I.S.S.N 1111- 4932

جامعة باجي مختار - عنابة
مديرية النشر

التواصل

في اللّغات والآداب

مجلد 24
عدد 04 - ديسمبر 2018

مجلة علمية محكمّة و مفهرسة

التـــواصـــل

مجلة محكّمة مفهرسة تصدر عن جامعة باجي مختار – عنابة – الجزائر

مدير المجلة

أ.د. عمار حياهم

رئيس جامعة باجي مختار- عنابة

مـديـــرة النـشـــر

أ.د. نصيرة حسين

رئـيس هيئـة التحـرير

أ.د. الشريف بوشحدان

أعضاء هيئـة التحـرير

أ.د نصيرة حسين – جامعة باجي مختار- عنابة

أ.د الشريف بوشحدان – جامعة باجي مختار- عنابة

أ.د كمال قريوع عليوش – جامعة باجي مختار- عنابة

أ.د شبيرة بوعلام – جامعة باجي مختار- عنابة

أ.د يوسف سعدون – جامعة باجي مختار- عنابة

د. سميرة صويلح – جامعة باجي مختار- عنابة

أ.د حليمة عمايرة – جامعة البلقاء التطبيقية – الأردن

أ.د محمد صاري – جامعة محمد الشريف مساعدية – سوق أهراس

أ.د شارف عبد القادر – جامعة حسيبة بن بوعلي- الشلف

أ.د محمد دقسي – الأردن

د. علي الوحيشي – جامعة الزاوية – ليبيا

أ.د زماو نور الدين – جامعة محمد خيضر – بسكرة

أ.د صادق فوضيل – جامعة مولود معمري – تيزي وزو

Legros Denis – Université de Vincennes – Paris 8.

أ.د عبد الرحمان خلفي – جامعة عبد الرحمان ميرة – بجاية

أ.د عمر شريف – جامعة حاج لخضر – باتنة 1

أ.د نوال بودشيش – جامعة الشاذلي بن جديد – الطارف

أ.د عبد القادر جفلات – جامعة ليل – فرنسا

الأمـانـــة

السيدة: أميرة منصوري

السيدة: أنيسة دريوش

السيد: محمد رمزي سوايدي

مديريـــة النشـــر

جامعة باجي مختار – عنابة، ص.ب. 12– 23000، عنابة

الهاتف/ الفاكس: 04 00 57 (038) 213 +

الموقع الإلكتروني: **www.univ-annaba.dz /dpubma/**

البريد الإلكتروني: **revue.tawassol@gmail.com**

اللجنـــة العلمية

أ.د. محمد ولدعالي – جامعة يحي فارس – المدية
د. نعيمة حملاوي – جامعة باجي مختار – عنابة
أ.د. عبد الرحيم فريدة – جامعة الإخوة منتوري – قسنطينة1
أ.د. قايد برحال فتيحة – المدرسة العليا للأساتذة – وهران
أ.د. محمد العيد تاورتة – المنتوري – قسنطينة
د. فريد محمود العمري – المملكة الأردنية
عبد الاله الاسماعيلي – مكناس– المغرب
أ.د. الطيب دبّة – جامعة عمار ثليجي – الأغواط
أ.د. عبد القادر شرشار – جامعة محمد بن أحمد – جامعة وهران2
د. شفيقة العلوي – المدرسة العليا للأساتذة – بوزريعة الجزائر
د. سعودي نواري – جامعة سطيف2
أ.د. سعاد بسناسي – جامعة وهران
د. زهية مرابط – جامعة باجي مختار – عنابة
أ.د. حليمة أحمد عمايرة – جامعة البلقاء التطبيقية– الأردنأ
أ.د. أحمد طيبي – جامعة الدكتور مولاي الطاهر – سعيدة
د. محمد خاين – جامعة حسيبة بن بوعلي – الشلف
د. حميدي بن يوسف – جامعة يحي فارس – المدية
أ.د. مكي دليلة – جامعة باجي مختار–عنابة
د. زكريا علي بن شريف – جامعة أبي بكر بلقايد – تلمسان
د. وردة مسيلي – جامعة عبد الحفيظ بوالصوف – ميلة
أ.د. عمار ساسي – جامعة البليدة 2 علي لونيسي – البليدة
أ.د. نهاد الموسى – الجامعة الأردنية
أ.د. بلقاسم بلعارج – جامعة 8 ماي 1945 – قالمة
د. بريكة بومادة – جامعة باجي مختار – عنابة
د. وردة معلم– جامعة 8 ماي 1945 – قالمة
د. بوداود وذناني – جامعة عمار ثليجي – الأغواط
أ.د. جمال قوي – جامعة قاصدي مرباح – ورقلة
د. بلقاسمي حفيظة – جامعة السانية – وهران

تدقيق لغوي:

أ.د. كمال عطابي– جامعة باجي مختار – عنابة
أ. هاجر ديب– جامعة باجي مختار – عنابة

أ.د. سالمي عبد المجيد – جامعة الجزائر 2 – بوزريعة
أ. د. بودشيش نوال – جامعة الشاذلي بن جديد – الطارف
د. عمار بوقريقة – جامعة محمد الصديق بن يحيى – جيجل
د. صويلح سميرة – جامعة باجي مختار عنابة
د. بجاوي وفاء – جامعة الجزائر 2 – بوزريعة
د. عباسي أمال – جامعة أبي بكر بلقايد – تلمسان
أ.د. يوسف وسطاني – جامعة محمد لمين دباغين – سطيف2
د. ثابت زولينة – جامعة السانية – وهران
د. عموريا ش الصافية – جامعة الجزائر 2 – بوزريعة
د. عقبي فريدة – جامعة الإخوة منتوري – قسنطينة 1
د. نعيمة بن عمار – مدرسة العليا للأساتذة – وهران
د. بن سبيع عبد الحق عبد الرحمان – جامعة محمد بن أحمد – وهران2
د. مرين خيرة – جامعة محمد بن أحمد – وهران2
أ.د. صليحة أمقران – جامعة الجزائر 2 – بوزريعة
د. آيت جيدة محند أمقران – جامعة حسيبة بن بوعلي – الشلف
د. عماد عبد الوهاب الخمور – الأردن
أ.د. بشير ابرير– جامعة باجي مختار – عنابة
د. خليدة بن عياد – جامعة آكلي محند اولحاج – البويرة
أ.د. محمد الأزهر عباس – جامعة المنار – تونس
د. عبد الرحمان زايد قيوش – جامعة باجي مختار – عنابة
د. ميلود عبابسي – جامعة يحي فارس – المدية
أ.د. نصيف العابد – جامعة الإخوة منتوري – قسنطينة 1
د. حمادة حسان – جامعة الإخوة منتوري – قسنطينة 1
أ.د. قندوزي عمار – جامعة مولود معمري – تيزي وزو
د. عبد اللطيف حني – جامعة الشاذلي بن جديد – الطارف
أ.د. نورة بعيو– جامعة مولود معمري – تيزي وزو
د. سبان منية عائشة – جامعة مصطفى اسطمبولي – معسكر
أ.د. ارزقي عبد النور – جامعة عبد الرحمان ميرة – بجاية

قواعد النشر بالمجلة

1- تنشر مجلة التواصل الأبحاث المبتكرة الأصيلة في اللغات والآداب وفي العلوم الإنسانية والاجتماعية وفي العلوم القانونية والاقتصادية باللغات العربية والإنجليزية والفرنسية والإيطالية.

2- على أصحاب البحوث أن يلتزموا بالقواعد الآتية:

1- أن تكون المادة المرسلة للنشر أصيلة لم يسبق نشرها ولم تُرسل إلى جهات أخرى. وعلى صاحبها (أصحابها) تقديم إقرارا خطي بذلك.

2- أن يكتب البحث بلغة سليمة وجمل قصيرة مع الاحترام التام لعلامات الوقف (النقطة، الفاصلة، .. إلخ).

3- ألاّ يتجاوز حجم البحث اثنين وعشرين (22) صفحة بما في ذلك قائمة المراجع والهوامش والجداول والأشكال والصور، وألاّ يقل عن اثنتي عشرة (12) صفحة.

4- أن يذكر في الورقة الأولى من البحث: عنوانه، اسم و(أسماء) المؤلف (ين)، ورتبته(هم) العلمية مرقمين بالترتيب، على أن يكون رقم (1) هو المؤلّف المراسل (corresponding author)، المؤسسة التي ينتمي (ون) إليها (مركز بحث/ مخبر، قسم، كلية،جامعة)، رقم الهاتف، والبريد الإلكتروني.

5- ينبغي أن يكون عنوان البحث وملخصه والكلمات المفاتيح بثلاث لغات من اللغات الأربع (العربية، الإنجليزية، والفرنسية، الايطالية) على أن تكون العربية والإنجليزية إجباريتين.

6- أن لا يتجاوز حجم الملخص سبعة (07) أسطر وأن لا يقل عن أربعة (04).

7- توضع الملخصات الثلاث في الصفحة الأولى ويتقدمها المكتوب بلغة البحث.

8- تعرض الكلمات المفاتيح مباشرة بعد كل ملخص وبلغته، على أن لا تزيد عن ستة (06) كلمات ولا تقل عن أربعة (04).

9- أن يتّبع المؤلف(ون) الأصول العلمية في إعداد الأبحاث وكتابتها وخاصة فيما يتعلق بإثبات المصادر وتوثيق الاقتباسات. يشار إلى المراجع المذكورة في النص برقم يوضع بين معقوفتين ويثبّت في الهامش:

- إذا كان المرجع كتابا: يذكر اسم المؤلف ولقبه، سنة النشر، عنوان الكتاب، الناشر، مكان النشر، رقم الصفحة/ الصفحات.
- إذا كان المرجع بحثًا: يذكر اسم المؤلف ولقبه، ثم عنوان البحث، اسم المجلة، المجل(العدد)، الناشر، مكان النشر وتاريخه، رقم الصفحة/ الصفحات.
- إذا كانت المعلومة مأخوذة من الإنترنت، لابد – إضافة إلى بيانات المراجع – من ذكر عنوان الموقع الإلكتروني كاملاً متبوعًا بتوقيت وتاريخ الاطّلاع على المرجع.

10- توضع الإحالات والهوامش التي ترقم بشكل متسلسل من أول البحث إلى آخره مباشرة بعد نص البحث.

11- يحق للمجلّة (إذا تطلب الأمر) إدخال بعض التعديلات الشكلية على البحث دون المساس بمضمونه.

12- على الباحث أن يتقيّد بالعناصر الآتية وطريقة ترقيم عناوين بحثه الأساسية والفرعية وفق ما يلي:

*** توطئة (مقدّمة):** يُطرح فيها الموضوع والإشكالية، وأهمية الدّراسة، والدّراسات السابقة في الموضوع(إن وجدت).

*** عرض البحث** بعناصره ومباحثه، وينبغي أن ترتب فيه العناوين الرئيسية والفرعية. وتُرَقم وفق تسلسل كلّ منها مثال ذلك:

1- التحليل الداخلي لملبنة إيدوغ وأدواته:

1-1- تحليل موارد ملبنة إيدوغ:

1-2- تحليل كفاءات تسخير الموارد:

1-2-1- من المؤسسة:

1-2-2- من الأشخاص:

.

.

3- وهكذا

* **الخاتمة:** وتتضمن أساساً النتائج والتوصيات(الاقتراحات).

13- أن يكتب المقال بحسب المواصفات الآتية:

- **إعداد الصفحة:** (A4)
- **نمط الخط:** (Simplified Arabic) باللغة العربية/ و(Times New Roman) باللغات اللاتينية.
- **حجم الخط:**

- عنوان البحث ونصه بالعربية: 13	- عنوان البحث ونصه باللغة الأجنبية: 12
- الملخص والكلمات المفاتيح : 12	- الملخص والكلمات المفاتيح : 12

- بين السطور: 0.0 نقطة.
- هوامش الصفحات: اليسار: 2,5 سم، اليمين: 2,5 سم، الأعلى: 2 سم، الأسفل: 2 سم.
- ترقم الصفحات في الوسط/ أسفل الصفحة.

14- البحث الذي يستجيب لقواعد النشر يخضع إلى عملية الإغفال **(Anonymat)**، ثم يرسل إلى لجنة التحكيم. ويُقبل للنشر إذا حظي بموافقة عضوين منها على الأقل. وفي حال رفض عضو منهما يعرض على محكّم ثالث للفصل في مدى صلاحية البحث للنشر. وفي حال قبول البحث بتعديلات يطلب من المؤلف إدخالها في مدة لا تتجاوز الشهر، ثمَّ يتمّ إطلاع الخبير (ين) عليها قبل أن تنال القبول النهائي للنشر.

15- ترسل الأبحاث في شكل ملف مرفق حصرياً على موقع المجلّة بالبوابة الجزائرية للمجلات العلمية (ASJP):

https://www.asjp.cerist.dz

16- ما ينشر في المجلّة يعبّر عن آراء أصحابها ولا يمثل بالضرورة رأي المجلّة أو الناشر.

Consignes de rédaction de la revue El-TAWASSOL

I. La revue El-Tawassol publie des articles originaux dans le domaine des langues, lettres, sciences humaines, et sociales, juridiques et économiques, en langue arabe, anglaise, française et italienne.

II. Les auteurs d'articles s'engagent à :

1. Ne pas avoir soumis et publié leurs articles dans d'autres revues et présentent une déclaration écrite, sur l'honneur à ce sujet.
2. Rédiger un article linguistiquement correct en utilisant des phrases courtes, tout en respectant les signes de la ponctuation. L'article n'excèdera pas vingt-deux (22) pages (incluant bibliographie, marges, tableaux, graphiques et images) et ne doit pas être inférieur à douze (12) pages.
3. La première page doit contenir: le titre complet de l'article, le(s) nom(s) et le(s) prénom(s) de(s) l'auteur (s), son (leur) grade énumérés respectivement, à condition que le premier auteur soit l'auteur correspondant à l'institution à laquelle il(s) appartient (nent) centre de recherche/ laboratoire, département, faculté, université), son (leur) numéro de téléphone, et son (leur) adresse (s) électronique (s).
4. L'intitulé de l'article, le résumé et les mots-clés doivent être rédigés dans trois langues parmi ces quatre langues proposées: l'arabe, l'anglais et le français ou l'italien, l'arabe et l'anglais sont obligatoires.
5. Chaque résumé ne doit pas dépasser sept (07) lignes et inférieur à quatre (04) lignes.
6. Les résumés doivent être insérés dans la première page et devancés par celui rédigé dans la langue de l'article.
7. Les mots-clés doivent être rédigés dans la langue de chaque résumé et insérés au-dessous, variant entre quatre (04) à six (06) mots.
8. L'auteur s'engage à respecter les normes et techniques de la rédaction scientifique, notamment en matière du protocole bibliographique. Les références citées dans le texte doivent être accompagnées d'un numéro inséré entre crochets référant à une note de fin d'article :

- Si la référence correspond à un livre : le nom et le prénom de l'auteur, l'année de publication, le titre de l'ouvrage, l'éditeur, le lieu de l'édition, et le(s) numéro(s) de (la) page(s) doivent être mentionnés.
- Si la référence correspond à un article : le nom et le prénom de l'auteur, l'intitulé de l'article, le nom de la revue, le numéro de la revue, l'éditeur, le lieu et la date de l'édition, et le(s) numéro(s) de (la) page(s) doivent être mentionnés.
- Si l'information est extraite d'un site internet : les données bibliographiques des références ainsi que les sites-web doivent figurer dans la bibliographie suivis de la date et l'heure de consultation.

10 Toutes les notes doivent être numérotées successivement et insérées directement à la fin du texte.

11 La revue El-Tawassol se réserve le droit, si nécessaire, de modifier la forme sans nuire au contenu de l'article.

12 L'auteur s'engage à respecter, d'une part, la numérotation des titres principaux et secondaires de son article et d'une autre part, les éléments suivants conformément à ce qui suit :

- L'avant-propos (l'introduction) comporte le sujet, la problématique, l'objectif de l'étude et les travaux précédents relatifs à la question (s'il y a lieu).
- Les titres principaux et secondaires doivent être successifs, structurés et numérotés selon un ordre bien précis dans le corps du texte, à titre d'exemple :

1. Analyse intrinsèque de la laiterie Edough et ses outils :
1.1. Analyse des ressources de la laiterie Edough :
1.2. Analyse des compétences de mobilisation des ressources :
1.2.1. De l'entreprise :
1.2.2. Des personnes :
2. Et ainsi de suite…

- La conclusion comporte essentiellement les résultats et les recommandations (les suggestions).

13. L'article doit être rédigé comme suit :

- **Mise en page :** (A 4)
- **Police :** Pour la langue arabe Simplified Arabic/ Pour les langues latines Times New Roman
- **Taille de police :**

– En langue arabe :
▪ Intitulé de l'article et son texte : 13
▪ Résumé et mots-clés : 12
– En langues étrangères :
▪ Intitulé de l'article et son texte : 12
▪ Résumé et mots-clés : 12

- **Interligne :** 0.0 point.
- **Marges :** Gauche: 2,50 cm. Droite: 2,50 cm. Haut: 2 cm. Bas: 2 cm.
- Les pages doivent être numérotées au milieu/en bas.

14. L'évaluation des manuscrits d'articles respectant le présent protocole de rédaction se fait de manière anonyme. Les manuscrits seront envoyés par la suite au comité d'experts et soumis à deux expertises. En cas d'avis clairement contradictoires des deux premiers évaluateurs, une troisième expertise peut être sollicitée. Si l'article est publiable sous réserve de modifications, l'article révisé devra être rendu par l'auteur dans un délai d'un mois au plus tard pour une dernière relecture de la part d'un (des) experts avant son acceptation finale.
15. Les propositions d'articles doivent être exclusivement adressées à la revue via la Plateforme Algérienne des Revues scientifiques (ASJP), à savoir :

http://www.asjp.cerist.dz

16. Les opinions émises et publiées dans la revue ne sont pas nécessairement celles de la rédaction et n'engagent que leurs auteurs.

الفهرس

كلمة العدد (*Avant - propos*) 11

التأصيل العربي بين ألفاظ اللسان واللغة واللهجة

أ.د حامد صادق قنيبي 13

الصواب اللغوي عند الحريري (ت516هـ)

د.الطاهر نعيجة 27

ظاهرة أمن اللبس في العربية (دراسة في ضوء النحو الوظيفي)

عبد الغني بن أحمد 41

علاقة المعجم بمستويات التحليل اللساني

نسيمة بومحديو وأ.د كمال عطاب 53

اللّغة من المفهوم التّوليدي إلى المفهوم التّمثيلي والتّداولي

د. ذهبية حمو الحاج 63

الشيخ اطفيش وآراؤه النحوية في كتابه تيسير التفسير

قاسم بن عمر أوبكة 74

استثمار العلوم المعرفية في تأويل الخطاب الإعلامي

أ.د. بشير إبرير 93

آليات التحليل التداولي للخطاب: قضايا نظرية ونماذج تطبيقية

د. راضية خفيف بوبكري 110

حجاجية التناص الديني في شعر جرير" مقاربة تداولية "

السبتي سلطاني 130

حجاجية الفعل الكلامي في"قرابين لميلاد الفجر" لعزالدين ميهوبي

فوزية زيار و أ.د عبد الحليم بن عيسى 138

الاستعارات التّصوّريّة و أبعادها التّداوليّة في رواية " الأسوَد يليقُ بك لأحلام مستغانمي" : تصوّر لايكوف وجونسن للاستعارة نموذجا

حياة أحمد السيد 151

الأنساق الفكرية والمعرفية لنظرية النقد الثقافي

نعيمة دبار 173

مقاربة نقديّة ثقافيّة لعالم الطّاهر وطّار الرّوائيّ

سميرة بوڤرّة 188

إشكالية الوجود في رواية سيدة المقام لوسيني الأعرج

د.الشريف حبيلة 198

أشكال التجريب في الرواية الجزائرية الفرانكوفونية – تداخل الأجناس– صيف إفريقي لمحمد ديب نموذجا

د.فتيحة عاشوري 217

الحضور الدّيني في ديوان محمود درويش "لماذا تركتَ الحصان وحيدا"

د. سامية عليوي 228

تكنولوجيا التعليم في الجزائر: الصورة التعليمية نموذجا

دلولة خلدون 246

La figure mystique Ephraïm Aln'Koua dans le récit poétique " Moi, ton enfant, Ephraïm" de Mohammed Souheïl DIB

Houria HAKKAK 258

The Theme of Alienation in D'Arcy McNickle's "The Surrounded"

Abida BENKHODJA 270

Voix et voie : quelle identité pour quel locuteur ?

Abdelnour BENAZZOUZ 279

كلمة العدد

يسعدني أن أقدم لقراء مجلة التواصل العدد الرابع من المجلد الرابع والعشرين الذي يضم عشرين(20) مقالا في ميدان الآداب واللغات، تتمحور في موضوعات الأدب واللسانيات وتعليمية اللغات والحضارة، جعلناها قسمين: قسم المقالات العربية، وقسم المقالات باللغات الأجنبية

أولا: المقالات العربية: وتشكل القسط الأكبر من مقالات العدد بسبعة عشر(17) مقالا، مؤلفة من ثلاثة محاور كبرى: محور الدراسات اللسانية، ومحور دراسات تحليل النصوص والخطاب، ومحور الدراسات الأدبية، إضافة إلى مقال في محور خاص هو الدراسات التعليمية.

أما محور الدراسات اللسانية فضم ستة(06) مقالات متنوعة المواضيع، يبحث الأول منها في تأصيل مفردات عربية كثيرة التردد في كتب اللغة العربية قديما وحديثا بعد التأثر بمناهج الدراسات اللغوية عند الغربيين، وهي مفردات اللسان واللغة واللهجة. وتناول البحث الثاني موضوع الأخطاء اللغوية ومعالجتها، فاختار صاحبه كتابا تراثيا تصدّى صاحبه لظاهرة اللحن الذي تسرب إلى العربية من العوام إلى الخواص وجعله مدونة للبحث عن مفهوم الصواب اللغوي في العربية؛ إنّه كتاب "درة الغواص في أوهام الخواص" للحريري(ت516هـ).

وتدعيما لموضوع الصواب اللغوي ألحقنا المقال بآخر يتناول ظاهرة أمن اللبس في العربية من وجهة نظر النحو الوظيفي، وفي ذلك إضافة منهجية في الكشف عن الأخطاء اللغوية في العربية وفي تفسير حدوثها.

ويأتي المقال الرابع ليعيد النظر في جانب من جوانب وظيفة المعجم اللغوي ويدقق في مفهومه، فيبحث عن طبيعة العلاقة بين المعجم ومستويات التحليل اللساني ليؤكد أنها من صميم الصناعة المعجمية. ويعالج المقال الموالي مفهوم اللغة آخذا بعين الاعتبار كل مكوناتها ومنها استعمالها في مختلف السياقات الاجتماعية، وفي ذلك تجاوز للمفهوم التوليدي إلى المفهوم التمثيلي التداولي. ونختم مقالات هذا المحور بدراسة لعلم من أعلام الجزائر له إسهام واضح في الدرس النحوي العربي، إنّه الشيخ محمد بن يوسف اطفيش(1914/1827) مؤلف كتاب "تيسير التفسير" الذي ناقش فيه الآراء النحوية لبعض المفسّرين المشهورين مثل الزمخشري والبيضاوي.

أما محور تحليل النصوص والخطاب فيضم خمسة(05) مقالات تتناول قضايا نظرية، وتحلل نصوصا متنوعة الأنماط والوظائف: يسعى الأول منها إلى تبيان مكانة البعد المعرفي وضرورة استثماره في تفسير الخطاب الإعلامي وتأويله انطلاقا من فكرة اللجوء إلى مختلف التخصّصات المعرفية والربط بينها في تحليل النصوص والخطابات بحسب ما تستدعيه سياقاتها. وفي البحث الموالي نموذج لاستثمار مفاهيم التحليل التداولي للخطاب عامة وأفعال الكلام خاصة في تحليل عينات من نصوص متعددة تيسّر للمهتمين من الطلبة من أخذ صورة متكاملة في تحليل الخطاب من منظار التداولية.

ويتناول المقال الثالث في هذا المحور شعر جرير من وجهة نظر تداولية، فيبحث صاحبه عن تناصه الديني وكيفية تحوله من بعده الفني ليتخذ أبعادا حجاجية. ولا نغادر موضوع الحجاج والتحليل التداولي للخطاب حتى نقرأ مقالا يبحث في حجاجية الأفعال الكلامية في النصوص الشعرية، وقد اتخذ مؤلفه من ديوان "قرابين لميلاد الفجر" للشاعر عز الدين ميهوبي مدّونة للدراسة حيث تناولت أغلب قصائده القضية الفلسطينية التي تعبر عن الهم العربي المشترك وتتطلب تضامنا وتعبئة باعتماد الكلمة الصادقة المؤثرة.

أما آخر مقال في محور تحليل النصوص والخطاب فيدرس الاستعارة من وجهة نظر تداولية. اتخذ صاحبه من رواية أحلام مستغانمي" الأسود يليق بك" مدونة للدراسة. للعلم فان المؤلف اقتصر في دراسته على الاستعارة التصورية واتخذ تصور لايكوف وجونسون أداة لدراستها.

وفي محور الدراسات الأدبية يطالع القارئ خمسة(05) مقالات تتنوع بين النظري العام وبين المعالجة التطبيقية لنصوص روائية وأخرى شعرية. سعت أول دراسة في هذا المحور إلى التعريف بالنقد الثقافي من حيث الأنساق الفكرية والمعرفية. ركز صاحبها على منظومة المفاهيم الاصطلاحية التي جاء بها الغربيون كالأنساق المضمرة والعلامة الثقافية

مع الاستشهاد بنماذج من الشعر والرواية. ولا نبتعد عن النقد الثقافي حتى نطالع مقالا تحاول صاحبته رصد عالم الطاهر وطار من وجهة نظر نقدية ثقافية. وقد بررت مؤلفاته هذا الاختيار بأن روايات وطار تعد من أكثر الروايات إثارة للقضايا الراهنة والشائكة، عالجت الحوادث الثقافية المضمرة بقناع جمالي رائع. وتدعيما للدراسات المتناولة للرواية الجزائرية أسندنا هذه الدراسة بأخرى تتناول رواية واسيني الأعرج "سيدة المقام" يبحث فيها المؤلف عن إشكالية الإنسان في وجوده وحياته. وقد اعتمد المؤلف المنهج الاجتماعي النصي أداة للقراءة والتحليل. ولا نغادر الرواية الجزائرية حتى نطالع دراسة تعالج التحوّلات الفنية الحاصلة للرواية الناطقة بالفرنسية (الفرنكفونية) نموذجا للدراسة كونها تقوم على تداخل أجناس مستوى الشكل والمضمون. وقد اختار مؤلفه رواية "صيف إفريقي" نموذجا للدراسة كونها تقوم على أجناس تعد شكلا من أشكال التجريب الروائي. أما آخر مقالا في هذا المحور فيبحث صاحبه عن الحضور الديني في أشعار محمود درويش متخذا من ديوانه "لماذا تركت الحصان وحيدا" مدّونة لإجراء دراستها لأنها الأكثر توظيفا للنصوص الدينية. وقد اعتمدت الباحثة المنهج النصاني في تحليلها لقصائد الديوان. وفي آخر مقال من مقالات القسم العربي نطالع دراسة تتناول واقع استخدام الوسائل التعليمية في مناهج تعليم العربية، وقد اقتصرت صاحبتها على "الصورة المتحركة" باعتبارها من أنجع الوسائل التعليمية في عرض النصوص واكتساب المهارات.

ثانيا: المقالات باللغات الأجنبية: ضم هذا القسم ثلاثة (03) مقالات في الأدب وتعليمية اللغات: مقال بالإنجليزية ومقالان بالفرنسية.

أما المقال المخصص للإنجليزية فيندرج في إطار الدراسات الأدبية التي تعالج موضوعات اجتماعية. لذلك كان التهميش موضوعا للمعالجة في رواية "المحاصرون the surrounded" التي نشرت سنة 1936 التي تبين للعالم أن العامل الحاسم في تهميش الأفراد والمجتمعات هو الخلاف الثقافي.

ويتناول أول مقال من الشطر المخصص للفرنسية نقد الشخصية الدينية اليهودية أفراييم ألنكو في القصة الشعرية للكاتب العربي محمد سهيل ونقدها. وقد شكلت دلالة اسم أفراييم محور الدراسة الدلالية لهذه القصة الموسومة ب " أنا ابنك أفراييم". أما آخر مقال في القسم الأجنبي ومقالات العدد فسعى صاحبه إلى مواجهة كلام المتحدثين في سياق اجتماعي معين وفي وضع من أوضاع تحليل الخطاب. ينطلق من فرضية أن لا يكون المتحدث إلاّ متعدَد الأصوات بحسب تعدّد المصادر الخطابية. لذلك كانت إشكالية المقال في عنوانه الصوت والنهج: أية هوية لأي متحدث.

أتمنى أن يجد قراء هذا العدد ما يلبي حاجتهم إلى العلم والمعرفة. والشكر موصول إلى كل من أسهم من قريب أو من بعيد في إعداد مقالات هذا العدد وإخراجها، من هيئة التحرير والخبراء الى المدققين اللغويين والأعوان التقنيين.

رئيس التحرير

أ.د.الشريف بوشحدان

التأصيل العربي بين ألفاظ اللسان واللغة واللهجة

أ.د حامد صادق قنيبي

كلية الآداب، جامعة الإسراء، عمان–الأردن، hamedqu@yahoo.com

تاريخ الإيداع: 2016/10/10 **تاريخ المراجعة:** 2017/03/08 **تاريخ القبول:** 2017/04/30

ملخص

هذه دراسة في تأصيل مفردات: اللسان واللغة واللهجة ولا يخفى كثرة ترددها في كتب اللغة من نحو قولنا: [اللسان العربي، لغة قريش، لهجة تميم]. وربما استخدمت دلالاتها بشكل مترادفات، ولكن لكّل منها دلالته الوضعية، ودلالته الاصطلاحية. ثم إن دلالاتها قد خضعت للتبدل والتغير عبر العصور. ونحاول هنا تقديم مفهومها الاصطلاحي مع الميل إلى بيان ما كانت عليه في عصور التوليد العربي الإسلامي حتى تدوين معجم تاج العروس/ محمد مرتضى الزبيدي (ت 1205 هـ) قبل التأثر بمناهج الدراسات الإفرنجية المعاصرة، ولعلّ هذه الدراسة تشكّل عتبة للدراسات لدينا ومقارنة للدراسات الحديثة في هذا الباب.

الكلمات المفاتيح: لسان عربي، لغة قريش، لهجة تميم.

L'Etymologie des mots des: langue, langage et dialecte arabes

résumé

La présente étude traite de l'étymologie des mots des: langue, langage et dialecte arabes vu leur abondance dans les livres de langue arabe. Il arrive même d'utiliser leurs significations en termes de synonymes, mais ayant chacun une signification convenue et une autre terminologique. Seulement, ce genre de significations a subi des changements et des modifications à travers le temps. On essaiera de présenter le sens terminologique des mots tout en démontrant leur état à leur première constitution jusqu'à l'apparition du dictionnaire Tedj El Arrouss de Mohamed Mourtadha Ezoubeidi (mort en 1205 h), c'est- à - dire avant le début de l'influence des méthodes de recherche occidentale moderne. Donc, notre étude n'est qu'une introduction à des recherches dans ce domaine par rapport à d'autres études modernes en la matière.

Mots-clés: Langue arabe, langue de Quraych, langue de Tamim.

The Arabic etymology between words of: tongue, language and dialect.

Abstract

This study aims at rooting the vocabulary of the tongue, the language, and dialect. Its frequent repetition in language books and maybe the use of its meaning as synonyms is visible, but each denotes an inferior and an idiomatic significance. Adding to that, the change and replacement of its meaning with time. Thus, we are here trying to convey its common meaning with a taste of demonstrating how it was in the age of Islamic Civilization until the inscription of Mohammad Murtada Al Zubaidi'sTaj Al Arous Dictionary (1205 AH) before it was affected by recent understandings, and that is for the aim of it to be a threshold and to be compared with recent studies.

Key words: Arabic tongue, language of Quraish, Tamim dialect.

المؤلف المرسل: أ.د حامد صادق قنيبي، hamedqu@yahoo.com

مقدمـــة

هذه المفردات، أعنى: اللسان واللغة واللهجة – . تتردد في كتب اللغة. وربما استخدمت بشكل مترادفات. ولكن لكلٍّ منها دلالته الوضعية، ودلالته الاصطلاحية. ثمَّ إنَّ دلالاتها قد خضعت للتَّبدُل والتغيير عبر العصور. ويحسن أن نقف عند ذلك، فنقول:

أولاً: اللسان

(اللسان) من مادة (ل س ن)، وأصل معناها كما ورد في المقاييس (246/5): "اللام والسين والنون، أصلٌ صحيح واحد، يدلُّ على طول لطيفٍ غير بائنٍ، في عضو أو غيره. من ذلك اللِّسان، معروف، وهو مذكّر والجمع أَلْسُنٌ، فإذا كثر فهي الألسنة... واللَّسَنُ: جَودة اللِّسان والفَصاحة. واللِّسْن: اللغة، يقال: لكلِّ قومٍ لِسْنٌ، أي: لغة. ونَعْلَمُ لَسَنَةَ: على صورة اللِّسان.. ويقولون: المَلْسُون: الكذَّاب، وهذا مُشتقٌ من اللِّسان، لأنه إذا عُرِفَ بذلك لُسِنَ، أي: تكلَّمت فيه الألسنة..".

والمتتبِّع لعرض مادة (ل س ن) في المعاجم العربية يجد أن مدار اللفظ استعمل أصلاً للدلالة على جارحة الكلام[1]، ولأن اللسان كما هو معروف يشكِّلُ العضو الأساس في جهاز النطق الإنساني، فقد استخدم للدلالة على (اللغة). ونلحظ ذلك في أن أسماء كثير من اللغات الإنسانية مشتق مما يقابل اللسان الجارحة، كما في الفارسية والأُرديّة والإنجليزية والفرنسية من نحو: (زبانِ) و Tongue و Langue.

وقد جعل المحدثون مقابل Language مصطلح (اللغة)، ومقابل Langue مصطلح (اللسان). وقد ترجموا Linguistics بـ (علم اللسان، الألسنية، اللسانيات)[2]، وهو العلم الذي "**يتناول بالدراسة الحقائق اللغوية التي يمكن أن تشترك بين اللغات الإنسانية المختلفة بغض النظر عن قرابة هذه اللغات، وعن علاقاتها الإنسانية**"[3].

والاستعمال القرآني لم يستعمل لمعنى (اللغة) سوى لفظ (اللسان)، قال تعالى:

﴿**وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ ۖ فَيُضِلُّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ ۚ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ**﴾.**[إبراهيم: 4]**.

﴿**وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ ۗ لِسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَٰذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ**﴾**[النحل: 103]**؛ فاللسان هنا لغة الفطرة لديهم وهي العربية، وقال سبحانه:

﴿**وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ ۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِلْعَالِمِينَ**﴾ **[الروم: 22]**. يقول الرازي (**التفسير الكبير 79/19**) في تفسير الآية من سورة إبراهيم: ".. فهو أنه تعالى ذكر أنه ما بعث رسولاً إلاّ بلسان أولئك القوم، فإنه متى كان الأمر كذلك، كان فهمهم لأسرار تلك الشريعة ووقوفهم على حقائقها أسهل، وعن الغلط والخطأ أبعد، فهذا وجه النظم ".. ثم يذكر في الموضع نفسه: "زعم طائفة من اليهود يقال لهم: العيسوية أنَّ محمداً رسول الله، لكنْ إلى العرب لا إلى سائر الطوائف، وتمسكوا بهذه الآية من وجهين: **الأول:** أنَّ القرآن لما كان نازلاً بلغة العرب لم يُعرف كونه معجزة بسبب ما فيه من الفصاحة إلاّ العرب. وحينئذ لا يكون القرآن حجةً إلاّ على العرب، ومن لا يكون عربياً لم يكن القرآن حجة عليه. **الثاني:** قالوا إنَّ قوله:﴿**وَمَا أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ**﴾ المراد بذلك اللسان لسان العرب، وذلك يقتضي أن يقال: إنه ليس له قوم سوى العرب، وذلك يدلّ على أنه مبعوث إلى العرب فقط. **والجواب:** لِمَ لا يجوز أن يكون المراد من (قومه) أهل

بلده، وليس المراد من (قومه) أهل دعوته. والدليل على عموم الدعوة قوله تعالى: ﴿ **قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا**﴾ [الأعراف: 158] بل إلى الثقلين".[4]

وأرى أن جواب الرازي ليس كافياً لإيضاح هذه المسألة، فواقع الحال أنَّ محمداً . صلى الله عليه وسلم . قد أُرسل بلسان قومه العرب، وأنّه رسول اللّه إلى الناس كافة. ولقد حمل العرب رسالته إلى كافة البشر. بل وفي حياته . صلى الله عليه وسلم . وبعد أن نشر الإسلام في ربوع الجزيرة العربية بادر فبعث برسائله إلى خارج الجزيرة يدعو إلى الإسلام.

ويرى أبو السعود (ت 951هـ)[5]، أنَّ إرسال الرسُل كلٌّ بلسان قومه كان في الأمم الخالية قبل محمد . صلى الله عليه وسلّم . الذي بُعث للثقلين كافة على اختلاف لغاتهم. ولأنَّ القرآن الكريم معجز باللسان العربي المبين فإنَّ "تعدد نظم الكتاب المنزَّل إليه **[محمد عليه السلام]** حسب تعدد ألسنة الأمم أدعى إلى التنازع واختلاف الكلمة، وتطرق أيدي التحريف مع أن استقلال بعضٍ من ذلك بالإعجاز دون غيره مئنة لقدح القادحين. واتفاق الجميع فيه أمر قريب من الإلجاء، وحصر البيان بالترجمة والتفسير اقتضت الحكمة اتحاد النظم المُنْبىء عن العزة وجلالة الشأن المستتبع لفوائد غنية عن البيان. على أن الحاجة إلى الترجمة تتضاعف عند التعدد إذ لاُ بَّد لكلٌ أمة من معرفة توافق الكلّ وتحاذيه حذو القذة بالقذة من غير مخالفة ولو في خصلة فذة، وإنما يتمّ ذلك بما يترجم عن الكلّ واحداً أو متعدداً، وفيه من التعذر ما يتاخم الامتناع، ثم لمّا كان أشرف الأقوام وأولاهم بدعوته . عليه الصلاة والسلام. قومه الذين بعث فيهم ولغتهم أفضل اللغات نزل الكتاب المتين بلسان عربي مبين وانتشرت أحكامه فيما بين الأمم أجمعين".

ويقول صاحب[6] **(تفسير روح البيان . 395/4)**: ".. لمّا جعله الله تعالى سيد الأنبياء وخيرهم وأشرفهم وشريعته خير الشرائع وأشرفها، وأمته خير الأمم وأفضلهم أراد أن يجمع أمته على كتاب واحد منزل بلسان هو سيد الألسنة وأشرفها وأفضلها عطاءً.. وذلك هو اللسان العربي الذي هو لسان قومه، ولسان أهل الجنة. فكان سائر الألسنة تابعاً له كما أنَّ الناس تابع للعرب مع ما فيه من الغنى عن النزول بجميع الألسنة لأنَّ الترجمة تنوب عن ذلك وتكفي التطويل، أي ببعث الرسُل إلى الإطراف بدعوتهم إلى اللّه ويترجمون لهم بألسنتهم".

وفي الاستخدام غير المعجمي والقرآني نلحظ استعمال لفظ (اللسان) للدلالة على (اللغة) بمعناها الاصطلاحي، ومن ذلك ما نجده في (الرسالة للإمام الشافعي، (ت204هـ)[7]. وفي **(المعرّب للجواليقي، ت 540هـ)**[8] نقرأ: "سمعت أبا عبيدة[9] يقول: من زعم أنَّ في القرآن لساناً غير العربية فقد أعظم القول على اللّه". و".. أنه ليس من غير لسان العرب، مثل: سجيل والمشكاة.. وغير ذلك ". وفي (مقدمة ابن خلدون، ت 808هـ)[10] نقرأ: ".. كان اللسان العربيُّ المُضَريُّ قد فسُدَتْ مَلَكَتُه وتغيرَّ إعرابُه. والسَّببُ في ذلك ما وقع للدولةِ الإسلامية من الغَلَب على الأُممِ. والدينُ والملة صورةٌ للوجود وللمُلْك. وكُلّها موادّ له، والصورةُ مقدّمةٌ على المادة، والّدينُ إنما يُستفاد من الشريعة، وهي بلسان العرب، لِمَا أنَّ النبيَّ . صلى الله عليه وسلم . عربي، فوجب هجر ما سوى اللسان العربيّ من الألسن في جميع ممالكها".

وتجدر الإشارة إلى لفظةِ(الألسنية)، وهي مستحدثة أطلقها بعض المعاصرين على الموضوعات التي تعالج جميع علوم اللغة من فقه اللغة، والنحو والصرف، والأصوات، والتراكيب، والمعجم، والدلالة والأسلوب. سواء في لغة واحدة أو أكثر. يقول مقدّم كتاب **(الألسنية)**[11]: "يُشكّل الاهتمام بطبيعة اللغة الإنسانية ظاهرة رافقت القرن العشرين، بصورة خاصة. ذلك أنَّ هذا القرن شاهَد انبثاق الألسنية الوصفية كعلم مجتمعي يحتوي على

مصطلحات ومفاهيم واضحة دقيقة. ولم ينحصر، خلاله، الاهتمام باللغة بالألسنيين فقط بل تعدّاهم ليشمل الفلاسفة وعلماء السيكولوجيا والسوسيولوجيا والمنطق الرياضي. ولا يزال المثقفون في أكثريتهم، حتى أيامنا هذه، يخلطون بين الألسنية أو علم اللغة الحديث وبين فقه اللغة. وربما كان ذلك راجعاً إلى أنَّ كلمة (فقه اللغة) كانت إلى زمن قريب جداً، الكلمة الأساسية التي تُشير إلى مجموعة الدراسات اللغوية. وعدم التمييز بين الألسنية وفقه اللغة وإنْ يكُن مفهوماً إلاّ أنه لم يعد مبرَّراً ولا مقبولاً بعد الآن. ذلك أننا نشهد الآن حدوث تغير جذري في ما يتعلق بهذا الأمر بحيث إنَّ **كلمة الألسنية** أصبحت، بشكل عام، هي الكلمة المستعملة في بلدان العالم للدلالة على الدراسات التي **تتناول بالبحث من قريب أو من بعيد، قضايا اللغة**.. من البديهي الآن القول: إنَّ هذا التغير لم يكن في الحقيقة ليتمّ، لصالح الألسنية لو لم تتخذ الألسنية هذا الاتجاه الواضح الذي نلاحظه، في إطار إتمام الدراسات الدقيقة للغات الإنسانية وفي إطار التعمق بمفهوم اللغة وخصائصها، بصورة عامة"[12].

ونظراً لاتسّاع دائرة البحث في اللسانيات ليشمل النشاط الإنساني عامّة فإنا نرى اهتمام الألسنيين بالدراسات الانتروبولوجية والسوسيولوجية والسيكولوجية والفلسفية كما أن أساليب النقد الأدبي، وطرق تعليم اللغات تأثرت بالألسنية. واستمدت منها منهجيتها ومفاهيمها الأساسية. والجدير بالذكر أنَّ مسلك الدرس الألسني قد تأثر بالمنطق الرياضي والبرمجة الآلية. وقد تمَّ تطوير أكثر من آلة لدراسة الأصوات اللغوية، وعيوب النطق وآلية التفكير والأمراض العصبية.

وبعد؛ فإذا كانت (الألسنية) منهجاً جديداً في دراسة اللغة يحاول القائمون أن ينحو بدراسة (علم اللغة) منحى التحديث المتأثر بالنظريات اللغوية الحديثة، فإننا لا نعدم في تاريخنا اللغوي إشارات إلى هذا المنهج مع الحرص على ربطه بخصائص اللغة العربية. من ذلك ما نجده عند **ابن خلدون** (ت 808 هـ) فقد عقد فصلاً في (مقدمته) سماه **(علوم اللسان العربي)** وتحدث عن **(الملكة اللسانية)**، ومفهوم الملكة عنده يقارب مفهوم **(الكفاية اللغوية)**[13] التي يركّز عليها الألسني **نوم شُومسكي** (1928–) الألسني الأمريكي صاحب النظرية الألسنية التوليدية التحويلية[14]. يقول ابن خلدون: "**اعلم أنَّ اللغة، في المتعارف عليه هي عبارة المتكلّم عن مقصوده وتلك العبارة فعل لساني ناشئ عن القصد بإفادة الكلام، فلابُدَّ أنْ تصير ملكة متقررة في العضو الفاعل لها وهو اللسان. وهو في كلّ أمة بحسب اصطلاحاتها**".

وقد عقد (ميشال زكريا) مقابلة بين ما تضمنه مفهوم ابن خلدون للغة، ومفهوم(الألسنيين) للغة، وقد وضعها ضمن المخطط الآتي[15] و [16]:

8	إدوار سابير 1884 – 1939		انطوان مايه 1866–1939	ليونرد بلومفيلد 1887 – 1949	اندره مارتينه 1908 –	هال 1909–	بلوخ وتر ايجر	نوام تشومسكي 1928	ابن خلدون ت 1406م
وسيلة تواصل، مؤسسة اجتماعية	+	+	+		+	+	+		+
اختلاف اللغات من مجتمع إلى آخر				+	+		+		+
تنظيم رموز أو	+	+	+			+	+		

إشارات									
عادة كلامية			+		+				
مجموعة لا متناهية من الجمل							+		
أصوات تحتوي على دلالات		+		+	+		+	+	+
فعل لساني									+
ملكة لسانية								+	+
الطابع الاصطلاحي الكيفي						+			+
التكلم قصدي	+							+	+

وهكذا نرى أن ابن خلدون قد أحاط بسبع مسائل من مفاهيم علم الألسنيات الأساسية. ولكن تجدر الإشارة إلى أنَّ علماءنا قد فرقوا بين أفعال اللسان الصوتية والكلام القصدي، فاللغة أصوات تؤدي إلى الكلام، وقد قالوا[17]: "التكلّم استخراج اللفظ من العدم إلى الوجود. ويشترط القصد عند سيبويه والجمهور، فلا يسمى ما نطق به النائم والساهي وما تحكيه الحيوانات المعلّمة كلاماً..

إنَّ الكلامَ لفي الفؤادِ وإنمّا جُعل اللسان على الفؤاد دليلاً.

ألا يُرى أنَّ واحداً منا يملأُ الألواح والصحف من أحاديث نفسه من غير تلفظ بكلمة. وبه يمتازُ عن الحيوانات العُجم. والكلام النفسي لا بُدّ وأن يكون مع قصد الخطاب إما مع النفس أو مع الغير.. ".

وإذا كانت الأصوات هي أساس تكوين الحروف ثم الكلمات. فإنَّ الجُمل لا يصير تكوينها حتى تصاغ وفق مقتضيات علم النحو. فإذا تحقق ذلك غدا البيان اللغوي الملتحم بالفكر مميزاً للإنسان[18]. وصارت اللغة وسيلة للعلم واكتساب المعرفة، وسبحانه العليم القائل: ﴿**الرَّحْمَنُ (1) عَلَّمَ الْقُرْآنَ (2) خَلَقَ الْإِنْسَانَ (3) عَلَّمَهُ الْبَيَانَ**﴾ **[الرحمن: 1-4].**

ووضع ابن كمال باشا (ت 940هـ) رسالة[19]جعلها بعنوان (مشاركة صاحب المعاني اللغوي في البحث عن مفردات الألفاظ المستعملة في كلام العرب).. وكان غرضه من ذلك أن يبّين كيف تتواصل حلقات (اللغة) و(النقد) و(الأدب) في الدرس اللغويّ، وهو بهذا يلتقي بالاتجاهات المعاصرة في باب الدلالات الأسلوبية.

ومفردات الألفاظ مكونة من كلمات، ولكّل كلمة مفردة معنىً جزئي، وتركيب حرفي، وصيغة اشتقاقية. وميدان معالجة الكلمة والحالة هذه في علم المعجم، أو علم الصرف. أما التراكيب فقوامها مجموعة من المفردات[20] يجمعها نظام يقتضيه علم النحو سماه عبد القاهر الجرجاني (ت471هـ) **النظم، وأحياناً التَّعْليق**، ولكلّ تركيب في سياقه معنىّ إضافي يختلف عما يقتضيه ظاهر التركيب. وميدان معالجة التراكيب علم النحو والبلاغة. والمعنى النحويّ، والمعنى المعجمي.

وعلوم العربية متداخلة يخدم بعضها بعضاً، يقول عبد القاهر الجرجاني في شرحه لفكرة التعليق[21]: "واعلم أنّك إذا رجعت إلى نفسك علمت علماً لا يعترضه الشّك: أنْ لا نظم في الكلم، ولا ترتيب حتى يعلق بعضها

ببعض، ويبنى بعضها على بعض، وتجعل هذه بسببٍ من تلك. وهذا مالا يجهله عاقل، ولا يخفى على أحدٍ من الناس.. أو تعمد إلى اسمين فتجعل أحدهما خبراً عن الآخر، أو تتبع الاسم اسماً على أن يكون الثاني صفة للأول أو تأكيداً له، أو بدلاً منه، أو تجيء باسم بعد تمام كلامك على أن يكون الثاني صفة أو حالاً أو تمييزاً، أو تتوخى في كلام هو لإثبات معنىً أنْ يصير نفياً أو استفهاماً أو تمييزاً، فتدخل عليه الحروف الموضوعة لذلك.. وعلى هذا القياس ".

وبعد أن شرح عبد القاهر(**التعليق**) على هذا النحو الذي يُفهم منه أنه وضع الكلمة الموضع الذي يقتضيه علم النحو من فاعلية ومفعولية وحالية. الخ[22]، قال[23]: "وإذا كان لا يكون في الكِلم نظم ولا ترتيب إلاّ بأنّ يصنع به هذا الصنيع ونحوه، وكان ذلك كلّه مما لا يرجع منه إلى اللفظ شئ، ولا يتصور أنْ يكون فيه ومن صفته؛ فقد بَان[ظهر] ذلك الأمر على ما قلناه: من أنَّ اللفظ تبع للمعنى في النظم، وأنَّ الكلم تترتب في النطق، بسبب ترتب معانيها في النفس،وأنها لو خلت من معانيها حتى تتجرد أصواتاً لها وأصداءَ حروف لما وقع في ضمير، ولا هجس في خاطر: أنْ يجب فيها ترتيب ونظم، وأن يجعل لها أمكنة ومنازل، وأن يجب النطق بهذه قبل النطق بتلك".

إذن فعبد القاهر يدعو إلى تلاحم (دلالة النحو) و (دلالة المعنى) في خدمة اللغة. ولما كانت المعاني متجددة في حياة اللغة. والألفاظ محدودة فإنَّ تجدد الأساليب وتطور الدلالات التركيبية من طبائع اللغات. ومن هنا تأتي أهمية رسالة (ابن كمال)، إذ تناول بالدرس مشاركة المعجمي والبلاغي في البحث عن هذا الجديد في مفردات الألفاظ وأساليبها المولدة في كلام العرب.

ويتجدد في حياتنا اللغوية المعاصرة ضرورة التصدي لهذه الظاهرة، فلقد باتت آلاف الألفاظ الحضارية والمصطلحات المختلفة في شتى فروع المعرفة بانتظار أنْ تحتل مكانها في المعجم العربي.. ذلك لأنها غَدَتْ تؤلف جزءاً هاماً من الثروة اللغوية التي يستخدمها الإنسان المعاصر. يقول محمود فهمي حجازي تحت عنوان (اتجاهات التغير في البنية والمعجم)[24]: "أما التطور في الكلمات فأبعد مدىً وأكثر وضوحاً، إن وزن فاعل ووزن مفعول والأوزان الأخرى هيّ هيّ، لم يكد يطرأ عليها تغير في البنية ولكن التغير في هذه الأوزان يكمن في بناء كلمات جديدة لم يكن يعرفها المجتمع البدوي القديم. لننظر نظُرة بسيطة إلى مادة (جمع) في (لسان العرب) مقارنين إيّاها بنفس المادة في معجم دوزي المكمل للمعاجم العربية..".

لقد كان الدرس اللغوي عند المتقدمين يهدف إلى الحفاظ على اللغة وصيانة القرآن الكريم من اللحن والتحريف. وعلوم اللغة متداخلة، ومن الخطأ الفصل بين فروعها، فالواحد منها يخدم الآخر. فعلم الصرف . مثلا. لا يمكن أن يستقل عن النحو، وكلاهما يتلمس العون من علم الأصوات. وهذا ما نجده في (الكتاب) لسيبويه (ت180هـ) حيث جاء مشتملاً على مسائل النحو والصرف وكثير من قضايا الأصوات.

وإذا كان علم النحو يُعنى بالجمل من حيث صحة التراكيب لتحقيق الاتصال بين الناس فإنّه . أيّ علم النحو . لا يقوم كيانه دون أن يُرفد من علم الصرف بالمواد الأولية، والتي يمكن أنْ توصف بأنها خطوات ممهدة أو وسائل لتحقيق الغاية. فنحن نتعلم من علم الصرف حالات الاسم مفرداً أو مثنى أو جمعاً، ثم نوظف هذه المعرفة في تركيب العبارات والجمل وفق مقتضيات علم النحو دون إخلال بأساسيات [علوم الآلة كما يسميها الأقدمون]. وهكذا يبدو اعتماد العِلمين على بعضهما كما لو كانا كلاً متكاملاً.

ثانياً: اللغة

(اللغةُ) فُعلة "بضم الفاء" قال ابن فارس (المقاييس 255/5): "اللام والغين والحرف المعتل أصلان صحيحان، أحدهما يدلُّ على الشيء لا يُعتَدُّ به، والآخَر على اللَّهجَ بالشيء". وقال الجوهري (الصحاح 2484/6): "أصلها لَغْيٌ أو لَغْوٌ، والهاء عوض، وجمعها لُغًى مثل بُرَةٍ وبُرىً، ولغات أيضاً.. والنسبة إليها لُغَويٌّ [بضم اللام] ولا تقل لَغَوِيٌّ". وزاد أبو البقاء الكفوى (الكليات 170/4): "ومصدر اللَّغْوُ وهو الطَرْح، فالكلام لكثرة الحاجة إليه يُرمى به، وحذفت الواو تخفيفاً. جمعه لغُات، ولُغُون، ولُغىً، والفعِل لَغَا يَلْغُو لَغْواً إذا تكلَّم، أو من لَغِيَ به لَغاً "كرضِىَ" إذا لهج به".

فالمادة من حيث معناها العام تدلّ على المعاني الآتية:

1- اللَّغَا واللَّغْو: الشيء الذي لا قيمة له. كما لا قيمة لما يُطرح من الحساب والعدد. وفي المعجم الوسيط: "ما لا يُعَتدُّ به. يقال تكلّم باللَّغا. ومالا يُحسبُ في العدد في الدِّية والبيع ونحوهما لصغره. وسقط المتاع.

2- الإثم والخطأ، قال الأصمعي: لَغا يَلْغُو إذا حلف يميناً بلا اعتقاد، قال الشافعي: "واللغو في لسان العرب الكلام غير المعقود عليه"[25] وتقول: "زاغ عن الصواب وصَغا، وتكلّم بالرَّفَث واللّغا[26].

3- إبطال الشيء، في المعجم الوسيط: "ألغى الشيء: أبطله. ويقال: ألغى القانون. وفي الحديث: "كان ابن عباس يُلغي طلاق المُكره". ويقال: ألغى من العدد كذا: أسقطه".

4- وفيما يخصُّ الناحية الصوتية، "قولهم: لغِيَ بالأمر، إذا لَهَجَ به. ويقال إن اشتقاق اللغة منه، أي يَلْهَجُ صاحبها بها"[27]. فأصل المادة يدلّ على مجرد الصوت الصادر من الفم سواء حمل معنىً أو فائدة أم لا مثل لغوى الطير، ولغط القطا، وأي صوت ينطق. بل إنه عند اعتبار المعنى فيه لا يسمى به إلاّ الباطل والخطأ والفحش. ثم أُطلق عن القيد الأخير إلى الدلالة على الكلام بعامة.

وفي الاستعمال القرآني نجد استعمال (مادة ل غ و) على ثلاثة أوجه:

اليمين الكاذبة. الباطل. الحلف. يقول الدامغاني (من فقهاء القرن الخامس الهجري)[28]" فوجه منها: اليمين الكاذبة. قوله تعالى في سورة البقرة: ﴿**لاَ يُؤَاخِذُكُمُ اللّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ**﴾ [أية 225].. الثاني: اللغو الباطل. قوله تعالى في سورة المؤمنين: ﴿**وَالَّذِينَ هُمْ عَنِ اللَّغْوِ مُعْرِضُونَ**﴾ [آية 3]... الثالث: اللغو يعني الحلف عند شرب الخمر في الجنة كفعل أهل الدنيا إذا شربوا الخمر كقوله تعالى في سورة **الطور** ﴿يَتَنَازَعُونَ فِيهَا[29] كَأْسًا﴾ [آية 23] أي في الجنة ﴿**يَتَنَازَعُونَ فِيهَا كَأْسًا لَّا لَغْوٌ فِيهَا وَلَا تَأْثِيمٌ**﴾[الطور: 23]، يعني لا حلف فيها عند شرابها" وواضح من هذا أن المادة استعملت في القرآن الكريم بما يوافق معناها العام الأصلي الذي سبق بيانه. ولم يستعمل القرآن لفظ (اللغة) ولا مادتها (ل غ و) بمعناها الاصطلاحي للدلالة على الكلام الذي يتفاهم به جيل من الناس Language.

المعنى الاصطلاحي (اللغة):

نلحظ استعمال اللفظة للدلالة على أكثر من معنى:

1- الدلالة على المعنى الاصطلاحي المعروف، **أي الكلام الذي يتفاهم به شعب ما**. وقد ورد ذلك في استعمالات كثيرة نسبت للخليل بن أحمد الفراهيدي (ت 175هـ)[30]، والفراء (ت 207هـ)، كما قيل عن أبي الأسود الدؤلي (ت69هـ) أنه كان يجيب في كلّ اللغة[31]، وعن أبي عمرو بن العلاء (ت154هـ) أنه لم يوجد عليه خطأ

في اللغة، ونُسب استعمال ذلك المعنى إلى أبي بكر بن السّراج (ت 316 هـ)[32]، واستعمله ابن منظور (ت 711هـ) في مقدمته **للسان العرب**.. ثم هو الاستعمال الشائع اليوم.

2- اللغة بمعنى اللهجة، والمخالف لكلام العرب. يقول صاحب كتاب[33] (اللهجات العربية في التراث): "لاشك أنَّ القدماء من علماء العربية ما كانوا ليعرفوا كلمة (لهجات) بل كانوا يستبدلون بها (لغات)، ويتضح هذا عندما أشار **صاحب الأمالي** إلى قوله تعالى[34]: ﴿**وَالشَّفْعِ وَالْوَتْرِ**﴾ [الفجر:3] فقال: الفتح لغة أهل الحجاز، والكسر لغة تميم وأسد وقيس[35]. كما ذكر أحمد بن فارس اختلاف لهجات العرب فقال[36]: "اختلاف لغات العرب من وجوه.."وعقد ابن جنى باباً في **(خصائصه)**[37] (باب اختلاف اللغات وكلّها حجة)، كما ذكر السيوطي في **(مزهره)**[38] (باب الضعيف من اللغات)ـ فاللغة عندهم كانت مرادفة للهجة عندنا،ولكن البحث الحديث يفرّق بين اللهجات واللغات، أو بين اللهجة واللغة".

ثم ذكر الباحث مجموعة من آثار المتقدمين أُدرجت تحت اسم "اللغات أو كتب اللغات" منها: ما نسب إلى كلٍّ مِنْ: يونس بن حبيب البصرى (ت182هـ)، وأبي عمرو إسحاق بن مرار الشيباني (ت 206هـ)، ويحيى بن زياد (ت 207هـ)، وأبى عبيدة معمر بن المثنى (ت 209هـ)، وأبى زيد الأنصاري (ت 214هـ)، وعبد الملك بن قريب الأصمعي (ت 216هـ)، والحسن بن محمد الصَّغاني (ت 650هـ)،.. وغيرهم.

وتجدر الإشارة هنا إلى أن **(المخالف)** في كلام العرب ليس شاذاً أو نادراً، بل يكون مقبولاً عند بعض القبائل، ومرفوضاً عند بعضها. يقول أبو البقاء[39]: "واللغات السبع المشهورة بالفصاحة في العرب العرباء هي: لغة قريش، وهُذَيل، وهوازن، واليمن، وطيىء، وثقيف، وبني تميم".

3- الحرف: حرف الهجاء، والكلمة، واللغة، واللهجة – مترادفات، ففي المعجم الوسيط: "الحرف: الكلمة. يقال هذا الحرف ليس في لسان العرب. والحرف: اللغة واللهجة". وفي تاج العروس[40]: "في الحديث: قال صلى الله عليه وسلّم: "(نَزَلَ القرآنُ على سبعة أحرف)، كلُّها شافٍ كافٍ، فاقْرؤوا[41] كما عُلِّمْتُمْ"، قال أبو عُبَيْد: أي على (سَبْعِ لُغاتٍ من لُغات العرب)، قال: (وليس معناه أن يكُون في الحرف الواحد سَبْعَةُ أَوْجُهٍ)، هذا لم يُسَمعْ به، زاد غير أبى عبيد: (وإن جاء على سبعةٍ أو عَشَرَةٍ أو أكثَر)، نحو ﴿**مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ**﴾[الفاتحة: 4] و﴿**وَعَبَدَ الطَّاغُوتَ**﴾[المائدة: 60] قال أبو عبيد: (ولكن المعنى: هذه اللُّغات السَّبْعُ متفرِّقةً في القرآن)، فبعضُه بلغة قُريش، وبعضه بلغة أهل اليمن، وبعضه بلغة هَوَازن، وبعضه بلغة هذيل، وكذلك سائر اللغات، ومعانيها في هذا كلّه واحدة، ومّما يبيِّن ذلك قول ابن مسعود رضى الله عنه: "إني قد سمعتُ القُرآءَ فوجدتهم مُتقاربين، فاقرؤوا كما عُلِّمتُم، إنما هو كقول أحدكم: هَلُمَّ، وتعال، واقْبِلْ "قال ابن الأثير: وفيه أقوالٌ غير ذلك، هذا أَحْسَنُها"[42]

هذا، ولسنا هنا في معرض التوسّع في مسألة (الحروف السبعة) فمكانها في مباحث علوم القرآن. ولكن شاهدنا أن نثبت استخدام (الحرف) بمعنى اللغة، أو الكلمة، أو اللهجة. أو العكس. وللدكتور عبد الصبور شاهين دراسة حول هذه المسألة ذهب فيها إلى أن الرخصة بقراءة الحروف السبعة . اللغات . كان لفترة محددة ابتدأت منذ السنة التاسعة للهجرة، وهى السنة التي شهدت اندفاع العرب من كل أنحاء الجزيرة نحو المدينة، يعلنون إسلامهم وهو ما يسجلّه القرآن الكريم في قوله في سورة النصر: ﴿**إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ*وَرَأَيْتَ النَّاسَ يَدْخُلُونَ فِي دِينِ اللَّهِ أَفْوَاجاً*فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَاسْتَغْفِرْهُ إِنَّهُ كَانَ تَوَّاباً**﴾[آية 1-3].. وقد استمرت الرخصة بالقراءة مشافهةً حتى لحق الرسول . صلى الله عليه وسلم. بالرفيق الأعلى في ربيع الأول سنة إحدى عشرة على المشهور. أي أن هذه الرخصة لم تمارس في حياته . عليه السلام . إلاّ أقل من عامين. وقد أكدَّت الدراسة أن تدوين القرآن في العهد

النبوي كانت بحرف قريش فقط. وأن الأحرف السبعة ليست صفة لازمة للقرآن الكريم، وأنها كانت رخصة تهدف للتوسعة على قرآء القرآن، وأنها كانت في حدود المشافهة، دون التسجيل[43].

وبعد؛ فإن لفظ (اللغة) قد اكتسب دلالته الاصطلاحية ليقتصر على (الفصحى) التي تخضع لعلامات الإعراب والصيغ الصرفية، وهي اللغة التي ضمن لها القرآن الكريم السيادة حتى غدت لغة الآداب والعلوم والحضارة. ولسنا هنا في مجال البحث في تاريخها ومراحل تطورها ومستوياتها. وحسبنا الإشارة إلى أنَّ هذه الفصحى تقابلها اللهجة أو العامية المحكية. ويفرّق (إبراهيم أنيس) بين اللغة واللهجة من وجوه ثلاث:

1- اللغة تمثل عدة لهجات لكلٍّ منها خصائصها، ولكنها تشترك في مجموعة من الظواهر اللغوية التي تربط بينها وتؤلف منها لغة واحدة، واللهجة لا تمثل إلاّ نفسها فقط.

2- بيئة اللغة أعمّ وأشمل، وبيئة اللهجة أخصّ وأضيق.

3- اللهجة جزء من كلٍّ هو اللغة التي تنتظمها هي وأخواتها وتستقل عن غيرها من اللغات الإنسانية الأخرى. فالعلاقة بين اللغة واللهجة هي العلاقة بين العام والخاص[44].

ثالثاً: اللَّهْجَة

مادة **(ل هـ ج)** في المقاييس (214/5): "اللام والهاء والجيم أصلٌ صحيح يدلُّ على المثابرة على الشيء وملازمته، وأصل آخرُ يدلُّ على اختلاطٍ في أمرٍ.. وقولهم: هو فصيح اللَّهْجَة واللَّهَجَة: اللسان، بما ينطق به من الكلام. وسميِّت لهجةٌ لأن كلاً يلَهجُ بلغته وكلامه".

والمعاجم بعد المقاييس تكرر هذه المعاني لأصل المادة فتذكر: الولوع بالشيء، واللسان، واللغة. وقد أجملها المعجم الوسيط: "اللَّهْجةُ: اللسان، أو طَرَفَه. ولغة الإنسان التي جُبِلَ عليها فاعتادها، يقال: فلانٌ فصيحُ اللَّهْجَة، وصادق اللهجة. وطريقة من طرق الأداء في اللغة. وجَرْسُ الكلام".

ولأن معنى (اللَّهْجة) في أصل الوضع اللغوي دالٌّ على الولوع والمثابرة، فقد استُعْمِلَت للدلالة على طريقة الكلام التي يسبق إليها اللسان لتعوده إيّاها وولوعه بها حيث يلازمها ولا يفارقها. ومعنى (اللهجة) فيما ورد في الحديث الشريف (ما من ذي لَهْجَةٍ أصدقَ من أبي ذرٍ)[45]. اللسان الجارحة، آلة الكلام. ومن هنا صارت اللهجة دالّة على الكلام واللغة التي جُبل عليها الإنسان[46]. وهكذا صار تناسب بين معناها اللغوي والاصطلاحي.

ومعاجم المصطلحات القديمة أغفلت ذكر (اللهجة) من موادِّها[47] للدلالة على المفهوم الحديث Dialect، وفيما روُيَ عن علماء اللغة الأقدمين، أنَّهم أطلقوا لفظ (اللغة) وأرادوا به (اللهجة)، وأحياناً (اللحن)، يقول **ابن جنى** (ت 395هـ) في **(الخصائص)**، وتحت عنوان **(باب اختلاف اللغات وكلّها حُجّة)**[48]: ".. اعلم أنَّ سعة القياس تبيح لهم ذلك، ولا تحظره عليهم، ألا ترى أن لغة التميميين في ترك إعمال (ما) يقبلها القياس، ولغة الحجازيين في إعمالها كذلك.. وليس لك أن تردَّ إحدى اللغتين بصاحبتها، لأنها ليست أحقَّ بذلك من رسيلتها.. حدثنا أبو بكر محمد بن الحسن عن أبى العباس ثعلب أحمد بن يحيى قال: ارتفعت قريش في الفصاحة عن عنعنة تميم، وكشكشة ربيعه.. وتلتلة بهراء. فأما عنعنة تميم فإن تميماً تقول في موضع أنْ: عَنْ.. وأما تَلْتلة بهراء فإنهم يقولون: تِعلمون وتِفعلون وتِصنعون، بكسر أوائل الحروف.. وكيف تصرفت الحال فالناطق على قياس لغة من (لغات العرب) مصيب غير مخطئ، وإن كان غير ما جاء به خيراً منه".

ففي النص السابق وردت (اللغة) بمعنى (اللهجة).

وأما من شواهد استخدام (اللحن) بمعنى (اللهجة)، قال **الزمخشري** في (أساس البلاغة): ".. يُقال هذا ليس من لَحْني ولا من لحن قومي، أي من نحوي وميلي الذي أميل إليه وأتكلم به، يعنى لغتي ". ومنه قول الأعرابية الكلبية[49]:

وقومٌ لهم لَحْنٌ سوى لحنِ قومنا وشَكلٌ وبيتِ الله لسنا نشاكُله

وقول شريك عن أبي إسحاق عن أبي ميسرة في تفسير (العرم) في قوله تعالى: ﴿**فَأَعْرَضُوا فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ سَيْلَ الْعَرِمِ** ﴾[سبأ: 16]، قال: العَرِم: المُسَنّاة بلحن اليمن، أي بلغة اليمن ". وفي (المعجم في بقية الأشياء): "قال عمر بن الخطاب رضي الله عنه: تعلموا الفرائض والسنن واللَّحْنَ كما تتعلمون القرآن. قال أبو هلال: اللحن: اللغة، يقال هذا بلحن تميم أي بلغتهم".

واللهجة في الدرس اللغوي الحديث هي مجموعة من الصفات اللغوية تنتمي إلى بيئة خاصّة، ويشترك في هذه الصفات جميع أفراد هذه البيئة.. والصفات التي تتميز بها اللهجة تكاد تنحصر في الأصوات وطبيعتها وكيفية صدورها. فالذي يفرق بين لهجة وأخرى هو بعض الاختلاف الصوتي في غالب الأحيان، فيروى لنا مثلاً أن قبيلة تميم كانوا يقولون: في (فزت) – فزد)[50].

وتسير كلُّ لهجة في نظامها الصوتي في طور متميز عن غيره، وهذا الاتجاه خاضع للتطور. ومن أجل ذلك فإن أعضاء النطق عندنا . مثلاً- تختلف عنها عند أسلافنا، ومن أجل ذلك أيضاً أننا ننطق بأصوات ونخرجها مخرجاً يختلف عما ذكره علماء الصوت من القدامى كالخليل وسيبويه. ويرى ابراهيم السامرائي: أن صوت الضاد

كما هو مذكور في المظان المعروفة غير موجود الآن، ولسنا بقادرين أن نخرج صوت الضاد على النحو الذي رسمه الخليل[51].

وتتكوّن اللهجات نتيجة عاملين رئيسيين هما:

1- الانعزال بين فئات الشعب الواحد.

2- الصراع اللغوي نتيجة غزو أو هجرات[52].

وتجدر الإشارة إلى اختلاف مفهوم اللهجات العربية القديمة عن العاميات الحديثة، يقول الدكتور عبده الراجحي[53]: "المعروف أن العرب لم يتوفروا على درس اللهجات. كما يتوفر على درسها المحدثون، وذلك أن عملهم كان مرتبطاً **(بفهم)** النصّ القرآني وما يتصل به من نصوص دينية، أي أنه كان مرتبطاً باللغة الموّحدة التي نزل بها القرآن الكريم، ومن ثم كان من العبث أن يوجهوا جهودهم إلى درس اللهجات. ومع ذلك فإن كتبهم تعرض للهجات القبائل، لكنا نلفت إلى حقيقة مهمة في تاريخ العربية، هي أن اللهجات التي عرضوا لها ليست **(لهجات عامية)** كما نفهمها في العصر الحديث، وإنما هي **(عناصر لغوية)** تنتسب إلى قبائل معينة، وقد دخلت اللغة الموحدة، وأصبح لها مستوى من الفصاحة مقرر ومعروف".

ومن آثار القدماء في دراسة اللهجات ما وضعوه من مؤلفات في: (الغريب) و (اللغات) و (النوادر) و(اللحن) و(القراءات) و(ليس في كلام العرب) و(أغلاط العوام والخواص).. ونحوها. **ولقد كان مسلكهم في الدرس اللغوي يصدر عن وعي (حضاري) لتأكيد دور اللغة المشتركة الفصيحة باعتبارها ركيزة الحضارة والوحدة.**

ومن المعلوم أن اللغة الفصحى تحتوي على ذخيرة علمية وحضارية، ولها القدرة على التوليد والقياس، وقد خدمها العلماء على مرّ العصور بالدرس والتصنيف والتقعيد. وتضطلع مجامع اللغة العربية اليوم بمسئولياتها

لجعل العربية لغة العلم والحضارة. كما أنه بفضل انتشار الفصحى الحديثة واستعمالها في دواوين الإدارة وأجهزة الإعلام من إذاعات مسموعة مرئية وصحف ومجلات، وتلاشي طرق العزلة التي كانت سائدة فإن لهجات اللغة الواحدة آخذة في الذوبان(54).

الهوامش والتعليقات:

1– انظر المعاجم، "أساس البلاغة للزمخشري، والقاموس المحيط للفيروز أبادي، ولسان العرب لابن منظور، ثم المعجم الوسيط لمجمع اللغة العربية الذي التزم منهجاً معيناً في عرض مواده، انظر ص 12–13 من مقدمته. وقد أورد الاستعمالات الآتية للمادة:

1– لَسَنَ، لَسْناً. 2– لاسَنَ، ملاسنةً. 3–لَسِنَ، لسَناً.
4– هو لَسِنٌ، وهي لسناء، جمع لُسْن. 5– أَلْسَنَ، وألْسَنَ عنه.
6– لاسنه. 7– لَسَّنَ. 8– تَلَسَّنَ.
9– اللسان، جمع: ألسنة ,وأُلْسُن، ولُسُنٌ. 10– لسان البحر،
11–لسان الحجّةُ، 12– لسان الثناء، 13– لسان القوم،
14– لسان الحال، 15– ذو اللّسانين، 16–لسان الحذاء،
17– لسان الميزان، 18– لسان النار، 19– لسان المزمار،
20– لسان الثور (عُشبة)، 21– لسان الحَمَل (نبات)،
22– لسان العصافير (مكرونة). 23– اللّسْن (الكلام واللغة).
24– المَلْسُون.

وذكر (دوزي) أيضاً، لسان القفل. لَسين، مِلْسان، مُتَلَسِّنٌ.

وأضاف (هانزفير) أيضاً، على لسانه، على لسان الصحف، قيل على لسانه ما..، لسان رسمي، متحدث بلسان وزارة الخارجية، دار على ألسنة الخاصّة والعامة.

2– انظر مجلة اللسانيات التي تصدر عن معهد العلوم اللسانية والصوتية في الجزائر، ومجلة اللسان العربي التي تصدر عن مكتب تنسيق التعريب في الرباط.

3– مجمع اللغة العربية بالقاهرة، مجموعة المصطلحات العلمية والفنية، مجلد 4 سنة 1963م، ص 95.

4– الرازي (التفسير الكبير) 79/19.

5– إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم 32/5.

6– إسماعيل حقي البرسوي (ت 1137هـ).

7– انظر (الرسالة) للشافعي الفقرات 127 إلى 200 وما بعدها.

8– انظر (المعرب) للجواليقى، ص 52، 53. ومقدمة لسان العرب لابن منظور، وغيرها.

9– هو معمر بن المثنى، ت 208 هـ.

10– **المقدمة**، تاريخ العلامة ابن خلدون، طبعة دار الكتاب اللبناني الثانية، بيروت، 1979م، ص 675.

11– زكريا، ميشال، الألسنية (علم اللغة الحديث)، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت ط2، 1983. ص 11.

12– الكفاية اللغوية عند تشومسكي "تعني المقدرة الذاتية . المَلَكَة . لمتكلم اللغة المثالي الملتزم بقواعد لغته والتي عن طريقها يتحقق التواصل اللغوي، وهي مرتبطة بالأداء الكلامي.

13– نوام تشومشكى Noam Chomsky، من مشاهير علماء الألسنية المعاصرين، ولد في فيلادلفيا سنة 1928، ويعمل حالياً أستاذاً لعلم اللغة في المعهد التكنولوجي ماساشيوستس .M.I.T.

14– "القواعد التوليدية التحويلية تهتم مباشرة بآلية اللغة التي تتيح للإنسان أن ينتج جمل اللغة كلّها، وانطلاقاً من تنظيم القواعد الكائن ضمن كفايته اللغوية. وعملية الإنتاج هذه منوطة، في الأساس، بنوع من القواعد التوليدية التي تؤدي، في حال العمل بها، إلى إنتاج كلّ الجمل التي يمكن استعمالها في اللغة" (ميشال زكريا، **الألسنية**، ص 202).

15– المقدّمة، ص 1065.

16– زكريا، ميشال، الملكة اللسانية في مقدمة ابن خلدون، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ط 1، 1986؛ ص 20.

17– الكفوى، أبو البقاء (ت 1094هـ)، الكليات. دمشق، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، ط2، 1982؛ الجزء الرابع، ص 100.

18– انظر، فرائد اللغة في الفروق للأب هنريكوس لامنس اليسوعي، بيروت، المطبعة الكاثوليكية، 1889 / ؛ ص 168، 321، 342.

19– حقق الباحث (حامد صادق قنيبي) هذه الرسالة ونشرها في مجلة (الموافقات الجزائرية، المجلد الخامس،1417هـ، ص 67. **95**) بعد أن قدّم لها بقراءة تقويمية. وانظر، كتاب أسس علم اللغة العربية لمحمود فهمي حجازي، ص 69.

20– علم المفردات يقابل في الدرس الحديث علم الدلالة Semantics، وهو يُعنى بدراسة اللغة من حيث إنها كلمات تدلّ على معانٍ موضوعها علم الدلالة. ولعلم الدلالة منهجه ووسائله فهو يعتمد على دراسة الصوت، وعلى الدراسة النحوية، ولكنه يُدخل في اعتباره عناصر غير لغوية كشخصية المتكلم وشخصية السامعين.. وظروف الكلام (السعران، محمود. علم اللغة مقدمة للقارئ، ص 83).

21– الجرجانى، أبو بكر النحوي، عبد القاهر بن عبد الرحمن، دلائل إعجاز. تحقيق محمد رشيد رضا، القاهرة، مكتبة القاهرة، ط 1961م، ص 38–39.

22– دلائل الإعجاز، ص 61.

23– المصدر السابق، ص 39.

24– أسس علم اللغة العربية، ص 301 (بتصرف).

25– ابن منظور، لسان العرب، مادة (ل غ و).

26– الزمخشري، أساس البلاغة، مادة (ل غ و).

27– ابن فارس، المقاييس، 256/4.

28– قاموس القرآن (إصلاح الوجوه والنظائر)، تحقيق عبدالعزيز سيد الأهل، ط ^{2}، بيروت 1977م، ص 480–481.

29– في حاشية التحقيق، الضمير إلى الكأس، أي لا يجري بينهم لغو ولا تأثيم، أي لا تجعلهم تلك الكأس آثمين. ومنع ابن عطاء أن يكون الضمير للجنة نقله القرطبي في (الطور).

30– انظر، مراتب النحويين لأبي الطيب الحلبي، نهضة مصر 1954، ص 14.

31– المرجع السابق، ص 48.

32– المعرّب للجواليقي، ص 52.

33– الجندي، أحمد علم الدين، اللهجات العربية في التراث، الدار العربية للكتاب، ليبيا 1978، ص 142.

34– سورة الفجر، آية 3.

35– آمالي القالي، 13/1، دار الكتب 1926.

36– الصاحبي في فقه اللغة، ص 19، مطبعة المؤيد بالقاهرة، 1910م.

37– الخصائص، تحقيق محمد على النجار، 10/2. طبعة دار الكتب بالقاهرة (3 أجزاء، 1376هـ).

38– المزهر في علوم اللغة، 214/1. دار إحياء الكتب العربة (جزءان، د.ت).

39– الكليّات 170/4.

40– الزبيدي، محمد مرتضى الحسينى، تاج العروس، تحقيق عبد الفتاح الحلو، الجزء 23.الكويت 1986م.

41– ورد قوله(فاقرؤوا كما علمتم) في اللسان والنهاية على أنه من قول ابن مسعود،وقال أبو عبيد في غريب الحديث 159/3 بعد أن ذكر الحديث، "وبعضهم يرويه، فاقرؤوا كما علمتم".

42– انظر للمزيد، كتاب، ضبط لفظ القرآن ومعناه، محمد رواس قلعه جي، الكويت، ط1، 1986م.

43– هذا ما كان يشافهني به زميلي الأستاذ الدكتور عبد الصبور شاهين (رحمه الله) وسُقيا لأيام جمعتنا صحبته في جامعة الملك فهد للبترول والمعادن بالظهران، وشآبيب الرحمة لروح الدكتور محمد رواس قلعه جي كذلك.

44– أنيس، إبراهيم، في اللهجات العربية، ط3، (الأنجلو المصرية)، ص 16.

45– ورد الاستشهاد بالحديث في، اللسان، ومجمع الأنوار للصديقي (ت 986هـ) ـ طبعة الهند 1973، 518/4. وجاء في **تاج العروس** (طبعة الكويت 193/6)، "واللَّهْجَة واللُّهَجَةُ: جرس الكلام، والفتح أعلَى. وفي الأساس: وهو فصيح اللَّهْجَة، ويقال فلان

فصيح اللَّهْجةِ: وهي لُغَتُه التي جُبل عليها واعتادها ونشأ عليها. وبهذا ظهر إنكار شيخنا على مَنْ فسّرها باللغة لا الجارحة وجَعْله من الغرائب قصور ظاهر، كما لا يخفى".

46- في هامش (التاج) وفي الموضع السابق، "من الغرائب أن بعض أهل اللغة فسرَّ اللسان . اللهجة . هنا باللغة دون الجارحة، والصواب أن المراد باللسان الجارحة كما هو المشهور، ووقع في المصباح: اللهجَة: اللسان، وقيل: طرفه. فبيَّن أنه الجارحة، إذ لا طَرف للغة كما لا يخفى".

48- مما رجعت إليه للتحقق من ذلك، (كتاب الزينة، لابى حاتم الرازي، ت 332 هـ)، و(مفاتيح العلوم، للخوارزمي الكاتب، ت 387هـ)، و(التعريفات، الشريف الجرجانى، ت 816هـ) و (كشاف اصطلاحات الفنون، للتهانوي، ت 1158 هـ).

49- الخصائص، 2/10-12.

50- اللسان (مادة ل ح ن)، والمعجم في بقية الأشياء، لأبي هلال العسكري، ص 31.

51- انظر، إبراهيم أنيس، في اللهجات العربية، ص 16-17. وإبراهيم السامرائي، التطور اللغوي التاريخي (ط 2، 1988 بيروت)، ص 34-35.

52- السامرائى، المصدر السابق، الموضع نفسه.

53- إبراهيم أنيس، المصدر السابق، ص 21.

54- فقه اللغة في الكتب العربية، دار النهضة، بيروت، 1979، ص 110.

55- انظر، الموسى، نهاد. قضية التحول إلى الفصحى في العالم العربي، دار الفك، عمان 1987، ص ص112، 175، 183، 224.

القائمة الببليوغرافية:

- أنيس، إبراهيم، **في اللهجات العربية**، ط 3 (الأنجلو المصرية).
- التهانوي، محمد علي الفاروقي (ت 1158 هـ). كشاف اصطلاحات الفنون، 2 ج (كلكتا – الهند، 1861 م)، ويقوم لطفي عبد البديع بتحقيقه منذ 1963 بإشراف وزارة الثقافة والإرشاد القومي- القاهرة).
- الجرجاني، عليّ بن محمد السيد الشريف (ت 816 هـ)، كتاب التعريفات، (بيروت، مكتبة لبنان، 1978 م – مصوّر عن الطبعة الأوروبية التي نشرها غوستاف فلوجل).
- الجرجانى، أبو بكر النحوي، عبد القاهر بن عبد الرحمن، **دلائل إعجاز**. تحقيق محمد رشيد رضا، القاهرة، مكتبة القاهرة.
- ابن جني، أبو الفتح عثمان (ت 392 هـ)، الخصائص، تحقيق محمد عليّ النّجار، 3 ج (القاهرة، دار الكتب المصرية، 1952-1956م).
- الجواليقي، أبو منصور موهوب بن أحمد بن محمد (ت 54 هـ)، المعرّب من الكلام الأعجمي على حروف المعجم، تحقيق أحمد محمد شاكر (القاهرة، دار الكتب بمصر، ط 2، 1389 هـ/1969 م).
- الجوهري، أبو نصر اسماعيل بن حمّاد (ت 393 هـ)، تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق أحمد عبد الغفور عطّار، 6 ج (بيروت، دار العلم للملايين، ط 2، 1979 م).
- حامد صادق قنيبي، رسالة ابن كمال باشا (الخواص والمزايا في الأسلوب البلاغي، نُشرت في مجلة (الموافقات الجزائرية، المجلد الخامس، 1417هـ ص.ص 67. 95) بعد أن قدّم لها الباحث بقراءة تقويمية.
- الخفاجي، أحمد شهاب الدين (ت 1069 هـ)، شفاء الغليل فيما في كلام العرب من الدخيل، تحقيق محمد عبد المنعم خفاجي (القاهرة، مكتبة الحرم الحسيني التجارية الكبرى، 1376 هـ/1952م) ثم طبعة القاهرة 1325 هـ بتصحيح محمد بدر الدين النعساني.
- ابن خلدون، المقدمة، تاريخ العلامة عبد الرحمن أبو زيد (+732 هـ)، طبعة دار الكتاب اللبناني الثانية، بيروت، 1979م.
- ابن دريد، محمد بن الحسن الأزدي (ت 321 هـ)، كتاب جمهرة اللغة، تحقيق كرنكو، 4 ج (حيدر آباد الدكن، 1345 هـ).
- الرازي، أبو حاتم أحمد بن حمدان (ت 322 هـ)، الزينة في الكلمات الإسلامية العربية، تحقيق حسين بن فيض الله الهمداني، 2 ج (القاهرة، دار الكتاب العربي، ط 2. 1957 – 1958م).
- الزبيدي، محمد مرتضى (ت 1205 هـ)، تاج العروس من شرح جواهر القاموس، 10 ج (القاهرة، المطبعة الخيرية، 1306 – 1307 هـ).

- زكريا، ميشال، الألسنية (علم اللغة الحديث)، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت ط2، 1983.
- الزمخشري، أبو القاسم جار الله محمود بن عمر. الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، 4 ج (القاهرة، مطبعة البابي الحلبي 1392هـ/ 1972 م).
- سيبويه، أبو بشر عمرو بن عثمان (ت 181 هـ)، الكتاب، تحقيق عبد السلام هارون، 4 ج (القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1397 هـ).
- ابن سيده، عليّ بن اسماعيل، المخصص، أشرف على طبعه محمد عبده والشنقيطي، 6 ج (القاهرة، بولاق، 1316 – 1321 هـ)، ثم هذبه حسين يوسف موسى وعبد الفتاح الصعيدي مع زيادات حديثة وألحقا بهِ كشافات بالألفاظ مرتبة على حروف المعجم – في كتاب، الإفصاح في فقه اللغة، جزآن (القاهرة، دار الفكر العربي، ط 2. 1964 م).
- السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر (ت 911 هـ) المهذّب فيما وقع في القرآن من المعرّب، تحقيق عبدالله الجبوري ضمن (رسائل في الفقه واللغة)، (بيروت، دار الغرب الاسلامي، 1982 م).
- المزهر في علوم اللغة وأنواعها، تحقيق محمد أحمد جاد المولى وآخرين، 2 ج (القاهرة، عيسى البابي الحلبي، د.ت).
- الفيروز أبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب (817 هـ)، القاموس المحيط، 4 ج (القاهرة، مطبعة عيسى البابي الحلبي، ط 2، 1952م، وله طبعات أخرى).
- قنيبي، حامد صادق، التطور الدلالي في لغة الفقهاء، مجلة اللسان العربي، مكتب تنسيق التعريب (الرباط، مجلد 24، ج 1، 1985م).
- الكفوي، أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني (ت 1094 هـ)، الكليات، معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، تحقيق عدنان درويش ومحمد المصري، 2 ج (دمشق، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، ط 2. 1981 م).
- مجمع اللغة العربية في القاهرة، مجموعة القرارات العلمية من الدورة الأولى إلى الدورة الثامنة والعشرين، 1382هـ/ 1980 م).
- المعجم الوسيط، (القاهرة، دار المعارف، 1400 هـ/ 1980 م).
- ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين بن مكرم (ت 711 هـ). لسان العرب، ج15 (بيروت، دار صادر، 1955–1956 م).
- انظر، الموسى، نهاد. قضية التحول إلى الفصحى في العالم العربي، دار الفكر، عمان 1987.
- نوام تشومشكى Noam Chomsky، من مشاهير علماء الألسنية المعاصرين، ولد في فيلادلفيا سنة 1928، ويعمل حالياً أستاذاً لعلم اللغة في المعهد التكنولوجي ماساشيوستس.M.I.T
- أبو هلال، العسكري (ت 395 هـ). التلخيص في أسماء الأشياء، تحقيق عزة حسن، (دمشق، مجمع اللغة العربية 1390 هـ/ 1970م).

الصواب اللغوي عند الحريري (ت516هـ)

د. الطاهر نعيجة

قسم اللغة والأدب العربي، جامعة 8 ماي 1945– قالمة، naidja.tahar@gmail.com

تاريخ الإيداع: 2015/12/21 **تاريخ المراجعة:** 2016/02/09 **تاريخ القبول:** 2016/03/03

ملخص

شهد العصر العباسي الذي عاش فيه الحريري نهضة لغوية ونحوية، فظهر التأليف في تراث اللحن الذي يهدف إلى تجنيب العربية الفصحى شر العامية، ويبين أخطارها، ومن أبرز كتب اللحن " درة الغواص في أوهام الخواص " الذي أسهم به الحريري في حركة التنقية اللغوية ومعالجة الخطأ الذي تسرب إلى العربية ولا سيما ذلك الذي يدور على ألسنة الخاصة ممن تأثروا بالعامة في نطقهم.

الكلمات المفاتيح: صواب لغوي، حريري، مظاهر الصواب اللغوي، مقياس تخطئة، اضطراب.

La justesse linguistique chez AL. Hariri (516H)

Résumé

La période abbasside au sein de laquelle a vécu Al-Hariri a été le théâtre d'une renaissance linguistique et grammaticale, d'où l'apparition du patrimoine de la mélodie qui vise à épargner la langue Arabe classique du mal vernaculaire, et à montrer ses dangers, parmi les livres les plus connus sur la mélodie: "Durrat al-ghawwas fi awham al-khawass". Grâce à cet ouvrage Al-Hariri, avait contribué au mouvement de purification linguistique et le traitement des erreurs, qui se sont infiltrées dans la langue arabe, notamment ceux qui se rapportent aux langues de spécialiste qui ont été influencées par le langage familier.

Mots-clés: Justesse linguistique, Al-Hariri, apparences de jutesse linguistique, critère de l'erreur, trouble.

AL Hariri's Linguistic correctness (516H)

Abstract

The Abbasid era in which Al-Hariri lived, has recognized linguistic and grammatical renaissance, where writing has appeared in error's Heritage, which aims to save classical Arabic from vernacular abuse and shows its dangers. Among the main books of the error: "Durrat al-ghawwas fi awham al-khawass" (a book related to expression mistakes in Arabic), which al-Hariri has contributed in the movement of purification and treatment of language's errors that have crept in Arabic, especially those who go around specialists language who were affected by Slang in their pronunciation.

Key words: Linguistic correctness, Al-Hariri, linguistic correctness appearances, criteria of error, troubles.

المؤلف المرسل: د.الطاهر نعيجة، naidja.tahar@gmail.com

مفهوم الصواب اللغوي:

يقول ابن فارس: "الصاد والواو والباء أصل صحيح يدل على نزول شيء واستقراره قراره، من ذلك الصواب في القول والفعل، كأنّه أمر نازل مستقر قراره."[1] فالصّواب اللغوي هو الطريقة التي يؤدّي بها المتكلم كلامه مع ما يتطلبه العرف اللغوي للجماعة اللغوية التي ينتمي إليها المتكلم، وبذلك يفهم أنّ الخطأ اللغوي هو عدم مسايرة المتكلم للأسس التي ارتضاها القوم الذين ينسب إليهم[2]. ومن هذا التعريف يمكن أن نفهم أنَّ الصواب اللغوي يقاس بأمرين: الأداء، والفهم بالنسبة للأفراد الذين عاشوا في إطار هذه الأمة وكانت الأمور عادية غير متكلفة، وهذا يقتضي الاتفاق على قواعد تُتَّبع، بحيث إذا خالفها المتكلم عُدَ مجانِبا للصواب اللغوي، ومسايرا للخطأ اللغوي. وإذا نظرنا إلى العرب وبحثنا أمرهم، وسبيل حياتهم، ونظام كلامهم، وحياتهم البدائية، كانوا أمّة أمّية تعتمد على الذوق والإلف، ليس لها قواعد رسمها السابقون، واحتذاها اللاحقون، أو أسس رسمها المثقفون، وانتجعها المتكلمون بعد ذلك، وإنّما اللغة في عصورها الأولى مأخوذة من البيئة والخلاط، فينشأ الطفل العربي بين قبيلته فيتلقّى اللغة بالمشافهة، ويتعوّدها بالممارسة حتّى إذا ما اكتمل نضجه اندمج في مجتمعه رجلاً يتحدث ويتكلّم في شؤون أهله، ويتخاطب مع بني جلدته. ومن ذلك يتبّين أنّ الصواب اللغوي في العصور الأولى للعرب قد بُني على سلامة البيئة العربيّة وبعدها عن الاختلاط بالأعاجم ليظلّ الأسلوب العربي ويبقى الأداء العربي محاطاً بالسلامة، محفوظا من التأثّر بكلام الآخرين.

عناية العرب القدماء بالصواب اللغوي:

أجمع القدماء من العلماء العرب أنّ السبب في تسرّب اللحن والخطأ إلى العربيّة يعود إلى اختلاط العرب بغيرهم من الشعوب والأجناس الأخرى بعد انتشار الإسلام. وقد اهتم العلماء العرب بالتأليف في الصواب اللغوي منذ المراحل الباكرة من حياة الدرس اللغوي عند العرب، وأشارت كتب الطبقات والتراجم إلى أعمال علميّة كثيرة وصل إلينا بعضها، وفقد بعضها الآخر منها: ما تلحن فيه العامة للكسائيت189هـ، وإصلاح المنطق لابن السكيت 244هـ، وأدب الكاتب لابن قتيبة ت276هـ والفصيح لثعلب ت291هـ، وغيرهم[3] ومن أهّم الأهداف والاتجاهات التي سيطرت على القدماء حين التأليف في الصواب اللغوي الإشارة إلى الألفاظ والعبارات التي وردت على ألسنة العوام محّرفه عما هو فصيح، وتحتوي هذه الكتب على مادة لغوية تشير إلى ما كان يقع فيه عوام الناس من الأخطاء، واللهجات العربية التي كانت منتشرة في عصر الحضارة الإسلامية، وقد اتخذ بعض الباحثين من تلك الكتب مجالا لإجراء دراسات وبحوث عليها.

لحن العامة في عناوين مصنفات الصواب اللغوي:

عندما نتفحص هذا النوع من المؤلفات نجد أصحابها فريقين:

أ- فريق يمثل الكثرة من علماء العصور القديمة ألّفوا كتبا بعنوان(لحن العامة)، ومنهم الكسائي ت189هـ في كتابه (ما تلحن فيه العامة)، والفرّاء ت207هـ في كتابه (البهاء في ما تلحن فيه العامة) وابن المثنى ت208هـ واسم كتابه (ما يلحن فيه العامة) والأصمعي ت213هـ واسم كتابه (ما يلحن فيه العامة) وابن سلام واسم كتابه (ما خالفت فيه العامة لغات العرب) والباهلي ت231هـ واسم كتابه (ما يلحن فيه العامة) والمازني ت248هـ واسم كتابه (ما يلحن فيه العامة) والسجستاني ت255هـ واسم كتابه (لحن العامة) وأبو حنيفة الدينوري ت282هـ واسم كتابه (ما يلحن فيه العامة) وثعلب ت291هـ واسم كتابه(ما يلحن فيه العوام) وأبو الهيذام العقيلي ت300هـ واسم كتابه (ما يلحن فيه العامة) والزبيدي ت379هـ واسم كتابه (لحن العامة).

ب– وهناك فريق آخر من تلك العصور القديمة تناولوا الموضوع نفسه في عدة كتب ولكنهم اتجهوا إلى تسمية كتبهم بأسماء أخرى مثل: ابن السكيت ت244هـ واسم كتابه (إصلاح المنطق) وابن قتيبة ت276هـ واسم كتابه (أدب الكاتب) وثعلب ت291هـ واسم كتابه (الفصيح)، وابن الجوزي ت 597هـ واسم كتابه (تقويم اللسان) وابن مكي الصقلي ت501هـ واسم كتابه (تثقيف اللسان وتلقيح الجنان) والحريري ت516هـ واسم كتابه (درّة الغواص في أوهام الخواص)[4].

ت– **لحن العامة ولحن الخاصة:** إن الخاصّة الذين يرد ذكرهم في مصنّفات الصواب اللغوي هم علماء اللغة والشعراء والكتاب والخطباء والفقهاء والقُرّاء والمحدّثون ومن في مستواهم. والعامة هم من عداد هؤلاء من طوائف الناس وهم طبقات، كما أن الخاصة طبقات، ويمكن أن يدخل في مفهوم العوام الذين لا يلمون بقواعد اللغة، وهم متفاوتون أيضا، كما يدخل فيه الطلاب اللذين يلحنون أمام شيوخهم عند القراءة فيصّحح لهم الشيوخ هذه الأخطاء بقولهم: لا تقل كذا... واصطلاح "لحن العامة" صادق على.

1- لحن يقع من العامّة وحدهم، ويصححه اللغويون لئلا يقع فيه الخاصّة.

2- لحن يقع من العامة ثم يتسرب إلى الخاصة ويصححه اللغويون ويحذّرون من الوقوع فيه.أمّا "لحل الخاصّة" فهو في اختلافه عن "لحن العامة" متأثر بالبيئة والعصر ومستوى الخاصّة فيهما، ففي القرون الأولى كان من الممكن التمييز بينهما بسهولة، أمّا في القرون المتأخرة فقد عمّ اللحن، وأصبحنا نرى فيما روي من أوهام الخواص قدرا كبيراً من لحن العوام، وأصبح اصطلاح "لحن العامّة" شاملا لهما[5].

حياة المؤلف: هو أبو محمد القاسم بن علي بن محمد الحريري البصري[6]، ونسبُ الحريري نسبةً إلى الحرير عمله أو بيعه اشتهر بذلك أجداده.

كان الحريري غاية في الذكاء والفطنة ولذلك نَبُه شأنه وظهر فضله، وعرف منزلته أولو الأمر فأدنوه وقربوه، وجعلوه صاحب الخير في البصرة، وهي وظيفة شرفية، وظل هذا المنصب لأولاده حتى آخر العهد المُقتفوي.ونبغ الحريري في العلم على مختلف فُنُونه، ولاسيما النحو، كما برع في اللغة براعة فائقة، وقد كان المسئولون في عصره يعرفون له هذا الفضل فيقربونه لذلك؛ فقد كان كثير المجالسة لأمير البصرة في عهد المسترشد بالله ت529هـ لا يكاد يصبر عنه، وحين ألّف مقامته المعروفة بـ (الحرامية) اشتهرت حتى بلغ خبرها الوزير شرف الدين وزير المسترشد بالله، فلما وقف عليها أعجبته وأشار عليه أن يضم إليها غيرها فأتمها خمسين مقامة.كما اتصل بغيره من الوزراء وأصحاب الشأن نال منه ملكا حسنا بالمشان يقال إنه كان له ثمانية عشر ألف نخلة.قرأ الحريري الأدب على أبي القاسم الفضل بن محمد القصباني البصري، وعلي بن قصال المجاشجي، وأبي إسحاق الشيرازيت476هـ، وعلي بن الصباح ت518هـ، وأبي حكيم الميري، وأبي الفضل الهمذاني ت398هـ. وكان الحريري جوالا لا يستقر في مكان، يشهد بذلك مقاماته التي حكى فيها ألوانا من رحلاته، مما يقوله فيها يعتمد على المشاهدة.وإلى جانب علمه الغزير وثقافته الواسعة كان شاعرا مجيدا منها قوله(الوافر):

وقلتُ للائمِي أقصِرْ فإني *** سأختَارُ المَقَامَ على المَقَامِ

وأُنْفِقُ ما جمعتُ بأرضِ جَمْعٍ *** وأسلُو بالحَطِيمِ عن الخِطَامِ

كانت وفاة الحريري في عهد المسترشد، فقد توفي سنة 516هـ.

آثاره: كان علم الحريري وفضله لا ينكر تدل عليه آثاره الغزيرة–منها:المقامات وشرح ملحة الإعراب وديوان رسائل ودرة الغواص في أوهام الخواص.

الكتاب: يعد كتاب الحريري (درة الغواص في أوهام الخواص) المعروف ب (الدرة) من الكتب المهمة التي رصدت التغيرات التي حدثت في بيئة العراق اللغوية، ولكنه انعطف عن رصد أخطاء العامة الذين تفشى اللحن فيهم، وشاع الخطأ على ألسنتهم، إلى رصد أوهام الخواص الذين كانوا قدوة، يوثق بلغتهم، ويرجع إليهم في تصويب صور اللحن ورد أشكال الانحراف عن اللغة الفصيحة السليمة، ولا شك أن ذلك التغير حتمي، فاللغة مستعملة على الألسنة، والاحتكاك مستمر بين كل الطبقات، فليس من المستبعد إذن انفصال صور من التحول بين مستويات لغوية مختلفة في فترات زمنية متباعدة، بل إن التغيرات السياسية والاجتماعية والاقتصادية هيأت الظروف الملائمة لتخفيف حدة التشدد اللغوي السابقة، وغلب التسامح، بل التساهل أحيانا، والجنوح إلى قبول سنة التغير، والتسليم ببعض صور التبديل، والوقوف في وجه بعضها الآخر[7]. وينبغي أن نشير هنا –ابتداء– إلى اتخاذ الحريري نهج أسلافه، علماء التنقية اللغوية وغيرهم، إذ إنه نقل كثيرا مما ورد في كتبهم، ولم يكتف كما أشار في مقدمته وكما سرى بأوهام الخواص، فتشابكت أوهام العوام بأوهام الخواص إلا في القليل، وتداخلت ملاحظاته الشخصية بملاحظات الآخرين إلا في النادر، ولو أنه اكتفى بملاحظاته التي كونها من الأحاديث والمخاطبات والمكاتبات وقراءاته في النثر والشعر وغير ذلك، وعزف عن النقل عن كتب السابقين لنقلت إلينا هذه الملاحظات صورة صادقة كافية عن التغيرات المختلفة التي وقعت أو الواقع اللغوي بشكل عام في زمنه، وعلى الرغم من ذلك فقد تفرد الحريري بالتنبيه على تغيرات شاعت على ألسنة الخاصة في زمنه، ويستدل على ذلك بأدلة عدة، منها ذكر أسماء أشخاص، أو بعض المحدثين أو تعيين الحادثة أو المكاتبة، وغير ذلك من الوسائل المحددة للزمن.وبالإضافة إلى ذلك تميز كتاب الحريري بتجاوز السابقين في رصدهم للتغير الصوتي والصرفي وتغير الحركات في الأغلب، وقلة ملاحظة التغيرات التركيبية والدلالية، كما ستوضح الأمثلة التي سنقدمها فيما يلي؛ ولكنه تشدد في مواضع عدة إلى حد أوقعه في الخطأ، فكانت أحكامه وانتقاداته متعسفة سوّغت للخفاجي، وابن بري أن يستدركا عليه أمورا ويردا عليه بعض أحكامه غير الدقيقة المتعّجلة بشواهد من استعمالات القدماء الفصحاء وأقوال علماء اللغة الأوائل وشواهد مختلفة، ربما لم يكن الحريري على علم بها، أو كان على علم بها ولم يقبلها[8].

يبدو أن ذلك لا يقلل من قيمة كتابه قط، فقد فاق غيره في توسيع مفهوم اللحن، مواكبا ازدهار الأدب شعرا ونثرا، وكثرة المؤلفات والمكاتبات والمراسلات وكل أشكال الكتابة، فكان على العلماء أن يجتهدوا في رصد شيوع الخطأ اللغوي في الاستعمال، والالتواء في الأساليب، والخروج عن سنن العرب في كلامها، وقد شاع ذلك على ألسنة الشعراء وأقلام الكتاب والمنشئين وفي بطون الكتب والأسفار.

وقد حدد الحريري هدفه من تأليفه كتابه في المقدمة، بل أنه قد كشف أيضا عن الباعث إلى الاقتصار على أوهام الخواص يقول:" فإني رأيت كثيرا ممن سنموا أسنمة الرتب، وتوسموا بسمة الأدب، قد ضاهوا العامة في بعض ما يفرط من كلامهم وترعف به مراعف أقلامهم، مما إذا عثر عليه، وأثر عن المعزو إليه خفض قدر العلبة ووصم ذا الحلية فدعاني الأنف لنباهة أخطارهم، والكلف بإطابة أخيارهم إلى أن أدرأ عنهم الشبه، وأبين ما التبس عليهم واشتبه"[9]. فَدُرّه الغواص هو درة حقا بين نظرائه من كتب الصواب اللغوي لا سيما في موضوعه، فهو أحسنها تأليفا وأجملها تصنيفا تعقب فيه الحريري الكُتّاب والشعراء وخاصة العلماء والفقهاء، ونبه إلى أخطائهم وعرّفهم بالفصيح من الألفاظ والمستقيم من الأساليب، ومع هذا وذاك حشا الكتاب بالحكايات الأدبية والنوادر المستملحة والأشعار الرائقة بالإضافة إلى ما اشتمل عليه من طرائف اللغة والنحو والأدب[10]. ولم يقف الحريري

طويلا عند المسائل التي أطال الوقوف عندها من سبقه، وهي في الأغلب تتعلق بالألفاظ التي تغير معناها واختلف عن المستعمل عند العرب الفصحاء، وهي تغيرات يسهل ردها إلى هذا المستعمل أو قبولها باعتبار سائغ، أو تغيرت صيغته بحركة أو سكون يخالف الأفصح أو المختار، وهي تغيرات يسهل رد معظمها إلى لغة من لغات العرب أو تجويزها على قول من أقوال اللغويين، بل وقف طويلا حتى كاد أن يقصر كتابه على ما وهم فيه الخاصة، فالوهم مما وقع فيه العرب الفصحاء.وهي ظواهر تتصل بمخالفة القياس في الأبنية كالخطأ في بناء اسم الفاعل أو المفعول .الخ أو في التصريف كالخطأ في النسب أو الجمع، أو تتصل بمخالفة المطرد في التراكيب كالخطأ في المطابقة بين المسند والمسند إليه، أو بين التابع والمتبوع أو غير ذلك من مسائل النحو[11].

اتجاه تحليل الأخطاء عند الحريري:

قصد الحريري من تأليف كتابه "درة الغواص في أوهام الخواص" –كما يظهر من عنوانه– إلى بيان اللحن الذي يدور على ألسنة الخاصة ممن تأثروا بالعامة في نطقهم. وليس في الكتاب إتباع لمنهج معين أكثر من ذكر الكلمة وراء صاحبها، دون مراعاة لأي نوع من أنواع الترتيب، ويلتزم الحريري بإيراد الخطأ ثم يتبعه بإيراد الصواب. ولا يفتأ الحريري يَسُبُّ العامة، ويلعنهم في كل مرة فهو يبدأ الكتاب بقوله: "فمن أوهامهم الفاضحة وأغلاطهم الواضحة". (ص 47).

ويقول: "وهو لحن فاحش وغلط شامن" (ص 77). ويقول: " وهو من أفحش الخطأ" (ص 97). ويقول: " وهو من اللحن القبيح والخطأ الصريح" (ص 126). ويقول: " وكل ذلك لحن مجمع عليه وغلط مقطوع به" (ص 160). ويقول: "وهو من مفاضح اللحن الشنيع" (183). ويقول: " وكلا اللفظتين معرة لكاتبه والمتلفظ به" (ص 184). ويقول: " وهو خطأ بين وهم مستهجن" (ص 190).

ويقول: " وهو خطأ فاحش ولحن شنيع" (ص 339). ويقول: "وهو من أقبح أوهامهم وأفحش لحن في كلامهم" (ص 436). ويقول: "وهو لحن فاحش" (ص 454). ويقول: "وهو وهم يشين وخطأ مستبين" (ص 456). ويقول: "ومن مفاحش ألحان العامة" (ص 464).

مظاهر الصواب اللغوي عند الحريري:

يلاحظ أن الحريري يبني القول باللحن في كتابه درة الغواص أحيانا على العقل والمنطق لا على الواقع اللغوي والنصوص المروية عن العرب، مثل قوله: " ويقولون: زيد أفضل إخوته، فيخطئون فيه، لأن أفعل التي للتفضيل لا يضاف إلا ما هو داخل فيه، ومتنزل منزلة الجزء منه، وزيد غير داخل في جملة إخوته، ألا ترى أنه لو قال له قائل: من إخوة زيد؟ لعددتم دونه... وتصحيح هذا الكلام أن يقال: زيد أفضل الإخوة أو أفضل بني أبيه"[12].من مظاهر اللحن في الأصوات انكماش الصوت المركب في مثل "سُوسَن" في "سَوْسَن"[13] و"طَهرانيهم" في "طهرانِيهم"[14] كذلك نرى أثر الراء في تفخيم الأصوات المجاورة لها في "قريص" بدلا من "قريس"[15]، ومن أمثلة القلب المكاني "تغشرم"[16] في "تغشمر" ومن أمثلة تعليله للتطور بالقياس الخاطئ قوله: ويقولون: قد حدث أمر، فيضمون الدال من حدث، مقايسة على ضمها في قولهم: أخذه ما حُدث وما قُدِّم، فيحرفون بنية الكلمة المقولة، ويخطئون في المقايسة المعقولة؛ لأن أصل بنية هذه الكلمة، أخذت على وزن فَعَل بفتح العين.. وإنما ضمت الدال من "حُدث" حين قرن "بقدم" لأجل المجاورة والمحافظة على الموازنة، فإذا أفردت لفظة، حدث زال السبب الذي أوجب ضم دالها في الازدواج"[17]. ومن أمثلته كذلك: "ومن هذا النمط أيضا توهمهم أن "البهيم" نعت يختص بالأسود لاستماعهم: "ليل يهيم" وليس كذلك، بل البهيم اللون الخالص الذي لا يخالفه لون آخر ولا يمتزج

به شيّة غير شيّته"[18]. وفي الصرف نجد من ظواهر قوانين السهولة والتيسير في أداة التأنيث وتطورها إلى جعل كل المؤنثات بالتاء وإلغاء الألف المقصورة والممدودة من الكلام قول الحريري: "ومن مفاحش ألحان العامة إلحاقهم هاء التأنيث بأول، فيقولون: "الأولة كناية عن الأولى" ولم يسمع في لغات العرب إدخالها على أفعل الذي هو صفة مثل أحمر وأبيض، ولا على الذي هو للتفضيل نحو: أفضل وأول، والعجب أنه في حالة صغرهم، ومبدأ تعلمهم في مكاتبتهم فيقولون: جمادى الأولى، فيلفظون بالصحيح، فإذا نيلوا ونبهوا أتوا باللحن القبيح"[19] ومن أمثلة قانون السهولة بالنسبة لأداة التأنيث كذلك قولهم: " عزلة" لفم المرادة، بدلا من "عزلاء"[20] وفي مجال الصرف أيضا نجد في كتاب الحريري أن صيغتي اسم الآلة (مِفْعل ومِفْعلة) قد تطورتا، كما حدث عند الأندلسيين في عصر الزبيدي، إلى (مَفْعل ومَفْعلة)، يقول الحريري: " ويقولون مَطْرَدٌ ومبرد ومبضح ومنجل، كما يقولون: مقرعة ومقنعة ومنطقة ومطرقة، فيفتحون الميم من جميع هذه الأسماء، وهو من أقبح الأوهام وأشنع معايب الكلام؛ لأن كل ما جاء على مِفْعل ومِفْعلة من الآلات المستعملة المتداولة، فهو بِكسر الميم"[21]، وكانت خاصة زمان الحريري أيضا تخطئ في صياغة اسم المفعول فأشاروا إلى أنهم يقولون: "معلول" في "معّل" ومتعوب ومفسود ومبغوض بدلا من: متعب، ومفسد، ومبغض"[22]، كما ذكر أنهم يصححون اسم المفعول من الأجوف اليائي، فيقولون: مغيوب ومبيوع[23]. وقد حدث لبعض الكلمات والألفاظ تغيير في معانيها ودلالاتها، فكانت معاني جديدة، إما ذات صلة بالمعاني القديمة، وإما غريبة عنها، ولذا كان هناك الظواهر الثلاث:–تعميم الدلالة: فمن مظاهر تطور الدلالة بالتعميم قولهم: " ويقولون: ودعت قافلة الحاج فينطقون مما يتضاد الكلام فيه: لأن التوديع إنما يكون لمن يخرج إلى السفر، والقافلة اسم للرفقة الراجعة إلى الوطن، فكيف يقرن بين اللفظتين مع تنافي المعنيين؟ ووجه الكلام أن يقال: تلقيت قافلة الحاج أو استقبلت قافلة الحاج"[24] وذلك يجعل القافلة اسما لجماعة الركب راحلة أو قادمة، وهي في الأصل اسم للرفقة الراجعة، من قفل بمعنى رجع. وذكر الحريري أنهم يطلقون: "ركاب السلطان على موكبه المشتمل على الخيل والرجال وأجناس الدواب، وكان ذلك خاصا بالإبل فقط في قوله: " ويقولون: سار ركاب السلطان إشارة إلى موكبه المشتمل على الخيل والرجل وأجناس الدواب، وهو وهم ظاهر؛ لأن الركاب اسم يختص بالإبل، وجمعها ركاكب، والراكب هو راكب البعير خاصة وجمعه ركبان"[25].

ومن تطور الدلالة بالتخصيص جعل القينة للمغنية، وهي في الأصل للأمة، مغنية أو غير مغنية في قوله: " ومن ذلك توهمهم أن القينة المغنية خاصة، وهي في كلام العرب الأمة مغنية كانت أو غير مغنية"، والأصل في اشتقاق القينة من قنت الشيء أقينة قينا إذا لمحته...ومن هنا سمي الصائغ والحداد قينا وسميت الماشطة أيضا قينة"[26]ومنه أيضا تخصيص اسم الراحلة بالناقة النجيبة وهي في الأصل يقع على الجمل والناقة معا في قوله: "ومن ذلك توهمهم أن الراحلة اسم يختص بالناقة النجيبة" وليس كذلك، بل الراحلة تقع على الجمل والناقة، والهاء فيها هاء المبالغة كالتي في الواهية والراوية، وإنما سميت راحلة، لأنها ترحل أي يسند عليها الرحل"[27].

مقياس التخطئة والتصويب عند الحريري:

يقوم مقياس التخطئة والتصويب عند الحريري على التشدّد في أمور اللغة والنحو: ووصل به التشدد إلى حد وقع هو نفسه في كثير مما خطأه، ويتضح ذلك فيما يأتي:– فكتاب "درة الغواص" يعجّ بالشواهد الشعرية والقرآنية والأحاديث والقصص والحكايات عن اللغويين وغيرهم، مثل قوله في حذف العائد في اسم "الله" في عبارة: (الحمد الله الذي كان كذا وكذا): " وفي نوادر النحويين أن رجلا قرع الباب على نحوي فقال: من أنت؟ قال: الذي اشتريتم الآجر، فقال: أمنهُ؟ قال: لا، قال: أله؟ قال: لا، قال: "اذهب فمالك في صلة الذي شيء"[28]، أما القراءات

القرآنية فلم يأخذ بها مع أنها رواية لا دراية، وقد صرح الحريري بأن من القراءات ما هو لحن، إذ قال في تخطئة: (فلان أشر من فلان): فأما قراءة أبي قلابة (ستعملون غدا من الكذاب الأشر) على وزن أفعل، فقد لحن فيها، ولم يطابقه أخذٌ عليها[29].–ووضح مقياسه في مجال اللغات أو اللهجات بأنه يأخذ باللهجات المشهورة المبنية على القياس المطرد والأصل المنعقد، فالشواذ تقصر على السماع، ولا يقاس عليها بالإجماع: كقوله: "ويقولون اِنْضَافَ الشيء إليه وانفسد الأمر عليه، وكلا اللفظين معرة لكاتبه والمتلفظ به إذ لا مساغ له في كلام العرب ولا في مقاييس التصريف، ووجه القول أن يقال: أضيف الشيء إليه، وفَسُدَ الأمر عليه، والعلة في امتناع (انفعل) منهما، أن مبنى فعل المطاوعة المصوغ على (انفعل) أن يأتي مطاوع الثلاثية المتعدية كقوله: سكبته فانسكب، وجذبته فانجذب، وقدته فانقاد، وسقته فانساق ونظائر ذلك... فإن قيل: نقل عن العرب ألفاظ من ألفاظ المطاوعة بنوها من (انفعل)، قالوا: انزعج وانطلق وانقحم وانحجر، وأصولها: أزعج وأطلق وأقحم واحجر. فالجواب عنه، أي هذه شذت عن القياس المطرد والأصل المنعقد كما شذ قولهم: اشرب الشيء، المبني من (شرب) وهو لازم، والشواذ تقصر على السماع ولا يقاس عليها بالإجماع"[30]. ولا يرى الحريري أن استعمال العلماء حجة لغوية، فقد خطأ الكثير منهم، ولا عجب في ذلك: لأن الغرض من تأليفه كتابه (الدرة) هو تقويم ألسنة الخاصة لا العامة، فقد خطأ الأصمعي في تصغير (مختار) على (مخيتر)، وهو عنده غلط أودع بطون الأوراق، وتناولته الرواة في الآفاق، قال الحريري: " ويقولون في تصغير (مختار) مخيتر، والصواب: مخير، لأن الأصل في (مختار) مخيتر، والتّاء فيه تاء مفتعل التي لا تكون إلا زائدة، ويدل على زيادتها في هذا الاسم اشتقاقه من (الخير) ومن حكم التصغير حذف هذه التاء، فلهذا قيل: مخير"[31]. ونجد السماع قد سيطر على مقياس التخطئة والتصويب عند الحريري سيطرة تامة، وأن هذه السيطرة قد جعلته ينكر أشياء لها وجهتها من الصحة والجواز، وكل ما يؤخذ عليها أنها غير مسموعة عن العرب، ففي مجال المعاني نجد إطلاق (المائدة) على الخوان الذي ليس عليه طعام، لأن الوارد "الخوان" عند عدم وضع الطعام، ثم يعد وضعه: " ويقولون لما يتخذ لتقديم الطعام عليه: مائدة، والصحيح أن يقال له: خوان إلى أن يحضر عليه الطعام فسمي حينئذ مائدة، يدل على ذلك أن الحواريين حين تحدّوا عيسى عليه السلام، بأن يستنزل لهم طعاما من السماء فقالوا (هل يستطيع ربك أن ينزل علينا مائدة من السماء"[32]، ثم بينوا معنى المائدة بقولهم (نريد أن نأكل منها وتطمئن قلوبنا)[33]. وحكى الأصمعي قال: غدوت ذات يوم إلى زيارة صديق لي فلقيني أبو عمر بن العلاء، فقال لي: إلى أين يا أصمعي؟ فقلت إلى صديق لي، فقال: إن كان لفائدة أو عائدة أو لمائدة وإلا فلا، فقد اختلف في تسميتها بذلك فقيل: سميت به لأنها تميد بما عليها أي تتحرك، مأخوذ من قوله تعالى: (وجعلنا في الأرض رواسي أن تميد بهم)[34]، وقيل: بل هو من مادأَيْ أعطى"[35]. وفي مجال الألفاظ يعدّ الحريري كل لفظ استعمله العرب على نحو خاص ثم استعمله الناس على نحو آخر كلفظة (غير) التي وردت عن العرب، دون أداة، التعريف، لعدم الفائدة من تعريفها، فاستعملها الخاصة معّرفة بها: "ويقولون فعل الغير ذلك، فيدخلون على (غير) آلة التعريف والمحققون من النحويين يمنعون إدخال الألف واللام عليه، لأن المقصود في إدخال آلة التعريف على الاسم النكرة أن تخصصه بشخص بعينه، فإذا قيل (الغير) اشتملت هذه اللفظة على ما يحصي كثرة، ولم تتعرف بآلة التعريف، كما أنه لا يتعرف بالإضافة، فلم يكن لإدخال الألف واللام عليه فائدة، ولهذا السبب لم تدخل الألف واللام على المشاهير من المعارف مثل: دجلة، وغرفة، وذكاء، ونحوه لوضوح اشتهارها، والاكتفاء عن تعريفها بعرفان ذاتها"[36]. والمشهور عن الحريري أن ينتسب إلى المدرسة البصرية في النحو العربي التي تأخذ بالمطرد الشائع، وتقيس عليه وتدع ما عداه مما شذ أو ندر، ولكن يلاحظ

عليه أنه في كتابه (الدرة) لم يلتزم مدرسة نحوية معينة، فهو أحيانا بصري المذهب يلحن الاستعمال الذي قد يوافق المذهب الكوفي كتخطئة قولهم في التعجب والتفضيل من الألوان: ما أبيض هذا الثوب، وما أعور هذا الفرس، وزيد أبيض من عمرو، والمعروف أن الكوفيين يجيزون التعجب من السواد والبياض، لأنهما أصْلا الألوان"[37]. وهو يخطئ الكوفيين وبعض البصريين على حد سواء حين يحظر الإتيان بتمييز (كم) الاستفهامية جميعا مقايسة لها على "كم" الخبرية، فيقولون كم عبيدا عندك؟ وقد جوز ذلك الكوفيون واعترف بوروده البصريون، وإن أولوه فجعلوا المميز محذوفا[38].

نموذج تطبيقي من معجم الصواب اللغوي عند الحريري:

أخطـــأ: ذهب الحريري في درته إلى أنه لا يستقيم أن يقال لمن يأتي الذّنب متعمدا: أخطأ. فقال: " ويقولون لمن يأتي الذنب متعمّدا: أخطأ، فيحرفون اللفظ والمعنى لأنه لا يقال: أخطأ إلا لمن لم يتعمد الفعل أو لمن اجتهد فلم يوافق الصواب، وأياه عنى (ص) بقوله (إذا اجتهد الحاكم فأخطأ فله أجر) وإنما وجب له الأجر عن اجتهاده في إصابة الحق الذي هو نوع من أنواع العبادة، لا عن الخطأ الذي يكفى صاحبه أن يعثر فيه ويرفع مأثمه عنه، والفاعل من هذا النوع مخطئ، والاسم فيه الخطأ، ومنه قوله تعالى: " وما كان لمؤمن أن يقتل مؤمنا إلا خطأ"[39]، فأما المتعمد الشيء فيقال فيه: خطيء فهو خاطئ، والاسم فيه الخطيئة، والمصدر الخِطْءُ بكسر الخاء وإسكان الطاء كما قال تعالى: "إن قتلهم كان خطئا كبيراً"[40]....."[41]ومن اللغويين الذين أيدوا الحريري في صحة هذا الاستعمال اللغوي ابن السكيت الذي يقول: " ويقال: لأن تخطئ في العلم أيسر من أن تخطأ في الدين، يقال: قد خطئت: إذا أثمتُ فأنا أخطأ خطئا وأنا خاطئ"[42]، وليس يخفى على ذي نهية أن ثم فرقا دلاليا قد يضل عنه المبرّز من أهل اللغة بين الفعلين، ولكن عوامل تغير المعنى وتطوره تؤذن بإمحاء هذا البون الدلالي، وقال ابن منظور بعد أن عرج على المعنيين المذكورين آنفا: " وأخطأ يخطئ: إذا سلك سبيل الخطأ عمدا وسهوا، ويقال: خطئ بمعنى أخطأ"[43].

ســـأر:- "ومن أوهامهم الفاضحة وأغلاطهم الواضحة أنهم يقولون: قدم سائر الحاج واستوفى سائر الخراج فيستعملون سائرا بمعنى الجمع، وهو في كلام العرب يعني الباقي، ومنه قيل لما يبقى في الإناء، سؤر، والدليل على صحة ذلك أن النبي صلعم قال لغيلان حين أسلم وعنده عشر نسوة: اختر أربعا منهن، وفارق سائرهن، أي من بقي بعد الأربع اللاتي يختارهن"[44]، وأيد صحة هذا التصويب علماء التنقية اللغوية وأصحاب المعاجم، قال ابن السكيت: " وهو سؤر الطعام مهموز، وقد أسأرت في الإناء والجمع أسآر"[45]. وقال الزبيدي: "ويقولون: قدم سائر الحاج، واستوفى سائر الخراج، فيستعملون سائرا بمعنى الجميع، وهو في كلام العرب بمعنى الباقي[46] وجاء في كتاب الأفعال: "أسارتُ الشيء، ومنه: ألقيتُ سؤرا وهو البقية"[47] وفي الصحاح: "ويقال: إذا شربت فأسئر، أي أبق شيئا من الشراب في قعر الإناء..."[48] كما جاء في اللسان ما نصه: " السؤر: بقية الشيء، وجمعه أسآر....الليث: يقال أسأر فلان من طعامه وشرابه تسؤرا: وذلك إذا أبقى بقية، قال: وبقية كل شيء سؤره، قال ابن الأثير: والناس يستعملونه في معنى الجميع وليس بصحيح"[49].

شحـــذ: لا يعترف الحريري باستعمال كلمة (شحّاث) بالثاء، ويرى أن الاستعمال الصائب هو (شحاذ) بالذال: "ويقولون فلان شحاتُ بالتَاء المعجمة بثلاث من فوق، والصواب فيه شحاذ بالذال المعجمة لاشتقاق هذا الاسم من قولك: شحذت السيف إذا بالغت في إحداده، فكأن الشحاذ هو الملّح في المسألة والمبالغ في طلب الصدقة"[50] ومن اللغويين الذين أيدُوا الحريري في هذا التصويب ابن الأنباري الذي يقول: "هذا مما يخطئ فيه العوام فيقولونه

بالتّاء والصواب: رجل شحاذ: وهو الملحّ في مسألته، من قولهم قد شحذ الرجل السيف: إذا ألح عليه بالتحديد، فالملحّ في المسألة مشبه بهذا، ويقال: سيف مشحوذ وشفرة مشحوذة"[51]. فجماع معنى مادة (شحذ) هو الوجه الدلالي الجامع بين الشحذ هو التحديد، والشحذ الذي هو المسألة والكدية، قال ابن منظور: "الشحذ: التحديد، شحذ السكين والسيف ونحوهما يشحذه شحذا: أحدّه بالمسنّ وغيره مما يخرج حده، فهو شحيذ ومشحوذ"[52]، وهو معنى الكلمة من وجهة أخرى من المجاز المتقادم الذي عرج عليه الزمخشري بقوله: " ومن المجاز: فلان يشحذ الناس: يسألهم مُلحّا عليهم، وهو شحاذ، ورأيته يتشحذ، وشحذته ببصري: حدجتهُ، ووايلشحاد، ملحّ، واشحذ له غرب ذهنك، وهذا الكلام مشحذة للفهم"[53].

قيـــن: وكذلك استعمالهم (القينة) بمعنى المغنية خاصة، وهي في كلام العرب: الأمة مطلقا، مغنية كانت أم غير مغنية، قال الحريري:" ومن ذلك توهمهم أن القينة المغنية خاصة، وهي في كلام العرب الأمة، مغنية كانت أو غير مغنية"[54] ومما يُعضّد صواب هذا الاستعمال قول ابن الأنباري: "القينة معناها في كلام العرب الصانعة، وقال: القينةُ هي الأمة صانعة كانت أو غير صانعة"[55]، وجاء في كتاب الأفعال: "والقينةُ: الأمة"[56]، وجاء في الصحاح" "والأمة قينة، وبعض الناس يظن القنية المغنية خاصة، وليس هو كذلك"[57]. وقال صاحب اللسان: "قال أبو بكر: قولهم فلانةٌ قينة معناه في كلام العرب الصانعة، والقين: الصانع، والقينة: هي الأمة، صانعة كانت أو غير صانعة، قال أبو عمرو: كلّ عَبْدٍ عند العرب قينٌ، والأمة قينة، قال: وبعض الناس يظن القينة المغنية خاصة، قال: وليس هو كذلك"[58].

ميـــد: واستعمالهم كلمة (المائدة) لما يتخذ لتقديم الطعام عليه، وهو ليس كذلك عند العرب، فهو خوان إلاّ أن يحضر عليه الطعام، يقول الحريري:"ويقولون لما يتخذ لتقديم الطعام عليه: مائدة، والصحيح أن يقال له: خوان إلى أن يحضر عليه الطعام فيسمى حينئذ مائدة، يدلّ على ذلك أن الحواريين حين تحدوا عيسى عليه السلام، بأن يستنزل لهم طعاما من السماء، فقالوا: (هل يستطيع ربك أن ينزل علينا مائدة من السماء"[59]، ثم بينوا معنى المائدة بقولهم: "(نريد أن تأكل منها وتطمئنّ قلوبنا)[60]..."[61].

ومن اللغويين الذين أيدوا الحريري في تصويبه هذا، ابن الأنباري، قال: " قال أبو عبيدة: إنما سميت المائدة مائدة، لأنها مِيَد بها صاحبها، أي أعطيها، وتفضل عليه بها....وقال غير أبي عبيدة: إنما سميت المائدة مائدة: لأنها تميد بما عليها، أي تتحرك"[62]، وقال الثعالبي: " ولا يقال مائدة إلا إذا كان عليها طعام وإلا فهي خوان"[63]، وقال الجوهري: "ومنه المائدة، وهي خوان عليه طعام، فإذا لم يكن عليه طعام فليس بمائدة، وإنما هو خوان"[64]، وقال صاحب اللسان: " والمائدة: الطعام نفسه، وإن لم يكن هناك خوان، مشتق من ذلك، وقيل: هي نفس الخوان، قال الفارسي: لا تسمى مائدة حتى يكون عليها طعام وإلا فهي خوان"[65].

هـــوى: ومن الألفاظ الملحونة التي يرفضها الحريري أيضا استعمال لفظ (هوى) بمعنى سقط، لأن هوى في استعمال العرب هو الإسراع يكون في الصعود والهبوط، يقول:

"ومن أوهامهم أن هوى لا يستعمل إلا في الهبوط، وليس كذلك، بل معناه الإسراع الذي قد يكون في الصعود والهبوط"[66] ولم يَرَ رأيه جمهرة علماء التنقية اللغوية وأصحاب المعاجم، منهم ابن القوطية الذي يقول: " وهوى الشيء: مات أو سقط في مهواة من شرف هواء ممدود وهويا"..وهوى النجم: أسرع في انكداره"[67]، وكذلك ابن السكيت الذي يقول: " ويقال وقع في أهوية"[68]، وذهب مذهب الأخيرين الجوهري حيث قال: "هوى بالفتح يهوي هويّا: أي سقط إلى أسفل وتهاوى القوم في المهواة، إذا سقط بعضهم إثر بعض"[69] فهؤلاء بثلاثتهم يتفقون مع

الحريري بأن أصل الفعل هو الإسراع إلا أنهم يجارون خاصة زمن الحريري في استعمال اللفظ هوي بمعنى الإسراع في الهبوط، دون الصعود، ويرى ابن منظور أن يقال: "هوى يهوي هويا بالفتح إذا هبط، وهوى يهوي هُويا بالضّم إذا صعد...ابن الأعرابي: الهُويُّ: السريع إلى فوق"[70].

اضطراب كتاب درة الغوّاص: يبدو أن الحريري قد أقدم وهو مدفوع بغواية الإكثار من المادة على تخطئة ما هو صحيح إذ مع توخي الإكثار يقل التروي والتثبت وينحسر النظر عن الامتداد إلى الأوجه المخالفة لما ينكر أو يرد. فبعض مما خطيء ومنعه الحريري قد ورد في أساليب أكابر العلماء في النحو واللغة والأدب، ومما منعه وهو مباح: * قوله: " ويقولون أزمعت على المسير، ووجه الكلام أزمعت المسير، كما قال عنترة: إِنْ كُنْتِ أَزْمَعْتِ المَسِير فَإِنَمَا ... زُمتْ ركابكم بليلٍ مظلمِ."[71] فقد عد الحريري استعمال الفعل "أزمع" لازما مباينًا لوجه الكلام، ويبين أن الفعل متعد مستشهدا بقول عنترة بن شداد. وتوجد شواهد معتبرة على أن "أزمع" يأتي لازما أيضا، وقد تعلق بحرف الجر على أو باللام أو بالياء، من ذلك قول جميل في بثينة بصيغة اسم الفاعل منه:

وَلَوْ أنَ أَلفًا دُونَ بُثينَةَ كلهم ... غَيَارَى وكلٌ مُزمَعُونَ عَلَى قتلي[72].

وقد عدّاه مجنون ليلى باللام في قوله:

أَمُزْمِعَةٌ لِلْبَيْنِ لَيْلَى ولَمْ تَمُتْ ... كَأَنكَ عَمَا قد أظلكَ غافلُ[73].

وقول سلامة بن جندل وقد عدّاه بالباء:

ضمَمْنَا عليهم حافتيهم بصادِقٍ ... مِنَ الطَعْنِ حَتَى أَزْمَعُوا بِتَفَرُقِ[74].

فإذا كان الدليل على أن (أزمعت المسير) هو وجه الكلام عند الحريري قول عنترة، فإن هذه الشواهد تثبت أن تعدي الفعل (أزمع) بحرف الجرّ إنما هو وجه آخر للكلام لا يقل وجاهة عن الصورة التي أقرّها لاستعماله، ويحسن بنا أن نثبت هنا قول امرئ القيس المعروف دليلا على تعدي (أزمع) وهو:

أَفَاطِمُ مَهلاً بعضَ هذاَ التدّلل ... وَإِنْ كُنْتِ قدْ أزمعتِ صَرمي فَأَجْمِلِي[75].

وعلى هذا كله، فالأحكم والأوفق أن يُقضى بجواز الاستعمالين، إذ لا دليل على ترجيح أحدهما على الآخر، ولا يبعد أن يكون تعدي " أزمع " ولزومه لغتين من لغات العرب.

وقوله: " ويقولون هذا أمر يعرفه الصادر والوارد، ووجه الكلام أن يقال: الوارد والصادر؛ لأنه مأخوذ من الورد الصدر، ومنه قيل للخادع: يورد ويصدر، ولما كان الورد تقدم الصدر وجب أن تقدم لفظة الوارد على الصادر"[76]. والحريري هنا يمنع ما هو جائز وصحيح، يعضّد الشاهد والدليل من كلام الله تعالى على أن الواو لا تفيد الترتيب إذ يقدّم المتأخر على ما هو قبله: "إنْ هي إلاّ حياتنا الدنيا نموتُ ونحيا وما نحن بمبعوثين"[77] وهو قول المنكرين للبعث، فقدّموا الموت في ردّهم على الحياة وهم أحياء، وقوله تعالى أيضا: "ولقد أوحي إليك وإلى الذين من قبلك"[78]، وقوله: نزّل عليك الكتاب بالحق مصدّقا لما بين يديه وأنزل التوراة والإنجيل"[79] ومن يسمع "الصادر والوارد" يغنيه تلازمهما عن الالتفات إلى الأسبق منهما في ما يجري من الكلام، كذلك شأن كل مشاكلهما مما يعطف عليه بالواو، وأثبت أبو تمام في (الوحشيات) أبياتا لم يعزها لقائل، تضمن أحدها ما أنكره الحريري وهو قوله:

ومَا جَاءَنَا من نحو أرضك صادِرُ ... وَاَ وَارِدٍ إلاّ بذمِّكَ يا عَمْرُو[80].

ولا ضرورة هنا إذ بوسعه أن يقول: وارد ولا صادر، ومما تقدم فيه الصادر على الوارد قول أبي زبيد الطائي:

صَادِرَاتُ ووَارداتٌ إِلَى أَنْ تَحْسِبَ الشُّربَ صَرّعتهم تزوفُ[81].

وفي هذا ما جاء في كلام الله تعالى وكلام العرب ما يثبت أن العطف بالواو لا يلزم الترتيب، إذ هي لمطلق الجمع مُرتّبا وغير مُرتّب، والسياق دال على الأسبق.

• قوله: "ويقولون للمريض، به سِلٌّ، ووجه القول أنْ قال به سُلال بضم السين؛ لأنَّ معظم الأدواء جاء على فُعال، نحو الزُّكام والصُّداع والفَواق والسُّعال"[82].

فقد أنكر الحريري أصلا أثبته سيبويه في كتابه، فما نصّ عليه سيبويه من قبل خلاف ما نبّه عليه الحريري، إذ سمّاه السّلّ في قوله: "فإذا قالوا: جُنّ وسلّ، فإنّما يقولون: جُعل فيه الجنون والسّلّ"[83]. وقد تضافرت طائفة من كتب اللغة على إثبات هذا الأصل؛ فقد جاء في الجمهرة: "والسّلّ داء معروف"[84]، وفي تهذيب اللغة: "والسّلّ والسُّلال داء يُهزلُ ويضني ويقيل"[85]وأورد ابن منظور عددا من الشواهد لذلك منها قول ابن أحمر:

أراناَ لا يزالُ لناَ حميمُ كداَءِ البطنِ سُلّا أو صفارَا

وقول عروة بن حزام:

بِي السّلّ أو داء الهيام أصابني فأياك عنّي لا يكن بك ما بيا

وقول الآخر:

بمنزلةٍ لا يشتكي السلّ أهلها وعيش كملس السابري رقيقً[86]

وفي خطبة زياد بن أبيه "البتّراء" إذ قال: "واني والله لو علمت أنّ أحدكم قد قتله السلّ من بغضي لم اكشف له قناعًا، ولم أهتك له سِترًا"[87].

خلاصـــة

لا ينكر ما للصواب اللغوي من أياد على اللغة إذ هو الرقيب على الاستعمال اللغوي، والمدافع عما يتخلله من الخطأ والخلل في الأصوات، والصرف، والنحو والدلالة، وقد تهيأ لجهد الصواب المتواصل والمستمر مَدَدٌ وافر من موارد مختلفة، ممّا رواه العلماء عمن حولهم من الصحيح السليم، وممّا أنكروه، ونبهوا على موضع الخطأ به، وفضلا عن ذلك فقد أفردت كتب تبين الفصيح والصحيح لإتباعه، وتبرز اللحن والخطأ لاجتنابه. وعلى الرّغم من أنّ الكثير ممّا أنكره أصحاب مصنفات الصواب اللغوي وعدوه من اللحن أو الخطأ قد تهيأ له من الدلائل ومن الشواهد ما تجعله صحيحًا.

الهوامـش:

1- ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام هارون، دار الجيل، بيروت، مادة، صوب..

2- إبراهيم محمد نجا، اللّهجات العربيّة، دار الحديث، القاهرة، 2008م، ص 53.

3- محمد أبو الربّ، الأخطاء اللغوية، دار وائل، عمان، ط1، 2005م، ص 125.

4-انظر أحمد أبو سعد، معجم فصيح العامّة، دار العلم للملايين، بيروت، ط1، 1990م، ص 5.

5- عبد العزيز مطر، لحن العامّة، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، 1966م، ص 40.

6- انظر ترجمته في:

- السيوطي، بغية الوعاة، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العتيقة، ط1، 2004م، ج2، ص 263.

- أبو البركات الأنباري، نزهة الألباء، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر العربي، القاهرة، 1998م، ص 327.

- القفطي، إنباه الرواة، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية بيروت، 2009م، ج3، ص 23.

7- سعيد حسن بحيري، المدخل إلى مصادر اللغة العربية، مؤسسة المختار، القاهرة، ط2، 2004م، ص 164.

الحريري، درة الغواص في أوهام الخواص تحقيق عبد الحفيظ فرغلي علي الغربي، دار الجيل، بيروت،ط1، 1996م.

8- مقدمة المحقق، ص 38.

9- المصدر نفسه، ص 38-39.

10- محمد حسن عبد العزيز، مصادر البحث اللغوي، دار الكتاب الجامعي، الكويت، ط1، 1997م، ص 291.

11- شرح الدّرّة العالم الجليل شهاب الدين الخفاجي المصري الحنفي شرحا ينبئ عن فضله، وقد قرّضته أقلام العلماء والأدباء واقروا له بالفضل، ووُصف بأنه شرح لطيف ممزوج.

12- الحريري، درة الغواص ص 72.

13- المصدر نفسه، ص 467.

14- المصدر نفسه، ص 529.

15- المصدر نفسه، ص 639.

16- المصدر نفسه، ص 695.

17- المصدر نفسه، ص 225.

18- المصدر نفسه، ص 695.

19- المصدر نفسه، ص 710.

20- المصدر نفسه، ص 597.

21- المصدر نفسه، ص 580.

22- المصدر نفسه، ص 589.

23- المصدر نفسه، ص 341.

24- المصدر نفسه، ص 259.

25- المصدر نفسه، ص 479.

26- المصدر نفسه، ص 693.

27- المصدر نفسه، ص 694.

28- المصدر نفسه، ص 579.

29- المصدر نفسه، ص 187-188.

30- المصدر نفسه، ص 184.

31- المصدر نفسه، ص 392.

32- قرآن كريم، سورة المائدة، آية 112.

33- قرآن كريم، سورة المائدة، آية 113.

34- قرآن كريم، سورة الأنبياء، آية 31.

35- الحريري درّة الغواص، ص 120-121.

36- المصدر نفسه، ص 199.

37- المصدر نفسه، ص 160-161.

38- المصدر نفسه، ص 221.

39- قرآن كريم، سورة النساء، آية 92.

40- قرآن كريم، سورة الإسراء، آية 31.

41-الحريري، درة الغواص، ص 427.

42- ابن السكيت، إصلاح المنطق، تحقيق عبد السلام هارون، دار المعارف، ط4، القاهرة، ص 193.

43- ابن منظور، لسان العرب، تحقيق، تحقيق أحمد عامر حيدر، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2003م مادة (خطأ).

44- الحريري، درة الغواص، ص 532.

45- ابن السكيت، إصلاح المنطق، ص 147.

46- الزبيدي، لحن العامة، تحقيق عبد العزيز مطر، دار المعارف، القاهرة، 1981م، ص 215.

47- ابن القوطية، كتاب الأفعال، تحقيق على فودة، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط2، 1993م، ص 197.
48- الجوهري، الصحاح، تحقيق إميل بديع يعقوب، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1999م مادة (سأر).
49- ابن منظور، لسان العرب مادة (سأر).
50- الحريري، درة الغواص، ص 581.
51- ابن الأنباري، الزاهر في معاني كلمات الناس، تحقيق يحي مراد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2004م، ص 310.
52- ابن منظور، لسان العرب مادة (شحذ).
53- الزمخشري، أساس البلاغة، تحقيق عبد الرحيم محمود، دار المعرفة، بيروت مادة (شحذ).
54- الحريري، درة الغواص، ص 693.
55- ابن الأنباري، الزاهر في معاني كلمات الناس، ص 426.
56- ابن القوطية، كتاب الأفعال، ص 224.
57- الجوهري، الصحاح مادة (قين).
58- ابن منظور، لسان العرب مادة (قين).
59- قرآن كريم، سورة المائدة، آية 112.
60- قرآن كريم، سورة المائدة، آية 113.
61- الحريري، درة الغواص، ص 120.
62- ابن الأنباري، الزاهر في معاني كلمات الناس، ص 278.
63- الثعالبي، فقه اللغة وسر العربية، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، ص 21.
64- الجوهري، الصحاح مادة (ميد).
65- ابن منظور، لسان العرب مادة (ميد).
66- الحريري، درة الغواص، ص 697.
67- ابن القوطية، كتاب الأفعال، ص 14.
68- ابن السكيت، إصلاح المنطق، ص 171.
69- الجوهري، الصحاح مادة (هوى).
70- ابن منظور، لسان العرب، مادة (هوى).
71- الحريري، درة الغواص، ص 279.
72- جميل بثينة، الديوان، تحقيق فوزي عطوي. الشركة اللبنانية للكتاب، بيروت، ط1، 1969، ص 89.
73- مجنون ليلى، الديوان، تحقيق عبد الستار أحمد فراج، القاهرة، ص 215.
74- الأصمعي، الأصمعيات، تحقيق أحمد محمد شاكر، القاهرة 1964م، ص 134.
75- امرؤ القيس، الديوان، تحقيق أبو الفضل إبراهيم، مصر 1969م، ص 12.
76- الحريري، درة الغواص، ص 435.
77- قرآن كريم، سورة المؤمنون، آية 37.
78- قرآن كريم، سورة الزمر، آية 65.
79- قرآن كريم، سورة آل عمران، آية 3.
80- أبو تمام الوحشيات (الحماسة الصغرى) تحقيق عبد العزيز الميمني، القاهرة، 1963، ص 231.
81- شعر أبي زبيد الطائي، جمع وتحقيق نوري حمودي القيسي، بغداد، 1967م، ص 117.
82- الحريري، درة الغواص، ص 592.
83- سيبويه، الكتاب، تحقيق عبد السلام هارون، دار الجبل، بيروت، ج2، ص 67.
84- ابن دريد، جمهرة اللغة، تحقيق رمزي منير البعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت ط1، 1981، مادة (سلل).
85- الأزهري، تهذيب اللغة، تحقيق عبد السلام محمد هارون، القاهرة 1964 – 1967م مادة (سلل).

86- ابن منظور لسان العرب، مادة (سلل).

87- إنعام الجندي، في الأدب العربي، دار الرائد االعربي، بيروت، ج1، ص 284.

ظاهرة أمن اللبس في العربية (دراسة في ضوء النحو الوظيفي)

عبد الغني بن أحمد

كلية الآداب والعلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة باجي مختار– عنابة، abdelghani.benahmed@hotmail.fr

تاريخ الإيداع: 2016/01/19 **تاريخ المراجعة:** 2018/04/18 **تاريخ القبول:** 2018/05/22

ملخص

نسعى في هذه المقالة إلى طرح إشكالية نحوية قديمة تمثلت في مفهوم أمن اللبس الذي ينم عن حس وظيفي، أولاه القدماء أهمية كبيرة، وقيدوا به أحكامهم النحوية والصرفية طلبا لسلامة المعنى، وعلاقته بالعلامة الإعرابية والترخص فيها وما يتصل بها من مسائل، والوقوف على منهج النحاة في التعامل مع هذه المسائل وما صاحبه من تناقض في بعض الأحيان، ومقاربة ذلك في ضوء نظرية النحو الوظيفي، الذي قدم تفسيرا دقيقا لهذه الظاهرة وذلك بالتفريق الصارم بين الوظائف النحوية (التركيبية) والوظائف الدلالية، وهذا ما سنتناوله بشيء من التفصيل في هذه المقالة انطلاقا من تحليلنا لبعض الشواهد القديمة التي كانت محل جدل كبير عند القدماء.

الكلمات المفاتيح: أمن اللبس، وظائف نحوية، وظائف دلالية.

Le phénomène de l'ambiguité en langue Arabe
(Étude syntaxique à la lumière de la grammaire fonctionnelle)

Résumé

La problématique de cet article porte sur la grammaire ancienne, essentiellement le concept d'ambiguité qui marque le modèle fonctionnel actuel. Toutefois, les études grammaticales anciennes manquaient de précision et de clarté au niveau terminologique en général et dans leur manière de procéder, d'où résulte la confusion. En revanche, le processus relatif à une terminologie concise et précise de la grammaire fonctionnelle actuelle, permet une mise au point pertinente, consistant à distinguer les fonctions grammaticales des fonctions sémantiques. Dans ce contexte, et dans une optique fonctionnelle, la présente étude tente de présenter une analyse des anciennes citations controversées.

Mots-clés: Désambiguité, fonctions syntaxiques, fonctions sémantiques.

The phenomenon of securing ambiguity
(A study in the light of functional grammar)

Abstract

This article tackles an old grammar problem relative to the concept of securing ambiguity, a problem which emanates from a functional standpoint and which was given great importance by ancient grammarians. It was an issue constrained by their syntactic and morphological judgments for the requirement of the safety of meaning and its relation with case markers. The article pinpoints how the old grammar school dealt with this issue, shows its lack of precision, and approaches it in terms of a functional perspective which provides an adequate interpretation to this phenomenon through a clear-cut distinction between grammatical functions and semantic functions. The study also attempts to provide a detailed analysis of this issue through an analysis of some ancient controversial data and citations.

Key words: Securing ambiguity, syntactic functions, semantic functions.

المؤلف المرسل: عبد الغني بن أحمد، abdelghani.benahmed@hotmail.fr

مقدمـــة

تعد ظاهرة أمن اللبس من أهم الظواهر التي رعاها النحاة في كثير من أحكامهم النحوية، ومقصد كبير تسعى إليه القاعدة النحوية والصرفية، لأن اللبس في الكلام يخل بالمعنى المرجو، ويعيق عملية التواصل.

ولقد أخذت هذه المسألة حيزا كبيرا من اهتمام الباحثين المعاصرين فتناولوها في بحوث مستقلة أو إشارة في ثنايا كتبهم[1].

والملاحظ على هذه الدراسات أنها تناولت هذه الظاهرة من حيث أثرُها في بناء القاعدة الصرفية والنحوية وفق منهج القدماء في تفسيرها، وعرض مسائل الترخص في الخروج عن القاعدة المتعلقة بها مع إيراد الشواهد وتحليلها، واقتصر بعضها على ربطها بالحديث عن العلامة الإعرابية باعتبارها قرينة من بين عدة قرائن في إيضاح المعنى وليست الوحيدة.

وتأتي هذه الدراسة لتتناول هذه الظاهرة في ضوء "نظرية النحو الوظيفي" الذي يعد _ في نظرنا_ من الأنحاء الحديثة التي قدمت تفسيرا علميا ودقيقا للظاهرة اللغوية ومعالجة مشكلة "أمن اللبس والترخص في الإعراب" معالجة تستند إلى التفريق بين الوظائف الدلالية التي تختلف اختلافا جوهريا عن الوظائف البنوية (الفاعل / المفعول) رغم تقاطعها في بعض الأحيان معها.

وعليه فإن مصادر اللغة العربية - وبخاصة النحوية منها - حفلت بشواهد شعرية ونثرية جاءت مخالفة للقاعدة النحوية، التي تفيد بأن الفاعل حكمه الرفع لأنه عمدة في الكلام وأن المفعول حكمه النصب لأنه فضلة[2].

ومن هذه الشواهد، قول الأخطل: [البسيط]

مِثْلُ الْقنافِذِ هدَّا جُونَ قد بَلَغَتْ*** نَجْرَانُ أو بَلَغَتْ سَوْءَاتِهِم هَجْرُ[3]

والشاهد هنا: هو مجيء الفاعل"سوءاتهم" منصوبا، ومجيء المفعول "نجرانُ" و"هجرُ" مرفوعان. فقد أراد: بلغت نجرانَ سوءاتُهم أو هجرَ، لأن السوءات تنتقل من مكان فتبلغ مكانا آخر، إلا أنه قلب الفاعل فصار مفعولا فجعل هجر كأنها هي البالغة وإنما هي المبلوغة في المعنى، لأن البلدين لا ينتقلان وإنما يُبلغان ولا يَبلغان[4].

وللشاهد أمثلة كثيرة في كلام العرب حسبنا منها "خرق الثوبُ المسمارَ" و"كسر الزجاجُ الحجرَ" برفع "الثوب"و"الزجاج" وغيرها من الجمل التي جاءت على غير ما تقتضيه القاعدة النحوية.

ونجد النحاة يبيحون هذا الترخص في الإعراب، فالسيوطي ذكر هذه الشواهد وأباحها بشرط فهم المعنى وعدم اللبس، ولكنه لم يذكر قرينة فهم المعنى في هذه الشواهد، يقول:" والمبيح لذلك كله فهم المعنى وعدم الإلباس، ولا يقاس على شيء من ذلك "[5]، وعلى هذا سار ابن عقيل في قوله:"وقد يرفع المفعول وينصب الفاعل عند أمن اللبس (...) ولا ينقاس ذلك، بل يقتصر فيه على السماع"[6] وعدّه ابن هشام من ملح كلامهم، يقول: "من ملح كلامهم تقارض اللفظين في الأحكام...كإعطاء الفاعل إعراب المفعول وعكسه عند أمن اللبس..."[7]، وخالف ابن طراوة ذلك "وجعله قياسا مطردا، واستأنس له بعضهم بقراءة عبد الله بن كثير { فَتَلَقَّى آَدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ }[8] بنصب (آدم) ورفع (كلمات)"[9]، قال الخضري:" ورُدَّ بإمكان حمله على الأصل من أن المرفوع هو الفاعل، لأن التلقي نسبة من الجانبين"[10].

والظاهر أن فعل (تلقى) من أفعال المشاركة يجوز إسناده إلى (آدم) كما يجوز إسناده إلى (كلمات).

وما يمكن ملاحظته من خلال هذه النصوص والتعليقات على هذه الشواهد، أن النحاة صرحوا بأن هذه الشواهد شاذة لا يقاس عليها أي يعتمد فيها على السماع، عدا ابن طراوة الذي ذهب إلى أنها قياسية.

ثم إنهم أباحوا هذا الخرق للقاعدة النحوية شريطة أمن اللبس، ولكنهم لم يذكروا القرينة التي أدت إلى أمن هذا اللبس في هذه الشواهد، ربما لثقتهم بأن المعنى واضح، وأن السامع سيفهمه.

أما عن آراء المحدثين في هذه الشواهد فنجد من ينسبها إلى الخطأ اللغوي الذي وقع فيه بعض الأعراب، فهي _ حسبه _ لا ترقى إلى أن تعد مشكلة علمية ذات بال، ولا تنبني عليها قضية تنشأ عنها تأويلات نحوية مختلفة فهي لا تستحق هذا الجهد ولا بعضه[11].

وإذا سلمنا أن الأعرابي قد أخطأ في جملة خرق الثوب المسمار، فكيف نفسر شاهد الأخطل وهو من النخبة، وقراءة عبد الله بن كثير وهو من القراء العشر؟.

أما تمام حسان الذي يرى إمكانية خرق الإعراب لتضافر قرائن بيان المعنى زائدة عن المطلوب أحيانا فإذا زاد الإعراب عن مطالب بيان المعنى كما في (خرق الثوبُ المسمارَ) ونحوه أمكن الترخص في الإعراب[12].

ويقول أيضا في سياق انتقاده للقدماء حين عولوا على الحركة الإعرابية في توضيح المعاني النحوية:" لقد وقع النحاة ضحايا اهتمامهم الشديد بالعلامة الإعرابية حين رأوا النصوص العربية تهمل الاعتماد على قرينة الحركة أحيانا فتضحي بها لأن المعنى واضح بدونها اعتمادا على غيرها من القرائن المعنوية واللفظية. ومن أمثلة ذلك.. قالت العرب: خرق الثوبُ المسمارَ فاعتمدوا على القرينة المعنوية وهي (الإسناد) وأهملوا الحركة إذ لا يصح أن يُسند الخرق إلى الثوب وإنما يسند إلى المسمار فعلم أيهما فاعل وأيهما مفعول"[13].

إذن، فالقرينة المعنوية (الإسناد) بتضافرها مع المعنى المعجمي أغنت عن الحركة الإعرابية في عدم لبس الفاعل بالمفعول، ثم يقول: "فالقرائن تتضافر على إيضاح المعنى الوظيفي النحوي. والقرينة تسقط عند إغناء غيرها عنها. وفي إدراك هذه الحقيقة تفسير لكثير مما عدّه النحاة مسموعا يحفظ ولا يقاس عليه أو عدّه شاذا أو قليلا أو نادرا أو خطأ"[14].

وقد يطول بنا الحديث ونحن نستعرض آراء العلماء حول هذا الإشكال الإعرابي، إلا أن السؤال المطروح هنا أليس متكلم هذه الجمل ينطق عن دراية وتجربة وسليقة؟ أليس دخول الإعراب الكلام لأجل الوصول إلى المعنى؟ أليس الخطأ والتحريف في الحركات كالخطأ والفساد في المتحركات؟ كيف للجملة أن تكون صحيحة المعنى وهي فاسدة المبنى؟ وبعبارة أخرى هل يمكن البرهنة على صحة بنية الجملة من طريق دلالتها؟

هذا ما سنجيب عنه في هذه الصفحات من خلال استدعاء آخر ما توصل إليه النحو الوظيفي من آليات إجرائية ومفاهيم لسانية وظيفية حديثة، نسبر بوساطتها أغوار هذه النماذج باعتبارها صادرة عن التجربة التي يعيشها متكلم اللغة، وهي في المفاهيم الحديثة مرتبطة بالوظائف الدلالية.

وهنا لنا وقفة تدقيقية مع الوظائف الدلالية والوظائف النحوية، بحيث لا نخلط بينهما كما وقع عند بعض النحاة القدماء حين لم يفرقوا بين الوظيفة الدلالية والوظيفة النحوية.

1- الجملة ووظائف مكوناتها في اللغة العربية:

يتصدر الفعل والفاعل والمفعول بنية الجملة الفعلية العربية، و"رتبة الفعل يجب أن يكون أولا ورتبة الفاعل أن يكون بعده ورتبة المفعول أن يكون آخرا، وقد تُقدِّمُ المفعول لضربٍ من التّوسع والاهتمام به والنية به التأخير"[15]، وعندما نلقي النظر في التراث اللغوي العربي ونسبر أغواره نجد أن النحاة والبلاغيين كانوا يهتمون بتحديد وظائف مكونات الجملة؛ حيث يرون أن الفعل يؤدي وظيفة دلالية بحيث يحدد الحدث أو ما يقوم مقامه. أما عن وظيفة

الفاعل والمفعول التركيبية والدلالية فإن أغلب النحاة يرون أن وظيفة الفاعل هي الفاعلية، وأن وظيفة المفعول هي المفعولية[16].

2- مفهوم الفاعل والمفعول في التراث العربي:

يعرف النحاة الفاعل بأنه "كل اسم أو ما هو في تقديره أسند إليه فعل أو ما جرى مجراه وقُدِم عليه على طريقة فَعَلَ أو فاعل"[17]، أو هو" اسم مرفوع قبله فعل تام أو ما يشبهه، وهذا الاسم هو الذي فعل الفعل أو قام به"[18] أو هو "ما قُدم الفعل التام أو شبهه عليه بالأصالة وأسند إليه على جهة القيام به أو الوقوع منه"[19]. كما عرفوا المفعول بأنه "كل فضلة انتصبت بعد تمام الكلام يكون محلا للفعل خاصة"[20] أو هو "ما وقع عليه فعل الفاعل"[21].

3- العلامة الإعرابية ووظيفتها الدلالية:

يعد الإعراب من أهم خصائص العربية، لما له من أثر مهم في الدلالة على المعاني والتفريق بينها في الكلام.

وينقل الزجاجي الإجماع عن النحويين في دلالة الحركات الإعرابية على المعاني باستثناء قطرب[22]، وبيّن في موضع آخر سبب دخول الإعراب في الكلام بقوله: "إن الأسماء لما كانت تعتورها المعاني، فتكون فاعلة ومفعولة، ومضافة، ومضافا إليها، ولم تكن في صورها وأبنيتها أدلة على هذه المعاني بل كانت مشتركة، جعلت حركات الإعراب فيها تنبئ عن هذه المعاني، فقالوا ضرب زيد عمرا، فدلّوا برفع زيد على أن الفعل له، وبنصب عمرو على أن الفعل واقع به"[23].

ويتلخص رأي قطرب الذي أنكر دلالة الإعراب على المعاني، في كون بعض الجمل تتفق في الإعراب وتختلف في المعاني، مثل: إن زيدا أخوك، ولعلّ زيدا أخوك، وكأنّ زيدا أخوك، وجمل أخرى عكس الأولى تتفق في المعاني وتختلف في الإعراب، مثل: ما زيد قائمًا، وما زيدٌ قائمٌ، وبهذا ذهب إلى أن العرب لم تعرب كلامها للدلالة على المعاني، ولكن لتحاشي التقاء الساكنين في حالة وصل الكلام ببعضه، ولم تلتزم حركة واحدة، بل فسحت له المجال يرفع وينصب ويجر، وكل هذه الحركات تسهل وصل الكلام بعضه ببعض[24].

فأجيب بأنه لو كان الأمر كما زعم لجاز في الفاعل الرفع مرة والنصب أخرى، ولأمكن في المضاف إليه النصب، مادام الإتيان بالحركات لأجل تفادي التقاء الساكنين، ومادام المتكلم حرًّا في استعمال أيٍّ منها، وفي هذا إفساد للكلام وخروج عن منطق اللغة وما تواضع عليه أهلها[25].

كما أن الحركات الإعرابية تفرق بين المعاني وتزيل اللبس الذي يعتورها، يقول الزجاجي: "الإعراب إنما دخل الكلام ليفصل بين المعاني المشكلة، ويدل به على الفاعل والمفعول والمضاف والمضاف إليه وسائر ذلك من المعاني التي تعتور الأسماء"[26].

ويعلل ابن يعيش رفع الفاعل بقوله:" للفرق بينه وبين المفعول الذي لولا الإعراب لجاز أن يُتوهم أنه فاعل"[27].

ويبين السيوطي وظيفة الإعراب في حديثه عن اللبس المحذور: "ومن ثمّ وضع للبس ما يزيله إذا خيف واستغنى عن لحاق نحوه إذا أمن. فمن الأول الإعراب، إنما وضع في الأسماء ليزيل اللبس الحاصل فيها باعتبار المعاني المختلف عليها، ولذلك استغنى عنه الأفعال والحروف والمضمرات والإشارات والموصولات لأنها دالة على معانيها بصيغها المختلفة فلم تحتج إليه، ولما كان الفعل المضارع قد تعتوره معان مختلفة كالاسم دخل فيه الإعراب ليزيل اللبس عند اعتوارها، ومنه رفع الفاعل ونصب المفعول فإن ذلك لخوف اللبس منهما لو استويا في الرفع أو في النصب"[28].

وممن أنكر دلالة الحركات الإعرابية على المعاني من المحدثين إبراهيم أنيس، حيث يقول:" لم تكن الحركات الإعرابية تحدد المعاني في أذهان العرب القدماء كما يزعم النحاة، بل لا تعدو أن تكون حركات يُحتاج إليها في الكثير من الأحيان لوصل الكلمات بعضها ببعض"[29].

وهو هنا يتفق مع ما ذهب إليه قطرب في إنكار الوظيفة الدلالية للعلامات الإعرابية، وقد مرّ بنا الردّ على هذا الرأي.

ومن المحدثين الذين يرون دلالة الحركات على المعاني فاضل صالح السامرائي، يقول:" القول بأن الإعراب إنما هو للدلالة على المعاني المختلفة حقيقة لغوية ليس فيها شك فيما نرى"[30].

ويذهب خليل أحمد عمايرة إلى أن للحركة الإعرابية معاني في نفس العربي، يقول:" فالحركة الإعرابية في اللغة العربية ظاهرة موجودة على أواخر كلماتها في تراكيبها وفي أقدم النصوص العربية المعروفة، وكان لهذه الحركات معانٍ في نفس العربي المتحدث بالعربية على سجيته وطبيعته"[31].

أما الذين رأوا أن الحركات الإعرابية وسيلة ضمن عدة وسائل أخرى في تحديد المعنى وليست وحدها، تمام حسان حيث أشرنا سابقا إلى أنه يرى أن القدماء قد بالغوا في الاعتداد بالعلامة الإعرابية في تحديد المعنى بمفردها، بيد أن المعنى يتحدد بتضافر قرائن أخرى، معنوية مثل: قرينة علاقة الإسناد والتعدية والملابسة.. وغيرها، ولفظية مثل: العلامة الإعرابية والصيغة والمطابقة والرتبة.. وغيرها، وأكدّ "أن العلامة الإعرابية بمفردها لا تعين على تحديد المعنى فلا قيمة لها بدون ما أسلفت القول فيه تحت اسم (تضافر القرائن) وهذا القول صادق على كل قرينة أخرى بمفردها سواء أكانت معنوية أم لفظية"[32].

وحذا حذوه خليل أحمد عمايرة، يقول: "إن العربية _ بوصفها لغة معربة _ تعطي الإعراب وظيفة مهمة في بيان المعنى... ولا يعني ذلك _ بطبيعة الحال _ أن الإعراب مرتبط بالمعنى دائما، ولكنه وسيلة من وسائل العربية المتعددة في بيان المعنى. فالحركة الإعرابية، مع الترتيب، والقرائن الأسلوبية الأخرى كلها وسائل مهمة في أداء المعنى"[33].

ولم يسلم هذان الرأيان من نقد، حيث نجد عبد الحكيم راضي وهو من المحدثين يقول: "وبالرغم من هذه المكانة التي تنسب إلى ظاهرة الإعراب لم تسلم علاماته _ هي الأخرى _ من عمليات كثيرة من الانتهاك، أما النحاة فقد راحوا يعلّلونها غالبا بإغناء القرائن عن العلامات في توضيح المعنى... وأشهرها نصب كلمة في سياق يستدعي خلاف النصب، أو العكس برفعها في سياق يستدعي خلاف الرفع"[34].

4- مناقشة:

نلاحظ في تعاريف الفاعل وخصوصا التعريفين الأخيرين (اسم مرفوع قبله فعل تام أو ما يشبهه، وهذا الاسم هو الذي فعل الفعل أو قام به) و(ما قُدم الفعل التام أو شبهه عليه بالأصالة وأسند إليه على جهة القيام به أو الوقوع منه)، وكذا التعريف الثاني للمفعول (ما وقع عليه فعل الفاعل) مزجا بين الجانب التركيبي (البنوي) والجانب الدلالي المرتبط بالذات التي قامت بالفعل أو وقع عليها الفعل، والحقيقة أن هذا خلط بين الوظيفة النحوية والوظيفة الدلالية، وهذا المزج بين الجانبين إن اطرد لهم في بعض الشواهد فإنه لم يطرد لهم في بعضها الآخر، وإن كان لديهم صحيحا في أغلب الأمثلة التي استشهدوا بها، إلا أنه أوقعهم في بعض المزالق من ذلك مثلا، الآتي:

1- فتَحَ عليٌّ البابَ

2- فُتح البابُ

3- انفتح البابُ

4- انكسر الزجاجُ

5- مات الرجلُ

6- خرق الثوبُ المسمارَ

نلاحظ أن الجملة الأولى منسجمة ومتسقة مع ما ذهبوا إليه في تعريف الفاعل "بأنه هو من قام بالفعل" وهو ما ينطبق على جملة (فتح علي الباب) إذ نجد أن عليا قام بفتح الباب، أما في المثال الثاني؛ فإننا نجدهم قد أتوا لنا بمصطلح "نائب فاعل" الذي هو في الأصل مفعول به، لكنهم اضطربوا في تعريفه من الناحية الدلالية، حيث إن النيابة في حقيقتها تكون بين ذاتين عاقلتين كأن تقول: فتح ابن علي الباب أي: ناب ابنه عنه في فتح الباب، لكن أن ينوب المفعول عن الفاعل فهذا ملتبس دلاليا، ويظهر هذا الاضطراب جليا في الجملتين الثالثة والرابعة وهو قريب إلى التناقض، حيث نجد في جملتي انفتح الباب وانكسر الزجاج أن كلا من الباب والزجاج فاعلان، وهل هذا معقول دلاليا!؟.

ولعل منتهى الغرابة نلمسها في الجملة الخامسة (مات الرجل) حيث نجد أن الرجل فاعل أي الذي قام بفعل الموت (أمات نفسه) وهل هذا معقول!؟ ولو قلنا انتحر الرجل لكان مستساغا، لأنه من الناحية الدلالية لم يكن "الزجاج" و"الرجل" يقومان بدور حقيقي فعال، فهما لم يفعلا شيئا ولا دخل لهما في عمل الانكسار والموت، وكل ما في ذلك أنهما استجابا للحدث وتفاعلا معه، دون أن يكون لهما اختيار أو دخل في إيجاده وإذا صح ذلك يمكن اعتبار "الزجاج" و"الرجل" فواعل نحوية تركيبية فقط وليست فواعل دلالية، فهي فواعل تركيبية بموجب الموقع التركيبي: لكونها تقع فقط بعد الفعل.

تعامل النحاة القدماء مع مثل هذه الجمل من منظور دلالي، كما أنهم كانوا يؤكدون منظورهم الدلالي بإجراءات تركيبية، فهم ينظرون مثلا إلى "مات الرجل" من جانبين؛ تركيبي ودلالي، فيعتبرون "الرجل" فاعلا تركيبيا معتبرين فقط الوظيفة التركيبية، أما الجانب الدلالي فيسمح لهم بتأويل الجملة لتصبح "أمات الله الرجل"، فيصبح الرجل مفعولا به من جهة المعنى[35].

وهذا ما أرقهم وجعلهم في حيرة من أمرهم إزاء بعض الأمثلة كالجملة المسكوكة المشهورة:

(خرق الثوبُ المسمارَ)

وإذا تتبعنا الخلط الذي وقع فيه بعض النحاة القدماء في تعريفهم للفاعل على أنه هو الذي قام بالفعل، نجد أنفسنا حيارى في إعراب هذه الجملة (خرق الثوبُ المسمار)، في حين يزول هذا اللبس تماما إذا فرقنا تفريقا دقيقا بين الوظائف النحوية والوظائف الدلالية، حيث إننا نستنتج من تعريفهم للفاعل بأنه" اسم مرفوع معمول لفعل سابق له" إذ يستدعي هذا ما عرف عند القدماء بفكرة العامل، وهو الفعل هنا يتقدم المعمول ويؤثر فيه، والأثر هنا الحركة الإعرابية "الرفع".

5- وظيفة الفاعل والمفعول في النحو الوظيفي:

يعد الفاعلُ والمفعولُ في النحو الوظيفي وظيفتين تركيبيتين بعيدتين عن الدلالة؛ بحيث يكون الفاعل مركبا اسميا يترتب وجوبا بعد الفعل ويكون مرفوعا، والمفعول مركبا اسميا يأتي بعد الفاعل ويحتكم كذلك إلى التفسير العاملي، وبذلك نخلص إلى أن الفاعل تركيبيا يعتمد على خاصيتين شكليتين هما: الحركة الإعرابية (الرفع مع الفاعل والنصب مع المفعول) والرتبة حيث يأتي الفاعل بعد االفعل مباشرة ولا يتقدمه، أما المفعول فيأتي مرتبا بعد الفعل والفاعل أصلا

لكنه قد يتقدم على فاعله وفعله، كما أن الفاعل تسند وظيفته إلى الحدّ الذي يشكل المنظور الرئيسي، وتسند وظيفة المفعول إلى الحدّ الذي يشكل المنظور الثانوي[36].

الوظائف الدلالية:

الوظيفة الدلالية شيء آخر تماما لا تستند إلى الإعراب ولا إلى الرتبة، وإنما تعتمد اعتمادا كبيرا على التجربة التي يعيشها متكلم اللغة، حيث إنه يرتبط بحقول وسمات دلالية، وهذا ما يجعلنا نقف وقفة متأنية مع أهم الوظائف الدلالية الأساسية، حيث إن الأفعال باعتبارها مقولات صرفية نحوية (فعل ماض، أمر، مضارع) ومن حيث الدلالة فهي تندرج ضمن أربعة حقول دلالية كبرى هي[37]:

1- مجال الأعمال أو حقل الأعمال.

2- مجال أو حقل الأحداث.

3- مجال أو حقل الأوضاع.

4- مجال أو حقل الحالات.

بمعنى أن الفعل باعتباره مقولة صرفية نحوية يندرج دلاليا تحت هذه الحقول الأربعة؛ أي أن أيَّ فعل يمكن أن يكون إما عملا أو حدثا أو وضعا أو حالة، حسب تجربة متكلم اللغة وهذا انطلاقا من السمات الدلالية الأساسية التي يمكن إجمالها في الجدول الآتي[38]:

المجالات	السـمـات	الوظائف الدلالية
عمل	+ ذات ، + حي ، + عاقل	منفذ
حدث	+/- ذات ، +/- حي ، +/- عاقل	قوة
وضع	+/- ذات ، +/- حي ، +/- عاقل	متموضع
حالة	+ ذات ، +/- حي ، +/- عاقل	حائل

وهنا نفرق كما سبق القول بين الوظائف النحوية والوظائف الدلالية، حيث إن الفاعل "النحوي" تقابله الوظائف الدلالية الأساسية التالية حسب حقل الفعل الدلالي الذي ينتمي إليه فيكون: منفذا أو قوة أو متموضعا أو حائلا.

وللتوضيح أكثر نأخذ الأمثلة الآتية:

- درسَ محمدٌ الفلسفةَ في الجامعةِ.
- دكّ الزلزالُ المدينةَ.
- وقف عليٌّ بالبابِ.
- فرح محمدٌ بنجاحِ أخيهِ.

حيث تكون الوظائف النحوية والوظائف الدلالية كما هو مبين في الجدول الموالي:

الجمل	الوظائف النحوية	الوظائف الدلالية
درس محمد الفلسفة في الجامعة (1) (2) (3) (4)	(فعل) (فاعل) (مفعول) (جامج) (1) (2) (3) (4)	عمل منفذ متقبل مكان (1) (2) (3) (4)
دكّ الزلزال المدينة (1) (2) (3)	(فعل) (فاعل) (مفعول) (1) (2) (3)	حدث قوة متقبل (1) (2) (3)

وقف علي بالباب (1) (2) (3)	(فعل) (فاعل) (جامج) (1) (2) (3)	وضع متموضع مكان (1) (2) (3)
فرح علي بنجاح أخيه (1) (2) (3) (4)	(فعل) (فاعل) (جامج) (مضاف) (1) (2) (3) (4)	حالة حائل هدف مستفيد (1) (2) (3) (4)
مات الرجل (1) (2)	(فعل) (فاعل) (1) (2)	حدث متقبل[39] (1) (2)

يتضح لنا من خلال الجدول أن هناك فرقا شاسعا بين الوظائف الدلالية والوظائف النحوية، وأن عدم التمييز بينهما يؤدي إلى اللبس كما مر بنا في الجمل المستشهد بها سابقا (مات الرجلُ، خرق الثوبُ المسمار).

والتفريق بين الوظائف الدلالية والوظائف النحوية كفيل بأن يزيل هذا اللبس تماما كما يوضحه الجدول الموالي:

الجملة	الوظائف النحوية	الوظائف الدلالية
انفتح الباب (1) (2)	(فعل) (فاعل) (1) (2)	حدث متقبل (1) (2)
انكسر الزجاج (1) (2)	(فعل) (فاعل) (1) (2)	حدث متقبل (1) (2)
خرق الثوبُ المسمارَ (1) (2) (3)	(فعل) (فاعل) (مفعول) (1) (2) (3)	حدث متقبل قوة (1) (2) (3)
بلغت سوآتِهم هجرُ (1) (3) (2)	(فعل) (مفعول) (فاعل) (1) (3) (2)	عمل صفة مكان (1) (2) (3)

ألا يتضح لنا من خلال هذا الإجراء، خصوصا في الجملتين الأخيرتين اللتين حيرتا النحاة الذين راحوا يقدمون تخريجات غير مقنعة، في حين أننا نرى من خلال التفريق بين الوظائف الدلالية والوظائف النحوية أن (الثوبُ) فاعل نحوي و(المسمارَ) مفعول به نحويا وليس دلاليا، إذ إن الدلالة توضح فيما بعد أن الثوب متقبل للخرق وأن المسمار هو القوة أو أداة الخرق، وكذا في (بلغت سوآتِهم هجرُ) حيث إن "سوآتهم" مفعول به تركيبيا تقدم على الفاعل التركيبي (النحوي) "هجرُ" وهو ما يختلف دلاليا؛ إذ إن "سوآتهم" صفة لعاقل يرتبط بعمل، و"هجر" مكان يُبلغ ولا يَبلغ، وبذلك يزول اللبس تماما.

خاتمـــة

توصل البحث إلى عدة نتائج، أهمها:

- أن نحاتنا القدماء كان لديهم حس وظيفي في تعاملهم مع بعض النماذج النحوية غير أنه كانت تنقصهم الدقة في التحليل وكذا غياب المصطلح الدقيق المعبر به عن أحوال هذه النماذج عدا مصطلح "أمن اللبس" الذي يعد مصطلحا وظيفيا تداوليا لولا عموميته.
- أمن اللبس عند النحاة القدماء شرط في جواز خرق القاعدة.

- يرى القدماء أن وظيفة الفعل تتمثل في تحديد الحدث أو ما يقوم مقامه، وأن وظيفة الفاعل هي الفاعلية، ووظيفة المفعول هي المفعولية.

- لم يفصل بعض القدماء بين الوظائف التركيبية والوظائف الدلالية في تعريفاتهم للفاعل والمفعول.

- يجمع القدماء أن للعلامة الإعرابية وظيفة دلالية، وأنها وسيلة من وسائل التفريق بين المعاني المشكلة.

- ينظر القدماء إلى بعض الجمل مثل جملة: "مات الرجل" بمنظورين تركيبي ودلالي.

- يعتبر المحدثون العلامة الإعرابية قرينة من عدة قرائن لفظية ومعنوية تسهم في توضيح المعنى ولا يتوقف فهم المعنى عليها وحدها.

- تسهم نظرية تضافر القرائن التي جاء بها تمام حسان في تفسير كثير مما اعتبره النحاة مسموعا يحفظ ولا يقاس عليه أو اعتبروه شاذا أو قليلا أو نادرا أو خطأ.

- يفرق النحو الوظيفي بين الوظائف التركيبية والوظائف الدلالية ويعتبر الفاعل والمفعول وظيفتين تركيبيتين لا علاقة لهما بالدلالة.

- لا تستند الوظيفة الدلالية في النحو الوظيفي إلى الإعراب ولا إلى الرتبة، وإنما تعتمد اعتمادا كبيرا على التجربة التي يعيشها متكلم اللغة.

- يصنف النحو الوظيفي الأفعال باعتبارها مقولات صرفية نحوية ضمن أربعة حقول دلالية كبرى: الأعمال والأحداث والأوضاع والحالات.

- تقابل الفاعل التركيبي وظائف دلالية حسب حقل الفعل الدلالي الذي ينتمي إليه فيكون: منفذا أو قوة أو متموضعا أو حائلا.

- لا تخرج نظرة النحو الوظيفي التداولي إلى مثل هذه النماذج اللغوية عن التجربة العامة (الاجتماعية والثقافية والبيئية) التي يعايشها متكلم اللغة في عشيرته اللغوية ويتفاعل معها.

الهوامش والإحالات:

1- من بين هؤلاء على سبيل المثال لا الحصر:

- رشيد بلحبيب في بحثه الموسوم بـ" أمن اللبس ومراتب الألفاظ في النحو العربي".

- إبراهيم محمد عبد الله بعنوان: "القاعدة النحوية في ضوء تقييدها بأمن اللبس أو خشية الوقوع فيه"

وممن تطرقوا لهذه الظاهرة في ثنايا بحوثهم:

- تمام حسان في كتابه "اللغة العربية معناها ومبناها"

- سمير شريف استيتية في كتابه "اللسانيات المجال، والوظيفة، والمنهج" وكتابه " علم الأصوات النحوي"

-خليل أحمد عمايرة في كتابه "بحوث في اللغة والاستشراق" ..وغيرهم.

2- ينظر: ابن يعيش النحوي(643هـ)، شرح المفصل، إدارة الطباعة المنيرية، مصر، ج1، ص 74-75.

3- الزجاجي (أبو القاسم)، الجمل في النحو، تح: علي توفيق الحمد، مؤسسة الرسالة_دار الأمل، بيروت/إربد، ط1، 1984، ص 203. و"الهدْجُ": المشي الرقيق. و"نجرانُ" و"هجرُ": بلدان. و"السوءات": جمع سوأة، وهي الفعلة القبيحة. وهو في الديوان:

على العِيارات هدّاجون قد بلغت** نجران أو حُدِّثت سوءاتِهم هجر.

ولا شاهد فيه. ينظر: الأخطل، الديوان، شرحه وصنف قوافيه وقدم له مهدي محمد ناصر الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط2، 1414هـ – 1994م، ص 109. شبههم بالقنافذ في مشيهم بالليل بالنميمة والفساد، ينظر: ابن خروف، شرح جمل الزجاجي، تح: سلوى محمد عمر عرب، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، ط1، 1419هـ، ج2، ص 244-245.

4- ينظر: الفارسي (أبو علي)، شرح الأبيات المشكلة الإعراب "المسمى كتاب الشعر"، تح: محمد محمود الطناحي، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط 1 ،1988، ص 123.

5- السيوطي (جلال الدين)، همع الهوامع في شرح جمع الجوامع، تح: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت ط1، 1481هـ، ج2، ص 6.

6- ابن عقيل (بهاء الدين عبد الله) شرح على الألفية، تح: محي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، صيدا بيروت، 2005، ج1، ص 485.

7- ابن هشام (جمال الدين عبد الله بن يوسف)، مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، تح: بركات يوسف هبود، دار الأرقم، بيروت، لبنان، ط1، 1999، ج2، ص 390.

8- البقرة: 37.

9- الأزهري الشيخ خالد، التصريح بمضمون التوضيح، وبهامشه حاشية يس الحمصي، دار الفكر، بيروت، ص 270.

10- الخضري (محمد الدمياطي)، الحاشية على شرح ابن عقيل، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، 1359هـ، ج1، ص 158.

11– ينظر: سمير شريف استيتية، علم الأصوات النحوي ومقولات التكامل بين الأصوات والنحو والدلالة، دار وائل، عمان، ط1، 2012م، ص 62.

12- ينظر: تمام حسان (البيان في روائع البيان)، دار الكتب، ط2، 2000م، ج1، ص 255.

13– تمام حسان، اللغة العربية معناها ومبناها، عالم الكتب، القاهرة، ط6، 1430هـ – 2009م، ص 233- 234.

14- تمام حسان، اللغة العربية معناها ومبناها، ص 240.

15– ابن يعيش النحوي، (643هـ)، شرح المفصل، ج1، ص 76.

16- ينظر: فاضل مصطفى الساقي، أقسام الكلام العربي من حيث الشكل والوظيفة، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1397هـ -1977م، ص112.وعبد العزيز العماري، أدوات الوصف والتفسير اللسانية ضمن سلسلة من النحو إلى اللسانيات، مطبعة آنفو– برانت، فاس، 2004م، ص 24.

17- ابن عصفور، شرح جمل الزجاجي، تح: فواز الشعار، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1998م، ج1، ص 93.

18- عباس حسن، النحو الوافي، دار العلوم، جامعة القاهرة، ط 4، 2004، ج2، ص 63.

19- الفاكهي النحوي (عبد الله بن أحمد)، شرح كتاب الحدود في النحو، تح: المتولي رمضان أحمد الدميري، مكتبة وهبة، القاهرة، ط2، 1993، ص 193.

20- ابن عصفور، شرح جمل الزجاجي، ج1، ص 99.

21- الفاكهي النحوي، شرح كتاب الحدود في النحو، ص 200.

22- الزجاجي(أبو القاسم)، الإيضاح في علل النحو، تحقيق: مازن المبارك، دار النفائس، بيروت، ط3، 1399هـ – 1979م، ص70.

23- المصدر نفسه، ص 69.

24- المصدر نفسه، ص 70-71.

25- المصدر نفسه، ص 71.

26- المصدر نفسه، ص 77.

27- ابن يعيش، شرح المفصل، ج1، ص 75.

28- السيوطي جلال الدين، الأشباه والنظائر في النحو، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، ج1، ص 337.

29- إبراهيم أنيس، من أسرار اللغة، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط6، 1978م، ص 237.

30- السامرائي فاضل صالح، الجملة العربية والمعنى، دار الفكر، الأردن، ط2، 1427هـ – 2007م، ص 34.

31- خليل أحمد عمايرة، في نحو اللغة وتراكيبها منهج وتطبيق، عالم المعرفة، جدة – المملكة العربية السعودية، ط1، 1404هـ – 1984م، ص 150.

32- ينظر: تمام حسان، اللغة العربية معناها ومبناها، ص 207.

33- خليل أحمد عمايرة، بحوث في الاستشراق واللغة (بحث تعدد الأوجه الإعرابية دراسة تحليلية تاريخية، دار البشير، عمان، ط1، 1417هـ - 1996م، ص 132.

34- عبد الحكيم راضي، نظرية اللغة في النقد العربي دراسة في خصائص اللغة الأدبية من منظور النقاد العرب، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط1، 2003م، ص 229.

35- ينظر: محمد الغريسي، تعليمية التراكيب اللغوية في تفسير الظواهر اللسانية ظاهرة الفاعل والمفعول نموذجا، جامعة مولاي إسماعيل، الرشيدية – المغرب، 2013م، ص 5.

36- ينظر: أحمد المتوكل، دراسات في نحو اللغة العربية الوظيفي، دار الثقافة، الدار البيضاء، ط1، 1406هـ – 1986، ص 36.

37- ينظر: أحمد المتوكل: الوظائف التداولية في اللغة العربية ، منشورات دار الثقافة، الدار البيضاء- المغرب، 1985م، ص 14 - 17.

38- ينظر: يحيى بعيطيش، مفاتيح مدخلية في النحو الوظيفي ، مجلة مختبر الدراسات اللغوية، العدد 1، منشورات جامعة منتوري قسنطينة، 2002م، ص 115.

39- هذا من خلال الدراية أو التجربة التي يعيشها متكلم اللغة وتربطه بثقافة معينة كما هو الحال في ثقافتنا العربية الإسلامية التي تجعل فاعل الموت حقيقة هو الله عز وجل الذي يتوفى الأنفس، وهذا ما يجعل الرجل متقبلا للموت، في حين أنه في ثقافات أخرى وخاصة التي لا تؤمن بالله فإن الرجل يكون هدفا للموت وليس متقبلا له.

مراجع البحث:

***القرآن الكريم.**

1- إبراهيم أنيس، من أسرار اللغة، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط6، 1978م.

2- أحمد المتوكل، دراسات في نحو اللغة العربية الوظيفي، دار الثقافة، الدار البيضاء، ط1، 1406هـ – 1986م.

3- أحمد المتوكل: الوظائف التداولية في اللغة العربية ، منشورات دار الثقافة ، الدار البيضاء– المغرب، 1985م.

4- الأخطل، الديوان، شرحه وصنف قوافيه وقدم له مهدي محمد ناصر الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط2، 1414هـ – 1994م.

5- الأزهري الشيخ خالد، التصريح بمضمون التوضيح،وبهامشه حاشية يس الحمصي، دار الفكر، بيروت.

6- تمام حسان، البيان في روائع البيان، دار الكتب، ط2، 2000م.

7– تمام حسان، اللغة العربية معناها ومبناها، عالم الكتب، القاهرة، ط6، 1430هـ – 2009م.

8- ابن خروف، شرح جمل الزجاجي، تح: سلوى محمد عمر عرب، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، ط1، 1419هـ.

9- الخضري (محمد الدمياطي)، الحاشية على شرح ابن عقيل، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، 1359هـ.

10- خليل أحمد عمايرة، بحوث في الاستشراق واللغة (بحث تعدد الأوجه الإعرابية دراسة تحليلية تاريخية)، دار البشير، عمان، ط1، 1417هـ - 1996م.

11- خليل أحمد عمايرة، في نحو اللغة وتراكيبها منهج وتطبيق، عالم المعرفة، جدة – المملكة العربية السعودية، ط1، 1404هـ – 1984م.

12- الزجاجي (أبو القاسم)، الإيضاح في علل النحو، تحقيق: مازن المبارك، دار النفائس، بيروت، ط3، 1399هـ – 1979م.

13- الزجاجي (أبو القاسم)، الجمل في النحو، تح: علي توفيق الحمد، مؤسسة الرسالة_دار الأمل، بيروت/إربد، ط1، 1984.

14- السامرائي فاضل صالح، الجملة العربية والمعنى، دار الفكر، الأردن، ط2، 1427هـ – 2007م.

15– سمير شريف استيتية، علم الأصوات النحوي ومقولات التكامل بين الأصوات والنحو والدلالة، دار وائل، عمان، ط1، 2012م.

16- السيوطي جلال الدين، الأشباه والنظائر في النحو، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان.

17- السيوطي (جلال الدين)، همع الهوامع في شرح جمع الجوامع، تح: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1418هـ.

18- عباس حسن، النحو الوافي، دار العلوم، جامعة القاهرة، ط4، 2004.

19- عبد الحكيم راضي، نظرية اللغة في النقد العربي دراسة في خصائص اللغة الأدبية من منظور النقاد العرب، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط1، 2003م.

20- عبد العزيز العماري، أدوات الوصف والتفسير اللسانية ضمن سلسلة من النحو إلى اللسانيات، مطبعة آنفو- برانت، فاس، 2004م.

21- ابن عصفور، شرح جمل الزجاجي، تح: فواز الشعار، دار الكتب العلمية، بيروت_ لبنان، ط1، 1998م.

22- الفارسي (أبو علي)، شرح الأبيات المشكلة الإعراب "المسمى كتاب الشعر"، تح: محمد محمود الطناحي، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط1، 1988.

23- فاضل مصطفى الساقي، أقسام الكلام العربي من حيث الشكل والوظيفة، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1397هـ-1977م.

24- الفاكهي النحوي (عبد الله بن أحمد)، شرح كتاب الحدود في النحو، تح: المتولي رمضان أحمد الدميري، مكتبة وهبة، القاهرة، ط2، 1993.

25- ابن عقيل (بهاء الدين عبد الله) شرح على الألفية، تح: محي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، صيدا بيروت، 2005.

26- محمد الغريسي، تعليمية التراكيب اللغوية في تفسير الظواهر اللسانية ظاهرة الفاعل والمفعول نموذجا، جامعة مولاي إسماعيل، الرشيدية – المغرب، 2013م.

27- ابن هشام (جمال الدين عبد الله بن يوسف)، مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، تح: بركات يوسف هبود، دار الأرقم، بيروت، لبنان، ط1، 1999.

28- يحيى بعيطيش، مفاتيح مدخلية في النحو الوظيفي، مجلة مختبر الدراسات اللغوية، منشورات جامعة منتوري قسنطينة، العدد01، 2002م.

29- ابن يعيش النحوي (643هـ)، شرح المفصل، إدارة الطباعة المنيرية، مصر.

علاقة المعجم بمستويات التحليل اللساني

نسيمة بومحديو[1] أ.د كمال عطاب[2]

1- كلية الآداب والعلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة باجي مختار – عنابة، boumehadiounassima@hotmail.fr

2- كلية الآداب والعلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة باجي مختار – عنابة، attabbouraoui@yahoo.fr

تاريخ الإيداع: 2015/07/01 **تاريخ المراجعة:** 2016/05/16 **تاريخ القبول:** 2016/06/26

ملخص

نهدف من وراء هذه الدراسة إلى إثبات العلاقة القائمة بين المعجم ومستويات التحليل اللساني، وأنه ليس مجرّد كتاب جمع بين دفّتيه موروثا لغوي اضخما للحفاظ على هاته اللغة من الضياع، وذلك من أجل:

- دحض ما قاله يلمسليف بأن المعجم خارج عن إطار المنظومة اللسانية.

- التأكد من مقولة إبراهيم بن مراد بأنّ هاته المستويات تعدّ من صميم الصّناعة المعجمية، على اعتبار أنّ مكونات المعاجم هي المفردات ولا تخلو مفردة من مكون صوتي أو صرفي أو نحوي.

الكلمات المفاتيح: صناعة معجمية، تحليل، مكونات معاجم، منظومة لسانية.

La relation du dictionnaire avec les niveaux d'analyse linguistique

Résumé

Le but de cette étude est d'établir la relation entre le dictionnaire et les niveaux linguistiques. Cet ouvrage n'est pas un simple livre qui contient le patrimoine linguistique dans le but de préserver cette langue, mais afin de:

- démontrer que le dictionnaire n'est pas hors du processus linguistique.

- prouver la justesse de l'avis de Brahim Ben Merad selon lequel ces niveaux font partie intégrante de la lexicographie, vue que la composante des dictionnaires sont les mots qui ne sont pas dénués de composants phonétiques, morphologiques et syntaxiques.

Mots-clés: Lexicographie, analyse, composantes des dictionnaires, système linguistique.

The dictionary's relationship with other language levels

Abstract

The purpose of this study is to prove the relationship that links the dictionary with other language levels, and that it is not a simple book that contains the linguistic heritage in order to protect the language, and in goal:

- Demonstrate that the dictionary is not out of the linguistic process.

- To validate the opinion of Ben Brahim Merad that these levels are part of lexicography, dictionaries for the component are the words that are not devoid of phonetic components, morphological and syntactic.

***Key words**: **Lexicography, analysis, components of dictionary, linguistics system**.*

المؤلف المرسل: نسيمة بومحديو، boumehadiounassima@hotmail.fr

تمهيد:

شهدت اللغة العربية منذ نزول القرآن الكريم على سيّد الخلق محمّد –**صلى الله عليه وسلم**- إقبالا منقطع النّظير من قبل أبنائها، ذلك أنّهم لم ينتبهوا سابقا إلى الأصول التي تحكمها؛ لأنّهم كانوا يتحدّثون بحسب فطرتهم، لكن مع مجيء القرآن ظهرت ألفاظ جديدة لم يكن للعربي سابق معرفة بها أو أنّها لم تكن متداولة في كامل الجزيرة العربية، فراحوا يبحثون عن معانيها ويطلبونها في الشعر العربيّ[1] وألّفوا بذلك كتبا في غريب القرآن وأخرى في غريب الحديث. ومع دخول الأعاجم الإسلامَ واتّساع الرّقعة الجغرافية للدّولة الإسلامية دخلت ألفاظ جديدة حيز الاستعمال، فكان لزاما على أبناء هاته اللّغة جمع شتات لغتهم في مدوّنات تحفظ ألفاظها وأسس النّطق بها، وما استجدّ فيها من استعمال أطلقوا عليها تسمية **المعجم**[2]، لكنّ الشّيء الملاحظ على هاته المدوّنات أنّها لم تعمل على حفظ مفردات اللّغة من ضياع معانيها فحسب، بل عملت على حفظ بنيتها الصّوتيّة والصّرفية والتّركيبية إضافة إلى الدّلالات التي تشبّعت بها من عصر إلى آخر، وهذا مخالف لما قاله يلمسليف (Hjelmslev) بأنّ: **«المعجميّة تظلّ خانة فارغة في نظامية علمنا [اللّسانيات]، وبأنّها بالضّرورة ليست سوى تأليف قاموسي، أو مجرّد سرد لعدد غير ثابت وغير مؤكّد من الكمّيّات المحدّدة بشكل سيّء، يسند إليها خليط مبهم من الاستعمالات المختلفة والاعتباطية في الظّاهر»**[3].

من هذا المنطلق سنحاول الإجابة على الأسئلة الآتية:

- كيف استطاع علماؤنا توظيف أنظمة اللغة العربية من صوت، وصرف، ونحو، ودلالة لخدمة المعجم؟

- هل كان توظيفهم لهذه الأنظمة توظيفا مباشرا أم ضمنيا؟

1- تقاطع علم الأصوات مع المعجم:

لكلّ لغة بشرية خصائصها الصّوتيّة الخاضعة لقواعد وقوانين خاصّة تجعلها مميّزة عن غيرها من اللّغات، وهي الظّاهرة الّتي كانت محطّ انتباه العلماء بمختلف تخصّصاتهم حتّى قيل: «**وحدّها أصوات يعبّر بها كلّ قوم عن أغراضهم**»[4]؛ لهذا جعلها العرب أساسا يعوّل عليه في معرفة فصيح كلامهم من مستهجنه. ولئن كان هذا حال العربيّ مع لغته المنطوقة فلا جرم أن ينتقل هذا التّأثّر إلى كتاباته ومناظراته وعلومه؛ فهذا سيبويه (ت 180هـ) يستهلّ باب الإدغام بمقدّمة صوتيّة شاملة لخصائص الحرف العربي* ومميّزاته، ثمّ يبيّن حسنها وقبيحها في تلاوة القرآن[5] قبل أن يبدأ الحديث عن الإدغام، كلّ ذلك حتّى «**تعرف ما يحسن فيه الإدغام وما يجوز فيه، وما لا يحسن فيه ذلك ولا يجوز فيه، وما تبدله استثقالا كما تدغم وما تخفيه وهو بزنة المتحرّك**»[6].

وألّف ابن جنّي (ت396هـ) كتابه **سر صناعة الإعراب** لغرض مماثل فظّاهره في علم الصرف لكن حقيقته في علم الأصوات[7]، والفنولوجيا واتخذه وسيلة تساعده على تفسير الظّواهر الصّرفيّة للّغة العربيّة*في مقدّمة كتابه حينما قال: «**ثمّ أُفرد فيما بعد لكلّ حرف منها بابا أغترق فيه ذكر أحواله وتصرّفه في الكلام من أصليّته وزيادته، وصحّته وعلّته، وقلبه إلى غيره، وقلب غيره إليه**»[8] هذا وقد سار كلّ من اشتغل في الصّرف العربي منذ ذلك الوقت على نهج هذين العالمين بأن ربطوا بين هذين العلمين فجعلوا الصّوت أساسا يعوّل عليه في معرفة التّغيّرات الصّرفيّة للبنية العربيّة.

- وإذا كانت هذه مكانة علم الأصوات لدى الصّرفيّين، فهي عند اللّغويّين أسبق، ويظهر ذلك ابتداءً من الخليل (ت175هـ) صاحب **كتاب العين**.

رأى الخليل بأنّ البدء في ترتيب مواد معجمه على نهج نصر بن عاصم لا يستقيم على اعتبار أنّ حرف الألف حرف هوائي، ما جعله ينقّب عن خصائص الحروف (الأصوات عند علماء اللغة المحدثين)في العربية

ليهتدي إلى كون حرف العين أنسب حرف يمكن الابتداء به، فقد جاء في مقدّمة معجمه: «**هذا ما ألّفه الخليل بن أحمد البصري –رحمه الله– من حروف ا، ب، ت مع ما تكلّمت به فكان مدار كلام العرب وألفاظهم فلا يخرج منها عنه شيء، أراد أن تعرف به العرب في أشعارها وأمثالها ومخاطباتها، فلا يشذ عنه شيء من ذلك، فأعمل فكره فيه فلم يمكنه أن يبتدئ التّأليف من أوّل ا، ب، ت، ث، وهو الألف، لأنّ الألف حرف معتلّ فلمّا فاته الحرف الأوّل كره أن يبتدئ بالثّاني –وهو الباء– إلّا بعد حجّة واستقصاء النّظر فدبّر ونظر إلى الحروف كلّها وذاقها [فوجد مخرج الكلام كلّه من الحلق] فصيّر أولاهما بالابتداء أدخل حرف منها في الحلق**»[9]، فكان حرف العين بهذا الأساس أوّل حرف اعتمده الخليل لترتيب معجمه، لتليه بقيّة حروف المخرج الحلقي الأقصى [ج، ه، خ، غ]، ثمّ الحروف اللّهويّة [ق، ك]، ثمّ الحروف الشّجرية [ج، ش، ض]، فالحروف الأسليّة [ص، س، ز]، والنّطعيّة [ط، د، ت]، واللّثويّة [ظ، ث، ذ]، لتليها بعد ذلك حروف الذّلق [ر، ل، ن] ثمّ الشّفويّة [ف، ب، م]، أمّا الواو والياء والألف فقد وصفها بالهوائيّة.

إنّ تقسيم الخليل أصوات العربيّة على هاته الأحياز التّسعة ينمّ عن دقّة الملاحظة لديه؛ فالمتأمّل لهذه التّصنيفات وذكره لخصائص كلّ صوت (حرف بتعبير الخليل) في مقدّمة كتابه سيجد الرّجل قد وضع اللّبنة الأساس لدراسة الصّوت العربي، بحيث بيّن صفاته ومميّزاته، وهذا ما يندرج في نظر اللّسانيّين ضمن **علم الأصوات العام**، لكنّه لم يقصد منها دراسة الأصوات في حدّ ذاتها؛ لأنّ هدفه الأساس كان إيجاد القوانين الفونولوجيّة التي تحكم بنية الكلمة العربية بمعنى إمكانية تجاور الأصوات مع بعضها البعض داخل الكلمة الواحدة، وكذا الاعتماد عليه لمعرفة أصل الكلمة هل هي عربيّة أم دخيلة أم معرّبة، ومن أمثلة ذلك قوله: «فإن وردت عليك كلمة رباعيّة أو خماسيّة معرّاة من حروف الذّلق أو الشفويّة ولا يكون في تلك الكلمة من هذه الحروف حرف واحد أو اثنان أو فوق ذلك فاعلم أنّ تلك الكلمة محدثة مبتدعة، ليست من كلام العرب لأنّك لست واجدا من يسمع من كلام العرب كلمة واحدة رباعيّة أو خماسيّة إلّا وفيها من حروف الذّلق والشّفويّة واحد أو اثنان أو أكثر.»[10] هذا فيما يخصّ معرفة أصول الكلمات في المعجم، أمّا ما تعلّق بمعرفة إمكانية تجاور الأصوات فيظهر فيما عرف عند الخليل بمسألة **المهمل والمستعمل** من الكلمات العربية، أين وجد –وفق عمليّة حسابية[11]– بأنّ هناك كلمات في العربية غير مستعملة قد يعود ذلك إلى عدم تداولها، وقد يرجع إلى تنافر أصواتها، ومن أمثلة ذلك قوله:«**إنّ العين لا تأتلف مع الحاء في كلمة واحدة لقرب مخرجيهما إلّا أن يشتقّ فعل من جمع بين كلمتين مثل «حيّ على» كقول الشّاعر***

أَلا رُبَّ طَيفٍ بانَ مِنكِ مُعَانِقِي إِلَى أَنْ دَعَا دَاعِي الْفَلَاحِ فَحَيْعَلَا

فبنى من الكلمتين كلمة، فهذا من النّحت، فهذا من الحجّة في قولهم: حَيْعَلَ حَيْعَلَة، فإنّها مأخوذة من كلمتين (حيّ على) وما وجد من ذلك فهذا بابه وإلّا فإنّ العين مع هذه الحروف: الغين والهاء والحاء والخاء مهملات»[12].

2- تقاطع علم الصّرف مع المعجم:

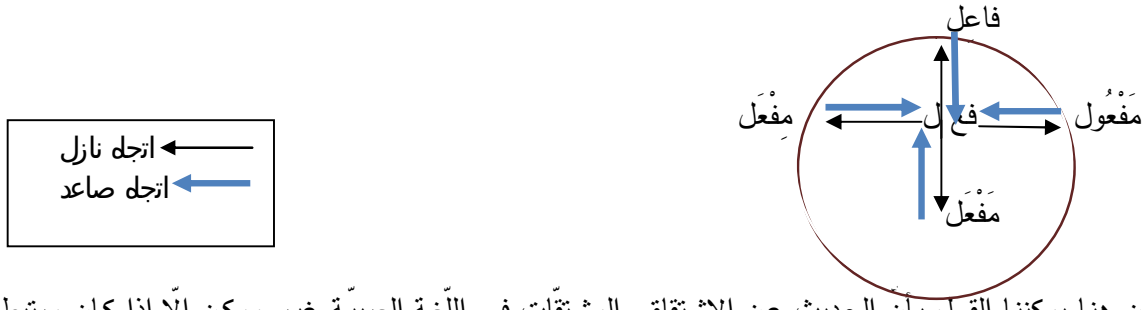
يعتبر علم الصّرف ثاني أنظمة اللّغة العربيّة استغلالا لدى علماء المعاجم، وذلك لما يؤدّيه من دور محوري داخل المنظومة اللّغويّة؛ لأنّ أصوات اللّغة تنتظم في بناء معيّن وَوفق قوانين صرفيّة محدّدة لتشكّل وحدات صرفيّة، تنتظم بدورها تبعا لنسق معيّن في جمل من شأنها أن تؤدّي «**الوظيفة التواصليّة**»، لأنّ «**جوهر اللّغة نشاط إنساني، نشاط من قبل الفرد ليجعل نفسه مفهوما من الآخرين، ونشاط من قبل الآخرين ليفهموا ما يدور في عقل الفرد**»[13] على حدّ تعبير أوتويسبرسن.

الجذر: يعرّف جون كانتينو (Contineau)* الجذر بقوله: «**العنصر الأساسي المشترك بين مجموعة كلمات ذات قرابة معنويّة**» ويشير بلاشير(**Blachère**) **إلى أنّ الجذر هو «مجموع صوتين أو ثلاثة أو أربعة تمثّل لمفهوم محدّد،**

(ك، ت، ب)»[14]، فإذا كان موشّى بالمصوّتات أصبح ذا مدلول معيّن يتغيّر بتغيّرها؛ لذا عرّفه هنري فليش بقوله: «**هو الهيكل الصّامتي الذي يشكّل بنيات مختلفة بإدخال المصوّتات**»[15] الأمر الذي جعله يعدّ الحجر الأساس الذي يبني عليه الصّرفيّ والمعجميّ عملهما؛ فالصّرفيّ اتّخذه مقياسا عادلا يلجأ إليه لتحديد بنية الكلم في العربية*، ومعرفة الزّائد من الأصليّ، والصّحيح من المبدل والمنقلب والمعتل. وتبدو أهمّية الجذر واضحة للعيان أكثر «**حينما وجد علماء العربيّة أنفسهم أمام جذور لا تمتثل للصّورة القياسيّة في عرفهم فافترضوا لذلك صورا هي من محض خيالهم. والقول بالأصل الافتراضي للكلمة هنا ليس ضربا من الميتافيزيقا لا يعتمد على مبدإ علمي سليم كما يرى الوصفيّون إنّما هو مسألة أساسيّة في فهم البنية العميقة وتحوّلها إلى بنية السّطح**»[16]، ويمكن تفسير وجهة نظر الجانبين بالقول: إنّ فكرة الأصل الافتراضي لهذا النّوع من الجذور – مادّة (ق و ل) على سبيل المثال– التي يقول بها الوصفيّون إنّما يعود إلى مبدإ تعليمي؛ لأنّ الواقع يقول بأنّ المستعمل هو الفعل **قَالَ** وليس **قَوَلَ**، أمّا اعتماد فكرة البنية السّطحيّة والبنية العميقة في تفسير هذا النّوع من الظّواهر اللّغويّة فتقودنا إلى القول بأنّ علماءنا غاصوا في أعماق اللّغة، ولم يكتفوا بما هو ظاهر؛ لأنّهم إذا جعلوا من مادّة (ق ا ل) المادّة الثّلاثيّة للفعل قال كما هو الحال بالنّسبة لمادّة (ك ت ب) مع الفعل كَتَبَ سيظهر هناك خلل داخل نظام اللّغة؛ لأنّ الحرف الثّاني للجذر وهو الألف (ا) لا نجده إلّا في الفعل الماضي، أمّا مع باقي المشتقّات فالحرف الذي يتكرّر دائما هو الواو (و)، في حين أنّ الحروف المشكّلة لمادّة (ك ت ب) تتكرّر بصفة متواترة في كلّ المشتقّات مهما تغيّرت الصّيغ، وتتبع ترتيبا واحدا؛ لهذا كان على علماء اللّغة العربيّة أن يعملوا فكرهم لمعرفة أصل هذه الألف إلى أن توصّلوا إلى أنّها منقلبة عن واو أو ياء وذلك باللّجوء إلى: المضارع، والمصدر، والتّثنية، والجمع، والتّصغير وهو الأمر الذي سهّل على المعجميّين عملهم، حيث اتّخذوا منه –أي من الجذر– منذ وضعهم أوّل معجم عربي* أساسا يعوّل عليه لترتيب المواد داخله، وبالتّالي تفادي الخلاف الذي كان قائما بين مدرستي البصرة والكوفة حول أصل المشتقّات، وفي هذا يقول حلمي خليل «**إنّ العلاقة بين الجذر والصّيغ والأوزان أيضا تؤدّي من وجهة النّظر المعجميّة إلى رفض الخلاف الذي نشب بين علماء العربية حول أصل المشتقّات، هل هو المصدر أم الفعل، لأنّ علماء المعاجم كانوا أهدى حسّا عندما نظروا إلى الجذر على أنّه أصل المشتقّات**»[17]، وبهذا سهّلوا على الباحث في مؤلّفاتهم إيجاد الكلمات بيسر، وكذا معرفة ما وقع فيها من تغيِّر، إذ يكفيه التّعرّف على الحروف التي تشترك فيها مجموعة من المشتقّات (اسم فاعل، اسم مفعول، مصدر...) حتّى يحدّد الجذر الذي تنتمي إليه؛ لهذا عُدّ «**الجذر ركنا أساسا في العمل المعجمي، إذ هو الوسيلة التي تتحقّق بها الصّلة بين الكلمات في جذر واحد لا يتغيّر وهو ما يعبّر عنه المعجميّون بالاشتراك في المادّة Basic Form حيث يجعلون حروف هذا الجذر مدخلا Entry Form إلى شرح أو تعريف دلالات الكلمات التي ترجع إلى جذر أو أصل واحد ثابت، وهو يشكّل في الحقيقة البنية الأساسية للكلمة والمعجم معا**»[18] وإذا ما تمّ التّخلّي عنها فقدت اللغة العربية إحدى خصائصها التي تميّزها عن اللّغات الأخرى، وهذا ما حدث مع جبران مسعود عند تأليفه معجم **الرائد** الذي كان هدفه من وراء هذا التّأليف التّخلّص من كلّ قديم رث من شأنه أن يعيق نمو اللّغة العربيّة حيث قال: «**وهكذا بدأت العمل، بدأته وفي ضميري معاني الثورة والحب والتّضحية، الثورة على كلّ بال يؤخّر نمو اللّغة الفصحى ويباعد ما بينها وبين مريدها، والحب لكلّ ما من شأنه النّفع والخدمة وفتح مسار العافية، والتّضحية بالوقت والشّباب لبلوغ نهاية الأرب**»[19] لكنّه مع كلّ هذا وقع في مغبّة الإخلال بنظام اللّغة العربيّة الذي ظلّ علماؤنا يسبرون أغواره طيلة قرون، فالمتأمّل لهذا المعجم سيلحظ وجود فوضى في ترتيب المواد داخله، فعلى الرّغم من كون الطّريقة التي اتّبعها تساعد النّاشئة على إيجاد الكلمات بسهولة فإنّها أفقدت اللّغة العربيّة تلك الخاصية الاشتقاقية التي تتميّز بها، وذلك بتفكيك المفردات المنتمية إلى جذر واحد بين الأبواب ما

نتج عنه –بالضّرورة– تضخّم في بعض الأبواب وشبه اضمحلال في البعض الآخر؛ فقد بلغ عدد صفحات باب الألف في معجم الرائد مئة وأربع صفحات، في حين لم يتعدّ باب الظّاء الصّفحتين، ومن أمثلة ذلك تفرّق المفردات التي تنتمي إلى الجذر (ل ه ب) بين بابي الألف واللام، إذ جاء ذكر اللّهب في باب اللاّم، والالتهاب والْتَهب في باب الألف[20]، وقد علّق عبد الرّحمن الحاج صالح على مثل هذا التّجاوز بقوله: «**ولا بأس في وضع مثل ذلك للأطفال وكلّ من يريد تعلّم العربيّة (من الأجانب وغيرهم) للتّسهيل عليهم في استعمال المعجم في وقت مبكّر، إلّا أنّ مثل هذه المعاجم إذا عمّمت فستشوّه العربيّة وتعرقل إلى حدّ بعيد التّعمّق في معرفة معجمها لأنّ العربيّة بنيت مفرداتها المتصرّفة على أصول وصيغ، ومنهج اكتساب مفرداتها هو متوقّف تماما على معرفة الأصول والصّيغ وكيفيّة تصرّف المتعلّم فيها أي كيفيّة انتقال النّاطق والمحرّر من مادّة أصليّة إلى أخرى بالحفاظ على الصّيغة، ومن صيغة إلى أخرى بإبقاء المادّة الأصليّة على ما هي عليه**»[21]، وهذا ما هو معمول به في المعاجم المدرسيّة، إذ تذكر الكلمة كما هي سواء أكانت مزيدة أم مجرّدة ثمّ تذكر بين قوسين الجذر نحو انطلق انطلاقا (طلق) وهي طريقة تسهّل على النّاشئة البحث عن الكلمة في المعجم، وعليه يمكن اعتبار هذا التّجاوز تسهيلا للمبتدئ حتى يستطيع دخول عالم اللّغة العربيّة، دون أن ننسى التّمهيد في مرحلة لاحقة إلى الخاصيّة الاشتقاقيّة وذلك بالإحالة إلى المادّة الأصليّة في الموضع الّذي ذكرت فيه المفردة أوّل مرّة. وقد طبّق مجمع اللّغة العربيّة ذلك في كثير من الأحيان عند إنجاز «**المعجم الوجيز**»، حيث لجأ مؤلّفوه إلى ذكر الكلمة التي تحتوي على قلب أو إبدال في موضع، ثمّ أشاروا إلى المادّة الأصليّة التي تنضوي تحتها هذه المفردة، ومثال ذلك قوله: «(**آسيا**): **أعظم القارّات اتّساعا، تمتدّ من المنطقة الجامدة الشّماليّة، ويعيش فيها نحو نصف سكّان العالم، النّسبة إليها، آسيويّ، وقد جاءت بغير مدّ: أسيا. (انظر: أسى)**»[22].

دليل على إدراكهم لأهمية الجذر الذي يمثّل النّواة التي ننطلق منها لإيجاد المشتقّات، يقول فايز الدّاية: «**وليس الرّصيد اللّغوي للمفردات محصورا في كمّ معيّن يزداد بصورة تراكميّة مفصومة العرى فيما بينها أو هي واهية. إنّ النّشاط الاشتقاقي يمثّل اتّجاها نازلا نحو المركز –المصادر الأصليّة– واتّجاها آخر صاعدا إلى أطراف الدّائرة المحدّدة بالأوزان والصّيغ المقبولة بعد استقراء للأسلوب العربي الصّحيح في التّعبير أثناء عمليّات الجمع والتّدوين والتّقعيد**»[23]، ويمكن أن نمثّل لهذه العلاقة التّلازمية بالشّكل الآتي*:



من هنا يمكننا القول بأنّ الحديث عن الاشتقاق والمشتقّات في اللّغة العربيّة غير ممكن إلّا إذا كان مرتبطا بفكرة الجذر، وهذا ما سنوضّحه فيما يأتي:

ب– المشتقّات: حلقة أخرى يشترك فيها كلّ من المعجم وعلم الصّرف، فهي بالنّسبة للمعجم تبرز اشتراكها مع الجذر في المعنى العام الذي يحمله مع اختلاف في بعض الجزئيّات، بينما تمثّل مجالا خصبا للدّراسة بالنّسبة لعلم الصّرف، حيث يبرز في هذا النّوع من الكلمات التّغيّرات الّتي تطرأ على البنية الأصليّة للكلمة وكذا نوعها؛ لأنّ «**التّصنيف الذي سلكته اللّغة العربيّة في مجال الصّيغ له قيمة كبيرة في البناء اللّغوي، إذ تقوم عليه المعاني الوظيفية الصّرفيّة كاسم الفاعِل واسم المفعول**»[24]؛ فكلمات من أمثلة: **كَتَبَ**، و**كَاتِب**، و**مَكْتُوب**، و**مَكْتَب** تشترك جميعها

في معنى عام هو «**الكتابة**»، لكنّها تختلف في جزئيّات تتمثّل في كون الكلمة الأولى تدلّ على فِعل الكتابة، بينما تدلّ الثّانية على مَنْ قام بالكتابة، في حين تدلّ الثّالثة على الشّيء الذي كتب، والكلمة الأخيرة على مكان الكتابة، إنّما استدلَلنا على هاته المعاني انطلاقا من معرفة سابقة بالمعاني التي يكتسيها الجذر حينما تضاف إليه حروف الزيادة في مواضع معينة، وهي المعلومات التي أمدّنا بها علم الصّرف؛ فجعلت من زيادة الألف بعد فاء الكلمة وكسر عينها من الثلاثي يدلّ على اسم الفاعل، وبناء الكلمة على صيغة مفعول من الثّلاثي يدلّ على اسم المفعول، وما بني على مَفْعَل دلّ على اسم المكان، وغير هذا من الصّيغ التي تغيّرت دلالتها كلّما تغيّر حرف الزّيادة، أو تعدّدت أحرف الزّيادة في الصّيغة الواحدة، ولهذا «**أهمّيته البالغة في المعاجم عموما والمعاجم العربية خصوصا، ويتّصل أشدّ الاتصال بالمعلومات الصّرفيّة التي ينبغي على صانع المعجم العربي أن يأخذها في الحسبان سواء من حيث التّرتيب أو الدّلالة**»[25]؛ لأنّ أيّ تغيير في المبنى لابدّ أن يصحبه تغيير في المعنى.

3- تقاطع علم النّحو مع المعجم:

تعدّدت الكتابات الّتي جمعت علمي الصّرف والنّحو منذ القديم، كيف لا وهما العلمان المتلازمان اللّذان يمثّلان شطري العربيّة ودونهما لاستحالت لغتنا فوضى، من هنا كان ارتباط علم النّحو بالمعجم أمرا طبيعيا ومنطقيّا باعتماد علاقة الاستلزام، فما دام الصّرف لصيق النّحو وشريك المعجم في العديد من المسائل فلا بدّ من ظهور ما يجمع بين النّحو والمعجم، كيف ذلك؟

للإجابة على هذا التّساؤل ننطلق من القول الآتي: «... **وهناك ناحية أخرى من مسائل الصّرف تخرج عن حدود الكلمة الواحدة، هي تعدّي الفعل ولزومه، والمعاجم توضّح ذلك، ففي أساس البلاغة عَرُبَ لسانه، وعَرَّب عن صاحبه، وعَرَّب عليه، وتعَرَّبَت لزوجها، وطَلَب الشَّيء واطَّلَبَه وتَطَلَّبَه وطَالَبَه وطَالَبْتُه بحقٍّ لي عليه، وطَلَبَ مِنِّي فَأَطْلَبْتُه فَأَسْعَفْتُه، وأَطْلَبَهُ الفَقْر: أحوجه إلى الطّلب، وهداه السّبيلَ وإلى السّبيلِ فقد وضّح في ذلك كلّه ما هو لازم، وما هو متعدّ بحرف جرّ وما هو متعدّ بنفسه، كما أنّه يوضّح المتعدّي بمفعولين**»[26].

أمّا قوله: «وهناك مسائل أخرى من مسائل الصّرف تخرج عن حدود الكلمة الواحدة، هي تعدّي الفعل ولزومه» إنّما يحتاج إلى إعادة النّظر؛ لأنّنا متى ما خرجنا عن حدود الكلمة فسندخل في مجال آخر هو علم التّراكيب؛ ذلك أنّ الصّرف: «**علم بأصول تعرف بها أحوال الكلمة الّتي ليست بإعراب ولا بناء**»[27] وتعدّي الفعل أو لزومه يدخل الكلمة [الفعل] في علاقة إلزاميّة مع عناصر أخرى من شأنها أن توضّح المعنى وتنقله من المستوى الإفرادي إلى مستوى أعلى يسمّى «**الجملة**».

ولكن هذا لا يعني أنّ هذا القول مرفوض جملة وتفصيلا؛ لأنّ بنية الكلمة من شأنها أن تغيّر طبيعة الفعل، ومن ثمّة في الأركان الأساسة للجملة حتّى تكون ذات معنى يحسن السّكوت عليه وذلك في قول الزّمخشري * (ت538هـ) «طلب الشّيء وطالبته بحقّ لي عليه» أين تحوّل الفعل «طلب» من فعل متعدّ لمفعول واحد إلى فعل متعدّ لمفعولين وذلك بعد تحويل الفعل من **فَعَل** إلى **فَاعَل.**

أمّا قوله: «فقد وضّح في ذلك كلّه ما هو لازم، وما هو متعدّ بحرف جرّ وما هو متعدّ بنفسه، كما أنّه يوضّح المتعدّي بمفعولين» فليس فيه ما يمتّ لعلم الصّرف بصلة، بل هو من اختصاص علم التّراكيب(النّحو)؛ لأنّ تعدية الفعل بحرف الجر تحكمها علاقة المصاحبة، بينما تعديته بنفسه إلى مفعول أو مفعولين فتحكمها طبيعة الفعل في حدّ ذاته وإن كان لبنية الكلمة صلة بهذا الأمر كما أوضحنا ذلك سالفا.

وإذا كانت علاقة النّحو بالمعجم قد ظهرت انطلاقا من أبنية الكلم التّابعة لعلم الصّرف، فإنّها تظهر بطريقة غير مباشرة عند توضيح الدّلالات التي ترمي إليها المفردة وذلك باعتماد السّياق الّذي يؤدّي دورا مهمّا في تبيان

العلاقات التي تربط الوحدات الصّرفيّة مع بعضها البعض كالفاعليّة والمفعوليّة والزّمانيّة والمكانيّة إلى غير ذلك[28] وذلك كقولهم: «**نسغه بسوط، كمنعَه:نَخَسَه، و=* بكلمة: نزغه، و= بكذا: رماه به، و= الواشمة: غرزت في اليد الإبرة، و= في الأرض:ذهب، و= اللّبن بالماء مذَقه..** »[29].

وقد أدرك علماء البلاغة مكانة علم النّحو في إدراك المعنى عندما وجدوا معنى اللّفظة لا يستقيم إلّا إذا نظم في سياق معيّن ووفق قواعد معيّنة مستنبطة من استقراء كلام العرب؛ لهذا عرف النّحو بقولهم: «**اعلم أنّ علم النّحو هو أن تنحوَ معرفة كيفية التّركيب فيما بين الكلم لتأدية أصل المعنى مطلقا بمقاييس مستنبطة من استقراء كلام العرب، وقوانين مبنية عليها ليحترز بها عن الخطإ في التّركيب من حيث تلك الكيفية**»[30]، وعليه فإنّ مزيّة استيفاء المعاني حقّها في الفهم عند السّامع/المتلقّي تعود إلى حسن النّظم وجودة السّبك اللّذين يقرّهما علم النّحو، ففي كلّ وجهة نحن مولّوها نجد هذا العلم ميزانا نحتكم إليه لمعرفة صحّة أقوالنا؛ لهذا نجد عبد القاهر الجرجاني يقول: «**فلست بواجد شيئا يرجع صوابه إن كان صوابا، وخطؤه إن كان خطأ؛ إلى النّظم ويدخل تحت هذا الاسم، إلّا وهو معنى من معاني النّحو قد أصيب به موضعه، وَوُضع في حقّه أو عومل بخلاف هذه المعاملة، فأزيل عن موضعه، واستعمل في غير ما ينبغي له، فلا ترى كلاما قد وصف بصحّة نظم أو فساده، أو وصف بمزيّة وفضل فيه إلّا وأنت تجد مرجع تلك الصّحّة وذلك الفساد وتلك المزيّة وذلك الفضل إلى معاني النّحو وأحكامه ووجدته يدخل في أصل من أصوله**»[31]، وما لجوء أصحاب المعاجم إلى الشّاهد إلّا دليل واضح على أهمّية النّحو في إبراز معاني المفردات من جهة، والمحافظة على اللّسان العربي من جهة أخرى، إضافة إلى وظائف أخرى حدّدها المعجميّون المحدثون والمعاصرون في ظل ما أفرزته اللّسانيّات الحديثة من نظريّات[32].

4- تقاطع علم الدّلالة مع المعجم:

تبدو وظيفة علم الدّلالة بادية للعيان في المعجم بعد أن تستكمل علوم اللّغة الأخرى من صوت وصرف ونحو مهامها، وتتبلور الفكرة في ذهن صاحبها لتتشكّل بذلك البنى الأساسية التي تكمّل العمل المعجمي وهي: «**البنية الذّهنية structure montale، والبنية الدّلالية structure semantique، والبنية الشّكليّة structure formelle، وهذه تقوم على الأبنية الصّرفيّة الخاصّة أو صنع الوحدات المعجميّة الشّكليّة التي تستمدّ قواعدها من علم وظائف الأصوات (الفونولوجيا) وعلم الصّرف أو المورفولوجيا**»[33] دون أن ننسى ما يقدّمه النّظام النّحوي لإبراز دلالة المفردات، فعلى الرّغم من كونه «**أقلّ الأنظمة الأخرى ظهورا في تعاريف المعجم فإنّه يظلّ ضروريا لتوضيح الدّلالات الملازمة لبعض المداخل التي لا يتّضح معناها إلّا من خلال الأسيقة والشّواهد**»[34].

فإذا عدنا إلى معجماتنا العربيّة منذ نشأتها الأولى سنجد أصحابها آخذين في السّير على هذا المنوال –أي بتسخير علوم اللّغة جميعا– لتوضيح دلالات مفرداتها دون أن يهملوا السّياقات* التي وردت فيها، والتي تعدّ عاملا أساسا للكشف عن دلالة اللّفظ، الأمر الذي جعله أصحاب النّظريّة السّياقيّة بزعامة فيرث «Firth» (1890-1960) حجرا أساسا لبناء نظريّتهم؛ إذ يرون «**أنّ معظم الوحدات الدّلاليّة تقع في مجاورة وحدات أخرى، وأنّ معاني هذه الوحدات لا يمكن وصفها أو تحديدها إلّا بملاحظة الوحدات الأخرى التي تقع مجاورة لها**»[35] دون أن يخفوا ما للجانب الثّقافي، والاجتماعي، والعاطفي، والموقف الذي وردت فيه وحدة دلالية معينة وأسباب ذلك من أهمّية في كشف الحجاب عن المعنى الذي تخفيه وراء ستار من السّتائر السّابقة؛ لهذا قيل بأنّ معنى العبارات لا يتّضح إلّا من خلال نمط الحياة الذي يكون فيه أهل اللّغة جزءا منها[36]، فعندما قالوا: «**كبش القوم، أي سيّدهم**»[37]، و«**هي النّعجة: ويكنى بها عن المرأة**»[38] إنّما ذلك ناتج عن ثقافة العربي المرتبطة بفكرة القيادة التي تكون دائما للرّجل، أضف إلى هذا فإنّ ارتباطه الدّائم بحياة الرّعي جعلته يربط بين الأمرين ويسقط هذا على ذاك؛ وذلك راجع إلى أنّ

«للكلمة أكثر من معنى تصريحي وآخر إيمائي نظرا للتّداعيات التي يمكن أن تحدثها أثناء الاستعمال، فأيّ كلمة قد تستدعي قيما اجتماعيّة أو ثقافيّة أو حتّى قيما انفعاليّة تعكس صورة قائلها فتحدّد بعض ملامح الجانب النّفسي...»[39]، فإذا عدنا إلى البحث عن معنى في المعاجم العربيّة –مثلا– سنجدها مذكورة كالآتي: «**النَّعَج، محركة: والنُّعُوج الابيضاض الخالص...النّاعجة: الأرض السّهلة، والنّاقة البيضاء والسّريعة...والنّعجة: الأنثى من الضّأن... ونعاج الرّمل:البقر، الواحدة: نعجة، ولا يقال لغير البقر من الوحش...**»[40] وربطناه بالمعنى الذي أورده الفارابي في معجمه أمكننا القول بأنّ هناك علاقة وطيدة بينهما؛ لأنّ العربيّ كان يسمّي المرأة «**مها**»إذا **أراد**تشبيهها بالبقر الوحشي، وإذا شبّهها بالنّعجة التي هي أنثى الضّأن فذلك من باب فكرة الانقياد و الطّاعة التي تبديها النّعاج داخل القطيع، ويتّضح ذلك عندما نقرأ الأبيات التي نظمها أعرابي من الوافر حين تزوج اثنتين ثمّ ندم ندما شديدا فقال:

تَزَوَّجْتُ اثْنَتَيْنِ لفَرْطِ جَهْلِي بِمَا يَشْقَى بِهِ زَوْجُ اثْنَتَيْنِ
فَقُلْتُ أَصِيرُ بَيْنَهُما خَرُوفًا أُنَعَّمُ بَيْنَ أَكْرِمِ نَعْجَتَيْنِ
فَصِرْتُ كَنَعْجَةٍ تُضْحِي وَتُمْسِي تُداولُ بَيْنَ أَخْبَثِ ذِئْبَتَيْنِ[41]

لم تكتف المعاجم العربيّة بالوقوف عند حدود السّياق لتوضيح دلالة ألفاظها بل تعدّته إلى ما عرف عند جون لوك John Loke بالنّظريّة التّصوّريّة التي «تعتبر اللّغة «وسيلة أو أداة لتوصيل الأفكار» أو «**تمثيلا خارجيا ومعنويّا لحالة داخليّة» وما يعطي تعبيرا لغويا معنى معيّنا استعماله باطّراد (في التّفاهم) كعلامة على فكرة معيّنة»**[42]، فعندما يوضّحون معنى (**برد**) بقولهم: مات[43] فذلك ناتج عن إدراكهم بأنّ الموت يؤدّي إلى توقّف سريان الدّم في الشّرايين، وهو الذي يمدّ الجسم بالحرارة نتيجة التّفاعلات التي تحدث داخله. وعندما يقولون عن فلان «دسّ عقاربه: نمّ»[44] فهذا راجع لتصوّرهم مدى خطورة سمّ العقارب عندما يسري في جسم الإنسان، وكذا فظاعة ما ينجرّ عن النّميمة والفتنة بين النّاس؛ فالأوّل يؤدّي إلى قتل خلايا الإنسان والثّانية تعمل على تحطيمه نفسيا ما يؤدي إلى تدمير سلّم القيم الأخلاقية في المجتمع.

خاتمة

- على الرّغم من عدم اعتبار المعجم نظاما من أنظمة اللّسانيّات؛ فإنّ تركيبته لا تنفكّ تستعين بالأنظمة اللّسانيّة الأخرى بمختلف مستوياتها، لأنّ الاستغناء عنها سيجعل من المعاجم هياكل جوفاء لا معنى لها، وذلك راجع إلى أنّ كلّ نظام يمثّل عمادا أساسا لبناء هذا الهيكل.

- دراسة علماء العربيّة للصّوت العربي لم تكن لأجله في حدّ ذاته، بل كانت دائما موجّهة لخدمة مجال آخر يخصّ اللّغة العربيّة، وذلك راجع لاقتناعهم بأنّنا لا ننطق أصواتا معزولة عن بعضها البعض إنّما هي جزء من منظومة متكاملة.

- ليست الأولويّة عند أصحاب المعاجم الالتزام بطريقة معيّنة في تبيان دلالة مفرداتهم، ولكنّهم كانوا يعتمدون على أكثر من وسيلة للوصول إلى هدفهم، إذ المهمّ عندهم هو الحفاظ على هاته اللّغة وكيف كانت تستعمل من قبل أهلها.

الهوامش:

1- انظر مسائل نافع بن الأزرق عن عبد اللّه بن عباس، تحقيق: محمد أحمد الدّالي، الجفان والجابي للطّباعة والنّشر، ط1، 1993.

2- يقول ابن جنّي: «اعلم أنّ (عجم) إنّما وقعت في كلام العرب للإبهام والإخفاء وضد البيان والإيضاح من ذلك قولهم رجل أعجم وامرأة عجماء إذا كان لا يفصحان ولا يبينان كلامهما» سر صناعة الإعراب، تحقيق: حسن هنداوي، دار العلم للطّباعة والنشّر والتّوزيع، دمشق، ط2، 1993، ج1، ص 40.

3- جورج ماطوري، منهج المعجميّة، ترجمة وتقديم: علي الودغيري، منشورات الآداب والعلوم الإنسانيّة بالرّباط، المملكة المغربيّة، جامعة محمد الخامس، (د.ت)، ص 41.

4- ابن جني، الخصائص، تحقيق: محمد علي النّجّار، دار الكتب المصريّة، (د.ت)، ج1، ص 33.

*هذا لا ينفي أنّ سيبويه يستعمل مصطلح الصوت، فالظواهر التي تصاحب الحروف في باب الإدغام لا تفسر إلا صوتيا.انظر سيبويه، الكتاب، تحقيق: عبد السّلام محمد هارون، مكتبة الخانجي بالقاهرة ودار الرّفاعي بالرّياض، ط2، 1982، ج4، ص 435.

5- انظر المرجع السابق، باب الإدغام ص 431 وما بعدها.

6- المرجع نفسه، ج4، ص 436.

*ما قلناه عن كون الحرف والصوت سيان عند سيبويه، ينطبق على توجه ابن جني في دراسته للحرف العربي.

7- انظر ابن جنّي، سر صناعة الإعراب، ج1، المقدّمة.

8- المرجع نفسه، ج1، ص 05.

9- الخليل، كتاب العين، تحقيق: مهدي المخزومي وإبراهيم السّامرّائي، دار مكتبة الهلال، ج1، ص 47.

10- المرجع نفسه، ج1، ص 52.

11- انظر المرجع نفسه، ج1، ص 59.

*البيت من بحر الطّويل.

12- المرجع نفسه، ج1، ص 60-61.

13- محمد حماسة عبد اللّطيف، النّحو والدّلالة – مدخل لدراسة المعنى النّحوي الدّلالي–، دار الشّروق، القاهرة، ط1، 2000، ص 39.

*أوّل من أطلق مصطلح Schèmeعلى الجذر هو جون كانتينو. انظر عبد الرّحمن الحاج صالح، بحوث ودراسات في اللّسانيّات العربيّة، موفم للنّشر، الجزائر، 2007، ج1، ص 48.

14- عبد اللّطيف المنيعي، نظريّة الجذر عند ابن جنّي، بحث مقدّم لنيل دبلوم الدّراسات العليا في علم اللّغة العام (مخطوط)، مكتبة جامعة محمد الخامس، الرباط، 1999–2000، رقم عربي 75953/54، ص 21.

15- هنري فليش، العربيّة الفصحى–دراسة في البناء اللّغوي–، تعريب وتحقيق وتقديم: عبد الصّبور شاهين، مكتبة الشّباب، (د.ت)، ص 76.

*يرى (GuyJuquois) أنّ «مفهوم الجذر لا تظهر أهمّيته إلّا في اللّغات الاشتقاقيّة كالعربيّة»، عبد اللّطيف المنيعي، نظريّة الجذر عند ابن جنّي، ص 21.

16- المرجع نفسه، ص28–29.

*على الرّغم من اعتماد الخليل المنهج الصّوتي في ترتيب معجمه، فإنّ هذا لا ينفي ترتيبه للمواد داخل كلّ باب اعتمادا على الجذر.

17- حلمي خليل، مقدّمة لدراسة التّراث المعجمي، دار النّهضة العربيّة، بيروت، ط1، 1997، ص 56.

18- المرجع نفسه، ص 53.

19- عدنان الخطيب، المعجم العربي بين الماضي والحاضر، مكتبة لبنان ناشرون، لبنان، ط2، 1994، ص 58.

20- انظر جبران مسعود، الرّائد الصّغير –معجم أبجدي للمبتدئين–، دار العلم للملايين، بيروت، ط1، 1982، ص 83 و532.

21- عبد الرّحمن الحاج صالح، بحوث ودراسات في اللّسانيّات العربيّة، ج2، ص 117.

22- المعجم الوجيز، مجمع اللّغة العربيّة، جمهوريّة مصر العربيّة، (د.ت)، ص01.

23- فايز الدّاية، علم الدّلالة العربي –النّظريّة والتّطبيق– دراسة تاريخيّة تأصيليّة نقديّة، دار الفكر، سوريا، ط2، 1996، ص 210.

24- عبد اللّطيف المنيعي، نظريّة الجذر عند ابن جنّي.

25- حلمي خليل، مقدّمة لدراسة التّراث المعجمي، ص 54.

26- محمّد أبو الفرج، المعاجم اللّغويّة في ضوء دراسات علم اللغة الحديث، دار النّهضة العربيّة للطّباعة والنّشر، ط1، 1966، ص 80-81.

27- خديجة الحديثي، أبنية الصّرف في كتاب سيبويه، منشورات مكتبة النّهضة، بغداد، ط1، 1965، ص 23.

* القول مسجّل في حديث محمّد أحمد أبو الفرج حينما أراد أن يبيّن مسائل الصّرف التي تخرج عن حدود الكلمة.

28- انظر حلام الجيلالي، تقنيّات التّعريف في المعاجم العربيّة المعاصرة –دراسة–، منشورات اتّحاد الكتاب العرب، دمشق، 1999، ص 279.

*تعني هذه العلامة تكرار اللّفظ للمادّة المشروحة.

29- الفيروز أبادي، القاموس المحيط، مادّة (ن س غ).

30- السّكّاكي، مفتاح العلوم، تحقيق، أكرم عثمان يوسف، مطبعة دار الرّسالة، بغداد، ط1، 1982، ص 201.

31- عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، قراءة وتعليق، محمود محمد شاكر، مكتبة الخانجي، ط5، 2004، ص 82-83.

32- انظر حلام الجيلالي، تقنيّات التّعريف في المعاجم العربيّة المعاصرة–دراسة–، ص 206 وما بعدها.

33- ربيعة برباق، الدّلالة المعجميّة عند العرب، أطروحة مكمّلة لنيل شهادة دكتوراه العلوم في اللّغة العربيّة وآدابها، تخصّص:علوم اللّسان العربي، جامعة العقيد الحاج لخضر، باتنة، 2011–2012، ص 402.

34- حلام الجيلالي، تقنيّات التّعريف في المعاجم العربيّة المعاصرة–دراسة–، ص 279.

* اعتناء المعجميّين العرب بالسّياق لا يعني أنّهم واضعو اللّبنات الأولى لنظريّة السّياق؛ لأنّ هذه النّظريّة باعتبارها منهجا علميّا له أسسه وضوابطه لم يظهر إلّا مع فيرث.

35- أحمد مختار عمر، علم الدّلالة، عالم الكتب، القاهرة، ط5، 1998، ص 68–69.

36- جيفري سامسون، مدارس اللّسانيّات التّسابق والتّطوّر، ترجمة، محمد زياد كبّة، النّشر والمطابع–جامعة الملك سعود–، الرّياض، 1417هـ، ص 240 بتصرّف.

37- الفارابي، ديوان الأدب، تحقيق: أحمد مختار عمر، مؤسّسة دار الشّعب للطّباعة والنّشر، القاهرة، ط1، 2003، ج1، ص 144.

38- المرجع نفسه، ج1، ص 136.

39- بن الدّين بخولة، دلالة اللّفظ بين المعجم والسّياق، 2012، [مقال مستل من الأنترنيت].

40- الفيروز أبادي، القاموس المحيط، مادّة (ن ع ج).

41- أبو علي القالي، كتاب الأمالي، دار الكتب العلميّة، بيروت– لبنان، (د.ت)، ج2، ص 35–36.

42- أحمد مختار عمر، علم الدّلالة، ص 57.

43- الفارابي، ديوان الأدب، ج2، ص 103.

44- المرجع نفسه، ج3، ص.

اللّغة من المفهوم التّوليدي إلى المفهوم التّمثيلي والتّداولي

د. ذهبية حمو الحاج

كلية الآداب واللغات، جامعة مولود معمري– تيزي وزو، hamoulhadj_d@yahoo.fr

تاريخ الإيداع: 2015/04/26 **تاريخ المراجعة:** 2016/03/09 **تاريخ القبول:** 2016/03/22

ملخص

لقد شهدت اللّغة دراسات متعدّدة، انطلقت أوّلها من التّحليل التّركيبي والدّلالي، إلاّ أنّ الوقوف عند هذين الجانبين لم يكن ليلّم بكلّ مكوّناتها التي تلعب دورا حاسما في تحديدها بشكل عام وشامل، وبذلك برزت مسألة استعمال اللّغة في سياقات معيّنة، وهو ما يستدعي كفاءات تنطلق من الكفاءة الذّهنية والفطرية، التي تحدّث عنها تشومسكي وتتجاوزها إلى كفاءات أخرى لا تقل أهميّة. تؤدي المؤهّلات التي يولد بها الإنسان إلى إمكانية التّمثّل والتّأثير في العالم المحيط به، وهو ما يُفضي إلى إثارة أهمية التّداول بالقول والفعل الذي يحتكم في جوهره إلى حسن التّمثّل وإدراك الأشياء والعالم.

الكلمات المفاتيح: لّغة، تّمثّل، نحو توليدي، تداولية.

La langue: de la conception générative à la conception représentative et pragmatique

Résumé

La langue a fait l'objet de plusieurs études dont la première a été l'analyse syntaxique et sémantique, sauf que ces deux domaines ne pouvaient pas permettre de bien cerner tous les éléments qui contribuent à sa définition de manière générale et globale. De là surgit la question de l'utilisation de la langue dans certains contextes, ce qui nécessite un certain nombre de compétences, grâce auquel les humains pouvaient représenter et influencer le monde environnant, et de là résulte tout l'intérêt d'évoquer le rôle de l'échange verbal et de l'acte qui se réfère à la bonne représentation et perception des choses et du monde.

Mots-clés: Langue, représentations, grammaire générative, pragmatique.

Language between the generative conception and the pragmatic representation

Abstract

Studying language from its syntactic and semantic aspects do not always reflect a good understanding of this complex phenomenon. Language use plays a very crucial role in reforming Language as a particular human activity that depends on a set of important faculties, not only innate ones as Chomsky noted, since Language is not a system of sentences we say but it is a set of acts we do to understand, reform, shape, represent and interpret our world.

Key words: Language, representation, generative grammar, pragmatics.

المؤلف المرسل: د. ذهبية حمو الحاج، hamoulhadj_d@yahoo.fr

مقدمـــة

لقد عرف القرن العشرون ظهور مجموعة من الآليات والمدارس اللّسانية، التي قامت بتحليل النّصوص والمدونات وفق مناهج وطرائق مختلفة، ومن بين هذه المدارس نجد المدرسة التّوليدية التّحويلية، التي حاولت استنباط المعنى من النص بطرق توليدية رياضية، ويرجع الفضلُ في وضعِ النظرية النّحويّة التوليديّة، إلى اللّساني الأمريكي تشومسكي N.Chomsky، الذي أقامها على أساسٍ نقديٍّ، حيث تعرّض فيها إلى ثغرات نظرية المدرسة التوزيعيّة، ليقترحَ نظريّة جديدة للبنى التركيبيّة دون حصرها في لغةٍ واحِدة. وكانت سِهامُ النّقد مصوَّبة كذلك تجاه البنيويّة والوصفيّة والسلوكيّة الآليّة؛ ومن بين هذه الآراء نجد اللّساني الفرنسي إميل بنفنيست E. Benveniste، الذي قال: «نشاهد في أيّامنا (الستينيات) جهوداً على منوال تشومسكي تُكرَّس ضدّ البنيويّة. إنّه قلّب الموازين في مقاربته للظّواهِر»[1]، وهو ما يثبت معارضة تشومسكي للبنيوية. والإشكالات، هل استطاعت هذه النظرية تجاوز النظريات السابقة؟ وما هي مظاهر التقاطع بين هذه المدرسة والحقول المعرفية الأخرى؟ ظهرت أوليات اهتمام تشومسكي بالنّحو التّوليدي التّحويلي منذ أن كان طالبا، حيث قدم بحثا حول لغة "بانيني"، الذي درس لغة الكتاب الديني الهندي المقدّس (الفيدا) وبحثا آخر حول الأبنية الصّرفية للّغة العبرية، وقد أفضى إلى كتاب مهم جسّد فيه نظرياته عنوانه "البُنى التّركيبية"، وقد اعتبر فيه أن النّحو التّوليدي لم يعد محاكيا للنّحو المدرسي في المفهوم والأهداف، لأنه لا يستهدف وضع المعايير، التي تصون اللّسان من الزّلل، بل النّحو عنده هو مجموعة من القواعد الكامنة في ذهن المتكلّم، وقواعد يكتسبها من محيطه الاجتماعي منذ مرحلة الطفولة، تسمح له باكتساب لغات أخرى، فهو الذي يقول:" غالبا ما تُوصف المعرفة باللّغة، بأنّها القدرة العملية على التّكلّم والفهم"[2]، وقد قام تشومسكي بتوجيه عدد من الانتقادات إلى المدرسة التّوزيعية بريادة "هاريس"Z.Harris، وتتلخّص هذه الانتقادات في:

– استبدال المفهوم السكوني للّغة بمفهوم آخر ديناميكي.

– إدراك الوقائع فقط على مستوى مقطوعات المورفيمات والفونيمات، بافتراض مجموعة من المستويات الواقعة تحت مجموعة من قواعد التحويل.

– الوصف البنيوي لمادة بحث معيّنة، بسلسلة تصورية على شكل اشتقاقات ذات نمط رياضي (افتراضي– استنتاجي) من العمليات المنظمة.

لقد اعتمد تشومسكي في وضع نظريّته على مبادئ يكمن أهمّها في أن تسعى اللّسانيات إلى إبراز البنى اللّغويّة التي تسمح بتوليد (أي إنشاء وإدراك) عدد لا متناهٍ مِن الجمل انطِلاقاً مِن عددٍ مَحدودٍ مِن القواعِد، ويعبّر الطّفل بواسطة اللّغة ويستعملها في وضعيات معيّنة، وبكيفيات متفاوتة، وهو ما يدعى بالأداء اللغوي أي تحصيل القدرة وإنجازها[3] أي الممارسة.

بناء المعرفة التوليدية:

–**التوليد:** وهو أحد المفاهيم الرئيسية التي جاء بها تشومسكي، ويقصد به القدرة على الإنتاج غير المحدود للجمل، انطلاقا من العدد المحصور من القواعد الواردة في لغة ما، وفهمها ثم تمييزها، والتّوليد ليس إنتاجا ماديا للجمل فحسب، بل هو القدرة على التمييز بين ما هو نحوي وغيره، وهذا بفضل القدرة الذاتية لقواعد اللغة[4]، وتتخذ هذه القواعد شكلا رياضيا، تتجلى من خلال مجموعة من القواعد تدعى قواعد إعادة الكتابة.

–**القدرة:** هي المعرفية اللاواعية والضّمنية لقواعد اللّغة التي يكتسبها المتكلم منذ طفولته، وتبقى راسخة في ذهنه فتمكنه من إنتاج العدد غير المحدود من الجمل الجديدة، إنتاجا ابتكاريا، لا مجرد تقليد ساكن، " فالقدرة ما هي إلا نسق كلي للتمثّل الذّهني للّغة"[5] تسهم في تمكين الفرد من استحضار اللّغة وممارستها بطريقة خلاقة مع كلّ استعمال.

–**التأدية:** مصطلح جاء به تشومسكي، ويعني به: "الاستعمال الفعّال للّغة في مواقف مادية وواضحة... وإنّ نحو أية لغة يفترض أن يكون وصفا للملكة الذاتية الأصلية للمتكلّم السّامع المثالي"[6]. والحقيقة أن القدرة والتأدية وجهان يتكاملان من أجل إنجاز الفعل اللّساني، أي الكلام . فإذا كانت القدرة معرفة بقواعد اللّغة، فإن التأدية هي الانعكاس المباشر لها، إلا أن هذا الانعكاس يتأثر بالعوامل الاجتماعية والنفسية و...إلخ[7] ما يفضي إلى احتكام الأفراد إلى مجموعة من الأنظمة.

– **الإبداعية:** وهي الاستعمال الفردي لنظام اللغة استعمالا ابتكاريا لا مجرد تقليد سلبي للجمل المتداولة بين أفراد المجتمع.إنّها تتمثّل في القدرة على الإنتاج غير المحدود للجمل، انطلاقا من العدد المحصور للكلمات والقواعد الثابتة في ذهن المتكلّم[8]، أي إنتاج صيغ جديدة عند كلّ ممارسة، تختلف عن الصيغ السّابقة والصيغ اللاحقة.

– **المنظور التلفظي:** يتميز بموقف أقلّ تقييداً من موقف البنيوية في تحليل المعنى، أي أنه يتميز بفهم موسع لعلم الدلالة. عند هذا المستوى نرى أنّ لسانيات تشومسكي لا تتجاوز اللّسانيات البنيوية على الإطلاق. فأعمال كاتزوفودور QuatzetFodor، التي عاد شومسكي إليها في الجزء الثاني من نظريته كما عرضها في كتابه: (مظاهر النظرية التركيبية) لا تمثل سوى الاندماج في النموذج التوليدي للتّحليل المدلولي.[9]*قام تشومسكي في أحدث مراحل نظريته بتعديل وجهة نظره حول "المكوّن الدّلالي"، ليهتمّ في نموذجه بظواهر مثل: الافتراض المسبق، والتركيز، والموضعة Topicalisation، وهي إضافات لا تسيء إلى الفرضية التي صاغها منذ عام 1957 والقائلة بأفضلية وضع البنية التّركيبية في أعمق مستوى، أي في نقطة انطلاق الاشتقاقات التي تفضي إلى الجملة.

–**النحوي:** لا تبتعد فكرة النّحوية كثيرا عن المفهوم الذي أخرجه روّاد النّحو القديم بحديثهم عن الكلّيات في الشّكل والمضمون على السواء، كما تقترب كثيرا من نزعة التقسيم، القائلة بالمَقولات النّحوية التي إن صحّ تواجدها في كلّ لغة وفق ما يقتضيه نظامها، فهي ذات نزعة شامِلة كثيرا ما استهدفت فكرة تطبيقها على جميع اللّغات أو على أكبر عددٍ ممكِن منها؛ فيمكن قراءة النحو التوليدي بمفهوم تشومسكي باعتباره تطبيقا للمبدأ السوسوري في السعي وراء القواسم المشتركة بين كلُّ اللّغات.

وقد ذهب أحمد مختار عمر إلى اعتبار رومان جاكوبسون R.Jakobson المؤثّر الأوّل على فكر تشومسكي، وكان ينادي بمبدأ "الكليات اللّغويّة" بما فيها الصوتية، ويرى أنّ الأبنية الصوتية المختلِفة الموجودة في لغات العالَم ما هي إلاّ مجرّد تنوّعات ظاهِرية تخضع لنظام أساسي عام. وقد كانت هذه الفكرة هي الجوهر، الذي استند إليه منهج تشومسكي، الذي يدّعي أنّ هناك كليات لغوية في مجال التّركيب، وبذلك كان لتشومسكي فضل تطوير هذه النّظرية وإثرائها وتعميقها[10]*. هكذا يمكن ترجمة مجهود تشومسكي حسب بعض الآراء بالقول إنّه أراد إسقاط مبدأ الوصف وإقامة مبدأ التفسير والتعليل مقامه، ونظرا لجهوده المبذولة في سبيل صياغة ما أسماه بالنحو الكليّ، استطاع أن يكسبه لاحِقاً تسمية النّحو التّوليدي وذلك إثر النظريّة القائلة بالقدرة اللّغويّة مقابِل الأداء اللّغوي. وإذا شئنا الوقوف عند هذين المفهومين سنضطر إلى الرّجوع مرّة أخرى إلى فرديناند دي سوسير F.Desaussure،

الذي أوجد ذات الثنائية بتسميات مختلفة: وعلى كلّ حال يبقى هذا رأي بعض الباحِثين الذين لم يجدوا في المفهومين، اللّذين "أعاد تشومسكي صياغتهما" إلاّ صدى لما بلوره دي سوسير مع اختلاف في التّسمية، فاستعمل أحدهما مصطلح اللّغة ولم يضف الثاني عليها من حيث المفهوم سوى التّغيير، الذي طرأ إثره على التّسمية التي أصبحت (القدرة اللّغوية)، والأمر ذاته مع مفهوم (الكلام)، الذي جاء به دي سوسير في إطار ثنائياته التّقابلية، وفي سياق ترتيب أمور علمه الجديد، أي اللّسانيات العامّة، لنجده عند تشومسكي يحمل عنواناً آخر هو (الأداء اللّغوي)، فهكذا يمكِن للسّائل أن يسأل: إذا كان الأمر على ما سبق وصفُه فماذا كان إسهامُ تشومسكي يا ترى ؟

لقد أظهرت المدرسة التّوليدية التّحويلية بما لا يترك مجالا للشك أنّ للإنسان قدرة هائلة على التصرف في اللّغة وتمثله إياها خير تمثيل. لقد استفاد تشومسكي من العلوم الرّياضية وهذا دليل على أن اللّغة تمثّل محطة التقاء عدة علوم ومعارف، والحق أنّ تشومسكي يمثّل " ثورة " حقيقية لأنّه قام بتقويض الدّعائم، التّي يقوم عليها علم اللّغة الحديث، وأقام بناء آخر يختلف في أصوله لاختلاف نظرته إلى " طبيعة " اللّغة [...][11]التي تحوّلت إلى خطاب بمفهوم إميل بنفنيست.إنّ ميدان تحليل الخطاب شاسع يستحيل تفسيره من خلال مدرسة أو اتجاه واحد فقط، والكثير من المفاهيم التي جاء بها تشومسكي في حقيقتها، سالفة الذّكر عند العلماء العرب خاصة ابن خلدون الذي أفرد بحوثا عدة لما دعاه بالقدرة، وفتحت بابا على دراسات معرفية جديدة تُفيد الكشف عن اللّغة الإنسانية وأسرارها.

المعرفة والخطاب:

إنّ السؤال المتداول عادة يخصّ معرفة كيفية اشتغال قدراتنا الرّمزية بالمصاحبة مع التطوّرات الخارقة للإعلام الآلي وأنماطه، والتطوّر الذي حقّقته البيولوجية والعلوم العصبية، قد أثارت من جديد المحاولة القديمة لتحليل سلوكاتنا بطريقة ميكانيكية، وكذلك تكيّفاتنا وسيرورة فكرنا، وقد ظهرت هذه المحاولة عند كلّ من ديكارت Descarte، وهوم D.Hume، ولامتري La mettrie، وهوبز Hobbes بالخصوص، الذين يتبنون مقولة "ليس الاستدلال شيئا آخر سوى فعل الحساب"، فكلّ شيء يحدث وكأنّ تعقّد الظواهر اللّغوية يُشجّع البحث عن أصل يضمن العمل على أسس محدّدة مسبقا، وبالتالي تتموقع في مستوى النّظام المركزي من المخّ*، وتصبح معالجة الأنظمة المحيطية ومن بينها اللّغة، التي نحكم عليها بالسّطحية متلائمة في حدود ما يمكن تحديد هذه الظواهر، باعتبار أنّها منبثقة من مستوى النظام المركزي (فودور J.fodor 1983، راي جاكندوف R.Jackendoff 1987).

ومن هذا المنطلق، يمكننا افتراض سلسلة من الوحدات المعرفية، القابلة للتأويل مباشرة إلى "أنظمة" من الفعل والسلوك –ومنها اللغة–، إنّها وحدات تعمل تقريبا بالتّوازي، ولكنّها مرتبطة كلّها بالبنى العصبية في خضمّ "النّظام المحيطي" (فودور1983). تقدّم هذه الفرضية ميزتين: من ناحية، يمكن للسيرورة المعرفية أن تعالج بمعزل عن بعضها بعضا، وترتبط هذه المعالجة بتحليل الطريقة، التي تعبّر بها بمصطلحات "الوظائف"، "المواد"، أو "الاحتساب"، ومن ناحية أخرى يمكن افتراض وجود "علاقات دلالية" مباشرة بين الملاحظات والصياغات النّظرية أو المفهومية، بالتموقع في المفهوم الكويني Quine (1953)، وبافتراض عدم وجود الاختلاف في المسارات النفسية المرتبطة بالناحية العلمية أو الاعتقادية.

إنّ الانتقال المباشر بين ما هو إدراكي (القابل للوصف) والمفهومي أكثر قابلية للدحض، ولكن يبقى السؤال حول أنواع العلاقات وأنماط التّفاعل بين مختلف "الوحدات"المكوّنة على أساس أنّها مقطّعة لا نعرف كيفية ربطها إلا بالعودة إلى تموضعها المجرّد في خضمّ القشرة الدماغية، وفي هذا الصدد يتحدّث تشومسكي عن أهمية تفاعل

الأعضاء في الدّماغ بهدف إمكانية تحديد الأبنية الدلالية والأبنية النّظمية، فيقول: "...يمكننا أن ننظر إلى الذّهن على أنّه نظام من الأعضاء الذّهنية، ولأحد هذه الأعضاء ملكة اللّغة، ولكلّ عضو من الأعضاء بنيته ووظائفه الخاصّة...ويقيم علاقة تفاعلية مع الأعضاء الأخرى المحدّدة بيولوجيا، وهو ما يقدّم الأساس لحياتنا الذّهنية"[12]. وبطريقة ما يحتفظ مثل هذا النّوع من الموقف بنوع من الاعتقاد الفطري الخاضع دائما لهذه الرؤية الديكارتية للأشياء، التي يفرضها تشومسكي لمدّة طويلة. وفي الحقيقة، فإنّ مسألة التسجيلات في الإطار العصبي لأنظمتنا الرّمزية، التي يعتقد أنّها أكثر تعقيدا للمعالجة، أو أنّها مجازية، مسلّمة تسمح بالعودة إلى التحليلات التي ترتكز على الوظائف العملية، فكيف للنّظام "الموضعي" أن يؤثّر ويسمح لنا بالاشتغال دون أن نأبه لما يمكن أن يكون عمليا، بمعنى ضمان الانتقال من وحدة إلى أخرى أو من نظام إلى آخر.

وبذلك يذهب راي جاكندوف R.Jackendoff إلى القول بوجود الرّوابط بين المعلومات من طبيعة فونولوجية ثمّ تركيبية، وتأتي في الأخير المعلومات المفهومية المنتجة للتّركيبات الدلالية، وبالضرورة فإنّ الدّلالات "مرمّزة ذهنيا"، وقادرة على التفكّك دون أن تكون هناك مستويات للتّرميز بين ما هو دلالي وما هو تداولي، وبين تكوين المعنى وتفعيله من خلال وضعيات محدّدة، وهو ما يسمح في النّهاية بـ"التّرميز" الخاص بهذه الوضعيات وأصناف الموضوعات أو الأحداث التي ستسمح بتحديدها، يذهب راي جاكندوف إلى أنّ البنية الدّلاليّة والبنية التّصوّرية هي في مستوى التّمثيل نفسه، فأيّ نظرية لبنية اللّغة الدّلالية، هي بحكم طبيعتها نظريّة لبنيّة الفكر[13].

وهنا يشير رأي جاكندوف إلى أنّه لا يدرس اللّغة وإنّما أنماط "معالجة المعلومة"، مثلما يعلن في 1974، أنّ في كلّ نشاط لغوي مهما كانت طبيعته إنتاجيا أو تأويليا، تقوم الذّات باستدعاء المعطيات المخزّنة في الذّاكرة، والاستجابة إلى تركيب مزدوج: التّركيب النّاتج عن المكوّن الدّلالي، والتّركيب النّاتج عن المكوّن المنطقي. وبعد هذا الإثبات، الذي قام به جاكندوف، نجد مارفينمنسكي Minsky ذاته وآخرين قد طوّروا سلسلة من الأعمال تنضوي تحت ما يدعى بالذّكاء الصناعي، وقد عُرّف هذا الأخير على أنّه دراسة التّطورات التي تسمح بجعل الآلة ذكيّة، وهو ما يعبّر عنه مرفين منسكي[14] بعلم "برمجة الحاسوب" لينجز مهام تتطلّب ذكاء عندما تنجز من قبل الإنسان، وهو ما لخّصه حسان الباهي في إشكالية المعرفة، إذ يقول:"...إنّه فرع من المعلوميات الذي يهتمّ بجعل السلوك الذّكي آليا، أي يسعى إلى تمثّل المعرفة الإنسانية وصورنة الاستدلال"[15]. لقد كانت مشاكل التّمثيل محلّ نقاشات في إطار الفلسفة، إلا أنّنا لن نتّخذ هذا التوجّه، وإنّما سوف نعتبر التّمثيل غير منفصل عن مفهوم "التواصل" بمعنى "النشاط الرمزي" المرتبط بالعالم وبالآخر. ويكون التّمثيل تواصليا من جهة، وتأثيريا من جهة أخرى، بمعنى خلق أو تنميط النّشاطات، التي من الضروري أن تكون حاملة للموضوعية، تتمكّن من إيصاله، والتّمكّن من الاشتغال عليه. وما يستهدفه التّمثيل هو ضمان العلاقة بين نظامين من الموضوعات الحقيقية والذّهنية، يمثّل أحدهما الآخر، فبناء تمثيل شيء ما يعني محاولة تصوير فكرة ما أو صيغة شيء ما بطريقة منظّمة، ثمّ التّمكن من تخزينها، ومعالجتها، وإثارتها، وإيصالها، والعمل ثانية (لاحقا) على هذه الفكرة أو هذه الصيغة، أو على هذا التّمثيل.

هناك صيغ من التواصل، وبالخصوص تلك الناقلة لتمثيلات ضمنية مثل الهيئات وتقنيات الجسد، ولا يوجد إلا نوعان من الرسائل، "الصور" من جهة، و"اللغة" من جهة أخرى، إذ يسمح هذان النظامان المشتركان والمألوفان بالتأثير في المراجع، مثلما يسمحان بتمثيل الحقائق/الوقائع والمعاني.اليوم معظم الأنظمة المرتبطة بالذّكاء الصناعي، تحترم بشكل عام البنية الهندسية ذاتها والمؤسّسة على ثلاثة مكوّنات: وحدة المعارف، ووحدة

الاستنتاج، ووحدة المراقبة. تتطابق وحدة المعارف مع مجموعة المعلومات المقدّمة لنظام معيّن، والمقدّمة إلى الكون إلى حدّ ما، ووفقا لهذه المعلومات يمكن لوحدة الاستنتاج بناء معارف جديدة، بطريقة استنتاجية، بينما تُوظّف وحدة المراقبة في توجيه السيرورات الاستنتاجية نحو هدف معيّن، ومثل هذه الهندسة خاضعة للتغيّر، وذلك حسب نموذج تمثيلات المعارف، إذ تبنى حسب المراحل المختارة للاستنتاج.

- **وحداتية الذّهن: الذّهن، التطوّر والوحدات**

إنّ وحداتية الذّهن نظرية خاصة بالفيلسوف جيري فودور J.Fodor*، الذي استوحاها من نعوم تشومسكي، وهي نظرية أكثر تداولا في مجال العلوم المعرفية، وحسب هذا الطرح، فإنّ الذّهن البشري يحتوي على عدد من الوحدات المختصّة بتنفيذ نوع من الوظائف المعرفية. بالنسبة لفودور Fodor، تعمل هذه الوحدات بطريقة آلية، وبطريقة لا واعية، وبسرعة، وبالتوازي، وبمعزل إحداها عن الأخرى، مقابلة بذلك النّظام المركزي الواعي، المراقب والبطيء والتعاقبي، وينبغي معرفة أنّ عمل هذه الوحدات فطري، متأثر ببعض الثوابت، ولكنّها غير ناتجة عن التّعلّم، أو أنّها لا تكتسب عن طريق التّعلم، يقول جيري فودور J.Fodor: "إنّ مصير المعلومة الفطرية هي التّفاعل مع المعطيات اللّسانية، التي يملكها الطّفل، وعلى هذا الطّفل أن يكون حسابيا"[16]، فيبدو أنّ فودور Fodor يؤكّد على أهمية الظّاهرة الاحتسابية عند الطّفل، الذي ينبغي عليه الاستعانة بما هو لساني وفطري حتّى يتمكّن من تحديد المعلومة ذهنيا.

وهناك نموذج من الوحدات خاص بمعالجة اللّغة، توجد في خضمّه وحدات فرعية (دلالية، وتركيبية، وسصمورفولوجية،...) مستقلة عن بعضها بعضا، ومثل هذا التراكب Encapsulation في خضم وحدة اللّغة ذاتها تفسّرلنا القدرة على الحديث والقيام بأشياء أخرى في الآن ذاته، أو الحكم بصلاحية تركيب الجملة الشّهيرة، التي اقترحها تشومسكي: "الأفكار الخضراء تنام بعنف"، في الوقت الذي لا نجد لها أيّ معنى.شكّلت هذه النظرية موضوع النقاش الحاد والخاص بالتّحديد العملي لهذه الوحدات على امتداد تخصصاتها أو استقلاليتها، وتعمّمت هذه الأفكار عن طريق علم النفس التطوّري، الذي يرشّح وجود وحدات مخصّصة لكلّ مجال معرفي، ومثل هذا التّطوّر لم يكن مقبولا من قبل تشومسكي، ورفضه جيري فودور في كتاب حديث له بقوله إنّ الذّهن لا يشتغل بهذه الطريقة[17] إذ أنّ تشومسكي يطرح فكرة وحداتية أو مجزوئية الذّهن، وحدث الاعتقاد أنّ أنظمة ذهنية مختلفة منظّمة حسب مبادئ جدّ مختلفة تؤدي طبيعيا إلى تحديدها، على أنّها ليست نتاج آلية عامّة للتكلّم والنّمو، وهو ما يفترض أنّ الحالة المبدئية للذّهن محدّدة منذ الولادة، وهو ما يصيغه جيري فودور عندما يعاتب تشومسكي فيقول:"يكمن الاعتقاد الفطري لتشومسكي في مجموع المعلومات، بمعنى أنّ الطّفل يُولد وهو على علم ببعض الأشياء حول الخصوصيات العالمية للّغات الإنسانية المحتملة. إنّ تفاعل هذه المعرفة الفطرية مع مدوّنة من المعطيات اللّسانية الإنسانية، هي التي تُفسّر تطوّر القدرات اللّسانية"[18]. عُرف جيري فودور J. Fodor بالنظرية الاحتسابية للذّهن، وأكثر شهرته تعود إلى محاولته حول وحداتية الذّهن (1983)، أين يعتبر النّظام المركزي في المخ مشكّلا من وحدات، ولكن هذه الأنظمة المركزية ليست وحداتية، وقد توصّل في هذه المحاولة المهمّة إلى نتيجة مفادها أنّ اشتغال الذّهن لا يمكن أن تقتحمه العلوم المعرفية في الوضع الحالي وبهذه الوسائل الكشفية، لأنّه موجود في أنظمة مركزية غير وحداتية، حيث الآليات مجهولة. والملاحظة التي يمكن تقديمها حول الوحداتية، هي عدم فهمنا لماذا يزيح فودور "السيرورات المركزية" للمعرفة، ونظامها الوحداتي، في حين يعوّل على إدماج اللغة؟

علاقة الذّهن باللغة: المفهوم الوحداتي

يعدّ جيري فودور (1986) Fodor المقترح الأوّل لفكرة وحداتية الذّهن (مجزوئيته)، وهي فكرة أخذها من فرانز جوزيف F.Joseph مؤسّس علم النّفس الملكات، والذي يعتبر أنّ كلّ قدرة ذهنية تطابق "كفاءة" مستقلة عن الكفاءات الأخرى. وحسب جيري فودور، يشتغل الذّهن البشري كنظام تراتبي، حيث تتمّ معالجة المعلومة على مراحل متواصلة، ودُعيت بـــ: المحوّلة، والنّظام المحيطي، والنّظام المركزي. إنّ الأنظمة المحيطية وحدات/ أجزاء غير قابلة للتّراكب والتأثير، أي أنّها لا يمكن أن يحدث التواصل بينها مباشرة، وهي من طبيعة آلية، وبتعبير آخر، لا يمكن إحداث التّراكب مع هذه الوحدات مادامت إلزامية في معالجة المعلومة، وتتميّز عمليات هذه الأنظمة بالسرعة، وتقدّم نتائج سطحية، وبصفة عكسية، وحسب جيري فودور J. Fodor، فإنّ النّظام المركزي أكثر تعقيدا وغير متخصّص.يبدو أنّ لفودور Fodor نظرة تشاؤمية حول فهم وظيفة هذا النّظام، علما أنّ هذا الأخير يتمّ فيه تأويل المعطيات الآتية من مختلف الأنظمة المحيطية، إضافة إلى الاستدلال، الذي نجده في الحياة اليومية أو في البحث العلمي الأكثر تعقيدا، رغم أنّه يمكّننا من رؤية العالم والتّصرّف فيه بطريقة إرادية وبجميع الحواس، كالسّمع والبصر واللّمس وغيرها من الحواس...[19] وبذلك فإنّ جيريفودور J. Fodor ينظر إلى الذّهن على أنّه وحداتي جزئيا. وفي حقيقة الأمر، فإنّ الأنظمة المحيطية هي الوحيدة المكوّنة، وتشتغل باعتبارها وحدات تراكبية في حين لا يشتغل النّظام المركزي بالطريقة الوحداتية، ولكن بطريقة كليّة على أنّها نظام معقّد بكامله.

يأخذ كلّ من سبربر وولسن D.Sperber, D.Wilson (1989) بمفهوم جيري فودور J. Fodor الوحداتي للذّهن، وبالنسبة لهم فإنّ اللّسانيات تتطابق مع وحدة/جزء محيطي مخصص في **معالجة** المعلومات اللّسانية، ومثل هذه المعالجة السّطحية لمثل هذا النّوع من المعلومات سيحلّل ويثرى بمجموعة من الوحدات، التي يقال عنها وحدات مفهومية. تتطابق هذه المجموعة مع شبكة من الوحدات، التي تكوّن النّظام المركزي، الذي تحدّث عنه جيري فودور Fodor، وبالتالي ينظر سبربر وولسن إلى الذّهن البشري على أنّه نظام وحداتي بصفة مطلقة.

- **المظهر الاحتسابي التمثيلي للذّهن:**

في العلوم المعرفية من النّوع الاحتسابي، يدرك الفكر باعتباره وحدة حسابية مؤسّسة على العمليات الأوّلية من نوع تسلسلي، تتحقّق هي ذاتها بفضل الخصوصيات التّركيبية لمكوّنات اللّغة. وبالتالي، فإنّ هذه العمليات الأولية تنجز وفق حالات ذهنية من نوع قصدي، وبتعبير آخر، يكون الفكر نتاج اجتماع أو اتصال تركيبي لمجموعة من المواقف الجملية، التي تضع الفرد في علاقة مع جملة ما، مثل: "يعتقد محمد أنّ س"، الجملة التي تستلزم أنّ لمحمد علاقة اعتقاد مع الجملة، وبالتالي يتطابق هذا النّموذج الاحتسابي مع القدرة التّكرارية للذّهن، ويتطابق النّموذج التّمثيلي مع قدرة الذّهن الدلالية. يستندكلّ من هوسر M.D.Hauser، ونعوم تشومسكي N.Chomsky، وفيتش M.T.Fitch على المفهوم الوحداتي للذّهن المعروضة سابقا لتفسير وظيفة اللغة وشرحها، وحسب هؤلاء الباحثين تتطابق وحدة اللّغة مع كلّية لغوية بالمعنى الواسع، والذي يتشكّل من ثلاث وحدات فرعية:

1- نظام حسّي–حركي

2- نظام مفهومي– قصدي

3- آليات تكرارية

تسمح هذه الأنظمة بتفاعلها بإنشاء كليّة لغوية خاصة بنوع معيّن، ينطلق هؤلاء الباحثون من فرضية أنّ النّظام التكراري، المدعو بكليّة اللّغة بالمفهوم الضيّق خاص بالكائنات البشرية. إنّ وحدة كليّة اللّغة تسمح للإنسان بإنشاء عدد لا متناه من العبارات انطلاقا من مجموعة محدّدة من العناصر*، وتكون قد تطوّرت لأسباب أخرى غير السّبب اللّغوي. ومن بين هذه الأسباب نجد أنّ وظيفة اللّغة هي تمثيل العالم[20]، حتى يقدّم فيه الأحسن، فتشومسكي يتصوّر أنّ اللغة نظام قويّ يسمح بالتّمثيل والتأثير في العالم، وهذا النّظام الضيّق الجديد يقوم بتغيير التّفاعل بين الوحدة الحسّية– الحركية والوحدة المفهومية– القصدية، وبهذا الصنيع يقوم بإنشاء الاشتغال ويُحدث قوّة خاصّة بكلية اللّغة في المفهوم الواسع للنّوع البشري.

- **تطوّر الكفاءات التداولية:**

لقد جاء كلّ من فيقوتسكي Vigotsky وبرونير Brunner بمفاهيم أساسية ومهمّة في دراسة اكتساب اللّغة، وهي مفاهيم تسمح بالكشف عن المشاكل اللّغوية والتّواصلية عند الطفل وطرائق معالجتها. يذهب فيقوتسكي Vigotsky إلى أنّ الطفل بين مرحلة الاكتساب ومرحلة المعرفة، يمرّ بمرحلة تدعى بالمنطقة الأدنى للتّطوّر، وحسب فيقوتسكي هناك هيمنة مسبقة للعوامل الاجتماعية في التّطوّر اللّغوي، وتتطوّر الوظائف العليا مثل وظيفة اللّغة في التّفاعل مع الآخر. يعتقد فيقوتسكي أنّ تطابق كل فكر مع الاستخدام الخاص بالتفاعلات بين العوامل، يتمّ في مرحلتين:

1- هناك أوّلا ارتباط / تناسق بين الذّوات، حيث ينجز التعلّم /الاكتساب بوساطة شخص بالغ في وضعية تواصلية لا تناظرية.

2- هناك بعد هذه المرحلة استبطان هذا التناسق، حيث يكتسب الطفل استقلاليته باعتباره قادرا على تحقيق أشياء دون مساعدة من البالغ.

يبدو حسب فيقوتسكي Vigotsky أنّ الاكتساب اللّغوي عند الطفل يتمثّل دائما في الانتقال من المرحلة النّفسية الخارجية إلى المرحلة النّفسية الدّاخلية، حيث تلعب العلاقة اللاتناظرية بين الطفل والبالغ دورا مركزيا، وحتّى تولّد المرحلة النّفسية البينية استبطانا بشكل فعّال، ينبغي على الطّفل أن يتموقع في الحدود الفاصلة بين هاتين المرحلتين، أي في المنطقة القريبة من التطوّر. وتتطابق هذه المنطقة مع الحدود الفاصلة بين امتلاك القدرة وعدم امتلاكها، ومن هذا المنطلق يمكن الكشف عن الاختلاف بين قدرات الطفل عندما يكون بمفرده، وعندما يخضع لمساعدة البالغ. ومن خلال ما طوّره فيقوتسكي Vigotsky في هذا التّوجّه، يتوصّل إلى أنّ الهدف من اللغة يكمن في التّواصل، في حين يرفض مثل هذا الموقف كلّ من هوسر وفيتش، وهوسر وتشومسكي 2005، إذ يذهبون في تصوّرهم إلى أنّ اللّغة قد تطوّرت نحو تمثيل أفضل للعالم، وليس نحو التّواصل، وتسمح بالتأثير فيه بشكل فعّال، وبذلك هناك تقارب من فكرة هدف التّواصل لاكتساب معارف جديدة بمفهوم سبربروولسن D.Sperber, D.Wilson 1989.

- **مفهوم الإفادة أو الوجاهة:**

لقد واصل سبربر وولسن D.Sperber,D.Wilson عمل بول جرايس P.Grice 1979، بتطوير المظهر الاستنتاجي والإشاري للتّواصل، من حيث إنّه يوجد تواصل إشاري استدلالي عندما يُبلّغ شخص ما شخصا آخرا بواسطة عمل معيّن مقصده متمثّل في إبلاغه معلومة معينة[21]. فعلا، طوّر سبربر وولسن مفهوم التّواصل الاستنتاجي–الإشاري بالتّركيز على مفهوم الدّلالة غير الطبيعية لجرايس P.Grice، وحسبهما كلّ تواصل ناشئ بين عدّة عناصر يعتبر تواصلا. وبهذا المعنى، فعلى المتلقّي التّعرّف على قصد المتكلّم في مشاركته المعلومة،

وبعد الاعتراف بالقصد يمكن للمتلقي الانطلاق من استدلال يسمح باكتساب معلومة جديدة مقدّمة من قبل المرسل/ المخاطب، وبذلك يتكوّن كلّ تواصل من مظهرين: مظهر إشاري ومظهر استنتاجي.

ينطلق سبربر وولسن D.Sperber, D.Wilson من فرضية أنّ هدف كلّ نشاط معرفي يتمثّل في بناء وتعديل التّمثيلات، التي يملكها المتكلّم حول العالم المحيط به، وهي الفرضية نفسها التي يعتمدها تشومسكي إذ يقول:"إنّ الأنظمة الإدراكية نشأت بتفاعل التّجربة مع طريقة الكائن الحيّ في بنائها ومعالجتها، بما يشمل الآليات التّحليلية والمحدّدات الجوهرية للنّضج والنّموّ الإدراكي..."[22]. وبالموازاة، يتمثّل هدف التواصل في إضافة معطيات جديدة إلى تلك التي اكتسبها الفرد مسبقا، وهي معلومات ينبغي أن تكون صحيحة في حدود ما تمثّل حدثا أو وضعية موجودة أو تلك الموجودة في العالم.لقد فكّر سبربر وولسن D.Sperber,D.Wilson إثر هذه الظروف في إمكانية جمع جميع بديهيات المحادثة في بديهية واحدة وهي بديهية التعاون. فعلا، حتى تتحقّق الوجاهة في كلامنا، ذلك يفترض تقديم العدد الكافي من المعلومات الضرورية (مبدأ الكمّ)، والتّحلي بالصدق (مبدأ الكيف)، والالتزام بالوضوح (مبدأ الأسلوب). لم يستبدل سبربر وولسن D.Sperber, D.Wilson بديهيات المحادثة ومبدأ التعاون ببديهية واحدة، فقد طوّرا آلية أكثر دقّة مؤسسة على مفهوم الإفادة المرتبطة بقصدية مزدوجة (إخبارية وتواصلية)، وبتواصل إشاري–استنتاجي، بطريقة تسمح الإفادة بتحديد المعلومات، التي ستجذب المتلقي في لحظة معيّنة.

يؤدي الفعل التواصلي الإشاري–الاستنتاجي للمتكلّم إلى أن يبحث المتلقي عن دلالة هذا الفعل انطلاقا من محيطه المعرفي، وهذا البحث الذي يقوم به المتلقي عن الدلالة مسموح به بفضل استدلال مؤسس على مقدّمات منطقية آتية من معارف يمكن الوصول إليها والتّمخّض عن طريقها إلى نتائج محدّدة.إنّ هذا النّمط الخاص بالاشتغال المعرفي منظّم باستراتيجية تدعى باستراتيجية الثمن/الفائدة، بفضلها يتمّ الحصول على أقصى ما يمكن من الآثار بجهد أقل، وهذا يدلّ على إحصاء قصد المتكلّم بطريقة واعية أو غير واعية وآلية، بمعنى الأثر، فكلّما تطلّب التواصل الإشاري–الاستنتاجي جهداأقلّ لتأويله، يكون هذا الفعل مفيدا/وجيها، فعندما يحدث التّوازن بين المجهودات والآثار المحقّقة يتوقف المسار الاستنتاجي بذاته.إنّ الاشتغال في سيرورة الفهم مؤسّس على مبدأ التّعاون، وتسيّر القدرات الاستنتاجية بالاستراتيجية ذاتها (الثمن/الفائدة)، والمتمثّلة في التصنيف الأقصى للمقدّمات المنطقية في خضم المحيط المعرفي الخاص بالمتلقي. تتطابق هذه القدرات الاستنتاجية مع استدلال مؤسّس على كفاءات معرفية–اجتماعية، بمعرفة أنّ لكلّ كفاءة معرفية حركة تطورية، مثلما تخضع الكفاءات التّداولية للمسارات التّطورية.

إنّ التّواصل بالمفهوم الحداثي، تواصل يستنتج ببعض النّماذج المختلفة تماما عمّا اقترحه سوسور وجاكبسون، لأنّ العودة إلى الجانب المعرفي قد أفرز أفكارا جديدة تُحيل إلى وظائف أخرى غير وظيفة التّواصل، وكانت العودة إلى نموذج الاستنتاج ونموذج التأويل، اللغة في النموذج الأول تتحدّد في وظيفة التّمثيل إلى جانب وظيفة التّواصل، وفي النموذج الثاني تتحدّد اللغة انطلاقا من العمليات الذّهنية المؤطّرة لمعالجة المعلومة، فسبربر وولسن يتحدثان عن النّظام المحيطي والوحداتي إلى جانب النّظام المركزي غير المتخصص وغير الوحداتي، الذي يحيل إلى المرجعية التّداولية.

الهوامش:

1- E. Benveniste, Problèmes de linguistique générale, T2, Editions Gallimard, Paris 1974, Editions Ceres, Tunisie 1995, p 15-16.

2- نعوم تشومسكي، المعرفة اللغوية، طبيعتها وأصولها واستخدامها، ترجمة وتعليق وتقديم محمد فتيح، ط1، دار الفكر العربي، القاهرة 1993، ص 64.

3- R. H, Robins, linguistique générale, Une introduction, Armand Colin librairie; paris 1973, p 251.

4- الفاسي الفهري: اللسانيات واللغة العربية، منشورات عويدات، بيروت، باريس، 1968، ص 10.

5- N.Chomsky, Aspect de la théorie syntaxique, traduit par Jean Claude Milner, Edition de Seuil, 1974, p 13.

6- R. Eluerd, pour aborder la linguistique, Edition ESF, 5edition,tome1, p 105.

7- Ch.Nique, Initiation méthodique à la grammaire générative, librairie Armand colin, paris, 1997, p 18.

8- ينظر: عبده الراجحي، النحو العربي والدرس الحديث، دار النّهضة العربيّة، بيروت، 1986، ص 144.

9- وتبدو علاقة التّحليل المدلولي بتحديد الحقول الدلالية في مراعاة المُحلّل لهذه الأخيرة بهدف الوصول إلى تعيين السّمات المشتركة بين مفهومين مثلا، وأولى خطوة يتّخذها الباحث لتحديد العناصر المدلولية هي استنتاج مجموعة من المعاني بصورة مبدئية يفترض أن تكون الصلة قوية بينها، بحيث تشكّل مجالا دلاليا خاصا نتيجة تقاسمها عناصر تكوينية مشتركة. والتحليل الدلالي أبعد ما يكون عن أن يكفي لإيضاح معنى الإنتاج اللغوي الحقيقي، أي ذلك الإنتاج غير مفصول سطحياً عن شروط الإنتاج، وهو ما يحيل إلى التّلفظ والملفوظ عند بنفنيست. ينظر: E. Benveniste, Problèmes de linguistique générale, Editions Gallimard, T1, Paris 1966, p 77.

10- أحمد مختار عمر، محاضرات في علم اللّغة الحديث، عالم الكتب، مصر 1995، ص 161.

• وهي ذات الفكرة التي كرّسها المختصّون في ميدان الترجمة لتعليل أطروحة الترجمة الممكنة أو قابلية الترجمة في مقابل الأعذار، التي اعتمدها أهل الترجمة المستحيلة. مثلاً على مستوى التّرجمة، ثمّة تطبيقات، كأن يقول مؤيدو دي سوسير والمتأثرون باستحالة التّرجمة المرتبطة بمفهوم القيمة اللّغويّة، الّذي يُفسِّر نسبيّة الدّلالة، لكن التّرجمة استرجعت مشروعيتها في إطار التقاء اللّغات البشرية في الكليّات المشتركة. يُنظَر: جفري سامسون، مدارس اللسانيات، التسابق والتطور، ترجمة محمد زياد كبة، جامعة الملك سعود، الرياض، المملكة العربية السّعودية، 1997، ص 01.

11- عبده الرّاجحي، النّحو العربي والدّرس الحديث: بحث في المنهج، دار النّهضة العربية، بيروت، 1986، ص 110.

* وهو المفهوم الذي وظّفه جيري فودور في كتابه .Les modalités de l’esprit

12- N.Chomsky, Règleset représentations, Editions Flammarion, Collection Nouvelle bibliothèque scientifique, Paris 1985, p 226.

13- ينظر: راي جاكندوف، علم الدّلالة والعرفانية، ترجمة عبد الرّزاق بنّور، مراجعة مختار كريّم، المركز الوطني للترجمة، دار سيناترا، تونس 2010، ص 369.

يمكن العودة إلى: Jackendoff, Ray, Semantics and Cognition, Cambridge, Mass., MIT Press, 1976, 1e éd., relié (ISBN 978-0-262-10027-4, LCCN 83000881).

14- Marvin.L.Minsky, Semantic information processing, Cambridge Mass, Mit Press, p.v.

*جيري فودور، فيلسوف وعالم نفس أمريكي، من مواليد 1935، باحث في مخبر متخصّص في الالكترونيات، مدرّس للفلسفة وعلم النّفس منذ سنة 1963 في معهد مساشوستس للتكنولوجيا، فقد كان من الباحثين، الذين أبرزوا مفهوم المنظرمية الذي كان متداولا في الدراسات اللسانية النفسية، وسماه بـــModularity of Mind ، وذلك في 1983.

15- حسان الباهي، الذّكاء الصناعي وتحدّيات مجتمع المعرفة، حنكة الآلة أمام حكمة العقل، افريقيا الشرق، الدار البيضاء 2012، ص 117.

16- J. Fodor, La modularité de l'esprit: Essai sur la psychologie des facultés, collections propositions, Minuit Editeur, Paris 1983.

17- J. Fodor, La modularité de l'esprit: Essai sur la psychologie des facultés, collections propositions, Minuit Editeur, Paris 1983.

18- J.Fodor, Les modalités de l’esprit, Les éditions de minuit, Paris 1986, p 15.

19- ينظر: أنجوس جيلاني وأوسكار زاريت، الذّهن والمخّ، ترجمة جمال الدّين الجزيري، مراجعة واشراف وتقديم إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة، 2001، ص 05.

*وهي فكرة نعوم تشومسكي الأولية، التي بلورها في ظاهرة الإبداع.

20- George. Vignaux, Le discours, acteur du monde: énonciation, argumentation, et cognition, Editions Ophrys, Paris 1988.

21- آن ربول، جاك موشلر، التّداولية اليوم، علم جديد في التّواصل، ترجمة سيف الدّين دغفوس ومحمد الشيباني، ط1، المنظّمة العربية للترجمة، بيروت لبنان 2003، ص 80.

22- نعوم تشومسكي، المعرفة اللغوية، طبيعتها وأصولها واستخدامها، ترجمة وتعليق محمد فتيح، ط1، دار الفكر العربي، القاهرة 1993، ص 44.

الشيخ اطفيش وآراؤه النحوية في كتابه تيسير التفسير

قاسم بن عمر أوبكة

كلية الآداب والعلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة باجي مختار – عنابة، oubekak@gmail.com

تاريخ الإيداع: 2015/03/05 **تاريخ المراجعة:** 2015/09/08 **تاريخ القبول:** 2015/09/27

ملخص

الشيخ الحاج امحمد بن يوسف اطفيش الملقب بـ(قطب الأيمة) (1243هـ-1827م/1332هـ-1914م)، عالم موسوعي جزائري، من بني يسجن ولاية غرداية، قبلة العلماء، تخرج على يديه الكثير منهم، ترك تراثا جما من تأليف تبلغ مائة وثلاثة عناوين، شملت مختلف فروع المعرفة منقولها ومعقولها. وقد خولته فطنته لتكون له آراء واختيارات في أغلبها توافق آراء كبار علماء اللغة من سبق منهم ومن تأخر، وفي بعضها تخالفهم.وناقش الشيخ اطفيش بعضَ المفسرين أمثال الزمخشري والبيضاوي فكانت له آراؤه حسب ما يتطلبه الموقف اللغوي وتقتضيه معاني الآيات القرآنية.

الكلمات المفاتيح: اطفيش، آراء، نحو، مدارس، اختيارات.

Cheikh T'fayyech et ses opinions grammaticales exprimées dans son livre Tayssir Ettafsir

Résumé

Le Cheikh Hadj M'hamed ben Youcef T'FAYYECH, surnommé le pôle des imams (1827-1914), est un savant encyclopédiste algérien, originaire de Beni iesguen dans la wilaya de Ghardaïa. Les savants venaient de toute part pour bénéficier de sa grande science, dont plusieurs ont été ses plus fervents disciples. Il nous a laissé un riche patrimoine qui a atteint le nombre de 103 ouvrages, traitant de différentes disciplines scientifiques. Il avait pris des positions et des choix personnels par rapport à plusieurs problèmes linguistiques qui étaient en parfaite harmonie avec les plus grands linguistes arabes, anciens et moderne. Il s'est aussi parfois démarqué de ces savants, en proposant un avis différent. Le cheikh a aussi débattu les problèmes relatifs à l'exégèse du saint Coran, en critiquant parfois les positions prises par quelques-uns tels que Az-zamakhchari et Al-Baydhaoui.

Mots-clés: T'fayyech, points de vue, grammaire, doctrines, sélections.

Sheikh T'fayyechand his Grammatical-Opinions In his book Tayssir Ettafsir

Abstract

Sheikh Hadj M'hamed Ben Youcef T'FAYYECH, nicknamed the pole of imams (1827-1914), is an Algerian encyclopedic scholar, from Beni Iesguen in the wilaya of Ghardaia, Scholars came from everywhere to take advantage of his great science. Many of them were his most fervent disciples .He left us a rich heritage of books that reached the number of 103 items, dealing with different scientific disciplines. He had taken positions and personal choices in several language issues that were in perfect harmony with the major ancient and modern Arab linguists. Also, he sometimes distinguishes himself from these scholars, by offering a different view. The sheikh also discussed issues related to the exegesis of the Holy Qur'an, sometimes criticizing the positions taken by some scholars such as Az-Zamakhshari and Al-Baydhaoui.

Key words: T'fayech, views, grammar, doctrine, selections.

المؤلف المرسل: قاسم بن عمر أوبكة، oubekak@gmail.com

مقدمـــة

الشيخ اطفيش المشهور بـ: قطب الأيمة، يعد من أعظم رجالات هذا الوطن العزيز، آثر البقاء في الوطن واهبا حياته للعلم وإصلاح المجتمع ومحاربة الفساد الذي تسبب فيه الجهل والفقر والفرقة والاستعمار، فكان حقا حلقة في سلسلة العلماء الربانيين الذين نهضوا بالأمة الإسلامية؛ الجزائريةِ عامة والمزابيةِ خاصة.

ففي هذا البحث أحاول التعرف إلى الشيخ اطفيش النحوي؛ نسبه وحياته العلمية وآثاره، ثم أبرز بعضا من آرائه النحوية الواردة في كتابه: «تيسير التفسير» الذي اخترته من بين مؤلفاته، لما للنحو في التفسير من أثر كبير في إظهار المعنى، عسى أن أخلص إلى نتائج تفتح للدارسين آفاق البحث وتحقيق التراث ودراسته، فلا تعرف مكانة الأمة إلا بحجم ما ألفه علماؤها، ولا تعرف قيمة هذا التراث إلا بتحقيقه ودراسته ونفض الغبار عنه.

نسب الشيخ اطفيش:

هو: امحمَّد بن يوسف بن عيسى بن صالح بن عبد الرحمن بن عيسى بن إسماعيل بن محمَّد بن عبد العزيز بن بكير الحفصي اطفيَّش، الشهير بـ «قطب الأَيمة»[1]، أشهر عالم إباضيٍّ بالمغرب الإسلاميِّ في العصور الحديثة. مجتهد، مجدِّد المذهب الإباضي بالمغرب، من كِبار العلماء بالفقه والأدب واللغة والتفسير، ومن رجال النهضة الإصلاحية الحديثة بالجزائر[2].

ينتهي نسبه إلى جد العائلة الحفصية المالكة في تونس بين (625–983هـ)[3]. وفي بَعض كتبه يُنهي نسبه إلى أبي حفص عمر بن الخطَّاب رضي الله عنه[4].

ولد الشيخ اطفيش سنة 1243هـ/1827م[5] ببلدة غرداية[6]، توفي والده وهو في الرابعة من عمره، فكفلته والدته التي كان لها الأثرُ البالغُ في تربيته وتكوينه وتعليمه [7].

توفِّي –رحمه الله– يوم السبت 25 ربيع الثاني 1332هـ/1914م، بعد أن قضى قرابة القرن في الجهاد العلميِّ، والإصلاح الاجتماعيِّ[8].

أ- حياته العلمية:

نشأ الشيخ امحمد بن يوسف اطفيش في بيئة استفحلت فيها الآفات والخرافات وانتشرت المعتقدات الزائفة، رغم الجهود التي بذلها الشيخان: الأفضلي[9]، ثم ضياء الدين[10] من بعده في الإصلاح ونشر العلم[11]، هذا ما جعل والدته الكريمة تدفع بولدها إلى ربوع العلم والمعرفة بعد أن توسَّمت فيه بوادر النبوغ، فختم القرآن وحفظه وهو ابن ثمانِي سنوات[12]، وحفظ كثيرا من المتون، وبذلك التحق بدور العلماء وحِلَق الدروس بالمسجد وفي دار التلاميذ اليسجنية مع أخيه إبراهيم[13] حيث جلس إلى مشايخ أجلاء، فحوى ما عندهم من العلم أمثال: الشيخ سعيد بن يوسف وينتن[14]، والشيخ عمر بن سليمان نوح[15]، وغيرهما[16].

وقبل ذلك وفي أثنائه كان لأخيه الأكبرِ إبراهيم الأثرُ الأكبر والفعال، في تثقيف شخصيته، وتكوين الرغبة الخالصة في المعرفة مع التوجيه السليم. ولقد منح له كل كتبه التي جاء بها من المشرق العربي، فقرأها من دون أستاذ، ودرسها دراسة معمقة حتى تمكن فيها كل التمكن، وفقه مسائلها وأدرك أسرارها [17].

هكذا كان الشيخ اطفيش عصاميا، فلم يسافر للدراسة خارج موطنه، بل كان دأبه الحرص على اقتناء الكتب واستنساخها، يجتهد في طلبها واشترائها من كُلِّ البلدان، رغم قِلَّة ذات اليد، وبُعد المسافات، وصعوبة الاتصَال. فتجمَّعت لديه مكتبة غنية، تعد فريدة في عصرها بالنظر إلى ظروف صاحبها. ولقد تجمع لديه عدد من خزائن

الكتب النفيسة كمكتبة نجل الشيخ عبد العزيز الثميني وخزانة أم أولاده عائشة نوح[18] التي ورثتها عن أبيها، والتي كانت سببا في زواجه بها[19].

وما كاد يبلغ السادسة عشرة من عمره، حَتى جلس للتدريس والتأليف، ولا يكاد يُرى إلاَّ على هذه الحالة في الحضر أو في السفر وهو على متن السفينة في رحلته الحجازية، فاستطاع في هذه السن أن ينْظم كتاب مغني اللبيب لابن هشام في خمسة آلاف بيت، وكان حقا عالم وادي مزاب وَلَمَّا يبلُغ العشرين من عمره. كما أنَّه ذكر في كِتَابه: «شامل الأصل والفرع» أنَّه بلغ درجة الاجتهاد المطلق [20].

جسد رسالة المسجد في الإصلاح الاجتماعي بعد أن أخذ زمام المشيخة فيه، فحارب الجهل والبدع المنتشرة. وتولَّى منصب القضاء، ثمَّ اعتزله لَمَّا بسط الاستعمار الفرنسيُّ نفوذه على منطقة مزاب سنة 1882م[21]. قاوم المستعمر الفرنسي بكل الوسائل، ودعا إلى مقاطعة كل مستعمر وعدم التعامل معه ومجاهدته في الجزائر خاصة والعالم الإسلامي عامة[22].

ب- مكانته العلمية:

لقد أصبح القطب قبلة القاصدين للعلم والاستفتاء في الدين من الرجال والنساء على السواء، فقد كان شخصِية موسوعية، نادرة عصره في رسوخه وعطائه العلميِّ في مزاب[23]، وخارجه؛ إذ كانت له علاقات وطيدة مع علماء كثيرين؛ أمثال: الشيخ عبد القادر المجاوي[24]، والشيخ محمد بن أبي القاسم الهاملي[25]، ومن خارج الجزائر أمثال الشيخ سالم بوحاجب[26] شيخ مشايخ جامع الزيتونة، والشيخ محمَّد عبده[27]، وغيرهم كثيرون ممن التقى بهم بخاصة في رحلته الحجازية، أو راسلهم وراسلوه، ومن جالسوه في مكة والمدينة[28].

ولكل هذا وذاك من غزارة علمه ومكانته الرفيعة لقَّبه الشيخ نور الدين السالمي[29] «قطب الأيمَّة»[30].

قال عنه الدكتور أبو القاسم سعد الله بعد أن تحدث عن تفاسيره الثلاثة، وعددها، وتاريخ طبعها: «كان الوحيد عندئذ الذي ألف في هذا العلم على ما نعرف، وكانت له من الإمكانات الأدبية واللغوية والمواهب العقلية ما أهله لخوض هذا البحر، فقد كان ولوعا بالأدب واللغة والتاريخ والبلاغة والحديث، وله اطلاع واسع على الحضارات ومساهمات الشعوب» [31].

وقال عنه الشيخ محمد علي دبوز: « إذا نظرت في كتب التفسير التي وضعها، ورأيت مباحثه النحوية وإعرابه فيها، وحفظه لمذاهب النحاة في مشاكل النحو علمت أي بحر هو في علوم العربية...» [32].

ويقول أيضا: «أثر عن تلاميذ القطب أنَّ شيخهم يعرف ما في ابن عقيل، والأشموني، والمغني، وسعد الدين التفتازاني في البلاغة وشروح السمرقندية كما يعرف داره التي نشأ فيها؛ لا يحتاج في تدريسها إلى إعداد ومراجعة، وذلك لحافظته القوية وذكائه النادر، وشغفه بالعلم شغفا جعله ينكب على العلوم فيتقن درسها» [33].

ج- معهده ومنهج تدريسه:

أنشأ القطب سنة: 1253هـ/1837م معهدا للتدريس ببني يسجن، هو في الأصل داره، تخرَّج فيه علماء ومصلحون ومجاهدون، انبثُّوا في أقطار المغرب والعالم الإسلاميِّ[34]. يعتمد استغلال الوقت، والتركيز على التلقين. إذ تستمرُّ دروسه طيلة أيام الأسبوع، من الضحى إلى الزوال، ثمَّ يزيد دروسا في المساء بعد العصر إلاَّ يوم الجمعة.

ولا يدرِّس في اللَّيل إلاَّ الغرباء والنجباء والمتفوِّقين؛ فليلُه خصَّصه للتأليف والإجابة عن الرسائل والاستفتاءات المتهاطلة عليه؛ ولتفانيه وغزارة علمه كان يدرِّس أحيانا أحد عشر درسا مختلفا في اليوم الواحد، يستعمل فيها

اللسان البربريَّ المحلِّيَّ كأداة للتدريس عند الاقتضاء، ولا يحاسب تلاميذه على الغياب أو الإبطاء، وإذا رأى منهم تعبا روَّح عنهم بما يدفعهم إلى النشاط والتركيز. كما يولي عناية خَاصَّةً لأسئلتهم، فيكتبها ويحقّق مسائلها، ولا يعجز عن الرجوع إلى المصادر، ولو أثناء الدرس[35].

د- تلاميذه:

بهذا المنهج في التعليم، والسعة في العلم، انهال عليه الطلبة من مختلف الأقطار الإسلاَمِيَّة؛ من مزاب، وجربة، ونفوسة، وعمان، وكلُّهم رجال عاملون في مختلف مواقع الحياة: تأليفا، وتعليما، وقيادة، وقضاء، وإصلاحا، من أشهرهم بمزاب: نزيل القاهرة العالم المحقق أبو إسحاق إبراهيم اطفيَّش، وإبراهيم الإبريكي، وأبو اليقظان إبراهيم بن عيسى رائد الصحافة العربية الجزائرية، ومن ليبيا: سليمان باشا الباروني. ومن تونس: سعيد بن تعاريت. ومن المدينة المنوَّرة: أحمد الرفاعي. وغيرهم كثير مِمَّن بلغ المشيخة [36].

هـ- مؤلفاته:

لقد ترك الشيخ القطب تراثا جما من تآليف أغنى بها المكتبة الإسلامية كمًّا ونوعًا، يبلغ عددها -على اختلاف الرواة- مئةً وثلاثةَ عناوين[37] . اتسع له العمر، ليترك هذا التراث الجليل، إذ كان حريصا على الكِتَابة، لا يتركها في حضر ولا سفر، وصفه تلميذه أبو اليقظان بِأَنَّهُ لا يُعرف إِلاَّ في تدريس علم، أو تأليف كتب[38] . وشملت تآليفه مختلف فروع المعرفة، في المنقول والمعقول[39] .

1- في تفسير القُرْآن، له ثلاثة تفاسير:

«تيسير التفسير» (مط)

«داعي العمل ليوم الأمل» (مخ)

«همیان الزاد إلى دار الميعاد» (مط)

2- في التجويد:

«تلقين التالي لآيات المتعالي» (مخ)

«جامع حرف ورش» (مط)

3- في الحديث:

«ترتيب الترتيب» (مط)

«جامع الشمل في أحاديث خاتم الرسل» (مط)

«وفاء الضمانة بأداء الأمانة» (مط)

4- في السيرة النبَوِية:

«مسائل السيرة» (مخ)

«شرح نونية المديح» (مخ)

5- في التوحيد وعلم الكلام:

«إزهاق الباطل بالعلم الهاطل» (مط)

«البرهان الجلي في الردِّ على الجربي عَلِي» (مخ)

«الجنة في وصف الجنة» (مط).

«الحجَّة في بيان المحجَّة في التوحيد بلا تقليد» (مط).

«الذخر الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى» (مط).

«الردُّ على الإنجليزيِّ الطاعن في الدين» (مط).

«الردُّ على الصُّفْرية والأزارقة» (مط).

«الردُّ على العقبيِّ» (مط).

«القول المتين»، وَهو شرح مُقَدِّمة الشيخ تيبغورين بن عيسى الملشوطي (مط)

«التقريرات على حاشية الديانات للسدويكشي، وتتمَّتها للمصعبي» (مخ)

«حاشية السؤالات»، لأبي عمرو عثمان (مخ)

«حاشية على شرح النونية» (مخ)

«حاشية على كِتَاب الموجز»، لأبي عَمَّار (مخ)

«شرح أصول تيبغورين» (مخ)

«شرح عقيدة التوحيد»، لعمرو بن جميع (مط)

«شرح لامية ابن النظر العمانيِّ» (مخ)

«عدم الرؤية وإدحاض مذهب أهل الفرية» (مخ).

«فتح الباب للطلاَّب، شرح معالم الدين»، لعبد العزيز الثميني (مخ).

6- في أصول الفقه:

«فتح الله: شرح شرح مختصر العدل والإنصاف» (مخ)، وَهو موسوعة في أصول الفقه المقارن، لو طبعت لكانت في اثني عشر مُجَلَّدا.

7- في الفقه: وَهو أوسع مجالات تأليفه:

«شرح كِتَاب النيل وشفاء العليل»، موسوعة فِقهية جامعة لآراء المذاهب الإِسلاَمِيَّة. (مط)

«إطالة الأجور وإزالة الفجور» تحقيق الباحث: عمر بازين (مط).

«الذهب الخالص المنوَّه بالعلم القالص» (مط).

«ترتيب تحفة الأديب وتخصيب القلب الجديب» (مخ). وهو ترتيب كتاب لعمرو بن رمضان التلاتي.

«ترتيب كتاب اللقط للشيخ عمرو بن رمضان التلاتي» (مخ).

«ترتيب كتاب المعلقات» لمؤلف مجهول، (مط).

«ترتيب المدوَّنة الكبرى لأبي غانم بشر بن غانم الخراساني» (مخ).

«ترتيب نوازل نفوسة» (مخ)، وهي مجموعة أجوبة ورسائل لبعض أَيمَّة الإباضية.

«تفقيه الغامر بترتيب لقط موسى بن عامر» (مط).

«جامع الوضع والحاشية»الوضع لأبي زكرياء الجناوني، وحاشيته لمحمد بن عمر أبي سِتَّة المحشِّي، (مط).

«حاشية أبي مسألة» لأبي العَباس أحمد (مخ).

«حاشية القناطر» لإسماعيل الجيطالي، (مخ).

«حاشية على جواب ابن خلفان» (مخ).

«حاشية على شرح الرائية» (مخ).

«حكم الدخان والسعوط» (مط).

«حيَّ على الفلاح: وهي حاشية على كِتَاب الإيضاح» للشيخ عامر بن علي الشماخِي (مخ).

«شامل الأصل والفرع» (مط)

«شرح الدعائم الموسَّع» (مخ).

«شرح الدعائم» شرح بَعض منظومات ابن النظر العماني المسمَّاة: الدعائم (مط).

«القنوان الدانية في مسألة الديوان العانية» (مط).

«كِتَاب التحفة والتوأم» (مط).

«كشف الكرب» (مط).

«مختصر في عمارة الأَرض» (مخ).

8- في التاريخ:

«إزالة الاعتراض عن محقِّي آل إباض» (مط).

«الإمكان فيما جاز أن يكون أو كان» (مط).

«الرسالة الشافية في بَعض تواريخ وادي ميزاب» منه نسخة مختصرة (مط)، وأخرى موسَّعة (مخ)

«السيرة الجامعة من المعجزات اللامعة» (مط).

«الغَسول في أسماء الرسول» (مط).

9- في النحو واللغة والعروض:

«إيضاح الدليل إلى علم الخليل» (مخ).

«الحاشية الثانية على شرح أبي القاسم الداوي» (مخ). وضعه وَهو لا يزال يتتلمذ على أخيه الحاج إبراهيم.

«الكافي في التصريف»

«المسائل التحقيقية في بيان التحفة الأجرومية» (مخ).

«حاشية على شرح المرادي على الألفية» (مخ).

«شرح شرح أبي سليمان داود على الأجرومية» (مخ).

«شرح شواهد القزويني» (مخ).

«شرح شواهد الوضع» (مخ).

«شرح لامية الأفعال» (مط).

«قصيدة الغريب: نظم متن مغني اللبيب» لابن هشام، (مخ). وهو في خمسة آلاف بيت نظمه وله من العمر سِتَّ عشرة سنة.

10- في البلاغة:

«تخليص العاني من ربقة جهل المعاني» (مخ).

«بيان البيان». وقد حظيت بتحقيق بابين منه: «الدلالة والتشبيه»، في مذكرة الماستر سنة: 2013م، بجامعة غرداية.

«ربيع البديع في علم البديع» (مخ).

11- في المنطق:

«شرح شرح الاستعارات» لعصام الدين، (مخ).

«شرح سلم الأخضري» (مخ).

«إيضاح المنطق في بلاد المشرق» (مخ).

12- في الطبِّ والفلك والحساب:

«تحفة الحِبِّ في أصل الطبِّ» (مط).

«مطلع الملَك في فنِّ الفَلَك» (مخ).

«مسلك الفَلَك» (مخ).

«شرح القلصادي» (مخ).

13- في الشعر: له قصائد عديدة في مواضيع تربوية، ومدائح، ومواعظ، منها:

«ديوان نظم» (مط).

«قصائد القطب» (مخ).

«القصيدة الحجازية» (مخ).

«قصيدة المعجزات» (مخ).

«قصيدة بائية» (مخ).

«قصيدة بدر» (مخ).

«مجموع قصائد وأجوبة» (مخ).

14- في الخط:

«كِتَاب الرسم» مطبوع.

15- مواضيع مختلفة:

«تفسير ألغاز» (مط).

«خطبتا العيدين» (مخ).

«شرح المخمَّسة» (مخ).

«شرح لغز الماء» (مط). وَهو حلٌّ للغزٍ عجز عن حلّه علماء العالم فنال به وساما عالميا.

16- الأجوبة والردود والفتاوى:

له من الأجوبة والفتاوى عدد هائل، جمع بَعضها الشيخ عمر بن يوسف اليسجني، ولا يزال أغلبها مخطوطا، ومتفرِّقا بين المكتبات، وتعدُّ مرجعا فقهيا هاما، خَاصَّةً في نوازل عصره، نذكر منها ما يلي:

«أجوبة لأهل عُمان» (مخ).

«جواب أهل زوارة» (مط).

«جواب إلى محمَّد بن عبد الله الخليلي» (مخ).

«جواب مشايخ مَكَّة» (مط).

17- المراسلات:

راسل القطب علماء وشخصيات من مختلف المدن داخل الجزائر وخارجها؛ من البحرين، والحجاز، وعُمان، ومصر، وتونس، وجبل نفوسة، وجربة، والجزائر، وفاس، والقسطنطينية، وَبَعض العواصم الأوروبية.

ولو جُمعت هذه الرسائل لألفت مُجَلَّدات فيها من أنواع العلوم، والأخبار التارِيخِية الهامة، ما يصلح لدراسات أكاديمية متخصِّصة، نذكر منها على سبيل المثال:

«رسالة إلى الوالي العام الفرنسي بالجزائر» مؤرَّخة في ربيع الأَوَّل 1304هـ بقسنطينة، محفوظة في أرشيف إكس أون بروفونس.

«مجموع الرسائل» (مخ).

«مجموع رسائل بين القطب والإدارة الاستعمارية» (مخ).

وفي الأخير نقول إن الشيخ اطفيش شخصِية موسوعية نادرة العصر في رسوخها المعرفي وعطائها العلميِّ.

بطاقة تعريف عن كتاب: «تيسير التفسير»

كتاب «تيسير التفسير»أحد كتب الشيخ اطفيش الهامة، آخر تصانيفه في التفسير، وضع فيه فكره، وزبدة عمر طويل في التأليف والتدريس والتحقيق، طُبِع أوّلاً طبعة حجرية بالجزائر في سبعة مجلدات من سنة 1325هـ إلى سنة 1326هـ، ثم طبع ثانيًا بدون تحقيق في خمسة عشر مجلدا على نفقة وزارة التراث القومي والثقافة بسلطنة عمان سنة 1988م. وأخيرا حققه الشيخ إبراهيم بن محمد طلاي، بمساعدة لجنة من الأساتذة، وطبع في المطبعة العربية بغرداية، سنة: 1417هـ/1996م.

وعن سبب تأليفه ذكر الشيخ اطفيش –رحمه الله– في مقدمة الكتاب ذلك فقال: «فإنه لما تقاصرت الهمم عن أن تهيم بهميان الزاد إلى دار المعاد الذي ألفته في صغر السن، وتكاسلوا عن تفسيري داعي العمل ليوم الأمل، أنشطت همتي إلى تفسير يغتبط ولا يمل، فإن شاء الله قبله بفضله وأُتِمَّه قبل الأجل»، من هذه المقدمة يتبين لنا أنَّ الشيخ اطفيش رحمه الله قد ألف تفسيرين قبل هذا وهو «هميان الزاد إلى دار المعاد» الذي أتم تأليفه سنة 1271هـ/1852م، هذا التفسير الذي ألفه عندما بلغ السنَّ الرابعة والثلاثين من عمره، وقد طبع مرَّتين، ألقى فيه الشيخ بكلِّ ثقله وأودعه كل ما عَنَّ له في التفسير فكان بذلك ضخما كبيرا استصعبه القراء وخاصة طلبته، فهجروه ولم يولوه اهتمامهم، ثم ألف بعده «داعي العمل ليوم الأمل» في اثنين وثلاثين جزءا، ومثل الأوّل لم يحرك رغبة طلبته وقراءه للنهم منه، فتحركت همة الشيخ شفقة عليهم، وإيمانا منه أنَّ المعلِّم المقتدر والمؤلف الناجح هو الذي يجذب قراءه ومريديه وأتباعه بأسلوبه، فيشدُّ اهتمامهم إلى الاستزادة من بحور العلم لا أن ينفرهم ويشتت هممهم، فهذا الذي دعاه إلى التجديد وإعادة الصياغة والتأليف.

اختار الشيخ لتفسيره اسما يوافق هذه الرغبة فأسماه: «تيسير التفسير»، وهو آخر التفاسير«ألفه بعد أن تجاوز الستين ونيِّفٍ من عمره بعد أن جلس أكثر من أربعين سنة للتدريس والتحقيق والتأليف، وقد أتمه كاملا بعد أن تجاوز السنَّ الثمانين من عمره، وهو حصيلة عمل طويل وشاق لحياة وهبها لله خدمة لكتابه وللعلوم التي تخدم كتاب الله تعالى، وقد كان –رحمه الله– يعتزُّ بهذا التفسير كثيرا، ويحثُّ طلاّبه على الإقبال عليه والرجوع إليه» [(40)]، فقد قال عنه أيضا في كتابه «كشف الكرب»مُبديًا شفقته على طلابه وهو يعدهم بإنتاج جديد وتفسير يسير مجيبا عن سؤال ألقي إليه: «ولكما الآن والحمد لله الرحمن الرحيم من تفسير المذهب ما يغنيكم إن شاء الله عن تفسير غيره، فإن ذكرت مذهبهم فإما لأرده، وإما لأنه حق، وقد اعتقدناه قبل أن نراه لهم، ولست مقلدا لأحد ولا سيما التيسير الذي قرب إن شاء الله الرحمن الرحيم كمالُه، والله ما ذكرته إلا لترغبوا فيه لأنه غير طويل، بل متوسط مع جمعه ما ليس في المطولات. والحمد لله» [(41)] .

آراؤه النحوية:

مرَّ بنا فيما سبق أن الشيخ اطفيش –رحمه الله– نشأ عصاميا، فلم يتتلمذ على شيخ إلا في صغره، وأنه باشر حِلق التدريس في سن مبكرة، فاتخذ من منزله معهدا لتلامذته، وكان يستجلب الكتب المهمة يعرض آراء أصحابها ويدرسها ويناقشها وينقدها، فيوافقها أو يخالفها، كل هذا جعل الشيخ متحررا، مجتهدا لا مقلدا.

وتفسيره هذا «تيسير التفسير»حافل بالقضايا اللغوية التي تطرق إليها العلماء والمفسرون، كان له منها مواقف مختلفة شكلت آراءه اللغوية والنحوية. التي بناها على أصول ثلاثة هي:

1- القرآن الكريم وقراءاته وتفاسيره.

2- ما اجتمع عنده من كتب اللغة.

3- اجتهاداته وتأملاته.

إنّ للشيخ اطفيش في تفسيره طرقا متنوعة في إيراد مختلف الوجوه الإعرابية المحتملة للآية الواحدة، وهو يهدف في ذلك إعطاء القارئ أكثر قدر ممكن من الأدلة على ما تفسر به الآية، ويفعل ذلك أيضا من أجل غاية تعليمية.

فإذا تتبعنا منهجه النحوي وتعقبنا آراءه لاحظنا أنَّ أغلب آرائه متفقة مع النحاة البصريين دونما تصريح بذلك ونسبة، وقد ينسبها إلى قائلها في بعض الأحيان، أو قد يخالف هذه الآراء وقائلَها صراحة. ولا يمنع هذا الموقف الغالب أن يأخذ كذلك بآراء الكوفيين ويعرض أدلتهم فيوافقها، أو يخالفها، ثم أيضا لم تكن المدرسة البغدادية بمعزل عن الشيخ في عرض بعض آرائها ونقدها، وقد يبتعد عن هؤلاء كلهم فيتفرد برأيه المغاير.

وسأعرض هنا بعض هذه الآراء التي تبرز شخصية الشيخ اللغوية:

آراؤه في المسائل النحوية:

– وافق البصريين أو بعض شيوخهم في:

متعلق شبه الجملة في الجملة المنفية بـ لا النافية:[42] في مثل قوله تعالى: ﴿لاَ غَالِبَ لَكُمْ﴾(الأنفال:48)، في المسألة أوجه عديدة في الإعراب بسطها جلال الدين السيوطي (911هـ) في كتابه همع الهوامع[43] ، وكذا المرادي في كتابه الجنى الداني في حروف المعاني[44] ، فاختار الشيخ منها أن يكون متعلق شبه الجملة «لكم» بمحذوف خبر «لا»، ولا يتعلق باسمها «غالب» فلو كان ذلك لنُوِّن الاسم، وهذا رأي البصريين. وأخذ به أيضا أصحاب التفاسير كالزمخشري وابن عرفة والبيضاوي وأبي حيان. ويتَّضحُ أنه ردَّ قول البغداديين في المسألة لما استعمل صيغة التمريض المبني للمجهول، فيقول: «وقيل بالتعليق باسم «لا» في مثل ذلك، وعدم التنوين ليس للبناء، بل تشبيه بالمضاف، وعليه البغداديون».

النصب على نزع الخافض:[45] في قوله تعالى: ﴿وَأَنَّ اللهَ رَبِّي وَرَبُّكُمْ فَاعْبُدُوهُ﴾(مريم:36) «التقدير في مذهب الخليل وسيبويه لأن ربي وربكم فـ(أنّ) في موضع نصب عندهما، وأجاز الفراء الخفضَ على حذف اللام، وأجاز أيضا في موضع خفض بمعنى: (وأوصاني بالصلاة والزكاة وبأنَّ الله ربي وربكم)، وأجاز الكسائي أن يكون في موضع الرفع بمعنى: (والأمر أنَّ الله ربي وربكم)، ولقد اختار الشيخ قول الخليل وسيبويه والزجاج في تقدير اللام قبل «أنَّ»، والتعلق بـ«اعبدوه»، على أن الفاء زائدة لتأكيد الربط، أي اعبدوه لأنه ربي وربكم، كقوله تعالى: ﴿وَأَنَّ المَسَاجِدَ للهِ فَلاَ تَدْعُوا مَعَ اللهِ أَحَداً﴾ إذا قلنا: المعنى لا تدعوا مع الله لأن المساجد لله.

صفة مشبهة أم اسم تفضيل:[46] في قوله تعالى: ﴿وَهُوَ أَلَدُّ الْخِصَامِ﴾(البقرة:204)، وقع خلاف بين اللغويين في كون «ألدُّ» اسم تفضيل أم صفة مشبهة، فاشتهر على أنّه صفة مشبهة واحتج له بورود مؤنثه على وزن فعلاء كحمراء، وأخذ به الشيخ الطاهر بن عاشور، والزمخشري، وابن عطية،[47] إلا أنَّ ما ثبت عند اللغويين أنَّ الصفة المشبهة تأتي على وزن «أفعَل» من «فَعَلَ» اللازمِ، قياساً مُطرداً، لما دَلَّ على لونٍ، أو عيبٍ ظاهرٍ، أو حِلْية ظاهرة. ومُؤنثُهُ «فَعْلاءُ»[48].

لذا فإنّ الشيخ اطفيش خالف هذا الرأي في كون «ألد» صفة مشبهة، ورجح عنده أنه اسم تفضيل، معللا ذلك بأن الصفة المشبهة التي على وزن أفعل تختص بالألوان والعيوب ونحوها، فقال موعزا هذا القول إلى الخليل والزجاج: إنّه لا يصح أن يُقال في أعلم وأفضل إنهما صفتان مشبهتان. وقد أخذ بها أيضا أبو حيان في البحر المحيط، وجلال الدين السيوطي في حاشيته على تفسير البيضاوي[49].

«أم» منقطعة أم متصلة:[50] في قوله تعالى: ﴿أَمْ لَهُمْ إِلَهٌ غَيْرُ اللهِ﴾(الطور:43)، يرى الشيخ اطفيش أنَّ «أم» في مثل هذه المواضع كلّها منقطعة وليست متصلة، كما هو رأي أغلب النحويين، وهو رأي الخليل أيضا، ولقد ردَّ الشيخ رحمه الله رواية للثعلبي عن الخليل أنها متصلة، ثم أوَّلها بما يليق بها، فقال: «إن صحت الرواية فمراده –والله أعلم– أنها بمعنى الهمزة الاستفهامية، ولم يُرد أنَّ لها معادلا، بل نفى أنها منقطعة».

– ما خالف فيه الجمهور واستقل فيه برأي وذلك:

في جواب الشرط:[51] وقد خالف الجمهور في أن الجملة في قوله تعالى: ﴿فَلَعَلَّكَ بَاخِعٌ﴾(الكهف:6) جواب شرط، والفاء رابطة لجواب الشرط، ذلك لأن الصحيح عنده أن جواب الشرط لا يتقدم، لعدم وجوب قرن الجملة التي لا تصح شرطا بالفاء إذا تقدمت نحو: قم إن قام زيد، أو أنا قائم إن قمت، وليست واردة بالفاء إلا باعتبار ما قبلها.

ولم يقبل أيضا قولهم الجواب محذوف دل عليه ما قبله، بل الصواب عنده أن لا جواب له، لأنه أغنى عنه ما قبله، والمقدر في ذلك لا يقصده المتكلم فكيف يقدره.

–وافق الكوفيين في:

دلالة«مَنْ» على بداية الزمان:[52] في قوله تعالى: ﴿مِنْ أَوَّلِ يَوْمٍ أَحَقُّ أَنْ تَقُومَ فِيهِ﴾ (التوبة:108)، «ذهب الكوفيون إلى أنَّ «من» يجوز استعمالها في الزمان والمكان.وذهب البصريون إلى أنّه لا يجوز استعمالها في الزمان»[53].

يقول الشيخ اطفيش: «من يوم أوّل أو من أوّل وقت، والآية حجة على مجيءِ «مِنْ» لابتداءِ الزمان وله أدلة كثيرة، وأخطأَ البصريون في منع ذلك، وتأْويل كلِّ ما ورد من ذلك بغير الزمان، مثل أن يقدر: «مِن تأْسيس أوّل يوم»، مع أنَّه لو صرَّح بتأْسيس لكان الزمان به أولى لكثرة المصدر بمعنى الزمان، كجئْت طلوع الشمس، وقلته في المكان كجلست قرب زيد». فنجد الشيخ يرد قول البصريين بمنعها في الزمان، مثبتا بذلك قول الكوفيين الذين أجازوها، ويعلل رده هذا أنَّه حتى ولو صرح بلفظة «تأسيس» التي هي مصدر والمصدر كثيرا ما يأتي بمعنى الزمان.

– أما ما خالف فيه الكوفيين فهو:

الاسم الواقع بعد: «إن» الشرطية[54] : في قوله تعالى: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللهِ﴾(التوبة:6).

إن الشرطية؛ تختص من بين سائر أدوات الشرط بجواز وقوع اسم مرفوع بعدها، بشرط أن يكون الفعل التالي للاسم المرفوع ماضيا، وارتفاع هذا الاسم بفعل مقدر عند البصريين يفسره اللاحق، وليس مقدما على عامله كما يقول الكوفيون(55).

فبعد أن استعرض الشيخ الأقوال الواردة في المسألة اختار قول البصريين، فيقول: «أحدٌ»«فاعل لاستجار محذوف، أَو مبتدأ لكون الخبر فعليا عند بعض فساغ كون الشرط جملة اسمية، وهو قول عن سيبويه، وأجيز ولو كان الخبر اسماً، أَو فاعلا مقدما، والصحيح الأَوّل».

– أما ما استقل به عن غيره فهو في:

متعلق شبه الجملة:(56) في قوله تعالى ﴿لِإِيلَافِ قُرَيْشٍ﴾(قريش:1)، وقع خلاف بين اللغويين في متعلق شبه الجملة؛ فمنهم من علقها بـ«فَلْيَعْبُدُوا»، ومنهم من علقها بمحذوف في آخر سورة الفيل قبلها» وهو قول الأخفش، ومنهم من علقها بـ«فجَعَلَهُم» في آخر سورة الفيل أيضا. فاختار الشيخ –رحمه الله– الرأي الأوّل، وردَّ الرأيين الثاني والثالث.

ووجه اختياره الأوّل أنَّ الفاء في «فليعبدوا» لا تمنع من تعلق شبه الجملة بالفعل لأن الفاء فيه صلةٌ لتأكيد الربط وتلويحٌ لمعنى الشرط، فيقول الشيخ: ««إنَّ نعم الله تعالى غير محصورة فإن لم يعبدوه لسائر نعمه فليعبدوه لنعمة الإيلاف»، وإنما تمنع التقديم لمعمول ما بعدها عنها لو كانت في جواب شرط محقق وهو المتبادر وهو قول الخليل».

أما القول الذي رده الشيخ هو رأي الأخفش الذي يرى أن شبه الجملة ﴿لِإِيلَافِ قُرَيْشٍ﴾ متعلقة بمحذوف في آخر السورة قبلها لدلالة عليه تقديره «فعلنا ما فعلنا من إهلاك أصحاب الفيل وأهلكنا أصحاب الفيل لإيلاف».

فرد الشيخ هذا لأنه لا يجوز تعليق ما في أول السورة بآخر ما قبلها إذ لم يوجد هذا في القرآن الكريم، حتى ولو أمكن هذا لصحة المعنى والقرب وعدم الحذف والتقديم والتأخير والتأويل على قول من قال إنَّ القرآن كالسورة الواحدة، فإنّ الشيخ امتنع عنه لوجوب المحافظة على استقلالية كل سورة.

ويصر الشيخ على بطلان هذا القول وإن كان قول جماعة من المفسرين لأنه أيضا يرده الفصل بالتسمية المتواترة بين السور نطقا وخطا، مع أنَّ البسملة لم توجد في مصحف أبيٍّ لكن روي أيضا أنها وجدت فيه والمثبت مقدم على النافي. ومع هذا فإن الشيخ ترك فسحة الرأي الآخر فرجح إن صح هذا وصار إلى هذا التقدير فليكن التعليق على قوله تعالى: «فجعلهم» في آخر سورة الفيل وهذا هو الرأي الثالث.

«ما» بين الصلة والنكرة الموصوفة:(57) في قوله تعالى: ﴿مِثْلَ مَا أَنَّكُمْ تَنْطِقُونَ﴾(الذاريات:23).

اختار الشيخ في هذه المسألة رأي الخليل في كون «ما» صلة، فيكون توجيه الإعراب أن «مثلَ» مفعول مطلق أي: «حقٌّ ذلك حقًّا مثلَ نطقكم»، أو حال وإضافته للمصدر المعرف لا تفيد تعريفا، وصاحب الحال الضمير في حق.

أما إن جعلت «ما» نكرة موصوفة، فتوجيه الإعراب أنَّ المصدر مما بعدها خبر لمحذوف، والجملة نعت «ما»، فـ«مثل» مضاف لنكرة، أي: «مثل شيء هو نطقكم»، أو «مثل نطق هو نطقكم».

«أنْ» بين التفسيرية والمصدرية:(58) في قوله تعالى: ﴿وَأَنْ أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَاتَّقُوهُ وَهُوَ الَّذِي إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ﴾(الأنعام:72)، «أن» التَّفْسِيرية أثْبتها البصريون وَأنكر الْكُوفِيُّونَ كَون ذَلِك من مَعَانِيهَا. ووضع السيوطي في همع الهوامع لها شرطين: أَحدهمَا: أَن تكون مفسرة لما يتَضَمَّن القَوْل أَو يحْتَمله لَا لقَوْل مُصَرح بِهِ أَو

مَحْذُوف أَو فعل متأول بِمَعْنى القَوْل، فَإِن صرح بالْقَوْل خلصت الْجُمْلَة للحكاية. الشَّرْط الثَّانِي: أَلا تتَعَلَّق بِالْأَوَّلِ لفظا فَلَا تكون معمولة وَلَا مَبْنِيَّة على غَيرهَا[59]. وفي مغني اللبيب أضاف إليها شرطين، هما: أن تسبق بجملة، ويأتي بعدها جملة لا مفردا. أما تأويلها بالمصدرية فإنه لا بد من تقدير حرف جار وتكون معمولة له.

فالشيخ اطفيش –رحمه الله– منع أن تكون «أن» تفسيرية إذا عطفت الآية على قوله تعالى: ﴿قُلِ إِنَّ هُدَى اللهِ هُوَ الهُدَى﴾ ذلك لأن فيه لفظ القول. ورد قولهم يغتفر في الثواني مالا يغتفر في الأَوائل بأن هذا مقصورٌ على السماع، وحيث لا ملجأَ عنه.

وإن أجيز أن تكون «أن» للتفسير فليكن العطف على قوله «لنسلم» عطفاً على المعنى. كما قال في غير القرآن عطف توهم كأَنه قيل: أمرنا أَن أُسلِمَ وأَن أَقيموا، لأَن في الأَمر معنى القول لا لفظه، أَو يقدر: ومرهم أَن أَقيموا الصلاة، ولكن على هذا الوجه تنقطع الحكاية.

أما الحالة الثانية في تأويل «أن» بالمصدرية ففيه خلاف لأنها داخلة على الأمر والنهي. فمن أجازه كسيبويه والفارسي استدلوا بدخول حرف الجر عليها إذ لا يدخل إلا على الاسم، فتؤول بمصدر طلبي، كما قدر ذلك الزمخشري في قوله تعالى: ﴿إِنَّا أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَى قَوْمِهِ أَنْ أَنْذِرْ قَوْمَكَ﴾(نوح:1)، أي: بالأمر بالإنذار.

وممن رد هذا القول الدماميني بأن كل موضع وقع فيه الأمر هو محتمل لكون «أن» فيه تفسيرية بمعنى: «أي». فإن لم يقدر فيه الجار فهي إما تفسيرية، وإما زائدة لكراهة دخول حرف الجر على الفعل ظاهرا، وإن كان في الواقع اسما لقصد لفظه[60] .

فالشيخ اطفيش مع المشهور في المسألة بأن لا يجوز دخول «أن» المصدرية على الأمر والنهي، لذا رد رأي سيبويه والفارسي اللذين أجازا ذلك.

ورد الشيخ أيضا زعم البعض كأبي حيان والدماميني أَن الأَمر والنهي خارجان عن الإنشاء مع أَنْ المصدرية، والفعل فيه لمجرد الحدث، بأن ذلك تكلف ورجوع في المعنى إِلى القول بالمنع وأَنّ المصدر المقدر بعدها غير طلب.

ثم إنه لم يجز العطف على «لنسلم»لأَنه في تأويل المصدر دون «أَقيموا»، وخولف بين المتعاطفين إِذ لم يُجعلا أَمراً هكذا: أُمِرْنا أَن أَسلِمُوا، وأَن أَقيموا الصلاة واتقوه، ولم يجعلا أَخباراً هكذا: أُمِرْنا بأَن نُسلمَ وأَن نُقيم الصلاة ونتقيه، وعلل هذا التخالف بأَن المأْمور بالإِسلام هو الكافر، والمأْمور بإِقامة الصلاة والاتقاء هو المؤمن، والكافر حال كفره بعيد عن الخطاب بإقامة الصلاة والاتقاء على حد اتقاء المؤمن.

ومثله أيضا ردّ أَنْ المصدرية الداخلة على الأمر والنهي في قوله تعالى: ﴿أَنْ آمِنُوا بِاللهِ وَجَاهِدُوا﴾(التوبة:86)، فيقول: «والأَولى عندي أَنّ حرف المصدر لا يدخل على الأَمر والنهي، لأَن المصدر لا يدل عليهما إِلا نيابة، نحو: فضربَ الرقاب، وشكراً لا كفراً. إلاّ أَنّه اختار في هذا الموضع «أَنْ» التفسيرية لأَنّ إِنزال السورة متضمن للأَمر بالإِيمان والجهاد».

تقدير جواب «لمَّا» المحذوف[61] : تضاربت الآراء في موضع تقدير جواب «لمَّا» في قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا أَسْلَمَا وَتَلَّهُ لِلْجَبِينِ، وَنَادَيْنَاهُ أَنْ يَا إِبْرَاهِيمُ قَدْ صَدَّقْتَ الرُّؤْيَا﴾(الصافات:103–104)، فبعض قدّره بعد الجبين «هكذا أجزلنا لهما الأجر»، وقدّره الخليل وسيبويه قبل ﴿وَتَلَّهُ﴾ وقيل: الجواب: ﴿تَلَّهُ﴾، وقال الكوفيون: ﴿نَادَيْنَاهُ﴾ بزيادة الواو في الوضعين على القولين، لكن الشيخ –رحمه الله– اختار أن يكون موضع التقدير بعد قوله تعالى: ﴿قَدْ صَدَّقْتَ الرُّؤْيَا﴾ «كان ما كان من شكر واستبشار بالنجاة، والفوز بما لم يفز به أحد».

الباء بين السببية والقسم[62] : فنراه يلحق الأشباه بنظائرها، ففي مسألة اختياره باء القسم على الباء السببية في قوله تعالى: ﴿قَالَ فَبِمَا أَغْوَيْتَنِي﴾(الأعراف:16) يقول: «الفاء لعطف أقسم على إنك من المنتظرين، ومحط التفريع هو قوله تعالى ﴿لأَقْعُدَنَّ لَهُمْ صِرَاطَكَ الْمُسْتَقِيمَ، ثُمَّ لآتِيَنَّهُمْ مِنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ وَمِنْ خَلْفِهِمْ وَعَنْ أَيْمَانِهِمْ وَعَنْ شَمَائِلِهِمْ وَلاَ تَجِدُ أَكْثَرَهُمْ شَاكِرِينَ﴾(الأعراف:16–17)، ومعنى التفريع أنه بنى على إنظاره قعوده وإتيانه المذكورين، وانتفاءَ شكر الأكثر، والباء للقسم كما في قوله تعالى: ﴿فَبِعِزَّتِكَ لَأُغْوِيَنَّهُمْ﴾(ص:82) إلخ، والقرآن يفسر بعضه بعضا، ولو جعلناها سببية لم نجد لها متعلقا إذ لام لأَقعدن مانعة من تقديم المعمول فتحتاج إلى تقدير متعلق مثل فبما أَغويتني أَجتهد في إغوائهم، وهو دون تقدير فعل القسم، وأَيضا لأَقعدن جواب قسم ولا بد، فالقسم بهذه الباء أَولى من تقدير قسم آخر.

– ما خالف فيه بعض المفسرين كأبي حيان وابن عطية:

من الشرطية من الموصولة[63] : في قوله تعالى: ﴿فَمَنِ اتَّقَى﴾(الأعراف:35) اختار الشيخ أن تكون مَنْ شرطية لا الموصولة التي في خبرها الفاء إن لم يكن في هذا تكلف وذلك في كامل القرآن الكريم، وعلى هذا جل كتب التفسير وكتب أعاريب القرآن الكريم، فهو بهذا يرد توجيه المفسرين لها بالموصولة أمثال ابن عطية، وأبي حيان الأندلسي.

ما بين المصدرية والموصولية[64] : قال تعالى: ﴿لاَ تَكُونُوا كَالَّذِينَ آذَوْا مُوسَى فَبَرَّأَهُ اللهُ مِمَّا قَالُوا﴾(الأحزاب:69) أي قالوه، رد الشيخ قول من قال بجواز جعل «ما» مصدرية وتأويل المصدر بالمفعول مع أن ذلك المفعول هو الموصول الاسمي نفسه، وإنما يُلجَأُ إلى جعلها مصدرية حيث يكون حذف الرابط على خلاف القياس، نحو: أعجبني ما مررت، أي ما مررت به. فيعدل إلى المصدرية بلا تقدير رابط، أي مرورك، أو نحو ذلك من الموانع. لذا فقد اختار الشيخ إبقاء «ما» على ظاهرها من الموصولية الاسمية، وتقدير رابط لها.

– آراؤه في أصول النحو هي كالآتي:

– ما اتفق فيه مع البصريين:

العامل في الحال[65] : في قوله تعالى: ﴿وَهَذَا صِرَاطُ رَبِّكَ مُسْتَقِيماً﴾(الأنعام:126) فالشيخ رحمه الله ذكر عاملَ النصب في الحال «مستقيمًا» هو اسم الإشارة «ذا» لما فيه من معنى الفعل «أشيرُ»، وهو أيضا العامل في صاحبه «صراطُ» الذى هو الخبر، وقد يكون العامل في الحال هو «ها» التنبيه لما فيها من معنى الفعل وهو قول للبصريين أنَّ العامل «أُنَبِّهُ» المقدر دلّ عليه حرف التنبيه «ها»، فهنا يكون العامل في الحال غير العامل في صاحبها، واختار الشيخ أن تكون الحال مؤكدة لصاحبها لازمة لأَن صراط الله أَبداً مستقيم، وليست مؤكدة للجملة من جملة أُخرى كما يرى الزمخشري. وكل هذا على خلاف الكوفيين الذين لا يعربون «مستقيما» حالا بل خبرا لاسم الإشارة، ويقولون: «إنه منصوب على التقريب، حيث يرون إعمال أسماء الإشارة في الجمل الاسمية عمل كان فيرتفع ما كان مبتدأ على أنه اسم للتقريب وينصب الخبر على أنه خبرٌ له»[66] .

– أيد الشيخ أبا حيان وخالف النحاة في:

تسمية معمول العامل باسم العامل[67] : لقد ردَّ الشيخ تسمية معمول العامل باسم العامل إذا كان حالا، بخلاف تسمية الظرف خبرا لتضمنه معنى الخبر الاستقراري، وذلك في إعراب ﴿أَرْبَعِينَ﴾ من قوله تعالى: ﴿فَتَمَّ مِيقَاتُ رَبِّهِ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً﴾(الأعراف:142) وأيد بذلك قول أبي حيان، فقال الشيخ: «وزعم بعض أَن أَربعين حال، إذ ناب عن الحال وهو بالغا، وردّه أَبو حيان بأَن معمول الحال لا يسمى حالا، وردوا عليه تعصباً بأَن النحاة يسمون معمول

العامل باسم العامل كما يسمون الظرف خبراً، وهذا خطأ، والصواب مع أَبي حيان لأَنّ الظرف يسمى خبراً لتضمنه معنى الخبر الاستقراري، وإِذا حذف المنعوت المخبر به فإِنما يطلق على النعت أَنه خبر لأَنه جيء به على معنى الإِخبار به.

– ما استقل به الشيخ عن غيره فهو:

عدم الاكتفاء بالسماع حيث وجود القياس[68] : يرى الشيخ عدم الوقوف على السماع في معرفة المعنى من اللفظة وذلك في الأسماء التي يجري عليها القياس كـ: «اسم الزمان الميمي والمكان الميمي والمصدر الميمي»، فلا بد من إخضاعها على القياس لمعرفة معنى اللفظة وبالتبع معنى الآية، مع أنَّ ما ورد منها على خلاف القياس فهو مقبول. ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا النَّهَارَ مَعَاشًا﴾(النبأ:11) «مَعَاشًا»: اسم زمان أي بمعنى: وقتُ عيشٍ أي حياة مطلقاً، أو للكسب كالبعث من الموت، وقيل إِنه مصدر ميمي ناب عن الزمان كجئت طلوع الشمس، فالتخريج على هذا لا يتوقف على السماع وحده.

استعمال القياس فيما كثر نظيره في القرآن[69] :

فقد استحسن الشيخ اطفيش استعمال القياس فيما كثر نظيره في القرآن، وذلك مثل إعمال الفعل في ضميرين متصلين لمسمى واحد مع كون الفعل ليس من باب ظن وعلم، ومثاله في قوله تعالى: ﴿وَهُزِّي إِلَيْكِ﴾(مريم:25) فيقول الشيخ –رحمه الله–: «زعموا أنه لا يعمل الفعل في ضميرين متصلين لمسمى واحد، ولو جرى الثاني بالحرف إلا في باب ظن وعلم، وفقد وعدم ورأى الحلمية. قلت: لا مانع من ذلك إذا كان بحرف الجر، كما هنا، وكما في قوله تعالى: ﴿وَاضْمُمْ إِلَيْكَ﴾ وقوله: ﴿أَمْسِكْ عَلَيْكَ زَوْجَكَ﴾ وقوله: ﴿يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ﴾ وقوله: ﴿فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ﴾ وهو كثير في القرآن، وما كثر لا يحسن منعُ القياس عليه، ولا تأويلُه. ولم يجئ في القرآن بلا حرف، وهو الممنوع نحو: ضربتَكَ بفتح التاء، وضربتُني بضمها، وزيد ضربه برد المستتر».

خاتمـــة

إن تيسير التفسير من مؤلفات الشيخ اطفيش القيمة التي ينبغي أن يولى عناية خاصة، لا تعصبا بل يعتبر من الكتب النادرة حيث عنى به مؤلفه، وألقى فيه زبدة عمر مديد من التأليف والتدريس وتقليب الكتب في كل الفنون الأدبية واللغوية والشرعية وحتى العلمية، وخاصة وهو الثالث في تفاسيره، وقد أخلص فيه القصد مصرحا بذلك في سبب تأليفه.

فمما سبق رأينا أنَّ الشيخ اطفيش تطرق في تفسيره إلى مسائل نحوية وأصولية، شأنه شأن كل مفسر لكلام الله تعالى، حيث يرتكزون على النحو العربي لفهم المعنى من الآيات القرآنية الكريمة، فيوجهون إعرابها حسبما يقتضيه الموقف والمقصد الشرعي منها، فيتعدد توجيههم وتخريجهم لتعدد المدارس النحوية والاجتهادات الشخصية لأئمتها وعلمائها، ولم يكن الشيخ بمنأى عن ذلك، فقد وافق كثيرا من آراء هذه المدارس كما خالف كثيرا منها، وله آراؤه الشخصية أيضا. وسأعرض هنا باختصار خلاصة شاملة لما سبق:

– الشيخ اطفيش معلمٌ قبل أن يكون مؤلفا، لذا فإن تحليلات هو آراءه النحوية غالبا ما تكون في شقها التعليمي لا العلمي.

– كان الشيخ موسوعيا، حيث تناول المسائل النحوية وناقشها في مستوى عال حيث أصول المدارس النحوية

وأئمتها الأشمام.

– لم يقتصر على المدرستين البصرية والكوفية، بل توسع في الاطلاع على المدرسة البغدادية فناقش آراءها أيضا.

– يعرض الأدلة التي اعتمدها أصحابها، يناقشها ويحللها، ويقدم رأيا رجح عنده بالأدلة، ويؤخر الآخر المرجوح.

– يرى رأي المدرسة البصرية في الغالب من دون تعصب، وقد يخالفها مبينا خطأها.

– لا يقصي رأي الكوفيين إن رأى فيه الرجحان، وقد يخالفه إن كان غير ذلك.

– يبني رأيه في المسألة على الأدلة والبراهين، ولا يكتفي بما ينقله عن غيره، ولا ينكفي عليه.

– لا يكثر من إيعاز الآراء إلى قائلها، مما يدل على أنَّ الشيخ استوعبها وأدركها.

–يتخذ من بعض الآراء قاعدة يعممها على القرآن الكريم، تصلح لبحث مستقل، مَثَّلُه:

– يرى أنَّ «من» تكون شرطية لا الموصولة التي في خبرها الفاء إن لم يكن فيه تكلف وذلك في كامل القرآن الكريم.

– يرى أنَّ الحال تكون مؤكدة لصاحبها لازمة لأن صراط الله أبدا مستقيم في قوله تعالى: ﴿وَهَذَا صِرَاطُ رَبِّكَ مُسْتَقِيماً﴾.

الهوامش:

1- محمد علي دبوز، نهضة الجزائر الحديثة وثورتها المباركة، المطبعة التعاونية، ط1، 1385ه/1965م، (د.م.ط)، 290/1.

2- عادل نويهض، معجم أعلام الجزائر، مؤسسة نويهض الثقافية، بيروت–لبنان، ط2، 1400ه/1980م، ص 20. جمعية التراث، معجم أعلام الإباضية، قسم المغرب، نشر جمعية التراث، القرارة–غرداية–الجزائر، المطبعة العربية، ط1، 1420ه/1999م، **تر**864، 836/4.

3- مصطفى بن الناصر وينتن، آراء الشيخ امحمد بن يوسف اطفيش العقدية، نشر جمعية التراث، المطبعة العربية، 1417ه/1996م، ص 23.

4- يحيى بن بهون حاج محمد، رحلة القطب، ط1، 2007م، ص22. معجم أعلام الإباضية، **تر**864، 836/4.

5- صالح سيوسيو، شخصية القطب اطفيش من خلال تواصله مع الدولة العثمانية، مجلة الواحات للبحوث والدراسات، جامعة غرداية، عدد خاص بأعمال الملتقى الوطني الأوَّل حول القطب، المنعقد يومي 27–28 ذو القعدة 1432ه/25–26 أكتوبر 2011م، ع14، ص 108، هامش1.

6- معجم أعلام الإباضية، **تر**864، 836/4.

7- المصدر نفسه. ورحلة القطب، ص 23.

8- نهضة الجزائر،386/1. حمو محمد عيسى النوري، دور الميزابيين في تاريخ الجزائر قديما وحديثا، دار البعث، قسنطينة–الجزائر، (د.ت.ط)، مج1، ص 326.

9- يحيى بن صالحبن يحيى الأفضلي، أبو زكرياء، (و:1126ه/1714م–ت:1202ه/ 1788م) من العلماء الأعلام، وكبار المشايخ في وادي ميزاب إبان النهضة الحديثة. معجم أعلام الإباضية، **تر**1004، 965/4–968.

10- عبد العزيز بن الحاج إبراهيم الثميني، ضياء الدين، (و:1130ه/1718م–ت: 11 رجب 1223ه/1808م)، علم من أعظم أعلام الإباضية، من بني يسجن بميزاب. معجم أعلام الإباضية، تر555، 532/3–534.

11- رحلة القطب، ص 17–21.

12- نهضة الجزائر،298/1 وما بعدها. وتيسير التفسير، مقدمة، ورقة: (س). معجم أعلام الإباضية، **تر**864، 836/4.

13- آراء الشيخ اطفيش العقدية، ص46. إبراهيم بن أبي بكر حفار القراري، السلاسل الذهبية بالشمائل الطفيشية، نشر مكتبة القطب، (د.ت.ن)، (د.ت.ط) ص43–46. رحلة القطب، ص 24، بتصرف.

14- سعيد بن يوسف بن عدون، وينتن، اليسجني، المعروف بـ الحاج سعيد أنْ باقُو، (حي في:1367هـ/1947م)، من حكماء زمانه في بني يسجن، بوادي ميزاب، أخذ العلم ببلدته عن الشيخ أبي يعقوب يوسف بن حمُّو بن عدون. معجم أعلام الإباضية، **تر**414، 387/3–388.

15- عمر بن سليمانُوح، (ت:1292هـ/1875م)، من مشايخ مدينة بني يسجن بميزاب، أخذ العلم عن الشيخ بالحاج بن كاسي القراري، وعن سليمان بن عيسى، كان قاضياً في بني يسجن، زمان مشيخة الحاج محمَّد بن عيسى أزبار، وله معهد في بني يسجن. معجم أعلام الإباضية، **تر**661، 643/3.

16- بكير بن سعيد أوعوشت، امحمد بن يوسف اطفيش، حياته–آثاره الفكرية–جهاده، نشر مكتبة الضامري، سلطنة عمان، المطبعة العربية، (د.ت.ط)، (د.ت.ن)، **ص** 64–66. تيسير التفسير، مقدمة (س، ع). السلاسل الذهبية، **ص** 38–39.

17- نهضة الجزائر،1/300–301. رحلة القطب، **ص** 25.

18- عائشة بن عمر بن سليمان، نوح، (**ت**1357هـ/1938م)، من النساء العالمات، أخذت العلم عن والدها، وعن زوجها قطب الأيمة الشيخ اطفيش، مفتية ولها دروس في الوعظ والإرشاد للنساء. معجم أعلام الإباضية، **تر**526، 497/3–498.

19- نهضة الجزائر،1/305–307. رحلة القطب، **ص** 25–26. معجم أعلام الإباضية، **تر**864، 837/4.

20- نهضة الجزائر،1/300 وما بعدها. رحلة القطب، ص 26. معجم أعلام الإباضية، **تر**864، 837/4.

21- بكير بن سعيد أوعوشت، قطب الأيمة محمد بن يوسف اطفيش، مكتبة الضامري للنشر والتوزيع، (د.ت.ط)، **ص** 86–91. معجم أعلام الإباضية، **تر**864، 846/4.

22- صالح بن عمر اسماوي، العزابة ودورهم في المجتمع الإباضي بمزاب، نشر جمعية التراث، القرارة، غرداية–الجزائر، ط1، 1426هـ/2005م، الهامش: رقم: 5، 812/2. معجم أعلام الإباضية، **تر**864، 847/4.

23- آراء الشيخ اطفيش العقدية، ص 51. معجم أعلام الإباضية، تر 864، 846/4.

24- محمد علي دبوز، أعلام الإصلاح في الجزائر، مطبعة البعث، قسنطينة–الجزائر، ط1، 1398هـ/1978م، 51/3–54.

25- محمد بن أبي القاسم، أبو عبد الله، الشهير بالهاملي، (و:1239/1823م– ت:1315هـ/1897م)، ولد قرب حاسي بحبح جنوب الجزائر، فقيه له مشاركة في علوم الحديث والكلام والتاريخ والأخلاق والتفسير. معجم أعلام الجزائر، **ص** 335.

26- سالم بن عمر بوحاجب النبيلي،(و:1243هـ/1827م– ت:1342هـ/1924م)، فاضل مالكي، من أهل تونس، تولى التدريس بجامع الزيتونة ثم الفتيا، ثم عُين كبيرا لأهل الشورى المالكية. خير الدين الزركلي، الأعلام قاموس تراجم، دار العلم للملايين، ط5، 1980م، 71/3–72.

27- محمد عبده بن حسن خير الله، من آل التركماني، (و:1266هـ/1849م– ت:1323 هـ/1905م)، مفتي الديار المصرية، ومن كبار رجال الإصلاح والتجديد في الإسلام، الأعلام، 252/6–253.

28- نهضة الجزائر،1/352–357. رحلة القطب،ص40، وما بعدها. السلاسل الذهبية، **ص** 29–31.

29- عبد الله بن حميد بن سلوم بن عبيد بن خلفان بن خميس السالمي، (و:1284هـ/1867م–ت:1332هـ/1914م)، من أعلام الإباضية، من عمان، من معاصري الشيخ اطفيش، عاش ضريرا، من مؤلفاته: شرح طلعة الشمس، معارج الآمال، مشارق أنوار العقول. نور الدين السالمي، طلعة الشمس شرح شمس الأصول، تح: عمر حسن القيام، دار الرشد، بيروت–لبنان، ط1، 2008م، 11/1 وما بعدها.

30- نهضة الجزائر،1/308. معجم أعلام الإباضية،**تر**864، 848/4.

31- تاريخ الجزائر الثقافي من 1830 إلى 1954م، ط1، دار الغرب الإسلامي، 1998م، 9/7.

32- نهضة الجزائر الحديثة وثورتها المباركة، ط1، المطبعة التعاونية، 1965م، 302/1.

33- المرجع السابق، 302/2.

34- رحلة القطب، **ص**27. معجم أعلام الإباضية، **تر**864، 837/4.

35- رحلة القطب، **ص**29. معجم أعلام الإباضية، **تر**864، 838/4.

36- محمد علي دبوز، نهضة الجزائر الحديثة وثورتها المباركة، المطبعة العربية، غرداية–الجزائر، ط1، 1389هـ/1969م، 3/3–5. رحلة القطب، **ص** 27. معجم أعلام الإباضية، **تر**864، 838/4–839.

37- آراء الشيخ اطفيش العقدية، ص 63.

38- معجم أعلام الجزائر، ص 20. معجم أعلام الإباضية، **تر**864، 839/4.

39- نهضة الجزائر،313/1–322. معجم أعلام الإباضية، **تر**864، 839/4.

40- اطفيش امحمَّد بن يوسف، تيسير التفسير، تحقيق إبراهيم بن محمد طلاي، مقدمة المحقق، المطبعة العربية، 11 نهج طالبي أحمد–غرداية، 1417ه/1996م، 1/و،ز.

41- اطفيش امحمَّد بن يوسف، كشف الكرب في ترتيب أجوبة الإمام القطب، ترتيب: أبي الوليد سعود بن حميد بن خُليفين المضيربي، تحقيق محمد على الصليبي، وزارة التراث القومي والثقافة، سلطنة عمان، 1405ه–1406ه/1985م–1986م، 96/1.

42- تيسير التفسير: 343/5.

43- السيوطي، همع الهوامع: 462/1 وما بعدها.

44- الحسن المرادي، الجنى الداني في حروف المعاني: 290 وما بعدها.

45- تيسير التفسير: 42/9.

46- المصدر نفسه:6/2.

47- التحرير والتنوير: 267/2. الكشاف: 251/1. المحرر الوجيز: 279/1.

48- مصطفى الغلاييني، جامع الدروس العربية، المكتبة العصرية، صيدا–بيروت، ط28، 1414ه/1993م، 186/1.

49- أبو حيان، البحر المحيط: 328/2. جلال الدين السيوطي، حاشية على تفسير البيضاوي: 401/2.

50- تيسير التفسير: 117/14.

51- المصدر نفسه: 288/8–289.

52- المصدر نفسه: 141/6.

53- أبو البركات بن الأنباري، الإنصاف في مسائل الخلاف، تحق: جودة مبروك محمد مبروك، الشركة الدولية للطباعة، ط1، 2002، 360/1.

54- تيسير التفسير: 395/5.

55- الإنصاف في مسائل الخلاف، 505/2.

56- تيسير التفسير: 382/16–383.

57– المصدر نفسه: 67/14.

58- المصدر نفسه: 106/6.

59- جلال الدين السيوطي، همع الهوامع في شرح جمع الجوامع، تحق: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، ط1، 1418ه/1998م، 408/2–409.

60- عباس حسن، النحو الوافي، دار المعارف المصرية، ط2، 1974م، 297/4–298.

61- تيسير التفسير: 132/12.

62– المصدر نفسه: 25/5.

63– المصدر نفسه: 51/5.

64- المصدر نفسه: 356/11.

65- المصدر نفسه: 38/3.

66- إبراهيم بن سليمان البعيمي، المنصوب على التقريب، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، السنة التاسعة والعشرون، العدد: 107–(1418/1419ه)، ص 501.

67- تيسير التفسير: 172/5.

68- المصدر نفسه: 11/16.

69– المصدر نفسه: 31/9.

المصادر والمراجع:

1–إبراهيم بن أبي بكر حفار القراري، السلاسل الذهبية بالشمائل الطفيشية، نشر مكتبة القطب، (د.ت.ن)، (د.ت.ط).

2-إبراهيم بن سليمان البعيمي، المنصوب على التقريب، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، السنة التاسعة والعشرون، العدد: 107– 1419/1418هـ.

3–أبو البركات بن الأنباري، الإنصاف في مسائل الخلاف، تحق: جودة مبروك محمد مبروك، الشركة الدولية للطباعة، ط1، 2002.

4–أبو حيان محمد بن يوسف، البحر المحيط في التفسير، تحق: صدقي محمد جميل، دار الفكر، بيروت،ط، 1420هـ.

5–اطفيش امحمَّد بن يوسف، تيسير التفسير، تحقيق إبراهيم بن محمد طلاي، مقدمة المحقق، المطبعة العربية، 11نهج طالبي أحمد– غرداية، 1417هـ/1996م.

6–اطفيش امحمَّد بن يوسف، كشف الكرب في ترتيب أجوبة الإمام القطب، ترتيب: أبي الوليد سعود بن حميد بن خُليفين المضيربي، تحقيق محمد على الصليبي، وزارة التراث القومي والثقافة، سلطنة عمان، 1406هـ/1986م.

7–بكير بن سعيد أوعوشت، امحمد بن يوسف اطفيش، حياته–آثاره الفكرية–جهاده، نشر مكتبة الضامري، سلطنة عمان، المطبعة العربية، (د.ت.ط)، (د.ت.ن).

8–بكير بن سعيد أوعوشت، قطب الأيمة محمد بن يوسف اطفيش، مكتبة الضامري للنشر والتوزيع، (د.ت.ط).

9–أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي من 1830 إلى 1954م، ط1، دار الغرب الإسلامي، 1998م.

10–محمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر – تونس، 1984م.

11–السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن، نواهد الأبكار وشوارد الأفكار، حاشية السيوطي على تفسير البيضاوي، جامعة أم القرى– كلية الدعوة وأصول الدين، المملكة العربية السعودية، 1424هـ/2005م.

12–السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن، همع الهوامع في شرح جمع الجوامع، تحق: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، ط1، 1418هـ/1998م.

13–جمعية التراث، معجم أعلام الإباضية، قسم المغرب، نشر جمعية التراث، القرارة–غرداية–الجزائر، المطبعة العربية، ط1، 1420ه/1999م.

14–المرادي، أبو محمد حسن بن قاسم، الجنى الداني في حروف المعاني، تحق: فخر الدين قباوة، دار الكتب العلمية، بيروت–لبنان، 1413هـ/1992م.

15–حمو محمد عيسى النوري، دور الميزابيين في تاريخ الجزائر قديما وحديثا، دار البعث، قسنطينة–الجزائر، (د.ت.ط).

16–خير الدين الزركلي، الأعلام قاموس تراجم، دار العلم للملايين، ط5، 1980م.

17–صالح بن عمر اسماوي، العزابة ودورهم في المجتمع الإباضي بمزاب، نشر جمعية التراث، القرارة، غرداية–الجزائر، ط1، 1426ه/2005م.

18–صالح سيوسيو، شخصية القطب اطفيش من خلال تواصله مع الدولة العثمانية، مجلة الواحات للبحوث والدراسات، جامعة غرداية، عدد خاص بأعمال الملتقى الوطني الأوّل حول القطب، المنعقد يومي 27–28 ذو القعدة 1432ه/25–26 أكتوبر 2011م،ع14.

19–عادل نويهض، معجم أعلام الجزائر، مؤسسة نويهض الثقافية، بيروت–لبنان، ط2، 1400ه/1980م.

20–عباس حسن، النحو الوافي، دار المعارف المصرية، ط2، 1974م.

21–الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمرو، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، دار الكتاب العربي –بيروت، ط3، 1407هـ.

22–ابن عطية الأندلسي، أبو محمد عبد الحق، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحق: عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية – بيروت، ط1، 1422هـ.

23–محمد علي دبوز، أعلام الإصلاح في الجزائر، مطبعة البعث، قسنطينة–الجزائر، ط1، 1398ه/1978م.

24–محمد علي دبوز، نهضة الجزائر الحديثة وثورتها المباركة، المطبعة التعاونية، ط1، 1385ه/1965م. والمطبعة العربية، غرداية–الجزائر، 1389هـ/1969م.

25–مصطفى بن الناصر وينتن، آراء الشيخ امحمد بن يوسف اطفيش العقدية، نشر جمعية التراث، المطبعة العربية، 1417ه/1996م.

26–مصطفى الغلاييني، جامع الدروس العربية، المكتبة العصرية، صيدا–بيروت،ط28، 1414ه/1993م.

27–نور الدين السالمي، **ط**لعة الشمس شرح شمس الأصول، تحقيق: عمر حسن القيام، دار الرشد، بيروت–لبنان، ط1، 2008م.

28–يحيى بن بهون حاج محمد، رحلة القطب، ط1، 2007م.

استثمار العلوم المعرفية في تأويل الخطاب الإعلامي

أ.د بشير إبرير

قسم اللغة العربية وآدابها جامعة باجي مختار – عنابة، bachir.ibrir@yahoo.com

تاريخ الإيداع: 2018/02/10 **تاريخ المراجعة:** 2018/06/20 **تاريخ القبول:** 2018/06/26

ملخص

يعدّ الخطاب الإعلامي نموذجا حيا للتمثيل الثقافي، بشقيه المرئي والمكتوب. يعبر عن مخزون التصورات والمعاني في المجتمع بواسطة اللغة التي تعد وسيطا تمثيليا هي الأخرى. وهو أيضا خطاب متعدد منفتح على التأويل. يشغل اللغة بكيفيات تخصه، ويتأسس على ترسانة من المفاهيم في اللغة والسياسة والقانون... وقد اخترت لمعالجة هذا النوع من الخطاب من العلوم المعرفية مدخلا منهجيا لاستثمار بعض مقولاته في التأويل، بوصف العلوم المعرفية حقلا علميا جديدا يتأسس على تضافر التخصصات وتشغيل المفاهيم.

الكلمات المفاتيح: خطاب إعلامي، تأويل، علوم معرفية.

L'exploitation des sciences cognitives dans l'interprétation du discours médiatique

Résumé

Le discours médiatique constitue un vif exemple de la représentation culturelle tant sur le plan visuel qu'écrit. Il exprime un certain nombre de perceptions et de sens dans la société à travers la langue, constituant elle-même un médiateur représentatif. Aussi, il s'agit d'un discours multiple ouvert sur l'interprétation et reposant sur un arsenal de concepts qui sont : la langue, la politique et le droit…etc. Pour traiter ce type de discours dans les sciences cognitives, nous avons adopté une approche méthodologique, afin d'interpréter quelques citations, étant donné que les sciences cognitives constituent un nouveau champ qui repose sur l'interdisciplinarité et l'utilisation des concepts.

Mots-clés: Discours informationnel, interprétation, sciences cognitives.

Investment of Cognitive Sciences in the Interpretation of Informational Discourse

Abstract

Informational discourse is a true example of visual and written cultural representation. It expresses the set of perceptions and meanings in the society throughout the language which is a representative mediator. This broad discourse is open to different interpretations, and based on a set of concepts in language, politics, law … etc. To deal with this type of discourse, this paper opts for the cognitive sciences as a methodological approach to investigate some quotations in the interpretation of the cognitive sciences because they constitute a new scientific field based on the interdisciplinarity and the use of concepts.

Key words: Informational discourse, interpretation, cognitive sciences.

المؤلف المرسل: أ.د. بشير إبرير، bachir.ibrir@yahoo.com

1- مقدمـة:

نعالج في هذا البحث موضوعا نراه مهمّا في البحث العلمي المتعلّق باللسانيات وتحليل الخطاب، وهو الخطاب الإعلامي. وهل هو خطاب يقبل التّأويل؟ وبخاصة أنّ الكثير من الدارسين في اللغة والأدب مثلا، يرون اللغة الإعلامية لغة مباشرة تتعلّق بنقل الأخبار بحرفيتها، وبذلك فهي لا تضاهي اللغة الأدبية الثرية الخصبة بطاقات المجاز التي تحقّق فيها البلاغة أو الشعرية، وتجعلها مفتوحة أبداً على التّأويل.

لكي نعالج هذا الإشكال اخترت العلوم المعرفية Les sciences cognitives مدخلاً منهجيا لاستثمار بعض مقولاتـه فـي تأويـل الخطـاب الإعلامـي. باعتبـار العلـوم المعرفيـة حقـلاً علميـا جديـداً يتأسّـس علـى تضـافر التخصّصات، وتشغيل المفاهيم المعرفية مثل: التصوّر والتمثّل والإدراك، ويتجاوز الدلالة اللسانية المحدودة إلى الدلالة المعرفية الموسّعة في تصوّر المعنى وصياغته.

وسيكون ذلك بواسطة مدوّنة مكوّنة من أربعة نماذج تمّ اختيارها من الصحافة الجزائرية تجمع بين اللّغة وبين الصورة.

ولذلك تمّ تأسيس البحث على العناصر الآتية بالإضافة إلى المقدمة والخاتمة:

- في مفهوم الخطاب الإعلامي.
- في مفهوم التّأويل.
- في تأويل الخطاب الإعلامي باستثمار العلوم المعرفية.

2- في مفهوم الخطاب الإعلامي:

يتميّز تحليل الخطاب بانفتاحه على تضافر التخصصات وتكامل المعارف، يشمل الخطاب الأدبي والخطابات الأخرى غير الأدبية، ومنها: **الخطاب الإعلامي** بوصفه خطابا مؤثرا في غيره ومتأثرا في الآن نفسه، وبوصفه ينتمي إلى خطابات وصفية إخبارية مباشرة من المفروض ألاّ تقبل التّأويل.

إن الخطاب الإعلامي مفهوم معرفي، يشغّلُ اللّغة بكيفيات تخصّه وتميّزه عن غيره، شأنه شأن خطابات أخرى غير أدبية، ونسق كلّي مركب في مجتمع المعرفة، يتأسس على ترسانة من المفاهيم في اللغة والسياسة والثقافة والقانون... تصنع هويته وترسم حدوده الفاصلة في خارطة المعرفة الإنسانية على تنوّعها وتنوّع خطاباتها.

ويمثّل –من ناحية أخرى– نقطة تتلاقى فيها أنساق تعبيرية متعدّدة: لسانية وإيقونية. وهو –في ذلك– يتداخل مع خطابات لغوية أخرى، ويبادلها التعبير عن المقاصد والانتفاع بالفوائد.

أهمّها [1] : الخطاب السياسي إلى الدرجة التي يصعب التفريق بينهما أحياناً.

نشير إلى أنه في الوقت الذي يحظى الخطاب الأدبي بالقراءات الكثيرة من جوانبه المختلفة من لدن الدارسين في اللغة والأدب والنقد، تظلّ طاقة اللغة مهدورة خارجه في خطابات أخرى، ومنها: الخطاب الإعلامي. فكثيراً ما توصَف لغته بأنها لا تضاهي لغة الأدب، وكأنّ اللغة الأدبية هي الوحيدة التي تدوي فيها الاستعارات والكنايات، وتستثمر فيها طاقات المجاز المتعدّدة.

إن اللغة الإعلامية رهان من رهانات العصر المفروضة علينا، وهنا تكمن أهمية الخطاب الإعلامي، وتتجلّى خطورته في كونه ميداناً ثريّاً خصباً بإيحاءاته وأساليبه وانزياحاته الكامنة في صياغته اللغوية التداولية الهادفة دائما إلى تمرير ما تريد، وبالطريقة التي تريد من أجل تحقيق الكفاية التواصلية وفاعليتها.

والخطاب الإعلامي كما قال نبيل علي: «أكثر الأنشطة الاجتماعية استخداما للغة، منطوقة كانت أم مكتوبة. لذا تقع على لغة الإعلام مسؤولية النهوض بالأداء اللّغوي للمجتمع ككل. بالرغم من الأضرار التي يمكن أن يسبّبها» [2].

لقد صارت اللغة رأسمال يُستثمر في سوق اللّغات، ووسيلة استثمارية ومورداً اقتصاديا مهما يميّزه التنافس اللغوي في مجالات عديدة متعلقة بصناعة الثقافة، ويُعد الإعلام مجالا بالغ الأهمية في ذلك، يتّخذ من اللّغة وسيلة تنافس ودفاع وحماية، «وبخاصة أنّ هناك من يُريد لنا أن نصمت عن لغتنا الفصحى، بإشاعة اللّهجات العامية المحلية في وسائل إعلامنا من تلفزيون وإذاعة وصحافة أيضا»[3] وكذلك تسلّل بعض الاستعمالات باللغة الأجنبية إليها [4].

إن الرّأي السائد عند بعض الدّارسين في اللغة والأدب، وربما في تخصّصات أخرى، على أنّ اللغة الإعلامية لغة سهلة بسيطة تهدف إلى التواصل مع الجمهور وتبليغه مقاصدها باختلاف مستوياته المعرفية، يبدو صحيحا بعض الشيء، فيما يتعلّق ببعض المقامات التي تقتضي مستوى لغويا إخباريا واصفاً للخبر كما هو، غير أنّ المسألة تختلف في مقاماتٍ سياسية أو ترويجية. فإنّ الآلة الإعلامية تشحذ همتها لتستعمل لغة تشغّل المفاهيم وتشتغل بها، وتطوّعها لتكون وسيلة مؤثرة ومُوجِّهة صانعة للرّأي. وهي في ذلك منفتحة على تعدد الدلالات والمعاني، محمّلة مشحونة بمجازها الخاص، محتملة التّأويل.

يُعد الخطاب الإعلامي نموذجا حيًّا للتمثيل الثقافي بشقيه؛ المرئي والمكتوب، يعبّر عن مخزون التصوّرات والمعاني في المجتمع بواسطة اللغة التي تعد وسيطا تمثيليا تقرأ معانيه بعلامات عديدة؛ فقد تكون كلمات منطوقة – مكتوبة، أو وسائط مرئية تنتج الدلالات والمعاني عبر تداولها بين الأفراد [5].

ولهذا أرى أن الخطاب الإعلامي هو أيضا خطاب متعدّد منفتح على القراءة والتّأويل «تصنّفه المضامين الإخبارية وما تصدر عنه من أسس فكرية وخلفياتٍ معرفية ومرجعياتٍ إيدولوجية تتحكّم في تكييفه وصياغته بحسب المقام والهدف المحدد»[6].

بناء على هذا يكون الهدف من هذه الدراسة محاولة لربط العلاقة بين الخطاب الإعلامي بوصفه منتوجاً لغويا مؤسسيا، وشكلا تواصليا فعّالا، يستخدم وسائط إعلامية لها فاعلية في إنجازه. وبين التّأويل، وذلك بالانطلاق من الاستعمالات اللغوية التي يتم توظيفها للتعبير عن أغراض محددة، وتبليغ مقاصد بعينها يؤمُّها الإعلامي.

وكذلك محاولة قراءة الصورة المصاحبة التي هي جزء هام من الخطاب الإعلامي إلى جانب اللغة. فنبحث في كيفية انفتاحها –هي أيضا– على التّأويل. فهل تقول الصورة كل شيء بصفة مباشرة؟ أم أنها تقول أشياء ولا تقول أشياء أخرى، وهي بذلك تظل تختزن طاقتها المجازية الخاصة؟

3- في مفهوم التّأويل:

يمثّل التّأويل مفهوما بؤرة في تشكيل المعرفة، باشتغاله على مقولات فلسفية، وجهاز مفاهيمي متشابك ومتضافر يجمع بين حقول معرفية وعلمية متعددة. وهو من المفاهيم المتجذّرة في أعماق الأنظمة الفلسفية والإبستمولوجية في الثقافتيْن العربية والغربية على حدّ السواء.

فقد ارتبط في الثقافة العربية بنظر العقل العربي في لغة الوحي "القرآن الكريم"، ومحاولة تدبّره، بوصفه مرجعية أساسية للمعرفة بمختلف خطاباتها. وهي –كما قال علي حرب– لغة يدخلها الاشتراك والمجاز والاستعارة، لغة

تتسع كما قال الفرّاء. لا تنحصر فيها الدلالة، ولا ينضبط فيها المعنى، فيها المحكم والمتشابه بالقدر نفسه، **الأمر الذي جعل علماء البلاغة يصوغون مفهوم "المجاز"** تركيزاً على خاصية البيان في القرآن الكريم.

وجعل علماء الكلام يصوغون مفهوم "التّأويل" للتوفيق بين النص والعقل.

وعليه مادام نص الوحي مجازاً فإنه يسمح باستعمال اللفظ في غير ما وضع له؛ مما يفتح الباب للتّأويل من أجل استعادة الدلالة المفقودة في الخطابات المختلفة باختلاف الذوات[7] .

والأمر نفسه للتأويل في الثقافة الغربية، فهو مفهوم إشكالي يتكئ على أصول إبستمولوجية، ومناهج ومفاهيم خاصة، وأعلام ودارسين لهم توجهاتهم وآراؤهم.

وبالمختصر المفيد نعد التّأويل مفهوماً معرفيا مشحوناً بالدين واللغة والفلسفة والمنطق والتاريخ والقانون والسياسة والاجتماع ومعارف أخرى، **فهو حمّال أوجه** يختلف عن المفاهيم والمصطلحات المكوّنة لمنظومته من هذه الزاوية[8] ، ويشترك معها في زوايا أخرى. ولما كان التأويل يكمن في طبيعة الكلام نفسه المكوّن للغة بصفة عامة وللغة الخطاب الإعلامي بصفة خاصة، واحتمالا قائماً في الأقوال والآراء المتعددة التي تتضارب حول الخطاب الإعلامي وتتجاذبه، فهو إمكان تقتضيه اللغة الإعلامية في دوالها. فأن تُؤوّل يعني أن تدرك وتفهم وتصف وتصنّف وتحلّل. **وكلها مفاهيم تنتمي إلى منظومة التفكير المفهومي الذي تقتضيه العلوم المعرفية.**

4- في تأويل الخطاب الإعلامي:

4-1- تقديم المدوّنة:

يمكن الانطلاق في تأويل هذا النوع من الخطاب من النماذج الآتية:

النموذج الأوّل: مأخوذ من جريدة الخبر الجزائرية بتاريخ الأحد 24 سبتمبر 2017م، الموافق لـ 3 محرم 1439هـ، العدد 8638، ويجمع بين اللغة والصورة، وهو الآتي:

وأما النموذج الثاني: فهو رسم كاركاتيري يتحدث عن النضال من أجل مدرسة جزائرية أصيلة، أوردته جريدة الشروق العربي الجزائرية. العدد 5576 الموافق ليوم 14 سبتمبر 2017م، الموافق لـ 23 ذي الحجة 1438هـ، وهو الآتي:

وأما النموذج الثالث: فهو صورة فوتوغرافية مركّبة تتحدث عن الحياة التعليمية، أوردتها جريدة الخبر، العدد 8624 الموافق ليوم الأحد 10 سبتمبر 2017 الموافق لـ 19 ذي الحجة 1438هـ، وهي الآتية:

وأما النموذج الرابع: فيتمثل في نص مكتوب في ركن "منامات" بجريدة الشروق العربي الجزائرية، العدد 5596 الموافق ليوم الخميس 05 أكتوبر 2017م، للقاص الصحفي "عمار يزلي"، عنوانه: «خبزة بـ 15 مليون سنتيم !»، وهو الآتي:

مقامات
خبزة بـ15 مليون سنتيم !

2-4- المقاربة المنهجية المعتمدة في التّأويل:

لما كانت المقاربات أو المداخل Les approches المنهجية في تحليل الخطاب الإعلامي وتأويله متعدّدة، أهمها تحليل المحتوى Analyse de contenue الذي صار متجاوَزاً، وبخاصة ما وفّرته علوم اللسان من معطيات جديدة في تحليل الخطاب بصفة عامة، والخطاب الإعلامي بصفة خاصة. رأيت إمكانية الاستفادة من العلوم المعرفية في تأويل هذه النماذج. فما هي العلوم المعرفية؟ وما أهميتها؟

تُعدّ العلوم المعرفية Les sciences cognitives حقلا علميا جديدا، يجمع بين تخصصات علمية ومعارف متنوعة مثل: فلسفة اللغة وعلم الأعصاب وعلم النفس المعرفي واللسانيات والأدب والرياضيات وعلوم الحاسوب والذكاء الاصطناعي.

فهي علم بيني يتأسس على تضافر المفاهيم والتخصصات في دراسة اللغة بوصفها نشاطاً ذهنيا متنوعا في التفكير والتذكّر والإدراك، ونظراً لأهمية العلوم المعرفية في السعي إلى تقديم المفاتيح المساعدة على فهم الظواهر المختلفة ذات العلاقة بالإنسان في نشاطه الذهني وتصوراته ورؤيته للعالم، وما يمكنه من التلاؤم مع محيطه والتواصل مع غيره، **فقد رأيت إمكانية استثمار بعض مقولات هذا العلم في تأويل الخطاب الإعلامي**؛ وبخاصة أنّ العلوم المعرفية قد تجاوزت **الدلالة التوليدية** التي جاء بها تشومسكي إلى **الدلالة المعرفية** كما عند تلاميذه مثل: جاكندوف R. Jackendoff ولايكوف G. Lakoff ومارك جونسن M. Johonson، وغيرهم[9].

تتعلق هذه النماذج بحدث محدّد تعبّر عنه من الناحية السياسية والاجتماعية والاقتصادية، شكّل موضوعا مهما في الحياة الإعلامية بوسائلها المتنوعة وخطاباتها المختلفة، فانبثق عن ذلك ما سمته الدارسة الفرنسية صوفي موارون Sophie Moirand **باللحظة الخطابية** [10] Moment discursif. يتمثل هذا الحدث في **قانون القرض والنقد** الذي قدمته الحكومة للهيئة التشريعية المتمثلة في المجلس الشعبي الوطني، ومجلس الأمة للمناقشة والتصويت عليه.

فانبثق عن ذلك منتوج خطابي متنوع في الوسائط الإعلامية[11] .

يتناول الحدث بالوصف والنقد والتحليل خطاب الحكومة والموالاة والمعارضة من ناحية، وفي وسائل الإعلام من ناحية ثانية بين معارض ومؤيد لطبع النقود، وكلٌّ مقدِّمٌ أدلّته وبراهينه على رأيه.

وقد أدى ذلك إلى ما سمّاه ميشال بيشو M.Pécheaux (1938-1983) وهو أحد تلاميذ ألتوسير L.Alhtusser **بالتشكيل الخطابي أو التشكيلة الخطابية** [12] La formation discursive.

إن التشكيلة الخطابية هي الوجه الظاهر للإيديولوجيا، ولقد التف حول "ميشال بيشو" ما بين 1969 و 1983 عدة لغويين ومؤرخين وفلاسفة، محاولين الربط بين نظرية تحليل الخطاب ونظرية الإيديولوجيات، فعلى جسر التشكيلة الخطابية يتكون التشكيل الإيديولوجي في اللاوعي، ويبرز من خلال التشكيلات الخطابية، كما ذهب إلى ذلك كل من "ر. بوبان" و"ج. قيلومو"[13] .

وكما يبرز من **الممارسة الخطابية** La pratique discursive، فالخطاب الإيديولوجي ممارسة لغوية اجتماعية تظهر في تشكيلتها الخطابية المناسبة، يعني هذا أن الخطاب شكل لغوي للتفاعل الاجتماعي.

والملاحظ للنماذج المختارة يجدها تشكيلة خطابية تم إنتاجها في لحظة خطابية محددة، وهي عبارة عن ممارسة خطابية إعلامية تعبّر عن موضوعها أو موضوعاتها بواسطة اللغة والصورة. وكما تختزن اللغة طاقتها التعبيرية المحمّلة بالإيديولوجيا، فكذلك الصورة.

تمثل الإيديولوجيا جملة المكونات الخفية المتجذرة في الخطابات المختلفة (أدب، سياسة، إعلام، تربية، فلسفة...)، وهي هنا تتجلى في هذه النماذج الإعلامية من الصحافة الجزائرية المكتوبة، إنها تختفي خلف الكلمات وخلف الصورة في الآن نفسه.

4-2-1- تأويل النموذج الأوّل لغة وصورة:

يبدأ هكذا: «**بعد التدريس بالعامية واختفاء البسملة جاء دور النقاب الإسلاميون يسقطون في فخ الإلهاء السياسي**»

تبدو اللغة والصورة محملتيْن بالإيديولوجيا مثقلتيْن بها، يبرز ذلك في الكلمات، وفي صور الشخصيات، وهي شخصيات ذات مناصب سامية في الدولة، فالمنصب في حد ذاته له دلالته في الصورة، ويجعلها تتعدى التقرير La dénotation إلى الإيحاء La connotation. ويمثّل ذلك من الناحية المعرفية نشاطا فكريا إنسانيا، وفاعلية ذهنية تُسهم في تشكيل المضمون وتجسيد الفهم، والإنجاز المعرفي. وكذلك يُسهم في عملية التواصل. فهو إجراء يعطي المعنى للأشياء بطريقة مختلفة[14] .

وهنا يحضر المؤوّل بما يحمل من استعدادات نفسية وعلمية معرفية ولغوية، وتصورات ذهنية، ورؤيا للعالم ليمارس فعل التأويل انطلاقا من وعيه باللحظة الخطابية التي أسهمت في إنتاج هذه الخطابات، وبالمفردات المؤسسة للسياق اللغوي مع روابطها اللازمة. ونلاحظ الوظيفة التي يؤديها العنصر اللغوي "**بعد**" في «بعد التدريس بالعامية...»؛ فهو يفيد الترتيب الزمني للأحداث؛ فقد كانت الدعوة للتدريس بالعامية هي في حد ذاتها لحظة خطابية مستقلة في الخطاب التربوي الجزائري، انبثق عنها العديد من الخطابات، كلٌّ عالج الموضوع بطريقته وقناعاته الفكرية، وبعد أن خفتت حدة الردود، أو وقع امتصاصها وإبطال مفعولها، جاء حدث آخر هو: «اختفاء البسملة» من الكتب المدرسية؛ فأثار ذلك أيضا الكثير من النقاش السياسي وبخاصة عند الإسلاميين. ثم جاء بعد ذلك دور "النقاب" وهو أيضا متعلّق بالمدرسة، فيوجد ترتيب زمني للأحداث كما يأتي:

- بعد التدريس بالعامية

- واختفاء البسملة
- جاء دور النقاب.

يمثل الزمن مقولة وظيفية حافظة لسلامة التركيب، ولكنها من الناحية الدلالية تشير إلى مجموع العلاقات بالنسبة لمجموعة من الأنساق التصورية من مثل: «اللحظة والمدة والحدث والتواتر والحركة، بوصفها تصورات تترجم في شكل مقولاتٍ معجمية تجعل من فكرنا مبنيا وفق خطوات تنسجم مع خصوصيات تجريبية ملموسة مع المحيط العام الذي يشغل الحيز الفضائي للإنسان» (15).

وهكذا فإن التدريس بالعامية، واختفاء البسملة أو إخفاءَها، والنقاب، قد مثلت من الناحية الدلالية **لحظة خطابية**. دامت **مدة زمنية**. و**حدثا زمنيا إعلاميا تواتر** في منابر إعلامية متعددة ومتنوعة بين المرئي والمكتوب، نتج عن ذلك **حركة** في خطابات الأحزاب السياسية، وبخاصة الإسلامية منها.

يعني هذا من الجانب المعرفي تجاوز المحافظة على سلامة التركيب من الناحية النحوية إلى الأنساق التصورية الذهنية وكيفيات اشتغالها في بناء المعنى المعرفي الإدراكي في هذه الملفوظات الثلاث التي هي «تمثيل ذهني» (16) من لدن الصحفي الذي كتبها، وبنى عليها المقولة الأساسية: «الإسلاميون يسقطون في فخ الإلهاء السياسي»

تحمل هذه المقولة –كما يظهر من لغتها– المعلومات الآتية:

- الإسلاميون يسقطون.
- في فخ
- الإلهاء السياسي.

وتمثل المقولات السابقة: «التدريس بالعامية واختفاء البسملة والنقاب» الفخ الذي سقط فيه الإسلاميون. **ويتعلّق بالإلهاء السياسي** الذي نعده مفهوما تصوريا معرفيا يجسد اهتمام الإسلاميين بالقضايا غير المهمة، ويُلهيهم عن القضايا المهمة ذات التأثير في المجتمع وفي الخطاب السياسي على الخصوص.

فلقد اهتموا بقضايا العامية واختفاء البسملة ومسألة النقاب، ولم يعيروا الاهتمام نفسه لقانون القرض والنقد ومدى خطورته على حياة المواطن اقتصاديا واجتماعيا، وعلى البلاد سياسيا داخليا وخارجيا في نظر الصحفي الذي قدم لنا معلوماتٍ انبنى عليها فهم المعنى الأساسي الذي يريد تبليغه، «وربط المعنى بالمعلومات بتصوّره الأقوال من خلال قدرتها على إيصال معلوماتٍ جزئية عن العالم»(17) .

يمكن أن نتحدث هنا، عن الكيفية التي تحصل بها المعاني، فمثلا: توجد ألفاظ محملة بمعانٍ مثل: الإسلاميون–يسقطون–في فخ–الإلهاء السياسي، بالإضافة إلى التدريس بالعامية والبسملة والنقاب. تتألّف هذه الألفاظ بعضها ببعض لتكوّن وحدة لغوية كبرى Macro-structureتتجلى في:

«الإسلاميون يسقطون في فخ الإلهاء السياسي»

وقد قيل هذا في مقام Situation يشمل مجموعة من العناصر يمكن أن نسميها بالفضاء الذهني. ومن جملة الفضاءات الذهنية، يمكن ذكر المعتقدات والحالات الشعورية ورغبات المتكلم وكيفية تصوره للواقع(18) .

وتظهر هذه الفضاءات الذهنية من الناحية المعرفية في فضاءات بديلة مثل: الروايات والمسرحيات والأفلام...

وقد ظهرت في هذا الخطاب الإعلامي الإخباري لغةً وصورةً مبنية على وظيفة مرجعية Fonction référentielle محددة، تعبر عن مواقف إيديولوجية فكرية وثقافية تميز خطاب الفاعلين السياسيين، وكذلك مواقف الصحفي وتصوراته.

فيوجد –بهذا– **نسق ذهني تصوري يظهره نسق لغوي للتعبير عن الطرائق أو الكيفيات التي يرى بها الصحفي العالم، وكذلك الطريقة التي يتّبعها المتلقي في التأويل، وهي مبنية على بعد معرفي إدراكي محدّد.**

لقد تمثل الصحفي/الصحيفة الحياة السياسية في الجزائر بمختلف خطاباتها وخصوصياتها؛ من حيث الطرح للقضايا الكبرى التي تواجه المجتمع مؤسساتٍ وأفراداً، وعبّر عنها باللغة والصورة، ومثّلها بالاستعمال اللّغوي:

«**الإلهاء السياسي**» وهو مفهوم يتأسّس على خلفيات ثقافية وسياسية ناقدة لخطاب الإسلاميين السياسي. يمثّل هذا المفهوم في علوم المعرفة **معرفة مجسّدة** دالة على النسق المعرفي والبناء الذهني التصوري الذي جعله يصوّغ هذا المفهوم من الناحية اللّغوية.

4-2-2- تأويل النموذج الثاني:

يتضافر النموذج الثاني مع النموذج الأول في تناوله للحياة المدرسية، وتركيزه على «اختفاء البسملة» التي جعل منها معركة كما يبدو ذلك في الصورة؛ فقد جعلها المعركة الأساسية التي تحتاج إلى النضال. يبدو ذلك في الملفوظ: «النضال من أجل مدرسة جزائرية أصيلة».

ولابد من الإشارة إلى أن النموذج الأول قد عالجته جريدة الخبر والنموذج الثاني قد عالجته جريدة الشروق، فيوجد وسيطان إعلاميان عالَجَا موضوعاً واحدا بكيفيتين مختلفتين، ولكنهما يشتركان إلى حد ما في **النتيجة أو حاصل المعالجة.**

فما أشارت إليه "الخبر" باللغة والصورة، ووصفته بـ: "الإلهاء السياسي" وتركت للقارئ استنتاج المسكوت عنه وتأويله، قد وضحته جريدة "الشروق" من خلال صورة كاريكاتيرية معبّرة عن الوضع، تحكي عن معارك متعددة ليست "معركة البسملة" إلا واحدة منها: كما يظهر ذلك في الصورة:

- معركة الاكتظاظ.
- معركة المستوى.
- معركة المحتوى.
- معركة النقل.
- ومعارك أخرى.

– وفوق ذلك كله "**معركة الهوية**" **وربما هي أم المعارك**، والعنصر المحرك لصراع الخطابات في المنظومة التربوية، بين خطابات ترى نفسها ملزمة بالنضال من أجل مدرسة جزائرية أصيلة، وبين خطابات أخرى ترى نفسها ملزمة بتكريس وضع محتوم لمدرسة جزائرية حداثية معاصرة كما تدعي. وبين هذا وذاك ضاعت المدرسة، فيما عبّرت عنه جريدة الخبر بـ "الإلهاء السياسي" الذي سقط فيه الجميع ولم يقتصر على الإسلاميين وحدهم.

لقد اشترك النموذجان معا في:

التجسيد المعرفي للتخاطب والتواصل القائم على الاشتراك بينهما في الخلفية اللسانية والثقافية التي تمثل القاعدة الموسوعية برأي إيكو Eco 1985 لتوليد التواصل عبر وسائط متعددة[19] .

4-2-3- تأويل النموذج الثالث:

يتناول هذا النموذج قضية أساسية تعرفها المدرسة وهي: الأمراض النفسية والعقلية التي تعد ظاهرة مسكوتاً عنها، من الناحية الإدارية والقانونية، ولعلها من المعارك الهامة التي لا يتحدث عنها إلا القليل من الناس. وفي

ضوء هذا ظهرت بعض المطالب بتصنيف هذه الأمراض أمراضاً مهنية، كما تدعو إلى ذلك بعض نقابات التعليم. وكما يظهر في أعلى الصورة مكتوباً بخط أبيض مما يدل سيميائيا أنه مطلب سلمي مشروع.

نعد هذه الصورة نصا يجمع بين نسقين: أحدهما: لغوي، وثانيهما: إيقوني. فهو –من هذه الناحية– علامة سيميائية كبرى، تشمل علامات جزئية صغرى لها علاقات بعضها ببعض، تكتسب دلالاتها بانتظامها في الكل الذي تنتمي إليه.

وهي أيضا نسق معرفي معقد ومتشابك يجمع بين العمليات العقلية العليا: من ذكاء وذاكرة وانتباه وخيال...بما يمكن «لجميع أجزاء الدماغ المتخصصة أن تعمل سويا وبسلاسة»[20] في أداء وظائفها الإدراكية المتنوعة، وإجادة تمثيل الواقع، والتعرّف على التشابهات بين المرئي والمكتوب الذي هو اجتهاد لإدراك ما يصعب إدراكه من مخزون التصورات والمعاني الكامنة في الذهن[21] .

إن **الصورة وسيلة تواصلية فعالة متعددة الوظائف، وعنصر من عناصر التمثيل الثقافي، وبخاصة فيما تقتضيه الثقافة البصرية**La culture visuelle **في زماننا**[22] .

إن للصورة أنواعا عديدة؛ فمنها: **الصورة اللفظية** التي تتعلق بأشكال المجاز والتعبيرات الوصفية. ومنها: **الصورة العقلية** التي تهتم بالأحلام والذكريات والأفكار والتخييلات.... ومنها: **الصورة الإدراكية** التي تعنى بالبيانات الحسية والمظاهر الخارجية. ومنها: **الصورة البصرية** التي تعنى بالمرايا والصور المسقطة والمنعكسة. ومنها: **الصورة التصويرية** وتعنى بالصور والتماثيل والتصميمات. هذا ما أشار إليه "ميتشلW.J.T. Mitchell" في كتابه: دراسة الإيقونة: الصورة والنص والإيديولوجيا. متصوراً شجرة للصورة، مبينا أن كل فرع يحدد نوعا من الصور التي تعد مركزية الأهمية في الخطاب الخاص بأحد الحقول المعرفية أو الثقافية؛ فالصورة البصرية والصورة العقلية تنتمي إلى علم النفس والإبستمولوجيا (نظرية المعرفة) وتنتمي الصور البصرية إلى علم الفيزياء، وإلى فروع الرسم والتصوير والنحت. وتنتمي الصورة المعمارية إلى تاريخ الفن والهندسة. والصور اللفظية إلى النقد الأدبي. وتَشغَلُ الصور الإدراكية منطقة مشتركة بين علماء الفيسيولوجيا، وعلم الأعصاب، وعلم النفس، وتاريخ الفن، ودراسة البصريات إضافة إلى الفلاسفة ونقاد الأدب[23] .

بناء على هذا تكون الصورة وحدة معرفية تنتمي إلى الثقافة البينية، تشكل موضوعا للدراسة المتداخلة الاختصاصات للعقل[24] .

لقد اعتبرنا الصورة السابقة نصا، ولذلك يمكن أن تكون المقولة الآتية عنوانا له:

«التعليم أقصر طريق نحو الانهيار العصبي!»

وهي مكتوبة بخط بارز وبلون أحمر، الأمر الذي يجعلنا نؤوّلها سيميائيا بأنها محققة للوظيفة الانتباهية phatique.

فهي تنبه على خطورة القضية في الواقع، وعلى الفاعلين في السياسة والقانون والصحة والتربية والتشريع أن ينتبهوا إلى ذلك.

وأسفل العنوان:

شاب جالس يضع رأسه بين يديه الموضوعتين على ركبتيه يشكّل الصورة بأكملها، وبما يمنحها قوّة وفاعلية إدراكية، وقدرة على جذب العين وتسهيل عملية الإدراك وإعادة تشكيل المعنى[25] عبر فعل الإبصار بوصفه آلية «مسؤولة عن الربط بين المدخلات عبر العينين وأجزاء المخ المختلفة حتى تكتمل الصورة»[26] .

سبق أن وصفنا التأويل بالنشاط المعقد والمتعدد والمتضافر مع تخصصات عديدة، ولذلك يمكن عدّه من ناحية أخرى سيرورة ذهنية يتحقق «بتشغيل الجهاز البصري ووظائف الدماغ المختلفة»[27] في إدراك المعاني الكامنة في هذه الصورة وقراءتها وتأويلها.

فماذا تقول؟ وكيف تقول؟ وماذا تخفي؟

هل تخفي الاستسلام؟ أم الرفض؟ أم الهروب من الواقع؟ أم البكاء؟

نشير في هذا المقام إلى أن الصورة لا «تكتسب معناها إلا عندما يتم ربطها بسياق تاريخي واجتماعي محدد تم التقاطها فيه. وعندما يتم ربطها بمنتجها "المصور"»[28] .

وقد تم التقاط هذه الصورة في سياق المطالب التي رفعتها نقابات التعليم عن الأمراض النفسية والعقلية لتصنيفها أمراضا مهنية. ولذلك فهي تعبّر عن «عوالم الدلالة التي أودعها فيها [المصوّر] لحظة التقطها»[29].

تمثل هذه الصورة شاهد حال على ما آلت إليه حالات كثير من المعلمين؛ من حيث الاضطرابات النفسية والعقلية إلى الدرجة التي صارت ظاهرة واضحة للعيان، جعلت من التعليم أقصر طريق نحو الانهيار العصبي. وهي بذلك، تشكل –من الناحية المعرفية– تمثّلا ذهنيا لكيفية اشتغال هذه الظاهرة في الواقع، ومسارات المطالب المتعددة التي لم تجد طريقها إلى الحل، وتمثيلا بصريا لها. الأمر الذي يناسب تغطية الشاب لعينيه بساعديه وإخفاء رأسه رافضا رؤية الواقع الذي يعيشه. **إن الرؤيا مضببة وآفاق االصيرورة غامضة**[30]. إنه لا يريد أن يحرر بصر هو يطلق عنانه، وفي ذلك تمثيل صادق لتجربته وكشف عن الكامن فيه؛ مما يجعل هذه الصورة تحتاج إلى عمقٍ تأويلي يكشف عن سر المواضعات المرئية واللامرئية المتحكمة فيها بالرغم من كونها صورة تحاكي الواقع.

4-2-4- تأويل النموذج الرابع:

ويتمثل في ركن بجريدة الشروق، يعده أسبوعيا القاص الصحفي عمار يزلي، اسم الركن "منامات" تناصا مع منامات الوهراني.

عنوانه: «**خبزة بـ 15 مليون سنتيم**»، وكما نرى فإن هذا العنوان يعمل من البداية على **إثارة انتباه القارئ، وتحقيق الوظيفة الانتباهية**، كما عند ياكبسون. فقد انطلق من تجربة وخبرة مكنته من قراءة الواقع وتأويله، ومن ثمة خلص إلى النتيجة/العنوان خبزة بـ 15 مليون سنتيم ! حاول –بذلك– أن **يجسد الواقع والمتخيل**، بارتسام أخيلة الأشياء والقضايا المختلفة في ذهنه, فراح يعبر عنها لغويا، ويصنع لها تصورات تخصه. مزج فيها بين مفاهيم كثيرة في الإعلام والسياسة والاقتصاد، بما يمكن أن نسميه في العلوم المعرفية «**المزج التصوّري**» وهي نظرية معرفية «تنسب إلى العالم المعرفي: جيل فوكوني G. Fauconnier وترى أن البشر يقومون من خلال ملكة المزج المفهومي بعملية بناء المعنى بواسطة صنع شبكات من التمازج المفهومي، فيحدث بناء على ذلك، إيجاد معانٍ جديدة ومفاهيم جديدة...»[31] .

يأتي بعد العنوان مباشرة المقولة الآتية:

«تملكني الرعب من الصور التي أعادت تذكيرنا بما لا نريد أن نتذكره بعد أحداث أكتوبر 1988 وما نجم عنه من تعددية أدت في نظر السلطة والتلفزيون إلى العشرية الحمراء...». نجد جملة «**تملكني الرعب**» جملة مفتاحا لها دلالة مركزية في سياقها اللغوي وفي مقامها الخطابي.

لقد عرض التلفزيون الجزائري صورا مّا سمّاه الكاتب وسماه آخرون أيضا، **بالعشرية الحمراء** الدموية التي أسالت دماء كثيرة أغلبها للأبرياء. ويوجد من يسميها أيضا: **العشرية السوداء**. وهنا تتدخل الإيديولويجية في **تشغيل**

الألوان والتعبير بها في هذا المقام الذي يتعلق بذكرى 5 أكتوبر 1988، ثم الحديث عن التعددية الحزبية، وما آلت إليه من دماء، مع ربط ذلك كله بالإنجازات المحققة في المجالات المختلفة وأهمها المجال الأمني من 1999، ليعطيها فعلا مرجعية إيديولوجية محددة في الخطاب السياسي المهيمن تبعث حقا على الرعب. وهو ما لا يريد أن يتذكره الكاتب؛ لأنه مرعب أو كأنه يبشر برعب قادم.

لقد فعلت تلك الصور التي عرضها التلفزيون فعلها في **الذاكرة العاملة للمتلقي**، بصفة عامة، وفي الصحفي كاتب العمود بصفة خاصة، بواسطة الكم الهائل من الصور البصرية والسمعية بتفاصيلها، بما فيها تلك التي تعرض أول مرة.

فيمكن أن نتحدث هنا، عن مفهومٍ علمي معرفي هو:

التمثيل الإدراكي للغة ويوصف بـ:

التمثيل والتخزين الانطباعي الذي يخص الذاكرة قصيرة المدى أو الذاكرة العاملة. ويتكون من نوعين من التخزين هما:

- **التخزين الإيقوني:** أو الذاكرة الإيقونية العاملة القائمة على المدخلات البصرية.
- **والتخزين الصدوي/السمعي:** أو الذاكرة الصدوية السمعية العاملة القائمة على المدخلات السمعية.

وهما ليستا ذاكرتين خاصتين بالتخزين؛ وإنما توجد عمليات تمثيل نوعية Représentations spécifiques؛ فالذاكرة الإيقونية تسمح باستخلاص الملامح القوية المقنعة من المجال البصري، والذاكرة الصدوية/السمعية **تمكن من القدرة على فهم الكلام بشكل أحسن**[32] .

وبهذا يكون الخطاب السياسي المهيمن قد استغل التلفزيون بوصفه وسيلة إعلامية ثقيلة في العزف على أوتار الذاكرة لإيقاظها وتشغيل المخزَّن فيها لصالحه، بالبحث في نقاط الضعف لدى المتلقي وتحسسها بالصورة التلفزيونية المتحركة المؤثرة بفاعلية، وبما فيها من لغة وأصوات وأصداء سمعية أخرى.

فكان الرعب متصورا ذهنيا بصريا وسمعيا يجمع بين ما تراه العين وما تسمعه الأذن.

ولذلك كله تملّك الرعبُ الصحفيَّ من الصور المعروضة فعبّر قائلاً: «خفت على أبنائي وعلى مستقبل أبنائهم، مع وضع يُراد لنا أن نقبله، ونطبق قاعدة "الوالفة خير من التالفة". فطلبت من أبنائي التزام الهدوء إلى غاية 2022، نهاية البرنامج الإنعاشي للاقتصاد وخزينة في حالة موت سريري.»

وهكذا من الرعب إلى الخوف على الأبناء والأحفاد، وبعبارة أخرى الخوف على المستقبل، والخوف من المستقبل في وقتٍ واحد.

لقد أنشب الرعب أضافره وصار كل فعل لا ينفع إلا الهدوء والرضى بقاعدة «الوالفة خير من التالفة» إلى غاية 2022. وهي العتبة الزمنية المقررة لنهاية البرنامج الإنعاشي لاقتصاد وخزينة في حالة موت سريري.

تبدو هذه الفقرة **ملغمة** بكلمات خاصة هي عبارة عن «ثقوب تتسرب منها وإليها الدلالات كما يقول بارت؛ بحيث تصبح اللفظة "موسوعة" تسع جميع التحديدات، وضوءا يمد أشعته نحو كل العلاقات الممكنة، ورمزا يحيل إلى تواريخ وذوات.»[33].

ذلك ما نقرأه في كلمات صار يستعملها الخطاب السياسي الجزائري ويسوقها الخطاب الإعلامي.

إن هذه الاستعمالات: تملكني الرعب، خفت على أبنائي، التزام الهدوء، حالة الموت السريري، الوالفة خير من التالفة.... إنما هي مجازات في مقامها، وفي سياقها ليست مجرد تلفظات اعتيادية، ولا هي مجازات تعمل على

بعد جمالي تزييني أو هامشي بل هي استعارات مرعبة مخيفة وقد تؤدي إلى القتل [34]. **فالمطلوب التزام الهدوء والوالفة خير من التالفة.**

إن الهدوء هنا كأنه ليس هدوءاً؛ وإنما هو الذي يسبق العاصفة إن لم يتم التزامه.

ولهذا راح كاتب العمود يقدم وصيته لأبنائه قائلا:

«ديروا الثقة في السلطة، لكن عليكم بالعمل والصرامة وعدم الاتكال على الدولة من الآن فصاعدا، انتخبوا واذهبوا للفوط جملة وتفصيلا، واعملوا وافتحوا أعينكم، راكم شفتو، ما وقع في العشرية السوداء. اتقوا الله وبلعوا فمكم إلا ما تقتاتون به من أيدي السلطة»

الملاحظ لهذه الفقرة/الوصية من الناحية التداولية تواتر استعمال الأفعال الكلامية مثل: ديروا الثقة... عليكم بالعمل. انتخبوا واذهبوا.. اعملوا وافتحوا. واتقوا الله، وبلعوا أفواهكم... بالإضافة إلى تذكيرهم بالتاريخ، بما حدث في العشرية السوداء، فعليهم بالهدوء والوالفة خير من التالفة.

إن النظر إلى اللغة في استعمالاتها هذه، قد تجاوز طابعها الوصفي المباشر، إلى الاستعمال العملي التداولي في الحياة اليومية، إلى خصائصها الأدائية المنجزة للأشياء. فعندما تكون اللغة إنجازية، وعندما يكون القول هو الفعل، فإنّ في إمكان المتكلم أن يؤثّر في المتلقي ويدفعه للتصرف أو الفعل[35] ، فينجز الأبناء وصية أبيهم الذي يحمل تصورات ذهنية دقيقة عن الوضع الذي تسوّقه السلطة بواسطة التلفزيون، وتعمل ليس على الإقناع به؛ وإنما على اتباعه والتزام الهدوء.

كما يحمل أيضا تصورات استشرافية للمستقبل؛ أي له نظرة استبصارية قائمة على جملة من المفاهيم الموظفة في هذا النص الإعلامي نذكر منها:

الرعب – التذكر – الخوف – السلطة– الإنعاش الاقتصادي– حالة الموت السريري – الهدوء... وغيرها. وهي مفاهيم –من وجهة نظر العلوم المعرفية– تمثّل «آلة معرفية للتبصر بعالم المفاهيم وصناعة المعنى، تقع عند أعمق عمليات التفاعل الإنساني مع الحقيقي...»[36]. لا تكتسب هذه المفاهيم معناها إلا بانتظامها في سياقها اللغوي الخاص[37] ؛ أي «أن الكلمة المفردة أو اللفظة المركبة لا تملك قيمة بلاغية في ذاتها؛ بل إن السياق هو الذي يحدد وجهتها البلاغية؛ فالمتلفظ بالعمل الاستعاري يجمع في التركيب ذاته بين عالمين ثقافيين مختلفين: عالم ثقافة المستعار، وعالم ثقافة المستعار له.»[38].

نعد هذه المفاهيم في نسقها ذات طبيعة استعارية في تحصيل المعنى اللغوي الذي أبعدته المقاربات اللسانية البنوية عن الدراسة الدلالية، بوصفه مباشراً وثانويا. وأعادته الدلالة المعرفية إلى صميم دراسة المعنى، وأعدت الاستعارة وسيلة معرفية مركزية لا يستغنى عنها لفهم العالم وفهم أنفسنا، وأكثر من ذلك تسهم في إبداء معانٍ جديدة بصفة طبيعية[39] .

4-2-4-1- من الواقع إلى المتخيّل:

ثمة رحلة من الواقع إلى المتخيل، تنتقل بين التصورات الذهنية؛ فمن تصور إلى تصور آخر. وهكذا تبدأ الرحلة إلى اللغة باعتبارها المؤسسة التي تعبر عن نشاطات العقل في الواقع، ثم الانتقال أو الهروب إلى المتخيل أو الحلم أو المنامة في هذا العمود الصحفي، وتبدأ معها رحلة المعنى بين حقيقته ومجازه.

جاء في العمود الصحفي «نمت على هذه الوصية التي قلتها على مضض بعد أن بقيت شهرين على مرض. نمت لأجد نفسي في 5 أكتوبر 2022». فهل هو الهروب من الواقع؟ أم مواجهة الواقع بالنوم؟ الأمر سيان كلاهما هروب وعجز، وكتم وكبت للانفعال ذلك ما تدل عليه كلمة "مضض".

والمطلوب: الهدوء، والوالفة خير من التالفة. كما يريد أن يرسخ ذلك الخطاب السياسي بواسطة الخطاب الإعلامي.

«والحمد لله: الدنيا بخير والشعب الباقي خير من والو، شعب الله محتار في أمره».

أعتقد أن هذه المقولة مفتوحة على التأويل؛ وإن كانت تبدو لغة إعلامية مباشرة، ولكنها ليست كما تبدو، **إنها تختزن دلالاتٍ ومعانيَ مؤسسة على تصورات ذهنية تظهرها ألفاظ هي عبارة عن حقول للدلالة الجامعة بين الحقيقة والمجاز، وكيفية تم فصلها لغة وتصوّراً وتخييلاً.**

إنّ التأويل يكمن ههنا، وبما أنه يكمن في طبيعة الكلام نفسه، واحتمال قائم في القول، وإمكان تقتضيه اللغة برأي الماوردي؛ أي يقتضيه الدال وليس المدلول [40] ، فإنه يبدأ بفك مواضعات هذه الكلمات في سياقها اللغوي، وفي لحظتها الخطابية التي قيلت فيها.

فما بقي شيء إلا بقية شعب له الله. الكل تنصّل من مسؤوليته، وتفتت، وانتهى، وذاب، ونام وتدثر بالغياب في الخيال. ولذلك نرى التأويل مفتوحا على الحيرة وأسئلتها المحرقة، ووجوهها وأقاويلها المتعددة في هذا الخطاب. **والمطلوب كبت الحيرة، والتزام الهدوء، والوالفة خير من التالفة.**

4-2-4-2-كلما ضاق الواقع اتسع التخييل:

يستمر الصحفي صاحب المنامات في هروبه من الواقع الذي استوعبه بكل محتوياته السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية بكل فئاته وجماعاته وخطاباته، إلى ممارسة التخيل وتنشيطه ليتصور من خلاله المستقبل الذي يُراد لنا الوصول إليه، والتبشير به، ليكون نتيجة لبرنامج الإنعاش الاقتصادي، وخزينة في حالة موتٍ سريري، وموعد ذلك سنة 2022.

لقد وجد نفسه ملياردير كبقية المواطنين البسطاء الموظفين مثله؛ راتبه الشهري مليار سنتيم بالتمام والكمال، وهو أمر لا يصدّق في ظل اقتصاد في حالة إنعاش وخزينة في حالة موتٍ سريري! فما بالك بالموظفين السامين والتجار ورجال الأعمال.

لكن الغرابة تثير أمراً آخر لا يصدق هو أيضا عندما يتم التأمّل في الأسعار:

- خبزة عادية بـ 15 مليون سنتيم كما جاء في العنوان.
- كلغ واحد بصل بـ "زوج ملاين سنتيم".
- سيجارة واحدة "قارّو" بـ: 700.000 سنتيم.
- وأكثر من ذلك استلف من عند صديق محامٍ 500 مليون سنتيم لإكمال المصاريف الشهرية.

وهكذا صار كل الناس فيهم: "لكريدي"، صار الجميع مديونا بما في ذلك الدولة التي لا تسأل عن ديونها الداخلية والخارجية. وفي النهاية تفوق الدينار على العملتين الأجنبيتين: "الأورو" و"الدولار"، وبقية العملات الأجنبية، وجعلها موضوع نكتة متحديا بقوله للأورو: «يا وحد الرخيس... شحال ما تزيد... شاريك شاريك».

وصارت "أباطا شمة" بـ 50 مليون سنتيم؛ أي بقدر سعر الحج قبل 5 سنوات، وذلك معناه إما أن تحج وإما أن تشم، الأمر الذي أدى إلى انخفاض عدد الحجاج من 1000 حاج في المليون إلى حاج واحد في المليون، ونحن الآن في حدود 45 مليونا، معناه أن عدد الحجاج سيكون 45 حاجا فقط...

وأخيراً: الحمد لله على نعمة المطبعة ولا حول ولا قوة إلا بالله من التضخّم، وأعوذ بالله من الشيطان الرجيم وأي واقع كهذا؟ ورفاهية كهذه؟

المطلوب الهدوء والوالفة خير من التالفة.

لقد قدم الصحفي وصفاً ساخراً لواقع افتراضي غير معلوم مقابل واقع حقيقي مأزوم، ونقدا لاذعا لخطاب سياسي سائد متشبث برأيه، غير قابل للنقد. بل وأكثر من ذلك يتخذ من الرعب والتخويف وسيلة للاستمرار وللإقناع بذلك.

يمكن أن نعد الصحفي عمار يزلي في منامته هذه، ومناماته الأخرى، قد تمثل الواقع الجزائري، وتصوره بكفاية ودراية وقدرة على التعبير الساخر والخيال الخلاق الباني للأنساق الرمزية، المنطلق من التفكير الاستعاري العام، المندرج في النشاط الذهني التنظيمي الذي يدرك الإنسان العالم من خلاله [41].

إن المثل الشعبي «**الوالفة خير من التالفة**» في هذا الخطاب يمثل طرازاً من «الأطرزة الذهنية المنغرسة في المخيلة أو الذاكرة اللغوية المشبعة بالتقاليد الثقافية والتجارب الإنسانية المستمدة من البيئة والمحيط. وهذا التفاعل هو إسقاط لهذه الأطرزة على التجارب المعيشة في البيئة» [42].

وكما نعرف فإن عمار يزلي صحفي وقاص وأستاذ جامعي جزائري مشهود له بالتجذر في أعماق الثقافة الشعبية التي هي ميزة من مميزات بيئته.

ومشهود له أيضا بإجادة هذا النوع من الكتابة الناقدة الساخرة القائمة على اللعب باللغة، واللعب علم لا بد من إجادته، **ومن ذلك القدرة على المزج بين اللغة في مستواها الدارج والفصيح، وتفعيلها في خطاب واحد.**

«لا أخفي عنكم سرا إن قلت لكم: "الفيش دوباي" أنتاعي في وظيف عمومي بلغ مليار سنتيم... فما بالك بالموظف السامي والجوج و"الما_حامي"» يقصد المحامي.

يجد القارئ لهذا العمود الصحفي فكرة ألعاب اللغة مطروحة بقوة، وتمثل اختيارا لغويا في التعبير عن الغرض وتبليغ المقصد من لدن الصحفي. «حيث يتنزل هذا الخطاب بصورة أساسية في قلب منظور لغوي يتجاوز الوظيفة التوصيلية للغة إلى جوانب أخرى تداولية تراعي تأثير أنماط الخطاب المختلفة»[43].

ويصدر عن تصورات مفهومية معرفية استعارية من لدن مستخدم اللغة الذي يشكلها في نسقٍ تصوري ذهني دال، يعادل واقعا أو وقائع منبثقة عنه.

«إن الاستعارات في اللغة ليست ممكنة إلا لأن هناك استعارات في النسق التصوري لكل واحد منا، برأي جورج لايكوف ومارك جونسون» [44].

5- خاتمــة

يتبيّن لنا من خلال دراسة النماذج الأربعة المختارة، أن الخطاب الإعلامي خطاب متعدد منفتح على القراءة والتأويل، وأن اللغة الإعلامية لها قوانينها ومواضعاتها الخاصة الكامنة فيها، والمعبرة عنها، والمميزة لها، التي تحتاج إلى الكفاية والدراية في إنتاجها وتلقيها وقراءتها وتأويلها.

وأن العلوم المعرفية تعد مدخلا منهجيا في تأويل هذا النوع من الخطاب شأنه شأن الخطابات الأخرى، وأن الاستعارة مثلا لا تقتصر على الخطاب الأدبي وحده؛ وإنما مداها واسع، وفائدتها كبرى في الخطابات الأخرى، ومنها الخطاب الإعلامي حيث تتعدى الدلالة التوليدية المتعلقة بسلامة التركيب إلى الدلالة المعرفية المنشدة لسعة المعنى وكيفيات تصوره وإدراكه وتمثله وتجسيده على مستوى النظام اللساني والإيقوني معا.

المراجع:

1- توجد خطابات أخرى منها: الإشهار والدعاية وغيرها.

2- نبيل علي، الثقافة العربية وعصر المعلومات، رؤية لمستقبل الخطاب الثقافي، عالم المعرفة، رقم 265، 2001، الكويت، ص 378.

3- المرجع نفسه، ص 379.

4- مثل الذي نراه في التلفزيون والإذاعة، وأحيانا نقرأه في الصحافة المكتوبة مثل: سيسبانس، وجبيلي، وآوْت، وسوبركوب، والبروموباراليغ... في الخطاب الرياضي وهو أكثر انتشاراً.

5- ينظر: ماري تيريز عبد المسيح، التمثيل الثقافي بين المرئي والمكتوب، المجلس الأعلى للثقافة، ط1، القاهرة، 2002، ص 7.

6- بشير إبرير، دراسات في تحليل الخطاب غير الأدبي، الفصل الخاص باستثمار علوم اللغة في تحليل الخطاب الإعلامي، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، 2008، ط1، ص 69.

7- ينظر: علي حرب، الحقيقة والمجاز نظرة لغوية في العقل والدولة، مجلة دراسات عربية، عدد 6، 1983، ص 45–46.

8- نذكر منها: الشرح والتفسير والتحليل والقراءة.

9- ينظر: للمزيد من المعلومات، حسان الباهي، الذكاء الصناعي وتحديات مجتمع المعرفة، دار إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، 20112، ص 35–36.

وينظر أيضا: الأزهر الزناد، نظريات لسانية عرفنية، منشورات الاختلاف، الدار العربية للعلوم ناشرون، ط1، 2010، ص 13.

وينظر أيضا: محمد غاليم، اللسانيات والأدب مبحثان معرفيان، مجلة البلاغة والنقد الأدبي، العدد3، 2015، ص 179.

10- ينظر: صوفي موارون، ملاحظة وتحليل وفهم خطاب الصحافة اليومية، ترجمة: عبد المجيد جحفة، الدار العربية للعلوم ناشرون، لبنان، 2009، ص 12.

11- ينظر: باتريك شارودو ودمونيك مانقونو، معجم تحليل الخطاب، ترجمه عن الفرنسية: عبد القادر المهيري وحمادي صمود، راجعه: صلاح الدين الشريف، المركز الوطني للترجمة، تونس، 2008، ص 377.

12- ينظر: حاتم عبيد، في تحليل الخطاب، ط1، تونس، 2005، ص 8–9.

13- Jaques Guil Haumo, Ou va l'analyse de discours ? Autour de la notion de formation discursive, p 5,6,7,8. http://corp.vivues.org/documes320.html.

14- ينظر: أحمد كروم، الترجمة والتأويل التداولي، عالم الفكر، العدد4، المجلد 41، إبريل–يونيو 2015، ص 200.

15- عبد الكبير الحسني، البنيات الدلالية للزمن في اللغة العربية، من اللغة إلى الذهن، ص 7–8.

16- محمد غاليم، المعنى والتوافق، مبادئ في تأصيل البحث الدلالي العربي، سلسلة أبحاث وأطروحات، منشورات معهد الدراسات والأبحاث للتعريب، الرباط، ط1، 1999، ص 52.

17- محمد غاليم، المرجع السابق، ص 116.

18- ينظر: عبد الجبار بن غريبة، مدخل إلى النحو العرفاني (نظرية رونالد لانقاكر **R.Langacker**)، كلية الآداب والفنون والإنسانيات، منوبة، تونس، ط1، 2010، ص 40.

19- ينظر: أحمد العاقد، تحليل الخطاب الصحفي، من اللغة إلى السلطة، دار الثقافة، الدار البيضاء، ط1، 2002، ص 45.

20- عبد الرحمن محمد طعمة، البناء العصبي للغة: دراسة بيولوجية تطورية في إطار اللسانيات العرفانية، سلسلة كنوز المعرفة، ط1، 2017، عمّان، ص 382.

21- ينظر: ماري تيريز عبد المسيح، التمثيل الثقافي بين المرئي والمكتوب، المجلس الأعلى للثقافة، ط1، القاهرة، 2002، ص 7 وما بعدها.

22- بشير إبرير، الصورة في الخطاب الإعلامي، دراسة سيميائية في الأنساق اللسانية والإيقونية، ملتقى الصورة والخطاب، 18–19 مارس 2009، جامعة سيدي محمد بن عبد الله، فاس، المغرب.

23- ينظر: علي جواد كاظم، الصورة حكاية أنثروبولوجية، معاينات مونوغرافية في الأنثروبولوجيا المرئية، دار التنوير للطباعة والنشر، ط1، 2013، ص 64.

24- ينظر: محي الدين محسب، الإدراكيات: أبعاد أبستمولوجية وجهات تطبيقية، كنوز المعرفة، ط1، عمّان، الأردن، 2017، ص 23–24.

25- ينظر: نسمة بطريق، الدلالة في السينما والتلفزيون في عصر العولمة، دار غريب للطباعة والنشر، القاهرة، ط1، 2004، ص 201.

26- عبد الرحمن محمد طعمة، البناء العصبي للغة، ص 38.

27- فانسون جوف، القراءة، تقديم وترجمة: محمد أيت العميم ونصر الدين شكير، مراكش، المغرب، ط1، 2013، ص 23.

28- محمد حسام الدين، الصورة والجسد، دراسات في الإعلام المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2008، ص 84.

29- متعب مناف السامرائي، تصديره لكتاب: علاء جواد كاظم، الصورة حكاية أنثروبولوجية...، ص 10.

30- هذه العبارة لتوفيق بكار من تقديمه لرواية الطيب صالح، موسم الهجرة إلى الشمال، سلسلة عيون المعاصرة.

31- عبد الرحمن محمد طعمة، البناء العصبي للغة...، ص 44.

32- ينظر: عبد الرحمن محمد طعمة، المرجع السابق، ص 150.

33- علي حرب، الحقيقة والمجاز: نظرة لغوية في العقل والدولة، مجلة دراسات عربية، عدد 6، 1983، ص 45.

34- ينظر: محمود العشيري، الاستعارة... استراتيجية حرب –دراسة في لغة الخطاب السياسي للحرب على لبنان، مجلة عالم الفكر، العدد 4، المجلد 41، 2013، ص 232.

35- ينظر: المرجع نفسه، ص 233–234.

36- المرجع نفسه، ص 234.

37- يمكن الإشارة إلى أن عبد القاهر الجرجاني (ت 471هـ) قد قدم آراء مهمة وجيهة في هذا المقام، فيما يتعلق بنظرية النظم، في كتابه: "دلائل الإعجاز في علم المعاني"، وفي كتابه الآخر: "أسرار البلاغة". ويمكن أن يكون البحث في الاستعارة المعرفية مهمًّا جدا إذا أخذ بعين الاعتبار التراث اللغوي العربي منطلقا عند عبد القاهر وعند غيره من العلماء العرب الأجلاء مثل: الجاحظ (ت 255هـ)، والفارابي (ت 339هـ)، وابن جني (ت 392 هـ)، وغيرهم. ونسجل أيضا أن مفاهيم مثل: البيان، والمجاز، والتخييل، والتأويل... هي أيضا مفاهيم علمية معرفية بالمصطلح الحديث.

38- صالح بن الهادي رمضان، التواصل الأدبي: من التداولية إلى الإدراكية، النادي الأدبي، الرياض، ط1، 2015، ص 186–187.

39- ينظر: عبد الرحمن طعمة، البناء العصبي للغة...، ص 402.

40- ينظر: علي حرب، الحقيقة والمجاز...، ص 47.

41- ينظر: صالح بن الهادي رمضان، التواصل الأدبي من التداولية إلى الإدراكية، ص 213.

42- المرجع نفسه، ص 213–214.

43- محمود العشيري، الاستعارة استراتيجية حرب...، ص 232.

44- المرجع نفسه، ص 234.

آليات التحليل التداولي للخطاب: قضايا نظرية ونماذج تطبيقية

د. راضية خفيف بوبكري

كلية الآداب والعلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة باجي مختار–عنابة، radiakhefif@yahoo.fr

تاريخ الإيداع: 2016/10/11 **تاريخ المراجعة:** 2016/12/14 **تاريخ القبول:** 2016/12/27

ملخص

نستعرض في هذا البحث أهم المفاهيم التي تستثمرها التداولية في تحليل الخطابات مثل: الفعل الكلامي، والفعل الإنجازي، والقوة الإنجازية، والقصد، والسياق، والمقام، والحجاج، ومتضمنات القول، والافتراض المسبق، والأقوال المضمرة، مع التركيز أكثر على الأفعال الكلامية، باعتبارها تشكل المنطلق الأساسي للتحليل التداولي. يهدف هذا البحث إلى تدريب القارئ على توظيف واستثمار الجوانب النظرية، في التحليل الفاعل والعملي للخطابات، وامتلاك آليات التحليل التداولي للنصوص، لذلك لم أقتصر على عرض المفاهيم النظرية فقط، بل حاولت أن أورد نماذج تطبيقية كثيرة لمساعدة القارئ على امتلاك مهارات التحليل التطبيقي للخطابات من منظور التداولية.

الكلمات المفاتيح: تحليل خطاب، تداولية، مفاهيم نظريّة، نماذج تطبيقيّة.

Mécanismes de l'analyse pragmatique du discours: questions théoriques et modèles pratiques

Résumé

Nous exposons dans cette recherche les concepts les plus importants investis par la pragmatique, tels que: l'acte de parole, l'acte illocutoire, la force illocutoire, l'intention, le contexte, la situation, l'argumentation, les implicites, les présuppositions et les sous-entendus. Cette étude s'appuie sur les actes de parole en tant que principe de base de l'analyse pragmatique afin de former le lecteur à investir les mécanismes de l'analyse pragmatique des textes. Je ne cherche pas à exposer des questions théoriques seulement, mais j'ai essayé de citer de nombreux exemples pratiques, pour aider le lecteur à acquérir les compétences de l'analyse pratique des discours du point de vue de la pragmatique.

Mots-clés: Analyse du discours, pragmatique, concepts théoriques, modèles pratiques.

Mechanisms of Pragmatic Discourse Analysis: Theoretical issues and Practice

Abstract

This study reports on the major concepts recruited by pragmatics such as speech acts of expressive and directive, intent, context, argumentation, implicit meaning, pre-assumption and presupposition. Within this study, much focus is assigned to expressive speech act which among others, represents the basic premise for pragmatic analysis. The goal of this study is twofold: it aims first to acquaint lay readers with the use of the theoretical aspects in the practical analysis of discourse, and second to help them learn strategies of pragmatic analysis of texts. To this end, the present study does not only confine itself to the description of the theoretical concepts, but endeavors to provide relevant illustrative examples of practice.

Key words: Discourse analysis, pragmatics, theorical concepts, examples of practice.

المؤلف المرسل: د. راضية خفيف بوبكري، radiakhefif@yahoo.fr

مقدمـــة

أثارت التداولية (pragmatique) الكثير من الجدل، والنقاش في الأوساط المعرفية العربية، بين رافض مرتاب، يُشكك في شرعيتها ومصداقيتها، باعتبارها مقاربة وحقلا معرفيا يدرس اللغة، من وجهة نظر مختلفة لما هو سائد في الدراسات اللسانية، والأدبية، والفلسفية العربية من جهة[1]، وبين مقبل على هذا الوافد الجديد الذي غيّر نظرتنا للكثير من المفاهيم اللغوية، بل **غيّر نظرتنا للغة في حد ذاتها، وللوظيفة التي يمكن أن تؤديها في حياتنا العامة،** وعلاقتنا بها، وبالعالم الخارجي من جهة أخرى.

تنهل التداولية من مشارب عدة، تنوعت بين الفلسفية، والأدبية، واللسانية، والنقدية، والنفسية، والاجتماعية، ما جعلها على غرار الحقول والمناهج النقدية واللسانية الأخرى الوافدة إلينا من الغرب، تعرف عدة مصطلحات ومفاهيم متباينة، بل ومتضاربة في أحيان كثيرة، وهو ما يصعّب من مهمة الباحث في هذا الحقل، خاصة أنه حقل جديد، لم تكتمل أطره العامة وملامحه النهائية، ولا يزال في طور البناء والتأسيس.

حيث تعنى التداولية **بدراسة استعمال اللغة،** وهي «...لا تدرس" البنية اللغوية" ذاتها، ولكن تدرس اللغة عند استعمالها، في الطبقات المقامية المختلفة، باعتبارها" **كلاما محددا**" صادرا من "**متكلم محدد**"، وموجها إلى "**مخاطب محدد**" في "**مقام تواصلي محدد**" لتحقيق "**غرض تواصلي محدد**"...»[2]، مما يُبرز دور **القصد** و**النية** في العملية التواصلية.

تتجاوز اللغة –من وجهة نظر التداولية– وظيفتها الأولى التخاطبية، والتواصلية، إلى اعتبارها **وسيلة للتأثير** في الآخرين، وتغيير سلوكهم، من خلال تحقيق وإنجاز عمل ما، وهو ما أعطى قيمة قصوى عند التداوليين، لمفهوم "**الفعل الإنجازي**" و"**الفعل التأثيري**".

كما تحددت التداولية أيضا انطلاقا من علاقتها بنظرية أفعال الكلام (théorie des actes du langage)[3]، لأنهما تدرسان اللغة على أساس أنها وسيلة لتواصل الأفراد في المجتمع وتفاعلهم، فكل ما يملكه الإنسان، ناتج عن هذا التواصل كونه كائنا اجتماعيا[4]. لذلك نعتقد أن «...ميدان استعمال اللغة هو الخطاب (le discoure)، وأنه لا يتبلور الاستعمال إلا من خلال عملية قولية، تسمى عملية التلفظ بالخطاب، فالتلفظ هو النشاط الرئيس، الذي يمنح استعمال اللغة طابعها التداولي، بوصفه نقطة التحول بالممارسة الفعلية لها، مما يبلور عناصر السياق في الخطاب: من **مرسل ومرسل إليه،** كما أنه يتحدد به **القصد**، و**الهدف**...»[5].

لكن هذا لا يعني أن التداولية، تقف عند حد التلفظ بالكلمات، بل تتجاوز ذلك إلى الفعل في الواقع بهذه الكلمات، والبحث عن الكيفية التي تفعل بها الكلمات فعلها في المتلقي، وكيفية تلقيه هذه الكلمات، ومدى تأثيرها فيه.

وعليه يأتي هذا البحث لاستعراض ومقاربة أهم المفاهيم التداولية، وكيفية استثمارها في تحليل الخطابات والنصوص، لتحليلها تحليلا تداوليا على مستوى الشكل والمضمون، ومن ثم الكشف عن المعاني المضمرة، والافتراضات المسبقة، والمعاني المقصودة، والأفعال الكلامية بمستوياتها المختلفة، كما يهدف من خلال الأمثلة التطبيقية الكثيرة، التي أَوْرَدْتُها، إلى تدريب القارئ والباحث في مجال تحليل الخطاب، على استثمار وتوظيف الجوانب النظرية، في التحليل الفاعل للخطابات، وامتلاك آليات التحليل التداولي للنصوص.

وللإشارة فإن الأمثلة والنماذج التي أوردتها في البحث، مقتطفة من **خطابات سياسية مختلفة للرئيس الجزائري، السيد عبد العزيز بوتفليقة،** وقد اخترت الخطاب السياسي نموذجا للتطبيق، من منطلق أنه من أكثر الخطابات التي

تتجلى فيها الخصائص التداولية، على مستوى **الشكل** (اللغة)، وعلى مستوى **المضمون** (الأفكار والمعاني والإيحاءات)، وعلى مستوى **الواقع** (التأثير)، لأنه يسعى إلى الإقناع والتأثير في المتلقي، ومن ثم يوظف كل آليات وأساليب الإقناع والتأثير، من **أفعال كلامية**، و**تضمين**، و**حجاج**، و**حوار**، و**افتراض مسبق**، و**مضمرات القول**، و**إيحاءات**، و**قوة إنجازية**، و**قصد**، و**سياق**، و**إحالة**، و**عرف اجتماعي**، و**كل المعارف المشتركة بين المرسل والمتلقي**، وهي أهم العناصر التداولية في جميع الخطابات والنصوص، الأمر الذي يجعل الخطاب السياسي أكثر مناسبة لأن يكون نماذج عملية، لتبسيط الانتقال من المفاهيم النظرية للتداولية إلى التحليل والتطبيق على النصوص.

بناء على ما سبق، يحاول البحث أن **يجيب على جملة من التساؤلات**، منها:

- ما هي أهم المفاهيم التداولية التي يمكن أن تستثمر في تحليل الخطابات؟
- كيف يتحدد الفعل الكلامي، والفعل الإنجازي؟
- ما هي خصائص الأفعال الكلامية؟
- ما هي متضمنات القول، وكيف نستثمرها في تحليل الخطاب والبحث عن المعاني المضمرة؟
- كيف نستثمر المفاهيم التداولية المختلفة، تطبيقيا وعمليّا، في التحليل التداولي للخطاب؟

سأركّز في البحث على المفاهيم التداولية الآتية: **الفعل الكلامي**، و**الفعل الإنجازي**، و**خصائص الفعل الكلامي**، **والقوة الإنجازية**، **ومتضمنات القول**، و**الافتراض السابق**، و**الأقوال المضمرة**، و**الحجاج**، و**السياق**، **والمقام**، **والقصد**، وسأُتبع القضايا النظرية بنماذج تطبيقية، كما يأتي:

1- الفعل الكلامي (acte de parole)[6]:

شكل الفعل الكلامي محور اهتمام الدراسات التداولية (pragmatique)، التي تركز على تأويل النّصوص، والخطابات باعتبارها أفعالا للكلام، أو مجموعة من المتتاليات لأفعال الكلام كالوعود (les promesses)، والتهديدات (les menaces)، والاستفهامات (les interrogations)، والطلبات، والأوامر (les ordres)... وبتعبير أدقّ فإن التداولية تقوم بتحويل مختلف الموضوعات إلى أفعال كلامية، ترتبط ارتباطا وثيقا **بالقصد** (Intention)، «...فمن خلال التعرّف على قصد المتكلم (Intention de l`émetteur)، أتعرف على الفعل الكلامي المنجز، فلو قال متكلم لآخر(هناك خطر يحدق بك) فقد يكون القصد من كلامه هذا الإخبار أو التنبيه أو السخريّة... »[7]. وللوصول إلى قصد المتكلم يلجأ المتلقي (Le Récepteur) إلى عملية التأويل التي تتحكم فيها مجموعة من المعطيات اللغوية والمقامية والسياقية: الثقافية، والعرفية، والاجتماعية.

فهو عندئذ فعل **سياقي** (contextuel) «...بحيث لا يمكن النظر إليه بمعزل عن السياق (contexte)، فإذا أخذنا جملة من قبيل (**سأحضر غدا**) فإننا نجد أنها تفيد معاني عديدة، وذلك بحسب السياق، فهي **تفيد الإخبار** في سياق ما، وفي سياق أخر قد **تفيد الوعد**، وقد يكون لها **معنى التهديد** في سياق ثالث...»[8].

فالخطاب يمكن أن يحمل معنى الإخبار من الناحية الدلالية، ولكنه من الناحية التداولية قد يكون تحذيرا [9]. فقد يؤدي **مستوى الاستعمال اللغوي الحيوي الوظيفي في الواقع**، معنىً معاكسا تماما **للمستوى المعجمي المحايد للغة** (اللغة في الاستعمال مقابل اللغة في الدرجة الصفر).

لذلك يتحدد الفعل الكلامي بتحديدات مختلفة تعود إلى اختلاف المرجعيات والمنطلقات التي انطلق منها الدارسون، والباحثون في أفعال الكلام، ومع ذلك فإنّ المتفق عليه هو أنّ «...تكلّم لغة ما أو التحدث بها، يعني تحقيق أفعال كلامية، ومنها أفعال تصلح للتأكيد على أشياء (Affirmation)، أو إعطاء أوامر (des ordres)،

أو إثارة أسئلة(des interrogations)، أو القيام بوعود (des promesses)، أو غير ذلك من الأفعال الكلامية ... »[10].

ومن خصائص الفعل الكلامي أنه: فعل دال، وإنجازي (أي ينجز الأشياء والأفعال الاجتماعية بالكلمات...)، كما أنه أيضا فعل تأثيري (أي يترك آثارا معينة في الواقع، خصوصا إذا كان فعلا ناجحا)[11].

2- مستويات أفعال الكلام عند أوستين (Austine): ينقسم الفعل الكلامي عند (أوستين) إلى ثلاثة مستويات:

أ- المستوى الأول: فعل القول (acte loculaire): وهو التلفّظ بمجموعة من الأصوات، التي تخضع لقواعد نحوية وصرفية وتركيبية، وتحمل دلالة. وينقسم بدوره إلى ثلاثة مستويات:

– فعل صوتي (acte phonétique): (سلسلة الأصوات التي يُصدرها الإنسان أثناء الكلام).

– فعل تركيبي (acte phatique): (وهو المستوى التركيبي، وما ننتجه من كلمات وجمل إسناديّة، خاضعة للقواعد التركيبيّة والنحويّة).

– فعل دلالي (acte sémantique): (وهو المستوى الدّلالي، الذي نعتمد فيه على السّياق والمرجع (référent) لإعطاء معاني لكلامنا، أي استعمال الكلمات والجمل، الّتي أنتجناها بتضافر(المستوى التركيبي والصوتي)، للدّلالة على معانٍ معيّنة، وهو بذلك فعلٌ بيانيٌ دلاليٌ يعبر عن مختلف الدلالات التي يحملها الخطاب.

ب- الفعل في القول أو(الفعل الإنجازي) (acte illocutoire)

«...وهو قول شيء معين، أي أنه كلام قد يفيد تقريراً أو وعداً أو استفهاماً... »[12]، وهو أهم هذه الأنواع لأنّه المفهوم الأساسي، والمركزي في نظرية أفعال الكلام، ولأنه أيضا«...الفعل المنجز داخل الكلام بواسطة المتكلم، أو هو قوته الإنجازيّة (force illocution) وذلك في مقابل الفعل التأثيري المنجز بواسطة الكلام... »[13]. أي أنّنا عندما نتكلم أو نتلفظ بأصوات على مستوى (فعل القول) ننجز نوعين من الأفعال:–أفعال كلام (إنجازية، على مستوى اللغة أو داخل الخطاب)، وأفعال تأثيرية (التأثير بالكلام).

ولقد تجاوز مفهوم الفعل في القول (الفعل الإنجازي) عند أوستين هذا المعنى، إلى اعتبار جميع الأفعال التي ينتجها الإنسان في حياته اليومية أقــوالا منجزة بالدرجة الأولى، لأنّ اللغة بالنسبة إليه «...**ليست وسيلة تواصل فقط، وإنّما أيضا وسيلة للتأثير في الواقع وتغيير سلوكنا ومواقفنا...**»[14]. وهذا ما يقوم به الفعل بالقول (الفعل التأثيري) باعتباره فعلاً منجزا بواسطة الكلام، على مستوى الواقع.

جـ-الفعل بالقول أو (الفعل التأثيري)[15] التأثير بالخطاب(acte perlocutoire):

وهو الفعل النّاتج عـن أقوالنا التي تُحدث تأثيرات متباينة في الواقع وعلى سلوك الآخرين (الإقناع، والإمتاع، وتغيير المواقف، والأفكار...) حيث **يرتبط هذا الفعل بمدى استجابة المتلقّي**، التي تترتّب على التأثير الذي أحدثه الفعل الإنجازي، وبالتالي فإن الفعل التأثيري هو الآثار الواقعية الملموسة، أو النتيجة ورد الفعل الذي يتحقق على مستوى الواقع.

لأن كل خطاب «موجّه إلى مخاطَب معيّن يسعى إلى إقناعه، بفعل ما (convaincre)، وكنتيجة لذلك استجابته لهذا الفعل، وتسمّى هذه الاستجابة فعلا استجابيّاً، أو فعل التّأثير في الخطاب»[16]. ومن ثم فإن الفعل التأثيري ناتج عن الفعل الإنجازي، وما يفهمه المتلقي من الخطاب بعد عملية التأويل، التي يعتمد فيها على اللغة والسياق، وأيضا المقام.

ولتوضيح هذه المفاهيم سنحاول استخراجها من النموذج التالي، وهو عبارة عن مقطع من خطاب للرئيس عبد العزيز بوتفليقة، ألقاه عقب التصويت بنعم على الاستفتاء حول الوئام المدني، الذي وافق فيه الشعب الجزائري على المصالحة الوطنية، وطي صفحة ما عرف بالعشرية السوداء:

قال الرئيس:".....فالقَانونُ جارٍ تطبيقهُ والأبوابُ مَفتُوحة، لكن المُجتمع لا يُمكنُه الانتظَار إلى ما لا نهاية. فَمنْ تَمَاطَل وَضيّعَ الفُرصَةَ المُتاحَة ليُجَدِّدَ نَظرتَهُ للمستَقبَل بكُلّ أمَل، وسَدّ سَمْعَهُ...عن عَرْضِ شَعْبِه بالصّفحِ الجميلِ والإقَالة، يضعُ نفسهُ نهَائيا في حُكمِ الحائدِ عن القَانون. وعِندَها يحِقّ للدّولَة والشّعبِ، بل يَكونُ من واجبهمَا استعْمَال كَافّة الوسَائل لمَنْع هَؤلاءِ من اقْترافِ المَزيد من البَوائق والشّرُور..."[17]

جدول رقم (01): أفعال الكلام نماذج وأمثلة

فعل القول	**الفعل في القول**(الفعل الانجازي)	**الفعل بالقول** (الأثر الواقعي) (مدى الاستجابة لنداء الرئيس)
يحتوي هذا المقطع على مجموعة من الجمل الصحيحة نحويا، وتركيبيا، وصوتيا، معناها مباشر وحرفي، يُفهم من السياق اللغوي، **فالمعنى المباشر** الذي يفهمه المتلقي هو: أن قانون الدولة الجزائرية يدعو للسلم والسلام، وأبوابه مفتوحة لمن يريد العودة إلى طريق الصواب، كما أن الدولة صارمة في تطبيق قوانينها، وحماية الشعب من كل الأخطار والتهديدات.	يظهر في هذا المقطع نوعان من الأفعال الانجازية: أ–**الأفعال الانجازية المباشرة** من خلال: التأكيد والتقرير لأن الموقف الخطابي يتطلب ذلك، لتأكيد وتقرير جملة من الحقائق، المتعلقة بقانون الدولة، وصرامة تطبيقه إذا تعلق الأمر بسلامة المجتمع، وأمنه واستقراره، ويظهر ذلك من خلال جملة من التعابير مثل: (..**فالقَانونُ جارٍ تطبيقهُ...**)، (...**لكن المُجتمع لا يُمكنُه الانتظَار...**)، (...**وعِندَها يحِقّ للدّولَة والشّعبِ...**). ب–**الأفعال الانجازية غير المباشرة (الضمنية):** وهي المعاني الإضافية المضمرة التي نفهمها ونستدل عليها من خلال بعض العناصر اللغوية والسياقية، مثلا الطلب أو النداء الذي يوجهه الرئيس إلى كل من حاد عن الطريق، لكي يعود إلى الصواب والجادة، إنه نداء إلى التوبة، من خلال: (**التحذير**، و**التهديد** أحيانا، و**الأمر** و**الرجاء** أحيانا أخرى...)	أما الأثر الذي يحدثه هذا المقطع في المتلقي بصفة عامة، فقد يكون آنيا لحظة تلقي الخطاب، (**تعليقات، حركات وإشارات، تصفيق، زغاريد..**)، وقد يكون بعد فترة، ويظهر من خلال تغيير يحدث على مستوى السلوك، أو الأفكار والمواقف... والتغيير في الواقع الراهن، أو التوبة، ونسيان الماضي والعمل الجاد والمتواصل من أجل بناء جزائر الغد...، وذلك لن يكون إلا إذا أثّر الخطاب في المتلقي، وغيّر من سلوكه وفكره، ومن ثم يحدث التغيير في الواقع اليومي المعاش.

المصدر: الجدول من إنشائنا بالاعتماد على نماذج مختارة

3- تكامل مستويات الفعل القولي:

مستويات الفعل القولي الثلاثة متداخلة «...ذلك أنّنا في أية عمليّة كلاميّة لا بدّ وأن نصدر متوالية من الأصوات تنتمي إلى لغة معيّنة ويجب في هذه الأصوات أن تكون خاضعة ومطابقة للقواعد النّحوية والتركيبية لهذه اللغة، وبذلك نضفي على هذه المتوالية معنى معينا...»[18]. أي أنّ **فعل القول** «...يتألّف من أصوات لغويّة تنتظم في تركيب نحوي صحيح ينتج عنه معنى محدد وهو المعنى الأصلي، وله مرجع يحيل عليه...»[19]. لذلك ففعل القول يحيلنا على المعنى الأصلي المباشر الذي نقصده أثناء عمليّة الكلام الّتي يشترط فيها: تضافر المستويات الثلاث، **الصوت**، و**التركيب**، و**الدّلالة** بصورة صحيحة منتظمة ومحدّدة. فالكلام لا ينعقد إلا بالفعل اللفظي، وللحديث عن فعل القول يجب أن نأخذ بعين الاعتبار العلاقات التي تربطنا بمخاطبينا.

ولتوضيح تداخل مستويات الفعل الكلامي، نضرب مثالا آخر من نفس الخطاب السابق للسيد الرئيس عبد العزيز بوتفليقة:

قال الرئيس: ".....فَمن وَاجبِ كلّ جَزائريّةٍ وكلّ جَزائريّ، يَعتنقُ هَذا المسْعَى، أنْ يزرعَ حولهُ بُذورَ التّضامنِ والاحترامِ تجاهَ كافّة الجَزائريين، وبصفةٍ خَاصّة، تجَاهَ الأكثر عُرضة منهُم، في مَسْعى السّلم هَذا، وأعْني بِذلك ضَحَايا الإرهَاب أو أولئكَ الّذين بعد تيهان الزّيغ والضّلال، اسْتجابُوا أخيراً لنداءِ شَعبهِم، وعَادُوا إلى أحْضَانِ المُجتمَعِ، فَلاَ تُذكّرُوهُم بِحَالهِم بالأمْسِ، وسَاعِدُوهُم عَلى تَصْويب وجْهَتهم شَطرَ المُستقبلِ الّذي اخْتَاروا بناءَه معكُم. وعَوِّضُوا للآخرين رزْأهُم في عَزيزٍ عَليهِم، بإحَاطتِهمْ بِحُضُورِكُمْ وَتَضَامُنِكُمْ".....[20].

جدول رقم (02): تداخل مستويات الفعل الكلامي

فعل صوتي	فعل تركيبي	فعل دلالي
المقطع الذي بين أيدينا، لا يخلو من الأصوات، التي تتكرر لتزيد قوة الخطاب على الإقناع، والوصول إلى المتلقي. مثل تكرار: (الباء، والجيم، والدال، واللام، والزاي، والعين، والسين،...) لكننا نلاحظ كثرة حروف الجهر على حساب حروف الهمس، لأن المقام يتطلب ذلك، فهي أصوات قوية، تسهم في لفت الانتباه، وإسماع صوت المتكلم، لكن هذا لا ينفي وجود أصوات الهمس، فهي حاضرة، حتى يكون هناك انسجام وتناغم في الخطاب يخلق جرسا موسيقيا يؤثر في المتلقي ويشعره بحميمية قربه من الرئيس، فالانتقال من الجهر، إلى الهمس والعكس، يفرضه مقام الخطاب وطبيعة المواضيع، والأفكار، والقيم، والمشاعر،	يحتوي هذا المقطع على أفعال وأسماء، وحروف، وأصوات تتضافر لغرض واحد، هو إيصال المعاني والأفكار إلى المتلقي، على أحسن حال، قصد التأثير فيه وإقناعه.مثل الجملة التالية: {(ف)، (من)، (واجب)، (كل)، (جزائري)، (و)، (كل)، (جزائرية)}، {(يعتنق)، (هذا)، (المسعى)، (أن)، (يزرع)، (حوله)، (بذور)، (التضامن).....}. إن توظيف مثل هذه الجمل يستجيب للمقام والسياق، الذي قيل فيه هذا الخطاب، وكذلك الموضوع والقضايا التي يعالجها، فالمتمعن في الخطاب، سيجده يوحي بذلك النفس اللغوي، البسيط والواضح، والمألوف لدى الجميع. بعبارات مفهومة، قوية، مباشرة، يستوعبها العام والخاص، لأن	يحمل هذا المقطع **شحنات دلالية** متباينة تباين الأفعال والأغراض والمعاني التي تشير إليها. فلقد استهل الرئيس المقطع **بنبرة شديدة قوية**، فيها نوع من التأكيد والتقرير، على أنه من واجب كل الجزائريين الذين قالوا نعم لمسعى المصالحة الوطنية، أن يعملوا على إنجاحه وتحقيقه، من خلال التسامح والتضامن والتكافل الاجتماعي. والمقطع **غني بالدلالات** والمعاني، التي تلفت انتباه المتلقي وتثير عواطفه ومشاعره، مثل حديثه عن: ضحايا الإرهاب، وعن المُغَرَّر بهم في قوله: **(واعني بذلك ضحايا الإرهاب) و (أولئك الذين، بعد تيهان الزيغ والضلال، استجابوا، أخيرا، لنداء شعبهم وعادوا إلى**

والحالات النفسية التي يتطرق إليها المرسل. حيث تؤدي هذه الأصوات معاني مختلفة، باختلاف موقعها في البنية اللغوية، فهي وسيلة من وسائل الموسيقى اللغوية، لأن انسجام الحروف، وحلاوة جرسها، من شأنه أن يُسهم في الإبلاغ والإيصال، وتقريب المعاني إلى النفوس، خاصة إن تكررت هذه الأصوات، كما أن **حروف الجر، والنصب، والاستفهام، والتعجب، والشرط** وغيرها من **الأسماء المشبهة بالفعل، وأدوات الاستثناء، وصيغ المبالغة، وأفعال التفضيل**، كلها تجعل أسلوب الخطاب يتنوع، ونبرة الصوت تتنوع، ترتفع أحيانا، وتنخفض أحيانا أخرى.فهذه الحروف أو الأصوات، **لم ترد اعتباطا** ولغير فائدة، فتكرار أداة النهي (لا) مثلا، أدت وظيفة **تواصلية مهمة**، فلقد نهت عن بعض الأفعال، وحثت على بعض الأفكار والقِيَم (أوامر ونواه تتكرر) التي تؤدي إلى تغيير المواقف والذهنيات والسلوكات.	الكلام موجه لكافة الشعب، لكل الجزائريين. والرئيس حاول أن يبث جملة من المفاهيم والقيم والرؤى، المتعلقة بسياسة الوئام المدني والمصالحة والسلم. لحمل الجمهور على التواصل معه، والاستجابة لما يدعو إليه. ولأجل ذلك **وظّف هذه الجمل القصيرة ذات الجرس**، والألحان المختلفة التي تلامس القلوب، قبل العقول. لقد عمد الرئيس إلى استخدام الجمل القصيرة، لما لها من وقع، وتأثير نظرا لطابعها التداولي الذي يسعى إلى الإقناع، وكسب ثقة المتلقي. كما **استعمل الأفعال** لما لها من دور فاعل في معمار النص، **واستعمل الجمل الفعلية** لحيويتها وحركيتها ودلالتها على الاستمرار والتجدد، مثل: (يعتنق، يزرع، استجاب، عاد، ساعد، عوض، أحاط...).	**أحضان المجتمع)، و(وعوضوا للآخرين، رزأهم في عزيز عليهم بإحاطتهم بحضوركم وتضامنكم)** وهناك الكثير من **المعاني الضمنية** في المقطع، تحمل بين طياتها دعوات متعددة ومتجددة لنسيان الماضي، وبناء مستقبل جديد لدفع ركب التنمية الاجتماعية والسياسية والاقتصادية وغيرها. هناك أيضا **دلالات مؤثّرة، ومعبّرة**، تحمل معاني ودعوات **معلنة**، وأخرى **مضمرة** للمصالحة ونبذ الخلافات، والتآخي والتمسك بالقيم الحضارية العصرية. كما أشار الرئيس، بطريقة غير مباشرة إلى الأوضاع التي عاشتها الجزائر والفترة السوداء التي أفرزت قانون المصالحة. وعلى العموم **فإن الحقل الدلالي للكلمات الدالة على:** التفاؤل، والسلام والأمن والأمان، والمستقبل والتغيير، والتجديد، والفرح، هي **الغالبة**.

المصدر: الجدل من إنشائنا بالاعتماد على نماذج وأمثلة مختارة "

4-الفعل الإنجازي (acte illocutoire):

يعرفه **دانيال فاندرفيكن**(Vanderveken Daniel) بأنّه «...الوحدة الأولية لمعنى الجملة، وهو الوحدة الأولية للاتصال...»[21] لأن الأفعال الإنجازية ملفوظات (Enoncés) ذات طابع دلالي، تصف الحدث و«...تتميز بكون لفظها[22] ينجز الحدث الذي تصفه، وهكذا فإنّني بقولي (أعدك) بالمجيء أتمم الفعل المذكور في الملفوظة، أعدك، كذلك هي الحال بالنسبة إلى قولي (آمرك..أُجيز لك..الخ)... »[23]، فأنا أنجز فعل الوعد على مستوى اللغة بمجرد التلفظ بالجملة أو الفعل الكلامي، ثم بعد ذلك يكون الإنجاز على مستوى الواقع من خلال التأثير الذي يحدثه الخطاب في المتلقي.

ولتقريب مفهوم الفعل الإنجازي سأورد المثال التالي، وهو عبارة عن مقتطفات من خطاب للرئيس الجزائري عبد العزيز بوتفليقة، أثناء آدائه اليمين الدستوري:

قال الرئيس: ".....أيّتها السيّدات، أيّها السّادة

إنّ أَوْلَويّة الأَوْلويَّات في السّياسَة التي تَستجِيبُ لِرغبات الأمّة العَمِيقَة إنّمَا هِيَ العَمَلَ عَلَى اسْتتبابِ السّلْم... وفي هَذَا الإِطَار لاَ مَنَاصَ لِي منَ التّأْكِيد بأنّ أَمْنَ الأَشْخَاصِ والمُمْتَلَكَات من صَمِيم مَسْؤُولِيّة الدّوْلَة..... أَتَعَهّد

بِصدق وإخْلاَص ببَذل ما في وسْعي لِجْمعِ الشّمْل.... الكلّ مُطالب بالمُشاركَةِ حسبَ الطّاقةِ والإمْكَانات بِمَا أوتي منْ قُوّة وإخْلاصٍ في إزالة أسْبابَ الفُرقة والتّناحرِ.....فلا بد لنا جميعاً أن نتداركَ الوعْي بهذا الأمرِ، وأن نقتنعَ بأنّه من دونِ إعَادةِ الاعْتبارَ للعَملِ والاستحْقاقِ، لا يمْكن تَحقيق جدْوى تلكَ الأعْمالِ التّي لاَ مَناصَ من إنجازهَا بُغية عَقْلَنَة الإطَار التّنْظيمي للاقتصاد وتعْزيزه...أدْعو أبناء وطَني الحَبيب الّذي لا بَديل لَه لا لِهؤلاء ولا لهؤلاء، أدْعو كلّ الجزائريين رِجالاً ونساء إلى الإسْهامِ في هَذا العَمل الجَليل وبدونه مهمَا كَانت الوُعُود والأوْهَام لاَ سيادَة لهُم عَلى مَصيرهم بتاتا... إنّ هَذه الحَقيقة تقتَضي أوَّل ما تقْتضيه تَكْييف مَنظومَة التّكوين الّتي لاَ مَناصَ لهَا منَ التّفتّح أكْثر عَلى العالَم ومَا يَشْهَده من تطَوّرات...لا يُمكنُ تَحقيق جَدوى تِلكَ الأعْمَال الّتي لاَ مَناصَ منْ إنجازِها، بُغْية عَقلنة الإطار التّنظيمِي للاقتصَادِ وتَعْزِيزِه." (24).

فيما يلى نستخرج أهم الأفعال الإنجازية الواردة في مقاطع الخطاب السابقة:

أ-الوعد: مثل قوله: "...إن أولوية الأولويات في السياسة التي تستجيب لرغبات الأمة العميقة إنما هي العمل على استتباب السلم... أتعهد بصدق وإخلاص ببذل ما في وسعي لجمع الشمل..."

جاءت هذه الأفعال مباشرة وصريحة أحيانا، وغير مباشرة وضمنية أحيانا أخرى، فالفعل الآتي (أتعهد بصدق وإخلاص ببذل ما في وسعي لجمع الشمل)، هو فعل كلامي مباشر، كان الوعد أو الفعل الإنجازي فيه صريحا ومعبرا تعبيرا قويا عن وعدٍ يلتزم الرئيس بتنفيذه. في حين تعددت المعاني والمضامين التي حملها الوعد في الأفعال الكلامية الأخرى، وهذه المعاني هي أفعال إنجازية غير مباشرة يحددها السياق، وقد قننت التداولية آليات الحصول على المعاني الضمنية. فقد ميز غرايس(1975) بين المعنى المعلن والمعنى المضمّن، مثل قول الرئيس: **(وعلى هذا الأساس لا مناص لي من التأكيد بأن أمن الأشخاص والممتلكات من صميم مسؤولية الدولة.)**، فالمعنى المعلن أو الفعل الإنجازي المباشر من وجهة نظر أوستن، هو التأكيد والتقرير، لكن هذا التقرير يحمل بين ثناياه معنى ضمنيا أو فعلا إنجازيا غير مباشر هو الوعد، فالرئيس من خلال هذا المقطع يَعِدُ بحماية الممتلكات والمواطنين، وقوله أيضا: **(إن أولوية الأولويات في السياسة التي تستجيب لرغبات الأمة العميقة إنما هي العمل على استتباب السلم)** فهو يَعِد ضمنيا بالعمل على استتباب الأمن.

فالهدف من التضمين، والإخفاء، واللعب بالكلمات، التي يعمد إليها الخطاب هو التأثير في المتلقي، وحمله على التغيير، والفعل في الواقع، لذلك تلجأ الخطابات ذات البعد الإقناعي إلى توظيف الأفعال الإنجازية الضمنية، لما لها من قدرة على الفعل في المتلقي، لأنها تجعله يُعمل فكره للبحث عن المعاني المقصودة عبر سلسلة من التأويلات، والاستدلالات اللغوية والسياقية والمقامية.

ب-الأمر: مثل **قول الرئيس:**..."الكل مطالب بالمشاركة حسب الطاقة والإمكانات بما أوتي من قوة وإخلاص في إزالة أسباب الفرقة والتناحر... فلا بد لنا جميعا أن نتدارك الوعي بهذا الأمر وأن نقتنع بأنه من دون إعادة الاعتبار للعمل والاستحقاق لا يمكن تحقيق جدوى تلك الأعمال التي لا مناص من إنجازها... أدعو أبناء وطني الحبيب الذي لا بديل له لا لهؤلاء ولا لهؤلاء، كل الجزائريين رجالا ونساء، إلى الإسهام في هذا العمل الجليل..."

جاء الطلب وهو فعل إنجازي غير مباشر، بأسلوب أمري أقل حدّة، مثل قوله: (الكل مطالب..لا بد لنا جميعا أن نتدارك...أدعو أبناء وطني الحبيب...)، وكان من الممكن أن تعرض هذه الأفعال كالآتي: **(شاركوا، تداركوا، ساهموا، اجمعوا)**، لكن الموقف لا يحتمل أفعالا إنجازية مباشرة، لذلك كان الرئيس مراعيا لمقام الخطاب، وللمتلقين، كما كان أكثر دبلوماسية، وأكثر تأثيرا في المتلقي.

جـ-النداء: في قوله:"... **أيتها السيدات، أيها السادة...** " وقد كانت **هذه الجملة لازمة تتكرر باستمرار**، بعد كل مقطع، لتأكيد الفكرة الرئيسية للخطاب، ولفت انتباه الجمهور إليها، وإلقاء الضوء عليها وعلى غيرها من الأفكار، ولفت الانتباه إلى أهمية ما يقال...وتقريب المسافة النفسية بينه وبين الشعب. فقد كان النداء مباشرا، واضحا يهدف إلى إسماع صوت الرئيس.

د-النفي: ويظهر من خلال **قول الرئيس:** "...لا مناص لها من التفتح أكثر على العالم وما يشهده من تطورات...لا يمكن تحقيق جدوى تلك الأعمال التي لا مناص من إنجازها، بُغْية عَقلنة الإِطار التّنظيمِي للاقتصَادِ وتَعْزِيزِه...".

نلاحظ أن النفي جاء مباشرا، يحث على فعل أشياء وترك أخرى، لكنه يحمل في ثناياه طلبا غير مباشر، كان هو المقصود من الخطاب، فيه إشارة إلى ضرورة مواكبة التطورات الحاصلة على المستوى العالمي سياسيا، وثقافيا، واجتماعيا، وعلميا، واقتصاديا (العولمة).

هـ-الاستفهام: قال الرئيس: اللهم أشهد على أنه لا شيء أكْرَه إلي، ولا أمقت، ولا أكثر بغضا، من إراقة دماء المسلمين وبَني الإنسان.اللهم اشهد على أنني لا أفهم كيف يقتل الجزائري جزائريا مثله؟، وكيف يُخَرّب الجزائري بيته بنفسه؟ اللهم أشهد على أنني لا أحب السّجون، ولا تقييد الحريات، ولكن ما حِيلَتي يارب في حقوق المجتمع في الدفاع عن نفسه؟. أوَ مَا قُلْتَ يا رب وأنت أصدق القائلين"من قتل نفسا بغير نفس أو فساد في الأرض فكأنما قتل الناس جميعا، ومن أحياها فكأنما أحيا الناس جميعا"؟.."[25].

عدل الاستفهام في هذا الخطاب عن معناه الحقيقي، وأدى معاني مجازية أخرى كثيرة. فكل الأسئلة التي وجهها الرئيس لا تبحث عن إجابة لأنه استفهام غير مباشر وهو موجه للمتلقي لا للإجابة عليه، لأن الرئيس لا يطلب الفهم لنفسه وإنما لإفهام الجمهور وإبلاغ أفكار معينة بطريقة غير مباشرة، ولتبرير مواقف، ولإقناع الجمهور بالإجراءات المتخذة.. وهو ما يعرف **بالاستفهام البلاغي** الذي لا يُنجز إلا على مستوى الخطاب ولكن تأثيره يتجاوز الخطاب إلى الواقع نظرا لقوته التواصلية والإبلاغية.

جاء **الاستفهام** من الناحية التركيبية الدلالية مباشرا، لكنه من ناحية التلقي كان غير مباشر، لأنه لا يطلب الإجابة من الجمهور، بل بقي إنجازه على مستوى الخطاب فقط وأفاد عدة معانٍ أخرى يمكن أن تفهم، من السياق العام للخطاب، أهمها **الطلب، الذي شكل فعلا إنجازيا غير مباشر.**

حيث يختلف القصد من السؤال باختلاف الموقف الخطابي، وعليه فإنّ الإجابة تختلف باختلاف الغرض من السؤال (...وباختلاف النتيجة المقصودة يختلف، رد الفعل الذي يحدثه السؤال، وتتغير كليا قيمة اللفظ (Enoncé)...). فاللفظ يجب أن تتوفر فيه صفات معينة، داخل الخطاب، يسميها أوستين (صفات داخلة في القول illocutionnaire)[26]، وهي صفات تتعلق بالسياق اللغوي للخطاب، كفيلة بتحديد قيمة اللفظ فيما إذا كان سؤالا بلاغيا، أو سؤالا يطلب الإجابة من الطرف الآخر، الذي يُفترض أن يجيب مهما كان الغرض من السؤال، لأنّ المتكلم من خلال سؤاله يدفع مستمعه إلى الكلام بشكل أو بآخر، فثمة «...فائدة إذا في التمييز بين صفة السؤال التي يتمتع بها الفعل الحاصل، وبين كل الصفات الأخرى التي قد تضيفها إليه نوايا المتكلم...»[27].

5- القوة الإنجازية (Force illocutoire):

ترتبط القوة الإنجازية بالغرض الإنجازي، أو الغرض من الكلام، وبظروف استعمالها وسياقاتها، وبتعبير أدق القوة الانجازية هي «... الشدة أو الضعف اللذان يمكن أن يُعرض بأحدهما غرض إنجازي واحد في سياق بعينه،

من سياقات استعمال اللغة...»[28]. وهي التي تحدد قوة الفعل الإنجازي، أو ضعفه لأنه «... يمتلك أغراضا إنجازية متباينة بتباين استعماله، فمثلا غرض الطلب الإنجازي يَعرف قوى إنجازية عدة تمتد من الأمر المباشر حتى التمني...»[29].

ولتوضيح مفهوم القوة الإنجازية ندرج المثال الآتي، وهو مقطع للرئيس مأخوذ من الخطاب الذي ألقاه أثناء آدائه اليمين الدستوري.

قال الرئيس: ".....الكل مُطالب بالمشاركة حسب الطاقة والإمكانات، بما أوتي من قوة وإخلاص، في إزالة أسباب الفرقة والتناحر، وإذّاك سيتفرغ الجميع لإرساء الركائز التي تُمَكّن من انطلاقة جديدة قوامها احترام كل المناهل والقناعات...."[30].

يشكل المقطع **فعلا كلاميا**، موضوعه، ومعناه المباشر، مطالبة الكل بالمشاركة، في إزالة أسباب الفرقة والتناحر، من أجل غد أفضل، وفعله الإنجازي هو **الأمر غير المباشر** الذي يظهر من خلال قول الرئيس: "...**الكل مطالب** بإزالة أسباب الفرقة..."، أما غرضه الانجازي فهو الطلب، والقوة الإنجازية هي كل الاحتمالات التي يمكن أن نعرض بها الموضوع، والغرض الإنجازي من الخطاب، فإذا كان الطلب أمرا مباشرا وصريحا، فستكون قوته الإنجازية عالية، أما إذا كان التماسا، أو استفهاما، أو دعاء، فإن قوته الإنجازية قد تضعف، مع أن الدعاء والتمني والترجي قوى إنجازية قد تكون أكثر تأثيرا في المتلقي في مقامات وسياقات معينة.

يمكن أن يُعرض الموضوع أو الغرض الإنجازي لهذا الفعل الكلامي بِقِوَى إنجازية عدة حيث بإمكان الرئيس أن يطلب من الشعب المشاركة في نشر السلم والسلام، باستعماله صيغة الأمر المباشر: كأن يقول مثلا: **(شاركوا** بكل طاقاتكم**)**، أو من خلال الاستفهام مثل قوله: **(هل** تشاركون بكل طاقاتكم**)**، أو من خلال التمني، **(ألا** تشاركون بكل طاقاتكم.**)**، أو الدعاء **(لو** تشاركون بكل طاقاتكم**)**.

فالأمر المباشر، والاستفهام، والتمنّي، والدّعاء... مجموعة احتمالات لقوى إنجازيّة يمكن أن يُعرض بها الغرض الإنجازي لهذا المقطع من الخطاب.

6- السياق: (contexte) السياق هو الإطار العام الذي يحكم استعمال اللغة، وفق خصائص لغوية وغير لغوية. ولقد شكل هذا المفهوم في الدراسات التداولية نقطة ارتكاز، تتحدد من خلالها مختلف الأفعال الكلامية، خاصة الإنجازية منها.

لذلك يكثر الحديث في المقاربة التداولية عن العرف الاجتماعي، والثقافي، والخصائص النفسية للمرسل والمتلقي، والقصد والنية، والموقف الخطابي، والمعارف المشتركة... وغيره من الآليات التي تحدد معالم الأفعال الإنجازية، والكيفية التي تشتغل بها اللغة، والخطابات والنصوص، والأدب بصفة عامة، وقد اتجهت الدراسات التداولية إلى دراسة الخطابات والنصوص باعتبارها منجزات لغوية «... في إطار التواصل، وليس بمعزل عنه، لأن اللغة لا تؤدي وظائفها إلا فيه، فليست وظائف مجرّدة، وبما أن الكلام يحدث في سياقات اجتماعية، فمن المهم معرفة تأثير هذه السياقات على نظام الخطاب المنجز...»[31].

لتوضيح أهمية السياق في التحليل التداولي للخطاب، نتوقف عند المقطع التالي من الخطاب السابق، "خطاب التصويت بنعم على الاستفتاء حول الوئام المدني والمصالحة الوطنية":

قال الرئيس: ".....ها هو ذا الشعب الجزائري قال قوله الفَصْل، واخْتار أن يَقُول، بالصّراحَة والجَهر: نَعَم للمسعى الشّامل الذي اعتمدناه من أجْل استعادة السّلم والوئام المدني. فضْلاً عن وضوح معنى الاختيار، إنّ

الشّعب قد عبّر بمشاركته العَارِمة في التّصويت الّتي لمْ يَسْبق لهَا مَثيل مُنْذ استعادة الاسْتقلال الوَطني، تعبيرا بليغاً، وزَفّ من خلال ذلك رسالةً، لا مثلها رسالة، إلى كلّ أولئك الّذين ظنّوا أنّه شعب لا رشد له، إلى كلّ أولئك الّذين ظنّوا أنّه لا قدرةَ له على الخروج من غَفْوَته...."[32].

تنوعت واختلفت السياقات التي احتضنت هذا الخطاب، وأسهمت في بنائه ونسجه على أساليب بعينها، تراعي خصوصية هذه السياقات وتنوعها، وتداخلها بين ما هو سياسي، واجتماعي، وثقافي، ونفسي، وتاريخي،..ونحن نعلم أن البلاد كانت تعيش في تلك الحقبة، ظروفا صعبة نتيجة عدة تغيرات وظواهر دخيلة علينا وعلى مجتمعاتنا العربية الإسلامية، كظاهرة الإرهاب وما نجم عنها من عنف لا مبرّر له. فلقد عاشت الجزائر أثناء التسعينيات ظروفا صعبة، من الناحية الأمنية، وانعكس عدم الاستقرار الأمني على الجانب الاجتماعي والاقتصادي والسياسي والثقافي. مما جعل الجزائر عرضة لعدة أزمات داخلية وخارجية، كان الهدف منها زعزعة استقرارها، واستهدافها داخليا وخارجيا، من خلال، أعمال عنف داخلية، وعدة تصريحات خارجية، وضعت البلاد في مواقف حرجة أمام الرأي العام الخارجي. **وقد شكّلت كل هذه الظروف وغيرها، السياق العام لهذا الخطاب**، وغيره من الخطابات التي توالت فيما بعد، وكلها تتحدث عن أوضاع الجزائر الأمنية، في تلك الحقبة والتحديات والرهانات، التي تنتظر البلاد لاستعادة الاستقرار والسلم.

7- المقام:(situation) المقام في الدراسات الحديثة: «...مفهوم يمكن تضييقه كما يمكن توسيعه، فحدوده الدنيا هي تصور متخاطبين في زمان ومكان معينين، وهذه الحدود الدنيا يمكن أن نعبر عنها لغويا على نحو صريح كما يمكن ألا نعبر عنها...»[33]. والحدود الدنيا التي تحدث عنها ليفنسون (Levinson) أثناء تحديده للتداولية انطلاقا من المقام، هي:(...حدود علم الدلالة، أما الحدود القصوى التي لا يمكن للتداولية اللسانية أن تتخطاها فهي اللسانيات الاجتماعية وربما النفسية...»[34] وبالتالي يُسهم المقام إسهاما كبيرا في تحديد معاني الأفعال الكلامية، كما يلعب دورا مهما في عملية التأويل التي يقوم بها المتلقي، فالمقام يزيل الغموض ويشرح ويفسر الخطابات بما هو خارجي.«..**فللمتكلم والمخاطب اعتقادات وانتماءات اجتماعية ومواقع داخل مؤسسات (كالأسرة، والإدارة، والمدرسة، والمعمل،...)، وهذه المعطيات المقامية تتدخل لتحديد المقصود في كثير من الجمل وهي بهذا جزء من المستوى التداولي...**»[35]، وقد اهتمت الدراسات التداولية بالمقام، واعتبرته قضية مهمة لأن مختلف مستويات التحليل، التي تعتمد على التأويل والاستدلال، لكشف المضمر، والضمني من المعاني، تخضع للمقام أولا ثم للسياق ثانيا، لأن السياق أشمل من المقام، ولذلك كثيرا ما **يقف التداوليون عند ما يسمونه** " **سياق الموقف التواصلي**" وهو ما سنوضحه من خلال المثال الآتي:

قال الرئيس السيد عبد العزيز بوتفليقة، في كلمة قالها في مأدبة عشاء أقامها على شرفه، فخامة الرئيس (ثابومبيكي)، رئيس جنوب إفريقيا، "كاب تاون" 2001/10/16، (لقد قَوِيَت شَوْكة الإرهاب الدّولي الذي سبق له وأن ضرب بوحشيّة مبرحة بلدانا كثيرة ومنها الجزائر. الآن جعلها تطال الولايات المتحدة الأمريكية، وتهدّد البلدان الأشدّ قوة والأكثر ثراء. تلك البلدان التي كانت إلى حد الآن غافلة عن الخطر الذي يمثّله، أو مُستخّفة بما ينجم عنه من الآثار والعواقب...لقد استشرى الإرهاب وأصبح آفة تزرع الأرْزاء والمآسي بين أبناء البشريّة جمعاء، وعليه يجب حشد كل الوسائل لمكافحته...)[36].

مقام هذه الكلمة هو مأدبة العشاء التي أقامها فخامة الرئيس (ثابومبيكي)، رئيس جنوب إفريقيا، "كاب تاون" 2001/10/16، على شرف الرئيس الجزائري (نلاحظ أنه مباشرة بعد أحداث 11 سبتمبر 2001).

فقد كان سياق الموقف التواصلي مرتبطا بالسياسة الدولية وموقفها من محاربة الإرهاب قبل 11 سبتمبر 2001، ولذلك استغل الرئيس المقام (كان خارج الوطن) لإبداء وجهة نظره تجاه السياسة الدولية، وموقفه من بعض قضاياها، وعلى رأسها الإرهاب العابر للدول والقارات، حيث استعمل الرئيس لغة خاصة، تميزت بالوضوح والمباشرة، لغة قوية وغنيّة، بمفاهيمها، وأفكارها ومصطلحاتها، **مثل:** (الوحشية، والإرهاب، والخطر، والأرزاء، والمآسي، والعواقب الوخيمة، والعولمة، والقوة، وحشد الوسائل، ومحاربة الإرهاب، والعلاقات الدولية...إلى غيرها).

وعلى هذا النحو جاءت لغة الخطاب سهلة، **مراعية للمقام ولسياق الموقف التواصلي**، فلا يكون مناسبا لو تحدّث الرئيس في هذا المقام، وهو خارج الوطن، على قضيّة وطنيّة داخلية بحتة، أو جزئية تتعلّق بتفاصيل التنمية المحليّة مثلا، إذ لكلّ مقام مقال.

8-القصد أو (القصدية): (Intention) لقد استثمر أوستين مبدأ (القصدية) «... في دراسة ظاهرة "الأفعال الكلامية" وقام تلميذه سيرل بنفس الصنيع حينما اتخذه معيارا أساسيا لتصنيف القوى المتضمنة في القول...»[37]. لذلك عُني القصد باهتمام كبير في الدراسات التداولية المعاصرة، حيث تناولت هذه الدراسات «...قضية المقاصد والنوايا في الخطاب الأدبي، واللغوي عموما، في إطار دراستها لقضايا الأفعال الكلامية وهي قضايا تدخل في صميم البحث عن مقاصد المتكلم في الخطاب، وهي مقاصد تختلف باختلاف نوايا المتكلم والوضعية السياقية التي تكشف خطابه... »[38]. وربما أهمية هذه القضية تكمن في المسافة بين القول، والمقصد وطبقات المعنى المتعددة، بين معنى مباشر حرفي...والفعل الذي ينجزه المتكلم في السياق، فالمتكلم لا يقول ما يعنيه في كل مناسبات الكلام على نحو مباشر...»[39]، بل هناك أفعال كلامية غير مباشرة تحتاج لتأويل المتلقي حتى يصل إلى المعاني التي يقصدها المتكلم، يعتمد في تأويلها على جملة من المعطيات من بينها السياق بأنواعه، والعرف الاجتماعي، وكيفية فهمه لما سمعه، وقصد المتكلم... الذي يصعب تحديده إلا وفق معطيات معينة كالمعارف المشتركة بين المرسل والمتلقي.

وللتوضيح أكثر، نعرض مثالا تطبيقيا هو مقطع من كلمة للرئيس الجزائري عبد العزيز بوتفليقة، ألقاها بمناسبة افتتاح الملتقى الدولي الأول حول الفيلسوف الجزائري الأصل"سانت أوغستين" **و**الحوار بين الحضارات 2001.

قال الرئيس: "....إنّ الجزائرَ وهي تَتَشرّف باحْتِضان هذا المُلتقَى الكَريم، إنّما تُسجّلُ مُسَاهَمتهاَ في السّنة الدّولية للحوار بين الحضارات التي أقرّتها هيئة الأمم المتّحدة بمبادرة من الرّئيس الإيراني محمّد خاتمي.إنّه لشَرف لي وقد انزلتموني منزلا كريما بين عُظماء كِرَام أن استهل أشغال هذا الملتقى، وأشير إلى ملاءمة هذه التّظاهرة الهامة، من خلال التّطرق إلى التّحديات الجوهرية، المرتبطة في عصرنا هذا بالحوار بين الثّقافات والحضارات... إنّ العالم الإسلامي واع بهذه النّظرة المقلّلة المقلّصة للآخر، تلك النّظرة الّتي هي مَنبع ظاهرة العُنصريّة، والّتي تطبع في الفتْرة مَا بعد الاسْتِعمار، المُعاملة المُجحفة التي يُعَامِل بها الغرب الشّعب الفلسطيني. وتتجلّى هذه النّظرة أيضا في عدم اكْتراث الغرب أو يكاد لا يكترث للمأساة الّتي يعيشها ملايين من الأطفال والنّساء والرّجال العراقيين، الّذين يعانون أشدّ المعاناة نتيجة الخطر الظّالم غير الإنساني المفروض على بلادهم."[40]

القصد أو النية، هو الغرض الذي من أجله أنشئ الخطاب، وقد يكون ضمنيا، أو صريحا، فمن خلال التعرف على القصد من الخطاب، أو الكلام بصفة عامة، نتمكن من تحديد المعاني المقصودة، والضمنية، التي يريدها المتكلم، ويسعى إلى إيصالها، وتمريرها عبر جملة من الرسائل المبثوثة في الخطاب. «...ويتضمن القصد عدة

أهداف يسعى إليها المتحدث منها: الإقناع، والإرشاد، والإخبار، والتبرير، والمكاشفة أو الصراحة، وإثارة الحماس،...و يأخذ شكلين أحدهما صريح، والثاني ضمني خفي، كما يلي:

أ-القصد الاتصالي الصريح: وهو الذي يصرح به المتحدث صراحة للجمهور موضحا الهدف من وراء الخطاب.

ب-القصد الضمني الخفي: وهو الذي يضمره المتحدث، ولا يصرح به، ويومئ إليه بالإشارة والتلميح، ويفهم من فحوى السياق...»[41]، وسنحاول توضيح المقصد من الخطاب السابق ذكره من خلال الجدول الآتي:

جدول رقم (03): أنواع القصد نماذج وأمثلة

القصد:(الغرض من الخطاب)	القصد الاتصالي الصريح	القصد الضمني الخفي
الغرض من الخطاب هو إحداث التغيير على مستوى الواقع الفكري والسلوكي فيما يخص مجموعة من القضايا التي شكلت ولازالت تشكل حجر الأساس في بناء الشخصية العربية والغربية على حد سواء، لأن الإيديولوجية الفكرية تلعب دوراً مهما في إطار أية عملية تحديث، وتجديد، وتغيير وترتكز في بنائها على خلفيات تتنوع بين الاقتصاد والاجتماع والثقافة والدين، لتعبر بشكل واضح عن أقصى الطموح الذي يهدف إليه المتكلم من خلال خطابه، والذي تهدف إليه أيضا أية أمة من الأمم، تسعى إلى تغيير نظرة الآخر، أو الحضارة الغربية للحضارة الإسلامية، ولكل المجتمعات العربية بما في ذلك المجتمع الجزائري. وكذلك السعي إلى إيصال وجهة نظرنا حول مجموع من القضايا للرأي العام العالمي، والتأكيد على أننا شعوب لديها حضارة عريقة أسهمت في دفع عجلة التطور عبر مر العصور. وقد استخدم الرئيس في ذلك عدة أساليب لغوية منها (الاقتراح) كاقتراحه لمجموعة من الحلول للمشاكل الرئيسة التي أدت إلى هذا التصدع الثقافي، والإخبار من خلال استحضاره لعدة قضايا وتحليله لمجموعة من الوقائع،	أ- ويتمثل في الدعوة إلى الحوار بين الحضارات تلبية للدعوة العالمية من هيئة الأمم المتحدة، ب- مشاركة الجزائر في السنة الدولية للحوار بين الحضارات. ج- التعريف بالفيلسوف أوغستين وأعماله وفكره، كون الخطاب يعد افتتاحا للملتقى الدولي حول مسيرة وإسهام القديس أوغستين في الحضارة الإنسانية. ويظهر ذلك جليا وصريحا في **قول الرئيس:**(إن الجزائر وهي تتشرف باحتضان هذا الملتقى الكريم إنما تسجل مساهمتها في السنة الدولية للحوار بين الحضارات **التي أقرتها هيئة الأمم المتحدة. وقوله أيضا:** (إنه لشرف لي وقد أنزلتموني منزلا كريما بين عظماء كرام أن أستهل أشغال هذا الملتقى وأشير إلى ملاءمة هذه التظاهرة الهامة من خلال التطرق إلى التحديات الجوهرية) المرتبطة في عصرنا هذا بالحوار بين الثقافات والحضارات...)، **وقوله أيضا:**(كما أود أن أشير في موضوع هذا الملتقى"أي شخصية الفيلسوف أوغستين وفكره" إلى مدى تأثيره في الجزائر والصدى الذي تركه في هذه البلاد...). د-الدعوة الصريحة للحوار مع أنفسنا	عمد الرئيس إلى تضمين خطابه بمجموعة من الأفكار والمضامين المضمرة، عبر لغة تداولية تهدف إلى الإقناع، وإحداث التغيير، متوسلة كل أساليب التأثير في المتلقي، كألعاب اللغة، والإيحاء، والتلميح، لذلك فكل الخطابات تلجأ إلى التضمين لقدرته على الإقناع، والتأثير وأحيانا ما يكون التضمين أشد وقعا على المتلقي من المضامين المباشرة... ولعل هذا الخطاب، ومن خلال المقطع الذي أوردناه، فيه من التضمين ما يجعل المتلقي مشدودا لاكتشاف المعاني والمضامين المضمرة. لذلك فقد أشار الرئيس ضمنيا إلى: أ- موقف الجزائر من قضية الحوار بين الحضارات، وأكد في أكثر من موقف على أنها بلد يناهض كل حركات التطرف والاستعمار. ب- مناداة الجزائر بحقوق الإنسان ومساندتها لكل الشعوب المستضعفة. ج- رصيد الجزائر الثقافي والعلمي والحضاري، ودورها في الحوار بين الحضارات. د- التعريف بتراثنا ودیننا وتاريخنا وحضارتنا العربية الإسلامية. هـ-الإشارة أيضا إلى الإرهاب من خلال حديثه عن الحركات المتطرفة.

والحقائق التاريخية والدينية والاجتماعية والثقافية. كما اعتمد أسلوب المكاشفة أو الصراحة، لأنه كان صريحا فيما يخص حديثه وتشريحه للواقع العربي الإسلامي أثناء عرضه للأسباب التي أدت إلى التصدع الثقافي والنظرة الخاطئة للغرب اتجاه كل ما يتعلق بنا وبتراثنا، كما كان صريحا أيضا في طرحه للأسباب التي أدت إلى نمو الحركات المتطرفة في مجتمعاتنا. وعمل أيضا على خلق جو من الحماس بحديثه عن القضية الفلسطينية والشعب العراقي.	نحن المسلمين من خلال **قوله:**(ومن ثمة ينبغي أن يكون الحوار بين الحضارات الذي نحتاج إليه نحن المسلمين حاجة ماسة ملازما لحوار مع أنفسنا وداخل مجتمعاتنا...حوار موجّه نحو تحرير مجال الحريات وإعادة القيمة لمبدأ التمييز لنتفتح من جديد على العالمية ونسترجع مكانتنا في السباق نحو التقدم العالمي...).	و–الإشارة ضمنيا إلى الوضع الذي عاشته الجزائر بسبب هذه الحركات المتطرفة. ز–الدعوة للسلم والمصالحة، قصد تغيير نظرة الغرب إلينا ولديننا الحنيف. ح– تبيان موقف الجزائر من عدة قضايا كالقضية الفلسطينية وما يحدث في العراق. فالخطاب كله دعوة صريحة للتغيير والتجديد، والثورة على الأوضاع السلبية السائدة داخليا وخارجيا، ودعوة أيضا للانفتاح الإيجابي على العالمية.

المصدر: الجدول من إنشائنا بالاعتماد نماذج وأمثلة مختارة

9- متضمنات القول:(les Implicites) وهو مفهوم تداولي إجرائي، يبحث في بعض جوانب الخطاب الضمنية، والقوانين والعلاقات الخفية التي تحكم الخطاب، مثل المقام، والسياق.. لأن الخطاب «... لا يعني دائما التصريح، بل يعني أحيانا حمل الشخص الذي يوجه إليه على التفكير في شيء غير مصرّح به، وهو كلام متضمن في القول الصريح..»[42].

وللتوضيح أكثر نورد مثالا، من خطاب الرئيس عبد العزيز بوتفليقة المتعلق بالوئام المدني:

قال الرئيس: (إنّ السّلم الّذي كُنتم بالأمْس تَدْعُون إليه هو اليَوم، بالفعْل، في طَريقِ الإنْجَازِ، لكنّ استكمَاله مازال بعيدَ المَنال، فَلا ينْبغي أنْ نَكتفِي بالنّجَاحِ البَاهِر للاسْتِفتاءِ والتّغَنّي بِه، لأنّه يجب أن نعرف، اليوم، بأنّه لا يَصِلنا من ثِمار السّلم إلاّ عطْرُها....)[43].

يتضمن هذا المقطع عدة معانٍ وعدة احتمالات، فقد نفهم من المقطع، أن المتلقي الذي يتوجه إليه الرئيس بخطابه، كان في الماضي يفتقد إلى السلم، وكان يدعو إليه، وهو ما يشير ضمنيا إلى المساعي والمبادرات السابقة لإحلال السلم والأمن، من قبل مختلف أطياف الطبقة السياسية، في الموالاة والمعارضة، والمثقفين وعموم الشعب وغيرهم...كما يشير ضمنيا أيضا إلى أطراف أساسية في عملية السلم، خاصة المغرّر بهم، ومن أعلنوا التوبة، ويشير أيضا إلى ضحايا الإرهاب، وإلى أفراد القوات الأمنية التي بذلت الكثير من أجل محاربة الإرهاب، إن الرّئيس يوجّه رسائل ضمنية في جميع الاتجاهات، كما لا يستثني توجيه الخطاب إلى أطراف خارجية كانت تتابع وتترقب ما كان يجري في الجزائر، بعضها متعاطف وبعضها غير ذلك،...

متضمن القول في الخطاب أيضا: إن المتلقي الذي كان يعيش مرحلة عدم استقرار، سيتجاوزها، بفضل مشروع هو في طريق الإنجاز، ولتحقيق هذا المشروع وإنجازه، لا بد من تضافر الجهود والطاقات، اقتصاديا، واجتماعيا، وسياسيا، وثقافيا...من أجل رفع شعار التحدي والتغيير، وإحلال السلم، والسلام، والتنمية الشاملة... فهناك الكثير من المعاني الضمنية المضمرة، التي لا يمكن الكشف عنها إلا من خلال عمليات استدلالية نعتمد

فيها على السياق، واللغة، والمقام، وعلى المرسل والمرسل إليه أيضا... وهو ما يجعل متضمنات القول نوعين هما:

أ-الافتراض المسبق:(pré supposition) ويعرفه ديكرو(Ducrot) بأنّه أحد العناصر الدّلالية الخاصة بالقول، فهو إحدى العلامات اللغوية التي يحتويها القول...[44] ففي كل نشاط لغوي تواصلي ينطلق المتخاطبون من معطيات وافتراضات مسبقة متفق ومتعارف عليها بينهم، تشكل هذه الافتراضات الخلفية والمرجعية التواصلية الضرورية لتحقيق النجاح في عملية التواصل، وهي محتواة ضمن السياقات والبُنى التركيبية العامة...[45]. والافتراض المسبق ضروري لنجاح التواصل، والكشف عن المعاني المختلفة في الخطاب، وتتحدد الافتراضات المسبقة من خلال جملة من المعطيات، اللغوية اللسانية المتعارف عليها بين المرسل والمتلقي.

وتكمن خصوصية الافتراض المسبق حسب (ديكرو) في الطريقة التي يَفرض بها «... على المخاطب إطارا لاستمرار الخطاب: يجبره على الفعل وكأن محتوى الافتراض حقيقة مؤكدة لا يمكن أن يعاد النظر فيها...»[46]، والمقطع الآتي من الخطاب السابق للرئيس عبد العزيز بوتفليقة يوضح ذلك"

قال الرئيس: (...سَاعِدوهُم على تصْويب وِجْهتهم شَطر المُستقبل الّذي اخْتاروا بناءَه معَكُم... انْبُذوا من قَاموس لغتِكم تلكَ الكَلمات الجَارحَة عبثا، فلَيْس هُناك مَكانٌ في فِكرة الوئام المدني لشَيء يسمّى الاستسلام ولا التوبة، لأنّ الوئامَ قائمٌ على الاحْترام المُتبادل والتّضامنِ لا غير.)[47].

يحتوي المقطع على أفعال إنجازية مباشرة تظهر من خلال الأمر المباشر في قول الرئيس: **(ساعدوهم، انبذوا..)** وهو ما يَفترض أن يكون للخطاب تأثير على المتلقي، لاعتبارات كثيرة منها: مكانة المرسل وهو رئيس الدولة، بإمكانه توجيه خطابات مباشرة وصريحة، كما يَفترض أيضا أن يكون للمتلقي القدرة على تنفيذ الأمر، وتأويل الخطاب للوصول إلى المعاني الضمنية، وتحديد قصد الرئيس وهدفه.

وبما أن الافتراضات المسبقة تتحدد من خلال لغة الخطاب وعناصره البنائية التركيبية، والصرفية والصوتية والدلالية، فإن ما يفترضه هذا المقطع هو ضرورة تقديم المساعدة لمن غُرِّرَ بهم، وحادوا عن طريق الصواب، وإشعارهم بأن هناك مستقبلا جديدا ينتظرهم، كما يفترض أيضا أن فئة من الشعب الجزائري، تبحث عن الصفح، والاستقرار، بعد التيه والضلال...

ب- الأقوال المضمرة:(Les sous entendus) بينما تتحدد الافتراضات المسبقة وفق أسس لغوية بحتة، ترتبط الأقوال المضمرة بوضع الخطاب ومقامه، وترتبط خاصة بالسياق الثقافي، والاجتماعي، والنفسي،... الذي يضمن تحقق الخطاب في الواقع، لأن القول المضمر هو جملة المعلومات التي يحتويها الخطاب، وبالتالي تتعدد المعاني وتنفتح على جملة من التأويلات التي نستشفها من خلال المعطيات السياقية والمقامية، التي ينجز ضمنها الخطاب. والفرق بين القول المضمر وبين الافتراض المسبق، أنّ الأول وليد السياق الكلامي والثاني وليد ملابسات الخطاب[48]، فهو يعتمد على التأويل بالدرجة الأولى. وللتوضيح نورد المثال الآتي، وهو مقطع من الخطاب الذي ألقاه الرئيس أثناء أدائه اليمين الدستوري، والكلام موجه في هذا المقطع للرئيس الذي سبقه، السيد اليمين زروال:

مثال 1: قال الرئيس: " لقد كُتب للدّولة الجزائريّة تحت رئاستكم أن تَنجو من كارثة الانْهيار وهي الكارثة الّتي كانت قاب قوسين أو أدنى من الوقوع، وفي نفس الوقت كانت محلّ تأويلات هنا وهناك.. "[49].

يقدم هذا المقطع مجموعة من المعلومات، ويفتح قائمة من التأويلات والاحتمالات، والمعاني المضمرة منها:

–أن الجزائر كانت على وشك الانهيار...–أن الجزائر قد نجت من الانهيار.

–أن الجزائر طوت صفحة سوداء مظلمة، وهي تفتح صفحة جديدة...–أن كثيرا من الأطراف الداخلية والخارجية كانت لها مواقف غير عادلة تجاه الأزمة الجزائرية...–أن الرئيس الجديد سيواصل ما بدأه الرئيس السابق من منجزات، ويبني عليها (الاستمرارية)..._ أن الجزائر ستعيش مرحلة من الازدهار، على مستويات عديدة... –دعوة إلى البناء، والعمل الجاد، وتوحيد الصفوف....هذه أمثلة، وهناك أيضا كثير من المضمرات التي يمكن أن تستخلص من المقطع السابق، والتي يرتبط تحققها بملابسات الخطاب والسياق...

مثال 2: في قوله أيضا: في نفس الخطاب السابق:

(...إن الجزائر تتمتع بإمكانات حقيقية وتمتلك القدرات البشرية الحيوية...وهي لن تكون إلا ما نريده لها أن تكون...**)** [50].

يمكن أن يُؤَوَّل هذا المقطع وفقا للموقف التخاطبي، والمقام الذي ورد فيه إلى مجموعة من الاحتمالات، والمعاني منها:

–الدعوة إلى العمل الجاد من أجل بناء الجزائر.–بإمكان الجزائر أن تكون من الدول المتطورة بفضل إمكاناتها، وتضافر الجهود لبناء مستقبل أفضل. –إرادة الشعب وإخلاص العمل، والغيرة على الوطن وحدها القادرة على بناء جزائر المستقبل كما نريدها نحن..–إعداد العدة وشحذ الهمم من أجل ذلك...

فقد خرج الخطاب عن معناه الحقيقي إلى عدة معاني استنتاجيه ذهنية يجتهد المتلقي في التعرف عليها، معاني ذات طبيعة غير مستقرة توافق الحالة التي تصدر عنها، كما تؤدي بالمخاطب إلى التخفي وراء المعنى الجانبي...[51].

لذلك **فإن الأقوال المضمرة ترتبط بالمعاني الجانبية، وبالسياق العام للخطاب**، معتمدة على قوانين الخطاب الداخلية، فهي كل ما يمكن للكلام أن يحتويه من معلومات يمكن أن تتحقق في الواقع لكن هذا التحقق يبقى رهين سياق الحديث وخصوصياته.

10-الحجاج(L'argumentation) يتفاعل الإنسان، ويتواصل عبر مجموعة من الأفعال، والسلوكات، والمواقف التواصلية المتداخلة والمتشابكة لا تقتصر وظيفتها على التواصل فحسب، بل تتجاوز ذلك إلى **التأثير في الواقع والتغيير في السلوك الإنساني من خلال الإقناع، والبرهنة، والاستدلال، والتأويل والحجاج....**

فالحجاج نشاط إنساني، لساني، يهدف إلى الإقناع والتأثير في المتلقي لتغيير موقفه إزاء قضية ما، وتبنيّ موقف جديد مغاير «...سواء كان هذا الموقف يقتصر على الإقناع الذاتي أو يقتضي فعلا ما. ومن ثم... فإن المحدد الأول للحجاج لا يتعلق بالشكل اللغوي أو بمحتوى الخطاب ولكن بوضعيته الكلية، فالنص الحجاجي لا يمكن أن يُعرف من خلال خصائص شكلية لغوية...»[52]، فقط وإنما نحتاج إلى مجموعة من الأساليب والأدوات الحجاجية اللغوية، ينضاف إليها الجانب الإقناعي، التأثيري الذي يستحضر بالضرورة أطراف العملية الحجاجية من مرسل ومتلق، وسياق ومقام، وقصد... يمثل الحجاج مستوى من مستويات التحليل التداولي، وآلية من آليات الإقناع، بل هو أقوى أساليب التأثير والإقناع، والاستدلال، والمحاورة واستحضار الطرف الآخر المشارك في الحوار، ومن ثم: «..الدخول في علاقة استدلالية تخاطبية مع الغير على مقتضى الادّعاء والاعتراض، حيث يتحدد الخطاب الحجاجي بوصفه خطابا استدلاليا، موجها لإقناع الغير بصواب أو بطلان دعوى أو أطروحة

ما...**الخطاب الحجاجي في جانبه التداولي هو خطاب محاورة** بين متكلم يقوم بدور المدعي ومخاطَب يقوم بدور المعترض،...»[53].

يقوم الحجاج على مبدأ الجدل والخطابة. «...نصادفه في الحوارات بين الأشخاص، وعلى صفحات الجرائد، وفي البرامج والمواد الإذاعية والتلفزية، ونتلمسه في النصوص والعروض الإشهارية، أو في المجلات واليوميات المتخصصة. بل إننا، في لحظات مختلفة، وظروف متباينة، نلجأ إلى الحجاج، لندافع عن قضية أو نُبَرِّرَ سلوكا، لنُدين أو نمدح، لنقف مع، أو ضد اختيار أو قرار. ونكون أيضا هدفا لحجاج الآخرين، في نفس السياقات وحول نفس المواقف،...»[54]، فالقيمة الحجاجية للخطاب، لا تنتج فقط من المعلومات التي يحملها، –(البنية التركيبية والدلالية)– وإنما يمكن للخطاب أن يستخدم عدة وسائل أو أدوات حجاجية، ليكون حجاجيا، حيث إنه يحمل في ذاته تعبيرا عن السمة الحجاجية، وهي سمة تتنوّع حسب المتكلمين وتبعا لأوضاع الخطاب...[55]، وتختلف باختلاف السياق وفهم المتلقي وكيفية تأويله للكلام. ويعتبر الإقناع هدفا من الأهداف الحجاجية بل إنّ الحجاج إقناع يقع بين ما هو حقيقي ومزيف و«...لابد أن يقع في مجال المحتمل، في المجال الذي يتميز بغياب وجود البراهين وإلا فلماذا نحتاج إليه...»[56].

إن الحجاج من هذه الزاوية قصدي يبحث عن المعنى الغائب عن ذهن المتلقي، والذي لا يريد استحضاره، وهنا يبرز دور المتكلم في محاولة لإقناعه، باستخدامه كل الوسائل الحجاجية الشكلية الأسلوبية، والمعنوية المضمونية، لاستمالته قصد التأثير فيه وتغيير مواقفه، ولا يكون ذلك إلا في سياق مخصوص ومقام محدد، مع أدلة وبراهين وحجج قوية.

والمثال التالي يوضح ما ذهبنا إليه: (مقطع من حديث للرئيس عبد العزيز بوتفليقة مع قناة التلفزيون اللبنانية"المستقبل"، الثلاثاء 9 نوفمبر 1999).

أ- الصحفية: (لدينا اليوم محنة في المنطقة، فنحن بلد محتل والمطلوب، وهذا شيء طبيعي، أن يقف العرب إلى جانب لبنان.).

ب- الرئيس: (نحن نقف بجانبكم يدون قيد أو شرط، إذا كان مجلس الأمن الذي هو غريب عنا يقف إلى جانبكم بقراراته من دون قيد أو شرط كيف تتساءلين عن موقف الجزائر.)[57].

استنتج الرئيس السؤال الضمني الذي لمّحت إليه الصحفية، حيث لم تسأله عن موقف الجزائر تصريحا، غير أنه استنتج متضمّن القول وأجاب بوضوح: "**نحن نقف بجانبكم، وموقف الجزائر في هذه القضية واضح دون قيد أو شرط**"، لأن السؤال المضمر الذي عبّرت عنه الصحفية كان مفاده: "**هل ستقف الجزائر إلى جانب لبنان في محنتها؟** وقد يكون أيضا "**أنتم لم تقفوا إلى جانب لبنان في محنتها؟**" ولقد استدل الرئيس على هذا المضمر، من السياق، واعتمادا على بعض قواعد المحادثة والحوار...ويظهر الحجاج في إجابة الرئيس من خلال بعض العناصر اللغوية مثل: (**إذا كان، أو، كيف؟**،)، وأيضا من خلال (المقارنة بين الجزائر ومجلس الأمن، والاستنكار، الذي يظهر من خلال السؤال الاستنكاري...)، فالرئيس كان يهدف إلى **التأثير في المتلقي المباشر وهو الصحفية، ثم كل من يتابع هذا الحوار**، عن طريق الحجاج اللغوي، الذي يسمح بالتدخل في آراء وسلوكات المتكلم أو المستمع، وذلك بحملهم على الاقتناع بها، فالحجاج ليس فقط البحث عن إقناع الغير ولكنه أيضا بناء نمط تمثيلي الغرض منه هو التأثير على المستمعين...»[58]، وتوظيف كل الآليات «...التي من شأنها أن تؤدي بالأذهان إلى التسليم بالموضوعات المعروضة عليها، وأن تزيد في درجة التسليم بها...»[59].

خاتمـــة

نخلص من هذا البحث إلى النتائج الآتية:

1-التداولية مقاربة لسانية فكرية تهتم بدراسة مختلف استعمالات اللغة، وعلاقتها بمستعمليها والمؤولين لها، من أجل تحقيق التواصل والتغيير على مستوى الواقع، فتتحول اللغة إلى أداة لإنشاء واقعنا وحياتنا اليومية، من خلال الحجاج، والإقناع، والأفعال الكلامية، وغيرها... لذلك تسمى التداولية أيضا بعلم الاستعمال اللغوي.

2-تبحث التداولية أيضا في العلاقة بين المتكلم، والمتلقي وكل ما يترتب عن ذلك من علاقات تندرج ضمن التواصل (كالمقام، والسياق، والأفعال الكلامية، ومقاصد المتكلم، ولغة الجسد، وأغراض الكلام الضمني في الخطاب، وكل أساليب التأثير..) فهي لسانيات الحوار أو الملكة التبليغية...

3-عرفت التداولية جملة من المفاهيم الأساسية، أسهمت إسهاما فاعلا في تحليل الخطابات، وقراءتها من منظور جديد يتجاوز المستويات الشكلية البنيوية، إلى ما هو سياقي، ونفسي، واجتماعي، وثقافي، يسهم في تحديد المعاني المضمرة، والمسكوت عنها، وقصد المرسل، وتأويل المتلقي للخطاب، أو الكلام، ومن أهم هذه المفاهيم: الأفعال الكلامية والفعل الإنجازي –الذي تنبني عليه نظرية أفعال الكلام والتداولية بصفة عامة–، وما ينتج عنه من مفاهيم ثانوية مثل:(الاستلزام الحواري، والافتراض المسبق، ومضمرات القول...) إضافة إلى القوة الإنجازية، والحجاج، والقصد، والسياق، والإحالة، والعرف الاجتماعي، والمعارف المشتركة بين المرسل والمتلقي. وهي الآليات، أو الخصائص التي يتوسلها الخطاب للإقناع والتأثير، والسعي من أجل الوصول إلى ذهن المتلقي وفكره، لكسبه، والتأثير فيه، ولعل ذلك راجع للأبعاد النفعية، الحجاجية للخطاب.

هوامش البحث وإحالاته:

1- إنّ بار– هيلل (Bar–Hillel)، وهو أحد مؤسسي هذا المفهوم يرى أنّ تداولية اللغة المعاصرة، لا تجمع في ثناياها إلا طائفة من البحوث المنطقية/ اللسانية ذات الحدود الغامضة...ينظر: عبد المالك مرتاض، نظرية النص الأدبي، دار هومة، الجزائر، 2007، ص 400، أخذه عن: Encyclopaedia universalis pragmatique.

2- مسعود صحراوي، التداولية عند العلماء العرب، دراسة تداولية لظاهرة "الأفعال الكلامية"، في التراث اللساني العربي. ط1، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 2005، ص 26.

3- تعريف هربرت باركلي: ينطلق في تحديد مفهوم التداولية من خلال البحث في الأفعال الكلامية، واعتبار أنّ:...مهمة التداولية هي البحث عن شروط أفعال الكلام...ينظر: هربرت باركلي، مقدمة إلى علم الدلالة الألسني، ط1، وزارة الثقافة، سلسلة دراسات لغوية(1)، ص 110.

4- الحياة الاجتماعية كما عرفها كلود ليفي ستروس هي: «...نتاج العمليات التواصلية وذلك من خلال تنظيمات وهي تبادل المعلومات (بواسطة الكلام)، وتنظيم المنافع من (خلال الاقتصاد) وتنظيم الأشخاص (عبر الطقوس على شاكلة الزواج...ينظر: فيليب بلانشيه، التداولية من أوستين على غوفمان، ترجمة صابر الحباشة، ط1، دار الحوار، سوريا، 2007، ص 49.

5- عبد الهادي بن ظافر الشهري، استراتيجيات الخطاب، مقاربة لغوية تداولية، ط1، دار الكتاب الجديدة المتحدة، لبنان، 2004، ص 27.

6- الفعل الكلامي:...كل ملفوظ ينهض على نظام شكلي دلالي إنجازي تأثيري...يعد نشاطا ماديا نحويا يتوسل أفعالا قولية Actes (locutoires)، لتحقيق أغراض إنجازية (Actes illocutoires)، كالطلب والوعد والوعيد...وغايات تأثيرية (Actes perlocutoires)، تخص ردود فعل المتلقي (كالرفض والقبول)، ومن ثم فهو فعل يطمح إلى أن يكون فعلا تأثيريا، أي يطمح إلى أن يكون ذا تأثير في المخاطب اجتماعيا أو مؤسساتيا، ومن ثم إنجاز شيء ما...ينظر: مسعود صحراوي، التداولية عند العلماء العرب، دراسة تداولية لظاهرة الأفعال الكلامية في التراث اللساني العربي، مرجع سابق، ص 40.

7- المرجع نفسه، ص 120.

8- أبو بكر العزاوي، الخطاب والحجاج، اللغة والحجاج، ط1، العمدة في الطبع، 2006، ص 120.

9- ينظر: محمد العبد، تعديل القوة الإنجازية، دراسة في التحليل التداولي للخطاب، مجلة فصول، العدد 65، خريف 2004، شتاء 2005، ص 135.

10- محمد أديوان، نظرية المقاصد بين حازم القرطاجني، ونظرية الأفعال اللغوية المعاصرة، مجلة الوصل، معهد اللغة العربية وآدابها، تلمسان، العدد الأول 1994، ص 39.

11- ينظر مسعود صحراوي، التداولية عند العلماء العرب، دراسة تداولية لظاهرة الأفعال الكلامية، في التراث العربي، مرجع سابق، ص 44.

12- علي آيت أوشان، السياق والنص الشعري، من البنية إلى القراءة، ط1،دار الثقافة، الدار البيضاء، 2000، ص 67.

13- أبو بكر العزاوي، الخطاب والحجاج، اللغة والحجاج، مرجع سابق، ص 121.

14- علي آيت أوشان، السياق والنص الشعري من البنية، على القراءة، مرجع سابق، ص 63.

15- الفعل التأثيري: وهو ما نفعله بكوننا نتكلّم، التأثير يكون آنيا أو مستقبليا وفكريا أو عاطفيا أو عمليا...ينظر: بول ريكور، من النصّ إلى الفعل، أبحاث التّأويل، ترجمة محمد برّادة، حسان بورقيبة، مرجع سابق، ص 81، والفعل التأثيري أيضا يمثل الطابع الأقل كتابية من الخطاب، ويميز بالأحرى الخطاب الشفوي، ...، إنّه الخطاب بصفته مؤثرا، هنا يفعل الخطاب ليس بواسطة معرفة مخاطبي بقصدي، بل بنحو ما على صعيد القوة المستلزمة بواسطة انفعالات حالات مخاطبي العاطفية، هكذا يكون الفعل الافتراضي، القوة الإنجازية، أو الفعل في القول والفعل بالقول قادرين في تدرج تنازلي على التشخيص القصدي الذي يجعل التدوين بالكتابة ممكنا...ينظر: المرجع نفسه، ص 82.

16- علي آيت أوشان، السياق، والنص الشعري، من البنية إلى القراءة، مرجع سابق، ص 72.

17- عبد العزيز بوتفليقة، خطب ورسائل، 17 جويلية–30 سبتمبر، 1999، ص 274.

18- علي آيت أوشان، السياق والنص الشعري، من البنية إلى القراءة، مرجع سابق، ص 68.

19- محمود أحمد نحلة، آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر، دار المعرفة الجامعية، 2002، ص 45.

20- عبد العزيز بوتفليقة، خطب ورسائل، 17 جويلية– 30 سبتمبر، 1999 ص267، إلى 84.

21- ينظر:

Vanderveken Daniel, Meaning and speech acts principales of langage use cambridg uni press, vol 1,1993 p 178.

22- التلفظ:...فالتلفظ هو الذي يحدد الدور التداولي للملفوظات، ويسهم في بيان دلالاتها، وفي الكشف عن آلية التعامل اللغوي، في السياقات المختلفة إذ يرتبط بسياق معين، فيصبح فيصلا في بيان المرجعيات...ينظر: عبد الهادي بن ظافر الشهري، استراتيجيات الخطاب، مقاربة تداولية، مرجع سابق، ص 30.

23- أوزفالد ديكرو، الأفعال الكلامية من سوسير إلى فلسفة اللغة، ترجمة ومراجعة: فريق: م. إ. ق. العرب والفكر العالمي، العدد 10، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1990، ص144.

24- جريدة النصر اليومية، صفحة الحياة الوطنية، الأربعاء، 28 أفريل 1999.

25- عبد العزيز بوتفليقة، خطب ورسائل، 17 جويلية– 30 سبتمبر، 1999 ص267، إلى 84.

26- ينظر: أوزفالد ديكرو، نظرية الأفعال اللغوية، من سوسير إلى فلسفة اللغة، ترجمة ومراجعة: فريق: م. إ. ق، مرجع سابق، ص 146.

27- المرجع نفسه، ص 147.

28- محمد العبد، تعديل القوة الإنجازية، دراسة في التحليل التداولي للخطاب، مرجع سابق، ص 138.

29- المرجع نفسه، ص 138.

30- جريدة النصر اليومية، صفحة الحياة الوطنية، الأربعاء، 28 أفريل 1999.

31- عبد الهادي بن ظافر الشهري، استراتيجيات الخطاب، مقاربة لغوية، تداولية، مرجع سابق، ص 23.

32- عبد العزيز بوتفليقة، خطب ورسائل، 17 جويلية– 30 سبتمبر، 1999 ص267، إلى 84.

33- شكري المبخوت: نظرية الأعمال اللغوية، مرجع سابق، ص 15.

34- المرجع نفسه، ص 17.

35- المرجع نفسه، ص 16.

36- عبد العزيز بوتفليقة، خطب ورسائل، 2001.

37- مسعود صحراوي، التداولية عند العلماء العرب، دراسة تداولية لظاهرة الأفعال الكلامية في التراث اللساني العربي، مرجع سابق، ص 23.

38- محمد أديوان، نظرية المقاصد بين حازم القرطاجني، ونظرية الأفعال اللغوية المعاصرة، مرجع سابق، **ص** 38.

39- محمد العبد، تعديل القوة الإنجازية، دراسة في التحليل التداولي للخطاب، مرجع سابق، **ص** 139.

40- جريدة الشعب، صفحة (وطني)، يوم الاثنين، 12 أفريل، 2001، ص 4-5.

41- محمود عكاشة، لغة الخطاب السياسي، دراسة لغوية تطبيقية في ضوء نظرية الاتصال، ط1، دار النشر للجامعات، القاهرة، 2005، ص 120.

42- عمر بلخير، تحليل الخطاب المسرحي، في ضوء النظرية التداولية، ط1، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2003، **ص** 111.

43- عبد العزيز بوتفليقة، خطب ورسائل 17 نوفمبر، 31 ديسمبر، مرجع سابق، **ص** 272.

44- O Ducrot dire et ne pas dire 2em Edition HERMANN PARIS 1980 p 81

45- مسعود صحراوي، التداولية عند العلماء العرب، دراسة تداولية لظاهرة الأفعال الكلامية في التراث اللساني العربي، مرجع سابق، ص 30 – 31.

46- ينظر:جون سرفوني، اللسانيات والتداولية، ترجمة حمو الحاج ذهبية، التبيين، الجاحظية، الجزائر، العدد 19، 2002، **ص** 75.

47- عبد العزيز بوتفليقة، خطب ورسائل، 17 نوفمبر، 31 ديسمبر، مرجع سابق، **ص** 273.

48- مسعود صحراوي، التداولية عند العلماء العرب، دراسة تداولية لظاهرة الأفعال الكلامية، في التراث اللساني العربي، م، س، ص 32.

49- جريدة النصر اليومية، صفحة الحياة الوطنية، الأربعاء، 28 أفريل 1999.

50- المرجع نفسه.

51- ينظر: جون سرفوني، اللسانيات والتداولية، ذهبية الحاج حمو، مرجع سابق، ص 123.

52- كورنيليا فون راد صكوحي، الحجاج في المقام المدرسي، ملاحظات حول تعليم الحجاج في المرحلة الثانية في التعليم الأساسي، تحت إشراف فريق البحث في البلاغة والحجاج برئاسة حمادي صمود كلية الآداب بمنوبة، ص 13.

53- المرجع نفسه، **ص** 39.

54- محمد طروس، النظرية الحجاجية من خلال الدراسات البلاغية والمنطقية واللسانية، ط1، دار الثقافة، الدار البيضاء، 2005، **ص** 7.

55- ينظر: محمد طروس، النظرية الحجاجية من خلال الدراسات البلاغية والمنطقية واللسانية، مرجع سابق، ص 94- 95.

56- كورنيليا فون راد صكوحي، الحجاج في المقام المدرسي، مرجع سابق، ص 15.

57- عبد العزيز بوتفليقة، تصريحات وأحاديث صحفية، مرجع سابق، **ص** 247.

58- عمر بلخير، تحليل الخطاب المسرحي، في ضوء النظرية التداولية، مرجع سابق، **ص** 123.

59- خليفة بوجادي، في اللسانيات التداولية، مع محاولة تأصيلية في الدرس العربي القديم، مرجع سابق، ص 106.

حجاجية التناص الديني في شعر جرير
"مقاربة تداولية"

السبتي سلطاني

كلية الآداب والعلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة باجي مختار – عنابة، sebti.soltani@gmail.com

تاريخ الإيداع: 2015/07/02 **تاريخ المراجعة:** 2016/02/29 **تاريخ القبول:** 2016/03/06

ملخص

كثيرا ما يجد الدّارس في شعر جرير ما يحيله على النص الديني، سواء إحالة مباشرة عبر توظيف آيات القرآن الكريم توظيفا لفظيا مباشرا أو توظيفا إيحائيا غير مباشر، وذلك عبر استلهام المعنى الديني من القرآن وتوظيفه بطريقة غير مباشرة.وعليه تأتي هذه الدراسة للوقوف عند حجاجية التناص الديني في الشعر الأموي من خلال ديوان جرير، وبالتالي نتساءل: كيف تعامل جرير مع النص الديني عموما، والقرآن الكريم على وجه الخصوص؟ ثم كيف تحوّل التناص الديني في شعر جرير من البعد الفني الجمالي ليتخذ أبعادا حجاجية تداولية؟

الكلمات المفاتيح: حجاج، تناص، تداولية.

L'argumentation intertextuelle religieuse dans la poésie de Jarir
"Approche pragmatique"

Résumé

L'étudiant trouve souvent que le poème de Jarir se rapporte aux textes religieux, qu'il s'agisse directement des versets coraniques ou indirectement inspiré du sens religieux du Coran. Par conséquent, cette étude vient pour marquer l'intertextualité religieuse dans le poème Omeyade dans le recueil de Jarir où nous nous demandons: comment Jarir a- t-il traité le texte religieux en général et le Coran en particulier? Comment l'intertextualité religieuse dans la poésie de Jarir est-elle passée d'une dimension artistique esthétique à une dimension orbitale réelle (pragmatique).

Mots-clés: Argumentation, intertextualité, pragmatique.

The religious argumentative intertextuality in the poetry of Jarir
"Pragmatic approach"

Abstract

Anyone who studies Jarir's poetry can find referral to religious text, either by a direct referral though the use of koran verses verbally in direct way or suggestively in inderect way by the inspiration of the religieus meaning from koran and using it in indirect way.This study aims at analyzing the argumentation of religious inter-textuality in umayyad poetry text geneally and with koranespecialy, and how religious inter-textuality in Jarir poems has shifted from the esthetic dimension in order to take argumentative and pragmatic dimensions.

Key words: Argumentation, intertextuality, pragmatics.

المؤلف المرسل: السبتي سلطاني، sebti.soltani@gmail.com

توطئـــــة:

يشكّل التناص الديني في الخطاب الشعري الأموي أحد أبرز القضايا الموضوعاتية والفنية التي ميزت هذا الخطاب بفعل ذلك الصراع الخفي والمعلن بين شتّى التيارات السياسية المتنازعة على سلطة الخلافة، لذلك لم يتردد الشعراء الأمويون في توظيف التناص الديني في خطابهم الشعري توظيفا فنيا جماليا تارة، وتوظيفا حجاجيا براغماتيا تارة أخرى، غير أنّ ما يثير الانتباه هو كثافة استعمال جرير بن عطية الخطفي للتناص الديني بشكل يكاد يشكل ظاهرة فنية وحجاجية متميزة، ومن هنا يمكننا طرح التساؤلات الآتية: كيف تعامل جرير مع النصوص الدينية المستمدة من القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف؟ ثم كيف طوّع الشاعر النصوص الدينية خدمة لأغراضه السياسية؟ وما الذي ميّز التناص الديني في شعر جرير عن غيره من الشعراء سواء الموالين لسلطة بني أمية أو المعارضين لها ؟ وأخيرا ما المعاني الدينية التي استلهمها جرير من النصوص الدينية على سبيل التناص ووظفها في حجاجه لخلفاء بني أمية ؟

1- مفهوم الحجاج:

أ- الحجاج لغة:

حَاجَجْتُهُ، أُحَاجَهُ، حِجَاجًا، وَمُحَاجَّةً، من حَجَجْتُهُ بالحُجَجِ التي أدليت بها، والحُجَّةُ البرهان

وقيل الحُجَّةُ ما دوفع به الخصم، وقال الأزهري: الحُجَّةُ: الوجه الذي يكون به الظفر عند الخصومة، وجمع الحُجَّةِ حُجَجٌ وحِجَاجٌ وحَاجَّهُ مُحَاجَّةً وحِجَاجًا نازعه الحُجَّةَ وحَجَّهُ يَحُجُّهُ حَجًّا، غلبه على حُجَّتِهِ، وفي الحديث: فَحَجَّ آدم موسى، أي غلبه بالحُجَّةِ واحتجَّ بالشيء، اتخذه حجَّةَ، وقال الأزهري: " **إنما سميت حجَّةً لأنها تحجُّ أي تقصد، لأن القصد لها وإليها**"[1].

وقال الجرجاني:" **الحُجَّةُ ما دلّ به على صحة الدعوى وقيل الحُجَّةُ والدليل واحد**"[2].

وجاء في لسان العرب الحِجَاجُ والمُحَاجَّةُ مصدران لفعل حَاجَجَ، حَجَجَ، الحَجُّ: القصد. وحَجَّهُ يَحُجُّهُ حَجًّا: قصده. والحُجَّةُ: البرهان، وقيل: "**الحُجَّةُ ما دفع به الخصم.**"[3] ويقال حَاجَّهُ مُحَاجَّةً وحِجَاجًا أي نازعته. وحجَّهُ يَحُجُّهُ حَجًّا: غلبه على حُجَّتِهِ[4].

ب- الحجاج اصطلاحا:

ويطلق لفظ الحجاج أو المحاججة عند "**شاييمبيرلمان**" و"**تيتكاه**" "**pereleman**" و"**tyteca**" على ذلك العلم الذي "**يدرس تقنيات الخطاب التي تؤدي في النهاية إلى تسليم الذهن بما يعرض عليه من أطروحات أو تزيد في درجة تسليمه بها**"[5].

غير أنّ الحجاج مثلما هو ليس ذاتيا محضا، فهو ليس موضوعيا محضا، ذلك أنّ من مقوماته حرية الاختيار على أساس عقلي، وعلى صعيد آخر فإنّ الحجاج في ارتباطاته بالمتلقي، يؤدي إلى حصول عمل ما أو الإعداد له، ومن ثَمَ سيكون فحص الخطابات الحجاجية المختلفة بحثا في صميم الأفعال الكلامية وأغراضها السياقية، وعلاقة الترابط بين الأقوال التي تنتمي إلى البنية اللغوية الحجاجية، لذلك سيكون الحجاج مؤطرا بالخاصية الشكلية اللسانية.

إذا قارنا دلالة الحجاج في اللغة العربية بدلالتها في لغة أجنبية كالفرنسية، فإن معنى **Argumentation** في اللغة الفرنسية التي تقابل معنى الحجاج، لا تختلف من حيث الجوهر عن معناها في العربية، إذ أن

لفظ **Argument** تحيلنا في القاموس الفرنسي "روبير"**Robert**" **إلى معنى الاعتراض أو طرح موقف مصاحب بحجج تؤيد وجهة النظر**"[6].

والحجاج في الدراسات والأبحاث الغربية المعاصرة –التي تهتم بالخطاب والبعد الحجاجي فيه– كما عرَّفه **ميشال مايير M.Meyer**: "**جهد إقناعي. والحجاج متجسد في كل لغة من حيث إنّ الخطاب يستهدف إقناع من يتوجه إليه**"[7] ويعني أنّ الحجاج خاصية للخطاب من حيث إن المخاطب يستهدف من خلاله إقناع المستمع بوجهة نظر معينة وإفحامهبها قصد التأثير فيه للقيام بفعل أمر ما أو تركه.

2-مفهوم التناص:

أ-التناص لغة:

النَّصُّ أو التَّنَاصُ في اللغة يعني البلوغ والاكتمال في الغاية، أورد الفيروز أبادي في القاموس المحيط "**نَصَّ الحديث إليه رَفَعَه، و...ناقته استخرج أقصى ما عندها في السَّير، و– الشيء حرّكه، ومنه فلان يَنُصُّ أنفه غضباً، وهو نَصَّاصُ الأنف، و– المتاع: جعل بعضه فوق بعض، و– فلان استقصى مسألته عن الشيء، و– العروسُ أقعدها على المنصة، وهي ما تُرفع عليه فانتصت.. وسَيْرٌ نَصٌّ ونصيص جِدٌّ رفيع ونصّص غريمه استقصى عليه وناقشه**"[8].

أمّا ابن فارس فيرى في مادة " نَصَّ": " **نَصَّ النون والصاد أصل صحيح يدل على رفع وارتفاع وانتهاء في الشئ، منه قولهم نَصَّ الحديث إلى فلان: رفعه إليه، والنَّصُّ في السير أرفعه، يقال نَصَصْتُ ناقتي وسَيْرٌ نَصٌّ ونَصِيصٌ، ومنَصَّةُ العروس منه أيضا.. ونَصُّ كلِّ شيء منتهاه...**"[9].

ب-التناص اصطلاحا:

يعدّ ميخائيل باختين **Mikhaïl Bakhtine** رائد التناص باعتباره أفضل من أسهب في التعريف بهذا المفهوم من دون أن يصرح باستعماله، إذ فضّل بدلا عن ذلك استعمال مصطلح " **إيديولوجيم**"[10] أي الحوارية تاركا مجال استعمال مصطلح التناص لجوليا كريستفا.

والحوارية في تحليل الخطاب كما ورد عند **دومينيك مانغونو Dominique Maingueneau** تستعمل: " **للإحالة على البعد التفاعلي الجمّ للّغة، أكان شفويا أو مكتوبا** "[11].

عرفت جوليا **كريستيفا JuliaKristeva** التناص بأنّه "**ترحال للنصوص، وتداخل نصي، ففي فضاء نص معين، تتقاطع وتتنافى ملفوظات عديدة، مقتطعة من نصوص أخرى**"[12]. كما رأت أنّ المدلول الشعري في النص الواحد يحيلنا على مدلولات خطابية مغايرة، إذ يمكننا قراءة خطابات عديدة داخل النص الشعري الواحد، وتتم صناعة النصوص الشعرية الحديثة انطلاقا من امتصاص وهدم النصوص الأخرى في فضاء التداخل النصي[13].

وفي النقد العربي تباينت مدلولات التناص ومستوياته بين الدارسين، فمثلا ينطلق الباحث سعيد يقطين من النصوص السردية، فيرى أنّ للتناص مستويين: مستوى عاما ومستوى خاصا،[14] أمّا محمد بنيس فيقسم مستويات التناص إلى ثلاثة أقسام هي:[15]

أ-المستوى الاجتراري:

حيث تتم في إعادة كتابة النص الغائب بشكل جامد، وشاع هذا النّوع في عصور الانحطاط حيث تعامل الشعراء بطريقة نمطية مع النصوص الشعرية ولم يعتبروها إبداعاً، ونتيجة ذلك ظهر تمجيد بعض المظاهر الشكلية الخارجية كما أصبح النّص الغائب نموذجا جامداً تتلاشى فعاليته من خلال النّص الحاضر.

ب- المستوى الامتصاصي:

ينطلق من الاعتراف بأهمية النصوص الغائبة، فيتعامل معها كحركة وتحوّل لا ينفيان الأصل، وفي هذا المستوى من التناص نجد أن تعامل الأديب شاعرا كان أو ساردا مع النصوص الغائبة تعاملٌ واعٍ، إضافة إلى أنّ الامتصاص يقف موقف الحياد إزاء النّص الغائب فلا يمدحه ولا يذمّه، إنّما يقوم بمهمّة تطويع النّص وإعادة صياغته وفق المتطلّبات التي كتب فيها النّص الحاضر ولم يعشها النّص الغائب في المرحلة التي كتب فيها.

جـ- المستوى الحواري:

وهو أرقى مستويات التناص، ولا يكتفي فيه الشاعر باجترار أو امتصاص نص غائب، بل يعمد إلى استلهام ذلك النص، وتحطيم أسسه الدلالية، ويبنى على أنقاض ذلك نصّه الحاضر.

3- الإجراء: حجاجية التناص مع النص القرآني في شعر جرير:

يشكل التناص مع القرآن الكريم علامة فارقة في شعر جرير، إذ تتعدد مستويات التناص في شعره، بين الاجترار والامتصاص والحوارية، حيث يتجلى التناص وفق هذه المستويات إمّا لفظا أو معنى.

أ- حجاجية التناص اللفظي في شعر جرير:

ونعني بالتناص اللفظي مع القرآن الكريم توظيف آيات القرآن الكريم أو بعضا من ألفاظه توظيفا لفظيا مباشرا، من ذلك قول جرير: **(البسيط)**[16]

قَد كانَ قــالَ أَميـرُ المُؤمنينَ لَـهُم ... ما يَعلَمُ اللَـهُ مِن صِدقٍ وَإِجهادِ
مَن يَهدِهِ اللَهُ يَهــتَدِ لا مُضِلَّ لَــهُ ... وَمَن أَضَلَّ فَما يَهديهِ مِن هادي
ذوقوا وَقَــــد كُنتُمُ عَنها بِمُعتَزَلٍ ... حَربــاً تَحَرَّقُ مِن حَمــيٍ وَإيقادِ
لا بارَكَ اللَهُ فــــي قَومٍ يَغُرُّهُــمُ ... قَــولُ اليَهودِ لِذي حَقَينِ بَــرّادِ[17]

سعى الشاعر في هذه الأبيات إلى رسم صورة مثالية لممدوحه هشام بن عبد الملك الذي لا يهدأ له بال إلا بنصح الرعية إلى ما يرشدها إلى الهدى ويبعدها عن الزيغ، والمقصود بالزيغ هنا –حسب سياق النص – عدم التسليم والإذعان لخلفاء بني أمية بأمر الخلافة، ولتثبيت هذا الموقف لدى الرّعية لم يتردد جرير في الأخذ من النص القرآني ما يدعّم به موقفه، من ذلك توظيف قوله عز وجل: ﴿ **وَتَرَى الشَّمْسَ إِذَا طَلَعَتْ تَزَاوَرُ عَنْ كَهْفِهِمْ ذَاتَ الْيَمِينِ وَإِذَا غَرَبَتْ تَقْرِضُهُمْ ذَاتَ الشِّمَالِ وَهُمْ فِي فَجْوَةٍ مِنْهُ ذَلِكَ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ مَنْ يَهْدِ اللَّهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِ وَمَنْ يُضْلِلْ فَلَنْ تَجِدَ لَهُ وَلِيّاً مُرْشِداً**﴾[18].

لقد أورد ابن كثير في تفسير هذه الآية قوله: "**إنّ الله هو الذي أرشد هؤلاء الفتية إلى الهداية من بين قومهم، فإنّه من هداه الله اهتدى، ومن أضلّه فلا هادي له**"[19].

وجد جرير في هذه الآية سندا حجاجيا يدعمه لتحقيق أهدافه الحجاجية من أجل رسم صورة جميلة لممدوحه، حيث جعله في مرتبة نبي الله محمد –عليه الصلاة والسلام– عندما قصّ على أتباعه قصة فتية الكهف التي أوردها القرآن الكريم، حينما أكدّ لهم أنّ الهداية من الله، فمن منَّ الله عليه بالهداية اهتدى، ومن تركه في ضلالة ضلّ، وهو الموقف نفسه الذي وقفه هشام بن عبد الملك مع الرّعية، حيث دعاهم إلى الإقرار بحقّ الأمويين في الخلافة، فإن فعلوا ذلك أفلحوا، وإلاّ فإنّ عاقبة الأمور ستكون وخيمة.

والملاحظ في هذا المثال أن الشاعر عمد إلى توظيف التناص مع القرآن الكريم توظيفا لفظيا واضحا، ويتجلّى ذلك في البيت الثاني من المقطوعة النموذج.

ومن صور التناص الحجاجي اللفظي المستمدّ من القرآن الكريم، والذي غايته حثّ الرعية على التسليم بالخلافة لبني أمية دون سواهم، توظيف جرير لمبدأ جبرية الخلافة في بني أمية وحصرها فيهم دون سواهم حيث يقول: **(البسيط)**[20]

خَليفـَةَ اللّـه مــاذا تَنظُرونَ بِنــا ... لَســـنا إِلَيكُم وَلا في دارِ مُنتَظَرِ
أَنتَ المُبـــارَكُ وَالمَهـدِيُّ سيـرَتُـهُ ... تَعصي الهَوى وَتَقومُ اللَيلَ بِالسُوَرِ
أَصبَحتَ لِلمِنبَرِ المَعمورِ مَجلِسُهُ ... زَيـنـــاً وَزَينَ قِبابِ المُلكِ وَالحُجَرِ
نـــالَ الخِلافَةَ إِذ كـانَت لَـهُ قَدَراً ... كَمـــا أَتى رَبَّهُ موسى عَلى قَدَرِ

يتجلى توظيف التناص الحجاجي مع النص القرآني بوضوح تام في هذه الأبيات، حيث شبّه الشاعر قدر الخلفية عمر بن عبد العزيز مع الخلافة، بقدر موسى –عليه السلام– مع النبوّة، وهو ما أخبر به القرآن الكريم في قوله عز وجل: ﴿**إِذْ تَمْشِي أُخْتُكَ فَتَقُولُ هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَىٰ مَنْ يَكْفُلُهُ فَرَجَعْنَاكَ إِلَىٰ أُمِّكَ كَيْ تَقَرَّ عَيْنُهَا وَلَا تَحْزَنَ وَقَتَلْتَ نَفْسًا فَنَجَّيْنَاكَ مِنَ الْغَمِّ وَفَتَنَّاكَ فُتُونًا فَلَبِثْتَ سِنِينَ فِي أَهْلِ مَدْيَنَ ثُمَّ جِئْتَ عَلَىٰ قَدَرٍ يَا مُوسَىٰ**﴾ [21].

جعل جرير من الخلافة قدرا محتوما في بني أمية من خلال الخليفة الذي ارتضاه الله للرعية كما زعم جرير، وهو في ذلك مثل موسى – عليه السلام – الذي «**جاءته الرسالة والنبوة قدرا مقدورا**»[22].

ولجأ جرير لتوظيف بعض ألفاظ القرآن الكريم قصد دعم حججه ضد خصومه، من شعراء التيارات المناهضة لحكم بني أمية من ذلك قوله: **(البسيط)**[23]

اللّهُ أَعطاكُـمُ مِن عِلمِهِ بِكُـمُ ... حُكمــاً وَمـا بَعدَ حُكمِ اللّهِ تَعقيبُ
أَنتَ الخَليفَــةُ لِلرَحمَنِ يَعرِفُــهُ ... أَهلُ الزَبُورِ وَفــي التَوراةِ مَكتوبُ
كونوا كَيوسُفَ لَمّا جاءَ إِخوَتَهُ ... وَاستَعرَفوا قالَ ما في اليَومِ تَثريبُ
اللّــهُ فَضَّلَـهُ وَاللّهُ وَفَّـــقَهُ ... تَوفيقَ يوسُفَ إِذ وَصّاهُ يَعقــوبُ

إنّ المتمعّن في هذه الأبيات يدرك للوهلة الأولى حرص الشاعر على استحضار العديد من مظاهر الخطاب الحجاجي الديني، حيث عمد جرير إلى تضمين بعض الأبيات القرآنية بشكل واضح، إذ ينطلق من وجوب الإقرار لبني أمية بأمر الخلافة والتّسليم بذلك، على اعتبار أنّ الله – عز وجل – هو من فرض ذلك، وبالتّالي لا معقب لأمره، وهنا نستحضر قوله عز وجل: ﴿**أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا نَأْتِي الْأَرْضَ نَنْقُصُهَا مِنْ أَطْرَافِهَا وَاللَّهُ يَحْكُمُ لَا مُعَقِّبَ لِحُكْمِهِ وَهُوَ سَرِيعُ الْحِسَابِ**﴾[24].

فالتناص الوارد في هذا النموذج تناص لفظي مع الآية الكريم الواردة في سورة الرعد، يهدف من خلاله جرير إلى إقناع المتلقي بضرورة التسليم بما اختاره الله – عزّ وجلّ – وبالتّالي لا مجال لمزاحمة البيت الأموي أمر الخلافة، لأنّ الله أوقفها عليهم دون سواهم.

ومن صور التناص اللفظي الواردة في النموذج الشعري سالف الذكر استحضار جرير موقف نبي الله يوسف – عليه السلام – مع إخوته، عندما اكتشفوا في نهاية المطاف أنّ من رموه في غياهب الجب لم يمت، بل إنّه أمامهم على خزائن الملك في مصر، وبيده الآن مصيرهم ﴿**قَالُوا تَاللَّهِ لَقَدْ آثَرَكَ اللَّهُ عَلَيْنَا وَإِنْ كُنَّا لَخَاطِئِينَ**﴾[25] فردّ عليهم: ﴿ **قَالَ لَا تَثْرِيبَ عَلَيْكُمُ الْيَوْمَ يَغْفِرُ اللَّهُ لَكُمْ وَهُوَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ**﴾[26].

عمد جرير إلى تضمين ردّ النبي يوسف – عليه السلام – على إخوته في خطابه الشعري للتأكيد على سماحة خلفاء بني أمية وأمرائهم، داعيا إيّاهم إلى الاقتداء بيوسف – عليه السلام – في تعامله مع إخوته الذين آذوه

وتآمروا عليه وحاولوا قتله، لكنّه لم يقابل الإساءة بالإساءة، بل عفا عنهم ودعا الله أن يغفر لهم، وفي ذلك رفعة وتعاليا عن الضغائن والأحقاد.

ب- حجاجية التناص المعنوي في شعر جرير:

نعني بالتناص المعنوي ذلك التناص الخفي الذي يقرأ بين السطور، فهو لم يرد بصورة صريحة ومباشرة على غرار التناص اللفظي، بل ورد بصورة إيحائية تستنبط دلالته من سياق الكلام، ويعد هذا النوع من التناص من أرقى أنواع التناص وأكثرها تأثيرا في المتلقي، باعتباره يحرك فيه فضول البحث والتنقيب عن النص الغائب، ويدعوه إلى التأمل في طبيعة العلاقة القائمة بين النص الغائب والنص الحاضر، ومن هنا تأتي جمالية التناص المعنوي وقوته الإقناعية والتأثيرية لدى المتلقي.

إذا عدنا للخطاب الشعري عند جرير نجد أنّه لم يتردد في توظيف هذا النمط من الحجاج، لما له من قوة الإقناع والتأثير في المتلقي ومن صور التناص المعنوي في شعر جرير قوله: **(الوافر)**[27]

هشامُ المُلكِ وَالحَكَمُ المُصَفّى يَطيـبُ إذا نَزَلتَ بِهِ الصَعيدُ
يَعُمُّ عَلـى البَرِيَّةِ مِنكَ فَضلٌ وَتُطرِقُ مِن مَخافَتِكَ الأُسودُ
وَإِن أَهلُا لضَلالَةِ خـالَفوكُم أَصابَـهُمُ كَما لَقِيَت ثَمـودُ

فثمود قبيلة من العرب من بقية عاد، وهم قوم النبي صالح– عليه السلام–، أتاهم الله الناقة وحذرهم نبيّه صالح – عليه السلام – من إذائها، فعصوا أمره، فكان مصيرهم الهلاك، ولذلك عمد جرير إلى توظيف التّناص المعنوي مع النص القرآني للتأكيد على بطش الأمويين بخصومهم الذين ينازعونهم أمر الخلافة، وقد ورد الحديث عن مصير ثمود في قوله – عز وجل–: ﴿ **وفِي ثَمُودَ إِذْ قِيلَ لَهُمْ تَمَتَّعُوا حَتَّى حِينٍ فَعَتَوْا عَنْ أَمْرِ رَبِّهِمْ فَأَخَذَتْهُمُ الصَّاعِقَةُ وَهُمْ يَنظُرُونَ فَمَا اسْتَطَاعُوا مِن قِيَامٍ وَمَا كَانُوا مُنتَصِرِينَ** ﴾[28] كما ورد ذكر هذا المصير في قوله عز وجل: ﴿**كَذَّبَتْ ثَمُودُ بِطَغْوَاهَا إِذِ انْبَعَثَ أَشْقَاهَا فَقَالَ لَهُمْ رَسُولُ اللَّهِ نَاقَةَ اللَّهِ وَسُقْيَاهَا فَكَذَّبُوهُ فَعَقَرُوهَا فَدَمْدَمَ عَلَيْهِمْ رَبُّهُمْ بِذَنْبِهِمْ فَسَوَّاهَا وَلا يَخَافُ عُقْبَاهَا**﴾[29].

فسّر ابن كثير هذا المصير بالقول:" «**فَدَمْدَمَ عَلَيْهِمْ رَبُّهُمْ بِذَنْبِهِمْ**» أي غضب عليهم، فدمر عليهم، «**فَسَوَّاهَا**» أي فجعل العقوبة نازلة عليهم على السواء"[30].

نلاحظ أنّ المقارنة بين صنيع ثمود وصنيع أعداء بني أمية غير واردة على الإطلاق، إلاّ أنّ جرير عمد إلى الجمع بين الأمرين، رغبة منه في التأثير على « الرأي العام » لتنفيره من الخصوم وترغيبه في من يواليهم.

ومن صور التناص المعنوي الذي لا يتردد جرير في توظيفه قصد دعم حججه في مساندة حقّ الأمويين في الخلافة، ودحض حجج خصومهم، نجد حرصه الشديد على إصباغ العناية الإلهية على أصحابه من الخلفاء الأمويين، باعتبار أنّ حكمهم مستمد من الله عزّ وجلّ، وبالتالي فإنّ الله سيحميهم ويمنعهم من كيد الكائدين، وسيكفيهم شرّ كلّ حاسد متربص يقول جرير: **(الطويل)**[31]

إِذَا مَـــا أَرادَ الناسُ مِنهُ ظُلامَةً أَبى الضَيمَ فَاستَعصى عَلى كُلِّ قائِدِ
وَكَيفَ يَرومُ الناسُ شَيئاً مَنَعتَـهُ هَـــوى بَينَ أَنيابِ اللُيوثِ الحَـوارِدِ
إِذا جَمَـــعَ الأَعداءُ أَمرَ مَكيـدَةٍ لِغَـــــــدرٍ كَفـاكَ اللَهُ كَيدَ المُكايِدِ

إنّ المتمعن في هذا النموذج يدرك للوهلة الأولى أنّ جريرا جعل من ممدوحه نموذجا للاستقامة والعدل والدفاع عن المظلومين، ولأنّه كذلك فإن الله يسمعه ويكفيه شرّ الكائدين، وهو بذلك يعمد إلى توظيف ما خاطب الله به نبيه محمد – صلى الله عليه وسلم – مطمئنا إيّاه بأنه سيكفيه شرّ من لم يؤمن بالله ربّا وبمحمد نبيّا، حيث قال –

جل من قائل–: ﴿**فَإِنْ آمَنُوا بِمِثْلِ مَا آمَنتُمْ بِهِ فَقَدْ اهْتَدَوا وَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا هُمْ فِي شِقَاقٍ فَسَيَكْفِيكَهُمُ اللَّهُ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ**﴾(32) فالملاحظ أنّ الشاعر وظّف التناص المعنوي الذي يقوم على استلهام المعنى من النص القرآني، وتوظيفه بما يخدم مقصديه الباث/ الشاعر.

خاتمـــة

حاولت هذه الدراسة أن ترصد التناص الحجاجي في الشعر الأموي من خلال اتخاذ الشاعر جرير بن عطية الخط في أنموذجا، يعجّ شعره بهذه الخاصية، كما عمدت الدراسة إلى عدم الوقوف عند إبراز التناص الديني كظاهرة فنية فحسب، بل حاولت مقاربتها باعتبارها ظاهرة حجاجية، وخلصت إلى النتائج الآتية:

1- يشكل التناص الديني في شعر جرير أحد أبرز الظواهر الفنية التي تمارس حضورها بشكل مكثّف من خلال مدوّنته الشعرية، وذلك لاعتبارات فنية جمالية من ناحية، واعتبارات حجاجية تداولية من ناحية أخرى، والحقيقة أنّ هذه الظاهرة لا يختص بها شعر جرير دون سواه، بل تحوّلت إلى ما يشبه النمط الغالب على شعر جميع معاصريه من الشعراء، حيث لم يسلم من هذه الظاهرة أيّ شاعر من شعراء العصر الأموي، ولعلّ السبب في ذلك يعود إلى حرص كلّ شاعر على إثبات حقّ أصحابه في الخلافة، متوسلا الخطاب الديني الذي يلقى القبول والإذعان عند الجمهور المتلقّي الذي هو حديث عهد بالإسلام.

2- يتنوع التناص الحجاجي في شعر جرير بين ما هو تناص لفظي مباشر وبين ما هو تناص معنوي غير مباشر، ويعدّ هذا الأخير أكثر قوة في الإقناع والتأثير باعتباره يحرك العقول ويحفّزها على التفكير ومن ثمّ تتحقّق غاية الشاعر ومقصديته تجاه المتلقي، ومن خلال دراستنا هذه وقفنا عند توظيف الشاعر لهذين النمطين من التناص.

3- يعدّ جرير وشعراء التيار الأموي أكثر شعراء العصر الأموي توظيفا للتناص الديني الحجاجي بسبب حرصهم على إثبات حقّ أصحابهم في الخلافة إثباتا دينيا، غايته دحض حجج خصومهم القائمة على تصوير خلفاء البيت الأموي في صورة الملوك الطغاة، الذين سلبوا غيرهم الخلافة دون وجه حقّ، مثلما نجد ذلك جليا في أشعار الهاشميين والخوارج.

المراجع والحواشي:

1– ابن سيده، المحكم والمحيط الأعظم في اللغة، ج2، تحقيق: عبد الستار أحمد فرّاج، معهد المخطوطات بجامعة الدول العربية، القاهرة، مصر، ط1، 1958، ص 338، مادة (حجج).

2– الجرجاني، كتاب التعريفات، تحقيق: محمد صديق المنشاوي، دار الفضيلة للطباعة والنشر، القاهرة، مصر، د ت، ص 73.

3– ابن منظور، لسان العرب، ج3، تحقيق: أمين محمد عبد الوهاب ومحمد صادق العبيدي، دار إحياء التراث العربي ومؤسسة التاريخ العربي، بيروت، لبنان، ط3، 1999، ص 52، مادة (حجج).

4- Le grand Robert, Dictionnaire de la langue française, Paris 1989, T[4], p 535.

5– نعمان بوقرة، نظرية الحجاج، مجلة الموقف الأدبي، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، العدد: 407 مارس 2005.

6- Le grand Robert, Dictionnaire de la langue française, p 535.

7- Meyer–Michel, logique langage et argumentation, Hachette 2émé édition, paris 1982, p 136.

8– الفيروز أبادي، القاموس المحيط، تحقيق: محمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط8، 2005، ص 632–633.

9– ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج5، تحقيق: محمد عبد السلام هارون، دار الفكر للطباعة والنشر، دمشق، سورية، 1979، ص 356.

10– ليونسومفيل، دراسات في النص والتناصية، ترجمة: محمد خير البقاعي، مركز الإنماء الحضاري، حلب، سورية، 1998، ص 61.

11– دومينيك مانغونو، المصطلحات المفاتيح لتحليل الخطاب، ترجمة: محمد يحياتن، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، لبنان، ومنشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2008، ص 36.

12– جوليا كريستيفا، علم النص، ترجمة فريد الزاهي، مراجعة عبد الجليل ناظر، دار توبقال للنشر الدار البيضاء، ط1، 1991، ص 21.

13– المرجع نفسه، ص 79.

14– سعيد يقطين، انفتاح النّص الروائي، المركز الثقافي العربي، بيروت/ الدار البيضاء، ط2، 2001، ص 126.

15– محمد بنيس، ظاهرة الشعر المعاصر في المغرب، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط02، 1985، ص 253.

16– جرير، الديوان، تحقيق: غريد الشيخ، منشورات مؤسسة النور للمطبوعات، بيروت، لبنان، ط1، 1999، ص 120.

17– ذو حفين براد: اسم يهودي كان يدس بين الناس.

18– الكهف: 17.

19– ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، دار ابن حزم، بيروت، لبنان ط1، 2000، ص 1149.

20– جرير، الديوان، ص 209.

21– طه: 40.

22– ابن كثير تفسير القرآن العظيم، ص 1216.

23– جرير، الديوان، ص 38.

24– الرعد: 41.

25– يوسف: 91.

26– يوسف: 92.

27– جرير، الديوان، ص 116.

28– الذاريات: 43–45.

29– الشمس: 11–15.

30–ابن الكثير، تفسير القرآن العظيم، ص 2001.

31– جرير، الديوان، ص 137.

32– البقرة: 137.

حجاجية الفعل الكلامي في "قرابين لميلاد الفجر" لعزالدين ميهوبي

فوزية زيار [1] أ.د عبد الحليم بن عيسى[2]

1- كلّيّة الآداب والعلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة، جامعة وهران1 أحمد بن بلة، fziar84@gmail.com

2- كلّيّة الآداب والعلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة، جامعة وهران1 أحمد بن بلة، Abdelhalim2001@yahoo.fr

تاريخ الإيداع: 2015/12/08 **تاريخ المراجعة:** 2016/05/23 **تاريخ القبول:** 2016/05/31

ملخص

وقع اختيارنا على نصوص ديوان قرابين لميلاد الفجر التي تعالج في أغلبها القضية الفلسطينية، وما يتصل بها، كونها تعبر بصدق عن تعلق الشاعر بقضايا وطنه ونصرته لأخيه العربي، وذوبانه في الهم العربي المشترك، إن الكتابة عن القدس والانتفاضة والمقاومة أمور لا تحتاج إلى إيعاز لكنها تحشد الأصوات وتنمي الإحساس بالقضية، إن شاعرنا يهدف إلى تعزيز قناعات القارئ وتعبئته ليكون سندا معنويا لأخيه، فيحشد لذلك حججا (أفعالا شعرية) تتوسل الإقناع نتيجة تلاحم معطيات ثلاثة: القصدية، والإنجازية، ونية التأثير في المتلقي.

الكلمات المفاتيح: خطاب شعري، أفعال كلامية، حجاج، فعل إنجازي، قصد.

L'argumentativité des actes de paroles dans "Offrandes pour une nouvelle aube" d'Azzedine Mihoubi

Résumé

Nous avons choisi pour corpus "Offrandes pour une nouvelle aube", un recueil de poèmes traitant la question palestinienne. Notre choix se justifie par son contenu qui traduit l'attachement du poète à sa nation et son soutien à ses frères arabes, en écrivant sur Jérusalem et la résistance. Notre poète vise à renforcer les convictions de son lecteur et l'inciter à soutenir ses frères. Ainsi, il mobilise ses arguments (actes poétiques) en se servant de la persuasion pour aboutir à une conséquence réunissant trois données: l'intentionnalité, la performativité et l'intention perlocutionnaire.

Mots-clés: Discours poétique, actes de paroles, argumentation, acte performatif, intentionnalité.

Speech acts argumentativity in Offerings for a new down of Azzedine Mihoubi

Abstract

The corpus of our study is offerings for a new down, a poetic collection dealing with the Palestinian question. This choice is justified by the contents of those poems, they express frankly the poet adherence the questions of his nation. Writing about Jerusalem, resistance and intifada comes spontaneously to rally voices. Our poet aims to implant convictions to his lectors and to adhere them to the support for their brothers. Thus, he uses some arguments (poetic acts) in order to convince and to reach his final aims, so he recruits three sorts of data: intentionality, performativity and perlocutionality.

Key words: Poetic discourse, speech acts, argumentation, performative acts, intentionality.

المؤلف المرسل: فوزية زيار، fziar84@gmail.com

مقدمــة

يبحث الحجاج في الوسائل التي تحقق نجاح الخطاب وفعاليته، أي قدرة المتكلم(الشاعر) على الفعل والإنجاز ومن ثم التأثير في المتلقي ودفعه إلى القيام بفعل ما، وهذه القدرة على الفعل لا يمكن أن تتحقق إلا إذا كانت في اللغة قوة خطابية خلاقة تمنح القول طاقات إقناعية لا ترد ولا تقاوم.

فقيمة النص الشعري تتحدد بمدى قدرة الشاعر على إنجاح تواصله، تبعا لمقصديته وقدرته على دفع المتلقي تجاه الفعل والإنجاز.

وهنا يكون التساؤل عن دور الأفعال الكلامية (الشعرية) في دعم القصد الحجاجي في النص الشعري، أي هل يمكن لجميع أصناف الأفعال الكلامية من توجيهيات، وسلوكيات ووعديات... وأفعال مباشرة وغير مباشرة أن تدعم قوة القول الشعري الحجاجية، وأن تثبت قدرته الإقناعية فتعد إذ ذاك من وسائل التأثير والاستمالة؟

ربما نستطيع أن نقف على بعض الأدوار الحجاجية للأفعال الشعرية في المدونة(قرابين لميلاد الفجر) انطلاقا من نظرية الحجاج في اللغة، ولكن ينبغي أولا التقديم بشيء من الإيجاز لنظرية الأفعال الكلامية وصلتها بالحجاج.

إن اللغة ليست فقط وصفا للعالم ونسخا للواقع، وإنما هي أحد أنماط تحويل اللغة من إصدارات صوتية إلى أفعال تضطلع بوظائف اجتماعية[1] ما يعني أن الإنسان المتكلم وهو يستعمل اللغة لا ينتج كلمات دالة على معنى، بل يقوم بفعل ويمارس تأثيرا. وهذا المفهوم رسخه أوستين ليؤسس نظرية مهمة في كل مقاربة تداولية هي نظرية أفعال الكلام.

1- الأفعال الكلامية عند أوستين:J. L. Austin

ظهرت هذه النظرية، حين قدم أوستين كتابا حول نظرية الأفعال الكلامية[2]، حاول فيه ربط اللغة بالاستعمال أو الإنجاز، أدى هذا الأمر إلى وضع تصور جديد للغة يقوم على تقسيم الجمل إلى وصفية وإنشائية (إنجازية).

فالجمل الوصفية أو التقريرية: constative لا تميل إلا إلى وصف الحدث من غير ادعاء بتغيير الأشياء، في حين تكون أدائية أو إنجازية performative حين تقوم بتحويل الواقع[3].

فالعبارات الوصفية constative هي جمل خبرية تصف شيئا ما ويمكن الحكم عليها بالصدق أو الكذب، وأما الجمل الإنشائية performative فهي التي لا يمكن الحكم عليها بالصدق أو الكذب.

وقد ارتضى أوستين مصطلح الإنشاء لأنه يدل على الإنجاز يقول في ذلك: " ولقد اشتق لفظ الإنشاء من الفعل أنشأ perform وهو فعل يستخدم في اللغة الإنجليزية عادة مع اسم الحدث action ويدل على أن إحداث التلفظ هو إنجاز لفعل، وإنشاء لحدث"[4]. أي التلفظ بجملة ما في ظروف مناسبة ليس وصفا للقيام بالفعل، ولا هو إخبار بأننا نقوم به، إنه عين القيام بالفعل.

ثم ميز في ضوء نظرية الأفعال الكلامية بين ثلاثة أنواع من الأفعال المرتبطة بالحجاج تقابل الأولى منها أفعال التلفظ المرتبطة بمخارج الحروف الفيزيائية، والثانية أفعال متعلقة بمقاصد العبارة أو إنجازها، وتتعلق الثالثة منها بالموقف الخطابي أو السياق وتؤدي دورا حجاجيا باقترانها بالإثبات والإنجاز.

ما يدل على أن الكلام يتضمن فعلا حجاجيا، يجسده التلازم والاقتضاء بين أفعال الكلام.

مستويات الفعل اللغوي أو الكلامي:[5]

- فالفعل الأول هو الفعل الكلام (الفعل اللغوي) Actelocutoire.

أي إطلاق ألفاظ تقع كأفعال بمجرد القول وينسحب على تركيبة ثلاثية العناصر هي[6]:

الفعل التصويتي l'actephonétique

الفعل التأليفي l'actephatique

الفعل الإحالي l'acteRhétique

-أما الفعل الثاني فهو قوة الكلام أو الفعل المتضمن في القول (الفعل الإنجازي) Acteillocutoire.

ويكتسب قوته من الإثبات التي تحتويها والتي تعتبر حجة، ويعني إنجاز فعل ما، تؤديه الصيغة التعبيرية الناتجة عن تحقيق الفعل الكلامي، أي الفعل التواصلي الذي تؤديه هذه الصيغة في سياق معين، وتكون وظيفته الأولى والمباشرة، تغيير مقام المتكلمين، قد يكون استفهاما أو إخبارا أو وعدا.

يسميها أوستين القوى الإنجازية أو الأفعال المتضمنة في القول.

ولكل فعل كلامي إنجازي قوة Force ومحتوى قضوي Contenu – Propositionnel ويقدم أوستين ثلاثة معايير لتحديده:

1- إنه فعل ينجز في الكلام ذاته وليس نتيجة تنتظر منه.

2- يفسر بصيغة إنشائية تفصح عنه، مثل: أعدُ، أطلبُ، آمرُ.

3- ذو طبيعة تواضعية اصطلاحية.

– وأما الفعل الثالث فهو لازم فعل الكلام أو الفعل التأثيري Acteperlocutoire فيعرف من خلال مفهوم الأثر، أو التأثير، لأن قول شيء ما غالبا يسبب بعض التأثير على المشاعر والأفكار وتصرفات المستمعين، أو على تصرف المتكلم نفسه، أو على شخص آخر أيضا، وكأمثلة عن ذلك هناك: أقنع، باغت، أغضب، أقلق، أراح، عزّى، أغوى أو خدع[7]. وبذلك يعد ثمرة أو نتيجة منطقية مترتبة عن الفعلين السابقين، بل يجسد الغرض التداولي من الكلام المتمثل في التأثير، ما يجعلنا نستنتج أن الكلام مبني على الحجاج ويتجسد ذلك في الآثار المترتبة عن الفعل، كتعديل أفكار المخاطَب أو عاداته أو سلوكه.

أقر أوستين بأن كل جملة بمجرد التلفظ بها توافق على الأقل إنجاز عمل قولي وعملا متضمنا في القول، وتوافق كذلك القيام بعمل تأثير بالقول (حجاج)، وأفرد محاضراته الأخيرة لتصنيف مختلف أنواع الأعمال الإنجازية بناء على قوتها الإنجازية[8].

2- الأفعال الكلامية عند سورل J. R.searle:

برز اهتمام سورل بالأفعال الكلامية من خلال حديثه عن القصد Intention والمواضعة convention[9] التي تعتبر شرطا أساسيا في كل عملية كلامية ذلك أن الأفعال الأدائية تحمل جوهرها إثباتا أو حجة تدل على قصد المتكلم مما يجعل الحجاج مرهونا بالقصدية.

ثم صنف الأفعال الكلامية إلى أنواع بحسب وظائفها إلى أفعال إنجازية مميزا بينها وبين ما يترتب عنها والتي أطلق عليها الأفعال التأثيرية Acteperlocutoire **كالحث** والإقناع والتوقع.

وما يميز بينها هو القصد، ذلك أنه لتحقيق فعل الوعد مثلا لابد للقائل أن ينوي تبليغ مخاطبه بقصده، في حين لا يشترط ذلك في الأفعال التأثيرية لأنها نتيجة مترتبة عن الفعل اللغوي.

وبناء على ذلك يرتبط الفعل الكلامي (الأدائي) بالحجاج من خلال الإنجاز.

ثم ميز بين المحتوى القضوي (الفعل القضوي) actepropositional[10] أي ما يتصل بمضمون الفعل، والقوة المتضمنة في القول أو ما يسميه العمل المتضمن في القول في حد ذاته، وما ينتج عنه من تأثير وأعاد صياغة الفعل الكلامي كالآتي[11]:

أ- أن تتكلم، يعني أنك تحقق الفعل التلفظي acted'énonciation

ب- أن تسند الكلمات إلى بعضها وتحيل بها على مراجعها، يعني أنك تحقق الفعل القضوي actepropositionnel.

جـ- أن تخبر أو تعد أو تستفهم، معناه أنك تحقق الفعل الإنجازي acteillocutoire.

د- أن تحدث التأثير بالقول على الآخرين فتدفعهم إلى تعديل مواقفهم وعاداتهم، معناه أن تنجز الفعل التأثيري acteperlocutoire.

هذا فضلا عن قواعد غرايس Grice المحادثاتية خصوصا ما تعلق بالعملية التخاطبية، لما يحاول أحد الطرفين التأثير في الآخر بالمحاججة فيقنعه ليتواصل معه، ما مكنه من وضع شروط تضمن نجاح العمل المتضمن في القول.

ويشير جاك موشلار، وآن روبول في كتابهما إلى تمييز سورل لمجموعة من القواعد التحضيرية المتصلة بالسياق وهذه القواعد هي[12]:

1- قاعدة المحتوى القضوي:

يقتضي إنجاز فعل القول، إنجاز فعل ما في المستقبل كالوعد مثلا.

2- القواعد الأولية:

تتعلق بالاعتقادات، إذ يسعى المتكلم لأن ينجز المخاطب ما أمر به.

3- قاعدة النزاهة:

ترتبط بالحالة الذهنية للقائل، لذا تعد قاعدة أساسية في كل تحاور يهدف فيه المرسل إلى التأثير على المتلقي، لذا يفترض أن يكون نزيها.

4- القاعدة الجوهرية:

وتحدد نوع الفعل الذي يقدمه أحد المتحاورين.

5- قواعد المقصد والمواضعة:

تحدد مقاصد المتكلم والكيفية التي ينجز بها هذه المقاصد بواسطة المواضعات اللغوية ما مكنه من إعادة تصنيف الأفعال الكلامية وفق الأفعال المتضمنة،والتي أوردها كالآتي[13]:

أ- التقريريات (الإثباتات) Assertifs:

حين تبليغ خبر ما، أو واقعة، وتقبل الصدق أو الكذب.

ب- التوجيهات (الأدائية) Directives:

يحاول فيها المتكلم توجيه المخاطب إلى فعل شيء ما، ولا تقبل الصدق أو الكذب كالاستفهام، والأمر، والرجاء... مثل الطلبيات.

جـ- الإلزاميات (أفعال التعهد) Promissifs:

التزام وتعهد المتكلم بفعل شيء في المستقبل مثل: النذور، والعهود، والمواعيد، والرهان ولا تقبل الصدق أو الكذب، وشرط صدقها هو القصد.

د- التعبيريات Expressifs:

التعبير عن الموقف النفسي تعبيرا يتوافر فيه شرط الاخلاص، كالاعتذارات، والتشكرات، والتهاني...

هـ- الإعلانيات Déclaratifs:

تكون بمجرد التلفظ بها، وتخضع للمقام ومقتضياته، وهي ذات صلة بالحجاج بالنظر إلى الأثر والتغيير الذي تحدثه.

نستنتج مما سبق أن سورل ربط الفعل الكلامي بمفهوم القصدية، لذا لقيت آراؤه رواجا وقبولا لدى الكثير من الدارسين وفي مقدمتهم ديكرو Ducrot، الذي درس كتاب سورل واستلهم منه أهم مقومات الدرس الحجاجي اللغوي.

يسعى المتكلم في خطابه إلى تحقيق مقاصده فيسلك في سبيل ذلك طرقا بغرض إفهام المتلقي والتأثير فيه، وبالجملة توجيهه نحو فعل ما أي إحداث تغيير في الموقف الفكري أو العاطفي، وقد اعتبر ديكرو Ducrot أن كل نشاط يقوم به شخص معين يمكن اعتباره فعلا Acte أو عملا يهدف إلى إحداث "تغييرات متعلقة بالوضع الفيزيائي أو الاجتماعي للمتكلم، فنفس العمليات يمكن وصفها بأنها نشاط أو فعل وعمل، بحسب ما إذا كنا نراها في ذاتها أو باعتبارها تغييرا لعلاقة من يؤديها مع العالم"[(14)].

ما يعني أن الفعل اللغوي، يتسم بخاصيتين هما:

كونه نشاطا يرمي إلى تحويل الواقع، وفعلا قانونيا يقوم بتحويل العلاقات بين الأشخاص المعنيين.

الدراسة التطبيقية:

3- الأفعال الكلامية في عالم الخطاب:

تعتبر الأفعال الكلامية مؤسسة للخطاب، بل يمكن اعتبار الخطاب فعلا كلاميا كليا، كالأمر، والنهي، والاستفهام، تؤدي وظيفة جوهرية إنها فعل التأثير في المخاطَب ودفعه إلى اتخاذ قرار ما، وتغيير معتقداته وجعله يتبنى موقفا فعالا، وهو ما يحاول الشاعر الوصول إليه، فعل التأثير على المخاطَب، وطلب الاستجابة لندائه، والمشاركة في القضايا المطروحة وتحمل المسؤولية.

والحجاج بالأفعال الكلامية، إنما يكمن في تلك المستلزمات الخطابية التي تؤول وتحدد من السياق، تترك للمخاطب فرصة التفكير، ما يعني أنه ليس خطابا مفروضا على العقل والوجدان[(15)]، ثم إن الآليات الاستدلالية التي ينطوي عليها الخطاب هي في جوهرها تقنيات حجاجية.

والمدونة التي بين أيدينا (قرابين لميلاد الفجر) حافلة بالأفعال الكلامية، بوصفها على حد تعبير الباحث مسعود صحراوي"نظاما شكليا دلاليا إنجازيا تأثيريا"[(16)] كالطلب والأمر والوعد، والنهي، "لتحقيق أغراض إنجازية، وغايات تأثيرية تخص ردود فعل المتلقي"[(17)].

- الأفعال التقريرية Assertifs:

اكتفى فيها المخاطِب (الشاعر)، ببيان وعرض مجموعة حقائق، ونقل خبرات خارجية دون إبداء مواقف صريحة، وإن كانت تتشكل وتتضح أكثر في آخر القصيدة كقوله[(18)]:

طفل ينام.. يد تاهت وصومعة

توهجت في الدم المشنوق أصوات

عصفورة زغردت للحزن واحترقت

وشارع غاب تطويه المسافات
توزعت حزنها الأقمار وانكسرت
مباهج الروح واسودت ملاءات
تضيئ من نزفها مليون جمجمة
وتلك مقبرة قامت.. وأموات
يقول هذا الذي صمت وسادته
أيوب سبعا.. وصبر المرء منساة

يعلن الشاعر عن الوضع المأساوي الذي آلت إليه فلسطين، رائحة الموت في كل مكان وملايين الجثث والأموات ما حول المدينة إلى مقبرة، كل شيء يوحي بالدمار، اختفت البهجة ليحل محلها الحزن المغلف برائحة الموت، وهو بذلك قد أنجز جملة من الأفعال الكلامية التقريرية التي تعرض الحقائق وقد جاءت جلها على صورة الماضي، توحي بالتحول والانتقال من السيء إلى الأسوء، فقد اختفت كل مظاهر الحياة على أيدي وحوش تحيى على جثث الموتى، ولا شك أن هذه الأفعال أدت إلى إحداث فعل تأثيري، مفاده على الرغم من المآسي والحزن إلا أنه كان حافزا ليستجمع الشعب قوته ويعلن ثورته على الغاصب، بالرغم من محاولات هذا الأخير إطفاء نار المقاومة وزرع التفرقة بين الصفوف ورمي المقاومين بأبشع الصفات والنعوت كل ذلك لم يثن المقاومة، وكان حافزا لإعلان الثورة، إذ يقول الشاعر[19]:

من طينة الرفض صاغ الكون ثورتنا
ومن تفجرنا الثوري.. نقتات
شهيدنا جمرنا في خلدها انتبذت
مواكب العرش تتلوها المروءات
أغليت حبك أعواما فأرقني..
وهيجت حبي للجنون لذات..
منحتك القلب يا أرضي.. وقافيتي
العمر ملك أما شئت والذات.

حاول الشاعر من خلال توظيفه للأفعال التقريرية بيان حجم وهول الدمار الذي أحدثه المستعمر، وتصوير بشاعة ما اقترفه في حق شعب أعزل دافع حتى الشهادة عن عرضه وكرامته ليسترد حريته المغتصبة. فهذه الأرض تستحق أن يضحى من أجلها، إذ نراه وظف أفعالا كلامية توحي بالمقاومة والرفض والاندفاع وإن غلبت عليها صفة المجاز(الأفعال غير المباشرة)، يفهمها المتلقي من السياق بعد اجرائه لاستدلالات انطلاقا من المعنى الضمني إل المعنى الصريح بالاستعانة بمبادئ غرايس التخاطبية (من طينة الرفض صاغ الكون ثورتنا، هيجت حبي، أغليت حبك، من تفجرنا الثوري نقتات...)

- الأفعال الإنجازية:

وهي التي "يقترن فيها المضمون بالأداء، أو ما نقوم به على سبيل التحقيق أثناء تأديتنا لعملية التمفصل اللغوي"[20] وظهرت في الخطاب في شكل، أفعال غير مباشرة منها:

- الاستفهام:

يعني في الأصل نوعا من الطلب يتعلق بحالة معينة للمخاطِب لجهله بأمر فيريد تحصيل العلم به، ويعد من أنجع أنواع الأفعال اللغوية حجاجا، إذ إن "طرح السؤال يمكن أن يضخم الاختلاف حول موضوع ما إذا كان المخاطب لا يشاطر المتكلم الإقرار بجواب، كما يمكن أن يلطف السؤال ما بين الطرفين من اختلاف"[21].

فالسؤال يولد نقاشا ومن ثم حجاجا، فهو وسيلة لإثارة المتلقين ولفت انتباههم إلى موضوع ما، ثم دفعهم إلى القيام بعمل ما إذ يوجه المتكلم خطابه ليجعل المتلقي يصل لما يريده، ويكتسي الاستفهام طابعا حجاجيا حينما يكون بلاغيا، فهو في هذه الحالة أشد إقناعا للمتلقي، وأقوى حجة عليه، ذلك أنه حينما يخرج عن مقتضي الظاهر يصبح أكثر بلاغة وتأثيرا، وينطوي في بنيته على قوة حجاجية بالغة التأثير ومثل هذه الأفعال وردت بكثرة في الخطاب منها قول الشاعر[22]:

وخلف الباب سفاح
ومستوطنة تبنى
فحلمك يا بني باطل
وتعلم أني المقتول
في أرضي
من القاتل؟
أليس العالم المخمور يا ولدي، هو القاتل؟

يحتوي الاستفهام على قوة حجاجية تجعل المتلقي يقر بصحة كلام المخاطب ويشاركه قناعاته، في هذا الحوار بين الشهيد الفتى محمد الدرة ووالده، يتساءل الفتى عن مخرج لينجو من جنود الاحتلال فيرد عليه والده بأن كل الأبواب موصدة وأن الفلسطيني سجين في أرضه، ومصيره الموت، ثم يتساءل عن هوية القاتل، ليجيب في الوقت آنه أنه العالم الذي يقف ساكنا دون أن يتدخل وهو يشاهد شعبا أعزل يتعرض لشتى ألوان القهر والتقتيل، بل الإبادة. استعمل الشاعر الاستفهام الإنكاري بـ (من)، (أليس)، ليجيب المتلقي بأنه لا يمكن انتظار شيء.

نجد الاستفهام في شكل حجاج يدعو فيه كل إنسان حر إلى التدخل ونصرة الشعب الفلسطيني المضطهد، ضمنها حججا بطريقة غير مباشرة، وهي دعوة إلى نصرة المظلوم وكف جرائم الظالم، في حين تعبر من جهة أخرى عن موقف الشاعر وتضامنه مع أشقائه الفلسطينيين.

يميل الشاعر إلى توظيف هذا النوع من الاستفهام قصد دفع المتلقي إلى الإجابة التي لم يصرح بها، ومن ثم يسهل اقتناعه بالقضية المعروضة.

فالفعل الحجاجي بهذا المعنى، ليس سوى نوع من الأفعال الإنجازية التي يحققها الفعل الكلامي في بعده الغرضي التأثيري، الأمر الذي يجسد السلطة المعنوية للفعل الكلامي ضمن سلسلة الأفعال المنجزة لتبليغ فكرة ما إلى المتلقي.

- النفي:

يعد أسلوب النفي وسيلة من وسائل الإقناع، طالما أنه لكل كلام قوة تأثيرية تكسبه قوة حجاجية. فالنفي "يدل على تعدد الأصوات، إذ يسمح للمتكلم بالتعبير المتزامن عن الصوتين المتقابلين، الصوت الذي يتبنى جانب الإثبات، وصوت المتكلم المتبني للنفي، فالنفي يشير إلى إثبات ضمني ويرد عليه"[23].

وفعلا نرى ذلك ماثلا في الحوار الذي أقامه الشاعر بين محمد الدرة ووالده لحظات قبل استشهاده يقول الشاعر [24]:

...

فليكن خذني إذن نحو الشوارع كي أرى الأطفال.. خذني يا أبي..

قلت لي بالأمس.. أطفال الحجارة لن يموتوا

ولن يقوى على دمهم سكوت

دعني أفكر فالشوارع لا تسع الجموع.

في هذا المقطع ينفي الشاعر أن تكون تضحية أطفال الحجارة بلا معنى، وأن تضحياتهم وبطولاتهم ستحقق لهم النصر الذي يراه الانهزاميون فناء، يعرض موقف كل فلسطيني حر يؤمن بالنصر، وينفي عنهم التخاذل، فكأنه بهذا يستحضر مواقف الجبن والاستسلام التي يرى في التضحية تهورا لا طائل من ورائه.

ويعرض موقفه المشرف لما يقف للدفاع عن الحرية والعدالة، يسخر الكلمة للنضال، محاولا إيقاف الظلم واجتثاث جذوره، مقاسما الشعوب مرارة الموقف، فهو يرى في الشعر وسيلة لإبداء كلمة الحق ووسيلة لتحريك الضمائر.

وفي لحظة استشهاد الفتى محمد الدرة يصور لنا صرخة أب مفزوع، يحاول حماية ابنه ويستنكر قتل فتى برئ وينعتهم بالجبناء والوحوش ليرد الفتى قائلا لن ينفعهم الاختباء وراء الأسلحة لأن في تضحية أبناء الحجارة حياة للفلسطينيين، إنها التضحية في سبيل الوطن فكل شيء يهون في سبيله، يدرج جملة من الأفعال الكلامية توجه الخطاب إلى الإثبات بدل النفي وتؤكد على حقيقة واحدة مفادها أن التضحية والمقاومة سلاح الضعفاء، يقول الشاعر [25]:

...

هم يطلقون النار نحوي

لا تخف إني معك

مهلا بني

إني أنزف من كل الجهات

يا وحوش

أوقفوا النار فإن الطفل مات

أوقفوا النار

أبي دعهم فلن يجدي رصاص الجبناء.

فالأفعال الموظفة هنا في جلها توجيهية بواسطة قوى إنجازية مختلفة بين النداء(يا وحوش، أبي)، والأمر(أوقفوا، دعهم، تمهل)، والنهي(لا تخف)، والنفي(لن يجدي)، والتأكيدات باستخدام إن (إني معك، إني أنزف، إن الطفل مات).

- التعبيريات:

عبر فيها الشاعر عزالدين ميهوبي، عن الموقف النفسي الذي انتابه وهو يرى إخوانه العرب يعانون البطش، بعد أن تكالب عليهم الأعداء وتنكر لهم الإخوة، نجده في خطابه يتحسر على ماضي لبنان بلد الأرز، ومواجعه

بعدما أنهك قواه الاقتتال الداخلي من جهة وخطر الصهاينة على الحدود من جهة أخرى، لكنه في خطابه يواسي لبنان ويدعو الشعب إلى دفع الأحقاد والتوحد لمواجهة اليهود، ونبذ التعصب، ونراه في الأخير متفائلا بعودة البلد إلى سابق عهده يقول[26]:

لبنان
إنا معك
لبنان يا وطن الهوى ما أروعك
إنا من الأوراس نأتي
كي نكفكف أدمعك
ما أروعك
لا تيأسن
فالفجر تصنعه المحن
ومن الجراح يبرعم الزهر الندي
ومن المواجع يطلع النغم الشدي
لا تيأسن
فالشمس تكبر رغم إعصار الزمن
إنا معك
إنا سنرقص دبكتك
ونغني مثلك_ ميجنا_
إنا هنا..
لبنان يا وطن الأرز
ويا عيونا دامعهْ
إنا هنا...
شمس لشعبك ساطعهْ
لا لست وحدك يا بلد
إنا هنا.
قلب ويد
لبنان عشت إلى الأبد.

فالأفعال الكلامية الموظفة على اختلاف قواها الإنجازية تعبر عن مواساة الشاعر وحزنه لما أصاب لبنان النداء (لبنان، يا وطن الهوى، يا عيونا دامعة، يا وطن الأرز، يا بلد)، والتأكيدات (إنا معك، إنا سنرقص دبكتك، إنا هنا..) والنهي(لا تيأسن)، والنفي(لست وحدك)...

وأما استعمال ضمير المتكلم، فيعكس صدق الشاعر وتضامنه مع الشعب اللبناني، وتمنيه أن تتحسن أحواله ليعود إلى سابق عهده، وتشرق شمسه إلى الأبد.

ونراه في قصيدة أخرى يقلب مواجع القدس أرض المحبة والسلام، يتحسر على ضياعها بعدما تخاذل العرب عن نصرتها، وقدموها للصهاينة الذين عاثوا فيها فسادا، ودنسوا طهارتها، لقد صارت غريبة بين أهلها، فشاعرنا أحس بوجع ومرارة الألم، وراح يخاطب القدس قائلا[27]:

لك الحب يا قدس لا تجزعي
ومن كأس حزنك لا تترعي
وكوني كما شئت عاشقة
وشامخة إلهام لا تركعي
...
كأنك يا قدس قديسة
تقول لشمس الصباح اطلعي
فتأتي الشموس وفي نبضها
قناديل عاشقك الألمعي
وتكبر حيفا ويافا هنا
وتطلع غزة من أدمعي
فصوتك في خافقات العلا
وصوت العواصف لا تسمعي
...
بأقصى المحبة أعلي الندا..
وفي مهد عيسى أرى موسمي
فيا قدس صوغي المدى آية
فقلبي لغيرك لا ينتمي
ألست التي علمتنا الفدا..
فصرنا بأسوارها نحتمي
حمتك يد الله من إثمهم
وعن وعد شعبك لا ترجعي
فإن دم الشهداء غدا
كأوراس يكبر في أضلعي

فتراوحت الأفعال ما بين النهي (لا تجزعي، لا تترعي، لا تركعي، لا تسمعي، لا ينتمي، لا ترجعي)، والنداء (يا قدس)، الأمر (كوني، اطلعي، صوغي)، والدعاء (حمتك يد الله)، وكذا الاستفهام الإنكاري (ألست التي علمتنا الفدا؟)،

- الإلزاميات (أفعال التعهد) Promissifs:

ومثل هذه الأفعال قد وردت في خطاب الشاعر في معرض وصفه لأحوال الدول العربية المضطهدة، ففلسطين تعاني ويلات جبروت اليهود، ولبنان قد أنهكته الفتن الداخلية من جهة وتكالب الصهاينة على جنوبه من جهة

أخرى، وسوريا وقد ضاعت منها الجولان، كل هذه المواجع استحضرها شاعرنا لا ليدخل اليأس والقنوط في نفوس المتلقي، بل ليؤكد أن الفجر يولد من المحن وأن النصر آت لا محالة، مهما طال الزمن، يقول[28]:

. . .

وقد نموت كأهل الكهف.. أو فمنا
يضيق من حشوة الصبار والعلف
لكنه العهد.. هذي الأرض تسمعني
والشام يشهد والآيات والصحف
وعد الأحبة في الجولان نقطعه..
فبالرجال سماء العشق تلتحف
النصر آت.. وإن شح المدى زمنا
فهللي.. إنها الأقدار ترتجف

فالشاعر يتعهد بمواصلة طريق الكفاح والمقاومة لتحقيق النصر، وتحرير كل شبر من أرض العرب المغتصب، وأن هذا المبتغى لا يمكن أن يحيد عنه كل عربي شريف يعتز بعروبته، ويتألم لمواجع آخيه.

ومثل هذه المواقف، ليست غريبة عن الجزائريين الذين لطالما دافعوا عن القضية الفلسطينية، واعتبروا ذلك واجبا لا يمكن الحياد عنه، واعتبروا أن جهادهم لا يعد منتهيا، مادامت فلسطين في قبضة الصهاينة.

نصل في الأخير إلى أن في الخطاب الشعري "**قرابين لميلاد الفجر**" للشاعر عزالدين ميهوبي أفعالا كلامية تهدف إلى التأثير، عرض فيها قضايا الوطن وهمومه، لكي يكون المتلقي مشاركا فعالا فيها، ولا يخفى على أحد أن الكلام عن القدس والانتفاضة والمقاومة أمور لا تحتاج إلى إيعاز لكنها تحشد الأصوات وتنمي الإحساس بالقضية، وما يمكن أن نخلص إليه هو أن:

- الحجاج فعل كلامي (شعري) يستمد خصوصياته وفعاليته ضمن حقل اللغة، ذلك أن نظرية الحجاج في اللغة سليلة لنظرية الأفعال الكلامية، وتنحصر دلالة الفعل الشعري في الأثر الناتج عن قوتها الإنجازية.

- التحليل الحجاجي لبعض الأفعال الكلامية في (قرابين لميلاد الفجر) كشف عن جملة من الاقتضاءات نلمسها من خلال ما يتوالى في نفس المتلقي من استنتاجات وردود أفعال.

- ليضمن الشاعر نجاح وتحقق أفعاله الشعرية لجأ إلى استخدام الخطاب الجمعي المعبر عنه بـ" أنا" و"نحن" قصد تمتين اللحمة بينه وبين المتلقي، فيشعر بحقيقة الانتماء ويحس بآلام اخيه الفلسطيني ويزداد تعاطفا مع القضية الفلسطينية، وبالتالي يميل إلى نصرته والوقوف إلى جانبه.

- تفاوتت الأفعال الشعرية الموظفة من حيث فعاليتها الحجاجية إذ أن لجوء الشاعر إلى استخدام الأفعال الإخبارية الواصفة (التعبيريات) ليس لمجرد تقديم للواقع المزري الذي يعايشه الفلسطينيون وليس عرضا لمآسيهم فحسب وإنما لتأكيد حقيقة لا مفر منها ألا وهي الوقوف إلى جانبهم ونصرتهم، أما حين استخدامه للسلوكيات التي تعبر عن الحالات النفسية كالشكوى والمواسات والألم، فإنه لا يترك للمتلقي أي فرصة ليشكك في الأمر أو أن يتخاذل عن إبداء مواقفه.

- حين يستخدم الشاعر الأفعال غير المباشرة، يجعل المتلقي يندمج في عالم الخطاب فيسهل استدراجه إلى القيام باستلزامات تمكنه من الانتقال من الصريح إلى الضمني، فيتم توجيهه الوجهة التي يرتضيها الشاعر، فيسهل إقناعه.

فالشاعر قد تبنى توجها براغماتيا في تواصله مع المخاطب، بالتعبير عن قضايا الراهن العربي، وبالتالي كسب تأييده، الأمر الذي يوحي بإمكانية المقاربة التداولية الحجاجية للخطاب الشعري. فالشاعر في خطابه يؤدي فعلا شعريا تلفضيا، وما يعبر عنه هو الفعل الشعري الإنجازي، وما يرمي إلى تحقيقه من آثار هو الفعل التأثيري، والمواقف التي سيتبناها المتلقي، وردود أفعاله كموافقته أو اعتراضه هو الفعل الحجاجي.

هوامش الدراسة ومراجعها:

1- ينظر، عمر بلخير، تحليل الخطاب المسرحي في ضوء النظرية التداولية، منشورات الاختلاف، ط1، 2003م، ص 09.

2- العنوان الأصلي هو word with How to do things وهو عبارة عن اثنتي عشرة محاضرة، نشرت عام 1960م، وترجم إلى الفرنسية تحت عنوان Quand dire c'est faire، عام 1970م، وترجم أيضا إلى العربية بالقول هو الفعل، ينظر، جانسر فوني، الملفوظة، تر قاسم المقداد، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 1998م، ص 64.

3- ينظر، أزوالدديكرو، جون ماري سشايفر، القاموس الموسوعي الجديد لعلوم اللسان، تر منذر عياشي، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط2، 2007، ص 692.

4- أوستين جون **لانكشو**1991، نظرية أفعال الكلام العامة، كيف ننجز الأشياء بالكلام، تر عبد القادر قنيني، إفريقيا الشرق، المغرب، 2005م، ص 17.

5- ينظر، المصدر السابق، ص 121، 122، وينظر، طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 1998م، ص 260، وينظر أيضا:

- Jaques Moeshler et Anne Reboul (1994), Dictionnaire encyclopédique de Pragmatique, Editions du seuil, Paris, p 62.
- J.L Austin (1970), Quand dire c'est faire, Traduction de Gilles Lane, éditions du seuil, paris, p 114.

6- Jaques Moeshler et Anne Reboul(1994), Dictionnaire encyclopédique de Pragmatique. p 61.

7- ينظر، جان سرفوني، الملفوظية، المرجع السابق، ص 67.

8-Voir, Austin- Quand dire c'est faire, Op.cit., p 153-154 douzièmes conférences

وهذه الأفعال هي: (الوعديات)–Promissifs (أفعال التمرس)–exercitifs (الحكميات)–verdictifs (الاثباتيات /التبينيات) – expositifs (السلوكيات) comporatifs

9- ينظر، آن روبول، جاك موشلار، التداولية اليوم، تر: سيف الدين دغفوس ومحمد الشيباني، مراجعة لطيف الزيتوني، المنظمة العربية للترجمة، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2003م، ص 33.

10- أدرج سورل الفعل القضوي لتدارك الالتباس الحاصل بين الفعل الإحالي والفعل الإنجازي، ويرمز لكل محتوى قضوي للملفوظات الإنجازية بـf(p)، ويترجم إلى العربية بـ ق(ض) ويتضح ذلك بالأمثلة الآتية:

– جون يدخن كثيرا، دَخِنْ كثيرا جون.

– هل يدخن جون كثيرا؟، كمْ إنَّ جون يدخن كثيرا!

إذ تحمل محتوى قضويا واحدا لكنها تختلف في قوتها الإنجازية.

11- Voir Jaques Moeshler et Anne Reboul, Dictionnaire encyclopédique de pragmatique, 1994. Op.cit. p 64-65.

12- ينظر، آن روبول، جاك موشلار، التداولية اليوم، المصدر السابق، ص 34.

13- ينظر، محمود أحمد نحلة، آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 2002م، ص 78–80.

14- Voir, O. Ducrot(2003) Dire et ne pas dire, Hermann éditeur ,3eme édition, paris, p77.

15- آمنة بلعلي، الإقناع المنهج الأمثل للتواصل والحوار نماذج من القرآن والحديث، مجلة التراث العربي، دمشق، العدد89، مارس، 2003م، ص 6.

16- مسعود صحراوي، التداولية عند العلماء العرب، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 2005م، ص 40.

17- نفسه، الصفحة نفسها.

18- عزالدين ميهوبي، قرابين لميلاد الفجر(الديوان)، دار الأصالة سطيف، ط1،2003م، ص 59.

19- الديوان، ص 61.

20- فرانسواز أرمنكو، المقاربة التداولية، تر: سعيد علوش، مركز الإنماء القومي، الرباط، المغرب،1986، ص 61.

21- محمد علي القارصي، البلاغة والحجاج من خلال نظرية المساءلة لميشال ماير، ضمن كتاب أهم نظريات الحجاج من أرسطو إلى اليوم، كلية الآداب، منوبة، تونس، د.ت، ص 399.

22- عزالدين ميهوبي، الديوان، ص 6.

23- صلاح فضل، بلاغة الخطاب وعلم النص، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، 164، أغسطس، 1992م، ص 94.

24- الديوان، ص 8.

25- الديوان، ص 10.

26- الديوان، ص42–43.

27- الديوان، ص 23–25.

28- الديوان، ص 49.

مراجع الدراسة:

المصادر والمراجع العربية:

المصادر:

1- عزالدين ميهوبي، قرابين لميلاد الفجر(الديوان)، دار الأصالة سطيف، ط1، 2003م.

المراجع:

2- آمنة بلعلي، الإقناع المنهج الأمثل للتواصل والحوار نماذج من القرآن والحديث، مجلة التراث العربي، دمشق، العدد89، مارس، 2003م.

3- طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 1998م.

4- عمر بلخير، تحليل الخطاب المسرحي في ضوء النظرية التداولية، منشورات الاختلاف، ط1، 2003م.

5- محمد علي القارصي، البلاغة والحجاج من خلال نظرية المساءلة لميشال ماير، ضمن كتاب أهم نظريات الحجاج من أرسطو إلى اليوم، كلية الآداب، منوبة، تونس، د.ت.

6- محمود أحمد نحلة، آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 2002م.

7- مسعود صحراوي، التداولية عند العلماء العرب، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 2005م.

8- صلاح فضل، بلاغة الخطاب وعلم النص، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، 164، أغسطس، 1992م.

المصادر والمراجع المترجمة:

1- أزوالد ديكرو، جون ماري سشايفر، القاموس الموسوعي الجديد لعلوم اللسان، تر منذر عياشي، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط2، 2007م.

2- أوستين جون لانكشو، نظرية أفعال الكلام العامة، كيف ننجز الأشياء بالكلام– تر عبد القادر قنيني، إفريقيا الشرق، المغرب، 1991م.

3- جاك موشلار، آن روبول، التداولية اليوم، تر: سيف الدين دغفوس ومحمد الشيباني، مراجعة لطيف الزيتوني، المنظمة العربية للترجمة، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2003م.

4- جان سرفوني، الملفوظة، تر قاسم المقداد، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 1998م.

5- فرانسواز أرمنكو، المقاربة التداولية، تر: سعيد علوش، مركز الإنماء القومي، الرباط، المغرب، 1986م.

المصادر والمراجع باللغة الأجنبية:

1- Jaques Moeshler et Anne Reboul, Dictionnaire encyclopédique de Pragmatique, Editions du seuil, Paris, 1994.

2- J.L Austin, Quand dire c'est faire, Traduction de Gilles Lane, éditions du seuil, paris, 1970.

3- O. Ducrot, Dire et ne pas dire, Hermann éditeur ,3eme édition, paris, 2003.

الاستعارات التّصوّريّة وأبعادها التّداوليّة في رواية "الأسوَد يليقُ بك لأحلام مستغانمي": تصوّر لايكوف وجونسن للاستعارة نموذجا

د. حياة أحمد السيد

كلية الآداب والعلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة باجي مختار – عنابة، Tarekboumediene2014@gmail.com

تاريخ الإيداع: 2015/05/17 **تاريخ المراجعة:** 2016/05/18 **تاريخ القبول:**2016/05/31

ملخص

أكّد الطّرح التّجريبي التّفاعلي للاستعارة للرّائدين جورج لايكوف ومارك جونسن على أنّه من العبث الاحتفاظ بنظريّة الاستبدال في تقديم الاستعارة، فهي أكبر من مجرّد نقل كلمة وتعويضها بأخرى، إنّها وسيلة إدراكيّة، وهي فكريّة قبل أن تكون لسانيّة، بها نفهم العالم، ونعيد تشكيله، ولهذا لامناص من التّركيز على البعدين؛ التّواصلي والتّداولي في مقاربتها، فَهُما الكفيلان بفكّ شفرتها، وتأويل بنيتها، واخترنا دراسة آلية اشتغالها وأبعادها التداوليّة في خطاب هام، هو الخطاب الروائي، وكنموذج عنه كان الأسود يليق بك لأحلام مستغانمي.

الكلمات المفاتيح: استعارة تّصوّريّة، تّصور تّجريبي تّفاعلي، تّداوليّة.

Les métaphores et ses enjeux pragmatiques dans le célèbre roman " Le noir te conviens": Conception de Lakoff et johnson de métaphore comme exemple

Résumé

Cette étude expérimentale vise à présenter la métaphore selon George lakoff et Mark Johson qui soulignent l'absurdité de maintenir la théorie de substitution dans la présentation d'une métaphore. C'est plus qu'un transfert d'un mot et sa compensation d'un autre, la métaphore est un outil cognitif, c'est une réflexion avant qu'elle soit linguistique. C'est grâce à la métaphore qu'on peut comprendre le monde et le remodeler, cela ce fait en mettant l'accent sur les deux dimensions communicative et pragmatique, car ces dernières sont les seules qui peuvent déchiffrer et interpréter la structure d'une métaphore en réalisant ainsi ses buts entre les producteurs d'un discours. On a choisi d'étudier les mécanismes de la métaphore, de son fonctionnement et de ses dimensions pragmatiques dans le discours romanesque en prenant comme modèle le célèbre roman de Ahlam Mostaganemi Le noir te convient.

Mots-clés: Métaphore conceptuelle, idée interactive expérimentale, pragmatique.

Conceptuel metaphors and its pragmatic functions in the famous novel "Black suits you": conception Lakoff and johnson of metaphor as an example

Abstract

The emperical and interactive approach of metaphor by G. lakoff M.johnson advocates the useleness of substition theory regarding metaphor, the latter is greater than transfering or replacing a word, there for it is unavailable to focusing on pragmatics and communicative dimensions to being able to decipher and interpret its structure. We worked on functioning mechanisms and pragmatic dimensions the fictional discourse in the famous novel « the black suits you» by Ahlem Mostaghanmi.

Key words: Conceptionnal metaphore, empirical and interactive conception, pragmatics.

المؤلف المرسل: د.حياة احمد السيد، Tarekboumediene2014@gmail.com

مقدمـــة

غيّر الطّرح المعرفي للايكوف وجونسن النّظر للاستعارة، فلم تعُد مجرّد زخرف لفظيّ، ولا ترف لغوي، بل وسيلة من وسائل الإدراك والفكر، بها نفهمُ العالم، ونعيد هندسته، ولتحقّق أغراضها التّواصليّة والتّداوليّة لابدّ من تفاعل ونشاط كلّ الأطراف المشاركة فيها؛ المنتج، والمتلقّي والمقام بكلّيّته تفاعلا إيجابيّا يقوم على آليّات الفهم والتّأويل، ولدراسة قضاياها الأساسة في الفكر التّجريبي التّفاعلي اخترنا رواية الأسود يليق بك لأحلام مستغانمي.

1- التّصور التّجريبي التّفاعلي؛ عرضٌ وتقديم: مثّل كتاب **الاستعارات التّي نحيا بها** "1980[1] للايكوف وجونسن نقلة في تاريخ الفكر الإنساني بشكل عام، والعلوم المعرفية واللّسانية بشكل خاص، يظهر هذا في الثّورة على المنظور الموضوعي في تحديده لعمليّة **المَقوَلة categorization** أي تنظيم العالم وتصنيف أشيائه ووضعياته وأحداثه، والذّي من مبادئه:

– العالمُ الخارجيّ عبارة عن موضوعات ذات خصائص مستقلّة عن الكائن البشري وذهنه.

– يدخل هذا الموضوع أو ذاك ضمن هذه المَقوَلة أو تلك، إذا اشترك مع باقي موضوعاتها في السّمات المُخَصّصة.

– دورُ الذّهن البَشَري أن يعكس عناصر الطّبيعة، فهو مرآةٌ لها.

– تطابقُ الرّموز التّي يستعملها الإنسان وعناصر العالم، وبالتّالي فالحقيقة مطلقة، وغير مشروطة، كما أنّ جميع النّاس يستعملون نسقا تصوّريا واحدا[2].

لدحض هذا التّصوّر اقترح لايكوف وجونسن **المقاربة التّجريبية**، وضّحا فيها أنَّ العالم الخارجي لا يمتدّ تنظيمُه وتصنيفه بطريقة موضوعيّة يستقلّ فيها الشّيء عن الجسد والذّهن، "**بل بطريقة مغايرة تنتجُ عن تفاعل التّجربة الإنسانيّة الفيزيائيّة مع عناصر العالم الخارجي**[3]، فالمعارف والتّصورات تقوم دوما على التّجربة الجسديّة، والثّقافيّة التّفاعليّة مع الواقع، إمّا بشكل مُباشر أو غير مباشر، لأنّها قد تكون فرديّة خاصّة، أو اجتماعيّة تُتيح انتقال المعنى من أفراد، أو هيئات، أو جماعات لها سلطةٌ معيّنة إلى باقي النّاس، ولذلك يوافق لايكوف بوتنام في "**أنّ المعنى شيء، والذّهن شيء آخر**[4]، هذه التّجربة إذ نقبل تصوّرية، فالإنسان يعيش في العالم المادي، ويخضع لتجربة الاتّجاهات الفيزيائيّة والفضائيّة: فوق، وتحت، وأمام، وخارج، وداخل، وخارج...، وعندما يقوم **بإسقاط** هذه التّصورات المباشرة التّي تشكّل بنيات وخطاطات في ذهنه على مجالات مجرّدة كالسّعادة، والحزن، والأخلاق يكون قد أنتج مَقوَلة بفضل تفاعل الجسد مع الواقع، ويكون بمقدور لغته إنتاجُ بنيات تعكس مثلا كيف أنّ السّعادة توجد **فوق**، والشّقاء **تحت**، فأقول إنّ معنوياتي اليوم مرتفعة، أو أحسّ أنني في الحضيض...، وعلى هذا فالسّمات أو الخصائص في الموضوعات ليست ملائمة وثابتة مثلما يزعم المنظور الموضوعي، بل إنّها ذات طبيعة تفاعليّة ولذلك: "**لا يمكن التّسليم بإمكان وجود نظريّة للمعنى تأليفيَّة، ناجمة عن تجميع معاني أجزاء الجملة، وصيغة تركيبها، وصالحة لِأَن تُطابق أيَّ مقام في العام له شروطُ الصّدق نفسها**[5]، فالمعنى لا يتولّد معزولا عن الفهم البشري، وهو بدوره أي الفهم يختلف من ثقافة إلى أخرى: "**بخصائص تفاعليّة لا تقيم معنى إلاّ بالقياس إلى البشر الذّين يدركونها**[6].

إنّ الذّهن البشري ليس مجرد مرآة، بل هو عنصر فاعل من حيث هو ينظّم معطيات العالم الخارجي، ومن الوسائل المعرفية التي تساعده في عمله هذا المشابهة: "**إنّنا نخزّن الموضوعات، والأحداث، والأشياء المجرّدة، والانفعالات بالنّظر إلى درجة مُشابهتها لأنماط نّموذجية تُعدُّ ممثّلة بدرجة عالية للمقولات، فنحن نتصوّر شيئا (أ) مثل**

الشّيء (ب)، نظرا لوجود سمات في (ب) تشبه سمات وخصائص في (أ)، فمثلا الشّكل (أ) أكثر نَسَقيّة وتشابهيّة من (ب)[7]

فالشّكل (أ) يدركه الذّهنُ بسرعة، ويخزّنه بسرعة، ثم يتذكّره بسرعة عند الحاجة.

يظهر إذن ممّا سبق "**أنّه دون إسقاط المعلومات التّي يمدّنا بها العالم الخارجي عن الأشياء المجرّدة، ودون تنظيم المعارف اعتمادا على مبدأ المُشابهة، فإنّنا لن نستطيع احتواء العالم من جهة، ولن نستطيع التّفكير والقيام بالتّعميمات والإسقاطات الضّرورية لاستمرار الكائن البشري في الوجود من جهة ثانية**[8]. بقي أن نؤكّد على فكرة خطيرة؛ إنّ المشابهة التّي نتحدّث عنها ليست موضوعيّة، بل هي ناتجة عن تفاعل الإنسان مع العالم، فهي من ثمرات تجاربه أصلا.

واصل لايكوف وجونسن والفكر التّجريبي عموما الحرب على الفكر الموضوعي في عمل آخر هو: الفلسفة في الجسد، تحدّي الذّهن الجسدي للفلسفة الغربية، أقرّا فيه أنّ العقل هو نتاجُ أجسادنا وأدمغتنا في تفاعلاتهما مع الواقع، لذلك ينبغي: "**دراسة نسقنا البصري والحركي، والآليّات العامّة المتحكّمة في روابط خلايانا الدّماغية لفهم بنية العقل**"، لأنّه: "**لا وجود للعقل الكلّي المستقل عن خصائص الدّماغ والذّهن والجسد**[9]. وهذا ما أحدث ثورة فلسفيَّة، أعادت الجسد إلى المركزيّة بعدّه أداة التّفكير، "**فالفكرُ ينبتُ في الجسد في بُعدَيه الفردي والجماعي**[10] فيما يمكن تسميته بالجَسدَنة التّي فتحت آفاقا في دراسة الذّهن البشري بتوضيح مظاهر تجسدُنه في سائر الأنشطة، والتّصوّرات الاستعاريّة وغير الاستعاريّة على السّواء.

في هذا السّياق، اهتمّ التّجريبيّون **بالخُطاطة**[11] وأَولَوها أهمّية كبيرة باعتبارها "**تنظيمُ شبكة تصوّرية، تُنَظّم نشاطاتنا الجسدية، ومعارفنا الذّهنية، وتحكمُ رؤيتنا المنسجمة للحياة والكون**" [12] فالخطاطة عموما بنيات مجرّدة، غاية في التّعميم، يقوم الإنسان بملئها بالتّفاصيل التّي يمرُّ بها في تجاربه، فتغدو حاملة للمعنى، فهي إذن أساسيّات بنويّةٌ تُساعد الإنسان على الاستنتاج، والفهم وبالتّالي المعرفة. هذا وتوجد مصطلحات مفاهيمها قريبة من الخطاطة؛ كالسّيناريو، والمنوال الثّقافي، والإطار الذّي حدّده محمّد مفتاح على أنّه: "**تنظيمٌ للمعرفة ضمن مواضيع مثاليّة، وأحداث قالبيّة ملائمة لأوضاع خاصّة**" [13].

ربط التّجريبيّون الخطاطةَ بالجسد في تأكيد تصوّرهم الأساس؛ دورُ الإدراك والقدرات الحركيّة (الجسد والذّهن) في تنظيم تجربتنا الحياتية، "**فلا وجود للمعنى أو الخيال أو لأشدّ مفاهيمنا تجريدا خارج الجسد، أو خارج إدراكنا المتجسّد للعالم، فالجسد هو مدخل الإنسان إلى العالم، ذلك أنّ واقعنا يتّخذ هيئته وصورته عن طريق نموذج حركتنا الجسدية، وعن طريق حركتنا في الزّمان، والمكان، وعن طريق شكل تفاعلنا مع الأشياء في هذا العالم**" [14]. وهذه أمثلة من الرّواية[15] عن أهمّ الخطاطات، نبيّن فيها ماهيتها، ودورها في إنتاج الاستعارات التّصوّريّة:

– **خطاطة الميزان:** التّوازن نشاطٌ نفهمه بأجسادنا، وليس بتعلّمنا لجملة من القواعد والقوانين، فتوازن الجسد؛ النّفسي، والعضوي هو الذّي يجعل الإنسان يحكم على توازنه في العالم، فهو إذن ليس ثابتا موضوعيّا، بل هو متعلّقٌ بنا نحن، وبرؤيتنا للأشياء، هكذا تنظر الدّول مثلا إلى العالم على أنه متوازن طالما كان موقعها السّياسي قويّا وبنيتُها الاقتصادية والاجتماعية صلبة، وكذلك حال الجماعات والأفراد، عندما افترقت هالة عن طلال مثلا: "**أحسّت العالم ينهار، وكأنّ زلزالا ضربه، فأتى عليه عن آخره**[16].

– **خطاطة المسار**: إنّ المسارات المتنوّعة التّي نمارسها في حياتنا منها ما هو واقعيّ، ومنها ما يدخلُ في حيّز الخيال، وفي كلّ تحتوي الخطاطةُ البنيةَ ذاتها:

وتأتي **استعارة الغايات أهدافا فيزيائيّة**، في هذا المقام، حيث تُفهَم الأهداف باعتبارها نقطة النّهاية التي تتّجه إليها كلّ حركاتنا الفيزيائيةّ، يمكن أن نعطي مثالا عن خطاطة مسار علاقة كلّ من هالة وطلال، وسنرى أنّ كلاّ منهما سار في علاقته اتّجاها مختلفا باختلاف هدفه العام، فأمّا طلال هاشم فخُطاطةُ مساره كانت مُلتوية، وغير مُباشرة، ومع هذا تبقى من بنائه، واختياره وتصميمه، وهو يعرف كلّ تفاصيلها ومنعرجاتها فقد: "**كان مولعا بالأقدار الكبيرة، تبهره السّيرة الذاتية لرجالات صنعوا أقدارهم...إنجازه الأكبرُ ما كان في بلوغه المكاسبَ، بل في الطّريق التّي يسلكها لبلوغها**"[(17)]. أمّا خطاطة مسار هالة فمُختلفة، إذ كانت سبيلها حسب فهمها الأصلي مُباشرة، ومستقيمة.

– **خطاطة القوّة**: "**القوّة خطاطةٌ تحكم حياتنا، فباعتبارنا كائنات عضوية تمتلك أجسادا لا نستطيع أن نمارس أيّ نشاط فيزيائي مع غيرنا من الكائنات العضوية، أو من عناصر الوجود الأخرى دون أن يكون هذا النّشاط محكوما بتفاعل القوى، وتتجاوز هذه الخطاطة واقعنا التّجريبي لتُهيكل أفكارنا وتصوّراتنا المجرّدة**" [(18)]، قد تكون القوى الفيزيائية الأقل أهميّة في حياتنا، وأمّا خطر مبادئنا، وأخلاقنا، وعاداتنا، وتقاليدنا، ومشاعرنا فأكبر، إذ تسطّر حياتنا، وتغيّر قراراتنا ومصيرنا، في الرّواية مثلا نلاحظ أنّ كلّ مفصل في حياة هالة اقترن بقوة اجتماعيّة، أو أخلاقيّة، أو فكريّة، فقد تركت الجزائر بسبب **الخوف**، ورفضت تملّق الإعلام (وطنيا وخارجيا) احتراما **لمبادئها**، ورفضت الذّل والإهانة تطبيقا **لعاداتها وتقاليدها**، فهي الجزائرية ابنة النّاي والجبال.

– **خطاطة الاحتواء: يعدّ الاحتواء الفيزيائي** physicalcontainmnt أهم مميّز لتجربتناّ، وجسدنا هو النّموذج لهذا الاحتواء، وتعدّ استعارة المجرى conduitmetaphor أهمّ استعارة عند جونسن ومؤيّديه، حيث ينظرون إلى اللّغة باعتبارها قناة تحمل أفكار الفرد، ومشاعره إلى الآخرين، "**فالمتكلّم يضع أفكارا (أشياء) داخل كلمات، أو أوعية ويرسلها عبر المجرى إلى مستمع يُخرج الأفكار من أوعيتها**" [(19)]. هكذا تتصوّر هالة **مَثَلا** نفسها حاوية لأفكار، أو مبادئ، أو فلسفات في الحياة، والحبّ والشّرف اختارت طرقا عدّة لنقلها للآخرين؛ تلاميذها أو عائلتها، أو طلال، أو حتّى النّاس جميعا بالغناء، وبالتّصريحات الإعلاميّة.

2- الاستعارة في التّصوّر التّجريبي التّفاعلي: يَعُد لايكوف وجونسن أعمالهما ثورة على التّقاليد البلاغيّة الموروثة عن أرسطو، وطروحاتهما فيها من الأصالة والإبداع ما يجعلها مقطوعة الصّلة بما قبلها.

تنتمي الاستعارة في الطّرح الموضوعي التّقليدي إلى مستوى اللّغة حصرا، فهي ظاهرةٌ لسانيّة، وترف لغوي يلجأ إليه المتكلّم اختيارا لا اضطرارا، وهي من سمات العبقريّة التّي لا يقدر عليها إلاّ المبدعون، ولأنّها زخرفٌ لفظيٌّ فإنّها لا تحمل أيَّ خلق دلاليّ، أمّا المنوال التّجريبي فيعدُّها: "**عمليّة إدراكيّة كامنة في الذّهن، تؤسّس أنظمتنا التّصوريّة، وتحكُمُ تجربتنا الحياتيّة، وهو ما يعني أنَّ الاستعارة في جوهرها ذاتُ طبيعة تصوّريّة لا لسانيّة**" [(20)].

تُعرّف الاستعارة هنا على أنّها عمليّة فهم ميدان تصوُري ما conceptual demain **عن** طريق ميدان تصوّري آخر، حيث يمكن إنجازها كالآتي: الميدان التّصوري (أ) هو الميدان التّصوري (ب)، وذلك مثل فهم الحياة عن طريق الرحلة، والجدال عن طريق الحرب، حيث يسمّى الميدان الأوّل ميدانا هدفا targat demain، والثّاني sources demain ميدانا مصدرا، يؤكد لايكوف وجونسن على أنّ في فهمنا للميدان الهدف ليس شرطا أن نوظّف

كلّ خصائص وسمات الميدان المصدر، فنحن لا نقوم بعمليّة إسقاط آليّة كاملة، بل انتقائيّة مَحكومة بالسّياق والموقف ككلّ؛ إذ تكون بعض السّمات مهملة في مقابل أخرى يتمّ تقديمها، وتسليط الضّوء عليها، مثلا في استعارة **النّظريّات والاستدلالات بناياتٌ** توجد عناصر مستعملة، مثل الأسس والهياكل فنقول: أساس النّظرية صلب، وهيكلها متكامل...لكن فيها أيضا أخرى مهملة، مثل السّلالم، والقبو ...**وعلى هذا** "**فالتّصورات الاستعارية لا تمدّنا سوى بفهم جزئي للمظاهر، ولو كانت كليّة لكان تصوّرٌ ما تصوّرا آخر عوض أن يكون متضمّنا فقط في تصوّر آخر**"[21].

هذا ويميّزُ التّجريبيون بين الاستعارات القاعديّة التّي هي استعارات تصوّريّة، أو مفهوميّة، وبين التّجلّيّات اللّسانية لهذه الاستعارات؛ فالاستعارة تُبَنينُ نظامَنا التّصوّري، واللّغة هي إحدى الآليات التّي من خلالها تتجلّى هذه الاستعارات التّصورية، **أو** "**بعبارتهم الاستعارات التّصوّرية طريقة في التّفكير، والتّعابير الاستعاريّة طريقةٌ في الكلام**" [22]. **و**الاستعارات القاعديّة وضعيّةٌ ومُتداولةٌ ومُستهلكة ومشتركةٌ بين أفراد الجماعة اللّغويّة الواحدة، وهي تنتمي إلى المخزون الضّمني الذّهني للجماعة بحيث أضحت من قبيل الاستعمالات اللاّواعية، كما أنّها المعين الذّي تتوسّع منه استعارات شعريّة إبداعيّة أو حتّى علميّة جديدة بعد إعادة تشغيل بعض من الخصائص التّي كانت مُتوارية، والعلاقة بين الاثنين مثل العلاقة بين اللّسان والكلام:

اللسان (مشترك نموذجي)الاستعارات التّصورية القاعدية

كلام: فردي خاص، متنوع الاستعارات اللغوية: فردية، خاصة

يتفاوت بيانا ووعيّا تتفاوت جودة وإبداعا.

3- الاستعارة التّصوّريّة والنّمط الثّقافي: يذكرُ لايكوف وجونسن أنّه: "**عندما لا يشتركُ النّاس الذّين يتحاورون في نفس الثّقافة، ونفس المعرفة، ونفس القيم، ونفس المسلمّات، فإنّ الفهم المتبادل يكون صعبا، إنّ هذا الفهم يكون ممكنا من خلال التّفاوض بشأن المعنى...الذّي يتحقّق بفضل الوعي بالاختلافات في الخلفيّات واحترامها كي نَعي وجود رؤى مختلفة للعالم**" [23].

يحيل هذا الكلام مباشرة إلى الاستعارة، لأنّها ببساطة واحدة من أهمّ الآليّات التّي يشتغلُ بها الذّهن البشر ليحقّق الفهم ويحصّل المعنى، وفي هذا تشبه اللّسان؛ فهي تواضعيّة اجتماعيّة، ولا تكون مقبولة إلاّ إذا انسجمت مع النّمط الثّقافي والحضاري للجماعة التّي أنتجتها، وقد لاحظ لايكوف وجونسن أنّ هناك استعارات **شديدة الانتشار** كأنّها إنسانيّة مُشتركة، وأخرى **خاصّة** بجماعة دون أخرى.

هذا وأثبتت الملاحظة وجود استعارات قاعديّة مُشتركة **يتصرّف** فيها المستعملون سواء العاديون، أم المبدعون لتبدو في حكم الجديدة **لغويّا**، لكنّها في الحقيقة نفسها **تصوّريّا**، فمثلا كثير من استعارات الرّواية اللّغوية المصاغة بأسلوب الروائية يمكنني ردّها إلى استعارة قاعدية تصوّرية واحدة سابقة، مثلا: **الأخلاق معدية؛** حيث نفهم ميدانا هدفا مجرّدا معلوماتنا عنه قليلة هو الأخلاق بميدان واضح نعرف عنه أكثر هو المرض، ونأخذ من هذا الميدان خاصيّة شائعة معروفة هي العدوى، وبها نُبَنينُ جزءا من معرفتنا عن الأخلاق، فننظر إلى السّعادة والحزن والجود، والحب ...كما ننظرُ إلى الأمراض التّي تنتقل من الشّخص المصدر إلى المحيطين به، فمع أنّ العدوى في الأمراض ليست هي العدوى الأخلاقيّة إلاّ أنّ الاستعارة بفضل الرّبط التّصوّري والإسقاط المفهومي الذّي وفّرته خلقت مُشابهة تفاعليّة تجريبيّة...قبل أحلام مستغانمي نَظَم الشّاعر بشّار بن برد*الطّويل*:

لَمَستُ بكفّي كفّه أَبتَغي الغنَى*ولَم أَدر أَنّ الجــودَ من كـفّه يُعدي.**

فَلا أَنا منهُما أَفَادَ ذوو الغنى*أفدتُ، وأعــداني فأتلفتُ ما عنـدي**

الاستعارة القاعدية هنا **الأخلاق تُعدي**، بعَدّ الجود خلقا، ولا يمكن أبدا أن نقول إنّ أحلاما أو غيرها **مقلّدة** بل هي مبدعة، فقد **تصرّفت** فيما هو مشترك أي الاستعارة الوضعيّة ونسجت منه ما يُشاكل ذكاءَها وعبقريّتها، وهذا يجعلنا في مجال الفكرة التّاليّة: إنّ كثيرا من الاستعارات اللّغويّة يمكن ردّها إلى استعارة تصوّرية واحدة، أعطي مثالا عن الحبّ من الرّواية دائما؛ فالحب يقتل ويسرق القلب ويمنح السّعادة ويُمرض ويداوي ويُعدي...وهذه كلّها من أفعال الإنسان، يمكن إذن عدّها تجلّيّا تفرعيّة لاستعارة تصوّريّة كبرى هي الحبّ إنسان، وهي باجتماعها كلّها توضّح نوعا من الانسجام بينها يُسهم في بَنيَنة الميدان الهدف ككلّ.

نذكّر أنّ ممّا يثبت اجتماعيّة الاستعارات إشكالية ترجمتها، فكثيرا ما يحدث **تعديلٌ للاستعارة المُترجمة خصوصا إذا احتوت دلالات ميثولوجية، أو معتقدات دينية مرتبطة بسكّان اللّغة الأصل**[24].

4- أنواع الاستعارات التّصوّريّة: للاستعارة الوضعيّة حسب لايكوف وجونسن أنواعٌ ثلاثة:

الاستعارات الاتّجاهيّة: تتولّد هذه الاستعارات في ضوء التّفاعل مع المُعطيات الفضائيَّة التّي من مثل: داخل، وخارج، وأمام، ووراء، وفوق...: "**حيث تعطي للتَّصوّرات توجُّها فضائيّا كما في التّصوّر التّالي؛ السّعادة فوق، فكون تصوّر السّعادة مُوجّها إلى أعلى هو الذّي يُبرّر وجود تعابير من قبيل: أُحسّ أنّني في القمّة اليوم**" [25]، ولكلّ استعارة تصوّريّة اتّجاهيّة نَسَقٌ خاصٌّ متكاملٌ يبرّر انسجاما واضحا لكثير من التَّجلّيّات اللّسانيّة التّي تبدو ظاهريّا منفصلة، فمثلا يفسّر تصوّر السّعادة فوق، والحزن تحت تصوّرات أخرى؛ الأكثر فوق، والأقل تحت، أو الجيّد فوق، والضّعيف تحت، أو حتّى الفضيلة فوق، والرّذيلة تحت...لكنّ هذا النّسق الفضائي يظلّ خاضعا للتّجربة الإنسانيّة في تفرّدها، وتميّزها من جماعة إلى أخرى...

الاستعارة البنويَّة: تنتج: "**لمَّا يُبَنيَنُ تصوّرٌ ما استعاريّا بواسطة تصوّر آخر**" [26]، وتكون هذه الاستعارة من وسائل الفهم الاستدلالي لتصوّرات بأُخرى لها تجذُّرٌ وحضورٌ في نسقنا التّجريبي التّفاعلي.

الاستعارة الأنطولوجيّة: "**تُعطينا طُرُقا للنّظر إلى الأحداث، والأنشطة والإحساسات والأفكار بعَدّها كيانات أو مواد**" [27]، ويتحقّق ذلك بمجموعة من السُّبُل منها: الإحالة، والتّكميم، وتعيين المظاهر، وتعيين الأسباب، وتحديد الأهداف[28].

5- الاستعارة التّصوّريّة والتّداوليّة: عرفت الدّراسات اللّغويّة تطوّرا مجدّا في ظلّ المناهج المختلفة منذ دي سوسير وأتباعه أصحاب الاتّجاه البنوي المخلصين كلّ الإخلاص للنّظام اللّغويّ بعَدّه وحده القادر على أداء وظيفة اللغة الأساسية؛ التواصل، إلى تشومسكي ومؤيّديه الذّين أعادوا الاعتبار للعقل وللقدرة الكامنة وراء فعل التّكلم الإنساني في دفع المتكلّم إلى التّكلم، وصولا إلى الاتّجاه التّداولي الذّي نَظَر إلى اللّغة من زاوية أنّها فاعلةٌ ومنفعلةٌ مع المتكلّم، والمتلقّي، والظّروف المحيطة بهما، لتصبح بذلك وسيلة الإنسان المثلى ليس فقط للتّواصل والإخبار، ولا للتّعبير والتّفكير، ولكن بشكل أهم وسيلة تغيير وتعديل لسلوكات الآخرين، وبالتالي تغيير العالم المحيط بنا، وإعادة بنائه بما يخدم مصالحنا، وما يُقال عن اللّغة ينسحب على الاستعارة، حيث تعُدّها التّداوليّةُ نشاطا لغويّا تواصليّا بين أطراف تحكمهم ظروف وسياقات، فالمتكلّم له نوايا ومقاصد، والمتلقّي يملك ردود فعل يُبيّنُها بعد قيامه بفهم وتأويل هذه الظّاهرة...مع ربط وثيق لكلّ ذلك بالسّياقات والمقامات المناسبة.

أكّد **سيرل Searle** على فكرة مقصديّة المتكلّم في الاستعارة، وهو ينفي تماما أن يكون هناك معنيان في الجملة الاستعاريّة؛ واحدٌ حرفيّ، والآخر غير حرفي مقصودٌ، بل هناك حسبه معنى المتكلّم أو قصدُه، ومعنى الجملة: "**عندما نتحدّث عن معنى استعاري للكلمة فإنّنا نتحدّث عمّا يُمكن للمتكلّم وهو يتلفّظُ بها أن يعنيه بطريقة تبتعد عمّا تعنيه في الواقع، إنّنا نتحدّث إذن عن النّوايا الممكنة للمتكلّم**" [29].

إذا كان **سيرل** قد أكّد على مقصديّة الاستعارة، فإنّ **أمبرتوإيكو Eco** ألحّ على مقبوليّتها التّي تتحدّد حسبه بمدى خضوعها لقواعد المُحادثة التّي وَضعها **بول غرايس Grice** الذّي أرادها مساعدا على حلّ المشاكل الدّلاليّة بين المُتواصلين الذّين غالبا مالا يتساوى قولهم وقصدهم، فكانت باختصار كالآتي:

– **مبدأ الكم:** لتكن إفادتك على قدر المطلوب.

– **مبدأ الكيف:** لا تقل ما تعلم كذبه، ولا تقل ما ليس عندك عليه دليل.

– **مبدأ الملاءمة، أو علاقة الخبر بمُقتضى الحال:** ليُناسب مقالُك مقامك.

– **مبدأ جهة الخبر:** احترز من الالتباس.

تخرق الاستعارة هذه المبادئ كلّها، وبما أنّ المتلقّي يعلمُ أنّ المتكلّم ليس **كاذبا حقيقيّا، أو غبيّا أحمق** كان أمام استلزام تخاطبيّ يحتّم عليه فَهم أنّ المتكلّم قصد شيئا آخر، وعليه أي المتلقّي أن يجده.

وإذ نعلم أهمّيّة نظريّة الأفعال الكلاميّة في التّداوليّة، نذكّر بأنّ الاستعارة تُعدّ فعلا كلاميّا غير مُباشر، له أهداف تداوليّة وحجاجيّة، كيفلا وهي تُقحم المتلقّي رأسا في عمليّة الفهم والتّأويل، ليقبل النّتائج الدّلاليّة النّاتجة عنه، مع الانتباه إلى أنّ المتلقّي ليس حرّا في هذا الفهم وذاك التّأويل، فالمتكلّم هو من يرسم له مسارا عامّا يقطعه، وحدودا مُعيّنة لا يتجاوزها، وهكذا قد تختلف الاستعارةُ عن **الاقتضاء، والتّلميح، والسّخريّة**، ولكنّها تأتلف معها من حيث المبدأ؛ فكلّها آليّات تعتمد **مشاركة المتلقّي** الذّي يقوم بعمليّات استدلاليّة معيّنة أساسا لاشتغالها.

لم يغب البعد التّداولي للاستعارة في فكر التّجريبيّين، يظهر هذا خصوصا في تأكيدهم على دور السّياق في عملها إنتاجا وتلقّيا، لكن مع ذلك لم يوضّحوا إجرائيّا هذا الدّور، فكان هذا من الانتقادات التّي وُجّهت إليهم عندما بقيت نظرتهم للاستعارة **دلاليّة أكثر منها تداوليّة**، والحقّ أنّ لذلك تفسيرا هاما؛ فَهم لم يَفصلوا بين الدّلالة والتّداول، لأنّ من المبادئ اللّسانيّة الأساسة في المنظور المعرفي عموما أنّ اللّغة هي جزءٌ من الملكة المعرفيّة للإنسان، والقول بانفصال اللّغة عن العقل أو النّحو عن الدّلالة والتّداول غير صحيح. ومع ذلك حاول **زلطانكوفيتش** تجاوُز هذا بالتّفصيل في السّياقات وأنواعها، وربطها فعلا بأطراف العمليّة الاستعاريّة، وعدم تركها متعاليّة بعيدة عن الخطابات الحقيقيّة، واهتمامات ومُمارسات المنتجين والمتلقّين العاديين منهم والمُبدعين على السّواء.

6- الاستعارات التّصوّريّة وأبعادها التّداولية في العمل:

1-1-الحربُ سياسةٌ، والسّياسة تجارة: "بات يقينا عند جلّ السّياسيين أنّ الحرب بطبيعتها عملٌ سياسيٌّ في التّحليل الأخير، يستهدفُ بالدّرجة الأولى تعديلَ موازين القوى بين المتحاربين، ولم تنته جلُّ الحروب الحديثة في النّصف الثّاني من ق 20م بالاستسلام دون قيد أو شرط، بل انتهت كلّها باتّفاقات سياسيّة، وعلى هذا يُنظرُ إلى الحرب على أنّها سياسة، وعلى أنّها صفقة، حيث لا تبتعد فكرتُها الأساسيّة عن حسابات المكسب والخسارة في كلفتها الاقتصاديّة، وفي ما تحصّله من أرباح وخسائر، وعلى هذا يُنظَر إلى التّدبير السيّاسي الفعّال بوصفه نظيرا للتّدبير التّجاري الفعّال"[30].

عاشت الجزائر سنوات عصيبة، وكان هناك اتّفاقٌ في الدّاخل على أنّنا نواجه عدوّا خطيرا، ومواجهتنا معه؛ شعبا، وجيشا، وسلطة كانت حربا، مع أنّها ليست حربا أهليّة كما ادّعى جزء كبير من الإعلام الخارجي، إلاّ أنّها تستوفي في خطاطتها الكبرى بنية الحرب العادية، فهناك عدو، وسلاح، وخطّة، وخسائر ماديّة وبشرية،

وتضحيّات، واستراتيجيات، وحشد كلّ طرف مؤيّدين له من عدّة سُلطات؛ سياسيّة، وقانونيّة، ودينيّة، وإعلاميّة، واجتماعيّة، ما يُؤكّد أنّ الحربَ سياسة قيام الجزائر بعقد **صفقة**، يقبلُها ديننا وشريعتنا ومجتمعنا تجد شرعيتها في القرآن الكريم "**ادخلوا في السّلم كافّة**"، فكان الوئام المدنيّ، ونظريّا وَضَعت الحرب أوزارها بعد أن عاد أغلبُ المُغرّر بهم إلى الحياة الاجتماعية.

عُقدت هذه **الصّفقة**، وآثار الحرب؛ النّفسية، والاقتصاديّة، والاجتماعيّة، والسّياسيّة حيّة بارزة، وبقيت عائلات كثيرة تبكي أبناءها الضّحايا؛ القتيل، والجريح، والمبتور، والمجنون... وهكذا، إنلم يرفضوا الوئام المدني صراحة، رفضوه ضمنيّا، لأنّه يتناقض منطقيّا مع **مصلحتهم** التّي لها علاقةٌ ب:

العقلانية: "**يُنظر في العلوم الاجتماعيّة عادة، وخاصّة في علم الاقتصاد إلى الشّخص العقلاني باعتباره شخصا يتصرّف لمصلحته الشّخصية، بحيث يوسّع مجال رفاهيته، وقد يتوسّع هذا الطّرح إلى حدّ اعتبار العمل لصالح الغير داخلا في المصلحة الشّخصية، إذا كانت هناك قيمةٌ للإحساس بالاستقامة من خلال الإيثار، وللحصول على الاعتراف بالجميل من الآخرين، وفي النّسق السّببي للتّجارة حيث الرّفاهيّة ثروة، تُترجم هذه النّظرة للعمل العقلاني استعاريّا بالرّفع من الأرباح إلى الأقصى، والحدّ من الخسائر إلى الحد الأدنى، لنجد أنّ العقلانيّةَ كسبٌ أقصى**" [(31)]. يمكن شرح الكلام السّابق باختصار كما يلي؛ تصوّر التّفكير التّجاري حاضرٌ في كلّ أنشطتنا، وهو يقوم على دعامتين تبنيانه، الأولى أنّ التّجارة سببيّة، والثّانيّة المُجازفة قمارٌ، والتّجارة السّببيّة تجعلني أرى النّتائج الإيجابيّة مكاسب، والسّلبيّة خسارات.

وبالتّالي فالعمل المحفوف بالمخاطر وغير مضمون النتائج هو مجازفةٌ تجاريّة من نوع ما، وهكذا عندما أجازف فإنّني أقامر، ومعنى أقامر أنّني أضحّي بخسارة بعض المكاسب، وبالمُحصّلة أكون عقلانيا إذا كان لديّ الوعي والقدرة على تعظيم وزيادة منافعي، والحدّ من خسارتي.

إذا كانت بنية هذا الطّرح مقبولة، فإنّ فيها نقطة خلاف تفرّق النّاس والجماعات هي نوعيّة الفوائد والمصالح التّي أعمل على كسبها ولا أجازف بها، والتّي بحسبها أعدُّ نفسي رابحا أو خاسرا، إنّ أمثلة من قبيل: حاتم الطّائي الذّي ذبح فرسه الغاليّة لضيوفه، أو الصّوفي الذّي يرفض مُتَعَ الدّنيا وراحة الجسد طلبا للحقّ واليقين، أو السّموأل الذّي ضحّى بابنه وفاء لوعده، أو الحسن الذّي تنازل عن الخلافة لمعاويّة ...تُوضّح كيف يمكن أن نعدّ أصحابها من منظار خاسرين، ومن منظار آخر للمكاسب والخسائر رابحين عقلانيّين.

فمفهوم المصلحة والرّبح والخسارة وبالتّالي العقلانيّة أمر **نسبيٌّ**، ولذلك **يُختلف فيه بحسب التّجارب الفيزيائيّة والثّقافيّة للأفراد والجماعات**، فإذا كان الوئام المدنيّ قد حقّق مصلحة الدّولة، وبمنظورها مصلحة الشّعب، فطيفٌ من الشّعب لا يرى هذا، وأمُّ هالة مثال جيّدٌ، فالإرهاب الذّي خطف منها زوجها وابنها وكبّر مآسيها على نفسها وابنتها غطّى على رؤية الأمل الذّي وجده جزءٌ آخر من الشّعب، وطلالٌ الذي يُصوّرُ لنا رجلَ أرقام وأموال يَعُدُّ مصلحة هالة معه بمقدار ما ستأخذه من أموال، ومجوهرات، ورحلات، وخبرات لم تكن تتصوّرها، وهالة ترى في عمل عزّ الدّين سفيرا في الدّول التّي اندلعت فيها حروبٌ تهوّرا ومجازفة، ويؤكد لها هو أنّ ما يحقّقه من شعور بالرّضى لتوصيل أصوات المستضعفين في البلدان المظلومة يفوق كلّ فائدة من نوع آخر، حتىّ الإرهاب نفسه الذّي رأى بعضهم أنّه خسر بعد سنّ قانون الوئام المدنيّ وما أسفر عنه من استجابة كثير من أتباعه لنداء الجزائر تبدو خسارته فيها نظر...

عمل الإرهاب على كسر كيان الدّولة الجزائريّة بكلّ مقوّماتها، وبالمقابل بناء كيان –حتّى لا أقول دولة–خاصّ به، فيه حكّام هم الأمراء، ومأمورون هم الأتباع، وقوانين، وجيش، وإعلام، وحدود غير نهائية، قابلة للتّوسع دائما...وليحقّق وجوده ثمّ استمراره احتاج لتجنيد أتباع، ودون غوص في تفاصيل هذا الفعل نقارن بين خطاطة

مسار شابّين جزائريين وموقفهما من الإرهاب، ونعدّهما رمزين لكلّ من تشابهت ظروفه بظروفهما؛ الأوّل هو علاء ذو الحظّ العاثر، الشّاب المثقّف، والطّموح، ولكن أيضا المتأزّم من الأوضاع العامّة غير العادلة، والذّي أخذ موقفا إيجابيّا أوّليّا من الإرهاب، وإذ التحق به خاسرا عاد منه أكثر خسارة؛ في صحّته، وقناعاته، ومكانته في المجتمع، والثّاني هو عمّار، أمير الجبال، وكان أيضا عنصرا فاعلا وخطيرا في الحياة قبل التحاقه بالجبل، بعكس علاء كان الأمير يلقي الفتاوى ويفديه رجاله بدمائهم، ولمّا عاد من الجبل كان أكثر غنى واستفادة؛ ممّا نهبه باسم الدّين والإمارة، وممّا أغدقته عليه الدّولة من منح، أضف إلى ذلك لقب "**تائب**" وما يحمله من قيمة شرعيّا، ودينيّا، وقانونيّا تعادل قوّة الاستقامة، فهو وأمثاله الله معهم: "**له العناية الإلهية، وتجارته مباركة ومكاسبه حلال**" [(32)]. فمثلما تُغطّي إرادة الدّولة أحيانا على إرادة جزء من أبنائها،كذلك لم تكن النّتائجُ مُتشابهة بين الإرهابيين الأمراء منهم الأتباع...

يختلف نوع الأرباح إذن، فهناك الأموال، والعقارات، وهناك الأفراح والمسرّات، وهناك راحة البال، ورضي الضّمير، فما تعارف النّاس على أنّه ذو قيمة يشكّل ثروة، وازدياده يعدّ ربحا، وانخفاضه بالتّالي خسارة، وعلى هذا **يصحّ وضع الآثار النّوعية آثارا كمية**[(33)].

هذه الاستعارة بنويّة، مكّنتنا من فهم السّياسة كما نفهم الحرب، أو التّجارة بإسقاط الخصائص المناسبة للسّياق من هاتين على تلك، لذلك يتصرّف السّياسي مع من لا يوافقه قناعاته على أنّه خصم وعدوّ، أو ينظر إلى مشروعه السّياسي على أنّه مشروع تجاري،يبذل كلّ جهده لإنجاحه وتحقيق مكتسبات تضمن بقاءه في السّوق السّياسيةحتّى لو اضطرّ للمجازفة أحيانا، يؤكّد لايكوف وجونسن أنّ الميدان الهدف يُبنَين بعدّة ميادين مصادر،كلّ مصدر يسلّط الضّوء على جزء من الميدان الهدف، لذلك نجد استعارة أخرى في الميدان السّياسي:

2-1- الحرب مسلسلٌ تلفزيونيّ: ترد هذه الاستعارة تصريحا لا تضمينا، فالحرب التّي شنّتها أمريكا الخيّرة المباركة من الرّبضدّ الشّر في العالم تحت مسمّى (وهو من مسميات الإعلام الأمريكي الفتّاك) **الحربُ على الإرهاب** في عدّة دول مارقة تمثّل محور الشّرفي هذا العالم، كانت أكثر من ضرورة دفاعا عن الحقّ، وتحقيقا لوعد الله، لذا فُوّضَت أمريكا بصلاحيات إلهية لتقوم مقام شرطي العالم، والمنظّم لأموره، والمعيد لموازين القوى إلى نصابها، فكانت الحرب على أفغانستان، والعراق، والقائمة مفتوحة، بمثابة عقوبة واجبة.في خضَمّ هذه الحركيّة الهدّامة لواقع والبانية لآخر نجدُ الواقع العربي ساكنا راكدا، آثَرَ متابعة الحرب ببلادة وسلبيّة لا تختلف عن متابعة مسلسل تلفزيزني: و"**تدخل بَنيَنَةٌ أخرى للحرب بوصفها تخييلا مُتلفزا، كلّ الاهتمامات تراجعت أمام متابعة يوميّات القتال، فالحرب مسلسل، وعلاقة المشاهدين تخييليّة في كلّ الأحوال، ينتهي منه اليوم، لينتظر الدّخول معه في علاقة إيهامية في اليوم التّالي**" [(34)]. ومع أنّ الرّواية ركّزت على حرب العراق، فإنّ الحالة نفسها عاشها العرب منذ تخلّوا عن سلاح المقاومة، واحتضنوا خيار المفاوضة، فما تفعله إسرائيل بفلسطين والعرب عموما، لم يحرّكنا قيد أنملة من أمام شاشات التّلفزيون، لنبقى مجرّد مشاهدين، متلقّين، مستهلكين لعوالم تتشكّل، ويعاد بناؤها بقوّة سلاح، وإعلام، وسياسة الغرب القوّي. هذا الفهم يؤكّد أنّ الاستعارة لا تقوم على المشابهة الموضوعيّة بقدر: "**ما تجعلنا نتعرّف على مُشابهة ما بين أشياء مختلفة**[(35)]. وهنا مكمنُ خطرها، وإبداعها، ودورها في تأسيس الفهم والمعرفة.

3-1- السّياسة وحكاية الحرب العادلة[(36)] تقوم هذه الحكاية على وجود شخصيّات تؤدي أدوار التصنع سيناريو معيّنا، أو قل لتُبنين خطاطة معيّنة، فهناك شرّير، وضحيّة، وهناك بطل، ونتيجة، وسيناريو الحكاية في الغالب كالآتي: يرتكب الشّريرُ جريمة ضد ضحية بريئة ينتج عنها اختلال في توازن القوى، فيتدخّل البطل، ويحشر

المساعدين له،...ويبذل تضحيّات، ويواجه مخاطر، ويتحمّل عبء سفر بطولي بغية إعادة الحقّ لأصحابه، والموازين لنصابها...ويُصَوَّر الشّرير في الحكاية دائما على أنه خبيث ودنيء، ومع ذلك يتصرّف **بعقلانيّة** لتحقيق مكاسب خاصة به، ولا تنتهي الحكاية إلاّ بنصر البطل.

حاول شرّيرٌ هو الإرهاب تحقيق مصلحته من خلال خلق فوضى في موازين القوى في الجزائر، وكان أوّل ما عمل على القضاء عليه هو قوانين هذه الدولة، ورموزها وعدم الاعتراف بصلاحيتها، بل الحكم ببطلانها وتكفيرها سياسيّا، ودينيّا، وعسكريّا، وحتّى شعبيا، فالإرهاب إذن لا يعترف بالدول فهو يرفض استعارة "**الدّولة شخص**"، التي تُفَسّر بأنّ من حق الدّول –العربية أخصّ بالذّكر– أن توجد، وتعيش في استقلال "**في العالم العربي هناك القومية العربية والأصولية الإسلامية، حيث تسعى الأولى إلى إقامة أمّة عربية على أساس عرقيّ، فيما تريد الثّانية إقامة دولة كبرى**" [37]، كان من الضّروري أن تستنجد الدّولة ببطلها الظّاهر؛ الجيش صاحب الدّور البارز في مواجهة العدو المباشرة –مع أنّ هناك بطلا خفيًّا جبّارا، آزَرَ الجيش هو الشّعبُ بكلّ أطيافه ومكوّناته– وكما سيناريو الحكاية، ينتقل البطل إلى الجبال خاصة لمواجهة هذا العدو الخبيث المُتحصّن في مكان بعيد جدا، وإذا كان لابد من وسيلة سحرية، أو قوّة خارقة للوصول إليه بسرعة في الحكاية، فيبدو بُعدُ العدوّ في الرّواية غالبا نفسيّا، فهو قريب، وقريب جدا؛ قد يكون أخاك، أو جارك أو صديقك، أو حتّى نفسك، إنّه شيطان لعين، وكما تذكر الحكاية دائما عن العدو الذّي قد يكون غولا، أو شيطانا خبيثا كذلك نجدُ الإرهاب؛ غدّارا، ومنافقا، ومخادعا...

لم يكن أمام البطل إلاّ المواجهة والحرب، وهذا ما كان، ونتج عن ذلك خسائر في الأرواح، والممتلكات وحتّى سمعة الجزائر، وفي هذه المرحلة بالذّات لجأت الجزائر إلى حبل الله المتين، إلى القرآن الكريم وأخذت منه إستراتيجية هامّة هي المصالحة والوئام المدنيين، هذه الخطوة دلّت بوضوح على ذكاء وإرادة قويّتين للدّولة، لأنّها بها نفّذت حربا قاضية على الشّيطان؛ بمحاربته بواحدة من أهمّ ما يكره، وما أراد ولمينل؛ رحمة الله والمسامحة، أراد الشيطان الحصول عليها لكنّه لم ينلها، وعندما وظّفت الدّولة هذه الآلية قتلته في صميمه، وبدّدت بنيته، وجعلته يتآكل من الدّاخل، والحق أنّنا نوافق فيتغنشاين صاحب فكرة الألعاب اللّغويّة في طرحه لمسألة هامة، فالدّولة التّي أعادت تسميّة السّلم والمصالحة والرّحمة بالوئام المدني مع ما يستتبع ذلك من إجراءات حقيقيّة اكتسبت قوّة جديدة، لأنّ هذه التّسميّة ذاتها تعدّ فعلا: "**فأن تمتلك شيئا ما، ليس معناه أنّك قادر على تسميّته، ولكن أن تسمّيه معناه أنّك تمتلكه، وتُهيمن عليه**" [38].

1-4- الدّولة إنسان: في هذه الاستعارة يُنظر غالبا إلى الدّولة على أنّها شخصٌ، لنجد هذه التّناظرات أو التّوافقات المفهوميّة بين الميدانين: الإنسان وسماته الجسديّة وحيّزه الفضائي يقابل الوجود المكاني والجغرافي للدّولة، وقوّة الإنسان وصحّته تقابل الحالة العسكريّة للدّولة، والثّروة الفرديّة توازي وضعيّة الخزينة العموميّة، والمستوى العلمي ودرجة الذّكاء عند ذاك تُناظر تطوّر العلوموكمّ المعارف والمعلومات التّي تمتلكها تلك طبّيّا وعسكريّا ونفسيّا...، ومثلما ينخرط هو في علاقات مع باقي الأفراد؛ أخوّة أو صداقة أو عداوة، كذلك تفعل الدّول فتكون جارة حسنة، أو سيّئة، صديقة أو عدوّة، وعلى هذا يُنظر إلى دول العالم الثّالث **(انظر إلى هذه التّسمية المهينة)** والعرب خصوصا "**على أنّهم صبية قاصرون، يجب أن يلقّنوا طُرقَ النّمو السّليم، ويجب أن يؤدّبوا إذا هم حَادوا عن الطّريق...والدّول التي تفشل في إدراك معدّل طبيعي في مجال التّصنيع شبيهةٌ بالأطفال المتخلّفين، أو المتأخّرين عقليّا تسمّى دولا متخلّفة، أو نامية للتّخفيف**" [39] تُحدَد الجزائر في الرّواية دولة لها خصوصياتها الجغرافيّة، والسّياسية

والدّينية والاجتماعية، واللّغوية والتّاريخيّة التّي حاول عدوّ آثمٌ هو الإرهاب القضاء عليها، وهكذا كان أن استعانت الدّولة بحماتها من؛ رجل الدّين، ورجل الإعلام، والسياسة، ثم رجل الشرطة والجيش لمجابهة ذلك الظالم، ثمّ سنّت الجزائر قانونا ساعدها على استرجاع صحّتها هو الوئام المدني.

تتصرّف الجزائر **بعقلانيّة** وفق ما يحقق مصلحتها مثلما يفعل الشّخص العادي تماما–لكن يجب ألاّ يغيب عن أذهاننا أنّ هذه الاستعارة تخفي كثيرا من الأطياف داخل الدّولة، والتّي في كثير من الأحيان لا تكون مصلحتها متوافقة مع مصلحة الدّولة– وهكذا تتصرّف المدن والدّول كأنّها بشر؛ فالجزائر ذكيّة، وبيروت مهووسة، وباريس سخية، ومروانة مغرورة..

2- الإعلام حربٌ وتجارةٌ: ركّز الغرب على الإعلام بعَدّه سلاحا أخطر من العقوبات الاقتصاديّة، والعسكريّة لأنّه يتوجّه إلى أخطر ما في الإنسان؛ عقله، وأهواؤه، يغيّر ذلك شيئا فشيئا حتّى يعيد تشكيله بما يتوافق ومصالحه، لم ينكر أيّ طرف في الجزائر أهميّة الإعلام وخطورته، لذا حاول كلّ واحد توظيفه على الأقل في صناعة وعي مُوَجّه يخدُمُه، فالدّولة توظّف الإعلام الرسمي؛ المرئيّ، والمسموع، والمكتوب خدمة لتوجّهاتها خاصة في **صناعة الخوف** من الإرهاب، والتّأكيدعلى ضرورة الابتعاد عنه، والالتفاف حول الدّولة، وفي **صناعة صورة هيبة واحترام للدّولة، وأسسها وجيشها.**

للإرهاب إعلامٌ خاصّ به؛ داخليٌّ ضعيفٌ وخارجيّ أقوى مدعوم ماليّا، ومحصَّن دينيّا بفتاوى علماء دين يباركونه، ويباركون من يتبنّاه، أسهم هذا الإعلام في **صناعة خوف رهيب من الوضع السّياسي الحالي والقبول به**، تجلّي هذا التّخويف في مستويين؛ في الدّنيا بالقتل، والسّبي..، وفي الآخرة بالتّرهيب من خسارة الجنة التّي وُعد بها المسلمون حقا.

عانت هالة من الإعلام الرّسمي الدّاخلي كما الخارجي، فهي رغم خسارتها الماضية والحاضرة لم تسكت، بل حاربت بأقوى ما لديها؛ لسانها صانعُ صوتها في الجزائر بالتّدريس أوّلا، والغناء ثانيّا، وفي الخارج بالغناء أساسا، والتّصريحات المرافقة لقناعاتها أيضا: "**ثمّة إرهابٌ آخر كان ينتظرها، مقنّعا بالشّفقة، وبروح الإنسانيّة، كلّ من حاورها من الصّحافة الأجنبيّة أرادها ضحيّة التّقاليد الإسلاميّة لا للإرهابيين، عندما أجابت بغير ما أرادوا سماعه، أَولَى لها الإعلامُ ظهرَه، وأُلغيَت دعوتُها إلى حلقة تلفزيونية كانت ستشارك فيها**" (40).

والفقرة التّالية على طولها توضّح كيف أنّ كلاّ من الدّولة والإرهاب وظّفا الإعلام محاربا توأما مع قوّتهما العسكريّة، تقول الرّوائية عن علاء رمز المواطن البسيط عاثر الحظّ: "**كان يكره أصحاب البزّات، وأصحاب اللّحى بالتّساوي، وجد نفسه في كلّ تصفيّة حساب...أدرك أنّ اللّعبة أكبر مما تبدو، كان المتحكّمون يضخّمون بُعبُع الملتَحين، يغتالون صغارهم، ويحمون كبارهم الأكثر تطرّفا، يحتاجونهم رداء أحمرَ يلوّحون به للشّعب حين ينزل غاضبا كثور هائج في ساحة كوريدا، ...الخيار إذن بين قتلة يزايدون عليك في الدّين، وبذريعته يجرّدونك من حرّيّتك، وآخرين مزايدين عليك في الوطنيّة، يهبّون لنجدتك فيحمونك مقابل نهب خزينتك**" (41). جعلت الدّولة الإرهاب بعبعا، وبالمقابل صوّرها هو طاغية، وظالمة، ومغتصبة.

لا يمكن الحديث عن أهمية الإعلام وعلاقته بالسّياسة دون ذكر **جورج أورويل** وخطورة طروحاته، فقد أكّد: "**أنّ اللّغة السّياسيّة صُمّمت لتجعل الأكاذيب تبدو صادقة، والجرائم مقبولة، ولتعطي مظهرا من الصّلابة لتطهير العفونة**" (42)، هذه اللّغة طوال تاريخ البشريّة عرفت القوى المهيمنة أهميتها، وعملت على استغلالها وتوظيفها لمصالحها، وها هو الإعلام الأمريكي خصوصا، والغربي عموما يهيمن على الخطاب الإعلامي العالمي، بل قل إنّ أيّ خطاب يخرج عن هذا الإعلام يبدو وكأنّه مجرّد تفاهات: "**اللّغة بحاجة إلى توسيع علائقيّتها مع مختلف**

الوسائل، والتّي يُعَدّ الإعلام أبرزها لينتقل بها بصفتها وسيلة إلى حمّالة الرّسائل التي لا تخلو قطعا من نزعة إيديولوجية، فاللغة والإعلام ثنائية، تثلّثها الإيديولوجيا بروح الهيمنة" (43).

تزامنت حرب الإعلام الرّسمي في الجزائر على الإرهاب مع المجابهة العسكريّة، وإذ اعتمدت الدّولة إستراتيجية أخرى هي محاولة إنهاء الحرب بقانون الوئام المدني خدمة للمصالح وتحقيقا للسّلام، غيّر الإعلام كذلك إستراتيجيّته، وعمل على الدّعاية والإشهار لهذا القانون بشكل صوّره الحلّ النّهائي والموثوق لمأساة الجزائر، تشير الرّواية في هذا إلى أنّه في مستوى معيّن من أشواط الحرب الفيزيائيّة والإعلاميّة على السّواء تقاطع مسار الفرقاء؛ أصحاب الدّولة، ورؤوس الإرهاب في مسألة **المصالح**، فالدّولة قامت بحرب لمصلحتها لتحافظ على كيانها، والإرهاب صنع له حربا حقّق فيها مكاسب كبيرة، وبقي الشّعب بينهما يدفع الثّمن لكليهما في صراع دخله غصبا عنه، ولم يخرج منه إلاّ وآثار الجروح تشوّهه؛ الموت، والفقر، والبؤس، على مستوى أفراده...، وعلى المستوى الجماعي، لمّا فَقَدَ **الشّعبُ الجزائريّ** سمعته بين الأمم، وأصبح يُنظر إليه على أنّه منتجٌ للإرهاب، وأضحت الجزائر مجلبة للشّبهة، وأيقونة للقتل والدّم والحزن، أمّا المضحك المبكي فموضات الموت التّي عانى منها أفراد الشّعب، والتّي يبدو أنّها فُصّلت له تحديدا؛ ذبحا، وانتحارا، وحرقة وغرقا، وجنونا...

لا يمكن عدّ الإعلام حربا دون أن نعدّه كذلك تجارة وصناعة، فهذه الاستعارة أضحى خطرها ماثلا أمامنا في وقتنا الحالي، أين أصبحت الأفكار والآراء تُسوّقُ مثل أيّ بضاعة (لباس وأكل...)، تُصنَع وتعلّب ثم تُفرض في السّوق الإعلامية المفتوحة بدعاية، فقط هناك تغييب مقصودٌ لفكرة ثمن المنتوج، لأنّ هذا الثّمن يدفعه المشاهدون والجمهور دون وعي منهم؛ طاعة، واقتداء وتأثّر، فالإعلام يخفي نواياه الحقيقيّة في توجيه الرّأي العام الوجهة المرغوبة من صنّاعه، يذكر أحدهم: "**مثّلت صناعة الثّقافة في كُلّيّتها أضخم عمليّة منظّمة عبر التّاريخ بغية هندسة السّلوك البشري**(44).

ترتبطُ السّياسة باللغة، وبالإعلام وبالحرب، وبالتجارة، وبالمصلحة...بحيث تغدو متغلغلة في كلّ نواحي حياتنا، من الصّعب عزلها عن أيّ جانب منها، ويتأكّد لنا المستوى الكبير الذّي وصله الإنسان في فهم نفسه، ومعرفة الطّبيعة والعالم، والعمل على استغلال ذلك لمصلحته وفق استراتيجيّات بالغة التّعقيد، تخطيطا وتنفيذا.

إذا كانت الاستعارة التّصوّريّة عموما هي تلك التّرابطات والإسقاطات التّي تتمُ بين الميدانين؛ الهدف والمصدر، فإنّ تساؤلا مشروعا يطرح نفسه عن عدد وماهية المعارف والسّمات التّي تُحمَل من المصدر إلى الهدف، بل إلى أيّ مدى نستفيد من المعارف الثّريّة حول المصادر مثلا الحرب، والتّجارة، وعناصرها التّأسيسيّة في فهم الميادين الهدف؛ الإعلام مثلا، تضع النّظريّة التّصوّريّة للاستعارة **الثّبات**، و**الاقتضاءات الاستعاريّة** مدخلين هامّين للإجابة عن هذا التّساؤل، فإذا كان الثّبات عموما هو ذلك التّناغم والتّناسق الذّي يجعل الإسقاطات مُنظّمة من المجال المصدر إلى الهدف دون أن يكون هناك إفسادٌ في بنية المصدر، بل نقلها إلى الهدف دون خلخلتها فما يُعَدّ مُنطلقا في المصدر يقابله ما نفهمُه منطلقا في الميدان الهدف مثلا، فإنّ الاقتضاء الاستعاري هو: "**العناصر الاستعاريّة التّي تنشأ عن المعارف الثّريّة التّي يملكُها النّاس بخصوص عناصر الميادين المصادر**" (45). وإذا كانت هذه المعارف تُسهم في تسليط الضّوء أكثر على الميدان الهدف، فإنّها تكون سببا كذلك في تباين فهم الاستعارة من المتلقّين المختلفة قناعاتهم، والمتباينة تصوّراتهم ومعارفهم، ممّا يتطلّب جهدا إضافيّا منهم لفكّ شفرتها، وبالتّالي إنجاح العمليّة الخطابيّة الاستعاريّة التّي تؤكّد دائما طابعها التّواصلي التّداوليّ.

3- الزّمن ثروة، وتجارة: "إنّ الزّمن في ثقافتنا عبارة عن بضاعة ذات قيمة، فهو مورد محدود من حيث كمّه، نستعمله لتحقيق مآربنا، فالكيفيّة التّي تطور بها مفهوم العمل داخل الثّقافة الغربيّة الحديثة، حيث عادة ما يُربط بالزّمن الذّي يتطلّبه، تُفسّرُ كيف أنّه أصبح من المألوف أداء الأجور للنّاس عن السّاعة، أو الأسبوع، أو السّنة" [46]. تبدو في تعابيرنا اليومية جُملٌ من قبيل: وقتي قليل، أو ثمينٌ، أو ضيّقٌ، فهو إذن يستهلك ويُقاس، وهناك من يحسن توظيفه واستثماره، وهناك من يضيّعه فيبقى مفلسا، فالزمن يقاس بما يحصّله الإنسان منه من أرباح مهما كان نوعها، لتغدو هي آثارا له، ودليلا عليه. يمكن أن نقدّم التّصوّر التّالي للزّمن في ثقافتنا الإسلاميّة:

– واهبٌ عظيمٌ، وكريمٌ، وعادل يعطي حياة –زمنا– محدّدا، ولكن غير معلوم المدى لكلّ إنسان.

– زمنُ الطّفولة لا يحاسَب الإنسان على كيفية إنفاقه، فيمضيه في اللعب، والتّعلم الواعي واللاّواعي.

– بعد البلوغ/التّكليف يُحاسَب الإنسان على كلّ جزء من هذه الهبة، وفيما صُرفَت، وللإنسان تجارةٌ عادلةٌ واضحةٌ بشروط معلومة مُسبقا: فالحسنة بعشر أمثالها، والسّيئة بمثلها فقط...

– إنّ مانح هذا القرض أو الثّروة الغنيّ المستغني سبحانه وتعالى عن غيره لا يأخذ أيّ فائدة، بل الفائدة كلّها برأس مال القرض تعود للمخلوق الإنسان، وعلى هذا يكون تصرفنا بالزّمن شبيها بتصرّفنا بقرض أعطي لنا لنُكوّن مشروعا ما، فإمّا أن نحسن التّوظيف والاستثمار والتّخطيط فنربح، وإما أن نسيء التّصرّف ونضيّع ونبذّر فنخسر ونفلس..، طبعا تصوّرنا للزّمن بتصرّفنا فيه، وآثار تلك التّصرّفات ممتدّة من الدّنيا للآخرة في فكرنا الإسلامي، فآثار الزّمن في الدّنيا مهما كثُرت وكبُرت تظلّ مؤقّتة وزائلة، والحكم النّهائي بنجاح هذه التّجارة من فشلها يُحدّدُ في الآخرة.

حدّد لايكوف وجونسن تصوّر استعارة الزّمن مورد أو ثروة وتجارة كالآتي:

– هو نوع من المادّة، لكنّه مُجرّد.

– يمكن تكميمه، أو قياسه بآثاره.

– نُسند قيمة لوحداته، فنحدّده بأنّه ضيّق أو ثمين أو لا قيمة له.

– يخدم غرضا معيّنا، وهذا هو الأصل فيه.

– ينفد تدريجيّا، ولذلك هو مورد نتصرّف فيه كما نتصرّف في رأس مال...وكما نلاحظ فالخطاطة العامّة هي نفسها كما رأينا في التّصور الإسلامي، لكنّ الاختلاف هو في **التّفاصيل** التّي تحددّها الثّقافة الخاصّة...

كان يمكن لهالة أن تراوغ الإعلام، وأهل الفنّ فتربح شهرة ومادّة، وكان بإمكانها أن تنافق طلالا فتربح مالا ومباهج باذخة، لكن هي مثل طلال تهمّها الوسيلة أكثر من النّتيجة، مع أنّهما طبعا يختلفان في تحديدها، وهكذا فهمت هالة الزّمن على أنّه موردٌ، منفعته القُصوى أن يشعرك بإنسانيتك، ويُبقي على احترامك لذاتك قبل احترام الآخرين لك، ولهذا عندما ننظر إلى زمن هالة سنجده: **ذكرياتٌ** و**عاداتٌ وتقاليدٌ جزائريّة شريفة** وإن كانت أحيانا قاسيّة فقد حافظت عليها، ثم **حبّ صادق** حاولت الوصول إلى نهايته في مسار مستقيم دون مراوغة، وأخيرا **احترامٌ للذّات** لم تكسره سطوة البهرجة والشّهرة، ولا نفوذ الأموال جعلت سبيلها إلى مسارح العالمية إسماع الصوت ذاتها وشعبها ووطنها الصّادق أكثر صفاء وقوّة .

وإذ استطعنا قياس الزّمن بأن حدّدنا آثاره التّي يتركها فينا فإنّ ذلك تمّ بنسق تصوّري استعاري كامل، وليس باستعارة واحدة فقط، فاعتبار **الزّمن ثروة** وهي استعارة بنويّة عامّة، عاضدتها استعارة أنطولوجيّة أخرى أصغر هي **الزّمن مادّة**، فلو لم نشخّص هذا الميدان بأن جعلناه كيانا ومادّة لما نظرنا إليه على أنّه يُستثمر، أو يُنفق، أو

يضغط علينا...وهذه المُلاحظة ليست حصرا هنا، بل إنّ كلّ استعاراتنا التّصوّريّة مُتداخلة ومنسجمة مع بعضها، وما تحديد لايكوف لها في تلك الأنواع الثّلاثة إلاّ من باب البحث النّظريّ، والضّرورة المنهجيّة لا غير.

لا نفهم الزّمن على أنّه مورد فقط، فقد نتصوّره مكانا ماله حيّزُ معيّن نكون داخله أو حتّى خارجه، هذا ما حدث لهالة وطلال، اللّذين كثيرا ما أحسّا أنّهما خارجان عن الزّمن، "**قضت أيّاما مذهولة ممّا حلّ بها، ترى من دون أن تنظر، تسمع من دون أن تصغي، تعيش بين النّاس من دون أن ينتبه أحد أنّها في الحقيقة نزيلةُ العناية الفائقة، وأنّ نسخة مزوّرة منها هي التّي تعيشُ بينهم**" (47).

كثيرا ما تُعيّنُ تجارب النّاس المختلفة إضافات مهمّة على تصوّراتهم الاستعاريّة تجعلهم يدخلون صراعات تصوّريّة بالأساس تُترجم إلى مُستويات أوضح فيما بعد لغويّا وسلوكيّا، ومن المؤكّد أنّ معرفة السّياقات التّداوليّة ونوايا المتكلّم تُعدّ مفاتيح فعّالة تُوجّه تأويل الاستعارة ليتقدّم في المسار المناسب، فالاستعارة ظاهرة تداوليّة حجاجيّة بامتياز، كيف لا وهي تقوم على دعامتين هما **الادّعاء والاعتراض** كما ذكر طه عبد الرّحمان؛ ادّعاء صحّة دعوى المتكلّم أي صحّة بنياته الاستعاريّة التّصوّريّة، أو الاعتراض على ما يفترض أنّ المتلقّي يقبله من تصوّرات.إنّ هذه الاستعارات لا تُتيح لنا الفهم الاستعاري فقط، إنّها تجعلنا نحيا كذلك بهذه الاستعارات ونعيش على أساسها.

4- استعارة الحب: يعدّ الحبّ من المفاهيم الخصبة لإبداع الاستعارات، سواء في الحياة اليومية أو الإبداعية "**فالكون إبداعُ المحبّة، وقوانينه صورةُ المحبّة، وأعمالُ الطّبيعة، ونتائجُ التّاريخ دراما ألّفَتها المحبّة، وإنّ المحبّة موجودة فينا، ومصاحبة لنا باعتبارنا مخلوقات بشرية، إنّ المحبة أساس وعينا، والقوّة التيّ تَدفع إلى خلقنا أو إعادة خلقنا**" (48).

لا يمكنُ استقصاء مقاربة استعارة الحب في الرواية بشكل عناصر معزولة، بل لابدّ من النّظر إليه كما بُنين فيها على أساس الرؤيا الكليّة؛ الفكرية والمعرفية، واللّغوية، والتّاريخية، وحتّى الدّينية.على أساس أنّه عقدٌ نفيس لا يكتمل جماله إلاّ بالنّظر إلى خصائصه مجتمعة مرصوفة، معقودة الوصل، وقبل أن نحدّد ذلك نُذكر أنّ لايكوف وجونسن فرّقا بشكل حاسم بين **وضع الحدّ التّصوّري** عند التّجريبيّين وعند الموضوعيّين، ووجدا أنّ أكبر خلاف بينهما هو النّظرة للّغة التّي يراها الموضوعيّون: "**مصدرا للمُعطيات التّي يمكن أن تقود إلى مبادئ عامّة بصدد الفهم، والمبادئ العامّة تستلزم أنسقة كاملة من التّصوّرات، وليس كلمات أو تصوّرات فرعيّة**(49). فالموضوعيّون يُهملون دور التّجربة المسؤولة عن بنيَنة فهم النّاس خاصّة للميادين المجرّدة غير المألوفة، وهكذا إذا كان الحبّ مثلا في اللّغة وكما نجده في المداخل المُعجميّة: العاطفة الجيّاشة، أو الحنان ...فإنّ التّحديد التّجريبي التّفاعلي يجعلنا نفهم وبالتّالي نعرّف الحبّ على أنّه بالإضافة إلى ما سبق حربٌ أو لعبة، أو تجارة، أو جنون...

4-1- الحبّ حربٌ: كلُّ حبيب يمكنُ أن يغدو مشروعَ عدوّ في أيّ لحظة، وكلّ لقاء مع رجل هو حربٌ غير معلنة(50).

أعلن هذه الحرب طرفٌ واحدٌ سعى ليحصل على ما كان مقتنعا من حصوله عليه ولو بأيسر السّبُل، لكنّ غروره وإعجابه بخياراته بعد قدراته وإمكاناته جعله يُفضّل تحصيلها بالطّريق الصّعب "...**ما هربت من إرهاب إلاّ ووقعت في قبضة إرهاب مقنّع، وهاهي أمام الاستبداد العاطفي، غير مصدّقة أنّ رجلا لجأت إليه أملا في سَنَد أبدي ليس سوى إرهابيّ ...حاولت أن تخفي عن الجميع دمارها الدّاخلي ...فقد كان يلزمها إعادة إعمار عاطفيّ، كأنّها مدينةٌ مرّ بها هولاكو، فأهلك كلّ ما كان قائما فيها**(51). من جهتها هالة، "**ستشرع بإعلان الحرب على كلّ ما يتسبّب به قلبها من أصفاد**(52)، وكان ذلك، فخلعت الأسود الذّي لطالما تآمر مع طلال، وخلعت معه أصفادها، وانطلقت تغنّي بصوتها للعراق والجزائر وللأمل، ولم تَصل هالة لفهم الحُبّ حربا إلاّ لمّا استشعرت خطره على كيانها، وقناعاتها

الفكريّة والأخلاقيّة والاجتماعيّة، وإذ وصل الضّرر إلى كيانها وهويّتها أصبحت في وضع من يُحاربُ فعلا، وعلى هذا الأساس أصبحت تتصرّف وتفعل بعد أن غَدَت تتصوّر نفسها في حرب شبيهة بتلك الفيزيائيّة الماديّة الحقيقيّة: "**إنّ الاستعارات الجديدة لها القُوّة على خلق حقيقة جديدة، يحصلُ ذلك حين نبدأُ في إدراك تَجاربنا والقبض عليها عن طريق هذه الاستعارات، وتُصبحُ حقيقة أعمق حين نَبدأ في التّصرّف انطلاقا منها**[53].

4-2- الحبُّ رحلةٌ : يؤكّد لايكوف وجونسن أنّ سمات الميدان الهدف غالبا ما تُناسبُ حقول الخبرة التّي تكون مُجرّدة أو مُعقّدة، أو غير مألوفة، بينما تتناظر مجالات المصدر مع التّجارب الملموسة والمألوفة، فالرّحلة مجالٌ مصدرٌ مألوف وهي انتقال من مكان إلى مكان آخر باعتماد وسيلة معينة؛ سيّارة أو سفينة أو درّاجة أو حتّى طائرة لنصل إلى مكان ما، واستعارة الحب رحلة تجعلنا ننظر لميدان الحب كما ننظر إلى الرّحلة، فالحبيبان مسافران، والوجهة الفيزيائيّة هي الهدف من العلاقة، وعوائق الرّحلة هي المشاكل العاطفيّة، والتّقدّم في العلاقة هو التّقدّم في الطّريق..."**على مدى عامين، كانت هالة تحيا بين النّاس دون أن تلمس قدماها الأرض، كانت تقيم فوق سحابة بيضاء، لم تكن تمشي ،كانت تحلّق، فقد أنبت لها جناحين**[54]، إنّ تحديد وسيلة الرّحلة في هذه الحالة بالطّائرة عندما أصبح **الحبّ طيرانا** هو الذّي يخلق انسجاما داخل النّسق التّصوّري لهذه الاستعارة التّصوّريّة؛ **الحبّ رحلة**، ففي تعابير استعاريّة أخرى قد تكون الرّحلة بالسّفينة، أو الدّرّاجة، ولا يُفسد ذلك أبدا تصوّر الحبّ رحلة، ولهذا أكّد لايكوف أنّ الإسقاط التّصوّري يتمّ في المستوى عالي التّرتيب وليس القاعدي. هذا وقد عملت عدّة ظروف على إعاقة العلاقة نذكر منها:

– إذا كان الحبيبان في العادة يخشيان البعد، فإنّه في كلّ أطوار علاقة هالة وطلال كان البعد اختياريّا من طلال–ماعدا في الفصل الأخير منها–، فبسبب وضعه الاجتماعي خاصة، ووضع أعماله عموما كان اللقاء بينهما شحيحا، ومع ذلك ظلّ حبّهما يتقوّى حتّى تمكّن منهما معا.

– خطاطة مسار الحبيبين المختلفة، لأنّ أهدافهما/نقطة الوصول في مسار كلّ منهما كانت مختلفة، فهالة أرادت لقاء كبيرا مشرّفا ومعلنا ودائما، بزواج وأولاد لم لا، ولكنّ طلالا ومع ما بَذَله في رحلته من مشقّة، وأفكار ومفاجآت ومجازفات، أراد لقاء على مقاسه الشّخصي لا الاجتماعي، لقاءٌ تخسرُ فيه هالة نفسها، ودينها، وعاداتها وتقاليدها...فكان الفراق النّهائي، أو الطّريق المسدود في الرّحلة العادية، هذا الفراق جعل هالة "**تسقط من العلوّ (السّحابة) لتتهشّم**[55]، وإذا كانت الاستعارة التّصوّريّة الكبرى الحبّ رحلة بنويّة، فإنّ الاستعارة الفرعيّة **الحبّ طيران اتّجاهيّةٌ** عملت على إكمال تصوّر الحبّ وهو رحلة، فاتّجاه الأسفل للطّائرة صورة مُرعبة تُعطي حُكما بانتهاء أمر المُسافرين وليس الرّحلة فقط، وعملت كلمة تتهشّم على إكمال الصّورة، سواء في جذرها المعجمي الّذي اشتُقّ منه اسم البطل هاشم بعدّه السّبب الأساس في فشل الرّحلة، أو في مفهومها الدّلالي المحيل على الانتهاء بأكبر الخسائر، مع أنّه لم يسلم هو أيضا من الأضرار، فقد وجد نفسه موجوعا من الرّحلة كلّها، حاملا لجراح لم ينتبه لها وهو في خضمّ حربه الشّعواء على هالة "**إلاّ حين راح قبل أيّام يُطالع نتائج فحوصاته الطّبيّة، وإذ بالفتاة التّي وضعها خارج حياته، مازالت تُقيم في كُريات دمه**[56]. نؤكّد على ما ألحّ عليه لايكوف وجونسن؛ لا تمدّنا التّصورات الاستعاريّة سوى بفهم جزئي للمظاهر، فهي ليست كليّة، فالحب ليس رحلة كليّا، ولكن بالاستعارة نُوظّف سمات من الرّحلة في فهم جوانب من الحبّ، ليتكفّل المرض أو الحرب أو الطّيران...ببَنيَنَة جوانب أخرى، ولئن تحقّق للاستعارة فعلُها التّداولي، وقبله التّواصلي فذلك بفضل العقد الضّمني بين المرسل والمتلقّي، وأساسه هو المعرفة المشتركة التّي يتمّ تداولها بينهما.

أكّد أمبرتو إيكو على أنّ التّداوليّة لا تختصّ فقط بظاهرة التّأويل (الملفوظات أو الخطابات)، بل أيضا بالتّعلّق الجوهري للتّواصل داخل اللّغة الطّبيعية للمتكلّم والمتلقي، وللسّياق الخارج لساني، ولجاهزية المعرفة، ولسرعة امتلاك هذه المعرفة، وبشكل خطير للإرادة القويّة للمشاركين في الفعل التّواصلي.

3-4- الحبّ صفقة ومجازفة: يتألّم طلال ويُصابُ بالاستغراب حدّ الجنون من ردّ فعل هالة وكيف أنّها وهي الفقيرة القادمة من بلاد الإرهاب والجبال تتجرّأ وتنسحب دون خسارة–حسب تصوّره– من حرب ضروس، أعدّ لها فيها من الوسائل والاستراتيجيات ما لا تتخيّله؛ علم، وفلسفة ومشاعر، وأموال ورحلات...و لم يُقدّر أنّ الحب عند الفتاة الجزائريّة لا يلغي أبدا منافسا شرسا هو الكرامة، فإذا فقد الجزائري (بالمطلق) الحب تألّم، وتعب وربما مات، ولكنه إذا فقد كرامته يُجَن و"**يفقد صوابه، لأنّه ليس مبرمجا جينيا ليتأقلم مع الإهانة**[57]، ومع أنّه رجل أعمال وأرقام، ولا يتخلّى عنهما حتى في حبه، إلا أنّه أخطأ في حساباته، لطالما كان فردانيّا، قويّا، يتعالى على المشاركة، ولم يكتشف فداحة هذا الخطأ في التفكير إلاّ لمّا فقد هالة، وخسر معها ثقته بنفسه، وراحته، وصحّته، ومع ذلك لم ينكر هو أنّه حقّق مكاسب هامة؛ فقد عرف معها الصّدق، والبراءة وهذه عنده أغلى من الذهب، ثم إنّ تأكده أنّها حبّه الحقيقي يعدّ في فلسفته أكبر مكسب، فهو يؤمن بأنّ: "**أجمل قصص الحبّ هي تلك المعلّقة، وأجملُ المُتَع تلك النّاقصة**".

نلاحظ كيف أنّ التّفكير التجاري وما يتضمّنه من عمليّات عرض وطلب، وشراء وبيع، خسارة وربح، مجازفات ومغامرات تصل حدّ المقامرة حاضرٌ في نظرة النّاس للحب، فهالـة مثلا جازفت ماديّا وعاطفيّا واجتماعيّا وحتّى أخلاقيّا عدّة مرّات في علاقتها من دون قناعة شخصيّة، إنّما أرغمها الحبّ –الذّي يغدو كيانا متجسّدا– على ذلك، ولم يتأتّ لها هذا إلاّ بعد أن فهمت النّسق التّصوّري لطلال وعملت على مُجاراته، ومُشاركته قيمه، وهذا يثبت أنّ الاستعارة في حقيقتها تداوليّة ولنجاحها لابدّ من ربطها بثقافة منتجيها.

5- الاستعارة التّصوّريّة: البحث عن السّعادة وقصّة حياة النّاي: التّصوّف حركةُ عروج المخلوق إلى الخالق تعالى باتّخاذ سبيل قاسية ومضنيّة من المجاهدات والعبادات، التّي تجعل المريد يمرّ بأحوال تراتبية تصاعديّا بعد بلوغ مقاماتها تصاعديا كذلك حتّى ينال الدّرجة العلى، اليقين أو الشّهود.

والحبّ العنصر الأساس في هذا المنظور، فهو دافع الحبيب (المخلوق) إلى التّقرّب من المحبوب (الله سبحانه وتعالى) أقصى درجات القرب حتّى لكأنّه يتّحد به، ولهذا لا نستغرب مثلا إذا وجدنا من المتصوّفة من يعدّ الحب صورة من صُوَر العبادة، فهذا الفتح بن خاقان يقول ***الخفيف***:

أيّها العاشق المعذّب صبرا ***فخطايا الهـوى مغفوره
زفرةٌ في الهوى أحطُّ لذنب * من غَزاة وحَـجّة مبروره.**

وكما يأمل الحبيب وصل حبيبه والاتّحاد معه، كذلك النّاي تلك القصبة المنتزعة من الأرض بعد رحلة القطع والحرق والصّقل تُخرجُ من الألحان ماهو في الحقيقة نواحٌ وبكاءٌ للعودة إلى الأصل، يقول جلال الدّين الرومي 'المتصوف': "**إنّني ومذ قُطعتُ من منبت الغاب لم ينطفئ ما بي هذا النّواح، لذا ترى النّاس رجالا ونساء يبكون لبكائي، فكلّ إنسان أقام بعيدا عن أصله، يظلّ يبحث عن زمان وصله، إنّ صوت النّاي نارٌ بلا هواء، فلا كان، مَن لم تضطرم في قلبه هذه النّار**[58].

كما بُنين ميدان النّاي ورحلته من القلع إلى الرّغبة في العودة إلى الأصل، نرى الصّوفي في رقصه يشبهه، فقد اقتلع نفسه ممّا هو دنيوي، **وأفرغ جسده ممّا هو مادي عبر التّقشّف، والزّهد الذّي يرمزُ إليه حزامُه العريض كي يخفّف من حمولة الدّنيا، ويعدَّ نفسه للتّحليق عاليا، كيف يفعل النّغم، منجذبا في دورانه نحو الله..كانوا (المتصوّفة في رقصهم)**

يُفرطون في الوجع، حتى يغدو الوجع انتشاء، ويستمتعون برقصهم حدّ البكاء، ووحده الله في عليائه كان يدري ماذا كانت تقول له في رقصها تلك الأقدام المنتحبة(59).

إذا لم تكن هالة متصوّفة بالمعنى الوضعي العام، فإنّها في حنينها إلى الحبيب، أو الوطن، أو الماضي، أو الأمل، أو الخلاص الكُلّي تشبه حالة النّاي المعذّب، وكما نُلاحظ فهذا الفهم أسهمت فيه **استعارة الحبّ جاذبيّة**، وزادته قيمة وشرفا الاستعارة **الاتّجاهيّة الأعلى فوق وأفضل...**

عموما اهتمّ التّجريبيّ ونبالفهم والمعنى والصّدق، فمن منظورهم يتحدّد الصّدق ضرورة بربطه بالفهم الذّي يكون ناتجا عن تجاربنا، فَمن المبالغة الحديث عن الصّدق الموضوعي بقدر ما نتحدّث عن الصّدق التّصوّري التّفاعلي.

6- الاستعارة التّصوّريّة:

اللّغة إنسان: أكّدت نظريّة وورف وسابير على أنّه من السّذاجة تصوّر اللغة مجرّد حاجة طارئة تحلّ مشاكل محدّدة، لأنّ العالم يُبنَين في الأساس لغويّا في أذهان الجماعة اللغوية الواحدة، ولذلك فالمجتمعات التّي تتكلّم لغات مختلفة تعيش في الحقيقة عوالم مختلفة، وليس عالما واحدا بتسميّات مختلفة.

ومنذ تطوّر التّداوليات عموما لم تعد اللّغة وسيلة نقل المعلومات والإخبار فقط، بل انتقلت إلى مرحلة صناعة الواقع، أو إعادة صناعته من خلال خلق مفرداته التّي لا نستطيع دونها قراءة هذا الواقع الذي يبدو في غيابها مثل موجودات مبهمة: "**أي أنّ رؤية الواقع لم تعد بصريّة أو ذهنيّة، وإنّما لغويّة بالمقام الأول، لأنّ التّأثير في الواقع لا يتمّ بفضل عمليّات ذهنيّة أو بصريّة، وإنّما أخرى تعبيريّة لغويّة، ومن ذلك يمكننا القول إنّ الهيمنة على قراءة الواقع، أو التّأثير فيه تبدأ من الهيمنة على اللّغة، وكلّما طوّرنا آليّاتنا لاختراق عالم اللّغة، فإنّنا نحرزُ تقدّما لاختراق العالم من خارج اللّغة**" (60).

تُختزَل الرّواية في عدّة أشكال من الصّراع؛ بين الحب والقيم، أو بين الأخلاق والمصالح،..، ولا أبالغ إذا قَرّرت أنّ أجمل حرب قامت بين هالة وطلال هي الحرب اللّغويّة، فلم يَجذب طلالا لهالة من اللّحظة الأولى إلاّ **لغتُها** التّي أظهرتها امرأة مكتملة الأنوثة بشجاعة أنبل الفرسان، اعترفَ أنّه ربّما لو سمعها تغنّي لما أعارها اهتماما، فسحرُها ليس في جمالها ولا غنائها، بل في لغتها التّي عكست قوّتها وعنفوانها معا، وعجب أشدَّ العَجَب أن منعها الإرهابيّون من الغناء، ولم يمنعوها من الكلام وهي به أخطر، وأكثر فتكا، ومع ذلك: "**لا تعرف أنّ اللغة هي بعض ما أوقعه في شراكها، معها يَتوقّع جولات لغويّة على علوّ شاهق**".

قرّر طلال هاشم من البداية خوض حرب شاملة اللّغةُ إحدى جبهاتها ضدّ هذه الفتاة ليحصل عليها في الأخير كلّها روحا وقلبا وجسدا وعقلا، ووضع خبرته؛ العاطفيّة والإنسانية والثّقافية والنّفسية المدعومة بقوة المال في مواجهة خصم لم يعرف أصلا أنّه دخل حربا، وأنّه جائزتها الكبرى، وهكذا كانت الخطط، والاستراتيجيات،...وطُبخ كلّ ذلك على نار هادئة من الصّبر، والدّهاء، فكانت هناك جولات وجولات، "**أحيانا يهزمها**"، "**هذه الجملة هزمتها**"، وأحيانا أخرى تفاجئه: "**ما أعتقد أنّ الجولةَ معها ستبدأ على هذا العلوّ الشّاهق**"...مرّت هالة بحالات نفسيّة عدّة من الانتصار والانكسار بسبب كلمات قالها طلال، فنحن لا نتكلّم لنصف أو لنُخبر فقط، بلو لننجز **أفعالا**، لذا عندما **تصلها كلمات** مليئة بالشّوق ترتفع معنوياتها، وتحسّ نفسها طائرا، والعكس بالعكس، لمّا **يصمت** طلال تُحسُّ أنّ رابطَهما مقطوع، وعندما رفضت هالة مال طلال المصبوغ بغروره وتكبّره، لم تُصدم لطريقة رميه المال في وجهها، إنّما الذّي قتلها وقسمها نصفين كلامُه ولغتُه المهينةُ القاسية، هو لم يلق عليها عقابا قاسيا أو ضربا مبرحا، إنّما وجّه إليها كلمات كقذائف المدفع تقتل الروح فكان للأسف رجلا "**يطلقُ عليها وابل الرّصاص كيفما اتّفق**"، أي كلماتُه: "**تلك التّي تقتلُ لاحقا**" (61).

وضع علماء غربيّون عناوين لكتب أصبحت من مصادر المعرفة الإنسانيّة العامّة المعاصرة تثبت كلّها أهمّية اللّغة وارتباطها العميق بما أنسن الإنسان؛ العقل والفكر والمعرفة والإدراك. فمن أوستين وسيرل، إلى لايكوف وجونسن تأكيدٌ على أنّ اللّغة تفعل: تقتل، وتُحيي، وتُجادل، وتخدع،..تماما كما يفعل الإنسان فيغدو الإنسانُ لغة واللّغة إنسانا.

7- المال والمعرفة: ثروتان، وسلاحان: تُعرَض القوّة في الغالب بثلاثة أشكال؛ العنف (المادي)، والثّروة (المال)، والمعرفة (العلم)، فأمّا العنف فيوضعُ في أدنى درجات القوة، لأنّ البدء به يدفع الطّرف الآخر المتضرّر عاجلا أم آجلا لمقاومة قد تصبح مزعجة، فهو لعدم اتّصافه بالمرونة لا يصلح لكلّ المواقف، وأمّا المال فوسيلةٌ أفضل، أليست محفظة النّقود السّمينة متعدّدة التّأثير؟، إذ تُستعمل للعطاء كما المنع، ولأنّها أكثر مرونة تُصَنّفُ في الوسط بين أشكال القوّة، وأمّا المعرفة فيبدو أنّ لها فاعليّة قصوى وهكذا: "**في العنف المادي حدٌّ لمقدار القوّة الذّي يمكن استعماله قبل أن ندمّر ما نَوَدُّ الاستيلاء عليه، أو الدفاع عنه، ويسري الشّيء نفسه على الثّروة، فالنقود لا يمكن أن تبتاع كل شيء، والمحفظة المُتخمَة تغدو فارغة بعد حين، أمّا المعرفة فإنّها لا تنضب، بل بإمكاننا أن ننتج المزيد منها دائما**" (62)

مارس طلال عنفا متعدّدا على هالة؛ واحدٌ جسديٌّ، وعاطفيٌّ أيقظ فيها مقاومة شرسة، وآخر ماديّ ماليّ: "**فمن قال إنَّ سحرَ المال وقوّته لا يُحسب لها حساب**"، وهو بماله أراد أن "**يجرّدها من أنوثتها، بل من رجولتها**"، أتدري لماذا؟ لأنّ المال مجرمٌ، وهالة أحيانا "**في خضمّ أفكارها (حبّها) نسيت جريمة الورقة النّقدية...**" وثالثُ ترسانة قوّته كان سلاح المعرفة أو المعلومة.

أقولُ بداية إنّ طلالا مع التّوتر الذّي عاشه قبل صناعة مجده الذّي يفخر به، كان إنسانا عربيّا مرّ بضغوط رهيبة خلّفت أثرا بارزا وَسَمَ شخصيّته بالانفعاليّة والتّوتر بالرّغم ممّا يظهره من قوّة وعقلانيّة، وانهزامُه قبل سفره إلى البرازيل أسهم في تكوين هاجس خلق له عدوّا ما في لاوعيه عليه قتله والتّخلص منه، هذا العدوّ قد يتجسد أحيانا في رجال أعمال أو أفراد اجتماعيين، وقد يكون في شكل عادات وتقاليد عمل على كسرها ولو باطنا، أو ذلك الخيال لفتاة أحبّها يوما، ولم ينسها أو يشف منها أبدا، ولهذا تحديدا أضحى الحبّ عدوّا خالدا له...كلّ هذه التّراكمات جعلت هالة أمامه امرأة متميّزة، خطيرة، وفاتنة، ومريبة لا أمان له منها لا على قلبه، ولا على عقله، ولا على ذكائه وفلسفته، ووضعه الاجتماعي...لقد اجتمع في هالة كلّ مايحب، وكلّ ما يكره، كلّ ما يريد، وكلّ ما يسعى لتغييره، فطلال ابن بيروت المدينة العربيّة العريقة ملتقى أفكار وثقافات الغرب والشّرق بعد أن لم يجد نفسه فيها تَرَكَها وذهب إلى البرازيل، بلاد السّحر والكرنفالات والاحتفالات، هذه الهجرة ملأت طلالا بإرث ثقافي عربي وغربي، شمالي وجنوبي، بينما هالة تبقى ابنة الجبال والطّبيعة، ابنة الأوراس ومروانة، وعلى هذا يمكنني عدّ الصّراع بين هالة وطلال صراعا بين المدينة والبادية؛ المدينة كرمز للثّقافة والسّلطة والتّسلّط أو "**الأب**"، والبادية كرمز للأصل والسّليقة أو "**الأم**".

يقول جلبرت روز: "**إنّ الثّقافات المختلفة تتلاقى في المدينة، وفي المدينة لأوّل مرّة ربّما يعي الناس أنّ لهم ثقافة، ويتركّز وعينا الذّاتي بكوننا كائناتٍ ذاتِ طابع ثقافي، ونضالنا هو مداومة التّمسّك بقيمنا الخاصة في مواجهة هجوم الآخرين عليها**".

نَظَرَ طلال إلى هالة على أنّها خصمٌ يجب هزمه على جميع المستويات، لأنّه في الحقيقة عَدَّ نفسه وهالة ثنائيّة متناقضة، وليس توليفة واحدة متطوّرة يُمكن أن تتّحد كما فكّرت هالة. وظنّأنّه يعرف عنها أكثر ممّا تعرف هي عنه أو حتّى عن نفسها، وبدأ علاقتهما/حربهما بمعلومات استقاها من تجاربه السّابقة؛ الثّقافيّة والنّفسيّة

والاجتماعيّة لا من شخصية هالة فعلا، وهي وإن كانت امرأة إلاّ أنّها فردٌ مميّزٌ من نوع النّساء، لا ينطبق عليها بالضّرورة ما سبَق وانطبق على نساء أخريات، وهكذا كانت القطيعة والفراق، لأنّ طلالا فعلا لم يحسن **توظيف أشكال قوّته**، أوّلا في تقديمه المال، ومنحه منصب الرّئيس، بينما المعرفة/المعلومة هي المُرشّح الأجدر والأكفأ لهذا المنصب، وثانيا في عدم تحقّقه من معرفته بالمرأة التّي أحبّ، تلك التّي ظنَّ نفسه يعرفها، **فإذا هو لم يعرفها مطلقا...**

خـاتـمــة

الاستعارة نشاط تداوليٌّ أساسا تُلحّ في تركيبها على حضور متزامن لكلّ من المتكلّم المنتج، والمتلقي، ومقام الكلام، ومن خلال تفاعل كلّ هذه الأطراف يكون المعنى وتحصل الفائدة، وتُفكّ شفرة الاستعارة، وعلى هذا لا يمكن الحديث عن الاستعارة دون ربطها بالبعدين التّداوليّ والتّواصليّ.

الاستعارة خطرها عظيمٌ، أعيد لها الاعتبار في المنظور التّجريبي التّفاعلي–الذّي يُعدّ لايكوف وجونسن من أبرز روّاده – لمّا عُدّت وسيلة من وسائل الفكر لا التّعبير الرّاقي فقط، فهي آليّة بها نفهم العالم، ونعيد ترتيب أشيائه، وبالتّالي تغييره بما يخدم مصالحنا.

- اللّغة واحدة من الميادين التّي تتجلّى فيها الاستعارات التّصوّريّة، وتكون منبعا مُشتركا يأخذ منه النّاس جميعا الاستعارات اللّغويّة مهما كان مستواهم، فهي بذلك ليست حكرا على المُبدعين والعباقرة، ولذلك كانت أمثلة لايكوف وجونسن عن الاستعارات التّي نحيا بها من كلام النّاس التّواصلي اليومي، ومنه كانت الاستعارات الوضعيّة التّي هي المعين الذّي يستفيدُ منه المبدعون في إنشاء الاستعارات الجديدة والإبداعيّة.

للاستعارة أبعادٌ تداوُليّة،فهي مرتبطة بثقافة وخصائص جماعاتها اللّغويّة الأخلاقيّة والقَيميّة، ولفهمها وترجمتها لابدّ من معرفة كافيّة بالنّسق التّصوّري لمُنتجها.

حضور الجسد في العالم هو مفتاح الولوج إلى العقل، وهكذا كان لهالة مثلا عالم تصوّريٌّ ناتجٌ عن تجربتها الحياتيّة الفيزيائيّة والثّقافيّة؛ مع والدها، وجدّها، ومروانة، والجزائر عموما، وعلى هذا فدراسة الاستعارات التّصوّريّة في الرّواية ليس إلاّ مدخلا مناسبا لتحديد البُنى التّصوّريّة في الرّواية وأبطالها.

- يرتبط الفهم والمعنى والصّدق في الفكر التّجريبي بتفاعلات البشر مع واقعهم، وتجاربهم الفيزيائيّة والثّقافيّة على السّواء.ولاختلاف طريقة التّفاعل هذه لا تُؤدّي الاستعارة دورا في تحديد الفهم فقط، ولكن تبرز لها وظائفٌ تداوليّة وحجاجيّة مهمّة تنتقل آثارها من التّصوّرات إلى السُّلوكات.

- لا تبرز إلاّ الصّراعات في الرّواية، فالحبّ، والسّياسة، والإعلام، والأخلاق تشكّل حلبات للصّراع، واللّعب، والحرب يُسيطر عليها التّصوّر التّجاري الذّي يبحث عن المكاسب، ويجتهد في تجنّب الخسائر حتى وإن استعان بالمغامرة والمجازفة.

هكذا إذ ننخلصُ إلى أنّ عالم الرّواية بأحداثه، وشخصيّاته، وفضاءاته... مبنيَنٌ بشكل أساس ورئيس بواسطة الاستعارة، تماما مثلما تُبنين هذه الأخيرة تصوّرات النّاس ورؤاهم لعالمهم الذّي يحيون فيه، فالاستعارة فعلا هي ما نحيا به؛ واقعا وخيالا وإبداعا.

الــهـوامـش:

1- جورج لايكوف، ومارك جونسن، الاستعارات التي نحيا بها، تر: عبد المجيد جحفة، ط2، دار توبقال للنّشر، الدّار البيضاء، المغرب، 2009.

2- جورج لايكوف، حرب الخليج أو الاستعارات التّي تقتل، تر: عبد المجيد جحفة، وعبد الإله سليم، ط1، دار توبقال للنّشر، الدّار البيضاء، المغرب، 2005، ص 5.

3- المرجع نفسه، ص 9.

4- الأزهر الزّنّاد، نظريّات لسانيّة عرفنيّة، ط1، الدّار العربيّة للنّشر، ودار محمد علي للنّشر، ومنشورات الاختلاف، 2010، ص 180.

5- عبد العزيز لحويدق، نظريّات الاستعارة في البلاغة الغربيّة من أرسطو إلى لايكوف وجونسن، ط1، دار كنوز المعرفة، عمّان، 2015، ص 261.

6- الاستعارات التّي نحيا بها، ص 166.

7- عبد الإله سليم، بنيات المشابهة في اللّغة العربيّة، مقاربة معرفية، ط 1، دار توبقال للنّشر، الدار البيضاء، المغرب، 2001، ص 6.

8- نفسه.

9- لايكوف، حرب الخليج، ص 9.

10- الأزهر الزنّاد، مرجع مذكور، ص 184.

11- shema: الخطاطة هي تشكيلة من المعرفة تمثّل مسارا أجناسيّا، أو شيئا أو إدراكا، أو حدثا، أو مقطعا من الأحداث، أو وضعيّة اجتماعية، توفّر هذه الوضعيّة هيكلَ بنية لمفهوم يمكن أن يُقَدّم بوصفه مثالا لخصائص تفصيلية للحالة الممثّلة المخصوصة، انظر: صابر الحباشة، لسانيات الخطاب، الأسلوبية والتلفظ والتّداولية، ط1، دار الحوار للنشر والتّوزيع، سوريا، 2010، ص 54.

12- محمد الصّالح البوعمراني، دراسات نظرية وتطبيقيّة في علم الدلالة العرفاني، ط1، مكتبة علاء الدّين، صفاقس، 2009، ص 91.

13- محمد مفتاح، مجهول البيان، ط1، دار توبقال للنّشر، المغرب، 1990.

14- البوعمراني، مرجع مذكور، ص 91–92.

15- أحلام مستغانمي، الأسود يليق بك، نوف 2012.

16- الرّواية، ص 303.

17- المصدر نفسه، ص 45.

18- البوعمراني، علم الدّلالة العرفاني، ص 93.

19- المرجع نفسه، ص 95.

20- المرجع نفسه، ص 123.

21- الاستعارات التي نحيا بها، ص 31، نذكر أنّ للاستعارات التّصورية تجلّيات غير لسانية، ذكر منها البوعمراني: الأسطورة، والأفلام، والسّينما، والإشهار...

22- البوعمراني: علم الدّلالة العرفاني، ص 126.

23- جورج لايكوف، ومارك جونسن: الاستعارات التي نحيا بها، ص 216.

24- قال عليّ كرّم الله وجهه مرّة: "تلك شقشقة هدرت ثمّ قرّت"، وتُرجمت إلى:

it was like the foam of a camal which gushed out but subsided,

وقد قال عليٌّ كرّم الله وجهه هذه العبارة ردّا على أحد أصحابه عندما سأله إكمال خطبة كان أحد أبناء العراق قد قاطعه فيها ببعض الأسئلة، وأبى إتمامها ووصفها بما سبق، والشّقشقة شيءٌ يشبه الرّئة، يخرجه البعير من فمه، وهو يصدر صوتا عاليا حينما يهيج، ونفهم تشابه الميدانين؛ الخطبة غير المكتملة، وشقشقة البعير، بأنّ الخطبة في قوّتها وتأثيرها وكأنّها خرجت من فم علي كرّم الله وجهه، لكنّها سكنت تماما، والترجمة لم تكن موفّقة، لأنّ صورة الشقشقة غير موجودة في الانجليزية، انظر: عبد الله الحراصي، في ترجمة الاستعارة، ص 14.

25- الاستعارات التّي نحيا بها، ص 34.

26- المرجع نفسه، ص 33.

27- نفسه، ص 46.

28- للاستفادة والتّفصيل، انظر، نفسه، ص 45 وما بعدها.

29- لحويدق، مرجع مذكور، ص 209.

30- كارل فان كلاوزفيتز جنرال بروسي لاقت تصوّراته عن الحرب رواجا في الدّوائر السّياسية الخارجية الأمريكية خلال حرب فيتنام، حيث يُنظر إلى الحرب وفق حساب سياسي للرّبح والخسارة، فلكلّ دولة أهداف سياسيّة تعملُ الحرب أحيانا كثيرة على تحقيقها، انظر: حرب الخليج، ص 21.

31- المرجع نفسه، ص 28–29.

32- الرّواية، ص 90–91.

33- حرب الخليج، ص 27.

34- العشيري، الاستعارة ...إستراتيجية حرب، ص 245.

35- أمبرتوإيكو، السّيميائيات وفلسفة اللّغة، تر أحمد الصّمعي، ط1 مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، 2005.

36- حلّل جونسن حكاية الحرب العادلة في غزو أمريكا للعراق، حيث صُوّرت الكويت في الخطاب السّياسي الرّسمي الأمريكي ضحيّة عدوّ شرير هو العراق، وباعتماد استعارة الدّولة شخص هذا العدو هو المرحوم صدّام حسين، الذّي يريد خلق فوضى في العالم...فليس أمام أمريكا وحلفائها سوى مجابهة هذا العدو، وهذا ما كان من خلال حشد الدّعم العسكري والسّياسي والدّيني، فقُطعت المسافات وخسرت أرواح وأسلحة، ولكن ذلك يهون في سبيل الحق، وأيُّ حق...

37- حرب الخليج، ص 34.

38- العشيري، الاستعارة إستراتيجية حرب، ص 239، فيتغنشتاين هو من الأوائل الذّين بحثوا في استعمال اللغة في المنطق، وقد اشتهر بفكرة ألعاب اللّغة في كتاب "بحث في الفلسفة والمنطق" 1921، كشف فيه مفهوم التّلاعب اللغوي، ذلك أنه مرتبط بالمعنى الفعلي الذي مُنح للكلام، فهو قائم على ممارسة التّأويل من خلال الأداء الفعلي للّغة...انظر: خليفة بوجادي، في اللّسانيات التّداولية مع محاولة تأصيليّة في الدّرس العربي القديم، ط2، بيت الحكمة للنّشر والتّوزيع، الجزائر 2012، ص 42–43.

39- حرب الخليج، ص 23.

40- الرّواية، ص 95.

41- الرّواية، ص 75.

42- علي ناصر كنانة، اللغة وعلائقيتها، ط1، منشورات الجمل بغداد، بيروت، 2009، ص 101.

43- المرجع نفسه، ص 77.

44- تهامة الجندي، الإعلام العربي قلق الهويّة، حوار الثقافات، نينوى للدراسات والنشر، دمشق، سوريا، 2005، ص 56.

45- عمر بن دحمان، نظريّة الاستعارة التّصوّريّة والخطاب الأدبي ط1، رؤية للنّشر والتّوزيع، القاهرة، 2015، ص 158.

46- الاستعارات التي نحيا بها، ص 26

47- الرّواية، ص 302.

48- محمد مفتاح: الشعر وتناغم الكون، التّخييل الموسيقي، المحبة، الشركة النشر والتوزيع، المدارس، 2002، ص 115.

49- الاستعارات التّي نحيا بها، ص 128.

50- الرواية، ص 244.

51- الرواية، ص 307.

52- الرّواية، ص 308.

53-الاستعارات التي نحيا بها، ص 150.

54- الرّواية، ص 302.

55- الرّواية، ص 304.

56- الرّواية، ص 305.

57- الرّواية، 36.

58- الرّواية، ص 43.

59- الرّواية، ص 47.

60- ناصر كنانة، اللّغة وعلائقياتها، ص 13–14.

61- الرّواية، ص 385.

62- انظر عبد الغاني عماد، سوسيولوجيا الثّقافة المفاهيم، والإشكاليات، من الحداثة إلى العولمة، ط2، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2005، ص 246.

الأنساق الفكرية والمعرفية لنظرية النقد الثقافي

نعيمة دبار

كلية الآداب والعلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية، جامعة باجي مختار–عنابة، naimadebbar@yahoo.fr

تاريخ الإيداع: 2014/06/29 **تاريخ المراجعة:** 2015/05/19 **تاريخ القبول:** 2015/05/26

ملخص

تناولت في هذا المقال المبادىء والمنطلقات الأولى لنظرية النقد الثقافي، حيث بينت ذاكرة المصطلح بدءا بالمنظرين الغربيين الأوائل الذين كان لهم السبق في هذا المبحث، وهم نقاد مدرسة فرانكفورت الألمان، وفي صدارتهم هابرماس وماكسهور كهايمر وتيودور أدورنو، ثم تطرقت إلى جهود إدوارد سعيد في إرساء المفاهيم الأساسية لهذه النظرية، وفي الأخير عرضت المنظومة الاصطلاحية للنقد الثقافي، ومختلف الأسس والمفاهيم النقدية التي يرتكز عليها كالأنساق المضمرة والعلامة الثقافية مع الاستشهاد بنماذج روائية وشعرية.

الكلمات المفاتيح: نقد ثقافي، مدرسة فرانكفورت، علامة ثقافية، تهميش، هيمنة، أنساق مضمرة.

Les systèmes intellectuels et culturels dans la théorie de la critique culturelle

Résumé

On aborde dans cet article les principes et les prémices de la théorie de la critique culturelle, où on présente l'histoire de ce terme en commençant par les premiers théoriciens occidentaux qui avaient une longueur d'avance dans ce domaine. Ils sont des critiques allemands de l'Ecole de Francfort dont Habermas, Max Horkheimer et Theodor Adorno qui sont les leaders. Ensuite, on aborde les efforts d'Edward Saïd dans la mise en place des concepts de base de cette théorie. Finalement, on présente le système terminologique de la critique culturelle, ainsi que les différentes fondations et les concepts critiques sur lesquels se base cette théorie, tels que les systèmes implicites et le signe culturel, en citant des exemples poétiques et romanesques.

Mots-clés: Critique culturelle, école de Francfort, signe culturel, marginalisation, domination, systèmes implicites.

The Intellectual and Cultural Systems in the Cultural Criticism Theory

Abstract

In this paper, we firstly present the principles and premises of the cultural criticism theory. We also present the history of this term, starting with the first Western theorists, mainly Habermas, Max Horkheimer and Theodor Adorno, who are German criticizers of the Frankfurt School and who had a head start in this area. Then, we discuss the Edward Said's efforts in the implementation of this theory's basic concepts. Finally we introduce, using poetic and romantic examples, the terminology system of cultural criticism as well as its various basic foundations and critical concepts, such as implied systems and cultural sign.

Key words: Cultural criticism, frankfurt school, cultural sign, marginalization, domination, implicit systems.

المؤلف المرسل: نعيمة دبار، naimadebbar@yahoo.fr

تمهيد:

اجتهد الكثير من النقاد والدارسين في ميداني الأدب ونقده فوطئوا أرضيات فنية ومعرفية متشعبة الاتجاهات والطرائق، فتعددت المدارس والنظريات النقدية بين الاتباع والإبداع[1] وبين الميل إلى الانغلاق والمحايثة إلى الانفتاح على الميادين المعرفية المجاورة لميداني الأدب ونقده، وليس النقد الثقافي إلا استجابة ناجمة عن هذا الثراء والتنوع وانعكاسا حتميا لحيثيات الوجود الأنطولوجي للذات الإنسانية بمختلف تجلياتها، إذ اقتضت الحيثيات والبنى الفكرية والثقافية المتغيرة حتمية استحداث مناهج وطرائق أكثر انفتاحا وجرأة على محاورة قضايا الواقع وسبرأ غواره والتجذر عميقا في استنطاق مواطن الصمت فيه، وكذا التنقيب في دهاليزه وتعرية أقنعته المضمرة تحت ظواهر جمالية، من هذا المنظور خرج النقد الثقافي من رحم الحياة الاجتماعية والثقافية، ليقدم رؤية انفتاحية يحاول من خلالها قراءة النص الأدبي وصياغته وفق معطيات الواقع السوسيولوجي، وحتى تتضح معالم هذا المنهج لابد من العودة إلى ذاكرة هذا المصطلح.

1- النقد الثقافي: مفهومه وتاريخه:

يعتبر النقد الثقافي اتجاها حديثا يهتم بتحليل ودراسة الأنساق الثقافية السائدة والمضمرة والمهمشة في المجتمع، كما يعد النقد الثقافي نظرية سوسيوثقافية نقدية، لذا فإن صلته وثيقة بعلم الاجتماع والأنثروبولوجيا.

يعود تاريخ ظهور النقد الثقافي إلى مدرسة فرانكفورت وبالمفكرين الألمان خصوصا في مقدمتهم هوركهايمر وأدورنووفي الوقت الراهن بهابرماس، وقد نشأت هذه النظرية في الثلاثينيات من القرن العشرين، ويعتبر كتاب جدل التنوير لمؤلفيه ماكسهور كهايمر وتيودور أدورنو فتحا مغايرا في النقد، فقد بين أغلوطة فكرة التنوير التي تتأسس على قاعدة استغلالية تعسفية لتلك الأنظمة الشمولية التوسعية، كالنازية والفاشية اللتين غيبتا فاعلية الإنسان "وقد انطلق هوركهايمر وأدورنو من مشروع عصر التنوير بما هو لحظة تأسيسية للحداثة الغربية ومن أهم الأسس أو المبادىء التي قام عليها هذا المشروع العقل والحرية والعدالة واحترام كرامة الإنسان "[2]، غير أن هذا المشروع المثالي ظل حلما جميلا يراود الإنسان الذي يأمل في التعالي على الواقع، وتجاوز تلك الحتميات التاريخية والاجتماعية والتخلص من الهيمنة المجحفة لتلك المؤسسات الدينية والسياسية التي سادت في تلك الفترة.

كثيرا ما وقف النقد الأدبي على دراسة الأنساق والبنى الجمالية الكامنة في النصوص الأدبية، وأسهم بشكل فاعل في تسويق ثقافة النماذج العليا، تلك الأعمال الأدبية التي التزمت بالمقاييس الفنية والجمالية المعمول بها، وهذا المنحى لا يعدو إلا أن يكون دعوة مضمرة للاتباع، فالإشكالية التي يطرحها رواد النقد الثقافي هي: ما الجمال؟وهل المعايير الجمالية كفيلة بإبراز القيمة الحقيقية للعمل الأدبي؟

انكبت مدرسة فرانكفورت على دراسة وتحليل النص الأدبي بمنأى عن مباحث علم البلاغة والأسلوبية والبنوية، بل اعتبر روادها أن النص الأدبي ما هو إلا خطاب ثقافي يصبو إلى تخليص العقول من العمى الفكري الناتج عن كساد الوعي وتحجر الأفكار ضمن قوالب ثابتة ونواميس قارة تشي بانهيار القيم وتداعي العقول، من هنا تحتم على هؤلاء النقاد أن يعيدوا للأدب تاريخيته المسلوبة بدعوى حتمية الفصل بين الأدب ونقده، وبين المجتمع وقضاياه، إذ يرى النقاد الثقافيون أن النص الأدبي ليس محايثا لذاته ولا يكتفي بأنظمته وعناصره الداخلية بل هو خطاب مفتوح على الوجود، لأن فهم قضايا المجتمع ومشكلاته يترتب عنه فهما أنطولوجيا واعيا لثقافة ذلك المجتمع، لذا يتركز اهتمام النقاد الثقافيون على رصد حركة المجتمع، وكذلك اقتفاء مسار التحولات والتغيرات الحاصلة فيه.

إن المقصد الواضح الذي سعى إليه رواد مدرسة فرانكفورت الألمان هو تأسيس فهم مغاير للثقافة وتكريس أنساقها ضمن فلسفة سوسيوثقافية انطلاقا من الأنساق الفكرية الأولى المتمثلة في الفلسفة اليونانية، لأن التجذر في معرفة الماضي السحيق، من شأنه إثراء الذاكرة الفردية والجماعية، كما يتيح استقراء الحاضر بعد فهم تلك الأنساق البدائية المضمرة بين تلافيف الذاكرة واللاشعور، مع النقد الجاد من خلال تنوير العقول باتباع فن الفهم إذ "يعتبر التنوير، وعلى مر الزمن، بالمعنى العريض تعبيرا عن فكرة التقدم، وهدفه تحرير الإنسان من الخوف وجعله سيدا"[3].

تجدر الإشارة إلى أن النقد الثقافي قد اكتمل كمنهج نقدي له منظومته الاصطلاحية والمفهومية في فترة ما بعد البنوية وما بعد الكولونيالية أيضا، وإن كان للنقاد الألمان السبق إلى تأسيس القواعد الأولى له، إلا أنه ازدهر في أمريكا حيث ألفى المناخ الثقافي الملائم لاسيما بعد الحرب العالمية الثانية، ولا عجب في ذلك، إذ أسهمت الإمكانات المادية وحيثيات الواقع الإيكولوجي والواقع السكاني المركب من ثقافات وجنسيات وأعراق مختلفة في تطوره، وقد أدى ذلك إلى إخراج النقد الثقافي إلى النور وبلورة مصطلحاته ومفاهيمه، من خلال تقديم قراءات مغايرة للواقع الجديد ولهذه الثقافة المعقدة وللفكر الإنساني الذي تبنى معتقدا دوغماتيا وإيديولوجيا شموليا، حيث غاب مفهوم الهوية في خضم التعددية العرقية والجنسية، فصار من الحتمي أن يبحث الأمريكيون عن الذات المفقودة من خلال نقد الأنساق الثقافية وتعرية الواقع الاجتماعي بوساطة التفكيك والتأويل والتشريح، وبرز في ميدان النقد ما بعد الكولونيالي إدوارد سعيد الذي انتقد الثقافة الإمبريالية التوسعية التي أفرزها الاستعمار والتي تكرس تبعية الشرق للغرب، إذ يرى الغرب أن الشرق"ثابت في الزمان والمكان بالنسبة للغرب، فالغرب هو الفاعل، والشرق يقابله برد فعل سلبي، فإذا كان التاريخ في القرن العشرين قد تسبب في تغيير جوهري في الشرق فذلك مما يذهل المستشرق، إذ لا يستطيع أن يدرك أن أبناء الشرق الجدد من الزعماء والمفكرين قد تعلموا دروسا كثيرة من كدح أسلافهم المضني"[4]، وتتمثل مهمة النقد الثقافي، إذن، في كشف الأنساق المكبوتة في النص وفي الأدب القومي الواحد داخل الثقافة الواحدة، باعتماد مبدأ الحوار التفاعلي مع الأنساق الثقافية من دين وأخلاق وغيرها، مع الاستفادة من مناهج العلوم الإنسانية الأخرى، ولكن بضبط الحد الثقافي للنص حتى لا يفقد هويته[5].

ليس الاهتمام بقضايا المجتمع وأنساقه بالجديد في حقل الدراسات الأدبية والنقدية، إذ كانت المناهج السياقية سباقة إليها، وفي صدارتها المنهج الاجتماعي، والأجدر بالذكر هو تأثير الماركسية ذات الأبعاد الاجتماعية والسياسية والاقتصادية في تكريس معا لهذا المنهج وتقديم رؤية واضحة تتناول البنية التحتية والفوقية للمجتمع وإعادة الاعتبار للإنسان الذي ينتمي إلى الطبقة الكادحة المعروفة بالبروليتاريا، "وفي هذا الصدد فإن الفلسفة الشاملة ذات النزعة الإنسانية البروليتارية هي التي تحدد المسائل الأساسية التي تطرح نفسها، إن نظرية التاريخ الماركسية تحلل الإنسان ككل، إن هدف المذهب البروليتاري هو إقامة الوجود الإنساني في حضن الحياة."[6]

ازدهر النقد الثقافي أيضا في فرنسا التي حملت شعار الحرية والعدالة والمساواة منذ الثورة الفرنسية سنة 1789، فاحتاج المثقفون الفرنسيون في القرن العشرين إلى إحياء هذه الثقافة واستعادة أنساقها بالتعبير عن ثقافة الفئات الشعبية والمهمشة منها.

إذن، ليس النقد الثقافي مجالا ضيقا منحصرا بين تخوم بيئة اجتماعية دون أخرى، بل إنه مشاع لمختلف البيئات التي أوجدته وأثرت مصطلحاته ومفاهيمه، وأرست معالم كينونته، ويمكن في هذا السياق تحديد بعض النقاد الثقافيين البارزين على سبيل الذكر لا الحصر، ففي فرنسا برز رولان **بارت** Roland Barthes وكلود لفي

ستروس Claude Livie Strauss وميشيل فوكو Michel Foucault ولويس ألتوسير Louis Althusser وجاك لاكان Jacques Lacan وبياربورديو Pierre Bourdieu **وجاك** دريدا Jacques Derrida وغريماس Grimas، وفي ألمانيا برز هابرماس Habermas وثيودور أدورنو Thiodore Adorno والتر بنجامين Walter Benjamin، وفي أمريكا برز إدوارد سعيد Edward Saïd وفكتور تيرنير Victor Turner، وفي إنجلترا ظهر ليفس رايموند وليامز Raymond Wiliam وستيوارت هول Stuarthall، أما في إيطاليا فقد عرف فيها غراميشي Gramici وإيكو écho.

إن حاجة الإنسان الغربي إلى العودة إلى ما سماه الفيلسوف هيغل بفلسفة الروح هي التي استدعت ظهور هذا المنهج، لاسيما بعد أن هيمنت المادية والأداتية على الذات الإنسانية وأصبح الفرد أسيرا لعالم المادة، وكثيرا ما حذرت الفلسفات الوجودية من استلاب الإنسان ومن مغبة فقدانه لآدميته التي جبل عليها، وعلى سبيل المثال ينتقد بيير بورديو المدرسة التعليمية التي تميز بين أبناء النخبة وبين عامة الناس، إذ يرى هذا الناقد الثقافي أن النزعة المادية والأداتية قد طغت على نظام المؤسسات التعليمية حتى غدت المدرسة سوقا استثمارية فهذه"المؤسسات لها هامش مناورة متزايد باستخدام وسائلها الخاصة، لكنها أيضا تهتم بصورتها في السوق المحلية بالتأثير الذي تمارسه على زبائنها الذين يمكن أن تجتذبهم إليها أو أن تجعلهم يفرون منها"[7]. ويعترف هابرماس وهو أحد النقاد والمنظرين البارزين لمدرسة فرانكفورت بالقيمة الإبستمولوجية والمعرفية لفلسفة هيغل العقلية غير أنه يبدي تحفظات عن بعض ما ورد في محاضراته عن علاقة العقل بالعالم الخارجي ودور الروح في فهم مبدإ الكلية كما نقد نظرته للأخلاق والدين، وقد ارتكز عمل هيغل حول "المقولات: لغة، أداة وعائلة: ثلاثة نماذج متساوية القيمة في العلاقات الجدلية، التمثيل الرمزي، وسيرورة العمل والتفاعل على أساس التبادل"[8]، ويعود الفضل إلى الفيلسوف العقلي هيغل في تأسيس قاعدة أولى بنى عليها النقاد والمنظرون اللاحقون منظومة النقد الثقافي، وكانت محاضراته في فلسفة التاريخ التي ألقاها بين سنتي 1830 و1831 من أهم المرتكزات والمنارات التي استند عليها واستنار بها أولئك المؤسسون الأوائل الذين يمثلون الجيل الأول لمدرسة فرانكفورت النقدية، وبخاصة حينما أجرى هيغل مفارقته بين فلسفة الروح التي تظل ذات طبيعة واحدة تكشف ظواهر العالم وبين فلسفة المادة، إذ أوضح هيغل أننا "يمكن أن نفهم طبيعة الروح لو أننا ألقينا نظرة على ضدها المباشر أعني المادة، فكما أن ماهية المادة هي الثقل، فإن ماهية الروح هي الحرية، فهي الحقيقة الوحيدة للروح، فإني أكون حرا حين يعتمد وجودي على نفسي.. كما أنها تنطوي على الفاعلية التي تمكنها من تحقيق نفسها[9].

استوحى النقاد الأوائل وحتى اللاحقون منهم بعضا من تصوراتهم وآرائهم الفكرية من الفيلسوف هيغل، إذ تعني الحرية حتمية امتلاك الوعي المطلق والإرادة الذاتية، ولعل هذه الحوافز الفاعلة في الذات الإنسانية هي التي تصنع الفرد الحر الذي يتحدى الحتميات والمعوقات التي تحول دون التمتع بالحقوق المستحقة له ككائن اجتماعي ينتسب إلى حيز مكاني وزماني حيث يخلق ويساهم في شبكة العلاقات السوسيولوجية والثقافية والسياسية وغيرها، فشكسبير يطرح ويحلل وينقد الكثير من الأنساق الفكرية والاجتماعية والأخلاقية في حقبة ما ويحللها على لسان شخصياته المسرحية، كالسحر والشعوذة واندثار القيم الأخلاقية في ظل الخيانة والجشع، ففي مسرحية مكبث يتحدث البطل إلى الساحرات:"أناشدكن أن تجبنني بحق ما تمارسن من سحر، أجبن على ما أسألكن عنه حتى لو اضطررتن من أجل ذلك إلى إطلاق الرياح من عقالها، فتعصف بالكنائس، وإثارة الأمواج المزبدة فتعصف بالسفن وتغرقها..وردم ينابيع الحياة حتى يسأم شيطان الهدم نفسه من الهدم"[10]، وليس المجتمع إلا نسيجا من الخلايا

البشرية التي تربط بينها صلات وعلاقات مختلفة، إذن، تستحق تلك العوالم المهمشة الالتفات، باعتبارها ذوات تسعى إلى تكريس معالم كينونتها ضمن شبكة العلاقات الإنسانية. من هنا يبرز ملمح مغاير في الأدب ونقده، فالمجتمع بمختلف تغيراته وتحولاته يمنح الكاتب قضايا ومواضيع للكتابة الأدبية التي تغدو كتابة ثقافية بامتياز، حيث تتجاوز تخوم النخبة المهيمنة والفاعلة في المجتمع إلى الالتفات إلى الطبقة الدنيا المهمشة فيه كالطبقة الكادحة والفقيرة والمنبوذة وحتى السحرة والمجانين منها، وكذا التطرق إلى قضايا المثقف وصراعه المرير مع المؤسسات المهيمنة.

فالمثقف نفسه قد يغدو جزءا من الفئة المهمشة إذا غيبت المؤسسات الرسمية دوره كفاعل في نشاطات المجتمع وحركية أنظمته وقراراته.

فالسؤال الذي يقتضي الطرح هو: من الذي يصنع التاريخ الفعلي للإنسانية؟ وهل تنحصر أحقية الوجود الإنساني وفاعلية الذوات المحركة فيه ضمن فئات محددة؟

إني لا أطرح هذا التساؤل عبثا، لأن النقد الثقافي ما هو إلا منهج خرج من رحم الآلام والانكسارات والتجارب والإنجازات..التي صنعتها يد الفلاح وعرق العامل، وكفاح المناضل ضد الطغيان، وصرخة المرأة المضطهدة في المجتمع الذكوري.

2- النقد الثقافي: الأهداف، الأسس والمرتكزات:

تتسم النظرية النقدية الثقافية بطابعها الموسوعي، فهي لا تحتفي بجماليات اللغة ودلالاتها الأسلوبية والفنية، بل تعنى هذه النظرية بأبعاد النص الثقافية، والإشكالية التي تطرح ضمن هذا السياق هي: ما مدى قدرة الخطابات والأصوات المتفاعلة والمتجادلة والمتجانسة في النصوص الأدبية على تمثيل الواقع الاجتماعي، باعتبار النص الأدبي مسرحا افتراضيا لأحداث وتجارب الحياة الواقعية من خلال الشخصيات والوقائع المرتبطة بها، ولا يهدف هذا التمثيل إلى محاكاة الحياة الإنسانية بقدر ما هو محاولة جادة إلى إحداث التغيير، والتحول الإيجابي سواء على مستوى الأفكار والذهنيات أو على مستوى الأحداث نفسها أملا في الارتقاء بالذات الإنسانية، وتفعيل دورها في الوجود.

يضع النقد الثقافي كلا من المجتمع والنصبين قوسين على حد تعبير هوسرل، فيفهم ويحلل المشكلات والقضايا من خلال التواصل مع النص، هذا الأخير الذي يعكس حيثيات المجتمع.

تتمحور المنظومة النقدية للنقد الثقافي في العناصر الآتية:

2-1- العلامة الثقافية: (مع التمثيل ببعض النماذج الأدبية): يرى هيغل أن الفن الروائي وليد المجتمع الغربي، أما لوكاتش فقد اعتبر الرواية ملحمة البرجوازية، فأعلن عن ولادة البطل الإشكالي الممزق والباحث عن القيم الأخلاقية والإنسانية المفتقدة في المجتمع، فالرواية كنموذج أدبي حديث هي تنقيب عن مبادىء مثالية أصيلة في عالم يغمره الانحطاط والآلية، هذه النزعة"الواقعية تتضمن مبدأ الليونة الفنية وإمكانية استعراض الشخصية، والحياة المستقلة للناس وكذلك علاقاتهم ببعضهم، وما تعارضه الواقعية هو أن تؤدي عبادة اللون والطباع إلى تجزيء كلية الإنسان"[(11)].

من هنا يتبين ذاك المناخ الثقافي والسياق الاجتماعي الذي تنشأ فيه الأعمال الأدبية، إذ تفيض تلك الأعمال بعلامات يمكن تسميتها بالثقافية، ولا عجب أن يكون النص حاملا لهذه العلامات الدالة، فما النص إلا حمولة

رمزية ذات أبعاد ثقافية متخفية ضمن أنساق دالة طمستها جماليات لغوية طاغية على الجسد اللغوي، كما أن النص يكشف عن النسق فهو علامة عليه لذلك يعتبر النص الشعري حاملا للنسق ومنتجا له[12].

إذن، ما قيمة الأدب إذا لم يكن له وظيفة يصبو إلى تحقيقها؟

يفتح النص من خلال العلامة الثقافية أفق السؤال والجواب، ونتيجة لهذه العملية التواصلية والتفاعلية تنشأ علاقة ذات سمة هرمية بأبعاد ثلاثية: النص، والقارىء، والمجتمع، فالعلامات الثقافية حاضرة في كل نص شعري أم نثري، وحتى تتوضح الرؤية أكثر، أعرض هذا النموذج للشاعر أحمد مطر[13]:

يضحكني العميان
حين يقاضون الألوان
وينادون بشمس تجريدية
تضحكني الأوثان
حين تنادي الناس إلى الإيمان
وتسب عهود الوثنية
يضحكني العريان
حين يباهي بالأصواف الأوروبية

تعتبر كلا من كلمة الأوثان وعبارة الأصواف الأوروبية علامات ثقافية دالة، فمرجعية الإنسان العربي في بعدها الراديكالي والأنثروبولوجي تشي بوجود نسق ضمني كامن في النص، وهو نسق الدين، إذ يتبين أن هناك انتقالا زمنيا بين عهد قديم وسمته جاهلية عمياء، حيث كانت الأصنام الحجرية مقدسة إلى عهد جديد، انتقل فيه الإنسان العربي إلى عبادة أصنام جديدة قابعة في عقله الباطن، فاتبع نهجا مغايرا حيث اتخذ الاغتراب سبيلا لإثبات الذات، فما الأصواف الأوروبية إلا دليل على الإغراق في المادية والتشيؤ والانصهار في الآخر، إذ تبرز هذه العبارات الشعرية القبح الفعلي المضمر تحت جمال الثوب الأوروبي.

إذا كان علم العلامات يدرس حياة العلامة في قلب المجتمع، فإن النقد الثقافي يدرس العلامة التي ترتبط أساسا بالثقافة الشعبية والعامة، وحتى يكون لتلك العلامات بعد وجودي أنطولوجي لابد أن تتواجد ضمن نسق ما يحتويها ويعبر عنها.

إذن، ليست العلامة في النقد الثقافي إلا طريقة في التعبير عن حالة شعورية ظاهرة للعيان أو تمثيلا لجوهر لا شعوري ناتج عن ترسبات وأنساق أولى، أو تصويرا لذهنية ما أو لمعتقد معين، ولا تهدف الدراسة الثقافية إلى رصد حياة العلامة وحركيتها فقط، بل فهمها ومعرفة مدى فاعليتها في تكريس نواميس ومفاهيم محددة، أو تغييرها، فمهمة الناقد الثقافي هي تجاوز الرؤية الإبستمولوجية إلى فلسفة الفهم وتفعيل دور الذات الإنسانية، وانتشالها من دهاليز القهر والحرمان والتهميش، وهذا ما يحقق الوظائفية الفعلية للأدب والنقد معا.

إذا نظرنا إلى العلامة من زاوية تفكيكية فإنها تفتح مجالا رحبا للاشتغال في حقل التدليل، فيغدو الإمساك بالعلامة حلما يرجوه النقاد في هذا المضمار، وإن كان هذا الحلم صعب التحقيق فإن باب اللغة التعبيرية يفتح على مصراعيه لأن "مجيء اللغة هو مجيء اللعبة، وترتد اللعبة على ذاتها وتمحو الحد الذي تصورنا أن بمقدورنا تنظيم حركة مرور العلامات، وتأخذ في غمارها كل المدلولات الباعثة على الاطمئنان، وتقلص كل الأماكن الحصينة..، وهذا يعني صراحة تدمير مفهوم العلامة"[14].

إن نظرية النقد الثقافي ستبقى مجرد تصور طوباوي الملامح إذا لم تستمد عناصر وجودها من الواقع الاجتماعي، وإن كان هذا المفهوم يقودنا لا محالة إلى نزعة ظاهراتية، لاسيما حين يرتبط فهم النص بتجربة المتلقي ضمن أفقه الخاص وفي المناخ الثقافي العام الذي يعيش فيه، لذلك فإن مقولة القطيعة الإبستمولوجية بين المعارف المتجاورة تغدو أغلوطة تستوجب النقد الديالكتيكي البناء.

2-2- الأنساق المضمرة وأشكالها: تنشأ الأنساق عن التراكم والتواتر المعرفي والثقافي والعرفي المتداول عبر الأزمنة، وتبني نظرية النقد الثقافي تصوراتها انطلاقا من مرجعيات ماركسية، حيث تبرز تلك المرجعيات تاريخية مجتمع يميزه الصراع الطبقي المرير، إذ تحاول الطبقة الكادحة المسماة البروليتاريا استعادة حقوقها المهضومة في ظل نظام تعسفي توسعي، غير أن الفلسفة الماركسية التي تبناها ودعا إليها كارل ماركس لم تزعم "التحليق فوق الأشياء وفوق البشر وتاريخهم، بل أصبحت تهدف إلى أن تكون أداة الوعي ومحرك العمل الذي به يحرك الأشياء ويغير نفسه فيبني بنفسه تاريخه"[15].

لم تعلن الفلسفة الماركسية ذات الطابع المادي الجدلي عن نهايتها، لأن الزمن الذي فرض سلطته على الأفراد والمجتمعات لا ينفك ينبعث في كل مرة معلنا عن بداية جديدة، وإن كانت العلاقة الجدلية بين ثنائية المجتمع والسلطة متجذرة في القدم.

تعد هذه النزعة التاريخانية الجديدة قراءة للأنساق الثقافية ضمن المناخ التاريخي والسياق الثقافي الذي أنتج فيه النص، وتتعدد الأنساق الكامنة في تلافيف النص في: الدين والعرف والسياسة والإيديولوجيا والموروثات من تقاليد وعادات وطقوس وتراث وغيرها، وتتحدد مهمة النقد الثقافي في الكشف عن مواطن الصمت والتهميش في المجتمع وتعرية تلك الأنساق المضمرة باعتماد الخبرة والمعرفة والفهم، فالقراءة الثقافية للنص تعتمد على المرجعيات الإيديولوجية والفكرية والثقافية المتشابكة، لذا يجب فك الإشارات في إطار المعنى المنظم[16].

ولعل هذا المفهوم الجديد للنص الأدبي هو ما دفع النقاد الثقافيين إلى التركيز على الصراعات والتناقضات، والاهتمام بالهامشي من خلال تحليل ونقد تلك الأنساق المضمرة، لذا تتلخص نظرية النقد الثقافي في"القدرة على معرفة عيوب الخطاب، ومن ملاحظة ألاعيب المؤسسات الثقافية وحيلها في خلق حالة من التدجين والترويض العقلي والذوقي لدى مستهلكي الثقافة"[17].

حين يصطدم القارئ بالنص فإنه يجد حالة من التعتيم النسقي التي نشأت عن الصور الفنية والجمالية التي حجبت الحقيقة ضمن نسيجها اللغوي المتسلط على المستويين الفني والجمالي.

لعل ما يهمنا نحن كعرب عموما وكجزائريين خصوصا أن ننتفض ونتعلم فن الفهم كأداة ناجعة تفكك تلك الأنساق المضمرة، فالفرد الذي يفهم كينونته الثقافية ووضعه السوسيولوجي لا شك وأنه كائن واع بما يحيط به، فهذه الحساسية تنشىء لديه نوعا من الالتزام تجاه مجتمعه.

إن الحساسية التي تنشأ لدى المتلقي تمكنه لا محالة من تحديد موقفه الثقافي والسياسي ضمن منظومته الاجتماعية وفي حيزه الجغرافي الخاص، وهذا الفهم الواعي للفرد لتلك الأنساق الفكرية والثقافية المتخفية في النص تجعله متجذرا في فهم الحاضر الذي تسربت إليه أطياف الماضي السحيق، ومدركا لما تمارسه تلك الأنساق البدائية الأولى من إكراهات على ذات المبدع والقارىء معا.

كثيرا ما يعود الماضي بسلطته فيغري المبدع، وقد يكون ملاذا يلجأ إليه ليشبع رغبته الفنية وبذلك ينطلق في عالم الكتابة الإبداعية.

2-3- الانزياح الثقافي: ارتأيت استعمال كلمة الانزياح التي تنتمي إلى حقلي السيميائيات والبنويات حتى لا تبقى الأسس الخاصة بنظرية النقد الثقافي مجرد مفاهيم مجردة بعيدة عن التطبيق المنهجي.

تخرج الاستعارة باعتبارها شكلا من أشكال الانزياحات الأسلوبية من عالم اللغة إلى عالم الوجود، حينها تكتسب خاصية جديدة تكسر العادة والتقليد، إذ يستعير الكاتب من الواقع السوسيولوجي نسقا ثقافيا، ويجعله ـ بوعي أو من دون وعي منه ـ مضمرا في النص، ويخلق بذلك مسافة وفجوة بين المعنى الذي يحمله النسق الظاهر والمعنى المضمر للنسق نفسه، فحين كتب الطاهر وطار عن زمن الغدر والخيانة استعمل الانزياحات التي مست الأنساق الثقافية، فيقول على لسان البطل:"الحركي الخائن تركته خلفي في سجن الفيلق ينتظر الذبح، طيلة شهر كامل وأنا مقر العزم، على إعدامه، في اللحظة الأولى التي يفرج فيها عني، وأفرج عني وأعيدت إلي بندقيتي..محشوة بخرطوش جميل لكن سلبني حمار الليل إرادتي، فطأطأت رأسي واستسلمت لزوبعة الخيانة..اعتدى على أمي وأختي..هو الذي سلمني ورقة التسريح من الخدمة"[(18)]، يتبين هنا نسق الجسد الذي اختزنته اللغة من خلال لعبة الخفاء والتجلي التي تمارسها على القارىء، فالمعنى الذي يطفو على السطح هو خيانة جندي لمبادئه، ولكن إذا انزاح القارىء عن هذه القراءة الأولية لألفى سيطرة مضمرة لنسق الجسد وما يرتبط به من مرجعيات راسخة في الذهنية العربية من الجاهلية إلى الإسلام، فجسد المرأة سواء الأخت أو الأم، هو الدافع الحقيقي لتواطؤ الجندي مع عدوه، لأن الجسد مرتبط بالعار، ولكن يستمر هذا التواطؤ حتى بعد انتهاك العدو لحرمة هذا الجسد، فالتاريخ الجزائري الذي نعتز به لا يخلو من وصمات العار ومن الخيبات التي تستوجب منا الاعتراف بوجودها.

2-4- الموقف الثقافي: ليس الأدب انعكاسا مرآويا لثقافة المجتمع، لأن هذا المنظور الضيق من شأنه حصر الأدب في وظيفة تواصلية تحد من قيمته، باعتباره حمولة رمزية تضم المعرفة والثقافة والجمال وغيرها، وليست الثقافة حكرا على النخبة من المجتمع، فللفئات المهمشة دورها في صناعة التاريخ، فإذا كان التعريف الشائع للثقافة يتجلى في كونها ذلك الكل المركب من العادات والتقاليد والأعراف والطقوس والممارسات وغيرها من أشكال التعبير الإنساني، فإن المجتمع أيضا هو كل مركب من ذوات متمايزة عن بعضها من حيث الثقافة والإيديولوجيا والفكر والمعرفة والمكانة الاجتماعية وغيرها، فمن الإجحاف إذن أن تصنع السلطة تخوما بينها وبين المجتمع، فللفرد الحق في إبداء الرأي والمساهمة في صنع القرارات المصيرية، وهذا ما يحقق للذات كينونتها الحقة ضمن نسيج العلاقات السوسيولوجية، ولعل المثقف هو الأكثر تضررا من حالة التعسف والقهر التي تمارسها السلطة بغية إلجام الأفواه واحتكار القرارات، فإن دور المثقف ليس أن يدعم السلطة، بل أن يفسرها ويسائلها، فالحق أن مهنة المثقف هي أن يعرض الحقيقة دون زيف أو مواربة، محاولا تحسين حالة الإنسانية، والمضي بها قدما نحو الارتقاء الفكري والحضاري.

من هذا المنظور يفترض على الناقد الثقافي أن يحدد موقفه من النص الذي درسه، بأن يقيس قراءته بمقياس العقل، ويجعل ثقافته ذخيرة تمكنه من النقد والتحليل، فيبني موقفه الثقافي بمنأى عن التصورات الجمالية الوهمية وبعيدا عن تحنيط الفكر أو التقوقع على الذات وعزلها عن قضايا المجتمع.

إذن، يعتمد النقد الثقافي في جوهره على دحض ثنائية المركز والهامش، هذا المركز الذي لا ينفك يجذب ضحايا التاريخ إلى متاهاته حين يمارس سياسة التعتيم والاحتواء والتهميش، فمن حق كل فرد ومن واجبه أيضا

تحديد موقفه الثقافي وثمة مربض الكينونة، والهوان بعينه يكمن في الاستسلام والخضوع لحالة التدجين والأدلجة الثقافية، ولا قيمة للفرد إذا لم يضع بصمته في المجتمع، ولم ينحت تاريخه بنفسه.

إذن، ما قيمة الأدب إن لم يحدث التغيير والتحول في المجتمع، وما قيمة المثقف إذا لم يدرك ألاعيب المؤسسات الطاغية، وما قيمة النقد إذا لم ينفلت من بين براثن الجماليات الطاغية؟

إن سؤال المثقف العربي والسلطة من أهم الأسئلة التي تستوجب الطرح، فالعالم الذي يتغير من حولنا يفرض على المثقف العربي تقديم تصور ورؤية واضحين عن العالم من حوله، وأن يشهر من منبره منظومته المتفردة، فيحفظ بها هويته وأصالته ويواكب من خلالها متغيرات عصره"إن المثقف العربي يمكن أن يلعب دوره ليعيد تشكيل صورة العالم من حوله، وليقدم المخرج الذي تقدمه الثقافة العربية ويقدم الوعي للناس، فيحوله المؤمنون به إلى صبح مشرق..وقيم تغير الواقع وتساهم في صنع صورة العالم وتسهم في تغييره"[19].

فليس من الحكمة أن ننظر نحن العرب إلى العالم نظرة ضبابية يشوبها الغموض والانهزامية، بل يجب أن تعرف اليقظة سبيلها إلى العقل العربي الذي مازال يقبع في غياهب التبعية والخضوع الأعمى للآخر.

3- عنف المؤسسات الطاغية:إن مهمة النقد الثقافي ترتكز على فهم مواطن العنف والاستبداد والقهر الذي يستتر ضمن أشكال مختلفة، كما ينهض بالمثقف ضد الطغيان والتعصب والمركزية الطاغية، هذه المركزيات التي جثمت طويلا على المجتمعات المستضعفة، ومازالت تمارس أشكالا احتكارية متعددة لاسيما وأنها ألفت تواطؤا واضحا كرسته عقول مريضة أو غافلة ووعي مغيب، ويمكن أن نلخص بعض ألوان العنف في العناصر الآتية:

3-1- المؤسسة الاستعمارية التوسعية: لاريب أن الاستعمار بمختلف إكراهاته وممارساته يذل الأمم فيفقدها كرامتها وكبرياءها، عن طريق سياسة توسعية فاشية، فتمحى الهويات وتنصهر وتغيب ملامحها، ولكن ما علاقة هذا الطرح بالأدب ونقده؟

إن استعمال العنف لا يولد إلا استكانة مضمرة في ثنايا رماد يختزن في متونه شعلة من نار تتلظى في صمت، ففي رواية الصدمة لياسمينة خضرا يطرح الكاتب زاوية من القضية الفلسطينية حيث تفجر امرأة نفسها في أحد المطاعم الإسرائيلية، ليكتشف البطل ذو الأصل العربي أنه تقاسم لسنوات طويلة حياة حميمية مع امرأة يجهل عنها الشيء الكثير، ليتحمل الزوج عواقب الكارثة.

والحقيقة أن هذه المرأة ما هي إلا نموذج عربي للتمرد على الطغيان والعنف والاستبداد، فلا عجب أن الحديد لا يقهره إلا الحديد، وهذا العداء العربي الإسرائيلي متجذر في القدم، وصورة العربي تتلخص في قول أحد الإسرائيليين:

"أهكذا يقولون شكرا عندكم أيها العربي القذر؟ تعضون اليد التي تحسن إليكم انظر إلى القصر الذي تقطن فيه يا ابن العاهرة...ينهال علي وابل من اللكمات وتتداعى الأرض تحت قدمي"[20].

إذن، لن يستطيع المرء الفرار من تاريخه ولكن يمكنه مواجهة الواقع من خلاله، لذا فالرواية من أمثل الأنواع الأدبية التي تزيح الغموض عن الواقع فما حاجة الإنسان إلى الفن إن كان العالم غارقا في المثالية المطلقة؟

يتعالق النقد الثقافي مع الفلسفات الوجودية ذات الأبعاد الإنسانية التي تدعو إلى إفراغ الإنسان من كل ما هو غير إنساني، ولا شك أن الاستعمار هو شكل من الأشكال اللاإنسانية، غير أن أولئك الفلاسفة يشوبهم التناقض بين الأفكار المجردة ذات الأبعاد الإنسانية المتعالية، وبين نزوعهم الواقعي إلى التوسعية والمركزية، فكثيرا ما بين ألبير كامي رائد الفلسفة الوجودية ذات النزعة الإنسانية أن الجزائر جزء من فرنسا، كما لا يعترف بوجود شعب

جزائري، ففلسفة ألبير كامي الوجودية هي فلسفة اكتشاف الإنسان عن طريق اكتشاف وجوده التلقائي، وقد ورد توضيح لرؤيته النقدية الأدبية للفن في ملحق رواية الغريب، وحسبه فإن الرواية هي أفضل مظاهر الخلق الفني، وبها نستطيع الإفلات من الواقع، وأن نقول لا، والإفلات هنا ليس معناه الهروب، لأن الفن للفن هو فن مزيف لمجتمع خيالي لا يعيش إلا على التكلف[21]، في الوقت الذي ينكر فيه حق المجتمع الجزائري في التحرر الثقافي والسياسي.

إن الاستعمار مؤسسة طاغية تسمها الدوغماتية المتحجرة،عملت على تهميش المجتمعات العربية منذ القرن 18م، فوسموا العربي بالتخلف والرجعية وأصبح الشرق في نظرهم شرقا هلاميا لا أبعاد له، فيعتبر الغرب الإنسان العربي مستسلما لقدره فيتصورونهم"راكبي جمال إرهابيين، معقوفي الأنوف، شهوانيين شرهين تمثل ثرواتهم غير المستحقة إعانة للحضارة الحقيقية... العالم الأخير تحديدا ليس إنسانيا تماما، ليس ثمة مثل أصفى من ذلك الفكر المفرغ من الإنسانية"[22].

ليس الاستعمار وحده شكلا من أشكال الاستبداد لأن التاريخ يشهد على مظاهر وصور متعددة للعنف والطغيان كالتمييز العنصري وأشكال الحماية التي تفرضها بعض الدول على غيرها كالدولة العثمانية مثلا.

إن مظاهر الضعف والانهزامية والهوان الذي يسم الإنسان العربي والأمة العربية كلها هو ما يسر على العالم الغربي مهمة الاحتكار والتهميش، لأن المجتمع الذي يرضى بمرارة واقعه، فيقف موقف الغافل المتفرج على مسيرة الأحداث المتغيرة من حوله لا ريب أنه سيضحي لقمة سائغة لغيره، ويعجز بذلك عن التقدم فيكتفي بالتبعية للآخر فقد"ورثنا نحن معشر الشعوب الإسلامية، كما ورثت معنا في الظروف نفسها الشعوب الإفريقية والآسيوية التي خضعت مثلنا إلى الدول الاستعمارية واحتكت بثقافتها وحضارتها...المقاييس المرتبطة بحياة العالم الغربي وبتجربته التاريخية...هذه الأمم التي فرضت علينا عاداتها ومفاهيمها ومصطلحاتها وأسلوب حياتها"[23].

أدى الاستعمار إلى تأخر النهضة الثقافية في الجزائر وفي الدول التي شهدت تاريخا مماثلا، ولاشك أن تلك المصائر التاريخية المشتركة شكلت مادة خصبة للأدب ونقده، فتفنن الكتاب والشعراء، ومن بعدهم نقاد الأدب إلى تمثيل وتجسيد صور العنف وأشكال الاضطهاد.

3-2- وسائل الإعلام: طغت ثقافة الصورة بشكل يدعو للذهول، وأصبح الإنسان أسير شكل جديد من أشكال الهيمنة الفكرية والاكتساح الثقافي، فغدا التعامل مع الآلات والأجهزة والاستئناس بها نمطا من أنماط الحياة وتقليدا مسيطرا، من هذا المنظور عمدت المؤسسات الأمريكية والأوروبية وغيرها إلى احتكار ميدان التكنولوجيا واحتواء الآخر من خلال سياسة ثقافية ترخي بظلالها على العالم، وقد نجم عن هذا الواقع مؤسستان الأولى منتجة مصدرة، والثانية مستهلكة مستوردة.

يؤدي الإعلام دوره الفعال في تكريس هذه الرؤية الفوقية المتعالية، فكثيرا ما حاول الغرب تشويه صورة الإسلام والعرب، فكانت التعبئة والتعتيم الإعلامي حاضرين لوضع معالم حضارة إنسانية تهمش وتحتوي الإنسان العربي والمسلم"بدءا من إثارة حرب باردة جديدة، إلى إضرام عدم التعاطف العنصري، إلى التعبئة ضد غزو محتمل إلى الاستمرار في تشويه صورة العرب والمسلمين"[24].

تتمثل وظيفة النقد الثقافي في الكشف عن تلك الأحكام التعسفية الناجمة عن ثقافة المجتمع السائدة، إذ تحاول كل قوة مركزية توسعية أن تبرر فاعلية حضارتها وثقافتها، وكذا أحقيتها في بسط هيمنتها على موازين العالم، فقد "أراد ماركس أن يبرهن على أن الشيوعية قادمة كنتيجة حتمية لتطور المجتمع البشري، وبالخصوص تطور أدوات

الإنتاج...وأنها ستكون تتويجا لمراحل مرت بها الإنسانية بالتتابع كما يلي: مرحلة نظام العبودية، ومرحلة نظام الإقطاع، ومرحلة النظام الرأسمالي الذي سيعقبه النظام الشيوعي"[25].

إذن، لا معنى للأدب ولنقده الثقافي ما لم يمتلك الكاتب والناقد معا الوعي الحضاري والثقافي، هذا الوعي المطرد كفيل بأن يعري حقيقة الصدام الإنساني القائم في أشكال وقوالب جديدة، فقد كان للإعلام المرئي والمكتوب الدور الأساسي في تكريس معالم العنف والاستبداد.

4- العنف المضمر: وتمثله تلك الأنساق والبنى الفوقية التي تتبناها المؤسسات الحاكمة بتفويض من هيئة أو سلطة عليا، ويمكن تلخيصها فيما يأتي:

4-1- المؤسسة الدينية: يرى ممثلو هذه السلطة أنهم أخذوا تفويضهم من السلطة الإلهية، لذا فإن آراءهم وقراراتهم لا تشوبها شائبة، علاوة على ذلك تسمها القداسة والروحانية والمثالية، وإن كانت الأديان كلها تصور الإنسان سيدا على الطبيعة، فإنها اعترفت للبشر كلهم أحقية السيادة، فقد ورد في القرآن الكريم ما يبين سلطة الإنسان على الطبيعة، قال الله تعالى:"الذي جعل لكم الأرض فراشا والسماء بناء وأنزل من السماء ماء فأخرج به من الثمرات رزقا لكم فلا تجعلوا لله أندادا وأنتم تعلمون"[26].

كما تتجلى هيمنة الإنسان على الطبيعة وعناصرها من خلال نصوص الإنجيل، "نعمل الإنسان على صورتنا كشبهنا، فيتسلطون على سمك البحر وعلى طير السماء، وعلى البهائم، وعلى جميع الدبابات التي تدب على الأرض"[27]، غير أن هذا الإنسان اكتسب ثقافة العنف بعد أن اختبر الحياة فتمرد على الفطرة التي جبل عليها، فامتهن ثقافة تعسفية جائرة، وكسر النواميس القارة، وهدم صرح الثوابت، فتأرجح بين كفتي الخير والشر، وبين الانتصار والانهزام، فنتج عن ذلك فوارق طبقية صارخة، ونماذج إنسانية متفاوتة من حيث انتماءاتها الثقافية، تلك الانتماءات هي ما يحدد الهوية والتوجه والإيديولوجيا، وكثيرا ما تمارس المؤسسات الدينية سلطتها على المجتمع كما حدث في العصور الوسطى حين سيطرت الكنيسة على فكر المجتمع الغربي وتوجهه وعلى قراراته أيضا، كما برز تأثيرها على الأدب ونقده، فكان المعيار الأخلاقي طاغيا على النقد في كثير من الأحيان، كما هيمنت سلطة أخرى ذات أبعاد اجتماعية وسياسية، ويشهد على ذلك التاريخ الأدبي للمجتمع العربي منذ العصر الجاهلي إلى اللحظة الراهنة، فكان الشاعر الفحل هو ذاك الرجل الشهم الذي يشهر لسانه دفاعا عن شرف القبيلة وحرصا على إعلاء شأنها بين القبائل الأخرى، وما حركة الصعلكة إلا نموذج شارح يفسر عقاب الخارج عن النظام القبلي، فيتحول العرف إلى عقيدة راسخة.

كما اتهم الكثير من الشعراء والكتاب والمفكرين العرب بالزندقة كالمعري والحلاج، ففي كثير من الأحيان يكون الفن نقمة على صاحبه حين لا يخدم المصالح الرسمية، فقد وقع المثقفون ضحية لأنساق دينية وعرفية قارة لاسيما في العصر العباسي.

ولا ينأى العمل الإبداعي والنقد الثقافي عن هذه الحيثيات والمعطيات ذات الأبعاد الإنسانية والوجودية.

4-2- المؤسسة التراثية: يعتبر التراث القومي للأمة رمزا لهويتها ومقوما لدعائم وجودها، والتراث تركيب يضم أعمالا أدبية وفنية ويشتمل على نصوص خلدها ومجدها تاريخ الأمة، فهو كثافة من الأنساق الثقافية ذات الأبعاد المعرفية والأسطورية والاجتماعية والأنثروبولوجية المتوارثة جيلا بعد جيل.

إن الأمة التي اعترفت بقيمة تراثها لا شك أنه سيبقى علامة دالة على كينونتها واستحقاقها للتواجد والتألق بين الأمم الأخرى، إذ تمثل الأعمال التراثية مصدرا لقوة الأمة وشرطا لاستمراريتها، وكثيرا ما اعتز الأوروبيون بتراثهم

اليوناني واللاتيني، وعابوا على الأمريكيين فراغهم من هذا المخزون التراثي برغم تفوقهم التكنولوجي والاقتصادي، هذا العامل وإن كان قد أثرى الأمة من زاوية الصناعة والعمران والتجارة وغيرها إلا أنه خلف نوعا من الفراغ النفسي الذي أفقد المجتمع الأمريكي الروح الإنسانية والكلية الجامعة.

لكن ما علاقة التراث بالنقد الثقافي؟وهل تستحق كل الموروثات الالتفات؟

ليس التراث مهما بقدر الواقع الذي يعيشه المجتمع، وإن كان للتراث جدوى فلا بد أن يسير بموازاة الواقع المعاش، فيخدم الأمة ويذكرها بالأمجاد الماضية لتمضي قدما، فما قيمة النبش في قبور الماضين والتنقيب في رفات الزمن السحيق، والبكاء على أطلاله وإهمال الحاضر والعزوف عن حيثياته.

إن محاولة العربي التعبد في محراب التاريخ والعكوف اليائس على تلك الموروثات والانغلاق على الذات العربية وعزلها عن العالم، ما هو إلا تضخيم للأنا العربية ومحاولة للإعلاء من شأنها، أليس هذا التقديس المفرط تواطؤا ثقافيا مع الذات التي توهم نفسها بمجد زائل وعنفوان بائد،وبحث واه في عوالم طوباوية،ومن هذا المنطلق النقدي "لا يجد بعض فقهاء المؤسسات الحاكمة بأسا من تضخيم تلك النرجسية الفصامية، بالتفتيش في التاريخ القبلي والإرث الروحي عن غابر الأمجاد بخاصة لدى فئة أنصاف المثقفين"[28].

إذن يمارس التراث فتنة على الذهن، فالمجتمع الذي يبقى حبيس تراثه وتاريخه لن يحقق غاياته، فمن الضروري أن يتمتع الفرد بالحساسية اللازمة لغربلة الأحكام الجمالية المطلقة التي أطلقها على تاريخه وموروثاته، وأن يدحض تلك الفروض القبلية التي كونها سلفا لما تلقاها من أجداده، فما نفع الماضي إذا لم تكن موروثاته إشعاعات يستهدي بها اللاحقون إلى تنمية الفكر وتشييد حضارة، وفهم أبعاد الكينونة، فكثيرا ما انكب الباحثون على التراث رافعين هاماتهم إلى عنان السماء، وما هؤلاء إلا عبيد لهذا النسق وأسرى لذاك الماضي السحيق، غير أن للتراث دورا في صناعة الحاضر وفهم تاريخ المجتمع، ويكمن العيب في الانغلاق والتحسر على ذاك الزمن الذي لن يعود، "والخطأ كل الخطأ أن يظن ظان أن تمسكنا بالتراث يلغي عصريتنا، إنه يقف على معرفة مقوماتنا الثابتة، وهي معرفة من شأنها أن تؤكد وجودنا وأن تجعلنا ننهض بدورنا الحضاري في هذا العصر"[29].

إن للتراث سحرا على القلوب قبل الأذهان لما يختزنه من حكايات وآثار وأساطير وأشعار وأشكال تعبيرية مختلفة، ولا عجب أن يحمل عادات الأمة ومعتقداتها وأمجادها وكذلك يشتمل على الأنساق الثقافية لها، هذه العناصر التراثية ما هي إلا علامات تمثل الروح الكلية للأمة.

تترسب تلك الأنساق في عمق المجتمع لتتجذر فيه، ويطلق عليها علماء النفس عبارة اللاشعور الجمعي.وتتكون منطقة اللاشعور أساسا من محتويات كانت شعورية في وقت ما ثم ما لبثت أن اختفت بعامل النسيان أو الكبت، وتبعا لذلك فهي ليست من مكتسبات الفرد بل هي مدينة بوجودها إلى الوراثة الجماعية.كما تؤثر على سلوك الفرد وتوجهه الإنساني[30].

إذن، يتخذ النقد الثقافي مفهوم التراث كمادة خصبة لسبر أغوار المجتمع، وفهم كليته بمنأى عن تقديسه، لأن العمل الأدبي يزخر بتلك الأشكال التراثية التي تحتاج إلى التفكيك والهدم ثم البناء.

4-3- المؤسسة التعليمية:ينصب اهتمام المؤسسات التعليمية ذات الطابع الأكاديمي على التنظير الإبستملوجي للمعارف والعلوم، ويتمثل الهدف الأساس من هذا التعليم الرسمي في برمجة عقول التلاميذ والطلاب على نهج معين من الثقافة، لذا يولي النقد الثقافي عنايته بميدان التعليم الذي يعد الرافد الأول والأهم لتنمية الفكر وتغذية الذهن والارتقاء بالأمة، وكثيرا ما يعكف الملقن على شحن عقول الطلاب بمنظومة من النظريات التجريدية

والمقررات التعليمية، وفي غالب الأحيان يغيب عامل الفهم في البلدان النامية حين ينحصر اهتمام الطالب على الحفظ الأعمى لا على المعرفة الواعية، لذا يلفي الطالب نفسه تحت ظلال معتمة أسدلتها تراكمات معرفية جاهزة سلفا، ويشهد التاريخ الجزائري على الوجود الراسخ لأصنام الفكر، فقد أدت الزوايا دورا فعالا في تثبيط نمو العقل الجزائري وتنويمه "وهكذا كان شأن الجزائر فإنها كانت حتى عام1925 على الرغم من إسلامها تدين بالوثنية التي أقامت نصبها في الزوايا، هناك كانت تذهب الأرواح الكاسدة لالتماس البركات..غير أنه ما إن سطع نور الفكرة الإصلاحية حتى تحطم ذلك المعبد، فخرت الأوثان"[31].

إذن، يقتضي البحث في مجال النقد الثقافي التنقيب عن بواعث الصدمة في هذه الأمة، وترك السبات العميق الذي تغط فيه، وإن كان التعليم يرتبط بالنخبة فهذا لا يعني التعالي على الواقع الاجتماعي والابتعاد عن طبقته الشعبية التي طالما وصفت بالسطحية والجهالة والسفه، وفي هذا المقام يفترض على تلك الطبقة المثقفة أكاديميا أن ينمو لديها الحس الجمعي، لأن التعليم في الحقيقة ما هو إلا هندسة وتخطيط غايته التغيير والتأثير.

إن العنف الرمزي الذي تمارسه حكومات العالم من خلال ثقافة التلقين والأدلجة والاحتواء لا يدع مجالا للفرد للتعبير عن رؤيته وتحقيق ذاته، ولا يخرج النقد الثقافي عن التنقيب في واقع الحياة العلمية للفرد والمجتمع، لأن الأمة التي تذكي جذوة العلم والمعرفة بين جوانح النشء هي أمة سائرة صوب النماء والارتقاء، لذا يتلخص دور المثقف في تغيير مجرى الأحداث وتحويل مسار التاريخ، فالتعليم الأكاديمي لفولتير وروسو وغيرهما لم يمنعهم من إذكاء فتيل الثورة التي قادت المجتمع الفرنسي إلى التغيير الجذري.

يشي المناخ الثقافي العام بوجود هيمنة أمريكية وأوروبية على التعليم وتأثيرها الواضح على مساره في البلدان النامية، إذ تمثل تلك الدول مراكز ثقل تستقطب المقلدين الذين يحذون حذوها متجاهلين حقيقة الواقع الثقافي لبيئتهم وحيثياتها، "ينبغي إذن أن نعيد النظر في المدرسة، وألا ننظر إليها من زاوية التجهيز، فالمدرسة ليست المكان المجهز بالمقاعد والسبورة..بل هي قبل ذلك المعبد الذي يستشعر فيه الضمير بالقيم التي تشكل تراث الإنسانية"[32].

فإذا أدت المدرسة وظيفتها الأصيلة، ستتمكن من القيام بدورها الثقافي والسياسي، فالأدب والفن والسياسة والتعليم والحياة الفكرية والعقلية لمختلف الطبقات الاجتماعية جزء من الثقافة، وفي هذا المقام يفترض على الناقد الثقافي أن يعري هذه الحقائق وأن يقدم للقارىء المعنى الحقيقي للأدب بمنأى عن الجماليات الطاغية، لأن الأمة التي تصبو إلى تحقيق النهضة لابد لها أن تنطلق من شروط ومعطيات واقعها الاجتماعي الخاص لا أن تنظر إلى إنجازات الآخر بعين الذهول، فتكتفي بالتأمل والمحاكاة العمياء فتؤكد مقولة المغلوب مولع بتقليد الغالب متناسية عوامل نهضتها الحقيقية.

إذن، يعتبر النص الأدبي من منظور النقد الثقافي حادثة ثقافية بامتياز، ترتكز وظيفتها في كشف حيل الثقافة المهيمنة في تمرير أنساقها، وكذا الثورة على النمطية والرتابة في تحليل النصوص الأدبية، وإثراء البحث النقدي المنهجي بآليات ورؤى جديدة تزكي الدراسات النقدية، فيتجه النقد من خلال أبعاده النسقية الثقافية إلى"كشف عيوب الخطاب، بما في ذلك عيوب المؤسسة النقدية ذاتها، ودورها في تنميط أفعال الاستقبال والتذوق والتأويل"[33].

إن تلك المؤسسات الطاغية قد حصرت الأدب ونقده في التفسير والشرح، من خلال عرض الجماليات الكامنة في النصوص، حتى كادت المعايير الفنية الجمالية تنصهر مع المعايير الأخلاقية، لأن الناقد الذي لا يتبع النهج

الذي رسمته المؤسسات الأكاديمية قد خرج عن ناموس العادة والتقليد وتمرد على قانون النقد القار، غير أن للنص الأدبي عيوبا تدرج في باب القبحيات، ترمي إلى البحث في عيوب الجمالي نفسه، وتعرية الأنساق المضمرة تحت أقنعة المجاز والتورية وغيرها.

خاتمـــة

ينطلق النقد الثقافي من مرجعيات غربية تعتمد التفكيك والهدم والحفر عميقا في النصوص، وهو يتجاوز مجرد النظرة الجمالية المحضة للفن، ويدحض نظرية الخلق الحر التي تحصر وظيفة الأدب في المتعة الجمالية الخالصة، كما يقف معاديا للنزعات التعسفية التي تحد من مرونة العمل الأدبي وتأسره ضمن تخوم الأنتلجنسيا النخبوية، لأن الأدب ونقده مفهومان واسعان، إذ لا يعترف النقد الثقافي بالمتعاليات النصية التي تخندق العمل الأدبي ضمن دائرة التحولات الأسلوبية والمجازات اللغوية والانزياحات البنوية، فلامناص من وصل العمل الأدبي ونقده بالمجتمع والسلطة، بمعنى الالتفات إلى الأنظمة والأنساق الاجتماعية، ومحاورة الإيديولوجيات والثقافات والسياسات، ورصد التحولات والتغيرات النسقية بفهم ثنائية الهامش والمركز، ولعل أمثل سبيل لتحقيق هذا المسعى هو اتباع آليات الفهم والمعرفة، لأن الناقد الثقافي شبيه بالفيلسوف المتأمل الذي تشغله مشكلات الوجود الإنساني، فيتحرى منقبا عن الحقيقة في جوهر النصوص، وهو لا يكتفي باعتماد نظرته الجوالة لقضايا المجتمع بل يستند إلى أدبيات في التواصل والتفاعل مع الواقع والاجتهاد في تحفيز الذات الإنسانية ودفعها للتغيير، وما أحوجنا إلى تفعيل دور الثقافة في مجتمع تعوزه المحركات الفعلية التي تدفع بالإنسان للمضي قدما.

هوامش البحث:

1- الاتباع والاتباعية، هي تيار أدبي يتجه إلى الماضي يتتبع أساليبه وآثاره، وينهج نهج القدماء من دون مراعاة العصر والبيئة الراهنين، انظر: ياسين الأيوبي، في محراب الكلمة، بحوث ودراسات نقدية في الأدب العربي الحديث والمعاصر، المكتبة العصرية، ط1، بيروت، 1999، ص 170.

2- كمال بومنير، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، الدار العربية للعلوم، منشورات الاختلاف، ط1، لبنان، الجزائر، 2010، ص 12.

3- ماكس هوركهايمر، ثيودور أدورنو، جدل التنوير، ترجمة جورج كتورة، دار الكتاب الجديد المتحدة بالاشتراك مع دار فيشر الألمانية، توزيع دار أويا، ط1، بيروت، ليبيا، القاهرة، 2006، ص 2.

4- إدوارد سعيد، الاستشراق، ترجمة محمد العنابي، دار رؤية للنشر والتوزيع، ط1، القاهرة، 2006، ص 193.

5- عز الدين المناصرة، النقد الثقافي المقارن، منظور جدلي تفكيكي، دار مجدلاوي، ط1، الأردن، 2005، ص26، 27.

6- جورج لوكاتش، بلزاك والواقعية الفرنسية، ترجمة علي اليوسفي، المؤسسة العربية للناشرين المتحدين، ط1، تونس، لبنان، 1985، ص 9.

7- بيير بورديو، بؤس العالم، ترجمة رندة بعث، دار كنعان، الجزء الثالث، دمشق، ص 91.

8-يورغن هابرماس، العلم والتقنية كإديولوجيا، ترجمة حسن صقر، منشورات الجمل، طبع بكلونيا، 2003، ص 8.

9- كارل هيغل، العقل في التاريخ، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام ،الجزء الأول، المكتبة الهيغلية، دار التنوير، ط3، بيروت، 2007، ص 97.

10- وليام شكسبير، مسرحية مكبث، ترجمة حسين أحمد أمين، دار الشروق، إنتاج جدران المعرفة، مصر، 1994، ص 95.

11- جورج لوكاتش، بلزاك والواقعية الفرنسية، مرجع سابق، ص 11.

12- عبد الله الغذامي، نقد ثقافي أم نقد أدبي، دار الفكر، ط1، لبنان، سوريا، 2004، ص 45.

13- أحمد مطر، ديوان شعر أحمد مطر، جمعه وقدم له محفوظ كحوال، نوميديا للطباعة والنشر، الجزائر، 2007، ص 57.

14- جاك دريدا، في علم الكتابة، ترجمة أنور يغوث، المركز القومي للترجمة، ط2، القاهرة، 2008، ص 66.

15- روجيه غارودي، ماركسية القرن العشرين، ترجمة نزيه الحكيم، دار الآداب، ط5، بيروت، 1983، ص 65.

16- يوسف عليمات، النسق الثقافي، قراءة ثقافية في أنساق الشعر العربي القديم، عالم الكتب الحديث، ط1، 2009، ص 122.

17- عبد الله الغذامي، النقد الثقافي، قراءة في الأنساق العربية، المركز الثقافي العربي، ط3، المغرب، 2005، ص 15.

18- الطاهر وطار، الطعنات، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، ط2، الجزائر، 1985، ص 31.

19- علي عقلة عرسان، المثقف العربي والمتغيرات، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 1995، ص 37.

20- ياسمينة خضرا، رواية الصدمة، ترجمة نهلة بيضون، دار سيديا للنشر والتوزيع، الجزائر،2007، ص71، 72.

21- ألبير كامي، رواية الغريب، ترجمة وتعليق محمد غطاس، الدار المصرية اللبنانية، منشورات الشهاب، القاهرة، 2012، ص 126.

22- إدوارد سعيد، الاستشراق، مرجع سابق، ص 191.

23- مالك بن نبي، القضايا الكبرى، دار الفكر، ط1، الجزائر، دمشق، 1987، ص 133.

24- إدوارد سعيد، برنارد لويس، الإسلام الأصولي في وسائل الإعلام الغربية ومن وجهة نظر أمريكية، دار الجيل، ط1، بيروت، 1994، ص 76.

25- محمد عابد الجابري، قضايا في الفكر المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت، 1997، ص 93.

26- القرآن الكريم، مصحف المسجد النبوي، سورة البقرة، الآية25، دار الغد الجديد، القاهرة، 2009، ص 24.

27- الإنجيل، دار الكتاب المقدس في الشرق الأوسط، مطبعة الإسكندرية، ط2، القاهرة، 2004، ص 1.

28- سيد القمني، الأسطورة والتراث، المركز المصري لبحوث الحضارة، ط3، مصر، 1999، ص 17.

29- شوقي ضيف، في التراث والشعر واللغة، دار المعارف، القاهرة، 1987، ص 118.

30- غوستاف يونغ، البنية النفسية عند الإنسان، ترجمة نهاد خياط، دار الحوار، سوريا، 1994، ص 78.

31- مالك بن نبي، شروط النهضة، ترجمة عبد الصبور شاهين، دار الفكر، ط2، سوريا، 1986، ص 28.

32- مالك بن نبي، بين الرشاد والتيه، ترجمة عبد الصبور شاهين، دار الفكر، ط2، دمشق، 1988، ص 90.

33- عبد الله الغذامي، النقد الثقافي، مرجع سابق، ص 59.

مقاربة نقديّة ثقافيّة لعالم الطّاهر وطّار الرّوائيّ

سميـرة بـوقْرّة

كلية الآداب والعلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة باجي مختار –عنابة، s.bouguerra01@gmail.com

تاريخ الإيداع: 2016/01/25 **تاريخ المراجعة**: 2016/02/01 **تاريخ القبول**: 2017/09/07

ملخص

تثبت القراءة الواعية والمدركة لروايات الطّاهر وطّار، بأنّها ليست روايات أدبيّة وجميلة فحسب. من هذا المنطلق ستحاول دراستنا تسليط الضّوء على عالمه الرّوائيّ لترصد أكثر رواياته فيما نعتقد إثارة للقضايا الشّائكة والرّاهنة، من ثّم تحليلها من وجهة نظر نقديّة ثقافيّة، رائدها في ذلك أنّها روايات ثقافيّة متضاربة الأنساق تنطوي على وصف وتحليل لحالات وحوادث ثقافيّة مضمرة في قناع جماليّ يعدّ الأخطر في تمرير مختلف الرّسائل.

الكلمات المفاتيح: مقاربة، نّقد ثّقافيّ، ّرواية، الطّاهر وطّار.

Approche critico - culturelle du monde du romancier Tahar Ouettar

Résumé

La lecture analytique des œuvres de Tahar Ouettar démontre qu'elles ne sont pas uniquement des œuvres littéraires. A partir de cette idée, nous allons essayer de mettre en lumière son monde fictif pour mieux analyser ses œuvres. Nous allons évoquer des questions épineuses et actuelles, et les analyser d'un point de vue critique et culturel. Le point primordial est que ses œuvres sont des romans culturels dont les récits impliquent des descriptions et une analyse de cas et des faits culturels implicites sous un masque esthétique considéré comme le plus dangereux en faisant passer différents messages.

Mots-clés**: **Approche, critico-culturelle, roman, Tahar Ouettar.

Cultural Critical Approach of Tahar Ouettar's Novelistic World

Abstract

Deep reading to Tahar Ouettar's novels proves that they are not only literary and beautiful. From this standpoint our study, we will try to shed light on his novelistic world to explore more of his novels- we believe – that provoke thorny and current issues, and then analyze them from a cultural critical point for they are so originally - his novels – cultural conflicting systems. In addition, they contain a description and analysis of cases and cultural incidents which are implicit under an aesthetic mask considered as the most serious in passing different messages.

Key words**: **Approach, cultural criticism, novel, Tahar Ouettar.

المؤلف المرسل: سميـرة بـوقْرّة، s.bouguerra01@gmail.com

مقدمـــة

أضحت الرّواية العربيّة قادرة على التّعبير عن الضّمير الحيّ للأمّة، فهي بحقّ ذات قدرة خلاّقة على التقاط اليوميّ المعيش في حياة الإنسان العربيّ، ومن ثمّ التّعبير عنه وفق نسق متخيّل يمكّننا من رصد المجتمع بكلّ تناقضاته؛ إنّها "نوع أدبيّ جديد استمدّ مقوّماته من الأدب الغربيّ بشتّى الطّرق، سواء كان ذلك مباشرا أو غير مباشر[1].

جعلنا الاهتمام ينصب على الرّواية الجزائريّة وعلى روايات **الطّاهر وطّار*** خاصّة، ليس لأنّه روائيّ له قيمة يُشهد بها، بل لأنّ رواياته تتوازى مع التّاريخ الحيّ للأمّة عموما وللوطن خصوصا، وهو ما يعكس فهمه الواسع لمتغيّرات التّاريخ الحيّ، إضافة إلى أنّ جلّ رواياته تثير قضايا جديرة بالدّراسة، يحاول من خلالها جاهدا صياغة وتقديم أجوبة.

نزعم أنّه مهما اختلفت زوايا النّظر في خطاب وطّار، فهو كما رأت مبروكة جبريل الشّريف أثناء دراستها لخطاب محمّد عابد الجابري: "خطاب ثقافيّ، قام من أجل الثّقافة وبها، انشغل بها منذ مراحل تفكيره الأولى، ونظر إليها من زوايا مختلفة فاحصا ومنقّبا وناقدا، كاشفا اللّثام عن عيوبها ونواقصها، هادفا إلى وضع أسس جديدة لثقافة عربيّة جديدة ومتجدّدة"[2].

ذاك ما تكشف عنه رواياته الّتي يمكن تصنيفها فيما نعتقد إلى ثلاث فترات:

أ- فترة ما بعد الاستقلال وما حوته من تجديد، وفيها ملامح اشتراكيّة.

ب- فترة الاشتراكيّة وما صحبها من تحوّل وصراع، وهو ما تجسّد مثلا في رواية الزّلزال من خلال مشروع تأميم الأراضي الّذي أقبلت عليه الدّولة، إذ سيؤدي إلى تحوّل اجتماعيّ **هو الأخطر من نوعه**.

ت- فترة التّسعينيّات"العشريّة السّوداء"، وهي فترة الصّراع السّياسيّ الفكريّ الإيديولوجيّ وما حوته من فتن وآلام نجده مجسّدا في ثلاثيّته (الشّمعة والدّهاليز-الوليّ الطّاهر يعود إلى مقامه الزّكيّ-**الوليّ الطّاهر** يرفع يديه بالدّعاء).

بات النّصّ الرّوائيّ نصّا أدبيّا لغويّا ثقافيّا وجماليّا، يحمل بالإضافة إلى اللّغة ثقافة المؤلّف ومجتمعه، فقد صارت الرّواية ديوان العرب الحديث، ونظرا لما تحظى به أعمال وطّار من استهلاك وقبول جماهيريّ واسع فيما نعتقد، **ستنطلق** دراستنا في قراءة نقديّة ثقافيّة لبعض رواياته**ذات التّصوير البلاغيّ والأنساق المتضاربة، والتّوريات الثّقافيّة الّتي يثير من خلالها إشكالات ثقافيّة كثيرة التّنوّع **مضمرة** الأنساق في قناع جماليّ.

فهل تراها حقّا روايات ثقافيّة، متضاربة الأنساق يحقّ تناولها من زاوية نقدية ثقافية؟

للوقوف عند هذا كلّه وجب الإحاطة **أوّلا** بمفهوم النّقد الثّقافيّ، فما هو النّقد الثّقافيّ؟

1- مفهـوم النّقـد الثّقافـيّ:

لعلّ أكثر التّعريفات شمولا للنّقد الثّقافيّ فيما نعتقد ما كان لعبد اللّه الغذّامي، إذ رأى أنه "**أحد علوم اللّغة وحقول الألسنيّة معنيّ بنقد الأنساق المضمرة الّتي ينطوي عليها الخطاب الثّقافيّ بكلّ تجلّياته وأنماطه وصيغه**"[3].

إذا كان الغذّامي يرى النّقد الثّقافيّ فرعا معرفيّا، فإنّ الموسوي يراه "**فعاليّة، لا فرعا معرفيّا**"[4].

يبدو النّقد الثّقافيّ فيما نعتقد فرعا معرفيّا يمتلك فعاليّة عالية في رصد حركيّة الأنساق المضمرة وتأثيرها في الذّهن الجمعيّ على اختلافه، ومن ثمّ تحليلها ونقدها وطرح البديل القويم.

يرى الغذّامي أنّ الوظيفة النّسقيّة هي من يمنح النّصّ أحقيّة الدّراسة في صلب النّقد الثّقافيّ، ويكون ذلك من خلال شروط هي:

أ- " أن يحوي النّصّ الواحد نسقين يحدثان معا وفي آن واحد.

ب- يكون النّسق المضمر نقيضا ومضادا للعلنيّ، فإن لم يكن هناك نسق مضمر من تحت العلنيّ لا يدخل النّصّ في مجال النّقد الثّقافيّ.

ت- لا بد أن يكون النّصّ جميلا ويستهلك بوصفه جميلا، وبوصف الجماليّة أخطر حيل الثّقافة لتمرير أنساقها وإدامتها.

ث- لا بد أن يكون النّصّ جماهيريّا ويحظى بمقروئية عريضة"[5].

تتوفّر روايات وطّار فيما يبدو على هذه الشّروط، فقد أثبتت قراءاتها بأنّها ليست روايات أدبيّة جميلة فحسب، وهو ما يؤكّد اتّساع مجال تلقّيها، كما أنهّا تعكس شكلا مناقضا لمضمونه؛ أي ظاهرا مخالفا لباطن، وإضافة لكلّ هذا تعكس زادا ثقافيّا غزيرا يعترف صاحبه به صراحة: "أنا متوحّد بالتّراث لقد تشبّعنا بتراث شعبنا، بحكاياته، بأمثاله، بشعرائه...لست مستشرقا، إنّني جزائريّ عربيّ، متشبّع بالثّقافة العربيّة، أستوعب أيضا التّراث اليونانيّ وأعتبره جزءا منّي، عندما يحضرني برومثيوس يحضر كالمتنبي بالضّبط، إنّني متشبّع بهذا كله، إنّ الإنسان يرشح بما فيه"[6]. كذلك قوله على لسان بطله الصوفيّ الوليّ الطّاهر: "نصفي ممتلئ بالقرآن الكريم وبالحديث النّبويّ الشّريف وبابن عربي والمتنبي والجاحظ، والشّنفرى، وامرئ القيس وزهير بن أبي سلمى ومحمّد بن عبد الوهاب ومحمّد عبده وجمال الدّين الأفغاني، ونصفي الآخر ممتلئ بماركس وأنجلز ولينين وسارتر، وغوركي وهيمنغواي، وهيجل ودانتي نصف الرّوح لي ونصفها الآخر يسكنها غيري"[7].

يغدو خطاب وطّار الثّقافيّ والأنساق وصف وتحليل لحالات ثقافيّة، عالج من خلالها عديد القضايا (الوطنيّة- القوميّة- العالميّة) العالقة، كلّ ذلك عبر أنساق جماليّة محمّلة بدلالات مضمرة عكستها الفئات الثّقافيّة الكثيرة من مثل: المثقّف العربيّ(سلطته- همومه ودوره)-أزمة الوعي الدّينيّ(الإسلام السّياسيّ)-الصّراع الطّبقيّ-محنة الهويّة- الاستلابالسّياسيّ- السّلطة المستبدّة-الدّيمقراطيّة الغائبة-التّغيير والإصلاح-الواقع العربيّ المضطرب(سياسيّا- اجتماعيّا-ثقافيّا...)- نزاع الإيديولوجيّات...

سنحاول استنطاق بعض هذه الفئات حتّى نصل إلى حقيقة خطاب وطّار الثّقافيّ، المضمر والمتناقض الأنساق والّذي حاول من خلاله تمرير رسائل ثقافيّة في قناع جماليّ، محاولا تجاوز العالم الموبوء وطرح آخر بديل أكثر عدلا.

2- رصد الفئات وقراءتها ثقافيا:

2-1- فئة المثقّف: تسجّل أغلب روايات وطّار حضورا لشخصيّة مثقّفة واقعيّة، لعلّ هذا ما تجسّد في ثلاثيّته (الشّمعة والدّهاليز- الوليّ الطّاهر يعود إلى مقامه الزّكيّ-الوليّ الطّاهر يرفع يديه بالدّعاء)، فقد كان في الأولى الشّاعر الجزائريّ يوسف السّبتي، وفي الثّانية الشّاعر والرّوائيّ الجزائريّ عبد اللّه عيسى لحيلح، وفي الثّالثة الإعلاميّ العربيّ عبد الرّحيم فقراء. راهن وطّار على هذه الفئة وآمن بدورها فقال: "أنا أومن أنّ لكلّ أمّة في كلّ عصر ينبغي أن يكون لها مسيحها المصلوب"[8].

كشف من خلالها عن محنة يعيشها المثقّف الجزائريّ والعربيّ، وحال الخسوف الّتي عمّتهم على رغم مساعيهم حيال سلطة قمعيّة همّها تكبيلهم وشلّ وظيفتهم التّنويريّة.

يلاحظ تنوّع صور المثقّف عند وطّار، فهو مثقّف ثوريّ كما في شخص اللاّز، وإقطاعيّ كما في شخص بوالأرواح في الزّلزال، ونجده أسطوريّا في الحوّات والقصر مع البطل عليّ، ويبدو مثقّفا منعزلا في الشّمعة والدّهاليز، وينحو منحىً سلبيّا في الوليّ الطّاهر بجزأيه، أين جعلته وطأة الظّروف يتحوّل من النّقيض إلى النّقيض؛ فبعدما كان محبّا للتّسامح، "**يشهد اللّه أنّي كنت أحبّ التّسامح وأمارسه من قبل، وكنت أدافع عمّا أراه حقّا بحماس فيّاض وصدق عميق وتجرّد كامل**"[9].

أصبح "**المجرم الخطير المدعو عيسى لحيلح، يكافأ من يأتي به حيّا أو ميّتا بمليون دينار**"[10].

حمّل وطّار هذه الفئة مهمّة نقل كلّ ما يجري بكلّ صدق وأمانة ونزاهة، فصوته صوت المثقّف الشّاهد على العصر والوحيد العالِم بألاعيب السّلطة ورجالات السّياسة، وهو ما بدا مع رجل الإعلام عبد الرّحيم فقراء الّذي تجاوز حيّزه الفرديّ إلى آخر جماعيّ، "**الصّحافة وحدها هي الّتي تُفصح عمّا يدور في رؤوس الحكّام، والنّخب المثقّفة والأحزاب**"[11].

انتقد وطّار من خلال مثقّفه دور الصّحافة الموحّد في كامل العالم العربيّ والإسلاميّ، إذ تخضع للأنظمة الّتي أكسبتها فقرا: فقر ماديّ وآخر معنويّ مقارنة بنظيرتها الغربيّة؛ إنّه مثقّف مسلوب الحقوق، رحيم بالسّلطة، حريص على مصالحها ومطيع لقراراتها، فهي المسؤولة عمّا يصوّر ويعرض، هذا ما يعكسه قوله: "**لعلّ وعسى تتمكّن وسائل الإعلام بعد هذه الاجتماعات من ممارسة مهامها بصفة طبيعيّة**"[12].

حتّى لو سُمح لهذا المثقّف بمزاولة عمله، فإنّ الرّقابة عنه لا تزول، "... **ولو أنّ حصارا شديدا** مضروبا على كلّ **رجال الإعلام، فوراء كلّ كاميرا أو صحفيّ يقف رقيب فضوليّ**"[13].

مع ذلك يظلّ المثقّف-رجل الإعلام العربيّ والإسلاميّ- وفيّا قدر المستطاع لمهنته مهما تعب أو هُمّش، "**عمل عامل التّعب فينا فعله، فنحن الّذين ظللنا ساعات وساعات وسط البهمة نتحدث دون أي دعم من الكاميرا**"[14]. **كما** يبقى صوته أكثر الأصوات مشاكسة للسّلطة ونظامها الفاسد.

استمدّت هذه الفئة أهمّيتها لوعيها بكلّ ما يحيط بها من ألاعيب وممارسات السّاسة، ومن يساندهم من أشباه المثقّفين، بل لِيقين وطّار بذلك نصبّها لأن تكون النّاطق بموضوع أو قضيّة إحدى رواياته-الوليّ الطّاهر يعود إلى مقامه الزكيّ- والمتمثّل في الإسلام السّياسيّ.

2-2- فئة الإسلام السّياسيّ: [أزمة الوعي الدّينيّ-الإسلام الإيديولوجيّ]

ورد في رواية الوليّ الطّاهر يعود إلى مقامه الزّكيّ على لسان عبد اللّه عيسى لحيلح قوله: "**ووضعت مسوّدة كتاب أودّ أن أسمّيه كرّاسة في الثّورة، ومسوّدة كتاب آخر يتمحور حول نقد ما يسمّى بالإسلام السّياسيّ**"[15].

يعدّ الإسلام السّياسيّ إيديولوجيا [***]شعبويّة مصبوغة دينيّا، ترمي في حركتها نحو السّلطة بالمجتمع والشّبّان في معمعة الحركة العنيفة[16].

فبعد انهيار الاشتراكيّة علا نجم الرّأسماليّة من جديد، كما ظهر الإسلام كإيديولوجية على السّاحة من جديد[17]. وصار عداء الغرب للإسلام والمسلمين واضحا، إذ أصبح يركّز في تعامله مع الإسلام على الجانب السّياسيّ فيه؛ أي على الأحداث المرتبطة بإطار جغرافيّ إسلاميّ، وليس في إطار إسلاميّ[18].

عالج وطّار هذه القضيّة الإشكاليّة من خلال حفره في الذّاكرة واستعارته لحادثة مقتل مالك بن نويرة على يد خالد بن الوليد وإسقاطها على حاضرنا الرّاهن، خاصّة فترة التّسعينيّات في الجزائر، أين عمّت فتنة لم تفرق بين

الرّجل والمرأة، بين الأطفال والعجائز، بين الوفيّ والعميل، لقد ساوت بين الكلّ في القتل، ولم يكن الصّوت فيها لغير السّاطور والرّصاص والقنابل.

تعرّضت الجزائر منذ 1988م إلى محاولة إخضاعها لنظام تخلّف ورجعيّة يأخذ تبريراته من عملية استغلال للإسلام، اتّسمت بالفضاضة والدّمويّة، والفهم الخاطئ للدّين؛ إنّه إسلام نسجوه على مقاسهم فانعكس سلبا على النّظام اقتصاديّا واجتماعيّا، وأفقد المواطن الثّقة في المؤسّسات الوطنيّة على اختلافها[19].

إنّه وضع قال عنه وطّار في إحدى حواراته: "... **نعيش حالة جنون، حالة قتل عمياء، حالة طروحات عمياء**"[20]. أصبح الجزائريّ في رأيه يعيش وضعا مضطربا، "**إنّ يده في جيبه باستمرار، يمكن أن يستخرج نقودا ليكرمك ويمكن أن يستخرج سلاحا ليقتلك، لا يمكن أن يكون أيّ شيء آخر عدا هذين**"[21].

هي فتنة سببها فهم خاطئ للدّين من طرف فئة لا قيمة عندها لأيّ قانون أو ميثاق أو دستور، بالنّسبة إليها قال الله وقال الرّسول، ومن لا يشاطرها الرّأي كافر يجب محاربته وقتله، المهمّ عندها إقامة دولة إسلاميّة بزعمها بأيّ الطّرق، بذلك تحوّلت الجزائر المستقرّة بعد ثلاثين عاما من الاستقلال إلى مملكة شظف العيش والبؤس ومرتع الإرهاب [22].

بحسب وطّار، فإنّ هذا الإسلام يضمر ما لا يظهر: "**إنّهم شيع وأحزاب، الانتهازيّون يركبون موجة الدّين، كلّ حزب يتأسّس يحاول انتزاع البساط من تحت الآخرين، الأجهزة تنشئ أحزابها وتستعمل إسلامها، المهمّشون في الحياة يظنّون أنّ حَجَّة وجُبّة ولحية وإنشاء اللّه والسّلام عليكم تصنع مسلما شريفا، وتخلق اعتبارا اجتماعيّا**"[23].

إنّه نسق شديد التّناقض يعكس ظاهرا مخالفا لباطن، بدا أثره واضحا في الوعي الجمعيّ الّذي فَقَد كلّية ثقته بمؤسّساته الوطنيّة خاصّة في ظلّ اللّأمن، الّذي لم تنفع حياله حتّى الاستغاثة بأولياء اللّه الصّالحين، ولعلّ المقطع التّالي يعكس ذلك:

-"**رضعة واحدة واحدة فقط لوليدي، اسمعوا إنّه يصرخ عطشان، رضعة واحدة يا مؤمنين، وافعلوا بي بعدها ما تشاؤون، رض...**

يهوي السّاطور، يتدفّق الدّم، يتطاير الرّأس.

-إذا كنتم حكومة أنا مع الحكومة، إذا كنتم جيَا أنا مع الجيا، إذا كنتم فرنسا أنا مع فرنسا، إذا كنتم مسلمين أنا مع المسلمين، إذا كنتم نصارى أنا مع النّصارى جرّبوني وسترون.

يهوي السّاطور، يتدفّق الدّم، يتطاير الرّأس يا أولياء اللّه، يا سيدي التّيجاني، يا سيدي عبد الرّحمان، يا سيدي الغماري، الغيث، الغيث، مُسلّمون ومكتّفون يا أسيادنا يا أولياء اللّه الصّالحين.

يهوي السّاطور، يتدفّق الدّم، يتطاير الرّأس"[24].

وصل وطّار من خلال معالجته لهذه الفئة الثّقافيّة إلى طرح فئة أخرى تعكسها رؤية كوزموبوليتيّة عن الإسلام الّذي يعدّ في أصله دين مثاقفة.

حقّا، إنّ الإسلام دين عالميّ الطّبيعة والمعنى، وهو ما يبرّره توجّهه للنّاس كافّة وما انتشاره إلاّ دليل قاطع على ذلك، فهو الأكثر سيادة، هو دين الوحدة بين جميع الأديان[25].

بل إنّه أكثرها تأكيدا على الحوار والقناعة المشتركة، مع ذلك أُسيء فهمه عن تعمّد، واستبعد استبعادا بالموازاة للمسيحيّة واليهوديّة[26].

2-3- فئات ثقافيّة متداخلة: [الاستبداد- التّغيير -ضياع الهويّة- الاستلاب]

استعان وطّار بعديد الفئات لفضح واقع عربيّ مضطرب وموبوء يئن وجعا طلبا في تغيير يعجز عنه في ظلّ سلطة بعيدة كلّ البعد عن رعاياها وقضاياهم. "**لقد ظلّ جلالته ورجاله في منأى عن القرية وعن مشاكلها، وظلّت القرية في عبادة صامتة لجلالته**"[27].

بل في كثير من الأحيان مستبدّة استبدادا سياسيّا، وكأنّها تجهل بأنه السّبيل المؤدّي إلى انحطاط الأمم وزوالها، بل، "**إنّه أعظم بلاء لأنّه وباء دائم بالفتن وجَدب مستمرّ بتعطيل الأعمال وحريق متواصل بالسّلب والغضب وظلام يعمي الأبصار**"[28].

يرى وطّار بأنّها سلطة مراوغة تقودها برجوازيّة مزيّفة همّها فرض الرّأسماليّة. "المهمّ هو عدم الاستسلام للشّلل الّذي تحاول البرجوازيّة الوطنيّة خليفة الرّأسمال المتعدّد الجنسيّات فرضه"[29].

إنّ الانحطاط والرّكود الّذي تحياه البرجوازيّة الوطنيّة له دعائمه، فقد دُعِّم من طرف البرجوازيّة الغربيّة الّتي ما فتئت تنخر المجتمعات الّتي كانت مستعمرة، فلو كان للبرجوازيّة الوطنيّة خلفيّات فكريّة واضحة وصادقة لارتقت بالمصالح الشّعبيّة، غير أنّها تدعم الفكر البرجوازيّ الغربيّ وتبتعد عن مصالح شعبها وطموحاته، "إنّها تقوم بدور الوكيل عن الغرب في إدارة مشاريعه ونراها تنظّم بلادها ماخورا لأوروبا"[30].

قد يوحي هذا إلى تخلّي البرجوازيّة عن مبادئها الوطنيّة وخضوعها لنسق آخر من التّفكير، حيث صارت تابعة لسلطة أكبر منها؛ إنّها سلطة الغرب المحتل "الّذي لم يعد اليوم يحتاج إلى أن يُقيم بيننا ليحكمنا... إنّه يحكم من يحكموننا، ويغارون على مصالحه بقدر حرصه على كراسيهم"[31].

لقد أبانت هذه البرجوازيّة عن فشلها وإفلاسها، فـ "**البرجوازيّة حين تكون قويّة وحين تنظّم العالم على أساس سلطتها لا تتردّد عن تأكيد أفكار ديمقراطيّة تساوي بين البشر، ولا بدا لهذه البرجوازيّة القويّة اقتصاديّا من ظروف استثنائيّة حين تضطر إلى الخروج على نظيرتها الإنسانيّة**"[32].

إذا أرادت هذه البرجوازيّة النّجاح فعليها الوعي بمهمّتها وتعميق دعوتها، ما يساعد في بثّ وعي سياسيّ واجتماعيّ يؤدّي بدوره إلى تطلّع إنسانيّ ورقيّ في كلّ المجالات، عليها أن تعي أنّها وجدت بالشّعب ولأجله.

يبدو أنّ سلطة الغرب قد أدخلت الشّعوب العربيّة والإسلاميّة على السّواء في حالة استلاب متعدّد الأوجه، فقد أنستهم طموحاتهم وأفقدتهم أصالة هويّتهم، حتى صاروا يعانون من هويّة اللّاهويّة. "**لسنا فرنسيّين قطعا. لسنا اشتراكيّين قطعا. لسنا رأسماليّين قطعا لسنا مدينيّين، هذا واضح، كذلك لسنا ريفيّين. هذا واضح أيضا. لقد انسلخنا منذ ثلاثين سنة عن بداوتنا، ولم نتحضر بعد**"[33].

عكس هذا النّسق وضعا مؤسفا وواقعا مؤلما، يبدو أنّه سيدوم طويلا لو لم تغيّر الأمّة من استراتيجيّتها؛ فهي من محيطها إلى خليجها في وضع لا تحسد عليه. "... **عالمنا العربيّ الّذي يحيا من محيطه إلى خليجه في قرية من ظلام دامس...**"[34].

بات حالها برأي وطّار كـ "**جلد الثّعبان يتمزّق، فلا هو بالمنسلخ، ولا هو بالباقي ولا هو بالعاري، ولا هو بالمكتسي**"[35].

ذاك بحسب وطّار ما يعكسه الواقع، والمتسبّب في هذه الحالة برأيه هم الحكّام، "... **فالقادة الكلاب عملاء أمريكا والصّهاينة، صدّوا الثّورة العربيّة بقمع الجماهير الشّعبيّة، وهم لا يستحقّون سوى العماء**"[36].

لقد أخبتوا وميض القوميّة العربيّة واكتفوا بالوطنيّة المحليّة، الّتي عزّزت روح التّفرقة، وقضت على الأخوة، فجعلت من الشّرف العربيّ فرجة يتسلّى بها.

صار عجز وفشل هذه السّلطة واضحا، كما بات تذمّر الوعي الجمعيّ منها جليّا، إذ راح ينعتها ونظامها بأفظع الصّفات لأنّها برأيه امتداد للمستعمر. "**بعد الاستقلال صار البلد تركة قسّمت بين أولئك الّذين كانوا استمرارا لفرنسا**"[37]، **الأمر الّذي زاد من رفضهم وكرههم لها**، "**كلّهم يكره الحكومة من قلبه**"[38]، **وعوض أن تحسّن السّلطة** من سياستها، راحت الهوّة بينها وبين الجماهير تزداد اتّساعا، "**الرّعيّة في حالة تعيسة يا مولاي... الصّلة بينك وبينهم مقطوعة**"[39].

إنّ المتأمّل في أحوال الأمّة العربيّة والإسلاميّة، وفي أحوال وأوضاع العالم عامّة يرى اتّساع الهوّة بين الأمّة العربيّة والإسلاميّة والقوى الغربيّة الّتي سيطرت سياسيّا واقتصاديّا، واجتماعيّا وثقافيّا، وحتّى حضاريّا، في حين ساد التّفرّق والتّجزئة الدّاخليّة ومرض القطريّة في داخل الأمّة العربيّة والإسلاميّة[40].

يكمن الحلّ برأي وطّار في "**الخروج من حالة اللاّحالة، حالة النّفاق والكذب بأن يوقظوا شمعة في دهليز واقعهم، ويتعرّفوا على أنفسهم**"[41].

إنّه التّغيير، علينا رفع معاول الهدم لإرساء دعائم بناء جديد، تعزّزه صحوة عربيّة يعكسها مشروع نهضويّ حضاريّ رصين البُنَى، قادر على الصّمود في وجه نظام الغرب. **ولو أخذنا بسُبُل الوصول**، فـ "سَيُلهم اللّه هذه الأمّة، وتنجبُ ابن باديس آخر، وأفاضل آخرين، وسينقذونها ولو أتى ألف زلزال، سيواصلون ما بدأ فيه أسلافهم، وعرقلت الأحداث إنهاءه"[42].

لا مندوحة عن الوحدة العربيّة الّتي ستجعل العالم العربيّ والإسلاميّ كلّه دولة واحدة، لها ذات الأهداف **والمستقبل والعدّو**، فـ "**إذا ما اتّحد المسلمون فسيعودون إلى الفتوحات، سيكونون قوّة عظمى، القوّة الوحيدة في الكون... وسيخضع لهم العالم من جديد**"[43].

يتطلّب هذا التّغيير إرادة قويّة، تنطلق من النّفس أوّلا، وإشكاليّة العرب والمسلمين تكمن في تلك الإرادة المغلوبة على أمرها لأسباب ماديّة تتعلّق بالدّرجة الأولى بالسّيطرة الخارجيّة، لهذا فإنّ مشروع التّغيير يحتاج إلى رؤية مستقبليّة طويلة النّفس قد تغطي أجيالا، لكن هذا لا يمنع من العمل على مشاريع قطريّة مرحليّة، كما يجب الاستفادة من محاولات الفشل وعدم الرّكون إلى أضعف الإيمان[44].

رأى وطّار من خلال فئاته أنّ الفرد العربيّ والمسلم هو المفلس لا النّظام لأنّه يقبل ما يُملى عليه، **وحمّل** ضعفه وفشله للاستعمار والتّاريخ.

خاتمــة

سرنا شوطا بقدر ما نستطيع وحاولنا رصد **بعض** الفئات الثّقافيّة الموظّفة من طرف الطّاهر وطّار، تلك الفئات الّتي وجد فيها خير معين ينقل أفكاره ومعاناته وانتقاداته، ويعلن عن تمرّده على الوضع المأساويّ الّذي يحياه نيابة عن السّواد الأعظم بوصفه صوت الجماعة؛ النّاقل لأنّاتها وقضاياها الإشكاليّة من خلال قناع جماليّ يعدّ الأخطر في تمرير رسائل ملغّمة تبين عنها أنساق مضمرة متناقضة، **مكّن من خلالها وطّار المتلقي العربيّ عامّة** والإسلاميّ خاصّة من التّوحد معه في همومه وأنّاته الذّاتيّة الباطنيّة، الّتي هي جزء من هموم الإنسان في معاناته الوجوديّة على اختلافها.

- الإحالات والهوامش:

1- محمود غنايم، 1993م، تيّار الوعي في الرّواية العربيّة الحديثة (دراسة أسلوبيّة)، دار الجيل- دار الهدى، ط2، بيروت، الفاهرة ص 53.

(*) ولد بالشرق الجزائريّ قرب (مداوروش) سنة 1936م، حفظ القرآن الكريم في طفولته ثمّ التحق بمعهد عبد الحميد بن باديس بقسنطينة، سافر بعدها إلى جامع الزّيتونة بتونس في بداية 1954م، وفي حدود 1955م بدأ ينشر بعض القصص في الصّحافة التّونسيّة، أشرف بعد الاستقلال على إصدار جريدتين متتاليتين: الأحرار والجماهير ما بين 1962م و1963م، كما أشرف في التسعينيات على إصدار "الشّعب الثّقافيّ" ملحقا لجريدة الشّعب وكان ذلك مابين 1972م- 1974م، أسسّ في 1989م الجمعية الجاحظية الّتي يصدر عنها مجلة التّبيين، له العديد من الأعمال الإبداعيّة (مسرحيّات، قصص، روايات)، توفي في 12 أوت 2010 م.

2- مبروكة جبريل الشّريف، 2005م، الخطاب النّقديّ العربيّ المعاصر(الخطاب الجابري نموذجا)، المركز العالميّ لدراسات وأبحاث الكتاب الأخضر، ج1، ط1، ليبيا، ص 110.

(**) نشير في هذا المقام إلى تعدّد أعمال المؤلّف القديمة والحديثة من مثل: دخان من قلبي (قصص)، تونس، 1962م- الهارب (مسرحيّة)، الجزائر، 1971م- اللاّز (رواية)، الجزائر، 1974م- الزّلزال (رواية)، بيروت، 1974م- - العشق والموت في الزّمن الحرّاشي (رواية)، بيروت، 1980م- الحوّات والقصر (رواية)، الجزائر، 1980م- عرس بغل (رواية)، بيروت، 1987م- تجربة في العشق (رواية)، الجزائر، 1989م- الشّمعة والدّهاليز (رواية)، الجزائر، 1994م- الوليّ الطّاهر يعود إلى مقامه الزّكيّ (رواية)، الجزائر، 1999م- الوليّ الطّاهر يرفع يديه بالدّعاء (رواية)، الجزائر، 2005م- قصيد في التّذلّل (رواية)، 2010م.

3- عبد الله محمد الغذّامي، 2005م، النّقد الثّقافيّ (قراءة في الأنساق الثّقافيّة العربيّة)، المركز الثّقافيّ العربيّ، ط3، الدّار البيضاء- بيروت، ص 83.

4- محسن جاسم الموسوي، 2005م، النّظريّة والنّقد الثّقافيّ-الكتابة العربيّة في عالم متغيّر(واقعها-سياقاتها وبناها الشّعوريّة)، المؤسّسة العربيّة للدّراسات والنّشر والتّوزيع، ط1، بيروت، ص 12.

5- عبد الله محمد الغذّامي، النّقد الثّقافيّ (قراءة في الأنساق الثّقافيّة)، ص 76.

6- العابدي خضراء، توظيف التّراث الشّعبيّ في الخطاب السّرديّ الجزائريّ عند الطّاهر وطّار، دوريّة دراسات جزائريّة، جامعة وهران الجزائر، العدد 4-5، 2007م، ص 107.

7- الطّاهر وطّار، 2004م، الوليّ الطّاهر يعود إلى مقامه الزّكيّ، موفم للنّشر والتّوزيع، الجزائر، طبعة جديدة، ص 49-50.

8- حوار إميل حبيبي مع الطّاهر وطّار، مجلّة التّبيين، جمعيّة الجاحظيّة، الجزائر، العدد 11، 1997م، ص 98.

9- الوليّ الطّاهر يعود إلى مقامه الزّكي، ص 116.

10- المصدر نفسه، ص 113.

11- الطّاهر وطّار، 2005م، الوليّ الطّاهر يرفع يديه بالدّعاء، موفم للنّشر والتّوزيع، الجزائر، ص 81.

12- المصدر نفسه، ص 89.

13- المصدر نفسه، ص 66.

14- المصدر نفسه، ص 67.

15- الوليّ الطّاهر يعود إلى مقامه الزّكي، ص 114.

(***) نسق من الأفكار الّتي تعتنقها مجموعة من البشر، وتحدّد رؤية العالم بالنّسبة إليها.

16- مجلّة التّبيين، جمعيّة الجاحظيّة، الجزائر، العدد 4، ص 14.

17- رضا عبد السّلام، 2005م، نهاية التّاريخ أم نهاية العولمة (نحو إطار إسلاميّ عالميّ للنّشاط الاقتصاديّ)، دار ومكتبة الإسراء للطّبع والنّشر والتّوزيع، ط1، القاهرة، ص 11.

18- حميد حمد السّعدون، 2002م، الغرب والإسلام والصّراع الحضاريّ، دار وائل للنّشر، الأردن، ص 105.

19- خالد نزار ومحمّد معارفية، 2003م، الجيش الجزائريّ في مواجهة التّضليل (محاكمة باريس)، ترجمة: خليل أحمد خليل وألبير فرحات، المؤسّسة الوطنيّة للاتّصال والنّشر والإشهار- دار الفارابي، ط1، الجزائر-بيروت، ص 17.

20- حوار إميل حبيبي مع الطّاهر وطّار، مجلّة التّبيين، الجاحظيّة، الجزائر، العدد11، 1997م، ص 95.

21- المرجع نفسه، ص 95.

22- خالد نزار ومحمّد معارفية، الجيش الجزائريّ في مواجهة التّضليل (محاكمة باريس)، ص 76-82.

23- الطّاهر وطّار، 2004م، الشّمعة والدّهاليز، موفم للنّشر والتّوزيع، الجزائر، ص 181.

24- الوليّ الطّاهر يعود إلى مقامه الزّكي، ص 90-91.

25- إسماعيل عبد الفتّاح، 2001م، القيم السّياسيّة في الإسلام، الدّار الثّقافيّة للنّشر، ط1، القاهرة، ص 126-127.

26- حميد حمد السّعدون، العرب والإسلام والصّراع الحضاريّ، ص 71.

27- الطّاهر وطّار، 1984م، الحوّات والقصر، المؤسّسة الوطنيّة للكتاب، ط2، الجزائر، ص 23.

28- الكواكبي، 1991م، طبائع الاستبداد، موفم للنّشر والتّوزيع، الّنشر2، الجزائر، ص 17.

29- الشّمعة والدّهاليز، ص 142.

30- فرانتز فانون، معذّبو الأرض، ترجمة: سامي الدّروبي وجمال الأتاسي، دار الطّليعة للطّباعة والنّشر، بيروت، ص 85.

31- أحلام مستغانمي، 2009م، قلوبهم معنا وقنابلهم علينا، دار الآداب للنّشر والتّوزيع، ط2، بيروت، ص 08.

32- فرانتز فانون، معذّبو الأرض، ص 91.

33- الشّمعة والدّهاليز، ص 91.

34- الوليّ الطّاهر يرفع يديه بالدّعاء، ص 53.

35- المصدر نفسه، ص 20.

36- المصدر نفسه، ص 57.

37- الشّمعة والدّهاليز، ص 82.

38- المصدر نفسه، ص 132.

39- الحوّات والقصر، ص 261.

40- منير شفيق، 2005م، في نظريّات التّغيير، المركز الثّقافيّ العربيّ- الدّار العربيّة للعلوم، ط2، الدّار البيضاء- بيروت، ص 151.

41- الشّمعة والدّهاليز، ص 91.

42- الزّلزال، ص 32.

43- الشّمعة والدّهاليز، ص 96.

44- منير شفيق، في نظريّات التّغيير، ص 152.

- قائمة المصادر والمراجع:

المصادر:

-الطّاهر وطّار: الزلزال.

1984م، الحوّات والقصر، المؤسّسة الوطنيّة للكتاب، ط2، الجزائر.

2004م، الشّمعة والدّهاليز، موفم للنّشر والتّوزيع، الجزائر.

2004م، الوليّ الطّاهر يعود إلى مقامه الزّكيّ، موفم للنّشر والتّوزيع، طبعة جديدة، الجزائر.

2005م، الوليّ الطّاهر يرفع يديه بالدّعاء، موفم للنّشر والتّوزيع، الجزائر.

المراجع:

1- أحلام مستغانمي، 2009م، قلوبهم معنا وقنابلهم علينا، دار الآداب للنّشر والتّوزيع، ط2، بيروت.

2- إسماعيل عبد الفتّاح، 2001م، القيم السّياسيّة في الإسلام، الدّار الثّقافيّة للنّشر، ط1، القاهرة.

3- حميد حمد السّعدون، 2002م، الغرب والإسلام والصّراع الحضاريّ، دار وائل للّنشر، الأردن.

4- خالد نزار ومحمّد معارفية، 2003م، الجيش الجزائريّ في مواجهة التّضليل (محاكمة باريس)، ترجمة: خليل أحمد خليل وألبير فرحات، المؤسّسة الوطنيّة للاتّصال والنّشر والإشهار- دار الفارابي، ط1، الجزائر- بيروت.

5- رضا عبد السّلام، 2005م، نهاية التّاريخ أم نهاية العولمة (نحو إطار إسلاميّ عالميّ للّنشاط الاقتصاديّ)، دار ومكتبة الإسراء للطّبع والنّشر والتّوزيع، ط1، القاهرة.

6- عبد الله محمد الغذّامي، 2005م، النّقد الثّقافيّ (قراءة في الأنساق الثّقافيّة العربيّة)، المركز الثّقافيّ العربيّ، ط3، الدّار البيضاء-بيروت.

7- فرانتز فانون، معذّبو الأرض، ترجمة: سامي الدّروبي وجمال الأتاسي، دار الطّليعة للطّباعة والنّشر، بيروت.

8- الكواكبي، طبائع الاستبداد، 1991م، موفم للنّشر والتّوزيع، النّشر 2، الجزائر.

9- مبروكة جبريل الشّريف، 2005م، الخطاب النّقديّ العربيّ المعاصر(الخطاب الجابري نموذجا)، المركز العالميّ لدراسات وأبحاث الكتاب الأخضر، ج1، ط1، ليبيا.

10- محسن جاسم الموسوي، 2005م، النّظريّة والنّقد الثّقافيّ-الكتابة العربيّة في عالم متغيّر(واقعها-سياقاتها وبناها الشّعوريّة)، المؤسّسة العربيّة للدّراسات والنّشر والتّوزيع، ط1، بيروت.

11- محمود غنايم، 1993م، تيّار الوعي في الرّواية العربيّة الحديثة (دراسة أسلوبيّة)، دار الجيل - دار الهدى، ط2، بيروت-القاهرة.

12- منير شفيق، 2005م، في نظريّات التّغيير، المركز الثّقافيّ العربيّ- الدّار العربيّة للعلوم، ط2، الدّار البيضاء-بيروت.

المجلّات:

1- مجلّة التّبيين، جمعيّة الجاحظيّة، الجزائر- العدد 4.

2- حوار إميل حبيبي مع الطّاهر وطّار، مجلّة التّبيين، جمعيّة الجاحظيّة، الجزائر، العدد11، 1997م.

3- العابدي خضراء، توظيف التّراث الشّعبيّ في الخطاب السّرديّ الجزائريّ عند الطّاهر وطّار، دوريّة دراسات جزائريّة، جامعة وهران، الجزائر، العدد 4-5، 2007م.

إشكالية الوجود في رواية سيدة المقام لوسيني الأعرج

د. الشريف حبيلة

كلية الآداب واللغات، جامعة العربي التبسي– تبسة، habilach@yahoo.fr

تاريخ الإيداع: 2014/10/06 **تاريخ المراجعة:** 2016/06/20 **تاريخ القبول:** 2016/10/06

ملخص

تكشف الدراسة التفاعل الحاصل بين الواقع والإنسان، وهو يعبر عن وجوده، وكيانه عبر لغة الخطاب، كشفُ أسسه السؤال: كيف يحضر الإنسان ككيان في واقع استثنائي، محاولا تأكيد ذاته، وهو يعاني مشكلة الوجود؟ وقد انصب الانشغال على الدلالة التي أنتجها الواقع المرتبط بالزمن المعاش، فالرواية معنية بهذا الزمن، تعيد صياغة الواقع لتبني قصتها، وتولد دلالات الزمن ذاته، لذا يأتي المنهج السوسيونصي إطارا للقراءة، فرضته طبيعة الموضوع المدروس. هكذا رصدت الدراسة العلاقة الناتجة عن التفاعل بين المكان والمجتمع الممثل في أفراده، بجميع مستوياتهم الاجتماعية والسياسية والثقافية، وما نتج عن ذلك من ظواهر احتواها المكان، وافتعلها بالاشتراك مع الزمان والشخصيات المشاركة في إنتاجه.

الكلمات المفاتيح: خطاب، وجود، رواية.

Présence Problématique dans le roman Sayidat elmkam de Wassini Elaaradj

Résumé

Cette étude aborde l'interaction entre la réalité et l'homme, qui exprime sa présence grâce à la langue. Notre recherche porte sur une question principale: Comment assister une entité humaine, qui souffre d'un problème 'existentiel? L'analyse a porté sur l'importance du fait, et du temps qui génèrent des connotations. Ainsi, l'étude s'intéresse à la relation entre l'espace et les représentants de la société, à tous les niveaux de la vie sociale, politique et culturelle, et aux phénomènes qui se trouvent dans l'espace romanesque.

Mots-clés: Discours, présence, roman.

Problematic presence in the novel Sayidat elmkam for Wassini Elaaradj

Abstract

The study finds the interaction between reality and man, through language, based on the question: How to attend a human entity, which suffers from the problem of existence? The analysis focused on the importance of fact, as the novel is concerned by this time, and will produce the semantics of time.Thus the study tracked the relationship between space and the representative of the company, at all levels of social, political and cultural life, and the phenomena that indicates the place.

Key words: Speech, presence, novel.

المؤلف المرسل: د.الشريف حبيلة، habilach@yahoo.fr

مقدمـــة

تتأسس الدراسة على كشف تفاعل الإنسان الجزائري مع الواقع الاجتماعي، وهو يعبر عن وجوده، وكيانه من خلال لغة للخطاب الروائي، وكان أساس العملية الإجرائية السؤال الآتي: كيف يحضر الإنسان ككيان في واقع استثنائي، محاولا تأكيد ذاته، وهو يعاني مشكلة الوجود، كم تؤطرها مرجعياته الأيديولوجية؟

ومن هنا ينصب الانشغال على الدلالة المولدة على أساس العلاقة بالواقع الحي المرتبط بالزمن المعاش، فالرواية معنية بهذا الزمن، وهي عندما تستمد قصتها من الواقع، إنما تعيد صياغته، وتوظيفه لتوليد دلالات الزمن ذاته، لذا يأتي المنهج السوسيونصي إطارا للقراءة، فرضته طبيعة الموضوع المدروس. وهكذا رصدت الدراسة العلاقة التي أنتجها التفاعل بين المكان والمجتمع الممثل في أفراده، بجميع مستوياتهم الاجتماعية والسياسية والثقافية، وما نتج من ظواهر احتواها المكان، وافتعلها بالاشتراك مع الشخصيات، والزمان والجماعات البشرية المشاركة في إنتاجه.

وكذا اكتشاف شعور الذات بهذا الزمن، والبحث عن الأثر الذي تركه فيها، عن طريق سبر وعيها بزمنها؛ مع قراءة الدلالات الكامنة في ظل واقع متأزم، التي أعاد الخطاب الروائي صياغتها لغويا، وبذلك كشفت عن طريقة تعامل الإنسان الجزائري مع زمن لم يعهده، وكيف حاول تجاوزه، أو إعادة بنائه مرة أخرى خارج حدود الواقع الحالي، وبعيدا عن مسبباته، تدفعه نظرة مستحدثة، ساهمت في إحداثها الظروف الاجتماعية المصاحبة لهذا الزمن، والمنتجة له، تؤطرها علاقات جدلية لا متناهية. كما تطرقت الدراسة لكيفية إدراك الذات لوجودها، والنظر في ظاهرة الوعي، وطريقة عمل بعض الملكات كالعقل والقلب والذاكرة، وما لكل ذلك من انعكاسات على اللغة والفكر والكتابة، فقد رأيت أن الوجود يمثل زاوية نظر أخرى تستحق أن ينظر إليها في إطار العمل الروائي، مما سمح بتحديد علاقة الإنسان الجزائري بمحيطه، وبنفسه، وطرق تعامله مع أهم عناصر الواقع، وهي الزمن والمكان والإنسان.

الذات وتحولات المكان:

يحضر المكان في الرواية ملتبسا بكل التحولات التي طرأت عليه في الواقع المعاش، بعد الانقلاب الذي عاشته الذات، نقلته اللغة في شكله الجديد إلى مستوى الخطاب، فاتخذ دلالات متنوعة، استدعاها البناء، وفرضها الواقع، فمارست أفعالا، وعانت كما الشخصيات، شكلت مساحة لإهدار الذات، وفي الوقت نفسه مثلت ملاذا لها تهرب إليه من قهر الأحداث، حالمة بمكان آمن، منحتها اللغة من الأبعاد ما جعلها رمزا لأمكنة أخرى، لذا اتخذ المكان في النص صورا متعددة، تحكمها رؤية واحدة هي رؤية الذات، حولتها إلى فضاءات للموت والقهر ضد ذوات أخرى، تفضحها اللغة وهي تقدمها بعيون الراوي والشخصيات بكل أبعادها، ليصنع منها السرد مسرحا للرعب، تعانيه الذات وهي تبحث عن ملاذ.

يتحول الشارع من مكان حركة لمزاولة الحياة، تعمل الذات على إثبات وجودها فيه إلى مكان للقهر والموت، استطاعت(سيدة المقام) نقل تفاصيل تحولاته، تحاول الإمساك بخيوطه المتفرعة والمتشابكة، تلتقط منه ما يعزز صورة فعل الذات وهي تمارس القهر أو تقع ضحية له، لذا يقدمه الراوي من منظور نفسي متأثرا بالأحداث، ونتيجة لوعي الشخصية به وهي تتعامل معه، شارع يختزل في كلمة واحدة دلالات نفسية، أو تنقله إلى مستوى الرمز، فراوي (سيدة المقام)، رغم أنه يتحرك في شوارع العاصمة، إلا أنه لا يمر إلا في الأزقة الضيقة «أعبر الزقاق الضيق الوسخ المؤدي إلى ديدوش مراد»[1]، تلتصق هذه المحدودية بالشارع، حيث يتسع ويمتد بعد أن

يضيع البطل في المدينة ويفقد المكان حدوده ليصير رقعة واحدة تبتلع كل من فيها. تخبر الصفتان (الضيق والوسخ)عن البعد الاجتماعي للمكان، تكشف الوضع الذي تعيشه الذات، لنقف على وضع اجتماعي متردٍ يعانيه الشارع، كما تدل الملفوظات (الزقاق الضيق الوسخ)، تقوم اللغة علامات تؤدي دورا دلاليا موجها، يريد تبليغ رسالة محملة بالقهر الاجتماعي الذي يعانيه هؤلاء، لأن«النص الأدبي نظام إشاري دال، وهو بناء لغوي واللغة فيه متكلمة عن ذاتها ومتكلمة عن الأشياء خارجها وفق الصورة التي ترى بها الأشياء»[2]، لذا تقدم الرواية وجهة نظر تحتج بقوة الكلمات على هكذا وضع، وتصرخ في وجه القهر المسلط على الفئات المستضعفة.

إذا تبوح القيم الدلالية البارزة في سياق النص، لتؤكد أن الشارع هو شارع شعبي مهمل يسكنه البسطاء من عامة الناس المهمشين، دلالات تساعد على فهم الظاهرة، والوعي بها سواء وعي الشخصية والراوي أو الكاتب الكامن خلفها، لأن«إشكالية الإنسان في المكان إشكالية وعي الذات بوجودها وإمكاناتها وحقوقها، وهي مشكلة وجودية، تبدو إشكالية مضعفة ومركبة في حال المبدع»[3]، الذي يعيد إنتاجها بوعي آخر يتعاطى مع وعي تلك الذات بمكانها، والمكان في الوقت ذاته.

هذه العلاقة القائمة بين الشارع والذات، تجعله، أي الشارع يضيع صورته القديمة ويلبس زيا جديدا يراه الراوي مزيفا غير أصيل، تهيمن عليه أشكال مستوردة لا علاقة لها بالمكان، يصف البطل الشارع العاصمي وقد «ضيع ملامحه الأولى واندفن داخل الألبسة المستوردة من الخليج والشرق الحزين، وأفغانستان، إيران، مصر، العراق، كأنه لم يعرف يوما ألبسته الخاصة، الفولار البربري، العباية الوهرانية، الهلاية القسنطينية، الحايك التلمساني، الذي لا يظهر إلا العين، والفوقية والبلغة، يا لطيف! شارعنا الريح اللي تجي تديه»[4]، يدل الملفوظ (يا لطيف!)–وهو من العامية الجزائرية على التعجب من أمر منكر– مرفقا بعلامة التعجب على رفض الراوي لما آل إليه الشارع الذي هو شارعه، ينتمي إليه لذا فهو معني به، يدلل على ذلك ضمير المتكلمين المتصل (نا) في (شارعنا)، وتؤكده العبارة الموالية(الريح اللي تجي تديه) وهي أيضا من اللهجة العامية، وقد عبرت عن رفض الراوي كذات لها تصورها للمكان، كشفت بوضوح امتعاضه من هذا الوجه الجديد الذي لبسه الشارع، وجه يعبر باختلاف أزيائه عن الأفكار السائدة، الدالة على الوعي المتصاعد داخل الشارع الجزائري المرفوض من قبل الراوي، موقف يدعو إلى الزي الجزائري، لذا يقف في مواجهته. شارع يمارس حضوره في مستوى اللغة، يوحي بشارع آخر يحضر كمقابل له، وإن لم تحفل به الرواية كثيرا، وهو ذاك المستورد من الغرب، وهو أيضا مرفوض من قبل هؤلاء الذوات.

ولا يعد اللباس المتباين الأشكال وفق مصادر استيراده مجرد مظهر اجتماعي بسيط، بل هو نتيجة استيراد الأفكار والأيديولوجيات، التي تعبر عن نفسها من خلال السلوك الاجتماعي، وليس غريبا أن يحتضن الشارع الشعبي مثل هذه الأفكار، لأنه مهيأ لأي تغيير أوريح بتعبير الراوي، ما دام قد أهمل من طرف القائمين عليه سياسيا واجتماعيا واقتصاديا وثقافيا وعقديا، تحول إلى ساحة خصبة لكل ما يأتيه من خارج محيطه الطبيعي، والصدام بين مكوناته، الاجتماعية والسياسية.

وهكذا يملأ الشارع «حزن كبير يتجشأ في الداخل كالسرطان الميزيريا..السيدا والزطلة! الطاعون قادم، في الطريق يا حبيبي يأتي مع الفقر والبؤس، عام الفتنة الكبرى، إني أراه!!! ألمسه برؤوس أصابعي»[5]. وتتجمع الأسباب: الفقر، والظلم، وغياب العدل، والتهميش، لتأذن ببداية مرحلة دامية يشهدها الشارع، تكون بدايتها «يوم الثلاثاء ليلا في الأزقة الضيقة في باب الواد، مراكز الفقر والجوع، المشادات كانت عنيفة جدا، بدأت بالرشق ثم

انتهت إلى الحرق، وعندما بدأت خيوط النار تشق سماء الخريف والعواصف، بدأت المزهريات والزيت الساخن والحجارة والأواني المطبخية تتساقط من شرفات الطوابق العالية والزغاريد تستعيد أمجادها القديمة، تحولت تلك الليلة إلى عواء للذئاب الضالة»[6]، تندلع مواجهات بين السلطة والشارع باختلاف انتمائه السياسي أو الأيديولوجي، يجعل المقطع(بدأت المزهريات والزيت الساخن والحجارة والأواني المطبخية تتساقط من شرفات الطوابق العالية والزغاريد تستعيد أمجادها القديمة)، ويسجل الراوي موقفه المناهض لهؤلاء المنتفضين بعبارات غير مباشرة، جسدته عبارة (تحولت تلك الليلة إلى عواء للذئاب الضالة)، يدل السياق أن الذئاب هم المتظاهرون، يهتفون ويصرخون، وهو مؤشر واضح لحال الضياع والتذمر والمعاناة، حيث يموت الشارع الهادئ، ويستيقظ شارع ثائر، تواجهه السلطة بأجهزتها الردعية المتمثلة في الشرطة.

في هذه الشوارع يمتد العنف، تنزل الأحذية الثقيلة والعسكر والسلطة، وتلتقي الحشود رافعة أصواتها، ثم تشتعل الحرائق، و«الناس يقتتلون في الشوارع، المارة يساعدون على تضخيم الموقف إما بالدخول في المعركة بجانب القوي وإما الموت بصمت أو الارتماء براحة على هامش المدينة أو اللامبالاة، كأن الأمر لا يعنيهم»[7]، يصبح الشارع مخيفا بسبب العنف الناتج عن الوضع الاجتماعي؛ إنها «المجازر اليومية على الطرقات، بهذا الموت البشع والمبتذل في آن والذي لا يشبه السرطان ولا السيدا لأنه ليس من فعل الطبيعة بل هو من فعل الإنسان»[8]، بهذه الكلمات يعلق (ميلان كونيدرا) على الشارع عندما يتحول إلى ساحة مواجهة.

هذا هو الشارع بأبعاده الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، حملته إلى مقام العلامة، نشأ عنها نص اجتماعي يدل على القهر الذي يعيشه الحي الشعبي، نقرأ فيه تهميشا لمجموعة من البشر، صور ملتقطة من واقع يعيش المأساة، فالرواية «لا يمكن أن تكون خاوية ومهمشة، ومفرغة من أهدافها السامية، ومن خلفياتها الفكرية والحضارية والتاريخية والسياسية والاجتماعية»[9] غيرت الشارع وأخذت منه ملامحه وقيمه الأصيلة، وحولت وظيفته التي وجد لها إلى وظيفة هي ضد هويته كمكان.

ونؤسس للحديث عن المدينة بكلام (يمنى العيد) من كتابها (الكتابة:تحول في التحول) تقول: «ما نسميه بنيانا مدنيا وحضاريا يخص الآلة والعمارة والتسويق ومراكز المال والتصنيع، ويدخل في مجال تحديث المجتمع ودعم مركزيته، كان يتهدم، أ وينفرط وما نسميه حداثة تخص التعبير والفكر والكتابة والإبداع والقيم، وتدخل في مجال البنية الثقافية التي كانت تتشكل، أو تحاول تشكلا نوعيا، هو في سياق استمراريته، ارتباك وتصدع وصراع يعاند اختلافه، ولكنه انبناء وحضور في مادة كتابية... وبفعل هذه المفارقة بين الواقعي والكتابي، كانت الهوة تبدو واسعة، لا على خلفية التمايز، بل على خلفية الفراغ بين المجالين: –فالبنيان التحديثي وكل ما ينسب إلى المدينة التحتية يتهدم.

–والثقافي يصارع تحوله، ينبني قوله فوق خراب واقعه المادي.

وفي المجمل فإنه يمكن القول إن حاضرا زمنيا يغيب مخليا مكانه لصورة تحاول أن ترتسم»[10]. وهي الصورة التي تطالعنا بها الرواية، تقدم مدينة لا كما هي في التعريف النظري، يكون إدراكها في مستويين، مستوى مادي، ومستوى قيمي أخلاقي مجرد، يدفع الذات على الحياة والمبادرة بالفعل، لنقف على مدينة تعاني الاختناق رغم انفتاحها، جراء الوضع الاجتماعي، الذي قاد الأشياء لتحتل المرتبة الأولى في سلم القيم، وما على المرء سوى تقديسها، مما جعله ينفق ذاته من أجلها، وتتحول بدورها إلى سجن تنغلق على أهلها، تتقهقر فيها إنسانية الإنسان، فتحدث القطيعة بينه وبينها.

في مكان كهذا لا يملك الإنسان سوى أن يتبلد، ويركن إلى السبات، أو يتمرد، ويعيد ترتيب المكان وفق وجهة نظره، تؤسسها عقيدته وأيديولوجيته، وكلا الأمرين يؤديان إلى تدمير المدينة، ونسف الإنسان في المستوى المادي، وتأتي الرواية، فتبني خطابها الفني على أنقاض الدمار، فتبدو المدينة وكأنها النسيج الجغرافي الوحيد لما تقدمه من تجربة واقعية حية، إلى جانب جمالياتها، والتيمات التي احتشدت في لحظة من حياة الذات، وهي كحاضن لما هو يومي يعرضها السرد مخاطبا تجربة القارئ وخبرته بالمكان المعاش، هذه المدينة التي وإن كانت من تشكيل وعي المؤلف، إنما أسست كلغة على ما هو مرجعي، أي المدينة التي ترتادها الذات في ذهابها وإيابها الدوري. تبرز باعتبارها «مركزا للاستغلال والبؤس، وكذلك الظلم الاجتماعي والمكائد السياسية»[11]، لم يعد الواقع مفهوما بسبب تعقيده، أصبح التعبير عنه إشكاليا، لا يقدم جغرافيا لمكان حضاري، يحول يوميات الإنسان إلى إشكال يخص وجوده داخل المدينة.

في مكان كهذا تضيع الشخصية «أين أنا الآن بالضبط داخل رحلة المدينة؟»[12]، يلازمها الشعور بالعدم الوجودي النزعة، يؤشر على الضياع، والمعاناة من الوضع الذي انتهى إليه المكان، مكان غريب مهدد، بارد، مصمت، يزور الراوي في أحلام أصبحت كوابيس تصل حد الهذيان «شيء ما في هذه المدينة يمشي على رأسه بشكل غير معقول»[13]، جراء ما يطرأ عليها من تدمير، يطال الشخصيات المرعوبة والمكان المتهاوي.

يبدأ تحول المدينة باكتسابها شكلا جديدا، تستعيره الشخصيات من مدن أخرى، فيضيع زيها القديم، إلى درجة يشعر فيها البطل أنه غريب، وحيد «أقول له بأني أشعر بالوحدة القاتلة في هذه المدينة التي تغيرت كثيرا، تركت ألبستها وارتدت ألبسة مستوردة لا علاقة لها بتاريخنا وحياتنا»[14] إحساس يدل على مكان في حقبة شهدت فوضى كبيرة، وإن مثلت وجهة نظر الراوي، عبر بها عن شعوره تجاه التغير الذي شهدته المدينة، قد يخالفه غيره فيها، والأمر طبيعي لأن الكاتب ينطلق من وعي جماعته، يقدم رؤية للعالم تتجلى أكثر في قول الراوي «هذه المدينة التي بدأت تتحول إلى صحراء قاحلة»[15]، ويضيف «خلت نفسي في قرية كبيرة، المدينة صارت ريفا»[16]، وكذلك قوله: «يبدو أن التخريب المقنن للمدينة، شرع فيه من زمن بعيد»[17]. وتبقى صورة المدينة القديمة في الذاكرة، يحملها الراوي معه، يسترجعها كلما ضاقت عليه مدينة الحاضر، وشعر بالاختناق «كم هو محزن أن يستعيد الإنسان ألفة الأشياء الآلفة في مدينة بعيدة»[18]، ويصاحب الاسترجاع صوت الفنان (مسكود) يردد أغنية تبكي المدينة:

«وين نجي يا بابا سالم.
سنجاق طبول ومحارم.
وغواشي عليه ملايم.
ماذا بنان دوك اسنين.
غابت النية يا فاهم.
راح ذاك الوقت الزين»[19].

تتكرر الأغنية بمقاطع أخرى ليكتمل المشهد، ويبلغ إحساس الراوي بالمرارة مداه، يرى في الأغنية أفضل ما كتب عن المدينة قبل سقوطها، تسترجع الذات الراوية ذكرى المدينة وتبكيها، من خلال الأغنية التي تتماهى في السرد، فتكون أبلغ، تبكي مدينة تغيرت شوارعها لما سكنها أناس ليسوا أهلها. وتضمين النص الأغنية، هو إشارة ذكية إلى مدينة الحاضر، التي خرجت عن مسار تاريخها الطبيعي، وفق النظرة التي أطرتها الذات البطلة، وتعالق

نص الأغنية ونص الرواية «بمعنى الحضور الحرفي، لنص ضمن آخر=الشاهد، بمعنى الاستدعاء الصريح لنص معروض»[20] على نحو يكون للراوي منطق التاريخ والفعل الوجداني، يتيح له البحث لنفسه عن منطق ما أو حيلة ما يعيد بها المدينة إلى زمنها الطبيعي وأزيائها التاريخية؛ في المقابل يكون للمدينة منطق الفعل القوي المادي البادي في مظاهرها في عاداتها، في لباسها، في شوارعها، وجدرانها، فالراوي ينشد الماضي مستغلا الصورة القديمة، بينما تسرع هي نحو المستقبل، تدعي فهما للحاضر على أنه امتداد للماضي ليس ماضي الراوي، بل ما اعتبره هو مستوردا، وهنا نكون إزاء تعدد وجهات النظر وتباينها حد التناقض، لكنها لا ترقى إلى مستوى الصراع فالراوي لا يجرؤ على المواجهة، لذا شعر بالاغتراب، ورأى نفسه غريبا في مدينة لم تبق مدينته، تصعب مصالحتها، فيقرر الانتحار، يرمي بنفسه من الجسر، مستسلما أمام المدينة، مع يقينه أن انتحاره لن يغير شيئا، بل هروب من مصير يراه محتوما.

نهاية تعلن موت المكان والفضاء الاجتماعي، والذاتي، بالتالي يموت في الإنسان بعده الاجتماعي، وبعده الذاتي، فتتقلص حياته، وتنحصر في الوظائف البيولوجية، وما بقي من حركة، فإنها مجنونة مضطربة مجانية، لا تستغل الوقت، بل تسير في الفراغ، لا فسحة لها، يشعر صاحبها بالاختناق، حينما تضيق عليه المدينة«لا أستطيع العيش داخل أذواق تفرض علي في مدينة مكفنة تموت باكرا يجد المرء نفسه في حاجة إلى مكان فيه قليل من الفرح والسعادة»[21] تنطق اللغة بمعاني الانغلاق والعزلة، فقد انفرط عقد الجماعة، وإذا هي شتات من أفراد معزولين ليس لهم غير أنفسهم، يدفعون بغربتهم إلى أقصاها«صارت اليوم الحلفاء والأشواك تملأ تربتها التي بدأت تتصحر حتى البؤس والخوف يتحول إلى حنين لحظة الخواء والصمت»[22]، تظهر دلالة النص أن المسافة الحقيقية بين الناس، ليست في اتساع المكان المادي أو ضيقه، بل في طبيعة العلاقات والقيم، ومدى قدرتها على التأليف بينهم، لأنها مسافة روحية ونفسية.

يزحف التصحر ليطال الفضاء الثقافي والفكري والفني للمدينة، أدوات إنتاج الوعي، فهذه «المدينة غيرت الكتاب والعلم بالصفرة، والشعر بالحكاية، والكتابة بالرواية، والحروف المنسوخة على الجلد بالنار والموت والدم، كل شيء تصدع بقوة، بقوة فظيعة»[23] إن سيميائية التقابل الاستبدالي الذي أقامه الراوي بين عناصر العلم والثقافة المتعارضة (الصفرة، والرواية، والحكاية، والحروف المنسوخة على جلد المعز)هي رموز للتراث في بعده العقدي، يرى فيه تخلفا، ومصدرا للدم والموت، وينطلق من وجهة نظر معارضة ليس فقط لحراس النوايا الذين غيروا وجه المدينة، بل يعارض التاريخ ذاته، وهي قراءة متحاملة، وإن كانت في نص فني يمنح صاحبه حرية التعبير، تقصي زمنا برمته، يلقي اللوم على (بني كلبون وحراس النوايا)، ويقف شاهدا، يكتفي بالرفض، ويمارس سلبية تعبر عن انهزاميته، يهرب إلى الأمام بدل المواجهة، والمشاركة في إعادة بناء المدينة، ويعلن ضمنيا عدم انتمائه للمدينة، فترفضه المدينة، وينتهي منتحرا.ولحظة التدمير لحظة متوترة، تعبر عن تصدع عميق بين ما كانت عليه المدينة، وما يمكن أن تكون عليه، تحملها الشخصية في الذاكرة، تراودها ساعة الحنين فتحزن لفقدان المكان «يحزنني الحنين وتقلقني برودة الأمكنة الصامتة وطقوس المدينة الجميلة التي تذهب ولا تعود»[24].

تشير الفوضى التي صارت إليها المدينة على أنها لم تستطع امتصاص التغيير المفاجئ، كأن الناس وهم على هذه الحال يعيشون زمنا آخر، ويؤرخون لحقبة جديدة، لكنهم غير فاعلين يرزحون تحت تأثير الغير، صاروا «مجرد رعية وليسوا مواطنين، حق المواطنة صار معلقا، هذا هو العرف الجديد، أد وإلا خل يا مسكين»[25]، يدل هذا التغير على مرحلة كثيرة الفوضى، تفتقر لمفهوم المؤسسة (اجتماعية، اقتصادية، سياسية) وينقصها العقل

والمنطق. إنها بانوراما لجوانب الصراع في المدينة المدمرة، إنها حكاية مدينة فقدت معالمها الإنسانية، وحضارتها، فخسر الإنسان بنية زمنه، وغرق في البحث عن أشكال أخرى تمكنه من العيش وفق صورة المدينة الجديدة. هكذا تنهض المدينة في النص، حتى أنها تسرق البطولة من الشخصية، وتكون عاملا في تنمية الحدث إلى نواة التواشج.

مثلت المدينة مكانا تصدم فيه الذات، تتحقق علاقتها بمكانها الانتقالي في مستوى التخييل، لكنه محكوم بالواقع، يشكله عبر وعي الكاتب وفق رؤية للعالم تحكمها الأيديولوجيا بامتياز، حيث ترسم المدينة بكلمات تنتج بنية دلالية تقدم مدينة تعاني الدمار. هذا الواقع يدفع الذات إلى الحلم بمدينة توفر الأمن والاستقرار، تختلف باختلاف الوعي الممكن للحالمين بها، بدل أن تحمي مدينتها، وتوفر هي الأمن والاستقرار للمكان.

مريم والوعي بالزمن:

ترتبط الرواية بالحياة والواقع، وبالتالي بالزمن، محورها الذي يشد كامل عناصرها، يأمل النقاد عن طريقه «معرفة كيفية تعامل الرواية مع الخبرة الإنسانية وكيفية تفاعلها مع الزمن ودوره في التصميم لشخصياتها وبناء هيكلها وتشكيل مادتها وأحداثها»[26]. يجعله ذلك عاملا أساسيا في الكتابة الروائية، السبب الذي جعل (سيزا قاسم) تضعه في صدارة اهتماماتها النقدية[27]. عبرت عنه الرواية وعن القلق، الذي يعيشه الإنسان في خضم متغيرات الزمن وضغوطاته، ومن ثم فـ«هي تعبير عن رؤية الروائي تجاه الكون والحياة والإنسان. فإحساس الإنسان بإيقاع الزمن يختلف من عصر إلى عصر تبعا لاختلاف إيقاع الحياة نفسها»[28].

ويختلف توظيف الروائي للزمن حسب مقتضيات البناء العام للرواية، تمنحه مرونته القدرة على التمظهر في النص بأشكال مختلفة، الأمر الذي يجعل منه «عملا أدبيا أداته الوحيدة هي اللغة، يبدأ بكلمة وينتهي بكلمة وبين كلمة البداية وكلمة النهاية يدور الزمن الروائي، أما قبل كلمة البداية وبعد كلمة النهاية فليس للزمن الروائي وجود»[29]، وقد اعتبره (لوكاتش) ذا طبيعة دياليكتيكية، يتسم بالسلبية والإيجابية، في تعبيره عن انحطاط البطل، وفي تعبيره عن الانتقال من شكل أدنى إلى شكل أصيل لوعي العلاقات بين الروح والقيم والمطلق، وهو بذلك يحافظ على علاقته بالقيم الأصيلة[30]، ينظر (لوكاتش) إلى مقولة الزمن من مفهومه للرواية، لذا يربطه بالزمن الواقعي، ينقله الكاتب عبر الوعي إلى النص. بينما يعتبره (باختين) عنصرا حواريا، إذ تجمع الرواية أزمنة تتحاور وتتفاعل، تحددها التجربة والمعرفة والممارسة، لذا فهو منفتح، وأحد مستويات ترتيب الأزمنة والقيم.لذا يتجلى وعي الشخصية بالزمن من خلال الزمن النفسي، حيث يمتد في الذكريات والطموح، تعبر عنه الحالات النفسية المتغيرة، فهو الماضي العائد بوساطة الذاكرة مستخدما الومضة الماورائية، وفي الوقت نفسه زمن المستقبل الحلم؛ يستقر في اللاوعي، ويخضع لقوانينه؛ مقياسه القيم الخاصة، وليس الموضوعية، يدرك بتعاقب أوضاع الوعي وحالات اللاوعي«إنه بعبارة أخرى زمن نسبي داخلي يقدر بقيم متغيرة باستمرار»[31].

هكذا يكون الوعي بالزمن، نموا باطنيا، يتواصل بلا انقطاع دافعا بالماضي إلى الحاضر، الذي يحيل إلى المستقبل، فليس «المقصود بزمنية الرواية زمنها الخارجي "المرجع" الذي تصدر فيه، أو تعبر عنه فحسب، وإنما المقصود كذلك –بل ربما أساسيا– زمنها الباطني المحايث، المتخيل، الخاص، أي بنيتها الزمنية التي تحدد بإيقاع ومساحة حركتها والاتجاهات المختلفة، أو المتداخلة لهذه الحركة، كما تتشكل بملامح أحداثها وطبيعة شخصياتها، ومنطق العلاقات والقيم داخلها، ونسيج سردها اللغوي، ثم أخيرا بدلالاتها النابعة من تشابك وتضافر ووحدة هذه العناصر جميعا»[32].

وقد كشفت قراءة الرواية في ضوء هذا الطرح أن التداعي كان نهجها، حيث تتداعى المشاعر والأفكار والذكريات والتخيل، وتتخذ المواقف؛ كما تشترك الشخصيات في تداعياتها، كونها تحكي عن زمن واحد وموضوع واحد؛ وسيمكننا التحليل من كشف طريقة تعامل مريم مع زمنها، مع الإشارة إلى طرائق الكتابة التي لا شك سيكون لها أثر في إبراز هذا الوعي. خاصة أن الرواية رواية مثقف، يعاني مسألة الوجود في واقع فقد الاستقرار والأمن، ويتخذ موقفا من الزمن الذي يعيشه، انطلاقا من الوعي الذي أنتجته الأيديولوجيا التي تبناها كمثقف، وهنا يمكن القول «إذا اعتبرنا أن الفن موقف، وأن أشخاص العالم الروائي متخيلون، فهل تكون صورة المثقف...صورة موضوعية تجد في الواقع الاجتماعي المعيش مبرراتها أم أنها لا تعدو أن تكون صورة الروائي المثقف من خلال روايته»[33] ويستدعي تأكيد هذه الفكرة الدعوة إلى دور تاريخي، يقوم به المثقفون والمبدعون بأطروحات ثقافية وإبداعية، تجسد خياراتهم التاريخية، وتقدم طبيعة القيم والثوابت التي يدافعون عنها[34].

فمريم امرأة، تعاني الوجود في زمن تميز بالفوضى، إلى جانب ما عاشته من ضغط اجتماعي، لذا تتعامل مع وضعها كبطلة إشكالية، تملك رؤيةً، ووعيا بالزمن، تحاوره، وتصارعه، يؤطرهما الحاضر، تحضر من خلال الوعي، تمارسه كفنانة ومثقفة، لها وموقف من زمنها، يحدد طريقة تعاملها مع الزمن.

تبدأ حكاية مريم منذ إصابتها في أحداث أكتوبر1988 برصاصة طائشة في الرأس، يخبرها الأطباء أنه يصعب استخراجها، لتصبح علامة، تدل على التحولات الحاصلة في زمن الإنسان الجزائري، الذي دخل مرحلة جديدة، كما تؤدي إلى جانب وظيفتها اللسانية وظيفة دلالية، تمثل مصدر الوعي، كان اختيارها للرأس هدفا–وإن كانت طائشة– محاولة لاغتيال الوعي الطامح إلى مستقبل وفق وجهة نظر خاصة، تبئر النص؛ وفي مستوى آخر محاولة لاغتيال المرأة كوعي بدأ يتشكل في الزمن الحاضر، وإبقائها جسدا، كما قدمها الماضي.

غير أن مريم تتحدى الرصاصة وآلامها، فتحضر رقصتها شهرزاد، رمز تحقيق الذات، لتؤديها في ربيع الجزائر الموسيقي، رمز انتصار الوطن، كما تراه انطلاقا، متحدية الموت المتمثل في محاربة الوافدين الجدد (حراس النوايا) للفن بإغلاقهم قاعة الرقص؛ تدخل في مواجهة مع زمن، تراه مزيفا ومستوردا،غير أصيل،مقطوع الصلة بالمدينة/الوطن. لذا نقول إنها بطلة إيجابية في النص،عكس صديقها الراوي الذي كان سلبيا، عجز عن مواجهة الواقع الحاضر، فانتحر، وفي ذلك يقدم النص المرأة عنصرا فاعلا في تعامله مع الزمن.

وتمثل الرصاصة بتكرارها زمن النص، تتحكم فيه، فيكتفي بالإشارات الزمنية الصغرى، باستثناء إشارة زمنية واحدة كبرى هي أحداث أكتوبر 1988، تاريخ بداية موسم القتل، الذي يدفع بالماضي –ماضي مريم–إلى الحاضر، تضغط اللحظة الحاضرة على الذاكرة، فتهرب إلى ماضيها مسترجعة تفاصيل الطفولة، والشباب، هنا يعمد السرد إلى تكسير زمن القصة، بفعل الاسترجاعات المحملة بأحداث ليست أفضل من أحداث الحاضر، يتداخل الزمنان، ويشكلان القيمة الدلالية للنص. تحددهما الرصاصة في الرأس، زمن ما قبل الرصاصة، وزمن ما بعد الرصاصة؛ الأول زمن الطفولة والشباب والزواج، تستجمع الذاكرة الوقائع المحفورة في الوجدان، تحضر مشروطة بإحساس داخلي، تسترجعه البطلة بعد الإصابة بالرصاصة، التي تستفز الذاكرة، فتعود إلى الوراء مسترجعة الذكريات «أريد أن أتحرر من هذه الذاكرة المثقلة بالحنين والأوجاع يجبرني الشارع والأنواء على التآلف مع الموت مع وجه الله، لكي استعصي على كل الأشياء»[35]، تشعر البطلة بالتشظي، يسببه الحنين إلى الماضي رغم أوجاعه، والحاضر الحزين؛ إحساس يمتد حتى وهي تتشكل جنينا، تجهل من أبوها، أهو عمها أم أخوه، وبعد الولادة يبدأ السؤال والجنون يأكل«حاضرها وغيابها، لا تعرف حتى أباها»[36]، يستمر عنف الولادة، ويتجدد مع

ولادة جديدة عندما تخترق الرصاصة رأس مريم، فلا يكف السؤال المليء بالخوف، رغم الإصرار على الحياة «إنه تجاور السرد الاسترجاعي الذي يعتمد على الذاكرة وعلى التأمل الفكري وعلى الهواجس والمخاوف التي تساور النفس وتشغل الحاضر»[37].

تتحول مريم إلى لا منتمية، ابنة «الخرافة، كآبة من الضوء، شعاع من الحزن...»[38]، ترتبط منذ زمن الخلق في غياهب الرحم بالقتل، فتكون ضحية في الولادة، وضحية في الموت. ويمثل الماضي لها قوة تؤثر على الحاضر، فهو الرحم الذي تحن إليه، يمنحها الدفء والحنان أحيانا؛ لكنه لا يخلو من عنف أحيانا كثيرة؛ فيتحول كابوسا، تعيشه في ولادتها وزواجها، وقبلها عاشته أمها مع زوجها الثاني عم ابنتها، بعد موت زوجها الأول، تدفعها الأم الضعيفة وزوج الأم (العم) المريض المنطوي والمنعزل، المستسلم إلى تحدي الواقع، حيث استسلمت الأم بعد وفاة زوجها حسين، لقرار العادة، القاضي بزواج المرأة من أخ الزوج في حال وفاته، وخضعت لحكم أم الزوج، رمز سلطة العرف، لخصتها كلماتها «هذا مقدورك وزهرك، ادعي الله بالتسخير»[39]، ولا يبذل الاثنان جهدا لرفض قرار العرف، تقول الأم «كنت أتمنى أن يرفض، أن يقول خويا أكبر من هذا الزواج، لكنه عندما سألته، أحنى رأسه ثم خزرني من رأسي حتى قدمي، لم تستطع لاله حلومة أن تخبئ فرحتها وابتسامتها، ربتت على كتفيه بنوع من الانتصار»[40] إنها العادة، التي لا يجوز مواجهتها.

إن استرجاع الشخصية للماضي استجابة لسلطة الحاضر الذي تعمل على تحديه، فهي الطفلة الخرافة، وقفت في وجهها أشكال عدة من المآسي، جهدت على التخلص منها بمساعدة أناطوليا أستاذة البالي، المرأة الروسية القوية، اتخذتها أما رمزية بديلة، تعلقت بها كنوع من تحد وتعويض للماضي «أشعر أحيانا أن أناطوليا أعطتني من الحب أكثر مما أعطتني أمي»[41]، تمنحها الأم البديلة مساحة لتحدي عنف الحاضر باحتراف الرقص.

ورغم انتقادها استسلام أمها، تقبل هي الزواج بالطريقة نفسها، لكن استسلام الابنة جاء ضمن وجهة نظر، رأت فيه ملاذا من بؤسها «كنت كغيري – تقول مريم– أريد أن أهرب من هذا البؤس الذي يلاحقني»[42]، ولما اكتشفت أن زواجها صفقة تم بموجبها بيع الجسد، كانت رغبة الهروب من الواقع الصعب أقوى من الرفض، فقد حرمت حمودة الزوج متعة جسدها،إلى أن وقعت ضحية الاغتصاب، فكان ذلك كفيلا بحدوث الطلاق.

تدفع تجربة مريم وأمها إلى القول إن «المرأة لا تنفصل همومها الموضوعية عن همومها الذاتية أو الفردية ولذا يصبح للزمن تأثير حاسم في حياة المرأة من حيث تقديم حلول مجدية كانت تنتظرها أو السقوط بها إلى نهاية تراجيدية تحمل معنى الوحدة والانعزال والقلق»[43]، لذلك لم يكن زمن الزواج طويلا، رأت فيه مريم مأزقا، فهي لا تحب زوجها حمودة، وكرهت الرجل مطلقا، باستثناء الراوي أستاذها في الجامعة، رأته الرجل النموذج، فأسلمت له جسدها طائعة، دون عقدة الأوراق (عقد الزواج) إذ العلاقة بين المرأة والرجل في منظورها لا تحتاج إلى ورق، في المقابل كان حضور حمودة وهي زوجته، يثير فيها الاشمئزاز، فتمنعت، لأن نظرته للمرأة لا تتجاوز حدود الجسد، وسيلته لتحقيق الرجولة، لذا كان الاغتصاب ضرورة لاكتمال هذه الرجولة، وبين زوج أم مستسلم وبائس، بديل للأب القوي المجاهد الشهيد، وزوج مغتصب، ينعدم الزمن، لا يوظف النص إشارات زمنية دالة عليه، خاصة وأن سنوات الطفولة والشباب، وتجربة الزواج، لم تحمل سوى حقيقة عنف المجتمع، فيطفو على سطح اللغة زمن آخر هو الزمن النفسي المصبوغ بالسواد، يأتي نتيجة قهر الماضي، تعبر عنه مريم بقولها: «تصور خرجت من بؤس زوج أنهكته العقد، لأسقط في فم رصاصة ساخنة، إني أحملها معي مثل سائح مولع بتذكار ما»[44].

تبدأ مريم تجربة جديدة مع الزمن، تحددها الرصاصة في الرأس؛ تحدث تحولا في الإحساس بالزمن، وإن كانت المرارة هي الأساس المشترك بين الزمنين «وحين سكنت الرصاصة الطائشة دماغها، تغيرت فيها أشياء كثيرة، ونزل سواد يشبه الظلام على عينيها، لم يكن الأمر مهما لأنها كانت مصرة حتى على الموت على حقها في الحياة،في الرقص، شيء من الطفولة يحكم حركاتها»[45]، يمثل الماضي المستمر في الحاضر، والطموح إلى المستقبل، الديمومة التي تعيشها الشخصية،وهي تعاني إشكالية الوجود في زمن يتحداها، يسلبها حياتها، لكنها تصر، وينتصر الزمن في الأخير، بينما تحقق هي رغبتها في الرقصة الأخيرة، رقصة شهرزاد؛ فالزمن في مثل هذه الحالات يقع «بين الذات والحياة التي ترويها الذات، يتموقع الزمن إذن في مكان السرد، وعند تواشج الذات والحياة التي تزعم هذه الذات أنها شيء يخصها»[46]، ينمو لدى الشخصية إحساس قوي بالزمن، يتعاظم في الفصل السابع المعنون بالجنون العظيم، حين تتحدى مريم الأطباء وترقص رقصة شهرزاد، رقصتها، ثم تموت «شهرزاد أولا وصحتي بعدها، التحضير لها متقدم، سندخل بها موسم ربيع الجزائر الموسيقي»[47]، يصحب اليقين بالربيع إحساس بالخوف من الزمن المترصد لكل ما يبشر بربيع قادم «التدريبات بدأت وربيع الجزائر صار قريبا. لكن البلاد تموت كل يوم أكثر، وقد لا يجيء الربيع أبدا»[48]، ويحدث الحاضر بعنفه ارتباكا في يقين مريم، فلا تتأكد من أن الربيع فعلا قادم «لو فقط كنت متيقنة من عرض ربيع الجزائر القادم»[49]، تؤدي (لو) دور دلاليا يوحي بالارتباك، من خلال وظيفتها اللسانية كحرف تمنٍ، فتجعل الربيع أمرا محتملا، يقع بين التحقق وعدم التحقق، وهنا يبرز الفاعل الحقيقي الذي أنجز وضعا لم تعرف فيه البطلة مصير الربيع، إنه زمن العنف.

يوازي الرقص وسيلة مريم في التعامل مع زمن الحاضر العنيف مستوى آخر للزمن، ينفتح عليه النص، وتعيشه الشخصية، هو زمن القتل، يختلف عن الماضي، تحضر الرصاصة لتكون فاتحة الكتاب وخاتمته،تعلن بداية زمن النص باختراقها رأس مريم، وتختمه بقتلها، بعد ثلاث سنوات «سنة تمر، سنة أخرى، وبعدها سنة ثالثة، منذ ذلك الحدث الرهيب عندما شقت رصاصة ما رأسي»[50]، وهو الزمن الذي عاشته مريم بعد الرصاصة.

ميزت الرصاصة مرحلتين مختلفتين، شكلت إحدى الدلالات المعبرة عن رؤية مريم لزمن العنف، فتاريخ أكتوبر 1988، وظهور حراس النوايا،جعل الأصوات تختلط، ويتفرق الناس، لينطوي كل على نفسه، وتعم الفوضى، ويأتي الظلام، مشكلا الحاضر كواقع، ومحددا ملامح الزمن النفسي للشخصية، إذ يمتد من الواقع المعاش كزمن مفتعل، ليس ظلاما طبيعيا (الليل)، ليصبح إحساسا تحمله مريم، وتعجز عن التخلص منه، فتهرب تارة إلى حضن حبيبها وأستاذها الراوي، وتارة تذوب في الرقص وتتوحد مع حركة جسدها وإيقاع الموسيقى «لي الكثير من الحب لكل ما يحيط بي، لكنهم قتلوه ويقتلونه بالتقسيط، أنا كذلك أحزن عندما يحزن وطني»[51].

يتجرد الزمن من كرونولوجيته، ويحول قدرا مسلطا، نلمسه في إحساس البطلة، التي تضيع في الفراغ <<قلت وأنت تمسحين العرق من جبهتي:هل الخرفان تأكل الذئاب؟؟ يجب أن يكون هذا في هذا الفراغ الموحش وهذه الوحدة العازلة،عليك أن تصدق قبل أن تضع الفراش على وجهك، لقد تغيرت أشياء كثيرة، وبقينا نحن ها هنا في أماكننا الأولى مرسخين>>[52] يستمر الفراغ والضياع ما استمر انحباس الزمن في نقطة العنف، أوقفت حركته الرصاصة التي انطلقت ذات يوم من أكتوبر 1988، ولم تفهم مريم كيف أصابتها، ولماذا؟

تحاول الخروج من الفراغ، باتخاذها موقفا من زمن صنعته الرصاصة، ترفضه، وتقاومه بكل أشكاله خاصة المتمثلة في حراس النوايا، تراه زمنا دخيلا منفصلا عن المكان «بأي حق يفعلون كل هذا؟»[53]، وتعبر عن رفضها للآخر المختلف تراه غريبا، بطريقة تصل حد التطرف، فتقع هي الأخرى فيما أنكرته،وإن كان رفض

العنف مبررا، فإن رفضها التنوع الاجتماعي(اللباس)، والفكري لا يجد له تبريرا في النص، تحكمه الأيديولوجيا، تواجه من تتهمهم بالتطرف بتطرف مثله، تتموضع في ذات الموضع مع الآخر، يعبر عنهما التطرف، من ذلك حكمها المطلق على التاريخ الإسلامي والعربي، نازعة عنه كل صفة حضارية «منذ أكثر من خمسة عشر قرنا،لم نخلق مدينة نأمنها، وجدناها جاهزة فدخلناها بالدجاج، والأرانب، والكلاب، والقطط، وبدأنا في ترييفها حتى صارت مثل الخيمة»[54]. مثل هذه الأحكام الصادرة عن البطلة تجاه التاريخ، تأتي بإلحاح من المنظور الأيديولوجي الذي لم يستطع الكاتب إفراغه من محتواه كأيديولوجيا، ويحوله إلى عنصر فني يساهم في جماليات الرواية لسانيا، ويشتغل أيديولوجيا في المستوى الدلالي، رغم أن البطلة تفعل ذلك رفقة الراوي تحت ضغط اللحظة الحاضرة العنيفة.

إن إحساس شخصية البطلة وهي تعيش الزمن، قويٌ، يدفعها إلى التحدي، فينتهي الرجل بالموت، عبر عن انهزامه بالانتحار، بينما تستمر هي في الحياة مقاومة زمن الموت.كما أن الإحساس بلحظة الحاضر، والطموح إلى المستقبل كانا قويين، مع استرجاع الماضي الذي لم يشكل للمرأة ملاذا، يتحكم في حركة الشخصية، ويشارك الحاضر في الضغط عليها أكثر، فتموت مريم برصاصة طائشة في الرأس، رغم مواصلتها مسيرة الفن كانتصار على المستوى النفسي.والأمر الإيجابي هو إحساس المرأة بالزمن، وقوة تعاطيها معه، برغم النتائج السلبية التي تظهر عجز الكاتب أيضا في تجاوز المرحلة، بسبب صدمة المرحلة، لذلك جاءت بطلته مصدومة، واقعة تحت تأثير الزمن، لم تجد لنفسها مخرجا.

الراوي في مواجهة السلطة:

يشير النص إلى استبداد السلطة، التي تأملها الروائي ووجدها رمزا للعنف، وتشجيعا له، فصاغ نصه متطلعا إلى سلطة عادلة ديمقراطية، فقد أرهبه قمعها،المتلبس لبوسات متعددة ومتداخلة،أراد تعريتها متخذا لغة الرواية وسيلة، تعيد القراءة صياغة القمع منطلقها كذلك اللغة، للكشف عن المنطق المنتج، والمتحكم في هذا القمع، وكيفية تشكله فنيا.

بداية تطرح الرواية الأحداث التي عاشتها الجزائر في عقد التسعينيات، مشيرة ضمنيا أو علنيا إلى فساد السلطة،المتمثل في «سوء استخدام السلطة أو النفوذ العام بهدف الانحراف عن غايته، وذلك لتحقيق المصالح الخاصة أو الذاتية، بطريقة غير شرعية، ودون وجه حق»[55]، تنتقد نظاما سياسيا، معتبرة نفسها ليست طرفا سياسيا،ينتمي إلى هيئة أو مؤسسة سياسية، أو سلطوية، مع أنها جزء من واقع معاش، يشكل أعلى مستوى للتعبير عن وعي الجماعة، وهو المستوى التخييلي، حيث وجد الكاتب نفسه مطالبا بالقيام بهذا الدور.

يتجنب الراوي التفاصيل في عرض السلطة، يدينها ناعتا أفرادها بـ(بني كلبون)، صفة تتكرر في النص، تنضاف إليها بعض الإشارات، والسلوكات التي تبرز فساد السلطة، والتواطؤ مع (حراس النوايا) المتمرسين في امتهان العنف ضد من يخالفهم، وهي صفة كسابقتها، تحمل معنى الإدانة. يرى الراوي أن(بني كلبون) مهدوا الطريق لظهور(حراس النوايا) «السلطة تتخلى عن كل شيء لفقهاء الظلام، بالأساس لا يختلفان في الجوهر، بنوا الفيلات، سرقوا خزائن الوطن، فتحوا حسابات بنكية في البلدان البعيدة، الشمس لا تغطى بالغربال،العداوة ازدادت والسلطة لو تغسل بالجافيل، لن تستعيد جزءا صغيرا من مصداقيتها، هي التي خلقت حراس النوايا، وهم الذين يأكلون رأسها، أو تأكل رأسهم»[56].

تمارس اللغة عنفا في توصيف فساد السلطة ردا على تمهيدها الطريق لـ(حراس النوايا)، وضعت الرواية في مواجهة السلطة، اتخذها الكاتب وسيلة لرد الفعل، يعبر فنيا عن موقفه تجاه القمع السياسي، وأسلوب السلطة في تعاملها مع الخصوم السياسيين والناس عامة، يدرك الراوي ذلك في الدور الذي يؤديه الجيش،إذ يعلق «وأن الجيش الوطني، في لحظة من اللحظات يصبح غير وطني، الجيش جيش وكفى، عندما يؤمر، ينفذ»[57].

تجسد أجهزة السلطة القمع، وتتحول عن وظيفتها الأصلية، تخلق واقعا مرعبا ومخيفا، تستفيد منه السلطة، وتعتمد الرواية لغة مباشرة، مؤكدة واقعا عاشته شخصياتها. كما تؤكد شهادة الطبيب، على بشاعة القتل الذي مارسته السلطة، وهي تسعى للحفاظ على استمرارها، يقول الطبيب «سأقدم شهادتي أمام لجنة حقوق الإنسان واللجنة المضادة للتعذيب، سأقول إنهم استعملوا الرصاص الانفجاري،إنهم منعونا من تسليم الجثث لذويها، وإنهم أجبرونا على كتابة الأسماء على توابيت محشوة بالقطن والمفاصل الممزقة لأناس مجهولين»[58]، تختلف اللغة عن سابقتها، تنحو كلماتها نحو الحياد،يؤسسه المصدر الصادرة عنه، هو الطبيب، تمكنه وظيفته من ذلك، وتجعل كلامه أقرب إلى القبول، لا تحضر كي تتهم، أو تعارض، أو تحاكم، إنما ترفض واقعا هو القتل، مع أن اللغة تلعب في المستوى الدلالي لعبة التخفي، تتهم ضمنيا السلطة بأسلوب بعيد عن المباشرة التي تسقط في التقريرية، غير المقنعة، استطاعت أن توهم القارئ بواقعية الحدث، وقد تقنعه بالموقف الضمني المتهم للسلطة، التي يحاكمها المبدع بلغة الكتابة «الواحد يكتب لكي يقاوم هذا السرطان البطيء»[59].

وتشير لغة النص في المستوى الدلالي إلى أن السلطة تخلق بفسادها وقمعها عنفا مضادا، تكون الرواية شاهدا عليها، تؤرخ لها بكشف سياساتها الفاسدة، وافتقارها للقيم الإنسانية،مؤكدة عجز أفرادها عن بناء الدولة.

الجماعة الدينية ومسألة التطرف:

تحضر الجماعة الدينية كتنظيم خاضع لنظام هرمي شبيه بالعسكري، يحكمها(أمير) يقوم بتكوين الأفراد، الذين يبايعونه على السمع والطاعة، يوجه إليهم الأوامر فينفذونها بلا مناقشة. يقدمها الراوي مقرونة بالعنف الموجه لمن يختلف معها، أو يخالفها، ويرى أن للسلطة يدا في ذلك، هي التي فتحت لها المجال، فبني كلبون هم الذين مهدوا الطريق لحراس النوايا؛ يوحي بأن هناك تحالفا بين الجماعة والسلطة، واتفاقا مسبقا على تقويض المجتمع،ويسمح التحالف بتصاعد قوة حراس النوايا، حيث تنقلب الجماعة على السلطة، وتحمل راية الدولة الإسلامية المستحضرة من الماضي، تمارس باسمها القمع، على يد شخصيات ساهمت السلطة في بنائها، حتى تحولت إلى أدوات تدمير؛ لذلك يمكن قراءة رواية (سيدة المقام) على أنها إدانة مزدوجة للسلطة(بني كلبون) وللجماعة الدينية(حراس النوايا)، تشير إلى أحداث العنف التي شهدتها البلاد بداية من أكتوبر 1988 على يد هؤلاء، الذين اشتركوا في قمع الآخرين، ودفعت في الأخير بالراوي المثقف –الذي يخبرنا أنه خدم الوطن طويلا– إلى الانتحار.

ينطلق المتطرف من المشابهة التي تحقق الاتحاد، فالجماعة ترفض التميز والاختلاف داخل صفوفها، منطق يؤسسه النص، موحدون حتى في الشكل «القبعة الأفغانية ونعالة بومنتل والقشابية والمعطف الأمريكي من فوق، ونفي العصر والحضارة من ذاكرة الناس. نتشممهم من بعيد، فنغير المعابر والطرقات. رائحة عطورهم القاسية والعنيفة تسبقهم، عطر يشبه في قوته العطر الذي يسكب على جثث الأموات»[60]، تمثل العناصر(القبعة الأفغانية، نعالة بومنتل، المعطف الأمريكي، العطر) دلالات التطرف، تستبق تطرف أفراد الجماعة، وتبرره في المتخيل؛ ثم تكتمل الصورة بالسلوك، والتفكير القائم على إلغاء الحاضر (نفي العصر والحضارة) والذوبان في الماضي؛ تجتمع هذه العناصر لترسم صورة الجماعة، وتقدمها كمعطى عنيف.

ويضيف الكاتب صورة نساء الجماعة اللواتي «يمشين الهوينى في أكفان ملونة بالألوان الداكنة»[61]، وتشتد هذه الصورة قتامة في نموذج آخر لامرأة «تجر وراءها لباسا فضفاضا مفتوحا، يسحب وراءه كل أتربة الطرقات»[62]. يقدم الراوي نساء الجماعة في صورة يرى أنها فقدت حسنها وبريقها وأشواقها، وهي وجهة نظر تحكمها أيديولوجيا رافضة لهذا اللباس، تؤسسها الكلمة (أكفان) في المقطع الأول، والفعل (تجر)، وعبارة (يسحب وراءه كل أتربة الطرقات) في المقطع الثاني، حيث صفة الكفن المسند للباس المرأة تدل على الموت، أي أن المرأة وقع عليها فعل القتل؛ أوهي التي قامت بفعل الانتحار حينما فرض عليها هذا اللباس، أولبسته بإرادتها، بينما يوحي الفعل(تجر) بالاستهزاء والسخرية، إذا اجتمع بالفعل الثاني (يسحب)، زائد عبارة (كل أتربة الطرقات). وهي دلالات تعبر عن رفض الراوي لهذا اللباس، ينفي عن الآخرين حرية الاختيار، ويرفض التمايز في الوقت الذي يشتكي هو من محاصرة حريته، ومحاولة تصفيته باعتباره مثقفا مختلفا.

ومن الطبيعي أن يختلف فهم الجماعة للدين عن غيرها، لا يحتمل المنتمون إليها الاختلاف، يرهبون من يناقشهم في معتقداتهم الثابتة، يتهمونه بالكفر، وقد يؤدي الأمر إلى الرد بعنف، و«من صفاتهم، أنهم يقرأون في عينيك ما تفكر به ولا يهم إن كان صحيحا أو غير صحيح. المهم أنهم فكروا أنك على خطأ، فيجب أن تكون على خطأ بدون ثرثرة، عندما يكفرونك وعادة يفعلون ذلك عندما يختلفون معك، عليك أن تقبل، لأن أي نقاش سيقودك إلى تعميق الأزمة، الحاكم لا يناقش، الحاكم ينفذ أمره، ثم تقبل يده البيضاء السخية، ويطلب غفرانها»[63].

هذا ما تعرض له الراوي حين فاجأه بعض شباب حراس النوايا،وبعد ما استجوبوه اقتادوه إلى الشرطة، بعدها رموه في المزبلة، فيرى أن مثل هذا المنطق هو الذي يترتب عليه الخطاب، الذي يمتص الشباب إلى الجماعة.وتعد الطبقة التي ينتمي إليها هؤلاء الشباب، إستراتجية يتبعها حراس النوايا «الذين يقولون: رجل جاهل، رجل مضمون. أغرقهم في الإيمان وفي عالم الشياطين والجن وأهوال القيامة ومرر أرزاق السوق السوداء، والترابندو، ثم بيضها، سيقف معك أئمة المساجد والتجار والعاطلين وتجار الشنطة»[64]. ويخبر الراوي أن بني كلبون هم الذين أسسوا هذه الإستراتيجية لما «ملأوا المكتبات بالمطبوعات التي تستعيد الخرافات والدروشات، قالوا ليعيش الفراغ، أحسن من أن يفكروا في السلطة»[65]، وهي إستراتيجية تعمل على تنويم الناس في إشارة إلى فكر الجماعة الدينية، والكتب التي شكلت مرجعياتها؛ هكذا كان الفراغ الدال على غياب العقل، يستغله بني كلبون للاستئثار بالحكم، لكن هذا الخيار سرعان ما يفشل، لما يعجزون عن مواجهة حراس النوايا، الذين سيطروا على كل شيء باسم إقرار شريعة الله ورسوله صلى الله عليه وسلم، إذ تفاجأوا ذات صباح «بحراس النوايا يقفون عند أقدامهم ويدفعون على أبوابهم الموصدة، يزاحمونهم في سلطانهم»[66]؛ لذلك يؤكد الراوي ضمنيا على تحالف مضمر بين بني كلبون وحراس النوايا، تواطؤ السلطة مع الجماعة بهدف تقويض طرف ثالث يمثله الراوي، الذي قدم نفسه كطرف ثالث في الصراع، راح ضحية هذا التحالف، تحالف لا يخلو من كره متبادل ومتأصل في طبيعة الطرفين، يتوارى في المسكوت عنه في النص، تشير إليه دلالات خطاب كليهما.

وتمارس الجماعة عنفها، يقتحم أفرادها البيوت، يترصدون للمارة، ويراقبون خصوصيات الناس، لدرجة أن الراوي ومريم صارا يريانهم في كل مكان؛ لقد «بدأوا يتحولون إلى جيش منظم يتحكم في عنفوان المدينة، تعرف؟! لم أعد أشعر في هذه المدينة بأي أمن أبدا، بإمكانهم أن يخرجوا من كأس قهوتك المسائية، أو من فجوات حيطان حجرة النوم، وينصبون مشانقهم ويجهزون النطع لقطع رأس يرى أكثر مما ينبغي»[67]، ينتج الشعور بالخوف،

ويؤدي إلى الشعور بضيق المكان، حيث يفتقد الأمن، ويتحول المرء إلى مطارد يخشى على نفسه، لذلك فضل الراوي أن يصنع نهايته بنفسه، فانتحر ليحرم حراس النوايا من متعة قتله.

يقتل اليأس والتشاؤم كل أمل في الحل، فما حدث «قليل من كثير. لقادم أفظع، ستصل البلاد إلى حافة الانتحار،إما أن ينطق الصامتون حتى الآن بما فيهم الجيش وإما أن نعود إلى القرون الوسطى، ويبدو أننا عائدون لا محالة، حتى عندما يتدخل الجيش، فهو لا يحل لا مشكلة الجوع ولا العمل، يهدئ ثم يعود إلى ثكناته ويعودون هم إلى عاداتهم القديمة»[68]؛ يدفعه اليأس إلى الانتحار، لاعتقاده أن الجماعة مقبلة على تحقيق مجتمع القرون الوسطى في إشارة إلى محاكم التفتيش، هنا تتجلى رؤيته التي تتلخص في أن الحل مرهون بالقضاء على الجوع، وإيجاد مناصب شغل للشباب العاطل، أي أن الحل اجتماعي واقتصادي. رؤية تبرر جهل الراوي وخلفه الكاتب بطبيعة تكوين الجماعة الدينية.

وتقدم رواية(سيدة المقام) المتطرف الديني لتدينه، كاشفة عن متطرف ثان، تمثل تطرفه في شذوذه، وخروجه عن قيم المجتمع، وبذلك يخلق النص شخصية متطرفة، أراد من خلالها انتقاد تطرف ديني، لكنه وهو يفعل ذلك، شارك إلى جانب عنف السلطة في إنتاج المتطرف الديني. وسلوك الشخصية في الرواية، خاصة شخصية المرأة في سعيها لكسر ثقافة المجتمع المتعلقة بالأنثى، تتطور لتصبح شخصية متطرفة في سلوكها وأفكارها، تحت حمة الانتقام من المجتمع وتقاليده،كان سبيلها إلى التغيير مشوبا بالعنف، تماما مثلما فعل المتطرف الديني، الذي ساقته أفكاره العنيفة إلى سلوك عنيف في محاولة تغيير المجتمع؛ لذا فهما متساويان.

لقد كشفت الرواية عن وعي يرى العنف نتيجة للتطرف، يبدأ فكرة تكبر شيئا فشيئا، تتحول إلى تعصب يتخذ له مظهرا في اللحى والكحل والقميص بالنسبة للمتطرف الديني، بينما يتجلى تطرف المتطرف المعاكس في الفكر والسلوك، واللباس بالنسبة للمرأة المثقفة التي تتحدى المجتمع، وتخرج شبه عارية، تشرب الخمر، وتدخن السجائر،وتمارس الجنس باسم الحرية، لتعلن عن الشذوذ في مقابل التطرف، وهو السبب الذي جعل«شخصية الأنثى المثقفة..هي على الدوام سلبية مغتربة وضائعة لا تملك حولا أو طولا ولا تحسم موقفا أو فعلا، صحيح أن هذه الشخصية هي على الدوام كذلك رافضة حانقة ومحتجة، بصوت انفعالي جهير..بيد أن هذا الرفض والحنق والاحتجاج ليس إلا دليلا على السلبية والاغتراب والضياع، والصوت الانفعالي الجهير ليس أكثر من صيحة في واد،ذلك أن الوعي الذي يتحكم في هذه الشخصية هو وعي انفعالي ذاتي ورومانسي»[69]؛ إضافة إلى تطرف السلطة، لينتهي ذلك كله بالقتل كأعلى درجات التطرف.

ويتخذ التطرف في(سيدة المقام) صفة التيار الواحد، يتدفق من بداية الرواية حتى نهايتها، يغدو موضوعها الأساس، يشكل بنيانها، عناصره شخصيات ثانوية، لا تحمل أسماء، تشترك في شكلها وتفكيرها وسلوكها، تعبر عن العنف والتطرف، تستمد مرجعياتها من النقل ملغية العقل، ومدعية امتلاك الحقيقة المطلقة، كل من يخالفها مصيره النار، تبرز بذلك أحادية الرؤية والفعل، تكوين يراه الراوي نابعا من عقلية ريفية، أنتجت نماذج متعصبة، إنهم «حراس النوايا ينتشرون في المدينة مثل رمال رياح الجنوب الساخنة، تعرفين أنهم لا يأتون إلا عندما تخسر المدينة سحرها وتعود بخطى مثبتة إلى ريفها الشفوي، الذي لا يقبل إلا بطقوسه»[70].

يحمل الريف دلالات حضارية، تعود إلى الزمن الماضي، تعطيه الصفة (الشفوي) بعدا دينيا، تشير إلى الرواية مقابل الكتابة، وتمثل المصادر الدينية لحراس النوايا، وهو كما يراه الراوي ريف متعصب، يرفض الآخر، ويعمل على إلغائه. والمتطرف في ذلك يتعامل بانتقائية مع الماضي، يختار منه ما يشكل به مرجعيته، ثم يجعله مقدسا،

مما يحجب عنه رؤية متغيرات العصر، المستقبل بالنسبة إليه هو استرجاع الماضي، لأن الحاضر لا يتضمن غير ما هو سلبي، وهكذا غيرت المدينة «طقوسها وعاداتها منذ أن بدأ حراس النوايا يزيحون سلطة بني كلبون، ويستعيدون أمجاد الورق الأصفر، والحرف المقدس والسيوف المعقوفة»[71].

وفي موضع آخر يقدم الراوي المدينة التي غير ملامحها حراس النوايا، وأعادوها إلى الماضي، فصارت «مدينة غيرت الكتاب والعلم بالصفرة والشعر بالحكاية، والكتابة بالرواية، والحروف المنسوخة على جلد الماعز بالنار والموت والدم، كل شيء تصدع بقوة، بقوة فظيعة»[72]، ينتقي الراوي عناصر حضارية تدل على ثقافة الماضي، وعقيدته (الورق الأصفر، الصفرة، الحرف المقدس، السيوف المعقوفة،الحكاية،الرواية،الموت والدم)، يمكن إعادة تصنيفها إلى نوعين؛ عناصر ثقافية عقدية (الورق الأصفر،الصفرة، الحرف المقدس، الحكاية، الرواية)، وعناصر تدل على تطرف هذه الثقافة والعقيدة (السيوف المعقوفة، الموت والدم، النار). تنتج الأولى الثانية، بمعنى أن هذه الثقافة والعقيدة تولد التطرف، حيث ينتهج الكاتب شمولية في الحكم السلبي على كل من ينتمي لهذه الحضارة، وبذلك يؤسس تطرفا يقابل التطرف الديني،تدلل عليه عبارة مريم «العلم علم والدين دين! أما ملوا من تكرار نفس الحديث، منذ أكثر من أربعة عشر قرنا! لقد بلدوا هذا الشعب»[73]. وبذلك يستنكر تطرفا بتطرف مضاد، يلغي الآخر جملة، ويسخر منه، كما سخر من المصلين ساعة الفجر«كان الفجر رائعا رغم الصداع والدنيا خالية إلا من المصلين الذين حرثوا طرقهم من كثرة تكرار فعلهم يوميا»[74]، تقوم الجملة (حرثوا)، وكلمة (فعلهم) بوظيفة السخرية، لأن الراوي لم يحدد من هو المتطرف، وما هو التطرف، إنما يتحدث بشمولية، تتهم كل من ينتمي لهذه العقيدة. ينبني مثل هذا الخطاب على فهم أحادي منغلق على ذاته، يؤدي إلى قمع الآخر المختلف، يمثله الراوي في النص، عندما تعرض له حراس النوايا «ندما رفعت رأسي وجدت نفسي وجها لوجه مع الرجل الذي أوقفني بلحيته الطويلة السوداء وملامحه اليابسة، تأملني بنوع من الكراهية، لم يستطع أن يخبئ حقده.

– الطحان، شيوعي، خلصت البوليسي ولهذا أطلقوا سراحك!!

– يا سيدي يرحم والديك اتركني وشأني.

– نحن في مرحلة انتقالية، الدولة الإسلامية قادمة، إما أن ترجع للطريق المستقيم، وإما يطير رأسك، ويطير رأسك أفضل لنا ولك وللجميع.

– يأخي ما حدث لا يستحق هذه البهدلة.

– المفروض أن تجلد يا ولد الحرام»[75]. يوحي النص في المستوى الدلالي بأن هؤلاء يهدمون أسس المجتمع في صورته المدنية، وفرض نمط واحد كأمر واقع، يرونه مقدسا؛ مما يؤدي إلى كبت حرية التفكير،والقضاء على فكرة الاختيار، وإلغاء الإبداع.

ويعد القتل مرحلة تالية لتطور التطرف، فقد انتهى الراوي منتحرا، عندما رأى ألا مكان له في مدينة يمتلكها الآخر المختلف فكريا، سواء كان متطرفا أو معتدلا، ولما تأكد أنه لا يستطيع استئصال هذا الآخر،وضع نهاية لحياته، بعد ما أنهى ذاته كانتماء للوطن بتمزيق بطاقة التعريف الوطنية، وجواز السفر؛ إنه قتل مزدوج؛ قتل الهوية (الانتماء)، وقتل النفس. مثل هذا السلوك العنيف، يضعنا أمام مسألة وجودية، تعالج مسألة الوجود الإنساني كفكر وأيديولوجيا من زاوية أحادية، لا تحتمل الآخر، وترفضه، لأن الراوي لا يكتفي بنقل الأحداث، وسردها إنما يقدم نفسه كطرف ثالث، يكشف عن تطرف استئصالي، حين يصل الراوي الأستاذ الجامعي،المثقف والمبدع إلى رفض الآخر، يرى في المدينة مكانا لا يحتمل التنوع، لا يتسع لأكثر من واحد، لا يدرك أن المكان

«ليس جغرافية فقط، ولكنه معنى اجتماعي وبالضبط إنه معنى رمزي وإيديولوجي عندما نفسر ذلك المعنى الرمزي»[76].

في الأخير نقول إن هذه الشخصيات فقدت الإحساس بالزمان والمكان بسبب الفشل في الحياة الاجتماعية، والانكسار السياسي، انعزلت خارج الزمكانية لا دور لها غير التطرف، إلى أن تقف في مواجهة مع ضحاياها وفعلها، فتنهار، وتنتج دلاليا دائرة مغلقة، تعيشها الشخصية، هي دائرة القتل، تبدأ به، وبه تنتهي، تبدأ فاعلة وتنتهي ضحية.

خاتمـــة

تظل الرواية تجربة جاءت في سياق اجتماعي وسياسي نتيجة تصاعد الحضور القمعي للسلطة، والجماعة الدينية المتطرفة، كان ضحية له، ونتيجة له وللخيبات التي منيت بها الذات هي ممارسة الوجود في واقع مضطرب، باحثة عن كيانها. كما استدارت الكتابة إلى التطرف، تلتقط مظاهره، ودوافعه، فتتجلى الشخصيات وهي تنتقل من التعصب الفكري إلى تهديد الذات في وجودها، وهي بذلك تعبر عن موقف ما يختلف لجماعة ما،تجاه مرحلة جاء الروائي ليعبر عن موقفه في المستوى الفني مع اختلاف وجهات النظر باختلاف مرجعيات الجماعة، وكذا الكتاب.

وهي في أغلبها تنطلق من منظور الثورة على الواقع السياسي الذي يعيش مأزقا بفعل سيطرة فئة، واحتكارها القرار، ومن ثم كان المأزق الاجتماعي والاقتصادي، والأمني، الذي ليس بالإمكان تغييره إلا بالعنف من منظور الذات الرافضة والثائرة والتي ترى في الماضي تحقيقا لوجودها، وليس إلا بإزالة السلطة المانعة لهذا التحقق، ومن ثم فرض إرادتها على إرادة السلطة، بينما عاشت الذات العادية بين سلطتين تهددها في وجودها كمواطن يحلم بواقع يمنحه فرصة للحياة، فراح ضحيتهما، وجاءت الرواية تلتقط يومياته، وتتخذها وساطة تظهر من خلالها بشاعة العنف الممارس، ولم تستطع الذات المختلفة أيديولوجيا، والمناهضة للجميع، التوافق مع الواقع المستجد،ومن ثم عجزت عن تحقيق وجودها وفق رؤيتها وأيديولوجيتها، منعها تعصبها الفكري من ذلك، إذ الواقع هو ما تراه هي، وتبقى الذوات الأخرى المختلفة فكريا بالنسبة إليها دخيلة، لا تنتمي إلى المكان، ترفض التعايش الفكري، فتكون النتيجة استغرابها، وضياعها وجوديا.

الهوامش:

1- واسيني الأعرج: سيدة المقام، موفم للنشر، الجزائر، ط2، 1997، ص 20.

2- حسام الخطيب، رمضان بسطاويسي محمد: آفاق الإبداع ومرجعيته في عصر المعلوماتية، دار الفكر المعاصر، بيروت، ط1، 2001، ص 44.

3- فاطمة الوهيبي: المكان والجسد والقصيدة، المواجهة وتجليات الذات، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1، 2005، ص 32.

4- واسيني الأعرج: سيدة المقام، ص 23.

5- المصدر نفسه، ص 45.

6- المصدر نفسه، ص 145.

7- المصدر نفسه، ص 38.

8- ميلان كونديرا: فن الرواية، تر بدر الدين عرودكي، أفريقيا الشرق، المغرب، 2001، ص 61.

9- منصور قيسومة: الرواية العربية الإشكال والتشكل، دار سحر للنشر، تونس، ط1، 1997، ص 80.

10- يمنى العيد: الكتابة: تحول في التحول، دار الآداب، بيروت، ط1، 1993، ص 39.

11- روجر آلن: الرواية العربية، تر حصة إبراهيم المنيف، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، 1997، ص 14.

12- وسني الأعرج: سيدة المقام، ص 271.

13- المصدر نفسه، ص 36.

14- المصدر نفسه، ص 223.

15- المصدر نفسه، ص 68.

16- المصدر نفسه، ص 123.

17- المصدر نفسه، ص268.

18- المصدر نفسه، ص 269.

19- المصدر نفسه، ص 193.

20- جيرار جينيت: مدخل إلى جامع النص، تر عبد العزيز شبيل، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 1999، ص 70.

21- واسني الأعرج: المصدر السابق، ص 71.

22- المصدر نفسه، ص 80.

23- المصدر نفسه، ص 49.

24- المصدر نفسه، ص 214.

25- المصدر نفسه، ص 215.

26- عبد الصمد زايد: مفهوم الزمن ودلالته، الدار العربية للكتاب، 1988، ص 10.

27- سيزا قاسم: بناء الرواية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، 1984، ص 34.

28- مها حسن القطراوي: الزمن في الرواية العربية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 2004، ص 38.

29- نعيم عطية: دلالة الزمن في الرواية الحديثة، مجلة المجلة، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، عدد 170 فبراير، 1971، ص 19.

30- إبراهيم عباس: تقنيات البنية السردية في الرواية المغاربية، منشورات المؤسسة الوطنية للاتصال والنشر والإشهار، الجزائر، 2001، ص 100.

31- أ، أ، مندولاو: الزمن والرواية، ترجمة بكر عباس، دار صادر، بيروت، ط1، 1997، ص 137.

32- أحمد محمد النعيمي: إيقاع الزمن في الرواية العربية المعاصرة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 2004، ص 25.

33- محمد رجب الباردي: شخص المثقف في الرواية العربية المعاصرة، الدار التونسية للنشر، تونس 1993 ص 52.

34- سامي سويدان: جدلية الحوار في الثقافة والنقد، دار الآداب، بيروت، ط1، 1995، ص 129.

35- وسيني الأعرج: سيدة المقام، ص 12.

36- المصدر نفسه، ص 80.

37- محمد معتصم: المرأة والسرد، دار الثقافة، الدار البيضاء ط1، 2004، ص 99.

38- وسيني الأعرج: سيدة المقام، ص 85.

39- المصدر نفسه، ص 83.

40- المصدر نفسه، ص 83.

41- المصدر نفسه، ص 93.

42- المصدر نفسه، ص 101.

43- سوسن ناجي: المرأة في المرآة، دراسة نقدية للرواية النسوية في مصر (1888– 1985)، العربي للنشر والتوزيع، مصر، ط1، ص 159.

44- وسيني الأعرج: سيدة المقام، ص 141.

45- المصدر نفسه، ص 59.

46- ج. هيوسلفرمان: نصيات بين الهرمنيوطيقا والتفكيكية، ترجمة حسن ناظم وعلي حاكم صالح، المركز الثقافي العربي، المغرب ط1، 2002، ص 171.

47- وسيني الأعرج: المصدر السابق، ص 158.

48- المصدر نفسه، ص 160.

49- المصدر نفسه، ص 165.

50- المصدر نفسه، ص 33.

51- المصدر نفسه، ص 21.

52- المصدر نفسه، ص 135.

53- المصدر نفسه، ص 37.

54- المصدر نفسه، ص 43.

55- مصطفى عبد الغني: قضايا الرواية العربية، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، ط1، 1999، ص 113.

56- واسيني الأعرج: سيدة المقام، ص 163.

57- المصدر نفسه، ص 148.

58- المصدر نفسه، ص 40.

59- المصدر نفسه، ص 75.

60- المصدر نفسه، ص 11.

61- المصدر نفسه، ص 92.

62- المصدر نفسه، ص 229.

63- المصدر نفسه، ص 220.

64- المصدر نفسه، ص 216.

65- المصدر نفسه، ص 228.

66- المصدر نفسه، ص 228.

67- المصدر نفسه، ص 138.

68- المصدر نفسه، ص 245.

69- نجيب العوفي: نجيب العوفي: مقاربة الواقع في القصة القصيرة المغربية من التأسيس على التجنيس، المركز الثقافي العربي، بيروت لبنان، الدار البيضاء المغرب، ط1، 1987، ص 357.

70- واسيني الأعرج: سيدة المقام، ص 3.

71- المصدر نفسه، ص 6.

72- المصدر نفسه، ص 43.

73- المصدر نفسه، ص 43.

74-المصدر نفسه، ص 188.

75- المصدر نفسه، ص 225.

76- محمد الغمومي: الرواية المغربية والتغيير الاجتماعي، دراسة سوسيوثقافية، أفريقيا الشرق دون طبعة، (د ط)1991، ص 82.

قائمة المصادر والمراجع:

1- واسيني الأعرج: سيدة المقام، موفم للنشر، الجزائر، ط2، 1997.

2- حسام الخطيب، رمضان بسطاويسي محمد: آفاق الإبداع ومرجعيته في عصر المعلوماتية، دار الفكر المعاصر، بيروت ط1، 2001.

3- فاطمة الوهيبي: المكان والجسد والقصيدة، المواجهة وتجليات الذات، المركز الثقافي العربي، المغرب ط1، 2005.

4- ميلان كونديرا: فن الرواية، تر بدر الدين عرودكي، أفريقيا الشرق، المغرب، 2001.

5- منصور قيسومة: الرواية العربية الإشكال والتشكل، دار سحر للنشر، تونس، ط1، 1997.

6- يمنى العيد: الكتابة: تحول في التحول، دار الآداب، بيروت، ط1، 1993.

7- روجر آلن: الرواية العربية، تر حصة إبراهيم المنيف، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، 1997.

8- جيرار جينيت: مدخل إلى جامع النص، تر عبد العزيز شبيل، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 1999.

9- عبد الصمد زايد: مفهوم الزمن ودلالته الدار العربية للكتاب، 1988.

10- مها حسن القطراوي: الزمن في الرواية العربية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 2004.

11- نعيم عطية: دلالة الزمن في الرواية الحديثة، مجلة المجلة، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، عدد 170 فبراير، 1971.

12- إبراهيم عباس: تقنيات البنية السردية في الرواية المغاربية، المؤسسة الوطنية للاتصال والنشر والإشهار، الجزائر 2001.

13- أ، أ، مندولاو: الزمن والرواية، ترجمة بكر عباس، دار صادر، بيروت، ط1، 1997.

14- أحمد محمد النعيمي: إيقاع الزمن في الرواية العربية المعاصرة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 2004.

15- محمد رجب الباردي: شخص المثقف في الرواية العربية المعاصرة، الدار التونسية للنشر، تونس، 1993.

16- سامي سويدان: جدلية الحوار في الثقافة والنقد، دار الآداب، بيروت، ط1، 1995.

17- محمد معتصم: المرأة والسرد، دار الثقافة، الدار البيضاء ط1، 2004.

18- سوسن ناجي: المرأة في المرآة، دراسة نقدية للرواية النسوية في مصر(1888–1985) العربي للنشر والتوزيع، مصر، ط1، (د س).

19-ج. هيوسلفرمان: نصيات بين الهرمنيوطيقا والتفكيكية، ترجمة حسن ناظم وعلي حاكم صالح، المركز الثقافي العربي، المغرب ط1، 2002.

20- مصطفى عبد الغني: قضايا الرواية العربية، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، ط1، 1999.

21- سيزا قاسم: القارئ والنص، العلامة والدلالة، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، 2002.

22- نجيب العوفي: نجيب العوفي: مقاربة الواقع في القصة القصيرة المغربية من التأسيس على التجنيس، المركز الثقافي العربي، بيروت لبنان، الدار البيضاء المغرب، ط1، 1987.

23- محمد الغمومي: الرواية المغربية والتغيير الاجتماعي، دراسة سوسيوثقافية، أفريقيا الشرق، دون طبعة 1991.

أشكال التجريب في الرواية الجزائرية الفرانكوفونية (تداخل الأجناس)
صيف إفريقي لمحمد ديب نموذجا

د. فتيحة عاشوري

كلية الآداب واللغات، جامعة الشاذلي بن جديد–الطارف، afatiha41@yahoo.fr

تاريخ الإيداع: 2015/04/13 **تاريخ المراجعة:** 2016/03/13 **تاريخ القبول:** 2016/06/08

ملخص

يسعى هذا المقال إلى رصد التحولات الفنّية التّي عرفها الفن الرّوائي على مستوى الشّكل والمضمون، هذا التحديث الروائي الجديد اعتمد بنية حرة جديدة متداخلة تتسم بالتشظي ورسم النصوص على خلفيات نصوص مستعارة(من المسرح والسينما والثقافة الشعبية والتراث...)، فعمد إلى جمع هذه الخلفيات المتشظية وإعادة بناء نسيجها من جديد في صورة متداخلة تعكس وعي صاحبها بالواقع. وقد شكّلت أعمال "محمد ديب" الأولى بعامة تزاحمات أجناسية خاصّة مع روايته «Un été africain» "صيف إفريقي" التي شهدت دينامية وثراءً وتداخلا على مستوى البنية والمضمون.

الكلمات المفاتيح: أشكال، أجناس، تداخل، تجريب، صيف إفريقي، فرانكوفونية.

Formes d'expérimentation dans le roman Algérien Francophone (chevauchement des types) : Le cas du roman Un été Africain de Mohammed Dib

Résume

L'objectif de cet article est de relever les changements artistiques (techniques) qu'a connus l'art romanesque au niveau du contenu et de la forme. Cette nouvelle modernisation narrative a démantelé les spécificités de la structure artistique traditionnelle qui adoptait le cheminement linéaire dans le temps et la monothématique… , et d'adopter une structure nouvelle libre qui se distingue par des fragmentations et par l'élaboration des textes sur la base des métatextes ou de l'emprunt et d'autres styles artistiques (tels que le théâtre, le cinéma, la culture populaire, le patrimoine…). Nous avons eu recours au rassemblement de ces méta textes fragmentés et à la reconstruction de leur texture nouvelle, cette image reflète la conscience de l'auteur de la réalité. Le chevauchement des types littéraires qui est une forme d'expérimentation romancière. Le premier travail de Mohammed Dib est composé de chevauchements des genres, surtout dans son roman «Un été africain» qui témoigne d'une dynamique, d'une richesse et d'un chevauchement au niveau de la structure du contenu.

Mots-clés: Formes, types, chevauchement, expérimentation, un été africain, froncophonie.

The Experimentation Forms in the Algerian Francophone Novel (The overlapping of kinds): African Summer to Mohammed Dib Model

Abstract

The purpose of this article is to see the artistic changes (techniques) that have occurred in the narrative art on the content and the form…,.This new novelist modernization dismantled the specificities of the traditional artistic structure, and adopted new free structure characterized by fragmentation and by texts drawing in texts background or by borrowing other artistic styles, so he gathers these fragmented backgrounds and reconstruction of the new image that reflects the owner's awareness of reality. The overlap of literary kinds is a novelist experimental form, and the first work -in general- of Mohammed Dib formed overlapping genres, especially with his novel "One was African", which saw a richer level and overlapping dynamics on the structure and content.

Key words: Forms, kinds, overlapping, experimentation, African summer, francophone.

المؤلف المرسل: د. فتيحة عاشوري، afatiha41@yahoo.fr

مقدمـــة

يعدّ "تداخل الأجناس" تقنية من تقنيات التجريب على اعتبار أنّ هذا الأخير إستراتيجية إبداعية منحرفة نسبيا، ولكنها تتماشى والتجربة الواقعة وتقوي إيقاعها عند المتلقي، أو كما يرى الناقد المغربي محمد برادة "أن التجريب لا يعني الخروج عن المألوف بطريقة اعتباطية، ولا اقتباس وصفات وأشكال جربها آخرون في سياق مغاير. إن التجريب يقتضي الوعي بالتجريب أي توفر الكاتب على معرفة الأسس النظرية لتجارب الآخرين وتوفره على أسئلته الخاصة التي يسعى إلى صياغتها صوغا فنيا يستجيب لسياقه الثقافي ورؤيته للعالم"[(1)].

يقوم التجريب الروائي – في جلّ أوجهه–على إلغاء الحدود الفاصلة بين الأجناس الأدبية إلى حدّ التماهي بينها والإقرار بتداخلها إلى الحدّ الذي ينتج معه جنس هجين يحمل مواصفات مشتركة، كما أنّه من ناحية أخرى يقوم على استدعاء جملة من التضايفات النصية المتحققة بالفعل التي تثري النص الجديد ببنيات تأويلية انزياحية تدفع بالمتلقي إلى المراوغة لأجل فك شفراته، أو أنّه يرتكز على استعارة وابتكار أشكال محدثة وبنى تقنية وفنية وفكرية جمالية ومعرفية متعددة وتضمينها بحيث تمارس خرقا وخلخلة على مستوى القواعد الثابتة، وتحقق من خلال الأشكال التقنية الوافدة أحقية القول برفع شعار التجريب.

يعدّ التجريب لعبة فنية تقنية، تعيد بناء النصوص وفق استراتيجية متشظية ضمن بنية نصية منظمة ومحبكة تضفي على الشكل الجديد رؤية خاصة تنفتح على اللامحدود من العالم الروائي.

هذا وقد عرفت الرواية الجزائرية المكتوبة باللغة الفرنسية دينامية وثراءً في التجريب على مستوى البنية والمضمون، وقد جسّدت أعمال "محمد ديب" الأولى بخاصة روائع فذّة خاصّة مع روايته «Un été africain» "صيف إفريقي" التي لم تحظ بدراسات شافية ووافية، لذلك آثرنا أن نقدمها هكذا فريدة لعلنا نوفيها حقها من الدراسة.

يعدّ "محمد ديب"شيخ الرواية الجزائرية المكتوبة باللّغة الفرنسية بلا منازع، نظرا لما يتحلّى به من مواهب فذّة ومقدرات أدبية وفنيّة رائدة، وهو ما تعرب عنه أعماله المتنوعة التّي تراوحت بين المحليّة والعالميّة، ثمّ إنّ إنتاجه المحلّي على محليته إلاّ أنّه يحمل صبغة عالميّة، ذلك أنّ الكاتب أصبغه بمنهج فنّي قريب من منهج كبار الكتّاب العالميين أمثال فرجينيا وولف «wolf verginia».

يعاني الأدب الجزائري المكتوب باللغة الفرنسية من قلة المعاينة العلمية في هذا الموضوع، عدا بعض الدراسات المكتوبة باللغة نفسها كدراسة Charles Bonn و Jean Déjeu و...، هذا ويعتمد التجريب الروائي بعامة ولدى "ديب" بخاصة على آليات انزياحية انبثقت عن وعي فني خاص، ينأى عن الفعل الإبداعي ذاته مما يكسب العمل الروائي صبغات فنية شكلية وحمولات تفاعلية ثقافية وحضارية، ثم تلته تجارب روائية عربية أخرى رائدة أحدثت نقلة نوعية في مسار الوعي الفني الروائي، من خلال استحداث تقنيات جديدة تتماشى وروح العصر الذي تحياه ومنها تقنية تداخل الأنواع الأدبية.

ركزت الدراسات الأولى لأعمال "ديب" على الفعل المضموني للعمل دون اقتفاء الأثر الشكلي له، مما جعل أثر الدراسة في التجريب مغيّبة كما هو الحال مع "صيف إفريقي".

"يقع ديب ضمن التّيار الاثنوجرافي الذي يصف الحياة اليومية وضمن أدب الاحتجاج والثّورة [(2)]، وهو ما تؤكّده إنتاجاته الأولى التّي حوت ذاكرة تاريخية جماعية تطلّ على واقع استعماري لشعب مقهور، فبحث عن الحقيقة الاجتماعية والسّياسية والاقتصادية التّي تعكس هذا الواقع الجمعي وتنقده، وتردّ الاعتبار لكرامته، كما "

تتناول الشّعب لا ككتلة ساخنة وإنّما كأمّة دينامية[3]، ممّا أكسبها أبعادا إنسانية "يستشرف من خلالها ديب مستقبل الكائن البشري ويشعر بما هو أبعد من الحدود والحواجز، ذلك أن "محمد ديب" وأصحابه يعترفون بأن أدبهم هو أدب معركة وأدب إقليمي يتعرض لأوضاع لها ما يبرّرها في زمن معين من أجل إثارة الضمير الإنساني[4]، وهو ما يفسّر كمون الوازع الإنساني في ذّات الكاتب الرّافضة لأنساق القهر والعبودية التّي ترزخ بثقلها على الشعوب المستضعفة وترنو إلى الاستقرار والأمن والسّكينة والسّلام، لذلك تحوّلت أعماله في مرحلة ثانية وأخذت صبغة إنسانية فردية عالمية كما هو الحال مع "هابيل"، التي أحدثت نقلة نوعية على مستوى إبداع "ديب" قياسا إلى أعماله السّابقة، نظرا لكونها أحدثت قطيعة نهائية على مستوى الأسلوب الفنّي واللّغة والبطل الإشكالي، وكذا على مستوى الموضوع الذي بحث من خلاله عن ماهية الإنسان محاولا النّفاذ إلى أعماقه، كاشفا نوازعه الإنسانية الخيّرة منها والشّريرة واهتم به باعتباره محور الكون وأساسه.

أولاً: الآليات الشكلية للتجريب الروائي: في "صيف إفريقي" لمحمد ديب

تداخل الأجناس الأدبية:

برع "ديب" في مجال الرواية نظرا لإنتاجه الغزير الذي غطى على بقية الأجناس الأخرى، غير أنه غالبا ما يقحم جنسا أدبيا بآخر مثلما هو الحال في "صيف إفريقي" التي صدرت سنة 1959 عن دار Le Seuil بفرنسا، فالقارئ لهذا العمل لا يدرك كنهه، إذ يحتار في طبيعة جنسه رغم أن المعروف عنه أنّه رواية، والرواية كما هو متعارف عليه جنس متحوّل مرن بإمكانه استيعاب حركة الإبداع ومن ذلك التجريب باعتباره الأداة التي عملت على خرق القاعدة التقليدية لبنية الرواية وأكسبتها تصورات وحمولات جديدة تعكس رؤية كاتبها للواقع.

غير أنه إذا تمّ اعتبار الرواية جنسا يتناول حدثا معينا يعبر عن موقف صاحبه تجاه قضية ما بشكل متجانس دون تشويش يعكر صفو أحداثها التي تتدرج نحو الذروة مشكلة بذلك عقدة الحدث أو حبكته ثم إلى الانفراج، إضافة إلى احتفاظها بطول معين يتجاوز طول القصة أو يفوقها، فإن "صيف إفريقي" لا يوحي بأنّه جنس روائي كونه لا يتوافر على عناصر تجعل منه رواية بكامل مقاييسها، فهي تتناول قصصا عديدة ومتباينة يختلف أبطالها من قصة لأخرى دون احتفاظها على وحدة الموضوع مما يعني أن هذا النص لا يمتّ للرواية بصلة، وإنما هو إما مسرحية أو مجموعة قصصية؟!.

ترى الدكتورة "عايدة أديب بامية" أن "صيف إفريقي" "تذكّرنا بالمسرح المجرد للمأساة الكلاسيكية القديمة[5]، وهذا يعني أنها تقترب في هندستها من المسرحية أكثر منها إلى الرّواية، وليس مردّ ذلك اشتمالها على مجموعة من القصص فحسب وإنّما لغلبة الحوار بنوعيه فيها، فهي إذا ما قيست بالمسرحية نجد أنّ كلّ قصّة هي بمثابة الفصل الذي يحتوي على مشاهد.

يحتوي الإنتاج الأدبي ''صيف إفريقي'' على ستّة فصول تتوزّع على سبعة عشر مشهداً ؛ يستقل فصل "زكية" بخمسة مشاهد ويأخذ فصل "جمال" الحصّة نفسها، في حين ينفرد فصل "بابا علال" وفصل "مرحوم" بثلاثة مشاهد، وأنّ هذه الأخيرة تتداخل مع فصل "باساحلي" في جزئيها الأوّل والثالث. أمّا فصلّ "مصطفى والي" فيستقل بمشهد فريد، غير أنّه " ليس هناك أيّ عنصر من الوحدة بين القصص المختلفة سوى أنّها جميعها تحدث في الجزائر خلال فترة حرب التحرير، وتعالج المشاكل الجزائرية... وأنّ الشّخصيات في كلّ قصة تجهل وجود شخصيات القصة الأخرى، ولم يُقِم الكاتب أي جسر ليسّهل العبور من قصة إلى لاحقتها ويعتبر هذا بمثابة الضعف الرئيسي في الكتاب، وهو يقضي على الأثر الذي أراد الكاتب أن يخلقه ويوجده"[6]. في حين نجد أن

النص المسرحي عبارة عن عرض تمثيلي حواري يعالج قضية معينة يؤدي أدواره ممثلون أمام جمهور معين على خشبة المسرح، بحيث يشتمل على عناصر تؤدي غرض المسرحية التي تشتمل عادة على فصول ومشاهد، وفي "صيف إفريقي" لم نلمس هذه العناصر عدا الجزء الأول من العمل الذي يتحدث عن عائلة "راي"، حيث تجري أحداثه في فناء البيت الشبيه " بالفناء الموريسكي الذي يتواصل في العمق مع حديقة تفصلها أقواس عنه مضاء مثل خشبة مسرح"[7]، إذ يعتبر هذا الجزء بمثابة الفصل الذي ينقسم إلى خمسة مشاهد، بينما تجري بقية أجزاء العمل في أماكن مختلفة ولكن في زمن واحد وهو زمن الثورة التحريرية الكبرى، الأمر الذي يجعلنا نفند إمكانية اعتباره نصا مسرحيا.

تتناول " صيف إفريقي" في طياتها شرائح اجتماعية مختلفة، انتقاها "ديب" من الواقع الجزائري في سياق حرب التحرير مع "الاهتمام بإظهار مواقفهم تجاه هذا الحدث الكبير"[8]، فهو لا يروي قصّة رئيسية واحدة كما تقول الدكتورة "عايدة بامية"، وإنّما يروي قصصا متعدّدة لشرائح اجتماعية عديدة بحيث تمثّل كلّ قصّة شريحة اجتماعية معينة. صحيح أنّ الرّاوي أورد هذه القصص بصورة غير متوالية ممّا يجعل" القارئ يشعر بالحيرة ويحتاج لأكثر من قراءة للرواية ليفهم بناءها"[9]، الأمر الذي يجعلنا نقول أن هذه التقنية في الكتابة لا تدعم قول الدكتورة "بامية" على أنها تذكرنا بالمسرح، وأنّها في اعتقادنا تذكر بالمجموعة القصصية؛ إذ يرى "أبو القاسم سعد الله" أنّ "صيف إفريقي" عبارة عن مجموعة من القصص نشر بعضها في جريدة المجاهد بعناوين مختلفة، فالعمل ككل يحتوي على **ست** قصص.

استهلّ "ديب" **قصته الأولى** التي لم نجد لها عنوانا يذكر بلوحة من لوحاته المتفرّقة التّي حدثت في صيف إحدى سنوات الثّورة المظفّرة، تمثّلت في تصويره لأسرة بورجوازية كان شغلها الشّاغل منصّباً على مستقبل ابنتها "زكية"، البنت الوحيدة لـ "مختار راي" التّي تريد خوض غمار الشّغل بعد حصولها على شهادة الباكالوريا، إلاّ أنّها تجد اعتراضا واضحا وصريحا من الجدّة التّي تلزمها بالزّواج من ابن عمّها حفاظا على الثروة لا بالتّدريس، فيحاول الوالد في البداية أن يقنع والدته بأن الأحوال قد تغيّرت في الوقت الحالي وأنّ المرأة لم تعد على ما كانت عليه في زمنها، إلاّ أنّ موقفه هذا سرعان ما تبدّد بعد أن كان قد وعد ابنته بتحقيق رغبتها في أن تكون معلّمة فيقتنع بأن رأي "الجدّة" هو الصّائب، إذ يبدو أنّ عدوله عن وعده كان ناتجا عن ظروف البلاد التّي تتخبّط تحت نير الاستعمار، و" ربّما يكون السّبب هو رفض الوسط الاجتماعي لمبدأ عمل البنت مهما كان نوع العمل حتّى في مجال التعليم الذي يمكن أن يغضّ المجتمع المحافظ الطرف عنه"[10]، في حين كانت ردّة "زكية" عنيفة ناقمة وساخطة، غير أنّه إذا كانت "زكيّة" لم تستطع إقناع والدها بضرورة العمل، فإنّها على الأقّل استطاعت أن تجعله يعدل عن فكرة تزويجها بمن لا تحب.

ينتقل "ديب" بعد عائلة "راي" البرجوازية إلى **قصته الثانية** التي تتمثل في أولئك المناضلين الذّين وهبوا حياتهم خدمةً للوطن، ومن هؤلاء نجد المناضل الملتزم " مرحوم" وأكبر أبنائه "بن علي" الذّي انضمّ إلى صفوف المقاومة

يعمل "مرحوم" فلاّحا لكنّ تطوّر الأحداث وتفاقمها– إثر عمليّة التّمشيط التّي استهدفت الفلاّحين العزل– جعلته يختار طريقه بالوقوف إلى جانب النّسق الثّوري، فأوكلت له عدّة أدوار منها تزويد الثّوار بالمؤن وإعطاء المعلومات اللاّزمة للجنود وعن تحرّكات الجيش الفرنسي وعملائه من الجزائريّين، وبالتّالي فقد كان دوره كفلاّح مجرّد غطاء لكي يخفي نشاطه الثّوري المنظّم الذّي يقتضي تنقّله بين القرية والمدينة، وقد " نشرت المجاهد لـ"محمد ديب" عدّة قصص عندما كانت الثّورة على أشدّها، من ذلك **قصة التّمشيط (راتيساج)**، وهي تصوّر عملية

قام بها الجيش الفرنسي في تلمسان ونواحيها في بداية الثّورة، كما تصوّر الحياة في تلمسان أثناء العملية، والقصّة أخذتها المجاهد من مجموعة (صيف إفريقي) لـ"محمد ديب" وجعلتها تحت عنوان (من الأدب الثّوري) "[11].

يستوقفنا المنتج الأدبي في **قصته الثالثة** عند أسرة "بابا علال" الذي انضّم ابنه "حميدة" إلى جانب أنساق المقاومة في الجبال، غير أنّ "بابا علال" يرى في ذلك تمرّداً وخروجاً عن تقاليد الأبوّة الشرعية، لكن سرعان ما تغيّر موقفه حال لقائه بالحدّاد "سلكة" الذي تمثّل دوره في صنع الأسلحة للمجاهدين وتصليحها، إلى جانب توعية العامة من الشّعب ومن بينهم "بابا علال" الذي يبدو أنّه من خلال حواره مع الحدّاد عرف حقيقة الدّور الذي يقوم به ابنه تّجاه قضيته، فيعود أدراجه إلى بيته مرتاح البال بعد أن كان يعيش صراعاً نفسياً عنيفاً، وما دعّم قناعاته هو لقاؤه بالعجوز "فطيمة بنت صغير" التّي شرحت له بؤسها الذي كان سببه فقدان زوجة ابنها الذي دخل دار المجانين وبقي حفيدها وحيداً معها لا أحد يرعاهما، فأشفق لحالهما ورقّ قلبه لمرآهما، فكان شعوره دافعاً لاتّخاذ موقف معادٍ لأنساق القهر كونه أصبح يدرك الأشياء والأمور على حقيقتها، خاصّة وأنّ قصّة العجوز هذه كانت بمثابة رسالة لفتت نظره إلى أنّ الجزائريين جميعهم إخوة، وكلّهم يتقاسمون البؤس والحرمان والقهر الذي كان سببه وجود نسق استعماري.

وذلك هو حال "جمال" الذي تصوره **القصة الرابعة** وهو في حالة صراعٍ عنيفٍ مع ذاته وكذا واقعه في محاولة منه للتحرّر من نمط حياته الذي أوقعه أسير هواجسه التّي أفقدته القدرة على مواجهة صعاب الحياة، الأمر الذي جعله يتّخذ موقفاً منها من خلال رغبته في التغيير بعد أنّ كاد هذا الصّراع يفتك به لولا القدر الذي أوقف "الحاج" أمامه، فقد كان له بمثابة المنقذ. لقد قرّر "جمال" ذات يومٍ مغادرة البيت إلى وجهةٍ غير معلومة، شعر أثناءها وفي غمرة الحِراك الاجتماعي بأنّه متحرّر وأنّ النّور قد غمره وأنّ قراراته قد باتت جاهزة للتصّدي لأنساق القّهر والاستلاب التّي فرّقت بينه وبين أسرته، إذ يفهم من خلال الأحداث أنّ موقفه انصبّ حول انضمامه للثّورة، ويبدو أنّ هذه القصّة " قد وضعت لها جريدة المجاهد عنواناً فرعياً هو(من الأدب الجزائري) وتحت اسم **(فراق)**"[12].

أمّا **القصّة الخامسة** فتصوّر مصرع خائن قتل نتيجة وِشاية أدّت إلى قيام اعتقالات في صفوف الشّعب وإعدام آخرين، ولهذا السّبب قام "باساحلي" بمساعدة ابنه "عابد" بقتل "عياشي" العميل بفأس، وقد جاءت هذه الأحداث في ظلّ فقدان "باساحلي" لابنيه، كما يبدو أنّ هذه القصّة " **(مصرع خائن)** هي نفسها التّي قدّمتها المجاهد لقرائها بمقدّمة جاء فيها: هذا هو القسم الثّاني والأخير من الفصل الذّي عرّبناه من قصّة (صيف إفريقي) التّي صدرت بالفرنسية للكاتب الجزائري محمد ديب"[13].

وأمّا **القصّة السادسة** والأخيرة التي لم نجد لها عنوانا أيضا فقد تمثّلت في ذلك القلق الدّائم الذّي انتاب البطل "مصطفى والي" نتيجة فقدانه للأمان في نفسه، خاصّة منذ وفاة زوجته التّي تركت له طفلة صغيرة لا تتجاوز سنّ العاشرة وتحتاج بدورها إلى الرّعاية والأمان، و"مصطفى والي" إنسان مثقّف ومتسامح، لم يفوّت يوماً عن نفسه فرصة زيارة أخيه أحمد والي، محبٌّ لعمله ممّا أكسبه تسامح رئيس مكتبه، يقضي أغلب أوقاته بعد ساعات العمل في الاهتمام بابنته "نورة" التّي حيل بينه وبينها إثر إلقاء القبض عليه من قبل النّسق الاستعماري بدعوى انضمام أخيه إلى إحدى الخلايا الثّورية، كان ذلك في إحدى زياراته المتكرّرة لبيت أخيه وأمام مرأى ابنته التّي تركها وحيدة، الأمر الذي حزّ في نفسه وجعلها تتمزّق، خاصّة بعدما وجد نفسه في ابنته التّي اعتاد حلّ المسائل الرّياضية معها.

لم تخل "صيف إفريقي" من أجناس أخرى غير القصة والمسرحية، فقد ضمّنها "ديب" أيضا بشعر رسمه بمنهج سريالي؛ حيث مزج في القصة الأولى بين النثر والشعر الذي جاء على لسان الأمّ "يامنة" والذي أخذ طابعاً رومانسياً متماشياً مع هدوء العاصفة وهدنة اللّغة والأفكار المتناقضة بين الرّغبة والرّهبة؛ بين رغبة "زكية" في أن يملأ السّلام قلبها وأن تحلم بعالم حرّ تتحقّق فيه الأمنيات بعيداً عن سلطة العرف حيث تقول القصيدة الأولى:

"هذا الصباح يفتح عينيه Ce matin entrouve ses yeux

وسط الغيوم والوحدة Dans la brume, la solitude

وأزهار السخب القليلة..... Et les quelques fleurs de la steppe

هناك تحترق أعشاب جافة La-bas des herbres sèches brulent

هناك بعيدا يخفق شراع tout là-bas palpite une voile

أم أنّه امرأة تسير؟"[14] Ou est-ce une femme qui marche?

أما في القصيدة الثانية فقد جاء فيها:

"صوت يعلو فجأة Une voix s'élève soudain

يجيبني في غمرة النور Et me répond dans la lumière

لا نهائي ومرتعش Infinie et toute tremblante

"تمر الأعوام مثل الفصول «Au fil des saisons que les ans

لكن شابة أبقى, « Passent, mais jeune je demeure

شابة سأولد شابة «Jeune je renais ;aussi jeune

مثل هذا النهار المبلل «Que ce jour encore trempé

بالندى والبارد. أحببني!" [15] «De rossé et froid. Aime-moi!»

اقتطفت هذه الأجزاء من ديوان "محمد ديب" الشعري الذي يحمل عنوان"الظل الحارس" «Ombre Gardienne»، وظّفها الكاتب بشكل تكراري في العديد من أعماله الروائية"، وقد ظهر هذا التناص الشعري الذاتي بداية في "صيف إفريقي" في الصفحات من 95 إلى 97 لهذا العنوان الأخير، تنسب كلمات هذا النشيد لشخص يسمى يامنة بنت طالب التي تظهر من جديد في رواية "من يتذكر البحر"«Qui se souvient de la mer»، يقدم النشيد في سبعة مقاطع ذات تقسيم يناسب حركات الشخص، جمعت هذه المقاطع في قصيدة من ست فقرات تحت عنوان" صوت"«Une voix» ضمن الديوان الذي يحمل عنوان" الظل الحارس"، والقصيدة الموالية لها والتي تحمل عنوان "على الأرض مارا" «Sur la terre en passant» والتي كانت موجودة أصلا في رواية "الدار الكبيرة" «La Grande Maison» أول رواية لمحمد ديب التي ظهرت قبل تسع سنوات من صدور هذا الديوان"[16]، وهذا يؤكد أن الشعر كان يمثل البدايات الأولى في تاريخ الإبداع الأدبي في حياة "ديب" قبل الولوج إلى الفن السردي الروائي.

عمد "ديب" في عمله هذا أيضا إلى **توظيف التراث الشعبي** ممثلا في **الأحاجي**، وهو توظيف ينم عن عمق الهوية المتجذرة والراسخة في العقل الباطن للأديب من ذلك نجد:

طاحونة فوق طاحونة Meule sur meule

لكنها لا تطحن؛ Mais ne moud pas;

إنها رأس أفعى	Tete de serpent
لكنها لا تلدغ،	Mais ne mord pas;
يغوص ويسبح	Plonge et nage
لكنه ليس حوتا...	Mais poisson n'est pas…
السلحفاة [17]	La tortue

وبهذا يمكن القول بأن النص الذي بين أيدينا غني بتقنيات تجريب عدة من خلال اشتماله على أجناس متعددة امتزجت فيها القصة بالمسرحية بالرواية والنثر بالشعر، إضافة إلى توظيف التراث الشعبي الممثل في الأحجية، على أننا نرجح أن الهندسة التّقنية لـ"صيف إفريقي" لا توحي بأنّها رواية، وإنّما هي على الأرجح مجموعة قصصية بحسب الاستقراء المقدم من قبل د/ أبو القاسم سعد الله، وثانيا نظرا لبنيتها التّي تعتمد على غياب تقنية حسن التّخلّص التي جعلت المنتج يفتقر إلى التّماسك بين قصصه، وأفضت بالقارئ إلى تشوش يعكّر صفو السّير المنتظم للأحداث الذي يعود في الأصل إلى القفز غير المرتّب لسير أحداث القصص.

ثانيا: الآليات الفنية للتجريب الروائي في "صيف إفريقي

اعتمد "ديب" من حيث **الموضوع** تقنيات تجريب فنية عدة في سرد الواقع الثوري، فقد مزج "محمد ديب" في هذا المنتج الإبداعي التّاريخ الشّخصي بالتّاريخ العام، فجاء أسلوبها تقريرياً يرصد حقائق تاريخية واجتماعية ثورية، وجاء في عمومه "بسيطاً سلساً والكلمات والصور معبرة بصدق عن قوّة الموقف والفكرة معاً[18]، ولاسيما أنّ الكاتب في موضع استبطان للذّات ورصد تحوّلاتها وأثرها على قوّة القرار والموقف.

رغم أن "صيف إفريقي" لم تحظ بدراسات شافية، وربّما يعود ذلك إلى أنّ الثلاثية قد غطّت بأيديولوجيتها الثّورية عليها، إلا أنها تختزل اللّحظة الثّورية –النّفسية والاجتماعية– التّي تعتمل في نفسية الفرد الجزائري سواء كان مثقفاً أو موّظفاً أو عاملاً أو تاجراً أو فلاّحاً،...، وتدفع بالقارئ إلى اتّخاذ موقف عنهم."

تتلاشى الواقعية في صيف إفريقي لتترك مجالاً لتقنية الهمس والوسوسة، هذا الشّكل المتوسّط بين الواقعية الوصفية والتحوّل الجذري للّغة التقليدية غير قادر على ترجمة دينامية الحياة اليومية أثناء حرب التحرير[19]، وقد عمد "ديب" إلى هذه التّقنية لأنّ متطلبات المرحلة تقتضي حراكاً اجتماعياً خفياً، وفي المقابل تتقلص مساحة اللّغة في وصفها للواقع فاسحة المجال للنّص الصّامت، وهو ما يفسّر الضعف في التّماسك والاتّساق بين القصص، وربّما يعود ذلك إلى غياب تقنيّة حسن التخلّص التّي تجعل القارئ يقفز من فصل إلى آخر وينغمس فيه دون تشويش يعكّر سير الأحداث، وربّما ما زاد في هذا الضّعف هو القّفز بين مشاهد الفصول بصورة غير مرتبة، وربما يعود ذلك لنفسية "ديب" ذاتها التي يكتنفها الاضطراب والقلق وانعدام الاطمئنان.

يأخذ السّرد في "صيف إفريقي" طوابع مختلفة، فهو تارة يصلنا من الرّاوي فينقل لنا وجهة نظره دون تأويل، وهو بذلك يدعو القارئ لملء الفراغات التّي يعجّ بها النّص وفقاً للمواقف التّي تأخذ صبغات متباينة في كلّ قصّة، وأخرى عبر شخصيات فاعلة من خلال حواراتها التّي تدور حول الحدث نفسه وبوجهات نظر متقاربة، لكن في ظروف وأوضاع مختلفة ومن ذلك نجد مثلا قول بطلة القصة الأولى "زكية" حينما حرمتها الجدة من مزاولة مهنة التدريس:" أحس بأن الحياة جعلتني أذبل قبل الأوان وبأن فراغا رهيبا محفورا في قلبي... أن أحصل على وظيفة؟"[20]، وقولها أيضا في حوار لها مع خالها "علال": "خالي علال...

نعم يا كنزي؟

لا...لا شيء،. أنا...."[21]

الأمر نفسه بالنسبة لباقي القصص، فهي تعج بالنصوص الصامتة والفراغات البيضاء، إلا أنّ السّمة البارزة هنا هي طغيان الحوار بنوعيه الداخلي والخارجي الذي خصّه "ديب" "**ببنية تكرارية** أسهمت بدرجة كبيرة في إبراز النّواحي السيكولوجية والاجتماعية، وربّما النواحي الفلسفية لمأساة الشخص" [22]، وتصف ضمنياً جملة الانفعالات والسلوكات التّي تبرز البنيات الايديولوجية والثّقافية التّي تختزنها، والتّي ربّما" تجعل فكرة السكون ملموسة أكثر"[23]، بتصويرها لعدم تغير الوضع البشري، ويتضح ذلك خاصة في القصة الأولى التي تطرح مسألة تتعلق بالفكر التراثي لا تزال لحدّ السّاعة حاضرة بكلّ أبعادها في بعض ثقافات المجتمعات العربية، وهي مسألة صراع أنساق أنثروبولوجية– اجتماعية، ثقافية– متباينة؛ تمثلت في صّراع الثّابت الذّي تمليه سلطة العرف والعادات والتقاليد والذّي تمثّله هنا الجدّة "لالا راضية" والأب "مختار راي" والأمّ "يامنة"، والمتحوّل الذّي تمليه متطلبات المرحلة والذّي تجسّده هنا شخصية الفتاة "زكية"، هذا الصّراع كان المتسبّب فيه وجود نمط ثقافي غريب تمثّل هنا في الوجود الاستعماري، لهذا السّبب لم يسمح "راي" لابنته بالعمل في مدرسة فرنسية، لأنّ اتّخاذ مثل هذا القرار قد يجرّ العائلة إلى مخاطر من كلا الجبهتين الجزائرية والاستعمارية، هذه الفكرة التّي لم تمكّن البطلة من التخلّص من قيود الأنساق التّقليدية وتغيير المجتمع، فتطلّعها للسّلام والتحرر والتغيير جعلها تصارع نفسها، ومن أمثلة الحوار الداخلي الموسوم **ببنية تكرارية** قول بطلة القصة الأولى"زكية":

"أريد أن يملأ السّلام قلبي....

أريد أن يغمر السّلام قلبي...

"ما العمل؟... ما العمل؟... ماالعمل؟..."[24]

غير أنّه نظراً لضّعف إرادة البطلة في ظلّ سيطرة الأنساق القهريّة والأنثروبولوجيّة التّقليديّة، فإنّ حُلُمها في التّغيير مؤجّل لأنّه الآن لن يقابل إلاّ"بظلال... ظلال... ظلال... لا أرى إلاّ ظلال، ولا يوجد من يسمعني"[25]، وفي الوقت نفسه نجد أنّ " القوى الكابتة تجعل الشّخص والمجتمع يدوران حول أنفسهم وللتّعبير عنها نجد الكاتب أيضاً يمرّ عبر حوار ثمّ يرجع على نفسه[26].

أما النوع الثاني من الحوار الخارجي الذي خصه "ديب" ببنية تكرارية فنجد من أمثلة ذلك قول الخائن ‘عياشي’ "في قصة "مصرع خائن" لحظة إعدامة:

- إنّني أتوب يا إخواني.

- إنّني أتوب...أنا مسلم...

- أنا مسلم...اُعفُ عنّي". ليرد عليه بطل القصة با ساحلي بقوله:

-"لقد وشيت بإخوانك...لماذا؟.

- لقد وشيت بإخوانك... لماذا؟

- وشيت بنا لماذا؟"[27]

وبهذا يتكون النسيج التقني التكراري الذي ينشط ضمنه "ديب" من ثلاث حالات:

"الحالة الأولى: التكرار"الحرفي": نص الوصول مطابق تماما لنص الانطلاق

الحالة الثانية: التكرار" التقليص": نص الوصول يحتوي على عناصر أقل من نص الانطلاق

الحالة الثالثة: التكرار"التوسع": نص الوصول يتكون من عناصر تفوق عناصر نص الانطلاق"[28]، ونجد في "صيف إفريقي " هذه الأمثلة المقتطفة عن كل نموذج:

النموذج الأول: النص الحرفي

نص الانطلاق: " أنت يا مختار راي، إنسان متعلم... غالبا"[29]

نص الوصول: " أنت يا مختار راي، إنسان متعلم... غالبا[30]

النموذج الثاني: النص المقلص أو المقتطف

نص الانطلاق: " الأمر يتعلق بشيء آخر... أنا أيضا" [31]

نص الوصول: " الأمر يتعلق بشيء آخر... أنا "[32]

النموذج الثالث: النص الموسع أو الإضافي

نص الانطلاق: " هذا يذكرني بحادثة مزعجة... لا أرى حولي غير الملائكة" [33]

نص الوصول: " هذا يذكرني بمغامرة وقعت لي...أرى الملائكة في كل مكان" [34]

ويبدو أن هدف "ديب" من انتهاجه لهذه التقنية هو التنوع والثراء التجريبي.

ومن حين إلى آخر يتدخل الرّاوي كما لو كان من خلف ستار لا يظهر منه سوى الصّوت مهيّئاً الجوّ لتأخذ الشّخوص الإشكالية أدوارها على طريقة المسرح اليوناني القديم، وأحيانا أخرى يتداخل سرد الراوي بسرد شخوصه في محاولة منه لكسر خطية الزمن من خلال **قصص تضمينية** كما حدث في الجزء الأول من القصة الأولى، وكذا القصة الثالثة (قصة فراق)، حيث يأخذ شكل أسئلة واستفسارات ضمنية كما هو الحال في هذه الأخيرة، وهي في أغلبها قصص تحفيزية ترغيبية تهدف في النهاية إلى تمثّل الواقع الثوري والوعي به ومواجهته لا الهروب منه واتخاذ موقف ثابت تجاه الحدث، فضلا عن ذلك تستدعي القصص التضمينية الماضي في سياق الحاضر، وتتأمّل الحاضر لترسم المستقبل، فتصف أشخاصاً –رجل من أولاد هاشم، طيّب برغول– ساقهم القدر صدفة في حياة "حمزة" محملين برسائل إنسانية تدعو لضرورة معرفة بعضهم البعض وتضامنهم، خاصّة وأنّ بنية المجتمع الجزائري في تلك المرحلة مكوّنة من عناصر وطنية فاعلة وأخرى خائنة وموالية، ممّا أدّى لاختلال التّوازن بين القوى الاجتماعية نتيجة حالة الشّك والحذر والخوف الذي جعلها مترددّة وغير قادرة على اتّخاذ أدوارها ومواقفها تجاه الأحداث، وتدعو إلى وجوب تفعيل دور القوى الاجتماعية وضرورة تفاعلها وتضامنها لخلق لحمة ثورية قادرة على وضع حدّ لأنساق القهر والعبودية التي سبّبت حالة الشّتات الايديولوجي والاجتماعي والنّفسي لمؤسسات المجتمع الفاعلة.

تتضمن القصة الثالثة (فراق) صورة من الحوار الداخلي (المونولوج) أشبه ما يكون بالهلوسة، فيتخيل البطل "جمال" أشياء لا وجود لها، عرضها الكاتب بأسلوب أقرب إلى حدّ بعيد بأسلوب **الفلاش باك Flash back** ولكن هذه المرة ليست العودة إلى الوراء وإنما برؤى مستقبلية أشبه بأحلام اليقظة التي وضع البطل فيها نفسه في مواجهة مع أشخاص خياليين (قهّار وعلاّم) باعتبارهما رمزاً لفساد القيّم وانحلالها، في محاولة منه للبحث عن أنساق قيمية حقيقية يعتبرها بمثابة الخلاص من حالة التمزّق والانفصام النّفسي الذّي يشعر به، ذلك أنّها تنحو إلى الغموض والالتباس وتضع نفسها في دائرة مفرغة مغلّفة بأحلام سرابية لعالم مثالي وجودي سريالي، يريد "جمال" بناءه ليختفي ضمنه هروباً من الواقع الحقيقي فيعلق عليه "ديب" بقوله: "يحلم جمال وعيناه مفتوحتان، وهو

منبسط على ظهره، ولحظات الخمود تطول بلا حد، بدون تفكير بما يمكن أن يجري في الخارج، النوافذ تطل على الفناء، وفي الوقت نفسه الستائر مسدلة، النهار يرتعش في الغرفة رغم أن الشقوق أضعفت من نوره، يتحرك فكر جمال عبر فضاء غير محدود دون أن يلاقي إلا فراغا لا وصف له... يعود شريط أفكاره الذي لا ينتهي"[35].

تلتبس قصة "فراق" بحمولات أيديولوجية لمذهب وجودي تراثي يوناني من خلال استحضار "ديب" لمقولة "بروتوغوراس" الشهيرة "الإنسان مقياس لكل شيء" ونجد "ديب" في هذه القصة يوظفها فجاءت على لسان بطلها "جمال" الذي أحس بالتيه والحيرة والغربة الوجودية التي اعترته في غمرة الأحداث الثورية حيث يقول: "الأنسان، قيمة قصوى ومعيار كل شيء؟ إنني أرى بأم عيني حالة الحيوان التي أرغم عليها، والثمن البخس الذي تساويه حياة إنسان" [36].

خلاصـــة

تنتمي "صيف إفريقي" إلى الأدب الملتزم بقضايا الوطن وتحديداً إلى التّيار الاثنوجرافي الواقعي، امتزج فيها التّاريخ الشّخصي بالتّاريخ العام، الذّي يصف أقصى ملامح الواقع الثّوري بجميع أبعاده التّاريخية والنّفسية والاجتماعية، وبلغة ترصد حركة الشّخوص ظاهرياً وباطنياً بأسلوب واقعي بسيط، قدّم من خلاله "ديب" صوراً حيّة تكشف حقيقة الفرد الجزائري في رفضه واحتجاجه للواقع الاستعماري، معتمداً في ذلك على تقنيات تجريب شكلية وأخرى موضوعية فنية، حيث تداخلت الأجناس الأدبية فتنوعت بين المسرحية الكلاسيكية القديمة تارة وبين القصص السردية تارة أخرى، تتخللها من حين لآخر تضمينات شعرية ونفحات من طيب التراث الشعبي المجسد في الأحاجي.

بروز تقنيتي الهمس والوسوسة، وفي المقابل تكاد تتلاشى الواقعية بسبب تقلّص المساحة اللّغوية، ثمّ إنّ غياب تقنية حسن التّخلّص جعلت المنتج يفتقر إلى التّماسك بين قصصه، وأفضت بالقارئ إلى تشوش يعكّر صفو السّير المنتظم للأحداث، الذي يعود في الأصل إلى القفز غير المرتّب لأحداث القصص.

طغيان الحوار بنوعيه الداخلي والخارجي فتح المجال للأديب لبروز تقنية الفلاش باك التي ساهمت في ربط خيوط الأفكار وانسجامها، فضلا عن ذلك فقد شكل الحوار بنوعيه السّمة البارزة في هذا العمل وقد خصّه "ديب" "**ببنية تكرارية**"، أسهمت بدرجة كبيرة في إبراز النّواحي السيكولوجية والاجتماعية، وربّما النواحي الفلسفية لمأساة الشخص، فضلا عن القصص التضمينية التي يتزحلق في سياقها الماضي بالحاضر، وتتأمّل الحاضر لترسم المستقبل، وهي في أغلبها قصص تحفيزية ترغيبية تهدف في النهاية إلى تمثّل الواقع الثوري والوعي به ومواجهته لا الهروب منه.

الهوامش:

1- محمد أمنصور، خرائط التجريب الروائي، مطبعة أنفوبرانت، فاس، 1999، ط1، ص 24.

2- Déjeu Jean, Littérature Maghrébine de langue Française, p 172.

3- Ibid, p 148.

4- سعد الله أبو القاسم، تاريخ الجزائر الثقافي، 1925–1962، ص ص 161–170.

5- بامية عايدة أديب، تطور الأدب القصصي الجزائري، 1925– 1967، تر: محمد صقر، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1982، ص 256.

6- المرجع نفسه، ص 258.

7- Dib Mohamed, Un été africain, Ed Le Seuil, Paris, 1959, p 7.

8- بامية عايدة أديب، تطور الأدب القصصي الجزائري، 1925– 1967، ص 257.

9- المرجع نفسه، ص 258.

10- منور أحمد، الأدب الجزائري باللسان الفرنسي، نشأته وتطوره وقضاياه، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر،2007، ص 387.

11- سعد الله أبو القاسم، تاريخ الجزائر الثقافي، 1945– 1962، ج9، ط3، دار البصائر، الجزائر، 2009، ص 166.

12- المرجع نفسه، ص 166.

13- المرجع نفسه، ص 167.

14- Dib Mohamed, Un été africain, p 95.

15- Ibid, p 97.

16- Tcheho Isaac Célestin, D'Un Texte à L'Autre: L'écriture itérative en question chez Mohammed Dib, U A et U P-N, Volume 21-22, L'Harmattan, 1995, Paris, p 97.

17- Ibid, p 11.

18- سعاد محمد خضر، الأدب الجزائري المعاصر، منشورات المكتبة العصرية، بدون تاريخ، ص 164.

19- Khatibi Abdelkebir, Le Roman Maghrébin, SMER, Essai, Rabat, 2Ed, Maroc, p 94.

20- Dib Mohamed, Un été africain, p 98.

21- Ibid, p 128.

22- Tcheho Isaac Célestin, D'Un Texte à L'Autre: L'écriture itérative en question Chez Mohammed Dib, p 100.

23- Ibid, p 100.

24- Dib Mohammed, Un été Africain, pp 98, 105.

25- Ibid, p 190.

26- Tcheho Isaac Célestin, D'Un Texte à L'Autre: L'écriture Itérative question chez Mohammed Dib, P 100.

27- Ibid, pp 178-179.

28- Ibid, p 99.

29- Dib Mohamed, Un été africain, p 55.

30- Ibid, p 182.

31- Ibid, pp 10-12.

32- Ibid, pp 47-50.

33- Ibid, pp 14-15.

34- Ibid, pp 52-55.

35- Ibid, pp 131-135.

36- Ibid, p 162.

الحضور الدّيني في ديوان محمود درويش "لماذا تركتَ الحصان وحيدا"

د. سامية عليوي

كلّية الآداب والعلوم الإنسانية والاجتماعية باجي مختار– عنّابة، allioui.samia620@gmail.com

تاريخ الإيداع: 2015/03/16 **تاريخ المراجعة:** 2016/12/15 **تاريخ القبول:** 2016/12/21

ملخص

يتناول هذا المقال ظاهرة بارزة في أشعار "محمود درويش"، وهي كثرة توظيفه للّنصوص الدّينية، حيث تبّين لنا أنّ الشّاعر نهل من الكتب المقدّسة (التّوراة والإنجيل والقرآن). غير أنّ توظيفه للّنصوص التّوراتية يبقى الأكثر بروزا. وقد آثرنا أن نقصر دراستنا على مجموعة «لماذا تركتَ الحصان وحيدا» التي حاولنا –من خلالها– تتّبع حضور النّصوص الدّينية وتجلّياتها في مختلف القصائد، معتمدين في ذلك دراسة تناصّية.

الكلمات المفاتيح: دين، شعر، تناص، محمود درويش، شعر معاصر.

La présence religieuse dans le recueil de Mahmoud Darwich «Pourquoi avez-vous laissé le cheval tout seul?»

Résumé

Cet article porte sur un phénomène répandu dans le recueil «Pourquoi avez-vous laissé le cheval tout seul?» du poète palestinien «Mahmoud Darwich». Il s'agit de l'emploi fréquent des textes religieux tels que la Torah, L'Evangile et La Bible. Mais, le texte de l'Evangile reste le plus important. J'ai gardé le terme Evangile vu l'utilisation par l'auteur du terme arabe équivalent: الإنجيل/au lieu de المقدس الكتاب). Notre étude montre les manifestations de ces textes dans les divers poèmes du recueil, en adoptant l'approche intertextuelle.

Mots-clés: Religion, poésie, intertextualité, Mahmoud Darwich, poésie contemporaine.

The abundance of religious texts in the collection of Mahmoud Darwish «Why Do You Leave The Horse Alone?»

Abstract

This paper tends to shed light on a prominent phenomenon, that is the abundance of religious texts in the poems of Mahmoud Darwish who is often inspired by Quran, and by The Bible, in particular.We prefer to focus on the collection "(why Do You Leave The Horse Alone?),using the intertextual approach to trace the presence of religious texts in his poems.

Key words: Religion, poetry, intertextuality, Mahmoud Darwich, contemporary poetry.

المؤلف المرسل: د. سامية عليوي، allioui.samia620@gmail.com

مقدمـــة

تتحقّق عملية التّواصل مع الآخر بجملة من الوسائل، لعلّ أهمّها النّص، كونه يعكس أفكار كاتبه وتوجّهاته، فهو بؤرة تتصهر في رحابها نصوص عديدة قادمة من سياقات شتّى، تنفي عنه كلّ التّصورات التي تقرّ باستقلاليته، فقد نقرأ النّص لأوّل مرّة، لكن يُخيّل إلينا أنّنا قرأناه أو سمعناه من قبل، فنستحضر في أذهاننا صورا عديدة، ينسّقها الكاتب بحيث لا تبدو أشلاء متناثرة، بل يجعل منها بنية مترابطة منسجمة تتفاعل فيما بينها، يطبع ذلك كلّه لمسة إبداعية تضفي عليها جمالا ورونقا؛ وتبرز قدرة الكاتب على إنتاج نصٍّ إبداعي يمتدّ بجذوره إلى عمق الماضي ليعيش معه القارئ حاضره، حاملا رؤية مستقبله. فهو إذن حضور لنصٍّ غائب في ثوب جديد يحمل معانيَ ودلالات عميقة، يتوقّف فهمها على القراءة الحوارية التّفاعلية التي تعتمد في الأساس على سعة خلفية القارئ الثّقافية، فهي المفتاح الذي يلج به عالم النّص.

وممّا لا شكّ فيه، أنّ الشّاعر المعاصر قد اغترف من التّراث، وجعله المنبع الأساس الذي يستقي منه مادّته، فأعطى القصيدة ثوبا فنّيا وبناء جديدا، وأصبح عنصرا مهمّا في تطويرها، وأدّى دورا فعّالا أسهم في الحفاظ على انتماء الشّعب لتاريخه لذا، فإنّه من الواجب أن نعود إلى الماضي ونستوعبه، لكي نصل به إلى الحاضر، ذلك أنّ التّراث يضفي على القصيدة جمالية ورونقا، إذ يخرجها الشّاعر من سجنها الأبدي إلى عوالم الحياة، من موتها واندثارها، إلى بعثها وجلائها في رؤية جديدة.

وقد وظّف الشّعراء التّراث، وخاصّة الدّيني منه الذي غصّت به قصائد الشّعر المعاصر، ممّا أكسبها مسحة دينية، ومن بين هؤلاء الشّعراء الشّاعر الفلسطيني "محمود درويش" الذي أبى قلمه إلاّ أن يقف مناصرا الشّعب الفلسطيني، فهو شاعر يقاتل بشعره ومناضل أتقن فنّ النّضال، وعاشق التحم ببلاده فوهبها كلّ ما يملك، وتمسّك بأعشابها وصخورها وترابها. كان فلاّح أرضه افتنّ في فلاحتها فلاحة شعرية مخصبة، وكانت أرض فلسطين حقله ومعينه الذي هام به صبّا، تعلّم من شجرها معاني الثّبات والشّموخ والصّمود والكبرياء والمعاناة والمقاومة، غنّاها بشعره فغذّت روحه بأجمل القيم وأحلاها، وهو شاعر ارتبط بالجماهير فكان شعره غناء لآلامهم، وتعبيرا عن أحاسيسهم[1].

و"محمود درويش"، هو شاعر الغضب الثّوري الذي ملأ كيانه، والتمرّد يمدّ جذوره في كلّ بيت يرسمه، والنّار تشتعل على الدّوام في حروفه؛ إنّه عاصفة تهبّ على الواقع الفلسطيني الأليم، حيث يريد أن يدمّر كلّ مسبّبات الألم، حتى يعود العدل إلى الحياة، وتبزغ الشّمس من المهاد بعد أن عمّت المأساة. هذه الحقيقة بصمت ديوانه «لماذا تركت الحصان وحيدا» الذي استقى عنوانه من قصيدته «أبد الصّبار»، وهو سؤال ظلّ الابن يطرحه على أبيه. وقد اختار الشّاعر الحصان لأنّه يمثّل عزّة العربي وقوّته ووصوله إلى حدود الإمبراطوريات العظمي.

فقد اكتسبت هذه المجموعة أهمية خاصّة من نواح عدّة، فهي في تشكيلاتها أقرب ما تكون إلى السّيرة الذّاتية الشّعرية يعيد فيها "محمود درويش" تأليف ماضيه، وهو ماضٍ له خصوصيّته لأنّه يمتدّ في الحاضر ويتجذّر فيه[2].

وما نلحظ على مجموعته الشّعرية هذه، أنها تعبّر عن معاني الوحدة والهجرة في أغلب توظيفاتها، إن لم تكن جميعها. وجميع هذه الرّموز أخذت دلالاتها من واقع الإنسان الفلسطيني، إذ وظّفها "درويش" على هذه الوجهة.

استلهم "درويش" في ديوانه هذا مصادر دينية شتّى (توراتية وإنجيلية وقرآنية)، لجأ إليها الشّاعر لتمنح كلماته الصّدى الذي منحته كلمات تلك النّصوص الدّينية، وتكسب أشعاره طاقة تعبيرية مستمدّة من قدرة الكتب المقدّسة على التّأثير.

ومن المصادر التي اعتمدها "درويش" في ديوانه، القرآن الكريم الذي يعدّ رافدا مهمّا للشّعر العربي المعاصر، إذ نزع إليه الشّاعر فاقتبس منه صياغات جديدة، لم يعرفها الشّعراء من قبل؛ ومشكلة التّعبير هي التي تحمل الشّاعر المبدع على البحث عن عبارات جديدة ولغة جديدة غير مستهلكة، تستطيع أن تنقل أكبر قدر ممكن من المعاناة والإحساس، واستعارة لغة دينية وآيات قرآنية. وللتّناص الدّيني ثراؤه واتّساعه، إذ يجد الشّاعر فيه كلّ ما قد يحتاجه من رموز تعبّر عمّا يريد من قضايا، من غير حاجة إلى شرح وتفصيل، فهو مادّة راسخة في الذّاكرة الجمعية لعامّة المسلمين بكلّ ما يحتويه من قصص وعبر، ناهيك عن الاقتصاد اللّفظي والغنى الأسلوبي الذي يتميّز بهما الخطاب القرآني؛ ولم يقتصر "درويش" على ما جاء في القرآن بما فيه من قصص، ليرفد مادّته الشّعرية بما قد تحتويه هذه النّصوص من قبسات تناصّية يوظّفها لخدمة موضوعه الشّعري، بل تعدّى ذلك إلى ما جاء في الكتب السّماوية من نصوص توراتية وإنجيلية، وبخاصّة ما ازدحمت به التّوراة من قصص وأساطير.

ولكي نكشف عن الطّابع الدّيني الذي وسم ديوان "لماذا تركت الحصان وحيدا؟"، سنسعى إلى استخراج التّناصات التي يتقاطع فيها الدّيوان مع النّصوص التّوراتية، والإنجيلية والقرآنية التي أضفت على قصائده نوعا من العمق، وأكسبتها بعدا إيحائيا وجمالا فنّيا وعمقا دلاليا.

أولا- التّناص التّوراتي:

ارتكز "محمود درويش" في بناء نصوصه الشّعرية على النّص التّوراتي، وهذا ما نجده في المقطع الآتي من قصيدته «في يدي غيمة»:

«... سبعُ سنابلَ تكفي لمائدةِ الصّيفِ
سبعُ سنابل بين يدي. وفي كلّ سنبلةٍ
يُنبت الحقل حقلا من القمح. كانَ
أبي يسحب الماء من بئرِهِ ويقولُ
له: لا تجفَّ. ويأخذني من يدي»[3].

تضمّن النّسيج اللّغوي، إرشادات وتلميحات خاصّة من خلال ذكر "سبع سنابل"، إذ تحيلنا هذه البنية على حلم فرعون الذي عبره يوسف عليه السّلام، على أنّه ستكون هناك سبع سنين جوع تلي سنين الشّبع السّبع؛ وانطلاقا من هذا الحلم، طلب يوسف من فرعون ادّخار المؤونة لتلك الأيام الجافة، وهذا ما نصّ عليه النّص التّوراتي: ✯ ... وهو ذا سبع سنابل طالعة في ساق واحد سمينة وحسنة. ثم هو ذا سبع سنابل رقيقة ملفوحة بالرّيح الشّرقية نابتة وراءها، فابتلعت السّنابل الرّقيقة السّنابل السّبع السّمينة الممتلئة، (...) فأرسل ودعا جميع سحرة مصر وجميع حكمائها، وقصّ عليهم فرعون حلمه، فلم يكن من يعبره لفرعون ...✯ [4].

فقد وظّف الشّاعر النّص التّوراتي، ولكنّه منحه بعدا دلاليا جديدا، حيث لم يكتف بتوظيف الرّمز، بل تعدّاه إلى التّحوير والتّغيير وفق ما يتناسب مع أفكاره ورغباته التي يطمح إليها؛ ممثّلةً في تحرير وطنه من دنس الاستعمار.

ويتجلّى لنا ذلك التّغيير من خلال إعادة رسم الألفاظ والتّراكيب وشحنها بمعانٍ جديدة، فإذا كان يوسف في النّص التّوراتي قد نصح الفرعون بادّخار المؤونة، فإنّ الشاعر في هذه القصيدة جعل نفسه المنقذ الذي يقود شعبه إلى الانتصار، فينصحهم بادّخار القوّة لأنّه يراها السّلاح الوحيد الذي يستطيع به الشّعب فكّ الحصار عن نفسه.

أجاد الشّاعر في تعامله مع النّص التّوراتي، إذ جعل القصيدة تلبس لباسا جميلا ذا حلّة فنّية رائعة، فالمؤونة والقوّة تحتلاّن المكانة نفسها بالنّسبة إلى الإنسان، فبالقوّة يستطيع الشّعب أن يجابه العدوّ ويحفظ استمراره، وبالمؤونة يضمن الإنسان بقاءه. فالقوّة عند الشّاعر بمثابة المؤونة التي يتغذّى بها الشّعب، وقد استعان الشّاعر بهذا النّص ليقول إنّه إذا كان يوسف قد نجح في إنقاذ الأمّة من الهلاك، حين اتّبع فرعون نصيحته؛ فإنّ شعب فلسطين سينتصر على العدوّ إذا اتّبع ما يدعو إليه الشّاعر. وبذلك، يتوحّد الشّاعر برمزه ويتحدّث بلسانه:

«... ويأخذني من يديْ
لأرى كيف أكبر كالفرفحينةِ...
أمشي على حافّة البئر: لي قمران
واحد من الأعالي
وآخر في الماء يسبح ...لي قمرانْ»[5].

وبعدها ينتقل "محمود درويش" إلى الحديث عن أبيه الذي يسحب الماء من البئر ويتمنّى ألاّ يجف. فالماء يرمز إلى الحياة، والأب يتمنّى ألاّ يزول كلّ ما يبعث فيه الحياة، وبعدها يأخذ ابنه ويبيّن له الطّريقة المثلى التي تجعله رجلا منذ نعومة أظفاره، لكنّ الابن غارق في أحلامه ينظر إلى قمر السّماء وانعكاسه على صفحة الماء.

لجأ الشّاعر في قصيدته «أبد الصّبار» إلى استحضار قصّة "يشوع بن نون" وهو: «من سِبط إفرائيم، خادم موسى وخلفه أدخل العبرانيّين أرض كنعان وقاد جيشهم في محاربة العمالقة فاجتاز الأردن ودخل أريحا»[6].

وهذا ما نلحظه في المقطع الآتي:

«وكان غدٌ طائشٌ يمضغ الرّيح
خلفهما في ليالي الشّتاء الطّويله.
وكان جنود يهوشع بن نونِ يبنون
قلعتهم من الحجارة بيتِها. وهُما
يلهثان على درب "قانا": هنا
مرّ سيّدُنا ذات يومٍ. هنا
جعل الماء خمرا. وقال كلاما
كثيرا عن الحبِّ...»[7].

من خلال استنطاقنا للبناء اللّغوي، نرى أنّ الشّاعر وظّف قصّة "يشوع بن نون" النّبي الذي بنى حضارته «على أنقاض حضارة غيره وخرابها، فهو البطل الفاتح لأرض فلسطين، فدمّر أريحا ومنع السّكن فيها أو حتى إعمارها»[8].

فإذا كان اليهودي "يشوع بن نون" خادم موسى قد دمّر المدن وأمر بعدم بنائها، وهذا ما يتجلّى لنا في النّص التّوراتي: ✯ وكان بعد موت موسى عبدِ الرّب أنّ الرّب كلّم يشوع بن نون خادم موسى قائلا: "موسى عبدي قد

مات. فالآن قم اعبر هذا الأردن أنت وكلّ هذا الشّعب إلى الأرض التي أنا معطيها لهم، أي لبني إسرائيل، كلّ موضع تدوسه أقدامكم لكم أعطيته، كما كلّمتُ موسى، من البرية ولبنان هذا إلى النّهر الكبير نهر الفرات، جميع أرض الحيّين، وإلى البحر الكبير نحو مغرب الشّمس يكون تخمكم.."★(9).

فإنّ "يشوع بن نون" في هذه القصيدة، يرمز إلى اليهودي الغاشم الذي بنى حضارته وقلعة مجده على أنقاض حجارة البيوت الفلسطينية، ما دام الرّب –حسب النّص التّوراتي– قد أقسم لآبائهم أن يعطيهم إيّاها، وكلّف يشوع بن نون بتقسيمها لهم، وما دام سائرا أمامه لا يهمله ولا يتركه –كما جاء في سفر تثنية الإصحاح الحادي والثّلاثون–. لذا يرون أنّ لهم الحقّ في تهجير أهل هذه الأرض وسبيها بعد أن طردوهم منها، ما دام الرّبّ يأمرهم بذلك، ويشدّ أزرهم ويقوّي عزيمتهم.

فدخول "يشوع بن نون" بعد "موسى" في العهد القديم، أشبه بدخول الإسرائيلي في وقتنا الحاضر. فالأب يطلب من ابنه أن يتذكّر غدا، لأنّ فيه الأمل وزوال الاحتلال؛ فكما زال الاحتلال الصّليبي عن الأرض وأصبح طيّ النسيان، فإنّ "يشوع" الجديد وجنوده سيرحلون لا محالة.

اعتمد الشّاعر على هذه القصّة لأنّ سيرة اليهودي تماثل سيرة "يشوع بن نون"، فهما يشتركان في بناء مجدهما على حساب الآخرين. ولم يكن توظيف الشّاعر لهذه القصّة عبثا، بل أراد أن يبثّ الأمل في نفوس شعبه، وذلك من خلال ذكر هذه القصّة؛ إذ مثلما أراد يشوع –قديما– أن يخلد في هذه الأرض، يريد اليهودي اليوم ذلك، –وهو يماثله في القوّة والجبروت–. لذلك، سيكون مصيره مثل مصير "يشوع بن نون".

يتّخذ "محمود درويش" من شخصية "يشوع" رمزا وقناعا يعبّر به عن المستعمر، وعمّا ألحقه بالشّعب الفلسطيني من أذى؛ وبالتّالي يمكن أن نقول إنّ الشّاعر أجاد في استخدامه لغة رمزية، وما تحمله من دلالات إيحائية، أضفت على النّص جمالية، وأكسبته حياة.

ومن الملاحظ، أنّ رمز "يشوع بن نون" يحمل دلالة دينية عقائدية تاريخية، أكثر منها دلالة سياسية عسكرية.

استعان "محمود درويش" في قصيدة «عود إسماعيل»، بقصّة جدّ العرب الأكبر "إسماعيل"، فيحيلنا على موقف الذّبح في قصّة إسماعيل، فيصير هو ذبيح العصر، وهذا ما يبرز لنا في هذا المقطع، إذ يقول:

«كبقية الصّحراء، ينحسر الفضاءُ عن الزّمان
مسافةً تكفي لتنفجر القصيدةُ. كان إسماعيلُ
يهبط بيننا، ليلا، وينشد: يا غريبُ،
أنا الغريب، وأنتَ منّي يا غريب ! فترحَلُ
الصّحراءُ في الكلمات. والكلماتُ تهملُ قوّة
الأشياء: عُد يا عود... بالمفقود واذبحني
عليه، من البعيد إلى البعيد
هلّلويا
هلّلويا،
كلّ شيء سوف يبدأ من جديد»(10).

يستعيد "محمود درويش" أصداء صوته في هذا المقطع، كرمز للفداء والتّضحية، من خلال صوت سميِّه "إسماعيل" المغنّي الذي يردّد أغنية تبشّر بأنّ كلّ شيء سوف يبدأ من جديد، وهو أمل سكن قلب إسماعيل القديم

حين تُرك وأمّه في الصّحراء، يحدوهما الأمل أن يستجيب الله لدعاء إبراهيم، وأن يجعل أفئدة من النّاس تأوي إليهم في ذلك القفر، وأن تؤنس وحشتهما جماعات الوافدين.

وهذا ما نستشفّه من خلال قوله:

«يتحرّك المعنى بنا... فنطير من سفح إلى
سفح رخامي. ونركض بين هاويتين زرقاوين.
لا أحلامنا تصحو، ولا حرس المكانِ
يغادرون فضاءَ إسماعيل. لا أرضٌ هناك
ولا سماءٌ...»[11].

فعود إسماعيل (الفلسطيني) يذكي أحلام الشّاعر ويؤجّجها، وفي غناء إسماعيل يصبح تحقيق الأحلام ممكنا، مع أنّ حرس المكان لا يغادرون فضاء إسماعيل، ولا يتركون له حريّة التّعبير، فالفضاء خالٍ من أرض تحضنه أو سماء تغطّيه، ولم تبق وسيلة ليحقّق بها أحلامه سوى وترين معلّقيْن في الفضاء (...)[12]، فلم يعد للشّاعر أمل في عودة الحياة في تلك الغنائية، «لأنّ المناخ الإنساني الحزين يقتضي دائما الشّفافية في التّعبير وأحيانا لا يجد الشّاعر هذه الشّفافية إلاّ في الغناء»[13].

وهذا ما يمكن أن نتبيّنه من هذا المقطع:

«... مسّنا طرب جماعيٌّ أمامَ
البرزخِ المصنوعِ من وترين. إسماعيلُ...غنِّ
لنا ليصبح كلّ شيء ممكنًا قرب الوجودِ
هلّلويا
هلّلويا،
كلّ شيء سوف يبدأ من جديدِ»[14].

ففضاء إسماعيل رحب يجمع الكثيرين للعبور من تحت قصيدته، فتعبر الخيل الغريبة، والعربات ويعبر الأنبياء وإسماعيل غريب بينهم، إذ ينصتون لشدوه عن الغربة، فهو غريب الدّار والمكان والجسد والرّوح، لذلك راح ينشد الأنبياء هناك أيضا يعبرون، وهذا ما تجلّى لنا في قوله:

«تحت القصيدة: تعبر الخيلُ الغريبة. تعبرُ
العرباتُ فوق كواهل الأسرى. ويعبر تحتها
النّسيان والهكسوسُ. يعبر سادةُ الوقتِ،
الفلاسفة، امرؤُ القيس الحزينُ على
غدٍ
مُلقى على أبواب قيصر. يعبرون جميعهم تحت القصيدةِ...»[15].

ثم يطلب إسماعيل من الغريب العودة للدّيار بالأمل المفقود داخله وفي إحساسه بوطنه وأرضه فلا يطلب إلاّ الذّبح من الوريد إلى الوريد.

وهذا ما يمكن أن نستخلصه من هذا المقطع الذي يقول فيه:

«وينصتون لصوت إسماعيل ينشد: يا غريبُ،
أنا الغريبُ، وأنت مثلي يا غريبَ الدّار،
عُدْ ... يا عود بالمفقود، واذبحني عليكَ
من الوريد إلى الوريد
هلّلويا
هلّلويا،
كلّ شيء سوف يبدأ من جديدِ»[16].

اقتبس الشّاعر هنا كلمة "هلّلويا" وهي ترنيمة المزامير التّوراتية وتعني "حمدا للرّب" أو "احمدوا الرّب" أو "سبِّحوا للرّب"، كما نجدها في التّوراة «هلّلويا، احمدوا الرّب لأنّه صالح لأنّ إلى الأبد رحمته»[17].

ما يمكن أن نستخلصه من هذا المقطع، أنّ "محمود درويش" وظّف كلمة "هلّلويا"، وهذا دليل على أنّه قرأ الكتاب المقدّس بل تعدّاه إلى معرفة معانيه، فالشّاعر يتمنّى أن ترجع الحياة كما كانت إلى استقرارها وأمانها وأن تبدأ الحياة من جديد، فيزول كلّ ذلك الظّلام المخيّم على بلده؛ وتكراره لكلمة "هلّلويا" دليل على رغبته الجامحة وشوقه لتغيير وضع بلاده، فالشّاعر يتمنّى أن يعود الفلسطيني إلى أرضه التي طُرد منها مباركا ببركات الرّب، وهلّلويا عبّرت هنا عن الأمل الذي سكن قلب الشّاعر، فهو يتمنّى أن يُبعث وطنه من جديد.

لم يقتصر "محمود درويش" على الحديث عن إسماعيل، بل تجاوز ذلك إلى الحديث عن أمّه هاجر، وهذا ما يظهر لنا في قصيدته «تعاليم حورية» التي يقول فيها:

«هي أخت هاجر. أختها من أمّها. تبكي
مع النّايات موتى لم يموتوا. لا مقابر حول
خيمتها لتعرف كيف تنفتح السّماء، ولا
ترى الصّحراء خلف أصابعي لترى حديقتَها
على وجه السّراب، فيركض الزّمنُ القديمُ
بها إلى عبث ضروري: ...»[18].

جاء في النّص التّوراتي: ✯ ورأت سارة ابن هاجر المصرية الذي ولدته لإبراهيم يمزح، فقالت لإبراهيم: "اطرد هذه الجارية وابنها، لأنّ ابن هذه الجارية لا يرث مع ابني إسحاق"، فقبُح الكلام جدّا في عيني إبراهيم لسبب ابنه، فقال الله لإبراهيم، لا يقبُح في عينيه من أجل الغلام ومن أجل جاريتك. في كلّ ما تقوله لك سارة اسمع لقولها، لأنّه بإسحاق يُدعى لك نسل، وابن الجارية أيضا سأجعله أمّة لأنّه نسلك". فبكّر إبراهيم صباحا وأخذ خبزا وقربة ماء وأعطاهما لهاجر، واضعا إياهما على كتفها، والولد، وصرفها، وتاهت في برية بئر سبع..✯[19].

يقول "محمود درويش" عن مجموعته «لماذا تركتَ الحصان وحيدا»: «هو سيرتي الذّاتية، طفولتي والمكان...»[20]، أعاد فيه صياغة علاقاته بما مضى، وما فيه من الارتحال والهجرة. وبذلك، تكون هاجر هنا، هي أمّ "محمود درويش"، ولن يكون الشّاعر سوى إسماعيل المتروك وحيدا مع أمّه في العراء دون أنيس ولا والٍ.

هنا يجعل الشّاعر هاجر ضعيفة ليس لها سلاح سوى البكاء والدّموع. فتبكي أمواتا لم يموتوا، ولكنّها ترى موتهم قادما من بعيد.

وإذا رجعنا إلى المجموعة واستقرأنا مقاطعها، فلن تكون هاجر سوى الأمّ الفلسطينية عموما، قرينة هاجر المنفيّة عن أرضها المقصاة عن وطنها. فإذا كان «الدّمع سلاح هاجر، فإنّ أختها الفلسطينية قد تعلّمت منها تلك العادة الدّفاعية عن كيانها ووجودها، إذ أحالت حياتها إلى الأحزان والموت والفقد اليومي، فأصبحت تبكي أمواتا لم يموتوا كلّما سمعت صوت النّاي الحزين، إذ يثير فيها رعشة البكاء على وطنها الذي شرِّدت منه فسكنت المحيطات، بعيدا عن قبور الوطن الضّائع فلم تعد ترى فردوسها المفقود على سراب صّحراء الضّياع والتّهجير...» [21].

وبذلك، ربط الشّاعر بين آلام الأمّ الفلسطينية الثّكلى وبين آلام قرينتها الرّمز/ هاجر التي تبحث عن مؤنس في صحراء التّيه، أو مأوى تأوي إليه وابنَها الذي يؤويه العراء، مثلها في ذلك مثل هاجر المعاصرة التي طُردت من أرضها، لم تجد مأوى يعصمها من طوفان المعاناة اليومية، وحيدةً في صراعها مع العدوّ، ولا معين لها، ولا عزاء غير الدّموع التي تنهمر هَتونا، ممّا دفع الشّاعر إلى أن يطلب من العرب الوقوف إلى جانب هاجر المعاصرة، وألاّ يتركوها كما تُركت أمّ جدّهم الأكبر إسماعيل، كي لا تتكرّر المأساة من جديد.

وبهذا، يكون "محمود درويش" قد أبدع في توظيفه للرّمز، وفي خدمة أمّه الفلسطينية، فهو ينطق بلسانها ويعبّر عن مشاعرها.

يعتبر "التّكوين" أوّل أسفار التّوراة، وقد اقتبس الشّاعر لفظة "التّكوين" جاعلا منها عنوانا لمقطع من قصيدته: «أيام الحبّ السّبعة»، فيقول فيها:

الخميس: تكوين

وجدت نفسيَ في نفسي وخارجها
وأنتِ بينهما المرآة بينهما...
تزوركِ الأرض أحيانا لزينتها
وللصّعود إلى ما سبّب الحُلُما.
أمّا أنا، فبوسعي أن أكون كما
تركتِني أمسِ، قربَ الماء، منقسما
إلى سماءٍ وأرضٍ. آهِ ... أين هما؟» [22].

والمتمعّن في هذا المقطع يلحظ إحالة على قضية بدايات خلق الكون، إذ خلق الله السّماء والأرض ثم الإنسان، وهذا ما استقاه الشّاعر من النّص التّوراتي: «ليكن جلد في وسط المياه، وليكن فاصلا بين مياه ومياه، فعمل الله وفصل بين المياه التي تحت الجلد والمياه التي فوق الجلد وكان ذلك، ودعا الله الجلد السّماء» [23].

استعان الشّاعر بأوّل أسفار التّوراة –التّكوين– الذي يعبّر عن بدايات خلق الكون وتشكّله. وظّف الشّاعر لفظة "التّكوين"، ولكنّه أكسبها دلالة جديدة، فهو لا يريد أن يبيّن لنا بأنّ النّفس منقسمة إلى جسد وروح، فهي من المسلّمات التي لا خلاف فيها، وإنّما كان توظيفه رمزيا، فالانقسام الذي يتحدّث عنه الشّاعر ليس انقسام الإنسان إلى جسد وروح، إنّما يعبّر عن الحالة النّفسية التي يتخبّط فيها الفلسطيني، فهو يعيش حالة من الاضطراب والقلق والتّشتّت بين أرض الواقع المليء بالدّماء، وبين سماء الأمل ونشوة الحرّية والتّجرّد من قيد المستبدّ؛ فهو يعيش بينهما، فأحيانا ينجذب إلى الواقع على أمل أن يجد فيه ضالّته، لكنّه يصطدم بمرارته، فلا بارقة أمل تلوح في الأفق؛ وإذا كان التّكوين في النّص التّوراتي يدلّ على التّغيير والانتقال من حالة العدم إلى الوجود، فإنّه هنا يعبّر

عن نفس الفلسطيني التي تنتقل من الواقع الذي يسوده القهر والدّماء، ليسبح بخياله ويعيش حالة من الاستقرار الصّوري، لكنّ الواقع يحطّم تلك الصّورة، فلا يجد فيها إلاّ الظّلام الذي سكن وطنه فلسطين الذي طال ليله وأبى النّهار أن يسطع حوله.

يستحضر "محمود درويش" في قصيدة «شهادة من برتولتبريخت أمام محكمة عسكرية» قصّة "النّابوت"، إذ يقول:

«...إن
ضاقت بي الزّنزانة امتدّت بيَ الأرضُ،
ولكنّ رعاياك يجسّون كلامي غاضبينْ
ويصيحون بآخابَوإيزابلَ: قوما، وَرِثا
بستانَ نابوتَ الثّمين!
ويقولون: لنا الله
وأرضُ الله
لا للآخرين!»[24].

المتأمّل في هذا النّسيج، يرى أنّ الشاعر تناصّ مع قصّة "نابوت اليزر عيلي" الذي ورث "آخاب" و"إيزابيل" بستانَ كرمه، بعد أن قامت "إيزابيل" بإرسال رسائل مختومة باسم زوجها إلى الشّيوخ، تأمرهم فيها برجم "نابوت"، وبالفعل تحقّق ما كانت ترجوه، فمات "نابوت"، وطلبت من "آخاب" أن يرث بستان "نابوت" الذي أبى أن يعطيه إياه، وهذا ما تضمّنه النّص التّوراتي: ✯ ولما سمعت إيزابل أنّ نابوت قد رجم ومات قالت إيزابل لآخاب قم رث كرم نابوت اليزر عيلي الذي أبى أن يعطيك إياه بفضة: لأنّ نابوت ليس حيا بل هو ميت ولما سمع آخاب أنّ نابوت قد مات قام آخاب لينزل إلى كرم نابوت اليزر عيلي ليرثه✯[25].

استعان الشّاعر بقصّة "نابوت"، ولكنّه شحنها بمعانٍ جديدة، إذ جعلها تعبّر عمّا يحدث للفلسطيني اليوم من سلبٍ ونهبٍ وقهرٍ، ليقول إنّ ما حدث له يعادل ما جرى لنابوت، والفلسطيني اليوم بمثابة الميّت الذي استُبيحت خيراته، فوجد اليهودي أنّ من حقّه وراثة أرضه وممتلكاته التي يدّعي أنّ الله قد وعده بها؛ وقد ربط الشّاعر بين الحادثتين، حيث إنّه وكما كان "آخاب" الظّالم يرى له حقّا في وراثة بستان "نابوت" ظلما وجورا، مؤيّدا بأشراف مدينته وشيوخها، يرى اليهودي اليوم أنّ له كلّ الحقوق في أن يرث أرض الفلسطيني قهرا وعدوانا، مؤيّدا بأرباب العالم اليوم.

ثانيا- التّناص الإنجيلي:

كان للنّصوص التّوراتية حضورها في ديوان "لماذا تركتَ الحصان وحيدا"، فهل كان للنّص الإنجيلي نصيب من قصائد الدّيوان؟

لقد حضر النّص الإنجيلي في نصوص "محمود درويش"، لكنّه لم يكن مشعّا كما هو الشّأن بالنّسبة إلى النّص التّوراتي، حيث يقول الشّاعر في قصيدة «كم مرّة ينتهي أمرنا».

«على شجر التّين ينشر سروالَهُ
وتركتُ المنامْ
يجدّد في ذاتهِ ذاتَهُ

وتركتُ السّلام

وحيدا، هناك على الأرضِ ...

–هل كنت تحلم في يقظتي يا أبي؟

–قم سنرجع يا ولدي !» [26].

فقد ورد في الإنجيل أنّ يسوع المسيح يلعن شجرة التّين: ✯ وفي الصّبح، إذ كان راجعا إلى المدينة جاع فنظر شجرة تين على الطّريق، وجاء إليها فلم يجد فيها شيئا إلاّ ورقا فقط، فقال لها: "لا يكن منكِ ثمرٌ بعد إلى الأبد"، فيبست التّينة في الحال. ✯[27].

ومن خلال الأبيات السّابقة، نستشف أنّ الشّاعر صوّر لنا حالة شجرة التّين حين دعا عليها يسوع، فجفّ منها الماء ويبس منها العود، فلا فائدة تُرجى منها. وتحيلنا شجرة التّين في القصيدة على القضية الفلسطينية التي ما زالت مجهولة المصير؛ يابسةً لم تثمر ثورةً ولا خلاصا. ويتجلّى لنا ذلك حين يردف الشّاعر الحديث عن شجرة التّين بقوله: "تركتُ المنام"؛ بمعنى أنّ النّصر لا يتحقّق بالأحلام والآمال، ولكن بالأعمال؛ والواقع يقول بأن لا ثمَر يُرتجى من الأغصان اليابسة، لذلك ينبغي أن نعمل على سقي البراعم الغضّة وشحذ العزائم في النّفوس، كي يتحقّق الانتصار الذي تهفو إليه آدميّتنا المسلوبة.

وكان توظيفه للنّص الإنجيلي توظيفا جزئيا، حيث ذكر شجرة التّين وجعلها تتماشى مع روح القصيدة، وبهذا يكون الشّاعر قد خدم القصيدة من خلال تصويره لوضعية بلده المغتصب/ الميّت.

نلاحظ أنّ الشّاعر استحضر قصّة شجرة التّين التي لعنها يسوع، وعبّر من خلالها عن القضية الفلسطينية، فهما تشتركان في المصير نفسه، فإذا كانت شجرة التّين قد يبست ولا ثمر فيها، فإنّ القضية الفلسطينية تماثلها، فقد ماتت النّخوة في النّفوس وخمدت العزائم، ولم تعد الثّورة تأتي بالانتصارات.

أمّا في قصيدة «مصرع العنقاء»، فيستدعي الشّاعر النّص الإنجيلي من خلال معجزة المشي على الماء التي خُصّ بها يسوع –حسب الإنجيل–، فيقول:

«غيمةٌ من ليلكِ تكفي

لتُخفي

خيمةَ الصّياد عنّا. فامشِ

فوق الماء كالسّيد – قالت لي:

فلا صحراء للذّكرى التي أحملها عنكَ

ولا أعداء منذ الآن، للورد

الذي يبزغ من أنقاض دارك!»[28].

جاء في إنجيل يوحنا: ✯... وهاج البحر من ريح عظيمة تهبّ، فلمّا كانوا قد جذّفوا نحو خمس وعشرين أو ثلاثين غلوة، نظروا يسوع ماشيا على البحر مقتربا من السّفينة، فخافوا..✯[29].

وقد استحضر الشّاعر النّص الإنجيلي، ليساوي بين الحادثتين، فإذا كانت الغيوم تكفي لإخفاء الطّريدة من الصّياد، فإنّ تلك الطّريدة الخائفة بحاجة لمن يؤمّن روعها، لذلك تلزمها معجزة شبيهة بمعجزة المشي على الماء، لكي تنجو من ملاحقة أسلحة الصّياد المصوّبة نحوها. فكما استطاع يسوع –حسب النّص الإنجيلي– أن ينقذ

أتباعه، وأن يرشدهم إلى برّ الأمان، يحتاج الإنسان الفلسطيني اليوم إلى معجزة مشابهة كي يأمن مطاردة أعداء الورود الذين داسوا كلّ أخضر ويابس، وقتلوا الأجنّة في بطون الأمّهات.

ثمّ يعود الشّاعر في مقطع آخر، ليقول:

«لا أريد العودة الآن، كما
عاد الصّليبيّون منّي، فأنا
كلّ هذا الصّمت بين الجهتين: الآلهة
من جهةٍ،
والذّين ابتكروا أسماءهم
من جهة أخرى،
أنا الظّل الذي يمشي على الماءِ
أنا الشّاهدُ والمشهدُ
والعابدُ والمعبدُ
في أرض حصاري وحصاركْ»[30].

فقد غيّر الشّاعر الحدث الإنجيلي، بحيث تقمّص شخصية يسوع، غير أنّه لم يكن جسدا مكتملا، بل كان مجرّد ظلٍّ يحكي كمال الأجساد.

فليس للشّاعر الكمال الذي يضاهي به شخصَ يسوع، بل جعل نفسه ظلاّ، ومعنى ذلك، أنّه لا يمتلك القوّة التي تجعله قادرا على منح الأمان للآخرين. وهو بذلك يقول لشعبه لا تنتظروا منّي الكثير، فلستُ بقادرٍ على أن أمنحكم شيئا، ما دمتُ محاصرا معكم، لا أملك لكم ضرّا ولا نفعا، لأنّ العجز ينشر أبراده من كلّ جهاتي.

ثالثا- التّناص القرآني:

وظّف الشّاعر التّناصات القرآنية إمّا حدثا أو قصّة؛ ويُعدّ ذلك نمطا من أنماط التّناص، لأنّ الشّاعر يستدعيها لخدمة قضية النّص الأساسية، فيقول الشّاعر في قصيدة «أرى شبحي قادما من بعيد».

«أطلّ على هدهد مجهد من عتاب الملك
أطلّ على ما وراء الطّبيعه:
ماذا سيحدث ... ماذا سيحدث بعد الرّماد؟»[31].

أوّل ما يلفت انتباه القارئ حادثة الهدهد مع سيدنا سليمان، فالشّاعر يتناصّ مع قوله تعالى:

﴿وتفقّد الطّيرَ فقال مالي لا أرى الهدهد أم كان من الغائبين لأعذّبنّه عذابا شديدا أو لأذبحنّه أو ليأتينّي بسلطان مبين﴾[32].

وفحوى هذه الآية الكريمة، أنّ لكلّ طير وظيفته الخاصّة به، ومن أصناف الطّيور طائر الهدهد الذي كانت وظيفته البحث عن الماء تحت تخوم الأرض، وذات يوم طلبه سليمان عليه السّلام فلم يجده في موضعه، فتوعّده بنوع من العذاب أو يأتيه بحجّة تنجيه من الورطة[33].

فقد استوحى الشّاعر الآية القرآنية استيحاء يتردّد في القصيدة عبر قوله «أطلّ على هدهد مجهد من عتاب الملك»[34].

فيحيل الشّاعر على حالة الهدهد الخائف المرتعب من عذاب الملك، فالهدهد يرمز إلى الإنسان الفلسطيني الذي وقع في شباك العدوّ الصّهيوني، وما سيكون مآله بين يدي المستعمر الظّالم، وهي بذلك رؤية غيبية يتنبأ فيها الشّاعر بمستقبل الفرد الفلسطيني المطارد والمآل الذي سيؤول إليه؛ وقد وُفّق الشّاعر من هذا كلّه في استخدام هذا التّناص، حيث يمنح القارئ فرصة الإبحار بخياله، باحثا عن المغزى من وراء استحضار هذا النّص القرآني؛ خاصّة وأنّ الشّاعر قد غيّر من فحوى الآية الكريمة، بحيث جعل الهدهد الذي مُنح فرصة الدّفاع عن نفسه في الآية الكريمة، يُحرم منها وقد غدا هدهدا/ فلسطينيا.

فيردّد الشّاعر الفعل "أطلّ" مع كلّ مشهد، حيث تكرّر أربعا وعشرين مرّة في القصيدة، ليدلّل على كونه شاهد عيان على ما يحدث في الأرض المحتلّة.

فإذا كان سليمان يطلّ على الهدهد ويتوعّده لتأخّره، فإنّ إطلالة الشّاعر في هذه القصيدة، كانت لماضيه المأساوي وحاضره المليء بالصّراعات والنّكبات؛ لينتقل بعدها إلى الميتافيزيقا، وكأن الشّاعر يبحث عن شيء يريد أن يعرفه، فهو يعيش الدّمار والهلاك، ويرغب في معرفة ماذا سيحدث بعد هذا الدّمار.

كما تلفت انتباهنا لفظة "شبح" التي تعبّر عن ماضٍ مخيف متصدّع يقترن بأحداث مأساوية، فهو يرى تلك المأساة تتكرّر في الحاضر، ويخاف أن تبقى على حالها في المستقبل.

وتعدّ قصّة سيّدنا يوسف عليه السّلام أحسن القصص، وهو ما صرّح به المولى تعالى: ﴿نحن نقصّ عليك أحسن القصص بما أوحينا إليك هذا القرآن وإن كنت من قبله لمن الغافلين﴾[35].

تعلّق "محمود درويش" بشخصية يوسف عليه السّلام الذي أورد قصّته في قصيدته «في يدي غيمة»، إذ يقول:

«عندما قلت إني رأيت ملائكة يلعبون مع الذّئب
في باحة الدّار؟ لا أتذكّرُ
أسماءهم. ولا أتذكّرُ أيضا طريقتهم في
الكلام ... وفي خفّة الطّيران»[36].

اقتبس الشّاعر البنية: "إني رأيت" من القرآن في قوله تعالى: ﴿إذ قال يوسف لأبيه يا أبتِ إني رأيت أحد عشر كوكبا والشّمس والقمر رأيتهم لي ساجدين﴾[37].

وهذه الآية تظهر لنا الرّؤيا، مقدّمة لما وصل إليه يوسف عليه السّلام من الارتفاع في الدّنيا والآخرة؛وقد أحدث الشّاعر تحويرا جزئيا، واستبدل عبارة "أحد عشر كوكبا" بالملائكة، كما استبدل لفظة "ساجدين" التي تدلّ على الخشوع، وجاء بفعل "يلعبون" الذي يحمل معنى الحركة والدّينامية؛ غير أنّ ملائكة "محمود درويش" الذين يلعبون مع الذّئب، ليسوا سوى أطفال فلسطين الذين لم يكونوا بمنأى عن الذّئب الصّهيوني الرّابض في كلّ ركن يترصّد براءة الملائكة، ويلعب معهم لعبة الذّئب مع الحملان.

وقد وظّف الشّاعر فكرة نسيان يوسف لما فعله إخوته به وغفرانه لما اقترفوه، فجعلها وسيلة عبّر بها عن النّسيان الذي آل إليه الشّعب الفلسطيني جرّاء العدوان الصّهيوني في عبارة "لا أتذكّر"، والملائكة في هذه القصيدة ترمز إلى أطفال فلسطين، أمّا لفظة "الذّئب" فإنّها تشير إلى العدوان الصّهيوني الذي يعيد قصّة الذّئب مع الحمل ويتّهمه بتعكير ماء الجدول.

ومن شدّة إعجاب الشّاعر بشخصية يوسف عليه السّلام، يستحضرها مرّة أخرى في قصيدة «البئر»، إذ يقول:

«وقلتُ للذّكرى: سلاما يا كلامَ الجدّة العفويَّ

يأخذنا إلى أيّامنا البيضاء تحت نعاسها..
واسمي يرنّ كليرة الذّهب القديمة عندَ
بابِ البئرِ. أسمع وحشةَ الأسلاف بين
الميم والواو السّحيقةِ مثل وادٍ غير ذي
زرع. وأخفي تعبي الودّي. أعرف أنّني
سأعود حيا، بعد ساعات، من البئر التي
لن ألْقَ فيها يوسفًا أو خوف إخوته
من الأصداء. ...» (38).

والمتأمّل في هذه القصيدة، يجد أنّ الشّاعر قد استرجع عناصر الحدث ممثّلة في: البئر، ويوسف، والإخوة؛ ولكنه استحضرها في سياق الحاضر، وجعلها تعبّر عمّا يحدث للفلسطينيّين اليوم من دمارٍ وهلاك.

اعتمد الشّاعر على لغة رمزية، وهذا ما تجسّد لنا في لفظة "البئر" التي تعبّر عن الواقع المرير والنّكبات والشّتات الذي سكن بلاد فلسطين، وأبى أن يفارقها. ونلاحظ كذلك أنّ الشّاعر لم يكتف بالحديث عن الواقع الذي يعيشه المواطن الفلسطيني، بل جعل نفسه القرين الملازم ليوسف، فيأمره بأن يرفع مجده وأن يجلس قربه ويحذّره، بأن يسقط وينهزم أمام هذا الشّتات، بل يدعوه إلى التّحدي وصنع مجد أمّته وحده، وألاّ ينتظر من أيّ شخص آخر أن يقدّم له يد المساعدة؟، ثم يذهب ليجعل نفسه مثالا، فهو صانع مجد بلاده. وقد ربط الشّاعر بين قصّة يوسف عليه السّلام، وبين ما جاء في سورة إبراهيم، حيث ترك إبراهيم عليه السّلام زوجته وابنه بوادٍ غير ذي زرع عند البيت الحرام، علّ أفئدة من النّاس تأوي إليهم، كما في قوله تعالى: ﴿ربنا إني أسكنت من ذريتي بواد غيرذي زرع عند بيتك المحرم﴾(39). والشّاعر في هذه القصيدة متأكّد من أنّ وطنه سينتصر على كلّ المصائب التي حلّت به، رغم ما يعيشه من دمار وشتات، وأنّ الله سيقيّض له من ينصره ويساند أبناءه.

ثمّ يعود "محمود درويش" مرّة أخرى للحديث عن قرينه الذي لم يكن انفصاله عنه –حين لم يلقه في البئر– إلاّ انفصال الفلسطينيِّ عن أمّته وأرضه التي شُرّد منها.

كما يستحضر الشّاعر قصّة أخرى من القرآن الكريم وهي قصّة قتل قابيل لأخيه هابيل والسّعي إلى مواراة جسده في التّراب، من خلال قصيدة «حبر الغراب»:

«ويضيئك القرآن:
﴿ فبعث الله غرابا يبحث في الأرض
ليريه كيف يواري سوءة أخيه، قال:
يا ويلتى أعجزت أن أكون مثل هذا الغراب﴾
ويضيئك القرآن،
فابحث عن قيامتنا، وحلّق يا غرابُ!»(40).

فالمتأمّل في هذا المقطع، يلحظ أنّ الشّاعر استعان بالقرآن الكريم لبناء نصّه ليزداد التّلاحم والتّفاعل بينهما، ويبدو التّناص واضحا في عبارة:

«﴿فبعث الله غرابا يبحث في الأرض
ليريه كيف يواري سوءة أخيه، قال

يا ويلتى أعجزت أن أكون مثل هذا الغراب﴾»

المقتبسة حرفيا من قوله تعالى: ﴿فبعث الله غرابا يبحث في الأرض ليريه كيف يواري سوءة أخيه، قال يا ويلتى أعجزت أن أكون مثل هذا الغراب﴾[41].

فهذه الآية القرآنية تحيلنا على أوّل حادثة قتل وقعت بين أبناء آدم –قابيل وهابيل– جرّاء رفض قابيل تزويج أخته لهابيل، فنجم عن ذلك مقتل هذا الأخير على يد أخيه قابيل، وكان الغراب هنا بمثابة المرشد لقابيل ليدفن أخاه.

فوظّف الشّاعر هذه القصّة (قابيل وهابيل)، ولكنّه شحنها بمعانٍ جديدة، فجعل هابيل يرمز إلى الفلسطيني الذي لن يوارى، وستظلّ قضيته متأجّجة خلاف هابيل الأصلي الذي دفن وخمد. ومن هذه الإضاءة القرآنية يؤكّد الشّاعر على عجز القاتل وتخبّطه دون الاهتداء إلى طريق سديد، ويبشّر بقيامة هابيل من جديد. فورود الآية كما هي جعلت النّص الشّعري يكتسب قداسة تجعله حيا لا يموت. وإذا تتبّعنا الشّاعر على منوال ما نسّقه سابقا، نراه في قصيدة «كالنّون في سورة الرّحمن»، يقول:

«البحر والصّحراء حول اسمِهِ
العاري من الحرّاس
لم يعرفا جدّي لا أبناءه
الواقفين الآن حول "النّون"
في سورة "الرّحمن"
اللّهم ... فلتشهد!»[42].

فيستحضر الشّاعر تناصّا مع بعض المفردات، حيث يبرز لنا ذلك من خلال ذكر اسم سورة قرآنية –الرّحمن، فهو يحيلنا على حياة العرب قديما، فقد كان الجدّ يعلّم حفيده قراءة القرآن الكريم في دوحة الرّيحان.

فتجذّرت تلك الطّريقة ورسخت في الذّهن والذّاكرة، كحضور النّون حضورا كثيفا ومشعّا في سورة الرّحمان. وإذا استقرأنا النّص الشّعري، نجد أنّ الشّاعر استعان بموتيف الطّبيعة من خلال لفظتي "البحر والصّحراء".

فالبحر يحمل دلالات متنوّعة ومتعدّدة منها: العطاء والخيرات وحياة الازدهار والتّطوّر؛ وما يحمله من معاني الرّوعة والرّهبة والخشوع، وما يبثّه في الإنسان من طاقة وحيوية لمجابهة الحياة القاسية.

أمّا لفظة الصّحراء، فترمز إلى الجفاف والكدح وقلّة المؤونة وصعوبة العيش. فهاتان البنيتان وما تحملانه من تناقض، إلاّ أنهما لم تعرفا جدّ الشّاعر، ولا شخص الشّاعر في حدّ ذاته. حيث إنّه يعيش حالة من الضّياع والتّشتّت واليأس، بعيدا عن أهله، لا يتذكّر حتى أبناءه المحيطين به والواقفين أمامه.

فيختم مقطعه هذا بعبارة "اللّهم فلتشهد" التي تحمل معنى الدّعاء. وقد وُفّق الشّاعر في توظيف هذا المقطع توظيفا يتناسب والبنيات اللّغوية التي تخدم نصّه الشّعري.

وفي موضع آخر، يقول الشّاعر في قصيدة «تدابير شعرية»:

«وأبي تحت، يحمل زيتونةً
عمرها ألف عام،
فلا هي شرقيةٌ
ولا هي غربيةٌ»[43].

فهذا المقطع يتلاحم مع الآية القرآنية، في قوله –عزّ وجلّ–: ﴿الله نور السّماوات والأرض مَثل نوره كمشكاة فيها مصباح المصباح في زجاجة الزّجاجة كأنّها كوكب درّي يوقد من شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار نور على نور يهدي الله لنوره من يشاء ويضرب الله الأمثال للنّاس والله بكلّ شيء عليم﴾[44].

حيث تشير إلى عظمة القرآن الكريم، وما يضفيه من نور وإيمان على قلب المؤمن الصّادق، حيث أنّه –عزّ وجلّ– مثّل النّور على أنّه كالكوّة تجمع نور المصباح في صفائها وبهائها، فذلك المصباح في تلك الزّجاجة الدّرية يوقد من زيت الزّيتون الذي ناره من أنور ما يكون، فلا تصيبها الشّمس آخر النّهار، ولا تصيبها أوّل النّهار[45].

فوظّف الشّاعر الآية، وجعل لفظة الزّيتونة تدلّ على الأرض الفلسطينية المباركة الصّافية كصفاء زيت الزّيتون ونقائه، فذكرها دالٌّ على عراقتها وأصالتها المتجذّرة في التّاريخ. فالأرض الفلسطينية مقدّسة حباها الله بمنزلة خاصّة بأن جعلها مهبط الأديان ومولد الأنبياء والرّسل، وتلقّب كذلك بأرض الميعاد، فهذه الأرض طاهرة نقية قبل أن تدنّسها أقدام الصّهيوني المستبدّ. ولهذا، نجد عبارة الشّاعر "فلا هي شرقية ولا هي غربية"، حيث استعمل الضّمير المنفصل "هي" الذي يعود على الغائب أي شجرة الزّيتون، فليس لها اتّجاه معيّن بل هي منتشرة في كلّ جهة من جهات الوطن الغالي. لهذا، فالأب متمسّك بأرضه، ورثها أبا عن جدّ، ومؤمن بأنّها ستتخلّص في يوم من الأيام من قيود الصّهيوني، وتتحرّر من نجاسته ودناسته التي لا حدّ لها.

يقول "محمود درويش" في قصيدة «قال المسافر للمسافر: لن نعود كما ...»:

«لا أعرف الصّحراءَ،
مهما زرت هاجسَها،
وفي الصّحراء قال الغيب لي:
اكتب !
فقلت: على السّراب كتابةٌ أخرى
فقال: اكتبْ ليخضرَّ السّراب
فقلتُ: ينقصني الغيابُ
وقلتُ: لم أتعلّم الكلماتِ بعدُ
فقال لي: اكتبْ لتعرفها
وتعرف أين كنت، وأين أنتَ
وكيف جئتَ، ومن تكون غدا،» [46].

لقد استحضر الشّاعر في نصّه الشّعري أوّل لقاء جرى بين جبريل عليه السّلام والرّسول عليه الصّلاة والسّلام، الذي وقع مشهده في غار حراء؛ حيث إنّ الشّاعر وظّف البنية اللّغوية "اكتب" التي تتضمّن فعل الأمر "اقرأ" ذي الشّحنة الدّينية. فأحدث الشّاعر تحويرا بأن جعل "غار حراء" الذي اختبأ فيه الرّسول –صلّى الله عليه وسلم– صحراء تدلّ على الرّدى والجفاف. حيث يجري حوارا بينه وبين الغيب الذي يأمره بالكتابة، وهذا الآمر على وجه الاستعلاء، فالغيب يمثّل السّيد والسّلطة التي تفوق الشّاعر المنفّذ، والمسود تحت رحمة سيّده. فلفظة "اكتب" تدلّ على الحياة والتفاؤل والأمل، وهذا كلّه ليعرف ماهيّته وحقيقته، ومكانته التي يحتلّها وسط مجتمعه، ويتطلّع إلى غد

مليء بالمفاجآت والأسرار لا يعلمها إلاّ الله. ومن هنا أحسن الشّاعر توظيف الموتيفات في خطابه الشّعري، فقد أرجعنا إلى الوراء باستخدام دلالات جديدة.

ويوظّف الشّاعر في مقام آخر أسلوب التّناص للتّعبير عن الحنين إلى الوطن، فيقول في قصيدته «شهادة من برتولتبريخت أمام محكمة عسكرية»:

«ويبكون بعينيَّ مزاميرَ الحنينْ
ويغنّون، كما غنّيتُ للزّيتونِ والتّينِ
وللجزئي والكلّي في المعنى الدّفينْ
ويعيشون حياتي مثلما تعجبهم،
بدلا منّي،»[47].

ومن الواضح أنّ الشّاعر أقام علاقة تناصّية مع قوله تعالى: ﴿والتّين والزّيتون وطور سنين وهذا البلد الأمين لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم﴾[48].

تتضمّن الآية الكريمة قسَما بشجرتي التّين والزّيتون لكثرة منافعهما، فأقسم –عزّ وجلّ– بالمواضع المقدّسة التي اختارها، وابتعث منها أفضل الأنبياء وأشرفهم، ومع هذه النِّعم العظيمة ما علينا إلاّ القيام بالشّكر والعرفان للخالق سبحانه وتعالى. ومن الواضح، أيضا أنّ التّناص في هذا الموضع تم بالمخالفة والمعارضة للدّلالة الإنسانية في الآية القرآنية، فقد استوجب سياق القصيدة الذي يرى فيه الشّاعر حنينه لوطنه، وما يعانيه لفراقه، وما تتّصف به بلده من نعم تضاهي ما تشهده من عدم الاستقرار واللاّ أمن.

والنّتيجة، أنّنا بعد أن تتبّعنا أهمّ مواطن التّناص وتجلّياته في ديوان "محمود درويش" «لماذا تركت الحصان وحيدا !»، وجدنا أنّ ديوانه تقاطع مع النّصوص التّوراتية التي هيمنت على معظم قصائده، لسببيْن رئيسيْن: الأوّل، أنّ اليهود يهيمنون على أرض فلسطين هيمنة الموروث التّوراتي على أشعار محمود درويش؛ والثّاني، أنّ الشّاعر يقارع اليهود بتراثهم، أو بقناعاتهم الدّينية. لتأتي بعدها النّصوص القرآنية التي حضرت حضورا قويا لأنّ الشّاعر يخاطب شعبه بقناعاتهم الدّينية أيضا، وليس أفضل من النّصوص القرآنية لاستنهاض هممهم، وشحن قلوبهم؛ ثم تليها النّصوص الإنجيلية التي كانت شبه غائبة في ديوانه، وذلك الحضور القليل يتماشى مع الحضور المسيحي الفلسطيني. وقد جاء الدّيوان حاملا في طياته آلام الشّاعر وأحزانه على واقعه، كما أنّه مشحون بأحلام التّطلع إلى حريةٍ واستقلالٍ ينشدهما كلّ عربيٍّ مضطهد؛ وما يلفت انتباهنا كذلك، هو استخدام "محمود درويش" لغة رمزية مجسّدة في رمز يوسف، وإسماعيل، ويشوع بن نون، وهاجر. هذه الرّموز جعلت لغته أكثر إيحاء، ومكّنته من استغلال دلالاتها وإيحاءاتها الدّينية في بلورة أفكاره وآرائه، كما أضفت على نصوصه جماليةً تجعلها محلّ إعجاب القارئ المتذوّق الذي يبحث عن الجمال.

الهوامش والإحالات:

1- ياسين أحمد فاغور، الثّورة في شعر محمود درويش، دار المعارف للطّباعة والنّشر، سوسة، تونس، د. ط، 1989، ص 177– 178.

2- فوزي عيسى، والسّعيد الورقي، دراسات نقدية: نقد تطبيقي، دار المعرفة الجامعية بالإسكندرية، د. ط، 2003، ص 11.

3- محمود درويش، الديوان، "لماذا تركت الحصان وحيدا؟"، رياض الرّيس للكتب والنّشر، بيروت، لبنان، الطّبعة الأولى، 2004، ص 287 – 288.

4- الكتاب المقدّس، دار الكتاب المقدّس، مصر، القاهرة، الطّبعة الأولى، 2003، سفر التّكوين، الإصحاح 41.

5- محمود درويش، الديوان، "لماذا تركت الحصان وحيدا؟"، ص 288.
6- المنجد في اللّغة والأعلام، دار المشرق، بيروت، طبعة 31، 1991، ص 620.
7- محمود درويش، الدّيوان: "لماذا تركت الحصان وحيدا؟"، ص 300 – 301.
8- عمر أحمد الرّبيحات، الأثر التوراتي في شعر محمود درويش، دار اليازوري العلمية للنّشر والتّوزيع، عمّان، الأردن، د. ط، 2006، ص 69.
9- الكتاب المقدّس، سفر يشوع، الإصحاح الأوّل.
10- محمود درويش، الدّيوان: "لماذا تركت الحصان وحيدا؟"، ص312– 313.
11- محمود درويش، الدّيوان "لماذا تركت الجصان وحيدا؟"، ص 313.
12- عمر أحمد الربيحات، الأثر التّوراتي في شعر محمود درويش، ص 101.
13- مفيد نجم، محمود درويش المتحصّن بالضّوء، مجلّة نزوى، العدد 39، مؤسّسة عمّان للصّحافة والأنباء والنّشر والإعلان، مسقط، يوليو 2004،ص:60.
14- محمود درويش، الدّيوان "لماذا تركت الحصان وحيدا؟"، ص 313.
15- محمود درويش، الدّيوان: لماذا تركت الحصان وحيدا؟، ص 314.
16- المصدر نفسه، ص 315.
17- الكتاب المقدّس، سفر المزامير المائة والسّادس.
18- محمود درويش، الديوان: لماذا تركت الحصان وحيدا؟، ص 345– 346.
19- الكتاب المقدّس، سفر التّكوين، الإصحاح 21.
20- سحر سامي، التّناص الدّيني في شعر درويش (المتلف الحقيقي)، دار الشّروق للنّشر والتّوزيع، عمّان، ط1، ص: 85.
21- عمر أحمد الربيحات، الأثر التوراتي في شعر محمود درويش، ص 93.
22- محمود درويش، الديوان، لماذا تركت الحصان وحيدا؟، ص 410.
23- الكتاب المقدّس، سفر التّكوين، الإصحاح الأول.
24- محمود درويش، الديوان: لماذا تركت الحصان وحيدا؟، ص 419.
25- الكتاب المقدّس، سفر ملوك أوّل، الإصحاح 21.
26- محمود درويش، الدّيوان: لماذا تركت الحصان وحيدا؟، ص 305.
27- الكتاب المقدّس، العهد الجديد، إنجيل متى، الإصحاح 21.
28- محمود درويش، الدّيوان: لماذا تركت الحصان وحيدا؟، ص 358.
29- الكتاب المقدّس، العهد الجديد، إنجيل يوحنا، الإصحاح السّادس.
30- محمود درويش، الدّيوان: لماذا تركت الحصان وحيدا؟، ص 359 – 360.
31- المصدر نفسه، ص 280.
32- القرآن الكريم، سورة النّمل، الآيات 19–20–21.
33- ابن كثير، قصص الأنبياء: عليهم الصّلاة والسّلام، تحقيق محمد سيد، دار الإمام مالك للكتاب، البليدة، الجزائر، الطبعة الأولى، 2001، ص 428.
34- محمود درويش: الدّيوان: لماذا تركت الحصان وحيدا؟، ص 280.
35- القرآن الكريم، سورة يوسف، الآية 3.
36- محمود درويش، الدّيوان: لماذا تركت الحصان وحيدا؟، ص 286.
37- القرآن الكريم، سورة يوسف، الآية 4.
38- محمود درويش، الدّيوان: لماذا تركت الحصان وحيدا؟، ص 336–337.
39- القرآن الكريم، سورة إبراهيم، الآية 37.
40- محمود درويش، الدّيوان، لماذا تركت الحصان وحيدا؟، ص 322 – 323.

41- القرآن الكريم، سورة المائدة، الآية 31.

42- محمود درويش، الدّيوان: لماذا تركت الحصان وحيدا؟، ص 340–341.

43- المصدر نفسه، ص 366.

44- القرآن الكريم، سورة النّور، الآية 35.

45- عبد الرحمان بن ناصر السّعدي، تيسير الكريم الرحمان في تفسير كلام المنان، تحقيق، عبد الرحمان بن معلا اللّويحق، دار الإمام مالك للكتاب، الجزائر، الطّبعة الأولى، 2009، ص 579.

46- محمود درويش، الدّيوان: لماذا تركت الحصان وحيدا؟، ص 378.

47- المصدر نفسه، ص 418.

48- القرآن الكريم، سورة التّين، الآية 1 – 4.

تكنولوجيا التعليم في الجزائر: الصورة التعليمية نموذجا

دلولة خلدون

كلية الآداب واللغات، جامعة العربي بن مهيدي – أم البواقي، khaldounch6@gmail.com

تاريخ الإيداع: 2016/02/04 **تاريخ المراجعة:** 2016/16/28 **تاريخ القبول:** 2016/07/10

ملخص

يهتم هذا البحث بدراسة واقع استخدام الوسيلة التعليميّة في مناهج اللغة العربيّة، مُمثّلة في "الصورة" ودورها في عرض "النصوص"، كما يبرز العلاقة بين العنصرين من خلال نقد فعاليتها في الواقع التعليمي، وبالتالي الكشف عمّا يُراعى في وضعها. وسنتطرّق من خلال عمليّة نقديّة تقويميّة، إلى تقديم تصوّر للتدريس بوساطة "الصور المتحرّكة" من حيث هي بديل عن الصّور الثابتة، لإكساب التعليم أكثر نجاعة.

الكلمات المفاتيح: وسيلة تعليمية، صورة، نص، تعليم.

La technologie de l'éducation en Algérie : l'image éducative comme modèle

Résumé

Cette recherche est une étude critique de l'utilisation de l'image entant qu'outil didactique dans les programmes de la langue arabe. Il s'agit de saisir son rôle dans la présentation du « texte », et aussi découvrir ce qui est essentiel pour le mettre en fonction, dans cette étude critique. Nous tenterons, grâce à un processus d'évaluation critique, de donner une vision de l'enseignement en nous référant aux dessins animés comme alternative aux images fixes, pour rendre l'enseignement plus efficace.

Mots-clés: Instrument didactique, image, texte, enseignement.

The technology of education in Algeria : the educational image as model

Abstract

This research studies the use of image as a teaching tool in the arabic language curriculum, as well as its role in the presentation of texts. it also displays the relationship between the two variables, through the evaluation of its use, depending on the results another teaching tool will be suggested via using audio-visual aids instead of using simple non-animated pictures to enhance learning better.

Key words: Didactic tools, image, text, teaching.

المؤلف المرسل: دلولة خلدون، khaldounch6@gmail.com

تمهيد:

اجتهد التربويون في وضع مداخل وأساليب مختلفة لتحقيق الأهداف التربوية، وأصبحت الاستعانة بالوسائل التعليمية جزءا لا يتجزأ من العملية التعليمية في ظل التطوّر التكنولوجي والمعلوماتي الهائل، وتُعدّ "الصّورة" من العناصر الفاعلة في الوسيلة التعليمية، لما تتوفر عليه من مزايا في التعليم بعامة والمواد التعليمية اللغوية لمتعلميّ اللغة ـالناطقين وغير الناطقين بهاـ بخاصة. لذلك يجدر بنا أن نُعرّف بالوسيلة التعليمية، وبمكانة الصّورة من بين غيرها من الوسائل الأخرى.

بديهي أن للوسائل التعليمية أهمية كبرى في تدريس المواد المختلفة، خصوصا في دروس اللغة العربية، وعلى الرغم من ذلك فإن تعليم اللغة العربية مازال يعاني فقرا مدقعا من حيث الوسائل التعليمية إذْ يتم الاكتفاء بالسبورة والطباشير والكتاب المقرّر وقد لا يتوفر ذلك لبعض التلاميذ أحيانا[1].

ويَعتقد الكثير من الجامعيين أن دروس اللغة العربية لا تحتاج إلى استعمال الوسائل السمعيّة والسمعيّة البصريّة، وهي نظرة جدّ قاصرة سببها الجهل بأهمية هذه الوسائل ناهيك عن الجهل باللغة العربية وكيفيّات استعمال الوسائل التعليميّة واستثمارها[2]. وبالنظر إلى هذه النظرة الضيّقة، أصبح التعليم في وقتنا الحاضر وفي أنحاء كثيرة من العالم ـخاصة البلدان العربيةـ يُنتقد على أساس أنه لا يُحقق مطالب العصر وأنه لا يزال يعتمد إلى درجة كبيرة، على وسائل تعليمية بالية.

وأما عن استخدام الوسائل السمعية والبصرية في مدارسنا فإنه لا يتجاوز -في مراحل التعليم العام- الصور الثابتة واللوحات. أما باقي الوسائل، كالتلفاز التعليمي والشّبكات التلفازية المغلقة والأفلام السينمائية وأشرطة الفيديو التعليمية وأفلام الرّسوم المتحركة، فهي غير متوفرة في أغلب المؤسسات التعليميّة رغم أهميتها القصوى ولو قارنا مجال التعليم بمجالات أخرى كالصناعة والزراعة والطب والمواصلات والاتصالات وغيرها من مجالات النشاط الإنساني، لوجدنا أن أساليب العمل في هذه المجالات. باستثناء التعليم ـ قد خَطت خطوات واسعة، فعّالة في استخدامها التكنولوجيا الحديثة لتحسين كفاءة العمل فيه ورفع إنتاجيته[3]. لهذا وَجب أن يُعامل التعليم بنفس هذه الأهمية خاصة وأن العصر الحديث يتميز بالتقنية من جهة، وبسيطرة السمعي البصري من جهة أخرى، وما تُحققه من تواصل لم تكن تحققه الوسائل الأخرى، تواصل يستفيد منه العمل التربوي ومن يُمارسه[4].

لكن الواقع التعليمي يُظهر بأن التعليم اللغوي في المرحلة الابتدائية العربية قاطبة، تعليم يتمّ دون أدنى توظيف للتقدم التقني، إذ لم يتعدّ الصور الثابتة التي لاقت انتشارا واسعا في أغلب الدول الفقيرة لما تمتاز به من سهولة الإعداد ورُخص الثمن.

وقد ظلّ التعليم عند العرب والغربيين على حدّ السواء يعتمد على الكتاب المقرر الذي يحوي دروسا قوامها أبنية نحوية مختلفة، فقام على الهيمنة اللفظية وحفظ النصوص وتحليها[5]. بعدها أخذ المثقفون الغربيون على عاتقهم تطوير التعليم، فظهر "**التعليم البصري**" ومنه طرق مختلفة لتعليم اللغات أبرزها في المنهجية الحديثة: "الطريقة السمعية الشفوية " و"الطريقة السمعية البصرية"[6].

والواضح أنّ التعليم في حاجة إلى "الصور التعليمية"، فلا يكاد يخلو أي درس منها في جميع الأطوار التعليميّة، وذلك لفائدتها التعليمية، إذْ تُقلل من الجهد الذي يبذله المعلّم بشكل واضح. فما توفّره الصورة من معلومات يُغني عن الكثير من الشّروح، لذلك وجب الاهتمام بهذه الوسيلة التربوية اهتماما يُضاهي ما تحظى به اللغة المكتوبة من تنظيم وتأسيس. ومن هنا يمكن للصورة أن تحوز على الدور الرئيس في توجيه الرسالة التعليميّة وتنظيم الشبكة المعرفية وتحقيق الفاعلية في التعليم والتعلّم، وكذا تقديم المحتويات اللغوية في شكلها الوظيفي

التداولي، حيث ذهب البعض إلى القول إنّ "صورة واحدة قد تساوي عشرة ألاف كلمة"[7]، وهنا يمكننا أن نستشفّ جملة من المسائل منها:

- أضْحت الصورة جزءا من هَيْكلة النصّ الخطابي: إذا كان كتاب المتعلم يعتمد لغة واضحة ميسّرة للتعليم، فإنه يوظّف أيضا صورا ورسومات ملائمة لموضوعاته، لاستحداث دافعية القراءة وبالتالي تُصبح الصورة جزءا لا يتجزأ من تضاريس النص.
- ترتبط الصورة بالذّاكرة، ويعتمد التعليم ـ في مختلف أطواره ـ على تلك الأخيرة، فهي الميزة التي تترك للمعارف المكتسبة آثارا تُقوّم بها التجربة ويتعدّل بها السّلوك، وتستطيع الصورة تحريك المخزون اللفظي بمجرّد استشارتها[8].
- تقدّم الصورة للمتعلم فرص المقارنة والتأمل وتمدّه بسُبل التفكير الاستنتاجي فضلا عن كونها أساسا معرفيا لغير القادرين على الاستنتاج انطلاقا من القراءة المباشرة فقط. وتستطيع بهذه الأدوار التي تضطلع بها أن تجدّد النشاط الذّهني للمتلقّي[9].
- تساعد الصورة على تحاشي الوقوع في اللّفظية، وتسعى إلى تنميته من مختلف جوانبه: الفيزيولوجية، والمعرفية، واللغوية، والانفعالية...[10]

1 - أنواع الصور التعليمية:

يلجأ التعليم إلى الصورة لإحضار الوضعية التي تجسّد الحدث في كل درس، فإذا كان الهدف من استعمال الصور هو التحفيز على التعبير بعد ضمان الفهم، فإن الهدف من استعمالها في تعليم اللغة العربية ليس ذلك فحسب وإنما تثبيت التراكيب المقصودة أيضا، إذ تنقل المعلومات لتقدّم المتعة، وتؤثر على الأسلوب، وتنمّي الخيال[11]، وهو ما يحتاجه المتعلم.

وقد أَوْجَد تنوّع النصوص التعليميّة، تنوّعا في الصور المعتمدة، استطعنا -بعد عملية مسح للصور التعليميّة في كتب القراءة للمرحلة الابتدائيّة– جمعها في ثلاثة أقسام، علما بأن ما يتماشى مع نصّ معين لا يمكنه أن يتماشى مع غيره، وإلّا أصبح إرفاق الصور بالنصوص عملية عشوائية لا طائل من ورائها:

أولا: صور حقيقية: وهي صور معبّرة حقيقة عن الواقع (كما هو في طبيعته) تتماشى أكثر مع النصوص التي تُعرّف بالشخصيات أو الأعلام المشهورين: الفنيّة، والتاريخيّة، والعلميّة...

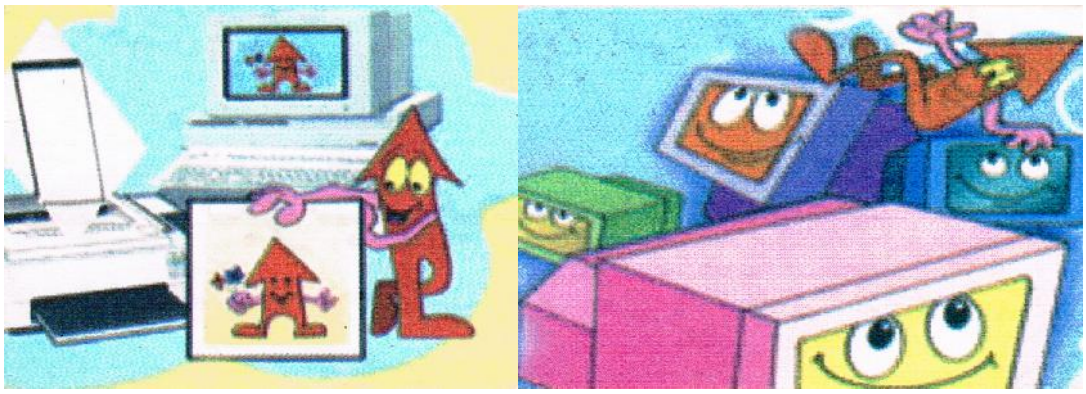
ثانيا: صور مصطنعة قريبة من الحقيقة: وهي الصور التي تتماشى والطابع القصصي لأنّ:

- واضعها يكون حرّا في إضافة تفاصيل تخدم النصّ المختار.
- يمكن له أن يكيّفها بحسب الأفكار التي يتضمّنها النص.
- يمكنه اختراع شخصيات وهميّة تتناولها أفكار النصّ.
- يمكنه أن يُحمّلها ما شاء من المحتويات.

يصلح هذا النّوع في جميع مراحل التعليم العام، مما يجعلها بحاجة إلى دراسة ووعي في صنعها واختيارها.

ثالثا: صور مصطنعة مُنمّية للخيال:

هي صور تخص المتعلّم المبتدئ (الصغير) فهي تشبه إلى حدّ قريب صور الرسوم المتحرّكة وهو العالم الذي يحبّذه الطفل في هذه المرحلة العُمرية، حيث يتمّ نقل الواقع بطريقة طريفة وجميلة، تساعد في توطيد العلاقة أكثر بالنصّ، الذي يستقبله المتعلّم في جوّ من الألفة والاستمتاع.



كانت هذه أهم أنواع الصور التعليمية الثابتة، التي شهدت انتشارا واسعا في أغلب الدول العربيّة، باعتبارها الوسيلة البصرية السائدة، التي لا ننفي دورها، بل نرى ضرورة تأجيله إلى مرحلة متأخّرة في عرض المحتويات، لأنّ الصورة التعليميّة بحاجة إلى توحّدها بالحركة والديناميكية، ممّا يُصيّرها ذات خصائص نفسيّة وجماليّة ومعرفيّة، تستطيع أن تُترجم مختلف الأنشطة المعرفيّة[12].

2- نموذج عن قراءة الصورة:

لا توجد الصورة إلا لتكرار العالم بشكل أقلّ اتفاقا ممّا هو عليه في الأصل. وتتنازع قراءة الصورة مجموعة من الرؤى، لأن حمولتها الدلالية مكثفة متنوعة[13]. كوْنها تحقّق تواصلا غير لغوي بين المرسل والمستقبل. وهي في

هذا المجال تدخل تحت اسم "**الأيقون**"[14] بموضوعه القائم على علاقة التشابه بين الصورة وما تشير إليه[15]، وهو موضوع من موضوعات الدراسة السيميائية، وسنقوم فيما يلي بقراءة الصورة الآتية[16]:

نلاحظ أن هذه الصورة المعزولة عن سياقها، على المستوى الأول لا تقول أكثر مما تسمح به طبيعتها الإخبارية: هي القدم اليسرى لامرأة تنتعل كعبا موضوعا على مسمار معوج منتزع نصفه من قطعة الخشب.

إذا وضعنا هذه الصورة في سياقها المادي، فإنها تبدو بوصفها صُويرة، طابعا بريديا متنوعا (**timbre**) من رسالة، وعلى هذا المستوى من التأويل، فالصورة دليل أيقوني خبري، والأمر يتعلق بصويرة بريدية. أما إذا وضعنا الصورة في سياقها الدلالي والتأويلي، فإننا نستنتج أن هذا الطابع البريدي هو جزء لا يتجزأ من سلسلة الطوابع البريدية التي صدرت في إطار حملة الوقاية من الحوادث في بريطانيا.

فالأمر لا يتعلق بقدم امرأة توشك أن تطأ مسمارا معينا وإنما يتعلق بالخطر الناجم من قطع الخشب المستعملة المرمية في الشارع إذْ تقدّم حجة على ذلك: إذا تركتم قطع الخشب المستعملة المرمية في الشارع ولم تزيلوا منها المسامير التي دُقت فيها فإنكم قد تتسبّبون في إصابة شخص ما بجرح بليغ[17].

وثمة خلاصة أعمّ يمكن الوقوف عندها وهي الانتباه إلى المواضع التي نضع عليها أقدامنا، خاصة عندما تمرّ بالقرب من الورش التي توضع فيها الأدوات الثقيلة.

نستنتج من كل ما سبق أن للصّورة الثابتة فائدة تعليمية كبرى، خُصوصا في دروس اللغة العربية. ودليل ذلك أيضا ملازمتها في تقديم المحتويات اللغوية أو النصوص. لكن العصر الآن أصبح يتميز بالتقنيات من جهة وبسيطرة السمعي البصري من جهة أخرى. كما أن تعميق أثر العملية التربوية ونجاحها يحتاج إلى تنمية قدرات المتعلم. فقد أكدت الدراسات العلمية الحديثة أنّه كلما زاد التأثير على حواس المتعلم زاد نجاح الوسيلة التعليمية في تحقيق الأهداف المنوطة من الدرس. وفي دراسة أخرى ثبت أن **75%** من المعلومات التي يحصل عليها الإنسان تعود إلى حاسة البصر وعليه فإنه كلما زاد التأثير على حواس المتعلم زاد نجاح الوسيلة التعليمية في تحقيق أهداف الدرس. فقد قالت العرب قديما " أسمع فأنسى، أرى فأتذكر..." ذلك أن توظيف أكثر من حاسة من حواس المتعلم يُيسّر استقبال المعلومات واستقبال الخبرات[18]. والمُلاحظ أن الصورة الثابتة أكثر انتشارا في مؤسساتنا التعليمية، إذْ نجدها تعجّ في كتب القراءة والنصوص بكل مراحل التعليم العام، لأن استخدام النص وحده أمر غير مرغوب فيه، بينما يصبح أكثر فاعلية ونجاعة حين يتّحد بالصور.

ورغم ذلك بقيت الصورة الثابتة قاصرة وفي حاجة مُلحّة إلى تدعيم، ليتمّ إنتاج المعاني ولزيادة وتقوية السلوك وإثارة الانتباه[19]، ويتحقق ذلك جليا في الصورة المتحرّكة التي تشمل **التلفاز التعليمي والشبكات التلفازية المغلقة والأفلام والأشرطة وأفلام الرّسوم المتحركة**، وهذه الوسائل تُتيح للمتعلم فرصة اكتساب الخبرات من خلال المشاهدة فقط إن كانت متحركة صامتة أو المشاهدة والاستماع إذا كانت متحركة ناطقة. وتعدّ وسائل هذا النوع الأكثر انتشار واستخداما في العمليّة التعليميّة حيث تحقق المتعة والإثارة والدّافعية للمتعلم[20].

3- مزايا الصورة المتحركة:

3-1- الحركة:

تمثل مادتَها الأساسيّة، توظّف بتتابع معين، يراعَى في استخدامها درجة الوضوح والنقاء، لتكون الصورة واضحة معبرة ومتصلة بالموضوع. فللصورة المعروضة على الشاشة مميزات، فهي لغة الوجود أو الكينونة، بل هي ذاتها وجود إذ تُظهر كل ما تعرضه بمظهر واقعي، ذلك أن الصورة المتحركة هي قبل كل شيء حقيقة، وهذه الخاصية تُمكّن من دَمْج المشاهد بالحدث الذي تعرضه، فيحدث التفاعل معها وكأنها حقيقية الإحساس بالواقع على خير وجه، وتصوّر مظاهره وتجعلنا ندخل في قلب الأشياء[21]، مما يُفسّر لنا ظواهر الاندماج والتصديق.

والدور الذي تلعبه الصورة في نقل الواقع جَعَلَها تدخل في علاقة جدلية مع الجمهور الذي تُعرض عليه، فهي الوسيلة الفعالة في التبليغ لأنها لا تصف الحدث فقط، بل تُدمجك فيه لتقترب من شخصياته وتشاركهم مجرياته، حيث تصنف أحيانا بأنها لغة **"فأمّا الموسيقى والشعر والرسم فهي لغات"**[22].

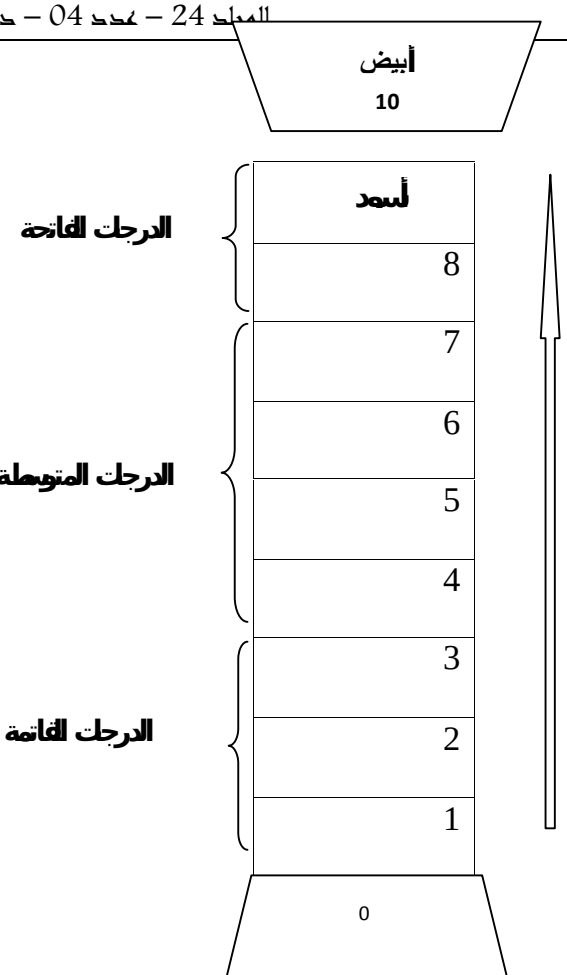
والحركة هي القيم الجمالية الحقيقية الأولى للصورة المتحركة. وهي التعبير الأساسي لعبقريّة الصّور المعروضة، وتمثل أهمّ مظهر من مظاهر الواقعية التي تتمتع بها الصور، ولازالت الحركة تُثير دهشة الإعجاب نفسها التي أثارتها عند المتفرجين الأوائل في الماضي.

3-2- اللون:

لا يمكن لحاسة اللون أن تكون قد بدأت عند الإنسان بنفس الدقة التي نراها عليها الآن، حيث تستخدم الألوان لأغراض وظيفيّة تملأ حياتنا. فمن المستحيل أن نتصوّر عالمنا بدون ألوان، حيث وجب الاهتمام بالتأثير التربوي للون فهو:

- وسيلة جذابة، إذ ثبت أنّه يخطف بصر الطفل وهو في أيامه الأولى[23].
- يُسهّل الرؤية، لأن اللون المشرق مثلا يتعب العين بعد التركيز الطويل وإن أفضل لون للورق هو الأبيض...[24]

واللون هو المحرّض الأول لانفعالاتنا الجمالية حيال المشاهد التي تتلقاها أبصارنا عبر حياتنا[25]. وبالتالي وجب على واضع البرامج الدراسية أن يكون على دراية بمثل هذه المعلومات حول الألوان حتى يكون عرض عناصر الدرس بطريقة تثير انتباه المتعلّم وتدفعه لدراستها[26]. وقد ثبت أن للألوان تأثيرات ذات معان عاطفية مختلفة، أي لكل لون دلالة[27]:



1-9 **درجات الإشراق**(28)

ولعرض الصّور التعليمية في المقررات الدراسية [illegible] يمكن وضعها عشوائيا ـ خصوصا في المرحلة الابتدائية من التعليم ـ ومع أن هذا التدرج غير محسوم حسما علميا حادا، فله دلالة أن التصوّر ألصق بطبيعة اللغة المُراد تعليمها للصّغار، ففي الذاكرة طويلة المدى معان مخزونة وفي الصور المعروضة معان مقصودة، وبالصور تُستثار المعاني الكامنة. ويبدأ الطفل في التتبع العقلي والبصري لها، ومعه يشتدّ عمق مهارات الفحص العقلي والفهم والتحليل والتركيب والاستنتاج[29].

3-3- الصوت:

هو أفضل بديل عن النصّ المكتوب، يُعطى أكثر إيحاء بالمصداقية والحيويّة ويعدّ من الظواهر المصاحبة للغة لأنه يقوّي المعنى الاتصالي للنصوص. وهو من أهم خصائص الصورة المتحركة ذات الأهميّة التربوية للطفل. حيث ثبت لدى علماء النفس التربوي، أنّ توظيف أكثر من حاسة في التعليم سبب في سرعة التعلّم واكتساب الخبرات[30].

ويتحقّق إشراك "الصورة" و"الصوت" معا في "**التلفاز التعليمي**" الذي يعرض شتّى مظاهر المخاطبة بلُغة تستفيد من الصورة والحركة (ربط الرموز بالصور والمشاهد)، كما يُعطي البديل عن العالم الحقيقي في صورة عالم يموج بالحركة. يستطيع المعلّم أن يقدّم بالتلفاز صورا واضحة، يتلقّاها المتعلّم براحة وسكينة، تعْفيه من التخريجات والتأويلات التي قد يضيع معها[31]، ومن ثمة أصبح اللّجوء إلى استخدام الوسائل السمعيّة البصريّة، سمة *التعليم الحديث*، حيث يتم الاعتماد على العنصر المرئي مثل الصورة أو الرسم لمساعدة المتعلّم على تكوين صورة واقعيّة عن معنى الصيغة اللغوية التي يجري تعلّمها، وكان **إدجار Deel-Edgar** من الأوائل الذين ألّفوا كتبا

مرجعية عن الوسائل السمعيّة البصرية، كما أكّد **فن Ven** أهمّية التعليم السمعي البصري من حيث إنه يزيد من تنظيم التعليم وزيادة فعاليته[32].

وقد أسْهم تطوّر التقنيّات التربوية بشكل عام والتقنيات التعليميّة بشكل خاص في وضع الأسس التي ارتكز عليها التعليم البصري عند الغربيين، حيث كانت "**مدرسة روشتر**" في نيويورك أوّل مدرسة تتبنى استعمال الأفلام التعليميّة بصورة منتظمة في مجال التعليم،وواصل التلفاز التعليمي ازدهاره حيث عُدّ أهم عامل ساعد على تقدّم حركة الأدوات السمعيّة البصريّة، ونتصوّر كيف يمكن للصورة المتحرّكة المعروضة في تلفاز تعليميّ أن تعوّض الصورة الثابتة التي تعجّ في كتب القراءة بمدارسنا في كل مراحل التعليم العام، وسنتناول في ما يلي الفائدة المرجوّة من الصور المتحرّكة (التلفاز التعليمي أنموذجا) في حلّ العديد من المسائل التربويّة لا سيما في تعليم نشاطات اللغة العربيّة.

4- اقتراح تصوّر لدرس نموذجي باستخدام الصّور المتحرّكة في تعليم القراءة:

4-1- نظريّا:

إنّه من خلال ضبط العلاقة بين النصوص والصور التعليميّة، أدركْنا أن عمليات الإصلاح التي انتهجتها وزارة التربية الوطنيّة في تعديل المنظومة التربويّة، أوْجدت نوعا من التوافق والتحسّن على مستوى اختيار النصوص اللغوية والصور المرافقة لها، لكن التطوّر الهائل الذي يعرفه مجال الوسائل التعليميّة والرغبة الدائمة في تحسين المستوى التعليميّ، جعلنا نقترح أن تكون الصّور المتحركة البديل الذي يمكنه مصاحبة النصوص اللغوية، وهو بديل نجده مناسبا، وتحقيقه ليس بالمستحيل، إذ يحتاج فقط إلى إعادة نظر في المقرّرات الدّراسية والسعي إلى جعله مشروعا حقيقيّا خصوصا في المرحلة الابتدائيّة. وفيما يلي سنقدّم الخطوات الواجب مراعاتها لتنفيذ هذا الحل البديل الذي يُعوّض أو يُعين استخدام الصّور الثابتة:

- توفير "**التلفاز التعليميّ**" هذا الجهاز الذي يُعدّ المجال الذي تحيا فيه الصورة المتحرّكة وتتحقّق، وهو وسيلة تعليميّة بالغة التأثير، يمكّن توفّرُها في مجال التعليم من الوصول إلى نفس ما توصّل إليه مجال الإعلام الآن، بما تُثيره من حساسية تواصلية وجمالية للمتلقّي.

- إنتاج نصوص مرئيّة لا تقتصر على كلام فقط، بل نُظُم مُركّبة تحقق:

1- محاكاة الواقع بتمثيل معطياته الحسيّة في أصوات الطبيعة وضجيج الحياة.

2- تأويل هذا الواقع بشكل خاص في الموسيقى التصويريّة.

- التركيز على تطوير الصور المتحرّكة المنتجة، وهي من الوجهة السيميولوجيّة علامة دالّة تعتمد على منظومة ثلاثيّة[33]:

- الألوان والمسافات.

– أشكال التعبير، وهي التكوينات التصويريّة للأشياء والأشخاص.

– مضمون التعبير، وهو المحتوى الثقافي للصورة.

- التمهيد للتلاميذ بأهميّة استخدام الجهاز، الذي لا يُعوّض الكتاب المدرسي، بل يدعمه ويقوّي استعدادهم لاستخدامه والانتفاع من مزاياه.

- تكوين مختصّين في اللغة وبناء المناهج الدّراسيّة، يستفيدون من نتائج علم النفس وعلوم الاتصال، والعمل على تمكينهم من التقنيّات الحديثة في مجال التصوير المرئي الذي يُضاعف من إمكانات التعبير بالصّورة.

- توفير ميزانيّة خاصّة لتحقيق هذا المشروع في المؤسسات التعليميّة، لما يحتاجه من أجهزة وأدوات.

- التركيز على جانبي النص المرئي، المنظور والمسموع معا، أي الصورة الناطقة المتحرّكة، التي تتميّز بالحركيّة والتوتّر وإيقاع خاص تستخدم فيه حيل التقديم والتأخير، الإيجاز والبطء، المجاز والحذف، ويمكننا الاستعانة بخبراء الإخراج والتمثيل إن لزم الأمر.

- صياغة نصوص مرئيّة مسموعة، بسيطة منوّعة من قصص أو مسلسلات ثقافيّة وثائقيّة، بحسب الأغراض اللغويّة والفكريّة المستهدفة.

- توفير شاشة عرض داخل كلّ فصل دراسي قبل عرض النّصوص التعليمية المُسجّلة مع تهيئة التلاميذ قبل ذلك للاستماع والتركيز وربطهم دوما بحصّة القراءة التي تلي عمليّة البثّ، إذْ يُمثّل النص المكتوب التجسيد الحقيقي للغة التي على التلميذ قراءتها وكتابتها والتعبير بها، وبالتالي يكون نص القراءة هو الهدف.

- لن يكتمل المشروع دون إعداد مدرّسين أكْفَاء تتوفّر فيهم المؤهّلات الأساسية العلميّة والعملية، لهم الدافع والإرادة لتحدّي الصعوبات التي من الطبيعي أن تعترض كل بداية جديدة، لتدريس اللغة العربيّة بنجاعة.

ملاحظة: لا نقول بإلزاميّة كل درس من استخدام نص تلفزي خاص، بل نستخدمه فقط في الدروس التي تطرح إشكالات – طبعا بعمليّة إحصائيّة مدروسة– لنُعمّمها بعد ذلك شيئا فشيئا على كل الدروس الأخرى.

4-2- تطبيقيا:

4-2-1 عناصر الدّرس:

الطريقة المستخدمة: الطريقة السّمعية البصريّة[34].

الغرض من الدرس: كتابة رسالة.

عنوان النص: رسالة من تمنراست.

4-2-2 خطوات الدرس:

المرحلة الأولى "البث والاستماع":

- تهيئة القسم: تنظيم الكراسي وتحضير شاشة البث، مع ضبط الإنارة والهدوء داخل الفصل الدراسي.

- عرض النص المرئي: نصّ يسرد فيه الراوي رسالة، فيُظهر طرفي الرسالة (مرسل ومرسَل إليه) ويحمل النص محتوى التعريف بمدينة تمنراست، يلازم وصفها عرض صور للمدينة، مرتبة بالشكل الذي اتبعه المرسل في إبلاغ المرسل إليه، وبمعنى أصحّ هو عرض لفيلم وجيز عناصره طرفي الرسالة والصور المتحرّكة الشارحة، الحيّة والحقيقيّة، بترتيب معين مقصود، مع عرض رسالة مكتوبة بالشكل الذي يُظهر كيفية كتابتها وتنظيمها حتى إرسالها بالبريد، أيْ البيئة والشكل العام للرسالة..

- إعادة بث النص المسجل أكثر من مرّة وتوقيفه عند انتهاء كل فكرة، مع التركيز على الاستماع فقط.

المرحلة الثانية "القراءة":

بعد انتهاء عمليّة البث المرئي ينتقل المعلّم بالتلاميذ إلى الكتاب المدرسي، لتنطلق عملية القراءة للنص، مع التركيز على الأسماء والأفعال والصفات المستخدمة، وكذا ربط نشاط المتعلّم وذهنه بالعرض البصري السابق لاستخراج عناصر الرّسالة.

المرحلة الثالثة "التدريب النّهائي":

اكتب رسالة على الشكل التالي:

الجزائر في 03 ماي 2004 ~~المكان~~ والتاريخ

أخي عادل..... ← المرسل إليه

..... ← المعلومات

.....إلى اللقاء ← عبارة التحية

مهدي ← توقيع المرسل

مستخدما الوسائل الآتية: قلم – ورقة بيضاء – ظرف – طابع بريديّ.

***- ملاحظة:**

- يمكن العودة إلى النص المرئي في المرحلتين الأولى والثانية كلما احتاج المتعلّم إلى ذلك، بحسب ما يراه المعلّم مناسبا.
- يصلح هذا العرض البصري في كل مراحل التعليم العام دون استثناء.

5- خلاصة:

إحلال التعليم السمعي البصري على مقررات التعليم في مدارسنا يُكسب عملية التعليم صفة الواقعية، وهي صفة مطلوبة في المرحلة الابتدائية بخاصة من حيث هي مطلب تربوي؛ فالطفل في هذه المرحلة يتأثّر بما يُعرض عليه من حقائق، ونَتصوّر حجم الفائدة من عرض المحتويات بصورها الحقيقية وأشكالها الطبيعية. وهو أمر يجب أن تستفيد منه كل مقرراتنا التعليمية ومناهجها (الأساسي والثانوي). وعليه وجب النظر إلى هذا النوع من التعليم الذي يقوم على مجموعة من الكفايات البصرية التي يستطيع المتعلم تطويرها من خلال الرؤية، واستخدام خبرات حسيّة أخرى في الوقت نفسه. فعند استخدام هذه الكفايات بطرق إبداعية، يستطيع المتعلم الاتصال مع الأفراد الآخرين.

فاستخدام التقنيات التربوية بشكل عام والتقنيات التعليمية بشكل خاص يزيد من تنظيم التعليم أي زيادة فاعليته، فالجانب اللّفظي (اللّغوي) يحتاج إلى مُدعّمات غير لفظية كالمجسّمات والنماذج والصور والرسوم، لأنها أكثر تجسيدا للمفاهيم وأكثر فاعلية في التعليم، كالتلفاز التعليمي مثلا الذي يُركز على النص المرئي[35] الذي يُصاغ بحسب الأغراض اللغوية والفكرية المستهدفة، شأنها شأن الرّسوم المتحرّكة التي تُعبّر عن عالم الطّفل وعن احتياجاته.

فالأساس الذي يقوم عليه التعليم السمعي البصري يكمن في الصّور المتحرّكة ذات الحيويّة والحركيّة التي تُحاكي الواقع الطبيعي، ونتصوّر حجم الفائدة من هذا النوع من التعليم كما في المثال المقترح (التلفاز التعليمي) دون أن نُلغي دور الصور الثابتة، فقد يؤجل هذا الدور إلى مرحلة متأخرة من وقت الدروس، ولا ننسى دور المعلّم الأساس الذي عليه أن يصل بالدرس إلى تحقيق الأهداف المرجوّة منه. وذلك بأن يُحسن استغلال الوسيلة السمعية البصرية بدافع التطوير، فالرغبة في تحسين وضع المنهاج التربوي، مسعى تتوخاه أغلب البحوث العلمية التي تصبّ في مجال التعليمية، سواء تعلّق الأمر بالمحتويات،أو الطرائق، أو نوعية الوسائل، أو كيفية التقويم. هذا ويستفيد حقل التعليم من نتائج اللسانيات التربوية التي تعتمد الواقع التعليمي مجالها الخصب، إذْ تعمل على حلّ الإشكالات وتحقيق الرّهانات، فيكون هذا الواقع الوسيلة والغاية في آن واحد.

الهوامش:

1- بشير إبرير، اللغة العربية وإشكالات تعليمها بين واقع الأزمة ورهانات التغيير، مجلة المجمع الجزائري للغة العربية، ع1، ماي 2005، ص 207.

2- المرجع نفسه، الهامش، ص ن.

3- تركي رابح، أصول التربية والتعليم، ديوان المطبوعات الجامعية، ط2، 1996، **ص** 256.

4- محمد محمود الحيلة، تكنولوجيا التعليم بين النظرية والتطبيق، دار الميسرة للنشر والتوزيع، الأردن ط 3، 2003 **ص** 144.

5- محمود شرحيل، مذاهب وطرائق في تعليم اللغات، دار عالم الكتب، السعودية، 1990، **ص** 73.

6- المرجع نفسه، ص ن.

7- المصطفى لخصاصي، قضايا ابستمولوجية–ديداكتيكية في مادتي التاريخ والجغرافيا دار الثقافة، مطبعة النجاح الجديدة ط1، الدار البيضاء، 2001، **ص** 65.

8- مارسيل مارتن، اللغة السينمائية، تر :سعد مكاوي، الدار المصرية للتأليف والترجمة، أوت، 1964، ص 22.

9- المرجع نفسه، ص ن.

10- محمد محمود الحيلة، تكنولوجيا التعليم، ص 52.

11- إريث روجوف، دراسة الثقافة البصريّة، تر: شاكر عبد الحميد، مجلة فصول، ع67 الهيئة المصرية العامة للكتاب، **ص** 165.

12- حفيظة تازروتي، اكتساب اللغة العربيّة عند الطفل الجزائري، دار القصبة للنشر، الجزائر، **ص**34.

13- محمد محمود الحيلة، المرجع السابق، ص ن.

14- قد يكون الأيقون صورا images أو رسوما diagrammes، وفي الحالتين يبقى للأيقون دلالة، كما تُحيل الصورة "الأيقون" على موضوعات قابلة لأن يُتعرّف عليها، انظر: جلال خشاب، مقاربة في السيميولوجيا البصرية محاضرات الملتقى الثالث، السيمياء والنص الأدبي، منشورات الجامعة، بسكرة، أفريل، 2004 ص 227.

15- عصام الدين أبو العلا، مدخل إلى علم العلامات، الهيئة المصرية للكتاب، 2005، **ص** 49.

16- حنون مبارك، دروس في السيميائيات، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، **ص** 55-66.

17- المرجع نفسه، ص 66.

18- حسني عبد الباري عصر، تعليم اللغة العربية في المرحلة الابتدائية، الاسكندرية، 1997، **ص** 112.

19- سهير محمد سلامة شاش، اللعب وتنمية اللغة لدى الأطفال، دار القاهرة للكتاب، ط1، **مصر** 2001، **ص** 130.

20- محمد محمود الحيلة، تكنولوجيا التعليم، **ص** 144.

21- مارسيل مارتن، اللغة السينمائية، ص 23.

22- المرجع نفسه، ص 6- 8-13.

23- أحمد مختار عمر، اللغة واللون، عالم الكتاب، ط2، القاهرة، 1992، ص 20.

24- المرجع نفسه، ص 158.

25- عادل بكرو علي، الألوان، المجلة العربية، ع 358، ديسمبر، 2006، ص 20-21.

26- إمام مختار حميد وآخرون، مهارات التدريس، مكتبة زهراء الشرق، القاهرة، 2000، ص 154.

27- اللون الأحمر مثلا يوحي عاطفيا بالحرارة والدفء وجذب الانتباه، وكذا بقية الألوان.

28- أحمد مختار عمر، اللغة واللون، ص 120.

29- حسني عبد الباري عصر، تعليم اللغة العربية في المرحلة الابتدائية، ص 214.

30- نايف خرما وعلي حجاج، اللغات الأجنبيّة، تعليمها وتعلّمها، عالم المعرفة، الكويت، 1988، ص 126.

31- الطيّب بودربالة، سيميائية وسائل الإعلام، محاضرات الملتقى الثالث، السيمياء والنص الأدبي، جامعة بسكرة أفريل، 2004، ص 79.

32- نايف خرما وعلي حجاج، اللغات الأجنبية، تعليمها وتعلمها، ص 55.

33- صلاح فضل، قراءة الصورة وصور القراءة، دار الشروق، ط1، مصر، 1997، ص 6-7.

34- تعتمد هذه الطريقة على مجموعة المسرحيات **Sketches** تُجسّد على شكل أفلام في الغالب مُسجّلة على شريط أو أسطوانة. انظر: W-F-Makey, didactique analytique, p216

35- لا يُقحم النص التلفزي في كل دروس القراءة، فلا نُركز في البداية إلا على أصعب المشكلات التي تعجز الصورة الثابتة عن حلّها فيما يخصّ إيصال الأفكار التي تحملها النصوص المرافقة (التلفاز التعليمي هو وسيلة تعليميّة، يعرض نصوصا مرئيّة مسموعة بحسب الأغراض اللغوية والفكريّة المستهدفة من درس القراءة والتعبير).

La figure mystique Ephraïm Aln'Koua dans le récit poétique "Moi, ton enfant, Ephraïm" de Mohammed Souheïl DIB

Houria HAKKAK
Université de Tlemcen, houria8888@yahoo.fr

Soumis le: 30/11/2017 **Révisé le:** 18/10/2018 **Accepté le:** 24/10/2018

Résumé

Cet article porte sur l'émergence de la figure mystique juive Ephraïm Aln'Koua dans le récit poétique «Moi, ton enfant, Ephraïm» de Mohammed Souheïl DIB. Nous nous interrogeons sur la mise en discours de ce nom propre, autrement dit, sur le(s) image(s) qu'il tend à suggérer dans le récit en nous inscrivant dans le cadre de la théorie de la signifiance soutenue par Paul Siblot. Ce dernier voit dans le nom propre un signe riche de sens discursif. La présente étude se base sur la description et l'analyse des fonctionnements sémantiques de ce nom propre dans ledit récit.

Mots-clés: Anthroponyme, religion, syncrétisme, signifiance.

الشخصية الدينية إفراييم ألن كوا في القصة الشعرية "أنا، إبنك، إفراييم ألن كوا" للكاتب محمد سهيل ديب

ملخص

يتناول هذا المقال ظهور الشخصية الدينية اليهودية إفراييم ألن كوا في القصة الشعرية أنا، ابنك، إفراييم ألن كوا للكاتب محمد سهيل ديب. حيث نتساءل من خلاله حول البناء الخطابي لاسم العلم هذا، أي حول الصورة أو الصور التي يوحي بها في القصة معتمدين على نظرية المعنى المقترحة من طرف بول سيبلو الذي يرى اسم العلم كلمة غنية بالمعنى الخطابي. وهذا البحث يعتمد على وصف وتحليل العملية الدلالية لهذا الاسم في القصة الشعرية.

الكلمات المفاتيح: اسم علم، دين، انصهار ثقافي، معنى.

The mystic figure Ephraïm Aln' Koua in the poetic narrative "Me, your child, Ephraïm" of Mohammed Souheïl DIB

Abstract

This article focuses on the emergence of the Jewish mystical figure Ephraïm Aln' Koua in the poetic story Moi, ton enfant, Ephraïm of Mohammed Souheïl DIB. We wonder about the putting into discourse of this proper name, in other words, on image (s) which ~~it~~ tends to suggest in the story by registering us as a part of the theory of the signifiance supported by Paul Siblot. This last considers the proper name as a sign rich in discursive meaning. The present study is based on the description and analysis of semantic functioning of this proper name in aforementioned story.

Key words: Anthroponom, religion, syncretism, significance.

Auteur correspondant: Houria HAKKAK, houria8888@yahoo.fr

Introduction:

Le récit poétique *Moi, ton enfant, Ephraïm* de Mohammed Souheïl DIB décrit le voyage intérieur de Jacob entre le présent et le passé. C'est l'unique personnage du récit qui prend la parole. Le récit ne fait que restituer le flux de sa conscience, car il s'agit d'une longue prière comme l'indique la phrase qui clôt le récit: «Prier et attendre, tel était mon destin, moi, ton enfant, Ephraïm» (*M.E.E*: 91). Il implore le rabbin Ephraïm Aln'Koua d'exaucer son vœu de retourner à Tlemcen pour revoir le sanctuaire. La prière, une occasion d'un retour critique sur soi, explique le va et vient entre le présent et le passé. Jacob, en effet, réfléchit aux raisons de sa souffrance, et *ipso facto* met en relief les traits caractéristiques de la culture judéo-islamique – prééminence de la religion et de la tradition – ainsi que celles de la culture française – laïcité et modernité -. Il montre qu'il reste profondément attaché à sa culture d'origine dont la religion est la pierre angulaire. Cette dernière est présentée comme étant à l'origine de la tolérance et du syncrétisme judéo-islamique à Tlemcen. En effet, la communauté juive ne vivait pas en ghetto, mais à proximité de la communauté musulmane. Jacob évoque plusieurs indices qui convergent vers la mise en évidence de ce syncrétisme tels la participation des musulmans aux fêtes religieuses des juifs et l'échange de la garde des enfants. La mise en exergue de ce métissage fondé sur religion, et par-là la possibilité des hommes de confessions différentes de vivre ensemble sur le même territoire constitue le point culminant auquel tend le récit.

Dans le cadre de cet article, nous proposons de réfléchir au choix et au sens discursif que revêt l'anthroponyme notoire à caractère religieux Ephraïm Aln'Koua dans le récit. Autrement dit, nous tentons de mettre en évidence comment l'évocation de cette figure religieuse contribue à montrer la prépondérance de la religion enseignant l'amour du prochain dans le monde ancien (que représente Tlemcen), et par-delà son effondrement dans le monde moderne (que représente Paris) et l'attachement de l'auteur au premier monde. Il convient de souligner que le nom propre (désormais Npr) revêt une importance primordiale aussi bien dans la réalité que dans la fiction. Dans cette dernière, son choix dépend de l'image que l'auteur dresse du porteur ainsi que de la cohérence du texte**(1)**. Nous commençons par présenter le cadre théorique avant d'analyser le fonctionnement sémantique dudit anthroponyme.

1- Cadre théorique

La question du sens du Npr a été pour longtemps écartée du champ de la linguistique. Il a été adopté le point de vue des logiciens, Mill (1843)**(2)** puis Kripke (1972)**(3)**, qui le considéraient comme comme «un désignateur rigide», c'est-à-dire qui: «réfère [durablement] sans signifier»**(4)**. Toutefois, depuis une trentaine d'années, la linguistique s'est réapproprié le nom propre avec la théorie du prédicat de dénomination de Kleiber (1981)**(5)**. De multiples théories qui s'attachent à la description du sens du nom propre non pas en langue mais en discours se voient proposées par des linguistes d'arrières plans théoriques différents. Ainsi, Kerbrat-Orrechioni**(6)** propose la notion de la connotation, Gary-Prieur **(7)** la distinction de deux aspects du sens du Npr: le sens et le contenu, Siblot **(8)** les potentialités signifiantes, Jonasson **(9)** la distinction entre les Npr culturellement saillants et les Npr familiers, Paveau **(10)** la plasticité sémantique du Npr, notamment le toponyme et son caractère polyréférentiel, Lecolle **(11)** la polysignifiance du Npr du lieu habité et Cislaru **(12)** l'omnisignifiance des noms de pays. Ils voient dans le Npr un signe riche de sens discursif. Cette idée de la richesse sémantique est ancienne. Wienreich parle «d'hypersémanticité» et Barthes d'«un signe volumineux, un signe toujours gros d'une épaisseur touffue de sens» **(13)**. Ce dernier est parvenu, dans son étude portant sur les noms propres de l'œuvre de Proust, à relever deux types de motivations qui conditionnent leur choix et leur interprétation, la première relève de la phonétique symbolique et la seconde de la culture. Dans l'absence d'une véritable théorie du sens des Npr dans les recherches en onomastique littéraire, nous avons opté dans la présente étude pour la théorie de Siblot citée ci-dessous.

Siblot introduit la notion «de la signifiance du Npr» pour rendre compte de son sens dans une dimension discursive. Ainsi, il incite à ne pas: «négliger la masse des observations accumulées en ethnologie culturelle, en logique, en psychanalyse ou dans les philosophies du langage» **(14)**.

Il soutient que le Npr ne se vide pas de sens lors de son passage au seuil du nom. Il s'agit d'une étape primordiale. A partir du moment où il désigne sans signifier, le porteur - référent est reconnu comme un individu. Toutefois, cette étape qui est provisoire correspond à la suspension du sens et non pas à son extinction. Le Npr s'investit de sens lors de ses emplois contextualisés, lequel permet: «la réalisation d'un nombre de possibilité de la "signifiance" du nom propre»**(15)**. Il convient de souligner que la signifiance en praxématique désigne une «somme de potentialités signifiantes, elles-mêmes constituées à partir de pratiques signifiantes (sociales, politiques, idéologiques)»**(16)**.

Siblot distingue six modes de signifiance du Npr. D'abord, la remotivation étymologique par laquelle le sens du nom commun initial apparaît dans un discours donné comme Candide de Voltaire. Ensuite, il évoque la signifiance des différents appellatifs mis à la disposition du locuteur. Le Npr figure parmi les possibilités qu'offre le paradigme des appellatifs. Appeler une personne par son nom, ou bien son prénom, ou encore par son surnom ou même un titre est signifiant. De plus, il met l'accent sur sa dimension classificatoire. En effet, il permet l'inscription de l'individu dans un des systèmes sociaux de classement: masculin/féminin, appartenance religieuse, ethnique, nationale, régionale, sociale ou même un engagement politique, etc. En outre, il met en relief son importance qui permet à son porteur d'être reconnu comme un individu. En privant une personne de son nom, on nie son individualité comme cela se fait dans les prisons. De surcroît, le Npr peut renvoyer à un concept ou une catégorie à la manière d'un nom commun: «qui implicite la réalité référentielle que constitue la biographie de l'individu dénommé»**(17)**. Enfin, il évoque: «Les diverses capacités à signifier du Npr exercent leur efficace sur l'individu désigné» **(18)**.

2- Analyse et interprétation

Parmi les six potentialités signifiantes relevées par Siblot, seulement deux semblent être activés, dans le récit, par le choix du nom propre Ephraïm Aln'Koua. La première est celle de la capacité du nom à véhiculer la biographie de l'individu désigné ou ce que Jonasson appelle le rôle social de la personne. En effet, il s'agit d'une figure religieuse de renom chez les juifs. La seconde est celle de faire appel à différents paradigmes appellatifs, nom, prénom et titre qui sont tous porteurs de sens. Nous commençons par mettre en évidence les éléments de la biographie du rabbin qui émergent dans le récit avant de traiter la question des différents paradigmes appellatifs.

2-1- Ephraïm Aln'Koua: le rabbin détenteur de *baraka*

Afin de manifester le poids de la religion dans la culture juive, DIB opte pour un récit sous forme de prière. Jacob, le héros du récit, invoque Dieu, mais aussi le rabbin Ephraïm Aln'Koua. Cette prière est marquée par une présence importante des désignateurs du Dieu et du rabbin mis en apostrophe. Ces apostrophes insérées dans les phrases, sont mises, soit en début, soit en fin ou encore insérées entre deux constituants de la phrase comme dans cet extrait:

Je n'ai plus que faire de ma patience. Et il me semble / que j'avance avec calme et sérénité dans les volutes / de cette eau qui coule entre tes rochers, **grand rab**. // Ecoute encore, **Seigneur**, / je ne suis que passé, / un passé qui fiché pourtant dans / le temps qui galope. […] **Seigneur-Dieu**, / **seigneur Ephraïm**, / je sens qu'un miracle se prépare. (p.85)

Leurs places n'a aucune incidence sur le sens de l'énoncé comme le soutient Riegel dans son ouvrage *Grammaire méthodique du français***(19)**.

Il convient de remarquer que Dieu et le grand rabbin sont tutoyés le long de la prière. Rien n'est étonnant puisque le tutoiement du Divin est d'usage dans le judaïsme. Il inspire la proximité entre Dieu et le grand rabbin, d'un côté, et Jacob, de l'autre côté. En outre, le vouvoiement n'existe pas en hébreu. Cela confère aux interlocuteurs, en dépit de leurs statuts sociaux et leurs degrés de connaissance, une certaine égalité, voire de la familiarité. Les

dimensions de la connaissance et de la hiérarchie n'y sont pas décisives. DIB semble transposer cet aspect culturel de l'hébreu en s'exprimant en français.

Cette familiarité se manifeste par certains appellatifs comme le prénom du grand rabbin sans qu'il ne soit précédé d'un titre mettant en relief la distance sociale. En outre, Jacob se présente dans le récit comme le «fils du rab Ephraïm Aln'Koua». Il s'agit d'une expression qui renvoie à une relation de parenté. Cette familiarité sociale suggère une volonté de la part de Jacob de sacraliser ses origines. Le nom commun «rab», dans cette expression ayant pour structure «le – Nom commun – Nom propre»**(20)**, est classifiant puisqu'il renvoie au rôle social. Jacob n'est pas considéré par rapport à son ascendant, à ses origines nationales, mais par rapport à son maître en matière de religion.

En fait, Ephraïm Aln'Koua est évoqué pour le rôle social assumé dans la mémoire collective des juifs d'Algérie. Ce rôle est plus saillant que le porteur du nom propre. Sans constituer un récit historique ou biographique, nous remarquons la reprise de certains éléments de sa vie. Il est considéré comme un des religieux et thaumaturges les plus éminents du judaïsme, notamment de la communauté juive de Tlemcen. Le récit reprend la légende de son arrivée à Tlemcen. Cette légende transmise d'une génération à une autre est considérée comme vraie, voire un miracle pour les juifs tlemceniens comme le souligne l'extrait suivant: «Je suis de ceux qui mordent à l'hameçon comme pas / un, / au point de croire dur comme fer / que tu es arrivé à Tlemcen à dos de lion / avec un serpent pour licou, / que deux de tes coups sur la roche calcinée / avaient fait jaillir / deux sources d'eau miraculeuses.» (*M.E.E*: 61)

La source est évoquée à plusieurs reprises. L'accent est mis sur l'action de la faire jaillir aussi bien que sur son pouvoir extraordinaire. Son jaillissement est assimilé à un miracle comme le laisse lire: «Un miracle comme celui que tu as réalisé en faisant / jaillir une source d'eau de la terre calcinée» (*M.E.E*: 20). Par ailleurs, elle est assimilée à une source tenant du prodige comme le montre les expressions: «source bénie» (*M.E.E*: 31), «la source miraculeuse» (*M.E.E*: 42), «la source bénie» (*M.E.E*: 49) «deux sources d'eau miraculeuses» (*M.E.E*: 61), «ta source bénie» (*M.E.E*: 62) et «ta source miraculeuse» (*M.E.E*: 63). S'y tremper fait partie des rites accomplis par les visiteurs de la tombe d'Aln'Koua comme le suggère cet extrait:

Je revois la source bénie
et le petit bassin,
sous la voûte de pierres parées
de plantes odorantes,
où nous trempions nos corps
pour recevoir ta baraka, Seigneur. (*M.E.E*: 49)

Le blanc typographique dû à la différence d'alignement entre les vers produit une certaine lumière dans la strophe. Cela semble suggérer la sainteté du lieu. Il s'agit d'un lieu où les fidèles peuvent obtenir «la *baraka* du seigneur». Le récit évoque également l'acte de brûler des chandelles dans les visites rendues au saint: «Je revois les quatre niches / derrière toi, Seigneur, / tapissées de cire rouge, blanche et verte. / J'y ai déposé, des centaines de fois, des cierges, / pour illuminer encore plus l'univers qui nous baignait» (*M.E.E*: 48-49)

Le récit lève le voile, par ailleurs, sur les pouvoirs extraordinaires d'Ephraïm d'exaucer les vœux et de faire peur aux démons: «Seigneur Ephraïm / dont la puissance, dit-on, / fait trembler les démons de l'enfer, / toi qui sait mieux que quiconque / écouter les prières / quand ton nom est invoqué la nuit». (*M.E.E*: 40)

Ces croyances et ces rites ressemblent à beaucoup d'égard à ceux qu'accomplissent les musulmans dans leurs visites aux marabouts. Haïm Zafrani**(21)** a mis l'accent sur cette ressemblance. Il soutient que les docteurs de l'islam aussi bien que ceux du judaïsme considèrent ces croyances et ces rites comme étrangers à l'esprit des deux religions. Chacun d'eux accuse l'autre d'être à leurs origines et à leurs propagations. Cependant, l'auteur semble tolérer le culte des saints, dans la mesure où il voit en lui plus un prolongement du mouvement soufi répandu en Algérie que des croyances païennes, comme l'appuient a

conception miraculeuse de Mathilde après la visite rendue au saint Abou Ishac, la célébration de la *waada* dans le but de protéger les bois, dans *La Quête et l'Offrande,* et la visite de Rahma au saint sidi Brahim dans *Le Retour*: «[…] atteignant enfin le mausolée, elle s'est adressée au saint Sidi Brahim. Elle prenait place à côté du vieux *fquih* guerrier, qui s'est donné, durant le IIe siècle, pour tâche quotidienne, de surveiller les alentours, guettant, du haut de ce sommet frôlant la voûte céleste, la manifestation de quelque bateau de pirates pour une de ces razzias dont la région souffrait tellement» (*Le Retour*: 57). Il rappelle que sidi Brahim était à l'origine un savant en jurisprudence islamique comme le souligne le terme arabe «*fquih*» et un guerrier qui a gardé bénévolement les frontières maritimes du pays. Cette idée trouve son écho dans le passage suivant: «Comme la tour de guet du ribat surveillant le débarcadère de Sidi Khaled…»(*Le Retour*: 55). Sidi Khaled était également un guerrier. Par ces évocations, le récit tend à montrer que le culte des saints trouve son prolongement dans le mouvement soufi largement ancré en Algérie. En effet, il est évoqué dix saints de renom de la région d'Honaïne et ses alentours. Dans cette optique, l'auteur désapprouve l'opinion de ceux qui condamnent le soufisme et voient en lui une dérive païenne, notamment celui du salafisme.

En évoquant les pratiques citées ci-dessus, DIB tend à suggérer que les juifs et les musulmans partagent plusieurs points communs. Dans le même ordre d'idée, le chiffre sept est évoqué dans le sermon: «Je suis de ceux qui jurent sur les sept collines de Tlemcen…» (*M.E.E*: 62) et dans le passage suivant: «R'bica: vestale nommée par sept langues» (*M.E.E*: 74). Ce chiffre est considéré comme sacré dans les deux religions. De même pour l'usage du terme *baraka* par Jacob. Cela contribuerait à ce qu'ils se respectent et cohabitent paisiblement. Il insiste sur le fait que la religion, bref l'amour de Dieu ne peut être que source de la tolérance et de l'amour du prochain. Dans cette perspective, le rabbin et le roi Abou Tachfine qui l'a accueillis, lui et ses coreligionnaires, à Tlemcen sont désignés comme «ses [de Dieu] enfants»: «Tlemcen, / demeure fabriquée par le père de tous, / ton sang animait des cœurs différents. / D'où tenais-tu ton souffle pluriel? De l'intelligence des hommes? / Du cœur divin ? / Il n'y a que le Seigneur pour faire un tel miracle / quand ses enfants s'appellent Abou Tachfine et Aln' / Koua» (*M.E.E*: 50-51). Tlemcen est présentée comme l'incarnation de la diversité religieuse, voire du syncrétisme fondé sur la religion comme le soulignent les segments «cœurs différents», «souffle pluriel», «cœur divin» et «Seigneur». Le cœur chez les monothéistes est le siège aussi bien des émotions que de la foi en Dieu. Ainsi, la foi, la communauté de croyances et de rites peuvent être considérés comme des arguments en faveur de la condamnation des actions sionistes envers les Palestiniens. Il convient de souligner que le récit poétique est écrit dans le but d'exprimer le ressentiment de l'auteur à l'égard de l'incendie de la mosquée d'Al Aqsa en 1969 comme il le souligne dans son entretien avec Amarury Chardeau dans l'émission *Villes-mondes: Tlemcen* diffusée sur la chaîne radio France culture (27/11/2011). Il soutient dans cet entretien que les communautés musulmane et juive vivaient en proximité et se connaissent si bien au point qu' «il est possible de parler d'eux [les juifs] à la première personne».

Divers indices dans le récit concourent à la mise en relief de ce métissage. Ainsi, il est évoqué Zaza, une femme musulmane, qui a élevé Jacob comme son enfant comme le souligne le passage: «J'ai longtemps respiré les lois de l'amour / que m'ont enseignées mes mères musulmane et juive. / Telles sont les deux mères: Aleph-Shin / Zaza-Louisa» (*M.E.E*: 89). Jacob affirme qu'il est imprégné de l'éducation reçue des deux mères basée sur l'amour comme le laisse entendre le verbe «ai respiré» pris au sens métaphorique. Les deux mères sont assimilées aux deux lettres hébraïques Aleph et Shin. Ces dernières sont connues dans la tradition hébraïque comme lettres mères. Cette assimilation suggère que la relation unissant les deux mères Zaza et Louisa est inextricable, basée sur le partage de points communs semblablement à celle unissant les deux lettres mères. Jacob se souvient aussi des femmes musulmanes enceintes qui préféraient manger de sa *dfina*[(22)]: **«**Ils n'ouvraient les portes de

leurs maisons, / et je donnais de ma «*dfina*» à leurs épouses enceintes/ que l'envie prenait de goûter au plat du Sabbat, / à la nourriture sacrée» (*M.E.E*: 56).

Dans la même perspective, il est évoqué le gâteau traditionnel juif préparé par un musulman, Ahmed, ou encore les chandelles confectionnées par Zaza pour la fête du quatorze Nizan: «Souviens-toi aussi comment le quatorze Nizan, avec / les chandelles que fabriquaient Zaza, ma mère musul- / mane, […]» (*M.E.E*: 79). Enfin, il est mentionné la présence de Zaza lors de la cérémonie du mariage de Jacob: «Nos amis étaient venus / Zaza était de la fête» (*M.E.E*: 76).

Nous passons maintenant à l'analyse des différents appellatifs attribués au rabbin.

2-2- Les différents appellatifs

Le rôle culturellement saillant d'Aln'Koua chez la communauté juive de Tlemcen est déployé par son nom, prénom, nom ou nom complet, ainsi que par diverses expressions. Il est dénommé comme: le rab, le grand rab, le seigneur, le prophète, le père, le berger, le guide, le roi. L'ensemble de ces appellatifs dans la majorité des contextes où ils apparaissent sont interchangeables bien que les titres, le nom ou le nom complet soient démarcatifs d'une certaine distance sociale, une hiérarchie, d'après les règles d'usage de la langue française. Il convient de rappeler que le tutoiement du Divin ou de ces porte-paroles est d'usage en hébreu. Cela implique que les titres employés, en l'occurrence, servent uniquement à mettre en valeur le statut charismatique d'Ephraïm Aln'Koua en tant que maître éminent enseignant la Tora et de thaumaturge. Par ailleurs, en l'invoquant par l'ensemble de ces désignateurs, Jacob tend à susciter la pitié et le pardon de son rabbin. Il se montre comme une créature faible, malheureuse, enclin à pécher loin d'Ephraïm Aln'Koua, son garde-fou: seigneur, rab, grand rab, saint, berger, père et prophète.

L'extrait suivant illustre l'hypothèse de l'interchangeabilité des appellatifs cités ci-dessus:

Voici mes larmes, **grand rab**.
Regardes-moi pleurer.
Mes souvenirs m'arrachent des cris
tant l'amour que j'ai pour toi est grand.
La nostalgie de baiser ta pierre tombale
me monte aux lèvres
tant ta séparation me pèse.

A ta seule évocation, je me recueille, **Ephraïm**,
et puis j'éclate en gémissements stridents.
Tes enfants savent ça.

Eux, déchirent leur chair
quand ton image s'exhale de leur passé.
Ils ne peuvent plus étouffer leur douleur
car le silence rendrait plus terrible l'absence.
Tes enfants sont cris,
ils sont soupirs.

De leurs ongles acérés, ils éternisent les retrouvailles
artificielles.
Ne leur en tiens pas rigueur, **Seigneur**,
ils vénèrent avant tout la mémoire.
Ils ne sont qu'un morceau de ton ciel
qu'ils bénissent sans cesse,
que les restes d'un automne
heureux. […]
Il se lit dans mes yeux, **Seigneur**, comme tu peux
le constater à présent, le vertige d'un homme à part.
Je sonde l'espace qui m'entoure
et celui qui m'habite pour

savoir comment se fabrique le secret du bonheur,
mais je me heurte à ton absence, **grand rab**,
et je me mets à pleurer,
à pleurer. (*M.E.E*: 43-45)

Ce passage se caractérise par son unité sémantique. Jacob y exprime sa nostalgie profonde et celle de ses coreligionnaires au sanctuaire du grand rabbin. L'isotopie de la souffrance le parcourt par les segments «larmes», «pleurer», «cris», «la nostalgie», «ta séparation me pèse», (première strophe), «je me recueille», «j'éclate en gémissements stridents», (deuxième strophe), «déchirent leur chair», «leur douleur», «l'absence», «cris», «soupirs», (troisième strophe), «ils éternisent les retrouvailles artificielles», (quatrième strophe), «casse la paix», «goûter des cendres», «leurs larmes», (cinquième strophe), «toutes les peines du monde» «le vertige d'un homme à part», «ton absence», «je me mets à pleurer, à pleurer», (sixième strophe). L'épanchement de leur nostalgie fonctionne comme un alibi qui suggère l'aspiration de Jacob au pardon et au retour à Tlemcen. La mise en page de cet extrait semble participer à la mise en valeur de ce sentiment nostalgique. Les blancs typographiques suggèrent le sentiment de manque du rabbin, voire de perdition et d'égarement que ressent Jacob et ses coreligionnaires.

Jacob interpelle son rabbin par différents appellatifs qui se trouvent, soit en fin de phrase, soit insérés entre deux éléments de la phrase. L'appellatif «grand rab» dans la première strophe est repris par le prénom «Ephraïm» dans la deuxième strophe et ensuite par «Seigneur» dans la quatrième strophe. Jacob et ses coreligionnaires sont présentés comme les enfants d'Ephraïm dans la deuxième, la troisième et la quatrième strophe. La reprise du syntagme nominal «tes enfants» par «ils» dans la quatrième strophe où apparaît l'apostrophe «Seigneur» ne nuit pas à l'identification du référent ou même à la cohérence du texte. Cela présuppose l'interchangeabilité des appellatifs. Il semble que le récit réactive la relation synonymique entre les titres en question. En fait, les titres rabbin (ses variantes rab et grand rabbin) et seigneur désignent respectivement d'un point de vue étymologique et métaphorique (sens figuré) «le maître» par opposition à «l'esclave». Par ailleurs, par l'invocation du rabbin par son prénom relevant de la sphère privée, Jacob est loin de montrer son irrespect. Il semble plutôt montrer son sentiment de proximité affective avec ce dernier. Cela sans renvoyer au rôle familier du rabbin. Il s'agit toujours du rôle social de rabbin (maître) qui est mis en valeur. La dernière strophe confirme cela. «Seigneur» est repris par «grand rab» sans qu'il y ait des traces de rupture sémantique. Jacob exprime le long de cette strophe sa souffrance, voire sa mélancolie. La présence de deux paradigmes appellatifs au sein d'une strophe unifiée sur le plan sémantique apparaît à plusieurs reprises dans le récit. Ainsi, grand rab est repris par Seigneur (*M.E.E*: 62-63, 85), Seigneur Ephraïm Aln'Koua par grand rab (*M.E.E*: 80), Ephraïm par Aln'Koua(*M.E.E*: 84), grand prophète par Ephraïm(*M.E.E*: 15).

Ce qui appuie ces déductions, en outre, sont les contextes sémantiques dans lesquels apparaissent les différents paradigmes appellatifs. La tristesse de Jacob se traduit notamment par ses larmes versées ou à verser. Cette image émerge à plusieurs reprises dans le récit. Le grand rabbin pris à témoin de son état est apostrophé, interpellé au moyen de différents paradigmes appellatifs: grand rab (*M.E.E*: 13, 43, 45), Ephraïm (*M.E.E*: 21), Seigneur (*M.E.E*: 33, 35). De même, lorsque Jacob exprime sa souffrance, voire son désespoir à Paris: grand rab (*M.E.E*: 13), Aln'Koua (*M.E.E*: 45), Ephraïm (*M.E.E*: 43), grand rab Ephraïm Aln'Koua (*M.E.E*: 19), Seigneur (*M.E.E*: 28), Seigneur Ephraïm Aln'Koua (*M.E.E*: 47), notre père (*M.E.E*: 67) ou encore sa nostalgie: Ephraïm (*M.E.E*: 28), Ephraïm Aln'Koua (*M.E.E*: 48), grand rab (*M.E.E*: 60), Seigneur(*M.E.E*: 31), Seigneur Ephraïm Aln'Koua(*M.E.E*: 80), mon père (*M.E.E*: 65). Cette diversité des appellatifs se manifeste, en outre, lorsque l'image du grand rabbin en tant que maître dispensant un enseignement est mise en relief: Ephraïm Aln'Koua (*M.E.E*: 22), Seigneur rab (*M.E.E*: 65), prophète (*M.E.E*: 69), le rab (*M.E.E*: 67), Ephraïm (*M.E.E*: 70), mon berger, mon guide, mon père (*M.E.E*: 39), grand rab(*M.E.E*: 80). A l'image du maître s'ajoute celle du thaumaturge, le saint détenteur de baraka. Le rabbin est aussi, en l'occurrence, apostrophé par divers appellatifs: grand saint (*M.E.E*: 19), Seigneur

(*M.E.E*: 29), grand rab (*M.E.E*: 25), le rab (*M.E.E*: 33), Aln'Koua(*M.E.E*: 42), Ephraïm(*M.E.E*: 65). Il est à rappeler que le terme «*baraka*» renvoie au détenteur de forces surhumaines, divines procurant au pèlerin prospérité et surabondance. En fait, les juifs comme les Algériens, voire les Maghrébins s'accordent à attribuer aux pieux des pouvoirs surnaturels. Les tombes des rabbins deviennent un lieu de pèlerinage après leurs morts. Cela explique l'appellatif «grand saint» dans «OU EST TA BARAKA, GRAND SAINT ? ELLE NE NOUS COUVRE PLUS» (*M.E.E*: 19). Son mausolée est assimilé à un lieu saint comme le montre les désignateurs: «sanctuaire» (*M.E.E*: 25), «espace sanctifié» (*M.E.E*: 49) et «lieu sacré» (*M.E.E*: 81). Les visiteurs y viennent pour lui demander d'exaucer leurs vœux. Le pouvoir surnaturel d'Ephraïm est immense. Il s'exerce autour de sa tombe et s'étend à la ville entière comme le souligne Jacob: «[…] Et toi, près de nous, Ephraïm, avec ta / baraka sur des centaines de kilomètres et plein nos maisons. / Il y avait toi et / tu es tout» (*M.E.E*: 58).

L'utilisation du terme arabe «*baraka*» et non pas son équivalant hébreu «berekhah» révèle l'intégration des juifs dans la communauté algérienne. Il fait allusion à une image pacifique de la présence des juifs à Tlemcen, voire le syncrétisme de l'islam magrébin et du judaïsme. Les deux communautés vivaient en symbiose. Ce terme fonctionne comme un exemple par lequel l'auteur rappelle la rencontre pacifique, voire fructueuse des cultures islamique et juive à Tlemcen.

Enfin, afin de mettre en valeur leur imprégnation, lui et ses coreligionnaires, par l'éducation religieuse reçue dès leur prime enfance, Jacob se présente et présente ses coreligionnaires par rapport à son chef spirituel, le grand rabbin. Il s'agit d'une sorte de sacralisation de leur origine comme nous l'avons déjà montré. Il fait appel à différents appellatifs de ce dernier dans des expressions renvoyant à une relation de parenté comme le fils du rab (*M.E.E*: 16), la fille du rab (*M.E.E*: 76-77), les enfants d'Ephraïm (*M.E.E*: 26, 51, 70, 91), le fils du rab Ephraïm Aln'Koua (*M.E.E*: 65), un enfant du grand rab(*M.E.E*: 30), les enfants du grand rab (*M.E.E*: 62, 63), le fils du prophète (*M.E.E*: 33, 39).

Cependant, il convient de souligner que les appellatifs du grand rabbin ne sont pas interchangeables dans tous les contextes comme seigneur rab, seigneur Ephraïm, seigneur Ephraïm Aln'Koua, seigneur grand rab par seigneur, car Dieu est également invoqué par ce titre. Pour éviter toute possibilité de confusion quant à l'identification des porteurs, Dieu et Aln'Koua, «Seigneur» est joint à Dieu. Par ailleurs, quand il renvoie à Ephraïm Aln'Koua, il est suivi soit du prénom Ephraïm, soit du nom «Aln'Koua», soit du nom et prénom «Ephraïm Aln'Koua», soit du titre «rab» ou encore «grand rab». Dans certains passages où il est employé seul, c'est le contexte qui assure la bonne identification du porteur.

Le titre «prophète» n'est pas également interchangeable avec les autres appellatifs lorsque Jacob évoque la bienveillance et la tolérance des Algériens qui respectent et prennent soin du sanctuaire (*M.E.E*: 18, 21, 22, 25, 71). Le choix de ce paradigme n'est pas anodin. Il est justifié par le fait que le titre rabbin ou grand rabbin n'existe pas chez les musulmans. Les personnages vénérés chez ces derniers sont soit le prophète soit les saints détenteurs de *baraka*. Par ce titre, M.S. DIB tend à montrer l'importance que revêt le rabbin dans la vie de Jacob et celle de ses coreligionnaires. Il s'agit, par ailleurs, d'une sorte de message sous-entendu adressé au monde entier et notamment aux sionistes qu'exprime l'auteur à travers les différentes occurrences de cet appellatif. Il montre que les musulmans sont tolérants et respectueux de l'Autre, notamment de ses convictions religieuses et de ses lieux saints. Ainsi, il s'agit d'un argument en faveur de la dénonciation de la profanation de la mosquée al-Aksa par les sionistes et des agressions contre les Palestiniens.

Le nom complet du rabbin dans les extraits: «ô grand rab, ô Ephraïm Aln'Koua» (*M.E.E*: 13) et «sanctuaire du grand rab, sanctuaire Ephraïm Aln'Koua» (*M.E.E*: 15) assurent l'identification exacte du grand rabbin. Il s'agit de l'incipit du récit ; le titre «grand rab» peut renvoyer à de multiples personnes ayant portées ce titre.

Les appellatifs «mon berger» (deux occurrences dans le récit), «mon guide» (une occurrence dans le récit) et «mon père» ne semblent pas être interchangeables avec les autres appellatifs dans le passage suivant:

Tu étais mon berger,
tu étais mon guide
et mon père.
J'agissais en homme heureux.
J'étais le fils du prophète
et mon salut se trouvait
entre tes mains. (*M.E.E*: 39)

Ils mettent en valeur des aspects bien définis de l'image que se fait Jacob du rabbin. «mon berger», «mon guide» et «mon père» sont des appellatifs qui trouvent leurs prolongements dans la Bible. Ils convergent vers la mise en relief de l'image du protecteur, qui veille avec amour sur la personne dont il s'occupe, et du sauveur. Le titre «berger» est octroyé à Dieu, à Jésus Christ et aux prophètes qui veillent à ce que les hommes saisissent le message divin et connaissent Dieu. Comme les bergers, ils protègent leurs adeptes de toute forme de danger ou de difficulté pouvant les mettre en péril. Cela en les aidants à discerner le bien du mal. Ils remplissent, en effet, la fonction du guide traçant le bon chemin. Pour Jacob, le véritable bonheur consiste à agir conformément à la volonté divine incarnée par le rabbin Aln'Koua. L'extrait ci-dessous développe cette idée: «Je m'accorde parfois une minute de plaisir, de joie / intense, et je me permets de croire que je suis affranchi / des lois inexorables de l'existence – être enfin émancipé – / Est-ce un péché de vivre comme on veut, / d'aimer qui on veut? / Voilà ce qui arrive, dans un pays, il n'y a plus / aucun prophète pour chercher la brebis égarée» (*M.E.E*: 68-67).

La question posée n'est qu'une fausse demande d'information. Il s'agit d'une assertion déguisée, par laquelle Jacob tente d'amener comme de lui-même l'interlocuteur à partager son point de vue. Le présentatif «voilà»[(23)] apparaît dans cet extrait comme réponse à une demande de confirmation d'un fait considéré comme défavorable à Jacob. Ce dernier est assimilé à la brebis, animal reconnu pour sa vulnérabilité. Il s'agit d'une «brebis égarée», c'est-à-dire une brebis perdue forcément parce qu'elle n'a pas obéi au berger et est parti où bon lui semble. En parallèle, Ephraïm est assimilé à un berger dont la principale tâche est de protéger son troupeau des dangers. Ceux qu'encourt un croyant-brebis est de transgresser volontairement ou involontairement la loi divine incarnée par le prophète-berger, bref de pécher.

L'interchangeabilité des désignateurs est, enfin, impossible dans l'extrait ci-dessous: «Es-tu, à présent, / un roi sans royaume, / sans sujets?» (*M.E.E*: 71). Il s'agit d'une interrogation rhétorique où Jacob n'attend pas une réponse, mais dévoile comment il voit son rabbin. Il tente, de plus, de faire partager cette représentation par son interlocuteur fictif et par-delà le lecteur. Cet appellatif loin de déchoir le rabbin de sa sacralité, met en relief l'autorité octroyée au rabbin et son rôle de garant de la cohésion de sa communauté. En effet, son rôle ne se réduit pas au domaine religieux, mais s'étend à tous les domaines de la vie quotidienne. L'ensemble des fonctions qui lui incombent font de lui la plus haute autorité religieuse et civile de la communauté juive. Cette autorité fait de lui un être qui mérite respect et vénération et non pas abandon comme le souligne Jacob dans les lignes qui précèdent le segment cité ci-dessus: «Je pense à toi, grand rab, toi dans ta solitude. Comme / un père abandonné par ses propres enfants. / Une fleur peut-elle tenir sur un sol / désertique?» (*M.E.E.*: 70) et dans la suite de la strophe: «Te voilà égaré entre des herbes trop hautes. / Ton chemin, Seigneur, n'est plus enfilé / par aucun de tes fils, / et le bleu azuré de ton ciel / ne réchauffe plus aucun souffle» (*M.E.E*: 71). Il est à présent, après le départ de ses «sujets», privé de ce pouvoir. Cette privation, absence est suggérée par les blancs typographiques précédant les vers. Jacob dévoile par-delà son sentiment de culpabilité et de regret envers son rabbin.

Par les différentes dénominations attribuées au rabbin, Jacob montre que le judaïsme fonde sa vie en mettant en exergue son rattachement au rabbin à titre de fils spirituel. Elle est aussi le garant de la tolérance et de l'amour du prochain.

Conclusion

Le récit dresse une image idyllique d'un monde ancien fondé sur la religion par l'évocation d'Ephraïm Aln'Koua. La figure du rabbin éminent et thaumaturge est mise en relief par les éléments biographiques cités à travers la prière de Jacob. Il est invoqué par différents appellatifs qui témoignent de sa haute autorité religieuse et civile. Il est le maître qui dispense un enseignement religieux, le berger, le guide spirituel, le prophète, le s aint et le roi de la communauté juive. Jacob tend à sacraliser ses origines en s'attribuant le titre du fils du rabbin. Il regrette d'avoir quitté Tlemcen qui abrite le rabbin, mais aussi le mode de vie où les juifs vivaient en symbiose avec les musulmans. En fait, l'accueil du rabbin, lui et ses coreligionnaires, à Tlemcen, durant des siècles, témoigne de la possibilité de différentes fois de vivre ensemble sur le même territoire. La foi est conçue comme le fondement de cette tolérance. Le récit suggère aussi que les juifs et les musulmans partagent non seulement l'unicité divine, mais aussi d'autres croyances et rites tel le culte des saints porteurs de baraka. Les juifs rendent au mausolée dudit rabbin un culte semblable à celui rendu aux saints soufis.

Références

1- RULLIER-THEURET, François (2001), Approche du roman, Hachette, Paris, p 82.
2- Cité par JONASSON, Kerstin (1994), Le nom propre. Construction et interprétation, Duculot, Belgique, p 114-115.
3- Ibid., p 114-115.
4- ibid., p 114.
5- KLEIBER, Georges (1981), Problème de référence: description définies et noms propre, Klincksieck, Paris, p 385.
6- KERBRAT-ORECCHIONI, Catherine, (1977), La connotation, Presses Universitaires de Lyon, Lyon.
7- GARY-PRIEUR, Marie-Noëlle (1994), Grammaire du nom propre, PUF, Paris.
8- SIBLOT, Paul (1987a), «De la signifiance du nom propre», Cahiers de praxématique [En ligne], document 7, mis en ligne le 01 janvier 2013. URL: http://praxematique.revues.org/3495, consulté le 16/12/2013, pp 97-114.
9- JONASSON, Kerstin, op.cit.
10- PAVEAU, Marie-Anne (2006), Les prédiscours. Sens, mémoire, cognition, Presses Sorbonne nouvelle, Paris.
11- LECOLLE, Michelle, (2004), «Toponymes en jeu: Diversité et mixage des emplois métonymique de toponymes», in Studii si cercetari filologice, n°3, Université de Pitesti, Roumanie, <halshs-00797180>, consulté le 23/10/2013, pp 5-13.
12- CISLARU, Georgeta (2005), Etude sémantique et discursive du nom de pays dans la presse française avec référence à l'anglais, au roumain et au russe (Thèse de doctorat. Université Paris III. Sorbonne nouvelle. France). Disponible à l'adresse file:///C:/Users/Me/Desktop/NOM%20PROPRE/GCislaru_THESE.pdf, consulté le 12/10/2010.
13- BARTHES, Roland (1953 et 1972) Le degré zéro de l'écriture suivi de Nouveaux essais critiques, Le Seuil, Paris, p 122.
14- SIBLOT, Paul (1987b), «Présentation», Cahiers de praxématique [En ligne], mis en ligne le 01 janvier 2013. URL: http://praxematique.revues.org/3486, consulté le 03/12/ 2013, p 3.
15- LEROY, Sarah (2004), Le nom propre français, Ophrys, Paris, p 121.
16- SIBLOT dans DETRIE, Catherine & SIBLOT, Paul & VERINE, Bertrand (2001) Termes et concepts pour l'analyse du discours. Une approche praxématique, Honoré Champion, Paris, p 315.
17- SIBLOT, Paul (1989), «Noms propres et mains sales. De l'inscription des luttes sociales dans les praxèmes en nomination individuelle», In Langage, 24e année, n°93, < www.persee.fr/doc/lgge_0458-726x_1989_num_24_93_1538>, consulté le 11/11/2013, p 70.
18- SIBLOT, Paul (1987a), «De la signifiance du nom propre», op.cit., p 112.
19- RIEGEL, Martin & PELLAT, Jean-Christophe & RIOUL, René (2005) Grammaire méthodique du français, Quadrige/PUF, Paris, p 464-466.
20- JONASSON, Kerstin (1994), op.cit., p 47-48.

21- ZAFRANI, Haïm (2003), Le monde de la légende. Littérature de prédication juive en occident musulman, Editions Maisonneuve & Larose, Paris, p 142.

22- La dfina, signifie enterrement, qui désigne le ragoût, le mets cuit sur le kanoun pendant de longues heures. Celui-ci est un petit four de terre cuite à trois pieds, on y mettait des braises de charbon dont les fumigations s'échappaient par une ouverture de face.

23- DELAHAIE, Juliette (2009), «"Voilà le facteur ou voici le facteur?" Etude syntaxique et sémantique.», Dans Cahiers de lexicologie, Didier Erudition, 2 (95), <halshs-00687876>, consulté le 08/03/2014, pp 43-58.

Bibliographie :

BARTHES, Roland, (1953 et 1972), Le degré zéro de l'écriture suivi de Nouveaux essais critiques, Le Seuil, Paris.

CISLARU, Georgeta, (2005), Etude sémantique et discursive du nom de pays dans la presse française avec référence à l'anglais, au roumain et au russe. (Thèse de doctorat. Université Paris III. Sorbonne nouvelle. France). Disponible à l'adresse file:///C:/Users/Me/Desktop/NOM%20PROPRE/GCislaru_THESE.pdf, consulté le 12/10/2010.

DELAHAIE, Juliette (2009) «"Voilà le facteur ou voici le facteur?" Etude syntaxique et sémantique», Dans Cahiers de lexicologie, Didier Erudition, 2(95), <halshs-00687876>, consulté le 08/03/2014, pp. 43-58.

DETRIE, Catherine & SIBLOT, Paul & VERINE, Bertrand, (2001), Termes et concepts pour l'analyse du discours. Une approche praxématique, Honoré Champion, Paris.

DIB, Mohammed Souheïl (1983), Moi, ton enfant, Ephraïm (récit poétique), L'Harmattan, Paris.

DIB, Mohammed Souheïl (1989), Le Retour (roman), E.N.A.L., Alger.

DIB, Mohammed Souheïl (2002), La Quête et l'Offrande (roman), Marsa, Alger/Paris.

GARY-PRIEUR, Marie Noëlle (1994), Grammaire du nom propre, PUF, Paris.

JONASSON, Kerstin (1994), Le nom propre. Construction et interprétation, Duculot, Belgique.

KERBRAT-ORECCHIONI, Catherine (1977), La connotation, Presses Universitaires de Lyon, Lyon.

KLEIBER, Georges (1981) Problème de référence: description définies et noms propre, Klincksieck, Paris.

LECOLLE, Michelle (2004), «Toponymes en jeu: Diversité et mixage des emplois métonymique de toponymes», in Studii si cercetari filologice, Université de Pitesti, Roumanie, n°3,<halshs-00797180>, consulté le 23/10/2013, pp 5-13.

LEROY, Sarah (2004), Le nom propre français, Ophrys, Paris.

PAVEAU, Marie-Anne (2006) Les prédiscours. Sens, mémoire, cognition, Presses Sorbonne nouvelle, Paris.

PRUNELLE, Gérald (printemps-été 2005) «Pour une description typographique du poème», dans Degrés, «Genèse et constitution du texte» (= acte du colloque «Editer la poésie», Bruxelles, N° 121-122, 11-13 septembre 2003, http://www.ulg.ac.be/cipa/calendrier/octobre2003.pdf., consulté le 25/01/2015, p 11-14.

REUTER, Yves (2000) L'analyse du récit, Nathan/HER, Paris.

RIEGEL, Martin & PELLAT, Jean-Christophe & RIOUL, René (2005), Grammaire méthodique du français, Quadrige/PUF, Paris.

RULLIER-THEURET, François (2001). Approche du roman, Hachette, Paris.

SIBLOT, Paul (1987a) «De la signifiance du nom propre», Cahiers de praxématique [En ligne], document 7, mis en ligne le 01 janvier 2013. URL: http://praxematique.revues.org/3495, consulté le 16/12/2013, pp 97-114.

SIBLOT, Paul (1987b), «Présentation», Cahiers de praxématique [En ligne], mis en ligne le 01 janvier 2013. URL: http://praxematique.revues.org/3486, consulté le 03/12/ 2013, pp 3-5.

SIBLOT, Paul (1989), «Noms propres et mains sales. De l'inscription des luttes sociales dans les praxèmes en nomination individuelle», In Langage, 24e année, n°93, < www.persee.fr/doc/lgge_0458-726x_1989_num_24_93_1538>, consulté le 11/11/2013, pp 64-83.

SIBLOT, Paul (2001), «De la dénomination à la nomination», Cahiers de praxématique [En ligne], document 8, mis en ligne le 01 janvier 2009. URL: http://praxematique.revues.org/368 ; DOI: 10.4000/praxematique.368., consulté le 05/10/2015,.

SZILÁGYI, Ildikó (2009a), « «Significatif silence»: le blanc typographique en écriture poétique», Écritures du silence, N° 5, [en ligne], <grupoinveshum733.ugr.es/pages/logosphere/numeros/logos5/...n5/.../>, consulté le 25/01/2015, 105-118.

SZILÁGYI, Ildikó (2009b) «Le rôle du blanc typographique dans la poésie moderne», in Revue d'Études Françaises, N° 14, [en ligne] <cief.elte.hu/sites/default/files/article_szilagyi_ildiko.pdf>, consulté le 25/01/2015.
ZAFRANI, Haïm (2003), Le monde de la légende. Littérature de prédication juive en occident musulman, Editions Maisonneuve & Larose, Paris.

The Theme of Alienation in D'Arcy McNickle's "The Surrounded"

Abida BENKHODJA
Université Abderrahmane Mira Béjaia, benkhodja.abida@yahoo.fr

Soumis le: 06/01/2018 **Révisé le:** 28/08/2018 **Accepté le:** 06/09/2018

Abstract

Alienation is one of the major studied themes in Modern Native American Indian Literature. The clash of cultures is the determining force that alienates the American Indian from the white and Indian worlds. In D'Arcy McNickle's first novel The Surrounded, published in 1936, the main characters are victimized by the white society; they are caught between two different cultures and are often unable to resolve this conflict. This paper analyzes D'Arcy McNickle's novel and throws light on alienation in a context specific approach. The dynamics of specific situations will be captured in order to determine alienation in the novel

Key words: Alienation, culture, native american indian literature, surrounded.

موضوع التهميش في رواية "المحاصرون" للكاتب دارسي مكنيكل

ملخص

التهميش هو من أهم المواضيع المدروسة في الآداب المعاصرة لهنود أمريكا الأصليين. المواجهة والخلاف بين الثقافات هي العامل الحاسم الذي يعزل السكان الأصليين الأمريكيين من عالمهم الأصلي وعالم المستعمر الدخيل. في الرواية الأولى للكاتب دارسي مكنيكل، تحت عنوان المحاصرون، والتي نشرت في سنة 1936، الشخصيات الرئيسية تقع ضحية المجتمع الأمريكي، إنها محاصرة بين ثقافتين مختلفتين وتحاول عبثا أن تحل هذا الإشكال. هذا المقال يسلط الضوء علي أسباب تهميش الشخصيات الرئيسية في الرواية في سياق مقاربة محددة. لهذا الغرض القوى الأساسية لمواقف معينة ستأخذ بعين الاعتبار لدراسة موضوع التهميش في الرواية.

الكلمات المفاتيح: تهميش، ثقافة، أدب السكان الأصليين في أمريكا، محاصرون.

Le Théme de l'Alienation dans l'œuvre de D'Arcy McNickle "Les Assiégés"

Résumé

L'aliénation est l'un des thèmes les plus étudiés dans la littérature native Amérindienne moderne. Le choc des cultures est le facteur déterminant qui éloigne l'Amérindien de son monde et du monde de l'intrus. Dans le roman de D'Arcy McNickle intitulé Les Assiégés, publié en 1936, les personnages principaux sont les victimes de la société Américaine. Ils sont piégés entre deux cultures différentes et sont souvent incapables de résoudre ce conflit. Cet article étudie le roman de McNickle et explique le thème de l'aliénation dans une approche contextuelle spécifique. La dynamique de situations spécifiques sera analysée dans le but de clarifier le thème.

Mots-clés: Aliénation, culture, littérature native amérindienne, assiégés.

Corresponding author: Abida BENKHODJA, benkhodja.abida@yahoo.fr

Introduction :

Different sociological approaches have been undertaken to explain alienation, Eldon L. Wegner for example suggests that a greater success may be achieved when alienation is studied in a context specific approach. If the characteristics of a person including his values and goals are not compatible with the social role he is given, a negative response is produced by this individual. This discontent could be explained in specific social contexts. According to Wegner, studying alienation "such as student alienation, worker alienation, alienation from parents, and so forth, should be more fruitful than approaching alienation as an orientation toward the total society"[(1).] Thus, alienation is a response to a specific social context.

The sociological study of alienation considers the aspects of 'powerlessness', 'social alienation' and 'self-estrangement'. The Feelings of discontent toward a specific social context define alienation as a negative orientation. As some persons may develop a commitment to their role in society, others find difficulties when a specific situation violates their values and undermines their social image. "Alienation, then", Wegner claims, "is a problem of the relationship between social structure and personality"[(2)].We cannot approach alienation as a concept which derives from psychic dysfunction and disregard the role of the nature of society. "Clearly the determination of alienation requires capturing the dynamics of a situation more than a simple measure of discontent" [(3)].This definition of alienation constitutes one of the major aims of this study. The measure of the characters' discontent in a literary work may not at first define the concept of alienation except if we analyze a situation that affects this reaction. The social context in which alienation occurs includes specific situations that explain its emergence. When the traits of the character diverge from the social norms, alienation could be determined. In this light, I would like to discuss D'Arcy McNickle's best-known novel *The Surrounded* [(4)] to illuminate his fiction through an understanding of the above definition of alienation. To achieve this aim, this novel should be studied in the scope of the literature that defines it and then be related to alienation as a major theme that pervades the author's world as a Native American Author.

1-Emerging Voices in Native American Literature

Native American Literature became effective in the beginning of the twentieth century. By the 1930s, Native American novelists emerged and produced major literary works. This renaissance in Native American culture and literature paralleled the Harlem renaissance and the emergence of distinct black narrative voices. Ethnic awareness and development surfaced at that period to give voice to the marginalized ethnic groups, the Native Americans and African Americans. The twentieth century witnessed the birth of notable productive American Indian authors as John Joseph Mathews (Osage), James Paytiamo (Acoma), John Milton Oskison (Cherokee), and D'Arcy McNickle (Flathead). Because of the Depression, a growing concern with the American Indians' beliefs became apparent. The new conditions of life in the Depression era urged the reading public to search for new life styles. Authors gave the Indian's spirituality importance and propelled the quality of his physical endurance. "Not only were the Indians seen as" the guardians of the western wilderness, "but they were admired for having been able to survive both physically and culturally" [(5)]. They were heroic for their capacity to adapt to nature and face the drought or the Dust Bowl that greatly damaged the agriculture of the American prairies in the 1930s

Native American writers face difficulties in presenting the native perspective in their writings because of their inculcated education that is closer to the white world. American Indian children were forced to attend boarding schools run by the Bureau of Indian Affairs, where they were obliged to cut their hair and not use their native language. This is how Native American writers became fluent in English and familiar with American literary forms. The major concern of Native American authors then is to bridge two worlds, the white and the Indian. The theme of this struggle for identity is featured in many of their novels; it reflects their inner confusion at being educated in two worlds, the white and the Indian. The boarding school experience united these writers who used the English language against the colonizer.

Alicia A.Kent quotes Simon Ortiz affirming that "the indigenous peoples of the Americas have taken the languages of the colonialists and used them for their own purposes" **(6)**.

American Indians have never been mute as they were portrayed in early film and literature. Their voice emerged in the 1960s as a protest against the injustices that Indian people had been forced to endure **(7)**. Literary voices are also heard as American Indian writers use their creative imagination and the oral traditions of their people. "The emergence of a Native voice, should probably be dated from the publication of Navarre Scott Momaday's novel *House Made of Dawn*" **(8)**.In his novel, Momaday traces the resistance of the Indian in order to describe the Indian world and defines the Indian resistance and the qualities of Indian life in its strength and continuance **(9)**. The early books that were published before, were mainly dealing with Indian culture as part of the past or as a dying culture.

Susanne Evertsen Lundquist notes that

Native writers share a common approach to: (1) the power of words and storytelling as instruments of survival-including Trickster discourse; (2) the inseparable connection between identity and a sense of place-including the natural environment; (3) the importance of bloodlines (ancestry and posterity)-mixed or pure; (4) the perpetuation of powerful, often traditional, gender identities; (5) sexual expression used either to pervert (as a metaphor for cultural degradation) or enhance human relatedness; and (6) the possibility of healing through reconciliation." **(10)**

Some of these precepts could be easily identified in D'Arcy McNickle's creation of an authentic Native American voice and theme in *The Surrounded*. In order to familiarize the reader with the Native American culture, McNickle uses the oral tradition. He inserts some Native American stories into his narrative that Bill Brown calls inset stories. These include "Big Paul" and "Welcoming the Blackrobes". Through these stories, McNickle offers a perspective of the Native American lives as governed by storytelling. Big Paul's story, for instance, suggests the inability of the two cultures to "hear one another's story, truly" **(11)**, and this story foreshadows the dilemma that Archilde Leon, the mixed-blood protagonist, will face in the course of the novel. Father Grepilloux explains through this story how miscommunication engenders violence. Big Paul, the son of a killed judge, refuses to join his brothers to avenge the murder of their father. According to the Indian custom, his family has to avenge the murder, however, Big Paul's reaction is not the same. Father Grepilloux recounts that "the old boys were far from dull, but they lacked Big Paul's clear head" **(12)** who did not want to take part in the affair. Big Paul offered himself as a hostage to the Irvings, the white killers of his father and oldest brother Jerome. "If his brother [Martin] were not found and brought to trial, they could try him instead", he thinks to himself,**(13)** but as Martin is killed, Big Paul's friends desert him. Then, his youngest brother "Slem-Hak-Kah" leads a party to pursue his brother. As he and his followers reach the mining camp, they murder Big Paul without having an idea of what he did. In this inset story, Big Paul chooses a more peaceful reconciliation with the whites, but he becomes a victim of his belief in the importance of communication between cultures.

Archilde appreciates the oral stories of his old people progressively, he tests their validity and meaning throughout the novel. The first story that was told by an old Indian woman made everybody laugh. "It was a very old story, the kind grandmothers told to grand-children, and it always made people laugh. Archilde had not intended to listen, yet he had heard every word. The story had amused him in spite of himself. It left a spark of gay remembrance in his mind."**(14)**

Hellen May Dennis explains the difference between oral storytelling and literary production techniques, the events of the oral story are told in the order they occur whereas the events of a literary production are not necessarily presented in that order. Oral stories exist in time, whereas literary texts exist in space. "Any sense of time in narrative is imagined, created in the reader's mind through the devices of narration" **(15)**.The narrative strategies used in Native American writings are hybrid, they combine the tribal oral traditions with the

techniques of narrative discourse. The teller of the oral story may mould it to suit the expectations of the audience though the modifications might be minor and accidental. "Oral stories traditionally assume shared value systems and worldviews, so that the audience will understand how to interpret the story to extract its moral message. Thus the form of the story is not 'set in stone' or typeface, but there is an assumed underlying social stability that allows the meaning to circulate"**(16)**.The teller has a certain control over the value system and the worldviews of the readership, while the literary text can be subject to different misreadings.

To read any novel presupposes preparedness on the part of the reader to enter into the 'imaginative universe' of the author's text. Thus the adoption of the novelist genre by Amerindian authors utilizes the potential of fiction to inform the reader's imagination, to evoke with a frisson of recognition people and places we cannot know. That fictive initiation into spaces unknown to us is surely preferable to ignorance and indifference. **(17)**

An understanding of the imaginative universe McNickle creates in *The Surrounded* is of great relevance to the study of alienation. His novel, though fictional, reflects a real conflict and leads the reader towards defining the situation that creates alienation. The victims of alienation in *The Surrounded* are caught between two cultures, they are often unable to resolve this conflict. The next sections clarify the conflictual relationship that relate the whites and Indians and that populates McNickle's fiction and creates alienation in a cultural context.

2-The Alienation of the Mixed-Blood Protagonist in The Surrounded:

McNickle aspired to become part of the circle of modernist writers. As a young man, he travelled to Europe, met the American expatriates or "the lost generation", and began work on his first novel **(18)**. The first title of his novel "The Hungry Generations" alludes to "the Lost Generation". But McNickle's understanding of the modern world the Native American lives in is different from the view of the "Lost Generation" authors. As Kent argues,

*Drawing upon but also critiquing modernist concerns, The Surrounded illustrates that while many Native Americans experienced the despair that modernists expressed, its cause was the federal policies to rid the modern world of Indian cultures, not the ontological uncertainty of the period, as it was for many modernists. The Surrounded insists that Native American experiences of forced dislocation from homelands and the attempted eradication of tribal cultures be considered in understanding the modern experience."***(19)**

The American expatriates chose to leave the US volontarily while the Native peoples were dispossessed of their lands and cultures and were forced to this cultural exile or alienation. It was impossible for the Natives to return home because of this forced dislocation. The expatriates denied their allegiance to the United States, but even this fact was not applicable to Native Americans who "were not recognized as citizens of the United States until 1924 and thus could not be expatriates to a country that did not even see them as patriots"**(20)**.

As McNickle reestablished contact with his mother in Montana in 1933, and after the first version of *The Surrounded* was rejected repeatedly, he went through a significant personal transformation. This may explain the shift in the novel's events and the new mature vision that McNickle acquired in his homeland, far from Europe and the influence of the modernist expatriates. "This significant plot change allows McNickle to highlight the gap between the modernists' chosen exile from home and Native Americans' forced dislocation from homelands, the discrepancy between those choosing homelessness and those forced into it" **(21)**. In *The Surrounded*, Native Americans are homeless in their own home, they do not have to go abroad to be homeless.

The Surrounded is described by Priscilla Oaks as "a history of alienation"**(22)**. This tragic story shows how both white and Indian cultures become separated and how the acculturation of the protagonist is almost impossible in this novel. Archilde Leon is the half-breed hero who returns to the Reservation from white school. His parents' relationship represents the conflicting relation between whites and Indians. The father, Max Leon, a Spaniard, lives in a separate house from the Indian mother, old Catherine. Oaks explains that Max Leon stands for

the white man who moves westward to find "his valley", and the Indian woman for the land that he longed for.[23]

The Surrounded is largely autobiographical. Archilde, as McNickle, is of mixed race, he attended the local mission school and boarding school. When writing *The Surrounded*, McNickle was becoming aware of some serious questions related to the values of American society and his own culture. He questioned the alienation of the 'half-breed', his own alienation from his father in his childhood and from the community he lived in.

A comparison between *The Hungry Generations* and *The Surrounded* reveals the evolution of McNickle's self-awareness. In *The Hungry Generations*[24], the early unpublished version of *The Surrounded*, truth and justice are served. Archilde returns to Montana at the end of the novel, harvests a beautiful crop on the ranch his father left him and waits for Claudia, the attractive young girl he met in Paris to share his life. In this first version, there are different elements that clearly show the autobiographical side of this story. For example, Paris as well as the streets and cafés nearby indicate the rich content of McNickle's journals. In *The Surrounded*, Archilde does not flee Montana or Siénel-emen after the game warden's murder. He finds himself drawn to his mother's people, the Salish Indian people. As he becomes implicated in the murder his mother has committed, he does not run away. He ends "surrounded" by all the white man's institutions. Dorothy R.Parker claims, "In his fiction as elsewhere, McNickle recognized how difficult it was for two people with diametrically opposing values to live together in dignity and peace with mutual respect" [25]. In the earlier version of the novel, *The Hungry Generations*, the end is different. The Indian and the White worlds come together and merge. Chanting a Salish song that links man and rain, Archilde awaits for the arrival of his love Claudia. We are led to assume that they will live happily ever after and at last Archilde will embrace his European father's attitude of dominion over the land. Louis Owens affirms that "The choice for the Indian in the American imagination has always been a choice between marriage with the white culture or inexorable death. It is at that point that the road divides"[26].This clash of cultures is the determining factor that alienates the mixed-blood hero from both worlds, the white and the Indian.

McNickle opens his novel with a note about the title which is a translation of the setting 'Sniél-emen', the Mountains of the Surrounded. He explains in the epigraph:"they called that place (Sniél-emen) because they had been set upon and destroyed". The significance of the title tells much about the destructiveness and alienation of the Salish people that are treated by the author in this novel. Alienation is connected to the lives of the writers and their communities, not only to the characters they created. According to Paula Gunn Allen " Alienation is more than the experience of the single individual; it is a primary experience of all bicultural American Indians in the United States- and, to one extent or another, this includes virtually every American Indian here"[27]. As most American Indian writers are mixed-bloods, they articulate their personal experience and show their preoccupation with this theme in "its classic dimensions of isolation, powerlessness, meaninglessness, normlessness, lowered self-esteem, and self-estrangement, accompanied by a pervasive anxiety, a kind of hopelessness, and a sense of victimization" [28]. This view is the very essence of McNickle's *The Surrounded*. The author's own feeling of estrangement from his double society creates this sense of alienation. Likewise, the hybrid character is lost in the two worlds, he tries to identify himself with both cultures and in his search to explain his "double-consciousness", he is viewed as an alien in both worlds.

3-Cultural Conflict in The Surrounded*:*

The Surrounded recounts the story of a mix-breed family's exclusion from both the red and the white worlds. McNickle dramatizes in this novel the Indian acculturation, he "blamed cultural misunderstandings, hatred, and ignorance for the failure of Indian-white relationships" [29]. This tragic story shows how both cultures become separated as the acculturation of the Indian is almost impossible. "Denigration of Indian identity inherent in the boarding school project led to self-hatred, shame, and alienation for many.Boarding

school attendees often found themselves caught between tribal and Euroamerican cultures but at home in neither, one of the central conflicts McNickle's protagonist Archilde faces" **(30)**.Archilde's parents' relationship represents the relationship between whites and Indians. In Indian tribes, the person becomes an alien because he belongs to another group of people and not to his own tribe. "It is when the tribal person is the stranger that internal conflict and the process of alienation occurs" **(31)**.

The Native American writer, as McNickle, recognizes the reality of his existence, and this realization produces the tragic vision in *The Surrounded*. The inability to speak is one dimension of alienation. In *The Surrounded*, the Indian and the white worlds cannot communicate. Archilde Leon is not able to assume control over his destiny and determine his own life. He has to choose whether to follow the white man's road or the Indian's road. Father Grepilloux's choice for Archilde is to Europeanize him and acculturate him into the white world. "He belongs to a new time", Grepilloux argues, "He may not stay in the valley, and it makes no difference whether he does or not; it is what he makes of himself that will count. It will be felt by all"**(32)**. If the characters choose the Indian road, they fall into failure and death. Owens describes the force that affects this hope for a "variable Indian world" as "mysterious and inexorable" **(33)**. The character is then left without any chance to survive.

Archilde's assimilation into the white world begins after he moves to Oregon and earns a living by playing his fiddle. After he comes back home, Archilde begins to appreciate his mother's people. "There had been times in recent years when he had felt ashamed of *his mother* when he could not bear to be near her...more recently he had not taken it so seriously; he tolerated her and laughed at some of the cruder of her ideas about the world" **(34)**.Archilde realizes that his mother "had a kind of importance which a stranger might never understand but which he, after missing it at first, had finally glimpsed"**(35)**. Archilde believes, in Owens' words, that the two roads "might join together in a single path toward rich self-understanding" **(36)**, but this view proved him wrong.

The lack of communication in this novel weaves the theme of fatal understanding. As Louis, Archilde's brother, is accused for stealing horses, he is considered as an outlaw by the whites. This act, however, has always been considered as heroic by his ancestors, he has committed no crime according to his people's hereditary values. Archilde is 'the scapegoat' in this story. He accompanies his mother on a hunting trip and meets Louis in the snowy mountains. The Game warden sees them, he accuses Louis of violating state game laws and kills him, thinking mistakenly that he was about to shoot him. As his brother is killed by the game warden, who is, in turn, murdered by old Catharine, Archilde attempts to protect his mother by burying the warden's body. He is aware that the white society will misunderstand his innocence. The female character Catharine le Loup acts forcefully in the story and is the one who attempts to control events. However, the results are disastrous; she commits murder in defense of her son Louis. As Louis was killed by the warden, "there was no accounting for what happened next. Archilde saw only the final action….The old lady had hit him in the head with a hatchet" **(37)**. Archilde "could not explain how his mother had been able to move without being seen or heard. That was inexplicable"**(38)**.The failure of Indian-white relationships in *The Surrounded* is mainly caused by cultural misunderstandings and hatred. As the two cultures become isolated from one another, tragedy occurs.

Catharine and Elise La Rose are the two female characters who demonstrate resistance without violence; they face the law that represents the disciplinary power over the American Indian community and challenge it. The confrontation between the two women and the law is also represented in the novel as an example of cultural misunderstanding. Dan Smith, the game warden, questions Archilde and his mother about the killing of a female deer, Archilde responds saying that Indians are free from all game laws by special treaty. "The law was a threatening symbol", McNickle notes, Archilde "would have to speak for them", "we just shot a small deer", Archilde explained to the warden **(39)**.

The game warden fails to communicate with Archilde, Louis and Catharine; he underscores "the institutionalized racism, the legacy of law, and the disenfranchisement of American Indians in the US furthermore" **(40)**. When Catharine and Louis speak Salish, the game warden loses his temper, he tells them that they are under arrest and fires at Louis. The mother hits the warden with a hatchet as a response. In the second scene with Emile le Rose, when Archilde decides to obey the police order, as he is wanted for the murder of the game warden, Elise kills the Sheriff, "she had a rifle in her hands and was shooting-from the hip-one-two-three explosions. The Sheriff never got his gun from the holster. He was down with three shots in his chest, each one jarring him as it hit"**(41)**. Catharine's action, January Lim notes, "signifies the terrifying sense of loss and long-term suffering of dislocation" **(42)**. Through the two acts of murder, McNickle criticizes the violence that is enacted on the Indian community in the name of human civilization and maintenance of social order. Catharine's act stems from the Indians' encounter with violence and the law, the latter legitimizes the oppression of the Indians. The social functions of the chiefs have been replaced by those of the government agent. "The coherent functions of law enforcement, once a common tribal responsibility, have been taken over by the vindictive and hateful Sheriff Quigley"**(43)**.

The Native Americans as independent people could not be forced to accept change. The loss of free acts and life equals cultural death and alienation. "The vision of the mountains as an open space under surveillance hardly fulfills the notion of the U.S. as a land of freedom and democracy"**(44)**. A reference to the title is relevant in this regard; it suggests this control and regulation of the space and the Indian community by the state instituted game laws. Elise's act is also symbolical, "it serves as a response to the law and cultural alienation that she and the community encounter daily in the reservation and boarding school" **(45)**. Elise refuses to perform the submissive role that is expected of her by the law. The freedom and land of the Salish people have been disciplined by the state through the law and the dispossession of the natives, and this fact clarifies Catharine and Elise's reactions to the law enforcement.

According to Oaks, in novels written by Native American authors,

the white characters are shown as morally inferior, whether they serve as positive or negative foils, often as stereotypes. It is not surprising that the most negative white character stereotypes in all the Indian novels of this period, whether written by Native Americans or Indianophile whites, are the Christian missionaries and their accomplices, the Eastern social service workers. **(46)**

This description is clearly shown in *The Surrounded*, the Christian missionaries are the main agents that play a great role in the Indians acculturation.

In *The Surrounded*, McNickle also questions the impact of Christianity on the values of Montana's Salish community, "he exposes its role in undermining any substantial cultural resistance to an expanding American empire" **(47)**.Laird Christensen alludes to a theological imperialism that affected the indigenous North American communities and explores how the Native community in *The Surrounded* accepted an "alien cosmology" as the Salish urged the Jesuits to establish a mission in "Sniél-emen". The Iroquois advised the Salish to adopt a new form of power that could make them become strong again, that is "embodied in the crucifix of the Jesuit priests" **(48)**. But the results of this interaction were not the ones they expected.

The mother Catharine is Christianized in the novel, she was the first Salish convert to the Christian religion. "Her loyalty had never been shaken. She urged her children to remember their duties and when they strayed from grace she was full of sorrow and dread" **(49)**. Catharine, however, thinks and believes in Salish, and the Christian life that she adopts is not so deep. In her death, she returns to her Salish identity and abandons the Christian faith. "She has not gone to Mass on Christmas Eve, for the first time since the Fathers came, and she had not been to Mass since. She stayed away from church completely. She spoke to no one about it, but it was a fact that she was as good as a pagan now"**(50)**.In Catharine's death, the reader sees a resurrection of her Native American spirit that was once annihilated and alienated by

the power of the Euro-American spirit. Social breakdown and chaos occurs in the novel when the characters are robbed of their identity. The displacement of the indigenous people is attributed to governmental policies, but the expansion of Christianity also weakened and alienated the native cultures.

Conclusion

Alienation is manifested in *The Surrounded* as an expression of isolation, powerlessness, meaninglessness and hopelessness. The major expressions that shape McNickle's narrative are the power of words and storytelling, the close relationship between identity and setting, and the importance of tradition and bloodlines. The forces that are acting on the alienation of the main characters in *The Surrounded* are mainly related to the acculturation of the Indians, Christianizing and educating them, and the conflictual relationship that opposed whites to Indians in the Flathead reservation.

The bi-cultural world in which both the author and Archilde live creates the alienation of the character. Archilde's feelings of discontent toward the Salish tribal way of life and traditions engender his first negative response and create his sense of isolation. The confrontation between Archilde, his mother Catharine, Elise la Rose and the law demonstrates McNickle's criticism of the Indian country criminal justice system that affected badly the Flathead reservation and created a sense of victimization among them. Archilde's second negative response is a reaction to this situation, he becomes powerless as he is victimized by the system. Christianizing the American Indian is also a major cause for the alienation of the Flathead Indian's culture in the Novel. Catharine is the major character who is affected by the loss of this tribal religious heritage, she exemplifies the Christianized American Indian who is lost in a bi-cultural world. The Indian, to white Christians, is considered as the innocent child who is not only fathered by the entire Anglo-European power structure, but also by the church. These situations create the alienation of not only one character, but of a whole Indian tribe that represents a whole Indian nation.

References:

1-Eldon L.Wegner "The Concept of Alienation: A Critique and Some Suggestions for a Context Specific Approach." *The Pacific Sociological Review* 18. 2 (April 1975), p 172.
2-Ibid, p 178.
3-Ibid, p 180.
4-D'Arcy McNickle. *The Surrounded.* University of New Mexico Press, 1936.
5- Priscilla Oaks. "The First Generation of Native American Novelists." *MELUS* 5.1 (Spring 1978), p58-59.
6-Quoted in Alicia A.Kent." "You can't run away nowadays": Redefining Modernity in D'Arcy McNickle's *The Surrounded"*. *Studies in American Indian Literatures* 20.2 (Summer 2008),p 25.
7- Tom King and N. Scott Momaday. "A MELUS Interview: N. Scott Momaday.Literature and the Native Writer". *MELUS* 10.4 (Winter 1983), p 66.
8- Ibid, p 66.
9-Navarre Scott Momaday. *House Made of Dawn*. New York: HarperCollins,1966.
10- Susanne Evertsen Lundquist. *Native American Literatures: An Introduction*. New York: Continuum,2005, p 203.
11-Bill Brown. "Trusting Story and Reading The Surrounded".*Studies in American Indian Literatures* 3.2 (Summer 1991), p 26.
12- D'Arcy McNickle.*The Hungry Generations.*Ed. Birgit Hans.University of New Mexico Press.2007, p 54.
13-Ibid, p 56.
14-Ibid, p 66.
15- Hellen May Dennis**.** *Native American Literature*:*Towards a spacialized reading*. Ed. Susan Castillo. New York: Routledge, 2007, p 3.
16- Ibid, p 4.
17- Ibid, p 5.

18-Alicia A.Kent**.** " "You can't run away nowadays": Redefining Modernity in D'Arcy McNickle's *The Surrounded"*. p 22.
19- Ibid, p 23.
20- Ibid, p 28.
21- Ibid, p 37.
22- Priscilla Oaks. "The First Generation of Native American Novelists". p 60.
23- Ibid, p 62.
24-D'Arcy McNickle.*The Hungry Generations.*Ed. Birgit Hans.University of New Mexico Press.2007.
25-Dorothy R.Parker. "D'Arcy McNickle: Native American Author, Montana Native Son."*Montana The Magazine of Western History* 45.2 (Spring 1995), p17.
26-Louis Owens. "The Red Road to Nowhere: D'Arcy McNickle's "The Surrounded"and "The Hungry Generations"".*American Indian Quarterly* 13.3 (Summer 1989), p 247.
27- Paula Gunn Allen**.** "A Stranger in My Own Life: Alienation in American Indian Prose and Poetry." *MELUS* 7.2 (Summer 1980), p 4.
28-Ibid, p 4.
29-Priscilla Oaks. "The First Generation of Native American Novelists".p 61.
30-Alicia A.Kent " "You can't run away nowadays": Redefining Modernity in D'Arcy McNickle's *The Surrounded"*.p 25.
31- Paula Gunn Allen. "A Stranger in My Own Life: Alienation in American Indian Prose and Poetry." p 3.
32- D'Arcy McNickle. *The Surrounded*. p 108.
33- Louis Owens. "The Red Road to Nowhere: D'Arcy McNickle's "The Surrounded"and "The Hungry Generations"".p 241.
34-D'Arcy McNickle. *The Surrounded*, Emphasis Added. p 113.
35-Ibid, p 182.
36-Louis Owens."The Red Road to Nowhere: D'Arcy McNickle's "The Surrounded"and "The Hungry Generations"".p 241.
37- D'Arcy McNickle. *The Surrounded*. p 127.
38-Ibid, p 128.
39-Ibid, p 124.
40-January Lim. "End in Tears:Understanding Grief and Loss in D'Arcy McNickle's *The Surrounded*." *ESC* 35.2-3 (June/ September 2009), p 149.
41- D'Arcy McNickle. *The Surrounded*.p 294-295.
42-January Lim."End in Tears:Understanding Grief and Loss in D'Arcy McNickle's *The Surrounded*."p 151.
43- James Ruppert. "Politics and Culture in the Fiction of D'Arcy McNickle".*Rocky Mountain Review of Language and Literature* 42.4 (1988), p 186.
44- January Lim. . "End in Tears:Understanding Grief and Loss in D'Arcy McNickle's *The Surrounded*."p 155.
45-Ibid, p 159.
46- Priscilla Oaks. "The First Generation of Native American Novelists".p 60.
47-Laird Christensen. "Not Exactly Like Heaven": Theological Imperialism in *The Surrounded*". *Studies in American Indian Literatures* 11.1 (Spring 1999), p 2.
48-Ibid, p 3.
49-D'Arcy McNickle. *The Surrounded*.p 175.
50-Ibid, p 176.

Voix et voie: quelle identité pour quel locuteur?

Abdelnour BENAZZOUZ
Université de Mostaganem**,** benazzouzuniv@gmail.com

Soumis le: 18/04/2016 **Révisé le:** 14/05/2017 **Accepté le:** 19/09/2017

Résumé

Nous cherchons dans cette contribution à confronter une parole de locuteurs dans un contexte social précis (la ville de Mostaganem) à un positionnement théorique en analyse du discours (Jeanne-Marie Barbéris), où il est concrètement question de vérifier le postulat selon lequel le sujet-locuteur, engagé dans un contexte de conversation artificielle (le cas de l'interview sociolinguistique) ne peut être que «polyphonique», c'est-à-dire traversée par plusieurs sources énonciatives, auxquelles il fait appel, pour faire passer «du discours» selon aussi le contexte de parole, ainsi que les interlocuteurs impliqués dans l'échange verbal.

Mots-clés: Locuteur, parole, dialogisme, asymétrie, enquêteur.

الصوت والنهج أية هواية لأي متحدث

ملخص

نسعى في هذا الإسهام إلى مواجهة كلمة المتحدثين في سياق اجتماعي محدد (مدينة مستغانم) إلى وضع نظري في تحليل الخطاب (جين ماري باربيريس)، حيث يكون من المهم بشكل ملموس التحقق من الفريضة التي بموجبها لا يمكن أن يكون المتكلم ذو الصلة، والمشارك في سياق المحادثة المصطنعة (حالة المقابلة اللغوية الاجتماعية) إلا "مجسما"، أي أنه يتم عبوره من قبل العديد من المصادر غير المعلنة، التي يستخدمها، لتمرير "الخطاب" وفقا لسياق الكلام فضلا عن المتحاورين المشاركين في التبادل اللفظي.

الكلمات المفاتيح: متحدث، كلام، حوار، عدم تماثل، محقق.

Voice and way: what identity for which speaker?

Abstract

We look for this contribution to convey a word of speech in a social context (Mostaganem) to an analysis of the theory and analysis of Jeanne-Marie Barbéris, which is a definite question of verifying the postulate according to the quel A subject-locator, engaged in a contexts of conversation artificial (the subject of the interlocutorial interview) can not be polyphonic that is traversed by various sources of communication, as well as the appeal, to make the passage of your discourse according to the contexts of speech as well as the interlocutors implicit in the verbal exchange.

Key words :Speaker, speech, dialogism, asymmetry, investigator.

Auteur correspondant: Abdelnour BENAZZOUZ, benazzouzuniv@gmail.com

«La situation de l'interview sociolinguistique introduit un certain nombre de spécificités dans l'échange verbal, qui interdisent à l'analyste de comparer ce type de données aux interactions informelles, aux conversations. On en soulignera une en particulier : l'écart, voire le conflit, entre les deux espaces discursifs où s'inscrivent les deux parties en présence : enquêteur(s) et enquêté(s)»[(1)]

Introduction:

Mon intérêt est naturellement centré sur la relation entre les discours et les personnes concernées (qui parle et qui écoute?), mais plus spécifiquement, comment se traduit en discours cette *écoute* respective sur le deuxième pôle de l'énonciation l'enquêté. Partant de l'idée que l'acception du mot *discours*, thème central de cette intervention, divise les théoriciens de la linguistique, tant cette notion revêt une signification polysémique et des frontières pas toujours stables, le mot et son univers sémantique seront appréhendés dans ce contexte d'étude précis, dans la mesure où ils réfèrent à la conversation envisagée comme énonciation, c'est-à-dire comme un ensemble d'énoncés investis dans une logique interactive[(2)], où le sens n'est jamais donné au préalable, mais construit entre deux pôles : le destinateur et le destinataire, en d'autres termes, l'*enquêteur* et l'*enquêté;* acteurs langagiers qui vont s'inscrire nécessairement dans une logique de négociation de mots, de sens et de significations tout au long de l'échange verbal, d'où l'existence de phénomènes comme le Dialogisme de Bakhtine[(3)], phénomènes qui intéressent en premier lieu l'analyse du discours.

Cette dernière, en proposant une nouvelle lecture du fait linguistique, avait peine à s'imposer, comme discipline et comme approche d'analyse des productions langagières et lui fallait ainsi une légitimité d'existence dans le flux des disciplines, écoles et autres tendances qui avaient toutes pour objet d'étude l'analyse de la langue[(4)], puisque l'idée qu'on pouvait étudier la production de sens en contexte, en relation avec *«ses déterminations sociales et de l'espace discursif où elle situe ses positionnements»*[(5)] constituait une rupture et un point de conflit marquant avec les linguistiques de la langue. Partant d'un concept central qui est la notion de «textualité»[(6)] qui concerne autant l'oral que l'écrit, l'Analyse du discours, tisse le lien, qu'elle juge nécessaire par ailleurs, entre productions langagières et contexte social, et montre que le discours n'est qu'interdiscours[(7)] c'est-à-dire que tout discours est hétérogène, que le «Moi» qui s'y déploie n'est jamais authentique, mais traversé de références au discours et à la norme de l'autre: *«Toute parole du «je» est habitée par l'image et les paroles du «tu».»*[(8)]

L'A.D s'appuie essentiellement sur une démarche empirique qui privilégie l'observation des données, toujours mises en relation avec le sens et comment est structuré le discours que l'on analyse. D'autre part, cette approche relève d'une linguistique de terrain et reste dépendante des méthodes de collecte choisies et surtout par qui cette collecte a été effectuée puisque *«Le linguiste n'aura pas le même regard sur les discours, selon que lui-même y a participé, ou qu'il a simplement auditionné/visionné des données déjà constituées.»*[(9)]

1-Le français en contexte : l'aire algérienne

Un constat que tirent Y. Derradji et A. Queffélec à propos de la langue française, est que cette dernière jouit après l'indépendance de l'Algérie d'un statut privilégié par rapport aux autres langues en présence «y compris l'arabe moderne» et pour cause, cette langue: *«(…) a marqué profondément l'inconscient de plusieurs générations d'Algériens parce que sa diffusion a été le prolongement logique de la domination coloniale et des divers politiques linguistiques et culturelles mises en place à partir de 1830 en substitution à la langue et à la culture arabes»*[(10)]**.** Cette politique «coloniale» a donc fait du français *«la première langue étrangère à jouir d'un statut de langue véhiculaire, d'idiome de grande communication et de medium de fonctionnement des institutions de l'Etat algérien, plus particulièrement de l'école algérienne devenue le lieu privilégié de sa diffusion»*[(11)]. Après l'indépendance, les choses ont changé, et cette langue, reléguée désormais au rang (secondaire) de langue «étrangère», s'est vue concurrencée par la langue arabe consacrée depuis langue nationale par les textes officiels.

Mais la volonté politique n'a pas réussi à imposer la langue arabe comme langue véhiculaire puisque: *«Ce statut officiel reste absolument théorique et fictif: en effet, jusque dans les années 1970, le champ linguistique se caractérise par une forte prééminence de l'usage de la langue française; celle-ci reste dominante dans les institutions administratives et économiques marquées profondément par la francophonie et les traditions de gestion héritées de l'administration coloniale»*[(12)]

Yacine Derradji estime de plusieurs millions (8 millions environ) pour le nombre de locuteurs maitrisant et parlant la langue française. Mais il faut ajouter à ce nombre l'effectif de la population scolarisée (le français intervient comme langue étrangère d'apprentissage dès la troisième année du cycle primaire en Algérie), le nombre de journaux qui paraissent en langue française, les placards publicitaires, les enseignes commerciales, les documents et imprimés; tout cela augmente en réalité le nombre de locuteurs algériens *«possédant une certaine compétence linguistique de cette langue»*[(13)]

2-Une enquête:

Par le biais de la technique de l'interview semi-directive, une enquête a été menée avec un (seul) invariant adopté: Que les interviewés soient (tous) adultes et francophones et habitants de la ville de Mostaganem[(14)]. L'objectif explicite de cette enquête était celui de susciter du discours en *français*, à travers le procédé d'hétéro-énonciation (la désignation de l'autre) avec une seule grande question (la plus large et la moins orientée possible de manière à faire parler le sujet-enquêté au maximum) qui a constitué notre guide d'entretiens:

a-Comment-voyez-vous la composante sociale de la ville? Est-ce que vous pouvez nous en parler?

3-Une hypothèse de départ:

Le sujet-locuteur interviewé, (c'est-à-dire engagé dans un processus d'échange verbal avec une autre personne: l'enquêteur) dans son/ses choix énonciatifs, qu'il choisisse de s'exprimer en «je», se cache derrière un «nous», entretient le flou ou l'ambiguïté avec un «on» ou adopte du «ils» en rejetant du discours, cherche, selon la théorie du Dialogisme (Barbéris, Bakhtine) à exprimer voire à souligner des positionnements qui sont, *«autant de manière de gérer du discours»*[(15)], et cette gestion particulière du discours se traduit, et c'est là un phénomène observé, soit par *«(…) la soumission totale à la parole de l'enquêteur», ou bien par «l'occupation dense du territoire de la parole»*[(16)]. Ces positionnements énonciatifs renseignent plus spécifiquement de notre point de vue, dans le cas de l'aire maghrébine[(17)], sur de fortes postures socio-identitaires; en d'autres termes, que le choix de parler en «je» ou en «nous» contribue *nécessairement* à façonner l'identité et les représentations sociales de celui qui les emploie, mais aussi ces choix participent à fabriquer et à signaler dans certains cas une voire des identités communautaires à l'intérieur de l'espace urbain mostaganémois.

4-Résultats et lecture:

Nous donnons à travers ce tableau récapitulatif, quelques pourcentages concernant l'utilisation des pronoms pour mieux faire voir leur fréquence d'utilisation chez les différents enquêtés interviewés:

Tableau n°1

Pronoms mobilisés par chiffres et pourcentages
(Selon les postulats de l'Analyse du Discours)

Pronom mobilisé	Utilisation en pourcentages	Distance par rapport au discours
Je	08%	assumé
Nous	42%	assumé/rejeté
On	18%	rejeté

Tu	40%	rejeté
Il/ils	06%	rejeté

5-Commentaires:

Une lecture liminaire du tableau montre, que tous les enquêtés ne mobilisent pas les mêmes pronoms de l'énonciation, ni avec la même fréquence d'usage. Les pourcentages indiquent que les choix énonciatifs se concentrent majoritairement autour de deux pronoms: le «nous» et le «on»**(18)**, avec une tendance plus prononcée pour l'emploi du «nous» (42%); alors qu'on note une faible sollicitation des pronoms «je» et «il/ils» (respectivement 08% et 06% de pourcentage d'utilisation). Cela souligne d'emblée une prise en charge plus affichée voire assumée de la parole (et du discours) chez l'enquêté mostaganémois qui n'hésite pas manifestement à se positionner aussi clairement sur un plan social et sociétal à la fois en revendiquant par là des postures (très) identitaires; ce que nous allons tenter de voir dans ce qui suit à travers l'exemple de cas de pronoms mobilisés dans le discours de ce/ces locuteurs individuels tant autant que collectif(s) semble-il.

5-1-Scénario du «nous»(19):

Pour ce premier positionnement énonciatif, je relève deux scénarios voire deux modalités d'utilisation:

a-Un premier type/emploi du *nous* qui signale une appartenance communautaire.

b-Un second type/emploi du *nous* qui renvoie à une (supposée) neutralité du discours.

5-1-1-Scénario du «nous» communautaire ou de la communauté:

Quelques échantillons de discours sont proposés ici:

«Nous on dit des familles(…) euh(…) familles mostaganémoises c'est-à-dire typiques.»(L**)**

*«Nous on les appelle les familles nobles, c'est eux les citadins (…) nous, en dialectal, c'est-à-dire dans notre langue parlée, on dit…les citadins.»***(**A**)**

*«Oui, oui, nous sommes (…) nous appartenons à une certaine catégorie de citoyens c'est-à-dire qui ont été peut être bien initié au français et qui maitrise ce français là»***(**B**)**

«Nous avons été à la bonne école primaire française.»(A**)**

«C'est-à-dire on l'a dit, le français, nous l'avons appris par l'école primaire.»(A**)**.

On observe à travers cette première série de discours, une mise en avant quasi-systématique du pronom énonciatif (*nous*) à valeur communautaire; une mise en avant qui, dans un premier temps précède et annonce du *discours*, où on relève aussi, dans un second temps une signalisation identitaire à deux niveaux:

1-Celle de chaque enquêté (identité individuelle): un habitant «citadin» «de la ville» qui s'arroge le pouvoir de catégoriser les habitants à l'intérieur de l'espace urbain du fait même qu'il se réclame (implicitement) lui-même comme citadin ou représentant une forme de citadinité**(20)**.

2-Celle du groupe social d'appartenance (identité collective): en faisant appel au *nous* de la collectivité, certains enquêtés s'expriment ainsi sous le sceau d'une communauté sociale, qui va leur conférer (de leur point de vue nécessairement) une sorte de légitimité, voire de droit «social» au discours et à la catégorisation sociale des (autres) habitants:

5-1-2-Scénario du «nous» de la dépersonnalisation ou le «nous» dit «neutre»:

Ce second type de «nous» ponctue quant à lui, une bonne partie de la parole des enquêtés; en pourcentage d'utilisation, il figure beaucoup plus que le premier au niveau des discours. Cette fréquence d'usage plus élevée s'explique plus clairement par une récurrence (voire une récursivité) dans l'emploi qui traduit une forme de «ritualisation» dans la formulation discursive**(21)**. Ce type d'emploi n'ayant à priori pas de signification/projection sociale, il est à ce moment à interpréter (et donc à comprendre dans ce cas précis) comme étant beaucoup plus une formule rituelle voire un tic verbal qui sert uniquement à relayer du discours chez l'enquêté sans épaisseur sociale:

«Depuis qu'ils sont, comme on dit nous, nés, ils ont habité à Mostaganem (…)»(B)

«C'est-à-dire puisque c'est des arrivistes, (…) des paysans, comme on dit nous (…) les choses (…) alors quand ils sont venus habiter le quartier (…) nous on dit (…) désordre.»(L)

«Des magasins comme on dit nous, qui sont dans le quartier puisqu'ils nous évitent d'aller en ville.»(A)

«On les remercie profondément(…) comme on dit nous(…) parce qu'ils s'en occupent.»(H)

En s'intéressant ainsi plus particulièrement aux énoncés qui relève de ce second type de *nous*, c'est-à-dire le *nous* de la «dépersonnalisation», l'analyse du discours nous dis que cet emploi cherche à installer une forme de connivence entre enquêteur et enquêté, ce qu'elle nomme par ailleurs, puisqu'il est compris en termes de consensus, le «nous consensuel ou de la consensualité»**(22)**:

«(…) *Disons, disons que…*: *nous où ce n'est pas le je, mais le vous qui domine: le locuteur parle sous l'autorité de l'enquêteur, ou du moins de l'image qu'il s'en fait.»***(23)**

Ainsi, à la fonction de relais de discours, s'ajoute une seconde fonction qui consiste à *gérer* du discours dans le sens de se conformer au discours et à la vision de l'enquêteur vu que celui-ci est vu par l'enquêté, comme *donneur* de parole, mais aussi et surtout comme représentant de la norme et du discours légitime.

5-2-Scénario du double pronom «ils» / «on»:

Dans le cas de ces deux pronoms qui nous faisons figurer volontairement ensemble, leur utilisation respective, contrairement aux valeurs attribuées au pronom *nous* (prendre en charge du discours), sert avant tout à entretenir volontairement le flou, voire favorise l'effacement énonciatif du sujet parlant**(24)**. Mais la question qui se pose est de savoir si cette forme de gestion de la parole sociale est une simple relégation/rejet de discours, ou bien au contraire traduit-t-elle un positionnement plus significatif?

Comme le fait remarquer Jeanne-Marie Barbéris, le recours, à titre d'exemple au pronom *ils*, confond volontairement les sources énonciatives en vue de faire passer du discours (en «je») sous les apparences d'un discours en *ils.* Ce scénario «énonciatif», nous le retrouvons dans certains réponses, où les enquêtés refusaient inconsciemment (ou consciemment d'ailleurs selon également l'orientation de la l'interview), d'assumer ou de prendre en charge du (leur) discours parce que perçu (par eux) comme «blessant», c'est à dire produisant de la stigmatisation, et préféraient ainsi le formuler en *ils* de la confusion ou de la simple dépersonnalisation:

«On dit souvent euhhh(….) des étrangers….enfin euhhh ou plutôt Ils les appellent les arrivistes.» (en parlant des habitants représentés comme «nouveaux» donc pas légitime) (O).

«Assurément on les appelle les arrivistes (…) C'est assuré, des campagnards, des étrangers (…) comme par exemple ceux-là (…) oui, il (relégation énonciative de la suite de l'énoncé) *faut pas citer comme on dit nous (…) le nom* (auto-censure), *je t'ai dis, tu* (recherche de consensus) *es au courant (…) ceux-là* (hésitation) *(…) est-ce que le portable enregistre?» (…) ceux-là* (répétition, embrayage du discours vers la fin).*»*(L)

Ici le pronom énonciatif et le contenu du discours, n'étant pas assumés en apparence par les enquêtés, renvoient donc à une autre autorité énonciative: le *on* qui équivaut ici aux *autres.*

Ce renvoi est au préalable motivé par le sentiment qu'éprouve ces enquêtés de livrer un jugement et des stéréotypes perçus comme blessants et fortement péjoratifs à l'encontre de certains/ habitants perçus et/représentés comme nouveaux dans l'espace urbain (la ville).

Ce malaise et cette inquiétude à gérer son propre discours se manifestent à travers une auto-censure pratiquée par la suite à travers l'exemple du dernier énoncé: «(…) oui il faut pas citer le nom….est-ce que le portable enregistre?» **(25)**. Ce malaise et cette inquiétude deviennent du coup, plus visibles dans l'avant du discours de cet enquêté par exemple; mais tout de suite après cette auto-censure, le discours est automatiquement (re)pris en charge par le pronom *je*, volonté qui cherche à souligner une responsabilité énonciative par rapport au reste du discours «(…) je t'ai dis, tu es au courant», mais aussi en cherchant à rétablir le contact avec la figure de l'enquêteur qui représente le discours normé, légitime, avec

notamment l'emploi du *tu* qui souligne aussi une recherche de complicité ou de consensus avec ce dernier.

Sur un même plan, un autre fait marquant pointé chez le public des enquêtés interviewés : plus que les personnes interrogées, le cas des personnes qui se sont abstenues (de parole) ou n'ont pas été convaincues par le principe de l'interview, car en effet, Il faut dire que le contact entre moi et les personnes interrogées ne se passait pas toujours de façon optimale; beaucoup d'entre elles ont montré de la réticence à l'égard de notre concept d'enquête et n'ont pas souhaité être citées ni entendues; d'autres ont déclarés n'avoir pas l'habitude de parler ni de répondre à des questions, et se sentaient gênées face à un magnétophone qui enregistrait leurs paroles; une autre catégorie d'enquêtés affirmait n'être pas intéressées par notre enquête et même ne comprenaient pas l'utilité de leurs réponses.

Ce fait est déjà en soi un corpus intéressant à étudier pour l'analyse du discours d'une part et d'autre part, ce cas particulier nous révèle un/ce malaise à gérer un/son propre discours ou simplement une image (d'enquêté, c'est-à-dire de livreur de parole) ce qui constitue un fait et un indice révélateur (semble-il) chez certains locuteurs algériens d'un état conflictuel ou du moins douloureux vis-à-vis d'abord de leur propre parole, mais également vis-à-vis de leur propre identité sociale mise en scène dans le sens de l'auto-désignation (la désignation de soi) tout autant que dans celui de l'hétéro-désignation (la désignation de l'autre).

Dans certains autres scénarios de discours, le *on* peut également renvoyer au *ils* de la dépersonnalisation:

«A ce qu'on appelait les citadins, les familles nobles, à ce qu'on appelle les nobles(…)»(L)

«Lorsqu'on les voyait….on disait ils sont de la ville, ils sont de la ville (répétition qui cherche à appuyer l'affirmation).*»*(L)

En apparence, ce type de *on* peut procéder d'un regard extérieur (et du coup supérieur) par rapport à l'objet du discours qui peut paraitre distancé dans les propos des enquêtés au vu de faire passer du discours que ces derniers voudraient neutre et objectif ; mais l'hypothèse la plus plausible est que ce *on* correspondrait en fait au *nous* selon Jeanne-Marie Barbéris: «on disait», réfère en réalité à «nous disons» en servant au passage à faire passer du discours légitime ou perçu comme tel:

«La solution fusionnelle (on=tout le monde, dont moi) existe aussi. Le flottement entre les différentes références permet de faire passer en contrebande une légitimité en «nous», sous les couleurs d'une légitimité en «ils».»[(26)]

6-Conclure:

Au terme de cette présentation, il apparait clairement que le recours à différents pronoms de l'énonciation lors d'un exercice d'interview sociolinguistique chez certains locuteurs mostaganémois sert avant tout à faire passer un *type* de discours engagé sur le plan social. Plus techniquement, j'ai assisté, lors des entretiens que j'ai pu réaliser à un continuel mouvement de «va et vient» du discours, avec une parole qui se donne beaucoup dans le détour et la perpétuelle négociation de mots et de sens en vue de reproduire du socialement acceptable sur fond de jugements nécessairement subjectifs. Plus relativement, il faut dire aussi qu'en interrogeant via ce cas d'étude les frontières du «dire» et du «dit» (Ducrot) sur fond d'entretien(s) j'ai pu observer ce *nécessaire* décalage entre ce que les enquêtés ont «voulu dire» et ce qu'ils ont effectivement «dit» ; décalage d'autant plus nécessaire que l'objet du discours est l'identité citadine dans une ville réputée encore conservatrice et assez traditionnelle encore dans son fonctionnement social.

Sur un plan plus large, le foisonnement énonciatif à l'intérieur d'une seule voix, autorise deux observations finales : d'abord que le postulat (la théorie) d'un sujet authentique qui *parle* (et assume du coup) une seule *voix* n'existe quasiment pas[(27)], qu'il est sans cesse traversé par d'autres sources énonciatives, sources auxquelles il fait appel, paradoxalement, pour faire passer *incessamment* du discours dans un sens ou dans l'autre socialement parlant.

Dans un second temps, la prise de parole chez le locuteur mostaganémois sert avant tout une revendication aussi tacite que déclarée et un positionnement social fortement identitaire

ou produisant de l'identitaire. Cette revendication se trouvant manifestement toujours confinée entre le tic verbal et la prise en charge d'une légitimité socio-identitaire. Le *je mostaganémois* (collectif disons-le) se dédouble ainsi nécessairement de tous les autres pronoms de l'énonciation à la fois et tour à tour, dont il se sert beaucoup au passage, en occultant le plus souvent le *je de référence ou premier,* pour ne plus être à ce moment un/ou bien le sujet *authentique* mais se meut en sujet *pluriel* et *pleinement* polyphonique.

Références:

1-BARBERIS, Jeanne-Marie, (1999), «Analyser les discours, le cas de l'interview sociolinguistique», in L'enquête sociolinguistique, sous la direction de Calvet, Louis-Jean et Pierre Dumont, 1999, (190 p). pp 125-148: 127.
2-BARBERIS, Jeanne-Marie, (1999), «Analyser les discours, le cas de l'interview sociolinguistique», in L'enquête sociolinguistique, sous la direction de Calvet, Louis-Jean et Pierre Dumont, 1999, (190 p). pp 125-148:128.
3-L'idée qui (pré) suppose que, lors de l'échange verbal, l'enquêteur est toujours vu par l'enquêté, comme le représentant de la norme sociale et du discours légitime.
4-Nous rappelons à titre informatif le positionnement de Dominique Maingueneau (1998) qui définit l'Analyse du discours comme une approche qui aurait pour ambition l'étude et l'analyse de tous les énoncés, de toute production verbale «en situation» par opposition à une étude hors-situation. Il revient néanmoins sur cette définition pour l'affiner beaucoup plus, vu qu'en partie cette discipline ne peut prétendre à l'homogénéité (traversée par plusieurs autre disciplines : Sociolinguistique, Ethnographie de la communication, etc.), et nous propose une autre définition plus cadrée: «Regard sur le discours, l'analyse de discours est elle-même un discours, par définition défini par des paramètres spatiaux et temporels» (Maingueneau, 1998: 03).
5-BARBERIS, Jeanne-Marie (1999), «Analyser les discours, le cas de l'interview sociolinguistique», in L'enquête sociolinguistique, sous la direction de Calvet, Louis-Jean et Pierre Dumont, 1999, (190 p). pp. 125.
6-BARBERIS, Jeanne-Marie (1999), «Analyser les discours, le cas de l'interview sociolinguistique», in L'enquête sociolinguistique, sous la direction de Calvet, Louis-Jean et Pierre Dumont, 1999, (190 p). pp. 125-148:127.
7-PËCHEUX, Michel (1980), cité par BARBERIS, Jeanne-Marie, (1999), «Analyser les discours, le cas de l'interview sociolinguistique», in L'enquête sociolinguistique, sous la direction de Calvet, Louis-Jean et Pierre Dumont, 1999, (190 p). pp 125-148:127.
8-Idem, BARBERIS : 128.
9- MAINGUENEAU, Dominique (1998), «Les tendances françaises en analyse du discours: compte rendu de la conférence donnée à l'Université d'Osaka le 12 novembre 1998, p 01-03 : 129.
10-QUEFFELEC, A, DERRADJI. Y, DEBOV, V, SMAALI-DEKDOUK, D, CHERRAD-BENCHEFRA, Y, (2002), Le français en Algérie, lexique et dynamique des langues, Bruxelles, Editions Duculot, AUF, Derradji, 2002: 36.
11-Idem, 2002: 36.
12-Ibid: 36-37.
13-Ibid.
14-C'est-à-dire parlent et comprennent des questions qui leur soient posées en français. Nous tenons à préciser que notre public d'enquêtés n'a pas été «profilé», c'est-à-dire sélectionné au préalable pour ne pas tomber dans cette commodité d'investigation comme le rappelle Philippe Blanchet qui consiste à «se limiter au type d'informateurs que l'on se représente comme symptomatiques de ce que l'on recherche sinon on confirme artificiellement nos idées préconçues». (Blanchet, 2000: p 45).
15-Barbéris, 1999: 133.
16-Barbéris, Ibid: 133.
17-L'Algérie plus spécifiquement prise ici comme exemple d'étude.
18-Le «on» à en réalité une valeur de «ils» en arabe dialectal, langue maternelle des enquêtés.
19-Le pronom de l'énonciation figure volontairement en caractères italiques pour signaler que, s'inscrivant dans une approche en A.D, il est désormais appréhendé comme un concept opératoire.
20-Une bonne partie des enquêtés interviewés avaient mentionné leur nom de famille parmi les noms qu'ils considèrent comme nobles et citadins.
21-Un emploi «double» qui intervient systématiquement dans chaque prise de parole de l'enquêté.

22-Barbéris, 1999: 133.
23-Barbéris, 1999: 133.
24-C'est pour cela que ces deux pronoms sont regroupés sous ce chapitre.
25-Enquêté L.
26-Barbéris, 1999:14.
27-Et c'est là l'un des postulats majeurs de l'A.D: «Le linguiste ne peut s'attendre, en analysant les discours, à découvrir un «sujet authentique», un moi sans fard. Le moi des discours est toujours une représentation du moi, qui se définit à la fois par sa différence (il est toujours entrain de se démarquer de son autre), et par son lien à l'autre (il est toujours entrain de le citer). Le «je» n'existe pas sans «tu». La clé de la subjectivité est dans l'intersubjectivité, dans le dialogisme de toute parole. Amour ou haine, attraction ou répulsion, l'Autre est toujours là, dans le discours du Même, quand il parle.» (Barbéris, 1999: 143).

Bibliographie:

1-BARBERIS, J-M, (1999), «Analyser les discours, le cas de l'interview sociolinguistique», in L'enquête sociolinguistique, sous la direction de Calvet, Louis-Jean et Pierre Dumont, (190 p). pp 125-148: 127-128-129-133-140-143.
2-BARBERIS, J-M. (2009), «A la recherche des «voix» du dialogisme», in Cahiers de Praxématique, n 49: p 31.
3-BENAZZOUZ, A. (2013), Spatialisation, territorialisation et mode(s) d'appropriation linguistique dans le quartier huppé de La «Pépinière» à Mostaganem, Thèse de Doctorat, Université de Mostaganem, EDAF, (non publiée) 385 p. Pages 305-365. 2013.
4-BILLLIEZ, J. MILLET, A., (2001), «Représentations sociales: trajets théoriques et méthodologiques. Dans D. Moore (éd.), Les représentations des langues et de leur apprentissage. Références, modèles, données et méthodes (p.31-50). Paris: Didier, 2001, (p 31-50): p 41.
5-BLANCHET, Ph, (2000), La linguistique de terrain, (méthode et théorie: une approche socio-linguistique, Presses Universitaires de Rennes, 145 p: p 45.
6-BRES, J (1999), «L'entretien et ses techniques», In L'enquête Sociolinguistique, Sous la direction de Louis-Jean Calvet et Pierre Dumont, pp 61-67. p 190.
7-CALVET, L-J. Dumont, Pierre, (1999), L'enquête sociolinguistique, Paris, l'Harmattan, p 190
8- KAUFMANN, J-CL (1999), L'entretien compréhensif, Nathan, Edition, 121 p (p 16).
9-LABOV, W, (1978), Le parler ordinaire, Paris : Éditions de Minuit, 1978, MAINGUENEAU, D, (1998), «Les tendances françaises en analyse du discours», compte rendu de la conférence donnée à l'université d'Osaka le 12 novembre, p 03.
10-MAINGUENEAU, D, (1987), Nouvelles tendances en analyse du discours, Hachette Edition. 1987, p 03-129.
11-MAURER, B, (1999), «Jeu de rôle et recueil de données socio (?) Linguistiques», Université Paul Valéry Montpellier 3, In L'enquête sociolinguistique, sous la direction de Louis-Jean Calvet et Pierre Dumont, Paris, l'Harmattan, p 115-123.
12-QUEFFELEC, A. DERRADJI. Y., «et col», (2002), Le français en Algérie, lexique et dynamique des langues, Bruxelles, Editions Duculot, AUF.

El Tawassol
Langues et littératures

Volume 24
Numéro 04 - Déc 2018

الفهرس

كلمة العدد (Avant - propos) ____ 11

التأصيل العربي بين ألفاظ اللسان واللغة واللهجة

أ.د حامد صادق قنيبي ____ 13

الصواب اللغوي عند الحريري (ت 516 ه)

د.الطاهر نعيجة ____ 27

ظاهرة أمن اللبس في العربية (دراسة في ضوء النحو الوظيفي)

عبد الغني بن أحمد ____ 41

علاقة المعجم بمستويات التحليل اللساني

نسيمة بومحديو و أ.د كمال عطاب ____ 53

اللغة من المفهوم التوليدي إلى المفهوم التمثيلي والتداولي

د. ذهبية حمو الحاج ____ 64

الشيخ اطفيش وآراؤه النحوية في كتابه تيسير التفسير

قاسم بن عمر أوبكة ____ 74

استثمار العلوم المعرفية في تأويل الخطاب الإعلامي

أ.د بشير إبرير ____ 93

آليات التحليل التداولي للخطاب: قضايا نظرية ونماذج تطبيقية

راضية خفيف بوبكري ____ 110

حجاجية التناص الديني في شعر جرير "مقاربة تداولية"

السبتي سلطاني ____ 130

حجاجية الفعل الكلامي في "قرابين لميلاد الفجر" لعز الدين ميهوبي

فوزية زيار و أ.د عبد الحليم بن عيسى ____ 138

الاستعارات التّصوّريّة وأبعادها التّداوليّة في رواية الأسوَد يليقُ بك لأحلام مستغانمي - تصوّر لايكوف وجونسن للاستعارة نموذجا

حياة أحمد السيد ____ 151

الأنساق الفكرية والمعرفية لنظرية النقد الثقافي

نعيمة دبار ____ 173

مقاربة نقديّة ثقافيّة لعالم الطّاهر وطّار الرّوائيّ

سميرة بوقرّة ____ 188

إشكالية الوجود في رواية سيدة المقام لوسيني الأعرج

د.الشريف حبيلة ____ 198

أشكال التجريب في الرواية الجزائرية الفرانكوفونية – تداخل الأجناس- صيف إفريقي لمحمد ديب نموذجا

د.فتيحة عاشوري ____ 217

الحضور الدّيني في ديوان محمود درويش "لماذا تركتَ الحصان وحيدا"

د. سامية عليوي ____ 228

تكنولوجيا التعليم في الجزائر: الصورة التعليمية نموذجا

دلولة خلدون ____ 246

La figure mystique Ephraïm Aln'Koua dans le récit poétique Moi, ton enfant, Ephraïm de Mohammed Souheïl DIB

Houria HAKKAK ____ 258

The Theme of Alienation in D'Arcy McNickle's The Surrounded

Abida BENKHODJA ____ 270

Voix et voie : quelle identité pour quel locuteur ?

Abdelnour BENAZZOUZ ____ 279

Direction des Publications

Université Badji Mokhtar Annaba
BP.12, Annaba 23000, Algérie
www.univ-annaba.dz

Revue scientifique indexée
I.S.S.N 1111- 4932