دورية محكمة تصدر عن مركز البصيرة للبحوث والاستشارات والخدمات التعلمية- الجزائر

العدد السادس عشر (16) – ديسمبر 2013- صفر 1435هـ

إيجاز القصر دراسة تطبيقية في سورة البقرة

د.محمد عبد الله محمد فضل الله

د.محمد أحمد الأمين أحمد

مصطلح "الاغتراب" في الأدب والعلوم النفسية والاجتماعية:تحديد المفاهيم والأنماط

أ.د .عبد القادر شريف بموسى

نظرية النظم سبقت مفاهيم الحداثة الجرجاني.. الناقد الذي سبق عصره

د. عمـر عاشور

صراع اللغات في ضوء التفاعل الحضاري عامل من عوامل نموّها

أ.أحمد بن عمار

أثر العُـرف اللغوي لدى العرب أيام التنزيل في تفسير انزياحات الأسلوب القرآني

د. طاهر براهيمي

علم "صناعة المعاجم"؛ مفهومه وقضاياه

أ. الجيلالي بوعافية

مواضع استواء التّذكير والتّأنيث ومظاهره في القرآن الكريم، دراسة صرفية دلالية.

أ.عبد الرحمن بوزنون

التبئير والصيغ السردية في رواية "وليمة لأعشاب البحر" لحيدر حيدر

أ.أمال بن بتقة

المقصدية في الخطاب السردي لمرحلة التعليم المتوسط نص "الأرنب والأسد"
لعبد الله بن المقفع أنموذجا

أ. فطومة حاج علي

البنية الزمنية في رواية "القلاع المتآكلة" محمد ساري

أ.سلمى خوخو

جمالية الإيجاز في الخطاب الأدبي "الغزالي أنموذجاً"

أ. يحياوي فاطنة

الرقم الدولي 2170 – 046X ISSN

بسم الله الرحمن الرحيم

دراسات أدبية

دورية فصلية محكمة تصدر عن:

مركز البصيرة

للبحوث والاستشارات
والخدمات التعلمية

العدد السادس عشر (16)
ديسمبر 2013

رئيس التحرير

د/ر يوقي عبد الحليم
eladabiya@hotmail.fr

هيئة التحرير

- بن يامنة سامية ـ جامعة مستغانم ـ
- أ. فتيحة بن يحي ـ جامعة تلمسان-
- أ. محصول سامية ـ جامعة المدية

المراسلات باسم مديرة البحوث والاستشارات
والخدمات التعلمية وهيبة قطوش

46 تعاونية الرشد القبة القديمة – الجزائر

ها:0021321289778
فا: 0021321283648

البريد الالكتروني:

markaz_bassira@.yahoo.fr

barkazbassira@yahoo.fr

الموقع الالكتروني:

www.albasseera.net

حقوق الطبع محفوظة

رقم الإيداع القانوني : 2008/1900
ISBN 2170-046X : ر د م د

التوزيع

دار الخلدونية للنشر والتوزيع
05، شارع محمد مسعودي القبة الجزائر.
ها/فا: 021.68.86.48/ها: 021.68.86.49

قواعد النشر

تقبل البحوث والدراسات التى تعالج القضايا المتخصصة المتميزة. ويشترط فى تلك الأعمال مراعاة قواعد النشر التالية:

1) أن يتوافق البحث مع أهداف الدورية ومحاورها.

2) أن يكون البحث غير منشور سابقا.

3) يرفق البحث بإقرار خطي بعدم تقديم البحث إلى أي جهة أخرى لغرض النشر.

4) أن لا يكون البحث جزءا أو مقتطفا أو مقتبسا من رسالة تخرج نال بها صاحبها شهادة علمية.

5) يرفق البحث بملخصين: (العربية والفرنسية)أو (العربية والإنجليزية).

6) يقدم الباحث نبذة مختصرة عن سيرته الذاتية.

7) ترسل البحوث والدراسات إلكترونيا أو تسلم في قرص مضغوط إلى إدارة المجلة.

8) تقبل البحوث باللغات: العربية والفرنسية والإنجليزية، على ألا يقل عدد صفحات البحث عن 15 صفحة ولا يزيد عن 25 صفحة، وألا يزيد عدد الأشكال والملاحق عن 15 بالمائة من حجم البحث.

9) أن يكتب البحث ببرنامج (Word). بـ: بخط: (Arabic Transparent) حجم 14 بالنسبة إلى المتن وحجم 10 بالنسبة إلى الهوامش (اللغة العربية) وبخط: (Roman Times New) حجم 12 بالنسبة إلى المتن وحجم 10 بالنسبة إلى الهوامش (اللغة الأجنبية).

10) أن يراعى فى البحث المنهجية العلمية، ومناهج البحث العلمى. وعلى صاحبه الالتزام بالموضوعية.

I1) توثق هوامش البحث وقائمة مصادره ومراجعه في نهاية البحث.

I2) تخضع البحوث للتحكيم العلمى المتعارف عليه عالميا، و يبلغ الباحث بقرار هيئة التحرير في آجالها.

I3) يعدّ البحث فى حكم المسحوب إذا تأخر الباحث عن إجراء التعديلات المطلوبة على البحث لمدة تزيد عن شهر من تاريخ تسلمه الرد بوجوب التعديل.

I4) لا يمكن للباحث أن يسحب بحثه بعد موافقة الهيئة العلمية عليها و إدراجها ضمن مواضيع المجلة.

I5) الإدارة ليست ملزمة بنشر كل البحوث التى تصلها وليست ملزمة كذلك بإعادتها نشرت أم لم تنشر.

I6) تعبر البحوث عن رأى صاحبها ولا تمثل بالضرورة رأى الدورية أو المؤسسة التى تصدرها.

I7) يحق للدورية إعادة نشر البحث كاملا أو جزءا منه بأى شكل وبأى لغة دون الحاجة إلى استئذان الباحث، إذ تتمتع الدورية بكامل الحقوق الفكرية للبحوث المنشورة فيها.

من حق الدورية إصدار عدد يخصص بأكمله لغرض واحد عند الحاجة.

الهيئة العلمية

◆ الأستاذ الدكتور عبد الرحمن بن حسن العارف وكيل معهد البحوث العلمية وإحياء التراث الإسلامي، مكة المكرمة، السعودية.

◆ الأستاذ الدكتور علي ملاحي، جامعة الجزائر 2.

◆ الأستاذ الدكتور سعيد بنكراد، كلية الآداب، جامعة مولاي إسماعيل، مكناس، المملكة المغربية.

◆ الأستاذ الدكتور عبد الله محمد العضيبي أستاذ الأدب والنقد، كلية اللغة العربية، جامعة أم القرى مكة المكرمة، السعودية.

◆ الأستاذ الدكتور سعيد يقطين، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، المملكة المغربية.

◆ الأستاذ الدكتور عبد الكريم عوفي، كلية اللغة العربية، جامعة أم القرى مكة المكرمة، المملكة العربية السعودية.

◆ الأستاذ الدكتور محمد المشد، قسم اللغة العربية وآدابها، جامعة الكويت المفتوحة، الكويت.

◆ الأستاذ الدكتور عبد اللطيف عبيد، جامعة تونس.

◆ الأستاذ الدكتور محمد هاشم فالوقي، جامعة طرابلس، ليبيا.

◆ الأستاذ الدكتور عبد الرحيم مراشدة، رئيس قسم اللغة العربية، جامعة جدارا، المملكة الأردنية الهاشمية.

◆ الأستاذ الدكتور عطا محمد إسماعيل أبو جبين، المديرية العامة لتطوير المناهج، سلطنة عمان.

◆ الأستاذ الدكتور محمد عبد الحي، جامعة عجمان للعلوم والتكنولوجيا، الإمارات العربية المتحدة.

◆ الأستاذ الدكتور يسري عبد الغني عبد الله، خبير بالتراث الثقافي، جامعة القاهرة، مصر

◆ الأستاذ الدكتور رباح اليمني مفتاح، كلية الآداب، جامعة الأقصى، غزة، فلسطين.

◆ الأستاذ الدكتور عبد الجليل مرتاض، جامعة أبي بكر بلقايد، تلمسان، الجزائر.

◆ الأستاذ الدكتور جيلالي بن يشو، جامعة عبد الحميد بن باديس، مستغانم.

◆ الأستاذ الدكتور محمد زمري، جامعة تلمسان.

◆ الأستاذ الدكتور محمد مرتاض، جامعة تلمسان.

◆ الدكتور هشلم خلدي، جامعة أبي بكر بلقايد تلمسان.

◆ الدكتور عبد الحليم بن عيسى، جامعة وهران.

◆ الأستاذ الدكتور عبد الجليل مصطفاوي، جامعة تلمسان.

◆ الأستاذ الدكتور أحمد عزوز، جامعة وهران.

◆ الأستاذ الدكتور عبد القادر سلامي، جامعة تلمسان.

آراء الباحثين لا تعبر بالضرورة عن وجهة نظر الدورية

مركز البصيرة يرحب بأبحاثكم واقتراحاتكم ونصائحكم.

أمة تتعلم، أمة تتقدم

دورية بحثية متخصصة في الدراسات الأدبية

العدد (16) – ديسمبر 2013ـ صفر 1435هـ

المحتويات

الافتتاحية	رئيس التحرير	
إيجاز القصر دراسة تطبيقية في سورة البقرة	د/محمد عبد الله محمد فضل الله د/ محمد أحمد الأمين أحمد جامعة نيالا السودان	9
مصطلح "الاغتراب" في الأدب والعلوم النفسية والاجتماعية: تحديد المفاهيم والأنماط	أ.د /عبد القادر شريف بموسى جامعة تلمسان-	23
نظرية النظم سبقت مفاهيم الحداثة الجرجاني.. الناقد الذي سبق عصره	د/ عمر عاشور (ابن الزيبان) المدرسة العليا للأساتذة بوزريعة - الجزائر	41

صـراع اللغـات في ضـوء التفاعـل الحضـاري عامل من عوامل نموّها	أ/ أحمد بن عمار جامعة تلمسان	49
أثر العُرف اللغوي لدى العرب أيام التنزيل في تفسير انزياحات الأسلوب القرآني	د/ طاهر براهيمي أستاذ الدراسات القرآنية جامعة غرداية	57
علم "صناعة المعاجم"؛ مفهومه وقضاياه	أ/ الجيلالي بوعافية باحث في مرحلة الدكتوراه مخبر المعالجة الآلية للغة العربية بجامعة تلمسان-	75
مواضع استواء التّذكير والتّأنيث ومظاهره في القرآن الكريم، دراسة صرفية دلالية.	أ/عبد الرحمن بوزنون جامعة الجزائر 2 .	93
التبـئير والصـيغ السـردية في روايـة "وليمـة لأعشاب البحر" لحيدر حيدر	أ/أمال بن بتقة طالبة دكتوراه جامعة الجزائر2	117
المقصدية في الخطاب السردي لمرحلة التعليم المتوسط نـص "الأرنـب والأسـد" لعبـد الله بـن المقفـع أنموذجا	أ/ فطومة حاج علي طالبة دكتوراه – جامعة تلمسان-	133
البنيـة الزمنيـة في روايـة "القـلاع المتآكلـة" محمد ساري	سلمى خوخو طالبة دكتوراه جامعة الجزائر2-	139
جمالية الإيجاز في الخطاب الأدبي "الغزالي أنموذجاً"	أ/ يحياوي فاطنة	155

الافتتاحية

بسم الله الرحمن الرحيم والصلاة والسلام على أشرف المرسلين

وبعد

لله الحمد والشكر على فضله ونعمه علينا، وتوفيقه لنا في كثير من الأمور ومنها أننا نضع بين أيدي القراء العدد السادس عشر من مجلة دراسات أدبية، عدد ضم في طيه مقالات متنوعة في علوم اللغة العربية وآدابها، بين أسلوب القصر، ونظرية النظم، وصراع اللغات، وأثر العرف اللغوي في تفسير القرآن، ومفهوم وقضايا صناعة المعاجم، ومواضع استواء التذكير والتأنيث، هذا في الدراسات اللغوية، أما في الدراسات الأدبية والنقدية فنجد: مصطلح الاغتراب في الأدب والعلوم النفسية والاجتماعية، التبئير والصيغ السردية، المقصدية في الخطاب السردي التعليمي، والبنية الزمنية في السرد. وختام المقالات لهذا العدد مقال جمالية الإيجاز في الخطاب الأدبي "الغزالي أنموذجاً".

نأمـل أن تكـون هـذه المقـالات في مسـتوى تطلـع القـراء والمسـتزيدين مـن علـوم اللغـة العربية وآدابها.

مع خالص الدعاء لكم بالتوفيق والسداد والرشاد.

ولله الأمر من قبل ومن بعد.

الأستاذ: ريوقي عبد الحليم

رئيس التحرير

إيجاز القصر
دراسة تطبيقية في سورة البقرة

د. محمد عبد الله محمد فضل الله
د. محمد أحمد الأمين أحمد

تقديم:

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على معلم الناس الخير، سيدنا ومولانا محمد بن عبد الله صلى الله عليه وعلى آله وصحبه، ومن سار على دربه ونهج نهجه، واقتفى أثره وبعد:

لقد حظيت بلاغة القرآن الكريم بعناية علماء الأمة - خلال العصور- وما زالت هذه العناية، وستبقى بإذن الله - حتى يرث الله الأرض ومن عليها.

ومن أبرز مظاهر هذه العناية تلك المؤلفات العظيمة حول بلاغة القرآن وعلومه وتفسيره، ولا عجب في ذلك، فالقرآن كتاب هذه الأمة، ومحور عظمتها، وسرّ خلودها، فقد جعله الله هداية لها في كل شؤون حياتها، وأودعه من التوجيهات والأحكام ما يحقق لها النجاح في الدنيا والفوز في الآخرة.

كانت لبلاغة القرآن - بغير شك- أثر كبير على نفوس الناس، سواء أكان هذا التأثير في المعاني الروحية والخلقية الجديدة التي رفدوها من الدين الجديد، أم امتد هذا الأسلوب بطبيعة الحال فتأثر الناس بهذه الروعة الأسلوبية وتلك العذوبة الصوتية والصياغية، إذ كان ثورة فنية وأدبية جديدة أحلت قيماً جديدة: صوتيه ولفظية ولغوية وصياغية وبيانية وبديعية.

الإيجاز أسلوب حظي بإشادة الجاهليين وفضلوه على غيره من الأساليب، إذ أنه كان الأنسب لطبيعة حياتهم، فالمجتمع الجاهلي كان مجتمعاً أمياً قلت فيه الكتابة فكانت الذاكرة وعاء حفظ أدبهم؛ وحتى تستوعب الذاكرات هذا الأدب، ساعدوها بالإيجاز الذي يسهل الحفظ. فصار بيت الشعر الذي يحفظ رواية ويلقى مشافهة يفرغ فيه الشاعر طاقاته الوجدانية والفكرية في نطاق محدود.

فكان الإيجاز أسلوبهم المفضل. والقرآن عندما يخاطب العرب يوجز لهم، مما يتوافق مع طبيعة حياتهم، ويطنب عندما يخاطب اليهود. وسار هذا الفهم حتى أنهم بعد أن استقرت علوم البلاغة نظروا للإيجاز أن له موقعاً من البلاغة كموقع البلاغة من الإيجاز. فكان قولهم "البلاغة من الإيجاز"

فكان هذا البحث " إيجاز القصر – دراسة تطبيقية – في سورة البقرة " محاولة للوقوف عند بعض النواحي الإيجازية في هذه السورة، لكون إيجاز القصر من نواحي بلاغة الشكل الخارجي للنص، وأنه يقع ضمن قضية اللفظ والمعنى، والتي يهتم فيها بمجانسة الكلام للمقام. فضلاً عن أن إيجاز القصر أولى بعناية البلاغيين كما اعتنى النحاة بإيجاز الحذف اهتماما بتقدير المحذوف وأثره على الإعراب. إذ أن إيجاز القصر تركيب يوحي بالمعنى ويشير إليه بتكثيف اللفظ، فيترك مجالاً للتأويل وتصوير المعنى. ونظن أن هذا هو الإيجاز بمعناه البلاغي الذي يحمل الأسلوب الفني المبدع.

الإيجاز لغة:

وجز الكلام وجزاً وأوجز: قلّ في بلاغة، وأوجزه اختصره. ويقال: أوجز فلان إيجازاً في كل أمره، وأمر وجيز، وكلام وجيز أي خفيف مختصر[1] وأسلوب الإيجاز من أهم خصائص اللغة العربية في القديم، فقد كانوا يرون أن البلاغة هي الإيجاز، وكان جعفر بن يحيى يقول لكتّابه: " إن قدرتم أن تجعلوا كتبكم توقيعات فافعلوا " [2] والميل للإيجاز عمَّ نثرهم وشعرهم، وقيل لأحدهم مالك لا تزيد على أربعة وأثنين؟ قال: هن بالقلوب أوقع وإلى الحفظ أسرع وبالألسن أعلق، وللمعاني أجمع وصاحبها أبلغ وأوجز. ومما جاء في كتاب الصناعتين أنه قيل لأحدهم: ألا تطيل القصائد؟ فقال:

أبَى لِي أن أطيلَ الشعرَ قصدِي	إلى المعنى وعلمِي بالصَّوابِ
وإيجازي بمختصرٍ قريبٍ	حذفتُ به الفضولَ من الجوابِ
فأبعثهنَّ أربعةً وستّاً	مثقفةً بألفاظٍ عذابِ
خوالدَ ما حَدَا ليلٌ نهاراً	وما حسنَ الصّبا بأخي الشّبابِ
وهنّ إذا وسمتُ بهنَّ قوماً	كأطواقِ الحمائم في الرّقابِ
وكنَّ إذا أقمتُ مسافراتٍ	تهادَاها الرّواةُ مع الرّكابِ[3]

والأبيات السابقات تلخص فهم العرب للإيجاز، فبه يصل المتكلم لغرضه بلا تمهيد أو زيادة لا يحتاجها المعنى، والكلام فيه يسهل حفظه وروايته لما فيه من قصر. والأسلوب القصير يسرَّع وصول المعاني للقلوب وبالتالي يسرَّع أثرها عليها.

نظر البلاغيون للبلاغة أنها إصابة المعنى، مما يجعلهم ينظرون للكلام بمعنى المفاضلة بعين الإيجاز والإطناب وما يصلحان له من معانٍ وما يناسبهما من مقامات. فالكلام عندهم بالنظر لقضية اللفظ والمعنى هو إيجاز إن كبر المعنى على اللفظ، فإن زاد اللفظ على المعنى فهو إطناب. وإن لم يزد أحدهما على الآخر فهو مساواة. [(4)]

وليس مقصدهم أن الإيجاز يحمد في كل الأحوال ((ولو كان الإيجاز محموداً في كل الأحوال لجرده الله تعالى في القرآن، ولم يفعل ذلك)) [(5)]

فليس ضرورياً أن تكون قلة الألفاظ دليلاً على جودة المعنى في جميع الأحوال، فقد يكون مرد تلك القلة عجز صاحبها على مستويين: مستوى الفكر أو الانفعال المعبر عنه، ومستوى الأداة المعبرة، أي الملكة أو القدرة اللغوية. يرجعه الجاحظ إلى: " العجز ونقصان الآلة وقلة الخواطر وسوء الاهتداء إلى جياد المعاني والجهل بمحاسن الألفاظ " [(6)]

وليس كل قلة لفظ إيجاز، لأن قلة الألفاظ قد تكون عيباً في بعض الأحوال والمقامات؛ لأن الإطالة في موضعها تكون إيجازاً.

وفهم البلاغيين للإيجاز أنه الاكتفاء في التعبير بأقل عدد ممكن من الألفاظ، مع الحفاظ عل المعنى حفاظاً يجعله ميسر الفهم، غير مغلق أو غامض [(7)]

مفهوم الإيجاز:

ويرى ابن جني أن الإيجاز ولو بلغ غايته لم يكن له بد من أن يعطيك تمامه وفائدته، مع أنه لابد فيه من تركيب الجملة، فإن نقص عن ذلك لم يكن هناك استحسان ولا استعذاب. ويقول: ((إن العرب إلى الإيجاز أقبل وعن الإكثار أبعد)) [(8)]

والإيجاز عند ابن سنان هو: "أن يكون المعنى زائداً على اللفظ، أي أنه لفظ موجز يدل على معنى طويل على وجه الإشارة واللمحة"[(9)].

واشترط ابن سنان أن يكون اللفظ القليل يدل على المعنى الكثير دلالة واضحة ظاهرة لا أن تكون الألفاظ لفرط إيجازها قد ألبست المعنى وأغمضته حتى يحتاج في استنباطه إلى طرق من التأمل ودقيق الفكر.

وعند الرازى أن الإيجاز هو "العبارة عن الغرض بأقل ما يمكن من الحروف من غير إخلال"[10]

والذي نخرج به من هذه التعريفات أن:

الإيجاز هو التعبير عن المعنى بألفاظ قليلة تدل عليه دلالة واضحة

وللجاحظ تناول لمفهوم الإيجاز يظهر في عدد من مؤلفاته، ونظر الجاحظ للإيجاز يتجاوز النظر إليه كقضية بلاغية فحسب، بل هو قضية إنسانية وحضارية، فهو طريقة فكرية وعملية. ومرجع نظرة الجاحظ للإيجاز جاءت من ميله العاطفي للأعراب ومذهبهم الذي يميل لحب البساطة وعدم التكلف. نظر الجاحظ للإيجاز الشامل الذي يعم مناشط الحياة كلها بما فيها التواصل مع الغير كلاماً وكتابة، يقوم على مبدأ بذل أقل جهد ممكن والحصول على أكبر منفعة ممكنة.[11] عندما ننظر لكتاب البخلاء أنه ليس كتاب خرافات ومفاكهة، بل هو كتاب دعوة للإيجاز – الاقتصاد- الذي يعم كل مناشط الحياة. فحياة البادية هي حياة الشظف والقلة؛ حببت للإعرابي الاختصار في كل شيء فمن أقوالهم الداعية للإيجاز في الكلام:

خَـــــلِّ جَنبَيــــــكَ لِـــــــرامِ   وَامــــــضِ عَنــــــهُ بِسَــــــلامِ
مُــــت بِـــداءِ الصَـــمتِ خَـــيرٌ   لَـــــكَ مِـــــن داءِ الكَـــــلامِ
رُبَّمــــا اِســــتَفتَحتَ بِـــالمَز   حِ مَغـــــــاليقَ الحِمــــــامِ
رُبَّ لَفـــــظٍ ســـــاقَ آجـــــا   لا نِيـــــــامٍ وَقِيـــــــامِ
إِنَّمـــا الســـالِمُ مَـــن أَلـــ   جَـــــمَ فـــــاهُ بِلِجـــــامِ

وقال الآخر في الاحتراس والتَّحذير:

اخفِـض الصَّـوتَ إن نطقـتَ بليـلٍ   والتفِـتْ بالنَّهـار قبـل الكَـلامِ
مُـــتْ بـــداء الصـــمتِ خـــير   لـــك مِـــن داء الكـــلام[12]

فقد دعا عبد الله بن عمر الله قائلاً: اللهم ارحمنا وعافنا وارزقنا فقال له رجل: لو زدتنا يا أبا عبد الرحمن فقال: نعوذ بالله من الإسهاب. فقد يكون موقف الرجل يمثل الميل للزهد والاكتفاء بالأهم والاستغناء عن الكماليات.[13]

نظرية الاقتصاد اللغوي عند الجاحظ:

وحث الجاحظ على الصدق في المعاني والقصد في الألفاظ (فصدق - وقصد) يعودان إلى أصل واحد عنده، فنراه يقول: لم يسمع الناس بكلام قط أعم نفعاً ولا أقصر لفظاً من كلامه ﷺ فكانت الحكمة مدانية للإيجاز، فهي تجمع في ألفاظ قليلة حقائق كثيرة. فالإيجاز تحر للحقيقة والصدق[14] وينظر الجاحظ للإيجاز كنهج تعليمي وتوصيلي أمثل. الإيجاز يمثل زاوية العلوم وحفظها ونقلها للغير. " العلم أكثر من أن يحصى فخذوا من كل شئ أحسنه)) [15] ويعلل الجاحظ لتفضيل الإيجاز في بعض موضوعات الشعر فقد قيل لفضيل بن علقمة لم لا تطيل الهجاء قال: يكفيك من القلادة ما أحاط بالعنق[16]. وقيل لأبي المهوش لم لا تطيل الهجاء قال: لم أجد المثل السائر إلا بيتاً واحداً، ولم أجد الشعر السائر إلا بيتاً واحداً[17]). ويعلل لإيجاز العرب في المراثي لأنهم يقولون وأكبادهم تحترق[18]

اهتم الجاحظ بنظرية الاقتصاد اللغوي وهي إحراز أكثر ما يمكن من المعاني بأقل ما يمكن من الألفاظ. فعنده أحسن الكلام هو الذي قل عدد حروفه وكثر عدد معانيه[19] وما كان أبعد معنى وأقل لفظاً[20] وهو حسن الإفهام مع قلة عدد الحروف[21] والرجل يلخص مذهبه كاملاً(وفي الاقتصاد بلاغ) [22]

مفهوم الجاحظ وغيره من البلاغيين للإيجاز أنه الاكتفاء بأقل عدد ممكن الألفاظ مع الحفاظ على المعنى حفاظا يجعله ميسر الفهم، غير مغلق أو غامض[23] ومن الإيجاز ما يكون بحذف كلمة أو جملة أو أكثر مع قرينة تبين المحذوف أو هو " ما يحذف منه المفرد والجملة لدلالة فحوى الكلام على المحذوف ولا يكون إلا فيما زاد معناه على لفظه"[24]

"والإيجاز بالحذف شيء يخص من حيث التفصيل علماء النحو لا البلاغة"[25] أما موضع عناية هذا البحث فهو إيجاز القصر؛ إذ هو وسيلة تعبيرية قصدها الإيحاء، وفتح مجال التخيل وتأويل المعاني المسكوت عنها، لا الكلمات المحذوفة فهو أولى باهتمام البلاغيين. فهو تركيب يوحي بالمعنى ويشير إليه، بتكثيف لفظي كبير. والذي لا بفصل فيه ولا يؤتى على نهايته، وإنما يلقي صاحبه إليك باللفظ القليل الذي حذفت منه بعض العناصر غير الإعرابية، فيترك لك مجالاً ومتسعاً للتأويل وتصور المعنى.

وهذا الضرب من الإيجاز يقوم على الجمع والتكثيف فتشحن الكلمات بمعان تربو على طاقتها العادية دون الاعتماد على غير الكلمات الموجودة في النص. فلا يظن أن بعض الألفاظ حذف أو قدر. فهو أسلوب يعنى بتضمين القليل من الألفاظ لكثير من المعاني. وهذا لا يكون

إلا بـاللجوء إلى الوسـائل البلاغيـة كـالمجـاز والتشـبيه والمبالغـة والطبـاق وغيرهـا لأن المـتكلم – فيما عدا ذلك – مضطر لأن يضع لكل معنى جديداً لفظاً جديداً. [26]

إيجاز القصر في سورة البقرة:

لإيجاز القصر في سورة البقرة خصائص منها الإجمال، والإيحاء بالمعاني، وظـلال المعـاني، وقيمة التنكير، وفيض الدلالة وتكثيف المعاني. [27]

أ- **الإيجـاز المجمـل**: مـن إيجـاز القصـر الـذي جـاء مجمـلاً في سـورة البقـرة قولـه تعـالى: ﴿ ٱلَّذِينَ يَنقُضُونَ عَهۡدَ ٱللَّهِ مِنۢ بَعۡدِ مِيثَٰقِهِۦ وَيَقۡطَعُونَ مَآ أَمَرَ ٱللَّهُ بِهِۦٓ أَن يُوصَلَ وَيُفۡسِدُونَ فِي ٱلۡأَرۡضِۚ ﴾[28]. فالحديث عن القوم الفاسقين الذين نقضوا عهد الله بعد إبرامه وهـو ((عهـد الفطـرة المركـوز في طبيعـة كـل حـي أن يعـرف خالقـه، وأن يتجـه إليـه بالعبـادة. ومـا تـزال في الفطرة هذه الجوعـة للاعتقـاد بـالله. . . وهـو عهـد الاسـتخلاف في الأرض الـذي أخـذه الله علـى آدم. . . وهـو عهـوده الكـثيرة في الرسـالات لكـل قـوم أن يعبـدوا الله وحـده، وأن يحكمـوا في حياتهم منهجه وشريعته، وهذه العهود كلها ينقضها الفاسقون))[29].

والعهـد المـذكور عظيم المعنـى، وقـد عـبر تعـالى بعبـارات مـوجزة عـن معـانٍ جليلـة عظيمـة. وهؤلاء الفسقة يقطعون مـا أمـر الله بـه أن يوصـل، وهـو كـثير أيضـاً ومنـه صـلة الـرحم ومـولاة الأنبياء والمؤمنين، والاجتماع على الحق ووصل القول بالعمل ولكنهم قطعـوا بينهمـا بقـول دون عمـل، أو أنهـم قطعـوا شـرائعه، ولم يحفظـوا حـدوده. وهـي عامـة في كـل مـا أمـر الله بـه أن يوصـل، وذلـك العمـوم الـذي تحتويـه الألفـاظ في هـذه الآيـة، ممـا يحتـاج في تفصيله إلى ألفـاظ وبسط في المعني مما جعل الآية تدخل ضمن إيجاز القصر فقطع ما أمر الله بـه أن يوصـل يـؤدي إلى تفكك العرى وانحلال الروابط ووقوع الفساد في الأرض. [30] ومن إيجاز القصـر الـذي فيـه إجمـال قولـه تعـالى: ﴿ أَلَمۡ تَعۡلَمۡ أَنَّ ٱللَّهَ لَهُۥ مُلۡكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۗ وَمَا لَكُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ مِن وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ ﴾[31]

فالله سبحانه يتصرف في خلقه بما شاء وكيف شاء، فهو خلقهم كمـا يشـاء، يسـعد مـن يشاء، ويشقي من يشاء ويصح من يشاء، ويمرض مـن يشـاء ويوفـق مـن يشـاء ويخـذل مـن يشـاء ويحظر ما يشاء، وهو الذي يحكم ما يريد لا معقب لحكمه[32] فملكية السموات والأرض فيه إجمال أوجز تحته معانٍ كثيرة بالحكم والتصرف والإيجـاد والاختراع، والملك والسـلطان ونفـوذ الأمـر والإرادة"[33] ومـن الإجمـال الـذي أوجـز فيـه المعنـى الكـثير في اللفـظ القليـل قولـه تعـــــــالى: ﴿ وَقَالُواْ ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ وَلَدٗاۗ سُبۡحَٰنَهُۥۖ بَل لَّهُۥ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۖ كُلّٞ لَّهُۥ قَٰنِتُونَ ﴾[34] فملكية السموات تنـداح لتشـمل الكـون كلـه، مـن سمـاوات وأرض ومـا فيهمـا

من ملائكة وجنان ونيران ونعيم مقيم، وعذاب مقيم، فضلاً عن مخلوقات مشاهدة في الحياة الدنيا تكاد لا تحصر. ففي الآية إجمال لما لا يريد سبحانه إحصاءه. ونسبة ضمير الغيبة في الكلمة إلى لام الملكية (له) فيه إفادة بأنه هو المتصرف فيهم وهو خالقهم ورازقهم ومقدرهم ومسخرهم ومسيرهم ومصرفهم لما يشاء والجميع عبيد له أو ملك له.[35]

ويدخل في ذلك قوله تعالى: ﴿ وَٱلْفُلْكِ ٱلَّتِى تَجْرِى فِى ٱلْبَحْرِ بِمَا يَنفَعُ ٱلنَّاسَ ﴾[36]

من الذي يعجز البشر عن الإتيان به، جريان الفلك في البحر. وهذا الجريان يكون لنفع الناس وعبارة ﴿ بِمَا يَنفَعُ ٱلنَّاسَ ﴾ جمعت منافع أكثر من أن تحصى[37]

وفي العبارة إباحة ركوبها وإباحة الاكتساب والتجارة وعلى الانتفاع باللذات، فإباحة ركوبها نفع للناس وإباحة الاكتساب منها بأنواع الصيد والتجارات والتنعم بالنسيم والتنزه وذلك وغيره منافع الناس، فضلاً عن النفع يأتي من يحمل عليها أو يحمل له عليها. ففي الآية عبارات حملت من المعاني المتوالدة الكثير.

ب- **الإيحاء بالمعنى:** ((تقترن شواهد إيجاز القصر في القرآن الكريم بالإيحاء بالمعنى الذي يخضع للتوالد الناتج عن احتواء الألفاظ لكثير من المعاني))[38] ومن ذلك قوله تعالى: ﴿ فَأَزَلَّهُمَا ٱلشَّيْطَٰنُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ ۖ وَقُلْنَا ٱهْبِطُوا۟ بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ ۖ وَلَكُمْ فِى ٱلْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَٰعٌ إِلَىٰ حِينٍ ﴾[39] والحديث في الآية عن عقاب الله لآدم وزوجه حيث استجابا لنداء الشيطان وأكلا من الشجرة التي نهاهما الله أن يقرباها، فكان أن أخرجا من ثواب إلى عقاب، وقد أجمل الله ما كانا فيه من نعيم الجنة الذي ذكرته آيات كثيرة في القرآن من نعيم مقيم وأزهار وثمار ورياض وأرائك وإستبرق ورياحين وأنهار. . . فأجمل الله كل ذلك في قوله ﴿ مِمَّا كَانَا فِيهِ ۖ ﴾ وهذا أبلغ من إحصاء مفردات ذلك النعيم حتى لا يكون محصوراً محدداً، فالنعيم المشار إليه يدرك بالتصور والتدبر والتفكر، لا بالحصر والحد، مما يظهر كبر خسارة آدم وزوجه بإطاعة الشيطان.

ومن الإيحاء بالمعنى قوله تعالى: ﴿ بِمَا لَا تَهْوَىٰٓ أَنفُسُكُمُ ﴾[40] والحديث في الآية فيه توضيح لأسباب رفض المعاندين للرسائل وتكذيبهم الرسل الذين يدعونهم لإتباع الحق واجتناب الباطل، فالباطل تدخل فيه الآثام والمهالك وهي على كثرتها أجملت في قوله تعالى: ﴿ بِمَا لَا تَهْوَىٰٓ أَنفُسُكُمُ ﴾ فأنفسهم تدعوهم للانحدار إلى الشهوات والملذات. وهذه حال المستكبرين على رسالاته تعالى على مر الأعصر.

ج- **ظلال المعاني:** المعنى يأتي في بعض آيات القرآن بشكل يسمح باستنباط ظلال كثيرة، تسهم في فهمه[41] ومن ذلك قوله تعالى: ﴿ وَلَقَدْ جَآءَكُم مُّوسَىٰ بِٱلْبَيِّنَٰتِ ثُمَّ

﴿ٱتَّخَذۡتُمُ ٱلۡعِجۡلَ مِنۢ بَعۡدِهِۦ وَأَنتُمۡ ظَٰلِمُونَ﴾[42] والبينات جمع بينة وهي الآية التي يؤيد بها الله رسوله لتدل على نبوته ورسالته. وهي تسع آيات ﴿وَلَقَدۡ ءَاتَيۡنَا مُوسَىٰ تِسۡعَ ءَايَٰتِۭ بَيِّنَٰتٖۖ فَسۡـَٔلۡ بَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ إِذۡ جَآءَهُمۡ فَقَالَ لَهُۥ فِرۡعَوۡنُ إِنِّي لَأَظُنُّكَ يَٰمُوسَىٰ مَسۡحُورٗا﴾[43] الآيات عند المفسرين هي العصا واليد والسنون والدم والطوفان والجراد والقمل والضفادع وفلق البحر[44] وفي آية البقرة السابقة لم يفصل الله هذه الآيات، وإنما أشار إليها مجملة، فانبعثت في المعنى ظلال جاء بها أسلوب الإيجاز بلا تطويل أو تفصيل. وإن فصلت الآيات في مواضع أخرى من القرآن.

ومن آيات الإيجاز في ظلال المعاني قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱدۡخُلُواْ فِي ٱلسِّلۡمِ كَآفَّةٗ وَلَا تَتَّبِعُواْ خُطُوَٰتِ ٱلشَّيۡطَٰنِۚ إِنَّهُۥ لَكُمۡ عَدُوّٞ مُّبِينٞ﴾[45] والمراد بخطوات الشيطان أعماله وهي كل ما يقرب من المعصية ويبعد عن الطاعة. ويفهم من ظلال معاني خطوات: الفقر، والفحشاء، والضلال البعيد، وإيقاع العداوة والبغضاء ويدعوهم للخمر، والميسر، ويصدهم عن ذكر الله وعن الصلاة، فالشيطان يضل من يتبعه إلى ضلال مبين. فمن سار على خطوات الشيطان فهو من حزبه وهم أصحاب السعير.

يتجلى ذلك بالنظر للآيات التالية: ﴿إِنَّمَا يَأۡمُرُكُم بِٱلسُّوٓءِ وَٱلۡفَحۡشَآءِ وَأَن تَقُولُواْ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعۡلَمُونَ﴾[46] وتوعد الشيطان الناس قائلاً: ((قَالَ فَبِعِزَّتِكَ لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ))[47] وحذر الله عباده من الشيطان: ﴿أَلَمۡ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ يَزۡعُمُونَ أَنَّهُمۡ ءَامَنُواْ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيۡكَ وَمَآ أُنزِلَ مِن قَبۡلِكَ يُرِيدُونَ أَن يَتَحَاكَمُوٓاْ إِلَى ٱلطَّٰغُوتِ وَقَدۡ أُمِرُوٓاْ أَن يَكۡفُرُواْ بِهِۦ وَيُرِيدُ ٱلشَّيۡطَٰنُ أَن يُضِلَّهُمۡ ضَلَٰلَۢا بَعِيدٗا﴾[48] وقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ ٱلشَّيۡطَٰنُ أَن يُوقِعَ بَيۡنَكُمُ ٱلۡعَدَٰوَةَ وَٱلۡبَغۡضَآءَ فِي ٱلۡخَمۡرِ وَٱلۡمَيۡسِرِ وَيَصُدَّكُمۡ عَن ذِكۡرِ ٱللَّهِ وَعَنِ ٱلصَّلَوٰةِۖ فَهَلۡ أَنتُم مُّنتَهُونَ﴾[49] ويقول تعالى: ﴿إِنَّ ٱلشَّيۡطَٰنَ لَكُمۡ عَدُوّٞ فَٱتَّخِذُوهُ عَدُوًّاۚ إِنَّمَا يَدۡعُواْ حِزۡبَهُۥ لِيَكُونُواْ مِنۡ أَصۡحَٰبِ ٱلسَّعِيرِ﴾[50]

د- **التنكير في الإيجاز:** اللفظة المنكرة في القرآن الكريم في أسلوب القصر تكشف الكثير من المعاني. ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَلَن يَتَمَنَّوۡهُ أَبَدَۢا بِمَا قَدَّمَتۡ أَيۡدِيهِمۡۚ وَٱللَّهُ عَلِيمُۢ بِٱلظَّٰلِمِينَ ٩٥ وَلَتَجِدَنَّهُمۡ أَحۡرَصَ ٱلنَّاسِ عَلَىٰ حَيَوٰةٖ وَمِنَ ٱلَّذِينَ أَشۡرَكُواْۚ يَوَدُّ أَحَدُهُمۡ لَوۡ يُعَمَّرُ أَلۡفَ سَنَةٖ وَمَا هُوَ بِمُزَحۡزِحِهِۦ مِنَ ٱلۡعَذَابِ أَن يُعَمَّرَۗ وَٱللَّهُ بَصِيرُۢ بِمَا يَعۡمَلُونَ﴾[51]

تنكير لفظة حياة فيه دلالة موجبة موجزة، فهم يتكالبون على الحياة بكل ما فيها. والحرص يكون على الحياة المستقبلية لا الراهنة ولا الماضية فإنهما حاصلتان، فالتنكير إفادة الحرص على مستقبل الحياة لا مطلقها.[52]

ويرى عبد القاهر الجرجاني أن تنكير لفظة حياة فيه طلب الازدياد من الحياة لا الحياة نفسها، وهذا ما ساقته لفظة حياة منكرة.[53] ومن الإيجاز الذي جاء منكراً قوله تعالى: ﴿ وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَۚ وَمَا تُقَدِّمُواْ لِأَنفُسِكُم مِّنْ خَيْرٍ تَجِدُوهُ عِندَ ٱللَّهِۗ إِنَّ ٱللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴾[54] جاء الخبر في الآية مبهماً ليجمع في إيجاز كل أنواع الخير، ليتسابق الناس فيه بكل أنواعه، فأجرهم محفوظ، فيدخل فيه كل عمل صالح من عقائد وعبادات وفضائل. وختمت الآية بـ ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴾ لتحمل الوعد والوعيد والأمر والزجر إذ إنه بصير بعباده فليجدوا في طاعته لنيل رضاه.

ومن إيجاز القصر الذي خدمه التنكير قول الله: ﴿ وَلَكُمْ فِي ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ يَٰٓأُوْلِي ٱلْأَلْبَٰبِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴾[55] وقف أهل البلاغة والتفسير عند هذه الآية وقفات طويلات لاسيما عند تنكير كلمة (حياة) فتجد الخطاب لمن يعقل من الناس أن القصاص الذي هو موت فيه حياة للناس، وهذا أمر يحتاج لتدبر وتعقل.

ومن فهم أن في القصاص حياة أن ((سافك الدماء إذا أقيد منه، ارتدع من يهم بالقتل فلم يقتل خوفاً على نفسه أن يقتل، فكان في ذلك حياة))[56]

ويرى الزمخشري أن الآية جعلت القصاص مكاناً وظرفاً للحياة وذلك أنهم ((كانوا يقتلون بالواحد الجماعة وكم قتل مهلهل بأخيه كليب حتى كاد يفني بكر بن وائل، وكان يقتل بالمقتول غير قاتله فتثور الفتنة ويقع بينهم التناحر))[57] ويرى أحمد مطلوب أن تنكير المسند إليه جاء للتعظيم.[58] ويرى ابن أبي الإصبع أن الآية ((جمعت الإيجاز والإيضاح والإشارة والكناية والطباق وحسن البيان والإبداع))[59] ولفت نظر البلاغيين في الآية حسن نظمها وإيجازها باحتوائها على كثير معنى مع قليل لفظ. ولكنهم وجدوا في تنكير حياة زيادة في الحسن ودقة في اللفظ. فقد رأى عبد القاهر الجرجاني أن الحياة التي يكون القصاص سبباً لها وظرفاً، حياة خاصة وهي في مستقبل المقتول الذي يسلم من القتل لخوف القاتل القصاص وجاء قول الجرجاني: ((وإذا كان المعنى على حياة في بعض أوقاته وجب التنكير وامتنع التعريف من حيث كان التعريف يقتضي أن تكون الحياة قد كانت بالقصاص من أصلها، وأن يكون القصاص قد كان سبباً في كونها في كافة الأوقات وذلك على خلاف المعنى وغير ما هو مقصود))[60] ويرى عبد القاهر أن هذه الحياة خاصة لبعض الناس، فليس كل إنسان له عدو يهم بقتله ثم يرتدع خوف القصاص فتكتب له الحياة. فإذا أدخل الخصوص فقد وجب أن يقال "حياة" ولا يقال "الحياة" [61]

هـ- فيض الدلالة: في الكثير من آيات القرآن فيض من الدلالات التي نجدها في معاني الآيات التي تجمعها في قليل من الألفاظ كقوله تعالى: ﴿ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ

﴿ يَحْزَنُونَ ﴾[62] والآية تظهر جزاء من أسلم وجهه لله وهو محسن، فهذا الجزاء نفى تعرض المؤمن للخوف والحزن، فجمع بنفي اللفظتين خيراً كبيراً للمؤمنين ((إقبال كل محبوب عليهم وزوال كل مكروه عنهم، ولا شيء أضر بالإنسان من الحزن والخوف، لأن الحزن يتولد من مكروه ماضي أو حاضر، والخوف يتولد من مكروه مستقبل، فإذا اجتمعا على امرئ لم ينتفع بل يتبرم بحياته)) [63]

فالمؤمنون أمام عطاء ربهم لا يخافون على ما بين أيديهم من الآخرة ولا يحزنون على ما فاتهم في الدنيا، فجمع الله لهم كل أسباب الراحة بنفي مسببات الخوف والحزن وهي كثيرة، جمعها نفي الصفتين المذكورتين فحصل أمن الماضي والحاضر والمستقبل، إذ لهم الأمن الشامل جزاء عملهم الطيب. ومنه قول الله تعالى: ﴿ وَقَالُواْ سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ ٱلْمَصِيرُ ﴾[64] فالآية جمعت خضوع المؤمنين للتكليف والالتزام به، وما فيه من أوامر الله لعباده، وبيان الالتزام بأمر الله جمعا في السمع والطاعة، رغم أن تفصيلها يحتاج لكلام كثير. فقولهم ﴿ سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا ﴾ إيجاز جامع فتضمن سمعهم كل ما كلفوا به من العبادات وطاعتهم جمعت كل ما يقدمونه من أعمال صالحات.

و- **تكثيف المعنى بالصورة:** تسهم الصورة في تكثيف المعنى؛ فنجد علاقة كبيرة بين الاستخدام المجازي والتكثيف الذي هو قوام الإيجاز [65] فنجد الاستعارة تلتحم بالإيجاز التحاماً كبيراً يرتفع بالآية لمقام عالٍ من الإيجاز كقوله تعالى: ﴿ رَبَّنَآ أَفْرِغْ عَلَيْنَا صَبْرًا ﴾[66]

في الإفراغ إحلال الصبر بهم مع الاتساع والبيان. الاستعارة أضافت إيجازاً لا نجده إذا استعمل اللفظ على حقيقته. ويفهم من عبارة ﴿ أَفْرِغْ عَلَيْنَا صَبْرًا ﴾ أي أصبب علينا صبراً على القتال والمخاوف كلها والأمور الهائلة، أي أقض علينا صبراً يعمنا في جمعنا، وفي خاصة أنفسنا لنقوى على قتال أعدائنا [67]

وفي الآية استعارة تمثيلية، فقد شبه حالهم والله تعالى يفيض عليهم الصبر بحال الماء يصب ويفرغ على الجسم، فيعمه كله ظاهره وباطنه فيلقى في القلب برداً وسلاماً وهدوءاً واطمئناناً[68]

ومن التكثيف الذي وظفت فيه الكناية التي تختصر اللفظ المكنى بها، - والتي أريد بها لازم معناها- أكثر من ألفاظ الحقيقة التي تساويها. ومن ذلك الكناية عن أفعال متعددة بلفظ (فعل) كقوله تعالى: ﴿ فَإِن لَّمْ تَفْعَلُواْ وَلَن تَفْعَلُواْ ﴾[69]. المراد فإن لم تأتوا بسورة من مثله ولن تأتوا. فاختصرت الكناية بالفعل (تفعلوا) المقصود كما ظهر عند استخدام الحقيقة. من التكثيف للمعاني جاء توظيف المجاز، الذي يكون في كثير من المواضع أبلغ من الحقيقة، إذ تؤدي لفظة المجاز المعنى المراد، الذي قد تعجز ألفاظ الحقيقة عن أدائه، حتى

أرتبط المجاز بالإيجاز فصار ((أحسن موقعاً في القلوب والأسماع. . وذلك أن يسمى الشيء باسم ما قاربه أو كان منه بسبب))[70] ومن ذلك قوله تعالى: ﴿ فَمَا رَبِحَت تِّجَرَتُهُمْ ﴾[71]. فقد أسند الفعل لغير فاعله. لأن الأمر في حقيقته أن الشراء الذي يكون باستبدال شيء بشيء، وأخذ عوض على عوض، ولكن الأمر في الآية ترك الإيمان واستبداله بالكفر عوضاً عن الهدى. الأمر أمر اختيار شيء وترك آخر.[72] ومن الإيجاز الذي جاء بأسلوب المجاز تسمية المسبِّب باسم المسبَّب كقوله تعالى: ((فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم))[73] فقد سمي جزاء الاعتداء اعتداء لأنه مسبب عن الاعتداء[74] ففي الأسلوب اختصار لصورة القصاص، كما أنه بيان لماهية القصاص لأنه اعتداء مسبب عن اعتداء، وإن كان الثاني لا يسمى اعتداء، إلا أنه سبحانه قد أورده على سبيل التجوز بتسمية المسبب باسم السبب وذلك حتى لا ينفر من الابتداء بالاعتداء فكأنه سبحانه – يقول من اعتدى عليكم فافعلوا به كما يفعل بكم، ولتعلموا أن ما تصنعونه مكروه في المعاملات بين الناس وإن كنتم تؤمرون به، فاختصر ذلك المعنى كله ليفهم من لفظ (الاعتداء) الثاني ويضفي الإيجاز على المعنى – مع امتزاجه بالمجاز – ما لم تستطع الحقيقة إضفاءه[75]

خاتمة:

الحمد لله الذي تتم بنعمته الصالحات، ونصلي ونسلم على أبلغ الخلق.

العلاقة بين اللفظ والمعنى قضية شغلت الناس منذ قديم، ويدخل في ذلك أمر الإيجاز والمساواة والإطناب. وقد كان العرب في جاهليتها أميل للإيجاز ولا تفارقه إلا لسبب مرضي عنه. وذلك ما يوافق طبيعة حياة العرب المائلة للتقشف. وقد سار القرآن في خطابه للعرب بما يوافق ما اعتادوه، وخاطب غيرهم - لاسيما في مواقف الحوار الجدل – بتطويل يتناسب مع طبعهم وطبيعة الحوار والجدال. وهذا ما نلحظه في سورة البقرة، فجاء فيها أسلوب الجمع والتكثيف – إيجاز القصر – وهو تضمين للمعاني الكثيرة في ألفاظ قليلة وهو لا يتأتى إلا باللجؤ للوسائل البلاغية مما يجعلنا نتفهم قولهم أن الإيجاز هو البلاغة.

فقد حملت الآيات موضع الدراسة خصائص إيجازية كالإجمال والإيحاء بالمعاني، وظلالها وفيض الدلالة وتكثيف المعني.

نرجو أن نكون قد وفقنا في تدبر الآيات متفهمين دور الإيجاز في خدمة المعنى وتدبر الإعجاز.

والحمد لله من قبل ومن بعد

الهوامش

❖القرآن الكريم

(1)ابن منظور –لسان العرب- مادة (وجز).

(2) الجاحظ- البيان والتبيين – تحقيق : عبد السلام هارون – القاهرة – 1367هـ - 1948م ج 1 ص 86 .

(3) أبو هلال العسكري - كتاب الصناعتين – تحقيق : د . مفيد قميحة – دار الباز – بيروت – ط1 - 1401هـ - 1981م – ص194 .

(4) الخطيب القزويني – الإيضاح – شرح د. عبد المنعم خفاجي – دار الكتاب اللبناني - بيروت 1949م – ص 280 .

(5) ابن قتيبة – أدب الكاتب - تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد –مطبعة السعادة – القاهرة –ط3- 1963م – ص 15 .

(6) الجاحظ – البيان والبيين – ص 27 .

(7) إدريس – بلمليح – الرؤية البيانية عند الجاحظ – دار الثقافة – الدار البيضاء – ط1 - 1404هـ - 1984م – ص 236 - 237 .

(8) ابن جني – الخصائص- تحقيق : محمد علي النجار – القاهرة – 1372هـ - 1953م ج1ص 83 .

(9) ابن سنان الخفاجي – سر الفصاحة - تحقيق : عبد المتعال الصعيدي – القاهرة 1371هـ - 1952 ج1 ص 243 .

(10) فخر الدين الرازي – نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز - القاهرة – 1317هـ - ص 145 .

(11) محمد الصغير بناني - النظريات اللسانية والبلاغية – دار الحداثة – بيروت – ط 1 – 1986م – ص 25

(12) الجاحظ – البيان والتبيين - - ج1 - ص80.

(13) المرجع السابق – ص 207 .

(14) المرجع السابق – ج 1 ص 293.

(15) المرجع السابق – ج 1 ص 207.

(16) المرجع السابق – ص 207 .

(17) المرجع السابق – ج1 ص 207.

(18) المرجع السابق – ج ص 320 .

(19) المرجع السابق ج2 – ص 17 .

(20) المرجع السابق – ج1 ص 229 .

(21) المرجع السابق ج1 ص 111 .

(22) بلميح – الرؤية البيانية – ص 227 .

(23) المرجع السابق – ص 255 .

(24) ضياء الدين بن الأثير – المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر – القاهرة – 1358هـ – 1939م ج2- ص278.

(25) بلميح – الرؤية البيانية –– ص 237 . ابن كثير تفسير القرآن العظيم – دار الأندلس – بيروت ج1- ص280.

(26) محمد الصغير- النظريات –ص270.

[27] مختار عطية – الإيجاز في كلام العرب ونص الإيجاز – دراسة بلاغية – دار المعرفة الجامعية – المنصورة - مصر – 1997م ص 188.

[28] سورة البقرة، آية 27.

[29] سيد قطب –في ظلال القرآن- ط 13- دار الشروق- القاهرة- 1987م- ج1- ص51- 52.

[30] المرجع السابق ص 52 .

[31] سورة البقرة – الآية 107.

[32] ابن كثير تفسير القرآن العظيم – ج1- ص280.

[33] القرطبي – الجامع لأحكام القرآن ج2 ص 69 (موقع يعسوب).

[34] سورة البقرة – آية 116 .

[35] ابن كثير – تفسير القرآن العظيم ج1 – ص 280 .

[36] سورة البقرة آية 164 .

[37] العسكري- الصناعتين- ص 169.، ابن كثير- تفسير القرآن العظيم –ج1، ص475

[38] مختار عطية – الإيجاز ص 207

[39] سورة البقرة – آية 36

[40] سورة البقرة الآية 87

[41] مختار عطية- الإيجاز ص 217

[42] سورة البقرة الآية 92

[43] سورة الإسراء الآية 101

[44] الهررى –محمد الأمين الهررى تفسير حدائق الروح والريحان في روابي معاني القران –دار طوق النجاة – بيروت –ط1- 1421هـ- 2001م- ج2- ص89

[45] سورة البقرة الآية 208

[46] سورة البقرة – آية 169

[47] سورة ص– الآية 82

[48] سورة النساء الآية 60

[49] سورة المائدة – الآية 91

[50] سورة فاطر الآية 6

[51] سورة البقرة – الآية 95 - 96.

[52] محي الدين الدرويش- إعراب القرآن وبيانه دار الرشيد- حمص - ط1- 1983- ج1- ص152.

[53] عبد القاهر الجرجاني –دلائل الإيجاز- تحقيق محمد شاكر –مطبعة المدني - القاهرة- 1984- ص288.

[54] سورة البقرة آية 110

[55] سورة البقرة – آية 179

(56) أبـو هــلال السـري- الصـناعتين- ص195 –د. أحمـد مطلـوب –أسـاليب بلاغيـة- وكالـة المطبوعـات – الكويت- ص210.

(57) الزمخشري – الكشاف –ج1- ص160– موقع التفاسير

(58) د. أحمد مطلوب – معجم المصطلحات البلاغية وتطورها- مكتبة لبنان- بيروت- 2007- ص284. - ص .وسعد الدين التفتازى مختصر السعد- - شرح مختصر كتاب المفتاح- تحقيق د. عبد الرحمن هنداوي- المكتبة العصرية –بيروت- 1426هـ- 2000م- ص256.

(59) ابن أبي الإصبع – بديع القرآن- تحقيق –حنفي شرف –مكتبة نهضة مصر- القاهرة- 1957م- ص81.

(60) عبد القاهر الجرجاني – دلائل الإعجاز - ص293- .

(61) السابق – نفسه ص .112

(62) سورة، البقرة – آية 112 .

(63) د. مختار عطية –الإيجاز ص 249 .

(64) سورة البقرة آية 275 .

(65) د. مختار عطية – الإيجاز ص 249 .

(66) سورة البقرة - آية 250 .

(67) محمد الأمين الهرري – تفسير حدائق الروح–ج3 –ص395.

(68) السابق نفسه ص411 .

(69) سورة البقرة – آية 24 .

(70) د. مختار عطية – الإيجاز ص262.

(71) سورة البقرة آية 16 .

(72) الطـبري- جـامع البيـان فـي تأويـل القـرآن- تحقيـق أحمـد شـاكر- ط 1- 1420هــ- 2000م مؤسسـة الرسالة- - بيروت- ج1- ص329.

(73) سورة البقرة آية 194 .

(74) القز ويني – الإيضاح في علوم البلاغة – ج1- ص 88 .

(75) د. مختار عطية – الإيجاز ص 266 .

مصطلح "الاغتراب" في الأدب والعلوم النفسية والاجتماعية تحديد المفاهيم والأنماط

أ. د، عبد القادر شريف بموسى

يعتبر مصطلح **" الاغتراب"** من المصطلحات الجديدة التي كثرت استعمالاتها في الآداب والدراسات الأدبية مع نهاية القرن العشرين. فنجد كتبا ودراسات كثيرة بدأت تتسارع في الظهور تباعا ضمن متون الدراسات النقدية العربية حول الأدب العربي القديم والحديث والمعاصر على السّواء. من بين هذه الكتب والدراسات الأدبية والنقدية الّتي اتّخذت من مصطلح**" الاغتراب"** موضوعا لها نذكر على سبيل المثال لا الحصر، دراسة للباحث محمد راضي جعفر المعنونة بـ "الاغتراب في الشعر العراقي المعاصر –مرحلة الرواد" منشورات اتحاد الكتاب العرب بدمشق سنة 1999، وكتاب " الاغتراب بين ابن باجة وأبي حيان التوحيدي" للدكتور بركات محمد مراد وكتاب "الاغتراب في العصر العباسي الثاني القرن الرابع الهجري" للباحثة سميرة سلامي منشورات دار الينابيع بدمشق الطبعة الأولى سنة 1998[1].

ومن هنا، يتجلّى لنا هذا الكم المعرفي من الدراسات الأدبية الّتي تمحورت حول مصطلح "الاغتراب"، هذا ما جعل لزاما علينا البحث في هذا المصطلح الجديد وتحديد معانيه من حيث اللغة والاصطلاح وتبيان مفاهيمه في علم الاجتماع وعلم النفس اللّذين ينتمي إليهما بالدرجة الأولى، وذلك حتّى لا تختلط استعمالاته في الدراسات الأدبية على الدارسين من الأساتذة وطلبة الدراسات العليا.

يمكننا من البداية ملاحظة المعاني الكثيرة لمصطلح الاغتراب واستعمالاته المتعددة في شتى العلوم الإنسانية، ولهذا سنحاول حصر مفاهيمه من خلال التعريف اللغوي ثم التعريف الاصطلاحي، ثم نتّجه إلى مفاهيمه في علم النفس وعلم الاجتماع حيث ارتبط بهما بشكل حصري.

التعريف اللغوي:

قبل التطرق إلى التعريف اللغوي لمصطلح **" الاغتراب"**، تجدر الإشارة إلى أنّ المفهوم اللغوي لهذا المصطلح يكاد يكون موحّدا في جميع المعاجم العربية القديمة، ولهذا اقتصرنا في

التعريف على أهمّ هذه المعاجم، ونخصّ بالذكر معجم " لسان العرب" لابن منظور ومعجم " القاموس المحيط" للفيروز آبادي. نجد في المعجم الأول في باب حرف الباء، فصل حرف الغين: " وغَرَبَ أي بَعُدَ؛ ويُقال: أُغرُبْ عنّي أي تَبَاعَدْ؛ ومنه الحديث: أنّه أمر بتغريب الزاني؛ التغريب: النفيُ عن البلد الذي وقعت الجناية فيه... والغُربة والغُرْبُ: النزوح عن الوطن والاغتراب... والاغتراب والتّغرُّبُ كذلك؛ تقول منه: تغرَّبَ واغتربَ وقد غَرَّبَهُ الدّهر. ورجلٌ غُرُبٌ بضمّ الغين والرّاء، وغريب: بعيد عن وطنه.. والاغتراب افتعال من الغربة "[2].

وهذا التعريف نفسه نجده في القاموس المحيط حيث يقول صاحبه في باب الباء فصل الغين: "وبالضمّ، النزوح عن الوطن كالغربة والاغتراب والتّغرُّب... "[3]

من خلال هذين التعريفين اللّذين أخذناهما من هذين المعجمين، يتّضح لنا أنّ هذه الكلمة أو المصطلح –**الاغتراب**– يدلّ على الابتعاد والنّزوح عن الوطن؛ وقد يُقال منها أيضا المغترب ويُقصد به المهاجر إلى خارج وطنه. فهذا ما يمكن قوله عن التعريف اللغوي أو المفهوم اللغوي لمصطلح " **الاغتراب**"في المعاجم العربية ولا حاجة لنا إلى رصده في المزيد من هذه المعاجم حتّى لا ندخل في تكرار التعريفات.

أمّا المعاجم الأجنبية وخاصّة الفرنسية منها، فيُعرَّف مصطلح " **اغتراب**"(التي يقابله في الفرنسية والإنكليزية مصطلح Aliénation) [4] على أنّها عملية انتقال ملكية من شخص إلى آخر. فنجد معجم Quillet للّغة الفرنسية يقول: " اغترب واستلب بمعنى التنازل عن ملكية. المعنى المجازي: فعل الابتعاد عن الآخر وتحاشي ربط علاقات معه"[5]. بينما نجد معجم "لاروس –LAROUSSE " الموسوعي يعرِّفه بأنّه " الانتقال الإرادي أو القانوني إلى شخص آخر لملكية أو حق... المعنى المجازي: فعل الابتعاد عن الذات"[6].

ونجد التعريف ذاته هذا، في معاجم أجنبية أخرى، إلاّ أنّ هناك تعريف آخر يختلف عن هذه التعريفات يتمثّل في أنّ الاغتراب هو "الحالة التي تنتُج عن الترك أو المنع من حقّ طبيعي: قبول استيلاب حريّة الإنسان"[7].

وخلاصة لكلّ ما قيل يمكننا التّكلّم عن مفهومين لغويين لمصطلح "**الاغتراب**": فعند العرب يعني المصطلح التباعد أو الابتعاد والنزوح عن الوطن، بينما نجد المفهوم اللغوي الثاني له في المعاجم الأجنبية - وخصوصا الفرنسية منها – يدور حول انتقال ملكية من شخص إلى آخر، والمعنى المجازي يدور حول الحالة التي تنتج عن الابتعاد عن الذات.

التعريف الاصطلاحي:

لقد استُخدم مصطلح " **الاغتراب – Aliénation**"– ولا يزال- استخدامات عديدة ومتعدّدة تختلف معانيها باختلاف مجال الدراسة حيث شاع في الفلسفة والقانون وعلم النفس وعلم الاجتماع والأدب.

وقبل البحث في المفهوم الاصطلاحي للمصطلح، ينبغي علينا أن نشير إلى ملاحظة مهمّة تتمثّل على وجه الخصوص في أنّ الباحثين في العلوم الاجتماعية لا يتّفقون على معنى واحد للاغتراب، والشيء ذاته يُلاحظ عند الباحثين في العلوم النفسية، إذ يختلف المعنى من باحث إلى آخر.

تصف الموسوعة الفلسفية **"الاغتراب"** بأنّه "مفهوم يصف كلاّ من عملية ونتائج تبديل ناتج النشاط الإنساني والاجتماعي (منتجات العمل، النقود، العلاقات الاجتماعية... إلخ) في ظروف تاريخية معيّنة، وكذلك تحويل خصائص وقدرات الإنسان إلى شيء مستقلّ عنها ومتسلّط عليها، وأيضا تحوّل بعض الظواهر والعلاقات إلى شيء يختلف عمّا هو عليه في حدّ ذاته، وتشويه علاقاتها الفعلية في الحياة في أذهان الناس"[8].

ويبدو هنا أنّ معنى "الاغتراب يتمثّل في ذلك التّحوّل الذي يحدث للفرد ويكون ناتجا عن نشاطاته المختلفة داخل المجتمع فيجعله يستقلّ عن ذاته الطبيعية فيه أو يختلف عنها.

بينما نجد البعض الآخر من الباحثين يرى أن **"الاغتراب"** "شعور بالوحدة أو الغربة، وانعدام علاقات المحبّة أو الصداقة مع الآخرين من الناس... وهو حالة كون الأشخاص والمواقف المألوفة تبدو غريبة"[9].

وأمّا في الميدان النفسي، فيُعرَّف الاغتراب أساسا بأنّه اضطراب في العلاقة مع الآخر، وهو تغيّر وتبدّل في وظيفة التّواصل[10].

هذه خلاصة لمجموعة من التعريفات الاصطلاحية للاغتراب في المجال النفسي. ويمكننا تلخيص كلّ ما ذُكر في أنّ **"الاغتراب"**هو تلك الحالة النفسية التي تنتاب الفرد فيحسّ بالعزلة ويشعر بالغربة عن الآخرين، إذ يفتقد العلاقات الاجتماعية والتواصل معهم.

ويظهر الاختلاف جليّا في تعريف مصطلح **"الاغتراب"** بين الباحثين في العلوم الاجتماعية، فالماركسيون مثلا يذهبون في التفسير إلى "أنّ بعض الأفراد يغتربون عن أعمالهم لأسباب موضوعية كامنة في علاقات الإنتاج، ونسق السيادة الطبقي، ممّا يؤدّي إلى انفصالهم عن

العمـل أو نتاجـه، كمـا يـؤدّي في نفـس الوقـت إلى اغترابهـم عـن الطبيعـة وعـن ذواتهـم"[11]. ويمكننا تفسير ذلك بأنّ العمل ليس مـن طبيعـة الإنسـان (العامـل) بـل هـو شـيء خـارجي عنـه، هذا ما يجعل العامل يشعر بالبؤس وعدم الرّضـى فيتحـوّل إلى شـخص منهوك القـوى جسـمانيا ومتمزّق نفسيّا لا يكاد يجد أمنه أو ذاته إلاّ في وقت الفراغ.

وحتّى ننتهي من هـذا المبحـث الخـاص بـالمفهوم الاصـطلاحي لكلمـة "اغـتراب" أو "Aliénation"، نورد تعريف البروفسور" دنكن ميتشل، إذ يقول إنّـه " الحالـة السيكو اجتماعيـة الـتي تسيطر علـى الفرد سيطرة تامة تجعله غريبا وبعيدا عن بعض نواحي واقعه الاجتماعي..."[12].

ويؤكّـد هـذا البروفسـور في المقـال ذاتـه علـى أنّ أفكـار "ملفِـن سـيمَن- MelvinSeemen " وتعاليمه هي الأساس والرّكيزة لجميع البحوث المعاصرة التي تتناول موضوع **"الاغتراب"**. ولهذا فهو يؤكّد على أنّ " ملفن سيمن" وضّح معاني الاستعمالات المتعدّدة لمصطلح **"الاغتراب"** في مقالة لـه نشرها في مجلة "علم الاجتماع الأمريكية" تحت عنوان " On The Meaning Of Alienation"[13].

فجـاء المعنـى الأوّل متمـثّلا في "عـدم وجـود القـوة عنـد الفـرد المغـترب، أي إنّ الاغـتراب هـو شعور ينتاب الفرد فيجعله غير قادر على تغيير الوضع الاجتماعي الذي يتعامل معه. والاستعمال الثـاني هـو عـدم وجـود الهـدف عنـد الشـخص المغـترب، أي إنّـه لا يسـتطيع توجيـه سـلوكه ومعتقداته وأهدافه. والمعنى الثالث لِـ **"الاغتراب"** هـو عـدم وجـود المقـاييس أي إنّ الفـرد المغـترب غالبا ما يشعر بأنّـه لـو أراد تحقيـق أهدافـه، فإنّـه يجـب عليـه عـدم التّصـرّف بموجـب المقـاييس المتعـارف عليهـا اجتماعيـا وأخلاقيـا. والمعنـى الأخـير هـو العـزل، أي شـعور الفـرد المغـترب بأنّـه غريب عن الأهداف الحضارية لمجتمعه"[14].

إنّ مصطلح " الاغتراب" (Aliénation) أو "الاسـتلاب" كمـا ورد في بعض المعـاجم، اسـتُعمل في معظم العلوم الإنسانية كالفلسفة واللاهوت والعلوم الاجتماعيـة والنفسـية... ممّـا يـدلّ علـى شيوع هذا المصطلح وتعدّد معانيه. وقد حاولنا في هذا الدراسة حصـر مفهومـه الاصـطلاحي ثـمّ التركيز على مفهومه في علم الاجتماع وعلم النفس أين ينتمي إليهما طبيعيا.

ومن هنا سنبحث في مفاهيمه وأنماطه وفق هذين العلمين:

1- **المفهوم النفسي للاغتراب:**

أ- الاغتراب وعلاقة "الأنا" بـ "الهو": قبـل أن نتطـرّق إلى **"الاغـتراب"** عنـد فرويـد- Freud وعلاقة " الأنا" بـ "الهو"، ينبغي لنا ّأوّلا أن نوطّئ لهذا المبحث بتعريف مصـطلحات نفسـية ثلاثـة

(الهو Le Ça - الأنا الأعلى Le Sur-Moi - الأنا Le Moi)، والتّي ستتكرّر في هذا المبحث لأنّها مرتبطة ارتباطا تامّا بالاغتراب النفسي.

فَـ "الأنا" (Le Moi) في منظار التحليل النفسي هو أحد أركان الشخصية الّذي يميّزه "فرويد" في نظريته الثانية حول الجهاز النفسي عن "الأنا الأعلى" و"الهو". فـالأنا "يخضع من وجهة النظر الموقعية، لمطالب "الهو" ولأوامر "الأنا الأعلى" ولمتطلبات الواقع في آن واحد... أمّا من وجهة النظر الدينامية، فيمثّل الأنا القطب الدفاعي للشخصية في الصراع العصابي أفضح تمثيل، إذ إنّه يحرّك سلسلة من أوّليات الدّفاع"[15]. وبعبارة أخرى يمكننا القول بأنّ " الأنا " هو الجزء الشعوري الواعي أو الجانب المعقول من شخصية الفرد وهو الّذي يتعامل مع المجتمع والواقع الخارجي مباشرة.

بينما يُعرَّف "الأنا الأعلى- Le Sur-Moi في التحليل النفسي بأنّه أحد أركان الشخصية وأنّه اصطلاح "يدلّ على تكوينٍ في العقل الباطن يقوم بوظيفة الضمير بالنّسبة إلى كلّ من الأنا الواعية... و"الهو" الّتي تتّسم في معظمها بطبيعة جنسية. ويتكوّن "الأنا الأعلى" من تجارب مبكّرة تعود بشكل رئيس إلى علاقات الولد بالأبوين، وهو الّذي يختزن الأخلاق الاجتماعية وينتقد أفكار "الأنا" وأفعالها"[16].

ويأتي "الهو- Le Ça " ليُمثّل الركن الثالث والأخير من الجهاز النفسي الّذي ميّزه "فرويد". فالهو يكوِّن قطب الشخصية النَّزَوي وتتكوّن محتوياته التي تشكّل التعبير النفسي للنزوات اللاّواعية، وهي وراثية فطرية في جزء منها، ومكبوتة مكتسبة في الجزء الآخر"[17]. وبتعبير آخر يمكننا القول بأنّ "الهو- Le Ça" هو ذلك "القسم من النفس الّذي يحوي كلّ ما هو موروث وما هو غريزي في الطبيعة الإنسانية، و(الهو) لا يتّبع المنطق ولا الأخلاق ولا يهتمّ بالواقع وإنّما يهتمّ فقط بإشباع الدوافع الغريزية تِبَعا لمقتضيات مبدإ اللّذّة"[18].

وكتلخيص لما ذُكر يمكن القول إنّ "الأنا" يقوم بنقل تأثير العالم الخارجي إلى "الهو" وما فيه من نزعات، محاولا وضع مبدإ الواقع محلّ مبدإ اللّذّة الّذي يسيطر على "الهو". فـ "الأنا" يمثّل الحكمة وسلامة العقل، على خلاف "الهو" الّذي يحوي الانفعالات، فـ "الأنا" لا يحكمه مبدأ اللّذة وإنّما يتحكّم فيه مبدأ الواقع.

ولهذا، لابدّ لهذه الأركان الثلاثة (الهو- الأنا – الأنا الأعلى) الّتي تكوّن الجهاز النفسي للشخصية، أن تعمل جميعها في انسجام تامّ لتحقيق أكبر قدر ممكن من التّوازن والاستقرار النفسي للفرد. فإذا ما ظهرت نزوة غريزية في "الهو" فإنّها ستحاول تحقيق الإشباع عن طريق

اتّجاهها إلى "الأنا". لكنّ هذا الأخير يتمهّل ليرى إن كان بالإمكان إشباع هذا الدّافع بما لا يتعارض مع الظروف الخارجية، أو أن يكبته ويمنعه من التّعبير، إذا كان الواقع لا يسمح بذلك، وفي الوقت ذاته يكون "الأنا الأعلى" متيقّظا مستعدّا للتدخّل إذا كان في الدافع أو النزوة الغريزية شيء يتعارض مع الاتّجاهات والموروثات الّتي استقرّت فيه، فيضغط على "الأنا" لصدّ الرّغبة وكبتها.

وهكذا، يصبح من الواجب على "الأنا" أن يُرضي في وقت واحد مطالب "الهو" و "الأنا الأعلى" والواقع. وبمعنى آخر، يجب عليه أن يوفّق بين مطالب كلٍّ منهم[19].

ومن هنا ندرك الدّور المهم والمعقّد الّذي يلعبه "الأنا" في توازن الشخصية، إذ يجب عليه أن يكون دائما في حالة القدرة على القيام بمهامه المتعدّدة خير قيام لضمان شخصية سويّة.

ولا ننسى أن نلاحظ بأنّ هذه التقسيمات (الهو- الأنا – الأنا الأعلى) ما هي إلاّ تقسيمات إجرائية فقط تشير إلى عمليات وسيرورات نفسية تجري في الشخصية كلّها، وعليه فإنّه ينبغي ألاّ نفترض وجود حدود فاصلة ودقيقة بين هذه الأجهزة الثلاثة، وأنّ لكلّ منها وجوده وكيانه المستقلّ.

فعلى "الأنا" إذن أن يوفّق بين مطالب "الهو" و "الأنا الأعلى" وكذلك مطالب العالم الخارجي، حتّى يتحقّق للفرد اتّزانه النّفسي. فإذا نجح "الأنا" بذلك، اتّجهت الشخصية إلى التّكامل، وإن فشل في مهمّته، اختلّ التّوازن النفسي وأدّى ذلك إلى ظهور الأعراض المرضية أو إلى انحرافٍ في السّلوك.

وتتمثّل هذه الأعراض المرضية في "أنّ أجزاء من بدننا، بل عناصر من حياتنا النفسية، من إدراكات وأفكار ومشاعر، قد تبدو لنا في بعض الأحوال وكأنّها غريبة وأجنبية ولا تؤلّف جزءا من الأنا "[20]. وهذه من بين أهمّ الأعراض والسلوكات التي تظهر على الفرد المغترب.

فحينما لا يسمح "الأنا" لبعض الدوافع والنزعات الصادرة عن "الهو" بالتّعبير عن نفسها- وذلك بكبتها- نظرا إلى تعارضها مع العالم الخارجي، تحدث حالة إحباط للفرد. فالعالم الخارجي يسبّب للفرد آلاما نفسية حادّة. وحينما يصطدم الإنسان بالواقع المرّ، يتّخذ أو ينتهج أسلوبا معيّنا للاحتماء منه (الواقع المرّ).

وهذا الأسلوب يرى "في الواقع العدوّ الأوحد، ينبوع كلّ ألم. وبما أنّ الواقع يجعل حياتنا مستحيلة لا تُطاق، فلا بدّ من قطع كلّ صلة به، إذا كنّا نحرص على السّعادة بصورة من الصور"[21].

وبمعنى آخر يمكننا القول إنّ السلوك المباشر للفرد الذي يريد الاحتماء من الألم الناشئ عن الاحتكاك بالعالم الخارجي- بما فيه الأفراد- ، هو الاختلاء والانزواء الإرادي والابتعاد عن الآخرين حتّى يستطيع الحصول على السكينة. لكن هذا النهج الّذي يسلكه الإنسان للوصول إلى السعادة، "لا يصل إلى شيء عادة، إذ سيجد الواقع أقوى منه، وسينقلب مجنونا مأفونا لا يمدّ إليه أحد يد المساعدة في غالب الأحوال لتحقيق هذيانه"[22].

فالاغتراب من هذا المنظور هو تلك الحالة التي تجعل الفرد ينفصل عن الواقع الّذي يمثّل له مصدر ألم دائم.

ونستنتج من قول فرويد أنّه يرى أن هروب الإنسان من الواقع في هذه الحالة يؤدّي به إلى الجنون. وهذه الحالة ما هي إلاّ نتيجة صراع "الأنا" مع "الهو" حيث تجد رغباته وغرائزه الطريق أمامهما مسدودا – إن جاز القول – فيتعيّن عليه أن يحاول إيجاد مخرج يتأتّى له فيه أن ينفق احتياطه من الطاقة وفق مبدإ اللّذة. وهكذا يتوجّب عليه أن ينفصل عن "الأنا"[23].

فهذا التّمايز وعدم التطابق بين عالم الواقع وعالم "الهو" يحدث نتيجة الإحباط، حيث يضعف "الأنا" جرّاء ذلك. فإذا أراد الفرد أن يحقّق لنفسه التوافق، عليه أن يحقّق الانسجام بين هذين العالمين.

فيحدث الاغتراب في هذه الحالة نتيجة لصراع "الأنا" مع "الهو" إذ تتوجّه "شحنات المقاومة عند "الأنا" ضدّ شحنات "الهو"، فتعجز شحنات "الأنا" ممّا يؤدّي إلى طغيان شحنات "الهو" على الأنا"[24]، فيصبح بذلك الأنا خاضعا للهو ورغباته.

وخلاصة لما ذكِر، فإنّه يجب أن يسود الانسجام في العلاقة القائمة بين "الأنا" و"الهو" حتّى تكون الشخصية سويّة أو في حالة التوازن النفسي. بينما إذا ما اضطرب هذا الانسجام واختلّ، نتيجة إحباط من العالم الخارجي، فإنّ "الأنا" يصبح عاجزا عن القيام بمهمّاته، فيخضع لـ "الهو" الّذي ينفصل عن الواقع المؤلم؛ ومن هنا تصبح الشخصية – بعد ضعف أو عجز الأنا – مسيّرة من طرف متطلّبات "الهو" فتنفصل بدورها عن الواقع وتصبح مغتربة عنه.

وتهدف هذه الشخصية إلى تحقيق السعادة الذاتية والمتمثّلة في تجنّب الألم والحصول على اللّذة، عن طريق نبذ كلّ ما هو موجود ونقده نقدا سلبيا. فهذا الهروب من الواقع نتيجة خضوع "الأنا" لِ "الهو" هو اغتراب حسب المفاهيم الفرويدية.

ب – الاغتراب ووعي الذات: نصل في هذا المبحث إلى أصحاب المدرسة الفرويدية الجديدة وعلى رأسهم المحللة النفسية الشهيرة "**كارين هورني- Karen Horney**" (1885- 1952)، الّتي اهتمّت بالعوامل الثقافية والظروف الاجتماعية لحياة الناس ونشاطهم، مخالفة بذلك النظريات الفرويدية خاصة فيما يتعلّق بالحتمية الجنسية للسلوك الإنساني[25].

في ظلّ مدينة معاصرة تقوم على مبادئ التنافس والفردية والاستغلال، فإنّ هذه المبادئ تؤدّي إلى ظهور خلل في العلاقات الإنسانية وبروز روح العداء بين الناس. ولا تبقى هذه المنافسة في مجالها الاقتصادي وحسب، بل تمتدّ إلى كلّ العلاقات الإنسانية ممّا ينتج عنها ظهور الخوف لدى الأفراد من الاستغلال وعدم الشعور بالأمن تجاه بعضهم البعض. ولكلّ هذه العوامل (التنافس، عدوان مضمر بين الأفراد، الخوف والتقليل من احترام النفس) أثر نفسي متمثّل في إحساس الفرد بالوحدة والعزلة... ولا شكّ في أنّ العزلة العاطفية – والّتي هي صعبة الاحتمال – تصبح كارثة على الفرد، حينما توافق تخوّفاته وشكوكه إزاء الذات[26].

هذه الاضطرابات تؤدّي بالفرد إلى فقدان اتّزانه العاطفي وتجعله يشعر بأنّه عاجز ومهدّد، ممّا يؤدّي به إلى كره ذاته الحقيقية لضعفها وفشلها. فهو من جهة يتمنّى أن تُشبع دوافعه وتتحقّق مطالبه ورغباته، ولكن من جهة أخرى، تصطدم هذه الرغبات كلّها بالواقع الاجتماعي مّما يصعب تلبيتها. وهذا يؤدّي إلى نشوء صراع داخل الفرد بين ما هو عليه في الواقع وما تطلبه دوافعه ورغباته من تحقيق وإشباع.

وترى "هورني" أنّ هناك أربع محاولات كبرى لحلّ هذا الصراع وهي[27]:

1-حجب جزء من الصراع وفسح مجال للسيطرة للصراع المعاكس.

2-الابتعاد عن الناس.

3-إحداث انفصال عن الذات أكثر تطرّفا (أي الاهتمام الشديد بما هو خارجي).

4-ابتعاد المرء عن ذاته الواقعية (بخلق صورة مثالية).

5-وهذه المحاولة الرابعة هي الّتي تهمّنا في هذا المبحث حيث يقوم الفرد هنا بإنكار وجود هذا الصراع من خلال تكوين صورة مثالية عن ذاته. إذ كي يحتفظ العُصابي بالشعور بوحدانيته الّذي يكفل له الاستقرار والأمن النفسي، يعمد إلى خلق صورة يعتقد أنّها تُمثّله كما هو في الواقع أو يشعر أنّه يستطيع أن يكوِّنها أو يجب أن يكوِّنها بالرّغم من كوْنها صورة خادعة. وهذه الصورة غالبا ما تكون غير حقيقية[28].

فهذه المحاولة لحلّ النّزاع (الصراع) داخل الفرد من خلال تطويره لذات مثالية عن نفسه التي ستصبح الذات المسيطرة في بنية الشخصية. كلّ هذا يؤدّي إلى فقدان الشخصية أو الاغتراب الذاتي للشخصية. بمعنى آخر يمكننا القول بأنّ فشل الفرد وعدم وعيه لذاته الحقيقية يؤدّي به إلى الاغتراب عن هذه الذات.

فالاغتراب ينشأ حينما يطوّر المرء صورة مثالية عن ذاته تصل درجة اختلافها عمّا هو عليه حدّ إيجاد هوّة عميقة بين صورته المثالية وذاته الحقيقية، وحينها يتشبّث المرء بالاعتقاد أنّه هو ذاته الحقيقية، لأنّه في هذه الظروف لا يعود المرء يدرك ذاته الحقيقية. "فالاغتراب عن الذات له معنى الغفلة عن الذات الحقيقية"[29].

إنّ الشخص المغترب عن ذاته هو الشخص الذي أصبح ذاهلا عن ذاته الحقيقية التي تمثّل في الفرد كلّ ما يشعر به وما يحبّه وما يرفضه وما يعتقده، إذ إنّ الصورة المكوّنة مثاليا (الصورة المثالية) تُقصي الشخص عن ذاته الحقيقية وتزيد في صعوبة تسليمه بنفسه كما هي فعلا.

ومن هنا فإنّ "ضرورة المحافظة على واجهة معيّنة (الصورة المثالية) تؤدّي بالكائن البشري إلى كبت، لا غرائزه الفطرية فحسب، ولكن تؤدّي إلى كبت كلّ ما هو مشروع وحيوي فيه، كالرّغبات والأحاسيس العفوية، والحكم الذاتي... إلخ"[30].

ومن هنا فقد أُوقف النّموّ الطبيعي للذات الفردية أو إنّها تعرّضت للاختناق. ويُقال إنّ هذا الفرد الّذي يملك مثل هذه الذات، هو في حالة اغتراب عن ذاته، أو إنّه مغترب عن الذات بمنظار "هورني" الّتي تنظر إلى الذات الفردية والعفوية من خلال مفاهيم التّأكيد العفوي لمبادرة المرء الفردية وأحاسيسه وآرائه ورغباته[31].

وخلاصة لما سبق، فإنّ هذا النمط من الاغتراب الناشئ عن فشل الفرد وعدم وعيه لذاته الحقيقية، ينتج عن قمع المجتمع (أو السلطة) للذات الحقيقية، فيتولّد عن ذلك عدم الشعور بالأمن والخوف من الاستغلال. وهذا ما يؤدّي إلى اضطراب العلاقات الاجتماعية التي تنمّي بدورها ظاهرة الانعزالية والكراهية، فيشعر الفرد بفقدان الثقة بنفسه، وهذا بدوره يجعله يكره ذاته الحقيقية الضعيفة التي لم تستطع تلبية دوافعه وإشباع رغباته تحت ضغط الظروف الاجتماعية. ومن ثمّ تأتي الذات المثالية التي يخلعها على نفسه بديلا عن الثقة والاعتزاز بالنفس اللّذين يعوزانه.

وتُعدّ هذه الذات المثالية قوّة ملزمة أو مثلا أعلى يجنّب الفرد الشعور بالضّياع في هذا العالم، علما بأنّ مصدر هذه الصورة المثالية يعود إلى عدم مقدرته على تحمّل نفسه كما هي تماما في الواقع، بينما تجعل الصورة المثالية الأمر مقبولا لنفسه. ومن هنا يقع صراع داخلي شديد بين الذات الحقيقية والذات المثالية. وهذه الذات الأخيرة الّتي كوّنها الإنسان ولجأ إليها، قد تؤدّي إلى تمزّق أكبر للشخصية بسبب الهوّة العميقة بين الصورة المثالية والواقع.

ج- **الاغتراب والارتباط بالآخرين:** نقف في هذا المبحث الأخير من المفهوم النفسي للاغتراب عند أحد المفكّرين البارزين في التحليل النفسي، وهو "إريك فروم –Erich Fromm" (1900- 1980). وسنقف عند مفهومه لظاهرة الاغتراب.

لقد استعمل "فروم" مصطلح "الاغتراب" بشكل مسهب في كتاباته[32] وذلك للإشارة إلى عدد كبير من الوضعيات النفسية والاجتماعية للفرد إزاء ذاته وإزاء الآخرين. فقد أكّد في معظم كتاباته على أنّ الفرد كائن اجتماعي لا يستطيع أن يعيش منعزلا، بل إنّه يحتاج إلى الآخرين لإشباع حاجاته المتعددة ولتحقيق الأمن والطمأنينة. فالحاجة إلى الانتماء والارتباط بالآخرين هي حاجات حيوية وضرورات هامّة عند الإنسان إذ تُنمّي إحساسه بذاته وتشعره بوجوده الإنساني.

ومن هنا يعتقد "فروم" أنّ "الذات هي منبع الصراعات الّتي تنشأ نتيجة محاولة الإنسان التّوافق مع ذاته والارتباط بالآخرين. ويتولّد هذا الصراع من محاولة الذات الانعزال عن الآخرين لتحقيق الفردية، إلاّ أنّ الذات تدرك أنّ الانعزال لا يُطاق"[33].

فالإنسان السويّ في نظر "فروم" هو ذلك الإنسان الّذي يستطيع أن يربط نفسه بالآخرين في إطار علاقة متناسقة ومتكاملة. وهذا ما يفتقده الإنسان الحديث – في نظره- في ظلّ مدنية معاصرة تؤمن فقط بالمادة وتقوم على استغلال الإنسان لأخيه الإنسان، فتفتقر بذلك العلاقات الإنسانية وينعزل الإنسان شيئا فشيئا عن الآخرين وعن العالم الخارجي. فمنذ الثورة الصناعية – أواخر القرن الثامن عشر – و"شعور الإنسان الحديث بالعزلة والعجز لا يزال يزداد جرّاء الطابع الّذي توجده جميع علاقاته الإنسانية. لقد فقدت العلاقة العينية للفرد مع الآخر طابعها المباشر والإنساني"[34].

وعلى هذا الأساس نجد "فروم" يتحدّث عن الاغتراب عن الآخرين فيما يتعلّق بافتقاد هذا التّناسق (روابط الفرد مع رفاقه من الناس). ففي نظره، فإنّ من يغترب يخفق في أن يربط نفسه كلية بغيره من الناس[35].

فالتّواصل مع الآخرين عند هذا المحلل النفسي ضروريّ للصحة العقلية، إذ إنّ "أكثر ما يحتاج إليه الإنسان، ليحمي توازنه، هو حاجته إلى رباط يوفّر له أمنه. فمن لا يعيش رباطا كهذا يكون بالتعريف مجنونا، عاجزا عن أيّ علاقة انفعالية بشبيهه"[36]. يؤكّد "فروم" من خلال هذا القول، على ضرورة وجود علاقة ورابطة متينة بين الإنسان والآخرين إذ إنّها تسمح له بالبقاء في حالة اتّزان وتوفّر له الأمان والطّمأنينة اللاّزمين للراحة النفسية.

ويحذّر في الوقت ذاته من الموقف الّذي لا يستطيع فيه الفرد التّواصل مع الآخر وإقامة هذه العلاقة لسبب من الأسباب، إذ إنّه سيفقد توازنه النفسي ويعجز عن إقامة أيّ علاقة إيجابية مع الآخرين، ممّا يزيد في عزلته ووحدته شيئا فشيئا. بل قد تصل خطورة هذه الظاهرة – الاغتراب – إلى حدّ إيصال المصاب بها إلى الجنون.

ولا يفوتنا أن نوضّح مفهوم هذا التّرابط والاتّصال بين الفرد والآخرين. يستخدم "فروم" هذا التعبير للدّلالة أو الإشارة إلى نمط واحد من أنماط الارتباط العديدة، إنّه الارتباط الخلاّق أي الحب بمعناه الواسع. فهو يؤكّد على وجود انفعال واحد فقط "بمقدرته الاستجابة للحاجات الإنسانية إلى الانضمام والتّوحّد (الارتباط) بالعالم، مع احترامه لكمال الشخص وتفرّده، وهو الحبّ. الحبّ هو اتّحاد يعرف الحفاظ على كمال الشخص المحبّ ونزاهته واستقلاله"[37].

يعترف "فروم" فقط بهذا الطريق الوحيد الّذي يحقّق – حسبه – الارتباط والتّواصل بين الفرد والآخرين فلا يجعل الفرد يفقد ذاته أو يغترب عنها. فيمكن للاتّحاد والاتّصال – بين الفرد والآخرين- أن يتحقّق ويستمرّ من خلال طرق عديدة، كأن يجرّب الإنسان الامتزاج بالعالم والذّوبان فيه من خلال خضوعه واستسلامه لإنسان آخر أو لجماعة أو لمؤسّسة أو للّه...

وبالمقابل هناك طريق آخر يأخذ الاتّجاه المعاكس، يحاول الإنسان فيه التّوحّد بالعالم من خلال التّحكّم فيه والسّيطرة عليه، وكذلك بالنّظر إلى الآخرين وكأنّهم قطعة من ذاته، مفارقا بذلك وجوده الفردي من خلال الهيمنة والسّيطرة[38]. لكنّ هذه الطرق لا تؤدّي إلى ما يطلبه ويراه "فروم" في ارتباط الفرد بالآخر.

وفي خاتمة هذا الجزء من الدراسة، يمكننا تلخيص كلّ ما جاء من أقوال لِـ"فروم" حول هذا النمط من الاغتراب في قول واحد للمحلّل النفسي ذاته إذ يقول: "فالمغترب إذن هو ذلك الفرد الّذي فشل فشلا كاملا في خلق تواصل مع الآخر؛ إنّه مسجون مع أنّه غير موجود وراء قضبان"[39].

2 – **المفهوم الاجتماعي للاغتراب:**

أ – الفرد والآخر: نـأتي في هـذا الجـزء لنتنـاول مفهـوم **"الاغـتراب"** مـن خـلال علاقـة الفـرد بـالآخر. لقـد ذكـر علمـاء الاجتمـاع(40) العديـد مـن الأنمـاط الخاصـة بهـذه الظـاهرة، ولكنّـي سأقتصر هنا على نمطين أساسيين واللّذين يتردّدان بكثرة في الآداب الاجتماعية.

لقـد اسـتخدم كـلّ مـن "ماكلوسـكي McClosky" و"تشـار Schaar" مصـطلح **"الاغـتراب"** للدلالـة علـى ذلـك الشـعور بالوحشـة والحـنين إلى العلاقـات الاجتماعيـة الأوّليّـة المسـاندة الّـذي ينتاب الفرد. بل قد يصل هذا النمط من الاغتراب إلى حدّ "شـعور الفـرد بافتقـاد العلاقـات ذات المعنى مع الآخرين والإحساس بالتّعاسة بسبب هذا الافتقاد"(41).

ويمكـن أن يفسّـر هـذا القـول بمعنـى غيـاب العلاقـات الشخصـية الإيجابيـة أي علاقـات الإنسان بالمجتمع المحلّي، بأقربائـه وأصـدقائه، وهـو التّفسـير نفسـه الّـذي ذهـب إليـه "شـنايدر" حيث يرجع **"الاغتراب"** إلى "فقدان الإنسان للروابط الأوّليّة الأصليّة"(42).

بينما ينتج النمط الثاني من **"الاغتراب"** في نظر "هاجدا Hajda "عن شعور الفرد بافتقاد ذلك التّضامن مع الآخرين والّذي يُستمدّ مـن مشـاركة المرء لاهتمامـات الآخـرين وآرائهـم وأذواقهـم وحتّى مشاكلهم. فبالنسبة لِـ "هاجدا "، يعني **"الاغتراب"** ذلك "الشعور بالاختلاف بصورة تبعث على التّوتّر في وجود الآخرين بسبب وجهة نظـر المرء أو اهتماماتـه أو ذوقـه الشخصـي"(43). فهـو يتصوّر هذا النمط من الاغتراب متمثّلا في عدم مشاركة الفرد اهتمامات الآخرين وأفكـارهم ممّا يؤدّي به إلى الوعي بعدم الانتماء إليهم. والسّمة المحدّدة لهذا الوعي هـي الشعور بـالاختلاف عن الآخرين.

ب – الفرد والشعور بالعجز: يرجع الفضـل في تمييـز هـذا الـنمط مـن الاغـتراب إلى "مـيلفن سيمان Melvin Seemen " حيث ميّز بين خمسة أنماط من الاغتراب من بينها هذا الـنمط الّـذي نحن بصدد دراسته.

يتوق الفرد إلى إرضاء حاجاته الذاتية ودوافعه كمـا يتـوق في الوقـت ذاتـه إلى أن يرضـي مـا يريد الآخرون منه حتّى يحصل على إشباع حاجاته الاجتماعية. فإذا لم يسـتطع تحقيـق حاجاتـه الذاتية نظرا إلى ضغط الأوضاع الاجتماعية عليه، والّتي غالبا ما تكون قاهرة ولن تتغيّر مهمـا حـاول هـذا الفـرد التّـأثير فيهـا. في هـذه الحالـة، يحـسّ الفـرد بأنّـه عـاجز عـن التّـأثير في هـذه الأوضاع، وعند ذلك يكون في حالة اغتراب.

ويوضّح "سيمان" هـذا المفهوم للاغتراب بقولـه: "هـذه النوعيـة مـن الاغـتراب يمكـن النظـر إليهـا باعتبارها توقّع... الفرد أنّ سلوكه لا يمكن أن يحسم الوصول إلى النتائج الّتي ينشدها"[44].

وبعبارة أخرى، يتجلّى هـذا الـنمط مـن الاغـتراب مـن خـلال شـعور أو إحسـاس ينتـاب الفـرد فيجعله غير قادر على التّأثير في المواقف المحيطة به.

وباختصار شديد يمكننا فهم هذا النمط من الاغتراب من خلال شعور الفرد "بـالعجز عـن التّـأثير علـى نحـوٍ يُعتـدُّ بـه في الأحـداث والهياكـل السياسـية والاجتماعيـة"[45] والّـتي غالبـا مـا تكون في يد السلطة. تنتج هذه الحالة حينما يصبح الفـرد غـير قـادر علـى تحقيـق النتـائج الّـتي يهدف إلى الوصول إليها.

ج – **الفرد وقيم المجتمع:** نأتي في هذا المبحث الأخير من هـذه الدراسـة لنتنـاول العلاقـة بـين الذات (الفرد) وقيم المجتمع، وذلك من حيث الاتّصال والانفصال على وجه الخصوص.

إنّ أيّ مجتمـع مـن المجتمعـات لا بـدّ وأن تحـكمـه مجموعـة مـن القـيم والمعـايير والمقـاييس الـتي تنحصر مهمّتها في تنظيم سلوك الأفراد داخل هـذه المجتمعـات. فعلـى الـذات الفرديـة أن تخضـع لهـذه المعايير والقيم حتّى تكون في وفاق واندماج مع بقيّة الذوات الأخرى المكوّنـة للمجتمـع. ويحـقّ لنـا أن نتساءل عن نتيجة ما سيحدث لو أنّ هذا الفرد أو هذه الذات لم تتقبّل هذه القيم والمعايير.

وقبـل أن نجيـب عـن هـذا التّسـاؤل، حـريٌّ بنـا أن نجيـب عـن سـؤال آخـر يطـرح نفسـه علينـا بإلحاح وهو: لماذا يرفض هذا الفرد هذه القيم؟...

يتـوق كـلّ فـرد داخـل المجتمـع إلى إشـباع دوافعـه الغريزيـة وحاجاتـه الذاتيـة، كمـا يهـدف إلى تحقيق غايات تبـدو لـه هامّـة في حياتـه؛ إلاّ أنّ هـذه الحاجـات والغايـات لا تُشـبع ولا تُحقّـق في الغالـب نظرا إلى اصطدامها بقيم المجتمع ومعاييره الّتي تقف حائلا دون الوصول إلى النتائج المرجوّة.

من هنا، قد يلتجئ الفرد إلى مجموعة من السلوكات الّـي تُعتـبر مخالفـة للقـيم السـائدة في المجتمع وذلك بغية تحقيق غاياته. "فحينما... لا يقبل الفـرد هـذه القـيم الأسـاسـية فـإنّ نمطـا مـن الانفصـال الاجتمـاعي والثقـافي ينشـأ"[46]. ومن خـلال هـذا المفهـوم ينظـر "كـينسـتون Keniston " إلى الاغتراب بمعنى أنّ الّذي لا يشارك في الإطار المشترك لقيم المجتمع هو في الحقيقة منفصـل عنه (المجتمع) ومغترب عن القيم السائدة فيه.

ويرجع الفضل في إبراز هذا الـنمط مـن الاغـتراب وتمييـزه عـن الأنمـاط الأخـرى، إلى عـالم الاجتماع "ميلفن سيمان Melvin Seemen " ، فهو يعرّف هذا النمط بقوله: "إنّه شـعور بـالغموض

أو نوع من الرفض للقواعد والتعليمات الّتي يرفضها المجتمع. ويمكن أن تربط بهذا التّوقّع القول بأنّ أنماط سلوك غير اجتماعية (لا يوافق عليها المجتمع) يمكن أن تكون ضرورية لتحقيق غايات هامّة في حياة الفرد"[47].

وبمعنى آخر، يمكن أن يُنظر إلى هذا النمط من الاغتراب من خلال لجوء الفرد إلى خلق معاييره الخاصة وقيمه، والّتي تتمثّل في استخدامه مجموعة من الأساليب الّتي لا يوافق عليها المجتمع حيث يعتبرها غير مشروعة، وكلّ هذا لتحقيق أهدافه (الفرد).

في آخر هذه الدراسة، يمكننا القول بأنّ مصطلح **"الاغتراب"** له مفاهيم عديدة ومتعدّدة بل وزئبقية إن صحّ القول، خصوصا في علم النفس وعلم الاجتماع، أين نشأ وترعرع. ومع نهاية القرن العشرين وبداية القرن الحالي، بدأ استعماله بكثرة في الدراسات الأدبية والنقدية من طرف الدارسين والباحثين العرب. وحرصا على عدم وقوع خلط في استعمال معاني مصطلح "الاغتراب" المتعددة من طرف دارسي الأدب، فقد حاولنا في هذه الدراسة تحديد معانيه ومفاهيمه الأساسية خصوصا في علمي النفس والاجتماع، حتّى يسهل استعمال هذا المصطلح داخل الدراسات الأدبية والنقدية من دون إسفاف أو تعسّف.

هوامش البحث:

[1] من بين الدراسات الأدبية الأخرى التي تناولت مصطلح الاغتراب في الأدب العربي دراسة لفاطمة حميد السويدي بعنوان "الاغتراب في الشعر الأموي"

ومي يوسف خليف في كتابها "ظاهرة الاغتراب عند شعراء المعلقات" منشورات مكتبة مدبولي بالقاهرة الطبعة الأولى سنة 1997

والدراسة المهمة في السرد الروائي ليحيى العبد الله: "الاغتراب دراسة تحليلية لشخصيات الطاهر بن جلون الروائية" من منشورات المؤسسة العربية للدراسات والنشر ببيروت الطبعة الأولى سنة 2005، وكتاب "الاغتراب في حياة وشعر الشريف الرضي" دار الأندلس بيروت الطبعة الأولى سنة 1986 للمؤلف عزيز السيد جاسم.

زيادة على الرسائل الجامعية والأطروحات الأدبية الّتي تبنّت هذا المصطلح الجديد – الاغتراب – في دراساتها نذكر منها:

الاغتراب في حكايات ألف ليلة وليلة – مقاربة نفسية اجتماعية – شريف بموسى عبد القادر – رسالة ماجستير في الأدب – جامعة تلمسان - 1997

الاغتراب في حياة ابن دراج وشعره – إعداد: روضة بنت بلال بن عمر المولد- رسالة ماجستير في الأدب من كلية اللغة العربية وآدابها بجامعة أم القرى- مكة المكرّمة- سنة 2007.

الاغتراب في شعر أبي العلاء المعري – إعداد: بوعافية حياة – قسم اللغة العربية وآدابها – كلية الآداب والعلوم الاجتماعية – جامعة المسيلة – سنة 2009.

الاغتراب في أدب زكريا تامر– د. غسان السيّد

(2)ابن منظور– لسان العرب – دار صادر للطباعة والنشر ودار بيروت للطباعة والنشر – بيروت 1968- المجلد 1 – ص 639 – مادة " غرب ".

(3)الفيروزآبادي – القاموس المحيط – دار الجيل والمؤسسة العربية للطباعة والنشر- د. ت - بيروت – ص 144.

(4)اغترب– اغترابا: بمعنىAliéner؛ Devenir étranger. واغتراب: Aliénation; Eloignement.

هذا التعريف نجده لِـ Daniel Reig: Dictionnaire ASSABIL – Librairie Larousse – Paris - 1983

(5)Dictionnaire Quillet De la langue française – Librairie Aristide Quillet Paris – 1975 - Tome 1

(6)Grand Larousse Encyclopedique – Librairie Larousse – Paris – 1960 – Tome 1.□

(7)Grand Larousse de la Langue Française - Librairie Larousse – Paris – 1971 – Volume 1- page 118.□

(8)الموسوعة الفلسفية – وضع لجنة من العلماء والأكاديميين السوفيات – ترجمة: سمير كرم – دار الطليعة للطباعة والنشر – بيروت – ط3 – يونيو 1981- ص 266.

(9)كمال الدسوقي – ذخيرة علوم النفس – الدار الدولية للنشر والتوزيع – القاهرة – 1988 - المجلّد الأوّل – ص 77.

(10)يُنظر: Dictionnaire de psychologie – Edition Bordas – Paris – 1980 – Page 50.

(11)المرجع في مصطلحات العلوم الاجتماعية – تأليف نخبة من أساتذة قسم علم الاجتماع – دار المعرفة الجامعية – الإسكندرية – د. ت – ص 20.

(12)معجم علم الاجتماع – دنكن ميتشل – ترجمة ومراجعة: د. إحسان محمد الحسن – دار الطليعة – بيروت – ط1 – كانون الأول/ ديسمبر 1981 – ص 18.

(13)المرجع نفسه – ص 18.

(14)المرجع نفسه – ص 20.

(15)معجم مصطلحات التحليل النفسي – تأليف: جان لابلانش و ج. ب بونتاليس – ترجمة: مصطفى حجازي – ديوان المطبوعات الجامعية – الجزائر- ط1- 1985- ص 97.

(16)موسوعة علم النفس – إعداد: د. أسعد رزوق – مراجعة: د. عبد الله عبد الدايم – المؤسسة العربية للدراسات والنشر – بيروت- ط3 – 1987- ص 46.

(17)معجم مصطلحات التحليل النفسي – ص 570.

(18)الشخصية في ضوء التحليل النفسي – د. فيصل عباس – دار المسيرة – بيروت – ط 1 – 1982 – ص 67.

(19)ينظر: معالم التحليل النفسي – سيجموند فرويد- ترجمة: د. محمد عثمان نجاتي- ديوان المطبوعات الجامعية- الجزائر – ط5- ص 48.

(20)قلق في الحضارة – سيجموند فرويد – ترجمة: جورج طرابيشي – دار الطليعة – بيروت – ط2- آذار/ مارس 1979- ص 8.

(21)المرجع نفسه – ص 29.

(22)المرجع نفسه – ص 29- 30.

(23)النظرية العامة للأمراض العُصابية – سيجموند فرويد – ترجمة: جورج طرابيشي- دار الطليعة – بيروت – ط1 – 1980 – بيروت – ص 149.

(24)الشخصية في ضوء التحليل النفسي – فيصل عباس – ص 85.

(25)عقدة أوديب في الأسطورة وعلم النفس – باتريك مُلاهي – ترجمة: جميل سعيد – مراجعة: د. أحمد زَوْري- مكتبة المعارف في بيروت ومؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر – بيروت- نيويورك – 1962 – ص 241.

(26)ينظر: - La Personnalité Névrotique De Notre Temps – Karen Horney – traduit par: Jean Paris – L'Arche Editeur – Paris – 1953 – Page 118.

(27)يمكن مراجعة: عقدة أوديب في الأسطورة وعلم النفس – باتريك مُلاهي- ص 270.

(28)المرجع نفسه – ص 271.

(29)الاغتراب – ريتشارد شاخت- ترجمة: كامل يوسف حسين – المؤسسة العربية للدراسات والنشر- د. ت - - بيروت – ص201.

(30) LES Voies Nouvelles De La Psychanalyse- Karen Horney – Traduit par: Jean Paris – L'arche Editeur – Paris – 1951- Page 184.

(31)الاغتراب – ريتشارد شاخت – ص 199.

(32)من بين هذه الكتابات نذكر كتبه:

- المجتمع السويّ والمجتمع المغترب
- ثورة الأمل
- الخوف من الحريّة
- اللغة المنسية

(33)الشخصية في ضوء التحليل النفسي – فيصل عباس – ص 181.

(34)الخوف من الحرية – إريك فروم – ترجمة: مجاهد عبد المنعم مجاهد – المؤسسة العربية للدراسات والنشر – بيروت – د. ط – د. ت – ص 100.

(35)ينظر: الاغتراب – ريتشارد شاخت – ص 181.

(36)ثورة الأمل – إريك فروم – ترجمة: ذوقان قرقوط – دار الآداب – ط1 – فبراير 1973 – بيروت –ص81.

(37)Société Aliénée Et Société Saine ،Du Capitalisme Au Socialisme Humaniste: Psychanalyse De La Société Contemporaine- Erich Fromm – traduction De Janine Claude- Le Courier Du Livre – Paris – 1956 – Page 43.

(38)Société Aliénée Et Société Saine – Erich Fromm – P: 42

(39)المرجع نفسه – ص 42.

دراســـات أدبـــية ـــ

[40] ومن هؤلاء العلماء الاجتماعيين:

-Melvin Seemen:

-"On The Meaning Of Alienation" – American Sociological Review, XXIV, December, 1959.

-"Alienation And Social Learning In A Reformatory", American Sociological Journal ، LXIX, 3, 1963.

-D. Bell:

-"The Rediscovery Of Alienation" The Quest For Historical Marx, Journal Of Philosophy, 1959.

-R. Blauner:

-"Alienation And Freedom", 1964.

-R. Nisbet:

-"The Quest For Community", 1953.

[41] الاغتراب - ريتشارد شاخت – ص 216.

[42] الاغتراب وأزمة الإنسان المعاصر- د. نبيل رمزي إسكندر – دار المعرفة الجامعية – الإسكندرية – 1988 – ص 215. عن:

Schneider, Louis, The Sociological Way, New York: Mae Gram-Hill, 1975, P: 204.

[43] الاغتراب – ريتشارد شاخت – ص 217.

[44] ينظر: المرجع نفسه – ص 225.

[45] المرجع نفسه – ص 226.

[46] المرجع نفسه – ص 239.

[47] مبادئ علم النفس الاجتماعي- د. خير الله عصّار- ديوان المطبوعات الجامعية – الجزائر- د. ط – 1984 – ص 180.

نظرية النظم سبقت مفاهيم الحداثة الجرجاني.. الناقد الذي سبق عصره

د. عمر عاشور (ابن الزيبان)

تتمحور مفاهيم نظرية النظم عند عبد القاهر الجرجاني(*) حول إعجاز القرآن الكريم، من حيث النحو واللغة، إذ تكشف عن التماسك والانسجام الذي يحكم آياته وسوره (نصوصه)، ففي كتابه **دلائل الإعجاز** نجد الكثير من التقاطعات مع المفاهيم التي جاءت بها اللسانيات الحديثة، مما يجعله يحصد قصب السبق في مجال الحداثة.

وتعد مفاهيم النظم التي قال بها بمثابة النظرية القائمة بذاتها، سواء تعلق الأمر بجماليات النص من حيث مواطن الحسن والقبح، كما هو في الشعر أم من خلال الإعجاز كما هو في النص القرآني المقدس. وهي مفاهيم مستمدة من ثنائية اللفظ والمعنى.

ورغم أن **النظم** كما في **دلائل الإعجاز** هو وضع الكلام وفق مقتضيات النحو توخيا للفصاحة، إلا أن هذه العملية تتطلب خبرة دقيقة باستعمال اللغة "وأما نظم الكلم فليس الأمر فيه كذلك، لأنك تقتفي في نظمها آثار المعاني وترتيبها على حساب ترتيب المعاني في النفس، فهو إذن نظم يعتبر فيه حال المنظوم بعضه من بعض، وليس هو النظم الذي معناه ضم الشيء إلى الشيء كيفما جاء واتفق، وكذلك كان عندهم نظيرا للنسج والتأليف، والوشي والتحبير، وما أشبه ذلك، مما يوجب اعتبار الأجزاء بعضها من بعض، حتى يكون لوضع كلٍ حيث وضعُ علةٍ تقتضي كونه هناك، حتى لو وضع في مكانٍ غيرِه لم يصحّ".[1]

من هنا يقوم النظم على ستة عناصر تحقق الاكتمال والانسجام سواء على مستوى البناء السطحي أم العميق، وهذه العناصر هي: النسج، التأليف، الصياغة، البناء، الوشي، التحبير. حيث يجب مراعاة هذه العناصر في تأليف الكلام، من خلال ترتيب ألفاظها وتراكيبها على حسب ترتيب المعاني النفسية وتصاغ في نسيج لغوي محكم الصياغة والتأليف "فليس الغرض بنظم الكلم أن توالت ألفاظها في النطق بل تناسقت دلالتها وتلاقت معانيها على الوجه الذي اقتضته الحال".[2]

اللفظ والمعنى:

من هنا فإن الإعجاز عند الجرجاني ليس مرتبطا باحتفال النص القرآني بالغيبيات أو بالصرفة كما جاء عند الكثير من سابقيه، بل مرتبط بمعناه الذي ينتجه اللفظ أثناء الاستعمال، أي إن الإعجاز ضرب من البيان اللغوي تحدى اللّهُ به أمةَ الفصاحة التي عجزت عن أن تأتي بمثله، بمعنى أن الإعجاز هو نتاج علاقة تكاملية بين اللفظ والمعنى، فالصورة البيانية هي نتاج لفظ معبر ومعنى يجسد الصورة، ويعطي للألفاظ أبعادها وصورها وجمالها، فاللفظة مفردة لا يمكن أن تكون معجزة، لأنها تظل قاتمة صامتة لا تنطق والمعنى العظيم هو الذي ينطق اللفظ ويجعل له لسانا معبرا، فاللفظ لا يمكن وصفه بدقة إلا في إطار ملاءمته لمعناه المراد، وحسن انسجامه مع الألفاظ الأخرى في الجملة الواحدة بحيث يصبح الكلام معبرا أحسن تعبير عن المعنى المراد: "واعلم أن الداء الدوي والذي أعيا أمره في هذا الباب غلط من قدّم الشعر بمعناه وأقلّ الاحتفال باللفظ وجعل لا يعطيه من المزية إن هو أعطى إلا ما فصل عن المعنى يقول: ما في اللفظ لولا المعنى؟ وهل الكلام إلا بمعناه؟ فأنت تراه لا يقدم شعرا حتى يكون قد أودع حكمة وأدبا واشتمل على تشبيه غريب ومعنى نادر".[3]

وبالتالي فإن المقولة الشائعة في نقدنا والقائلة بأن المعاني موضوعة على الطريق- مما أعطى للفظ تشريفا على حساب المعنى - تحتاج إلى مراجعة، فقد سبق أن تساءل الجرجاني في معرض حديثه عن إعجاز القرآن، بما أعجز القرآنُ العربَ؟ هل أعجزهم بلفظه أم بمعناه؟ ليخلص إلى أن ما أعجز أمة الفصاحة والبلاغة هو تلاقي اللفظ والمعنى معا، فلا مجال للإعجاز في لفظ دون معناه، ولا مجال للإعجاز في معنى دون لفظ، إذ يؤكد بقوله: "الألفاظ لا تتفاضل من حيث هي ألفاظ مجردة ولا من حيث هي كلم مفردة، وأن الألفاظ تثبت لها الفضيلة وخلافها في ملاءمة معنى اللفظة لمعنى التي تليها أو ما أشبه ذلك مما لا تعلق له بصريح اللفظ، ومما يشهد لذلك أنك ترى الكلمة تروقك وتؤنسك في موضع ثم تراها بعينها تثقل عليك وتوحشك في موضع آخر".[4]

وبالتالي فالنص سواء كان شعريا أم قرآنيا يبقى إعجازه بلاغيا ينتج عن التمازج والتناسب والتلاحم والتناسج بين المعاني والألفاظ هو الوسيلة التي بها يتم النظم أي إن النص عبارة عن شبكة من العلاقات بين الألفاظ ومعانيها في بناء متناسق منسجم.

النظم أساس الإعجاز:

وهكذا وصل الجرجاني إلى إيجاد حل لإشكالية اللفظ والمعنى من خلال تأسيسه للنظم وفق طرائق النحو، والذي تقوم مبادئه على الأركان التالية:

1. النظم هو التأليف وسبيل التصوير والصياغة.

2. النظم ليس في اللفظة المفردة.

وليس المقصود بنظم الألفاظ مجرّد تتابعها في النطق كما هي الحال في نظم الحروف، وإلا استوى الناس كلّهم في العلم بحسن النظم ورداءته؛ لأنّهم جميعاً يُحسّون بتوالي الألفاظ في النطق إحساساً واحداً. ولكنّ المقصود به تناسق دلالاتها وتلاقي معانيها على الوجه الذي يقتضيه العقل. وإذن فإنّ الاعتبار في النظم هو للمعاني وليس للألفاظ؛ بل إنّ الألفاظ في ذلك تبَعٌ للمعاني، فهي تترتّب تلقائياً بحسَب الترتيب الذي تنشأ عليه المعاني في النفس، ولا يحتاج المتكلّم أن يفكّر مرّتين: مرة في ترتيب المعاني، وأخرى في ترتيب الألفاظ، وإنّما ينحصر تفكيره في المعنى؛ فإذا ترتّبت المعاني جاءت الألفاظ مرتّبة على نسقها من غير استئناف نظر جديد، "فلا يُتَصوَّر أن تعرف للفظ موضعاً من غير أن تعرف معناه، ولا أن تتوخّى في الألفاظ من حيث هي ألفاظ ترتيباً ونظماً، وأنك تتوخّى الترتيب في المعاني وتُعمل الفكر هناك، فإذا تمّ لك ذلك أتبعتها الألفاظ وقَفَوْت بها آثارها، وأنّك إذا فرغت من ترتيب المعاني في نفسك، لم تحتج إلى أن تستأنف فكراً في ترتيب الألفاظ، بل تجدها تترتب لك بحكم أنها خدَمٌ للمعاني، وتابعة لها، ولاحقة بها، وأن العلم بمواقع المعاني في النفس، علمٌ بمواقع الألفاظ الدالة عليها في النطق".[5]

3. النظم ليس في اللفظ أو المعنى مستقل أحدهما عن الآخر.

4 ـ النظم هو التعليق (تعلق الألفاظ ببعضها وتلعّق السابق باللاحق).

5. النظم هو توخي معاني النحو.[6]

ومن هنا يتضح أنّ المعاني النّحوية التي بنى عليه الجرجاني نظريته في النّظم. لا يراد بها الإعراب لأنّ هذا الأخير عاجز عن إنتاج التفاضل البلاغي والجمال بين العبارات "ومن العجيب أنّنا إذا نظرنا في الإعراب وجدنا التفاضل فيه محالا، لأنّه لا يتصور أن يكون للرفع والنصب في كلام مزية عليهما في كلام آخر، و إنّما الذي يتصور أن يكون هاهنا كلامان، قد وقع

في إعرابهما خلل، ثمّ كان أحدهما أكثر صوابا من الآخر، وكلامان قد يستمر أحدهما على الصواب، ولم يستمر الآخر، ولا يكون هذا تفاضلا في الإعراب، ولكن تركا له في شيء واستعمالا له في آخر".[7] انطلاقا من أنّ العلم بالإعراب مشترك بين العرب كلّهم، وليس هو مما يستنبط بالفكر، ويستعان عليه بالرويّ.[8]

الإعجاز هو النظم:

بعد أن توصلنا إلى أن هو النظم عند الجرجاني هو بناء النص بما يتوافق وقواعد النحو العربي من خلال علاقة تكاملية بين اللفظ والمعنى، يمكن أن نستشفّ أن المفاهيم التي وضعها الجرجاني للمعاني والبيان، سواء على مستوى القرآن أم الشعر، هي الجماليات التي تخرج اللغة من دائرة الاستعمال العادي إلى دائرة الاستعمال الفني، فقد ركز الجرجاني في تحديده للإعجاز على اللغة كغاية ووسيلة معا، أي إنه ينشد البلاغة لإدراك الإعجاز عبر إشغال تفكيره بدقائق النظم وأسراره، مركزا دوما على أن الفصاحة في مزايا النظم وليست معطى ثابتا في اللغة، وبالتالي إعجاز النص ليس في الوزن، كما في الشعر، ولا في الألفاظ التي لم يألفها العرب، بل في استعمال الكلام وفق منطق اللغة، وبالتالي من عُدِمَ النظمَ جهل الإعجاز الذي هو جوهر النص القرآني "فليس النظم إلا أن تضع كلامك الوضع الذي يقتضيه علم النحو، وتعمل على قوانينه وأصوله، وتعرف مناهجه التي نهجت فلا تزيغ عنها، وتحفظ الرسوم التي رسمت لك، فلا تخلّ بشيء منها، وذلك أنا لا نعلم شيئا يبتغيه الناظم بنظمه غير أن ينظر في وجوه كل باب وفروقه".[9]

وبالتالي فإن الألفاظ توجد صماء لا معاني لها إلا بعد خضوعها للإعراب "الألفاظ مغلقة على معانيها حتى يكون الإعراب هو الذي يفتحها، وأن الأغراض كامنة فيها، حتى يكون هو المستخرج لها".[10]

وهكذا عمل الجرجاني في كتابيه "دلائل الإعجاز" و"أسرار البلاغة" على التمييز بين مستويات للكلام: مستوى عادي ومستوى مُعجز (القرآني) وبينهما مستوى الكلام الأدبي الذي عمل على تحديد خصائصه.[11]

بل إن الجرجاني جعل من علم الشعر سبيلا إلى معرفة إعجاز النص القرآني، انطلاقا من أن القرآن نص معجز ولا يعرف كنْه ذلك إلا من عرف الشعر الذي هو ميدان البيان والفصاحة عند العرب.[12] وهكذا وهو يستدل بالشعر كشاهد على إعجاز النص القرآني كان يضع أسس نظرية لعلم الشعر، كما أنه سلك طريقا مغايرا لسابقيه الذين جعلوا من البلاغة طريقا

إلى الإعجاز، ذلك أنه انطلق من فكرة الإعجاز نفسها ليصل إلى توضيح مفهوم البلاغة بطريقة غير مسبوقة.[13] ليصل إلى نظرية النظم "التي لم يرها في الألفاظ، ولا في الإيقاع، ولا في الفواصل التي في الآي الكريم، ولا في الاستعارة، ولا في أيّ خصيصة لوحدها، بل في التأليف والتركيب".[14]

ومنها يتجلى النظم عند الجرجاني في دلالات ثلاث هي:

1ـ **الدلالة النحوية**: حيث إن النحو هو الذي يحكم الروابط والعلاقات التأثيرية بين الوحدات المكونة للنص.

2 ـ **الدلالة التراتبية**: ويسميها بالتعليق، حيث يرى أنه لا نظم ولا ترتيب في الكلم حتى يعلّق بعضها ببعض ويبنى بعضها على بعض وتُجْعل هذه بسبب من تلك.[15]

3ـ **الدلالة البنائية**: وهي وحدة التأليف بين اللفظ والمعنى، حيث "الألفاظ لا تفيد حتى تؤلّف ضربا خاصا من التأليف، ويعمد بها إلى وجه من التركيب والترتيب".[16]

وبالتالي يعارض الجرجاني من يضع الألفاظ تبّعا للمعنى أو العكس، مفرقا بين صناعة الكلام وصناعة النسيج والصياغة، فالصائغ يمكن أن يصنع سوارا مثل سوار صنعه صائغ قبله، أما في الكلام فالأمر مختلف تماما "لا سبيل إلى أن تجيء إلى معنى بيت من الشعر أو فصل من النثر فتؤديه على خاصيته وصفته بعبارة أخرى حتى يكون المفهوم من هذه هو المفهوم من تلك لا يخالفه في صفة ولا في وجه ولا أمر من الأمور".[17]

فصناعة الكلام خلافا لصناعة النسيج أو صياغة الذهب تقع على ضربين، ضرب تصل منه إلى الغرض بدلالة اللفظ وحده وهو النثر الخالي من أي انزياح في اللغة، وضرب لا تصل إلى غرضه بدلالة اللفظ وحده، بل يدلك اللفظ على معناه الذي يقتضيه موضوعه في اللغة، ثم نجد لذلك المعنى دلالة ثانية تصل بها إلى الغرض، ومدار هذا الأمر على الكناية والاستعارة والتمثيل. أي الكلام المجازي أو الاستعاري الذي ينطوي على انزياح في اللغة".[18] أي إن علاقة الشاعر باللغة مثل علاقة الصانع الحاذق بالمادة الخام، فالألفاظ والمادة الخام موجودتان قبل الشعر والصانع، ولكن الشاعر "يعيد نسجها في علاقات جديدة لتنتج دلالة جديدة، وهنا يكون التمايز بين شاعر وشاعر، وكلام وكلم، واستحالة أن تؤدي عبارتان المعنى بعينيه وخاصيته".[19]

من هنا نجد الجرجاني يميز "بين الغرض أو المعنى الأول الذي تؤديه اللغة المعيارية وبين المعنى أو معنى المعنى الذي تؤديه اللغة الشعرية".[20] مقسّما المعاني في الشعر إلى قسمين: **الأول**

عقلي وهو ما وافق العقل الصحيح "صريح معنى ليس للشعر في جوهره وذاته نصيب. وإنما له ما يلبسه من اللفظ ويكسوه من العبارة وكيفية التأدية".[21]

والثاني تخييلي يجيء طبقات ويأتي على درجات وهو "ما يثبت فيه الشاعر أمرا هو غير ثابت أصلا، ويدعي دعوى لا طريق إلى تحصيلها، ويقول قولا يخدع فيه نفسه ويريها ما لا ترى".[22]

معنى المعنى: نظرات سبقت النظرية:

ونستنتج مما سبق أن "معنى المعنى" الذي قال به الجرجاني يعدّ آنذاك "فتحا نقديا" غير مسبوق، ففيه "معنى المعنى" يتحوّل المدلول إلى دال، فقول العرب: (**بعيدة مهوى القرط**) كناية عن طول عنق المرأة، وهذا هو المعنى الأول الذي يتبادر إلى الذهن مباشرة، وفيه تصبح الألفاظ دالة على المعنى الذي هو المدلول. أما **معنى المعنى** فهو أن طول العنق كناية عن الجمال، وهذا هو المعنى الثاني الذي يستخلصه الذهن من المعنى الأول وفيه يصبح **المعنى الأول** (طول عنق المرأة/ المدلول) **دالاً** على **المعنى الثاني** (الجمال).

وهكذا وصل الجرجاني إلى أن **المعنى** يُفهم من ظاهر اللفظ دون واسطة، و**معنى المعنى** أن نعقل من اللفظ معنى يفضي بنا إلى معنى آخر[23]. أي إن المعنى هو المستوى النحوي للغة ومعنى المعنى هو المستوى للبلاغي للغة (الكناية، الاستعارة والمجاز). وبالتالي من **مرحلة المعنى** جاء **علم المعاني** ومن **مرحلة معنى المعنى** جاء **علم البيان**، مما جعل الجرجاني لا يكاد يفرغ من تأليف كتابه (دلائل الإعجاز: في علم المعاني)، حتى بادر إلى وضع كتابه (أسرار البلاغة: في علم البيان) خصصه لدراسة معنى المعنى.

وبالتالي فالكلام الفصيح عند الجرجاني ـ من حيث المزية ـ قسمان، **الأول** تعزى المزية فيه للفظ كالكناية والاستعارة والتمثيل، من خلال عدول اللفظ عن الظاهر، وهو ما تقول به الشعرية في النقد الحديث. و**الثاني** تعزى المزية فيه للنظم الذي أساسه توخي معاني النحو. أما الوزن فليس من الفصاحة والبلاغة في شيء.

ونخلص إلى أن الجرجاني (القرن الخامس للهجرة وهو عصر تغلّب فيه العقل على النقل) استطاع أن يضع، انطلاقا من دراسته للنص التراثي قرآنا وشعرا، أسسا للشعرية لا تقل دقة عن الأسس التي وضعها لها النقد الحديث، حيث لا تزال مفاهيمه تحافظ على أصالتها وجدتها، ولم يكن ينقصه إلا المصطلح، بل إن بعض مفاهيمه تعتبر اليوم أرضية للمناهج الحديثة في الغرب التي تشتغل على أدبية النص سواء من حيث المبنى أم المعنى، بل إن من النقاد

الغربيين من يجزم أن (النحوية) كمنهج نقدي لم تدخل الدراسات الأدبية إلا مع الجرجاني الذي أجرى قوانين النحو على الجمل والتراكيب، فسبق بهذا جاك دريدا مؤسس التفكيكية في النقد البنيوي.[23] في حين يحاول بعض النقاد العرب، جهلا أو استلابا، إرجاع فتوحات الجرجاني النقدية إلى التأثر بالفكر اليوناني.

ختاما، تبقى نظرية النظم منذ القرن الهجري الخامس تشعّ بأسرارها التي لم يتم بعد الكشف عنها كلية، في حين إن الكثير من النظريات النقدية الحديثة باتت مستهلكة.

الهوامش:

(*)هو أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد الجرجاني (ت471هـ) فارسي الأصل من جرجان، أخذ العلم عن محمد بن الحسن الفارسي النحوي، ويذكر ياقوت (في معجم الأدباء) أنه أخذ عن علي بن عبد العزيز الجرجاني.

(1) دلائل الإعجاز: عبد القاهر الجرجاني. شرح: د. محمد ألتنجي، دار الكتاب العربي. بيروت. ط2. 1997 . ص56

(2) نفسه: ص56

(3) نفسه: ص194

(4) نفسه: ص54

(5) نفسه: ص56

(6) نظرية النظم: صالح بلعيد. دار هومة. الجزائر. 2001. ص143

(7) دلائل الإعجاز: ص297

(8) نفسه: ص294

(9) نفسه: ص77

(10) نفسه: ص42

(11) فصول: فصلية محكمة. مصر. ع1. 1984. ص 13 (نظرية النظم عند الجرجاني/ قراءة في ضوء الأسلوبية: نصر أبو زيد)

[12] في الشعرية العربية: طراد الكبيسي.منشورات اتحاد الكتاب العرب. دمشق.2004 . ص13

[13] تاريخ النقد الأدبي عند العرب:إحسان عباس.بيروت.1991. ص419

[14] في الشعرية العربية: طراد الكبيسي. ص56

[15] ينظر محتوى الإحالة 1 من هذا البحث.

[16] أسرار البلاغة: عبد القاهر الجرجاني. تحقيق: د. محمد الاسكندراني و د.م مسعود دار الكتاب العربي.ط2 . 1998 . ص10

[17] في الشعرية العربية: طراد الكبيسي. ص63

[18] نفسه: ص63

[19] في الشعرية العربية: طراد الكبيسي. ص72

[20] نفسه: ص70

[21] أسرار البلاغة: عبد القاهر الجرجاني. ص206

[22] نفسه: ص 213

[23] نفسه: ص 204/203

[24] الأسلوبية منهجياً نقديا: محمد عزام. وزارة الثقافة. دمشق، 1989.ص65

صراع اللغات
في ضوء التفاعل الحضاري عامل من عوامل نموّها

أ. أحمد بن عمار

اقترنت العلاقات بين المكونات البشرية بمختلف أشكالها، بوجود هذا الكائن على وجه الأرض، وبذلك شكّل التفاعل بين الشعوب والثقافات المتباينة جزءا مهما من الحياة اليومية للبشر، وهو ما انعكس بشكل مباشر على كل ما له علاقة بالإنتاج المادي والمعنوي للمجتمعات الإنسانية، وساهمت هذه العلاقات في رسم وتوجيه الخصوصيات الثقافية للشعوب في الاتجاهين الإيجابي والسلبي منها.

وعموما ساهم تواصل البشر فيما بينهم- على اختلاف أعراقهم ومعتقداتهم وانتماءاتهم الجغرافية- في تطوير الإنتاج الحضاري بكل أشكاله وفي جلّ مستوياته لجميع الحضارات وعبر المراحل المتعاقبة للتاريخ البشري. فنمو وتطور المعارف والخبرات الإنسانية يعتمد بشكل أساسي على تراكم جهود جميع مكونات العناصر البشرية، فيجو يتجاوز كل الحدود التي من شأنها أن تعيق عملية الأخذ والعطاء بين الشعوب المتباينة الثقافات.

ويكون التواصل بين الحضارات في ظروف الحرب، والسلم، وبواسطة آليات متعددة. ويبقى تبادل جوانب التأثير والتأثر بين الشعوب المتواصلة فيما بينها حاضر في جميع الظروف، وفي مستويات متعددة، ولعلّ المجال اللغوي من أهمها؛ بحيث ينتج عن التفاعل بين الثقافات المختلفة اللغات، أثار بالجملة على المستوى اللغوي منها بشقيها الإيجابي والسلبي، وسنحاول أن نقف عند الآثار الإيجابية منها في ضوء التواصل الحضاري، وفي إطار الصراع اللغوي الناتج عن عملية التفاعل بين الثقافات.

ويذهب "حلمي خليل" إلى أنّ علاقة اللغة بالحضارة مبنية على التشابه، « في أنّ كلّ منهما نادرا ما تنغلق على نفسها، فالضرورات التي تلجئ حضارة ما للتأثر بحضارة أخرى تجاورها، هي بعينها التي تدفع إحدى اللغات للتأثر بلغة مجاورة لها، أو دخيلة عليها، وقد يتمّ ذلك عن طريق اتصال مباشر بين اللغتين، فأحيانا يكون سلميا قائما على تبادل المنافع الحضارية كالفن والعلم والدين، أو عنيفا بغرض الغزو والفتح».[1]

ونظرا للصلة الوثقى بين اللغة والمجتمع فإنّ التغير الذي يطرأ على ملامح الحياة الاجتماعية للمستخدمين للغة معينة ينعكس بشكل مباشر على اللغة نفسها، والمجتمعات البشرية تتميّز بعدم الاستقرار في حالة واحدة، في العلاقات الداخلية والخارجية للمجتمعات، ومهما كانت طبيعة هذه العلاقة الخارجية للمجتمعات البشرية فإنها تحدث آثارا إيجابية أو سلبية على المستوى اللغوي من حياة الجماعات البشرية.

فالعامل الاجتماعي مهم في التطور اللغوي، وذلك بفضل "الصراع بين اللغات" بحكم أنّ اللغة كائن حي، تتطور خلال حياة تطول أو تقصر ثم تموت في النهاية، «إمّا بموت الأمة التي كانت تتكلمها واندثارها، وغما لأنّ تلك الأمة قد غيّرت لسانها والصراع على الحياة، كما هو قائم بين الكائنات الحية، يقوم أيضا بين اللغات، بل بين الألفاظ في داخل اللغة الواحدة».[2]

ويرى "حلمي خليل" ثانية أنّ « الصراع بين اللغات يتولد عنه تغيّر وتطور يصيب إحدى اللغتين المتصارعتين أو يصيبهما معا، وغالبا ما تتأثر لكل منهما بالأخرى؛ حتى ولو هزمت إحداهما أمام الثانية، وهذا القانون شبه حتمي تخضع له اللغات جميعا- إذ من الصعب تصور لغة ما بمنأى عن هذا الصراع، وبالتالي لم تتأثر به، وحافظت على نقائها إلى الأبد».[3]

ويفهم من هذه المقولة استحالة سلامة لغة ما من أثر غيرها من اللغات سواء عن طريق احتكاك مباشر أو غير مباشر، وهذا العامل الخارجي في تطور اللغات لابدّ منه لكي تضمن اللغات ديمومتها واستمراريتها في إطار يلبّي حاجات المستخدمين لها.

بحيث أصبح من المسّلم به عند اللغويين، «إنّ احتكاك اللغات ضرورة تاريخية وهذا الاحتكاك يؤدي إلى تداخلها إما قليلا وإما كثيرا ويكادون يقطعون بأنّ التطور الدائم للغة من اللغات، وهي في معزل عن احتكاك وتأثر خارجي يعدّ أمرا مثاليا، لا يكاد يتحقق؛ ذلك لأنّ الأثر البالغ الذي يقع على إحدى اللغات من لغات مجاورة لها، كثيرا ما يلعب دورا هاما في التطور اللغوي ويترتب عليه نتائج بعيدة المدى إلى درجة أنّ بعض العلماء يذهبون إلى القول بأنه لا توجد لغة متطورة لم تختلط بغيرها».[4]

لكن ما ينبغي الإشارة إليه هنا أنّ الاحتكاك بين لغتين متجاورتين، لا يحدث دائما على وتيرة واحدة، في جميع الحالات، بحكم أنّ قوة اللغات ليست واحدة، ومن ثمّ اختلفت قدرتها على المقاومة؛ فاللغة الألمانية والفرنسية مثلا، لغتان قويتان تستويان في القوة، وبينهما اختلافات لغوية كبيرة، فإذا ما تعرضتا للمنافسة والاحتكاك، كانت المنافسة بينهما، تكاد تكون محصورة في الميدان الاقتصادي وحده، ذلك أنّ الانتصار الذي تناله إحدى اللغتين، يكون في ميدان المعاملة؛ أي في صميم الحياة نفسها.[5]

وبفضل مجموعة من العوامل التي تعمل على تفعيل ونمو الحضارات اعتبارا لمساهمتها (العوامل) في تهيئة الظروف لتبادل جوانب التأثير والتأثر، في جميع المستويات الحضارية، والمستوى اللغوي من أهمها، ويتحدث "حسن ظاظا" عن أهمية هذه العوامل في تطوير ظاهرة التبادل بين اللغات في قوله: « فما الحروب والمعاهدات، والأحلاف السياسية والعسكرية، واتفاقات التجارة والصناعة، والصراع على توسيع مناطق النفوذ إلا محاولات وصورا لهذا التبادل الاجتماعي... كما أنّ المصاهرة والزواج بصوره المتعددة... أنواع وأساليب من هذا التبادل كذلك الشعائر الدينية المختلفة من صلوات جماعية، وحجّ وأعياد، ومواكب وغيرها، هي أيضا طرق لهذا التبادل، بل أنّ الهجرة الفردية والجماعية، والغزو الشامل، واندماج العشائر طوعا أو كرها بعضها في بعض، هي كذلك مظاهر من هذا التبادل».[6]

وتعتبر هذه الآليات من العوامل المساعدة على تهيئة المناخ العام للتبادل بين اللغات، الذي ينتج عن طريق الصراع المباشر أو الغير المباشر.

أسباب الصراع اللغوي:

تتصارع اللغات فيما بينها سواء كانت هذه اللغات المتصارعة تنتميان إلى أسرة واحدة أو إلى أسر متباينة. والصراع اللغوي، «هو ذلك التنافس بين لغتين أو أكثر للهيمنة في مجتمع ما، وتختلف نتائج الصراع وآثاره تبعا لنوع العامل ومداه، يعني إذا كان هناك صراع بين لغتين في مجتمع ما تختلف نتائج وآثار هذا الصراع تبعا لنوع العامل ومداه، فهناك عوامل للصراع اللغوي»[7]، والتي من أهمها:

1) أن ينزح إلى أحد البلاد عناصر أجنبية تنطق بلغة غير أهل هذا البلد؛ ويحدث ذلك على أثر فتح أو حرب أو استعمار أو هجرة، حيث ينزح عنصر أجنبي يتكلم لغة غير أهله، فتشتبك اللغتان في صراع ينتهي، أما بأن تنتصر إحداهما على الأخرى فتصبح لغة السكان، أصيلهم ودخيلهم وإما ألا تقوى إحداهما على الأخرى فتعيشان جنبا إلى جنب.[8]

ولحسم الصراع اللغوي ينبغي توفر عدة عوامل؛ والتي تحدّد النتائج من خلالها، ويكون الصراع في عدة حالات:

– أن يكون الغزاة أكثر عددا بأضعاف من أهل تلك اللغة، بحيث يصبح استقرارهم بلغتهم في الأرض المفتوحة أشبه بطوفان يبتلع الشعب الأصلي الأقل عددا، ولغته معا، كغزو الساميين القدماء للعراق، حيث كان الشوميريون يقيمون منذ ما قبل التاريخ، وباكتساح الساميّين لهم تلاشوا هم ولغتهم.[9]

– وفي الحالة الثانية يكون التساوي في العدد تقريبا بين الغزاة والسكان الأصليين، وينبغي أن يكون الغزاة أعلى درجة في الحضارة من الأمة التي أصيبت بالغزو، وإلا فإنّ الغزاة هم الذين يفقدون لغتهم، وتنتصر لغة المنهزمين كما حدث عندما هاجمت القبائل المتبربرة- حسب تعبير حسن ظاظا- أوروبا اللاتينية التي كانت شعوبها أكثر تقدما في الحضارة، ولذلك ترك هؤلاء البرابرة لغاتهم الأصلية، بل تركوا أديانهم الوثنية، وباعتناقهم المسيحية اصطنعوا اللغة اللاتينية.[10]

وفي الحالة نفسها، أي حالة التساوي في العدد، وكان الغزاة متحضرون فإنهم يقتلون لغة الأمم المفتوحة بغرض لغتهم في العلم والثقافة والتجارة ونحوها، وبذلك يترك من لا يتقن اللغة بلا عمل ولا فرصة طيبة للتعلم والارتزاق. ومثال على ذلك، سيادة اللغة الإسبانية أو البرتغالية بين شعوب أمريكا اللاتينية، وهذه الظاهرة ممكنة الحدوث، حتى إذا كان الغزاة أقل عددا بكثير بشرط أن يكون رقيهم الحضاري والاقتصادي ساحقا.[11]

والأمر نفسه حدث مع الشعوب المستعمرة من طرف فرنسا في إفريقيا وجنوب شرق آسيا، وكذلك المستعمرات الانجليزية في الشرق الأوسط وبعض الأجزاء من إفريقيا.

2) والعامل الثاني من عوامل الصراع اللغوي أن يتجاور شعبان مختلفا اللغة فيتبادلان المنافع، وتتاح لأفرادها فرص للاحتكاك، وغالبا ما ترجع هذه الشعوب المتجاورة إلى أصول شعبية واحدة متقاربة ويؤلف بينها طائفة من الروابط الجغرافية والتاريخية والاجتماعية.[12] ويكون ذلك بتجاور شعبين مختلفي اللغة، حيث ينتهي الصراع أيضا بتغلب إحداهما على الأخرى، أو ببقائهما جنبا إلى جنب، وغالبا ما يكون الانتصار لتلك التي يتكلم بها عدد كبير من الشعبين، ثم يتزايد عدد أفراده فيشتدّ ضغطه على حدود الشعب المجاور له، وتكثر تبعا لذلك عوامل الاحتكاك والنزاع بين اللغتين.[13]

وفي هذه الحالة قد تتغلب لغة الشعب الكثيف السكان على لغة المناطق المجاورة له، على شريطة ألا يقل عن أهلها حضارةً وثقافةً، ومثال على ذلك طغيان اللغة الألمانية على نطاق واسع من المناطق المجاورة لألمانيا كسويسرا، وبولونيا، والنمسا.[14]

وفي جميع الحالات لا يمكن أن يتم انتصار أيّة لغة على الأخرى إلا بعد طول الزمن، قد يبلغ أحيانا بضعة قرون، كما أنّ اللغة المنتصرة لا تسلم من آثار اللغة المغلوبة، على أنّ طول احتكاكها بهذه اللغة (المغلوبة) يجعلها تتأثر بها في بعض مظاهرها وخاصة في مفرداتها.[15]

وبذلك يمكن القول بأنّ الصراع اللغوي يلقي بظلاله على اللغتين المتصارعتين دون استثناء الغالبة والمغلوبة على السواء، كما حدث للغة العربية حيث انتصرت في مرحلة الفتوحات على

لغات الشعوب المفتوحة، واستبدلت جغرافية هذه اللغة بجغرافيتها كذلك، كما لم تسلم العربية من دخول العديد من الألفاظ إليها من الفارسية، والحبشية، والآرمية... على الرّغم من أنها اللغة المنتصرة في الصراع، وهنا يكمن دور الصراع في تنمية اللغات.

ويشير "رمضان عبد التواب" إلى أنّ للعامل السياسي أهمية كبرى في هذه المسألة كذلك؛ لأنّ بعض الشعوب تتمسك بهذه اللغة دون تلك ويرخى لها عمدا عنان التفشّي، مدفوعة بعاطفة وطنية، أو محاولة نيل استقلالها، أو نفورا من دولة مجاورة لها، وهذا ما شاهد في الأقطار البلقانية. وفي أيرلندا، حيث تتجه حركة وطنية إلى إحياء اللغة القديمة للبلاد.[16]

ويضيف "رمضان عبد التواب" ثانية، العامل العاطفي في مسألة صراع اللغات بناءا على ما له من أثر في المحافظة على سلامة الكثير من اللغات وبقائها؛ وهو عامل "الهيبة"، وكثيرا ما يكون هذا العامل مستمدا من القيمة الذاتية للغة، كاللغة اليونانية التي كانت تمثل ثقافة من أعرق الثقافات البشرية؛ ولذلك لم تستطع اللغة اللاتينية التغلب عليها، ولم يستطيع الاحتلال التركي للشرق- حسب تعبير رمضان عبد التواب- خلال قرون عديدة، من القضاء على اللغة العربية، وإحلال التركية محلها؛ لأنّ اللغة التركية ليست بأيّة حال من الأحوال، من لغات الحضارات الكبيرة، بخلاف اليونانية والعربية.[17]

هذه أهم العوامل الخارجية للصراع اللغوي، وفيما يلي عرض لأهم العوامل الداخلية التي تعمل على صراع اللغات:

1)**التعليم باللغات الأجنبية:**

نرى اليوم في واقعنا العربي مثلا طغيان هذه الطريقة، في التعليم بمختلف مستوياته، وإن كانت هذه الطريقة ضرورية لدرجة لا يمكن الاستغناء عنها في بعض الأحيان، وربما كانت العشوائية في استعمال هذه الطريقة في العملية التعليمية سواء أكان كذلك عن قصد أو غير قصد سببا في إحداث صراعا لغويا بين اللغة العربية واللغات الأجنبية لدرجة تهديد كيانها.

وبذلك اعتبر « تعليم العلوم باللغات الأجنبية في مراحل التعليم العام ولاسيما المراحل الأولية يعدّ أشدّ خطورة على اللغة العربية وهوية أهلها؛ لأنّ المتعلم في السن المبكرة لم يتمكّن بعد من لغة الأصلية، واستخدام أنظمتها المختلفة (الصوتية....)، وبالتالي فإنّ تقديم أيّ لغة أجنبية سيسهم في عدم إتقان لغته الأم فضلا عمّا يترتب عليها من عدم اعتزاز بلغته،[18] ومن أثر هذه العملية نجد:

– الصراع اللغوي بين المنتمين للغة العربية، ما يمكن اعتباره أكبر خطرا على اللغة العربية.

– ضعف الاعتزاز؛ إنّ هذا العامل له أثر كبير في جانب الاستعداد النفسي تجاه العربية مثلا، لأنه كلما قوى هذا الاعتزاز كلما انعكس ذلك بشكل إيجابي على اللغة العربية، والعكس صحيح.

– تلاشي الهوية؛ يشكل تعمّد التعليم باللغة الأجنبية خطرا بالغا على اللغة باعتبارها كعنصر مكوّن للهوية الوطنية أو القومية للشعوب، وانتهاج هذا السبيل خطوة أولى في تتفيه هذا المكون».[19]

2)**الإعلام:**

لهذه الوسيلة دور عظيم الأثر في تفعيل ظاهرة الصراع بين اللغات، لأنها تساهم في إحداث الصراع اللغوي من خلال العمل على نشر اللغة الأجنبية، ورفع مكانتها، بواسطة محفزات وإغراءات وضعت خصيصا لهذا الغرض، العامل يشكل خطرا على اللغة الأمّ.

عموما هذه أهم العوامل الداخلية التي تعمل على تفعيل هذه الظاهرة.

مراحل الصراع اللغوي:

وحصرها "رمضان عبد التواب" في ثلاث مراحل:

المرحلة الأولى: وفيها تطغى مفردات اللغة المنتصرة، وتحل محل اللغة المقهورة، شيئا فشيئا وتكثر هذه الكلمات أو تقل تبعا للمقاومة التي تبديها اللغة المهزومة، فاللغات المهزومة أمام اللغة العربية لم تترك في اللغة العربية المنتصرة إلا كلمات قليلة، وكذلك الحال في اللغات التي تغلب عليها اللاتينية.

وفي حالة ما إذا كان الصراع بين اللغتين شديدا، وأمده طويل، فإنّ اللغة المقهورة، قد تحتفظ بمفردات كثيرة، تدخل في اللغة الغالبة.[20]

المرحلة الثانية: وفيها تتغير مخارج الأصوات، ويقترب النطق بها، من النطق بأصوات اللغة الجديدة شيئا فشيئا، حتى تصبح على صورة تطابق أو تقارب الصورة التي هي عليها في اللغة المنتصرة؛ وذلك بأن يتصرف المغلوب تصرف الغالب في النطق بالأصوات، فتتسرب بذلك أصوات اللغة الغالبة إلى اللغة المغلوبة، في طريقة نبرها، ومخارجها، فينطق أهل اللغة المغلوبة ألفاظهم الأصلية، وما انتقل إليها من كلمات دخيلة، وتعدّ هذه المرحلة أخطر مراحل الصراع اللغوي.[21]

المرحلة الثالثة: وفي هذه المرحلة تفرض اللغة المنتصرة قواعدها وقوانينها اللغوية، الخاصة بالجمل والتراكيب، وبهذا تزول معالم اللغة المقهورة، وحينئذ تبدأ اللغة المنتصرة، في إحلال

أخيلتها واستعاراتها، ومعانيها المجازية، محل الأخيلة والاستعارات والمعانين للغة القديمة التي تموت شيئا فشيئا هي الأخرى.

والملاحظ أنه في كل صراع لغوين لا تتم هذه المراحل دفعة واحدة، ولا تختفي لهجة أو لغة، إلا وقد تركت بعض مفرداتها أو تراكيبها أو قواعدها، أو أثرت بأيّ صورة من الصور، في معاني المفردات للغة الجديدة.[22]

وخلاصة القول، أنّ أثر الصراع اللغوي تجلى في تاريخ اللغة العربية حيث أفادت واستفادت في إطاره، فاستفادت من العديد من المفردات من اللغات السامية في المراحل الأولى من حياتها، كما استفادت من ألفاظ لا تعدو لا تحصى من لغات أخرى كالفارسية واليونانية والهندية عن طريق التجارة أو الجوار أو الفتوحات الإسلامية، وأفادت هي الأخرى العديد من اللغات التي انتصرت عليها في عملية الصراع كالبربرية، والحبشية، والقطبية...، وعموما كان هذا الأخذ والعطاء في إطار التواصل الحضاري بين شعوب تنتمي إلى حقول لغوية متباينة.

فهرس المصادر والمراجع:

1)حلمي خليل، المولّد: دراسة في نموّ وتطور اللغة العربية بعد الإسلام، د.ط، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الإسكندرية، 1978، ص: 48.

2)حسن ظاظا، اللسان والإنسان، ط2، دار القلم، دمشق، 1990، صك 115.

3)حلمي خليل، دراسة في نمو وتطور اللغة العربية بعد الإسلام، ص: 53.

4)حاتم صالح الضامن، علم اللغة، د.ط، مطبعة التعليم العالي، الموصل، 1989، ص: 118.

5)رمضان عبد التواب، المدخل إلى علم اللغة، ط3، مكتبة الخفاجي، القاهرة، 1997، ص:171.

6)حسن ظاظا، كلام العرب من قضايا اللغة العربية، د.ط، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، 1996، ص: 57.

7)شادية بيومي حامد، الصراع اللغوي أسبابه ونتائجه، قسم الدعوة وأصول الدين، جامعة المدينة العالمية، ماليزيا،

8)حلمي خليل، الموّلد، ص: 49.

9)حسن ظاظا، اللسان والإنسان، ص: 117.

10)المرجع نفسه، ص: 118.

11)المرجع نفسه، ص: 119.

12)علي عبد الواحد وافي، علم اللغة، ط9، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 2004، ص: 208.

13)حلمي خليل، المولّد، ص: 50.

14)علي عبد الواحد في علم اللغة، ص: 219، وحلمي خليل، المولّد، ص: 50.

15)حلمي خليل، المولّد، ص: 51.

16)رمضان عبد التواب، المدخل إلى علم اللغة، ص: 172.

17)المرجع نفسه، ص: 172- 173.

18)إبراهيم بن علي الدبياني، الصراع اللغوي، مداخلة في مؤتمر الثالث لعلم اللغة بعنوان: "التعليم باللغات الأجنبية في العالم العربي"، كلية دار العلوم، القاهرة، 16- 17 محرم 1427هـ، ص: 13.

19)المرجع نفسه، ص: 13- 14.

20)رمضان عبد التواب، المدخل إلى علم اللغة، ص: 174- 175..

21)المرجع نفسه، ص: 175.

22)المرجع نفسه، ص: 176.

أثر العُرف اللغوي لدى العرب أيام التنزيل في تفسير انزياحات الأسلوب القرآني

أ/ طاهر براهيمي

المقدّمة:

لما كان الانزياح هو كسرُ شبكة العلاقات التي يقيمها الاستعمال المنطقي أو المعتاد بين الكلمات، والانحراف بها عن المتوقّع من المتلقّي، فإنّه يتسارع إلى الذهن أنّ هذا الأداء الجديد هو انتقالٌ من المستوى المثالي للنظام اللغوي إلى المستوى الإبداعي والجمالي، في حين إنّ كثيرا من الانزياحات في النص القرآني مردُّها إلى استحضار العرف اللغوي عند العرب أيام التنزيل، وهذا الاستحضار للمعهود اللغوي فضلا عن كونه يبرّر الانزياح، فهو يُبْرِزُ كثيرا من الطاقات الإيحائيّة للأساليب القرآنية ويصل بالقارئ إلى دقائق المعاني ومقاصد الخطاب الحقيقة.

وانطلاقا من هذه الحقيقة جاءت هذه المداخلة لتبيّن أثر العرف اللغوي لدى العرب أيام التنزيل في تبرير انزياحات الأسلوب القرآني، وذلك من خلال رصد التغييرات البنوية غير المتوقّعة والجارية على ما تعارف عليه العرب أيام التنزيل أو قبله، كعدّ غير العاقل عاقلا أو إسناد الفعل الذي قام به الواحد إلى الجماعة أو التقديم والتأخير أو الذكر والحذف أو غيرها من أساليب البيان القرآني.

وجعلت مداخلتي في محورين أساسيين هما:

المحور الأول: ويتمثّل في تحديد الفضاء المفاهيمي للمصطلحات المفاتيح المتمثّلة في مصطلح الانزياح من خلال مفهومه وأهميته، ومصطلح العرف اللغوي من جهة مفهومه وأهميته عند علمائنا.

المحور الثاني: وفيه عرضٌ لنماذج انزياحية مبَرَّرة بالعُرف اللغوي.

ويختم البحث بخاتمة تبيّن أهمية معهود كلام العرب في فهم مقاصد الخطاب القرآني ومدى جريان أسلوبه على مقتضى عادات العرب في كلامها، وفيها تنبيه على محاذير التوظيف المشبوه.

المحـور الأول: سؤال الماهية بين الانزياح والعُرف اللغوي:

إنّ أيّ مقاربـة تنحـو إلى استحصـال فهـم سـليم لموضـوع مـا لا بـدّ فيهـا مـن تحديـد الفضـاء المفـاهيمي للمصـطلحات المفـاتيح الـتي يقـوم عليهـا ذلـك الموضـوع، خاصـةً إذا كـان يقـوم علـى أكثـر مـن قطـب اصـطلاحي، لـذلك سنخصـص هـذا المحـور للتعريـف بقطـبي الموضـوع وهمـا الانزياح والعرف اللغوي مع إبراز قيمتهما.

1-ماهية الانزياح:

▪تعريف مصطلح الانزياح[1]:

يعـدّ مصـطلح الانزيـاح مـن أكثـر المصـطلحات الأسـلوبية تـداولا عنـد النقـاد في العصـر الحديث، وهو الخروج عن الأسلوب المـألوف عنـد التعبير عـن معنـى مـا في لغـة مـا، وعبّـر عبـد المالك مرتاض عن هذا الخروج بلفـظ المـروق فقـال: هـو "المـروق عـن المـألوف في نسـيج الأسـلوب بخرق التقاليد المتواضع عليها بين مسـتعملي اللغـة"[2]، أي كسـر نظـام العلاقـات المنطقيـة بـين الكلمات في نظام لغويّ معيّن وتأسيس نظام آخر يتّسم بالمفاجأة الأسلوبية، وهو نوعان[3]:

الأول: الانزياح الخارجي؛ ويكـون عنـد الانحـراف عـن القواعـد المقـرّرة في النظـام اللغـوي، كالحذف في مقام الذكر أو التقديم في مقام التأخير أو انتقال من خطاب حاضـر إلى غائـب، أو انتقال من زمان إلى آخر، أو مخاطبة غير العاقل بصيغ العاقل أو انتقال من متحول إلى ثابت (من فعل إلى اسم). . . والشـيء المشترك بين هذه الانحرافات هو المفاجأة الأسـلوبية. لأنّـه انتقـال من المستوى المثـالي والمتوقّـع علـى ضـوء معيـار النظـام اللغـوي إلى المسـتوى الإبـداعي والجمـالي؛ لتحقيـق دلالات تتجـاوز ضـيق النظـام إلى سـعة المتخيَّـل. ومعـايير النظـام اللغـوي لا يقصـد بهـا المعايير النحوية فقط[4] بل هـي شـاملة لجميـع المسـتويات اللغويـة كـالمستوى المعجمـي، وسـيأتي مثال جريان العرف عند العرب أيام التنزيل على التضاد بين لفظي الجهل والحلم، رغم المفارقة المعجميّة بين ضد الحلم والجهل. كمـا أنّ بعـض الانحرافـات تُسـتنتجُ مـن النظـائر في الأسـلوب الواحد، وهو كثير في القرآن الكريم ومثاله اطّراد أو شبه اطّراد الكلام عن أهـل النـار بعـد أهل الجنة والعكس.

الثاني: الانزياح الداخلي؛ ويكون عند الانحراف بقطع التسلسل الطبيعي للمتتالية اللسانية بعنصر لغوي مفاجئ للمتلقّي. ويحكم على انزياحية الأسلوب من خلال عادات النص الواحـد، وهو رأي ريفاتير.

ويرى محمد العمري أنّ مفهوم الانزياح يتجسّد في ثلاث عينات هي: انزياح في التركيب وآخر في التداول وثالث في الدّلالة أي العلاقة بين الدليل والواقع[5]. وإدخال الواقع بصفته عنصرا دالا على الانزياح له تعلّق بما نحن فيه من جهة استحضار العرف اللغوي لدى العرب أيام التنزيل في الحكم على انزياحية أسلوب قرآني ما، ثم تبرير ذلك الانزياح به.

▪بين الانزياح ومصطلحات التراث:

إنّ إيثارَ مصطلح الانزياح على بعض المصطلحات الواردة في التراث العربي ناتج عن اكتساب مصطلح الانزياح أبعادا دلالية أوسع مما تعبّر عنه تلك المصطلحات كمصطلح الالتفات والانصراف والعدول وشجاعة العربية، فالالتفات مثلا عرّفه ابن الأثير بقوله: "وحقيقته مأخوذة من التفات الإنسان عن يمينه وشماله فهو يقبل بوجهه تارة كذا وتارة كذا، وكذلك يكون هذا النوع من الكلام خاصة لأنه ينتقل فيه عن صيغة كالانتقال من خطاب حاضر إلى غائب أو من خطاب غائب إلى حاضر. أو من فعل ماض إلى مستقبل أو من مستقبل إلى ماض أو غير ذلك. . . ويسمى أيضاً " شجاعة العربية " وإنما سمي بذلك لأن الشجاعة هي الإقدام وذاك أن الرجل الشجاع يركب ما لا يستطيعه غيره ويتورد ما لا يتورده سواه وكذلك هذا الالتفات في الكلام، فإن اللغة العربية تختص به دون غيرها من اللغات"[6]. وهو بهذا المعنى جزء من الانزياح وطَرَف منه، بل يمثّل جزءًا واحدا من إحدى الثنائيات الأربع التي يتأسس منها الانزياح وهي: ثنائية **الحيادي والقِيَمِي**[7]، ويشاركُ الالتفاتَ فيها الحذفُ والذكرُ والتقديمُ والتأخيرُ وغيرها، أمّا بقيّة الثنائيات فهي تتمثّل في الانحراف عن الحقيقة إلى المجاز وهي[8]:

-**المنطقي واللامنطقي:** فالمنطقي هو الشقّ المثالي واللامنطقي هو الانزياح، ومعنى هذا أنّ المجاز هو انزياح عن الحقيقة، وفي قوله تعالى: ﴿ وَسۡـَٔلِ ٱلۡقَرۡيَةَ ٱلَّتِي كُنَّا فِيهَا وَٱلۡعِيرَ ٱلَّتِيٓ أَقۡبَلۡنَا فِيهَاۖ وَإِنَّا لَصَٰدِقُونَ ﴾ [**يوسف: 82**]، هو انزياح من المستوى المنطقي وهو سؤال أهل القرية إلى المستوى اللامنطقي وهو سؤال ما لا يعقل.

-**الشائع وغير الشائع:** وهو ما له تعلّق بالصور المتخيَّلة ومدى شيوعها وكثرة استعمالها في لغة ما، فالصور الشائعة تمثل الشق المثالي والنادرة هي الانزياح.

-**القابل للوصف وغير القابل للوصف:** وهو سَوْقُ الكلام بطريقة خاصة، ويختلف عن السابق في وجود الصور وعدمه. فالقابل للوصف هو الانزياح.

وبهذا الاعتبار فالانزياح أوسع من دلالات تلك المصطلحات. وأقرب المصطلحات الدالة على ما اكتنزه لفظ الانزياح من معان هو لفظ العدول وهو شائع جدا عند المفسّرين.

■قيمة الانزياح الفنيّة:

ارتبطت قيمة النصوص الفنيّة في نظريات التلقّي المعاصرة بمدى انطوائها على انزياحات تتعارض مع توقّعات المتلقّي، فلا يؤدّي النصّ وظيفته إلاّ بوصفه سالبا لمعايير النظام اللغوي، بل ذهب كثير من النقاد إلى أنّ وظيفة المألوف أو النظام اللغوي مقتصرة على قياس درجة الانزياح[9].

فالتأثير على المتلقّي يحدث ويتعمّق عندما "يرصد القارئ في بنية النصّ إجراءً أسلوبيا غير منتظر، أو مقابلات دلاليّة غير متوقّعة، أو مفاجآت سياقية، أو عندما يفرزُ ظاهرة إمساك النصّ عن معلومات، وعدم مباشرته لإعطاء مسوّغات هذا الإخفاء بشكل جاهز، أو عندما يلحظ استمرار النص في السير باتّجاه ثمّ تحويل ذلك الاتجاه فجأة نحو مسار آخر ليكسِر أفق توقّعه "[10]. وهنا لا بدّ من التنبيه على ضرورة استحضار **المتلقّي الأوّل للنص القرآني**، لأنّ المخفيَ عندنا قد يكون مألوفا عنده ومتعارَفا عليه في زمانه، ومثاله ما قاله ابن عاشور عما يُتوَهّم أنّه متشابه عند ذكره لمراتب الآيات المتشابهة وتفاوت أسبابها قال: " تاسعتها: آيات جاءت على **عادات العرب**، ففهمها المخاطبون، وجاء مَن بعدهم فلم يفهموها، فظنّوها من المتشابه، مثل قوله: ﴿ فَمَنْ حَجَّ ٱلْبَيْتَ أَوِ ٱعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَن يَطَّوَّفَ بِهِمَا ﴾ **[البقرة: 158]**، في الموطإ قال ابن الزبير: قلت لعائشة وكنت يومئذ حدثاً لم أتفقّه لا أرى بأساً على أحدٍ ألاّ يطوف بالصفا والمروة، فقالت له: ليس كما قلت إنّما كان الأنصار يهلون لمناةَ الطاغية"[11]، **كذلك تُفَسَّرُ بعضُ الانزياحات ككفِّ النص عن معلومات هي معروفة في زمانهم، فيُوّجَه الانزياح بهذا العرف اللغوي، وهو ما نروم توضيحه في هذه الدراسة.**

ووجود هذه الظاهرة في القرآن الكريم قضية منطقية لأنّه من جنس كلام العرب، وهو وإن تفوّق على كلامهم فإنّه وظّف أدواتهم وطرائق تعبيرهم، وهذا أدعى للتحدّي والإعجاز.

ودليل انسجامه مع اللسان الذي أنزل به قول أبي عبيدة: " في قوله تعالى: ﴿ بَرَآءَةٌ مِّنَ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦٓ إِلَى ٱلَّذِينَ عَٰهَدتُّم مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ﴾ **[التوبة: 01]**، حيث خاطب غائبا، ثم خاطب شاهداً فقال: ﴿ فَسِيحُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ ﴾، قال أبو عبيدة: " مجازه سيروا وأقبلوا وأدبروا، والعرب تفعل هذا، قال عنترة[12]:

شَطَّتْ مـزَار العاشـقين فأَصـبحتْ عَسِراً عَلَيَّ **طِلابُكِ** ابنةَ مَخْرَمِ "[13]

أمّا غايات توظيفه في القرآن الكريم، فيرى الباحث فضلا عن كونه جاريا على عادة اللسان العربي فإنّه من أهم آليات الإعجاز التأثيري، لأنّه يشبع حاجات المتلقّي النفسية ويحاكي مقتضيات السياق بأنواعه، ويبرز إشارات دلالية ما كانت لتظهر لو التُزِمَ النظام اللغوي، ففي الآيات التي تتحدّث عن الموت مثلا يكاد يطّرد فيها الانزياح بين رتبتي الفاعل والمفعول، نحو قوله تعالى: ﴿ أَمْ كُنتُمْ شُهَدَآءَ إِذْ حَضَرَ يَعْقُوبَ ٱلْمَوْتُ ﴾ **[البقرة 133]**، وقوله تعالى: ﴿ كُتِبَ عَلَيْكُمْ

إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ ٱلْمَوْتُ ﴾ **[البقرة، 80]**، وقوله تعالى: ﴿ حَتَّىٰٓ إِذَا حَضَرَ أَحَدَهُمُ ٱلْمَوْتُ ﴾ **[النساء: 18]**، وقوله تعالى: ﴿ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ ٱلْمَوْتُ حِينَ ٱلْوَصِيَّةِ ﴾ **[المائدة: 106]**، ففي هذا الانزياح إشارة إلى حقيقة نفسيّة مفادها أنّ الإنسان بطبيعة الحال يرغب في تأخّر الموت، ويتمنّى ألا يأتيه أبدا، وإن كان لا بدّ من قدومه فليتأخّر، وقد حاكى الأسلوب القرآني هذه الرغبة، فأخّره في التركيب[14].

وله غايات أخرى تتنوع بتنوع أنواعه لا يسع المقام لذكرها.

2-ماهية العرف اللغوي:

▪تعريف العرف:

العُرفُ لغة: يأتي العرف في اللغة على معان منها[15]:

-**العرف:** إدراك الشيء على حقيقته ومنه المعَرِفة والعِرفان. تقول: عَرَف فلانٌ فلاناً عِرفاناً ومَعرِفة.

-**والعرف:** عُرْف الفَرَس. وسمِّي بذلك لتتابُع الشَّعر عليه.

-**والعُرْف:** المعروف أي الإحسان، وسمِّي بذلك لأنَّ النفوس تسكُن إليه. قال النابغة:

أبَـــى اللّهُ إلاَّ عـــــدلَه ووفـــــاءه فلا النُّكْرُ معروفٌ ولا العُرْف ضائعُ [16]

العُرفُ اصطلاحا: قدّم الأصوليون تعريفا للعرف يمكن الاعتماد عليه في تحديد معنى العرف اللغوي فقالوا: " كل قول وفعل وترك اعتاد عليه الناس"[17]، واقتصر الزرقا على القول والفعل، وهو الأنسب لأنّ الترك فعلٌ عند الأصوليين والتكرار من عيوب الحدود المنطقيّة، فقال: "عادة جمهور قوم في قول أو فعل"[18]، فالعرف نوع من العادات، عند جماعة معتبرة العدد، وهو قسمان عرف **لفظيّ** وعرف عمليّ، والذي يعنينا في هذا المقام هو العرف اللفظي وهو عند الزرقا: "أن يشيع بين الناس استعمال بعض الألفاظ أو التراكيب في معنى معيّن بحيث يصبح ذاك المعنى هو المفهوم المتبادر منها إلى أذهانهم عند الإطلاق بلا قرينة ولا علاقة عقلية"[19].

▪تعريف العرف اللغوي: من خلال تعريف العرف، يمكن تحديد معنى المركب الإضافي (العرف اللغوي) تحديدا ينسجم وهدف هذا المقال، فنقول هو "**عادات لغوية لجماعة ما تتحدّد بها علاقة الدوال مع المدلولات، ومدى تفاعُل تلك العادات اللغوية مع شؤون حياتهم الثقافية والمعيشيّة**".

أهمية العرف اللغوي في فهم النص القرآني:

لما كان القرآن الكريم نازلا بلسان عربيّ مبين، فإنّ مردّ فهمه ومنبع إدراك معانيه هو ما تعاهد عليه أصحاب اللسان العربي أيام التنزيل، وما درجوا عليه من عادات أسلوبية وأعراف

دلالية ومعان معجميّة، وما ألفوه من إسقاطات العبارات على العادات، وما تعارفوا عليه من مسالك التعبير عن المدح والذم والوعد والوعيد، ومنازع البشارة والنذارة وسائر أحوالهم، أي استحضار معهود العرب في كل شيء". . معهودهم على مستوى اللغة، ومعهودهم على مستوى شؤون الحياة جملة؛ ذلك لأنه لما كان القرآن قد جاء "بلسان عربي مبين" فإن قصده الأول هو أن يفهمه العرب في إطار معهودهم في كل شيء، ولذلك استعمل المثل، والمجاز، والصور، والمتخيلات كلها بالشكل الذي يقرّب الحقائق إلى أذهانهم، بما في ذلك حقائق الدار الآخرة"[20]. قال الشاطبي: "لابد فى فهم الشريعة من اتّباع معهود الأميين وهم العرب الذين نزل القرآن بلسانهم، فإن كان للعرب فى لسانهم عرف مستمر فلا يصح العدول عنه في فهم الشريعة، وإن لم يكن ثم عرف فلا يصح أن يجرى في فهمها على ما لا تعرفه"[21].

والمعتبر في دلالة اللفظ على معناه هو دلالته عليه في زمن الاتصال اللغوي لا على ما اصطلح عليه بعد زمن الكلام قال ابن تيمية: "ومن أعظم أسباب الغلط في فهم كلام اللّه ورسوله أن ينشأ الرّجل على اصطلاح حادث فيريد أن يفسّر كلام اللّه بذلك الاصطلاح ويحمله على تلك اللغة التي اعتادها"[22].

وقال: "ونظير هذا لفظ (القضاء)، فإنّه في كلام اللّه وكلام الرّسول المراد به إتمام العبادة وإن كان ذلك في وقتها كما قال تعالى: ﴿ فَإِذَا قُضِيَتِ ٱلصَّلَوٰةُ فَٱنتَشِرُواْ فِي ٱلْأَرْضِ وَٱبْتَغُواْ مِن فَضْلِ ٱللَّهِ ﴾ **[الجمعة: 10]**، وقوله: ﴿ فَإِذَا قَضَيْتُم مَّنَٰسِكَكُمْ ﴾ **[البقرة: 200]**، ثم اصطلح طائفة من الفقهاء فجعلوا لفظ (القضاء) مُختصّا بفعلها في غير وقتها ولفظ "الأداء" مختصّا بما يفعل في الوقت وهذا التفريق لا يعرف قطّ في كلام الرسول"[23].

والإعراض عن هذه القاعدة هو سبيل المبتدعة في تأويلاتهم الفاسدة، قال الشاطبي عن دواعي التأويل الفاسد لآيات القرآن واتّباع القضايا المنطقيّة المعقّدة بعيدا عن منهج القرآن: "وأصل ذلك كله الإعراض عن مجاري العادات في العبارات ومعانيها الجارية في الوجود"[24].

فالعرف اللغوي هو الأساس المرجعي لفهم النص القرآني، والعاصم لمعاني الآيات من التحريف والتزييف والعامل على قصر الدلالات اللغوية على المعاني المقصودة، ولمّا كان القرآن الكريم محفوظا بحفظه تعالى، تحوّل المغرضون، وأرباب القراءات المعاصرة "من العبث بالنص إلى العبث بأداة توصيله. . ومن هنا توجهت كل السهام إلى وسيلة الاتصال والمواصلة، **اللغة العربية ومعهود العرب في الخطاب**، بمختلف الأسلحة المسمومة"[25].

المحور الثاني: العرف اللغوي وتفسير الانزياح:

سنحاول في هذا المحور رصد نماذج من الانزياحات المبرّرة بالعرف اللغوي لدى العرب في أيام التنزيل دون استهداف الاستقراء الكلّي لأنّ المقام لا يسمح به.

تبرير الانزياح عن المقابل الدلالي:

هذا الانزياح يكون عند وصف نقيضين، يُوصفُ الأولُ بوصفٍ ما أو بحالةٍ ما، فيتسارع إلى الذهن وصفُ نقيضِه بالمقابل الدلالي للوصف الأول أي بنقيض الوصف الأول، ليصطدم المتلقّي بانزياح الأسلوب عن المنتظر والمتوقّع، ومثاله قوله تعالى: ﴿ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ فَيُوَفِّيهِمۡ أُجُورَهُمۡ وَيَزِيدُهُم مِّن فَضۡلِهِۦۖ وَأَمَّا ٱلَّذِينَ ٱسۡتَنكَفُواْ وَٱسۡتَكۡبَرُواْ فَيُعَذِّبُهُمۡ عَذَابًا أَلِيمٗا وَلَا يَجِدُونَ لَهُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ وَلِيّٗا وَلَا نَصِيرٗا ﴾ **[النساء: 173]**، حيث وصف الحالتين بالتقابل الآتي:

﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ ﴾	﴿ٱلَّذِينَ ٱسۡتَنكَفُواْ وَٱسۡتَكۡبَرُواْ ﴾
-﴿ فَيُوَفِّيهِمۡ أُجُورَهُمۡ ﴾	-﴿ فَيُعَذِّبُهُمۡ عَذَابًا أَلِيمٗا ﴾
-﴿ وَيَزِيدُهُم مِّن فَضۡلِهِۦ ﴾	-﴿ وَلَا يَجِدُونَ لَهُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ وَلِيّٗا وَلَا نَصِيرٗا ﴾

فزيادة الفضل للصنف الأول هو زيادة في الإنعام، والمنتظَر هو وصف الصنف الثاني بالزيادة في العذاب، للتقابل الدلالي، إلا أنّه أوعدهم بعد العذاب الأليم بعدم وجود الولّي ولا النصير، وهذا الانحراف عن المتوقّع تفسيره عرفٌ عند العرب، وهو الاعتماد عند الضيق على الأولياء والنصراء، فهو كما قال ابن عاشور: " تأييس لهم إذ قد عرف عند العرب وغيرهم، من أمم ذلك العصر الاعتماد عند الضيق على الأولياء والنصراء ليكفّوا عنهم المصائب بالقتال أو الفداء"[26]، ومعلوم أنّ الأمل في النجاة يخفف العذاب، فتحقّقُ المقابل الدلالي وهو الزيادة في العذاب جاء من خلال تيئيسهم في النجاة على عادة العرب، قال النابغة[27]:

يَنْظُرْنَ شَزْراً إلى من جاء عن عُرُضٍ	بأوجـهٍ مُنْكِـراتِ الـرِّقّ، أحـرارِ
خَلْفَ العضاريطِ لا يُوقَينَ فاحشة	مستمسـكاتٍ بأقتـابٍ وأكـوارِ
يُذْرِينَ دَمْعاً على الأشْفَارِ مُنحدِراً	<u>**يـأمُلْنَ رحلـةَ حِصـنٍ وابـنِ سـيارِ**</u>

وهما حصنُ بنُ حُذيفة وزيادُ بنُ سيّار، وكانا سيّديْ فزارة، وإنّما يأْمُلْنَ رحلتهما ليفُكّا أسرهما، وكانت فزارة حليفة بني ذُبيان.

ليكون استحضار عرف العرب في الإنعام والتعذيب والتعبير عنهما دليلا على المقصود الحقيقي من الآية. ولهذا جاء في تعريف العرف اللغوي " **ومدى تفاعُل تلك العادات اللغوية مع**

شؤون حياتهم الثقافية والمعيشيّة"، وعلى هذا تفسير كثرة ورود الفداء ونفي النصراء والأولياء في القرآن الكريم.

تبرير الانزياح الإضافي:

الانزياح الإضافي هو إجراء أسلوبيّ غير متوقّع من حيث زيادة تفصيل على معنى يبدو واضحا لدى المتلقّي؛ نحو قوله تعالى: ﴿ وَٱلْوَٰلِدَٰتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَٰدَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ ۖ لِمَنْ أَرَادَ أَن يُتِمَّ ٱلرَّضَاعَةَ ۚ ﴾ **[البقرة: 233]**، ومقتضى الكلام الاكتفاء بحولين لدلالته على المقصود، إلاّ أنّ العرف اللغوي أيام التنزيل يحيلنا إلى سبب هذه الزيادة وهو إطلاق العرب لفظ الحول على بعض الحول، والشهر على بعض الشهر، واليوم على بعض اليوم، خلافا للإطلاق الوضعي لهذه الألفاظ. قال البغوي: " وقيل إنما قال كاملين لأنّ العرب قد تسمي بعض الحول حولا وبعض الشهر شهرا كما قال الله تعالى: ﴿ ٱلْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَٰتٌ ۚ ﴾ **[البقرة: 197]**، وإنما هو شهران وبعض الثالث، وقال: ﴿ فَمَن تَعَجَّلَ فِى يَوْمَيْنِ فَلَآ إِثْمَ عَلَيْهِ ﴾ **[البقرة: 203]**، وإنما يتعجل في يوم وبعض يوم، ويقال أقام فلان بموضع كذا حولين وإنما أقام به حولا وبعض آخر، فبين الله تعالى أنهما حولان كاملان، أربعة وعشرون شهرا"[28].

ولهذا نجد في بعض شعرهم وصفَ الحولِ بالكمال إن أراد حولا تامّا، قال العباس بن مرداس[29]:

علــى أنــني بعــدَ مــا قــد مضــى	ثلاثــونَ للــهَجْرِ **حَــوْلاً كمــيلا**
يُــــذَكِّرُنِيك حـــــنينُ العَجـــــولِ	ونَــــوْحُ الحمامــــةِ تَــــدعُو هَــــدِيلا

تبرير الانزياح الوصفي:

وهو انحراف عن توقع المتلقّي من حيث استخدام مصطلح في الذم، لا يظهر في دلالته وصفٌ بذمٍ ولا مدح، نحو قوله تعالى: ﴿ يَوْمَ يُنفَخُ فِى ٱلصُّورِ ۚ وَنَحْشُرُ ٱلْمُجْرِمِينَ يَوْمَئِذٍ زُرْقًا ﴾ **[طه، 102]**، فأين الذمّ في اللون الأزرق؟ بل ورد بمعنى الشدّة في قول عتبة بن ربيعة: " يا معشر قريش إن محمدا رجل منكم فإن يكن نبيا فأنتم أسعد الناس به، وإن يكن ملكا تعيشوا في ملك أخيكم، وإن يك كاذبا يقتله سواكم، لا يكون هذا منكم وإني مع ذلك لأرى قوما **زرق العيون** لا يموتون حتى يقتلوا عددا منكم"[30]، فلا يمكن تصوّر هذا المعنى إلا بالعودة إلى عادة أهل اللسان في توظيف الوصف باللون الأزرق.

وبالعودة إلى عرف العرب نجد تلازما لفظيا عدل القرآن عن ذكره لشيوعه عند العرب دلّ عليه ملازمُه وهو لفظ (زُرْقًا) وهذا اللفظ المعدول عن ذكره هو لفظ السواد؛ والمقصود سواد

الوجوه مع زرقة العيون، قال محمد الأمين الشنقيطي: "وأقبح صورة أن تكون الوجوه سودا والعيون زرقا، ألا ترى الشاعر لما أراد أن يصور علل البخيل في أقبح صورة وأشوهها اقترح لها زرقة العيون، واسوداد الوجوه في قوله:

وللبخيـــلِ علـــى أموالِـــه علـــلُ زُرق العيون عليها أوجهٌ سودُ[31] "[32]

أمّا الزمخشري فأورد احتمالين لمعنى الآية فقال: " الأول: أن الزرقة أبغض شيء من ألوان العيون إلى العرب؛ لأنّ الروم أعداؤهم وهم زرق العيون، ولذلك قالوا في صفة العدوّ: أسود الكبد، أصهب السبال، أزرق العين. والثاني: أنّ المراد العمى؛ لأنّ حدقة من يذهب نور بصره تزرقّ "[33]، ووجه ابن عاشور في تعليقه على هذا البيت من ديوان بشّار أنّ العرب سمر، وكانت السمرة فيهم مع زرقة العين من المستبشعات عندهم[34].

كما أنّ العرب كانوا يصفون اللئيم بزرقة العين، قال الشاعر[35]:

لقد زَرِقَتْ عَيْناكَ يا ابْن مُكَعْبَرٍ كذا كُلُّ ضَبِّيٍّ من اللُّؤم أزْرَقُ

وعلى كلّ حال فالمعنى لا يتّضح إلاّ باستحضار عرفهم في مسالك التعبير عن المدح والذم والوعد والوعيد ومنازع البشارة والنذارة وإسقاط العبارات على تلك العادات كما مرّ.

تبرير الانزياح إلى العاقل:

من مظاهر الانزياح في القرآن الكريم العدول عن المطابقة بين صيغ الخطاب وصفة المتكلَّم عنه، كاستعمال صيغ العاقل عند الكلام عن غير العاقل نحو قوله تعالى: ﴿ وَسْـَٔلْ مَنْ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رُّسُلِنَآ أَجَعَلْنَا مِن دُونِ ٱلرَّحْمَٰنِ ءَالِهَةً يُعْبَدُونَ ﴾ **[الزخرف، 45]**، حيث أجري لفظ (آلِهَةً) مجرى العقلاء فوصفوا بصيغة جمع العقلاء بقوله: ﴿ يُعْبَدُونَ ﴾.

وفي قوله تعالى: ﴿ وَإِذَا رَءَا ٱلَّذِينَ أَشْرَكُوا۟ شُرَكَآءَهُمْ قَالُوا۟ رَبَّنَا هَٰٓؤُلَآءِ شُرَكَآؤُنَا ٱلَّذِينَ كُنَّا نَدْعُوا۟ مِن دُونِكَ ﴾ **[النحل: 86]**، حيث جُمع اسم الإشارة (هَؤُلَاءِ) واسم الموصول (الَّذِينَ) جمعَ من يعقل

وفي الحالتين الكلام عن الأصنام وهي لا تعقل ولا تعلم، قال تعالى: ﴿ قُلْ أَتَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ مَا لَا يَمْلِكُ لَكُمْ ضَرًّا وَلَا نَفْعًا ۚ وَٱللَّهُ هُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْعَلِيمُ ﴾ **[المائدة، 76]**.

إلا أنّ هذا الانحراف جاء على عرف لغوي شاع في اللسان العربي أيام التنزيل، قال ابن عاشور: "ومثله كثير في القرآن **جرياً على ما غلب في لسان العرب** إذ اعتقدوهم عقلاء عالمين"[36].

ومثاله أيضا ما ذُكر أنّ رجلاً من العرب كان يعبدُ صنماً فنظر إلى ثعلب جاء حتى بال عليه فقال[37]:

أَرَبٌّ يَبُولُ الثُّعْلُبَانُ بِرَأْسِهِ لَقَدْ هَانَ **مَنْ** بَالَتْ عَلَيْهِ الثَّعَالِبُ

فقال **(من)** التي للعاقل بدل **(ما)**، وهو يتكلّم عن صنم.

فكانوا يعتقدون أنّها تعقل وتعلم بل تنجب البنين أيضا، نحو قول زيد بن عمرو بن نفيل عند تركه عبادة الأصنام[38]:

تَرَكْتُ اللاَّتَ والعُزَّى جَمِيعاً كذلكَ يفْعَلُ الجَلْدُ الصبورُ

فلا العُزَّى **أدينُ ولا ابْنَتَيْهَا** ولا صَنَمَيْ بَنِي غَنْمٍ أَزُورُ

ولا هُبَلاً أَزُورُ وَكَانَ ربّاً لَنَا في الدَّهْرِ إِذْ حِلْمِي صَغِيرُ

فكان عُبَّاد العُزَّى يتصورونها أماً، ولها ابنتان، والشاعر أراد بـ "ابنتيها" اللات ومناة.

تبرير انزياح المفارقة المعجميّة

هذا الانزياح شبيه بالانزياح الأول (الانزياح عن المقابل الدلالي)؛ إلاّ أنّه خاص بالدلالة المعجمية، حيث يُعبَّرُ بلفظ ما ثم ينحرف عند الكلام عن نقيضه إلى لفظ آخر نحو قوله تعالى: ﴿ وَعِبَادُ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى ٱلْأَرْضِ هَوْنًا وَإِذَا خَاطَبَهُمُ ٱلْجَٰهِلُونَ قَالُوا۟ سَلَٰمًا ﴾ **[الفرقان، 63]**، فالمشي على الأرض هونا هو كناية عن التواضع والحلم، ثم قرَن هذا الوصف بالإعراض عن الجاهلين، وهنا تتجلّى المفارقة المعجميّة، إذ الجهل هو نقيض العلم في معناه الوضعي، قال الخليل: " الجهلُ نقيض العِلْم تقول جَهِلَ فلانٌ حقّه وجَهِلَ عليّ وجهل بهذا الأمر، والجَهالةُ أن تفعلَ فِعلاً بغيرِ عِلْمٍ "[39]، فالإعراض عن غير العالِم بعد الوصف بالتواضع والحلم أحدثَ هزّة أسلوبية ومفاجأة دلالية، وبالعودة إلى العرف اللغوي عند العرب نجد دلالة عرفية للفظ الجهل تتجاوز الدلالة الوضعية وهي الدلالة على السفه والظلم أو على ضدّ الحلم، قال ابن عاشور: "وذلك أشهر إطلاقاته عند العرب قبل الإسلام، وذلك معلوم في كثير من الشعر والنثر"[40].

ومنه قول عمرو بن كلثوم [41]:

أَلَا لَا يَجْهَلَنْ أَحَدٌ عَلَيْنَا فَنَجْهَلَ فَوْقَ جَهْلِ الْجَاهِلِينَا

أي لا يسفهن ويظلمن أحد علينا فنسفه ونظلم عليهم فوق سفههم وظلمهم، أي نجازيهم بسفههم جزاء يُرْبِي عليه. ويفهم معنى الظلم من البيت السابق وهو قوله:

إِذَا مَـا الْمَلْـكُ سَـامَ النَّـاس خَسْـفًا ... أَبَيْنَـــا أَنْ يُقِـــرَّ الخَسْـــفَ فِينَـــا

والخسف الظلم والنقصان، أي إذا حمل الملِكُ الناسَ على الظلم أبينا أن نحتمل ذلك ونقرّ به[42] بل نردّ عليه فوق مقداره. ليكون معنى الآية الإعراض عن الظالمين، والمتعرّضين للمسلمين بالأذى القولي والفعلي. والمقابلة المعجمية هي وصف المسلمين بالحلم ووصف الكفّار بالجهل الذي هو ضدّ الحلم.

ومنه أيضا قول عَرَّام[43]:

إذا أنتَ لم تخلِطْ مع **الحِلْمِ** طيرةً ... من **الجَهْلِ** ضامَتْك اللِّئامُ الهَجارِعُ

ومنه قول طرفة[44]:

يزعـــونَ **الجهـــلَ** في مجلسِـــهِمْ ... وهـــمُ أنصـــارُ ذي **الحلـــمِ** الصَّـمَد

تبرير الانزياح الدلالي

وهو انحراف اللفظ عن معناه إلى معنى لا يفسّره إلاّ عادات العرب، نحو قوله تعالى: ﴿ قَالُواْ تَقَاسَمُواْ بِٱللَّهِ لَنُبَيِّتَنَّهُۥ وَأَهۡلَهُۥ ثُمَّ لَنَقُولَنَّ لِوَلِيِّهِۦ مَا شَهِدۡنَا مَهۡلِكَ أَهۡلِهِۦ وَإِنَّا لَصَٰدِقُونَ ﴾ **[النمل، 49]**، حيث اكتفى بلفظ ﴿لَنُبَيِّتَنَّهُۥ ﴾، والتبييّت هو " كل عمل عُمِل ليلا "[45] كما قال الطبري، والاكتفاء بالتبييت لا يدلّ على حقيقة العمل الذي عُمل ليلا، وهذا أحد مظاهر الانزياح من جهة إمساك النصّ عن معلومات. إلاّ أننّا بالعودة إلى معهود كلام العرب نجد انحصار عموم كلّ عمل بليل في معنى واحد يتّجه إليه ذهن المتلقّي الأول للقرآن عند إطلاق لفظ التبييت، وهو الغدر، أو الاقتصار على الشرّ قال الثعلبي: " وكل شيء قدرّ بليل من **شر** فهو تبييت"[46].

ومنه قول الشاعر[47]:

أَتَـــوْنِي فَلَـــمْ أَرْضَ مَـــا **بَيَّتُـــوا** ... وَكَانُـــوا أَتَـــوْنِي **بِشَـــيْءٍ نُكُـــرْ**

لأَنْكِـــــحَ أَيِّمَـــــهُمْ مُنْـــــذِرًا ... وَهَـلْ يُـنْكِحَ الْعَبْـدَ حُـرٌّ لِحُـرْ؟!

قال ابن عاشور: " وكان شأن الغارات عند العرب أن تكون في الصباح، ولذلك يقول مَن ينذر قوماً بحلول العدوّ: (يَا صبَاحَاهُ)، فالتبييت لا يكون إلا لقصد غدْر. والمعنى: أنهم

يغيرون على بيته ليلاً فيقتلونه وأهلَه غدْراً من حيث لا يُعرف قاتله ثم ينكـرون أن يكونـوا هـم قتلوهم ولا شهدوا مقتلهم "[48].

وتوجـد انزياحـات أخـرى لم يسـع المقـام لـذكرها كالانزيـاح السـكوتي والتبـديلي والتعميمي، وغيرها مما يفسره العرف اللغوي.

الخاتمـة:

من خلال ما تقدّم يمكن القول إنّ الحاجة إلى استصحاب العـرف اللغـوي عنـد العـرب أيـام التنزيل في تفسير القرآن الكريم لا تقتصر على دلالات الألفـاظ والتراكيـب فحسـب بـل تفسّـر لنـا سـرّ إيثـار بعـض الأسـاليب وسـرّ السـكوت والزيـادة والتقـديم والتـأخير والحـذف وجميـع الانحرافـات الأسـلوبية، لينتقـل بـالنص مـن البعـد الـدلالي إلى البعـد التـداولي باستحضـار فهـم المتلقّي الأول للنص القرآني.

كما لا يفوتني في هذا المقام التنبيه على ضرورة الحذر من توظيـف العـرف اللغـوي توظيفـا مشـبوها، يُلـزِمُ الـنص القرآنـي بلـوازم تاريخانيـة تجعلـه لا يصـلح إلاّ للزمـان الـذي أنـزل فيـه، مستهدفةً قطيعةً معرفيةً بين النص القرآني وواقع الناس اليوم.

المصادر والمراجع:

- ابن الأثير ضياء الـدين، المثـل السـائر في أدب الكـاتب والشـاعر، تحقيـق محمـد محيـي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت، 1995م.

- اعتدال عثمان، إضاءة النص، ط1، دار الحداثة، بيروت، 1988م.

- الأنبـاري أبـو بكـر، شـرح القصـائد السـبع الطـوال، تحقيـق عبـد السـلام هـارون، دار المعارف، القاهرة، ط 6، (ضمن سلسلة ذخائر العرب رقم 35).

- أوس بـن حجـر، ديـوان أوس بـن حجـر، تحقيـق محمـد يوسـف نجـم، دار بـيروت، 1400 هـ- 1980م.

- بشـار بن برد، ديوان بشـار، شـرح وتكـميـل محمـد الطـاهـر ابـن عاشـور، راجعـه محمـد شوقي أمين، مطبعة لجنة التأليف والترجمة، القاهرة، 1376 هـ- 1957م.

- البغوي، معالم التنزيل، تحقيق محمد عبـد الله النمـر وسـليمان مسـلم الحـرش وعثمـان جمعة، دار طيبة، الرياض، 1409 هـ.

- البكري أبو عبيد ، فصل المقال في شرح كتاب الأمثال، تحقيق إحسان عباس وعبد المجيد عابدين، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 3، 1983م.

- ابن تيمية الحرّاني، مجموع الفتاوى، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، 1416هـ/1995م.

- الثعلبي النيسابوري، الكشف والبيان، تحقيق: أبو محمد بن عاشور، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 1، 1422 هـ- 2002 م.

- الخليل بن أحمد ، العين، تحقيق مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال، (د ت ط).

- روبرت هولَب، نظرية التلقّي – مقدّمة نقدية، ترجمة عزّ الدين إسماعيل، النادي الثقافي الأدبي، جدّة، ط1، 1415هـ - 1994م.

- الزمخشري جار الله، الكشاف، تحقيق عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، مكتبة العبيكان، الرياض، ط 1، 1418 هـ- 1998م.

- الزوزني الحسين بن أحمد ، شرح المعلقات السبع، دار احياء التراث العربي، الطبعة 1، 1423هـ - 2002 م.

- ابن السائب الكلبي، كتاب الأصنام، تحقيق أحمد زكي باشا ، دار الكتب المصرية، القاهرة، ط 3، 1995م

- سعيد علواش، معجم المصطلحات الأدبية المعاصرة، منشورات المكتبة الجامعية، الدار البيضاء، 1984.

- سعيد فشار، المصطلح خيار لغوي. . وسمة حضارية ، ، ضمن سلسلة كتاب الأمة، الكويت، العدد 78، السنة العشرون، رجب 1421هـ، أكتوبر 2000م.

- السمرقندي أبو الليث، بحر العلوم، تحقيق محمود مطرجي، دار الفكر، بيروت، (د ت ط).

- سيبويه عمرو بن عثمان، الكتاب، تحقيق عبد السلام محمد هارون، دار الخانجي، القاهرة، ط 3، 1408 هـ- 1988م.

- الشاطبي أبو إسحاق، الموافقات، تحقيق مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، ط1، 1417هـ- 1997م.

- الشنقيطي محمد الأمين، أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، طبع بإشراف بكر أبو زيد، دار الفوائد، (د ت ط).

- صالح بن محمد الأسمري، مجموعة الفوائد البهية على منظومة القواعد البهية، بعناية متعب بن مسعود الجعيد، دار الصميعي للنشر والتوزيع، السعودية، ط 1، 1420 هـ ـ 2000 م.

- صلاح فضل، نظرية البنائية في النقد الأدبي، دار الشروق، مصر، ط1، 1998م.

- صلاح ملاّ عزيز، جماليات الإشارة النفسية في الخطاب القرآني، دار الزمان، سورية، ط 1، 2010م.

- الطبري ابن جرير، جامع البيان في تأويل القرآن، تحقيق: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 1، 1420 هـ - 2000 م.

- طرفة بن العبد، ديوان طرفة بن العبد، شرح وتقديم مهدي محمد ناصر الدين دار الكتب العلمية، بيروت، ط 3، 1423هـ- 2002م.

- ابن عاشور محمد الطاهر، التحرير والتنوير، دار سحنون للنشر والتوزيع، تونس، 1997 م.

- عبد السلام، المسدّي الأسلوبية والأسلوب، الدار العربية للكتاب، تونس، ط 3، 1982م.

- عبد الملك مرتاض، شعرية القصيدة، قصيدة القراءة، تحليل مركب القصيدة أشجان يمانية، دار المنتخب العربي، بيروت، لبنان، ط 1، 1991م.

- أبو عبيدة معمر بن المثنى، مجاز القرآن، تعليق فؤاد سزكين، مكتبة الخانجي، القاهرة، (د ت ط)

- عنترة ابن شداد، ديوان عنترة، تحقيق محمد سعيد مولوي، المكتب الإسلامي، (د ت ط).

- ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، 1399هـ - 1979م.

- المبرد أبو العباس، تحقيق محمد أحمد الدالي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 2، 1434 هـ - 2013م.

- مصطفى أحمد الزرقا، المدخل الفقهي العام، دار القلم، دمشق، ط1، 1413هـ - 1998م.

- ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط 1، (د ت ط).

- النابغة الذبياني، ديوان النابغة الذبياني، تحقيق أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف (ضمن سلسلة ذخائر العرب رقم 52)، القاهرة، ط2.

- هنريش بليث، البلاغة والأسلوبية، ترجمة محمد العمري، منشورات دراسات منال، فاس، ط1، 1989.

- يادكار لطيف الشهرزوري، جماليّات التلقّي في السرد القرآني، دار الزمان، سورية، ط1، 2010م.

المقالات

- محمد تحرشي، أسلوبية الانزياح في النص القرآني من خلال مجاز القرآن لأبي عُبيَدة، مقال على شبكة الإنترنت:

https: //uqu. edu. sa/maelshafey/ar/126255

- شاكر التميمي، مفهوم الإنزياح، مقال على شبكة الإنترنت:

http: //www. startimes. com/f. aspx?t=26151262

- عابد الجابري، معهود العرب. . . والعلاقة بين الدين والفلسفة، مقال على شبكة الإنترنت:

http: //hem. bredband. net/b155908/m227. htm

الهوامش:

(1) تباين رأي المعاصرين في ترجمة هذا المصطلح الأسلوبي، فتعدّدت المصطلحات الدالة على معناه ومنها: العدول والانحراف وكسر النظام والفارق والفجوة والانتهاك وكسر النمط والتجاوز وكسر السنن والمخالفة وغيرها من المصطلحات، إلا أنّ أشهرها هو مصطلح الانزياح. ينظر: عبد السلام، المسدّي الأسلوبية والأسلوب، الدار العربية للكتاب، تونس، ط 3، 1982م، ص 100. واعتدال عثمان، إضاءة النص، ط1، دار الحداثة، بيروت، 1988، ص 6. وسعيد علواش، معجم المصطلحات الأدبية المعاصرة، منشورات المكتبة الجامعية، الدار البيضاء، 1984، ص 93. وصلاح فضل، نظرية البنائية في النقد الأدبي، دار الشروق، مصر، ط1، 1998م، ص 251.

(2) عبد الملك مرتاض، شعرية القصيدة، قصيدة القراءة، تحليل مركب القصيدة أشجان يمانية، دار المنتخب العربي، بيروت، لبنان، ط1، 1991، ص130.

(3) ينظر: صلاح ملاّ عزيز، جماليات الإشارة النفسية في الخطاب القرآني، دار الزمان، سورية، ط 1، 2010م، ص 202.

(4) وهذا هو الذي جنح إليه محمد تحرشي في مقال: أسلوبية الانزياح في النص القرآني من خلال مجاز القرآن لأبي عُبيَدة: *https: //uqu. edu. sa/maelshafey/ar/126255*

(5) هنريش بليث، البلاغة والأسلوبية، ترجمة محمد العمري، منشورات دراسات منال ـ المغرب. فاس، ط1، 1989، ص11.

(6) ابن الأثير ضياء الدين، المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت، 1995م، ج 2 ص 3

(7) مقال لشاكر التميمي بعنوان: مفهوم الإنزياح على شبكة الإنترنت:

http: //www. startimes. com/f. aspx?t=26151262

(8) نفسه

(9) روبرت هولَب، نظرية التلقّي – مقدّمة نقدية، ترجمة عزّ الدين إسماعيل، النادي الثقافي الأدبي، جدّة، ط1، 1415هـ - 1994م، ص 231.

(10) يادكار لطيف الشهرزوري، جماليّات التلقّي في السرد القرآني، دار الزمان، سورية، ط1، 2010م، ص 237، 238.

(11) ابن عاشور محمد الطاهر، التحرير والتنوير، دار سحنون للنشر والتوزيع - تونس - 1997 م، ج 3 ص 160.

(12) عنترة ابن شداد، ديوان عنترة، تحقيق محمد سعيد مولوي، المكتب الإسلامي، (د ت ط)، ص 186.

(13) أبو عبيدة معمر بن المثنى، مجاز القرآن، تعليق فؤاد سزكين، مكتبة الخانجي، القاهرة، (د ت ط)، ج 1 ص 252.

(14) ينظر: صلاح ملاّ عزيز، مرجع سابق، ص 206، 207.

(15) ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، 1399هـ - 1979م، ج 4 ص 281.

(16) النابغة الذبياني، ديوان النابغة الذبياني، تحقيق أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف (ضمن سلسلة ذخائر العرب رقم 52)، القاهرة، ط 2، ص 39.

(17) صالح بن محمد الأسمري، مجموعة الفوائد البهية على منظومة القواعد البهية، بعناية متعب بن مسعود الجعيد، دار الصميعي للنشر والتوزيع، السعودية، ط 1، 1420 هـ ـ 2000 م، ص 93.

(18) مصطفى أحمد الزرقا، المدخل الفقهي العام، دار القلم، دمشق، ط1، 1413هـ - 1998م، ص 873. وذكر القول ليتسنّى تقسيم العرف إلى قسمين لفظي وفعلي.

(19) نفسه، ص 875.

(20) عابد الجابري، معهود العرب. . . والعلاقة بين الدين والفلسفة، مقال على شبكة الإنترنت:

http: //hem. bredband. net/b155908/m227. htm

(21) الشاطبي أبو إسحاق، الموافقات، تحقيق مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، ط1، 1417هـ-1997م، ج 2 ص 131.

(22) ابن تيمية الحراني، مجموع الفتاوى، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، المملكة العربية السعودية، 1416هـ/1995م، ج 12 ص 107.

(23) نفسه، ج 12 ص 106.

(24) الشاطبي، مرجع سابق، ج 5 ص 404.

(25) ينظر تقديم عمر عبيد حسنة لكتاب المصطلح خيار لغوي. . وسمة حضارية، سعيد فشار، ضمن سلسلة كتاب الأمة، الكويت العدد 78 السنة العشرون، ص 23.

(26) ابن عاشور، مرجع سابق، ج 6 ص 62.

(27) النابغة الذبياني، مرجع سابق، ص 76.

(28) البغوي، معالم التنزيل، تحقيق محمد عبد الله النمر وسليمان مسلم الحرش وعثمان جمعة، دار طيبة، الرياض، 1409 هـ، ج 1 ص 277.

(29) البيتان من الشواهد، ينظر سيبويه عمرو بن عثمان، الكتاب، تحقيق عبد السلام محمد هارون، دار الخانجي، القاهرة، ط 3، 1408 هـ- 1988م، ج 2 ص 158.

(30) السمرقندي أبو الليث، بحر العلوم، تحقيق محمود مطرجي، دار الفكر، بيروت، (د ت ط)، ج 2 ص 8.

(31) البيت لبشار بن برد، ينظر: ديوان بشار، شرح وتكميل محمد الطاهر ابن عاشور، راجعه محمد شوقي أمين، مطبعة لجنة التأليف والترجمة، القاهرة، 1376 هـ- 1957م، ج 3 ص 128.

(32) الشنقيطي محمد الأمين، أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، طبع بإشراف بكر أبو زيد، دار الفوائد، (د ت ط)، ج 1 ص 336.

(33) الزمخشري جار الله، الكشاف، تحقيق عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، مكتبة العبيكان، الرياض، ط 1، 1418 هـ- 1998م، ج 4 ص 109.

(34) ينظر كلامه في ديوان بشار، ج 3 هامش صفحة 128.

(35) البيت من شواهد ابن منظور في اللسان في مادة (زرق)، دار صادر، بيروت، ط 1، ج 10 ص 138.

(36) ابن عاشور، مرجع سابق، ج 25 ص 223.

(37) ينظر: البكري أبو عبيد، فصل المقال في شرح كتاب الأمثال، تحقيق إحسان عباس وعبد المجيد عابدين، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 3، 1983م، ص 184.

(38) ابن السائب الكلبي، كتاب الأصنام، تحقيق أحمد زكي باشا، دار الكتب المصرية، القاهرة، ط 3، 1995م، ص 22.

(39) الخليل بن أحمد، العين، تحقيق مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال، (د ت ط)، ج 3 ص 390.

(40) ابن عاشور، مرجع سابق، ج 19 ص 69.

(41) الأنباري أبو بكر، شرح القصائد السبع الطوال، تحقيق عبد السلام هارون، دار المعارف، القاهرة، ط 6، (ضمن سلسلة ذخائر العرب رقم 35)، ص 426.

(42) نفسه.

(43) من شواهد الخليل للفظ الهجرَع بمعنى الأحمق، الخليل بن أحمد، مرجع سابق، ج2 ص 275.

(44) طرفة بن العبد، ديوان طرفة بن العبد، شرح وتقديم مهدي محمد ناصر الدين دار الكتب العلمية، بيروت، ط 3، 1423هـ- 2002م، ص 31.

(45) الطبري ابن جرير، جامع البيان في تأويل القرآن، تحقيق: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 1، 1420 هـ - 2000 م، ج 8 ص 562.

(46) الثعلبي النيسابوري، الكشف والبيان، تحقيق: أبو محمد بن عاشور، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 1، 1422 هـ- 2002 م، ج 3 ص 349.

(47) البيتان في الكامل في اللغة والأدب للمبرد أبي العباس، تحقيق محمد أحمد الدالي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 2، 1434 هـ - 2013م، ج 2 ص 480.

(48) ابن عاشور، مرجع سابق، ج 19 ص 283.

علم "صناعة المعاجم"
مفهومه وقضاياه

أ. الجيلالي بوعافية

تمهيد:

تعد المعجمية أحد أهم روافد اللسانيات الحديثة وهي على حداثتها كنظرية أو مقاربة، كانت محل اهتمام علماء اللغة في مختلف الحضارات، وكانت الحضارة العربية أكثر هذه الحضارات إسهاما في الصناعة المعجمية لما أنتجته من معاجم عبر العصور، وكانت المعاجم سنام وثمار الدرس اللغوي العربي لأن المعجم هو نظرية متكاملة، فلم ينجز الخليل معجمه إلا بعد أن استكمل جوانب اللغة المختلفة دراسة وتعمقا، فقد كان الخليل ونحويا وصرفيا ولغويا ودلاليا وعالم أصوات، ثم قدم لنا زبدة وخلاصة علمه في إنتاج معجم عظيم هو معجم العين المشهور، وقد كان نتيجة تأمل وتعمق كبير في المسألة اللغوية.

والمعجمية هي الآن في العصر الحديث مشغل جوهري من مشاغل مؤسسات علمية وتربوية رائدة وأساسية وهي محل اهتمام الباحثين، شغلهم الشاغل هو تحقيق نظرية معجمية متكاملة. إلا أن هذا الهدف يعتوره كثير من المشاق والمصاعب لأن المعجمية هي من أعسر المسائل اللغوية دراسة، فهي تستعصي على الخضوع لنظام يعمل على قوانين وقواعد مطردة سعت نظريات مختلفة إلى إقرارها، وهذا يعود في نظرنا إلى أن المعجمية نظرية وصناعة هي في تآزر وارتباط شديد مع العلوم المجاورة لها، وأنها بحاجة إلى التخلص شيئا فشيئا منها لتحقق استقلاليتها ووضوحها.

ويكاد يتفق علماء المعجمية على أن هذه الأخيرة هي ذات رافدين أساسين هما؛ علم المعاجم Lexicology، وعلم صناعة المعاجم Lexicography.

وفي هذا البحث سنحاول توضيح بعض المسائل التي تتعلق بعلم صناعة المعجم، وهذا بالتعرض إلى مفهومه وقضاياه والفرق بينه وبين علم المعاجم الذي هو رديف له في المعجمية.

تعريف علم "صناعة المعجم":

يطلق المعجمي محمد رشاد الحمزاوي على "صناعة المعجم" اسم "المَعجمية" بفتح الميم، ويعرفها بأنها مقاربة تسعى من خلال رؤى نظرية وتطبيقه إلى أن تتصور بنية أو بنى المعجم والتطبيق لها[1]. ثم يعرفها في مكان آخر بقوله: المَعجمية نعني بها صناعة المعجم من حيث مادته وجمع محتواه ووضع مداخله وترتيبها وضبط نصوصه ومحتوياته وتوضيح وظيفته العلمية والتطبيقية، أداة ووسيلة يستعان بها في الميادين التربوية والتلقينية والثقافية والحضارية، الاقتصادية والاجتماعية[2]. أما حلمي خليل فيطلق عليه "فن صناعة المعجم" أو "علم المعاجم التطبيقي"، ويرى بأنه يقوم بعدة عمليات تمهيدا لإخراج المعجم ونشره[3].

ويعرفه علي القاسمي بقوله: "أما الصناعة المعجمية فتشتمل على خطوات أساسية خمس هي جمع المعلومات والحقائق واختيار المداخل وترتيبها طبقا لنظام معين، وكتابة المواد، ثم نشر الناتج النهائي، وهذا النتاج النهائي هو المعجم أو القاموس"[4].

أما محند الركيك فيقول: "نعتقد أن المصطلح الأقرب إلى Lexicographe هو قاموسية وهي أكثر دلالة ووضوحا من المصطلحات الأخرى، ويرى بأنه بخلاف علم المعاجم الذي يهتم بالجانب النظري المتعلق بقضايا المعجم تنصرف القاموسية Lexicography إلى دراسة المجال التطبيقي للمعجم، فالقاموسية هي بمثابة تقنية وصناعة تسعى إلى إعداد القواميس"، ويرى بأن القاموسية هي ذات مستويين نظري وتطبيقي، فالنظري يراد به الأسس والقضايا النظرية المعجمية التي يقدمها عالم المعاجم للقاموسي، التي ينطلق منها هذا الأخير كإطار نظري يستند إليه في مجال الإعداد القاموسي والتطبيقي، المقصود به الصناعة أو التقنية التي ينهجها القاموسي لإعداد القواميس[5].

من التعريفات السابقة لما يتعلق بـ"صناعة المعجم"، يتضح لنا أن الباحثين يكادون يتفقون على مضمونه، وهم متساوون بشكل تقريبي في تحديد معالمه وحدوده وموضوعه، إذ يتفقون على ما يتعلق بتلك الأدوات، والإجراءات المؤدية إلى إنتاج المعاجم ولكن الباحثين السابقين يختلفون في تحديد المصطلح الذي يسمى به هذا العلم أو الفن أو المقاربة، فقد مرت بنا عدة مصطلحات لهذا العلم منها: "صناعة المعجم"، "مَعجمية" بفتح الميم، "قاموسية"[6]. وهم يختلفون كذلك في عدها علما أو فنا أو مقاربة.

موضوع صناعة المعجم:

رأينا أن "صناعة المعجم" يقوم بعدة عمليات تمهيدا لإخراج المعجم ونشره، فهو ذو هدف أساسي يتمثل في الحصول على كل المعطيات والمعلومات التي يقدمها "علم المعاجم" Lexicologie من أجل استغلالها والاستفادة منها لإنجاز المعجم المراد، حسب الهدف المسطر من هذا المعجم لأننا كما سنرى المعاجم تختلف وتتنوع، وهي تصنف بحسب معايير مختلفة من أهمها "معيار الهدف" أي الهدف من هذا المعجم، وعليه فإن هذه الإجراءات والعمليات تتمثل في[7]:

1- جمع المفردات أو الكلمات أو الوحدات المعجمية من حيث المعلومات والحقائق المتصلة بها.

2- اختيار المداخل.

3- ترتيب المداخل وفق نظام معين.

4- كتابة الشروح أو التعريفات وترتيب المشتقات تحت كل مدخل.

5- نشر الناتج في صورة معجم أو قاموس.

علاقة علم المعاجم (Lexicology) بعلم صناعة المعاجم Lexicography:

إنه لكي يتبلور لدينا معالم "صناعة المعجم" فإنه ينبغي أن نميزها عن علم هو ألصق بها وهو علم المعاجم Lexicology حتى ندرك الفرق الواضح بين العلمين، فصناعة المعاجم هي من أكثر العلوم التباسا بعلم المعاجم، فهناك من يخلط بينهما ويتصور أنهما موضوع واحد أو علم واحد، والواضح أن موضوع صناعة المعجم والتي هي العلم الذي يعنى بتقنية تأليف الأصناف المختلفة من المعاجم وحيدة اللغة أو متعددة اللغات، وبما ينبغي لمؤلف هذه المعاجم أن يراعيه في اختيار قائمة المداخل التي يتكون منها معجمه، والطريقة الواجب اتباعها في ترتيب مفردات هذه القائمة وشرحها، ونوعية المصادر التي يجمع منها مدونته، أي لائحة مداخل معجمه، والأمور الضرورية التي يجب توفرها في كل معجم، حتى يصبح ملبيا لحاجة قارئه ميسرا له سبل الاستفادة منه، بأقل جهد وأسرع وأدق ما يكون من المعلومات[8]. فموضوع فن صناعة المعاجم إذن هو البحث في الوحدات المعجمية من حيث هي مداخل معجمية تجمع من مصادر ومن مستويات لغوية ما.

أما موضوع "علم المعاجم"، فهو البحث في الوحدات المعجمية من حيث مكوناتها وأصولها وتوليدها ودلالتها وتطورها باختلاف العصور وموت بعض معانيها والعوامل المختلفة التي ترجع

إليها هذه الظواهر والنتائج اللغوية التي تترتب على كل منها، والقوانين التي تخضع لها في مسارها[9]. فليس من الصواب إذا أن نخلط بين علم المعاجم، وفن صناعة المعاجم.

ولكن التمييز بين هذين العلمين المتجاورين لا يعني أنه ينفي العلاقة الوطيدة بين العلمين، فلا يمكن أن نتصور "صناعة المعاجم" بمعزل عن "علم المعاجم" لتكاملهما وتداخلهما أحيانا، فإذا كانت الأولى تمثل الممارسة التقنية والمنهج المتبع من قبل "صناعة المعجم" Lexicographe أو لإعداد المعجم المراد فإن الثانية تمثل الإطار النظري والمرجعية المعرفية التي يوفرها المعجمي، من هذا المنطلق يستحيل الحديث عن قيام "صناعة معجمية" منفصلة ومستقلة عن نظرية معجمية كالترادف والتضاد والتشارك اللفظي، وقد لوحظ أن السبب المباشر في قصور وضعف أغلب المعاجم إنما يعود إلى عدم استناد مؤلفيها إلى إطار معجمي[10]. ويدعم "ري" هذا الموقف حيث يقول: إن وجود لسانيات تطبيقية في حجم صناعة المعاجم رهين بوجود نظرية معجمية"[11].

إن الاستناد إلى إطار نظري ممثلا في علم المعاجم من شأنه أن يمنح صناعة المعجم لغة واصفة قادرة على وصف وتفسير قضايا معجمية ودلالية (الغامض الملتبس، المبهم، البوليسمي والأومونيمي، المجاز...)، ووحدهما عالم المعاجم وعالم الدلالة القادران على حل مثل هذه المعضلات، أما صانع المعجم فدوره يقتصر على إعداد المعجم وأخذ المداخل المعجمية جاهزة وصالحة من عالم المعاجم[12].

ولتفسير طبيعة العلاقة الموجودة بين علم المعاجم وفن صناعة المعاجم فإننا نجد في تفسير "ميلتشوك" ما يصف هذه العلاقة، حيث شبه هذين العلمين بالفيزياء والهندسة[13]، فالفيزياء مثل علم المعاجم علم نظري يهتم بصياغة واستنباط القوانين العامة للحركة والطاقة والأجسام والجاذبية، بينما تهتم الهندسة التي شبهها بصناعة المعاجم، بتطبيقات ميدانية وعملية لبناء العناصر وصناعة الطائرات، فانطلاقا من هذه الموازنة، يمكن أن نعد علم المعاجم في تصور ميلتشوك بمثابة نظرية توفر الأرضية المفاهيمية والأدوات الإجرائية لصناعة المعاجم التي تقوم بالتطبيق والتنفيذ، وكنتيجة نقول إن المعجم الذي أعد للقارئ العادي والباحث المتخصص هو في نهاية المطاف نتاج تقاطع موضوعي بين الجانب النظري الممثل في علم المعاجم، والجانب التطبيقي الممثل في صناعة المعاجم، فالصناعة المعجمية تعتمد على علم المعاجم، ولكنهما ليسا شيئا واحدا[14].

موقف اللغويين من الصناعة المعجمية:

رغم تعدد وتنوع المدارس اللغوية ونظرياتها التي ظهرت في العصر الحديث إلا أنه يلاحظ أنها لم تؤثر في الحركة المعجمية إلا في نطاق محدود، ويعدد ذلك إلى عدة أسباب وعوامل منها:

اختلاف كل من المعجمين واللغويين تجاه مجال الآخر، فمن جهة المعجميين يلاحظ أنه على الرغم من إفادة المعجم من بعض إنجازات علم اللغة، إلا أن المعجمين لا يقتنعون بمكانة النظرية اللغوية في مجالهم، فيعدون دراسة المعجم من أعوص الدراسات التي تواجهها اللسانيات التي لم توفق تماما في وضع أسس نظرية ومنهجية توفر له أسباب الانتساب إليها وإلى مقارباتها ونظرياتها[15].

فيزعم المعجميون أن الصناعة المعجمية ليست علما بل هي فن لا يمكن أن يتقيد بالطرائق الموضوعية التي يتبعها علم اللغة الحديث[16]، فيعدون المعجم مجرد حرفة ومهارة لا تنتسب إلا قليلا إلى اللسانيات، على ما في مادة المعجم من جدل لغوي ومقاربات لسانية"[17].

أما عن أسباب هذه الفجوة التي خلقها المعجميون تجاه النظريات اللغوية، فيمكن تلخيصها في النقاط التالية[18]:

لم يعن مؤلفو المعجمات قديما بالنظريات بقدر ما عنوا بالتطبيقات، أما في العصر الحديث فقد بقيت الحركة المعجمية يقودها الاقتناع والتقليد، وكانت في أغلب الأحيان مشروعات تجارية أكثر منها منجزات تربوية وأكاديمية، وتتوق أفضل المعاجم التجارية إلى تلبية رغبات القراء التقليدية، ولم يبذل المعجميون التجاريون جهودا مخلصة للإلمام بالنظريات اللغوية، وتطبيقها في معجماتهم لأن ذلك يكلف ثمنا باهظا، ويستغرق وقتا طويلا، إضافة إلى أنهم قد يجازفون بجهودهم نظرا للتناقض بين طرائق البحث اللغوي وطلبات القراء التقليدية.

ويشعر المعجميون بوجود هوة عميقة تفصل بين النظريات اللغوية التي تتصل بدراسة المعنى، والتي ظهرت حديثا والتطبيقات المعجمية التي مازالت حتى الآن تعتمد تقاليد قديمة العهد، وذلك على الرغم من إدراكهم أهمية الإطلاع على هذه النظريات الحديثة في علم الدلالة لمعرفة طبيعة الدلالة اللغوية ووجهاتها المختلفة إلا أنهم في الوقت نفسه يترددون كثيرا في الاعتماد على الأسس غير المؤكدة للدراسات الحديثة التي تدور حول المعنى، لأن هذه الدراسات أوسع بكثير من الحدود التي يعمل فيها صناع المعاجم[19].

أما من جهة اللغويين وموقفهم من صناعة المعاجم، فقد أُهمل المعجم في دراسات بعضهم نتيجة موقف بعض النظريات اللغوية منها، فالمدرسة البنيوية التي بدأها "سوسير" كان اهتمامها الكبير بالصوتيات مما أدى إلى إغفال المعجم[20]، أما المدرسة "البلومفيلدية" التي هيمنت على المسرح اللغوي في الولايات المتحدة الأمريكية في منتصف القرن العشرين، فكانت تنظر إلى المعجم على أنه ملحق بالنحو والصوتيات، وأنه قائمة من الاستثناءات الأساسية[21]، فاستهانت بقضايا المعجم لأنها وضعت على بساط البحث قضية المعنى التي هي قضية عويصة، فالمعنى بحسب رأي البنيوية من خصائص علم النفس والسلوك أو العلوم الوضعية، ولما كانت هذه المدرسة تدعو إلى الوصفية وحسب، فإنها كانت ترى أن مسألة المعاني والمقابلات الدلالية ليست من مشمولاتها ولا من اهتمام اللسانيات[22]. وهكذا مال البنيويون الأمريكيون المتأثرون ببلومفيلد إلى تجاهل دراسة المعجم لأنه في نظرهم يعالج مفردات توصف بأنها غير تركيبية، أو يبدو التسيب في تركيبتها على الأقل[23].

وكذلك الحال عند التوزيعيين الذين عدوا "الوضع" هو الذي يحدد المعنى ويعرفه، ومن هنا يبدو لنا أن علم الدلالة مرفوض من حيث كونه أداة توصيلية لمعرفة بنى اللغة أولا، وطريقة تحليلها ثانيا، فيتبين أن المعاني ليست المرفوضة هنا، أو المنكرة بل إمكانية بناء التعليل على أساس معنوي وحسب، لأن المعنى لا يتسرب في عملية التحليل ولا يتدخل إلا بوصفها تقنية نتعرف بها على البيانات المثالية، إلا أن "فيرث" البريطاني، وهو معاصر لبلومفيلد دعا إلى المعنى بشكل قلب الدراسة اللغوية، ويعدها نشاطا ذا معنى، وهكذا منذ أواخر الخمسينات ظهرت بعض الكتب الأمريكية التي تعطي حيزا بسيطا للدلالة، مثل محاولات "هيل" و "غلييسون" و"هال"، وعلى الرغم من أن فيرث كان واحدا من هؤلاء اللغويين الذين ربطوا بين التحليل النحوي، والمعني، إلا أن هيمنة المدرسة الشكلية الأمريكية كانت تحول دون ظهور عمق التحليل النحوي وواقعيته من حيث ارتباطه بالمعنى سواء عند فيرث أو عند غيره[24].

ثم جاءت المدرسة التوليدية التي تزعمها تشومسكي فاهتمت أولا بالنحو وقضاياه، ثم خصصت عنايتها بقضية التعريف بالمعجم، مستفيدة بذلك من بعض أسس المنهج التحليلي، فركزته على ثلاثة عناصر: الصوتيات، والنحو، والدلالة[25].

فرأت أن دراسة هذه البنية تحتاج إلى فهم العلاقات من داخلها، لا من حيث هي وظائف وأشكال على المستوى التركيبي، بل عدها علاقات تصورية وإدراكية، يؤدي العقل الإنساني، دورا واضحا فيها، من حيث تقدير محذوفات لا تظهر على البنية السطحية[26].

كما أن نظرية الحقول الدلالية هي أكثر نظرية اهتمت بالمعجم، فقد ردت العمل المعجمي إلى مجال علم اللغة، لأنها أعطت مفردات اللغة شكلا تركيبيا يستمد كل عنصر فيه قيمته من مركزه داخل النظام العام، ووضعت المفردات في شكل تجمعي تركيبي ينفي عنها السبب المزعوم[27].

وهناك أسباب أخرى أدت إلى حدوث هذه الفجوة بين النظريات اللغوية والصناعة المعجمية تتعلق بالحركة اللغوية نفسها، إذ يواجه المعجمي صعوبات إذا أراد التقيد بالمبادئ اللغوية، منها التغير السريع في المسرح اللغوي، حيث كانت تظهر في الحقبة نفسها مدارس لغوية عدة، كما أن بعض هذه المدارس كانت تتعرض للتعديل والتطور، وقد يستغرق المعجم سنوات عديدة ثم ينتهي ليكتشف في النهاية أن هذه النظرية التي طبقها أصبحت قديمة ومهملة قبل أن ينشر معجمه، إلى جانب اختلاف اللغويين فيما بينهم في المدرسة الفكرية الواحدة على كيفية معالجة المشكلة الواحدة[28].

الاهتمام بالصناعة المعجمية عند الغربيين:

لقد ازداد اهتمام الغربيين بالصناعة المعجمية في العقود الأخيرة بشكل كبير، فخلال الأعوام العشرة الماضية، ارتفعت الأصوات لتطالب بإدماج علم الدلالة في النظرية اللغوية، وهذا ما أعطى الصناعة المعجمية دفعا جديدا، ويمكن تلخيص الاهتمام بالصناعة المعجمية من خلال المحطات التالية[29]:

1- ففي عام 1960م، عقدت جماعة من اللغويين والمعجميين مؤتمرا لهم في جامعة إنديانا لمناقشة المشكلات المختلفة المتعلقة بالصناعة المعجمية، وقد جمعت أبحاثهم التي ألقوها في المؤتمر ونشرت في كتاب استقبله المعجميون باهتمام كبير.

2- آثار ظهور قاموس "ويبستر" الدولي الثالث لسنة 1961 عاصفة من النقد والتعليق اشترك فيها عدد كبير من اللغويين والمعجميين والمربين والصحفيين، وانقسم هؤلاء بين مؤيد للاتجاه الوصفي الذي تبناه ذلك المعجم ومعارض له، ويشتمل الكتاب الذي ألفه "سلدو أبيت" بعنوان

"المعجمات وذلك المعجم" على اثنين وستين مقالة نقدية ظهرت حول المعجم المذكور في الفترة الواقعة بين سنتي 1961 و1962.

3- في عام 1963 نشر "كاتس" و"فودور" نظريتهما في علم الدلالة وطالبا بأن تُؤلَّف المعجمات على هدي مبادئ نظريتهما، وقد أثرت نظريتهما هذه في تفكير عدد من علماء اللغة المبرزين بمن فيهم "تشومسكي" زعيم المدرسة التوليدية التحويلية وقد أثار الجدل الذي دار بين كاتس وفودور من جهة ومناوئيهما من جهة أخرى بظهور نظريات جديدة في علم الدلالة مثل نظرية "فاين رايش" التي تضمنتها مقالته "استطلاعات في نظرية المعنى" وفي أثناء ذلك توالت الاقتراحات الخاصة بطرائق البحث المعجمية الحديثة التي أطلقها علماء اللغة مشهورون من أمثال جارلس فلمور وجيمس مكولي.

4- لقد لقيت الصناعة المعجمية رواجا واهتماما ليس من لدن اللغويين فحسب، بل من المؤسسات التربوية أيضا، ففي سنة 1966، قام أحد مدرسي اللغة الإنجليزية بالإشراف على مشروع سماه معجميون في أسبوع تعلم فيه طلاب السنة الثانية الإعدادية المهارات المعقدة الخاصة بصناعة المعجمات، وذلك عن طريق تصنيفهم "معجم المفردات العامية، وبعد ذلك بسنتين قرأنا عن مشروع آخر كان يهدف إلى تعليم طلاب السنة الثانية الإعدادية الغاية من القاموس، والتمييز بين العرض والوصف، وحدود القاموس باعتباره مسجلا مشرعا للتغيير اللغوي، إن هذين المشروعين هما مجرد مثالين على ما يجري في المدارس الحديثة من اهتمام بالصناعة المعجمية.

5- تطور نظرة اللغويين للصناعة المعجمية من مجرد إلقاء الدروس وكتابة المقالات ونقد المعجمات إلى التعبير عن آرائهم والتبشير بالمبادئ اللغوية ذات الصلة، بل تعداه إلى تحمل مسؤولية تحرير المعجمات ليضربوا مثلا عمليا للمعجميين غير اللغويين، وهذا مثل ما قام به اللغوي "هوكن" بتأليف للمعجم الثنائي اللغة النرويجي الإنجليزي.

6- شعور اللغويين بالحاجة إلى مركز معجمي رئيسي حيث تختزن جميع المواد المعجمية في حاسوب مركزي، ففي سنة 1967، اقترح "ليمان" تأسيس بيت معجمي كبير يكون بمثابة خطوة أولى نحو إنتاج معجم حديث ضخم من طراز قاموس القرن، أو قاموس أكسفورد الإنجليزي، وفي سنة 1968، دعا "جيمس سلد" إلى تشكيل اللجنة المعجمية في الجمعية اللغوية الحديثة، وتتطلع هذه اللجنة الآن بإمكانية تحقيق اقتراح "سلد" الداعي إلى تأسيس مركزين

معجمين أحدهما في إنجلترا والآخر في الولايات المتحدة الأمريكية للقيام بإنتاج معجمات قائمة على أسس لغوية.

7- وبحلول عام 1969 أصبح للصناعة المعجمية حظوة عند اللغويين لدرجة أن رئيس الجمعية اللغوية الأمريكية آنذاك "أرجبلود. أ. هل"، وقف خطاب الرئاسة على بحث بعض مشكلات الصناعة المعجمية محاولا الخروج بحلول منهجية ثابتة.

8- وفي سنة 1970، عقدت اللجنة المعجمية التابعة للجمعية اللغوية الحديثة والجمعية اللغوية الأمريكية مؤتمرا حول الصناعة المعجمية في ولاية أوهايو نوقشت فيه مشكلات هذه الصناعة واقترحت لها حلولا مبنية على أسس البحث العلمي.

9- عقد في نيويورك سنة 1972 مؤتمرا دوليا حول صناعة المعجمات الإنجليزية تبنته أكاديمية العلوم النيويوركية، والجمعية اللغوية الحديثة، ومركز العلوم التطبيقية، وحضره أشهر علماء اللغة في البلدان الناطقة بالإنجليزية، مثل "بولنجر"، و"كليسن"، و"هالدي"، و"هوكن"، و"هل"، و"جوز"، و"كوارث"، و"جورج ليكوف"، و"ليمان"، و"مالكيل"، و"ماركورت"، و"مكولي"، و"ومكديفيد"، و"ماكنتوش"، و"بايك" و"سلد"[30].

إن كل هذه المحطات والإنجازات والتطورات للصناعة المعجمية، لدليل على أن الصناعة المعجمية بدأت تلقى القبول والاهتمام زمنا بعد زمن، وهي بحاجة إلى تطبيق نتائج علم اللغة وعلم الدلالة، لتكون المعاجم أكثر فائدة وأكثر إيضاحا للمعاني.

معالجة المعنى ومشكلاته في الصناعة المعجمية:

لا يمكن أن نتحدث عن مشكلة المعنى ومعالجته في المعاجم، دون أن نشير إلى أن النص المعجمي الذي هو أهم مكونات وأقسام المعجم، هو المحك الذي تقاس به قدرة المعجم على أداء وظائفه المعرفية والتعليمية والتربوية والثقافية والحضارية وعلى التوفيق بين مضمون عدة نظريات وما لها من تطبيقات.

فالنص المعجمي هو أهم عنصر من عناصر المعجم لأنه متصل بالبحث عن دلالة المدخل ومعناه، ويتكون من تعريفات تعتبر أساس النص المعجمي المكتمل الذي يستوجب طرقا عديدة ومتنوعة من التعريفات بمعانيها لتقديم أكبر ما يمكن من المعلومات عن المدخل المراد شرحه[31].

ويعد المعنى المعجمي أهم مطلب لمستعمل المعجم، فهو يحتل المركز الأول في معظم الدراسات في الصناعة المعجمية، والمعنى المعجمي من أصعب الأمور تناولا في الصناعة المعجمية، فبعد أن يجمع صانع المعجم مادته ويختار منها ما يشاء من ألفاظ ليستعملها كمداخل بحسب الغرض والهدف من إنشائه لمعجمه، يأتي العمل الصعب المتمثل في شرح هذه المداخل، وهي ألفاظ يختلف معناها بين شارح وآخر. فهناك بعض الكلمات يكون من السهل إدراك ما تشير إليه مثل الكلمات الدالة على الأشياء المادية مثل الأشجار والبنايات والحيوان والطعام والأثاث وغيرها، ومع ذلك نجد بعض الأشياء تسمى بأسماء مختلفة داخل اللغة الواحدة في بيئة لغوية واحدة، ولكن بصورة عامة فهي أشياء من السهل التعرف عليها. أما كلمات مثل الحق والخير والجمال والسلام والحرية والعدل وغيرها من الأشياء المعنوية فكلها تدل على أفكار أو مشاعر أو مفاهيم من الصعب تحديد معناها المعجمي، كما لا يمكن حصر ما تثيره في الذهن أو تتلاءم معه من دلالات ذات أبعاد كثيرة[32].

فعلى الرغم من أن المعجم من الناحية النظرية الخالصة يعد أفضل المصادر التي تحدد المعنى، إلا أن هذا النوع من الكلمات قد تتسبب في غموض للمعنى للكثير من الألفاظ بالرغم من شرحها في المعجم، ولذلك لا يعول الكثيرون على المعنى المعجمي أي معنى الكلمة الوارد في المعجم، بل يعتمدون في تحديد معنى الألفاظ على طرق أخرى جاء بها علم اللغة الحديث، ومن أهم هذه الطرق هي الاعتماد على السياق كما أشارت إلى ذلك أحدث النظرية في دراسة المعنى، وهي النظرية السابقة بأنواعها المختلفة، الاجتماعية والثقافية واللغوية[33].

لأجل هذا كان لزاما على صانعي المعاجم أن يراعوا المعنى المعجمي أيما مراعاة وهذا حتى يكون الشرح دقيقا وموفيا حق الإيفاء لمعنى الكلمات المراد شرحها، وأحسن أسلوب اتبع في ذلك هو تنويع طرق الشرح، فالنص المعجمي المثالي الذي يعكس صورة المعجم المثالي هو الذي يتضمن طرقا مختلفة للشرح.

وقد تعددت طرق الشرح وتنوعت مع تطور صناعة المعاجم، ومع ظهور مختلف النظريات في دراسة المعنى التي أفرزها علم اللغة الحديث، ومن أهم طرق الشرح ما يلي:

أ- التعريف المنطقي: ويعد أهم أنواع التعريف وأكثرها شيوعا، وهو تعريف خارج عن اللغة، يعتمد المنطق، فيصف مضمون الشيء المراد شرحه من دون تعريفه لغويا[34]، وتحدد هذه الطريقة المعنى وتوضحه ببيان خصائص الشيء المعرف أو بوضع تعريف له.

ويكون بذكر جنس الشيء المعرف وتميزه عن غيره من الأشياء الأخرى الداخلة في جنسه[35]، وهذا بذكر فصله النوعي أو خاصته، فالجنس لتحديد الماهية، والفصل أو الخاصة لتميزه عن بقية الأنواع الداخلة تحت جنسه[36].

ومثال ذلك تعريف المعجم الوسيط لـ الأرطاة بقوله: "واحدة الأرطي، نبات شجري من فصيلة البطاطا، يثبت في الرمل، ويخرج من أصل واحد كالعصي، ورقه دقيق، وثمره كالعُنّاب[37]".

ويدخل تحت هذا النوع أنواعا عدة مختلفة، وقد تطورت هذه الأنواع مع ظهور نظرية الحقول الدلالية والنظرية التحليلية، إذ تقوم فكرة العناصر التكوينية على تحليل المحتوى الدلالي للكلمة إلى عدد من العناصر أو الملامح التمييزية، التي من المفترض ألا تتجمع في كلمة أخرى سواء الكلمة المشروحة، وإلا كان اللفظان مترادفين، وتفيد هذه النظرية في تحليل المترادفات والمشترك اللفظي حيث تمكن هذه النظرية صانع المعجم أن يحدد العناصر التي سيتضمنها تعريفه للفظ، والتي تميز من غيره من الكلمات الواردة معه في المجال نفسه، مثال ذلك للتمييز بين مقاعد الجلوس في العربية (مقعد، دكه، أريكة، كنبة. . .) يمكن التفريق بينها من خلال الملامح التي تميز نوعا من آخر، من حيث الشكل أو الوظيفة، أو صفات أخرى[38].

كما لابد من التطرق إلى بعض طرق الشرح التقليدية التي مازالت مطبقة في معظم المعاجم العربية قديمها وحديثها، من ذلك:

الشرح بالمرادف: وقد تباينت المواقف تجاه الشرح بالمرادف في المعجمات فعد معظمهم هذا النوع من عيوب الشرح، ولا سيما عند أتباع نظريات الحقول الدلالية والتحليلية والتوزيعية والسياقية بدعوى عدم وجود الترادف الكامل التطابق وأنه لابد أن تكون هناك فروق دقيقة بين معاني الكلمات المترادفة لا يصح معها أن تدل الواحدة منها محل الأخرى في سياق واحد[39].

كما أنها تعزل الكلمة عن سياقها وتقدمها جثة هامدة إلى جانب عيوب أخرى منها أنها تخدم غرض الفهم وحده، ولا تصلح لغرض الاستعمال، وقد حذر من استخدام هذه الطريقة عندما تكون من نوع المشترك اللفظي، ومختلفة عن أختها في درجة الاستعمال، أو يكون في معناها التضمين[40].

ولهذا فقد دعا بعضهم إلى ضرورة الإشارة إلى الفارق الدلالي الدقيق بين الكلمتين أو الكلمات المتقاربة المعنى عن طريق تعبير بسياق مختصر أو تركيب موجز يذكر مع التعريف، وبذلك يكون القارئ قد فهم الكلمة المفسرة، واطلع على كلمة أخرى لها معنى متشابه أو قريب منها[41].

بينما تحفّظ آخرون تجاه طريقة الشرح بالمفردات، واقترح أن يقلل التفسير بالمرادف ما أمكن، وإذا حدث وأن فسربه، اختبر بذلك المرادف الأكثر شيوعا ووضوحا[42].

وهناك من رأى أن هذه الطريقة تصلح في حالات كثيرة منها: المعجمات الموجزة، والمعجمات المدرسية، وفي معجمات المصطلحات، وعند شرح الكلمة المعربة بنظيرتها العربية، وفي المعجمات الثنائية اللغة، في حالة تزويد القارئ بكلمة مقاربة أو مشابهة مع ضرورة ذكر الفرق[43].

ومن الشروح التقليدية أيضا الشرح بالأضداد الذي عده بعضهم نوعا من الشرح بالمرادف أو المقارب، لأن وجود علاقة التقابل بين اللفظين يجعل من السهل ورود أحد اللفظين في الذهن، ولعل هذا هو السر في عد البعض من اللغويين المترادفات والأضداد نوعا من المجموعات الدلالية المعجمية "أو تنوعا في الحقول الدلالية، لأن اللفظين المتقابلين في المعنى قد تحملان قدرا مشتركا من الصفة مما يجعلها مترادفين ومتضادين في الوقت نفسه.

ب- الشرح بالشاهد: كانت الشواهد تمثل دائما عنصرا من عناصر المعجم قديما وحديثا وذلك لإيضاح المعنى وشرحه خاصة، وقد اختلف مفهوم الشاهد وتقديمه أو شرحه على مر العصور.

وإذا أردنا أن نوضح هذه المسألة في الصناعة المعجمية العربية، فإنها كانت محط اهتمام ودراسة من لدن الباحثين في الشأن المعجمي، ففي مصادر هذه الشواهد يلاحظ أن العرب قد أخذوا الشواهد من كتابات العصر الذهني للغة، أي شواهد عصر الاحتجاج، حيث كانت اللغة نقية برأيهم، وهذا لعدة عوامل وأسباب أهمها سلامة كلام العرب من اللحن وسلامته من العجمة.

وقد تباينت مواقف القدماء تجاه كمية الشواهد حسب كل معجم فمثلا "لسان العرب" امتاز بكثرة المصادر وتنوعها والإكثار من الشواهد القرآنية والشعرية والنثرية التي يحتج بها، أما " القاموس المحيط "فقد أهمل الاستشهاد إلا ما ندر، واكتفى بالألفاظ في معجمه وقد عد ذلك من مفاخره وخصائصه، ولكن الزبيدي حين قام بشرح القاموس في معجمه تاج العروس أكثر من الشواهد الشعرية من كل العصور.

ونجد الشاهد في النص المعجمي يتنازعه رأيان متناقضان، رأي معياري ورأي وصفي، فالاتجاه المعياري يركز على مرحلة معينة ونوع معين من النصوص في الاستشهادات وهو مشدد في الأخذ بالشاهد من أي مصدر وفي مستويات اللغة المختلفة[44]، أما الاتجاه الوصفي الذي يدعو إلى ضرورة اقتباس معظم الشواهد من الكتاب المعاصرين بصرف النظر عن خلود نتاجهم الأدبي أو جودته فبرأيهم أن المعجمي هو مشرع وليس مؤرخا[45]، فقد حاولت الوصفية تجاوز صفة الخلود الأدبي، فسمحت باستخدام المصادر غير الأدبية وأدخلت لغة الحياة في المعجم، وكذلك لغة الصحف والمجلات والروايات الشعبية وغيرها[46].

ج- **الشرح بالصورة:** الدعوة إلى توضيح بعض الكلمات في المعجم دعوة قديمة أخذت بها المعاجم الأوروبية، وقد استعملت الشواهد الصورية أول مرة في عام (1857)، حين أصدر "جون أموس كومينوس" كتابه الثنائي اللغة "العالم مصورا"[47]، أما على صعيد المعجم فأول من استخدمه هو الفرنسي "فوربيير" (1868) [48]، ثم زاد الاهتمام بالشواهد الصورية مع تطور وسائل الطباعة والتصوير، حتى غدا من أساسيات وسائل التأليف المعجمي.

والرسم أو الصورة تلعب دور الكلمة المرادفة في الشرح أو التعريف بالمرادف بالنسبة إلى اللفظ العام.

وللصور مزايا عدة مما أنها أكثر وصفية من العبارة وأكثر توفيرا للمساحة من التعريف اللغوي أحيانا، وهي تستطيع أن تميز بين الأشكال المتعددة للنوع نفسه مما تستطيع العبارة، كما أنها ذات مظهر نفسي وتربوي[49].

فللشواهد الصورية أثرها في ربط الألفاظ بمدلولاتها الحقيقية، ومن ثم تثبيتها مع هذه المدلولات في ذهن القارئ، أو في ذاكراته وسرعة استحضارها عند الحاجة إليها[50].

وقد أوصت ندوة الرباط (1981) بتوصيات عدة في هذا المجال منها، أنه بفضل الصور والرسوم الملونة، ويفضل استخدام التخطيطات بدلا من الصور، الفوتوغرافية من أجل تبسيط الواقع، ومن أجل عرض الواقع بشكل دقيق ومتكامل، وأن الصور الفوتوغرافية أنسب من التخطيطات في حالة إيضاح دلالة كلمة فريدة أو غريبة، ولاسيما إذا كانت ذات دلالة حسية كأنواع معينة من الحيوانات والنباتات، كما يفضل اللجوء إلى محاور من الرسوم الإيضاحية عند إيضاح الدلالات المتجانسة أو التي تكون وحدة متكاملة بدلا من اعتماد الصور المنفردة المجزأة مثل أقسام جسم الإنسان والهيكل العظمي والمجموعة الشمسية[51].

وفي الصـناعة المعجميـة العربيـة يعـد المنجـد (1908) أول معجـم عربـي اسـتخدم الصـور والرسـوم التوضيحية، ثـم استعان بهـا معجمـات أخـرى، مثـل "مـتن اللغـة" و"المعجـم الوسـيط" و"الرائد" و"المعجم الكبير" و"المعجم العربي الأساسي" وغيرها.

الخاتمــة:

يعـد علـم صـناعة المعـاجم Lexicography، أحـد رافـدي المعجميـة إلى جانـب علـم المعـاجم Lexicology، ويمكن تحديد موضوع علم صناعة المعاجم في قيامه بأهم الإجراءات والعمليات التالية:

1- جمع المفردات أو الكلمات أو الوحدات المعجمية من حيث المعلومات والحقائق المتصلة بها.

2- اختيار المداخل.

3- ترتيب المداخل وفق نظام معين.

4- كتابة الشروح أو التعريفات وترتيب المشتقات تحت كل مدخل.

5- نشر الناتج في صورة معجم أو قاموس.

ولصناعة المعـاجم علاقـة وطيـدة بعلـم المعـاجم، إلى الحـد الـذي يـؤدي إلى الخلـط بينهمـا، والواضـح أن صـناعة المعجـم يعنـى بتقنيـة تـأليف الأصـناف المختلفـة مـن المعـاجم وحيـدة اللغـة أو متعددة اللغات، وبما ينبغي لمؤلف هذه المعاجم أن يراعيه في اختيار قائمة المداخل الـتي يتكـون منها معجمه، والطريقة الواجب اتباعها في ترتيب مفردات هذه القائمـة وشـرحها، أمـا موضـوع "علم المعاجم" فهو البحث في الوحدات المعجمية من حيث مكوناتها وأصولها وتوليدها ودلالتها وتطورهـا بـاختلاف العصـور ومـوت بعـض معانيهـا. فلـيس مـن الصـواب إذا أن نخلـط بـين علـم المعاجم، وفن صناعة المعاجم.

ولقد ازداد اهتمام الغربيين بالصناعة المعجميـة في العقـود الأخـيرة بشـكل كـبير، فخـلال الأعـوام العشـرة الماضية، ارتفعـت الأصـوات لتطالـب بإدمـاج علـم الدلالـة في النظريـة اللغويـة، وهذا ما أعطى الصناعة المعجمية دفعا جديدا، واهتماما من طرف اللغويين.

ويعد المعنى المعجمي أهم مبحث في الدراسات في الصـناعة المعجميـة، والمعنـى المعجمـي مـن أصعب الأمور تناولا فيها، فبعد أن يجمع صانع المعجـم مادتـه ويختـار منهـا مـا يشـاء مـن ألفـاظ ليستعملها كمداخل بحسب الغرض والهدف من إنشائه لمعجمه، يأتي العمل الصعب المتمثل في شرح هذه المداخل،

وقد تعددت طرق الشرح وتنوعت مع تطور صناعة المعاجم، ومع ظهور مختلف النظريات في دراسة المعنى التي أفرزها علم اللغة الحديث، ومن أهم هذه الطرق: التعريف المنطقي وهو أشهرها، والشرح بالشاهد، وكان يمثل دائما عنصرا من عناصر المعجم قديما وحديثا وذلك لإيضاح المعنى وشرحه، والشرح بالصورة وقد ازداد الاهتمام بالشواهد الصورية مع تطور وسائل الطباعة والتصوير، حتى غدا من أساسيات وسائل التأليف المعجمي.

قائمة المصادر والمراجع:

الكتب:

1- حركة التأليف عند العرب، أمجد الطرابلسي، دمشق، 1954.

2- صناعة المعجم الحديث، أحمد مختار عمر، عالم الكتب، مصر، 1988.

3- صناعة المعجم العربي لغير الناطقين بالعربية، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، مكتب تنسيق التعريب، الرباط، 1981.

4- العربية وعلم اللغة البنيوي، حلمي خليل، دط، دار المعرفة، الإسكندرية، 1996.

5- علم الدلالة، أحمد مختار عمر، ط2، عالم الكتب، القاهرة، 1988.

6- علم اللغة وصناعة المعجم، علي القاسمي، ط3، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، 2004.

7- قضايا المعجم العربي في كتابات بن الطيب الشرقي، عبد العلي الودغيري، منشورات عكاظ، الرباط، 1989.

8- المعجم العربي، قاسم رياض، دط، دار المعرفة، بيروت، 1987.

9- المعجم العربي نشأته وتطوره، حسين نصار، ط2، مكتبة مصر، 1968.

10- المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية بالقاهرة. 1961.

11- المعجمية التفسيرية التأليفية (مدخل نظري)، محند الركيك، مطبعة فاس، برس الليدو، فاس، المغرب، 2000.

12- المعجمية العربية بين النظرية والتطبيق، علي القاسمي، ط1، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، 2003.

13- المعجمية مقدمة نظريية ومطبقة، مصطلحاتها ومفاهيمها، محمد رشاد الحمزاوي، مركز النشر الجامعي، تونس، 2004.

14- المعاجم اللغوية في ضوء دراسات علم اللغة الحديث، محمد أحمد أبو الفرج، ط1، دار النهضة العربية، 1966.

15- المعاجم اللغوية العربية، المعتوق، دط، المجمع الثقافي، الإمارات العربية المتحدة، أبو طبي، 1999.

16- معاجم الموضوعات في ضوء علم اللغة الحديث، محمد سليمان ياقوت. دط. دار المعرفة الجامعية. الإسكندرية. مصر. 1994.

17- مقدمة لدراسة التراث المعجمي العربي، حلمي خليل، ط1، دار النهضة العربية بيروت، 1997.

18- من قضايا المعجم العربي، الحمزاوي، دط، دار الغرب الإسلامي، تونس، 1967.

الدوريات:

19- المعجم العربي في القرن العشرين، الحمزاوي، مجلة مجمع اللغة العربية، القاهرة، 1984 ج 53.

20- مقدمة لنظرية المعجم، مجلة المعجمية، العددان 9 و 10، إبراهيم بن مراد، سنتي 93 و 94، تونس.

المراجع الأجنبية:

21- Alain Rey: le lexique images et modèles, du dictionnaire à la lexicographie, ed: Armond colin. 1977.

22- Igor Mel cuk at al: introduction à la Lexicologie explicative et combinatoire, éd: Duclot, (1995).

23- Robert Leon Wagner, le vocabulaire français, Définitions, Les dictionnaires, Didier, 1967, Vol /1.

الهوامش:

[1] المعجمية مقدمة نظرية ومطبقة، مصطلحاتها ومفاهيمها، محمد رشاد الحمزاوي، مركز النشر الجامعي، تونس، 2004، ص 71.

[2] نفسه، ص 275.

[3] مقدمة لدراسة التراث المعجمي العربي، حلمي خليل، ط1، دار النهضة العربية بيروت، 1997، ص 13.

[4] علم اللغة وصناعة المعجم، علي القاسمي، ط3، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، 2004، ص 13، وينظر المعجمية العربية بين النظرية والتطبيق، علي القاسمي، ط1، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، 2003، ص 20.

[5] المعجمية التفسيرية التأليفية (مدخل نظري)، محند الركيك، مطبعة فاس، برس الليدو، فاس، المغرب، 2000، ص 06.

[6] مقدمة لدراسة التراث المعجمي العربي، حلمي خليل، ص 14.

[7] مصطلح "قاموسية" و"معجمية" من اقتراح عبد السلام المسدّي، وقد تبعه عدد من المعجميين المغاربة، في هذه المصطلحات والمفاهيم، ينظر: المعجمية التفسيرية، ص 06.

[8] قضايا المعجم العربي في كتابات بن الطيب الشرقي، عبد العلي الودغيري، منشورات عكاظ، الرباط، 1989، ص 04.

[9] مقدمة لنظرية المعجم، مجلة المعجمية، العددان 9 و 10، إبراهيم بن مراد، سنتي 93 و 94، تونس، ص 29.

[10] Robert Leon Wagner: le vocabulaire français, Définitions, Les dictionnaires, Didier, 1967, Vol /1 .

[11] Alain Rey: le lexique images et modèles, du dictionnaire à la lexicographie, ed: Armond colin. 1977, p 93 .

[12] المعجمية التفسيرية التأليفية، محند الركيك، ص 20.

[13] Igor Mel cuk at al: introduction à la Lexicologie explicative et combinatoire, éd, (1995) Duclot, p 25 .

[14] ينظر علم اللغة وصناعة المعجم، علي القاسمي، ص 03.

[15] من قضايا المعجم، العربي، الحمزاوي، ص 169.

[16] علم اللغة وصناعة المعجم، علي القاسمي، ص 05.

[17] من قضايا المعجم العربي، الحمزاوي، دط، دار الغرب الإسلامي، تونس، 1967، ص 169.

[18] علم اللغة وصناعة المعجم، علي القاسمي، ص 05.

[19] معاجم الموضوعات في ضوء علم اللغة الحديث، محمد سليمان ياقوت. دط. دار المعرفة الجامعية. الإسكندرية. مصر. 1994، ص 331.

[20] المعجم العربي في القرن العشرين، الحمزاوي، مجلة مجمع اللغة العربية، ج 53، ص 26.

[21] علم اللغة وصناعة المعجم، علي القاسمي، ص 05.

[22] المعجم العربي في القرن العشرين، الحمزاوي، مجلة مجمع اللغة العربية، ج53، ص 262.

[23] علم الدلالة، أحمد مختار عمر، ط2، عالم الكتب، القاهرة، 1988، ص 82.

[24] العربية وعلم اللغة البنيوي، حلمي خليل، دط، دار المعرفة، الإسكندرية، 1996، ص 212.

(25) المعجم العربي في القرن العشرين، الحمزاوي، مجلة مجمع اللغة العربية، القاهرة، 1984 ج 53، ص 262.

(26) العربية وعلم اللغة البنيوي، ص 180.

(27) صناعة المعجم الحديث، أحمد مختار عمر، عالم الكتب، مصر، 1988، ص 30.

(28) علم اللغة وصناعة المعجم، علي القاسمي، ص 06 وما بعدها.

(29) نفسه، ص 12- 13- 14.

(30) علم اللغة وصناعة المعجم، علي القاسمي، ص 15/14.

(31) المعجمية مقدمة نظرية ومطبقة، محمد رشاد الحمزاوي، ص 377- 378.

(32) مقدمة لدراسة التراث المعجمي العربي، حلمي خليل، ص 79- 80.

(33) ينظر المعاجم اللغوية في ضوء دراسات علم اللغة الحديث، محمد أحمد أبو الفرج، ط1، دار النهضة العربية، 1966، ص 94- 95.

(34) من قضايا المعجم العربي، الحمزاوي، ص 160.

(35) علم الدلالة، أحمد مختار عمر، ص 140.

(36) صناعة المعجم الحديث، أحمد مختار عمر، ص 12/1.

(37) المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية بالقاهرة. 1961، مادة "أرط".

(38) صناعة المعجم الحديث، أحمد مختار عمر، ص 126 وما بعدها.

(39) المعاجم اللغوية العربية، أحمد محمد المعتوق، دط، المجمع الثقافي، الإمارات العربية المتحدة، أبو ظبي، 1999، ص 236.

(40) صناعة المعجم الحديث، أحمد مختار عمر، ص 141.

(41) المعاجم اللغوية العربية، أحمد محمد المعتوق، ص 238.

(42) المعجم العربي نشأته وتطوره، حسين نصار، ط2، مكتبة مصر، 1968، ص 743.

(43) وهذا مثل أحمد مختار عمر في كتابه صناعة المعجم الحديث، ص 142.

(44) ينظر، حركة التأليف عند العرب، أمجد الطرابلسي، دمشق، 1954، ص 49.

(45) علم اللغة وصياغة المعجم، علي القاسمي، ص 143.

(46) صناعة المعجم الحديث، أحمد مختار عمر، ص 58.

(47) المعاجم اللغوية، أحمد محمد المعتوق، ص 245.

(48) المعجم العربي، قاسم رياض، دط، دار المعرفة، بيروت، 1987، ص 256.

(49) صناعة المعجم الحديث، أحمد مختار عمر، ص 148- 149.

(50) المعاجم اللغوية، أحمد محمد المعتوق، ص 246.

(51) صناعة المعجم العربي لغير الناطقين بالعربية، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، مكتب تنسيق التعريب، الرباط، 1981، ص11.

مواضع استواء التّذكير والتّأنيث ومظاهره في القرآن الكريم
دراسة صرفية دلالية.

أ.عبد الرحمن بوزنون.

ملخص المقال:

يعرض هذا المقال لمبحث لطيف في باب التّذكير والتّأنيث، وهو اشتراك صيغة موحدة في التّعبير عن هذين الصّنفين المتقابلين من غير أمارة فارقة بينهما، وقد تتبعت فيه المواضع التي نصّ اللّغويون على حصول الاستواء فيها، محاولا نظمها في أبواب جامعة لمتشابهها، وحرصت على تعليل هذا التساوي مع التّمثيل له من نصوص الذّكر الحكيم ونقل كلام الأئمة حولها، كما ناقش المقال بعض الآراء المتّصلة بالموضوع، كتعليل الأوصاف الواردة على النّسب بالاختصاص الأنثوي، وحكم إلحاق علامة التّأنيث في نعوت الوظائف الرّجالية قديما، وحصر الألفاظ التي وردت على "مفعالة"، وتجويز تأنيث "فعول" التي بمعنى "فاعل"، ودُبّج البحث بخاتمة تلخص أبرز المسائل التي ترجّل المقال في حماها.

الكلمات الدّالة: استواء التّذكير والتّأنيث، النّعت بالمصدر، النّسب، فعيل، فعول.

A general summary for this article:

this article talks about a nice study in arabic literature which is the equality between masculine and feminine in the speech and takes unique expression of these two types opposite, and I try to restrict and organize the placements where text linguists makes the equator between them, and I was keen to explain this equality with the representation of his texts of the holly Quran and the transfer talk imams around it, also the article discussed some of the views, like explain the words who give from female specialy, and the description arrived with mifaala formul, and authorize the feminization of faoul means fail, and finished it by make a small conclusion from this article.

مقدمة:

تعدّ عملية وسم الكلمات بسمة التّذكير أو التّأنيث، أحد أبرز المظاهر اللّغوية والأعراف اللّسانية التي طبعت كلام النّاس وميزت خطاباتهم، وهذه الثّنائية التقابلية في تصنيف الأشياء منتشرة في عامة اللّغات، "ولا يعرف خروج عن هذه القاعدة المضطردة في أيّ من لغات الأسرة

السّامية، وحتى ذلك القسم الثّالث الذي لا يخلص لذكر ولا أنثى – الخنثى – تعاملت معه اللّغة معاملة المذكّر أو المؤنّث، ولم تخصّه بمعاملة تميزه"[1].

وقد شغلت هذه الظّاهرة بال الباحثين وحظيت باهتمام المصنفين منذ العهود الأولى لتدوين اللّغة، إما بإشارات متفرقة في المعاجم وكتب النّحو والتّفسير، أو بإفرادها بتآليف مستقلة تعنى بمسائل هذا الباب[2]، وفي عصرنا الحاضر أُدرج هذا الموضوع تحت ما يسمى بالفصائل أو الأقسام النّحوية " grammatical catégories"[3].

وإنّما كان لهذا المبحث هذه العناية من المتقدمين والمعاصرين على السّواء، لأنّ الإخلال به من مستعمل اللّغة قد يعطل التّواصل اللّغوي وينشئ الغموض وسوء الفهم للخطاب ومؤدى الكلام، وقد يتعذر لأجله استمرار التّواصل، مما يضرب الوظيفة المركزية للّغة في الصّميم، يقول ابن الأنباري: "إنّ من تمام معرفة النّحو والإعراب معرفة المذكّر والمؤنّث، لأنّ من ذكر مؤنثا أو أنث مذكرا كان العيب لازما له"[4]، ويقول المستشرق فندريس: " وليس هناك من غلطة تصدم السّامع من فم أحد الأجانب أكثر من الخلط في الجنس، فإذا تجاوز تكرارها تعذر فهم الكلام"[5]، بل كان الخلط في هذا الباب من أقبح اللّحن وأبشعه عند العرب وشعر به الفصحاء وتأذوا منه، ومن أمثلة ذلك ما ذكره أبو عمرو الجاحظ عن بعض الشّعراء يتضجر من أم ولده من شدة لكنتها حيث يقول:

أول ما أسمع منها في السّحر تذكيرها الأنثى وتأنيث الذّكر[6]

ومع ما أحيط به هذا الموضوع من بحث ودراسة، فإن كثيرا من مسائله لم يحسم أمرها ولم يفصل الكلام فيها، وذلك لكثرة التّناوب بين الصّيغتين في التّعبير، وتعدد الأمثلة المخالفة للمضطرد من الكلام، وكذا غياب نظريات واضحة في مرجع تذكير الشيء أو تأنيثه، ولذلك نجد المبرّد يميل إلى تعذر التّعليل في بعض مباحث التّذكير والتّأنيث حين يعترف بأن "من التّأنيث والتّذكير ما لا يعلم مصدره، كما أنّ مما يذكر من الأسماء ما لا يعرف لأي مسمى هو"[7]، واستفتح أبو الحسين سعيد بن إبراهيم التّستري كتابه المذكّر والمؤنّث بقوله: "ليس يجري أمر المذكّر والمؤنّث على قياس مطرد، ولا لهما باب يحصرهما، كما يدعي بعض النّاس"[8].

ويرى المستشرق برجشتراسر أنّ: "التّأنيث والتّذكير من أغمض أبواب النّحو ومسائلهما عديدة مشكلة، ولم يوفق المستشرقون إلى حلها حلا جازما، مع صرف الجهد الشّديد في ذلك"[9].

ومن بين المباحث التي تتصل بهذا الموضوع مسألة استواء اللّفظ واتحاده في التّعبير عن المذكّر والمؤنّث من دون إلحاق علامة فارقة بين الصّنفين، وبيان ذلك أنّ العرب قد عدلت

ابتداء عن تخصيص لفظ للمذكّر وجعل آخر للمؤنّث لما ينجر عن ذلك من كثرة الألفاظ وتضخم المعجم، وعوضت ذلك بإضافة علامة تأنيث فارقة بين الجنسين، ثم إن هذا الاقتصاد اللّغوي والاختصار النطقي امتد وبلغ غايته القصوى لما لجأت الجماعة اللّغوية في بعض المقامات إلى إطلاق صيغة واحدة تشمل الصّنفين دون إلحاقها بعلامة مميزة من غير أن يحدث ذلك لبسا أو غموضا في العملية التّواصلية[10].

فهذا الاشتراك بين الجنسين يصبّ بشكل أو بآخر في خانة الاقتصاد اللّغوي، والاقتضاب الألسنيّ الذي هو: بذل أدنى جهد للحصول على أكبر منفعة[11]، أو كما أطلق عليها "دي سوسير": قانون الجهد الأقل[12].

وكانت ملاحظة اللّغويون لهذه الظّاهرة حاضرة مبثوثة، ولكنها متفرقة بين مباحث صرفية وتعليقات معجمية وآراء تحليلية تفسيرية لبعض النّصوص القرآنية الكريمة، كما حفتها بعض الضبابية والغموض في الحديث عن هذه المسألة وتحديد ضوابطها وقيودها، وربط هذه الظّاهرة بالوظيفة المعنوية للّفظة ودلالتها على الفاعلية أو المفعولية، وكذا حضور المنعوت في التركيب أو تغييبه والاكتفاء بإيحاء السّياق وإشارته إليه.

ورغبة في تجلية هذا الغموض وإثراء البحث العلمي، فقد استنهضت القوى للغوص في هذه الظّاهرة وإخضاعها للدراسة والبحث، منطلقا من إشكالية عامة فحواها: التساؤل عن المواضع التي يحصل فيها استواء التّذكير والتّأنيث؟، وما هي الصّور المقيسة من هذا الباب والسماعية فيه؟ مع ربط هذه المواطن بما تيسر من الشواهد القرآنية وذكر آراء أهل اللّغة فيها، وقد ارتأيت البدء بتمهيد يتضمن مفهوم التّذكير والتّأنيث في التّحليل اللّغوي والاصطلاحي:

أولا: التّذكير لغة:

مأخوذ من الذّكر الذي هو: خلاف الأنثى، ويجمع على: ذُكور، وذُكورة، ويقال للمرأة إذا ولدت ذكَراً قد أَذكرَت فهي مُذْكِر، فإذا كان من عادتها أن تلد الذُّكور، فهي مِذْكار[13]، ويقال: رجل ذكَر: إذا كان قويا شجاعا آنفا أبيا.[14]

والتّأنيث في اللّغة:

هو نسبة للأنثى التي تقابل الذّكر وجمعها إناث، يقال آنَثَتِ المرأة إذا ولدت أنثى فهي مُؤْنِث، وإذا كان ذلك عادتها فهي مئناث، وذكر ابن الأعرابيّ أنّ المرأة سُمّيت أنثى من البلد الأَنِيث الذي هو اللَّيِّنُ لأنَّ المرأة ألين من الرّجل، فسميت أُنثى للينها ولطفها.[15]

ثانيا: مفهوم المذكّر والمؤنّث في الاصطلاح:

بينه محمود بن عمر الزّمخشري في قوله: "المذكّر ما خلا من العلامات الثّلاث – التّاء والألف والياء – في نحو غرفة وأرض وحبلى وحمراء وهذي، والمؤنّث ما وجدت فيه إحداهنّ".[16]

وعرف أبو البركات الأنباري المؤنّث بأنّه: " ما كانت فيه علامة التّأنيث، لفظا أو تقديرا، وهو على ضربين حقيقي وغير حقيقي. فأمّا الحقيقيّ فما كان له فرج الأنثى، نحو: " المرأة" و"النّاقة ". وأمّا غير الحقيقيّ، فما لم يكن له ذلك، نحو: "القدر" و"النّار".[17]

وابن الأنباري أضاف في تعريفه هذا بيان انقسام المؤنّث إلى حقيقي، وهو ما بإزائه ذكر من الحيوان، أو بعبارة أخرى: ما يلد ويتناسل ولو من طريق البيض والتفريخ كالطّيور، وإلى غير حقيقي، أي: مجازي، وهو ما كان مؤنثا لا يلد ولا يتناسل، مثل: أرض، شمس.[18]

والمشهور عند المعاصرين زيادة تقسيم المؤنّث بالنّظر لصورته إلى نوعين: مؤنث لفظيّ وهو ما لحقته علامة التّأنيث، سواء أدلّ على مؤنث كفاطمةَ وخديجةَ، أم على مذكر كطلحة وحمزة وزكريَّاء وبُهْمة[19] ومؤنث معنوي، وهو المؤنّث الخالي من إحدى علامات التّأنيث مثل: سعاد وهند وشمس[20].

والملاحظ في كلام هؤلاء الأعلام تقاطع ظاهر وتوافق بين حول أهمية العلامة لفظية كانت أو مقدرة في التّفريق بين الصّنفين وتمييزهما، غير أنّ هذه القاعدة العامة قد تنخرم، وهذا العرف اللّساني قد يتخلف، وذلك بالاكتفاء بصورة واحدة وإطلاق صيغة مشتركة تشمل كلا الجنسين دون إلحاق علامة فاصلة لأحدهما عن الآخر، وقد كان لأهل اللّغة جهد معتبر واعتناء ظاهر بدراسة هذه المساواة وبحث صورها والسعيّ للكشف عن عللها والحكم بسماعيتها أو قياسيتها، وقد بذلت وسعي في حصر هذه المواضع التي وقع فيها استواء في التّعبير بين الصّنفين واجتهدت في تتبع كلام أهل اللّغة حولها وتعليلاتهم وتوجيهاتهم لها، مع ترتيب تلك المواضع تحت أبواب جامعة لمتشابهها والتّمثيل لها فكانت كالآتي:

1. **الأسماء والصّفات** التي جاءت للتّعبير عن الأحوال الخاصّة بالإناث والناتجة عن مميزات ذلك الجنس، من مثل: حامل، وحائض، وطالق، وطامث، وقاعد، وكاعب، وناشز وناهد، وكذا مطفل، ومرضع، ومملص، ومعزل، فهذه الألفاظ ونحوها مما اتفقت كلمة اللّغويين

على عدم لحاق علامة التّأنيث لها إذا لم تجر على الفعل، غير أنّ مذاهبهم تعددت وآراءهم تضاربت في تفسير ذلك وتوجيهه:

فذهب أهل الكوفة وبعض المتأخرين إلى أن حذف العلامة راجع لملازمة هذه الألفاظ للإناث واختصاصهن بها فلم يحتج إلى علامة التّأنيث لتمييزها عن الرّجال وإزالة اللبس[21]، وفي ذلك يقول الفرّاء: "وإنّما دعاهم إلى ذلك أنّ هذا وصف لاحظ فيه للذّكر، وإنّما هو خاص للمؤنّث فلم يحتاجوا إلى الهاء، لأنّها إنّما دخلت في قائمة وجالسة لتفرق بين فعل الأنثى والذّكر، فلما لم يكن للذّكر في الحيض والطمث وما ذكرنا حظ لم يحتاجوا إلى فرق"[22]، ويقول ابن قتيبة الدينوري: "لأنّه لا يكون هذا في المذكّر، فلما لم يخافوا لبسا حذفوا الهاء"[23]، ويقول ابن القيّم: إنّما حذفت تاؤه لعدم الحاجة إليها فإن التّاء إنّما دخلت للفرق بين المذكّر والمؤنّث في محل اللبس، فإذا كانت الصّفة خاصّة بالمؤنّث فلا لبس، فلا حاجة إلى التّاء هذا هو الصواب. في ذلك وهو المذهب الكوفي[24]، وقد نظم هذا المعنى صاحب الكافية الشّافية في بيتين هما:

وما من الصّفات بالأنثى يخص   عن تاءٍ استغنى لأن اللّفظ نص

وحيث معنى الفعل يُنوى التا ترد   كذي غدًا مرضعة طفلًا ولد[25].

وانقسم البصريّون في تخريجهم حذف علامة التّأنيث من هذه الأمثلة إلى فريقين، فحمله "سيبويه" على تقدير إنسان أو شيء موصوف بذلك فقال: "كأنَّ المذكّر وصف لشيء، كأنّك قلت: هذا شيءٌ حائضٌ ثم وصفت به المؤنّث، كما تقول هذا بكرٌ ضامرٌ، ثم تقول: ناقةٌ ضامرٌ"[26].

وذهب الخليل وجمهور البصريّين إلى أنّ هذه الأمثلة من باب النّسب كلابن وتامر ولم تُجْرى على الفعل، أي: ذات حمل وذات حيض وذات طلاق، وذات رضيع، بمعنى: قد عرفت بذلك، فهي محمولة على قول العرب: رجل رامح ونابل، أي ذو رمح وذو نبل[27].

يقول الهروي: "إذا جاء النّسب لم يفصلوا بين المذكّر والمؤنّث، كأنهم اكتفوا بالمعنى، إذ كان قولهم: رامح، كقولهم: ذو رمح، وامرأة رامح، بمنزلة: ذات رمح، فلما كان في الكلام تقديره: ذو، وذات، استغنوا بهذا الفصل من أن يفصلوا بين اسم الفاعل ومعنى قولهم: ذو رمح"[28]، كما قالوا أنّ "اسم الفاعل إنّما يؤنث على سبيل المتابعة للفعل، نحو ضربت المرأة تضرب فهي ضاربة، فإذا وضع على النّسب لم يكن جاريا على الفعل ولا متبعا له، فلم تلحقه علامة التّأنيث"[29].

وهذا الرّأي هو الرّاجح لورود التسوية في اللّفظ بين ما يصحّ انصرافه للذّكور كذلك ولا يختصّ به جنس على آخر محمولا على باب النّسب، وقد وضّح محمد بن يزيد المبرّد ذلك في ردّه على الكوفيّين حيث قال: "فأما قول بعض النّحويّين: "إنّما تنزع الهاء من كل مؤنث لا يكون له مذكر فيحتاج إلى الفصل "فليس بشيء، لأنّك تقول: رجل عاقر، وامرأة عاقر، وناقة ضامر، وبكر ضامر"[30] ويقول الزّمخشري: " مذهب الكوفيّين يبطله جري الضّامر على النّاقة والجمل، والعاشق على المرأة والرّجل" [31].

كما رُد هذا القول بأن الاختصاص لو كان سببا لحذف علامة التّأنيث من اسم الفاعل لوجب أن يكون ذلك سببا لحذفها من الفعل، فيقال: المرأة طَلَقَ، وطَمِثَ، وحَاضَ، وحَمَلَ لعدم الالتباس بينها وبين المذكّر[32].

ويعلل بعض الباحثين إعراض العرب عن إلحاق أمارة التّأنيث في هذه المواضع بقوله: "لعلّ هذا راجع إلى مرحلة قديمة من عمر اللّغة لم تكن فيها علامات التّأنيث قد استخدمت بعد، فقد كان المؤنّث لغويا يعامل به المذكّر"[33]. ولا شك أنّ تفسير الظّاهرة بهذه الاعتباطية من غير بينة يرفضه التّحقيق العلمي ولو جاريناه في منهجه لقلنا أنّ الأصل وقوع التّفريق بينهما فلمّا وضح اختصاص الأنثى اكتفوا في التّعبير عنه بالمذكّر من باب الاقتضاب وادخار الجهد.

ومن نماذج هذه الأوصاف المجردة عن التّاء ما حكاه القرآن في حق البقرة التي أُمر بنو إسرائيل بنحرها في قوله تعالى: ﴿ قَالَ إِنَّهُۥ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ لَّا فَارِضٌ وَلَا بِكۡرٌ عَوَانُۢ بَيۡنَ ذَٰلِكَ ﴾ [البقرة: 68]، ففارض من فَرَضَتِ البقرة تَفْرِضُ فُروضا، أَي كَبِرَتْ وطَعَنَت في السِّنّ، قال الفرّاء: الفارِض الهَرِمةُ، والبِكْرُ الشّابَّةُ[34]، وأمّا العوان من الحيوانِ فهي: السِّنُّ بينَ السَّنَّيْنِ لَا صَغِير وَلَا كَبِير. وهي النّصفُ فِي سِنِّها مِن كلِّ شيءٍ [35]، فقد جاءت هذه الأوصاف الثّلاثة ولا تاء فيها مع أنّها جاءت لمؤنث حقيقي.

ومن هذا الباب أيضا ما جاء في الكتاب الكريم على لسان زكرياء عليه السّلام في قوله: ﴿ وَكَانَتِ ٱمۡرَأَتِي عَاقِرًا ﴾ [مريم: 5] فهي من (عقرت) المرأة تعقر بالضمّ (عقراً) بضمّ العين، أي: صارت عاقراً، وأعقر اللّه رحمها فهي معقرة، أي لا تقدر على الحمل[36]، يقول الزّجاج: يقال في (عاقر) قد عقرَت المرأة وعَقُرت، وهي عاقر، وهذا دليل أنَّ عاقراً وقع على جهة النّسب، لأنَّ فَعُلتْ أسماءُ الفاعلين فيه على فعيلة. نحو ظَرُفت فهي ظريفة، وإنّما "عاقر" له ذات عقر[37].

ومثال ما وقع فيه إدخال علامة التّأنيث على الألفاظ الجارية من هذا الصّنف لحكم دلالية ونكت بلاغيّة، قوله تعالى: ﴿ يَوۡمَ تَرَوۡنَهَا تَذۡهَلُ كُلُّ مُرۡضِعَةٍ عَمَّآ أَرۡضَعَتۡ ﴾ [الحج: 2] يقول

ابن قتيبة: إذا أرادوا الفعْلَ قالوا "مُرْضِعة"[38]، ويوضح ذلك الزّمخشري فيقول: " فإن قلت: لم قيل: ﴿مُرْضِعَةٍ﴾ دون مرضع؟ قلت: المرضعة التي هي في حال الإرضاع ملقمة ثديها الصبيَّ والمرضع: التي شأنها أن ترضع وإن لم تباشر الإرضاع في حال وصفها به فقيل: مرضعة، ليدلّ على أنّ ذلك الهول إذا فوجئت به هذه وقد ألقمت الرضيع ثديها نزعته عن فيه لما يلحقها من الدّهشة"[39].

2.الأوصاف الغالبة على الذكور دون الإناث:

جاء في لغة العرب وصف الأنثى بصيغة التّذكير إذا غلب ذلك الوصف على المذكّر واشتهر به الرّجال دون النّساء، ومن ذلك قولهم: أمير بني فلان امرأة، وفلانةٌ وصيّ بني فُلان ووكيلُ فلَان، وَمُؤذِّنُ بَني فلانٍ امرأةٌ، وفلانة شاهدُ بني فلان[40]، وقد ذكر الإمام الفرّاء في كتابه "المذكّر والمؤنّث" تعليلا واقعيا لهذا الإشْرَاك فقال: "إنّما ذُكِّر هذا، لأنّه إنّما يكون في الرّجال دون النّساء أكثر ما يكون. فلمّا احتاجوا إليه في النّساء أجروه على الأكثر من موضعيه. وتقول: "مؤذن بني فلان امرأة، وشهوده نساء، وفلانة شاهد له"، لأنّ الشّهادات والأذان وما أشبهه إنّما يكون للرّجال وهو في النّساء قليل"[41].

والملاحظ في هذا التّخريج استمداده من البيئة التي عايشها العرب الأولون، ونظامهم الذي ساروا عليه والذي أعطى المسؤولية والتّسيير للرّجل غالبا، وبالتّالي ربطت به هذه الأوصاف التي استأثر بأدائها، والتّساؤل الذي ينبغي إيراده بناء على هذا التّعليل هو: هل يصحّ العدول عن هذه القاعدة ويستقيم إدخال أمارة التّأنيث على هذه الأوصاف إذا تغير هذا الوضع أو انقلبت تلك الصّورة، أم أنّ الأمر يبقى على العهد الأول واللّغة المدونة، والذي يظهر هو الأول، لأنّ علة الخروج عن القياس في وصف المؤنّث قد زالت والشّرط المنوط به هذا التّذكير من قلة المتّصفات به من الإناث قد انخرم فلا مسوغ باق لحملها على التّذكير.

3.الأوصاف المؤنّثة لفظا المستوية جنسا:

مما يستوي فيه المذكّر والمؤنّث كلمات اتصلت بها علامة التّأنيث غير أنّها تطلق على المذكّر والمؤنّث، وتتصرف لكلا الجنسين وقد نصّ الأئمة على كثرته في اللّغة[42]، ومن أمثلة ذلك ما ذكره إمام البصرة سيبويه في قوله: "ومما جاء مؤنثا صفة تقع للمذكّر والمؤنّث: هذا غلامٌ يفعةٌ، وجاريةٌ يفعةٌ، وهذا رجل ربعةٌ، وامرأة ربعةٌ.[43]

وقد جعل أبو العبّاس المبرّد ما كان على هذه الصّورة قسمين: قسما تلزمه علامة التّأنيث ولا يصحّ حذفها منه، وقسما يجوز حذف العلامة منه، وهو ما كانت الهاء فيه للمبالغة

والدّالة على الكثرة فقال: "تقول العرب للرّجل: رواية ونسابة، فتزيد الهاء للمبالغة، وكذلك علامة وقد تلزم الهاء في الاسم فتقع للمذكّر والمؤنّث على لفظ واحد، نحو ربعةٍ ويفعةٍ وصرورة. وهذا كثير لا تنزع الهاء منه، فأمّا رواية وعلامة ونسابة فحذف الهاء جائز فيه، ولا يبلغ في المبالغة ما تبلغه الهاء"[44].

ويوضح ابن جنيّ مكمن المبالغة في هذه الصّيغة بقوله: الهاء في نحو ذلك لم تلحق لتأنيث الموصوف بما هي فيه، وإنّما لحقت لإعلام المسامع أنّ هذا الموصوف بما هي فيه قد بلغ الغاية والنهاية، فجعل تأنيث الصّفة أمارة لما أريد من تأنيث الغاية والمبالغة، وسواء كان ذلك الموصوف بتلك الصّفة مذكرًا أم مؤنثًا[45].

وممّا وقع من هذا القبيل في كلام المولى جلّ وعلا قوله تعالى: ﴿وَيْلٌ لِّكُلِّ هُمَزَةٍ لُّمَزَةٍ﴾ [الهمزة: 1] فالهاء في الهمزة واللمزة للمبالغة، أي: كثير الهمز، كثير اللّمز[46]، وليست بهاء تأنيث بدلالة مجيئها للمذكّر الصّريح في قول زياد الأعجم:

تـــدلي بـــودّي إذا لاقيتنـــي كاذبـــا   وإن أغيّـب فأنـت الهـامز اللّمـزه[47]

وتزيد قوة المبالغة في اللّفظتين بمجيئهما على بناء «فُعلة» ممّا يدل على أنّ ذلك عادة منه قد كثرت منه. ونحوهما: رجل لعنة وضحكة.[48]

ومن ذلك أيضا لفظة: " أبت" في حكاية المولى جلّ وعلا قول إبراهيم عليه السلام: ﴿يَٰٓأَبَتِ لَا تَعۡبُدِ ٱلشَّيۡطَٰنَ﴾ [مريم: 44]، يقول أبو إسحاق الزّجاج: "زعم الخليل وسيبويه أنّه بمنزلة قولهم يا عمة ويا خالَة، وأنّ أبَة للمذكّر والمؤنّث، كأنّك تقول للمذكّر "أبة" وللمؤنّث. والدّليل على أنَّ للأُمِّ حَظًّا في الأبُوةِ أنّه يقال أبَوانِ، قال اللّه عزَّ وجلَّ: ﴿وَوَرِثَهُۥٓ أَبَوَاهُ﴾. وزعم أنّه بمنزلة قولهم رجل رَبْعة، وغلام يَفَعَةٍ.[49]

ويعلل ابن سيده لندرة إطلاق "أبه" مفردة على الأمّ فيقول: كأنّهم إنّما قالُوا أبوان لأَنّهم جمعوا بين أَب وأبة، إلاّ أَنّه لا يكون مُستعملا إلاّ في النّداء إذا عينت المذكّر واستغنوا بالأمّ فِي المؤنّث عن أَبَة.

وممّا يندرج ضمن هذا الباب بعض الأَسماء التي يلحقها التّأنيث لغرض التّفريق بين الواحد من الجمع مع صحة إطلاقها على كلا الجنسين[50] مثل: شاة، وحمامة، ونعامة، وشاة وبقرة وجرادة وسخلة " وهي تقال لأولاد الغنم ساعةَ يوضع من الضأن والمعز جميعاً، ذكراً كان أو أنثى"[51]. فالتّأنيث في هذا الألفاظ لا يقصد به المؤنّث من هاته المسميات، وإنّما أرادوا الواحد

منها فكرهوا أن يقولوا عندي شاء وبقر وجراد ، فلا يقع بين الواحد والجمع، فصل فجعلت الهاء دليلا على الواحد ولم يريدوا التّأنيث المحض[52]. وجعل ابن مالك ذلك خاصا بلغة أهل الحجاز حيث قال: "لغة الحجازيين تأنيث نحو "شجر" و"نخل" من الأجناس التي تتميز آحادها منها بلحاق التّاء، ولغة أهل نجد وبني تميم التّذكير"[53].

ويجدر التّنبيه في ذيل هذا العنصر على أنّ المؤنّث لفظا قد يأتي خاصا للمذكّر فحسب، وقد عرض سيبويه لبعض هذه الأمثلة حيث قال: " يوصف المذكّر بمؤنث لا يكون إلاّ لمذكَّر، وذلك نحو قولهم: رجلٌ نكحةٌ، ورجلٌ ربعةٌ، ورجل خجأةٌ فكأنَّ هذا المؤنّث وصفٌ لسلعة أو لعين أو لنفس، وما أشبه هذا"[54]، ويقول ابن مالك " قد تلازم – أي التّاء - ما يخص المذكّر كـ"رجل بهمة" وهو: الشّجاع[55]، وصاحب الكتاب في تأويله لهذه المواضع بتقدير محذوف مؤنث قد أجراه في ذلك مجرى المؤنّث المنعوت بلفظ مذكر الذي تأوله بإضمار موصوف مذكر كشخص وإنسان.

4.الألفاظ التي تذكر وتؤنث:

من الألفاظ ما تعامل معه العرب كمذكر حينا، وكسوه حلة المؤنّث حينا أخرى، فثبت بالسّماع استعمالها على الصّورتين، ومن أمثلة ذلك القلِيبُ، والسِّلاح، والصّاع، والعنُق، والطَّريق وهي كثيرة جداً وعقدت لها أبواب خاصّة[56]. ومما ورد في القرآن من هذا القبيل: لفظة "الأنعام" فقد جاءت بالتّذكير كما في قوله تعالى: ﴿ وَإِنَّ لَكُمْ فِي ٱلْأَنْعَٰمِ لَعِبْرَةً نُّسْقِيكُم مِّمَّا فِي بُطُونِهِۦ ﴾ [النّحل: 66]، كما جاءت في نصوص أخرى بالتّأنيث كما في قوله تعالى: ﴿ وَٱلْأَنْعَٰمَ خَلَقَهَا لَكُمْ فِيهَا دِفْءٌ وَمَنَٰفِعُ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ ﴾ [النّحل: 5]، يقول ابن سيده: الْأَنْعَام تذكر وتؤنث فَيُقَال هِيَ الْأَنْعَام وَهُوَ الْأَنْعَام.[57]

ومن ذلك أيضا لفظة " الطَّاغوت " فإنها تستعمل مذكّرة ومؤنثة. [58]. فمن تذكيره قول اللّه تَعَالَى: ﴿ يُرِيدُونَ أَن يَتَحَاكَمُوٓاْ إِلَى ٱلطَّٰغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوٓاْ أَن يَكْفُرُواْ بِهِۦ ﴾ [النّساء: 60] ومن تأنيثها قوله عز من قائل: ﴿ وَٱلَّذِينَ ٱجْتَنَبُواْ ٱلطَّٰغُوتَ أَن يَعْبُدُوهَا ﴾ [الزمر: 17].

5.صيغة المبالغة على وزن مفعال:

ما كان على زنة "مِفعال" بكسر الميم فيستوي تذكيره وتأنيثه، يقال: هذا رجل مِعْطاء وامرأة مِعْطاء، ورجل منحار وامرأة منحار- كثير النّحر - ، وامرأة مِئْناث ومِذْكار.[59]

وقد أشار الخليل إلى علة امتناع دخول الهاء فيه وذلك فيما نقله عنه تلميذه سيبويه حيث قال: "زعم الخليل أنّ فعولاً ومفعالاً إنّما امتنعتا من الهاء لأنّهما إنّما وقعتا في الكلام على التّذكير، ولكنَّه يوصف به المؤنّث، كما يوصف بعدلٍ وبرضا"(60). ويرى الأزهريّ أنّ: "مفعال كان مؤنثه بغير هاء، لأنّه انعدل عن النعوت انعدالا أشدّ من انعدال صبور وشكور وما أشبههما ممّا لا يؤنث، ولأنّه شُبه بالمصادر، لدخول الهاء فيه. يقال: امرأة محماق ومذكار ومعطار"(61).

ومما جاء من ذلك في القرآن الكريم قوله تعالى: ﴿ وَأَرْسَلْنَا ٱلسَّمَآءَ عَلَيْهِم مِّدْرَارًا ﴾ [الأنعام: 6] والمدرار وصف مشتق من دَرَّ اللَّبن يَدُرُّه درّاً ودُرُورا، وأصل إطلاقه على النّاقة إذا حلبت فأقبل منها على الحالب شيء كثير، واستعمل للمطر الكثير الّذي يتْبعُ بعضه بعضا(62)، يقول الفخر الرّازي: "يقال سحاب مدرار إذا تتابع أمطاره، ومفعال يجيء في نعت يراد المبالغة فيه. قال مقاتل: "مدرارا متتابعا مرة بعد أخرى"، ويستوي في المدرار المذكّر والمؤنّث"(63).

على أنّه يستثنى في هذا الباب كلمات معدودة لحقتها التّاء، وفي ذلك يقول اللّحياني: "ما كان على "مفعال" فإنّ كلام العرب والمجمع عليه بغير هاء في المذكّر والمؤنّث، إلا أحرفا جاءت نوادر قيل فيها بالهاء"(64)، غير أنّ هذه الألفاظ النّادرة وإن أتت بالتّأنيث على غير القياس فيها، إلا أنّها مع ذلك بقيت محافظة على خاصية استواء المذكّر والمؤنّث فيها، كما قرر ذلك السّمين الحلبي في قوله: "ولا يؤنث بالتّاء إلا نادرا، وحينئذ يستوي فيه المذكّر والمؤنّث"(65)، وممّا جاء من ذلك قولهم: رجل مِعْزالة، ومِطْرابة، ومِجْذامة(66) ومِعْزابة في الذي يَعزب عن النّاس بإبله(67).

ولم يشذ من كلتا الصّورتين: إلاّ "ميقان" في الذي لا يسمع شيئا إلا أيقنه، من اليقين وهو عدم التّردد، حيث اختصت التّاء بالمؤنّث وجردت مع المذكّر، وذلك في قول العرب: رجل ميقان، وامرأة ميقانة(68).

6. صيغة فعيل بمعنى مفعول:

صيغة فعيل إذا صحبها موصوفها ووظفت بمعنى مفعول لا فاعل فهذا النّمط لا تلحقه علامة التّأنيث ويطلق على كل الجنسين، أمّا إذا تضمن معنى الفاعلية فتلزمه التّاء غالبا(69)، يقول ابن قتيبة: "ما كان على فعيلٍ نعتا للمؤنّث وهو في تأويل مفعول كان بغير هاء، نحو "كفٌّ خَضيبٌ" و"مِلْحَفَة غَسيل".. وإن كان فَعيل في تأويل فاعل كان مؤنثه بالهاء، نحو: رحيمة، وعليمة، وكريمة، وشريفة، وعتيقة وسعيدة" (70).

وقد جعل اللّغويون العلّة في إسقاط علامة التّأنيث في ما كان للمفعول دون الفاعل هي قصد التّفريق بين البابين والتّمييز لأحدهما عن قسيمه، يقول الفخر الرّازي: " سببه أنّ فعيل لما جاء للمفعول والفاعل جميعا ولم يتميز المفعول عن الفاعل فأولى أن لا يتميز المؤنّث عن المذكّر فيه لأنّه لو تميز لتميز الفاعل عن المفعول قبل تميز المؤنّث والمذكّر.. فإذا لم يكن فعيل يمتاز فيه الفاعل عن المفعول إلا بأمر منفصل كذلك المؤنّث والمذكّر لا يمتاز أحدهما عن الآخر إلا بحرف غير متصل به"[71]، ويقول ابن يعيش: " وذلك لأنّه معدول عن جهته، إذ المعنى كف مخضوبة بالحناء، وعين مكحولة بالكحل، فلما عدلوا عن "مفعول" إلى "فعيل"، لم يثبتوا التّاء ليفرقوا بينه وبين ما لم يكن بمعنى "مفعول"[72]

ومن أمثلة ما جرى على هذا القياس في القرآن العظيم كلمة "حصيدا" في قوله تعالى: ﴿ حَتَّىٰٓ إِذَآ أَخَذَتِ ٱلْأَرْضُ زُخْرُفَهَا وَٱزَّيَّنَتْ وَظَنَّ أَهْلُهَآ أَنَّهُمْ قَٰدِرُونَ عَلَيْهَآ أَتَىٰهَآ أَمْرُنَا لَيْلًا أَوْ نَهَارًا فَجَعَلْنَٰهَا حَصِيدًا كَأَن لَّمْ تَغْنَ بِٱلْأَمْسِ ﴾ [يونس: 24] يقول شمس الدين القرطبي: "أي محصودة مقطوعة لا شي فيها. وقال" حصيدا" ولم يؤنث لأنّه فعيل بمعنى مفعول"[73]، ويقول السّمين الحلبي: "وحصيد: فعيل بمعنى مفعول، ولذلك لم يؤنَّث بالتّاء وإن كان عبارة عن مؤنث كقولهم: امرأة جريح" [74].

ومن ذلك أيضا قوله عز من قائل: ﴿ وَفِى عَادٍ إِذْ أَرْسَلْنَا عَلَيْهِمُ ٱلرِّيحَ ٱلْعَقِيمَ ﴾ [الذاريات: 41]، يقول عبد الله الدّرويش: وعقيم صفة أي أنا عجوز عاقر فكيف ألد؟ وعقيم فعيل بمعنى مفعول يستوي فيه المذكّر والمؤنّث أي معقومة كأنّما شدّت برباط[75]، ويقول فيها علامة تونس: والعقيم: فعيل بمعنى مفعول، فلذلك استوى فيه المذكّر والمؤنّث غالبا.[76]

وإنّما ذيل ابن عاشور كلامه بالأغلبية النّسبية لأنّه يستثنى من هاتين القاعدتين ألفاظ قلائل، ففي " فعيل " بمعنى مفعول جاءت التّاء في قول العرب: خصلة ذميمة أي مذمومة، وفعلة حميدة أي محمودة. حملوهما على جميلة وشريفة في لحاق التّاء[77].

واستثنيت كذلك في فعيل التي بمعنى فاعل بعض الكلمات كالتي ذكرها سيبويه في قوله: وقد أجري شيء من فعيلٍ مستويا في المذكّر والمؤنّث، شبه بفعولٍ، وذلك قولك: جديد، وسديس، وكتيبةٌ خصيفٌ، وريحٌ خريقٌ[78]. يضاف إلى ذلك قولهم: امرأة فتين وسريح وهريت[79] فجردوا جميع ذلك عن التّاء مع أنّها بمعنى فاعل.

وحمل بعضهم هذه الاستثناءات على أنّ فعيلا، قد يشبه ما كان منه بمعنى فاعل بما هو بمعنى مفعول فيلزم التّذكير، كما قد يشبهون فعيلا بمعنى مفعول بفعيل بالذي بمعنى فاعل

فيلحقونـه التّـاء. فـالأول كقولـه تعـالى: ﴿قَالَ مَن يُحْيِ ٱلْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ﴾ [يس: 78]، والثّـاني كقولهم: خصلة ذميمة، وصفة حميدة حملا على قولهم: قبيحة وجميلة(80).

وأورد عليه أنّ أحد الفعلين مشتق من لازم والآخر من متعد، فلو أُجري على أحدهما حكم الآخر لبطل الفرق بين المتعدي واللّازم إن كان على وجه العموم، وإن كان على وجه الخصوص فأين الدّليل عليه(81).

وأمّا إذا استعمل فعيل استعمال الأسماء بأن لا يصحبه موصوفه، فإنّ علامة التّأنيث تلحقه ولو كان نائبا عن مفعول، وفي ذلك يقول ابن السّكيت: إذا لم تذكر المرأة قلت: هذه قَتِيلَةُ بني فلان، وكذلك مررت بقَتِيلة، وقد تأت فعِيلة بالهاء وهي في تأويل مفعول بها، تخرج مخرج الأسماء ولا يذهب بها مذهب النعوت، نحو النَّطِيحة، والذَّبِيحة، والفرِيسة، وأكِيلة السبع، والجَنِيبة والعَلِيقة(82).

وقد توسع مجمع اللّغة المصري في هذا الباب من خلال القرار الذي اتخذه بجواز إلحاق التّاء مع فعيل التي بمعنى مفعول مطلقا، سواء ذكر الموصوف أو لم يذكر(83)، والأولى اقتفاء رأي الجمهور لأنّه الكثير في الكلام المنقول عن العرب، وهذه الأقل نوادر تحفظ ولا يقاس عليها(84).

ومن نماذج ذلك قوله تعالى: ﴿وَٱلنَّطِيحَةُ وَمَآ أَكَلَ ٱلسَّبُعُ﴾ [المائدة: 3]، يقول أبو إسحاق الثّعلبي: "والنَّطِيحةُ: التي تنطحها صاحبتها فتموت، و"هاء" التّأنيث تدخل في الفعيل بمعنى الفاعل، فإذا كان بمعنى المفعول استوى فيها المذكّر والمؤنّث نحو لحية دهين، وعين كحيل، وكف خضيب، فإنّما أدخل الهاء هاهنا لأنّ الاسم لا يسقط منها ولو أسقط الهاء منها لم يُدر أهي صفة لمؤنث أو مذكر، والعرب تقول لحية دهين، وعين كحيل، وكف خضيب، فإذا حذفوا الاسم وأفردوا الصّفة أدخلوا الهاء، قالوا: رأينا كحيلة وخضيبة ودهينة(85).

وممّا خرج عليه أيضا قوله تعالى: ﴿كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ﴾ [المدثر: 38]، يقول الزّمخشري: ﴿رَهِينَةٌ﴾ ليست بتأنيث رهين في قوله ﴿كُلُّ ٱمْرِيٍٕ بِمَا كَسَبَ رَهِينٌ﴾ لتأنيث النفس، لأنّه لو قصدت الصّفة لقيل: رهين، لأنّ فعيلا بمعنى مفعول يستوي فيه المذكّر والمؤنّث، وإنّما هي اسم بمعنى الرهن، كالشّتيمة بمعنى الشّتم، كأنّه قيل: كل نفس بما كسبت رهن"(86).

7. فعول بمعنى فاعل:

اضطرد في كلام العرب تجريد فعول الذي بمعنى فاعل من التّاء الفارقة بين المذكّر والمؤنّث، والمساواة في التّعبير عنهما بلفظ المذكّر، فقالوا: امرأة صبور وشكور وغدور

وكنُود وذَعُور، وأمّا إذا كان فعول في معنى مفعول فتلحقه التّاء في المؤنّث"[87]، وذكر ابن مالك ما يوحي بأنّ إلحاق التّاء في فعول التي بمعنى مفعول على التّخيير وتبعه الشّراح في ذلك[88]، ومن أمثلتها: الحَمولَة للإبل التي يحتمل عليها، والرَّغوثة" بمعنى: المرغوثة. أي: المرضوعة. والحَلُوبة " أي: ما يحتلبونه" كقول عنترة:

فيهـــا اثنتـــان وأربعـــون حلوبـــة   سودا كخافية الغراب الأسحم [89].

بل عُدّ إدخال التّاء في فعول التي للفاعل من الوهم واللّحن، وفي ذلك يقول الحريري: " ويقولون: امرأَة شكورة ولجوجة وصبورة وخؤونة، فيلحقون هَاء التّأنيث بها فيوهمون فيه، لأنّ هذه التّاء إنّما تدخل على فعول إِذا كان بمعنى مفعول، كقولك: ناقة ركوبة وشَاة حلوبة، لأنّهما بمعنى مركوبة ومحلوبة، فأمّا إِذا كان فعول بمعنى فاعل، نحو: صبور الّذي بمعنى صابر ونظائره، فيمتنع من إلحاق التّاء به، وتكون صفة مؤنّثة على لفظ مذكره "[90].

وممّا حمل على ذلك من كلام المولى جلّ وعلا قوله عز من قائل: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ تُوبُوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ تَوۡبَةٗ نَّصُوحًا﴾ [التحريم: 8] يقول ابن زنجلة: إِنَّما قيل ﴿نَّصُوحًا﴾ ولم يقل نصوحة لأنّ فعولًا يستوي فيه المذكّر والمؤنّث، فتقول أَرض طَهور وماء طهور، ورجل صبور وامرأة صبور.[91]

ومن ذلك أيضا ما حكاه المولى جلّ وعلا عن سارة زوجة إبراهيم: ﴿قَالَتۡ يَٰوَيۡلَتَىٰٓ ءَأَلِدُ وَأَنَا۠ عَجُوزٞ وَهَٰذَا بَعۡلِي شَيۡخًاۖ﴾ [هود: 72] يقول ابن عاشور: "والعجوز: فعول بمعنى فاعل، وهو يستوي في المذكّر والمؤنّث، مشتق من العجز ويطلق على كبر السنّ لملازمة العجز له غالبا"[92].

وقد ذكر اللّغويون في امتناع الهاء من هذه الصّفات عللا وتوجيهات، فمن ذلك رأي الخليل الذي حكاه عنه تلميذه أبو بشر في قوله: "وزعم الخليل أنّ فعولاً ومفعالاً إنّما امتعتنا من الهاء لأنّهما إنّما وقعتا في الكلام على التّذكير، ولكنّه يوصف به المؤنّث، كما يوصف بعدلٍ وبرضاً"[93]، والذي جوّده الحريري هو أنّ: " الصّفات الموضوعة للمبالغة نقلت عن بابها لتدل على المعنى الذي تخصصت به، فأسقطت هاء التّأنيث في قولهم: امرأة صبور وشكور وقبيله"[94].

وما كان بمعنى فاعل هو الأصل في فعول بخلاف الذي بمعنى مفعول، وإنّما جعل أصلا لأنّه أكثر مما كان في معنى مفعول [95]، كما أنّ امتناع الهاء منه استعمال مطرد لم يشذّ منه إلّا قوْلهم: (عدوة اللّه) ليماثل صديقة، والشّيء قد يحمل على ضدّه ونقيضه كما يحمل على نظِيره[96]، يقول سيبويه: "وقالوا: عدوٌّ وعدوةٌ، شبهوه بصديق وصديقة، كما وافقه حيث قالوا للجميع: عدوٌّ وصديق، فأجري مجرى ضدّه"[97].

ومع ندرة الخروج عن هذا الاستعمال، وما تقدم تقريره من كلام أهل اللّغة في حكم ما كان بمعنى فاعل وتلحينهم لمخالفه، إلا أنّ مجمع اللّغة العربيّة بالقاهرة تناوله في دورته الرّابعة والثلاثين سنة 1968 بالبحث والدّراسة، واستقر رأيه على حكم آخر يخالف ما سبق، حيث جاء في كتاب أصول اللّغة تحت عنوان: "لحوق تاء التّأنيث لفعول، صفة، بمعنى: فاعل": "يجوز أن تلحق تاء التّأنيث صيغة: (فعول) بمعنى (فاعل)، لما ذكره سيبويه، من أنّ ذلك جاء في شيء منه – يقصدون كلامه عن عدوّ وعدوّة -، وما ذكره ابن مالك في التّسهيل من أنّ امتناع التّاء هو الغالب، وما ذكره السّيوطي من أنّ الغالب ألّا تلحق التّاء هذه الصّفات، وما ذكره الرّضي من قوله "وممّا لا يلحقه تاء التّأنيث غالباً مع كونه صفة فيستوي فيه المذكّر والمؤنّث: فعول "[98].

والذي يترجح من خلال النّظر في هذين الرّايين هو تقديم القول الأول بإلزامية تجريد التّاء لانعدام الشواهد المسموع فيها لحاقها عدا لفظ " عدوّة "، وعليه يتخرج – في نظري – قصد النّحاة من الأغلبية لغياب أمثلة أخرى يحمل عليها هذا الأمر، وقد نبه بعض الباحثين إلى كلام لابن مالك مخالف لما في التّسهيل نص فيه على أنّه " لا تلحق التّاء الفارقة شيئا من هذه الأمثلة إلا على سبيل النّدور"[99].

8.**صيغة مفعيل:**

ما وقع من الأوصاف على هذا الوزن يستوي فيه المذكّر والمؤنّث، وعن ذلك يقول ابن السّكيت: "ما كان على مثال مِفْعِيل أو مِفْعَال كان مذكره ومؤنثه بغير الهاء، نحو رجل مِعْطِير وامرأة مِعْطِير وهما الكثيرا العِطر، وهذا فرس مِئْشِير وهذه فرس مِئْشِير" [100].

وقد خرج عن هذه القاعدة لفظة: "مسكينة" كما قال أبو بشر سيبويه: "وكذلك مفعيلٌ لأنّه للمذكّر والمؤنّث سواءٌ... وقالوا: مسكينةٌ شبّهت بفقيرةٍ، حيث لم يكن في معنى الإكثار، فصار بمنزلة فقيرٍ وفقيرةٍ"[101]، على أنّه قد جاء هذا اللّفظ بالتّذكير على القياس، وذلك في قول بعضهم "امرأة مسكين" كما نقل ذلك أئمة اللّغة[102]، ومن ذلك قول تأبط شرا:

قد أطعن الطّعنة النّجلاء عن عرض   كفرج خرقاء وسط الدار مسكين[103]

9.**ما جاء على وزن "مِفْعَل":**

فما صيغ على هذا الوزن فقد نص أئمة اللّغة على استواء التّعبير به عن الجنسين[104]، ومن الألفاظ التي حكيت في ذلك قولهم: "امرأة مِرْجَم "[105]. و" مغشم" في من لا ينتهي عما يريده ويهواه من شجاعته [106]، "ومدعس" من الدّعس وهو الطّعن [107].

10.المصدر وما جرى مجراه:

يحصل الاستواء في المصدر بين القسمين إذا استعمل استعمال النعوت وقام مقامها في الوصف، يقول أبو بكر ابن السّراج: "اعلم أنّهم ربما وصفوا بالمصدر نحو قولك: رجل عدلٌ وعلمٌ، فإذا فعلوا هذا فحقّه أن لا يثنى ولا يجمع، ولا يذكّر ولا يؤنّث".[108]

ويتناول فيلسوف اللّغة ومتتبع أسرارها أبو الفتح ابن جني منشأ هذه التّسوية في المصدر في حديثه عن علة الاستواء في: "قولهم رجل عدل وامرأة عدل" فقال: "سبب اجتماعهما هنا في هذه الصّفة أنّ التّذكير إنّما أتاها من قبل المصدرية، فإذا قيل: رجل عدل فكأنّه وُصف بجميع الجنس مبالغة، كما تقول: استولى على الفضل، وحاز جميع الرّياسة والنّبل، ولم يترك لأحد نصيبًا في الكرم والجود، ونحو ذلك. فوصف بالجنس أجمع، تمكينًا لهذا الموضع وتوكيدًا"[109]. ويرى محمد بن علي الهروي أنّ: "المصدر لا يثني، ولا يجمع، ولا يؤنث لأنّه يدل بلفظه على القليل والكثير، كأسماء الأجناس"[110].

وأمثلة هذا الباب في القرآن كثير: ومنه قوله تعالى: ﴿ قُلْ أَرَءَيْتُمْ إِنْ أَصْبَحَ مَآؤُكُمْ غَوْرًا ﴾ [الملك: 30]، يقول ابن قتيبة الدينوري: "أي غائرا، وصف بالمصدر، يقال: ماء غور، ولا يجمع ولا يثنّي ولا يؤنّث، كما يقال: رجل صوم ورجال صوم، ونساء صوم"[111].

ومن ذلك أيضا قوله تعالى: ﴿ لَا هُنَّ حِلٌّ لَّهُمْ ﴾ [الممتحنة: 10] يقول السمين الحلبي: "الحِلُّ: بمعنى الحلال وهو في الأصل مصدر لحَلَّ يَحِلُّ كقولك: عَزَّ يَعِزُّ عِزّاً، ثم يُطلق على الأشخاص مبالغة، ولذلك يستوي فيه الواحد والمثنى والمجموع والمذكّر والمؤنّث" [112].

ويلحق بالمصدر ما جرى مجراه من الأسماء ومثال ذلك قوله عز من قائل: ﴿ وَإِن كُنتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا۟ ﴾ [المائدة: 6]، يقول محمود بن عمر الزّمخشري: " والجنب: يستوي فيه الواحد والجمع والمذكّر والمؤنّث، لأنّه اسم جرى مجرى المصدر الذي هو الإجناب "[113]

كما يلحق بهذا الباب بعض الألفاظ الجامدة نحو كلمة "مثل" حيث لم يدخل التّأنيث فيها عند قوله تعالى: ﴿ فَإِنْ أَعْرَضُوا۟ فَقُلْ أَنذَرْتُكُمْ صَٰعِقَةً مِّثْلَ صَٰعِقَةِ عَادٍ وَثَمُودَ ﴾ [فصلت: 13]، ونظيره قول أبي مِحْجَنِ الثَّقَفّي:

يـــا رُبّ مثلـــك في النّســـاء غريـــرة بيضـــاء قـــد متعتهـــا بطـــلاق[114]

وكذلك لفظة "غير" في نحو قول المولى جلّ وعلا: ﴿ يَوْمَ تُبَدَّلُ ٱلْأَرْضُ غَيْرَ ٱلْأَرْضِ وَٱلسَّمَٰوَٰتُ ﴾ [إبراهيم: 48]، وقوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَدْخُلُواْ بُيُوتًا غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتَّىٰ تَسْتَأْنِسُواْ وَتُسَلِّمُواْ عَلَىٰٓ أَهْلِهَا ﴾ [النور: 27].

ومن ذلك أيضا الأسماء الموصولة التي ليس لها استعمال خاص للمذكّر أو المؤنّث، كمثل "من" و"ما" الاسميتين التي ترد بمعنى "الذي" فيستوي فيها المذكّر والمؤنّث، والمفرد والمثنى والجمع[115]، فمن التّذكير قوله تعالى: ﴿ بَلَىٰ مَنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُۥ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَلَهُۥٓ أَجْرُهُۥ عِندَ رَبِّهِۦ ﴾ [البقرة: 112] وقوله: ﴿ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُن تَعْلَمُ ﴾ [النّساء: 113]، ومن مجيئها للتّأنيث قوله عز وجل: ﴿ تُرْجِى مَن تَشَآءُ مِنْهُنَّ وَتُـْٔوِىٓ إِلَيْكَ مَن تَشَآءُ ﴾ [الأحزاب: 51] وقوله جلّ وعلا: ﴿ وَلَا تَنكِحُواْ مَا نَكَحَ ءَابَآؤُكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ ﴾ [النّساء: 22].

11.اسم التّفضيل:

مما يتساوى اللّفظ فيه بين المذكّر والمؤنّث اسم التّفضيل كأعلم وأكثر وأحسن، فإنّه يلزم الإفراد والتّذكير فلا يؤنث كما لا يثنى ولا يجمع، يقول ابن السّراج البغدادي عنه: "ولا يجوز تأنيثه لأنّك إذا قلت: هندُ أفضل منكَ، فكأن المعنى هند يزيد فضلُها على فضلك، فكأنّ " أفعلُ " ينتظم معنى الفعلِ والمصدرِ"[116].

ويجعل أبو البركات الأنباري سرّ ذلك " أنّه تضمن معنى المصدر، لأنّك إذا قلت "زيد أفضل منك" كان معناه " فضل زيد يزيد على فضلك"، فجعل موضع " يزيد فضله ": أفضل، فتضمن معنى المصدر والفعل معا، والفعل والمصدر مذكران، ولا تدخلهما تثنية ولا جمع، فكذلك ما تضمنهما[117].

ومن أمثلة ما جاء من التّفضيل مذكرا مع انصرافه لمؤنث قوله تعالى: ﴿ وَمَا نُرِيهِم مِّنْ ءَايَةٍ إِلَّا هِىَ أَكْبَرُ مِنْ أُخْتِهَا ﴾ [الزخرف: 48]، وقال أيضا: ﴿ وَكَأَيِّن مِّن قَرْيَةٍ هِىَ أَشَدُّ قُوَّةً مِّن قَرْيَتِكَ ٱلَّتِىٓ أَخْرَجَتْكَ ﴾ [محمد: 13]. وقال جلّ وعلا أيضا: ﴿ وَٱلْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ ٱلْقَتْلِ ﴾ [البقرة: 191].

الخاتمة:

بعد هذا التّطواف المتيع في مواطن استواء التّذكير والتّأنيث من ثنايا كتب اللّغة والمعاجم والتّفاسير، فإنّ ما يخلص إليه الباحث هو أنّ اعتماد المتكلم على السّياق والقرائن المرافقة للخطاب، يجرّه إلى إيثار الاقتصاد في الألفاظ والاقتضاب في التّعبير، وتجاوز بعض الأعراف اللّسانية المضطردة في كلام العرب، وإلغاء الفوارق بين المتقابلات، كما أنّ استحضار الأصل في الكلام والمبدأ في الاستعمال منشأ آخر لهذه التسوية اللّفظية في التّعبير.

وقد حاولت هذه الدّراسة حصر المواطن التي يستوي فيها الأمران مع تحقيق بعض المباحث المتعلقة بذلك من مثل: ترجيح علة النّسب في الأوصاف المتعلقة بالإناث والمتجردة عن العلامة بخلاف المشهور من تعليلها باختصاص الأنثى بها دون الذّكر.

كما رجح البحث عدم لزوم التّذكير في نعوت المسؤوليات والوظائف عند إطلاقها على المؤنّث إذا زالت علة غلبة الاستعمال وتقارب الصّنفان في شغلها، قياسا لذلك على عامة الأحوال المشتركة بين الجنسين في حصول التّفريق بينهما.

أشار هذا البحث إلى ملازمة صيغة مفعال للاستواء حتى في حال اتصالها بتاء التّأنيث، باستثناء لفظة " ميقان " التي تفرق فيها العلامة بين الجنسين.

أبانت الدّراسة أنّ عرف فعيل بمعنى مفعول في التّذكير لزوما قد يتخلف، وتلحقه التّاء إذا لم يصحبه موصوفه أو شُبّه بفعيل بالذي بمعنى فاعل، مع تنبيه البحث على تساهل مجمع اللّغة بالقاهرة في تجويز وصل هذا الموضع بالتّاء.

كما تناول المقال كذلك رأي مجمع اللّغة تجويز إلحاق التّاء في فعول التي بمعنى فاعل، احتجاجا بما ذكره بعض العلماء أنّ التّجريد أغلبي، واختار الباحث خلاف هذا الرّاي لاضطراد تجريدها في لغة العرب إذ لم يشذ من ذلك إلا لفظة " عدوة " وعلى هذا يحمل القول بالتغليب، والحمد لله الذي بنعمته تتم الصّالحات.

الهوامش:

---

(1) إسماعيل أحمد عمايرة: ظاهرة التّأنيث بين اللّغة العربيّة واللّغات السّامية دار حنين الأردن الطّبعة الثّانية، سنة 1413 (ص 17)، ولا يستثنى من ذلك إلا بعض اللّغات الهندية الأوروبية التي تضيف المحايد كقسما ثالث.
ينظر: محمد الأنطاكي: الوجيز في فقه اللّغة، مكتبة الشّهباء حلب سنة 1389 هـ (ص 335) ومقدمة الدّكتور هريدي لكتاب "المذكّر والمؤنّث" لابن التستري الكاتب، مكتبة الخانجي، الطّبعة الأولى 1413هـ – 1983 م

(2) ممن ألف في ذلك من المتقدمين: الفرّاء وأبو عبيد وأبو حاتم السجستاني والمبرّد والزّجاج وابن الأنباري وابن خالويه وابن جني وغيرهم، وقد أحصى الدّكتور أحمد هريدي في مقدمة تحقيقه لكتاب " المذكّر والمؤنّث" لابن التستري (ص 32) تسعة وعشرين مؤلفا.

(3) د عبده الراجحي، دروس في كتب النّحو، دار النهضة العربيّة بيروت، سنة 1975 (ص 108) ومحمود السعران: علم اللّغة مقدمة للقارئ العربي، دار الفكر العربي القاهرة، الطّبعة الثّانية، سنة 1997 (ص: 190).

(4) المذكّر والمؤنّث، تحقيق: محمد عبد الخالق عضيمة، مطابع الأهرام التجارية القاهرة سنة 1401 – 1981، (ج 1/ص51).

(5) جوزيف فندريس، كتاب: اللّغة، تعريب: عبد الحميد الدواخيلي ومحمد القصاص، المكتبة الأنجلو مصرية، سنة 1962 (ص: 127).

(6) أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، البيان والتبيين مكتبة الهلال، بيروت سنة: 1423 هـ (ج1/ ص80).

(7) المذكّر والمؤنّث للمبرّد (ص140. / ب) "مخطوطة الظاهرية مجموع "113"، بواسطة دراسات في فقه اللّغة للدّكتور: صبحي إبراهيم الصّالح، دار العلم للملايين، الطّبعة الأولى سنة 1379هـ (ص: 88).

(8) المذكّر والمؤنّث (ص: 47).

(9) " التطور النّحوي للّغة العربيّة، تحقيق: الدّكتور رمضان عبد التّواب، مكتبة الخانجي، القاهرة الطّبعة الثّانية 1414 هـ - 1994م (ص 112).

(10) ينظر: مقدمة رمضان عبد التّواب لكتاب: "البلغة في الفرق بين المذكّر والمؤنّث" لكمال الدين الأنباري، مكتبة الخانجي، القاهرة الطّبعة: الثّانية، سنة 1417 هـ 1996 م (ص 37).

(11) ريمون طحان: الألسنية العربيّة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، الطّبعة الثّانية سنة 1981 (ص 14).

(12) فردينان، محاضرات في الألسنية العامة، ترجمة: يوسف غازي ومجيد النصر، المؤسسة الجزائرية للطباعة سنة 1986 (ص 180).

(13) ينظر: أبو منصور الأزهري الهروي: تهذيب اللّغة، دار إحياء التّراث العربي – بيروت، الطّبعة: الأولى، سنة 2001م (ج 10 / ص 95) وأبو الحسن علي بن سيده المرسي: المحكم والمحيط الأعظم، دار الكتب العلمية – بيروت الطّبعة: الأولى، سنة 1421 هـ - 2000 م (ج 6/ ص 788) وأبو الحسين أحمد بن فارس الرّازي: مجمل اللّغة، مؤسسة الرّسالة، بيروت، الطّبعة الثّانية سنة 1406 هـ - 1986 م (ص: 360).

(14) ابن منظور الإفريقى، لسان العرب، دار صادر، بيروت الطّبعة: الثّالثة، سنة 1414 هـ (ج4/ ص309).

(15) ابن سيده: المحكم والمحيط الأعظم (ج 10/ ص 182)، وينظر: تاج العروس لأبي الفيض مرتضى الزّبيدي، دار الهداية (ج 5/ ص 159).

(16) المفصل في صنعة الإعراب، مكتبة الهلال، بيروت، الطّبعة: الأولى سنة 1993 (ص: 247).

(17) البلغة في الفرق بين المذكّر والمؤنّث (ص 65) وينظر:، شرح شافية ابن الحاجب للرضي الإستراباذي، دار الكتب العلمية بيروت سنة: 1395 هـ - 1975 م (ج 3/ ص 321).

(18) أبو محمد بدر الدين المرادي: توضيح المقاصد والمسالك بشرح ألفية ابن مالك، دار الفكر العربي، الطّبعة: الأولى سنة 1428هـ - 2008م (ج 2/ ص588)، وجلال الدين السّيوطي: همع الهوامع في شرح جمع الجوامع، دار المكتبة التوفيقية – مصر (ج 3/ ص332) والصّبان محمد بن علي: حاشية الصّبان على شرح الأشمونى لألفية ابن

مالك، الطّبعة: الأولى سنة 1417 هـ - 1997م (ج 2/ ص72)، عباس حسن: النّحو الوافي، دار المعارف، الطّبعة الخامسة عشرة (ج 1/ص 163)، د. صبحي الصّالح: دراسات في فقه اللّغة (ص: 86).

[19] ينظر: جامع الدروس العربيّة لمصطفى الغلاييني، المكتبة العصرية، بيروت الطّبعة: الثامنة والعشرون، 1414 هـ - 1993 م (ج 1/ ص 98) والنّحو الوافي (ج 1/ ص 163)، وهذا التّعميم أجود من تخصيص بعضهم هذا القسم بما ما كان علما لمذكر وفيه علامة التّأنيث كطرفة، وطلحة، كما في: الموجز في قواعد اللّغة العربيّة لسعيد الأفغاني طبعة دار الفكر، بيروت 1424هـ - 2003م (ص: 135). ومعجم القواعد العربيّة لعبد الغني الدقر (ج1/ص 197) كما أنّ ابن الحاجب عبر باللّفظي عن المجازي كما في: شرح الرضي (ج 3 /ص 405).

[20] ينظر المرجعان السابقان، واعترض الصّبان على هذه التسمية بأنّ التّأنيث مطلقًا راجع للّفظ؛ لأنّ علامته الملفوظة أو المقدرة لفظية، ينظر حاشية الصّبان على الأشموني (ج 3/ ص 372) ويؤيده فعل علي بن محمد الجرجاني بإدخاله العلامة المقدرة في المؤنّث اللّفظي كما في مؤلفه: التعريفات، دار الكتب العلمية بيروت، الطّبعة: الأولى 1403هـ - 1983م (ص: 237).

[21] ينظر: ابن جرير الطبري: جامع البيان في تأويل القرآن، مؤسسة الرّسالة الطّبعة: الأولى، 1420 هـ - 2000 م (ج 18/ص 563) واختاره جمال الدين ابن مالك في شرح الكافية الشّافية، نشر: جامعة أم القرى، الطّبعة: الأولى (ج 4/ ص1737) وشمس الدين ابن قيم الجوزية في: بدائع الفوائد، دار الكتاب العربي، بيروت(ج 3/ص 28) والسّيوطي في: همع الهوامع (ج 3/ ص331).

[22] المذكّر والمؤنّث، مكتبة الثرات، القاهرة، الطّبعة الثّانية، د ت (ص 52)، وينظر: ابن جرير الطبري: جامع البيان في تأويل القرآن، مؤسسة الرّسالة الطّبعة: الأولى، 1420 هـ - 2000 م (ج 18/ص 563) واختاره جمال الدين ابن مالك في شرح الكافية الشّافية، نشر: جامعة أم القرى، الطّبعة: الأولى (ج 4/ ص1737) وشمس الدين ابن قيم الجوزية في: بدائع الفوائد، دار الكتاب العربي، بيروت(ج 3/ص 28) والسّيوطي في: همع الهوامع (ج 3/ ص331).

[23] أدب الكاتب، تحقيق: محمد الدّالي، مؤسسة الرّسالة، بيروت (ص: 294) وينظر: أبو عبيدة معمر بن المثنى: مجاز القرآن، مكتبة الخانجي – القاهرة سنة: 1381 هـ (ج 2/ ص 274).

[24] بدائع الفوائد (ص: 271) وقد ذكر بعد ذلك كلاما بديعا حول منزلة سيبويه ومكانة آرائه فليراجع.

[25] شرح الكافية الشّافية (ج 4/ ص 1732).

[26] الكتاب (ج 3/ ص 237) وينظر: الزمخشري: المفصل في صنعة الإعراب (ص: 249).

[27] ينظر: كتاب العين للخليل بن أحمد الفراهيدي، دار: الهلال (ج 1/ ص 270)، معاني القرآن وإعرابه لأبي إسحاق الزّجاج، دار الحديث القاهرة الطّبعة الأولى 1414هـ (ج 5/ ص 243) المفصّل في صنعة الإعراب للزّمخشري (ص: 249) الإنصاف في مسائل الخلاف لأبي البركات، كمال الدين الأنباري، المكتبة العصرية،

الطّبعة: الأولى 1424هـ، 2003م (2/ 625) شرح شافية ابن الحاجب للرضي الإستراباذي (ج 2/ص 87) تاج العروس لمرتضى الزّبيدي (ج 21/ ص 99) ودراسات في فقه اللّغة لصبحي الصّالح (ص: 88).

(28) علل النّحو، مكتبة الرشد، الرياض، الطّبعة: الأولى، 1420 هـ، 1999م (ص: 566).

(29) الإنصاف في مسائل الخلاف لأبي البركات الأنباري(ج 2/ ص 625).

(30) المقتضب، دار: عالم الكتب، بيروت (ج 3/ ص 164) ونحوه في المخصّص لابن سيده، دار إحياء التّراث العربي، بيروت، الطّبعة: الأولى، 1417هـ 1996م (ج 5/ ص 155) ولسان العرب لابن منظور (ج 11/ ص 177).

(31) المفصل في صنعة الإعراب (ص: 249).

(32) الإنصاف في مسائل الخلاف لابن الأنباري (ج 2/ ص 642).

(33) ظاهرة التّأنيث في العربيّة واللّغات السّامية. د. إسماعيل عمايرة (ص 34).

(34) تهذيب اللّغة لأبي منصور الأزهري الهروي، دار إحياء التّراث العربي، بيروت، الطّبعة: الأولى، سنة 2001م (ج 12/ص 12) ولسان العرب (ج 7/ ص 203).

(35) لسان العرب لابن منظور (ج 13/ ص 299) وتاج العروس للزّبيدي (ج 35/ ص 432).

(36) تهذيب اللّغة للأزهري (ج 1/ ص 147).

(37) معاني القرآن وإعرابه للزّجاج (ج 1/ ص 408) وينظر: التّبيان في إعراب القرآن، لأبي البقاء العكبري، دار: إحياء الكتب العربيّة (ج 1/ ص 258) والدّرّ المصون في علوم الكتاب المكنون للسمين الحلبي، دار القلم، دمشق (ج 3/ ص 162).

(38) أدب الكاتب (ص: 294)، وينظر: التّبيان في إعراب القرآن للعكبري (ج 2/ ص931).

(39) الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التّأويل، دار الكتاب العربي - بيروت سنة: 1407 هـ (ج 4/ ص 174 - 175) وينظر: الخصائص لأبي الفتح عثمان بن جني، طبع الهيئة المصرية العامة للكتاب، الطّبعة: الرابعة (ج 1/ ص 154) وبدائع الفوائد لابن القيم (ج 3/ ص 29) ونسب الزّبيدي هذا التّفريق للخليل في تاج العروس (ج 21/ ص 99).

(40) المخصّص لابن سيده (ج 5/ ص 155).

(41) المذكّر والمؤنّث للفرّاء، مكتبة الخانجي، القاهرة 1975 (ص 55)، ونحوه في: التوقيف على مهمات التعاريف لزين الدين المناوي، عالم الكتب، القاهرة، الطّبعة: الأولى، سنة 1410هـ، 1990م (ص: 61).

(42) ينظر: الكامل في اللّغة والأدب لمحمد بن يزيد المبرّد، ، دار الفكر العربي، القاهرة، الطّبعة الثّالثة سنة 1417 هـ - 1997 م (ج 1/ ص154) والمزهر في علوم اللّغة وأنواعها لجلال الدين السّيوطي، دار الكتب العلمية، بيروت الطّبعة: الأولى، سنة 1418هـ 1998م (ج 2/ ص 184) والبلغة إلى أصول اللّغة للقنوجي (ص: 134).

(43) الكتاب (ج 3/ ص 237)، وينظر: معاني القرآن وإعرابه للزّجاج (ج 3/ ص 89) وشرح الكافية الشّافية لابن مالك (ج 4/ ص1735) ولسان العرب لابن منظور (ج 8/ ص 107).

(44) الكامل في اللّغة والأدب للمبرّد (ج 1/ ص 154) وينظر: إسفار الفصيح لأبي سهل الهروي، نشر الجامعة الإسلامية بالمدينة الطّبعة: الأولى، سنة 1420هـ (ج 2/ ص 798).

(45) الخصائص (ج 2/ ص 203) وينظر: شرح الكافية الشّافية لابن مالك (ج 4/ ص 1739).

(46) التّبيان في إعراب القرآن للعكبري (ج 2/ ص 1303) واللّباب في علوم الكتاب لأبي حفص ابن عادل الدمشقي، دار الكتب العلمية، بيروت الطّبعة الأولى سنة 1419 هـ، 1998 م (ج 20/ ص 488).

(47) ينظر البيت في: مجاز القرآن لأبي عبيدة، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1381 هـ (ج 2 / ص 311) ومعجم ديوان الأدب للفارابي، دار الشعب، القاهرة، سنة 1424 هـ - 2003 م (ج 1/ ص 256) ومقاييس اللّغة، دار الفكر، سنة: 1399هـ - 1979م. (ج 6/ ص 66).

(48) الكشاف للزّمخشري (ج 4/ ص 795) والمحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز لابن عطيّة الأندلسي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطّبعة الأولى، سنة 1422 هـ (ج 5/ ص 521).

(49) معاني القرآن وإعرابه للزّجاج (ج 3/ ص 331) وينظر إعراب القرآن للنّحاس، دار الكتب العلمية بيروت، الطّبعة: الأولى، 1421 هـ (ج2/ص 50).

(50) الموجز في قواعد اللّغة العربيّة (ص: 135) البلغة إلى أصول اللّغة (ص: 135) إسفار الفصيح (ج 2 / ص 798).

(51) أبو نصر الجوهري: الصحاح تاج اللّغة وصحاح العربيّة، دار العلم للملايين، بيروت الطّبعة: الرابعة، سنة 1407 هـ، 1987 م (ج 5/ ص 1728).

(52) المذكّر والمؤنّث لأبي بكر ابن الأنباري، طبع وزارة الأوقاف، مطبعة الغاني، الطّبعة الأولى 1978 (ص 88).

(53) شرح الكافية الشّافية (ج 4 / ص 1737).

(54) الكتاب (ج 3/ ص 236 - 237)

(55) شرح الكافية الشّافية (ج 4/ ص 1735) وينظر: المخصّص لابن سيده (ج 5/ ص 169) وشرح شافية ابن الحاجب للرضي الأستراباذي (ج 1/ ص 239) والبلغة إلى أصول اللّغة لصديق حسن خان القنوجي، محقق في رسالة ماجستير من جامعة تكريت (ص: 134).

(56) إصلاح المنطق، لأبي يوسف ابن السّكيت، دار إحياء التّراث العربي، الطّبعة: الأولى 1423 هـ، 2002 م (ص 360 – 362)، وفقه اللّغة وسر العربيّة لأبي منصور الثعالبي دار: إحياء التّراث العربي الطّبعة الأولى 2002م (ص: 233)، والمزهر في علوم اللّغة للسّيوطي: (ج2/ ص 224)، والبلغة إلى أصول اللّغة للقنوجي (ص: 135).

(57) المخصّص لابن سيده (ج 5 / ص 144).

(58) فقه اللّغة وسر العربيّة للثّعالبي (ص: 233) والبلغة لكمال الدين الأنباري (ص 69).

(59) إصلاح المنطق لابن السّكيت (ص: 253).

(60) الكتاب (3/ 237).

(61) تهذيب اللّغة (2/ 88) وينظر كلام الزّبيدي في تاج العروس (ج 21/ ص 99).

(62) ينظر: معاني القرآن وإعرابه للزّجاج (ج 2 / ص 229) وتهذيب اللّغة (ج 14/ ص 43) و"البحر المحيط في التّفسير" لأبي حيان الأندلسي، دار الفكر - بيروت، سنة: 1420 هـ (ج 4/ ص 427) ولسان العرب (ج 4/ ص 280).

(63) التّفسير الكبير (ج 12/ ص 484).

(64) نقله ابن سيده في: المحكم والمحيط الأعظم (ج 1/ ص 540).

(65) الدّرّ المصون في علوم الكتاب المكنون (ج 10/ ص 469) وينظر: البحر المحيط (ج 10/ ص 282) واللّباب في علوم الكتاب (ج 19/ ص 385).

(66) لسان العرب (ج 4/ ص 582) والدّرّ المصون (ج 10/ ص 469).

(67) جمهرة اللّغة لابن دريد الأزدي، دار العلم للملايين، بيروت، الطّبعة: الأولى، 1987م (ج 3/ ص 1242) وقد أبعد ابن دريد النّجعة في زعمه أنّه لم يجيء في كلامهم مِفعالة بالتّأنيث إلاّ هذا الحرف والأمثلة السالفة ترده.

(68) ينظر: شرح الكافية الشّافية لابن مالك (ج 4/ ص 1739) وتوضيح المقاصد والمسالك للمرادي (ج 3/ ص 1355) وهمع الهوامع للسّيوطي (ج 3 / ص 331).

(69) ينظر: إصلاح المنطق لابن السّكيت (ص: 243) وشرح الكافية الشّافية (ج 4 / ص 1739) والمزهر في علوم اللّغة (ج 2 / ص 191) والبلغة إلى أصول اللّغة للقنوجي (ص: 134).

(70) أدب الكاتب (ص: 291 – 292).

(71) التّفسير الكبير، دار إحياء التّراث العربي، بيروت، الطّبعة: الثّالثة، سنة 1420 هـ (ج 28 / ص 183- 184) وينظر: اللّباب في علوم الكتاب (ج 18/ ص 95).

(72) شرح المفصل للزّمخشري، دار الكتب العلمية، بيروت، الطّبعة الأولى، سنة: 1422هـ - 2001م (ج 3/ ص 375).

(73) الجامع لأحكام القرآن، المعروف بتفسير القرطبي، دار عالم الكتب، الرّياض سنة 2003 م (ج 8 /ص 328).

(74) الدّرّ المصون في علوم الكتاب المكنون (ج 6/ ص 179)، وينظر: المحرر الوجيز لابن عطيّة (ج 3 / ص 114) والبحر المحيط (ج 6/ص 39).

(75) إعراب القرآن وبيانه (ج 9 / ص 314).

(76) التّحرير والتّنوير (25/ 139) وينظر: التّفسير الكبير للرّازي (28/ 183).

(77) شرح الكافية الشّافية (4/ 1741) بدائع الفوائد لابن القيم (3/ 19)، روح المعاني لمحمود الألوسي، دار إحياء التّراث العربي، بيروت (4/ 381).

(78) الكتاب (3/ 638) وينظر: أدب الكاتب لابن قتيبة (ص: 292) والبلغة إلى أصول اللّغة (ص: 134).

(79) ينظر: بدائع الفوائد (3/ 20).

(80) المفصل في صنعة الإعراب (ص: 250) وشرح الكافية الشّافية (4/ 1740- 1741) وروح المعاني (4/ 381).

(81) روح المعاني (4/ 381).

(82) إصلاح المنطق (ص: 243) وينظر: أدب الكاتب (ص: 291) وشرح الكافية الشّافية (4/ 1740) وشرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك (4/ 94).

(83) القرارات المجمعية في الألفاظ والأساليب من 1934 - 1987م، المطابع الأميرية، 1989م (ص: 246) نقلا عن: معجم الصّواب اللّغوي لأحمد مختار عمر، عالم الكتب، القاهرة، الطّبعة: الأولى، 1429 هـ - 2008 م (2/ 858)

(84) ينظر: القرارات النّحوية والتّصريفية لمجمع اللّغة العربيّة بالقاهرة، جمعا ودراسة وتقويما لخالد العصيمي، دار ابن حزم، الطّبعة الأولى 1424 هـ - 2003 م (ص 481).

(85) الكشف والبيان عن تفسير القرآن، دار إحياء التّراث العربي، بيروت، الطّبعة: الأولى سنة 1422هـ - 2002 م (ج 4/ ص 12 - 13) ونحوه في: جامع البيان للطبري (ج 9/ ص 500).

(86) الكشّاف (4/ 654)، وينظر: الدّرّ المصون في علوم الكتاب المكنون (10/ 554).

(87) ينظر: أدب الكاتب (ص: 294) وإصلاح المنطق (ص: 253) ودرّة الغواص في أوهام الخواص للحريري مؤسسة الكتب الثقافية – بيروت الطّبعة: الأولى، سنة 1998م (ص: 132) والمخصّص (5/ 100).

(88) ينظر: شرح الكافية الشّافية (4/ 1739)) وتوضيح المقاصد والمسالك للمرادي (3/ 1354) وشرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك (4/ 93).

(89) لم أجد البيت في ديوانه، وهو في معاني القرآن للفرّاء (1/ 130) وشرح المعلقات السبع للزّوزني، دار إحياء التّراث العربي الطّبعة: الأولى 1423هـ - 2002 م (ص: 248) وشرح القصائد العشر للتّبريزي، المطبعة المنيرية سنة: 1352 هـ (ص: 183).

(90) درّة الغواص في أوهام الخواص (ص: 132).

(91) حجّة القراءات لابن زنجلة، الطّبعة الخامسة سنة 1418، 1997 دار الرّسالة (ص: 715).

(92) التّحرير والتّنوير (26/ 361).

(93) الكتاب (3/ 237).

(94) درّة الغوّاص في أوهام الخواص (ص: 132).

(95) شرح الكافية الشّافية لابن مالك (4/ 1739) وشرح ابن عقيل على الألفية (4/ 93).

(96) أبو البقاء الكفومي: كتاب الكليات، مؤسسة الرّسالة، بيروت سنة 1998م (ص: 821).

(97) الكتاب (3/ 638) وينظر: إصلاح المنطق (ص: 253) وشرح الكافية الشّافية (4/ 1739) والبلغة إلى أصول اللّغة (ص: 134).

(98) كتاب في أصول اللّغة، المطبعة الأميرية، 1975م ص 74، عن معجم الصّواب اللّغوي (2/ 858).

(99) شرح الكافية الشّافية (4/ 1739) وينظر: القرارات النّحوية والتصريفية لمجمع اللّغة العربيّة بالقاهرة للعصيمي (ص 490).

(100) إصلاح المنطق (ص: 253) وينظر: شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك (4/ 93).

(101) الكتاب لسيبويه (3/ 640) وينظر: أدب الكاتب (ص: 293) والمزهر في علوم اللّغة وأنواعها (2/ 74) والبلغة إلى أصول اللّغة (ص: 134).

(102) الأصول في النّحو لابن السّراج، مؤسسة الرّسالة، بيروت (3ج / ص 23) وشرح الكافية الشّافية لابن مالك (ج 4/ ص 1739) وتوضيح المقاصد والمسالك للمرادي (ج 3/ ص 1355).

(103) البيت في ديوان تأبط شرا وأخباره، جمع وشرح علي شاكر، دار الغرب الإسلامي، الطّبعة الأولى 1404 هـ - 1984، وينظر: المحكم والمحيط الأعظم لابن سيده (ج 6/ ص 721) ولسان العرب لابن منظور (ج 13/ ص 217).

(104) أدب الكاتب لابن قتيبة (ص: 293) والمزهر في علوم اللّغة وأنواعها للسّيوطي (ج 2/ ص 192) والبلغة إلى أصول اللّغة للقنوجي (ص: 134).

(105) نفس المراجع الثلاث السابقة جزءا وصفحة.

(106) شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك (ج 4/ 93) وشرح التصريح بمضمون التوضيح لخالد الأزهري، دار الكتب العلمية، بيروت، الطّبعة: الأولى سنة: 1421هـ (ج 2/ ص 490).

(107) الكتاب لسيبويه (ج 3/ ص 640) وشرح التصريح (ج 2/ ص491).

(108) الأصول في النّحو (ج 2/ ص 31) وينظر: تهذيب اللّغة للأزهري (ج 10/ ص 132) والمزهر للسّيوطي(ج 1/ ص 162).

(109) الخصائص (ج 2/ ص 204) وينظر: المحكم والمحيط الأعظم (ج 2/ ص 12) وتاج العروس (ج 29/ ص445).

(110) إسفار الفصيح (ج 1/ ص 207).

(111) غريب القرآن، دار الكتب العلمية سنة: 1398 هـ - 1978 م (ص: 476) وينظر: الجامع لأحكام القرآن للقرطبي (ج 10/ص 409).

(112) الدّرّ المصون في علوم الكتاب المكنون (ج 3/ ص 311) وينظر " التّفسير الكبير " للفخر الرّازي (ج 8/ ص 292).

(113) الكشّاف (ج 1/ ص 385)، وينظر: " البحر المحيط " لأبي حيان الأندلسي (ج 3/ ص 651).

(114) البيت من شواهد سيبويه في الكتاب (1/ 427)، وهو في المقتضب (ج 4/ ص 289)، وشرح أبيات سيبويه للسيرافي، دار الفكر القاهرة سنة: 1394 هـ - 1974 م (ج 1/ ص 376). وسرّ صناعة الإعراب لأبي الفتح عثمان بن جني، دار الكتب العلمية بيروت الطّبعة: الأولي 1421هـ- 2000م (ج 2/ ص 457).

(115) ينظر: تفسير القرطبي (ج 10/ ص 148) والإتقان في علوم القرآن لجلال الدين السّيوطي، دار الفكر، لبنان، سنة 1416هـ- 1996م (ج 2/ ص 287).

(116) الأصول في النّحو (ج 2/ ص 7).

(117) الإنصاف في مسائل الخلاف بين النّحويين البصريّين والكوفيين (ج 2/ ص 401) وينظر: علل النّحو (ص: 464) شرح شذور الذّهب للجوجري، نشر الجامعة الإسلامية بالمدينة، الطّبعة: الأولى، 1423هـ/2004م (ج 2/ ج 794).

التبئير والصيغ السردية
في رواية "وليمة لأعشاب البحر" لحيدر حيدر

أمال بن بتقة

ملخص:

السرد وسيلة بناء لا غير، فهو ليس إلا طريقة السارد في تقديم الحكاية، إذ يعتبر وسيلة جبارة في نسج وإعادة تكييف الأحداث الواقعية والمتخيلة وتوزيعها في ثنايا النص، والتعبير عن الرؤى والمواقف الرمزية، إذ تتعدد أنماطه ومظاهره بتعدد الرؤى، فتبرز ضرورة الوقوف عند الرؤية بوصفها وجهة النظر التي تقدم إلى المتلقي عالما فنيا تقوم بتكوينه أو نقله عن رؤية أخرى، وهذا يفرض التوقف عند السارد الذي تنبثق منه هذه الرؤية، إذ يتغير ويتعدد تبعا لتغير الصيغة التعبيرية، كما تتغير وجهة النظر وتتعدد بتعدد وتغير الساردين.

وعلى هذا نتناول ونطرح في هذا المقال مسألة الرؤية والصيغ السردية في نص روائي عربي، للكاتب السوري "حيدر حيدر" في روايته المشهورة" وليمة لأعشاب البحر"، عبر الكشف عن طبيعة التبئير في هذه الرواية مع الإشارة إلى أهم وضعيات وصيغ السارد المختلفة، واستعراض أهم المفاهيم النظرية المتعلقة بها، وهذا من وجهة نظر بنيوية وبتصور جيرار جينيت.

تشكل الدراسات السردية ميداناً مهماً في كشف جماليات القص، بوصفها بنيات دلالية تحمل قيماً تعبيرية وفنية وتسعى هذه الدراسات إلى النتاج الإبداعي، وتقديم القصد الروائي، بحيث ترسم للكتابة الروائية مساحة واسعة لتضمين الإيديولوجيات على لسان الشخوص، من خلال سير تفاعل الأحداث في زمن ومكان مخصوصين. تكمن أهمية تحليل البناء السردي في أي نص روائي، في إبراز القيم التعبيرية والفنية، التي تهدف إلى تقديم النص بوصفه المسار المشكل للأحداث والفواعل، وانطلاقاً من ذلك جاء اختيارنا لدراسة البناء السردي، من حيث جمالياته الفنية أولا، ودلالاته الفكرية ثانياً، ولما كان الأمر كذلك، اخترنا ميدان الرواية العربية المعاصرة بوصفها ميدان الأحداث التي تعبر عن الحياة والموت والإنسان، والتاريخ العربي بصفحاته المختلفة ماضيا وحاضرا ومستقبلا.

وقد تحدد اختيار البحث هنا برواية عربية للروائي السوري "حيدر حيدر"[1] وهي رواية (وليمة لأعشاب البحر)، وهذا عبر تناول عنصر من عناصر البناء السردي ألا وهو التبئير أو الرؤية السردية مع الإشارة إلى وضعية السارد، وهذا من وجهة نظر بنيوية، وبتصور جيرار جينيت[2].

و تعدّ الرؤية السردية أو وجهه النظر المكوّن الثالث الذي يسهم إلى جانب الزمن والصيغ في تشكيل أنساق الخطاب السردي وبلورة جماليات بنيته، وقد مثّلت (الرؤية)- ولا تزال- إحدى القضايا الأساسية التي شغلت كتّاب الرواية ونقّادها على حدّ سواء، ممّا يعلّل كثرة الجدل حولها، ومن ثمّ تعدّد المقاربات المفهومية لها، وتشعبها بسبب اختلاف المرجعيات المعرفية التي يشكّل في ضوئها هؤلاء تصوّراتهم النظرية لها، على الصعيدين الإبداعي والنقدي[3].

تعريف التبئير* (الرؤية السردية):

يتعلق التبئير بالكيفية التي يتم بها إدراك القصة من طرف السارد، وقد عَرَف مصطلح (التبئير) السردي حضوراً مكثفاً داخل السرديات، هذا لأن وظيفته الأساسية هي تشخيص الحدث الروائي، وتقديمه، فالحكاية لا تقدم إلا عبر تبئير سردي، ويتعلق الأمر كذلك بأسئلة يطرحها الروائي عند كتابة عمله وهي: كيف يسرد السارد ما يرى؟ وكيف يسرد من خلال وجهة نظره، فلا ينقل نقلاً فوتوغرافياً الحدث المحكي[4]؟ وقد عرف "التبئير" تسميات كثيرة، منها: (وجهة النظر)، (زاوية الرؤية)، و(الرؤية السردية)، إلاّ أنّ ذلك لا يحول دون التأكيد على أنّ مدار "التبئير" في مجال النقد الروائي يتمثّل في تلك "العلاقة بين المؤلّف والراوي وموضوع الرواية"[5] وهي العلاقة التي يمثّل فيها موضع السارد وصوته محور الرواية، إذ من دون سارد لا توجد رواية.

أما جيرار جينيت في كتابه (خطاب الحكاية) فنجده يستعمل مصطلح "التبئير" Focalisation تماشيا مع "وجهة النظر" أو "المنظور"، ويعرف بأنه: "تحديد زاوية الرؤية ضمن مصدر محدد، وهذا المصدر إما أن يكون شخصية من شخصيات الرواية، أو راويّاً مفترضاً لا علاقة له بالأحداث"[6]، ويقسم جينيت التبئير على النحو الآتي[7]:

1- **الحكاية ذات التبئير الصفر** أو كما يُصطلح عليها (الرؤية من الخلف).

2- **الحكاية ذات التبئير الداخلي** (الرؤية مع) وتنقسم إلى:

أ- **البؤرة الثابتة:** إذ يمر كل شيء من خلال سارد أو شخصية واحدة.

ب- **البؤرة المتغيرة:** أي التي تمر عبر عدة شخصيات.

ت- **البؤرة المتعددة:** كما في الروايات المبنية على الرسائل، إذ تبرز الحادثة نفسها إلى الوجود عدة مرات.

3- **الحكاية ذات التبئير الخارجي:** (الرؤية من الخارج) إذ يتصرف فيها البطل أمامنا من غير أن يسمح لنا بمعرفة أفكاره أو عواطفه.

وفيما يلي جدول توضيحي لأنواع التبئير وأهم المؤشرات والمظاهر الدالة عليه:

تبئير في درجة الصفر (الرؤية من الخلف)	تبئير داخلي (الرؤية مع)	تبئير خارجي (الرؤية من الخارج)
سارد غائب غير مشارك في القصة. استعمال ضمير الغائب السارد يعرف أكثر من الشخصية	سارد حاضر مشارك في القصة. استعمال ضمير المتكلم. السارد هو الشخصية الروائية.	سارد غير مشارك في القصة. استعمال ضمير الغائب. السارد يعرف أقل من الشخصية.

التبئير في رواية(وليمة لأعشاب البحر):

إن القارئ لرواية (وليمة لأعشاب البحر)(8) يرصد نوعين من التبئير: (التبئير الصفر، والتبئير الداخلي)، أو بمنظور آخر (الرؤية من الخلف، الرؤية مع)(9)، وتجدر الإشارة أننا سنتعامل مع هذه المصطلحات بنوع من الشرح والترادف من أجل إفادة القارئ.

1- **التبئير الصفر أو كما يطلق عليه (تودوروف) الرؤية من الخلف:** (zero focalization)*:

يُعد التبئير الصفر أحد أهم الطرق السردية، بل أكثرها استخداما في طرق السرد، ويميز هذا النوع السرد التقليدي أو الحكايات القديمة، إذ يتميز في هذه الحالة بكون السارد أكثر معرفة من الشخصية الروائية، إذ يرى السارد ما يجري خلف الجدران، ويرى أيضا ما يجري في ذهن بطله أو في الشخصيات الأخرى، فليس لشخصياته الروائية أسرار،

ويسمى أيضا سارد عَالم (الرؤية من الخلف Vision par derrière) بكل ما يحيط في السرد وحاضر في كل مكان وزمان.

وقد وُجد التبئير الصفر في رواية (وليمة لأعشاب البحر)، إذ يسرد فيها السارد العَالِم بضمير الشخص الثالث(هو= الغائب) الذي له القدرة على النفاذ إلى داخل الشخصيات، ومعرفة أفكارها وما يدور في خلدها، فهو يملك القوى التي تمكنه من هتكِ الشخصيات وحجب أسرارها، وعلى رأي أحد النقاد: (أن شخصيات حيدر حيدر هي أدوات لتحقيق أفكار السارد وحلمه الضائع...)[10]، أي أن السارد عليم بشخصياته، وبما تفكر.

ولقد تجلى التبئير الصفر في بعض المقاطع السردية التالية:

(... مهيار الباهلي كان رجلا مصابا بلوثة الحروب مثقف مسحور بالإغارة، السلاح، السلاح، كان يحلم أو يتوهم وهو يقاتل ويُسجن ويتحدث، مهيار الباهلي رجل النحيل، الصلب، المأخوذ بمطاردات تاريخية ورؤى تشبه رؤى القديسين..) ص21، يستعمل السارد في هذا المقطع التبئير الصفر (الرؤية من الخلف) وأول مؤشر على ذلك هو معرفته معرفة جلية بمهيار الباهلي والذي يصفه بأنه رجل مصاب بتبعات الحروب الحزبية والوطنية، مثقف يعيش منفى الحلم المسحور وهو الإغارة والنضال والثورة التي لا نهاية لها، هذا السارد يعرف خصائص مهيار أكثر من مهيار نفسه، يعرف ما في ذهنه، إذ عَبْرَ المقاطع السردية الأخرى التي يصف فيها مهيار يكشف السارد عن ما يقع له خارج عمله: كلقاءاته مع" فلة بوعناب" أو مع "مهدي جواد"، أو ذاكرته التي تشع بأيام الحروب وأيام زميله الثوري (خالد احمد زكي)، استطاع السارد أن يلج في اللاوعي للشخصية وسيتبطن ما تفكر به في جل أحداث الرواية.

وفي مقطع آخر يظهر لنا التبئير الصفر وهذا من خلال شخصية "مهدي جواد": (. . . يحس الرجل بأنه مطارد.. كان ينتظر المفاجأة في المنعطف القادم، وكانت هناك منعطفات كثيرة في هذه المدينة المتوحشة.. إنه يخطو مسرعا متوجسا، متأهبا، كان الخوف يسري هناك) ص10، من هذا المقطع نكتشف ثان مؤشر للتبئير الصفر وهو استعمال ضمير الغائب، وإخبار المسرود له بما ينتظره مهدي جواد في المنعطفات القادمة وكيف سيواجهها: بالخطوات المسرعة والمتأهبة، ونكتشف أيضا أن السارد يعلم ما يفكر مهيار ومهدي في نفس الوقت، وقد كان قد أعلن في مقطع سردي آخر أن مهيار ومهدي سيلتقيان، وكلاهما يبحثان عن استرجاع الثورة الضائعة في بلادهما العراق.

ويتواصل التبئير عن مهدي جواد "الشخصية البطل في هذه الرواية"، إذ يعبر السارد العليم عن كل شيء في حياة "مهدي" فيطلع عليها اطلاع المتفحص: (.. صوته وطبقاته كانت تعلوا لاشعوريا، كان يدرك أن في الحوار ميلانا وخللا. . هذا الرجل يهذي كمن يقاتل ضد بؤسه الخاص ربما...) ص55، ويخبرنا عن حديث النفس، النفس التي تتكلم مع مهدي جواد (وقال لنفسه تحت هدوء الليل عنف الاستعمار لا يختلف عن عنف الطبيعة، إلا في التنظيم لكنه في اندفاعه الوحشي ونتائجه يتساوى مع الزلازل والصواعق والفيضانات التي تشوه جمال الطبيعة..) ص57، الذكريات المستقبلية الاستشرافية التي سيقع فيها مهدي جواد والتي يتذكرها السارد العليم المحيط (... سيتذكر فيما بعد بشجى، الأصيل والتلال والبحر، سوف لن يتجرأ على قول ما ينبغي أن يقال، ولأمر ما خارج عن إيقاع الزمن وغروب الشمس، كانت حياته (مهدي جواد) في تلك المدينة مسكونة بالفرار...) ص171، وفي الوقت نفسه يحيط السارد العليم بالشخصيات التي تعبر عن الشخصية البطل ويعرف غيبياتها فمثلا صديق الثورة خالد أحمد زكي يعرفنا عليه السارد بما يلي: (.. خالد أحمد زكي الثوري المناضل رجل رقيق أميرا رومانسيا، رجل نذر حياته للموت كالغمام الذي يختزن الإعصار، إنه يحلم الآن أن يعيد لبلاده قوتها ومجدها الضائعين بعد أن توقف قلبها النابض عن الحركة) ص 60.

وبعدما كان السارد يمارس سردا إخباريا ل"مهيار الباهلي" و"مهدي جواد" تحول إلى سرد تصويري وصفي، يصور المكان من وجهة نظر الشخصية، وهذا ما لاحظناه على شخصيات الرواية، التي أخبرنا بها السارد فحينما كان "مهدي جواد" ينتهي من عمله يكتب يومياته وقبل الكتابة يصرح السارد بمحتواها، فعن المدينة والمنفى قال: (الزمن القديم يضغط موجا من الأشباح، اغتراب جديد يضعك وجها لوجه أمام نفسك، هذا المنفى استراحة محارب مهزوم داخله تراجع حسابات الزمن. . ورغم جوارها للبحر والغابات فهي تبدو حزينة. . إن الحب ينمو داخلها نمو النباتات بين شقوق الصخر مهددا بالموت متى حاول الوقوف تحت الشمس) ص11/ ص70.

والمقاطع السردية التالية هي كشف وبيان للرغبات المختلفة التي تتميز بها الشخصيات الأخرى، فمثلا يصرح السارد عن" أسيا لخضر" بالشكل التالي: (... غير أن آسيا كانت تحلم بشموس مضيئة وبشر أتقياء وعالم صحي في عصر الاستقلال المزدهر....)ص35 (. . بين آسيا لخضر ومدينة بونه وشج قديم، لقد تآلفت مع مدينتها كما يألف طفل رحم أمه، غير أن قسوة بونه الخارجة من الشمس والدم الساخن... تتراءى نوعا من الضغط الفيزيائي...) ص 58، فالسارد العليم كشف لنا أحلام "آسيا" وعلاقتها بمدينتها بونه، هي فتاة تتميز بقوة شخصيتها خاصة، فقد كان السارد ملما بشخصية "آسيا" فيخبر المسرود له عن الضغط

الذي ستعانيه آسيا في الأحداث القادمة، وهذا ما يحدث فعلا خاصة مع توطيد علاقتها مع أستاذها "مهدي جواد" واكتشاف "يزيد ولد الحاج" لهذه العلاقة وحصاره لها، لكن آسيا حالت دون ذلك، إذ أخبرنا المقطع السابق أنها ماضية في حلمها وفي عالمها، حالمة في عصر الاستقرار والازدهار.

ويطلعنا السارد أيضا قبل نهاية الرواية عن اهتمامات ورغبات الشخصيات، وعن المكان الذي سيطلق عنانه للبوح عن مآربه: (... يوم ذاك كان الفضاء رماديا والريح غبارية. . . وعندها ستقول بونه: أعتقد أننا سُرقنا في غفلة الزمن. . . سيقول مهيار: لابد أن الغفوة كانت طويلة. . ستقول آسيا: الحياة فسيحة وأنا أحلم ببحار مليئة بالزوارق الشراعية، يقول مهدي: ما أسعد البشر الذين لم يولدوا هنا. . . سيقولون ذلك في الحجرات السرية المغلقة في بونه التي مسها الشقاء وسطوة الكلاب السرية...)ص183، إذن أطلعنا السارد على هواجس الشخصيات وعن تفكيرهم وعن مواقفهم، من الأزمات واللحظات التي مروا بها.

من خلال ما سبق نستشف أن توظيف تقنية "التبئير الصفر" مكن للمسرود له من الوصول إلى أفعال الشخصيات وأقوالها ونفسياتها وحواراتها الداخلية، ورصد وتصوير الأماكن، وسمح له أيضا في ترتيب الوقائع السردية لرواية وليمة لأعشاب البحر.

2- **التبئير الداخلي أو كما يطلق عليه (تودوروف) الرؤية مع** (Internal focalization)*:

التبئير الداخلي مفهوم يقترب من مفهوم الرؤية المصاحبة أو (الرؤية مع)، ويعني "عرض السارد الشخصية لوقائع الحكي، فالسارد يكون شخصيةً تسرد لنا الأحداث التي حدثت لها من زاوية مشاركتها فيها، وهذا الشكل يتفرع منه ثلاث أنماط هي: **تبئير ثابت** ويعني سارد يسرد الأحداث عبر هذه الشخصية المشاركة في السرد، و**التبئير المتغير** أي سرد يُسرد عبر عدة سراد (رواة) متنوعين ومختلفين جنسياً وثقافياً واجتماعياً ...الخ، إذ أننا نرى الأحداث المتنوعة والمختلفة والمتضاربة بين سارد وآخر، **تبئير الداخلي المتعدد** ومعناه هو سرد حدث ما من زوايا متعددة ومختلفة. فمدار التعدد حول اختلاف سرد هذه الشخصيات لهذا الحدث"[11] يطلق هذا النوع من التبئير (الرؤية معVision avec) إذ يعرف السارد بقدر ما تعرف الشخصية الروائية، "حيث تقوم الشخصيات نفسها بسرد الأحداث مثلما نجده في السيرة الذاتية"[12]، فهو سارد حاضر في القصة، فهو أحد شخصيات الرواية، يسرد عن نفسه وعن علاقاته بالشخصيات الأخرى، وفي سرده يعتمد ضمير المتكلم.

وقد ساد هذا النوع بكثرة في رواية(وليمة لأعشاب البحر) إذ نكتشف أن الشخصية في الرواية هي السارد، فمهدي جواد الشخصية= السارد في آن، مهيار الشخصية= السارد في آن، وفلة بوعناب وآسيا لخضر شخصيتان =ساردتان في آن، إذ لكل واحد منهم تدخل سردي إما بحوار داخلي مع النفس أو باسترجاع الذكريات الماضية كذكريات الطفولة أو الثورة، أو ذكريات الوصول إلى المدينة الجديدة أو كما يطلق عليه مهدي جواد'المنفى'.

ولقد تجلى التبئير الداخلي في رواية (وليمة لأعشاب البحر) في المقاطع السردية التالية:

التبـــئير الـــداخلي (الشخصية= السارد)	المقطع السردي
مهدي جواد	مهدي جواد هو بطل القصة في رواية(وليمة لأعشاب البحر)، ويقوم في مقاطع سردية مختلفة بسرد الأحداث الواقعة له ولغيره: (هنا لا أحسن التفكير كما في المدينة اختلاط غريب في الأشياء يبدو إنني أعيش حالة عوم فوق سطح المدينة، إفريقيا لغز أخاذ مخاتل كامرأة وبونه ساحرة وشرسة ببحرها وشجرها الناهض.... إنما أنا رجل ملعون فقدَ الأب والآلهة ولا يريد غفرانا... والوصول إلى المدينة في الأيام الأولى كان ذهولا بدت الأشياء كأنها تتفتح في غابة عذراء.... على من يظلون أحياء أن يبحثوا عن جوهر ذلك الخطأ أما نحن فعلينا أن نقاتل حتى الموت، أمر مهم أن يكافح الإنسان ضد وحش العزلة وضراوة العالم المسموم. .) ص27/ص62/ص95.
مهيار الباهلي	رجل مهووس بترسبات الثورة والنضال والإحساس بالهزيمة، ففي المقاطع التالية يحاول أن يتدخل في السرد بسرده للأحداث التي وقع فيها، في العراق(حرب الأهوار، نشيد الموت)، وفي الجزائر(حرب جسد فلة بوعناب): (أحاول جاهدا من خلال استبصار الزمن المقارن نفي تلك الدورة المتأدبة المنافية لجدل التاريخ، .. الرجل الذي ربى نفسه ونذرها لتكون أمثولة عصره)ص307/فصل الأهوار 133، فصل نشيد الموت 198.

آسيا لخضر	الفتاة الجزائرية التي تسرد حياتها مع أبيها ومع أمها، إضافة إلى سردها لاستشهاد أبيها، وعلاقتها بزوج أمها، (.. كنت صغيرة مدللة كان أبي يأخذني معه في الأصائل إلى ساحات المدينة حبه لي كان غريبا نجلس في المقهى الأوريان الذي تجلس فيه الآن تحت اشجار الدردار..) ص66.
فلة بوعناب	المرأة المناضلة، دفينة ذكرياتها، فهي الشخصية الساردة التي تتكلم عن الانتهاكات الجنسية، بلغة فاضحة.. (أنا وجميلة بوعزة كنا معا في خلية واحدة ومعا وضعنا حقيبة القنابل في بار الضباط الذي أعمل فيه في شارع العربي بن مهيدي، بعد ذلك هربوني إلى الجبل ووضعوني تحت إمرة الكومندان طاهر.. إنني أعترف الآن لأنني مدركة أن لاشيء أخسره بعد اليوم..... إنني أعرف ما يدور في رأسك من جلبة وضوضاء ومرارات...) ص102/52.

وبقليل من التمعن نجد أن هذا التبئير الداخلي بأنواعه موجود في هذه الرواية عبر سارديها المختلفين، والجدير بالذكر أن هذه الرواية في بعض سردها سرد ذاتي، بحيث وجدت أحداثا وقعت للمؤلف حينما نفي اختياريا من موطنه، تشبه المواقف التي مرّ وعانى منها بعض الشخصيات، لهذا كان أول مؤشر على هذا التبئير استخدام الضمير المتكلم خاصة مع "مهدي جواد" "الشخصية= السارد" الذي قام بسرد حوادث منها حادثة وصوله إلى المدينة، وحادثة تذكره لأبيه وطفولته، إذ استعمل ألفاظ تجعل المسرود له يتلقى الأحداث مباشرة من الشخصية دون وسيط، وفي بعض الأحيان السارد يسرد بضمير المتكلم ثم يعود إلى الغائب بنفس الرؤية أو التبئير الذي يكونه السارد البطل المتكلم عن الأحداث، فمثلا يتدخل السارد في كثير من الأحيان في حياة مهدي جواد(لقاءاته مع آسيا لخضر، وظيفته كأستاذ، أحلامه وذكرياته الثورية، وحتى في يومياته..) لذلك ينتهي السرد بالتطابق مع السارد الغائب والسارد الحاضر ولكن التبئير واحد، وهذا النوع الذي يتخصص به مهدي جواد هو **التبئير الثابت**، أي اغتنم السارد فرصة وجود "مهدي جواد" في الرواية فاستعمله في جل أحداث الرواية، وهذه الخاصية هي جملة من متطلبات أو دواع الكتابة الحيدرية، كون الرواية كُتبت بنمط مختلف وهو استخدام الأجزاء والمقتطعات من تأريخ الشخصيات لبناء نمط روائيا صاحب

باعتبار أن الشخصية المركزية التي تدور في فلكها الأحداث والشخصيات أنموذج واضح لتأريخ عراقي- عربي خاص منظور له من زاوية وحراك روائي مغاير.

وغير بعيد عن "مهدي جواد" هناك سارد آخر هو "فلة بوعناب" تتحدث عن نفسها أيام الثورة وأيام ممارستها الجنس دون أي طابوهات، فقد روت كل ما تعرف عن خبايا الثورة الجزائرية، الخبايا التي لا تقال إلا في السرد الروائي التخييلي، أظهرت كل ما تعرفه عن نفسها دون مساعدة السارد، تراقب كل ما يجري حولها، وتفيض بمشاعرها عن المواقف التي تحصل للآخرين(مهيار بالدرجة الأولى، مهدي جواد، وآسيا لخضر) واعتمدت في ذلك على التراجيديا المجسدة لمأساة الإنسان المحبط (مهدي ومهيار) والضحية البريئة(هي وآسيا لخضر التي كانت ضحية الفرنسية) بالتالي كان هذا التجسيد محاولة من "السارد= الشخصية" لكشف هذه الأحداث وقوتها على الشخصيات المركزية التي تتوزع عواطفها وأحاسيسها باتجاهات مختلفة، ولكنها تمتلك صفة واحدة وهي شخصية رافضة(كلهم يرفضون الظلم والحكم الجائر(سلطة أبوية، سلطة سياسية وعسكرية، وسلطة طبيعية) خارجة من آتون تجربة مريرة(تجربة ثورة وحزب، تجربة حب، تجربة وطن) مغادرة أو مدفونة في أرض خلاء لا ماء فيها ولا زرع ويلخص هذا تجربة كل واحد من الشخصيات الساردة السابقة الذين ترعرعوا في حاضنة مضطربة، وسالبة، وقاتلة للرؤى والتطلعات، فنوع التبئير هنا هو **تبئير متغير** قد توزع على مساحات، حاول السارد= الشخصية أن يتسقطها، ويكسيها طاقة معبرة من جهة، وقدرة على الإضافة لما تراكم من تأريخ الشخصية من جهة أُخرى على اختلاف توجهاتهم وثقافتهم.

بما أن الرواية هي مجموعة بؤر ناتجة عن أفعال، اعتمدت في مبدأ السرد تضمين الحكاية التي تروي حياة النماذج وتراجيدية حياتها، هذا ما نجده عند "آسيا لخضر " عندما تتكلم عن نفسها والأحداث التي تشاهدها بوصفها ساردا تتحدث عن الأشخاص الذين وقعوا في مأساة مثل (أبيها الحاج لخضر) والذي تتحدث عنه من منطلق انهيار الإنسان وضياع الأهداف بسبب القمع الفكري والسياسي والاستعماري، إذ كانت تتذكره حينما تلاقي" مهدي جواد" وكأن في مخيلة آسيا مهدي هو الحاج لخضر وحتى السارد يصنع من نهاية "الحاج لخضر" كنهاية مهدي جواد، إذ كانت آسيا(الساردة= الشخصية) تلاحق الحاج لخضر في ذاكرتها الطفولية والتي تركت نتائج واضحة في سياق الرواية على الساردة، فكانت ترصد زوج أمها بقوة أبيها الموجود في ذكرياتها، والتي تميزت بقدرتها على الاحتفاظ بالتفاصيل الجزئية، وعلى الفرز والانتقاء، إذ تفجر آسيا لخضر السرد الروائي والتبئير الصفر بحدوث تبئير داخلي وهو صدّ وردع "يزيد ولد الحاج" في يوم

كان فيه هذا الزوج يستعمل كل الكلمات المنحطة والفظة من أجل معرفة علاقة آسيا بجواد، ففجرت آسيا بؤرة في سلوكه اليومي، واستطاعت أن تطرده من البيت وتنقذ أمها الحنون رمز البساطة والنقاء من الزوج الساذج.

وقد كان مهيار أيضا يكابد ظلما وشعوراً طاغيا بالوحدة حينما تذكر رفاق الدرب في العراق، فاسترجاع الذكريات أسهم بكشف الداخل من الإحساس، والذي يحيل إلى تصور ما يعانيه مهيار، وهو الحنين إلى المرأة الأولى في حياته وهي(أمه)، وقد استطاع في فترة من الزمن أن تكون هذه الذكريات متوازنة وحيادية مشاركة في السرد، دقيقة التسقط بعيدة عن الافتعال، وبتأثيرات ما آلت إليه الشخصية الساردة(مهيار) حدثت له صفحة جديدة، شكلت منعطفاً في حياته، إذ وقع فريسة المرأة التي حن إليها، إذ وقع جسده في جسد فلة التي أنقذته من الموت(ص 323)، وقد تحول هذا الفعل أو الحدث إلى شخصية أخرى وهي" مهدي جواد" الذي فسر وعلق عن الحادثة التي وقع فيها مهيار، فوفر "مهدي جواد" بناء نفسيا ليقنع به مهيار، ويعكس تأثير الجنس على أفكار صديقه لربما يقنعه بأن لابد أن يقع الرجل تحت أنياب فلة بوعناب.

في حين يذكر السارد"مهيار" و"مهدي" حادثة مقتل خالد أحمد زكي، هذه الشخصية التي فازت بمكانة فـــي نفوسهم، إذ وصف مهيار السارد الحادثة بتراجيديا حزينة وبمشاعر داخلية تنزف دما، وهذا دليل على معرفته به والتي تؤهله أن يكون مقتديا به في أرض الجزائر، فقد كان فقدانه له فجيعة له، فقد صور لنا كيف كان ينزف على جسد مهيار ويردد الكلمات الأخيرة... (انتهينا... صرخ صرخة الروح الأخيرة: أي... أي.... سامحوني يا أحبائي إني وحيد....)ص224، لعل هذا ما جعل "مهيار" و"مهدي" يحاولان في كل مرة أن يصنعا ثورة جديدة أساسها تغيير الأفكار، وملامح الأفعال، وهذا ما يفعلانه فعلا مع "آسيا لخضر" ومع بعض كوادر "حزب الثورة" الموجود في الجزائر، ولكنهما يفشلان في ذلك(لكي تظل جديدا لابد أن تشن حربك الداخلية في وجه الانهيار، الانتصار على النفس مطهر نحو المستقبل. .)(ص70).

إن مجمل التبئيرات التي استحصلتها الرواية عبر ساردها(مهدي_السارد=الشخصية)، (مهيار_السارد= الشخصية) الذي أسهم كسارد متكلم ومشارك في بلورة مجموعة أفكار دالة على التراجيديا التي حفلت بها الرواية من خلال موت الآخرين(الحاج لخضر، خالد أحمد زكي، شهداء الجزائر، مهدي جواد...)، فقد تعامل السارد مع شخصية مهدي=السارد بهذا

الشأن تعاملاً شعرياً خالصاً لتبئير حالات النهايات التي ختمت بها حياته، كما لو أنه يقدم ويبين البنية الاجتماعية والسياسية التي آلت للتدهور، بدليل تدهور حال الشخصيات التي انطوت على مشروع الحياة وتقدمها، فارتباط نهاية "مهدي جواد" بنهاية الحكاية فيه شيء من المخيال الذي يغدو عنواناً لظواهر حصل فيها القمع بشتى أنواعه، وهو قمع أشارت إليه الرواية مباشرة عن طريق سارديها أو تبئيرها الداخلي.

وعلى هذا يكون السارد= الشخصية قد قدم تبئيرا له عدة وظائف، منها: التدخلات البيولوجية المحلية التي كانت من "مهدي جواد" و"مهيار الباهلي"على ثقافة الجزائريين وعقيدتهم وبعض المواقف الفكرية... (.. ورغم جوارها للبحر والغابات فهي تبدو حزينة... إن الحب ينمو داخلها نمو النباتات بين شقوق الصخر مهددا بالموت متى حاول الوقوف تحت الشمس)(ص11)، وقد قدم أيضا(السارد = الشخصية) تفسيرات مهمة في حياة الآخرين وحتى في الأمكنة المختلفة، مثلما فعل السارد مهدي في بحر بونة، ومدينة بونة التي نعتها بمدينة الغرباء التي تشبه لبنان، ووظيفة أخرى حملها مهيار الباهلي حول إصدار حكمه وموقفه من الحكم السلطوي الجزائري، ومهدي على سلطة العراق..، بهذا كان هذا النوع من التبئير إقحام السارد في القصة وبرواية كل شخصية= سارد للمواقف والأحداث التي تتربص بها.

وضعيات السارد في رواية (وليمة لأعشاب البحر):

يجب أن نميز بدقة قبل الولوج إلى وضعيات السارد بين السارد والمؤلف الحقيقي الغائب نهائيا عن النص، أي ذلك الكاتب الذي أعلن بارت عن موته، فالسارد هو ذلك المحفل التخييلي* الممثل في بنية المحكي، والذي نتبينه في الحكي بالإجابة عن السؤال: من يتكلم في الحكي؟ بمعنى تحديد الموقع الذي منه يتكلم السارد ويروي القصة، وقد ميز جيرار جينيت[13] بين شكلين للعلاقة بين السارد والقصة:

-السارد خارج عن الحكيNarrateur hétéro diégétique أي غير مشارك في القصة

-السارد داخل الحكي Narrateur homo diégétique أي مشارك في القصة

وتتحدد علاقة السارد بالقصة في شكلين إما أن يكون مشاركا في القصة وتقابلها وضعية داخل الحكي، وإما أن يكون غير مشارك في القصة وتقابلها وضعية خارج الحكي.

العلاقة	السارد مشارك في القصة	السارد غير مشارك في القصة
الوضعية	داخل الحكاية	خارج الحكاية

بالرجوع إلى الأمثلة السابقة في التبئير نلاحظ أ ، هناك سارد مشارك في الحكاية(داخل الحكي) خاصة في التبئير الداخلي بأنواعه، وهناك أيضا سارد غير مشارك في القصة(خارج الحكي) وهذا في التبئير الصفر، ويمكن أن نضع علاقة بينهما وهي علاقة تضمن، والتي تبينها الرواية على الشكل التالي:

القصة الأولى ←——— قصة الحب

القصة ثانية ←——— قصة الثورة والحرب.

فالسارد غير مشارك في القصة نلاحظه في الأمثلة السابقة من" التبئير الصفر"، فهو ليس شخصية في القصة، غير مشارك في بناء أحداثها، فهو يستطلع ما يدور في أذهان الشخصيات الأخرى، يصف ما يحدث وما سيحدث عبر وضعيته (خارج الحكاية) ويستعمل ضمير الغائب(هو)، إذ يتغلغل هذا الضمير في أصغر الأحداث وحتى ولو كان حديث النفس وهذا ما مثلناه في المقاطع السردية السابقة.

أما السارد مشارك في القصة نلاحظه في الأمثلة السابقة من "التبئير الداخلي"، فهو شخصية مشاركة في القصة، يسرد قصة يشارك في أحداثها، بل هو بطلها إنه(الشخصية= السارد)، فهو يسرد أحداثا وقعت له، وللشخصيات الأخرى، إذ يتحدث ويراقب كل ما يجري له وما حوله ليتسقطها على السرد عبر وضعيته(داخل الحكي) ويستعمل في ذلك الضمائر التالية(أنا، نحن، أنت)، فهذه الضمائر تتغير وتتوزع على مساحات (السارد= الشخصية)، فحينما تتحدث الشخصية=السارد"فلة بوعناب" فإنها تستعمل ضمير(نحن) لتبين المواقف التي تشترك فيها مع الشخصية= السارد الأخرى، والذين تجمعهم صفة واحدة (رفض الظلم والحكم الجائر)، لتعود في الأحداث الأخرى لاستعمال ضمير(أنا).

أما" مهدي جواد" الشخصية= السارد فيتميز بكونه يهيمن على السرد، فهو الذي يتولى نظم الحكي عبر استخدامه ضمير المتكلم الجمع (نحن) ثم المفرد(أنا) بالأساس كما يعمد إلى الجمع بين الضميرين، ليؤكّد على تفاعل الأنا/والآخر، الذاتي/والجماعي، وهذا ما مثلناه في المقاطع السردية السابقة، ذلك إلى جانب استخدامه ضمير المخاطب "أنت"، في

صوغه لمقاطع الحوار الداخلي خاصة عندما يستذكر طفولته، وعمله السياسي ولقاءاته مع كوادر الثورة في العراق، وفي أثناء حديثه مع" آسيا لخضر".

داخل الحكي(السارد=الشخصية)	خارج الحكي(السارد>الشخصية)
أنا، أنت، نحن	هو

وبهذا فالطريقة التي ينقل بها السارد الحكي تجلت في صيغتين، هما:

-**محكي الأحداث:** ويتضمن كلام السارد ووضعه هو خارج الحكي، إذ يقوم السارد بسرد الحكي والإخبار عن الأحداث والوقائع المختلفة، مثلما لاحظناه في المقاطع السردية المختلفة.

-**محكي الأقوال:** ويتضمن خطاب الشخصيات ووضعه داخل الحكي، إذ يقوم الشخصية= السارد بعرض الأحداث ونقل كلام الشخصيات، وهذا ما لاحظناه عن" مهدي جواد" الشخصية = السارد التي استطاعت أن تعرض أقوال الشخصيات الأخرى خاصة بطل الأهوار" خالد أحمد زكي" إذ قدمه لنا" مهدي جواد" بنوع من الدراما التراجيديا التي تنزف لها القلوب.

الخاتمة:

إن السرد هو الطريقة التي يختارها الروائي لتقديم المادة الحكائية، وهو يعد بمثابة إضافة جديدة في حقل الدراسات النقدية الحديثة، بوصفه جامعا لمختلف المعارف والثقافات، ويتميز بكونه يمتلك عدة وسائل ليبين موضعه للقارئ، ومن بين هذه الوسائل الرؤية أو التبئير حيث تتسم الرؤية بالتدريجية، فتظهر الرؤية من الخلف عبر سارد غير مشارك يعمد إلى مشاركة القارئ في هذه الرؤية ليكتشفا معا الأشياء الواحدة تلوى الأخرى، إلى أن يصبح قادرا على تحصيل كل معارفه فتصبح الرؤية مع عبر سارد عالما بكل شيء، فيأخذ المبادرة في الكلام ومخاطبة الشخوص الأخرى.

من هذا كانت رواية (وليمة لأعشاب البحر) تتميز بتنوع تبئيرها، فمن الرؤية من الخلف والذي ينجزها سارد كلاسيكي عليم، يعكس حركات الشخصيات والاستماع إلى أقوالها، ويصوغ حكيه بضمير الغائب من خلال تركيزه على الشخصية المركزية للرواية وهي شخصية" مهدي جواد" التي كانت محركا سرديا للرواية (وليمة لأعشاب البحر)، إلى "الرؤية مع" حيث عرض فيها العالم السردي من منظور داخلي، وبتغلغل في الشخصيات الساردة الأخرى، وذلك باعتبار أنّ شخصية" مهدي جواد" تمثل البؤرة السردية الأساسية من بداية

الخطاب إلى نهايته، وهي لا تقدم لنا منظورها من الداخل فقط ولكن خلال تمركزها كواصف وعارض لأقوال الشخصيات الأخرى.

وقد أنتجت هاتان الرؤيتان السرديتان: "من الخلف"، و"مع"، نوعين من الخطاب السردي: خارجي للأولى، وداخلي للثانية، يتجاوران ويتناوبان، ويتداخلان، لكون الشخصية المركزية التي تمارس التبئير والسرد هي المحور الأساسي للقصّة، فمن خلال شخصية= السارد" مهدي جواد" نتعرف على جوانب مهمّة من قصة حياته سواء عندما تركّز على ذاتها أو على محيطها، باعتبار تفاعل هذين العنصرين في عملية الكتابة وتكاملهما، وقد أسهم هذا التعدد في الرؤيا والأصوات السردية إلى حدّ كبير في جعل الحكي يقدّم لنا من الداخل، كما أنّه أضفى على بنية الخطاب السردي لهذه الرواية قيمة جمالية.

الإحالات والهوامش:

---

(1) ولد الكاتب والأديب السوري حيدر حيدر سنة1937م في قرية مشرفة على البحر بمحافظة ❖طرطوس❖ بسورية، حيث تلقى تعليمه الابتدائي فيها ثم انتسب إلى معهد المعلمين في مدينة حلب وتخرج منها عام 1954م، ثم انتقل إلى مدينة دمشق فتعرف فيها على الكثير من الأدباء والمثقفين، بدأ أولى كتاباته في الدوريات اليومية والشهرية، وكانت مجلة آداب اللبنانية أبرز المنابر التي كتب فيها قصصه الأولى التي صدرت في مجموعة (حكاية النورس المهاجر 1968م)، وهو أحد مؤسسي اتحاد الكتاب العرب في دمشق، إذ كان عضوا في مكتبه التنفيذي وكانت أولى إصدارات الاتحاد(مجموعة الومض1970م) وفي نفس السنة غادر موطنه- وقد كتب عن تجربته فيها روايته المشهورة (الزمن الموحش1977م)- متجها إلى الجزائر ليشارك في ثورة التعريب أو الثورة الثقافية كما يسميها الجزائريون، وبعد أربع سنوات غادرها هي الأخرى إلى بيروت ثم إلى قبرص، وفي تنقله بين المحطات الثلاثة السابقة كتب روايته المشهورة (وليمة لأعشاب البحر التي أنهى كتابتها سنة 1983م)، ينظر: سيرة الروائي السوري حيدر حيدر على الموقع الكترونيwww. discover_syria. com، تاريخ الزيارة: 2012/09/28، على الساعة: 17: 00.

(2) ينظر: - جينيت جيرار: خطاب الحكاية(بحث في المنهج) ترجمة: محمد معتصم، عمر الحلي، المجلس الأعلى للثقافة، ط2، 1997.

- جينيت جيرار: نظرية السرد من وجهة نظر إلى التبئير، ترجمة: ناجي مصطفى، منشورات الحوار الأكاديمي والجامعي، ط1، 1989.

[3] ويمكن الإشارة هنا إلى أبرز الدراسات النقدية الغربية التي تناولت مفهوم " التبئير":

❖Bourneuf / Ouellet ;L'univers du roman, ed. Puf, Paris, 1981.

*F. V. Rossum-Gyum: Point de vue en perspective narrative, in Poétique, n°4, 1970

* J. Lintvelt: Essai de typologie narrative, ed. José Corti, Paris, 1981

* W. Booth: Distance et points de vue in poétique du récit: Seuil/ Points, Paris, 1977.

* T. Todorov: Les catégories du récit littéraire, in communications, n°8, 1966.

* littérature et significations, ed, Larousse, Paris. 1967

* (Gérard) genette: Figures III, Seuil/Coll. Poétique, 1972

*معاني جذر " التبئير " في العربية تشير إلى الاختباء والإخفاء في مكان ما، ينظر معجم العين: مادة (ب أ ر)، موسوعة المعاجم العربية، قرص مضغوط (CD)، شركة عريس للكمبيوتر، لبنان.

[4] فاليت برنار: الرواية(مدخل إلى المناهج والتقنيات المعاصرة للتحليل الأدبي)، ترجمة: عبد الحميد بورايو، منشورات دار الحكمة، د ط، 2002، ص: 90.

[5] يقطين سعيد: تحليل الخطاب الروائي، المركز الثقافي العربي(الدار البيضاء)1989، ص: 70.

[6] لحمداني حميد: بنية النص السردي من منظور النقد الأدبي، المركز الثقافي للطباعة والنشر(بيروت)، ط1، 1991، ص: 46.

[7] ينظر: جينيت جيرار: نظرية السرد من وجهة النظر إلى التبئير، مرجع سابق، ص: 60- 63.

[8] حيدر حيدر: وليمة لأعشاب البحر_نشيد الموت_، ورد للطباعة والنشر، سورية، ط7، 2000م، وهي رواية سياسية اجتماعية، تبدأ أحداثها من منتصفها ثم تعود إلى الماضي ثم إلى الحاضر حالمة بمستقبل واعد، وتدور أحداثها حول أربعة شخصيات: امرأتين من الجزائر، ورجلين من العراق، لكل منهم جذور وامتداد ورواسب تمتد في التاريخ وفي صلب المجتمع، لكنهم يتميزون بتشبثهم بالحياة حينما حيك الموت المعنوي والمادي حولهم من كل جانب، وهذا بامتداد فصول السنة _التي لعبت دورا حيويا في حركية السرد والسارد_، خاصة بظهور اللويثان الجائر الظالم المتسلط، والذي استطاع أن يجر واحد منهم إلى الموت، مع نهاية الرواية في ليلية زورباوية عاصفة الاشتعال قدم" مهدي جواد" أحد أبطال الرواية جسده إلى زرقة البحر.

[9] تودوروف تزفيطان: مقولات السرد الأدبي، ترجمة: سحبان الحسين وفؤاد الصفا، منشورات اتحاد كتاب المغرب، ط1، 1992، ص: 58.

*ينظر: برنس جيرالد: المصطلح السردي(معجم مصطلحات)، ترجمة: عابد خزندار، المجلس الأعلى للثقافة(القاهرة)، ط1، 2003، ص: 247.

[10] فوغالي جمال: أسئلة الكتابة_مقالات نقدية_منشورات دار الأديب، د ط، 2006م. ص: 100.

*ينظر: برنس جيرالد: المصطلح السردي(معجم مصطلحات)، مرجع سابق، ص: 116.

(11) الخفاجي أحمد رحيم كريم: المصطلح السردي في النقد الأدبي العربي الحديث، مذكرة ماجستير، كلية الأدب العربي، قسم اللغة العربية وآدابها، جامعة بابل(العراق)، 2003، ص: 177- 178.

(12) بوعزة محمد: تحليل النص السردي(تقنيات ومفاهيم)، منشورات الاختلاف، ط 1، 2010م، ص: 79.

* فقد بدأ الاهتمام بالسارد في العصر الحديث بين النقاد والروائيين باعتباره تقنية تقدم من خلالها المادة الحكائية نظرا لأهميته في الخطاب، فمفهوم السارد ينطلق من كونه شخصية تخييلية أو كائنا ورقيا حسب بارت، ولهذا فهو يختلف عن المؤلف الحقيقي للعمل الأدبي، فهو شخصية واقعية، والسارد تقنية يستخدمها هذا المؤلف ليقدم بها عالما تخييليا، فهو حسب البعض قناع تبناه ليعبر به عن عالمه الخاص، راجع: مرتاض عبد المالك: في نظرية الرواية، سلسلة كتب عالم المعرفة، ديسمبر 1998، ص: 206/207.

(13) جينيت جيرار: خطاب الحكاية، مرجع سابق، ص: 198.

المقصدية في الخطاب السردي
لمرحلة التعليم المتوسط
نص "الأرنب والأسد" لعبد الله بن المقفع أنموذجا

الباحثة فطومة حاج علي

تمهيد:

إذا كان البنيويون، قد أهملوا الظواهر الكلامية بعد أن اعتبروها مجرد أشياء عارضة وفردية ولا تصلح لأن تكون موضوعا للبحث اللغوي، فإن التداولية قد أعادت هذه الظواهر إلى دائرة اهتمام اللغويين، حيث عُنيت بالكيفية التي تستعمل بها اللغة في الحديث، وبالتالي «أصبح الاستعمال هو مرجع العلامات ومعه المستعملون لهاته المرجعية خلافا للتركيب (***Syntaxe***) أو الدلالة (***Sémantique***) اللذين يقصيان الاستعمال من مرجعيتهما»[1]، وبذلك قد استحضرت التداولية الإنسان في اللغة، واستحضرت معه قيمة التفاعل التي تعتبر أساسا حواريا يتضمن الفعل ورد الفعل بين المستعملين، بما يحقق القيمة الاستعمالية للعلامات بين أفراد المجتمع[2].

وقيمة هذا التفاعل لا تقل حتى وإذا كان هذا الحوار ضمنيا، ونقصد به الرسائل التي يرسلها الباث إلى المتلقي كتابة لا شفاهة التي لا تبدو فيها ردة فعل المتلقي جلية كما نراها من خلال الحوار المباشر. وإذا ما ركزنا تحديدا على ما يُوجّه للطفل من أدب شعره ونثره، فإن الباث ولا شك لا يمكنه أن ينطلق من فراغ، أو أن يؤسس كتاباته على غير عمد، فهو يدرك تماما أنه يتوجه إلى متلقٍ له خصوصياته النفسية وميزاته العقلية والتي تخضع لمراحله العمرية.

سنركز في مقامنا هذا على الخطاب السردي في كتاب اللغة العربية لمرحلة التعليم المتوسط، من خلال نص (الأرنب والأسد) لـ"عبد الله بن المقفع"[*]، لنستشف **مقاصد** المؤلف في توجيه رسالته إلى المتلقي عن طريق شخصيات القصة واستراتيجياتها التخاطبية قي الإقناع والتأثير.

مضمون النص:

ينقل لنا النص أحداثا وقعت في أرض كثيرة المياه والعشب، بطلها الأسد المتسلّط الذي لم يكن يرحم أحدا من الحيوانات لكنه كان ساذجا و مغفّلا، فهزمه الأرنب شر هزيمة. لقد كان يهدد هذا الأسد أمن حيوانات الغابة، فاتفقوا جميعا على أن يبعثوا له بدابّة ليتغذى

عليها، دون أن يكلّف هو نفسه عناء ذلك، فقالت له: « إنك لتصيب منا الدابّة بعد الجهد والتعب، وقد رأينا لك رأيا. . . فإن أنت أمّنتنا. . . فلك علينا في كل يوم دابة نرسل بها إليك في وقت غذائك»، فسرّ الأسد بهذا القرار، وقد أصابت القرعة أرنبا فصارت غذاء الأسد، لكنها طلبت من الحيوانات أن يمهلوها بعض الوقت حتى تنفّذ الخطة التي تريحها والحيوانات من الأسد فقالوا لها: « وما الذي تكلّفيننا من الأمور؟ » قالت تأمرون الّذي ينطلق بي إلى الأسد أن يمهلني ريثما أبطيء عليه بعض الإبطاء، فقلن لها: «ذلك لك! » فانطلقت الأرنب متباطئة حتى تجاوزت الوقت الذي يتغذى فيه الأسد ولما وصلت إليه سألها من أين أقبلت؟ فإجابته إنها رسول الوحوش إليه وقد بعثها ومعها أرنب إليه، لكن أسدا آخر قد تبعها وأخذ منها غذاءه وقد شتم الملك وسبّه فطلب ملك الغابة منها أن تأخذه إلى هذا المتغطرس ليلقنه درسا فأخذته إلى جُبٍّ به ماء صاف، وما إن انعكست صورة الأسد والأرنب على الماء حتى وثب ليقاتله، فغرق في الجُبّ فأسرعت الأرنب لتخبر الحيوانات بذلك.

مقاصد الخطاب في نص"الأرنب والأسد" لعبد الله بن المقفع:

1- **مفهوم القصدية:**

لا يختلف اثنان على أن المتلقي حاضر في ذهن الباث في أثناء إنتاج الخطاب وهو يدرك تماما لماذا يكتب، ولأجل من يكتب، وحول ماذا يكتب. وعلى هذا الأساس عرّفت القصدية بأنها قدرة العقل على أن يوجه ذاته نحو الأشياء ويمثلها وهي بذلك حالة عقلية لأنها تكون حول شيء ما (*About Some Thing*)، وموجهة نحو شيء (*Directed Towards Some Thing*)، وتمثل شيئا ما (*Represents Some Thing*). ويتضح من خلال ذلك أن القصدية خاصية عقلية وأنها أيضا تمثيل عقلي[3]. وفي هذا السياق يرى سيرل « أن المقاصد ذات تكوين بيولوجي ولها اطر معينة في ذهن المرسل، وعليه ففلسفة اللغة عنده تعد فرعا من فلسفة العقل»[4]. ولهذا فإن كل فعل بشري، فعل قصدي لديه مدركه الخاص ولا يُفصح عن نفسه إلا حينما يقصد شيئا محسوسا، ويستخلص معناه من الواقع، ويتم التعبير عنه بكلام محدّد المعنى[5].

لكن ما أهمية فهم المقصد في تحليل الخطاب؟

2- **أهمية المقاصد:**

إن ما يدور في خلد المتكلم باستمرار في أثناء إصداره لملفوظاته يرتبط « بكل ما من شأنه أن يحفز المتكلم على تحريك العملية التبليغية، سواء ارتبط ذلك بما تم التصريح به من ملفوظات أو لم يرتبط. . . »[6]، كما أنه لا يمكن الحديث عن انسجام الخطاب إذا لم يتم التحرر من الخطابات ذاتها، والركون إلى معرفة القصد الذي أصدر هذه الخطابات. وتقول

آن روبل (Anne Reboul) في هذا الصدد: « إنه لمن تحصيل الحاصل أن نقول أن مفهوم الحالة الذهنية، أو بمعنى أدق القصد يُشكل محور إنتاج وتأويل الملفوظات والخطابات»[7]. كما تُصرح بأن تأويل الخطابات يتوقف بشكل نهائي على تأويل الملفوظات الذي يعتمد فيه وبصفة كليّة على معرفة القصد[8]. ويشير محمد الأخضر الصبيحي إلى أن: « للقصد تأثيرا في بنية النص وأسلوبه، ذلك أن الكاتب يبني نصّه بناء معينا، ويختار لذلك الوسائل اللغوية الملائمة بما من شأنه أن يضمن تحقيق قصده»[9].

ففيما تتجلّى مقاصد ابن المقفّع في النص "الأرنب والأسد"؟

3- **تجليات المقاصد في النص:**

أ- المقاصد الموضعية وآلياتها:

إن النص مأخوذ عن كتاب (كليلة ودمنة) لمترجمه عبد الله بن المقفع، وقد جاءت نصوصه جميعا على ألسنة الحيوانات المؤنسنة لتنطق بالحكمة والأدب. وهذا ما أشار إليه مُقدم الكتاب علي بن الشاه الفارسي في قوله: «... وضمّن تلك الأبواب كتابا واحدا، وسمّاه كتاب (كليلة ودمنة) جعل كلامه على ألسن البهائم والسباع والطير: ليكون ظاهره لهوا للخواص والعوام، وباطنه رياضة لعقول الخاصة وضمنه أيضا ما يحتاج إليه الإنسان من سياسة نفسه وأهله وخاصّته، وجميع ما يحتاج إليه من أمر دينه ودنياه، وآخرته وأولاه، ويحضّه على حسن طاعته للملوك وتُجنبه ما تكون مجانبتُه خيرا له. ثم جعله باطنا وظاهرا كرسم سائر الكتب برسم الحكمة: فصار الحيوان لهوا، وما ينطق به حكمة وأدبا... »[10].

مقصدية العنوان:

وإذا عدنا إلى النص الذي بين أيدينا "الأرنب والأسد" نجد أن بطليْها الرئيسيين من مركزين مختلفين: الأسد باعتباره ملك الغابة وقائد الوحوش وراعيها والأرنب من عامة الحيوانات ورعيّة الأسد. ففي هذه الثنائية (أرنب/أسد) اختلاف في موازين القوى، لكن قد نتساءل لماذا قُدمِت شخصية الأرنب في العنوان؟ أو بعبارة أخرى ما هو القصد من وراء هذا التقديم؟

لا يُقدّم شيء إلا لأهميته، وفي ذلك إحالة إلى أن الأرنب رغم مركزه المتواضع إلا أنه انتزع لنفسه مكانة استحق بها هذا التّقديم، وكأنّ الكاتب يخبرنا ضمنيا بأن هناك سببا لذلك وستكتشفونه في النص. وفعلا فقد كانت الحيلة التي دبّرها الأرنب للقضاء على الأسد ليستريح والحيوانات من بطشه وجبروته هي السبب، وقد فعلت ما لم تفعله القوّة.

قصد الإخبار:

يُشكّل الإخبار القصد من التخاطب بصفة عامة؛ « وهو من الأسس التي يتجسد بواسطتها الفكر وينتقل إلى المتلقي، حيث يلتقي مفهوم الإخبار بمفهوم التواصل الذي يتحدّد في النمط الخاص للعلاقة الداخلية بين المتكلم والمخاطب، وهو إيصال الخبر حسب رأي (ديكرو Ducrot)، بمعنى تزويد المخاطب بالمعارف لم يدركها سابقا»(11). وقد يُلقي المتكلم بالخبر على المتلقي رغم علم هذا الأخير به بغرض التصريح بأنه (المُتَكلِم) على علمٍ به أيضا. وهذا ما يُصطلح عليه "**لازم الفائدة**"(12).

والنص الذي بين أيدينا حافل بالمواقف الإخبارية والتي تتعدّد معانيها من موقف لآخر، من ذلك ما قالته الوحوش للأسد: «إنك لتصيب منا الدابّة بعد الجهد والتعب، وقد رأينا لك رأيا، فيه صلاح وأمن لنا، فإن أنت أمّنتنا ولم تخفنا فلك علينا في كل يوم دابّة نرسل بها إليك وقت غذائك»(13).

ولقد تتبّعت الوحوش **مسارا حجاجيا** من أجل **إقناع** الأسد برأيها، فبدأت بإخباره بأنه ليصيب الدابّة بعد الجهد والتعب وهو على علم بذلك، مُجسِّدة "لازم الفائدة"، بعدها قدّمت معطيات وظّفت فيها مزيجا من معاني الإخبار؛ كالطلب في قولها: «فإن أنت أمّنتنا ولم تخفنا»، وأصل الكلام فيه أمر ونهي: أمر بالأمان ونهي عن التخويف، لكن مراعاةَ لمركز الأسد باعتباره الملك، احترمت الوحوش **طقوس المحادثة** وهو أمر مقصود أيضا من أجل إقناع الأسد بتقبل النصيحة التي جاءت بطريقة غير مباشرة. وفي موضع آخر الذي يُجسّد الحيلة التي ابتكرها الأرنب من أجل القضاء على الأسد في قوله: «أنا رسول الوحوش إليك وقد بعثتني ومعي أرنب لك، فتبعني أسد في بعض الطريق، فأخذها مني وقال: أنا أولى بهذه الأرض وما فيها من الوحوش، فقلت له: إن هذا غذاء الملك أرسلت به الوحوش إليه فلا تغضبنّه فسبك وشتمك! فأقبلتُ مسرعة لأخبرك»(14).

ولقد اتبع الأرنب في حيلته أسلوب الندّ للندّ، وكأنه يُخبر الأسد بأن هناك من هو أقوى منه، فلا داعي للغطرسة والتجبّر. وفعلا قد أثار ذلك غضب الأسد، لأن الأرنب عرف كيف يصل إلى نقطة ضعفه، وتحقّق بذلك ما كانت الوحوش تتمنّاه.

قصد الإقناع:

في الحقيقة، فإن هذا القصد هو غرض كل النص وحتى في قصد الإخبار هدف الإقناع الذي يُبنى أساسا على الحجّة والعرض والشرح. والمثال الذي ذكرناه آنفا يُجسد لنا كل هذه الآليات، فهو يتضمّن العرض والشرح لأن الأرنب في موقف تبرير بسبب تأخّره عن إحضار الغذاء للأسد، وهو جواب سؤال الأسد: « من أين أقبلت؟ » كما تخلل ذلك "**روابط حجاجية**"؛

وهـي « الوحـدات اللغويـة أو المورفيمـات الـتي تقـيم علاقـة بـين جملـتين. . . »[15]، مثـل حـروف العطف كالواو، والفاء.

ب- المقاصد الإجمالية وآلياتها:

إن كتاب (كليلة ودمنة) - وكما ذكرنا آنفا- جاء كله على ألسنة الحيوانات، إذ شخّص المؤلف البهائم والعجماوات وأسقط عليها صفات مختلفة وجعلها تتصرّف وتتحدث كالإنسان. تُرى لما هذا التلميح قي شخصيات كليلة ودمنة؟ لا يمكن الإجابة على الإشكال إلا إذا عدنا إلى **السياق** والظروف المنتجة للنص. والسياق حسب (جان ديبوا Jean Dubois) هو« مجمل الشروط الاجتماعية التي تؤخذ بعين الاعتبار لدراسة العلاقات الموجودة بين السلوك الاجتماعي، واستعمال اللغة [. . .] وهي المعطيات المشتركة بين المرسل والمتلقي والوضعية الثقافية والنفسية والتجارب والمعلومات الشائعة بينهما»[16].

إن الزمن المرجعي لـ(كليلة ودمنة) يعود إلى العصر العبّاسي الذي عاش فيه ابن المقفع؛ أي« في النصف الأول من القرن الثاني للهجرة (106هـ/143هـ) »[17]، ولقد انتشر فيه الفساد الاجتماعي والسياسي، فأراد ابن المقفع من خلال ترجمة كتاب (كليلة ودمنة) تبني فلسفة "بيدبا" مؤلف الكتاب في إصلاح الوضع السائد قي زمانه والناتج عن فساد قي الحكم[18]. ومن أجل ذلك وظّف ابن المقفع **الإستراتيجية التلميحية** حتى يكون أكثر بلاغة وتبليغا من جهة، ويتقي شرّ حكام وملوك العصر العبّاسي من جهة ثانية. وتتجلّى هذه الإستراتيجية في توظيف تقنية الحوار والمثل، فاعتمد أقنعة الحيوانات باعتبارها دولا للتعبير عن مقصدّيته المضمرة وجَعْلها تتحاور فيما بينها وتنطق بالحِكم والأمثال التي تُعد من مقوّمات إستراتيجيته الحجاجية أيضا حتى « تكون أكثر وقعا على المتلقي، لخّص من خلالها أفكاره الفلسفية والإصلاحية والأخلاقية»[19].

وقي ضوء هذه الدراسة الموجزة، يمكننا القول: إن لصاحب خطاب ما، إلى جانب مقاصده التواصلية الموضعية من كل قول ينتجه، مقاصد تواصلية إجمالية تتعلقّ بمجموع خطابه والتي تتجلى لنا من خلال السياق. وترتبط المقاصد ارتباطا وثيقا بوسائل تحقيقها وهي الاستراتيجيات التي يتبنّاها المتخاطبون لبلوغ مقاصدهم، وبالتالي إنجاح العملية التواصلية.

الهوامش والإحالات:

---

[1] محمد نظيف، الحوار وخصائص التفاعل التواصلي، دراسة تطبيقية في اللسانيات التداولية إفريقيا الشرق، ب.ط، الدار البيضاء، المغرب، 2010م، ص39.

(2) ينظر: المرجع نفسه ص39.

(*) للعودة إلى النص ينظر: اللغة العربية للسنة الثالثة من التعليم المتوسط، الشريف مريبعي وآخرون، الديوان الوطني للمطبوعات المدرسية، ب.ط، الجزائر، ص137.

(3) ينظر: القصدية تعريفها وتاريخها، عن موقع: ta5atub.com

(4) نقلا عن: تجليات مفاهيم التداولية في التراث العربي، موسى جمال، رسالة ماجستير، جامعة الجزائر، 2009/2008.

(5) ينظر: " المقصدية، نظرية المعرفة وآفاق اللغة والأدب"، سلطان الزغلول، 2012، عن موقع: ads.alrai.com

(6) عمر بلخير، إجراءات التحليل التداولي، عن موقع: omarbelkheir.woedpress.com، مقال منشور بمجلة الثقافة، مجلة فصلية ثقافية تصدر عن وزارة الثقافة، العدد 19 أفريل 2009

(7) نقلا عن المرجع نفسه.

(8) ينظر: المرجع نفسه

(9) مدخل إلى علم النص، منشورات الاختلاف، ط1، الجزائر، 2008، ص97.

(10) بيدبا الفيلسوف الهندي، ترجمة عبد الله بن المقفع، كليلة ودمنة، المطبعة الأميرية ببولاق، ب.ط، القاهرة، 1937م، ص40

(11) إيدير إبراهيم، القصدية في"الأدب الكبير" لابن المقفع، دراسة تداولية، مذكرة لنيل شهادة الماجستير، جامعة مولود معمري، تيزي وزو، ص35.

(12) ينظر: المرجع نفسه، ص 36.

(13) كتاب اللغة العربية للسنة الثالثة من التعليم المتوسط، ص137

(14) المرجع نفسه، الصفحة نفسها

(15) ينظر: المصطلحات المفاتيح لتحليل الخطاب، دومينيك مانغونو، ترجمة: محمد يحياتن، منشورات الاختلاف والدار العربية للعلوم ناشرون، ط1، 2008، ص26

(16) إيدير ابراهيم، القصدية في "الأدب الكبير" لابن المقفع، ص99

(17) حكيمة حبي، السياق التداولي في "كليلة ودمنة" لابن المقفع، مذكرة لنيل شهادة ماجستير، جامعة مولود معمري، تيزي وزو، ص62.

(18) ينظر: " استراتيجيات التخاطب ومقاصد الخطاب في كليلة ودمنة لابن المقفع|، عن موقع: omarblkhzeir.wordpress.com مقال منشور بمجلة الخطاب، منشورات مخبر تحليل الخطاب، جامعة تيزي وزو، العدد 3، 2008.

(19) حكيمة حبي، السياق التداولي في " كليلة ودمنة"، ص: 109.

البنية الزمنية
في رواية "القلاع المتآكلة "محمد ساري

سلمى خوخو طالبة

صدرت للكاتب "محمد ساري"[1] رواية "القلاع المتآكلة (2013)"[2]، وهي الرواية السادسة له في الترتيب- المكتوبة باللغة العربية- بعد سلسلة من الروايات[3]، وقد وردت في حوالي: 273 صفحة وتعدّ من ضمن الروايات التي رصدت ظاهرة الإرهاب والعشرية السوداء التي عاشها الشعب الجزائري. حيث حاول الروائي تصوير الواقع المأساوي في تلك الفترة من جهة، وفهم الأحداث ومجرياتها وتحليل مسبباتها وآثارها من جهة أخرى، بطرق فنية وإبداعية نلمس من خلالها براعة الحكي والسرد[4]، عبر الغوص في ماضي وحاضر شخصيات متعدّدة جسّدت واقع المجتمع الجزائري الذي يتخبّط في مشاكل عويصة، والتغييرات التي قلبت حياة القرية الآمنة، عن طريق شخصيات انتقاديه تريد تغيير الواقع بأي ثمن، محاولة التمرّد على الأوضاع، وتعبّر بشدّة عن فساد المجتمع، (فقد حدّد الروائي الغايات والدوافع التي تسعى لها كلّ شخصية)[5]، مع سعيه لإبراز نظرة الكثيرين إلى الدّين ومختلف الأفكار المتطرّفة التي أخذت أبعادا خطيرة وشكّلت منعرجا حاسما في مسار المجتمع الجزائري وزعزعت مختلف نُظمه، إضافة إلى البحث في جذور التحولات التي عرفها هذا المجتمع، وتفسير ظاهرة تفشّي العنف في الوسط، وبذلك أخذت الشخصيات على عاتقها مسؤولية إبراز التحولات الجذرية والمأساة التي عايشها المجتمع الجزائري، ومحاولاته الساعية لإيجاد حلّ يهدئ الأوضاع.

يعتبر السرد (الكيفية التي تروى بها القصّة، وما تخضع له من مؤثرات)[6]، إذ يمكن (أن تحمِله اللغة الشفوية واللغة المكتوبة، وتعبِّر فيه عن الصورة الثابتة والصورة المشتركة)[7]، وعلى ضوء هذا نجد السرد يبدأ في رواية "القلاع المتآكلة" من نقطة في الحاضر متجهة إلى المستقبل مع العودة إلى الماضي بأساليب متعددة تتداخل أحيانا وتتشابك أحيانا أخرى، تعكس البناء الفنّي والطريقة السردية للروائي والتي يغلب عليها الأسلوب الحكائي الوصفي، والذي طغت عليه الدرامية التي نستشفها من نسيج الإيقاع الذي تبنيه الشخصيات في طريقة تسلسلها، وكذا المفارقات التي جاءت كنتيجة لذلك، ومختلف الصدامات والمواجهات التي

وقعت فيها، باعتبار "السرد الأدبي يتميز بخصائص تميّزه عن غيره من السّرود ومن غير الممكن أن ينتج هذا السرد معنى إذا استخدم بعيدا عن إطاره الخاص"[8].

وأثناء اطلاعنا على رواية "القلاع المتآكلة" لفت انتباهنا تعدّد استخدام الروائي للتقنيات الفنّية في صياغة عمله الروائي من استرجاع/ استباق/ بطرق فنّية ساهمت في تشكيل هيكل للعمل الروائي. لذا ارتأينا دراسة البنية الزمنية في الرواية باعتبارها من أبرز المكوّنات الحكائية التي تشكّل بنية الشكل الروائي، وبالتالي تأسست على إثرها فكرة الدراسة والتحليل ورصد أبرز مظاهر الزمن داخل المتن الروائي ومختلف تقنياته وأوجه استخدامه، اعتمادا على الإجراءات التي قدّمها جيرار جينيت[9] حول المفارقات الزمنية، والتي يقصد بها (دراسة الترتيب الزمني لحكاية ما مقارنة بنظام ترتيب الأحداث أو المقاطع الزمنية في الخطاب السردي بنظام تتابع هذه الأحداث أو المقاطع في القصّة)[10]، والتي حدّد المقياس الأساسي الذي تُبنى عليه، من ضبطٍ للمصطلحات الثلاثة: (السرد، القصة، الحكاية)[11]، وتأكيده على مدى ضرورة التمييز بينها لما له من فائدة منهجية في تحليل البنية الزمنية[12].

ولقد حظي الزمن باهتمام الدارسين والنّقاد باعتباره من أبرز العناصر الحكائية الفاعلة التي يتم توظيفها داخل البناء الروائي كواجهة أولى تبيّن لنا الصراع القائم داخل المتن الروائي ومختلف أطره المتعدّدة، وقد عُدّ منعرجا حاسما تشترك فيه مختلف أوجه الحياة الإنسانية على مستوى الفن الروائي باعتباره حقلا خصبا تنمو داخله مختلف الصراعات والأحداث مكوّنة قالبا حكائياً يعكس لنا طبيعة المجتمع، وبالتالي غدا الزمن عنصرا أساسيا في النص الروائي يتأرجح بين ماض وحاضر ومستقبل، (وفي سيلانه حركة تحمل الصيرورة والتّحوّل والتغيّر)[13]، فالرواية تنطلق من لحظة في الزمن ومنها تبدأ التشكلات الزمنية في الصعود أو الهبوط، وتتجلى على إثره مختلف آثاره فينا وفي كلّ ما يحيط بنا، وتمثل الذاكرة خلال هذه العملية خلفية مرجعية من أجل بناء الزمن وتشكيله، وبالتالي بناء النص الروائي. ففي الرواية المختارة للدراسة نجد ظاهرة "الإيديولوجية الإسلامية ومؤثراتها والتحولات السياسية" التي برزت في أواخر الثمانينات والتسعينات وما صاحبها من انهيار في المفاهيم والإيديولوجيات الوطنية التي سادت في العشريتين الأوليين بعد الاستقلال، وكيف ظهرت إيديولوجيات جديدة منتقدة للمجتمع.

وتعدّ أعمال جيرار جينت في مجال البنية الزمنية بداية جديدة ومتطورة في مجال تحليل الخطاب الروائي، فقد انطلق في دراسته من كون (العمل الحكائي يتشكل من زمنين اثنين هما: زمن الشيء المحكي*... وزمن الحكي**)[14] ويتبيّن لنا هذا من خلال ثلاث علاقات

تتمثل في "الترتيب الزمني- الديمومة- التواتر" والتي تتشكل بها البنية الزمنية للنص الروائي، هذا الأخير الذي يقوم على قواعد تضبط حركة الزمن داخله في تسلسل وانتظام، وتضمن للمتلقي بناء ذا نسيج محكم للنّص من جهة والتشويق من جهة أخرى.

-**الترتيب الزّمني:** ويُقصد به (تتابع الأحداث في المادة الحكائية "diegése" بين ترتيب الزمن الزائف disposition في الحكي)[15]، فالترتيب الزمني عند جينيت يتجلى في تلك (الصلات بين الترتيب الزمني لتتابع الأحداث في القصّة والترتيب الزمني الكاذب لتنظيمها في الحكاية)[16] سواء كان مصرحا به في القصة أم كان ترتيبا مفترضا، والذي يؤدي إلى ما يسميه جيرار جينيت "المفارقة الزمنية" (التي تتجلى من خلالها مختلف أشكال التفاوت بين الترتيب في القصة والحكي)[17]، وتتحدّد في الاستباق من خلال إثارة حدث سابق لأوانه، والاسترجاع من خلال إثارة حدث سابق عن الحدث الذي وصلت إليه الحكاية.

فجيرار جينيت يرى (أنّه حين يبدأ مقطع سردي في رواية ما، بإشارة كهذه "قبل ثلاثة أشهر" يجب أن ندرك أنّ هذا المقطع قد أتى متأخّرا في نقل الخبر، وقد كان يجب أن يحلّ مقدّما في الرواية)[18]، ويقصد بهذا أنّ السرد ورد متأخرا، وعلى ضوء هذا تبرز المفارقات الزمنية في شكلين يمثّلان سمات وخصائص البناء الزمني في الرواية في أدقّ جزئياته، وتظهر أساسا في علاقات الترتيب الزمني المتمثلة في تقنيتي: الاسترجاع والاستباق.

وللإشارة، فإنّه سنسعى من خلال هذا المقال للكشف عن فنّيات توظيف التقنيتين (الاسترجاع/الاستباق) في رواية 'القلاع المتآكلة' لمحمد ساري، ومدى فاعليتها في بناء نسيج وهيكل النّص الروائي.

1- **الاسترجاع:** Analépse"الذي يُقصد به (عملية سردية تعمل على إيراد حدث سابق للنّقطة الزمنية التي بلغها السرد، وتسمى كذلك هذه العملية بالاستذكار "Rétropéction")[19] سواء كان:

أ/ الاسترجاع الخارجي A. Externe: و(الذي يعود إلى ما وراء الافتتاحية وبالتالي لا يتقاطع مع السرد الأولي الذي يتموقع بعد الافتتاحية، لذلك نجده يسير على خطّ زمني مستقل وخاص به)[20].

ب/أم الاسترجاع الداخلي A. Interne: والذي (يلتزم خطّ زمن السرد الأولي)[21]، وينقسم بدوره إلى:

- **استرجاع داخلي متباين حكائيا A. Hétérodiégtique**، وهو (الذي يسير على خطّ زمن الحكي لكنّه يحمل مضمونا سرديا مخالفا لمضمون السرد الأوّلي)[22].

- **واسترجاع داخلي متجانس حكائيا A. Homodiégetique**، وهو (الذي يسير تماما على خطّ زمن السّرد الأولي)[23].

2- **تقنية الاستباق** "Prolépse": والتي (تعدّ عملية سردية تتمثّل في إيراد حدث آت، أو الإشارة إليه مسبقا، وهذه العملية تسمى في النّقد التقليدي بسبق الأحداث Anticipation)[24].

ففي رواية "القلاع المتآكلة" يبدأ السرد الروائي ويجري في المراحل الأولى في حركة مركبة، متمثلة في عملية تسلسل في الحاضر واسترجاعٍ في الماضي، فنجد أحداثا كثيرة تعود إلى أزمنة بعيدة وقريبة، ويتمثل الزمن الروائي من الناحية الموضوعية في فترة بداية العشرية السوداء، ما يشير إلى أنّ الراوي رتّب الأحداث في نظام خاص، يثير من خلاله مختلف أوجه النّظر التي تشكّل الصراع وبالتالي السرد الروائي الفنّي، الذي يكشف لنا في داخله عن إيقاع الزمن المنبثق عن مجريات الأحداث الفاعلة التي تشكل البنية الزمنية للعمل الروائي.

تترتّب الأحداث وتنتظم في سياق روائي خاص، ثمّ يحدث قطع فيبدأ السرد في الزمن الحاضر ثمّ ينْزاح إلى الماضي ليسترجع مختلف الأحداث التي شكّلت نقطة حاسمة، فالرواية تبدأ مع يوميات "عبد القادر بن صدوق" وتفكيره حول موعد جلسة المحاكمة الذي وصل، ليقطعها صوت رنين الهاتف في ساعة متأخرة من الليل أين يستقبل مكالمة من أعز أصدقائه الذي يخبره بمقتل ابنه نبيل، وهنا تبدأ الأحداث في تصاعد مثير بحثا عن حيثيات الحادثة الأليمة، تليها في صبيحة الغد حادثة انفجار قوي منظّم يؤدي إلى هروب الجماعة الإرهابية التي تنتظر المحاكمة، وبالتالي تؤجّل المحاكمة إلى إشعار آخر، وهنا تبدأ الأسئلة الكبرى التي تولّد ترتيبا تصاعديا للأحداث داخل الرواية، وتنسج خيوطا رفيعة في مسار البناء الفني، متمثلة أساسا في من قتل نبيل؟ من نظّم لهروب السجناء بهذه الطريقة؟ وهذه الأسئلة في الحقيقة تمثّل نهاية مأساوية لبداية ذات ألغاز متتالية لأحداث وفصول الرواية، والتي يقوم المحامي "عبد القادر بن صدوق" باسترجاعها وإعادة استحضارها، واستيعابها شيئاً فشيئاً عبر مراحل تؤدي بنا إلى مساره الشخصي، من نقطة تحوّله من أستاذ التاريخ في المتوسّط إلى غاية عزمه على تغيير المهنة وبدايته مشوار المحاماة ودخوله في حيثيات الصراع الكبير والخطير مع الجماعات المسلحة، وصولا إلى تذكّره لظروف معيشته الصعبة في القرية حين كان صغيرا أين وردهم خبر مقتل أخيه الميلود- الذي كان مثاله الأكبر- في ظروف غامضة أثناء أدائه الواجب الوطني لتنقلب حياتهم كلية وتأخذ منعرجا آخر نستكشفه من خلال النظام الخاص للمتن الروائي متمثلا في مقاطع سردية، مجسّدة في سلسلة من الأحداث مكوِّنة علاقات النظام الزمني.

الاسترجاع (اللواحق)[25] في رواية "القلاع المتآكلة":

لقد جاء نصّ رواية "القلاع المتآكلة"حافلا بالاسترجاع من خلال استحضار الماضي بنوعيه (القريب والبعيد)، والعودة المستمرة إليه مُكسّرا حدود البنية الزمنية للرواية، غير أنّه لم يكن بشكل عشوائي إنّما ورد في إطار يفتح باب التأمل الواسع لفهم مختلف الأحداث التي جرت عبر نقاط ساهمت في صناعة المواقف وتفاقم الوضع، وبالتالي كان لها دور هام في بناء العالم الروائي، كونها قامت بدرجة كبيرة بوظيفة بينوية على المستوى البنائي للنّص الروائي. ومن بين الاسترجاعات الواردة في الرواية نميّز نوعين هما: الاسترجاع الخارجي والاسترجاع الداخلي[26].

أ/الاسترجاع الخارجي: ويتمثل في عملية سردية تُورد مختلف الأحداث السابقة للنقطة الزمنية التي وصل إليها السارد ويكون حدوثها قبل المحكي الأول، يقوم من خلالها باستكشاف حول الشخصية عبر العودة إلى ماضيها وذلك (بإكمال المحكي الأول عن طريق تنوير المتلقّي بخصوص هذه السابقة أو تلك)[27]، مثل ما يورده عن رشيد بن غوسة أعز أصدقاء المحامي عبد القادر، والمدير السابق لمتوسطة ابن باديس التي كان يدرّس فيها، وعن علاقته، ومختلف مشاكله العائلية خاصة تلك المتعلّقة بمقتل ابنه (نبيل) الذي تحوم حوله شبهة انضمامه إلى الجماعات المسلّحة التي عاثت فسادا ورعبا بأهل القرية... ومحاولته فهم ملابسات قضية مقتل نبيل، وقراءته لمذكراته، إلى جانب حمله مسؤولية قضية الصحافي يوسف العياشي الذي اتُّهِم بالتعاون مع الجماعات المسلحة، والتواطؤ معهم من خلاله نشره في يومية الخبر لمقال مفاده قيام عناصر من الأمن باعتقال مدني واختطافه في ظروف غامضة، كلّ هذا ساهم في تشكيل البنية الزمنية للنّص عبر استرجاعات خارجية.

ب/الاسترجاع الداخلي: ويتمثل في استرجاعات ذات علاقة بإطار المحكي الأول غير أنّ ذكرها يأتي متأخرا مقارنة بالأحداث الواردة، فهي في إطارها الزمني محيطة بوقائع المحكي الأوّل لكنّ الإشارة إليها في الإطار الحكائي تكون متأخرة، وتكون مختلفة من ناحية المضمون عن المحكي الأول، ففي الرواية نجد أنّ الشخصية الساردة هي التي قامت بالعمل عن طريق استرجاع مختلف الأحداث والوقائع الماضية المساهمة في تشكيل الشخصية التي عرفناها –شخصية المحامي "عبد القادر بن صدوق"- ومختلف الوقائع التي شهدتها والمراحل التي تجاوزتها حتى وصلت إلى ما عرفناه عنها من الوهلة الأولى، وبالتالي كانت في كلّ مرة تعود بنا إلى الوراء منتقية موضوعا يتمّ من خلاله الخوض في سراديب النّفس البشرية، والتعريف بأهم المجريات التي عايشتها الشخصية قبل الوصول إلى النّقطة التي توقّف

عندها السرد، وكأنها بذلك تجعل من الاستذكار متنفّسا لها يساعدها على التّخلّص من القلق والاضطراب الحاصل مثل: عودة عبد القادر بن صدوق المحامي المتكرّرة لمرحلة الطفولة ومدى أهميتها في تكوين شخصيته، إلى جانب استذكاره للأمر الذي جعله يعزم على التقدّم إلى سلك المحاماة دون تردّد بعد أن كان أستاذا للتاريخ في متوسطة ابن باديس، والصّعوبات التي لاقاها جرّاء ذلك حيث تحصّل على البكالوريا بعد محاولتين فاشلتين، ثمّ صعوبات التنقّل إلى كلية الحقوق بجامعة الجزائر، ومدى صعوبة توفيقه بين العمل في متوسطة مدينة عين الكرمة التي تبعد عن جامعة الجزائر بالكيلومترات... في الصفحات (18- 19- 20) ويقول على إثرها: (هكذا حدثت قطيعتي مع التعليم والفقر، ومع الراحة النفسية أيضا)[28]، وبالتالي التّحوّل الجذري في حياته والذي سيفتح مشوارا جديدا في البناء الحكائي للرواية.

وسنورد في الجدول أبرز اللواحق الواردة في النّص الروائي بنوعيها (خارجي/داخلي)، للكشف عن مدى مساهمتها في تشكيل البنية الزمنية، وكيفية اشتغالها داخل النّص من الخلال الوظيفة المنوطة بها:

الاسترجاع	الصفحة	نوعه	وظيفته
استرسلت ولأول مرة في سرد شقاء والدي في أسابيعه الأخيرة، كلّما تذكّرتها انقبض قلبي وانقطّعت شهيتي للحياة، ذلك الكوخ المظلم دوما وأبي ممدّد في زاوية معتّمة... أمي تبكي بصمت، وتجرّني وراءها لزيارة الأولياء الصالحين والدراويش... كنا أنا وأخي نقطع الكيلومترات راجلين لنصل إلى السهل حيث مزارع المعمرين لنلتقط بقايا الخضر والفواكه...	65	داخلي	من خلال استرجاعه فتح به بوابة إحدى أبرز مراحل حياته وتتمثل في مرحلة الطفولة، حيث حاول استذكار فترة من ماضيه في مسعى منه لتبيان الأثر النّفسي الناجم عن الظروف الصعبة التي نشأ فيها. (تذكيرية)

"تذكّرني أيضا بمأساة أخرى، مأساة أختي التي أنهكها الصّرع وعذّبها قبل أن يستسلم جسدها الضامر الهشّ، وهي زهرة لم تتفتّح بعد... حكت لي أمي.. طُلِّقت من زوجها الأول وهي حامل بأخي الميلود... بقيت أمي خمس سنوات مطلقة... ثمّ رضيت بالزواج من أجل ابنها... "	66 67 68	داخلي	يبدأ في الكشف عن جانب من حياته ويحاول من خلاله إبراز مدى ألمه ومعاناته جراء صفحات مأساوية سابقة في حياته. (إخبارية تذكيرية)
لم يكن زواج رشيد من نصيرة عرفيا تقليديا، عشقها بكلّ جوارحه... رآها تتقدّم نحو الطاولة التي يديرها في الجامعة كي تسجّل نفسها في حملة التّطوع الشتوية لصالح الثورة الزراعية... ملكت قلبه وجوارحه، عمل المستحيل لاستمالة قلبها... وهكذا وجد رشيد نفسه يأخذ أمّه وبعض إخوته وأخواته لترسيم الخطوبة..	من72 إلى: 87	خارجي	يخبرنا عن علاقة دامت طويلا مستذكرا بداياتها، مفسّرا أسباب التغيرات التي طرأت عليها، فهي ذات وظيفة تكميلية حاول من خلالها استعادة أحداث ساهمت في سدّ فجوة سابقة.
لرشيد عداوة مع أبيه منذ تلك المشاجرة العنيفة حول الصلاة... لم يعد رشيد يصلي منذ انفصل عن العائلة للدراسة... لكن في إحدى المرات واجهه أبوه بصرامة... أنت أمام خيارين، إما أن تعود إلى رشدك وتستأنف صلاتك، وإمّا أنت لست ابني وأنا لا أعرفك وطعامي محرّم عليك... عارض موقف أبيه... انفجر الأب غاضبا وطرده من البيت.. لم يعد رشيد إل دار والديه إلا مرتين... كيف يعود إليها بعد غياب أربع سنوات بل أكثر... ليخطبا له امرأة... استقبلته أمه باللوم، توفي أبوه منذ ستة أشهر.. ولم يخبروه...	86	خارجي	ورد كاسترجاع تكميلي سعى من ورائه إلى سدّ ثغرة هامة في مشوار الحكي الخاص برشيد بن غوسة ومُتمّم لمسببات تصرفاته اللاحقة، وبالتالي حمل وظيفة إخبارية تفسيرية.
"لم أعرف من أبي إلا تلك الصورة المفجعة وهو ممدد على حصير رثّ مقمّل، ورعب ذلك	97 98	داخلي	كشفت عن مدى عمق معاناة عبد القادر

السـعال الحـاد الـذي ييقـيني يقظـا، سـجين العتمـة، وعرضـة لوسـاوس مخيفـة، وأنـا مـنكمش في ركـن الكـوخ المـثلّج أرتعـد كعصـفور مكسـور الجنـاحين تحـت رذاذ المطـر، وأمـي الشـجاعة، المقدامـة، المبـادرة لإعطـاء الأوامـر والـتي تحـدّث أبـي بكـلّ ثقـة نفـس... لم أشـاهد الخنـوع في سـلوك أمـي، ولا الاسـتبداد والغطرسـة عنـد أبـي، عنـدما عـدت من المقبرة أحسست بعزلة رهيبة... كنت كلما رأيت رجلا يمسك طفلا صغيرا من يده ويجرّه امـتلأت عـيني بالـدموع وشـعرت بانقبـاض يخنقني، أعود إلى البيت وأحتمي بأمي...	99 100		المحامي، وتـأثره بماضيه وكأنه أصبح جزءا منه، لا يمكنــه نســيانه، فكل صورة في الحاضر تسـتدعي منـه ماضـيه بكلّ أشكاله، وبالتالي تفسّر مختلف تصرفاته.
لقـد تغـيرت حياتنـا فعـلا بعـد تجنّـد أخـي في الجيش... واصلت بيع المكانس، وأخذ الدقيق إلى الطاحونة، وصيد العصافير... كلما سألت أمي.. طمأنتني: سيعود قريبا إن شاء الله....	101102	داخلي	وظيفـة إخباريـة تعـود بنـا إلى ماضـي عبـد القـادر المحامي في طفولته.
صبيحة ذات يـوم غـائم... خرجـت أمـي هلعـة كما لو أنّها توقعت الصدمة... جلست أرضـا تبكـي... ارتميـت في حضـنها وبـدأت بـدوري أبكـي... كيـف مـات الميلـود؟... دُفـن أخـي... تـدحرجت بنـا الأيـام... انقطـع مصـدر رزقنـا، عادت أمي إلى صناعة المكانس...	104105 106 107 108	داخلي	وظيفة تذكيرية تعود بنا إلى المأسـاة الكـبرى في حياة عبد القادر المحامي ومدى تأثره بها.

خلاصة:

ورد الاسترجاع في رواية "القلاع المتآكلة" كثيرا، وهـذا راجع إلى طبيعة مضمون الرواية التي تحمل قضية متعلّقة بمجتمع عايش فترات صعبة في مرحلة من المراحل، وقد كـان لهذا الاسـترجاع (سواء كان داخليا أم خارجيا) دور كبير في بناء نسيج وهيكل نص "القـلاع المتآكلـة" مـن خـلال عمله على سدّ فراغات هامة، ساعدت على تفسير العديد من الأحداث الحاصلة، فنجده تارة قد

استدرجنا من مرحلة الشباب إلى طفولته التي كانت مليئة بالأحداث والوقائع التي أثرت في نفسيته كثيرا، وبالتالي غيّرت مسار حياته الشخصية، وتارة أخرى يعود بنا إلى ماضي شخصيات محيطة به ويقوم بتوضيح خلفياتها، الأمر الذي ساهم وعمِل على التنويع في الزمن وكسر رتابة الحكي، إضافة إلى دفع عجلة الأحداث لتترك القارئ بعدها في عملية ترتيب الأحداث، وإعادة صياغة البناء الفنّي، في عمليات تحمل وظائف ذات دلالات ومقاصد، تتراوح بين التذكير والإخبار والتفسير مشكلة بنية زمنية خاصة.

الاستباق (السوابق)، الاستشراف، الاستباق الزمني[29] في رواية "القلاع المتآكلة":

في مقابل الاسترجاع نجد السارد يلجأ إلى استباق الحدث وسرده قبل وقوعه، باعتباره عملية سردية تتمثل في إيراد حدث آت أو الإشارة إليه مسبقا، فهو عامل يساهم في (زرع أفق توقع ويرصد ما سيحدث لاحقا)[30]، فيترك تأثيره الخاص في القارئ ويخلق نظرة فاحصة للبناء الروائي، وللإشارة نجد أنّ الرواية لم تحتف بالكثير من السوابق بقدر ما احتفت بالاسترجاع بمختلف أشكاله، لكن هذا لا يعني أنه لم يكن للسوابق أهمّية كبيرة إنما كان لها أبعاد مميزة على مستوى الترتيب الزّمني، عبر نماذج مختلفة في النّص، ويمكن القول إنّ قيام ضمير المتكلّم راويا مشاركا (سارد داخل حكائيا narrateur intradiétique) داخل الرواية كان عاملا مساهما في بلورة تقنية الاستباق بالدرجة الأولى، من خلال عملية التلميح إلى المستقبل تارة والإشارة إلى الحاضر تارة أخرى عبر الأدوار الحكائية المتعدّدة، التي تشكّل في نهاية المطاف تصوّرات سابقة لوقتها، (فالحكاية بضمير المتكلّم أحسن ملاءمة للاستشراف بسبب طابعها الاستعادي المصرح به بالذات والذي يرخّصُ للسارد في تلميحات إلى المستقبل)[31]، وبالتالي يعدّ الاستباق من الحيل التي يلجأ إليها الروائي قصد خلق حالة انتظار لدى المتلقي عموما.

1- الاستباق الخارجي:

تعمل الاستباقات الخارجية على تقديم ملخّص عما سيحدث في المستقبل، محاولة وضع المتلقي في موقف يخلق في داخله فضولا واسعا، ويشكّل فرضيات ورؤى تتبادر إلى ذهنه في مسعى منه لفهم مغزى السياق الحكائي، ولعلّ افتتاحية الرواية مثال حيّ على ذلك من خلال قوله: "القضية معقدة وخيوطها لاهبة... ص07"، حيث يحاول الكاتب أن يدخلنا في العالم الحكائي بشكل مثير، يظهر من خلاله مدى خطورة القضية وعمقها.

2- **الاستباق الداخلي:**

وتتجسّد من خلال شكلين: إما استباقات تكميلية تحاول أن ترسم تطلعات يتكئ عليها السارد في مسعى منه لبيان مستقبل الشخصية، من أجل سدّ ثغرة في الحكي ترد لاحقا، مساهمة منها في اكتمال المشاهد الحكائية مع الحفاظ على انسجامها، وإمّا في شكل استباقات تكرارية (تحيل مسبقا على حدث سيحكي في حينه بتطويل)[32]، مثلا حينما يقوم بالتساؤل عن مقتل نبيل الذي وُجد مقتولا في ظروف غامضة وترجّح الشرطة فرضية الانتحار "تملّكني الذهول ولم أقل شيئا، انتحار؟ أيعقل أن يكون ابن سي رشيد قد انتحر؟... ص11" ليأخذ بعدها المجال بالتوسّع عبر إعادة فتح القضية وتفسير مجرياتها بشكل أوسع وأوضح وصولا إلى مجريات الحادثة.

ومن خلال الجدول الآتي نستكشف بعضا من السوابق، التي يمكن القول كذلك بأنّها ساهمت في صناعة أفق توقّع لدى القارئ وبالتالي أعطت للنّص مُسحة وطابعا فنّيا مميزا وخاصا:

الاستباق(السوابق)	الصفحة	نوعه	وظيفته
قنبلة انشطارية موقوتة ننتظر، على أحرّ من جمر الغضا، انفجارها بين الفينة والأخرى، وأنا على يقين من ألاّ أحد سيخرج منها سالما....	07	داخلي	وفيه تلميح قوي إلى اضطرابات خطيرة، وإشارة إلى بداية حوادث مُفجعة وفاتحة ساهمت في رفع وتيرة القلق، وزيادة التشابكات والتداخلات نستكشفها لاحقا عبر مسار السرد الروائي.
- "هزّتني رنّة الهاتف كلسعة كهربائية مباغتة... في ساعة متأخرة من الليل... قتل نبيل... برصاصة مسدّس... يكون القاتل قد استهدف الأب دون شك فجرفت الرصاصة الابن، أكيد أنّه كان يترصّده متخفّيا بقرب المتوسّطة، فتح نبيل	08	داخلي	إنّ اكتشاف جثة نبيل في ظروف غامضة كافتتاحية للرواية كان من بين الوقائع الهامة التي أدخلت القرية في دوّامة من العنف، ويحاول الروائي خلق محور تساؤل وبحث حول حقيقة المستهدف الأكبر وهويته، وللإشارة فإنّ هذه الحادثة كانت منعرجا

السياج... فوقعت الواقعة... "			حاسما في مسار السرد الروائي، وفتحت أفق توقع عبر مقاطع سردية مقدّمة آنياً.
".. ارتفع دويّ أخرس ألسنتنا وأصمّ أسماعنا وأرجف أحشاءنا، اشرأبت الأعناق وامتدّت الآذان صاغية مترقّبة... تعالت طلقات نارية كثيفة، هدير صفيرها يملأ الجوّ...	30	داخلي	وهذه الحادثة الثانية التي هزّت القرية وهي انفجار قوي تبدأ معه حيثيات البحث عن ملابسات الحادثة المروّعة. وبالتالي أخذت الحادثة وظيفة إعلان عن الوضع الحرج الذي دخلت فيه القرية.
الظاهرة معقّدة، وخيوطها متشابكة قد تتجاوز التصنيفات العقلانية، الأحقاد كثيرة ومتجذّرة منذ قرون في هذه التربة المتعوّدة على التّمرد والعنف...	33	داخلي	يعلن من خلال هذا المقطع السردي عن بداية الدخول في عالم جديد غامض المعالم ويلمّح إلى صعوبة الأوضاع وتأزّمها مع الوقت.

خلاصة:

تعتبر هذه النماذج من أبرز السوابق المتحكّمة في مسار السرد الروائي والتي تبنّت مبدئيا الوظيفة الإخبارية حيث نجد أنّه كان لها أثرها الخاص على البنية الفنية للرواية، من خلال عملها على فتح مشوار جديد، ورؤى خاصة يقترحها القارئ في الوهلة الأولى أثناء تفاعله مع وقائع وأحداث الرواية، فكانت تحمل وظيفتين هامتين تتمثل في وظيفة الفاتحة والتي تجسّدت في البداية، ووظيفة الإعلان من خلان الإشارة والتلميح إلى مختلف الوقائع الغامضة، وبالتالي أسهمت في خلق جو مشحون بمختلف الاحتمالات والتوقعات التي تولّد الشك قبل أن تضع القارئ أمام الحقيقة الموجودة ومجرياتها الحقيقة ومسارها الخاص ونهايتها المحتومة، شكّلت لمسة خاصة للبنية الحكائية بشكل عام (سواء كانت سوابق خارجية أم سوابق داخلية)

أهمّ الاستنتاجات حول البنية الزمنية في رواية "القلاع المتآكلة" لمحمد ساري:

وبهذا نصل إلى القول بأن المفارقات الزمنية عملت على خلق جوّ مشحون داخل النّص الحكائي من جهة، وفتح فضاء أفق التوقعات من جهة أخرى ممّا جعل الرواية ثرية جدا من

ناحية الترتيب الزمني الذي ميّزته الدّينامية والحركية ومختلف أشكال المفارقات الزمنية، في مسعى لتقديم المحكي في إطار خاص ونكهة مميزة، وقالب فريد ونسيج متنوّع.

ومن أهم الاستنتاجات:

- جاءت القصة وفق تسلسل منطقي حاولت من خلاله بناء الرواية بفنية حكائية متميزة من أجل دفع القارئ إلى الأمام وتحريك فضوله إلى النهاية التي تصل إليها، فوردت تقنيات السرد القصصي حديثة، فعبد القادر المحامي يمثل مركز الرواية الذي تدور في فلكه الأحداث بشكل عام، وتمثل الظروف التي عاش فيها من أهم الأسباب التي أدت إلى تبنيه مواقف حاسمة في حياته، نظرا إلى التغييرات الحاصلة والتيارات الفكرية التي أخذت في الرواج ومبدإ كل فرد واتجاهه.

- القصة هنا لها أحداث ومرحلة تأزم للأحداث وصولا إلى حل لها، وفق تسلسل فني ذي صياغة أسلوبية تساعد في نقل الأحداث والتعبير عن مواقف الشخصيات.

- اتجه في بعض الأحيان إلى المونولوج للتعبير عن صراع الشخصيات ومشاكله الداخلية نفسيا وذهنيا واجتماعيا، مع استعماله الوصف أثناء رسمه للمشاهد الدرامية.

- استخدم الكاتب في سرده تقنيات متعددة منها الاسترجاع، والاستباق، والوقفة، والمشهد، والوصف، والحذف، والخلاصة، والمونولوج الذاتي وتيار الوعي، من أجل بناء قصصي سردي.

- كانت الاسترجاعات بمثابة إضاءات متنوّعة تغوص بنا في ماض يمثّل نقطة هامّة في مسار الشخصيات، أما الاستباقات فكانت بمثابة بوابة لعنصر التشويق وإثارة تساؤلات القارئ، وتحفيزه ودفعه إلى البحث عن الحل.

- نصل إلى أن السرد القصصي هو من أحد المقومات الأساسية لفهم الواقع، وهي وسيلة لبناء عناصر فنية، وبهذا يكون الترتيب داخل القصة تخييليا حسب نظرة الكاتب.

الإحالات:

---

[1] ساري محمد: من مواليد 1958 م بشرشال، أستاذ بجامعة الجزائر، يكتب باللغتين العربية والفرنسية، فهو كاتب ومترجم، نشر روايات عديدة، وترجم روايات كثيرة من الفرنسية إلى العربية، كما نشر كتب نقدية

ومقالات ودراسات أدبية عديدة. لمزيد من التفاصيل العودة إلى الملحق الأول في: سلمى خوخو: المتعاليات النّصية في رواية الغيث لنحمد ساري، "السيرة العلمية للكاتب محمد ساري"، مذكرة لنيل الماستر في اللغة العربية وأدبها، تخصص تحليل الخطاب، 2011- 2012م، ص: 157.

(2) ساري محمّد: القلاع المتآكلة، رواية، منشورات البرزخ، الجزائر2013.

(3) على جبال الظهرة (1983)، السعير(1986)، البطاقة السحرية (1997)، الورم(2002)، الغيث(2007)

(4) بعد أن صوّر لنا في رواية "الغيث" مراحل عديدة تبدأ قبل الاستقلال بفترة قليلة إلى مرحلة الاستقلال ثمّ مظاهرات الخامس من أكتوبر 1988وبداية ظهور الخطاب المتطرف العنيف: لمزيد من التفاصيل ينظر: خوخو سلمى: المتعاليات النّصية في رواية محمد ساري(التناص- المناص- الميتانص)، مذكرة لنيل شهادة الماستر في اللغة العربية آدابها، تخصص تحليل الخطاب، 2011- 2012.

(5) بورايو عبد الحميد: البطل الملحمي والبطلة الضحية في الأدب الشفوي الجزائري، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر 1998، ص8.

(6) لحمداني حميد: بنية النّص السردي (من منظور النّقد الأدبي) المركز الثقافي العربي، الدّار البيضاء، 1991، ص: 45.

(7) رولان بارث: التحليل البينوي، ترجمة: حسن بحراوي، بشير الغمري، عبد الحميد غفاّر، ط1، اتحاد كتاب المغرب، الرباط، 1992، ص: 27.

(8) رولان بارث: التحليل البينوي، مرجع سابق، ص: 45.

(9) جيرار جينيت كاتب مقالات وشعري فرنسي، متخرّج من دار المعلّمين، توجّه إلى النّقد، نشر مقالات عديدة في مجلات نقدية، مثل: "النقد"، "تيل كل"، "المجلة الفرنسية الجديدة".... ينظر: كتاب خطاب الحكاية، بحث في المنهج، تر: محمد معتصم، عبد الجليل الأزدي، محمد الحلي، المجلس الأعلى للثقافة، ط2، 1997، ص: 14.

(10) جيرار جينيت، خطاب الحكاية، بحث في المنهج، تر: محمد معتصم، عبد الجليل الأزدي، محمد الحلي، المجلس الأعلى للثقافة، ط2، 1997. ص: 47.

(11): ينظر: GERARD GENETTE: FIGURES III, collection poétique, ED –seuil, paris-1972, p: 79.

(12) ينظر: جيرار جينيت: كتاب خطاب الحكاية.

(*)الشيء المحكي: يقصد به جيرار جينيت الحكاية

(**) الحكي: يقصد به جيرار جينيت زمن القصة، زمن الخطاب

(13) القصراوي مها حسن، الزمن في الرواية العربية، المؤسسة العربية للدراسات والنّشر، عمّان، ط 1، ص: 11.

(14) يقطين سعيد: تحليل الخطاب الروائي، المركز الثقافي بيروت، الدار البيضاء، ط2، 1993 ص: 76.

(15) يقطين سعيد، تحليل الخطاب الروائي، مرجع سابق، ص: 76.

(16) جيرار جينيت، خطاب الحكاية، ص: 46.

[17] يقطين سعيد: تحليل الخطاب الروائي، مرجع سابق، ص: 76.

[18] GERARD GENETTE: FIGURES III, collection poétique, ED –seuil, paris-1972, p: 79.

[19] المرزوقي سمير، جميل شاكر: مدخل إلى نظرية القصّة، تحليلا وتطبيقا، ديوان المطبوعات الجامعية، الدار التونسية للكتاب(د. ط)، ص: 80.

[20] Gérard Genette: FIGURES III, p: 10.

[21] Gérard Genette: FIGURES III, p: 10.

[22] Gérard Genette: FIGURES III, p: 10.

[23] Gérard Genette: FIGURES III, p: 10.

[24] المرزوقي سمير، جميل شاكر: مدخل إلى نظرية القصة، مرجع سابق، ص: 80.

[25] ينظر: جيرار جينيت: خطاب الحكاية، مرجع سابق، ص: 60.

[26] ينظر: جيرار جينيت: خطاب الحكاية، مرجع سابق، ص: 61.

[27] جيرار جينيت: خطاب الحكاية، مرجع سابق، ص: 60.

[28] ساري محمد، القلاع المتآكلة، مصدر سابق، ص:. 20

[29] جيرار جينيت: خطاب الحكاية، مرجع سابق، ص: 76.

[30] عبد الله ابراهيم: السردية العربية، بحث في البنية السردية للموروث الحكائي العربي، المؤسسة العربية للدراسات والنّشر، بيروت، ط2، 2000، ص: 131.

[31] جيرار جينيت، خطاب الحكاية، مرجع سابق، ص: 76.

[31] يقطين سعيد: تحليل الخطاب الروائي، ص: 96.

مصادر والمراجع:

1- **المصادر:**

- ساري محمّد: القلاع المتآكلة، رواية، منشورات البرزخ، الجزائر2013.

2- **المراجع:**

1- المرزوقي سمير، جميل شاكر: مدخل إلى نظرية القصّة، تحليلا وتطبيقا، ديوان المطبوعات الجامعية، الدار التونسية للكتاب(د. ط).

2- القصراوي مها حسن، الزمن في الرواية العربية، المؤسسة العربية للدراسات والنّشر، عمّان، ط 1

3- بورايو عبد الحميد: البطل الملحمي والبطلة الضحية في الأدب الشفوي الجزائري، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر 1998.

4- جيرار جينيت، خطاب الحكاية، بحث في المنهج، تر: محمد معتصم، عبد الجليل الأزدي، محمد الحلي، المجلس الأعلى للثقافة، ط2، 1997.

5- رولان بارث: التحليل البينوي، ترجمة: حسن بحراوي، بشير الغمري، عبد الحميد غفّار، ط1، اتحاد كتاب المغرب، الرباط، 1992

6- عبد الله ابراهيم: السردية العربية، بحث في البنية السردية للموروث الحكائي العربي، المؤسسة العربية للدراسات والنّشر، بيروت، ط2، 2000

7- لحمداني حميد: بنية النّص السردي(من منظور النّقد الأدبي) المركز الثقافي العربي، الدّار البيضاء، 1991.

8- يقطين سعيد، المركز الثقافي بيروت، الدار البيضاء، ط2، 1993.

9-GERARD GENETTE: FIGURES III, collection poétique, ED - seuil, paris-1972

جمالية الإيجاز في الخطاب الأدبي
"الغزالي أنموذجاً"

أ. يحياوي فاطنة

ملخص المقال:

لقد ترك الشيخ محمد الغزالي –رحمه الله- تراثا فكريا زاخرا. والسمة الغالبة على هذا التراث سمة أدبية فكرية من طراز رفيع ونادر. لقد تشكلت البنية الأدبية للشيخ الغزالي من خاصية عميقة تتمثل في شخصية الداعية الأديب المسلم المسؤول ويمكن أن نلمس هذه الخاصية في النقاط التالية:

❖البراعة في صناعة الخطاب الأدبي النفاذ إلى القلوب والعقول معا

*الصيرورة في الزمان والمكان

❖امتلاكه الوعاء اللغوي الأنيق. فعبارته مرتبة ومنتظمة في إيقاع جميل وهادئ ونطق مطمئن فلا حماسة عاتية تهيج المشاعر والنفوس ولا فضول في الكلام ينسي بعضه بعضا....

❖القدرة على جمالية الإيجاز والاستشهاد وقوة الدلالة. فألفاظه بليغة وافية الدلالة من المعنى المراد منها.

Sheikh Mohammed al-Ghazali – Allah's mercy -

has left an intellectual heritage. The dominant characteristic of this literary intellectual heritage is of high calibre and rare. The literary structure of Sheikh Al-Ghazali is formed from a deep personality of a Muslim preacher and writer. This can be seen in the following points:

* Dexterity in the manufacture of literary discourse which can be accessed to the hearts and the minds together.

*Happening in time and place.

*Possession of an elegant linguistic pot ، his linguistic expressions are well arranged in a regular and a beautiful rhythm and a quiet pronunciation with no exceeding in enthusiasm ، irritation in feeling and souls and curiosity in speak which makes it forget part of it.

*The ability of the brevity and the power of aesthetics and meaning. His eloquent words are sufficient in the desired meaning.

إن الدارس لأدب الغزالي يتجلى له بمستويات جمالية عدة؛ فهو كالتيار الكبير الذي تصب فيه روافد أدبية شعرية ونثرية وأطروحات دينية عميقة تكتسي طابع التنوير والانفتاح على الآخر واحترام حرية الإنسان ومعتقداته. فالشيخ الغزالي شخصية موسوعية في الثقافة والدين والأدب والتاريخ والدعوة، إضافة إلى اتسامه بأخلاق الباحث والمتمثلة أساسا في الصبر والجرأة على طرح القضايا بموضوعية وعقلانية وعمق وأناة.

سنحاول من خلال المقاربة الجمالية للنصوص النثرية والشعرية عند الغزالي، أن نتلمس من الحيوية والتجدد والقدرة على الامتداد والصيرورة في الزمان والمكان، ذلك لأنه يشتمل على خصائص المنهج الفني، سواء أكان ذلك على مستوى النسيج والصياغة، والبلاغة والتكثيف أم المجاز في الاستعارة والتشبيه والكتابة والاستطراد وما إلى ذلك من أساليب اللغة البيانية التي كانت ومازالت السمة الأساسية التي تجعل من النص منفتحا على القراءة أو المقاربة من عدة زوايا فالنص النثري عند الغزالي بمجمله يشكل صورة شعرية متميزة.

وقد قلت الدراسات الأكاديمية التي تهدف لاستجلاء مكنونات ذلك النص وسبر أغواره الدلالية والبنائية وتلمس جمالياته ومستويات القراءة والتلقي وقوة الشعرية المكتنزة فيه.

ومع ذلك أبهرت هذه الشعرية ومستوياتها الجمالية كثيرا من النقاد والأدباء، فأبحروا في تلك النصوص عبر قراءة أسلوبيته حيناً ودلاليته حيناً آخر وذلك للكشف عن أنساق نثرية سواءً في شعرية التشكيلات الإيقاعية أو شعرية البنى التركيبية. .

وبما أن الشعرية هي المحور الرئيس الذي تتجلى فيه المستويات الجمالية للنص الغزالي، وذلك باعتباره سمة جمالية بكل ما لها من صلة بإبداع المفكر، حيث تكون اللغة هي الجوهر والوسيلة في الوقت ذاته.

ومن فهمنا هذا للشعرية وتعمقنا في تلك النصوص النثرية واصلين رؤانا التحليلية والنقدية إلى ذروة الشعرية عبر أنساقها وتجلياتها التي تشع بها لغة الغزالي وكما يقول جون كوهين (john cohen): " إن الملمح الملائم للشعرية هو الكثافة "[1] فان مفهوم البلاغة في الأدب العربي هو نظير للكثافة أو ما يعبر عنه بالاقتصاد في الكلام عند القدامى وهو أن نقول معاني كثيرة في كلمات مقتصدة وبالتالي فهي متفجرة بالمعنى واللغة حتى تشخص المفردات بطاقة دلالية وقتية تنقلها إلى مصاف اللغة الأخرى داخل نص اللغة الشعرية التي تجعل من النص قابل

للامتداد في الزمن لما تمتلكه من قدرة تأويلية وطاقة تعبيرية وصورا شعرية تترك في المتلقي أثرا ومتعة، مما يجعل من الرسالة اللفظية أثرا فنيا.

والمدونة النقدية العربية لم تلغ هذا المفهوم سواءً في نصوص قدامة بن جعفر أو حازم القرطاجني أو تلميحات الجاحظ، بضرورة وجود قانون فني يجعل النص اللغوي نصا شعريا.

ومن خلال هذه المقاربة حول الشعرية وتمظهراتها المجازية كالصورة والانزياح والتكثيف واستخدام الأنساق النصية كالتكرار والتضاد والتقابلات والتناظر والإيقاع، وكذا أنساق السجع والجناس يجعل من تلك الأنساق معززا للشعرية.

إن الغزالي مقتدر ببراعة شديدة على صناعة الخطاب الأدبي النفاذ إلى القلوب والعقول معا بلغة بسيطة تلقي بظلال المرح والعفوية في إيقاع هادئ أنيق، ونطق مطمئن، فلا حماسة عاتية تهيج المشاعر والنفوس، ولا فضول في الكلام ينسي بعضه بعضا.

شعرية الإيجاز:

إن الإيجاز من سمات النص النثري عند الغزالي المميزة له كنص أدبي يتسم ببلاغة إيجازية، فقوله رحمه الله: " وأنا أجنح إلى المرح عن رغبة عميقة، والتمس الجوانب الضاحكة في كل شيء وأود لو استطعت أن أعيش هاشاً باشاً والمفروض أن الناس يتوقعون من مثلي تواصل الأحزان وإطراق الكآبة، حتى يكون تذكيره بالآخرة وإنذاره العصاة بالنار متفقا مع مخايل الجد والعبوس لا تفارق وجهه، أبدا"[2].

فهذا النص على إيجازه يلخص شخصية الغزالي في بعض المفردات وفي معاني موجزة، كما يقول سى دي لويس[3].

"إن الإيجاز هو تركيز لمن له أهمية كبيرة في حيز صغير"، غير أن فن الإيجاز من فنون القول التي لا يقدر على توظيفه جماليا إلا من لهم قانون على مسك زمان الإيجاز ومعرفة أدواته الإجرائية والفنية المكرسة له.

فالتواضع في الشيخ الغزالي ثمرة طبيعية لخلقه القرآني، هذه البساطة في التعبير تعكس شخصية منفتحة تملك سمات مزاجية ونفسية رفيعة، فكان يجنح إلى الدعاية والمرح والمدح، وميل فطري إلى التواضع ومقت الاستعلاء وروح تفاؤلية عالية تجنح إلى التفكير الايجابي

والإقبال على الحياة كما أن قوله: وأنا اجنح إلى المرح، فهذا أن المبتدأ والخبر حققا الإيجاز بالتنبيه المصيب لهدفه الدلالي.

وهذا الإيجاز يفتح مستويات التأويل كما يعرف في ذاكرة المتلقي وفي التفاعل مع طاقة المتلقي، فالبلاغة أو الإيجاز تسحب النص من خبر الكلام العام إلى حيز الأهمية بالمفردات المقتصدة التي تؤدي كماً من المعاني، إلى الألفاظ ذات الإيحاءات والتصورات المكثفة التي تنبئ عن حشد هائل من الرؤى والتصورات، فالمقاربة التي نحن بصددها في دراسة شعرية الإيجاز عند الغزالي تصور حياته الباطنية والوجدانية في بضع مفردات ذات شحنة وطاقة تعبيرية وفنية وإيحائية ترسم لنا صفات من حياة هذا المفكر العملاق، حياته النفسية وشخصيته التي نجحت بالبساطة والتواضع والانفتاح على الآخر والتواصل عن طريق أسلوب المرح والدعابة.

تبقى قضية الغزالي في الإيجاز من أهم القضايا النقدية والجمالية على مستوى الأسلوبية، حيث يتحول الكلام من مستوى التعبير العادي إلى المستوى الاستثنائي الذي يمنحه صفة الجمال وتجعله منفتحا على المقاربة النقدية، وذلك عبر آليات التأويل. من أجل طرح قواعد جمالية لتلك النصوص النثرية والشعرية، خذ مثال على ذلك الغزالي وهو يصف وظيفة المرأة البيتية على أنها من أشرف الأعمال وأقدسها وما يحسنها إلا من استكمل لها أزكى الأخلاق وأنقى الأفكار "[4].

فمن منطلقات الشعور بأهمية دور المرأة في مؤسسة البناء الاجتماعي، والتأهيل الحضاري لاسيما في إعداد الإنسان الصالح. . كان اهتمام الشيخ الغزالي بالمرأة كبيرا، فقد شغلت وضعيتها حيزا هاما في تفكيره وأنشطته العلمية والاجتماعية، الأمر الذي يجبر كل دارس أو متابع لفكره على ملاحظة هذه المساحة وحدودها والتوقف بإزاء خلفياتها ومراميها في سياق البحث عن ترجمات منهجية، وتأويلات عميقة لدلالاتها المتنوعة بشتى أبعادها في سياق مشروعه الفكري.

إن تجربة الشيخ الغزالي الطويلة في ساحة الدعوة الإسلامية، وعمق فهمه للحياة الإسلامية فضلا على سعيه الدائم للتوافق والانسجام مع الفطرة السليمة على النحو السليم الذي ترشد إليه نصوص الوحي الكريم. قد أثبت في وعيه المتيقظ أن المرأة الواعية المتمسكة بمنحى الهدايات الذي رسمته تعاليم الإسلام السمحة هي الوحيدة القادرة على تجسيد الإسلام في

بعده الرسالي في إدراك ماهية البيت كأصل ثابت يتفرع عنه الاستثناء في خروج المرأة للعمل بدافع ظروف خاصة ألزمتها بها الظروف..

وهنا يتضح مدى ما أبدعه صاحب النص من جهد إبداعي حول قضية اجتماعية كبرى تتراوح بين مفهومي الآجلة والعاجلة ومن وجهة دينية، في مساحة تعبيرية تبقى عالقة في ذهن المتلقي، ذلك لصغر حجمها وقلة ألفاظها وكثافة معانيها، ويبدو أن الغزالي أراد طرح قضية اجتماعية مستخدما أسلوبه الأدبي الذي يغلب عليه ببساطة الألفاظ ذات شحنة روحية وتجريدية كقوله: أزكى الأخلاق، وأنقى الأفكار، وأشرف الأعمال، فهي عبارات موجزة ولكنها تحمل كثافة في المعنى، حيث جمع بين القداسة والأخلاق والأفكار وهذه المفردات أقرب إلى خبر التجريد والظرف الزماني المطلق والذي يدخل نحويا أو تركيبيا ضمن بنية أسماء التفضيل مثل أزكى، وأنقى، وأشرف، وهذه الأسماء تدل على ثلاثة معان: الأولى: وهو الدلالة على أن شيئين اشتركا في صفة وزاد أحدهما على الآخر فيها.

أولاً: من تنامي بوادر ومعطيات النضج والواقعية في منظور الشيخ الغزالي لشؤون المرأة وحرصه على تربية الأجيال المسلمة تربية صالحة بعده عن مجرد تكوين التركيب بين الصياغة الفقهية والمحكومة بضوابط ومحددات شرعية، وبين إملاءات وقائع اجتماعية تحفزت للبروز والتشكل بواسطة جملة مستجدات وظروف جمعت عدة عوامل في إفرازها وإظهارها على الصعيد الواقعي المتحرك، بل إننا نذهب إلى ابعد من ذلك لنقرر أن هذا المنظور الجديد للشيخ الغزالي المستند على دعامة تجربة حية لصيقة بوضع المرأة وظروفها المعيشية اليوم، كان في أصله ومكوناته منظورا مؤسسا على مرتكزات منهجية نابعة دون تعسف من طبيعة العقل المسلم المتمثل لمقاصد الشرع.

ثانياً: جمالية الأسلوب الذي اعتمده الغزالي في توصيف صورة المرأة بالتدليل على الصفة المثالية كقولهم: العسل أحلى من الخل والصيف أحر من الشتاء، والمعنى أن العسل زاده في حلاوته على الخل.

ثالثا: أن يراد به ثبوت الصفة لمحله، من غير النظر إلى مسألة التفصيل كقولهم، الناقص والأصح، أعدل بني مروان، أي هما عادلان ولا عدل في غيرهما، وفي هذه الحالة " يحب المطابقة" وعلى هذا نقدم قول أبي نواس.

كأن صغرى وكبرى من فقاقعها   حصباء على أرض من ذهب[5].

فصغرى وكبرى هنا بمعنى صغيره وكبيرة فهما عاريتان من التفصيل فالنص إذن يوظف مجموعة من العلامات اللغوية الدالة ليمتزج الحسي المادي بالمعنوي التجريدي عاجلا من الفكر أكثر جمالا وأسرع نفاذا عند المتلقي.

ولكي يمكن للنص أن يكون ذا وظيفة شعرية يتحتم أن تتوافر في النص نفسه كل العلامات المعينة التي تتيح إمكانية الإيجاز، وبهذا يتضح ملمح آخر من الإيجاز الذي اعتمد إشراك أكثر من آلية جمالية وذلك اختزالا لتفاصيل كثيرة عن قصدية المعنى وانحصاره من ذهنية الغاية وهي صورة المرأة الكادحة العاملة العاطفة وهي صورة ذات معنى شريف وفعال والكلام عن دلالة النص بأقسامه المختصرة ولاسيما في آخرها: العاطفة دلالة على إنسانية صاحب النص، الذي يوظف مفردات ذات شحنة روحية وعاطفية وإنسانية، وعلى قول النثري كلما اتسعت الرؤية ضاقت العبارة... "[(6)].

واستمرارا في عرض شواهد جمالية الإيجاز يقول الغزالي رحمه الله: " الرجل الكبير يحفظ شرفه، ويسفك في صيانته الدم والمؤمن الحر يحمي عرضه، ويبذل دونه الروح، وقد جاء في الحديث: إن الله يغار وإن المؤمن يغار، وغيرة الله أن يأتي المرء ما حرمه الله "[(7)].

يبين الغزالي في هذا النص العلة التي يدعو فيها الناس إلى ضرورة اختيار السلوك الايجابي، وهو بذلك يقدم فلسفة في الحياة مفادها أن اغتنام الملذات لا يؤسس حضارة أو مجتمعا، فهي تلغي القيم الاجتماعية والثقافية اللتان تؤسسان أرضية كل مشروع اجتماعي، وكثير من الحضارات انهارت بفعل الترف واستبدال القيم والأخلاق والثقافة إلى الشهوات والترف، فالناس يجتمعون على الدنيا والمصالح الآنية، والتنعيم بهما، وهو يصور لكل ذلك بلغة استعارية مجازية تقدم على عرض هذه الحيثية الفلسفية عن طريق إيراد مجموعة من الجمل ذات الدلالة المركزة عبر نظام تركيبي يقوم على عنصر الإيجاز. ويستطرد الغزالي وهو بشرح ما سبق ذكره من معان في صورة أكثر جمالية وإيضاح بقوله: " وذلك العوج في الكون المستقيم على أمر الله هو الذي يجعل الأرجاء توشك أن تنتقض على العاصي فتخفي رسمه ووسمه"[(8)]، فهنا يبدع الغزالي بشكل جمالي في استقطاب انتباه المتلقي ويؤجج هذا الشعور عنده عندما يقابل بين صورتين الأولى إيجابية هادئة وادعة مطمئنة، والثانية ناقمة ساخطة مستهترة.

يقول الغزالي في موقف آخر: " أرأيت إن الحياة الدنيا تتحرك داخل إطار من الفناء تنكمش حولها رويدا رويدا، وهي لا بد منقلبة إليه يوما. . ولكن كيف نجعل الناس

يستعدون للبعث، وهم عنه في شغل، أو تكذيب، وما بعده هو الحياة كل الحياة، والحق كل الحق"[9].

ومما سبق ذكره يمكن الاستفادة من نمطين من الوصف في مقابلة الصورة بين الإحساس بالاغتراب والحزن، وهاتان الصفتان المتوازيتان على طريقة الضد، المتصلة بالضمير العائد على الدنيا والإنسان، وهو الهاء، حيث الاعتراف بشعرية النص والحد الأدنى من هذه العلامات، وهو الذي نستقبله بوصفه الخواص الأساسية المميزة للنص.

في القسم الثاني لقول الغزالي في توصيف الصورة المثالية للمرأة " لكانت صورة المرأة الكادحة العاملة وليست صورة هؤلاء النسوة اللاتي يغشين الأندية والملاهي ودور الغناء"[10].

هذا النص يجدد لنا الدور الكبير في تجسيد ظاهرة الإيجاز فهذه الجملة الشرطية توجز ما تفصل قبلها وتختصر ما سيأتي بعدها مستوعبة ذلك في جملة مكثفة تقبل الانفتاح على نفسها لعرض مزيد من الدلالات المرتبطة بها فضلا عما يسجّل من خلالها من أداء صوتي حققه حرف اللام متكررا ثلاث ولو كان... لكانت... لا... هؤلاء وجاءت هذه المفردات أو الحروف لإسناد وتركيب الموجز بتعزيز جماليته من خلال الصوت بما يحمله حرف اللام في قوله " لو كان" من إيقاع خافت يتناسب مع دلالة المعنى وهي أن الحديث عن المرأة يستدعي الخفوت وعدم الجهر والإعلام تقودان إلى الفكرة التي طرحها الغزالي بإيجاز، مبدعا شعرية وجمالية تؤثر في نفسية المتلقي كما لو أنها بؤرة، حيث استعارها لتكون تعبيرا مجازيا عن الدنيا التي تهفو إليها النفوس " والتربية المنشودة ليست دروسا تلقى، إنما هي جو يصنع وإيحاء يغزو الأرواح باليقين الحي والعزيمة الصادقة"[11] فتميز القيم والرؤى، وسبل الحق هو ما تؤكده رؤية الغزالي والذي أوجز من خلاله مجموعة من الأفكار الايجابية تتعلق بسلوك بني البشر وعقائدهم ودخلهم.

أما العنصر الثاني الذي دعا إليه الغزالي في ذلك النص، فهو ضرورة التمركز حول المبدأ والبعد الرسالي والاعتبار من الأمم والحضارات القديمة، وفي هذا النص الذي يتسم بالإيجاز الشديد ويحتكم إلى نظام تركيبي موجز ومكثف، إن صح التعبير، ترد ثنائيات أنطولوجية تؤكد استعمال النص على جمالية اللغة من جهة، واشتماله على مضامين فلسفية وأنساق ثقافية واسعة تؤول من خلال سياق الكلام الذي يزخر بتلك المضامين ويمكن تلخيصها في الثنائيات التالية:

1. **ثنائية الحق والباطل:** " أما الطبيعة الإنسانية العامة، فهي لا تستغني عن مذكر دائم التنبيه إلى أن الآخرة حق، وأن الذهول عنها جرم وإن الانحصار في الدنيا غفلة. . . وكم نحن

بحاجة إلى صور منوعة تثبت في أنفسنا القيم الصحيحة للحياة والممات وما بعدهما"[12] فالحق هو هوية وتراث الأنبياء والقدسيين والمستضعفين المتنورين، والباطل وهو العنوان الذي يجتمع حوله المتكبرون والظلمة وأعوانهم

2. **كناية الموت والحياة:** وترتبطان بفلسفة دينية وطروحات قرآنية تبناها الشيخ الغزالي وتشبع بهما، فهو يجمع بين الثقافة الدينية والفكر العقلاني، أي أنه يجمع في فلسفته وفكره بين العقل والنقل وهو تكامل له جذور، التاريخ عند المعتزلة وإخوان الصفا والأشاعرة، حيث التراث حاضر في شعوره وذهنه، ومن هنا أمكن القول أن الغزالي يمثل تلك الفئة الدينية المتنورة المعتدلة التي تتجه إلى الحياة الحقيقية وهي الأبدية، التي تبدأ بالانفتاح على الرسالة والانتقال إلى عالم الملكوت عبر محطة البرزخ النورانية ويمكن للنص إذن أن يستمر بالانفتاح والاتساع انطلاقا من فئة من المضامين التي توفرت عليها شعرية الإيجاز.

3. **ثنائية الإنسان بين الإيجابية والسلبية:** فالأول اختار طريق الانفتاح والايجابية مع الله، ثم المجتمع، أما السلبي فهو الذي اختار طريق التقوقع حول الذات وعبادتها، وإلغاء الآخر بإشغاله تارة وإقصاءه تارة أخرى.

ومن شواهد النهج على شعرية الإيجاز في إحدى خواطره قوله: " نعم: قد يقع في القرآن تفصيل بعد إجمال، أو تقييد بعد إطلاق، أو تخصيص بعد تعميم، بيد أن ذلك شيء غير الزعم بأن هناك آيات بطل حكمها أو وقف تنفيذها"[13].

نجد إحساسا غامضا بأن شعرية ما تكتنفه تجعل بالإمكانية تحقيق صدى جمالي، لا يعرف أسبابه مع ما يقدمه من وضوح الدلالة التي يكتنفها. ولكن هذا الإحساس بجمال اللغة لا يقتصر على النظر إليها من زاوية واحدة، فأكثر من عامل شارك في إنتاج شعرية هذا الكلام، أولها عنصر التكثيف في إيصال الفكرة والاختصار في عدد المفردات المكونة للكلام عبر ظاهرة الإيجاز منصهرة في تركيب الكلمات التي يحكم نظام الجملة.

وعندما نتساءل ما هو العنصر الذي يجعل من هذا النص أو ذاك النص من النصوص أكثر جمالية من نص آخر، فإن علم الأدب يقول بأنه ليس في تصنيف الإنتاج الفردي بقدر ما هو في الإجراءات التي تتضمنها مع التأكيد على أن الشعرية والأدبية تحملان نفس المفهوم وهذا يؤكد لنا ضرورة الالتزام بالجملة كمفردة جوهرية في الخطاب أو جسدا كليا يتشكل من مجمل الإجراءات المقاربة للنصوص.

والإيجاز يحقق لنا شيئا آخر ألا وهو الالتفات وهو أسلوب آخر من أساليب البلاغة، ومظهر تركيبي متمثلا بتغيير مواقع الألفاظ وإظهار ما يستحق التركيز عبر آلية التقديم والالتفاف حول المعنى الذي يراد الإشارة إليه، فإذا حاولنا قراءة النص على فرض أن تكون في السياق العادي يمكن أن يصل الكلام إلى المعنى الأتي: إذا لم يكتب الإنسان الإرادة فلا مجال للمغامرة في وضوح مشاريع وأهداف وغير ذلك من السياقات التركيبية والأبنية النحوية التي يمكن أن تحمل المعنى نفسه ولكن ستفقد خصوصياتها الجمالية في التركيب.

ومن خلال هذا العدول في تشكيل سياق المفردات في الجملة، تتحرك فاعلية الإيجاز في الربط بني دلالة الكلي والجزئي في عبارات موجزة. الجزئي هو عدم التركيز على عنصر الإرادة أما الكلي فهو عدم التخطيط لوضع مشاريع وأهداف وإذا أخذنا درس في الشعرية المطروحة هنا فان الملمح الملائم للشعرية هو الكثافة في طرح الأفكار والدلالات بأكبر قدر من الاختصار..

وهذا يؤكد لنا القول الذي يذهب إلى أن خط التطور البارز في الشعرية العربية المعاصرة يتمثل في التقليص المتزايد للأساليب التعبيرية وهذا يستدعي توظيف آلية التأويل التي تنفتح على الدلالة.

وقد أصبحت نصوص الغزالي من خلال أسلوب الإيجاز والتكثيف ذات قيمة خاصية هي ذاتها خاصية الأمثل في توصيل الفكرة موجزة فهماً واستيعاباً ومن ثمة انتشارا.

قائمة المصادر والمراجع:

1- محمد الغزالي: تأملات في الدين والحياة، الإسكندرية، دار الدعوة، ط 2، 1992.

2- سي دي لويس: جمالية الإيجاز، د ت، ط3.

3- محمد الغزالي: ركائز الإيمان عن العقل والقلب منشورات دار الشروق، ط 1418هـ- 1997م.

4- ديوان أبي نواس.

5- شرح محمود أفندي آصف: المطبعة العمومية، ط1، 1998 م.

6- محمد الغزالي: نظرات في القرآن، ط 5، د ت، دار الكتب الحديثة، القاهرة.

7 - محمد الغزالي: الإسلام والطاقات المعطلة دار الصحوة، القاهرة، 987.

8- محمد الغزالي: الإسلام والطاقات المعطلة (مصدر سابق).

9- جون كوهين (شعرية الكثافة) بيروت د. ت ط 2.

هوامش البحث:

---

(1) جون كوهين (شعرية الكثافة) بيروت د.ت ط 2 ص 30.

(2) محمد الغزالي: تأملات في الدين والحياة، الإسكندرية، دار الدعوة، ط 2، 1992، ص 5.

(3) سي دي لويس: جمالية الإيجاز، د ت، ط3، ص 25.

(4) محمد الغزالي: ركائز الإيمان عن العقل والقلب منشورات دار الشروق، ط 1418هـ- 1997م، ص 221.

(5) ديوان أبي نواس، ص40.

(6) ينظر: شرح محمود أفندي آصف: المطبعة العمومية، ط1، 1998 م، ص 196.

(7) ينظر: شرح محمود أفندي آصف: المطبعة العمومية، ط1، 1998 م، ص 196.

(8) محمد الغزالي: نظرات في القرآن، ط 5، د ت، دار الكتب الحديثة، القاهرة، ص 101.

(9) المصدر نفسه، ص 99.

(10) المصدر السابق نفسه، ص 144.

(11) المصدر السابق نفسه، ص 109.

(12) محمد الغزالي: الإسلام والطاقات المعطلة (مصدر سابق)، ص 98

(13) المصدر السابق نفسه، ص 229.

مركز البصيرة للبحوث والاستشارات والخدمات العلمية

46، تعاونية الرشد القبة القديمة – الجزائر.

ها : 00.213.0550.54.83.05 - 00.213.21.28.97.78 فا : 021.28.36.48

البريد الالكتروني: markaz_bassira@yahoo.fr / الموقع الالكتروني: www. Bassiracenter.com

دفعا لعملية البحث على مستوى المركز والتواصل العلمي مع مختلف المؤسسات البحثية والباحثين، يفتح المركز فضاءه العلمي، أمام كل القدرات العلمية الجادة من خلال الاشتراك أو الكتابة في دورياته المتخصصة: دراسات اقتصادية، دراسات إستراتيجية، دراسات إسلامية ودراسات أدبية، ودراسات قانونية ودراسات اجتماعية ودراسات نفسية أو من خلال التواصل العلمي مع المركز .

- **تصدر الدوريات فصليا، أي أربع أعداد في السنة لكل دورية.**
- **الاشتراك السنوي في الدورية الواحدة للأفراد: 1000 دج لكل دورية، وخارج الوطن: 14 دولار. للمؤسسات في الجزائر: 1200دج و خارج الوطن: 15 دولار.**

قسيمة الاشتراك السنوي

دورية دراسات إسلامية ودراسات إستراتيجية ودراسات اقتصادية ودراسات قانونية ودراسات أدبية ودراسات اجتماعية ونفسية، تاريخية ، الطفولة والأرطفونية.

تصدر أربع مرات في السنة

الاسم واللقب أو المؤسسة.....الهاتف.....

العنوان.....

الاشتراك في الدوريات:

دراسات أدبية ☐	دراسات إستراتيجية ☐
دراسات إسلامية ☐	دراسات قانونية ☐
دراسات اقتصادية ☐	دراسات اجتماعية ☐
دراسات نفسية ☐	دراسات تاريخية ☐
دراسات الطفولة ☐	دراسات أرطفونية ☐

يُرسل الاشتراك إلى رقم الحساب الجاري : مؤسسة دار الخلدونية

Ccp : 7625589 clé 81

ملاحظة : ترسل قسيمة الاشتراك وصورة الحوالة البريدية يمكن تسديد المباشر **والاستلام** المباشر على مستوى المركز.

تكاليف البريد مقدرة ضمن سعر المجلة