دراسات أدبية

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

العدد العشرون (18) - جوان 2015

الأبعاد الجمالية للغة الإشهار في المحلات السكنية بأبها	عبد الحميد سيف أحمد الحسامي ويحيى صالح أحمد المذحجي
تاريخ ترجمة المسرحية إلى العربية	لباد فاطمة الزهراء البرم
اكتساح العامية للغة الخطاب الإشهاري المكتوب	عاشور جميلة
البعد التداولي لنظرية الأفعال الكلامية في التراث اللغوي العربي	ليلى برمضان
دور القرآن الكريم في تقعيد اللغة العربية الفصحى	مزيود سامية
مدخل لسيميائية الصورة الصحفية	سيفون باية
أدب الطفل: مفاهيم وأهداف	ميلود شنوفي
أفانين القول العربية في ظلال القرآنية الربانية	ليلى جودي
المعالم الحضارية والنقدية في مراسلات علماء الجزائر القدامى	أمال طول
إشكالية مصطلح (الأدب المعاصر) في الخطاب النقدي الحديث	بن ساسة نسرين
الحضور الديني في النص الشعري الجزائري المعاصر	أحمد قيطون
فلسفة الفعل من النظر إلى العمل عند العلامة البشير الإبراهيمي	حرة طيبي
الحياة الثقافية والسياسية للجزائر في عهد الدكتور محمد بن أبي شنب	الصادق دهاش
الحضارة الغربية في رحلة: تخليص الإبريز في تلخيص باريز لرفاعة الطهطاوي	زواوية طيبي
الصّحافة الجزائرية المكتوبة وموقع "جريدة لسان" منها	آمنة بومكحلة
الحالة الفكرية والثقافية من القرن 6هـ إلى القرن 8 هـ	بوهني مصطفى
الشاعر الشعبي الجزائري عبد الله بن كريو	بن مرزوق عبد الوهاب
البيوإتيقا كحوار بين العلم والقيم الأخلاقية	مطالسي حمي نورالدين
الحياة الفكرية والثّقافية في عهد الموحّدين	نجاة بلعباس
المؤتمر العربي العالمي حول موضوع: "مكانة أصحاب القدرات الخاصة في التدريس والأدب العربي"	ذاكر حسين

الرقم الدولي ISSN 046X - 2170

بسم الله الرحمن الرحيم

دراسات أدبية

دورية فصلية مُحكّمة تصدر عن:

مركز البصيرة

للبحوث والاستشارات والخدمات التعلّمية

العدد الثامن عشر

جوان 2015

18

رئيس التحرير

د.عبد الحليم ريوقي
eladabiya@hotmail.fr

هيئة التحرير

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

المراسلات باسم مدير مركز البصيرة

حي ماكودي 02 رقم 13 واد السمار – الجزائر

ها: 023.75.75.81

النقال: 0550.54.83.05

البريد الإلكتروني:

info@albasseera.net

contact@albasseera.net

studies@albasseera.net

الموقع الإلكتروني:

www.albasseera.net

حقوق الطبع محفوظة

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

التوزيع

دار الخلدونية للنشر والتوزيع

05. شارع محمد مسعودي القبة الجزائر.

ها/فا: 021.68.86.48

قواعد النشر

1. تقبل البحوث والدراسات التي تعالج القضايا المتخصصة المتميزة. ويشترط في تلك الأعمال مراعاة قواعد النشر التالية:
2. أن يتوافق البحث مع أهداف الدورية ومحاورها.
3. أن يكون البحث غير منشور سابقا.
4. يرفق البحث بإقرار خطي بعدم تقديم البحث إلى أي جهة أخرى لغرض النشر.
5. ألا يكون البحث جزءا أو مقتطفا أو مقتبسا من رسالة تخرج نال بها صاحبها شهادة علمية.
6. يرفق البحث بملخصين: (العربية والفرنسية) أو (العربية والإنجليزية).
7. يقدم الباحث نبذة مختصرة عن سيرته الذاتية.
8. ترسل البحوث والدراسات إلكترونيا أو تسلم في قرص مضغوط إلى إدارة المجلة.
9. 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.
10. 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).
11. أن يراعى في البحث المنهجية العلمية، ومناهج البحث العلمي. وعلى صاحبه الالتزام بالموضوعية.
12. توثق هوامش البحث وقائمة مصادره ومراجعه في نهاية البحث.
13. تخضع البحوث للتحكيم العلمي المتعارف عليه عالميا، ويبلغ الباحث بقرار هيئة التحرير في آجالها.
14. يعدّ البحث في حكم المسحوب إذا تأخر الباحث عن إجراء التعديلات المطلوبة على البحث لمدة تزيد عن شهر من تاريخ تسلمه الرد بوجوب التعديل.
15. لا يمكن للباحث أن يسحب بحثه بعد موافقة الهيئة العلمية عليها وإدراجها ضمن مواضيع المجلة.
16. الإدارة ليست ملزمة بنشر كل البحوث التي تصلها وليست ملزمة كذلك بإعادتها نشرت أم لم تنشر.
17. تعبر البحوث عن رأي صاحبها ولا تمثل بالضرورة رأي الدورية أو المؤسسة التي تصدرها.
18. يحق للدورية إعادة نشر البحث كاملا أو جزءا منه بأي شكل وبأي لغة دون الحاجة إلى استئذان الباحث، إذ تتمتع الدورية بكامل الحقوق الفكرية للبحوث المنشورة فيها.
19. من حق الدورية إصدار عدد يخصص بأكمله لغرض واحد عند الحاجة.

مركز البصيرة يرحب بأبحاثكم واقتراحاتكم ونصائحكم.

آراء الباحثين لا تعبر بالضرورة عن وجهة نظر المركز

الهيئــة العلميــة

- الأستاذ الدكتور **عبد الرحمن بن حسن العارف** وكيل معهد البحوث العلمية وإحياء التراث الإسلامي، مكة المكرمة، السعودية.
- الأستاذ الدكتور **على 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 **هشام خالدي**، 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.

أمة تتعلم، أمة تتقدم

دورية محكمة متخصصة في الدراسات الأدبية

العدد (18) – جوان 2015- رمضان 1436 هـ

محتويات

الافتتاحية	أ.د: هشام خالدى	07
الدراسات اللغوية		
الأبعاد الجمالية للغة الإشهار في المحلات السكنية بأبها دراسة سيميائية -	د. عبد الحميد سيف أحمد الحسامي و د. يحيى صالح أحمد المذحجي	09
تاريخ ترجمة المسرحية إلى العربية	أ: لباد فاطمة الزهراء البرم.	19
اكتساح العامية للغة الخطاب الإشهاري المكتوب صحيفتا الخبر والشروق اليومي أنموذجا	أ. عاشور جميلة	23
البعد التداولي لنظرية الأفعال الكلامية في التراث اللغوي العربي -مفتاح العلوم للسكاكي نموذجا-	أ.ليلى برمضان	33
دور القرآن الكريم في تقعيد اللغة العربية الفصحى.	الطالبة: مزيود سامية	39
مدخل لسيميائية الصورة الصحفية	د. سيفون باية	49
الدراسات الأدبية		
أدب الطفل: مفاهيم وأهداف.	ميلود شنوفي.	61
أفانين القول العربية في ظلال القرآنية الربانية	د. ليلى جودي	67
المعالم الحضارية والنقدية فى مراسلات علماء الجزائر القدامى	أ.أمال طول	81
إشكالية مصطلح (الأدب المعاصر) في الخطاب النقدى الحديث	أ. بن ساسة نسرين	89
الحضور الديني في النص الشعري الجزائري المعاصر	د/ أحمد قيطون	99
فلسفة الفعل من النظر إلى العمل عند العلامة البشير الإبراهيمى	د-حرة طيبى	107
الحياة الثقافية والسياسية للجزائر في عهد الدكتور محمد بن أبي شنب	د. الصادق دهاش	113
الحضارة الغربية في رحلة: تخليص الإبريز في تلخيص باريز لرفاعة الطهطاوي.	أ. زواوية طيبى	119
الحالة الفكرية والثقافية من القرن 6هـ إلى القرن 8هـ:	أ بوهنى مصطفى	127
الصّحافة الجزائرية المكتوبة وموقع "جريدة لسان" منها.	أ. آمنة بومكحلة	133
الشاعر الشعبى الجزائري عبد الله بن كريو "حياته، ثقافته، شعره"	أ.: بن مرزوق عبد الوهاب	137
البيوإتيقا كحوار بين العلم والقيم الأخلاقية.	أ. مطالسى حمى نورالدين	141
الحياة الفكرية والثّقافية في عهد الموحّدين _تلمسان أنموذجاً_	أ نجاة بلعباس	151
المؤتمر العربي العالمي حول موضوع "مكانة أصحاب القدرات الخاصة في التدريس والأدب العربي"	الدكتور: ذاكر حسين قسم اللغة العربية-جامعة مدراس تشيناي-الهند	157

الافتتاحية

بسم الله الرحمن الرحيم والصلاة والسلام على أشرف المرسلين

كثيرة هي الكتابات التي دارت موضوعاتها حول الدراسات الأدبية واللّغوية، كان بعضها على شكل كتب ومؤلفات كبيرة استغرقت مجلّدات كثيرة، وكان بعضها على شكل مقالات وبحوث رضية كتبت بأقلام وراءها خبرات عديدة من الممارسات الكتابية، تناثر بعضها في بطون المؤلفات المتخصصّة، وتناثر بعضها الآخر في ثنايا المؤلّفات ذات الصّبغة العامة الشّاملة وتفاوتت مستويات بعضها بين المقالة الصحفية في المجلات والصحف اليومية التي تملأ الزوايا الثقافية في مثل هذه الإصدارات، ومستوى البحث (الأكاديمي) الذي يتخصّص أحيانا ويتعاظم في شمولية المعالجة حتى يرقى إلى مستوى أفضل.

ولئن جاءت فلسفة التحليل لتنهل من إفرازات العقل ورواسب التجربة الإنسانية، فإن الكتابة في موضوع اللغة والأدب، واللسانيات، والتواصل اللغوي، وتحليل الخطاب، ظلّت في معظمها مقولات ضمن منظومة من التصنيفات التنظيرية، تستمد سلطتها من الرؤى التراثية والأطاريح المعاصرة التي تفادت وجانبت جوهر البحث عن الإجراءات والطرائق المؤدية إلى الفهم المتكامل والاستجلاء الوافي للنصوص الذي يدفع إلى فكّ المغالق التي تهندس لها بنى الأنسجة اللغوية والأنظمة المختلفة، وقد جاء محتوى هذا العدد وفق مقتضيات عدة بناء على تنوعات المقالات الواردة إلينا من ربوع الجزائر ومن خارجها وكان لزاما علينا أن نراعي التنوع والدقة العلمية والحداثة في الطرح والمعالجة.

الأستاذ الدكتور: هشام خالدي

عضو الهيئة العلمية للمجلة

الأبعاد الجمالية للغة الإشهار في المحلات السكنية بأبها
- دراسة سيميائية - 1

د. عبد الحميد سيف أحمد الحسامي
أستاذ الأدب والنقد الحديث بجامعتي إب والملك خالد (باحث رئيس)
و د. يحيى صالح أحمد المذحجي
أستاذ البلاغة والأسلوبية المشارك بجامعتي تعز والملك خالد (باحث مشارك) (الجزائر)

المقدمة:

يعد الخطاب الإشهاري من أبرز الخطابات التي أفرزتها التحولات المعاصرة في الرؤية الرأسمالية التي تدأب في صياغة مفهومٍ جديدٍ للإنسان يقوم على الاستهلاك؛ فالإنسان لديها كائنٌ مستهلِكٌ، تتحقق كينونته بمدى استهلاكه وإشباعه رغباته؛ ولذلك فإن الخطاب الإشهاري وسيلة استدراجٍ للإنسان المعاصر كي يقع في شَرَك الاستهلاك، ويستسلم لمضامين المادة الإشهارية التي تتقنع بحيل استقطابية متنوعة بتنوع أهداف المستقطِب وثقافة المستقطَب؛ ولهذا فإن الخطاب الإشهاري ينتزع مادته من المشترك بين هذين الطرفين، وما يتيحه السياق الثقافي الذي يتحركُ الإشهارُ في أُفقه. " وإذا كانت المجتمعات الاشتراكية " قد قامت على الشعارات السياسية الثورية أو ما يسمى بالصورة الإشهارية السياسية (الدعاية السياسية)، فإن المجتمعات الرأسمالية قد أعطت اهتمامًا كبيرًا للصورة الإشهارية الاقتصادية والتسويقية (الدعاية التجارية)."[2]

وهذا يجعلنا إزاء خطاب إشهاري إغرائي نفعي تتعلق مقاصده بتحقيق العائد المادي – في أغلب أحواله–على منتجه، كما أنَّ " الإشهارَ جزءٌ لا يتجزأُ من الثقافة؛ لذا لا يمكن الإحاطة به إحاطة فعلية من منطلقات أحادية الجانب كتلك التي ترتكز فقط على الجانب الفني، أو الجمالي، أو التقني دون ربطه بالإطار السوسيو–حضاري الذي ينتج فيه."[3]

ومن هذا المنطلق سوف نقوم بتحليل الدلالات الجمالية لهذا الخطاب من خلال (**أسماء الأماكن السكنية بمدينة أبها**[4])؛ لأن الاستراتيجية الإشهارية مودعة في الاسم في المقام الأول.[5]" كما أن الدراسة تنطلق من اعتبار تلك اللوحات الإشهارية دوالَّ لأنساق جمالية تسكن التفكير المجتمعي، (باث/ متلق) إنها مؤشرات لنسق جمالي ثقافي يتخذ شكلَ تنظيم خاص للمضامين، إنها لا ترتفع على المحلات السكنية للدلالة على المحل بقدر ما تناوش أبعادًا ثقافية في ذاكرة المجتمع، يشترك فيها أطراف التواصل، فكل مجتمع يبلور سننه الخاصة في تأويل معطيات تلك العلامات.

إن دراسة اللوحات الإشهارية من هذا المنطلق تعد العلامة فيه جزءًا من سيرورة إبلاغية بحسب–إيكو– فالمعنى ليس محايثًا للشيء، ولكنه الفائض الذي تفرزه الممارسة، ويجعل الشيء جزءًا من نسق ثقافي."[6]

ولعل المتأمل في لغة الإشهار في المحلات السكنية بأبها (فنادق–شقق مفروشة) يلمح وفرة التسميات التي تحيل على دلالات جمالية وثقافية، مما استدعى فضول البحث، وأَثار كوامنَ السؤالِ عن أسرارِ تلك التسميات، وما تحمله من أبعاد جمالية وثقافية.

وقد اقتصر ميدان البحث على مدينة (أبها) دون سائر المدن السعودية لما تتميز به من خصائص مناخية أهَّلتها لأَنْ تكون مدينةً سياحيةً يؤمها المصطافون من أرجاء المملكة، ومن خارجها أحيانًا، وقد أدى ذلك إلى كثرة الأماكن السكنية التي تقتضيها حركة السياحة

واستقبال السائحين في فترة الصيف، حتى أن الأماكن السياحية وصلت فيها إلى ما يقرب من مئتين وسبعين محلاً ما بين فندق ومجامع شقق سكنية، وهي عينة ثرية جديرة بالدراسة.

ولا شك في أن المنهج السيميائي أنسب من سواه لدراسة هذه المادة الإشهارية بوصفها علامات تحيل إلى مدلولات جمالية وثقافية يمكن من خلالها الوقوف على وعي المجتمع وطبيعة تفكيره، ومدى تفاعله مع السياق الثقافي والحضاري من حوله؛ لأن السيميائيات– في بعض وجوهها– هي دراسة للثقافة، وتواصل الإنسان مع محيطه،" فالتواصل جزئية حياتية تتخلل كل مناطق الوجود الإنساني، فكل ما يمكن أن يشتغل كرابط بين الإنسان وما يوجد خارجه، وكل الأشكال الثقافية التي تتحدد من خلالها هوية الأفراد وتخبر عن انتماءاتهم إلى ثقافة بعينها...يجب النظر إليها باعتبارها " وقائع إبلاغية" تندرج ضمن حالات الاجتماع الإنساني الذي يتخلى داخله الفرد طوعًا عن ملكوته الخاص لكي يتوحد مع الآخرين."[7]

التمهيد

أ- الإشهار لغة واصطلاحا

ورد في (لسان العرب) مادة (شهر) ما يأتي[8]:
الشهرة: ظهور الشيء حتى يشْهَرَه الناس.

الجوهري: الشهرة: وُضُوح الأَمر، وقد شَهَرَه يَشْهَرُه شَهْراً وشُهْرَة فاشْتَهَرَ وشَهَّرَهُ تَشْهِيراً، واشْتَهَرَه فاشْتَهَر ؛ قال:

أُحِبُّ هُبوطَ الوادِيَيْنِ، وإنَّنِي لمُشْتَهَرٌ بِالوادِيَيْنِ غَرِيبُ

ويروى: لَمُشْتَهِرٌ، بكسر الهاء.

... ورجل شَهِير ومشهور: معروف المكان مذكور؛ ورجل مَشْهور ومُشَهَّر؛ قال ثعلب: ومنه قول عمر بن الخطاب –رضي الله عنه–: إذا قَدِمْتُمْ علينا شَهَرْنا أَحْسَنَكم اسماً، فإذا رأَيناكم شَهَرْنا أَحسنكم وَجْهاً، فإذا بَلَوْناكم كان الاخْتِيارُ. والشَّهْرُ: القَمَر، سمي بذلك لشُهرته وظُهوره، وقيل: إذا ظهر وقارَب الكمال...ابن سيده: والشهر العدد المعروف من الأَيام، سمي بذلك لأَنه يُشْهَر بالقمر، وفيه علامة ابتدائه وانتهائه؛ وقال الزجاج: سمي الشهر شهراً لشهرته وبيانه؛ وقال أَبو العباس: إنما سُمي شهراً لشهرته وذلك أَن الناس يَشْهَرُون دخوله وخروجه...ويقال: لفلانٍ فضيلةٌ اشْتَهَرها الناسُ. وشَهَر فلان سيفَه يَشْهَرُهُ شَهْراً أَي سَلَّه؛ وشَهَّرَهُ: انْتَضاه فرفعه على الناس..."

ومن خلال المادة المعجمية (شَهَرَ) يتبين أنها حملت عددًا من الدلالات:

1- الوضوح.
2- شهرة الشيء ومعرفة الناس به.
3- الارتفاع.
4- لفت الأنظار، والتباهي بين الناس.
5- الانتشار.

ويمكننا من مجموع هذه الدلالات، القول: إنَّ الإشهار **عملية إيضاح الشيء ورفعه؛ للفت أنظار الناس إليه، وتعريفهم به، ليتحقق انتشاره بينهم.**

أما الإشهار لدى الدارسين المعاصرين فهو ترجمة للمصطلح الأجنبي:(Publicity) بالإنجليزية، وبالفرنسية(publicité)، وهذا المصطلح ورد بمفاهيم متعددة أبرزها:

- ضَرْبٌ من ضروب الخطابة التي تنتمي بدورها إلى مجال عريض من القول.[9]

- رافعة اقتصادية، ورمز لمجتمع الاستهلاك، وجهازُ إنتاجٍ وتواصلٍ، ووسيلة للتنمية الاقتصادية والاجتماعية.[10]

- الإشهار(الإعلان) وسيلة ضرورية من وسائل البيع، إنَّه أداةٌ بين عارض لبضاعة (كيفما كان نوع هذه البضاعة: سلعة أو أفكارًا، أو خدمات) وبين زبون محتمل مضطر اجتماعيًا أو نفعيًا أو جماليًا إلى استعمال هذه البضاعة في تدبير شأنه اليومي.[11]

- هو خطاب له مساحة انتشار كبيرة يقدم بشكل مختصر منتوجًا (تجاريًا أو ثقافيًا أو سياسيًا) وذلك من أجل الإقناع بأهميته، ويستهدف أن يقوم المتلقي بفعل الشراء، وبفعل الاختيار.[12]

- هو خطابٌ دالٌ يشترك في الدلالة مع كل أنواع الخطابات الأخرى يجمع بنائيًا بين عدة مكونات: لغوية، صوتية، تصويرية..." [13]

- هو عملية تواصل جماهيرية يشير إلى استراتيجية إبلاغية قائمة على الإقناع يوظف في ذلك كل وسائل الاتصال الإنساني من كلمة ورمز وصورة؛ قصد التأثير على المتلقي المستهلك وحمله على اقتناء منتوج ما، والتسليم بأهميته وأفضليته على باقي المنتوجات الأخرى المشاكلة له.[14]

أورد سعيد بنكراد عددًا من التعريفات التي يقترحها دافيد فيكتوروف، وهي:

- الإشهار: نشاط فكري يجمع بين مصمم فنان من أجل إبداع وسيلة سمعية بصرية.

- الإشهار صناعة ثقافية تعمل على ترويج ثقافة جماهيرية.

- الإشهار سلاح التسويق وهو في خدمة الاستراتيجية التجارية للمقاولات.

- الإشهار شكل رأسمالي للدعاية واستغلال المستهلك.

ويعلق بنكراد على تلك التعريفات بأنها لا تشير إلا إلى الوظيفة المصرح بها للإشهار، أي ارتباطه بنظام اقتصادي يتميز بالوفرة في تسويق بضائعه إلى الإعلان عنها وإبراز مزاياها.[15]

ومن خلال الاستعراض السابق يمكننا القول: إن الإشهار **من حيث ماهيته عملية كشف وإعلان وإظهار لرسالة معينة من قبل مرسل معين يحقق من خلالها التواصل بغرض غاية معينة يتغيا تحقيقها من المرسَل إليه؛ للاقتناع بها، وإيثارها على ما سواها.**

الدلالات الجمالية للغة

أولاً–مستويات اللغة الإشهارية

إن اللغة في الإشهار تطرح قضايا متعددة تتصل بالمتن اللغوي، أو بتنوع اللغات الموظفة، وبوضع كل لغة ضمن هذا التنوع[16]فالإشهار لا يشهر البضاعة التي يروج لها فحسب، بل يشهر اللغة كذلك[17]

وحينما نحاول استقراء لغة الإشهار في الوصلات الإشهارية للمحلات السكنية سنجد أنها تتفاوت بين عدد من المستويات ما بين اللغة الإيحائية، اللغة العربية المحايدة واللغة الهجين من العربية والإنجليزية، واللغة الأجنبية المحضة، وسنتناولها بحسب الآتي:

1– اللغة الإيحائية:

تستخدم بعض اللوحات الإشهارية اللغة الإيحائية؛ حيث تنحو التسمية في أسماء الأماكن السكنية نحو اللغة الإيحائية، وتتجاوز اللغة التوصيلية، ونكون حينئذ أمام (إشهار جمالي)، والإشهار الجمالي لا يصف، بل يكتفي بالتلميح إلى وضعيات إنسانية تحيل على حالات حلم محتمل، أو سعادة مفترضة"[18] ونجد هذا المستوى اللغوي للغة الخطاب الإشهاري في المحلات السكنية بأبها في عدد وافر من اللوحات مثل:

(شفا أبها)، (قصر السحاب)، (سديم أبها)، (غيوم السودة)، (أحلى أمسية)، (حلم أبها)، (وردة الحصون)، (درة الكوكب)، (الأمطار للوحدات السكنية) (الوادي الأخضر) (مركز النسيم)، (قصر شاطئ المرجان)، (زهور الشام للفلل المفروشة)، (قصر الدرة السكني) ... إلخ. وهذه التسميات تأتي محملة بمحمولات دلالية جديدة، وتتميز لغتها بالإيحائية وليست التوصيلية؛ فـ (شفا أبها) ـ توحي بدلالات البرء من كل الأسقام، وكأن هذه الوحدات أو الشقق السكنية هي شفاء للناس،

وإضافتها لـ(أبها) تجعل هذا الشفاء مخصوصًا بأبها، أو تجعل هذه الأماكن شفاء لمدينة أبها، أو مشفى أبها؛ فمن أراد الاستشفاء فعليه بها، فكل هذه الوصلات الإشهارية، أو اللوحات، يحضر فيها المستهلك لا بوصفه فردًا بل بوصفه " مستهلكًا ثقافيًا" يخضع في سلوكه الشرائي إلى مجموعة من العوامل الخفية."[19]

و(قصر السحاب): تسمية فيها بعد تخييلي فكأن هذه الوحدات السكنية –لعُلُوِّها–قصرٌ معمور في السحاب، أو شاهق يلامس السحاب. لكن التعبير أكثر جمالية حين يجعل للسحاب قصرًا، بما تحمله السحاب من العلو والخير والصفاء، تجسدها هذه الإضافة.

كما أن تسمية محل سكني بـ (إرم): تحيل على التفرد، بما تتمتع به من معطى دلالي يتناص مع معطى الآية القرآنية (...إرم ذات العماد، التي لم يخلق مثلها في البلاد.)[20] فهي تحيل على معاني الشموخ والاستطالة، والتفرد[21]، وحين يتم تسمية المحل السكني بهذه التسمية فإن ذلك يعد نوعًا من استمالة الميول الأسطورية في أعماق الإنسان.

وهكذا نجد التسميات الأخرى تحمل مدلولات ثقافية ثرية، ولا تقتصر في استهواء المستهلك على التلميح لطبيعة المحل السكني، بل تقدم الإشهار مشفوعاً بمحمول دلالي إضافي؛ فالشعار الإشهاري يمتلك سلطة تتمثل تارة بالعلاقة بين الشعار الإشهاري والمتلفظ به، ومن ناحية أخرى تتصل بالقول وسلطته، إذ يستند الشعار إلى المستوى اللغوي وإلى ما تختزنه الذاكرة ليبسط سلطانه، وينجح في الدور المنوط بعهدته[22] هنا يغدو الإشهار إشهارًا جماليًا؛ إذ تكون الغاية من الوصلة الإشهارية هي بلورة طريقة ذكية في التحدث إلى المستهلك، وهذا الإشهار يأتي على العكس من الإشهار المباشر أو (المرجعي) المرتبط مباشرة بمادة تواصله، إذ يبني كل سيروراته التواصلية على المنتج وعلى محيطه المباشر[23]

2- **اللغة المحايدة** ونقصد بها تلك اللغة التوصيلية التي لا تبتغي أي إغراء وإنما هدفها التوصيل والتوصيف المحايد فحسب، ومن نماذج ذلك:

(سالم منصور القحطاني للوحدات السكنية) (يحيى أحمد ثابت عسير للوحدات السكنية) (عبد الله سعيد جواد للوحدات السكنية) (محمد عبد الله آل زياد للشقق المفروشة) (العدواني للوحدات السكنية) (مركز الغانم للشقق المفروشة) (الحمادي للشقق المفروشة) (السالمي للشقق المفروشة)

وهذه التسميات لا تحفل بالبعد الجمالي ولا تحمل أبعادًا ثقافية تنزع منزعًا تقليديًا في التسمية، لا تحمل سوى الدلالة على المسكن ومالكه.

3- **اللغة المختلطة من العربية وغير العربية**

تلعب اللغة دور الوسيط في حمل الخطاب الإشهاري، وتؤثر سلبًا أو إيجابًا ليس في جودة الإشهار وحسب بل وكذلك فيما يحمله من تأثير نفسي ومجتمعي وثقافي."[24]وحينما نقرأ اللوحات الإشهارية للمحلات السكنية بأبها نجد عددًا منها يحمل الأسماء الأجنبية، إذ " يستغنى عن الترجمة ...وتستخدم الكلمات الأجنبية بهدف التأثير على المستهلك...وهذا الاستعمال له دور كبير في استقطاب الزبائن، وكثرة الرواج."[25]

ومن تلك المحلات التي وردت فيها التسمية بالعربية والإنجليزية بالحرف العربي (الرواد بلازا)، (العبود بلازا للشقق المفروشة)، (لورنس الأموية)، (الناجي سويتس)، (نوف سويتس) (قصر الرويال) (أبها كراون)، (أبها انتركنتنتال.) (أبهى سيزون)

وعند النظر فيها نجد أن (الرواد بلازا) – مثلا– تتكون من مفردتين: الأولى عربية، والثانية أجنبية مكتوبة بالحرف العربي، (بلازا) وهي تعني الساحة العامة، أو القصر أو المركز، وقد جاء الاسم العربي في بنية التسمية (الرواد) متقدما على الاسم الأعجمي وكأنه

محكوم بمنطق الإضافة في الإنجليزية حيث يتقدم المضاف إليه على المضاف، وعلى هذا النسق يأتي (الناجي سويتس) ، وسويتس – جمع سويت– تعني (الأجنحة)، و(**أبها كراون للوحدات السكنية المفروشة**) وكراون تعني التاج، و(قصر الرويال) و(رويال السحاب)(والرويال تعني : الملكي، و(أبها انتركنترنتال) تعني عابر القارات (أبهى سيزون) وسيزون تعني: موسم ، ومن الناحية التركيبية نجد أن المفردة العربية تتقدم على الأجنبية الرواد / الناجي / أبها / قصر / ... ثم تضاف إليها الأجنبية بلازا – كراون / سويتس / رويال / انتركنترنتال... وأحيانا تكون العملية عكسية مثل (لونس الأموية)

4– اللغة الأجنبية

إن التأثر والتأثير بين الشعوب مسألة حتمية تقتضيها طبيعة الاجتماع الإنساني، وحينما نطالع تسميات المحلات السكنية بـ(أبها) لا نعدم وجود اللغة الأجنبية لغة لإشهار المحلات السكنية ومن ذلك :(قصر ريناد)(روتيلا)(رومنسي) (رزدنت للأجنحة الفندقية . (مون لايت) (ماردين للأجنحة الفندقية) –وجاء مكتوبًا بالعربية والإنجليزية–(كردال للوحدات السكنية) (بودل للوحدات السكنية المفروشة).

وقد تتشكل بنية اللغة الإشهارية من كلمتين أجنبيتين مكتوبتين بالحروف العربية حتى يتمكن المتلقي غير القارئ للإنجليزية أن يقرأها، ومن ذلك (نوف سويتس) بمعنى الأجنحة الجديدة.Suitesnouveau، و(دريم هاوس) بمعنى: بيت الأحلام.

وإذا نظرنا إلى هذه التسميات ذات الصبغة العربية/ الأجنبية، نجد أنها على الرغم من ضآلة نسبتها مقارنة بالتسميات ذات الصبغة اللغوية العربية نجدها تحاول أن تستمد سلطتها من حجة العَلمية؛ حيث إنها تعتمد على شهرة هذه التسميات من ناحية، ومن انتمائها للثقافة الغربية من ناحية ثانية، وهي بذلك تتجه لمخاطب نخبوي تستهويه وتغريه من خلال التسمية.

التركيب اللغوي:

حينما ننظر إلى الوصلات الإشهارية من حيث بنيتها التركيبة نجد أنها تتشكل من عدد من الصيغ:

أ_ اسم المالك/ لقبه ثم اسم المنشأة:

- اسم الشخص المالك واسم (المحل السكني) المملوك يربط بينهما حرف اللام ويتقدم اسم المالك: – سالم منصور القطاني، يحي أحمد ثابت عسيري... – على الاسم الدال على المكان السكني الموصوف بـ الوحدات السكنية، الشقق المفروشة.
- لقب المالك + اسم المحل السكني (العدواني، الحمادي، السالمي + الشقق المفروشة
- لقب المالك مضافًا (مركز الغانم) ونوعية المحل السكني (الشقق المفروشة)

ب– وقد تتكون لغة الإشهار من أسماء الأماكن ثم تعيين طبيعة المنشأة مثل: (الخالدية للشقق المفروشة.)

ج–قد تتشكل من طبيعة المنشأة ثم تأتي التسمية

وهذه البنية التكوينية للخطاب الإشهاري تغلب على أسماء الفنادق، فتكاد تسمية الفنادق تسير على نمطٍ بنيويٍ واحدٍ يبدأ بلفظ (فندق) ثم اسم الفندق، مثل: فندق قصر السلام، فندق السحاب، فندق البلاد، فندق شمَسَان، فندق المصيف...وهكذا.

د –التسمية الجمالية

1– التسمية الجمالية مفردة ثم اسم المنشأة. (الأمطار لـ الشقق المفروشة)

2– التسمية الجمالية مضافة ثم اسم المنشأة: ربوة السعد للشقق المفروشة، قصر الملفا للأجنحة المفروشة، قصر الأرائك...إلخ.

3- وقد تأتي هذه الإضافة بالمفردات الإنجليزية (دريم هاوس للشقق المفروشة) وقد تأتي ممزوجة بين المكونين اللغويين العربي والأجنبي: برج فينيسيا للأجنحة الفندقية الفاخرة.

ثانيًا-الأبعاد الجمالية

تأتي مادة تسمية المحلات السكنية بمدينة أبها ملتبسة بأبعاد جمالية بحسب ما يأتي:

1- معجم الطبيعة

تحتفي اللوحات الإشهارية للمساكن في مدينة أبها بمفردات الطبيعة ساكنة ومتحركة، كما يأتي:

-عناصر الطبيعة الصامتة:

ويأتي ضمن الإشهار ما يشير إلى جمالية الفضاء: (فندق السحاب) (غيوم السودة) (الأمطار) (الفلك) (البدر) (قصر الثريا) (ليالي سحاب) (ديمة) (الأفق) (مجمع الكوكب).(الضباب) (دريم هاوس) وهذه الأسماء تغري الزبائن الذين لا يشترون السكن فقط بل يشترون أو يدفعون ثمن هذه المعاني؛ فهم حين يرتادون هذه المحلات السكنية الموسومة بهذه الأسماء إنما يرتسم في مخيلتهم ما تمنحه هذه الأسماء من دلالات فالليالي هي ليالي سحاب، أو قصر سحاب، إن الليالي ليست ليالي أرضية، إنما هي ليالٍ في الأفق، هناك فوق السحاب، والمرء يتعشق العلو والارتحال في الآفاق، والسكن في التسمية الثانية ليس سكناً مادياً بل هو (قصر السحاب) فيه الفخامة وفيه العلو، من هنا يأتي استدراج الزبون أو المرتاد باللغة الجميلة ذات الايحاءات الطبيعية الفاتنة، أو ذات الأبعاد الأسطورية الباذخة.

كما أن الدوال: الأمطار، والديمة، والغيوم والضباب. في تسميات المحلات السكنية تعزز المنحى الطبيعي ذا الإيحاء الجمالي كما تتجلى في التسميات الآتية:

(الأمطار للوحدات السكنية) (ديمة للأجنحة المفروشة) (أمطار للشقق المفروشة) (مجموعة: أمطار للشقق المفروشة).

فالذي يبادر المتلقي هو أمطار، ديمة، الأمطار، ثم يأتي التفصيل وبيان طبيعة المسكن الوحدات السكنية / للشقق المفروشة/ للأجنحة المفروشة.

وقد تأتي التسمية مقيدة بالإضافة وكلا المكونين من عناصر الطبيعة، مثل (غيوم السودة) (شعاع السودة) (فالسُّودَة) منتزه عال ذو هواء عليل وارتفاع شاهق يستقبل المصطافين سنوياً في الإجازة الصيفية، والغيوم تحوم عليه في أغلب الأيام، وهذه التسمية تستقطب كل الدلالات والمعاني المتعلقة بالسودة بوصفها منتزهاً جميلًا، والغيوم بوصفها علامة تبشر بانهمار الأمطار، والشعاع بالصفاء والضوء، وكذلك الشأن ديمة للشقق المفروشة، فالتسمية لا توحي بأنه مسكن لأول وهلة، هو ديمة مختصة بالشقق المفروشة، وبذلك تستقطب التسمية اهتمام المتلقي الباحث عن متعة الطبيعة.

وتأتي التسميات الخاصة بالمفردات الطبيعة الأرضية لتعزز حفاوة لغة الإشهار بالطبيعة وجمالياتها فنجد التسمية تستمد من المفردات الجمالية مثل: (ربوة السعد للشقق المفروشة) (التل بلازا للأجنحة الفندقية) (مركز الربيع للشقق المفروشة) (الوادي الأخضر) (جنان أبها للأجنحة الفندقية) (مركز تلال أبها) (ريوف أبها) (النخيل) (برج الوردتين) (فندق البحيرة) (مركز الروابي للشقق المفروشة.) (تلال أبها للأجنحة والشقق المفروشة) (أحلى مكان للأجنحة الفندقية)

فالربا ذات خصوصية جمالية لنقاء هواءها، وارتفاعها، ولذلك امتدح القرآن جنان الربا" كجنة بربوة أصابها وابل "[26] والربوة هنا في التسمية هي ربوة مضافة للسعد (ربوة السعد) فمن أوى فيها فقد حاز علو المكان، ونقاء الهواء بوصفها ربوة وكذلك يحوز السعادة فهي ربوة السعد، وهذا

يشكل إغراءً للمتلقي، وهل يبحث المتلقي إلا عن السعادة؟ فيكف بها لو كانت السكنى بربوة السعد ذاتها !!

إنّ الخطاب الإشهاري يطمح إلى أن يكون حقيقياً بمعنى مطابق للواقع السوسيوثقافي؛ حيث يمثل أحداثاً وأوضاعاً تجد تماثلاً لها عند المتلقي. "[27] فالتسمية تنسجم مع الرؤية الثقافية للربوة، وفي هذا السياق نجد مركز الروابي، وتلال أبها، ومركز تلال أبها ... كما أن (الوادي الأخضر) يحمل دلالة جمال الطبيعة فالوادي بمياهه وأشجاره مصدر سعادة يحمل المتلقي على تخيل المياه تجري والعصافير تعزف تغريداتها، والخضرة تحفه من كل جوانبه، أما " جنان أبها " فهي تسمية أعم من الوادي الأخضر إذ تجعل التسمية أبها بجنانها وحدائقها نُزُلاً للزائر المتلقي لهذه الوصلة الإشهارية، وماذا يريد أكثر من جنان أبها؟

وأحياناً نجد التسمية تدل دلالة طبيعية على المسمى فمثلاً (فندق البحيرة) –الواقع في شارع الملك خالد الفيصل بداية طريق السُّودة–هو مطلٌ على بحيرة السد، وهذا يمنحه خصوصية مطابقة دلالة التسمية على المسمى، ولا تخلو طبيعة البحيرة من بعد إغرائي.

وقد تحيل التسمية على دلالات تتعلق بطبيعة الريف مثل (ريوف أبها) إذ تحيل هذه التسمية –رغم من أن المحل في شارع قريب من وسط المدينة–على أبعاد جمالية تتعلق بجمال الريف وخصوبته وبراءته ونقاء هوائه ... وهنا يقوم الإشهار بالإغراء والإغواء والاستدراج إلى عالم الاستيهام[28] لا مجرد مدح خصائص هذا السكن. وبذلك يفيد أصحاب السلعة مادياً ويعوض المستهلك بمتعة تخيلية وهمية. [29]

- الزينة:

إن الكلام الإشهاري يضع رهن إشارة المستعمل له شبكة من القيم – العلامات التي هي وبنفس المقدار أفكار مبلورة في شكل، وإن تتضيد المدلولات لمستقرأ من بعض الدوال[30]، وهو ما نجده في اختيار التسميات الدالة على الزينة في تسميات المحلات السكنية، فهي منتقاة من الذاكرة العربية المحتفية بالزينة، ومن المعجم القرآني، ومن ذلك السندس: وهو رقيق الديباج ... ضرب من البرود، وقيل الرفيع من الحرير. – كما جاء في لسان العرب–[31]

وقد وصف الله أهل الجنة بأنهم يلبسونه: "...عَالِيَهُمْ ثِيَابُ سُندُسٍ خُضْرٌ وَإِسْتَبْرَقٌ وَحُلُّوا أَسَاوِرَ مِن فِضَّةٍ وَسَقَاهُمْ رَبُّهُمْ شَرَاباً طَهُوراً }[32] " وحينما نجد التسمية (قصر السندس) نجد أنها تحمل في طياتها دلالة الفخامة التي تدل عليها (قصر) ودلالة (الزينة الباذخة التي تحيل عليها (السندس) مما يجعل التسمية منطوية على الاستهواء والاستدراج والإعجاب الذي يؤدي إلى سرعة الاقتناء،[33] إن المستهلك يجد أمامه في اللوحة(قصر السندس) وذلك تشخيص الغائب والحاضر واستحضاره في صورته الرمزية مهما كان بعدها عن الواقع[34] قصر السندس واقعياً غير ممكن التحقق، لكنه يملأ المخيال لدى الانسان المسلم فيما يتعلق بالعالم الأُخروي ، وهنا يتحول المشتري / المستهلك من مقتن بدافع الحاجة إلى مقتن بدافع الرغبة؛ فاختياره لقصر السندس سيكون تحقيقًا لرغبة خفية، وهذا جوهر النظرية السلوكية الاشهارية حيث يركز على الجانب الواعي بشكل خاص ويركز على المشاعر والعواطف الخاصة ضمن محاولة فنية وجمالية تربط المنتوج بهذه الجوانب. [35] " والياقوتة " تسمية ذات محمول دلالي جمالي تزييني (فالياقوت) نوع من الجواهر الثمينة التي يُتزين بها، وهي في الوعي الديني معادل للمرأة الحورية " كَأَنَّهُنَّ الْيَاقُوتُ وَالْمَرْجَانُ[36] لذلك تلتبس المرأة بالياقوتة والياقوتة بالمرأة، ومثلها (الزمردة للوحدات السكنية)

ومن التسميات الدالة على الزينة الثمينة: (درة الكوكب) (درر الجنوب) (قصر الدرة السكني) (قصر جوهرة المصايف) (منازل **الدانة**) والدانة " هي لؤلؤة المحار الكبير، أو اللؤلؤة، أو الجوهرة أي أنها ترتبط بالجمال والقيمة الجمالية.

4- **معجم العطر**

حينما نتحدث معجم العطر في تسميات الأماكن السكنية بأبها تتبادر إلى الذهن قضية الوظيفة الإشهارية التي ينبغي أن نشير إلى أنها ليست بالضرورة أحادية فيمكن الحديث عن تفاعل وظائف متعددة في الخطاب الإشهاري: الوظيفة الإقناعية، الوظيفة الجمالية، الوظيفة القيمية، والوظيفة السيكولوجية[37]

وتتشح أسماء الأماكن بأبها بعدد من التسميات الدالة على الجمال فيما يتصل بالعطر والزهور مثل:(برج الوردتين[38] للوحدات السكنية المفروشة) (وردة الحصون) (نرجسية) (الياسمين) (سرايا الياسمين) (أريج) (زهور الشام) (مركز النسيم) (خزام) (نسائم أبها) .

وهذه التسميات تجعل المستهلك مشدوداً إليها بفعل محمولاتها الدلالية فالمستهلك يبحث عن المتعة، وهذه التسميات تحقق له المتعة المتعلقة بحاسة الشم،" إن الإثارة لا تتحقق إلا من خلال صور ذهنية تستمد قيمتها وغناها من الثقافة الحسية، ومن الحساسية والذكريات، وهذه الإثارة على الرغم من أنها فردية في أساسها تجد مصدرها في المبدأ الاجتماعي، فهي ترتبط بالحساسية الشمية للمجتمع إذ تقوم باستثمار الإرساليات الواعية واللاواعية والإحالات الشمية. [39]

فالبرج هو (برج الوردتين)، والسكن الآخر هو (وردة الحصون) وكأن لوردة الحصون نوعاً من التميز والتفرد " وخلابة اللغة وبراعة الدعاية من أهم مكونات الخطاب الإشهاري "[40] إنَّ التسميات تركز على الحاجات النفعية؛ وتدغدغ قناعات المستهلك عن طريق الحاسة الشمية؛ فتتجه إلى تلبية رغبات لا علاقة لها بهوية الفرد، بل لها علاقة بإمتاعه، فالإنسان مفطور على حب الروائح الزكية، وحين يكون المحل السكني أمامه هو " زهور الشام للفل المفروشة " فلا شك بأنه يخيل إليه أنه ينال حظاً من المتعة في زهور الشام، و خصوصيتها في الرائحة، أو أن يكون في (نرجسية) بألوانها وروائحها، أو أنه سيحوز (سرايا الياسمين) أو يحل في (مركز النسيم) . فذلك يمنح الاسم نوعًا من الجاذبية.

إنّ الإشهار ليس وليد الصدفة، ولا يمكن تصور إرسالية إشهارية تنسج مضامينها استناداً إلى مزاج المشهر فقط، إن المستهلك حاضر فيها لا باعتباره فردًا بل باعتباره مستهلكاً ثقافياً يخضع في سلوكه الشرائي إلى مجموعة من العوامل الخفية التي لا تكشف مضامينها إلا في النادر. "[41]

فالمتلقي الأساسي المستهدف الحاضر في وعي هذه الخطابات هو متلقٍ سعودي بالدرجة الأولى جاء للاصطياف في الإجازة السنوية، لأنَّ أبها ليست مصيفاً عربياً لكنها مصيف سعودي بدرجة أساسية حتى هذه اللحظة، وبدأت تستقطب بعض الخليجيين، وبناء على ذلك فإن سيكولوجية المصطاف السعودي أو الخليجي، وحاجته لأخذ قسط من المتعة صيفاً، وبخاصة أولئك المصطافين من المناطق الحارة الصحراوية أو الساحلية، هنا يكون إغراؤهم بعالم الطبيعة: الورود والزهور والعطر محققًا لهدف الإشهار.

ويرتبط عالم المتعة بمعجم الفن أو الصوت اللحني إذ تنتمي إلى الطبيعة الصائتة وتوحي بجمال الصوت. ومن ذلك العندليب، عنادل نجد. ومن الملاحظ أن هذه التسمية النغمية تنتمي إلى عالم الصوت الطبيعي(الطيور) وتخلو المحلات السكنية من التسميات المنتزعة من عالم الموسيقى، وربما يتصل ذلك بالمزاج الثقافي في المملكة، وموقف السلطة الدينية من الموسيقا.

5- ختامًا:

يمكننا القول إن الخطاب الإشهاري للمحلات السكنية في مدينة أبها تضمن أبعادًا جمالية متعددة، تنبع من جمالية المدينة وتسميتها، فضلاً عن ميراث ثقافي حفظته الذاكرة عبر الأجيال لمدينة تتربع على جبال السراة تعانق الضباب كل صباح.

هوامش البحث:

1- هذ البحث هذا البحث جزء من مشروع بحثي مدعوم من قبل برنامج دعم البحوث والباحثين بجامعة الملك خالد برقم (KKU_SO11_33)

2- سيميائية الصورة الإشهارية، جميل حمداوي، مجلة دروب الإليكترونية، القراءة في 26/ 12/ 2012م.

3- الإشهار والتمثلات الثقافية -الذكورة والأنوثة نموذجا-أحمد راضي، علامات، مجلة ثقافية محكمة تعنى بالسميائيات والدراسات الأدبية الحديثة والترجمة تصدر في المغرب، ع7، 1997م.

4- مدينة أبها هي مدينة سعودية، تمثل مركز الثقل في منطقة عسير، وهي مقر الإمارة وعاصمتها السياسية، ترتفع عن سطح البحر 2200متر تقريبًا، وتحتل موقعًا فريدًا واستراتيجيًا؛ حيث تقع على المنحدرات الشرقية لمرتفعات عسير المطلة على تهامة ورجال ألمع. وتنحدر من المرتفعات المطلة على عقبة ضلع، في المنحدر الجنوبي عنها. وتعد أبها من الناحية الجمالية بمثابة الوجه من الرأس وبمثابة الروح من الجسد، ولا غرو في ذلك فهي القلب النابض لعسير...وتمتلك مقومات سياحية وثقافية وتراثية. وفيها عدد من المتنزهات والمتاحف. انظر: موسوعة الآثار والتراث والمعالم السياحية في منطقة عسير – دراسة توثيقية، ج1(أبها والمراكز التابعة لها)، د.مسفر بن مسعد الختعمي، إصدار جامعة الملك خالد، 1429هـ، ص50 وما بعدها (بتصرف)

5- تتشكل الوصلة الإشهارية من" النسق اللفظي، والنسق الأيقوني، والنسق الشكلي." انظر: الصورة الإشهارية-آليات الإقناع والدلالة-المركز الثقافي العربي، ط1، 2009م.ص 145، لكن الدراسة ستقتصر على دراسة النسق اللغوي فحسب، ويمكنها أن تستأنس بالمكونات الأخرى في حدود ضيقة إذا اقتضى البحث ذلك.

6-العلامة: تحليل المفهوم وتاريخه، أمبرتكو إيكو، ترجمة سعيد بنكراد، راجع النص: سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، ط،1 1427 هـ/ 2007م، ص 13.

7 -الصورة الإشهارية- الإقناع والدلالة- ص12.

8 -لسان العرب مادة (شهر)، جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور الأنصاري، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر، 1963م.

9- الإشهار أفيون الشعوب، محمد الولي، علامات، ع27، 2007م، ص6.

10- العربية في الإشهار والواجهة، عبد القادر الفاسي الفهري، منشورات معهد الدراسات والأبحاث والتعريب بالرباط، مارس 2003م ص 6.

11- العربية في الإشهار والواجهة، ص 45.

12- لغة الإشهار بين الخطاب السياسي والخطاب الاقتصادي، فاطمة كدو، العربية في الإشهار والواجهة منشورات معهد الدراسات والأبحاث والتعريب بالرباط، مارس 2003م ص 143.

13- الإشهار بنية خطاب وطبيعة سلوك، عبد الله أحمد بن عتو، مجلة علامات، ع 2002،18م، ص 112.

14- شعرية الخطاب الإشهاري، لوحات إشهارية من الشعر العربي القديم، عبد الرحمن قوبي، العربية في الإشهار والواجهة، ص 127

15-الصورة الإشهارية– آليات الإقناع والدلالة-ص 63.

16-العربية في الإشهار والواجهة، عبد القادر الفاسي، ص7.

17-الإشهار واللغة، محمد حفيظ، ضمن كتاب العربية في الإشهار والواجهة، ص 99.

18-الصورة الإشهارية: آليات الإقناع والدلالة، ص 104.

19-الصورة الإشهارية-آليات الإقناع والدلالة-ص 78.

20- (سورة الفجر).

21- أورد ابن كثير في تفسيره، ما يفيد تضمن أسطرة إرم في الذاكرة الإنسانية، فيقول:" وإنما نبهت على ذلك لئلا يُغتر بكثير مما ذكره جماعة من المفسرين عند هذه الآية ، من ذكر مدينة يقال لها:إرم

ذات العماد مبنية بلِبن الذهب والفضة، قصورها ودورها وبساتينها، و إن حصباءها لآلئُ وجوامرُ، وترابها بنادق المسك، وأنهارها سارحة، وثمارها ساقطة، ودورها لا أنيس بها، وسورها وأبوابها تصفر، ليس بها داع ولا مجيب،وأنها تنتقل فتارة تكون بأرض الشام، وتارة باليمن، وتارة بالعراق، وتارة بغير ذلك من البلاد - فإن هذا كلها من خرافات الإسرائيليين، من وضع بعض زنادقتهم ، ليختبروا بذلك عقول الجهلة من الناس أن تصدقهم في جميع ذلك." انظر تفسير القرآن العظيم، ج8، ص 396.

22- انظر: الشعار الإشهاري، أو ماذا يبقى من سلطة القول؟ ص 27.

23- انظر: الصورة الإشهارية-آليات الإقناع والدلالة-ص 84وما بعدها.

24- العربية في الإشهار والواجهة، عبد القادر الفاسي الفهري، ص7.

25- كتابة الأسماء التجارية الأجنبية بالحرف العربي، عبد الرزاق تورابي، ضمن كتاب العربية في الإشهار والواجهة ص15

26- (وَمَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ وَتَثْبِيتاً مِنْ أَنْفُسِهِمْ كَمَثَلِ جَنَّةٍ بِرَبْوَةٍ أَصَابَهَا وَابِلٌ فَآتَتْ أُكُلَهَا ضِعْفَيْنِ فَإِنْ لَمْ يُصِبْهَا وَابِلٌ فَطَلٌّ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ) سورة البقرة: 265

27- لغة الإشهار بين الخطاب السياسي والخطاب الاقتصادي، فاطمة كدو، ص146

28- انظر الصورة الإشهارية، آليات الإقناع والدلالة-سعيد بنكراد ، ص50.

29- انظر مدخل إلى دراسة الإشهار، ص76.

30- الإيدلوجيا وآليات اشتغال الخطاب الإشهاري، علامات، ع 27، ص49.

31- لسان العرب، مادة(سدس)

32- سورة الإنسان21

33- الاشهار بنية خطاب وطبيعة سلوك، ص114.

34- فيما وراء المفاهيم: فتنة الصورة وسلطتها، فريد الزامي علامات 2002،18م، ص4

35- انظر مدخل لدراسة الإشهار، ص77.

36- سورة الرحمن، الآية 58.

37- مدخل لدراسة الإشهار، ص79

38- (الوردتين) حي من أحياء أبها، وكثيرًا ما تتضمن تسمية الأماكن والأحياء في أبها أبعادًا جمالية، ومي ظامرة جديرة بالاهتمام.

39- انظر: الإشهار وتمثلات العطور، ماريت جوليان، ترجمة، أحمد الفوحي، علامات 27، ص 51.

40- الإشهار بنية خطاب وطبيعة سلوك، ص116.

41- الصورة الإشهارية، علامات 79/ 78

تاريخ ترجمة المسرحية إلى العربية

الأستاذة: لباد فاطمة الزهراء البرم.
تحت إشراف معالي الأستاذ الدكتور: "عبد الجليل مرتاض"
سنة ثالثة دكتوراه ل.م.د جامعة أبو بكر بلقايد (تلمسان)

الملخص:

يتناول هذا البحث موضوع تاريخ ترجمة النص المسرحي لأنه يعتبر نصا أدبيا من نوع خاص جدا، لأنه نص مكتوب يحمل أبعادا منطوقة وحركية، يقوم على عناصر فنية وتقنية تدخل جلّها في إطار بناء سياق هذا النص، ولذلك كانت ترجمته خاصة جدا، فالتلقي فيها يكون مباشرا إلى الجمهور، لا يفتح المجال بتاتا للتفسير أثناء التلقي، فالترجمة نفسها من شأنها تفسير كل ما يحتاج إلى تأويل وشرح في النص المسرحي الأصلي، لكي يصل واضحا إلى متلقيه المباشر، وهذا ما يجعل كل الأمانة في النص المسرحي تتعلق بالتأثير المسرحي المباشر، وعلى أساسه يقوم التكافؤ في الترجمة.

Summary:

This research deals with the subject of the history of translating the theatrical text because it is considered as a special literary text, because it has pronunciation and mobility dimensions, based on artistic and technical elements which constitute the context of this text, for that its translation was very special, and the reception there is direct to the public, it * doesn't allow any interpretation during the reception. Translation itself can explain all what needs to interpret and explain in the original theatrical text, in order to be clear to its direct recipient, and that's what makes the integrity in the theatrical text related to the directtheatrical effect which is the basis of the equivalence in translation.

ليس هناك شيء أقدر على جمع شتات هذا العالم ولمّ شمله والتوحيد بين أجناسه وشعوبه من انتشار الثقافات والحضارات، فهي الشيء الوحيد الذي يهب نفسه للتاريخ، وواجب كل قادم جديد إلى الأرض أن يصيب قدرا من هذا التراث الذي تسلّمه الإنسانية إلى الشعوب جيلا بعد جيل مهما اختلفت لغاتهم وأزمانهم، فإن ثمرة الفكر تتجاوز حدود الزمان والمكان وليست بحاجة إلى جواز سفر أو تأشيرة دخول، فالأدب والفكر وكذلك العلم أجنحة طائرة تهبط في كل أرض وتجتاز كل مكان، وتحط بأجنحتها فوق ما تشاء من بلاد، مخترقة الحواجز، تنفذ إلى قلوب من يريدها، وتعانق فكر من يهواها.

فالأديب والمفكر والعالم هم جميعا أبناء هذا الكوكب لا ينتمون إلى حدود جغرافية أو مكانية محددة، وإنما انتماؤهم إلى الإنسان إلى البشرية، إلى هذا العالم الفسيح الذي نعيش فيه وبالضرورة فإن كل نتاج لأديب أو عالم أو مفكر، فكل نتاج من هذه يهب نفسه للتاريخ ويصبح ملكا للإنسان.

ومن هنا فلم نعد نرى في زماننا هذا شعبا أو أمة، بعد هذا التطور في وسائل الإنتاج والتوزيع وتقدم الفكر والعقل والتكنولوجيا، وازدياد الروابط والصلات التي تجمع بين الناس في شتى أنحاء العالم، لم نعد نرى في زماننا هذا شعبا أو أمة تغلق نوافذها على العالم وتبقى محجوبة عن تراث الإنسانية الفني والفكري في عصورنا المختلفة. [1]

إن الكثير من التراث العالمي سواء أكان فنيا أم أدبيا أم علميا فإنه ينتقل عبر حركة الترجمة والشروح والتعليقات، فيدعو كل أمة إلى الاغتراف من منابعه تستسيغه وتهضمه وتتمثله ثم تخرجه للناس مرة أخرى مصبوغا بلون تفكير كل أمة مطبوعا بطابع عقائدها.

وفي تاريخ الأمم شواهد بارزة على هذا، خذ مثلا حركة المد الزاخر في تاريخ المسلمين في القرن الثاني الهجري وما بعده، حين شغل العلماء باللغة وما يتصل بها من دروس وبحوث وما تلا ذلك من جمع لمصادر كثيرة مختلفة قامت فيها حركة الترجمة عن اليونانية والفارسية والهندية بدور كبير. [2]

ولقد سارت تلك الحركة على مرحلتين:

الأول: يعمل فيها العلماء فرادى، كل بحسب مزاجه ودون أن يكون للدولة شأن بهم.

و أما الثانية فقد كان للدولة فيها شأن عظيم، إذ أنشأ المأمون ما يسمى ببيت الحكمة، حيث يجتمع القائمون على الترجمة تحت رعاية الخليفة، وكان نتيجة ذلك أن أصبح بين الدارسين ترجمات لمعظم مؤلفات أرسطو، وما كتبه الشارحون للأفلاطونية المحدثة وبعض محاورات أفلاطون، ومعظم مؤلفات جالينوس، وأجزاء مما كتبه غير جالينوس في الطب، فضلا عن المؤلفات الأخرى في ميادين العلوم، ومنها كتاب إقليدس، وكتاب أرسميدس، وهكذا فلا تكاد تبلغ نهاية القرن الثالث الهجري إلا وقد شهدت العربية محصولا طيبا مما أنتجه السابقون في ثقافات أخرى.[3]

إذن هذا التلاقي والتمازج واختلاط أدبين أحدهما مكتوب في لغته القومية والآخر مكتوب بلغة أجنبية، ثم البحث في آثار هذا الاختلاط من تفاعل بين الأدبين، وما نتج عنه من أخذ وعطاء، سواء على المستوى الإبداعي أو الابتكاري الفني أو على مستوى النقد الأدبي، هذه جميعها هي المحاور الأساسية التي يدور حولها هذا العلم الحديث الجديد المسمى بالأدب المقارن.

ويحاول العلماء الذين يضعون تعريفهم للأدب المقارن أن يكونوا أكثر دقة وحيطة في تحديد مدلوله حتى لا يكثر الخطأ في فهمه، وبالتالي في دراسته التي قد تتعثر خطاها نتيجة لذلك الخطأ... لذلك حرص معظم الذين ألفوا في هذا الفن وهم قليلون في عالمنا العربي على إعطاء تعريفات محددة إلى حد كبير.

و من هذه التعريفات ما ذهب إليه الدكتور محمد غنيمي هلال بقوله: "مدلول الأدب المقارن تاريخي، ذلك أنه يدرس مواطن التلاقي بين الآداب في لغاتها المختلفة، وصلاتها الكثيرة المعقدة، في حاضرها أو في ماضيها، وما لهذه الصلات التاريخية من تأثير أو تأثر، أيا كانت مظاهر هذا التأثير والتأثر: سواء تعلقت بالأصول الفنية العامة للأجناس والمذاهب الأدبية أو التيارات الفكرية، أو اتصلت بطبيعة الموضوعات والمواقف والأشخاص التي تعالج أو تحاكي في الأدب، أو كانت تمس مسائل الصياغة الفنية والأفكار الجزئية في العمل الأدبي، أو كانت خاصة بصور البلاد المختلفة كما تنعكس في آداب الأمم الأخرى، بوصفها صلات فنية تربط ما بين الشعوب والدول بروابط إنسانية تختلف باختلاف الصور والكتاب، ثم ما يمت إلى ذلك بصلة من عوامل التأثير والتأثر في أدب الرحالة من الكتاب"[4].

وإذا أردنا أن نسوق بعض المقارنات التي تدخل في صميم الأدب المقارن فإننا نذكر على سبيل المثال لا الحصر، تأثير الأدب اليوناني واللاتيني في أدب كتاب عصر النهضة وشعرائهم من واقع نظرية المحاكاة للأدبين، وكذلك مثال موضوع "مجنون ليلى" في الأدبين العربي والفارسي، حين نحاول الكشف عن أوجه التأثير والتأثر، وكيف اختلف التناول وتطور، وكيف بعد موضوع "مجنون ليلى" من الأدب الفارسي عن ميدان الحب والغزل العذري إلى ميدان التصرف والرمزية في الأدب الفارسي.

و الملاحظ في هذا الأدب المقارن هو أن هذا الانتقال من أدب إلى آخر يتم عن طريق الترجمة، فالترجمة هي بمثابة همزة وصل بين الأجيال وهي وسيلة هامة من وسائل نقل الآداب من أمة إلى أمة أخرى، ولا يخفى ما كان للترجمة من أثر كبير في أدبنا العربي ذاته وفي فلسفتنا الإسلامية، فقد كانت للترجمة عن اليونانية في القرن الثاني الهجري إلى العربية تأثيرها وأهميتها، وكذلك الحال في عصر النهضة الحديثة كما يسمونها أحيانا أي بعد الحملة الفرنسية على مصر، ودور المطبعة في النشر، ولا يخفى ما كان للترجمة من دور في نقل الآداب الأوربية وكذلك الفكر الأوربي وما تلا ذلك من تأثير وتأثر تبعا للاختلافات التاريخية والجغرافية والأدبية.

و لنأخذ على سبيل المثال الموازنة بين الأدبين العربي والانجليزي، فإن الناظر في الأدبين العربي والانجليزي يرى شدة ما بينهما من تباعد، وكثرة ما هنالك من وجوه

الاختلافات، وقلة ما فيهما من وجوه التشابه والاتفاق، ولا غرو فإن الظروف الجغرافية والتاريخية التي أحاطت بنشأة كل منهما ونموه وازدهاره، كانت متباينة أي تباين، والعوامل الاجتماعية والسياسية التي تترك آثارها في الأدب كانت متضادة أي تضاد، فجاء أعظم اختلاف، في الموضوعات والأساليب والأشكال والأغراض، ولم يتفقا إلا في كل عام من الوجوه التي يستوي فيها جميع الآداب لشيوعها بين جميع شعوب الإنسانية.[5]

فإذا وازنا بين كبيري شعراء الأدبين المتنبي وشكسبير، بدا لنا الاختلاف والبون العظيم: فجانب كبير من شعر المتنبي موقوف على المدح والهجاء، ولم يقل فيهما شكسبير حرفا، وشعر المتنبي مليء بالحكم البليغة الموجزة المتجاورة يزاحم بعضها بعضا وشعر شكسبير حافل بوصف الشخصيات وتحليل النفوس تحليلا مسهبا لا يتوخى بلاغة الإيجاز في شيء؛ وبجانب المدح والهجاء والحكمة وما يتصل بذلك لم يكد المتنبي يطرق موضوعا آخر بعيدا عن دائرة حياته الشخصية، بينما روايات شكسبير وقصائده تعج بوصف الطبيعة وتقديس الفنون كالموسيقى وتمجيد الأبطال، وتضرب في شعاب الخرافة وأرجاء التاريخ؛ وشكسبير يراوح في نظمه بين أشكال الشعر المختلفة، بين الشعر المرسل والفقرات المتراوحة طولا، المتداخلة القوافي، على حين ظل المتنبي – وهو الشاعر العظيم المتمكن من اللغة والأدب المطّلع على حقائق الحياة – متمسكا بالشكل الشعري الوحيد الذي وصل إليه المتقدمين، وهو القصيدة الموحدة الوزن والقافية غير الموحدة الفكرة، فلم يمنح الأدب العربي شكلا ولا موضوعا لم يكن قبله.

وجليّ واضح أن هذه الفروق بين الشاعرين العظيمين إنما ترجع إلى العوامل الاجتماعية والسياسية، التي كانت تحيط بكل منهما وتكوّن نفسيته وعقليته.

هذا الاختلاف في البيئتين الجغرافية والظروف التاريخية، والعوامل الاجتماعية والاقتصادية، والجبلة والتقاليد والمنازع، وهذا التباين بين الأدبين في المشرب والأسلوب والموضوع وشخصيات الأدباء وسيرهم، كل ذلك يجعل الموازنة بين الأدبين من أمتع الدراسات الأدبية وأحفلها بالدروس والعبر، وأدعاها إلى استخلاص المبادئ والنظريات الأدبية، وإلى التقطن إلى العوامل المؤثرة في الآداب ونتائجها، وقديما قيل: وبضدها تتميز الأشياء. ولو كان في الموازنة بينهما كبير طائل، ولا كان تتبع ظواهرهما يستحق طويل عناء، ولأشبها أن يكونا أدبا واحدا مشتركا بين أمتين، موزعا بين لسانين. [6]

أما ظهور المسرحية بشكلها كاملا كفن مستقل بذاته في الوطن العربي فقد كان من خلال ترجمة النصوص المسرحية الغربية إلى اللغة العربية.

فقد ولد المسرح في مصر يوم أن أخرج مارون النقاش اللبناني المسرحية العربية الأولى "البخيل" وذلك في أواخر 1847م، استحياء من موليير، فلا بد أن نلح إلحاحا شديدا على أن هذا قد كان ميلادا مؤقتا للمسرح العربي بمجرد انبثاق إلى الوجود ومحاكاة لظواهر فنية رآها المثقفون العرب في بلاد أوربا، فاستوردها استيرادا إلى بلادهم.

فقد اقتبس مارون النقاش مسرحيته من إيطاليا حين سافر إليها في سنة 1841م، وابتدأ تمثيله باللغة العربية الدارجة، ثم قدم روايته الثانية (أبو الحسن المغفل أو هارون الرشيد) سنة 1849م.

أما في مصر فأول مسرح عربي أنشئ بها فهو ذلك الذي قام به يعقوب بن صنوع بالقاهرة في يوليو 1876م، وقد اقتبسه كذلك من إيطاليا التي درس بها ثلاث سنوات، وكان يجيد عدة لغات مكّنته من أن يدرس هذا الفن دراسة متقنة، وقد مثّل في خلال سنتين عاشهما اثنتين وثلاثين مسرحية ما بين مقتبس من الأدب الغربي صبغه بصبغة محلية، وما بين موضوع يعالج مشكلات اجتماعية وإن غلبت على مسرحياته اللغة العامية، وقد راجت مسرحياته رواجا عظيما على الرغم من أنها تمثل المجتمع المصري بعيوبه في سخرية لاذعة أحيانا. [7]

فقد بدأت حركة الترجمة عن المسرح العالمي نشاطها في البلاد العربية مع أواسط القرن التاسع عشر، وكانت عملية الترجمة أسبق من حركة التأليف بسنوات طويلة.

وربما يكمن العجب في تلك السنوات الطويلة التي استمرت فيها حركة الترجمة هي النافذة الوحيدة التي نطل منها على آفاق المسرح، على الرغم من تصدع هذه

النافذة وتآكلها آنذاك، ولم نتمكن كل هذه السنوات من صنع تراثنا المسرحي الخاص. (8)

وعلى الرغم من أن حركة الترجمة كانت هي همزة الوصل بيننا وبين المسرح العالمي، فإنها لم تصل إلى مرحلة النضج ولم تبلغ أوج ازدهارها –كما وكيفا – إلاّ في أواسط النصف الثاني من القرن العشرين، وعبر هذا التاريخ تنوعت سبلها، وتطورت أشكالها، من بدايات ركيكة وعشوائية تتلمس طريقها، بدايات تمثلت في صور مختلفة من الاقتباس – الظاهر منه والخفي – إلى محاولات التمصير، والإعداد والتعريب، وصولا إلى الصورة النموذجية للترجمة الأدبية الراقية.

وقد ساعد على تفشي هذه الأشكال الركيكة مع بدايات نشاط الترجمة في عوامل كثيرة، منها طبيعة المرحلة التاريخية التي ظهر فيها الفن المسرحي، وعدم دراية عامة الجمهور العريض بأصول هذا الفن الوافد، ومن ثم عدم تقبله في البداية لما قدّم له من الدراما العالمية، وبخاصة التراجيديا منها، وقد انعكس منها على طبيعة متطلبات الجمهور ونوعية الأشكال المسرحية المترجمة والمقدمة له آنذاك. (9)

و من ضمن هذه الأسباب التي عملت على تفشي مثل هذه الأشكال الركيكة والمستويات المتدنية من محاولات الترجمة عدم دراية بعض رواد ترجمة المسرح بكل ما يتطلبه هذا الفن عند ترجمته، وعدم امتلاك كثير منهم لكافة الأدوات الفنية المناسبة لترجمة النصوص الدرامية؛ إذ كان بعض رواد الترجمة في البدايات من غير المتخصصين في هذا الفن، ولم يكونوا من المهتمين به، بل كثير منهم كانوا بعيدين في الأصل عن مجال الأدب، ولكنهم نظروا إلى هذه "الموضة" بوصفها نوعا من الوجاهة الاجتماعية، أو الكسب المادي من وراء هذا الفن الوافد الذي يرتاده الصفوة من المجتمع، وبخاصة المقلدين للمجتمع الأوربي.

حتى كان من ينتمي إلى هؤلاء المترجمين إلى عالم الأدب – رغم ما تحقق له من شهرة أدبية – لم يتورع أن يقتبس بعض المسرحيات الفرنسية المقتبسة لنفسه، بصفته مؤلفا لها، حتى أصبح يقال عن الأدب المسرحي بأن الدراما العربية نشأت وترعرعت حول سيقان الدراما الأوربية ولكن في تراب اللغة العربية(10).

كما كان للمسرح التجاري وللفرق المسرحية الاستعراضية دورهما المؤثر في انتشار مثل هذه الأشكال من التمصير والتعريب والاقتباس والإعداد، وغير ذلك من أشكال الترجمة الرخيصة غير الأمينة، وبخالصة تلك العروض التي قدمت خلال فترة الحرب العالمية الأولى، وفي أعقابها مباشرة.

ويسجل تاريخ المسرح مع أوائل القرن العشرين أول ظهور لحركة ترجمة أدبية أمينة وراقية، وقد جاء هذا الظهور على أيدي كبار الأدباء والنقاد، وكانت من ضمن هذه الترجمات مسرحيات شكسبير كمسرحية مكبث والملك لير وترويض النمرة، وتاجر البندقية...

الهوامش:

(1)المسرح أبو الفنون، جلال العشري، دار النهضة العربية، ط1/1971م، ص22-23 – المسرحية في الأدب العربي الحديث، محمد يوسف نجم، دار الثقافة، بيروت، لبنان، ط3/1980م، ص195.

(2)دراسات في النقد المسرحي والأدب المقارن، محمد زكي العشماوي، ط1/1994م، دار الشروق، القاهرة، ص16.

(3)مقال الدكتور زكي نجيب محمود بعنوان "نمل ونحل" المنشور بجريدة الأمرام المصرية بتاريخ 1982/12/12م.

(4)الأدب المقارن، محمد غنيمي هلال، دار النهضة، مصر، القاهرة، دت، دط، ص30.

(5) أوراق مطوية من تاريخ الأدب المقارن في الوطن العربي، وليد محمود خالص، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1/1997م، ص383.

(6)المرجع السابق، ص 389.

(7)ينظر: المسرحية (نشأتها وتاريخها وأصولها)، عمر الدسوقي، دار الاتحاد العربي للطباعة، دط، دس، ص17.

(8)ينظر: النقد وترجمة النص المسرحي (دراسة في تأثير المنهج النقدي على ترجمة المسرح العالمي)، د. محمد مدني، دار الهدى للنشر والتوزيع، مصر، دط، ص55.

(9)أفق الخطاب النقدي، صبري حافظ، دار شرقيات للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1996،1م، ص8.

(10) المسرح العربي المعاصر (قضايا ورؤى وتجارب)، د.عبد الله أبو هيف، منشورات اتحاد كتّاب العرب، دمشق، ط1/2002م، ص360.

اكتساح العامية للغة الخطاب الإشهاري المكتوب
صحيفتا الخبر والشروق اليومي أنموذجا

الأستاذة عاشور جميلة
قسم اللغة العربية وآدابها
جامعة جيلالي بونعامة خميس مليانة

الملخص:
يهدف هذا المقال إلى دراسة لغة الخطاب الإشهاري المكتوب الذي يَرِدُ في الصحف الجزائرية، ويعمل على رصد أهمّ الأسباب التي جعلت هذه الخطابات ترد بالعامية، مع دراسة عيّنة من الصحف الأكثر مقروئيّة في الجزائر.
ويخلص المقال إلى مجموعة من التوصيات التي نرى أنّ العمل بها سيساهم في الرقيّ باستعمال اللغة العربية في الصحف الجزائرية.
الكلمات المفتاحية: الخطاب الإشهاري، الإشهار، اللغة العربية.

Résumé:
Le but de cette étude est d'étudier la langue du discours publicitaire dans les journaux algériens et de tenter de décrire les particularités langagières. De plus, nous voulons déterminer les obstacles qui empêchent la langue arabe d'occuper une place convenable parmi les langues et comment promouvoir son utilisation dans les journaux algériens.
Mots clefs : discours publicitaire, la langue arabe, la publicité.

- مقدمة:
إنّ المتتبّع لواقع لغة الإشهار يلاحظ بوضوح تامّ تنامي ظاهرة استعمال العامية ولغات دخيلة في كتابة الخطاب الإشهاري؛ إذ نلاحظ ذلك في مختلف وسائل الإعلام المرئية والمسموعة.
ولا يخفى على أحد ما لهذه الظاهرة من انعكاسات وتأثيرات سلبيّة على مختلف المتلقّين من فئات المجتمع باعتبار أنّ الإشهار لا يروّج للبضاعة فقط بل يشهّر للّغة أيضا فهو" يكره المتلقّي على استهلاك اللّغة المستعملَة حتى وإن لم يستهلك البضاعة موضوع الإشهار"[1]، يقول أحد الباحثين واصفا خطر العامية: "فإذا كانت اللّغة تدلّ على الفكر فإنّ العامية في لغة الكتابة...فإنّها تدلّ أحيانا على انهيار في ذلك الفكر أو هبوط في المستوى الخلقي"[2]، فاللغة هي الوسيلة التي يمتطيها المشهِر من أجل الوصول إلى غايته المتمثّلة في جذب المستهلك وحثّه على القيام بفعل الشراء.
إنّ أهمّ ما في الإشهار هو ذاك الخطاب الموجّه الملامس لعقول وقلوب الملايين، فهو خطاب تأثيري مفتوح هدفه الإقناع من هنا يندرج الخطاب الإشهاري ضمن الممارسات الإبداعيّة الثقافية فيصبح مجالا إبداعيا بامتياز"[3] ونجاح الإشهار " يتوقّف إلى حدّ كبير على فاعلية الأدوات والأساليب المستخدمة في صياغته"[4] فالإشهاريّ" يتّخذ اللّغة وسيلة لتبليغ خطابه وتحقيق هدفه منه بغضّ النظر عن المستوى اللغوي المستعمل، أو الوسيلة التي اختارها لعرض إشهاره سواء كانت مسموعة أم مرئيّة أم هما معا.

وبحثنا سيدور حول الإشهارات المكتوبة في الصحف التي تحتلّ–كوسيلة إعلانية–أهمية خاصّة من جانب جميع الأطراف المعنية بالإعلان (المنتج، الموزّع، وكالات الإعلان، المستهلك) حيث يتمّ تداولها بصورة واسعة، وفي نفس الوقت تعتبر الصحف من حيث التكلفة وسيلة متاحة لجميع المنتجين بغضّ النظر عن إمكانياتهم"[5]

ويتمتّع الإشهار في الصحافة المكتوبة بخصائص تميّزه عن غيره "فهو إعلان مثير وإعلامي أو إخباري ومناسب، وهو جديد جدّة الخبر الذي نطالعه في الصحيفة، والمفروض فيه أنّه يقدّم السلع التي تباع اليوم أو غدا، بدليل أنّ بعض المعلنين لا يستخدمون الصحف اليومية إلّا إذا كان لديهم ما يستحقّ أن يقال للقرّاء عن منتجاتهم"[6]

والحديث عن الخطاب الإشهاري يفرض استحضار مكوّناته البنوية وكيفيّة اشتغاله؛ فهو: "**خطاب مركّب**، يتكوّن من مجموعة أنظمة دالة متغايرة: فهو–حسب بارت–يتميّز بالازدواجية التي يكون فيها التقرير الأوّل بكليته، على المستوى اللساني، بمثابة الدال بالنسبة للخطاب الثانيّ: الإيحائي الذي يحيل على المدلول: جودة البضاعة، والذي يحفّز المستهلك على الشراء"[7] ويتمثّل في الأقوال التي تعتمد في تكوينها على اللغة الطبيعية بخصائصها المعروفة: الصوتية، الخطية والتحليلية"[8]

- **أهمية الدراسة**: لأنّ الخطاب الإشهاري يحتاج إلى ذكر التفاصيل عن السلعة أو الخدمة أو عن ميزاتها وأماكن تواجدها، وطرق استعمالها، فنجاح الإشهار يكمن في إقناع المستهلكين، والترسُّخ في ذاكرتهم، والبقاء لأطول مدّة ممكنة، ومن هنا يرجع سبب اختياري لهذا الموضوع للأهمية التي أصبح يحظى بها الإشهار في حياتنا الراهنة، ولما للصّلة الوثيقة بينه وبين اللغة فهناك تأثير وتأثّر متبادَل على الدوام، إذ لا يخفى على أحد ما للغة الإشهار من انعكاس سلبي أو إيجابي على متكلّمي اللغة الفصحى.

- **فرضيات الدراسة**:

اللّغة العربية الفصحى مُغيّبة عن الاستعمال في صياغة الإشهارات التي تعترضنا في مقابل هيمنة العامية وتوظيفها حتى في التعبير عن أمور الحياة اليوميّة، واللغة العربية لن يشيع استعمالها في الخطاب الإشهاري إذا لم تقف وراءها مجموعة من القرارات تدعمها كلغة وطنية لا بديل عنها في الاستعمال.

- **إشكالية الدراسة**:

تتجلّى الإشكالية في: تحديد اللغة المستعملة في الخطابات الإشهارية الواردة في الصحف اليومية، والبحث عن سبب اكتساح العامية لأغلب الإشهارات في بلادنا. وعلى هذا الأساس يمكن طرح تساؤلات عديدة منها:

– ما سبب النفور من استعمال الفصحى واللجوء إلى العامية؟

– ماهي العراقيل التي تواجه توظيف الفصحى في الإشهار؟

– ماهي الإجراءات التي يمكن تبنّيها لإحلال الفصحى محل العامية في الخطابات الإشهارية؟

– ماهي السّبل الكفيلة بإيقاف زحف العامية واللغات الأخرى في الخطابات الإشهارية؟

- **هدف الدراسة**:

سيكون هدفنا الأوّل من هذا البحث هو تحقيق ما يلي:

دراسة نمط لغوي تتحقّق فيه فعالية اللغة عند الاستعمال بدل الاكتفاء بدراسة الأنماط البعيدة عن التوظيف اليومي، ومحاولة الوصول إلى جملة من الاقتراحات التي آمل أن تساهم في الرقيّ بلغة الإشهار.

- **حدود البحث:** للإجابة على الإشكالية والتساؤلات المطروحة –وهذا بما يتماشى وهدف الدراسة–اعتمدنا في هذا البحث على عيّنة عشوائية بلغت 23 إشهارا (12 إشهارا من جريدة **الشروق اليومي**، و**11** إشهارا منجريدة **الخبر**) نُشِرت في الصحف الجزائرية اليوميّة وهي الخبر والشروق اليومي،

باعتبارها الصحف الأكثر مقروئيّة في الجزائر؛ والفترة الزمنية التي اخترناها لدراسة العيّنة هي سنة 2012م.

- **منهج البحث:** اتّبعنا المنهج الوصفي التحليلي في دراستنا باعتباره الأنسب لهذا النّوع من البحوث.

- **مصطلحات البحث**: إنّ تحديد المصطلح في أيّ علم ضروري لاكتشاف خباياه والغوص في أعماقه، وما لاحظناه هو وجود تداخل وغموض بين مصطلحات عديدة وردت في بحثنا، فما كان منّا إلاّ تبيين حدود كلّ منها بغية بلوغ الدقّة والموضوعيّة.

- **بين اللغة العربية الفصحى والعامية**:

إنّ العالم العربي مجتمع لغوي واحد، له لغة واحدة هي العربية، لكنّ الواقع يكشف وجود ثنائية الفصحى والعامية*؛ فاللّغة الفصيحة هي النموذج اللغوي الذي نتعلّمه، ونوظّفه في المقامات الثقافية والرسمية. والعامية هي النموذج اللغوي الذي نكتسبه من المحيط الذي نعيش فيه، ويتحدّث بها الناس في أسواقهم وبيوتهم وشؤون الحياة اليومية المعتادة في المحادثات والبيع والشراء... الخ

– **خصائص اللغة الفصيحة****: حدّد إبراهيم أنيس صفات اللغة المشتركة(الفصيحة) فيما يلي:

–"إنّها مستوى لغويّ أرقى من لهجات الخطاب في غالب الأحوال، أي إنّها ثابتة الأركان والدعائم، قد استقرّ أمرها على قواعد ونظم لا تسمح لها بالتغيّر أو التطوّر إلّا في القليل من الأحيان، وبعد أجيال من الاستعمال، ولذلك يتّخذها الناس مقياسا لحسن القول وإجادة الكلام.

–هي اللّغة التي لا يستطيع السامع أن يحكم على المنطقة المحلية التي ينتمي إليها المتكلّم بها؛ أي إنّ اللغّة المشتركة، وإن تأسّست في بدء نشأتها على لهجة منطقة معيّنة، قد فقدت مع الزمن أن نسي الناس في أثناء استعمالها كلّ المنابع التي استحدثت منها عناصرها، وأصبح لها كيان مستقلّ. فلا تذكّرنا في أثناء التكلّم بها أو سماعها بمنطقة خاصّة أو بطبقة خاصّة، بل يشعر كلّ من السامع والمتكلّم أنّها ملك الجميع وأم الجميع، لا يدّعيها لأنفسهم قوم بأعينهم، ولا تُنسب إلى بيئة معيّنة، وهي لذلك تكتسب الاحترام من الناس جميعا"[9].

وفي الجزائر تُعَدّ اللغة العربية الفصحى اللغة الرسميّة للبلاد إلّا أنّ الواقع يكشف عدم استعمالها في التواصل اليوميّ بين أفراد المجتمع، وبقي استعمالها مقصورا على عدد ضئيل من المثقّفين والمناسبات.

- **خصائص العامية**: إنّ أهم ميزات العامية أنّها تلقائية وعفوية ومتغيّرة بتغيّر الأجيال، والظروف المحيطة بها، والعامية هي لهجة ازدهرت بانتشار الأميّة يستعملها عامة الناس مشافهة أو محادثة لقضاء حاجاتهم والتفاهم فيما بينهم فهي لغة مشوّهة خالية من الإعراب، وإن كانت تفي بأغراض التواصل في مواقف كثيرة ومقامات اجتماعية متعدّدة.

ولا تخضع العامية لقوانين تضبطها وقواعد لغوية تحكم عباراتها فهي بعيدة عن الضوابط الصوتية والصرفية والنحوية والمعجمية، فهي "ضرب من التحرّر من قيود الإعراب والميل بأسلوب الكلام والحديث في كلّ اتجاه حيث لا موازين ولا أقيسة ولا حواجز يتمّ الوقوف عندها والتقيّد بها"[10]

فالعاميّة تحتلّ مكانة أدنى من حيث المستوى وشيوعا أكثر من حيث الاستعمال فهي "لغة السكارى والخدم...فوضوية ولا قواعد لها"[11] وتتألّف العامية من لهجات محلية عديدة؛ مثل ما هو الحال في الجزائر حيث تختصّ المناطق الشرقية بلهجة خاصّة وكذلك للهجة هو الحال بالنسبة للمناطق الأخرى.

- **اللهجة**:

هي عبارة عن أنماط متباينة من" الاستخدام اللغوي داخل اللغة الواحدة بين أبناء هذه اللغة، وكلّ نمط له خصائصه اللغوية الخاصة التي تميّزه عن غيره من الأنماط داخل اللغة

الواحدة مع اشتراك جميع هذه الأنماط في جملة من الخصائص اللغوية العامة التي تجمع بينها"[12] مثل النمط اللّغوي الجزائري يختلف عن النّمط اللغوي التونسي إلاّ أنّها تنتمي كلّها إلى اللّغة العربية.

- التعدد اللغوي:

يشير مفهوم التعدّد اللغويّ إلى" وجود عدد من اللغات الوطنيّة في البلد الواحد"[13] وبمعنى آخر: هو تعايش من نظامين لغويين فأكثر في بلد واحد، مثل العربية والأمازيغية في بلدنا.

-الثنائية اللغوية:

يمكن تحديدها بأنّها "الالتقاء الحاصل بين اللسان العربي الفصيح واللهجة أو اللهجات الدارجة"[14] والملاحظ أنّ هذه الثنائية اللغوية شائعة في بلادنا، حيث نجد اللّغة الفصحى محصورة في المناسبات الرسمية كالخطب الدينية والمحاضرات الفكريّة وغيرها؛ في حين أصبحت اللهجة الدارجة أو العامية لغة الطفل الأم والمدرسة والشارع وكلّ المجالات الحيويّة التي يحتاجها الفرد في المجتمع.

وفيما يخصّ **الازدواجية اللغوية** فيقصد بها "التقاء لسانين مختلفين قد يكونان من أسرة لسانيّة واحدة، أو من أسرتين مختلفين" [15]وهي بهذا من الظواهر التي فرضت نفسها بحدّة في بلدنا وهذا راجع إلى ظروف تاريخية واستعمارية؛ حين عمد المستعمر إلى محاولة طمس الهويّة بإحلال الفرنسية محلّ الفصحى وتشجيع اللهجات العامية.

- الخطاب الإشهاري:

يعدّ الخطاب الإشهاري تنظيما خطابيّا وتركيبيّا لمجموعة من الدلائل بناء على قواعد التركيب السياق، وهو يفرض وجود قائل ينجز مجموعة أقوال (هو مصمّم الإشهار) ومتلقّ هو المستهلك، والمؤوّل لهذا الخطاب؛ فهو نوع من التواصل غايته تجاريّة محضة، ويكون منقولا بوسائل عديدة كالصّحف أو الإذاعة أو التلفزيون... الخ. ويمكن القول بأنّه "خطاب يخدم أغراضا تجارية جلية، فهو خطاب الإقناع، وليس خفيّا على أحد أنّ غايته تتمحور حول إحداث ردود أفعال استهلاكية"[16]فالهدف الرئيسي من الخطاب الإشهاري هو التأثير في المتلقّين وخلق الرغبة لديهم في اقتناء المنتوج أو الخدمة.

ولا يبتعد **بشير إبرير** عن ذلك إذ يعرّفه بأنّه " خطاب إقناعي يتأسّس على إطار نظري وجهاز مفاهيمي، يستثمر مواقف معيّنة لدعم وجهة نظر محدّدة، والعمل على الإقناع بها بشتّى الوسائل"[17]

أي إنّ الخطاب الإشهاري هو المادة اللغوية للإشهار التي ترمي إلى إقناع المخاطَب وتوليد سلوكات شرائية لديه، وذلك باستعماله " التراكيب المنمَّقة التي تبلغ المتلقّي أينما كان وبكلّ الوسائل المتاحة"[18] فمن المسلَّم به" أنّه خطاب دال، يشترك في الدلالة مع كلّ أنواع الخطاب الأخرى؛ ولكن ميزته المبدئية هي الجمع البنائي بين مكوّنات عدّة: لغوية وصوتية وتصويرية"[19]

وعلى هذا الأساس يمكن أن يحدّد الخطاب الإشهاري بأنّه" نمط من أنماط الخطاب يتّسم بالسمات الآتية:

1-الإقناع من حيث الهدف (إغراء وتحذير)

2-الحجاج من حيث الآلية.

3-تضافر القنوات (اللغة، الإشارة، الصورة، الصوت)"[20]

أمّا عن أنماطه فهي موزّعة بين مكتوب ومنطوق ومرئي ومسموع؛ فهو. "خطاب يتوسّل بكلّ الأدوات، يخاطب كلّ الحواس ويوظّف كلّ اللّغات والأشكال والأنظمة، وأخيراً وليس آخراً، يوظّف هذه الثورة التكنولوجية في ميدان المعلومات وطرائق الاتصال والتواصل"[21] إنّه من هذه الناحية، خطاب إقناعي يتأسّس على إطار نظري وجهاز مفاهيمي يستثمر مواقف معيّنة لدعم وجهة نظر محدّدة والعمل على الإقناع بها بشتّى الوسائل بما يحمل من دلالات لغوية تبليغية للأشخاص ومشاعرهم وأحاسيسهم وأفكارهم "[22] فالرسالة الإشهارية

ذات هوية إمّا لفظية مرقونة (المكتوب) أو هوية لفظية صوتية(المسموع) أو هوية بصرية (المرئي) وتشكّل الهويتان المكتوبة والمرئية أساس وجود المنتج وضمان رواجه واستهلاكه" [23]

وبهذا فالمشهر يتّخذ عدّة وسائل للإقناع منها: الكلمة المسموعة في الإذاعات والمحاضرات والندوات والخطب، والصورة الثابتة والكلمة المكتوبة في الكتب والمجلاّت والنشريات والملصقات، والصورة السمعية البصرية في التلفزة حيث" يتمّ استخدام الصورة واللّون والموسيقى وطريقة الأداء والحركة والموضوع تتفاعل كلّ هذه العناصر بعضها ببعض لتجعل من الخطاب الإشهاري عبارة عن «ميكروفيلم» يتعاون على إنتاجه وإنجازه أعوان كثيرون يكوّنون فريقاً متخصّصاً في الإخراج والديكور، ووضع الأثاث والحلاقة والتجميل والإضاءة والديكور وضبط الصوت واختيار اللّغة المناسبة للمقام"[24] فتزدوج ـ هنا ـ كما يقول طه عبد الرحمن "أساليب الإقناع بأساليب الإمتاع؛ فتكون إذ ذاك أقدر على التأثير في اعتقاد المخاطب وتوجيه سلوكه لما يهبها هذا الإمتاع من قوّة في استحضار الأشياء كأنّه يراها رأي العين..."[25] صورة حية نابضة بالحركة والنّشاط؛ وذلك من حيث سعيه كما يقول C.R.Haas" بواسطة إثارة الانفعالات لدى الفرد إلى إكساب رغباته الخفية قوّة لا تقاوم، بحيث إنّها تدفعها إلى الفعل لأجل إشباعها"[26]

وهكذا فإنّ الخطاب الإشهاري يرتكز على محاولة اللعب على مشاعر المتلقّي بشكل كبير من خلال عمليات حجاجية مختلفة رغبة في تحقيق مساعيها الخفية، "فالإشهار – كما سبق– لعبة لغوية للإقناع، وتحقيق الهدف"[27] ولذلك فإذا كانت الخطابة تعتمد على الجوانب العاطفية وغير العاطفية فإنّ الركيزة الأساسية للخطاب الإشهاري هي الجوانب الذاتية، بل إنّ الطبيعة المادية لهذا الجنس من الخطاب وجوهره الأساسي ذات أرومة عاطفية غير عقلية وغير منطقية"[28]

ويمكننا القول إنّ الخطاب الإشهاري كلّ متشابك تتفاعل فيه وتتعاضد عوامل عديدة تعمل على إخراجه من نطاق الكُمُون إلى نطاق التحقّق، وهذا من أجل التأثير على المستهلك وتغيير سلوكه لأجل تحقيق غاية واحدة وهي الطلب من المستهلك" تحقيق فعل الشراء" باستخدام اللغة العربية أو العامية أو لغات أخرى.

- **الدراسة التطبيقية**:

سنقوم بتحليل بعض الإشهارات التجارية المكتوبة تحليلا لغويّا، مبيّنين نوع اللغة إذا كانت فصيحة أو عامية، أو أجنبيّة أو خليطا منها، وسنبحث عن أسباب استخدام العامية وتأثيرها على المتلقّين.

وبعد اطّلاَعنا على صحيفتي الخبر والشروق اليومي وجدنا عددا كبيرا من الإشهارات التي اخترناها كعيّنة قد عُرِضت بغير اللّغة العربية الفصحى وهي كالآتي:

***جريدة الشروق اليومي :**

***يوم الثلاثاء07أوت 2012**

– DAIHATSU Gran Max صغير ومحاينوا كبار الحمولة النفعية 1075 تويوتا الجزائر

– كامل مع عافية باش نفرحوا اليتامى

– فلوريال تقدم لكم اول مسابقة تلفزيونية للطبخ جاوب واربح مع كونك شاف 10 تلفازات للربح في كل حصة.

– ماكنتوش تستناوها

Nissan, Innovation that Excites Hardbody

بسعر 1180000 متوفر–تم تم –حاليا عرض صالح عبر كل شبكة نيسان الجزائر

***يوم الإثنين 02 جانفي 2012**

-500 دج مرحبا بكم الهدية تستناكم لكل تشغيل خط جازي carte، جازي يهديلكم 250 دج bonus بالإضافة إلى 250 دج رصيد أولي
Bonus صالح 15 يوم نحو كل الشبكات الوطنية والدولية. عرض ترويجي إبتداءا من 02 إلى غاية 16 جانفي 2012 في كلّ مراكز خدمات جازي ونقاط البيع المعتمدة
تعيش L'Algerie

- ثقة لا تنتهي شيفرولي كروز هي أكثر موديلات شيفرولي مبيعا حول العالم خلال 2011

***يوم الأحد 26فيفري 2012**

-أنت تاني أصبح بطل cocacola

***يوم الخميس 15 مارس 2012**

-GEELY EBGRAND تحدى الكبار من 15 الى 25 مارس 2012 في الصالون الدولي للسيارات بالجزائر، قصر المعارض جناح"C" الصنوبر البحري.

***يوم الثلاثاء 23 أكتوبر2012**

-عيش متعة الكمبيوتر اللوحي بسعر 51990دج

***يوم الأربعاء 07 نوفمبر2012**

-بلقرب منكم أكثر فأكثر...مع فتح أربع وكلاء جدد FUSO

***يوم الأحد 16 سبتمبر2012**

- زورونا بـ -216 شارع حسيبة بن بوعلي وتحصلوا على هدية PUNTO CLASSICابتداءا من 102100 سيارات متوفرة

***يوم الأربعاء 02 ماي 2012**

-البنزين خلاص والرصيد فارغ مكاش مشكل عندي Tranquilo Djezzyتعيش L'Algerie

جريدة الخبر:

*** يوم الأربعاء26 سبتمبر 2012**

- سومة هبال للجودة وراحة البال تسليم فوري كمية محدودة تخفيض 40000,00
- روح مهني، صحيح وماشي غالي تسليم فوري

***يوم الثلاثاء 18 ديسمبر2012**

-غلاق جديد أسهل للفتح رويبة

***يوم الأحد 23 ديسمبر2012**

- شيفرولي كروز الجديدة محرك ديازيل جديد 165 cv
- أسرعوا مراحش تصحّلكم بمناسبة نهاية السنة استفيدوا مع نيسان الجزائر من تخفيضات مميزة، توفير حالي وامكانية الترقيم 2013

***يوم الاثنين 11 فيفري 2012**

- مساندتنا ليهم، وافتخارنا بيهم coca colaكوكا كولا الراعي الرسمي للفريق الوطني الجزائري والإتحاد الجزائري لكرة القدم
- رابحين ولا خاسرين معاكم ديما واقفين معاك يااالخضرا للمونديال رايحين نجمة

***يوم الاثنين 22 أكتوبر2012**

- تأمينات الأشخاص لأنّه ليس بإمكانكم التنبؤ بكل شيء في الحياة أكسا للتأمين تتكفّل بكم وبأقاربكم مع تأمينات الأشخاص لأكسا، كونوا متأكدين أن لديكم الرفيق الأفضل طوال كل مراحل حياتكم
- acerعيش متعة الكمبيوتر اللوحي بسعر 51990

***يوم الثلاثاء07أوت 2012**

- ماكنتوش تستناوها

Nissan, Innovation that Excites Hardbody

بسعر 1180000 متوفر-تم تم -حاليا عرض صالح عبر كل شبكة نيسان الجزائر

***يوم الأربعاء21 نوفمبر 2012**

- Wuling جديد متوفرة عبر كل نقاط بيع في ديس أوطوموبيل عرض صالح إلى غاية 2012/11/29

رغم أنّ اللغة الرسميّة لصحيفتي الخبر والشروق اليومي إلاّ أنّ الواقع ينبئ بعكس ذلك فقد وجدنا خليطا من اللغات المستعملة مثل:

– **العامية:** وهذه نماذج منها:(صغير ومحاينوا، كامل مع عافية باش نفرحوا اليتامى، جاوب واربح مع كونك شاف، ماكنتوش تستناوها، تم تم، تستناكم، جازي يهديلكم، تعيش، أنت تاني أصبح بطل، عيش، البنزين خلاص والرصيد فارغ، مكاش مشكل عندي، سومة هبال، روح مهني، صحيح وماشي غالي، غلاق، أسرعوا مراحش تصحّلكم، مساندتنا ليهم، وافتخارنا بيهم، رابحين ولا خاسرين معاكم ديما واقفين معاك يااالخضرا للمونديال رايحين، عيش، ماكنتوش تستناوها، تم تم)

–**الخليط بين العامية والفرنسية، وهذه** نماذج منها:

– DAIHATSU Gran Max صغير ومحاينوا كبار الحمولة النفعية 1075

– تستناكم لكل تشغيل خط جازي carte، جازي يهديلكم 250 دج bonus بالإضافة إلى 250 دج رصيد أولي...Bonus...تعيش L'Algerie

– ثقة لا تنتهي شيفرولي كروز هي أكثر موديلات شيفرولي مبيعا حول العالم خلال 2011

–أنت تاني أصبح بطل cocacola

–مكاش مشكل عندي Djezzy...Tranquilo تعيش L'Algerie

– ماكنتوش تستناوها

Nissan, Innovation that Excites Hardbody

– Wuling جديد فيديس أوطوموبيل

–**التداخل بين العامية والإنجليزية، ووجدنا** نموذجا واحدا:

– ماكنتوش تستناوها

Nissan، Innovation that Excites Hardbody

نلاحظ في هذه النماذج خليطا من اللغات المستعملة وهذا راجع إلى المشهِر أو مصمّم الإشهار الذي لا همّ له سوى تحقيق الهدف الذي ينشده وهو الوصول إلى أكبر عدد ممكن من الأفراد، فما كان منه إلاّ اللجوء إلى العاميَّة، أو الفرنسية التي أخذت حيّزا معتبرا.

أسباب التخلّي عن اللغة العربية الفصحى في كتابة الإشهارات:

بعد عرضنا لمختلف المستويات اللغويّة المستعملة في كتابة الإشهارات المنشورة في صحيفتي الخبر والشروق اليومي يُمْكِن أنْ نحدِّدَ أسباب اللّجوء إليها في الآتيّ:

– التشكيك في قدرة اللغة العربية الفصحى على الوصول إلى أهداف الإشهار ممّا جعل القائمين عليه يستبدلونها بالعامية واللغات الأخرى.

– الانبهار بالآخر في لغته وثقافته أدّى إلى تهجين العامية بلغات مختلفة كالفرنسية.

إفرازات العولمة التي ما لبثت تهدم كلّ قيم الشعوب المغلوب على أمرها وتجعلها تابعة منصاعة فيكلّ المجالات: اللغة، الثقافة، العادات، الاقتصاد، وحتى الدين...

– عدم إدراك المخاطر التي يشكّلها استخدام العامية واللغات الأخرى على مصير الأجيال القادمة؛ فاللغة العربية الفصحى هي الرابط بينهم وبين الدين الإسلامي، وابتعادهم عن استعمالها سيؤدّي إلى ابتعادهم عن دينهم.

– طغيان النزعة التجارية التي تعتمد مبدأ إثارة المتلقّي واستفزازه من أجل تحقيق أهداف الإشهار حتى لو أدّى الأمر إلى كسر القواعد اللغة العربية واستخدام عبارات شاذّة وكلمات دخيلة.

–عدم تفعيل النتائج التي توصّلت إليها المؤسسات اللغوية (مجامع لغوية، مراكز بحوث...) أدّى بمصمّمي الإشهار إلى ترجمتها إلى العربية بدون مراعاة

خصائصها أو إلى استعمالها بلغتها مباشرة أو إلى تعريبها مباشرة.

-اللغة والإشهار:

تُعدّ اللّغة الأساس لكلّ تواصل إنسانيّ؛ فهي حلقة مهمّة تقوم بإعداد المعاني وترميزها وفق بناء لغوي محكوم بقواعد متّفق عليها يتخاطب ويتعايش بها الجميع. إذ يرى أحد الباحثين أنّ اللّغة "وسيلة الاتصال التي بدونها لا تتحقّق عملية الاتصال الجماهيري بمعناها المعروف"[29] فالإشهار يستخدمها من أجل إيصال الفكرة التي يودّ تبليغها إلى المتلقّي في أحسن الظروف والأحوال؛ لذا يسعى المشهرون إلى المواءمة بين اللّغة المستخدمة ومستوى متلقّي هذه الإشهارات من أجل أن تؤدّي مهمّتها وتحقّق هدفها، وترضي الجمهور، وتجذبه إليها، وتشجّعه على فعل الشراء.

وهنا يمكن القول إنّ الإشهار يمكن أن يؤدّي مهمتين متعاكسين في استعمال اللغة: الأولى إيجابية، يخدم فيها الفصحى وينشرها ويعمّمها على كافّة شرائح المجتمع مهما كانت مستوياتهم التعليمية أو الاجتماعية... والثانية سلبية يشجّع فيها العامية ويساهم في الترويج لها، وينشر الأخطاء اللغوية ويرسّخها في الأذهان، وهو ما يساهم في تقويض أهمّ أسس الهويّة وهو اللغة العربية.

فبعد إلقاء نظرة على الصحّف اكشفنا أنّ العامية هي المستعملة في تحرير الإشهارات رغم أهمية اللغة في بناء هويّة الأفراد، ولمسنا خطورة أن تُكتَب الخطابات بالعامية أو بلغة أجنبية وتوجّه إلى مجتمع بكافة فئاته دون رقابة، فهي هنا عامل هدم وتشويه للبنية الفكرية والحضارية، بينما كان المفروض أن تكون الفصحى مستعمَلة بدلا عنها إلاّ أنّها ظلّت بعد العامية والفرنسية؛ فما يهمّ الإشهاري من اللغّة هو أن يتّخذها وسيلة لتبليغ خطابه ويحقّق الهدف منه مهما يكن المستوى اللغّوي المستعمل؛ فقد يكون فصيحا أو تتداخل فيه الفصحى بالعامية أو يكون خليطا بين الفصحى والعامية واللغة الأجنبية. وقد حصرت عبير الأيوبي للغة الإشهار جملة من الخصائص ومنها:

-"اتصالها بحاجاته اليومية ومن ثمّ تأثيرها على الملحوظ على معجمه وسلوكه اللّغوي.

-اعتمادها على لغة حميمة ذات قدرة على الإقناع والتأثير.

-اكتشافها لبلاغة وجماليات جديدة يمكن استثمارها في الصياغة اللغوية.

-اعتضاد الفنّ اللّغوي فيها بفن الصورة جمعا للتأثير القولي والبصري لتحقيق الإثارة والتأثير.

-انفتاحها على المؤثرات الأجنبية في فن الإعلان وتأثيرها من ثم في الذوق اللغوي المعاصر"[30]

وفي الأخير نقول إنّ مسؤولية الإشهارات أو مصمّميها – على الأصحّ-أمام اللغة الفصحى كبيرة، إذ عليها أن تقوم بتغذية القاموس اللغوي وإثرائه، والمساهمة في نشر التراكيب الصحيحة والسليمة، وتعميم استعمال المصطلحات المستحدَثَة ونشرها ممّا يؤدّي إلى نشر الفصحى بين كافّة شرائح المجتمع، وطبعا هذا لن يتحقّق بالإرادة الفرديّة بل بتظافر مختلف الجهود (لغوية، سياسية، إعلاميّة...)

-التوصيات والحلول المُقتَرَحَة: بناء على ما سبق يمكن أن نقدم جملة من الحلول التي رأينا أنّها تخفّف من حدّة مشكلة استعمال العامية وهي:

- إلزام المشهرين بصياغة الإشهار باللغة الفصحى كشرط أساسي لعرضه في أيّة وسيلة اتصالية؛ وهذا يتطلّب صدور قرار على أعلى مستوى أو إرادة سياسية غرضها النهوض باللغة العربيّة في مختلف المجالات وعلى رأسها الإعلام.
- إخضاع الإشهارات على لجنة من الخبراء – يتقدّمهم اللغويّون-من أجل تقييمها وتصحيحها، وتوجيه المشهرين إلى استخدام لغة راقية ومهذّبة.

- الاعتماد على التخطيط اللغوي كسبيل لترويج الفصحى في جميع الميادين: الاقتصاديّة والإعلامية. إلخ.
- تشجيع المجمعيين على تدعيم القاموس اللغوي، وذلك باستحداث مصطلحات ومُسمّيات جديدة تناسب التطوّر التكنولوجي المهول الذي ما فتئ يمطر علينا بوابل من الاختراعات الجديدة التي تتطلّب جهدا مُضاعَفا من أجل مواكبتها.
- زيادة الوعي بأهمية اللغة العربية والاعتزاز بها لأنّها لغة الدين، ومقوّم من مقوّمات الهوية الوطنية، فهي عامل تواصل بين ماضي الأجيال وحاضرهم ومستقبلهم، وسبب وحدتهم وانسجامهم وأساس ضروري لتحقيق التنمية الشاملة.
- تشجيع لغة الصحافة باعتبارها تمدّ اللغة العربية بأساليب جديدة مع الحرص على أن تكون –هذه الأساليب–خاضعة لقوانين العربية.
- تبني العربية الفصيحة كأداة للتواصل في الحياة اليومية من خلال الترويج لها بوسائل الاتصال المختلفة مع الأخذ بعين الاعتبار مجمل ما توصّلت إليه البحوث اللسانية (التخطيط اللغوي، اللسانيات التطبيقية)

–تنمية اللغة العربية وتشجيع البحوث والدراسات المتعلّقة بتسهيل تعليمها لكافّة فئات المجتمع دون استثناء.

–تشجيع الترجمة إلى اللغة العربيّة وفق تخطيط محكم يأخذ بعين الاعتبار إشباع الحاجيات لكلّ متكلّمي اللّغة العربية الفصيحة.

لقد بيّن هذا البحث الحاجة الملحّة لاتّخاذ قرارات تحدّ من طوفان العامية والترويج للفصحى؛ وركّزنا فيه على الإشهار الصحفي، ويمكن أن نقول أنّ الأمر ينطبق على كلّ الإشهارات دون استثناء (الإشهارات الإذاعيّة، والتلفزيون...) ورأينا أنّ الإشهار الصحفي يوظّف العامية لإقناع المستهلكين والتأثير فيهم للقيام بفعل الشراء، وتوصّلنا إلى من الاقتراحات رأينا أنّها ستُساهِمُ– إلى حدّ كبير–في النهوض بالفصحى وتفعيل استخدامها في مختلف مجالات الحياة عموما، وفي الإشهار خصوصا، ودحض زعم أنّ الفصحى قاصرة عن الإيفاء بمختلف الحاجات اليوميّة للمتكلّمين، أو القدرة على مواكبة متطلّبات العصر.

الهوامش

[1] محمد حفيظ، عن وضع اللغة العربية في الإشهار المغربي: من أجل علاقة طبيعية، مقال ضمن كتاب العربية في الإشهار والواجهة، إشراف: عبد القادر الفاسي الفهري، إعداد: أحمد بريسول وآخرون، منشورات معهد الدراسات والأبحاث للتعريب، الرباط، مارس 2003م، ص100.

[2] أحمد مامر البقري، اللغة والمجتمع، مؤسسة شباب الجامعة للطباعة والنشر والتوزيع، 1983، الإسكندرية، ص34.

[3] سعاد آمنة بوعناني، لغة الإشهار بين الإقناع والإبداع، مجلة اللغة والاتصال، مجلة علمية محكّمة يصدرها مختبر اللغة العربية والاتصال، جامعة وهران، الجزائر، ع12، ماي 2012م، ص116.

[4] عبد الصاحب مهد يعلي، موسوعة مصطلحات الترجمة، كلية دراسات وبحوث التدرج، جامعة الشارقة 2007، ص16 .

[5] سمير عبد الرزاق العبدلي، العبدلي قحطان بدر، الترويج والإعلان، زمران للنشر، الموصل:2006م، ص51.

[6] خليل صابات، الإعلان: تاريخه، أسسه وقواعده، فنونه وأخلاقياته، الناشر: مكتبة الأنجلو المصرية، مطبعة محمد عبد الكريم حسان، دط،1997م ص181.

[7] عبد المجيد نوسي، الخطاب الإشهاري، مكوناته وآليات استقباله، ضمن كتاب الخطاب الإشهاري بالمغرب، استراتيجيات التواصل، تنسيق: عبد المجيد نوسي، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ط1: 2009م، ص92.

[8] المرجع نفسه، ص20.

*العربيةالعامية: هي النمط الذي يسمّيه الباحثون الغربيون الدارجة Colloquial arabic أو العربية المحكية Spoken arabic أو عربية اللهجةDialect ، وأسْمَاه فيرغسون النمط المنخفض أو التنوّع الوضيع" ينظر: جان لويس كالفي، علم الاجتماع اللغوي، تر: محمد يحياتن، دار القصبة للنشر، الجزائر،2006م، ص46.

** ومناك من يسمّيها: "اللغة المشتركة" للمزيد من التفصيل انظر: محمد العبد، اللغة المكتوبة واللغة المنطوقة، بحث في النظرية، دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، ط1: 1990م، القامرة، ص41 وما بعدها.

[9]إبراميم أنيس، مستقبل اللغة العربية المشتركة، معهد الدراسات العربية العالية، جامعة الدول العربية، 1940، ص5.

[10] أحمد عزوز، التواصل بالعامية بين الأثر في التفكير والعجز عن التعبير، مقال ضمن كتاب الفصحى وعامياتها "لغة التخاطب بين التقريب والتهذيب"، أعمال الندوة الدولية التي نظمت بالتعاون مع وزارة الثقافة ضمن فعاليات الجزائر عاصمة للثقافة العربية، 04-05 يونيو2007م، منشورات المجلس2008، ص289.

وانظر: نعمة الطائي، مقاربات سوسيولسانيّة، الدار المنهجية للنشر والتوزيع، عمان، ط1: 2016م، ص156-159.

[11]مبارك مازن، نحو وعي لغوي، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، 1985م، ص41-44.

[12]محمد داود، العربية وعلم اللغة الحديث، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، القامرة،2001م، ص 63.

[13] على القاسمي، العربية الفصحى وعامياتها في السياسة اللغوية، مقال ضمن كتاب الفصحى وعامياتها "لغة التخاطب بين التقريب والتهذيب"، أعمال الندوة الدولية التي نظمت بالتعاون مع وزارة الثقافة ضمن فعاليات الجزائر عاصمة للثقافة العربية، 04-05 يونيو2007م، منشورات المجلس2008، ص199.

[14] عبد الحميد عبد الواحد، اللسان العربي الحاضر والآفاق، مقال ضمن كتاب اللسان العربي و إشكالية التلقي، تأليف: حافظ إسماعيلي علوي وآخرون، مركز دراسات الوحدة العربية، ط 1: 2007، ص67.

[15] المرجع نفسه، ص69.

[18]Claude Tatilon ,Le texte publicitaire: traduction ou adaptation, Meta: journal des traducteurs ,Meta: Translators' Journal, Volume 35, numéro 1, mars 1990, p243.

http://id.erudit.org/iderudit/004326ar

[19]بشير إبرير، قوة التواصل في الخطاب الإشهاري دراسة في ضوء اللسانيات التداولية، مجلة اللغة العربية، المجلس الأعلى للغة العربية، ع 13: 2005، ص.229

[20] Tatilon (Cl). Op. cit. p243

[21]عبد الله أحمد بن عتو، الإشهار بنية خطاب وطبيعة سلوك، مجلة علامات، ع 18، ص112.

[23] أحمد المتوكل، حديث شخصي، نقلا عن نعيمة الزمري، تحليل الخطاب في نظرية النحو الوظيفي، ط1: 2014، منشورات: دار الأمان-الرباط، منشورات: ضفاف، منشورات الاختلاف، ص82.

[24] عبد الرحيم مودن، تقديم للصورة الإشهارية باعتبارها محوراً ليوم دراسي نظمته مجموعة البحث في المعجم الأدبي عن الخطاب الإشهاري، مجلة علامات، ع 18:2002، المغرب، ص 43.

[25]انظر، أحمد بكالي، سيميولوجيا النص المسرحي، مجلة اللغة والأدب، قسم اللغة العربيـــة وآدابها، جامعة الجزائر، ع 14: 1999، ص 228.

[26]نعيمة الزمري، مرجع سبق ذكره، ص82.

[24] انظر، بشير إبرير، قوة التواصل في الخطاب الإشهاري دراسة في ضوء اللسانيات التداولية، ص 229.

[25]طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2000، ص 41.

[26]C.R.Haas, Pratique la publicité, éd.Dunod, 1988, p65.

نقلا عن: محمد الولي، الإشهار أفيون الشعوب المعاصر، مجلة علامات، ع27 ،2007 ، ص. 08

[27]سمر الديوب، مضمرات الخطاب في النص الإشهاري.

http://www.matarmatar.netيوم 10 /02/ 2015 18:09

[28] محمد الولي، المرجع السابق، ص.9

[29]محمد جميل شلش، اللغة ووسائل الإعلام الجماهيرية، سلسلة الموسوعة الصغيرة، دار الشؤون الثقافية، بغداد،1986، ص19.

[30]عبير صلاح الدين الأيوبي، الخطاب الإعلاني في الصحافة المعاصرة، في ضوء اللسانيات النصية، عالم الكتب الحديث، القامرة، ط1: 2015، ص14.

البعد التداولي لنظرية الأفعال الكلامية في التراث اللغوي العربي
-مفتاح العلوم للسكاكي نموذجا-

أ. ليلى برمضان
كلية الآداب واللغات-جامعة تلمسان
إشراف: د. ناصر بلخيثر

ملخص البحث:

يهدف هذا البحث إلى إبراز تقديم مفاهيم عامة حول التداولية باعتبارها علما جديدا في التواصل الإنساني ومحور دراستها هو الظواهر اللغوية في الاستعمال وعلاقته بمستعمليه؛ المخاطِب والمخاطَب والفعل الكلامي.

تعتبر الأفعال الكلامية أحد مجالات التداولية وذلك ضمن نظرية الصدق والكذب عند العلماء الغربيين، ونظرية الخبر والإنشاء في التراث العربي.

ويعد "السكاكي" أحد العلماء البلاغيين في دراسة الأفعال الكلامية من خلال كتابه "مفتاح العلوم" الذي ركز فيه على السياق ودوره في تحقيق مقاصد المتكلم وإيصالها إلى السامع وهذا ما سنوضحه في هذه الدراسة.

الكلمات المفتاحية: التراث العربي، التداولية، الأفعال الكلامية

ABSTRACT:

PRAGMATICS AND THE SPEECH ACT THEORY IN THE ARABIC HERITAGE LANGUAGE

-The case "Miftah al-Ulum" (the key to sciences) by al-Sakkaki -

This research paper highlights the general concepts of Pragmatics, the new science of human communication, whose core study is about the language phenomena and its users; the speaker, the listener and the speech act.

Pragmatics encompasses the speech act theory namely the Truth and False theory from the West and the science of Arabic rhetoric.

Our study focuses on the influential "Miftah al-Ulum" (the key to sciences) by the rhetorician, Al-Sakkaki in which he studied the speech acts especially the context, the interfered intent of the speaker and its transmission to the listener.

Key words: Arab heritage – Pragmatics – speech acts.

ظهر علم جديد يهتم بالتواصل والاستعمال الفعلي للغة، يقوم بتحديد بنيتها

التركيبية، إضافة إلى أنّ المتكلم يبني كلامه وفق ظروف التواصل، وطبيعة المتلقي لا وفق مبادئ النظام أم حتى ما يرتبط به هو، بعدّه منتج الكلام.

إنّ هذا العلم يدعى ب"التداولية"؛ والذي يشتق من مادة "دَوَلَ"؛ والباحث في معجم "لسان العرب" يجد أنّ "دَوَلَ: الدولة والدولة العقبة في المال والحرب سواء، والدولة اسم الشيء الذي يُتداول، ودالت الأيام أي دارت والله يداوله بين الناس، دواليك: ما تداولوا الأمر بينهم يأخذ هذا دولة وهذا دولة، وقولهم دواليك أي تداولا بعد تداول. [1] وفي معاجم أخرى الدولة: انقلاب الزمان من حال إلى حال. والدّوُلة: العقبة (النوبة) في المال. وتداولوه: أخذوه بالدول أي نوبا وتداولته الأيدي، أخذته هذه مرة، وهذه مرة[2].

وفحوى الكلام من خلال المفاهيم المعجمية أنّ مجالات لفظ دول:

-التحول من مكان إلى مكان(القوم).

-الاسترخاء للبطن بعد أن كان في حال أخرى غيرها (اندال البطن).

-التناقل بين أيدي هؤلاء إلى أيدي هؤلاء (المال).

وتعرّف التداولية في المعنى الاصطلاحي بأنّها دراسة المعنى والاستعمال اللغوي، بالنظر إلى المتكلم والمتلقي، وعوامل أخرى تتعلق بسياق الكلام.

لقد نشأت التداولية على يد الفيلسوف الأمريكي" **تشارلز موريس**" سنة1938

معرّفا إياها بأنّها "جزء من السيميائية تهتم بدراسة العلاقة بين العلامات ومستعمليها "موزعا دراسته إلى ثلاث جوانب: الجانب النحوي (التركيبي)(syntax) والذي يدرس الرموز اللغوية .والجانب الدلالي (semantics) والذي يعنى بالرموز اللغوية وعلاقتها بالأشياء التي تدل عليها، وأما الجانب البرغماتي (pragmatics) والذي يعنى بدراسة العلاقات بين العلامات ومستخدميها[3].إذ استقر في ذهنه أنّ دراسة ضمائر التكلم والخطاب، وظرفي المكان والزمان والتعابير التي تستقي دلالتها من معطيات تكون جزئيا خارج اللغة نفسها، أي من المقام الذي يجري فيه التواصل."[4]

عموما وردت عدّة مفاهيم للعديد من الباحثين الغربيين وتبقي فكرة واحدة مفادها أنّ التداولية تدرس اللغة من خلال استعمالها ضمن سياق معين دون إهمالها للمعنى وعلاقتها بظروف الكلام. أي أنّها تهتم بدراسة الأفعال الكلامية والكشف عن أهميتها في عملية التواصل. ويعتبر هذا العامل الأساس الذي تقوم عليه التداولية.

نظرية أفعال الكلام:

تعتبر نظرية أفعال الكلام بين أولى النظريات التي حاولت بحث العلاقة بين اللغة والاتصال[5]. وهذه مقولة لـ "مالينوفسكي""إنّ اللغة أسلوب عمل وليست توثيق فكر"، فدلالة الملفوظات تتداخل بين القرير والأداء، وترتبط مباشرة بالموقف التي تقال فيه أو تنجز فيه، ولكن الفكرة الأساسية ترجع" لأوستين" والذي اعتبر في فكرته أنّ التفوه بكلام هو فعل كلامي[6] مركب من ثلاث جوانب[7]:

-فعل الكلام التلفظي (فعل القول):

والذي يتخذ مظهرا صوتيا وتركيبيا ودلاليا.

-فعل الكلام الإنجازي:

والذي يعبر عن قصد المتكلم كأن يخبر أو يسأل أو يَعدَ أو يَنْذر أو يوعد.

-فعل الكلام التأثيري:

ويعنى به الأثر الذي يخلفه التلفظ بالعبارة لدى المخاطب، كأن يستبشر أو يرعب أو ينفعل أو يطرب أو يغضب.

ومما سبق يتبين لنا أنّ نظرية الأفعال الكلامية تعدّ أساسا للتداولية عند الغربيين ولكن ننسى جهود العلماء العرب في تبني هذا المصطلح؛ والدليل على ذلك الأستاذ "طه عبد الرحمان" هو أول من اقترح مصطلح التداولية في العالم العربي من خلال تأليفه لكتاب "في أصول الحوار"، وقد تبناه "أحمد المتوكل" واستعمله فلقي استحسان المختصين، وأثناء تصفحنا للمصادر العربية "دلائل الإعجاز"، "البيان والتبيين"، "الخصائص"، "الكشاف"، "مفتاح العلوم"....نجدها تتحدث عن الدراسات التداولية[8] والمتمثلة في نظرية الخبر والإنشاء ضمن مباحث علم المعاني مركزين فيها قصدية المتكلم تندرج تحت مفهوم الأغراض البلاغية للأساليب التي تقابل الأفعال الكلامية.

ومن بين الدراسات العربية التي قمنا باختيارها دراسة "السكاكي للأفعال الكلامية "(ت626هـ) في كتابه "مفتاح العلوم" ضمن "علم المعاني" الذي اختص بدراسة التراكيب المفيدة مقسما هذا النوع إلى قسمين: خبري وطلبي[9].

وذلك في قوله "إن التعرض لخواص تراكيب الكلام موقوف على التعرض لتراكيبه ضرورة، لكن لا يخفى عليك حال التعرض لها منتشرة، فيجيب المصير إلى إيرادها تحت الضغط بتعيين ما أصل لها وسابق غب الاعتبار، ثم حمل ذلك عليه شيئا فشيئا على موجب المساق والسابق في الاعتبار في كلام العرب شيئان: الخبر والطلب."[10]

من خلال هذا القول يتضح لنا أن السكاكي استعمل مصطلح "الطلب" عوض "الإنشاء"، و"الطلب عند السكاكي خمسة: التمني والاستفهام والأمر والنهي والنداء."[11].

1-التمني:

هو تعبير عن رغبته تحرك في النفس فهو داخل التعبيريات وبهذا لا يعد طلبا مثل "ليت الشباب يعود" فهذا الطلب مستحيل لأنه لا يعود. كما قد يتولد عن التمني "أفعالا إنجازية" "كالتنديم"، وهو لوم وتوبيخ المخاطب فيما تركه أو يقدر فيه تركه" ومن أدواته هلاّ، ألاّ، ولوما، ولولا كقوله: "هلا أكرمت زيدا" فكأن المعنى: ليتك أكرمت زيد، متولدا عنه معنى التنديم"[12].

2-الاستفهام:

هو أن تطلب ما هو خارج ليحصل في ذهنك نقش له مطابق، وفيما سواه تنقش في ذهنك ثم تطلب أن يحصل في الخارج له مطابق، فنقش الذهن في الأول (أي في الاستفهام) تابع وفي الثاني (أي باقي أواع الطلب) متبوع [13]

وبناء على هذا قوله هذا، يمكننا أن نقول أنه يميز بين "الاستفهام" وباقي الطلبيات انطلاقا من علاقة الواقع بالتمثيل الذهني للمتكلم حيث أن "الاستفهام" يطلب ما في الذهن، لذلك تصنف ضمن الأفعال التي تحقق هذه الرغبة في أن واقعا خارجيا ممثلا في ذهن المتكلم، بإمكانه تحقيق هذه الرغبة على مستوى العالم الخارجي، أما باقي الطلبيات "النداء والأمر والنهي فهي الصنف الثاني الذي يكون لطلب الحصول في الخارج." [14]

وقد يخرج الطلب عن المعنى الأصلي إلى المعنى المقامي مثل:

خروج الاستفهام إلى التمني:

كقول" هل لي من شفيع؟" في مقام لا يسع إمكان التصديق بوجود الشفيع، امتنع إجراء الاستفهام على أصله، وولد بمعونة قرائن الأحوال معنى التمني."(15) وهنا خرق شرط "التصديق" مما جعل الاستفهام يخرج عن معناه الأصلي إلى التمني.

خروج الاستفهام إلى العرض:

إذا قلت لمن تراه لا ينزل: ألا تنزل فتصيب خيرا، امتنع أن يكزن المطلوب بالاستفهام التصديق بحال نزول صاحبك لكونه حاصلا، ويوجه بمعونة قرينة الحال إلى نحو: ألا تحب النزول مع محبتنا إياه، وولّد معنى العرض". [16]

خروج الاستفهام إلى الإنكار والزجر والتوبيخ والوعيد:

وإذا قلت لمن تراه يؤذي الأب: أتفعل هذا؟ امتنع توجه الاستفهام إلى فعل الأذى لعلمك بحاله، وتوجه إلى ما لا تعلم مما يلابسه، من نحو: أتستحسن؟ وولد الإنكار والزجر، أو كما قلت لمن يهجو أباه، مع حكمك بأن هجو الأب ليس شيئا غير هجو النفس: هل تهجو إلا نفسك؟ أو غير نفسك؟ امتنع منك إجراء الاستفهام على ظاهره، لاستدعائه أن يكون الهجو احتمل عندك توجها إلى غيره، وتولد منه بمعونة القرينة، الإنكار والتوبيخ. ففي هذا المقام يستفهم عن معنى معلوم لديه، ومن شروط المعدّة للاستفهام أن يطلب شيء غير معلوم لديه، فيرجع للمقام لتحديد المعنى المطلوب[17].

أو إذا قلت لمي يسئ الأدب: "ألم أؤدب فلانا؟ امتنع أن تطلب العلم بتأديب فلانا وهو حاصل، وتولّد منه معنى الوعيد والزجر. أو كما قلت لمن بعثت إلى مهم وأنت تراه عندك: أما ذهبت بعد؟ امتنع الذهاب عن وجه الاستفهام إليه، لكونه معلوم الحال، واستدعى شيئا مجهول الحال

مما يلابس الذهاب: أما تيسر لك الذهاب؟ وتولد منه الاستبطاء والتحضيض[18].

يمكن اعتبار "الاستفهام" الفعل الكلامي الأصلي "وما تولد عنه من أفعال في مثل: التمني، العرض، الوعيد والزجر، والاستبطاء "أفعالا متضمنة في القول "ناتجة عن مقامات معينة.

وبملاحظتنا لطريقة تحليل "السكاكي" لخروج "الاستفهام" عن معناه الأصلي إلى الأغراض الفرعية، ويتم ذلك في مرحلتين[19]:

أولهما: أن يؤدي عدم المطابقة المقامية إلى خرق أحد شروط الإجراء على الأصل أو ما أطلقنا عليه "شروط المعدة" الخاصة ب "الاستفهام" فيمتنع إجراء المعنى الأصلي.

ثانيهما: أن يتولد عن خرق شرط المعنى الأصلي وامتناع إجراءه معنى آخر، وقد يكون من المعاني أو الأفعال الكلامية الخمسة الأصلية.

3-الأمر:

يعرّف "السكاكي" بأن "الأمر في لغة العرب عبارة عن استعمالها أعني استعمال نحو: لينزل، وانزل، ونزال وصه على سبيل الاستعلاء ويضيف أن هذه الصور والتي من قبيلها، هل هي موضوعة لتستعمل على سبيل الاستعلاء أم لا؟ فالأظهر أنها موضوعة لذلك، وهي حقيقة فيه، لتبادر الفهم عند الاستماع نحو: "قم" وليقمْ زيد"، إلى جانب الأمر، وتوقف ما سواه من الدعاء والالتماس والندب، الإباحة.[20]،وفي هذه العبارة حاول "السكاكي" أن يضع الشروط والقوانين التي تخص هذا الفعل الكلامي المتمثل في "الأمر" ،وقد أكد على ضرورة امتلاك "السامع" للكفاءة "اللغوية" والتداولية"، وذلك في معرفته للصيغ الخاصة بالأمر، وتميزه عن غيره من الأفعال الكلامية الأخرى كالالتماس والإباحة، مثلا؛ باختلاف المقامات والأحوال وعلاقة المتكلم والمخاطب ذلك لأن من شروط الأمر "الاستعلاء" الذي يعتبر شرط تداولي؛ فهو يحدد علاقة المتكلم بالسامع، ولكن يجب أن تكون مرتبة المتكلم أعلى من درجة السامع، وهذه السلطة هي التي يمارسها المخاطب في تنفيذ الأمر المطلوب منه؛ حتى يؤثر في السامع عن طريق سلطته[21].وقد فسر ذلك بقوله: "ولا شبهة في أن طلب المتصور، على المطلوب منه، ثم إذا كان الاستعلاء ممن هو أعلى رتبة من المأمور، استتبع إيجابه ووجوب الفعل بحسب جهات مختلفة، وإلا لم يستتبعه، فإذا صادفت أصل الاستعمال بالشرط، أفادت الوجوب، وإلا لم تفد غير الطلب."[22]

4-النهي:

يقول السكاكي "للنهي حرف واحد (لا) الجازم في قولك: "لا تفعل"، وللنهي محذو به حذو الأمر في أن أصل الاستعمال: "لا تفعل"، أن يكون على سبيل الاستعلاء بالشرط المذكور، فإن صادف ذلك، أفاد الوجوب، وإلا أفاد طلب الترك فحسب"[23]

إذا كان المتكلم أقل مرتبة من المخاطَب فقد تولد عنه التضرع كقول المبتهل إلى الله: "لا تكلني إلى نفسي " ولدت فعلا كلاميا هو "الدعاء"، وإن استعمل في حق المساوي الرتبة ولدت "الالتماس"، وإن استعمل في مقام السخط سمي "تهديدا"[24]

يتولد عن الفعل الكلامي "النهي أفعالا متضمنة في القول: الدعاء والالتماس والتهديد ويكون حسب اختلاف المقام.

5-النداء:

لم يفصل "السكاكي" في هذا النوع مثل الأنواع الأخرى؛ وقد تحدث عنه لإفادة التخصيص بقوله: "وتلك الصورة هي قولهم: أما أنا فأفعل كذا أيها الرجل، ونحن نفعل كذا أيها القوم، اللهم اغفر لنا أيتها العصابة، يراد بهذا النوع من الكلام الاختصاص على معنى: أنا أفعل كذا متخصصا بذلك من بين الرجال، ونحن نفعل كذا متخصصين من بين الأقوام، واللهم اغفر لنا مخصوصين من بين العصائب." [25]

خاتمة:

توصلنا في نهاية هذا البحث أنّ:

نظرية أفعال الكلام حققت انجازات علمية وفكرية في التراث اللغوي القديم.

ترتكز التداولية على المتكلم والسامع والمقام، وهذا ما وجدناه في كتاب "مفتاح العلوم "للسكاكي الذي تميز من خلال تحليله للنصوص ودراسته لها بمنهج تداولي. ومن هنا يمكن القول أنّ العرب لهم الأسبقية في التحليل التداولي.

ركز السكاكي في كتابه على الكلام حسب مقتضى الحال ودرس فيه عناصر التداول: المتكلم والسامع والمقام وكان هدفه هو الاحتراز عن الخطأ في كلام العرب وقد خصص خمسة عناصر للطلب: التمني، الاستفهام، الأمر، النداء، والنهي.

هوامش البحث:

1-ابن منظور "لسان العرب"، تح عبد الله على الكبير ومحمد أحمد حسب الله وهاشم محمد الشادلي، م2، مادة (دول)، دار المعارف القامرة، (د.ط)، (د.ت)، ص1456.

2-فيروز أبادي "قاموس المحيط"، ج4، دار الجبل، بيروت، (د.ط) (د.ت)، ص42. والرازي، "مختار الصحاح"، دار الجبل، بيروت، (د.ط) ،1987، ص215.

3-خليفة بوجادي "في اللسانيات التداولية مع محاولة تأصيلية في الدرس العربي القديم"، بيت الحكمة، الجزائر، ط1، 2009، ص147-148.

4-آن ربولوجاك موشلار "التداولية اليوم علم جديد في التواصل"، تر: سيف الدين دغفوس ومحمد الشيباني، دار الطليعة، لبنان، ط1، 2003.

5-موسى جمال، رسالة ماجستير، "تجليات مفاميم التداولية في العربي-تفسير الرازي لسورة المؤمنون نموذجا-"، جامعة الجزائر، (2008-2009)، ص40.

6-صلاح حسنين، "المدخل إلى علم الدلالة وعلاقته بعلم الأنثربولوجيا، علم النفس، الفلسفة"، دار الكتاب الحديث، القامرة، (د.ط)، (1428هـ-2008)، ص209.

7-ينظر المرجع نفسه، ص912.

8-محمد مدور، "نظرية الأفعال الكلامية بين التراث العربي والمنامج الحديثة-دراسة تداولية-"، مجلة الواحات للبحوث والدراسات، العدد16(2012)، ص52

9-أبو يعقوب يوسف بن أبي بكر بن محمد بن علي السكاكي، "مفتاح العلوم"، تح، أكرم عثمان يوسف، دار الرسالة، بغداد، ط1(1402هـ-1982)، ص247

10-المصدر نفسه، ص251.

11-محمود أحمد نحلة، "آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر"، دار المعرفة الاسكندرية، ط2006،1، ص114.

12-أم الخير سلفاوي، رسالة ماجستير، "البعد التداولي في البلاغة العربية من خلال مفتاح العلوم للسكاكي"، كلية الآداب واللغات، جامعة تلمسان، ورقلة،

(2009-2010)، ص150.

13-مسعودي صحراوي، "التداولية عند العلماء العرب دراسة تداولية لظامرة "الأفعال الكلامية في التراث اللساني العربي"، دار الطليعة، بيروت، ط2005،1ص113.

14-أم الخير سلفاوي، رسالة ماجستير، "البعد التداولي في البلاغة العربية من خلال مفتاح العلوم للسكاكي"، (مرجع سابق)،154.

15-محمود أحمد نحلة، "آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر"، (مرجع سابق) ص114.

16-المرجع نفسه، ص115.

17-المرجع نفسه، ص115.

18-المرجع نفسه، ص115.

19-أم الخير سلفاوي، رسالة ماجستير، "البعد التداولي في البلاغة العربية من خلال مفتاح العلوم للسكاكي"، (مرجع سابق)، ص156.

20--أبو يعقوب يوسف بن أبي بكر بن محمد بن علي السكاكي،"مفتاح العلوم"، (مصدر سابق)، ص543

21-أم الخير سلفاوي، رسالة ماجستير، "البعد التداولي في البلاغة العربية من خلال مفتاح العلوم للسكاكي"، (مرجع سابق)، ص157.

22-أبو يعقوب يوسف بن أبي بكر بن محمد بن علي السكاكي،"مفتاح العلوم"، (مصدر سابق)، ص543

23-المصدر نفسه، ص545.

24-المصدر نفسه والصفحة نفسها.

25-المصدر نفسه، ص549.

دور القرآن الكريم في تقعيد اللغة العربية الفصحى

الطالبة: مزيود سامية
بإشراف الدكتورة: عبو لطيفة
جامعة تلمسان

الملخص:

يعتبر القرآن الكريم أوّل كتاب مدوّن تشهده العربية، وتعدّ الجهود التي بذلها المسلمون الأوائل في مجال قراءته وكتابته بداية للدرس اللّغوي العربي، فهو كتاب العربية الأول الذي اتخذ الأدباء والخطباء والمتحدّثون بلاغته وفصاحته مثالا يحتذونه، فقد كان القرآن العامل الحاسم في ظهور العربية الفصحى والتمكين لها، ولا يزال العامل الأول في حياتها وديمومتها، فللقرآن الكريم دور كبير في تهذيب اللغة العربية وضبط قواعدها، وبفضله أضحت لغة عالمية تنطق بها الأمم.

الكلمات المفتاحية: القرآن الكريم، اللغة العربية الفصحى، القراءات القرآنية، القواعد النحوية، لغة قريش، اللهجات.

Résumé:

Le Coran est le premier livre écrit vécu en langue arabe, les efforts que les musulmans ont fait pour lire et écrire ce livre, ont développé la linguistique arabe donc c'est le point de départ, là où les prêcheurs (Preachers) , les interlocuteurs et les littéraires ont pris la clarté et la performance de langue arabe ainsi que ce livre sera le model et le plan de toute méthode d'écriture parfaite et grâce au Coran ainsi que la langue arabe reste elle-même et elle est devenue mondiale et parlée par d'autres nations.

Les mots clés: Coran- la langue arabe pure- lecture coranique- les règles vocabulaires- la langue de korich – les dialectes.

Summary: The Quran is the first book written in Arabic lived, the stress that Muslims have to read and write this book, we developed the Arab linguistique so this is the starting point, where preachers, interlocutors and literary took clarity and Arabic performance and this book will be the model and the perfect plan for any write method and grace to Koran and the Arabic language remains as well and it has become global and talked visor other nation.

Keywords: coran- Arabic reading purely coranique- the rule vocabulaire- language korich - dialects

المقدمة:

لقد كانت الأمة العربية في جهالة جهلاء وضلالة عمياء، ولحكمة عظيمة أراد الله أن ينقذ بها هذه الأمة من تلك الحال فأنزل عليها القرآن الذي رفع من شأنها وجعلها بإتباعه في سنوات معدودة أمّة واحدة متماسكة مترابطة فكانت خير أمّة أخرجت للنّاس، فقد أعطوه أنفسهم وأسلموه أمورهم، وخشعت لبيانه قلوبهم، وانقادت بتلاوته ألسنتهم، وقاموا به والناس نيام فسرى فيهم كما يسري الماء في أرض قد أجدبت، فاهتزت وربت وأنبتت من كل زوج بهيج، فكان هذا شأنه حتى أضحى حجة قاطعة ودليلا ظاهرا ومثالا ساطعا، فممّا لاشك فيه أنّ

فضل هذا الكتاب كبير ومنزلته سامية ومكانته عالية، فكان كتاب الإسلام في عقائده وعباداته، وحكمه وأحكامه، وآدابه وأخلاقه، وقصصه ومواعظه، وعلومه أخباره، وهدايته ودلالته، وهو أساس رسالة التوحيد والرحمة المسداة للناس والنور المبين الذي لا يزيغ عنها إلّا هالك، ونظرا لفضل القرآن الكريم يحقّ لنا أن نتساءل عن: ما هي تجلّيات فضل القرآن على اللغة العربية؟ وبعبارة أخرى كيف ساهم القرآن في تقعيد اللّغة العربية الفصحى؟ وهل اقتصر هذا الدور على الكتاب المنزّل أم أنّ هذا الدور قد امتدّ للقراءات القرآنية؟

فقد اعتبر القرآن في أعلى درجات الفصاحة وخير ممثّل للّغة الأدبية المشتركة، وقد تحدّث الدارسون عن أفصح اللّغات في العربية والتي امتازت عن غيرها بمميّزات ومحاسن فنزل القرآن بلسانها.

1- **آراء الدارسين عن أفصح لغات العرب:** لقد تحدّث علماء العربية الأوائل عن أفصح اللّغات، وكانت لغة قريش في مقدمة اللّغات التي خصّوها، فقال يحيى بن زياد " كانت العرب تحضر الموسم في كلّ عام، وتحجّ البيت في الجاهلية، وقريش يسمعون لغات العرب، فما استحسنوه من لغاتهم تكلّموا به فصاروا أفصح العرب، وخلت لغتهم من مستبشع اللّغات ومستقبح الألفاظ..." [1]، وقال أبو نصر الفارابي "كانت قريش أجود العرب انتقاء للأفصح من الألفاظ، وأسهلها على اللّسان عند النّطق، وأحسنها مسموعا وأبينها إبانة عمّا في النّفس واللذين عنهم نُقِلَت اللغة العربية وبهم أُقْتُدِي، وعنهم أُخِذ اللّسان العربي من بين قبائل العرب: هم قيس، وتميم، وأسد، فإنّ هؤلاء هم الذين عنهم أكثر ما أُخِذ ومعظمه، وعليهم اتكل في الغريب وفي الإعراب والتصريف، ثم هُذيل، وبعض كنانة، وبعض الطائيين، ولم يؤخذ عن غيرهم من سائر قبائلهم..." [2] ، ونقل أحمد بن فارس عن إسماعيل بن أبي عبد الله أنّه قال: " أجمع علماؤنا بكلام العرب، والرواة لأشعارهم، والعلماء بلغاتهم وأيامهم ومحالّهم: أنّ قريشا أفصح العرب ألسنة، وأصفاهم لغة، وذلك أنّ الله – جلّ ثناؤه – اختارهم من جميع العرب واصطفاهم، واختار منهم نبي الرحمة محمدا ﷺ... وكانت قريش – مع فصاحتها وحسن لغاتها ورقة ألسنتها – إذا أتتهم الوفود من العرب تخيّروا من كلامهم وأشعارهم أحسن لغاتهم وأصفى كلامهم. فاجتمع ما تخيّروا من تلك اللغات إلى نحائزهم وسلائقهم التي طُبِعوا عليها، فصاروا بذلك أفصح العرب ألا ترى أنّك لا تجد في كلامهم عنعنة تميم ولا عجرفية قيس، ولا كشكشة أسد، ولا كسكسة ربيعة، ولا الكسر الذي نسمعه من قيس وأسد، مثل: تِعلمون ونِعلم، ومثل شعير وبعير" [3]، وقال ابن خلدون وهو يتحدّث عن أثر المخالطة في انحراف الألسن: " ولهذا كانت لغة قريش هي أفصح اللّغات العربية وأصرحها لبعدهم عن بلاد العجم من جميع جهاتهم، ثم من اكتنفهم من ثقيف وخزاعة وبني كنانة وغطفان وبني أسد وبني تميم. وأمّا من بَعُد عنهم من ربيعة ولخم وجذام وغسان وإياد وقضاعة وعرب اليمن المجاورين لأمم الفرس والروم والحبشة فلم تكن لغتهم تامة الملكة بمخالطة الأعاجم، وعلى نسبة بعدهم من قريش كان الاحتجاج بلغاتهم في الصحة والفساد عند أهل الصناعة العربية "[4]، فجميع هذه النصوص تشترك في أنّ لغة قريش هي أفصح لغات العرب كما تشير إلى أنّ مواطن الفصاحة كانت متفاوتة بين القبائل العربية، كما حاولت أن تقدّم لنا صورة عن تكوّن العربية الفصحى، وقد ناقش المؤلفون في تاريخ الأدب العربي وفقه اللغة العربية من العرب هذا الموضوع أيضا في العصر الحديث، وكان مصطفى صادق الرافعي من أوائل الذين تصدوا للموضوع إذ يذهب إلى " أنّ اللغة العربية الفصحى مرّت بأدوار من التّهذيب كان آخرها الدور الذي سادت فيه لغة قريش قبل الإسلام، وبلغتهم نزل القرآن فتكوّنت به الوحدة اللغوية في العرب "[5] فهو يرى أن الإسلام فرض على العرب جميعا لغة عامة واحدة هي لغة قريش، وقد وضّح الدكتور طه حسين

العوامل التي هيّأت للغة قريش السّيادة و الانتشار قبيل الإسلام حيث قال: " فالمسألة إذن هي أن نعلم: أسادت لغة قريش ولهجتها في اللغة العربية وأخضعت العربية لسلطانها في الشعر والنثر قبل الإسلام أم بعده؟ أما نحن فنتوسط ونقول: إنها سادت قبيل الإسلام حين عظم شأن قريش وحين أخذت مكة تستحيل إلى وحدة سياسية مستقلة مقاومة للسياسة الأجنبية التي كانت تتسلّط على أطراف البلاد العربية، ولكن سيادة لغة قريش قبيل الإسلام لم تكن شيئا يذكر ولم تكد تتجاوز الحجاز..." [6]، وينتهي إلى القول " أنّ لغة قريش إذن هب اللغة العربية الفصحى، فرضت على قبائل الحجاز فرضا لا يعتمد على السيف إنّما يعتمد على المنفعة وتبادل الحاجات الدينية والسياسية والاقتصادية وكانت هذه الأسواق التي يشار إليها في كتب الأدب كما كان الحج، وسيلة من وسائل السيادة للغة قريش" [7]،فيتبين من ذلك أنّ سيادة لغة قريش كانت منحصرة في رقعة جغرافية محدودة هي بلاد الحجاز، كما كانت تلك السيادة في وقت قريب من ظهور الإسلام.

كما تحدّث الدكتور رمضان عبد الثواب عن ظروف تكوّن العربية الفصحى إذ يرى" أنّ اللغة المشتركة نشأت ونمت وازدهرت قبل الإسلام في مكة، لظروف دينية وسياسية واقتصادية" [8]، وبين بعد أن شرح تلك الظروف صفات تلك العربية الفصحى المشتركة:

" فالصفة الأولى: هي أنّها فوق مستوى العامة، أي أنّها لم تكن في متناول جميع العرب.

والثانية: أنّ اللغة المشتركة لا تنتمي صفاتها أو عناصرها إلى بيئة محلية بعينها فلا يحقّ لنا أن نقول حسب رأيه إنّ اللغة المشتركة هي لغة قريش، أو تميم أو غيرها من قبائل العرب بل هي مزيج من كل هذا؛ ولكنه في الوقت نفسه يقرّر أنّ لهجة قريش أسهمت في تكوين العربية الفصحى بعناصر كثيرة، فلا مبالغة إذن في إطلاق عبارة (لغة قريش) على العربية الفصحى.

والصفة الثالثة: أنّها لم تكن لغة سليقة لكل العرب، ومعنى السليقة أنّ المتكلم يتكلم باللغة بغير شعور بما لها من خصائص" [9].

وعليه فإنّ آراء الباحثين في علاقة العربية الفصحى بلغة قريش تتلخّص في: أنّ لغة قريش هي أصل العربية الفصحى، ومن العلماء من ذهب إلى أنّ لغات القبائل الأخرى أسهمت على نحو كبير في تكوّن الفصحى، وأنّ هذه الأخيرة قد اكتسبت كثيرا من خصائصها من لغة قريش.

2- **نزول القرآن بلغة قريش:** يفهم من عبارة نزول القرآن بلغة قريش أنّ نطق النبي صلى الله عليه وسلم لألفاظ القرآن الكريم كانت بالنطق السّائد للعربية في مكة، وأنّ ألفاظ القرآن ذاتها كانت ممّا جرى في استعمال الناس القاطنين في مكة وما حولها وأنّ كتابته قد جرت على ذلك النطق وتلك الألفاظ، والقرآن يقرّر حقيقة تابثة وهو أنّ كلّ رسول إنّما يرسل بلغته ولغة قومه ويؤكّد ذلك قوله تعالى: ﴿ وما أرسلنا من رسول إلّا بلسان قومه ليبيّن لهم﴾ [10] قال الطبري: "بلغة قومه أي بلسان قومه" [11]، ومن ثمة جاء القرآن باللّسان العربي وقد تأكّد هذا المعنى في أكثر من آية ومن ذلك قوله تعالى﴿ وإنه لتنزيل ربّ العالمين نزل به الروح الأمين على قلبك لتكون من المنذرين بلسان عربي مبين﴾[12]، وقد وردت نصوص تؤكّد نزول القرآن بلغة قريش خاصة وهي لغة النبي ﷺ ومن تلك النصوص أنّ " الصحابي عبد الله بن مسعود – رضي الله عنه- بعث به عمر بن الخطاب – رضي الله عنه- في خلافته إلى الكوفة ليعلّم الناس هناك الفقه وقراءة القرآن. وما هي إلّا أن جاءت الأخبار إلى عمر بأنّ ابن مسعود يقرئ القرآن بلغة قومه هذيل، فكتب عمر بن الخطاب إليه هذه الرسالة: " أمّا بعد فإنّ الله تعالى أنزل القرآن بلغة قريش، فإذا أتاك كتابي هذا فأقرئِ الناس بلغة قريش ولا تقرئهم بلغة هذيل" [13]، وقد جاء في خبر كتابة المصاحف في خلافة عثمان أنّه أوصى الصحابة الذين كانوا يعملون

مع زيد بن ثابت الأنصاري وهم ثلاثة نفر من قريش: عبد الله بن الزبير، وسعيد بن العاص، وعبد الرحمن بن الحارث بن هشام بالوصية الآتية: " وقال عثمان للرهط القرشيين الثلاثة: إذا اختلفتم أنتم وزيد بن ثابت في شيء من القرآن فاكتبوه بلسان قريش فإنّما نزل بلسانهم، ففعلو " [14]، فعثمان ابن عفان حين قال ذلك وهو خليفة المسلمين قد عبّر عن حقيقة لم يعرف عن أحد من الصحابة أنّه أنكرها بل تعاون الصحابة على تحقيقها في كتابة القرآن، فجاء مكتوبا بلغة قريش التي أنزل بها، فضلا عن ذلك فقد وردت ظواهر لغوية في القرآن الكريم وهي من خصائص لغة الحجاز دون غيرهم ومن تلك الظواهر نجد قول سيبويه وهو يتحدث عن لغة بني تميم وأهل الحجاز في ما النافية: " وأمّا بنو تميم فيجرونها مجرى أما وهل، أي لا يعملونها في شيء وهو القياس... وأمّا أهل الحجاز فيشبّهونها بليس إذا كان معناها كمعناها... ومثل ذلك قوله عز وجلّ: ﴿ ما هذا بشراً﴾ في لغة أهل الحجاز وبنو تميم يرفعونها إلّا من عرف كيف هي في المصحف "[15] ومن ذلك أيضا قول الأخفش وهو يتحدّث عن قوله تعالى: ﴿ إلى النحل أنِ اتخذي﴾ على التأنيث في لغة أهل الحجاز، وغيرهم يقول: هو النحل "[16].فالملاحظ من ذلك أنّ رسم المصحف للنص القرآني يوافق لغة أهل الحجاز، وقلب الحجاز مكة وأهل مكة هم قريش، وممّا يؤكد ذلك أيضا رسم الهمزة فقد جاء غي كتب رسم المصحف أنّ الهمزة المتوسطة قد رسمت في المصاحف القديمة ياء أو واوا أو ألفا، بحسب ما تؤول إليه في التخفيف ومثال ذلك: " الذّيب، وبير، وسيلت، والخاطية، وبنبّيك، وسنقريك، وغيرها " فمثل هذه الكلمات تبيّن أنّ الذين تولوا نسخ المصاحف كانوا لا يحقّقون الهمزة، وإنّما يكتبون حرف العلة الذي يخلّفها في نطق الكلمة، وكان عدد من علماء السلف قد لا حظوا أنّ كتابة الهمزة في المصحف قد جرت على مذهب من يسهّلها، فقد قال أبو عمرو الداني: " والهمزة قد تصوّر على مذهبين من التحقيق والتسهيل، دلالة على فشوّهما واستعمالهما فيها، إلّا أنّ رسم أكثر الرسم ورد على التخفيف، والسبب في ذلك كونه لغة الذين ولوا نسخ المصاحف زمن عثمان، رحمه الله، وهم قريش...فلذلك ورد أكثر الهمز على التسهيل، إذ هو المستقر في طباعهم والجاري على ألسنتهم"[17]، ونقل جلال الدين عن أبي حيان الأندلسي تعليلا لكتابة الهمزة التي تقع في أوّل الكلمة مطلقا سواء فتحت أو كسرت أو ضمّت، وهو: " قال أبو حيان: إنّما لم يخالف بها إلى حركتها لأنّ الهمزة إذا كانت أوّلا فهي مبتدأة، والمبتدأة لا تسهّل والكتاب بنوا الخط في الأكثر على حسب تسهيلها لوجهين:

أحدهما أنّ التسهيل لغة أهل الحجاز، واللغة الحجازية هي الفصحى، فكان الكتب على لغتهم أولى.

والثاني: أنّه خط المصحف، فكان البناء عليه أولى..." [18] فإذا كانت المصاحف القديمة التي كاتبها الصحابة قد كتبت على تسهيل الهمزة فإنّ هناك نصوصا تؤكد أنّ تسهيل الهمزة هو الجاري على ألسنة الناس في الحجاز وهو الذي غلب على قراءة قراء مدن الحجاز الأوائل وممّا يؤكد ذلك قول ابن الجزي: " ولمّا كان الهمز أثقل الحروف نطقا، وأبعدها مخرجا تنوّع العرب في تخفيفه بأنواع التخفيف كالنقل والبدل وبين بين والإدغام وغير ذلك وكانت قريش وأهل الحجاز أكثرهم له تخيفا، ولذلك أكثر ما يرد تخفيفه من طرقهم، كابن كثير من رواية ابن فليح، وكنافع من رواية ورش وغيره، وكأبي جعفر من أكثر رواياته، ولا سيما رواية العمري عن أصحابه عنه، فإنه لم يحقق همزة وصلا، وكابن محيصن قارئ أهل مكة مع ابن كثير وبعده، وكأبي عمرو ين العلاء، فإنّ مادة قراءته عن أهل الحجاز، وكذلك عاصم من رواية الأعشى عن أبي بكر من حيث أنّ روايته ترجع إلى ابن مسعود"[19] وعليه فإنّ كتابة الهمزة في المصاحف القديمة، ومذهب القراء في مكة والمدينة، ونطق أهل الحجاز عامة للهمزة كلّها تؤكد أنّ القرآن الكريم قد أنزل بلغة قريش وكتب بها أيضا.

وهناك قضية قد تتعارض في الظاهر مع القول بأنّ القرآن أنزل بلغة قريش وهي ما اشتهر من قول النبي صلى الله عليه وسلم: " إنّ هذا القرآن أنزل على سبعة أحرف، فاقروا ما تيسّر منه" [20] لكن لم يرد في الحديث ما يقطع نزول القرآن بسبع لغات من لغات العرب وإنّما قد ورد في روايات الحديث أنّ الله رخّص لنبيّه أن يقرئ القرآن على سبعة أحرف، فالمراد من ذلك أنّ القرآن قد نزل بلغة قريش وأنّ قراءته جاءت على سبعة أحرف، يقول الزركشي في البرهان: " القرآن والقراءات حقيقتان متغايرتان فالقرآن هو الوحي المنزل على محمد صلى الله عليه وسلم للبيان والإعجاز والقراءات هي اختلاف ألفاظ الوحي المذكور في كتابة الحروف أو كيفيتها من تخفيف أو تثقيل وغيرها..."[21]، ويقول الآمدي في الأحكام: "أمّا حقيقة الكتاب فقد قيل فيه هو ما نقل إلينا بيم دفتي المصحف بالأحرف السبعة المشهورة نقلا متواترا" [22] فمن الحقائق المسلم بها أنّ القرآن نزل بلسان قريش أوّلا ثم أبيح للعرب أن يقرؤوه بلغاتهم، وسوف نحاول فيما يلي توضيح دلالة ذلك.

القراءات القرآنية: وهي الوجوه المختلفة التي سمح النبي قراءة نص المصحف بها قصدا للتيسير والتي جاءت وفقا للهجة من اللّهجات العربية وفي ذلك يقول ابن جزري في كتابه النشر: " فأمّا سبب وروده على سبعة أحرف فللتخفيف على هذه الأمة وإرادة اليسر بها والتهوين عليها وتوسعة ورحمة وخصوصية لفضلها وإجابة لقصد نبيها... حتى أتاه جبريل فقال له: أنّ الله يأمرك أن تقرئ أمتك القرآن على حرف فقال صلى الله عليه وسلم أسأل الله معافاته ومعونته إن أمتي لا تطيق ذلك، ولم يزل يردّد لما سأله حتى بلغ سبعة أحرف "[23] ويقول كذلك: " إنّ النبي صلّى الله عليه وسلّم بعث إلى جميع الخلق أحمرها وأسودها عربيها وعجميها، وكانت العرب الذين نزل القرآن بلغتهم، لغاتهم مختلفة، وألسنتهم شتى، ويعسر على أحدهم الانتقال من لغته إلى غيرها أو من حرف إلى آخر، بل قد يكون بعظمهم لا يقدر على ذلك ولا بالتعليم والعلاج ولا سيما الشيخ والمرأة، ومن لم يقرأ كتابا... فلو كلفوا العدول عن لغتهم والانتقال عن ألسنتهم لكان من التكليف بما لا يستطاع، وما عسى أن يتكلّف وتأبى الطباع"[24] وقد اشترط العلماء مجموعة من الشروط لقبول القراءة التي تباينت بين وجهة نظر اللّغويّين عنها لدى علماء القراءات.

3- **شروط قبول اللغويين للقراءة:** لقد ذكر علماء القراءات قاعدة تعرف بها القراءات المقبولة وتميّز عن غيرها من القراءات الشاذة المردودة وهذه القاعدة هي: " كل قراءة وافقت اللغة العربية، ووافقت رسم أحد المصاحف العثمانية وثبتت بطريق التواتر" [25] فكل قراءة اجتمعت فيها هذه الأركان الثلاثة هي القراءة التي يجب قبولها ولا يحل جحدها وإنكارها وهي من جملة الأحرف السبعة، ومعنى قولهم: " وافقت العربية" أن تكون موافقة لوجه من وجوه النحو سواء كان أفصح أم فصيحا، فلا يشترط أن تكون على أفصح الأوجه، وفي ذلك يقول الإمام الداني: " وأئمة القرآن لا تعتمد غي شيء من حروف القرآن على الأفشى في اللغة. والأقيس في العربية، بل على الأثبت في الأثر، والأصح في النقل، والرواية إذا ثبتت عنهم لا يردها قياس عربية، ولا فشو لغة، لأن القراءة سنة متبعة يلزم قبولها والمصير إليها" [26].

ومعنى قولهم: " ووافقت أحد المصاحف" أن تكون ثابتة ولو في بعضها " كقراءة:﴿ وسارعوا إلى مغفرة من ربكم ﴾بحذف الواو التي قبل السين فهي ثابتة كذلك في المصحف المدني والشامي" [27].

وموافقة المصاحف أو بعضها قد تكون تحقيقية، وهي الموافقة الصريحة كقراءة "مالك يوم الدين " بحذف الألف فهي موافقة تحقيقا لسائر المصاحف لأنّ الألف محذوفة في جميعها، وقد تكون الموافقة تقديرية احتمالية كقراءة الآية المذكورة بإثبات الألف فهي موافقة للرسم تقديرا واحتمالا على معنى أنّ إثبات الألف على احتمال وتقدير أنّها ثابتة، وحذفت في الرسم اختصارا.

أمّا التواتر: " فهو نقل جماعة يمتنع تواطؤهم على الكذب عن جماعة كذلك من أوّل السند إلى منتهاه إلى رسول الله صل الله عليه وسلم هذا وقد جنح الشيخ مكي بن أبي طالب وتبعه المحقق ابن جزري إلى الاكتفاء بصحة السند وجعلاه مكان التواتر" [28].

ومن ثمة نستنتج أنّ حكمة القراء وعلماء الأصول من القراءات هي النظر إلى القراءة باعتبارها وسيلة تعبّد وتقرّب إلى الله، وشرطا لصحة الصلاة، ومصدرا للتشريع.

أمّا اللّغويين اللذين كانت حكمتهم من ذلك النظرة إلى القراءة باعتبارها أحد المصادر اللّغوية المعتمدة، وشاهدا لا يصح النظر إليه بمعزل عن سائر الشواهد اللغوية، وقد وضعوا لصحة القراءة شرطا واحدا هو" صحة الرواية عن القارئ العدل حتى لو كان فردا، وسواء رويت القراءة بطريقة التواتر أو الآحاد" [29]، بل أكثر من هذا بأنّ العدالة وإن كانت شرطا في الراوي فهي ليست شرطا في العربي الذي يحتج بقوله.

" كما لم يشترطوا اتصال السند ورفعه إلى الرسول صلى الله عليه وسلم، واللّغويون يتعاملون مع القراءة على أنّها نص رواه أو قرأ من يوثق في عربيته على فرض التشكك في نسبة القراءة إلى الرسول "[30]، وبهذا يدخل في باب الاحتجاج اللّغوي كثيرا ممّا عدّه القراء في باب التفسير أو الشرح اللّغوي، أمّا شرط موافقة القراءة لأحد المصاحف العثمانية فلا يتقيّد به اللّغوي كذلك، بل هو يرى في هذا الشرط حدّا من تعدد القراءات وإضاعة للحكمة من تشريعه، وهي التخفيف على الأمة وإرادة السير بها.

أمّا شرط موافقة العربية ولو بوجه فلا يرى اللغوي ضرورة له لأنّه أمر متحقّق لا محالة حين ستحقّق شرط الرواية ولهذا يقول ابن الجزري: " وقولنا في الضابط " ولو بوجه" نريد به وجها من وجوه النحو سواء كان أفصح أم فصيحا، مجمعا عليه أم مختلفا فيه اختلافا لا يضر مثله إذا كانت القراءة مما شاع وذاع وتلقاه الأئمة بالإسناد الصحيح "[31] وحين أراد ابن الجزري لأن يمثّل لما نقله الثقة ولا وجه له في العربية لم يجد ما كان يمثل له إلا ما كان من سبيل السهو والخطأ، ومع ذلك عقب بقوله: " وهو قليل جدا بل لا يكاد يوجد"[32] وبإتباع هذه الشروط والتعليلات تدخل القراءات بجميع درجاتها ومستوياتها في الدرس الأدبي واللّغوي دون حرج.

4- **نظرة اللغويين إلى القراءة:** تختلف نظرة اللّغويين إلى القراءة باختلاف الغاية من الاستشهاد بها، " فإن كانت الغاية إثبات وجود اللّفظ في اللغة، أو ضبط نطقه أو ذكر معناه، أو غير ذلك من النتائج الجزئية التي لا تعمم حكما، ولا تبني قاعدة، فإذا كانت الغاية كذلك فلا يهم كثرة النماذج اللّغوية الموافقة لهذه القراءة أو قلتها، كما لا يهم أن تكون النموذج الوحيد المنقول إلينا، وقد قبل اللّغويون روايات الآحاد بالنسبة لجميع الشواهد اللّغوية في مثل هذه الحال.

أمّا إذا كانت الغاية من الاستشهاد وضع قاعدة، أو استنباط حكم أو تقنين نمط فإن اللّغوي حينئذ يضع القراءة إلى جانب غيرها من النصوص، ويوازن بينها ويبني القاعدة على الكثير الشائع سواء كان مقروءا به أو غير مقروء وسواء كانت القراءة متواترة أو غير متواترة" [33].

وعليه فإنّ القراءة في مجال التقنين والتقعيد لا تعزل عن بقية المصادر اللغوية من القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف، والشعر الجاهلي والإسلامي ومأثور النثر، فتوضع مع غيرها ويصنّف الجميع ويحلّل ثم تستخلص القاعدة على ما تثبت كثرته ويتّضح شيوعه واطّراده؛ لأنّه هو الذي يمثّل اللغة المشتركة أو القاعدة التي يجب محاكاتها والالتزام بها.

وقد شاركت القراءات القرآنية في بناء الكثير من القواعد النحوية والتي اتّخذت عدّة مظاهر منها:

قراءات تولّدت عنها قواعد نحوية مختلفة: ومن أمثلتها:

قاعدة الفعل المضارع المقترن بالفاء أو الواو إذا وُلي فعل الشرط وجوابه، وجواز رفعه على الاستئناف، أو جزمه على العطف، أو نصبه بإضمار أن: وقد

أخذت هذه القراءة من القراءات التي قرئ بها قوله تعالى:﴿ وإن تبدو ما في أنفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله فيغفِرُ لمن يشاء﴾[34]. فقد قرأ " ابن عامر وعاصم من السبعة برفع (يغفر)، كما قرأ غيرهم بالجزم " [35]، وقرأها ابن عباس – رضي الله عنه – بالنصب وهي قراءة شاذة.

وهناك قراءات نحوية أيدت بها قاعدة نحوية: ومن أمثلتها:

صرف الممنوع من الصرف لإرادة التناسب: وقد أيّدت هذه القاعدة" بقراءة نافع والكسائي بالتنوين وصلا لقوله تعالى:﴿ سلاسلا وأغلالًا وسعيرًا﴾[36] صرفا لمناسبة اقترانه بكلمة (أغلالا) وهي مصروفة، كما أيدت بقراءة الأعمش لقوله تعالى:﴿ ولا يغوتًا ولا يعوقًا ونسراً﴾[37] " بصرف " يغوت ويعوق" وهما يحتويان على سبب المنع من حيث علميتهما ووزن الفعل فيهما؛ وذلك لمناسبة (نسرا) وهي كلمة منونة".

كما أسهمت القراءات القرآنية في توليد قاعدة غير مألوفة أو شائعة: فاستحدثت بعض الغرائب النحوية التي بعدت عن المألوف بين الناس ومثال ذلك: إهمال أن الناصبة للمضارع وحملها على ما المصدرية: فمن المعروف أنّ أن حرف ناصب للفعل المضارع إذا ما سبقه كقوله تعالى: ﴿ والذي أطمع أن يغفرَ لي خطيئتي يوم الدين ﴾(38).ويرى بعض النحويين إهمالها وحملها على ما المصدرية، ورفع الفعل المضارع، وقد أيدت هذه الوجهة بقراءة ابن المحيصن لقوله تعالى: ﴿ لمن أراد أن يتمَّ الرضاعة﴾ (39).و ذلك برفع يتم على اعتبار أنّ (أن) مصدرية فقط ولا عمل لها.

5- **القرآن الكريم أصل العلوم العربية:** إن الحديث عن القرآن الكريم هو حديث الشيء عن ذاته فالقرآن الكريم عربي المبنى فصيح المعنى، وقد تحدّث الإمام الثعالبي في مقدمة كتابه فقه اللغة وسر العربية عن:" أنّ من أحبّ الله تعالى أحبّ رسوله محمدا – صلى الله عليه وسلم–، ومن أحب الرسول العربي أحب العرب، ومن أحب العرب أحب العربية، ومن أحب العربية عني بها، وثابر عليها، وصرف همّته إليها، ومن هداه الله للإسلام وشرح صدره للإيمان وآتاه حسن سريرة فيه، واعتقد أنّ محمدا خير الرسل، والعرب خير الأمم والعربية خير اللغات والألسنة، والإقبال على تفهمها من الديانة، إذ هي أداة العلم ومفتاح التفقه في الدين، وسبب إصلاح المعاش والمعاد، ولو لم يكن في الإحاطة بخصائصها، والوقوف على مجاريها ومصارفها، والتبحر في جلائلها ودقائقها إلّا قوة اليقين في معرفة إعجاز القرآن، وزيادة البصيرة في إثبات النبوة التي هي عمدة الإيمان، لكفى بها فضلا يحسن أثره، ويطيب في الدارين ثمره"(40).

فيتّضح من كلامه أنّ القرآن الكريم بمثابة الروح من الجسد بالنسبة للغة العربية بل بفضله سادت وتهذّبت، وضبطت قواعدها، واتصلت حلقات عصورها، وانفتحت للعلوم والمعارف وحفظت وحدتها لأجل ذلك قيل:

" وإذا أردت من العلوم أجلّها

فعليك بالقرآن والإعراب.

هذا لديك إن أردت ديانة

ومدى وذاك المنطق وخطاب"[41]

ففي القرآن الكريم توضيح للأحكام والشرائع والأحكام والمواعظ والتاريخ ونظام الكون، وفي ذلك قال السيوطي:" اعتنى قوم بضبط لغات القرآن وتحرير كلماته ومعرفة مخارج حروفه وعدد كلماته وآياته وسوره وأحزابه وأنصافه وأرباعه، وعدد سجداته والتعليم عند كل عشر آيات إلى غير ذلك من حصر الكلمات المتشابهة والآيات المتماثلة، من غير تعرّض لمعانيه ولا تدبّر لما أودع فيه فسمّوا القراء – واعتنى النحاة بالمعرب منه والمبني من الأسماء والأفعال والحروف العاملة وغيرها، وأوسعوا الكلام في الأسماء وتوابعها من ضروب الأفعال واللازم والمتعدّي ورسوم الخط الكلمات وجميع ما يتعلّق به حتى أنّ بعضهم أعرب مشكله وبعضهم أعربه كلمة

كلمة– واعتنى المفسّرون بألفاظه فوجدوا منه لفظا يدلّ على معنى واحد ولفظا يدلّ على معنيين ولفظا يدلّ على أكثر فأجروا الأول على حكمه وأوضحوا معنى الخفي منه وخاضوا في ترجيح أحد المحتملات ذي المعنيين والمعاني وأعمل كل منهم فكره وقال بما اقتضاه نظره – واعتنى الأصوليون بما فيه من الأدلة العقلية والشواهد الأصلية والنظرية فاستنبطوا منه وسموا هذا العلم بأصول الدين– وتأمّلت طائفة منهم معاني خطابه فرأت منها ما يقتضي العموم ومنها ما يقتضي الخصوص إلى غير ذلك فاستنبطوا منه أحكام اللغة من الحقيقة والمجاز– وتكلموا في التخصيص والأخبار والنص والظاهر والمجمل والمحكم والمتشابه والأمر والنهي والنسخ، إلى غير ذلك من الأقيسة واستصحاب الحال والاستقراء وسموا هذا الفن أصول الفقه– وأحكمت طائفة صحيح النظر وصادق الفكر فيما فيه من الحلال والحرام وسائر الأحكام فأسّسوا أصوله وفرعوا فروعه وبسطوا القول في ذلك بسطا حسنا وسمّوه بعلم الفروع وبالفقه أيضا – وتلمحت طائفة ما فيه من قصص القرون السالفة والأمم الخالية ونقلوا أخبارهم ودوّنوا آثارهم ووقائعهم حتى ذكروا بدء الدنيا وأوّل الأشياء وسمّوا ذلك بالتاريخ والقصص – وتنبه آخرون بما فيه من الحكم والأمثال والمواعظ التي تقلقل قلوب الرجال فاستنبطوا ممّا فيه من الوعد والوعيد، والتحذير والتبشير، وذكر الموت والميعاد، والحشر والحساب، والعقاب والثواب، والجنة والنار فصولا من المواعظ وأصولا من الزواجر فسُمّوا بذلك الخطباء والوعاظ– وأخذ قوم بما فيه آية المواريث من ذكر السهام وأربابها وغير ذلك من علم الفرائض واستنبطوا منها من ذكر النصف والربع والسدس والثمن حساب الفرائض – ونظر قوم إلى ما فيه من الآيات الدالة على الحكم الباهرة في الليل والنهار والشمس والقمر والنجوم والبروج وغير ذلك فاستخرجوا منه علم المواثيق – ونظر الكتاب والشعراء إلى ما فيه من جزالة اللّفظ وبديع النظم وحسن السياق والمبادئ والمقاطع والمخالص والتلوين في الخطاب والإطناب والإيجاز وغير ذلك فاستنبطوا منه المعاني والبيان والبديع." (42). فالقرآن الكريم هو الذكر الحكيم وهو الصراط المستقيم وهو الذي لا تزيغ به الأنفس والأهواء ولا تلتبس به الألسنة ولا يشبع منه العلماء، فقد أدّى الاهتمام به إلى وضع كتب التفسير التي تحوّلت تدريجيا عن طريق التعمّق والتخصص إلى كتب نحو متكاملة، وكتب لغة وقواميس، كما أنّ العناية بقراءة القرآن قراءة صحيحة أدّى إلى وضع أسس العلوم الصوتية والصرفية، وفي مرحلة لاحقة وفي إطار الاهتمام المتزايد بظاهرة الإعجاز القرآني ظهرت العلوم البلاغية.

فضلا عن ذلك فإنّ للقرآن الكريم دور كبير في حفظ اللّغة وإكسابها صفة الثبات والبقاء، فلا يخفى أنّ الإنسانية لم تعرف طوال تاريخها لغة خلّدها كتابها إلّا اللغة العربية فقد أعطى اللغة إكسير الحياة وسر البقاء. وقد حفظ لنا هذا الكتاب نصوصا من لهجات العرب التي لا يرقى شك إلى فصاحتها وذلك من خلال القراءات القرآنية التي حوت وحفظت اللّهجات العربية من الانقراض.

كما هذّب القرآن اللغة من الوحشي والغريب فحوّلها إلى لغة سلسة مرنة وفي ذلك يقول الراغب الأصفهاني في كتابه المفردات: " ألفاظ القرآن هي لبّ كلام العرب وزبدته، وواسطته، وكرائمه، وعليها اعتماد الفقهاء والحكماء...و إليها مفزع حذاق الشعراء والبلغاء... وما عداها... كالقشور والنوى بالإضافة إلى أطايب الثمرة"(43)، فالقرآن الكريم هو من هذّب اللسان العربي من وحشي الكلام وغريبه، وذلك لأنّه نزل في أعلى درجات الفصاحة فكان خير ممثل للغة العربية ولولاه لما وصلت إلى ما هي عليه من المعاني الفياضة والمعاني المتطورة والتراكيب والأساليب العالية الرفيعة.

خاتمة:

وبناء على ما سبق نستنتج أنّ للقرآن الكريم فضل كبير على اللّغة العربية لذلك فمن واجب المسلمين أن

يهتموا بشأنه ويعتنوا به، ويحلّوه المكانة السامية، والمنزلة العالية فيحكّمونه فيما بينهم ويجعلونه دستور حياتهم، ونظام معيشتهم، وقوام أمرهم وصراطهم المستقيم يهتدون بهديه، ويتداعون إليه، ويقبلون عليه، ويتدارسونه فيما بينهم وذلك بغية تفسيره والكشف عن أسراره، وقد أدّى بهم ذلك إلى وضع كتب التفسير التي تحوّلت تدريجيا عن طريق التعمّق والتخصص إلى كتب نحو متكاملة، وكتب لغة وقواميس، كما أنّ العناية بقراءة القرآن قراءة صحيحة أدّى إلى وضع أسس العلوم الصوتية والصرفية، وفي مرحلة لاحقة وفي إطار الاهتمام المتزايد بظاهرة الإعجاز القرآني ظهرت العلوم البلاغية.

الهوامش:

1-المزهر في علوم اللغة، السيوطي، تحقيق أبو الفضل إبراهيم وآخرون، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، 1958، ج1، ص221.

2- نفسه، ج1، ص211.

3-الصاحبي في فقه اللغة وسنن العرب في كلامها، ابن فارس، تحقيق السيد أحمد صقر عيسى، البابي الحلبي، القاهرة، 1977، ص33.

4- المقدمة، ابن خلدون، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1957، ج2، ص1072.

5- ينظر: تاريخ آداب العرب، مصطفى صادق الرافعي، مطبعة الاستقامة، ط2، 1940، ج1، ص 81-90.

6-في الأدب الجاهلي، طه حسين، دار المعارف، مصر، ط10، 1971، ص105.

7-نفسه، ص107.

8-فصول في فقه العربية، رمضان عبد التواب، مكتبة دار التراث، القاهرة، ط1، 1973، ص63-64.

9-ينظر: المرجع نفسه، ص 65-78.

10- سورة إبراهيم الآية، 4.

11- جامع البيان عن تأويل آي القرآن، الطبري، البابي الحلبي، القاهرة، ط3، 1968، ج13، ص181.

12- سورة الشعراء، الآية 192-195.

13- جامع البيان عن تأويل آي القرآن، الطبري، ج13، ص181.

14- الجامع الصحيح، البخاري، طبع محمد صبيح، القاهرة، ج2، 226.

15- ينظر: الكتاب، سيبويه، شرح وتحقيق عبد السلام هارون، دار القلم، القاهرة، 1976، ج1، ص57-59.

16- معاني القرآن، الفراء، القاهرة، 1972،1955، ج2، ص384.

17- المحكم في نقط المصاحف، الداني، تحقيق الدكتور عزة حسن، دمشق، 1960، ص151.

18- همع الهوامع شرح جمع الجوامع، السيوطي، الخانجي، مصر، ط1، 1327هـ، ج2، ص233.

19- النشر في القراءات العشر، ابن الجزري، مطبعة مصطفى محمد، مصر، ج1، ص428.

20- الجامع الصحيح، البخاري، ج2، ص227.

21- البرهان في علوم القرآن، الزركشي، تحقيق أبو الفضل إبراهيم، عيسى البابي الحلبي، القاهرة، 1972، ج1، ص318.

22- الأحكام، ج1، 228.

23- النشر في القراءات العشر، ابن الجزري، ج1، ص22.

24- نفسه، الصفحة نفسها.

25- القراءات الشاذة وتوجيهها من لغة العرب، عبد الفتاح القاضي، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، 1981، ص 7.

26- نفسه، الصفحة نفسها.

27- نفسه، ص7-8.

28- نفسه، ص8.

29- البحث اللغوي عند العرب، أحمد مختار عمر، عالم الكتب، القاهرة، ط6، 1988، ص21.

30- نفسه، الصفحة نفسها.

31- النشر في القراءات العشر، ابن الجزري، ج1، ص10.

32- نفسه، ص12.

33- البحث اللغوي عند العرب، أحمد مختار عمر، 24-25.

34- سورة البقرة، الآية: 284.

35- النشر في القراءات العشر، ج2، ص237.

36- سورة الإنسان، الآية: 4.

37- سورة نوح، الآية:23.

38- سورة الشعراء: الآية: 82.

39- سورة البقرة، الآية: 233.

40- فقه اللغة وسر العربية، الثعالبي، د.ط، القاهرة،1938، ص1.

41- ينظر: الأبيات في تاريخ القرآن وغرائب رسمه، محمد طاهر بن عبد القادر الكردي المكي، 1365هـ، جدة، د.ط، د.ت، ص11.

42- نفسه، ص12-14.

43- البحث اللغوي عند العرب، أحمد مختار عمر، ص17-18.

قائمة المصادر والمراجع:

القرآن الكريم برواية ورش

1- أحمد مختار عمر، البحث اللغوي عند العرب، عالم الكتب، القاهرة، ط6، 1988.

2- البخاري، الجامع الصحيح، طبع محمد صبيح، القاهرة.

3- الثعالبي، فقه اللغة وسر العربية، د.ط، القاهرة،1938.

4- ابن الجزري، النشر في القراءات العشر، مطبعة مصطفى محمد، مصر.

5- ابن خلدون، المقدمة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1957.

6- الداني، المحكم في نقط المصاحف، تحقيق الدكتور عزة حسن، دمشق، 1960.

7- رمضان عبد التواب، فصول في فقه العربية، مكتبة دار التراث، القاهرة، ط1، 1973.

8- الزركشي، البرهان في علوم القرآن، تحقيق أبو الفضل إبراميم، عيسى البابي الحلبي، القاهرة، 1972.

9- سيبويه، الكتاب، شرح وتحقيق عبد السلام هارون، دار القلم، القاهرة، 1976.

10- السيوطي، همع الهوامع شرح جمع الجوامع، الخانجي، مصر، ط1، 1327هـ،

11- الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، البابي الحلبي، القاهرة، ط3، 1968.

12- طه حسين، في الأدب الجاهلي، دار المعارف، مصر، ط10، 1971.

13- عبد الفتاح القاضي، القراءات الشاذة وتوجيهها من لغة العرب، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، 1981.

14- الفراء، معاني القرآن، القاهرة، 1972،1955.

15- ابن فارس، الصاحبي في فقه اللغة وسنن العرب في كلامها، تحقيق السيد أحمد صقر عيسى، البابي الحلبي، القاهرة، 1977.

16- محمد طاهر بن عبد القادر الكردي المكي، تاريخ القرآن وغرائب رسمه،1365هـ، جدة، د.ط، د.ت.

17- مصطفى صادق الرافعي، تاريخ آداب العرب، مطبعة الاستقامة، ط2، 1940.

مدخل لسيميائية الصورة الصحفية

د. سيفون باية
قسم علوم الإعلام والاتصال
جامعة محمد بوضياف بالمسيلة

الملخص:

تعرف الصورة الصحفية اليوم حضورا قويا ودائما في وسائل الإعلام على اختلاف أنواعها لما تمتلكه من قوة في الجذب والتأثير على المتلقي، لا يمكن عدها زخرفا تزيينيا بل هي عبارة عن نظام اتصالي يحمل عدة دلائل. هذه الأخيرة التي أصبح بالإمكان الآن تفكيكها ودراستها وفهم معناها فهما صحيحا بفضل علم السيمياء الذي أشار إليه الباحث الفرنسي فرديناند دسوسير في كتابه محاضرات في اللسانيات العامة عام 1916

نظرا إلى الدور الكبير الذي تلعبه الصورة الصحفية تهدف هذه الدراسة إلى الحديث عن كيفية تحليل وقراءة الصورة الصحفية سيميائيا من أجل الكشف عن المعاني والدلالات الخفية التي تحملها هذه الأخيرة، وذلك بالتطرق إلى أهم المقاربات السيميائية التي يمكن تبنيها في التحليل السيميائي للصورة.

Abstract:

Press Photo today knows a strong and permanent presence in the media of all kinds, because of its strength in the attraction and influencing the receiver, can not be counted decorated, but is a communicative system carries several indications, the latter of which can now be dismantled and studied and

Understood meaning true understanding thanks to science Alsimeotiqa which was brought by the French scholar Ferdinand Saussure in his lectures in General Linguistics in 1916.

Due to the significant role of this image, this study aims to talk about how to read and analysis the press image in order to detect the hidden meanings and connotations carried by the latter, and that by addressing the most important semiotic approaches that can be adopted in the semiotic analysis of the image.

Keywords: Image- - Semiotics -Semiotics approach.

إننا نعيش في عصر حضارة الصورة كما يقول رولان بارث، إذ أصبحت الصورة مرتبطة الآن على نحو لم يسبق له مثيل بكل مناحي الحياة، بحيث أصبح لها حضور جارف في حياتنا، إنها حاضرة في الشارع وفي المنزل وفي الأسواق وعبر وسائل الإعلام.

الصورة الصحفية التي أصبح لها حضور قوي ودائم في وسائل الإعلام على اختلاف أنواعها لما تمتلكه من قوة في الجذب والتأثير على المتلقي، لا يمكن عدها زخرفا تزيينيا أو تمثيلا جماليا فقط، بل هي عبارة عن نظام اتصالي يحمل عدة دلائل. هذه الأخيرة التي أصبح بالإمكان الآن تفكيكها ودراستها وفهم معناها فهما صحيحا والعلم الذي استطاع أن يدرس هذه الدلائل هو علم السيمياء الذي أرسى دعائمه الباحث فرديناد دسوسير في كتابه محاضرات في اللسانيات العامة سنة 1916.

إذ تهدف هذه الدراسة إلى الحديث عن كيفية تحليل وقراءة الصورة الصحفية سيمائيا من أجل الكشف عن المعاني والدلالات الخفية التي تحملها هذه الأخيرة، وذلك بالتطرق إلى أهم المقاربات السيميائية التي يمكن تبنيها في التحليل السيميائي للصورة.

السيمياء المفهوم والنشأة:

تحتل السيمياء في المشهد الفكري المعاصر مكانة مميزة، فهي نشاط معرفي بالغ الخصوصية من حيث أصوله

وامتداده ومن حيث مردوديته وأساليبه التحليلية إنه علم يستمد أصوله ومبادئه من مجموعة كبيرة من الحقول المعرفية كاللسانيات والفلسفة والمنطق والتحليل النفسي والأنثربولوجيا (ومن هذه الحقول استمدت السيميولوجيا أغلب مفاهيمها وطرق تحليلها) [1]

يتحدد تاريخ علم السيمياء عادة من خلال الإحالة إلى عالمين من الفكر الإنساني الحديث وهما دوسوسير والأمريكي شارل ساندرس بيرس، فمنذ خمسين سنة خلت بشر عالم اللسانيات السويسري دوسوسير (1857-1916) بميلاد علم جديد أطلق عليه اسم "علم السيميولوجيا " الذي ستكون مهمته كما جاء في دروسه التي نشرت بعد وفاته بثلاث سنوات هي " دراسة حياة العلامات داخل الحياة الاجتماعية. ويعتبر هذا العلم جزءا من علم النفس العام"[2]. هذا العلم الذي توقع ألا تكون اللسانيات سوى جزء منه. "فهذا العلم سيحيطنا علما بحقيقة الأدلة وبالقوانين التي تتحكم فيها، ولأنه لم يوجد بعد فلا يمكن التنبؤ بمصيره، لكن له حق الوجود فمكانه محدد مسبقا وما اللسانيات سوى فرع من هذا العلم العام..."[3]

هذا المشروع السيميولوجي قد اكتسى منذ بضع سنوات راهنة قوة جديدة، وذلك بالنظر إلى التطور الكبير الذي لحق علوما وتخصصات أخرى وعلى الخصوص منها: بلاغة الإعلام، اللسانيات البنيوية، المنطق الصوري وبعض الأبحاث في مجال الإناسة، ولقت التقت هذه الأبحاث جميعا في جعل الأولوية للانشغال بتخصص سيميولوجي يدرس كيفية إعطاء الناس معاني للأشياء، فحتى الآن وجد علم يقتصر على دراسة كيفية إعطاء الناس معاني للأصوات المتلفظة: إنها اللسانيات، لكن كيف يجعل الناس معاني للأشياء التي ليست لها أصوات؟ ذلك ما يتبقى على الباحثين أن يكتشفوه اليوم.[4]

في حين أطلق بيرس على هذا العلم مصطلح السيميوطيقا (sémiotique)، وقد قضى ما يقارب نصف حياته في صياغة مفاهيمه وبلورتها إلى حد اعتبره الأساس الذي قامت عليه كل العلوم وسيصنفه ضمن المنطق، فالمنطق في معناه العام ليس سوى تسمية أخرى للسيميائيات، وبهذا فهو جزء من بناء فلسفي مهمته رصد وتتبع حياة الدلالات التي ينتجها الإنسان من خلال جسده ولغته وأشيائه، وخصائصه وزمنه وباختصار من خلال كل ما يمسه أو يحيط به، ويقول شارل ساندرس بيرس: "أعني بعلم السميوطيقا مذهب الطبيعة الجوهرية والتنوعات الأساسية للدلالة الممكنة "[5]

"فوضى **على مستوى المصطلح**: **يعرف** هذا العلم فوضى على مستوى المصطلح، عادة ما يصطدم بها أي دارس سيميائي. لذلك سنحاول في هذه النقطة تحديد أهم المصطلحات المستعملة في هذا الحقل المعرفي.

فمصطلح السميولوجيا la sémiologie: هو الذي طرحه دسوسير في كتابه محاضرات في اللسانيات العامة التي تبناها الأوربيون من بعده (التيار الفرنسي) الذي أخذ على عاتقه مهمة الكشف عن النظام الخفي لكل نظام علاماتي، سواء كان لغويا أم غير لغوي، باعتباره نسقا من العلامات مثل علامات المرور وأساليب العرض في واجهات المحلات التجارية والخرائط والرسوم والبيانات والصور... إلخ [6].

السيميولوجيا "LA Sémiologie: يعود اشتقاقها إلى الجذر اليوناني (Sémion) ويعني العلامة سواء كانت لغوية أم غير لغوية، أما اللاحقة (Logos)، فتعني العلم، وبدمج الثنائية التركيبية يصير المقصود علم العلامات 7

كما يعرف "جورج مونان"، السيميولوجيا بأنها العلم العام الذي يدرس كل أنساق العلامات أو (الرموز) التي بفضلها يتحقق التواصل بين الناس[8] أمّا العلماء العرب، ومن بينهم "صلاح فضل" فقد عرفها بأنها " العلم الذي يدرس الأنظمة الرمزية في كل الإشارات الدالة، وكيفية هذه الدلالة« [9] في حين ذهب " محمد السرغيني" بقوله: " السيميولوجيا هي ذلك العلم الذي يبحث في أنظمة العلامات أيا كان مصدرها، لغويا، أو سننيا، أو مؤشريا"[10] ويبدو من خلال ما ذكر من تعاريف سابقة، أن أصحابها يتفقون على أن السيميولوجيا علم يهتم بالعلامة والأنظمة اللغوية، كما يشمل هذا العلم ميادين واسعة متباينة كعلامات الحيوانات، علامات الشم، الاتصال بواسطة اللمس الاتصال البصري، أنماط الأصوات والتنغيم "intonation"، والتشخيص الطبي حركات وأوضاع الجسد، الموسيقى، اللّغات الصورية،

اللغات المكتوبة، الأبجديات المجهولة، قواعد الأدب، أنماط الأزياء.

ومنه تكون بذلك السيميولوجيا أداة لقراءة كل مظاهر السلوك الإنساني بدءا من الانفعالات البسيطة ومرورا بالطقوس الاجتماعية وانتهاء بالأنساق الأيديولوجية الكبرى، حيث يرى (بارث) بأن السيميولوجيا ما هي إلا نسخة من المعرفة الإنسانية، وهو بذلك فسح المجال لدراسة الأساطير والاهتمام بدراسة أنظمة من العلامات كالأطعمة، الأزياء والخطابات، والإعلانات الإشهارية وغيرها[11].

أما مصطلح السميوطيقا :La sémiotique فهو المصطلح الأمريكي الذي قام بطرحه عالم الرياضيات والمنطق شارل سندرس بيرس كمقابل لمصطلح السيميولوجيا الأوروبي، حيث مازال السيميائيون الغرب يحاولون تحديد الفرق بين المصطلحين رغم أنهما يشتركان في الشطر الأول من الكلمة sémio ويختلفان في اللاحقة Logos و TiQUE الديداكتيكية التعليمية.

غير أن التاريخ يثبت أن المصطلحين يترادفان على المستوى المعجمي، حيث استعملا في الأصل للدلالة على فرع من الطب وهو " فرع التشخيص diagnostique" من أجل الكشف عن المرض من خلال الأعراض الظاهرة على المريض، لاسيما في التراث الإغريقي، حيث عدت السميوطيقا جزءا لا يتجزأ من علم الطب.

للإشارة، فإن المصطلحين، السيميولوجيا والسيميوطيقا، قد عرفا انتشارا متبادلا يكفي أن ندرك أن العلماء الذين ينتمون إلى التيار الفرنسي لم يبعدوا تماما مصطلح السيميوطيقا في كتاباتهم بل إن الجمعية الدولية للسميوطيقا التي تأسست سنة 1969 بباريس لم تستثن مفهوم السميولوجيا الأوربية التي أتى بها دسوسير.

كما لم تعرف أعمال بيرس في أوربا إلا مع بدايات 1970، حينما تم نشر الأجزاء الأولى من مجموعة المقالات collected papers التي صاغت التصورات العامة لبلورة الماهية الحقيقية والجوهرية للسيميوطيقا المعاصرة.

الصورة الصحفية مدخل مفاهيمي:

الصورة لغة: الصورة من صور، أي جعل له صورة، والصورة في اللغة العربية تدل على ظاهرها وعلى حقيقة الشيء وهيئته، وكذا على معنى صفة هذا الشيء، يقال صورة الفعل كذا أي هيئته، وصورة الأمر كذا أي صفته.[12] ويقال تصورت الشيء: بمعنى خيل إلي. [13]

كما يقول ابن منظور في لسان العرب: المصور من أسماء الله تعالى، وهو الذي صور جميع الموجودات ورتبها، فأعطى كل شيء منها صورة خاصة وهيئة مفردة تتميز بها على اختلافها وكثرتها [14] كما يقول جل وعلا في محكم تنزيله: "هو الذي يصوركم في الأرحام كيف يشاء "(سورة آل عمران: الآية 06)

الصورة الصحفية اصطلاحا:

يذهب إبراهم مولز إلى القول بأن الصورة تمثل دعامة الاتصال البصري وهي تجسد جزءا من العالم المحسوس القابل للاستمرار عبر الزمن، وهي تعتبر إحدى الأدوات الأساسية لوسائل الإعلام (فوتوغرافيا، رسم زخرفة، نحت، سينما، تلفزيون... [15]. ويرى رومان جاكبسون الصورة من وجهة نظر اتصالية، لها مرسل ومستقبل ومرجع للإرسال وقناة للتوصيل وبالتالي فالصورة عبارة عن رسالة إعلامية بأتم معنى الكلمة.[16]

أما الصورة في علم البصريات فهي: " تشابه أو تطابق للجسم، تنتج بانعكاس أو انكسار الأشعة الضوئية وتتكون بواسطة الثقوب الضيقة، وبهذا فإن الصورة الحقيقية هي نتاج تلاقي الأشعة على الحاجز."[17]

خصائص الصورة الصحفية: تتميز الصورة الصحفية بعدة خصائص منها:

-**عمومية المعرفة:** حيث إن واقع الصورة بصفة عامة، يؤكد أنها تلفت أنظار كل من يلتفت إليها، حتى غير القادرين على القراءة من الأطفال الذين لم يبلغوا بعد هذه الدرجة ومن الكبار الذين لم يتعلموا القراءة بدرجة كافية.

-**الصورة تجسد الحركة:** يستطيع المصور أن يسجل الأجسام التي تتحرك بسرعة كبيرة في لحظة من اللحظات[18]

- **لغة عالمية:** بحيث تتجاوز الصورة كل الحواجز اللغوية.

– **قدرة أكثر في التأثير:** فالصورة بما تتمتع به من مميزات أهلتها لكي تكون أكثر تأثيرا من النص المكتوب، وهذا جعل الحكيم الصيني كونفشيوس يقول بأن الصورة الواحدة تساوي ألف كلمة أمرا لا جدل فيه، كما يقول الدكتور جمال الدين الحمامصي في كتابه المندوب الصحفي: "إن المقدمة الصحفية تتبخر بعد فترة من الوقت مهما كانت ألفاظها قوية ومعبرة بعكس الصورة التي تبقى راسخة في الأذهان"[19]

– **قدرة الصورة على نقل الواقع بجانب إبداعي وجمالي:** إن الصورة لها القدرة على نقل الواقع بمزيج من الإبداع والخيال، وبفضل مستجدات تكنولوجيا الصورة أصبحت تنقل الواقع المزيف على غرار الواقع الحقيقي.[20]

أنواع الصورة الصحفية: هناك أكثر من تصنيف للصور التي تنتشر في الصحف والمجلات فكل تصنيف منها ينظر فيها من زاوية معينة، ويصنفها إلى أنواع عديدة، فمن زاوية الشكل الفني للصورة يمكن أن نقسمها إلى ثلاثة أنواع رئيسية وهي:

–الصورة المفردة: وقد تكون صورة لشخصية، أو صورة مكان أو قافلة أو حيوان... المهم أنها صورة واحدة تنشر بمفردها وتؤدي وظيفتها وتستعمل هذه الأخيرة بكثرة في الجرائد.

–سلسلة الصور: وهي سلسلة من الصور عن موضوع واحد من أكثر من وجهة نظر يتم التقاطها خلال فترة زمنية طويلة، ويستعمل هذا النوع بكثرة في المجلات المصورة، مثلا مجموعة من الصور للاعب معين تبين تطوره الفني خلال موسم كامل.

–المشهد المتعاقب: وهي مجموعة من اللقطات لموضوع واحد من وجهة نظر واحدة وفي فترة زمنية قصيرة، مثلا: مجموعة من الصور لأحد المسؤولين وهو يلقي خطابا يرصد انفعالاته خلال إلقائه هذا الخطاب.[21]

الصورة سيميائيا: الصورة image أوimago هي كلمة لاتينية مشتقة من اللفظة imatari التي تعني التماثل مع الواقع، وتعني سميائيا كل تصوير تمثيلي مرتبط بصفة مباشرة بالمرجع الممثل بعلاقة التشابه المظهري، أو بمعنى آخر كل تقليد تحاكيه الرؤية في بعدين وهما (الرسم، الصورة) أو ثلاثة أبعاد (النقش والنحت والتماثيل)[22]

وللإشارة فقد تعددت واختلفت التعاريف المقدمة للصورة من طرف الباحثين السيمائيين باختلاف وتعدد منطلقاتهم الفكرية:

فيري جون لويس مسيكة ودومنيك ولتن بأن الصورة "كائن سمنطيقي يقوم أساسا على علاقة التشابه فإذا كان الدال يرتبط اعتباطيا بالمدلول بالنسبة إلى الدليل اللساني إلا أن علاقة بين الدال والمدلول تقوم على التشابه "[23]

وهناك من يعرفها على أنها "علامة تماثلية غير لغوية يتطابق فيها الدال والمدلول إلى حد كبير، وأن التماثل هو الحجر الأساس في مفهوم الصورة، صورتي تماثلني وصورة جدتي تماثلها، ولا نقول تشابهني أو تشابهها لأن التشابه مفهوم ثقافي يختلف حسب الحضارات البشرية، أي إن الصورة نسخة صادقة أو شبه صادقة عن واقع موضوعي ما "[24]

وتذهب مارتين جولي (M. JOLY[25]) إلى أن الصورة وسيلة تعبيرية، واتصالية تربطنا بتقاليدنا القديمة الغنية بثقافتنا، في حين يرى حميدة الصورة بأنها أداة تعبيرية اعتمدها الإنسان لتجسيد المعاني والأفكار والأحاسيس، ولقد ارتبطت وظيفتها سواء كانت إخبارية، رمزية، أم ترفيهية بكل أشكال الاتصال والتواصل. والصورة هي واقع متحقق في حياتنا، ويسهل تعريفها بالإشارة إلى تجلياتها المختلفة، وهذا الاختلاف والتنوع هو سمة من سمات الصورة رغم وحدة كينونتها كنوع فني محدد . فالصورة بشكل عام هي بنية بصرية دالة وتشكيل تتنوع في داخله الأساليب والعلاقات والأمكنة والأزمنة فهي بنية حية تزخر بتشكيل ملتحم التحامًا عضويًا بمادتها ووظيفتها المؤثرة الفاعلة [26] ومنه يمكن أن نستنتج أن تعريف كل من مارتين جولي وحميدة يركزان على البعد الدلالي للصورة في كونها وسيلة تعبيرية.

ويرى قروناروإيقو (G.Graugnard et J. Hugo) [27]: أن الصورة ظهور مرئي لشخص أو شيء بواسطة بعض الظواهر البصرية، أو هي مجموعة من العلامات البصرية المنظمة.

وتعرف الصورة أيضا باعتبارها "علامة دالة تعتمد على منظومة ثلاثية من العلاقات بين الأطراف التالية: مادة التعبير وهي الألوان والمسافات، وأشكال التعبير وهي

التكوينات التصويرية للأشياء والأشخاص ومضمون التعبير وهو يشمل المحتوى الثقافي للصورة من ناحية، وأبنيتها الدلالية المشكلة لهذا المضمون من ناحية أخرى، بيد أن هذه الصور لا تقدم إلينا في الوسائط الحديثة الصامتة بل هي معجونة بالأصوات اللغوية والموسيقية، تتداخل معها وتصبغ رؤيتها لها وإدراكنا لدلالاتها بما يجعل عملية التراكب أكثر تعقيدا من هذا النموذج المبسط وبالتالي أشد ثراء وفاعلية في تحريك استجابتنا الجمالية وخلق أفق توقعاتنا المعرفية " [28]

ويرى Kibedi Verga أن الصورة إبداع تمثيلي اصطناعي يحاول إعادة صياغة الواقع ولكنه يبقى دائما مجزأ ومحدودا بالنسبة إلى الواقع "[29]

أنواع الصور سيمائيا: هناك عدة أنواع من الصور ذات وظائف مختلفة، وصنفت هذه الأخيرة من عدة نواح أبرزها الجانب السيميائي الذي يشتمل على الأنواع التالية:

الصورة image: وتمثل صور الأشخاص، أو الحيوانات وحتى صور الأصوات كأن يكون وقع الأقدام، صرير الأبواب... إلخ

صورة الصورة image de l'image: هذا النوع من الصور يعتمد على إعادة نقل المعطيات أو إعادة إنتاجها production d'une reproductionيدخل ضمن هذا الإطار صور الرسومات والتماثيل.

صورة اللاصورة image de non image: يندرج في هذا المجال حروف الأسماء المجسدة لمرجع ذات دلالة مكونة من فونيمات، فهذه الأخيرة لا تمثل صورة المرجع الأساسي لأنها تفتقد التشابه معه، وإنما توحي إليه بطبيعة إيقونية فقط.

لا صورة الصورة image de L'image Nom: ومثل هذا النوع من الصور يمثله غالبا ما نصادفه في تعليقات الأشرطة المرسومة في حوار الأفلام، وتعرف لا صورة الصورة في علم الدلالة بـ "المصادة "[30]

كما تقسم الصورة أيضا إلى صور ثابتة وصور متحركة.

الصورة الثابتة: تحتل الصورة الثابتة مجالا أقل تحديدا من الصور المتحركة رغم قدمها، فقد كانت ميادين الحياة مجسدة قبلا في الكهوف من قبل الإنسان البدائي ذلك عن طريق الكتابة التصويرية وانتقل ذلك فيما بعد إلى المعابد والمجسمات، فالصورة الثابتة تطلق على ما يتعلق بالرسم والتجسيد الساكن، وكل ذلك مستمد من ثقافة أو حضارة معينة، فالصورة الإعلانية المكتوبة مثلا ليست سوى إرسالية ضمن شبكة تواصلية معدة تتداخل فيها المعطيات الاجتماعية والنفسية [31]، وتتميز الصورة المتحركة بمجموعة من الميزات تجعلها تختلف عن الصورة الثابتة منها:

-يمكن للصورة المتحركة أن تختزل الزمن بمعنى أنها تستطيع أن تقدم في خلال ثوان فترات زمانية مختلفة.

-تحرك خيال المشاهد، فالحركة لها تأثير فعال في إظهار الإعلان في صورة براقة عكس الصورة الثابتة التي لا تلفت النظر بالقدر الذي تفعله الصورة المتحركة التي تظهر الواقع كما هو تقريبا [32]

-خلق بديل للواقع الحركي فثمة أحداث تاريخية أو وقائع معينة حدثت في الماضي، وهنا تؤدي الصورة المتحركة دورا كبيرا في تفسير وتوضيح تلك الأحداث من خلال سياق درامي وهو ما يصعب على الصور الثابتة القيام به.[33]

آلية قراءة الصورة سيميائيا: لقد حظيت الصورة ودلالتها باهتمام خاص من قبل السيميائيين، وأدى هذا الاهتمام إلى الاختلاف في أسس ومستويات تحليلها، وهذا ما جعل سيميائية الصورة تنفتح على العديد من الطرق المنهجية والإجراءات الفنية المعتمدة في التحليل والتأويل والبحث عن الدلالة.

وبما أننا نعيش في عصر حضارة الصورة كما يقول الناقد الفرنسي رولان بارث، والصورة أصبحت تساوي ألف كلمة كما يقول المثل الصيني المأثور، من هنا ظهرت الحاجة إلى تفكيك شيفرات (مدونات) الصورة والكشف عن دلالتها من خلال الرجوع إلى علم السيمياء الذي يمتلك عدة آليات من شأنها الكشف عن مضمون الخطاب الإعلامي بدراسة صور الإعلانات والصور الإشهارية الثابتة والمتحركة... هذه الأخيرة (الصورة) التي

تطورت مناهجها في التحليل استنادا إلى مجموعة من الباحثين منهم: رولان بارث، كوست غريماس، كريستيان ماتز... وقد تفاعلت مقارباتهم وتأثرت ببعضها البعض، وأنتجت الكثير من البحوث حول خطاب الصورة الإشهارية والإعلامية والصورة الفوتوغرافية وحتى السينمائية [34]

عناصر الدلالة في الصورة الصحفية: تتكون الصورة من مجموعة من الرموز، والأشكال، والألوان والحركات تحمل دلالات ومعاني، وهذه العناصر التي يتم عبرها توليد مجمل الدلالات داخل الصورة، هي لغة بالغة التركيب والتنوع [35] تستند من أجل بناء نصوصها إلى مكونين اثنين حسب الباحث سعيد بنكراد:

1-ما يعود إلى العلامة الإيقونية: فالصورة تستند من أجل إنتاج معطياتها، إلى المعطيات التي يوفرها التمثيل الإيقوني كإنتاج بصري لموجودات طبيعية تامة (أجسام، وجوه، حيوانات، أشياء من الطبيعة...).

2-ما يعود إلى العلامة التشكيلية: أي إلى عناصر ليست لا من الطبيعة ولا من الكائنات التي تؤثث هذه الطبيعة، ويتعلق الأمر بما يطلق عليه التمثيل التشكيلي للحالات الإنسانية، أي العلامة التشكيلية: الأشكال والخطوط والألوان والتركيب.[36]

كما يمكننا تحديد أهم الرموز التي تتكون منها الصورة فيما يلي:

لقد حدد (دي شمب) Des champ[37] ثلاثة أنواع من الرموز التي تتشكل منها الصورة وهي: الرموز التشكيلية، والرموز اللغوية، والرموز الإيقونية أو البصرية ويمكن تلخيص هذه الأنواع الثلاثة من الرموز على النحو التالي:

أولا: الرموز التشكيلية: تتمثل في الأشكال، والخطوط، والإضاءة، التي تحمل دلالات متعددة ونجد تطبيقاتها جلية في الفنون التشكيلية.

ثانيا: الرموز اللغوية: وهي أصغر جزء في اللغة وتتمثل في الكلمات التي تتمتع باستقلالية المعنى، وكذلك الضمائر ونهايات تصريفات الأفعال التي لا تتمتع باستقلالية المعنى.

ثالثا: الرموز الإيقونة: وهي مثل الصور الضوئية، والخرائط الجغرافية، والتصاميم، والرموز الإيقونة تشير إلى وجود علاقة تشابه أو تماثل بين الشيء الذي قدم والشيء الذي يمثله.

في حين حدد باتيكل (Y. Batic) [38] جملة من الرموز الأساسية للصورة المكونة، التي من واجب قارئها أن يدرك طريقة تفكيك رموزها، التي يمكن تلخيصها على النحو التالي:

- **رمز النقل ((Transmission:** وهو مختص بالتكوين الفيزيائي للصورة مثل الخطوط الإلكترونية في الصورة التلفزيونية، حبيبات الفضة بالنسبة إلى الصورة الضوئية.
- **الرموز التشكيلية (Morphologiques):** وهي التي تختص بالتكوين التشكيلي للصورة من حيث توزيع للكتل والخطوط والظلال.
- **الرمز اللوني (Chromatique):** وهو المختص في معرفتنا للدلالات التي تفرزها الألوان التي تحيلنا إلى علاقة الإنسان بالطبيعة وما تفرزه من تأثيرات علينا، فالإنسان يتمثل الحقيقة في لون السماء، ويرى معنى التضحية والعنف في اللون الأحمر وغيرها.
- **رمز التصوير الضوئي:** وهو المتعلق بأحجام اللقطات وزواياها، فالتحول مثلا من زاوية لقطة إلى أخرى يؤدي إلى تغيير المعنى، فالزاوية من أسفل تختلف عن الزاوية من أعلى في معانيها، واختيار الأبيض والأسود أو الألوان إلى غير ذلك من معان.
- **الرمز اللغوي:(Linguistique)** وهو مختص باللغة والكلمات المستعملة في العمل المقدم.

-**الرمز الاجتماعي- الثقافي ((Socio-culture:** وهذا الرمز يسمح لنا بالتعرف على ثقافة ما، فصورة التي تتوسطها المآذن والقباب تحيلنا إلى إطار مرجعي يوحي بنبض الثقافة العربية الإسلامية.

-**الرمز الهندسي (Topologique):** مواقع الأشياء الهندسية في المواقع المختلفة مثل (قوس النصر في فرنسا، و(ناطحات السحاب في نيويورك) أو (سور الصين العظيم وغيرها)، فهذه المواقع الهندسية تشير بكل وضوح إلى أماكنها في العالم.

مقاربات تحليل الصورة الصحفية سيميائيا:

يرى الأستاذ عبد الله ثاني أن افتراض منهجية متكاملة لتحليل الرسائل البصرية الثابتة بمختلف أنواعها (الصورة الفوتوغرافية، اللوحة الفنية، الكاريكاتير، اللوحة الإشهارية، الشعار وغيرها) تبدو معقدة وصعبة وتتطلب من القارئ أن يكون مجهزا بترسانة من الأدوات الإجرائية التي تمكنه من اكتشاف خبايا الصورة الفوتوغرافية – مثلا–من خلال المقارنة السيمائية الحديثة التي تتطلب البحث عن المدلولات الإيحائية للوصول إلى النسق الأيديولوجي الذي يتحكم في هذا النوع من العلامات.

مقارنة مارتين جولي لتحليل الصورة الثابتة: يعتبر رولان بارث أول من قدم مقاربة سيمائية لتحليل الصورة الثابتة، إذ كان ميدان عمله الصورة الإشهارية وبالتحديد تحليله لصورة إشهارية لشركة (PANZANI) المختصة في مجال المعجنات، وذلك في كتابه الموسوم ببلاغة الصورة Rhétorique de l'image وتعتبر طريقة الباحثة مارتين جولي ما هي إلا طريقة مطورة لطريقة رولان بارث التي تقوم على استخراج ثلاث رسائل أساسية من الصورة، كما أن كل رسالة تتضمن عناصر إجرائية محددة وهي كالتالي:

أولا: الرسالة الشكلية Message plastique: وهي مجموع الدلائل المشكلة للعناصر التقنية للصورة، لذلك تسمى هذه الرسالة بالدراسة التقنية للصورة Etude Technique وتتضمن ما يلي:

1) الدراسة المورفولوجية: وتسمى بالمدونة الهندسية للصورة **ويتم** التطرق فيها إلى شكل الصورة، وخطوطها ومحاورها التركيبية أي الحديث عن حامل الصورة وإطارها.

أ) حامل الصورة le support: وهي المادة التي طبعت عليها الصورة وحجمها (كملصق، ورق جريدة، شريط فلمي.)

ب) الإطار: وهو مساحة الصورة وشكلها وكذا حدودها الفيزيائية التي تحدد إطارها، إذ تشير الدراسات إلى أن الإطارات كثيرا ما تلقي اهتمام للقراءة يفوت ما تلقاه الموضوعات الرئيسة المهمة التي تتفنن الصحف في عرضها [39]

2) **الدراسة الفوتوغرافية:** وتتعلق بتأطير الصورة، نوع اللقطة وزاوية التصوير وما يقابلها عند المتلقي من حركة العين ووضع المركز البصري.

أ) **تأطير الصورة Le cadrage de l'image المتعلق** بالمسافة بين الموضوع المصور وعدسة الكاميرا [40] إذ تسمح هذه المسافة بخلق أنواع مختلفة من اللقطات وزوايا التصوير التي تحمل دلالات معينة وأحاسيس خاصة عاكسة لجو معين، فكلما كان الموضوع المصور قريبا كان المشهد دراميا وحاملا لأحاسيس مؤثرة.

ب) زاوية النظر وتركيب الصورة على الحامل: يعتبر تركيب الصورة على الحامل عنصرا أساسيا من عناصر الدراسة الشكلية للصورة فهي تلعب دورا فعالا في تنظيم حركة البصر وزاوية النظر (prise de vue) فالعين لا تقوم بمسح شامل للصورة وإنما تحدق في منطقة معينة منها وهذا لا يمنعها من رؤية باقي العناصر الأخرى الموجودة في الصورة، وقد أثبتت الأبحاث أن قراءة الصورة تكون حسب قراءة النص المكتوب، فالإنسان العربي يقرأ الصورة من اليمين إلى اليسار أما الفرنسي فيقرؤها من اليسار إلى اليمين والصيني من فوق إلى أسفل. [41]

فالتركيب يفترض قبل كل شيء إدراكا كليا للموضوع الذي تقدمه الصورة، ثم تفكيك ذلك الإدراك الكلي إلى إدراك مجزأ، ولهذا البعد أهمية كبيرة في الصورة خاصة الإشهارية منها فمثلا التركيب داخل الإرسالية الإشهارية مسؤول عن الطريقة التي يقدم من خلالها المنتج للمتفرج. فقد يكون محوريا (الشيء أو الكائن يحتل الموقع الذي يتوسط الصورة بحيث إن هذه النقطة تتحول إلى منبه يمسك بالنظرة ويقودها إلى التعرف على موضوع الصورة)، ويمكن أن يكون مبأرا (الشيء أو الكائن يحتل موقعا جانبيا من الصورة، ويتعلق الأمر عادة بأقصى نقطة في يمين أو يسار الصورة)، كما يمكن أن يكون التركيب مقطعيا (ويتعلق الأمر بتوزيع للأشياء أو الكائنات بحيث إن النظرة تقوم بحركة تقودها إلى عملية مسح لمجموع الصورة على شكل الحرف الفرنسي Z)[42]

3)**الدراسة التيبوغرافية:** ويتم فيها تحليل الإرساليات اللغوية أو اللسانية من حيث طريقة كتابتها (حجم البنط، طراز الحروف، طريقة وضعها والمساحة المخصصة لها)

4)**دراسة المدونة اللونية وسنن الأشكال:**

أ) المدونة اللونية: وفيها يتم تحديد نوع الألوان المستعملة وقيمتها، طبيعتها ومدى طغيانها أو العكس.

ب) سنن الأشكال: وفيها يتم الحديث عن مجموع الأشكال والخطوط التي تتضمنها الصورة، باعتبار دلالات هذه الأخيرة مرتبطة بأبعادها الثقافية والتاريخية، فلا يمكن تصور تمثيل بصري قادر على تجاوز الأشكال أو تجاهلها أو إقصائها.

كما أن حجم الأشكال له دور كبير في تحديد أهمية العناصر المكونة للصورة، فوضع شيئين متفاوتين في الحجم ضمن نفس المساحة معناه خلق تفاوت في الإدراك والأهمية والحضور.

كما يمكن أن يضاف إلى هذه الخطوات الدراسية التطرق إلى الأشخاص الموجودة في الصورة من حيث سنهم، جنسهم، ملابسهم...

ثانيا: الرسالة الإيقونة: هي مختلف العناصر الإيقونة التي تتضمنها الصورة كصور أشخاص، أشياء أو حتى حيوانات، ويرى شارل سندرس بيرس أن الإيقونة دليل يحيل إلى الشيء الذي يدل عليه بفضل سمات خاصة يمتلكها فقد يكون أي شيء إيقونة لشيء آخر سواء أكان هذا الشيء صفة أم كائنا أم قانونا شريطة أن تكون هناك علاقة شبه بينهما ويستخدم كدليل له [43]

ثالثا: الرسالة اللسانية Message Linguistique:
وهنا يتم دراسة الإرسالية اللغوية المرافقة للصورة من خلال تحديد وظيفتها بالنسبة إلى الصورة، فارتباط النص بالصورة هو ارتباط اعتيادي حسب رولان بارث لأن الصورة تمتاز بتعددية المعنى، ففي حال غياب النص المرافق يجد المتلقي نفسه يسبح في بحر من المعاني، حيث يمكن أن يتعرف على بعض منها ويجهل البعض الآخر، لذلك فالرسالة الألسنية توجه القارئ إلى مدلولات الصورة، حيث تسمح له بأخذ البعض منه وتجاوز البعض الآخر الذي ليس له علاقة بالصورة.[44]

إذ يحدد رولان بارث وظيفتين للنص اللغوي الذي يرافق الصورة وهما وظيفة الترسيخ والمناوبة:

وظيفة الترسيخ: تقوم وظيفة الترسيخ على تحديد توجيه القارئ أو المشاهد نحو مدلول محدد ومعين من الصورة [45]، لأن الصورة خطاب متعدد المعاني لذا فوظيفة النص المرافق لها الحد من المعاني المحتملة التي من شأنها إحداث لبس عند المتلقي وتوجيهه نحو معنى محدد.

وظيفة المناوبة: تعد أقل حضورا خاصة في الصورة الثابتة فالصورة والكلام في هذه الوظيفة يوجدان في علاقة تكميلية ونعثر بكثرة على هذا النوع في الرسوم الهزلية والقصص المصورة، والصورة السينمائية نظرا إلى حضور الحوار. ويرى رولان بارث أن وظيفة المناوبة والترسيخ يمكن أن تجتمع في الصورة الإيقونية ذاتها، فإذا كان النص اللغوي وظيفته المناوبة فإن عملية الإبلاغ تكون أكثر كلفة لأنها تتطلب معرفة بسنن اللغة، أما إذا كانت وظيفته هي الترسيخ فإن الصورة تقوم بعملية الإبلاغ [46]

مستويات قراءة الصورة: يتم قراءة وتحليل الصورة سيميائيا على مستويين، الأول هو المستوى التعييني والثاني هو المستوى التضميني.

أولا: المستوى التعيني :Dénotatif ونعني به اتحاد الدال بالمدلول أي المعنى الموضوعي للدليل وفيه تتم القراءة الأولية للصورة لأنها تشكل في حد ذاتها دلائل ذات معنى كبير. وتسمى هذه القراءة بالقراءة الحرفية للصورة لأنها مجردة من كل قراءة دلالية أو جمالية، وهي حسب بارث تشكل رسالة دون سنن، وهي التي تقوم بوظيفة الإبلاغ دون الحاجة إلى سنن وقواعد. [47]

ففي الصور التمثيلية (صور فوتوغرافية، سينما، قصة مصورة) تكون السنن التي تأتي قبل القياس (القياس ليس إلا نسخة من المراجع) المستوى التعييني، الذي يمثل ما تعرضه الصورة مع الواقع بين الدال والمدلول.[48] ويتم في هذه المرحلة الوصف الدقيق لمحتويات الصورة في بعدها التقني والفني، حيث الشكل الذي تظهر فيه الصورة وتحديد بنائها الذي يمكننا من فهم خصائصها البينوية وتبيان خطوطها الرئيسية التي تسهم بخطوط القوة تساهم

في توزيع عناصرها وتشكيل توازنها ووحدة التكوين بداخلها سواء أكان تجريبيا أم شخصيا أم هندسيا أم عفويا أم غيره باعتبار أن كل تكوين له خصوصيته ودلالته التي تكتشف من خلال اتجاهات الخطوط داخل الصورة وتحديد النقطة المحورية التي تسمى بمركز "الاهتمام البصري" وكذا درجة الملء والفراغ والتوازن وتموضع الأشكال بها وتعين مختلف الألوان واللون السائد بحيث إن سيطرة مجموعة لونية محددة وكيفية توزيعها في الصورة يحيل إلى قراءات وتأويلات متعددة [49].

إذا في هذا المستوى يجد قارئ الصورة نفسه أمام مجموعة من الأشكال والأشياء والخطوط والألوان في مستويات متتالية التي يكتشفها بصفة عفوية، وللإشارة يتضمن هذا المستوى دراسة ما يلي:

الرسالة الشكلية Message plastique
الرسالة الإيقونية Iconique Message
الرسالة الألسنية Message Linguistique

ثانيا: المستوى التضميني Connotatif: ونعني به القراءة المعمقة، أو هي القراءة ما بين السطور أو قراءة ما وراء الصورة لاكتشاف دلالتها والقيم الرمزية التي تحملها وفق القيم السوسيوثقافية بالنسبة إلى كل مجتمع، وهذا ما يجعل قراءة الصورة على هذا المستوى قد تختلف من مجتمع إلى آخر ومن فرد إلى آخر، ويسمي بارث الإجراء المرتبط بالتضمين في الصورة " التأثير بالحيلة " هنا يجري تغييرا في الصورة بهدف إنتاج معنى خرافي ما [50]، وفي هذا المستوى تظهر قدرة الباحث على تفكيك مختلف الدلالات التضمينية للصورة حيث يقول رولان بارث إن الصورة ليست هي الأشياء التي تمثلها وإنما استعملت لتقول شيئا آخر.[51]

التضميني يأتي لمضاعفة المعنى المتحصل عليه من المستوى التعييني وليؤكد على قوة الصورة في الإيحاء بمعنى ثان انطلاقا من المعنى التعييني (دال مرتبط بمدلول) فيصبح الدليل التعييني المتحصل عليه عبارة عن دال ثان لمدلول ثان على المستوى التضميني ويمكن تجسيد ذلك من خلال المخطط التالي:

إذا، فإلى جانب المستوى الأول وهو المستوى التعييني الذي يضم المستوى الإدراكي والمعرفي، هناك المستوى الثاني وهو المستوى التضميني المتعلق بالإيديولوجيا، الذي هو أعمق مستوى في قراءة الصورة الذي تكون قراءة الصورة فيه حسب قيم المتلقي.

الأسطورة في الصورة الصحفية: يرى رولان بارث أن الصورة الصحفية هي رسالة وهذه الرسالة هي بذاتها حاملة لرسالة ثانية يسميها بالأسطورة، أي نسق دلالي تواصلي مرتبط أشد الارتباط بالنسق الفكري السائد والقيم والدلالات التي ينتجها هذا النسق، ومن ثم فالصورة نسق سيميولوجي يشتمل على ثلاثة مكونات: الدال والمدلول والعلاقة التي تجمعهما، ويذهب بارث أبعد من هذا المستوى فيسمي هذا (نسقا سيميولوجيا أوليا) ويسمي الأسطورة (نسقا سيمولوجيا ثانيا) الذي يجد دعامته في النسق الأول، وهكذا يصبح النسق السيميائي الأول بمثابة دال فقط لمدلول هو النسق السيميائي الثاني. [52]

دال أول	مدلول أول	
	دال ثان	مدلول ثان

وبناء على ما سبق، تستوجب قراءة الصورة التركيز على العلامات البصرية التشكيلية، والعلامات الأيقونية، والعلامات اللسانية، مع الاستعانة بثنائية التعيين والتضمين، ورصد وظائف هذه الصورة (الوظيفة الجمالية، والوظيفة التوجيهية، والوظيفة التمثيلية، والوظيفة الدلالية، والوظيفة الإعلامية، والوظيفة الإخبارية، والوظيفة الإيديولوجية، والوظيفة التأثيرية، والوظيفة الاقتصادية، والوظيفة التربوية التعليمية، والوظيفة السياسية...)، هذا وتستعمل الصورة المرئية مجموعة من الآليات البلاغية والبصرية بغية التأثير والإمتاع والإقناع، وتمويه المتلقي، مثل: التكرار، والتشبيه، والكناية، والمجاز المرسل، والاستبدال، والتقابل، والتضاد، والجناس، والاستعارة، والمبالغة، والمفارقة، والسخرية، والحذف، والإضمار، والإيجاز،

والتوكيد، والالتفات، والتورية، والتعليق، والتكتم، والقلب، والتماثل، والتشكيل البصري...

مصداقية الصورة الصحفية: سرعان ما سكتت الأصوات المرددة لمقولة: "إن الصورة الصحفية لا تكذب أبدا"، التي تغنوا بها في السابق، وارتفعت أصوات المنددين بكل شيء مباح من أجل التأثير والإقناع.

لقد ساهمت التطورات التكنولوجية الحاصلة في المجال الإعلامي التي مست الصورة بزيادة الوعي بالأدوار التي يمكن أن تقوم بها في المجالات المختلفة السياسية منها، والاجتماعية والثقافية، وفي إطار المحاولات التي تقوم بها الدول الصناعية المتقدمة من أجل عولمة سائر مكونات المنظومة الحضارية، ما أدى إلى بروز أدوار جديدة للإعلام تعدت بها مهمة السلطة الرابعة إلى إعادة بناء المجتمعات المعاصرة.

كل هذه المعطيات دفعت العديد من الباحثين إلى دراسة التأثيرات المستقبلية التي يمكن أن تنتج عن التوسع في استخدام تأثيرات تكنولوجيا التصوير، والمشكلات القانونية والأخلاقية والاجتماعية الناجمة عن تزييف الصورة الصحفية، وفي هذا الصدد أشار الباحث "بوتر" إلى أنه كلما أصبحت هذه النوعية من الصور تشكل قطاعا متزايدا من حياة القراء، زادت شكوكهم في معايير الحقيقة بالصحافة المصورة التي يترتب عليها نتيجتان:

أولاهما أنه في المستقبل القريب سيكون الضحايا فيها الأفراد الذين تشكلت أفكارهم وحياتهم بواسطة الصور المزيفة.

وثانيتهما، في البعيد، حيث ستكون الضحية هي الصحافة المصورة نفسها التي كانت في يوم من الأيام معيارا من معايير صدق الأدلة. [53]

كما أشارت الباحثة جوليان نيوتن في كتاب "عبء الحقيقة المرئية" إلى أن المهمة الحرجة للتصوير الصحفي في القرن 21 هي تقديم الحقائق في إطار القيم الثقافية، لأن التكنولوجيا إذا كانت تقدم فرصة للمعرفة، إلا أنها لا تحل المشكلات الإدراكية بسهولة عن طريق تسجيل الضوء المنعكس من العالم، حيث تستطيع أن تكذب، وتعدل عن طريق الصورة، ولا يعني التوقف عن تصديق الصورة المقدمة، وانما تطوير القدرات الإدراكية للتفرقة بين الحقيقة والكذب.[54]

وما يمكن أن نستخلصه من جملة ما قدم:

– أن علم السيمياء علم يهتم بالعلامة (الدليل)، الذي يتكون من دال ومدلول ورابط يجمع بينهما وهي الدلالة.

– أن السيميولوجيا والسيميوطيقا والسيمياء كلها مرادفات لمعنى واحد وهو العلم الذي يهتم بدراسة العلامات باختلاف أنواعها.

– تعد الصورة واحدا من بين أهم الأنظمة الاتصالية التي حظيت بالعناية والاهتمام من قبل الباحثين السيميائيين.

– أن سيميائية الصورة هي جزء من السيمياء العامة.

– يعد رولان أول من قدم منهجية وطريقة لقراءة الصورة الثابتة.

وفي الأخير ندعو الباحثين إلى القيام بدراسات معمقة حول الصورة في ظل عصر حضارة الصورة كما يقول رولان بارث.

الإحالات

[1] سعيد بنكراد: السيميائيات مفاميمها وتطبيقاتها، (المغرب: منشورات الزمن، 2003)، ص 16

[2] سعيد بنكراد: السيميائيات النشأة والموضوع، مجلة عالم الفكر، العدد 03، المجلد 35، (الكويت: مارس 2007)، ص 16

[3] رولان بارث: مبادئ في علم الدلالة، ترجمة محمد البكري، (سوريا: دار الحوار للنشر والتوزيع،1978)، ص 19

[4] رولان بارث: المغامرة السيميولوجية، ترجمة عبد الرحيم حزل، (مراكش: دار تينمل للطباعة والنشر، 1993)، ص 37

[5] جمال شعبان شاوش: قراءة في سيميولوجية الصورة، مجلة فكر ومجتمع، العددان الخماس والسادس، أكتوبر،2010، ص 55

[6] عبد الله، قدور: سيميائية الصورة، الأردن، مؤسسة الورق للنشر والتوزيع،2007، ص100

[7] أحمد عزوز مبادئ السيميولوجيا العامة، دار القدس العربي للنشر والتوزيع، 2013، ص 20

[8] فريد أمعضشو: المنهج السيميائي، رابطة أدباء الشام http://www.adabasham.net/show.php?sid=11078 23/04/2007

[9] عصام خلف كامل، الاتجاه السيميولوجي ونقد الشعر، ط1 القامرة: دار فرحة للنشر والتوزيع،2003، ص19

[10]محمد السرغيني: محاضرات في السيميولوجيا، ط1، المغرب: دار الثقافة للنشر والتوزيع، الدار البيضاء،1987، ص5، 6.

[11] ساعد ساعد وعبيد صبطي: الصورة الصحفية، دراسة سيميولوجية، القامرة، المكتب الجامعي الحديث للنشر والتوزيع،2011، ص 16.

[12] قاموس المنجد في اللغة والإعلام، (بيروت: دار المشرق، 1986)، ص440

[13] علي عباس فاضل: الصورة في وكالات الأنباء العالمية بين الاستمالة والإقناع، الأردن: دار أسامة للنشر والتوزيع، 2012، ص 17

[14] ابن منظور لسان العرب، إعداد وتصنيف يوسف خياط، بيروت: دار لسان العرب، ص 491

[15] Abram Moles: l image communication fonctionnelle , paris:Ed GaSTerman,1981 ,p20

[16] قدور عبد اللاه الثاني: سيميائية الصورة مغامرة سيميائية في أشهر الإرساليات البصرية في العالم، ط 1، عمان: دار الوراق، 2008 ص 163-164

[17] ساعد ساعد وعبيدة صبحي: الصورة الصحفية دراسة سيميولوجية، دار المكتب الحديث، 2012، ص 17

[18] فتح الباب عبد الحليم وميخائيل حفيظ اللاه: وسائل التعليم والإعلام، (القامرة: عالم الكتب)، ص 23

[19] جمال الدين الحمامصي: المندوب الصحفي، (القامرة: دار المعارف، 1963)، ص 221

[20] علواش كهينة: الصورة وتحديات العولمة، مجلة فكر ومجتمع، العدد 11، جانفي2012، ص195

[21] محمود علم الدين: الصورة الصحفية دراسة فنية، القامرة العربي للنشر والتوزيع، ص 26

[22] فايزة يخلف: دور الصورة في التوظيف الدلالي للرسائل الإعلامية لعينة من الإعلانات للثورة الإفريقية، رسالة لنيل شهادة الماجستير في علوم الإعلام والاتصال، جامعة الجزائر، جوان 1996، ص33

[23] نفس المرجع

[24] عمر عتيق: ثقافة الصورة دراسات أسلوبية، (الأردن: عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع، 2010)، ص 23

[25] M. Joly,l image et les signes, Paris, Armand colin,2011,p 26.

[26]مخلوف حميدة: سلطة الصورة تونس :دار سحر للنشر، 2004 ص18

[27]G.Graugnard et J. Hugo. L' audio-visuel pour tous, Lyon, Chronique Sociale, 1983, p 9.

[28] صلاح فضل: قراءة الصورة وصور القراءة، (القامرة: دار الشروق للطبع والنشر، 1997)، ص 8

[29]Kibedi Verga :Discoure- récit image , Bruxelles ,Ed: Liges,1999 ,p90

[30] Roland Barthes: Rhétorique de l'image, une Revue de communication N°4 ,Paris: seuil 1994 ,p 34

[31] سعيد بنغراد، مجلة العلامات الإلكترونية، العدد 05، 1996، 15-05-www.saidbenegrad.com2013

[32] رانيا ممدوح صادق: الإعلان التلفزيوني، التصميم والإنتاج، الاردن: دار أسامة للنشر والتوزيع، 2012، ص 17

[33]واكد نعيمة: الدلالة الإيقونية والدلالة اللغوية في الرسالة الإعلانية "تطبيق على برامج الاتصال الاجتماعي الجزائري، الجزائر: دار تاكسيج للدراسات والنشر والتوزيع، ص 133-134

[34] محمد شومان: تحليل الخطاب الإعلامي، أطر نظرية ونماذج تطبيقية، ط 1، الدار اللبنانية المصرية القامرة، 2007 ن ص 59

[35] قدور عبد اللاه الثاني: مرجع سبق ذكره، ص 84

[36] سعيد بنكراد: السيميائيات مفاهيمها وتطبيقاتها، مرجع سبق ذكره، ص 88

[37] Fanny Deschamps, Lire l image au collège et au lycée, Paris, HatierPédagogie,2004,p52

[38] إبراهيم محمد سليمان: مدخل إلى مفهوم سيميائية الصورة، مجلة الجامعة العدد16 المجلد الثاني، أفريل 2014، ص170

[39] زكريا فكري: الإخراج الصحفي دار المعرفة الجامعية، 2006، ص 78

[40] Martine jOLY: Introduction L'analyse de limage , texte et image Nathan Université 1994,p81

[41] إبراهيم محمود القصاص: الخطوات الأولى في التصميم، ط1، عمان: دار جرير للنشر والتوزيع

[42] Groupe des chercher:Traite du signe visuel, pour un rhétorique de limage ,édition seuil,1992,p 220

[43] Maritne Joly:introduction a l'analyse de limage, op cite ,p 06

[44] Roland Barthes:rhétorique de limage , une revue de communication n 04 ,paris:seuil ,1994,p44

[45] دليلة مرسلي وآخرون: مدخل إلى علم السيميولوجيا، ترجمة عبد الحميد بورايو، الجزائر دبوان المطبوعات الجامعية، ص 83

[46] عبد النور بوصابة: الأساليب الإقناعية للومضات الإشهارية، الملتقى الدولي السادس، السيمياء والنص الأدبي، جامعة محمد خيضر ببسكرة، ص 656.

[47] عبد النور بوصابة: الأساليب الإقناعية للومضات الإشهارية التلفزيونية، الملتقى الدولي السادس 'السيمياء والنص الأدبي"، جامعة محمد خيضر بسكرة، ص 655

[48] برنان توسان: مامي السيميولوجيا، ترجمة محمد نضيف، ط2، المغرب: دار إفريقيا الشرق، 2000، ص 47

[49]د عمر بوسعدة: تصنيع الصورة التلفزيونية ودوره في التأثير على المشاهد، فكر ومجتمع، العدد 13 جويلية 2012، ص 72

[50] جوناثان بينغل: مرجع سبق ذكره، ص 128

[51] أحمد بوخاري: دلالات المكان في الومضات الإشهارية التلفزيونية، " دراسة تحليلية سيميولوجية مقارنة بين متعاملي الهاتف النقال جيزي ونجمة " مذكرة لنيل شهادة الماجستار في علوم الإعلام والاتصال، جامعة الجزائر 2008-2009، ص 14

[52] قدور عبد الله ثاني: مرجع سبق ذكره، ص 28

[53] محمد عبد الحميد، السيد بهسني: تأثيرات الصورة الصحفية بين النظرية والتطبيق، ط 1، القامرة: عالم الكتب، 2004، ص 70

أدب الطفل: مفاهيم وأهداف

د. ميلود شنوفي
جامعة البليدة 2

- ملخص المقال:

يرصد هذا المقال المفاهيم متعدّدة المصادر والاتجاهات لواحد من الأنساق التي تشكّل النسق العام المسمّى ثقافة الطفل، وهو أدب الطفل، وكذلك الأهداف المرجوة من الكتابة في هذا النسق لهذه الشريحة الحساسة من المجتمع بما هي نشاط إنساني يتّسم بالتعقيد أكثر من الكتابة للكبار، إذ إننا إزاء فئات عمرية لها خصوصياتها وحاجاتها ورغباتها الخاصّة، وعليه يفترض أن يكون لما يكتب للأطفال أهداف محدّدة يسعى إلى الوصول إليها، وقواعد مضبوطة يجب مراعاتها عند الكتابة، تضمن توصيل ما يريده الكبار للصغار ويرغبون في تزويدهم به، وما يميل إليه الصغار ممّا يتناسب مع قدراتهم العقلية وحاجاتهم النّفسية.

Summary:

Children's literature: concepts and objectives.

This article deals with the concepts that have multiple sources and directions of one of the formats that make up the general pattern called culture of the child which is children's literature, as well as the desired goals from writing in the manner of this sensitive class of the society, including the human activity is more than writing complex for adults as we are about the categories age has its specificity and its needs and desires own and he has to is supposed to be to write a children's specific objectives sought to be accessed and rules set must be considered when writing to ensure delivery of the adult for the young

And want to provide them with it, and what tends to kids want than commensurate with their abilities mental and psychological needs.

Key words: culture of the child, children's literature, to write children's specific objectives,

1-في مفهوم أدب الطّفل: **الكتابة للأطفال نشاط إنساني يتّسم بالتعقيد أكثر من الكتابة للكبار، إذ إنّنا إزاء فئة لها خصوصياتها، وحاجاتها، ورغباتها الخاصّة، وعليه، يفترض أن يكون لما يكتب للأطفال أهداف محدّدة يسعى إلى الوصول إليها، وقواعد مضبوطة تجب مراعاتها عند الكتابة، هي بالنهاية ما نسميه قواعد "الانقرائية"، أي جملة العوامل والشروط التي تسهّل عملية القراءة وبالتالي استيعاب ما يقرأ. والواضح أنّ اتّباع هذه القواعد لا ينتج عنه بالضرورة كتابة جميلة وهادفة، ذلك أننا نعتبر الكتابة فنّا أكثر مما نتصوّرها علما له قواعده وأصوله، مع ما لهذه القواعد والأصول من أهمية في تحقيق جزء أو بضعة أجزاء مما يريده الأطفال ويميلون إليه، وتبقى الأجزاء الأخرى مما يريده الكبار للصغار، ويضمنونه فيما يكتبون لهم مما يتناسب مع قدراتهم وحاجاتهم وما يرغبون في تزويدهم به، وهذا هو المعنى العام لما نسمّيه: أدب الطفل.**

فما مفاهيم أدب الطفل، أو أدبيات الطفولة التي دأب النقد الأدبي على صياغتها في هذا المجال؟

يعرّف أدب الطفل بأنّه « وسيط تربوي يتيح الفرص أمام الأطفال لمعرفة الإجابات عن استفساراتهم وأسئلتهم، ومحاولات الاستكشاف واستخدام الخيال، وتقبّل الخبرات الجديدة التي يرفدها أدب الأطفال، إنه يتيح الفرصة أمام الأطفال لتحقيق الثقة بالنفس وروح المخاطرة في مواصلة البحث والكشف وحب الاستطلاع، والدافع للإنجاز الذي يدفع إلى المخاطرة العلمية المحسوبة من أجل الاكتشاف، والتحرّر من الأساليب المعتادة للتفكير، والميل إلى البحث في الاتجاهات الجديدة، والإقدام نحو ما هو غير يقيني، وتفحّص البيئة بحثا عن الخبرات

الجديدة والمثابرة في الفحص والاستكشاف من أجل مزيد من المعرفة لنفسه وبيئته.»[1]

وجلّي أنّ هذا تعريف أو مفهوم "تعميمي" من جهة وقاصر من جهة أخرى، إذ إنّه منصبّ حول ما يمكن أن نعتبره أهدافا لأدب الأطفال أكثر ممّا هو تعريف لهذا الأدب، ثمّ كونه "وسيطا" على حدّ التعريف، يجعلنا نتساءل عن مهمّة هذا الوسيط وعن مضمون محتوى رسالة الوسيط الذي قد يكون ما نسميه أدب الطفل، وعليه فإنّه تعريف أقلّ إقناعا وغير دقيق وأكثر عمومية.

يقصد بأدب الأطفال «الأعمال الفنية التي تنتقل إلى الأطفال، عن طريق وسائل الاتصال المختلفة التي تشتمل على أفكار وأخيلة (الأعمال الفنية) وتعبّر عن أحاسيس ومشاعر تتّفق مع مستويات نموهم المختلفة.» [1] وها إننا أمام تعريف آخر يصيب الهدف من جانبين أو ثلاثة ويخطئه من جوانب كثيرة فهو، مثلا، لا يتحدّث عن معايير هذا الأدب، ولا عن أهدافه، ولا عن لغته وطرق صياغته، ولا عمن يكتبه، فهل يجوز أن نعتبر أدبا للطفل كلّ عمل مشتمل على أفكار وأخيلة ويصل إلى الأطفال عن طريق وسائل الاتصال المختلفة؟

أدب الطفل هو «الإبداع الأدبي الموجّه للطفولة بمراحلها، خاصة في سنّ ما قبل المدرسة إلى نهاية سن الطفولة المتأخرة، والأشكال التعبيرية المنظومة والمنثورة من فنون الأدب، بحيث يجب ألا يسبح خارج دائرة الأدب إلى الإنتاج الفكري العام. وعليه فإنّ محاولة بعض الكتاب المحدثين إقحام النتاج المعرفي (تاريخي أو ثقافي أو علمي) في أدبيات الطفولة يعدّ هدما للمفهوم اللّغوي والاصطلاحي لأدب الطفل.» [3] وربّما كان في ذلك تأسيسا لمفهوم أشمل هو ثقافة الطفل.

أدب الطفل نوع من أنواع الأدب، سواء العام أم الخاص... فهو بمعناه العام يعني الإنتاج العقلي المدون في كتب موجهة لهؤلاء الأطفال في شتّى فروع المعرفة، أمّا أدب الطفل الخاص، فهو يعني الكلام الجيّد الذي يحدث في نفوس هؤلاء الأطفال متعة فنية، سواء أكان نثرا أم شعرا، وسواء أكان شفويا بالكلام، أم تحريريا بالكتابة، ولذلك.. فالكتب المدرسية تدخل ضمن أدب الطفل بمعناه العام، حيث إنّها إنتاج عقلي مدوّن في كتب موجّهة للأطفال، ولذلك فلا بدّ للكتب المدرسية الناجحة أن تراعي هي أيضا خصائص الأطفال وقدراتهم، واهتماماتهم فيما تقدم لهم من مواد دراسية[4].

يمكن حصر أدب الطفل العربي في دائرتين: دائر الشعر التي تتضمّن الأمهودات وأغاني الترقيص واللّعب وأراجيز الألغاز والأناشيد والدراما الشعرية المبسّطة، ودائرة النثر وتضمّ: الحكايات القصصية المتنوعة، والحكاية الخرافية على ألسنة الحيوان والطير، والأمثال والأحاجي اللّغوية التي يكتبها الكبار للصغار، في ضوء مراحلهم العمرية وخصائصهم النمائية [5].

ورغم ما في هذا التعريف من تحديد للأشكال وأنواع الأشكال المناسبة للطفل، وإشارة إلى المراحل العمرية وخصائص النمو، إلاّ أنّ التعريف لا يكتمل إلاّ بتعريف آخر يقول: « إنّ أدب الطفل هو نوع أدبي متجدّد في أدب أي لغة، وفي أدب لغتنا هو ذلك النوع المستحدث من جنس أدب الكبار(شعره ونثره وإرثه الشفاهي والمكتوب) فهو نوع أخصّ من جنس أعمّ يتوجه لمراحل الطفولة... بحيث يرقى المؤلف بلغة الأطفال وخيالاتهم ومعارفهم واندماجهم في الحياة، مع مراعاة الخصائص النمائية وتحقيق الأهداف (الوظائف) التربوية والأخلاقية والفنية والجمالية والترويحية فيما يقدّم للأطفال من نصوص الأنواع الأدبية»[6]

وفي مفهوم آخر يلتفت أكثر إلى عنصر اللّغة وجمالياتها نجد أنّ أدب الطفل «خبرة لغوية في شكل فن يبدعه الفنان خاصة للأطفال فيما بين الثانية، والثانية عشر أو أكثر بقليل، يعيشون ويتفاعلون معه فيمنحهم المتعة والتسلية، ويدخل على قلوبهم البهجة والمرح وينمّي فيهم الإحساس بالجمال وتذوّقه ويقوّي تقديرهم للخير ومحبته، ويطلق العنان لخيالاتهم وطاقاتهم الإبداعية ويبني فيهم الإنسان» [7]

وهذا يعني أنّ أدب الطفل «شكل من أشكال التعبير الأدبي له قواعده ومناهجه، سواء منها ما يتّصل بلغته وتوافقها مع قاموس الطفل ومع الحصيلة الأسلوبية للسنّ

التي يؤلف لها، أو ما يتّصل بمضمونه ومناسبته لكلّ مرحلة من مراحل الطفولة، أو ما يتصل بقضايا الذوق وطرائق صوغ القصة، أو في فن الحكاية للقصة المسموعة.» [8]

وهكذا لا نكاد نعثر في كلّ هذه التحديدات على مفهوم شامل بالدّقة اللازمة لأدب الطفل، مع أنّها كلّها مفاهيم صحيحة، وما يؤخذ عليها، يؤخذ في الحقيقة على الذين قالوا بها انطلاقا من نظرة كلّ واحد للموضوع من جانب رآه الأهمّ في الموضوع، والنظر إلى الشيء من زاوية ما، يظلّ نظرا من زاوية ما، لا يمكن أن نبني عليه أحكاما مطلقة ولا مفهوما شاملا، وفي اعتقادنا أنّ نسبية هذه المفاهيم ناجمة عن جدّة المصطلح في حدّ ذاته، فلا الأدب العربي، ولا حتى الآداب الأجنبية عرفت أدب الطفل بالشكل والاصطلاح الكاملين، إذ أنّ المسألة لا تعدو أن تكون اصطلاحا عصريا لشكل لم يوجد مستقلاّ في أي أدب من الآداب العالمية إلاّ في العصر الحديث، لذلك يشير أحد المفاهيم إلى أنّ أدب الطفل هو الأدب الموروث، وأدب الحاضر، وأدب المستقبل، لأنّه أدب موجّه لمرحلة عمرية طويلة من عمر الإنسان.

2- أهداف أدب الطفل: لمّا كانت الطفولة أضعف مراحل نمو الإنسان (إذا استثنينا مرحلة الشيخوخة) على مستويات البنية الجسدية والعقلية والعاطفية، كان تأثّره شديدا بكلّ ما يمثّل مظاهر مقابلته بالكبار، وهكذا تظهر علامات ومؤشرات الرغبة في تحقيق الذات بواسطة محاولة معرفة كلّ ما يعتقد أنّ الآخرين يعرفونه، تدفعه إلى ذلك غريزة قوية لحب التطلّع واكتشاف العالم من حوله، لذلك يعمد علم نفس الطفل في إشباعه لرغبات الأطفال النفسية على الأدب في المقام الأوّل، وذلك منذ أن أنشأ "ماسلو" مدرجه الهرمي لحاجات الطفل والذي يبدأ بالحاجات الفيزيولوجية وينتهي بالحاجة النفسية إلى التقدير واحترام الذات.

يسعى أدب الطفل بمختلف أشكاله وأنواعه، إلى أن يحقّق للطفل جملة من الأهداف والوظائف الحيوية، التي تساعد على نمو سليم ومتكامل للطفل جسديا ونفسيا وعقليا، فنحن نعثر على أعمال، الهدف الأساسي منها هو الترفيه والتسلية، وأعمال تروم تنمية أخلاق الطفل في الاتجاه الإيجابي، وأعمال تعمل على بثّ المبادئ والقيم والسلوكيات الصالحة، وأخرى تستثير الانطباعات وتقدّم صورا من الخيال المغذّي وتفسّر الظواهر الطبيعية والكونية، وبالإجمال فإنّ لأدب الطفل أهداف يسعى إلى تحقيقها عبر قيامه بجملة من الوظائف-الأهداف وهي:

2-1-التربية اللغوية:

الأدب تشكيل لغوي، والكلمة والجملة بالتالي هما وسيلتا هذا التشكيل اللّغوي الذي نسميه الأدب، وإذا كنا نعلم أن الإنسان لا يكتسب اللغة دفعة واحدة، إنّما على مراحل، ظهرت الضرورة إلى اعتماد لغة الطفل أو بالأحرى المستوى اللّغوي للطفل فيما نكتب له من أدب، وذلك قصد تسهيل الوعي بمعنى الكلمة ودلالة الجملة وتسهيل عملية الحفظ الناتجة عن جريان اللّغة على لسان الطفل، وتشير الدراسات في هذا المجال، إلى أنّ قاموس الطفل اللّغوي ينمو وتزداد مفرداته تبعا لسن الطفل على النحو التالي:

- السنة الثانية ← حوالي 272 كلمة.
- السنة الرابعة ← حوالي 1550 كلمة.
- السنة السادسة ← حوالي 2562 كلمة.
- السنة الثامنة ← حوالي 3600 كلمة.
- السنة العاشرة ← حوالي 5700 كلمة.
- السنة الثانية عشر ← حوالي 7500 كلمة.
- السنة الرابعة عشر ← حوالي 9000 كلمة[9].

وهذه الأرقام خاصة بالطفل عادي النمو، أي غير المتخلّف عقليا ولا الذكي جدًا أو العبقري، أمّا الشخص البالغ العادي فهو يستخدم 12000 كلمة، في حين يستخدم البالغ الذكي 14000 كلمة[10].

إنّ لغة الطفل في سنواته الأولى لغة حسيّة بدرجة أكبر إذ تخلو أو تكاد من المفردات ذات الدلالات المجرّدة، ولدينا نحن العرب إشكالية لغوية تتمثل في الموروث اللّغوي الشعبي واللّغة العربية الفصيحة، والطفل يلقى هذه المشكلة بمجرّد دخوله المدرسة فبماذا نكتب له أدبه؟ بلغة البيت والشارع أم بلغة المدرسة والكتاب

المدرسي؟ اختلفت الآراء في معالجة هذه المسألة، وشخصيا أميل إلى الاعتقاد باستخدام لغة فصحى ملحقة ببعض المأثورات الشعبية والطرائف التي يسمعها الطفل في البيت أو خارجه، وذلك لاجتناب التصادم بين لغة المدرسة ولغة البيت والمحيط، والأطفال شديدو الاهتمام في مراحل نموهم الأولى بالتعرّف على الأشياء المادية والحسّية التي تطالها أيديهم أو أعينهم، فيتلمّسونها أو يحركونها، أو يلعبون بها مكتسبين بذلك خبرة في التعامل مع المحيط، ومتطلّعين إلى معرفة أخرى، لذلك تزداد أسئلتهم عن أسماء الأشياء وفوائدها، ومادة صنعها وأوجه استخدامها، وإذا لم يلق الأطفال تجاوبا في هذا الشأن من العائلة، عمدوا إلى تسميتها باسم قد لا يمتّ إليها بصلة في الأصل.

وهنا مجال واسع لأدب الطفل في تعليم الطفل ألفاظا وجملا جديدة مرتبطة بخبرة حسية ولكنها خبرة غير معبّر عنها بالطريقة اللازمة لتعليم أو تعلّم سليم، ويتقدّم بهم خطوات في سبيل تعليمهم ألفاظا وكلمات غير معبّرة عن خبرات حسّية، بل معبرة عن حاجات نفسية، وهذه ضرورة وغاية يسعى أدب الطفل إلى تحقيقها عبر اللّغة وذلك بما يلي:

– تنمية المهارات اللّغوية (بتنمية مهارات القراءة والكتابة والاستماع والحديث).

– تنمية المهارات المعرفية (بتنمية القدرات العقلية كالتذكر والتفكير والتحليل والاستنتاج).

– تنمية الروافد الثقافية (مثل تنمية عادة القراءة، وربط الطفل بالمتغيّرات حول بيئته وألوان المعرفة من حوله).

– الحفاظ على اللّغة العربية فوق ألسنة النشء، إذ أن تقدم أي جماعة بشرية لغوية يقاس بمدى محافظة أهلها على اللّغة الأم. [11]

2-2-التربية الخلقية:

إن أدب الطفل ليس تربية دينية تحاول تحفيظ الطفل عددا من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية الشريفة وسير السلف، وجملة من القيم التي تدرّس بطريقة الإلقاء والحفظ، إنّنا أمام شريحة حساسة، إن هي شعرت أنّها موضوع عملية ما، استدعت أساليبها في التحايل وإبداء أوجه اللامبالاة، لذلك يفترض، ويرجى، في الأعمال الأدبية ذات الطابع الديني الذي يكرّس القيم الأخلاقية أو ذات الطابع الحضاري الموسوم بجمال الأخلاق ورفعة السلوك، أن تقدّم بشكل لائق؛ غير مباشر وعميق في الوقت نفسه « فالتلميح أشدّ أثرا من التصريح لأنّه يخاطب العقل والعاطفة معا، ويثير العديد من الأسئلة الداخلية، مع محاولة العثور على إجابة مرضية.»[12] ومن شأن ذلك أن يجعل الطفل يتوحّد مع البطل في العمل الأدبي أو تستدعيه روعة العرض للدخول في علاقة مع بنية النّص دخولا يستلهم منه المغزى العميق الكامن وراء التشكيل اللّغوي للنص، عبر إيحاءاته أو تلميحاته التي من شأنها أن تمتع الطفل، وتجعل للأدب وظيفة خلقية تطمع المجتمعات المتقدمة على اختلاف دياناتها ومعتقداتها إلى ترسيخها في نفوس ناشئتها عن طريق الأدب الذي يسعى إلى:

– التهذيب والتأديب وغرس القيم والسلوكات المحمودة في النشء.

– غرس روح الانتماء والمواطنة والحفاظ على البيئة.

– مراعاة الآداب العامة ونبذ الآداب المرذولة.

– الإسهام في تحقيق نظرية التربية المتكاملة بفضل إكساب الطفل بعض المهارات والسلوكات والعادات في المدرسة وخارجها.

– تدعيم البناء الروحي والمادي المتوازن في شخصية الطفل عبر ترسيخ دعائم الإيمان والعلم والفضيلة وتنمية حواس الطفل الإدراكية وتوسيع رقعة أو مجال الخيال عنده، وتنمية مهارات الملاحظة والتأمّل والاكتشاف والتهيؤ.

– إكساب الطفل السلوكات الاجتماعية (بتحويل القيم الخلقية إلى سلوكيات ومعاملات مرغوبة وتعريفه ببيئته ووطنه وأمته وعالمه).

يهدف أدب الطفل، فيما يهدف، أيضا إلى «تشجيع الطفل على حرية التعبير وأساليب التفكير وذلك في التعبير عن المشاعر والأفكار، ويمدّه بخبرات التفكير

الناقد التي تتبدّى في الموازنات والمقارنات، واستنتاج العلاقات الخيالية الذهنية واللفظية» [13]

وانطلاقا مما سبق يتّضح أنّ أدب الأطفال يهدف عموما إلى بناء إنسان سوي، وتكوين مواطن صالح في سلوكه وأخلاقه، وهي مهمّة إن بدأت مع كلّ جيل من أولى مراحل حياته فإنّها ستمدّ المجتمع – ولاشكّ– بأجيال من المثقفين والأدباء والمتذوّقين للأدب والعلماء، وبذلك يصبح هؤلاء الذين نسمّيهم أطفالا، ذخرا لأمّتهم ومجتمعهم الذي ضمن فيهم مواطنين صالحين وأسوياء، يجمعون في تكوينهم النفسي والاجتماعي بين الحسّية والمثالية، فهم أفراد يعملون ويكدّون لأجل الكسب، وهم في المقابل رسل يمشون على الأرض بفضل السلوك السويّ الذي يأتونه وبفضل حسن المعاملة التي يبدونها.

2-3-التربية الفنية والوجدانية:

يقوم أدب الطفل في جانبه الجمالي على حسن التذوق ويقظة الوجدان، وهو لذلك يخاطب الطفل في ذوقه وفي وجدانه، مستثيرا خياله بطريقة رائعة توقظ حسب درجة جماليتها روح الإبداع في الطفل، ذلك أنّ ما يتعلّمه الأطفال من شعر وما يحفظونه من ألوان الغناء والأناشيد والمحفوظات يشعرهم أثناء استظهاره بنشوة عارمة وانسجام نفسي دقيق، يتولد عنه ذوق جمالي سليم يساعد في التعرف على الإيقاعات الموسيقية المختلفة الأطوال[14]، أمّا القصة فيكفيها فضلا ما تحدثه في الطفل من اندماج وجداني مع الأحداث، ومن انصهار تلقائي في ذوات الأبطال، مما يوقظ روح الإبداع، وينمّي فيه القدرة على الخلق والابتكار، وبفضل هذا كلّه يتمكّن أدب الطفل من:

– اكتشاف المواهب الأدبية والفنية.

– العناية التربوية بتلك الفئة من الموهوبين.

– تفجير طاقات الطفل الموهوب في ميادين الإبداع والابتكار.

– توجيه الطفل توجيها خالصا للمجالات الأدبية[15].

على أن هذه الوظيفة (أو هذه الأهداف) ليست نظرية إلى الحدّ الذي قد يتصوّره البعض، ذلك أنّ التربية الفنية والجمالية التي قام ويقوم بها أدب الأطفال قد تمكنت مما يلي:

– أصبحت التربية الفنية من المواد التي تحقق حرية التلميذ، وهذه الحرية تظهر في أساليب المعالجة المنفردة في التعبير الفني.

– أمكن التخلّص التدريجي من كراريس الرّسم التقليدية وتعويض ذلك بالعمل في لوحات باستعمال طرق وتقنيات متنوّعة.

– بدأت معارض الرسوم وأشغال الأطفال تتكرّر في مناسبات مختلفة في معارض محليّة أو عالمية.

– بدأت المؤلّفات التي تعالج مادة التربية الفنية والكتب التي تركز بمضمونها على رسومات وإبداعات الأطفال، تتكاثر.

– أصبحت الصحافة تلعب دورا هاما –إيجابيا وحيا– في تعليقاتها ومقالاتها حول مفهوم التربية الفنية للأطفال.

– أصبحت بعض المتاحف تنشئ أجنحة خاصّة بفن الأطفال، وذلك لتأسيس مكتبات فنية لإنشاء معارض دائمة للأطفال[16].

وعموما فإنّ الطفل الضعيف الخيال، ضعيف التحصيل، لذلك وجب توجيه التركيز في التربية الفنية والجمالية إلى الخيال التركيبي، الذي ينمي لدى الطفل ما نسميه بالخيال المبدع، وليس هذا فحسب إذ بمقدور "هذا الخيال" أن يوقع الطفل في دوامة خيالية أو تخييلية لا يخرج منها إلاّ ليقع فيها من جديد، لذلك فالأهم من تنمية الخيال هو توجيه هذا الخيال إلى الطريق السليم؛ حيث يكمل الخيال الواقع بما يضمن تحسين هذا الواقع انطلاقا من فكرة وميلاد "الفكرة" انطلاقا من واقع عيني، وهذا سبيل حسن لأن تمتلئ حياة الطفل بالجمال والخير وحب الآخر بفضل تعايش الخيال والواقع.

2-4-التطهير الانفعالي:

لا يخفى على من يتابع الأطفال وهم ينشدون أو يغنون ما تغمرهم من غبطة وما يعلو وجوههم من سمات الفرح والمرح والسرور لقدرتهم على التغلّب على خجلهم وتوتّرهم وخوفهم، ولعلّنا أمام صورة من صور التطهير في نظرية أرسطو التي ترى أن الأدب يطهّر نفس متلقية من زائد الخوف والشفقة الذي لا حاجة لنا به حتى نكون أسوياء، ولعل

مهمة أدب الأطفال في التطهير الانفعالي في عصرنا الحاضر يستوجب توجيهها إلى تخليص الأطفال مما قد ينتابهم من خوف وقلق من جراء ما تعرضه عليهم شاشة التلفزيون من مظاهر الاستعمال السلبي للعلم والإغراق في الجريمة، ومشاهد العنف والعدوانية المبرّرة بالأسباب التاريخية أو الأيديولوجية، لذلك يسعى أدب الطفل في جانبه التطهيري والتنفيسي إلى:

– توفير المتعة والترويح، وذلك يتوقّف على نوعية المادة المعروضة في الكتاب، فإذا كانت ممتعة تمت قراءته، وإذا كانت مملّة سيوضع جانبا قبل الفراغ من قراءته.

– يهدف الأدب إلى مساعدة الفرد (الطفل) على فهم نفسه وبيئته.

– توفير المجال لفهم جوانب الحياة التي نعرفها[17].

يضاف إلى هذا أنّ تطهير النفس من العواطف الزائدة أو الزائد من بعض العواطف يساعد على بناء شخصية سوية تتعرّف على الحياة بطريقة سليمة «لذلك وجب أن تحتوي كتب الأطفال على مضامين مناسبة، كبعض الأحداث الدرامية، أو الموضوعات التي تتّفق مع المستوى الإدراكي للأطفال.» [18]

3- خاتمة:

لمّا كانت الغاية القصوى من أدب الطفل هي بناء الإنسان السوي، القادر على السير بمجتمعه نحو الازدهار والرقي، كان لهذا المقال أن يتتبع هذا المفهوم وأهدافه، التي تشترط فيها المرحلية، موازاة مع مراحل نمو الأطفال وخصائصها، إذ يرى النقد أنه من غير المنطق أن يهدف أدب الطفل في المراحل الأولى إلى تكوين العلماء أو الأئمة أو الأدباء، إنّما فقط طفل سليم في نموه العقلي والنفسي، على أن يتدّرج الأدب صعودا في اللّغة والمعاني والأهداف مع نمو الطفل.

الهوامش:

1- حسن شحاتة، أدب الطفل العربي، دراسات وبحوث، ط2، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة 1994، ص12.

2-رشدي طعيمة، أدب الأطفال في المرحلة الابتدائية: النظرية والتطبيق، ط1، دار الفكر العربي، القاهرة 1998، ص24.

3-أحمد زلط، أدب الطفولة، أصولها ومفاهيمها رؤى تراثية، ط4، الشركة العربية للنشر والتوزيع، القاهرة 1997، ص26-27.

4- أحمد نجيب، أدب الأطفال علم وفن، دار الفكر العربي، القاهرة 1991، ص279-280.

5- أحمد زلط، أدب الطفولة: أصولها ومفاهيمها: رؤى تراثية، مرجع سابق، ص26-27.

6-أحمد زلط، أدب الطفل العربي: دراسة في التأصيل والتحليل، ط1، دار هبة النيل للنشر والتوزيع، القاهرة 1998، ص108، وينظر للمؤلف نفسها: أدب الأطفال بين أحمد شوقي وعثمان جلال، ص15 وما بعدها.

7-على الحديدي، في أدب الأطفال، ص12 ومابعدها.

8-المرجع نفسه، ص12.

9- فهيم مصطفى، الطفل والقراءة، ط2، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة 1998، ص28.

10-المرجع نفسه، ص28.

11 -أحمد زلط، أدب الطفل العربي، دراسة معاصرة في التأصيل والتحليل، مرجع سابق، ص212 وما بعدها.

12-محمد علي الهرفي، أدب الأطفال دراسة نظرية وتطبيقية، مرجع سابق، ص51.

13-أحمد زلط، أدب الطفل العربي، دراسة معاصرة في التأصيل والتحليل، مرجع سابق، ص 215.

14-ينظر محمد الهرفي، أدب الأطفال دراسة نظرية وتطبيقية، مرجع سابق، ص51.

15-أحمد زلط، أدب الطفل العربي، دراسة معاصرة في التأصيل والتحليل، مرجع سابق، ص213.

16 -سعيد أحمد حسن، ثقافة الأطفال واقع وطموح، ص135.

17 -محمد علي الهرفي، أدب الأطفال دراسة نظرية وتطبيقية، مرجع سابق، ص53.

18-المرجع نفسه، ص54.

أفانين القول العربية في ظلال القرآنية الربانية

د. ليلى جودي
(جامعة الجزائر2)

الملخص:

أغرم العربي قبل نزول القرآن بجمال لسانه الذي كان يفصح عن مكنونات نفسه ويبين عنها بحروف وكلمات تأتيه طائعة كلما استدعاها، ليوجد فنا قوليا هو نتاج فكره، فيصنع بالألفاظ والمعاني جمالا دالا على أنه رب الفصاحة والبيان، وقد ظل يحظى بهذه المرتبة المشرفة فترة من الزمن حتى اعتلى القرآن الكريم، بمجرد نزوله، الذروة مع إعجازه الميسر للذكر، وقدرته على شد أواصر التواصل بقلوب خلق الله كافة، زمانا ومكانا، هذه القلوب التي بها يبصرون، ويعقلون، ويفقهون فيحيون بنظمه البديع المتميز، وبتأليفه العجيب المتفرد، وبأسلوبه الباهر الخاص، وببيانه الناصع الجلي، وبصحة معانيه، واستمرارها وموافقتها لطريقة العقل، وبتوالي فصاحة ألفاظه، وما فيه من الإخبار عن الغيوب وأمور المستقبل أو عن قصص الأولين، وبجلاله وبروزه بشكل خارج عن العادة، مغاير لكل الأجناس الأدبية المعهودة والمبتكرة الجديدة، وبروحانيته التي لم تعرف في كلام العرب كلهم ... إنه ببساطة حديث عن العرب بين المفاخرة بأفانين قولهم والإقرار بالخذلان في ظل حضور القرآن.

RESUME :

Le travail de recherche traite de la problématique relative à la primauté du Texte Sacré du Saint Coran sur la création poétique arabe, particulièrement durant la période Antéislamique (Djahiliya) où le poète exprimait sa vocation poétique allégrement, en toute facilité et liberté, dans une langue exprimée clairement.

Et le Saint Coran vint pour mettre en évidence toute une dimension, tout un ensemble de particularités extraordinaires

الموضوع:

شكلت قرآنية القرآن عند كثير من الدارسين من أصحاب الاختصاص، حقلا من الحقول اللغوية التي ركزت على تفسير النص القرآني وإبراز لغته المعجزة؛ لأنهم وجدوه النص الجامع لأكثر السمات الأسلوبية العربية، من حيث فنياته وبديع تركيبه وحسن نظمه وتأثيره في نفوس سامعيه، وأيضا لروحانيته وعدم اختلاله فكرا وأسلوبا... وغيرها من الأسرار التي تعجز النفس البشرية عن إدراكها كلها مهما بلغت درجة علمها. ورغم قناعة العرب خاصة بل يقينهم أن اللسان العربي عالم قائم، وتاريخ حافل، تمخّض عنه فحول كثر، ومصاقع لسن، جعلوا من فن القول مفخرة العرب كلّهم، ومنتهى التباهي لديهم؛ إذ جرت العادة عند القبائل العربية جميعها، أن تحتفل بميلاد شاعر ينبغ، بوصفه لسان حالها في جل المواطن والمواقف، خاصة الصعبة منها، لما له من كبير أثر في النفوس، وحسبه أنه كان يعلي من شأن قومه، ويرهب عدوهم، ويقيّد عليهم مآثرهم، كما حفل بذكر أنسابهم وأيامهم وأخبارهم...

ولئن كان فن القول نتاجا فكريا، وصناعة جمال بالألفاظ والمعاني، فإن هذه البضاعة كانت تعرض في أشهر الأسواق، والمحافل، وأكبرها، مثلما كانت تعرض البضائع التي كانت تستجلب من كثير من الأقطار، وقد كانت تحظى بأكبر قدر من الاهتمام والرعاية، من قبل جهابذة النقد، ممن كانوا من أهل الصنعة الذين أحاطوا بمذاهب العرب في الكلام، فكان لهم وزنهم في مجال الإبداع المطرب، والبيان المفطور في طبائع العرب، إذ الصحيح أن العرب هم أرباب الفصاحة والبيان، يتلاعبون بالحروف والكلمات كما يروق لهم، فيرسمون بهما لوحة الحضور والوجود، كما كانوا مغرمين بجمال لسانهم، الذي شكلوا منه ركائز الثقافة الحية لديهم، كالقصيد العجيب، والرجز الفاخر، والخطب الطوال البليغة، والقصار

الموجزة، ولهم الأسجاع والمزدوج، واللفظ المنثور... إذ تأتيهم الأفكار طائعة منقادة، وتراود خيالهم أروع الصور الفنية وأبهى الأساليب، فتتصاع لهم فنون القول ذليلة . كما بدا لهم .. ولما كان الأمر كذلك، كان لابد أن يُتحدّوا بكلام نسيج وحده، روعة، وبيانا، وفصاحة، وبلاغة، وصدقا، وعلو منزلة، وسمو قدر... كلام تستيئس كل النفوس من مجرد التفكير في اقتفاء أثره، أو الإتيان بآية من آياته المحكمة المفصلة، يقول الجاحظ: «وكذلك دهر محمد . صلى الله عليه وسلم . كان أغلب الأمور عليهم وأحسنها عندهم وأجلها في صدورهم حسنُ البيان ونظم ضروب الكلام، مع علمهم له، وانفرادهم به، فحين استحكمت لفهمهم، وشاعت البلاغة فيهم، وكثر شعراؤهم وفاق الناس خطباؤهم، بعثه الله عز وجل، فتحداهم بما كانوا لا يشكون أنهم يقدرون على أكثر منه».[1]

والحق أن الأمر هنا كان أكبر من التحدي، وإعلان تفوق نص على آخر، إذ لا مجال للموازنة بين شيئين متناقضين، بين الحياة السرمدية التي تجلت بقوة في القرآن الكريم، ونصوص فيها كثير من المعايب، التي طفت على سطح الإبداع، خاصة بعد نزول القرآن الكريم؛ وقد تجلت بدورها في «كثير من اللفظ المستكره، والمعنى المستغلق، والسياق المضطرب، والأسلوب المتهافت، والعبارات المبتذلة».[2] ونحن هنا لا نستهين بقدر المبدع، ولا نهون من قيمة إبداعه الأصيل، الذي يقوّم الألسنة، ويثقفها، ويقف حكما لا يُرَدُّ، للحكم على صواب اللغة، والنحو، أو خطئهما. ولا ننزل بهما إلى مرتبة الإسفاف، إذ من غير المعقول أن نتصور العرب سذجا فكريا، فهذا أمر مناقض لما وصل إليه العرب، وما خلفوه من آثار أدبية قيمة. كما يناقض أن القرآن جاء متحديا لفكرهم، وأسلوبهم، وألسنتهم، وفصاحتهم، فلقد ظل كلاهما . أي المبدع وإبداعه . يحظيان بمرتبة الشرف، ردحا من الزمن طويلا، إلى أن اعتلى القرآن الكريم، بمجرد نزوله، الذروة العليا، دون أن يبذل جهدا أو ينتظر حولا، كي يكسب شرعية وجوده، وينال رضا الجميع، لما له من سطوة على القلوب والعقول في آن معا، بشهادة ألد أعداء الإسلام، الوليد بن المغيرة، الذي كان أعلم بالشعر، ورجزه، وقصيده في قومه. كما كان مقتدرا، وبليغا، ومتذوقا، فقال لبني مخزوم منبهرا، بأنّه ما عهد سماع مثله، مقرّا بأنّه . حقا . وحي من السماء، ولو أنكر . بعد ذلك . هذا الأمر جحودا ونكرانا: «والله لقد سمعت من محمد، آنفا، كلاما ما هو من كلام الإنس، ولا هو من كلام الجن. والله ما يشبه الذي يقول شيئا من هذا، ووالله إنّ لقوله الذي يقول حلاوة، وإنّ عليه لطلاوة، وإنّه لمثمر أعلاه، مغدق أسفله، وإنّه ليعلو ولا يعلى عليه، وإنّه ليحطم ما تحته».[3] وفي هذا الإقرار دلالة هامة على أنهم «كانوا عبدة البيان قبل أن يكونوا عبدة الأوثان! وقد سمعنا بمن استخف منهم بأوثانهم، ولم نسمع قط بأحد منهم استخف ببيانهم»[4].

أيضا فإن فصحاء العرب يدركون مع تعنتهم وعنادهم أنهم لو قالوا بأن القرآن هو كلام الرسول . صلى الله عليه وسلم . لا كلام الله . عز وجل . للزمهم ذلك الإقرار بثبوت المعجزة، وقيام الحجة على صحة النبوة، فإن أقروا بأن القرآن هذا النظم العجيب هو كذلك ،وقد عجزوا مع فصاحتهم وتضافرهم عن الإتيان بمقدار ثلاث آيات منه في المدة المتطاولة، مع تكرار التوبيخ وترداد التقريع، وهم من أوتوا قدرة على الكلام، فقد اعترفوا بعجزهم عما تحداهم به رجل منهم؛ لغته لغتهم، ونسبه نسبهم، وبلده بلدهم، وأقروا بأن فصاحته قد خرقت العادة المعروفة عندهم، وبذلك يكون هذا أشد عليهم وأنكى لقلوبهم وأبكى لعيونهم، إذ أتى مخلوق مثلهم بنوع من الفصاحة لا يقدرون على الإتيان بالقليل منه، فإنه لا عجب من عجز المخلوق عما يأتي به مخلوق مثله.[5] هكذا «فلقد دأب الخطاب القرآني على الاعتداد بأدبية آياته المحكمات، ودأب أيضا على تحدي أهل البيان أن يجاروه فيها، فما فعلوا قصورا عن اقتحام أسوار أدبية لا قبل لهم بها في كل ما مارسوه من أجناس قولية وفنون كلامية».[6] ومن

أجل هذا اتهموا الرسول . صلى الله عليه وسلم . بالافتراء، وبأنه شاعر، ونسبوا إليه الجنون والسحر.

لقد عفت روحانية القرآن على إلهامهم، ومحا سحر بيانه شاعريتهم، ودرس عجيب نظمه مقدرتهم البلاغية، فخرت فنون القول من علوها الأشم صعقة، وغدا فصحاؤها وبلغاؤها صاغرين أمام جلال أجل، وصار سفيههم يخبط خبط عشواء بترهات وخزعبلات، عساه يفلح في محاربته كلام الله، ولكن هيهات هيهات... لقد بدت كلماته مجرد سخافات، ما ارتضاها الكافرون المتعنتون، فما بالنا بالمؤمنين العقلاء، لقد نظروا في القرآن وتدبروا آياته فـ «أعجزتهم مزايا ظهرت لهم في نظمه، وخصائص صادفوها في سياق لفظه، وبدائع راعتهم من مبادئ آيه ومقاطعها، ومجاري ألفاظها ومواقعها... وبهرهم أنهم تأملوه سورة سورة، وعشرا عشرا، وآية آية، فلم يجدوا في الجميع كلمة ينبو بها مكانها، ولفظة ينكر شأنها، أو يرى أن غيرها أصلح هناك أو أشبه، أو أحرى أو أخلق، بل وجدوا اتساقا بهر العقول، وأعجز الجمهور، ونظاما والتئاما، وإتقانا وإحكاما، لم يدع في نفس بليغ منهم، ولو حك بيافوخه السماء، موضع طمع».[7]

حقا لقد تحول فن القول؛ هذا الصنم الناطق، الذي ربما كان يعبد أكثر مما كانت تعبد أوثانهم . اللات والعُزَّى ومناة . إلى صنم أخرس، شل الألسنة وبهر العقول، بل لقد أفل شأنهم، وصار أروع ما أنتجوه سخفا، أمام قرآن شامخ عظيم، يتمثل بنفسه عاليا. ويكفينا أن نطرح السؤال التالي: هل سبق أن صادفنا في القرآن كله . وهو يحوي مئة وأربع عشرة سورة (114)، وستًّا وثلاثين ومائتين وستة آلاف آية (6236) . سورةً تفتتح أو تختتم بالاعتذار عن التقصير أو الزلل أو العيب أو الفتور؟ ولكن كثيرا ما وقفنا على نصوص بعينها، يعترف أصحابها بقصورهم، ويلقون على إبداعاتهم جملة من التهم، التي تؤكد أنّ زعمهم باطل، وأن قصورهم وارد، ويرمون أنفسهم بالوهن، وأنّ ما جاؤوا به قديم مستهلك، ويعلنون موت قريحتهم ولو لحين. وإن كان من غير المنصف أن نوازن بين الثرى والثريا، بين إبداع قاصر وقرآن عجب، بين كلام بشري، كان في مراحله الأولى النموذج الفني الأعلى، الذي له جماله المكتمل، وله قيمته المطلقة الثابتة، فكان المقياس والقاعدة، وأصوله نهائية وراسخة، لا يجوز الانحراف عنها، أو العبث بها، أو تخطيها.[8] ولكن لم ترسخ جذوره، ولم يكتسب حق وجوده، ولم يحظ بالقبول إلا بعد أن امتص كل قطرة من نبع مبدعه، ومخيلته، واستغرق كل وقته، واستنفد كل جهده، ولعل ما يؤيّد هذا ما قاله امرؤ القيس: [9]

عُوجَا على الطَّلَلِ المُحِيلِ لأَنَّنا
نَبْكِي الدِّيار كَما بكى ابنُ حُذَام

وقول كعب بن زهير:[10]

ما أرانا نَقُولُ إلا رَجيعًا
ومعادًا من قَولنا مَكْرورا

وهذا أبو العتاهية يعتذر عن تقصيره مع عدد من الشعراء الفحول على سبيل المثال لا الحصر قائلا:[11]

عَجِبْتُ حتى غَمَّنِي السكوتُ
صِرْتُ كأنِّي حائرٌ مَبْهوتُ
كذا قضَى اللهُ فكيف أصْنَعُ
والصَمْتُ إن ضاق الكلامُ أوْسَعُ

وقول حسان بن ثابت:[12]

تَذَكَّرُ آلاء الرَّسُولِ ومَا أَرَى
لها مُحْصِيًا نَفْسي فنَفسي تَبَلَّدُ
وما بَلَغَتْ من كلِّ أَمْرٍ عَشِيرَهُ
وَلَكِنَّ نَفسي بعضَ ما فيه تَحْمَدُ

وقول أبي نواس:[13]

وإني جديرٌ إذْ بلغْتُكَ بالمُنى
وأنتَ بما أمَّلْتُ منكَ جديرُ
فإنْ تُولني منك الجميلَ فَأَهْلُهُ
وإلاّ فإنّي عاذرٌ وشَكُورُ

وقول شاعر الحماسة أبي تمام:[14]

فَإِنْ يَكُ جُرْمٌ عَـنَّ أو تَكُ هَفْـوَةٌ

عَلى خَطَإٍ مِنِّي فَعُـذْرِي على عَمْـدِ

وقول آخر:[15]

رَهَنْتُ يَدَيَّ بِالعَـجْزِ عَنْ شُكْرِ بِرِّهْ

وَمَا فَوْقَ شُكْـرِي لِلشَّكُورِ مَزِيـدُ

وَلَوْ كَانَ مِمَّا يُسْتَطَـاعُ اسْتَطَعْتُهُ

وَلَكِنَّ مَـا لاَ يُسْتَطَـاعُ شَـدِيـدُ

وقال الآخر (العميان):[16]

ولكَنْ وإنْ طالَ مَدْحِي لا أَفِي أَبَدًا

فَاجْعَل العُـذْرَ والإقْـرَارَ تُخْتَتَمِي

وهاهو فحل مضر في زمانه . الفرزدق . يقول: «تَمُرُّ عَلَيَّ ساعةٌ وقلعُ ضِرس من أضرسي أهون عليَّ من عمل بيتٍ من الشعر»،[17] وليس ابن المقفع ببعيد عن الفرزدق، مع بلاغة قلمه ولسانه، يقول مقرا معترفا: «الذي أرضاه لا يجيئني والذي يجيئني لا أرضاه».[18] وكذلك نجد من الشعراء من يقدر على غرض دون آخر، «فإنا قد علمنا من عادات الناس وطبائعهم أنّ الواحد منهم تواتيه العبارة، ويطيعه اللفظ في صنف من المعاني، ويمتنع عليه مثل تلك العبارة وذاك اللفظ في صنف آخر».[19]

ولئن كان المتكلم المبلِّغ البشر يعاني توترا رهيبا بين مقصده وانتقائه الكلمات التي تؤدي ذلك القصد، فإنّ التوتر شمل بذلك اللفظ ككلمة رائقة ومناسبة لهذا القصد أو ذاك؛ فيأتي تعبيره على خلاف مراده. إذاً لم يتوقف الأمر في الكلام البشري عند التذبذب والخطأ فحسب، بل تجاوز ذلك إلى القصور والاجترار، ووضع المخيلة ضمن إطار مغلق، لا يخرج عن النزعة المادية الحسية التي احتواها الوسط البيئي، كما لا يخرج عن القوالب الجاهزة التي لا يحق لأي مبدع أن يحيد عنها، فكل شيء عنده مرسوم سلفا وفق قوانين ثابتة لا مناص له منها، لقد صار أمامها مكبلا واهنا، وجاء القرآن ليهزه ويغمسه في أفق أرحب، عساه يغيّر نظرته لهذه الصناعة، ولكنّه ظل عاجزا عن كتابة كلام يضاهي كلام الله لكونه «أوجد اللغة مفردات فانية، وأوجدها القرآن تراكيب خالدة».[20] وحسبنا هنا أن نشير إلى جملة من المساوئ التي وجدها المبدعون في كلامهم، حينما كانوا في كل واد يهيمون، فذكروها إنصافا للسان العربي منها: العيّ، والبكئ، والحَصِر، والمُفْحَم، والخَطِل، والمُسْهَب، والمتشدِّق، والمتفيهق، والمِهمار، والثرثار، والمكثار، والهمَّار، وذكروا الهُجْر، والهَذَر، والهَذَيان، والتَّخليط*... فشتان بين هذا الخطاب البشري، وبين كلام إلهي ذي مناح فنية، وجمالية، وحقائق مطلقة سلكها في الإيصال والتواصل، فامتلك بها روح المتلقي وقلبه وعقله وكل جوارحه، مع أنّ القرآن الكريم جاء بلسان عربي مثل لسانهم . أي لسان العرب . الذي يتلفظون به ويعبرون عن حاجاتهم. وكان منطلقه في ذلك أن استعمل ذات المعطيات المعروفة المتداولة من حروف وألفاظ ومعان واستعارات... فمن أين له بهذا التأسيس الإعجازي المتفرد الذي لم يألفه العرب، ونخص بالذكر أئمة الفصاحة والبيان والبلاغة، وما سمعوه في آبائهم الأولين، ومن أين له بسرمدية الخلود؟

من المسلمات التي لا مشاحة فيها أنّ القرآن الكريم بلاغ الله الأزلي، الذي أعجز الناس كافة عن محاكاته، وتحدى كل العرب، وهم أفصح الأمم وأقدرهم على البيان، عن الإتيان «بمثل الحروف التي في القرآن، منظومة كنظمها، متتابعة كتتابعها، مطردة كاطرادها، ولم يتحدهم إلى أن يأتوا بمثل القرآن القديم الذي لا مثيل له، وإن كان كذلك، فالتحدي واقع إلى أن يأتوا بالحروف المنظومة، التي هي عبارة عن كلام الله تعالى في نظمها وتأليفها، وهي حكاية لكلامه، ودلالات عليه، وأمارات له، على أن يكونوا مستأنفين لذلك لا حاكين، بما يأتي به النبي».[21]

ومما لا مشاحة فيه . ايضا . أن العرب كانوا . وهم أهل البيان . يسجدون لفصاحة آياته، إيمانا منهم بأنه نموذج فريد لا عهد لهم به، فما تجرأوا على مجاراته، وحسبنا بيانا سجود بعض الأعراب لما سمع قوله تعالى في هذه اللفظات الثلاث:﴿ **فَاصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ...** ﴾سورة الحجر الآية 94؛ «فقيل له لما سجدت؟ فقال: سجدت لفصاحة هذا الكلام. ومن ثمة يتبين لنا أن العرب تيقنت من أول ما سمعت القرآن أنه غير مقدور للبشر، فلم تشتغل بالمعارضة، ولا حدثت نفوسها بها».[22] ومن ذلك قول قريش عن القرآن فيما ورد في محكم التنزيل:﴿ **مَا سَمِعْنَا بِهَذَا فِي آبَائِنَا الْأَوَّلِينَ** ﴾سورة المؤمنون الآية 24 إنكارا منهم لغرابة أسلوبه، وما بهرهم من فصاحته، ثم غايروا أنفسهم في وقت آخر فقالوا:﴿ **وَإِذَا تُتْلَى عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا قَالُوا قَدْ سَمِعْنَا لَوْ نَشَاءُ لَقُلْنَا مِثْلَ هَذَا إِنْ هَذَا إِلَّا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ** ﴾سورة الأنفال الآية 31 مما يعني أنهم ما قالوا وما تجرأوا وما قولهم الوارد في هذه الآية إلا دليل على تعنتهم جحودا واستنكارا ليس إلا.

كما جعل أمر التحدي مفتوحا، لا تحده ضوابط بعينها زمانا ومكانا، وأمهلهم العمر كلّه، مقابل الاتيان بمقدار يسير من الآيات من عندهم، تبلغ نظم آيات القرآن في الشرف أو تقرب منه، فقال عز وجل: ﴿**فَلْيَأْتُوا بِحَدِيثٍ مِثْلِهِ إِنْ كَانُوا صَادِقِينَ**﴾ سورة الطور الآية 34، وقال تبارك وتعالى: ﴿**أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِثْلِهِ مُفْتَرَيَاتٍ وَادْعُوا مَنْ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ**﴾ سورة هود الآية13، وقال عز وجل: ﴿**وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَى عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ**﴾ سورة البقرة الآية 23. إنّ المتأمل في هذه الآيات، يرى أنّ صور التحدي كانت متنوعة، بين تحد بالقرآن كلّه، وبين تحد بعشر سور، وبين تحد بسورة واحدة منه؛ ففي كل مرة كان الله . عزّ و جلّ . ينقص المقدار، ويخفف من عبء التحدي، ولكنهم ظلوا حيارى نحوه، عاجزين عن معارضته بل ما تجرؤوا، وهم فرسان الكلام، على اقتحام حصنه المنيع؛ لأنهم يدركون، مع تعنتهم وعنادهم، أنهم لو قالوا: إن القرآن هو كلام الرسول . صلى الله عليه و سلم . لا كلام الله عز وجل، للزمهم ذلك الإقرار بثبوت المعجزة وقيام الحجة على صحة النبوة، فإن أقروا بأن القرآن، هذا النظم العجيب، هو كذلك، وقد عجزوا مع فصاحتهم وتضافرهم عن الإتيان بمقدار ثلاث آيات منه في المدة المتطاولة، مع تكرار التوبيخ وترداد التقريع، وهم من أوتوا قدرة على الكلام، فقد اعترفوا بعجزهم عما تحداهم به رجل منهم لغته لغتهم، ونسبه نسبهم، وبلده بلدهم، وأقروا بأن فصاحته قد خرقت العادة المعروفة عندهم، وبذلك يكون هذا أشد عليهم، وأنكى لقلوبهم، وأبكى لعيونهم، إذ أتى مخلوق مثلهم، بنوع من الفصاحة لا يقدرون على الإتيان بالقليل منه؛ فإنّه لا عجب من عجز المخلوق عما يأتي به الخالق، إنّما العجب من عجز المخلوق عمّا يأتي به مخلوق مثله،[23] وإذا كان الرسول . صلى الله عليه وسلم . وهو الذي يحتل مكانة عالية لدى كل الناس، وكان أفصح العرب قاطبة وأبلغهم وألسنهم، لم يتقوله، ولا يقدر على هذا الكلام، فكيف لبشر عاديين، لن يرقوا إلى مرتبته فصاحة وبيانا وأخلاقا ومكانة، أن يقولوا مثل كلام الله، الذي سدّ لهم منافذ القول، بثبوته على وتيرة واحدة، وسيره على نهج واحد، ما زاغ عنه أبدا، دلالة، وتشريعا، وبلاغة، وفنا؟ مما يعني أنه نتاج لذات متحدثة وحيدة لا كفؤ لها، إنها الذات العظمى، التي «لا تضعف حتى في المواطن التي تعبر فيها عن الرحمة، وإنّ قوتها واحدة في جميع سوره وآياته؛ فهي دائما ربانية، قوية، جبارة، منتقمة، عادلة، حكيمة، آخذة بزمامي الترغيب والترهيب، ذات سلطان مطلق، وتتسم من وراء ذلك كله بطاقات روحانية هائلة، تؤثر في الكلمات تأثير الروح في الأجساد»،[24] إنّها ذات الله العليم القدير ﴿**أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا**﴾ سورة النساء الآية 82.

هكذا فقد بعث الله عزّ وجل نبيه المصطفى محمدا . صلى الله عليه وسلم . رسولا هاديا، و مبشرا، ونذيرا، ومبلغا كل العرب والعجم، والإنس والجن، بلاغ ربه وما جاء فيه من أوامر ونواه، وفضّله على كلّ أنبيائه ورسله وسائر عباده برسالة أيّده بها، وجعلها آية أزلية محفوظة، مصداقا لقوله سبحانه وتعالى: ﴿**إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ**﴾ سورة الحجر الآية 9، وقوله سبحانه وتعالى: ﴿**بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَجِيدٌ * فِي لَوْحٍ مَحْفُوظٍ**﴾ سورة البروج الآية 22، لكون أنّ «أي عملية اتصالية قد يعتريها تشويش يبدل عناصرها، ويغيّر محتواها، فإنّ الله عز وجل حفظ كتابه من التغيير والتبديل»،[25] كما شرّف الله رسوله الكريم بضم اسمه إلى اسم رسوله، ليجله تحقيقا لتمام الإيمان الحق وكماله.

نعم... إنه بلاغ الله الذي نزّله على عبده ورسوله خاتم الرسل محمد بن عبد الله . صلى الله عليه وسلم .، بعد أن أحكم آياته، وفصلها بلسان عربي مبين، ولم يجعل لها عوجا، لينذر به وليجعله ذكرى للمؤمنين، إنه كتاب حق وصدق﴿ **وَمَنْ أَصْدَقُ مِنْ اللَّهِ حَدِيثًا** ﴾سورة النساء الآية 87، الذي أقسم في أكثر من موطن في محكم تنزيله، تأكيدا أنّه من عنده، وبرهانا قاطعا أنّه كلام رباني نازل من عليائه، فقال جل جلاله:﴿ **وَإِنَّهُ لَتَنْزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ** ﴾سورة الشعراء الآية 192.

إنه يمكن التماس قرآنية القرآن في بعض الأسرار التي لا تنضب، والتي قصر العقل البشري عن إدراكها كلها، لذلك فقد ذكر [العقل البشري] جملة من المقاييس النوعية الموجودة في النص القرآني والتي تسمه بالتفرد، وهذه المقاييس تتجلى فيما جاء به من أنماط مختلفة من وجوه القول، متعلقة ببنيته التعبيرية المتميزة في نقل المعنى وفي تحديد دلالة الكلام؛ أي متعلقة بنظمه العجيب، وأسلوبه الغريب، وفيما يحدثه من أثر عند سماعه أو تلاوته، كما تتجلى في إخراج الكلام غير مخرج العادة، وفي علاقته بالمتلقي باعتباره موضوع الخطاب يكشف بعض خفاياه ويتعامل معه ويعمل به.. وهي أمور تستشف أولا بخاصية من خاصيات القرآن الكثيرة؛ وهي فعل القراءة كممارسة تستدعي حضور كل عناصرها من قراءة، وتلاوة، وترتيل، وتأويل، وتفسير، وتدبر، لدراسة النص القرآني واستيعابه؛ ذلك أن «النص القرآني هو من أكثر النصوص حثا على القراءة واستدعاء لها»[26]، وبتعبير آخر أن القرآن الكريم نص أنشئ للقراءة بدليل قوله تعالى: ﴿**اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ (1) خَلَقَ الْإِنسَانَ مِنْ عَلَقٍ (2) اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ (3) الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ (4) عَلَّمَ الْإِنسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ (5)**﴾ سورة العلق، وقوله تعالى: ﴿**أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا**﴾ سورة محمد الآية 24 وقوله تعالى: ﴿**وَرَتِّلْ الْقُرْآنَ تَرْتِيلًا**﴾ سورة المزمل الآية 04 وقوله عز وجل: ﴿**الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُوْلَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمْ اللَّهُ وَأُوْلَئِكَ هُمْ أُوْلُوا الْأَلْبَابِ**﴾ سورة الزمر الآية 18، وقوله تعالى: ﴿**الَّذِينَ آتَيْنَاهُمْ الْكِتَابَ يَتْلُونَهُ حَقَّ تِلَاوَتِهِ أُوْلَئِكَ يُؤْمِنُونَ بِهِ وَمَنْ يَكْفُرْ بِهِ فَأُوْلَئِكَ هُمْ الْخَاسِرُونَ**﴾ سورة البقرة الآية 121 وقوله تعالى: ﴿**بِالْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ**﴾ سورة النحل الأية 44... وغيرها من الآيات التي تدخل في إطار القراءة وما تتطلبه من إعمال العقل والقلب والسمع للتفكر والتدبر والتفسير والتأويل والتفقه والتذكر.

إذا فالقرآن الكريم خطاب موجه إلى كافة الناس لا إلى فئة مخصوصة، بدليل استعماله صيغة الجمع مثل "فَاقْرَءُوا" و"فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنصِتُوا" حتى وإن جاء بصيغة "اقرأ" أو "اتل" وبدا أنه خطاب من الله لرسوله . صلى الله عليه و سلم . فهو في حقيقته خطاب يراد به العموم على اختلاف مشارب الناس وبيئاتهم، ولا شك أن هذا الاختلاف كان سببا رئيسا في ظهوره في أشكال متعددة، من خلالها عبر عن معانيه إما تعبيرا ظاهرا محكما مكن جميع الناس من فهمه؛ حيث جاء الكلام فيه مفصلا، والتفصيل على قسمين: «متصل ومنفصل، فالمتصل منه

كل الكلام وقع فيه أما وأما؟ وقيل ذلك إجمال وما بعد أما تفصيل مثل قوله تعالى: ﴿**يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ فَأَمَّا الَّذِينَ اسْوَدَّتْ وُجُوهُهُمْ...**﴾ سورة آل عمران الآية 106 إلى آخر الكلام ثم قال تعالى: ﴿**وَأَمَّا الَّذِينَ ابْيَضَّتْ وُجُوهُهُمْ فَفِي رَحْمَةِ اللَّهِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ**﴾ سورة آل عمران الآية 107 وأما المنفصل من التفصيل: فهو ما يأتي مجمله في سورة ومفصله في أخرى، أو في مكانين مفترقين من سورة واحدة»[27] و/ أو جاء الكلام مفسرا «كأن يأتي المتكلم في أول كلامه بمعنى لا يستقل الفهم بمعرفة فحواه إما أن يكون مجملا يحتاج على تفصيل أو موجها يفتقر إلى توجيه، أو محتملا يحتاج المراد منه إلى ترجيح لا يحصل إلا بتفسيره وتبيينه»[28]، أو جاء فيه بسط و/ أو إيضاح، والبسط «يفيد معاني شتى من إيضاح إشكال وتفصيل إجمال»[29] أما الإيضاح فهو «أن يذكر المتكلم كلاما في ظاهره لبْس، ثم يوضحه في بقية كلامه»[30]، أو جاء الكلام فيه استقصاء و/ أو حسن بيان «كأن يتناول المتكلم معنى فيستقصيه، فيأتي بجميع عوارضه ولوازمه بعد أن يستقصي جميع أوصافه الذاتية بحيث لا يترك لمن يتناوله بعده فيه مقالا بقوله»[31] أو يخرج المعنى في أحسن الصور الموضحة له ويوصله إلى فهم المخاطَب بأقرب الطرق وأسهلها[32] أو يستخدم بعض الصور الفنية ومثل ذلك إخراج الأغمض إلى الأظهر بالتشبيه كقوله تعالى: ﴿**وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَعْمَالُهُمْ كَسَرَابٍ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ مَاءً حَتَّى إِذَا جَاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئًا وَوَجَدَ اللَّهَ عِنْدَهُ فَوَفَّاهُ حِسَابَهُ وَاللَّهُ سَرِيعُ الْحِسَابِ**﴾ سورة النور الآية 39 فهذا إخراج ما لا تقع عليه الحاسة إلى ما تقع عليه الحاسة ... ومنها ما لا يعلم بالبديهة إلى ما يعلم بالبديهة كقوله: ﴿**وَسَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ**﴾ سورة آل عمران الآية 133 وغيرها من الخصائص التي بها يكون المعنى تاما مستوفيا جميع أقسامه، ويكون اللفظ واضحا مبينا عن معناه أحسن بيان كقوله عز وجل: ﴿**إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَى وَيَنْهَى عَنْ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ**﴾ سورة النحل الآية 90 فلفظ هذه الآية لا يتوقف في فهم معناه من سمعه، إن سلم من التعقيد لفظه فقد دل على معناه دلالة واضحة بأقرب الطرق وأسهلها، واحتوى في فهمه الذكي والبليد والقريب من الصناعة والبعيد[33].

وإما عبر عن معانيه تعبيرا باطنيا لا يفهمه إلا الخاصة من أهل العلم الذين لهم «عناية بتدبر القرآن، ونظر ثاقب في نقد جواهر الكلام»[34]، لذلك واجب على القارئ ـ العالم من أهل الاختصاص . أن يتروى في كل آيات القرآن لفظا ومعنى وتركيبا وإيحاء، لاستخلاص معانيه ودلالاته محاولا الوصول إلى القصد الإلهي، على اعتبار أن القرآن لم يكن «رؤية أو قراءة جديدة للإنسان والعالم وحسب، وإنما كان أيضا كتابة جديدة وكما أنه يمثل قطيعة مع الجاهلية على مستوى المعرفة، فإنه يمثل أيضا قطيعة معها على مستوى الشكل التعبيري، هكذا كان النص القرآني تحولا جذريا وشاملا: وفيه تأسست النقلة من الشفوية إلى الكتابة ومن ثقافة البديهة والارتجال إلى ثقافة الرؤية والتأمل»[35]؛ مما يعني أن قراءة الخطاب القرآني، لاستنباط أحكامه الشرعية أو تبيان إعجازه وفهمه وتأويله، تفرض على المتلقي القارئ أن يكون «ذا ذوق سليم وذهن مستقيم ونظر صحيح»[36]، وأن يتدبر النصوص بتدقيق الفكر وراجح العقل وإنعام النظر، وأن يحصّل مواد النظر وأن تكون له دربة بهذه الصناعة[37]؛ لأن «التأويل اليقيني لا يمكن أن ينجزه أي كان من الناس، إذ القيام به يحتاج إلى مران ومراس طويلين»[38] إضافة إلى ذلك يجب على القارئ أن يكون عارفا بأسباب النزول، وهذه الفكرة وإن كانت ضمنية، فإنها تبدو واضحة في تحصيل المواد وأيضا في الاستعانة بها في تفسير بعض الآيات[39]؛ ذلك أن «معرفة أسباب النزول ليست مجرد ولع برصد الحقائق

التاريخية التي أحاطت بتشكل النص، بل تستهدف هذه المعرفة فهم النص واستخراج دلالته»[40].

ولما كان القرآن الكريم خطاب فيه المحكم والمتشابه كان لابد من الاستعانة بالتأويل لحل كثير من الإشكالات من ذلك مثلا قوله تعالى: ﴿**قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ أَلَّا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ مِنْ إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ وَلَا تَقْرَبُوا الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ ذَلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ**﴾ سورة الأنعام الآية 151 فإن ظاهر الكلام يدل على تحريم نفي الشرك وملزومه تحليل الشرك، وهذا خلاف المعنى المراد والتأويل الذي يحل هذا الإشكال أن الله سبحانه وتعالى قال لنبيه . صلى الله عليه وسلم .: قل لهؤلاء تعالوا أتلوا ما حرم ربكم عليكم، فلما اجتمعوا إليه قال لهم: وصاكم ربكم ألا تشركوا به شيئا، وبالوالدين إحسانا، ثم ساق سبحانه بقية الوصايا، فكأنه . والله أعلم . دعاهم إلى الاجتماع فلما اجتمعوا ذكر لهم الوصايا، ويشهد لصحة هذا التأويل قوله تعالى بعد الفراغ من هذه الوصايا: ﴿**ذَلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ**﴾[41].

وقد اتسع العلماء في تأويل فواتح السور الفرقانية المعجمة اتساعا كبيرا على مقدار عقولهم، ولم يترجح من جميع ذلك إلا أنها أسماء للسور، أقسم الله سبحانه وتعالى بها؛ لأنه «لو أعطي العبد بكل حرف من القرآن ألف فهم لم يبلغ نهاية ما أودعه الله في آية من كتابه، لأنه كلام الله وكلامه صفته، وكما أنه ليس لله نهاية فكذلك لا نهاية لفهم كلامه، وإنما يفهم كل بمقدار ما يفتح عليه».[42] كما يرى ذلك سهل بن عبد الله التستري، لكن ما هي حدود القارئ . العالم . في الكشف عن معاني الخطاب القرآني الخفية والعويصة؟

يقف القارئ على النص القرآني وهو مؤمن بقدسية الكلام الإلهي التي تفرض عليه أن يتعامل معه بحذر كبير، وهو ملزم بأن لا يقرب آيات منه خصّ الله نفسه بها، وملزم أيضا بعدم تحميله ما لا يحتمل من المعاني، وإن كانت دلالات النص تفرض بدورها عليه أن يتمعن فيها ويسعى إلى تأويلها، ذلك أن «تكثيف الدلالة الذي يتجسد مقوما رئيسيا في النص الكريم، يؤكد مبدأ التأويل الذي هو بالإضافة إلى أنه نتاج استغلال الطاقة الإيحائية في اللغة عموما، يتبدى أسا عميقا في أسلوب القرآن الكريم القائم على استغلال هذه الطاقة ومرسخا مبدأ إعمال الذهن في معانقة الدلالة العميقة التي تعمق مبدأ التفاوت بين المتلقين في فهم فحوى الخطاب»[43].

ولئن استند الدارسون إلى عصارة الجهود الفكرية للمفسرين والبلاغيين في مجالي الإبداع والنقد وتبنيهم كثيرا من الآراء النقدية والقضايا التي استساغوها عند مناقشة أفكار بعضهم البعض فإن هذا لم يحجب ما قدموا من جهد في إعادة قراءة بعض الأفكار وفق مقاييس خاصة بهم، وهي قراءات ذات تصور نابع من داخل النص أسهمت في وضع بعض الأسس لصناعة الكلام، وكانت عونا للمبدع على إنشاء كلامه حتى يستوفي شروط التوصيل، إذ جعلوا من فنيات الخطاب القرآني خاصية أخرى من خاصيات القرآنية، وكانت مقاربتهم لها ترتكز أساسا على التحدي، والخروج عن المألوف، والنظم القرآني، والفصاحة... وكلها تجتمع لتكمل بعضها بعضا من دون إقصاء لإحداها لما لها من أهمية في إبراز مدى اكتمال القرآن الكريم وتمامه ومن ثمة إعجازه.

وقد طرحوا مسألة النظم على بساط البحث فلم يتمكنوا من تغليب جانب فني على آخر؛ إذ رأوا أن قرآنية القرآن قد تجسدت في ذلك النظم العجيب، والأسلوب الغريب المعبّر به عن الأخبار الماضية والقصص المتقدمة، وأكّدوا أن الإعجاز لم يكن بتحدي العرب بمعرفة هذه الأخبار والقصص، إذ يشاركه في ذلك أهل الكتاب وكل من شارك في طريق ذلك.[44] وتأسيسا عليه فهو مغاير لنصوص أهل الكتاب متفرد عنها، مباين للمألوف من

أنواع الفن القولي عند العرب، خارق للعادة المعروفة؛ مما يعني أن الخطاب القرآني بني على طرائق مخصوصة في النظم والتأليف، إذ «يعد سلطة فنية من حيث تساميه الأدبي المباين للمألوف من الأجناس الأدبية العربية»[45]، وقد لخص هذه الفكرة ابن أبي الأصبع في بديع القرآن في أبيات وصف فيها القرآن العزيز فقال: [46]

وآيتُهُ العُظمى بلاغةُ ما به
أتى من كتاب فضله ليس يجحدُ
تفرّد في عصر البيان بيانه
بأسلوبه إذ نظمه متفرد
وفي نظمه بعد الغرابة معجز
محاسنه لم تنحصر فتعدد

ومن ثمة فالإعجاز عندهم كامن في النص القرآني ذاته، بما هو نظم متفرد، وأسلوب غريب، جاء الكلام فيه متحدرا كتحدر الماء المنسجم سهولة سبك، وعذوبة ألفاظ، وسلامة تأليف، مع حسن الترتيب في النظم، إما بالارتقاء من الأدنى إلى الأعلى، أو بتقديم ما يجب تقديمه وتأخير ما يجب تأخيره، أو مع حسن النسق، فيأتي الكلام متلاحما آخذة أعناق بعضه بأعناق بعض[47].

وقد يأتي النظم موصوفا بحسن الجوار؛ فتكون ألفاظ المعنى المراد يلائم بعضها بعضا ليس فيها لفظة نافرة عن أخواتها، غير لائقة بمكانها كلّها موصوف بحسن الجوار في الغرابة والاستعمال، وبذلك يكون الكلام أفصح وأبلغ واخف وأسهل أو المعنى به أتم وأكمل، أو مع حسن البيان، وذلك عن طريق إخراج المعنى في أحسن الصور الموضحة له، وإيصاله إلى فهم المخاطب بأقرب الطرق وأسهلها، وقد تأتي العبارة من طريق الإيجاز، وقد تأتي من طريق الإطناب[48]، وهذا يعني أن فهم الخطاب القرآني مرهون أساسا بمدى تماسكه وانسجامه ممّا يمكّنه من تحقيق دلالته.

وكثيرة هي الشواهد التي نجدها في القرآن الكريم فقط، وتحمل هذه الخصائص مجتمعة كقوله تعالى: ﴿**إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَى وَيَنْهَى عَنْ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ**﴾ سورة النحل الآية 90، وفي أثناء مقاربتهم هذه الآية مثلا يذهب المفسرون إلى أن الله عزّ وجلّ أمر في أول الآية بكل معروف، ونهى بعد ذلك عن كل منكر، وختم الآية بأبلغ موعظة وذكّر في فاصلتها ألطف تذكرة بالألفاظ اتفق فيها ضروب من المحاسن مع كونها ألفاظا الحقيقة، فمن محاسنها صحة التقسيم؛ لأنه سبحانه استوعب جميع أجناس المعروف والمنكر، والطباق اللفظي، وحسن النسق، والتسهيم وحسن البيان، وائتلاف اللفظ مع المعنى، والمساواة، وصحة المقابلة وتمكين الفاصلة والإيجاز، فأما استيعاب الأقسام فإنه سبحانه أمر بالعدل وهو معاملة المكلف نفسه وغيره بالإنصاف، ثم أمر بالعدل بعد الإحسان، وهو اسم عام يدخل تحته التفصيل بعد العدل، وقدّم ذكر العدل؛ لأنه واجب تلاه بالإحسان لأنه مندوب، ليقع نظم الكلام على أحسن ترتيب، وخص ذا القربى بالذكر بعد دخوله في عموم من أمر بمعاملته بالعدل والإحسان لبيان فضل ذي القربى، وفضل الثواب عليه، ونهى عن الفحشاء والمنكر والبغي بصيغة تعريف الجنس، ليستغرق كل ما يجب أن ينهى عنه كما استغرق كل ما يجب أن يؤمر به. والمطابقة اللفظية في قوله تعالى: "يأمر" و"ينهى" والمقابلة في قوله سبحانه: ﴿**بِالْعَدْلِ وَالإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَى**﴾ وقابل ذلك بقوله: ﴿**الْفَحْشَاءِ وَالْمُنكَرِ وَالْبَغْيِ**﴾ فقابل ثلاثة بثلاثة، والآخر مخالفة الأول وحسن النسق في ترتيب عطف الجمل بعضها على بعض كما ينبغي، حيث قدم العدل، وعطف عليه الإحسان، لكون الإحسان ما زاد على الواجب، والعدل الواجب، وعطف إيتاء ذي القربى على الإحسان، كون الإحسان اسما عاما، وإيتاء ذي القربى خاص، فكأنه نوع من ذلك الجنس، ثم أتى بجملة الأمر مقدمة، وعطف عليها جملة النهي، ثم رتب جمل المأمورات والمنهيات بحيث لم يتقدم ما يجب تأخيره، ولا يتأخر ما يجب تقديمه، فأتى حسن الترتيب مقترنا بحسن النسق،

وأما التسهيم فلأن صدر الكلام يدل على عجزه، كدلالة صدر البيت المسهَّم على عجزه، وأما حسن البيان فلأن لفظ الآية لا يتوقف في فهم معناه من سمعه، إذ سلم من التعقيد في لفظه فقد دل على معناه دلالة وواضحة بأقرب الطرق وأسهلها، واحتوى في فهمه الذكي والبليد، والقريب من الصناعة والبعيد، وأما الائتلاف فلأن كل لفظة لا يصلح مكانها غيرها، وأما المساواة فلأن ألفاظ الكلام قوالب لمعانيه لا تفضل عنها ولا يقصّر دونها، وأما تمكين الفاصلة فلأن مقطع الآية مستقر في قراره، معناه متعلق بما قبله إلى أول الكلام لأنه لا تحسن الموعظة إلا بعد التكليف ببيان الأمر والنهي ومخالفتهما، والتذكرة بعد الموعظة، أما الإيجاز فهو دلالة الألفاظ القليلة على المعاني الكثيرة بألفاظ الحقيقة الصريحة لا بلفظ الإشارة، ولا الإرداف، ولا التمثيل، ولا ضرب من ضروب الحذف والتغيير[49].

كما جعلوا الفصاحة أسّا متينا لتأكيد إعجاز القرآن، ورأوا أن الإعجاز في القرآن بالفصاحة بدءا من اللفظة وصولا إلى الخطاب ككل؛ كأن يأتي «المتكلم في كلامه بلفظة تتنزل منزلة الفريدة من حب العقد؛ وهي الجوهرة التي لا نظير لها تدل على عظم فصاحته، وقوة عارضته وجزالة منطقه وأصالة عربيته بحيث تكون هذه اللفظة إذا سقطت من الكلام عزّت على الفصحاء غرامتها، فقد جاء من ذلك في الكتاب العزيز غرائب لا يقع مثلها لمخلوق... كقوله تعالى: ﴿**يَعْلَمُ خَائِنَةَ الْأَعْيُنِ وَمَا تُخْفِي الصُّدُورُ**﴾ سورة غافر الآية 19، فإن لفظة "خائنة" بمفردها سهلة مستعملة، كثيرة الجريان على الألسن فلما أضيفت إلى الأعين حصل لها من غرابة التركيب ما جعل لها في النفوس هذا الوقع، بحيث لا يستطاع الإتيان بمثلها»[50]؛ إذا فالدارسون ينكرون أن توسم اللفظة المفردة بالتفرد أو أن تكون لها قيمة ما لم تدرج في سياق مخصوص أو في بنية مركبة جديدة تمنحها خصوصيتها، وهي خصوصية ناتجة عن تفاعلها مع غيرها من العناصر المكونة للخطاب القرآني آية كان أم سورة، أيضا فإن قيمة هذه اللفظة المفردة تظهر فيما تحدثه من وقع في النفوس، وهو ناتج كذلك عن مجموع المعايير الجمالية المشحون بها. فمن الدارسين مثلا من يوازن بين بيت البحتري الذي يقول فيه:

كالقسي المعطفات بل الأسـ

هم مبرية بل الأوتار

وبين قوله تعالى: ﴿**أَيَوَدُّ أَحَدُكُمْ أَنْ تَكُونَ لَهُ جَنَّةٌ مِنْ نَخِيلٍ وَأَعْنَابٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ لَهُ فِيهَا مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ وَأَصَابَهُ الْكِبَرُ وَلَهُ ذُرِّيَّةٌ ضُعَفَاءُ فَأَصَابَهَا إِعْصَارٌ فِيهِ نَارٌ فَاحْتَرَقَتْ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ**﴾ سورة البقرة الآية 266، ليبينوا مقدار ما في نظم القرآن من البلاغة، ويثبتوا أن الإعجاز فيه بالفصاحة، ومن خلال دراستهم استشفوا أن هذا البيت جمع التشبيه والتتميم في موضعين، وحسن النسق، والتهذيب والإيغال... وهذا أفضل بيت وقع فيه الاستقصاء المولد، وما بلغ هذا المبلغ في الجودة إلا أنه أشرقت عليه أنوار كلام النبوة الذي أخذ معناه بلفظه مصالتة منه، وهو قول رسول الله . صلى الله عليه و سلم . "لو صليتم لله حتى تعودوا كالقسي، وصمتم حتى تعودوا كالأوتار" وقال في الأول: كالحنايا أو كما قال عليه الصلاة والسلام"، وإذا نظرنا إلى قوله تعالى وجدنا أن الإعجاز فيه بالفصاحة، وذلك أنه سبحانه بعد قوله "جنة" التي لو اقتصر على ذكرها لكان كافيا، فلم يقف عند ذلك حتى قال في تفسيرها ﴿مِنْ نَخِيلٍ وَأَعْنَابٍ﴾ إذ لفظة الجنة تطلق على أي شجر كان، ساتر بظل ورقه الأرض، فإذا قال ﴿مِنْ نَخِيلٍ وَأَعْنَابٍ﴾ كان مصاب ربها أعظم، ثم لم يقف عند ذلك حتى قال سبحانه: ﴿تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ﴾ متمما لوصفها بذلك، ثم كمل وصفها بعد التتميم بأن قال عز وجل ﴿لَهُ فِيهَا مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ﴾ وذلك لما علم الله . سبحانه وهو أعلم . أن الاقتصار على وصفها بالنخيل والأعناب لا يكون به وصفها كاملا، فأتى بكل ما يكون في الجنان ليشتد السف على إفسادها، ثم قال في وصف صاحب الجنة... ﴿وَأَصَابَهُ الْكِبَرُ﴾ ثم استقصى المعنى في ذلك بما يوجب تعظيم

المصاب بقوله بعد وصفه بالكبر ﴿وَلَهُ ذُرِّيَّةٌ﴾، ولم يقف عند ذلك حتى وصف الذرية بالضعف، ثم ذكر استئصال تلك الجنة التي ليس لهذا الذي أصابه الكبر، وليس لذرته الضعفاء غيرها بالهلاك في أسرع وقت حيث قال: ﴿فَأَصَابَهَا إِعْصَارٌ﴾ ولم يقتصر على ذكر الإعصار للعلم بأنه لا تحصل به سرعة الهلاك، فقال: ﴿فِيهِ نَارٌ﴾، ثم لم يقف عند ذلك حتى أخبر سبحانه باحتراقها، لاحتمال أن تكون النار ضعيفة لا تفي باحتراقها لما فيها من النهار، ورطوبة الأشجار، فاحترس عن هذا الاحتمال بقوله: ﴿فَاحْتَرَقَتْ﴾ وهذا أحسن استقصاء وقع في كلامه وأتمه وأكمله[51]، إذا فالفصاحة عندهم نظم الكلام عن طريق استقصاء المعنى بتناول جميع لوازمه وعوارضه وأوصافه وأسبابه، حتى يستوعب جميع ما تقع الخواطر عليه فيه فلا يبقى لأخذه مساغ ولا لاستحقاقه مجال. وقد تكون الفصاحة في الزيادة التي تفيد اللفظ فصاحة وحسنا والمعنى توكيدا، مثال ذلك قوله تعالى: ﴿**فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنْ اللَّهِ لِنْتَ...**﴾ سورة آل عمران الآية 159 فإن كل ذي ذوق سليم وذهن مستقيم ونظر صحيح يفرق ما بين هذا اللفظ بهذه الزيادة وبينه عريا منها، فإنه لو قيل: (فبرحمة من الله لنت لهم) لم تجد لها من الوقع في النفوس ما لقوله: ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنْ اللَّه﴾ ويشهد الطبع الجيد المعتدل بأنها بالزيادة أفصح، وأن الزيادة أفادتها هذه الجزالة والطلاوة، مع كونها جاءت مؤكدة للمعنى[52]، كما تكون الفصاحة في ارتباط الكلام وانسجامه؛ «لأن الكلام الفصيح يجب أن يرتبط بعضه ببعض، ومتى تبدد نظمه كان ذلك عيبا عظيما».[53]

وبناء عليه فإن قيمة الخطاب القرآني تبدو جلية في فصاحته، وطرق صياغته، وتشكيله لمجموع العناصر التي تكوّنه بطريقة تثير المتلقي وتسيطر عليه، مما يعني أن القرآن الكريم أوجد لنفسه نمطا خاصا به لتأسيس قرآنيته.

ويمثل النظم بالنسبة إلى أهل التخصص سبيلا للوصول إلى فكرة الطبقات؛ لكونها سرا من أسرار قرآنية القرآن؛ إذ استقر لدى الدارسين أن نظم القرآن العزيز «جمع طبقات البلاغة الثلاث، ليظهر فضل كل طبقة في بابها وتبين محكم أسبابها، ويعلم أن أدناها بالنسبة إليها يعلو على أعلى الطبقات من كلام البغاء ويربى عليها»[54]، وهي الفكرة نفسها التي أشار إليها بعض الدارسين منهم الرماني والخطابي في رسالتيهما[55].

والحق أن البلاغيين والنقاد لم يكتفوا بالإشارة إلى هذا التصنيف، وإنّما قدّموا العلة من هذا التصنيف قائلا: «فإن الكلام إذا كان منوعا افتنت الأسماع فيه، ولم يلحق النفوس ملل من ألفاظه ومعانيه»[56]، ولعل في هذا القول إشارة إلى تنوع طرق التعبير البلاغية التي نجدها في القرآن الكريم بحسب المواقف؛ فأسلوب الترهيب والوعيد والتهويل يختلف عن أسلوب الوعد والترغيب والتبشير.

وتزداد هذه الفكرة اتساعا عندما يؤكّد أن إيصال المعنى إلى المخاطَب بأقرب الطرق وأسهلها هو البلاغة عينها، كاستعمال الإيجاز طورا والإطناب طورا آخرا بحسب المقام وما تقتضيه الأحوال يقول: «وبيان الكتاب العزيز وكل كلام بليغ فصيح من الأحسن دون الأقبح ودون الوسائط، لكن الأحسن أيضا تتفاوت طبقاته كالوسائط، فمنه الأعلى والأدنى والأوسط بالنسبة، وحقيقة حسن البيان إخراج المعنى المراد في أحسن الصور الموضحة له، وإيصاله لفهم المخاطَب بأقرب الطرق وأسهلها؛ لأنه عين البلاغة، وقد تكون العبارة عنه تارة من طريق الإيجاز وطورا من طريق الإطناب بحسب ما تقتضيه الحال، والإطناب بلاغة والإسهاب عي؛ لأن الإطناب كثرة العبارة بسبب كثرة المعاني، والإسهاب كثرة العبارة عن المعنى الواحد، والمعاني القليلة والأول بعينه هو حد البلاغة وحقيقتها، وبه جاء كل بيان القرآن»[57]، وبذلك يكون الدارسون قد أثبتوا أن مثل هذه الخصوصيات التي نجدها في طبقات البلاغة الثلاث ما كانت لتبرز مجتمعة إلا في القرآن الكريم الذي هو من منظورهم أهم مصدر يمكن من خلاله تناول كل طرائق التعابير البلاغية المميزة له، خصوصا وأن كلّ آية من آياته تحتفي

بثلة من الأسرار الإعجازية التي تؤكّد عجز البشر عن الإتيان بمثله، لذلك فهو نموذج نفسه فاق كل الخطابات البشرية من حيث سلامة نظمه العجيب، وسلاسة أسلوبه الغريب، وبديع تركيبه، وبلاغة معانيه، وفصاحة ألفاظه، ووحدته وتكامله واكتماله.. وبصفة مجملة تفرّده الناتج عن لغته وفنياته الخارقة للمألوف من الكلام.

إنّه يمكن القول، إنّ إعجاز القرآن لا يرتد إلى مستوياته اللفظية أو التركيبية أو الدلالية؛ أي إلى نظمه البديع، أو تأليفه العجيب، أو إلى أسلوبه الباهر، أو بيانه الناصع، أو إلى صحة معانيه، واستمرارها وموافقتها لطريقة العقل، أو توالي فصاحة ألفاظه، أو إلى ما فيه من الإخبار عن الغيوب وأمور المستقبل أو عن قصص الأولين، أو إلى جلاله وبروزه بشكل خارج عن العادة، مغاير لكل الأجناس الأدبية المعهودة والمبتكرة الجديدة، أو إلى روحانيته التي لم تعرف في كلام العرب كلهم . فنيا كان أم عاديا . قط، وكذلك «من حيث صرفت هممهم عن المعارضة وإن كانوا قادرين متمكنين»،[58] وكذلك أنّه جعل «متلوا لا يمل على طول التلاوة، ومسموعا لا تمجه الآذان، وغضا لا يخلق على كثرة الرد، وعجيبا لا تنقضي عجائبه ومفيدا لا تنقطع فوائده»،[59] أقول إنّ إعجاز القرآن لا يرتد إلى هذه الأسرار فحسب، وإن لم تبلغ الأسرار التي توصل إليها كل دارسي الإعجاز منذ نزول القرآن عشيره، وإنما يرتد أيضا إلى سحر التواصل الجميل الذي يتدفق على المبلَّغ . مهما كان نوعه . تباعا، كلما أراد أن يتواصل، أن يتحرر من الباطل، ويتخلص من المحرم ومن المحظور والمنكر، ليلتحم مع الحق، ويتمثل الحلال والمباح، ويأمر بالمعروف، مستمدا تشكيلة تواصله وتنوعها من أجواء متباينة وبيئات مختلفة.

والحق أن أجمل ما في التواصل، ذلك التعالق السامي بين طرفين متباينين تماما؛ بين إله قدير ليس كمثله شيء، وعبد ذليل، مما يؤكّد أن التواصل ليس جزءا من الإعجاز فقط، وإنما هو كذلك خصيصة نوعية متميزة لصيقة بالقرآن ماثلة فيه.

إنّ المتمعن في بعض أسرار القرآن الكريم، يجد أن هذه الخصيصة تجتمع في كل آية وسورة، لتخلق شبكة تواصلية من عناصر الكلام المتشاكلة المتواشجة، التي تمنح القرآن إعجازه. ولقد «كان مع إعجازه ميسرا للذكر، حتى يسهل تبليغ الرسالة على النبوة الخاتمة والصحابة . رضي الله عنهم .، وعلى الدعاة على مر العصور، وحتى يسهل على الناس وعي الرسالة وفهمها وتدبرها على مر العصور كذلك»،[60] وهكذا فقد ظل القرآن قادرا على شد أواصر التواصل بقلوب خلق الله كافة، زمانا ومكانا، هذه القلوب التي بها يبصرون، ويعقلون، ويفقهون فيحيون.

هوامش البحث:

[1] - الجاحظ: رسائل الجاحظ، تحق/ عبد السلام هارون، دار الجيل ـ بيروت ـ (د. ت) ج 1 ص 279

[2] - صلاح الدين عبد التواب: الصورة الأدبية في القرآن الكريم ـ الشركة المصرية العالمية للنشر ـ لونجمان ـ ط 1 1995 ص 220

[3] - ينظر السيوطي (جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر): الإتقان في علوم القرآن، ضبط وتصحيح وتخريج الآيات، محمد سالم هاشم ـ دار الكتب العلمية ـ طبعة جديدة كاملة بيروت ط 1، 2004 ص 484

[4] - محمود شاكر: فصل في إعجاز القرآن في تقديم لكتاب الظامرة القرآنية لمالك بن نبي.

[5] - ينظر ابن أبي الإصبع: بديع القرآن ـ تحق / حفني محمد شرف، دار نهضة مصر للطبع والنشر، الفجالة، القامرة، ط 2، 1972 ص ص 328 ـ 329

[6] - سليمان عشراتي: الخطاب القرآني: مقاربة توصيفية لجمالية السرد الإعجازي، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر 1998 ص 5

[7] - عبد القامر الجرجاني: دلائل الإعجاز، قراءة وتعليق محمود محمد شاكر ـ دار المدني ـ جدة، مطبعة المدني القامرة ط 3، 1992 ص 39

[8] - ينظر أدونيس: زمن الشعر ـ دار العودة ـ بيروت ط 1 1972 ص 33

[9] - ديوان امرئ القيس، تحق/ محمد أبو الفضل إبراميم، دار المعارف ـ مصر ـ ط 4، ص 114

[10] - ديوان كعب بن زمير، شرح وتقديم محمد يوسف نجم، دار صادر ـ بيروت ـ ط 2 ـ 2002 ص 31

[11] - ديوان أبي العتامية، قدم له وضبطه وشرحه، صلاح الدين الهواري، دار ومكتبة الهلال ـ بيروت ـ ط 1، 2004 ص 420

[12] - ديوان حسان بن ثابت الأنصاري، تصحيح وشرح، محمد عزت نصر الله، منشورات دار إحياء التراث العربي ـ بيروت ـ (د.ت) ص 59

[13] - ديوان أبي نواس، دار صادر ـ بيروت ـ ط 1 ـ 2001 ص 205

[14] - ديوان أبي تمام، تحق/ محمد عبده عزام، دار المعارف ـ مصر ـ ط 5 المجلد 2 ص 117

[15] - أبو تمام (حبيب بن أوس الطائي): ديوان الحماسة، تحق/ عبد المنعم أحمد صالح ـ منشورات وزارة الثقافة والإعلام ـ العراق 1980 ص ص 520 ـ 521

[16] - ابن حجة الحموي (تقي الدين أبو بكر علي): خزانة الأدب وغاية الأرب، شرح عصام شعيتو، دار ومكتبة الهلال ـ بيروت ط 1، 1987 ص 504

[17] - ابن رشيق (أبو علي الحسن): العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، تحق/ محمد محي الدين عبد الحميد، دار الجيل ـ بيروت ـ لبنان ط 5 ـ 1981 ـ ج 1 ص 204

[18] - الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر): البيان والتبيين، تحق/ عبد السلام هارون، دار الجيل ـ بيروت ـ 1948 ج1، ص 208

[19] - عبد القامر الجرجاني: الرسالة الشافية ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، للرماني والخطابي وعبد القامر الجرجاني، حققها وعلق عليها/ محمد خلف الله ومحمد زغلول سلام ـ دار المعارف ـ مصر ـ ط 2، 1968 ص 138

[20] - الرافعي مصطفى صادق: تاريخ آداب العرب، دار الكتاب العربي، بيروت ـ لبنان 1974 ج 2 ص 195

[*] - العي: ضد البيان، البكئ: الذي لم يصب حاجته، الحصر: ضيق الصدر عن النطق، الخطل: الكلام الفاسد الكثير الفاسد، المسهب والمهمار: كثير الكلام، الهذر: الإفراط في الكلام، المتشدق: الذي يتوسع في الكلام من غير احتياط واحتراز، الهجر: تكلم بالهذيان... ينظر الجاحظ: البيان والتبيين ج1، ص 144

[21] - الباقلاني (أبو بكر محمد بن الطيب): إعجاز القرآن، تحق/ السيد أحمد صقر، دار المعارف ـ القامرة ـ ط 5، 1977 ص 394

[22] - ابن أبي الإصبع: بديع القرآن ص ص 22 ـ 23

[23] - ينظر المصدر نفسه ص ص 128 ـ 129

[24] - صلاح الدين عبد التواب: الصورة الأدبية في القرآن الكريم ص 230

[25] - إحسان عسكر: وظائف التبليغ القرآني ـ دار الاتحاد العربي ـ مصر ـ ط 1، 1992 ص 32

[26] - علي حرب: قراءة ما لم يقرأ ـ نقد القراءة ـ الفكر العربي المعاصر، ع 60/ 61، سنة 1989 ص 42

[27] - ابن أبي الإصبع: بديع القرآن ص 154

[28] - المصدر نفسه ص 74

[29] - المصدر نفسه ص 252

[30] - المصدر نفسه ص 259

[31] - المصدر نفسه ص 247

[32] - ينظر المصدر نفسه ص 204

[33] - ينظر المصدر نفسه ص 184

[34] - المصدر نفسه ص 4

[35] - أدونيس: الشعرية العربية، دار الآداب، بيروت ط 1، 1985 ص 35

[36] - المصدر السابق ص 305

[37] - ينظر المصدر نفسه ص 22 ـ 168 ـ 235

[38] - محمد مفتاح: رمان التأويل من "قضايا التلقي والتأويل" المملكة المغربية، جامعة محمد الخامس، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، سلسلة ندوات ومناظرات، رقم 36 ـ 1995 ط 1، 1994 ص 25

[39] - ينظر المصدر السابق ص 113 ـ 119 ـ 206

[40] - نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص ـ دراسة في علوم القرآن ـ المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت ط 2، 1994 ص 102.

[41] - ينظر المصدر السابق ص ص 133 ـ 134

[42] - الزركشي (بدر الدين محمد بن عبد الله): البرهان في علوم القرآن، تحق/ محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، ط 1، 1957 ج 1 ص 9

[43] - جمعي (الأخضر): ائتلاف اللفظ والمعنى في النقد العربي القديم ـ بيئات النقاد والمتكلمين والفلاسفة ـ رسالة دكتوراه دولة ـ جامعة الجزائر 1987 / 1988 ص 54

[44] - ينظر ابن أبي الإصبع: بديع القرآن ص ص 328 ـ 329

[45] - سليمان عشراتي: الخطاب القرآني ص 5

[46] - المصدر السابق ص 291

[47] - ينظر المصدر نفسه ص 74 ـ 158 ـ 166

[48] - ينظر المصدر نفسه ص 77 ـ 204

[49] - المصدر نفسه ص 183 ـ 184 ـ 185

[50] - المصدر نفسه ص ص 287 ـ 288

[51] - للاستزادة ينظر المصدر نفسه ص 46 ـ 47 ـ 48 ـ 248 ـ 249 ـ 250

[52] - ينظر المصدر نفسه ص 305

[53] - ينظر المصدر نفسه ص 134

[54] - ابن أبي الأصبع المصري: تحرير التحبير في صناعة الشعر والنثر وبيان إعجاز القرآن، تحق/ حفني محمد شرف، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، لجنة إحياء التراث الإسلامي ـ القامرة ـ ط 2، 1964 ص 415

[55] - ينظر الرماني (أبو الحسن علي بن عيسى): النكت في إعجاز القرآن ص 75 والخطابي (أبو سليمان حمد بن محمد بن إبراهيم): بيان إعجاز القرآن ص 26 ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن تحق/ محمد خلف الله ومحمد زغلول سلام، دار المعارف، مصر ط 2، 1968

[56] - المصدر السابق ص 415

[57] - المصدر نفسه ص 490 وينظر بديع القرآن ص ص 204 ـ 205

[58] - القاضي عبد الجبار (أبو الحسن الأسدآبادي): المغني في أبواب التوحيد والعدل، تحق/ أمين الخولي ـ دار الكتب ـ الجمهورية العربية المتحدة ـ ط 1، 1960 ج 16 ص 318

[59] - ابن قتيبة (أبو محمد عبد الله بن مسلم): تأويل مشكل القرآن، تحق/ السيد أحمد صقر ـ دار إحياء الكتب العربية ـ ط 1، 1954 ص 3

[60] - عدنان علي رضا النحوي: الأسلوب والأسلوبية بين العلمانية والأدب الملتزم بالإسلام ـ دار النحوي ـ الرياض ـ المملكة العربية السعودية ط 1، 1999 ص 278

المعالم الحضارية والنقدية في مراسلات علماء الجزائر القدامى

: أ.أمال طول
إشراف: الأستاذ الدكتور: عبد الجليل مرتاض
(جامعة تلمسان)

الملخص:

إن النشء إذا لم يقع بصره على أعمال فكرية وتاريخية وعلمية وفنية منبثقة عن ذات أمته ومعبرة عن طموح وآفاق وهموم مجتمعه، ووجد الساحة الثقافية خراباً أصيب بخيبة أمل، حتى إذا وقع بصره على أعمال ثقافية أخرى معاصرة وشاهقة – مهما كانت مرجعيتها – تلبي رغبته وتملأ الفراغ الذي تركه تاريخه الثقافي الغائب عن الساحة الثقافية، انكب عليها جاعلاً منها منطلقاً يستند إليه، فتتمزق ذاته وتتشظى رؤاه، فتنمو شخصية مهتزة، فاقدة الهوية، مشتتة المرجعية، وغير منتمية؛ ومن ثم ينشأ مجتمع ممزق الذات قابل للهزيمة، بالصانع لها أحياناً، لأنه فاقد المرجعية والهيكل الثقافي المنتمي.

Abstract:

The young people if his eyesight was not located on the agenda of an intellectual and historical, scientific and artistic offshoot of his nation and expressive ambition and prospects and concerns of his community, and he found the cultural scene desolate been disappointed, even if signed his gaze on other cultural works and contemporary high-rise - no matter what the terms of reference - to meet his desire and fill the void left by the cultural history is absent from the cultural scene, embarked upon making it a platform behind it, Vtaatmzk itself and Outpouring of visions, are growing personal shaky, devoid of

identity, dispersant reference, and is affiliated; and then self-torn society Negotiable defeat, Balassana her sometimes, because he lost arises cultural reference and structure belongs

مهاد:

تحمل الرسائل التي يتبادلها العلماء والأدباء رؤى نقدية وفكرية هادفة، تفتح معابر سالكة لكثير من انشغالات المتراسلين. باعتبار النقد الواعي "أداة فعالة في التعلم والتغير نحو الأفضل، من خلال تعديل بعض الأفكار أو السلوكات واستبدالها بغيرها مما تثبت صحته أو فعاليته عند الآخرين ". وإنَّ تعدد الآراء دليل على حيوية الفكر ونشاطه.

تقول نازك الملائكة رداً على نقدات إبراهيم العريض: " إنَّ نقدك لِشِعْري يُعَرِّفني إليك، فأَنا أُؤمن بأنَّ النقد الواعي إيجاب في شخصية الناقد على عكس الإعجاب والمديح، فهما – غالباً–سَلْبٌ لا دلالة لهما "[1].

وقد عُرِفت هذه الرسائل التي تحمل نقداً أو وجهات نظر في قضايا سياسية أو اجتماعية أو فكرية أو أدبية في التاريخ البشري منذ القدم. فمثلا نجد في التاريخ العربي نماذج من المراسلات التي كان يتبادلها الخلفاء والأمراء والقادة في قضايا سياسية واجتماعية، والتي على ضوئها عدَّلَ الساسة في حكامتهم. نذكر منها للتمثيل (التوقيعات) [2]:

أ– كتب الحجاج بن يوسف الثقفي إلى عبد الملك بن مروان (65هـ–86هـ)، يخبره بقوة عبد الرحمن بن الأشعث، فوقَّع على الكتاب بقوله: "**بضُغْفك قَوِيَ، وبخوفك طَمَع** ".

ب – وكتب بعض عمال عمر بن عبد العزيز (99هـ–101هـ)، إليه يستأذنه في أن يرمم أو يصلح من شأن المدينة التي يتولاها، فوقَّع عمر بقوله: "**ابْنِها بالعدل، وطَهِّرْ طرقَها من الظلم**".

ج –وكتب إلى المنصور أيضاً عامله بمصر، يشكو نقصان نهر النيل، فوقَّع على الكتاب بقوله: "**طَهِّرْ عسْكرَك من الفساد، يعْطِك النِّيلُ القِياد**".

د–ووقَّع الخليفة/ هارون الرشيد أيضاً في حادثة البرامكة، بقوله: "**أنْبَتَتْهُم الطاعة، وحَصَدَتْهُم المعصية**".

هـ –ووقَّع المأمون العباسي، عبد الله أبو العباس، ابن هارون الرشيد (198هـ–218هـ)، في قصة عامل كثرت منه الشكوى: "**قد كَثُر شاكوكَ، وقَلَّ شاكروكَ، فإمّا اعتَدلْتَ، وإمّا اعْتَزَلْتَ**".

وهكذا، كانت المراسلات:

أ– **وسيلة من وسائل التواصل** التي تحمل نقداً ووجهات نظر، يتبادلها الأمراء والحكام والقادة في أمور الحكامة والتسيير.

ب– **معلماً من معالم الحضارة الكتابية** التي عوَّضت حضارة المشافهة السائدة في المجتمع العربي فترة من الزمن، وُصف فيها بالمجتمع الأمي.

ومن **الرسائل النقدية الأدبية** في العصر العباسي ما سجلته لنا – مثلا–رسائل أبي العلاء المعري التي تحمل وسماً أدبياً نقدياً في محتوياتها: مثل "رسالة المنيح" و"رسالة الملائكة" و" رسالة الغفران " و" رسالة الإغريض "...

ولنضرب لذلك مثلاً برسالة الإِغْرِيض [3] التي بلغت مرتبة عالية من مراتب البلاغة؛ مع ما فيها من لطافة الإيجاز، وحسن الاختصار. والتي يرد فيها على أبي القاسم المغربي[4] بعد أن أهدى إليه كتابه الذي اختصر فيه "إصلاح المنطق" [5]، فكتب له "رسالة الإغريض" يقرظه فيها ويصف اختصاره لـ: "إصلاح المنطق". يقول فيها: "**السلام عليك أيتها الحكمة المغربية والألفاظ العربية أي هواء رقاك وأي غيث سقاك برقه كالإحريض وودقه مثل الإغريض حللت الربوة وجللت عن الهبوة...فحرس الله سيدنا حتى تدغم الطاء في الهاء فتلك حراسة بغير انتهاء وذلك أن هذين ضدان وعلى التضاد متباعدان رخو وشديد وهاد وذو تصعيد وهما في الجهر والهمس بمنزلة غد وأمس، وجعل الله رتبته التي هي كالفاعل والمبتدأ نظير الفعل في أنها لا تنخفض أبدا..**".[6]

إن المعري لخَّص في مقدمة رسالته–بأسلوب أدبي منمق، يحمل في ثناياه خصائص المراسلات– رأيه النقدي الإيجابي حول الكتاب، فنعته بـ"**الحكمة المغربية والألفاظ العربية** "، وجعله في رتبة سامية ضمن قائمة المؤلفات السامية، فقال:" **حللت الربوة وجللت عن الهبوة** "؛ أي أن الكتاب يتوفر على عدة مواصفات أهّلته للإجازة؛ ففيه حكمة، وفيه لغة تلتزم بمعايير اللغة العربية، ومن ثم فهو يحتل مكانة عالية من القدر العلمي الذي يجنبه الطعن.

هاته الرسالة تعد:

1–**وثيقة أدبية** تحمل نقداً لكتاب لغوي لأديب ولغوي آخر طلب رأي المعري في مؤلَّفِه " إصلاح المنطق ".

2– " **إجازة "علمية** واعترافاً مكتوباً من فيلسوف الشعراء وفنان اللغويين. وهي ملمح من ملامح التطور الثقافي التعليمي.

3– **معلماً من معالم الحضارة الفكرية** السائدة في زمن المعري؛ من حيث المكانة المرموقة للعلم والعلماء، والتي تدل على بلوغ الثقافة العربية والعقل العربي مبلغاً متقدما في مدارج الترقي العلمي والحضاري.

ولقد اعترف المعري في رسالته (الإغريضية) بالمكانة اللائقة للعلم والعلماء التي كانت سائدة في زمانه، فقال عن صاحب الكتاب (إصلاح المنطق) والذي كان في مرتبة الوزارة: " فقد جعلني إن حضرت عرف شأني، وإن غبت لم يجهل مكاني، كيا في النداء، والمحذوف من الابتداء ".

مراسلات علماء الجزائر القدامى

إن هذه المكانة الحضارية للمراسلات، والقيمة العلمية للعلم والعلماء كانت سائدة أيضاً في **الجزائر** في هذه العصور القديمة. ولقد سجلت لنا المصادر الجزائرية

نماذج مشرّفة من هذه المراسلات العلمية الناقدة والموجهة، والتي تداولها العلماء والقادة حول قضايا تهم مجالات مختلفة.

ومن هذه المراسلات العملية النقدية ما نقف عليه في الرسالتين التاليتين:

رسالة ابن الربيب التاهرتي إلى أبي المغيرة بن حزم. ورسالة ابن النحوي لفقهاء تلمسان.

1- رسالة ابن الربيب التاهرتي إلى أبي المغيرة بن حزم.

كتب أبو علي الحسن بن محمد بن أحمد بن الربيب التاهرتي[7]، إلى أبي المغيرة عبد الوهاب بن أحمد بن عبد الرحمن **بن حزم**[8] رسالة يذكره فيها بتقصير أهل الأندلس في تخليد أخبار علمائهم ومآثر فضائلهم وسير ملوكهم، فيقول:

إن **(علماء الأمصار دونوا فضائل أمصارهم، وخلدوا في الكتب مآثر بلدانهم، وأخبار الملوك والأمراء، والكتاب والوزراء، والقضاة والعلماء، فأبقوا لهم ذكراً في الغابرين يتجدد على مر الليالي والأيام، ولسان صدقٍ في الآخرين يتأكد مع تصرف الأعوام...).**

ويعاتب كُتَّابَ الأندلس قائلا: **(لم يتعب أحد منهم نفساً في جميع فضائل أهل بلده، ولم يستعمل خاطره في مفاخر ملوكه، ولا بَلَّ قلماً بمناقب كتابه ووزرائه، ولا سود قرطاساً بمحاسن قضاته وعلمائه، على أنه لو أطلق ما عقل الإغفال من لسانه، وبسط ما قبض الإهمال من بيانه، لوجد للقول مساغاً ولم تضق عليه المسالك، ولم تخرج به المذاهب، ولا اشتبهت عليه المصادر والموارد، ولكن هم أحدهم أن يطلب شأو من تقدمه من العلماء ليحوز قصبات السبق، ويفوز بقدح ابن مقبل[9]، ويأخذ بكظم دعبل[10]، ويصير شجاً في حلق أبي العميثل[11]، فإذا أدرك بغيته، واخترمته منيته، ودفن مع أدبه وعلمه، فمات ذكره، وانقطع خبره...)**.ويختم رسالته بتوجيه العتاب لصاحب العقد الفريد، فيقول: **(... على أنه يلحقه في بعض اللوم، لا سيما إذ لم يجعل فضائل بلده واسطة عقده، ومناقب ملوكه يتيمة سلكه، أكثر الحز وأخطأ المفصل، وأطال الهز بسيف غير مقصل، وقعد به ما قعد بأصحابه من ترك ما يعنيهم، وإغفال مايهمهم. فأرشد أخاك أرشدك الله وأهده هداك الله إن كانت عندك في ذلك الجلية وبيدك فصل القضية، والسلام عليك ورحمة الله وبركاته.)** [12].

إن رسالة ابن الربيبهاته تحمل نقداً موجهاً لسياسي عالم، ولعالم أديب:

1-**تحمل نقداً ثقافيا وحضاريا موجها لسياسي عالم، مجدِّد، ينبذ التقليد،** ويتطلع إلى المستقبل البعيد السعيد، عالم فاعل ومستجيب، يقبل النقد الواعي الهادف، ويستجيب للرأي الصائب الناصح.

فلقد استجاب لهذه الدعوة ولبى الرغبة، فكتب رسالة: **فضائل الأندلس** [13]، (يُجَاوب هَذَا الْمُخَاطب ويرغب فِي أن يبين لَهُ مَا لَعَلَّه قد رآه فنسي أَو بعد عَنهُ فخفي)، فيقول:

" أما بعد يَا أخي... إن عُلَمَاء بلدنا بالأندلس وان كَانُوا على الذرْوَة الْعليا من التَّمَكُّن بأفانين الْعُلُوم وَفِي الْغَايَة القصوى من التحكم على وُجُوه المعارف فان هممهم قد قصرت عَن تخليد مآثر بلدهم وَمَكَارِم مُلُوكهمْ ومحاسن فقهائهم، ومناقب قضاتهم، ومفاخر كتابهم، وفضائل علمائهم، ثم تعدَّى ذلك إلى أن أخلى أرباب العلوم منا من أن يكون لهم تأليف يحيي ذكرهم، ويبقي علمهم، بل قطع على أن كل واحد منهم قد مات فدفن علمه معه، وحقق ظنه في ذلك، واستدل على صحته عند نفسه...).

ثم يعلن عن رده الذي يريد به أن يكون متجاوزاً وشاملاً للفائدة، فيقول: " **وفي صول كتابي على هذه الهيئة حيثما وصل كنايةٌ لمن غاب عنه من أخبار**

تآليف أهل بلدنا، مثلما غاب عن هذا الباحث الأول، ولله الأمر من قبل ومن بعد، وإن كنت في إخباري إياك بما أرسمه في كتابي هذا " كمهد إلى البركان نار الحباحب "، وباني صوىً في مهيع القصد اللاحب، فإنك وإن كنت المقصود والمواجه فإنما المراد من أهل تلك الناحية من نأي عنهم علم ما استجلبه السائل الماضي، وما توفيقي إلا بالله "[14]

إن ردّ ابن حزم في رسالته هاته يعَدُّ:

أ- رداً علمياً قائماً على إحصاء وتقييم، مؤلفات الأندلسيين التي تستحق أن تذكر، وتكون موضع اعتزاز في العلوم المختلفة [15].

ب -رداً قائما على **الأساس الفكري باعتباره** وسيلة للتفضيل، دون أن ينسى أن يضيف إلى ذلك خصائص قرطبة، وما قدمته الأندلس-بعامة-من نتاج علمي.

ج -**جزءاً** من التاريخ الحضاري للأندلس.

د -إبداعاً رائداً في الأندلس **لفن المفاخرات** وهو فن أبرز فيه شعور الأندلسيين بالحب لوطنهم الذي تحيذ به المشكلات من أكثر من جهة.

2- **تحمل (الرسالة) نقداً علمياً لعالم أديب ألَّفَ** كتاباً علمياً يعَدُّ اليوم مصدراً من مصادر تاريخ الأدب العربي، وهو كتاب" **العقد الفريد** " لابن عبد ربه الأندلسي [16] والذي غابت فيه الجهود الأدبية والعلمية الأندلسية، فكان محط نقد من قبل ابن الربيب وغيره [17].

إذن فالمراسلات كانت وسيلة من وسائل النقد والتوجيه في تاريخ المغرب والمشرق العربيين. ولعل صدى هذه الرسالة أيضاً كان دافعاً قوياً لابن بسام [18] في تصنيف كتابه "**الذخيرة في معرفة أهل الجزيرة**" سنة 502 هـ والذي يعد من أهم المراجع الأدبية والحضارية في بلاد الأندلس. حاول من خلاله ابن بسام أن يقوم بشيء يرد به أنظار مواطنيه على التعلق بالآداب المشرقية، ويبعث في نفوسهم العصبية لتراثهم كوسيلة من الوسائل لربطهم بواقع البلاد [19].

لأن التاريخ جذر الأمة وهويتها وذاكرتها، ومن لا يعرف تاريخه لا يعرف ذاته، ومن لا يعرف ذاته تمزقت أوصاله وهزل كيانه وذوي.

وتسجيل التاريخ وتوريثه للنشء يعد من أولوية الأولويات التي لا مناص منها لتنمية الإحساس عنده بالانتماء، ووجوب الدفاع عنه، والتصدي للأخطار المحدقة به. ومن المعلوم أن الدفاع عن الكيان يسبقه حتماً الوعي بذلك الكيان والتمسك به

لأن النشء إذا لم يقع بصره على أعمال فكرية وتاريخية وعلمية وفنية منبثقة عن ذات أمته ومعبرة عن طموح وآفاق وهموم مجتمعه، ووجد الساحة الثقافية خراباً أصيب بخيبة أمل، حتى إذا وقع بصره على أعمال ثقافية أخرى معاصرة وشاهقة – مهما كانت مرجعيتها – تلبي رغبته وتملأ الفراغ الذي تركه تاريخه الثقافي الغائب عن الساحة الثقافية، انكب عليه جاعلاً منه منطلقاً يستند إليه، فتتمزق ذاته وتتشظى رؤاه، فتنمو شخصية مهتزة، فاقدة الهوية، مشتتة المرجعية، وغير منتمية؛ ومن ثم ينشأ مجتمع ممزق الذات قابل للهزيمة، بل صانع لها أحياناً، لأنه فاقد المرجعية والهيكل الثقافي المنتمي.

وفي مثل هذا يقول أحمد شوقي:[20]

اقرأ التاريخَ إذ فيهِ العِبَـــر

ضاعَ قَومٌ لَيسَ يَدرونَ الخَبَر (الرمل)

ويؤمن بهذا الاعتقاد غير هؤلاء من أبناء الحضارات الأخرى، فلقد قال **كورهارست دانه؛** مدير الفنون والآداب والموسيقى في وزارة الثقافة الألمانية: " التراث شيء مقدس بالنسبة لنا... إنه مصدر اعتزاز وفخر؛ لأنه يحمل إلينا المشاعر الإنسانية في الماضي... ونعتبره المنطلق الرئيسي لمعالجة العديد من القضايا المعاصرة... لذا فنحن لا نسقطه من حسابنا على الإطلاق، ولا نحاول حذفه من قاموس أدبنا، ولا نعتبره عالة على ثقافتنا الحديثة وفكرنا المعاصر. وبالتالي فإننا لاتحكم عليه بالإعدام، لأننا إذا فعلنا ذلك فسنصبح

كالشجرة التي لا تلبث أن تذوي سريعاً لأنها فقدت الجذور. إننا نعتز به... ونعتبره ثروة طائلة ومعيناً لا ينضب. " [21]

وأعجبني قول أحد المثقفين حين قال: " إن الذي لا يستمع إلى همسات الماضي، ليس بإمكانه أن يحمي الهوية، ويحرس الرأسمال الرمزي للمجتمع، من منطلق أن المثقف يشغل مكانة وسطى بين الماضي والواقع...لا أتصور مواطنا عديم المعرفة التاريخية. ولا إنسانا قادرا على التطور وهو يدير ظهره لذاته. فالتباهي بالارتباط بالواقع لا يصنع سوى إنسان لقيط يظن أنه حر طليق، وهو في الحقيقة يسير نحو المجهول" [22].

وصدق من قال: "إن من يجهل التاريخ سيبقى طفلا أبد الدهر وإن الأطفال في جميع أنحاء العالم لا يخاطبون بالعقل، وإنما بالحلوى والشكولاتة لكي يكفوا أو يتوقفوا عن طيشهم وعبثهم"[23].

ويصُبّ –في هذا الباب أيضاً –قول وفعل أحمد ابن سحنون (ق 13هـ)؛ حين يعرب في مقدمة شرحه المسمى: "الأزهار الشقيقة المتضوِّعة بعَرف العقيقة" –و الذي وضعه على قصيدة (العقيقة) للمنداسي([24])، التي مطلعها:

كيف ينسى قلبي عربْ العقيق والبانْ

والعقيقْ أعيوني باقْلايْده انـهلّوا

يُعْرِب عن الأسباب التي دفعته لشرح العقيقة، فيقول: إن ابن خلدون قد نعى على أهل المغرب العربي إهمالهَم رواية أشعارهم فضاعت أنسابهُم، فأردتُ أن أخالف العادة وأكفِّر عن هذا الإهمال بكتابة شرح على العقيقة يحفظها ويحل ألغازها... [25].

2- رسالة ابن النحوي لفقهاء تلمسان

لقد سجلت لنا كتب التاريخ والأدب ألواناً من المرسلات التي تحمل نقداً فكرياً واجتماعياً، وتخوض في أمور تهم المجتمع ثقافياً وسياسياً وفكريا.

ومن هذه الرسائل: رسالة **ابن النحوي** [26] لفقهاء تلمسان [27] التي جاءت في صورة جواب عن سؤال حول أسباب إحراق كتاب الإحياء [28]، يقول فيها:

" **فيا إخواني... أبو حامد الغزالي على الجملة والتفصيل، صاحب نقطة التحصيل ونكتة التوصيل. محمود المقال والفعال، ممدوح الجواب والسؤال. معروف المقدار في سائر الأقطار. قد أخذت تصانيفه بنواصي العباد، ووطنت دواوينه صياصي البلاد، فتتابع التسليم لها، وتعاضد الإقرار بها. فبأي مبالاة تقع بمثاله العوام، وثفاية الهوام، الذين لم يصبحوا فريقه، ولم يسلكوا طريقه، ولم يتنقبوا في بلاده، ولا قاربوه في مراده ومراده، ولا قاموا إليه بسلطان، ولا نهضوا نحوه ببرهان. وقد وقعت على أحوالهم الهاجمة، فما رأيت بهجة تروق، ولا سمعت لهجة تفوق. وإنما انتحاء وانتحال، ومجال في محال. ومسألة واحدة من مسائلهم لم يحددوا إليها دليلاً، ولم يأخذوا نحوها سبيلا، ولم يأتوا إليها من بابها، ولا نطوا بها سبباً من أسبابها. بل لا تسمع إلا تشنيعاً مهولاً، وتبشيعاً مصولاً، وأنفاساً مختلفة، وأقوالاً متكلفة لا يخفى تلفيقها من جهات، ولا تأليفها عن ترديدات... فليت شعري بماذا يهنون، وإلى ماذا يهتدون، وأفهامهم قاصرة، وأذهانهم حاصره. نسأل الله رجعيتهم وتوبة عليه، وفتحاً مبيناً فيهم ونصراً عزيزاً عليهم**"[29].

فالرسالة [30] **جواب عن سؤال.** يجيب فيها ابن النحوي عن طبيعة كتاب الإحياء للغزالي، وعن مبررات الإحراق؛ فيطمئن فيها فقهاء تلمسان ويبدِّد حيرتهم عما قيل حول الإحياء؛ ويرد بما يراه صواباً في كتاب الإحياء لأبي حامد الغزالي، ويبين فيه قصور منتقدي الكتاب عن الفهم والإدراك لمقاصد الكتاب وتوجهاته وتصوراته، ويعلن في الوقت نفسه أن خصوم الغزالي لم يدعموا نقدهم للكتاب بالأدلة والبراهين، مما يؤكد عجزهم عن الفهم والاستيعاب، فعوضوا ذلك بالتشنيع والتبشيع والأقوال الملفقة المتكلفة. ويستنكر هذا الفعل.

الرسالة معلم حضاري وثقافي هام، تحمل في ثناياها أبعاداً ثقافية وفكرية واجتماعية كانت سائدة في المجتمع الجزائري في زمن ابن النحوي.

فلقد كانت المراسلات المتبادلة وسيلة حضارية تواصلية فاعلة، ودليلاً ماديا على:

أ-**شيوع حضارة الكتابة** الأدبية والعلمية.

ب –**رقي الفكر النقدي** الذي هو ميزة متطورة للعقل الباحث عن الحقيقة، والقابل للرأي والرأي المخالف.

ج – **تنوع المذاهب الفكرية** في الجزائر (التصوف، والعلوم العقلية، والتطبيقية والأدبية).

د – **الاحتكام إلى العلم والعقل وأهل الاختصاص** في النوازل وفي المستجدات.

هـ – **التواصل بين الحضارات،** وبين المشرق والمغرب العربيين.

و–**حضور النقد الثقافي الحضاري** في تراثنا وإسهامه في علاج الأنساق الثقافية المضمرة، في المجتمع ومراقبة التطورات الآنية للفعل الثقافي.

خاتمة

وهكذا يمكننا القول:

– إن المراسلات أدت وظيفة تواصلية وإعلامية وتوجيهية ونقدية، فتواصلت
ووضحت ووجهت وصححت...

– إن هذا اللون الفني العلمي من وسائل التواصل العلمي والاجتماعي لم يكن مغيباً في المجتمع الجزائري، بل خاض فيه وجال علماء وأدباء الجزائر، وكانوا رواداً فاعلين.

– إن الرسالتين تنطويان على **نقد ثقافي وحضاري** يؤكد بالدليل على بلوغ التفكير العقلي والاجتماعي للعالِمَيْن ذروة في الرقي والتحضر.

– إن المراسلات سجلت عدداً من **المعالم الحضارية والثقافية في الجزائر،** مثل:

(مدينة تيارت، ومدينة تلمسان، كمعلمين حضاريين سجلا حضورهما في التراث السياسي والعلمي في العالم العربي، وسجلت أسماء علماء وأدباء وسياسيين، مثل: ابن الربيب، ابن النحوي، وفقهاء تلمسان، ابن حزم...، وسجلت التنوع الثقافي السائد في الجزائر: (التصوف والفقه والفلسفة...)

الإحالات

1ـ مراسلات إبراهيم العريض الأدبية من 74

2ـ التوقيعات فن نثري تتضمنه رسائل في صفة جوابٍ مركز يحمل رأي كاتبه في شكوى، أو مسألة من المسائل، أو تعليقه على موقف معين.ينظر: مجلة الموقف الأدبي -مجلة أدبية شهرية تصدر عن اتحاد الكتاب العرب بدمشق -العدد 413 أيلول2005

مقال بعنوان: التوقيعات فن أدبي نسيناه. !! ـــ يسري عبد الغني عبد الله-القامرة

3ـ قال الكسائي: الإِغْريضُ كل أَبيضَ مثلِ اللبن وما ينشق عنه الطلْعُ. وأراد به البداية الواعدة بما هو أعظم وأطيب، وهو نورة الأزهار داخل غلافها في أشجار نخيل البلح. اصطلاح الإغريض (الطلع .spadix (وهو ليس زهرة حقيقية وإنما» ازهرار « inflorescence، أي نورة زهرية.

4ـ أبو القاسم المغربي أديب وسياسي، فبلغ من الأولى مرتبة العلماء المؤلفين والشعراء والكتاب المبدعين، ومن الثانية مرتبة الوزارة

أبو القاسم الحسين بن علي المعروف بالوزير المغربي (ت 418هـ) هو الذي وجه إليه أبو العلاء المعري (رسالة الإغريض) التي تعد تقريضاً لكتابه:(مختصر إصلاح المنطق) (وهو مختصر لإصلاح المنطق لابن السكيت).

وأما نسبته «المغربي» فإنه لم يكن مغربي الأصل، وإنما أحد أجداده ـ وهو أبو الحسن علي بن محمد ـ كانت له ولاية في الجانب الغربي ببغداد، فقيل له «المغربي» وأطلقت عليهم جميعاً هذه النسبة.

5ـ (مختصر إصلاح المنطق) (وهو مختصر لإصلاح المنطق لابن السكيت).

6ـ رسائل أبي العلاء المعري -تحقيق: د. السعيد السيد عبادة - الطبعة: الأولى، 1433 هـ

7 ـ ابن الربيب التامرتي، الحسن بن محمد التميمي القاضي التامرتي المعروف بابن الربيب. طلب العلم بالقيروان وكان محمد بن جعفر القزاز معيناً به محباً له، فبلغ النهاية في الأدب وعلم الخبر والنسب، وله في ذلك تأليف مشهور، وتولى القضاء. وكان يقول الشعر الجيد، توفي سنة عشرين وأربعمائة (تـ420 هـ)، وقد جاوز الخمسين.

ترجم له العمري في المسالك 319/11 نقلا عن الأنموذج لابن رشيق. وقال: إن أصله من تامرت (مدينة الرستميين بالجزائر). وكان عارفا بالأدب وعلم النسب. قوي الكلام يتكلفه بعض تكلف.

8ـ أبو محمد علي بن حزم الأندلسي (384 هـ - 456 هـ)، من أكبر علماء الأندلس، إمام حافظ. فقيه ظاهري، ومتكلم، أديب، وشاعر، ونسابة، وناقد محلل. وزير سياسي لبني أمية، سلك طريق نبذ التقليد وتحرير الأتباع. توفي في منزله ولبة. ينظر: (ياقوت الحموي (معجم البلدان) -: حزم).

9ـ ابن مقبل هو تميم بن أبي بن مقبلٍ، 70 ق. هـ -37 هـ / 554 - 657 م من بني العجلان، من عامر بن صعصعة أبو كعب. وكان جاهلياً إسلامياً، وهو من أوصف العرب لقدحٍ، ولذلك يقال: قدح ابن مقبل. وكان قدح ابن مقبل فوَّازاً معروفاً بذلك، قد أجاد نعته في شعره وكرر ذكره، وكانت العرب تستأجره وتستعيره وتتيمن به، ينظر: (ابن قتيبة ـ الشعر والشعراء) و(المرزوقي ـ الأمالي)

10ـ دعبل الخزاعي 246- 148هـ-هو دعبل بن علي بن رزين الخزاعي، أبو علي. شاعر هجّاء، أصله من الكوفة، أقام ببغداد. في شعره جودة، كان صديق البحتري وصنّف كتاباً في طبقات الشعراء.

وكان دعبل، مع جودة شعره وفخامة لفظه، رجلاً ذا همة ونبل في نفسه، ويهجو من الخلفاء فما دون.

11ـ أبو العميثل هو عبد اللّه بن خليد مولى جعفر بن سليمان بن علي بن عبد اللّه بن العباس بن عبد المطلب. كان من كبار الشعراء المكثرين من اللغة أصله فارسي من الري وكان يفخم الكلام ويعربه، تولى الكتابة لطامر بن الحسين أكبر قواد المأمون ثم لابنه عبد اللّه بن طامر، صنف أبو العميثل كتبا مفيدة منها: كتاب «ما اتفق لفظه واختلف معناه» وكتاب «المتشابه» وكتاب «الأبيات السائرة» وكتاب «معاني الشعر.« توفي سنة (240) هـ

الموسوعة. كوم .جميع الحقوق محفوظة2015 © Copyright

12 ـ (المقري ـ نفح الطيب ص 2883...) الموسوعة الشعرية. والذخيرة في محاسن أهل الجزيرة - (ج 1 / ص 133)، الوافي بالوفيات(201/4).

13ـ ابن حزم -فضائل الأندلس وأهلها – ج1-ص 4 (المكتبة الشاملة). نفح الطيب 3/158-179.

14ـ صرح ابن بسام أن ابن الربيب كتب إلى أبي المغيرة ابن حزم رسالة، وأن أبا المغيرة رد عليه بهذه الرسالة ذكر فيها جملة من تواليف أهل الأندلس. ينظر: الذخيرة 1/1: 133، - والنفح 3: 156.

15ـ الرسالة كاملة في نفح الطيب. 3/158-179.

16ـ أحمد بن عبدربه (246 هـ-328هـ) ولد في قرطبة، وعاش حياته كلها في الأندلس، وفيها ألّف كتابه (العقد الفريد). الذي قال عنه (الصاحب بن عباد) (326 هـ -385 (اصفهان). حين أهدي إليه الكتاب: " هذه بضاعتنا ردت إلينا ".

17ـ فقد كان بأدباء الشرق شوق إلى معرفة الأدب الأندلسي وقراءته وتلمس أثر الأندلس على وجدان العربي بعد أن عاش في الطبيعة الخلاّبة وبين الغيد الحسان، وفي أجواء تختلف كلياً عن أجواء الحجاز والعراق والشام! وسارع الخلفاء والأدباء إلى طلب نسخ من (العقد الفريد) ولكنهم سرعان ما أصيبوا بخيبة أمل! وقالوا: هذي بضاعتنا رُدّت إلينا! لم يجدوا في الكتاب الذي ألفه أديب أندلسي أي أثر، أو ذكر أو خبر، للأندلس!!. بل وجدوا نوادر الأصمعي وما ورد في كتب المشارقة!! أمثال ابن قتيبة في (عين الأخبار) والجاحظ في (البيان والتبيين) وغيره من كتب المشارقة التي قرأوها حتى ملوا واشتاقوا لنفس جديد وأدب مختلف يعكس البيئة الرقيقة في تلك البقعة الجميلة (الفردوس)!

ينظر: عبد الله الجعيثن – مقال بعنوان: (العقد الفريد بضاعتنا ردت إلينا!) صحيفة الرياض الإلكترونية – اليمامة -الثلاثاء 27 شعبان 1433 هـ -17 يوليو 2012م -العدد 16094

18- هو أبو الحسن علي بن بسام الشنتريني (شنترين، 450 هـ - إشبيلية، 542 هـ). من أهل شنترين بالبرتغال حاليا، توفي سنة 542 هـ. أديب وعالم في اللغة وشاعر أندلسي.

ينظر: ابن سعيد علي بن موسى، المغرب في حلى المغرب، تحقيق شوقي ضيف (القامرة 1954).

(19) – لقد عمل ابن بسام صاحب الذخيرة على جمع التراث الأدبي الأندلسي في كتاب الذخيرة بهدف تنمية روح الوطنية في نفوس الأندلسيين، وتحسيسهم بانتمائهم الوطني الجغرافي الثقافي، وتوعيتهم بالذات المتميزة عن الذوات الأخرى، وإن كانت متكاملة معها. وتلك خطوة تمهيدية لابد منها لتنمية إحساسهم بوجوب الدفاع عنها والتصدي للأخطار المحدقة بها.

ينظر: علي بن محمد (ابن بسام وكتابه الذخيرة) – ص 255.

20 ـ أحمد شوقي1285 -1351 هـ / 1868 -1932 م أشهر شعراء العصر الأخير، يلقب بأمير الشعراء، مولده ووفاته بالقامرة،

21 ـ ينظر: محمد منذر لطفي (علامات ومواقف في الأدب) مجلة المنهل (السعودية) ع 525 م 57 سبتمبر 1995 ص 93.

22- حميد عبد القادر -التاريخ ليس عبئا على المواطنة - جريدة الخبر -الخميس 08 ماي 2014

23ـ المؤرخ الروماني شيشرون (ت 43 ق.م) هو القائل.

24- نسبة إلى منداس، ومي أرض معروفة شرقي نهر " مينا " من ولاية غليزان. هو أبو عثمان سعيد بن عبد الله المنداسي أصلاً، التلمساني منشأً وداراً (تـ 1088هـ -1677م). كان ينظم الشعر المعرب والملحون معاً، وشعره الملحون أقرب إلى الفصيح، واشتهر المنداسي بقصيدته المعروفة بـ " العقيقة " في مدح النبي (ص). ينظر: د/ أبو القاسم سعد الله – تاريخ الجزائر الثقافي – ج2– ص310.

25- د/ أبو القاسم سعد الله – تاريخ الجزائر الثقافي – ج 2 – ص 182.

26ـ يوسف بن محمد بن يوسف التوزري التلمساني أو أبو الفضل433 هـ -513 توفي بقلعة بني حماد قرب بجاية.

كان ابن النحوي مائلا إلى الاجتهاد في الفقه، ومتمكنا من أصول الدين والفقه، شاعرا وأديبا لغويا مثل شيخه الشقراطسي.

وهو صاحب قصيدة: (المنفرجة) التي شرحها كثيرون، وخمّسها البعض.

ينظر: التشوف إلى رجال التصوف، ابن الزيات يوسف بن يحيى التادلي، تحقيق: أحمد التوفيق، ص: 95

لقي ابن النحوي المتاعب والمقاومة من فقهاء ورؤساء الدولة المرابطية، في الخلاف القائم حول كتاب إحياء علوم الدين، زمن استقراره بالمغرب الأقصى

قال ابو العباس الغبريني في " عنوان الدراية:" كان من علماء العاملين وعلى سنن الصالحين، مجاب الدعوة حاضرا مع الله في غالب أمره له اعتقاد خاص بإحياء الغزالي.

وقال القاضي ابو عبد الله بن عليبن حمّاد: كان ابو الفضل ببلادنا كالغزالي في العراق علما وعملا.

27ـ تقع تلمسان شمال غرب الجزائر .ومحاذية للحدود المغربية، ومي مدينة تاريخية وسياحية، كانت تعرف بـ (بوماريا) في العهد الروماني واتخذها الزيانيون عاصمة لهم. وقد استقر فيها الأندلسيون العرب بعد رحيلهم من الأندلس عام .1292.

28ـ الأخلاق عند الغزالي -للدكتور زكي مبارك -كتاب جمع فيه انتقادات علماء كبار من المحدثين والسلفيين، حول إحراق كتاب الغزالي... يلخصها في قولهم:(...اللجوء إلى الإحراق كان لما يتضمنه الكتاب من الدعوة إلى الانسياق مع الغيبوبة الصوفية التي تجعل صاحبها ينسى نفسه، وينقاد لروحانية بعيدة عن الإسلام الصحيح في نظر المنتقدين للغزالي من آئمة الحديث والسلفية... فالمنتقدون يرون أن تلك الميوعة الروحية ينبغي ألاَّ تسود بين الجمهور، ولذلك كان من الواجب أن يحذر الجمهور من الكتاب الذي تناقض بعض تعاليمه وتوجيهاته روح الشرع الإسلامي في مسايرته للواقع الإنساني، تلك الروح التي تحافظ دائما على الموازنة بين الروح والمادة فلا هذه تطغى ولا تلك...)

ينظر: -مجلة: (دعوة الحق): العدد159 — ص 124.وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية-الرباط – المغرب-(" لماذا أحرق "الإحياء"؟)

29ـ يكوّن نص هذه الفتوى مع نصين آخرين (رسالة فقهاء تلمسان وجواب الفقيه أبي زكرياء يحيى القلعي الزناتي عليها) مخطوطاً يتألف من 15 صفحة (من ص: 328 إلى ص: 342) ومذا المخطوط يقع ضمن مجموع من الوثائق يحمل رقم: 251 بالخزانة العامة بالرباط. وممن انتصر للغزالي أيضاً الصوفي أبو محمد عبد الله المليجي من أهل أغمات وريكة (ت 450 هـ) الذي دعا على فقهاء مراكش أصحاب فتوى الإحراق وقال: لا أفلح هؤلاء الأشقياء. التشوف، مصدر سابق، ص: 145.

ينظر: مجلة التراث العربي-مجلة فصلية تصدر عن اتحاد الكتاب العرب-دمشق العدد 106 السنة السابعة والعشرون -نيسان 2007 - ربيع الآخر1428 أبو الفضل ابن النحوي وانتصاره للإمام الغزالي ـــ (بقلم: د.محمد بن معمر (جامعة ومران، الجزائر.)

30ـ الرسالة تحملفتوى أبي الفضل النحوي حول كتاب الإحياء، - ينظر: المغراوي محمد، (متنوعات محمد حجي) ص: 118.

إشكالية مصطلح (الأدب المعاصر) في الخطاب النقدي الحديث

أ. بن ساسة نسرين
جامعة الجزائر -2

الملخص:

يوظف الخطاب النقدي الحديث العديد من المصطلحات أغلبها كانت نتيجة الترجمة المباشرة من النقد الغربي، ومن بينها نجد مصطلح (الأدب المعاصر) الذي يتميز بالزئبقية حيث يتلون مفهومها من زمن إلى آخر بل حتى بين نقاد العصر الواحد، مما يسبّب ارتباكا في تحديد مفهومه وماهيته وأساس تحديده، أهو زمني؟ فني؟ أم موضوعاتي؟

وبناء على ذلك درسنا المصطلح من الناحية اللغوية والمصطلحية من خلال تتبع استعمالاته في الخطاب النقدي واستنتجنا من ذلك أنّ تحديد مفهومه بالبعد الزمني يجنبنا خلطه بمصطلح (الأدب الحديث) وتداخله مع (الحداثة) و(ما بعد الحداثة).

– résumé

Le discours critique emploie de nombreux termes. On trouve par exemple le terme littérature contemporaine, ce dernier a des concepts qui se distinguent d'une époque à l'autre et même entre les critiques d'une même époque, et ceci cause des difficultés pour définir sa signification et le fondement de sa définition, est ce qu'il est temporel? artistique? Ou bien objectif?

A la lumière de ces faits, on a étudié ce terme d'un côté linguistique en suivant ses emplois dans les discours critiques. En conséquent, le définir par le contexte temporel nous évite à confondre entre la littérature contemporaine et la littérature moderne.

إن النقد عبارة عن مفاهيم تنسجها مصطلحات ترسم الحدود المعرفية، وتيسر الفهم ولكن قد تنقلب الى عناصر خلط وتشويش، تطبع النقد بالفضفضة والتقريبية والتعميم، لأنه لا يمكن تحديد المصطلحات تحديدا نهائيا تثبت معه المفاهيم، وإنما الإلحاح على أهمية إعادة تحديدها حتى نعاين متغيراتها «والإسهام في بلورة المفاهيم، ولغات النقد في ضوء أسئلة راهنة لا تكتمل صياغتها دون اعادة النظر ضمنيا في اللغة والمفاهيم».[1]

لقد اعتمد مؤرخو الأدب العربي على جملة من المصطلحات التي تقسّم الأدب العربي وتمثلت هذه المصطلحات في (الأدب الجاهلي، أدب صدر الإسلام، الأدب الأموي، الأدب العباسي، أدب الانحطاط، الأدب الحديث والأدب المعاصر). فقد أخذ المقياس الديني للفصل بين الأدب قبل الإسلام وبعده، ثمّ أخذ المقياس السياسي كأساس للتمييز بين أدب كلّ فترة. ولكن هذه المصطلحات إشكالية لأنها أولا لا تتلاءم وتأريخ الأدب كما أن بعضها وصمة عار مثل استعمال مصطلح (الأدب الجاهلي) للتعبير عن أدب ما قبل الإسلام. و(أدب الانحطاط) للفترة التي ازدهر فيه العمل الموسوعي، والى جانب هذا يعرف (الأدب الحديث) و(الأدب المعاصر) كثيرا من الخلط والتشويش في المفهوم مما يصعّب الفصل بينهما.

إن مصطلحات مثل أدب، حداثة، معاصر، تراث، نقد...لا تنحصر مدلولاتها في المعاني المتداولة بل تتعدى ذلك الى الحمولات الإبستمولوجية الكامنة وراءها والتي قد يضيء تحليلها جوانب مركزية في الخطاب المستعمل لها، وكل تحليل للمصطلحات ومفاهيمها يفضي الى استجلاء خلفيته الإبستمولوجية، والى تمييزه وترتيبه، ومن ثم الى وعي حدوده[2]. ومن هذا المنظور تكون مناقشة المصطلحات محاولة لإعادة تحديد المفاهيم، وتجلية خلفياتها التاريخية والنظرية،

ورصد استعمالها في الخطاب النقدي، والمصطلح الذي أوليناه بالدراسة هو (الأدب المعاصر) الذي يبدو مصطلحا بسيطا متفقا على توظيفه في جسد النقد ولعل البحث فيه عند البعض أمر بديهي لا طائل منه لأنه دخل الاستعمال واستقرّ، فنظرا لحركية النقد المتسارعة تدخل مصطلحات عديدة للنقد العربي، جعلت التركيز ينصبّ عليها، وفي المقابل اهملت العديد من المصطلحات.

يعد مصطلح (الأدب المعاصر) littérature contemporainمن المصطلحات الرائج ضمن كتب النقد، فإذا نظرنا الى بنيته وجدناه مصطلح مركب مكون من مصطلحين (الأدب) و(المعاصر)، وكلاهما مصطلحان إشكاليان حيث عرفا مخاضا عسيرا في تحديد مفهومهما ومع ذلك ما يزال الإشكال قائما. ولمحاولة مقاربة الإشكال سنركز على مفهوم (المعاصر) لما يكتسيه من أهمية في تحديد دلالة المصطلح ثمّ نحاول دراسته ضمن بعض الخطابات النقدية الحديثة.

1-مفهوم (المعاصر):

استعار النقد الأدبي من القاموس كلمة (المعاصر)، التي يعود أصلها حسب ما رود في لو روبير إلى اللغة اللاتينية (Contemporain) ومعناه ما يأتي في زمن واحد أي مزامن، وبمعنى ما ينتمي للحاضر.[3]

وما ينتمي للحاضر هو المتواقت معه، بغض النظر عما إذا كان حاملا لخصوصية استثنائية تميزه عما سبق بعيدا عن أي تقويم، مهما كان منحاه ومتكأه.[4]

وفيما يخص التأصيل نجد في قاموس لو روبير أن أصل الكلمة لاتيني Cum et tempus, Temporis وهو ما يكون من العصر نفسه.[5]

ويرى الناقد سعيد بوطاجين أن الفرق بين الأصلين واضح، لأن القاموسين يختلفان في ضبط الجذر الحقيقي للكلمة، ويبدو تأصيل لو روبير Cum et tempus أقرب إلى الأصل الحقيقي لأن Cum التي تغيرت صوتيا لتصبح في (Co) يعني في اللغة العربية (مع).

ونجد مثل هذا التأصيل عند مجدي وهبة إذ يأخذ كلمة Contemporay الانكليزية ويقسمها قسمين (Cumأي مع)+ (Tempusأي الزمن)، ويعرف المعاصرة بأنه صفة للإنسان أو الحدث الذي يتفق وجوده مع غيره في نفس الوقت، وإذا أطلق انصرف إلى الوقت الحاضر، كأن يقال الرواية المعاصرة مثلا.[6]

أما المنهل فيورد(معاصر) و(مزامن) كمرادف لكلمةContemporain، أما Contemporaneité فتعني تعاصرية ومعاصرة.[7]

وما نلاحظه أن كلمة (المعاصر) حديثة نسبيا، ظهرت في المعاجم العربية تأثرا بالمعاجم الغربية، إذ أخذ يقتات بعضها من بعض، فالمعاصرة في المنجد ترد بمعنى: «الأدب المعاصر...عاصر آخر الذي عاش في عصرنا.[8]

وفي معجم المصطلحات الأدبية المعاصرة يرى سعيد علوش أنه يستحيل تعريف المعاصر دون الالتزام بالزمن الطبيعي.

- فهل (المعاصر) تعارض لا يفهم دون استحضار (الاصالة) ؟ لذلك كانت الأولى تشير الى الآني والمتحول، بينما الثانية الى الماضي والثابت.

- والمعاصرة مفهوم نسبي، لمسايرة العصر، في جل تطوراته ومفاهيمه.[9]

وهكذا نلاحظ ان مصطلح (المعاصر) يتفق على مبدأ (الورود مع) دون التأكيد على أية خصوصية ممكنة، لكن الدلالات المسندة للمصطلح في مجال الدراسات والمعاجم النقدية قد انزاحت عن الأصول لغايات استعمالية، لأن الوضع مفارق للاستثمار.

ولِلتدليل على الاضطراب الحاصل في كتب النقد العربية، نعرض بعض المفاهيم المتداولة لمصطلح (الأدب المعاصر) في عينة من الكتب النقدية:

أ-تاريخ الأدب الحديث لحامد حفني داود:

يشير الناقد في مقدمة كتابه عن سبب احجام النقاد في دراسة تاريخ الأدب المعاصر ويرجع ذلك بالدرجة الأولى الى العاطفة وميولهم لمجاملة معاصريهم تارة أو الوقوف منهم موقف سلبيا تارة اخرى، إذ يزعمون

أنّ المعاصرة حجاب، ويعتبرون أنّ الحديث عن الادباء المعاصرين ضرب من الشطط وجنوح العاطفة لان الناقد لا يتوخى الموضوعية في نقده.

والسبب الثاني يعود إلى عدم استكمال تجربة الأدباء المحدثين واستيفاء حقها من الدارسة مما يؤدي الى استغلاق دراسة مراحل التطور «لأن دراسة التطور لاحقة ودراسة التراجم سابقة ولا يقوم الفرع إلا على أساس الأصل»[10]، ويعارض الناقد حامد حفني هذا التوجه لأن التراجم اصبحت في المتناول (الصحف، المجلات والرسائل) وعليه فإن عذرهم لا يعدّ مبرّرا مقنعا.

أما فيما يتعلق بدراسة الأدباء الأحياء فإنه يلتمس العذر للنقاد، لأن هؤلاء من وجهه نظره مهما بلغوا من نبوغ وإبداع فإنهم –علميا– يزالون يتطورون وحياتهم الأدبية لم تستكمل بعد، وقد يكتمون آرائهم الخاصة في مفاهيم الأدب ومذاهبه، وهذا العذر في نظره مقبول علميا ولكنه لا يكتفي بتأييد هذا الرأي، بل يعرض رأي آخر يذهب الى دراسة الأحياء من المعاصرين مثل الأموات وذلك بتخلصهم من العواطف والأهواء في إصدارا لأحكام والنظر بموضوعية فقط من منطلق اختلاف المؤرخ الناقد عن الأديب، فالأديب من حقه مزج ادبه وشخصيته وبالتعبير عن توجهه وأفكاره، اما المؤرخ الناقد فعليه ان يدرس النص دراسة موضوعية صرفه، وهكذا فإن لا حجة ولا عذر لمن يتناول الأدب الحديث عامة والأدب المعاصر خاصة.

وقد مهّد الناقد لكتابه بالتميز بين الأدب المعاصر والأدب الحديث، حيث يرى ان كلمة (المعاصر) و(الحديث) كلمتان تخضعان للناموس الزمني دائما يكون حديث اليوم يصبح قديما في المستقبل وليس بينه وبين الحديث أية صلة، وما يكون معاصر اليوم لا يكون في المستقبل، ويفرق في هذا السياق بين مدلول (الأدب الحديث) و(الأدب المعاصر).

حدّد الناقد (الأدب المعاصر) بالخمسين عاما الأخيرة وهي الفترة التي تبدأ بثورة 1919م إلى اليوم، أما بالنسبة لنا فإن ما قصد به الأدب المعاصر أصبح في عداد (الأدب الحديث) أما أدبنا المعاصر الآن هو الذي يبدأ من 1966م.

ويرجع سبب تحديده بالخمسين عاما لا أكثر ولا أقل لأن الفترة التي تساوي متوسط عمر الأديب أو العالم مستندا في ذلك لعلم الإحصاء «وهو امتداد زمني كاف لإبراز خصائص معينة في حياة جيل معين من الأدباء أو العلماء تعاصروا في حقبة معينة من الزمن وكانت لهم انطباعاتهم الخاصة وسماتهم الفنية التي تميزهم عن غيرهم من السابقين لهم واللاحقين بعدهم»[11]، ولم يقتصر في هذه الفترة المعاصرة على الأدب بل أيضا على تاريخ التشريع الإسلامي حيث قسمه إلى مدارس كل مدرسة تستغرق خمسين عاما، ليثبت أن هذا التحديد مبني على أساس علمي، صالح للتطبيق على أي لون من ألوان الدراسات التي يراد فيها إبراز معالم التطور.

وهكذا فإن المعاصرة تحمل دلالة التزامن أي الفترة التي نعيشها، و«المعاصرة في اصطلاحنا الأدبي لها مفهومان زمني ومفهوم فني»[12]، أما المفهوم الزمني فإنه يقصد به وجود أدباء منذ ثورة سنة 1919م إلى يومنا، أما المفهوم الفني للمعاصرة يدل على المشاركة الأدبية الفعالة بين المتعاصرين من حيث تأثرهم بأحداث هذا العصر وتأثيرهم فيها ومن حيث انفعالهم بالتيارات الأدبية الآتية إليهم من الشرق أو الغرب[13].

يختلف النقاد في الأخذ بأحد المفهومين وتفضيل أحدهما على الآخر، فهناك من ينظر إليه من الجانب الزمني ويعتبره الشرط الأساسي للمعاصرة، أما آخرون فينفون المفهوم الزمني نفيا باتا ويعتبرونه مقياسا شكليا، وأن شرط المعاصرة «هو المشاركة الفعالة في تيارات العصر وأحداثه فكم من أديب يعيش بين ظهرانينا وهو لا يزال قديما في أفكاره قديما في أساليبه، قديما في علاجه للعمل الأدبي، قديما في اختياره للموضوعات التي يطرقها»[14]، ومن ثمّ فإن المعاصرة عندهم لا تكون إلا بالمشاركة الفنية بجميع صورها وأشكالها، أما الذين يفضلون المقياس الزمني في المعاصرة فإنهم يدافعون عن نظرتهم بأن المشاركة في الزمن لا بد أن يكون فيها تأثير وتأثر لأن الأديب لا يعيش في معزل عن محيطه

ومن يُتهمون بالمحافظة والرجعية في أفكارهم وأساليبهم في الواقع معاصرون فنيا ويكمن الاختلاف في أن درجة تأثرهم بالأحداث والتيارات كانت أقل من المعاصرين المجددين فنيا.

يستشهد الناقد بالعلوم الطبيعية التي تؤيد توجه أصحاب المقياس الزمني والمتمثلة في أن الكائن الذي يعيش في زمان معين وبيئة ما إلا ويتأثر بها، والأديب كائن يعيش وسط بيئة اجتماعية لها خصوصيتها (أيديولوجيتها، تياراتها الفكرية...) وما يكون منه إلا التأثر بدون وعي بعصره، خاصة وأن الأديب ليس شخص عادي فهو يرى الواقع بحس مرهف ينفذ لجوهر الأشياء التي لا يراها الجميع، بل تتجاوز رؤيته الحدود البيئية والزمنية ليستشرف المستقبل انطلاقا من المعطيات المعاصرة، فلو اقتصر التأثر على الأديب لما كانت له ميزة ولكن مشاركته ومحاولة تأثيره هو سنّة عرفها الأدب منذ القدم، والذين نسميهم بالرجعيين أو المحافظين هم معاصرون وإن كانوا أقل في الدرجة الفنية من الذين نسميهم فنيين، وهكذا فإنه لا يوجد أدب يكتب بمعزل عن عصره، أما درجة التأثر بالأحداث والتيارات الفنية المعاصرة تختلف من أديب إلى أديب على أساس عوامل كثير تسهم في تكوينها، ويرجعها الناقد للعوامل التالية:

1-درجة القرب أو البعد من منبع التيارات الفنية ومسرح الأحداث.

2-درجة الاستعداد الفطري في نفس الأديب وهو التي تعينه على تقبل الجديد او رفضه

3-درجة ثقافة الأديب ونعني بالثقافة هنا مفهومهما العام وهي مجموعة تجاربه واطلاعه.

4-درجة تعلمه وهي مقدار ما حصّله من مؤهلات علمية خاصة تؤهله للتأثير بالجديد.[15]

وهكذا فإن جميع الأدباء المعاصرين لنا متعاصرين فنيا غير أنه تختلف نسب تأثرهم بالمعاصرة. وقد حاول الناقد تفادي التفضيل بين المقياس الزمني والمقياس الفني في الآداب المعاصرة لأنه يرى أننا نحتاج إلى المقياس الزمني إذا أردنا دراسة تطوره العام في الأدب المعاصر وكذلك حين نريد دراسة اختلاف الأدباء، أما المقياس الفني نلجأ إليه في تقسيم المعاصرين إلى مدارس وتيارات الفن المعاصر، مثل مدرسة واقعية، رومانسية، رمزية... ولا يمكن اعتبار هذه المدارس مفصولة بحواجز كثيفة فالشاعر الرومانسي يوظف صور رمزية كما يمكن أن يحدث العكس، وقد نلمح صورا رومنسية في شاعر واقعي...

وبذلك فإن التداخل الفني بين مدارس الأدب المعاصر أمر لا بد منه استناد إلى الواقع الملموس وهو الأمر الذي تؤيده طبيعة الفن، فالفن لا يقبل الفواصل والحواجز، وطبيعته تدعو إلى التداخل والامتزاج، وإن ما ترسمه من التقسيم لهذه المدارس يقوم على أساس من التغليب تيسيرا للدراسة وتوضيحا للخصائص الغالبة على كل مدرسة، وليس أكثر من ذلك»[16].

ويخلص إلى «أن التداخل الفنى في مدارس الأدب المعاصر يعتبر اصلا من الأصول الفنية الملحوظة في مدارس الأدب شعرا ونثرا وأن التداخل موروث من الطبيعة نفسها حية كانت أومية»[17]. ويعلل الناقد في الأخير تداخل مجال الأدب ومجال الفن على حين لا يكون في مجال العلم الرياضي أو الطبيعي لأن هذين الأخيرين حتميان في قوانينهما، ولا تتغير نتائجهما بتغير الزمان والمكان، أما قوانين الأدب والفن فهي نسبية، ويضرب مثالا بتكون الزهرة الى أن تصبح ثمرة.

وعلى العموم فإن الناقد حامد حفني داود قد طرح موضوع مصطلح (الأدب المعاصر) بأسلوب شبه مفصّل، لكن اكتفى بعرض واقع الاستعمال دون ترجيح أي رأي، مما يجعل مساهمته محدودة الفاعلية، بل مساهمة في الفوضى المصطلحية، لأن الأصل هو تحميل المصطلح دلالة واحدة لا دلالتين.

ب-رؤى العالم لجابر عصفور:

كثيرا ما يتردد مصطلح (الأدب المعاصر) و(الحداثة) في النقد المعاصر وذلك من باب التميز بينهما حينا أو تقاطعها مفهوميا حينا آخر أو توظيفهما دون مراعاة الفروق بينهما حيث نجد على سبيل المثال الناقد جابر عصفور في كتابه (رؤى العالم) يحاور

المصطلحين بغية التميز بين مفهومهما ومراحل تشكيلاتهما الدلالية.

إن الكتاب سياحة موضوعية في عالم الشعر الحر، ينتقل فيه الناقد منتقيا من الحداثة شعراء حددهم عددا وقيمة، إذ وضع كل واحد في الميزان النقدي، فاستعار رمزا مستوحى من دواوينهم، ليبني عليها دراسته مستعينا بشواهد مكثفة، وقد وقع اختياره على خمسة شعراء في مقدمتهم نازك الملائكة صلاح عبد الصبور أدونيس، محمد الماغوط، ويستفيض في دراسة تجربة عبد المعطي حجازي، ويختم جابر عصفور هذا الكتاب بفصل هام عن معني الحداثة متوقفا عند دلالته الاصطلاحية وتمايزات (الحداثة) و(المعاصرة).

يرى الناقد مصطلح الحداثة بالغ العراقة والجدة في نفس الوقت، لأنه يشير –تراثيا– إلى الصراع الذى بدأ في القرن الثاني هجرى بين (القدماء) و(المحدثين) «عندما كان (المحدث) قرين (البدعة) وكانت (البدعة) قرينة تغير جذري يرفض إعادة النظر في الموروث من التصورات الأدبية و الاجتماعية والدينية، وكان ذلك على أساس وعي متغير بواقع متحول من ناحية، وعلى أساس من الحوار مع تراث آخر يعاد إنتاجه لصالح هذا الوعى المتغير من ناحية ثانية»[18]، ويشير المصطلح إلى صراع جديد بين (قدماء) و(محدثين) حول التغيرات الجذرية التي وقعت في القصيدة العربية المعاصرة، منذ أعقاب الحرب العالمية الثانية.

يزدوج مصطلح (الحداثة) على نحو لافت في استخدامه، فيشير من ناحية إلى التغيّر الجذري الذي ينطوي عليه (الشعر الحر) أو (الشعر العربي المعاصر) ويشير– من ناحية الثانية– إلى «المودرنزم » الأوروبية التي كانت مثلا يحتذى في غير حالة[19]، ويربط الناقد الحداثة بالشعر الحر لأنه شكل جديد ثار على نظام القصيدة العمودية، ويركز فيه على البعد المعاصر ويجعل هذه الحداثة في القصيدة العربية المعاصرة موازية لحداثة القصيدة الأوروبية، فهو ينظر على أنها ثورة جذرية متكررة، يتعدل بها مسار التقاليد في القصيدة العربية لعوامل بالغة التعقيد وداخل أنظمة بالغة التركيب، لتدمر هذه القصيدة بعض ما ورثته، خالقة ما يمكن أن تورثه، مؤكدة فاعليتها في التدمير والخلق، بحوار تقيمه مع واقعها التاريخي، في الماضي والحاضر على سواء.[20]

هذه الدلالة المركزية تنطوي عليها سياقات مصطلح (الحداثة) فتجعلنا نؤثر هذا المصطلح على مصطلحات أخرى تتداخل معه، تترادف في وصف التحول الجذري الأخير للشعر العربي، فيوصف مرة على أساس زمني (الشعر الحر) و(شعر التفعيلة) ومرة أخرى على أساس اتجاهه العام (الشعر المسترسل) و (الشعر المنطلق) وقد ينطوي البعد الزمني على بعد مفهومي، فيقترن الزمن(المعاصر) للشعر بـ (روح العصر) ليتم التميز بين من يعيش في العصر مشدود إلى عناصره الثابتة، غير منتم إلى العناصر المتحولة المجاوزة، ومن يعيش العصر متأثرا به، واعيا تحولاته، منتميا إلى حركته المجاوزة تلك[21]، وقد يتمدد الزمن وينقبض في آن، فتتسع كلمة (المعاصر) لتشمل الشعر منذ مطلع القرن الماضي، وقد تضيق فتقتصر على شعراء الحقبة الأخيرة، وذلك في بحث واحد يعالج هذه (الحقبة الأخيرة) ليحلل(اتجاهات الشعر العربي المعاصر) موضحا ما يميزها عن غيرها [22].

وقد يتحول البعد الزمني العام في (الشعر الحديث) الى بعد مفهومي، تغدو به صفة (الحديث) قرينة (فكرة الحديث) في الأدب والفنون، ولكن يظل الاستخدام المفهومي متجاوزا على نحو مربك مع الاستخدام الزمني العام، في المصطلح النقدي «فنقرأ عن (الشعر الحديث) من البارودي إلى أمل دنقل، وبالقدر نفسه نقرأ عن الشعر الحديث (المودرن) بوصفه نقيضا للشعر السابق عليه من ناحية (شعر الإحياء الرومانسية، الواقعية) و بوصفه نقيضا للشعر المعاصر له من ناحية ثانية كما يناقض شعر صلاح عبد الصبور شعر العوضي الوكيل في مستوى أول أو يناقض شعر ادونيس شعر نازك الملائكة، في مستوى ثاني»[23]. كما يترادف (الشعر الحديث) و(الشعر المعاصر) و(الشعر الجديد) ترادفا ينطوي على قدر يسير من الاضطراب وذلك لأن الجدة تعني التحول الجذري بالضرورة، ولا تحمل بعدا مفهوميا يتصل برؤية/رؤيا العالم «وارتباط (المعاصر)

بالعصر مجرد العصر، ينأى بالمصطلح عن اقتناص (روح العصر) فيتحول المصطلح إلى مجرد وعاء زمني يضم البياتي والجواهري معا، في مستوى زماني واحد فحسب ولذلك تطال صفة (المعاصر) حائمة حول البعد الزمني، أي الوجود في العصر في دائرة لا تتجاوز الخمسين عاما تقريبا».[24] ويفضل الناقد هذه الصفة ويرى أن تظل في حدود البعد الزمني، لا تتجاوز إلى غيرها، لأن هذا يؤدي إلى فوضى المصطلح وليس ضبطه أو تحديده، وإن تجاوز الدلالة الزمنية لِيَمُس (روح العصر) يوقع في مزالق مفهومية، تربك دلالته من ناحية، وتعكر على الجذرية الكامنة في تصورات (الحداثة) من الناحية أخرى.

إن (روح العصر) نوع مطلق مجرد لا معنى له دون تحديد هذا الروح المطلق المحلق، وتحوله إلى مجموعة من الخواص الفارقة كما يرى الناقد أن الإلحاح على ارتباط الشعر بروح العصر يحوّل الشعر إلى نوع من المحاكاة تنطوي على خضوع لهذه الروح، فيصبح الشعر المحدث تابع للعصر، مع أنه يتمرد عليه ويرفض الإذعان لما يسمى روح العصر، وبقدر تمرده على هذه الروح بقدر ما يكون الرفض الجذري، والتجاوز للمستقبل، ليفلت الشعر من الثبات الآني الملتصق بالعصر.

إن الحداثة قرينة (الإحداث) بالشعر في العصر، وذلك على عكس المعاصرة، التي تنصرف إلى مجرد الوجود في العصر دون أن تقتنص دلالة فعل الخرق الذي يقوم به الشعر مسار العصر، أو يعيد خلقه بالأحداث و التحديث، هذا الفارق الدلالي الذي يصل بين (الحداثة) والفعل يفصل (الحداثة) بالشعر نفسه، ويوقع الصفة عليه، من حيث هو (حدث) مجاوز يلفت الانتباه إلى فعله في المجال الخارجي، من حيث هو (احداث) على عكس صفة (المعاصرة) التي يلتف عليها المجال الخارجي للزمن، كالوعاء المحايد، المصمت فتنأى بنا عن الشعر نفسه، من حيث هو فاعلية متميزة، لفعل متميز في العصر، وضده[25] والحداثة فِعل يقوم على الاختيار الواعي على عكس المعاصرة، التي هي مجرد وجود في الزمان دون اختيار بالضرورة، فمعنى شاعر معاصر أنه يعيش في زماننا، يعاصرنا، وقد تكون المعاصرة حجابا بيننا وبينه، وقد تكون المعاصرة بوجوده الحسي وحسب، أو حمله لشعارات العصر أو محاكاة ما يدور حوله أو حتى الادعاء، ولكن بمجرد أن تختار هذا الشاعر هذا موقفا جذريا في العصر، ومن العصر، وضد العصر، فأنه يحدث (حدثا) فيه ومنه وضده، على نحو يكون (إحداثه) فعلا من أفعال اختيار حداثته.

يهدف الناقد الى تمييز (الحداثة) عن المعاصرة في (الشعر الحر) لإبراز معنى الأولى وخصوصيتها، ويرى أن هذا التمييز ضروري لفضّ الوهم الشكلي الذي يجعل كل من ترك الكتابة بالشطرين إلى الشطر الواحد شعر معاصر، وفض الوهم المضموني الذي لا يؤكد التمييز داخل (الشعر الحر) نفسه، بين شاعرة مثل نازك الملائكة وشاعر مثل سعدى يوسف وفض الوهم النظري الذي قد يشدّ الحداثة إلى فض جديد من المحاكاة، ينقل روح العصر بدل إعادة صياغته[26]، ويؤكد على أن (الشعر الحر) معاصر على أساس زماني ولكن ليس كله محدثا على أساس من (رؤية/ رؤيا العالم)، وأن (الحداثة) تتضمن عنصر دال أشار إليه نقاد العصر العباسي وشعراؤه، قبل المعاصرين، عندما وصف(طريقة المحدثين) وأيضا (أشبه بالزمان) (أشكل بالدهر)...ولكن هذا العنصر مجرد عنصر أولى يمثل القاسم المشترك بين (الحداثة) و (المعاصرة) القائم على تجاوزه الحداثة عندما تجاوز نظيرها الخادع بعناصر أخرى أشد حسما في الدلالة.

وتدعيما لرأيه أشار الناقد إلى ستيفن سبندر (Stephen Spender) أحد شعراء الحداثة الأوربية و منظريها، في سياق التميز بين (الحديثين) و (المعاصرين) فوصل المعاصرين بما أسماه (الأنا الفولتيرية) التي تدل على الأقانيم الأساسية لمفهوم الكاتب المصلح المبشر وما يقترن بهذا المفهوم من إيمان الشاعر بنوع من النبوة، تجعل منه مبشرا بعقيدة ليست من صنعه في الأخير، ووصف ستيفن سبندر الحديثين بما أسماه (الأنا الحديثة) تلك التي تعيش العصر الصناعي دون النفوذ إلى محتواه، وتمارس اختيارها فيه، معاناة تتمرد بها على هذا العصر، على حق ما يجعل من إبداعها نتاج كليات لا واعية وممارسة لحس نقدي في الوقت نفسه[27]. قد يسهم الكاتب المعاصر في الصراع الدائر في عصره ولكن اسهامه يظل مرتبطا

بقواعد العصر، على عكس الكاتب الحديث الذي ينظر إلى اوضاع عصره رافضا لقواعد اللعبة المعاصر فهو ليس نبيا ولا يتمتع باليقين الذي يكون عليه (الكاتب المعاصر) «خالق عالم، وصانع رسالة، ولكن خلقه ينطوي على حس نقدي حاد، مراوغ لا يترك شيئا دون أن يقرعه بأسئلة الشك، أو مراوغة السخرية، والكتابة الجديدة هي فن المراقبة الواعية للحدث والملاحظة اليقظة للشروط التي تتسرب في الحساسية، على نحو ينطوي فيه الحس الناقد على نقد ذاتي ساخرة[28].

وهكذا فإن الناقد المعاصر جابر عصفور يلح على التمييز بين (الحداثة) و(المعاصرة) لتفادي الفوضى المصطلحية ولذلك يفضل توظيف مصطلح (المعاصر) بالمفهوم الزمني لأنه إذا تجاوز هذه الدلالة وقع في مزالق مفهومية، تربك دلالته ودلالة مصطلح (الحداثة)، ولعل هذا التوجه أكثر خدمة للنقد العربي المعاصر الذي يعرف فوضى مصطلحية، فرغم الاستعمال الواسع لمصطلح (الأدب المعاصر) فإن مفاهيمه تختلف من ناقد لآخر.

ج-مباحث في الأدب التونسي لمحمد طرشونة:

انطلق الناقد محمد طرشونة في دراسته الأدب التونسي المعاصر من نماذج تمثل أقلاما متميزة، لها بصمات واضحة في الأدب، فقد قسّم كتابه إلى ثلاثة أبواب أولها مباحث عامة في الأدب التونسي المعاصر والثاني مباحث خاصة ببعض الكتاب التونسيين أما الثالث فقد أفرده لمحمود المسعدي تحت عنوان مباحث في أدب المسعدي.

لقد عَنون الناقد الباب الأول بمباحث عامة في الأدب التونسي المعاصر، وأول فصل فيه هو (قيم إنسانية في الأدب التونسي الحديث والمعاصر) إذ استهله بسؤال لماذا توفّق ثقافة ما في غزو غيرها من الثقافات؟ ويحاول الإجابة عنه حيث يُرجع ذلك لعاملين الأول يتعلق بطبيعة الثقافة الغازية والثاني بالثقافة المغزوة، وليست وسائل الاتصال الحديثة أساسية في هذه العملية...فما كان لها أن تؤدي هذه الوظيفة لو لم تبثّ عبرها ثقافة متميزة تخاطب العقل والذوق والوجدان في نفس الوقت، أي تحوي قيما إنسانية يتقبلها الإنسان مهما كان موطنه وتقدّم في شكل فني جذاب لا يقاوم[29]، ويميّز في هذا السياق بين الثقافة الغازية والمغزوة ويرى أن الثقافة الغازية تجعل من الفن سبيلها وعدّتها لغزو النفوس والعقول، أما الثقافة المغزوة فضعفها هو ما ييسّر غزوها ويجعلها تلجأ إلى ثقافات أخرى لتسدّ النقص، فتغريهم ويجذبهم الفن وسحر البيان وبهدوء عجيب يكتسحها، ولا تتفطن إلا بعد تجذّر الثقافات الغازية.

ما كان الاكتساح ميسرا لو وجد المرء في ثقافته ما تهفوا إليه نفسه من متعة فنية وقيم إنسانية[30] وانطلاقا من هذه الفكرة أراد جرّنا للتساؤل عن مقومات هذا الأدب الإنساني الذي من شأنه تجنيبنا الغزو ويحول ثقافتنا إلى ثقافة ذات إشعاع عالمي، ولكي لا يكون تحليله نظريا رأى أن يبحث في الأدب التونسي عن نماذج تتوفر فيها بعض تلك المقومات.

إن الفن الأصيل الراقي هو الذي يمتاز بالفنية العالية والقيم الإنسانية الخالدة التي يتفاعل معها الإنسان مهما كان جنسه أو وطنه أو حتى عصره. ولم يعد يقتصر على القضايا الكبرى من تساؤلات عن الوجود، الموت، الحب والحرية... بل تزحزحت القيم الثابتة وتحوّل الاهتمام من القضايا الكونية والجوهرية إلى مشاغل حياتية صارت لا تقل قيمة عن حيرة النفس ومآل الروح وأصل الكون والكائنات[31]، صارت مقومات الأدب الإنساني تتبنى على أربعة عناصر هامة:

- استلهام الذات.
- الانطلاق من قضايا المحيط الذي يعيش فيه الأديب.
- البعد الإنساني.
- القيمة الفنية.

فتضافر هذه العوامل يخلق أدبا أصيلا قوي الإبداع ويضرب أمثلة ببعض النماذج الخالدة كالكتب السماوية: القرآن، الإنجيل والتورات لما فيها من الحكمة الأزلية والعمق الإنساني. والفلسفية الإغريقية وامتدادها في التفكير الإسلامي قديما والتفكير الفلسفي حديثا، وفي تاريخ الأدب علامات مضيئة تعتبر اليوم من تراث الإنسانية لاحتوائها مجموعة هامة من القيم الخالدة

وصورا من الخيال البشري في توقه إلى التجاوز والابتكار من ذلك الملاحم القديمة وبالخصوص الإلياذة والأوديسة وملحمة قلقامش والشاهنامة الفارسية[32].

وقد حوى التراث الإنساني نصوصا ذات قيم انسانية خالدة مثل كتاب (كليلة ودمنة) الذي حمل حكمة الهند على ألسنة الحيوان وقطع عبر اللغة العربية جواز سفر إلى كثير من لغات العالم، ومن جهة أخرى نجد كتاب (ألف ليلة وليلة) الذي تجمعت فيه روافد حضارات عديدة «فانطلق الرواة من نواة هندية بسيطة نقلت إلى الفارسية ، ثم نسج العرب حولها حكايات في بغداد ومصر واستطرفها المترجمون والباحثون في الشرق والغرب فنقلوها إلى لغاتهم وبحثوا في أصولها ومدلولاتها وحاكوها ووظفوها في مسرحهم وموسيقاهم وشعرهم ورواياتهم وحتى في السينما والأوبيرا وقصص الأطفال وغيرها»[33]. وتعددت الآثار القصصية بفضل تيارات فكرية واجتماعية جديدة، فسطعت أسماء روائية مثل بالزاك، تولستوي، دوستيوفسكي، فولكنر... وصارت نصوصهم تتعدى الحدود الجغرافية والسياسية والزمنية، ونجد في الشعر قديما وحديثا أمثال عمر الخيام وبابلو نيرودا ولوركا والسياب، فهؤلاء انطلقوا من انفعالاتهم الذاتية المتجذرة في محيطهم الاجتماعي الخاص، متخذين مواقف واعية من العصر، وغايتها رفعة الإنسان وتقدمه، فنتج عن ذلك فن مبتكر تأثرت به ثقافات عديدة إذا وجدت فيه قيما إنسانية تتجاوز حدود البلدان التي ظهر فيها الشعر[34].

وينتقل الناقد للتعريف بالأعمال التونسية والأصيلة ويشير إلى سبب تغييبها رغم إبداعيتها إلى الظروف الحضارية والاقتصادية وضعف إمكانيات النشر والتوزيع والترجمة والتعريف. ويأخذ نماذج تونسية منها من نال اعتراف عالمي مثل العلامة ابن خلدون، والبعض الآخر على المستوى القومي مثل الشاعر أبو القاسم الشابي، وآخرون تعدّوا الحدود الوطنية إلى الصعيد القومي ثم العالمي ومنهم الأديب محمود المسعدي[35].

في نهاية الثلاثينات وبداية الأربعينات ألّف الأستاذ محمود المسعدي مجموعة من الروايات تمجّد الإرادة الإنسانية والفعل الإنساني، وتتوق شخصياتها إلى التجاوز والخلق، فغايتها الخلود والإطلاق وإن كانت مؤلفاته معدودة (حدّث أبو هريرة قال، السّد، مولد النسيان) ومع ذلك فهي تعتبر علامة هامة في تاريخ الأدب الحديث لما فيها من أبعاد إنسانية ثابتة.

فقد عرض الناقد الجوانب الفنية المتعددة لجملة من الأدباء التونسيين الذين برزوا في الساحة الأدبية، وأشار في آخر الفصل إلى انتهاجه الاختزال لبعض التجارب التي مازال أصحابها أحياء بسب عدم اكتمال تجاربهم ونلاحظ أن هذه النظرة ميزة بارزة في النقد الحديث.

أما الفصل الثاني في كتاب (مباحث في الأدب التونسي) فهو تحت عنوان (الأدب التونسي الحديث والمعاصر في الدراسات الإسبانية) وقد ركّز الناقد فيه على جهود المستعربين الإسبان في دراسة الأدب التونسي المعاصر، خاصة بعد تبلور معالمه بعد النهضة.

في هذا الفصل نجد توظيفا لمصطلح (الأدب الحديث) و(الأدب المعاصر) بشكل متباين فالأدب الحديث الذي يشير إليه الناقد هو الأدب التونسي بعد النهضة التي عرفت حركة جديدة وحديثة في الإبداع الأدبي، و مصطلح (الأدب المعاصر) الذي استعمله بشكل أكبر يقصد به الأدب التونسي الحديث، وعليه فإن الناقد يأخذ المصطلحين على أنهما يحملان نفس المفهوم ولكن نلمس تفريقه بين الجوانب المراد الإشارة إليها فالأدب الحديث يتناوله للدلالة على البعد الفني، أما المعاصر للدلالة على البعد الزمني، ولكي يجمع بين الدلالتين وظّف المصطلحين معا.

ولا يعد هذا الاستعمال غريبا على النقد الحديث نظرا لتطابق الحديث والمعاصر، حيث أن توظيف المصطلحين معا لا يشيع خلطا كبيرا في المفهوم وهذا بالنسبة لتلك الفترة التاريخية ولكن مع التقدم الزمني يصبح مصطلح (الأدب المعاصر) ضمن هذه الكتب لا يحمل دلالته الأصلية لأنه يخضع للبعد الزمني بشكل أكبر، ولكن الخلط أصبح يكمن في نقدنا المعاصر حيث مازال يوظّف الأدب الحديث بمعنى الأدب المعاصر– وهذا حسب المفهوم الشائع للأدب الحديث والأدب المعاصر– كما أن الناقد من خلاله عرضه للكتب

التراثية التي تمثل نصوصا خالدة إشارة لتداخل المعاصر بالقديم كأن لا حدود بينهما، وهذا ما تفرضه طبيعة الأدب، وأيضا إشارة إلي تجاوز الأدب المعاصر حدوده الزمنية لما يتميز بالمقومات التي حصرها في: استلهام الذات، الانطلاق من قضايا المحيط الذي يعيش فيه الأديب، البعد الإنساني والقيمة الفنية، وعلى سبيل المثال نلاحظ حضور نص الف ليلة وليلة في النصوص المعاصرة، فقد كان يوما هذا النص معاصر ومع التقدم الزمني مازال يحافظ على حضوره القوي ضمن الأعمال الأدبية المعاصرة، وهذا الأمر يدعونا للسؤال هل الأدب المعاصر تكمن خصوصيته في الزمن أم في تجليه عبر الأزمنة المعاصرة؟ وهل يمكن أن ندرج نص ألف ليلة وليلة ضمن الأدب المعاصر؟

أما في باقي فصول الكتاب يتناول الناقد محمد طرشونة الجوانب الفنية للأدب المعاصر مع التركيز على الكاتب محمود المسعدي، وهذا يجرّنا أيضا للتساؤل أليس الأدب المعاصر في هذا السياق يحوي معنى الأدب الحديث؟ والأدب الحديث بدوره يحمل معنى الحداثة؟ وهذه الأخيرة صورة عن الفنية والزمن في الآن نفسه؟

2-الخلط المصطلحي بين (الأدب المعاصر) و(الأدب الحديث):

عرف مصطلح (الأدب المعاصر) ومصطلح (الأدب الحديث) توظيفا واسعا ومتواترا في كتب النقد العربية، وذلك بغاية تحديد الأدب الذي يدرسونه من جهة والبعد الزمني المراد نقد أدبه من جهة أخرى، وفي استعمالهم لهذين المصطلحين تمايزٌ بيِّنْ فحينا يأخذ كل واحد على حدي وحينا يستعمل كلاهما مع الفصل بين مفهومهما وآخر يجمعهما على أساس أن دلالتهما واحدة.

إن (الحديث) مصطلح مرن وزئبقي فمن يكون حديثا اليوم يصبح قديما في المستقبل وكم من عصر كان يطلق عليه كلمة حديث وهو الآن في عداد القديم وليس بينه وبين الحديث أية صلة.

وكذلك كلمة المعاصر تخضع لنفس الناموس الزمني فما هو معاصر يفقد معناه بالتقدم الزمني وبالتالي يفقد صفة المعاصرة، ولكن لو تفحصنا كلا المصطلحين وتوظيفها النقدي نرى أن ثمة وجود فرق بين مدلول (الأدب الحديث) و(الأدب المعاصر) "ولا شك أن الأول أوسع مجالا وأعمق مدى من الثاني، ونستطيع أن نقول: كل أدب معاصر يعتبر أدبا حديثا وليس كل أدب حديث داخل مفهوم المعاصرة إلا بقدر محدود".[36]

إن (الأدب الحديث) في اصطلاحنا هو ذلك الأدب الذي يبدأ التأريخ له بدخول الفرنسين إلى مصر عام 1897م، فقد شكلت حملة نابوليون بونابارت على مصر حدثا كبيرا وفيصلا حقيقي بين عصرين، أولهما ساد فيه الظلام الدامس تحت حكم العثمانيين والتقييد التام لكل الحريات مما طبع الأدب بالجمود اللفظي وانحصاره في السجع والزخرفة وإهمالهم جانب المعنى، ولكن هذا بشكل نسبي لأنه كانت أعمال أدبية استطاعت أن تفلت من هذه القوالب الجامدة.

وعصر ثاني اصطدمت فيه مصر بالغرب فتمخض عن ذلك الاصطدام انقلاب واسع النطاق في الكيان العربي لا في مصر وحدها بل وفيما جاورها من البلاد العربية، لكأنها العصا السحرية التي أيقظت الشعور في الشرق إلى خلع اللباس القديم الذي كانت تحياه مصر في ظلال العصور الوسطى وارتداء ذلك اللباس الجديد الذي جاء مع الحملة، كما كانت في نفس الوقت باعثا قويا لإيقاظ الشعور العربي وتجديدا للقومية العربية، وبذلك شكلت هذه اليقظة البوادر الأولى للأدب الحديث.

وهكذا فإن مفهوم (الأدب المعاصر) يحتل دائرة أضيق من (الأدب الحديث) لأن المعاصرة لا تزيد عن الخمسين عاما من حياة المتعاصرين، الذين يعايشوا نفس الأحداث ويتأثروا بنفس التيارات، والحكم في هذا ينطبق على الأحياء والأموات الذين تجمعهم الخمسين سنة، «يضاف لذلك أن مفهوم الأدب الحديث لا يتغير بامتداد الزمن مهما تعددت عصور المستقبل، أما مفهوم أدبنا المعاصر وهو الفترة الزمنية المشار إليها، فإنه قابل للتغيير، أو بمعنى آخر فإنه بعد مضي خمسين عاما في المستقبل يدخل أدبنا المعاصر في عداد الأدب الحديث وتصبح الفترة التي تليه هي الأدب المعاصر، وهكذا مع الامتداد الزمني».[37]

وعليه فإن النقد الحديث لا يُمايز بين مصطلحي (الأدب المعاصر) و(الأدب الحديث) وهذا لتطابق المرحلتين الزمنيتين، لكن بدأ ينفصل التطابق مع التقدم الزمني، وأصبح بذلك الأدب الحديث يتصف بالطابع الكلاسيكي، أما المعاصر يصطبغ بالحداثة وما بعد الحداثة وهنا يظهر إشكال جديد. ولذلك من الأجدر أن نلتزم بالمفهوم الزمني لمصطلح (الأدب المعاصر) لنتفادى عملية الخلط المصطلحي بينه وبين (الأدب الحديث) كما نتجنب بذلك تداخله مع مفاهيم الحداثة وما بعد الحداثة.

هوامش البحث

[1]- محمد برادة، اعتبارات نظرية لتحديد مفهوم الحداثة، مجلة فصول (الحداثة في اللغة والأدب)، ج1، الهيئة المصرية للكتاب، م 4، ع3، أفريل/ماي/جوان 1974، ص 11.

[2]- محمد برادة، اعتبارات نظرية لتحديد مفهوم الحداثة، ص11.

[3]- Le Robert Mini، Dictionnaire le Robert, paris, 1995, p148.

[4]- السعيد بوطاجين، إشكالية المصطلح النقدي الجديد، رسالة دكتوراه، جامعة الجزائر، 2007، ص114.

[5]- Le Robert pour tous , Dictionnaire de la langue française , paris, 1994, p229.

[6]- مجدي وهبة، معجم مصطلحات الأدب، انكليزي-فرنسي-عربي، مكتبة لبنان, 1974، ص89.

[7]- سهيل إدريس وجبور عبد النور، المنهل، قاموس فرنسي-عربي، دار الآداب، دار العلم للملايين، بيروت، 1985، ص242-243.

[8]- المنجد في اللغة العربية المعاصر، ص620.

[9]- سعيد علوش، معجم المصطلحات الأدبية المعاصرة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1985، ص150.

[10]- حامد حفني داود، تاريخ الأدب الحديث -تطوره. معالمه الكبرى. مدارسه-، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1983، ص7.

[11]- حامد حفني داود، تاريخ الأدب الحديث، ص 7.

[12]- المرجع نفسه، ص10.

[13]- حامد حفني داود، تاريخ الأدب الحديث، ص10.

[14]- المرجع نفسه، ص10.

[15]- حامد حفني داود، تاريخ الأدب الحديث، ص11.

[16]- المرجع نفسه، ص12.

[17]-المرجع نفسه، ص13.

[18]- جابر عصفور، رؤى العالم (من تأسيس الحداثة العربية في الشعر)، المركز الثقافي العربي، ط1، المغرب، 2008، ص333.

[19]- المرجع نفسه، ص 334.

[20]- المرجع نفسه، ص 333.

[21]- عز الدين اسماعيل الشعر العربي المعاصر، قاضياه وظواهره الفنية، دار العودة، بيروت، 1975، ص9-16.

[22]- إحسان عباس، اتجاهات الشعر العربي المعاصر، عالم المعرفة، الكويت، 1978، ص7.

[23]- جابر عصفور، رؤى العالم، ص335.

[24]- المرجع نفسه، ص335.

[25]- المرجع السابق، ص336

[26]- المرجع السابق، ص338.

[27]- جابر عصفور، رؤى العالم، ص338.

[28]- المرجع نفسه، ص339.

[29]- محمد طرشونة، مباحث في الأدب المعاصر (دراسة نقدية في مؤلفات المسعدي والمدني والفارسي، وخرّيف...)، المطابع الموحدة، تونس، 1989، ص7.

[30]- المرجع نفسه، ص7.

[31]- المرجع نفسه، ص8.

[32]- المرجع السابق، ص10.

[33]- محمد طرشونة، مباحث في الأدب المعاصر، ص11.

[34]- المرجع نفسه، ص11.

[35]- المرجع نفسه، ص12.

[36]- حامد حفني داود، تاريخ الأدب الحديث، ص 6.

[37]- المرجع السابق، ص9.

الحضور الديني في النص الشعري الجزائري المعاصر

د/ أحمد قيطون
جامعة قاصدي مرباح ورقلة -الجزائر -

الملخص

لقد اختار بعض الشعراء الدين كمتكإ يتكئون عليه، لما أرادوا التعبير عن همومهم وعن الأزمات التي تعصف بمجتمعاتهم، لما وجدوا فيه من الخصائص ما يقارب الخصائص الشعرية، خاصة في مجال الرؤيا، هذا المصطلح الذي أحدث ثورة في عالم الكتابة والنقد الجديدين، حيث الشعر لا يكون إلا رؤيا– حسب شعراء الحداثة– وبذلك يقترب من عالم النبوة، حيث التيه وملامسة العمق الإنساني هو أصل العمل الشعري الذي يكتب له الخلود.

Résumé

Des poètes ont opté pour le choix de la religion pour moyen pour exprimer leurs soucis et pour illustrer les problèmes que vivent leurs sociétés, ceci est justifié par sa dimension poétique.Ceci est plus significatif en prévisibilité, ce dernier concept qui a bouleversé le monde de l'écriture et la critique modernes, car la poésie ne peut qu'être que prévisibilité , selon les poètes modernistes, et par conséquent il peut partager une des vertus de la prophétie ,ou la réflexion profonde représentent le fondement le vers qui perdure.

لم يكن استخدام الرمز الديني استخداما عابرا أو اعتباطيا، بل كان عن وعي نقدي للماضي، وبرؤية تنم عن تلك العلاقة بين الشعر والنبوة، فكلاهما يرتكز على الرؤيا التي تتخطى الواقع المادي إلى عالم المثل حيث الصفاء والجوهر.

<<فالتراث الديني في كل العصور لدى كل الأمم مصدر سخي من مصادر الإلهام الشعري، حيث يستمد منه الشعراء نماذج وموضوعات وصورا أدبية>>[1]. فالتقاطع كبير بين الدين والشعر، بل حتى في درجة التأثير، وهو ما تشهد عليه العصور التي سبقت، حيث أدى الشعر والدين دورا هاما في تحريك وجدان الناس والتأثير فيهم إلى درجة صدور النص القرآني بتحريم اتباع الشعراء من طرف المتلقي بقوله تعالى: << وَالشُّعَرَاءُ يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُونَ (224) أَلَمْ تَرَ أَنَّهُمْ فِي كُلِّ وَادٍ يَهِيمُونَ (225)وَأَنَّهُمْ يَقُولُونَ مَا لَا يَفْعَلُونَ (226) >>[2] لذا <<يتميز الرمز الديني من حيث استعماله في الشعر بوجود دلالة مسبقة، للمواقف والشخصيات الدينية التي يلجأ الشعراء إلى استعمالها، فالحوادث الدينية تبين موقفا معينا من الحياة، وتبرز الشخصيات الدينية بمواقفها المعروفة ناحية متميزة من نواحي الوجود الإنساني مما يربط هذه الشخصية في أذهاننا بهذه الناحية، أو بعدد من النواحي التي انفردت هذه الشخصية بالتميز بها>>[3].

هذا التأصيل لأنواع الرموز الدينية من مواقف وشخصيات وأحداث ودلالات حملتها ذاكرة المتلقي. جعلت الشاعر يلجأ إليها لغناها <<بمدلولات لا تنضب ولا يخفى السبب الفني، من حيث الخروج بالقصيدة من الرخاوة الرومانتكية الذاتية إلى محاولة بناء القصيدة بناء دراميا بعيدا عن الذاتية وعن الغنائية القديمة>>[4].

هذا الانتقال من الغنائية إلى الدرامية لم يكن وليد الصدفة بل كانت له أسباب ومقدمات أدت إلى هذا التحول في الطرح الشعري، ولأن الشاعر كما يرى عز الدين إسماعيل <<عينه تقع على الأشياء التي تقع عليها عيون الآخرين، لكن ما يميز رؤيته هو القدرة على الارتفاع بالرؤية البصرية إلى مستوى الاستبصار>>[5].

أو هو العبور من الرؤية إلى الرؤيا، من المدنس إلى المقدس حيث <<المقدس عنصر في بنية الشعور، وليس مرحلة في تاريخه>>[6] لذا يشكل الدين باعتباره مقدسا، عنصرا أساسيا في تكوين وتنظيم حياة الفرد، فالإنسان يولد متدينا، حسب نص الحديث.

<< ما من مولود إلا ويولد على الفطرة فأبواه يهودانه أو ينصرانه...>>[7] إلا أن ما يهمنا في حضور الديني في الشعر الجزائري المعاصر، هو حضوره كنص مرموز به لا كقضية. إذ تتعدد المواقف من الدين عند الشعراء الذين يحضر الدين عندهم كقضية، فمنهم <<المؤمن بالدين كمخلص وكبديل، ومنهم الرافض للدين باعتباره وهما جماعيا لتخفيف الألم والهرب من العالم الواقعي ومنهم من وقف حائرا بين الإيمان والرفض>>[8] هذا التعدد في فهم الدين أدى إلى إنتاج نصوص تعكس مستوى هذا الفهم من خلال استدعاء نصوص معينة من التراث الديني لتكون ظلا حسب تعبير رولان بارت <<لأن النص الحقيقي في حاجة إلى ظله بشكل لازم>>[9] إلا أن هذا الظل الذي يقصد به النص الغائب، يستلزم التعامل معه بنوع من الحذر أثناء توظيفه، خاصة إذا كان النص المستدعى نصا قرآنيا أو توراتيا أو إنجيلا.

لذا فحضور الدين في الشعر له مستويات عدة لتوظيفه كرمز، وهذا ما جعل الدارسين يجتهدون في تصنيف هذه المستويات ويعلنون أن هذه العملية تبقى مفتوحة أمام الباحثين <<لأن أغلب النصوص تتداخل في تشكيلها أصناف متعددة، وتصنيفها هنا أو هناك، إنما يعتمد الغالب الظاهر المهمين فيها>>[10].

هذه المستويات التي حددها الباحث، أحمد زكي كنون، بأربعة مستويات، وكل مستوى إلا وحاول أن يتعامل مع النصوص التراثية تعاملا رمزيا، مما يفرض على الشاعر أن يحسن خلق السياق الذي يلائم النص الوافد على النص الشعري، وهذه المستويات هي: <<**التضمين**، الذي يعني اختيار المبدع نصا شعريا كان أو نثريا، ووضعه في نصه الجديد، **الإيحاء**، الذي يعني التوظيف للنص التراثي دون ذكر صريح له، و**التركيب**، الذي يعني به توظيف الشاعر لأكثر من نص تراثي أو حادثة أو شخصية تراثية داخل نص شعري واحد، **والتغيير** الذي يقصد به اختيار الشاعر لشخصية أو حادثة مقدسة، وتوظيفها بطريقة مغايرة لمضمونها الأصلي>>[11].

هذا المستوى الأخير الذي يعد من أرفع المستويات، لأن المبدع يستعمل مهارة عالية في الإنصات للتراث، وكيف يحوله ويطوعه ليخدمه في إنتاج دلالات جديدة فالجرأة مطلوبة في هذا المستوى لما يشكله التغيير من اهتزاز في الثقافة التراثية الدينية لدى المتلقي.

لذا يحاول بعض الشعراء الذين يستفزون ذاكرة المتلقي خاصة، عند توظيفهم للمقدس (الله، الأنبياء) أن يروضوا عقولهم على تقبل هذا المعنى، خاصة أنه من علامات هذه التجربة الجديدة، هي الثورة على الجاهز وعدم الاستسلام لقيود النموذج الذي يحد من حرية الشاعر في إعطاء الوجود معنى وفق تجربته المعاصرة إذ <<لم يكن غريبا أن يكون الموروث الديني مصدرا أساسيا من المصادر التي عكف عليها شعراؤنا المعاصرون واستمدوا منها شخصيات تراثية عبروا من خلالها عن جوانب من تجاربهم الخاصة>>[12].

إن حضور الدين في النص الشعري الجزائري المعاصر قد تجلى بأشكال مختلفة وذلك حسب طبيعة التجربة الشعرية للشاعر، ورؤاه الشعرية، إذ يمكن تقسيم الرمز الديني، وفق الموضوعات إلى<<النصوص المقدسة، كالقرآن الكريم، والحديث النبوي الشريف، الشخصيات الدينية... كالأنبياء والرسل والصحابة وكبار الأئمة والمواقف والحوادث المتميزة والمغيرة للتاريخ، ذات البعد الديني كالبعثة والهجرة... وقتل المسيح ورحيل نوح في فلكه مع المؤمنين...>> [13].

ومن الشعراء الذين استلهموا من التراث الديني رموزا يغنون بها نصوصهم الشعرية، شعراء السبعينيات، إذ

حاولوا مواجهة واقعهم المادي، بمواقف ثابتة، مرتكزين على الموقف الإسلامي، والشاعر محمد مصطفى الغماري، من الشعراء الذين تميزوا بهذه الظاهرة، ظاهرة غلبة السمة الدينية على نصوصه، من خلال تضمين نصوصه، بمفردات تراثية دينية، نطل من خلالها على ماض مليء بالانتصارات.

أحفاد أحمد تهوانا ملامحه
فيشرب الدرب من أضواء هادينا
بشائر نحن من ورد ومن لهب
بشائر نحن يا أشباح <<لينيا>>
باسم السلام أراد واذبح قافلتي
وباسمه جردوا للطعن سكينا[14]

يعلن النص من خلال لغته الواضحة عن الانتماء الإسلامي، ومحاولة الدفاع عن القضايا الإسلامية، بكل صبر وقوة، والوقوف في وجه تلك الحملات، التي شنها الغرب في وجه الإسلام بأسماء مختلفة حتى يوهموا العالم بأحقية ومشروعية ما يقومون به، لذا جاء توظيف شخصية "لينين" أبي الشيوعية موفقا لما يريد النص أن يقوله من رفض للواقع المادي، ذلك الواقع الذي تناحر حوله المعسكران الشرقي والغربي، وخلف دمارا على جميع الجهات.

كما نقف على شاعر آخر طعَّم نصوصه بالنصوص القرآنية آخذا منها قصصه المشهورة عند عامة الناس، إلا أن الشاعر أعطاها بعدا آخر وغيَّر من دلالتها، من خلال مقارنته التاريخ الحديث بالتاريخ القديم، فهذا كولمبس يتقاطع مع الطائر المشهور في القرآن "الهدهد".

الهدهد كولمبس ضاع
كالبومة هام بلا عودة
خلف الأطلال
ما أبعدكم عن عرش سبأ
بلقيس لم تسل غرباء
قوما في التيه بغير نبي
بغير أمان[15]

يشكل حضور الشخصية الدينية– شخصية النبي سليمان عليه السلام كرمز ديني من خلال العناصر المكونة لقصته المعروفة كالهدهد، وبلقيس، دليلا على جيل عانى من ويلات الاستعمار والاضطهاد، فلم يجد غير التراث الديني كمتنفس لذاته المتأزمة المنهزمة في واقع تتشابك فيه معطيات عدة، كلها ضد هذا الإنسان الشاعر الذي يريد أن يرسم طريقا [عالما يسوده العدل والحرية والسلام، إذ تشير لفظة "كولمبس" في نص الخمار، إلى الاحتلال الأمريكي للفيتناميين، من خلال استعادة تلك القصة المشهورة قصة الكشف والتغيير من حالة إلى حالة لتكون شاهدة على حدث مشابه له في العصر الحديث وهو اكتشاف أمريكا، أما التغيير الذي طرأ فهو انتصار الفيتناميين واستعادتهم حريتهم المفقودة].

في هذا النص استطاع محمد أبو القاسم الخمار توظيف الرمز الديني توظيفا بنائيا يخدم الرؤية الشعرية للشاعر المتمثلة في حب الحرية ورفض الظلم والدعوة إلى التغيير، لهذا بعد توظيف الدين كرمز <<المحك الذي تعرض عليه قدرة الشاعر الإبداعية، وتبرز فيه جرأته على اقتحام عالم صعب وشائك، وبراعته في جعل الماضي معبرا عن الحاضر مستشرفا للمستقبل، وصياغة موحدة للنصين الموظف والمبدع ومقنعة للمتقبل والباث معا وحاملة للمعنى ودالة عليه في إطار حداثي>>[16]، كما يجمع جل الباحثين الذين بحثوا في ظاهرة الرمز على ضرورة الاستيعاب الواعي للمبدع لمعاني النص الموظف (الرمز باعتباره نصا) إذ <<الديمومة والقدرة على اختراق الماضي وتحقيق المستقبل>>[17] هي شروط أساسية للرمز الديني المراد توظيفه.

لذا <<فالكاتب حين يعمد إلى توظيف التراث بصفته خلفية ثقافية، فإنه يدعو بذلك القارئ إلى إنشاء تصور ما لمضمون النص، لا كما حدده هو في النص،

بل مضمون القارئ نفسه، ما دام فعل القارئ يشتغل خارج الإطار التقليدي للنص>>[18].

فالشخصيات الدينية أو الأحداث الدينية، حين استدعائها يغير الشاعر من ملامحها لضرورات مختلفة، تجعل القارئ ينتبه إلى هذا التغيير، وبالتالي يفتح آفاقا جديدة لتلك الشخصية أو تلك الحادثة، وهذا عكس ما نجده في الرمز الأسطوري، خاصة إذا وظف الشاعر أسطورة غربية، فالقارئ يعاني كثيرا في سبيل فهم مقاصد النص الشعري، بسبب غربة النص الموظف في النص المبدع، أما الرمز الديني فالقارئ يدرك مباشرة الملامح القديمة ويقابلها بالملامح الجديدة<<ويدلل على هذا مكان استدعاء مبدع واحد لشخصية تراثية معينة، في سياقات مختلفة الدلالة على معان متعددة>>[19].

إلا أن بعض التجارب الشعرية الجزائرية أرهقت النصوص الشعرية بكثرة الشخصيات المستدعاة في النص الواحد، مما أدخل القارئ في جو من القلق في كيفية الولوج إلى دلالات هذه النصوص، وهذا ما نجده عند الشاعر عبد العالي رزاقي، في ديوانه "هموم مواطن يدعى عبد العال" حيث الإشارة هي الغالبة على الرمز، حين يتم استدعاء الشخصيات الكثيرة داخل النص الواحد، كنص أسماء ممنوعة من الصرف، والإكثار من الشخصيات مختلفة المذاهب والتوجهات الفكرية والدينية، يقول في إحدى قصائده:

لينين "مات"
و<<ماركس>> و<<إميل كابرال>> و<<جيفارا"[20]

....

عجوز همنغواي

....

سادتي ماذا ورثنا عن<<بلاط>> العلوي
آه... ماذا ورثت عنهم قريش
غير أيوب مهاجر

....

ويموت الشنفري

....

توصد الأبواب في وجه<<أبي ذر>>

....

فهذا<< اليوم خمر وغدا أمر>>

على مدار هذه الصفحات يطل علينا في كل صفحة بشخصية رمزية بتاريخها القديم وبحضورها متكرر الدلالة في نص تتحاور فيه أحداث مختلفة من أزمنة وأمكنة مختلفة، مما يشتت ذهن القارئ في تتبع الخيط الذي يوصل إلى شاطئ الدلالات المتعددة، وربما هذا ما جعل الباحث محمد ناصر يرى << أن الشعراء الشباب ليسوا في درجة واحدة من تمثل هذا التراث الديني والاستفادة منه، وأغلبهم كان أميل إلى الأسطورة، والتراث الشعبي>>[21].

وقد شكلت شخصية الأنبياء للشعراء محورا هاما ومصدرا كبيرا لإبداعاتهم. بما تحويه هذه الشخصية /الرمز من دلالات متنوعة فهي<<غنية بدلالات الفداء والاستبدال والمثالية كما أنها تحمل قدرا كبيرا من التراجيديا والدرامية التي أغرت الشعراء بتتبعها فنيا واستثمار ما بها من طاقات دالة على دراما الحياة الإنسانية. فهي مثال للعطاء والبذل وحمل الرسالة، وهي في نفس الوقت نموذج لتحمل المكابدة / والجحود والعذاب>>[22]

والشعراء الجزائريون كغيرهم من الشعراء المشارقة، وردت في أشعارهم شخصيات الأنبياء كرموز دينية، تعددت دلالاتها. حسب السياق الذي وضعت فيه. فهذا عبد العالي رزاقي مرة أخرى. يستهويه التراث الديني ممثلا في الأنبياء. فيستدعي النبي يوسف "هذه الشخصية التي ارتبطت بالسجن، سجن الإخوة، البئر، السجن الحقيقي. هي التي جعلت الشاعر يستنجد بها ليعبر بها عن واقع مرير يعيشه كل إنسان تواق إلى الحرية، مقموع في سجون الطغاة.

وهذي الخطوط على الكف

محتمل أن تصير على القلب أغنية

باسم يوسف، وهو يفسر حلم سجينين عاشا معا

واحد منهما سوف يغتاله الموت في الليلة المقبلة

وآخر يفرج عنه في السنة القادمة. [23]

شكلت تيمة السجن والغربة أهم التيمات في قصة سيدنا يوسف، مما جعل الشعراء المعاصرين يستهدون بها في ظلمات واقعهم المرير. لقد أحسن الشاعر عبد العالي رزاقي في هذا النص استغلال القصة القرآنية، قصة (يوسف عليه السلام) استغلالا رمزيا، من خلال التشابه بين الحالتين حالة النبي يوسف داخل السجن وهو يقرأ ويفسر ويؤول الرؤيا/ وبين الشاعر داخل سجن المجتمع وهو يقرأ ويؤول محن المجتمع وعذاباته. فالتقاطع الحاصل بين الشخصين، النبي والشاعر هي النبوءة أو التأويل. كما استدعى الشاعر رزاقي شخصية أيوب "رمز الصبر في كثير من أعماله الشعرية، إذ يقول في نص أسماء ممنوعة من الصرف"

آه... ماذا ورثت عنهم قريش

غير أيوب مهاجر

وعبارات قديمة

<< خادم الأسياد مولاهم

وإن الصبر مفتاح الفرج

وبقايا سور يكتبها "الطالب" حرزا للطفولة

صبر أيوب على جبهتنا وشم قديم

مثل خط الرمل. كف اليد. لا تقرأه غير العجائز[24].

يحاول الشاعر في هذا المقطع أن يصور حال الإنسان في زمن كثرت فيه الهموم والمشاغل فلم يجد شيئا يستند إليه غير الصبر. لذا كان استدعاء "أيوب" كرمز ضروري. غير أننا نلحظ أن هذا الاستدعاء لم يرق إلى مستوى التوظيف الرمزي الذي حدده كثير من الباحثين << فالرمز وسيلة إدراك ما لا يستطاع التعبير عنه بغيره. فهو أفضل طريقة ممكنة للتعبير عن شيء لا يوجد له أي معادل لفظي >>[25].

فالشاعر وظف شخصية أيوب عليه السلام كإشارة واضحة للدلالة الأولى التي تحملها القصة، وأسقطها على إنسان العصر الحديث، وهذا واضح من خلال البناء اللغوي للقصيدة. فالتكرار هو أولى سمات اضمحلال الرمز إلى إشارة عابرة، فقد تكررت لفظة "أيوب" مرتين، كما تكررت لفظة الصبر مرتين: مرة في قول سائر ومرة أخرى مع "أيوب"، إذ كان بإمكان الشاعر أن يستغني عن هذه الألفاظ المتكررة، خاصة لفظة الصبر لأن لفظة "أيوب" بوسعها أن تؤدي هذه الدلالة دون إضافات؛ وعلى العموم يرمز << أيوب عليه السلام في شعرنا المعاصر إلى الصبر على البلاء والإيمان في المحن والرضا التام بقضاء الله>>[26]

كما يطالعنا شاعر سبعيني آخر وهو حمري بحري. بنص لغته التي تميل إلى المباشرة، وباستقدام "أيوب" في آخر النص كشاهد على مرحلة عايشها الشاعر ومجتمعه، مرحلة مسكونة بالحزن والقلق والاغتراب والرفض لكل ما هو غير إنساني. إذ يقول في ساحة "الشهداء":

كانت عيون الفقراء

تدمع... تدمع...

تلمع... تلمع...

تنسج خيط النور

في صبر أيوب

من الشمال...

إلى الجنوب[27]

من خلال هاتين التجربتين الشعريتين لـ عبد العالي رزاقي وحمري بحري نخلص إلى أن شعراء مرحلة السبعينيات لم يكن توظيفهم للتراث الديني توظيفا رمزيا، خاضعا لقراءة نقدية واعية للعنصر التراثي المستدعى، بل جاء الاستدعاء كإشارة عابرة فقط، مما جعل المتلقي لا يجد صعوبة في فهم تفسيرات هذه الإشارة، إذ الرمز الديني تغلب عليه التأويلات، لما يحمله من دلالات متعددة ومتنوعة، وهذا ما أدى بالباحث محمد ناصر إلى القول بـ<< أن شعراءنا انجروا إلى هذا الاستخدام تقليدا منهم للشعراء المشارقة مسلمين ومسيحيين، الذين ترد في شعارهم أمثال هذه الرموز بكثرة، ولعلهم كانوا يستخدمون ذلك دون وعي بإيحاءاتها الدينية >>[28].

وهذا ما تؤكده بعض النصوص الشعرية في تعاملها مع تيمة الصلب والصليب في مرحلة من مراحل الشعر الجزائري المعاصر، وأولى هذه النصوص نص أزراج عمر في ديوانه... و"حرسنى الظل". حيث يقول:

أغني وترحل عني جراحي
وتصلبها الشرفات
وحين سألت رجال المطافئ عنها
رأيت صبيا يفتش عن لقمة في قمامه
ومن يومها، اكتشفت لماذا تغني جراحي[29]

كما نجد شاعرا آخر وظف لفظة الصلب في أكثر من مقطع من ديوانه، لكنه لم يرق بها إلى مستوى الرمز الذي ألفناه مثلا لدى السياب وغيره من الشعراء الذين كان لهم السبق في هذا التوظيف، إذ يقول الشاعر عبد العالي رزاقي في مواضع مختلفة من ديوانه:

عقارب ساعتنا الحائطية

تعلقنا عند باب المدينة... تصلبنا في كتابه نقدسه[30]

وفي مقطع من نص آخر:

أنا وأنت
صورتان تبحثان عن إطار
يصلب في جدار[31]

وفي قصيدة "الدم" يقول:

أعلق لائحة باسم من يشتريني
وأصلب فيها حروف الهجاء
ألف، وحاء، وباء، وكاف
واكتب أسماء من قتلوني
ومن صلبوا جثتي في الشوارع
باسم دم الشهداء[32]

إن الشاعرين عمر أزراج وعبد العالي رزاقي، لم يستغلا ما في لفظة "الصلب" من طاقات إيحائية بل اكتفيا بالمعنى العادي المتداول بين الناس كالقتل والظلم، وهذا بخلاف بعض الشعراء الذين أحسوا إزاء شخصية المسيح عليه السلام <<بأنهم أكثر حرية، ومن ثم أطلقوا لأنفسهم العنان في تأويل ملامحها وانتحالها لأنفسهم، ومعظم ملامح السيد المسيح في شعرنا المعاصر مستمدة من الموروث المسيحي، وخصوصا "الصلب" و"الفداء" و"الحياة" من خلال الموت وثلاثتها ملامح مسيحية>>[33].

لكن هذا التأويل لم نجده عند شعرائنا، وهذا ربما راجع إلى بعد اللفظة ودلالتها عن المرجعية الإسلامية، التي ينتمي إليها الشاعران، ما جعل التوظيف يبتعد عن التوظيف الفني والرمزي لملامح "المسيح "عليه السلام فعلى ملمح "الصلب" مثلا <<أسقطوا كل الآلام التي يتحملها الشاعر المعاصر، والإنسان المعاصر عموما سواء أكانت تلك الآلام مادية أم معنوية>>[34] غير أن حادثة الصلب لم يقر بها القرآن كمرجع للدين الإسلامي، مما يفسر تعامل الشعراء الجزائريين معها، كان من باب التقليد للمشارقة كما قال بذلك الباحث محمد ناصر، إذ يقول الله تعالى مبينا حقيقة المسيح عليه السلام <<

وَقَوْلِهِمْ إِنَّا قَتَلْنَا الْمَسِيحَ عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ رَسُولَ اللَّهِ وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَكِنْ شُبِّهَ لَهُمْ وَإِنَّ الَّذِينَ اخْتَلَفُوا فِيهِ لَفِي شَكٍّ مِنْهُ مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا اتِّبَاعَ الظَّنِّ وَمَا قَتَلُوهُ يَقِينًا >>[35].

هذا التقليد الذي لم يسلم منه أي شاعر جزائري، فهذا مصطفى الغماري، الذي حرص في جل أعماله الشعرية على أن تتحرك نصوصه ضمن المناخ الإسلامي والعربي رافضا كل أشكال القهر والاستعمار والاستلاب التي يكون مصدرها من الغرب نجد لفظة "الصلب" قد تسللت إلى بعض قصائده، دون وعي نقدي منه لما تحمله اللفظة من دلالات، إذ إن <<الصلب متعدد الدلالات، وسياق النص ينبه إلى طبيعة الدلالة التي يقدمها الشاعر في النص، فالصلب هو الظلم والتشريد، من جهة متحدا بالقتل... ومن جهة مقابلة يمثل الصليب الحلم والغاية الأسمى التي تدفع إلى الصمود وتمنح المقاتل والشاعر حق الوجود>>[36] فهو في ديوانه "قصائد مجاهدة" لم يخرج لفظة الصلب عن معنى "العذاب" والآلام" إذ يقول:

قد يصلب الطهر باسم الأمن يا وطني
ويذبح الرهج الدامي الحساسينا[37]

ويقول أيضا عن غربته:

يا جفون الضياء... دربي أسير
وفؤادي مصلوبة خطراته!
بين جنبيه ألف شكوى وشكوى
يسأل العابرين... أين حماته؟ [38]

وكذا قوله:

عرب نحن كم "حسين" صلبنا
هـ... وقلنا... مشبومة نظراته

بهذا الاستخدام البسيط لعنصر من عناصر التراث الديني المسيحي يكون الشعراء الجزائريون رغم أنهم لم يتفاعلوا مع هذا الموروث تفاعلا يجعل العنصر المستدعي يلتحم مع بقية عناصر القصيدة، دون أن يحس القارئ بوجوده كعنصر مهمش داخل جسد القصيدة هذا الجسد الذي تتشابك وتتعالق أعضاؤه/عناصره ليقول رؤاه الشعرية بعيدا عن التكلف والغموض رغم أن هذه المفاهيم مثل<<الرؤيا والكشف قد أدت إلى توجيه الشعر وجهة ميتافزيقية وصوفية عميقة الإيحاءات والتعابير كما أسهمت بعض المفاهيم الوجودية كالرفض والقلق والاغتراب والانتماء في تحديد طبيعة الرؤية الشعرية العربية الحديثة، وانتقلت أثار الرفض والاغتراب هذه إلى اللغة فاتسمت بالغموض الدلالي إلى جانب الغموض في التركيب[39]

هذه المفاهيم سنجد لها صدى في أعمال شعراء الجيل الجديد من الجزائر، شعراء الثمانينيات والتسعينيات، الذين غيروا من مسار الكتابة الشعرية في الجزائر، وأعطوا بل أثبتوا لها حضورا في الوطن العربي من خلال الأعمال الشعرية التي طبعت خارج الجزائر، أو التي طبعت بالجزائر وكان لها صدى لدى النقاد العرب، هذه المفاهيم وجدناها متجسدة من خلال استعادة الشاعر الجزائري المعاصر لتراثه الديني برؤية مغايرة لما ألفناه عند شعراء السبعينيات الذين كانت تنقصهم التجربة الفنية – في كيفية التعامل مع الماضي، بإعادته كما هو في الحاضر أم بمقارنته بالحاضر لاستشراف المستقبل.

الهوامش

[1] علي عشري زايد، استدعاء الشخصيات التراثية، ص75.

[2] سورة الشعراء الآية. 224، 225، 226

[3] غسان غنيم، الرمز في الشعر الفلسطيني الحديث والمعاصر، ص84.

[4] نفسه، ص84.

[5] عز الدين إسماعيل، الشعر العربي المعاصر، ص91.

[6] ميرسيا الياد، تاريخ المعتقدات والأفكار الدينية، ج1، ص69.

[7] موضع الحديث.

[8] ينظر: أحمد زكي كنون، المقدس الديني في الشعر العربي المعاصر، افريقيا الشرق المغرب، د.ط، 2006، ص77-78.

[9] رولان بارت، لذة النص، دار توبقال، المغرب، ص38.

[10] المرجع السابق، ص102.

[11] المصدر السابق، الصفحات من 103-إلى 111.

[12] علي عشري زايد، استدعاء الشخصيات التراثية، ص76.

13 أحمد زكي كنون، المقدس الديني في الشعر العربي المعاصر، ص78.

14 مصطفى محمد الغماري، قصائد مجاهدة، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر/1982، ص65.

15 محمد أبو القاسم، خمار أوراق، ص35-36.

16 أحمد زكي كنون، المقدس الديني، ص78.

17 نفسه، ص78.

18 عبد القادر عميش، اشتغال الرمز ضمن إسلامية النص.

19 أحمد مجامد، أشكال التناص، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر د.ط، 1998/ ص191.

20 عبد العالي رزاقي، هموم مواطن يدعى عبد العال، سلسلة أدبية تصدرها مجالة أمال عن وزارة الثقافة، د.ط، 1983، ص50-51.

21 محمد ناصر، الشعر الجزائري الحديث، ص287.

22 كاميليا عبد الفتاح، القصيدة العربية المعاصرة، ص548.

23 عبد العالي رزاقي، الحب في درجة الصفر، ص121.

24 عبد العالي رزاقي، هموم يدعى عبد العال، ص56-57.

25 مصطفى ناصف، الصورة الأدبية دار الأندلس، ط2، 1981، ص153.

26 علي عشري زايد، استدعاء الشخصيات التراثية، ص90.

27 حمري بحري، ماذنب المسمار يا خشبة، منشورات مجلة آمال الجزائر، 1981-ص100.

28 محمد ناصر، الشعر الجزائري الحديث، ص589.

29 أزراج عمر، وحرسني الظل، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع الجزائر 1976، ص104-105.

30 عبد العالي رزاقي، الحب في درجة الصفر، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع الجزائر، 1977، ص11.

31 المصدر نفسه، ص19.

32 عبد العالي رزاقي، الحب في درجة الصفر، ص31-32.

33 علي عشري زايد، استدعاء الشخصيات التراثية، ص82.

34 المرجع نفسه، ص82.

35 سورة النساء، الآية 157.

36 عبد المجيد عبد العزيز، التجربة الشعرية عند المتوكل طه، أطروحة ماجستير (مخطوط)بجامعة النجاح الوطنية، نابلس فلسطين سنة 2002 – 2003، ص101.

37 مصطفى محمد الغماري، قصائد مجاهدة (ش. و. ن.ت)1982، ص66.

38 المصدر نفسه، ص82.

39 أمنة بلعلي، أثر الرمز في بنية القصيدة العربية المعاصرة ديوان المطبوعات الجامعية الجزائر، 1995.ص107.

فلسفة الفعل من النظر إلى العمل عند العلامة البشير الإبراهيمي

د/ حرة طيبي
-جامعة تلمسان -

الملخص:

حظي الإمام العلامة البشير الإبراهيمي باهتمام واسع من قبل الباحثين الذين قاموا بدراسة آثاره الفكرية والأدبية والعلمية المختلفة عرضا وتحليلا خاصة ما جاء في مشروعه الإصلاحي والتربوي مؤمنا بأن تحرير العقول من الأوهام سيمهد حتما إلى تحرير الروح من القيود هذا ما ظهر في جل كتاباته الفلسفية حول الفعل بين النظري والتطبيقي.

الكلمات المفتاحية: العلامة، الإبراهيمي، الجمعية، الفلسفة، الفعل، الإصلاح، التربية، التحرير.

Résumé :

Beaucoup de chercheurs se sont fort intéressés à l'érudit El Bachir AL IBRAHIMI qui ont étudié, par la présentation et l'analyse, ses divers effets intellectuels, littéraires et scientifiques, notamment son projet réformiste et éducatif car il croit que la libération de l'esprit des illusions mène surement à la libération de l'âme des barreaux, ce qui montre dans la plupart de ses œuvres philosophiques concernant l'acte entre la théorie et la pratique.

Mots-clés: érudit-AL IBRAHIMI-association-acte-réformation-éducation-libération

إن من أهم علماء الجزائر الأفذاذ الذين قادوا حركة الإصلاح الاجتماعي الشاملة الشيخ المصلح **البشير الإبراهيمي**–رحمه الله تعالى–الذي كرسّ حياته للعلم طالبا وناشرا، وللأمة والجزائر خادما مصلحا، الرجل الذي استطاع خدمة قضايا دينه وبلده، الشخصية القيادية المتفردة التي برعت في سماء الثقافة العربية الإسلامية[1].

الأديب المصلح العلامة البشير الإبراهيمي[2]، سياسي ودبلوماسي، أحد أعمدة النهضة الأدبية والفكرية والدينية التربوية في الجزائر، من أصحاب المذهب المالكي، ومن أعلام الفكر والأدب في العالم العربي ومن العلماء الجزائريين، وهو رفيق النضال لعبد الحميد ابن باديس في قيادة الحركة الإصلاحية الجزائرية ونائبه، ثم خليفته في رئاسة جمعية العلماء المسلمين، وطبعا للعلامة الشيخ البشير الإبراهيمي سيرة علمية مجيدة وحضور قوي حافل بالأحداث والتواريخ، كما يعد عالما في الفقه والتشريع واللغة والأدب، وخطيبا مفوّها وشاعرا كبيرا يهزّ المنابر بجزالة ألفاظه ويثير المشاعر بقوة أشعاره وخطبه التي كان يوصي فيها دائما بالعمل البناء والموعظة الحسنة.

وقد ظهر خلال النصف الأول من القرن العشرين جماعة من العلماء الجزائريين الذين حاولوا جاهدين تأسيس مبادئ كان لها فضل وغاية جليلة في نشر الأسس الصحيحة، متأثرين بأفكار النهضة والإصلاح التي مثلها مجموعة من المفكرين على رأسهم جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده وآخرون ممن اهتموا بقضية الوطن في كامل أقطار العالم الإسلامي، واهتمت هذه الجمعية الإسلامية الجزائرية بالإصلاح الاجتماعي والديني، كما سطرت أهدافا محكمة مبدئها العلم، وغايتها تحرير الشعب الجزائري، والنهوض به و زرع القيم الإسلامية والمحافظة على الهوية بتحرير العقول والأرواح وتحرير الأبدان والأوطان والأول أصل للثاني، فإذا لم تتحرر العقول والأرواح من الأوهام في الدين وفي الدنيا كان تحرير الأبدان من العبودية والأوطان من

الاحتلال متعذرا أو متعسرا، حتى إذا تمّ منه شيء اليوم، ضاع غدا لأنه بناء على غير أساس والمتوهم ليس له أمل، فلا يرجى منه عمل[3]. لذلك نقول أنه من المستحيل أن يتحرر بدن يحمل عقلا جاهلا تسيطر عليه الأوهام وتتحكم فيه الخرافات العقل الذي لا يعرف كيف يميز ويخلص من الوهم، هذا النوع من التحرير لا يقوم به إلا العلماء المصلحون الذين حرروا أفكارهم وحددوا أهدافهم، هذا ما كانت تسعى إليه جمعية العلماء المسلمين

إن الاصلاح الحقيقي لأي فرد لا يقوم إلا بالاهتمام أولا بالجانب السوسيولوجي له، والعمل على تكوينه اجتماعيا وسيكولوجيا، وهذا ما قامت به الجمعية في إطار سياسة الوعظ والارشاد، بتسطير برنامجا محكما للكبار، أساسه الأمل، والهدف منه الوعظ، وتعليم أفراده التطبيق والحث على روح العمل، وكان من أهم مبادئها إصلاح المجتمع الجزائري، وزرع القيم الانسانية والمحافظة على الهوية العربية الاسلامية، واتخذت جمعية العلماء المسلمين " **الاسلام ديننا والعربية لغتنا والجزائر وطننا** " شعارا لها.

حصرنا هذه القراءة في أفكار متعددة ارتأينا منها التقريب والوضوح واخترنا الوقوف على بعض منها لتقريب المحتوى من القارئ الكريم:

– اسهام الشيخ البشير الابراهيمي في توعية الشعب الجزائري، وتوصيل الهدف من الأبعاد التربوية والتعليمية.

– كيفية التفكير والتطبيق فلسفيا مع الابراهيمي انطلاقا من مفهوم الآية الكريمة 2 **قال الله تعالى: {إنّ الله لا يُغَيِّرُ ما بقومٍ حتىّ يُغَيِّروا ما بأنفُسِهِم}**[4] من هنا أدرك البشر أن تغيير الأوضاع لا يتحقق إلا إذا حدث التغيير في البنية الذاتية للمجتمع في حد ذاته والتمسك بالصبر والتخلص من مجموع القيم السلبية من ضعف الارادة وضعف الهمة والاستسلام والجهل فالوصول إلى بناء فلسفة واضحة لإيقاظ وعي الأمة يتطلب قراءة تأملية لواقع المجتمع ودراسة شاملة لكل عناصره متتبعا أحداثه وسالكا منهجا صحيحا لخدمة أمته، ويقول **الابراهيمي** في شأن ذلك ما يلي: " من أراد أن يخدم هذه الأمة فليقرأها كما يقرأ الكتاب وليدرسها كما يدرس الحقائق العلمية فإذا استقام له ذلك استقام له العمل وأمن الخطأ فيه وضَمِنَ النجاح والتمام له فإن تصدى لأي عمل يمس الأمة من غير درس لاتجاهها ولا معرفة بدرجة استعدادها كان حظه الفشل"[5] هذا التغيير 2 لا يأتي إلا بالتربية والتعليم و يكون بالتوجيه السلوكي والخلقي، فالأخلاق هي إرادة الفرد التي تعمل تحت ضابط من الدين والأدب والعقل، وبها يختار المرء سبله في الحياة، ويضمن لنفسه القيم و العادات الطيبة التي تنهض بالوطن وتتقن العمل، هذا ما وصى به شيخنا الابراهيمي: الأخلاق القويمة المتينة، والعلم القوي النافع، فالعّلامة زاوج بين العلم والسلوك لبنية ثقافية سليمة كما ذكرنا علما أن السلوك هو مجموعة من التصرفات الصادرة عن الانسان والتي تكون بتأثير الثقافة والعاطفة والقيم والأخلاق ويكون إما سلوكا سلبيا أو ايجابيا، لذلك يرى أنه لابد من رفع المستوى الأخلاقي الذي يجب أن يتأسس على مصدري الأخلاق المتينة في المجتمع وهما: القرآن الكريم الذي يعتبر السند الأخلاقي للمسلمين ثم الأدب الذي يمثل بدوره الشخصية المثالية مؤكدا ذلك في **قولـه:**2 " فالواجب على مجتمعنا الذي ننشد تكوينه أن يبذل مجهودات قوية لرفع درجة الأخلاق عندنا ومن فكري الخاص أن هذه الناحية من أمراضنا هي أيسر معالجة من جميع النواحي إذا احسنّا تسيير الجهود الفردية في التربيه المنزلية، لأن لنا أساسا تبنى عليه ولا يعسر جد العسر إحياؤه وهو الأخلاق الاسلامية المتوارثة في الجملة والتي تجد معظمها في القرآن الكريم في أوضح عبارة وأوضح بيان ثم الأخلاق العربية المأخوذة من آدابهم التي هي أنفس ما خلفوه لنا من التراث"[6].

لقد نوّه الاسلام بالخلق الحسن ودعا إلى تربيته في المسلمين، وتنميته في نفوسهم، واعتبر ايمان العبد بفضائل نفسه، واسلامه بحسن خلقه، وأثنى **الله** تعالى

على نبيه **المصطفى** عليه أفضل الصلاة والسلام بأجمل الأوصاف وأسماها لقوله **عز وجل: {وإنّك لَعَلىَ خُلُقٍ عَظيمٍ}**[7] من هنا يحرص الاسلام على تربية المسلم على القيم والفضائل الأخلاقية الحميدة، ونعرف أن الخلق هيئة راسخة في النفس تصدر عنها الأفعال الارادية الاختيارية من حسنة وسيئة، جميلة وقبيحة وانهيارها يقود إلى فساد المجتمع، وتخلفه وتأخره عن ركب الحضارة والتقدم، وبالتالي يعجز المجتمع عن تحقيق مطالبه الشرعية، هذا ما أكده **شريط عبد الله باسط** أن الأخلاق علم معياري- إن صح التعبير- وهو علم يعتمد القواعد لا القوانين- القواعد التي يجب أن نتبعها لا القوانين التي تمليها علينا ظروفنا في التصرف[8] فالأخلاق في جوهرها هي العمل وفق مبادئ ثابتة من شأنها أن تصلح حال العباد وتزكيهم وتطهرهم، يبنى عليها ومن أجلها المجتمع السليم لذلك وجب على الانسان بمسؤوليته أن يمثلها أحسن تمثيل، لأن **الله** عز وجل زوده بالعقل الذي يمثل القوة المميزة للمتضادات والمتنافرات، الموجهة من قبل الضمير الذي يعتبر القوة الرادعة والداخلية في الانسان، وفق ما تمليه عليه أخلاقه، ويقول الابراهيمي في هذا الصدد: " إن للرجولة ضريبة وعليها مسئولية لأن الرجال هم القمم الشامخة والأئمة الدعاة الذين يقودون الأمة إلى مواطن النصر".

ومن أجمل ما قال شعرا في هذا المجال:

لا نرتضي إمامُنا في الصف ***مالم يكنْ أمامَنا في الصف

فالمعنى هنا أننا لا نرتضي أن يَؤُمَنا في الصلاة إلا الذي يقودنا إلى الجهاد، فأسلوب التربية واضح وصريح هو أساس عملية التغيير سواء في النفس أو في المجتمع، لأنها الخاصية الأساسية في التركيب، فالإنسان -بحسب **كانط**- لا يصبح انسانا إلا بالتربية، ولا يكون شيئا آخر غير ما تفعله به التربية.

إن ضعف التربية لدى الفرد يفقده أكبر وأقوى حصانة ذاتية، لأن الجانب التربوي هو العلم الذي يغرس ويربي النفس على التقوى ويبعدها عن الجهل، وحتما يجد فيها طريقا نافعا وصائبا وسلوكا حضاريا، على هذا الأساس نقول إن الفلسفة التي ينادي بها الابراهيمي هي فلسفة التطبيق وطبعا قسم منها يهم الفكر وقسم آخر يهتم بالسلوك أي العمل الموصف أو المنتظر لقول **الله تعالى: { وقُلِ اعملواْ فسَيَرى اللهُ عملَكُمْ ورسولُهُ والمؤْمِنونَ}**[9] القرآن الكريم هو كتاب عمل وليس كتابا للرأي والنظر، فصفة الفعل تدعوا إلى العمل الصادر طبعا عن الذات، لأن كل فعل يصدر عن الانسان هو فعل اجتماعي يعبر عن سلوك ما، مخزنا رغبات مكبوتة تبحث دوما عن الاشباع في مجتمع قد لا يتيح لها ذلك، لذلك يعمل الفرد دائما على التعبير عن السلوك بمختلف الطرق، ومن هذا المنطلق نقول أن الضمير كناية عن نظام الفرد في المبادئ الأخلاقية المقبولة والمسلم بها وهو الموجه لسلوك الفرد، لذلك يجب عليه أن يربي هذه الذات على المهام النبيلة مثل التفكر، **قال الله تعالى: { ذَلِكَ يُبَيِّنُ اللهُ لَكُمُ الآياتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ }**[10].

لقد أشار القرآن الكريم إلى الفكر في مواضع عدة يدعو فيها إلى أعمال الفعل والتفكر والتدبر وهي إحدى مهام الانسان أينما وجد وفي أي زمان كان، وكانت دعوة الابراهيمي إلى التمسك بالقرآن والسير على هديه هو الضمان للسعادة، لأن الاسلام أدخل التربية النفسية في الأحكام، من خلال ما رأيناه في الآيات القرآنية أنه لا يأمر بشيء ولا ينهى عن شيء إلا بعد أن يمهد للنفس بخوف **الله** عز وجل، ويقنعها بالآثار التي تترتب بعد ذلك، وطبعا إذا جاء دور العمل كانت النفس راضية مطمئنة ، لأنها فكرت وقررت، فالفعل صريح بين الفكر والسلوك، لأن الفكر هو الحكم العقلي على واقع ما، أما السلوك فهو حركة الانسان سواء كانت فردية أو جماعية، ولا يمكن للفكر أن يضبط سلوك الانسان إلا

إذا تحولت الأفكار إلى مفاهيم عملية لدى الانسان، وذلك بإدراك الواقع المعاش فالشيخ الابراهيمي يسعى من خلال هذا الطرح إلى إنماء الفكر، وتكوين الانسان تكوينا صحيحا، هذا ما أكده **جميل صليبا** في هذا القول: " وجملة القول أن الفكر يطلق على الفعل الذي تقوم به النفس عند حركتها في المعقولات، أو يطلق على المعقولات نفسها، فإذا أطلق على فعل النفس دلّ على حركتها الذاتية وهي النظر والتأمل وإذا أطلق على المعقولات دلّ على المفهوم الذي تفكر فيه النفس"[11].

إن استقامة الفكر ونقاءه هو الشرط الأساسي للتربية والأخلاق، لأن مهمته رسم مخطط الحركة وجعلها متكافئة، وعليه فالتربية حاجة انسانية ملحة وقائمة دائما من أجل بناء الذات الانسانية، وتأمين استقلاليتها، لاعتبارها الجهد الانساني الهادف الذي يوجه لرعاية الفرد والمجتمع، ويسعى لبناء الفكر وتقويم السلوك، وتنمية المواهب، من أجل تحقيق الغاية، وبناء الشخصية، واعتبرها الابراهيمي بناء للعقول وللنفوس و تنمية للمواهب الفطرية، وجعلها السبيل والهدف الذي يراه ملائما لمستقبل المجتمع، ومحققا لتطلعات الأجيال، وسبّق الغاية عن الوسيلة، لأن التربية ممارسة يتجه بها المربي إلى تربية العقل، وتزكية النفس وتقويم الأخلاق، ونجد هذ التصور واضحا في أقواله ومنها ما يقول فيه: " احرصوا على أن تكون التربية قبل التعليم، واجعلوا الحقيقة الآتية نصب أعينكم، وهي أن الجيل الذي أنتم منه لم يؤت في خيبته من نقص العلم، وإنما خاب أكثر ما خاب من نقص الأخلاق"[12]

وفعلا كان الابراهيمي مرشدا، ناصحا بفعل المبادئ القوية التي نشرها، ووحّد من خلالها النشء الجديد بضبط الأفكار وتقويم المفاهيم، وهذا كله لمصلحة الدين والأمة، فاستخدم التربية كسلاح قوي للمواجهة، وأوصى بالأخلاق المتينة والتعاون الاجتماعي والمال الذي يستنفع به في خدمة الآخر والبناء الحضاري وهذا مقطع من خطابه:

إخواني:

"هذه نفثة مصدور ولابد للمصدور من بث، وإني والحق يقال أتسلى بجمعيتكم هذه وأتوسم فيها الخير وأرجو أن تكون طليعة سعد وفأل يمّن للوطن وأن تكون مثالا صالحا لبنيه يحتذون حَذْوَهُ في التعاون على الصالحات والدعوة إلى النهوض. أتمنى ذلك وأفتخر به وأنصح لحضراتكم أن لا تَهِنوا في العمل وأن تتحلوا بالثبات وأن لا تَقْنَعوا بالدرجة التي أنتم عليها فإن وراءها مطلبا أسمى وأعلى ولا يمكن الوصول إليه إلا بالتعاون الاجتماعي فإن الأعمال الفردية قلَ أن تأتي بالنتيجة المطلوبة"[13] هذا ما أمرنا به الدين الحنيف التعاون والتعامل والتآزر واحترام الآخر، و الحث على روح الجماعة في كل سبل الحياة المرتبطة بشؤون الدين والدنيا، لأن علاقة الانسان بأخيه الانسان المعاملة، وهذا ما نجده في الكثير من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية الشريفة لما فيه من راحة نفسية واجتماعية للفرد، ومنها قول **الحق تبارك وتعالى: { وتَعاوَنوا عَلَىَ البِرِّ والتَّقْوَى وَلا تَعَاوَنوا عَلَىَ الإِثْمِ وَالعُدْوَانِ وَاتَّقُوا اللهَ إِنَّ اللهَ شَدِيدُ العِقَابِ } [14] فالله** عز وجل يدعونا إلى التآخي والتعاون لأنهما أساس النجاح في الحياة، فنجد على سبيل المثال مراسم العبادات الالهية كالحج والصلاة والدعاء والجهاد في سبيل **الله**، ويكفي قول **الرسول** المصطفى صلى الله عليه وسلم: **{ يَدُ اللهِ مَعَ الجَماعَةِ }**[15] فوصية النبي الكريم كانت العمل مع الجماعة، لأنها تنشئ الأمة وتحدث التكافل الذي يحقق بدوره التعاون المقصود لبلوغ الهدف المنصوص عليه، فالمعنى صريح وواضح لأن الكثير من حالات الضعف التي تصيب المسلم تكون وليدة روح الفرد، واتباع المصلحة الشخصية على حساب الهدف العام، وهذا ما حاول الابراهيمي أن يحث عليه من خلال هذا المبدأ الديني والانساني، الذي لا تستقيم الحياة

بدونه، التعاون الذي يشترك فيه الجميع لصنع القرارات، فروح الترابط والتصالح بين أفراد المجتمع المسلم من أقوى الدعائم والركائز، لذلك يمكن اعتبار روح الفريق أو الجماعة من أفضل الطرق في مواجهة الأزمات، ضف إلى ذلك تخلص الانسان المسلم من مجموع القيم السلبية التي تؤثر في شخصيته كالأنانية، الكره... وبهذا يتحقق ويوحد الهدف، وتقوى العلاقات من كل النواحي سواء كانت دينية، أو سياسية أو فكرية، أو تربوية، ما نجده واضحا في كثير من الخطابات التي قام به العلامة، وكتبها في العديد من المقالات منها مقال "**يا شباب**":

" الشباب في كل أمة هم الدم الجديد الضامن لحياتها واستمرار وجودها، وهم الامتداد الصحيح لتاريخها، وهم الورثة الحافظون لمآثرها، وهم المصححون لأغلاطها وأوضاعها المنحرفة وهم الحاملون لخصائصها إلى من بعدهم من الأجيال"[16] الشباب هم الحياة، فليحرص كل شاب على أن يمارس سنه في طاعة الله لما يتمتع به من قوة ونشاط وحيوية في هذه الفترة، ويجب عليه أن يتبع الطريق المستقيم ويحافظ على قيم أمته، مؤسسا مبدأه على الدين واتباع هدي المصطفى عليه الصلاة والسلام، وبالأخلاق الطيبة التي تنير وترسم له الطريق الصحيح، وإذا تأملنا القرآن والسنة لوجدنا فيهما اهتماما كبيرا وخاصا بمرحلة الشباب لما فيه من خير على مستوى الفرد والجماعة ومن أسس تربية الشباب أيضا أن ندربهم على الفضيلة والكرامة و الحقوق العامة، ونحثهم على العلم ونوجه السلوك الذي يعتبر القوة المحركة لدى الفرد.

كانت هذه أهم المبادئ التي طالب بها الابراهيمي، وقد فرضت عليه الظروف أن يهتم بجانب آخر غير اللغة والأدب ألا وهو جانب الاصلاح والدعوة والتربية، حيث أن الواقع الجزائري كان يتميز في النصف الأول من القرن العشرين بانحطاط حياة الجزائريين خاصة من ناحية الوعي بالذات والواقع وفعلا حاول النهوض لإصلاح الوضع وتوظيف مختلف وسائل الدعوة والتغيير الذي يوصل بها إلى الهدف، وهو القائل **رحمه الله:** " إن أشرف خدمة يقدّمها العاملون المخلصون لأمّتهم ولوطنهم هي التعليم والتربية الصالحة، فهما سلم الحياة واكسير السعادة"[17].

هذا هو الابراهيمي العلامة الشيخ صاحب المبادئ الاسلامية والأسس القوية والحضور الفلسفي المتين، تكلم الشعب بكلمته وبشر بخطاه وثنى عليه في كل مرحلة، وسيبقى خالدا بفلسفته ومبادئه، وممن قالوا كلمة في شيخنا، الشيخ **العربي التبسي** نائب الابراهيمي في جمعية العلماء المسلمين رحمه الله الذي مدح العلامة وقال عنه بأنه فلتة من فلتات الزمان، وإن العظمة أصل في طبعه.

وصفوة القول أن الانسان يلامس الواقع ليلتقط منه الكثير من المعاني والدلالات التي تختزن في ذهنه وتُشَكل له عدة تفاعلات مع تجارب ماضية برؤية معاصرة، وطبعا باختلاف الآراء تمتزج هذه التجارب لتأخذ في الأخير الوجه المناسب لها، فالسعي نحو بناء فلسفة تربوية حقيقية يجب أن يحرر من الأوهام، ليكون البناء متينا وتربويا، وعليه إن الفعل يقال على ما ينقضي والعمل يقال على الآثار التي تثبت في الذوات بعد الانقضاء.

هوامش البحث:

1- ينظر محمد فاضل الجمالي، الشيخ البشير الابراميمي ورسالتها التربوية، مجلة الثقافة الجزائر وزارة الثقافة والسياحة، س5، ع 7-8 ماي 1985، ص(131-132).

2- العلامة البشير الابراميمي هو محمد البشير بن محمد السعدي بن عمر بن عبد الله بن عمر الابراميمي الجزائري المولود 13 شوال 1306 هـ-الموافق 19 جويلية1889م برأس الوادي برج بوعريريج-الجزائر-تعلم على يد والده وعمه، حفظ القرآن الكريم ودرس بعض المتون في الفقه واللغة برأس الوادي إلا أن وافته المنية يوم الخميس 18محرم 1385 هـ الموافق 20 ماي 1965م عن عمر يناهز 76سنة، له عدة مؤلفات: في قلب المعركة، أسرار

الضمائر العربية، الطرق الصوفية وغيرها كما لها الكثير من المقالات المدونة والغير المدونة.

3- ينظر محمد البشير الابراهيمي، آثار محمد البشير الابراهيمي، ج4، المؤسسة الوطنية للكتاب الجزائر 1985، ص 393.

4- سورة الرعد، ا الآية 11.

5- محمد البشير الابراهيمي، جريدة البصائر، ج 2، 1948.

6- أحمد طالب بن ابراهيمي، آثار الامام محمد البشير الابراهيمي ج1 دار الغرب الاسلامي، ط01 1997 بيروت، ص(52-53).

- سورة القلم، الآية 04. 7

8- ينظر شريط عبد الله باسط، الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون، الدار العربية للكتاب، ط3 الجزائر 1984، ص158.

9- سورة التوبة، الآية 105.

10- سورة البقرة، الآية 219.

11- جميل صليبا، المعجم الفلسفي ج2، دار الكتاب اللبناني بيروت، 1982، ص 156.

- محمد البشير الابراهيمي، آثار الشيخ محمد البشير الابراهيمي، ج3، ص 264. 12

13 - محمد البشير الابراهيمي، آثار الشيخ محمد البشير الابراهيمي، ج1، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، ط 1الجزائر 1978، ص 16-17

14-سورة المائدة، الآية 02.

15- أخرجه الترمذي عن ابن عباس.

- محمد البشير الابراهيمي، مقالة في بناء الشباب، المصدر منبر-مدينة ومران-16

17- محمد البشير الابراهيمي، آثار الشيخ محمد البشير الابراهيمي، ج 3 ص68.

الحياة الثقافية والسياسية للجزائر في عهد الدكتور محمد بن أبي شنب

الدكتور الصادق دهاش
كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية
جامعة علي لونيسي (البليدة2)

الملخص:

يتناول هذا الموضوع الظروف الثقافية والسياسية العامة التي عاشتها الجزائر في فترة العطاء الفكري والثقافي والأدبي والإصلاحي للنخبة الجزائرية بشقيها المعرب والمفرنس، وذلك مباشرة بعد الحرب العالمية الأولى، هذه النخبة التي تخرجت من المدارس العربية التقليدية التي درس بعضها في الجامعات العربية، كجامع القرويين بفاس، والزيتونة والأزهر، بالإضافة إلى مزدوجي الثقافة الذين درسوا في المدارس العربية والفرنسية، ونهلوا من الثقافتين العربية والغربية، وكان الدكتور محمد بن أبي شنب واحدا من الذين يشهد لهم التاريخ بتحكمه في عدة لغات قيل بأنها كانت بين سبع وثماني لغات، ما سمح له معرفة التراث العربي الأصيل الغني بطبوعه وفنونه وآدابه، وكذلك الغوص والتبحر في معرفة الإنسان الغربي خاصة الفرنسي منه، والوقوف على نقاط قوته وضعفه، مما أتاح له خدمة بلاده عن طريق التعريف بتراثها ورجالاتها ورموزها، حتى يدحض ما كانت تروجه السلطات الفرنسية من أن أرض الجزائر أرض سائبة، وأن الأمة الجزائرية لم تكن موجودة ومعروفة قبل الاحتلال الفرنسي، وبالتالي فحسب هذين الفرنسيين فإن تاريخ الجزائر يبدأ منذ 1830، يا لها من سخافة وحماقة، وكذب على التاريخ، وفي الحقيقية الجزائر وجدت قبل فرنسا ذاتها بآلاف السنيين، وبالتالي فالجزائر أقدم تاريخا من فرنسا.

وكانت الجزائر تعيش غليانا فكريا وثقافيا وسياسيا في عصر الدكتور محمد بن أبي شنب، تمثل في تسارع وتيرة التفاف الاحتلال الفرنسي وتكالبه على المشروع الفكري والثقافي للجزائريين، ليتسنى له العمل على فرنسة وإدماج وتمسيح وتنصير المجتمع الجزائري، فتصدت له النخبة الجزائرية بإمكانياتها المتواضعة، وكان من هؤلاء الدكتور محمد بن أبي شنب الذي اختص في إخراج التراث العربي الإسلامي والتعريف به، فكان ابن أبي شنب ينادي بالتحرر الفكري والثقافي عن فرنسا وذلك بتمسك الفرد الجزائري بهويته العربية والإسلامية وشخصيته وتراثه وتاريخه الحافل بالأمجاد والانتصارات في مختلف المجالات الأدبية والثقافية والحضارية.

Résumé:

cet article met l'accent sur l'étude des conditions culturelles et politiques vécues par l'Algérie au début du 20^{e} siècle, le Dr Mohamed benchaneb, l'un de l'élite algérienne, qui connait le patrimoine arabe inhérent, était sa bonne connaissance du privé et du général individuel français occidental, en termes de regarder leurs forces et faiblesses, Benchaneb, était réfutait ce qui a été déclaré par les autorités françaises que la terre d'Algérie terre était lâche, et que la nation algérienne n'avait pas existé et sont conneus par l'occupation française, mais l'histoire n'a pas commencé en Algérie depuis 1830, et dans le réel l'Algérie existait avant la France elle-même des milliers d'années, et par conséquent, l'Algérie est plus ancienne dans histoire que la France. Algérie vivait un bouillonnement intellectuellement, culturellement et politiquement à l'époque du Dr Mohamed Benchaneb, était l'accélération du rythme d'envelopper l'occupation française sur le projet intellectuel et culturel pour les Algériens, pour lui permettre de travailler sur la francisation et d'intégrer et évangéliser la société algérienne, Benchaneb était appelant à la liberté de la propriété intellectuelle et culturelle et que l'adhésion de l'individu à l'identité islamique algérienne à caractère arabe et le patrimoine et les antécédents de gloire prouvés.

مقدمة:

كانت الجزائر تعيش في جو سياسي وثقافي خانق في عصر الدكتور محمد بن أبي شنب، فكانت تمر من مرحلة فكرية وحضارية إلى مرحلة سياسية جديدة واكبت إصلاحات الحاكم العام جونار المغشوشة التي راهنت على إيجاد نخبة جزائرية مثقفة بالثقافة الفرنسية أو مزدوجة الثقافة العربية والغربية، تقبل التعايش مع الفرنسيين وتمرر من خلالهم مشاريعها الاندماجية والتجنيسية والتنصيرية، غير أن السحر انقلب على الساحر، ولم تعد أغلب هذه الشريحة تأتمر بأوامر المسؤولين الفرنسيين، لا لشيء إلا لأنها استفادت من خدمات التعليم الفرنسي، ولكنها وظفته في خدمة مشروعها الوطني التحرري، وأصبحت تنادي بالتحرر الفكري والثقافي عن فرنسا، مطالبة بالعودة إلى الذات التاريخية والحضارية كسبيل وحيد للنجاة من طوق المشروع الفرنسي التغريبي.

ولمعالجة هذا الموضوع حاولنا طرح الإشكالية التالية: هل صحيح أن الدكتور محمد بن أبي شنب تكلم في كل شيء إلا السياسة ولماذا وكيف خدم القضية التحررية الجزائرية من خلال خدمته الثقافة الجزائرية العربية؟

1- الأوضاع الثقافية والسياسية للجزائر في عصر محمد بن أبي شنب:

مرت الجزائر بأوضاع سياسية رهيبة، اتبع فيها الاحتلال الفرنسي جميع صنوف الإكراه والإذلال والترهيب والتهجير، وتشجيع حركة الاستيطان، عدا القوانين الاستثنائية، وذلك بسن أرمادة من القوانين الجائرة القمعية والزجرية، كقانون سيناتيس كونسيلت 1863، وقانون الأهالي 1881، وقانون فصل الدين عن الدولة سنة 1907، وقانون التجنيد الإجباري سنة 1912، الذي كان له مآلات خطيرة على الجزائريين فيما بين الحربين العالميتين الأولى والثانية، فاتسع بذلك نطاق الهجرة الخارجية إلى المشرق (بلاد الشام)، وإلى أوربا (فرنسا)، مما أدى إلى ظهور نخبة جزائرية فكرية وثقافية وسياسية، نتج عنها ظهور عدة جمعيات ونواد إصلاحية كالجمعية الرشيدية سنة 1894، والجمعية التوفيقية سنة 1908، ونادي الترقي 1927، في مقابل ذلك أصدر الاحتلال الفرنسي جملة من الإصلاحات الوهمية لإلهاء الجزائريين عن التفكير الجدي في الثورة المسلحة على الاحتلال الفرنسي، نذكر بعض هذه الإصلاحات: كإصلاحات كلمنصو سنة 1919، والحاكم العام جونار في نفس السنة، بالإضافة إلى الإصلاحات السياسية التي قادها الجزائريون ككتلة الأمير خالد وتأسيس حزب نجم شمال إفريقيا في المهجر (فرنسا) سنة 1927، وكما اختلف الجزائريون في نظرتهم إلى الإصلاحات الفرنسية وطرق ووسائل محاربة العدو الفرنسي، التي تراوحت بين الانفصال الكلي عن فرنسا والمطالبة بالاستقلال التام (النجم)، وإصلاحات مطلبية كالمناداة بالمساواة فالبعض كان ينادي بالتجنس بالجنسية الفرنسية من دون الاحتفاظ بالأحوال الشخصية العربية الإسلامية والبعض الآخر كان يطالب بالمواطنة مع التمسك بعناصر الهوية الوطنية الجزائرية، إلى جانب المطالبة بالتمثيل النيابي، واعتبار اللغة العربية لغة رسمية، تخفيف الضرائب عن الجزائريين... وأما الفرنسيون، فقد انقسموا في نظرتهم إلى الإصلاحات هم الآخرون فصنف متشدد ومتطرف، كان ناقما على الإصلاحات التي أصدرتها فرنسا، واعتبروها خطرا عليهم، لأنه بسببها قد تضيع الجزائر من أيديهم، في حين رحبت بها السلطة الحاكمة، لأنها ترى بأنها إصلاحات قشرية، لذر الرماد في أعين الناس، فهي إصلاحات مغشوشة، كاذبة، الهدف منها التشويش على الجزائريين وشل قدراتهم الفكرية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية، فأين نضع محمد بن أبي شنب من كل هذه الاضطرابات السياسية والفكرية والثقافية التي كانت تشهدها الجزائر، ألم يكن مهتما بكل هذا الغليان الذي كانت الجزائر تحترق له أو من أجله؟

علما بأن فترة بداية القرن العشرين من تاريخ الجزائر كانت حافلة بالتغيرات في جميع المجالات والمستويات، فبعد سنة 1919 عرفت الساحة الفكرية والسياسية الجزائرية، تطورا للحركات الإصلاحية الوطنية في شكل جمعيات وحركات سياسية، ونشوء الأحزاب والمنظمات، ومن جانب آخر برزت فئة من (النخبة) المثقفين التي تأثرت بالثقافة الفرنسية الحديثة، بل وذابت فيها، وكان محمد بن أبي شنب (1869–1929) يتخوف من هذا

الذوبان، ومن التخلي عن الثقافة العربية الإسلامية، وذلك بنقل التراث الجزائري إلى الغرب باللغة الفرنسية، وكانت الوضعية العامة هي الإطار المنهجي الواضح للحالة المتدهورة للثقافة والتعليم بالجزائر، فكانت هناك فئتان من المثقفين تفصل بينهما اللغة والدين.

فئة **تقليدية** مرجعيتها الفكرية والثقافية مستمدة من الثقافة العربية الإسلامية، وكانت تعمل على نشر الدين الإسلامي واللغة العربية في أوساط الشعب الجزائري، وتدعو إلى الإصلاح، وفئة ثانية **حديثة**، كانت تقتبس مرجعيتها من الثقافة الغربية، وهي خريجة المدارس والجامعات الفرنسية، وكانت تدعو إلى الاندماج، وفي هذه الفترة العصيبة التي كانت تمر بها الجزائر، عاش محمد بن أبي شنب الذي كان نخبويا ومثقفا، فكان محافظا على عاداته وتقاليده، متمسكا بلغته ولسانه العربي المبين، وكان محبا لدينه مطبقا له، وفي نفس الوقت كان متفتحا على الثقافات الغربية، متفرسا في بعض لغاتها ناطقا بلسانها، وقد حاول محمد بن أبي شنب إحياء أمجاد اللّغة العربية والتراث العربي الإسلامي.

والنتيجة هي أن محمد بن أبي شنب اهتم بالحقل الثقافي ولم يهتم بالجانب السياسي، وهو الذي أدى إلى اختفاء نموذجه السياسي من الساحة الثقافية والفنية والفكرية الجزائرية، فقد رأى محمد بن أبي شنب أن أفضل وسيلة للقيام بمهمة العلم والثقافة، هو أن يكون المرء بعيدا عن السياسة، ولربما يكون قد تأثر بالشيخ محمد عبده[1] الذي لعن السياسة وما فيها، غير أن محمد بن أبي شنب لم يوفق في ذلك، نظرا إلى الظروف الصعبة التي كان يمر بها الشعب الجزائري، وبخاصة ظاهرة تفشي الجهل والجهالة المقصودة والمبرمجة والممنهجة، غير أنه في النهاية استطاع أن يرغم فرنسا على إعادة النظر في رجال الجزائر والاعتراف بقدراتهم الإبداعية [2].

وكان محمد بن أبي شنب يتكلم بعمق ورؤية واضحة عندما كان يتحدث عن علم معين، فهو يخوض في كل شيء إلا السياسة [3]، وفضّل محمد بن أبي شنب أن يبقى منكبا على البحث والدراسة والتأليف والتحقيق والترجمة إلى أن وفاه الأجل سنة 1929، فكان يتميز بشخصية الإيمان بالله وبالنفس وبالوطن.

علما بأنه في 15 أفريل سنة 1845 صدر مرسوم ملكي يجعل قضية معرفة اللّغة العربية إجبارية على كل المترشحين للتوظيف المدني في الجزائر، وبدءا من سنة 1847 أنشأ الجنرال بيج[4] "مكتب الشؤون العربية" الذي كان يقوم على ترجمة ومعرفة لغة البلاد، وكان ذلك في التعليم العالي [5]، كما أسس الحاكم العام جول بول كمبون[6] سنة 1894 "لجنة ترجمة الكتب العربية"، وكان الغرض منها هو إعداد ونقل الكتب العربية إلى اللغة الفرنسية، وكان محمد بن أبي شنب قد قام بتحقيق ونشر بعض هذه المؤلفات، وكان كتاب معجم التراجم لأبي القاسم الحفناوي ونصوص بوليفة[7] ضمن هذا المشروع[8]، وكانت حياة محمد بن أبي شنب معروفة إلى حد كبير، ولكنها غير مرتبطة عند من ترجموا له بحوادث الزمان وظروف العمل والمحيط [9]، وقد تميزت الأجواء الثقافية التي كانت في وقت محمد بن أبي شنب عندما كان في الجزائر العاصمة، بأنها أحداث كان لها الأثر الكبير على جيله، وظهر ذلك في:

فشل الثورات والمقاومات العسكرية، وارتماء العامة في أحضان التصوف والمتصوفة، وفتح الفرنسيين بعض المدارس الأهلية، وحلّت بالجزائر لجنة[10] التحقيق الفرنسية الشهيرة سنة 1892، وأعيد النظر في برنامج المدارس الرسمية الثلاث[11] الخاصة بتخريج القضاة والمدرسين والأئمة، وقام الفرنسيون بمراجعة سياستهم تجاه العالم الإسلامي عامة والدولة العثمانية خاصة، وتركزت أطماعهم على المغرب الأقصى وإفريقيا، وكان كل ذلك قد وقع خلال عهدي جول كامبون وشارل جونار [12].

2- محمد بن أبي شنب والنخبة الجزائرية المثقفة:

كانت جريدة "المغرب"[13] من بين الصحف الأولى التي فتحت صفحاتها أمام النخبة المثقفة الجزائرية ، فكانت تهتم بتغطية الجانب الديني والاجتماعي، بهدف التأثير في المسلمين الجزائريين للسير في طريق العلم والمعرفة، وكان يسير في هذا الدرب كتاب إصلاحيون جزائريون: كعبد الحليم بن سماية(1866 -1933) ، وعبد القادر المجاوي(1848 -1914)، والسعيد بن زكري[14]، ومحمد المصطفى بن خوجة(1865 - 1915 م)[15].

ويمكن تقسيم العلماء الذين قابلوا الشيخ محمد عبده (صيف1903) إلى صنفين: صنف أول **محافظ**، متمسك

بالقديم لا يرضى أي تجديد، كمحمد سعيد بن زكري[16]، وعلي بن الحاج موسى[17]، وعبد القادر المجاوي، وأبي القاسم الحفناوي[18]، وعبد الحليم بن سماية، أما الصنف الثاني وهو الصنف **النخبوي:** وهم ذوو العقول المتفتحة لمحاسن الشرق والغرب في ميدان العلم والمعرفة، وهم مطمئنون بتقدم المسلمين بين الدول المتمدنة، وكان من بين هؤلاء: محمد بن مصطفى الخوجة، ومحمد بن دالي عمر[19]، ومصطفى الشرشالي، أستاذ بمدرسة الجزائر وقاضي وموثق بذراع الميزان، وعبد الرزاق الأشرف قاضي باتنة، ومحمد بن أبي شنب [20].

وكان محمد السّعيد الزاهري[21] صديقا لمحمد بن أبي شنب الذي تعرف به عن قرب واعترف بتواضع وزهد ابن شنب، وأخبرنا الزاهري بوجود اتصالات ومكاتبات بين محمد بن أبي شنب والشاعر الفرنسي فيكتور هيغو (1802-1885)[22]، ونظرا إلى القيمة الاجتماعية والأدبية التي كان يتمتع بها محمد بن أبي شنب بين النخب العربية والدولية، فقد وجهت إليه سنة 1920 دعوة لطيفة من أجل دعم المجمع العلمي بدمشق على خدمة العلم، لأنه كان قطبا من أقطاب خدّام اللغة العربية [23]. فكان محمد بن أبي شنب العضو المراسل الشرفي الجزائري الوحيد، إلى جانب الشيخ طاهر الجزائري [24].

وكانت كتب محمد بن أبي شنب على درجة عالية من المادة العلمية والموضوعية، لذلك كانت كتبه في متناول النخبة، فهذا محمد كرد علي (1876-1953)، رئيس مجمع اللغة العربية بدمشق، فكان يستعين بكتب محمد بن أبي شنب [25]، فقدم لمحمد بن أبي شنب بحثا هاما بعنوان "غابر الأندلس وحاضرها"، تحدث فيه عن فتح الأندلس وعمرانه ولجانه وتقويمه.

وكانت مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق، تخصص في كل عدد موضوعا هاما تحت عنوان "مطبوعات حديثة"، وهي عبارة عن ملخصات للكتب التي كانت تصل المجلة من المؤلفين العرب وغير العرب، لذلك نشرت مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق كتابا **لعلي بن أبي زرع الفاسي**[26]، الموسوم بـ: "الذخيرة السنية في تاريخ الدولة المرينية"، صححه وحققه ونشره محمد بن أبي شنب، وتم طبعه بالجزائر في سنة 1920 [27]، وقام أحد أعضاء مجمع اللغة العربية بدمشق، لم يذكر اسمه، بالتعليق على كتاب "الذخيرة"، مؤكدا على أن العلامة الشيخ محمد بن شنب أحد أعضاء المجلس العلمي العربي بدمشق، أجاد في نشر هذا الكتاب الذي يتوفر على مادة مهمة عن الدولة العثمانية وما كان لها من الفتوح في القرن السابع ببلدان المغرب العربي- عدا المغرب- وبلاد الأندلس، وذكر أنساب بني مرين وقبائلهم، والأحداث التي وقعت في أيامهم ببلاد الإسلام والأندلس.

وقد احتوى كتاب "الذخيرة" على كثير من القصائد والكتب التي أرخت لاستنفار المسلمين في بر العدوة (الغرب الأقصى والأدنى والأوسط)، ومنها قصيدة لإبراهيم بن سهل الإسرائيلي، وأخرى لأبي الحكم ملك بن المرحل، وثالثة مرثية الأندلس لأبي محمد صالح بن شريف الرندي[28]، وأما أهم الكتب التي جاءت في كتاب الذخيرة، كتاب الفقيه أبي القاسم المعز من أهل المغرب وصلحائهم، وقام الناشر ببعض التعليقات والتحقيقات، مثل اختلاف النسخ ونشرها بالفرنسية وألحق به في الأخير، فهرسة أسماء الكتب، وفهرسة الأبيات[29].

أما الشيخ محمد البشير الإبراهيمي (1889-1965)، فقد اعترض على من صنف محمد بن أبي شنب في خانة المفكرين الاجتماعيين، بل وقد يكون ذلك التصرف ظلما وإساءة إليه، واعتبر محمد البشير الإبراهيمي أن محمد بن أبي شنب ليس مفكرا بالمفهوم الاجتماعي، وإنما كان يمتاز بتفكير بصفة الاستنتاج، وسلامة الحدس، ولذلك كان نصيبه من هذا الخلق نصيبا موفورا [30].

خاتمة:

في الوقت التي كانت فيه الجزائر تموج بالأفكار السياسية وتعج بالنضالات الثقافية، فقد تخندق الدكتور محمد بن أبي شنب في نضال مشروع المقاومة الثقافية والحضارية، وبعد استعراضنا لهذا الموضوع الطريف والممتع، توصلنا إلى بعض الاستنتاجات التالية:

- فضل محمد بن أبي شنب النضال الثقافي لعدة اعتبارات منها: أنه من النخبة الجزائرية مزدوجة الثقافة، العربية والغربية، وبالتالي فهو يعي جيدا خطورة الاحتلال الفرنسي وألاعيبه الجهنمية في محاولة طمس معالم الدولة الجزائرية التي كانت قائمة منذ آلاف السنيين قبل الاحتلال الفرنسي.

- تأكد محمد بن أبي شنب من فشل النضال السياسي والعسكري اللذين جربتهما الجزائر في القرن التاسع عشر، لا لشيء إلا لعدم توفر طبقة ثقافية تحسن التصرف حيال الثقافتين العربية والغربية، وتستفيد من إمكانيات العدو الفرنسي الثقافية في إعادة لملمة وجمع ما شتته الاحتلال، لتكوين كتلة ثقافية جزائرية صلبة، تعرف كيف تتعامل وتسير مع الاحتلال الفرنسي ومشاريعه الإصلاحية الجهنمية، حاولت فيه استغلال جهل الجزائريين بما يحاك ضدهم في الداخل والخارج.

- إبراز محمد بن أبي شنب للدور الكبير والخطير الذي يلعبه النضال الثقافي الذي يوجب حتما أن ينتج في النهاية مجابهة عسكرية وسياسية تكون الفيصل في أمر استقلال الجزائر، ورغم تعدد مشارب هؤلاء المناضلين، إلا أنهم في النهاية من المفروض أن يخرجوا من رحم الحركة الثقافية، ليكون لدينا العسكري المثقف، والسياسي المثقف، والدبلوماسي المثقف، والاقتصادي المثقف، والإصلاحي المثقف لضمان نجاح الحركة الوطنية الحرة المستقلة، في أفكارها ومشاريعها، وتصوراتها المستقبلية.

الهوامش:

[1] محمد عبده (1849م – 1905م)، مصلح ديني واجتماعي مصري، أصبح مفتيا للديار المصرية بدءا من سنة 1899، من أهم تآليفه: الرد على هانوتو الفرنسي، والإسلام والنصرانية بين العلم والمدنية، ومحلة العروة الوثقى (إنجاز مشترك مع جمال الدين الأفغاني).

[2] محمد عبد اللطيف "مذكرة تخريج اللسانيين، علم الإجماع الجزائري"، **مجلة أشير**، ع2، المدية، سبتمبر 2004، ص15.

[3] محمد الصالح الصديق، **أعلام من المغرب العربي**، ج1، موفم للنشر الجزائر 2000، ص 174.

[4] توماس روبير بيجو (1784-1849)، تولى بيجو الحكم في الجزائر في 1840 -1847. اتبع سياسة توطيد الاستعمار الفرنسي في الجزائر، وقام فرض سياسة الاندماج ضد الجزائريين، ومن مخططاته الجهنمية هو أنه أراد ترحيل الشعب الجزائري إلى جاميكا عام 1840.

[5] سعد الله، **تاريخ الجزائر الثقافي**، ج4، دار الغرب الإسلامي- لبنان 1998، ص 314.

[6] جون كومبون (1845 – 1935) كان حاكما عاما للجزائر بين 1892 و1897، كان مواليا للحركة الصهيونية، ولها أخ تقلد منصب المقيم العام في تونس.

[7] عمار أوسعيد بوليفة،(1865-1931)، معلم وباحث في التاريخ وفي الثقافة البربرية باللغة الفرنسية، وتم إ لحاقه بكلية الآداب بجامعة الجزائر له عدة كتب منها:

Organisation et Independence des Zouaoua (Grande Kabylie) Éditeur: J. Bringau (Alger) 1925.

[8] أبو القاسم سعد الله، المرجع السابق، ج6، ص 66.

[9] نفس المرجع، ج 8، ص170.

[10] قاد جول فيري (1832-1893) وفدا برلمانيا فرنسيا إلى الجزائر سنة 1892، تقدم الجزائريون إلى هذه اللجنة بجملة مطالب نذكر منها: استرجاع القضاء الإسلامي، و إعادة النظر في التمثيل النيابي للجزائريين، زيادة على تخفيف حدة الضرائب.

[11] من أجل تكوين الإطارات الدينية الإسلامية المدجنة تم إصدار القرار المؤرخ في 30 سبتمبر 1850، الذي يضم المدارس الإسلامية الفرنسية المختلطة الفرانكو ميزيلمون الثلاث تلمسان، قسنطينة، المدية، إلى أن جاء قرار شوطان الكاتب العام لولاية الجزائر المؤرخ في 16 فيفري 1933 الذي يمنع الوعظ والإرشاد والوعظ لغير العلماء.

[12] أبو القاسم سعد الله، المرجع السابق، ج8، ص 171.

[13] جريدة "المغرب جريدة جزائرية كانت تصدر باللغة العربية، أصدرها عميد الصحافة الجزائرية بالجزائر العاصمة سنة 1903، وكان صاحب امتيازها السيد ألبير فانتان.

[14] محمد السعيد بن زكري (1873-1951)، من تلامذته الشيخ العلامة محمد الطاهر آيت علجت.

[15] محمد ناصر، **الصحف العربية الجزائرية من 1847 إلى 1939**، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر 1980، ص26.

[16] محمد بن سعيد بن زكري (1896-)، خطيب مسجد (سيدي رمضان) بالجزائر العاصمة، ثم المفتي المالكي بالجامع الأعظم (الجامع الكبير)،

[17] علي بن الحاج موسى () الإمام بجامع سيدي عبد الرحمان.

[18]أبو القاسم الحفناوي (1852-1943م)، وهو مفتي المالكية بالجزائر، وصاحب كتاب تعريف الخلف برجال السلف.

[19]محمد بن دالي عمر (-1936)، وهو الذي اتهمت فيه السلطات الفرنسية بقتله من طرف الطيب العقبي، أو ما تسمى تاريخيا بقضية كحول.

[20]إسماعيل العربي، **الدراسات العربية في الجزائر في عهد الاحتلال الفرنسي**، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر 1986، ص73-74.

[21]محمّد السّعيد الزاهري (1899-1956)، هو عضو مؤسس لجمعية للعلماء المسلمين الجزائريين، وكان له بعد مغاربي وحدوي.

[22]صالح خرفي، **محمد السعيد الزاهري**، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر 1986، ص131.

[23]"بعض أعمال المجمع"، **مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق**، المجلد الأول "1339-1921"، ص30.

[24]طاهر الجزائري (1852-1920)، ابن الشيخ صالح بن أحمد السمعوني الوغليسي الجزائري الدمشقي الحسني، له عدة مؤلفات منها الجواهر الكلامية في العقائد الإسلامية.

[25]الذخيرة السنية في تاريخ الدولة المرينية، الدراية فمن عرف من العلماء في المائة السابعة ببجاية للغبر والتكملة لكتاب الصلة لابن الأبار، انظر **مجلة مجمع اللغة العربية**، بدمشق السنة الثانية، 1340-1922، ص130.

[26]عاش ومات بالمغرب في النصف الأول من القرن الثامن الهجري.

[27]مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق، المجلد الثاني، 1340-1922، ص135.

[28]صالح بن شريف الرندي الأندلسي 601 هـ -684 هـ الموافق: 1204 -1285 م) هو من أبناء (رندة) قرب الجزيرة الخضراء بالأندلس.

[29]؟، "الذخيرة السنية في تاريخ الدولة المرينية"، مجلد2، **مجلة مجمع اللغة العربية** بدمشق، 1922، ص223.

[30]نفس المصدر، ص 117.

المصادر والمراجع:

[1]أعمال المجمع"، **مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق**، المجلد الأول "1339-1921".

[2]خرفي صالح، **محمد السعيد الزاهري**، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر 1986.

[3]"الذخيرة السنية في تاريخ الدولة المرينية"، مجلد2، مجلة **مجمع اللغة العربية** بدمشق، 1922.

[4]سعد الله، أبو القاسم، **تاريخ الجزائر الثقافي**، ج4، دار الغرب الإسلامي-لبنان 1998.

[5]----------، **تاريخ الجزائر الثقافي**، ج6، دار الغرب الإسلامي-لبنان 1998.

[6]----------، **تاريخ الجزائر الثقافي**، ج8، دار الغرب الإسلامي-لبنان 1998.

[7]الصديق محمد الصالح، **أعلام من المغرب العربي**، ج1، موفم للنشر الجزائر 2000.

[8]عبد اللطيف محمد "مذكرة تخريج اللسانيين، علم الإجماع الجزائري "، **مجلة أشير**، ع2، المدية، سبتمبر 2004.

[9]العربي إسماعيل، **الدراسات العربية في الجزائر في عهد الاحتلال الفرنسي**، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر 1986.

[10]ناصر محمد، **الصحف العربية الجزائرية من 1847إلى 1939**، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر 1980.

[11]**مجلة مجمع اللغة العربية** بدمشق، المجلد الثاني، 1340-1922.

[12] organisation et Independence des Zouaoua (Grande Kabylie) Éditeur J. Bringau (Alger) 1925.

الحضارة الغربية في رحلة: تخليص الإبريز في تلخيص باريز لرفاعة الطهطاوي

زواوية طيبي طالبة دكتوراه(ل.م.د)
بإشراف الأستاذ الدكتور: محمد زمري
جامعة تلمسان (البليدة2)

الملخص:

رحلة الطهطاوي إلى باريس مثلت الانفتاح على الحضارة الغربية؛ وما وصلت إليه من رقي وازدهار شمل جميع المجالات العلمية؛ والرحالة انبهر بواقع المجتمع الغربي فنقل لنا مشاهداته وانطباعاته الشخصية حول عادات وأخلاق أهل باريس؛ كما تحدث عن العمارة والصنائع والفنون وعقد مقارنة بين الغرب والشرق الإسلامي الذي رآه مازال متخلفا لذا طالب في مشروعه الإصلاحي بتعليم المرأة وتثقيفها.

فكانت رحلته جسرا للتواصل الحضاري مع المدنية الغربية الحديثة.

Abstract

The voyager tahtaoi trip to paris which is a gate to the open minded western world and to what they have achieved from process and flourishment in all scientific domains.

He was astomished about the core of their societies and he transmited what he witnessed as well as his personal impressions about the tradtion customs crafts and even arts.Them he made a comparison between the westerns that were still underdeveloped he added tahtaoi in his renaissance project he asked responsibles to raise womens rights teach and educato

them so his trip was a crosscultural bridge with the western world.

توطئة:

إن ما وصلت إليه المدنية الغربية من تقدّم باهر وتطوّر حاصل ما كان لتتضح معالمه، وتظهر نتائجه لولا الأسس المتينة والقواعد الصحيحة التي وضعها المسلمون في العصور الذهبية التي ازدهرت فيها المعارف والعلوم فظهرت اكتشافات شتّى في ميادين الحياة، في الطب والهندسة والفلك...إلخ.

لقد افتتن بعض المسلمين بالحضارة الغربية وببريقها اللاّمع وظلّ هاجس زيارتها يراودهم بين الفينة والأخرى محاولين التعرّف على عمرانها. والنهل من علومها ومعارفها، ومن هؤلاء المغرمين بحب السفر إلى ديار الغرب الرحالة رفاعة رافع الطهطاوي الذي زار باريس، وانبهر بحضارتها وسجّل كل ما رآه في هذه المدينة في رحلة جمع فيها بين علوم باريس وتقاليد وأعراف شعبها وعوائدهم وأحوالهم في رحلته المسمّاة "الدّر النفيس في إيوان باريز" أو "تخليص الإبريز في تلخيص باريز".

التعريف بصاحب الرحلة:

رفاعة رافع الطهطاوي هو واحد من روّاد النهضة العلمية في مصر. ولد في مدينة طهطا إحدى مدن محافظة سوهاج بصعيد مصر يوم 15 أكتوبر 1801م[1] وكان نسب والده ينحدر من أشراف الصعيد وعلمائه، حفظ القرآن الكريم في صغره وأجاد تعلّم القراءة والكتابة في سن الثانية عشر، بعد وفاة والده تكفّل به أخواله الذي ينتمون إلى أسرة زاخرة بالشيوخ والعلماء والصالحين منهم: الشيخ الانصاري، الشيخ عبد الصمد الأنصاري... وفي هذا الجو العلمي نمت معارك رفاعة وحرص أخواله على تحفيظه جميع المتون المتداولة في المعقول والمنقول. ولمّا بلغ سن السادسة عشر قرّرت أمّه إلحاقه بجامع الأزهر ليكمل مساره العلمي فصار يلقي دروسا بجامع مدينته ملوى يشرح فيها كتاب صغرى الصغرى للسنوسي فاندهش أقاربه وجيرانه عند سماعهم الدرس المذكور"[2].

شيوخ الطهطاوي:

وفي تلك السنوات تلقى رفاعة الطهطاوي العلم على عديد من شيوخ الأزهر منهم الشيخ الفضالي الذي قرأ عليه صحيح البخاري.

درس جمع الجوامع في الأصول ومشارق الأنوار في الحديث على الشيخ حسن القويسني.

درس الحكم لابن عطاء السكندري على الشيخ البخاري.

درس شرح أبي عقيل على الشيخ الدمنهوري[3]

وكان أهم أستاذ تتلمذ عليه الطهطاوي الشيخ حسن العطّار فشاء القدر أن يجلس بين يديه ينهل من علمه، ويصقل من حكمته فكان وجود الشيخ العطار في حياة الطهطاوي بمثابة المعلّم والصديق. فلمس فيه الشيخ حدّة الذهن والدأب المتواصل في تحصيل العلم.

وكان الشيخ يعامل تلميذه رفاعة معاملة خاصّة عن سائر طلبته "فكثير ما كان الطهطاوي يلازم بيت أستاذه المذكور في غير الدروس ليتلقى منه علوما أخرى كالتاريخ والجغرافيا والأدب..."[4]

مؤلفات رفاعة الطهطاوي:

ترك الطهطاوي تراثا أدبيا زاخرا في مختلف العلوم نذكر أهمّ مؤلفاته:

– رحلته المشهورة: تخليص الابريز في تلخيص باريز.

– المرشد الأمين للبنات والبنين وهو عبارة عن مشروع تربوي إصلاحي يحوي نصائح مفيدة إلى فئة الشباب متمثلة في التشبّث بالدّين وبتعاليمه والتحلّي بالأخلاق الفاضلة لأن صلاح المجتمع يكون بصلاح الفرد وطالب بتعليم المرأة وتثقيفها.

كان مشرفا على مدرسة الألسن بمصر سنة 1835م[5]

كان مشرفا على جريدة الوقائع المصرية.

تولّى رفاعة نظارة مجلة "روضة المدارس" هي مجلة علمية [6]

توفي الطهطاوي سنة 1873م[7] بعد أن وضع مصر على بداية حركة ثقافية وعلمية جديدة.

سبب القيام بالرحلة:

طلب محمد عليّ أن ينتخب من علماء الأزهر إماما للبعثة المسافرة الى فرنسا. فرشّح الشيخ العطار تلميذه الطهطاوي على رأس تلك البعثة وكان هدف محمد علي يرمي إلى تلقي العلوم الحديثة من أجل النهوض بمصر والدفع بها إلى مصاف الدول المتقدمة والوقوف على منجزات الحضارة الأوربية الحديثة. كان الطهطاوي يرأس الوفد المتوجّه إلى باريس باعتباره إماما لهم يؤمهم وقت الصلاة ويذكرهم بتعاليم الشرع الإسلامي كما أوصى الشيخ حسن العطّار تلميذه عند سفره "ألا يكتفي بعمله كإمام للصلاة بل عليه أن يسجّل كل ما يراه أثناء رحلته وأن يحاول الاستفادة من علوم الغرب"[8]

لما زار الطهطاوي باريس انبهر لما وصلت إليه المدنية الحديثة من تطوّر وازدهار في جميع العلوم، فدخل حياة جديدة لم يكن يعرفها من قبل رأى عادات واعراف منافية لما يعيشه الشرق الإسلامي فراح يتعلّم لغة القوم الذين احتكّ بهم ليأمن شرّهم ويرسم بقلمه أفكارهم، في هذه الرحلة يلوح فيها صراع بين القديم والجديد بين الاصالة والمعاصرة وهذا ما ستكشفه لنا نصوص الرحلة التي نحن بصدد دراستها.

نهر السين:

نجد أن الطهطاوي أعجب بنهر السين الممتلئ بالمراكب العظيمة وعلى ضفافه المباني العمائرية خاصّة الحمامات حيث يقول: "ومن غرائب نهر السين أنه يوجد فيه مراكب عظيمة وفيها أعظم حمّامات باريس المشيّدة البناء، وفي كل حمّام منها أبلغ من مائة خلوة"[9] ثم يسترسل في وصف نهر السين بأنّ له ستة عشر قنطرة ولكل قنطرة خمسة قواصير من الحديد.

العمارة في باريس:

العمارة هي فن تشييد المباني والمنشآت ليغطي بها الإنسان احتياجاته المادية والمعنوية، وذلك باستخدام مواد

واساليب إنشائية مختلفة، والعمارة في باريس حسب شهادة الطهطاوي بلغت أوجها من التطور: "... وقد تقرّر أن الملّة الفرنساوية ممتازة بين الامم الإفرنجية بكثرة تعلّقها بالفنون والمعارف، فهي أعظم أدبا وعمرانا والبنادر أولى في العمارات عادة من القرى والضياع، والمدن العظمى أولى من سائر البنادر... لا عجب أن قيل إنّ باريس من أعظم بلاد الإفرنج بناء وعمارة، وإن كانت عمارتها غير جيّدة المادة فهي جيّدة الهندسة والصناعة"[10].

إن العمارة في باريس وخاصة في المدن خضعت لمقاييس هندسية وتخطيط معماري راق ما أضفى عليها لمسة جمالية.

عادات الإفرنج:

إذا انتقلنا إلى عاداتهم وطباعهم نجد أنّ الطهطاوي وقف أكثر من مرّة موقف إعجاب فوصف بيوتهم ونظافتها وأغذيتهم وعاداتهم في المأكل والمشرب، ويُدهش الطهطاوي في ذلك الوقت نظام المائدة الذي يراه أوّل مرّة في باريس، فلا يملك إلاّ أن يصفه بأنه ترتيب عظيم وفيه يقول: "وممّا يشاهد عند الإفرنج أنهم لا يأكلون أبدا في صحون النحاس بل ولا في أونية أبدا ولو مبيضة فهي للطبخ فقط بل دائما يستعملون الصحون المطلية، وللطعام عندهم عدّة مراتب معروفة وربما كثرت وتعدّدت كل مرتبة منها، فأوّل افتتاحهم الطعام يكون بالشوربة، ثم بعده باللّحوم، ثم الخضروات، وربما كانت الصحون مطلية بلون الطعام المقدّم...ثم يختتمون أكلهم بأكل الفواكه ثم بالشراب المخدّر، إلا أنهم يتعاطون منه القليل ثم بالشاي والقهوة، وهذا الأمر مطرد للغني والفقير كل على حسب حاله"[11] .

إن موضوع الطعام نادرًا ما أغفله الرحّالة المسلمون سواء في القديم أو الحديث لما في الطعام من أهمية كبيرة ليس لكونه غذاء الجسد بل يرتبط ذكره بإدراك الوضع الاقتصادي والاجتماعي بل حتى المعتقد الديني لدى الشعوب، وربما يشتمل كافة مظاهر الحياة الإنسانية المادية والفكرية، وعلى هذا الأساس "يشكل الطعام مركبا حضاريا في الفكر الأنثروبولوجي"[12] فطريقة جمعه وطهيه وآداب تقديمه وتناوله ما هي في حقيقة الأمر إلا سبيل ندرك من خلاله درجة ومستوى رقي حضارة ما أو تدّنيها.

ويعجب الطهطاوي بكثير من طباع أهل باريس وخصالهم التي يختصون بها بين كثير من النصارى قائلا: "اعلم أن الباريزيين يختصون من بين كثير من النصارى بذكاء العقل، ودقّة الفهم وغوص ذهنهم في الغويصات ...وليسوا أسراء التقليد أصلاً، بل يحتوي دائما معرفة أصل الشيء والاستدلال عليه، حتى إن عامتهم أيضا يعرفون القراءة والكتابة، ويدخلون مع غيرهم في الأمور العميقة"[13].

سكان باريس يتميزون بقوّة الذكاء ودقّة التمحيص في معرفة أصل الأشياء وهم من هواة التجديد ونبذ التقليد.

ومن طباعهم أيضا التغير والتنوع في ارتداء الملابس، وتراهم يتصفون بالخفة في مشيتهم خصوصا على السكك الحديدية وهم متقلبو المزاج يظهرون لك صفة الفرح. وبعد دقائق تبدو عليهم ملامح الحزن إلاّ أن آرائهم في السياسة ثابتة، كل واحد يلتزم بمذهبه وهم يحبّون السفر طوّافين بين المشرق والمغرب حتى أنهم قد يلقون أنفسهم في المهالك لمصلحة تعود على وطنهم، كما أنّهم يحبّون الغرباء ويرغبون في معاشرتهم خصوصا إذا كان الغريب متجمّلا بالثياب النفيسة، وهم ليسوا كالعرب كرماء أسخياء بل البخل سجيتهم لأنهم إذا قصدهم محتاج يواسونه بالقول ولا يكرمونه بالمال، ومن استعار منهم مبلغا من المال لا يعطوه إيّاه إلا إذا ضمنوا المكافأة عنده، هذا إضافة إلى تحلّيهم بالرياء وحب النفس والترفع عن الآخرين، ومن طباعهم الحميدة وفاء الوعد وعدم الخيانة، ومن صفاتهم القبيحة كفر النعم. فبعضهم يرون أن شكر المنعم واجب، وآخرون يفتقدون إلى هذه الصفة بالرغم أنها جبلة عند سائر الأمم والملل[14].

أخلاق نساء باريس:

المرأة في باريس ملكة أمرها لها كامل الحرية باعتبارها كفؤًا للرجل. فمن الخصال التي عابها الطهطاوي على المرأة منطلقا في حكمه من ثقافته الإسلامية : "ومن

خصالهم الرديئة قلّة عفاف كثير من نساءهم وعدم غيرة رجالهم فيما يكون عند الإسلام من الغيرة بمثابة المصاحبة والملاعبة والمسايرة، وممّا قاله أهل المجون الفرنساوية: "لا تغتر بإباء امرأة إذا سألتها قضاء الوطر ولا تستدل بذلك على عفافها.. كيف والزنا عندهم من العيوب والرذائل لا من الذنوب الأوائل خصوصا في حقّ غير المتزوّج فكأن نسائهنّ مصداق قول بعض الحكماء : لا تغتر بامرأة ولا تثق بمال وإن كثر، وقال آخر: النّساء حبائل الشيطان"[15].

إن المرأة في باريس لها مطلق الحرية في مصاحبة من تشاء دون مراعاة مشاعر الزوج وهو في هذا يعقد مقارنة في وضع المرأة في الشرق التي هي عبارة عن متاع البيت، وفي بلاد الإفرنج سلعة في متناول الجميع.

كان سكان فرنسا يقدّسون العقل حتى وصل الأمر أنه ذكر نقلا عنهم: "إن عقول حكمائهم وطبعهم أعظم من عقول الأنبياء وأذكى منها"[16]

الحضارة الغربية لن تستطيع الوصول إلى ما وصلت إليه الحضارة الإسلامية التي أرسى قواعدها الإسلام حاملا رسالة عالمية تحثّ على طلب العلم من منابعه المختلفة. فكيف لهؤلاء الغرب أن يجعلوا عقل الحاكم أعظم من عقل النبيّ والرّسول صلى اللّه عليه وسلّم قد أوتي بمجامع الكلام فصاحة وبلاغة فكان نبيّا معلّما ومربيّا.

كما نعلم بعد وصول الطهطاوي إلى أرض فرنسا انكبّ على تعليم اللغة الفرنسية، ولمّا حصل له ذلك بدأ بدراسة الجغرافيا عن طريق ترجمة بعض الكتب الجغرافية، ثم درس الدستور الفرنسي فحاول فهم نظام فرنسا عن تدبير شؤون رعيتها قائلا: "...ليكون تدبيرهم العجيب عبرة لمن اعتبر، فنقول : قد سلف لنا أن باريس هي كرسي بلاد الفرنسيس، وهي محل إقامة ملك فرنسا وأقاربه وعائلته المسمّاة البربرون، ومملكة الفرنساوية متوارثة وملك فرنسا ليس مطلق التصرّف، وأنّ السياسة الفرنساوية هي قانون مقيّد بحيث إنّ الحاكم هو الملك بشرط أن يعمل بما هو مذكور في القوانين التي يرضى بها أهل الدواوين ...والقانون الذي يمشي عليه الفرنساوية الآن يتخذونه اساسا لسياستهم هو القانون الذي ألّفه لهم ملكهم المسمّى لويز الثامن عشر، ولا زال متبعا عندهم ومرضيا لهم وفيه أمور لا ينكر ذووا العقول أنها من باب العدل"[17].

إن أصحاب السلطة من الفرنسيين يسيرون وفق القانون الذي سنّه ملكهم لويز الثامن عشر وبنود هذا القانون يجب اتباعها حتى من قبل ملك فرنسا، فحريته ليست مطلقة ليأمر وينهي كما يحب بل يجب ألا تخرج قراراته عن القانون المذكور مع مصادقة وموافقة أهل الدواوين باعتبارهم أعضاء رسميين.

وقد أشار الطهطاوي إلى بعض البنود التي تنطوي تحت القانون العام: "الفرنساوية مستوون في الأحكام على اختلافهم في العظم والمنصب والشرف... ومن الأشياء التي ترتبت على الحرية عند الفرنساوية أن كل إنسان يتبع دينه الذي يختاره يكون تحت حماية الدولة ويعاقب من تعرّض لعابد في عبادته ولا يجوز وقف شيء على الكنائس أو إهداء شيء لها إلا بإذن صريح من الدولة وكل فرنساوي له أن يبدي رأيه في مادة السياسات أو في مادة الأديان بشرط ألا يخلّ بالانتظام المذكور في كتب الأحكام"[18].

إن هذه البنود تمنح الفرنسيين حق التساوي في الحقوق والواجبات مع احترام رغبة كل شخص في اتباع الدّين الذي يريده مع مراعاة عدم الإخلال بالنظام المذكور في الأحكام التي وضعتها الدولة.

طقوس أهل باريس الدينية:

بعدما ظهر الطهطاوي بصورة الرجل السائح المعجب بحضارة باريس وعمرانها يظهر لنا في موقف آخر مهاجما لسكان باريس. فنجد من العبارات التي تُفصحُ عن نفوره من الأجانب واستنكاره لمعتقدهم ما ورد في مقدمة الرحلة قوله: "في ذكر ما يظهر لي من سبب ارتحالنا إلى هذه البلادة، التي هي ديارُ كفرٍ وعناد بعيدة عنّا غاية الابتعاد."[19]

فهذه العبارة توحي بشدّة تمسّك الطهطاوي بدينه الإسلامي وبشرائعه المقدسة ونفوره من معتقدات النصارى. سكان باريس لا يدينون بدين الإسلام، فهم على الإطلاق ينتمون إلى الديانة النصرانية فقط بالاسم لا بالشرائع التي جاءت في الإنجيل ويعبّر عن ذلك بقوله: "إن الفرنساوية على الإطلاق ليس لهم من دين النصرانية غير الاسم فهم يدخلون في اسم الكتابين"[20] فلا يحترمون ما حرّمه دينهم أو أوجبه ففي أيام الصيام لا ينقطعون عن أكل اللّحم في سائر بلاد فرنسا إلّا ما ندر.

ومن الخصال التي شانها الطهطاوي وهو ببلاد الفرنسيين وضع قساوسهم الذين هم على مرتبة من الدّين النصراني وتعظم مكانتهم في الكنائس فهم أناس لا يحلّ لهم الزواج: "عدم الإذن بزواج القسيسين على اختلاف مراتبهم ودرجاتهم"[21] هذا ما يسهّل وقوعهم في الرذيلة لقوله: "إن عدم زواجهم يزيدهم فسقا على فسقهم"[22].

ومن الخصال الذميمة التي عابها عليهم منطلقا في حكمه هذا من ثقافته الإسلامية أن المذنب في دين الإسلام توبته تكون بينه وبين خالقه في وضع سرّي لكن في معتقد النصارى غير ذلك: "إن القسيسين يعتقدون أنه يجب على العامّة أن يعترفوا لهم بسائر ذنوبهم ليغفروها لهم..." [23]

فيتمثل المذنب بالجلوس على كرسي الاعتراف أمام القسيس فيعترف بذنوبه فيغفر له.

ومن أعياد النصارى يذكر الطهطاوي عيد الاحتفال بظهور السيّد المسيح: "ويسمّى عند الفرنسيس عيد الملوك، وذلك أن كل عائلة تصنع فطيرة عظيمة وتضع فيها حبّة فول في عجينها. ويقسمون الفطير على الندامى، فكل من جاءت حبّة الفول في نصيبه فهو الملك ويختار من النساء امرأة يجعلها الملكة" [24] .

ومن جملة بدعهم في عيد القربان أنهم يصنعون: "موكبا ويلبسون فيه حللا مطرزة ويدورون المدينة بشيء يسمّونه البونديو... والمراد عندهم بالبونديو عيسى عليه السّلام"[25]. هذه القربان تعوّد القسيسين فعلها في موسمها المعتاد من كل سنة ظنّا منهم أن سيدنا عيسى عليه السلام منهم لذا وجب تقديم القربان تعبيرا عن انتمائهم لدين عيسى.

علوم وصنائع أهل باريس:

الحياة العلمية في باريس بلغت أوجّها والنخبة البشرية كان لها الدّور الفعّال في تنمية الحياة الثقافية بباريس، إنه "لا يوجد من حكماء الإفرنج من يضاهي حكماء باريس؛ بل ولا في الحكماء المتقدمين كما هو الظاهر أيضا"[26]. حيث أن سائر الفنون العلمية التي يظهر أثرها بالتجارب تبرز مدى معرفة العلماء لها من خلال إتقانهم لعملهم والتفاني في تحصيل العلم ومن العوامل التي ساعدت الفرنسيين على التقدم في العلوم والفنون سهولة لغتهم التي تجعل الإنسان بمقدوره قراءة أي كتاب باللغة الفرنسية. فلا يحتاج إلى شرح أو استفسار؛ ويعقد الطهطاوي مقارنة بين لغة أهل باريس وبين اللغة العربية التي تحتاج إلى شروح وحواشي لفهم مضامينها: "بخلاف اللغة العربية مثلا فإن الإنسان الذي يطالع كتابًا من كتبها في علم من العلوم يحتاج أن يطبقه على سائر آلات اللغة ويدقّق في الألفاظ ما أمكن، ويحمل العبارة معاني بعيدة عن ظاهرها"[27] اللغة العربية واسعة المعاني كثيرة العبارات دون أن ننسى أنها لغة اشتقاقية، فالكلمة الواحدة تحمل في طيّاتها معاني ورموز كثيرة، إضافة أنّها لغة القرآن الكريم ولغة أهل الجنّة. فالحمد للّه الذي انعم على أمته الإسلامية بالإسلام وبالعلم ووحّد المسلمين على لغة واحدة ودين واحد.

إن الحركة العلمية المتطوّرة في باريس ترجمتها مجامع العلماء ومدارسهم. وخزائن الكتب المتنوعة ومن هذه الخزائن يذكر: "الخزانة السلطانية وهي تحوي سائر الكتب بلغات مختلفة إضافة إلى وجود المصاحف يقدمونها لمن يريد قراءة القرآن أو ترجمته إلى لغة أخرى. وتوجد في مدينة باريس مصاحف للبيع وبعضهم لخّص بعض سور القرآن التي يختارها للترجمة ويضمّ إليها قواعد الإسلام وبعض شعبه"[28] هذا يدلّ على أن دين

الإسلام هو أصفى الأديان وأنه يشتمل على ما لا يوجد في غيره من الأديان.

احتوت رحلة الطهطاوي مختلف العلوم والفنون المنتشرة في بلاد فرنسا فلم يكن في وسع الطهطاوي الوقوف عندها جميعا فكثيرا من الأحيان يشير إلى بعض العلوم والفنون مكتفيّا بالاسم فقط كأسماء الجمعيات والمعاهد والمدارس، ومن المصطلحات التي لمَّح إليها قوله: "وفي باريس مدارس سلطانية تسمّى الكوليج وهي مدارس يتعلّم فيها الإنسان العلوم المهمّة يدرس فيها صناعة الإنشاء والتآليف والألسن القديمة الغربية، الرياضيات. علم التاريخ، الجغرافيا، الفلسفة وأصول الطبيعيات."[29].

مدارس باريس قديما تعادل الجامعات في وقتنا الحالي، فهذه الكوليجات يوجد بها أكابر الأساتذة الذين يتميزون بمستوى علمي راقي ما يجعلهم ينجحون في تأطير تلامذتهم في مختلف التخصّصات إضافة إلى تكوين مهندسين في العلوم العسكرية مثل إعداد مخططات هندسية للقلاع والحصون والبروج وحمايتها من هجومات الأعداء، وأصحاب هذه المدارس لهم باع كبير في سائر العلوم ويتمنى أي شخص أن يكون من تلامذتها يلقى الحظوة من مدرسيها وينهل العلوم من مصنفاتها العلمية المختلفة.

وفيما يخص الصحافة التي أشار إليها الطهطاوي باسم "الجرنلات" ومفردها جرنال وهو وسيلة من وسائل الإعلام التي لم تكن تعرف في بلاده فوصفها إلى طريقة بيعها ومحتوياتها وكذبها أحيانا: "تُباع لسائر الناس وسائر أكابر باريس يرتبونها كل يوم وكذلك سائر القهاوي وهذه الجرنلات مأذون فيها لسائر أهل فرنسا أن تقول ما يخطر لها وأن تستحسن وتستقبح ما تراه...وأن تقول رأيها في تدبير الدولة فلها حرية تامة ما لم تضر بذلك فإنه يحكم عليها وتطلب بين يدي القاضي"[30].

أشاد الطهطاوي بحريّة الصحافة لأنها تعبّر عن صوت الشعب مشاكله وتطلعاته المستقبلية كما ترصد الصحافة علاقة الدولة بالشعب، فحرية الصحافة من أبرز أسباب التقدم والتمدّن فهي العاملة على إصلاح المجتمع عن طريق حريّة التعبير دون المساس بقاعدة الدول الكبرى.

الطهطاوي شاهد واقع المجتمع الغربي وشعر بالفرق الشاسع بينه وبين مجتمعه الشرقي في المضمار السياسي والعلمي والاجتماعي فأبدى إعجابه بما رأى في الغرب، كما أعرب عن ألمه لتخلف الشرق وأحسّ أن هذا الشرق لن يتطوّر إلاّ إذا اقتبس علوم الغرب ونظمه السياسية والاقتصادية...وعليه قال الطهطاوي أنه وصف مشاهداته في فرنسا كي يوقظ: "من نوم الغفلة سائر أمم الإسلام من عرب ومن عجم"[31] من هنا نشأ الصراع الفكري والحضاري فخرجت بذلك الرحلة عمّا ألفناه مع الرحلة في القديم من وصف البلدان والأقوام، كما وصف الطهطاوي الجمال كذلك وصف القبح وكما أعجب بحضارة باريس وعبّر عنها بانبهاره بعلومها وفنونها كذلك أبدى نفوره من طباع أهل باريس فتولّد في نفسه صراع يتأرجح بين التشبث بخيوط الموروث الثقافي وبين الأخذ بالجديد المستحدث من حضارة باريس.

لم يتأثر الطهطاوي فقط بما شاهد من مظاهر الحضارة الغربية. ففي مؤلفاته ما يثبت اطلاعه على نتاج الغرب الفكري والأدبي. فقد ذكر الطهطاوي في رحلته أنه "قرأ من كتب الفلسفة الفرنسية مؤلفات "كوندياك" في الفلسفة والمنطق، وبعض مؤلفات فولتير منها معجم الفلسفة، وبعض مؤلفات روسو "عقد التأنس والاجتماع الإنساني"[32] وكتاب الطهطاوي "المرشد للبنات والبنين" ألّفه بعد رجوعه إلى مصر فتأثّر بعلوم باريس وأراد أن يكون المسلمون مثل النموذج الفرنسي في كل شيء، وقارن بين المرأة في باريس والمرأة في مصر، فلاحظ تخلف المرأة الشرقية. لذا طالب في مشروعه الإصلاحي بتعليم المرأة حتى تصل إلى مرتبة المرأة الفرنسية. وأقام جامعة الألسن لتعليم اللغات الأجنبية، كانت هذه رحلة الطهطاوي التي كانت ترمي إلى تعلّم علوم الغرب وتطوير الحركة العلمية والثقافية في مصر بتطوير اللسان العربي والتطلع إلى آفاق جديدة في ظل

الحضارة العربية الإسلامية، وظلّت رحلة الطهطاوي جسرا للتواصل مع الآخر (الغرب) للتعرف على مظاهر الحضارة الغربية آنذاك.

الهوامش:

1-الأعمال الكاملة لرفاعة رافع الطهطاوي، التمدّن والحضارة والعمران، دراسة وتحقيق محمد عمارة، دار الشروق 2011/2010، ص 49.

2-المصدر نفسه، ص 43.

3-المصدر نفسه، ص 44.

4-المصدر نفسه، ص 45.

5-التاريخ والمؤرخون في مصر في القرن التاسع عشر، جمال الدين الشيّال، مكتبة الثقافة الدينية، ط1، 2000. ص 54.

6-المرشد للبنات والبنين، رفاعة رافع الطهطاوي، تقديم منى أحمد أبو زيد، دار الكتاب المصري القامرة، ص 33.

7-المصدر نفسه، ص 36.

8-المصدر نفسه، ص 24.

9-تخليص الإبريز في تلخيص باريز، مؤسسة هنداوي، ص 89.

10-المصدر نفسه، ص 120.

11-المصدر نفسه، ص-ص: 58-59.

12-أدب الرحلات، محمد حسين فهيم، سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ص 128.

13-تخليص الإبريز في تلخيص باريز، ص 84.

14-ينظر المصدر نفسه، ص 85.

15-تلخيص إبريز في تلخيص باريز، ص 88.

16-المصدر نفسه، ص 89.

17-المصدر نفسه، ص-ص: 104-105.

18-المصدر نفسه، ص 116.

19-المصدر نفسه، ص 14.

20-المصدر نفسه، ص 173.

21-المصدر نفسه، ص 174.

22-المصدر نفسه، ص 174.

23-المصدر نفسه، ص 174.

24-المصدر نفسه، ص-ص: 174-175.

25-المصدر نفسه، ص 175.

26-المصدر نفسه، ص 176.

27-المصدر نفسه، ص 177.

28-ينظر المصدر نفسه، ص 181.

29-المصدر نفسه، ص 189.

30-المصدر نفسه، ص 192.

31-المصدر نفسه، ص 12.

32-المصدر نفسه، ص-ص: 149-150.

الحالة الفكرية والثقافية من القرن 6هـ إلى القرن 8هـ:

أ بوهني مصطفى
جامعة قسنطينة

الملخص:

تلمسان من مدن الشمال الإفريقي الغربي، ذات موقع ممتاز لكونها ملتقى الطرق الرئيسية الرابطة بين الشرق والغرب.

وأكثر الأقاليم اعتدالا في المناخ، وأكثرها وفرة للمياه والنبات والحيوان.

إن موقعها المتميز جعلها تفتح أبوابها لتجارة أوربا، وتجارة المغرب والمشرق، وممرا للقوافل التجارية، وتعد من أجمل المدن وأحسنها،

فقد وهبها الله طبيعة وافرة الجمال. أرضها اصطفتها الطبيعة لتبرز جمالها لمن يهواها، ويقيم في حضنها، تنعم بالمياه النميرة والهواء الصحيح. وتعد المدينة من بين أعرق مدن التاريخ والحضارة في المغرب العربي تزخر بآثار كثيرة خلفتها حضارات الأمم والشعوب التي تعاقبت على المنطقة وظلت شاهدة على عمق ماضيها وعظم شانها، ولهذا قمت باختيار هذا المقال الذي أعالج فيه الحالة الفكرية والثقافية لتلمسان في هذه الفترة.

الكلمات المفتاحية: تلمسان، الموقع، الطبيعة، الفكر، العمران، الحضارة، التاريخ، الأدب.

Summary:

Tlemcen city is situated in the north – west of Africa.It is a croassroad that links the East with the west.More than that, it is a region adundanted with water, plants and animals (fona and flore).

The location of Tlemcen opened offers her a trading doors with Europe and comercial caravanes from East and west.it is one of the most beautiful countries, blessed with a god - given natural beauty. The inhabitants live in Tlemcen lap enjoy free air and pur water. In fast, It is among the oldest historical

civilization in the Maghreb because of its rich culture witch comes from those who once lived here. Finally one could say that Tlemcen's deep past remained a witness to those who will come. That is why you choose this article in which the intellectual and cultural situation to deal with in this period of Tlemcen.

توطـئة:

عرفت الحركة الفكرية بتلمسان نشاطا هاما في عهد المرابطين، فأصبحت مقرا لولايتهم في المغرب الأوسط، إذ شيدوا القصر وجعلوه مقر للتواصي، وبنو المسجد الأعظم الكبير (530هـ -1136 م).

كما تدل عليه الكتابة الموجودة على قاعدة القبة الموضوعة أمام المحراب، فهي أول قبة ذات تعاريف ظهرت في المغرب العربي، ومنبره أقدم المنابر في المغرب الإسلامي، كما تدل عليه الكتابة التي كتب في أعلى إطار بابه به "باسم الله الرحمن الرحيم أتم هذا المنبر في أول شهر رجب الذي من سنة سبعين وأربعمائة ل 14 يونيو 1097م، وبناء الجامع الندرومي الذي يمتاز ببساطته وكتابته الكوفية التي تعد من أجمل الكتابات التي يرجع تاريخها إلى العصر الوسيط [1].

موضـوع المقال:

ولقد انتشرت العلوم المعرفية في تلمسان المرابطية بفضل اتساعها، واستبحار عمرانها، وكثر الاهتمام بالعلوم الدينية، وخصوصا الفقه لحاجة الناس إلى معرفة مختلف المسائل الدينية من عبادات ومعاملات ولحاجة الحكام إلى إصدار الأحكام الشرعية. وأصبحت مدينة تلمسان تستقطب العلماء، ورجال الثقافة من كل حدب وصوب، وأضحى مسجدها الجديد مؤسسة ثقافية.

وأدى توافد الكثير من رجال العلم إلى تكوين أجيال جديدة من العلماء من أمثال أبي القاسم المكنى بابي الحسن والمعروف بابن الجنون الذي كان فقيها متحققا بأصوله، عالما حافظا سيد الأجواء له تآليف عديدة منها: "المقتضب الأشقى في اختصار المستصفي[2]".

وأبو مدين الغوث الملقب حاليا بسيدي بومدين والذي توفي بمدينة تلمسان سنة 594هـ، وهو من مواليد إشبيلية بالأندلس سنة 520هـ، تتلمذ على يد أبي حرزهم، وابن حسن بن غالب وقد استدعاه الأمير يعقوب المنصور إلى المغرب بعد عودته من بجاية أين باشر تعليمه ولا زال ضريحه مزار للسكان ودفن برابطة العباد ومن أشهر أشعاره:

بكت السَّحَابُ فَأَضْحكتْ لِبُكائِهَا
زَهْرَ الرِياض وَفاضَتْ الأَنْهَارُ
وَقدْ أَقْبلتْ شَمْسُ النَّهارِ بِحُلَّـــةٍ
خَضْرا، وَفِي إِسْرَارِهَا أَسْـرَارُ

وأتَى الرَّبيعُ بخيْله وَجُـــنُودِهِ
فَتمَتَّعَتْ فِي حُسْـــنِهِ الأبْصَارُ
وَالوَرْدُ نَادَى الـوُرُودَ إلىَ الجنى
فتسَابقا الأطيَار والأشْـــجَارُ 3

كما وفد إليها أبو جعفر بن عزلون الأندلسي من أهل طليطلة روى عن أبي الوليد الباجي وهو أكبر كبار الصحابة من أهل الحفظ والذكاء استقر بتلمسان واخذ عن طلبة العلم إلى وفاته 542 هـ [4].

والشيخ أبو قاسم الرعيتي الشاطبي الأندلسي المتوفى بالقاهرة 590هـ ثم احمد بن عبد الله اللخيمي القاسمي المتوفى بمصر والحسن بن عمر البطيلومي المتوفى585 هـ.

وعرفت تلمسان نبوغ مشايخ عدة في ميدان التصوف كالشيخ أبو عمر عثمان بن علي الحسن التلمساني المشهور بالصلاح وتلاوة القرآن توفي 542هـ إضافة إلى العالم الصوفي أبو القاسم البجائي الذي يعرف بعبد الرحمن بن يوسف بن عبد الرحمن، ألف كتابا في التصوف سماه قطب العارفين ومقامات للأبرار والأصفياء والصديقين توفي سنة 577 هـ [5].

وعقب استيلاء عبد المؤمن بن علي على تلمسان (534هـ 1139م) تزايد التوسع العمراني بها موازاة مع تزايد النشاط التجاري من جهة، وانتشار التعريب والثقافة العربية الإسلامية من جهة أخرى، واستفادت تلمسان من جديد بعناية الموحدين لها حيث ابقوا عليها كمقر لولايتهم ومركز إشعاع وأعطاها عبد المؤمن الأولوية كمركز ثقافي [6].

ثم جدد عبد المؤمن مسجد تلمسان الجامع [7]، وبنا لنفسه بها قصر المشور سنة 540هـ وعقد بها مجالس العلم ونشر التعليم الإجباري فاستعمل أماكن التعليم التي عرفت قبل عصرهم من كتاتيب ومساجد ورباطات وزوايا وأسس بها دار التعليم وإدارة الإقليم.

والكتاتيب هي أماكن المرحلة الأولى التي كان يتعلم فيها الصبية المسلمون مبادئ القرآن الكريم والكتابة، ويأخذون بعد ذلك في حفظ القرآن الكريم، ثم يتعلمون بين جدرانها أولويات علوم الدين واللغة التي تهيئهم لتلقي العلوم بالمساجد. وعمل عبد المؤمن على نشر مبادئ الموحدين، فعمم التعليم بالكتاتيب والرباطات التي كانت تعبر من المعاهد العلمية الهامة [8].

وقد عمل الموحدون على تنشيط الحركة الثقافية بتلمسان من خلال اهتمامهم بمختلف العلوم وخاصة الدينية والتي كان علم القرآن في مقدمتها، إذ يعتبر المغرب الموحدي من أشد الأقطار المسلمين اهتماما بهذا العلم، فاتخذوا كتاب الله إمام لهم.

ومما يدل على ذلك كون الخليفة يوسف بن عبد الله المؤمن الذي حكم بين (558هـ -1163م)، قد درس ونال حظا وافرا منه،" فكان أحسن نطقا بقرآن الكريم" [9]، إلى جانب علماء القراءة الذين اشتهروا في عبد المؤمن ويوسف ويعقوب المنصور بمصر والحسن بن علي بن عمر البطليومي سنة 585هـ.

كما اعتنى الموحدون بالحديث الشريف عناية فائقة فكان إمامهم المهدي بن تومرت، محدثا حافظا غير انه استند إلى مهداويته إلى طائفة من الأحاديث، وبرغم من استنادهم إلى المذهب بني تومرت إلا أنهم اتبعوا مذهب مالك بن أنس رضي الله عنه صاحب الموطأ.

وقد اهتم عبد المؤمن بالعلم والعلماء من خلال إشرافه على جمع آثار المهدية العلمية في التوحيد أو المهداوية أو الفقه ليكون في كتاب واحد سماه كتاب اعز ما يطلب وأفضل ما يكسب... [10]، كما أمر برد الناس إلى كتب الحديث، وفي مقدمتها الموطأ وحرص على

المساجد وبنائها في جميع ممالكه فكتب بذلك إلى جميع ممالكه فكتب بذلك الى جميع الطلبة، واتبعه الخليفة يوسف بن عبد المؤمن، ومن الوظائف الفقهية التي ازدهرت في عهد عبد المؤمن وخلفائه وظيفة التوفيق.

وقد اهتم الموحدون فنشطت مختلف المعارف والعلوم والآداب المختلفة، فقد برز الاهتمام بالعلوم الاجتماعية من خلال ظهور مجموعة من المؤرخين ومن أشهرهم:

- **البيدق أبو بكر الصنهاجي:** مؤرخ قد يكون من صنهاجة المغرب الأوسط رافق ابن تومرت أثناء عودته من المشرق وألف كتاب وصف فيه رحلته، وضمنته بعض أخبار المهدي في تومرت وعبد المؤمن، توفي سنة 550هـ.

- **أبو علي بن الآشيري حسن بن عبد الله بن حسن:** مؤرخ وأديب ولد ونشأ بتلمسان في عهد يوسف بن عبد المؤمن له مختصر في التاريخ سماه "نظم اللآلي فتوح الأمر العالي" توفي 596 هـ [11].

وفيما يخص العلوم الطبيعية فإنها كانت لا تزال في مرحلة الانطلاق في المغرب الأوسط ومن أشهر علماء الطبيعة:

- **التيفاشي:** شرف الدين أبو العباس احمد بن يوسف طبيب أديب وقاضي برع في العلوم الطبية، وخاصة في الأحجار الكريمة في الأدب وألف كتاب "أزهار الأفكار في جواهر الأحجار " وكتاب الشفا في الطب عن المصطفى " [12] وغير ذلك من الكتب.

وبالتالي تلمسان قبلة للعارفين والدارسين منذ القرن الرابع تستقبل العلماء، وتتجه بخطى حثيثة نحو النمو الثقافي، وقد عبر عن ذلك البكري في وصف لتلمسان القديمة أجادير بقوله: " ولم تزل تلمسان دار للعلماء والمحدثين وحملة الرأي على مذهب إمام مالك بن أنس رحمه الله."[13]. فتوافد عليها العديد من العلماء ومنهم:

– **جعفر أبو عبد السلام التونسي:** الذي قدم من الأغمات نزل ودرس بها "تلمسان"، فكان من بين تلاميذه عبد المؤمن بن علي الكومي توفي 530هـ.

– **أبو محمد الدباغ:** عبد العزيز إبراهيم اللخيمي توفي602 هـ.

– **عبد الرحمن التيجيني:** أبو عبد الله الرحمن التيجني من أهل إشبيلية نزل تلمسان، وأخذ عنه الكثيرون من طلبة العلم توفي سنة 610هـ [14].

ونجد أيضا من علماء تلمسان من ارتحل إلى بلاد أخرى لطلب العلم [15] أو الاستقرار في المدن المجاورة وهذا ما يظهر في المدن المجاورة وهذا ما يظهر في هذه الفترة قد عرفت حركة نشيطة في المجال الفكري والعلمي، ومن بين علماءها من ولي قاضيا على مراكش مثل أبي عبد الله بن مروان محمد بن علي الهمذاني فقيه وهراني الأصل نشأ بتلمسان ابنه أبو عمران موسى الذي ولي قاضيا بقرطبة ومرسية ثم غرناطة توفي 921 هـ [16]، هؤلاء وغيرهم من العلماء من لم نذكرهم قد برعوا في الكثير من العلوم وقاموا إلى جانب التدريس في وظيفة القضاء فساهموا مساهمة فعالة في إشعاع الثقافي بتلمسان الموحدية والمرابطية.

وتجتمع هذه الأسباب وغيرها مما ذكرناها سابقا لتبين بروز تلمسان كمركز ثقافي في مرحلتها الأولى وتركيز الحياة الثقافية على العلوم الدينية خاصة الفقه والحديث، ثم تليها العلوم الإنسانية من لغة وشعر ونثر.

ويتجلى الاهتمام بالجانب الديني في انتشار التصوف بتلمسان وناحيتها خاصة بعد وفاة أبي مدين الحسيني الاشبيلي ونيوع الفكر الصوفي، غير أن الأوضاع سوف لن تبقى على حالها ثقافيا إذ تعرف ثغرا جذريا وانتشار العلوم المختلفة مع تشييد المراكز والمؤسسات التعليمية في عهد الدولة الزيانية على يد يغمراسن بن زيان العبد الوادي سنة (633 هـ –1235م)[17].

بالرغم من الحياة السياسية المضطربة التي عاشتها الدولة الزيانية، وخاصة عاصمتها تلمسان من فتن داخلية وحملات مرينية، فإنها لم تخلوا من النشاط الفكري والعلمي التي تضافرت في بروزه جملة من العوامل الداخلية والخارجية لتجعل منها مراكز الإشعاع الثقافي ولعل من بين هذه العوامل:

أ–العوامل الداخلية:

1– **تشجيع سلاطين بني زيان للعلم:** تعتبر الدولة الزيانية من بين الدول المشجعة للعلوم النقلية والعقلية[18] وقد عرف ملوك بني عبد الواد بجهودهم المستمرة في نصرتهم للعلم ورعايتهم لفنون الآداب والعلوم هذه الميزة جعلتهم يشجعون الفقهاء والأدباء والعلماء ويستقبلوهم من مختلف الحواضر الإسلامية لاسيما الأندلس[19] . إذ يعتبر يغمراسن مؤسس الدولة الزيانية أول من دشن تشجيع الحركة الفكرية والتعليمية بتلمسان حيث عمل على مجالسة الصلحاء والإكثار من زيارتهم، وعقد المجالس العلمية في قصره إلى جانب اهتمامه بالمذهب المالكي [20] رغب رجال العلم في القدوم إلى عاصمته إذ تمكن من استقطاب أبي بكر محمد بن عبد الله بن الخطاب المرسي الأندلسي 686 هـ – 1287م، فأحسن نزله ومثواه وقربه من بساط العز، وجعله صاحب القلم الأعلى [21].

وقد سار ملوك بني زيان على درب يغمراسن بحيث عملوا على تثبيت الأسس الثقافية والحضارية، إذ شجع عثمان بن يغمراسن (668 –703هـ /1282– 1303م) العلوم العقلية والنقلية بنوعيها، واحتفظ بعلماء وفقهاء والأدباء ممن كانوا في عهد أبيه، وأضاف مجموعة من الأدباء والشعراء من بينهم الشاعر الصوفي أبا عبد الله محمد بن خميس (708هـ 1098م) وقلده خطة الكتابة (671هـ 1272م) [22].

أما أبو حمو موسى (708هـ /1308م –718/ 1318م)، فقد جعل من تلمسان قبلة للعلم والعلماء وجلب الفقيهين الكبيرين ابنا الإمام أبي زيد وأبي موسى، وبنى لهما مدرسة في المغرب الأوسط سميت مدرسة أولاد الإمام [23]. كما أسس أبو تاشفين الأول (718–737هـ /1318م–1337م) مدرسة بقرب جامع الأعظم زودها بالكتب سميت باسمه فيما بعد واشتهر في عهده العديد من العلماء أمثال الشيخ الفقيه أبا موسى عمران المشذابي البجائي (745هـ – 1245م). واشتهر في عهده أيضا أسرة بني الملاح، وقاضي الجماعة أبو عبد الله المنظور (735هـ –1335م) الذي تولى القضاء بتلمسان وكتابة السير والخطابات في مسجد الجامع فكانت له مكانة مميزة عند أبي تاشفين الأول [24]. ومع مجيء أبو حمو موسى الثاني (357هـ – 1352م /791هـ –1389م) الشاعر والأديب وله واسطة السلوك في سياسة الملوك حرص على حضور مجالس الفقه والدين ومشاهدة مناظرة الشعر والشعراء، فتميزت شخصيته بسمات أندلسية تجلت في سلوكه وطموحاته، تألق بصفة خاصة كشاعر مفوه ثائر ممتاز والأديب يحب الأدباء ويجيز الشعراء فكان عصره من أزهى عصور الدولة الزيانية ازدهرت تلمسان خلالها حضاريا وثقافيا، وبهذا فقد عمل سلاطين الزيانيين على تشجيع العلم بدفع رواتب الأساتذة وتقديم المنح للطلبة،

وكانوا يسلمون الإجازة لمن يستحقها ليحققوا التنافس في شتى العلوم فنصف المجزين بمنحها إلى ذوي الكفاءة والأهلية[25].

2– الرحلة في طلب العلم :

لم يكتفي طلاب تلمسان بالمعارف العلمية المحلية، فكانوا كغيرهم يرتحلون لإتمام تعليمهم إلى العواصم الكبرى ساء منها

لعربية كغرناطة فاس مراكش أو الشرقية كتونس، القاهرة ودمشق وحتى بغداد علاوة على الحرمين الشريفين التي كان الداعي إليهما أداء فريضة الحج وأدى ذلك إلى تضاعف الدبلوماسي بتبادل الرسائل الإخوانية والديوانية.

حيث ينتقل الدارسون التلمسانيون لطلب العلم والاستفادة منه ولقاء كبار الشيوخ والعلماء فيقول ابن خلدون: إن الرحلة في طلب العلوم ولقاء المشيخة مزيد كمال في التعليم والسبب في ذلك أن البشر يأخذون معارفهم وأخلاقهم وما يتجلون له من المذاهب والفضائل تارة عالما وتعليما وإلقاء، وتارة محاكاة وتلقينا بالمباشرة، إلا أن الحصول الملكات غير المباشرة والتلقين اشد استحكاما وأقوى رسوخا، فعلى قدر كثرة الشيوخ، يكون حصول الملكات ورسوخها والاصطلاحات أيضا في تعليم العلوم مخلطة على المتعلم حتى لا يضن كثير منهم كثيرا منهم أنها جزء من العلم، ولا يدفع عنه ذلك إلا مباشرته لاختلاف الطرق فيها من المعلمين فلقاء أهل العلوم وتعدد المشايخ يفيد تميز الإصلاحات بما يراه من اختلاف طرقهم فيها فيجرد العلم عنها ويعلم أنها أنحاء تعليم وطرق التحصيل وتنهض قواه الرسوخ واستحكام في المكان وتصحيح معارفه "[26]. ولهذا ركز ابن خلدون بان الرحلة في طلب العلم إنما تكون لاكتساب الفوائد وكمال العلم بلقاء المشايخ ومباشرة الرجال. فكانت الرحلة إلى طلب العلم في الدولة الزيانية من المسائل المحمودة، ولم تنج عنها تبادل الآراء في مختلف العلوم العقلية والنقلية، وتميز هذا الاتصال في تداول الكتب والمعارف والتنافس على المجالس، والحلقات العلمية مع المساهمة فيما عندهم من علم ومن بين المؤلفات الشرقية والأندلسية التي كانت تدرس لطلبة المدارس المغربية مختصر ابن الحاجب في الأصول والفروع[27]. ونتج عن ذلك تكوين كوكبة من الأساتذة والعلماء وتميزوا بغزارة التحصيل حتى أصبحوا حجة في العلوم النقلية والعقلية[28].

3- اهتمام بنو زيان بتشييد المؤسسات التعليمية :

أدت المؤسسات التعليمية على اختلاف أنواعها دورا بارزا أساسيا في تنشيط الحركة الفكرية بتلمسان، وأولاها بني زيان أهمية كبرى، وحرصوا على توفير موارد من المال الذي كان يغطى بالأوقاف على اختلافها فمنها ذات الطابع الخاص كإيقاف الملكية العقارية أما الأوقاف ذات الطابع العام فكانت ثروتها توجه نحو المؤسسات كالمساجد والمدارس والزوايا، وكانت معظم ممتلكات الأوقاف تتواجد بالعاصمة الزيانية[29]، ومما شجع هذه الحركة الوقفية اهتمام السلاطين بوقف ممتلكاتهم كما فعل الأمير الزياني ابن عامر إبراهيم (662 هـ - 1269م) بوقف كراء عشرين دكانا وعقارات لبناء مسجد أبي الحسن[30].

كما حدد الأملاك والعقارات بمدرسة العباد ويذكر اللوح المثبت بإحدى دعمات جامع أو مدرسة أبي مدين شعيب بالعباء ما يلي: "....وحبس على الجامع المذكور والمدرسة المذكورة... ولقد حدد النص مواقع الوقف على الجامع المدرسة بحيث يحتوي على سبعة عشر بستانا وجنانا في الضواحي العديدة بتلمسان، زيادة على الحمام يدعى حمام العالية والذي يحتوي على دكاكين. إلى آخره من الأملاك." [31] إضافة إلى وقف الكتب التي تكون قليلة أو لا يستطيع الطلبة انتقائها والتي تساعد الطلبة على البحث، وقد نسخ السلطان أبو زيد الثاني بيده نسخة من صحيح البخاري والمصحف الشريف، وكتاب الشفا للقاضي عباس وحبسها بالمكتبة التي أسسها لجامع الكبير بتلمسان، وكانت عينة من الوقف موجهة لطلبة فتسخر لإطعامهم وكسوتهم، كما بلغ الوقف أهمية بالغة في بلاد المغرب عامة وفي تلمسان خاصة بحيث أنها المصدر الأساسي لتغطية نفقات المدارس من الرواتب والأساتذة وجاريات الطلبة، وبالتالي حافظ على بقاء المؤسسات التعليمية.

4- إحياء دور التعليم وبناء المدارس :

أ-مدرسة ولدي الامام: بنيت في عهد السلطان أبي حمو موسى الأول، وسبب بنائها أن الأخوين ابني الإمام دخلا تلمسان في عهد هذا السلطان فأكرمهما وابتنى لهما هذه المدرسة التي سميت باسمهما، وكان ذلك حوالي سنة 710هـ.

ب-المدرسة التاشفنية: بناها عبد الرحمن أبو تاشفين (718هـ - 737هـ) بجانب الجامع الأعظم وعين بها مدرسين من كبار العلماء من أمثال أبي موسى المشدالي، وكانت هذه المدرسة تحفة فنية رائعة، وقد وصفها المقري بأنها من بدائع الدنيا، وللأسف أن يد الاستعمار الفرنسي قد أتت عليها فتم تهديمها دون مراعاة لما فيها من جوانب فنية وحضارية وذلك ليبني مكانها دار البلدية، ثم نقلت بعض تحفها وزخارفها إلى متحف تلمسان، وإلى متحف كلوني في باريس.

ج-مدرسة أبي الحسن المريني بالعباد: بناها أبو الحسن المريني في منطقة تسمى العباد سنة 748هـ، وذلك أيام استيلاء المرنيين على المغرب الأوسط.

د-مدرسة أبي عنان المريني: أسسها أبو عنان أبي الحسن المريني سنة 754هـ، بجانب مسجد الولي الصالح أبي عبد الله الشوذي الاشبيلي الملقب بالحلوي.

هـ-المدرسة اليعقوبية: أسسها السلطان أبو حمو موسى الثاني (760-791هـ) على ضريح والده يعقوب وعميه أبي سعيد عثمان وأبي ثابت، وتم تدشينها في شهر صفر سنة 765هـ وقد احتفل بها السلطان واعتنى بها وأكثر عليها الأوقاف ورتب فيها الجرايات، وكان الإمام أبو عبد الله الشريف واحدا من أكابر مدرسيها، ومن سوء الحظ أن هذه المدرسة قد اندثرت كغيرها من المدارس [32].

ب-العوامل الخارجية:

1- توافد العلماء على الدولة الزيانية:

عرفت تلمسان هجرات عديدة، وتوافدا كبيرا للعلماء من المناطق مختلفة خاصة من فاس وتونس والأندلس هذه الأخيرة التي تمثل هجرة علمائها أثرا بالغا على المجتمع التلمساني، حيث اشتهروا بثقافتهم العالية وعلمهم الوافر الذي جعلهم يملؤون قصور تلمسان، ويعملون على تسيير شؤون الدولة الزيانية إذ كان كتاب الأندلس يمثلون جماعة متخصصة ينتقلون من خدمة الأمير إلى آخر حسب الظروف، ويحتلون وظائف في دواوين الإنشاء، أو في إدارة الأشغال وأحيانا يرتقون إلى مرتبة الوزارة [33].

فقد تولى محمد بن ملاح الوزارة والحجابة في عهد أبو حمو موسى الأول، كم أنهم يمتازون عن سواهم في العلوم فاستفاد أهل تلمسان بمعارفهم العلمية والأدبية، وأضافوا إلى ذلك تعليم القرآن الكريم وتعليم الحديث الشريف والقاعد العامة لمختلف العلوم ودرسوا التعليم العالي بالمساجد والزوايا. هذا إلى جانب دور علماء الأندلس في مجالس المناظرة، والذين يعتمدون في أغلب الأحيان على النقل والرواية لا على الرأي والاجتهاد، إضافة إلى جلبهم الموسيقى الأندلسية إلى تلمسان [34].

ومن بين العلماء الوافدين إلى تلمسان من بلاد الأندلس ما يلي:

- **أبو عبد الله محمد الملقب بلسان الدين الخطيب:** الذي هاجر إلى تلمسان عام (773هـ -1371م)، حيث كان مع سلطان المغرب، وأقام بها سنة كاملة، وغادر معه فيما بعد أن عبر عن تلمسان نثرا وشعرا.

- **محمد أبي العيش:** هو أبو عبد الله محمد بن عبد الرحمن بن أبي العيش من أصل تلمساني،

برز في الفقه والأصول العربية خرجت عائلته من اشبيلية واستوطنت تلمسان، ألف كتابا كبيرا في الأسماء الحسنى وآخر في تفسير القرآن ت (911هـ -1505م(.

- **أبو عبد الله بن الأزرق:** هو أبو عبد الله بن علي الشهير بابن الأزرق الغرناطي، ارتحل إلى تلمسان بعد السبعين وثمان مئة فهو الإمام العلامة الخطيب حجة الأعراف قاضي الجماعة بحضرة غرناطة [35].

كما توافد على دولة بني زيان عدد كبير من العلماء القادمين من المغرب الأدنى، خاصة من القرن 7- 8هـ / 13م-15م بسبب كثرة اعتناء ملوك تلمسان بالعلم، ودور المؤسسات التعليمية في توطيد العلاقات بينها، ومن العلماء الوافدين على الدولة الزيانية من الدولة الحفصية ما يلي:

-**أبو موسى المشدالي البجائي:** ولد عام (760هـ -1271م) نشأ ببجاية وارتحل إلى مدينة الجزائر ثم إلى تلمسان حيث كان يدرس فقه والحديث، والمنطق والفرائض وبقي بها إلى أن توفي عام (745هـ -1344م).

- **عبد الله سليمان بن قاسم المحمودي التونسي:** اشتهر بالفقه والحديث، ارتحل إلى تلمسان للاستزادة من العلم من مشاهير شيوخها، وأجاز للعديد من العلم بها ثم عاد إلى تونس فتولى قاضي الأنكحة بها.

- **أبو الفضل قاسم بن عيسى بن ناجي:** أشتهر بالفقه والحديث أخذ من الكثير من الشيوخ تونسيين قيروان، وتولى القضاء ببجاية [36]. أما عن العلماء الذين ارتحلوا من فاس إلى تلمسان فنذكر منهم النموذجين التاليين:

- **إبراهيم بن محمد المصمودي:** أصله من صنهاجة بالمغرب غرب مكناسة أخذ العلم من فاس عن العبدوسي، والآبلي وغيرهما، ثم نزل إلى تلمسان، ولازم فيها أبا عبد الله الشريف بالمدرسة اليعقوبية، وبعد وفاته أخذ عن سعيد العقباني بالمدرسة التاشفنية ثم انقطع للعبادة والتدريس توفي عام (804هـ - 1401م)، دفن بروضة آل زيان وقد سمي الضريح والجامع باسمه.

- **أبو عبد الله محمد السلاوي:** جاء تلمسان فارا من بني مرين، ولم يكن له حظ في العلم، فانكب على الدروس، وأخذ بها عن عمران ممنشدابي، عن لتدريس بالمدرسة التاشفنية في عهد أبي تاشفين الأول توفي عام 737هـ قتله المرينيون عند احتلالهم لتلمسان.

نظرا للموقع الجغرافي تحتله الدولة الزيانية يتوسطها للمغرب الأوسط فقد لعبت دورا كبيرا في توطيد العلاقات بينها وبين الدول المجاورة، سواء الشرقية أو الغربية.

ولقد تميزت علاقتها مع بلدان السودان ومصر خاصة بالمودة والأخوة، فكانت طريقا للحجاج الوافدين من بلاد المغرب انتهز هؤلاء الفرصة ليحطوا الرحال بها فترة قصيرة أو طويلة يأخذون بالعلم، والمعرفة من الأزهر ويتعرفون على الحضارة الإسلامية التي كانت مزدهرة بالقاهرة. وقد لعبت مصر دورا كبيرا في إثراء الحركة الثقافية. وكانت الوراقة المغاربية من بين أهم الأروقة المشهورة بالأزهر من حيث يتخرج منها العلماء الذين كانوا يرتحلون إلى المغرب، واخذ هؤلاء العلماء يتعاونون مع رفقائهم، في حمل رسالة العلم.

الخاتـــــــمة:

لقد عرفت تلمسان بدورها الثقافي المؤثر في المغرب الأوسط بل دورا مماثلا في خدمة المعرفة والعلم في جنوب الصحراء الكبرى إلى جانب القيروان وفاس، فارتبط بني زيان بعلاقات ودية مع سلاطين كاتم وبرتو وسنغاي والمالي، وكان

طلاب هذه البلاد يتوافدون إلى تلمسان لتلقي العلم في مدارسها ومعاهدها الدينية التي حرص سلاطين بني زيان على رعايتها واختيار الأساتذة العاملين بها، كما أن ركب الحجيج بلاد السودان الغربي كان يجد بتلمسان عونا عند المرور، وفضل البعض من أبنائها الإقامة النهائية وعدم العودة من أجل الدراسة في مساجدها كالجامع الأعظم الذي أقامه يغمراسن أو لتلقي العلوم الطبية على أيدي
أساتذتها، فأصبحت محطة وصول طلاب السودان، فقد ارتحل العديد من العلماء إلى هذه المنطقة وكان لهم باع طويل في مختلف العلوم والمعارف.

هوامش البحث:

1- علي الصلابي: صفحات مشرقة من التاريخ الإسلامي في الشمال الإفريقي الجوهر الثمين في معرفة دولة المرابطين، ج4، مكتبة الإمام بمنصورة الجامع الأزهر، ص.312

2- أبو القاسم الحنفاوي: تعريف الخلف برجال السلف، ج2، تقديم القاسم الحسيني، مؤسسة الرسالة المكتبة موقع للنشر، الجزائر 1991، ص 258.

3-محمد مرتاض: من أعلام تلمسان، مقاربة تاريخية فنية، دار الغرب للنشر والتوزيع 2003 ص 28.

4-محمد بن محمد: مركز تلمسان الثقافي بين أجادير الادريسية، وتاجرات المرابطية العدد 3-4 جويلية مؤرخ، مجلة دورية يصدرها اتحاد المؤرخين الجزائريين2005، ص.110

5-عبد الله علام: الدولة الموحدية بالمغرب عهد عبد المؤمن بن علي، دار المعارف، مصر،1971، ص.65

6-عبد الحميد حاجيات: تلمسان كمركز الإشعاع الثقافي في المغرب الأوسط، مجلة الدراسات التاريخية العدد العاشر يصدرها معهد التاريخ، بجامعة الجزائر السنة، 1997ص.183

7-عبد الله علام: الدولة الموحدية بالمغرب عهد عبد المؤمن بن علي مرجع سابق، ص 65.

8-حسن إبراهيم: تاريخ الإسلام، الجزء الثالث، القاهرة 1968، ص 437.

9-أبي محمد عبد الواحد على المراكشي: المعجب في تخليص أخبار المغرب، شرحه واعتنى به صلاح الدين الهواري، صيدا بيروت لبنان، الطبعة الأولى (1426-2006)، ص03.

10-ابن تومرت: أعز ما يطلب، تقديم وتصحيح عمار طالبي، المؤسسة الوطنية للكتاب الرغاية، الجزائر 1985، ص 03.

11-البيدق أبو بكر علي الصنهاجي: أخبار المهدي بن تومرت، تقديم وتحقيق وتعليق عبد الرحمن حاجيات الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر 1974، ص85.

12-عبد الحميد حاجيات: تلمسان كمركز الإشعاع الثقافي في المغرب الأوسط، مرجع سابق ص346.

13-البكري أبو عبد الله بن عبد العزيز المرسي: المغرب في ذكر بلاد افريقية والمغرب وهو جزء من كتاب المسالك والممالك نشره البارون دي سيلان، باريس 1965 ص76-77.

14-عبد الحميد حاجيات: تلمسان كمركز الإشعاع الثقافي في المغرب الأوسط، مرجع سابق ص 37-.38

15-المرجع نفسه ص38.

16-أبي محمد عبد الواحد على المراكشي: المعجب في تخليص أخبار المغرب، المصدر السابق، ص 245-246.

17-مصطفى أبو ضيف عمر: القبائل العربية في عصر الموحدين وبني مرين، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر 1982، ص 151.

18-عبد الرحمن بن خلدون: العبر وديوان المبتدأ في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصروهم من ذوي السلطان الأكبر، ج6 دار إحياء التراث العربي بيروت لبنان 1999 ص.226

19-محمد بن عمرو الطمار: الروابط الثقافية بين الجزائر والخارج، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر 1984، ص233-236.

20-الفرد بال: الفرق الإسلامية في شمال إفريقيا (من الفتح حتى اليوم) ترجمة احمد بدوي، دار الغرب الإسلامي، لبنان الطبعة الثالثة 1987 ص251.

21-د.عبد الحميد حاجيات: أبو حمو الزياني حياته وآثاره، مرجع سابق ص58.

22-يحي بن خلدون أبو زكرياء: بغية الرواد في ذكر الملوك من بني عبد الواد، مصدر سابق، ص .190

23-د يحي بوعزيز: الموجز في تاريخ الجزائر، مرجع سابق، ص86.

24-النيامي أبو الحسن عبد الله المالقي: المرقبة العليا فيمن يستحق القضاء والفتيا تحقيق ليفي بروفنسال دار الكتاب العربي، القاهرة، 1948، ص134.

25-أبو العباس الغبريني: عنوان الدراية فيمن عرف من المائة ببجاية الجزائر، 1910، ص150.

26-عبد الرحمن بن خلدون: المقدمة، المصدر السابق، 437.

27-محمد المقري التلمساني: نفح الطيب في غصن الأندلس الرطيب، مصدر سابق، ص134.

28-ابن مريم أبو عبد الله بن أحمد: البستان في ذكر الأولياء بتلمسان، مصدر سابق، ص66.

29-أبو القاسم سعد الله من القرن العاشر إلى القرن الرابع عشر 16م - 20م، مرجع سابق ج2، ص24.

30-محمد عمرو الطمار: تلمسان عبر العصور، مرجع سابق، ص 111.

31-عبد العزيز الفيلالي: تلمسان في العهد الزياني، ج2، ص 449.

32-مجلة الأصالة العدد 26 جويلية، أوت 1395 هـ 1975م، ص 138.

33-عبد الله العروي: مجمل تاريخ المغرب المركز الثقافي العربي، الدار العربي، ط 2،2000 ، ص 214-215، والحاج رمضان الشاوش باقة السوسان بالتعريف بحاضرة تلمسان، المرجع السابق ص 403.

34-محمد محمد عمرو الطمار: تلمسان عبر العصور، مرجع سابق، ص 403.

35-محمد محمد عمرو الطمار: تلمسان عبر العصور، مرجع سابق، ص 403.

36-عبد الحميد حاجيات: أبو حمو الزياني حياته وآثاره، المرجع السابق، ص 05.

الصّحافة الجزائرية المكتوبة وموقع "جريدة لسان" منها

أمنة بومكحلة
بإشراف الأستاذ الدكتور هشام خالدي
باحثة في الدكتوراه تخصّص لسانيات وتعليمية اللغة- جامعة تلمسان

الملخص:

الملخص باللغة العربية:

تعدّ الصّحافة المكتوبة مرآة المجتمع؛ لأنها المترجمة لآراء أفراده وقضاياه، وقد عرفت الصّحافة الجزائرية تاريخا طويلا في مسيرتها إذ واكبت كل الأحداث وصمدت صوب كل الحواجز من أجل تغطية جميع الوقائع فكانت وما زالت الوسيلة العاكسة لما يعيشه الشعب الجزائري. وما أردت إبرازه عدم اقتصارها على تقديم الأخبار فقط بل دورها في تعليمية اللغة العربية، وما يجب التنويه به في هذا الصّدد هو تميّز "جريدة لسان " كونها تولي أهمية بالغة لتعليم اللغة العربية وأكبر دليل على ذلك ضبطها لكل المفردات الواردة فيها من بدايتها إلى نهايتها، مع إضافة مسارد معجمية تعنى بالمصطلحات الواردة في مقالاتها المختلفة وترجمتها إلى بعض اللغات الحية كالفرنسية مثلا.

الكلمات المفتاحية: الصحافة المكتوبة . المجتمع . آراء . أفراد . تاريخ . الأحداث . الوسيلة . الشعب الجزائري . تعليمية اللغة العربية . ضبط المفردات . مسارد معجمية . ترجمة.

ملخص باللغة الفرنسية:

La presse est considérée comme le miroir de la société car elle reflète l'opinion du public sur plusieurs questions et faits. La presse algérienne écrite a connu une longue histoire dans sa carrière, car elle a coïncidé avec tous les évènement et a résisté à tous les obstacles afin de couvrir tous les faits. elle a été et signifie toujours le reflet de ce vécu par le peuple algérien , et ce que nous voulions mettre en évidence que la presse algérienne écrite ne se limite pas à fournir seulement les nouvelles, mais son rôle dans l'enseignement de la langue arabe . et dans ce contexte nous citions "" جريدة لسان puisque elle se focalise sur l'importance de l'enseignement de la langue arabe et notamment qu'elle se consacre à réglementer tous les termes qu'elle publie tout au long de son journal qui contient des glossaires de termes figurant dans ses divers articles ainsi que leur traduction en d'autres langues telle que le français .

Mots clés :la presse _ la société_ opinion _ public _ histoire _ faits _ moyen _ peuple algérien _ l'enseignement de la langue arabe _ terminologie _ des glossaires de termes _ traduction .

توطئة:

عملت الصّحافة المكتوبة منذ نشأتها إلى اليوم على تزويد جمهور القرّاء بالأخبار وتفاصيل ما يجري في مختلف بقاع العالم، فاختلفت الكتابات وتعدّدت المقالات في إيصال ذلك. وكان للصّحافة المكتوبة ولا يزال تأثير كبير في المجتمع بصفة عامة، والفرد بصفة خاصة، كما أن دورها لم يقتصر على نشر الأخبار فقط بل تعدّى ذلك إلى تعليم اللّغات وعلى رأسها تعليم اللغة العربية، وهذا ما تسعى إليه "جريدة لسان" الجريدة الوطنية ذات البعد الدولي. فكيف خرجت الصّحافة الوطنية المكتوبة من عالم تقديم الأخبار إلى عالم التّعليم؟ كيف أسهمت في تعليم لغة العرب؟ وإلى أيّ مدى وفّقت في ذلك؟

مفهوم الصّحافة المكتوبة:

لا يختلف اثنان في أنّه " منذ غابر الأزمنة عرف الإنسان صورا عديدة للاتّصال والإعلام الذي يعني بشكل أو بآخر مسألة ربط النّاس بعضهم ببعض عبر مشاهد من التقاليد والسّلوكات والإيماءات والحركات، فيحدث بينهم التّفاهم واللّقاء" [1]، مما يجعل التواصل متبادلا، والحياة مستمرة قائمة على الأخذ والعطاء يسودها الفهم والإفهام. فكانت حاجة الإنسان ماسة إلى وسيلة لنقل الأخبار ومعرفة ما يجري من الوقائع ومن هنا ظهرت وسائل الإعلام المختلفة التي غايتها " الرئيسة هي النفاذ إلى الجماهير والمتلقين، رغبة في التأثير فيهم "[2]؛ فتقدم لهم الأخبار المتنوعة وفي شتى المجالات في صورة واضحة وأسلوب بسيط يعملان على إيصال الفكرة لأذهان عامة الناس.

والصّحافة المكتوبة من بين هذه الوسائل الإعلامية التي تؤثر بشكل كبير في أفراد المجتمع؛ حيث تعتبر " أحد المنتجات الأكثر استعمالا والأكثر تمييزا للمجتمع الصناعي"[3] كون الصحف تستهلك يوميا وبشكل مستمر دون انقطاع إذ أصبحت من عادات الحياة اليومية. ونظرا للمكانة التي تشغلها الصحافة المكتوبة اعتبرها العديد من

الباحثين من الفنون الراقية فقيل أنها" فنّ تسجيل الوقائع اليومية بدقة وانتظام وذوق سليم، مع الاستجابة لرغبات الرأي العام وتوجيهه والاهتمام بالجماعات البشرية، وتناقل أخبارها، ووصف نشاطها، ثم تسليتها، وتزجية أوقات فراغها"[4]؛ فكل مستجدة لحدث ما سواء كان حدثا اجتماعيا، أو سياسيا، أو ثقافيا، أو اقتصاديا إلا وقدمته لجمهورها دون غموض أو لبس مما جعلها وسيلة إعلامية ذات شعبية واسعة في العالم. كما نجد الصحافة المكتوبة تهتم بالجانب الترفيهي مما يؤهلها أن تكون المرافق الدائم في أوقات الفراغ.

دور الصّحافة الجزائرية المكتوبة إبّان الثّورة المجيدة:

من المؤكّد أنّ الصّحافة المكتوبة في الجزائر عرفت تاريخا طويلا فتارة تتطوّر وتارة أخرى تسقط، لكن هذا لم يجعلها تستسلم؛ إذ واكبت كل الأحداث وصمدت صوب كل الحواجز من أجل تغطية جميع الوقائع, و" الحديث عن الصحافة الجزائرية ليس هو إلا حديثا سياسيا يغذي الثورة الجزائرية ويقويها ويعرّف بأصولها وفروعها، والصحافة الجزائرية شكل من أشكال الكفاح السياسي الذي خاضه الشعب الجزائري ضد الاستعمار [5]، فقد كان الصحفيون يشاركون في الثورة الجزائرية بأقلامهم ومقالاتهم التي كانت تترجم ما بنفوسهم من قوة وإرادة وعدم الاستسلام للمستعمر الفرنسي، وكان همهم الوحيد الحصول على الحرية واسترجاع الأمان والاستقرار، غير أن المستدمر الفرنسي كان يصر " على مواصلة اضطهاد الشعب الجزائري إلى أن يرضى بالحكم الذي يسطره ديغول"[6]، إذ استخدم أشد الأساليب وأقوى الوسائل من أجل محو الشخصية الجزائرية. والجدير بالذكر أن الثورة الجزائرية قد لاقت العديد من التعليقات وأسالت الكثير من الحبر فوصفت بأنها" ثورة شعبية تطالب باستعادة حق مغتصب"[7].وما يجب التنويه به أن الجزائر إبان الثورة عرفت عدّة صحف مختلفة ومتنوعة كان لها صدى قويّ في الوسط العربي عامة والوسط الجزائري خاصة ومن بينها: جريدة المبشر (1847)، جريدة كوكب إفريقيا، جريدة الشهاب(1925 . 1939)، جريدة البصائر (1935. 1939 . 1947 . 1956).فقد كانت هذه الجرائد بمثابة "مرآتنا المجلوة، التي كانت تنعكس عليها آمال شعبنا وآلامه، فهي بضعة من أنفسنا، وجزء من تفكيرنا، وقبضة زمنية من تاريخنا الطويل"[8] فهي المترجمة لكلّ ما كان يعيشه الشعب الجزائري آنذاك؛ فكانت تنقل آلام ما كان يعيشه الشعب الجزائري من شتى أشكال التعذيب والتشرد والفقر آملة أن ينتهي ذلك الكابوس في أسرع وقت ويعود الأمن والاستقرار للبلاد، والتاريخ يشهد بالدورالكبير الذي لعبته الصحافة المكتوبة إبان الثورة فلم تتوقف عن مواكبة الأحداث رغم الصعوبات والعوائق التي كانت تتلقاها.

الصّحافة المكتوبة وعلاقتها بالتعليمية:

تعدّ اللغة أهمّ وسيلة يقوم عليها التّواصل والاتّصال، ولغتنا العربية أبرز مثال على ذلك فهي التي تربطنا ببعضنا وبديننا وبتاريخنا " فهي لغة حية بحياة متحدثيها، وهي بذلك سائرة مع نبض الحياة التي يعيشونها "[9] ، واللغة العربية تزخر بمفردات راقية ودلالات سامية استقتها من منابع متنوعة ومن هنا " كانت لغة الإعلام بدورها قد أمدّت اللّغة العربية بكثير من المفردات، وهي ما تزال تثريها باستمرار، حيث إنّ غالبية مفردات الحضارة لم تكن المجامع اللّغوية ولا الهيئات العلمية وراء ظهورها، إذ يسجّل الفضل لوسائل الإعلام وفي مقدّمتها الصّحافة في ذلك"[10]، لأنّه من المعروف أنّ لغة الإعلام وخاصّة الصّحافة المكتوبة تمتاز بوفرة المفردات والمصطلحات التي يقوم الصّحفيون بصياغتها في مقالات مختلفة كلّ حسب تخصّصه ورؤيته وأسلوبه؛ لأنّ ميدان الصّحافة يتطلّب وفرة المفردات والاطلاع على كل المصطلحات الجديدة والتي تتصل بالتخصص حتى تكون المقالات ثرية في مضمونها.

وعلى هذا يتّضح أنّ دور الصّحافة المكتوبة عظيم في النّهوض باللّغة وارتقائها إلى أعلى المستويات، إذ أنّها " تدرّب على استعمال اللّغة استعمالا صحيحا في الميادين الحيوية والعملية، فتجعل القارئ أو المتصفّح للجريدة يقرأ فيحسن القراءة"[11]؛ التي لها أهمية عظمى في حياة الفرد، فمن كان لا يعرف القراءة كانت حياته حياة سوداء في لونها مرّة في مذاقها، وعاش " في عزلة عقلية وبيئية قاصرة"[12] يتخبّط وسط العالم لا يعرف عنه شيئا، وفي هذا الصّدد " سئل المفكر الفرنسي فولتير عمن سيقود الجنس البشري فأجاب: الذين يعرفون كيف يقرؤون ويكتبون"[13]؛ فتراه قدّم القراءة عن الكتابة نظرا لأولويتها في الحياة البشرية، وخير دليل على المكانة العظمى التي تحتلّها القراءة هو نزول أوّل كلمة من القرآن الكريم بكلمة " **إقرأ** "، فالقراءة هي المصباح الذي ينير درب الإنسان ويجعله مواكبا لما يجري حوله من أحداث ،والقراءة رياضة تشبّب العقل وتزيد في حركيّته وتعوّده على العمل .كما يشهد للصّحافة المكتوبة بدورها الكبير " في إخصاب اللغة وتحديثها وتقريبها إلى الجمهور "[14]،لأنها تنقل للجمهور الأخبار بلغة بسيطة وأسلوب سهل يجتمع الناس على فهمه وإدراك معانيه. من هنا نرى أنّ الصّحافة المكتوبة والتعليمية تجمعهما علاقة تأثير وتأثر فكلّ واحدة

تتأثر بالأخرى وتؤثر فيها؛ فالصّحافة المكتوبة تعلّم اللّغة، والتعليمية تمكّن المتعلّم من الخوض في مجال الصّحافة بكلّ أنواعها وفهمها والغوص في أعماقها، وبالتالي تساهم التعليمية في الإقبال على الصّحافة بفتح المجال اتجاهها دون وجود صعوبات أو عوائق بالنسبة لهاوي ميدان الصحافة؛ حيث يكون مهيأ فكريا وخلقيا وجسميا مزودا بكل الصفات المساعدة للدخول إلى مجال الصحافة.

جريدة لسان وأهمّيتها التّعليمية:

لا شك في أنّ التفكير في تعليمية اللغة العربية عن طريق الصحافة وخاصة عن طريق الجرائد خطوة محمودة وذلك حفاظا على لغتنا المباركة التي جعلها الله جلّ وعلا لغة كتابه الكريم، كذلك هو العمل على نشرها وتعليمها لغير الناطقين بها حتى يكون للغتنا العربية صدى في العالم أجمع.

التعريف بجريدة لسان:

جريدة لسان جريدة شهرية ثقافية تعليمية وترفيهية؛ كونها تأتي بأخبار متنوعة، وتقوم بتعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها، إضافة إلى تطرقها لأمور مسلية. يبلغ عدد صفحات الجريدة ستّ عشرة صفحة، تتناول مقالات من جرائد مختلفة . مع ذكر اسم الجريدة المأخوذ منها المقال . وتعمل على ضبطها ثمّ ترجمتها إلى اللغة الفرنسية، تصدر هذه الجريدة عن شركة كوميديا الدولية الكائن مقرها بدار الصحافة 13 شار مفتاح قويدر وهران، توزع بالاشتراك وتطلب بكثرة في أوروبا.

من الأشياء المميزة لها غلافها الخارجي الذي أول شيء يشدك إليه اسم الجريدة مرفوقا بعبارة " جريدة المطالعة التي لا ترمى " وذلك إشارة لأهميتها. والجدير بالذكر أن الغلاف في كل مرة يأتي بحلة جديدة أي أنه غير ملتزم بتصميم معين؛ ففي بعض الأعداد نجد عنوانين مرفوقين بصورتين مع اسم الجريدة التي أخذ منها فيرد العنوان باللغة العربية وتتبعه ترجمته باللغة الفرنسية ثمّ أمامه يرد المقال المناسب له ثم قاموس المقال أي ترجمة مفردة بمفردة من اللغة العربية إلى اللغة الفرنسية[15]. وأحيانا أخرى نجد أربعة عناوين باللغة العربية مترجمة باللغة الفرنسية؛ كل عنوان مرفوق بصورة مناسبة له ولمحتواه لكن دون ذكر اسم الجريدة المأخوذ منها[16] ، وفي بعض الأعداد ترد العناوين باللغة العربية فقط مرفوقة بصور لها حيث قد تصل إلى ثمانية عناوين دون ذكر اسم الجريدة المأخوذ منها[17].

أمّا من حيث التّصميم الدّاخلي فنرى في أعلى اليمين رقم الصّفحة أمامه المجال الذي ينضوي تحته العنوان، ثمّ اسم الجريدة المأخوذ منها المقال عن اليمين واسم محرر المقال، فالمقال باللغة العربية مضبوطا بالشّكل مرفوقا بصور، ثمّ في الصفحة المقابلة ترجمة المقال باللغة الفرنسية حيث تؤخذ كل عبارة باللغة العربية ثم تليها ترجمتها، أما إذا كان المقال صغير الحجم فتكون ترجمته في أسفل الصفحة نفسها.

أمّا فيما يخصّ مدير نشر الجريدة فهو الأستاذ مهدي بوزيان، حيث يشاركه في كلّ عدد قائمة من الأساتذة والمتخصّصين يعملون على ضبط المفردات ضبطا لغويا دقيقا فتكون الجريدة صادرة من أياد آمنة وبالتالي يسودها جوّ تعليمي محض.

تتطرق الجريدة إلى مجالات شتى مختلفة باختلاف مجالات الحياة، حيث نجدها لم تترك أي جانب ونذكر من هذه المجالات: مجال القانون، التكنولوجيا، الأخلاق، الاستثمار، الترجمة العلمية، توجيهات صحية، تعليم وغيرها من المجالات الهامة والتي تتصل بالحياة اليومية، كما نجد في بعض الأعداد سرد قصص مسلية وتثقيفية وترفيهية في نفس الوقت. ومن الأمور التي تشدّ الانتباه ورود قسيمة الاشتراك لكلّ من يريد نشر اللّغة العربية وتعلّمها وتعليمها، مع إمكانية سماع مقالات الجريدة من خلال أقراص مضغوطة وذلك لتعلّم اللغة العربية ويكون طلبها عن طريق مراسلة موقع الجريدة.

تحتوي الجريدة على أركان عديدة تختص بالتذكير بقواعد اللغة العربية وعلومها من صرف ونحو ودلالة، وتطبيقات متنوعة لمختلف الظواهر اللغوية.

أغراضها التعليمية:

تتجلّى تعليمية جريدة لسان في أغراض شتى تعمل على إيصالها لقرائها ومن بين هذه الأغراض:

أ . الغرض الفكري: كما سبق وذكرنا تقوم الجريدة بسرد مواضيع وأخبار متنوعة تفيد بها القراء في الحياة اليومية والعملية والشخصية وغيرها، حيث تزوده بمختلف المعلومات حول العديد من المجالات فتجعله على دراية بآخر المستجدات.

ب .الغرض المعجمي:حيث نجد في كلّ صفحة من الجريدة قاموس المقال الذي يهتمّ بأخذ الكلمات المفتاحية من النص باللغة العربية وتقديم ما يقابلها في اللغة الفرنسية، وهي التفاتة من قبل محرّري الجريدة من أجل تثقيف القراء بامتلاكهم معجما من المفردات المتنوعة عربية وفرنسية وبالتالي يكون مزودا بآلاف الكلمات التي يحتاجها ويستعملها في حياته اليومية. كما يمكّن الغرض المعجمي من توسيع آفاق الرصيد المفرداتي للقراء.

ج . الغرض اللغوي: يتجلّى في ضبط كلّ المفردات الواردة في مقالات الجريدة وهذا أكثر شيء يحثّ على تعلّم اللغة العربية بطريقة سليمة وذلك لعدم الوقوع في الأخطاء. لأنه من

المعروف أن اللغة العربية تتميز بدقة مفرداتها فتغيير حركة واحدة قد يؤدي إلى تغيير المعنى، لكن جريدة لسان أولت اهتمامها إلى هذا الجانب وهو تعليم اللغة العربية بمفردات مضبوطة بالشكل حتى لا يكون هناك سوء في تلقي اللغة وتفادي وصولها بصورة خاطئة.

خاتمة:

إنّ جريدة لسان جريدة تعليمية بالدرجة الأولى خدمت اللغة العربية بشكل كبير، وعملت على الارتقاء بها نحو العالمية، فنجد الصحافة الجزائرية قد أضافت شيئا جديدا ألا وهو خروجها من عالم تقديم الأخبار إلى عالم التعليم وذلك للرقي باللغة العربية إلى أعلى المستويات والعمل على نشرها في كل أرجاء العالم. وتعتبر جريدة لسان كخطوة نحو النهوض باللغة العربية وتعليمها لغير الناطقين بها، فلغتنا العربية لغة مباركة جعلها الله تبارك وتعالى لغة كتابه الكريم فالواجب علينا حمايتها من كلّ خطر يلاحقها ويهدّد مكانتها، والعمل على نشرها في كل بقعة من الكون لأنها اللغة الباقية مادامت الحياة مستمرة ونزول القرآن الكريم بها خير دليل على عدم زوالها.

هوامش البحث:

1 ـ إسماعيل معراف قالية، الإعلام حقائق وأبعاد، ديوان المطبوعات الجامعية الاحة المركزية، الجزائر، 07ـ 1999، ص 06.

2 ـ وليد العناتي، العربية في اللسانيات التطبيقية، دار كنوز المعرفة للنشر والتوزيع، ط 1، 1433 هـ / 2012 م، ص 43.

3 ـبيار ألبير، الصحافة، تر: محمد برجاوي، مكتبة الفكر الجامعي، منشورات عويدات، بيروت لبنان، ط 1، نوفمبر 1970، ص 5.

4ـ أديب مروه، الصحافة العربية نشأتها وتطورها، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت لبنان، كانون الثاني، ط 1، 1961، ص 17.

5 ـمفدي زكرياء، تاريخ الصحافة العربية في الجزائر، تح: أحمد حمدي، مؤسسة مفدي زكرياء، الجزائر، مطبعة دار هومه، 2003، ص 25.

6 ـعبد الله شريط، الثورة الجزائرية في الصحافة الدولية، مؤسسة الشروق للإعلام والنشر، 1960، 2/116.

7 ـ أحمد حمدي، الثورة الجزائرية والإعلام دراسة في الإعلام الثوري، ديوان المطبوعات الجامعية، الساحة المركزية، بن عكنون الجزائر، 06، 90، ص 180.

8 ـ عبد الملك مرتاض، نهضة الأدب العربي المعاصر في الجزائر 1925 ـ 1954، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، ط 2، 1983، ص 122.

9 ـ أنطوان صياح، تعلمية اللغة العربية، دار النهضة العربية، بيروت لبنان، ط 1، 2008، 2 / 07.

10 ـ صالح بلعيد، دروس في اللسانيات التطبيقية، دار هومه للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، 2009، ص 135 ـ 136.

11 ـ جودت الركابي، طرق تدريس اللغة العربية، دار الفكر المعاصر، بيروت لبنان، 1423 هـ ـ 2002 م، ص 242 ـ 243.

12 ـ سميح أبو مغلي، مدخل إلى تدريس مهارات اللغة العربية، دار البداية ناشرون وموزعون، عمان، ط 1، 1431 هـ ـ 2010 م، ص 26.

13 ـ محمود أحمد السيد، الموجز في طرائق تدريس اللغة العربية وآدابها، دار العودة، بيروت، ط 1، 1980، 1 / 60.

14 ـ أحمد محمد المعتوق، نظرية اللغة الثالثة دراسة في قضية اللغة العربية الوسطى، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، ط 1، 2005، ص 208.

15 ـ جريدة لسان، العدد 09، 14، 15.

16 ـ جريدة لسان، العدد 18.

17 ـ جريدة لسان، العدد 22.

قائمة المصادر والمراجع:

1 ـ أحمد حمدي، الثورة الجزائرية والإعلام دراسة في الإعلام الثوري، ديوان المطبوعات الجامعية، الساحة المركزية، بن عكنون الجزائر، 06، 90 م.

2 ـ أحمد محمد المعتوق، نظرية اللغة الثالثة دراسة في قضية اللغة العربية الوسطى، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، ط 1، 2005 م.

3 ـ أديب مروه، الصحافة العربية نشأتها وتطورها، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت لبنان، كانون الثاني، ط 1، 1961 م.

4 ـ إسماعيل معراف قالية، الإعلام حقائق وأبعاد، ديوان المطبوعات الجامعية الاحة المركزية، الجزائر، 07 ـ 1999 م.

5 ـ أنطوان صياح، تعلمية اللغة العربية، دار النهضة العربية، بيروت لبنان، ط 1، الجزء الثاني، 2008 م.

6 ـ بيار ألبير، الصحافة، تر: محمد برجاوي، مكتبة الفكر الجامعي، منشورات عويدات، بيروت لبنان، ط 1، نوفمبر 1970 م.

7 ـ جودت الركابي، طرق تدريس اللغة العربية، دار الفكر المعاصر، بيروت لبنان، 1423 هـ ـ 2002 م.

8 ـ سميح أبو مغلي، مدخل إلى تدريس مهارات اللغة العربية، دار البداية ناشرون وموزعون، عمان، ط 1، 1431 هـ ـ 2010 م.

9 ـ صالح بلعيد، دروس في اللسانيات التطبيقية، دار هومه للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، 2009 م.

10 ـ عبد الله شريط، الثورة الجزائرية في الصحافة الدولية، مؤسسة الشروق للإعلام والنشر، الجزء الثاني، 1960م.

11 ـ عبد الملك مرتاض، نهضة الأدب العربي المعاصر في الجزائر 1925 ـ 1954، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، ط 2، 1983 م.

12 ـ محمود أحمد السيد، الموجز في طرائق تدريس اللغة العربية وآدابها، دار العودة، بيروت، ط 1، الجزء الأول، 1980 م.

13 ـ مفدي زكرياء، تاريخ الصحافة العربية في الجزائر، تح: أحمد حمدي، مؤسسة مفدي زكرياء، الجزائر، مطبعة دار هومه، 2003 م.

14 ـ وليد العناتي، العربية في اللسانيات التطبيقية، دار كنوز المعرفة للنشر والتوزيع، ط 1، 1433 هـ / 2012م.

الدوريات:

1 ـ جريدة لسان الأعداد: 09، 14، 15، 18، 22.

الشاعر الشعبي الجزائري عبد الله بن كريو "حياته، ثقافته، شعره"

الأستاذ: بن مرزوق عبد الوهاب
جامعة يحي فارس بالمدية

إنَّ المتبصر في تراثنا الشعبي يجده غنيا جدا بالإبداعات الثقافية والأدبية، فهذا التراث لا شك أنه من صنع عامة الشعب، وهذه العامة بدورها تشغل حيزا كبيراً من المجتمع إن لم نقل جله، وبهذا فإن لهذا الأخير دورا كبيرا في تأدية واجب التثقيف للأجيال والذود عنهم في وجه العدو والتعبير عن انشغالاتهم وإيصال أحاسيسهم وأفكارهم إلى غيرهم.

والشعر الشعبي واحد من هذا التراث والموروث الثقافي والأدبي، فقد عبر من خلاله الشعراء عن انشغالاتهم وهمومهم وما تجود به قرائحهم، فنجده أدى رسالته كاملة لما طوقت الفصحى والشعر الفصيح خاصة وذلك من طرف الاحتلال الغاشم، فكان له ولناظميه دورهم البارز والجلي في شغل مكان الشعر الفصيح وفصحاء الشعراء.

فالشعر الشعبي إذن "هو كل شعر خالفت لغته اللغة الفصحى في الإعراب أو الصرف أو المعجم"[1]

ومن هذا التعريف نستخلص أن الشعر الشعبي ينظم بلغة العامة وهي غير مقيدة بحركات الإعراب وبعض قواعد اللغة إذ نجد فيه اللحن بمعنييه. الأول غياب الإعراب والثاني معنى الغناء وهذا ما يؤكده لنا الشاعر الشعبي ابن قيطون في قوله:

مانشكرش الباي
جدد ياغناي
بنت أحمد بن الباي
شكري وغنايا

ويقول كذلك محمد المرزوقي:

"الشعر الشعبي لا يختلف في شيء عن الشعر الفصيح إلا في الإعراب لأن لغتنا الشعبية التي هي لغة هذا
الشعر عربية دخل عليها –بتطاول الأزمان –اللحن ونطقتها ألسنة العامة محرفة فنظم بها"[2]. كما أننا نجد تسميات مختلفة لهذا النظم وذلك حسب الرقعة الجغرافية أو الباحث في هذا المجال إذ لكل رأيه في ذلك وحجته على التسمية التي يتبناها ومن هذه الأسماء الشعر الشعبي، العامي، الملحون، الزجل، البدوي، النبطي...الخ.

والمتأمل في حياة شعراء الشعر الشعبي يكتشف أنهم أُناس وهبوا حياتهم للعلم والمعرفة وحفظ القرآن الكريم ورواية الحديث وحفظ الأشعار وتأثرهم بجل الصناعات وتناولهم لبعض القضايا التي يتناولها شعراء الفصحى وهذا ما لمسناه في شعرهم أو في تراجم حياتهم. فهذا الشاعر مصطفى بن إبراهيم يقول فيه عبد القادر عزة: "ولي القضاء ثم عينته الإدارة الفرنسية في منصب خليفة، ثم قائدا على فرع أولاد سليمان، وكانت تشمل منطقتهم أبي جبهة ووادي المبطوح وتيلوين والزفيزف"[3]

وأما الشاعر عبد الله بن كريو فقد كُلف بالقضاء، وحَفظ القرآن، ونهَل من جل العلوم، وهذا ما نستشفه من شعره، أضف إلى ذلك الشاعر سيدي الأخضر بن خلوف " الذي كان رجلاً يمتلك سلطة دينية مؤثرة على قومه حتى جعلوا منه ولياً صالحاً"[4] وهذا ما يبين أن الشاعر كانت له ثقافة دينية وروحية استطاع من خلالها أن يكسب شخصيته الدينية المقدسة بين أهله ومعارفه، بالإضافة أيضا إلى الشاعر الفذّ الشيخ السماتي الذي يقول عنه أحمد الأمين:" في سن مبكرة سلمه أبوه إلى الزاوية المختارية ليحفظ القرآن وليتفقه في الدين، وكان شيخ الزاوية آنئذ الشيخ محمد الصغير بن المختار الذي سيصبح شيخاً وصديقاً لشاعرنا[5] ومن هذا يتبين لنا أن الشيخ السماتي وبحكم اتصاله بالزاوية القرآنية حفظ القرآن وعلوم الدين كالتوحيد والفقه وغيرها وما يؤكد ذلك علاقته الحميمة مع شيخ الزاوية[6].

وبالإضافة إلى هؤلاء جميعا نجد كذلك الشاعر سعيد المنداسي الذي كان يتقن اللغة العربية اتقاناً جيداً بل كان يذود عنها ضد من يطعن فيها كما نجده ينظم بالعامية والفصحى في الوقت نفسه، دون أن ننسى الشاعر بن مسايب وبن شهرة وبن يوسف، وغيرهم كثيرون ممن رفعوا التحدي وأسسوا القواعد الرئيسية للشعر الشعبي الجزائري، وبينوا مدى عراقته وأصالته باللغة العربية الفصحى.

الشاعر عبد الله بن كريو

"هو عبد الله بن محمد بن الطاهر بن النوى وأمه أم النون بنت أحمد بن نعيمة ينتمي والده إلى عائلة عريقة بالأغواط تعرف بأولاد التخي"[7] واشتهر الشاعر بابن كرِّيو –بتشديد الراء وكسرها وتسكين الواو–، ولد سنة **1871**بمدينة الأغواط، وبها ترعرع وحفظ القرآن وقد تتلمذ على شيوخ عدة منهم والده محمد بن الطاهر ومحمد بن العربي والشيخ بن الدين وسي البشير بن الحاج والطاهر القسنطيني.

كما أنه قام برحلات عدة منها إلى مدينة المنيعة، عندما نفته السلطات الفرنسية على خلفية تأليب السكان ضدها، وبعدها رحل إلى غرداية وبريزينة كما أنه اشتغل بالقضاء كباشا عدل بحكم أن أباه كان قاضيا، أما زواجه فقد تزوج بأربع نساء وهذا بعد سنة **1913** أي بعد وفاة حبيبته فاطمة التي لم يسعه الحظ للزواج منها وكلهن لم ينجب منهن بل طُلقن إلا الزوجة الرابعة فأنجبت بنتين، هما أم الخير وفاطمة التي سماها باسم محبوبته أما عن أصدقائه فنذكر منهم القاضي جودي المبروك والشاعر أحمد بن يعيلش والقاضي بن بيطار وصديقه على بن الطيب والجودي عيسى بن محمد وغيرهم. وكان الشاعر معروفاً بمواقفه الشجاعة ضد الاستعمار الفرنسي، ورفض أن يكون شاعر بلاط، بل كان له موقفاً

مشهوداً لَمَّا رفض أن يَنْظمَ شعراً يمدح فيه فرنسا إبان الحرب العالمية الأولى، وقد أنكر على صديقه ابن بيطار لما قامت السلطات الفرنسية بالجزائر بجعل مكافأة مالية قدرها**500**فرنك من الذهب لمن يقوم بمدح الجيوش الفرنسية في حربها ضد الألمان وقد قام بهذا الدور صديقه بن بيطار وكان عبد الله بن كريو آنذاك ضد الاستعمار وجبروته فأنكر على صديقه ذلك العمل القذر.

أصيب الشاعر في آخر أيامه بالعمى والسبب في ذلك يختلف من رواية لأخرى فمن سقوطه من أعلى السطح إلى مؤامرة استعمارية، المهم أنه أصيب بالعمى وهذا يتضح في شعره حيث يقول:

تشاكي الباري

تروح ذا الظلمة على بصري

ونعود كي بكري

ما درتها بيدي الموذيات

"وتقول الروايات بأنه كان يعرف الكيمياء وكان يصنع الذهب وقيل أيضا في أخريات حياته قد أحرق كل الكتب التي كانت بحوزته"[8].

توفى الشاعر في سنة **1921** عن عمر يناهز **50** سنة تاركا من وراءه إنتاجاً أدبياً ثميناً يفوق **30** قصيدة رائعة في الشعر الشعبي أغلبها في الغزل، وتصوير معاناته طيلة هذا العمر من الزمن إلا أنها لم يبقى منها إلاَّ القليل.

ويروى عنه أنه كانت له ثقافة واسعة حيث "يبدو لكلّ من يقرأ أو يسمع أشعار عبد الله أنَّ شعره متميز ويحمل ثقافة ليست في متناول أغلب الشّعراء فهو يمثل الطّبقة المثقّفة في وقته وتتنوّع مصادر هذه الثقافة بتنوع اهتمامات الشّاعر فضلاً عن تكوينه الشرعي فهو يحفظ القرآن، وبعض النّصوص والمدوّنات الفقهية، كمتن ابن عاشر والرحبية في المواريث وهو في الطّريقة القادرية كان يحضر دروس سيدي البشير بن الحاج في مسجد سيدي عبد القادر ومسجد الدراويش، وله علم بالتّصوف حيث تربَّى في عائلة عريقة في الطريقة القادرية"[9].

"كان عبد الله بن كريو بالإضافة إلى ثقافته الدينية التي أهلته لأن يكون قاضياً، كثير النظر في كتب التاريخ والأدب والفلسفة والعلوم وكان يملك مكتبة يقال بأنه أحرقها بنفسه بعد أن فقد بصره وساءت حالته المادية، وكانت مكتبته تحتوي على الكثير من أشعاره التي دونها بنفسه، وكان يرفض إذاعتها بين الناس[10].

فقد كان خبيراً بشتى العلوم والفنون وشغوف بالمطالعة و"لديلنا على أنه كان واسع الاطلاع، أشعاره التي تتضمن الكثير من التراث العربي الإسلامي كما أن لغته فريدة جداً، من لغة الشعر العربي القديم مما يدل على أنه كان يستلهم معانيه وصوره من هذا الشعر"[11].كان لابن كريو اهتمام كبير بالكيمياء، والفلك، والطب، والفلسفة، وهذا ما نستخلصه من شعره.

فقد جاء في قصيدة "جيت نوسع خاطري" ما يلي:

اطلعوا عنها اصحاب الكيميا

وجدوا فيها سر الاسباق والاسباب

ويقول ايضا في قصيدة الأزرق:

أسنانك در نضيف

لا تقيسه بمال

فايق من صنعه جابر

غيابه ضي البامر

وصنعة جابر نسبة إلى جابر بن حيان العالم المسلم الذي اشتغل بعلم الكيمياء في القديم.

وقد درس علم الفلك على يد الشيخ ابن الدين بن سيدي الحاج عيسى والشاهد على اهتمامه بهذا العلم وارد في شعره وذلك من خلال توظيفه لمصطلحات فلكية إذ يقول:

لاح بعينو شاف نجمة ضواية

كي برزت بنوارها من وسط سحاب

مامي في حيز النجوم المسمية

ولا يعرف تقويمها شاطر حساب

كل منجم دمشاتهم ذا الرؤية

بحثوا عن تعديلها واحد ما صاب

ويشير إلى الفيلسوف اليوناني أفلاطون في شعره وهذا ما يبين أن ثقافته واسعة وأنه نهل من كل العلوم إذ يقول في هذا الشأن معبرا بذلك عن "درته" ويقصد بها حبيبته إذ يقول:

من عهد أفلاطون كانت مخفية

دبرها من شاوعُمْرُو حتى شاب

ويشير كذلك إلى الفيلسوف المسلم ابن سينا وذلك في قوله:

ابن سينا شيخ في الطب حكاية

قال العشق إذا امكن ما لو تطباب

وهذا ما يدل على أن شاعرنا له اطلاع بالطب والحكمة عند ابن سينا. وكل ما سبق ذكره من علوم ونسبها إلى الشاعر جاء جلياً واضحاً في شعره، ومنه استلهمنا كل ما ذكرناه.

كما سجلت المرأة كزوجة أو محبوبة بصمتها في حياة بن كريو فالمتتبع لشعره يجد أن معظم قصائده لا تخلو من ذكر حبيبته أو معشوقته ولو بالإشارة والتلميح، فما أن تقرأ قصيدة من قصائده إلا وألفاظ الحب والعشق والغرام تغمرها، مثل قوله في قصيدة قاضي الحب:

جيتك رافع دعوتي يا قاضي الحب

واتغيث المضيوم داخل تحت حماك

لا تغبن مظلوم يتجلى هارب

جار عليه الحب مثلي وتعناك

عيني شافت ريم كطاح المغرب

كما شفته شافني منيشي شاك

بالوميه ناديت له لي وجب

كي كلمته قال لي فامم معناك

فابن كريو كان متيماً بمحبوبته إلى حدٍ كبير فقد شُبه حبه بالحب العذري عند امرئ القيس وقيس بن الملوح وجميل بثينة، أما محبوبته فهي فاطنة الزعنونية أباها الباشاغا الشيخ علي بن أحمد بن سالم، فقد كانت بينهما علاقة ود ومحبة وكانا يتبادلان رسائل العشق ويطَّلعان على قصص وأشعار العشاق والمحبين من عيون التراث العربي، وكانت علاقتهم جيدة إلاَّ أن شاع خبر حبهما وسمع بذلك الباشاغا علي بن أحمد بن سالم فذُعر لِمَا سمع عن ابنته وأراد أن ينتقم من ابن كريو شر انتقام، غير أن ابن كريو طلب يد فاطمة من أبيها إلاَّ أنا هذا الأخير رفض، بحكم إذا تزوجت ابنته من هذا الرجل شاعت الفضيحة وتدنس شرفه، فضاق الأمر بشاعرنا واشتد به الوجد، وأُقفِلت عليه كل المنافذ، غير أنه لم يستسلم وظل ينشد حبه ويستنهض جاه أولياء الله الصالحين قائلا:

ما نقطع لياس من الأيام اطوار
نرجى وقتا فاتني يستناني
يابركة عيسى الشاعر ع المختار
واللي عمر فاس سيدي التيجاني
واللي كل نهار تاتيهم زيار
مولى مليانة وسيدي البركاني
يا بركة من طوع الصيد الزمار
بن عودة ورفاقته والجيلاني
والصلاح اللي مراكز في الأقطار
رجال الداله وسي القرني
ردوا قلبي للوطا يخطي الأوعار
قلت نتوب من الماحين بركاني
عبد الله في غرامها نظم الأشعار
ع المجحودة ما نسميها كاني

أما فاطمة فتزوجت من رجل آخر إلا أنها عانت معه أشد العناء فلم تبقى معه طويلاً وتوفيت، أما عبد الله فلم يجد من تعوضه في حبه لفاطمة، رغم أنه تزوج من بعدها أربع مرات إلا أنه لم ينجح في زواجه إلا أن وافته المنية سنة **1921**.

كما يعتبر بن كريو من أعمدة الشعر الشعبي الجزائري في زمانه وهو وحيد أقرانه من الشعراء آنذاك، إذ نظم قصائد كثيرة معبراً فيها عن آلامه ومعاناته وما يختلج في صدره وما يتأجج فيه من عواطف حب وود لمحبوبه وكره لأعدائه ونبذ للإستعمار الفرنسي ورجاء في تحقيق ما تصبوا إليه نفسه.

"يذكر الرواة أنَّ لابن كريو أكثر من مائة قصيدة ويزعمون أن ديوانه أحرقه لما أصيب بالعمى، وقيل ورثه تلميذه زوج ابنة عمه الشاعر دهينة بن الحاج عيسى، ويقولون أنه أوصاه بأن يحرقه عند وفاته"[12].

غير أن القصائد المتداولة في الكتب والمغناة لا تتعدى الثلاثين قصيدة، وتتناول هذه القصائد معظم الأغراض الشعرية الموجودة في الشعر العربي الفصيح إلاَّ أنَّ الغالب عليها غرض الغزل بحكم أن الشاعر أحب فتاة طوال حياته هذا ما جعله يصرف كل شعره لأجلها فنجده يقول في قصيدة "جيت نوسع خاطري": هذي درة في خزاين محضية وضياها يغني على البدر إذا غاب ويقول في قصيدة "والله ماني داري":

تحت القصة وشمة وضي رهاب
قمر النصفية في منازل سعوده
احواجبها تعراق نون كتاب
من سكة المجيدي حين يتوردوا

فالشاعر يصف محبوبته بالجمال الفاتن ويحدد سماته فيقول إنَّ على جبينها وشمة وهذا الوشم كان آنذاك للزينة وهذا ما نجده حاليا عند بعض العجائز، في عدة جهات من الوطن العربي وعندنا النساء الشاويات خاصةً ويقول عنها كذلك أنَّ جبينها وضاء أي يشع نوراً ويشبه القمر في منتصف الشهر.

كما نجد شاعرنا ينظم في الأغراض الأخرى غير الغزل كالرثاء عندما أحس بموت أمه فقد قال:

رعدا دندن شورا الأقواط يجلجل
كي لوح برقه على طرف سحابات
والدتي قلبي عليها راه اسل
وحشك ياتي يا حنينة بالتنهات

وقال كذلك يشكو من طول مرضه وألمه:

اعلي الاضرار طالت ياحزني
من نرقدش النوم من عيني سارح
ياخو ياماموش ضري عاجبني
في ضني راني من الدنيا رايح
عني لاتبكيش ياصاحب ضني
ما ينفع في الكتابة نوح النايح
أغصب لي يا طبيبي داويني
و يذا تنصح جيب لي كحل اللامح

ونجد فن الفخر وارداً كذلك في شعره في إفتخاره بمسقط رأسه وبنفسه عندما يقول:

أغواطي في نسبتي قديم بلاتفخار
وجدودي حطوا الساس التحتاني

ورد على سائله وهو بالمنيعة قائلاً له:

أنا من لغواط مانيشي منا
بسوالك فكرتني هاضولي لعلال
لغواط اللي جابميزو شرقينا
واللي ناسو عايشة همة ودلال[13].

ونجده كذلك يقول شعرا يمدح فيه رجالا ونساءً منهم فاطمة الزهراء فرحات[14] حيث يقول:

قالوا لي فيها عوايد مشكورين

قالوا لي فيها الظنة والثمرة

نفخر فطيمة بتياق سلاطين

تتخبل في ريشها عارم حره

ويمدح الباشاغا جلول الذي كان في حماه كما ذكر لنا الأستاذ بديار بشير حيث يقول:

يابشاغا لا تخافش م الحساد

شيخك يا جلول برمانه ناجح

راه علامك ناصره مولا بغداد

مولا القبة العالية نوره ساطع

ويمدح كذلك أُناساً آخرين بقصائد جاءت في ديوانه، ومن هؤلاء لالة دخة وخديجة بنت عبد الله الحويضية اليعقوبية كما جاء على لسان الأستاذ بشير بديار في كتابه "عبد الله بن كريو حبه شعره وحياته"، كما أنه نظم في الشعر الديني وذكر الرسول محمد صلى الله عيه وسلم وأولياء الله الصالحين وهذا ما نجده جليا في شعره حيث يقول في قصيدة "يالحرات السكات"

يالحرات السكات

بركوا الهدرة بالحدثات

أتلهاوا بالصلاة

على نبينا صاحب الآيات

محمد الأمين

جابه لنا رحمن ربّ حنين

منور الجبين

من يوصلهـ في درجتهـ هيهات

شفيعنا ياسين

ينجينا في يوم واعر شين

كما أنه أعجب بالاختراعات الحديثة آنذاك فقد كتب قصيدة يصف فيها براعة هذه الاختراعات ومن بينها السيارة وهذا لَمَّا رحل إلى العاصمة فشاهد تلك الاختراعات فأعجب بها وهذا حسب الروايات المتواترة عن ابن كريو حيث يقول:

هذيك اللّي جات تمشي بكياسة

من الابعاد مكلفة تربي الأوطان

ذيك الطومبيل قصتها قصة

كي تطابق في الوطاعراديان

إذا خرجت من مزاب على الخمسة

الستة غيراش تصفى بريان

ياركبها في الضحى شوف المسى

توصل للمطلوب متنزه شرمان

وبهذا نجد ابن كريو قد طرق كل الأغراض الشعرية المعروفة في الشعر العربي القديم إلى أنها جاءت في قالب شعري عامي قريب من الفصحى يريد الشاعر من خلالها إيصال مبتغاه وآلامه وأحاسيسه إلى الطبقة العامة التي تفهم عاميته، فهو يعايشهم ويخالطهم ويقضي جل وقته معهم، بل هو واحد منهم فهذا ما وجب عليه أن يخاطبهم بلغة على قدر مستواهم حتى لا يصعب عليهم فهمه، غير أن هذا لا يعني أن ابن كريو بعيد عن النظم الفصيح، بل هو في نظري جدير به وقادر عليه فهو متمكن من اللغة العربية الفصحى ودليلنا في ذلك أشعاره التي أستلهم بعض ألفاظها ومعانيها من الشعر العربي القديم، كما أن شعره ينبئ عن مطالعته للكتب في شتى المجالات العلمية، ونحن نعرف أن هذه الكتب مكتوبة باللغة الفصحى والقارئ لها يجب أن يتقن اللغة العربية الفصحى، كما يجب عليه كذلك أن يكون على إطلاع واسع على العلوم المدونة في هذه الكتب كالفلسفة والمنطق والفلك والطب والحكمة، وهذه كلها لمسناها في شعره، هذا بالإضافة إلى توليه لمهام القضاء كباشا عدل وفي رأي لا ينال هذه المرتبة إلا متمرسا على القوانين والأحكام ومتمكن من اللغة العربية وإن لم نقل اللغة الفرنسية لأنه كان موظف تحت إشراف السلطات الفرنسية وهذه السلطات لا تكلف جاهلاً للقوانين وعديماً للثقافة والغير متمكن من اللغة بهذه الوظيفة الحساسة جدا.

فابن كريو حفظ القرآن ودرس علومه وتمرس على اللغة ونهل من الشعر العربي القديم إذ نجده يذكر قيس ليلى في شعره وهذا التضمين لا بد أنه يعني إطلاع ابن كريو على شعر قيس وغيره. المهم أن شاعرنا يعتبر من فحول الشعراء الكبار، باعتراف كل أقرانه الذين عاصروه، هذا بالإضافة إلى أن أغلب المطربين الكبار تغنوا بشعره نذكر من بينهم رابح درياسة، وخليفي أحمد، وعبد الحميد عبابسة، وعيسى الجرموني، والشيخ حمادة...

أما البناء الشعري للغة شعره، فهو جديد دائما، لأنه جاء تحقيقا لرغبة الواقع الذي يطمح إليه كل جزائري والذي يتمثل في إيجاد لغة فنية جديدة، تمتزج فيها صفات العامية والفصحى معا، وقد وفق في ذلك ونجح نجاحا كبيرا جيدا لو سار الشعراء في هذا الاتجاه[15].

الهوامش:

[1]- مصطفى حركات، الهادي إلى أوزان الشعر الشعبي، ط1، دار الأفاق، 2007، ص:16.

[2]- محمد المرزوقي، الأدب الشعبي، ط1، الدار التونسية للنشر، 1967، ص: 51

[3]- نعيمة العقريب، قصيدة حيزية، -دراسة تحليلية – ط1، منشورات الفيروز للانتاج الثقافي، 2009، ص:66.

[4]- نفسه، ص: 67.

[5]- أحمد الأمين، صور مشرقة من الشعر الشعبي، ص:120

[6]- نفسه، ص:120

[7]- البشير بديار، ابن كريو حياته حبه وشعره، ط1، مطبعة بن سالم، الأغواط، 2009، ص: 23

[8]- إبراهيم شعيب، التوخي لجمع أشعار عبد الله التخي – ديوان ابن كريو-ط1، مطبعة السلام، الجزائر، 1998، ص: 54.

[9]- البشير بديار، ابن كريوحياته حبه وشعره، ص:59.

[10]- أحمد الأمين، صور مشرقة من الشعر الشعبي الجزائري، ص:182.

[11]-نفسه ص: 182

[12]- البشير بديار، ابن كريو حياته حبه وشعره، ص: 146.

[13]- ابراهيم شعيب، التوخي لجمع أشعار عبد الله التخي – ديوان ابن كريو-ص:20

[14]- البشير بديار، ابن كريو حياته حبه وشعره، ص:177.

[15]- أحمد الأمين، صور مشرقة من الشعر الشعبي الجزائري، ص:207.

البيوإتيقا كحوار بين العلم والقيم الأخلاقية

مطالسي حمي نور الدين
أستاذ فلسفة جامعة معسكر

الملخص

إنّنا نهدف من خلال هذا المقال إلى تسليط الضوء على مفهوم البيوإتيقا، باعتباره مفهوما جديدا يهتم بالمشاكل الأخلاقية التي يعرفها المجتمع الإنساني اليوم، بفعل التطورات المتسارعة التي عرفتها مجالات علوم الصحة والحياة. هذا المفهوم قد ظهر في الفضاء الثقافي الأمريكي سنة 1970، على يد البيولوجي والمتخصص في أمراض السرطان –فان رانسلاير بوتر–من خلال كتابه الموسوم ب: "البيوإتيقا. معبر نحو المستقبل".

وإذا كانت اهتمامات المشتغلين بهذا المبحث الأخلاقي الجديد، تتمحور حول الأسئلة الأخلاقية المطروحة في علوم الطب والبيولوجيا، فذلك من أجل تأسيس حوار حقيقي وفعّال بين العلم والقيم الإنسانية، وإعادة النظر في النتائج السلبية التي خلّفتها الثورة البيوتكنولوجية.

وعلى هذا الأساس فإنّ البيوإتيقا مدعوّة اليوم من أجل وضع حدّ للتجاوزات التي حدثت بفعل التطور المتسارع لتكنولوجيا الحياة، وحماية الحقوق والكرامة الإنسانية التي أضحت مهدّدة بفعل الاستعمال المفرط واللاّعقلاني للمعرفة العلمية.

Résumé

Si on parle dans cet article de la bioéthique, c'est parce qu'on vise à démontrer les questions multiples et variées, ainsi que les problèmes éthiques posés par le développement dramatique et démesuré de la biotechnologie.

Le terme bioéthique représente une nouvelle discipline, apparue dans l'espace culturel américain en 1970, par le biologiste Van Rensselaer Potter dans son livre : *bioéthics, bridge to the future*. Et c'est aux interrogations éthiques concernant la médecine et la biologie, que s'intéressent les acteurs de cette nouvelle discipline, destinée à fonder un sérieux dialogue entre la science et les valeurs humaines. Suite à la vitesse imaginable que connait le développement des sciences de vie et de santé, la bioéthique est appelée en urgence à mettre fin au dépassement survenu dans ce domaine, et protéger les droits et la dignité humaine menacés par la manipulation irraisonnable de la science.

مدخل

لسنا في حاجة اليوم، ونحن نعيش القرن الحادي والعشرين بكل تحدياته، إلى التدليل على قدرة الإنسان في صناعة الحدث، واستطاعته اللامتناهية على الخلق والابتكار. فكل ما تحقق من إنجازات وابتكارات علمية وتكنولوجية، في شتى المجالات، لهو دليل قاطع على ارتقاء العقل الإنساني وتفوقه. فنحن هنا إزاء فتوحات علمية وتقنية، جعلتنا نحكم جازمين بأنّ العصر المعاصر هو أغنى عصر على مرّ التاريخ، في خضمّه استطاع الكائن الإنساني أن يحقّق رفاهه وسعادته، كما تمكّن من الولوج إلى دائرة الممتنع واللامفكر فيه. ومع ذلك فكثيرا ما يوصف عصرنا هذا بعصر التفاهة والهشاشة الذي يحمل في متونه صفة اللامعنى والعدمية، التي أحجبت عن العالم سحره وجماليته، خصوصا عندما يتعلق الأمر باستقلال الإنسان وانفصاله عن مبتكراته، وإخفاقاته المتكررة في السيطرة على منتجاته. كما لو أنّ النتائج هنا جاءت مخالفة للمقدمات، والغايات مناقضة للوسائل. والكلام هنا مردود إلى تلك العلاقة المتوترة بين الانسان والتقنية، التي أضحت شبحا يهدد حياته في كل لحظة وحين. فهي بقدر ما أعطته وأسعدته ماديا، بقدر ما سلبته روحه وغرّبته عن حقيقته كإنسان.

فلا أحد يمكنه أن ينكر مثلا، ما تحقق من تقدم وتطور في مجال الطب والبيولوجيا خلال الفترة المعاصرة، بل سنكون جاحدين وناكرين للجميل إذا ما حاولنا إلغاء وإقصاء ما حققته تلك الطفرات العلمية والتكنولوجية في مجالات علوم الحياة، حيث توصلت وفي فترة وجيزة من الزمن إلى تحقيق ما لم يتحقق خلال قرون مضت. لقد أسهمت هذه التطورات، خصوصا فيما يتعلق بحقل البيوتكنولوجيا في تقديم حلول لمشاكل كانت من قبيل المستعصي حله، والمستحيل التفكير فيه. فقد مكّنت هذه التطورات من إحداث طفرة نوعية فيما يخصّ حياة الانسان، وتحقيق سعادته. لكن موازاة مع هذا التطور المبهر الذي حدث في مجال علوم الحياة، كان هناك تعثر قيمي كبير تسبب في إبراز مشاكل أخلاقية عويصة لم تشهدها البشرية من قبل. كل ذلك كان بسبب تلك الهوة السحيقة الموجودة بين العلم من جهة والقيم الأخلاقية من جهة أخرى. حتى أضحت لغة الحوار بين هذين المجالين شبه منعدمة.

إنّنا إذ نتكلم في هذا المقال عن البيوإيتيقا كحوار بين المعرفة العلمية والقيم الأخلاقية، نريغ من وراء ذلك الوقوف على تلك التجاوزات التي حدثت في مجال الطب والبيولوجيا. تلك التجاوزات التي أخلّت بحقوق الانسان وكرامته، وأدّت إلى تشييئه، باعتبار أنّ الكيان الإنساني هو من أصبح محط تجريب واختبار. وهنا يمكننا أن نتساءل: هل من المشروع مثلا إجراء تجارب على البشر خصوصا إذا تم ذلك من دون علمهم؟ وإذا تكلمنا عن الحق في الموت الرحيم، هل من المشروع كذلك أن نضع حدّا لحياة إنسان يعاني من مرض عضال لا أمل له في الشفاء منه رحمة ورأفة به؟ وما هي وضعية أولئك اللّذين يدعون بأطفال الأنابيب داخل المجتمع، خصوصا فيما يتعلق بهويتهم وحقوقهم وكرامتهم؟ وفي نفس السياق كذلك كيف يمكننا التفكير في تلك المفاهيم الأساسية التي تحكم العلاقات الانسانية، كمفهوم الأسرة والأبوة والأمومة، خصوصا وأنّ الطفل هنا قد أصبح يدين لأكثر من اثنين؟ ومتى يمكن الكلام عن حقوق الجنين وإمكانية استخدامه للتجارب العلمية؟

1-البيوإتيقا: المفهوم والسياقات المعرفية.

كلّ هذه الأسئلة إذن، ليست إلاّ تعبيرا عن القلق الذي أضحى ملازما للإنسان المعاصر، جرّاء التطورات المتسارعة التي حدثت في مجال الطب والبيولوجيا. فبقدر ما أعطته حلولا لمشاكله الصحية والبيولوجية، بقدر ما جعلته يواجه مشاكل أخلاقية غير مسبوقة. وهو الأمر الذي دفع بالكثير من العلماء والمفكرين إلى التشكيك في شرعية هذه الكشوفات العلمية والتكنولجية، التي زرعت الأمل في نفوس البشر، وجعلتهم يعقدون آمالا كبيرة في رؤية مستقبل يتجاوز بكل معطياته الحاضر ويكون أحسن منه. لكن في الوقت نفسه، فقد كانت هذه الكشوفات سببا رئيسيا في إثارة الكثير من المخاوف في نفوس البشر جراء التطبيقات اللاعقلانية في مجالات علوم الحياة، وما تحتمله من تهديدات لمستقبل الطبيعة البشرية.

فعندما نقرأ عن اعتقاد بعض العلماء وصناع القرار بتحسين النسل البشري وما يصاحبه من تدخل في الجينات البشرية ضمن حقل الهندسة الوراثية، وما يصاحبه من انتهاك لحقوق الانسان وكرامته، ألا يثير ذلك شكا في شرعية هذا الاعتقاد؟ وعندما نكتشف أنّ جلّ الطفرات التي حدثت في حقل العلوم الحياتية، قد خرجت عن المسار الذي كان مسطرا لها، والمتمثل في توفير العلاج الملائم لبعض الأمراض المستعصية، حتى أضحت تلك الكشوفات بمثابة الوسيلة الملائمة للتدخل في قدسية الإنسان وتشويه معنى حياته، ألا يتطلب ذلك إعادة نظر في كل ما قدمه العلم في هذا المجال؟ كرد على هذا الوضع المقلق إذن، والمحفوف بالمخاطر الناتجة عن التجاوزات التي حدثت في ميدان الطب والبيولوجيا، كان ميلاد ما يسمى بالبيوإيتيقا، كمبحث جديد في مجال الفلسفة الأخلاقية، يمكن تصنيفه كمبحث من مباحث الأخلاقيات التطبيقية، التي تهتم بالجانب العملي والتطبيقي، الذي يتسم بالواقعية والعينية في معالجة القضايا ذات الصلة بالحياة الاجتماعية، والاقتصادية والمهنية للناس.

ضمن هذا الإطار تتحدد أهداف المفكرين وأقطاب هذا الحقل الفكري الجديد، في التأكيد على تسييج عمل الأطباء والعلماء بما يسمح به الحق الإنساني وكرامته، وكذا التأكيد على ضرورة بعث الحوار بين المعارف العلمية والقيم الإنسانية. السؤال المطروح هنا: ما المقصود بهذا المصطلح الجديد الذي أصبح متداولا اليوم في الأوساط الفكرية والعلمية؟ وما هي الأسباب والدواعي التي أدّت إلى ظهوره؟

إنّ "كلمةBioethics[1]باللغة الإنجليزية قد ظهرت في الفضاء الثقافي الأمريكي، بقلم البيولوجي فان رانسلاير بوتر Van Rensselaer Potter(ت.2001)، وذلك في بداية السبعينيات، ضمن كتاب له صدر سنة 1971 بعنوان: Bioethics.Bridge To The Future"[2]. وما كان يرمي إليه بوتر من خلال صفحات هذا الكتاب، هو الوقوف على تلك الهوة السحيقة الموجودة بين العلوم البيولوجية والقيم الأخلاقية، وإعادة النظر في الكثير من القضايا التي أثارها التقدم العلمي والتكنولوجي في مجالات علوم الصحة والحياة، ووضع الأطباء والعلماء كلّ واحد منهم أمام المسؤولية الملقاة عليه اتجاه الإنسان والطبيعة معا، إيمانا منه بالطابع الشمولي لمفهوم البيوإيتيقا الذي يجب أن يتوسع ليشمل كل ما يهتم بحياة الإنسان، ويضمن وجوده واستمراريته. وعلى هذا الأساس كان "تأكيد -بوتر-على وجوب إقامة تحالف بين الثقافة العلمية والتكنولوجية، والثقافة الأخلاقية. وكي يتحقق ذلك، وبالتالي نجاة الإنسانية من الكوارث المحتملة طالب بوتر بإعداد حقل دراسي واسع ووسط ملائم لتطبيق هذا الفكر الأخلاقي الجديد، بحيث يغطّي مجالات وأنشطة متعددة على رأسها تنظيم النسل وتحقيق السلم ومحاربة الفقر والحفاظ على البيئة وحماية الحياة الحيوانية والدفاع عن سعادة الأفراد. وكنتيجة لكل ذلك، ضمان بقاء الإنسانية على قيد الحياة واستمرار الكوكب الأرضي في الوجود"[3].

لكن في مقابل هذه النظرة الشمولية التي تبنّاها بوتر، وأراد من خلالها إقامة أخلاق تتسع بتعاليمها إلى مجال البيئة، وتهتم بالقضايا والمشاكل التي يعانيها الكائن الحي سواء أكان إنسانا أو حيوانا، هناك نظرة قد قلّصت من شمولية هذه الرؤية لتختزلها في مجال الطب والبيولوجيا، وما ينجم عن هذا المجال من مشاكل تتهدّد حقوق الإنسان وكرامته. ضمن هذا السياق، ستنحصر تعاليم هذا المبحث الجديد على القضايا التي "يثيرها تقدم العلوم البيولوجية وتطبيقاتها الطبية، وذلك على يد كاثوليكي ليبرالي هو الدكتور أندري هيليغرز André Hellegers(ت.1979)، الذي أنشأ مركزا لأخلاقيات البيولوجيا في جامعة جورجتاون بواشنطن يهتم أساسا بتقنيات التخليق الطبية"[4].

من وجهة النظر هذه، يمكن التعامل مع مفهوم البيوإتيقا كمجال يحمل في متونه أسئلة مصيرية مرتبطة بحياة الإنسان التي أضحت مهدّدة بفعل التدخلات الجريئة للأطباء والعلماء الذين سمحت لهم طموحاتهم العلمية بالتعامل مع الشخص الإنساني باعتباره مجرد وسيلة من أجل غاية أكبر، حيث يتم التعامل معه كمادة قابلة للتجريب[5]والتعديل في أبجدياته الطبيعية. "فبعدما تمكنت التكنولوجيا من سبر أغوار الكائن البشري، ومعرفة خارطته الجينية، قد أصبح من الممكن، بل من السهل حسب بعض العلماء، انتقاء مجتمع خال من الأمراض والمشوهين والمعوقين ذهنيا أو عضويا، حائّين على تحسين النسل. هذا التحسين الذي يحمل في طياته مخاوف التدخل في تحوير الصبغيات، لنكون في مأزق علمي لا نعرف إن كان يعود علينا بالنفع أم بالضرر"[6]. من هنا التفكير جدّيا في النتائج الوخيمة التي تنجرّ عن التطبيقات العلمية والتكنولوجية، التي تناسى أعلامها، قدسية الانسان وكرامته، فأصبح هو ذاته محط تجربة واختبار. "فإذا كانت التقانات الجديدة تتجب زيادة قدرات الإنسان زيادة ضخمة، فقد أصبح هو ذاته فاعل تقنياته وموضوعا لها. وهو الأمر الذي زاد من خطورة الوضع، لدرجة أنّ الإنسان أصبح ينزع إلى التجريب والتجديد لا في قطاع خارجي عنه، بل في قلب الكيان الإنساني ذاته. ففي المنطقة التي كانت ممتنعة على سلطان الإنسان، تتدخل اليوم بوجه الدقة التقنية الانسانية. وبتعبير ريكور، فإنّ كياننا الموروث هو الذي صار موضع التساؤل"[7].

فالإنسان أصبح يتدخل في الإنسان بتقنيات هو خالقها ومبدعها، غير مبال بالأخطار الجسيمة التي تنجر عن ذلك. إنها الذات الإنسانية، التي من فرط غرورها ونرجسيتها، نزعت إلى التعامل مع كيانها الإنساني وفق منطق الغاية تبرر الوسيلة، فتمثّلت هذا الكيان شيئا وموضوعا قابلا للتجريب فيه وتجديده متى تطلب ذلك، وفقا لتبريرات ابتدعها أصحابها من أجل تحقيق مصالحهم ومآربهم التي لا تنتهي. هذه التبريرات التي يأتي على رأسها حرية البحث العلمي، وترك المجال مفتوحا أمام العلماء والأطبّاء لمباشرة أعمالهم، حتى أصبح "المحرّك الأول للتطورات العلمية التي كانت سببا في النجاح الكبير لفن العلاج، ليس تخفيف المعاناة بل المعرفة الأفضل للعضوية البشرية، ودافعها ليس العناية والرأفة بل حب الاطّلاع. وهنا يكمن الخطر، أي في تحوّل مركز الثقل من المهارة إلى المعرفة ومن علاج الشخص إلى السيطرة على موضوع المختبر[8].وعلى هذا الأساس كان التفكير في "إبراز المشكلات البيوإتيقية المتعلقة بالجسد، بالنظر إلى التكنولوجيات المعاصرة، وإعادة القيمة للشخصية البشرية وعموما للإنسان الذي تحكمت فيه هذه التكنولوجيات وصيّرت جسده مثل الآلة تحذف وتزيد وتعدّل أجزاءه حسب الطلب والحاجة والرغبة، مما جعل الإنسان ينسى أنّه يتعامل مع أخيه الإنسان"[9].

ومهما يكن من اختلاف في وجهات النظر حول المجالات التي يحتويها هذا المبحث الأخلاقي، إلاّ أنّه يمكن القول أن مفهوم البيوإتيقا، مفهوم جديد أفرزته التحديات التي يواجهها الكائن الإنساني جراء الطفرات العلمية والتكنولوجية التي حدثت في ميدان الطب والبيولوجيا خاصة. إنّه مفهوم يعبر أكثر عن المخاوف التي تنتاب الإنسان بفعل هذه التطبيقات، ويؤكّد على المسؤولية الملقاة على الجميع كلّ في موضعه ومنصبه الذي يشغله. "فأخلاقيات الطب والبيولوجيا، ليست حكرا على البيولوجيين والأطباء، ولا على رجال الدين والفلاسفة وعلماء الاجتماع، ورجال القانون فقط الذين اكتسبوا خبرة في هذا المجال. بل هي مهمة جميع المواطنين، باعتبار أنّ كلّ واحد منهم يمكن أن يواجه في كل لحظة مشكلة تتعلق بالحياة والموت"[10]. وعلى هذا الأساس فإنّ "الأخلاق الحياتية كما تقول جاكلين روس تدلّ على المسؤولية اتجاه الإنسانية القادمة والبعيدة الموكلة لحراستنا، وعلى البحث عن أشكال الاحترام الواجب للشخص. بحث يجري على الأخص بالنظر في القطاع الحيوي–الطبي وتطبيقاته"[11]. إنّها أخلاق تؤكّد على احترام كرامة الإنسان، وتدعو إلى التعامل معه باعتباره غاية في حد ذاته، وليس باعتباره وسيلة من أجل غاية أكبر.

فالأسئلة الكبرى التي تطرحها متون هذا المبحث الأخلاقي الجديد، تدعو وبإلحاح جديد إلى إعادة النظر في الكثير من القضايا الشائكة التي أفرزتها التكنولوجيات المعاصرة في مجال الطب والبيولوجيا، خصوصا عندما يتعلق الأمر باستطاعة هذه التكنولوجيات سبر أغوار ما كان يبدو في وقت مضى مجهولا في الكائن البشري، والتدخل في تغيير خارطته الجينية، ليصبح بذلك خاضعا لسلطان

التقنيات الحيوية، وما تقرّره المخابر إزّاء طبيعته الأصلية. إنّنا هنا إزّاء ثورة عنيفة، تعمل على زعزعة ما كان يعتبر ثابتا ومقدسّا، لا يجوز المساس به مهما كانت الدوافع والأسباب. "فالتطبيقات الطبية التي تخص ميدان علم الأحياء وعالم المورّثات تطرح اليوم قضايا أخلاقية من نوع آخر. إنّ الأمر لا يتعلّق بالتجريب على الإنسان بل بتغيير الإنسان، لا بل بهتك حرمات جوانب أساسية فيه لم يكن يطالها العلم من قبل. إنّها جوانب الجنس والحياة والموت"[12]. فالقضية هنا لم تعد مقصورة على مشكلة التجارب التي تقام على البشر من دون علمهم، والتي تفتقد إلى الشرعية وإلى الحس الأخلاقي في معظم الأحيان، بل أكثر من ذلك فقد أصبحت المشكلة أكثر تعقيدا، باعتبارها تتعلق " بهندسة الإنسان للإنسان الذي يحيى اليوم فجر ثورة كبرى، ألا وهي تغيير الإنسان بواسطة الإنسان. فبعدما تمّ تطبيق أولى تجارب الهندسة الوراثية على البكتيريا، ثم بعد ذلك على الخلايا العليا، الحيوانية والنباتية، فقد أصبحنا نمتلك اليوم كلّ ما يمكّننا من التدخّل في جنسنا البشري: أولا بقدرتنا على معالجة العيوب الوراثية: وتقنيات الإنجاب المراقب (الإخصاب بالأنبوب ونقل الأجنة)، وربما في يوم قريب، بتغيير الإرث الجيني للفرد وذريته"[13].

2-الثورة البيوتكنولوجية ومشروعية القلق الإنساني.

لا شك إذن، أنّ الوضع يبعث على القلق والخوف من النتائج الوخيمة التي تنجر عن الاستعمال اللاعقلاني للمعرفة العلمية، خصوصا إذا كانت هذه المعرفة غير آبهة بتعاليم القيم الأخلاقية، التي تعتبر بمثابة السياج الذي يحدّ ويحمي الطبيعة الانسانية من عنفوان العلم وسوء استعماله.

لقد تمكنت فعلا الفتوحات التقنو-علمية في مجال العلوم الحياتية، من إحراز مكانتها في حياة الانسان، فقدمت له الحلول، وكيّفت له السبل لكي يكون سعيدا -هنا والآن-، واضعة من أولوية العملي أساسا لمتونها التي لا تعترف إلاّ بالحرية والقدرة على الفعل، لكن في مقابل ذلك، فقد تجاهلت هذه الفتوحات كلّ الضوابط والقيم الأخلاقية التي تحدّ وتسيج البحث العلمي، وتضع الطبيب والعالم أمام مسؤولياتهما اتجاه البشرية جمعاء.

فما تحقق من إنجازات في ميادين علوم الحياة، لا يدع مجالا للشك في قدرة الانسان على سبر أغوار المجهول، وتلطيف أجواء المستحيل لجعله ممكنا وقابلا للتحقيق في كل لحظة وحين. إنّ ما تحقّق في إطار ما يعرف "بتكنولوجيا الحياة Biotechnologie"[14]، من تطورات متسارعة خلال الحقبة المعاصرة، قد جعل الإنسان المعاصر أمام صورة جديدة للمستقبل، وتمثّل جديد لمعنى الحياة يطبعه الأمل والتفاؤل في تحقيق الكثير من طموحاته التي كانت تبدو شبه أحلام لا يمكن تحقيقها في الواقع. إنّ الأمر هنا يتعلق بتقديم مختلف الحلول، لمختلف الأمراض والمشاكل الصحية التي كانت تفتك بالإنسان وتنغّص عليه سعادته. حتى إذا أردنا أن نستوضح ذلك، أمكننا الكلام عن الثورة التي حدثت في مجال البيولوجيا الطبية، خصوصا فيما يتعلق بعلم الأجنّة Embryologie "الذي يهتم بدراسة وتطور الكائن الحي منذ مرحلة التلقيح حتى لحظة الولادة، أي حين يكون الكائن في المرحلة الجنينية. وتشمل هذه الدراسة معرفة الطريقة التي يتم بها التلقيح، والصعوبات التي تواجه هذه العملية، ومحاولة إيجاد طرق لعلاج الجنين وهو في مراحل الحمل"[15]. هذا الفتح الجديد في مجال تكنولوجيا الحياة، قد فتح المجال واسعا أمام الكشف المبكّر للأمراض حتى قبل الولادة، وبالتالي الوقوف على مختلف المشاكل الصحية التي يعاني منها الجنين، عن طريق التشخيص المبكر للمرض الذي يعاني منه هذا الأخير. وبهذا الشكل، فقد أصبح في مقدور الإنسان المعاصر عن طريق تلك الفحوصات المبكرة، أن يتعرف على الاستعدادات الوراثية التي من خلالها يمكنه أن يتنبأ بالأمراض والاختلالات التي قد يعاني منها الشخص مستقبلا وهو لازال جنينا، وذلك عن طريق الفحص الجيني المبكر الذي يضع الباحث أو الطبيب أمام إمكانية البحث عن حلول مبكرة لما قد يصيب الطفل بعد الولادة.

لكن موازاة مع كلّ النتائج التي تحقّقت في هذا المجال، فقد بدأت تظهر بوادر أزمة قيمية جعلت البشرية تواجه مشاكل أخلاقية واجتماعية وقانونية لم تعهدها من قبل. فعندما يطرح السؤال حول الوضعية القانونية للجنين البشري، ومشروعية استخدامه في التجارب الطبية، وهل يمكن اعتباره كائنا حيّا يتمتع بكلّ الحقوق؟ فإنّ الأمر هنا يصبح مقلقا ويتطلب ردودا استعجالية، تنزع تلك الضبابية والغموض الذي يكتنف الموضوع. "فمعرفة من الذي يعتبر إنسانا قد أصبحت أقلّ فأقلّ وضوحا. وهو الموضوع الذي أصبح محطّ نقاش منذ أن أتاح تقدّم علم الأحياء التسلل إلى مراحل الحياة الأولى. حينما يظهر الجنين، هل الإنسان يكون موجودا؟ هل الجنين هو إنسان منذ التخصيب، هل هو إنسان كامن، أم أنّه شيء يمكننا التصرف به كما نشاء؟"[16]. هذه الأسئلة إذن، هي بمثابة تعبير صريح عن القلق الذي يلازم الكائن البشري، جرّاء التطبيقات التكنولوجية في مجال علوم الحياة. وكأنّ الأمر هنا أصبح يتعلق بضريبة أو ثمن يجب أن يدفع مقابل كل جديد يحدث داخل المختبرات العلمية، حتى وإن كان هذا

الجديد يبدو في مراحله الأولى إيجابيا يقع في مصلحة الشخص ويسهم في تحقيق سعاته، إلاّ أنّه يباطن الكثير من الحقائق التي أخلّت بإنسانية الإنسان وكرامته.

هذه الصورة المقلقة والمخيفة للتطبيقات البيوتكنولوجية التي باتت تتهدّد القيم الإنسانية، يمكن أن نراها جليّة في الإنجاز العظيم الذي تحقق في ميدان علم الأجنة، الذي يعدّ سبقا علميا في تاريخ الطب البشري. إنّه الإنجاب الاصطناعي[17]، الذي أسهم بشكل كبير في حلّ مشكلة العقم الذي شوّش تفكير الإنسان ونغّص عليه سعادته، بحرمانه من رؤية مولود يزيّن حياته ودنياه. لكن بقدر ما قدّمت هذه التقنية للإنسان ما كان يطمح ويتوق إليه، بقدر ما جعلته أمام وضعيات معقدة، ومشاكل خطيرة، لم يشهدها المجتمع الإنساني من قبل. "فمنذ بضع سنوات، ومع ولادة أطفال الأنابيب... ونحن نواجه بعض المشاكل الإنسانية والاجتماعية والأخلاقية والقانونية واللاهوتية التي طرحتها الطرق الجديدة للإنجاب المراقب طبيا. ألسنا نتكلم اليوم عن الإنجاب؟ حتى أنّ مفاهيم جديدة ومحيرة أصبحت تلاحقنا: تبرع بالمني والبويضات، التلقيح الاصطناعي، الإخصاب في الأنبوب، بنوك الأجنّة المجمدة، نقل الأجنّة، أمهات وجدّات حاملات، اختيار جنس المولود"[18]. فكثيرة هي الأسئلة التي تطرح وتناقش جرّاء هذه التقنية الجديدة، التي بقدر ما سرت بالإنسان خطوات متسارعة نحو مبتغاه، بقدر ما جعلته يقف مذهولا يسائل نفسه، ويراجع منجزاته التقنية التي انقلبت عليه، وأضحت تتحكّم في مصيره ووجوده. فإذا كانت الغاية من تطبيق تقنية الإخصاب الاصطناعي هي مساعدة الأزواج العاقرين على الإنجاب، وتقديم الحلول لمشكلة العقم، فإنّ الأمر هنا يغدو إيجابيا، ويمكن اعتباره بمثابة الوجه المشرق لتطبيق هذه التقنية في المجال الطبي. لكن عندم تأخذ الأمور شكلا آخرا، وتخرج عن المسار المسطّر لها، فإنّ الوضع يصبح مقلقا ومدعاة للسؤال وإعادة النظر، خصوصا وأنّ القضية هنا أضحت تتعلق بحقوق الإنسان وكرامته، وكذا هويته التي أصبحت موضوعة على المحك. "فالمسألة لم تعد تقتصر مثلا على عدم إمكانية الاحتفاظ بكيفية دائمة بالأجنّة المثلجة[19] وحسب، وإعادة إدخالها إلى الأرحام في أي وقت وحين وبالتالي قلب أوضاع المنطق الثابت للأجيال، بحيث أنّ امرأة يمكنها أن تصير أمّا لأختها، وإنّما يمكن كذلك استنساخ الكائنات البشرية، وتعديل خلاياها التناسلية مع احتمال ظهور تغيرات في النوع"[20].

كلّ هذا يدعونا إلى التنقل في حديثنا عن إشكالية أخرى أكثر تعقيدا، باعتبارها ترتبط مباشرة بطبيعة الإنسان وقدسيته التي أضحت منطقة مخترقة من قبل العلماء والشركات العالمية التي يرأسها أناس، أقل ما يمكن أن يقال عنهم، أنّهم نصّبوا أنفسهم أوصياء على العالم، وخالقين لمصائر البشر. إنّ الأمر هنا يتعلق بإشاكالية تحسين النسل البشري، التي لقيت ترحيبا وتشجيعا واسعا داخل المختبرات العلمية، خصوصا في الدول المتقدّمة التي أبدت تفوقا كبيرا في مجال تكنولوجيا الحياة.

جدير بنا ونحن في هذا المقام، أن نشير إلى النقاش الحاد الذي أثاره "المفكر الألماني بيتر سلوتردجيك Peter Sloterdijkمن خلال كتابه: (قواعد لحظيرة بشرية، نحو إنسان جديد)، فيه ينتقد فلاسفة الأخلاق المعاصرين، ويعلن عن نهاية النزعة الإنسانية، كما يدعو صراحة إلى إعادة النظر جذريا في خصائص الإنسان كما هي معروفة لدينا حتى الآن، والاستعداد فكريا لاستقبال بزوغ عهد الإنسان الجديد"[21]. والمقصود هنا طبعا، الإنسان المعدّل جينيا الذي لم يعد يخضع في وجوده للطبيعة أو الصدفة كما كان مألوفا من قبل. بل أصبح الخروج عن المألوف والثورة عليه هو السمة الأساسية التي تطبع التفكير العلمي وتطبيقاته. "فالإنسان الجديد الذي طالما بشّرت به الفلسفة بدون أن تتمكن من تحقيقه أبدا، ستصنعه البيوتكنولوجيا في نهاية المطاف عن طريق الانتقاء الجيني، لتتمكن البشرية بذلك من الانتقال من مرحلة كان إنجاب الأطفال فيها خاضعا للقدر والصدفة، إلى مرحلة أخرى تصبح فيها هذه العملية اختيارا حرّا يتم التخطيط له عن معرفة وقصد"[22]. وكأنّ الأمر هنا قد أصبح يتعلق بأطفال تحت الطلب، ذوي مواصفات معينة، ترضي رغبة الآباء الذين يتوقون إلى رؤية أبنائهم متميّزين في ذكائهم وبنيتهم الجسدية، وحتى في جمالهم. "فعن طريق عملية تحسين النسل أصبح بالإمكان التدخّل في الجينات البشرية، وهو الأسلوب الذي يمكّن الآباء في المستقبل من تحديد مواصفات لأبنائهم حسب الطلب، كأن يختاروا أبناءهم أكثر ذكاء ولياقة بدنية، وأن يختاروا لون شعرهم وعيونهم، وكل المزايا التي يريدون تجديرها في الموروث الجيني للأحفاد القادمين في المستقبل"[23]. هل يمكننا الكلام هنا عن أنانية مفرطة للآباء برغبتهم الملحّة في برمجة أطفالهم الذين سيولدون مستقبلا بمواصفات غير طبيعية؟ ألا يعتبر ذلك تطاولا على الطبيعة الإنسانية، وإخلالا بموازينها؟ وهل من حق الآباء التدخّل في هكذا حالات من أجل رؤية مولودهم بمواصفات هم من اختارها وانتقاها؟ وكيف ستكون ردّة فعل هذا المولود مستقبلا عندما يصير

شابا، ويعي حقيقة شخصيته التي تمّ برمجتها وانتقائها وفق مواصفات، أقل ما يقال عنها أنّها لم تكن طبيعية؟

كإجابة على هذه التساؤلات، يضعنا "هابرماس إزاء توقّعات لِمَا يمكن أن تكون عليه الحالة النفسية للطفل المُنْجَب عن طريق الانتقاء الجيني، عندما يكبر ويصير شابا...فعندما يعي هذا الشاب حقيقة أنّ والديه قرّرا بصفة نهائية ما ينبغي أن تكون عليه شخصيته ومواهبه، قد يعاني كثيرا من الشعور بأنّ مصيره ومشروع حياته قد تمّ الحسم فيهما من طرف آخرين"[24]. وهو الأمر الذي سيؤثّر سلبا على مسار حياته، ويجعله يعيش اغترابا عن حقيقته كشخص يتفرّد بمواصفات حرم منها طبيعيا. "فالأشخاص المبرمجين لا يمكنهم اعتبار أنفسهم فاعلين لسيرتهم الخاصة بدون شراكة، كما لا يمكنهم كذلك ومقارنة مع الأجيال التي سبقتهم، أن يعتبروا أنفسهم متساوون معهم من حيث الولادة"[25].

3-البيوإيتيقا وحقوق الإنسان.

وهنا لا يمكننا إلاّ أن نتكلم عن الحق الإنساني في الكرامة، الذي يتنافى ويتقاطع مع كل ما من شأنه تشويه حقيقة الانسان باعتباره الكائن الوحيد الذي يتمتع بقدسية، جعلته يرتقي على جميع مخلوقات الكون، وأكسبته حصانة لا يمكن أن تنتهك بأي حال من الأحوال. ومن هذه الجهة "يكاد يجمع كل علماء الطب على وجوب النظرة الإنسانية للإنسان، يجب النظر إلى الإنسان على أنّه كائن حي يجب احترامه وتقديس حياته وأنّه ليس سلعة تباع وتشترى وإنّما له كرامة وشخصية وكيان يجب الحفاظ عليه والاهتمام برعايته الصحية على الوجه الأكمل، ولا ثمن لحياته"[26].

فالقول بالمنجزات التكنولوجية في مجال علوم الحياة، والتأكيد على ما تحقق من تطورات متسارعة في هذا الحقل، وبالتالي النظر فقط إلى ما يبدو إيجابيا ضمن ما يعرف بمجال البيوتكنولوجيا، كلّ هذا لا يعفي الإنسان المعاصر من المسؤولية الملقاة عليه في الحفاظ على حقوقه، والتأكيد على احترام الشخص البشري وصيانة كرامته. فقد يغدو الأمر عقلانيا، عندما تكون الغاية الأسمى من كل البحوث والدراسات التي تقدّم في هذا المجال هي الإنسان في حدّ ذاته، أي ضمان وتوفير كل الظروف الملائمة لراحته وسعادته، دون المساس بكرامته وإنسانيته. لكن عندما تخرج الأمور عن السيطرة، ويصبح الإنسان مجرد وسيلة من أجل تحقيق غايات تتنافى مع وضعه كإنسان، فإنّ الحاجة إلى تحديد المسؤوليات، ورسم الحدود اللازمة التي تضبط عمل الأطباء والعلماء، تبقى ضرورية من أجل تلافي كل التجاوزات التي أفرغت مفهوم الإنسان من معانيه الحقة، وأدّت إلى تشييئه، ليصبح في الأخير مجرّد أداة داخل المختبرات العلمية التي يريغ أصحابها إلى اكتشاف الجديد، حتى ولو كان ذلك على حساب الإنسان وكرامته. "فإذا كانت التكنولوجيا قد سهلت حياة الإنسان، فإنّها في المقابل قد جعلته يحاول تفسير حياته والتحكم بها كما يفعل بالآلات وسائر الموجودات المادية... وبالفعل فقد أصبح الإنسان أسير التقنية العلمية التي فكّر لها وابتكرها. وبفضل التقنية الطبية تمكّن من تغيير الطبيعة في البداية، ثم من تغيير نفسه"[27]. ولاشك أنّنا نجد في متون الفلسفة الكانطية هنا، ما يعبر عمّا يجب الاستناد إليه لإيضاح فكرة التعالي التي يتمتع بها الشخص البشري، كما يمكننا كذلك أن نتبيّن ما الذي ينبغي أن نكون عليه كأشخاص أحرار وعقلانيين نرتقي إلى مستوى الأخلاقية التي تجعلنا مستقلين عن كل شوائب العالم التجريبي. وهو الأمر الذي يمكن الوقوف عليه جليا من خلال محتوى القاعدة الثانية من قواعد الفعل الثلاث لكانط ومفادها "اعمل دائما بحيث تعامل الإنسانية في شخصك، وفي أشخاص الآخرين كغاية لا كمجرّد واسطة"[28]. وهذه القاعدة كما تقول الدكتورة نورة بوحناش "تعتمد على وجوب احترام الإنسانية على وجه الإطلاق، سواء أكانت هذه الذات هي ذات الفاعل أو ذات الآخر، إنّها القاعدة التي تجعل لكل إنسان قيمة وكرامة لا يضاهيان، وهنا يقوم كانط بإيلاء لكل ذات إنسانية القدر نفسه من الحرية، ومن ثم تكون كل ذات إنسانية مسؤولة عن أفعالها وهي تساوي بذلك الذوات الأخرى في الحرية والحق"[29].

وصولا إلى هذه النقطة إذن يحق لنا نتساءل عن الوضع الإنساني إزاء التطورات المتسارعة التي تشهدها مجالات علوم الحياة، وعن مصير الشخص البشري الذي أضحى مبهما، تكتنفه الكثير من الضبابية التي أحجبت عنّا معاني الاحترام والتقدير التي يجب أن نوليها للإنسان، باعتباره كائنا عاقلا وحرّا يتمتع بحقوق لا يجب أن تطال مهما كانت الظروف. "فمن حق المجتمعات البشرية ومفكريها اليوم، إبداء الحذر والقلق من احتمالات إساءة استعمال المعارف العلمية المتقدمة في ميادين الطب والهندسة الوراثية، والانحراف بها بعيدا عن القيم الأخلاقية والمثل العليا المؤكّدة في المواثيق العالمية لحقوق الإنسان الراسخة في التراث الثقافي والحضاري للإنسانية"[30].

فالهوة السحيقة الموجودة بين التقدم العلمي والتكنولوجي في مجال علوم الحياة، وبين القيم الأخلاقية قد أفرزت نتائج مأساوية وخطيرة أخلّت بحقوق الإنسان وكرامته[31]، كما أبانت عن هشاشة الوضع الإنساني الذي أصبح متأزّما، بفعل الطموحات اللاّمشروعة للكثير من العلماء والباحثين، وحتى السياسيين والاقتصاديين الذين أطلقوا العنان لرغباتهم

اللامحدودة في تشجيع رؤوس أموالهم وتكثيف ثرواتهم عن طريق شركاتهم التي أضحت تتبنى الأبحاث العلمية، واستغلالها بعيدا عن العقل والأخلاق.

"إنّ الإنسان حقا في خطر كما يشير إلى ذلك هانس جوناس (فنحن نعيش في حالة التهديد بكارثة كونية إذا ما تركنا الأشياء الحالية تتابع سيرها). كارثة تحوّل الإنسان إلى موضوع، موضوع للتقنية والبيوطب والاقتصاد، والأمثلة على ذلك عديدة، منها مراقبة التصرفات والتلاعب الجيني والتجارة غير المشروعة بالأعضاء. كلّ هذا بسبب الأبعاد الوحشية التي ترسمها الحضارة العلمية والتقنية"[32].

وعلى هذا الأساس، كانت البيوإيتيقا كتعبير واضح عن القلق الإنساني المعاصر، جرّاء التهديدات المتواصلة التي تتربّص بالإنسان إثر الممارسات اللاعقلانية للمعرفة العلمية والتكنولوجية، التي باتت تطبّق على الإنسان بصورة مخيفة، جعلت الكثير من العلماء والأطباء، وحتى الفاعلين الاجتماعيين والأخلاقيين يدقّون ناقوس الخطر إثر التجاوزات المتكررة التي أضحت تعصف بالقيم الإنسانية، وتفسد معايير التعامل مع الشخص الإنساني وقدسيته. ولربما كانت من أكبر المهام الموكلة إلى أعلام هذا المبحث الأخلاقي الجديد هو رسم الحدود اللازمة، وضبط المعايير الضرورية التي يجب أن يخضع لها العلماء والأطباء في أعمالهم وبحوثهم، قصد عقلنتها، وجعلها تتماشى ومنطق الكرامة الإنسانية وقدستها. وهذا ما يفسر لنا وجود تلك اللّجان الأخلاقية التي أصبحت موجودة في كل أنحاء المعمورة، من أجل مراقبة عمل الأطباء والباحثين، والسهر على احترام حقوق الإنسان وكرامته في ظل التطورات المتسارعة التي تعرفها مجالات علوم الصحة والحياة، كما تعمل على تجسيد تلك البنود والتوصيات المنصوص عليها من قبل المنظّمات والجمعيات العالمية لحقوق الإنسان. " فمن الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الصادر سنة 1948، إلى إعلان هلسنكي الصادر سنة 1965، الذي اقترح بموجبه توصيات توجيهية إلى الأطباء في مجال البحوث الطبية والبيولوجية، ثمّ الاجتماع الذي انعقد سنة 1998، بعد صدور إعلان اليونسكو، والذي شاركت فيه تسع عشرة دولة أوربية، وتم فيه التوقيع على أول بروتوكول دولي ملزم قانونيا يحظر إنجاز عمليات الاستنساخ على الجنس البشري"[33]. كما تجدر بنا الإشارة هنا إلى "إعلان القاهرة حول حقوق الإنسان في الإسلام سنة 1990، والذي ينص في بنده السابع عشر على حق كل إنسان في العيش في بيئة صحية وسليمة، وعلى الدولة والمجتمع ضمان الحماية الصحية والاجتماعية لكل شخص، وتوفير له كل الخدمات العمومية التي يستحقها في إطار الإمكانيات المتوفرة"[34].

صفوة القول إذن، أنّ كل ما توصل إليه الإنسان المعاصر وما أحرزه من تطور وتقدم في مجال البيوتكنولوجيا، لا يمكن اعتباره سلبيا في حدّ ذاته، بل بالعكس، يمكننا القول أنّنا هنا إزّاء فتوحات علمية وتكنولوجية كونية أسهمت بشكل كبير في تقديم الكثير من الحلول لمشاكل الإنسان الصحية، كما مكّنته من تحقيق الكثير من آماله التي كانت تبدو شبه مستحيلة. لكن ما يجب الوقوف عنده، واعتباره سلبيا بحق هو الاستعمال اللاعقلاني للمعرفة العلمية والتكنولوجية في مجال علوم الصحة والحياة، والتجاوزات الخطيرة التي حدثت في هذا المجال. من هنا جاءت البيوإتيقا كمبحث أخلاقي جديد، ليعيد الأمور إلى نصابها، ويوجّه عمل الأطبّاء والعلماء وفق منطق يحمي حقوق الإنسان وكرامته، ويعيد النظر في العلاقة بين العلم والقيم الإنسانية وإحيائها من جديد.

هوامش البحث:

[1]- هذا المصطلح يقابله باللغة الفرنسية كلمة *Bioéthique*، وقد تم تعريفه في الموسوعات باعتباره يدلّ على البحث والتفكير في القضايا الأخلاقية المترتبة عن التقدم الحاصل في التقنيات الجديدة في علوم الصحة والحياة، وغايته اقتراح المبادئ الأخلاقية التي يتطلبها ضبط توجهات ذلك التقدم، وتنظيم مجال عمل الأطباء، ورسم الحدود المشروعة لتدخلات العلماء، وبصفة عامة مراقبة وتوجيه جميع الأبحاث والتدخلات المتعلقة بالكائن الحي منذ لحظة الإخصاب حتى لحظة الموت.(عبد الرزاق الدواي، حول إشكالية ميلاد مفهوم جديد، ضمن المؤلف الجماعي: المفاميم-تكونها وسيرورتها-، تنسيق: محمد المفتاح وأحمد بوحسن، منشورات كلية الآداب والعلوم الانسانية بالرباط، المغرب،ط1، 2000، ص.22).

[2]- Didier Sicard, *L'éthique Médicale Et La Bioéthique*, P.U.F, Paris, 2009, P.11.

[3]- عمر بوفتاس، البيوإتيقا. الأخلاقيات الجديدة في مواجهة تجاوزات البيوتكنولوجيا، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2011، ص.15.

[4]- بيار أندري تاجييف، أخلاقيات البيولوجيا: نحو مشروع قضية فكرية، تر: عبد الهادي الإدريسي، مجلّة دفاتر الشمال، العدد السابع، مطبعة الخليج العربي، 2003، ص.111.

[5]- يمكننا الكلام في هذه النقطة عن بعض التجارب التي أقيمت على مجموعة من الناس والتي كانت من بين الأسباب المباشرة في ميلاد البيوإتيقا. إنّ الأمر يتعلق بتلك "الفضائح التي كشفها هنري بيشر *Henry Beecher* الأستاذ بجامعة هارفرد الأمريكية في مقال له بعنوان (الأبحاث الطبية والأخلاق). حيث كشف من خلاله عن سلسلة من التجارب الطبية، أجريت في مستشفيات أمريكية لم تحترم فيها القواعد ولا القيم الأخلاقية ومي كالآتي: في سنة 1963 تم حقن خلايا سرطانية حية في أجسام مرضى عجزة من أجل اختبار مدى مقاومتهم ومناعتهم ضد السرطان - ابتداء من سنة 1932 أجريت تجارب طبية على 400 من الزنوج الأمريكيين المرضى بداء الزهري. وقد حرموا هؤلاء من العلاج بالبنيسيلين رغم فعالية هذا الدواء بالنسبة لهذا المرض، وذلك من أجل اختبار مفعول دواء آخر-ما بين سنة 1950 و1970 تم حقن مجموعة من المرضى نزلاء مستشفى الأمراض العقلية بفيروس الالتهاب الكبدي من أجل معرفة مراحل تطور هذا المرض. (عبد الرزاق الدواي، مرجع سابق، ص.24).

[6]- سمية بيدوح، فلسفة الجسد، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان (د/ط)،2009، ص.09.

[7]- جاكلين روس، الفكر الأخلاقي المعاصر، تر: عادل العوا، عويدات للنشر والطباعة، بيروت، لبنان، ط1،2001، ص. 18.

[8]- بول ريكور، العادل (الجزء الثاني)، تر: عبد العزيز العيادي ومنير الكشو، تنسيق: فتحي التريكي، المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون، بيت الحكمة، قرطاج، تونس، ط1، 2003، ص.ص.581/582.

[9]- سمية بيدوح، فلسفة الجسد، مرجع سابق، ص.05.

[10]-Jean Bernard, La Bioéthique, Flammarion, Paris, 1994, P.114.

[11]- جاكلين روس، الفكر الأخلاقي المعاصر، مرجع سابق، ص.111.

[12]- محمد عابد الجابري، قضايا في الفكر المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط2، 2003، ص.65.

[13]- جويل دو روزناي، مغامرة الكائن الحيّ، تر: د. أحمد ذياب، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت: لبنان، ط1، 2003، ص.251.

[14]- هذا المصطلح يعبر عن مختلف أشكال التدخل التقني في حياة وجسم الانسان: إجراء مختلف التجارب على ذلك الجسم من أجل علاجه أو ترميمه عن طريق مختلف عمليات زرع الأعضاء والأنسجة والخلايا، وإبقائه تقنيا على قيد الحياة بواسطة الأجهزة الداعمة للحياة، أو التعجيل بموته تخليصا لصاحبه من الآلام والمعاناة، أو التدخل في الأجنة منذ لحظة الإخصاب حتى لحظة الولادة، بفحصها وتشخيص أمراضها المحتملة، وإجراء مختلف عمليات الإخصاب والحمل الاصطناعيين في إطار تقنيات الإنجاب الحديثة، أو التدخل في الجهاز العصبي بواسطة الجراحة ومحاولات إصلاح أمراضه وإصاباته...أو التدخل في الجينوم والوراثة البشرية. (عمر بوفتاس، مرجع سابق، ص.ص:6-7).

[15]- نامدة البقصمي، الهندسة الوراثية والأخلاق، سلسلة عالم المعرفة، عدد 174، الكويت، 1993، ص. 76.

[16]- جان-نيكولا تورونييه، الكائن الحي مفككا ترميزه، تر: هالة صلاح لولو، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 2009، ص.222

[17]- لقد سمحت هذه التقنية من إنجاب أطفال في أوساط اصطناعية بدون أن تكون هناك أية علاقة جنسية بين الرجل والمرأة، وتتم العملية عن طريق "تلقيح الأنثى بوسائل طبية بسائل منوي تمّ جمعه إمّا من الزوج، فتسمى العملية الإخصاب الاصطناعي عن طريق الزوج، أو من متطوع، ويسمى إخصاب اصطناعي عن طريق متطوع، أو يدمج سائل الزوج والمتطوع في حالة وجود ضعف بسيط في سائل الزوج...وتستخدم هذه التقنية بسبب إصابة أحد الزوجين بالعقم أو ضعف يمنع الحمل، أو خوفا من انتقال مرض وراثي إلى الأطفال. وفي هذه الحالة يستعان بمتطوع مقابل أجر أحيانا، وإذا كانت الزوجة غير قادرة على الحمل، يستعان بامرأة تحمل بدلا عنها ويطلق عليها الأم البديلة". (المرجع ذاته، ص.77). لكن بالرغم من الوجه الإيجابي لهذه التقنية، والحلول التي تقدّمها لأولئك الذين يعانون من مشكلة العقم، فإنّ المشاكل التي انجرّت عن تطبيق مثل هذه التقنية قد أصبحت الشغل الشاغل للمفكرين والأخلاقيين ورجال الدين وحتى رجال القانون، باعتبار الأسئلة الخطيرة التي أضحت تطرح عليهم، جرّاء الآثار السلبية الناتجة عن مثل هذه التطبيقات. ومثال ذلك المهن الجديدة التي ظهرت في هذا المجال، والتي لا تمتّ بأيّ صلة لمفهوم الإنسان كإنسان، كمهنة استئجار الرحم من طرف المرأة، ومنح الحويمنات المنوية للرجل، بالإضافة إلى الأزمة المفاميمية التي طالت بعض المفاميم مثل مفهوم الأبوّة والأمومة والأسرة والزواج التي أضحى يكتنفها الكثير من الغموض بسبب تغيير الوضع الطبيعي للحمل بنقله إلى أوساط اصطناعية خلّفت مشاكل أخلاقية لم يعرفها قاموس الأخلاق من قبل.

[18]- جويل دو روزناي، مغامرة الكائن الحيّ، مرجع سابق، ص.254.

[19]- الأمر هنا يتعلق ببنوك الحويمنات المنوية التي تخزّن بهدف استعمالها في أوقات لاحقة للتخصيب وذلك لأسباب مختلفة تكون في أغلب الأحيان أسبابا صحية تدفع بالمعنيين إلى فعل ذلك. لكن ما يهم هنا هو المشاكل الناجمة عن مثل هذه التطبيقات، والآثار السلبية التي تتركها على مستوى الحياة الإنسانية بكل أشكالها ولنا أن نستدلّ على ذلك "بقضية باربالي *Parpalaix* التي أبهرت الجمهور سنة 1984.إنّها قضية سيدة شابة ترغب في أن تنجب بواسطة شذرات مجمّدة من مني زوجها المتوفي. هذه الحالة تطرح بكل وضوح مشكلة ومب الحياة بعد الموت، ومشكلة بنوّة طفل يتيم شرعيا حتى قبل تكوّنه، ومي الحالة التي أظهرت عدم تكيّف القانون مع تطور علوم الحياة". (المرجع والصفحة ذاتها).

[20]- لوك فيري، الإنسان المؤلّه أو معنى الحياة، تر: محمد هشام، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب ط1، 2002، ص.145.

[21]- عبد الرزاق الدواي، تأملات جديدة لهبرماس في مجال أخلاقيات البيولوجيا، / ضمن المؤلف الجماعي: فلسفة الحق عند هابرماس، تنسيق: محمد المصباحي، منشورات كلية الآداب والعلوم الانسانية، الرباط، المغرب، ط1،2008، ص.12.

[22]- المرجع ذاته، ص.12.

[23]- سمية بيدوح، فلسفة الجسد، مرجع سابق، ص.56.

[24]- عبد الرزاق الدواي، تأملات جديدة لهبرماس في مجال أخلاقيات البيولوجيا، مرجع سابق، ص.16.

[25]- Jurgen Habermas, *L'avenir de la nature humaine*, trad : Christian Bouchindhomme, Ed.Gallimard,Paris, 2002,p.p.117-118.

[26]- أحمد محمود صبحي ومحمود فهمي زيدان، في فلسفة الطب، تق: محمود مرسي عبد اللاه، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1،1993، ص.123.

[27]- سمية بيدوح، مرجع سابق، ص.33.

[28]-E.Kant, *Fondement de la métaphysique des mœurs*, Trad :victorDelbos, Ed.Ceres, Tunis, 1994,p.p.114/115.

[29]- نورة بوحناش، الأخلاق والرهانات الإنسانية، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2013، ص.ص.188/189.

[30]- عبد الرزاق الدواي، حوار الفلسفة والعلم والأخلاق في مطالع الألفية الثالثة، شركة النشر والتوزيع-المدارس-الدار البيضاء، المغرب، ط1،2004، ص.ص.68/69.

[31]- كثيرة هي التجاوزات التي حدثت في مجال علوم الصحة والحياة، والتي كانت دليلا قاطعا وتعبيرا واضحا عن تشييء الإنسان والتطاول على حقوقه وكرامته. ومنا يمكن أن ندرج ما قالهـ -دومينيك لوكور-في كتابه (فيم تفيد الفلسفة إذن؟) ومفاده: "إنّ هناك فضيحة عظمى عندما يجد كائن بشري في وضع موضوع تجارب ضد إرادته أو من دون أن يعرف ذلك. وفضيحة أيضا حينما تكون إرادته موجهة أو مكرهة كما في حال التجريب على المساجين...على أنّ الخطر الأكبر اليوم إنّما يتمثل في الإتجار بالأعضاء البشرية: أن تضطر الساكنات الأكثر فقرا وحاجة لبيع أجسامها في شكل قطع غيار لإشباع حاجاتها وحاجات أسرها. والأمثلة كثيرة ورهيبة على ذلك في مختلف أنحاء العالم، ويمكن أن نخشى من أن يتحول الجسم البشري على هذا النحو إلى سلعة أو موضوع استثمار".(دومينيك لوكور، فيما تفيد الفلسفة إذن؟ من علوم الطبيعة إلى العلو السياسية، تر: محمد هشام، أفريقيا الشرق، المغرب، ط1، 2011، ص.164.).

[32]- سمية بيدوح، مرجع سابق، ص.53.

[33]- عبد الرزاق الدواي، حوار الفلسفة والعلم والأخلاق في مطلع الألفية الثالثة، مرجع سابق، ص.ص.69/70.

[34]- Didier Sicard, *op.cit*,p.17.

الحياة الفكرية والثّقافية في عهد الموحّدين -تلمسان أنموذجاً-

أ نجاة بلعباس
إشراف الأستاذ الدّكتور: محمد مرتاض
جامعة تلمسان معسكر

ملخص البحث:

يهدف هذا البحث إلى تبيان أهمّ مكوّنات الحياة الثّقافية والفكريّة على عهد الموحّدين الّذين واصلوا مسيرة التّقدّم وإعلاء شأن المغرب الإسلامي ونشر الدّين والعلم، فشهد حكمهم فترة من أخصب الفترات إبّان العصور الوسطى، وبفضل ما وصلوا إليه من تقدّم وازدهار فكري وعلمي في شتّى أنواع العلوم والمعارف، وكانت تلمسان واحدة من أهمّ مراكز العلم في الدولة الموحّدية تُسهم بشكل فعّال في رفد الحركة الفكريّة، وترسيخ مبدأ التّواصل الحضاري والثّقافي بين أصقاع المغرب الإسلامي.

الكلمات المفتاحية: الفكر، الثّقافة، العلوم والآداب، الموحّدون، المغرب الإسلامي، تلمسان

Abstract:

Intellectual and cultural life in the era of monotheists – Tlemcen as a model-

This research aims to identify the most important merits of the cultural and intellectual life at the time of the monotheists who continued the march of progress and uphold the dissemination of Islam and science. their period is the most fertile period of the Middle Ages, thanks to what they have achieved progress and prosperity of the intellectual and scientific in various types of science and knowledge Tlemcen was one of the most important science centers in the monotheists land, it contributed effectively in providing the intellectual movement and establishing the principle of civilizational and cultural communication between the west Islam.

Keywords: thought, culture, science, literature, Unitarian, the Maghreb Islam, Tlemcen.

افتتاحية:

تأسّست دولة الموحّدين على يد محمد بن تومرت في القرن السّادس الهجري، مرتكزة على الدّعوة إلى التّوحيد الخالص، ومطبوعة بطابعي التّجديد والعظمة، ثمّ بعد وفاة زعيمها الأوّل بُويع عبد المؤمن بن علي لمنصب الخليفة له، حيث تمكّن من تقويض حكم المرابطين وإحكام قبضته على المغرب الإسلامي والأندلس، وبما أنّ هدف التّوحيد هو نشر الدّين وتلقين تعاليمه، فإنّ ذلك لا يتأتّى إلاّ بالعلم والمعرفة؛ نجد أنّ جُلّ من حكم الدّولة الموحّدية إلاّ وقد سعى لرفد الجانب الثّقافي والحضاري للدّولة، وكان له اهتمام خاصّ بالعلوم والآداب والفنون، فتكوّنت في غضون ذلك مراكز ثقافيّة مميّزة يؤمّها العلماء والفقهاء وطلاّب العلم من مختلف الأماكن، وازدهرت فيها الحياة الفكريّة والعلميّة وكثُر الإنتاج الفكري، وانعقدت المجالس والمناظرات وبرزت شخصيّات رائدة تركت بصمات واضحة وتراثا حيّا حتّى يومنا هذا.

ومن بين المراكز الثّقافية المنتشرة في ربوع الدّولة الموحّدية الّتي أدّت دورا هامّا في تفعيل النّشاط الفكري والثّقافي، نجد حاضرة تلمسان الّتي كوّنت واستقطبت جمعا غفيرا من العلماء والرّحالة، واستطاعت أن تصبح حاضرة للمغرب الأوسط، ومن هنا نطرح التّساؤل الآتي: بم تميّز المشهد الثّقافي الموحّدي؟ وما مقدار إسهام حاضرة تلمسان في رفد مستوى الحركة الثّقافية الموحّدية؟

أوّلا: وصف المشهد الثّقافي الموحّدي

شهدت فترة المرابطين اهتماما خاصّا بالحركة الفكريّة حيث قرّب يوسف بن تاشفين العلماء والصّلحاء وأكرمهم ونفقت سوق العلم، وازدهرت الحياة الفكريّة والدّينيّة أيّما ازدهار، فلمّا مَلك الموحّدون زمام الحكم وجدوا كلّ الظّروف مهيّأة أمامهم لمواصلة البناء والتّعمير الحضاري، فعمدوا إلى المعارف بالدّرس والتّحصيل، « كما شجّعوا كثيرا من العلوم الّتي لم تكن رائجة أو كان محظورا رواجها في العهد المرابطي، وطبعوا كلّ ذلك بطابعهم الثّلاثي الخاص، وإنّ تشجيعهم للمعارف

الّتي كانت شائعة في عهدهم بلغ مبلغا عظيما، وكان تشجيعا ماديّا وأدبيّا تفنّنوا فيه ما شاءت لهم هِمَمُهُمْ الكبيرة أن يتفنّنوا »[1]، وهم بذلك قد أطلقوا حرّية التّفكير والبحث الّتي كانت شبه مقيّدة في عصر المرابطين، ممّا أسهم في تنشيط العلوم الدّينيّة من فقه وحديث وغيرهما، إلى جانب العلوم اللّسانيّة والعقليّة وبخاصّة علم الفلسفة، وكتب التّراجم حافلة بعدد كبير من أسماء المفكّرين في شتّى العلوم والمعارف.

نعم، لقد نالت العلوم مكانة هامّة لدى الموحّدين حكّاما ورعيّة، فنشطت حركة التّعليم والتّعلّم بتأسيس المدارس والمعاهد واستقبال طلاّب العلم فيها، سواءٌ ضمن التّعليم الإجباري أو الاختياري، والظّاهر أنّ الموحّدين تأثّروا بالأساليب التّعليميّة الّتي نادى بها الغزالي كإدماج الرّياضة، ومزج الأدب بالعطاء، كما قاموا بسنّ إجباريّة التّعليم باللّسانين العربي والبربري، دون أن يستثنوا العنصر النّسوي بل منحوه حقّه من التّعليم [2]، وكثيرا ما كانت الدّولة هي من تتكفّل بنفقات طلاّب العلم ولاسيّما الحفّاظ منهم، ليتمّ اختيارهم خصّيصا لتطبيق تعاليم الدّولة ونشرها وشغل مناصب إداريّة حسّاسة، هذا فضلا عن تلك المجالس العلمية التّي كانت تُقام هنا وهناك من لدُن الخلفاء والعلماء والمفكّرين، من ذلك ما يذكره الغبريني عن مجلس الشّيخ أبي الحجّاج يوسف بن سعيد بن يخلف الجزائري فيقول: «كان له مجلس واسع الحضور يحضر فيه كثير من الطّلبة، ويقرأ كلّ واحد منهم باختياره، حضرت مجلسه يقرأ فيه الإيضاح والجمل والمفصّل ويعرب فيه الشّعر ويقرأ فيه الأدب، ويطول مجلسه لكثرة الطّلبة وكثرة تفنّنهم فيما يقرؤون »[3]، فكان عدد الطّلاب يتزايد على حسب مكانة الشّيخ المُقرِئ، وكثافة برنامجه العلمي وتنوّع كُتبِه ممّا يفتح الباب بمصراعيه أمام النّقاش والمشاركة كلٌّ بما يملكه من معارف دون تعصّب أو جدال، وغالبا ما كانت تتمّ تلك المناظرات بين العلماء في مسائل معيّنة فيُدلي كلٌّ واحد بدلوه فيما يُطرح في المجالس من إشكالات منشّطين بذلك جوّ التّنافس العلمي، حيث ارتقى فنّ المناظرات في عهد عبد المؤمن بن علي المشهور بحرّية الرّأي الّتي أطلقها للنّاس، فكثرت مجالس العلم الّتي كان يعقدها الخلفاء الموحّدون مع الأشياخ وكبار العلماء، ومنهم الوافدون عليهم مثل الّذين جلبهم إلى يوسف بن عبد المؤمن أبو بكر ابن طفيل [4]، وقد ارتكزت هذه المناظرات على التّحليل والتّعليل والمحاورة بهدف الوصول إلى حلّ المسائل والقضايا المختلَف فيها وتعميم الفائدة والمعرفة على الجميع.

وبسيادة هذا الجوّ العلميّ في المجتمع الموحّدي فإنّ حركة اقتناء الكتب والمصنّفات وتأليفها قد بلغت شأوا كبيرا، فأولى الموحّدون الاهتمام بالعلوم الدّينية من قراءات وتفسير وحديث، وهذا «علم الفقه على مذهب مالك قد واصل تفرّعه وانتشاره كما كان من قبل أو أكثر، ونتيجة للتّفاعل مع الدّعوة الجديدة فقد مال أهله إلى التّرجيح والتّأويل ونبذوا التّعصّب لأئمّتهم وشيوخهم »[5]، وفق ما يمليه القرآن الكريم والحديث الشّريف بل ألّف العلماء حوله الكتب منهم: علي بن أبي قنون بكتابه المقتضب الأشفى في اختصار المستصفى، وأبي علي حسن بن علي بن محمد المسيلي بكتابه التّذكرة في أصول علوم الدّين وغيرهما.

هذا إلى جانب ما أُلّف أيضا في العلوم الأدبيّة واللّسانية وما تحويه من لغة ونحو وبيان وأدب، فقد عرف الموحّدون ازدهار هذه العلوم فنبغ الأدباء والشّعراء بفضل ما لاقوه من اهتمام واحترام وإكرام، وهو ما يذكره عبد الله كنّون في قوله:« هذا وغيره يفيدك بالخبر اليقين عن عناية الموحّدين بالأدب ويدلّك على نشاط الحركة الأدبية ونفاق سوقها في هذا العصر الزّاهر، حتّى عمّت البدو والحضر والعرب والبربر، فأخصبت الأفكار وتفتّحت العقول وآتت الآداب والفنون أُكلها الشّهي وثمرها الجنيّ»[6]، _مثلما وقع في العلوم الدّينيّة أيضا_ حيث برع فيها أدباء وشعراء عدّة، تفرّدوا بآراء مميّزة وشغلوا مناصب التّدريس والتّحقيق ونظموا الأشعار الرّائقة الفائقة، كأبي علي حسن بن علي بن عمر الفقّون الّذي كان شاعر بني عبد المؤمن وقد وفد على خلفائهم بمراكش ونظم رحلته في قصيدة، كما امتدح النّاصر بن المنصور بقصيدة بليغة، وله ديوان شعر كان موجودا بأيدي النّاس [7]، ومن المعلوم أنّ الدّولة الموحّدية كانت من أوائل الدّول في المغرب الإسلامي الّتي حرصت على الشّعر والاعتناء بالشّعراء لِما يُسجّلونه من مفاخر بأسلوب حسن رائق.

أمّا عن العلوم العقليّة فقد شهدت نهضة عالية زمن الموحّدين، وراح العلماء يُجدّون في البحث والتّنقيب لِمَا وجدوه من حرّية الفكر والجوّ الملائم للإبداع والكشف/ نذكر منها: علم الحساب والفلسفة والهندسة والهيئة والمنطق والكيمياء والطّب والصّيدلة، فكلّها كانت شائعة ناهضة في عصر الموحّدين وبديهي أنّ ما ذُكِر من العلوم إنّما هو مثال فقط

للنّهضة العلميّة الّتي ظهرت حينئذ في أكثر من العدد المذكور، وازدهرت في علوم أخرى نخصّ منها بالذّكر علم السّياسات...[8]، كما أُلّفت في هذه العلوم بعض الكتب منها الأدوية المفردة للشّريف الإدريسي، وأرجوزة الجبر لابن ياسين، والنّفخ والتّسوية لأبي الحسن المسفر وغيرها من المصنّفات المتنوّعة، فكلّ هذه المؤلّفات إنّما نجدها تنمّ عن المستوى العلمي الرّاقي الّذي وصل إليه الموحّدون وشهد به كلّ من عاصرهم أو سمع بهم.

ثانيا: أهمّ المراكز الثّقافية على عهد الموحّدين

استطاع الموحّدون تكوين دولة قويّة مترامية الأطراف بسطت نفوذها على عدّة أجزاء من المغرب الإسلامي بغية توحيدها؛ وفعلا تمكّنوا من ذلك حيث ضمّت الدّولة الموحّدية إليها كلاّ من الأندلس والمغرب الأقصى والمغرب الأوسط والمغرب الأدنى، وحقّقت إنجازات حضاريّة وثقافيّة مبهرة ضمن المراكز الثّقافيّة المنتشرة عبر إقليمها وهي كثيرة، قد ذاع صيتها في كلّ حدب وصوب فنجد: تيهرت وبجاية وتلمسان والقيروان وفاس ومراكش وقرطبة واشبيلية وغرناطة، وغيرها وسنحاول في هذا البحث أن نذكر بعض أهمّ هذه المراكز باقتضاب:

ـ اشبيلية: اتّخذ الموحّدون من اشبيلية مركزا ثقافيّا مهمّا نبغت فيه طائفة من العلماء والمفكّرين والأدباء الّذين خلّفوا وراءهم عدّة مصنّفات في شتّى المجالات، بخاصّة ما يتعلّق بالجانب الأدبي، كما وفد إليها عدد هائل منهم ومن طلاّب العلم –وقد تمّ إكرامهم– لينهلوا من معارفها ويستفيدوا من خبرات علمائها، وعن الدّراسات الأدبيّة والنّحوية، فقد عرف العلماء مدرسة اشبيلية الّتي يختلف أهل المغرب إليها بتوجيه الأسئلة النّحويّة وبيان بعض المسائل العالقة كمسائل الإعراب[9]، ومن بين ما أنتج علماء اشبيلية شرح كتاب سيبويه، وشرح الجمل للزّجاجي لابن خروف الاشبيلي، وهذه المؤلّفات لا تُشكّل إلاّ جزءً يسيرا من ذلك الكمّ الهائل الّذي تزخر به اشبيلية من المصنّفات.

ـ فاس: احتلّت فاس مكانة مرموقة في عهد المرابطين، وقد ظلّت على حالها زمن الموحّدين منبعا للعلوم والآداب والفنون؛ فهي تحوي جامع القرويّين في ثناياها الّذي يأتيه العلماء من كلّ مكان للدّراسة خاصّة أنّها من إحدى أشهر المدارس النّحوية بالمغرب، ومدينة فاس هي حاضرة المغرب في وقتنا هذا وموضع العلم منه، اجتمع فيها علم القيروان وعلم قرطبة، إذ كانت قرطبة حاضرة الأندلس كما كانت القيروان حاضرة المغرب...رحل من هذه وهذه من كان فيهما من العلماء والفضلاء من كلّ طبقة فرارًا من الفتنة فنزل أكثرهم مدينة فاس، فهي اليوم غاية في الحضارة [10]، فعمرت أرجاء فاس بالعلماء الّذين كانوا يُقيمون المناظرات العلمية والمناقشات الثّقافية ومجالس نظم الشّعر الّتي برع فيها محمّد بن حبّوس الفاسي بديوانه الشّعري.

ـ بجاية: وهي مركز ثقافي هام في عهد الموحّدين وملتقى لعدّة ثقافات مرّت بها، كثر عليها الوافدون من علماء وفقهاء وأدباء ورجال العلم، وانتشرت فيها المجامع العلميّة ودور العلم المختلفة، فنشطت العلوم الدّينيّة كالفقه والحديث وعلم الكلام والعلوم اللّغويّة والتّصوف والطّب والصّيدلة، وأنجبت أيضا فطاحل من الأدباء والشّعراء والكتّاب والمفكّرين [11]، ومن بين هؤلاء الأعلام محمد عبد الحق الاشبيلي، وناصر الدّين المشدالي وغيرهم، وأكبر دليل على ما نقول كتاب عنوان الدّراية للغبريني الّذي يتحدّث فيه عن حاضرة بجاية ويُعدّد ما أنجبته من علماء في شتّى العلوم والمعارف.

ـ القيروان: تعتبر القيروان مركزا ثقافيّا مرموقا في المغرب الأدنى، لها تاريخ سياسي وثقافي عريق منذ الفتح الإسلامي فهي « دار العلم بالمغرب، إليها يُنسب أكابر علمائه، وإليها كانت رحلة أهله في طلب العلم، وقد ألّف النّاس في أخبار القيروان ومناقبه وذكر علمائه ومن كان به من الزّهاد والصّالحين والفضلاء المتبتّلين، كتبا مشهورة ككتاب أبي محمد بن عفيف وكتاب ابن زيادة الله الطّبني وغيرهما من الكتب...»[12]، فقد عُرفت القيروان بمعهدها العلمي البارز والمشهور وهو جامع الزّيتونة الّذي جلب إليه طلاّب العلم والعلماء من جميع أرجاء العالم الإسلامي للاستزادة وفي سائر أصناف المعرفة.

ثالثا: الحركة الثّقافية والفكريّة بتلمسان الموحّدية

تعدّ تلمسان واحدة من أهمّ المراكز الثّقافية بالمغرب الأوسط نالت مكانة هامّة عبر العصور لعدّة أسباب أبرزها موقعها الجغرافي الممتاز، فهي من أحسن المدن لكونها تقع في ملتقى الطّرق الرّئيسيّة الرّابطة بين الشّرق والغرب وبين الشّمال والجنوب؛ فالدّاخل للمغرب الأقصى آتيا من تونس أو

الجزائر، والخارج منه آتيا من مراكش أو فاس لابدّ له من المرور عليها والنّزول والإقامة بها ولو أيّاما قلائل [13]، أضف إلى ذلك ما منحها الخالق من جمال الطّبيعة وعذوبة الماء وصفاء الهواء، فشهدت تطوّرات هائلة في جميع مجالات الحياة وأخذت تنافس سائر المراكز المنتشرة عبر أقاليم المغرب الإسلامي، فلمّا آل أمرها للموحّدين تملّكها عبد المؤمن بن علي سنة 539هـ، وولّى عليها في البداية سليمان بن محمد بن واندين، وقيل يوسف بن واندين [14]، ثمّ مع مرور السّنين تعاقب على الحكم بنو عبد المؤمن بن علي وعلى سائر المناصب السّياسية الحسّاسة بالدّولة، وجملة القول أنّ تلمسان مثّلت بالنّسبة للموحّدين مركزا هامّا من مراكز الدّولة وهذا ما يؤكّده عبد الرّحمن بن خلدون بقوله: « وكانت تلمسان لذلك العهد نزلاً للحامية، ومناخا للسيّد من القرابة، الّذي يضمّ نثرها ويذبّ عن أنحائها » [15]، كما أنّ عبد المؤمن كان يُنصّب إلى جانب أبنائه مجموعة من الفقهاء والقضاة والعلماء لمساعدتهم على شؤون الحكم والإدارة فشهدت الدّولة نوعا من النّشاط والازدهار، فتعاظم دور تلمسان بحيث أصبحت حاضرة للمغرب الأوسط بخاصّة بعد تلاشي دور تيهرت وغيرها من المدن.

أمّا من حيث الجانب الثّقافي فقد اهتمّ الموحّدون حكّاما ورعيّة بالعلم والمعرفة فعمرت المساجد والكتاتيب والزّوايا بالعلماء والطّلبة؛ يتعلّمون بها العلوم الدّينيّة واللّغويّة ويعقدون المجالس العلميّة والمناظرات والمحاورات، بل لقد علا شأن الصّوفيّة وذاع صيتهم آنذاك أبرزهم أبي مدين شعيب الأندلسي دفين العبّاد، وسليمان بن عبد الرّحمن بن المعزّ الصّنهاجي المعروف بالتّلمساني، وهذا السّلطان يوسف بن عبد المؤمن الكومي الّذي كان واسع الاطّلاع في العلوم الشّرعية والأدبيّة والفلسفيّة، كثير الإيثار للعلماء من أحسن النّاس ألفاظا بالقرآن، وأسرعهم نفوذ خاطر في غامض مسائل النّحو...كما طمح به شرف نفسه وعُلُوِّ همّته إلى تعلّم الفلسفة، فجمع كثيرا من أجزائها وبدأ من ذلك بعلم الطّب إلى ما هو أشرف منه من أنواع الفلسفة وأمر بجمع كتبها فاجتمع له منها قريب ممّا اجتمع للحكم المنتصر بالله الأموي [16]، فهو قد جمع بين مسؤوليته في إدارة الدّولة كما لم ينس نصيبه من العلم فأخذ من كلّ علم بطرف وجمع بين أنواع العلوم المتنوّعة الدّينيّة واللّسانيّة والعقليّة، ولم يتوان عن جلب النّخبة من العلماء إلى بلاطه من أمثال :ابن طفيل وبن رشد وبن زهر وغيرهم، كما لا ننسى يعقوب بن يوسف بن عبد المؤمن؛ فبالرّغم من أنّه كان من أعظم سلاطين الدّولة الموحّدية، فإنّه كان عالمًا مُلمًا بالعلوم الدّينيّة والعقليّة فقد بنى عددا كبيرا من المدارس والمساجد والصّوامع والقناطر والمستشفيات بالأندلس والأقطار المغربيّة كلّها، وخصّص للعلماء وطلبة العلم مُرتّبات ثابتة [17]، وهذا إنّما يدلّ على حرص الحكّام على رفد الحركة الفكريّة للبلاد فلابدّ أن يكونوا المثل الأعلى والقدوة للرّعيّة في هذا المجال، فكثيرا ما كانوا يجمعون العلماء حولهم ويستمعون إليهم ويُسمعونهم آرائهم، ويتناقشون في عدّة مسائل، وطلاّب العلم هناك يُشاهدون ويستفيدون من هذا السّجال العلمي دون تمييز أو تعصّب أو تقسيم طبقي، كما أنّ الأمراء والولاّة هم أيضا كانت لهم مجالس للمذاكرة والمناظرة في أنواع العلوم، كمجالس الأمير أبو زكريا يحي بن يوسف بن عبد المؤمن وممّن كان يحضرها عبد الواحد المرّاكشي صاحب المعجب المؤرّخ الشّهير، والكاتب الشّاعر أبو إسحاق إبراهيم الزويلي [18]، وبذلك حظي علماء الموحّدين وبخاصّة علماء تلمسان بسمعة طيّبة لإسهاماتهم القيّمة في نشر العلوم بين أبناء المغرب، حيث اشتغل جُلّهم بتدريس الطّلبة وتنوير عقولهم، منهم أبو عبد الله الشّوذي الاشبيلي نزيل تلمسان والمعروف بالحلوي، الّذي كان يّدرّس بمسجد صغير عند خندق عين الكسور بخارج باب القرميدين بتلمسان [19]، يُقرئ الطّلبة القرآن والحديث ويأخذون عنه ما تيسّر من الآداب وحلول المسائل المختلفة، كما خلّف علماء تلمسان العديد من المصنّفات في شتّى العلوم والآداب نذكر منهم: محمّد بن عبد الحقّ بن سليمان الكومي اليعفري التّلمساني بمؤلّفاته منها المختار في الجمع بين المنتقى والاستذكار، وكتاب في غريب الموطّأ، والتّسلّي عن الرّزيّة والتّحلي برضى باري البريّة، وفرقان الفرقان وميزان القرآن، ومحمد بن عبد الرّحيم بن أبي يعيش الخزرجي الّذي فسّر القرآن الكريم وترك كُتبًا في أصول الفقه، كما نجد أيضا أبو الخطّاب بن دحيّة الكلبي نزيل تلمسان الّذي كان من أحفظ أهل زمانه باللّغة حتّى صار حوشي اللّغة عنده مستعملا غالبا عليه، ولا يحفظ الإنسان من اللّغة حوشيها إلاّ وذلك أضعاف أضعاف محفوظة من مستعملها[20]، وله كتاب في النّحو سمّاه الصّارم في الهندي في الرّد على الكندي في مسألة من علم العربيّة، إضافة إلى

محمد بن عبد الله حافي رأسه، فله شعر رائق تغنّى به في مناسبات مختلفة نذكر منه :

شَكَوْتُ إِلَيْكَ نُور الدِّينِ حَالِي وحَسْبِي أَنْ أَرَى وَجْهَ الصَّوَابِ

وَكُتْبِي بِعْتُــهَا وَرَهَنْتُ حَتَّى بَقِيتُ مِنَ المجُوسِ بِلاَ كِتَابِ [21]

وقد عُرف عن الدّولة الموحّدية وعنايتها بالشّعر والشّعراء وتوظيف ذلك في عدّة مجالات من الحياة السّياسية والفكريّة والأدبيّة والتّعليميّة.

ولم يكتف الموحّدون بتحصيل العلوم الدّينيّة والأدبيّة فقط بل أطلقوا الحريّة للتّفكير والتّدبّر، فاهتمّوا بالعلوم العقليّة أيضا فانتشرت انتشارا واسعا لم تبلغه من قبل في أيّ عصر من العصور كعلوم الفلسفة والمنطق والحساب والهيئة والهندسة والطّب والصيدلة، فعن العلوم الطّبية أُنشئت لها مراكز للعلاج عبر أقاليم الدّولة وشجّع الحكّام الأطبّاء على البحث والتّنقيب، كما كان للخلفاء أطبّاء خاصّون بهم كالخليفة النّاصر الّذي أشرف على مداواته مجموعة أطبّاء أبرزهم الطّبيب الفقيه أبو عبد الله محمد بن سحنون المعروف بالنّدرومي [22]، فلم يكتف الموحّدون بالحرص على صحّتهم فقط بل نالت الرّعيّة جانبا من هذا الاهتمام؛ حيث أُقيمت المخابر لجمع الأشربة والمعاجين والنّباتات الطّبيّة المتنوّعة ومساعدة المحتاجين والمرضى.

وبذلك أصبحت تلمسان من أكثر المراكز العلميّة الموحّدية ازدهارا وثراءً، وهو ما أدّى إلى دفع حركة التّفاعل بينها وبين المراكز الثّقافيّة الأخرى بالمشرق والمغرب، وبفضل تلك الرّحلات العلميّة للعلماء وطلبة العلم، وحركة تبادل المصنّفات النّفيسة وتدارسها من لدُن الأفراد والجماعات.

الخاتمة:

بعد استعراضنا لهذا الموضوع المتمثّل في التّعرّف على جوانب من الحياة الفكريّة والثّقافيّة على عهد الموحّدين وبخاصّة على أهمّ حاضرة في هذه الدّولة وهي حاضرة تلمسان، وما وصلت إليه من ازدهار وتألّق في هذا العصر، فإنّنا توصّلنا إلى مجموعة من النّتائج هي كالآتي:

– تميّزت الحياة الثّقافيّة والفكريّة على عهد الموحّدين بالازدهار والرّقي الحضاري؛ وذلك بفضل تلك النّزعة العلميّة الّتي اصطبغ بها الموحّدون حكّامًا ورعيّة، رافقتها حرّية الفكر والبحث والاطّلاع على كلّما هو جديد ومفيد.

– أسهم الموحّدون إلى حدٍّ كبير في الرّعاية بمختلف العلوم الدّينيّة والأدبيّة ولاسيما العلوم العقليّة، وتأليف الكتب والمصنّفات حولها ونشرها لتعمّ الفائدة جميع من ابتغى العلم هدفا له في الحياة.

– تعدّدت المراكز الثّقافية والعلميّة في دولة الموحّدين، وسعت كلّ واحدة منها للتطوّر والرّفع من مستواها الفكري لتكون أهلاً لمنافسة مثيلاتها داخل إقليم الدّولة وخارجه.

– مثّلت حاضرة تلمسان نموذجا يُحتذى به كونها من بين أفضل المراكز الثّقافيّة في عهد الموحّدين، وبفضل رصيدها المعرفي وأبنائها العلماء الأجلاّء الّذين ضاقت المصادر بذكر سيرهم وتِعداد مناقبهم.

– تحوّلت تلمسان إلى قطب علميّ رائد يجمع بين ثناياه عددا كبيرا من العلماء والفقهاء وطلاّب العلم، وكمّا هائلاً من المصنّفات والمؤلّفات في شتّى أنواع العلوم والمعارف، فغدت بحقٍّ حاضرة المغرب الأوسط بلا منازع.

هوامش وإحالات:

1) العلوم والآداب والفنون على عهد الموحّدين، محمد المنّوني، دار المغرب للتّأليف والنّشر، الرّباط، ط2، 1977، ص15.
2) التّربية والتّعليم في المغرب والأندلس في عهد الموحّدين، صفيّة ديب، كنوز الحكمة للنّشر، الجزائر، دط،2011، ص96.
3) عنوان الدّراية فيمن عرف من العلماء في المائة السّابعة ببجاية، أبو العبّاس الغبريني، أحمد بن أحمد بن عبد الله، تحقيق عادل نويهض، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط2، 1979م، ص77.
4) التّربية والتّعليم في المغرب والأندلس في عهد الموحّدين، صفيّة ديب، ص160
5) : النّبوغ المغربي في الأدب العربي، عبد الله كنّون، ج1، التّراث المغربي الأندلسي، طنجة، المغرب، ط2، 1960م، ص 118.
6) النّبوغ المغربي في الأدب العربي، عبد الله كنّون، ج1، ص112.
7) تاريخ الجزائر في القديم والحديث، مبارك بن محمد الميلي، ج2، المؤسّسة الوطنية للكتاب، الجزائر، د ط، 1359، ص337.
8) حضارة الموحّدين، محمد المنّوني، دار توبقال للنّشر، الدّار البيضاء، ط1، 1989م، ص 94.
9) النّبوغ المغربي في الأدب العربي، عبد الله كنّون، ج1، ص 126.

10) حضارة الموحّدين، محمد المنّوني، ص 14/ المعجب في تلخيص أخبار المغرب، أبي محمد عبد الواحد بن علي المراكشي، شرح صلاح الدّين الهواري، المكتبة العصرية، بيروت، ط1، 2006م، ص (256، 257).
11) التّربية والتّعليم في المغرب والأندلس في عهد الموحّدين، صفيّة ديب، ص (42، 43).
12) المعجب في تلخيص أخبار المغرب، أبي محمد عبد الواحد بن علي المراكشي، ص255.
13) باقة السّوسان في التّعريف بحاضرة تلمسان عاصمة دولة بني زيان، شاوش محمد بن رمضان، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، دط، 1999م، ص 27.
14) أدباء وشعراء من تلمسان، بوزياني الدّراجي، ج1، دار الأمل للدّراسات والنّشر الجزائر، د ط، 2011م، ص (132، 133) / العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيّام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السّلطان الأكبر، أبي زيد عبد الرّحمن بن خلدون، ج6، دار الفكر للنّشر، بيروت، دط،2000، ص309.
15) أدباء وشعراء من تلمسان، بوزياني الدّراجي، ج1، ص136 / العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيّام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السّلطان الأكبر، أبي زيد عبد الرّحمن بن خلدون، ج7، دار الكتاب اللّبناني، بيروت، دط، 1967، ص (151، 152).
16) أدباء وشعراء من تلمسان، بوزياني الدّراجي، ج1، ص (139، 140) / المعجب في تلخيص أخبار المغرب، أبي محمد عبد الواحد بن علي المراكشي، تحقيق محمد سعيد العريان ومحمد العربي العلمي، المكتبة التّجاريّة، القامرة، ط1، 1949، ص (237، 238).
17) أدباء وشعراء من تلمسان، بوزياني الدّراجي، ج1، ص147
18) حضارة الموحّدين، محمد المنّوني، ص31 / المعجب في تلخيص أخبار المغرب، أبي محمد عبد الواحد بن علي المراكشي بن علي التّميمي، مطبعة السّعادة، مصر، دط، 1324 هـ، ص182.
19) البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان، أبي عبد الله محمد بن محمد الملقّب بابن مريم الشريف المليتي المديوني التّلمساني، المطبعة الثّعالبيّة، الجزائر، دط، 1908، ص69.
20) عنوان الدّراية فيمن عرف من العلماء في المائة السّابعة ببجاية، أبو العبّاس الغبريني، أحمد بن أحمد بن عبد الله، تحقيق عادل نويهض، ص270.
21) من أعلام تلمسان، محمد مرتاض، دار الغرب للنّشر والتّوزيع، وهران، الجزائر، دط،2004م، ص(40،41) / فوات الوفيّات للكتبي، تحقيق محيي الدّين عبد الحميد، ج2، مكتبة النّهضة، القامرة، دط، دت، ص455.
22) العلوم والآداب والفنون على عهد الموحّدين، محمد المنّوني، ص128.

المؤتمر العربي العالمي حول موضوع
"مكانة أصحاب القدرات الخاصة في التدريس والأدب العربي"

التنظيم: قسم اللغة العربية بجامعة مدراس، تشناي، الهند

الدكتور: ذاكر حسين
قسم اللغة العربية –جامعة مدارس تشيناي-الهند

كما جرت العادة من قبل قسم اللغة العربية بجامعة مدراس أن يستضيف مؤتمرات وندوات ومسرحيات في مجال الأدب العربي واللغة العربية منذ سنوات عديدة والإبداع فيها فقد جاء بأحدث موضوع في هذه المرة على الإطلاق في المؤتمر الذي تم انعقاده في الثالث والرابع من شهر فبراير من عام 2016 للميلاد ألا وهو موضوع مكانة أصحاب القدرات الخاصة في التدريس والأدب العربي! وقد أشاد بالموضوع كل من أصحاب المعالي والفضيلة عدنان أبي الهيجاء، سفير فلسطين للهند وهو من أصحاب القدرات الخاصة والدكتور خالد الجميعة، رئيس النادي الرياضي لذوي القدرات الخاصة بمنطقة الشرقية والدكتور نصر الله أحمد حسين من الجامعة العالمية الإسلامية والدكتور عبد الحليم ريوقي والدكتور إسماعيل بوزيدي من الجزائر والدكتور محمد نجم الحق الندوي والدكتور أبو القاسم محمد عبد القادر من بنغلاديش وغيرهم في مستهل المؤتمر وقد دشنه صاحب المعالي عدنان أبو الهيجاء وألقى كلمة افتتاحية وأحاط الموضوع من كل جانب ورحب بالجميع رئيس القسم الدكتور سجاد حسين.

وتشرف القسم بمنح جائزة مادح الرسول صدقة الله أبا لعام 2014 و2015 لكل من أصحاب السعادة الدكتور أي.إي رحمة الله، البروفسور والرئيس السابق لقسم اللغة العربية بجامعة كوليكت والدكتور إي. نثار الدين، البروفسور والرئيس السابق لقسم اللغة العربية بجامعة كيرلا.

ثم شارك الأستاذ حسين المقبول، سكراتير للمدارس الأجنبية في قسم التعليم بمدينة الخبر، المملكة العربية السعودية والسيد عوض المالكي من المملكة العربية السعودية بكلمتهما بمناسبة الافتتاح والدكتور آر. جيجندرن، رئيس اللغة التاملية، بكلية برسيدنسي بكلمته في أهمية أصحاب القدرات الخاصة وكذلك الدكتور غلام دستكير، الأستاذ المشارك في قسم علم الاجتماع بجامعة بونديشيري وهذان المذكوران في الأخير يعدان من أصحاب القدرات الخاصة.

إن مما ضاعف أهمية المؤتمر وزاده بهاء ورونقاً هو اللقاء مع الحافظ محمد البالغ من عمره السابعة عشر من ولاية كيرلا. لقد كان أعجوبة من أعاجيب الدهر لم ير مثله في الآونة الأخيرة حيث تمكن من حفظ كتاب الله عز وجل وهو في حضن أمه يلعب ويرتع. والعجيب كل العجب أنه معاق 62% في المائة وفيه عادات الصبيان ومشاغباتهم ويحكي والده أنه إن كان في عمر 17 سنة لكن العقل الذي يحمله لم يجاوز السن الرابع من عمر أي صبي.

قصته لحفظ القرآن الكريم قصة معلنة بصداقة القرآن ومثبتة قول الله تعالى (إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون). "إنه كان يبكي بكاء مرا من يوم ولدته أمه ولا يعرف الوقوف منه ما جعل والديه أن يُحضره في بعض حلقات الذكر حيث سمع القرآن الكريم فتوقف من البكاء. من ذلك اليوم عرفنا أنه لا يوقفه من البكاء إلا القرآن الكريم فأتينا بالأشرطة القرآنية المسجلة من صوت فضيلة الشيخ عبد الرحمن السديس فشغلناه ليل نهار ومن هنا انتظم له حفظ القرآن الكريم كاملا في عمره الخامس" هذا ما قال عنه أبوه. وأعجب العجاب من الأمر أنه حفظ ترجمة معاني القرآن الكريم باللغة الملبارية واللغة الإنجليزية حفظا متقناً.

قال الدكتور نصر الله أحمد حسين "إنه عظيم من عظماء الإسلام يجب العناية به وعلى الجامعة أن تقف له قسماً لكي يقوم الحافظ محمد بتعليم قراءة القرآن الكريم لعامة الناس فيه" وأعرب الدكتور خالد عن مشاعره الجياشة "بأن الحافظ ليس بأعجوبة إنما هو نعمة من نعم الله".

لقد طرحت عليه ما يقارب ثلاثين من الأسئلة من شتى أماكن من تضاعيف القرآن الكريم ولم يتردد الحافظ لأي سؤال بل كان كمن أعد له العدد والعتاد فأجاب عنها بكل سهولة واطمئنان. ومن الأسئلة التي طرحت عليه ترجمة بعض الآيات فأتى بنص الآيات على الفور بدون أي تردد! فوا للعجب! سبحان الخالق الواحد الأحد!

وقد منحت له جائزة من قبل رئيس ولاية كيرلا وغيرها كثير وكذلك قسم اللغة العربية بجامعة مدراس أتحفه بالجائزة وأكرمه كل إكرام!

إن سرعة الإجابة والطفولة التي تتجلى في ملاحم وجه الحافظ محمد تبعث السرور والدهشة معاً وتبكي المقصرين منا حيث لم نقدر نعم الله عز وجل علينا، فعلا لقد جعل الحافظ الحضور أن يجهشوا بالبكاء وكان ممن أجهشوا بالبكاء الدكتور ذاكر حسين الذي نظم المؤتمر تنظيماً رفيعاً وهو مشكور على كل ما قدم! هذا التنظيم إن دل إنما يدل على ما يحمل من رحابة الصدر رجاحة الفطنة.

وقدمت ثلاث وأربعون ورقة في الجلسات الست إلى مساء الرابع من شهر فبرائر من عام 2016 والجدير بالذكر أن خمس عشرة ورقة قام بتقديمها أصحاب القدرات الخاصة في هذا المؤتمر. وأنهى المؤتمر الدكتور ذاكر حسين، منظم المؤتمر ورئيس لجنة الدراسات العربية بجامعة مدراس بإلقاء كلمته للشكر والتقدير للجميع.

مركز البصيرة للبحوث والاستشارات والخدمات العلمية

حي ماكودي 02 رقم 13 واد السمار – الجزائر
ها: 023.75.75.81 **النقال:** 0550.54.83.05
البريد الالكتروني: markaz_bassira@yahoo.fr / bacera.studies@gmail.com الموقع الالكتروني: www. elbasseera.net

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 استراتيجية، دراسات إسلامية ودراسات أدبية، ودراسات قانونية ودراسات اجتماعية ودراسات نفسية أو من خلال التواصل العلمي مع المركز.

- تصدر الدوريات سداسيا، أي عددين في السنة لكل دورية.
- الاشتراك السنوي في الدورية الواحدة للأفراد: 1200 دج لكل دورية، وخارج الوطن: 15 دولار. للمؤسسات في الجزائر: 150دج وخارج الوطن: 20 دولار.

قسيمة الاشتراك السنوي

دورية دراسات إسلامية ودراسات استراتيجية 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: 1- دراسات أدبية من العدد ☐ 2- دراسات إستراتيجية من العدد ☐
3- دراسات إسلامية من العدد ☐ 4- دراسات قانونية من العدد ☐
5- دراسات اقتصادية من العدد ☐ 6- دراسات اجتماعية من العدد ☐
7- دراسات نفسية من العدد ☐ 8- دراسات تاريخية من العدد ☐
9- دراسات الطفولة من العدد ☐ 10- دراسات أرطفونية من العدد ☐

يُرسل الاشتراك إلى رقم الحساب الجاري: مؤسسة دار الخلدونية Ccp: 7625589 clé 81

ملاحظة: ترسل قسيمة الاشتراك وصورة الحوالة البريدية يمكن تسديد المباشر **والاست**لام المباشر على مستوى المركز.

تكاليف البريد مقدرة ضمن سعر المجلة