحضارة، والخطأ في المعاني فرض هذا النوع من التأليف لمساعدة كتاب الدواوين، والشعراء والمتأدين للتعبير عن المعنى المخصوص باللفظ المخصوص.

٢ - أما من حيث المنهج فرغم محاولة المصنف (تجاوز أنساق الترتيب البدائية)^(١)، كما زُعم في مقدمة المعجم، والسعي إلى (منهجية علمية تتدرج بمنطق استدلالي وبمنطق استقرائي)، فإن منهج تأليف الكتاب لا يسمح بالوصول إلى المعلومة المطلوبة بالطرق المعلومة، ولا بالاستفادة من المادة العلمية في الكتاب، وهو أمر لا يتسامح فيه البحث المعجمي، إذ لا يمكن بحال من الأحوال الإخلال بأسس المعجم في جانب (الجمع والوضع). وكل المعاجم التي فيها دُخل في الترتيب لم يكتب لها الانتشار. لننظر في النص الموالي:

"العقل: في عقل، يُقال — عقلا الشيء، أي فهمه وتدبره؛ وكذلك يقال: أحصى الشيء، وأرَب — إرباً وأرابة. ويقال: فهمه — فهماً وفهامة وفهامية، أي علمه — علماً وعرفه — معرفَةً وعرفاناً وعرفه، أي علمه بحاسة من الحواس الخمس.....

وفي القوى العقلية وأفعالها، يقال: القوى العقلية، والحواس الباطنية، والعقل، وهو ما يكون به التفكير والاستدلال والتصور والتصديق، وتمييز الحسن من القبيح، والخير من الشر، والحق من الباطل. ويُقال: عقل ثاقب، والعقل الهبلائي، والعقل بالملكة، والعقل بالفعل، والعقل المستفاد، والعقل النظري، والعقل العلمي..."^(٢). إن المنهج المتبع في الكتاب لا ينسجم مع المادة المعروضة. كما أن الباحث في المعجم قد يتيه في النص الشارح، ولا يجد ضالته فيه بسهولة، فإذا رجعنا إلى مادة (المكان) مثلاً، فإننا نجد ما يلي: "المكان: الفضاء المحدود. في المكان والموضع عامه وخاصه. يُقال: المكان، ومنه المعين، والمبهم. والمكانة، والموضع، والوضعة، والحيز، والمطرح، واللطة، ومعلم الشيء، ومظنته، ومعهدة.... والمحيد، والمصير، والمصرع، والمزحل، والمضيّق، والمحترف.. والمحيس، والمحز...". حيث إن هذه الأسماء الواردة هنا تحت المدخل المعجمي؛ (المكان)، قد لا يكون (مكاناً) لأنها تدخل في باب (اسم مكان)، قال صاحب (الشفافية): "أسماء الزمان والمكان مما مضارعه مفتوح العين أو مضمومها ومن المنقوص على (مفعّل)، نحو مشرب، ومقتل، ومرمى، ومن مكسورها

(١) انظر: الخطيب، أحمد شفيق: مقدمة: كنز اللغة العربية. لحنا غالب. ص.ح.

(٢) غالب، حنا: كنز اللغة العربية. (الطبقة الرابعة: القوة العقلية، الجزء الأول: صوغ الآراء) ص. ٣٤٣.

والمثال على (مفعول)، نحو: مَضْرَبَ، ومَوْعِدَ، وجاء المَنْسِك والمَجْزِر والمَنْبِت والمَطْلَع والمَشْرِق والمَغْرِب والمَفْرَق والمَسْقُط..... ونحو المَطْنَةُ والمَقْبَرَةُ فتحاً وضماً ليس بقياس، وما عداه فعلى لفظ المفعول^(١).

٣ - من حيث المادة العلمية يمكن اعتبار (كنز اللغة العربية) معجماً في المفاهيم، أو معجماً للمفاهيم وليس معجماً للمعاني، أو معجماً في المعاني، لأن (العلاقات والإضافات المعنوية، والفضاء، والمادة: المحسوسات أو الذوات الأعيان، والقوة العقلية، والإرادة والانفعالات)، (الوجود والعلاقات والكم والنظام والعدد والزمن والتغير والسببية)^(٢) موضوعات مفهومية، بل هي مفاهيم فلسفية وليست بالمعاني.

ورغم هذا وغيره فإن معجم (كنز اللغة العربية) لحنا غالب معجم أخذ بقسط وافر من مبادئ النظرية المعجمية، وأسس لنوع جديد من المعاجم في اللغة العربية هي في حاجة إليه لتساير الصناعة المعجمية العالمية. وارتباطاً بذلك فإن المعجم يعكس مستوى من مستويات القراءة، غير أنه لا يرقى إلى درجة القراءة العالمة الواعية والمبدعة وإن كانت تدخل في باب القراءة البنائية.

٣- قراءة في الهامش

المقصود بالقراءة للهامش، أو بالأحرى في الهامش، هو الوقوف على كل ما كتب حول المعجم افتراضاً، أي قراءة في الدراسات المعجمية الحديثة التي تدور حول المعاجم، موضوعاً ومنهجاً وظواهر وقضايا، وأعلاماً وتأريخاً. أو ما يُعرف بأوجه النشاط اللغوي، أي العمل الوصفي، أو الدراسات النقدية، أو الدراسات التي أنجزت على هامش هذا المتن، وهي أكبر من تُذكر هاهنا. ولما كنا قد حدّدنا مجال هذه الدراسة، وبيننا حدود القراءة المستهدفة والمعتمدة في هذا المقال فإن الأمر يقتضي أن ننطلق من التصور الجديد للمعجم، وأن نأخذ بعين الاعتبار المبادئ التي تضبط اللغة، والآليات التي بمقتضاها أصبحت المعجمية أميل إلى العلمية. وأصبح المعجم يجمع بين ما هو لغوي وما هو نحوي؛ (اللغة والقواعد)، ويهتم بالصور والبيانات الصوتية والصرفية والتركيبية والدلالية والبلاغية... ويستفيد من تقنيات العصر، ويسخر مفاهيمه ومناهجه وأدواته، ويحقق أهدافه العلمية والمعرفية.

ولما كان الأمر كذلك فإن الأهم الأوطد في هذا المقام هو أن نقف على القضايا المعجمية التي تعكس بحق القراءة المثلى في تصورنا للمعجم، أو المسائل التي تنعكس فيها القراءة وتتجلى فيها مظاهرها اعتماداً على أبحاث

(١) ابن الحاجب. شرح شافية ابن الحاجب للأستاذ أبي. ١٨١/١.

(٢) انظر: الخطيب، أحمد شفيق: كنز اللغة العربية. لحناً غالب. المقدمة. ص.ح.

المعجميين الذين لهم قدم راسخة في المعجمية العربية تأسيساً وبناءً وتطويراً وأفق بحث، مثل: إبراهيم بن مراد، ورشاد الحمزاوي، وعبد القادر الفاسي الفهري، وأحمد مختار عمر، وحسين نصار، وقد نعرض على بعض من المعجميين من الجيل الثاني والجيل الثالث. مقتصرين على نماذج من التصورات في المفاهيم، وفي القضايا، وفي الظواهر وفي الآليات المنهجية وفي النتائج حيث تسخر نتائج القراءة العمودية لذلك للبرهنة على كيفية قراءة الهامش.

٣- ١- المعجمية والمصطلحية: المفاهيم والتصورات

أول شيء ينبئ عن كيفية تناول الكلي أو الجزئي للظاهرة المعجمية هو الجهاز المفاهيمي الذي تبنته المعجمية الحديثة في تناولها للمعجم، وفي قراءتها لقضاياها، والأدوات المسخرة لذلك، وهي المشكلة الاصطلاحية، وهي قضية وإن كانت تبدو وكأنها مشكلة لغوية خالصة فإنها بالأساس مشكلة معرفية.

ويمكن تلخيص هذه المسألة على الشكل التالي:

- هل المصطلحات المتداولة في الدراسات المعجمية القديمة كافية للإحاطة بالظاهرة المعجمية؟

- ما هي حدود استفادة المصطلحية من المعجمية؟ ما هي الإضافات النوعية للمصطلحية على المعجم؟

لقد سبق أن بيّنا في بداية هذه الدراسة جانباً من القضية في الفقرة المخصصة لتعريف (المعجمية)، وقدمنا مجموعة من الآراء المتعلقة بالموضوع، وخلصنا إلى ما خلاصنا إليه من تعريف للمعجمية وموضوعها وسياقها التاريخي والمعرفي، ولذلك فإن القضية التي نتناولها في هذه الفقرة مرتبطة بما هو معرفي أكثر مما هو لغوي ومصطلحي. وإذا كنا قد مثلنا في المحور السابق بالمعجم العربي في الجانب المرتبط بـ(المعاجم العامة) فإنه من المفيد في هذا الباب أن نمثل بـ(المعاجم الخاصة).

إن البحث في المعاجم الخاصة في التراث اللغوي العربي يبيّن أن المعاجم الاصطلاحية^(١) تناولت إشكالية المصطلح من زوايا متعددة، ومن مجالات متباينة، ومن خلال تصورات ومرجعيات مختلفة، ومصادر متنوعة الأصول زماناً ومكاناً وظروف تنزيل، وذلك من خلال مسميات عدّة كـ(مفاتيح العلوم) و(المفاتيح)، و(الحدود)، و(رسائل الحدود)، و(التعريفات)، و(الرسوم)، و(المفردات)، و(الكليات)، و(الأسامي)، و(شرح الألفاظ)، و(الموافقات)، و(الكلمات المفاتيح) و(الاصطلاحات)، و(الكلمات في العُرف، وعند أهل الصناعات)، و(اللغة الخاصة)، و(اللغة الواصفة) و(اللغة الصناعية أو الاصطناعية)، و(شرح ألفاظ الحكماء)، و(المواضع) و(المصطلحات) التي يقول السيوطي فيها: "إن معرفة المواضع والمصطلحات من أول الصناعات، وأهم المهمات،

(١) انظر: يجوي، عبد الرحمان: (٢٠١١). من المعجمية إلى المصطلحية.

والطالب الذَّهْن الأديب، الراغب الفطن اللبيب، متى فرغ من حفظ اللغة واستحضرها، وضبط أنواع مفرداتها واستظهرها، لا بدَّ وأن يكون بمصطلحات أهل كل فنّ خبيراً، وبمواضع كل طبقة من العلماء بصيراً؛ ليحيط به إحاطة أولية تكون له عوناً على التحصيل، ويطلع على مقاصدهم إجمالاً قبل التفصيل. حتى إذا أراد استحصان مسائلها وأحكامها، والوقوف على جميع أنواعها وأقسامها سهّل عليه ما يريده، وحصل به إتقانه وتسديده، فلم يتلثم في بيان جوابه، ولم يتتعتع في دراسة علم وكتاب، فلكل طائفة من العلماء كلمات فيما بينهم، لا يفهم مرادهم إلا من بلغ مبلغ قصدهم، أو شارفه^(١).

وتدخل تحت هذه المسميات مادة علمية غزيرة تشكل إرثاً علمياً ولغوياً، ومنجزاً معرفياً وحضارياً عميقاً تكشف عن بعض جوانبه المعاجم الاصطلاحية خاصة من حيث الجمع والترتيب والتصنيف والتعريف، والصياغة والتوليد... ولا يُعرف منه الكثير الكثير وإن كان عُرِّج على المبتوث في مؤلفات الخليل، وجابر بن حيان، والكندي، والفارابي، وابن سينا، وابن رشد، والخوارزمي، والتوحيدي، والغزالي، والآمدي، والبايجي، والجرجاني، التهانوي، والسيوطي وغيرهم، وغُفِّل عما هو أكثر منه، حيث لا تتداول بالقدر المطلوب مصنفات عربية في علوم وفنون وصناعات كثيرة هي في حقيقة الأمر كتابات اصطلاحات، مثل كتب الطب^(٢) والأعشاب والنباتات والأطعمة والأغذية والأشربة، والأمراض والعلل والعلاجات، والمعادن والحيوانات، والأحجار والماساحيق، حيث "لم تكن الغاية من تأليف هذه الكتب المتخصصة في ألفاظ الطب والأدوية _ كما هو واضح _ هي الألفاظ ذاتها، وإنما مدلولاتها ومسمياتها، وماهية الأشياء التي ترمز لها الألفاظ وخصائصها وصلاحياتها واستعمالها، ولا تولي تعريفاتها كبير اهتمام بجانب الدال منها بقدر ما تهتم بالمدلول، ولا تقف في الغالب عند المعاني اللغوية العامة للألفاظ، ولا عند اشتقاقها ومبانيها وصياغتها، وإنما تركز على الجانب الاصطلاحي منها"^(٣). ومثل كتب الفلك وعلم العدد والجبر^(٤)، وعلم المساحة، ومثل كتب الصناعة الحربية، والنظم العسكرية، وعلم الحيل والعمارة والدواوين.... وما جرى مجرى ذلك من المصنفات.

إن هذه المعاجم الخاصة، والكتب المتخصصة تناولت المصطلح من جهة الشكل، ومن جهة المفهوم والتصور. وقد لَحَّص أحدهم قضية المصطلح بقوله: "باب الاختراع. وأما الاختراع فهو ما اخترعت له العرب أسماء مما لم تكن تعرفه، فمما سموه باسم من عندهم كتسميتهم الباب في المساحة باباً، والجريب جريباً، والعشير عشيراً. ومنه ما

(١) السيوطي، جلال الدين: مقاليد العلوم في الحدود والرسوم. ص ٤٣ و ٤٤.

(٢) انظر: الغساني، أبو القاسم بن محمد: حديقة الأزهار في ماهية العشب والعقار.

وانظر: ابن البيطار، عبد الله بن أحمد المالقي: (الجامع لمفردات الأدوية والأغذية).

(٣) الودغيري، عبد العلي: المعجم في الغرب الإسلامي إلى بداية القرن الرابع عشر الهجري. ص ١٢١.

(٤) انظر: ابن البنا المراكشي: (رفع الحجاب عن وجوه أعمال الحساب)، و الخوارزمي: (كتاب الجبر والمقابلة)

أعربته وكان في أصل اسمه أعجميًا؛ كالقسطاس المأخوذ من لسان الروم، والشطرنج المأخوذ من لسان الفرس، والسجل المأخوذ من لسان الفرس أيضًا. وكل من استخرج علمًا، أو استنبط شيئًا وأراد أن يضع له اسمًا من عنده، ويواطئ عليه من يخرج إليه، فله أن يفعل ذلك. ومن هذا الجنس اخترع النحويون: اسم الحال، والزمان، والمصدر، والتمييز، والتبرية. واختراع الخليل العروض، فسمى بعض ذلك: الطويل، وبعضه المديد، وبعضه الهزج، وبعضه الرجز. وقد ذكر أرسطاطاليس ذلك وذكر أنه مطاق لكل أحد احتاج إلى تسمية شيء ليعرفه به أن يسميه بما شاء من الأسماء. وهذا الباب مما يشترك فيه العرب وغيرهم فيه، وليس مما ينفردون به^(١).

إن الناظر في المنجز المصطلحي يقف على حقيقة إدراك القدماء للمسألة المصطلحية في بعدها المعرفي، وفي بعدها اللغوي النظري والتطبيقي؛ حيث إن المصطلحات هي أساس المعرفة، وهي الوسيلة القادرة على توصيل المضامين العلمية في اللغة. ولذلك أنتجوا ما تيسر لهم إنتاجه في هذا الباب، ويشهد هذا التراكم المعرفي المصطلحي الهام كمًا وكيفًا على ذلك، وهو أكبر من أن يُذكر أو يوصف أو يُقدم له قراءة في مقال مثل هذا.

كيف، إذن، تنظر المعجمية إلى المادة الاصطلاحية، وكيف قرأ المعجميون المعاجم الخاصة والأعمال الاصطلاحية؟ وهل يمكن اعتبار التجربة المصطلحية في العصر الحديث تجاوزًا للمنجز القديم، أو بديلاً منه؟ أو هل المصطلح الحديث امتداد للمصطلح القديم، أم هناك (قطيعة معرفية) بين المجالين؟

٢- ٣- ٢- اتساع الموضوع ومحدودية القراءة

إذا كانت المصطلحية هي (العلم الذي يبحث في العلاقة بين المفاهيم العلمية والمصطلحات اللغوية). أو العلم الذي ينظر في المفاهيم وخصائصها، وفي نظم المفاهيم وعلاقاتها بالمصطلحات، أي إنشاء التصورات والتعبير عن هذه التصورات^(٢). فإنها بهذا المفهوم تَخَصُّصٌ حديث يَبْحَثُ في العلاقة بين المفاهيم العلمية والألفاظ اللغوية التي تعبر عنها، وهو علم مشترك بين علوم عدة أبرزها علم اللغة، والمنطق والمعلومات، وعلم الوجود، وعلم المعرفة، وحقول التخصص العلمي^(٣). ولذلك فإنَّ البحث في (المعجمية) و(المصطلحية)^(٤) في الأصل هو بحث في الأسس العلمية والمعرفية للبحث المعجمي، فإذا كانت المفاهيم وما يتبعها من لغة صناعية واصفة تُوظَّفُ للتعبير عن المضامين العلمية، ولتنظيم الأفكار العلمية^(٥) وتوثيق العلم، وضبط الحدود^(٦)، ونشر المعارف، ومضامين

(١) قدامة بن جعفر: نقد الشر، ص ٧٣، وص ٧٤. وانظر: الجاحظ: البيان والتبيين. ج ١. ص ١٣٩

(٢) انظر: مكتب تنسيق التعريب: معجم مفردات علم المصطلح. ص ٢٢٣.

(٣) القاسمي، علي (١٩٧٥): علم اللغة وصناعة المعجم. ص.ع.

(٤) انظر: يجوي، عبد الرحمان: من المعجمية إلى المصطلحية. ص ٢٠٧ و ٢٠٨.

(٥) انظر: القاسمي، علي: (٢٠٠٨). علم المصطلح: أسسه النظرية وتطبيقاته العملية. ص ٢٦١.

(٦) انظر: السغروشني، إدريس (٢٠٠٦): "مشكل المصطلح". ص ٩٩.

العلوم، فإن الإشكال يكمن في التفاوت بين حقيقة المعارف والوسائل المعتمدة للتعبير عنها، حيث يشكل التوفيق بين المفاهيم غير المتناهية وبين الأشكال المتناهية، والربط بين المفاهيم العلمية وطرق التعبير عنها أو الترميز لها مركز البحث في القضية المعجمية المصطلحية في بعدين متلازمين؛ البعد النظري المرتبط بالمفاهيم وامتداداتها العلمية والفلسفية والمنطقية، والبعد التطبيقي المرتبط بطرق التعبير عن هذه المفاهيم والآليات الإجرائية المرتبطة بالصناعة المصطلحية. غير أن من يمعن في قراءة القضية يجد المسألة أكبر من ذلك حيث يستشف أن النظرية الاصطلاحية في بعدها المعرفي أبعد من الجانب اللغوي الاصطلاحي، لأن الأمر مرتبط بإنتاج المفاهيم التي تعبّر عنها المصطلحات، وهو مجال تابع لإنتاج المعرفة العلمية. لأننا إذا تحكمنا في إنتاج المفاهيم فإن توفير المصطلحات العلمية والتقنية الدقيقة حتما يصبح آلية تيسر تبادل المعلومات، ونشر المعرفة العلمية في مجتمع المعرفة.

والتأمل في الحركة المعجمية في جانبها المصطلحي وخاصة (المصطلح العلمي)^(١) يظهر أننا أمام تجربتين كبيرتين مختلفتين، وأمام قضيتين مترابطتين من حيث الموضوع والهدف، متباينتين من حيث المنهج والآليات والنظم، فهل استطاعت المعجمية أن تقوم بقراءة في الخلفية المعرفية للمعاجم الاصطلاحية، والمصنفات العلمية المتخصصة التي هي عبارة عن مادة اصطلاحية (كتب الطب والرياضيات والفلك والصناعة الحربية، وعلم البيطرة، وعلم السيميا، وعلم الكيمياء، وعلم الفلاحة، وعلم الهندسة، وعلم المساحة...)؟ وهل قامت بمقارنة بين المادة الاصطلاحية في القديم، والمادة الاصطلاحية في الحديث؟ وما هي نسبة تردد المصطلحات القديمة في المعاجم الاصطلاحية الحديثة؟ وهل يحافظ (اللفظ) المصطلح القديم الموظف في المعجم الحديث على حمولته التصورية، أو شحنته المفهومية؟ وأخيرا هل استطاعت المعجمية أن تطور عملية إنتاج الفهم وتوليده وإجرائه، وأن تحدد العلاقة القائمة بين العلم ولغة العلم، وإنتاج العلم؟ أو بين المعرفة ولغة المعرفة، وإنتاج المعرفة وترويجها؟

إن الجواب عن هذه الأسئلة يحتم الرجوع إلى المادة العلمية المتفرقة في مقدمات كتب الحدود، والمعاجم الاصطلاحية^(٢)، والمصنفات العلمية التي تومئ بوجود خلفية معرفية للقضية المصطلحية القديمة. كما أن جلّ المؤسسات، والهيئات، والمنظمات، والمنتديات، والمختبرات، أو الأفراد المنضوين في الجمعيات المهمة بالدراسات المصطلحية الحديثة تحكمهم مرجعيات، أو ينتسبون، على الأقل، إلى مدارس لها منطلقاتها التأسيسية، وخلفياتها المرجعية، وأهدافها الإستراتيجية، وبالتالي فإن تاريخ العلم، أو الإبتيمولوجيا كفيلا بتقديم مفاتيح القراءة.

(١) انظر: المراكشي، ابن البناء: رفع الحجاب عن وجوه أعمال الحساب.

وانظر: المعجم الموحد لمصطلحات الرياضيات والفلك. المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم.

(٢) انظر مقدمات المصنفات التالية: الخوارزمي: مفاتيح العلوم. والتهانوي: كشف اصطلاحات الفنون. والكفوي: الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية.

واعتماداً على ما سبق يتبين اختلاف قراءة المعجميين (للمعاجم اللغوية) عن قراءتهم (للمعاجم الخاصة)، فالقراءة الأولى قراءة تراكمية بنائية وإن اختلفت مستوياتها، وتنوعت مشاربها، وتباينت مآلاتها لأن المتن اللغوي هو هو من حيث طبيعته وجوهره، والملكة اللغوية هي هي وإن اختلفت وجهة النظر إليها، وتعددت طرق البحث عن آليات اشتغالها، وحدود تفسيرها... ومن حيث إن التغيرات التي قد تطرأ على المعجم بفعل التطور ومقتضيات التغيرات الاجتماعية والفكرية والثقافية الفاعلة في اللغة لا تمس جوهر اللغة، وإنما تمس مظاهرها وظواهرها.

وأما القراءة للموضوع الثاني فهي قراءة تباينية، لأن الثورات الثقافية والعلمية والتكنولوجية والإعلامية والمعرفية لا تعتمد على الكلمات بقدر ما تعتمد على المفاهيم التي يطبعها التغيير والتحول والتجدد. فالأمر، إذن، لا يرتبط بالمعجم في حد ذاته.

ومع ذلك فإننا نجد من يعتبر الاهتمام بكتب (الحدود) و(الرسوم)، وإخراجها وتحقيقها وطبعها نوعاً من أنواع القراءة يقول عبد السميع الأعسم: "تأتي أهمية نشر هذه النصوص (رسائل الحدود) مجدداً ليس من الرغبة في جمعها وإعادة طبعها، بل لأن المجموع المخطوط الذي ظفرنا به.... يقدم هذه النصوص في قراءة نقدية جديدة تصحح ما حقق منها سابقاً، أما ما طُبع منها بلا تحقيق، فتقويمه تقويمياً نحن بأمس الحاجة إليه منذ عهد بعيد"^(١). وإذا كان الأمر كذلك فما بالك بكتب العلوم والصناعات. كما نجد من الدارسين من يربط ربطاً بين تجربة المصلح في القديم، وتجربته في العصر الحديث حيث إن أسباب النزول متشابهة، وظروف التنزيل تكاد تكون متطابقة، إذ "كان التحدي الأكبر الذي كان على اللغة العربية أن تواجهه مع نهاية القرن الأول الهجري تقريباً، هو دخولها إلى مجال جديد عليها هو مجال التأليف والكتابة في العلم"^(٢). وكان لتعريب الدواوين، وحركة الترجمة، ونقل العلوم، والاحتكاك المباشر بالأمم ومعارفها، وتوسع رقعة الإسلام، والازدهار الحضاري.... الأثر الكبير في بلورة نظرية مصطلحية، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن السعي إلى امتلاك ناصية العلم في العصر الحديث، والبحث عن اللحاق بالركب الحضاري، والعمل على التغلب على أسباب التخلف، كل ذلك كان وراء الصحو المصطلحية، يقول محمد علي الزركان: "يبدو أن حركة وضع المصطلحات العلمية التي تجمدت في عصور الانحطاط بسبب توقف النشاط العلمي وانحسار العربية وانغلاقها قد عادت إلى النشاط من جديد حالما بدأت اللغة العربية تتجدد مع مطلع القرن التاسع عشر.

(١) الأعسم، عبد الأمير: المصطلح الفلسفي عند العرب. ص ١٢.

(٢) خليل، حلمي: مقدمة لدراسة التراث المعجمي العربي. ص ٣٨٩. ويقول بعد ذلك: "ونحن نعلم أنه لم يكن لدى العرب حتى ذلك الحين أي كتاب له قيمة حضارية سوى القرآن الكريم. والحق أن الإسلام قد أذكى في نفوس العرب جذوة المعرفة ودفعهم دفعا إلى العلم والتعلم".

وكان ذلك القرن يمثل مرحلة انتقالية مرس خلالها وضع المصطلحات العلمية الحديثة (تعريباً أو ترجمة) من خلال اللغتين المسيطرتين في الأقطار العربية وهما الفرنسية والإنكليزية واللتين رافقتا ودعمتا الحضور الأجنبي الاستعماري..^(١).

وبعد أن يذكر الدارس تجربة مصر في ترجمة المنجزات العلمية إلى اللغة العربية، وتجربة المؤسسات الرسمية كمجمع اللغة العربية بدمشق (١٩١٩)، ومجمع اللغة العربية بالقاهرة (١٩٣٢)، يذكر أنه "وبعد الحرب العالمية الثانية تأثر وضع المصطلح العلمي كل التأثر بأجواء الاستقلال والحرية التي شملت المنطقة، وبالنمو الواسع للتعليم، إذ دخلت مصطلحات جديدة ما كانت بالحسبان، فولجت هذا الميدان جماعات أخرى ومؤسسات غير الجامع، إذ دخله أساتذة الجامعات..."^(٢). والبحث عن وجه الشبه بين التجريبتين نوع من أنواع القراءة.

إنّ البحث عن المسميات الجديدة للمبتكرات والمخترعات والمستجدات والطوارئ ضرورة حضارية، ومرحلة من مراحل النضج المعرفي، والتطور الحضاري. والبحث عن طرق التوليد المصطلحي، أو العمل المصطلحي تنظيراً وتطبيقاً، وتقييداً وصياغة، وتصنيفاً ونشراً وتداولاً... ضرورة علمية موازية للضرورة الحضارية حيث التكامل بين العلوم والصنائع. ولذلك فإننا "إذا أمعنا النظر في تطوّر المصطلح اللغوي في مراحل زمنية مختلفة من تاريخ اللغة العربية، وجدنا أنّ استنباط هذه المصطلحات كان يرتبط دائماً مع حالة جديدة في حياة العرب الحضارية مما كان يستدعي الإسراع لتوفير المصطلح المناسب للتعبير عن هذه الحالة. وعلى الأقل في مرحلتين هامتين من تاريخ العرب حضارياً ولغوياً، نرى الدور الهامّ الذي أدّاه المترجمون لنقل العلوم الطارئة على المجتمع العربي من اللغة الأصلية التي كُتبت بها هذه العلوم، أو نُقلت إليها عن طريق الترجمة. وكانت المرحلة الأولى في عصر الازدهار العلمي في العصور العباسية الأولى ما بين القرن التاسع والحادي عشر للميلاد، إذ نشط المترجمون في تلك الأزمان، على درجات مختلفة، في نقل العلوم اليونانية والهندية والفارسية من هذه اللغات، أو من السريانية كلغة وسيطة إلى اللغة العربية. وكانت المرحلة الثانية هي مرحلة القرن التاسع عشر.... (وهي) التجربة التي خبرها العلماء والأطباء والفلاسفة لإيجاد المصطلح العلمي للعلوم الطارئة على العرب آنذاك"^(٣).

إنّ تلخيص جذور القضية المصطلحية في فترتين زمنيتين عصر التدوين وعصر النهضة هو في حدّ ذاته قراءة اختزالية تحتل قضية كبرى في حدود زمانية محدّدة، وظروف مكانية ضيقة. ولا يصحّ قياس الدورات العلمية اعتماداً

(١) الزركان، محمد علي: الجهود اللغوية في المصطلح العلمي الحديث. ص ٥.

(٢) الزركان، محمد علي: الجهود اللغوية في المصطلح العلمي الحديث. ص ٦.

(٣) زسواعي، محمد: أزمة المصطلح العربي في القرن التاسع عشر: مقدمة تاريخية عامة. ص ١٣ و ١٤.

على المعطيات التاريخية، ولا استصدار الأحكام العلمية اعتماداً على المعطيات الجزئية. ومهما يكن من أمر فإن المسألة قائمة على التباين، التباين في الأسباب والنتائج، ومن ثمّ التباين في القراءة.

خاتمة

هذا العرض مقدمة لقراءة من القراءات المتعددة التي تتيحها المعجمية ، ومدخل من المداخل التي فتحتها لقراءة التراث اللغوي ، وإعادة قراءته لجعله تراثاً حياً يغذي مصادر اتجاهات التوليد والتوسيع في اللغة ويوجهها ، ويمدّ المعجميين بمادة لغوية أصيلة نقلت معارف العصور ، وترجمت علوم الأمم ، وحافظت على معالم الحضارات ، وعبرت عن المفاهيم . ونشرت أنوار العلوم . ولاستلهام الدروس منه ، والاقتداء بمكان القوة فيه لتؤدي اللغة العربية ، في العصر الحالي ، وظائفها الكاملة في إنتاج المعرفة ونشرها وترويجها ، وتقوم المعجمية بدورها الكامل في تفسير الظاهرة اللغوية وتعليلها ، أو على الأقل قراءتها .

والعرض كذلك مقدمة لقراءة من القراءات الممكنة ، أو محاولة من المحاولات الرامية إلى ذلك ، لأنه لا مَسَ حدودَ القراءة البائِية ، وعَرَج على رسوم القراءة التباينية . ولم يُجَلَّ معالم قراءة المعجمية الحديثة التامة للتراث اللغوي العربي التي لا تتضح بشكل تام اعتماداً على نماذج محدودة ؛ كتلك التي مثلنا بها في هذه الدراسة ، أو ظواهر وقضايا محصورة لم يسمح المقال ببسط القول فيها ، كما لم يسعف المقام لإظهار معالم القراءات المتعددة الممكنة ، كالقراءة التأويلية ، والقراءة التدميرية ، والقراءة الإسقاطية . والقراءة البُعْثِيَّة ، والقراءة النقدية ، أو ما اقترَب من ذلك ، أو ما حُمِلَ عليه من أساليب الشرح ، أو أنواع العرض ، أو ضروب التلخيص والاختصار ، أو محاولات النسخ والسلخ والمسخ . وكلها تدخل في أوجه العمل المعجمي الذي هو جزء من المعجمية ، لأنَّ المعجمية في كلمة جامعة هي القراءة المتجددة للمعجم بحسب مقتضيات العصر ، وبحسب المقاصد والغايات ، واختلاف الظروف ، وتنوع الحاجيات ، وتعدد مسارات المعارف ، التي يعتبر إنتاج المفاهيم نفسه إنتاجاً لها .

المصادر والمراجع

- آل ياسين، محمد حسين. الدراسات اللغوية عند العرب إلى نهاية القرن الثالث. منشورات دار مكتبة الحياة، لبنان. ١٩٨٠.
- أبو العزم، عبد الغني. "تطور المصطلحات المعجمية والمعجماتية وإشكالية الوضع والترجمة"، نشر مجلة: الدراسات المعجمية. تصدر عن الجمعية المغربية للدراسات المعجمية بالمغرب.
- ابن فارس، أبو الحسن أحمد بن فارس بن زكريا بن حبيب. "متخير الألفاظ"، تحقيق: هلال ناجي. نشر مجلة: اللسان العربي بالمغرب. م. ٩. ج. ١. ١٩٧٢. (من ص. ٣٩١ إلى ص. ٥٠١).
- بن مُراد، إبراهيم. مقدّمة لنظرية المعجم. تونس: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٧.
- بن مُراد، إبراهيم. مسائل في المعجم. بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٧.
- بن مُراد، إبراهيم. من المعجم إلى القاموس. تونس: دار الغرب الإسلامي، ٢٠١٠.
- التهانوي، محمد علي الفاروق. كتاب كشف اصطلاحات الفنون. تحقيق: لطفي عبد البديع، مراجعة أمين الخولي. ترجم نصوصه الفارسية عبد النعيم محمد حسن. المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، ط. ١٩٦٣.
- الثعالبي، أبو منصور عبد الملك بن محمد بن إسماعيل. التمثيل والمحاضرة، تحقيق: عبد الفتاح محمد الحلو. الدار العربية للكتاب. ط. ١٩٨٣.
- الثعالبي، أبو منصور عبد الملك بن محمد بن إسماعيل. ثمار القلوب في المضاف والمنسوب. تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم. ط. ١٩٦٥.
- الحمزاوي، محمد رشاد. محاولة وضع أسس المعجمية العربية: تعيير منهج. نشر مجلة حوليات الجامعة التونسية بتونس، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، العدد ١٥. سنة ١٩٧٧.
- الحمزاوي، محمد رشاد. من قضايا المعجم العربي قديماً وحديثاً. تونس: دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٦.
- الحمزاوي، محمد رشاد: ظاهرة المعجمية وسبلها إلى الإحاطة بالخطاب الإنساني. تونس: المجلس الأعلى للثقافة، ١٩٩٦.

- الحمزاوي، محمد رشاد. المعجمية: مقدمة نظرية ومطبقة/مصطلحاتها ومفاهيمها. تونس: مركز النشر الجامعي، ٢٠٠٤.
- خليل، حلمي. مقدمة لدراسة التراث المعجمي العربي. دار النهضة العربية، ١٩٩٨،
- الزركان، محمد علي. الجهود اللغوية في المصطلح العلمي الحديث. منشورات اتحاد الكتاب العرب، ١٩٩٨.
- السغروشن، إدريس. "مشكل المصطلح". نشر في المصطلح بين المعيارية والوصفية. بالمغرب، منشورات معهد الدراسات والأبحاث حول التعريب، ٢٠٠٦.
- سواعي، محمد. أزمة المصطلح العربي في القرن التاسع عشر. بيروت: دار الغرب الإسلامي _ دمشق المعهد الفرنسي للدراسات العربية، ١٩٩٩.
- الشرقاوي، إقبال أحمد. معجم المعاجم: تعريف بنحو ألف ونصف ألف من المعاجم العربية التراثية. بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٧.
- عبد السميع، محمد أحمد. المعاجم العربية دراسة تحليلية.. دار الفكر العربي. ط. ٤، ١٩٨٤.
- العطار، بوشتي. المعاجم العربية: رؤية تاريخية وتقويمية. المغرب: مطبعة النجاح الجديدة، ١٩٩٠.
- العلايلي، عبد الله. المعجم: موسوعة لغوية علمية فنية. لبنان: دار المعجم العربي بيروت. الطبعة الأولى، ١٣٧٤هـ / ١٩٥٤م.
- عمر، أحمد مختار. صناعة المعجم الحديث. عالم الكتب، ١٩٩٨.
- غالب، حنا. كنز اللغة العربية: موسوعة في المترادفات والأضداد والتعابير؛ معجم المعاني الشامل للألفاظ التي تصاغ بها تلك المعاني مرتبة حسب مفهومها وفكرتها والتداعي الذهني الذي يرافقه. لبنان: مكتبة لبنان ناشرون، الطبعة الأولى ٢٠٠٣.
- الفاسي الفهري، عبد القادر. المعجم العربي نماذج تحليلية جديدة. المغرب: دار توبقال للنشر، ١٩٨٦.
- القاسمي، علي. المعجمية العربية بين النظرية والتطبيق. بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، ٢٠٠٣.
- القاسمي، علي. علم اللغة وصناعة المعجم. بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، ط ٣، ٢٠٠٤.
- القاسمي، علي. علم المصطلح: أسسه النظرية وتطبيقاته العملية. بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، ٢٠٠٨.

- قدامة بن جعفر البغدادي. كتاب نقد النشر. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٦هـ _ ١٩٩٥م. _ كافي، لويس جان. السياسات اللغوية. ترجمة: محمد يحياتن، الدار العربية للعلوم ناشرون _ منشورات الاختلاف _ مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم، ١٤٣٠هـ _ ٢٠٠٩م.
- ماطوري، جورج. منهج المعجمية. ترجمة وتقديم: عبد العلي الودغيري، المغرب: منشورات كلية الآداب بالرباط، ١٩٩٣.
- نجا، إبراهيم محمد. المعاجم اللغوية. المدينة المنورة: مطابع الجامعة الإسلامية، ١٤١١هـ.
- نصار، حسين. المعجم العربي نشأته وتطوره. مصر: دار مصر للطباعة، ط ٤، ١٩٨٨.
- نصار، حسين وآخرون. ندوة تاج العروس. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠٠٣..
- ياقوت، محمود سليمان. معاجم الموضوعات في ضوء علم اللغة الحديث. مصر: دار المعرفة الجامعية، ١٩٩٤.
- يجوي، عبد الرحمان. المعجم المفصل للأسماء المركبة في اللغة العربية. أطروحة لنيل دكتوراه الدولة في اللسانيات العربية. المغرب: كلية الآداب ظهر المهراز _ فاس، ٢٠٠٥. (مرقونة).
- يجوي، عبد الرحمان. من المعجمية إلى المصطلحية: قراءة في بعض فصول (علم المصطلح وأسس النظرية وتطبيقاته العملية) نشر مجلة: اللسان العربي. مجلة علمية محكمة بالرباط، مكتب تنسيق التعريب، العدد ٦٧، السنة ١٤٣٢هـ / ٢٠١١م..
- يعقوب، إميل. المعاجم اللغوية العربية بدايتها وتطورها. لبنان: دار العلم للملايين.
- وجدي، رزق غالي: معجم المعجمات العربية. بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، ١٩٩٣.
- الودغيري، عبد العلي: دراسات معجمية: نجو قاموس عربي تاريخي وقضايا أخرى. المغرب: مطبعة النجاح الجديدة، ٢٠٠١.
- الودغيري، عبد العلي. قضايا المعجم العربي في كتاب ابن الطيب الشرقي. المغرب: منشورات عكاظ، ١٩٨٩.
- الودغيري، عبد العلي. المعجم في المغرب العربي إلى بداية القرن الرابع عشر الهجري. المغرب: مطبعة النجاح الجديدة، ٢٠٠٨.

- MORTUREUX, Marie-Françoise (2004): La lexicologie entre langue et discours, Armand Colin. Paris
- PICOCHÉ. Jacqueline (1994): Précis de lexicologie française: L'étude et l'enseignement du vocabulaire. NATHAN . France.
- REY. Alain (1970): La lexicologie, Paris, Klincksieck.
- REY. Alain (1977): Le lexique; images et modèles. Paris, A. Colin

Abstract:

This paper tackles the issue of (MODERN LEXICOLOGY AND RECONSTRUCTING THE ARAB LINGUISTIC HERITAGE) as an epistemologic case related to the arab lexicology from epistemologic, philosophic, linguistic and civic dimensions. It is also related to modern lexicology as a scientific method equipped with tools, means and conditions that make it able to explain the linguistic phenomenon. And hence presenting a scientific study and reproduction of the linguistic heritage.

This paper is divided into three main parts, an introduction and a conclusion.

The introduction presents the topic which is about the ability of lexicology to investigating deeply the lexicon. It aims at reconstructing, empowering and enriching the arab lexicon to go with the modern novelties.

The first part is about the achieved and the unachieved in the arab lexicon. It is subdivided into four subparts. The first introduces the terms lexicon and lexicology. The second is about some linguists views to the term. The third defines the term lexicology. The fourth tackles the achieved and the unachieved in the arab lexicon.

The second parts investigates the Arab lexicology and reconstructing the arab linguistic heritage. It is based on two main parts: the first is about the arab lexicology and how to benefit from lexicology. The second is about the study of two resources; (المعجم: موسوعة لغوية علمية فنية) and (كنز اللغة العربية). This study is mainly the reproduction without borders between the

The third part is a kind of reading literature of modern lexicology as a theme, method, phenomena and case studies. It is subdivided into two principal parts:

- lexicology and terminology as concepts;
- the expenditure of the theme and the limited number of studies.

The conclusion is about fact finding as reconstructing and paradoxal studies. It aims at directing arab lexicology to be pertinent, rich, generative in language. It equips lexicographers with enough material to serve Arabic to be useful for the production and the spread of knowledge in modern times.

المُهْمَلُ فِي الْمَعْجَمِ الْعَرَبِيِّ وَسَبُلُ اسْتِثْمَارِهِ فِي وَضْعِ الْمَصْطَلَحِ

عبد القادر بن ميلود سلامي

سليمة حبيب يحاوي

الأستاذان في اللسانيات، قسم اللغة العربية وآدابها، كلية الآداب واللغات، جامعة تلمسان، الجزائر

ملخص:

يعدّ المصطلح ركناً أساساً في كلّ علم، إذ تسهّل به الدّراسة، ويتيسّر به تبادلُ الآراء والأفكار بين علماء الأُمّة الواحدة، وبينهم وبين غيرهم من علماء الأمم الأخرى. وبالمصطلح يكون التدوين والتأليف لِيتمّ التعاون العلمي بين علماء العالم، ولينتفع الخلف بجهود السلف، وعلى ذلك يقوم علم المصطلح، الذي يُعدّ من أحدث أركان علم اللّغة التّطبيقي، كونه يتناول الأسس العلمية لوضع المصطلحات وتوحيدها. وقد حفل المعجم العربي منذ نشأته وعبر مراحل تطوّره بالمصطلحات التي تتّصل بالمعاني والحيوان والأدوات والأمكنة والقضاء والمال والأدواء والأخلاق والطبّ، مستغنياً عمّا وصفه بالمهمّل منها على التّحو الذي انتهى إليه الخليل في معجم العين و ابن دريد في جمهرته. غير أنّ اتساع الهوّة العلمية بين أبناء العروبة وغيرهم العجم غير موازين القوّة لصالح المصطلحات الوافدة علينا بمعدّل خمسين مصطلحاً يومياً، ممّا حدا بالدارسين المحدثين اقتفاء أثر القدماء في التعريب أو إثثار الدّخيل بما تملّيه الضّرورة العلمية الملّحة. ولما كان وضع المصطلح المقابل لا تضطلع به المجامع ومكاتب تنسيق التعريب دون الأفراد المجتهدين، فقد سعينا في هذه الدراسة الموالية أن نقف على سبُل استثمار المهمل في رأب ثلّة مصطلحية، لطالما آلمتنا، وبعث الحياة في الموات من الألفاظ ذات الصّيغ المستعملة دون أن تحمل دلالات مستعملة وهو ما حفل به المعجم العربي التّراثي بامتياز.

الكلمات المفتاحية: إحياء المهمل، اللّسان العربي، المعاجم اللّغوية القديمة، معجم العين، لسان العرب.

المقدّمة:

ذهب أكثر أهل النّظر من علماء اللّغة إلى أن الذي انتهى إلينا من كلام العرب هو الأقلّ، ولو جاءنا جميع ما قالوه لجاءنا شعر كثير وكلام كثير^(١)، ويقول ابن فارس (ت ٣٩٥هـ): "قال بعض الفقهاء: كلام العرب لا يحيط به

(١) أحمد بن فارس. الصحابي في فقه اللغة العربية، ص ٣٦.

المُهْمَلُ في المعجم العربي وسُبل استثماره في وضع المصطلح ■ عبد القادر بن ميلود سلامي، وسليمة حبيب يحياوي

إلا نبي، وهذا كلام حريّ أن يكون صحيحاً، وما بلغنا أنّ أحداً ممّن مضى ادّعى حفظ اللغة كلّها، فأما الكتاب المنسوب إلى الخليل وما في خاتمه من قوله: هذا آخر كلام العرب، فقد كان الخليل أروع وأتقى لله جلّ ثناؤه من أن يقول ذلك".^(١)

من خلال ما تقدّم بشأن ما انتهى إلينا من لساننا العربي، الذي لا يحيط به إلا نبي، تصبح الحاجة أكيدة إلى إعادة قراءة تراثنا العربي القديم من جديد، في وقفة خاصة على معاجمنا العربية القديمة، وما حوته من مادة لغوية غزيرة كثر المهمل في بعضها وقلّ في بعضها الآخر، وهذا أمر طبيعي؛ لأنّ ما بلغ المتقدم لم يبلغ المتأخّر من موارد وطاقات.

وقد جاءت فكرة هذا البحث المتواضع والذي وسمناه بـ "المُهْمَلُ في المعجم العربي وسُبل استثماره في وضع المصطلح" من دواعي إيماننا الراسخ بأنّ من سُبُل تنمية رصيدنا اللّغوي وتطويره، وإحياء المهمل واستعماله من جديد بما يُوافق روح العصر ومتطلّباته. وللوصول إلى الهدف المنشود اقتضت منّا الضرورة الرجوع إلى معجم العين للخليل بن أحمد الفراهيدي بوصفه أوّل من أشار إلى قضية المهمل في معجمه، والوقوف على بعض الكلمات المهملة فيه، ثم إثبات استعمالها بموازنتها بمثيلاتها في المعاجم التي جاءت من بعده.

وارتأينا أن تكون خطة هذا العمل، على النحو الآتي: مقدمة ومباحث ثلاثة وخاتمة (مع توصية).

نتناول في المبحث الأوّل: التّأليف المعجمي عند العرب. وفي الثاني: نظام التّقاليب وأهمّيته في بيان المهمل.

وفي الثالث: المهمل والمستعمل في اللّسان العربي وسُبل استثماره.

أولاً: التّأليف المعجمي عند العرب:

يقول السيوطي (ت ٩١١هـ): "إنّه منذ منتصف القرن الثّاني الهجري بدأ علماء المسلمين يسجّلون الحديث النبوي، ويؤلّفون في الفقه الإسلامي والتّفسير القرآني، وبعد أن تمّ تدوين هذه العلوم اتّجه العلماء وجهة أخرى نحو تسجيل العلوم غير الشّرعية ومن بينها اللّغة والتّحو".^(٢)

ومنه يتّضح جلياً أنّ بداية حركة جمع اللّغة أو التّراث القولي للعرب كانت مبنية على دوافع دينية من ناحية، ولغوية علمية من ناحية أخرى^(٣)، ومن المنطقي أن يكون البحث اللّغوي عند العرب قد بدأ في شكل جمع للمادة

(١) المرجع نفسه، ص ٢٤.

(٢) السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر. تاريخ الخلفاء، ص ١٧٣.

(٣) انظر: حلمي خليل. مقدّمة لدراسة التراث المعجمي العربي، ص ١٠١.

اللغوية، أو ما يعرف بمثن اللغة، وقد تمّ هذا الجمع أولاً بطريقة المشافهة أو الحفظ، ودون منهج معيّن في ترتيب المادّة المجموعة أو تبويبها.^(١)

واعتمدت حركة الجمع هذه السّماع والرّواية، كما اعتمدت بقيّة معارف المسلمين فيما يتّصل برواية القراءات والتّفسير والحديث التّبوي الشّريف، والتزم رواة اللغة بما التزم به رواة الحديث الشّريف من توثيق للمادّة اللغوية المروية، يضاف إلى ذلك رحلة علماء اللغة إلى البادية لمشافهة الأعراب والسماع منهم، وذلك حتى نهاية القرن الثاني الهجري وأوائل القرن الثالث.^(٢)

وكانت حركة جمع اللغة العربية وتدوينها في بداية عهدها حركة عفوية، تفتقر إلى قدر كبير من التّظيم والشّمول، وهو أمر طبيعي^(٣)، فقد كانت الغاية متّجهة إلى لمّ المتفرّق، وتجميع المتناثر^(٤)، خوفاً على العربية من الغريب والدّخيل.

وبعد ذلك اتّجه أهل اللغة إلى التّبويب والتصنيف والتّقسيم وردّ التّظير إلى التّظير، كل بطريقته الخاصّة التي رآها، وتوجّت هذه الجهود بظهور المعاجم اللغوية المنظّمة^(٥)، إذ تعدّدت طرقهم المنهجية في هذا المجال حتى كادت تستنفذ جميع الاحتمالات.^(٦)

لقد كان المقصود من تأليف المعاجم العربية القديمة هو تدوين اللغة القديمة^(٧)، لهذا اقتصر جهد اللّغويين وغيرهم على ترتيب المادّة اللّغوية التي سبق جمعها، ولم يضيفوا إليها شيئاً جديداً سمعوه من العرب فيما عدا الأزهري (ت ٣٧٠هـ) وابن جني (ت ٣٩٢هـ)، ولا نعلم فيما عداهما لغوياً آخر أضاف إلى ما جمعه علماء القرنين الأوّل والثاني مادّة جديدة، وخلاصة ذلك أنّه لم يُعيروا تطوّر اللغة التفاتاً، بل كان كل همهم هو تدوين اللغة القديمة، كما كان شغلهم الشّاغل هو تنظيم هذه المادّة، مادّة العربية الفصحى التي جمعها اللّغويون الأوائل، وكانوا ينظرون إلى هذا التطوّر على أنّه نوع من المولّد أو اللّحن.^(٨)

(١) أحمد مختار عمر. البحث اللّغوي عند العرب مع دراسة لقضية التّأثير والتّأثر، ص ٨٠.

(٢) انظر: حلمي خليل. مقدّمة لدراسة التراث المعجمي العربي، ص ١٠١.

(٣) عبد اللّطيف الصوفي. اللغة ومعاجمها في المكتبة العربية، ص ٣٤.

(٤) عمر الدقاق. مصادر التراث العربي في اللغة والمعاجم والأدب والتراجم، ص ١٢٦.

(٥) أحمد مختار عمر. البحث اللّغوي عند العرب مع دراسة لقضية التّأثير والتّأثر ص ٨١.

(٦) محمود فاخوري. مصادر التراث والبحث في المكتبة العربية، ص ٧١.

(٧) رمضان عبد التّواب. لحن العامة والتطوّر اللّغوي، ص ٦٦.

(٨) انظر المرجع نفسه، ص ٦٨ - ٦٩.

وسلك التأليف المعجمي عندهم طرقاً مختلفة أهمّها ثلاث رئيسة هي: ^(١)

- ١ - طريقة الترتيب الصوتي بحسب المخارج الصوتية والتّقاليب والأبنية الصرفية.
 - ٢ - طريقة الترتيب الألفبائي وفق أصول الكلمات بالنّظر إلى الحرف أو الأخير من الكلمة.
 - ٣ - طريقة التّرتيب الموضوعي القائم على جمع المفردات ضمن حقول دلالية أو مجالات معنوية.
- فالطريقتان الأولى والثّانية تحيلان إلى معاجم الألفاظ والثالثة إلى معاجم المعاني، وكان الخليل بن أحمد الفراهيدي رائد معاجم الألفاظ بإخراجه كتابه الشّهير (العين)، "فقد استطاع بعد نظر طويل وتفكير عميق أن يضع معجماً يجمع فيه لغة العرب، ويرتبه ترتيباً لم يسبق إليه، فهو أوّل من فكّر بجمع لغة العرب على أساس علمي، وهو أوّل من استطاع أن يقف على تلك الإمكانيات الهائلة للغة، بما ابتكره من طرق رياضيّة اعتمدها في عملية الإحصاء، ومن نظام التّقاليب الذي اتّخذه لبيان أوجه تصرّف الكلمات، والخليل هو أوّل من تنبّه إلى أنّ العرب لم يستعملوا كلّ ما هو ممكن من لغتهم، بل استعملوا قله وتركوا جلّه، لأسباب حاول الخليل تفسيرها على أساس من خبرته بخصائص العربية ونظامها الصّوتي، أضف إلى ذلك أن الخليل صاحب الفضل في تسمية ما استعملته العرب مستعملاً، وما رغبت عنه مهملاً". ^(٢)

ثانياً: نظام التّقاليب وأهميّته في بيان المهمل:

اعتمد الخليل في كتابه (العين) الترتيب حسب مخارج الأصوات، مبتدئاً بالأبعد في الحلق ومنتهاً بما يخرج من الشّفتين. وبعد أن اهتدى إلى هذا النّظام المبتكر، وعمد على دراسته صوتياً، استقام له ترتيب الحروف على النّحو التالي ^(٣):

ع، ح، هـ، خ، غ (حلقية)، ق، ك (لهوية)، ج، ش، ض (شجرية)، ص، س، ز (أسلية)، ط، د، ت (نطعية)، ظ، ذ، ث (لثوية)، ر، ل، ن (ذلقية)، ف، ب، م (شفوية)، و، ي، ا، ء (هوائية).

(١) انظر: حسين نصار. المعجم العربي نشأته وتطوره، ص ٢٣ - ٢٤ وأحمد الطرابلسي. نظرة تاريخية في حركة التأليف عند العرب في اللّغة والأدب، ص ١٢ - ٤٥ وعبد السميع محمد أحمد. المعاجم العربية، دراسة تحليلية، دار الفكر العربي، ص ١٨ - ١٩.

(٢) انظر: كفاح إبراهيم محمود نواس. ظاهرة الأصول المهملة في العربية أبعادها وعللها، ص ١٨ - ٢٠.

(٣) الخليل، عبد الرحمن بن أحمد. العين ١ / ٤٨ - ٥٢. وهذا الترتيب يختلف عن ترتيب سيبويه الذي جعل للحروف ستة عشر مخرجاً. انظر: سيبويه، أبو عمرو بن عثمان بن قنبر. الكتاب، ٤ / ٤٣٣.

فإذا تركنا الجيم وبدأنا بالثاء تحصّلنا على (ثلج) وهو تقليب مستعمل، فإذا بدأنا باللام تحصّلنا على (لجث) وهو تقليب مهمل، فمجموع هذه التّقاليب ستّة، ثلاثة منها مستعملة وثلاثة منها مهملة، ويمكن فعل هذا مع كل مادة.

ولئن كانت أهمّ ميزة يتّصف بها نظام التّقاليب هي حصر مواد اللّغة، "إلا أنّه لم يخل من نقص أو مأخذ، ذلك أن مصنّفي المعاجم حين ينصّون على المهمل والمستعمل، يقع منهم الحكم على بعض هذه التّقاليب بأنّها مهملة وهي عند العرب مستعملة، ولم يكونوا ليقعوا في ذلك بسبب نقص علمهم أو نقص اجتهادهم، وإنّما لم يسمّعوا فيها شيئاً، أول م تنقل إليهم عن طريق الإثبات".^(١) وعلى هذا الأساس فإنّنا نجد هذه المعاجم قد عاجلت المهمل على ثلاثة أقسام، كالآتي:^(٢)

- ما أجمعت المعاجم على إهماله، وهذا هو المهمل على الحقيقة، وهو كثير.

- ما أهملته المعاجم المتقدّمة، وأوردته مستعملاً المعاجم المتأخّرة.

- ما ذكر مستعملاً في المعاجم المتقدّمة وأهملته المعاجم المتأخّرة.

وأمثلة ذلك كثيرة تبينها تلك الاستدراكات على كتاب (العين) التي بيّنها الأزهري (ت ٣٧٠هـ) في (التّهذيب) والزّيدي في (مختصر العين) والصاحب بن عباد (ت ٣٨٥هـ) في (المحيط)، فهؤلاء عنوا بالاستدراك عناية تفوق عناية غيرهم من اللّغويين، ويعدّ (مختصر العين) لأبي بكر محمد بن الحسن الزّيدي (ت ٣٧٩هـ) أشهر الكتب المؤلّفة على (العين)، وأفضل المختصرات التي اختصرته، حيث إنه استدرك مواد ومقلوبات أهملها صاحب (العين)، حتى بلغت مائة وأربعين (١٤٠) استدراكاً.^(٣)

وانتبه الأقدمون إلى الصّلة بين (العين) و(البارع) فألّف الزّيدي تلميذ القالي (ت ٣٥٦هـ) عن (المستدرك من الزيادة في كتاب البارع عن كتاب (العين) فبلغ ذلك خمسة آلاف وستمئة وثلاثاً وثمانين كلمة، وقعت في نيف وأربع مئة ورقة مما وقع في (العين) مهملاً فأملأه مستعملاً، ومما قلّل فيه الخليل فأملأ فيه زيادة كثيرة، ومما جاء دون شاهد فأملأ الشواهد فيه.^(٤)

(١) المرجع نفسه، ص ٤٢٥.

(٢) المرجع نفسه، ص ٢٩٩ - ٣٠٠.

(٣) انظر: عبد الله بن محمد بن عيسى مسلمي، نظام التّقاليب في المعاجم العربية، دراسة في الصّناعة المعجمية ص ٢٤٣ - ٢٤٩.

(٤) القالي، أبو علي إسماعيل بن القاسم. البارع في اللّغة، ص ٧٢.

ثالثاً: المهمل في اللسان العربي وسبيل استثماره:

أسباب الإهمال:

تحتفظ اللغة بالكثير من ألفاظها القديمة التي تظل حية متجددة دائماً، وكذلك في طريقة بنائها النحوي، وتأتي الحياة لهذه الألفاظ عن طريق الاستعمال، فإذا اختفت بعض القيم والعادات والأفكار من مجتمع ما اختفت بالتالي الكلمات التي تدل عليها من الاستعمال، فالاستعمال هو الدليل على حيوية اللفظة يعطيها البقاء والاستمرار بل الفصاحة أيضاً^(١).

ويعرّف ابن منظور (ت ٧١١هـ) المهمل من الكلام على أنه خلاف المستعمل^(٢)، وقديماً قرن العرب بين الاستعمال وفصاحة اللفظ، ووضعوا شروطاً لفصاحته وحددوها في أربعة رئيسة، هي^(٣):

- خلوص اللفظ من تنافر الحروف.

- بعد اللفظ عن الغرابة.

- عدم مخالفة اللفظ للقياس اللغوي والمعنوي.

- خلوص اللفظ من الكراهة في السمع.

وهنا نشير أن العرب ربطوا في معرفتهم لفصاحة اللفظ وشيوع استعماله بين عنصرين هامين، العنصر الصوتي والقيمة الدلالية لللفظ، وهذان العنصران في الحقيقة هما ما يعطيان الحياة لللفظ أو يسلبانه منه فتتعرض اللفظة ويُستغنى عنها، ثم تموت أو حسب المفهوم القديم لا تعدّ فصيحة^(٤).

يقول ابن فارس: "أما إهمال ما أهمل مما تحتمله قسمة التركيب في بعض الأصول المتصورة أو المستعملة فأكثره متروك للاستثقال، وبقيته ملحقة به ومُقفاة على إثره. فمن ذلك ما رفض استعماله لتقارب حروفه، نحو: سص،

(١) حلمي خليل. المولد في العربية دراسة في نمو اللغة العربية وتطورها بعد الإسلام ص ١٤١ - ١٤٢.

(٢) ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم. لسان العرب، ١١ / ٧١٠.

(٣) انظر: السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر المزهر في علوم اللغة وأنواعها، ١ / ١٨٤ وعبد القادر سلامي. الفصاحة بين اللفظ والمعنى، ٢ / ٢٦٦ - ٢٧٤.

(٤) حلمي خليل. المولد في العربية دراسة في نمو اللغة العربية وتطورها بعد الإسلام، ١٤٤.

المُهْمَل في المعجم العربي وسبيل استثماره في وضع المصطلح عبد القادر بن ميلود سلامي، وسليمة حبيب يحيياوي

صص، و طت، وتط، وضش وشنض؛ وهذا حديث واضح لنفور الحسّ عنه، والمشقة على النفس لتكلفه، وكذلك نحو: قج، وجق، وكق، وقك، وكج، وجك^(١).

وهو ما أشار إليه في باب القول في حقيقة الكلام من كتابه الصاحب، بقوله: "وقال لي بعض فقهاء بغداد: إنّ الكلام على ضربين: مهمل ومستعمل. قال: فالمهمل: "هو الذي لم يوضع للفائدة"، والمستعمل: "ما وضع ليفيد"، فأعلمته أن هذا كلام غير صحيح، وذلك أنّ المهمل على ضربين: ضرب لا يجوز اتلاف حروفه في كلام العرب البتّة، وذلك كجيم تؤلّف مع كاف أو كاف تقدّم على جيم، وكعين مع غين، أو حاء مع هاء أو غين، فهذا وما أشبه لا يأتلف"^(٢). فدلّ بذلك على أنّ غيره ما تأتلف حروفه وهو بالمستعمل أعرف.

وقد أشار أصحاب المعاجم إلى سبب إهمال ما أهمل من الكلمات، على نحو ما نجده في مقدّمة (العين) والجمهرة) و(تاج العروس) وغيرها، "كأن يمتنع التّأليف لتقارب مخارج الحروف"^(٣).

بالإضافة إلى أسباب أخرى منها طول اللفظ^(٤)، فمن خلال موازنة الجذور المستعملة بالجذور الممكنة رياضياً تبين أن ثلثي الثلاثي مهمل، وثلثه مستعمل، وهي نسبة كبيرة إذا قورنت بنسبة المستعمل من الرّباعي

والخماسي، كما أنها نسبة طبيعية في اللّغات البشريّة^(٥)، وذلك وفق الجدول الموالي.

البناء	الجذور الممكنة رياضياً	الجذور المستعملة من اللسان	نسبة المستعمل إلى المهمل
الثلاثي	19.656	6.538	33.262%
الرباعي	491.400	2.548	0.518%
الخماسي	11.793.600	187	0.0015%

سبل إحياء المهمل واستثماره:

هناك طرائق عدّة لتجديد التّراث اللفظي للغة، أهمّها ابتكار المفردات وصوغ كلمات جديدة من أصول قديمة، والاقتراض من لغة أخرى، وتغيير المعنى وهذه الطرائق جميعاً تنتمي إلى جانب النمو في الثروة اللفظية^(٦)، وإحياء

(١) السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر. المزهري في علوم اللغة وأنواعها، ٢٤٠/١.

(٢) ابن فارس، أحمد بن زكريا. الصاحب في فقه اللغة العربية، ص ٤٧.

(٣) المرجع نفسه، ص ٢٧٥.

(٤) المرجع نفسه، ص ٢٨١.

(٥) ابن فارس، أحمد بن زكريا. الصاحب في فقه اللغة العربية، ص ٢٧٢.

(٦) ستيفن أولمان. دور الكلمة في اللغة، ص ١٨٨.

المُمت، وهذا الأخير لم نجد من ذكره في وسائل تنمية اللّغة، وهو في رأينا المتواضع أحدها، وإن لم يكن أهمها، ويمكن اللّجوء إليه والاستفادة منه عند الحاجة، وبخاصّة إذا أردنا أن نحافظ على نقاء اللّغة ونحدّ من ظاهرة الاقتراض في العربية بشقيه المغرب والدّخيل.^(١)

وقد يلتقي مصطلح المهمل في دلالاته مع مصطلح الممت، الذي يدلّ على فناء اللّفظ وتلاشيّه من الاستعمال اللّغوي، ولا يُقصد بالمهمل هنا ما أُهمل في الاستعمال أصلاً لتقله وعدم تألّف حروفه في العربيّة، وتُركّ للاستتقال، ولا يقصد به أيضاً ما أُهمل من التّقليبات الصّوتية في اللّفظ الواحد، كتلك الأبنية التي وسمها الخليل بالمهمل، ممّا لم يستعمل من التّقليبات الصوتية، بل يُقصد بالمهمل هنا ما كان مستعملاً من الألفاظ ولكن أُهمل استعماله، وتلاشى من الأداء لسبب ما؛ وبسبب إهماله من الاستعمال عدّ من الممت من الألفاظ، فالتوافق بين الممت والمهمل توافّق في المعنى اللّغوي، وليس في المعنى الاصطلاحي.^(٢)

ومع التّقدّم العلمي والفكري والحضاري في الغرب منذ مطلع القرن الحالي، اشتدّ زحف الحضارة الغربية وخاصة فيما ابتكرته في وسائل ماديّة وأدوات حضاريّة وباتت العربية مهددة بغزو من الألفاظ الدّخيلة كمسميات لهذه الوسائل والأدوات يفوق طاقة أي فرد، وإزاء هذا الشعور بخطوة الغزو اللّغوي بدأت فكرة إنشاء المجامع اللّغوية.^(٣)

هذا، وتنطلق مجامع اللّغة العربية في عنايتها باللّغة وحرصها على نقائها وإثرائها بما يضمن لها التّماء والحيوية ومسايرة مستجدات العصر من نظرتين متوازيتين: أحدهما الحفاظ على التّراث اللّغوي للعربية وتقريب بعيدة وتيسير غريبه وإحياء مماته، ثانيهما الاقتراض والترجمة، ولهذه المجامع نشاط ملحوظ في إحياء الممت يتلخّص في التّشجيع على الاستفادة من مُمت العربية فيما استجد من المعاني والمصطلحات.

وفيما يلي عرض موجز لبعض النّماذج اللّفظية التي أهملها الخليل في كتابه (العين)، ووجدناها مستعملة في معاجم أخرى. ويمكن في ضوء ذلك توسيع دائرة البحث، واستثمار نتائجه في إعادة إحياء المهمل وبعث الحياة في الممت.

(١) عبد الرزاق بن فراج الصاعدي. موت الألفاظ في العربيّة، ٤٥١/١.

(٢) سيف الدين الفقراء، محمد أمين الروابدة. الفعل الممت، دراسة في معجم الجُمهرة لابن دريد، ص ٤٥.

(٣) حلمي خليل. المولد في العربية دراسة في نمو اللّغة العربية وتطورها بعد الإسلام، ص ٥٧٩.

العين	المحيط في اللغة
العيهقة مهملة.	العيهقة: النَّشَاطُ، وهو التحير في الشيء أيضاً. ^(١)
باب العين والطاء والراء معهما، عطر فقط مستعملة ^(٢) .	الرَّطْعُ: الزكام أو نحوه. حكى الخارزنجي عن النضر. ^(٣)
باب الحاء والكاف والطاء معهما مهمل.	طحك: الخارزنجي: الطَّحْكُ من الإبل: التي لم تبرك بعد، أنشد: ترى الحفاف المُسْنَمَات طُحْكَا. ^(٤) كَحِطَ: كَحِطَ القطر وقحط، وعام قاحط وكأحط. ^(٥)
باب الحاء والصاد والdal معهما، حصد، صدح مستعملان. ^(٦)	دحص: دَحَصَ الرَّجُلُ برجله وفحص: واحد. والمُدْحَصُ: المفحص. ^(٧)

العين	الجمهرة
باب العين والصاد واللام معهما، عصل، غلص، صعل، صلع، مستعملات، لعص، لصع مهملان ^(٨) .	ص ع ل ^(٩) : ... واللَّعْصُ العُسْرُ يقال تلَّعَصَ علينا فلان إذا تعسَّر، واللَّعْصُ واللَّعْصُ زعموا التَّهَمُ في الأكل والشَّرب جميعاً لعص يلَّعَصُ لعصا.
باب الضاد والdal والنون معهما، يستعمل نضد فقط ^(١٠) .	د ض ن ^(١١) : الضدن فعل ممات، يقال ضدنت الشيء أضدنه ضدنا إذا أصلحته وسهَّلته لغة يمانية، وضدني ممال مثل فعلى.
باب الجيم والثاء والنون معهما، جنث، نجت مستعملان فقط. ^(١٢)	ن ج ن ^(١٣) : ... والثجن طريق في غلظ من الأرض زعموا وهي لغة يمانية وليس بثبت.

(١) إسماعيل بن عباد. المحيط في اللغة، ٩٣/١.

(٢) الخليل، عبد الرحمن بن أحمد. كتاب العين، ٠٧/٢.

(٣) إسماعيل بن عباد. المحيط في اللغة، ٤٦٨/١.

(٤) المرجع نفسه، ٩٨/٣.

(٥) إسماعيل بن عباد. المحيط في اللغة، ٩٨/٣.

(٦) الخليل، عبد الرحمن بن أحمد. العين، ١١٢/٣.

(٧) إسماعيل بن عباد. المحيط في اللغة، ١٧٦/٣.

(٨) الخليل، عبد الرحمن بن أحمد. العين، ٣٠١/١.

(٩) ابن دريد، محمد بن الحسن. جمهرة اللغة، ٧٧/٣.

(١٠) الخليل، عبد الرحمن بن أحمد. العين، ٢٣/٧.

(١١) ابن دريد، محمد بن الحسن. جمهرة اللغة، ٢٧٧/٢.

(١٢) الخليل عبد الرحمن بن أحمد. العين، ٩٩/٦.

(١٣) ابن دريد، محمد بن الحسن. جمهرة اللغة، ٣٣/٢.

العين	لسان العرب
باب العين والجيم والذال معهما، يستعمل جذع فقط. ^(١)	ذعج: الذَّعْجُ: الدَّفْعُ الشَّدِيدُ وربما كني به النَّكاح، يقال: ذعجها يذعجها ذعجًا، قال الأزهري: لم أسمع الذَّعْجَ لغير ابن دريد وهو من مناكيره. ^(٢)
باب الحاء والطاء والميم معهما، طمح، طحم مستعملات، مطح، حمط مهملان. ^(٣)	مطح: المَطْطُحُ: الضَّرْبُ باليد وربما كني به النَّكاح، ومطح الرَّجُلُ جاريته إذا نكحها. قال الأزهري أما الضَّرْبُ باليد مبسوط، فهو البَطْطُحُ، قال: وما أعرف المطح بالميم، إلا أن تكون الباء أبدلت ميمًا. ^(٤)
العين	مختصر العين للزبيدي
باب العين والقاف والشين، عشق، قعش، قشع، شقع، مستعملات. ^(٥)	عقش: مقلوبة، العقش: نبت ينبت في الثمام والمرخ، وهو يتلوى مثل العصبية، وله ثمرة خميرية إلى الحمرة ما هي. ^(٦)
باب العين والكاف والصاد معهما مهمل.	عكص: شَكِسَ. شكس الخلق سيئة، ورأيت منه عكصًا أي عسرًا وسوء خلق، ورملة عكصة شاققة. المسلك. ^(٧)
باب العين والذال والثاء مهمل.	ثعد: ماله ثعد ولا معد أي قليل ولا كثير. ^(٨)

العين	المحيط
دحنح: دِحْنَلِخْ: دُوَيْبَّة. ^(٩)	مهملة

- (١) الخليل، عبد الرحمن بن أحمد. العين، ١/ ٢٢٠.
- (٢) ابن منظور، محمد بن مكرم. لسان العرب، ٢/ ٢٧٨.
- (٣) الخليل، عبد الرحمن بن أحمد. العين، ٣/ ١٧٥.
- (٤) ابن منظور، محمد بن مكرم. لسان العرب، ٢/ ٥٩٩.
- (٥) الخليل، عبد الرحمن بن أحمد. العين، ١/ ١٢٤.
- (٦) عبد العزيز بن حميد الحميد. مختصر العين لأبي بكر محمد بن الحسن الزبيدي، ١/ ٣٨.
- (٧) المرجع نفسه، ١/ ٧١.
- (٨) المرجع نفسه، ١/ ١٥٩.
- (٩) الخليل، عبد الرحمن بن أحمد. العين، ٣/ ٣٣٨.

العين	الجمهرة	لسان العرب
باب العين والسين والذال ، سدع ^(١) : رجل مُسَدَّعٌ مِسَدَّعٌ ماضٍ لوجهه نحو الدليل ، المِسَدَّعُ : الهادي.	د س ع ^(٢) : وَالسَّدْعُ صَدْمُ الشَّيْءِ بِالشَّيْءِ لُغَةً يَمَانِيَّةٌ ، سَدَعُهُ يَسْدَعُهُ سَدْعًا وَسَدَعُ الرَّجُلُ سَدْعَةً شَدِيدَةً إِذَا تُكِبَ لُغَةً يَمَانِيَّةً وَيَقُولُونَ فِي كَلَامِهِمْ نَقْدًا لَكَ مِنْ كُلِّ سَدْعَةٍ أَيْ سَلَامَةً مِنْ كُلِّ نَكْبَةٍ.	لم نعثر على كلمة سدع في لسان العرب.

لقد دلّت التّماذج المتخصّصة في اللسان العربي التي وفّقنا إلى رصدّها بين الإهمال والاستعمال على اعتباريّة الدّالّ والمدلول في البحوث اللغويّة القديمة ، وأنّ الرموز اللغويّة لفظيّة كانت أم كتابيّة لا صلة بينها وبين مدلولها لأنّها بشكلها العادي أو الطّبيعي ، وإنّما تمكّن الصّلة على أساس العرف اللغوي الاجتماعي ، وقد أورد عبد القاهر الجرجاني (ت ٤٧١ هـ) عبارة في هذا المجال عندما قال : " فلو أنّ واضع اللغة كان قد قال "رَبَضَ" مكان "صَرَبَ" لما كان في ذلك ما يؤدي إلى فساد"^(٣).

ومعنى هذا أنّ العلاقة بين الدّالّ والمدلول لا تخضع إلى تعليل ، كما أنّها لا يمكن أن تفسّر ؛ فهي علاقة كيميائية ، واللفظ عبارة عن مجموعة من الحروف منظومة ونظاماً لا يعبر عن الدلالة الحقيقية المستقاة منها بالوضع أو الاصطلاح^(٤) .. ويدعم هذا ما انتهى إليه البحث عند الدارسين المعاصرين الذين حاولوا تفسير العلاقة بين اللفظ والمعنى لتصاغ على يد دوسوسير (De Saussure) الذي قال باعتباريّة الدليل اللساني والرّابط بين الدّالّ والمدلول

(١) المرجع نفسه، ٣٢٤/١.

(٢) ابن دريد ، محمد بن الحسن. جمهرة اللغة ، ٢/٢٦١.

(٣) عبد القاهر الجرجاني. دلائل الإعجاز ، ص ٤٢. وجدير بالذكر هنا أنّ ابن جنيّ كان إلى المواضع أميل ، وإن بدا حسيراً بين مذهبي التوقيف والاصطلاح المتساويين في قوّة الحجّة لديه ، حتّى يقوى لديه أحدهما . انظر : ابن جني ، أبو الفتح عثمان. الخصائص ، ١/٤٧ . كما انتصر عبد القاهر الجرجاني (ت ٤٧١ هـ) لفكرة الوضع اللغوي والعرفية على نحو يقرب ممّا قال به أبو هاشم الجبائي بأكثر ممّا كان من الأشعري إلّا إذا أخذنا بما جاء لدى السبكي وفيه أنّ الأشعري يميّز عرفية الدلالة . (انظر : عبد القاهر الجرجاني. دلائل الإعجاز ، مقدمة التحقيق ، ص ١٢) : " اعلم أنّ للمسألة مقامين : أحدهما الجواز فمن قال : لا يجوز أن تكون اللغة إلّا توقيفاً . ومن قائل : لا يجوز أن تكون إلّا اصطلاحاً والثّاني : أنّه ما الذي وقع على تقدير جواز كلّ الأمرين ؟ والقول بتجويّز كلّ الرّأيين هو رأي المحقّقين ، ولم أر من صرّح عن الأشعري بخلافه ، والذي أراه أنّه إنّما تكلم في الوقوع ، وأنّه يجوز صدور اللغة اصطلاحاً ؛ ولو منع الجواز لنقله عنه غيره من محقّقي كلامه". السيوطي عبد الرحمن بن أبي بكر. المزهري في علوم اللغة وأنواعها ، ١ / ٢٤ .

(٤) مختار بو لعراوي. طبيعة العلاقة بين الدالّ والمدلول ، ١٤ / ٩٠ وانظر : عبد القاهر الجرجاني. دلائل الإعجاز ، مقدمة تحقيق ، ص ١٢.

المُهْمَل في المعجم العربي وسبيل استثماره في وضع المصطلح عبدالقادر بن ميلود سلامي، وسليمة حبيب يحيايوي

Signifiant) والمدلول (Signifié) هو رابط غير معلّل (Immotivé)، ففكرة أخت (Soeur) غير مرتبطة بأي علاقة قرابة داخلية مع تتابع الأصوات التي تتكوّن منها الكلمة (s-o-r) التي تقوم بوظيفة الدّال في اللغة الفرنسية^(١) لذا كان السّعي إلى بعث الحياة في المهمل، في رأينا، أدعى من اللهث وراء رأب الصّدع المصطلحي في حاضر لغة العرب من احتضان الدّخيل أو ترجمته أو تعريبه.

خاتمة وتوصية:

حاولنا في هذا البحث المتواضع أن نقف على قضيّة من القضايا الجادّة في الدّرس اللّغوي العربي الحديث، ونعالجها بالتحليل، والأمر تتعلّق أساساً بالمهمل في لساننا العربي وسبيل استثماره، هذا الأخير الذي أهمله العرب قديماً في استعمالاتهم، ودلّت عليه المعاجم اللّغوية القديمة.

وخلاصة ما توصّلنا إليه، هو إمكانية استغلال هذا المهمل، واعتباره أحد الوسائل المفيدة في تنمية رصيدنا اللّغوي وتطويره، والحدّ من تسرّب الدّخيل المعاصر إليه، هذا الرّصيد الذي أصبحت تتحكّم فيه بعض أوجه الهيمنة الثقافيّة التي يشهدها العالم، والتي لاشكّ تهدّد مستقبل لغتنا العربيّة.

وندعو في الأخير الأفراد والجماعات المهتمّين بعلوم اللّغة العربيّة، أن يوسعوا دائرة أبحاثهم في خدمة تراثنا العربي، ويعمّقوا دراساتهم في هذا المجال، لإحياء ممات لغتنا وبعث الحياة فيه من جديد، فيما يستجدّ من المعاني والمصطلحات بما يلائم روح العصر ومتطلّباته، وربط هذا التراث بحاضر المعرفة اللّغويّة ومستقبلها.

(١) فرديناند دي سوسير. علم اللغة العام، ص ٨٦ - ٨٧.

المصادر والمراجع:

- أولمان، ستيفن. دور الكلمة في اللغة. ترجمة: محمد كمال بشر: مكتبة الشباب، مصر.
- ابن جني، أبو الفتح عثمان. الخصائص. تحقيق: د. محمد علي النجار: المكتبة العلمية، ط الثانية، مصر.
- ابن دريد، محمد بن الحسن: جمهرة اللغة. دار صادر، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكن، ط الأولى، ١٣٤٥م.
- ابن فارس، أحمد بن زكريا. الصحابي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها. تحقيق: د. حمد حسن بسح: دار الكتب العلمية، ط الأولى، بيروت، لبنان، ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م.
- ابن منظور، محمد بن مكرم. لسان العرب. دار صادر، ط السادسة، بيروت، لبنان، ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م.
- الجرجاني، عبد القاهر. دلائل الإعجاز. تحقيق: د. محمد رضوان الداية ود. فايز الداية: دار قتيبة، ط الأولى، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.
- بولعراوي، مختار. طبيعة العلاقة بين الدال والمدلول، نشر مجلة بحوث جامعة حلب، سلسلة الآداب والعلوم الإنسانية، مطبعة جامعة حلب، العدد ١٤، ١٩٨٩م.
- خليل، حلمي. مقدمة لدراسة التراث المعجمي العربي. دار النهضة العربية للطباعة والنشر، ط الأولى، بيروت، لبنان، ١٩٩٧م.
- خليل، حلمي. المولد في العربية دراسة في نمو اللغة العربية وتطورها بعد الإسلام. دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط ٢، ١٤٠٥هـ / ١٩٨٥م.
- الخليل، عبد الرحمن بن أحمد الفراهيدي. العين. تحقيق: د. إبراهيم السامرائي ود. مهدي المخزومي: دار الرشيد للنشر، العراق، ١٩٨٠م.
- الحميد، عبد العزيز بن حميد. مختصر العين لأبي بكر محمد بن الحسن الزبيدي، العين والحاء والهاء والخاء والغين والقاف تحقيقاً ودراسة. رسالة ماجستير، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، المملكة العربية السعودية، كلية اللغة العربية، قسم النحو والصرف وفقه اللغة، الجزء ١، ١٤٢١هـ.
- الدقاق، عمر. مصادر التراث العربي في اللغة والمعاجم والأدب والتراجم. منشورات جامعة حلب، سوريا، ط الخامسة، ١٩٧٧م.
- سلامي، عبد القادر، الفصاحة بين اللفظ والمعنى، نشر مجلة اللغة العربية بدمشق، المجلد ٦٩، الجزء ٢، صفر ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤م.

- سيوييه، أبو عمرو بن عثمان بن قنبر. الكتاب. تحقيق: د. عبد السلام هارون: عالم الكتب، بيروت.
- السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر. تاريخ الخلفاء. دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، ط الأولى، بيروت، لبنان، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م.
- السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر. المزهرة في علوم اللغة وأنواعها. تحقيق: د. محمد أحمد جاد المولى وآخرون: دار الجيل، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت.
- الصاحب بن عباد، إسماعيل بن أبي الحسن. المحيط في اللغة. تحقيق: د. محمد حسن آل ياسين، مطبعة المعارف، بغداد، العراق، ١٣٩٥هـ - ١٩٧٥م.
- الصّاعدي، عبد الرزاق بن فراج. موت الألفاظ في العربية، نشر مجلة الجامعة الإسلامية، الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، الجزء ١ عدد ١٠٧، ١٤١٨ - ١٤١٩هـ.
- الصّوفي، عبد اللّطيف. اللّغة ومعاجمها في المكتبة العربية. دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، ط الأولى، دمشق، ١٩٨٦م.
- الطرابلسي، أمجد. نظرة تاريخية في حركة التأليف عند العرب في اللّغة والأدب. دمشق، ١٣٧٣هـ - ١٩٥٣م.
- عبد التّواب، رمضان. لحن العامة والتطور اللّغوي. مكتبة زهراء الشرق، ط الثانية، القاهرة، مصر، ٢٠٠٠م.
- عبد السميع، محمد أحمد. المعاجم العربية دراسة تحليلية. دار الفكر العربي، ط الثانية، ١٣٩٣هـ - ١٩٧٣م.
- عمر، أحمد مختار. البحث اللغوي عند العرب مع دراسة لقضية التأثير والتأثر. عالم الكتب، ط السادسة، القاهرة، ١٩٨٨م.
- فرديناند، دي سوسير. علم اللغة العام. ترجمة: د. بيوتيل يوسف عزيز: دار الكتب للطباعة والنشر، ط الثانية، جامعة الموصل، ١٩٨٨م.
- الفقراء، سيف الدين، الروابدة، محمد أمين، الفعل المّمات، دراسة في معجم الجمهرة لابن دريد، نشر مجلة مؤتة للبحوث والدراسات، سلسلة للعلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة مؤتة، المجلد ٢٤، عدد ٤، ٢٠٠٩م.
- القالي، علي إسماعيل بن القاسم. البارع في اللّغة. تحقيق: د. هاشم الطّعان، دار الحضارة العربية، ط الأولى، بيروت، ١٩٧٥م.

المُهْمَل في المعجم العربي وسُبل استثماره في وضع المصطلح ■ عبد القادر بن ميلود سلامي، وسليمة حبيب يحياوي

- مسلمي، عبد الله بن محمد بن عيسى. نظام التّقاليب في المعاجم العربية، دراسة في الصّناعة المعجمية. رسالة دكتوراه في اللغويات، جامعة أم القرى، السعودية، كلية اللغة العربية، قسم الدراسات العليا العربية، فرع اللغة، ١٤٢٣هـ.
- محمود فاخوري. مصادر التّراث والبحث في المكتبة العربية. مديرية الكتب والمطبوعات الجامعية، جامعة حلب، ١٤٠٩هـ - ١٩٨٩م.
- نصار، حسين. المعجم العربي نشأته وتطوره. دار مصر للطباعة.
- نواس، كفاح إبراهيم محمود. ظاهرة الأصول المهملة في العربية أبعادها وعللها، ماجستير في اللغة العربية وآدابها، جامعة النجاح الوطنية كلية الدراسات العليا، نابلس، فلسطين، ٢٠٠٩م.

Abstract :

The concept is as the essential element in any science. This latter facilitates the task of learning and the exchange of ideas among researchers within the same country or with others from different parts of the world. Moreover, the concept is not only regarded as a key to collaboration between different intellectuals but as a bridge between previous, current and future researchers, too. Investigating the concept is believed to be one of the cornerstones in the study of applied linguistics since it examines the scientific basis for the development of standardized terms. In this vein, it can be said that the Arab lexicon is full of terms which are fundamentally related to things, animals, tools, places, money and even sciences such as medicine. On the other hand, it has neglected a set of terms 'the neglected words' as done in works by Al Khalil and Ibn Dureid.

However, and due to the gap between the scientific works and achievements of other nations and the Arab one which has resulted mainly in the production of a daily fifty new words which cannot be covered by the Arabs. This has been resulted also in the inclusion of a set of terms in our lexicon. Bearing all of these in mind, one may feel the need to use and hence, include the neglected words in our gap between the development of sciences reflected in those unlimited number of daily new words and the Arabic language.

Keywords : revive the neglected, the Arab tongue, the ancient language dictionaries, and the tongue of the Arabs 'Lissane L'Arabe'

نحو تسطيح «المرايا المقعّرة»

قراءة نقدية في بعض القضايا اللغوية الواردة في كتاب «المرايا المقعّرة» لعبد العزيز حمودة

حميدي بن يوسف عمر

الأستاذ المشارك في اللسانيات، جامعة المدية، الجزائر

ملخص:

حاول عبد العزيز حمودة في أحد أقسام كتابه الموسوم: «المرايا المقعّرة» "نحو نظرية نقدية عربية" تتبّع خيوط النظرية اللغوية العربية التي اعتقد بوجودها في التراث العربي، وسعيا وراء تحقيق هذه الغاية، عقد جملة من المقارنات بين المفاهيم اللغوية التي استنبطها من خلال قراءته لعدد من النصوص اللغوية، والبلاغية على وجه الخصوص، وبين المفاهيم اللسانية الحديثة التي قدّمها فردينان دي سوسير بوجه خاص.

ولقد حاولنا في هذه الورقة تقديم قراءة حول ما قدّمه صاحب "المرايا" من خلاصات تتعلّق بالنظرية اللغوية العربية، وذلك ابتغاء معرفة ما إذا كانت هذه المقارنات التي قام بها المؤلّف مؤسسة من الناحية المنهجية والمعرفية، أم أنها ناتجة عن بعض التشابهات الوهمية بين الأفكار التراثية العربية والمفاهيم اللسانية الغربية الحديثة.

ولقد تبين من خلال هذه القراءة أنّ المؤلّف تعرّض إلى مسائل جوهرية في دراسة اللغة، يمكن أن تشكل أركان النظرية اللغوية، بحيث ارتبطت مباحثه أساسا بطبيعة اللغة وبنظامها وبقضية اللفظ والمعنى، كما اتضح بأنّ أغلب هذه المباحث موجودة في التراث العربي، ولكن دون أن يعني ذلك وجود اتحاد في الرؤية بين النظرتين الغربية الحديثة والعربية التراثية، فعبد العزيز قد دفعه حماسه أحيانا إلى إصدار بعض الأحكام التي تتفق في ظاهرها مع نظرية دي سوسير، ولكنها تختلف نسبيا في عمقها، كما هو الأمر بالنسبة إلى مفهوم "النظم" ذي المنشأ البلاغي وعلاقته بمفهوم النظام في عرف سوسير والمدارس البنوية الحديثة.

وبالرغم من وجود بعض الانزلاقات المفهومية التي حصلت أثناء المقارنة إلا أنّ ما قام به حمودة كشف عن توفر التراث العربي على كثير من المفاهيم التي يمكن أن تؤسس لنظرية لغوية عربية، وتسهم في معالجة كثير من المشكلات اللغوية التي تعاني منها العربية اليوم.

الكلمات المفتاحية: النظرية اللغوية، التراث اللغوي، المرايا المقعّرة، النظرية اللسانية الحديثة، قراءة.

نحو تسطيع المرايا المقعرة (قراءة نقدية في بعض القضايا اللغوية الواردة في كتاب المرايا المقعرة لعبد العزيز حمودة) حميدي عمر

١. مقدمة

أتبع عبد العزيز حمودة كتابه الموسوم بالمرايا المحدبة بكتاب نظير له عنوانه بالمرايا المقعرة "نحو نظرية نقدية عربية"، وفيه عمد إلى اقتفاء أثر النظرية اللغوية العربية وتلمس معالمها، تلك النظرية التي آمن بوجودها في التراث العربي البلاغي. وتحقيقاً لهذا المرام، استند إلى منهج مقارن قوامه عقد مقارنات بين الأفكار والمفاهيم اللغوية التي استخلصها من خلال اطلاعه على عدد غير يسير من النصوص البلاغية العربية القديمة، وبين الأفكار والمقولات التي أفرزها الدرس اللساني الحديث، وبخاصة ما أرساه فردينان دي سوسير من مبادئ لسانية بنوية.

تهدف هذه الورقة البحثية إلى تقديم قراءة ما وراء نقدية (métacritique) لتلك المقارنات التي عقدها عبد العزيز حمودة في "مرايا المقعرة"، ونبغي من خلال هذه القراءة معرفة ما إذا كانت هذه المقارنات التي أقامها هذا الناقد قد بلغت من العمق المعرفي والمنهجي ما يؤهلها لأن تؤصل لفكر لغوي عربي تراثي، أم إنها مجرد رؤية سطحية نتجت عن بعض التشابهات الوهمية الطافية بين الأفكار التراثية العربية والفكر اللساني الحديث.

٢. لمحة تعريفية عن كتاب المرايا المقعرة لعبد العزيز حمودة:

أصدر عبد العزيز حمودة^(١) سنة ٢٠٠١، ضمن سلسلة عالم المعرفة، (العدد ٢٧٢) مؤلفاً نقدياً، وسمه بعنوان عام هو: "المرايا المقعرة"، أردفه بعنوان فرعي هو: «نحو نظرية نقدية عربية». وعلى خلاف العنوان الأول، فإن هذا العنوان الفرعي يكشف عن جانب كبير من مضمونه، فالكاتب من خلال كتابه يروم التأسيس لنظرية نقدية عربية. ولقد اشتمل الكتاب على تمهيد، وجزأين، كل جزء تضمّن فصلين، وعلى خاتمة، تلتها قائمة من الهوامش والمراجع.

حاول المؤلف في التمهيد أن يشرح عنوان الكتاب ويوضح أسباب تأليفه له، ومن ذلك أنه جاء نتيجة للضجة التي أحدثها كتابه النقدي الأول الذي عنوانه بالمرايا المحدبة، والذي انتقد فيه المشاريع الحديثة الغربية. ولما كان من الضروري تقديم البديل لهذه المشاريع، فقد تجسّد ذلك في هذا الكتاب. يقول المؤلف: «في ظل حصار الأسئلة التي واجهتني في الشهور التالية لصدور المرايا المحدبة بدأت فعلاً في التفكير في البديل الذي طارديني الجميع بضرورة البحث عنه. وكان من الضروري أن يكون البديل عربياً. كانت المقدمات التي اعتمدت عليها في تلك الدراسة تشير

(١) هو ناقد عربي معاصر، حصل على درجتي الماجستير والدكتوراه في الأدب الإنجليزي من جامعة كورنيل الأمريكية عامي ١٩٦٥ و ١٩٦٨، اشغل أستاذاً للأدب الإنجليزي بكلية الآداب بالقاهرة، وتقلد عدة مناصب: منها عميد الدراسات العليا بجامعة الإمارات، ومستشار مصر الثقافي لدى الولايات المتحدة. له عدد من الدراسات من بينها: علم الجمال والنقد الحديث، المسرح السياسي، البناء الدرامي، المسرح الأمريكي، المرايا المحدبة، وهذه الدراسة النقدية التي نحن بصدد تقديم قراءة لفصل من فصولها.

نحو تسطيع المرايا المقعرة (قراءة نقدية في بعض القضايا اللغوية الواردة في كتاب المرايا المقعرة لعبدالعزیز حموده) حميدي عمر

جميعاً إلى اتجاه واحد: البديل العربي القومي. وبدأت عملية البحث في التراث البلاغي العربي^(١). والحقيقة أنه حتى ولو لم يرفض الكاتب تلك المشاريع النقدية الحداثية الغربية، وتبناها واستثمرها في الإجابة عن مشكلاتنا الثقافية والحضارية، فإن الحاجة التواصلية بين الأجيال تفرض على الباحث، الرجوع إلى ما كتبه علماؤنا القدامى، ثم تمحيص تلك الكتابات وغربلتها وتحديثها، ثم توظيفها في علاج تلك المشكلات الثقافية والحضارية التي نعاني منها اليوم. وهذا ما يجعل من واقعنا الثقافي الأليم أكبر دافع للبحث عن نظرية أو نظريات نحاول من خلالها حل الأزمات الحضارية التي نكابدها اليوم.

وفي التمهيد ذاته أشار المؤلف إلى الهدف الرئيس من تأليفه، فتراه يقول: «وحيث إنني لم أعد إلى التراث العربي القديم بدافع الحنين إلى الماضي أو بهدف التفاخر الأجوف بإنجازات وهمية للعقل العربي، فقد عدت إلى التراث محملاً بسؤال محدد: "هل قدّمت البلاغة العربية في عصرها الذهبي نظرية لغوية أو أدبية؟ أي أنني عدت إلى الماضي بحثاً عن خيوط يمكن تتبعها عند "س" أو "ص" من البلاغيين العرب، خيوط إذا استطعت عزلها وتخليصها من بعض التداخلات المحتملة والقائمة بالفعل، يمكن جدلها مع خيوط أخرى لتكون ضفيرة نستطيع أن نسميها نظرية، أي نظرية»^(٢). والحقيقة أن هذا الهدف طموح وخطير في آن، وهذا بالنظر أولاً إلى مفهوم النظرية ذاته، فليس من السهل إطلاق مصطلح نظرية إذا كانت الأفكار المتضمنة تفتقر إلى التأسيس المعرفي والصرامة المنهجية والدقة والانسجام؛ وبالنظر ثانياً إلى شساعة المادة المعرفية البلاغية في التراث العربي، ووعورة استقرار نصوصها وتداخلها أحياناً كما يعترف بذلك المؤلف.

ويعود المؤلف في خاتمة تمهيده ليلقي الضوء على عبارة "المرايا المقعرة"، فتراه يقول في سياق نقده للدراسات الحداثية العربية: «بهذا وضعنا تراثنا البلاغي أمام "مرايا مقعرة" صغرت من حجمه، وقللت من شأن إنجازات العقل العربي. وما أفعله في الدراسة الحالية ليس أكثر من محاولة لإنصاف البلاغة العربية والعقل العربي، أردت بها أن أستبدل بالمرايا المقعرة مرايا عادية، ليست محدّبة تُضخّم من حجم تلك البلاغة وإنجازاتها، كما أنها ليست مقعرة تقلل من شأنها وتصغّر من حجمها، مرايا تعكس الحجم الحقيقي لإنجازات العقل العربي والبلاغة العربية»^(٣). والحقيقة أن استعارة لفظ المرايا بأنواعها المحدّبة والمقعرة والعادية أمر، فضلاً عن دقته، فهو لا يخلو من بيان يكتسبه من ذلك التقابل بين المرايا الذي يعكس الاختلاف في الرؤى. فالمرايا المحدبة التي صوّر من خلالها انبهار الحداثيين العرب بالثقافة الغربية الحديثة، لم يتولّد في حقيقته من عظم الثقافة ذاتها، وإنّما من رؤية أولئك الحداثيين بواسطة مرآة محدبة تقرّبهم من تلك الثقافة أكثر وتضخم حجمها إلى الضعف بل إلى أضعاف. والمرايا المقعرة التي صوّر من

(١) حمودة عبد العزيز، المرايا المقعرة، «نحو نظرية نقدية عربية»، ص. ٩٠.

(٢) نفسه، ص. ١٠.

(٣) حمودة عبد العزيز، المرايا المقعرة، ص. ١٣.

نحو تسطيع المرايا المقعرة (قراءة نقدية في بعض القضايا اللغوية الواردة في كتاب المرايا المقعرة لعبدالعزیز حموده) حميدي عمر

خلالها احتقار الحدائين العرب للتراث الفكري العربي، لم يتولد في أصله من ضعف مستوى ذلك التراث، وإنّما من رؤية أولئك الحدائين بواسطة مرآة مقعرة تبعدهم عن ذلك التراث أكثر وتقزّم حجمه أكثر فأكثر. أما المرايا العادية المسطحة فهي تقف في كل جوانبها عند المسافة الفاصلة نفسها سواء كان المنظور إليه ثقافة غربية أو تراثاً عربياً.

عنون عبد العزيز حمودة الجزء الأول من كتابه بـ"الحدائنة والقطيعة مع التراث"، وهو الجزء الذي حاول فيه تحديد "معالم الدعوة لقطيعة معرفية مع تراثنا النقدي"، وهي "دعوة لأخذ بكل ما هو غربي، والتنكر لمنجزات العقل العربي بل احتقارها". أمّا الجزء الثاني، فقد عنوانه بعبارة "وصل ما انقطع" ثمّ أردفها بعبارة "نحو نظرية نقدية عربية"، وهو الجزء الذي حاول فيه الرجوع إلى التراث الفكري العربي، والبلاغي خاصّة، والانطلاق منه في التأسيس لنظرية نقدية عربية. وقد تميّز هذا الجزء بانقسامه إلى فصلين: الفصل الأول حاول فيه تتبّع خيوط النظرية اللغوية العربية، أمّا الثاني فقد حاول فيه تلمّس معالم النظرية الأدبية العربية. والحق أنّ مقولات النظرية اللغوية كثيراً ما تتداخل مع النظرية الأدبية، بل إنّ الأولى كثيراً ما تجسّد الأرضية التي تبنى عليها الثانية، مما يجعل من النظرية الأدبية امتداداً للنظرية اللغوية. أمّا الخاتمة فقد خلص فيها المؤلّف إلى تأكيد عدد من النقاط لعل من أهمّها بالنسبة إلى موضوعنا هو تأكيده أنّ "مناطق اللقاء بين القديم العربي والحديث الغربي أكثر من مناطق التباعد، بل إنّ القديم العربي قد سجّل، عند أكثر من محطة، سبقاً لا شكّ في نسبته للقديم العربي"^(١). وهذا الحكم جاء نتيجة لتلك المقارنات التي عقدها في الفصلين الأخيرين بين الفكر العربي القديم والفكر الغربي الحديث.

وسنحاول فيما يأتي تقديم قراءة نقدية على تلك القراءة التي قدّمها عبد العزيز حمودة، والتي خلص من خلالها إلى الحكم السابق، ولكننا سنقتصر في هذه القراءة على المسائل اللغوية التي تعرّض إليها المؤلّف، وسنركّز على تلك المقارنات التي أقامها بين عدد من الأفكار التي وردت في التراث البلاغي العربي وما يوافقها من مفاهيم لسانية غربية حديثة.

٣. قراءة نقدية في بعض القضايا اللغوية الواردة في كتاب المرايا المقعرة:

أفرد عبد العزيز حمودة الفصل الأول من الجزء الثاني من دراسته للحديث عن بعض القضايا اللغوية التي وردت في التراث البلاغي العربي، وبخاصّة عند عبد القاهر الجرجاني، وما يوافقها من مفاهيم لسانية حديثة، أهمّها تلك التي أسس لها أبو اللسانيات الحديثة اللساني السويسري الشهير فرديناند دي سوسير. ولقد امتد هذا الفصل ليربو عن مائة صفحة، حاول من خلالها تجميع عدد من الآراء اللغوية التي تعرّض إليها البلاغيون العرب القدماء،

(١) نفسه، ص. ٤٩١.

نحو تسطيع المرايا المقعرة (قراءة نقدية في بعض القضايا اللغوية الواردة في كتاب المرايا المقعرة لعبد العزيز حمودة) حميدي عمر

ثمّ قراءتها مستأنساً بالمقولات اللسانية الحديثة. وقبل الحديث عن هذه الأفكار المتفككة والمشاركة من المفيد الوقوف عند مفهوم "النظرية" كما نظر إليه حمودة؛ لأنّ هذا المفهوم يعد المقياس الذي على أساسه يتم الحكم على هديه باشمال التراث البلاغي العربي على "نظرية" أو لا.

١.٣. مفهوم "النظرية" عند عبد العزيز حمودة:

يتحفّظ عبد العزيز حمودة بخصوص استعماله مصطلح "النظرية اللغوية العربية"، ومدى وجودها في التراث العربي، حيث يقول: «ربّما يكون رد الفعل الأوّل والسريع لدى البعض في استخدامنا لمصطلح "النظرية اللغوية العربية": "مبالغة كبيرة" أو على الأقل: "هذا طموح لا يستند إلى حقائق من تاريخ البلاغة العربية، فلم يطور العرب ما يمكن أن نسميه نظرية لغوية متكاملة!"، ثم: "ألم يكن غياب النظرية اللغوية هو ما دفع البعض منّا، في المقام الأوّل، إلى الاتجاه إلى اللغويات الأوروبية، شرقها وغربها»^(١). ويلاحظ على هذا القول أنّه يحمل اعترافاً صريحاً لعبد العزيز حمودة بعدم توفر التراث البلاغي العربي. ولعل ما يميّز هذا الاعتراف هو أنّه مرفوق بالدليل المتمثّل في الوجهة الغربية التي اختارها بعض لسانينا المحدثين، إذ لو كانت هنالك نظرية لغوية عربية لما احتجنا إلى التوجه إلى الفكر الغربي المعاصر. وهذا الموقف الذي خرج به المؤلّف علينا يجعله في موقع المدافع عن فكرة انتفاء وجود نظرية لغوية عربية. ولكن عبارة "لم يطور العرب ما يمكن أن نسميه نظرية لغوية متكاملة" التي استخدمها المؤلّف تتضمّن في طياتها أنّ هناك بذوراً لنظرية لغوية موجودة في التراث العربي، يمكن من خلال تعهدها وقراءتها وتطویرها أن تستقيم في صورة نظرية لغوية. ولكن قبل الجزم بهذا الرأي من المفيد أن نتعرّض إلى ما يقصده حمودة بمصطلح "النظرية".

يعرض حمودة أبسط التعريفات لمفهوم النظرية، فيذكر بأنّها: «مجموعة القواعد التي يقوم عليها موضوع أو مهارة عملية، مثل نظرية الموسيقى»^(٢). والحق أنّ هذا التعريف هو من العموم بالقدر الذي يجعل من كثير من الأفكار يندرج تحت هذا المفهوم، وبالرجوع إلى مصدر هذا التحديد تبين بأنّ المؤلّف استقى مفهوم النظرية من معجم لغوي عام في اللغة الإنكليزية وهو معجم London Dictionary of Contemporary English. وتراه في سياق آخر يقول: «وما علينا إلّا أن نعود إلى التعريف المعجمي للفظ "النظرية" لنذكر درجة المرونة التي يمكن أن تسمح بها تلك القواعد»^(٣). والحق أنّ اللجوء إلى معجم لغوي عام للتأصيل لمفهوم أساسي تبني عليه أحكام نقدية هو إجراء غير صحيح في نظرنا. فالتعريف المعجمي العام لا يُعتمد عليه في تحديد المفاهيم العلمية؛ لأنّ المعجمات

(١) حمودة عبد العزيز، المرايا المقعرة، ص. ١٩٧.

(٢) نفسه، ص. ١٩٨.

(٣) حمودة عبد العزيز، المرايا المقعرة، ص. ١٩٩.

نحو تسطيع المرايا المقعرة (قراءة نقدية في بعض القضايا اللغوية الواردة في كتاب المرايا المقعرة لعبدالعزیز حموده) حميدي عمر

العامة في الغالب تتوجه إلى القارئ العام، ولا تزوّد إلا بالسّمات الدلالية العامة الخاصّة بلفظ من الألفاظ، ومن ثمّ فيبدو من الضروري، في هذا المقام العلمي والنقدي، الرّجوع إلى المعجمات المتخصصة لتحديد مفهوم النظرية بدقة^(١).

وعلى اعتبار أنّ عبد العزيز حمودة قد رجع إلى هذا التعريف العام، فهو لا يستغرب أن يصدق على البحوث اللغوية العربية القديمة تسمية نظرية، فتراه يقول مستفهماً: «هل يختلف ما قدّمه العقل العربي في الدراسات البلاغية عبر خمسة قرون عن ذلك المفهوم للنظرية خاصّة إذا أخذنا في الاعتبار أنّ النظرية التي نتحدّث عنها هنا، تقبل التغير والتحوير والإضافة والنقص دون أن يغيّر ذلك من قيمتها كنظرية»^(٢).

وبمقارنة هذا القول مع ما قاله المؤلّف في السابق حول غياب نظرية لغوية في التراث العربي يتبيّن لنا وجود تعارض، ولكنّه ظاهري فيما يبدو؛ فالنظرية اللغوية التي تحدّث عنها، وباعتبار أنّها "تقبل التّغيير والتّحوير والإضافة والنّقص" كانت مبثوثة في ثنايا المؤلّفات البلاغية العربية التراثية، ومن ثمّ فلا يصح أن تُطلق عليها وهي في حالتها تلك مُصطلح نظرية، لأنّها لم توجد جاهزة ومكتملة، ولكن إذا تمّ تجميع عناصرها وتنسيقها فإنّه يُسمح حينئذ بتسميتها نظرية. ولعل ما يدعم هذا التّخريج هو قوله في موضع آخر في سياق تحديد الهدف الذي يتغيّاه من هذا الفصل: «فقد حددت هدفي الطموح باعتباره "محاولة لتجميع مكوّنات نظرية لغوية عربية". قد يرى البعض، أنّ تلك المكوّنات لا تكفي في مجموعها لتقديم نظرية لغوية. وقد يرى البعض أيضاً أنّ بعض تلك المكوّنات تفتقر إلى تركيبية وعمق النظرية اللغوية»^(٣).

ويصرّح المؤلّف بأنّ عمله ينطلق «من غيرة حقيقية على الثقافة العربية والعقل العربي ورغبة مزدوجة في التحذير من مخاطر التبعية الثقافية، من ناحية، والدعوة إلى الاتجاه للتراث العربي القديم لتأكيد شرعيته هو وليس شرعية الحاضر، وإبراز وتطوير أفضل ما فيه لتحديد رؤية أو شرعية للمستقبل من ناحية ثانية»^(٤).

لا شك أنّ هذا الهدف أمر مشروع، وأنّ إعادة قراءة التراث بغرض نفّض الغبار عليه، وبغرض إحداث التواصل مع العصر الحديث أمر مفيد، ولكنّه لا بد أن يعتضد أيضاً بمحاولة استثمار ذلك التراث وتوظيفه في معالجة

(١) رجعتنا إلى المعجم الفلسفي لجميل صليبا باعتباره يمثل معجماً متخصصاً يحدّد مصطلح "نظرية" بدقة أكبر، فوجدنا التّعريف التالي: «النظرية قضية تُثبت ببرهان، وهي عند الفلاسفة تركيب عقلي مؤلّف من تصوّرات منسقة، تهدف إلى ربط النتائج بالمبادئ». (صليبا جميل، المعجم الفلسفي، دار الكتب اللبناني، ١٩٨٢، ج ٢، ص. ٤٧٧). ولعل أهم الخصائص المفهومية المكوّنة لهذا التحديد هو وجود التناسق بين عناصر النظرية، البناء المنطقي الذي ينقلنا من المقدمات إلى النتائج.

(٢) حمودة عبد العزيز، المرجع السابق، ص. ١٩٨.

(٣) نفسه، ص. ٢١٤.

(٤) حمودة عبد العزيز، المرايا المقعرة، ص. ٢١٦.

نحو تسطيع المرايا المقعرة (قراءة نقدية في بعض القضايا اللغوية الواردة في كتاب المرايا المقعرة لعبدالعزیز حموده) حميدي عمر

المشكلات التي تعاني منها اللغة العربية في عصرنا الراهنة، سواء تعلّق الأمر بتعليمها وتعلّمها، أو مشكلات نشرها، وتوحيد مصطلحاتها أو مشكلات حوسبتها. فاكشاف الدرر الموجودة في التراث اللغوي العربي في رأينا لا يكفي باعتباره مطلباً متفرّداً، وعليه فمن الضروري الانطلاق أولاً من تحديد مشكلاتنا اللغوية الراهنة، وليس من مشكلات غيرنا، ثم محاولة استغلال التراث في إيجاد حلول لهذه المشكلات.

٢.٣. بين مفهوم النظم في التراث البلاغي العربي ومفهوم النظام عند فرديناند دي

سوسير:

أشار مؤلف المرايا المقعرة في مستهل حديثه عن علاقة النظرية السوسيرية بما أُلّف في التراث العربي إلى بعض المفاهيم السوسيرية التي تناولها العلماء العرب القدماء من قبل، فتراه يقول: «وسوف ندرس فيما بعد كيف أنّ الحديث عن اعتبارية العلاقة بين شطري العلامة اللغوية وتعريف اللغة كنظام للعلامات لم يكن أبداً غريباً على النظرية اللغوية العربية، بل إنّ هذه القضايا في الواقع تقع في قلب تلك النظرية التي نحن بصدد تحديد معالمها»^(١). والحق أنّ مصطلح النظام يعبر عن مفهوم أساسي في اللغة، خاصّة في التيار اللساني البنوي، ذلك أنّه يتعلّق بمهية اللغة وطبيعتها، فاللغة تُحدّد وفق الرؤية السوسيرية بأنّها نظام من الأدلة المتفق عليها بين أبناء المجتمع الواحد. ولكن ما مدى حضور هذا المفهوم في التراث البلاغي العربي؟

حاول عبد العزيز حمودة ربط مفهوم النظام بالتراث العربي، فاستعار ما ذكره محمد زكي عشاوي بهذا الخصوص، حيث يقول: «وفي قضايا النقد الأدبي بين القديم والحديث (١٩٩٤) يتحدّث محمد زكي عشاوي عن إنجازات عبد القاهر الجرجاني وأبرزها مفهومه عن اللغة كنظام علامات تحكم وحداته شبكة علاقات تمكّنها من تحقيق الدلالة»^(٢). وبالرغم من أهمية هذه الإشارة، إلّا أنّه في رأينا تحتاج إلى وقفة متأنية متعمّقة عند ما ذكره عبد القاهر الجرجاني، وهذا بالفعل ما قام به عبد العزيز حمودة، فقد استعرض بعد ذلك عدداً من نصوص عبد القاهر الجرجاني التي تتحدّث عن مفهوم النظم وما يحيط به من مفاهيم، وحاول تقريبها من مفهوم النظام. فإلى أي مدى وُفّق حمودة في إيجاد التوليفات المناسبة بين مفهوم النظم التراثي وبين مفهوم النظام السوسيري؟ ولكن قبل التّعرّض إلى ذلك من المفيد الوقوف أولاً عند مدخل مُصطلحي يتعلّق بهذه المفاهيم المتداولة.

يقول حمودة: «وما دمنّا نتحدّث عن نظام اللغة العربية فلا أرى حاجة إلى استخدام المصطلح الغربي المستعار في وجود المصطلح العربي القديم الذي كاد بعضنا ينساه للأسف الشديد برغم أنّ جذوره تضرب في أعماق تراثنا

(١) نفسه، ص. ٢٠٩.

(٢) نفسه، ص. ٢١٧.

نحو تسطيع المرايا المقعرة (قراءة نقدية في بعض القضايا اللغوية الواردة في كتاب المرايا المقعرة لعبد العزيز حمودة) حميدي عمر

البلاغي والنقدي، منذ القرن الخامس الهجري على الأقل، ونعني به مصطلح "النظم" الذي يقدم نظرية أو مكوّنًا في نظرية لغوية عربية لا تقل سماتها وضوحًا عن سمات أي نظرية لغوية حديثة، غير عربية^(١). وبالفعل فإنّ الاعتماد على ما ورد في التراث من مصطلحات تُعبّر عن مفاهيم مستحدثة أمر مطلوب، فهو وسيلة اقتصادية تميّز عن غيرها من حيث أنّ المصطلح لا يُبتكر، إنّما يُستمدّ مباشرة من الرصيد اللغوي المستعمل، ولكن هذا الإجراء ينبغي أن يمارس بحذر شديد، فإضفاء تصوّراتٍ حديثة على ذلك الزاد الاصطلاحي التراثي العربي أمرٌ فيه كثير من المجازفة؛ لأنّ هذا الإجراء «يتعارض مع قاعدة ضرورية، وهي وجوب مراعاة أحادية المعنى لكلّ مصطلح»^(٢). غير أنّ الحاجة الماسة إلى مُجابهة العدد الهائل من المصطلحات الوافدة من لغات أخرى تتطلّب استغلال كلّ الوسائل المتاحة.

وبالنظر في مُصطلح "النظم" الذي ارتضاه صاحب المرايا المقعرة، يتبيّن بأنّه مُصطلح يُعبّر عن أكثر من مفهوم، وهذا بإقرار المؤلف نفسه، يقول عبد العزيز حمودة: «إنّ النظم الذي نقصده ليس هو "نظم الشعر"، فقد ارتبطت كلمة نظم لزمان طويل بقرض الشعر حتى نسينا نظرية النظم، وحينما تحوّل الحداثيون العرب إلى استعارة المصطلح الغربي "نسق" أو "نظام" system أكملوا القطيعة مع المصطلح العربي الرائع في معناه الأوسع من مجرد نظم الشعر»^(٣). إذن فمن خلال هذا القول يتبيّن بأنّ مصطلح النظم إنّما ينصرف إلى نظم الشعر، وهو ما يمكن أن يُحدث التباساً لدى القراء. ولكن ينبغي الإقرار بأنّ هذا لا يُعدّ مبرراً كافياً لأن ننأى عن هذا المصطلح، فهذا المصطلح ذو المفهوم البلاغي هو أيضاً مصطلح مشهور وبارز في الثقافة العربية القديمة ويجدر به أن يُوظّف دون حاجة إلى استيراد مُصطلحات غريبة.

ولكن ما ينبغي التنبيه إليه هو أنّ حكم عبد العزيز حمودة على مُصطلحي النسق والنظام بالغرابة أمر يحتاج إلى مراجعة؛ صحيح أنّ مفهوم النسق أو النظام مفهوم غربي، ولكن مُصطلحي النسق أو النظام باعتبارهما تسميتين قد وردا في التراث العربي، بل عند عبد القاهر الجرجاني نفسه، وهذا ما لم ينتبه إليه مؤلف المرايا المقعرة فيما يبدو، ففي سياق تحديد الجرجاني لمفهوم النظم يعرض المؤلف نصّاً للجرجاني يقول فيه: «فلو أنّك عمدت إلى بيت شعر أو فصل نثر فعددت كلماته عدّاً كيف جاء واتفق، وأبطلت نظامه الذي عليه بُني، وفيه أفرغ المعنى وأجري، وغيرت ترتيبه الذي بخصوصيته أفاد كما أفاد، ونسقه المخصوص أبان المراد»^(٤). وكما هو ظاهر فإنّ نص الجرجاني

(١) حمودة عبد العزيز، المرايا المقعرة، ص. ٢١٩.

(2) Rey Alain, **La terminologie, noms et notions**, p. 72.

(٣) حمودة عبد العزيز، المرجع السابق، ص. ٢١٩.

(٤) حمودة عبد العزيز، المرايا المقعرة، ص. ٢٢٧.

نحو تسطيع المرايا المقعرة (قراءة نقدية في بعض القضايا اللغوية الواردة في كتاب المرايا المقعرة لعبدالعزیز حموده) حميدي عمر

يشتمل على مُصطلحي "النَّظْم" و"النَّسْق" معاً^(١)، وربّما عبرا بصورة أكثر دقّة وتلاؤماً عن مفهوم système، ذلك المفهوم اللساني السوسيري.

ولكن قبل تأكيد هذا الحكم أو نفيه من المفيد أن نذكر بأنّ تفضيل مُصطلح على مُصطلح لا ينبغي أن يُستند فيه على التسمية فقط، إذ لا مُشاحّة في المصطلحات، بل ينبغي المرور على بوابة المعنى أو المفهوم، فنرى إن كان مفهوم المصطلح التراثي يوافق مفهوم المصطلح الحدائني فنوظفه، وإن كان مفهومه يختلف عنه ولو في بعض السمات فنختار مُصطلحاً آخر بديلاً عنه.

يجدر بنا قبل الحديث عن مفهوم النّظم عند الجرجاني أن نشير إلى ذلك الحكم الذي أورده عبد العزيز حمودة نقلاً عن محمد مندور، والذي يتحدّث فيه عن علاقة نظرية النظم الجرجانية مع نظرية سوسير. يقول حمودة: «والواقع أنّ مفهوم "النّظم" يمثّل العمود الفقري لنظرية لغوية عربية لا تقل تكاملاً - من ناحية اتّساقها على الأقل - عن أي نظرية لغوية حديثة، بما في ذلك نظرية فرديناند دي سوسير التي اتّخذتها علوم اللغة نقطة انطلاق إلى تشعيبات وتفرّعات لغوية ونقدية شبه لا نهائية (...) ففي الميزان الجديد يكتب محمد مندور عن عبد القاهر الجرجاني بالحماس التالي: "إنّه يستند إلى نظرية في اللغة أرى فيها ويرى معي كل من يعن النظر أنّها تماشي ما وصل إليه علم اللسان من آراء، ونقطة البدء تجدها في دلائل الإعجاز حيث يقرر المؤلّف ما قرره علماء اليوم من أنّ اللغة ليست مجموعة من الألفاظ بل مجموعة من العلامات système de rapports وعلى هذا الأساس العام بنى عبد القاهر كل تفكيره اللغوي".^(٢)

ويُستفاد من هذا القول، وبخاصّة في عباراته الأخيرة أنّ مفهوم اللغة عند عبد القاهر هو نفسه المفهوم الذي قال به سوسير، فهذا المفهوم يتأسس عند كلا الباحثين على فكرة النّظام. ويؤكد حمودة إلى هذا الحكم بقوله: «فالنسق أو النظام system، في المنظور الحديث بل البنيوي لا يضيف الكثير إلى مفهوم النظم كما تراتب النقاد العرب على شرحه قبل عبد القاهر الجرجاني وبعده»^(٣). والحقيقة أنّ الجهر بهذا الحكم يُغري بالوقوف عند هذه المسألة وقفة متأنية نستعرض من خلالها النصوص التراثية التي أوردها مؤلّف المرايا المقعرة، ونحاول على ضوء قراءتها معرفة مدى توافقها مع المفهوم السوسيري للنظام.

(١) ورد مصطلح النظام عند الجرجاني في أكثر من موضع من دلائل الإعجاز، فقد جاء في الفصل الخاص بالنظم الكلام السياق التالي: «وإذا ثبت أنّ سبب فساد النظام واختلاله أن لا يعمل بقوانين هذا الشأن ثبت أن سبب صحته أن يعمل عليها»، الجرجاني، عبد القاهر، دلائل الإعجاز، ص. ٩٦.

(٢) حمودة عبد العزيز، المرجع السابق، ص. ٢٢٠.

(٣) حمودة عبد العزيز، المرايا المقعرة، ص. ٢٢٦.

نحو تسطيع المرايا المقعرة (قراءة نقدية في بعض القضايا اللغوية الواردة في كتاب المرايا المقعرة لعبدالعزیز حموده) حميدي عمر

يُحدّد سوسير اللغة *langue* بأنها «نظام من الأدلة، ليست في جوهرها سوى اتحاد المعنى والصورة، وهذان القسمان من الدليل نفسيان»^(١). وإذا كانت مكونات هذا النظام هي الأدلة، وهي وحدات نفسية أي مجردة، فإنّ النظام ليس هو المكونات فقط، وإنّما العلاقات التي تنسجها هذه الأدلة فيما بينها. ويتبيّن من خلال ذلك، أنّ النظام مفهوم مجرد أساسه العلاقات.

أشار عبد العزيز حمودة إلى هذا المفهوم اللساني الحديث، وذلك بالاعتماد على واسطة تمثّلت في ما ذكره روبرت شولز، حيث يقول: «يكتب روبرت شولز في *structuralism in Literature* تعريف النسق من منظور بنيوي: "يجب أن نؤكد أنّ النسق اللغوي ليس وجوداً محسوساً. فاللغة الإنجليزية ليست في العالم أكثر من وجود قوانين الحركة في العالم" (...). وفي اللغة بالطبع لا معنى لأي تصوّات بالنسبة لمتحدّث ينقصه النسق اللغوي الذي يحكم معناه»^(٢). وإذا كان الأمر كذلك، فما طبيعة العلاقات التي تكوّن هذا النظام أو النسق.

وبالرجوع إلى ما كتبه سوسير يتبيّن بأنّ النظام يتشكّل من نوعين من العلاقات، «تتعلقان بصورتين من نشاطنا الذهني، وهما ضروريتان لحياة اللغة. ففي الخطاب، من جهة، تعقد الكلمات فيما بينها، بمقتضى تسلسلها، علاقات مؤسسة على الخاصية الخطية للغة التي تُقصي إمكانية النطق بعنصرين في آن واحد. وهذه الكلمات ترتبّ الواحدة تلو الأخرى في سلسلة الكلام. وهذه التوليفات الممتدة يمكن تسميتها التركيبية (...) ومن جهة أخرى، وخارج الخطاب، تجتمع الكلمات التي توفّر على أشياء مشتركة بينها في الذاكرة، لتكون مجموعات تسود بينها علاقات متنوعة جداً (...) نسميها علاقات استبدالية»^(٣).

ونخلص من خلال ما كتبه سوسير إلى أنّ اللغة نظام من الأدلة ترتبط فيما بينها وفق علاقات خطية تظهر في الكلام، ووفق علاقات عمودية تصريفية غيائية موجودة في الذهن. وأنّ الإنسان حينما يتكلّم إنّما يقوم باختيار لفظ من تلك القائمة العمودية من الكلمات الموجودة في الذهن، ثم يركّب بينه وبين كلمة ثانية مختارة أيضاً من القائمة العمودية، وهكذا حتى يؤلّف كلاماً. وهكذا يتبيّن بأنّ الكلام إنّما هو تجسيد لهذا النظام المجرد الذي هو نفسه اللغة، وهذا الكلام هو الذي اعتبره سوسير ثانوياً وعرضياً خاصاً بالفرد، وليس موضوعاً للدراسة.

أمّا بخصوص مفهوم النّظم، فيورد عبد العزيز حمودة عدداً من النصوص البلاغية التراثية، ويجاوب على هديها تحديد مفهومه، ثم مقارنته بمفهوم النّظام. ومن ذلك نص عبد القاهر الجرجاني التالي: «فينبغي أن يُنظر إلى الكلمة قبل دخولها في التأليف وقبل أن تصير إلى الصورة التي بها يكون الكلم إخباراً وأمرأً ونهياً واستخباراً وتعجباً،

(1) Ferdinand De Saussure, *Cours de linguistique générale*, p. 31.

(2) حمودة عبد العزيز، المرجع السابق، ص. ٢٢٦.

(3) F. De Saussure, *Op. Cit.*, p.p. 197 – 198.

نحو تسطيع المرايا المقعرة (قراءة نقدية في بعض القضايا اللغوية الواردة في كتاب المرايا المقعرة لعبدالعزیز حموده) حميدي عمر

وتؤدي في الجملة معنى من المعاني التي لا سبيل إلى إفادتها إلا بضم كلمة إلى كلمة، وبناء لفظة على لفظة... وهل يقع في وهم - وإن جهد - أن تتفاضل الكلمتان المفردتان، من غير أن ينظر إلى مكان تقعان فيه، من التأليف والنظم»^(١).

ثم يعلّق عليه قائلاً: «لكن أبرز ما تؤكّده سطور عبد القاهر الجرجاني [السابقة] هو شبكة العلاقات التي تجمع أو تربط مفردات نظام العلامات في كل بنية لغوية مفيدة أو دالة وذات معنى (...). فاللفظة لا تؤدي معنى مفيداً إلا داخل بنية لغوية تُضم فيها الكلمة إلى الكلمة وتبنى اللفظة على اللفظة، وقيمتها داخل البنية أو النظام اللغوي المصغر تحددها درجة مواءمتها واتفاقها مع جاراتها وأخواتها أو تنافرها معهن. هذا هو محور العلاقات الأفقية التي ألح علينا بها الحداثيون لسنوات طويلة»^(٢).

والحق أننا لا نحتاج إلى كثير من التأمل لكي نتبين بأن عبارة الجرجاني التالية: "وتؤدي في الجملة معنى من المعاني التي لا سبيل إلى إفادتها إلا بضم كلمة إلى كلمة، وبناء لفظة على لفظة" توافق ظاهرياً مفهوم العلاقات التركيبية التي أشار إليها عبد العزيز حمودة، والتي بحسبه تمثل أحد قسمي النظام. ولكن ما ينبغي التنبيه إليه هنا هو أنّ هذا الضم المقصود هنا هو خاص بالكلام أي بالتأدية، في حين أنّ مفهوم "النظام" عند سوسير مرتبط باللغة. ولتوضيح فكرة أنّ مفهوم النظم، في شقه التركيبي الخطي، عند عبد القاهر الجرجاني هو خاص بالكلام وليس باللغة، نورد نصاً لعبد القاهر الجرجاني، ذكره عبد العزيز حمودة في سياق آخر، فبعد أن أشار الجرجاني إلى مفهوم الاعتبارية يقول: «أمّا نظم الكلم فليس الأمر كذلك لأنك تقتفي في نظمها آثار المعاني وترتيبها على حسب ترتيب المعاني في النفس، فهو إذن نظم يعتبر فيه حال المنظوم بعضه مع بعض، وليس هو النظم الذي معناه ضمّ الشيء إلى الشيء كيفما جاء واتفق»^(٣).

ولعل أهم ما يُظهر أنّ النظم هو مفهوم خاص بالكلام، هو نسبة الجرجاني النظم إلى الكلم، أمّا سوسير فينسبه إلى اللسان (اللغة) le système de la langue، ثمّ إنّ في شرحه للنظم يتوجه إلى المخاطب موضحاً له الكيفية الخاصة بالتأدية في قوله: "لأنك تقتفي في نظمها آثار المعاني وترتيبها على حسب ترتيب المعاني في النفس". كما أنّ مصطلح "المنظوم" يعني أنّه يتحدث عن شيء منجز ومحقق.

وتأكيداً لما سبق نورد نصاً آخر لعبد القاهر الجرجاني يظهر فيه التمايز بين ما هو مجرد، وهو اللغة المتوفرة على النظام، وبين ما هو محسوس وهو الكلام المتوفر على نظم. يقول عبد القاهر: «والفائدة في معرفة هذا الفرق أنّك

(١) حمودة عبد العزيز، المرايا المقعرة، ص. ٢٣٧.

(٢) نفسه، ص. ٢٣٨.

(٣) نفسه، ص. ٢٦٠.

نحو تسطيع المرايا المقعرة (قراءة نقدية في بعض القضايا اللغوية الواردة في كتاب المرايا المقعرة لعبدالعزیز حموده) حميدي عمر

عرفت أن ليس الغرض بنظم الكلم أن توالى ألفاظها في المنطق، بل أن تناسقت دلالتها وتلاقت معانيها على الوجه الذي اقتضاه العقل^(١). وكما هو ظاهر، فإنه يسند مفهوم "النظم" في مستواه التركيبي إلى الكلم أيضاً، كما أن عبارة "توالى ألفاظها في المنطق" التي استعملها لا تحتاج إلى دليل أو إعمال فكر لكي نربطها بمفهوم الكلام. أما "الوجه الذي اقتضاه العقل" فهو هنا فيما يبدو يمثل النظام في جانبه المجرد (أي اللغة)، وليس النظم إلا النسيج أو الكلام وفق هذا النظام.

ولكن هذه العلاقات الخطية، وإن كانت تفسر مفهوم النظم، فهي لا تُعبر إلا عن جانب واحد من جوانب النظام بالمفهوم اللساني الحديث، وهو المتمثل في العلاقات التركيبية. ولكن هل يُقصد بالنظم سوى هذا الجانب التركيبي أم أنه يشتمل أيضاً على العلاقات الاستبدالية؟

ينقل عبد العزيز حمودة عن الباقلاني نصاً يحاول من خلاله تحديد مفهوم المحور الاستبدالي، هو الآتي: «إن إحدى اللفظتين قد تنفرد في موضع، وتنزل عن مكان لا تنزل عنه اللفظة الأخرى، وتجدها فيه غير منازعة إلى أوطانها، وتجدها الأخرى - لو وضعت موضعها - في محل نفار، ومرمى شراد، وناية عن استقرار^(٢)». ثم يعلق على هذا النص قائلاً: «أليس هذا، في تحديد ودقة كاملين، مفهوم الأفق الاستبدالي كما يقدمه المحذون؟ إن ما يقوله هنا أعمق مما تشي به كلماته في بساطتها^(٣)». والحق أن القارئ لهذا النص بموضوعة يدرك بأن أفكاره توجي بمفهوم المحور الاستبدالي العمودي، بحيث إن عبارة "لو وضعت موضعها" التي استعملها الباقلاني، تنبئ عن وجود قائمة من الألفاظ يختار منها المتكلم ما يناسب الموضع من الكلام، ولكن دون أن يعني ذلك بوضوح مفهوم العلاقات الاستبدالية عند سوسير التي ترتبط الوحدات فيما بينها في الذهن وتشكل مجموعات يكون الرابط فيما بين عناصرها أو ألفاظها هو الاشتراك في خاصية من خصائصها، كالجزر الاشتقائي، أو الوزن، أو الاتحاد في المعنى، أو غير ذلك من أنواع العلاقات الرأسية التي تنتظم وفقها الوحدات في الذهن.

وإضافة إلى ما سبق، يورد عبد العزيز حمودة نصاً تراثياً آخر، يستدل به على وجود مفهوم العلاقات الاستبدالية في التراث العربي، حيث يقتبس من عند عبد القاهر نصاً يتحدث فيه محورا العلاقات معاً: يقول عبد القاهر: «فقد اتضح إذن اتضاحاً لا يدع للشك مجالاً أن الألفاظ لا تتفاضل من حيث هي ألفاظ مجردة، ولا من حيث هي كلم مفردة، وأن الألفاظ تثبت لها الفضيلة وخلافها في ملائمة معنى اللفظة لمعنى التي تليها وما أشبه ذلك مما لا تعلق له بصريح اللفظ. وما يشهد لذلك أنك ترى الكلمة تروك وتونسك في موضع، ثم تراها بعينك تثقل عليك

(١) حمودة عبد العزيز، المرايا المقعرة، ص. ٢٦٦.

(٢) نفسه، ص. ٢٣٨.

(٣) نفسه، ص. ٢٥٣.

نحو تسطيع المرايا المقعرة (قراءة نقدية في بعض القضايا اللغوية الواردة في كتاب المرايا المقعرة لعبدالعزیز حموده) حميدي عمر

وتوحشك في موضع آخر^(١)، ثم يعلّق قائلاً: «المحور الأفقي وهو شرط تحقق الدلالة يتمثل في ملاءمة معنى اللفظة لمعنى التي تليها. وحينما ينتقل عبد القاهر إلى المقارنة بين اللفظة تستحسن داخل سياق وتثقل على القارئ أو السامع أو توحشه في موضع آخر يجمع بين المحورين الأفقي والرأسي في جملة واضحة، فالاستحسان والوحشة، بقدر ارتباطهما بالسياق التتابعي، حسب أحكام النحو، يرتبطان أيضاً بممارسة الاختيار السليم في الحالة الأولى والخطأ في الثانية والاختيار، كما قلنا، هو أساس علاقة الاستبدال»^(٢).

والحقيقة أنّ قول حمودة بأنّ «المحور الأفقي وهو شرط تحقق الدلالة يتمثل في ملاءمة معنى اللفظة لمعنى التي تليها» يحتاج إلى نظر، فملاءمة اللفظة لللفظة التي تليها إنّما تأتي كذلك من حسن الاختيار، فهذه الملاءمة أيضاً تعكس، بشيء من التبصّر، المحور الاستبدالي. فالمحوران متلازمان من حيث الحقيقة، فكلمة أراد المتكلم أن يلتفظ بكلام فإنّه يخضع لقوانين المحورين معاً، وهذا ما يُظهره سوسير في قوله: «فالترتيب في الفضاء يساهم في خلق تنظيمات ترابطية [عمودية]، وهذه الأخيرة بدورها ضرورية لتحلي أجزاء التركيب»^(٣).

ولكن ما ينبغي التنبيه إليه هنا، هو أنّ النصّ السابق للجرجاني أيضاً يتعلّق بالكلام أو التأدية أو إنجاز الأقوال، فعبارة: "وما يشهد لذلك أنّك ترى الكلمة تروك وتؤنسك في موضع، ثم تراها بعينك تثقل عليك وتوحشك في موضع آخر" تُظهر بما لا يدع مجالاً للشك أنّ المسألة تتعلّق باختيار الكلمات أثناء الكلام، وهذا بخلاف العلاقات الاستبدالية التي تكوّن الجانب العمودي من النظام اللساني عند سوسير، فهي علاقات ذهنية مجردة، تنظم الأدلة اللغوية على أساسها في الذهن.

نخلص من خلال حديثنا السابق عن مفهومي النظم والنظام إلى أنّ فكرة "النظام" قد عرفها التراث البلاغي العربي، وبخاصّة عند عبد القاهر الجرجاني، وهذا ما تتفق فيه مع عبد العزيز حمودة، ولكن بعد النظر في مفهوم النظم عند عبد القاهر الجرجاني تبين بأنّ هذا المصطلح، حتى وإن كان يتضمّن مفهومي المحورين معاً، فإنّه يختص بالكلام المنجز، وهذا ما يوافق جزئياً محوري سوسير المشكلين من العلاقات التركيبية والاستبدالية.

ولعلّ مكمن الاختلاف، في رأينا، بين مفهوم النظم عند عبد القاهر الجرجاني ومن سبقه يختلف عن مفهوم النظام السوسيري في نقطة نحسبها جوهرية: وهي المتمثلة في أنّ النظام السوسيري هو مفهوم يفسر شكل اللغة (la langue) وبنيتها، باعتباره معطى ذهنياً مجرداً قبل أن يتجسّد في تأديات فردية (كلام)، وعليه فهو يفسر ما هو مستعمل وما يمكن أن يُستعمل، أمّا النظم فهو علق فقط بالكلام، أي بالتأدية، ولكن دون الخروج عن قوانين

(١) حمودة عبد العزيز، المرايا المقعرة، ص. ٢٥٦.

(٢) نفسه، ص. ٢٥٦.

(3) Ferdinand De Saussure, Cours de linguistique générale, p.p. 204 – 205.

نحو تسطيع المرايا المقعرة (قراءة نقدية في بعض القضايا اللغوية الواردة في كتاب المرايا المقعرة لعبدالعزیز حموده) حميدي عمر

النظام التي هي نفسها قوانين اللغة. وإن شئت قلت بأنّ النظام اللغوي هو خاص بالمجتمع، أمّا النظم فهو خاص بالفرد. وعليه فإنّ كل ما يصدق على الكلام من خصائص يصدق على النظم، وكل ما يصدق على اللسان يصدق على النظام.

وبناء على ما سبق، فإنّه وبالرغم من وجود عدد من المؤشّرات التي توحى بتوافق مفهومي "النظم" التراثي العربي، و"النظام" الغربي الحديث، فإنّ المتمعّن في المفهومين يدرك بأن مفهوم النظام يختلف عن مفهوم النظم من حيث أنّ الأول معطى خاص باللغة، أمّا الثاني فهو خاص بالكلام.

ويمكن أن نعزو هذا الاختلاف بين المفاهيم عند كل من الجرجاني وسوسير في نقطة الانطلاق في البحث من جهة، وفي الغاية التي يتغيها كل واحد من العلمين، فالجرجاني انطلق من أقوال فردية منجزة تحقق فيها النظم، أمّا سوسير فينطلق من اللسان باعتباره نظاماً مجتمعياً. كما أنّ الجرجاني يهدف إلى إثبات إعجازية النص القرآني، أما سوسير فيسعى إلى الكشف عن النظام والبنية الثابتة التي تتوفر عليها الألسن المختلفة بحسب اختلاف المجتمعات.

وإذا كان ذلك كذلك ينبغي أن نقول بأنّه حينما نريد أن نُجري مقارنات بين المفاهيم القديمة والحديثة، علينا أن ننظر أولاً إن كان هنالك توافق بين موضوع البحث أو غايته أو السياق الثقافي الذي تولّد فيه هذا البحث، لئلا نقع عرضة لخطر التشابهات الوهمية.

٣.٣.٣. اعتبارية العلامة اللغوية:

شكّلت قضية اعتبارية اللغة موضوعاً أساسياً في الدرس اللغوي قديمه وحديثه، وربما يكتسي أهميته من خلال ارتباطه بأصل اللغة، فالقول بأنّ العلاقة بين الدوال ومدلولاتها اعتبارية معناه القول بأنّ اللغة وضع واصطلاح، وهذا أحد وجوه تفسير نشأة اللغة. ولقد تناول فرديناند دي سوسير هذه المسألة، وأقر بأنّ العلاقة بين الدوال اللغوية ومدلولاتها، غير مبرّرة طبيعياً أو عقلياً، بل هي محض اتفاق بين أفراد المجتمع الناطق بلغة واحدة، وبذلك يكون قد انتصر لرأي الاصطلاحيين.

وبخصوص حضور هذه القضية في التراث العربي، ينقل لنا حمودة نموذجاً من دلائل الإعجاز حيث يقول: «ومما يجب إحكامه بعقب هذا الفصل الفرق بين قولنا حروف منظومة وكلم منظومة وذلك أنّ نظم الحروف هو تواليها في النطق وليس نظمها بمقتضى عن معنى ولا النظم لها بمقتضى في ذلك رسماً من العقل أن يتحرّى في نظمها لها ما تحرّاه فلو أنّ واضع اللغة كان قد قال ربض مكان ضرب لما كان في ذلك ما يؤدي إلى فساد»^(١).

(١) حمودة عبد العزیز، المرايا المقعرة، ص. ٢٥٩.

نحو تسطيع المرايا المقعرة (قراءة نقدية في بعض القضايا اللغوية الواردة في كتاب المرايا المقعرة لعبدالعزیز حموده) حميدي عمر

والقارئ لعبارة الجرجاني الأخيرة التي يقول فيها: "فلو أنّ واضع اللغة كان قد قال ربض مكان ضرب لما كان في ذلك ما يؤدي إلى فساد" لا يحتاج إلى إعمال فكر ليدرك توافقها مع مفهوم الاعتبارية السوسيري، فما دام أنّ واضع اللغة يمكن أن يضع ربض مكان ضرب دون أن يتغير المعنى، فمعنى ذلك أنّه لا توجد رابطة ذات أصل عقلي أو طبيعي تحتم عليه أن يلتزم بإرفاق معنى الضرب بلفظ ضرب، فالمسألة لا تعدو أن تكون متوالية من الأصوات تم التواضع عليها، ثمّ توضع بعد ذلك إزاء هذا المعنى أو ذاك.

والحق أنّ حمودة قد أحسن اختيار هذا النصّ للتدليل على اشتمال التراث البلاغي العربي على مقومات للنظرية اللغوية الحديثة، فهو، فضلاً عن وضوحه المدعّم بالتمثيل، لا يكاد يختلف عن ذلك المفهوم السوسيري. ولكنّه لم يقف عند إثبات وجود فكرة الاعتبارية في التراث العربي فحسب، بل إنّه عاب على المشتغلين بالدرس اللساني من العرب المحدثين نأيههم عن استعمال الأمثلة الموضّحة المذكورة في التراث العربي، والتزامهم بالأمثلة الواردة في المؤلفات اللسانية الغربية. يقول حمودة: «... ومن ثمّ نعود إلى الحروف المنظومة، ويقصد بها عبد القاهر الحروف التي تتوالى لتشكّل صوتاً ملفوظاً وكلمة مكتوبة مثل: "ش ج رة". ولم نذهب بعيداً؟ لماذا لا نستخدم الوحدة اللغوية التي ذكرها الجرجاني وهي "ض ر ب". إنّ توالي حروف اللفظة في النطق، كما يقول الجرجاني، أو نظمها بمعنى اجتماعها في سياق ينتج وحدة صوتية في نهاية الأمر، هو مجرد توال أو تتابع في النطق فقط وليس بمقتضى معنى، أي ليس بسبب ارتباطها بمعنى، أي معنى، في حد ذاتها»^(١).

صحيح أنّ استعمال الأمثلة الواردة في التراث العربي أمر محمود، ويسهم في التقريب أكثر بيننا وبين التراث، وبخاصّة إذا كانت الأمثلة توضّح نفس الفكرة التي نوّد التعبير عنها، ولكن هذه المسألة في رأينا فيها متسع، فما دام الأمر يتعلّق بالاعتبارية، فلم لا يكون اختيارنا للأمثلة اعتباطياً، المهم أن تتوفّر فيها الخصائص التي تقرّب الفكرة أكثر فأكثر. ولكن بالمقابل، فإنّ العبرة بالفكرة التي إذا كانت واردة في التراث العربي، فمن غير اللائق أن نستوردها، بل من المفيد أن ننطلق منها، ثم نحاول فهمها وتطويرها والبناء عليها، وفق ما تقتضيه الحاجة العلمية.

٤.٣. مفهوم القيمة اللغوية الخلافية:

بعد أن تحدث عبد العزيز حمودة عن فكرة سوسير التي تعلي من شأن "الاختلاف" في العلاقات الرابطة بين الوحدات اللغوية، وهي الفكرة التي يُستند إليها في تحديد قيمة الوحدات اللغوية، حاول الربط بين سوسير

(١) نفسه، ص. ٢٦٠.

نحو تسطيع المرايا المقعرة (قراءة نقدية في بعض القضايا اللغوية الواردة في كتاب المرايا المقعرة لعبدالعزیز حموده) حميدي عمر

والجرجاني بخصوص هذه المسألة، فتراه يقول: «لكن تفاصيل ما قاله سوسير عن علاقات الاختلاف تهمنا في تأسيس شرعية ما قاله عبد القاهر وسبقه إليه في الوقت نفسه»^(١).

وقبل الحديث عن مفهوم القيمة اللغوية ومدى وجود توافق بين ما قاله كل من الجرجاني وسوسير بشأنها، من الضروري التنبيه إلى مسألة جوهرية صرّح بها عبد العزيز حمودة في بداية المقتطف السابق، فقوله بأنّ "ما قاله سوسير عن علاقات الاختلاف تهمنا في تأسيس شرعية ما قاله عبد القاهر وسبقه إليه في الوقت نفسه" معناه أنّ حمودة يعتبر ما قاله سوسير، وبشيء من التعميم ما أنجزته اللسانيات الحديثة، هو المعيار الثابت والصحيح بل المطلق الذي ينبغي أن نعتمد في الحكم على صواب وعمق أو خطأ وسطحية الأفكار والنظريات الواردة في التراث، بل الأخطر من ذلك أن تؤسس شرعية هذا التراث اللغوي بالنظر إلى الدرس اللساني الحديث.

ولعل مكنم الخطورة يتمثل أولاً في اختلاف النسقين التفكيرين بين كل مما أنجز في التراث العربي، وبين النسق التفكيرين الغربي، وهذا ما يجعل اعتبار الدرس اللغوي الغربي معياراً نقيس عليه الأفكار التراثية أمراً يفتقر إلى العلمية، ثمّ إنّ هذا الدرس اللغوي الغربي انطلق من مشكلاته الخاصة التي حاول الإجابة عنها، وسطر لنفسه أهدافاً قد تختلف مع الأهداف التي سطرها علماءنا القدماء.

ويتمثل مكنم الخطورة أيضاً في نسبة الأفكار اللسانية الغربية الحديثة، فهذه الأفكار التي قال بها فرديناند دي سوسير تقبل النقض والمراجعة والتعديل، وبالتالي فإنه من غير المفيد أن ننظر إليها بأنها تمثل جوهر الحقيقة التي لا تتغير. ولكن إذا سلّمنا بأنّ هذا الفكر الغربي هو الذي يُكسب شرعية ما ورد في التراث، فهل في هذا رفع من قيمة التراث العربي أو حطّ من شأنه؟!

ولكن إقرارنا بخطورة هذا الأمر لا يعني بأنّه لا ينبغي أن نصرف النّظر تماماً عما أُلّف في العصر الحديث من نظريات لسانية غربية، فهذا يتنافى ومبدأ المعاصرة، ولكن علينا أن نحمل هذا الغربي على محمل الاستثناس فقط، فالأصل هو أن ننطلق من تراثنا فنحاول تحييصه وغربلته وتطويره وقراءته قراءة حديثة واستثماره في معالجة مشكلاتنا اللغوية والنقدية التي نعاني منها.

نأمل أن تكون هذه العبارة التي استخدمها عبد العزيز حمودة والمتعلّقة بتأسيس شرعية تراثنا اللغوي على الفكر اللساني الحديث مجرد هفوة وقع فيها المؤلّف، خاصّة وأنّه يذكر في مواقع أخرى ما يخالف موقفه هذا. يقول صاحب

(١) حمودة عبد العزيز، المرايا المقعرة، ص. ٢٩٣.

نحو تسطيع المرايا المقعرة (قراءة نقدية في بعض القضايا اللغوية الواردة في كتاب المرايا المقعرة لعبدالعزیز حموده) حميدي عمر

"المرايا المقعرة" «وصحيح أننا لا نستطيع أن نقول إننا نتفق مع كل مفردات تلك النظرية اللغوية المجمعة، ولكن من الذي قال إننا يجب أن نتفق معها أصلاً! يكفي أن تثير فينا الرغبة في الاختلاف لتكتسب ثقل النظرية.»^(١)

نعود الآن إلى مسألة المقارنة بين مفهوم القيمة الخلافية عند كل من الجرجاني وسوسير، وضمن هذا الإطار يقول عبد العزيز حموده: «لقد ضرب سوسير مثلين للتدليل على هذا الجزء من نظريته وهما دلالات الألوان ودلالات قطع الشطرنج والقواعد التي تحكم حركتها فوق اللوحة. فالبني مثلاً لا تتحدد قيمته في ذاته، بل في اختلافه عن الأبيض والأسود والأحمر والأخضر... إلخ، أي أنّ دلالاته تتحدد "بما ليس هو" باختلاف، والشيء نفسه مع قطع الشطرنج، فالرخ تتحدد دلالاته بما هو ليس بقية اللعبة»^(٢). ثم يعرض بعد ذلك قول الجرجاني التالي:

«... وسواء عبرت عن نقص الصفة بوجود ضدها أو وصفها بمجرد العدم وذلك أنّ في إثبات أحد الضدين وصفاً للشيء ونفيّاً للضد الآخر لاستحالة أن يوجد معاً فيه، فيكون الشخص حياً ميتاً معاً، أصم سميعاً في حالة واحدة. فقولك في الجاهل: هو ميت، بمنزلة قولك ليس بحي، وإنّ الوجود في حياته بمنزلة العدم»^(٣).

ثم يُعلق على هذه الفكرة قائلاً: «"فقولك في الجاهل، هو ميت، بمنزلة قولك ليس بحي". هل تختلف كلمات البلاغي العربي الذي قدّم تلك الكلمات في القرن الحادي عشر الميلادي عن كلمات فرديناند دي سوسير، اللغوي السويسري، في بداية القرن العشرين؟ هل يختلف وصف الرجل بالموت بمعنى أنّه ليس بحي عن وصف سوسير للبني بأنّه ليس ما هو أبيض أو أصفر أو أسود... إلخ؟، أو عن وصفه للرخ في لعبة الشطرنج بأنّه ليس ما هو فيل؟ أليس العمود الفقري للتضاد الثنائي أو الثنائيات المتعارضة يقوم على "أنّ في إثبات أحد الضدين وصفاً للشيء ونفيّاً للآخر لاستحالة أن يوجد معاً فيه»^(٤).

والحقيقة أنّ هذه الفكرة المتعلقة بالتحديد بالضد، أو بالاختلاف، وأنّ قيم الوحدات لا تتحدّد إلا من خلال ما يقابلها موجودة في مقولة الجرجاني، إلا أنّه ينبغي تسجيل ملاحظة تتمثل في أنّ النص الذي أورده المؤلف للجرجاني يحدد هذه القيم وفق نظام ثنائي، الشيء وضده فقط، (ميت ≠ حي) (أصم ≠ سميع)، أما بالنسبة إلى سوسير فقيمة الوحدة عنده تتأسس بالنظر إلى اختلافها عن وحدات كثيرة (بني ≠ أبيض، أصفر، أسود...)، وهو ما يوحي بأن شبكة العلاقات أكثر تعقيداً بالنسبة إلى ما يقوله سوسير، ولكن دون أن يعني ذلك أنّ القيمة بالنسبة إلى

(١) حموده عبد العزيز، المرايا المقعرة، ص. ٢٦٩.

(٢) نفسه، ص. ٢٩٣.

(٣) نفسه، ص. ٢٩٣ - ٢٩٤.

(٤) نفسه، ص. ٢٩٤.

نحو تسطيع المرايا المقعرة (قراءة نقدية في بعض القضايا اللغوية الواردة في كتاب المرايا المقعرة لعبدالعزیز حموده) حميدي عمر

الجرجاني تتأسس فقط على ما هو ثنائي تضادي. ولكن ما نود أن ننبه إليه هنا هو أنه من المفيد التمعّن في النصوص التي نريد أن نستشهد بها، أو أن نجعلها معياراً للتفاضل بين النظريات.

٤. خاتمة:

من اللازم أن نشير في الختام إلى أننا لم نتعرض إلى كل القضايا اللغوية التي شكلت، بحسب عبد العزيز حموده، أركان النظرية اللغوية المبثوثة في ثنايا المؤلفات التراثية البلاغية العربية، ولكن وقفنا عند بعض ما رأيناه جديراً بأن يشكل مادة لقراءة حول قراءة نقدية لناقد عربي متميز. وإذا أردنا أن نشكّل خلاصة عن القضايا اللغوية التي تحدّث عنها، يمكن القول بأنّ عبد العزيز حموده قد قدّم قراءة متميّزة للتراث البلاغي العربي، كما أنّ المسائل اللغوية التي أشار إليها ثمّ حاول مقارنتها مع الأفكار اللسانية الحديثة، وبخاصة نظريات فرديناند دي سوسير مؤسس الدرس اللساني الحديث، هي مسائل جوهرية في دراسة اللغة وليست هامشية، فهي تتعلّق بطبيعة اللغة وماهيتها، ونظامها، وبفضية اللفظ والمعنى.

ولقد تبّين لنا من خلال هذه المقارنات أنّ جميع المسائل اللسانية الحديثة التي ذكرها المؤلّف كان لها وجود في التراث العربي، ولكن دون أن يعني ذلك وجود تطابق في المعالجة بين النظرتين (العربية الحديثة والعربية التراثية). وهنا من المفيد أن نذكر بأنّ المؤلّف قد جرّه حماسه، في بعض الأحيان، إلى إطلاق بعض الأحكام عن بعض المفاهيم الواردة في التراث العربي البلاغي، والتي ظاهرها بأنّه متّفق بل متطابق مع نظرية سوسير، ولكن الحقيقة أنّ مساحة التقاطع والاتّفاق بين النظرتين كانت جزئية، أو على الأقل لم تكن مطلقة، كما هو الحال بالنسبة إلى مفهوم "النظم" البلاغي في علاقته بمفهوم النظام عند سوسير.

ولكن مهما يكن من أمر فإنّ عبد العزيز حموده، وإن لم يكن متخصصاً في الدراسة اللسانية، فإنّه كشف من خلال هذه المقارنات التي عقدها بين الدرس البلاغي العربي واللسانيات الحديثة عن توفّر التراث العربي على كثير من المفاهيم التي تصلح لأن تُطوّر وتُثمر نظرية لسانية عربية تسهم في حل الإشكاليات التي تعاني منها اللغة العربية اليوم.

نحو تسطيع المرايا المقعرة (قراءة نقدية في بعض القضايا اللغوية الواردة في كتاب المرايا المقعرة لعبدالعزیز حموده) حمیدی عمر

مراجع البحث:

باللغة العربية:

- الجرجاني، عبد القاهر، دلائل الإعجاز، تقديم، علي أبو زقية، سلسلة الأنيس، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعة، الجزائر، ١٩٩١.
- حمودة عبد العزيز، المرايا المقعرة، "نحو نظرية نقدية عربية"، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، هذه القراءة التي قدّمها الكويت، ع. ٢٧٢، ٢٠٠١.
- صليبا جميل، المعجم الفلسفي، دار الكتب اللبناني، ١٩٨٢، ج ٢.

باللغة الأجنبية:

- Rey Alain, **La terminologie, noms et notions**, Que sais je ? P.U.F. Paris, 1979.
- Ferdinand De Saussure, **Cours de linguistique générale**, Enag éditions, Algérie, 2^{éd.}, 1994.

Abstract:

This paper is related to the third axis of this scientific conference. It gives a critical lecture on Abd El Aziz Hamouda's work, which is entitled: "*el maraya el mouqaara* " *Concave Mirrors (Towards an Arabic Critical theory)*. The author tried in his work to compare between some linguistic concepts existed in Arabic heritage, and some recent concepts existed in modern linguistics. This study aims to reveal if these comparisons are methodologically and scientifically founded, or they are a result of some illusory similarities.

Abd el Aziz Hamouda treated in his book the most essential issues related to language, such as (nature, structure and the relation between form and meaning). Although most of these issues existed in Arabic linguistic heritage, it reveals that some linguistic terms, which appear designing the same concepts, become finally different from each others in the two linguistic cultures.

In spite of the fact that there is some differences between ancient Arabic conceptions and modern linguistic ones, the study of Abd el Aziz Hamouda proved that the Arabic heritage contains veritable seeds of a linguistic theory.

Key words:

linguistic theory, linguistic heritage, concave mirrors, modern linguistic theory, lecture.

وقائع الخطاب في كتاب مجالس العلماء للزجاجي

وسمية عبد المحسن المنصور

الأستاذ في النحو والصرف ، قسم اللغة العربية وآدابها ، جامعة الملك سعود بالرياض

توطئة

تشكل المجالس والأُمالي نبعا ثرا من منابع الدرس اللغوي ، فهي صورة من صور الحوار العلمي الذي تعددت ميادينه ، وتشعبت قضاياها ، وتنوعت أشكال تدوينه مما سوغ استحقاق المجالس والأُمالي أن تكونا دعامة صلبة من دعائم الثقافة اللغوية العربية.

حظي الدرس اللغوي باهتمام بالغ في تلك المجالس. وقد فرضت الثقافة الشفاهية حضورها في مجالس العلماء ، وتتقاسم مع مجالس الإماء مناخا يزخر بالتنوعات الأدائية وحمل المعرفة ، ويمكن أن نقول إنَّ المجالس التي تكون مروية لا مُملاة تشكل جانباً من المحكي في المسامرات والمجالس التي يرد إليها العلماء والرواة ، منهم طالب علم ومنهم طالب صلة^(١) ؛ لذا فالدقة في المروي محل نظر وخلاف ، لأن نقل المجالس يعتمد المشافهة ، وقليل مما اصطلح عليه بمجالس العلماء لا الإماء كان مدوّنًا كتابيًا. ولا يعني هذا التشكيك في صحة المجالس ؛ فالرواية فيها تأخذ من معايير رواية الحديث الشريف ؛ إذ يمتد السند حتى يصل الراوي بفرسان المجلس.

(١) المجلس ١٦ ص ٢٥ ، والمجلس ١١٣ ص ٢٤١.

تتوجه هذه الورقة البحثية إلى كتاب مجالس العلماء للزجاجي^(١) لنقف على وقائع^(٢) الخطاب فيه، وليست مهمة هذه الورقة التحقق من صحة الرواية فلها باحثوها؛ وإنما نتكئ في هذه الدراسة على جهد شيخ من شيوخ المحققين في كتاب مجالس العلماء للزجاجي فقد حققه شيخنا محمد عبدالسلام هارون غفر الله له، ونفع بجهده وعلمه.

ولا تنقطع وشائج الترابط بين المجالس والأدبيات؛ فالعلاقة بينهما علاقة خاصة بعلم، فكل إمام مجلس علم وليس كل مجلس علم إماماً.

ورغم أن الإمام علاقة بين المعلم والمتلقي، تحكمهما مسافة مرسومة وموضوع محدد ومكان محدود؛ لكنه في الأداء - أي في الكلام - المُملى غامض مجهول. وكما صورته مورييس بلانشو فالعلاقة بين المعلم (المُملى) وطالب العلم علاقة لا تنأه^(٣).

يكاد عنصر تلك المعرفة للمملى يتشكل بذاك المجهول فهو يملي من حفظه أو من كتاب بين يديه وقد يشير المملى شيء مما أملاه، فيفتح خزائن معارفه يستفيض في شرح، أو يستطرد في واقعة، أو يشير ما أملاه إشكالاً يستثير الحضور؛ فتتقاطر الأسئلة وتتوالى الاستفسارات والاستدراكات، ويبقى الانتظار الممزوج بالدهشة سمة المتلقي في حين تنتقل مادة المعرفة سيلاً في مجرى غامضة حدوده.

أما الذي يظهر في المجالس فالسائل مسؤول، والعالم تنصهر استجاباته توقفاً لطلب العلم؛ فالأدوار غير مرسومة لها معايير الثبات. قد تكون أقرب للمناظرة التي تتوازي فيها درجات المتناظرين^(٤)، وقد تكون حجاجاً يتميزا غرض الإقناع باستعراض ملكات الحجاج ومهاراته^(٥).

(١) أبو القاسم عبدالرحمن بن إسحق الزجاجي (ت ٣٤٠هـ)؛ مجالس العلماء، تحقيق عبد السلام هارون (ط ٢ سلسلة التراث العربي العدد ٩ إصدار وزارة الإعلام/ الكويت ١٩٨٤م) ص ٥ والمجلس ١٤٤ ص ٢١٨.

(٢) وقائع مصطلح بوزن (فَعَاوِل) مقلوب (فَوَاعِل) جمع (فَاعِلَة) (واقعة) فالجمع على (فَوَاعِل) (وواقع)، ولما كان متعذراً البدء بمتمائلين؛ فالتخلص بالقلب المكاني كان مسوغاً للمحافظة على صيغة الجمع المقيسة، وقع القلب بين الواو الزائدة في فواعل والقاف عين الكلمة. وقد أشكل عليّ الجمع (وقائع) أن يكون على فعائل، لأن (فعائل) جمع فعيلة. أفيكون المفرد وقية أم واقعة؟ وبعد إمعان التفكير في مخرج لهذه الإشكالية؛ بدا لي أن في أكثر من مجلس تطل الوقية برأسها توقع بالسائل أو توقع بالمسؤول. ثم انصرفت عن هذا التأويل السياقي واطمأنت النفس للتعليل الصرفي. والله ولي التوفيق.

(٣) مورييس بلانشو؛ أسئلة الكتابة، ترجمة نعيمة بنعبد العالي وعبد السلام بنعبد العالي (ط ١ دار تويقال للنشر/ المغرب ٢٠٠٤م) ص ٢٢.

(٤) مناظرة المبرد مع جمع من الكوفيين في مجلس عبد الله بن طاهر. مجالس العلماء المجلس ٥٥ ص ١١٩ - ١٢٣.

(٥) مجلس ابن كيسان مع المبرد المجلس ١٠٤ ص ٢١٨ - ٢٢٦.

في كتاب مجالس العلماء تتسع أطر حدود المكان، والشخص أشبه بأبطال مسرح لا يستأثر أحدهم بمنصة العرض، وحركة الدخول والخروج مشحونة بتيار المفاجأة، في حين كانت مجالس الإملاء سهلاً توصيفها والتعريف بشخصها، فالملمون علماء مُدَوَّنُ تاريخهم، ويستمتع له، ومن الحضور مدسوس ينطق بسؤال غير متوقع ليس هو صاحبه^(١)، ومنهم المتعنت الذي يحضر المجلس لغرض الإيقاع بالشيخ^(٢). والعالم الذي يقدم بلداً غير بلده تعقد له المجالس لمحاورته^(٣) أو يتقصد هو الذهاب إلى مجالسهم^(٤) أو يقصدونه للإفادة منه^(٥).

نلاحظ أن مادة الدرس في كتاب مجالس العلماء غير مقيدة بقيد، فالعنوان أو تسمية مسألة البحث ما هي إلا نافذة مشرعة تفتح بفعل الفاعلين أو تناسب منها المعارف دون قصد منوي للتسمية، لا لما يطرح فجله القصد منه مرسوم، والنية منعقدة، ومعيار الصحة والتخطئة قليلاً لا يستقر، فما كان صواباً قد ينتقض بسيف الحجاج (المسألة الزنبورية) وما كان مجانباً للمعيارية ويوسم بالتخطئة يُعدَّلُ فيتزبياً بما يشي بأنه صواب^(٦). وهكذا فوقائع الخطاب في المجالس متحركة متنقلة، لا الزمان قيد عليها ولا المكان حد لها، قد يكون المجلس عند الخليفة، أو عند أمير أو وزير، أو في مجلس إملاء، أو لقاء صدفة في السوق (الشارع) أو لقاء مدبر، أو في المسجد^(٧)، أو عند البيت الحرام^(٨)، أو عند المقام^(٩)، أو على جسر^(١٠)، أو يكون المجلس مكتوباً^(١١)، الأمر الذي لا نجده في الأمالي، فالمكان فالمكان محدود والزمان قيد، والمُملِّي ثابت موعد جلوسه للإملاء^(١٢).

(١) المجلس ٢٤١ ص ٣٠٧.

(٢) المجلس ١٠٦ ص ٢٢٩.

(٣) سيبويه في بغداد المجلس ٤ ص ٨.

(٤) الكسائي في البصرة المجلس ١١٩ ص ٢٥٤.

(٥) عندما قدم المبرد بغداد قصده الزجاج ليسأله المجلس ٧٦ ص ١٦٤.

(٦) غلط محمد بن سليمان يوماً فقرأ على المنبر "إن الله وملائكته يصلون على النبي" ثم استحيا أن يرجع، ثم أرسل إلى النحويين فقال: احتالوا لي. فقالوا: عطفت وملائكته على موضع الله، وموضعه رفع. فأجازهم. ولم تزل قراءته حتى مات، وكره أن يرجع عنها فيقال إن الأمير لحن المجلس ٢٣ ص ٥٤.

(٧) المجلس ١٢٧ ص ٢١٩.

(٨) المجلس ٢٩ ص ٦٥.

(٩) المجلس ١٣٦ ص ٢٩٨.

(١٠) المجلس ٨٤ ص ١٧٨.

(١١) المجلس ٤٨ ص ١٠٤ والمجلس ٥١ ص ١١١.

(١٢) قال التوزي: بلغ أبا عبيدة أن الأصمعي يعيب عليه تأليف كتاب المجاز في القرآن، وأنه قال يفسر برأيه، قال التوزي: فسأل عن مجلس الأصمعي في أي يوم... نزهة الألباء ص ١٠٨.

أما الحضور في الأمالي فمشهود، منهم طلاب علم ومنهم الوراقون الذين ينسخون ما يسمعون، يسترزقون ببيع ما نسخوا^(١).

والموضوع في الأمالي غالباً معلوم مسبقاً، يُبدأ به في مجلس ويستكمل المملي ما وقف عنده في مجلس آخر، بل يستدرك ما وجد أنه أخطأ فيه فيلتزم بتصحيحه^(٢) والطلبة والكتبة يعارضون ما كتبوا وإن فات بعضهم شيء يعيره بعض من حضر كتابه حتى ينسخه و"يغتنم الثواب في ذلك"^(٣)، والحضور متابعون، لشيخهم، يعرفون من هو دخیل بينهم ويحفظون مكانة الشيخ فيدفعون عنه حرج الإجابة لما يظنون غائباً عن الشيخ^(٤).

المستمعون يأتون لمجلس الإملاء قد استعدوا بالأسئلة والاستدراكات؛ ولكن سطوة الدهشة تكسر حاجز التوقع في الأمالي؛ فدائماً ثمة مجهول يثير الكتبة، تنطلق منه الأسئلة وتحفز شهية اقتناص المعرفة، أما المجالس فالباعث إلى السؤال قد يكون معداً مرسوماً، وقد تثيره رواية، وقد يعدّ ترصداً أو انتقاماً، ولكنه في أكثر الأحوال وليد اللحظة.

(١) لما فرغ الفراء من إملاء كتاب المعاني خزنه الوراقون عن الناس ليكتسبوا به، وقالوا لا نخرجه إلى أحد إلا لمن أراد أن ننسخه له على أن كل خمس أوراق بدرهم؛ فشكا الناس إلى الفراء، فدعا الوراقين، فقال لهم في ذلك فقالوا: فإنما صحنك لننتفع بك، وكل ما صنعتك فليس للناس إليه من الحاجة ما بهم إلى هذا الكتاب؛ فدعنا نعش به. فقال قاربوهم تنفعوا وتنتفعوا، فأبوا عليه، فقال: سأريكم، وقال للناس: إني أريد أن أملي كتاب المعاني أتم شرحاً وأبسط قولاً من الذي أملت، فجلس يملئ، وأملئ في الحمد مئة ورقة، فجاء الوراقون إليه، فقالوا نحن نبغ الناس ما يحبون، فنسخ كل عشر أوراق بدرهم. أبو البركات كمال الدين بن عبد الرحمن محمد الأنباري (ت ٥٧٧) نزهة الألباء، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم (دار نهضة مصر / القاهرة ١٩٦٧م) ٩٩، ومن حيل الناسخين المتنفعين ما فعله الأثرم الذي كلفه إسماعيل بن صبيح بنسخ كتب أبي عبيدة وجعل له كل التسهيلات من عزل وورق ومال فما كان من الأثرم إلا أن تعاقد بدوره - من الباطن - واتفق مع نساخين مغمورين يدفع لهم بالكتب من تحت الباب ليقوموا بنسخها ويقدمها باسمه. النزهة ص ١٥٩.

(٢) استكمل أبو بكر الأنباري مجلساً راجعه الدارقطني في تصحيح اسم (حيان) وأعلن للمستملين ذلك في المجلس التالي، نزهة الألباء ص ٣٧٠.

(٣) أبو سعد السمعاني المروزي، (٥٦٢هـ)؛ أدب الإملاء والاستملاء، تحقيق ماكس فايسفايلر (ط ١)، دار الكتب العلمية - بيروت / ١٤٠١ - ١٩٨١) ص ١٧٤.

(٤) الواقعة حدثت عندما كان الأصمعي يملئ فبادره (رجل كالمعتن) وطلب تفسير بيت لهدبة، وخشي أبو حاتم السجستاني ألا يجيب الشيخ فاعترضه السائل قائلاً (يا هذا شغلت شيخنا عن جوابنا بما لا يجدي علينا) وكان ذلك القول فرجاً للشيخ الذي أحال الإجابة لطالبه النجيب (فاكفه أنت الجواب) يقول السجستاني (فاغتمتها) وكانت الإجابة الشافية الكافية المفحمة جعلت (الرجل المعتن) يغادر المجلس ويحظى السجستاني بعدها بتكريم شيخه يقول: "فكان بعد ذلك يصغى إلي ويرتضي جوابي ويسمع ما أقوله في المجلس وغيره" مجالس العلماء، المجلس ١٠٦ ص ٢٢٩.

يعتمد المنقول في الأمالي السماع المباشر من الشيخ الجالس للإملاء، والتلاميذ يكتبون ما يسمعون مباشرة. وقد يخطئ المُملي^(١).

ونعزو الاختلاف إلى خطأ السامع لا المُملي في أغلب الأحوال، ولكن بعض من يكتب عن الشيخ يراجع ما يراه غير مقبول من الشيخ المُملي بل ويرد شيخه^(٢). ويصر السجستاني على الفك لا الإدغام محتجاً بأن ما نُقل عن أبي عمرو إنما هو من خطأ الرواة، يقول "فإنهم لم يضبطوا عن أبي عمرو"^(٣).

يكاد الاختلاف فيما وصل من الأمالي يكون أقل مما اختلف في نصه مما وصلنا من المجالس التي قوامها المشافهة^(٤). وقد يضيف المُملي أو يختصر أو يسهو أو تختلط عنده الأمور فيصح له المتلقي^(٥)، وقد يخطئ المستملي^(٦)، ولأن إمكان المراجعة المباشرة متاح - إن لم يكن في الوقت حين السماع فسيكون في لقاء آخر قريب - يجعل التوثيق في الأمالي أكثر إحكاماً^(٧).

التكرار سمة واضحة في الأمالي، ربما يكرر المُملي حتى يتمكن من تخلف من المستملي أن يلحق المُملي، أو يقطعه مستفهم بسؤال، أو محاور بإضافة، أو قد يعرض له عارض فيكلف أحداً من الحضور بالإملاء - خاصة إذا كان يُملي من غير محفوظه بل من كتاب أو مخطوط بين يديه - وهي عوامل تفتح منافذ التكرار.

(١) يروي معمر أنه اجتمع وشُعْبَةُ وَالثَّوْرِيُّ وَابْنُ جُرَيْجٍ، قال: فَقَدِمَ عَلَيْنَا شَيْخٌ فَأَمَلَى عَلَيْنَا أَرْبَعَةَ آلَافٍ حَدِيثٍ عَنْ ظَهْرِ الْقَلْبِ فَمَا أخطأَ إِلَّا فِي مَوْضِعَيْنِ. أدب الاملاء والاستملاء، ص ١٣ - ١٤.

(٢) يرد أبو حاتم السجستاني على يعقوب الحضرمي عندما وجهه للإدغام في الآية ﴿هُوَ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ﴾ [البقرة - ٢٤٩].

(٣) المجلس ٢٨ ص ٦٤. وانظر عبد اللطيف الخطيب؛ معجم القراءات (دار سعد الدين للطباعة والنشر/ دمشق ٢٠٠٠م) ١ / ٣٥٤.

(٤) عن سفيان الثوري: "وَأَخَذَ الْحَدِيثَ عَنِ الْمَشَائِخِ يَكُونُ عَلَى أَنْوَاعٍ مِنْهَا أَنْ يُحَدِّثَكَ بِهِ الْمُحَدِّثُ وَمِنْهَا أَنْ تُقْرَأَ عَلَيْهِ وَمِنْهَا أَنْ يُقْرَأَ عَلَيْهِ وَأَنْتَ تَسْمَعُ وَمِنْهَا أَنْ تُعْرَضَ عَلَيْهِ وَتُسْتَحْيَزَ مِنْهُ رِوَايَتُهُ وَمِنْهَا أَنْ يُكْتَبَ إِلَيْكَ وَيَأْذَنَ لَكَ فِي الرِّوَايَةِ فَتَنْقُلُهُ مِنْ كِتَابِهِ أَوْ مِنْ فَرْعٍ مُقَابِلٍ بِأَصْلِهِ وَأَصَحُّ هَذِهِ الْأَنْوَاعِ أَنْ يَمْلَى عَلَيْكَ وَتَكْتُبَهُ مِنْ لَفْظٍ لِأَنَّكَ إِذَا قَرَأْتَ عَلَيْهِ رَبِّمَا تَغْفُلُ أَوْ لَا يَسْتَمِعُ وَإِنْ قَرَأَ عَلَيْكَ فَرَبِّمَا تَشْتَغِلُ بِشَيْءٍ عَنْ سَمَاعِهِ". أدب الاملاء والاستملاء، ص ٧.

(٥) صحح أبو زيد لأبي حنيفة في مجلسه عندما حدث بحديث فيه: يدخل الجنة قوم حفاة عراة منتنين قد أحشتهم النار فقال أبو زيد: منتنون قد تحشهم النار، فقال ممن أنت؟ قال أبو زيد من البصرة، فقال: كل أصحابك مثلك، فقال أبو زيد أنا أخسهم حظاً في العلم، فقال: طوبى لقوم تكون أخسهم. أبو البركات أنباري؛ النزهة، ص ١٢٨ - ١٢٩.

(٦) صحح سيويه لحماذ بن سلمة لفظ الصفا المقصور، ويقول سيويه أنه ممدود (الصفاء) فيرده حماد مستكراً، مما جعل سيويه يكسر قلمه ويقول: لا أكتب شيئاً حتى أحكم العربية. المجلس ٦٩ ص ١٥٤.

(٧) السمعاني، أدب الاملاء والاستملاء، ص ١٧٤.

تبقى المسافة في الأمالي رأسية البعد؛ المملي في الرأس والكتبة دون الرأس، صورة استاتيكية قيدها الزمان وحدها المكان، غير أن مجالس العلماء لا تلازمها تلك السمة ولا تلتزم بها، فهي ديناميكية الحركة والمسافة تنتابها موجات متعددة الاتجاهات أفقياً ورأسياً، شرقاً وغرباً. تلك الحركة التي عطلت قيد الزمان فقد يتصل أو ينقطع، وكذلك المكان يزول فعل الثبات فيه. لما تقدم ابن عبيد وجماعة من العلماء لوظيفة المؤدب قعد في آخر الناس حيث انتهى به المجلس، فلما تبينت قدراته العلمية "جاءه خادم من صدر المجلس فأخذ بيده حتى تخطى به إلى أعلى موضع، وقال له: ليس هذا موضعك. فقال: لأن أكون في مجلس أرفع منه إلى فوقه أحب إلي من أن أكون في مجلس أحط عنه"^(١). فقد يستقر المجلس وقد ينتقل، فيتغير الزمان والمكان. ويشهد المجلس فرساناً جددًا تتفاوت رتبهم أهمية، قد يكونون أعراباً يستشهد بهم، أو علماء يستضاء بحكمهم، أو سوقة يختبر ما لديهم^(٢).

ومنهم من يقف عند مجلس الإملاء لا حاجة ولعل الفضول دافعه، تلك الخصلة المتمكنة في الضعف البشري الذي يثيره ما هو غير مألوف لديه؛ بل لعل من وقف كاره لدرس النحو وأهله^(٣).

ذاك مشهد مغاير للمشاهد الموصوفة في كتاب مجالس العلماء التي تأخذنا أمام شخوص متفاوتة الرتب علمياً واجتماعياً وسياسياً، شخوص تموج بالحيوية والتفاعل والحجاج والمقاطعة. تنلبس بالتنوع وتتماهى بالندية، فمنهم طلاب العلم ومنهم شيوخه، ومنهم المؤدبون ومنهم رجالات الدولة، كثير منهم يتزود بالمعرفة فهي بضاعة تسوقهم في مجالس الولاية.

القراءة في كتاب مجالس العلماء مغامرة تحفها المعرفة، وتشظى بفعلها الأسئلة، فقد لا يقدم لنا المجلس حلاً لمشكل لغوي أو معضل منطقي، فجميع الحلول تثير تساؤلات يشدها الإلغاز المعمي، ويجذبها الجواب المتوقع. مثاله

(١) المجلس ٢٧ ص ٦٢.

(٢) المجلس ٤ ص ١٠.

(٣) يروى أن أعرابياً وقف على حلقة أبي زيد، فظن أبو زيد أنه قد جاء يسأل عن مسألة في النحو فقال أبو زيد: سل يا أعرابي فقال على البديهة:

لا ولا فيه أرغب	لست للنحو جئتكم
أبد الدهر يضرب	أنا مالي ولا مرئ
أينما شاء يذهب	خل زيد لشأنه
قد شجاء التطرب	واستمع قول عاشق
فهو فيها يشب	همه الدهر طفلة

مجلس المسألة الشائعة الذكر (المسألة الزنبورية) تسفر عن أسئلة تتجاوز (إذا هو هي أو إذا هو إيها)، فما الغرض من ارتحال سيويو لبغداد أمعرفي هو أم حاجة المال؟ وما ترتيبات الزيارة؟ أطلباً مسبقاً من الضيف تكون أم استدعاء الخليفة له أم الأمر قضي بليل؟ وأين كانت إقامة الضيف؟ هو ضيف ليس كأني ضيف عالم النحو وإمام البصرة. وما الدوافع لطرح سؤال المسألة الأول؟ أهو السؤال المعرفي أم هي مؤامرة حيكت خيوطها وانتشت بالانتظار المتوقعة نتائجها؟ فقد تسلمت بفعل الانتماء للمكان واستمالة الحضور والاستقواء بمن كانوا أسرى كرم أهل المكان، وهل غربة الرجل وتلاحق السائلين وتكاثرهم عليه كان مرسوماً؟ أو كان الضيف المسؤول يخفي شيئاً أعد له ولم يتمكن التعبير عنه؟

تساؤلات تثيرها تلك المسألة التي اكتسبت شهرة علمية وإعلامية وتوقف عند السؤال: أكفتنا الدراسات السابقة لهذه المسألة النظر فيها؟ أم نأخذ بقول ساير الذي يرى أن من الصعب على الباحث أن يحدد نفسه بمادة بحثه التقليدية. يقول: "وما لم يكن هذا اللساني ضيق الأفق نوعاً ما، فإنه لن يستطيع إلا أن يشترك جزئياً أو كلياً في الاهتمامات المتبادلة التي تربط اللسانيات بالأنثروبولوجيا وتاريخ الثقافة، وعلم الاجتماع، وعلم النفس والفلسفة وعلى نحو أبعد الفيزياء والفلسفة"^(١). وفي رؤية ميلود نزار لتفسير النصوص أن النص "يفسر بإشارات ومعان قائمة في الخارج، وتعد هذه الإشارات بمنزلة الأسباب التي أوجدها؛ لذا إذا فهمت هذه الأسباب الخارجية زال إشكال الإبهام وحصل بالتالي فهم دلالة النص بواسطة هذه الإحالة الخارجية"^(٢).

أفرد المحقق ست عشرة صفحة في مقدمة التحقيق، تُبَيِّنُ فيها من صحة نسبة الكتاب للزجاجي وأضاف إلى النسخة مجالس أخرى تيقن بعد البحث أنها للزجاجي، وصحح ضبطه وأسماء الرواة، وخدم التحقيق بشرح ما استغلق من معاني بعض المفردات، وضبط ما استحق الضبط من الشعر والنثر وغير ذلك؛ مما يجعل الكتاب مرجعاً نطمئن لمادته ونقيم عليها الدرس آمين.

كتاب مجالس العلماء ضم ما اطمأن له المحقق من مجالس بلغت عدتها خمسة وستين ومئة مجلس تفاوتت طولاً وقصراً^(٣)، وتعددت شخصياتها وتغيرت أماكنها وتنوعت موضوعاتها. وقد تكرر مجلسان بروايتين المجلس ٨٣ ص ١٧٧ والمجلس ١١١ ص ٢٣٨.

(١) رومان ياكوبسون؛ الاتجاهات الأساسية في علم اللغة، ترجمة علي حاكم صالح وحسن ناظم (ط١ المركز الثقافي العربي / الدار البيضاء المغرب ٢٠٠٢م) ص ٤٤.

(٢) ميلود نزار؛ نحو نظرية عربية للإحالة الضميرية، دراسة تأصيلية وتداولية (مجلة علوم إنسانية WWW.ULUM.NL -مجلة إلكترونية - العدد ٤٢ العام ٢٠٠٨م).

(٣) أكثرها طولاً المجلس ١٠٤ ص ٢١٨ - ٢٢٦ وأقصرها المجلس ٩٣ ص ١٩٢.

قد يبدو للناظر أن كتب المجالس قاصرة على تجلية مسائل لغوية أثارت جدلاً في الدرس العلمي ذاك في ظاهرها الذي يرسم غاية مؤلفيها مما حفز هذه المداخلة أن تجلي قضايا يتشكل فيها الخطاب ويتماس معها منها على سبيل المثال لا الحصر:

أولاً: مضامين الكتاب.

ثانياً: مسالك تحرير المجالس.

ثالثاً: أسلوب إدارة الحوار وإبانة الحجة.

أما المنهج الذي انتهج في هذا البحث فهو الوصفي التصنيفي التحليلي، مستفيداً من معطيات علم اللسانيات الاجتماعية ونتائج الدرس التداولي. وسيعتمد البحث على كتاب مجالس العلماء مصدراً ومجموعة من الدراسات القديمة والحديثة في مراجع البحث.

أولاً: مضامين الكتاب

١ - موضوعات المدارس في المجالس.

تتناثر في هذا السفر الذي بين أيدينا موضوعات متعددة تنتظم في سلك الاهتمام اللغوي نثره وشعره وقرآنه، اختلفت في أشكالها كما اختلفت موضوعاتها، نجدها تسجيلاً يرصد تفاصيل مناظرة لا تلتزم بطرفين، فبعضها يكون أحد الطرفين شخصاً واحداً والطرف الثاني يمثله شخوص متعددة^(١)، ومنها ما يكون بين اثنين^(٢)، ومن المجالس ما لا يرقى إلى نمط المناظرة ويقف عند حدود محاورة تتفاوت في آليات الحجاج والإقناع^(٣)، وأما مجالس النخب من ذوي السلطة فلها حضور شاخص فهي مزار ومنار وهي مجالس المسامرات^(٤)، ومشهد ومطمع^(٥)، وهي أيضاً مدرسة في تعلم أدب الخطاب مع الملوك^(٦).

(١) المجلس ٤ ص ٨ - ١٠.

(٢) المجلس ١٠٤ ص ٢١٨ - ٢٢٦.

(٣) المجلس ١٠٦ ص ٢٢٩.

(٤) المجلس ٩٦ ص ١٩٧.

(٥) المجلس ١٢١ ص ٢٥٧، والمجلس ١٥٢ ص ٢٣٨.

(٦) المجلس ٩٩ ص ٢٠٨ - ٢٠٩.

ونوع آخر من المجالس لم يتلقه المؤلف شفاهاً أو يشهده أنما هو ينقله عن مخطوط فيقول وجدت بخط (فلان)^(١)، وبعض المجالس منقولة عن مجلس للإملاء^(٢).

تتسم موضوعات المجالس بالثراء والتنوع، وأحياناً يذكر المصنف في سياق المجلس بعضاً من تفصيلات البيئة كالزمان والمكان، مع اهتمام بمن شهد المجلس، وتارة يتجاوز المؤلف التفصيلات وينصرف إلى الموضوع.

من أبرز الموضوعات القضايا النحوية التي ضمت مسائل اختصت بتراكيب الجملة^(٣)، وتراكيب تعني بالأدوات^(٤)، وتراكيب تعني بالكنايات الدارجة^(٥)، منها ما اقتضى المراجعة النحوية ملتفتاً إلى التراكيب في نظمها وأثر هذا النظم في تعيين الحركة المطلوبة لضبطها نطقاً^(٦)، ومنها ما توقف عند الجدل الصرفي متأملاً ومحاوراً ومفسراً^(٧)، ونجد استخداماً لصيغ صرفية لا نجد لها أمثلة إلا في جداول التصريف، (أخساناً)^(٨).

ومنها ما غاص في الاستعمال فاحتدم فيه الجدل المعجمي^(٩)، وشغل الاختلاف اللهجي في الاستعمال مساحة في المجالس لقيمه الاستشهادية عند ابتعاد المعيار عن الاستخدام اللغوي^(١٠)، ومنها ما توجه للقراءات ضابطاً ومحتجاً^(١١). وبين هذا وذاك معارف متنوعة في كشف الغريب من اللفظ، أو تعقب ألفاظ اندثرت في الاستعمال المعاصر فهي حبيسة المعاجم^(١٢)، وبعض المجالس تندرج في مبحث اللغز

-
- (١) المجلس ٥١ ص ١١١.
 - (٢) المجلس ٧٧ ص ١٦٨.
 - (٣) المجلس ٤ ص ٨ والمجلس ١٠ ص ٢١.
 - (٤) المجلس ٤٠ ص ٨٩، والمجلس ١٠٤ ص ٢١٨.
 - (٥) المجلس ٦٧ ص ١٤٨.
 - (٦) المجلس ١٤٤ ص ٣١٨.
 - (٧) المجلس ٩٦ ص ١٩٧ ضبط سداد بكسر السين أو فتحها والمجلس ١٣٧ وزن نكتل ص ٣٠٠ والمجلس ١٤١ في جمع التكسير ص ٣٠٧.
 - (٨) هذا فعل أمر أسند إلى ضمير نون النسوة وأكثر كتب الصرف تصنع أمثلة للقاعدة من خارج الاستعمال اللغوي، ولعله من الأمثلة النادرة التي وردت موظفة في نص سياقي، المجلس ١ ص ٤.
 - (٩) المجلس ٧ الجذع ص ١٤.
 - (١٠) لغتا الرفع والنصب في مسألة ليس الطيب إلا المسك، المجلس ١ ص ٢ ومفرد إرات (إرة) و(إرة)، المجلس ٢ ص ٥ والعفا في لغة طيئ: ولد الحمار المجلس ٩٧ ص ٢٠٤.
 - (١١) المجلس ١٠٧ ص ٢٣١ والمجلس ١١٦ ص ٢٤٧.
 - (١٢) (تولب جدع) المجلس ٧ ص ١٤ (رثمان) المجلس ١٧ ص ٤٢ (الخراطين) المجلس ٥٤ ص ١١٦ و(متعقب) المجلس ١٣٢ ص ٢٨٢.

اللغوي^(١)، ويحضر الاهتمام بالعروض (الخزم)^(٢)، وتتبع ما قالته العرب في الاستشهاد^(٣)، ومنها ما وقف على سرقات بعض الشعراء للمعاني من شعراء آخرين^(٤)، والتعريف بأعلام مشهورة أو مغمورة^(٥)، حاضرة في مجالس الإنشاد مؤملة الأعطية الجزلة من صاحب المقام^(٦)، ومن المجالس ما انشغل بالمفاخرة فخر المضريّ على اليمني^(٧)، والمفاضلة بين الشعراء^(٨)، والمفاضلة: فضل الأعجمي على العربي^(٩)، وأما المفاضلة بين العلماء فهي كثيرة^(١٠) بين اليزيدي والكسائي^(١١)، وقد تستدعي بعض القضايا التعرّيج على استنطاق بوابة التدوين التاريخي للاستدلال بحادثة أو توثيقها أو ذكر دور فرسان المجالس فيها^(١٢). ويورد المؤلف بعض المجالس للتندر فقط^(١٣).

٢- الثقافة المجتمعية

من سمات الثقافة المجتمعية العادات في السلوك والاعتقاد والتشكيل اللغوي، وسمة أخرى تمثلها المهن التي يمتنعها الناس في المجتمع.

رصدنا عادات تعكس الثقافة المجتمعية، فقد كان من المعتاد أن يعقد اختبار للأعراب الذين يؤذن لهم بالدخول على مجلس الأمير، وعندهم^(١٤) أن أكل المالح والبقل يفسد

(١) المجلس ١٠٥ ص ٢٢٧، والمجلس ١٥٤ ص ٣٤٥.

(٢) المجلس ١٤ ص ٢٩.

(٣) المجلس ٩٤ ص ١٩٤.

(٤) المجلس ١٣ ص ٢٧.

(٥) ورد ذكر ما بناد النحوي في المجلس ٥٣ ص ١١٥.

(٦) المجلس ١٦ ص ٣٥.

(٧) المجلس ١٠٨ ص ٢٢٣.

(٨) المجلس ١٢٩ ص ٢٧٢.

(٩) المجلس ١١٢ ص ٢٢٨.

(١٠) المجلس ٨٠ ص ١٧٢.

(١١) المجلس ٨٠ ص ١٧٣.

(١٢) المجلس ٧٢ ص ١٥٨.

(١٣) المجلس ١٥٣ ص ٣٤٤.

(١٤) وردت عبارة (وكان يمتحنهم) المجلس ١٥٤ ص ٣٤٥.

الفصاحة^(١)، والوراقون فئة يشكك بصدقهم؛ ذلك لكثرة ما يمر عليهم أثناء النسخ من استعمالات لا يميزون فيها بين ما هو فصيح وما هو مفارق لها، فعندما اختلف المتتبع وأبو خيرة حول فعل الإغماء (أُغْمِيَ على المريض) أو (غُمِيَ) "فأرسلوا إلى أم أبي خيرة فقالت: أغمي على المريض. فقال لها المتتبع: أفسدك ابنك. وكان ورّاقاً"^(٢). ومن ومن ثقافتهم ترتيب الكتاب بعد نسخه وتجيده (كيف تقول من التراب إذا أمرت أن تترب كتاباً؟ قلت: أتربه. قال: هو ماذا؟ قلت مترب)^(٣) وفي بعض المجالس إشارات إلى معتقد (عوارض من الجن) تعرض أثناء الصلاة فتدحر بلفظ بلفظ الأمر (إخساناً)^(٤). ومما يخل بأمانة الراوي مجالسة السُّوق جمع سوق^(٥) ومن طباعهم الفخر بأداء الوعد وتأجيل الوعيد^(٦).

وتتحمل اللغة المتواصل بها شيئاً كثيراً من إسقاطات الثقافة المجتمعية وانعكاساتها، فبيئة تكثر فيها النزاعات السياسية على السلطة، والخلافات الفكرية المذهبية والنزعات الثقافية؛ تعمل جميعها على تضخم معجم العداوة والشتائم. ومما يثير الاستغراب تدني لغة ذلك المعجم في كنياته ودلالات ألفاظه، فيبلغ التدني والبذاءة ما لا يمكن التصريح به؛ لعل أقلها سوءاً النعت (يا رأس البغل)^(٧). وقد أثارت هذه البذاءات ابن الأنباري فعلق على سيرة الربيعي بقوله: "ويحكى من سيره وتصرفاته، ما طيه أحسن من نشره"^(٨). وثمة ابتكارات مجازية تعكس واقع الاستخدام اللغوي في ذلك العصر، (لان جلدك)^(٩) وتشبيهات اصطلاحية (زمان المسودة) أي عصر العباسيين^(١٠)

(١) المجلس ٩٥ ص ١٩٥. وجاء في محاضرات الأدباء لأبي القاسم حسين بن محمد المفضل الأصبهاني؛ محاضرات الأدباء، (سلسلة تراثنا، دار مكتبة الحياة) (قال أمير المؤمنين علي رضي الله عنه: ما يورث النسيان الحجامه في النقرة، والبول في الماء الراكد، وأكل التفاح الحامض، وأكل الكزبرة، وأكل سؤر الفأر، وقراءة ألواح المقابر، والنظر إلى المصلوب، والمشى بين الجملين المقطرين، والقاء القملة إلى الأرض. وقيل إن الباقلاء تفسد من الحفظ في يوم ما لا يصلحه البلادر في سنة) ص ٤١ (البلادر هو حب الكاجو).

(٢) المجلس ٣ ص ٧.

(٣) المجلس ٩٦ ص ٢٠٢.

(٤) المجلس ١ ص ٢.

(٥) المجلس ١٣ ص ٢٨.

(٦) المجلس ٣٦ ص ٧٨.

(٧) المجلس ٢ ص ٦٤.

(٨) النزهة ص ٣٤٢.

(٩) المجلس ٢ ص ٥ ومازال هذا التعبير مستعملاً في البيئة النجدية.

(١٠) المجلس ١٣ ص ٢٨.

ولفتات تشير إلى بعض العادات والأعراف. (التطيب بالزعفران) (فأين الجادي)^(١) وقد يرد وصف للباس والطعام والأثاث، (وجود التماثيل في صدر المجلس)^(٢) وقد كانت التماثيل شائع منظرها فهي في كل مكان حتى في المساجد، المساجد، يذكر أبو البركات الأنباري "وعلى منارة المسجد تمثال فرس"^(٣) وثمة إشارات إلى استعمال السوط^(٤) والعصا^(٥) جزءاً من مكملات اللباس، ولهم فيها مأرب أخرى. وقد شاع في تلك المجتمعات (شرب النبيذ)^(٦) والندور^(٧) ولا يغيب في كتاب مجالس العلماء وصف ما كان شائعاً من الأزياء: "فدخل أعرابي في جبة خزّ ورداء يمان أسود قد شده في وسطه ثم ردّ طرفه إلى منكبيه وعليه عمامة سوداء"^(٨) و(التلفع بالطيلسان)^(٩).

ومن ثقافة المجتمع السماح للزوجة بالمبيت عند زوجها المسجون، وإن كان مقيد الرجلين بالسلاسل^(١٠)، وتنقل لنا المجالس عن موقف المجتمع ممن يتخذ له أكثر من زوجة، ففي أحد المجالس تصوير لمن يعدد أنه مثير للشفقة والاستهزاء^(١١).

أما السمة الثانية في الثقافة المجتمعية فهي أعمالهم ومهنتهم، وقد امتهن فرسان المجالس مهناً يستعينون بها على مطالب العيش، منهم ما كانت ساحته القصور ودور العلم في تأديب أبناء عليّة القوم، ومنهم الندماء، مهمتهم تسلية من ينادمونهم بالأخبار والمسامرات، ويكون لديهم من كل علم طرف. ومنهم المقرئون، ومنهم من اشتغل في النسخ والإملاء، ومنهم من لم يجد إلا تعليم الصبيان. ومنهم من يطمع برئاسة مجلس الإملاء أو حلقة العلم. "عُرفَ عن ابن السكيت أنه كان يطلب الرياسة"^(١٢).

(١) المجلس ١ ص ٢.

(٢) المجلس ٤ ص ٩.

(٣) النزهة ٦٣.

(٤) المجلس ١٣ ص ٢٨.

(٥) المجلس ٤٢ ص ٩٥.

(٦) المجلس ١٠٢ ص ٢١٣.

(٧) المجلس ٩ ص ٢٠.

(٨) المجلس ١٦ ص ٤٠.

(٩) المجلس ١٠٢ ص ٢١٤.

(١٠) مجلس ٧٥ ص ١٦٢.

(١١) المجلس ١٥ ص ٣٣.

(١٢) المجلس ١٩ ص ٤٦ والمجلس ٢٠ ص ٤٨.

- المقرأ

يسجل التاريخ الإسلامي أهمية لمكانة قرآن القرآن الكريم، فهم الثقة الذين حفظت صدورهم كتاب الله، "ثبت حفظ الصحابة للقرآن في صدورهم بما يبلغ رتبة التواتر بل يزيد عليها أضعافاً، تجعلنا نتيقن ما قاله أبو الخير بن الجرزي: إن الاعتماد في نقل القرآن على حفظ القلوب والصدور لا على حفظ المصاحف والكتب أشرف خصيصة من الله تعالى لهذه الأمة"^(١)، ويتصف المقرأ بحسن الخلق، "ويجلس للإقراء وهو في غاية التصميم، لا يتكلم ولا يلتفت، ولا يبصق ولا يتحنح، وكذلك من عنده، ويجلس القارئ عليه وهو يشير إليه بالأصابع، لا يدعه يترك غنة ولا تشديداً ولا غيره من دقائق التجويد حتى يأخذه عليه ويرده إليه، وإذا نسي أحد وجهاً من وجوه القراءة يضرب بيده على الحصى، فإن أفاق القارئ ورجع إلى نفسه أمضاه له، وإلا لا يزال يقول للقارئ: ما فرغت حتى يعييه، فإذا عي رد عليه الحرف ثم يكتبه عليه، فإذا ختم وطلب الإجازة سأله عن تلك المواضع التي نسيها أو غلط فيها في سائر الختمة، فإن أجاب عنها بالصواب كتب له الإجازة، وإن نسي قال له: أعد الختمة فلا أجزئك على هذا الوجه"^(٢).

ومن عناية السلاطين واهتمامهم بالقراء أن قربوهم من مجالسهم وأعلوا مكانتهم، وأسندوا إليهم مهمة تأديب الأمراء، فالكسائي مؤدب الأمين والمأمون والفراء مؤدب أبناء المأمون، واستمرت هذه العادة في قصور الخلفاء والسلاطين في المشرق والمغرب من الدولة الإسلامية، وينقل عبد الهادي حمتو عن مكانة القراء في فاس "فكان من ذلك تقرب علماء القراءات وانتدابهم للتأديب والإقراء في المدارس والجوامع العامة والخاصة، واستعمالهم في الوظائف كالكتابة العليا والقضاء والإمامة أو دمجهم ضمن الحاشية وجلساء السلطان. ومن مظاهر هذه العناية اتخاذ ملوك هذه الدولة مشايخ من أعلام القراءات ليأخذوا عنهم العلوم"^(٣).

وللقراء حضور فاعل في مجالس العلماء فبعض المجالس تخصص في مبحث عن نظام تلقي القارئ ما تلقاه من القراءة^(٤)، أو لنقل خلاف حول تعدد القراءة^(٥) والقارئ العالم بالقراءة قد يكون نحوياً مثل أبي عمرو بن العلاء؛

(١) نور الدين عتر؛ علوم القرآن، (ط١ مطبعة الصباح / دمشق ١٩٩٣) ص ١٦٦.

(٢) شمس الدين أبو الخير ابن الجرزي، محمد بن محمد بن يوسف (٨٣٣هـ)؛ غاية النهاية عني بنشره لأول مرة ج. برجستراسر (الناشر: دار الكتب العلمية/ بيروت ٢٠٠٦م. ٥٨ / ٢).

(٣) حسن حتو؛ القارئ العشري إبراهيم ابن القاضي الماسي السوسي ص ٢

<http://www.addani.ma/dossiers/documents/mo2tamar>

(٤) المجلس ٢٨ ص ٦٢ - ٦٣.

(٥) المجلس ١٠٧ ص ٢٢١ - ٢٢٢.

ولكنه لا يجيب عن سألته عن التفسير ضجرًا من السائل، ويكتفي بأن يتصدى لها صاحبه يونس بن حبيب^(١)، فالنحاة أجزأوا على التفسير من القراءة^(٢).

- المؤدب

تختلف التسمية بالمؤدب عن التسمية بالمعلم، فالمؤدب مسؤول عن فئة من طلاب العلم، لها امتيازات لا يشركها فيها غيرهم، فهم من عليّة القوم أبناء الخلفاء والأمراء والوزراء. وهم من يُقدّم إليهم العالم المؤدب ولا يلحقونه في حلقات درسه وإملائه، كما يفعل طلاب العلم، بل إن المؤدب قد يقيم في القصر متفرغًا للتأديب. ولم تكن مهمة التأديب قاصرة على فرع من فروع العلوم، فهو لا يجلس كالمعلم يحده الموضوع ويقطعه الوقت، فالمؤدب يتسم بالمعرفة الشاملة: أدب ولغة وفقه وقراءات وتفسير، وفنون وأساليب التخاطب، وتاريخ الأمم وسيرة السلف وأخبار البطولات، والنوادر وفنون المسامرات، وأمور تتعلق بما سيكون عليه مستقبل من يوكل إلى العالم تأديبه. وأشهر المؤدبين الذين جاء ذكرهم في كتاب مجالس العلماء الكسائي والفراء وابن الأعرابي. ومنهم أبو توبة ميمون بن حفص مؤدب عمرو بن سعيد بن سلم^(٣).

والمؤدب عرضة للانتقاد وأحيانًا للعزل إذا ما ظهر منه جهل، أو غياب إدراك أو سوء تصرف. فالأصمعي يتسبب في تنحية ابن الأعرابي عن مهمة تأديب ابن سعيد بن سلم عندما صحح له رواية لفظ في بيت فقال لابن سلم "من لم يحسن هذا فليس موضعًا لتأديب ولدك"^(٤).

وللمؤدب قدره، وهو لا يتجاوز مكانه في الجلوس إلا بإذن من صاحب المقام. روي عن المفضل أنه دخل على الرشيد ملبيًا دعوته، قال "دخلت عليه ومحمد عن يمينه والمأمون عن يساره، والكسائي باركا بين يديه وهو يطارح محمدًا والمأمون معاني القرآن" وبعد تنافس الكسائي والمفضل في سباق استنطاق المعرفة، يكرم الرشيد مؤدب ولده وضيّفه فيضع لكل منهما كرسيًا^(٥).

والمؤدب محفوظة كرامته فيونس يغضب عندما حوّر الكسائي في استعمال (أي) بين الإعراب والبناء فيتتصر له "تؤذون جلسنا، ومؤدب ولد أمير المؤمنين!"^(٦). والأدب شرط في خلق المؤدب، فهو يجالس ولادة الأمر ويعمل على

(١) المجلس ٢٩ ص ٦٥.

(٢) المجلس ٥٣ ص ١١٥.

(٣) المجلس ١٥ ص ٣٤.

(٤) المجلس ٨ ص ١٧ والمجلس ١٥ ص ٣٣.

(٥) المجلس ١٦ ص ٣٥.

(٦) مجلس ١١٥ ص ٢٤٤.

على إعداد ولاية المستقبل، فعليه الالتزام بأدب اللفظ وحسن المسلك. فيحيى بن خالد قد زجر اليزيدي عندما تجاوز حدوده: "أتتكنّى بحضرة أمير المؤمنين وتكشف رأسك! والله لخطأ الكسائي مع أدبه أحب إلينا من صوابك مع فعلك"^(١).

ولا يُختار المؤدب إلا بعد اختبار، ولا توكل عملية الاختيار والاختبار إلا للثقة من رجال الدولة المقربين أو الوزراء الذين يدركون معيار المفاضلة^(٢). ولا يترك المؤدب دون توجيه فولي الأمر يرسم له خطة العمل^(٣).

المملي

في تاريخ المجتمعات العربية - في عصرها الذهبي - كان الإملاء وسيلة من وسائل التعليم، وكان المملون يجلسون فتتبعهم الآلاف المؤلفة، وفي كتاب الإملاء والاستملاء أخبار تظهر أهمية المملي، وأن من استملوا عليه تجاوزوا مئة ألف في مجلس واحد، وأن المملي كان يعتلي السطح والناس تكتب فيطالبونه بالإعادة حتى أعاد أربع عشرة مرة^(٤) وبلغ علو شأن من يجلس للإملاء أن الخلفاء يعدونه أعلى منهم مكانة. يقول: "فعندما مر الخليفة المتوكل هو وجيشه رأى يزيد بن هارون وهو يملي والناس تكتب قال: "هذا هو الملك"^(٥). وكثيراً ما نجد الناسخ من أوائل من يجلس ينسخ مجالس الإملاء^(٦). ومن النحاة من كان يتعيش بالنسخ حتى يفرغ للعلم حكى عن أبي سعيد السيرافي "وكان زاهداً يأكل من كسب نفسه، وكان لا يخرج إلى مجلس القضاء إلا بعد أن ينسخ عشر ورقات، يأخذ أجرتها عشرة دراهم، تكون بقدر مئونه. ثم يخرج إلى مجلسه. وكان نزيهاً عفيفاً، جميل الطريقة حسن الأخلاق"^(٧).

(١) المجلس ١٢٠ ص ٢٥٥.

(٢) لما أراد المتوكل أن يأمر باتخاذ المؤدبين للمنتصر والمعتز جعل ذلك إلى إيتاخ، فأمر إيتاخ كاتبه أن يتولى ذلك، فبعث إلى الطوال والأحمر وابن قادم وأحمد بن عبيد بن ناصح وغيرهم من الأدباء، فأحضرهم مجلسه، فجاء أحمد بن عبيد فقعد في آخر الناس، فقال له من قرب منه: لو ارتفعت؟ فقال: حيث انتهى بي المجلس. فلما اجتمعوا قال لهم الكاتب: لو تذاكرتم وقفنا على موضعكم من العلم فاخترنا. المجلس ٢٧ ص ٦١.

(٣) "يقول الرشيد للأحمر النحوي مؤدب ولده الأمين: "أقرئه القرآن وعلمه الآثار والأخبار والسنن، وروّه الأشعار، وبصره مواقع الكلام، ومره بالرزانة في مجلسه، والاقتصاد في نظره وسمعه، لا تَمُرُّ بك ساعة إلا وأنت مغتنم فائدة تفيده إياها من غير أن تحزنه فتميت ذهنه، ولا تمن في مساحته فيستحلي الفراغ ويألفه، وقوم ما استطعت بالقرب والملاينة، فإن أباهما، فعليك بالشدة والغلظة". عبد الرحمن بن خلدون؛ المقدمة تحقيق عبدالسلام الشاددي ط ١ الدار البيضاء ٢٠٠٥م ٣ / ٢٢٥.

(٤) الإملاء والاستملاء ص ١٦.

(٥) الإملاء والاستملاء ص ١٣.

(٦) النزهة ص ١٥٩.

الأخلاق"^(١). ويكثر الخطأ عند بعض النساخ إما لخلل في السمع أو لضعف في العربية وكتب التصحيف والتحريف شاهد على ذلك، وأورد الزجاجي من أخطاء الناسخ ما رواه أبو محمد اليزيدي أحد كتاب وزير المهدي الذي منع تنوين أسد المنصوب قاسه على الوصف (أحمر) جهلا منه^(٢).

جاء ذكر المملين في كتاب مجالس العلماء ومنها: عند قدوم الكسائي البصرة فجلس إلى يونس بن حبيب في خلقة وهو يملئ فامتدحه يونس لما وجه القول بالرفع في قول الفرزدق:

غداة أحلت لابن أصرم ضربةً
حصين عبيطات السدائف والخرم

وكان يونس يروي بالنصب^(٣) ومن ذكر في كتاب المجالس أنه يملئ الأثرم صاحب الأصمعي كان يملئ شعر الراعي^(٤)، وكذلك أبو نصر كان يملئ شعر الشماخ^(٥)، واعتاد أصحاب السلطة أن يستجلبوا النساخ فلا تخلوا مجالسهم منهم. ومما ذكر أن الأمير محمد بن عبد الله بن طاهر يجمع الكتاب في مجلسه مع خاصته من العلماء وغيرهم^(٦) وكان للكتاب زي يعرفون به "ثم دخل رجل في زي الكتاب"^(٧).

- النديم

يختلف النديم عن المؤدب فهو رجل مهنته الترويح عمن هو مكلف بمناذمته يروي له الشعر ويسامره بأخبار الأول ومن غبر، ويقف على الحكم والأمثال. وقد ورد ذكر الحسين بن الضحاك أنه نديم الوراق بالله^(٨).

وبعض المجالس تشير إلى الحرف والمهن السائدة في المجتمع منهم (الوراقون) والبقالون^(٩)، ومهن أخرى، منها ما ما جاءت عنه إشارات في كتاب مجالس العلماء، ومنها ما غاب عن الكتاب وذكرته كتب أخرى خاصة بمهن المهمشين في المجتمع^(١).

(١) النزهة ص ٣٠٨.

(٢) المجلس ٧٧ ص ١٦٨.

(٣) المجلس ١٠ ص ٢١.

(٤) المجلس ٢٠ ص ٤٨.

(٥) المجلس ١٩ ص ٤٦.

(٦) المجلس ٥٠ ص ١٠٩.

(٧) النزهة ١٠٧.

(٨) المجلس ١٤ ص ٢٩.

(٩) المجلس ٣ ص ٧ و المجلس ٩٥ ص ١٩٥.

٣- أخلاق العلماء

يكشف الحوار في المجالس عن أخلاق الناس والقيم السائدة، تترصد العلماء والدهماء والملوك؛ جميعهم في المجالس تحت منظار الوصف في إطار الدرس اللغوي.

فمن أخلاق العلماء ما هو مثال يقتدى، ومنها ما يعكس ضعف النفس البشرية، فالعلماء بشر تعمل في أنفسهم ثنائية الخير والشر، ولكن غنى هذا التراث اللغوي وثراء متوجه يأسرنا ويشدهنا، فلا نرى إلا الشق البهي؛ الأمر الذي جعلنا ننظر إلى علمائنا أنهم أقرب إلى الملائكة. فلا يتداعى إلينا إمكان استجابتهم لذلك الجانب الأسود المظلم في النفس البشرية؛ ولكن إمعان النظر في المجالس يصدمنا ببعض المواقف التي تصرخ ببشريتهم وضعفهم، فالحقد والحسد والكيد، وتراكم مخزون دوافع الانتقام، والغيبة ومظاهر كثيرة تجعل أولئك العلماء أمام التاريخ بشراً كسائر الناس، لهم ما لهم وعليهم ما عليهم^(٢). هم بشر يتفقون ويختلفون، "إن الفرد في المجتمع يتفق مع بعض الناس في كل النواحي، كما يتفق مع بعض الناس في نواح أخرى، ولا يتفق مع أي من الناس في نواح ثالثة. وتهتم علوم البيولوجي والفسولوجي بدراسة الجانب الأول. كما تهتم علوم النفس بدراسة الجانب الثالث. أما الجانب الثاني فيشكل مجالاً للدراسة في علوم الاجتماع والأنثروبولوجيا، تلك هي مظاهر الاتفاق والاختلاف بين الأفراد والجماعات والمجتمعات"^(٣).

ولعلنا كنا نقرأ التراث بمنظار التلقي المسبق، بما حفر في الوجدان زهوا بروعة هذا التراث، يجعلنا في حالة من الدهشة المتجددة في كل إعادة للقراءة لما يتكشف لنا من قدرات عجيبة وجلد أعجب في بيئة تنعدم فيها إمكانات الدرس المتاحة اليوم، بل تشح فيها القرايطيس والأقلام، فقد كان الشغف بالمعرفة لا يمنع من ليست بحوزته ما يكفي من القرايطيس فيحتال لذلك النقص بأنه كان يكتب على ظهر المجالس أمامه "قَالَ عُبَيْدُ بْنُ عَبْدِ الْوَاحِدِ بْنِ شَرِيكِ حَضَرْتُ مَجْلِسًا كَثُرَ اِزْدِحَامُ النَّاسِ فِيهِ فَأَحْسَسْتُ فِي قَفَايَ بِحِكْمَةٍ وَحَرَكَةٍ فَلَمَّا أَرَدْتُ اِلْتِصَافَ إِذَا بِرَجُلٍ يُجْلِسُنِي

(١) كتاب الفلاكة والمفلوكين تأليف أحمد شهاب الدين بن علي الدلحي (ت ٨٣٨) تقديم زينب الخضري. (الهيئة العامة لقصور الثقافة، سلسلة الذخائر؛ العدد ٥٠١ القاهرة/٢٠٠٣).

(٢) في رواية لأبي عمر الزاهد أن ابن كيسان رأى في المنام الجن يتذكرون العلوم، فسألهم إلى من يميلون في النحو فقالوا إلى سيبويه يقول أبو عمر: "فحدثت بها أبا موسى -وكان يغبطه لحسد كان بينهما- فقال لي أبو موسى: إنما مالوا إليه، لأن سيبويه من الجن" النزهة ٦٤.

(٣) نظرية الثقافة؛ تأليف: مجموعة من الكتاب، ترجمة: د. علي سيد الصاوي، مراجعة: أ. د. الفاروق زكي يونس (سلسلة عالم المعرفة العدد ٢٢٣، / الكويت يولية ١٩٩٧م) ص ٩ - ١٠.

فَقُلْتُ مَا لَكَ فَقَالَ اجْلِسْ فَإِنِّي قَدْ كَتَبْتُ الْمَجْلِسَ فِي فَكَافَ فَانْتَظَرْنِي حَتَّى أَقَابِلَ بِهِ وَيَبْلُغُ فِي تَحْسِينِ الْخَطِّ وَتَجْوِيدِهِ^(١).

الشغف المعرفي

- طلب المعرفة فطرة إنسانية، وتحصيلها يفعل في اتجاهين نفعي ونفسي، فتحقيق المعرفة لا يكون إلا بالسعي الحثيث والدأب الشغوف، ومجاهدة النفس بالانصراف عما يشغلها وتأنس إليه؛ فأبو بكر الأنباري كان يعاف الأطياب من المأكول والمشرب ويقسو على نفسه ويجيب من يسأله "لم تفعل هذا بنفسك قال: أبقى على حفظي"^(٢).
- ونقل عن الخليل: "العلم لا يعطيك بعضه حتى تعطيه كلك"^(٣).
- تحفل مجالس العلماء بإشارات تصريحية ولفترات ضمنية بهذا الشغف المعرفي الذي تَمَثَّلَهُ علماء العربية، فعندما أدرك عمر بن شبة البعد الدلالي للفظ (تَحُس) برواية الأصمعي وهو ما خالف روايته عن سماك بن حرب (تَحُش) أدرك ما لدى الأصمعي من علم؛ فتشوق إلى تحصيل ذلك العلم وتحسر على زمن فاته لم ينهل من ذاك المعين. قال شبة للأصمعي: "لو فرغت للزمتك". العبارة على قصرها محملة بالشغف المعرفي والإقرار للأصمعي بالإضافة، فالتصريح برغبته في الأخذ عن الأصمعي (للزمتك) وليس لمصاحبتك فقط، أو للجلوس إليك أو للسماع منك، وكلها إمكانات لطلب المعرفة لكن عبارة الرجل (للزمتك) جمعت كل ما في العبارات السابقة وفاضت عليها، فالملازمة تمتد في المكان والزمان، لأنه سيصحبه ظلاً له ليله ونهاره، وفي اللفظ (للزمتك) بناء تركيب يكتسب من لام الربط المقوية لفعل اللزوم وهو ما كان سيقع لوقوع غيره (فعل الفراغ)^(٤)، فالفعل (لزم) بصيغة الماضي صرفياً ينتقل في هذا التركيب إلى فعل مستقبل عطله قيد لو لفعل (الفراغ)، ولم يعطل دلالة الحدث في رغبة الملازمة، تقويها دلالة الجذر (ل ز م) فالرجل اللزمة الذي يلزم الشيء فلا يفارقه^(٥).

(١) أدب الاملاء والاستملاء، ص ١٦٥.

(٢) النزهة ٣٦٦ - ٣٦٧.

(٣) أبو القاسم حسين بن محمد الفضل الأصبهاني؛ محاضرات الأدباء، (سلسلة تراثنا، دار مكتبة الحياة) ١ / ٥٠.

(٤) يقول سيبويه: "وأما لو فلما كان سيقع لوقوع غيره" الكتاب ٤ / ٢٢٤.

(٥) محمد بن مكرم بن علي أبو الفضل جمال الدين ابن منظور الأنصاري؛ لسان العرب ٧١١ هـ (دار صادر بيروت) (ل ز م).

- لم يبن الأصمعي مكانته العلمية إلا بالإبقاء على جذوة الشغف المعرفي متقدة فهو عندما يلمس من أبي حاتم السجستاني ما يشي بقوة إدراكه، إلى جانب حسن تصرفه، وحضور ذهنه في تخلص الأصمعي من حرج إجابة رجل متعنت له غرض مبطن، دفع الشغف المعرفي الأصمعي إلى ما نص عليه السجستاني "يُصغي إلي ويرتضي جوابي ويسمع ما أقول في المجلس وغيره". ليس موقف الأصمعي منحصراً في شعور الامتنان للسجستاني، فهو الأصمعي بإمكانات عالية في حسن التخلص، شاهداً مناظراته^(١)، وإضافاته، ومع هذا يصدر منه ما يعلي قدر السجستاني في غاياته، ويكشف الشغف المعرفي للأصمعي^(٢).
- كذلك الكسائي يدفعه شغفه المعرفي لتمكين ذات العالم بالعلم المعلوم فهو عالم القراءات الذي يسهره القلق من قراءته لقوله تعالى ﴿وَاللَّيْلِ إِذَا يَسَّرَ﴾ (الفجر - ٤)^(٣). فلو قرأ بالياء (يسري) خالف المصحف العثماني ولو قرأ (يسر) خالف القاعدة فإذا شرط غير جازم ولا تطمئن نفسه إلا بعد أن سمع أعرابياً - قدم إليه في حاجة - يقرأ بمحذف الياء "فسري عن الكسائي ما كان فيه من الغم" فكان هذا الموقف مثار تعجب واستغراب من القراء الذي تساءل "وما ترجو بسماعك منه" سؤال تأتي إجابته من الكسائي وافية، هذا ما يظهر إنما الإجابة نالها الكسائي فهو من تحقق له إشباع شغفه المعرفي، فكافأ الأعرابي "يا أبا الدينار لك عندي وظيفتك ومثلها معها"^(٤).
- ويتمكن الشغف المعرفي من عالم الحديث (الأعمش) فعندما يصحح له أبو عمرو بن العلاء لم يتقبل

(١) المجلس ١٠٦ ص ٢٣٠.

(٢) المجلس ١٠٦ ص ٢٣٠.

(٣) "قرأ ابن كثير وابن محيصن ويعقوب (يسري) بإثبات الياء في الحالين، على الأصل؛ لأنها ليست بمجزومة، فثبتت فيها الياء. وقرأ نافع وأبو عمرو بإثباتها في الوصل، ومحذفتها في الوقف، وروي عن الكسائي. قال أبو عبيد: كان الكسائي يقول مرة بإثبات الياء في الوصل، ومحذفتها في الوقف، اتباعاً للمصحف. ثم رجع إلى حذف الياء في الحالين جميعاً؛ لأنه رأس آية، وهي قراءة أهل الشام والكوفة، واختيار أبي عبيد، اتباعاً للخط؛ لأنها وقعت في المصحف بغير ياء. قال الخليل: تسقط الياء منها اتفاقاً لرؤوس الآي. قال الفراء: قد تحذف العرب الياء، وتكتفي بكسر ما قبلها... وقال المؤرج: سألت الأخفش عن العلة في إسقاط الياء من يسر فقال: لا أجيبك حتى تبين علي باب داري سنة، فبت علي باب داره سنة، فقال: الليل لا يسري وإنما يسرى فيه فهو مصروف، وكل ما صرفته عن جهته بنحسته من إعرابه، ألا ترى إلى قوله تعالى: (وما كانت أملك بغياً)، لم يقل بغية؛ لأنه صرفها عن باغية. الزمخشري: وياء يسري تحذف في الدرج، اكتفاء عنها بالكسرة، وأما في الوقف فتحذف مع الكسرة". أبو عبدالله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي؛ الجامع لأحكام القرآن ت ٦٧١ هـ، (ط ١ دار الفكر/ بيروت د.ت) ٢٠ / ٣٨ - ٣٩.

(٤) المجلس ١٢٥ ص ٢٦٤ - ٢٦٥.

التصحيح بدءاً، واستنكر ذلك فكان لابد من السؤال ينطق بالرفض للاستدراك عليه "فما يدريك" فتأتي إجابة المعتد بعلمه "إن شئت أن أعلمك أن الله جل وعز لم يعلمك من العربية حرفاً واحداً أعلمتك" وتيقن الأعمش مما لدى محاوره من علم "فسأل عنه الأعمش فأخبر بمكانه من العلم، فكان بعد ذلك يدنيه ويسأله عن الشيء إذا أشكل عليه"^(١).

الاعتراف بالفضل لأهله

في مجتمع يموج بتدافع المتنافسين يفرض القول الصائب حضوره، وللمعرفة الغائبة فعل الدهشة عند تجليها، فمن يلتزم بالحق أحق أن يتبع ويعطى الفضل.

- 'كُرِّمَ حاملُ المعرفة قائلَ الحق، ويظهر استحسانه لقوله وإن كان في قوله ما يخالف قول العالم. يونس يقول: "ما أحسن هذا الوجه" عن اختيار الكسائي رفع (الخمر) في حين كان يونس يختار النصب في قول الفرزدق

غَدَاةَ أَحَلَّتْ لَابْنَ أَصْرَمَ طَعْنَةً حُصَيْنٍ عَيْبَاتِ السَّدَائِفِ وَالْخَمَرِ"^(٢)

- العالم يعرف قدر الآخر فأبو عمرو إذا اجتمع مع عيسى بن عمر في مجلس إنشاد لا يتكلم لفصاحة عيسى بن عمر وحسن إنشاده"^(٣). كما يقر لعبد الله بن إسحاق أنه غلبه في (الهمز)^(٤).

- ويقول محمد بن عبد الله بن طاهر لثعلب بعدما بهرته إجاباته المتنوعة بين النحو ورواية الشعر "قد وصفت لي وأنا بالمعسكر، وشاهدتك، فما رأيت رجلاً إلا كانت مشاهدته دون صفته، خلاك"^(٥). والأصمعي يقر للفراء "أنت أعلم الناس"^(٦).

- العالم يعرف قدر نفسه، ويدرك قيمة ما لديه، ويكسب ثقة غيره بعدم التباهي والاستعلاء، لكن يضطر أحياناً أن يدرأ عن نفسه ضرر من يتقصده بسوء. قال الأصمعي: "كان أبو عمرو بن العلاء يحسن علوماً إذا أحسن إنساناً فنأ منها قال: من مثلي! ولا يعتد أبو عمرو بذلك، وما سمعته يتمدح قط، إلا أن إنساناً لاحاه مرة فقال له: والله يا هذا ما رأيت أحداً قط أعلم بأشعار العرب ولغاتها مني، فإن رضيت ما قلت

(١) المجلس ٨٣ ص ١٧٧.

(٢) المجلس ١٠ ص ٢١ - ٢٢.

(٣) المجلس ٧١ ص ١٥٧.

(٤) المجلس ١١٣ ص ٢٤٣.

(٥) المجلس ٤٦ ص ١٠٢.

(٦) المجلس ٨٤ ص ١٧٨.

لك وإلا فأوجدني عمن تروي"^(١). وهذا العالم الجليل يكشف من يريد تعجيزه "سأل رجل" أبو عمرو بن العلاء عن مسألة فأجابه، ثم سألته عن مسألة أخرى فأجابه وأمسك السائل، فقال أبو عمرو متمثلاً.

إذا ما انتهى علمي تناهيت عنده أطال فأجری أو تناهى فأقصرا

ولا أركب الأمر المغيب غيبه بعميائه حتى أروز وأنظرا"^(٢)

- قد يخطئ المتعلم ويتناول على شيخه فيؤنبه ويلقنه أدب خطاب التلقي "ما كان يسرني أن هذه البادرة بدرت منك إلى غيري". لكن الشيخ عندما يرى الانكسار والاستكانة من المتعلم ورغبته الصادقة في الأخذ عنه يتسامح ويعفو ويعين مريده، والآخر العائد لساحة الحق والفضل يحفظ لشيخه الود حتى بعد مماته. هذا ما جاء من ابن الأعرابي مع ابن السكيت، ينقل الزجاجي عن ثعلب قوله: "فرأينا الانكسار فيه والاستكانة. ثم ابتداء يعقوب يقرأ عليه، فاستمع لقراءته إلى أن أمسك يعقوب من تلقاء نفسه. ثم لم يزل يعقوب يأتبه ويقرأ عليه كل ما يريد، ويسأله فلا يمنعه ولا يأمره بالإمساك حتى يمسك هو، إلى أن فرق الدهر بينهما، فكان يعقوب يقول: ما كان أعظم بركة ذلك المجلس، أو ذلك اليوم!"^(٣).

- وإن ثبت خطأ ضيف العالم فالانتصار للضيف واجب؛ فقد جاء يؤنسه وهو قد اجتهد قال أبو عمرو بن العلاء ليونس بن حبيب بعد أن خطأ شبيل بن عزة "ماذا أردت إلى رجل جاءني فأكرمه تأنسةً، تستقبله بما يكره"^(٤).

- كان الفراء أحفظ لكتاب الكوفيين من الكسائي وعندما قصده ليجتمع به استقر في وعيه أنه سيهزمه فجاء معه بشاهدين "يشهدان على خطئه" وبعد المحاورة يقر الفراء بفضل الكسائي "قال الفراء: فرميت بما كان معي واستأنفت عنه التعليم. فهو أنبت على رءوسنا الشعر". والإقرار بالفضل يتغلب على نزوع نفس استجابات للمديح فخدعها عن عدالة التقييم، فناطحت من هو في مكانة عالية، يقول الفراء: "مدحني رجل" من النحويين فقال لي: ما اختلافك إلى الكسائي وأنت مثله في العلم. قال: فأعجبني نفسي. قال: فناظرته وسايلته، فكأنني كنت طائراً يغرف من بحر"^(٥).

(١) المجلس ١١٣ ص ٢٤٢.

(٢) المجلس ٨٢ ص ١٧٦.

(٣) المجلس ١٨ ص ٤٤ - ٤٥.

(٤) المجلس ١٣٩ ص ٣٠٣ - ٣٠٤.

(٥) المجلس ١٢٧ ص ٢٧٠.

- العلم درجات ومراتب تمتد من الجهل بالشيء أي انعدام المعرفة كلية ثم اكتساب معرفة تثير مبهمات تناقضها وقائع، فيصل المتلقي إلى الشك فإذا ما واصل النظر والتأمل، ووصلته إشارات تتفاوت في صدقها؛ حينها يصل إلى مرحلة الظن، وفيها يكون مستعداً لاستبطان الحقائق وشبكها بموجوداتها طلباً لمرتبة اليقين، وهي المرتبة التي تشع في العالم طمأنينة لا تخلده للاستكانة وإنما تدفع عقله إلى حركة فعل النشاط في البحث المستمر. وعندما يعرض له المشكل الذي لا يجد له ما يعيد له شعور الطمأنينة لا يهدأ ولا يسكن حتى يجد الثقة التي تعينه على تحصيل الفائدة: "ما نمت البارحة لشيء اختلج في صدري منعني الفكر فيه النوم، وما كنت أود إلا أن أصبح لألثاك". فقال لي: جزاك الله خيراً يا أبا محمد، فقد فرجت عني بما شرحت لي، ولأفيدنك ما أفدتني"^(١).

- وصف أبو عمرو بن العلاء بالعالم الورع، فهو يأنف من الكذب ولا يقول إلا الصدق وإن لم يعجب سامعه رجل السلطة، ويتعجب "من كساد الصدق عندهم ونفاق الكذب عليهم"^(٢).

- بعض العلماء يعتذر عن خطأ عالم آخر ويسوّغ له مبرراً قدره وعلمه، فالأخفش يسوّغ لأبي عمرو عندما أنكر جمع اليد على الأيادي "أما إنها في علمه، غير أنها لم تحضره"^(٣). والمبرد عزّ عليه عندما رأى الجرمي يخطئ في الإجابة بعد أن تحدّى من في مجلسه من العلماء، وكان المبرد يدرك ما تُخلفه المشاعر المؤلمة للهزيمة، لذا يتصدى هو للدفاع عن الجرمي فهو أعرف الناس به، فيقول: "مثل هذا لا يخفى على الجرمي، إنما غولط"^(٤). ومن هذا النوع من الاعتذارات اعتذار اليزيدي عن ترك أبي عمرو بن العلاء الاشتغال بالصرف "إنما هو شيء ولدناه نحن واصطلحنا عليه. وكان أبو عمرو أنبل من أن ينظر فيما ولد الناس"^(٥).

من سمات الضعف البشري

- عدم تجاوز الإساءة لا بالنسيان ولا بالغفران.

الطبيعة البشرية لغز يستعصي على التطويع المتكامل، والترويض لكل النزعات العدوانية الكامنة. واليوم يخضع كثير من الناس لإعادة البرمجة العصبية وتهذيب النفس البشرية انطلاقاً من قوله تعالى ﴿فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾ [الشمس - ٨].

(١) المجلس ١٣٦ ص ٢٩٨ - ٢٩٩.

(٢) المجلس ١٠٩ ص ٢٣٤.

(٣) المجلس ٧٥ ص ١٦٢.

(٤) المجلس ١٤٠ ص ٣٠٦.

(٥) المجلس ٧٩ ص ١٧١.

ومما جاء منه في المجالس موقف الأصمعي من عباس بن الأحنف، فقد تكلف الأصمعي رد بعض المعاني التي جاءت في شعر ابن الأحنف متسبباً في أن أحال إليه محمد بن هارون الجائزة المقررة، هنا تستخدم نفس ابن الأحنف بحمولات غضب واستنكار، وعند الأصمعي تطفو أحقاد قديمة تنتشي بلذة الثأر يقول ابن الأحنف "كذبتني وأبطلت جائزتي"! فيرد الأصمعي: أتذكر يوم كذا. ثم أنشأ يقول:

إِذَا وَتَرْتَ امْرَأً فَاحْدَرْ عَدَاوَتَهُ مَنْ يَزْرَعُ الشَّوْكَ لَا يَحْصِدُ بِهِ عَنَبًا^(١)

ويصرح أحمد بن حاتم بعدم تجاوز الإساءة أو نسيانها "فقلت له: أخطأت. وقولي له (أخطأت) بعدما سفه علي".

- التآمر

لعل أكثر الأمثلة شهرة في تآمر العلماء لإطفاء توقد عالم غريب عنهم هو ما حدث في المجلس الموسوم بالمسألة الزنبورية^(٢)، فسيبويه إمام البصرة سبقته شهرته وعلماء الكوفة يعرفون قدره حق المعرفة، والكوفيون يخشون أن يسلبهم مكانتهم عند الأمير^(٣).

وهناك من يدس على العالم المميز رجلاً غريباً يوجه أسئلة، الهدف منها إحراج العالم وتبيان عجزه، ولكن العالم الحاذق يكشف المؤامرة فيواجه السائل بسؤال مضاد يمهّد له باستدراج الرجل ليكشف للناس أنه مدسوس "أراك تسأل سؤال فهم فكيف تصغيرهبي؟ فيتخلص المدسوس بالقول "أنا مستفهمٌ والجواب منك أحسن". مثبتاً أن من اختاره إنما كان لفطنته، وكان في المجلس من فطن للمؤامرة واستاء فكتب قصيدة فيها:

صَبْرًا أَبَا إِسْحَاقَ عَنْ قُدْرَةٍ فَذُو النُّهَى يَمَثُلُ الصَّبْرَ
وَأَعَجَبُ مِنَ الدَّهْرِ وَأَوْغَادِهِ فَإِنَّهُمْ قَدْ فَضَحُوا الدَّهْرَ^(٤)

وعُرف في ابن السكيت نزوعه إلى تسفيه العلماء ليظهر بمظهر من يستحق (الرياسة)، منها أنه طلب من ثعلب مرافقته لمواجهة أبي نصر الذي كان يملّي شعر الشماخ يقول ثعلب: " فجاءني إلى منزلي فقال: اذهب بنا إلى أبي نصر حتى نقفه على ما أخطأ وصحّف فيه من شعر الشماخ، فإنه أخطأ في بيت كذا وصحّف في حرف كذا. قال:

(١) المجلس ١٢ ص ٢٦.

(٢) المجلس ٤ ص ٨.

(٣) محمد باتل الحربي؛ مناظرة المسألة الزنبورية (مجلة جامعة الملك سعود، مجلد ١٠ الآداب ٢ ص ٢٩٥ الرياض / ١٩٩٨م).

(٤) المجلس ١٤١ ص ٢٠٨، ٢٠٩، ٢١٠.

وأنا ساكت، فقال: ما تقول؟ فقلت: ليس يحسن هذا، أمس نرى على باب الشيخ نسأله ونكتب عنه، ثم نصير إليه لتخطئته وتهجينه؟^(١) ومن العلماء (ابن الأعرابي) من يسبر مقاصد ابن السكيت فيواجهه بتوبيخ قاس ويكنيه بتعبير خارج^(٢).

- الاعتداد بالنفس منه النعمة ومنه النعمة

لا مشاحة أن يعزز العالم ثقته بنفسه يشعلها بوقود مستمد من صدى مناظراته وحواراته وتابعيه، وأثره في مجالس الولاية ومكانته عند أهل العلم من علماء وطلاب، ولما كان كل أمر يتجاذبه طرفان لا يسلم من التقطع، فبين الاعتداد بالنفس والغرور هوة تبدو للنفس البشرية أنها شعرة لا تُرى.

تور في كتاب المجالس صور يتماهى فيها الغرور بالاعتداد بالنفس، فعالم مثل الكسائي لا يتورع عن التلفظ بما لا ينتظر من صاحب علم جليل مثله، في ظرف اجتماعي بهيج (حفل زواج) يقول اليزيدي: "يا أبا الحسن، تأتينا عنك أشياء نكرها. فقال: وأي شيء مع الناس إلا فضل بزاقي. قال: فما كلمه حتى قام"^(٣). كيف يصبح سهلاً العالم أن يصف أي قدر من العلم مهما قل أنه "فضل بزاقي"، أيمن أن تكون العبارة من المُستَهْلَك اللغوي الذي أفقده الاستخدام المجتمعي الوظيفي دلالة المعجمة؟ أكسب السياق التركيب دلالتين فهي عند الذات المتكلمة فخرٌ مشروع، لكن المتلقي السامع سيأنف من صدمة الغرور، وستشوب الاعتراف بميزة العالم وتمكنه شائبة قائمة تحجب قدره. ومما يثير استغراب القارئ في المجالس أن الكسائي نفسه وقف موقف المتلقي في مسرح آخر ومن الصدف أن يكون محاوره الشخص نفسه الذي صدمه بقوله "وأي شيء مع الناس إلا فضل بزاقي". أفيكون الأمر ثأراً وانتقاماً مبيتاً؟ حتى لو غاب عنا الترتيب الزمني للواقعتين ففي الواقعتين يتواجه الكسائي واليزيدي لكنهما يتبادلان دور الغالب والمغلوب كلاهما يحن عن المقبول اجتماعياً؛ الكسائي كان جنوحه لفظياً، واليزيدي كان جنوحه في الواقعة الثانية جنوحاً حركياً لكن الواقعة الثانية مضبوطة بسلطة صاحب المقام (الرشيد) الذي يتصدى وزيره للتصرف الخارج "فقال له يحيى بن خالد: أتتكنى بحضرة أمير المؤمنين وتكشف رأسك! والله لخطأ الكسائي مع أدبه أحب إلينا من صوابك مع فعلك. فقال: لذة الغلب أنستني من هذا ما أحسن"^(٤).

وكان الجرمي شديد الاعتداد بنفسه ولم يتورع عن التبجح يوماً في مجلس الأصمعي فقال: أنا أعلم الناس بال نحو. فسكت عنه الأصمعي ساعة، فالعبارة قد استثارت فيه كوامن الردع؛ فسكوته ساعة ليس انهزاماً، بل هو

(١) المجلس ١٩ س ٤٦.

(٢) المجلس ١٨ س ٤٤.

(٣) المجلس ٥ ص ١١.

(٤) المجلس ١٢٠ س ٢٢٦.

مَكْرٌ يحكم حيكته ليكون عدة تنال من ذاك العالم، يدبر له سؤالاً يكسر غروره ثم رماه به فيخطئ الصواب، في تلك اللحظة يعرض له الأصمعي "أنت أعلم الناس بالنحو"^(١). وفي مجلس آخر يبلغ الغرور بالجرمي مداه ليعلن في مجلسه: "من سألني عن بيت لا أعرفه من جميع ما قالته العرب فله علي سبق" وبعد أن ينال الدرس وينكشف قصوره وادعائه يقول: "إنا لله، هذا عاقبة البغي"^(٢).

التحريش بين العلماء

في مجلس جمع ثعلب والمبرد عند ابن طاهر كان الأمير يثير الأسئلة التي تحرش بينهما فلما نقل ثعلب للأمير الأب ما دار من سؤال وتحريش كتب الأب لابنه: "الناس يخطئون فاسمع منهما ولا تؤرثن بينهما، ولا تخرج توقيعي إلى أحد"^(٣).

- اتفاقات مسبقة .

في مجتمع يموج بالفيض المعرفي، ويعتاد فيه العلماء على المكرمات التي ينفعها ولادة الأمر^(٤) سيشتعل التنافس بين السدنة حدة، وسيكون كل لقاء مثيراً لتداعيات أحداث في وعي كل من المتنافسين تسبق زمن وقوعها، وإذا ما كان التاريخ يحتزن ثارات متراكمة وعداوات نائمة بين عالمين كالكسائي واليزيدي وكل يقر للآخر إمكاناته ومكانته. يقول الكسائي (أعوذ بالله من شرك يا أبا محمد) فهذا شر متوقع لا بد من دفعه، فالرغبة في العطاء والنزوع إلى السلام تسوقهما سوقاً إلى الركون للهدنة المؤقتة، (والله لا تؤتى من قبلي أو أوتي من قبلك)، لكن الالتزام بهذه الهدنة تنسفه حالة من الضعف البشري تتمازج فيها لذة الانتصار مع شهوة الانتقام فتتفجر الاتفاقيات، ويستخدم الكرّ والفرّ (أصلح الله الأمير إن هذا يزعم أنك لو سألته أجاب بأحسن من جوابي). الخطاب يتجاوز التسمية باسم المنافس ليحل اسم الإشارة وإن كان معرفة، يعززه الفعل الإشاري إلا أن غياب الاسم الشخصي يجعل المسمى دون مرتبة المتحدث (إن هذا) ويأتي الإسناد إلى الفعل (يزعم) ناضحاً بدلالات الرفض وعدم التصديق، فالزعم يفارق التيقن، وتستمر المناورة يباح فيها كل تجاوز للقيم، فليس الشر عندهم شراً إذا ساقه المرء بدهاء يلبس على المتلقي، فاليزيدي يستعين بالأعراب، وهو يعلم أن فيهم اليمني أبا المطوق، ويعلم أن المهدي كان يميل إلى أخواله من

(١) المجلس ٦٥ ص ١٤٤.

(٢) المجلس ١٤٠ ص ٣٠٦ - ٣٠٧.

(٣) المجلس ٤٩ ص ١٠٨.

(٤) تتناثر الهبات والأعطيات في مجالس العلماء، وكما تختلف من دنائير وجوار وإقطاع أراض؛ تتنوع فئات الواهبين؛ الخليفة المجلس ٩٦ ص ٢٠٢، وابن الأمير المجلس ١٦ ص ٤١، والوزير المجلس ٢٣ ص ٥٤، والأمير المكلف المجلس ١١٣ ص ٢٤١، والعالم المجلس ١ ص ٤.

اليمن، هذا العلم يجعله يتخذ حيلة معرفية تستميل الخليفة المهدي والمحكم أبا طوق (فعملت له أبياتاً إلى أن يجيء)^(١).

وفي مجلس جمع المبرد وثعلب يتوجه إليهما علي بن عبد الغفار بسؤال عن تفسير قوله تعالى (لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ) [الشورى - ١١] فيجيب ثعلب لكن السائل لا يثق فيلتفت إلى المبرد الذي يعقد اتفاقاً يفصح عن رغبته في الفوز في مضمار التنافس. قال المبرد: هذا جواب مقنع، ولكن إذا دخلنا الساعة إلى الأمير فسلني عنها بحضرته حتى أخبرك بما بقي فيها. فقال له: مجلس الأمير لا يمكن أن يجري فيه شيء بغير إذنه، ولكن تخبرني الآن. فقال له: أنا أكثر عندك وأصير إليك". ويضيف الزجاجي سأل أبو الحسن (الأخفش): "أي شيء بقي في المسألة؟ فقال: الذي بقي فيها التأكيد"^(٢). والحق يجعل الأحكام الجائرة معلنة وإن سيق في مسألة تدعمها علة استدلالية^(٣).

الخصومات الثنائية

عرفت الثقافة اللغوية العربية خصومات تاريخية ثنائية الأطراف تكثر في المجالس، وقد اهتم من أرخ للفكر اللغوي بتسجيل تلك الخصومات لما في تاريخها من إضاءات تفسر توجهها في الاحتجاج، أو اختياراً في الاستشهاد، أو تكشف عن طبيعة في النفس أو حصيلة معرفة مؤسسة. وقد أثرت هذه الخصومات الدرس اللغوي بكل ما فيها من جوانب متناقضة تجمع بين الخير والشر.

ومن أشهرها: خصومات ثعلب مع المبرد^(٤)، وخصومات الكسائي مع أبي محمد اليزيدي^(٥)، وخصومات الأصمعي مع الجرمي^(٦).

وقد يكون العالم طرفاً في أكثر من خصومة فالأصمعي الذي كان خصماً للجرمي كان في خصومة مع ابن الأعرابي^(٧)، وأما ابن السكيت فهو (المشاغب) المفتعل لخصومات متعددة الأطراف، غايته واضحة المرمى، ينقل الزجاجي "كان يعقوب بن السكيت مقدماً جسوراً على العلماء، يتوردهم بالأشياء، للفضل الذي كان يحس به من

(١) المجلس ١٣٣ ص ٢٨٨.

(٢) المجلس ٥٣ ص ١١٥.

(٣) ابن الأعرابي يقول: لو كان عند الأصمعي شيء مما أحتاج إليه ما تركته وأنا أكتب ممن هو دونه. لقد حضرته يوماً في منزل سعيد بن سلم، ولو احتج بقول القطامي لكان مثبتاً لقوله، ولكنه لم يفهم. المجلس ١٣٠ ص ٢٧٤.

(٤) المجلس ٤٩ ص ١٠٧.

(٥) المجلس ٥ ص ١١.

(٦) المجلس ٦٥ ص ١٤٤.

(٧) المجلس ١٣٠ ص ٢٧٤.

نفسه" (١). فهو يروم (الرياسة)، متخذاً الخصومة وسيلة للتعريف بنفسه أنه ندّ للرؤوس الكبيرة فتكون خصوماته أشبه بالحملة الدعائية المعاصرة التي يقوم بها المرشحون للمجالس النيابية في أيامنا هذه. فهو يناطح ابن الأعرابي غير مدرك عواقب ما سيناله (٢)، ولا يكفيه أن يسأله مواجهة بل يرسل - وهو في سر من رأى - أسئلة منتقاة أعمل فيها فكره (٣) كما يتقصد الأثر فلا تحد من اندفاعه نصائح ثعلب (٤). ولعل أكثر العلماء اتساماً بالهدوء، (المازني) وتخلو المجالس التي شهدها من المشاحنات، بل كان يتحاشى المواقف التي تفضي إلى خصومة أو حدة (٥)

ثانياً: مسالك تحرير المجالس

عند القراءة في كتب الأخبار نقع في إشكالية تصنيفها، أهى كتب أدبية لما يرد فيها من نصوص سردية ليست من إبداع الكاتب فهو ناقل لها فحسب؟ أم هي لغوية؟ ثم نقاد إلى سؤال آخر أياكون الكتاب من كتب الدرس اللغوي لما يعرض له من مسائل؟ وماذا نقول عن منهج تأليفه؟ أليس ما يعرض له غير داخل في طرائق التأليف في القضايا النحوية؟ فتلك تأتي على مفردات النحو وأبوابه، أو تشغل بقضية مفردة أو ظاهرة بعينها. الكتاب مختلف عنها، ويمكن تصنيفه من جملة كتب الأخبار التي تسجل تاريخ واقعة محددة في مكان محدد في زمن محدد، في موضوع محدد؛ تقف على الشخص أو بدءاً، فهم أصحاب الفعل الحقيقي في فرض موضوع الدرس كما يفرضون أسلوب عرضه.

وتمتاز هذه المجالس أنها تقف على الثقافة المجتمعية من لغة خطاب، وتكشف عن تفاصيل البيئة. ويبقى الإطار العام لهذه المجالس من الممكن أن يتشكل فيه الخطاب السياسي أو الفقهي أو غيره. هذا الإطار الإخباري يجعل شيوعه على الألسنة مشافهة سهلاً ممتعاً. والذي يميز الكتاب عن غيره من كتب الأخبار ويبعده عن المدونة التاريخية انشغاله بموضوعات اللغة نشاطاً وفكراً، مما فرض على المؤلف أسلوب تحرير ينكفي على حوار الشخصيات، عماده القول المباشر، لذا يكثر انصراف أشغال المؤلف إلى الصيغ الفعلية (قال) و(يقول) محيلاً إلى الضمير هو، وقد يقتضي السياق ظهور ضمير المتكلم (أنا)، ولا يسبب الضمير أنا إشكالاً في سياقات الإحالة ربما لوضوح دلالة الحضور فيه، لكن الضمائر في (يقول) و(قال) يؤدي تواليها المكثف إلى تشابك في دلالة الإحالة "باعتبار تلك

(١) المجلس ١٨ ص ٤٤.

(٢) المجلس ١٨ ص ٤٤.

(٣) المجلس ٤٧ ص ١٠٣.

(٤) المجلس ٢٠ ص ٤٨.

(٥) المجلس ١٣٧ ص ٣٠٠.

الضمائر علامات إشارة ذات سمات وظيفية دالة أثناء تنسيقها لأن دلالتها غير ثابتة ، وقابلة للتفسير والتأويل^(١). مما يفضي إلى إرباك القارئ وتعمية الإحالة^(٢)، ولعل دراسة لاحقة تفرغ لدرس الإحالة الضميرية في هذا الكتاب. ومن مثيرات المجالس تلك الخصومات الثنائية التي شاعت في الحياة الثقافية زمن تأليف الكتاب أو جمع موضوعاته.

يحرر الزجاجي مادة تُروى له فيبدأ (حدثني) أو ينقل مما قرأ فيقول (قال) وأكثر الأقوال المنسوبة لثعلب هي من (مجالس ثعلب) وما أسند لغيره فهي متناثرة في كتب الطبقات والأخبار وغيرها. وليست كل المجالس ينقلها المؤلف رواية فهو يشير إلى أنه ناسخ لبعضها، نقرأ له في تصدير أحد المجالس: "كتب من خط محمد بن داود الجراح"^(٣).

من أهم ما نميزه في تحرير الكتاب عنوانه، ومثيرات المجلس، وحضور المؤلف.

١- عنونة المجلس

يلفت النظر توجه المؤلف في عنونة نصوص المجالس المروية، فالمسألة محور البحث تستحق أن تكون عنواناً إلا أن المصنف عنون مسائل كتابه بأسماء فرسان المجلس الذين تسوقهم المسألة للتأمل والمدارسة.

قد يكون القول والرأي لطرف واحد فهو صاحب الفعل الحقيقي، ومن ذكر في العنوان ومن حضر قد تعطلت بضاعتهم فلم يصل إلينا شيء من مشاركاتهم، أو محاولات الرد أو يكونوا طرفاً في تلقي الأسئلة التي وجهت لبطل الحلبة فالحضور (علماء أهل الكوفة ورواتها) و(فيهم حماد والطرماح) والطرف الفاعل الكمي منفرداً، متفرداً بمن حضر^(٤). والعنوان قد يكون خاصاً باثنين وهما منفردان في المجلس، (مجلس أبي العباس ثعلب وأبي العباس المبرد)^(٥) المبرد^(٥) (مجلس أبي العباس ثعلب مع محمد بن سعدان)^(٦) وقد ينص العنوان على أكثر من اسمين إلا أن الفعل في المجلس لطرفين والطرف الثالث المذكور في العنوان سلبي لا فعل له إلا الاستماع^(٧).

وقد تنحصر خصوصية الاثنين في العنوان أما المجلس فيشاركهما غيرهما؛ من ذلك المجلس الذي عنوانه (مجلس ابن البواب مع الأسود) فابن البواب وإن كان حاجب المهدي ففعله تنفيذ أمر غيره، وتلفظ الحاجب بشعر الأسود

(١) الأزهر زناد؛ نسيج النص (بحث ما يكون بالملفوظ نصاً) (ط ١ المركز العربي الثقافي العربي / بيروت ١٩٩٣م) ص ١١٦.

(٢) مجلس ٤٩ ص ١٠٧ - ١٠٨ غموض الإحالة في توالي (قال ويقول) وغموض ما يعود عليه ضمير الفاعل في: "ولم يقرأه قط"

أَيكون قائلها المؤلف نفسه؟ وعلام يعود الضمير؟

(٣) المجلس ١٣٠ ص ٢٧٤ والمجلس ٥٢ ص ١١٢.

(٤) المجلس ١٠٣ ص ٢١٦.

(٥) المجلس ١٥٦ ص ٣٤٩.

(٦) المجلس ٤٤ ص ٩٩.

(٧) المجلس ٨٦ ص ١٨٠.

فعلٌ غير موجه بسؤال معرفي وإنما هو شيء مما يترنم به لتسلية النفس، والمصادفة العجيبة أن من يسمعه ويصحح له يكون الشاعر الأسود ذاته. وهي مفارقة بنى عليها المصنف المجلس المذكور. ولما كانت الغاية عرض الموقف التصحيحي للشعر بفعل صاحبه؛ كان لا بد من تفصيل الظرف الذي قاد ابن البواب للإنشاد، ثم الخطأ، فالتصحيح، فطلب التعليل. وتبقى البيئة وشخصها الفاعلين اللاعب الأول على مسرح الحدث، وهم الخليفة الهادي ومن حوله ممن كان لهم شأن في سيرورة الأحداث، فالحدث الفاعل لم ينص على شخصه في العنوان وإنما كان التفات المصنف إلى جانب لغوي لعله وافق هوى لديه. ولم تجذب المصنف المضامين اللغوية لما قاله الهادي في توجيه خادمه "ينبغي أن تحفظ عني ما تؤديه إلى غيري، وتحفظ عن غيري ما تؤديه إليّ"، فرب رسولٍ لملكٍ قد غمه وشانه، وأوصل إليه الهموم بتحريف الرسالة وما لم يكن يحتسبه^(١). فالعنوان الناطق بهذا المجلس "ما هكذا أدت إليّ الرسالة؟" لكن المصنف سار على منهج لا ينصرم وهو تسمية المجلس بأسماء شخصه، فهو لا يسمي باسم الموضوع اللغوي ولا باسم حدث مفصلي في المجلس.

وقد ينص العنوان على اسم أكثر من واحد، وقد يتسع العنوان فيعتاض عن التسمية بذكر اسم العالم فقط مكتفياً بالتعبير (مع جماعة)^(٢) وقد تخصص تلك الجماعة بوصفها (جماعة من أهل العلم)^(٣) وقد ذكر مجلس مع جماعة من النحويين^(٤) فهو أكثر تخصيصاً إذ ميز نوع العلم. وقد يغيب اسم المحاور الثاني في المجلس فيذكر وصف له له يميزه، كأن يشار إلى البلد التي ينتمي إليها المحاور المجهول (مع رجل من أهل أصبهان)^(٥)، وكذلك (مع رجل من أهل المدينة)^(٦)، وأحياناً يكون تمييز من لا يعرف اسمه بنسبته إلى قبيلته (مع رجل من مضر)^(٧)، أو يميز الطرف المجهول بنسبته إلى مهنته (رجل من النحويين)^(٨)، وإذا استعصت عليه الصفات يتخلص بالوصف (مع رجل غريب)^(٩)، وقد يكون أحد طرفي الحوار في المجلس مغموراً غير معروف فيتصرف المؤلف بتقريبه للقارئ بنسبته إلى شخصية علمية مرموقة، أما الطرف الثاني المعروف فيكتفي بذكر اسمه الأول مضافاً إلى علم مشهور (مجلس

(١) المجلس ١٠٢ ص ٢١٣.

(٢) المجلس ١٣٥ ص ٦١.

(٣) المجلس ٢٧ ص ٢٩٦.

(٤) المجلس ٥٩ ص ١٣٢.

(٥) المجلس ٦٨ ص ١٤٩.

(٦) المجلس ٩١ ص ١٨٨.

(٧) المجلس ١٠٨ ص ٢٣٣.

(٨) المجلس ١٤٨ ص ٣٣١.

(٩) المجلس ١٤١ ص ٣٠٧.

يعقوب مع أبي نصر صاحب الأصمعي^(١) ومثل تلك التسميات تشير إلى جهل المؤلف بالأطراف التي اكتفى بتخصيصها بالوصف، أو بالنسبة إلى المكان أو القبيلة. ولعل أغربها ما كان الطرف المجهول مريضاً عقلياً ففي أحد المجالس ذكر أنه (مع رجل معتوه)^(٢).

٢- مثير المجلس ودافعه

قد تكون المسألة سؤالاً عارضاً^(٣)، ولا يخلو أن نجد سؤالاً مبيناً في النية سلفاً مدبراً، لا لغاية طلب المعرفة وإنما هي مكيدة للإيقاع بالمسؤول. ويحدث أن يكون في المجلس خطان تناط بهما مهمة السؤال، الخط الأول يبادر بسؤال لمن قدم مؤهلاً للإجابة، فالخط الأول دوره تمهيدي يطوح بالمسؤول يمنة ويسرة حتى يمهّد للخط الثاني التمكن من الضحية التي وقعت بين كاسرين؛ مثاله ما وقع لسيبويه في مجلس الرشيد^(٤). وقد ينقسم المجلس إلى مشاهد تختلف مكانياً، ولكنها تتعاقب زمانياً تعاقباً تراتبياً؛ فكل حدث إنما هو ضرورة لأنه نتيجة وليس فعلاً ابتدائياً^(٥). ومن المجالس ما تأتي الأسئلة مكتوبة، يوجهها من هو غائب لا يحضر المجلس ويحملها من وصلته. فالحاضر إنما هو رسول مكلف، لكن الغرض من السؤال لم يحضر مع السؤال، فهو خفي يطلب الإيقاع بالمسؤول، ولا يدركه من حمله وإنما من كتبه^(٦). وقد يكون السؤال ملغزاً الهدف منه مواجهة المسؤول بقصور فطنته^(٧)، ومن المجالس ما ينشغل بالإنشاد^(٨)، أو تفسير الشعر^(٩)، أو يكون الشعر مثير سؤال المجلس^(١٠). ومن المجالس ما يكون فقهياً إجابة لطلب

(١) المجلس ١٩ ص ٤٦.

(٢) المجلس ١١٥ ص ٢٤٥.

(٣) المجلس ٤٢ ص ٩٤.

(٤) المجلس ٤ ص ٨ - ١٠.

(٥) المجلس ١٠٢ ص ٢١٣ - ٢١٥.

(٦) المجلس ٤٧ ص ١٠٣.

(٧) المجلس ٧٢ ص ١٥٨.

(٨) المجلس ٣٨ ص ٨٥، والمجلس ٤٢ ص ٢٩٤، والمجلس ٩٠ ص ١٨٦، والمجلس ٩٨ ص ٢٠٥.

(٩) المجلس ٤٤ ص ٩٩، والمجلس ٤٥ ص ١٠٠، والمجلس ٤٦ ص ١٠١.

(١٠) المجلس ١٧ ص ٤٢ - ٤٣.

الفتوى^(١)، وقد يعقد المجلس مسبوقاً بنية كشف التوجه المذهبي لأحد أطراف الجدل^(٢)، ومنه مجلس يشرح فيه المازني كيف فوت على الأصمعي اتهامه بالقدرية والميل للمعتزلة^(٣).

٣- المؤلف لا يغيب

للمؤلف حضور حيّ، فهو يسلك مسلك المحدثين في الإسناد، وهذا أمر يزيد القارئ ثقة بصحة النقل، فالرواية تنتهي إليه. وهو يستكمل الحدث ويشارك في الحوار اللاحق، قد لا يكون في اليوم نفسه الذي عقد فيه، فالمؤلف في أحد المجالس لا يظهر لنا اكترأاً بهذه التفاصيل، ولكن ما يلحقه بالمجلس يثبت أنه تحاور مع من روى له المجلس وهو الأخفش، ولكننا لا نعلم هل كان الأخفش أحد الشهود؟ إنما ما وصلنا هو هذه الإضافة "وحدثني أبو الحسن قال: سألت: أي شيء بقي في المسألة؟ فقال: الذي بقي فيها التأكيد"^(٤). ويتدخل المؤلف أحياناً لإضافة معلومة "وكان أبو عمرو أستاذ أبي محمد"^(٥).

بعض المجالس يقفلها المؤلف بالتعليق على موقف المهزوم في المجلس "فنظر أبو يوسف بعد ذلك في النحو"^(٦).

وهو لا يخفي رأيه ليس تحيزاً لطرف على الآخر بل عرض فهمه وتوجهه، فبعد سرد المجلس يتدخل المؤلف ويسوق رأيه: "المسألة مبنية على الفساد للمغالطة. فأما جواب الكسائي فغير مرضي عند أحد، وجواب البيهقي أيضاً غير جائز عندنا؛ لأنه أضمر إن وعملها، وليس من قوتها أن تضمر فتعمل. فأما تكريرها فجائز. قد جاء في القرآن والفصيح من الكلام"^(٧).

ومن مداخلات الزجاجي أن يتصدى للشرح والتفسير، فعندما مرّ المثل: "مثقل استعان بذقنه"، قال: ومعنى المثل... ثم شرّحه للقارئ^(٨). ولا يغفل المؤلف عن إزالة لبس قد يشكل على القارئ في بعض الأسماء المتشابهة، ويشدد على القارئ العلم بذلك: "أما الرواية عن عمرو بن عثمان عن شاذان فهو خطأ، وإنما هو محمد بن شاذان وقد جاء في حديثه: قال محمد - وهو محمد بن شاذان - وقد جاء في ذلك رواية محمد بن المصنف الأولى قال:

(١) المجلس ٧٥ ص ١٧٩، والمجلس ١٥٢ ص ٣٣٨.

(٢) المجلس ٧٤ ص ١٦١.

(٣) المجلس ١٣٤ ص ٢٩٥.

(٤) المجلس ٥٣ ص ١١٥.

(٥) المجلس ٧٩ ص ١٧١.

(٦) المجلس ١٢١ ص ٢٥٧.

(٧) المجلس ١٣٢ ص ٢٩٢.

(٨) المجلس ٢٠ ص ٤٩.

حدثنا ابن شابور وهو محمد، وإنما سقط من رواية عمرو بن عثمان الابن، لأن شابور هو محمد بن شابور. فاعلم ذلك^(١). وأحياناً قد يذكر الراوي أسماء علماء حضروا المجلس ولم يكن ذلك قد حدث، فلا يترك الزجاجي المعلومة غفلاً فينبه إلى الخطأ^(٢).

ثالثاً: إدارة الحوار وإبانة الحج

لمجالس العلماء إستراتيجيات في رسم أطر موضوعات المدارس، وآليات في سرد علل الجدل الحجاجية والاستدلالية. وللتنوع في الموضوعات وتعدد الشخصيات أثر في توجيه الدرس. ولا نعد هذا المشغل المبتسر يفي باستحقاقات قضايا كثيرة تستفيد مما عرض في المجالس، وتستضيء بما تطرحه اللسانيات الحديثة من مناهج تجدد الدرس اللغوي وتبعث في كنوز التراث رؤى تضيف إلى قيمته التاريخية، فتراثنا مازالت كنوزه تنتظر الدارسين.

في هذا المبحث سنتناول قضايا: فعل السؤال والجواب، وظاهرة التعبير الانفعالي ومعايير التخطئة والتصويب.

١- فعل السؤال والجواب

يحرك عنصر التشويق في إدارة المجالس تياران: الشخصيات بكل ما في تاريخهم من إشراقات علمية خلدت مكانتهم في العصور اللاحقة إلى يوم الدين، والتيار الثاني اعتماد العرض على صياغة السؤال المفجر للحدث، ومن ثم ردود الفعل التي تقود مجريات الحديث في خطوط لا تسلك درباً واحداً، قد تكون مستقيمة فالسؤال والجواب في آن لا يفصل بينهما لا الزمان ولا المكان، وخطوط أخرى تقودها الأطراف المتحاور إلى الالتفاف والانحناء، ففرض انتقالاً في الزمان وتغيراً في المكان أو تغيراً في آليات السؤال، فقد يواجه المسؤول الواحد أطرافاً عدة يتناهبونه بالسؤال^(٣). وأما التساؤلات التي ترد في سياقات المجلس وليس في استفتاحه فمنها السؤال بفعل السؤال "أسألك مسألة"^(٤)، ومنها السؤال الاستنكاري (العصافير تتكلم)^(٥)، أو سؤال يستهزئ بالمسؤول "من يحكي يحكي هذا أصلحك الله"^(٦)، وقد يكون سؤالاً حجاجياً الاحتجاج بالمرجعية الواحدة للسائل والمسؤول، يقول ابن

(١) المجلس ١٠٧ ص ٢٣٢.

(٢) قال الزجاجي: "وقع في هذه الحكاية سهوٌ من الحاكلي لها أو من الناقل، وذلك أنه حكى أن المازني حضر مجلس الجرمي، وهذا غلط، والذي حدثني به علي بن سليمان وغيره أن الجرمي تكلم بهذا بحضرة الأصمعي والسائل له الأصمعي. وإنما كان ذلك على الأغلوطة والتجربة". المجلس ١٤٠ ص ٣٠٦.

(٣) المجلس ١٣٢ ص ٢٨٢ - ٢٨٧.

(٤) مجلس ٢٦ ص ٥٩.

(٥) مجلس ١١ ص ٢٣.

(٦) مجلس ١٨ ص ٤٤.

أبي إسحاق لأبي عمرو عندما أخذ بقراءة بلال "أما قرأنا على مجاهد"^(١)، أو يرسل السائل سؤاله مكتوباً لأنه لا يتمكن من حضور المجلس^(٢).

وفي صياغة السؤال ؛ تشيع في افتتاحية المجلس أداتان تتناوبان رسم البنية الحوارية (كيف تقول) و(ما تقول في). يكون السؤال (كيف تقول) طلباً للأداء المنطوق^(٣)، وقد يقترن السؤال بلفظ يصرح بطلب الأداء ويدعم سؤال الكيفية منه "كيف تروي هذا البيت؟"^(٤)، أو كيف تشد هذا البيت^(٥)، فهو ليس سؤالاً يستنطق المعرفة وإنما يحقق إدراكاً حسيّاً ينطلق منه السائل إلى الحكم بالصحة أو الخطأ لتدافع مجريات الحدث في المجلس تتكئ على العلل الاستدلالية والعلل الحجاجية.

أما السؤال (ما تقول في)^(٦) فهو يتوجه لإثارة المسؤول لكشف فهمه وتفسيره لبنية تركيبية أو نص سياقي^(٧) أو توجيه قراءة. وقد يسبق النداء للتنبيه السؤال (ما تقول)^(٨) وهي صياغة لا تداخلها البراءة دائماً فهي تستحث المسؤول فالسؤال موجه له باسمه، وهي تقوى لتضييق الخناق على المسؤول^(٩)، وأحياناً يساوي المحرر بين (ما تقول أو كيف تقول) "فأقبل عليه الكسائي فقال له : ما تقول أو كيف تقول"^(١٠) والأرجح عندي أن هذه التسوية من صنع المؤلف (الزجاجي) فالسائل سيوجه السؤال بصيغة واحدة، والزجاجي تلقى المجلس سماعاً أو قراءة من أكثر من مصدر، فهذا مبرر لتنوع الصياغة.

وبتتبع نصوص المجالس نجد صيغاً أخرى للسؤال تتناثر هنا وهناك، ولكنها لا تراحم سيادة السؤال (كيف تقول) و(ما تقول في). من أدوات الاستفهام التي افتحت بها المجالس (الهمزة)^(١١) و(أما)^(١٢) و(لم)^(١٣).

(١) مجلس ١١٣ ص ٢٤١، ومثله في المجلس ٦ ص ١٢.

(٢) مجلس ٤٧ ص ١٠٣.

(٣) مجلس ٢ ص ٥.

(٤) مجلس ٢٥ ص ٥٨.

(٥) مجلس ١٩ ص ٤٦.

(٦) مجلس ٤ ص ٩.

(٧) مجلس ٤٤ ص ٩٩.

(٨) مجلس ٨٦ ص ١٨٠.

(٩) مجلس ٨٩ ص ١٨٠.

(١٠) المجلس ٤ ص ٩.

(١١) المجلس ٣٦ ص ٨٧، ٣٧ ص ٨٩.

(١٢) مجلس ١٢ ص ٢٤، ومجلس ٣٤ ص ٧٥.

كما اختلفت المسالك ستختلف آليات الحوار، فقد يطرح السائل سؤاله ويجيب المسؤول، وأحياناً لا يوفق العالم للإجابة بالصواب لالتباس المثال خطأً بصيغة أخرى^(٢)، أو لبعده عن هذا الفن^(٣)، أو يكتفي المسؤول بإجابة مبسرة، ويتولى أحد مرديه التفسير انتصاراً له^(٤). ومن السائلين من يتحرج من طرح السؤال على من جاء متحدثاً، فالعالم السائل يدرك قدرات الضيف المسؤول فيخشى إخفاقه ويشفق عليه "فكرهت أن أتجهّمه بالسؤال؛ لعلمي بضعفه في النحو"^(٥)؛ ولكن ابن السكيت قد أضره اعتداده بنفسه فيلح على المازني الذي ينتقي سؤالاً يدركه المبتدئون، ولكن ابن السكيت يخفق ثم يعاتب "ففكر وتشور، فاستحيت له، فلما خرجنا قال لي: ويحك ما حفظت الود، خجلتني بين الجماعة. فقلت: والله ما أعرف في القرآن أسهل منها"^(٦). وهناك من يترفق بالسؤال "دعوني أسأله وأتولى السؤال فأنا أرفق به"^(٧)، وكذلك ما حدث مع سيبويه^(٨) وقد يُرتج على المسؤول الذي يباغته السؤال فيستعين بمن حوله يكفونه مشقة الحرج، فيونس بن حبيب لا يجد الإجابة مرة وهو في مجلس إملائه فينوب عنه ثعلب في إجابة السائل^(٩). وقد تكون الإجابة خطأً صدرت ممن لا يتوقع منه الخطأ بل يخل بمروءته فيلتمس مخرجاً يدفع الحرج عنه^(١٠). وقد يطلب أحدهم السؤال لنفسه "لو سأني الأمير لأجبتّه بأحسن من هذه العلة"^(١١). وليست كل إجابة في المجلس ترضي السائل، فيذهب بسؤاله عن قوله الفصل في الإجابة^(١٢) وفي مجلس يشهده الخليفة نجد تنوعاً في الحوار، فقد يكون الطلب مباغثاً وليس سؤالاً معرفياً، والمباغثة تعيق المهارة، فالرشيد يريد من أحد الأعراب الذين أذن لهم أن يقول شعراً في ابني الخليفة، فيظهر الشاعر وقع مباغثة الطلب عليه "استوى الرشيد جالساً ثم قال له: أسمعك مستحسناً وأنكرك متهماً، فإن كنت صاحب هذا الشعر فقل في هذين بيتين، وأشار إلى عبد الله ومحمد

(١) مجلس ٤١ ص ٩١.

(٢) الكسائي لم يعرف أن (أولق) ليس ممنوعاً من الصرف المجلس ١١٩ ص ٢٥٤.

(٣) المجلس ٧٩ ص ١٧١.

(٤) سيبويه يجيب بأن المصادر لا تجمع والمازني يتولى الشرح والتفسير. المجلس ٨١ ص ١٧٥.

(٥) المجلس ١٣٧ ص ٣٠٠.

(٦) المجلس ١٣٧ ص ٣٠٠.

(٧) المجلس ١٦٣ ص ١٤٢.

(٨) المجلس ٤ ص ٩.

(٩) مجلس ٤٣ ص ٩٨.

(١٠) الكسائي يقول أن الشراء مقصور محالفاً لليزيدي، ولما لزمته الحجة، لم يستسلم واحتج بالأعراب "ما سمعت أعرابياً إلا وهو يقصره". ولم ينفعه هذا فقالوا بالمدود، المجلس ٧٨ ص ١٦٩.

(١١) المجلس ١٣٣ ص ٨٨ ٢.

(١٢) توجه يونس إلى أبي عمرو ليتأكد من قراءة (إذا برق) بعد أن قرأها ابن أبي إسحاق بفتح الراء. المجلس ١١٦ ص ٢٤٧.

وهما حفافاه. فقال: يا أمير المؤمنين، حملتني على غير الجدد، روعة الخلافة وبهر البديهة، ونفور القول في الروية إلا بفكر يتألف لي نفرانها، فليمهلني أمير المؤمنين قليلاً. فقال: أمهلك وأجعل لك حسن اعتذارك بدلاً في امتحانك. قال: يا أمير المؤمنين، نفست الخناق، وسهلت ميدان السباق^(١). وقد يكون المجلس للشرح والتفسير فلا يرد فيه سؤال^(٢).

أما فعل الإجابة فلا يسير على منوال واحد أيضاً؛ فمرحلة ما قبل الإجابة تكتنفها عملية ذهنية يشارك المتلقي السائل، فهو لا يجيب إلا بما يفهم، وما يفهمه هو الذي يوجه الإجابة، ويحدد عللها الاستدلالية والحجاجية. وهو في لحظة تلقي السؤال ما بين التوقع والمباغته يجند قواه الإدراكية وإمكاناته المهارية للتخلص والفوز والنيل من الخصم، لكن الطرف الثاني ليس بمعزل عن العمل الذهني.

المجالس ساحة تقوم على الكرّ والفرّ والمباغته التي ترفع شعار الحرب خدعة. تنقلنا إلى تلك الساحة مناظرة ساخنة، باغت اليزيدي فيها الكسائي بسؤال بعد أن دار به في مباحث صرفية ونحوية. يقول اليزيدي "ثم تفاوضنا الكلام إلى أن قلت له: كيف تقول: إن من خير القوم وأفضلهم أو خيرهم بته زيد". فأطرق مفكراً وأطال الفكر، فقلت: أصلح الله الأمير، لأن يجيب فيخطئ فيتعلم أحسن من هذه الإطالة. فقال: إن من خير القوم وأفضلهم أو خيرهم بته زيداً. فقلت له: أخطأت. "طلب الإجابة دافعه محاصرة الكسائي وفضحه في مجلس يشهد تفوقه، ومعلوم أن بين الكسائي واليزيدي ثارات متراكمة، والإجابة لم تكن حاضرة "فأطرق مفكراً وأطال الفكر" وهذا ما كان يسعى إليه اليزيدي فيغتنم الساعة ويوجه الطعنة الحارقة بخطاب يلتف بهتذيب اللفظ الموجه لصاحب المقام وهو الدعاء "أصلح الله الأمير" ثم هذه الطعنة المصوغة بلفظ مختار من ثوب الحكمة والوعظ "لأن يجيب فيخطئ فيتعلم أحسن من هذه الإطالة"، أو كان هدف اليزيدي تعليم الكسائي؟ ما كشفتها المجالس يصرخ بما بينهما من شدّ وجذب، وكرّ وفرّ، فالعبارة يتراصف فيها المبنى اللغوي بالتقسيم البلاغي "وأساس العلاقة بين المكونين اللغوي والبلاغي هو السيطرة على تعدد الاستعمالات في المقامات المختلفة، وذلك بأن يكون للمكون اللغوي قدرة على التكهن بدلالة الأقوال وللمكون البلاغي قدرة على تحديد معنى القول الفعلي أي المتحقق مقامياً"^(٣)، وقد كانت الجولة لليزيدي فقد اهتبل سوانحها وضيق الخناق على خصمه الذي استحكمت الحلق عليه، فلم تنفعه نجدة قدمت من شيبه بن الوليد متدخلًا لنصرة الكسائي "متعصباً له: لعله أراد بأو: بل". وكانت ساخنة لا تفوت على اليزيدي،

(١) المجلس ١٦ ص ٤١.

(٢) المجلس ٩ ص ١٨.

(٣) شكري المبخوت؛ نظرية الحجاج في اللغة (كتاب: أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم - جامعة الآداب والفنون والعلوم الإنسانية/ تونس ١ كلية الآداب منوبة) ص ٣٥٦.

فقد تحركت مهارات اللؤم عندما أدرك اليزيدي ما في هذا القول من إمكان يخدم الكسائي الذي أنهكه الحرج ، وتاق لطوق نجاة ، ليقع من حيث لا يعلم في شرك الفخاخ المنصوبة. يقول اليزيدي : "فقلت : هذا المعنى لعمري معنى. فلقنه الكسائي ، فقال : ما أردت غيره" ، وهنا تبزغ لحظة الانتشاء ؛ "فقلت : أخطأتما جميعاً ؛ لأنه غير جائز إن من خير القوم وأفضلهم بل خيرهم زيداً"^(١) . والحضور بمن فيهم السائل يسعون للتحفيز على الإجابة (ما لك قد سكت)^(٢) أو يأتي التحفيز بلفظ الحكمة "لأن يجب فيخطئ فيتعلم أحسن من هذه الإطالة"^(٣).

وإجابات أخرى يصرح الطرف المحاصر بسوء الأسئلة التي وجهت له "هذا سوء أدب"^(٤). المسؤول سيبويه الذي لم ينكر ما لدى الآخر من علم ، وهو على ثقة بصحة جوابه ؛ ولكنه استاء من تكرار لفظ (أخطأت) ، فقد انهمر عليه مرة ومرة كالسيل الجارف ، فهو واحد وهم كثر. هذا ما كان عليه سيبويه فمسرّح الحدث أعلى مجلس يشهده ، وصاحب المقام الخليفة الرشيد ، وصاحب الدعوة الوزير البرمكي ، والشهود عليّة القوم ونجوم العلم اللغوي والشرعي ، كل ما يحيط به يجعله يستاء من لفظ (أخطأت).

ولا تُترك الإجابة "هذا سوء أدب" دون أن يستفيد منها الطرف الآخر الذي يدعمه انتماؤه للمكان والمحيطون به من أهله وناسه ، ثم التفيؤ بظلال رأس المقام المدرك لقيمتهم وسابق تفوقهم ، كل هذه العوامل تجعلهم يلاعبون المسؤول جولة أخرى يمهّدون لها بالمدخل اللين الذي يستدرجه (عبارة الفراء : إن في هذا الرجل حداً وعجلة) ليقع تحت سلطة السؤال ، فلا يوفق فتأتي كلمة التآني سوطاً جديداً تجعل الضيف المحاصر يجأر بالاعتراض : "لست أكلّمكما أو يحضر صاحبكما حتى أناظره" ، ردود سيبويه وما تلاها في لقائه مع الكسائي تكشف ما يؤثر في سؤال العلم من مؤثرات خارجية تعتمل على توجيه ردّ قد لا يكون هو المختار في ظرف آخر.

وعندما يسمع المسؤول المحاصر إجابة ترضيه من غيره ، قد تكون الإجابة عرضت في تفكيره مبكراً لكنه يتردد "فنحن محكومون إلى مدى معين في أفكارنا وأفعالنا باللغة التي نعرفها. والدليل عل وجود مثل هذه العلاقة الوثيقة بين اللغة والتفكير يترجمه قولنا أحياناً (أنا أعرف ما أعنيه) ، ولكنني لا أعرف كيف أشرحه ، ويوحى ذلك القول بأنه في بعض الحالات يمكن أن يكون التفكير مستقلاً عن اللغة. كما أن هناك عدة أنواع من التفكير ، بعضها يبدو

(١) المجلس ١٣٣ ص ٢٩٠.

(٢) المجلس ٥٥ ص ١٢٠.

(٣) المجلس ١٣٣ ص ٢٨٩.

(٤) المجلس ٤ ص ٨ - ١١.

مرتبطاً باللغة، والبعض الآخر يبدو أقل ارتباطاً بها^(١). وفي مجالس العلماء نجد بعض العلماء يعلن أنه قد فكر في هذه الإجابة سواء أُمُوقة كانت - "فقال الأصمعي: قد وقع لي ما قال قبل أن تقولوا لي"^(٢) أم غير موافقة "فقال الكسائي: ما أردت غيره"^(٣).

وتأتي الإجابة مكتوبة في رقعة بعد أن يراجع العالم ردوده المنطوقة في المجلس فيصححها^(٤)، وقد يرسل الخليفة سؤاله للعالم مكتوباً^(٥).

ولصاحب المقام دائماً الكلمة الفصل، فهو لا يجيب عن سؤال بل يجيب عن موقف بسؤال "قد اختلفتما وأنتما رئيساً بلديكما فمن ذا يحكم بينكما؟"^(٦) وهو يقيم الموقف بما ينه الطرف المهزوم "فقال المهدي للكسائي: ما مرّ بك مثل اليوم"^(٧).

٢- ظاهرة التعبير الانفعالي

قال تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ﴾ [الأعراف - ١٨٩] هذا التقرير الرباني يكشف القواسم المشتركة بين البشر، وهو اشتراك في العام يباريه فروقات في الخاص في الجانبين الفسيولوجي والنفسي. بين الخلق صفات تصيب كل امرئ بقدر؛ كردود الفعل تجاه المواقف؛ فلكل فعل رد الفعل وهذا ما يختلف فيه الناس، فالحالة الانفعالية إنما هي نتاج إدراك وهو قسيم الأنماط السلوكية التي تزامن الفعل غير الإرادي من تغيرات فسيولوجية كتلاحق ضربات القلب، وسرعة الأنفاس، وامتقاع لون الوجه أو احمراره، أو اضطراب حركة الجسم المنظورة والخفية كالارتعاش والارتجاف أو الاهتزاز أو القشعريرة، وقد تتسع حدقة العين أو ترتفع الحواجب سلباً أو إيجاباً. وهي تترجم في مسلكين للتعبير؛ مسلك حركي وذلك ما يعرف بلغة الجسد الذي تنظم فيه مفردات اللغة غير المنطوقة، والثاني هو التعبير الانفعالي اللفظي الذي يصاحبه نبر وتنغيم متوافقاً مع فعل انفعاله الحركي، وقد أثبتت

(١) جمعة سيد يوسف؛ سيكولوجية اللغة والمرض العقلي (سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للآداب والفنون، العدد ١٤٥ الكويت يناير ١٩٩٠) ص ١٤٩.

(٢) المجلس ٥٨ ص ١٣١.

(٣) المجلس ١٣٣ ص ٢٩٠.

(٤) المجلس ١٠١ ص ٢١١.

(٥) المجلس ١٥٢ ص ٣٣٨.

(٦) ومثله في مجلس المهدي عندما حاصر اليزيدي الكسائي قال: فقال المهدي: قد اختلفتما وأنتما عالمان فمن يفصل بينكما؟

المجلس ١٣٣ ص ٢٨٩.

(٧) المجلس ١٣٣ ص ٢٩٠.

الدراسات أن مجموع أثر الرسالة هو نحو ٧ ٪ شفهي (كلمات فقط) و ٣٨ ٪ صوتي - بما في ذلك نبرة الصوت وتغير نبرة الصوت وسائر الأصوات - و ٥٥ ٪ غير شفهي^(١). وجميعها يتمثل في تغيرات لا يمكن التحكم بها إلا بعد درجة طويلة عند مواجهة الانفعال في موقف ما. "فإن التفكير عبارة عن تناول الكلمات في الذهن، أو أنّ التفكير عبارة عن عادات حركية في الحنجرة، أو هو حديث داخلي يظهر في الحركات قبل الصوتية لأعضاء الكلام، أي أن التفكير كلام ضمني"^(٢).

الموقف الانفعالي لا يتعرض له المرء منفرداً فهو يتقاسمه مع مسبب، هذا المسبب فاعل والآخر منفعل، وقد أطلق الفلاسفة "لفظ انفعال بالنسبة للشخص الذي يحصل له، ولفظ فعل بالنظر إلى الشخص الذي يجعله، يحصل أو يقع، حتى أن الفاعل والمنفعل، بالرغم من أنهما يكونان مختلفين اختلافاً كبيراً، فإن الفعل والانفعال لا يستطيعان إلا أن يكونا شيئاً واحداً له هذان الاسمان بسبب العاملين المتباينين اللذين نستطيع أن نسبها له"^(٣).

فرضت طبيعة الموضوعات في مجالس العلماء ألا تكون درجة الانفعال في نسق ثابت، فالشخص بشر متفاوتون في ضبط النفس كما تفاوتوا في رتب العلم، ولا تتجاوز أثر بيئة العالم والثقافة المجتمعية المحيطة به فلها الشأن الفاعل في صياغة دلالات التعبير الانفعالي^(٤)، ولم يأت تفصيل في كتاب مجالس العلماء لهذا المطلب الأخير فالمشغل الرئيس فيها هو (المحاورة أو المناظرة) ويمكن لنا أن نشير إلى "أن لغة الجسد أكثر صدقاً وأمانة من اللغات المنطوقة؛ لإفصاحها عما تخفيه النفس ولا يراه الآخرون، فإذا كانت اللغة المنطوقة في مقدورها الكذب والتزييف، فإن الحركات الجسمية تفضح هذا الكذب وتجليه في أغلب الأوقات"^(٥). وما المشكلات القائمة بين البشر إلا نتاج جنوح الانفعالات دون ضبط و"ضبط النفس أو إدارة النفس هو نوع من حل المشكلات"^(٦) ولو ضبط ابن السكيت

(١) غودسوغروست؛ لغة الجسد كيف تقرأ أفكار الآخرين من خلال إيماءاتهم، ترجمة سهيلة العسافين، (ط١)، دار مؤسسة رسلان/ دمشق ٢٠٠٩م. ص ٨.

(٢) سيكولوجية اللغة والمرض العصبي، ص ١٤٥.

(٣) رينيه ديكارت؛ انفعالات النفس؛ ترجمة جورج زينهم (ط ١ دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع / بيروت ١٩٨٣م) ص ١٥.

(٤) ينظر محمد العبد؛ العبارة والإشارة، دراسة في نظرية الاتصال، (دار الفكر العربي، القاهرة/ ١٩٩٠م). ص ١٢٢.

(٥) ينظر آلن بيز، لغة الجسد، كيف تقرأ أفكار الآخرين من خلال إيماءاتهم، ترجمة سمير شيخاني، (ط١)، دار الأفاق الجديدة، بيروت/ ١٩٩٧م) ص ١٢ - ١٤.

(٦) سكينز، تكنولوجيا السلوك الإنساني، ترجمة عبد القادر يوسف (عالم المعرفة نشر المجلس الوطني للآداب والفنون العدد ٣٢ / الكويت، أغسطس ١٩٨٠م). ص ١٧٠.

عدوانيته وضبط أبو نصر غيظه لما تعرض ابن السكيت لسيل الشتائم البذية التي قذفها أبو نصر في وجهه^(١). ويمكن التقاط أمثلة على التعبير الانفعالي في مسارين: الحركي واللفظي.

التعبير الانفعالي الحركي

تتبع المواقف الانفعالية في كتاب مجالس العلماء رصدنا أنواعاً من الحركات المنفردة، والمركبة مع القول، والإيماءات المنفردة، وأخرى تستعين بعضاً أو شيئاً آخر. ومن الانفعالات ما يكون موجهاً بفعل إرادي، وبعضها ليس للمرء توجيه له.

اليد من مفردات لغة الجسد التي تشكل تنوعاتها الحركية والإشارية جملاً تعبيرية غير منطوقة منها: "فعقد نصيب في يده واحدة، فقال الكميت: ما هذا؟ قال: أحصي خطأك"^(٢).

ومن الحركات المنفردة "فأقبل بوجهه" في الحركة تعبير مزدوج الاهتمام وطلب الإجابة^(٣) من أكثر المواقف الأدائية قوة في بلاغة التعبير الحركي المركب ما يكون "استجابة شائعة في حالات الاستشارة القوية"^(٤) ما قام به اليزيدي في محاورته مع الكسائي في مجلس الرشيد "قال: فضرب اليزيدي بقلنسوته الأرض وقال: أنا أبو محمد، الشعر صواب، إنما ابتداء فقال: المهرُ مهرُ، فقال له يحيى بن خالد: أتتكنى بحضرة أمير المؤمنين وتكشف رأسك! والله لخطأ الكسائي مع أدبه أحب إلينا من صوابك مع فعلك. فقال: لذة الغلب أنستني من هذا ما أحسن"^(٥). وهذه الحالة التي فسرها اليزيدي أنها "لذة الغلب".

ومن التعبير الحركي المركب مع اللفظي ما فعله الأصمعي عندما تعسر عليه تلبس المازني تهمة القدرية والميل للمعتزلة، فقد كان المازني يتعاضد عليه. وهذا فعل لفظه جاء على لسان المازني، وهو فعل إيمائي تتضمن دلالاته المجازية لغة غير منطوقة أفلحت في تبيس الأصمعي الذي أدى فعله الحركي مستعينا بإطباق نعليه، حركة الإطباق والمغادرة تعلن بياسه ومغادرته المكان وتقوي هذه الدلالة جملة المنطوق التي تضافرت مع الحركة "ثم أطبق نعليه وقال: نعم القناع للقديري!"^(٦).

(١) المجلس ١٩ ص ٤٦ - ٤٧.

(٢) المجلس ٨٧ ص ١٨١.

(٣) الأمير أقبل على ضيفه المبرد المجلس ٥٠ ص ١١٠.

(٤) جلين ويلسون؛ سيكولوجية فنون الأداء، ترجمة شاكر عبد الحميد (عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون، ع ٢٥٨ /

الكويت يونية ٢٠٠٠م) ص ٥٠.

(٥) المجلس ١٢٠ ص ٢٥٥.

(٦) المجلس ١٣٤ ص ٢٩٤.

ومن التعبير الحركي ما يكون ترميزاً يقرب المقصود للمتلقي، فالحركة علامة رمزية لا تتحقق دلالاتها إلا في سياقات استعمالها وتمثيلها خارج السياق يعني عزلها ولا يكون هناك تواصل استناداً إلى علامات معزولة^(١). فالأصمعي ينهض ويدور على رجله ويديه يُرمز للمؤدب أبي توبة قول الشاعر "فكيف لو درت على أربع" غرض الأصمعي أن يلتفت الرجل للحركة فيطابقها بظاهر اللفظ "فأجابه أبو توبة بجواب يشاكل ما وهمه، فضحك الأصمعي من جوابه فقال له سعيد: ألم أقل لك يا أبا توبة؟ قال: ومعنى البيت أنه تزوج امرأة واحدة فقال: قد شق عليك أن تزوجت واحدة، فكيف لو تزوجت أربعاً"^(٢).

ومن التعبير الحركي الترميزي طريقة الكسائي في نقر أنفه والعبث به وهو يستنكر سؤال أبي الحسن المروزي: "كيف تقول: مررت بدجاجة تنقرك أو تنقرك؟ والكسائي ينقر أنفه ويعبث به"^(٣). ومنه (ألا ترى أنك لو حملت كوزاً وفيه ماء ما كنت قد حملت الماء؟)^(٤).

ومن الإيماءات الإطراق وهو السكون عن فرق أو فزع، وأطرق أن يقبل ببصره إلى صدره ويسكت ساكناً^(٥)، (فأطرق يعقوب حتى سكن ابن الأعرابي)^(٦) الإطراق كانت عن اضطراب اعترى ابن السكيت؛ فهو من جهة لم يوفق في قوله، وكشف عن خيبة، وهذا مجد ذاته كفيل باضطرابه، ثم ما سمعه من ابن الأعرابي من تقرير وشم بأكثر الألفاظ بذاءة، وذلك أمر ثان اجتمع مع ما هو فيه من خيبة، فلا يملك رداً ولا تماسكاً. ولا بد من استعادة القوى الهاربة، فيكون الإطراق جملة حوارية غير منطوقة وفعلاً انعكاسياً لذاته يضبطها ليستعيد قواه، ورسالة تعلن استسلامه، فلا يجد الطرف المقابل الفاعل مقاومة تحفزه على مواصلة الهجوم، ثم رسالة استعطاف لمن تسبب فيبدأ بقبوله ومسامحته والإذن له بالقراءة عليه.

ومنه قول عبد الملك بن مروان للشعبي (يا شعبي، قد والله تبينت الكراهة في وجهك لما فعلت)^(٧) وكذلك وصف ثعلب للتغيرات التي علت وجه ابن الأعرابي عندما سأله عن بيت للشماخ (وقد تمعر

(١) فان داك؛ النص، استقصاء البحث في الخطاب الدلالي والتداولي، ترجمة عبد القادر قنيني (أفريقيا الشرق/المغرب ٢٠٠٠م). ص ٢٥٨.

(٢) المجلس ١٥ ص ٣٤.

(٣) المجلس ٨٨ ص ١٨٣.

(٤) المجلس ٣٠ ص ٦٧.

(٥) ابن منظور؛ لسان العرب (ط رق).

(٦) المجلس ١٨ ص ٤٤.

(٧) المجلس ٩٩ ص ٢٠٩.

فأنكرته، وكانت أخلاقه شديدة، وكنت أعرفه فقلت له: لا والله ما الأمر كما توهمت^(١).

الانفعال اللفظي

يشكل التعبير الانفعالي اللفظي المتمم الثاني في استكمال المعنى وتأدية دلالة السياق متضافراً مع التعبير الحركي كلاهما من جهة، ثم اللغة المنطوقة من جهة ثانية. ولا يتحقق غرض التواصل إلا بوضوح التعبيرين معاً عند المتكلم والمتلقي في آن. ولما كان عماد كتاب مجالس العلماء على مواقف حوارية متعددة الأطراف، فاللغة الحاملة للأداء ستتوسع بتعدد المتحاورين والحضور، يظهر في الأداء كما يظهر في انتقاء الاختيارات لتراكيب تعبيرية شائعة ذات دلالات وظيفية تواضعت عليها الهيئة الاجتماعية.

الأداء اللفظي ليس بكلمات وإنما مادته الكلمات، فكما نختار الألفاظ وعاء للأفكار فإن الأداء هو المجرى الذي يصبها في القلب قبل الأذن، ويعيها حس الروح قبل العقل. وقد صنف العلماء جوانب الأداء اللفظي في: الوقفات (pauses)، والتنغيم (Intonation)، والنبر (Stress-Accent) والتزمين (Tempo)، والإيقاع (Rhythm)^(٢). فكل نص لغوي يؤدي نطقاً ويتلقاه مستمع، وربما كان المؤدي والمستمع ذاتاً واحدة، فهو لا ينفك من تحقيق تلك الجوانب والعناية بها، فالقرآن الكريم يوجب على المؤدي لتلاوته استشعار ما فيه من معان وتلوين الأداء بما يناسبها "فمن أراد أن يقرأ القرآن بكمال الترتيل فليقرأه على منازله، فإن كان يقرأ تهديداً لفظ به لفظ المتهدد، وإن كان يقرأ لفظ تعظيم لفظ به على التعظيم"^(٣)، ولأننا ندرس مادة مكتوبة فلن نتمكن من متابعة الأداء إلا بما يتيح لنا النص من سياقات، واختيارات لفظية في مواقف انفعالية إيجابية وسلبية منها: الاستحسان (ما أحسن والله ما وجهته)^(٤)، و(هذا جوابٌ مقنع)^(٥) والضحك (أنت أيضاً تزعم أن الكسائي لم يكن يبصر التصريف وأنت تزعم أنك علمته. فسكت. فلما أراد أن يقوم أخذت دواة وقرطاساً وكتبت: ... ثم دفعت الرقعة إلى الفضل، فما زال يضحك منها والأحمر لا يدري من أي شيء يضحك)^(٦) والإعجاب والإبهار، (العجب له، أنه لا عشرة له، ولا له مال بارع،

(١) المجلس ٤٥ ص ١٠٠.

(٢) حمدان رضوان أبو عاصي؛ الأداءات المصاحبة للكلام وأثرها في المعنى (مجلة الجامعة الإسلامية (سلسلة الدراسات الإنسانية)

المجلد السابع عشر، العدد الثاني، المدينة المنورة / يونيو ٢٠٠٩م. ص ٥٧ - ٩٠

(٣) بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي؛ الفرقان تحقيق أبو الفضل إبراهيم (دار التراث التراث / القاهرة ١٩٨٤م) ١ / ٤٥٠.

(٤) المجلس ١٠ ص ٢١.

(٥) المجلس ٥٣ ص ١١٥.

(٦) المجلس ٧٩ ص ١٧٢.

وأعمى، ويقول مثل هذا^(١)، والاعتداد (أنا أعلم الناس بالنحو)^(٢)، والأنفة (ليس هذا من لحنى ولا من لحن قومي)^(٣)، والاعتذار (لذة الغلب أنستني من هذا ما أحسن)^(٤)، والأسف وقد يأسف صاحب المقام على خطأ بدر منه (قبح الله اللحن)^(٥).

وفي الجانب السلبي الغضب الذي يتمثل بفعل حركي يعزز لفظ القول (فما ملكت نفسي غضباً حين ذكر رؤية، فوثبت فجلست بين يديه وقلت: الرؤبة تقول هذا! لهو والله أفصح من معدّ)^(٦) والإنكار، (هذا سوء أدب)^(٧) و(من يحكي هذا أصلحك الله؟)^(٨) والاستهزاء (استحييت لك، بعد أربعين سنة لا تعرف حروف النعت أنها تتبع الأسماء)^(٩) و(ويحك، أما تستحيي من هذا التفسير)^(١٠) والشتائم، (يا رأس البغل)^(١١) و(قاتلك الله، ما أجهلك بكلام العرب)^(١٢)، والإزراء (نمت وأدج الناس)^(١٣)، والتقريع (ما أشد حاجتك إلى من يعرك أذنك ثم يصفع)^(١٤)، (يا ... تستقبلني بمثل هذا وتقوى نفسك على مثل هذا، وأنت بالأمس تلزمني حتى يتهمني الناس بك!)^(١٥)، والتعجيز (تكلم كلام النمل وأصب، لو نفخت في شبور يهودي ما نفعت شيئاً)^(١٦)، والنهر والزجر (اسكت، ما أنت وهذا؟ يجوز ريمانُ وريمانُ وريمانِ)^(١٧)، والصراخ (فضج المفضل ورفع صوته... فجعل المفضل يشغب)^(١٨) الملل

(١) المجلس ٩٨ ص ٢٠٧.

(٢) المجلس ٦٥ ص ١٤٤.

(٣) المجلس ١ ص ٣.

(٤) المجلس ١٢٠ ص ٢٥٦.

(٥) المجلس ٩٦ ص ١١٨.

(٦) المجلس ١٣٩ ص ٣٠٢.

(٧) المجلس ٤ ص ٨.

(٨) المجلس ١٨ ص ٤٤.

(٩) المجلس ٨٨ ص ١٨٣.

(١٠) المجلس ١٣٢ ص ٢٨٣.

(١١) المجلس ٢٨ ص ٦٤.

(١٢) المجلس ٩ ص ١٨٨ والمجلس ١٨ ص ٤٤، والمجلس ١٩ ص ٤٧.

(١٣) المجلس ١ ص ١.

(١٤) المجلس ١٨ ص ٤٤.

(١٥) المجلس ١٩ ص ٤٧.

(١٦) المجلس ٧ ص ١٤.

(١٧) المجلس ١٧ ص ٤٣.

(١٨) المجلس ٧ ص ١٤.

والياس (أنا تاركٌ للعربية فاقصد لما أتيت له)^(١) والعتب (ويحك ما حفظت الود، خجلتني بين الجماعة)^(٢)، واللوم (من العجمة أتيت؟)^(٣) (كذبتني وأبطلت جائزتي)^(٤) والحذر والخوف (أعوذ بالله من شرك)^(٥).

٣- معايير التصويب والتخطئة

تستدعي القراءة في المجالس سؤالاً عن معايير التصويب والتخطئة، ورصد جملة من معجم ألفاظها. فإذا تجاوزنا الهوى والضعف البشري بكل حمولاته ونظرنا فيما يقنعنا أو أقنعهم^(٦) فإننا نواجه معايير التصويب والتخطئة التي تنساق في حقلين: العلل الاستدلالية والعلل الحجاجية. ومما نلاحظه أن التخطئة والتصويب ليست حكراً على طرف دون آخر، فالسائل قد ينهض بالأمر^(٧) كما قد يتصدى له المسؤول^(٨)، ولا يخلو الأمر أن ينبري من لديه العلم وليس سائلاً أو مسؤولاً^(٩)، وليست التخطئة متفردة بالتحليل، أي في المادة المعرفية المحتج بها فقط؛ فقد تتوجه للحن للحن في الكلام وإن كان ما يحويه من علم في مضمونه صواب "لما سمع أبو عمرو أبا حنيفة يتكلم في الفقه ويلحن، فاستحسن كلامه واستقبح لحنه فقال: إنه لخطابٌ لو ساعده صواب! ثم قال لأبي حنيفة: إنك أحوج إلى لسانك من جميع الناس"^(١٠). وقد يكون العالم مستهدفاً فابن السكيت يقصد أبا نصر صاحب الأصمعي "أذهب بنا إلى أبي نصر حتى نقفه على ما أخطأ وصحف فيه"^(١١)، وليس كل من يخطئ يُفسر خطؤه له لا لتقصير من لديه العلم وإنما لقصور في فهم المخطئ "قال أبو عثمان: فلم أفسره له لأنه كان أغلظ من أن يفهم مثل هذا"^(١٢).

(١) المجلس ٢٦ ص ٥٩.

(٢) المجلس ١٣٧ ص ٣٠٠.

(٣) المجلس ٣٦ ص ٧٨.

(٤) المجلس ١٢ ص ٢٦.

(٥) المجلس ١٣٣ ص ١٨٨.

(٦) قال أرسطو: إن الإقناع يحدث عن الكلام نفسه إذ أثبتنا حقيقة أو شبه حقيقية بحجج مقنعة مناسبة للحالة المطلوبة. انظر: أرسطو الخطابة، ترجمة عبد الرحمن بدوي دار الشؤون الثقافية العامة بغداد / ١٩٨٦ م ص ٣٠.

(٧) المجلس ١٩ ص ٤٦، والمجلس ١٣٢ ص ٢٨٢.

(٨) المجلس ١٠ ص ٢١، والمجلس ٨٤ ص ١٧٨.

(٩) المازني يعقب على سؤال وجهه مروان بن سعيد للأخفش المجلس ٣٥ ص ٧٧.

(١٠) المجلس ١١٠ ص ٢٣٧.

(١١) المجلس ١٩ ص ٤٧.

(١٢) المجلس ٢٢ ص ٥٢.

وفي مقام آخر وهو الخطأ الذي بلسان صاحب السلطة؛ فإنه يأخذ في المعالجة مسلكين إما أن يبرر بأن من أخطأ إنما هو متابع فلا يتحمل وزر الخطأ^(١)، أو أن يقبل الخطأ على أنه الوجه الصواب "والله لو أخطأ الملوك لصوبنا خطأهم"^(٢).

ألفاظ التصويب والتخطئة

يتعرض شخوص ساحة المجالس للوقوع في الخطأ وكل له مسلك في مواجهة خطئه. يستدرك أبو عمرة بن العلاء على نفسه عندما وقع في الخطأ وأدرك ذلك فلما أشار أحد الحضور إلى خطئه قال "ويحك منها فررت"^(٣)، ومنهم من يعلن أنه إذا أخطأ يتعلم من خطئه "وما علي، إذا سألتني عما أحسنه أجبتة، وما لم أحسن تعلمته"^(٤). ومثله قاله قاله اليزيدي معلقاً على تأخر الكسائي في الإجابة "لأن يجيب فيخطئ فيتعلم أحسن من هذه الإطالة"^(٥).

من الألفاظ ما يأتي للتصويب وللتخطئة والسياق هو الفاصل، وعادة يتوجه اللفظ لشخص المسؤول "أنت أعلم الناس" جاءت للتصويب^(٦)، وجاءت للتخطئة^(٧)، وقد يكون التصويب منصباً على سياق الموضوع "المسألة جيدة"^(٨)، و(هذا صواب)^(٩) و(قال قولاً قوياً)^(١٠).

وفي سلم ألفاظ التخطئة تبدأ من الإنكار، ثم الشك، فالتخطيء، فالوصم بالإساءة^(١١). ومن الإنكار "أقنعك هذا؟"^(١٢) ومنه (وليس يخطئ أحد في هذه المسألة)^(١٣) ومن التخطيء "هذه غلط الفراء فيها"^(١٤)، و (هذا تصحيف)^(١٥).

-
- (١) المجلس ٩٦ ص ١١٨.
 - (٢) المجلس ١١٣ ص ٢٤١.
 - (٣) المجلس ٥١ ص ١١١.
 - (٤) المجلس ١٥ ص ٣٣.
 - (٥) المجلس ١٣٣ ص ٢٩٠.
 - (٦) المجلس ٨٤ ص ١٧٨.
 - (٧) المجلس ٦٥ ص ١٤٤.
 - (٨) المجلس ٦١ ص ١٣٨.
 - (٩) المجلس ٤٩ ص ١٠٧.
 - (١٠) المجلس ٦٠ ص ١٣٦.
 - (١١) وأما الوصم بالإساءة فلم يرد في (كان أبو زيد يقول لأصحابه إذا أخطئوا: أخطأتم وأسوأتم) من قولهم أسوأ: الرجل، مهموز، إذا أحدث. النزهة ص ١٢٧.
 - (١٢) المجلس ٧٦ ص ١٦٦.
 - (١٣) المجلس ٦٧ ص ١٤٨.
 - (١٤) المجلس ٦١ ص ١٣٨.
 - (١٥) المجلس ٧ ص ١٤.

ولوصف الأساليب الجائزة في الصحة مراتب فقرأ لهم الوصف (وهو أردؤها)^(١) أو لتصحيح الحكم (والتي رده عنها جيدة)^(٢) وعندما يتجاوز الخطأ مداه، وذلك بأن يفتقد الصدق يندرج حينها في مداخل الكذب؛ لأنه يفتقر يفتقر إلى مرجعية السماع، فيقال لصاحبه: "ما أراه إلا أخرج من الكم"^(٣). ومن التصريح بلفظ التخطئة (أخطأت)، (أخطأت)، وقد لا يكون الحكم نتيجة وإنما مدبر سلفاً لغاية الانتقام (وقولي له أخطأت بعدما سفه علي)^(٤) ومنهم من لا يقبل هذا الحكم (وما يدريك)^(٥).

العلل الاستدلالية

من إستراتيجيات الجدل الحجاجي "أن يبني المجادل مقدماته على ما يوافق الخصم عليه"^(٦)، وهو ما اعتمده ثعلب عندما حاجّ المبرد جاعلاً منطلقه إثبات قول سيوييه في المسألة من عدمه^(٧)، ويعد القياس من عناصر العلل الاستدلالية، فهو يقوم على اعتماد صورة لفظية معلومة للأطراف المتحاجة لقياس ما ليس معلوماً بشرط تحقق علة القياس، "فالحجاج في نظرية اللغة إنجاز لفعلين هما فعل التصريح بالحجة من ناحية وفعل الاستنتاج من ناحية أخرى، سواء كانت النتيجة مصرحاً بها أو ضمنية"^(٨)، منه ما دار بين السائل مروان بن سعيد والمسؤول الأخفش "وسأله مروان أيضاً عن قوله: أزيداً ضربته أم عمراً، ألسنت إنما تختار في الاسم إذا كان المستفهم عنه الفعل؟ قال: بلى قال: فأنت إذا قلت أزيد ضربته أم عمرو، فالفعل قد استقر عندك أنه قد كان وإنما تستفهم عن غيره عمن وقع به الضرب، فالاختيار الرفع. قال: والقياس عندي هو. قال أبو عثمان: وهو القياس عندي، ولكن النحويين اجتمعوا على نصب هذا، لما كان معه الحرف الذي هو في الأصل بالفعل أولى"^(٩)، وقد يستمر المسك بنصية الحجاج يرفد الحجة بالحجة "ولم يزل الأصمعي يحاجه حتى قهره"^(١٠).

(١) المجلس ٦٨ ص ١٥٠.

(٢) المجلس ٧١ ص ١٥.

(٣) المجلس ٥٨ ص ١٢٩.

(٤) المجلس ١٣٢ ص ٢٨٢.

(٥) المجلس ٣١ ص ٦٨.

(٦) محمد عبد؛ النص الحجاجي العربي دراسة في وسائل الإقناع (كتاب الحجاج، مفهومه ومجالاته. علم الكتب / الأردن ٢٠١٠) ٢ / ١٠.

(٧) المجلس ٥٠ ص ١١٠.

(٨) أحمد أنزكرمنت؛ الحجاج في المناظرة (كتاب الحجاج، مفهومه ومجالاته. علم الكتب / الأردن ٢٠١٠) ٢ / ٢٨٢.

(٩) المجلس ٣٥ ص ٧٧، والمجلس ٨٥ ص ١٧٩، والمجلس ٨٦ ص ١٨٠.

(١٠) المجلس ٩٣ ص ١٩٢.

ويستلزم الحجاج "التفكير في ترتيب تلك الحجج، ووضع كل واحدة في المكان المناسب لها فيزيدها ذلك قوة، ويمكن لها في ذهن المخاطب"^(١). ومن أقام حججه على علل استدلالية التزم ترتيبها المازني "الجواب مصدر، والمصادر لا تجمع، ألا ترى أن جواب على مثال فسادٍ وصلاح، فكما لا يجمع الفساد والصلاح فكذلك لا يجمع الجواب مثله. وقد جمعت من المصادر أحرف قليلة، وليس يطرد عليه الباب، إلا أنه قد قيل: أمراضٌ وأشعار، وعقول، وألباب، وأوجاع، وآلام، فلا يحملنك هذا على أن تقيس فتجمع المصادر. فتقول: ضربته ضرباً كثيراً، ولا تقول ضرباً كثيرة، ولو قلت ذلك لصارت أصنافاً من الضرب. قال: وقولهم كتاب الجوابات خطأ، وهو مولد. وكذلك أجوبة كتبي، وإنما يقال كتبت إليك فلم تجبني جواب كتابي"^(٢).

ومن العلل الاستدلالية ما تدخل في القياس التمثيلي "الأصمعي يقول: دخلت على الخليل لأستفيد منه شيئاً، فقال لي: يا كيس ما الفرق بين الخفض والجر؟ ففكرت وأبطأت، فقال لي: ما صنعت؟ فقلت له: الخفض عندي الشيء دون الشيء، كاليد إذا جعلتها تحت الرجل. والجر أن تميل الشيء إلى الشيء وتقيم شيئاً مقام شيء، كقولك: هذا غلام زيد، فزيد أقمته مقام التنوين"^(٣).

العلل الحجاجية

يعد السماع من أهم العلل الحجاجية، وقد ضبطت معايير الأخذ عن الأعراب زمانياً ومكانياً ومادة. فليس كل ما سمع عن الأعراب يقبل "وإنما جّ الأصمعي؛ لأنه كان مولعاً بأجود اللغات، ويرد ما ليس بالقوي. وذلك الوجه أجود الوجهين"^(٤) بل يُردُّ القياس إذا افتقد عنصر المشابهة "لا ينسخ القرآن إلا مثله، ولا الإجماع إلا مثله... ولا ينسخ الضرورة إلا مثلها"^(٥).

وتأخذ عملية استنتاج الأعراب مسارات منها: السماع صدفة "كذا سمعنا"^(٦). و"سمع أعرابية"^(٧) ومن السماع صدفة السماع من معنوه"^(٨).

(١) حمادي صمود؛ مقدمة في الخلفية النظرية للمصطلح (كتاب: أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم - جامعة الآداب والفنون والعلوم الإنسانية/ تونس ١ كلية الآداب منوبة) ص ١٥.

(٢) المجلس ٨١ ص ١٧٥.

(٣) المجلس ١١٨ ص ٢٥٣، وانظر المجلس ٥٤ ص ١١٧.

(٤) المجلس ٩٥ ص ١٩.

(٥) المجلس ٩٥ ص ١٩.

(٦) المجلس ١١٦ ص ٢٤٧.

(٧) المجلس ٩٥ ص ١٩.

(٨) المجلس ١١٥ ص ٢٤٥.

ومن مسارات السماع استنطاق الأعراب فهم دائماً على أبواب أصحاب السلطة يلبون الدعوة للفصل بين المتحاجين^(١).

وللمرجعية التي ينتمي إليها طرفا الحوار أهمية في دعم عللهم ؛ لذا تتردد عبارة "أما إنك سمعت من..."^(٢)، و"أما قرأنا على مجاهد"^(٣). فالعبارة لها بعد تداولي يجمع الطرفان على مقدمات مشتركة ينتظر منها أن تقود إلى توحيد الموقف. "إلا أن الحجاج -في معظمه- لا يتم إلا باللغة أو الخطاب أو داخلهما معاً، وهو الشيء الذي يجعل الحجاج ذا بعد تلفظي استدلالي، تنتمي عناصره الحية المتفاعلة إلى المجال التداولي، بحكم متغيراته وآفاقه كأن يعتمد المحاور في بناء النص الصور الاستدلالية مجتمعة إلى مضامينها أوثق اجتماع"^(٤)، وضعف المرجعية يسوع وصف المخطئ بأنه ليس ممن يعتمد عليه في اللغة^(٥). والتحيز للمرجعية يجعل أبا المهدي يرفض لغة الرفع في (ليس الطيب إلا المسك) ويصر على النصب محتجاً "ليس هذا من لحني ولا من لحن قومي"^(٦). ويحتج ثعلب على الرباشي بقول المدرسة التي ينتمي إليها^(٧)، وقد لا يعتد بالمرجعية لا لقلّة علمه وإنما لحمقه "الجاحظ أحمق"^(٨).

ومن العلل الحجاجية الاستشهاد بالشعر وهو أحد آليات السماع في كتاب مجالس العلماء^(٩)، وقد لا يكتفى بشاهد واحد فيعزز بغيره ممن هو حجة^(١٠)، وبعض الشواهد مصنوعة لا يعتد بها.

ومن الحجاج ما يأتي بصورة مناورة، لا يلتقط الخصم أنفاسه إلا توالى عليه الحجاج ففي مجلس سعى إليه الزجاج لملاقاة المبرد وقد حشد للقاء إمكاناته الحجاجية التي تلقاه من علم الكوفيين، وفي يقينه أنه سيهزم المبرد، يقول: "قال: كنت في ابتداء أمري قد نظرت في علم الكوفيين وانقطعت إليه، فاستكثرت منه حتى وقع لي أنني لم أترك منه شيئاً، وأني قد استغنيت به عن غيره. فلما قدم محمد بن يزيد بغداد قصده يوماً وأنا عندي أنه إن ناظرني

(١) المجلس ٤ ص ١٠.

(٢) المجلس ٦ ص ١٢.

(٣) مجلس ١١٣ ص ٢٤١.

(٤) بن عيسى أزيبط؛ البعد التداولي في الحجاج اللساني دراسة في (كتاب الحجاج، مفهومه ومجالاته. عالم الكتب / الأردن ٢٠١٠م) ٢٣٩/٢.

(٥) المجلس ٩٤ ص ١٩٣.

(٦) المجلس ١ ص ٣.

(٧) المجلس ٢٦ ص ٥٩.

(٨) المجلس ٧٣ ص ١٦٠.

(٩) المجلس ٧٤ ص ١٦١، والمجلس ١١٥ ص ٢٤٥.

(١٠) المجلس ٩٤ ص ١٩٤، والمجلس ١٣٢ ص ٢٨٣ - ٢٨٥.

قطعته لا أشك فيه" ^(١)، وما دار في المجلس من مناوارات أمسك الزجاج بخيوطها ابتداء فتفلتت واحدة بعد الأخرى ليمسك بها المبرد، فتتكشف لنا البنية اللغوية ثم البنية الحجاجية للمجلس نقتطع هذا المشهد القصير: "فذهبت أتخطي المسألة فقال لي: على رسلك أقنعك هذا الجواب؟ قلت: ما تركت فيها شيئاً. قال: فإنها تنتقض عليك. قلت: من أين؟ قال: كيف جاز أن تكون (ما) اسماً بغير صلة، وإنما تكون اسماً تاماً في الجزاء، نحو: ما تصنع أصنع، أو في الاستفهام نحو: ما صنعت يا رجل؟ وما عندك؟ فهي ابتداء وما بعدها خبرها، فكيف جاز أن تكون في غير هذين الموضعين اسماً بغير صلة؟ وأنت لو قلت رأيت أو أعجبتني ما، لم يكن كلاماً حتى تقول: رأيت ما صنعت، أو أعجبتني ما عندك، ونحو ذلك مما يكون صلة للذي فلم يكن عندي في هذا جواب" ^(٢).

خاتمة

تُظهر لنا وقائع الخطاب في مجالس العلماء أن كتباً للأخبار مثل هذا الكتاب فيها ثراء معرفي مازال ثراً ينتظر الباحثين، وأن هذه المواد التي تتصل بالناس مباشرة ترصد حياتهم ومسالك أدائهم وتسجل ما نطقوا أفواههم، كلها نوافذ تنفتح على فضاءات جديدة في الدرس اللغوي الذي لم يعد سجين القواعد المعيارية والتناول الجاف.

إن قراءة مستفيضة فاحصة للتراث تفصح عن سبق علمائنا في ريادة مجالات للدرس نجد فيها إرهاصات لكثير من النظر الحديث اليوم، فقد كانت لديهم جرأة في الطرح وجلد في البحث، وعقل حر وورع صادق ويقين ثابت، لم تعطلهم الاختلافات وقد كانت ظاهرة، ولم توقفهم الخلافات وقد كانت مستشرية.

إن كتاباً مثل مجالس العلماء مشروع بحث للدرس الحجاجي اللغوي، وللدرس الاجتماعي وللدرس النفسي وللدرس التاريخي وهذا جهد جدير أن تنهض به مؤسسة علمية كجامعة الملك سعود، يشتغل به فريق عمل من تخصصات مختلفة.

والله ولي التوفيق .

(١) المجلس ٧٦ ص ١٦٤ - ١٦٧.

(٢) المجلس ٧٦ ص - ١٦٥ ١٦٤.

المصادر والمراجع

- أنزكرمنت ؛ أحمد ، الحجاج في المناظرة (كتاب الحجاج ، مفهومه ومجالاته. علم الكتب / الأردن ٢٠١٠م).
- أرسطو الخطابة ، ترجمة عبدالرحمن بدوي (دار الشؤون الثقافية العامة بغداد / ١٩٨٦م).
- أزيبط ؛ بن عيسى ، البعد التداولي في الحجاج اللساني دراسة في (كتاب الحجاج ، مفهومه ومجالاته. عالم الكتب / الأردن ٢٠١٠م).
- الأصبهاني ؛ أبو القاسم حسين بن محمد المفضل ، محاضرات الأدباء ، (سلسلة تراثنا ، دار مكتبة الحياة د.ت).
- الأنباري ؛ أبو البركات كمال الدين بن عبدالرحمن محمد (ت ٥٧٧) نزهة الألباء ، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم (دار نهضة مصر / القاهرة ١٩٦٧م).
- بلانشو ؛ موريس أسئلة الكتابة ، ترجمة نعيمة بنعبد العالي وعبد السلام بنعبد العالي (ط ١ دار تويقال للنشر / المغرب ٢٠٠٤م).
- بيز ؛ آلن ، لغة الجسد ، كيف تقرأ أفكار الآخرين من خلال إيماءاتهم ، ترجمة سمير شيخاني ، (ط ١ ، دار الأفاق الجديدة ، بيروت / ١٩٩٧م).
- الجزري ؛ شمس الدين أبو الخير ابن ، محمد بن محمد بن يوسف (٨٣٣هـ) ؛ غاية النهاية عني بنشره لأول مرة ج. برجستراسر (الناشر: دار الكتب العلمية / بيروت ٢٠٠٦م).
- الحربي ؛ محمد باتل ، مناظرة المسألة الزنبورية (مجلة جامعة الملك سعود ، مجلد ١٠ الآداب ٢ ص ٢٩٥ الرياض / ١٩٩٨م).
- حسن حتو ؛ القارئ العشري إبراهيم ابن القاضي الماسي السوسي
<http://www.addani.ma/dossiers/documents/mo2tamar>
- الخطيب ؛ عبد اللطيف ، معجم القراءات (دار سعد الدين للطباعة والنشر / دمشق ٢٠٠٠م).
- ابن خلدون ؛ عبد الرحمن ، المقدمة تحقيق عبدالسلام الشدادي (ط ١ الدار البيضاء ٢٠٠٥م).
- دايك ؛ فان ، النص ، استقصاء البحث في الخطاب الدلالي والتداولي ، ترجمة عبد القادر قنيني (أفريقيا الشرق / المغرب ٢٠٠٠م).
- الدلجي أحمد شهاب الدين بن علي (ت ٨٣٨) الفلاكة والمفلوكين تقديم زينب الحضري. (الهيئة العامة لقصور الثقافة ، سلسلة الذخائر ؛ العدد ٥٠١ القاهرة / ٢٠٠٣م).
- ديكارت ؛ رينيه ، انفعالات النفس ؛ ترجمة جورج زينهم (ط ١ دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع / بيروت ١٩٨٣م).
- الزجاجي ؛ أبو القاسم عبدالرحمن بن إسحق (ت ٣٤٠هـ) ؛ مجالس العلماء ، تحقيق عبد السلام هارون (ط ٢ سلسلة التراث العربي العدد ٩ إصدار وزارة الإعلام / الكويت ١٩٨٤م).
- الزركشي ؛ بدر الدين محمد بن عبدالله ، الفرقان تحقيق أبو الفضل إبراهيم (دار التراث / القاهرة ١٩٨٤م).
- زناد ؛ الأزهر ، نسيج النص (بحث ما يكون بالمفوض نصاً) (ط ١ المركز العربي الثقافي العربي / بيروت ١٩٩٣م).

- سكينز، تكنولوجيا السلوك الإنساني، ترجمة عبد القادر يوسف (عالم المعرفة نشر المجلس الوطني للآداب والفنون العدد ٣٢ / الكويت، أغسطس ١٩٨٠م).
- السمعاني؛ عبد الكريم بن محمد بن منصور التميمي المروزي، أبو سعد (٥٦٢هـ)؛ أدب الإماماء والاستملاء، تحقيق ماكس فايسفايلر (ط ١ الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت د. ت.).
- صمود؛ حمادي، مقدمة في الخلفية النظرية للمصطلح (كتاب: أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم - جامعة الآداب والفنون والعلوم الإنسانية / تونس ١ كلية الآداب منوبة).
- أبو عاصي؛ حمدان رضوان، الأداءات المصاحبة للكلام وأثرها في المعنى (مجلة الجامعة الإسلامية (سلسلة الدراسات الإنسانية) المجلد السابع عشر، العدد الثاني، المدينة المنورة / يونيو ٢٠٠٩م). ص ٥٧ - ٩٠
- العبد؛ محمد، العبارة والإشارة، دراسة في نظرية الاتصال، (دار الفكر العربي، القاهرة / ١٩٩٠م).
- النص الحجاجي العربي دراسة في وسائل الإقناع (كتاب الحجاج، مفهومه ومجالاته. علم الكتب / الأردن ٢٠١٠م).
- غروست؛ غودسو، لغة الجسد كيف تقرأ أفكار الآخرين من خلال إيماءاتهم، ترجمة سهيلة العسافين، (ط ١، دار مؤسسة رسلان / دمشق ٢٠٠٩م).
- القرطبي؛ أبو عبدالله محمد بن أحمد الأنصاري، الجامع لأحكام القرآن ٦٧١هـ (ط ١ دار الفكر / بيروت د. ت.).
- نظرية الثقافة؛ تأليف: مجموعة من الكتاب، ترجمة: د. علي سيد الصاوي، مراجعة: أ. د. الفاروق زكي يونس (سلسلة عالم المعرفة العدد ٢٢٣، / الكويت يولية ١٩٩٧م).
- المبخوت؛ شكري، نظرية الحجاج في اللغة (كتاب: أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم - جامعة الآداب والفنون والعلوم الإنسانية / تونس ١ كلية الآداب منوبة).
- نور الدين عتر؛ علوم القرآن، (ط ١ مطبعة الصباح / دمشق ١٩٩٣م).
- ميلود نزار؛ نحو نظرية عربية للإحالة الضميرية، دراسة تأصيلية وتداولية (مجلة علوم إنسانية WWW.ULUM.NL - مجلة إلكترونية - العدد ٤٢ العام ٢٠٠٨م).
- ابن منظور؛ محمد بن مكرم بن علي أبو الفضل جمال الدين الأنصاري، لسان العرب ٧١١هـ (دار صادر / بيروت د. ت.).
- ياكوبسون؛ رومان الاتجاهات الأساسية في علم اللغة، ترجمة علي حاكم صالح وحسن ناظم (ط ١ المركز الثقافي العربي / الدار البيضاء المغرب ٢٠٠٢م).
- ويلسون؛ جلين، سيكولوجية فنون الأداء، ترجمة شاكر عبد الحميد (عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون، ع ٢٥٨ / الكويت يونية ٢٠٠٠م).
- يوسف؛ جمعة سيد، سيكولوجية اللغة والمرض العقلي (سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للآداب والفنون، العدد ١٤٥ / الكويت يناير ١٩٩٠م).

تأصيل التراث في ظل الأدب المقارن

بشير أحمد يوسف عمر

الأستاذ المساعد في البلاغة والنقد، جامعة البطانة، السودان

المقدمة:

يمثل الأدب أحد أهم مقومات الحياة، بشعابها المختلفة. فهو الذي يجدد المجتمعات، ويشحذ هممها لمضاعفة الإنتاج والتقدم والرقي، وبه يحفظ للأمة ميراثها الفكري والثقافي.

وتظل قضية التداخل بين الآداب العالمية، قضية محورية طبعاً وضرورة، وهو ما يعرف بالأدب المقارن. حيث لا يعتد بالمعنى اللغوي للكلمة المقارنة، بقدر ما يقصد المعنى التاريخي. ومن ثم فالأدب هو دراسة تاريخية بالدرجة الأولى مع تأكيد المقارنين على وجود التعقيد والتماهي في ماهية الأدب المقارن.

وتبعاً لحركة التداخل بين الآداب العالمية، تظل قضية التأثير والتأثر هي محور الحراك الأدبي بين الآداب العالمية، بدرجات متفاوتة، تبعاً لمعطيات التداخل بين تلك الآداب. حيث يمثل التناول الإيجابي بين الآداب الوضع الطبيعي لهذا التداخل. وقد تكون الغلبة الكاملة هي طابع بعض العلاقات الأدبية.

وتبقى قضية تأصيل التراث العربي والإسلامي هي مشكلة هذه الورقة. الأمر الذي يحتم على المقارنين من أهل الفكرة والدعوة التصدي لكل دعاوي الاستلاب والتماهي في الآداب العالمية باسم العولمة، ومؤسساتها المختلفة، مثل: المنظمة العالمية للتربية والثقافة والعلوم "UNESCO"، وغيرها من واجهات الغزو الثقافي. والعمل على إيجاد أرضية صلبة للتراث الأدبي الإسلامي والعربي، تمكنه من محاوره الآداب العالمية، وطرح مخرجاته لقيادة الآداب تحقيقاً لمبادئ الحق والخير والجمال.

ما الأدب المقارن؟

هو نوع من البحث الأدبي يعالج حقولاً مختلفة من الدراسة. لذلك اختلف العلماء حوله كثيراً، فجاء بمسميات متعددة منها: الآداب الحديثة المقارنة، التاريخ الأدبي المقارن أو تأريخ المقارنة. غير أنهم تجاوزوا هذا الخلاف وأبقوا

على مصطلح الأدب المقارن - رغم ضعف دلالاته - على مضمونه لشيوعه في الأوساط الأدبية. فالأدب المقارن هو دراسة تاريخية للأدب، يدرس مواطن التلاقي بين الأدب في لغاتها المختلفة، في الماضي والحاضر فضلاً عن دراسة نتائج هذا التداخل وأثره وتأثيراته، على المستوى الفني أو الفكري، أو ما يتعلق بطبيعة الموضوعات والمواقف والأشخاص التي ترد في متون هذه الآداب. من خلال الصلات الواقعية بين الآداب أو الأدباء من بلدان مختلفة^(١). وتعدد اللغات هو محور الأدب المقارن في دراسة التأثير والتأثر بين تلك الآداب.

نشأة الأدب المقارن:

سبقت نشأة الأدب المقارن - بطبيعة الحال - بروز ظواهره المختلفة في الآداب العالمية. فأقدم ظاهرة في هذا الشأن ذلك التأثير الذي حدث للأدب الروماني من خلال تلاقحه مع الأدب اليوناني. وقد سيطرت فكرة المحاكاة عند الرومان على كل ما له علاقة بالأدب اليوناني، فحدّدوا لها حدوداً، ووضعوا لها أسساً حتى تقمصوا الشخصيات اليونانية قلباً وقالباً. ونتاج هذه المحاكاة - والتي تمت إلى الأدب المقارن بصلة - أن الأصالة المطلقة مستحيلة غير أن المحاكاة يجب ألا تحو أصالة الكاتب. فأكثر الشعراء والأدباء أصالة مدينٌ لسابقيه، وأن التأثير هو طابع المدارس الأدبية جميعها. وهكذا كان هذا هو الإطار العام للأدب المقارن في القرن التاسع عشر، والذي شهد تقدماً ملحوظاً من الناحية الاجتماعية، وفي البحوث العلمية حيث زادت رغبة الشعوب في التعرف إلى بعضها البعض. ونشأ عن ذلك اتجاهان مهمان، كان لهما الفضل في ترسيخ قواعد الأدب المقارن وهما: الحركة الرومانسية، والنهضة العلمية. فالحركة الرومانتيكية تمثل فاتحة العصور الحديثة في الفكر والأدب كونها تشمل على مبادئ مهدت لجميع المذاهب الأدبية الحديثة. وقد قامت على أساس العاطفة، والتي تؤكد أن الفهم والشعور هما أساس الإدراك ومن ثم فالجمال هو دعامة كل نشاط إنساني. وهذه الفلسفة العاطفية قامت على أنقاض الاتجاه الكلاسيكي الذي يعتمد العقل أساساً لرؤيته.

فالأمر الذي يؤكد دور الاتجاه الرومانتيكي في بروز الأدب المقارن، هو تلك الإشارات التي أطلقتها هذه المدرسة من نحو الحديث عن مسائل الجمال والذوق والعبقورية وماهية غايات الأدب ؟ حيث أوضحوا أن الأدب هو استجابة للعواطف لأنها مجال الجمال التابع من الضمير. وقد دفع كتاب الرومانتيكية إلى هذا الاتجاه ما كانت عليه الحال في أوروبا في القرن التاسع عشر من زلزلة في القيم وتبدل الطبقات الاجتماعية. لذلك جاء الأدب الرومانتيكي أدباً ثائراً يهتم بمصالح الفرد ويتسم بالإنسانية وآلامها وآمالها.

(١) الخطيب - د. حسام - آفاق الأدب المقارن - ص ١٢.

أما الاتجاه الآخر فهو النهضة العلمية، فقد شهد القرن التاسع عشر بداية البحث العميق في الدراسات النظرية والعلمية، وكان لهذه النهضة تأثير عميق في النقد والأدب. فقد أخذت الثقة في العلم تزداد لدى النقاد والكتاب، وذلك طلباً لنتائج المأمونة - كما هو الحال في الدراسات العملية - الأمر الذي أفضى إلى ظهور الواقعية في الأدب. وفي هذا كله ظهر أثر العلم في موضوعات الأدب وفي موضوعية النقاد، واتجاههم العلمي إلى الشرح والبحث عن أصول الأفكار.

ونتيجة لهذه الجهود ذاعت فكرة الأدب المقارن في أوروبا في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين. ثم اكتملت فكرة الأدب المقارن على يد الفرنسي جوزيف تكست (J.Texte) والذي تناول قضايا النقد التاريخي المبني على الصلات الوثيقة بين الآداب. وبهذا جاء الأدب المقارن ليدرس الآثار الأدبية كما هي في جوانبها الفكرية والفنية، كما يدرس المظاهر المختلفة المواهب الفردية ويحلل مظاهر الأنشطة الأدبية وأصولها ونتائجها بصفة عامة،^(١)

فالأدب بصفة عامة لون من ألوان الفنون، بل هو أكثرها شيوعاً، لأنه يضم الشعر وأنواع النثر الفني الأخرى كالقصة والمسرحية والمقالة وغيرها. وهو تعبير موحٍ عن قيم حية ينفعل بها ضمير الفنان. هذه القيم قد تختلف من نفس إلى نفس، ومن بيئة إلى بيئة، ومن عصر إلى عصر، ولكنها في كل حال تنبثق من تصور معين للحياة. تكون الارتباطات فيها بين الإنسان والكون، وبين بعض الإنسان وبعض.

أهمية الأدب المقارن:

تكمن أهمية الأدب المقارن في كونه يكشف عن مصادر التيارات الفنية والفكرية للأدب القومي، من خلال إسهامه في توجيه الوعي الإنساني أو القومي. كما أنه يُظهر مدى تأثر الكتاب القوميين بالآداب العالمية وهو ما يعرف عند القدماء بالسرقات الأدبية. كذلك يزود الشخصية القومية ويؤكد أصالتها، ويحدد مكانة الأدب القومي من الآداب العالمية. وكيفية تحقيق أكبر قدر من الفائدة للأدب القومي، فضلاً عن إثراء الأدب عبر تعدد زوايا الرصد للموضوع الواحد في آداب مختلفة. كما أنه يؤمن الفائدة من فكرة المقارنة في تحديد القيم الجمالية للأعمال موضوع الدراسة^(٢).

(١) الادب المقارن - مرجع سابق - ص ٢٤.

(٢) هلال - د. محمد غنبي - الأدب المقارن - ص ١٨.

حدود الأدب المقارن:

قد حدد علماء الأدب، تعريفات معينة لهذا الفن. وعلى هذا فليس من الأدب المقارن ما يُعقد من موازنات بين كتاب من آداب مختلفة، لم تجمعهم صلات تاريخية. وليس من الأدب المقارن في شيء، ما يقصد به الوصول إلى شرح الحقائق عن طريق تاريخي. ولا تلك الموازنات والمقارنات التي تتم داخل الأدب القومي. فالأدب المقارن هو الذي يرسم سير الآداب في علاقتها بعضها ببعض. ويشرح خطة ذلك السير، ويهدي إلى تفاهم الشعوب وتقاربها في ثرائها الفكري ويساعد على خروج الآداب القومية من عزلتها، حتى يضعها في منظومة التراث الأدبي العالمي. بل يشكل عاملاً مهماً في دراسة المجتمعات وتفهمها. ويندرج في الأدب المقارن نوع آخر من التأثير العكسي^(١). كأن يقاوم الكاتب أثر كاتب آخر في أمة أخرى فينتج عن هذه المقاومة أثرها الواضح في تأليفه. كما تأثر شوقي في فكرة دفاعه عن كيلوباترا بوصفها - مصرية - بالمرشح الأوربي عند شكسبير^(٢).

الأدب الإسلامي بين الآداب المقارنة:

والأدب الإسلامي تصوّر معين تنبثق منه قيم خاصة. ومن ثم فالأدب الإسلامي لا ينحصر في الموضوعات التي اصطلاح الناس على تسميتها بموضوعات دينية، وإنما يدخل فيه كل ما يقدمه الأدباء المسلمون من عطاء مسكون بروح إسلامية، أيًا كان موضوعه. فالأديب المسلم يتعامل مع الحياة في كل مجالاتها واهتماماتها، ولكن بشكل خاص يرتضيه الإسلام. ومجالات الأديب المسلم هي كل مجالات الوجود مرسومة من خلال النفس المؤمنة المفتحة بالإيمان. والالتزام منهج وأسلوب عمل. والالتزام في الأدب الإسلامي، يختلف عن الالتزام في سائر الآداب، لأنه التزام يستمد مقوماته من القرآن الكريم، ومن السنة النبوية ومن السوابق التاريخية، لجيل الصحابة والرواد. فالالتزام في الأدب الإسلامي يتيح للفرد مدى واسعاً سعة الإسلام للتعبير عن الذات^(٣)، فالأديب المسلم لا ينحصر في قالب محدود، فله أن يتحدث عن جمال الكون والطبيعة وجمال المشاعر والقيم. بل له أن يعرض الحياة كلها من خلال المعايير الجمالية سواء بالسلب أو الإيجاب. فهو حين يعرض للاختلالات الاجتماعية أو الاقتصادية أو السياسية أو النفسية أو الخلقية، يعرضها على أنها قبح ينافي حقيقة الجمال التي ينبغي أن تكون راسخة في حياة البشر لأنها راسخة في بنية الكون كله.

(١) مرجع سابق ص ١٨٠

(٢) شوقي ضيف مسرحيات أحمد شوقي - ص ١١٣

(٣) قطب - محمد إبراهيم حسين شاذلي - منهج الفن الإسلامي - ص ٢٢.

ارتباط الأدب بالأفكار:

إن ارتباط الأدب بالأفكار، أمر لا نزاع فيه، فليس هنالك فن لا يدعو إلى فكر معين. وإن فكرة (الفن للفن) لا وجود لها عند التطبيق العملي. مهما ادعى أي ناقد أنه سينظر إلى النص الأدبي الذي أمامه نظرة فنية مجردة، لا تعباً بما فيه من فكر، أو بما يدعو إليه من قيم أو معتقدات. فإنه - في حقيقة الأمر - وعند المواجهة العملية لا يستطيع ذلك، وسيغلبه ذوقه واتجاهه الفكري والعقدي. وإن كثيراً من الناس يجدون أنهم لا يستمتعون بالشعر إذا كانوا يختلفون مع الشاعر في معتقداته أو أفكاره. إن فكرة الالتزام إذاً - من الناحية العلمية - موجودة عند كل أديب. فالأدب تعبير عن أفكار، وهو رؤية فردية جمالية للأشياء كما في نفس الأديب وهو انطباع يرسم من خلال شخصيته ومعتقداته وثقافته.

وإن مما يؤسف عليه أن بعض الدعاة الإسلاميين في هذا القرن لم يقدرُوا دور الأدب حق التقدير. ولم ينزلوه في دعوتهم المنزل الذي يليق به.. بل لم يستشعروا خطره البالغ في صياغة وجدان الناس وفكرهم، وأحياناً عاداتهم وتقاليدهم. وانصرف جل اهتمامهم إلى البحوث الجادة والدراسات الأكاديمية، والخطب والمقالات وما شاكل ذلك من أساليب الدعوة الطيبة. وبقي الجهد في مجال الأدب ضئيلاً هيناً. وظلَّت الأصوات التي نادَتْ به ودعت إليه وحاولت التعريف به والتنظير له أصواتاً قليلة معدودة، على كثرة ما كان في الساحة الإسلامية من دعاة. بل إن بعض الأدباء الإسلاميين أنفسهم لم يستشعروا دور الأدب وقدرته على لعب دور حاسم في معركة الإسلام مع أعدائه إلا في وقت متأخر! وقد جاء في الحديث إن من البيان لسحراً وإن من الشعر لحكمة^(١).

إن الالتزام الأدبي الإسلامي واسع لا حدود له وهو لا يشكل قيداً على الفن أو يضيق. من آفاقه، لأنه التزام الخير في مدلوله الشامل. فهو ليس كالالتزام في الأدب الشيوعي محصوراً في قضايا الصراع الطبقي والغنى والفقر. ولا كالالتزام الوجودي يتجند لخدمة الحرية الفردية ولكنه التزام معتقدات الإسلام بكل ما فيه من شمول ورحابة وانفتاح على كل صغيرة وكبيرة من قضايا الإنسان والحياة. والالتزام في الأدب الإسلامي التزام مضمون، وليس التزام شكل، وهو ليس جموداً وتحجراً، لأنه التزام بالثوابت والأصول التي لا تتغير أبد الدهر^(٢). والالتزام ليس نقيض الحرية بمعناها الأصيل. فحرية المسلم مرتبطة بعقيدته وبالمسؤولية الكبرى التي تقع على عاتقه. والحرية من أهم حقوق الإنسان، ورحم الله عمر بن الخطاب رضي الله عنه حين قال: متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً^(٣)!

(١) ابن عاشور محمد طاهر، التحرير والتنوير - ج ٣ ص ٦٤.

(٢) عمارة د. محمد، معالم المنهج الإسلامي - ص ٧٧.

(٣) السيوطي جلال الدين، حسن المحاضرة في أنباء مصر القاهرة - ج ١ ص ٩٣.

دور الأدب في حركة الحياة:

والحرية تكون حقيقية عندما يتحرر الإنسان من قيود الخوف، وشهوة وأطماع الحياة وعندما ينتصر على الأنانية المريضة، ويفك عن روحه وجسده حبائل الشيطان. إن الأدب نشاط مؤثر فعال. وذلك لأنه ممتع جميل. وهو يخاطب في المتلقي أكثر من حاسة. فهو ذو قدرة عجيبة على الانسراب في طوايا النفس وتحريك سواكنها وإثارة المشاعر الدفينة في أعماقها. ولذلك تستخدم المذاهب والفلسفات المختلفة الأدب سلاحاً لإذاعة أفكارها وبث معتقداتها. وهى تبوء منزلة رفيعة في هذا المجال. فجان بول سارتر - فيلسوف الوجودية - لم ينشر أفكاره المرضية الإلحادية في كتب فكرية باستثناء كتابين أو ثلاثة، ولكنه استطاع أن يذيع هذه الأفكار وأن ينشرها بين الناس من خلال الأدب: من خلال رواياته ومسرحياته كالذئاب والأيدي القذرة وغيرها. وكذا فعلت الشيوعية عندما تبنى دعائها نظرتها إلى الأدب ممثلة في الواقعية الاشتراكية ثم طلع علينا أدب هذه المدرسة ملتزماً النظرة الشيوعية إلى الكون^(١).

فالأدب هو فن إنساني رفيع، يصدر عن نفس موهوبة مرهفة تجاه الناس والأشياء من حولها. ومهمة الأديب تنحصر في تحويل القيم الشعورية إلى قيم تعبيرية في صورة موحية.^(٢) والأديب هو ذلك الفنان المبدع. والفن هو مجموع المهارات البشرية على اختلاف ألوانها. وقد تتسع كلمة فن لتشمل كل ما استبعده العلم عن دائرته.

والأدب بالمفهوم الإسلامي يجب أن يلتزم بالخط الإسلامي، والمبادئ الإنسانية ويستنبط قواعده من العقيدة عن طريق القرآن والسنة، ولهذا فهناك فرق بين الأدب بالمفهوم الإسلامي والأدب بالمفاهيم غير الإسلامية والتي تلتزم فكراً وضعياً موجهاً. فالأدب هو تجديد الإحساس بالواقع الغيبي عن طريق العقل الذي يمكن الوصول به إلى ما وراء الواقع المحسوس؛ أي ما وراء الزينة والجمال. وبهذا يكون الأدب وسيلة لنقل الإنسان من الإحساس المادي بالجمال إلى الإحساس الروحي. والأدب الإسلامي ليس بالضرورة أن يتحدث عن الإسلام وتشريعاته إنما هو الأدب الذي يرسم صورة الوجود من خلال زاوية التصور الإسلامي لهذا الوجود^(٣).

أن الأدب الذي ينتج من التصور الإسلامي ويصدر عنه يكون جليل الغاية سامي الهدف. وذلك لأن غايات الإسلام نفسها هي غاياته وأهدافه. ولعل جوامع هذه الغايات هي سعيه لإخراج الناس من الظلمات إلى النور وتربية ناشئتهم وإدخال البهجة والمسرة عليهم. كما يهدف هذا الأدب إلى إشاعة الحق والخير والجمال ومحاربة قبيح

(١) فليب فان بير جهام، المذاهب الأدبية الكبرى في فرنسا ترجمة فريد أنطونيوس - ص ٨٣ وما بعدها.

(٢) قطب - سيد إبراهيم حسين شاذلي - النقد الأدبي أصوله ومناهجه - ص ٢٥.

(٣) منهج الفن الإسلامي - مرجع سابق - ص ٢٢.

الفكر وساقط العادات، كما يتصدى الأدب الإسلامي لدعائري دوائر الشر ومناقشة شبهاتهم الضالة ومقارعة أرائهم المنحرفة حتى تعود الأمة كما كانت خير أمة أخرجت للناس^(١).

كيف لا وأن الأمة قد تعرضت لهجمات كبيرة وسلطت عليها الشهوات في صور متعددة، وبوسائط مختلفة تتخذ نصوص الأدب سبيلاً. حيث إن الأجناس الأدبية تمثل منافذ طبيعية للنفوس البشرية؛ فيها تزرع الأفكار الوافدة، ومن خلالها تقرر الشبه الشاردة، وعن طريقها تستثار الغرائز الكامنة. ولذلك تتأكد رسالة الأدب الهادف في تحقيق التوازن العالمي.

وسائل عالمية الأدب:

يمثل الأدب المقارن ظاهرة لغوية معقدة، تستعصي على الضبط والتقنين، حيث يعتمد في تمييزها على ثقافة المتلقي وخبرته الواسعة، وقدرته على الترجيح^(٢). وبما أن فكرة الأدب المقارن تقوم على الصلات بين الآداب المختلفة فلا بد لهذه الصلات من دوافع تحركها. ولعل من أهم هذه الدوافع:

- ١ - إدراك المهتمين بعدم كفاية أدبهم القومي، للاستجابة لحاجات عصرهم، مما دفع بهم للخروج إلى آداب أخرى طلباً للتجديد. ويشمل ذلك الدعوة إلى إعادة النظر في قيمة تراثهم الأدبي وملخص هذا الحراك هو الصراع بين القديم والجديد.
- ٢ - تمثل الهجرات بين البلدان أحد عوامل عولمة الأدب، والهجرة أسبابها كثيرة منها الاضطرابات الطبيعية أو السياسية، حيث تتداخل الآداب نتيجة لتداخل أو تجاوز تلك الشعوب، فينتج التأثير والتأثر بينها.
- ٣ - كذلك تمثل الحروب بين الشعوب وعاءً للاقتراض اللغوي والأدبي، خاصة تلك التي يطول أمدها مما ينتج عنه معرفة كل طرف للطرف الآخر: لغة وثقافة وسلوكاً فيتأثر الأدب المنهزم بالأدب المنتصر، وقد يكون الأمر خلافاً لذلك تبعاً لقواعد وأسس تلك الآداب^(٣).
- ٤ - كذلك يمثل الغزو الذي تقوم به بعض القوى الكبيرة عاملاً مهماً من عوامل الشراء الأدبي واللغوي، وفي هذه الحالة يكون الأدب الغازي أكثر تأثيراً على الأدب المحلي. وهذه العوامل سالفه الذكر، قد تضاءلت في عهود الاستقرار والتقدم الحضاري، غير أنها قد تشكلت في وسائل جديدة منها وسائل

(١) المصدر نفسه - ص ٣٨.

(٢) الفاتح - محمد - تحليل الخطاب الشعري - ص ١٢١.

(٣) الأصفهاني أبو الفرج - الأغاني - ج ١٧ - ص ٥٦.

الاتصال الحديثة: كالقراءة والكتابة والمشاهدة، وما تخلفه من دلالات أدبية أو اجتماعية. وتعد العلاقة بين الأدب الفارسي والأدب العربي مثلاً حياً لهذا التلاقح^(١). كذلك تمثل الترجمة أهمية خاصة لدى الباحثين في الأدب المقارن، فهي تمثل بوابة معرفة آداب الشعوب بعضها بعضاً، والإفادة مما تُرجم في عمليتي التأثير والتأثر. كذلك يفسح الأدب المقارن مجالاً واسعاً لدراسة أدب الرحلات، والتي تمكّننا من معرفة مكانتنا لدى الشعوب الأخرى، ومعرفة مدى تأثيرنا في آدابهم عبر عاداتنا وتاريخنا، وفي تأثير المعالم العامة في بلادنا، ومناظرها الطبيعية. فكل هذا يعود علينا بالخير في فهمنا لأنفسنا وفي صلاتنا بغيرنا. وليس بعيداً عن هذا الدور ما يقوم به الوسطاء في الأدب، والذين دفعتم بهم ظروف الحياة لدراسة أدب أمة ما دراسة وافية مستفيضة، فيقوم بنقل هذا الأدب، إعجاباً به لقومه، فيتلقونه بالقبول والرضا، وبذلك يتم التأثير والذي هو من صميم دراسة الأدب المقارن.

الأجناس الأدبية وحركة الأدب المقارن:

أن فكرة الجنس الأدبي، ظهرت للوجود منذ الحضارة اليونانية وفقاً لرؤية تلك الحضارة التي جعلت من الأجناس الأدبية كائنات عضوية قابلة للنمو والاستقرار. وفي العصر الحديث اتسمت دراسة الأجناس الأدبية بالطابع الوصفي المرتبط بالشرح والتعليل. والأجناس الأدبية تنشأ - بطبيعة الحال - في الآداب القومية ثم تنمو استجابة لحاجات المجتمع الفنية والفكرية. فالقصيدة العربية في الأدب الجاهلي لم تتوافر لها الوحدة الموضوعية ولا الوحدة العضوية. وإنما كانت تأتي عن طريق التداعي النفسي في خواطر الجاهلي وفقاً لتجاربه، فهو في طريقة إلى الممدوح يمر بالأطلال ويبكي بها ذكرياته، ثم يصف ناقته أو فرسه، ثم يصور ما يجد من جهد في شدّ الرحال إلى الممدوح، ثم يصفى عليها فضائل الممدوح التي بها نيل أوطاره. هكذا كانت الموضوعات في القديم. وفي العصر الحديث فالجنس الأدبي قد ينشأ نتيجة لتأثره بالآداب الأخرى، كما هو الحال في المسرحية والقصة الفنية. وقد حظيت الأجناس الأدبية في الأدب المقارن بنماذج مطّردة في الشعر والنثر على حد سواء. فنون الأدب كثيرة متعدّدة، وجميعها يسهم في تحقيق غايات الأدب. فتارة تكون الخطابة منبراً رائداً تهزّ الأسماع وتشحذ الهمم، وتارة تكون القصة ميداناً فسيحاً يتضافر أشخاصها لحبك أحداثها، من أجل تقويم سلوك، أو إزالة شبهة، أو غرس فكرة نيرة، وفي بعض الأحيان تكون المسرحية أنسب حالاً من غيرها، وأقدر على المعالجة والتأثير. وقد تكون الرواية هي العمدة في مكانها. وتبعاً للدواعي والأحوال فإن للأديب أن يتجه نحو التحرّي التاريخي والإمتاع القصصي لإخراج سيرة ذاتية تمثل نموذجاً يحتذى عند الآخرين. وأما إذا عانى الأديب تجربة شعورية وانفعل بأمر ما، ثم جادت قريحته بتلك المشاعر والانفعالات وبرزت في قوالب شعرية مؤثرة فهذا هو فن الشعر. ومن هذه الأجناس ذات التأثير المتبادل:

(١) الطبري - محمد ابن جرير - تاريخ الطبري - ج ٤ - ص ١٩٢.

١ - الملحمة: هي قصة البطولة التي تتناول الحوادث الخارقة، وقد انتقل هذا الجنس الأدبي بخصائصه ذات الخيال الساذج من الأدب اليوناني إلى الأدب الروماني. وقد تأثر العرب بهذا الجنس الوافد، كما هو الحال في ملحمة "الزير سالم" التي أخذت عن قصة مهلهل بن ربيعة في معركة البسوس، وكذلك ملحمة "أبي زيد الهلالي" البطل الأسطوري العربي المعروف. وهذه الملاحم لها قيمتها الاجتماعية ودلالاتها الشعبية في أوساطها.

٢ - المسرحية: هي إحدى الأجناس الأدبية وتقوم على جملة أحداث يرتبط بعضها ببعض حتى تصل إلى نهايتها وتؤدي أهدافها. والمسرحية أنواع كثيرة منها: الملهة والمأساة والمسرح الغنائي والمسرح الفردي (مونولوج).

ومما هو معلوم يقيناً أن المسرحية كانت نتاج تعاون الآداب الأوربية مجتمعة على إخراج هذا الجنس الأدبي وتطوره حتى يستجيب للحاجات الفنية والفكرية لكل عصر. ومواطن تلاقي تلك الآداب على هذا النحو يُشكل موضوعات خصبة للدراسات المقارنة. وفي هذه السبيل فقد وجدت المسرحيات العربية في الآداب الغربية الدعم الحقيقي لنشأتها وتطورها^(١).

وتعد مسرحيات مارون النقاش في سوريا بداية المسرح العربي في العام ١٨١٧ م. وكان النقاش قد درس الثقافة الإيطالية والفرنسية والتركية، إلى جانب ثقافته العربية. وقد ذكر النقاش أن هدفه من وراء هذا الجنس الأدبي أن ينقل النمط الأوربي في الأدب والسلوك إلى البلاد العربية، من أجل تهذيب طباعها وإصلاح شأنها. وتوالت التأليفات المسرحية التي استقت فكرتها من ألف ليلة وليلة الفارسية ثم ظهرت فرق سورية في القاهرة مستنبطة النسق الأوربي في المسرح العربي^(٢). ثم جاء توفيق الحكيم وأحمد تيمور بأعمال مسرحية مستوحاة من الفكر المسرحي الغربي كما هو الحال في مسرحية أهل الكهف^(٣).

٣ - الأساطير الشعبية:

تنشأ الأسطورة الشعبية - عادةً - في المجتمعات البسيطة وفقاً لعقائدها، وتعد بلاد الهند ومصر القديمة من أوائل من عرف هذا الجنس الأدبي، ثم تطورت عند اليونان والفرس. وفي الأدب العربي يعد عبد الله بن المقفع أول من أدخل هذا النوع الأدبي الجديد في اللغة العربية عبر كتابه (كليلة ودمنة)^(٤). واستمر هذا التداخل حتى العصر

(١) مدني بله عبدالله - الفن المسرحي - ص ١٠.

(٢) الفن المسرحي مصدر سابق ص ١٥.

(٣) توفيق الحكيم - أهل الكهف - ص ٣٧.

(٤) ابن المقفع - عبد الله - كليلة ودمنة - ص ٧٨.

الحديث. ففي أواخر القرن التاسع عشر ترجم محمد عثمان جلال ١٨٩٨م كثيراً من حكايات "لافونتين" في كتابه العيون اليواقظ في الحكم والأمثال والمواعظ. ومن هنا يتضح أن هذا الجنس الأدبي قد انتهى إلى أدبنا الحديث في صورته الغربية، حيث نجد أحمد شوقي قد بلغ بهذا الجنس غاياته متأثراً بالنسق الأوربي حينما كان هناك. يقول شوقي على لسان الدجاج^(١):

بيننا ضعاف من دجاج الريف	نخطر في بيت لها ظريف
إذ جاء هندي كبير العرف	فقام في الباب مقام الضيف
يقول حيا الله ذي الوجوها	ولا أراها أبداً مكروهاً
أتيتكم انثر فيكم فضلي	يوماً واقضي بينكم بالعدل
كل ما عندكم حرام	عليّ إلا الماء والمنام
فعاود الدجاج داء الطيش	وفتحت للديك باب العش
فجال فيه جولة المليك	يدعو لكل فرخة وديك
فضحك الهندي حين استلقى	وقال ما هذا العمي يا حمقى
متى ملكتم السن الأرباب	قد كان هذا قبل فتح الباب

وعلى الرغم من أن بداية هذا الجنس كان نثراً. لكنه استقر في أدبنا الحديث في جنس الشعر بتأثير المد الأوربي. ولا يزال هذا الجنس الأدبي ذا قيمة كبيرة وبخاصة في أدب الأطفال.

٤ - القصة:

القصة آخر الأجناس الأدبية ظهوراً. وفي ظل الرومانتيكية ينشأ جنس القصة التاريخية بقواعدها الفنية الخاصة بها. أما في الأدب العربي فلم يكن للقصة شأن يذكر مقارنةً مع الشعر. وفي العصور اللاحقة أفاد العرب من الترجمة فنسجوا على منوال المترجمات قصصاً في بيئة عربية.

(١) ديوان شوقي ص ٣٦٨.

٥ - المقامات:

المقامة في الأصل معناها المجلس، ثم أطلقت على ما يحكى في جلسة من الجلسات على شكل حكاية ذات أصول فنية. فهي حكاية قصيرة يسودها حوار درامي. وأول من اخترعها هو بديع الزمان الهمذاني، ثم تبعه آخرون. غير أن هذا الفن عربي النشأة قد أثر في غيره من الآداب المجاورة. فقد ألف حميد الدين الفارسي مقامات على طريقة بديع الزمان الهمذاني. كما أثرت المقامات العربية في الأدب الأوربي تأثيراً بالغاً خاصة في الأدب الأسباني. كذلك تُرجمت رسالة حي بن يقظان لابن طفيل إلى اللاتينية. ثم إنها لقيت اهتماماً كبيراً في أوروبا في القرن التاسع عشر.

ومن أمثلة التأثير الرومانتيكي ما كتبه جورجى زيدان، متتبعاً أثر ولتر سكوت (Walter Scott) في أوروبا خاصة فيما كتبه عن تاريخ الأدب والنقد^(١).

وفي هذا الشأن يمكن الإشارة إلى نمط نثري خُلقي سار عليه الأدب الفارسي، يدور محوره حول المشروع وغير المشروع. وقد تأثر بهذا الطابع الخُلقي كثيراً من الكتاب العرب، تحت عنوان أدب السلوك من نحو: كتاب ابن قتيبة "وصف المحاسن والمساوي الخلقية" وتوالت كتب عربية أخرى هي أدل في مضمونها وعنوانها على صلتها بالأدب الفارسي ومن أشهرها "كتاب المحاسن والمساوي" لإبراهيم محمد البيهقي. ثم "كتاب المحاسن والأضداد للجاحظ". فكل ما ذكر من نماذج في الأجناس الأدبية يوضح مدى التأثير والتأثر المتبادل بين الآداب العالمية، والذي يشكل ميداناً فسيحاً لدراسة الأدب المقارن.

ولم يقتصر التداخل الأدبي بين الأمم والشعوب على الأنواع الأدبية، بل تجاوزه إلى القيم الفنية مثل: أوزان الشعر والتي ترتبط بالصور المصوغة فيها. فالبحر العروضي الذي يختاره الشاعر، له أثر كبير في تفكيره، وقد ذكر ابن النديم^(٢) أن عبد الرحمن الرقاشي المعروف بابان اللاهقي كان ولعاً بالمسمط والمزدوج من الشعر تأثراً بالأدب الفارسي. كما رصد الدارسون تشابهاً في الموشحات والأزجال العربية مع الشعر الأوربي في فرنسا. كما أننا نجد تشابهاً في صور الأساليب الفنية بين الفرس والهند والعرب في حديثهم عن البلاغة وحدودها والفصاحة وتعريفها^(٣). وأهم ما يساعد على اقتباس الصور في الأسلوب هو انتقال الجنس الأدبي إلى الأدب المتأثر.

(١) مؤلفات جورجى زيدان - تاريخ آداب اللغة - ص ١٦٣.

(٢) أبو الفرج محمد بن يعقوب إسحاق المعروف بالوراق - الفهرست - ص ٢١٧.

(٣) العسكري أبو هلال الحسن بن عبد الله بن سهل - الصناعتين - ص ١٥.

الأدب المقارن والتأثير المتبادل:

تمثل شخصية الأديب العنوان البارز في كل أدب أصيل، وهذا لا يقتصر على النظرة الشعورية إلى الكون والحياة، بل يتعداها إلى طريق تناول الموضوع واختيار ألفاظه ومعانيه. ومع التأكيد على هذا الطابع الخاص فإن ثمة عوامل كثيرة تأخذ من هذا التفرد منها: التأثير والتأثر خاصة في المعاني والتي كما يقول الجاحظ أنها مطروحة في الطريق يعرفها كل إنسان^(١) وعلى هذا فإن الطريق تظل ممهدة لحركة الأدب المقارن بفضل عوامل حركة الآداب العالمية. ولأن النص الأدبي ذو طابع حوارى وأن أي نص لابد أن يدخل في حوارات مع نصوص أخرى^(٢).

كذلك من نتائج الأدب المقارن هذه الحضارة المعيشة في بلاد المسلمين، والتي تسمى بالحضارة العربية. فما هي إلا حضارة إنسانية استمدت أسسها من حضارات إنسانية عديدة، ومنها الحضارة الإسلامية العربية وساهم ويساهم في إغنائها شريقون وغريبون، طالما ضمت قواسم إنسانية مشتركة في الخير والشر. بل كانت هناك محاولات لوضع أسس عالمية مشتركة لبعض العلوم كما ذكر ابن خلدون في أن التاريخ يقوم على قواعد إنسانية عامة^(٣). وفي مجال الأدب نجد هذه المشتركات بين أدباء مسلمين وغيرهم في تعاطيهم مع قيم الخير والشر. وكما قيل فميلاد كل أديب عظيم يترك للإنسانية كونا عظيماً من الأدب والشعور. ومثال لذلك الأديب الهندي طاغور فهو ليس مسلماً لكن، نجد في أشعاره السماحة العذبة، والصفاء الروحي، والحب الفياض. ورغم أن هذه المبادئ والدعوات قد نبعت في غير نفس مسلمة إلا أنها تمثل روح الإسلام ومعناه، يقول في قصيدته رحلة إلى السوق^(٤):

اليوم لم يختم بعد والسوق التي على شاطئ النهر لا تزال.

خفت أن يكون يومي قد تبدد، وآخر دراهمي قد ضاع ولكن. لا. يا أخي، أني ما زلت أملك شيئاً. لأن حظي لم يسلبني كل شيء ...

الآن انتهى البيع والشراء ...

لقد جمعت حصيلتي من الطرفين..

والآن حان عودتي إلى البيت ...

ولكن، أيها الحارس أفتطلب ضريبتك ؟

(١) الجاحظ - أبو عثمان عمرو بن بحر - البيان والتبيين - ص ٨٢.

(٢) بينيس - محمد - الشعر العربي الحديث بنياته وإبدالاته ص ١٨٤.

(٣) ابن خلدون - عبد الرحمن - المقدمة - ص ٣٣٥.

(٤) منهج الفن الإسلامي مرجع سابق ص ١٧٧.

لا تحف يا أخي ، لأنني ما زلت أملك شيئاً ، فإن حظي لم يسلبني كل شيء ..

لقد اشتد ظلام الليل . وأقفر الطريق ، وتألق الحباحب بين أوراق الشجر

من عساك تكون يا من يتبعني في خطوات متلصصة صامته ؟

أه ، لقد عرفت . أنك تريد أن تسرق مني كل أرباحي !

لن أخيب ظنك !

لأنني ما زلت املك شيئاً فإن حظي لم يسلبني كل شيء ...

وصلت المنزل عند منتصف الليل بيدين فارغتين

وأنت لدى الباب تنتظرين في يقظة وصمت ، وفي عينيك شوق

وكعصفورة وجلة طرت إلى صدري ، يدفعك حبٌ تواق

آه يا إلهي ، إن شيئاً كثيراً لم يزل باقياً معي ، فإن حظي لم يخذعني وسلبني كل شيء ...

أنها ليست رحلة في السوق ، بقدر ما تكون في قلب ودود يسع الكون بعطفه وسماحته حتى مع اللص قاطع الطريق .

فليس من شك في أن نوع التأثير الذي صبغ به الكاتب لغته كان نتيجة إفادته من آداب أخرى . فعالمية الأدب تعني خروجه من نطاق اللغة التي كتب بها ، إلى آداب أخرى ، وهذه العالمية ظاهرة عامة بين الآداب .

وفي المقابل قد تجد من يتسمون بالإسلام مولداً ومنشأً ورسمًا ، غير أن دعواتهم الفكرية أشد وانكى على الإسلام والمجتمع من أعدائهم . ولا شك في تأثر هؤلاء بأصحاب المدارس الفكرية الوضعية التي تدعو إلى الإلحاد والفجور .

المذاهب الأدبية والدراسات المقارنة:

جاء اهتمام الدراسات المقارنة بالمذاهب الأدبية كونها تمثل تيارات فكرية وفنية واجتماعية ، تناصرت كل الآداب العالمية الكبرى على نموها ونهضتها . فعندما ينشأ مذهب ما في بيئة معينة قد يكون تطوره وتقدمه في بيئة أخرى تبعاً للدراسات التي يحظى بها هذا المذهب . فقد سبق الإيطاليون إلى التمهيد لنشأة المذهب الكلاسيكي ، غير أن

الكلاسيكية قد استوت وتكاملت على يد الفرنسيين في القرن السابع عشر. فالعقل عند الكلاسيكيين هو أساس لفلسفة الجمال في الأدب، والأدب هو انعكاس للحقيقة. والعقل عندهم يرادف الذوق السليم والحكم السليم^(١).

وفي أوائل القرن التاسع عشر جاءت الرومانتيكية على أنقاض الكلاسيكية في بريطانيا، ثم ألمانيا وفرنسا، ثم طافت أجزاء أوروبا إلى أن وصلت إلى العالم العربي. إذ كان جمهور الرومانتيكية من الطبقة الوسطى خلافاً للكلاسيكيين أصحاب الطبقة المتقدمة، وهكذا كان الصراع الطبقي يغذي هذه المذاهب الأدبية والتي تجد استجابة طبيعية في كل المجتمعات الأدبية حول العالم.

وتبعاً لتباين الأفكار في القضايا الاجتماعية الشائكة. ظهر المذهب الواقعي بدعوته إلى استقاء مادة الأدب من مشكلات العصر الاجتماعية. فهم يصورون الشر والآفات في تجاربهم لتنبيه المجتمع إلى اجتناب مثل هذه التجارب. والواقعيون لا يميلون إلى التألق في الأسلوب، لأن الأسلوب عندهم وسيلة لا غاية. لذلك كان تأثير الواقعية كبيراً في الآداب العالمية^(٢).

ثم ظهر المذهب الرمزي الإيحائي لمحاصرة مذهب الفن للفن. فالمذهب الرمزي يريد أن يغوص بشعره في أعماق النفس لمخاطبة كثير من المشاكل النفسية. وقد أثرت الرمزية في الشعر العالمي الحديث أنواعاً مختلفة من التأثير.

وفي خضم هذه المذاهب الأدبية، ظهر مذهب الالتزام والذي يقوم على إلزام الإنسان بتحديد علاقته مع الآخرين، وبالأشياء حوله حيث يشارك بحراكه الفكري والعملي من أجل تحقيق النفع له ولغيره. أما إذا انطوى لتحقيق غاياته الخاصة فهو غير ملتزم لمبدأ ولا منهج معين بل يعد متمرداً. وقد وجد مذهب الالتزام هذا رواجاً كبيراً في معظم المدارس الأدبية في الأدب الوجودي القائم على الفلسفة الوجودية وفيه يحدد الكاتب موقفه من مسائل عصره تحديداً تاماً لذلك سمي بأدب الالتزام أو أدب الموقف^(٣).

وخلاصة القول فإن كل مذهب من هذه المذاهب يعبر عن روح عصره، أو عن اتجاه جوهري فيه من النواحي المختلفة اجتماعية كانت أو فكرية أو سياسية.

ولعل المتابع لحركة المذاهب الأدبية يلحظ أن الأدب الحديث لم يقتصر على مذهب بعينه بل تأثر بها جميعها بصور مختلفة، وبدرجات متفاوتة. وهذه هي السنة الرشيدة التي سارت وتسير عليها الآداب في عصور نهضتها، تأخذ وتعطي وتتجنب الانطواء على نفسها خوف القفر والجذب.

(١) هلال - محمد غنيمي - دراسات ونماذج في مذاهب الشعر ونقده - ص ٥٣.

(٢) آفاق الأدب - المقارن مرجع سابق ص ٧٢.

(٣) كارل ماركس الأدب والفن ترجمة د. عبد المنعم الحنفي - ص ١٢٥.

تأصيل فكرة الأدب المقارن:

إن عملية التأصيل، تعني إجراء إصلاح جذري في بواغث المعرفة وغاياتها وفي أساليبها التي تتبعها. والتي لا تنفك - حتماً - عن الكتاب والسنة باعتبارهما مصادر أساسية للتشريع في المجتمع المسلم. بالإضافة إلى إبراز وجهة نظر الإسلام في كل القضايا الحياتية، خاصة بعد ازدهار حركة نقل التراث الأجنبي إلى المسلمين، الأمر الذي كان له أكبر الأثر في إقامة بعد جديد للمنهج القرآني في إقامة أركان المعرفة. فهو يركز على جوهر عملية التأصيل والعناصر الأساسية التي تتكون منها، كذلك يؤكد على أهمية إعادة تشكيل كل علم كي يصبح مناسباً للإسلام عبر التوحيد بأبعاده المختلفة.

فبالرغم من أن المسلمين قدموا إسهاماً علمياً فاعلاً لأول نهضتهم، فكانوا أهل الريادة في مناهج العلم التجريبي، وأخلاق البحث العلمي، إلا أنهم سرعان ما تخلفوا عن مثُل الدين، وفشا فيهم التقليد. فصارت بلادهم منخفضة حضارياً تهب عليه رياح الثقافات الأخرى، فتذيلوا الأمم إدارة وسياسة وتبعية ثقافية كاملة^(١).

وفي المقابل نهض العلم التجريبي بعيداً عن اللاهوت في أوروبا. ثم تطور الأمر إلى ما يعرف بصراع العلم والدين في تاريخ أوروبا الوسيط^(٢). وتمخض هذا الصراع عن سيادة دولة العلم، والتي تباعدت عن أصولها الدينية، فصار العلم صناعة دنيوية المقصد والمنهج، كسائر الحرف والصناعات في إطار حضارتها غير الدينية. وبالتالي فسدت عندهم مصادر المعرفة واختلطت عليهم مناهجها^(٣).

وهذه الإصابات في تاريخ الحياة الأوروبية لم تمكث هناك وحسب - بطبيعة الحال - فظهرت تأثيرات هذا الواقع الغربي. على العالم العربي الإسلامي. حيث كانت البداية بتبويب العلم، والتزام التقنين والقياس، ثم تقطيع المعرفة وتصنيف مفهوماتها. فانحصرت المعارف الدينية في فقه الأحكام دون سواه، في شكلية طغت على المقاصد وصُورِيَّة طغت على المعاني، فكان ذلك إيذاناً بانفصال المعرفة عن نيات العبادة وانفصالها كذلك عن الكونيات الظاهرة للعيان. فخرجت المعارف الكونية عن إطار علوم الدين. وترتب على ذلك ثنائيات شاذة بين الظاهر والباطن وبين العلم الطبيعي والعلم الشرعي^(٤).

(١) الباشا عبدالرحن رأفت - نحو مذهب إسلامي في الأدب والنقد - ص ٥.

(٢) الكردي - د. راجح - نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة - ص ٣٥٥.

(٣) الطويل - د توفيق - قصة النزاع بين الدين والفلسفة - ص ٩٢.

(٤) حامد - التجاني عبد القادر - نظرات في تأصيل المعرفة - ص ٦٠.

وقد بلغ الانحطاط بالمسلمين مبلغاً لم يتوقفوا فيه عن إنتاج معارف جديدة وحسب وإنما صاروا يتشككون في جواز تعلم بعض العلوم الطبيعية والإنسانية^(١) فحقيقة المعرفة الإسلامية من حيث الأصل تقوم على مبدأ التناصر بين الوحي والكون كمصدرين أساسيين لها. فكما أن الكون يحتوي على معلومات تشهد بوحداية الله، وعلى فناء الوجود فكذلك الوحي يحمل معلومات عن الكون المادي تهدي مسار العقل وتصوبه.

إن إعادة ربط العلم بالوحي يقصد به أن تكون بينات الوحي هي نقطة الابتداء في عملية البحث العلمي في الكون المادي، أو المجتمع الإنساني. فعلى حركة البعث الإسلامي تصويب جهودها نحو أهداف محددة منها:

١ - إعادة ترتيب الفكر الإنساني بحيث يتسق مع الوحي.

٢ - إعادة ترتيب بناء المجتمع الإنساني بحيث يصير تجسيدا صادقا لعقيدة الدين.

وبهذا التصور فإن حركة البعث الإسلامي جاءت نهضة حضارية شاملة، تغشى كل شعاب الحياة وشئونها، وأول هذه الشعاب وأكثرها حاجة لإعادة الارتباط بنبات العباد هي شعبة المعرفة. وبهذه الطريقة يمكن أن يفتح العلماء على الوحي، فيفتح الله لهم أبواباً من المعرفة كانت مغلقة. فتتوحد المعرفة توحيداً يحيل ضعف المسلمين إلى قوة

وتخلّفهم إلى نهضة حضارية عظيمة. فالقرآن يعلمنا أن الحكمة التي تلتقي عندها العقول هي نبتة من الحق الذي قامت عليه السموات والأرض. والتاريخ يشهد أن الإسلام استطاع أن يتمثل علوم الهند والإغريق والفرس ويضمها إلى نسيج المعرفة الإسلامية.

فالمعرفة الإسلامية تنتج عبر عملية الهضم والتمثل الداخلي في القرآن والكون وتراث

الآخرين. وهو تراكم تتصل فيه جهود اللاحقين بالسابقين.

إن تراث المسلمين الثر، إنما كان نتيجة للحضارة الإنسانية لقرون عديدة، ولقد قام ونما هذا التراث وفقاً لمناهج المسلمين في المعرفة. فقضية تأصيل التراث تظل واجباً مقدساً دونه الغالي والنفيس، حتى لا تنطمس هوية الأمة وتفقد وجهتها الحضارية. فالشخصية الثقافية الإسلامية تعتمد وتعتبر بناء الشوكة الفكرية من أعلى أنواع الجهاد، لأن الساحة الفكرية هي الميدان الحقيقي بين الإسلام وخصومه. فحين كان العقل المسلم في مستوى الإسلام هدفاً ومقصداً، وفي مستوى العصر وسيلة ودعوة. يمتلك الإدراك الكامل والقراءة الواعية؛ كان في موقع الإرشاد والعطاء للعقل البشري. فجاء العطاء إسلامياً وتشكلت الحضارة بجهد إنساني مشترك. وعندما توقف العقل المسلم عن

(١) العقاد - عباس محمود - محمد عبده - ص ١٣١ .

المجاهدة الفكرية بأنماطها المتنوعة. كان من الطبيعي أن تتحرك ثقافات الآخرين باتجاه هذا الأدنى، فدأب ينقل ثقافة الآخرين. بل أخذ يتعرف على ثقافته ومعارفه من خلال أوعية الآخرين. حيث نهض للعلم أقوامٌ لا نصيب لهم في الآخرة^(١).

لذلك تظل قضية بناء المحاور الفكرية والثقافية، لإعادة تشكيل الشخصية الإسلامية وتنمية الموارد الثقافية، وتمتين الأوعية الفكرية، لإنزال الإسلام على واقع الناس تظل رافداً أساسياً لتسوير التراث الإسلامي.

ومن المشكلات التي تواجه تأصيل التراث: العجز عن تمثيل التراث بشكل صحيح. الأمر الذي أضعف الاستفادة من العقلية المنهجية التي أنتجت، وبالتالي تحقيق أكبر قدر من مخرجاته والتي شهدت لها العصور الأولى بالفاعلية والنفاذ.

وفي سبيل البحث عن تأصيل التراث في الأدب المقارن، لا بد أن نقف من جهود المستشرقين وفقه الناقد البصير، الحريص على هويته وتراثه. فقد اهتم المستشرقون بالتشكيل الثقافي للأمة المسلمة في ضوء رؤية معينة، قوامها الاستعلاء والنيل من تراث الأمة. ناهيك عن طرحهم المتحيز في المنهج والمعلومة، والذي يقرر مسبقاً كثير من النتائج لترسيخ مجموعة من القيم الكامنة المستترة في النماذج المعرفية، لتوجيه البحث إليها^(٢) فقد كتبوا في الأدب واللغة والتاريخ في محاولة لبناء الذهنية الإسلامية وفق النمط الغربي، من خلال المناهج ومصادر الدراسة ومراجع البحوث في الجامعات والمدارس، ومن خلال حملات الابتعاث إلى الجامعات الأوروبية والأمريكية. فقد كان تأثير هذه الحملات كبيراً على الطلاب المسلمين، وفي هذا يجب أن تتعهد الأمة أبناءها المبتعثين بالرعاية والمتابعة من خلال الدورات والندوات التي تنير لهم الطريق مقصداً وأهدافاً.

كذلك هناك محاولات دائبة إلى إعادة تشكيل الوعي الثقافي للأمة الإسلامية، وقف النمط الغربي، من خلال التفسير المذهبي للأحداث، لتكريس تفرقة الأمة أو محاصرة اللغة العربية في دور العبادات. وأنها لا تصلح لغة للعلم وتشجيع النماذج الغربية في الكتابة والتأليف والبحث العلمي. ومحاصرة لهذه العلل في كيان الأمة الثقافي، لا بد من أخذ زمام المبادرة في الكتابة والتأليف وفقاً لمناهج الأمة وتراثها من أجل ملء الفراغ بعمل بنائي مستمر، ومن أجل تحصين الذات أمام المد الثقافي الكاسح الوافد من بلاد الغرب. خاصة وأن العرب صنع هذا التراث، قد امتازوا بين شعوب الأرض بأخلاق ومواهب، تفردوا بها، ولهم فيها الفدح المعلن، كالفصاحة، وقوة البيان، وحب المعرفة، والأنفة والفروسية والشجاعة، والحماسة في سبيل العقيدة، والصراحة في القول، وجودة الحفظ، وقوة الذاكرة،

(١) الغزالي - أبو حامد بن محمد - أحياء علوم الدين - ج ٤ - ص ٢٩٧.

(٢) المسيري - عبد الوهاب - فقه التحيز - ص ٥ - ٦.

وحب المساواة، وقوة الإرادة، والوفاء والأمانة^(١) وبذلك وحده نكون على مستوى الحوار والتبادل المعرفي من أجل تحقيق مبدأ الأخذ والعطاء في الآداب والثقافات المختلفة. ومما لا شك فيه أن الحضارة الإسلامية قد تركت بصماتها على جميع المستويات في أوروبا، ابتداء من العادات الشعبية وانتهاء بالعلوم. وظلت الحضارة الإسلامية تحترم التراث البشري الذي سبقها والذي عاصرها ما التزم مبدأ النفع والخير للناس.

وفيما يتصل بطبيعة الموضوعات والحالات النفسية، فإن فكرة الأدب المقارن تقوم على تداخل النصوص بين آداب مختلفة، في صورة تفاعلية عن طريق التضمين أو المحاورة أو الاقتباس. فقد يشكل عملٌ ما مصدراً للوحي والإلهام لعدد كبير من الأدباء في بلدان مختلفة، وبلغات مختلفة كما حدث مع رائعة الفنان العالمي ليوناردو دافنشي "الموناليزا"^(٢)

وقد تبارى الأدباء من الشرق والغرب ليكتبوا ويكتشفوا سر هذه الابتسامة الغامضة في "الجيوكوندا" بعيداً عن أهداف ومقاصد جادة. فالمنهج الإسلامي يحرر الإنسان من قيود العبودية والانحراف النفسي والأخلاقي ويُعلي من قيمة الفكر والتأمل والعظة والاعتبار. فقد استطاع هذا العمل أن يوحد عدد كبير من الآداب العالمية بحثاً وتأملًا وتذوقاً واستحساناً. وفي هذا السبيل نقف على رؤية الشاعر السوداني د. محمد الفاتح ميرغني وكيف أنه استطاع أن يتناول هذه القضية برؤية مختلفة أساسها الحقيقة والمبدأ الأخلاقي فهما هدفا الفنان المسلم وغايته^(٣).

يقول محمد الفاتح في قصيدته "الموناليزا"^(٤)

سبحان ربي خالقاً ومقدراً	رسم أعد كما الأنعام وصوراً
أودعت "دانفشي" الجمال وسره	في دُمية ضاهت به حسن الورى
أحسننت إذ أتيت فتنك الـمي	خرساً فلن تحتال لن تتكبر
الوجه أهدى من يديك وضاءة	والطرف بالفرشاة نَعَس أسكرا
حَوَرٍ لمقلتها تألق حُسْنُهُ	والليل أنس فيه صبحاً مسفراً

(١) الندوي - ابو الحسن علي الحسيني - ماذا خسر العالم باخطاط المسلمين - ص ٥٢

(٢) محمد الخير - بروف مصطفى عبده - الإسلام يحرر الفن - ص ٣٨

(٣) م، صالح - محمد مجذوب محمد - الإسلام والفنون - ص ١٥

(٤) ميرغني - محمد الفاتح - ديوان قطوف من حرف، - ج ٣٤ ص ٤٢

يا دميّتي هل تؤسرين صبابةً قد كان قلبي والنهي أن يؤسرا
وأكاد المح بالخدود توردًا وأحس همسك رقةً وتُكسرا
وأكاد أصبو للـحـاظ نواظراً فتبوح لي العينان عشقاً مضمرا
أذناك لو لا ما يضج لا سمعاء والطرف لو لا المنكرات لأبصرا
يا دميّتي هل ذاب قلبك من شجاً؟ فمن الدمى ما قد يذوب تأسرا
أم أنه كقلوب قومك قلب فوداده - بخسا - يباع ويشترى
فتجيبى - صمتاً - فؤادي خالص تخذ الفضيلة تاجه والمغفرا
حييت أسرّتي بحسن سريريه لم تأسريني بـزّة أو مظهره
حييت أسرة الفؤاد وإنني لتروقني العذراء قلباً اعـذرا
القلب أبدى للوصال تشوقاً والعشق داعب خافقي أو ما درى
إن اللقا حلّم يداعب والوصل أضغات بمثلها الكرى
إن كان - دافنشي - حقيق ذكره أو ليس خالقه أحق واجدرا؟
سبحان من وهب الأنام تذوقاً وحباً البداة راسماً ومصورا
من فضله عقلاً حباكه مسلماً عن فطرة فاردته أن يكفرا
فمضيت تغرف في المعاصي والهوى ولان رجعت فوعده أن يفقرا

فقد استطاع الشاعر بعد تمثّل عدد من النصوص التي تناولت هذه اللوحة، استطاع أن يحول هذا الكم الوثني الذي أحيطت به هذه اللوحة، إلى مشروع كبير من الفكر، والارتياض، والبحث والتأمل وصولاً إلى الحقيقة الأسمى، حقيقة الله رب العالمين. وبهذا وحده يمكن أن يسهم الرصيد الثقافي والتراث الإسلامي العربي العظيم، في

توضيح معالم الطريق للبشرية جمعاء. فالكلمة من روح القدس وهي تسهم إلى حد بعيد في خلق الظاهرة الاجتماعية^(١). وليس ذلك إلا للكلمة التي تحمل مضامين التوجيه والإرشاد، لا الهدم والإلحاد.

(١) بالنبي - مالك - شروط النهضة - ص ٤٧.

الخاتمة

إن فكرة تداخل النصوص أو ما يسمى بالنصوص المهاجرة، أو المهاجر إليها، أو النصوص الحالة والمزاحة كلها صيغ لفظية متفرقة الاستعمال بين الباحثين. ويعنون بها " مجموعة العلاقات التي تربط نصاً أدبياً بنص آخر أو نصوص أخرى بلغات مختلفة. وقد تأخر هذا الضرب من الدراسة في العالم بسبب أن معظمه قد كتب بلغات متعددة لم تكن العربية من بينها.

وعلى هذا فإن كل نص هو لوحة من الاقتباسات والتضمين. وكل نص هو تشرب وتحويل وتخوير لنصوص أخرى. لذلك تبقى قضية ترسيخ فكرة الأدب الإسلامي وتمكين مقوماته من الانطلاق للعالمية واجباً مقدساً، وقضية محورية في حياة الأديب المسلم. الأمر الذي يجعله يسهم بوعي وإدراك في حركة الآداب العالمية حتى يتحقق التوازن الفكري والثقافي وتعلو قيم الحق والخير والجمال في الآداب المقارنة.

النتائج والتوصيات

إن مفهوم الأدب المقارن كان شائعاً بمضامينه منذ القرن الثاني الهجري وإن لم يستخدم المصطلح عنه، وذلك بفضل حركة نقل العلوم من الحضارة الفارسية والرومانية إلى العربية. إتساع حركة الأدب المقارن وتجاوزه لمواعينه التقليدية، حيث تشكل في أوعية التقنية الحديثة المسموعة والمرئية والشبكة العنكبوتية ووسائطها المختلفة تحت مسميات مختلفة. فالتداخل هو قدر كل النصوص الحية.

تمثل القوة المادية في عالم اليوم المؤشر الموجه لحركة الآداب العالمية وبالتالي فإن رؤى الأدب المقارن تؤكد على مبدأ انفتاح الآداب على بعضها وصولاً إلى عالمية الأدب. ومن الصعب تصور أدب مجرد أو محايد لا يرتبط بخلفيات تاريخية أو مذهبية أو عقائدية. إن التعارف والتحاور هو أحد أرقى المناهج وأكثرها قيمة وفاعلية، وبه يتحقق وجود الآخر. وتبقى قضية تعبيد الناس لله رب العالمين عبر الوسائل المختلفة هو هدف الأدب الإسلامي لتأصيل الأدب العالمي لأن فكرة عالمية الأدب مرتبطة بفكرة ختم النبوة ودلائنها على الصعيد المنهجي والفكري والعملية.

توصي الدراسة بتسليط الضوء على مناهج الأدب المقارن والتعريف على وسائله وغاياته من أجل تحصين الأمة وإرشادها حتى لا تقع فريسة للدعاوي البراقة التي ينادي بها.

قائمة المراجع والمصادر

القرآن الكريم

- ابن المقفع - عبد الله - كلبية ودمنة - دار الجيل بيروت ١٩٨١ م.
- ابن النديم - أبي الفرج محمد بن يعقوب اسحق المعروف بالوراق - الفهرست - تحقيق رضا تجدد د. ت.
- ابن عاشور : محمد بن طاهر بن محمد التحرير والتنوير - الدار التونسية - تونس ١٩٨٤.
- الأصفهاني - أبو الفرج - الأغاني - إخراج عبد الستار أحمد فراج - دار الثقافة - بيروت. دت.
- أنيس : محمد - الشعر العربي الحديث - نيته ودلالاته - دار توبقان - المغرب ١٩٩٠ م
- الباشا عبد الرحمن رأفت - نحو مذهب إسلامي في الأدب والنقد قدم له الشيخ أبو الحسن الندوي - دار الأدب الإسلامي ١٩٨٤.
- بن نبي - مالك - شروط النهضة - تقديم رضوان السيد - كتاب الدوحة .
- الجاحظ - هو عثمان عمرو بن بحر - البيان - تحقيق عبد السلام محمد هرون - مكتبة الخانجي المعاصرة ١٩٨٥ م.
- جورجي زيدان - تاريخ آداب اللغة - دار الجيل - د. ت ١٩٨٢ م؟
- حامد - التجاني عبد القادر - نظرات في تأصيل المعرفة - المركز القومي للإنتاج الإعلامي - الخرطوم - ط ١٩٩٦ م.
- الحكيم : توفيق - أهل الكهف - دار العلم - ١٩٨٥ م.
- الخطيب : د. هشام - آفاق الأدب المقارن - دار الفكر المعاصر - بيروت ط ١٩٩٢ م.
- ديوان شوقي - جمع وشرح رشيد الأشقر دار صادر بيروت - ط ١٩٩٣ م.
- السيوطي : جلال الدين - حسن المحاضرة في أنباء مصر والقاهرة - القاهرة ١٩٦٧ م.
- صالح - محمد مجذوب - الإسلام يحرق الفن - هيئة الأعمال الفكرية - الخرطوم ٢٠٠٥ م.
- ضيف : شوقي - شوقي شاعر العصر - دار المعارف القاهرة - ط ١٣.
- الطبري : محمد بن جرير - تاريخ الطبري - ط لندن ١٩١١ م.
- الطويل - توفيق - قصة النزاع بين الدين والفلسفة - دار صادر - بيروت دت .
- العسكري : أبو هلال الحسن بن عبد الله بن سهل - الصنعتين - تحقيق علي البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم - المكتبة العصرية صيدا ١٩٨٦.
- العقاد : عباس محمود - محمد عبده - دار الكتاب د. ت.
- عمارة محمد عمارة - معالم المنهج الإسلامي - دار الأمانى - الرباط ط ١٩٩٣ م.
- الغزالي : حامد محمد أبو حامد - إحياء علوم الدين - دار العلم - بيروت ط. د. ت.
- الفاتح : د. محمد - تحليل الخطاب الشعري - دار التنوير - الدار البيضاء د. ت ١٩٩٨ م.
- فلب فان بيرجهم المذاهب الأدبية الكبرى في فرنسا - ترجمة فريد أنطونيوس منشورات عويدات - بيروت ١٩٨٣ م.
- قطب : محمد إبراهيم حسين شاذلي - النقد الأدبي - أصول مناهجه - دار الشروق - بيروت - ط ١٩٨٧ م.
- قطب : محمد إبراهيم حسين شاذلي - منهج الفن الإسلامي - دار الشروق - ط ١٩٨٧ م.
- كارلماركس - الأدب والفن ترجمة عبد المنعم الحنفي - دار الفكر بيروت - د، ت.

- محمد خير - بروف مصطفى عبده - الإسلام يحرق الفن - هيئة الأعمال الفكرية - الخرطوم ٢٠٠٥ م.
- مدني بلة عبد الله - الفن المسرحي - مطبعة البشرى السودان - د ت ١٩٩٢ م.
- المسيري - عبد الوهاب - فقه التحيز - المعهد للفكر الإسلامي أمريكا - ط ١٩٩٦ م.
- ميرغني : محمد الفاتح - ديوان قطوف من حروف - المركز القومي للإنتاج الإعلامي - الخرطوم ١٩٩٣ م .
- الندوي : أبو الحسن علي الحسيني - ماذا خسر العالم من انحطاط المسلمين - دار الكتاب للعلوم.
- هلال : د. محمد غنيمي - الأدب المقارن - دار نهضة مصر للطباعة والنشر - ط ٢٠٠١ م.

Abstract:

Comparative Literature has had great interest among Literature Sciences , because it is connected with issue of effectiveness and effectiveness among international literature. it studies the literary side effects in its articats and thoughtful sides it is interested in analysis of literature activities , so that it is interested in analysis of literature activities, so that it aims to alternate figurative language. the thinkers, and philosophers of arts and critics said that it is one of the necessary needs of human beings and basic material for literature study. Beacause of these inter ferred complication and of the common idea of comporativeeness in different know ledge;it will be necessary to kep the origin of Arabic literature outslanding.so the internationality of literature means its getingout from it language to another literature language and this willmake it to front many challenges because the absolute origination is impossible to be fulfilled.Most originated poetes and scholars debled to pevious or cotemporary ones.it is that the issue of effectiveness and effectiveness is the nature of all literature and literature schools. So the waring in behavior of good imitation willremain to en rich thelanguage and keep the idea of arab literature.The literature aim is the highness of values and manners and fixness of its various arts. The study followed the investigative and contrivative method and according to comparative literature message,research result were.the sychological barrier in front of the western linguistic lesson the contents of the comparative literature make the western literature tools for western cutune and traditions to leak it in the Arab mind tring to rub of the Islamic relief hthrough the western literature such as story,play and novel and so on,fixing of idea of global literature ,changing frames and rules of Arabic literature to go on with international literature. The study recommends revisionadremedy the basics and rules that the comparative literature slands on caring for keeping the origin of Arabic language and it literature making the positive communication easy to con firm the situation and role of the language in the world.

ماهية التراث ضمن المحمولات الأيديولوجية الحديثة

عند الشاعر العربي المعاصر

حبيب بوهروز

أستاذ مشارك، قسم اللغة العربية، كلية الآداب والعلوم، جامعة قطر

ملخص:

يهدف البحث إجرائيا الى إبراز كيفية تشكل الموقف النقدي من التراث عند الشاعر العربي المعاصر في قراءاته ومقارباته وفق جدلية الحضور والغياب؛ الحضور في الراهن الفكري والأدبي من خلال توظيف مجموعات منتظمة من ثَقَانَات التناس والمتعالقات النصية ومزجها مع الذاكرة التاريخية، ضمن سياقات الحاضر في شتى تفاعلاته من جهة. والغياب جراء قدرة بعض الشعراء على خلق نوع من الحواجز الوهمية تارة، والارادية تارة أخرى لكي تحول دون قراءاتهم الإرادية لبنية التراث كفاعل سياقي ضمن بنية المتن الإبداعي وسياقاته.

لهذا أعتقد أن تفصيل الخطاب في الهدف الاجرائي السابق يجب أن ينطلق من مقارنة إشكالية الموقف من التراث، حيث تنطلق أولا من ضبط علاقة القارئ (الشاعر) ذاته بالتراث أولا، ثم قراءته لهذا التراث بناء على ما يأتي:

- القراءة المادية للتراث على أساس أنه أثر.
- القراءة المفتوحة للتراث المرتبطة بسياقه الزمني والتاريخي والاجتماعي.

من هنا يحاول البحث ويهدف معا الى رصد المتشاكل والمختلف عند الشعراء الرواد في مقاربتهم لماهية التراث، فيرصد مواقفهم المتنبة ضمن فضاءات اجتماعية وسياقية وأيديولوجية عديدة ومتناقضة في الكثير من الأحيان، فللشعراء الرواد مشارب أيديولوجية رسمتها الحركية الاجتماعية لما بعد الحرب العالمية الثانية خلال مراحل الخمسينيات والستينيات والسبعينيات ... إلخ، فكان منهم الملزم والمتنزم، واليميني السلفي، واليساري الاشتراكي، والواقعي الانتقادي، والبورجوازي المتحرر، فلا غرابة إذا كان يتشكل الموقف من التراث ضمن فضاءات متنوعة تشترك كلها في عملية مراجعة عامة وشاملة للتراث، خاصة إذا قمص الشاعر الناقد دور المتلقي أو القارئ (في عصر القارئ) في أثناء مراجعة المادة التراثية ليوطفها توظيفا عصريا يسكن حاضر القارئ ويصبح بعض أفعنته وأرديته .

الكلمات المفتاحية:

الموقف النقدي الأدبي، ماهية التراث، الراهن الفكري والأدبي، المشارب الأيديولوجية، شعراء الحداثة، الشاعر ناقداً.

توطئة

يهدف البحث إجرائياً إلى إبراز كيفية تشكل الموقف النقدي من التراث عند الشاعر العربي المعاصر في قراءاته ومقاربتة وفق جدلية الحضور والغياب؛ الحضور في الراهن الفكري والأدبي من خلال توظيف مجموعات منتظمة من تقانات التناص والمتعلقات النصية ومزجها مع الذاكرة التاريخية، ضمن سياقات الحاضر في شتى تفاعلاته من جهة. والغياب جراء قدرة بعض الشعراء على خلق نوع من الحواجز الوهمية تارة، والإرادية تارة أخرى؛ لكي تحول دون قراءاتهم الإرادية لبنية التراث كفاعل سياقي ضمن بنية المتن الإبداعي وسياقاته.

لهذا أعتقد أن تفصيل الخطاب في الهدف الإجرائي السابق يجب أن ينطلق من مقارنة إشكالية الموقف من التراث، حيث تنطلق أولاً من ضبط علاقة القارئ (الشاعر) ذاته بالتراث أولاً، ثم قراءته لهذا التراث بناء على ما يأتي:

- القراءة المادية للتراث على أساس أنه أثر.

- القراءة المفتوحة للتراث المرتبطة بسياقه الزمني والتاريخي والاجتماعي.

من هنا يحاول البحث ويهدف معاً إلى رصد المتشاكل والمختلف عند الشعراء الرواد في مقاربتهم لماهية التراث، فيرصد مواقفهم المتنبئة ضمن فضاءات اجتماعية وسياقية وأيديولوجية عديدة ومتناقضة في الكثير من الأحيان، فللشعراء الرواد مشارب أيديولوجية رسمتها الحركية الاجتماعية لما بعد الحرب العالمية الثانية خلال مراحل الخمسينيات والستينيات والسبعينيات، إلخ، فكان منهم الملزم والملتزم، واليميني السلفي، واليساري الاشتراكي، والواقعي الانتقادي، والبورجوازي المتحرر، فلا غرابة إذا كان يتشكل الموقف من التراث ضمن فضاءات متنوعة تشترك كلها في عملية مراجعة عامة وشاملة للتراث، خاصة إذا تقيص الشاعر الناقد دور المتلقي أو القارئ (في عصر القارئ) في أثناء مراجعة المادة التراثية ليوظفها توظيفاً عصرياً يسكن حاضر القارئ ويصبح بعض أفنعه وأرديته.

برز الموقف النقدي عند الشاعر العربي المعاصر من التراث في قراءاته وفق جدلية الحضور والغياب؛ الحضور في الراهن من خلال توظيف مجموعات منتظمة من تقانة التناص مع الذاكرة التاريخية، ضمن سياقات الحاضر في شتى تفاعلاته من جهة. والغياب جراء قدرة بعض الشعراء على خلق نوع من الحواجز الوهمية، التي تحول دون قراءاتهم الإرادية لبنية التراث كفاعل سياقي.

لهذا أعتقد أن مقارنة إشكالية الموقف من التراث، يجب أن تنطلق أولاً من ضبط علاقة القارئ (الشاعر) ذاته بالتراث أولاً، ثم قراءته لهذا التراث بناء على ما هو آت:

- القراءة المادية للتراث على أساس أنه أثر.

- القراءة المفتوحة للتراث المرتبطة بسياقه الزمني والتاريخي والاجتماعي.

وقد فصل الدكتور محمود أمين العالم - فيما سبق حين راجع التراث ضمن آلية الحضور التفاعلي في الراهن ، لا ضمن الأثر الملموس مادياً لهذا التراث - و تساءل قائلاً: "ما هو التراث؟ ولعلي أصدّم الكثير من القراء عندما أجيب: بأنه لا يوجد تراث في ذاته ، فالتراث هو قراءتنا له ، فهو موقفنا منه ، وهو توظيفنا له! لست أقصد من هذا أنني أنفي أو ألغي الحقيقة الذاتية للتراث - بغير شك - موجود ، قائم متحقق بالفعل موضوعياً ومادياً ، في نص في فكر ، في معرفة علمية ، في ممارسة ، في سلوك ، في عمارة ، في بناء ، في نظام حكم ، في أشكال تعبير قولية وحركية أو مادية . . . في خبرة إلى غير ذلك . والتراث موجود قائم يتحقق كذلك بالفعل زمنياً في لحظة تاريخية اجتماعية معينة ، وتتراكم هذه اللحظة الزمنية لتشكّل تاريخنا القومي التراثي العام. على أن هذا الوجود التراثي المتحقق مادياً وزمنياً وتاريخياً ينتسب إلى الماضي ، ولهذا فهو تراث أي أنه أثر ، حتى وإن بقيت معالمه ماثلة قائمة أمامنا على نحو مادي أو معنوي ، على أنه ليس فعلاً أقوم به ، بممارسته ، بتحقيقه ابتداء ، وإنما هو تحقيق سابق على وجودي ، ولهذا فحقيقته في ذاتها مشروطة بمدى معرفتي بها ، وطبيعة موقفي منها ، وتوظيفي لها . . ." (١).

من خلال النظرة السابقة لفلسفة التراث نظر الشعراء الرواد إليه ، وشكّلوا مواقفهم ضمن فضاءات اجتماعية وسياقية وأيديولوجية عديدة ومتناقضة في الكثير من الأحيان ، لأن الموقف من التراث ، في تقديري ، هو موقف من الحاضر لا موقف من الماضي ، "فحسب موقف من الحاضر يكون موقف من الماضي وليس العكس كما يقال أو يظن" (٢). فللشعراء الرواد مشارب أيديولوجية رسمتها الحركية الاجتماعية لما بعد الحرب العالمية الثانية خلال مراحل الخمسينيات والستينيات والسبعينيات ، فكان منهم الملزم والملتزم ، واليميني السلفي ، واليساري الاشتراكي ، والواقعي الانتقادي ، والبورجوازي المتحرر ، فلا غرابة إذا كان يتشكّل الموقف من التراث ضمن فضاءات متنوعة تشترك كلها في عملية مراجعة عامة وشاملة للتراث ، خاصة إذا تقمّص الشاعر الناقد دور المتلقي أو القارئ (في عصر القارئ) في أثناء مراجعة المادة التراثية ليوّظفها توظيفاً عصرياً يسكن حاضر القارئ ويصبح بعض أقنعه وأرديته.

حدد الدكتور جابر عصفور قراءتين أساسيتين للتراث ، يتشكل الموقف انطلاقاً منهما ، القراءة الأولى هي القراءة الوصفية للتراث حيث يُعزل التراث عن القارئ تماماً لكي يراجع الأثر مراجعة محايدة تماماً. أما القراءة الثانية فهي قراءته ضمن فاعلية ثقافية (من الثقافة) مع القارئ ذاته ، الأمر الذي يضيف عليها صبغة أيديولوجية ؛ بحيث يُسقط

(١) العالم ، محمود أمين : مواقف نقدية من التراث ، دار الفرابي ، لبنان ٢٠٠٤ ، ص ١٠ .

(٢) المرجع نفسه ص ١١ .

حضور العصر والقارئ معاً على المقروء (التراث) وتاريخه^(١). وهذا ما ظل يؤكد عليه الدكتور محمود أمين العالم في قوله: "التراث لا يوجد في ذاته وإنما هو قراءتنا له، وموقفنا منه وتوظيفنا له"^(٢).

وأفهم من هذا أن تشكيل الموقف من التراث يجب أن يؤسس وفق منظور العصر وعلى أساس آلية الشعور بالعصر ذاته، وهذا ما نادى به الدكتور حسن حنفي في مشروعه الحضاري وقراءته للتراث حين طالب بضرورة إعلاء آلية الشعور، لأنه "أهم من العقل وأدق من القلب وأكبر من الوعي"^(٣) فالتجديد، في تقديري، يجب أن ينطلق من إعلاء الواقع الثقافي وإعطاء الأولوية للمعاملات، والتجارب الأيديولوجية، وطرح البدائل وتشكيل الأنموذج المتغير ضمن سياق قراءة الأثر (الثابت) ورسم الموقف (المتغير).^(٤)

وانطلاقاً من فلسفة قراءة وتشكيل الموقف من التراث، دخل الشعراء الرواد المعاصرين مجال التنظير، فقدموا مواقفهم وأطلقوا العنان لمشاعرهم في صياغتها، فقد كانوا في مراحل تجريبية أولى، سُمح لهم فيها بقراءة الموروث الثقافي والإبداعي العربي قراءة ذاتية وأيديولوجية تارة، وقراءة استشرافية تأسيسية تارة أخرى. خاصة حين ترتبط هذه القراءة ارتباطاً جديلاً بقضية الحداثة، فلا تطرح قضية التراث إلاً وقضية الحداثة حاضرة ضمن نص الحديث، ويرجع ذلك، في تقديري، إلى العلاقة التكاملية التي تجعل من الحداثة خلال هذا الطرح (تراث وحداثة) محاولة تركيب بين التراث والتجديد، والأصالة والمعاصرة^(٥) في نظر بعضهم، وعند بعض آخري "التغاير، وهي الخروج من النمطية والرغبة الدائمة في خلق المغاير"^(٥).

يتضح هذا أكثر فأكثر كلما أراد الشاعر الناقد التنظير للعملية الإبداعية وإعلاء الموقف، لأن "في موقف الشاعر من التراث تتضح معالم الثورة، ومن ثم تتضح الحداثة... فلما أخذ الشاعر يتساءل عن مدى ارتباطه بالتراث - ومن ثم بالماضي وبالتاريخ - أصبح على أبواب ثورة جديدة"^(٦)، لاعتقادي أن تحديد مفهومي التراث في ضوء علاقته بالحداثة هو جوهر العملية الإبداعية والتنظيرية معاً عند الشاعر المعاصر، فكل آليات تشكيل القصيدة المعاصرة من ثورة على الوزن والقافية ولغة نمطية وأساليب الخطابة والوصف الجاهز، لا يمكنها أن تتحقق إبداعياً إلاً بعد أن يحدد الشاعر موقفه من الموروث أولاً وعلاقة هذا الأخير بها حسب الحداثة والتحديث لديه، "وما الخروج

(١) للمزيد ينظر: عصفور، جابر: قراءة التراث النقدي، دار سعاد الصباح، الكويت، ١٩٩٢، ص ٩١٨٤.

(٢) العالم، محمود أمين: مواقف نقدية من التراث، ص ١٢.

(٣) وينظر أيضاً الصفحات ٦٥ - ١٣١ - ١٤١ - ١٥٢ لتفصيل مشروعه الحضاري أكثر.

(٤) عزام، محمد: الحداثة الشعرية، منشورات اتحاد كتاب العرب، دمشق ١٩٩٦، ص ٣٨.

(٥) المرجع نفسه: ص ٣٩.

(٦) عباس، إحسان: اتجاهات الشعر العربي الحديث، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، ١٩٧٨، ص ١٠٩.

عن البحر إلى التفعيلة ونبذ مقولة القاموس الشعري والثورة على القافية الموحدة والبحث عن مقاييس جديدة للشعر الحديث إلاّ ترجمة لمفهوم جديد للشعر من خلال فهم معين للتراث والحداثة أولاً، وفهم معين للعلاقة بينهما ثانياً^(١).

فما هو مفهوم التراث عند الشعراء الرواد؟ وما هو موقفهم منه؟ وما هي علاقة التراث بالحداثة؟ وكيف تجسّد هذا في إبداعهم الشعري؟

لم يستطع الشعراء الرواد - في حدود اطلاعي وبحثي - أن يصلوا إلى مفهوم واحد ودقيق للتراث، وإنما استطاعوا أن يحصلوا شبه إجماع على ضرورة ربط الموروث بالعملية الإبداعية عامة، والشعرية على وجه الخصوص، لاعتقادي أن مراجعتنا للتراث هي مراجعة للحاضر، وأن فهمنا للحاضر يجب أن ينطلق نحو إعادة قراءة التراث في ضوء الحاضر لا العكس. "فالماضي عند معظم رواد الشعر العربي الحر ليس شيئاً منفصلاً عن الحاضر والمستقبل، إنه يحيي الحياة الجديدة والإنسان المعاصر، ينمو بنموه ويتطور بتطوره فهو ليس كتلة جامدة أو مجرد كتاب أو مخطوط أو أثر محدّد، بل هو جزء لا يتجزأ من حياة الإنسان ومن واقعه المعيش. والقديم لا يبقى جامداً بل يتطور عبر التاريخ والبيئات."^(٢).

وقد جسّد هذا الموقف الشاعر صلاح عبد الصبور في أعماله النثرية التي ضمت معظم تنظيراته للعملية الإبداعية من جهة، ولعلاقة هذه العملية بالموروث الشعري والفكري والحضاري، والعربي والإنساني من جهة أخرى.

يبدأ بناء الموقف عند عبد الصبور من ضرورة قراءة التراث الشعري قراءة منهجية وموضوعية متأنية، حتى تتمكن من غربة الإيجابي من التراث، "فالشعر العربي القديم تراث هائل متناثر في بطون المجموعات والدواوين وكتب الأخبار والسير، وليس هناك من شك في أن ذلك الذي يجرؤ على الخوض في هذه المجموعات والدواوين من عامة القراء سيصطدم بم تلاطم الموج وغريب الأنواء. ومن هنا كانت الحاجة الماسة إلى إعادة عرض ذلك التراث وانتقاء ما يجد فيه القارئ المعاصر ما يألّفه ويحبّه، لأنه يخاطب الإنسان على اختلاف زمانه ومكانه..."^(٣)، وذلك شرط أن يقرأ هذا التراث قراءة موضوعية تعود إلى الماضي لفهم الحاضر في ضوء الماضي وليس العكس، كما فعل بعض الشعراء المعارضين لأنماط وأشكال وصيغ تراثية كثيرة، جعلتهم يعيدون إحياء التراث وبعثه في غير مبعثه

(١) علاق، فاتح: مفهوم الشعر عند الشعراء الرواد، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق ٢٠٠٥. ص ١٣.

(٢) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(٣) عبد الصبور، صلاح: الأعمال الكاملة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ج ٩، القاهرة ١٩٩٢، ص ١٥٠.

ويلبسونه حلّة لم تعد تليق بمقامه، وهذا ما فعله شوقي مثلاً حين راح يعارض الكثير من قصائد البحري وابن زيدون وغيرهما، متناسياً أن واقعه غير واقعهم ومتطلبات الصياغة الشعرية لم تعد مثل متطلباتهم في زمنهم الماضي.

من هنا عمل صلاح عبد الصبور على مقارنة ماهية التراث ضمن حركية الإبداع وعلاقة هذه الحركية بالشاعر المبدع ذاته حين اعتبر أن "التراث هو جذور الفنان الممتدة في الأرض، والفنان الذي لا يعرف تراثه يقف معلّقاً بين الأرض والسماء. وقد تكون كلمة التراث سهلة المفهوم عند معلمي اللغة والأدب، فالتراث عندهم هو كل ما خطّه الأقدمون وحفظته الصفحات المسودة، أما الشاعر فالتراث عنده هو ما يحبه من هذا الذي خطه الأقدمون وحفظته الصفحات، التراث عنده هو ما يجد فيه غذاء روحه ونبع إلهامه وما يتأثره، أو يتأثر به من النماذج. فهو مطالب بالاختيار دائماً، مطالب بأن يجد له سلسلة من الأدباء والأجداد من أسرة الشعر"^(١).

ولا يجب أن يفهم مما سبق أن صلاحاً يدعو إلى تماهي الشاعر مع تراث أسلافه بعدما يكون قد نهل من جيد الشعر، وقرأ أروع الشر، وحفظ منهما الكثير، فهذا من شأنه أن يقوي الملكة اللغوية للشاعر ويربطه بوقائع وتجارب شعرية تخلق أمامه مسارات جديدة لا تحاكي ولا تعارض بالضرورة مسارات الأقدمين، لهذا يؤكد عبد الصبور على إجبارية قراءة التراث قراءة راشدة من جهة، ومتبصرة وواعية من جهة أخرى، لكثرة ما في التراث من تناقضات فكرية وحضارية من شأنها أن تؤثر في بناء الموقف النقدي عند الشاعر المعاصر من التراث. من هنا "ينبغي إذن أن تتم العودة إلى تراثنا عودة متبصرة مستيقظة، وأن يلقي هذا التراث في نفوسنا من الحضارة المعاصرة ويدبجاً معاً، وتتم باندماجهما مزاجية ذوقية فنية يخرج من ثوبها الشاعر المعاصر، كما خرجت حياتنا المعاصرة في مظاهرها الاجتماعية والاقتصادية والسياسية من هذا الزواج التاريخي بين وراثتنا وتقاليدينا وبين حضارة العالم المعاصر"^(٢).

ويحدّد صلاح عبد الصبور آليات مراجعة التراث على النحو الآتي:

- ضرورة اعتبار التراث العربي الفني والإبداعي بنية تاريخية مفتوحة على حقب وعصور تاريخية أخرى متلاحقة لأن "تراث الأمة الفني حياة متصلة يؤخذ غدها من حاضرها، ويمتد أمسها إلى يومها وهو المكون لوجدانها، والملوّن لنظرتها للحياة والكون والكائنات"^(٣)، أثناء لحظة المخاض الإبداعي عند الشاعر المعاصر، خاصة عندما يحاول (الشاعر) أن يوفّق بين قراءاته وتنظيراته وبين اللحظة الإبداعية الهاربة، لحظة صياغة الموقف والفكرة والنظرية فنياً.

(١) عبد الصبور، صلاح: الأعمال الكاملة، ص ١٥٢.

(٢) م ن، ص ص ١٥٣ - ١٥٤.

(٣) م ن، ص ١٨١.

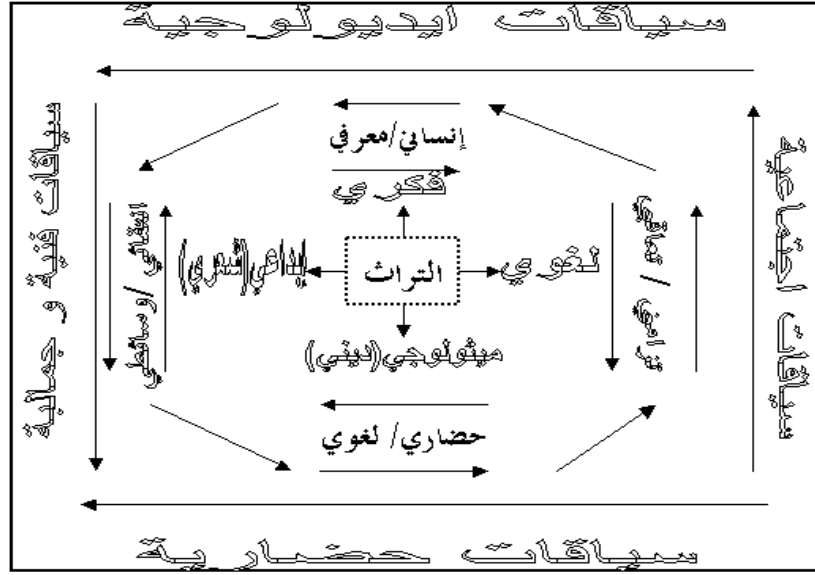
- القراءة اللغوية التعااقبية للموروث الشعري، ضمن ثنائية الثابت والمتحول في المادة والمدونة اللغوية العربية، لأن "عمر اللغة العربية كلغة تعبير أدبي عمر طويل يتجاوز أعمار كثير من اللغات الحية، فإن أوائل ما روى لنا من شعر عربي تمتد إلى مائة وخمسين سنة قبل الإسلام، وها هي ذي اللغة قد سلخت بعد الإسلام ألفاً وأربعمائة سنة وما زالت لغة نامية حية متطورة معبرة"^(١). ولا يجب أن يفهم من هذا أن عبد الصبور يدعو إلى محاكاة اللغة القديمة أو تجديدها، وإنما موقفه السابق هو الدلالة على عمق الموروث اللغوي العربي، بما احتوى من مؤهلات ومحمولات فكرية وحضارية وإنسانية خالدة، يمكننا أن نستغلها في صياغة المتن الشعري والإبداعي الحديث دون أن نقع في التنميط أو المحاكاة اللغوية، لأن "قاموس الشاعر الجاهلي يختلف عن قاموس خلفه الأموي أو العباسي أو المعاصر. وذلك مظهر صحي للتطور اللغوي"^(٢).
- تحسین المهارة اللغوية، وإتقان أساليب الكلام في قواميس الماضي العربي، وذلك حتى لا يجحد العائد إلى قراءة التراث عن هدفه الأسمى وهو فهم هذا التراث في ضوء الحاضر، أمام صعوبة لغته "ولاختفاء دلالاته وراء غموض لفظه أو وعورة بعض تراكيبه... نخطئ لو أردنا لقارئنا المعاصر، أو طالبناه، أن يعود إلى مجموعات الشعر القديم كالمفضليات والأصمعيات أو إلى موسوعات الأدب وسير الشعراء كالأغاني والأمالى واليتيمة دون أن ننير له دربه ونلقي له في الطريق بعلامات الأمان"^(٣).
- حسن الانتقاء أثناء العودة لقراءة التراث، وذلك بالنسبة للقارئ المتلقي لهذا التراث في مراحل الأولى، ويفهم من هذا الموقف عند عبد الصبور ضرورة وضع المختارات العامة والخاصة أمام المتلقي العائد، أو الراغب في العودة إلى قراءة الموروث كبعد فني أو إبداعي خالده، وذلك حتى لا نصدمه كمتلق لا نعلم مستويات القبول والرفض لديه بناء على أسسه الجمالية والذوقية والفنية الخاصة. "فترائنا الشعري - ككل تراث إنساني - فيه الباذخ والوسط والداني إلى الأرض، وفيه الخالد الباقي على كل عصر وفيه ابن عصره الذي لا تسعفه أنفاسه على الحياة إلى أبعد من يومه القريب. وقد فطن سوانا من الأمم إلى الأمر فأعدوا المجموعات المختارة التي يلتقطون فيها الجواهر من القول وينضدونه ويبدعون في عرضه، مختارين لكل شاعر رائحته أو روائعه، وفي كل عصر مبدعه أو مبدعيه، فتكون تلك المجموعات هي سبيل الناشئ في لغة أمته"^(٤). ويمكن جمع هذه الآليات الأربع في مراجعة التراث وقراءته عند عبد الصبور في هذا الشكل:

(١) م ن، ص ١٨١

(٢) م ن، ص ١٨١

(٣) م ن، ص ١٨٢ .

(٤) م ن، ص ١٨٢ .



الحلقة (الدائرة) التراثية وفق منظور الشاعر صلاح عبد الصبور:

ويعلن عبد الصبور خلاصة موقفه من التراث في موقف صريح واضح قائلاً: "أنتم تعلمون أن الشعر العربي قديم العمر، وقديماً قال الجاحظ إن عمر الشعر العربي يسبق الإسلام بحوالي قرنين من الزمان، فمعنى هذا أن الشعر الآن يجاوز ستة عشر قرناً، أو ألفاً وستمئة سنة، ومعنى هذا أيضاً أن تراثنا الشعري هو الذي يجعل شاعرنا المعاصر صاحب نظرة ومنهج في تذوق الشعر وفهمه. فالشاعر - في رأي - ينمو أساساً من التراث، والشاعر يحمل تراثه الشعري في باطنه، ومن هذا التراث الشعري يكون انطلاقه ويكون فهمه وتقديره لدور الشعر...".^(١) ولا يفهم من هذا عند صلاح ضرورة تماهي الشاعر المعاصر في التراث، وإنما يفهم منه العكس تماماً، أي وجوب قراءة التراث قراءة تفاعلية وتزامنية معاً، من شأنها أن تخلق آفاقاً أمام القارئ، لا تقطع صلته مع ماضيه ولكنها في الوقت نفسه لا تجعله حبيس أطر وأنماط إبداعية لم تعد تصلح لعصره، "فهذا الموروث لم يكن لينزع الشاعر العربي من عروقه أو من جذوره، ولكنه كان جديراً بأن يثير حواراً بينه وبين الموروث الشعري القديم".^(٢)

(١) عبد الصبور، صلاح: الأعمال الكاملة، ص ٤٢٢.

(٢) م ن ص ٤٢٧.

ويذهب الدكتور الشاعر عبد الله حمادي بعيداً في قراءة التراث وربطه بالراهن الشعري، خاصة في كتابه "الشعرية العربية بين الإتياع والابتداع" وفي مجموع الحوارات المتناثرة في الصحف والجرائد والمجلات. إنه الشاعر، في تقديره الذي، قرأ التراث قراءة موضوعية بعدما غاص في كنوز التراث، وبعدهما جرب الكتابة انطلاقاً من آليات التراث ولكنه سرعان ما تجاوز هذا المنظور دون أن يغدر بالعهد الذي قطعته للتراث يقول: "الذي لا يتحول هو الجماد هو الموت هو الانكسار إنني مازلت على العهد مع كل قناعاتي، أنا أديب مسكون بهاجس التراث حتى النخاع"^(١).

وقد بنى حمادي موقفه هذا من التراث انطلاقاً من علاقات مثاقفة مع الآخر خاصة إذا علمنا أن الشاعر قد عاش ودرس فترة طويلة في إسبانيا، بما تحمله هذه الأخيرة من إرث حضاري وثقافي عربي، خلد الموروث العربي والإسلامي لأزيد من ثمانية قرون. لقد راجع التراث مراجعة بنى خلالها علاقة مع الآخر، ولم يقتصر على العودة المعارضة فحسب، وإنما عاد وهو يحمل معه أسئلة من الحاضر يقرأها ويحاول فهمها في ضوء الماضي، والعكس صحيح أيضاً، يقول: "بدأت أدرك قيمة هذا التراث يوم وقفت وجها لوجه مع آداب أخرى ومكنتني اللحظة الهاربة من معانقتها في لغتها الأصلية، فحصل لي ما يشبه المكاشفة بلغة المتصوفة. آنذاك أدركت ما يخبئه تراثنا العربي الإسلامي من كنوز لم يقدرها أدعياء الثقافة حق قدرها، بل راح بعضهم يطالب بإعدامها حتى يتسنى له ولوج الحداثة"^(٢). ويتضح مما سبق أن حمادي الشاعر لا ينظر إلى التراث نظرة المنبهر المقلد، وإنما يبحث في التراث عن أسباب التجاوز إلى مراتب التحديث، وصولاً إلى صياغة آنية لمفهوم الحداثة. وهذا عكس الدعوات القائلة بضرورة الإلغاء التام للعلاقة مع الموروث كشرط أساس لبلوغ مراتب الحداثة عند الشاعر. من هنا فشرط الحداثة عند حمادي، هو البحث الموضوعي في التراث على أساس أنه لا يمكننا أن نطفئ جمرته فهي دائماً تنتظر من ينفخ فيها، يقول: "لا حادثة حقيقية دون الخروج من رماد التراث، ففي التراث هناك خلل وميض جم كما يقول الشاعر قديماً، يوشك أن يكون له ضرام إذا وجد من ينفخ فيه بروح تجمع بين طرفي نقيض، وتحسن سبر أغوار النور الكامن في كيان الثابت المسكون بالمتحول"^(٣).

وينادي حمادي بضرورة الانتماء عن قناعة وإرادة للشعرية العربية، وتجنب الانسياق وراء الأفكار والنظريات المستوردة والحلول فيها، لأن الشاعر العربي المعاصر لا يمكن أن يجد ذاته الشعرية إلا انطلاقاً من قراءة متأنية وواعية

(١) حمادي، عبد الله: حوار مع الشاعر أجراه معه نور الدين درويش، ضمن كتاب سلطة النص في ديوان البرزخ والسكين،

منشورات اتحاد الكتاب الجزائريين، الجزائر ط ١، ٢٠٠٢م، ص ٣٨.

(٢) حمادي، عبد الله: المرجع نفسه، ص ٣٨ - ٣٩.

(٣) م ن، ص ٣٩.

لمكونات شعرية العربية بما فيها الموروث في شتى مظهراته، ويسرد الشاعر الحادثة التي عجلت بعودته إلى الشعرية العربية قائلاً: ". حضرت يوماً في أول احتفال يقام بغرناطة للشاعر المقتول (لوركا) بعد ذهاب فرانكو، وكان لي الحظ في ذلك اليوم أنني كنت ضمن الشعراء الذين توالوا على منصة التأبين، وقد كنت حينها أنشد الشعر بغير لغة الغزاة، وكان ذلك بعد أن تمكنت من اللغة الإسبانية، فلما خلصت من قراءة قصيدتي اقترب مني الشاعر الكبير الصديق الباسكي (Blass de stero) ليقول لي أنت مثلنا !!... كانت تلك اللحظة حاسمة في حياتي جعلتني أعيد النظر في كثير من قناعاتي الأدبية وجعلتني أتوقف عند القناعة الراسخة أن لا شعرية لنا إلاّ شعريتنا، وأن الانسحاق وراء الانفعالات المستوردة والجماليات المحملة بأنفاس الآخرين ليست من شعريتنا في شيء إذا أردنا لها (شعريتنا) أن تكون ذات صفاء وتميّز وإضافة... "(١).

إن عودة حمادي الشاعر والناقد إلى التراث هي عودة فيها من معالم الحداثة الكثير، لأنه في تقديري أراد بعودته تلك إلى قراءة ما كان يقال عنه ثابتاً قراءة مغايرة تماماً ينشد فيها التحول، وهذا ما جعله يقترح لوازم حداثة ومعاصرة للقصيدة العمودية، التي ظلّ ينادي ببعثها من جديد، وفق آليات بنيوية وفكرية أو جزها فيما يأتي:

تفعيل اللاعقلانية اللغوية (Irracionausmo Veral)، فقد لاحظ حمادي الباحث والناقد والمنظر انعدام مستويات العدول اللغوي أو الانزياح في القسم الأكبر من المدونة الشعرية العربية لأنّ اللغة في معظم نتاج العهد القديم^(٢).. الغربي والعربي على حد سواء، كانت تخضع من طرف المتلقي لميزان عقلاني منطقي لا يقبل الغموض أو الغلو بالمفهوم القديم، والعدول والانزياح أو اللاعقلانية بالمفهوم المعاصر. "(٣).

١. إعلاء عامل الذاتية أو الفردية (Individualismo) في الإبداع الشعري كظاهرة صحية عند الشاعر، لأن كل حركات التجديد عبر الزمن انطلقت شرارتها الأولى من إعلاء الذات المبدعة وخروجها عن ثقافة الاحتذاء، لأنّ العامل الفعّال الذي له دور الريادة والأهمية القصوى لقياس مدى تطور الانفجارات الإبداعية يخضع إلى مدى تطور الذاتية، والتي مفادها مقدار الثقة التي أجدها في نفسي كإنسان. "(٤) ويربط عبد الله حمادي تفاعل الذاتية تفاعلاً إيجابياً مع محيط الشاعر المبدع، لكون هذا الأخير لا يمكنه أن يكون أكثر ذاتية في الخلق والإبداع إلاّ وفق حركية اجتماعية تقوده نحو ذلك، يقول: " وهذا العامل الذي هو الذاتية يرتكز على دعائم اجتماعية

(١) حمادي، عبد الله: حوار مع الشاعر أجراه معه نور الدين درويش، ضمن كتاب سلطة النص في ديوان البرزخ والسكين، ص ٣٩.

(٢) يقصد بالعهد القديم الغربي كتابات هوميروس، وفرجيل، وهوراس وتشيكسبير، وروسو.

ينظر: حمادي عبد الله: الشعرية العربية بين الاتباع والابتداع، منشورات اتحاد الكتاب الجزائريين، الجزائر ٢٠٠٥، ص ١١٠.

(٣) حمادي، عبد الله: المصدر نفسه، ص ١١١.

(٤) م ن، ص ١٢٠.

وتاريخية ونفسانية، وبالإجمال فهو يتحرك بخلفية أو بظرف حضاري متكامل البناء على جميع الأصعدة، فاكتمال درجة أو مقدار ما من الذاتية مردّه أساساً إلى تضافر العوامل المذكورة آنفاً ولا يمكن فصله عنها أو فحصه خارج نطاقها... فالتعبير الفني في كل زمان ومكان يقاس بمقدار الأبعاد المتشعبة التي استطاعت العبارة الشعرية في صياغتها الفنية والجمالية وبكثافتها اللفظية والمعنوية من حيث المتانة والبنية، مع دقة اللاوعي الواعي، وثبات الرؤية والتجانس أو عدم التجانس في النوع والكم...^(١).

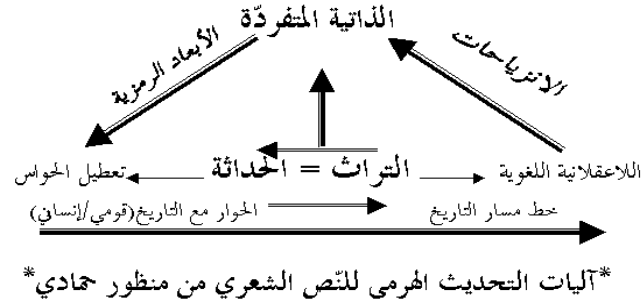
٢. انعكاس عامل الذاتية على التعبير الشعري اللاعقلاني (Irrational): تعد هذه الآلية في تقديري من أهم آليات تحديث الخطاب الشعري من منظور النقد المعاصر. وقد نادى بها شعراء الحداثة ونقادها عند الغرب ابتداء من شارل بودلير وأرثور رامبو، وملا ريميه وغيرهم، وظلوا يعملون على تعطيل الحواس كانعكاس شرطي مباشر لتفاعل عامل الذاتية لديهم، وهو الأمر الذي مكّنهم من الثورة على النموذج ورفض الأطر التقليدية الكلاسيكية. من هنا كانت قراءة الشاعر عبد الله حمادي لهذه النقطة قراءة دقيقة وجادة وهادفة في الوقت نفسه لبلوغ مراتب التشكيل والإبداع وتحقيق الفرادة المنشودة، "فقد عودتنا العصور الشعرية الكلاسيكية على الترابط المنطقي في الصورة الشعرية بحيث لا نجد تناقضاً بين المعادلة البلاغية المتمثلة في المشبه والمشبه به، وهي ما نصطلح عليه بمعادلة أ=ب وحتى لو اقتضى الأمر وتطورت هذه العلاقات الفرعية فإننا نجد الصورة الشعرية تظل محافظة بحيث لا ينكسر فيها حاجز المنطقية"^(٢).

وخلاصة موقف حمادي من التراث أن القراءة الدقيقة له وفق الأطر والطروحات المذكورة سابقاً من شأنها أن تقربه أكثر فأكثر من سياقات الحداثة الشعرية المنشودة، لأن هذه الأخيرة ليست معادية للتراث كما يخطئ بعض، فمن خصوصياتها تمثل التراث وليس اجتراحه؛ إنها لا تلغي التراث لأنها تساؤل مستمر الوهج عن الواقع ودحض لهذا الواقع"^(٣). من هنا فقدت الحداثة عند حمادي المعيار الزمني لأنها ظلت تتخطى ذاتها مع كل ولادة، فالنص الشعري القديم عند حمادي يمكن أن يكون نصاً حداثياً بامتياز، شريطة أن تتوفر فيه القدرة على خلق الانزياحات اللغوية كمطلب من مطالب تحديث النص الشعري، لأن النص "الحداثي" - سواء أكان قديماً أو معاصراً - هو بمثابة تجليات الكلام دون ارتباطه بمعيارية الأشياء أو مواضع اللغة، فالنص الحداثي تحول إلى رفض قاطع للمحاكاة.

(١) م ن، ص ١٢١.

(٢) حمادي عبد الله: الشعرية العربية بين الاتباع والابتداع، ص ١٢٩.

(٣) حمادي عبد الله: ديوان البرزخ والسكين، دار هومة للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، ط ٣، ٢٠٠٢، ص ص ٠٩ - ١٠.



أما نازك الملائكة، فهي الشاعرة التي جمعت بين نوعين من النقد، نقد النقاد ونقد الشعراء، فهي تمارس النقد بصفة ناقدة متخصصة كأستاذة جامعية يعرفها الدرس الأكاديمي، وتمارسه أيضاً من موقع إبداعي لأنها شاعرة ترى الشعر بعداً فنياً حراً لا يعرف الحدود ولا القيود. لذلك فنازك الناقدة ومن خلال أعمالها النقدية وتنظيراتها له تستبطن النص الشعري وتستنطقه وتعيش في أجوائه ناقدة وشاعرة على حدّ سواء، بحثاً عن أصول فنية أو تجسيدا لمقولة نقدية، أو تحديداً لخصائص شعرية مشتركة.

من هنا كانت مقاربة نازك الناقدة لقضية التراث مقاربة ضمن الإطار التشكيلي والتنظيري للشعر الجديد (الحُر)، الذي عدّت لاحقاً رائدة له بامتياز. فقد ظهر موقفها من التراث موقفاً ضمناً في إطار المقارنة الموضوعية بين أسس الشعرية القديمة ومعالم الشعرية الحديثة، وظهر ذلك جلياً في مقدمة ديوانها "شظايا ورماد" وكتابها "قضايا الشعر المعاصر". لقد رفضت نازك الملائكة الخضوع الإرادي للموروث الأدبي عموماً والشعري على وجه التخصيص، فنادت بإحداث القطيعة مع الأساليب التشكيلية والتعبيرية القديمة التي أضحت حسب رأيها قيوداً تعيق حركية الإبداع كاملة. من هنا يمكن تحديد معالم الموقف النقدي حول التراث عند نازك في النقاط الآتية:

- مفارقة الواقع العيني في الوصف، واللجوء إلى اعتماد آلية الرمز بما تحمله هذه الأخيرة من قدرة على صياغة تفاعلية للعملية الشعرية بعيداً عن التنميط أو تقديس الموروث، لأن الواقع حسب رأيها يظهر "أن اللغة العربية لم تكتسب بعد قوة الإيحاء، لأن كتابها وشعرائها لم يعتادوا استغلال القوى الكامنة وراء الألفاظ استغلالاً تاماً إلا حديثاً، فقد بقيت الألفاظ طيلة قرون الفترة الراكدة (المظلمة) تستعمل بمعانيها الشائعة وحدها، وربما كان ذلك هو السبب في جنوح الجمهور العربي جنوباً شديداً إلى استنكار المدارس الشعرية التي تعتمد على القوة الإيحائية للألفاظ . . . على اعتبار أن هذه المدارس تحمّل اللغة أثقلاً من الرموز والأحلام الباطنية، والخلجات الغامضة واتجاهات اللاشعور، ومثل ذلك مما لا تنهض به إلا لغة بلغت قمة

نضجها .^(١) وتتفق هذه الدعوى مع دعوة الشاعر الناقد عبد الله حمادي سابقاً حين نادى بإعلاء الذاتية واعتماد ما سماه باللاعقلانية اللغوية. والواضح أن هذا الموقف من اللغة كوسيلة تشكيل للإبداع الشعري، يرجع حسب رأيي إلى قصور اللغة العربية في مراحل كثيرة من الشعرية العربية على تحقيق غاية الشاعر المبدع في نقل أحاسيسه وتخليد رؤاه بعيداً عن الاحتذاء بالسلف شكلاً ومضموناً. لهذا كان الشاعر الناقد هو أقرب إلى إدراك هذه المعضلة من زميله الناقد المحترف والأكاديمي، كون هذا الأخير لا يمارس العملية الإبداعية وإنما يراجعها فقط.

- خلق توازن موضوعي بين ثنائية المضمون والشكل: وقد ظهر هذا الموقف جلياً في كتابها "قضايا الشعر المعاصر" حين نادت نازك الملائكة بضرورة إثارة المضمون وفق آلية شكلية تتفق بالضرورة مع روح المضمون ولا تكون معيقاً أمامه، لأن متطلبات الشعرية الحديثة تتجه حتماً نحو مقارنة المضمون في الشكل "فالشكل والمضمون يعتبران في أبحاث الفلسفة الحديثة وجهين لجوهر واحد لا يمكن فصل جزئيه إلاّ بتهديمه أولاً. والنقد العربي المعاصر جدير بأن يلتفت إلى هذه الوحدة الوثيقة، وينبه إلى ما في الفصل بين وجهيهما من خطر"^(٢).

أما موقف الشاعر عبد الوهاب البياتي من التراث فهو موقف مرتبط كثيراً بالحسّ الأيديولوجي عند هذا الشاعر، الذي كثيراً ما صاغ مواقفه انطلاقاً من ارتباطات فكرية وسياسية معينة، لهذا نجده في البداية لا يتنكر للتراث، ولا يرفضه بل إن التراث عنده هو الرابطة الضرورية لبلوغ مراتب الحداثة. فهو يعلن قائلاً "إن التراث هو ما كان ويكون وسيكون"^(٣). إنه التجدد المستمر ضمن واقع اجتماعي يستطيع أن يشكّل التراث ويتعامل معه، وفق المنظور الاجتماعي للتراث من جهة، ووفق متطلبات حركة المجتمع من جهة أخرى. لأنه "عجينة لدنة قابلة للتشكّل والتعيين ولكن ليس بشكل نهائي"^(٤). لأن التراث لا يمكن أن يحصر في ثقافة معينة أو حضارة ما، وإنما تشكّل التراث ينبع فينا ويتعدانا لملامسة آفاق تراثية إنسانية أسمى. "والتراث بهذا المعنى غير محدّد في ثقافة أو عادات معينة أو منجزات حضارية بعينها، إنما هو عامٌ وكلُّ متكامل لا ينفصل بعضه عن بعض إنه كل ما يتركه الأول للآخر مادياً ومعنوياً. وهذه نظرة شاملة للتراث باعتباره الماضي المؤثر في الحاضر والمستقبل."^(٥).

(١) الملائكة، نازك: الديوان، ج ٢، ص ص ٢٠-٢١.

(٢) الملائكة، نازك: ديوان نازك الملائكة (مجلدان)، ط ٢، دار العودة، بيروت، ١٩٧٩. ص ص ٦٢-٦٣.

(٣) البياتي عبد الوهاب: الشعر العربي، والتراث، مجلة فصول، مج ١، عدد ٤، جويلية ١٩٨١، ص ١٩.

(٤) المرجع نفسه والصفحة نفسها.

(٥) علاق، فاتح: مفهوم الشعر عند الشعراء الرواد، ص ١٤.

والواضح أن عبد الوهاب البياتي ينظر إلى التراث كبنية إنسانية مغلقة على ذاتها لا يمكن تجزئتها، بل يجب أخذها والتعامل معها ككتلة واحدة، وأعتقد أن الأيديولوجية الاشتراكية والماركسية للبياتي في فترة شبابه هي التي جعلته يتخذ هذا الموقف الذي بدا جلياً في أشعاره خلال مراحل الأولى، "لأن الواقع عنده أوسع من حيث أنه يشمل القديم والجديد معاً. فهو ينتظم التراث والمعاصرة معاً في تفاعلهما المستمر، وهو يرى أن في التراث جوانب سلبية تعرقل حركة الواقع من جهة، ويقبل من الآخر الأجنبي ما يمكن أن يوجه الحاضر إلى آفاق أرحب وأعمق من جهة ثانية"^(١). وترجع هذه الرغبة في الانفتاح على الآخر، في تقديري إلى الفلسفة الأيديولوجية التي ظل يؤمن بها الشاعر منذ الخمسينيات حتى بداية التسعينيات إنها النظرة الاشتراكية التي تُلزم المبدع باحتضان قضايا الآخر والتفاعل معها ضمن نظرية الالتزام التي آمن بها الكثير من الشعراء الرواد. فقد جسّد هؤلاء مقولة: "إن الواجب أعظم مغريات الشاعر وأسوأها" عندما تقمّصوا في أشعارهم وخطاباتهم دور الشاعر المنظر والقائد السياسي، على غرار أسلافهم من الاشتراكيين الأوائل في أوروبا^(٢).

لهذا فإن الواقع المادي عند البياتي هو معيار التعامل مع التراث، وفهم التراث لا يكون إلا ضمن هذه الجدلية أي جدلية الواقع والتراث، وإن الأول هو الذي يختار بإرادة واقعية مؤدجلة نماذج التراث الصالحة للتفاعل ضمن حركية المجتمع الاشتراكي، وبناء على هذا يمكن للشاعر أن يؤسس رؤيا ويعبر عن موقف صريح وواضح من التراث، "ومن هذه الرؤية الجديدة يبدع شعره الجديد، فالإبداع تواصل مع التراث وانقطاع عنه معاً، ارتباط به وثورة على الفاسد منه، حتى لا يكون نسخة عنه وتقليداً له، والجديد ليس هدماً للقديم بل إنه إعادة قراءة لهذا القديم في ضوء التجربة الحديثة"^(٣). ويتضح مما سبق أن البياتي قد سار مع شعراء الحداثة الذين لم يقطعوا صلتهم بالتراث معنوياً وإنما أحدثوا القطيعة الشكلية والرؤيوية فقط، وحتى إحداث القطيعة بهذا الشكل فهي في الحقيقة إعادة انتشار وضبط للمواقع أمام موجة الهجوم الكبيرة التي واجهها هؤلاء الشعراء بعد الحرب العالمية الثانية، ومنهم حتى من آمن بضرورة قراءة التراث من منظور متحرر بحيث يكون الواقع هو الرابط الوحيد الذي يربطه بالتراث.

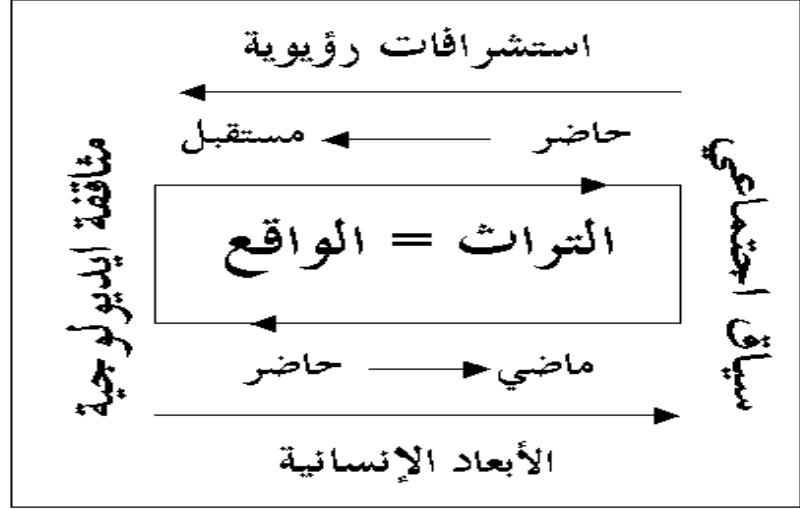
(١) المرجع نفسه ، والصفحة نفسها .

(٢) ينظر : بوهرور ، حبيب : الواقع والمتخيل في شعر نزار قباني ، عالم الكتب الحديث ، الأردن ٢٠٠٨ ، ص ٣٧ .

(٣) ينظر : علاق ، فاتح : مفهوم الشعر عند الشعراء الرواد ، منشورات اتحاد الكتاب العرب ، دمشق ٢٠٠٥ ص ١٨ .

ويمكن بعد هذا أن نشكّل موقف البياتي من التراث في هذا الشكل :

التراث وحركة الواقع



أما الشاعر الناقد محمد بنيس فقد قرأ التراث قراءة أكاديمية أقرب إلى الموضوعية، فابتعد عن التنظير الذاتي وذهب إلى مساءلة الشعرية العربية في أجزاء من كتابه "الشعر العربي الحديث، بنياته وإبدالاتها"، خاصة في الجزء الرابع منه المخصّص لمساءلة الحداثة. وهنا وجد بنيس نفسه أمام الجدلية الكلاسيكية الأساسية التي يقف عندها كل ناقد أو باحث أو أكاديمي، وهي جدلية التراث والحداثة، فقد "اقتحم الشعر العربي مشروع حداثته في هذا العصر منذ ما يقارب القرن، وصاحب الاقتحام متاعٌ معرفي منشبك برؤيات وممارسات نظيرية ونصية لها أمكنتها المتعددة، كما لها إستراتيجيتها وبرامجها، متفاعلة مع الخارج النصي ومنفصلة به في آن" (١).

إن قراءة بنيس للتراث هي قراءة للتقليدية، ومساءلته للتراث هي مساءلة للتقليدية أيضاً، وهذا معناه أن بنيس ينأى في قراءاته عن التنظير المحض المعتمد على الذاتية، ويغوص في مراجعة شاملة ودقيقة للتراث وفق مصطلح التقليدية الذي يختلف إجرائياً عن المفهوم التراكمي للتراث؛ لأن التقليدية، في تقديري، لا تنفي التراث وإنما تُحاكي أجزاء من التراث ضمن الراهن الإبداعي الذي أضحى يرفض الكثير من قيود هذا التراث. إننا "لا نأسف على شيء إذا نحن قلنا إن سؤال الشعر هو سؤال الثقافة العربية الحديثة بامتياز، ولا نتهيب إذا نحن أقصينا هذا الحقل أو ذاك في المعرفة أو خارجها" (٢).

(١) بنيس، محمد: الشعر العربي الحديث، بنياته وإبدالاتها، ج ٤، مساءلة الحداثة، توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب،

٢٠٠١ ص ١٣٥.

(٢) المرجع نفسه، ص ١٣٦.

ويركز بنيس في قراءته للتقليدية على جهة المسألة، التي قصد بها مجموع التقاليد والمفاهيم النقدية التي رسخت عبر الزمن في الشعرية العربية وظلت تلازم الشعرية المعاصرة في الكثير من مظهراتها، "وهي جميعها تشخص في المعرفة التي توجه القراءة وتضبطها. هذا المفهوم مازال فاعلاً في رهن النقد العربي وهو لم يعد يقبل به حتى بعض نقادنا التقليديين."^(١)

وهنا يعرض أماننا الشاعر مصطلح "الإبدال" الذي قصد به في الكثير من المراجعات النقدية للتراث، سلطة التغيير ورفض الثبات في مقاربة آليات النص الشعري بحيث جعل هذا المصطلح أولوية من أولويات المسألة، خاصة عندما تصاحب عملية الإبدال - التجاوز عملية إبداع ميزتها الفريدة والعتمة النابعة من ذاتية المبدع الذي تجاوز قيود التقليدية، يقول: "تعرض النص وتنظيراته المتعاقبة في الشعر العربي الحديث لإبدالات منذ التقليدية إلى الشعر المعاصر، بين كل إبدال وآخر عتمة لا نستطيع إضاءتها، وتكتب هذه الإبدالات في تقاطع مع تأويلات مفاهيم الحداثة في شعرنا العربي، وهي التقدم والحقيقة والنّبة والخيال من خلال انفصالات في الممارستين النصية والتنظيرية، عبر جميع نماذج الممارسة الشعرية."^(٢)

ويحدّد بنيس بداية الانفصال عن التقليدية إجرائياً وتشكّل الموقف النقدي عند الشاعر العربي الحديث والمعاصر، انطلاقاً من جملة الإبدالات المضمونية ثم الشكلية في القرن العشرين، حيث ظهر مستويان أساسيان من مستويات التخطيط للموقف عند الشاعر هما: مستوى الهدم، ومستوى البناء. بدون بلوغ الشاعر هذين المستويين لا يمكنه أن يحقق غاية الإبدال، لأنّ "إعادة بناء سلسلة الانفصالات يُبرز خطين متعارضين هما البداية والهدم، يلزامان إبدالات البناءات الشعرية وتنظيراتها في الوقت الذي يتجاوبان فيه مع الأوضاع الاجتماعية - التاريخية للعالم العربي الحديث، وهو ينتقل بين قطبي الهزيمة وإعادة بناء الذات كما يتجاوبان مع الإبدالات المعرفية - الشعرية خارج العالم العربي، وخاصة في أوروبا حيث يكون البحث عن السؤال وجوابه."^(٣)

ويضبط بنيس آلية الإبدال الأساسية في ضرورة إعلاء الذاتية أيضاً - شأنه في هذا شأن من سبقه من الشعراء المنظرين - ولكنه لم يستعمل مصطلح الذاتية، ولا مصطلح اللاعقلانية أو حتى مصطلح تعطيل الحواس، وإنما نادى بوجوب الانتقال من مستوى الاحتذاء المتجسّد في الكلام داخل بنية التقليدية، إلى مستوى الكتابة بناء على مستوى الفردية أو الذاتية لأنّ "أول ما نقصده هو إبدال بنية الشعر العربي بالانتقال من الكلام إلى الكتابة، ومن التشبيه إلى الاستعارة. هذه القطيعة المعتمدة هي الأخرى على البداية والهدم، تعثر على مرجعيتها في الإبداع المعرفي

(١) المرجع نفسه والصفحة نفسها .

(٢) م ن ، ص ١٣٨ .

(٣) بنيس ، محمد : الشعر العربي الحديث ، بنياته وإبدالاتها ، ج ٤ ص ١٣٨ .

العلمي الذي كان يسود العصر العباسي الأول. ^(١) لا يرفض في التقليدية إلا مستويات الاحتذاء الساذجة التي تعلي الكلام في النظم وفق أطره اللغوية المتداولة. والدليل على ذلك أنه ظلّ منبهراً بأنماط الصياغة والتعبير والكتابة عند العديد من التقليديين، بالمفهوم الزمني للكلمة. خاصة أثناء مرحلة تفاعل الروافد الأجنبية الوافدة على الثقافة والفكر والإبداع في مرحلة العصر العباسي الأول. ويتطرق بنيس في هذه القضية إلى سلطة الفكر الثقافي في أوروبا على مجموع الروابط التقليدية، وقدرة هذا الفكر على إحداث شرخ كبير فيها مكّنه من بلوغ مراتب التحديث وإبداع أطر رؤيوية احتوت مجهود هذا الفكر الإبداعي يقول: "في أوروبا الحديثة تمكّنت الانفصالات النصية وإبدالات ممارساتها من رؤية أسبقية المعرفي وتفاعله مع الاجتماعي - التاريخي" ^(٢).

ويعلل بنيس هذا الموقف ويدعمه من خلال التجربة الفكرية والأدبية لليابان، "فتحديث الشعر الياباني يبذخه القديم يتجاوب مع ما يعرف في التاريخ الياباني بإصلاحات "ميجي" الذي أدخل اليابان إلى العصر الحديث، عبر الانفتاح على المعارف الأوروبية المعاصرة له، ويتبنى نموذجها في الحقول العديدة، العلمية والفلسفية والفنية والأدبية، وهكذا كانت بداية الإبدال... وتجلّت التداخلات النصية مع الشعر الرمزي الفرنسي على الخصوص، ولكن نتائج الحرب العالمية الأولى وزلزال طوكيو ١٩٢٣م كانا مؤثرين على موقف الشعر الياباني من التحديث بنموذجيه الغربي، حيث فعّلت هذه الكوارث الاتصال والتفاعل مع الحركات الشعرية التدميرية في الغرب، خاصة السورالية والواقعية الاشتراكية، وأفضت الحرب العالمية الثانية بعد ذلك، وكوارثها على اليابان، إلى مساءلة العلاقة بالنموذج الشعري الغربي، ثم التخلي عنه في بناء نص شعري ياباني حديث" ^(٣).

ويحدّد محمد بنيس في معرض ضبط أولويات المسألة، قوانين الارتقاء من التقليدية إلى التحديث (الحداثة)، ومن اللاموقف إلى الموقف فيما يأتي:

١. تفعيل القراءة للحدث السياسي، وهذا من شأنه أن يشرك الشاعر في مقارنة الواقع بعيداً عن سلطة النموذج من جهة ومخلفات التقليدية من جهة أخرى لأن المشاركة في تفعيل الرؤيا تجاه الحدث السياسي هو وحده القادر على نقل الشاعر من مستوى الملاحظة والتدوين والتأثر، إلى مستوى المشاركة والتنظير والإبدال ^(٤).
٢. الارتباط المباشر والضروري بالتجربة النقدية والإبداعية الغربية، ويرجع ذلك حسب بنيس إلى "أهمية العودة باستمرار في العصر الحديث إلى الغرب لاستلام الجواب عن السؤال الشعري للحداثة، وقد كانت هذه

(١) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(٢) م، ن، ص ١٣٩.

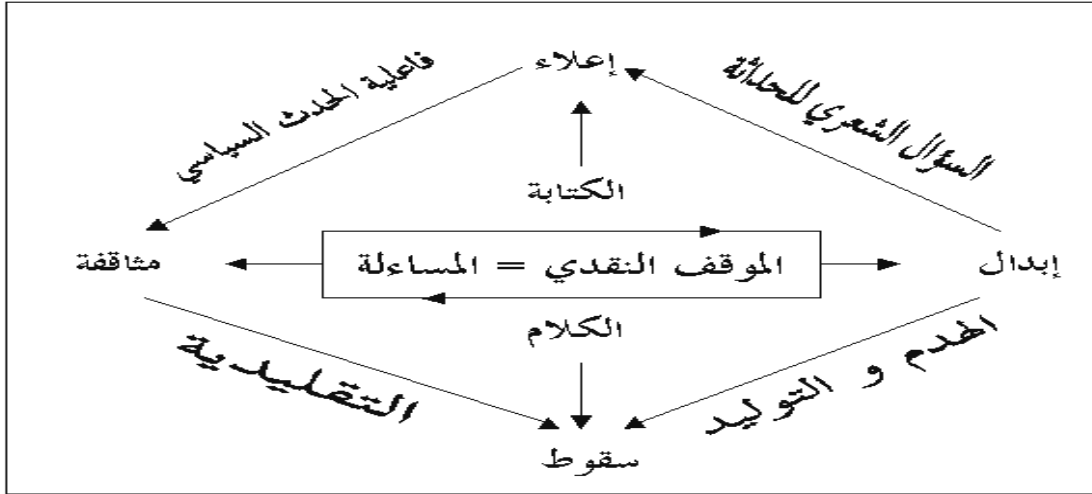
(٣) بنيس، محمد: مساءلة الحداثة، مجلة الكرمال، ع ١٢، نيقوسيا. قبرص ١٩٨٤، ص ١٨ - ١٩.

(٤) بنيس، محمد: الشعر العربي الحديث، ج ٤ ص ١٣٩.

العودة تبحث عن النموذج في نجاح الغرب من ناحية، والممارسة النصية الهادمة في الغرب أيضاً. وعن طريق العودة إلى الغرب تتحدّد البرامج والإستراتيجيات الشعرية للحدثاء العربية^(١).

٣. الابتعاد أثناء عملية الإبدال عن التقيّد بالمبدل على أساس أنه نمط، وإلاّ كان ذلك احتذاء من نوع جديد، فكل تنظيم لابدّ أن يتجاوز ذاته ضمن آلية تحديثية مستمرة لا تؤمن بالثابت، ولا تقف عند الأنموذج إلاّ لتتجاوزه وتبدّله. حيث "يترافق خطأ البداية والهدم مع وضع النظريات والممارسات النصية موضع الإلغاء، وبه يتم رجّ شجرة النسب وإعادة بناء السلالات الشعرية، بحثاً عن أصول أخرى لحقيقة أخرى تقود إلى التقدّم بواسطة لغة نبوية حديثة لا تفارق الخيال أو التخيل".^(٢).

نظرية الإبدال والتقليدية عند بنيس



كانت هذه مواقف وتنظيرات بعض الشعراء الروّاد المعاصرين من قضية التراث والتحديث، حيث نظر إليها كلّ حسب مستويات القدرة على التنظير لديه، فكان من رسم الأفق والرؤى والقوانين مثل عبد الله حمادي، ومحمد بنيس، ونازك الملائكة، واكتفى آخرون بإعلاء الموقف ضمن فضاء من التشكيل، اختلف من شاعر إلى آخر. فقد انتقل مثلاً الشاعر عبد الله حمادي والشاعرة نازك الملائكة، والشاعر صلاح عبد الصبور (هؤلاء الشعراء على سبيل المثال لا الحصر) إلى العمل على تحويل الموقف التنظيري إلى موقف شعري في الكثير من قصائدهم، من خلال

(١) المصدر نفسه، ص ١٤٠.

(٢) المصدر نفسه و الصفحة نفسها.

توظيف التراث (التقليدية) بطرق وتقانات وأساليب متعددة ومبتكرة توسع خلالها التراث العربي وأضحى عند الشاعر الناقد والمنظر تراثاً إنسانياً على مستوى التشكيل الشعري بامتياز.

وعليه يلخص البحث بإيجاز إلى المجاهرة بالموقف من التراث في النقاط الآتية :

- ضرورة تقدير التراث في إطاره الخاص ، من حيث هو كيان مستقل تربطنا به وشائج تاريخية .
- إعادة النظر إلى التراث في ضوء المعرفة العصرية لتقدير ما فيه من قيم ذاتية باقية وروحية إنسانية.
- توطيد الرابطة بين الحاضر والتراث عن طريق استلهام مواقفه الروحية والإنسانية في إبداعنا العصري.
- خلق نوع من التوازن التاريخي بين الجذور الضاربة في أعماق الماضي والفروع الناهضة على سطح الحاضر.

المصادر والمراجع

١- دواوين الشعر:

- حمادي عبد الله: ديوان البرزخ والسكين، دار هومة للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، ط ٣، ٢٠٠٢.
- الملائكة، نازك: ديوان نازك الملائكة (مجلدان)، ط ٢، دار العودة، بيروت، ١٩٧٩.
- عبد الصبور، صلاح: الأعمال الكاملة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ج ٩، القاهرة ١٩٩٢.

٢- المراجع:

- بنيس، محمد: الشعر العربي الحديث، بنياته وإبدالاتها، ج ٤، مساءلة الحداثة، توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ٢٠٠١.
- بنيس، محمد: مساءلة الحداثة، مجلة الكرمل، ع ١٢، نيقوسيا. قبرص ١٩٨٤.
- بوهرور، حبيب: الواقع والمتخيل في شعر نزار قباني، عالم الكتب الحديث، الأردن، ٢٠٠٨.
- البياتي، عبد الوهاب: الشعر العربي، والتراث، مجلة فصول، مج ١، عدد ٤، يوليو ١٩٨١.
- حمادي، عبد الله: حوار مع الشاعر أجراه معه نور الدين درويش، ضمن كتاب سلطة النص في ديوان البرزخ والسكين، منشورات اتحاد الكتاب الجزائريين، الجزائر، ط ١، ٢٠٠٢.
- حمادي عبد الله: الشعرية العربية بين الاتباع والابتداع، منشورات اتحاد الكتاب الجزائريين، الجزائر ٢٠٠٥. العالم، محمود أمين: مواقف نقدية من التراث، دار الفراي، لبنان، ٢٠٠٤.
- عصفور، جابر: قراءة التراث النقدي، دار سعاد الصباح، الكويت، ١٩٩٢.
- عزام، محمد: الحداثة الشعرية، منشورات اتحاد كتاب العرب، دمشق ١٩٩٦.
- عباس، إحسان: اتجاهات الشعر العربي الحديث، عالم المعرفة، الكويت ١٩٧٨.
- علاق، فاتح: مفهوم الشعر عند الشعراء الرواد، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق ٢٠٠٥.
- الملائكة، نازك: قضايا الشعر المعاصر. ط ٧، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٨٣.
- ساعي، أحمد بسام، حركة الشعر الحديث من خلال أعلامه، دوم ج، الجزائر، ١٩٨١.

Abstrac:

The study is trying to made the concept of poets pioneers in their approach to what heritage, be recorded positions text within the spaces of social and ideological different and contradictory in many times, poets pioneers positions ideology drawn by the social movement of the post- World War II through the stages of the fifties and the sixties and seventies, etc. ,

Was them binding and committed , and the right-wing Salafi, and the left-wing Socialist Party, and the real critical , and the bourgeois liberal , it is not surprising if it is formed position of heritage within the spaces of variety involved are all in the process of public review and comprehensive heritage, especially if reincarnation poet, critic as the recipient or the reader (in the age of the reader) during the heritage Review article employs a modern way dwell present the reader and some become convinced him and ways of their expression.

القراءة الحداثية للتراث

موقع التراث في بيانات الحداثيين العرب

عبد الله العشي

الأستاذ في النقد الأدبي المعاصر ، جامعة باتنة ، الجزائر

ملخص:

لقد شكل التراث العربي حقلاً ثرياً للدراسين المعاصرين ، جربوا فيه مناهجهم ، ووظفوا معارفهم ، بعضهم عمل من أجل الكشف عن "عبقريته" ، وبعضهم من أجل تحييده واستبعاده.

وقد كان للشعراء المعاصرين مواقف متباينة من التراث ، صدر العديد منها في مقالات أسموها "البيانات". وقد تناولنا في هذا البحث موقف هؤلاء الشعراء من التراث وقراءتهم له من خلالها ، وركزنا على ستة شعراء ، وهم : نازك الملائكة ، وعبد الوهاب البياتي وسعدي يوسف ، وأدونيس ، ومحمد بنيس " ، وقاسم حداد.

يتفق هؤلاء الشعراء في الانتماء الى الحداثة ويختلفون نسبياً في قراءتهم للتراث وموقفهم منه قريباً أو بعيداً ، وإن كانوا يقاربونه من موقع الحداثة وخطابها المعرفي والنقدي.

فنازك الملائكة ، رغم تراثيتها ، إلا أنها ، في مقدمة ديوانها ، تبدي موقفاً حاداً لا يخلو من عدائية تجاه التراث. أما البياتي فقد كان أكثر اتزاناً في رؤيته التي حاول ، من خلالها ، إقامة علاقة إيجابية مع التراث. ومثله فعل سعدي يوسف. أما أدونيس فقد كان أكثر قدرة على التنظير ، وقد كان التراث والحداثة محل نقد في خطابه ، لم يمارس إلغاء ضد التراث بل حاول الحفاظ على بعد الابداع فيه ، وإن كان قد نقد الرؤية الشكلية له. أما محمد بنيس فقد كان أكثرهم انحيازاً إلى القطيعة مع التراث ، حتى إنه كان يستخدم ، في وصفه للتراث ، أحكاماً ذات حمولات أخلاقية جارحة ، وكذلك الأمر بالنسبة إلى قاسم حداد .

بعد أن استعرضنا أفكار هؤلاء الشعراء ، خلصنا إلى النتائج التالية :

إن التراث يشغل حيزاً هاماً في كتابات هؤلاء الشعراء ؛ يمثل التراث رافداً إيجابياً عند بعضهم وعائقاً عند آخرين ؛ ينطلق بعض الشعراء في تحديد موقفهم من التراث من منطلق التجاوز ، بحيث يحافظون على علاقتهم بالتراث ، بينما ينطلق بعضهم من مفهوم القطيعة ، فينفصلون عنه.

ويبدو أن ثراء التراث وتنوعه، بل وتناقضاته، قد شتت الدارسين وأربكهم فلم يتمكنوا من الوصول إلى بلورة رؤية شاملة تستطيع إدراك هذا "الكون المركب" في كينونة منسجمة واحدة.

كلمات مفتاحية: التراث، الحداثة، أدونيس، البيانات، القراءة المعاصرة، القطيعة، التجاوز.

مقدمة:

يشكل التراث العربي موجّهًا فائق الفعالية بالنسبة لكثير من الكتابات المعاصرة، في الإبداع وفي النقد؛ فقد كان التراث، منذ اللحظات الأولى للنهضة العربية، محل تساؤل الكتاب والشعراء واهتمامهم، فعلى مستوى الإبداع، ظهرت حركة الإحياء التي أعلنت انتماءها للتراث، واعتمدته موجّهًا لها وسندًا لمعرفتها ومصدرًا لأشكالها. واعتبرته، بالتالي، سبيلًا إلى الإبداع ونموذجًا للتقدم. وبموازاة حركة الإحياء الأدبي، ظهرت حركات إحياء مصاحبة لها في ميادين المعرفة الأخرى: النقد والفكر والسياسة وغيرها.

ومن ناحية أخرى، برزت حركات مغايرة، في المعارف المختلفة، تهدف إلى اعتبار التراث عائقًا أمام التقدم، وينبغي تجاوزه، في أحسن الأحوال، من أجل نهضة أدبية.

هكذا مثّل التراث، في الحالتين، همًا من هموم الفكر العربي المعاصر، الأدبي وغير الأدبي. وخضع لدراسات متناقضة، من التقديس من جهة، إلى التدنيس من جهة أخرى، وكأننا أمام أكثر من تراث. مما يدفعنا إلى ترجيح الاحتمال بأن تلك الدراسات إنما هي دراسات موجهة توجيهًا إيديولوجيًا، كان هدفها خدمة الفكرة الحالية لا التراث، وقد غابت تلك الدراسات الموضوعية، التي تضع التراث في سياقه التاريخي والحضاري، وتدرسه في ذاته، بعيدًا عن أية وجهة إيديولوجية، أو نزعة ذاتية، أو مصلحة خاصة، أو هوى شخصي غابر.

معظم ما كتب عن التراث، كان يصدر عن موقف عاطفي، سواء مال إلى التراث أم مال عنه، حتى إن التراث تحول إما إلى صديق أو إلى عدو، وليس كيانًا بعيدًا في التاريخ، له هويته الخاصة، وينبغي التعامل معه بوصفه كذلك. ولذا، فإن التراث ما يزال يمثل عبئًا كبيرًا على الفكر المعاصر.

على المستوى الأدبي، يبدو الشعراء، دون غيرهم من الكتاب، أكثر انشغالًا بالتراث، وأكثر إحساسًا بأعبائه، لا أعني كم الكتابات التي يكتبونها عن التراث، فغيرهم كتب الكثير، بل أقصد إلى ثقل المعاناة التي يعانونها تجاه التراث، ربما يعود ذلك إلى اعتقادهم أن التراث يمثل مرجعيتهم الإبداعية، وأن وجودهم الإبداعي يتوقف على موقفهم من التراث قبولًا أو رفضًا. أما غيرهم من الباحثين فهم يدرسونه كمادة محايدة، ولا يتخذون منه قضيتهم.

ولذا، فمنذ بدايات النهضة العربية، وهم يصدرون بيانات شعرية يقع التراث في مركز اهتمامها، ومنه ينطلقون في صياغة رؤيتهم وبناء تجاربهم.

ولقد كان الشعراء العرب الحداثيون^(١) من أكثر الشعراء انشغالا بالتراث، من خلال انشغالهم بالتنظير لتجاربهم الشعرية. وذلك عبر إصدار مقالات أطلق عليها بعضهم اسم بيانات ليحملها معنى التعبئة ويعطيها وظيفة الثورة والتغيير^(٢).

نازك الملائكة، ونقد الرؤية التراثية:

في مقدمتها الشهيرة لديوانها شظايا ورماد^(٣)، وهي المقدمة التي يعدّها مؤرخو الحداثة الشعرية بمثابة ميلاد النظرية الشعرية الحداثية، خطاب يرافع عن الحرية في الكتابة، والتحرر من النماذج الموروثة، ويبدو أن نازك الملائكة قد اختزلت التراث الشعري في بعده العروضي فحسب، لأن أول مسألة تراثية تعرض لها هي مسألة الوزن الخليلي. تقول: " فنحن عموماً ما زلنا أسرى، تسيرنا القواعد التي وضعها أسلافنا في الجاهلية وصدر الإسلام. ما زلنا نلهث في قصائدنا ونجر عواطفنا المقيدة بسلاسل الأوزان القديمة وقرقة الألفاظ الميتة..."^(٤) وتقول: " ويقولون: ما لطريقه الخليل؟ وما للغة التي استعملها آباؤنا منذ عشرات القرون؟ والجواب أوسع من أن يمكن بسطه في مقدمة قصيرة لديوان. ما لطريقة الخليل؟ .. ألم تصدأ لطول ما لامستها الأقلام والشفاه منذ سنين وسنين؟ ألم تألفها أسمعنا، وتردها شفاهاً وتعلكها أقلامنا، حتى مجتها..."^(٥).

يمكن أن نبني مفهوم نازك الملائكة للتراث وموقفها منه، من خلال ثلاثة أوصاف أو تشبيهات عرضت بها للتراث ووردت في النصين السابقين:

أولاً: التراث سجن: أسرى، سلاسل.

وثانياً: التراث موت: الألفاظ الميتة.

(١) قد ينطوي هذا المصطلح على غموض ما، رغم انتشاره على الألسن وفي الكتابات، ونحن نطلقه ونقصد به إلى الشعراء الذين تحرروا من القصيدة العمودية وانصرفوا إلى كتابة القصيدة الحرة، قصيدة التفعيلة وما بعدها، والذين بدأوا مع السياب ونازك الملائكة وسواهم من الشعراء.

(٢) يراجع كتابنا: زحام الخطابات، مدخل إلى أشكال الخطابات الواصفة. وفيه تحدثنا عن البيان بوصفه خطاباً نقدياً.

(٣) نازك الملائكة، ديوان نازك الملائكة، المجلد الثاني، صص: ٢٩٧.

(٤) نازك الملائكة، م، س، ص: ٨.

(٥) نفسه: ٨.

وثالثا: التراث: ملفوظ، مجوج، مكروه: حتى مجتها.

وهي تشبيهات تقوم على لغة عنيفة صادمة، وطاقة انفعالية، ونبرة عالية، وتوجهها رؤية انطباعية ذاتية. وهذا خطاب إنشائي لا يتحدث عن التراث من منظور الهوية والحقيقة التاريخية، بقدر ما يعبر عن شعور محتمل لدى القارئ المعاصر، (قلت شعور محتمل لأن نازك الملائكة لا تستطيع أن تثبت أن ذلك هو الموقف الحقيقي للقراء في زمنها، بل ربما كان العكس). وليس الهدف منه تقديم توصيف موضوعي للتراث بقدر ما هو دفاع عن تجربة شعرية شخصية، تحتاج من أجل أن تحيا وتعيش إلى إلغاء التجارب الأخرى ومنها التراث.

إنها مصادرة تدفعها رغبة حادة في التجديد والتحرر من التراث. وقد كان التراث، فعلاً، في النصف الأول من القرن العشرين، يمثل مصدراً من مصادر الإشباع الجمالي والفكري، ولم يسمح لتجارب شعرية سابقة من أن تنجح، حتى طرأت ظروف تاريخية، محلية وعالمية، استطاعت أن تخلخل مقولات التراث وركائزه الأساسية وتجعله محل شك في طاقته الإبداعية والجمالية. وتسمح لحركة الحداثة أن تجد لها موقعها في المشهد الشعري.

هل كان متوقعاً لحركة الحداثة أن تدشن مشروعها بمثل هذا الخطاب؟ وإن كان متوقعاً فما البواعث من وراء ذلك؟ وإلى أي حد هو خطاب مبرر؟

الحقيقة أن ثمة، في نهاية النصف الثاني من القرن العشرين، أمرين ينبغي أن نشير إليهما، الأمر الأول هو التراث بسلطته المعنوية الكبيرة، والثاني هو الرؤية التراثية ممثلة في المؤسسات التعليمية والإعلامية والثقافية والكتاب والقراء، هؤلاء الذين يقدمون رؤية للتراث من خارج التراث، أي هي رؤية عاجزة عن فهم التراث، أو ربما تفهم منه ما تيسر لها من أمور شكلية، وبالتالي فهي تقدسه وتحميه من أية محاولة لتغييره أو اتباع غيره، وخطاب نازك الملائكة يبدو موجهاً إلى "التراثيين" أكثر مما هو موجه إلى التراث، فنحن نلاحظ أن خطابها موجه إلى أشخاص أولاً قبل أن يوجه إلى أفكار، فهي تقول: "وسدى يحاول أفراد منا أن يخالفوا فإذ ذاك يتصدى لهم ألف غيور على اللغة وألف حريص على التقاليد الشعرية، التي ابتكرها واحد قديم أدرك ما يناسب زمانه، فجمدنا نحن ما ابتكر واتخذناه سنة"^(١)، واضح أنها تدخل في جدل مع التراثيين الذين جعلوا التراث ملكاً خاصاً لهم، وأقاموا عليه حراسة، وحصنوه بكل صفات التبجيل والتقديس، وليس مع التراث ذاته، الذي تبرره بسرعة، وإن كانت لا تقبل به على الإطلاق.

نعود إلى سؤال: هل كان متوقعاً أن تدشن الحداثة مشروعها بهذا الخطاب العنيف؟ كان متوقعاً فعلاً، نظراً لما يمثله هذا التراث من سلطة لا تسمح بالتغيير الهادئ، ونظراً لتشكيل بنية نفسية لدى الشاعر العربي المعاصر محملة

(١) نفسه: ٨.

برؤى جمالية وفكرية قادمة إليها من ثقافات أخرى، ونظراً لكون هذه التجربة الجديدة إنحازت بشكل صريح إلى فضاء الثورات وليس إلى فضاء الاصلاحات. كل ذلك وغيره كان قد دفع إلى مثل تلك الأحكام، وتلك اللغة، وتلك الرؤية العنيفة نحو التراث. لكن هل كانت موضوعية؟ وهل كانت ترى إلى التراث بعين صائبة؟ هل كان التراث فعلاً كما تصفه: أرضاً موأناً مهجورة تمثل سجنًا للعصر وثقافته؟ إنه تأويل من الشاعرة للتراث محكوم بمقاصدها الخاصة. وكل إجابة تأتي من رد الفعل ستكون حتماً إجابة عاطفية تفتقر إلى المعقولة والموضوعية. فهي كانت توجه خطابها، كما أشرت، إلى التراثيين أولاً. وللعلم فإن نازك شاعرة قادمة إلى الحداثة من التراث، فقد تشبعت بتقاليد الكتابة التراثية، لغةً وعروصاً وبلاغةً، والأساس النظري الذي تنطلق منه في رفضها للتراث، يقوم على فكرة المعاصرة، التي تعني ارتباط الشكل بالزمن، فكل فكرة أو شكل أو نظام لغوي لا يربط بالعصر الذي ينشأ فيه يعد خارج الزمن وخارج التاريخ، مما يبرر الحكم عليه بالموت، ويستوجب إلغاؤه وتجاوزه إلى غيره. تقول: "إن اللغة إذا لم تركض مع الحياة ماتت"^(١)، وربما كان الأفضل أن اللغة إذا لم تعبر عن جوهر الحياة الثابت ماتت، أما الركض مع الحياة فقد يكون ركضاً وراء متغيراتها وأوهامها.

البياتي وسلطة النموذج

بعد مقدمة نازك الملائكة، التي عمقتها في مقالات تالية أكثر نضجاً وعمقاً وتعقلاً، جمعتها، بعد ذلك، في كتاب شهير، بعنوان: قضايا الشعر المعاصر. وبعده بعدة سنوات، أصدر عبد الوهاب البياتي كتاباً يحمل عنوان: تجربتي الشعرية، يشبه بياً حد في مفاهيمه النظرية للشعر، تميز برؤية عميقة، ووعي رصين للشعر وهويته ووظيفته، يحاول أن يتجاوز مقياس "المعاصرة" الذي اعتمدته نازك الملائكة، إلى مقياس "الرؤية الوجودية" التي لا تخضع لشروط المكان والزمان والأشكال والأشخاص، وإنما تخضع لشروط المعرفة والجمال والتعبير. يقول: "كان طرفة بن العبد وأبو نواس والمعري والمتنبي والشريف الرضي هم أكبر من أثر في من الشعراء العرب. لقد وجدت فيهم نوعاً من التمرد على القيم السائدة، والبحث عن أشياء لا يوفرها واقعهم أو مجتمعهم أو ثقافتهم. لقد عانى هؤلاء محنة الوجود الحقيقية، وعبروا عن أنفسهم بأصواتهم الذاتية لا بأصوات غيرهم. ورغم هذا فقد انتابني إزاءهم نوع من القلق حينما تبينت أن لغتهم كانت لغة مصنوعة، كانت الأشياء التي يصفونها موجودة قبل وجودهم، وأن كلماتهم كانت تفقد حضورها في نفسي وتتحول إلى دلالات فقدت عندهم الكثير من أصالتها، وأنهم انطفأوا على أسوار عصرهم عاجزين عن تخطي رؤياه وإمكانياته. قد كان الشكل الذي أمدتهم به ثقافتهم الشعرية وتراثهم الشعري شكلاً مصبوحاً ومنسقاً خلقتة رؤى واحتياجات ومفاهيم وجدانية وفكرية وموسيقية معينة، وفي نفس الوقت الذي فتنتني فيه قدرتهم على تخطي واقعهم الاجتماعي والتعبير عن شحناتهم الوجدانية

(١) نفسه: ٩.

المتوقدة، أحسست أن الشكل الذي لم يستطيعوا تجاوزه كان قيداً على رؤاهم وعواطفهم المتمردة^(١)، هذا نص يلخص موقع التراث الشعري العربي في فكر البياتي، وقبل ذلك يلخص رؤيته لبنية الشعر القديم ووظيفته ونظامه الجمالي، يقدم تبريرات لبعده الإيجابي، كما يقدم تبريرات لبعده السلبي، من منظور التحليل التاريخي والاجتماعي والحضاري. الشعر القديم، ممثلاً في خمسة الشعراء، في نظر البياتي، هو شعر انخرط في الشرط الوجودي وعبر عن معضلات الإنسان الكونية؛ عبر عن القلق وتجاوب مع الحيرة وتفاعل مع محنة الإنسان والوجود، ومارس تمرد، وحقق ذاته، وصاغ كل ذلك بجمالية ذاتية أصيلة. غير أن هذه المواصفات، كما يبدو من نص البياتي، لم تتحرر من بنية فكرية واجتماعية وأدبية، أعاق اندفاع تلك التجربة الشعرية نحو فضاء أكثر إبداعاً، لقد ظل هؤلاء مشدودين إلى أنماط شكلية سابقة عليهم، أسس لها النظام الاجتماعي وفرضها الرأي العام الأدبي الذي ترعاه القبيلة، وخضعوا لنظام أدبي سابق أغرقهم في تكرار تجاربهم أو أجبرهم على الالتزام بتقاليد القبيلة الشعرية، مما قوض عبقريتهم، وحدّ من طموحهم في مواصلة التمرد، ففقدوا، بالتالي، تلك الذاتية والأصالة، بوصفهما شرطي الإبداع كما أشار، وفقدوا تبعاً لهما قدرتهما الإبداعية.

إن سؤال الإبداع، كما يراه البياتي، يتخلق في قدرة النص على الإصغاء لذاته، متحرراً من سلطة الراهن المهيمن، ومتجاوزاً سجن الشكل الجاهز، متقدماً نحو فتوحات شعرية أكثر رحابة وحرية. بمعنى آخر، فإن الشعر يكون شعراً حين يكون رديف التمرد، له قدرة على شق طريقه بعيداً عن أية قيود تحد من حركته. نلاحظ أن البياتي يضع أماناً الشعر من جانب، والسياق الاجتماعي والثقافي من جانب آخر، فمن جهة، يمتدح عبقرية الشعر، ومن جهة أخرى، يُحمّل السياق الثقافي مسؤولية توقف الإبداع. فنواة الإبداع قائمة، لكن الشروط التي تحيطها لم تمكنها من التطور. فلا ينبغي أن يتوازي الشعر والواقع؛ لأن الواقع مبني على الانسجام والانتظام، أما الشعر، فقائم، أساساً، على خلق عالمه المغاير لمعطيات الواقع، الواقع مجموع متسق من الأفكار المشتركة بين الناس أما الشعر فحالة مفردة، وحياته في تفرده.

وفي محاولة لتقنين الموقف من التراث، يضع البياتي ما يشبه منهجية موضوعية وعلاقة طبيعية وصحية بين الشاعر المعاصر والتراث، تتمثل فيما يلي:

- ١ - ضرورة تقدير التراث في إطاره الخاص من حيث هو كيان مستقل، تربطنا به وشائج تاريخية.
- ٢ - إعادة النظر إليه في ضوء المعرفة العصرية، لتقدير ما فيه من قيم ذاتية باقية، روحية وإنسانية.
- ٣ - وطيد الرابطة بين الحاضر والتراث عن طريق استلهم مواقف الروحية والإنسانية في إبداعنا العصري.

(١) عبد الوهاب البياتي، ديوان عبد الوهاب البياتي، الجزء الثاني، صص: ١٥، ١٦، ١٧.

٤ - خلق نوع من التوازن التاريخي بين الجذور الضاربة في الماضي والفروع الناهضة على سطح الحاضر^(١).

تلك رؤية قائمة على التوازن بين الماضي والحاضر، من غير تقديس أو إلغاء، تبدأ من الاعتراف بالتراث ككينونة خاصة لها وجودها التاريخي، تدرس في ضوء المعطيات العلمية الراهنة، مع استمرار العلاقة قائمة بين الطرفين لخلق التوازن المطلوب. إن إعادة القراءة هي التي تسمح للتراث بالحضور في الحاضر، وتمنحه وجوده الدائم في التاريخ، وهي التي تسمح، أيضاً للحاضر، من الاستفادة منه، وإلا بقي التراث مجرد مادة مصمتة لا يبوح بسر.

إن وصف التراث بالقدم ربما لا يعني إلا لحظة ميلاده، كما يرى بعض الباحثين، أما ما بعد ذلك فهو تراث دائم الحضور والتأثير في الحاضر. "ولعلنا لا نغلو إذا قلنا إنه لا يوجد قديم في الشعر إلا إذا أردنا بذلك التعبير عن زمن ظهوره، ما بعد ذلك فمتجدد دائماً، كأنما نظم بالأمس"^(٢).

إن رؤية البياتي تتجنب النظرة الميكانيكية للتاريخ التي تصنفه زمنياً في شكل عصور وحقب، وتفاضل بين حقبة وأخرى تبعاً للقرب أو البعد عن الحاضر، بل تبني نظرة حضارية تنظر إلى التاريخ على أنه سلسلة متصلة من الأحداث والأفكار والمشاعر والإبداعات، كل حقبة تصب فيما يليها وتأخذ مما يسبقها، وبالتالي ترتبط بهما، فكما أنه لا انفصال في التاريخ، فإنه لا ينبغي النظر إليه بوصفه حالات معزولة عن بعضها البعض. هذه هي القراءة السليمة للتراث في نظر البياتي. ويضيف البياتي رؤية عميقة لفكرة الأصالة والمعاصرة التي مثلت في كتابات عديدة ميدان حرب بينهما، فحاول هو أن يقدم رؤية جديدة تجعلهما تتحركان في فضاء واحد وتحققان وظائف واحدة، يقول: "إن طرح موضوع الأصالة والمعاصرة، على أن الأصالة هي التراث والمعاصرة هي أوروبا، يعد طرحاً خاطئاً، مبتوراً وضاراً، إذ يمكن طرح المشكلة ثورياً على أن الأصالة هي الواقع بكل ما يشتمل عليه من عناصر، من بينها التراث، والمعاصرة هي المنهج العلمي في التفكير..... لقد ظلت أجيال بعد أجيال في الفكر العربي الحديث أسيرة هذا التناقض الشكلي المفتعل بين ذاتنا القومية الأصيلة والحضارة العالمية المعاصرة.... فلو اعتبرنا الأصالة هي الواقع لرفضنا من التراث الشيء الكثير مما يعوق حركة الواقع وتقدمه، وتصبح أصالتنا هي ذلك الرفض الواعي للوجه السلبي من التراث"^(٣).

فعلاً، فإن الطرح الذي يجعل الأصالة في مواجهة المعاصرة خلق من المشكلات أكثر مما قدم من حلول، لكونه طرحاً يتناقض مع مفهوم التراث ومفهوم الحاضر، ولو كان قابلاً لتقديم الحلول لكان قدمها، منذ طرحه مع بداية النهضة العربية الحديثة، ولكن عجزه المنهجي تحول به إلى مقولة جدالية، وموقف ذاتي، ونظرة شخصية محدودة،

(١) عبد الوهاب البياتي، الشاعر العربي المعاصر والتراث، مجلة فصول، ١٩٨١، ص: ٢١.

(٢) شوقي ضيف، القديم الجديد في الشعر، مجلة فصول، ١٩٨١، ص: ١١.

(٣) البياتي، م.س، ٢٠.

وكذلك ربيتها: المعاصرة، وقعت في الخطأ المعرفي والمنهجي ذاته، حين تحولت إلى مقولة عدائية، ونتج عن المقلتين أن نشأت مسافة كبيرة فصلت بين أمرين هما في أصلهما امتداد تاريخي واحد.

وكما تجنب البياتي منطق التفسير الميكانيكي للتراث، تجنب أيضاً أن تكون رؤيته قائمة على مفهوم القطيعة، لأن القطيعة لا تتناسب مع فكرة كون التاريخ سلسلة من المراحل متداخلة ينتهي بعضها إلى بعض، حتى لا تكاد تبين أين انتهت هذه المرحلة ولا من أين ابتدأت تلك، فالأمر يتعلق بخط ممتد يختلط فيه الماضي بالحاضر. ثم إن القطيعة مفهوم إن كان قد يصلح في العلوم التجريبية التي تنفي نظريةً ونظرياً وقانوناً وقانوناً، فإنها في العلوم الإنسانية لا تستقيم لأن لا نظرية تنفي نظرية ولا فكرة تنفي فكرة، فكل النظريات والأفكار نسبية، والنسبي لا يمكنه أن يلغي النسبي، قد يتجاوزه أو يختلف معه، لكن لا يمكن أن يحل محله أو يكون بديلاً عنه، فيلغيه ويقطع معه. مما يعني أن فكرة القطيعة التي نادى بها بعض الشعراء ليست سوى حالة انفعالية أكثر مما هي موقف نقدي، لأنها على المستوى العملي غير قابلة للتحقق، فلا أحد من الشعراء الحداثيين استطاع أن يفكر خارج التراث، ولو أراد.

سعدى يوسف والموقف النقدي

أما سعدى يوسف فكأنما يعيد ما قاله البياتي في تجربته الشعرية، وقد ذكرنا ذلك في موضعه، فهو يؤكد على علاقته الخاصة بالتراث الشعري، تلك العلاقة التي يصفها بالدهشة، وهذه الحالة من الإعجاب وفرت له مادة لغوية وبلاغية أرفدت تجربته بما يلزم من مكونات. فالتراث، بالتالي، مصدر أساسي له، غير أنه لا يستسلم له، لفتنته أو دهشته، بل يقف منه موقفاً نقدياً، يقبل ويرد. يقول "أعتبر التراث الجذر الذي نحرص على عدم انقطاعه، لكن نظرتي إلى التراث لا تنفصل عن موقف نقدي. كانت علاقتي مع ديوان الشعر العربي علاقة دهشة دائمة، من هذه الدهشة التقطت الكثير من قاموسي الشعري، واليوم احتفظ بالكثير من تلك الدهشة الأولى، إلا أنني أجدني في كثير من الأحيان مراقباً أكثر مني معجباً.. أنا أستعمل قيمةً تراثية استعملتُها جديداً مرتبطاً بالعصر"^(١).

هذا الموقف النقدي يؤكد أن حضور التراث في تجربته هو حضور معرفي، وبلاغي جمالي، وهو حضور نفسي ووجداني أيضاً، مما يعني أنه مكون جوهري للحاضر. ليس مهماً أن يكون ثمة نقد للتراث، لأن النقد هو ما يمنح العلاقة بين الشاعر وتراثه معنى التفاعل والإفادة، ربما يكون الحضور الأيديولوجي للتراث أخطر على التراث وعلى تجربة الحاضر، بما تحمله الأيديولوجية من "عنف" ضد الخطابات المغايرة، فهي غالباً ما تتمركز حول "دوغم" ثابت لا يقبل التنازل.

(١) من رسالة أوردها البياتي في مقاله السابق، فصول، ص: ٢٢.

إن الإنسان المتوازن، لا يستطيع أن ينحاز لطرف دون طرف، فهو نتاج الطرفين معاً، وليس من المنطقي ولا المنهجي ولا المعرفي صدور تلك العلاقات المتناقضة والمتضادة التي صاغها بعض الشعراء، من هنا وهناك، حول التراث والعصر. إن الانحياز يلغي بعداً من أبعاد الهوية الذاتية والمجتمعية، لأن هوية الفرد أو المجتمع تنشأ بدءاً من ماضيه الذي تم التعبير عنه من خلال هذا التراث. كما أن الشعراء لا يمكنهم أن يضمّنوا لتجاربهم الجديدة مصداقيتها وحققها في الوجود ما لم يعلنوا انتسابهم إلى عائلة الشعر العربي الكبيرة. وكل تجربة تقطع صلتها بالتراث إنما تقطع أسباب وجودها.

إن أهم الشعراء الحداثيين، لو فككنا مقولاتهم، سنجد أن مواقفهم الحادة وانتقاداتهم الجريئة، كانت موجهة إلى الأساليب المتأخرة التي عجزت عن الإبداع، وبقيت أسيرة أشكال ميتة دلاليًا وبلاغيًا، وإلى الشعراء الذين فقدوا القدرة على رؤية العصر ومواكبته والتعبير عنه، وإلى النقاد المتماهين مع التراث، أكثر مما هي موجهة إلى التراث ذاته، أما التراث ذاته، كقيمة معرفية ثقافية تاريخية، فقد كان محل انتقاد وحوار، ولم يكن محل رفض وإلغاء.

أدونيس وإستراتيجية التجاوز :

ولعل أبرز من حاول من الحداثيين أن يقيم علاقة توازن بين التراث والحداثة هو أدونيس؛ فقد كان أكثر الشعراء اشتغالاً على التراث، وتأملاً فيه، وتفكيراً في هويته، وتنظيراً له، وصوغاً لكلياته، فقد كتب أطروحة ضخمة عما أسماه بالثابت والمتحول، وكتب كتاباً اختصر فيه الشعر العربي من أوله إلى القرن العشرين، كتب كتاباً عن الصوفية، وآخر عن الشعرية العربية وآخر عن النص القرآني، وأنجز أضخم ديوان شعري في الشعر العربي المعاصر مستوحى من التراث. إن اهتمام أدونيس بالتراث لا يقل عن اهتمامه بالحداثة، حتى إنه يمكن القول إنه منظر التراث أيضاً. لقد احتل التراث في فكره موقعاً هاماً لم يحتله عند شاعر حداثي آخر، إلى أن صار التراث عنده رديفاً للحداثة.

لقد تميزت رؤيته للتراث بموقف نقدي حاد، ويمكن اعتبار مقارنته للتراث مقارنة انتقائية، محكمة بموقف إيديولوجي وجمالي، وموجهة بثنائية الثابت والمتحول، والثابت هو كل فكرة تنتسب إلى النموذج، اجتماعياً كان أم ثقافياً أم دينياً. والمتحول هو كل فكرة تحررت من النموذج. إنه ينتصر لكل فكر لا مرجعية له إلا فكرة الحرية والذات.

قد تُنتقد هذه الرؤية الانتقائية لدى أدونيس وتفسر على أنها اختيار ذاتي يقوم على حاجات خاصة، فنية أو فكرية أو ربما أخلاقية ومذهبية أيضاً. لكن فكرة الانتقاء، في ظني، مبررة بالنظرة إلى عدة أمور: أولاً ثراء التراث العربي وغناه، مما يصل به أحياناً إلى حد اجتماع المتناقضات فيه، ولا يمكن لمعاصر أن يأخذ بالكل لأنه قد يقع في

جمع النقيضين. وثانياً امتداد التراث العربي زمنياً ومكانياً وتنوعه حسب الأزمنة والأمكنة حوله إلى تراثات متعددة، وثالثاً التنوع الديني والمذهبي والفكري في التراث العربي يُحول أيضاً دون اعتباره كلاً واحداً، ورابعاً رؤية الإنسان المعاصر وحاجاته الفكرية والجمالية والمنهجية تفرض عليه الوقوف موقف الاختيار. بالنظر إلى هذه المبررات يمكن تفهم موقف الانتقاء لدى أدونيس، ولدى غيره من الحداثيين وغير الحداثيين.

يعرض أدونيس للتراث في بيان الحداثة^(١)، ليعالج ما أسماه أوهام الحداثة، وينطلق في تحليلاته من رؤية تاريخية تتجاوز التفسيرات الهشة التبسيطية لبعض الحداثيين، ليصحح، حسب رؤيته، الموقف من الحداثة ومن التراث معاً. يقول: "هكذا يكون إنتاج المعرفة تجاوزاً، أي تكون الحداثة في إنتاج المعرفة من مستلزمات القديم. جوهرياً. بل تكون الحداثة جوهرياً، ضمن القديم - لحظة كونها تعارضاً معه. وفي هذا المستوى لا يمكن الشاعر العربي أن يكون حديثاً حقاً ما لم يتمثل القديم، أي ما لم يختبره كيانياً"^(٢). هذا يعني أن التراث ليس حالة تاريخية مرتبطة بالزمان، بل حالة حضارية ممتدة في الزمان، وبالتالي في الأفكار والمشاعر. فمادامت الحداثة تمتد إلى القديم لتحاوره وتعارضه، فهي جزء منه، ومادام التراث يمتد إلى الحداثة ليصب فيها فهو جزء منها. هذا منطق آخر في مقاربة إشكالية التراث، متحرر من المقولات الحدية، مقولات الإقصاء والإلغاء والنفي. ويذهب أدونيس إلى أبعد من ذلك، في علاقة الحداثة بالتراث، فالأمر لا يقف عند حدود التواصل والتحاور بينهما، بل يمتد إلى حد الاختبار الكياني، كما يقول. والاختبار الكياني، في نظري، يعني المعاشة، معاشة الحديث للقديم إلى حد إحياء الحدود بينهما، عندئذ تتم عملية التفاعل والانصهار بينهما. ويتنفي التناقض الموهوم، حينها تستوعب الحداثة التراث، ويصبح ما تستعيره منه كأنما هو من إنتاجها هي، وليس من إنتاجه هو. هي عملية تزواج تفضي إلى إنتاج مشترك بين التراث والحداثة.

وكما نقض أدونيس أوهام الحداثة، في مستهل بيانه، سيدعو إلى نقض أوهام التراث، بالمنطق ذاته، وبالعديل نفسه، فكما أن الحاضر ليس شرطاً للقبول، فإن الماضي ليس مبرراً للرفض، ، وكما أن الحداثة ليست مفتاحاً نحو المستقبل، فإن التراث ليس أيضاً مفتاحاً للمستقبل ولا سبباً للتخلف. إن ممارسة الرؤية النقدية المتبصرة هي الشرط، يقول: "هل يمكن أحداً اليوم أن يعرف عالمه الذي يعيش فيه بالمعرفة التي أنتجها الغزالي أو ابن سينا مثلاً؟ أو هل يمكن أن يقارب الأشياء والأفكار نفسها بالطريقة التي نراها عند زهير بن أبي سلمى أو أبي العتاهية؟ ولا يتضمن

(١) أدونيس، فاتحة لنهايات القرن، ص: ٣١١.

(٢) م.س: ٣٣٧.

السؤال هنا إنكاراً لقيمة هؤلاء في تاريخية إنتاج المعرفة العربية أو مشكليتها وإنما يتضمن التوكيد على أننا، اليوم، رغم أن عالماً ثقافياً - لغوياً واحداً لا يزال يجمعنا، نعى بأشياء وموضوعات لم يعنوا بها..."^(١).

أذكرُ بالعبارة التي يستعملها أدونيس في الحديث عن العلاقة بين الحداثة والتراث، إنه يستخدم لفظة "التجاوز"، وأعتقد أن ثمة علاقات عديدة مع التراث، منها علاقة التماهي وعلاقة التجاوز وعلاقة القطيعة، فالتماهي هو أن يرهن الإنسان نفسه لماضيه، والقطيعة أن يرهن الإنسان حاضره لمستقبله، أما التجاوز فهو أن يبني حاضره على ماضيه ثم ينسحب من الماضي لينشغل بالحاضر. وأدونيس ينظر لمفهوم التجاوز بالمعنى الذي أشرنا إليه. وليس لمفهوم القطيعة الذي سنجده عند حداثيين آخرين.

ويوضح الأمر أكثر، فيقول: "ماذا يعني إذن البقاء في أشكال المعرفة والمقاربات الماضية؟ إنه ببساطة. يعني الخروج من التاريخ. لكن التخلي عن تلك الأشكال لا يعني تنكراً لتاريخنا أو أصالتنا. ذلك أن الأصالة ليست نقطة أو موقعاً في الماضي تجب العودة إليه لنثبت تراثيتنا. وإنما هي بالأحرى الطاقة الدائمة على الحركة والتجاوز في اتجاه المستقبل - أي في اتجاه عالم يتمثل الماضي فيما يستشرف مستقبلاً أجمل وأغنى. على العكس، إن ما ينبغي أن نتعلمه ممن أنتجوا لنا المعرفة الماضية، إنما هو ضرورة إنتاج رؤيا جديدة ونظام جديد من المقاربة والمعرفة. هو أن نكملهم، لا بتكرارهم، بل باللهب الذي حركهم، لهب السؤال والبحث، واكتناه العالم والإنسان، وهذا يقتضي سؤالهم ومواجهتهم، إذ دون ذلك لا نقدر أن ننتج معرفة عربية تتربط في سياق تاريخي واحد."^(٢).

هذه علاقة أخرى يقيمها أدونيس مع التراث؛ والنظر إلى التراث في روحه، أي في القدرة المنهجية والإبداعية المتمثلة فيه، بغض النظر عن الإبداع ذاته، لأن الإبداع هو، في المحصلة، حلول لمشكلات آنية، وإجابات لأسئلة الحاضر. أما الروح، فهو تلك الطاقة الكامنة والموجهة للإبداع، وهي طاقة دائمة لها قدرة على تجاوز الزمان والمكان.

إن ما يهم أدونيس هو الإبقاء على التواصل التاريخي للمعرفة العربية، وعدم الوقوع خارج التاريخ من جهتين؛ فالارتباط بالتراث هو خروج عن التاريخ، كما أن الانفصال عنه هو خروج آخر عن التاريخ. والتاريخ المعني ليس التاريخ بالمفهوم الفلسفي المطلق، إنما هو تاريخ الثقافة العربية الإسلامية. لقد توهم بعض الحداثيين أن الإبداع يشترط الانخراط في الثقافة الغربية، وأدونيس ينتقد هذا الوهم لأنه انخراط في سياقي تاريخي آخر. ويدعو إلى الحفاظ على السياق الحضاري العربي بأصوله الأولى وامتداداته الثقافية في المراحل التالية، فالحضارة العربية قامت على

(١) م.س: ٣٢٦.

(٢) م.س: ٣٣٧.

أصل ثم امتدت بفعل انفتاحها على الحضارات الكونية. وهذه هي الصفة التي يسعى أدونيس إلى تثبيتها هنا. بهذا المنطق يمكن اعتبار ثورية أدونيس ثورية اصلاحية. أي ثورية داخل الكيان وليست استبدالاً له.

هكذا يتجلى التراث عند أدونيس، وهكذا يتموقع في فكره: طاقة ورؤية ولهب ومعرفة ومنهج، وليس شكلاً وفكرة ومعلومة وحادثة ..

ربما تكون المعادلة التي يدعو إليها أدونيس صعبة على كثير من التراثيين والحداثيين معاً، لأن أغلبهم ينطلق من وضع التراث والحداثة موضع التناقض، فيعجز فكرهم عن إيجاد الربط بينهما، أما هو فيقول: "هكذا نصل إلى تخطيط أولي لمعنى الحداثة الشعرية العربية وخصوصيتها. إنها على الصعيد النظري العام، طرح الأسئلة من ضمن إشكالية الرؤيا العربية - الإسلامية حول كل شيء، لكن من أجل استخراج الأجوبة من حركة الواقع نفسه، لا من الأجوبة الماضية. وهي على الصعيد الشعري الخاص، الكتابة التي تضع العالم موضع تساؤل مستمر، وتضع الكتابة نفسها موضع تساؤل مستمر.

هكذا تنبثق الحداثة العربية من قديم عربي هي، في الوقت نفسه، في تعارض معه. فأن تكون شاعراً عربياً حديثاً هو أن تتألاً كأنك لهب خارج من نار القديم، وكأنك في الوقت نفسه شيء آخر يغير القديم مغايرة تامة وعلى هذا، أكرر ما أشرت إليه آنفاً من أن حداثة الشعر العربي، لا يصح أن تبحث إلا استناداً إلى اللغة العربية ذاتها، وإلى شعريتها، وخصائصها الإيقاعية - التشكيلية، وإلى العالم الشعري الذي نتج عنها، وعبريتها الخاصة في هذا كله"^(١).

لم يتوقف أدونيس عن انتقاد الفهم المتداول لكل من التراث والحداثة، الأمر، إذن، لا يتعلق بنقد التراث والحداثة، ولكن بنقد صورة التراث والحداث في الوعي النقدي المعاصر. و"بيان الحداثة" صياغة نظرية تهدف إلى تجاوز قصور ذلك الوعي وتقديم بديل منهجي في التصور والوعي والفهم.

محمد بنيس : تخريب الذاكرة

أصدر الشاعر المغربي محمد بنيس عام ١٩٨١م بياناً نقدياً سماه بيان الكتابة^(٢)، بعد صدور بيان أدونيس بستين. لم يكن بنيس بعيداً عن تنظيرات أدونيس للحداثة والأفكار المجاورة لها، في الشعر والنقد والثقافة. بل إن كثيراً من أفكارهما تتقاطع إلى حد كبير. لكن بنيس أراد أن يستقل، ببيانه هذا، عن أدونيس، فبدل أن يشغل بالحداثة كما فعل أدونيس، حول اهتمامه إلى موضوع الكتابة بوصفها قضية من قضايا الحداثة المتأخرة، ولها امتداد في ما بعد

(١) م.س، المعطيات نفسها.

(٢) محمد بنيس، مجلة الثقافة الجديدة، ص ٣٤٠.

الحداثة. وبدل أن ينشغل بالشعر العربي بشكل عام، اختار أن يصرف اهتمامه إلى الشعر المغربي. وثمة اختلافات جوهرية في البيّانين، سواء على المستوي الموضوعي أم على المستوى المنهجي.

لقد اختار بنيس لغة صادمة، تقوم على إطلاق الحكم دونما تبرير علمي أو تاريخي أو فني مقنع، مما يعني أنه يضمّر موقفاً عاطفياً نحو التراث، أو كأنما يقوم بتصفية حساب معه، مما أسفر عن عدائية واضحة. فهو يستهل بيانه بالنفي والإلغاء. يقول: "لم يستطع الشعر المغربي المكتوب باللغة العربية الفصحى، طوال تاريخه أن يمتلك فاعلية الإبداع، أي القدرة على تركيب نص مغاير يخترق الجاهز المغلق المستبد"^(١). ماذا تعني هذه المقولة؟ إنها تتضمن خطأً حماسياً، وموقفاً عدائياً، وحكماً صادمًا، يسعى إلى تبرير نموذج مغاير من الكتابة، هو تلك الكتابة التي يمارسها هو ويعتبرها النموذج البديل، وحتى يقوم بتجذير نموده يقوم بإلغاء النموذج الآخر، دونما تحليل، إنها مصادرة بالغة العنف، لا تستثني ولا تعترف ولا تربط الأشياء بسياقاتها التاريخية والثقافية.

إن ألفاظ: الجاهز، المغلق، المستبد، التي وصف بها بنيس النماذج القديمة وأطرها المعرفية، لا تصلح أن تكون صفات لتراث متحول في التاريخ، أجاب عن أسئلة معاصريه وأبدع حلولاً لمشكلاتهم، واستجاب لحاجاتهم الجمالية والمعرفية، ثم إنها ألفاظ تكاد تقع في فضاء أخلاقي، لا في فضاء علمي، هي نوع من القذف لا الوصف.

كل ما يقع في التاريخ له مبرراته، ليس هناك خطأ مقصود، ولا نقص متعمد، ولا شكل لا يعود إلى فكرة تفسره، ولا فكرة لا تعود إلى سياق لا يحتاج من أجلها. وبالتالي. التاريخ، بما فيه، كل متكامل، عناصره مرتبطة بنواة تنطلق منها وتعود إليها، ومن ينظر إلى جزئيات التاريخ في استقلاليتها سيغيب عنه التفسير الصحيح، لأننا سنحمل الأجزاء مسؤولية الكل. هذا إذا كنا نذكر، أصلاً، وجود الكل.

يهدف بيان بنيس، كما يرى أحد النقاد، إلى "اشتراك أفق جديد للكتابة، وإحداث قطيعة مع أفق مستهلك، أو سائد للكتابة. يدق الإسفين، وبقوة، في عناصر هذا الأفق المستهلك السائد، ويشرع الباب وبقوة، على عناصر الأفق الجديد المقترح، هاتفاً من خلال كل سطر فيه: أن ودعوا أطلال ذلك الأفق المغلق، وتعالوا للدخول في أمجاد هذا الأفق المفتوح"^(٢). هذا المقطع مقتطف من مقالة لنجيب العوفي كتبها تعقيباً على بيان الكتابة لبنيس، ووضع لها عنواناً دالاً يختصر فلسفة البيان وهدفه، وهو "إثبات الكتابة ونفي التاريخ".

(١) نفسه، ص: ٣٤.

(٢) نجيب العوفي، إثبات الكتابة ونفي التاريخ، الثقافة الجديدة، ص: ٦٠.

إذا كان ثمة من يحق له إثبات الكتابة، فهل هناك من يحق له أن ينفي التاريخ؟ الكتابة عمل مستقبلي لم يقع بعد، ونظرية متخيلة في التعبير الشعري، يمكن تأكيدها، لكن التاريخ فعل أكد نفسه بوقوعه، مما يعني أن نفيه ليس سوى عمل مجازي، ورغبة ذاتية لدى الكاتب ليس أكثر.

ويستمر بنيس في تجنيد كل وسائله لنفي التاريخ وإثبات الكتابة، وقيم فواصل حدية بينهما، فواصل ليست واقعية، بل هي ما يود أن يكون لا ما هو كائن، يقول: "لا داعي للحزن على ما ضاع منه، حتى الباقي ضائع، ما دام لا يقرأ، لا يعيد إنتاج نفسه، لأن ما يبقى ويستمر في التاريخ هو ما يكون فاعلاً في مصير الإنسان، وعاملاً رئيساً في تحوله وتحوره. غربة متجذرة تقوم بيننا وبينه. يختار القناعة والرضى ونختار الغي والعصيان، يستكين للنمطية والاجترار، ونقتحم المفاجئ والمعيش والمنسي، يستهدي بالذاكرة، ونصدع الذاكرة بالحلم والتجربة والممارسة. هذا الشعر المقدس في الكتب والمقررات الرسمية ينكفئ على موته الدائم، يختلي ببرودته وتكلسه، لا سؤال لديه ولا جواب، لا حنين ولا كشف ولا مغامرة، ركام من البلادة والعفن، صكوك الإدانة، هذه وظيفته. محق، تكريس، قهر، ونفاية^(١).

القناعة، الرضى، النمطية، الاجترار، الذاكرة، الموت الدائم، البرودة، التكلس، لا سؤال لديه، لا جواب، لا حنين، لا كشف، لا مغامرة، ركام من البلادة، عفن، محق، تكريس، قهر، نفاية. قرابة عشرين صفة اختارها محمد بنيس ليصف بها هذا الموروث الشعري، وكأنما ينتقم منه. وفي مقابلها يضع ما يعادلها في العدد والنوع ليصف تجربة الكتابة التي يمثلها هو، وربما غيره أيضاً. هذه صفات لا تدل على شيء محدد يمكن إثباته بحجة من داخل هذا التراث المغضوب عليه كل هذا الغضب، بل هي تعميمات تصف الحالة النفسية للكاتب. وقد لاحظ عليه نجيب العوفي استغراقه في الأدبية على حساب العلمية والمنطقية مما جعل المعاني معلقة عائمة في الفضاء^(٢).

لا يرى بنيس أي حياة في التراث، بل يعتبره عبئاً عليه، وعلى نظريته في الكتابة، إنه ينظر إليه نظرة احتقار، واخيراً يبصق عليه، حين يصفه بالبلادة والعفن والنفاية، ويمضي.

وعلى الرغم من انتقاد بنيس لتقديس الحداثة الأوروبية أيضاً، إلا أنه لم يصفها بأية صفة، يقول: "وإذا كانت السلفية الشعرية قد جعلت من الأصالة المزعومة بعداً أساسياً من أبعادها، مهما تسترت بلفظيتها الشعبوية والثورية تبريراً لاستمرارها الوهمي، فإن نقد الرؤية اللاتاريخية للتقنية الأوروبية، داخل الشعر وخارجه، لا يقل أهمية عن

(١) محمد بنيس، م.س، ص: ٣٤.

(٢) نجيب العوفي، م.س، ص: ٦١.

نقد متعالياتنا القديمة، إن الاستمرار في النظر إلى التقنية الأوروبية السائدة هو السقوط ذاته في متعال يفسخ العلائق قبل أن يوحدنا، يغرب الرؤية والحساسية قبل أن يساعد على تثويرهما.

إذن لا نجد في كل من الأصالة العمياء والتقنية المطلقة مدخلاً لإعادة قراءة جسمنا بوعي جديد يستنهض المعيش والمكبوت والمنسي، يفتح عيناً مغايرة لإدراك منطوق النخل والماء^(١). لاحظ استمرار المعجم العنيف في وصفه للتراث العربي، يكفي أن نشير على سبيل المثال إلى وصفه للأصالة بالعمياء وللتقنية الأوروبية بالمطلقة، وشتان بين الوصفين وشتان بين القصد من الوصفين.

حين يقدم كاتب معاصر مثل هذا الموقف عن تراث صنع أمة، أو صنعته أمة أقامت حضارة، وسواء فقد هذا التراث القدرة على التواصل مع الحاضر أم لم يفقدها، فإلى أية ثقافة سيعلم هذا الكاتب انتماءه هو وتجربته؟ في أي فضاء سيكتب؟ وأية تجربة سيثري؟ لقد أحرق كل شيء، وقدم مفهوماً بديلاً: الكتابة، حقيقياً كان أو وهمياً، ففي أية ثقافة سيغرس بيانه.

لو كان تحدث عن مرحلة ما، مرحلة الجمود التي جاءت مع بداية السقوط الحضاري للأمة، واهتمت بإعادة إنتاج التراث فقط، ربما كان ثمة من يقبل مثل تلك الأوصاف رغم أنها غير علمية، إنه كمن يصف شخصاً بلغ من المرض مبلغه بصفات العجز والضعف والقصور، ولا يعلم أن تلك الصفات هي حالة طبيعة فرضتها تحولات عضوية في الجسم.

كانت رؤية أدونيس، منظر الحداثة الأول، أكثر نضجاً وإقناعاً وحكمة. لم يضع الحداثة بديلاً للتراث، ولم يروج للقطيعة المطلقة، ولم يهن التراث بصفات أخلاقية، بل سعى في بيانه إلى إيجاد صيغة مثلى للتعايش بين التراث والحداثة، بل كان كثيراً ما يبحث عن مصداقية الحداثة في التراث. وقد انتصر لها كثير من الباحثين ويكفي أن نشير إلى موقف محمد عابد الجابري أكثر الكتاب اشتغالاً على إشكاليات الحداثة والتراث، يقول الجابري: "فالحداثة في نظرنا لا تعني رفض التراث ولا القطيعة مع الماضي، بقدر ما تعني الارتقاء بطريقة التعامل مع التراث إلى مستوى ما نسميه بالمعاصرة، أعني مواكبة التقدم الحاصل على الصعيد العالمي"^(٢).

أصنف "بيان الكتابة" لبنييس في خانة ما بعد الحداثة^(٣)، فقد أسسه على الهدم والتفكيك والصدام والقسوة والعدمية واللامبالاة والغاء كل أخلاقيات الكتابة المحكومة بالمنطق والحكمة.

(١) محمد بنيس، م.س، ص: ٤١

(٢) محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، دراسات ومناقشات، ص: ١٦-١٥.

(٣) يقول في البيان ص: ٤٠ "أن لنا أن نخرب الذاكرة كآلة متسلطة".

قاسم حداد: سيرة النص المغاير

يطل قاسم حداد على التراث من باب الخصوصية الجنسية للأدب والتصنيف النوعي للأشكال الأدبية، لا بهدف التعرف على الأسس المعرفية والجمالية للتصنيف القديم، ولكن من غرض الرفض لأي تصنيف نوعي سابق وجاهز. وتبدو مقولاته موجهة بمنطق قصيدة النشر. يتساءل قاسم حداد في "سيرة النص" عن حد تلك الصفات النوعية ويجيب إلى أن من قام بذلك يعود إلى الجذور القديمة، فيسأل سؤالاً أكثر حدة: "كيف جاز لتلك الجذور أن تصير حدًا مقدسًا. من الذي قال به، ومن وضعه. وكيف تأتي لنا اعتبارها بمثابة الأواني غير المستطرفة التي توضع متجاورة دون أن يتصل محتوى كل منها بمحتوى الآنية الأخرى؟"^(١).

إن ما يعاب على بيانات الحداثيين وكتاباتهم، حماستهم الزائدة لرؤيتهم، حتى إنها تدفعهم إلى القول على التراث وتزوير مضامينه والدخول في تأويلات لا حجة لهم عليها، هل يعود ذلك إلى نظرة جزئية، أم إلى معرفة ناقصة، أم إلى توجه إيديولوجي، أم إلى أغراض خاصة؟ لم يستقر التراثيون على رؤية واحدة في تصنيفاتهم، فلكل ناقد رؤيته، ولم يقدس ناقد رأي ناقد آخر، وإلا لما تكلمنا عن تطور في النقد العربي. لا تماثل في التراث. بين الجاحظ والجرجاني والقرطاجني اختلافات جوهرية في رؤيتهم للأدب وقضاياها. وبين امرئ القيس والمتنبي وأبي نواس اختلافات في الرؤية والتعبير، وبين الغزالي وابن رشد وابن عربي مسافات من الاختلاف في تفسير الوجود. لم يقدس أحد أحدًا. ولو انتقلنا إلى مجالات التراث الأخرى: الفقه والتصوف والتفسير والفلسفة والمنطق وعلم الكلام، فلن نجد تقديسًا ولا غمطية بل نجد اختلافات تصل أحيانًا إلى حد التناقض، وتثير الحيرة والارتباك. فمن أين جاءت القداسة التي توهمها النص، وحتى التراثيون المعاصرون انتصر كل واحد منهم لمجال تراثي أو نظرية تراثية أو شخصية تراثية. حتى أدونيس نفسه انتصر للمتغير في التراث، انتصر لأبي نواس وأبي تمام والمتصوفة وتجاوز كثيرين غيرهم.

وفي نص آخر يؤول قاسم حداد سلطة القديم إلى حد أقصى، ويتوهم أنه يشكل نظامًا دينيًا يحرم المساس به، مثل هذا التفكير في اعتقادي هو نوع من استعداد الآخرين على التراث أكثر مما هو وصف لحقيقته. يقول: "يخالج المرء شعور غامض كلما قرأ شيئاً يناقش قضية الأنواع الأدبية وحدودها الشكلانية، والأوهام المتصلة بالتراث الذي تصدر عنه تلك الأنواع".

ففي معظم تلك الكتابات، يبدو التعاطي النقدي مع أشكال التعبير، كما لو أنه مَسٌّ بأرسخ المعتقدات الدينية لدى الإنسان، موحياً بأن ثمة منطقة محرمة ليس للكاتب أن يتجاوزها وهو يحاول صياغة منظوره الجديد. حتى يكاد المرء أحياناً يشعر بأن مجرد اختراق شروط شكل القول الموروث من شأنه أن يخلخل نظام الكون، ويهدم كيان البشر.

(١) قاسم حداد، <http://www.qhaddad.com/ar/wolf/wolves.asp>

قد لا يصحّ البعض بهذه العقيدة، لكن حقيقة الأمر تشفّ عن نزوع لا واع لعدم المسّاس بالأصول الموروثة، وبالتالي الخضوع لوهم محاكمة كل خروج عن تلك الأصول باعتباره خروجاً شاذاً عن منظومة أكثر شمولاً، بحيث تطال بنية المعرفة الدينية التي تأسّس عليها العقل الإنساني^(١).

ما نسجله على هؤلاء الشعراء، وهم يطلقون أحكامهم على التراث، هو أولاً هذا التأويل المتطرف والعام، الذي يرى إلى التراث العربي وكأنه نتاج بلغ به التخلف حداً يخرج من دائرة الثقافة الإنسانية، وثانياً هذه اللغة الواصفة التي توظف معجماً لا يتناسب مع التراث ولا ينسجم مع حقيقته. إنما هي، في معظمها، تهيؤات توجهها، في الغالب، مواقف إيديولوجية أو شخصية.

وإن ما نسجله، أيضاً، أن ما كتبه هؤلاء الشعراء يندرج في سياق رد الفعل أكثر مما يندرج في سياق الفعل، ومن طبيعة ردود الفعل السقوط في عبارات وأوصاف تعبر عن حالة الغضب والانفعال، فتأتي محملة بالكثير من الرؤى الذاتية البعيدة عن الحقيقة والصواب. لاحظ مثلاً العبارة التالية: "حتى يكاد المرء أحياناً يشعر بأن مجرد اختراق شروط شكل القول الموروث من شأنه أن يخلخل نظام الكون، ويهدم كيان البشر".

كيف يُبنى التجديد؟ وكيف ينظر له؟ إنه من الخطأ، في اعتقادي، أن نتوهم أنه من أجل التأسيس لشكل جديد البدء بتقويض القديم وإلغائه والقطع معه. بأية وسائل، بعد ذلك، يتم التجديد؟ أما كان الأجدى والأجدر استلال الخيط الغائب أو المغيّب بفعل اكرهات تاريخية وثقافية وغيرها، والبدء به ومنه من أجل الحفاظ على النسق التاريخي الموحد للظاهرة أو الشكل؟

أشرت في بداية التعليق على رؤية قاسم حداد إلى أن ما كان يعنيه هو إلغاء الفوارق القائمة والموروثة بين الشعر والنثر، بهدف كتابة نص مفتوح يخرق التصنيفات النوعية المتداولة. وحين يتحدث في نص لاحق عن الأنواع الأدبية فهو يعني الشعر والنثر أولاً. يقول: "هذا كله يضعنا أمام حقيقة تاريخية لا يمكن تفاديها، وهي ضرورة طرح القداسة عن تصنيف الأنواع الأدبية الموروث لأشكال التعبير. طرحها بحيث يفتح الأفق واسعاً أمام الأجيال اللاحقة من المبدعين، كل في حقله الفني، لكي يقترحوا علينا إضافاتهم، أو نقائصهم، في أشكال التعبير، تلك الأشكال التي سوف تأخذ دوماً شكل حياة البشر وطرائق تفكيرهم وأحلامهم^(٢). إن طرح ما يسميه بالقداسة على التفكير القديم، إنما هو بهدف فسح المجال لكتابة جديدة مغايرة. لكن الدعوة إلى كتابة مغايرة، بمثل هذه الحماسة، يمكن، أيضاً، أن يوصف بأنه أيضاً إضفاء للتقديس عليها واعتبارها نوعاً من التمنييط، وإلغاء التنوع في الأشكال. فهل نتخلص من تقديس شكل بتقديس شكل آخر؟

(١) م.س. المعطيات نفسها.

(٢) قاسم حداد، م.س. المعطيات نفسها.

خاتمة

أخيراً، فإن النصوص السابقة التي وقفنا عندها وحللنا محتوياتها، تشير إلى أن التراث ظل مصاحباً لخطابات الحداثيين، فلم يخل نص من نصوصهم من التوقف عند التراث، إما بالنقد أو الرفض أو الحوار أو المراجعة، ما يعني أن الحداثة العربية تبني هويتها من خلال موقفها من التراث أولاً، إلى جانب موقفها من الغرب.

لكن الوعي بالتراث لم يتشكل بوضوح، إما بسبب البنية التركيبية للتراث، الممتد أفقياً وعمودياً، فالتراث ممتد نوعياً على مساحات من المعارف والعلوم، ويمتد زمانياً لقرون اختلط فيها الأصيل والدخيل، واختلطت فيه الأجناس والأقوام، مما شكل عائقاً لتكوين رؤية عامة تشمل التراث كله وتخرج منه بنظرية موحدة. وإما بسبب موقف مسبق للحداثيين من التراث، فقد بينت نصوص بعضهم حالة من العنف في التعامل مع التراث إلى حد بلغ فيه الأمر إلى إلغائه.

إن قراءة التراث في بيانات الحداثيين تمت من خلال التنظير للحداثة، فكأن التراث قضية من قضاياها، وليس كياناً قائماً بذاته، وتلك مشكلة، لأنها تجعل النظر إلى التراث ومقارنته تتم من منظور البديل المعرفي: الحداثة، وليس من منظور منهجي: الدراسة المحايدة. كانت الغاية هي خدمة الحداثة وليست خدمة التراث. مما جعل الحداثيين يسقطون معطيات الحاضر على الماضي، ويحيدون التراث عن سياقاته. مما يوقعهم في تفسيرات غير تاريخية.

لم يوفق أغلب الحداثيين في إقامة علاقة متوازنة بين التراث والحداثة، لقد انصرف أغلبهم إلى تصور علاقة تضاد بينهما، وتوهموا أن الحداثة تبدأ، أولاً، من القطيعة مع التراث، والانخراط كلياً في مشروع الحداثة بوصفه مشروعاً عالمياً مثالياً ومطلقاً.

غير أن بعض الحداثيين، تمكنوا من بناء رؤية متوازنة مع التراث، مثلما هو الحال مع البياتي وأدونيس، ولكنهم على مستوى الممارسة الإبداعية انخرطوا في الحداثة كشكل للكتابة. غير أنهم اعتبروا ابداعهم جزءاً من الإبداع الحضاري العربي، وليس منفصلاً عن السياق الحضاري العام لتاريخ الثقافة العربية.

من خلال النصوص التي تناولناها يمكن تصنيف الموقف من التراث في: الموقف النقدي القائم على المراجعة والتجاوز، وهو موقف قائم على تفهم التراث في سياقه وشروطه الثقافية والتاريخية. وموقف القطيعة الذي ينفي التراث بشكل عديم ومطلق، ويستعدي الآخرين على التراث بما يطلقه من صفات سلبية عليه.

مراجع البحث:

كتب:

- أدونيس، علي أحمد سعيد. فاتحة لنهايات القرن، دار العودة، بيروت، الطبعة الأولى، 1980.
- البياتي، عبد الوهاب. ديوان عبد الوهاب البياتي، دار العودة، بيروت، الطبعة الثالثة، 1979.
- الجابري، محمد عابد. التراث والحداثة، دراسات ومناقشات، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 1991.
- الملائكة، نازك. ديوان نازك الملائكة، دار العودة، بيروت، الطبعة الثانية، 1978.
- العشي، عبد الله. أسئلة الشعرية، منشورات الاختلاف، الجزائر، ٢٠٠٩.
- العشي، عبدالله. زحام الخطابات، دار الأمل، الجزائر، 2006.
- مجلات
- البياتي، عبد الوهاب، الشاعر العربي المعاصر والتراث، مجلة فصول، القاهرة، المجلد 1 العدد ٤ السنة ١٩٨١.
- بنيس، محمد، بيان الكتابة، مجلة الثقافة الجديدة، المحمدية، المغرب، العدد ١٩ السنة ١٩٨١.
- ضيف، شوقي، القديم والجديد في الشعر، مجلة فصول، القاهرة، المجلد ١ العدد ٤ السنة ١٩٨١.
- مواقع إلكترونية
- حداد، قاسم، سيرة النص. في الموقع الإلكتروني: <http://www.qhaddad.com/ar/wolf/wolves.asp>

Abstract :

In this research, we shed the light on the attitudes of poets towards legacy and how each one of them has read and explored it. I focused on six poets who are: Nazik El Malaeka, Abdelwahab El Bayati, Saâdi Youssef, Adonis, Mohammed Benis and Kacem Haddad .

All the aforementioned poets belong to Modernism, but differ pretty much in their understanding regarding legacy and their attitudes, either being a supporter or a dissident. Nonetheless, we have to admit that, all of them approached Legacy from the starting point of Modernism and its critical and cognitive discourse.

Despite the fact that Nazek El Malaeka was a conservative, she was very critical and aggressive regarding legacy, an attitude that she expressed in the introduction of her collection. El Bayati, in the other hand, who had a more balanced vision by which he tried to establish a positive relationship towards legacy. Saâdi Youssef has adopted the same position .

As far as Adonis is concerned, he was able to theorize. Legacy and Modernism constituted the object of his critics in his articles. He did not eliminate and exclude legacy. On the contrary, he tried to preserve the creative dimension in it , though he criticized the formal vision which characterized it .

On the other hand, Mohamed Benis's attitude regarding legacy is the most breaking up to the extent that when he describes legacy, he uses offensive inappropriate judgments , and the same thing is applied to Kacem Haddad.

We concluded that :

Some poets define their positions regarding legacy from the point of view of "Disregarding it " , i.e.: They preserve their relationship with Legacy. On the other hand, the others start from the notion of braking-up which led to their separation.

النقد الحداثي ورهاناته

بين نصوصية عربية وإجرائية غربية

لعموري زاوي

أستاذ مشارك في السيميائيات والمدارس النقدية
قسم اللغة العربية وآدابها، كلية الآداب واللغات، جامعة الجزائر

بسط منهجي:

تأتي هذه الورقة البحثية في سياق قراءة متجددة لعدد من المناهج النقدية الحداثيّة، وبحث فاعليتها ونجاعتها في مقارنة النصوص الأدبية على اختلاف أجناسها وألوانها، فقد بدت النظريات النقدية الغربية وهي تتسابق إلى نسج حلّة منهجية على مقاس النص الأدبي، وكأنها تبحث عن تأويل خاص ومميّز ينسجم مع الخصوصيات التي يستقل بها هذا النص بالنظر إلى طبيعته النافرة عن جنس غيره من النصوص، وقد جاء اختيارنا لهذا العنوان بعد اشتغال طويل على المناهج النقدية تدريسيّاً في الجامعة ومقاربة في مقالاتنا ودراساتنا، قاصدين بذلك تقديم بعض الأجوبة – التي نرجو أن تكون شافية – عن أسئلة انبجست من إمعان النظر في علاقة الأدب بالنقد، من خلال بحث ومتابعة حركيّة النقد ومدى تجاوبه مع التخصصات المعرفية والفلسفية والإنسانية والجماليّة التي صاحبتة في قراءة العمل الأدبي بشكل جعل السجال قوياً بين الأدب والنقد، وإن كنا نبتغي من وراء ذلك مساءلة ومناقشة مدى نجاعة وتوافق النظريات والمناهج النقدية الغربيّة – التي ولدت في سياقات غربيّة مغايرة – مع سياقات إبداع وإنتاج النصوص الأدبية العربية، فبين النصوصية العربية والإجرائية الغربية ينبعث هاجسنا في البحث، فما سرّ انكباب النقد العربي على تمثل المناهج الغربية ومقاربتها بالنصوص العربية؟

من هنا نحاول تقديم قراءة متدبّرة وفاحصة لسيرورة النقد العربي المعاصر، في تفصلاته وتفاعله مع حركة النقد الغربي، فقد وقف جمع من النقاد العرب إزاء تهافت وتوارد النظريّات النقدية الغربية، فانبروا في مرحلة من تاريخ النقد إلى مناقلة وترجمة أعمال النقاد الغربيين أو من يطلق عليهم بالحداثيين، بداعي الثقافة مع الآخر

والتجاوب مع المنجزات الغربية بدل إبراز العثرات، أي دون السعي لمدرسة ومساءلة النتاج النقدي الغربي، وإمعان النظر فيما يفد إلى منظومتنا النقدية العربية، قبل اختبار الآليات الإجرائية التي يتيحها المنهج في المقاربة، وهو ما كرسه بعض الممارسات النقدية خلال فترة النهضة وظهور ما سمي بالنقد الأكاديمي الذي مثله ثلّة من النقاد العرب على غرار "محمد مندور، إحسان عباس، أحمد ضيف، هذا الأخير الذي دعا إلى ضرورة الاستفادة من الفكر النقدي الأوروبي ممثلاً بالمدرسة اللانسونية الفرنسية، ملحاً على وجوب التخلص من الفكرة التي ظلت مسيطرة على الدارسين العرب، وهي أنّ العرب القدامى قد وصلوا إلى أقصى ما يمكن الوصول إليه في الفكر البلاغي والنقدي، فمن خلال كتابات ضيف وأمثاله من النقاد الأكاديميين ترسخت فكرة الارتباط، بل التماهي بين مفهوم "الحديث" و"الأوروبي" أو "الغربي" في الثقافة العربية المعاصرة، ليغدو "النقد الحديث" مثل "الفكر الحديث" و"العلم الحديث" لا يحيل على شيء سوى ما ينتجه الغرب من فكر ومناهج ومفاهيم.

ولكن مع بروز حركة النقد الجديد وما أفرزته من معارك وخصومات نقدية بين النزعتين الكلاسيكية والتحديثية، فقد وقف النقد حسيماً بين الانسياق وراء موجة التحديث عبر بوابة ما تنتجه النظريات الغربية وتعتمده في مقاربة النصوص والخطابات الإبداعية وبين الاحتماء بالنزعة الماضوية والانكباب على التراث النقدي والبلاغي في الخروج بنظرية نقدية عربية خالصة، كل ذلك من منطلق التيقن بخصوصية النصوصية الإبداعية العربية بسياقات إنتاجها وتلقيها في مقابل إدراك مسبق بأهمية المنهج الغربي في دقته وإجرائيته المستمدة من صرامة الآليات اللسانية المعتمد عليها، ولعله السبب الذي دعانا لمساءلة النقد الحدائي ممثلاً في مناهجه ونظرياته للوقوف على مدى ملاءمتها للشرط الثقافي الذي أنتجها والسياق التداولي الذي أفحمت فيه، وسؤالنا الكبير هو:

لماذا صار الإقبال على النظريات الغربية وتمثلها واستدعاؤها في المقاربة والاشتغال على النصوص ضرورة ملحة واحتياج منهجي نقدي لا يقبل النقاش والمساءلة عند البعض؟

ولعلنا بذلك نكشف في قراءتنا النقدية هذه عن سرّ الجدلية القائمة بين المنهج الغربي في منبته وصورة تلقيه في جهازنا النقدي.

وهو تساؤل نتقاطع فيه مع ما ألمح إليه الناقد سعد البازغي في كتابه "استقبال الآخر، الغرب في النقد العربي الحديث" حين افتتح كتابه بسؤال إشكالي كبير ارتأى أنه سيثير جدلاً واسعاً في أوساط النقاد والدارسين والمشتغلين بالنقد ممن يصدر عن قناعة بإنجازات غيرهم من النقاد العرب الذين تأثروا بالنموذج الغربي في التحليل النقدي. والواقع أننا نتفق شيئاً ما مع الناقد والمصطلحي التونسي توفيق الزّيدي في كون الناقد العربي المعاصر مختلف التكوين والرؤية والمشغل عن الناقد الغربي، "فإن قصرنا الحديث عن الناقد العربي وجدنا له تراثاً أدبياً متميزاً ورؤية جمالية

مخصوصة ومصنّفات في النقد، كل ذلك قد ربط في صدره ربطاً، إلى جانب ذلك تفد على الناقد العربي اليوم العلوم الإنسانية ومن الغرب بالذات بكل جديدها وجديد جديدها، في مهبط هذا الزخم الفكريّ وجب التخطيط الثقافي وتحديد الاختيارات الفكرية ليتم تمثيل القديم والحديث معاً^(١).

ولن يتم هذا التمثيل والتروّي فيما يصلنا من الغرب إلا من خلال مستويات فكرية أربعة تشكل إستراتيجية مميزة في تحقيق الماثقة مع الآخر، وهي: الملاقحة، والمساءلة، والمدارسة، والإنتاج. ونعني بالملاقحة ما يخصّ علاقتنا بالغرب وبما يفدنا منه، وسبب الملاقحة هو التفاعل الثقافي/ الحضاري الحاصل في عصرنا بفضل الوسائل السمعية البصرية، وما حصل عن ذلك في المنحنيين الإيجابي والسلبي، ونعني بالإيجابي "عطاء العلوم الإنسانية للنقد عامة والعربيّ خاصة، نقف على ذلك في النظرية والمنهج والمصطلح، فمن منا اليوم ينكر أثر مبادئ دي سوسير الكبرى في اللسانيات؟ ومن منا يستطيع أن ينكر فضل أعمال ميشال فوكو أو أعمال لوسيان غولدمان أو رولان بارت وغيرهم كثير؟ يجب أن نعترف بأن هؤلاء وغير هؤلاء أفادونا، وتكمن الفائدة ليس في الأدوات الإجرائية التي أوقفونا عليها فحسب، بل أبعد من ذلك، إذ بعثوا فينا الوعي بأنّ العالم عندما يبحث يجد ودقة يدرك ما قصد إليه، ويصلنا هذا بالإشارة إلى السلبي الذي قد يحصل من تلك الملاقحة، ذلك أنّ المزالق في هذا الشأن كثيرة نجمها في أمرين: ترجيع ما لدى الغرب، وإن بتشويه، وتحويل الملاقحة إلى خطاب تطبيقي يتسلط على النص العربي تسلطاً، وهو ما يجعلنا نؤكد أنّ الملاقحة ليست غاية بقدر ما هي وسيلة، ما لم تتبع مستوى الملاقحة بالمستويات الأخرى، لن يكون لنا فكرنا الخاص وكياننا الخاص^(٢)، وهنا يتنزّل المستوى الثاني: أي المساءلة التي تقود الناقد إلى مدارسة النتاج الغربي وتدبر النظريات والمواقف النقدية من منطلق النصوص التي تواجهها للخلوص إلى نسج نظرية نقدية عربية تعي خصوصياتها على ضوء ما ينتج عند الآخر كي لا تكون مجرد صدى لتوجهاتها.

من هنا نهضت في الذهن أسئلة جمة كلها تتجّه لاكتناه هذا النص فضلاً عن أسئلة المنهج، وطبيعة الأدوات التي يتوسلها للولوج إلى دلالات النص ومدخلاته، ومن ثمّ الإفضاء إلى المسالك التأويلية التي تعدّ شرط وجود النص الأدبي.

لاشك أنّ الانتقال المرن بين المناهج النقدية في تعاملها مع النص الأدبي لم يتحقق بصفة اعتباطية، بل هو وليد التيقن بأهمية الإجراء اللساني الذي تمتح منه جلّ هذه المناهج، التي وإن اختلفت وتفاوتت في سبل إثباتها وتغشّيها للنص الأدبي، لكنها مع ذلك لم تنف ما حققه الدرس اللساني في تزويده لها بآليات إجرائية واضحة جعلتها عدّة لها في التصدي للنص الأدبي كما سنأتي على بيانه.

(١) توفيق الزبيدي، جدلية المصطلح والنظرية النقدية، قرطاج ٢٠٠٠، ط ١، ١٩٩٨، ص ٩.

(٢) المرجع السابق، ص ٩٠.

فمن البنيوية إلى الأسلوبية، ومن السيميائية إلى التفكيكية كان الإجراء اللساني حاضراً، لا يمكن تجاهل وقعه وأثره في توصيف النسيج اللغوي للنص، وجلّ هذه الاتجاهات راهنت على الرصيد الذي حققه الفتح اللساني السوسوري، منطلقة من مبدأ لساني كبير، له ثقله في تبلور المناهج النقدية الحديثة، وهو "وجوب دراسة اللغة في ذاتها ولذاتها"، وهو مبدأ ينسحب على العمل الأدبي من خلال تأكيده على النظرة المحايدة التي تكتنف البناء النصي مما جعل هذه المناهج توسم بالنسقية في مقابل المناهج التقليدية التي ترسخت لأمد طويل واعتمدت في المقاربات النصية كالمناهج الانطباعي أو التذوقي، والمنهج التاريخي، والنفسي وغيره.

إنّ الجدل سيظل قائماً والنقاش محتدماً، وفي خضم ذلك علينا أن نعي السياقات الغربية التي أفرزت المناهج والنظريات الحديثة والسياقات العربية التي أنتجت في إطارها نصوص الأدب العربي، ثم نوليّ شطر تراثنا النقدي وما أفرزته علوم العربية كالبلاغة ونحوها في إمداد النقد بآلياته التحليلية وحسّه الجمالي الرفيع.

أولاً - أسئلة النص والمنهج :

ثنائية لا يمكن تجاهلها أو إغفال وقعها في الدراسات الأدبية والنقدية، إذ كل نص يحمل في طياته أسئلة كثيرة يهجس بها لحظة تخلقه وتبينه ثم حال تلقيه وقراءته، وهنا يتدخل المنهج ليجيب عن بعض أسئلة النص، فيثير الجواب مجدداً أسئلة أخرى يسعى النقد بآلياته وأدواته وإجراءاته إلى أن يجترحها ويحجب عنها، فيظل السؤال مضطرباً والسجال محموماً والنقاش محتدماً: أي نص لأيّ منهج؟ وأي منهج لأيّ نص؟

من أجل ذلك سيكون بحثنا سعياً خلف أسئلة كل منها مندرج ضمن "نقد النقد"، ومحاولة لتقصي المسارات النقدية والتوجهات التي عرفها النقد وعاشها تاريخياً ومعرفياً قصد الكشف عن منطلقاته في التعامل مع النص الأدبي تقديراً وتحليلاً، توصيفاً وتفسيراً، فلا ريب أنّ النقد عبر محطاته الكبرى وتوسلاته المعرفية وانفتاحه على غيره من التخصصات الإنسانية والفلسفية كان يرنو إلى الاشتغال على النص الأدبي والوقوف على أدبيّة لغته، وما به يحقق الأدب فنّيته وجمالياته، فتلك سمته التي يمتاز بها عن جنس غيره من النصوص والخطابات، ولقد كان السؤال الإشكالي الكبير الذي عايشه النص في نظرية الأدب مفاده: هل العمل الأدبي مستقل ومكتف بذاته، يحقق فنّيته في بنائه وتشكيله اللغوي دون الاستناد إلى عناصر خارجة عنه؟ أم هل الأدب صار علماً له قواعده وسماته كغيره من العلوم؟

وسرعان ما امتدت الإشكالية لتطال النقد الذي يعنى بالأدب، فلا يتصور وجود أدب دون نقد يتصدى له ويصفه، "لقد اتسم النقد الأدبي في بعض أمثله بالانطباعية، كما اتسم في بعضها الآخر بالعلمية الدقيقة والصارمة، ودعونا لا نعجب لذلك، فالأدب نفسه - وهو موضوع النقد - يتراوح بين الغث والسمين، والنقد الأدبي ليس كما يتصوره البعض قيماً مطلقاً على الأدب يحيله إلى الحضيض إن شاء صاحبه، أو يسمو به ويصفق له إن حلا له

الأمر، فالناقد الأدبي الحق هو الذي يتساءل حول العمل الأدبي المتناول، ويرحل ككشاف مغامر يقتفي آثاره متسلحاً بمنهجية واضحة، وبأدوات استقصاء ملائمة، يدفعه إلى ذلك حب الأدب والرغبة في تذوقه وفهم آلياته (الدفينة والبيئة)، وتوصيله موضعاً إلى العامة والخاصة، والناقد الأدبي الحق هو الذي يتفادى الحكم على العمل الأدبي وفق مزاجية ودوافع لا علاقة لها بالأدب، وهو الذي لا يفرض معياراً خارجياً ضيقاً يقصر النص على التواءم معه، أو هو يدينه عند استحالة هذا التواءم المطلوب^(١). فما بين الذائقة الفنية والجنوح العلمي يقبع الحوار بين الأدب والنقد، بين شعرية مفرطة وعلمية مغرضة تثار الاعتراضات وتنشأ الاختلافات بين المناهج والنظريات النقدية، بين ساع إلى حصر النقد في مجاله التذوقي البحث وبين تصورات نقدية أخرى تعلي من شأن المنهج العلمي الوصفي، وتؤكد مدى نجاعته في إمداد النقد بآليات تحليلية وإجرائية تراها أكثر موضوعية في مقارنة النص الأدبي ونقده، وبين تين الخلتين يقف القارئ حسيماً إزاء ما تستعرضه وتقتصره وتروجه هذه النظريات والمناهج النقدية في إتيانها للنص الأدبي وتغشيتها لدلالاته ومرامي.

كثير من النقاد أخذوا على عاتقهم مهمة تقديم وترجمة المناهج النقدية الغربية وتبيان ما تقوم عليه من إجراءات ورؤى تحليلية، وهم يعلنون صراحة عن اعتمادهم لهذه المناهج وتطبيقها على نصوص عربية لها سياقاتها الخاصة إنتاجاً وتلقياً، كما حدث مع المنهج البنوي الذي انبرى إليه جمع من النقاد فاشتغلوا عليه واختبروه في مقارباتهم النصية المتعلقة بالشعر والرواية والمسرح ونحوها على غرار الناقد كمال أبو ديب في (جدلية الخفاء والتجلي)، وسيزا قاسم في (بناء الرواية)، وصلاح فضل وسامي سويدان وغيرهم كثير، لكن بعد رده من الزمن تواترت فيه دراسات وكتابات النقاد البنيويين عاد السؤال مجدداً لي طرح بحدة، سؤال النص والمنهج، وكأن المسألة لا تنعقد إلا بعد المزاولة، عاد السؤال ليتعلق مرة أخرى بمنابت وأصول هذه المناهج والنظريات وضرورة تتبع مساراتها ومدى ملاءمتها وتساققها مع طبيعة النصوصية الإبداعية العربية، وإن كان بعض النقاد لا يرون ضيراً في ضرورة تحقق الإفادة بين الثقافات عبر الاحتكاك والتفاعل مع المنجز النقدي الغربي كما يشير الناقد حميد حمداني في مقدمة كتابه "الفكر النقدي الأدبي المعاصر"؛ إذ يرى أن "الاستفادة من الثقافة النقدية الغربية هي بمعنى من المعاني استفادة من الفكر الإنساني الذي تمّ تطويره والمساهمة فيه بفعالية عبر مسار تاريخ الحضارة العربية والحضارات السابقة عليها، حتى يتبين - يضيف حمداني - لمن يريد أن يضع حاجزاً منيعاً بين الثقافات أنه لا سبيل إلى الفصل التام بين الثقافتين بحجة تأتي عادة مسكوكة على المنوال التالي: (الغرب له بيئته وله ثقافته وقيمه التي تتلاءم مع ظروفه

(١) دانيال بيرجيز وآخرون، مدخل إلى مناهج النقد الأدبي، ترجمة رضوان ظاظا، سلسلة عالم المعرفة، تصدر عن المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، مايو/أيار، ١٩٩٧.

الخاصة، ولنا بيئتنا وثقافتنا وقيمنا التي تتلاءم مع ظروفنا الخاصة^(١)، وهي رؤية نجد نظيراً لها في ما قدّمه الناقد التونسي محمد الناصر العجيمي من ذي قبل في كتابه "النقد العربي الحديث ومدارس النقد الغربية"، حين بسط المسوّغات الداعية إلى تأثر النقد الأدبي الحديث بما ينتجه النقد الغربي ويروّجه من مناهج ونظريات وضرورة تجاوز محدودية الرؤية في التمرّس النقدي بشكل يؤكد حتمية التحوّل إلى ما سنّه الغربيون واصطنعوه منذ عقود من مناهج جديدة في النقد ومن أهم المسوغات التي ساقها^(٢):

- أنّ ما يبرّر الحاجة إلى هذه المناهج هو ما يشهده الإنتاج الأدبي العربي من تطوّر نوعي في أشكال إبداعه وتنوع في أساليب أدائه، بحيث بات من غير السائغ التمسك بمناهج عتيقة نظراً لتباعد الشقّة بين مادة أدبية متطورة وأجهزة نقدية أظهرت التجربة محدوديتها وقصورها عن استنطاق هذه المادة من بقاء الأثر الأدبي ساكناً عن مكنونه مستغللاً لا يفهم ولا يبوح بخصوبة الإبداع فيه.

- ثانياً أن النهج التقليدي في النقد استنفد طاقته في البحث وقدم أقصى ما في وسعه تقديمه، واتضح عجزه عن تجاوز الأحكام الذوقية الانطبائية.

إضافة إلى هذين العاملين النابعين من مقتضيات داخلية يجوز أن نذكر عاملاً ثالثاً خارجياً يتمثل في استجابة نقادنا (ومفكرينا) التلقائية منذ مطلع النهضة لما يصدر في الغرب "المتفوق" ونزوعهم إلى استهلاك ما نتلقاه منه من بضائع وموارد استهلاك صناعية، ولما كان الغرب يشهد منذ بداية القرن الماضي إرهاصات تحوّل عميق في بنيته المعرفية لم تلبث أن طالت نهج الدراسات النقدية وفرضت نفسها عليه، لم يعد في إمكان دارسينا التغاضي عنها، وكان طبيعياً أن نتوقع حصول رجوع صدى لما يحدث من تحوّل عند الآخر.

من بين النقاد والمثقفين الذين ساورهم شعور القلق والاضطراب في تحوّل النقد العربي إلى ما يفد من المناهج النقدية الغربية نجد الناقدة يمنية العيد التي يذكر الناقد سعد البازعي توجساتها من خلال ما تطرحه في كتابها (في معرفة النص)، وقد جاء ذلك في سياق حديثها عن المناهج النقدية الغربية التي يتبناها كثير من النقاد العرب دون مساءلة، تقول في ذلك "إنّ تلك مناهج مازالت هي نفسها تطرح علامات استفهام على بعض أسسها أحياناً وعلى وظيفتها أحياناً أخرى، أي أنّ هذه المناهج مازالت بدورها محاولات رغم الخطوات الكبرى والهامة التي خطتها"^(٣).

(١) حميد الحمداني، الفكر النقدي الأدبي المعاصر، مناهج ونظريات ومواقف، منشورات مشروع البحث النقدي ونظرية الترجمة، كلية الآداب ظهر المهرز، فاس، ط ١، ٢٠٠٩، ص ٥.

(٢) محمد الناصر العجيمي، النقد العربي الحديث ومدارس النقد الغربية، دار محمد علي الحامي للنشر والتوزيع، صفاقس، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، سوسة، ط ١، ديسمبر ١٩٩٨، ص ١٥.

(٣) يمنية العيد، في معرفة النص، دار الآفاق، بيروت، لبنان، ص ١٢٠.

على أنّ هذا الاضطراب الذي يتوجس منه بعض النقاد خيفة يظل سمة غالبية من "سمات الثقافة العربية المعاصرة في مواجهتها للمعطى الثقافي العربي بفلسفاته وعلومه وما يتداخل بتلك الفلسفات والعلوم ويصدر عنها من تيارات ونظريات ومناهج وأفكار، وهي ضمن ذلك قصة النقد الأدبي العربي إذ ينتظم في سلك الثقافة يحمل سماتها ويعبر عن طموحاتها ويواجه مآزقها في الآن نفسه"^(١).

إنّ الدافع من وراء بسط هذه الهواجس والتوجّسات هو الرغبة في عدم إحراج "النص" أو الإجهاز على مكتنزاته ودلالاته المتجددة، والتي هي في خلق جديد عبر فعل القراءة والتلقي، وحتى لا نلوي عنق النص - على حد تعبير الغدامي - يجب أن نترك النص يعلن عن المنهج الذي يتفق معه ويتواءم مع مدخراته ومكنوناته، ولأنّ المنهج متعدد صوره وأشكاله في النظريات النقدية، وتتفاوت طرائقه وإستراتيجياته في مراودة النص والتعامل معه، فإننا ولا ريب سنلاحظ تبايناً بين المناهج النقدية الغربية في مقاربتها للنصوص الأدبية رغم ائتلافها واجتماعها في سمة توحد مسارها وتوجهها العام الداعي إلى التمرّس النقدي وفق إجرائية غربية توصف "بالعلمية" لها ضوابطها ومركزاتها وأسسها، تؤمن من خلالها بالقدرة على تقعيد النظرية النقدية الغربية تساوقاً مع الدعوة إلى علم الأدب التي أطلقها ياكسون وأرساها بين جمهرة الباحثين والدارسين للأدب.

ثانياً - النقد الجديد وسلطة النص:

ولدت قضية ملكية النص الأدبي إذا جاز التعبير منذ زمن بعيد مع ولادة النقد الأدبي، وقد كانت محسومة أول الأمر لصالح "المؤلف" أو "الكاتب"، الذي يملك سلطة نافذة على نصّه بشكل يجعل القارئ ملزماً بالكشف عن مقصديّة الكاتب، فتغدو القراءة فعلاً مشروطاً بسياقات إنتاج النص وظروف تكوين الكاتب وثقافته، وكأنّ فعل القراءة قد اختزل ليصير مجرد ترديد ورجع صدى لأحاسيس الكاتب ومواقفه وأيديولوجيته، "كان الكاتب مركز التأويل والموجه للقراءة والفهم والتفسير، ولهذا أخذ باهتمام الدراسات النقدية والنظرية الأدبية عامة، ونتيجة لذلك ظهرت دراسات ومقاربات جعلت منطلقها هو المؤلف، وهكذا التقت عنده المناهج التاريخية والنفسية والاجتماعية والثقافية، والدراسات البيوغرافية حتى ترسّخ في الأذهان ما يمكن تسميته "بسلطة المؤلف"،...ومن نتائج سيطرة المؤلف وتركز سلطته ظهرت مفاهيم أخرى منذ الشكلايين الروس كرد فعل إزاء سلطة المؤلف فطلب النقد الجديد في فرنسا والبنوي عامة بموت المؤلف والاهتمام بمفهوم آخر هو مفهوم "النص" و"بالكتابة" لأن المؤلف في نظر هذا التصور يغيب المادة الأساسية للأدب وهي الكتابة أو النص"^(٢).

(١) سعد البازعي، استقبال الآخر، الغرب في النقد العربي الحديث، المركز الثقافي العربي، ط ١، ٢٠٠٤، ص ١٣.

(٢) محمد بوحسن، في المناهج النقدية المعاصرة، دار الأمان للنشر والتوزيع، الرباط، المغرب، ط ١، ٢٠٠٤، ص ٢٦.

وهكذا اهتم النقد الجديد^(١) في فرنسا وغيرها أيضاً بكل ما يتعلق بالنص ونظر له زمناً طويلاً، فظهرت كتابات هامة حولت مجرى الدرس الأدبي والنقدي، فبرز على إثر ذلك أعلام وظهرت مؤلفات قيمة مشهورة شغلت الدارسين والباحثين فترة امتدت من الخمسينات إلى آفاق السبعينات، ولم يقتصر ذلك على أوروبا، بل امتد إلى الدراسات الأنجلوأمريكية وغيرها. إنَّ مركزية النص في الخطاب النقدي الجديد ستفرز عدداً من المناهج الجديدة في الوعي النقدي الغربي سيمتد أثرها إلى يومنا، ليعلن عن مرحلة هامة يتبرأ فيها النص عن أيّ منهج نقدي لا يؤمن به أو يشكك في طاقاته ومكنوناته، ويقرب منه المنهج الذي يعلي من شأنه ويؤثّر منزلته التي يستحق.

أ- ردة النص وتسابق المناهج:

إنَّ المتأمل للنص الأدبي والمتدبر لخصوصياته لابد أنّه سيلحظ تميّزاً يجعله يقارن بينه وبين نصوص أخرى لا تحمل سمة الأدبية، ولأنَّ النص الأدبي يفتح قراءة ويتخلّق تأويلاً فإنّه ظلّ على امتداد الزمن يحاور ويناور عدداً من المناهج التي ما فتئت تراوده وتستنطقه، على اختلاف طرائقها لذلك، وبين أسئلة النص والمنهج حاول فعل القراءة فكّ الإلغاز والغرابة في أحجية العلاقة، من هنا انبعث فعل التأويل بوصفه نظيراً لفعل القراءة ليشير أسئلة إشكالية لا تكف عن التشعب والتفرّع:

ما العناصر التي يجب أخذها بعين الاعتبار عند التصدّي لقراءة النص الأدبي؟

- هل النص في حد ذاته كاف لإحراز المعنى المتخفي؟

- ما دور الظروف التاريخية والاجتماعية وحياة المؤلف في كشف دلالات النص؟

- ما دور القارئ؟ وهل هو حرّ في تأويل النص كما يشاء؟

(١) تدل عبارة ((النقد الجديد)) New Criticism على حركة نقدية أنجلوأمريكية شهيرة سادت خلال النصف الأول من القرن ٢٠، وكانت سنة ١٩٤١ سنة حاسمة ونقطة انعطاف في تاريخ النقد العالمي برمته، لأنها السنة التي ظهر فيها "إنجيل" هذه الحركة كتاب جون كرو رانسوم J. crowe Ransom المعنون بـ "The New Criticism" الذي صار عنوانه اسماً للمدرسة كلها، على أنّ هذه التسمية قد تلبّس - أحياناً - بنظيرتها الفرنسية، حيث شاع مصطلح ((النقد الجديد)) بصيغته الفرنسية Nouvelle Critique خلال الستينات من القرن الماضي، أثناء السجلات النقدية الحادة التي دارت بين أنصار النقد الأكاديمي التقليدي وأنصار النقد الحداثي، وربما كان كتاب رولان بارت Roland Barthes "تاريخ أم أدب - حول راسين" Histoire ou littérature- sur Racine عام ١٩٦٣ هو الشرارة الأولى لهذه المعركة الضروس أعقبها ريمون بيكار R. Picard بتعقيبه الساخر من بارت ونقده "نقد جديد أم خدعة جديدة عام ١٩٦٥، ثم جاء سارج دوبروفسكي S.Doubrovsky لينتقم لبارت وينتصر للنقد الجديد في كتابه "لماذا النقد الجديد".

ولاستيضاح هذه الأسئلة ينبغي أولاً أن نُميّز بين النصوص الأدبية وغير الأدبية، "فالنص غير الأدبي أو المرجعي ينقل الوقائع والأحداث كما هي، مثل النص التاريخي والعلمي، وهذا بطبيعته يتطلب من القارئ عمل الفهم والاستيعاب أكثر من عمل التأويل، أما النص الأدبي بصفته فناً فيعتمد أساساً على وسائل بلاغية مختلفة مثل الاستعارات والصور الخيالية والرموز، فهو يتطلب من القارئ مجهوداً خيالياً وإبداعياً، وطبيعة النص الأدبي هذه تطرح الإشكالات الأساسية في التأويل، ألا وهي كيف يمكن التأكد من صحة أو عدم صحة معنى المرسل إليه، وأين تكمن حرية هذا المرسل إليه في الكشف عن المعاني الضمنية"^(١).

فالمساحة البيانية الممتدة على جسد النص الأدبي تستحضر النشاط التأويلي بكل آلياته وأدواته، ذلك أن بعض الأساليب البلاغية كالمجاز مثلاً إنما تأتي لسدّ فجوات معجمية، ولتوليد فراغات دلالية مرتبهة بفعل القراءة، المتمفصل بين التوصيف اللساني والتأويل الدلالي، ومن ثمّ يغدو التأويل عملاً مألوفاً واعتيادياً، بل ولصيقاً بقراءات النص الأدبي وتمثلاته، وهو ما جعل شتيرل يميّز بين النص الأدبي والنص المرجعي، حيث يضيف قائلاً: "بينما يسمح كل نص مرجعي بالتصحيح استناداً إلى الواقع، فإنّ النص الأدبي يترك بينه وبين الشيء الذي يعطى فاصلاً (وهذا الفاصل غير قابل للتصحيح، بل هو قابل للتأويل أو النقد فقط)"^(٢).

وبما أنّ معطيات النص الأدبي تبقى مفتوحة على محيطة واجتهاد القارئ، فمن المنطقي أن تكون ردود فعل القراء متفاوتة ومختلفة، لاتساع مداركهم وتعدد كفاءاتهم اللسانية والبلاغية والتداولية، وهي ليست على قدر متساو في تجاوبها مع النص، خاصة وأنّ النص الأدبي نص انزياحيّ مثقل بلغة استعارية ومجازية، لا تكفّ عن افتتاح القارئ وإغرائه وتلك سمته.

من هنا جاءت ردّة النص الأدبي عن المناهج التقليدية لتعلن عن انقضاء عهد كان النص فيه حبيس معيارية الرؤية وانطباعية الحكم، وتبشر بعهد جديد يؤمن بسلطان النص واكتفائه بذاته، فلم يعد النقد قائماً على مجرد الاستحسان أو الاستهجان بقدر ما صار يولي اهتمامه بالخصوصيات الجمالية والشعرية التي تنتظم البناء النصي.

(١) الجيلالي الكدية، تأويل النص الأدبي، نظريات ومناقشات، من "قضايا التلقي والتأويل"، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، سلسلة ندوات ومناظرات رقم ٣٦، المملكة المغربية، جامعة محمد الخامس، ط ١/١٩٩٤، ص ٣٦.

(٢) karlhein Stierle, Réception et fiction, in Poétique, sep 1979, N=39, seuil, page 299

إنّ دارسي النصوص الذين يستخدمون المناهج الخارجية في دراسة الأدب "يسعون إلى تأسيس نوع من العلاقة السببية والحتمية بين الأثر الأدبي وكاتبه وبيئته وأسلافه، وهم يفترضون أنّ نوعاً من "كشف الغيب الفني" ينتج عن فهم هذه العلاقة، مع أنّ التقدير الدقيق لنوعيتها قد يفوتهم جميعاً"^(١).

إنّ الفتح اللساني الذي حققه ديسوسير سوف يلقي بظله لأمد طويل، بشكل ما تزال آثاره باقية يمكن اقتفاؤها من خلال رصد جملة من الأدوات والآليات الإجرائية اللسانية الموظفة عند جلّ المناهج النقدية الحدائية، التي دعت إلى تعاط جديد مع النص، وإحداث القطيعة مع المناهج الكلاسيكية، التي أصبحت قاصرة عن الارتقاء بطموحات النص والتجاوب مع مكنوناته، لذا وجب أن تتغير كفاءات التعامل مع النص الأدبي ومقارنته وتحليله، وهنا عكفت المناهج الحديثة على تدبّر معطيات الدرس اللساني وأدواته ومبادئه، بغية اعتمادها وتوسّلها في تغشّيها للنص الأدبي الإبداعي.

ب- المنهج بين المنشأ اللساني والمبتغى النقدي:

لقد راهنت المناهج النقدية الحدائية على أهمية الإجراء اللساني، فاتحدت في التماسه، وتفاوتت في مقارباتها للنصوص وتحليلاتها، ولأنّ المظهر اللغوي هو جوهر العملية الإبداعية فإنّه لا يمكن التغاضي عنه بوصفه منطلق المقاربة وعتبتها نحو التوسّع والانفتاح، فمن البنيوية إلى الأسلوبية، ومن السيميائية إلى التفكيكية، يظلّ الإجراء اللساني متسيداً معتمداً في قراءة النص الأدبي وتحليله، والنص موئل الدلالة، وهي لا تستقيم ولا تكتمل دون استحضار مستويات تجليها وتحققها، ولأنّ النص نتاج تتابع جملي فإنّه يستدعي مستويات أخرى تتضافر وتتناصر لبلوغ مستوى الجملة، وكلها تحتاج للتحليل والتوصيف استيفاء للمعنى، ولما وقع التحوّل من لسانيات الجملة بوصفها أكبر وحدة قابلة للتوصيف اللساني إلى لسانيات النص والخطاب، كان الاحتكام إلى الإجراء اللساني في ابتغاء النص احتياجاً منهجياً لا يصادر غاية النقد رغم موضوعية الأداة، ونعني بذلك انفتاح النص في أفقه التأويلي.

على أنّنا سنقف عند عدد من هذه المناهج لاستيضاح سبل استمدادها من اللسانيات، وتمثّلها للمبادئ الكبرى التي قامت عليها:

(١) موريس أبو ناظر، الألسنية والنقد الأدبي، في النظرية والممارسة، دار صادر للنشر، ص ٦.

١. المنهج البنيوي:

كانت البنيوية أولى الاتجاهات التي جاءت كردّ فعل عن التصورات التقليدية، فدعت إلى فهم مختلف وجديد للنص والأدب، وقد أدّى هذا التحول إلى معاينة النص من خلال السمات الآتية:

أولاً: مفهوم النسق:

ويتحدد هذا المفهوم في نظرنا إلى البنية ككل، وليس في نظرنا إلى العناصر التي تتكوّن منها البنية، ذلك أنّ البنية ليست مجموع هذه العناصر، بل هي هذه العناصر بما ينهض بينها من علاقات تنظم في حركة، فالعنصر خارج البنية غيره داخلها، وهو يكتسب قيمته داخل البنية في علاقته ببقية العناصر أو بموقعه في شبكة العلاقات التي تنظم العناصر، والتي بها تنهض البنية فنتج نسقها^(١).

وهو مفهوم يتجلى في مبدأ لساني هام برز عند ديسوسير وكثير من اللسانيين، يطلق عليه "مبدأ اتحاد الهويّات واختلافها"، فقد تشارك بعض العناصر في سماتها لانتمائها لنفس المستوى، ولكنها تختلف حال توظيفها واقتنائها في التركيب، فاتحاد الأصوات في المستوى لا يعني اتحادها دلالة حال التركيب، وكذلك الكلمات بمنزلة الأصوات خارج العقد والتركيب، أما إذا وردت في سياق جملي، فقيمة كل عنصر مرتبهة بموضعها من النظام أو النسق العام للعلامات.

إنّ التأكيد على هذا المبدأ سيجعل المنهج محايداً في نظره للنص الأدبي، متكئاً على مبدأ آخر يعضد المبدأ السابق، وهو "وجوب دراسة اللغة في ذاتها ولذاتها"، وهو مبدأ يحمل معه دعوة صريحة لتجاهل حركة الزمن والخلفية التاريخية أو البيئية في نشأة النص ليخلص بنا إلى سمة أخرى من سمات المنهج وهي:

ثانياً: مفهوم الانفتاح:

لم يبق النص مع البنيوية منتوجاً للمؤلف، ولكنه صار عملية إنتاجية يتم التركيز فيها على الدال بدل المدلول، "وأدّى التحليل الجزئي الذي انتهجته إلى التعامل مع مختلف عناصره ومكوناته ووحداته من أصغرها إلى أكبرها، ولقد سمح لها المستوى التحليلي الذي تميّزت به إلى جعل النظام الخطّي للنص موضع استفهام"^(٢).

(١) ينى العيد، في معرفة النص، دراسات في النقد الأدبي، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط ٢/١٩٨٤/ص ٣٢.

(٢) سعيد يقطين، من النص إلى النص المترابط، مدخل إلى جماليات الإبداع التفاعلي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط ١/٢٠٠٥/ص ١١٧.

والنظام الخطي هو "تمثل لساني" تركز عليه القراءة الخطية في انسيابها وامتدادها الطبيعي، ومن ثمّ انتقل مبدأ خطية الدال اللساني إلى النص كدال هو الآخر، ليشكل تنابعا جمليا يشترط الكتابة خرقه للمعنى، يحقق بها نصيته، متجاوزا وطأة الزمن وثقله، إذ الكتابة أبقى أثرا، ولعمري قول أحدهم^(١):

فصرت في البيت مسرورا تحدثني عن علم ما غاب عني في الوري الكتب

فردا تخبرني الموتى وتنطق لي فليس لي في أناس غيرهم أرب

فالكثابة تطوي غلبة الزمن، وتحول الخطاب من راهنيته إلى وثوقيته عبر النص، محققة بذلك المشاركة الفعلية للقارئ.

ثالثا: مفهوم التعدد:

سمح القول بانفتاح النص بالكشف عن تعدد دلالاته وتعدد قراءاته، وليس على امتلاكه دلالة واحدة يحتزنها، "وهو ما جعل النقاد يرون في النص كونا مفتوحا"، إذ بإمكان المؤول أن يكتشف داخله سلسلة من الروابط اللانهائية، فاللغة عاجزة عن الإمساك بدلالة واحدة معطاة بشكل سابق^(٢). ومعنى ذلك أن كل قراءة تتيح إمكانية الكشف عن دلالة مختلفة، هذا التعدد جعل القراءة إعادة إنتاج للنص، ولم تبق تبعا لذلك استهلاكا للنص، وبذلك انمحت الحدود التقليدية بين القراءة والكتابة، وبذلك تمّ الإجهاز على مقصدية المؤلف، التي صار الإقرار بها حكما محققا في حقّ النص، ينتقص من أدبيته وشعريته التي هي شرط تحقيقه وقيامه.

رابعا: مفهوم التناس:

إنّ الوقوف على السمة الانفتاحية للنص وتعدديته القرائية سيكون له الأثر البين في تطوير النظر إليه وإلى أهمّ خصوصياته، وهي تفاعله مع غيره من النصوص السابقة، بل يمكن الذهاب أبعد من ذلك بالقول إنّ كل نص تناس، ومع تبلور السيميوطيقا اتسعت دائرة النص لتمتدّ إلى العلامات غير اللسانية، فصار إلى جانب الملفوظ المسموع والمرئي، "وبذلك تمّ التوصل إلى أنّ النص لا يتفاعل فقط مع نصوص شفاهية أو مكتوبة فقط، وإنما أيضا مع نصوص من أنظمة علامات أخرى غير لسانية، معلنا بذلك امتداد حقله التناسي، وأنّ النص وهو يتفاعل معها يضمّن نظامه اللساني بواسطة عملية التلغيف، بذلك صار النص لانهائيا ومتعددا من زوايا مختلفة: دلالية وقرائية

(١) البتين لمحمد بن بشير، ذكرهما ابن عبد البر القرطبي في كتابه "بهجة المجالس وأنس المجالس وشحد الذاهن والهاجس"، تحقيق محمد مرسى الخولي، المجلد الأول، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط ١٩٨٢/٢ ص ٥٢.

(٢) أمبرتو إيكو، التأويل بين السيميائيات والتفكيكية، ترجمة سعيد بنكراد، المركز الثقافي العربي، ط ١/٢٠٠٠ ص ٤٢.

وعلامائية، وبسبب هذا التعدد لا يمكن لأي قراءة أن تستنفذه لأنه مفتوح أبداً، كما أنه لا يمكن لأي منهج ادعاء أنه الذي يمكنه الكشف عن دلالاته، وكان هذا وراء تعدد النظريات والمقاربات التي يحاول كل منها أن يحيط بجوانب محددة لا يتعدها إلى غيرها، تاركاً المجال لغيره للنظر فيها من جوانب أخرى^(١).

على أن هذه المناهج التي اختلفت في تناولها ومقارباتها للنص تتفق جميعها على أن النص نسيج وحدة جمالية تشكل بنية الملفوظ، لا يمكن تحليلها إذا ما استبعدت عمليات توصيفه تفكيكاً وتركيباً وفق قراءة متأنية تقف عند وحداته الدالة، بغية تطوير المعنى تحصيله، ولذا فإنها تستعير طلباً لذلك آليات منهجية لسانية، لأن مبادئها ومنطلقاتها التحليلية هي في الأصل لسانية، بل حتى تقسيمها وتقطيعها للنص هو محض إجراء لساني.

٢/ المنهج الأسلوبي:

يتقاطع المنهج الأسلوبي مع المنهج البنيوي في امتياحه من الآليات والأدوات نفسها، فالاتجاه الأسلوبي يشكل الوجه الجمالي للسانيات، ذلك أن انتقال اللسانيات من دراسة الجملة كمنجز بالإمكان إلى دراسة العبارة كمنجز فعلي، وتحولها من دائرة التركيب في النحو إلى دائرة التركيب في البناء النصي قد أفرز عدداً من الاتجاهات الأسلوبية في توجيهها للنص الأدبي ومقاربتها له.

إن الذين طوروا المنهج الأسلوبي ودعوا إليه هم في الأصل لسانيون، "فسيترز وشارل بالي وجول ماروزو، وكروسو وبليث ومولينيه"، كلهم أسسوا منطلقاتهم التحليلية بالاعتماد على خلفية لسانية، فهذا جورج مولينيه يستوضح أثر التحليل اللساني في منهجه الأسلوبي من خلال كتابه "الأسلوبية"، ويبرز عدداً من المفاهيم اللسانية مجلياً صور تمثالاتها في قراءة النص ومقاربتة، فمن ذلك ثنائية الدال والمدلول عند ديسوسير، "فهو يرى أنها تقابل الشكل الصوتي والمفهوم، ففيما يتعلق بالصوت تهتم الأسلوبية بال تكرار المعبر لبعض النغمات والسمات الصوتية والنبرات المميزة والتراكيب الإيقاعية إلى ما هنالك، أما بالنسبة للمدلول فلا بد من التمييز بين النواة الدلالية والقيم الإيحائية، ولا تكون كل هذه المظاهر هدف الأسلوبية وحقلها إلا من خلال عملها ضمن السياق النصي"^(٢).

كذلك يرجع "مولينيه" إلى ثنائية المحورين "النظمي" الذي تنتظم عليه الوحدات اللغوية لتؤلف سلسلة معينة من الكلام (في مقاطع وكلمات وجمل)، والمحور "الاستبدالي" الذي تنتظم عليه العلاقات بين كل إشارة من الإشارات الموجودة في المرسلات الكلامية، والإشارات الأخرى التي تنتمي إلى اللغة نفسها، وهي علاقات تربط في ذهن

(١) سعيد يقطين، من النص إلى النص المترابط، ص ١٢٠.

(٢) جورج مولينيه، الأسلوبية، ترجمة بسام بركة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط ١/١٩٩٩/ص ١١.

المتكلم والسامع بين الإشارات التي تنتمي إلى غلط واحد وتقوم بوظيفة لغوية مشتركة^(١). ويعتمد اللسانيون على هذا التمييز السوسوري ليحددوا الخطاب الأدبي بكونه "يتميز بإسقاط مبدأ المساواة الموجود في محور الاستبدال (الذي تقوم عليه عملية الانتقاء بين المفردات) على محور النظم (الذي تتم فيه عملية التنسيق)"^(٢).

كذلك كان إسهام الشكلايين واضحاً في وضع الأسلوبية عند نقطة التقاء اللسانيات بالنصوص الأدبية، أي في مركز تقاطع مجموعة من المفاهيم (المناهج المتطورة "التي هي اللسانيات البنوية"، ومجموعة من الإنتاجات محددة من حيث الشكل والانتماء والأثر على المتلقي" وهي الإبداعات الفنية وخصوصاً الأدبية منها"^(٣).

لقد اتجهت الشكلائية إلى إرساء قواعد علم للأدب يهتم بأدبيته أساساً، فشرعت في التمييز ضمن المظهر اللغوي بين اللغة الأدبية أو الشعرية واللغة العادية، "وكان أن ركزت في المرحلة الأولى على دراسة المظاهر الصوتية في الأعمال الأدبية، لتنتقل إلى قضايا المعنى والدلالة في إطار دراسة الشعرية في العمل الأدبي، لكنها في مرحلة متأخرة وفي تركيزها على الجوانب اللغوية والشكلية رأت خطأ دراسة الصوت وحده أو الدلالة وحدها، فقررت أن تُمثّل تلاحماً بين الصوت والدلالة في كل لا يتجزأ، وبذلك قضت على فكرة انفصال الشكل عن المضمون، وأعطتنا مفهوماً جديداً للشكل"^(٤).

إذن يظهر من خلال شكلنة المضمون والدعوة إلى استحضر النموذج اللساني أن تُمثّل انفتاحاً في المقاربة والتحليل، يأخذ في حسابه ما خلصت إليه اللسانيات، وما اتسع له صدر النقد بالجمع بين خواص لغوية وأخرى أسلوبية تتعدى إلى النص، إن البحث في الأدبية، فيما به يكون الأدب أدباً قد أفضى إلى ما عرف بالشعرية التي تختص بدراسة الخصائص الفنية والجمالية للقول الأدبي، وكان ذلك بإيعاز لساني، "وهنا كان أول التقاء بين الشكلية واللسانيات الحديثة والشعرية هو تقسيم الشعرية لقضايا التحليل الأدبي إلى ثلاث: المظهر اللفظي، والمظهر التركيبي، والمظهر الدلالي، وهو تقسيم موجود في البلاغة القديمة، وقد ارتكز عليه الشكليون الروس في دراستهم حيث انقسمت إلى: الناحية الأسلوبية، والتركيبية، ودراسة التيمات أو الموضوعات، وشبيه بذلك ما فعلته النظرية اللسانية المعاصرة، حيث قسمت الدراسة إلى الأصوات والتركيب والدلالة"^(٥).

(١) المرجع نفسه، ص ٩.

(٢) المرجع نفسه، ص ١٠.

(٣) المرجع نفسه، ص ١٤.

(٤) أحمد عبد العزيز، نحو نظرية جديدة للأدب المقارن، البحث عن النظرية، الجزء الأول، مكتبة الأنجلو المصرية، ط ١/٢٠٠٢/

ص ٨٠.

(٥) المرجع نفسه، ص ٩٧.

لقد تطوّر المنهج الأسلوبي وتعددت مدارس بين الأسلوبية اللغوية لأوهمن، وثورن، والأسلوبية التأثيرية لستانلي فيش، التي اهتمت بتأثيرات النص الأدبي على القارئ، والأسلوبية الأدبية التي اتجهت إلى تأويل النص الأدبي، إلا أنه ما تزال تعاريفها تبرز أهمية "المكوّن اللغوي" وفاعلية الإجراء اللساني، فمن أفضل ما عرفت به الأسلوبية الأدبية ما قاله "ويدوسون" (١٩٧٥): "أعني بالأسلوبية دراسة النص الأدبي من وجهة لغوية، وأتبنى وجهة نظر مفادها أنّ ما يميّز الأسلوبية من النقد الأدبي من جهة وعلم اللغة (اللسانيات) من جهة أخرى ربطها الاثنين معاً، إذ تربط بين العناصر الأساسية الأدبية/الجمالية للنقاد، والوصف اللغوي لعالم اللغة"^(١).

وهذا ما قرّره فيها ثلاثة من كبار الأسلوبيين، فميشال أريفي يقول: "إنّ الأسلوبية وصف للنص الأدبي حسب طرائق مستقاة من اللسانيات"، ودولاس يقول: "إنّ الأسلوبية تعرّف بأنها منهج لساني"، وأخيراً يقول ريفاتير: "الأسلوبية تعني بظاهرة حمل الذهن على فهم معيّن وإدراك مخصوص"^(٢).

من هنا يزدوج المنطلق التعريفي للأسلوبية كمنهج نقدي ليندغم فيه المقياس اللساني بالبعد الأدبي الفني، استناداً إلى تطبيق عمودي للحدث الإبلاغي، فإذا كانت عملية الإخبار علة الحدث اللساني، فإنّ غائية الحدث الأدبي تكمن في تجاوز الإبلاغ إلى الإثارة، فتأتي الأسلوبية هنا لتتحدد بدراسة الخصائص اللغوية التي يتحوّل بها الخطاب عن سياقه الإخباري إلى وظيفته التأثيرية والجمالية.

فبالأسلوبية تشكل نقطة لقاء اللسانيات بالأدب، وهو لقاء سيفضي إلى نشأة ما عرف باللسانيات الأدبية، التي هي "ثمرة حديثة نبتت من العلاقة القائمة بينهما، والمسوّغ العلمي لجدلية هذه العلاقة الديناميكية هو أنّ منطلق الكاتب والأديب من جهة ومنطلق اللساني من جهة أخرى واحد ألا وهو "اللغة"، وأنّ العلاقة بين اللغة والأدب خلقت مستويات أسلوبية مختلفة ألوانها، يمكن للأديب أن يختار منها المستوى الأنسب الذي يتوجه به القارئ أو السامع لتحقيق هدف معيّن"^(٣).

فاجتماع اللساني والنقاد حول اللغة كنظام هو جوهر الدراسة الأسلوبية، رغم تباين غاية كل منهما، إذ يقف اللساني عند الجملة ليستكمل الناقد مهمته موسعاً مجاله نحو الخطاب، وكما كان الانتقال من المنهج البنيوي إلى المنهج الأسلوبي مثلما تجسّد في الجهود الشكلائية، كذلك تحقق الانتقال من الأسلوبية نحو السيميائية باستيحاء الدرس اللساني، ففي ضوء وفرة الاتجاهات الأسلوبية وتشعب مسالكها يقترح هنريش بليث نموذجاً أسلوبياً جديداً في التحليل الأدبي، يرجع فيه إلى المقترح السيميائي مستلهماً الطرح الثلاثي للتسويم العلامي عند شارل

(١) حسن غزالة، مقالات في الترجمة والأسلوبية، دار العلم للملايين، لبنان، ٢٠٠٤/ص ١٤٦.

(٢) عبد السلام المسدي، الأسلوب والأسلوبية، الدار العربية للكتاب، ١٩٧٧/ص ٤٨.

(٣) مازن الوعر، الاتجاهات اللسانية المعاصرة ودورها في الدراسات الأسلوبية، مجلة عالم الفكر، عدد ٢/١٩٩٧/ الكويت/ص ١٤٨.

موريس، مما أفضى به إلى تبني نموذج سيميائي في تحليل النص مميّزًا بين "انزياح في التركيب (العلاقة بين الدلائل)، و"انزياح في التداول (العلاقة بين الدليل والمرسل والمتلقي)، و"انزياح في الدلالة (العلاقة بين الدليل والواقع)، ولكل مستوى من هذه المستويات صوره الانزياحية، غير أن بليث أفرغ طاقته في تفصيل أوجه الانزياح في التركيب (النموذج السيميوتركيبي)^(١).

من هنا يعتمد النموذج السيميوتركيبي في توليد الصور الانزياحية على إجراء مجموعة محدودة من العمليات اللسانية (وهي الزيادة والنقص والتعويض والتبادل والتعادل) في مستويات اللغة المختلفة (الفونولوجيا، والمورفولوجيا، والتركيب، والدلالة، والخط، والنص)، أما الجانب التداولي والدلالي فاكتمل فيه بوضع الخطوط العامة للبحث محددًا مفهوم الانزياح التداولي من خلال التمييز بين مقامات التواصل (التواصل اليومي، والتواصل الخطابي، والتواصل الشعري، والتواصل الناقل)^(٢).

٣/ المنهج السيميائي:

مهما تعددت جوانب المنهج أو اتسعت أصوله وفصوله فإنه يظلّ محتفظًا بخصائص عامة تحكم مختلف عناصره، وتطبع سائر أدواته المنهجية والإجرائية، ولا يخرج المنهج السيميائي عن هذه القاعدة، فإنّ له هو الآخر خصائص عليها يتكئ وبها يتميّز، أولى هذه الخصائص أنّه منهج داخلي محايد، ينطلق من العمق النصي ولا يحتكم إلى العوامل الخارج نصية كظروف تشكل النص وجملته العوامل المتصلة بالكاتب من معطيات بيوغرافية وظروف تاريخية واجتماعية "وبعني ذلك أنّه يركز على داخل النص...، وبالتالي يتعيّن الركون إلى شبكة العلاقات القائمة بين عناصر الدال من حروف وكلمات وجمل.

والواقع أنّ مبدأ "المحايدة" يرتدّ إلى الدراسات اللسانية، وذلك مع مبدأ "الاستقلالية" الذي تحدث عنه ديسوسير، ثم اعتبار اللغة بنية منغلقة مع يلمسلاف، وقد انطلق مبرّر قيامه في تلك الدراسات من الإشكال الآتي: إذا كان موضوع اللسانيات هو الشكل، فإنّ أيّ استعانة بالوقائع الخارج لسانية ينبغي أن يقصى لما له من انعكاس سلبي على تجانس الوصف اللغوي.

ومن ثمّ فإنّ توصيف النسيج اللغوي للنص هو مطلب المنهج السيميائي فضلًا عن المناهج الأخرى لاكتناه الدلالة ورصد مستويات تجليها على جسد النص، والمنهج السيميائي وإنّ توجّه إلى نصوص كثيرة على غرار النص الأدبي، فإنّه لم يتجاهل يومًا أهمية الوصف اللساني في قراءة أيّ خطاب، وهو ما كان "بارث" يدعو إليه

(١) هنريش بليث، البلاغة والأسلوبية، نحو نموذج سيميائي لتحليل النص، ترجمة محمد العمري، أفريقيا الشرق، ١٩٩٩/ص ١٤.

(٢) المرجع نفسه، ص ١٥.

مراراً، فى أن "كل نظام سيمىولوجى ىمتزج حتماً باللغة، فلا ىمكن الانفتاح على الأنظمة السيمىولوجية الأخرى كالطعام واللباس، ودراسة خصائصها إلاّ عبر الدليل اللسانى الذى ىقسم دوالها وىعین مدلولاتها"^(١).وعليه تقوم اللغة كنسق له منطق اشتغاله الدلالى باستيعاب مختلف الأنساق التواصلية الدالة لقدرته على تفسيرها وترجمتها.

(١) رولان بارث، مبادئ فى علم الأدلة، ترجمة محمد البكرى، عیون المقالات، ١٩٨٦ / ص ٢٨.

خاتمة:

نصل من مداخلتنا هذه إلى القول بأنّ الثورة اللسانية قد امتدّ فتيلها ليشمل عدداً من المناهج والنظريات النقدية الغربية، فراحت تتوسّل جملة من الأدوات اللسانية وتتسلّح بها، وتستعين بها في اجترّاح مختلف النصوص الأدبية، وإن تفاوتت صور المقاربة وإستراتيجياتها، فمبدأ "المحايدة"، ومبدأ "اتحاد الهويات واختلافها"، ومبدأ "الخطية"، وغيرها من المبادئ قد صارت من مستلزمات الخطاب النقدي الحدائي في انفتاحه وسجاله المستمر مع النص، غير أنّ هذا الأخير لا يكفّ عن مناورة المنهج من موقع التحوّل والمساءلة للوصول إلى تلمس حدود كل منهما في تفعيل التواصل القائم بينهما، على أنّ الاستلهام الحاصل بين النقد الحدائي - في نزوعه الدائم صوب النص ورغبته الجارحة من امتلاك ناصية دلالاته وتحليله - والعلوم الإنسانية في خلفياتها المعرفية والفلسفية مسألة مثلما أفادت النقد وغذت طرائقه وآلياته التحليلية وفق إجراءات علمية فإنها خلفت قلقاً مستمراً بشأن العملية النقدية ورهاناتها في مقارنة نصوصية إبداعية عربية لها سياقاتها وخصوصياتها، بل وغط كتاباتها.

مراجع البحث

مراجع بالعربية:

- بو ناظر (موريس)، الألسنية والنقد الأدبي، في النظرية والممارسة، دار صادر للنشر.
- البازعي (سعد)، استقبال الآخر، الغرب في النقد العربي الحديث، المركز الثقافي العربي، ط ١، ٢٠٠٤.
- الزبيدي (توفيق)، جدلية المصطلح والنظرية النقدية، قرطاج، ط ١، ١٩٩٨.
- القرطبي (ابن عبد البر)، بهجة المجالس وأنس المجالس وشحد الذاهن والهاجس، تحقيق محمد الخولي، المجلد الأول، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط ٢/١٩٨٢.
- الكدية (الجيلالي)، تأويل النص الأدبي، نظريات ومناقشات، (من قضايا التلقي والتأويل)، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، سلسلة ندوات ومناظرات رقم ٣٦، المغرب، جامعة محمد الخامس، ط ١، ١٩٩٤.
- العجيمي (محمد الناصر)، النقد العربي الحديث ومدارس النقد الغربية، دار محمد علي الحامي للنشر والتوزيع، صفاقس، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، سوسة ط ١، ١٩٩٨.
- العيد (يمنى)، في معرفة النص، دراسات في النقد الأدبي، دار الآفاق الجديدة، ط ٢، ١٩٨٤.
- إيكو (أمبرتو)، التأويل بين السيميائيات والتفكيكية، ترجمة سعيد بنكراد، المركز الثقافي العربي، ط ١، ٢٠٠٠.
- المسدي (عبد السلام)، الأسلوب والأسلوبية، الدار العربية للكتاب، ١٩٩٧.
- الوعر (مازن)، الاتجاهات اللسانية المعاصرة ودورها في الدراسات الأسلوبية، مجلة عالم الفكر، عدد ١٩٩٧/٢/الكويت.
- بارت (رولان)، مبادئ في علم الأدلة، ترجمة محمد البكري، عيون المقالات، ١٩٨٦.
- بليث (هينريش)، البلاغة والأسلوبية، نحو نموذج سيميائي لتحليل النص، ترجمة محمد العمري، إفريقيا الشرق، ١٩٩٩.
- بوحسن (محمد)، في المناهج النقدية المعاصرة، دار الأمان للنشر والتوزيع، الرباط، المغرب، ط ١، ٢٠٠٤.
- بيرجيز وآخرون، مدخل إلى مناهج النقد الأدبي، ترجمة رضوان ظاها، سلسلة عالم المعرفة، تصدر عن المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، مايو/أيار، ١٩٩٧.
- عبد العزيز (أحمد)، نحو نظرية جديدة للأدب المقارن، البحث عن النظرية، الجزء الأول، مكتبة الأنجلو المصرية، ط ١، ٢٠٠٢.
- غزالة (حسن)، مقالات في الترجمة والأسلوبية، دار العلم للملايين، لبنان، ٢٠٠٤.

- حمداني (حميد)، الفكر النقدي الأدبي المعاصر، مناهج ونظريات ومواقف، منشورات مشروع البحث النقدي ونظرية الترجمة، كلية الآداب ظهر المهرارز، فاس، ط ١، ٢٠٠٩.
- مولينييه (جورج)، الأسلوبية، ترجمة بسام بركة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط ١/١٩٩٩.
- يقطين (سعيد)، من النص إلى النص المترابط، مدخل إلى جماليات الإبداع التفاعلي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط ١/٢٠٠٥.

مرجع باللغة الأجنبية:

- *karlhein Stierle, Réception et fiction, in Poétique, sep-1979, N=39, seuil,*

المصطلح النقدي Hermenetics، بين خلفية الفكر الغربي وواقع التصور العربي

مختار عبدالقادر لزعر

الأستاذ في فلسفة اللغة ، جامعة عبد الحميد بن باديس ، مستغانم بالجزائر

ملخص:

يدور فلك المداخلة حول البعد العلائقي بين التصور الغربي والعربي في ما يتعلق بالمفاهيم والمصطلحات التي تأخذ بعدا وجوديا/كونيا في المجال المعرفي والفلسفي والنقدي؛ الشيء الذي جعل من النقاد العربي يولون اهتمامهم إلى هذا النوع من التقاطعات المعرفية والمنهجية الحاصلة بين الموروث الغربي والعربي، سواء على سبيل التحديد أو الوظيفة أو المنهج.

وبحكم أنّ هذا التصور هو واسع الأرجاء فإننا حاولنا أن نقيده فقط في مصطلح أو مفهوم غربي وهو Hermeneutics؛ هذا النوع من الإطلاق لم نرد أن نتعامل معه مثل أهل الترجمة الذين حافظوا على سياق الاقتراض في المكافئ الترجمي فقالوا بالهرمنيوطيقا، وهو تكافؤ نعتقد أنّه لا يفي بالغرض المقصود، والسبب في ذلك أننا حاولنا أن نتبع دلالة المصطلح الغربي في الكتاب المقدس أي ألك الذين شرحوا الكتاب المقدس عن طريق تلكم النظريات الفلسفية فوجدنا المصطلح لم يخرج لا من قريب ولا من بعيد عن الإطار المتعلق تارة بالتفسير وتارة أخراة بالتأويل؛ الأمر الذي أهّلنا في ما بعد أن نتيقن أنّه يوجد ما يبرر هذا التصور الغربي في ما احتوته مدونتنا العربية الأصيلة؛ إذ يكفيها شرفا أنّ الوحي القرآني قد جاء بالمكافئ الترجمي شكلا ومضمونا وهو: إطلاق التأويل؛ هذا المعنى حاولنا أن نفتني أثره وفق التصور الغربي وبالضبط عند النقاد الغربيين من مثل: شلاير ماخر وإدموند هرسل وهايدجر وجادامر؛ هؤلاء النقاد حاولوا أن يتعاملوا مع المصطلح وفق خلفيات معرفية متعددة، مما أفرزت هذه الرؤى في نهاية المطاف حقائق معرفية ومنهجية كانت البوابة الرئيسية للإطار الفلسفي والعقائدي والفكري والثقافي لنشأة مصطلح Hermeneutics .

على هذا القصد المفاهيمي والمنهجي للتصور الغربي حاولنا بكل ما تيسّر لنا جمعه من مادة معرفية أن نقوم بطرح غالبية السياقات المعرفية والمنهجية المتعلقة بمفهوم التأويل لدى القدامى لنحقق في ظل ذلك ذلكم التقارب المعرفي والفلسفي والمنهجي بين التصور الغربي والتصور العربي وفق ما تسمح به العلاقات التلازمية القائمة في الوجود المطلق من جهة والوجود الإنساني من جهة أخرى.

الكلمات المفتاحية:

التفسير- التأويل- الفهم- الوجود- الكينونة- الفعل الكلامي- القصد- اللغة.

مقدمة:

إنّ فعل الكتابة- لدى أهل التداول- مرتبط بفعل حركية النص، وهذا الأخير يستوجب حتماً فعل الفهم الذي هو في تلازم وجودي/كينوني مع عالم التأويل؛ الشيء الذي يجعل من الفعل الكينوني يسكن الحقيقة بكل أبعادها وخلفياتها المعرفية التي تختلف باختلاف السياقات والمقامات^(١).

ولئن كانت هذه القراءة تقتحم هذا النص بتطعيم من التأويل المطور عن الهرمينوطيقا الفلسفية الغربية (Herméneutique)، أو التأويلية على حدّ اعتقاد الناقد العربي عبد الملك مرتاض^(٢)؛ فذلك أنّ البحث يريد

(١) ينظر المقدمة من رسالة (مخطوط) الماجستير تحت عنوان: اللغة والتأويل لدى فخر الدين الرازي (قراءة هرمنيوطيقا في تفسيره: مفاتيح الغيب. تحت إشراف الأستاذ الزاوي حسين. معهد الفلسفة جامعة وهران. ٢٠٠٢- ٢٠٠٣.

c'est une théorie de l'interprétation des signes, une réflexion - (٢) Herméneutique philosophique sur les symboles religieux, les mythes et, en général toute forme d'expression humain sur le sens de l'émotion, celui d'une oeuvre d'art etc.... L'Herméneutique des phénomènes humaines, qui requièrent une interprétation et une compréhension, s'oppose à l'analyse objective des phénomènes de la nature: c'est une notion cardinal de la philosophie moderne, notamment de la phénoménologie existentielle (Heidegger dans L'Etre et Le Temps, Jaspers, Sartre, P. Ricoeur) L'existence humaine et un signe dont le philosophe doit chercher le sens..... Cf. Didier Julia :Dictionnaire de la philosophie larousse. Paris. Pp: 123-124.

غير أننا في هذا الإطار بالذات نذهب إلى ما ذهب إليه الدكتور عبد الملك مرتاض حين رأى بأنّ إطلاق الهرمنيوطيقا على المصطلح الفلسفي (Herméneutique) هو إطلاق هجين مفضلاً لإطلاق مفهوم التأويلية بما يناسب إلى حدّ بعيد المفهوم الفلسفي في إطاره المعرفي الخاص. يقول في هذا المقام ما بيانه: «وعلى أنّ من النقاد العرب من ترجم هذا المصطلح إلى العربية في صورته الغربية بكل فجاجة فأطلق عليه (الهرمنيوطيقا)، وهو من أقبح ما يمكن أن ينطقه الناطق في اللغة العربية، ونحن لا نقبل بهذه الترجمة الهجينة الثقيلة ما دام العرب عرفوا هذا المفهوم وتعاملوا معه تحت مصطلح التأويل، فلم يبق لنا، إذن، إلا أن نستعمل (التأويلية) مقابلاً للمصطلح الغربي القديم». د/ عبد الملك مرتاض: التأويلية بين المقدّس والمدنّس. مجلة عالم الفكر. المجلد ٢٩، ع ١، الكويت. ٢٠٠٠. ص: ٢٦٣.

للقارئ أن يكون "قارئاً عالمياً"؛ على أساس أن النص وتأويله، هما من أجل الإنسان ككينونة لا يستطيع الانسلاخ عنها بحال.

غير أنه لكون القراءة التأويلية تفترض دائرة مبدئية بين الفهم والإيمان، كشرط للدخول إلى النص والتموضع داخله؛ فإنّ القراءة في هذا البحث ترصد النتائج التأويلية للحوار القائم بين أفق القدامى على اختلاف اتجاهاتهم، وواقع الموروث اللساني العربي؛ فهي تأويل لتأويل، أو هي تأويل مجاور لتأويل مشارك. والجوار والمشاركة حقيقتان وجوديتان متلازمتان كتلازم الليل والنهار، سواء على جهة القراءة أو على جهة التأويل.

تقتضي طبيعة التصور الذي يتماشى مع حركية الوجود المطلق، أن يكون متعدد الأبعاد، وهو أمر يخالف المعنى الأحادي؛ ذلك أنّ تصور مفهوم الفعل التأويلي بالنسبة للعقل البشري، يبنى أساساً على أنّه قادر على أن يحكي ابتداء من الله، حكاية الوجود والواجب، حكايته عن ذلك «الحق الذي هو الأول، ووجوده هو الأول، وتجد الفطرة الإنسانية تعرفه ولا تجهله، وهو ممدّ الوجود كلّ بقوته، وإليه تختصم العقول لأنه على كل شيء شهيد، فهو مَطْلُوبُنَا من حيث هو شهيد على مشهود؛ فإذا وجدناه قائماً به حق المشهود سكنت النفس، واستراح إليه الضمير»^(١).

إنّ الحقائق لا يتحقق فهمها وإدراكها إدراكاً يقينياً، إلا بشدة البحث على كل الأخبار القديمة والحديثة؛ ذلك أنّ الوقوف عندها - الحقائق - على حد تعبير ابن حزم الأندلسي (ت ٤٥٦هـ) - : «...لا يكون إلا بشدة البحث. وشدة البحث لا تكون إلا بكثرة المطالعة لجميع الآراء، والأقوال، والنظر في طبائع الأشياء، وسماع حجة كل محتج، والنظر فيها، وتفتيشها، والإشراف على الديانات، والآراء، والنحل، والمذاهب، والاختيارات، واختلاف الناس. ولا بدّ له من الإطلاع على القرآن ومعانيه. ولا بدّ مع ذلك من مطالعة الأخبار القديمة والحديثة، والإشراف على أقسام البلاد، ومعرفة الهيئة، والوقوف على اللغة»^(٢).

وإذا كان الأمر كذلك - والحال هذه - فإنّ التفكير في أي حدث كلامي سواء أكان منطوقاً، أم مسموعاً إنّما يستوجب حتماً التفكير في انفتاحه؛ إذ لا بدّ لكي نصف مبدأ الانفتاح في أي فعل كلامي، يجب أن يتحقق ما يسمى

(١) ابن البناء الماركشي: مراسيم الطريقة في فهم الحقيقة من حال الحقيقة. مخطوطة بالخزانة العامة. رقم: ٢٣٧٨. ص: ٨٥.

(٢) ابن حزم: رسائل ابن حزم الأندلس (أربعة أجزاء). تحقيق: إحسان عباس. المؤسسة العربية للدراسات والنشر. بيروت. ١٩٨٧م. (٤/٣٤٤:٢). نقلاً عن أنور خالد الزعبي: ظاهرة ابن حزم الأندلسي المعهد العالمي للفكر الإسلامي. دار البشر للنشر والتوزيع. عمان. الأردن. ١٩٩٦م. ص: ٥٨.

بمفهوم الانسلاخ (Le dépouillement) ^(١) أي انسلاخ الكلام وتغييره؛ إذ إنّ التواجد ضمن انفتاح الكلام بمفهومه الواسع الشامل، يعدّ مهمة جدّ صعبة ومستعصية، وبخاصة إذا كنا بصدد الحديث عن نصوص مفتوحة انفتاحاً مطلقاً عبر حركية زمكانية متغيرة ومتجددة؛ فإنّها تحتاج لا محالة إلى خلفية معرفية؛ ذلك أنّ «القارئ يمثل على مستوى الوعي منظومة تتفاعل مع النص في مستوى المعرفي والإيديولوجي على السواء، حيث يمثل الجانب المعرفي مرجعية التفسير مجسداً في النظام اللغوي، في حين يمثل الجانب الإيديولوجي مرجعية التقديم مجسداً في نظام النص بحد ذاته» ^(٢).

من هذا المنطلق، فإنّ موضوع التأويلية قد خاض فيه الباحثون على اختلاف اتجاهاتهم، وذلك ابتداء من سقراط (Socrate, 470 399 av. J.C)، وكذا أرسطوطاليس (Aristote, 384 322 av J.C) ^(٣)... وصولاً إلى عهد كل من وليهام ديلتاي (Wilhem Dilthey) وشلاير ماخر (Schleir Macher) وإدموند هسرل (Idmund Husserl) ومارتن هايدجر (Martin Heidegger) وغادامير (Gadamer) وبول ريكور (Paul Ricoeur) وإمبرتو إيكو (Umberto Eco)، وغيرهم كثر...

(١) لعلنا لا نغالي في الحكم والتقدير إذا قلنا بأنّ مفهوم لفظة الانسلاخ إنما يكمن في انخلاع اللفظة من وجودها الفكري والمعرفي من أجل قربها من عالم أبيض إلا أن يظل ثابتاً على صفته الإطلاعية، سواء تعلق الأمر بجانبه الشكلي أو المضموني. واستعمالنا لهذا المفهوم (الانسلاخ) في هذا السياق له ما يبرره في واقع تراثنا العربي الزاخر. يقول ابن خلدون في هذا السياق ما نصّه: «...صنف مفسر على الانسلاخ من البشرية جملة - جسمانية وروحانيّة - إلى الملائكة من الأفق الأعلى ليصير في لحظة من اللحظات = ملكاً بالفعل، ويحصل له شهود الملائكة الأعلى في أفقهم وسماع الكلام النفساني والخطاب الإلهي في تلك اللحظة. وهؤلاء هم الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم جعل الله لهم الانسلاخ من البشرية في تلك اللحظة وهي حالة الوحي فطرة فطرهم الله عليها وجبله صورهم فيها، ونزههم عن موانع البدن وعوائقه ما داموا ملائكة لها بالبشرية لما ركب في غرائزهم من القصد والاستقامة» ابن خلدون: المقدمة. دار إحياء التراث العربي. لبنان. بدون تاريخ. ص: ٩٨.

ثم إنه إذا كانت هذه الإشارة الأخيرة تنصب أساساً في واقع الذات الإنسانية؛ فإنّ ذلك لا يمنع من اتصاف واقع اللفظة بهذا الاتصاف الذي يجعلها فعلاً تأخذ بعض مواصفات الذات الإنسانية على اعتبار أنّ ثمة علاقة حميمة بين الذات الإنسانية المتحدثة بالحدث الكلامي وواقع ذاتية الألفاظ فهي مطروحة في الطريق يعرفها العربي والأعجمي وإنما المدار على كيفية إلقاء تلك الروح الديناميكية فيها، وعليه جاز لهذه الألفاظ أن يقع عليها ما يقع على الذات الإنسانية من ذلك الانسلاخ الذي يجعلها تأخذ مساراً غير الذي ألفته.

(٢) نصر حامد أبو زيد: النص، السلطة، الحقيقة (الفكر الديني بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة). ط١. ١٩٩٥م. الدار البيضاء. ص: ١١٠.

(٣) ينظر د/ عبد الملك مرتاض: التأويلية بين المقدس والمقدس. المرجع السابق. ص: ٢٦٣.

يستوجب التعامل مع مفهوم التأويلية (Herménétique) من حيث التحديد والوظيفة، العودة إلى ينبوع الذي انبثق منه، وهو بدون شك: الكتاب المقدس: التوراة/ الإنجيل، مجسداً بوضوح في تلك الجماعات والفرق من مثل الصدوقيين (Sadducéens)، والفريسيين (Pharisien)، والأسينيين (Esséniens) والغيورين (Zélotes) والرؤيويين (Apocalyptique)؛ الأمر الذي أفرز في ما بعد عدة أبعاد معرفية كلها لم تخرج عن الجانب التفسيري/التأويلي، كل والزاوية التي راح ينظر إليها وهو لا يستطيع الانسلاخ عن واقعه المعيش؛ على أننا سنعرج بعدها للحديث عن واقع التأويلية في موروثة العربي الإسلامي بشيء من التحليل والبيان^(١).

غير أنه لا بد أن نبه إلى أن القاسم المشترك بين الفكر العربي الأصيل والفكر الغربي في ما يخص مفهوم (Hermeneutics) هو ذلكم الفعل التفسيري/التأويلي الذي يقوم به المتعامل مع النص، سواء على جهة من يؤمن بالتوراة أو الإنجيل، أو بمن يؤمن بواقع الوحي القرآني الكريم؛ الشيء الذي جعلنا ننتبه إلى أن الفعل التأويلي رغم كثرة الاتجاهات الفلسفية والعقائدية التي كانت تسير معه جنباً إلى جنب في ما يتعلق بالتصور الغربي، إلا أننا نجد مبررها الوجودي/المعرفي في سياق واقع الوحي القرآني لدى القدامى رحمة الله عليهم جميعاً، ولكن بدرجات مختلفة سواء على سبيل التعامل أو الوظيفة بله المنهج، وهذا ما ستحاول هذه المداخلة تبيانها عن طريق البعد المفاهيمي والمنهجي الذي أخذ مصطلح التأويلية المكافئ الترجمي للمصطلح الغربي (Hermeneutics) بين التصور الغربي والتصور العربي.

التأويلية في الثقافة الغربية:

التأويلية بين اللغوي والنفسي: Schleiermacher :

(١) يمكن الرجوع في هذا المقام بالذات إلى:

عبد المجيد الشرفي: الفكر الإسلامي في الرد على النصارى إلى نهاية القرن الرابع/العاشر. الدار التونسية للنشر والتوزيع. ١٩٨٦م.

ص: ٢٣- ٢٤- ٢٥- ٢٦- ٢٧- ٢٩- ٣٢- ٣٣- ٣٤.

- Charles Kanne Giesser et Yues Marchasson: Humanisme et Foi Chrétienne. Mélanges scientifiques du centenaire de L'institut Catholique de Paris. Beauchesne 1976. pp:483 485—٤٨٦-487-488-490-491.

- Le petit Robert (1983)(1996).

- Dictionnaire des Religions: Directeur de la publication; Paul Poupard: Presse universitaires de France. 1984. 2em éd, corrigé 1985. p: 1098.

لقد أسهم شلاير ماخر^(١) بكل ما يملك من زاد معرفي، في نمو النظرية التأويلية، مستفيداً في ذلك من الجهود الفيلولوجية في عصره، لاسيما مع العالم والمنظر فردريك أست، الذي كان يرى بأن دراسة فقه اللغة ينبغي أن تسير مع حركية ما أسماه بـ: روح العصر Zeitgeist، أو روح العالم التي تعني في ما تعنيه تلكم التفرقة بين الجانب الباطني الذي يهتم بوحدة الوجود، وانسجام أجزائه، وبين الشكل اللغوي الخارجي^(٢).

لقد كان عمل التأويل الألماني في القرن الثامن عشر، ينصبّ أساساً على دراسة اللغة من خلال ذلك النمو الداخلي، والعلاقات الخارجية المتبادلة بين أجزائها من جهة، ثم بروح العصر من جهة أخرى. وعليه، ارتكز الفعل التأويلي على ثلاثة مستويات أساسية: المستوى التاريخي المتمثل في محتوى أيّ عمل بغض النظر عن مجاله الذي ينتمي إليه، ثم المستوى التحوي التركيبي، وأخيراً المستوى المتعلق بفكرة المؤلف الكلية، أو حركية روح العصر الكلية^(٣).

إنّ فهم التأويل من منظور شلاير ماخر يرتكز على إطلاقين اثنين: إطلاق سماه بالتأويل اللغوي، وإطلاق سمّاه بالتأويل السيكلوجي النفسي؛ فإذا كان الأمر ينصبّ أساساً على الإطلاق الأول أتجه مسار العمل إلى فكرة المرسل، والمتلقي، وموضوع الحديث. أمّا إذا انطلق الأمر ليصل إلى علاقة المرسل بالمخاطب وعلاقة الحدث الكلامي بالباحث (المرسل)؛ أتجه المسار مباشرة إلى التأويل السيكلوجي. وعليه، ففي كل عملية تفهيمية لحظتان اثنتان؛ فالفهم التأويلي ينبثق أساساً من اللغة، ثمّ ينبثق في الوقت نفسه من ذلكم الإيماء الداخلي إلى عقل المرسل معاً^(٤).

إنّ التأويل في نظر شلاير ماخر ينبغي أن يتجسّد في ثلاثة مقامات: ذاتية المرسل على مستوياتها السيكلوجي واللغوي، ثمّ المتلقي مجسّداً عملية تأويلية للحدث الكلامي من قبل المرسل، وأخيراً موضوع الحديث، أو البحث الذي فضله تمت عملية الفهم. كل هذا وذاك ينبغي أن لا يبتعد عن واقع روح العصر أو الحياة^(٥).

(١) عالم لاهوتي ألماني برتسلي (1768 Breslau - 1834 Berlin). راح يهتم بالجانب الروحي الباطني للدراسات اللاهوتية على وجه العموم ثم الدراسات اللغوية على وجه الخصوص. من مؤلفاته المشهورة: خطاب حول الدين ١٧٩٩م وكذا المناجاة

١٨٠٠م وعرض جديد للإيمان المسيحي ١٨٢١م... Le Petit Robert. 1996

(٢) ينظر في هذا الصدد مصطفى ناصف: نظرية التأويل. النادي الأدبي الثقافي بمكة. المملكة العربية السعودية. ط ١ ٢٠٠٠م. ص: ٤٧.

(٣) ينظر المرجع نفسه. ص: ٤٨.

(٤) ينظر نبهة قارة: الفلسفة والتأويل. دار الطليعة للطباعة والنشر. بيروت. لبنان. ط ١، م ١٩٨٨ ص: ٤٧ - ٤٨.

(٥) ينظر المرجع نفسه. ص: ٤٨ - بشيء من التصرف.

لا شك أنّ الوقفة التي توقف عندها شلاير ماخر في شأن ذلكم التحوار الكائن في عملية الفهم التأويلي، استطاعت أن تكون مثار تأملات عريضة في شأن اللغة في علاقتها بحركية الواقع الوجودي. غير أنّ اللافت للانتباه في هذا السياق بالذات أنّ اللغة بعد شلاير ماخر غدت تأخذ لنفسها بعداً معرفياً فلسفياً همه الوحيد هو معالجة القضايا والظواهر وفق ما تقتضيه طبيعة تلكم القصد التي تختلف باختلاف مبدأ التصور الفلسفي، وهو طرح في اعتقادنا لم يتنبه إليه شلاير ماخر. إنها القصدية التي أشار إليها إدموند هوسيرل إذ حاول بالقدر المستطاع أن يربطها بمفهوم الفيومولوجيا الظاهرية؛ هذا المفهوم الذي همه الوحيد هو دراسة الظواهر دراسة وصفية قصد الوصول إلى كنهها وجوهرها العميق^(١).

من هنا جاء المنهج الظاهري أو الظاهراتي^(٢) برويته الفلسفية التي حاولت أن تتجاوز حدود الإطار النفسي الذي أشارت إليه نظرية شلاير ماخر؛ بحكم أنّ له من المؤهلات المعرفية في أن يعالج هذه الأزمة التي تستوجب

(١) ينظر إدموند هوسرل: تأملات ديكارتية. ترجمة تيسير شيخ الأرض. ط ٢، بيروت للطباعة والنشر. ١٩٧٨م. ص: ١٧٢ - ١٧٤.
(٢) لقد قام مفهوم المنهج الظاهري أو الظاهراتي على أنقاض الدراسات التي كانت سائدة في ما سبق حيث كانت الظواهر على مختلف أجناسها وأشكالها تدرس وفق خطى ورؤى معينة مغفلة - على حد اعتقاد أنصار هذا المنهج الأخير - بعض الجوانب الرئيسة في الظاهرة المدروسة. ومن ثمة ارتأى دعاة هذا الاتجاه الظاهراتي وعلى رأسهم هوسيرل (Edmond Husserl) أن يعودوا بهذه الظواهر المدروسة إلى ينابيعها الأولى الصافية التي تعتمد بالدرجة الأولى على دراسة ماهية الشيء وذلك قصد الوصول إلى معناه. ثم إنه قد يختلط على كثير من الباحثين مفهوم (الظاهرة) وهي تتوسط من حيث الموقع الوجودي المعرفي بين الواقع الفلسفي التي كانت تتبناه الذاتية الهوسرلية من هـ ٩ وهذا المفهوم الأخير وما نجده ماثلاً عند ابن حزم الأندلسي (الظاهراتي). ومن ثمة فلا ضير في أن نشير إلى أهم الأطروحات الجوهرية التي تنبني عليها فكرة الظاهرية عند ابن حزم ومن تبعه. يشير الباحث بن سالم حميش في هذا السياق ما بيانه:

- يعدّ تاريخ الجانب التأويلي والاجتهادي تاريخاً انحرافياً عن واقع النص.
- إنّ كل ما يقوله واقع النص معقول، ومن ثم فكل معقول هو حقيقي ولا يمكن البتة أن يؤدي ذلك إلى الاختلاف.
إنّ معرفة النص تقتضي في الغالب الأعم اتباعه.
كل هذا وذاك إنما يعني في ما يعنيه بأنّ التأويل هو تجاهل لواقع النص والحقيقة معاً. ومن ثمة وجب ردّه إلى جادة الصواب. ومفهوم الظاهرية هو ذلك الوعي اليقظ بتضخم التأويل؛ الأمر الذي جعل من ذاتية ابن حزم اعتبار أنّ تقسيم النص إلى ظاهر وباطن إنما يعني فصم وحدة الحقيقة التي هي دليل على وحدة اللغة والنص؛ على أساس أنّ لغة النص هي لغة مكتملة ومطابقة لذاتها. وهكذا يجمد ابن حزم النص واللغة معاً ويقتل كل ذاتية في مواجهة الموضوعية الميتافيزيقية للغة النص الديني.

راجع في هذه الحقيقة والأبعاد المنصبة أساساً على واقع مفهوم الظاهرية إلى بن سالم حميش:

La Formation idéologique de L'Islam. Anthropos. 1980. PP: 135-136.

العودة إلى البحث عن علم شامل، له القدرة الكافية في أن يجد الحل المناسب لما أصاب العلوم الإنسانية، والفلسفة من مشكلات معرفية ومنهجية تختلف باختلاف السياقات والمقامات.

التأويلية والظاهرية : Edmund Husserl :

لقد بنى إدموند هوسرل^(١) نظريته هذه وفق ما يقتضيه المنهج الظاهري أو الظاهراتي ، الذي يعتني أساساً بدراسة الظاهرة بشكل عام ، وذلك قصد استخلاص ماهيتها، ووصفها وصفاً خالصاً لمجال محايد وهو مجال الواقع المعيش. يقول في هذا الصدد ما بيانه: «لقد وجدت في نفسي بدهة، أنه يجب عليّ قبل كل شيء أن أنشئ فينومينولوجيا ماهوية تكون الصورة الوحيدة التي يتحقق - أو يمكن أن تتحقق - بها علم فلسفي هي الفلسفة الأولى»^(٢). يعتقد هوسرل اعتقاداً جازماً بأنّ مبدأ الفينومينولوجيا يقوم على الوصف الخالص لمجال محايد، الذي يتجسد أساساً في الواقع المعيش ، أو تلك الخبرة ، أو الماهيات العلمية الخالصة التي تتمثل في هذا المجال الأخير^(٣).

لقد كانت الفلسفة الفينومينولوجيا فلسفة ديكارتية ؛ لأنها استطاعت أن تبني لنفسها نظريات وأفكاراً جديدة تتماشى مع الواقع الوجودي - العصر - ؛ ذلك أنّ الفينومينولوجيا «قد تحولت عن طريق دراسة التأملات التي كتبها ديكارت إلى نموذج جديد من نماذج الفلسفة المتعالية. وأننا لا نستطيع أن ندعوها ديكارتية جديدة على وجه التقريب، رغم أنّها وجدت نفسها مقصورة على إطار جميع المضمون المذهبي المعروف عن الديكارتية تقريباً»^(٤)؛ الأمر الذي جعل هوسرل ، على غرار ديكارت يحاول إصلاح الجانب الفلسفي وإعطائه بعداً فكرياً

(١) فيلسوف ألماني (1859- Fribourg-en Brisgan - Prossnitz, Auj, Prostějov, Moravie 1938) اهتم بالدراسات العلمية وخاصة الرياضيات. شاءت الأقدار بأن يلتقي مع الأستاذ F.Brentano الذي تأثر به كثيراً. شغل منصب أستاذ في عدة جامعات نحو: جامعة Hall سنة ١٩٠٦م ، وجامعة Gottingen سنة ١٩٠٦ - ١٩١٦ ، ثم بجامعة Fribourg-en Brisgan سنة ١٩٣٢م وغيرها ؛ حيث بعد سنوات قليلة ثم شطب من قائمة الأساتذة على أساس أنه من أصل يهودي. نشر عدة بحوث في مختلف التخصصات كالمنطق والفلسفة، والفلسفة الظاهراتية ، وأزمة العلوم في أوروبا. لقد اقترح هوسرل تحديد مجال بعد حركية المنطق الخالص وذلك من أجل بناء نظرية عامة للاستنباط الجوانب الشكلية التي يتعامل معها في الدراسة مقترحاً في ذلك منهجاً سماه بالمنهج الظاهراتي الذي يعنى بدراسة ماهية الأشياء بغية الوصول إلى بُعدها وغورها العميق. Le Petit Robert. 1996.

(٢) إدموند هوسرل : تأملات ديكارتية. المرجع السابق. ص: ١٧٢ - ١٧٤.

(٣) ينظر زكرياء إبراهيم : دراسات في الفلسفة المعاصرة. ط١. دار مصر للطباعة. ١٩٦٣م. ص: ٣٣٩.

(٤) إدموند هوسرل : تأملات ديكارتية. المرجع السابق. ص: ٤١ - ٤٢.

ومعرفياً، يحدّد من خلاله الأسس التي لا بدّ أن ينطلق منها ويعود إليها ولكن وفق ما يقتضيه العقل دون أن يتعداه^(١).

إنّ الفلسفة القصديّة على حد اعتقاد هوسل، قد عرفت انقساماً على يد الفيلسوف ديكارت حين راح ينطلق من معتقده الوجودي المشهور «أنا أفكر إذن أنا موجود»؛ هذا الأخير الذي أدّى إلى ظهور ما يسمّى بالمذهب المثالي الروحي والمذهب المادي.

إنّ ديكارت - في نظر هوسل - أخطأ حين قسّم هذين العالمين إلى اثنين: مثالي ومادي، أو ما يسمّى بالاتجاه الواقعي والمثالي؛ الأمر الذي جعل الفلسفة - كما تصورها هوسل - تتجه نحو اتجاهين اثنين: أحدهما تصاعدي همّه الوحيد الشمولية والاستغراق وفق ما تقتضيه طبيعة السياقات (تعميم التجربة وشموليتها). والآخر تنازلي، يتوقف عند أدق المكونات والنواميس الوجودية التي تتماشى مع عالم الذات الإنسانية؛ على أساس أنّ هناك علاقة تربط بين الوجود والإنسان. يقول في هذا المقام: «ومما يؤسف له، أنّ هذا ما حدث لديكارت جرّاء خلط قليل الأهمية، ولكنّه لم يكن إلا من أشأم ما عرف؛ إذ إنّّه جعل من الأنا جوهرًا مفكرًا منفصلاً، وفكرًا متحققًا في الروح الإنسانية ونقطة انطلاق لاستدلالات سببية. إنّ هذا الخلط هو الذي جعل من ديكارت أباً لهذا التفسير الخاطئ الذي هو المذهب المثالي الواقعي»^(٢).

إنّهُ تصور فلسفي يعطي لفعل القصد حقّه الشرعي في ربط الهوة التي ظلت قائمة بين الاتجاه المثالي والاتجاه الواقعي؛ ذلك أنّ فعل القصد استطاع أن يوجه الاتجاه العقلي نحو الموضوعات الخارجية^(٣)، قصد ربطها واقتربها من أجل أن تكونّ لحمة متماسكة دون ترجيح واحدة على الأخرى.

هو الجمع المحكم للجانب الشعوري وموضوعاته، الذي له القدرة في تحقيق نوع من التلازم بما هو أنا أفكر موضوعه المفكر به، وعليه؛ فإنّ «...كلمة قصديّة لا تعني شيئاً آخر غير هذه الخاصية العميقة والعامة، التي تجعل الشعور شعوراً بشيء ما، وتجعله يحمل في ذاته بما هو أنا أفكر موضوعه المفكر به»^(٤).

لقد كان هوسل شديد التأثر بالفعل القصدوي في العملية الفكرية الذي يجعل الجانب الشعوري مشاركا للذات الإنسانية على جهة التفكير والتفكير؛ الأمر الذي جعل من هوسل يقوم بتغيير محتوى القاعدة الديكارتية الوجودية

(١) ينظر المرجع نفسه. ص: ٤٢.

(٢) المرجع نفسه. ص: ٨٧.

(٣) ينظر جميل صليبا: المعجم الفلسفي. دار الكتاب اللبناني. د.ت. ص: ١٩٤.

(٤) إدmond هوسل: تأملات ديكارتية. المرجع السابق. ص: ١٨٣.

التي تقول « أنا أفكر إذن أنا موجود» إلى تخريج تأويلي عقلي، يقوم أساساً على مبدأ جديد سماها بالكوجيتاتوم^(١)؛ هذا الإطلاق الذي لا يخرج من حيث مبدأ الاستعمال عن تلك القاعدة: «أنا أفكر في شيء ما، فذاتي المفكرة إذن موجودة».

على هذا الأساس؛ فإنّ الجانب الشعوري - على حد هرسل - لا يستطيع أن يقوم بذاته مستغنياً عن الجانب الموضوعاتي، وإنّما يتجه مباشرة نحو موضوعاته؛ وهو أمر يجعل حركية الذات تتجه مباشرة إلى موضوعها، محققة في نهاية المطاف صفة الموضوعية. كل هذا وذاك، ناشئ عن الفعل القصدوي^(٢) الذي ظل يؤمن به هرسل في كثير من المقامات.

(١) ينظر فريدة غيو: أسس المنهج الظواهري عند إدموند هوسرل. مجلة التواصل. ٤٤، ١٩٩٩ م. ص: ٢٠١ بشيء من التصرف.

(٢) ينظر عبد الفتاح الديدي: الاتجاهات الفلسفية المعاصرة. القاهرة، ط٢، الهيئة المصرية العامة للكتاب. ١٩٨٥ م. ص: ٣١.

على الرغم من أنّ هوسرل قد أعطى لمفهوم القصدية (L'Intentionnalité) بُعداً المميّز عن البُعد المشار إليه من قبل شلاير ماخر إلا أنّ هذا البُعد الهوسرلي يظل يلامس السطح دون الولوج إلى أبعاد واقع النص أو الخطاب بكل جوانبه وملابساته الداخلية والخارجية. إنها عملية وصفية للحدث الكلامي دون السماح بالولوج إلى عمق الظاهرة اللغوية؛ الأمر الذي جعل المنهج الظاهراتي يدرس الظواهر دراسة خارجية كما قيلت أو حدثت وفق المعطى الخارجي لحركية الواقع الذي نشأت فيه الظاهرة وترعرعت من خلاله. وإذا كان الأمر كذلك فإننا نجد في تراثنا العربي الزاخر بأنّ مفهوم القصدية كان يأخذ منحى آخر غير المنحى المتبع من قبل المنهج الظاهراتي لاسيما عند المعتزلة؛ ذلك أنّ مفهوم القصدية عند القاضي عبد الجبار (ت ٤١٥هـ) إنّما يركز أساساً على العلاقة القائمة بين الاسم والمسمى على مستوى المفردات اللغوية، وهذا القصد في حقيقة أمره ليس من صنع الفرد بحد ذاته بل هو من صنع الجماعة عن طريق المواضعة على مسميات الأشياء؛ الأمر الذي جعل من حركية القصدية تتسع أكثر عند الباقلاني الأشعري (ت ٤٠٣هـ) لتصل إلى مستوى التراكيب اللغوية لتعبّر عن المعنى الكائن والقائم في كل نفس؛ فالكلام لا يمكن أن يكون له معنى في هذا الوجود إلا إذا كانا شرطاً للمواضعة/القصد يسيران جنباً إلى جنب على أساس أنّ الكلام قد يحصل من غير قصد فلا يدل، ومع قصد فيدل ويفيد. فكما أنّ المواضعة لا بد منها فكذلك المقاصد التي بها يصير الكلام مطابقاً للمواضعة بعبارة أخرى أنّ المواضعة لا تكفي بمفردها لأن يقع الكلام - عن طريقها - يحمل دلالة وفائدة ما لم تنفصل هذه الفائدة عن قصد المتكلم الذي يقصد بالكلام هذا دلالة معينة. إنّ الكلام عند المعتزلة هو ما قابل الدلالة الشرعية عند الباقلاني، بمعنى أنّ الكلام عندهم هو كلام الله تعالى شريطة أن يكون مصحوباً بشرط القصد إلى جانب المواضعة وذلك لوقوع الكلام يحمل دلالة؛ فالتكلم بالدلالة الشرعية هو الخالق سبحانه وتعالى. وكما اشترط المعتزلة أن تكون المواضعة سابقة على كلام الرب تعالى اشترطوا أيضاً معرفة قصد المتكلم أي الخالق. وهذه المعرفة - كما أسلفنا - كل ما له علاقة بصفاته الفعلية ما يجوز عليها وما لا يجوز. وعليه فالمعرفة العقلية عندهم سابقة على المعرفة الشرعية ومرتبة عليها. وعلى هذا الأساس كان من الطبيعي أن يكتفي الأشاعرة بشرط المواضعة دون اللجوء إلى شرط القصد؛ لأنّ القصد عندهم لا يمكن معرفته إلا بدلالة الكلام - بمعنى المتكلم بحد ذاته - ولذلك نجد الأشاعرة قد وحدوا بين الكلام والمعاني النفسية أي -الدلالة/المدلول - واعتبروهما شيئاً واحداً، قديماً أزلياً قائماً بالذات القدسية التي لا يستطيع معرفة كنهها وجوهرها العميق إلا هو سبحانه وتعالى. ينظر في هذا المقام بالتفصيل القاضي عبد الجبار. المغني في أبواب العدل والتوحيد ١٥/١٦١ - ١٦٥... حين كان يتحدث عن بُعد واقع حركية المعجزات وعلاقتها بالجانب الدلالي.

وغني عن البيان، أننا نجد مسار الفينومولوجيا الظاهرية لا يقف عند هذا الحد فحسب، وإنما يتعد ليصل إلى أنّ سرّ حركة الكينونة القائمة بين واقع الذات الإنسانية والكينونة المطلقة؛ هي في حقيقة أمرها امتداد لحركة الذات الإنسانية. لكن كيف يتم هذا الامتداد بين ذاتية الكينونة، مع ذاتية الذات؟ لا شك في أنّ الفطرة الذاتية هي في أمسّ الحاجة إلى هذا الامتداد الوجودي المعرفي، لكي تستطيع من خلاله أن تستحوذ على ما يسمى بواقع اللاأنا، ومن ثمّ تعترف في الوقت نفسه بواقع الأنا^(١).

إنّ الذات التي رضيت أن تقتحم عالم الرموز، هي بطريقة غير مباشرة تريد أن تتحلّى بما يسمى بـ: اللاذات؛ وهي مفارقة قل ما تستطيع الذوات التحلي بها، سواء على جهة الشعور أو الإحساس. لكن ليت شعري - والحال هذه - ما هو المنع الجوهرى الذي ينبثق منه هذا النوع من النزوع نحو ما يسمى بـ: اللاذات بالنسبة للذات، التي تحاول بكل ما تملك أن تنسلخ عن ذاتيتها لتتصف بـ: اللاذات^(٢)؟

إنّ الذي يفسّر لنا هذه الحقيقة، ويكشف عن بعدها الوجودي والمعرفي، إنّما هو مبدأ القصدية على حدّ تعبير هوسرل. لكن هل هذه القصدية التي قالت بها الفينومولوجيا قادرة على إدراك ذلكم التناقض القائم بين عالم الوجود المطلق والكينونة في آن واحد؟

يستوجب الفعل القصدوي في عالم الأشياء أو الظواهر أن تكون لها بداية ونهاية؛ على أن يتخلل بين البداية والنهاية بعض الحقائق التي تتماشى والتصور الفلسفي الميتافيزيقي، وعليه فمن يا ترى القادر على تسديد مبدأ الشعاع الأولي للبداية، إلى حركة الذات وهي تنتقل نحو مبدأ الانسلاخ لتجسد فعل اللاذات، ومن ثم تستحوذ على فعل اللاأنا؟^(٣) في هذا التداخل الواقع بين عالم الكينونة والوجود المطلق يذهب الفيلسوف هوسرل إلى أنّ الذات، إنّما هي ذات لشيء ما، وأنّ الوعي هو وعي بشيء ما^(٤)، وهو تأكيد لربّما يحل المشكلة إلى حدّ ما كونه يعطي بيّناً واضحاً لمبدأ البداية الممكنة ولكن وفق ما يتماشى ومبدأ القصد ليس غير.

إذا كان الفعل التأويلي لدى هوسرل، يركّز على مبدأ تعالي الذات الإنسانية عن ذلكم الإطار الإيديولوجي؛ فاقتراباً إلى المقولات، لأنّه ينظر إلى الوجود باعتباره منحة من الوعي؛ فإنّ الفعل التأويلي، إنّما ينبني

(١) ينظر سامي أدهم: تفكيك العقلي اللغوي (دراسة ميتافيزيقية). مجلة الفكر العربي المعاصر، ع ٧٠ - ٧١ مركز الإنماء القومي. بيروت.

باريس. ص: ٣٧.

(٢) ينظر المرجع نفسه. ص: ٣٧

(٣) ينظر المرجع نفسه.

(٤) نفسه. ص: ٣٧ - ٣٨.

على الانتقال من منظومة رمزية إلى منظومة رمزية أخرى ، بطريقة لا تخرج على التأمل والتدبر؛ الأمر الذي يجعل من الفكر المفكر يربط بين المتباعد والمتقارب ، لاسيما ما تعلق الأمر بعلاقة الذات بحركة الوجود المطلق^(١).

إذا كان الفعل الفينومولوجي ينظر إلى الوجود باعتباره منحة من الوعي الظاهراتي؛ الذي همّه الوحيد هو الفعل القصدوي بما يلازم الشعور الذات واللاذات، وذلك وفق ما يستوجبه السياق الفلسفي الظاهراتي؛ فإننا نجد هايدجر يحاول أن يبني تصوراً جديداً تجاه الفعل اللغوي في علاقته بالوجود من جهة، وبالوجود من جهة أخرى؛ الشيء الذي يجعل من الفعل اللغوي مع الفعل الوجودي يحققان في نهاية المطاف بعداً تأويلياً يختلف باختلاف علاقة الوجود بالوجود.

التأويلية بين الوجود والموجود: Heidegger Martin

لقد انتقل هايدجر Heidegger Martin^(٢) من الاهتمام بفكرة الوعي الظاهراتي ، إلى الاهتمام بفكرة الوجود (العالم). إن قضية الفهم التأويلي عند هايدجر ، لا يمكن أن تخرج عن الوجود، لأنّ هناك علاقة حميمة بين الفهم والوجود الإنساني ، وعليه فالفهم هو نفسه وجود الإنسان في هذا الوجود ، وهو أساس كل التفسيرات التالية التي بنى هايدجر عليها جل تصورات الوجودية والمعرفية^(٣)؛ على أساس أنّ العلاقة بين الموجود (الذات الإنسانية)، والوجود المطلق، لا ينبغي أن تقوم على المعرفة، وإنّما هي علاقة قائمة على حركية الجانب التأويلي ليس غير.

واللافت للانتباه أنّ العالم بمفهومه الوجودي في نظر هايدجر ليس عبداً لحركية الذات ، وما تمليه من السيطرة والجانب التسلطي في اتخاذ الأحكام والقرارات المزيقة البعيدة عن عالم الحقيقة ، وهي تتعامل مع الأنساق المختلفة

(١) نفسه.

(٢) فيلسوف ألماني (Messkirch, Bade 1989- id 1976) درس علم اللاهوت ، تتلمذ على أستاذه هوسرل. شغل مباشرة أستاذاً بجامعة (De Fribourg-en- Brisgau) ١٩٢٨م بعدها صار عميداً للجامعة نفسها عام ١٩٣٣ - ١٩٣٤. انخرط في الحزب النازي ثم عاد إلى التدريس سنة ١٩٥٦م مؤلفاً كتابه المشهور (Sein Unt Zeist) الكينونة/الزمان. كما ألف عدة رسائل في مختلف التخصصات على نحو ما نجده مثلاً : ما وراء الطبيعة (L'essence de la vérité) سنة ١٩٣٤م. وكذا رسالة حول مفهوم الإنسانية سنة ١٩٤٧م وما معنى الفلسفة سنة ١٩٥٦م.. إنّ أعلى شيء كان يشغل الذاتية الهيدجرية في أبحاثها بعامة هو تلك العلاقة الكائنة بين حركية الذات الإنسانية والعالم (الوجود). لقد أراد هايدجر من هذه التاريخية الوجودية المعرفية كشف الحياة من داخل الحياة نفسها ؛ حيث راح يناقش جذور الفلسفة الغربية وافتراساتها. بعبارة أخرى يرى هايدجر أنّ الكينونة سجيئة مقولات وهو حريص على أن يطلق سراحها على مستويها الداخلي والخارجي على السواء.

Cf Le Petit Robert 1996.

(3) Cf. Heidegger Martin: Identité et différence. In Question I Gallimard. Paris. P: 263.

والمغيرة وفق حركية الوجود، وإثما العالم هو أبعد من ذلك كله. إنه التعامل الوجودي الهيدجري، الذي أراد من حركية العالم (الوجود) أن تكون في استعداد تام ومتواصل بين عالم الوجود ومستلزمات الوجود في ظل ذلكم الاستعمال اللغوي^(١).

إنّ الوظيفة التأويلية الأولى للكلمة غدت تشغل ذاتية هايدجر في أبحاثه المتأخرة وظفرت بمكانة بالغة في الجانب التأويلي اللاهوتي الحديث. يرى هايدجر أنّ الفهم التأويلي لا يمكن أن ينبع من الجانب اللغوي، وإثما الفهم يتمّ من خلال اللغة فحسب، وهو بذلك يريد بطريقة أخرى أن يعيد الاعتبار لفكرة التكلم ذاتها؛ بعبارة أخرى إنّ أمر التكلم يأخذ بعداً حركياً آخر يسميه بـ: التجلي والبلاغ^(٢).

وإذا كان الأمر كذلك؛ فإننا نجد مسار حركية الفنونولوجيا الحديثة، إنّما تنبني أساساً على ثلاثة موضوعات تماشى والبعد الدلالي الوجودي في علاقته بالذات الإنسانية: أولها ذلك المجال الدلالي الذي يعدّ فعلاً أعمّ مقولات الوصف الفنونولوجي. ثانيها المتمثل أساساً في حركية الذات الإنسانية الحاملة في غورها المسار الدلالي الوجودي. وآخرها الإحالة التي نجدها مجسّدة أساساً في الفعل الذي يجعل دلالة أيّ كائن ما، متحقق الوقوع والحدث^(٣).

ما يهّمنا في هذا التقسيم الثلاثي الفنونولوجي، هو علاقة الإنسان بحركية الوجود عند هايدجر الألماني؛ والعلة في ذلك هو علاقة الفعل التأويلي بحركية الوجود مع الوجود؛ الأمر الذي جعلنا نطرح بعض التساؤلات، لعل من أهمها أثراً: هل الوجود شيء والموجود شيء آخر؟ أم هما متلازمان كتلازم الليل والنهار؟ هل الوجود سبب في وجود الموجود؟ ثم أين تكمن العملية التأويلية في هذا وذاك؟^(٤).

إنّ فكرة التماثل أو التطابق الذي ظلت العقلانية منذ زمن بعيد تكرّسها على مجموعة من السياقات على اختلاف أنواعها، كانت قائمة على مبدأ الاستبداد والظلم والتسلط، وذلك على أغلى شيء بثه صاحب الرعاية المطلقة في كل ذات إنسانية، وهو الاختلاف الوجودي الذي يتماشى مع الفعل التأويلي المتغير والمتجدّد عبر تغير حركية الواقع. يقول هايدجر في هذا السياق: «ليست الذاتية هي التطابق، لأنّ التطابق يلغي كل اختلاف. أمّا في

(1) Cf- Ibid.

(2) CF. Heidegger Martin: Lettre sur l'humanisme. Aubier. Paris. 1964. P: 157.

(3) ينظر رفيق العجم: البعد الذاتي في عرفانية العلاج وتصفوه. مجلة الفكر العربي المعاصر. ع ٧٠ - ٧١. مركز الإنماء القومي. لبنان بيروت. ١٩٩٨ م. ص ٧٦ بشيء من التصرف

(4) ينظر عبد الكريم كريب: الألوهية في الفكر الهيدجري. مجلة الفكر العربي المعاصر. ع ١١٢ - ١١٣. مركز الإنهاء القومي. لبنان بيروت. ١٩٩٨ م. ص ٩٢.

غضون الذاتية فإنّ الاختلافات تبرز وتظهر بوضوح وجلاء^(١). بمعنى أنّ فكرة التطابق أو التماثل إنّما هي رؤية تريد أن تضاهي الاختلاف القطري الوجودي الذي هو سرّ حركة الاكتمال الذي خلقت الذات الإنسانية من أجله ؛ لأنّ في التطابق معنى تشنيعاً يصبو أساساً إلى إقامة العراقل أمام حركة الذات وهي صاعدة نحو لغة استشرافية شاملة ترى من خلالها وجودها الكينوني.

إنّ الرغبة في إضفاء هذا الطابع من الفهم التأويلي على المرحلة الجديدة تبدو مشدودة إلى قراءة تأويلية، همّها الوحيد البحث عن البعد الحقيقي الذي ينبع منه الفهم الوجودي، والمعرفي على حدّ اعتقاد غادامير^(٢)، وذلك من أجل إدراك وبلوغ المعنى. وعليه والحال كذلك، يكون مسار حركة الجانب التفكير ي عمل أساساً على بلورة القدرة على النفاذ إلى الأصل الذي تنتمي إليه غالبية الأشياء والصور؛ الأمر الذي يجعل من فعل الدازاين يستطيع أن يعيش لحظة الوجودية، والمعرفية، والفكرية على شاكلة الفعل التأويلي الذي همّه الوحيد هو تحقيق بعد وسطي بين: اللغة كنظام مطلق والإنسان كموجود شامل والوجود المطلق.

التأويلية بين المنهج والحقيقة: Hans Georges Gadamer

لعل الكتاب المعلنون بـ: الحقيقة والمنهج (Vérité et Méthode) لصاحبه هانز جورج غادامير قد استطاع إلى حدّ معتبر أن يشير إلى قضية معرفية ومنهجية تخص الدراسات المتعلقة بالتأويل؛ ذلك أنّ الناظر إلى الرابط الفرنسي(et)الواقع في عنوان الكتاب يجعله يطرح تساؤلاً وجيهاً: هل هو على نية الربط أو العطف بين الحقيقة والمنهج؟ أم هذا الرابط ما جعله غادامير إلا ليبين حقيقة معرفية مفادها أنّ هناك مسكوتاً عنه ينبغي أن يعاد النظر في شأنه والمتعلق أساساً في البعد الوسطي الذي يحتله التأويل بين الحقيقة والمنهج؟.

يقول غادامير في ما معناه: إنّ الدراسات التي سنقرأها هنا تعالج مشكلة التأويل؛ ذلك أنّ ظاهرة الفهم، ومن ثمّ تأويل ما فهم تأويلاً صحيحاً، لا يطرح إشكالاً متميّزاً يتعلق بمنهجية العلوم الإنسانية فقط؛ فالفهم وتأويل النصوص ليسا حكراً على العلم ولكنهما يتعلقان أساساً بتلك التجربة الشاملة التي يكوّنها الإنسان عن العالم- الوجود-، وعليه فإنّ التأويل لا يطرح إشكالاً منهجياً^(٣). بمعنى أنّ قضية الفهم إنّما ترتبط ارتباطاً وثيقاً بتلك

(1) Heidegger Martin: Identité et Différence. Ibid. P: 281.

(2) Cf. Gadamer: L'art de Comprendre, herméneutique et traditio philosophique, P: 88.

(3) Cf Hans Georg Gadamer: Vérité et Méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique, traduit de l'allemand par Etienne Sacre, Révision de Paul Ricoeur, Ed Seuil, 1976, (introduction), P: 20.

العلاقة الكائنة بين حركية الذات الإنسانية، مع حركية الوجود المطلق؛ مجسدة نظرة شمولية واسعة من العالم والمبنية أساساً على الفهم التأويلي.

بناء على هذا التصور؛ يذهب غلدامير إلى التمييز في شأن مفهوم التأويلية بين ما يسمى بـ: المنهج، وما يسمى بالحقيقة؛ ذلك أن المنهج مسألة ينبغي أن يعاد النظر في مشروعيتها؛ لأنها راحت في كثير من سياقات الحقول المعرفية تحتل الصدارة سواء على سبيل الموقع أو الوظيفة. يقول في هذا السياق: «إن الحقيقة ربّما في سياقات تراوغ المنهج؛ ذلك أن المنهج هو تلك الصيغة العلمية للتعرف التي لها مكاسب، لا يمكن بحال من الأحوال النزاع في أمرها وشأنها. على الرغم من أن كل صيغة لها خسائرها (...)» إن صيغة المنهج العلمي هي المصوغ الأساسي لعالم الذات التي تسيطر على الموضوع⁽¹⁾. لاشك أن العبارة تحمل في طياتها بعداً له علاقة بحركية الفهم، ولكن ليت شعري ما هو المنهج الذي يصدر منه هذا الفهم عند غلدامير؟.

إن مشكل التأويل في نظر غلدامير ومن ثم قضية الفهم، لا يتوقف فقط عند ذلك الجانب الاستقصائي لتلك العلاقة التي تكمن بين الإنسان والعالم، وإنما إلى مقاومة ذلك الانحلال والذوبان مع كثير من الحقول المعرفية؛ على أساس أن لها القدرة في أن تجعل الذات تسير وفق منهج مضبوط ومنضبط يقربها من إدراك المعرفة. وعليه فالحل الأنسب على حد غلدامير هو إقامة حلقة وصل بين الفلسفة والعلم يحدوها في ذلك تلك التجربة العلمية التي ما فتئ غلدامير يقتدي بها والتي هي من ثمار تصور هايدجر ليس غير⁽²⁾.

يخلص غلدامير إلى أن البحث عن مسار حركية الحقيقة يحيل القارئ المتمعن إلى ذلكم الاستعمال اللغوي بمفهومه الواسع، وهذا الأخير إلى قضية النص، والنص بدوره يحيل إلى حركية الذات الإنسانية المتلقية؛ بمعنى آخر أن القارئ يكون بمثابة المؤول يتتبع بعد النص في علاقته بحركية الوجود المطلق؛ وهي رؤية حاول من خلالها غلدامير أن يعيد النظر في تلك الدراسات الأدبية الكلاسيكية منذ عصر الإغريق وصولاً إلى القراءات المعاصرة؛ هذه القراءات التي حاولت أن تشير إلى عوائق الفهم ومن ثم عوائق التأويل المصاحب للفعل الكلامي الذي يعكس ذلك كله⁽³⁾.

(1) Hans Georg Gadamer: Ibid. PP: 18-19.

(2) Cf Hans Georg Gadamer: L'art de comprendre: herméneutique et tradition philosophique, traduit de l'allemand par Mariana Simon, introduction de Pierre Fruchon, Ed Aubier-Montaigne, Paris, 1982, P: 90.

(3) Cf Hans Georg Gadamer: Vérité et Méthode. Ibid. P: 235.

إنّ الفهم الحقيقي - على حدّ اعتقاد غادامير - هو ما استطاع أن يتماشى مع بعد حركيّة الحاضر، دون نسيان تلك الأبعاد المتجدّدة التي لها علاقة بالتاريخ. إنّه تأكيد على ضرورة فعل الخلق المستمر في تكوين الجانب التأويلي، الذي لا ينفك أبداً عن مبدأ حركيّة التغيّر الذي هو في تلازم مستمر ومتواصل مع الحاضر^(١).

وتجدر الإشارة إلى أنّ غادامير يؤكد من خلال كتابه «الحقيقة والمنهج» على الجانب التاريخي الذي لا يستطيع الإنسان المؤوّل الابتعاد عنه من جهة، ثمّ انتمائه غير المباشر لحركيّة النصّ من جهة أخرى، وهو حضور يجسّد لدى غادامير أفق السؤال لدى الإنسان بوصفه قادراً لأن يتأوّل رسالة النصّ؛ الأمر الذي يحيل الإنسان فعلاً إلى إدراك حقيقة الجواب لفعل السؤال بكل أبعاده. والسؤال والجواب يشكلان ذلك البعد الكائن في العملية التأويلية المنفتحة باستمرار على صعيد واقع الوجود^(٢).

إنّ الإنسان يعيش في فضاء مفتوح، الذي تكوّنه اللّغة وهي تسير مع الوجود المطلق، وعليه فالإنسان - في نظر غادامير - لا يستطيع العيش والحياة خارج اللّغة؛ ذلك أنّ اللّغة ليست شيئاً مجهزاً عثر عليه الإنسان في مكان من العالم. لولا اللّغة لما وجد الإنسان العالم. إنّه لمن الخاطئ الفادح أن نتصوّر العالم ملكاً لذات، أو خاصيّة مميزة لها كما يذهب في ذلك العصر الحديث. إنّ العالم واللّغة في ما يقول غادامير أمور تتداولها النفوس البشرية في ما بينها، وهي في الوقت نفسه تعيش من ورائهم وعبر ذواتهم. واللّغة تصنع لتلائم حركيّة العالم لا شخصاً من الأشخاص، وهي إذ ذاك والحال هكذا تكون موضوعية بدون شك^(٣).

إنّ غادامير يبني تصوّره لخطاب الحقيقة كما أسلفنا الذكر على ثلاث محطات أساسية؛ وهي: مسألة اللّغة بمفهومها الشمولي الإطلاقي، ومسألة حركيّة النصّ، والمتلقي المؤوّل.

إنّ الحوار الجدلي الذي يلزم الفعل الكلامي من بابهِ الواسع، لا يمكن أن ينبني أساساً على تلكم الصيغة التلفيقية التي تتوسط بين نقيضين، بل الحوار يظل قائماً في الفعل الفلسفي الملازم لعالم المعرفة بعيداً كل البعد عن تلكم الشعارات المزيفة التي لا تسمن ولا تغني من جوع^(٤).

(١) ينظر مصطفى ناصف. المرجع السابق. ص: ١٢٢ - ١٢٣.

(2) Cf. Hans Georg Gadamer: Vérité et Méthode. Ibid. P: 219.

وينظر أيضاً في هذا السياق عمر مهيب: خطاب التأويل وخطاب الحقيقة. مجلة الفكر العربي المعاصر. ع ١١٢ - ١١٣. مركز الإنماء القومي. بيروت. ٢٠٠٠ م. ص: ٤٣.

(٣) ينظر مصطفى ناصف. المرجع السابق. ص: ١٣٧ - ١٣٨.

(٤) ينظر نصر حامد أبو زيد: إشكالية القراءة وآليات التأويل. المركز الثقافي العربي. الرباط الدار البيضاء. ط ١٩٩٩ م. ص: ١٤.

بل أبعد من ذلك أننا نتجه في بُعد مفهوم التأويلية وفق ما آمن به الناقد العربي المشهور عبد الملك مرتاض، في شأن تلكم التخريجة المنفردة من نوعها والتي - في اعتقادنا - لم يشر إليها أحد من الباحثين، والمتمركزة أساساً على غايتين اثنتين: إحداهما بسيطة، والأخرى مركبة ممتدة إلى إنشاء شبكة من العلاقات القائمة بين النص وقارئه يقول في هذا المقام: «... فالتأويلية- وهذه المسألة اللطيفة لم يعرض لها أيٌّ ممن تناولوا علاقة النص بالتأويل، وعلاقة التأويل بالفهم الدقيق للنص: قبلنا فيما نعلم...- ذات غايتين اثنتين: إحداهما بسيطة وتجزئ بثنائية العلاقة، والأخرى مركبة وتمتد إلى إنشاء شبكة من العلاقات التي تقوم بين النص الأول حال كونه بثاً، وبين قارئه الأول حال كونه متلقياً، ثم تفضي العلاقة الثانية إلى إنشاء علاقة ثالثة حين تنتج نصاً يتوزع ضمن شبكة من المتلقين تنبث في الزمان والمكان وتتعدد من دون حدود...»^(١).

إنّ هذه الحقيقة التاريخية المتعلقة بواقع الفهم المتجدّد والمتغيّر عبر تحيّز حركيّة الوجود المطلق، نجد ما يبررها في واقع تراثنا العربي الإسلامي الزاخر وبالضبط على مستوى تفسير النص القرآني، تلكم التفرقة الحاسمة بين ما أطلق عليه من قبل علماء القرآن ب: التفسير بالمأثور والتفسير بالرأي؛ على أساس أنّ الأول يعتمد على الجانب الموضوعي للرواية^(٢) والذي يهدف صاحبه الوصول إلى إدراك بعد حركية النصّ عن طريق عملية تجميعية، لما له علاقة بالجانب

(١) د. عبد الملك مرتاض. التأويلية بين المقدّس والمدنّس. المرجع السابق. ص: ٢٦٦ - ٢٦٧.

ويشير في كتابه: نظرية القراءة، في شأن مفهوم التأويلية قائلاً: «(...) هي شبكة معقدة من الإجراءات. وجهاز متطور من القنوات والأدوات. التي بواسطتها، أو بواسطته نستطيع التحكم في نظام التلقي بحيث لا نستعمل النصّ المقروء، ولكننا نؤوله تأويلاً. لا نقول فيه أيّ شيء من محض الاجتهاد، ولكننا نحاول أن نستخلص من عناصره، بناء على معالم سياقية، ونسقية أيضاً، شبكة من المعطيات والقيم الدلالية التي تحوّل بنا، من حيث نحن قراء محترّفون، أن نقارب النصّ المقروء انطلاقاً من إجراء منهجي صارم». د. عبد الملك مرتاض: نظرية القراءة. تأسيس للنظرية العامة للقراءة الأدبية. دار الغرب للنشر والتوزيع. ص: ١٨٠.

(٢) تكاد الدراسات القرآنية (علوم القرآن) تتفق في كون معنى (الرواية) هي تلك المرحلة التي تتم عن طريقها عملية تجميعية يركز عليها المفسّر أو الناظر للدخول إلى واقع النص. ومن ثم فإنّ المفسّر في هذه المرحلة وهو يتناول تفسير القرآن الكريم إنما يقوم بعمله هذا بتفسير ألفاظه وكلماته معتمداً في ذلك كله على الرواية والمأثور أي ما ورد عن النبي عليه الصلاة والسلام من أقوال وأحكام وكذا أقوال الصحابة عليهم الرضوان، ومن أسباب، وما تعلق أيضاً بواقع الناسخ والمنسوخ، والقراءات، والشواهد الشعرية الواردة عند العرب القح. كل هذا يجعل المفسر يعتمد على واقع هذه الطريقة (الرواية) وهو يتناول ظاهر الآية مورداً المعنى القريب المتبادر منها. ونظراً لما عنده من نصوص وأقوال فإنه في كثير من السياقات يورد تفسير واقع الآيات من باب الجزم والقطع. وهي المرحلة الأولى أو البداية الأولى لفهم واقع النص القرآني. ينظر في هذا الصدد إلى كل من: الإتيان في علوم القرآن، والإحكام في أصول الأحكام للأملدي، وإرشاد الفحول وابن حزم في الإحكام في أصول الأحكام ٢/٢٦٢ - ٢٧٤ وغيرها كثير...

التاريخي واللغوي، والتي تساعده فعلاً على فهم واقع النص فهما موضوعياً، تماماً كما فهمته نفوس أثناء نزوله يوم كان يمليه النبي عليه السلام على صحبه.

في حين يعتمد التفسير بالرأي على الجانب التأويلي - الدراية^(١)؛ الأمر الذي يجعل من صاحبه يختلف عن الأول؛ إذ لا يبدأ من واقع النص ليعود إليه من جديد، وإنما ينطلق من واقعه الخاص الراهن محاولاً إيجاد المبرر الكافي والشافي من واقع النص القرآني الخالص ليكون له في ذلك بمثابة السند من أجل تقوية موقفه ورؤيته الخاصة^(٢).

التأويلية في التصور العربي الإسلامي:

لعل أمراً لا يختلف فيه اثنان عارفان للمصطلح الفلسفي (التأويلية) وتاريخه، وما أثاره من تأملات فكرية وفلسفية حوله، كون أن المعرفة الحقيقية التي يحجبها النص ظلت التأويلية منذ القدم، كما أومأنا إلى ذلك في الصفحات السابقة، تريد سببها بكل إجراءاتها النظرية والتطبيقية؛ الأمر الذي أدى في ما بعد إلى التفرقة بين التفسير

(١) على غرار واقع (الدراية) والتي اسمها يدل عليها، أي على ذلك الجانب النظري التأملي التخريجي المبني أساساً على واقع العقل والقياس وغيرها من الجوانب التي لها علاقة بقضية الدراية. ومن ثم وجدنا أهل هذا الجانب الأخير يرفضون رفضاً قاطعاً الوقوف عند النصوص دون مجاوزتها والولوج إلى أعماقها وأغوارها، الأمر الذي جعل الكثير من العلماء يفردون تصانيف في هذا الجانب إذ كل راح يدلو بدلو في المجال الذي جسد فيه هذا الجانب من واقع الدراية، على نحو ما نجده عند كل من الزمخشري والفخر الرازي وابن عربي والغزالي وغيرهم كثر....

على أننا نجد الأستاذ أحمد حساني يشير إلى هذه القضية المتعلقة بقضية الرواية/الدراية إشارة راحت تعكس تلك النظرة التراثية لمفهوم كل من: الرواية/الدراية أو إن شئت التفسير/التأويل أو العقل/النقل. يقول في هذا المقام ما بيانه: «...وانطلاقاً من إدراك أسلافنا لحقيقة النص المقروء، من حيث كونه مجالاً مفتوحاً قد تتجلى دلالاته أننا وقد تختفي أننا آخر، وفي رحاب هذا التجلي والخفاء، استخدموا إجراءات لتطويع النص وترويض شوارده: أحدهما: الإجراءات التفسيرية؛ يقوم هذا الإجراء على الوسيط السمعي عن طريق الرواية المتواترة وما كان ذلك إلا لأنّ التفسير عملية تلقائية يقوم بها المتلقي لفهم النص حسب العادة اللسانية والعرف المتواتر في قراءة النصوص، وعليه أنصف التفسير بصفة المنهج النقلي؛ لأنه قائم على الرواية عن طريق النقل والسماع. والآخر: الإجراء التأويلي؛ يقوم هذا الإجراء على الدليل العقلي للوصول إلى المقصود من الخطاب، فهو إذ ذاك، يعتمد على القدرات الذهنية لدى القارئ لترجيح الدلالة الغالبة باسترفاد الدليل الموجب لذلك. فصار التأويل مجاوراً للدراية؛ لأنه استنباط واستقراء وامتلاك الدليل للوصول إلى المعقول» أحمد حساني. رسالة مخطوط الدكتوراه موسومة ب: العلامة في التراث اللساني العربي. تحت إشراف. الأستاذ/الدكتور عبد الملك مرتاض. جامعة وهران. ١٩٩٨ - ١٩٩٩ م. ص: ٣٢٢.

(٢) ينظر الطبري: جامع البيان في التأويل أي القرآن. طبعة شاكر. دار المعارف. القاهرة. ١٩٧١. ٣/١٢٠

والتأويل؛ على أساس أنّهم التفسير لا يخرج عن العلوم الطبيعية، والتأويل مخصوص بالعلوم الإنسانية أو بالتاريخ^(١).

زبل لا يقف عبد الملك مرتاض عند هذا الحد فحسب من التمييز بين التفسير والتأويل، وإنما يتعد ليصل إلى قضية الفهم والإفهام في علاقتهما بالجانب التأويلي؛ إذ يصرح قائلاً «...وإلا فكيف يغتدي التأويل مجرد حالة جزئية من الفهم، بينما التأويل يجب ألا يكون إجراء مظاهراً على الفهم فحسب، ولكن على الإفهام أيضاً؟ فالتأويل يتدخل حين بلوغ الدرجة العليا من الفهم لمسألة معقدة من أجل تبليغها للآخرين، وليس مجرد حالة جزئية من فهم النص»^(٢).

إنّه بدون ريب ذلكم المسكوت عنه من قبل أستاذنا عبد الملك مرتاض فيما يتعلق برؤية بول ريكور (Paul Recoeur) للفهم (Compréhension) في علاقته بالتفسير أو التأويل، ملغياً من حسابه قضية الإفهام.

هي التأويلية، إذًا، التي راحت تبين منذ حين من الدهر علاقة المفسر بالنص، وذلك تبعاً لأفق كل باحث أو ناقد، وهو يتعامل مع واقع النصوص تبعاً للخلفية المعرفية التي يقتحم عن طريقها النصوص؛ الأمر الذي خلف فيما بعد أبعاداً معرفية قد أومأنا إليها بشيء من التحليل والبيان في الصفحات السابقة.

غير أنّه من باب أولى أن ننبه إلى أنّه إذا كان التصور الغربي لمفهوم التأويل ظل يختلف من سياق وجودي معرفي إلى آخر تبعاً للظروف التي عايشها كثير من النقاد الغربيين والتي خلفت في ما بعد حقائق معرفية ومنهجية لا يستهان بها؛ فإننا نجد في المقابل تصوراً عربياً يرتكز على واقع كينوني من نوع خاص، والذي استطاع بدوره أن يحدد معالم التأويل من حيث التحديد والوظيفة ومن ثم الاستعمال من بابه المطلق.

(١) يرى الباحث الناقد العربي عبد الملك مرتاض أنّه على الرغم من تلك التخريجة التي انفرد بها ويلهلم ديلتاي في تمييزه بين التفسير (العلوم الطبيعية)، والتأويل (العلوم الإنسانية)، إلا أنّها لم تستطع أن تحلّ المشكل المنهجي الإجرائي القائم بين كل من التفسير والتأويل، وبخاصّة إذا تعلق الأمر بواقع الخطاب القرآني. يقول في هذا السياق ما نصّه: «...ومع هذا فإنّ هذا التمييز الذي جاء به ديلتاي لا نعتقد أنّه يحل المشكلة المنهجية في تحيد التقارب الدلالي بين الإجراءين التفسيري والتأويلي للنصوص، وإلا فهل يُعقل أن نلحق القرآن العظيم، مثلاً: بالعلوم الطبيعية على حدّ مذهب هذا الرجل؟ إنّ عالم الطبيعيات حين يصف الظاهرة في مختبره لا يفسرها حقّاً؛ لأنّه يتحدث عن مسألة موصوفة ومنظومة ومحسومة بالتجربة والمشاهدة والمعادة، بمقدار ما يقدم شرحاً للموضوعات المرئية حول الظاهرة التي يقيم التجارب عليها... فكأننا نرى التفسير أعظم مما ينهض به العالم الطبيعي، وكأننا ننحو به منحى يقترب من التأويل دون أن يكونه». د/ عبد الملك مرتاض، المرجع السابق. ص: ٢٦٥.

(٢) المرجع نفسه. ص: ٢٦٦.

إنّ الوحي المطلق في لفظه ومعناه الذي أعطى لشرعية التأويل منزلة خاصة هي ليست بعيدة ألبتة عما انفرد الله بعلمه في شأن الروح والساعة وعلم الغيب وغيرها؛ إذ هو القائل بصريح العبارة تعالى وتقدّس ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّسُولُ فِي الْعِلْمِ﴾^(١). وننصح كل موحد عرف قدر العقل وقدر الأشياء ألا يزعم بأنّ هذا الإطلاق مقيد بمن وصل درجة من العلم وغيرها، لأنّ ذلك لا يستقيم مع لب الحق الذي ارتضاه الله تعالى لنفسه^(٢).

لعل أهم منعطف منهجي سجّله لنا تراثنا العربي الإسلامي الأصيل، أنّه تعامل مع واقع النصوص وفق ثلاثة إجراءات، وهي: التفسير، والتأويل، والفهم؛ هذه المفاهيم أو الإجراءات يمكن النظر إليها سياقياً عبر اتجاهين اثنين: أحدهما على نية التسوية وعدم التفرقة من جهة الاستعمال؛ إذ التفسير، والتأويل، والفهم استعمالات لا تخرج في الغالب عن معنى واحد لا شريك له. والثاني راح ينفرد بتخريج يختلف عن أخويه، إن على مستوى المنهج أو المفهوم.

ففي الاتجاه الأول، نجد أبا العباس أحمد بن يحيى يزعم في كثير من السياقات بأنّ «التأويل والمعنى والتفسير واحد»^(٣)، وهو اعتقاد جعل من هذه التسوية عند أولي الأبواب لا يعطون لها الأهمية من قريب أو من بعيد؛ على أساس أنّ «...إدراج هذه المفاهيم الثلاثة تحت دلالة واحدة لا يعني شيئاً ذا بال، لأنّ المعنى يتمخض غالباً إلى جزئية الدلالة المتمخضة للفظ بعينه»^(٤).

على أن يكون الاتجاه الثاني يمثل بحق الحد الأقصى في إعطاء كل مفهوم حدّه الذي يستحقّه، إن على مستوى المفهوم، أو المنهج الذي يسلكه داخل السياق الذي يرد فيه، وعليه فإنّ «التفسير إنّما يتمحض في الثقافة العربية الإسلامية إلى الإجراء الذي يعمد إلى قراءة القرآن العظيم ابتغاء إفهامه إلى الناس وتبسيط نصّه لعوام القراء (...)»، في حين أنّ التأويل علم قائم بذاته لدى المسلمين»^(٥).

(١) من سورة آل عمران. الآية ٧.

(٢) لعل ظاناً عربياً يظن بأنّ مثل هذه الإطلاقات هي مجاوزة لم اتفق عليه أهل العلم في شأن الدراسات المتعلقة بعلوم القرآن، ونحن نقول بأنّ خالق البرية تعالى وتقدس قد جعل في عالم الكينونة والوجود المطلق أسراراً الغالب فيها يسير وفق حكمة الله وتعالى التي لا يعرفها إلا الخواص أو على حد تعبير القرآن - القلة - ولمن يريد أن يعلم ما أشرنا إليه في حق التأويل أنّه مما تكفل الله بعلمه عليه العودة إلى كتابنا المعنون ب: من النص إلى العقل؛ حدّان ظلم فيهما التأويل.

(٣) ينظر ابن منظور: لسان العرب، مادة أول.

(٤) د. عبد الملك مرتاض. المرجع السابق. ص: ٢٧١.

(٥) المرجع نفسه. ص: ٢٧١.

بل أبعد من ذلك أننا نجد أبا هلال العسكري في فروقه، يميّز بين التفسير والتأويل تمييزاً ذا بال؛ إذ يقول فيما بيانه: «إنّ التفسير هو الإخبار عن أفراد آحاد الجملة، والتأويل الإخبار بمعنى الكلام (...). وقيل التأويل استخراج معنى الكلام لا على ظاهره، بل على وجه يحتمل مجازاً أو حقيقة، ومنه تأويل المتشابه (...). وقال تعالى ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾ ولم يقل: تفسيره؛ لأنّه أراد ما يؤول من المتشابه إلى المحكم»^(١).

هو إيماء لمفهوم التأويل وهو يحتضن عالم النص القرآني بأبعاده الإطلاقية التي تتماشى وطبيعته. أما وروده بصريح العبارة في السنة النبوية؛ فقد ورد ذلك في حق الصحابي الجليل القدر من قبل النبي عليه الصلاة والسلام، وهو عبد الله ابن عباس رضي الله عنهما، بروايات مختلفة، غير أنّها لم تخرج في الغالب الأعم عن: الفقه والتأويل. إذن، لا بأس أن نقف وقفة متأنية عند عبد الله بن عباس رضي الله عنهما الذي كان من أعلم الصحابة - كما تروى الروايات - بواقع النص القرآني وفقهه وتفسيره ومن ثمّ تأويله، والذي حاز كما قيل لقب ترجمان القرآن. وعليه لا مانع من أن نسرد خبراً واحداً على سبيل المثال لا الحصر من تلك الأخبار الواردة في حق هذه الذات المتميّزة، والتي نالت هذا اللقب الأخير.

روى البخاري في كتاب الوضوء عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: «دخل النبي عليه السلام الخلاء، فوضعت له وضوءاً فقال: من وضع هذا؟ فأخبر. فقال: اللهم فقهه في الدين، وعلمه التأويل»^(٢).

رغبة في الابتعاد عن تلك الاختلافات والتعارضات على حدّ تعبير علماء الأصول، في ما يخص ورود لفظة التأويل على لسان النبي عليه الصلاة والسلام في حق الصحابي الجليل عبد الله ابن عباس رضي الله عنهما؛ واقتراباً من بعد واقع هذا الحديث الذي أسردناه آنفاً، نستشف أنّه يعبر عن تلك العلاقة الكائنة بين المفسّر المتلقي والنص؛ ذلك أنّ الفهم الوارد في طيات الزمن النبوي فالصحابة عليهم الرضوان جميعاً، إنّما عبارة عن فهم له

(١) أبو هلال العسكري: الفروق في اللغة.. دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط ٧، ١٩٩١. ص: ٤٨ - ٤٩.

(٢) يقول ابن حجر العسقلاني في مناسبة هذا الحديث ما بيانه: «...إنّ عبد الله ابن عباس رضي الله عنهما أراد أن يعترف على هدي رسول الله عليه السلام في صلاة الليل، فذهب إلى بيت ميمونة أم المؤمنين وزوج رسول الله عليه الصلاة والسلام لهذه الغاية، وكان غلاماً مميّزاً. وفي الليل استيقظ رسول الله عليه السلام ودخل الخلاء فأراد أن يخدمه فوضع له إبريق الماء على باب الخلاء فلما خرج رسول الله عليه السلام من الخلاء ورأى الماء أعجب بذلك التصرف الدال على فطنة ونباهة صاحبه فسأل ميمونة رضي الله عنها من فعل هذا؟ فقالت: الغلام عبد الله ابن عباس، فضم رسول الله عليه السلام ابن عباس إلى صدره بحنان ومودة ووضع يده على كتفه ودعا له قائلاً: اللهم فقهه في الدين». وعليه فلفظة (علمه التأويل) هذه اللفظة اشتهرت على الألسنة حتى نسبها بعضهم للصحيحين. فتح الباري ١٠/٧. وينظر هذا الحديث في صحيح البخاري: ٤ كتاب الوضوء: ١٠ باب وضع الماء عن الخلاء. حديث رقم: ١٤٣.

انعكاسه العقائدي، والثقافي والاجتماعي، والخلقي، وغيره على واقع ذاتية المتلقي، وهو إذ ذاك في كل الأحوال، إنما ينطلق من واقع النص القرآني المطلق، وكذا ما صحَّ عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في سنته الطاهرة الشريفة.

غير أنه ينبغي أن نذكر في هذا السياق بالذات، تلك المسألة اللطيفة للناقد العربي عبد الملك مرتاض، والتي في اعتقادنا لم يشر إليها غالبية الباحثين فيما نعلم، والمتعلقة بتخریجة مفهومي: الفقه والتأويل، الواردين في الحديث الشريف. يقول فيما بيانه: «ونلاحظ هنا كيف وقع توزيع اللغة على المعنيين المختلفين: الفقه الذي تقع به الفقهة لمسائل الشريعة الإسلامية من خلال استعمال الذاكرة، وذلك بحفظ النصوص التي تقرر المسائل الفقهية في العبادات والمعاملات، بينما التأويل ينهض على استعمال العقل القائم على مرجعيات وأسئلة دينية في تناول المعضلات المبحوث في تأويلها، وعلى القدرة على التأمل، وعلى التمكن من المقارنة بين الوقائع، وعلى البراءة في حسن تخريج النصوص واستنباط الأحكام (...) فكأنَّ الفقه ينهض على الحفظ والتعويل على مخزونات الذاكرة من النصوص الفقهية المدونة في بطون الأسفار، في حين أنَّ التأويل يقوم على التبحر في العلم، وعلى الاستنباط الذكي، وعلى التسامي في إعمال الفكر إلى أعلى الدرجات الممكنة، وذلك من أجل استنباط القضايا العويصة من بعضها بعض من أجل إدراك مآتى النص بتأويله فهماً وإفهاماً، أي بتوجهه إلى نحو مقصديته الأولى، ما أمكن ذلك...»^(١).

لم يكن لنا بدّ من أن نستقي النص بكامله، وذلك لما فيه من أبعاد معرفية تأويلية تصب في عمق ما نحن بصدد الحديث عنه. إنها تخریجة لمفهومي: الفقه والتأويل ليس من جانب معياري تقعيدي كما ذهبت إلى ذلك كتب الفقه والأصول، ولكنها وفق ما تقتضيه طبيعة الاستعمالات اللغوية التي همها الوحيد هو ذلكم الفعل الكلامي الذي يعطي للمفهوم حقه أن يتنفس تنفساً وجودياً كونياً حسب طبيعة السياقات والمقامات التي يعيشها الفعل التأويلي الملازم لفعل الفقه والفهم والتدبر.

زنعود لنقول إنَّ ما يمكن ملاحظته في واقع تراثنا العربي الزاخر، أنَّ العملية التفسيرية (الفهم) التي كانت تتحلّى بها الذات المتلقية، لا تخرج في غالبية الأحيان عن مبدأ التفويض، والذي راح يعطي للحدث الكلامي معانيه حسب درجة متلقيه؛ إذ كل ودرجة استيعابه لهذا الحدث الكلامي الأخير. وعليه وجدنا علاقة المفسر بالنص، دائماً يغلب عليها الطابع التبعية الاقتدائي، ونادراً ما تجد الذات تعطي تخریجات وتأويلات لم تكن موجودة من ذي قبل.

وفي هذا السياق بالذات كما يشير في ذلك علماء القرآن ما نجد تلك التفرقة المطلقة على الصنف الأول بأهل السنة والجماعة أو السلف الصالح؛ هؤلاء الذين نظر إليهم حيناً من الدهر نظرة إجلال واحترام وتقدير، وهم في

(١) د. عبد الملك مرتاض. المرجع السابق. ص: ٢٧٤ - ٢٧٥.

ذلك لا يخرجون غالباً عما يسمى بمبدأ التفويض والتسليم^(١) في حين نظر في مقام آخر إلى الصنف الثاني المتبوعين نظرة حذر وتوجس وخيفة، بل الأدهى والأمر أن وصلت السياقات في كثير من الأحيان إلى درجة القتل والتكفير وحرق الكتب...تماماً ما حدث لكثير من المعتزلة والمتصوفة وغيرهم كثر ما علمنا منهم وما لم نعلم^(٢).

لعل الطابع المميز لمفهوم التأويلية في الموروث اللغوي العربي مقارنة بما ورد في التصور الغربي أنه يحوي عدة حقائق معرفية وفلسفية ومنهجية يمكن أن نشير إلى بعض منها في النقاط الآتية :

(١) هذا المبدأ الأخير الذي ظل حيناً من الدهر تتبعه كثير من الدوات وهي لا تخرج عن واقع ذلك الضابط (السلفي النبوي) المبني أساساً على مبدأ التسليم والتفويض لواقع حركية النص سواء أكان ذلك نصاً قرآنياً أم نبوياً، وعليه استوجب على الذات وفق هذا المنظور أو الضابط أن تتعامل مع هذين النصين - على حد أهل التفويض والتسليم - تعامللاً مبنياً على الجانب الظاهري الخارجي للنص، أما إذا اقتضى الأمر الجانب التأويلي التخريجي فذاك مما لم يقبله أهل التفويض إلا في بعض الضرورات التي أشاروا إليها في مصنفاتهم تماماً ما وجدناه مجسداً وبوضوح عند كل من شيخ الإسلام ابن تيمية وابن القيم الجوزية وغيرهم كثر...ينظر في هذا الصدد: السيوطي في الإتقان، والآمدي في الإحكام في أصول الإحكام، والشاطبي في الموافقات وهلم جرا...
(٢) يقول (U.Eco) في ما يخص الفهم ما نصه:

(Il y a un sens des textes, ou alors il y en a plusieurs, mais on ne peut pas soutenir qu'il n'y en a aucun, ni que tous sont également bons) U.Eco: Les limites de l'interprétation. Paris. 1992. P:67.

ويقول أيضاً بور ريكور (Paul Ricoeur) في هذا السياق ما نصّه :

(Il y a d'abord l'être au monde, puis le comprendre, puis l'interpréter, puis le dire).
Le conflit des interprétations. Seuil. 1969. P: 261.

يقول ريكور في سياق آخر وهو يشير إلى معنى كل من التفسير والتأويل متناولاً في ذلك النص الأدبي على وجه الخصوص ما نصه : «فإما أن ننزوي باعتبارنا قراء داخل انغلاق النص وأن نعامله كنص مستقل بدون عالم ولا مؤلف والحالة هذه نجدنا نفسره بواسطة دراسة علاقاته الداخلية أي بواسطة بنيته الخاصة. وإما نرفع انغلاق النص ذلك وأن نكمل النص في شكل كلام وأن نعيده إلى قلب التواصل الحيّ وفي هذه الحالة نجدنا نؤوّله» بول ريكور: مقال (النص والتأويل).مجلة العرب والفكر العالمي. تعريب: منصف عبد الحق. ص: ٤٣. ويشير في مقام آخر إلى أن التفسير والتأويل من المفارقات التي لها علاقة بعالم الكاتب أو عالم القارئ سواء ما تعلق الأمر بالجانب النفسي أم الاجتماعي أم الثقافي. يقول في هذا السياق ما بيانه :

L'interprétation, dirons-nous, est le travail de pensée qui consiste à déchiffrer le sens caché dans le sens apparent, à déployer les niveaux de signification impliqués dans la signification littérale (Le conflit des interprétation. P:16).

ويذهب بول ريكور في نفس السياق أثناء حديثه عن واقع الفهم والتفسير والتأويل إلى أنّ التأويل عندئذ عبارة عن فعل فردي ذاتي يخترق اللغة ويخترق النص في الوقت نفسه وذلك لامتلاك (L'appropriation) فهم متجدد للنص وللذات المؤولة نفسها. ينظر في هذا الصدد مقال (النص والتأويل).المصدر السابق. ص: ٤٧.

- إذا كان شلاير ماخير يربط بين التأويل النفسي والتأويل اللغوي في علاقتهما بالواقع الوجودي ؛ فإننا نقول إنّ الذي أشار إليه القدامى في تعاملهم مع مفهوم التأويل يعطي هذه الأهمية وفق بعد وجودي كينوني آخر ، وهو معرفة الوجود الإنساني تبعاً لغاية الوجود المطلق ، وذلك عن طريق البعد التأويلي الذي ما جعله الله تعالى في عالم الوحي القرآني إلا دليلاً على إدراك ذلكم السر الرباني القائم في كل نفس .

- إنّ الذي تحدث عنه هيرسل في علاقة التأويل بالبعد القصدي أو القصدي الذي راح يربطها بلوازم الذات باللاذات في علاقتهما بشرط الشعور ، قد وجدناه مجسّداً بحمد الله وقوته عند القاضي عبد الجبار المعتزلي حين كان يتحدث عن البعد القصدي أو القصدي في واقع الفعل الكلامي الرباني ؛ حين حاول بالقدر المستطاع أن يجسّد في كثير من سياقات الآيات القرآنية علاقة النص بالعقل من جهة ، وعلاقة النص بشرط القصد من جهة أخرى ؛ الأمر الذي جعل من هذا النوع من التلازم أن غدا الفعل التأويلي يأخذ طابعها النصي/العقلي حسب ما تقتضيه طبيعة الوجود الإنساني بالوجود المطلق. وإنّها لعمري لفئة لطيفة تجعلنا ندرك أنّ التعامل مع الفعل التأويلي من منظور الوحي القرآني يظلّ باقياً مستمراً يتجدد وفق أفق علمي حضاري لا ينقطع إلا بانقطاع حركية الوجود الكوني. إنّه التأثير بالخلفية أو المرجعية التي تربي في أحضانها العلماء والنقاد الفلاسفة ؛ فهيرسل له ما له وعليه ما عليه ، لكن الذي يهمنّا هو ذلكم التقاطع المعرفي والمنهجي والإجرائي الذي أفرزته تلكم الرؤى العربية مع الرؤى الغربية ولو من جانب معين ، وهذا حتى يلتزم الظانون ظنّ السوء في حرمة التراث العربي على أنّه قادر بمشيئة الرب تعالى وتقدس أن يحقق أفقاً علمياً وحضارياً مع ما يصل إليه الفكر الغربي بين الحين والآخر من تقدم وازدهار في المجالات المعرفية. لا تحقرن من المعروف شيئاً. وأنّ تعامل الأشياء وفق ما تقتضيه طبيعة الفطرة ، والوجود ، والكون ليس إلا .

إنّ الذي أشار إليه كل من هايدر وجادامر في ما يخص علاقة اللغة بالوجود من جهة والموجود من جهة أخرى تبعاً لما تقتضيه طبيعة الفعل التأويلي /الفلسفي ، نجد ما يبرره في التصور العربي الأصيل وبالضبط مع ابن عربي الصوفي الذي استطاع بالقدر الكافي أن يحقق نوعاً من التلازم الفطري الوجودي الكينوني بين : اللغة ، والوجود ، والإنسان ؛ هذه الثلاثية تعد بحق الفعل المعاكس للفعل التأويلي القرآني الذي جعل من الذات الإنسانية تعرف وجودها الذي خلقت من أجله ، تماماً ما راح هايدر يبينه في كثير من السياقات حين كان يتحدث عن علاقة اللغة بالموجود داخل المنظومة الوجودية الذي ظل يؤمن بها منذ أمد بعيد.

إنّ الذي يمكن الإقرار به في شأن علاقة التصور العربي بالتصور الغربي أنّ ثمة وشائج لا يمكن أن تنفصل بينهما إلى الأبد ، وهذا سر وجودي كينوني لا يستطيع أيّ مخلوق عرف قدر الأشياء أن ينكره أو يتجاوز حدّ بحال ، وهو ما سنحاول تبينه في لقاءات أخرى أو ملتقيات أخرى في مجالات متعددة سواء ما اتصل بمجال النحو أو البلاغة أو التفسير أو التأويل أو اللسانيات أو التعليمية وهلم جرا .

قائمة المصادر والمراجع

القرآن الكريم

باللغة العربية:

- ابن حزم؛ أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد: رسائل ابن حزم الأندلس (أربعة أجزاء). تحقيق: إحسان عباس. المؤسسة العربية للدراسات والنشر. بيروت. ١٩٨٧م.
- ابن خلدون، عبد الرحمن بن خالد: المقدمة. دار إحياء التراث العربي. لبنان. بدون تاريخ.
- إدموند هوسرل: تأملات ديكرتية. ترجمة تيسير شيخ الأرض، يروت للطباعة والنشر، ط ٢، ١٩٧٨.
- أنور خالد الزعبي: ظاهرة ابن حزم الأندلسي. المعهد العالمي للفكر الإسلامي. دار البشر للنشر والتوزيع. عمان. الأردن. ١٩٩٦م.
- جميل صليبا: المعجم الفلسفي. دار الكتاب اللبناني. د.ت. ص: ١٩٤.
- زكرياء إبراهيم: دراسات في الفلسفة المعاصرة، دار مصر للطباعة، ط ١. ١٩٦٣م.
- الطبري، محمد بن جرير: جامع البيان في التأويل أي القرآن، دار المعارف. القاهرة، طبعة شاكر. ١٩٧١.
- عبد الفتاح الديدي: الاتجاهات الفلسفية المعاصرة. القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط ٢، ١٩٨٥م.
- عبد المجيد الشرفي: الفكر الإسلامي في الرد على النصارى إلى نهاية القرن الرابع/العاشر. الدار التونسية للنشر والتوزيع. ١٩٨٦م.
- عبد الملك مرتاض: نظرية القراءة. تأسيس للنظرية العامة للقراءة الأدبية. دار الغرب للنشر والتوزيع.
- العسكري، يحيى بن مهران اللغوي: الفروق في اللغة.. دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط ٧، ١٩٩١.
- القاضي عبد الجبار، بن أحمد بن عبد الجبار بن أحمد بن الخليل بن عبد: المغني في أبواب التوحيد والعدل. حقق بإشراف طه حسين وإبراهيم مذكور. وزارة الثقافة والإرشاد القومي مصر ١٩٦٠ - ١٩٦٥م.
- الماركشي، أبو أحمد بن محمد بن عثمان الأزدي: مراسيم الطريقة في فهم الحقيقة من حال الحقيقة. مخطوطة بالخزانة العامة. رقم: ٢٣٧٨.
- مصطفى ناصف: نظرية التأويل. النادي الأدبي الثقافي بمكة. المملكة العربية السعودية. ط ١. ٢٠٠٠م.
- نبهة قارة: الفلسفة والتأويل. دار الطليعة للطباعة والنشر. بيروت. لبنان. ط ١، م 1998.
- نصر حامد أبو زيد: إشكالية القراءة وآليات التأويل. المركز الثقافي العربي. الرباط الدار البيضاء. ط ٥. ١٩٩٩م.
- نصر حامد أبو زيد: النص، السلطة، الحقيقة (الفكر الديني بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة)، الدار البيضاء، ط ١. ١٩٩٥م..

المجلات والدوريات:

- بول ريكور: مقال (النص والتأويل)، تعريب: منصف عبد الحق، مجلة العرب والفكر العالمي، بيروت، العدد ٣٦-٣٧، ١٩٨٩م.
- رفيق العجم: البعد الذاتي في عرفانية الحلاج وتصوفه. مجلة الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي. لبنان بيروت، ع٧٠-٧١. ١٩٩٨م.
- سامي أدهم: تفكيك العقلي اللغوي (دراسة ميتافيزيقية). مجلة الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي. بيروت. باريس، ع٧٠-٧١، ١٩٨٨م.
- عبد الكريم كريب: الألوهية في الفكر الهيدجري. مجلة الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي. لبنان بيروت، ع١١٢-١١٣. ١٩٩٨م.
- عبد الملك مرتاض: التأويلية بين المقدس والمدنس. مجلة عالم الفكر، الكويت، المجلد ٢٩، ع١، ٢٠٠٠م.
- عمر مهيل: خطاب التأويل وخطاب الحقيقة. مجلة الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي، بيروت، ع١١٢-١١٣، ٢٠٠٠م.
- فريدة غيو: أسس المنهج الظواهري عند إدموند هوسرل. مجلة التواصل. ع٤، ١٩٩٩م.

المخطوطات:

- أحمد حساني. رسالة مخطوط الدكتوراه موسومة ب: العلامة في التراث اللساني العربي. تحت إشراف. الأستاذ/الدكتور عبد الملك مرتاض. جامعة وهران. ١٩٩٨-١٩٩٩م.
- قارة محمد: رسالة (مخطوط) الماجستير تحت عنوان: اللغة والتأويل لدى فخر الدين الرازي (قراءة هيرمنيوطيقا في تفسيره: مفاتيح الغيب). تحت إشراف الأستاذ الزاوي حسين. معهد الفلسفة جامعة وهران. ٢٠٠٢-٢٠٠٣.

باللغة الأجنبية:

- Charles Kanne Giesser et Yues Marchasson: Humanisme et Foi Chrétienne. Mélanges scientifiques du centenaire de L'institut Catholique de Paris. Beauchesne 1976.
- Didier Julia :Dictionnaire de la philosophie larousse. Paris.
- Eco: Les limites de l'interprétation. Paris. 1992.
- Hans Georg Gadamer: L'art de comprendre: herméneutique et tradition philosophique, traduit de l'allemand par Mariana Simon, introduction de Pierre Fruchon, Ed Aubier-Montaigne, Paris, 1982,

- Hans Georg Gadamer: Vérité et Méthode. Les grandes lignes d'une -
herméneutique philosophique, traduit de l'allemand par Etienne Sacre, Révision
de Paul Ricoeur, Ed Seuil, 1976, -
Heidegger Martin: Identité et différence. In Question I Gallimard. Paris. -
.Paris, 1964. Heidegger Martin: Lettre sur l'humanisme. Aubier. -
Le petit Robert (1983)(1996). -
Paul Poupard:Dictionnaire des Religions; Presse universitaires de France. 1984. -
2em éd, corrigé 1985.
Paul Ricoeur :Le conflit des interprétations. Seuil. 1969. P: 261. -

Abstract:

The aim of this paper is to study the relational dimension between the Western and the Arab perception of notions and terminology that take on an extentialist/ global dimension in the field of knowledge, philosophy and criticism. This has urged critics to consider this disparity of thought and perception at either the delimitation or functional and methodological levels.

Because this disparity is huge in scope, we tried to single out and focus on one particular concept, that of “hermeneutics” which significance, so we believe, is misunderstood by the Arab translators. Indeed,we think that this concept has no links with explanation nor has it any tie with interpretation. This belief has its roots in our heritage, in particular the Koran where an equivalent, both in form and function, to the concept of hermeneutics is found: “significance”.

We tried to study this meaning with reference to the work of Husserl, Heidegger and Gardamer, to mention only these, who dealt with the notion of hermeneutics with a multi-dimensional background knowledge that gave birth to this field of inquiry that we refer to, today, as the Hermeneutics.

Based on our field research outcomes, an attempt is made in this paper to find a point of convergence between the Western and Arab knowledge and perception at both, the philosophical and methodological levels.

Key words: explanation, interpretation, understanding, existence, speech act, intentionality, language



كلية الآداب
قسم اللغة العربية وآدابها
