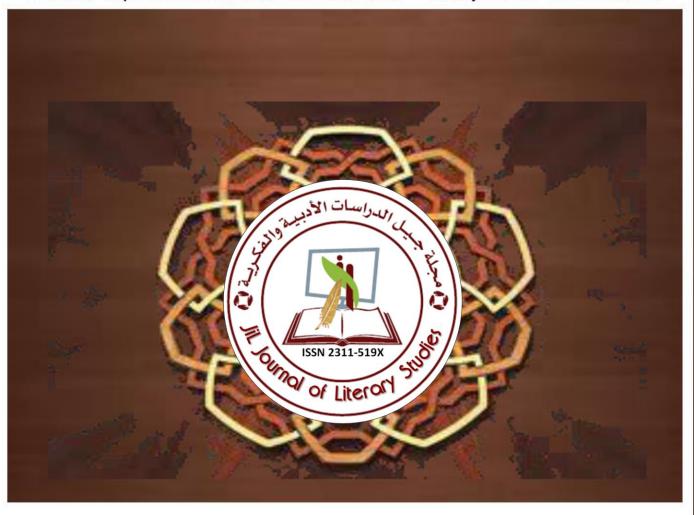


مجلة علمية دولية محكمة تصدر شهريا عن مركز جيل البحث العلمي

Lebanon - Tripoli /Abou Samra Branche P.O.BOX 08 - www.jilrc.com +96171053262



العام السادس - العدد 52 - مايو 2019







مركز جيل البحث العلمي مجلة جيل الدراسات الأدبية والفكرية مجلة علمية دولية محكمة تصدر شهريا



Lebanon - Tripoli / Abou Samra Branche P.O.BOX 08 - www.jilrc.com +96171053262

سرور طالبي / المشرفة العامة الؤسسة ورئيسة التحرير: د. غزلان هاشمي

هيئة التحرير:

أ.د. شريف بموسى عبد القادر، جامعة أبي بكر بلقايد تلمسان / الجزائر
 د. أحمد رشراش جامعة طر ابلس / ليبيا

د. خالد كاظم حميدي وزير الحميداوي، جامعة النجف الأشرف / العراق
 د. مصطفى الغرافي، جامعة عبد المالك السعدي/ المغرب

رئيس اللجنة العلمية: أ.د. الطاهر رواينية، جامعة باجي مختار/ الجزائر

اللجنة العلمية:

أ.د. إحسان يعقوب حسن الديك، جامعة النجاح الوطنية / فلسطين.
 أ.د. ضياء غني لفتة العبودي، ذي قار/ العراق.
 أ.د.محمد جواد حبيب البدراني، جامعة البصرة / العراق.
 أ.د. منتصر الغضنفري جامعة الموصل / العراق.
 أ.د. يحى ناعوس، المركز الجامعي أحمد زبانة، غليزان/الجز ائر

د. دين العربي، جامعة الدكتور مولاي الطاهر سعيدة / الجزائر. د. دين العربي، جامعة الدكتور مولاي الطاهر سعيدة / الجزائر.

د. محمد سرحان كمال، جامعة المنصورة / مصر.

د. مليكة ناعيم، جامعة القاضى عياض / المغرب.

أعضاء لجنة التحكيم الاستشارية لهذا العدد:

أ.د. بشرى تاكفراست. جامعة القاضي عياض / مراكش- المغرب
 د. تركي أمحمد. المركز الجامعي أحمد زبانة غليزان. الجز ائر

د. سعدلي سليم. جامعة البشير الإبراهيمي. برج بوعريريج. الجز ائر

د. سليم قسطي . جامعة ستراسبورغ . فرنسا

د. عبدالقادربن فرح. جامعة سوسة. تونس

د. عبدالله بن صفية. جامعة البشير الإبراهيمي. برج بوعريريج. الجز ائر

د. فطيمة ديلمي المركز الوطني للبحوث في عصور ما قبل التاريخ، علم الإنسان والتاريخ/الجز ائر

د. محمود خليف خضير. الجامعة التقنية الشمالية . العراق

د. مكى محمد. جامعة المدية . الجزائر

د. وليد العرفي . جامعة البعث . سوريا

<u>التعريف:</u>

مجلة علمية دولية محكمة ومفهرسة تصدر شهريا عن مركز جيل البحث العلمي وتعني بالدراسات الأدبية والفكرية بإشراف هيئة تحرير ولجنة علمية ثابتة مشكلة من أساتذة وباحثين من عدة دول وهيئة تحكيم تتشكل دوريا في كل عدد.

اهتمامات المجلة وأبعداها:

ينفتح الخطاب الفكري والأدبس على عدة اعتبارات، ويتموضع ضمن سياق سوسيو ثقافي وسياسي، يجعل من تمثلاته تأخذ موضعيات متباينة، فبين الجمالي والفكري مسافة تماس وبين الواقعي والجمالي نقاط التقاء تكشفها المواقف.

وإيمانًا منا بأن الحرف التزام ومسؤولية، وبأن الكلمة وعي وارتقاء، فإن مجلة جيل الدراسات الأدبية والفكرية المحكمة والتي تختص بنشر البحوث الأدبية والمقاربات النقدية والفكرية تسعى لأن تقدم جديدا إلى الساحة الفكرية العربية.

<u>الأهداف:</u>

- نشر المعرفة الأصيلة، وتعزيز الحوار العلمي
 العقلاني من خلال نشر الرأي والرأي
 المخالف.
- تلبية حاجات الباحثين وطلبة العلم سواء من ناحية الاكتفاء المعرفي في مواضيع محددة تتماشى وهدف المجلة أم من ناحية النشر وتشجيع البحوث الرصينة والمبتكرة.
- خلق وعي قرائي حدوده التمييز بين الكلمة الأصيلة والكلمة المبتذلة التي لا تقدم جديدا في ظل استسهال النشر مع المتاحات الالكترو نية.



مركز جيل البحث العلمي

مجلة جيل الدراسات الأدبية والفكرية



شروط النشر

مجلة جيل الدراسات الأدبية والفكرية مجلة علمية دولية محكمة تختص بنشر البحوث الأدبية والمقاربات النقدية والفكرية، تصدر شهريا عن مركز جيل البحث العلمي، بإشراف هيئة تحرير مشكلة من أساتذة وباحثين وهيئة علمية تتألف من نخبة من الباحثين وهيئة تحكيم تتشكل دوريا في كل عدد. تقبل المجلة الأبحاث والمقالات التي تلتزم الموضوعية والمنهجية، وتتو افر فها الأصالة العلمية والدقة والجدية وتحترم قواعد النشر التالية:

- أن يكون البحث المقدم ضمن الموضوعات التي تعني المجلة بنشرها.
- ألا يكون البحث قد نشر أو قدم للنشر لأي مجلة، أو مؤتمر في الوقت نفسه، ويتحمل الباحث كامل المسؤولية في حال اكتشاف بأن مساهمته منشورة أو معروضة للنشر.
 - أن تحتوي الصفحة الأولى من البحث على:
 - عنوان البحث باللغة العربية والانجليزية.
 - اسم الباحث ودرجته العلميَّة، والجامعة التي ينتمي إليها باللغة العربية والانجليزية.
 - البريد الإلكتروني للباحث.
 - ملخَّص للدراسة في حدود 150 كلمة وبحجم خط 12 باللغة العربية والانجليزية.
 - الكلمات المفتاحية بعد الملخص باللغة العربية والانجليزية.
 - أن تكون البحوث المقدمة بإحدى اللغات التالية: العربية، الفرنسية والإنجليزية.
 - أن لا يزبدَ عدد صفحات البحث على (20) صفحة بما في ذلك الأشكال والرسومات والمراجع والجداول والملاحق.
 - أن يكونَ البحثُ خاليًا مِنَ الأخطاءِ اللغوبة والنحوبة والإملائيَّة.
 - أن يلتزم الباحث بالخطوط وأحجامِها على النحو الآتي:
 - اللغة العربية: نوع الخط (Traditional Arabic) وحجم الخط (16) في المتن، وفي الهامش نفس الخط مع حجم (12).
- اللغة الأجنبية: نوع الخط (Times New Roman) وحجم الخط (14) في المتن، وفي الهامش نفس الخط مع حجم (10).
 - تكتب العناوين الرئيسية والفرعية بحجم 18 نقطة مع تضخيم الخط.
 - أن تكتب الحواشي بشكل نظامي حسب شروط برنامج Microsoft Word في نهاية كل صفحة.
 - أن يرفق صاحب البحث تعربفا مختصرا بنفسه ونشاطه العلمي والثقافي.
 - عند إرسال الباحث لمشاركته عبر البريد الالكتروني، سيستقبل مباشرة رسالة إشعار بذلك.
- تخضع كل الأبحاث المقدمة للمجلة للقراءة والتحكيم من قبل لجنة مختصة ويلقى البحث القبول الهائي بعد أن يجري الباحث التعديلات التي يطلها المحكمون.
 - لا تلتزم المجلة بنشركل ما يرسل إليها وهي غير ملزمة بتقديم مبررات.
 - ترسل المساهمات بصيغة الكترونية حصراً على عنوان المجلة: literary@jilrc-magazines.com



الفهرس

	الصفحا
الافتتاحية	7
و اقع ترجمة المصطلح في العلوم الإنسانية وتحدياتها الراهنة المصطلح اللساني نموذجا، كريمة مزغيش/المدرسة العليا للأساتذة بوزريعة، الجزائر.	9
المصطلح التعليمي الغربي بحث في إشكالية نقله إلى العربية، السعيد خنيش جامعة عبد الرحمن ميرة بجاية (الجز ائر)	23
الذات والآخر من خلال المركزيات الثقافية ، عبد الحق بلڤيدوم، جامعة باجي مختار عنابة، الجزائر.	37
المكانُ في الرّواية العربيّة . الجماليّة والتّأويل ، أمين مصرنّي. المدرسة العليا للأساتذة. وهران/ الجزائر.	55
ا تجاهات شعر الغربة في عصر دولة الموحدين بالأندلس، الشيماء سامي محمد. كلية الآداب جامعة حلوان، مصر.	69
و هل شاركت العجمُ العربَ في الإتباع؟ جلال عبد الله محمّد سيف الحمّادي، جامعة تعز – الجمهوريّة اليمنيّة.	91
التَّناص الدينَ في شع عمر بن أبي ربيعة، هاني بوسف أبو غليون، جامعة آل البيت. الأدن.	105



الافتتاحية

بسم الله الرحمن الرحيم

أخذ المصطلح وإشكالية نقله إلى العربية حيزا كبيرا من البحث النقدي المعاصر، نظرا لتحيزه إلى نسقه الحضاري وخضوعه لحمولاته الإيديولوجية، لذلك نجد في هذا العدد دراستين في هذا الموضوع، الأولى انشغلت بالمصطلح اللساني والثانية بالمصطلح التعليمي، هذا وقريبا من هذا الهم المعرفي وفي إطار العلاقة بين الذات والآخر تطل علينا إشكالية المركزيات الثقافية والتي تضمرها بعض الخطابات..، في إطار الإعلاء من شأن الذات والحفاظ على مركزيتها وتهميش كل مغايرة.

العدد احتوى كذلك على دراسة تناولت المكان في الرواية العربية من خلال البحث في جمالياته، كما احتوى دراسات في القديم منها ما تناول ظاهرة الإتباع عند ابن فارس، ومنها ما تحدث عن شعر الغربة واتجاهاته في عصر الموحدين بالأندلس، وأخرى تحدثت عن شعر عمر بن أبى ربيعة و ما فيه من تناص ديني.

نرجو أن يحقق العدد على اختلاف مواده الثراء المعرفى والإضافة والإضاءة العلمية•

رئيسة التحرير: د. غزلان هاشمى

تخلي أسرة تحرير المجلة مسؤوليتها عن أي انتهاك لحقوق الملكية الفكرية لا تعبر الآراء الواردة في هذا العدد بالضرورة عن رأي إدارة المركز جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2019



و اقع ترجمة المصطلح في العلوم الإنسانية وتحدياتها الراهنة المصطلح اللساني نموذجا The Reality of Translating Terms in Human Sciences and Its Current Challenges The Linguistic Term As a Model

كريمة مزغيش/المدرسة العليا للأساتذة بوزريعة، الجز ائر Algeria. ENS Bouzareah. mezghiche karima

ملخص:

تتناول هذه الدراسة أهم عائق يقف حائلا أمام ترجمة العلوم الإنسانية ألا وهو إشكالية المصطلح الذي لا يخلو الحديث عنه في الترجمة المتخصصة، والذي أرهق الباحثين العرب في معالجته والخوض في قضاياه ومشكلاته، فالمصطلح عنصر جوهري في نقل العلوم وتلقينها، لأن ترجمته تعد من أهم وسائل استنباط المعارف وتحديد المفاهيم. تطرقت الدراسة إلى مفهوم الترجمة والشروط التي يجب أن تتوفر في المترجم والمصطلح على حد سواء، كما سلطت الضوء على أهم التحديات التي تواجه ترجمة المصطلح اللساني إلى العربية على المستويين المحلي والدولي، كما قدمت بعض الحلول من أجل تنسيق جهود ترجمة المصطلح في الوطن العربي. وخرجت الدراسة بمجموعة من التوصيات التي تساهم في ضبط عملية الترجمة وتوحيدها في العلوم الإنسانية عامة وفي الحقل اللساني خاصة.

الكلمات المفتاحية

الترجمة-المصطلح- العلوم الإنسانية- اللسانيات-المترجم.

Abstract

This study intends to explore the challenges in translating terms in human sciences into Arabic. The study also focuses on the translation of terms which specifically belong to the field of Linguistics as a sample to show different problems researchers encounter when dealing with specific terms in Arabic. Translation into Arabic is made individually consequently researchers find themselves in front of different equivalents to one term. In order to solve these problems, the study proposes to organize translation in the Arabic World and suggests the coordination of efforts directed at unifying translation of terms in human science and especially in linguistic field.

Keywords: Translation-human sciences-term-Linguistics- translator.



مقدمة

تكمن أهمية ترجمة المصطلح العلمي في العلوم الإنسانية في كونها وسيلة للتقدم الحضاري وهي العتبة والأداة التي نستفيد بها من منجزات الآخر، من علوم ونظريات وتقنيات، فضلا عن كونها سببا قويا ومؤشرا بارزا على مدى التقدم العلمي والثقافي للأمم في هذا المجال. وليست الترجمة العلمية وليدة اليوم أو حتى مئات السنين بل هي صنعة ولدتها الحاجة لتلاقح الحضارات وتواصلها في الميدان العلمي. وقد أدرك العرب فعالية هذه الأداة واستغلوها في أوج عطائهم الفكري والعلمي وعليها اعتمدوا في إقامة حضارتهم وازدهار علومهم، وخير دليل على ذلك أن العرب ترجموا علوم اليونان والفرس والهنود، وترجم الأوروبيون ما أنجزه العرب في الطب والفلك والرياضيات، ولا تصح ترجمة العلوم دون التمكن من مصطلحاتها. وتكمن أهمية ترجمة المصطلح في العلوم الإنسانية عامة وفي الحقل اللساني خاصة في كونه حاجة ماسة وضرورة ملحة يفرضها التواصل العلمي بين الشعوب، فاللغة هي حلقة الوصل بين الشعوب وهي الوسيلة التي يستغلها الباحث للاطلاع على ما أنتجته العلوم الإنسانية الغربية من نظريات ومناهج ذات مصطلحات وألفاظ حضارية. وتتأكد أهمية هذه الدراسة حول ترجمة المصطلح في كونها تحقق قدرا من الأهداف، على غرار معرفة مصطلحات وألفاظ حضارية. وتتأكد أهمية هذه الدراسة حول ترجمة المصطلح في كونها تلحقق قدرا من الأهداف، على غرار معرفة مسلا لتوحيد جهود ترجمة المصطلح في الوطن العربي، بغية سد الثغرات المصطلحية وتمكين الباحث من مواكبة المعارف الجديدة في العلوم الإنسانية عامة وفي الحقل اللساني خاصة.

1- تعريف الترجمة

1-1 تعريف الترجمة لغة:

يذكر ابن منظور في اللسان: أن التُرجمان والتَّرْجَمان: المفسِّر للّسان. وفي حديث هِرقل: قال لتُرْجُمانِهِ؛ التُّرْجُمانُ، بالضم والفتح: هو الذي يُتَّرجِمُ الكلام، أي يَنْقُلُهُ من لغة إلى لغة أخرى، والجمع: التراجِمُ، والتاء والنون زائدتان ً.

أما في تاج العروس: « ترجم الترجمان قيل نقله من لغة إلى أخرى والفعل يدل على أصالة التاء، والتاء في

الكلمة أصلي ووزنها (تفعلان)، قال ابن قتيبة إن الترجمة تفعلة من الرجم»².

أما في المعجم الوسيط فجاء في تعريف كلمة (ترجم): «ترجم الكلام بينه وضحه، وترجم كلام غيره وعنه: نقله من لغة إلى أخرى، وترجمة لفلان: ذكر ترجمته، الترجمان هو المترجم، جمعه تراجم، وتراجمة»3

2-1 الترجمة اصطلاحا:

يعرف جون دوبوا Jean Duboit في (معجم اللسانيات) مصطلح الترجمة traduction بقوله: «الترجمة هي «نقل» رسالة من لغة انطلاق (اللغة المصدر) إلى لغة وصول (اللغة الهدف)، ويطلق المصطلح ترجمة على الفعل ونتاجه (...) وبالمعنى الدقيق لا تتعلق الترجمة بالنصوص المكتوبة وحدها، فحين يتعلق الأمر باللغة المنطوقة نتكلم عن الترجمة الشفهية Interprétariat» أ.

¹ ابن منظور، اللّسان، تح. عبد الله على الكبير وآخرون، دار المعارف، مادة (ترج)، ص 426.

² مرتضى الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، دار الفكر، بيروت، لبنان، باب الميم 1994، ص 73.

ابراهيم أنيس وآخرون، معجم الوسيط، مجمع اللغة العربية، ط2، القاهرة، (دت)، ص 83.

⁴ J. Dubois et autres : Dictionnaire de linguistique, Larousse, Paris 1973.P486.



والترجمة هي: «التعبير بلغة أخرى أو لغة الهدف عما عبر عنه بأخرى لغة المصدر مع الاحتفاظ بالتكافؤات الدلالية والأسلوبية» أوهو تعريف نجد نظيرا له في (المعجم الموحد) الذي وضعه مكتب تنسيق التعريب إذ جاء فيه: «الترجمة نقل نص من لغة مصدر إلى لغة هدف مع المحافظة على المدلول الدلالي والأسلوبي» أ.

والغاية من الترجمة هنا هي تحقيق التكافؤ -ما أمكن- بين نظامين لغويين مختلفين في معنى وشكل الكلمات وكذلك التعابير والأفكار، بحيث يؤدي النص المترجم الرسالة نفسها في النص الأصل. ومن هاته التعريفات تظهر أهمية فهم نص الرسالة المراد ترجمتها باللغة الأصل على أساس القواعد الحاكمة لهذه اللغة نفسها.

2- تعريف المصطلح

1-2 المصطلح لغة

يقول ابن فارس في معجمه أن الصاد واللام والحاء أصل واحد يدل على خلاف الفساد³. ويعرف الشريف الجرجاني كلمة اصطلاح بأنه اتفاق قوم على تسمية شيء ما باسم بعد نقله عن موضوعه الأول لمناسبة بينهما أو مشابهتهما في وصف غيرهما.⁴

2-2 المصطلح اصطلاحا

فكلمة الاصطلاح ومصطلح تعني العرف الخاص، أي اتفاق طائفة مخصوصة على أمر مخصوص مثلا اصطلح العلماء على رموز الكيمياء أي اتفقوا عليها، وهذه الرموز هي مصطلحات أي مصطلح عليها وهذا ما يؤكده عبد القادر الفاسي الفهري إذ يعرّف المصطلح بأنه: « لغة خاصة أو معجم قطاعي يسهم في تشييد بنائه ورواجه أهل الاختصاص في قطاع معرفي معين ولذلك استغلق فهمه واستعماله على من ليس له دراية بالعلم الذي هو أداة لإبلاغه. إلا أن هذه اللغة القطاعية تتصل باللغة "العامة" المشتركة ولا تكاد تخرج من الأصول التي تتحكم فها أنه فالاصطلاح يجعل إذن للألفاظ مدلولات جديدة غير مدلولاتها اللغوية أو الأصلية.

3- شروط ترجمة المصطلح

إن ترجمة المصطلح العلمي تحتاج توفر مجموعة من الشروط في المترجم وفي المصطلح المترجَم على حدّ سواء:

1-3 شروط مُترجم المصطلح

يشترط على مترجم المؤلفات العلمية أن يكون متقنا اللغة العربية واللغة الأجنبية المترجم منها، وأن يكون مختصا في المادة العلمية التي يتصدى إلى ترجمتها، إذا ما أريد الحصول على ترجمات علمية جيدة، فالترجمة العلمية لكي تكون عملا ناجحا مثمرا ونشاطا مجديا، لا بد من مترجم له الصلاحية التامة من الناحية اللغوية والفنية، والتكوين اللغوي يتنوع بتنوع المادة العلمية أو الأدبية،

¹ روجرت بيل، الترجمة وعملياتها النظرية والتطبيق، تر. د. معي الدين حميدي، الطبعة الأولى، مكتبة العبيكان، الرياض،2001، ص42.

² المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، مكتب تنسيق التعريب، المعجم الموحد للمصطلحات اللسانية، الرباط 1989، ص 155.

ابن فارس، مقاييس اللغة، تح: عبد السلام هارون، دار الفكر، ج3 ،دت، ص 303.

⁴ الشريف الجرجاني، التعريفات، بيروت، لبنان، مكتبة لبنان، 1978 ،مادة صلح، ص 28.

⁵ الأمير مصطفى الشهابي، المصطلحات العلمية في اللغة العربية في القديم والحديث، ط 2، دمشق، مطبوعات المجمع العلمي العربي، 1965، ص 6.

⁶ عبد القادر الفامي الفهري، اللسانيات واللغة العربية، نماذج تركيبية ودلالية، دار توبقال للنشر الطبعة الثالثة 1993، ص 228.



التي تتناولها الكتب أو تعالجها المقالات والبحوث، لذا توجد مؤهلات علمية، و مهارات لغوية، وبراعات فنية يتمكن بها المترجم من أداء مسئوليته المهنية حق الأداء. وكثيرا ما يجد المترجم نفسه من مجرد مستعمل للمصطلح إلى واضع للمصطلح في حدّ ذاته، فهو يساهم بشكل هام في ترويح المفاهيم والمعلومات العلمية المستجدة، خاصة عند ترجمته لنصوص خطاب التبسيط العلمي، فيلجأ إلى استحداث المصطلحات بنفسه، فدور المترجم — كما يقول محمد الديداوي- «...يشتمل ترويج المعلومات المتعلقة بالمفاهيم التقنية حسب استعمالها في التواصل عن طريق اللغات، لا بل ليصل إلى اختراع المصطلحات في تلك اللغات» فيلجأ إلى البحث في الموضوع المترجم إضافة إلى استحضار خبراته الخاصة وسرعة بديهيته لإيجاد مقابل يساعد قارئ النص على فهم فحواه ومقصوده.

وينضاف إلى ما سبق عدد من الشروط الواجب توفرها في المترجم منها2:

- أن يكون بيانه في الترجمة في وزن علمه بالموضوع المترجم.
 - أن يكون متقنا للغتي الترجمة قدر المستطاع.
- أن يكون عارفا بأسلوب المؤلف وعباراته وألفاظه وتأويلاته.
- أن يحافظ على المرامي الدقيقة للموضوع ولا يكون ذلك إلا بنقل مادة المضمون دون تأويل.

و ينبغي للمترجم أيضا أن يقبل على تجديد معلوماته وتوسيع مطالعاته، مستعينا بما تتيحه التكنولوجية الحديثة من مواقع وكتب ومعاجم الكترونية تسهل عليه مهمة البحث في النصوص العلمية الجديدة وبالتالي معرفة المصطلحات المستحدثة في اللغة الأجنبية.

2-3 شروط المصطلح المُترجَم

تحتاج ترجمة المصطلح إلى معرفة واسعة وشاملة للغة العربية والنظريات اللسانية الحديثة، فليس من اليسر كما هو متداول ومتعارف عليه أن يتّفق الدارسون على تعريف دقيق لمصطلح من المصطلحات أو كلمة من الكلمات، وبخاصة إذا تعلّق الأمر بمفاهيم حديثة الظهور والاستعمال. لذلك ليس اتّفاق العلماء على تعبير لهذه اللفظة على ذلك المعنى كفيلا لأن يصبح مصطلحا، بل يجب توفره على شروط وضوابط تحكمه، ويمكن إجمالها فيما يلي³:

- تفادي تعدد الدلالات في ترجمة المصطلح الواحد في الحقل الواحد، وتفضيل اللفظ المختص على المشترك.
 - وجود علاقة ومشاركة بين مدلول المصطلح اللغوي ومدلوله الاصطلاحي.
 - أن يقرّه فريق من العلماء من أصل الاختصاص في اللغة المنقول إلها.

¹ محمد الديداوي، الترجمة والتواصل، دراسات تحليلية عملية لإشكالية الاصطلاح ودور المترجم، ط1، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 2000.، ص 52.

² أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، الحيوان، تح. عبد السلام محمد هارون، ج1، دار جيل للطبع والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 1996، ص 75، وص79 (بتصرف).

³ الأمير مصطفى الشهابي، المصطلحات العلمية في اللغة العربية في القديم والحديث، ط 2، دمشق، مطبوعات المجمع العلمي العربي، 1965، ص 4، وص93 (بتصرف).



- يجب أن يكون المصطلح في غاية الوضوح، ووروده في سياق النظام الخاص بفرع محدد ومعيّن، أي أن يكون المصطلح محددا ودقيقا في تعبيره عن المفهوم الذي يشير إليه أي لا يتعدّى على مفهوم آخر لمصطلح ما.
- البحث في الكتب العربية القديمة عن اصطلاح متداول للدلالة على المعنى المقصود ترجمته، ويشترط في هذه القاعدة أن يكون اللفظ الذي استعمله القدماء مطابقا للمعنى الجديد.
- ينبغي أن يكون مترجم المصطلح على قدر كبير من الاطلاع على القوانين المؤثرة في بناء المصطلح كمفهوم المصطلح، نشأته وارتباطه بغيره ومدى قدرة اللفظ على حمل ذلك.
- كما يجب النظر، خلال عملية الترجمة، إلى المدلول العلمي للمصطلح الأجنبي قبل معناه اللغوي، فكثيرا ما لا يكون واضع المصطلح الأجنبي موفقا كل التوفيق في اختياره، وعندئذ سيميّز المقابل العربي الغموض والإبهام.

نتبين مما سبق أن ترجمة المصطلحات من لغة إلى أخرى ليست بالأمر الهين، بل تحتاج معايير خاصة وشروطا يلتزم بها المترجم، كما يبذل لأجلها جهدا فكريا ويخصص لها بحثا علميا واسعا في اللغتين.

و اقع ترجمة المصطلح في العلوم الإنسانية إلى العربية

لا شك أن المهتم بالبحث في العلوم الإنسانية يصطدم بواقع الترجمة العربية والتحديات التي تواجهها حركة البحث العلمي وطننا العربي، خاصة مع التقدم العلمي وتسارع ظهور النظريات في علم الاجتماع وعلم النفس واللسانيات وغيرها. ويعرف القرن الواحد والعشرون تطورات متلاحقة في العلوم الإنسانية نتج عنها تضخّم غير مسبوق في المصطلحات العلمية، فقد اتسع حجم هذه المصطلحات بما يفوق التصور، نتيجة للانفجار المعرفي في مجالات العلوم والفنون والآداب وغيرها، وهو أمر يتجلى لنا بصورة واضحة في الطبعات الجديدة من معجمات اللغات التي تواكب التطور المستمر والمتجدد للمصطلحات في مجمل فروع المعرفة، التي ينبغي أن تتصدى لها اللغة العربية. ولا يتحقق لها ذلك إلا بتكثيف جهود الترجمة واستغلال آليات توليد المصطلحات التي توفرها لغتنا.

والحقيقة أن الكثير من الجهود تبذلها المؤسسات والهيئات المحلية والدولية وكذلك الأفراد في الوطن العربي للتصدي لهذا الزخم الكبير من المعارف الوافدة من الغرب. غير أن هذه الجهود ما تزال قاصرة عن اللحاق بالركب العلمي نظرا للتقنيات المتطورة التي تسخرها الدول الغربية في البحث العلمي وكذلك في نشر المعلومة والتي تحتاج إلى جهود عربية متظافرة ومنسقة وموحدة تكفل نقل مصطلحات العلوم الإنسانية والاستفادة منها مع المحافظة على اللغة القومية وتنميتها وعدم استبدالها بلغة وافدة تقضي على الهوية وتشتت الوحدة.

تحديات ترجمة المصطلح اللساني إلى العربية

ليس من اليسير الإقدام على القيام بأي عمل ترجمي كان؛ إذ يكتنف هذه التجربة الكثير من الصعاب والعقبات التي تجعل المترجم يمعن البحث والتفكير، خاصة إذا كانت في مجال علمي بعينه، إذ يجد المترجم نفسه أمام نص مقيد بمصطلحاته الدقيقة، التي ينبغي أن يتحرى الأمانة في نقلها إلى لغته الأصلية «ثم إن وضع المصطلحات العلمية أو تحقيقها من أشق الأمور وأدعاها إلى الجلد والصبر والأناة، والتخصص الواسع بعلم واحد، حتى بفرع من علم واحد[...] أما الكلمة العربية التي ستوضع أمام الأعجمية، فليس من السهل إيجادها أو اختيارها، فهناك تراث علمي قديم لنا يجب مراجعته بغية العثور على لفظ عربي سائغ، له معنى اللفظ



الأعجمي، أو له معنى مقارب لمعناه [...]» أ. ولا يتوقف الأمر هنا، بل تواجه المترجم مشكلات أخرى في نقل المصطلحات، نذكر بعضها فيما يلى:

1-5 مشكلة مواكبة التطور المصطلحي الغربي

يصطدم أي مترجم لنص علمي في اللغات الغربية الحديثة بمشكلة التطور التكنولوجي السريع، والذي أدى إلى تفرع مجالات المعرفة وبالتالي كثرة المصطلحات العلمية الموظفة للتعبير عنها. وفي الوقت الذي يبحث فيه المترجم العربي عن مقابل مصطلح واحد، وما يتطلب ذلك من عناء البحث وبذل الجهد الفكري والسعي للحوز على رضا جمهور القراء، واتفاق المختصين عليه لتوطينه في المعاجم المتخصصة، حتى يجد أن الألاف من المصطلحات قد استحدثت في الغرب واستقرت في معاجمهم وهي قيد الاستعمال الفعلي. والواقع أن مشكلة ترجمة المصطلح العلمي اللساني وأزمته مرتبطة بالسباق الزمني بين اللسانيات الغربية والتطورات التكنولوجية من جهة وبين مواكبة العرب لهذا السباق من جهة أخرى. ويرجع السبب في ذلك إلى التقدم الهائل بفعل تطور وسائل البحث العلمي لدى الغرب ومجاراة المصطلحي له برصد كل جديد ومستحدث من مسميات علمية بمصطلحات تؤدي معناها الدقيق. وكمثال على ذلك تحصي اللغة الانجليزية ما يقارب من 9000 مصطلح مستحدث سنويا وفي الفرنسية حوالي 2000 الدقيق. وكمثال على ذلك تحصي اللغة العربية، ويوضح المجهود الذي يفصلنا عن مواكبة التطور الحاصل في هذا الإطار.

2-5 مشكلة غياب المصطلح المقابل في اللغة الهدف

من العقبات التي من شأنها تعقيد عملية ترجمة المصطلحات هو غياب المصطلح في ذاته، إلا أنه لا يجعلها مستحيلة، فالأصعب هو غياب المفهوم في اللغة المترجم إليها، فمتى انعدم المصطلح في اللغة المترجم إليها، شكلت الترجمة المصطلحية، أي ترجمة المفاهيم عنصرا رئيسيا في هذه العملية التي ينبغي ألا يتصدى لها سوى مترجم قادر على الإلمام بالموضوع ومتمرس في ترجمته، أو أخصائي له ركيزة لغوية متينة ومقدرة على النقل.

ويرى الديداوي أن ترجمة المصطلحات تحتاج الفهم الجيّد للمصطلح الذي يؤدي إلى إيجاد المقابل الصحيح له، حتى وإن غابت عنه المعاني المضمرة الأخرى، إلا أنه يوفّق في إيصال المعنى المقصود في النص الأصل باختياره المصطلح الصحيح، إذ يقول في ذلك: « المترجم متى استحكم فهمه لفحوى المصطلح وتمكن من إيجاد المقابل المناسب له، فإنه يُحتمل جدّا أن يوصل المعنى تدريجيا إلى القارئ المتخصص الذي له إلمام بالموضوع ودراية بخلفيته، حتى وإن خفي عليه هو البعد الكامل لما قيل وما ذُكِر وما أُضمِر، شريطة أن يُوفّق في المصطلح وببرع في الأداء»2.

أما الحمزاوي فيؤكد على حتمية مفادها أن لكل مصطلح أجنبي مكافئ في اللغة المترجم إليها، إذ يرى أنه من المفروض أن يكون لكل مصطلح مقابلات في اللغات الأخرى، وهذا استنادا إلى قضية الترادف الكوني، لذلك « إن قضية الترجمة تضع قضية المعنى أي مشكلة التطابق بين المصطلح اللغوي والواقع، وكذلك مشكلة الترادف الكوني الذي يفترض وجوباً أن لكل مصطلح في لغة ما، مرادف في لغة أخرى. وذلك من أعوص المشاكل التي لم يقر لها قرار لأن الترجمة من لغة إلى أخرى تفرض اعتبار ثقافة كل لغة وما

¹ الأمير مصطفى الشهابي، المصطلحات العلمية وألفاظها العربية، مجلة المقتطف مج 84 ج1، القاهرة 1934، ص 175.

² محمد الديداوي، إشكالية وضع المصطلح المتخصص وتوحيده وتوصيله وتفهيمه وحوسبته، مكتب الأمم المتحدة، جونيف، 2008، ص4.



يحيط بها من تضمينات لا تقر التلاصق والنسخ» أ. لهذا يتوجب على من يترجم المصطلح أن يبحث عن مقابل له أو أن يبتكره بإحدى الوسائل التي تتيحها اللغة لتوليد ألفاظها ومصطلحاتها.

3-5 مشكلة الترادف في ترجمة المصطلح

أنكر معظم اللغويين المحدثين الترادف الحاصل في المصطلحات اللسانية العربية المقابلة للمصطلح الأجنبي، فمنهم من عدّه من صعوبات وضع مصطلحات اللسانيات. وهي حقيقة تفرض نفسها على واقع المصطلح العربي الذي يبين اضطراب بعض المؤلفين والمترجمين، فتُرجِم المصطلح الأوربي بلفظ معين مرّة، ثم تُرجِم المصطلح نفسه مرّة أُخرى في الكتاب نفسه بلفظ آخر. ويرجع ذلك إلى اختلاف ترجمات المصطلح باختلاف المترجمين ورؤاهم ومناهجهم في اختيار المصطلح الأنسب، غير أن ذلك كان له تداعياته بسبب ما آل إليه وضع وترجمة المصطلح في العربية؛ إذ يرى محمود فهمي حجازي أنّ استعمال كلمتين مختلفتين، أو عدة كلمات لمفهوم واحد من المشكلات المصطلحية التي تحتاج الحسم من طرف الهيئات والمختصين في مجال المصطلح.

وتبدو هذه المشكلة واضحة في الندوات والمؤتمرات والمؤسسات واللقاءات والتآليف اللسانية العربية. فكل مؤتمر أو لقاء أو تأليف له مصطلحاته، تلك المصطلحات التي هي عبارة عن جهود شخصية وتأويلات فردية، فبالنظر إلى مصطلح Linguistics الانجليزي أو Linguistique الفرنسي نجد أن المقابلات العربية تختلف بحسب المترجمين ومنهجهم في وضع المصطلح المقابل، ومن مقابلات المصطلح المذكور نجد: اللسانيات، الألسنية، علم الألسن، علم اللسان، علم اللغة، اللغويات...الخ. ومن ترجمات المصطلح synchronie نجد: المنهج المتزامن، والمتعاصر، و المتواقت، والأنية والسنكرونية، وكذلك مصطلح عاصرات العربية خاصة في التطوري، والمتعاقب، والتاريخي، والزماني، والدياكروني...الخ وهذا يبين الاختلاف الواسع بين الترجمات العربية خاصة في الحقل اللساني والتي توضع مقابلة لمصطلح أجنبي واحد.

4-5 مشكلة الخلاف حول تأصيل المصطلح من التراث العربي

تبزر مشكلة تأصيل المصطلح العلمي في اختلاف اللغويين حوله وموقفهم منه؛ إذ انقسموا بين مؤيد للتأصيل ورافض له. دعا المؤيدون للفكرة من لغويين محدثين إلى العودة إلى التراث العربي للبحث عن المصطلحات العربية المقابلة للمصطلح الأجنبي، ومن بين هؤلاء مصطفى الشهابي الذي وضع شروطا عامة ينبغي مراعاتها عند النقل من اللغات الأخرى، ومن أهم هذه الشروط: « تحري لفظ عربي يؤدي معنى اللفظ الأجنبي، وهذا يقتضينا أن نكون مطّلعين اطلاعا واسعا على الألفاظ العلمية المبثوثة في المعاجم العربية، وفي مختلف كتبنا العلمية القديمة»²، إذن يحتاج البحث عن المصطلح في التراث التنقيب في الكتب العلمية القديمة وإيجاد المصطلحات التي تم إقرارها واستعمالها في ذلك الوقت، وإعادة توظيفها للدلالة على مفهوم يقابله في العصر الحديث. ومن المؤيدين كذلك محمود فهمي حجازي، إذ يقول: «[..] ولا يقتصر البحث في المصطلحات في التراث العربي على قطاعات معرفية محددة، بل يتناول بالضرورة كل فروع المعرفة المدونة باللغة العربية على مدى عدّة قرون منذ بداية الحركة العلمية في إطار الاسلام، وحتى بداية الاتصال الحديث بالحضارة الغربية»³. وتأتي رغبة المؤيدين لتأصيل المصطلح من التراث العربي من كونه غنيا بمصطلحات من شأنها أن تفي بالغرض، ولا سيما أن هذه المصطلحات باتت معروفة عند المختصين بالحقل المعرفي. ويفضل مجمع اللغة العربية بالقاهرة اعتماد المصطلحات الموروثة عن القدماء، إلا أنه يشترط:

¹ محمد رشاد الحمزاوي، المنهجية العامة لترجمة المصطلحات وتوحيدها وتنميطها (الميدان العربي)، ط1، دار الغرب الاسلامي، 1986 ص 53.

 $^{^{2}}$ الأمير مصطفى الشهابي، المصطلحات العلمية في اللغة العربية في القديم والحديث، ص 2

³ وليد محمد السراقبي، فوضى المصطلح اللساني، مجلة اللغة العربية، مج 83، ج2، دمشق، 2008، ص 391.



- 1- اللفظ العربي على المُعرّب القديم إلا إذا اشتهر المُعرّب.
- 2- المصطلح العربي القديم على الجديد إلا إذا شاع الجديد.

غير أن بعض اللغويين يرفضون فكرة العودة إلى التراث بدعوى إحياء الألفاظ القديمة وإطلاقها على مسميات حديثة، ومن بينهم عبد السلام المسدي إذ يقول: «كثيرا ما يتجاذب الميراث الاصطلاحي ذوي النظر فينزعون صوب إحياء اللفظ في غير معناه الدقيق[...]فإذا بالمدلول اللساني يتوارى حينا خلف المفهوم النحوي، ويتسلل أحيانا أخرى وعليه مسحة من الضباب تعتم صورته الاصطلاحية، فتتلابس القضايا، ويعسر حسم الجدل بين المختصين» أذلك أن المعنى الذي وُضع له المصطلح القديم غير ما يدله عليه المصطلح الحديث لاختلاف ظروف وضع كل منهما وزمانه وسياقه. ومن الرافضين كذلك خليفة الميساوي الذي يراه أحد معيقات البحث اللساني الحديث؛ إذ أنّ البحث في التراث لإيجاد حلول لظواهر حديثة قد لا يجد سبيله في أغلب الأحيان، بل قد يكون سببا رئيسا في تعطيل الدّرس اللساني الحديث.

وبين مؤيد ومعارض لا يمكن أن نجزم بانفصال العمل المصطلعي العربي الحديث التام عن نظيره القديم، والدليل على ذلك أن الكثير من هذه المصطلحات ما يزال قيد الاستعمال في العلوم الحديثة، كما أن الكثير من المصطلحات اللسانية لها ما يقابلها في العربية، لاهتمام العرب بدراسة لغتهم وتقنينها ووضع المصطلحات التي تصفها، وهي مدونة في ثنايا مؤلفاتهم القيمة التي مازالت مصادرا يرجع إليها اللغوبون في العصر الحديث.

5-5 مشكلة ثقافة الغير في ترجمة المصطلح

إضافة إلى ما سبق ذكره، يعاني مترجم المصطلح وواضعه من معوق آخر يتعلق بنقل المصطلحات الغربية إلى العربية وتقديمها بصورة مطلقة خالية من أي اعتراض أو نقد، والمشكلة هنا تكمن في الخصوصيات الثقافية لكلتا اللغتين المترجم منها والمترجم البها، خاصة وأن بعض المصطلحات العربية التي يوظفها المترجم للتعبير عن مصطلح غربي حديث لها أصول في الموروث الثقافي العربي، والتي قد يتم تحويرها، أو أنها موجودة أصلا فيترجم العربي المصطلح الغربي بوضع لفظ آخر، فينتج تعددية مصطلحية تشتت قارئ النص العلمي والباحثين فيه. ويزداد الأمر تعقيدا حين يتعلق الأمر بالعلوم الإنسانية، فقد ينسى أو يتناسى المترجم ما تنطوي عليه تلك المفردات من عمق تاريخي وفكري وثقافي يستدعي التريث والتعامل معها بنوع من الحذر، وذلك لأنه ليس من السهل اقتلاعها من جذورها وإقحامها في نص ثقافة أخرى. ولقد تفطن الناقد الأمريكي ج. هلس ميلر G-H-Miller إلى ذلك في مقاله بعنوان "اجتياز حدود الترجمة النظرية" في كتابه الموسوم بـ "قابلية الثقافات للترجمة" قوله: «إن ثمة مفردات في الثقافة تستعصي على الترجمة [...]لأن تلك المفردات لها تاريخ طويل ضمن الثقافة الغربية ومن غير الممكن فصلها عن ذلك التاريخ» من لذلك يجد المترجم نفسه إزاء نقل ثقافة، بكل ما تحمله من خصوصيات، بترجمته للمصطلح إلى اللغة الأخرى.

5-6 حداثة البحث اللساني ومصطلحاته في الوطن العربي

اللسانيات حقل علمي حديث، ما يزال مجهولا نسبيا في الوطن العربي، إلا لمن خاض غمار البحث فيه أو في أحد فروعه، ويرجع السبب في ذلك إلى أنه علم جديد مؤصل باللغات الغربية، وما دامت اللسانيات تتصف بالجدة ومازالت مناهجها ونظرياتها ومصطلحاتها قيد النقاش في البلدان التي أنتجتها، فكيف الحال في البلدان التي تستوردها، مما يفرض على درسنا تبعات أخرى تتصل بتداخل المصطلحات في لغتها الأصلية، وتعدد الاتجاهات، واختلاف المناهج لاختلاف طبيعة هذا العلم الفكري عن غيره من

¹ عبد السلام المسدي، قاموس اللسانيات، الدار العربية للكتاب، -ليبيا- تونس، 1984، ص 55-56.

² بن معمر بوخضرة: إشكالية معالجة المصطلح في الترجمة، مجلة مقاليد، العدد الاول جوان 2011، الجزائر، ص 19.



العلوم الطبيعية والرياضية ونحوها، فهذه الحالة ليست مقصورة على اللغة العربية فحسب، بل تتجاوز ذلك إلى اللغة الأجنبية التي نشأ منها المصطلح. وأن ما بين أيدينا من نتائج حققها هذا العلم (اللسانيات) لا يصلنا إلا عن طريق الترجمة، والتي غالبا ما تأتى متأخرة. لذلك يجد الباحث العربي نفسه واقعا بين خيارين:

الأول: إما أن ينهل من الأعمال اللسانية المترجمة إلى اللغة العربية.

والثاني: واما أن ينهل من الأعمال اللسانية المكتوبة باللغات الأجنبية.

والمشكلة في الخيار الأول أن «الترجمات اللسانية هي ترجمات نابعة من اهتمامات شخصية، وليست مترجمة نتيجة لخطة منهجية أكاديمية» أ، لذلك تتباين ترجمة مصطلحاتها التي لا تخضع لمعايير ثابتة خاصة تلك الترجمات التي يقوم بها الباحثون ارتجالا، دون الرجوع إلى ما اتفقت عليه الهيئات والمؤسسات القائمة على وضع المصطلحات وأصحاب الاختصاص. ما أنتج كمّا كبيرا من المصطلحات اللسانية التي يعوزها الأساس العلمي واحترام ضوابط وضع المصطلحات في العربية، والتي تجعل الاعتراف بها وتوطينها في معاجم الاختصاص غير ممكن.

وأما الخيار الثاني فيبقى حكرا على من يتقنون اللغات الأجنبية دون غيرهم، فالقراء العرب المهتمون بالبحث اللساني يتفاوت تمكنهم من اللغات الأجنبية «ذلك أنه لو أراد الانسان العربي أن ينظر إلى هذا العلم عن طريق اللغات الأجنبية فإنه سيقع في إطار ثقافة النخبة التي تبتعد عن ثقافة الجماهير الواسعة والعربضة»².

نستنتج من ذلك كله أن المشكلة تتعلق بترجمة هذا العلم كله إلى اللغة العربية ترجمة منسقة ومنهجية. ويعني هذا أننا بحاجة إلى متخصصين بهذا العلم حتى يتمكنوا من ترجمته على نحو علمي موضوعي مفهوم، منطلقين من معارف عربية أصيلة في النحو والبلاغة والكتابة العربية الواضحة، تقودها جهات رسمية ومؤهلة عبر كامل تراب الوطن العربي تتظافر جهودها في مواجهة قضية المصطلح.

6- الحلول المقترحة لتوحيد المصطلحات وترجماتها

لقد بُذلت جهود كثيرة ومازالت تُبذل في قضية وضع وتوحيد المصطلح العلمي العربي، ولكن تلك الجهود ليست كافية نظرا لما تعرفه الساحة المصطلحية من فوضى وخلل في الطرق والوسائل المنهجية لوضع وترجمة المصطلحات. وتداركا لهذا الخلل الذي يشوب العمل المصطلحي في ربوع الوطن العربي يقترح اللغويون سياسات ومناهج وآراء تجدر العناية بها ودراستها للاستفادة منها لحل المشكلة، ومن بين هذه المقترحات:

6-1 ضرورة توثيق المصطلحات

نظرا للانفجار المعرفي الذي يشهده العالم، وكثرة المصطلحات المستحدثة في حقول المعرفة المختلفة، أصبح توثيق هذه المصطلحات وجمعها ودراستها من الأهمية بمكان، لذلك اتجه الغرب إلى إنشاء بنوك ومؤسسات ووكالات وجمعيات لها الدور البارز في حقل المصطلحات وتوثيقها، فظهرت عندهم مؤسسة (ISO) في جنيف و (FIH) في فرصوفيا، و (SIMENS) في ميونخ و (C.I.L.F) في فرنسا، ووكالة الرابط الدولي في روما، وجمعية الجامعات في باريس والبنك الإقليمي للكلمات في كندا.

 2 مازن الوعر، مشكلات الترجمة في المصطلح العربي اللساني (PDF)، ص 49.

¹ المرجع السابق، الصفحة نفسها.



ولقد رأى المختصون أن عملية توحيد المصطلحات في الوطن العربي وإشاعتها تقتضي الأخذ بتوثيق المصطلحات العلمية. ومن ثم ظهر عند العرب بنك معهد الدراسات والأبحاث للتعربب (معربي) في الرباط، فهو أقدم بنوك المصطلحات العربية وأكبرها مادة، والبنك التابع لمكتب تنسيق التعربب التابع لجامعة الدول العربية بالرباط، وبنك المصطلحات في مجمع اللغة العربية الأردني، والبنك السعودي للمصطلحات (باسم)، وبنك "قمم" (قاعدة المعطيات المصطلحية) لدى المعهد القومي للمواصفات والملكية الصناعية في تونس.

فو ائد البنوك:

يُجمل على القاسمي فوائد البنوك المصطلحية المحوسبة في النقاط التالية1:

- حداثة المعلومات: حيث إنه بإمكاننا أن نجد المصطلح بعد لحظات من تخزينه في البنك، بينما قد يستغرق وصول المصطلحات الجديدة أعواما أحياناً من تاريخ وضع المصطلح إلى حين ظهوره مطبوعا في معجم تقليدي.
- سهولة تخزبن المصطلحات وتجميعها: وذلك بالتعاون مع بنوك المصطلحات الأخرى المماثلة، كما يمكن إنشاء شبكة عربية للمعلومات المصطلحية بالتنسيق إداربا وتقنيا بين أطراف الشبكة، خاصة توحيد مواصفات البنوك ومعايير المعلومات المُدخلة.
- مساعدة المترجمين في عملهم وذلك من خلال تزويدهم بالمقابلات المطلوبة في لغة الهدف أو اللغة المترجم إليها بسرعة ودقة مع جميع المعلومات اللازمة عنها.
- وينتج من الميزات الأربع أعلاه ميزة هامة خامسة، وهي توحيد المصطلحات، فعندما ترتبط عدة هيئات وعدد كبير من الأفراد بمصدر واحد للمصطلحات (البنك) فإن هذا سيعينهم على عدم تكرار العمل ووضع مصطلحات جديدة لما تم وضعه من جهة أخرى، كما ينتج عن ذلك توفير الجهود المهدرة في قيام عدة أطراف بالعمل نفسه.
- التعرف على التكرار والتناقض في المصطلحات: عن طريق الاسترجاع الفوري للمعلومات عن أي مصطلح مخزون في ذاكرة الحاسب الآلي. وبتأتي ذلك أيضاً من إمكانات الترتيب والتصنيف والتجميع الآلي السربع وفق مواصفات مختلفة (مثلا ترتيبا ألفبائيا وفق المصطلحات في اللغة ع أو ج، أو وفقا للتخصص العام أو الفرعي، أو المصدر، أو التشابه الشكلي... الخ).
- توفير الوقت والجهد والمال: حيث إن الباحث يستطيع بالكتابة على لوحة المفاتيح البحث عن مصطلح ما في ثوان معدودات، وهو ما يساهم في تيسير الاطلاع علها واسترجاعها ونشرها، بدلا من ساعات قد يقضيها في البحث في عدد كبير من المعاجم المطبوعة. كذلك يتم توفير الجهد والمال باشتراك عدد كبير من المستفيدين من البنك الواحد.
- التوثيق: لعل من الميزات الهامة لبنوك المصطلحات كونها قواعد معطيات (معلومات) كذلك. من ثم توفر لنا كثيراً من المعلومات التي لا نجدها في المعاجم التقليدية، مثل المعلومات الخاصة بمصدر المصطلح وتاريخ المصدر مما يساعد المستفيد في التعرف على درجة الموثوقية المصطلح وحداثته.

¹ على القاسمي، بنوك المصطلحات أسسها، وأنواعها، واستعمالاتها، مقال (PDF)، ص17.



2-6 بث الوعى المصطلحي في الوطن العربي

تدعو الحاجة إلى نشر الوعي المصطلعي بين الأساتذة والطلبة بتوفير المعاجم المتخصصة والنشرات والمجلات والدوريات المعنية بالمصطلح العلمي، ومتابعة الجامعات مدى التزام الأساتذة بتوظيف المصطلح الموحد في التدريس والبحوث والتأليف. وخدمة لهذه المساعي تبرز أهمية إقامة دورات للأساتذة الجامعيين في التخصصات المتجانسة على المستوى القطري والقومي، يتم التعريف بالأبحاث والمصطلحات وتشجيع الأساتذة على الانخراط في تلك الدورات والاسهام فها فيساعد على تحقيق غاياتها فتصير الدورات منتديات علمية لتبادل الخبرات ويفضل أن يعقد المكتب (مكتب تنسيق التعريب) هذه الدورات.

3-6 كفاءة مترجمي المصطلحات

يحتاج التخطيط المصطلعي الدقيق والسليم مجموعة من المترجمين والمصطلحيين الأكفاء الذين يقومون بوضع برنامج زمني معين لكل موضوع لساني نريد أن نترجمه. وهذا بالطبع يتم بالتنسيق مع المؤسسات والمنظمات العربية والاسلامية. وينبغي أن يشرف على هذه الخطط لسانيون مختصون باللسانيات وفروعها النظرية والتطبيقية. وهذا التخطيط العلمي الواعي لعملية الترجمة سيمكننا من تأسيس علوم معرفية نافعة لمجتمعنا العربي إذا عرفنا كيف نستثمر هذه الترجمات في الثقافة العلمية العربية المعاصرة.

والواقع أننا في وقتنا الراهن نحتاج تكوين الكفاءات التي تقوم بالترجمة في المجالات العلمية واللغات المتخصصة، وبما أن تنمية الكفاءات تتم في البرامج التدريبية، وهذا غير متاح في معظم المعاهد والكليات العربية فيمكن أن تكسب أثناء ورشات العمل.

4-4 ضرورة وضع المعاجم المتخصصة الموحدة وحوسبتها

المعاجم الموحدة هي معاجم متخصصة لمصطلحات العلوم والفنون يُقصد منها توحيد المصطلحات المتعددة والمنتشرة بشكل فوضوي على الساحة العلمية والمعرفية العربية. ويعاني الباحثون والمترجمون العرب خصوصا من النقص الشديد في المعاجم المتخصصة باللغة العربية، فلو أنك تترجم نصوصًا متخصصة واردة حديثا في المؤلفات الورقية أو المحوسبة، لن تجد ما يمكن أن يسعفك سوى المعاجم الإنجليزية أو الفرنسية وموسوعة الويكيبيديا لكي تفهم معنى المصطلح الأجنبي، وعندما تبحث عن الترجمة العربية الملائمة لهذا المصطلح، تصطدم بمرادفاته أو غيابه.

والجدير بالذكر أن ثمّة مدرستان مصطلحيّتان يصعب على الباحث أن يتجاهل جهودهما الكبيرة عند الحديث عن ظاهرة توحيد المصطلح في المعاجم، كونها تشكّل عندنا نحن —العرب- أزمة حضاريّة، هما: مدرسة مشرقيّة يمثّلها مجمع اللغة العربيّة في القاهرة، وأخرى مغربيّة يمثّلها مكتب تنسيق التعريب في الرّباط؛ إذْ صدر عن مكتب التنسيق (25) خمسة وعشرون معجمًا موحَّدًا، وعن المجمع (16) ستّة عشر معجمًا- يجزم بصحّة وجودهما وصدقِه، وبأنّ كلّ مؤسّسة منهما تعمل بمعزل عن الأخرى، وتشكّل مدرسة مستقلّة في دراسة المصطلح ونَقْله إلى العربيّة.

وثمّة معاجم أخرى صدرت بالتعاون مع مؤسسات واتحادات عربية وكلّها معاجم تهدف إلى التخلّص من ازدواجيّة المصطلح، ولكن ما فائدة أن تبقى هذه المصطلحات حبيسة الكتب بعيدا عن الاستخدام الموحّد من المحيط إلى الخليج؟ فالمصطلح تدبّ فيه الحياة وبغدو مألوفًا مع الممارسة وكثرة الاستعمال.



وبحكم أهمية ما تصدره المجامع اللغوية من معاجم متخصصة موحدة ودورها الفعال في حل أزمة المصطلح العربي، لابد من مواصلة العمل الحثيث في وضع هذا النوع من المعاجم في العلوم التقنية وخاصة الحاسوبية التي تشهد تطورا مصطلحيا مذهلا، وتقسيم مهام وضعها بين المجامع في المشرق والمغرب العربي حتى تلبي المعاجم الموحدة حاجة الباحث العربي في أوانها.

5-6 تنسيق جهود الهيئات القائمة على وضع المصطلحات وترجمتها

إن المجامع اللغوية العربية، ومؤسسات التعرب، تتحمل مسؤولية كبيرة إزاء التطور العلمي الذي تحاول اللغة العربية مواكبته، غير أنها لا تمتلك سلفا فرض المصطلحات والكتب المعربة على الجامعات والمؤلفين، ودور النشر، ويساعد على ضمور هذه السلطة عدم وجود تشريعات حكومية عربية لحماية اللغة العربية تطبق بصرامة وقوة، ومادامت الحال كذلك تبقى جهود المجامع ناقصة، إذ يحتاج توحيد المصطلحات الاحترام والتقيّد بما تتفق عليه الجماعة في وضع المصطلحات.

الخاتمة

في ختام هذه الدراسة يجب التأكيد على ضرورة حشد الجهود في سبيل حل مسألة توحيد المصطلح العربي باعتباره «ضرورة تحفزنا للسعي إلى تحقيقها؛ لندرك غاية تتصل بهويّة هذه الأمة وإشاعة العلم الجديد بينها، ومن ثمّ يكون لها مكان خاصّ في هذا العالم الجاد المتطلّع إلى الجديد»¹. وينبغي النظر إلى قضية توحيد المصطلح باعتبارها قضية قومية لا مناص من حسمها، حتى يستقر البحث ونستطيع تأسيس قاعدة متينة لتطوير معارفنا ولحاق قافلة التقدم العلمي والتكنلوجي التي تسير بخطى متسارعة وثابتة. وتتلخص أهم توصيات البحث في سبيل توحيد ترجمة المصطلح العربي في النقاط التالية:

1- أن تكون ترجمة المصطلح اللساني على أسس وضوابط علمية محددة، بحيث يكون وضع المقابل بمنهجية توافق قواعد اللغة العربية، إن المصطلح المولد ينبغي أن يكون مقبولا في بنيته الصوتية والصرفية وخصائصه التركيبية والدلالية.

2- تحديد أسباب اضطراب الترجمة اللسانية، وتعدد المصطلح من باحث لآخر على الرغم من انتماء هؤلاء إلى بيئة واحدة وعصر واحد، وتأسيس ورشات دائمة للترجمة وفق خطة واضحة المعامل تخضع لمؤسسة أو هيئة رسمية.

3- التعاون بين المترجمين والمصطلحيين ذوي الكفاءة والخبرة ومشاركة أهل الاختصاص في موضوع المصطلح، لتحقيق الترابط والاتصال بينهم تجنبا لاختلاف المنهجيات، بتبني منهجية واحدة ثابتة في ترجمته.

4- الاطلاع على التجارب الرائدة في مجال الترجمة ووضع المصطلح والاستفادة منها مع التنسيق مع المجامع اللغوية والهيئات الدولية كالمنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم (UNESCO).

5- تحري الدقة في ترجمة المصطلح اللساني العريب حتى لا يكون المقابل متعددا لأن ذلك يكرس الازدواجية الدلالية في المصطلح العربي.

قائمة المصادر والمراجع

- أ- العربية
- 1- أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، الحيوان، تح. عبد السلام محمد هارون، الجزء الأول، دار جيل للطبع والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 1996.

.

¹ إبراهيم السامرائي، العربية تواجه العصر، دار الجاحظ للنشر، بغداد، 1982، ص111.



- 2- ابن منظور، اللّسان، تح. عبد الله على الكبير وآخرون، دار المعارف. (دت).
- 3- ابن فارس، مقاييس اللغة، تح: عبد السلام هارون، دار الفكر، الجزء 3، (دت).
- 4- إبراهيم أنيس وآخرون، معجم الوسيط، مجمع اللغة العربية، الطبعة الثانية، القاهرة، (دت).
 - 5- إبراهيم السامرائي، العربية تواجه العصر، دار الجاحظ للنشر، بغداد، 1982.
 - 6- الأمير مصطفى الشهابى:
 - المصطلحات العلمية وألفاظها العربية، مجلة المقتطف المجلد 84 الجزء 1، القاهرة 1934.
- المصطلحات العلمية في اللغة العربية في القديم والحديث، الطبعة الثانية، دمشق، مطبوعات المجمع العلمي العربي، 1965.
 - 7- بن معمر بوخضرة، إشكالية معالجة المصطلح في الترجمة، مجلة مقاليد، العدد الأول جوان 2011، الجزائر.
 - 8- وليد محمد السراقبي، فوضى المصطلح اللساني، مجلة اللغة العربية، مجلد 83، الجزء 2، دمشق، 2008.
 - 9- مازن الوعر، مشكلات الترجمة في المصطلح العربي اللساني (PDF).
 - 10- محمد الديداوي:
- الترجمة والتواصل، دراسات تحليلية عملية لإشكالية الاصطلاح ودور المترجم، الطبعة الأولى، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 2000.
 - إشكالية وضع المصطلح المتخصص وتوحيده وتوصيله وتفهيمه وحوسبته، مكتب الأمم المتحدة، جونيف، 2008.
- 11- المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، مكتب تنسيق التعرب، المعجم الموحد للمصطلحات اللسانية، الرباط 1989.
 - 12- مرتضى الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، دار الفكر، بيروت، لبنان، 1994.
- 13- محمد رشاد الحمزاوي، المنهجية العامة لترجمة المصطلحات وتوحيدها وتنميطها (الميدان العربي)، الطبعة الأولى، دار الغرب الاسلامي، 1986.
 - 14- عبد السلام المسدى، قاموس اللسانيات، الدار العربية للكتاب، -ليبيا- تونس، 1984.
- 15- عبد القادر الفاسي الفهري، اللسانيات واللغة العربية، نماذج تركيبية ودلالية، دار توبقال للنشر الطبعة الثالثة 1993.
 - 16- علي القاسمي، المصطلح الموحد ومكانته في الوطن العربي، مجلة اللسان العربي، العدد 27، الرباط، 1986.
- 17- روجرت بيل، الترجمة وعملياتها النظرية والتطبيق، ترجمة معي الدين حميدي، الطبعة الأولى، مكتبة العبيكان، الرباض، 2001.
 - 18- الشريف الجرجاني، التعريفات، مكتبة لبنان، بيروت، لبنان، 1978.

ب- الأجنبية

J. Dubois et autres : Dictionnaire de linguistique, Larousse, Paris 1973.





المصطلح التعليمي الغربي بحث في إشكالية نقله إلى العربية

foreign educational term research on the problematic transfer to Arabic language

د. السعيد خنيش جامعة عبد الرحمن ميرة بجاية (الجز ائر)

kheniche said University of Abd errahman Mira Bejaia Algeria

الملخص:

يطرح الواقع التعليمي التعلمي مجموعة واسعة من الإشكالات منها ما يرتبط بالجانب العملي الميداني مثل مشكلات التعليم التواصلية ومجموع ما تطرحة المواقف التعليمية. وأخرى نظرية تتمثل كل ما يتعلق بالبحوث النظرية العلمية المؤسسة للنظريات والمفاهيم التعليمية، ولعل من أهمها قضية المصطلح التعليمي التي بدأت بوادر تأثيرها تظهر على الفعل التكويني والتعليمي، هنا نشير إلى أن للإصلاحات التربوية الأخيرة الفضل في المساعدة لبروز هذه القضية الديداكتيكية التي بوضوح في إشكالية نقل المصطلح الديداكتيكي من والى العربية.

الكلمات المفتاحية: المصطلح، المصطلح التعليمي، الترجمة.

Abstract

The reality of education learning process arises a large set of problems related to learning communication and educational the attitudes others are theorical which appears it all what is related to scientific theorical research wich creats scientific concepts and theories perhaps the most important issue is the term educational where the signs of their impact started on the actions of education and formation. Here we can say that thangs to the last reformson education there were the apparence of didactics issue wich is clearly the problem of to ansmiting didactics term from in to Arabic.

Term. Didactics term. translation



كثيرا ما تذكر قضايا وإشكاليات مختلفة متباينة عند الحديث عن المصطلح في العلوم اللغوية، أهمها إشكالية ترجمة المصطلح وتعدد الترجمات، فإشارات الباحثين المتخصصين والطلبة الباحثين كثيرة إلى هذه القضية، لذا نجد المكتبات الجامعية حافلة بالدراسات والبحوث التي أحس أصحابها بهذه المشكلة فكتبوا محاولين اقتراح حلول، ومن ابرز نتائج بحوثهم هو اتفاقهم على أن تعدد المصطلح لمفهوم واحد يشكل عائقا أمام الفهم السليم والسريع في آن للمضامين اللغوية الحديثة، ونحن المشتغلون في البحث والتدرس في التعليم العالى نجد ما ذهبوا إليه واقعا حقيقيا.

إن ما يسري على العلوم اللغوية فيما يخص ترجمة المصطلح اللساني الحديث وتذبذب فعل الترجمة من اللغات الأجنبية إلى العربية قد لحق أيضا مجال التعليميات ومعجمها المصطلعي، ملاحظتنا كانت بفعل التخصص والاحتكاك الفعلي بهذا الإشكال في مجال التعليمية، حيث نجده في بداية بروزه على ساحة البحث في التعليميات، ذلك لعدة اعتبارات أهمها الاهتمام الضعيف ببحوث التعليم وقضاياه في المؤسسات الجامعية، الذي سببه اختيار التوجه للتكوين في اللغويات أكثر من التعليميات في أقسام اللغة العربية.

منحتنا فرصة ممارسة التعليم والاحتكاك بالعملية التعليمية وبعناصرها المختلفة في تخصص تعليمية اللغة العربية الإحساس بمشكلة في بدايات ظهورها مثلما سبق وأشرنا، حيث لم نجد إشارات سابقة لهذه المشكلة الاصطلاحية في التعليم، على خلاف وجودها الواضح في اللسانيات والترجمة وفي الأدب والدراسات الأدبية والنقدية الحديثة، فإشكالية نقل المصطلح الديداكتيكي الموضوع باللغة الأجنبية فرنسية كانت أم إنجليزية أصبح أمرا ليس بالهين يستدعي حرصا واضحا في جانبه المنهي واللغوي، إذ نجد الأمر واقع وحقيقي. يفرض النظر العلمي فيه لاعتبارين أساسان:

الأول: تفاديا لما حدث ويحدث من صعوبة في فهم المضامين التعليمية والتكوينية، لأن المستهدف في التعليم هو تكوين المعمين والأساتذة.

أما الاعتبار الثاني: هو الوقوف في طريق تعدد المصطلح غير الصحيح ومنع اللبس في المفاهيم الإشكالية المطروحة في البحث العلمي الأكاديمي الجامعي إلى ميدان التعليم لأنه ميدان الممارسة لا التنظير فهو تطبيقي لا تقعيدي.

بناء على تقدم فإن مشكلة الدراسة تتحدد على نحو النظر والقراءة في آليات ترجمة المصطلح الديداكتيكي وآليات وضعه لإبراز فصول إشكالية المصطلح إلى العربية، ونلخص كل هذا في التساؤل الأتي: إلى أي مدى تسهم الترجمة في نقل المصطلح الديداكتيكي الأجنبي إلى العربية بشكل صحيح؟. للإجابة على التساؤل الإشكالي والمحوري نتصور تصورا نظريا عن فرضيات نحيط من خلالها بهذا الطرح وعلى الشكل التالي:

- تلعب الترجمة دورا أساسيا في نقل المصطلح الأجنبي إلى العربية في التعليمية دون أي أثر سلبي على المفاهيم الأصلية؟
 - بفعل الترجمة ننقل المعجم الديداكتيكي إلى العربية بتعدد في الترجمات لمفهوم واحد.
 - إسهام الترجمة في وضع المصطلح الديداكتيكي العربي مشوه بتعدد الترجمات واختلافها.

نعالج موضوع بحثنا هذا وفق مناقشة منهجية تبرز في المضمون المعرفي المركب وفق المحاور الآتية:

- الديداكتيك والمعجم الاصطلاحي الديداكتيكي.
 - صناعة المصطلح الديداكتيكي.
- الترجمة آلية لنقل المصطلح ووضعة في التعليميات العربية.



الديداكتيك والمعجم الاصطلاحي الديداكتيكي:

قبل التحري في مفهوم الديداكتيك نشير باختصار إلى تركيبة مصطلح الديداكتيك وأصوله اللغوبة، فهو من أصل غربي إغريقي DIDACTIKOS من الأصل DIDASKEIN بدلالة تكوين¹ وبالفرنسية didactique، وفي حدود هذه المصطلحات نجد ما هو متفق عليه مثل التسميات المتعددة والموظفة بشكل تلقائي لا يحب له حساب في التآليف اللغوبة والديداكتيكية، لكن عندما يتعلق الأمر بالبحث العلمي التخصصي فإننا نصادف تعاربف تشكل مفاهيم مختلفة تجمع في كثير من الأحيان خلطا بين مفاهيم أساسية في التعليم وعلوم التعليم فنعطى المفهوم نفسه للتكوين والتعليم والتربية، إجحاف في منهج اشتغال الديداكيتيك أو التعليميات، ونرى في المصطلح الأخير الأنسب للدلالة على الديداكتيك حين نترجمها مقترنة بالتعليم بصفة عامة. وفي الآن نفسه نجد تعدد المصطلحات التي يحاولوا بها الباحثون والمهتمون بمحاور التعليم اعتمادها ولنا منها: علوم التعليم، تعليمية اللغات، تعليميات عامة وتعليميات خاصة، تعليمية المعارف، علم تعليم اللغة. كلها مصطلحات نرى فيها أنها تتضمن جزءا من الأجزاء الكثيرة في ميدان التعليم، حيث لا يمكن أن نجعل من الجزء للدلالة على الكل في حالة بناء المفاهيم الديقيقة التي تحمل شحنات دلالية خاصة ومحددة. ولهذا سنأخذ في الاعتبار مصطلح تعليميات للدلالة المباشرة على العلم الذي يتناول التعليم وفروعه بالدراسة والتحليل والتمحيص، لذلك فإنه من بين التعريفات التي نرصدها تعبر فيما نحن نرى فيه يمثل التعليم ومجموع قضاياه بالدراسة العلمية الموضوعية التعريف الذي يقدمه دومارسي « العلم الذي يهتم بتنظيم عمليات التدريس وكيفية إنجازها»². ومن خلال هذا الطرح فإن عمليات تنظيم عمليات التدريس تستدعي جهودا من جوانب مختلفة لتكون التعليمية بذلك الدراسة العلمية لجوانب العملية التعليمية التربوبة والبيداغوبجية عموما، ونشير في هذا الصدد إلى أن التعليمية قد أقامت لنفسها مكانا إلى جانب العلوم الإنسانية والاجتماعية على أن تكون مستقلة بمجموع نظرباتها ومناهج البحث فها دون إلغاء الإضافة التي تقدمها النظربات اللغوبة والاجتماعية للتعليمية، حيث نعتبر ميدان التعليم حيز النظري والتطبيقي في الآن نفسه. ولهذا « فإن مؤلفي أسس الفعل الديداكتيكي يعيدون النظر في استعمال مصطلح الديداكتيك فهو يحيل على ميتودولوجيا عامة استنتاجية موضوعها هو الفعل التعليمي التعلمي، لكن انطلاقا من مذهب فلسفي معين له تصوراته عن الطفولة والتربية والتعليم، لذلك فضلوا استعمال ديداكسولوجيا DIDAXOLOGIE للدلالة على النزوع العلمي للبحث الديداكتيكي»3 وبعرف دي كورتي الديداكسولوجيا أنها « ميتودولوجيا عامة ذات طابع علمي تهتم بالفعل التعليمي التعلمي وتوظف في ذلك المعارف والفرضيات التي تثبت صحتها بالبحث الميداني والامبريقي في مجال العلوم الاجتماعية والسيكولوجية والتربوبة في اتجاه بناء نظري متماسك من المفاهيم والتصورات القابلة للتحقق» 4. تتأكد فكرة أن الأبحاث في التعليمية هي أبحاث لا بد أن تكون تطبيقية ميدانية بأشكالها المختلفة ذلك لان الأمر يتعلق بميدان الممارسة التعليمية التي تأخذ من المؤسسة التعليمية عينة للنظر قراءة وتحليلا ومعالجة للمشكلات التي تفرزها العملية التعليمية التعلمية وكل ما يحيط بها داخل وخارج المؤسسة اعتبارا منا أن المؤسسة ودورها الاجتماعي يعلقان دورها بتضافر عناصر اجتماعية وبيداغوجية وثقافية مجتمعة لأجل ذلك.

¹- Hachette, Le dictionnaire du Français, Ed. ENAG, Alger, 1992, p.494.

² - L. Cornu. A. Vernou, la didactique en question, C.N. D.P. Hachette. 1992, paris, p 18-19.

⁻ عبد الحق منصف، رهانات البيداغوجيا المعاصرة، دراسة في قضايا التعليم والثقافة المدرسية، إفريقيا الشرق، المغرب، 2007، ص 185. 3

⁴ - L. Cornu. A. Vernou, la didactique en question, p 19.



آثرنا الحديث عن أهمية ما تشتغل عليه التعليمية تطبيقيا لما يتداول بين الباحثين في اللغة والأدب على أن التعليمية ميدان لا طائل منه ولا حاجة لهم به، اعتقادا منهم أن تلك التي يسمونها خبرة لديهم تغنيهم عن نظريات التعليم ومجموع ما يحقق من دراسات تطبيقية مسحية تشخيصية للواقع التعليمي بعناصره الكثيرة، لنؤكد على أن التعليم الارتجالي لم يعد له مكان في عالم التكنولوجيا والاقتصاد والمعرفة السريعة بالإضافة إلى أهم شيء على الإطلاق صدام الحضارات وصراع السيطرة على النطاقات الثقافية، حيث يفرض التكوين في التعليم إلى التخطيط الاستراتيجي الذي يأخذ بعين الاعتبار كل معطيات الواقع الاجتماعي الثقافي والنفسي والحضاري والاقتصادي ضمن إطار كلي شامل لبناء خطط تكفل تطوير تعليمي وتنموي اجتماعيين، حيث لا يتحقق ذلك إلا من خلال قوة الأبحاث الميدانية وصدقيتها واستثمارها أنجع استثمارها والسهر على تطبيق نتائجها، إن أغلب المنظومات التعليمية والتربوية المتطورة في العالم تبني خططها التعليمية على ما تفرزه تلك البحوث الميدانية من نتائج واقعية.

المصطلح الديداكتيكي:

إن ما سرى على المصطلح اللساني من إشكالية نقله من اللغات الأجنبية إلى العربية انتقل إلى المصطلح الديداكتيكي دون الانتباه إلى ذلك لدى الباحثين في التعليم وقضاياه ويعود السبب حسبنا إلى مجموعة الاعتبارات الفرضية لنا منها ما ملى:

- المعالجات السطحية بالأبحاث التعليمية والمعجم التعليمي.
- ضعف البحث في علوم التعليم ما أضعف التمحيص والتدقيق في المعجم التعليمي بقبول أي لغة تتمثل هذا
 المعجم.
- لم يكن الاهتمام بالتعليم وبقضاياه مسندا إلى أهله، فنجد المتخصصين في الأدب واللغة يتهتمون بقضايا اللغة ولو في خضم التعليم دون الإلمام بقضايا التعليم والمعجم التعليمي الذي لا يقل خطورة من العملية التعليمية التي يشرفون عليها، فلكل علم معجمه وأصوله ومناهجه التي تستدعي نخبة تعي عناصره، تاريخ وأصوله، يستطيعون استشراف مستقبله.

كل هذا أدى إلى عدم الانتباه إلى هذه القضية المحورية في البحث الديداكتيكي الحديث، في حين نرصد في أكثر من موضع ذلك التنوع والتباين في استخدام هذا المصطلح للإحالة إلى مضامين معرفية أساسية وثانوية في التعليم والتدريس والبيداغوجيا والتربية والتكوين. هذا الذي حملنا إلى أن نثير هذا الموضوع والإشكالية إيمانا منا أن المصطلح يلعب دورا هاما في بناء صرح أي علم من العلوم دوره كدور الجانب الابيستسمولوجي والاستشرافي لأي علم من العلوم على اختلاف نحاورها وقيمتها الإنسانية.

انطلاقا من هذا نحاول أن نخرج هذه الإشكالية المحورية إلى سطح الدراسات الديداكتيكية علنا نسم في إبراز دواعها وأسبابها الحقيقية، حيت نتخذ من فرضية الترجمة السلبية والترجمة المباشرة للمصطلح الديداكتيكي إلى العربية من قبل المتخصصين دون أن بهمل تأثيرات العوامل الأخرى الثانوبة في ذلك.

بالنظر المنهجي إلى المصطلح الديداكتيكي في معاجم التعليم والتربية والبيداغوجيا نجد أن أكثر هذه المعاجم اعتمدت طرائق مألوفة في عرض المصطلح الأجنبي وذلك من خلال الترجمة إلى العربية باعتماد الترجمة المباشرة دون الاشارة إلى المصطلح الأجنبي متعدد الأصول، كأن يذكر المصطلح الأجنبي وتبرز إلى جانبه الأصول الأولى في اللاتنية لنضع القارئ أمام صورة كاملة لبناء المصطلح وظهوره. نقول بهذا، واعتقادا منا أن المصطلح يخضع خلال عملية وضعه للمصطلح ينظر إلى تجاذبات تاريخية ابستيمولوجية وصولا إلى الاتفاق على نموذج مصطلحي واحد أو أكثر ليتمثل مفهوم معين، فكم



من مصطلح في أصله غير ديداكتيكي له من حظ الاستعمال القسط الكبير حتى يبدو أنه مصطلح ديداكتيكي أصلي في حين بعد البحث في علوم تأثيل المصطلح نكتشف أنه من مجال آخر انتقل بشكل أو بآخر إلى مجل التعليم ومن هذه المصطلحات نحصي من الأمثلة مصطلح إستراتيجية الذي يندرج ضمن مفردات معجم العسكر والحرب ويعني خطة وتخطيط للدفاع والهجوم.

إن الحديث عن قضية المصطلح في الديداكيتيك وضعا في المعاجم العربية واستعمالا بعد نقله إلى العربية يوصلنا إلى أن نكون إزاء تساؤل مهم وقاعدي، ما معايير وآليات ترجمة المعاجم المتخصصة من اللغات الأجنبية إلى العربية؟ وهذا إذا سلمنا بتداخل هذه المجالات. وقبل تتبع مراحل وضع المصطلح الديداكتيكي من الأجدر أن نعرض إلى وضع المصطلح من خلال النظر في الآليات المعتمدة لوضع المصطلح بما فيه الديداكتيكي منه.

آليات صناعة المصطلح:

لا نختلف إذا قلنا إن وضع المصطلح الديداكتيكي لا يختلف عن وضعها في العلوم الأخرى الإنسانية واللغوية والطبيعية، وذلك لعدة اعتبارات لنا منها ما يلي:

- المصطلح الديداكتيكي لا يختلف في تمثيله للمعارف التعليمية عما تقدمه المصطلحات في المجالات والتخصصات الأخرى.
- يجمع المنطلق اللغوي في وضع المصطلح كل عمليات وضع المصطلح فهي الوحيدة الذي يوزع إلها في بناء لغة التخصص أو المصطلح المتخصص وعلى هذا تتشابه عمليات الوضع.
- التخصص الذي تفرضه المعرفة المتخصصة على المصطلح لا يعني استقلالية مصطلحات الديداكتيك عن الأخرى في مجالات أخرى في يتلاقي مستمر ما يجعل المصطلح تصنعه عدة مجالات وبذلك اعتماد الآليات نفسها والطرائق نفسها خلال العملية.

نميز مجموعة من الآليات الكثيرة اعتمادا في عملية وضع المصطلحات المتخصصة دون الدخول إلى ميدان المعجميات الحديثة وقضايا توظيف المصطلحات، لكن من هذه الآليات ما كان أساسيا في العمل المعجمي في مراحل أولى من البحث المعجمي الحديث وبناء معاجم متخصصة حديثة لغوية كانت أو تربوية تعليمية وحتى في العلوم الاجتماعية. تختلف طرف بناء المعاجم اللغوية القديمة عن تلك الحديثة، حيث تقوم الحديثة أساسا وباهتمام واضح على تقديم المصطلح بلغة الهدف والأساسية مع ترجمة إلى لغة مختارة أو أكثر من لغة، كما تضاف تعاريف منتقاة من مراجع ومصادر مختلفة بلغات مختلفة، وهذا ما يظهر في معاجم التربية والتعليم، يعود هذا حسبنا إلى القيمة التعليمية التي يود أصحاب المعاجم الحفاظ على الفهم الصحيح لما تحمله المعاجم متخصصة تحسبا لأي قراءة غير متخصصة حيث يسعون إلى الحفاظ على الفهم السليم الصحيح لما تحمله المعاجم من معان ودلالات بشكل جلى.

نعرض إلى أهم هذه الآليات آخذينا بعين الاعتبار ما يسهم في النظر الممعن في إشكالية نقل المصطلح الديداكتيكي إلى العربية، إضافة إلى الاشتقاق الذي يعتبر «عملية استخراج لفظ من لف أو صيغة من صيغة أخرى، والقياس هو الأساس الذي تبنى عليه العملية وهو المبرر الذي تستند هذه العملية الاشتقاقية كي يصبح المشتق مقبولا به» أ، بأنواعه المختلفة، وكذا التعرب الذي نعني به «نقل اللفظ ومعناه من اللغة الأجنبية إلى اللغة التركية كما هو دون إحداث أي

^{1 -} عزت محمد جاد، نظرية المصطلح النقدي، مجامع الهيئة المصرية العامة للكتاب، الجمهورية العربية المصرية، 2002، ص54.



تغيير فيه (الدخيل) أو مع إحداث بعض التغيير فيه» بمعنى «نقل معنى نص من لغة أجنبية إلى اللغة العربية» نفان ما نراه في صلب ما نحن باحثين فيه النقل من اللغة الأجنبية على اختلافها إلى اللغة العربية، هذه العملية التي تتمثلها جليا آليتين محوريتين ألا وهما الاقتراض اللغوي والترجمة. حيث سنحاول التركيز على الترجمة مثالا لما نذهب إليه. الاقتراض اللغوي والترجمة:

يقترن الاقتراض اللغوي بمفاهيم أخرى لها من التداخل معه القسط الكبير من المشاركة في تفعيل الاقتراض اللغوي. حيث نعتبر الاقتراض اللغوي من آليات نطور المعجم اللغوي لأي لغة من اللغات، ذلك لما يحمله من فائدة توسيع المعجم في تخصصاته المختلفة، إذ لا يتجرد من أي قواعد خاصة بلغة من اللغات، ذلك أنه عبارة عن إدخال أي مفردة من مفردات لغة معينة في قاموس لغة أخرى، ههنا يتبادر التساؤل الآتي هل هو نفسه التعريب بالنسبة للغة العربية؟ ذا الذي نعتبره ليس تعربه بشكل أساسي لكن التعريب شكل من أشكال الاقتراض. يقول حلمي خليل في الاقتراض أنه «قانون عام عرفته كل اللغات قديما وحديثا، عرفته العربية في العصر الجاهلي والعصر العباسي وفي العصر الحديث كما عرفته اللغات الأخرى التي اتصلت بالعربية، واقترضت منها آلاف الكلمات مثل الفارسية والتركية بل وبعض اللغات الأوروبية الحديثة فيما يتصل بالحضارة الإسلامية وعلومها وبعض الفلسفات الإسلامية وغيرها» والاقتراض يأتي على اللغة في مستوياتها المختلفة مجتمعة فالمفردة في الأخير هي اجتماع هذه الخصائص المتباينة، فنجد المفردات غير العربية والمنقولة إلى العربية حيث «يجري علها من الأحكام ما يجري على تلك (أي الألفاظ العربية) فتتوارد علها علامات الإعراب إلا في بعض الأحوال وتعرف بآل، وبضاف إلها.

تثنى وتجمع وتذكر وتؤنث وفوق ذلك كله تصرف أهل اللغة في الكلمة المعربة وأعمالهم مباضع الاشتقاق في بنيتها» 4.

إن ما يدفعنا إلى الابتداء الحديث عن الاقتراض هو أن نجعل منه محطة أولى تسبق الترجمة الصريحة للمصطلحات اعتبارا منا أن نقل المصطلح الديداكتيكي الأجنبي إلى العربية يخض في الحقيقة إلى كثير من المراحل وحتى الطرائق، ففي عربيتنا الثرية معجميا وبنظامها المتعدد المداخل والمخارج تخضع عملية ترجمة المصطلح من الأجنبية إلى العربية إلى عديد الآليات والأدوات منها النحت والمجاز والاقتراض وصولا إلى الترجمة كآلية الأكثر اعتمادا بداية من القرن الواحد العشرين بشكل جلي وأكثر تنظيما من خلال الانتظام في مؤسسات ومخابر تأخذ على عاقبًا عملية نقل المصطلح إلى العربية في مختلف المجالات بما فها التعليمية أو الديداكتيك. يدخل الاقتراض كعنصر فاعل دون أن تتداخل مع الترجمة حيث تختلف المعمليتان في الإجراء وتتفقان في الهدف، إذ نقل المصطلح الأجنبي وإيجاد معنى يتمثله في اللغةي العربية هدف كل منهما كما ستحقق أهداف ثانوية أخرى لا تقل أهمية عن الهدف الرئيسي مثل توسيع المعجم اللغوي العربي من جناب و المعجم المتخصص من جانب آخر، أما الاختلاف الجوهري بينهما يكمن في أن الاقتراض يخضع بشكل العربي من جناب و المعجم المتخصص من جانب آخر، أما الاختلاف الجوهري بينهما يكمن في أن الاقتراض يخضع بشكل مباشر لنظام اللغة العربية أي اللغة الهدف أما الترجمة فهي على أشكال عدة تخرج معظمها عن نظام اللغة ويستباح مباشر لنظام اللغة العربية المنقول إلها.

¹⁻ مصطفى محسن، التعريب والتنمية، سلسلة شراع، ع 56، طنجة ، 1999، ص66.

² - المرجع نفسه، ص66.

د حلمي خليل، دراسات في اللغة والمعاجم، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، لبنان، 1998، ص401.

⁴⁻ عبد الكريم مجاهد، علم اللسان العربي فقه اللغة العربية، دار أسامة للنشر والتوزيع، 2009، الأردن، ص 275.



بناء على هذا سنحاول في العنصر الموالي أن نبرز أهمية الترجمة في نقل المصطلح الأجنبي والديداكتيكي منه أنموذجا في ذلك مع إبراز إشكالية تعدد الترجمات للمصطلح الواحد في الديداكتيك على غرار وقع في معجم المصطلحات المتخصصة في مجالي اللسانيات الحديثة والنقد الأدبي المعاصر، حيث برزت جراء ذلك القراءات المختلفة لمفاهيم المصطلحات، وقد اخترنا لذلك نماذج من المصطلحات الديداكتيكية المتعددة والتي وظفت لأجل غاية مفهومية واحدة دون أن نشير إلى الأسباب والدواعي التي حملت إلى هذا النوع من التوظيف دون آخر.

الترجمة آلية لنقل المصطلح ووضعة في التعليميات العربية:

تلعب الترجمة دورا بالغ الأهمية في نقل مضامين العلوم الحديثة البارزة في شمال البحر الأبيض المتوسط بما فيها الإنسانية والاجتماعية، وبحكم القرابة الجغرافية والعلاقات التاريخية القديمة بين بلدان أوروبا وخاصة منها الجنوبية فإن معظم الترجمات كانت من اللغة الفرنسية بشكل كبير مقارنة بما نقل من الانجليزية والاسبانية وذلك لاعتبارات كثير من أهمها تبعات الاستعمار الفرنسي لإفريقيا وبقاء لغته على السنة المستعمرين، وعلى غرار هذا الاعتبار نجد أن تلك العلاقات القديمة بين الشمال والجنوب سرع من عمليات انتقال العلوم على اختلاف مجالاتها أهمها الطبيعية والدقيقة إلى العلوم اللغوبة والتعليمية.

نماذج المصطلحات الديداكتيكية وترجماتها قراءة وتحليل:

المقاربة بالأهداف PEDAGOGIEO PAR OBJECTIFS:

مصطلح PEDAGOGIE PAR OOBJECTIF ضمن تخصص التعليمية يعني المقاربة الحديثة التي تتخذ من الأهداف القاعدة الإجرائية التي يجب أن تنبني عليها التعلمات لدى المتعلم تحت قيادة وتوجيه المعلم. وردت بالمصطلح الأجنبي بمسمى PEDAGOGIE PAR OBJECTIF بالفرنسية وبالانجليزية. نقلها إلى العربية كثير من المهتمين بالتعليم والبيداغوجيا والتربية بإعتبار مصطلح يدخل في المراحل التعليمية، حيث أخذ قسطا كبيرا من الاهتمام والدراسة بخاصة بعدما تم استبدالها بالمقاربة بالكفاءات في منظومتنا التعليمية. لقد ترجمه أوزي في معجمه المعجم الموسوعي لعلوم التربية بالتدريس بالأهداف أنسبة إلى أهداف العملية التعليمية المتنوعة منها البيداغوجي والتربوي والتعليمي ولا وقد سبق استعمال مصطلح بيداغوجيا الأهداف كما سبق أن اشرنا إليه بالفرنسية جون بيار كوك في الموسه والموسود والموسود والموسود فقط في اللغة العربية، وضع المصطلح الأول باللغة الأصلية ترجمة متعددة باللغة العربية، علما أن المطلع مضلل قبل ذلك من الترجمة في شقها المعجمي المقابل في حالة وضع مصطلح واحد فقط في اللغة المنقول علما.

يربط أحمد اوزي التدريس بالأهداف بمجموعة من المصطلحات الأساسية في علوم التربية والتعليم وهي الأهداف التربوية والأهداف التربوية بشكل مباشر في حين نجد التربوية والأهداف التربوية بشكل مباشر في حين نجد تعاريف لبيداغوجيا الأهداف بمنحى آخر حيث تتلخص في أنها النظرة إلى العملية التعليمية التي تتأسس على أهداف تربوية وتعليمية إذ توجه المحتويات إلى الوصول بالمتعلم إلى تحقيق أهداف مختلفة بدءا بالإجرائية انتهاء بالغايات والمرامى. في الوقت الذي نبرز فيه واقعية إشكالية ترجمة المصطلح الديداكتيكي والاختلافات بين المترجمين في كيفية نقله

¹⁻ أحمد اوزي، المعجم الموسوعي لعلوم التربية، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، المغرب، 2006، ص52.

² - المرجع نفسه، ص52.

³ - jean pierre cuq, dictionnaire de didactique du français, paris, 2003, p 192.



إلى العربية نصادف كذلك إشكالا حقيقيا لا ينفصل عن الأول فيما يرتبط بالمصطلح الديداكتيكي والمتمثل في المفاهيم المختلفة التي توضع للمصطلحات في حال أن الترجمة سليمة وواحدة، فقد نجد أكثر من تعريف لمصطلح واحد. لا يسعنا المقال لان نعير هذه الفكرة الاهتمام، لكن نصر على أن تعدد التعريفات للمصطلح الواحد حتى في لغاته الأصلية يشكل منطلقا آخر لتعدد المصطلح للمفهوم الأصلى للمصطلح الديداكتيكي في اللغة الأصلية.

الكفاءة COMPETENCE:

يعتبر هذا المصطلح من أم المصطلحات الديداكتيكية التي لاقت الاهتمام بالدراسة والقراءة والتحليل حيث ارتبطت بتحول في منظومات التعليم في أوروبا وبلدان المغرب العربي عامة وخاصة بالجزائر، فمفهوم الكفاءة قاعدة في المقاربة بالكفاءة APPROCHE PAR COMPETENCE المعتمدة في التعليم بداية من سنة 2004 في الجزائر.

رصدت لهذا المصطلح مجموعة من التعريفات المتقاربة في مضامينها في الحقيقة لكن أهمها من خلال الأسبقية والإحاطة بالمفهوم نجد ما ذهب إليه REGERSE XAVIER في كتابه REGERSE تعليمية في وضعيات. ولم يرد تعريف يعتبر الكفاءة مجموعة واسعة من المعارف ومعارف الأداء مسخرة لحل مشكلات تعليمية في وضعيات. ولم يرد تعريف صريح للكفاءة عند أحمد اوزي بل أشار إليها في خضم حديثه عن المقاربة بالكفاءات في قوله « تتميز الممارسة التربوية عبر الكفايات إلى استثمار مؤهلات المتعلمين واحترام اختلافاتهم في المنظورات الفكرية التي يفسرون ويتدبرون بها وقائع محيطهم الطبيعي والاجتماعي» أ، إنه يلمح إلى أن الكفاءة أو كما يطلق هو عليها الكفاءة هي مقدرة المتعلم على استثمار مؤهلاتهم، نعتبر تعريفه هذا للكفاءة قاصرا إلى حد كبير باعتبار أن الكفاءة هي مقدرة المتعلم على استثمار معرفته القبلية والآنية لأجل التكيف مع التعلمات في وضعيات تعليمية تعلمية.

نورد هذا التعريف لنستجلي الترجمة التي اعتمدت في معجم من معاجم التعليم و التربية من جهة و من جهة أخرى نؤكد فكرة إشكالية ترجمة معجم الديداكتيك، حيث نلحظ أن المصطلح الموظف هو الكفاية وليس الكفاءة للدلالة على مفهوم الكفاءة وهذا ما نعترض عليه معتبرين أن الكفاءة تحيل إلى الأداء العالي في حين الكفاية تتعلق بالحد الأدنى من الأداء وهذا ما يتنافى مع مفهوم الكفاءة ضمن منظومة المقاربة بالكفاءات التي احتضنت مفهوم الكفاءة وجعلت منها القاعدة المنهجية والمعرفية والمبداغوجية لبناء استراتيجياتها المكونة للمقاربة ومدى فعاليتها.

يهمنا في كل هذا ما تخلفه الترجمة المتعددة للمصطلح الديداكتيكي من جانبين الأول الترجمة للمصطلح قالبا لغويا وللمصطلح مفهوميا لان الترجمة في الأخير لن تكون للغة وحدها لكن للغة في سياقات معينة. فلو نتأمل في مجموعة التعريفات التي وضعت للكفاءة ضمن إطار المقاربة بالكفاءات لاكتشفنا مدى أهمية الأخذ بعين الاعتبار بكثير المعطيات اللغوية وأخرى الخارجة عن اللغة مجتمعة دون الفصل بينهان فتعريف بيار جيلي للكفاءة هو « منظومة من المعارف المفاهيمية والإجرائية المنتظمة في أشكال عملية تمكن ضمن فئة من الوضعيات من التعرف على مهمة – مشكلة وحلها بفعالية» أو يعرفها أيضا فيليب بيرنو: « إن الكفاية كما يتصورها بيرنو تتجاوز الذكاء العملي، وتتأسس على خطاطات بغناية واستكشافية تساعد على الكشف وتحديد نمط المشكلة وحلها » أن إن هذه التعريفات وأخرى كثيرة تبين مدى التباين الواقع بين الترجمات الموضوعة للمصطلحات الديداكتيكية حين أخذت الأقلام العربية من باحثين في التعليم والمتخصصين في المعجمية والترجمة ، بل كما سبق وأشرنا إلى أن الأمر تجاوز المصطلح إلى المفهوم بحد ذاته ، ذا

.

¹⁻ أحمد أوزي، المعجم الموسوعي في علوم التربية، ص216.

P.Gillet et autres, construire la formation, outils pour les formateurs et les enseignants, CEPEC ED, paris, 1994,p38 - 2

³⁻ بوتكلاي لحسن، مفهوم الكفايات وبناؤها عند فليب بيرنو مجلة علوم التربية، ع25، 2003، ص 22.



الذي سيشكل عائقا كبيرا أما الفهم الصحيح للمضامين التعليمية من جهة ومن جهة أخرى إرساء أرضية معرفية هشة يبني عليها طلبتنا والمهتمون بالتعليم ومن مختلف القطاعات الاجتماعية والاقتصادية تحليلاتهم بعد قراءاتهم المغلوطة التي كانت نتيجة ما قدم على شكل المصطلح والمفاهيم المرصودة له، علما أن التعليم أساس كل عمليات القراءة والتحليل وبناء الاستراتيجيات العملية.

التعليمية La didactique:

يقترن مصطلح التعليمية بكل المفاهيم والعناصر المعرفية واللغوية التي لها صلة مباشرة بعملتي التعليم والتعلم، وكذا بأطراف العملية التعليمية التعليمية. كما أنها تتجاوز ذلك الى كل ما يحيط العملية التواصلية الدائرة بين المعلم والمتعلم في مختلف المراحل التعليمية من موقف تعليمي وما يحويه من خصائص وميزات مادية وأدبية من جانب، ومن جانب ثان كل علاقات التعليمي الخارجية والداخلية التى تدخل بشكل أو آخر في بناء الفعل التعليمي عموما.

إن التعريفات الحديثة للتعليمية حملت في طياتها خلطا بين مفهوم التعليمية والبيداغوجيا واللسانيات التطبيقية ، إضافة إلى اللبس الذي تقع فيه الكتابات التنظيرية الكثيرة من خلال المفاهيم المبنية قوالها اللغوية على ترجمة المصطلح الأخبي didactique ، وكانت حوصلة الأجنبي في في المنافع التعليمية والموقف التعليمية والموقف التعليمية والمعلم والمعلم والمتعلم والمادة التعليمية وعلاقات هذه العناصر الاساسة في التعليم كمجال متخصص منفصل عن الدراسات الإنسانية والاجتماعية بما فيها اللغوية دون أن نعي بذلك الانقطاع عنها في سبيل التكامل المعرفي النظري التطبيقي، هو ترجمة المصطلح إلى أكثر من مبتدع لغوي، فمنهم من ترجمه تعليمية وتعليميات ونجد آخرين من يعتبره تعليمية اللغات ونرصد أيضا من يضع لها المقابل تعليم اللغة، ونلفي من يعرب المصطلح الفرنسي ليكون الديداكتيك وأكثر الكتابات التي يظهر فيها المصطلح المعرب الدراسات التعليمية المعجمية مثلما يظهر لدى أحمد أوزي، حيث يشير بعد ذلك الى الديداكتيك « بعد 1960 أصبح لصيقا بميدان التدريس دون تحديد دقيق لوظيفته » 3.

إن هذه الترجمات اللغوية التي تختلف خلال نقل المصطلح الأجنبي إلى العربية تقع فيما يسمى التشتت الاصطلاحي، وهذا ما يؤدي في أكثر من موضع وظيفي إلى تباين الدلالة، علما أن المنطق التداولي خلاف الوضع اللغوي. فحين نستعمل مصطلح تعليميات اللغات ترجمة للمصطلح الأجنبي سنكون إزاء تحديد مفهوم تعليمية اللغات ترجمة للمصطلح الأجنبي كذلك la didactique des langues . كما سوف لن يختلف الأمر كثيرا عن ترجمة تعليمية المواد أو تعليمية المعارف المخالف المصطلح الأمر كثيرا عن ترجمة تعليمية المواد أو تعليمية المعارف الضورة الأمر حسبنا لا يكمن في الترجمة اللغوية في حد ذاتها لكن، في الكل التعليمي أو ما نطلق عليه مسمى النظرية التعليمية في كليتها. التي تتضمن عناصر تعليمية كثيرة منها تعليم اللغات وتعليم المواد والمعارف ، وتعليم الكبار وتعليم الصغار وتعليم ذوي الاحتياجات الخاصة، وكثيرة هي المفاهيم التي ضمن العملية التعليمية التي يجب أن يحسب لها ألف حساب ليس خلال عملية نقل المفاهيم التعليمية الأجنبية إلى العربية ، لكن قبل التفكير في النقل أي ما نعنيه هو الفهم الحقيق السليم عملية نقل المفاهيم الموطلاحي للمصطلح التعليمي الأجنبي في لغته الأصلية.

¹⁻ عمار ساسين اللسان العربي وقضايا العصرن دار المعارف، بوفاريك البليدة، الجزائر، دت، ص 80.

²- نسيمة ربيعة جعفري، الخطأ اللغوي في المدرسة الاساسية الجزائرية، مشكلاته وحلوله، دراسة نفسية لسانية تربوية، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 2003، ص 128.

^{3 -} أحمد أوزى، المرجع السابق، ص 140.



ما دام الحديث عن الترجمة متعلق باللغة العربية والنقل من اللغات الأجنبية إلى العربية، نرى من اللازم أن نستحضر ما يذهب إلية المنظر اللساني الجزائري الراحل عبد الرحمن الحاج صالح مؤسس النظرية الخليلية الحديثة، حين يلح على إخضاع الترجمات الأجنبية خلال نقلها للقاعدة النحوية القياسية العربية، ليكون المقابل التعليميات المبني قياسا على اللسانيات والرياضيات والصوتيات مثلما يشير إليه الأستاذ يوسف مقران في محاضراته التعليمية في المدرسة العليا للأساتذة الجزائر. يقول عبد الرحمن الحاج صالح «تفضل الكلمة المولدة التي أعتمد في وضعها على سنن كلام العرب في اشتقاقاتهم وطرق توليدهم، وتترك التي لم يعرفها العرب كزيادة اللواحق غير المعروفة في لغة العرب واستعمال وزن أو بناء لم تستعمله إطلاقا أو استعملته في الأصل لمعنى بعيد كل البعد عن المقصود. وذلك مثل صوتم وأسلوبية ومعلوماتية وغيرها. ولهذا يتجنب الاقتباس للأبنية الأجنبية أو التي لها مؤدى بعيدا عما هو مقصود (لم يستعمل المصدر الصناعي المختوم ب: ية- أصلا للدلالة على الصناعة أو العلم بل على الصفة وكون الشيء على هيئة وكيفية مدلولا علها باسم جنس هو هذا المصدر، أما العلوم فان العلماء تعودوا أن يضيفوا لفظة علم إلى الموضوع الخاص واختصروا ذلك بأن استعملوا ياء النسب وصيغة الجمع المؤنث السالم مثل علم الطبيعة = الطبيعيات/ علم الرياضة = الرياضيات/ أو على صيغة جمع التكثير: المناظر (= البصريات)» أ.

إن حاجتنا إلى الاستدلال على ما هو واقع في قضية ترجمة المصطلح التعليمي الغربي يفرض علينا أن نشير إلى مجموعة واسعة من المصطلحات التي استوقفنا قسرا، والتزامنا بحدود المنهجية الأكاديمية للورقة البحثية يفرض علينا ذكرها دون مقاربها بالتحليل مثلما سبق وفعلنا مع المصطلحات النماذج وهي على النحو الأتي:

جدول رقم 01: إحصاء المصطلحات التعليمية الغربية الأكثر تمثيلا لإشكالية النقل إلى العربية

الترجمة المتعددة للمصطلح بالعربية للمصطلح	المصطلح الغربي بلغته الأصلية
علوم التعليم/ علوم التربية	science de l'éducation1
صنافة/تصنیف/شکل/هیکل	taxonomie2
دعم/تعزبز	soutien3
استجواب/ استبيان	interview4
تقويم/تقييم	évaluation5
امتحان/ اختبار	examen6
مستشار تربوي/ مستشار بيداغوجي	conseiller pedagogique7
كفاية/كفاءة	compétence8
أمي/ فاشل	alphabète9

¹⁻ عبد الرحمن الحاج صالح، اقتراح مقاييس لاختيار الألفاظ ضمن (كلمات الوفود المشاركة في المؤتمر الخامس للتعريب المنعقد في عمان ، مجلة اللسان العربي، ع 27، الرباط،1986، ص 70.



إدارة تربوية/ إدارة بيداغوجية	administration éducative10
تحليل المحتوى/ تحليل النص	analyse de contenu11
التقويم الذاتي/ التقييم الذاتي	auto-évaluation12
التعليمية/علوم التعليم/ تعليمية اللغات	didactique13
التربية/ التعليم	éducation14

إن الحاجة إلى الترجمة في مجال التعليم حقيقية وواقية، لان تطور التعليم في مساراته المختلفة والتحول السريع الذي تشهده مجال بحث التعليميات عامة يستدعي تطورا في المقابل في المعجم المصطلحي المؤطر للقواعد الاصطلاحية، من أجل الحفاظ على المقود من الدلالات المتخصصة من جانب، ومأسسة فكر خاص بالتعليمية كعلم قائم بذاته من جانب ثان. لذلك تضع الجهود الباحثة في آليات الترجمة والنقل من لغة إلى أخرى مجموعة واسعة من الشروط التي تحدد اطر النقل الصحيح، ولعل أهمهما – في إطار ما يسهم في بحثنا هذا هو« أن لا يبقى الإنتاج المصطلحي من اختصاص اللغويين إذ جل ما أنتجوه ظل حبس الخزائن والمكتبات، بل يجب أن يتعدى هذا إلى المستعملين العلميين والتقنين، لدرايتهم بالأنماط المختلفة لعمليات الابتكار والاكتشاف في الحقول العلمية والتقنية، حيث يضعون المصطلحات اللائقة للأداء والأدوات ويقرنونها بالمسميات، ثم يروجونها مع عمليات التسويق، وهكذا يكتب النجاح للمصطلح المنتج بالنقل والتداول والحياة »1. فترجمة المصطلح المتخصص في الواقع هو نقل للعلم من بيئة ولغة محددتين مغلف بغلاف فلسفة والثقافة أهل وواضعي المصطلح.، لأجل ذلك سنعتبر أن نقل المصطلح الديداكتيكي مسألة تطبيقية إجرائية تتقاسم أطرافها ثلة من التخصصات وتتضافر في سبيل فاعليها بإبراز المضامين بوضوح وتدقيق المعاني فاعلين يقرؤون المصطلح التعليمي من زوايا مختلفة ، فعالم النفس ينظر إلى التعليم خلاف علام الاجتماع والبيداغوجي ينظر إليه من منظار ليس لغوي. ذا الذي يدفعنا إلى القول – ومن وجهة نظرنا – أن الترجمة فعل مخبري ينجح بنجاح التكامل بين التخصصات ممثلين في الباحثين والطلبة وغيرهم من المهتمين المعنيين فيما نقصده. طبعا غير مقصيين للجهود الفردية هنا وهناك، لكن يبقى أن نلح على أهمية العمل الترجمي الجماعي المخبري على الفردانية فيه.

حاولنا من خلال هذه الورقة البحثية أن نحمل بإشكالية حديثة الملمس إلى سطح الساحة التعليمية وتسليط الضوء عليها لننبه الباحثين في علوم التربية والتعليم والبيداغوجيا إلى أنه على غرار الأهمية العلمية والمعرفية التي تلعيها الترجمة في إرساء مفاهيم التعليم بمفهومه الواسع إلى أن مجموعة واسعة من العوامل تحول دون أن تقوم بهذا الدور على أحسن صورة لأسباب مختلفة:

- القائمون على الترجمة إلى العربية في ميدان التعليم ليسوا من المختصين المتمكنين من حيثيات التعليم بمختلف خباياه.

¹⁻ محمد طبي، تقنيات وضع المصطلح العلمي والتقني، أهمية الترجمة وشروط إحيائها، المجلس الاعلى للغة العربية، الجزلئر 2004، ص120.



- المتخصصون في التعليم تنقصهم الكفاءة اللازمة في الترجمة.
- تتطلب ترجمة المفاهيم الديداكتيكية من اللغات الأجنبية إلى العربية التمكن من القراءة بأكثر من اللغة العربية حيث يستدعي فهم المفاهيم الديداكتيكية أصلا في لغاتها الأصلية مع اعتبار السياقات الخاصة بتلك اللغة ثم يلي ذلك فعل الترجمة مع شروط أساسية أخرى يجب أن تتوفر في المترجم.

خاتمة:

يجب أن نتوخى الحذر عندما نهم بالنظر في قضية لغوية بحثية ترتبط ارتباطا وثيقا بفعل الترجمة، حيث الفعل وحده منعزلا يشكل محورا ذا عناصر كثيرة وأبعاد متنباينة، فما بالنا عندما يتعلق الأمر بالعلاقات البينية مع علوم أخرى، ثم إن القائم على ترجمة الإنشاء ليس كمن يشرف على نقل تلك المعاني المتخصصة في ميادين متعلقة بتجربة إنسانية علمية محددة، تأخذ على عاتقها شرح علم إنساني منهجي، حيث تؤطر مفاهيمه مجموعة واسعة من المصطلحات المتناقلة بين المجالات المختلفة التي يصعب تحديد مصادرها، مثلما لمجال الديداكتيك من دور في صياغة منحى التكامل المعرفي بين العلوم فهو ذلك المجال الذي تلتقي فيه معطيات العلوم ومصطلحاتها.

على الرغم من صعوبة الخوض في هذا الموضوع في اتجاه ما صيغ في الإشكالية، إلا أننا سعينا في هذه الورقة البحثية أن نبرز للمهتمين أهمية الطرح المتمركز حول إشكالية ترجمة المصطلح الديداكتيكي من اللغات الأجنبية إلى العربية، لنصل في الأخير إلى ثلة من النتائج المزبج بين النظربة والإجرائية الملخصة في النقاط الآتية:

نتائج عامة:

- الترجمة تجربة إنسانية تستهدف تحقيق الاحتكاك الإنساني عامة قبل المعرفي المتخصص.
 - الترجمة آلية محورية تدفع إلى التكامل المعرفي في أشكاله المختلفة
- فعل ترجمة الأعمال العلمية ونتائج الدراسات اللغوية تتحكم فها عوامل ليست لغوية فقط بل معرفية وثقافية
 قبل ذلك.

نتائج تطبيقية:

- تتأكد لدينا إشكالية صعوبة نقل المصطلح الديداكتيكي من خلال ما تبرزه معاجم وقواميس التعليم والتربية والبيداغوجيا من توظيف متعدد للمصطلحات مقترنا بمفاهيم متعددة لمصطلح واحد من جهة ثانية.
- تبرز عينات المصطلحات المتداولة في دراسات التعليم وفروعه مصطلحات بجذر لغوي واحد لكن بحروف زيادة مختلفة أو تحويرات للجذر اللغوي بأشكاله متباينة لتوظف للدلالة على مفهوم واحد.
- تقر دراسات كثيرة خاصة منها اللغوية أن فعل الترجمة لا يستقيم حاله إلا أدركنا كيف نحافظ على المعاني السياقية من خلال قالب لغوي واضح مختصر لا يخل بنظام اللغة المترجم إليها.
 - المصطلح الديداكتيكي يخضع للآليات نفسها التي تعتمد في ترجمة أي مصطلح ضمن أي مجال.
 - إشكالية نقل المصطلح الديداكتيكي حديثة مقارنة بما وقعت فيه الدراسات اللغوية والأدبية.



- نبرز من خلال طرحنا هذا أنه من بين أهم الأسباب التي تحول دون الفهم السليم للمضامين المعرفية التعليمية المصطلح ومجموع الإشكاليات المتمحورة حوله وأهمها دلالاته بعد نقله إلى العربية كما أبرزناه مع مصطلح الكفاءة والكفاية.

وبهذا نأمل قد فتحنا بات التحقيق في موضوع تتقاطع من خلاله مجالات معرفية متنوعة ومتباينة، وهذا دليل آخر على أن الترجمة علم قائم بذاته لما له من أهمية علمية وثقافية ومنهجية إجرائية، فالمصطلح الديداكتيكي يتمثل جانبا مهما من العلوم الإنسانية، فالاهتمام به من جوانب مختلفة المعجمية منها والنحوية والمعرفية والتأويلية يلعب دورا محددا لقيمة المعرفة المنقولة عن طريقه. لذا فإننا أمام تحدي مراجعة المصطلح الديداكتيكي ضمن منظومة بناء المعاجم المتخصصة لأجل الإسهام في تنظيم المعجم الديداكتيكي الذي على عاتقه نقل علوم التعليم التي تتطور يوم بعد يوم وبشكل سريع حيث تتدفق المعرفة المتنوعة المعددة من مجالات مختلفة لتصب في التعليم وعملياته لتكون محورا من محاور المعجم الديداكتيكي في الأخير في متناول الباحث والقارئ والطالب في مجال التعليمية.





الذات والآخر من خلال المركزبات الثقافية

The self and the other through Cultural Centrism

الباحث عبد الحق بلڤيدوم، طالب دكتوراه في الأدب العام والمقارن، جامعة باجي مختار عنابة، الجز ائر. Researcher Abdelhak Belguidoum, is a PhD student in General and Comparative Literature, in University of Badji Mokhtar Annaba, Algeria.

الملخص:

يُعَد مفهوم "المركزية" من أهم المفاهيم التي ارتبطت بمصطلح الهويَّة حين تنزع الذات إلى الانغلاق على نفسها، بإعلاء شأنها وإقصاء الآخر؛ إذ إن علاقتهما يطبعها التوتر والسجال. وهي بؤر مشحونة تتكون بفعل نمط من السرود عن الذات والآخر. وقد ظهرت على مرِّ التاريخ مركزيات ثقافية، ارتبط ظهورها بدورة الحضارة. فالتمركز في الثقافات، إذن، يرتبط دائما بفترات التفوق الحضاري، التي تقدم لحاملي هذه الثقافات إحساسا بالتميز والاختلاف والتعالي عن بقية الأمم، باعتبارها المؤهَّلة تاريخيا وإنسانيا لبناء حضارة.

الكلمات المفاتيح: المركزيات الثقافية، الهويَّة، الذات، الآخر، المركزية الإسلامية، المركزية الغربية.

Summary:

The concept of "centrism" is one of the most important concepts associated with the term "identity" when the self tends to confin itself, by lifting it and excluding the other. Their relationship is characterized by tension and controversy. They are charged foci, formed by a pattern of narratives about the self and the other. Throughout history, Cultural Centrism have emerged, whose appearance has been associated with the cycle of civilization. Centrism in cultures, therefore, is always linked to periods of cultural superiority, which give the people of these cultures a sense of distinction, superiority, and transcendence from the rest of nations, as historically and humanly qualified to build a civilization.

Key Words: Cultural Centrism, Identity, Self, Other, Islamic Centrism, Western Centrism.



مقدمة:

يُعَد مفهوم "المركزية" من أهم المفاهيم التي ارتبطت بمصطلح الهويَّة، وهو مشتق من "التمركز"؛ الذي يعبِّر في أبسط معانيه عن الارتباط بالمركز. وهذا المصطلح ذو معانٍ متموجة، فهو يقتضي الشرح والتعريف، طالما أنه يرتبط بالهويَّة ومقتضياتها. إن الهويَّة هي كل ما يميز الذات عن الآخر، وهذه العلاقة بينهما تمثل إشكالية يطبعها التوتر والسجال؛ لهذا فإن دراسة هذه الإشكالية تتيح لنا فهم خصوصية "الذات" حين تنزع إلى التمركز حول نفسها، والتي "تتشوه حين تقوم على تعظيم الذات، وتنطلق من نظرة واحدة إقصائية، تحتقر كل من يختلف معها"!.

يعرِّف الباحث عبد الله إبراهيم التمركز بأنه: "نمط من التفكير المترفع الذي ينغلق على الذات، ويحصر نفسه في منهج معين، ينحبس فيه ولا يقارب الأشياء إلا عبر رؤيته ومقولاته. ويوظف كل المعطيات من أجل تأكيد صحة مقولاته" فالتمركز، إذن، هو حالة من التقوقع على الذات بإعلاء شأنها، وإضفاء لون من التعالي والكمال عليها، وهو في المقابل إقصاء للآخر ورفضه، ورؤيته بنظرة احتقارية وسلبية؛ بناء على المُطلَقات المسبقة والأحكام القيمية، التي تصبح ثوابتا يقاس بها الآخر، ويتحدد الموقف منه "فالآخر حسب هذا الخطاب شر مطلق، وما من رؤية وسط أو تقويم وسط يُعتد بهما" ق.

لا يتجلى "التمركز" في الهويَّة الفردية فقط، بل في الهويَّة الجماعية بصفة أوسع⁴، فلا تكون صورة الأمم، نتيجة لذلك، حاصل توحيد مختلف الصور التي يرسمها أحد أفراد أمة عن أمة أخرى، بل تمثل جزءاً من سلوك أمة تجاه أمة أخرى، وينتج عن هذه العلاقة الجدلية بين الذات والآخر خطاب أحادي الاتجاه "لا يعترف بالمحيط والهامش، مركزي، ينطلق مما يعتقد أنه المنشأ والبداية. هذا الخطاب مليء بالتناقضات وأحكام القيمة، مثير للنزاع والصراع والاختلاف"⁵. والتمركز يتجلى في عدة مظاهر، بما يتناسب مع مكونات الهويَّة الجماعية، فهناك التمركز الديني؛ باعتبار الدين مكونا رئيسا في بناء الهويَّة، وهناك التمركز العرقي، والتمركز اللغوي. لكن هذه الصور تشكل كلاً متكاملا داخل المركزيات الثقافية الكبرى، كمعبِّر عن ثقافة هذه الحضارة التي تمثلها هذه المركزية أو تلك.

المركزيات الثقافية:

ظهرت على مرِّ التاريخ مركزيات ثقافية كبرى، ارتبط ظهورها بدورة الحضارة؛ إذ إن التمركز في الثقافات يرتبط دائما بفترات التفوق الحضاري، التي تقدم لحاملي هذه الثقافات إحساسا بالتميز والاختلاف والتعالى عن بقية الأمم، باعتبارها المؤهَّلة تاريخيا

أ. ماجدة حمود: إشكالية الأنا والآخر (نماذج روائية)، كتاب عالم المعرفة، منشورات المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 2013، ص09.
 أ. عبد الله إبراهيم: التمركز والتمثيل السردي للآخر (الأدب الجغرافي أنموذجا)، مجلة "التسامح" الإلكترونية: www.altasamoh.net، بتاريخ:
 2. عبد الله إبراهيم: التمركز والتمثيل السردي للآخر (الأدب الجغرافي أنموذجا)، مجلة "التسامح" الإلكترونية: 2012/11/10

^{3.} حسين العودات: الآخر في الثقافة العربية من القرن السادس حتى مطلع القرن العشرين، دار الساقي، بيروت، ط1، 2010، ص22.

^{4.} كلود دوبار: أزمة الهوبًات؛ تفسير تحول، ترجمة: رندة بعث، المكتبة الشرقية، بيروت، ط1، 2008، ص42.

^{5.} عبد الرحيم بنحادة وخالد شكراوي: الرحلة والغيرية، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، ط1، 2008، ص07.



وإنسانيا لبناء حضارة¹. وهذه المركزيات كما يعرِّفها الباحث عبد الله إبراهيم: "بؤر فكرية وعرقية ودينية محتقنة ومشحونة بالتوتر، تتكون بفعل نمط من السرود عن الذات والآخر، تنعقد حول حبكة معينة"²

وترتبط هذه المركزيات الثقافية ارتباطا محكما بالسرد، الذي تَمثّل في المتون والمرويات الكبرى، على غرار الأدب الجغرافي قر وبخاصة نصوص الرحلات. ويبرز في هذا السياق، وعبر التاريخ الطويل لسجال الشرق مع الغرب، مثالان عن هذه المركزيات الثقافية الكبرى، هما: "المركزية الإسلامية"، و"المركزية الغربية". وما يميز هاتين المركزيتين أنهما اتسمتا بالتضاد والسجال، والتأثير المتبادل، وارتكزت كلتاهما على مبدأي "المطابقة" و"الاختلاف"؛ أي أن تتطابق مميزات وخصائص الهويَّة الجماعية بين الأفراد الذين ينتمون إليها، وأن تختلف هذه الخصائص المميزة لـ"الذات" عن مميزات "الآخر"، الذي يجب-في نظرها-أن يُقصى ويُبعد "فمن الصعب أن نتصور كيف سنحدد أنفسنا كمجموعة (نحن) بأي طريقة كانت دون آخر مغاير "4، كما تتسم هاتان المركزيتان بهيمنة محدداتها الأيديولوجية 5.

1-المركزية الإسلامية:

لقد تدخلت الأحكام القيمية، والمرجعية الدينية في رسم صورة الآخر، في القرون الأولى لمملكة الإسلام⁶؛ سواء في ذلك الآخر المسلم أو الآخر غير المسلم. وصدرت هذه الأحكام والصور، التي تمثِّل معيارا لرفع قيمة ما أو خفضها، عن مرويات ثقافية مختلفة (سردية ووصفية وعجائبية). والمقصود بالمرويات "كل تعبير يقوم بوظيفة تمثيلية للمرجعيات الثقافية والعرقية والدينية، بغض النظر عن الصيغة"، وقد وجَّهت هذه المرويات أفكار الجغرافيين والإخباريين والرحالة والمؤرخين والفقهاء والمفكرين والأدباء، وكل من يصوغ الصور الذهنية الجماعية المتعلقة بالآخر⁸.

تعبِّر رؤية المسلمين لإمبراطورتهم التي يسمونها: مملكة الإسلام، عن المركزية الإسلامية في أقوى صورها؛ فقد ارتبطت هذه المملكة بالدين ارتباطا وجوديا، فهو يمثل إشراقا نورانيا ربانيا على الأرض، وفي نفس الوقت يمثل نسقا ثقافيا "يضطلع بدور في حياة البشر الروحية والاجتماعية" وهذا الدين هو المحرك الرئيس (وليس الوحيد) في خلق الصور النمطية عن الآخر، وخاصة الآخر غير المسلم، فالدين غير السماوي في نظر الإسلام ليس دينا بل وثنية لا يعترف بها؛ لهذا كان أتباع المسيحية والهودية لهم وضع خاص في هذه المملكة: وضعية أهل الذمة.

^{1.} دييتر سنغاس: الصدام داخل الحضارات؛ التفاهم بشأن الصراعات الثقافية، ترجمة: شوقي جلال، دار العين للنشر، الإسكندرية، ط1، 2008، ص10.

^{2.} عبد الله إبراهيم: المطابقة والاختلاف؛ بحث في نقد المركزيات الثقافية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 2004، ص07.

^{3 .} عن مفهوم الأدب الجغرافي ينظر: عبد الحق بلقيدوم: الأدب الجغرافي العربي؛ المفهوم، الأنماط والتطور، مجلة أنفاس الإلكترونية: www.anfasse.org، بتاريخ: 10 فيفري 2017.

أ. مايك كرانغ: الجغرافيا الثقافية؛ أهمية الثقافة في تفسير الظواهر الإنسانية، ترجمة: سعيد منتاق، كتاب عالم المعرفة، منشورات المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 2005، ص89.

^{5.} ينظر: علي بن إبراهيم النملة: الشرق والغرب؛ منطلقات العلاقات ومحدداتها، بيسان للنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2010.

^{6.} عن مفهوم مملكة الإسلام ينظر: عبد الحق بلقيدوم: مملكة الإسلام من خلال الأدب الجغرافي العربي، مجلة أنفاس الإلكترونية: <u>www.anfasse.org،</u> بتاريخ: 24 فيفرى 2017.

^{7.} عبد الله إبراهيم: التمركز والتمثيل السردي للآخر.

^{8.} المرجع نفسه.

^{9.} نادر كاظم: تمثيلات الآخر؛ صورة السود في المتخيل العربي الوسيط، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 2004، ص113.



ارتبطت معاني الإنسانية بالتالي باتباع الأديان السماوية؛ لذلك ارتبطت صورة السود الوثنيين، ونظرائهم الشقر من سكان المناطق الشمالية، الوثنيين كذلك (في نظر سكان مملكة الإسلام وليس في نظر الإسلام كدين)، بالهمجية التي تقربهم من أنواع السباع والوحوش، ومع هذا يستدرك ابن حوقل بأن يستثني أهل الحبشة والنوبة في قوله: "غير أن بعض السودان المقاربين هذه الممالك

المعروفة يرجعون إلى ديانة ورياضة وحكم، ويقاربون أهل هذه الممالك كالنوبة والحبشة فإنهم نصارى يرتسمون مذاهب الروم"أ. واستثناؤه هذا يرمي به تبيان رفعة مملكة الإسلام؛ إذ شرُفت أقاليم النوبة والحبشة، لما دخلها الإسلام وصارت تحت حكم مملكته، وابن حوقل كغيره من أصحاب المرويات كان مشدودا إلى "المركزية الإسلامية التي تصدر عن اعتقاد راسخ أن مملكة الإسلام هي قلب العالم المتحضر ومركزه الذي يشع على العالم نورا"².

لقد صدرت استنادا إلى هذه المرويات صور مشوشة وغير منصفة عن الآخر، ترسبت في المتخيل العربي الإسلامي في القرون الوسطى، توصف بأنها صور تبخيسية، تحكمها عقلية الإقصاء. وطالما أن النظام الفكري للقرون الوسطى-كما يرى عبد الله إبراهيم -يتسم بثبات المعايير وتكرارها، فإن "دار الإسلام" احتفظت لنفسها بكل قيم النقاء والتعالي والسمو³؛ فـ"الذات" مفعمة بقيم الحق والعدل، و"الآخر" مفتقر لهذه القيم، فهو بهذا المعنى: غفل مهم وبعيد عن الحق "وهو في انتظار عقيدة صحيحة الإنقاذه من ضلاله"⁴.

تكاتفت، إذن، هذه المرويات ضمن آليات مزدوجة الفاعلية، لتمثيل "الذات" و"الآخر"، وأخذت نتيجة لذلك شكلين: فـ"الذات" (دار الإسلام) أخذت كل القيم الرفيعة؛ من النقاء والتعالي والحيوية إلى الصواب المطلق والحق الدائم، "لأن المعمورة تنتبي على الدوام عند تخومها، وهذا يعني أنها أفضل ما في الدنيا"5، فيما يأخذ "الآخر"، ضمن صورة ملتبسة ومتوترة ومنفعلة، كل قيم التشويه والضلال والكسل والخمول، وحتى الوحشية والحيوانية، ما يقصي بالتالي كل قيمة أخلاقية قد تكون لديه، فحُمِّل هذا الآخر "من خلال تفسير خاص، بقيم رُبِّبت بتدرج لتكون في تعارض مع القيم الإسلامية"6.

1-1-دار الإسلام ودار الكفر:

ترتكز المركزية الإسلامية في نزعتها المتعالية على مفهوم "دار الإسلام"، الذي يناقض مفهوما آخر هو "دار الكفر" أو "دار الحرب"، ويختصر أحد الباحثين دار الإسلام في سكانها، فيقول: "ديار الإسلام هي المسلمون، في مقابل دار الحرب أو بلاد المشركين المستباحة من قبل المسلمين حيث لا أمن ولا سلام"⁷، ويُستشف من هذين المصطلحين، أن علاقة "الذات" بـ"الآخر" يعتربها توتر شديد، يصل بها حد الصدام قصد الإلغاء، وهذا المعنى؛ أي "دار الإسلام" قد وضعه الفقهاء للتمييز بين الأراضي التي يسكنها المسلمون، أين

^{1.} أبو القاسم محمد بن علي بن حوقل: صورة الأرض، (دون تحقيق)، دار مكتبة الحياة للطباعة والنشر، بيروت، 1992، ص19.

^{2.} نادر كاظم: المرجع السابق، ص114.

^{3.} جعفر شيخ إدريس: صراع الحضارات بين عولمة غربية وبعث إسلامي، مكتبة الملك فهد، الرياض، 2012، ص26.

^{4.} عبد الله إبراهيم: المرجع السابق.

^{5.} أندريه ميكيل: جغرافية دار الإسلام البشرية؛ حتى منتصف القرن الحادي عشر، الجزء الثالث، القسم الثاني، ترجمة: إبراهيم خوري، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق 1993، ص214.

^{6.} عبد الله إبراهيم: المرجع نفسه.

^{7.} سعد زغلول عبد الحميد: الحياة الدينية في المدينة الإسلامية، مجلة عالم الفكر، عدد أفريل، ماي، جوان 1980، الكويت، ص31.



يأمن المسلم على نفسه ودينه وماله، في مقابل "دار الحرب"، وهي أراضي "الآخر العدو" المتاخم لحدود "دار الإسلام"، وهي دار غربة ومَهلكة، لا يأمن فيها المسلم على نفسه ودينه وماله.

ومن المهم في هذا السياق، الإشارة إلى أن مفهوم المركزية الإسلامية، قد تبلور في حقب اتسمت بالسجالات الدينية بين الأمم .

خلال القرون الوسطى، وارتكز على مفهوم "دار الإسلام" كتعبير عن "الذات" التي تمثل الحق، في مقابل كل الشعوب التي تسكن خارج هذه الدار "باعتبارها شعوبا ضالة ينبغي أن تمتثل للشريعة الإلهية، ويجب أن يبسط الإسلام فيها قيمه الأخلاقية". ف"الآخر"، إذن، بالنسبة إلى "دار الإسلام" يبقى دائما مصدرا للرببة "لذلك فإن ما نراه سرعان ما يتحول إلى شيء متطرف في إيجابيته أو سلبيته، ويجري التعامل معه على هذا الأساس"². والعلاقة بين "دار الإسلام" و "دار الحرب" هي علاقة حرب في أغلبها، لأنه لا سبيل إلى السلام طالما أن كلا من الدارين يناقض بعضها بعضا؛ ف"دار الإسلام" هي الحق المطلق، في رؤية المركزية الإسلامية، فيما الدار الأخرى هي الضلال والشر المطلق، فلا سبيل إذن إلى السلام بينهما.

2-1-دار الصلح (دار العهد):

لقد طبع الصراع العلاقة بين "دار الإسلام" و "دار الكفر"، إذ إن المسلمين داخل مملكة الإسلام، وبحكم الموجّهات الفكرية النابعة من المركزية الإسلامية، إضافة إلى الانتصارات التي حققوها لنشر الإسلام، باتوا مقتنعين بأن معنى الآية: ﴿إن الدين عند الله الإسلام﴾ تُلزم الناس كافة الدخول فيه، وبأن "الآخرين عليهم التسليم بهذه الحقيقة، إما بالعنف، أو بالتفاوض، أو بالتساكن، المهم أن يقبل الآخر، بتفوق المشروع الإسلامي، دينا واجتماعا وحضارة "4، فكان السجال هو سيد الموقف، ولن يدع المسلمون، بالتالي، الجهاد مادام هناك خارج حدود "دار الإسلام"، من هو في ضلال ويحارب ضد انتشار فكرة الحق والعدل.

لم تكن حدود مملكة الإسلام، والحال كما وصفنا، ثابتة يوما، فكانت هذه الحدود دائما بؤرا للصراع مع الممالك الأخرى، المتاخمة والرافضة للدخول تحت حكم هذه المملكة، فكان الجهاد في هذه الثغور-كما كانت تسمى-قائما بشرعيته الدينية، وشرعيته السياسية كذلك، ولم تُستثنى من هذه الحروب، من الممالك سوى الحبشة؛ لموقفها الإيجابي من الإسلام في أول أمره. والحق أن منطق القوة كان هو الغالب في علاقات الممالك بعضها ببعض، وانسحب ذلك على حدودها؛ فالقوي يأخذ لنفسه من أراضي غريمه ويضمها لمملكته، تحت مسوّغ القتال المقدس بين الدارين؛ إذ حتى "دار الكفر"، التي غالبا ما كانت تمثل أوروبا، استندت كذلك إلى مركزية دينية، محركها الفكري والديني هو الديانة المسيحية، ومسوّغها الشرعي هو الدفاع عن مسيحيي الشرق من بربرية الإسلام؛ تجلى ذلك في الحروب الصليبية التي تتالت حملاتها على "دار الإسلام".

أفضى هذا المد والجزر بين "دار الإسلام" و "دار الكفر" المتاخمة لها، بخصوص اكتساب الأراضي، ورسم الحدود بيهما، إلى ظهور ما اصطلح على تسميته: "دار الصلح" أو "دار العهد"؛ وهي مجال فاصل بيهما، أفرزه النزاع المستمر والسعي الحثيث للهيمنة على أراضي التخوم من كلتا الدارين. و"دار الصلح" تعبّر عن حالة تكافؤ في الغلّبة، واستقرار مبدأ: "لا غالب ولا مغلوب"؛ فهذه

^{1.} عبد الله إبراهيم: المرجع السابق.

 $^{^{2}}$. حسين العودات: المرجع السابق، ص25.

^{3.} سورة آل عمران، الآية 19.

^{4.} إياد عماوي: الأنا والآخر ودورها في رسم وتحديد العلاقة بين الوطن العربي والغرب، موقع المنشاوي للدراسات والبحوث:www.minshawi.com ، بتاريخ: 2014/08/30.



الدار، والحال هذه، مزدوجة الولاء بين الدارين "هشة التكوين، ضبابية الهوِيَّة، مخترَقة دائما من إحدى القوتين المحاذيتين لها، تقوم بدور التخوم الفاصلة، حينما تغيب التخوم الطبيعية المانعة لتقدم هذا أو ذاك"، وهي كذلك حربائية الانتماء،

فسيفسائية النسيج الاجتماعي والثقافي والديني، لا تعرف الثبات، ولا يقر لها قرار؛ فهي دائما في شدٍّ وجذبٍ، وأخذٍ وردٍّ بين "دار الإسلام" و "دار الكفر".

2-المركزية الغربية:

لعل أول ما يلفت الانتباه في هذا المصطلح هو كلمة: "غربية"؛ نسبة إلى الغرب. فإذا كانت "المركزية الإسلامية" نَسبت نفسها أو نُسبت إلى أكبر مكون سيطر على هويَّة المسلمين الأوائل؛ ألا وهو الدين الإسلامي، فما هو الداعي إلى نسبة "المركزية الغربية" إلى "الغرب" كاتجاه جغرافي؟ من وجهة نظر الباحث عبد الله إبراهيم فإن ذلك مرده إلى تمخضات حقبة العصر الوسيط؛ وهي الفترة نفسها التي شهدت تقلبات، طورت مجموعة من العناصر الاجتماعية والسياسية والدينية والثقافية، لتشكل مندمجة "هويَّة أوروبا"، وبانتهاء هذا العصر "ظهر للعيان مفهوم (الغرب) بأبعاده الأولية، وسرعان ما ركِّب من المفهومين المذكورين مفهوم جديد هو (أوروبا الغربية)"2.

وهناك رأي آخر، يميل إلى الأخذ بالمعنى الحقيقي للغرب، كموقع جغرافي يعبِّر عن اتجاه من اتجاهات الأرض الأربعة؛ وذلك بالنظر إلى تموقع "أوروبا" غرب اليونان التي كانت تمثل في القديم حضارة العالم، ومهد العلوم والفلسفة، وفي هذا يقول الباحث أنريكي دوسال: "ما أصبح يُدعى اليوم: أوروبا الحديثة، كان ينام بعيدا عن أفق اليونان، وليس بالإمكان، إذن، الخلط بينها وبين اليونان الأصلية. أوروبا الحديثة تقع شمال غرب اليونان، وكانت تُعد، بكل بساطة: همجية، غير متحضرة، وغير إنسانية"ق. وهو رأي يرى أيضا أن أوروبا الغربية هي الوريث الشرعي لحضارة "أثينا" وعلومها وفلسفتها4.

وهذا الرأي يختلف، نوعا ما، مع رأي عبد الله إبراهيم الذي ينفي امتثال مفهوم "أوروبا الغربية" للمعنى الجغرافي، بل تقصّد حسبه-الدلالات الثقافية والدينية والسياسية⁵، وعليه تشكلت هويّته (المفهوم) نتيجة تثبيته لخصائص ومميزات عرقية وحضارية، اتتخذت كركائز ثابتة. وهذا تشكل مفهوم "المركزية الغربية" بناء على تأسيس وجهة نظر حول "الغرب" ترمي الاستحواذ على الإرث التاريخي، بإعادة إنتاجه كامتداد تاريخي خاص به، ما يجعله الوريث الشرعي والوحيد لكل الإنتاجات الحضارية القديمة "وقاطعا أواصر الصلة بينها والمحاضن التي احتضنت نشأتها"⁶، وهذا يصبح كل شيء يدور في هذا الفلك الذي يمثل "الغرب" المركز فيه، فيُقصى بالتالي، كل ما لا ينتمي إلى "الغرب" .

^{1.} عبد الله إبراهيم: المرجع نفسه.

^{2.} عبد الله إبراهيم: المطابقة والاختلاف، ص22.

³ . Enrique Dussel : Europe, Modernity, and Eurocentrism ; The Semantic Slippage of the Concept of "Europe", Nepantla : Views from South 1.3, Duke University Press, 2000, p465.

⁴. Ibid, p467.

^{5.} عبد الله إبراهيم: المرجع نفسه، ص22.

⁶. المرجع نفسه، ص22.

محمد بلخيرة: براديغمات العلاقات الدولية المعاصرة؛ المركزية الغربية نموذجا، الأكاديمية للدراسات الاجتماعية والإنسانية، العدد 10، 2013،
 ص77.



ويقابل مصطلح "المركزية الغربية" مصطلح آخر هو: "المركزية الأوروبية"، وقد وصفتها موسوعة "ويكيبيديا" (Wikipedia) بصفة ملازمة لها، تعبِّر عن التمركز الغربي: "تتصف المركزية الأوروبية بمتلازمة اعتبار الثقافات راقية إذا كانت أصولها أوروبية، ويضيق هذا المعنى أحيانا، بحصر هذه الثقافات في القارة الأوروبية، ويتسع أحيانا أخرى، ليشمل التفرعات المختلفة للحضارة الغربية"1.

استطاعت "أوروبا" أن تؤصِّل لفكرها وتُطوره، وأن تنتج نسقا ثقافيا جديدا، يقول بالخصوصية المطلقة لتاريخ الغرب؛ وذلك عبر تثبيت الفكر الفلسفي اليوناني. فاستمدت "المركزية الغربية"، بالتالي، نظرتها الإقصائية للآخر من التراث اليوناني؛ فالثقافة الغربية فيها "من مظاهر التمركز حول الذات ما لا يمكن إغفاله أو نكرانه، فهي في عمومها ثقافة متعالية، متمحورة حول نفسها، قوامها النظر إلى الآخر نظرة دونية منذ الفلسفة الإغريقية إلى الآن"²، واستندت هذه المركزية في بناء الغرب المتعالي إلى بُعدين، شكَّلا دعامتين أساسيتين لمفهوم التمركز الغربي، هما: التمركز الديني وتجلياته الفلسفية أولا، والتمركز العرقي وإلغاء الآخر ثانيا³.

ويتجلى البعد الأول لهذا التمركز، مع فيلسوف حديث هو "هيجل"، الذي تناول الدين بمنهج فلسفي؛ فهو يستند في تحليله للدين إلى فرضية ترى أن الدين له القدرة في كل مرحلة على التعبير عن الروح المطلق، "ولهذا تعد الديانة المسيحية في نظر هيغل الديانة المطلقة بامتياز" 4، وهي في رأيه الديانة الوحيدة التي استوعبت الديانات السابقة، وانصهرت فيها كل أشكال التعبير الديني، فصار مضمونها بهذا هو "الحق المطلق". وبعيدا عن الخوض في تفاصيل تَشكُّل الجوهر والذات الإلهية، في المسيحية، عبر مملكة الأب ومملكة الابن ومملكة الكنيسة، فإن "هيغل" قد نظر إلى الديانات الشرقية، على أنها قاصرة عن إنتاج تصور الجوهر الإلهي على شكل ذات واعية ومستقلة، فبقيت نظرتها ملتبسة بالطبيعة، وظلت الحقيقة الإلهية في نظرها صورة من صور الاستبداد الشرقي 5 وبهذه الرؤية، نسب "هيغل" إلى المسيحية وحدها، سلامة المنهج في رؤية تفاعل الجوهر مع الروح، وسلب ذلك من كل الديانات الأخرى، فتكاتفت نتيجة لذلك مجموعة من الخطابات، تمركزت فيها المعطيات الفكرية، لتنتج مقولة واحدة مفادها: أن الغرب هو الحقيقة المطلقة نفسها. أُعيدَ-في ضوء هذه المركزية-إنتاج الماضي وصياغته بما يوافق حاضر الغرب المتفوق، بما أنه وقمة دورة الحضارة، "والأهم من كل ذلك فقد تمت صياغة شعورا موحدا بالهويَّة الفكرية والوعي المتماسك، بحيث ظهر الغرب الحديث على أنه الوعي بأسمى أشكاله" 6، فيما بقي العالم-حسب هذه الرؤية-يتخبط في تناقضات وتعارضات عبثية.

لقد اقترنت هذه المركزية بظهور مفهوم جديد، هو مفهوم "الحداثة"، الذي تجلى في ميادين المعرفة والابتكارات العلمية والاكتشافات الجغرافية، وتمخضت هذه "الحداثة"، بالتالي عن ولادة "العصر الحديث" الذي أنتج بدوره "الدولة الحديثة"، وما رافقها من تطوير للنُظُم السياسية والاقتصادية والعسكرية، وهذا ما يقرره الباحث سمير أمين حين يؤكد أن "المركزية الأوروبية ظاهرة متعلقة بالحداثة تحديدا؛ إذ لا تمتد جذورها لأبعد من عصر النهضة، ثم ازدهرت في القرن التاسع عشر".

^{1.} تعريف "المركزبة الأوروبية" من موقع: www.wikipedia.org، بتاريخ: 2015/02/15

^{2.} عبد الله إبراهيم: المحاورات السردية، منشورات الاختلاف، دار الأمان، الدار العربية للعلوم ناشرون، الجزائر/الرباط/بيروت، ط1، 2011، ص177.

^{3 .} الحسن حما: المركزية الغربية؛ أسئلة في الدعائم الفلسفية والمرجعية ، موقع "الشهاب": www.chihab.net، بتاريخ: 2016/07/11.

⁴. المرجع نفسه.

⁵. المرجع نفسه.

⁶. المرجع نفسه.

⁷. Samir Amin: L'eurocentrisme, critique d'une idéologie, Anthropos-Economica, Paris, 1988, p08.



وارتبط مفهوم "الحداثة" بالأيديولوجية الغربية، وما يتوافق مع منظورها للعالم والإنسان، "وأفضى كل ذلك إلى نوع من التمركز حول الذات بوصفها المرجعية الأساسية لتحديد أهمية كل شيء وقيمته، وإحالة (الآخر) إلى مكون هامشي، لا ينطوي على قيمة بذاته، إلا إذا اندرج في سياق المنظور الذي يتصل بتصورات الذات المتمركزة حول نفسها"1.

يعطي التعريف الذي أطلقته موسوعة ويكيبيديا على مفهوم "المركزية الأوروبية" تفسيرا وافيا للبعد الثاني الذي بنيت عليه المركزية الغربية، المتمثل في التمركز العرقي وإلغاء الآخر؛ إذ إن "المركزية الأوروبية" حسب هذا التعريف تكرس المفهوم الذي يقول بأن: أوروبا-الغرب مركز العالم، وذلك باعتبارها الثقافات راقية إذا كانت أوروبية حصرا. وفي هذا يرى الباحث نبيل سليمان أن الفكر الغربي في الفترة المعروفة بـ "المركزية الغربية" بدا متمحورا حول ذاته، ولا يرى الآخر إلا عبر موشورها "الأمر الذي عني أن لا يبصر في الآخر إلا صورة ذاته. وبالتالي فإن تشخيص الفكر الغربي في هذه الفترة للفكر البدائي البربري الوحشي في الآخر، لم يكن غير تشخيص لذاته"².

لقد شكل عصر النهضة منعطفا تاريخيا حاسما بالنسبة لأوروبا في ظل هذه المركزية الغربية؛ إذ معه سيبدأ التحول الجذري الذي سيشكل العالم الحديث في بعدين أساسيين: "تبلور المجتمع الرأسمالي في أوروبا، وغزو العالم بواسطته"، فارتكزت هذه المركزية، إذن، على ثقافة متعالية مبنية على التمايز والتراتبية بين الغرب والعالم الآخر؛ ففي الوقت الذي ترفض المركزية الغربية الأنظمة الشمولية؛ طالما أنها-كما يرى الباحث سمير أمين-لا تأبه باكتشاف القوانين المحتملة لتطور الشعوب، فإنها تقدم نفسها كنظام شامل، إذ تقترح على كل الشعوب "محاكاة النموذج الغربي كمخرج وحيد لكل تحديات العصر"4.

وبهذا يتجلى التمركز الغربي واضحا للعيان: عالم مركزه الغرب وأطرافه بقية العالم، واستنادا إلى هذا المنطق اختلق هذا "الغرب" نظيرا مضادا له هو "الشرق"، وقد كان هذا الاختلاق ضروريا من أجل تأكيد غلبة عناصر التطور المستمر في "الغرب" وغلبة عناصر الثبات في "الشرق"، وهذا ما يؤكده الباحث مايك كرانغ بقوله: "المصطلحات مثل: الشرق والغرب، ليست مجرد كلمات، وإنما هي أسماء مميزة تبني هويًّات أصبحت أقاليم، وأصبحت هذه الأقاليم في النهاية واضحة بالنظرة الغربية المحدقة الشاملة التي تبني نفسها من خلال النظر إلى الشرق، بينما يوجد الشرق من خلال تلك النظرة المحدقة فقط"6.

لقد كرَّست الفلسفة الغربية هذه النظرة من خلال مقولات فلاسفتها؛ فهذا الفيلسوف فريديريك سكينر يقول: "مثلما أن تطور الأنواع والصراع من أجل البقاء أفضى إلى سيادة نوع من الأنواع، كذلك فإن تطور وصراع الثقافات يفضي طبيعيا إلى سيادة الثقافة الأفضل"⁷؛ ويقصد هنا الثقافة الغربية، وهي دعوة صريحة للمجتمعات غير الغربية لقبول هيمنة النموذج الغربي في الثقافة والحياة.

مع استقرار النموذج الرأسمالي في الاقتصاد بأوروبا، أدت هذه الرؤية المتمثلة في: سمو ونقاء الديانة المسيحية، وتعالي النموذج الثقافي الغربي وتميزه، والنظرة الملتبسة والإقصائية إلى الشرق؛ الذي مثَّل النظير المضاد والغامض، أدى كل هذا إلى اتخاذ أوروبا

^{1.} عبد الله إبراهيم: المطابقة والاختلاف، ص22.

 $^{^{2}}$. نبيل سليمان: وعي الذات والعالم، دار الحوار للنشر والتوزيع، اللاذقية، ط1، 1985، ص 0 0.

³. Samir Amin: Ibid, p51.

⁴. Ibid, p08.

^{5.} عبد الله إبراهيم: المرجع السابق، ص29.

^{6.} مايك كرانغ: الجغرافيا الثقافية، ص90.

^{7.} دييتر سنغاس: الصدام داخل الحضارات، ص10.



قرارا تاريخيا: يجب غزو بقية العالم، والشرق تحديدا، وتحريره من ثقافاته البالية ودياناته الوثنية. وكان هذا الخيار الخطير نتيجة حتمية؛

لأنه كما يقول تودوروف: "إن من يؤمن بالأحكام المطلقة، إذن العابرة للثقافات، يكون عرضة لأن يرى في القيم التي اعتاد عليها قيما عالية، وأن يمارس نوعا من التمركز الساذج والدوغمائية العمياء، لكونه مقتنعا بأنه يمتلك بشكل دائم الحقيقة والصواب"1.

توسلت أوروبا في تحقيق هذا الهدف بثلاثة وسائل: "التبشير"، "الاستشراق"، و"الاستعمار"، متخذة تمدين العالم البربري ذريعة لذلك: "ويُخشى أن يصبح خطيرا حقا يوم أن يُقرر أن العالم بأسره يجب أن يفيد من المزايا الخاصة بمجتمعه، وأنه من أجل تنوير سكان البلدان الأخرى يحق له أن يحتلها"². لقد تمكن "الغرب" بما امتلكه من عناصر القوة الحضارية، أن يجعل من نفسه مشروعا يتحرك صوب العالم (خارج الغرب)، ويتمدد في مختلف بقاعه مستخدما في ذلك البعثات الجغرافية والإرساليات التبشيرية والحملات العسكرية³، "وهكذا سنحت الفرصة للمحتل كي يتبجح بأنه يقوم برسالة نشر الحضارة"⁴.

<u>1-2-التىشىر:</u>

لقد انطلق "الغرب" في نظرته إلى الشعوب الأخرى من مبدأ الإقصاء، وعدم الاعتراف-في بعض الأحيان-حتى بإنسانية بعضها؛ حيث يذكر كافين رايلي أن الإسبان بعد اكتشاف أمريكا بعثوا بلجان لتبحث فيما إذا كان للهنود نفوسا، ليتمكنوا من عدهم بشرا أم لا⁵، وهو أسلوب غاية في الهمجية، لأنه كما يقول كلود ليفي شتراوس: "هذا الموقف العقلي الذي يخرج "الهمج" (أو أي شعب يقرر الإنسان أن يعده همجيا) من عداد الجنس البشري، هو بعينه أخص خصائص هؤلاء الهمج أنفسهم" فيها المنطق نُظِر إلى أديان هذه الشعوب أيضا، فطالما أن المسيحية في رأي المركزية الغربية هي الحق المطلق، والدين القويم فعلى كل هذه الشعوب اعتناقها.

لقد اختلفت أساليب الغرب الحديث في إدخال الناس إلى المسيحية، عن أساليب أسلافه أيام محاكم التفتيش في الأندلس؛ أين كان يُفرض التنصير قسرا على المسلمين واليهود⁷، فاتخذت من الترغيب أسلوبا جديدا، يعتمد على نقض وهدم أُسُس أديان هذه الشعوب، وتعويضها بتعاليم المسيحية، فأطلق قساوسة النصارى اسم "التبشير" على عملية دعوة الناس إلى المسيحية، وانبرى لهذه "العملية المقدسة" في نظر "الغرب"، رجال ونساء "سواء أكانوا من العاملين أو العاملات في السلك الكنسي أو المتطوعين والمتطوعات من ذوي الاختصاصات الأخرى، وذلك عن طريق الدعوة إلى النصرانية صراحة، أو عن طريق التعليم المنهجي، أو

^{1.} تزفيتان تودوروف: الخوف من البرابرة؛ ما وراء صدام الحضارات، ترجمة: جان ماجد جبور، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث (كلمة)، أبو ظبي، ط1، 2009، ص19.

². المرجع نفسه، ص19.

^{3.} علي القريشي: الغرب ودراسة الآخر؛ أفريقيا نموذجا، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الدوحة، ط1، 2003، ص23.

^{4.} أحمد طالب الإبراهيمي: من تصفية الاستعمار إلى الثورة الثقافية 1962-1972، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، ترجمة: حنفي بن عيسى، الجزائر، 1972، ص15.

^{5.} كافين رايلي، الغرب والعالم، القسم الثاني، ترجمة: عبد الوهاب محمد المسيري وهدى عبد السميع حجازي، كتاب عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكونت، 1986، ص82.

^{6.} المرجع نفسه، ص82.

^{7.} محمد رزوق: الأندلسيون وهجراتهم إلى المغرب خلال القرنين 16-17، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 1998، ص50.



التثقيف العام، أو الخدمات الصحية، أو الاجتماعية أو غيرها"¹. ارتبط هذا التبشير بانتقال القساوسة إلى كل البلدان التي استطاعت

أن تصلها حملات الغزو التي شنتها أوروبا على العالم، وسُمي هؤلاء المبشرون بـ"الآباء البيض". ويرى محمد عابد الجابري أن هذه الحملات التبشيرية التي نادت بها البابوية، لم تكن في الحقيقة لنشر قيم الدين المسيعي السمحة؛ قيم المحبة والإخاء "وأن الطموح إلى إنشاء دولة مسيحية عالمية تحت سلطة البابا لم يكن في الحقيقة سوى تعبير عن الرغبة الدفينة والجامحة في إحياء الإمبراطورية الرومانية القديمة، الإمبراطورية التي كرست حكم أوروبا للعالم"².

2-2-الاستشراق:

لقد سيطرت المركزية الأوروبية على وعي الناس في أوروبا، فهي التي صاغت حياتهم وأطَّرت مفاهيمهم عن تفوق "الغرب" بجنسه الأري، وأن كل الشعوب الأخرى إنما هي منحطة وخاملة، وزرعت فهم بمقولات فلاسفتها من منتسكيو إلى كانط إلى هيجل عن فلسفة التاريخ، أن روح الشعوب والحضارات بدأت طفولتها في "الشرق" المستبد والمنحط، وأتمت شبابها في أوروبا في كنف الحرية والمساواة. هذه المركزية الأوروبية "سيكرسها الاستشراق تكريسا بالتحرك على الوجه الآخر من العملة، إذ سيشيد لأوروبا ثقافة كاملة عن الشرق تجعله الآخر بالنسبة إلها، لا الآخر الند، بل الآخر الأدنى الجامد المنحط المتخلف".

لقد أصبح للفظة "الشرق" في أوروبا معنى واضحا وشائعا لدى الجميع "وكان المرء يستطيع أن يتكلم في أوروبا عن الشخصية الشرقية، أو الجو الشرقي، أو الحكاية الشرقية، أو الاستبداد الشرقي، أو عن أسلوب الإنتاج الشرقي، فيفهمه السامع" وهذا كان نتيجة للاختلاقات الغربية عن هذا "الشرق" البعيد السحري والمبتذل، اختلاقات نابعة من قصص الرحالة والأدباء (كأنشودة رولان) والتجار وموظفي الإمبراطورية، وقد استقر في الرؤى الثقافية لـ"الغرب" أن "الشرق" "مُعرَّض للفحص الدقيق لضعفٍ في طبيعته، وهذا الموضوع يعتبر حقيقة ثابتة، وحتى لو تطور وتغير أو حوَّل نفسه بنفسه على نحو ما تفعل الحضارات في أحيان كثيرة، فلا بد أن يظل على ثباته الجوهرى بل والوجودى" .

إن الفحص الدقيق الذي عناه إدوارد سعيد هو تلك الدراسات المستفيضة التي كان "الشرق" موضوعا لها في كل مجالاته: الاجتماعية والدينية والتاريخية والجغرافية والأدبية والثقافية، فتشكل في نهاية المطاف علما قائما بذاته، سُعي نسبة إلى موضوعه بعلم "الاستشراق"، يحدده فخري صالح مترجم كتاب "الاستشراق؛ صورة الشرق في الآداب والمعارف الغربية" لضياء الدين ساردار

^{1.} عبد الرحمان حسن حَبَنَّكة الميداني: أجنحة المكر الثلاثة وخوافيها؛ التبشير-الاستشراق-الاستعمار؛ دراسة وتحليل وتوجيه، دار القلم، دمشق، ط8، 2000، ص53.

^{2.} محمد عابد الجابري: مسألة الهويَّة؛ العروبة والإسلام والغرب، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط4، 2012، ص119، وينظر: كافين رايلي: الغرب والعالم، القسم الأول، ترجمة: عبد الوهاب محمد المسيري وهدى عبد السميع حجازي، كتاب عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والأداب، الكوت، 1985، ص194.

^{3.} محمد عابد الجابري: المرجع نفسه، ص126.

^{4 .} إدوارد سعيد: الاستشراق؛ المفاهيم الغربية للشرق، ترجمة: محمد عناني، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2006، ص85.

⁵. Barbara Dell' Abate Çelebi : Orientalisme et identité de genre dans les écrits de voyage de Cristina di Belgiojoso, Synergies Turquie n° 5 - 2012, p42.

^{6.} أحمد درويش: نظرية الأدب المقارن وتجلياتها في الأدب العربي، دار غربب للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 2002، ص123.

^{7.} إدوارد سعيد: المرجع نفسه، ص86.



بأنه: "معرفة ملتبسة تختلط فها الرغبة الحقيقية في المعرفة والسعي إلى التعرف على الشرق بوصفه آخر مختلفا، بالأيديولوجيا والتحيزات

العرقية والثقافية والغايات الكولونيالية وخدمة الإمبراطورية"، ويرى محمد فاروق النبهان بأن: "الاستشراق مرتبط كل الارتباط بالموروث التاريخي للشخصية الغربية في نظرتها للحضارة العربية والإسلامية، وهو موروث مثقل بالتراكمات النفسية، ومشاعر ضاغطة مسيطرة على حركة الفكر مؤثرة في السلوكيات والمواقف"².

كان الاهتمام ب"الشرق" ودراسته، إذن، مرحلة مهمة ولازمة في تاريخ "الغرب"، إذ إن الوعي بـ"الذات" في الثقافة الأوروبية لابد له أن يمر عبر "الآخر" وذلك بتفكيكه وسلبه أنّاه وجعله مجرد موضوع، فيصبح الاستشراق بهذا المعنى: "ذلك النوع من المعرفة التي شيدها الغرب لنفسه عن الشرق بوصفه الآخر الذي لابد من عزله وتمييزه ليصبح في الإمكان بناء (الأنا) الأوروبي كذات وحيدة، كل ما عداها موضوع لها"³.

ويضرب لنا خيري منصور مثالا عن ذلك بالمستشرق "دي بور" الذي درس الفلسفة الإسلامية وحاول سلب صفة الإبداع عنها، بأن نسب كل إنتاج الفلاسفة المسلمين وبحوثهم إلى المعارف اليونانية (طالما أن الغرب هو وريث اليونان حسب رؤى المركزية الغربية)؛ وفي هذا يقول منصور: "إنها نبرة متعالية، مشحونة بهاجس استباقي-كشفي، تذكرنا بتلك النبرة التي كتب بها (دوزي) مؤلفه عن مسلمي إسبانيا، وسنصادف في العديد من الدراسات الاستشراقية مثل هذا الوعد بالاجتراح، والدلالة الوحيدة لهذا في رأينا هي التسابق والتنافس الشديدين الذين اجتذبا عددا كبيرا من المهتمين بشؤون الشرق في فترة كان الغرب فها قد وجد ضالته الجديدة، وفرصته الأثيرة في هذا الجزء من العالم الذي يشكل قاعدة جغرافية بالغة الحساسية للتاريخ".

ومهما يكن من أمر، فإن إنتاج المستشرقين كان دائما محل جدل من قِبَل الشرقيين أنفسهم: فريق يكيل المديح لهذا الإنتاج، ويرى فيه بعثا لأمجاد الحضارات الشرقية؛ خاصة الحضارة الإسلامية، وفريق يتوجس، ويكيل النهم، ويرى فيه تشويها وانتقاصا من مآثر الحضارات الشرقية، وسلبا لأمجادها أن المستشرقين أنفسهم كانوا يمثلون تيارين متمايزين: فريق معجب بالحضارات الشرقية (الإسلامية على وجه أخص)، وسعى في إنصافها وإبراز محاسنها أن وفريق حاقد عليها، همه تشويه صورتها وطمس بريقها. وعن أثر هذا الإنتاج على الحضارة الإسلامية يقول مالك بن نبي: "وبالتالي يتبين لنا أن الإنتاج، بكلا نوعيه، كان شرا على المجتمع الإسلامي، لأنه ركّب في تطوره العقلي عقدة حرمان سواء في صورة المديح والإطراء التي حولت تأملاتنا عن واقعنا

^{1.} ضياء الدين ساردار: الاستشراق؛ صورة الشرق في الآداب والمعارف الغربية، ترجمة فخري صالح، هيئة أبو ظبي للسياحة والثقافة (مشروع كلمة)، أبو ظبي، ط1، 2012، ص09.

^{2.} محمد فاروق النهان: الاستشراق؛ تعريفه مدارسه آثاره، منشورات المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة (إيسيسكو)، الرباط، 2012، ص128.

أ. محمد عابد الجابري: المرجع السابق، ص128.
 أ. خيري منصور: الاستشراق الوعي السالب، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط2، 2005، ص137.

^{5.} منذر معاليقي: الاستشراق في الميزان، المكتب الإسلامي، بيروت، ط1، 1997، ص61.

^{6.} ينظر: يوهان فوك: تاريخ حركة الاستشراق؛ الدراسات العربية والإسلامية في أوروبا حتى بداية القرن العشرين، ترجمة: عمر لطفي العالم، دار المدار الإسلامي، بنغازي، ط2، 2001.



في الحاضر وأغمستنا في النعيم الوهمي الذي نجده في ماضينا، أو في صورة التفنيد والإقلال من شأننا بحيث صيرتنا حماة الضيم عن مجتمع مهار"1.

<u>3-2-الاستعمار:</u>

يمثل الاستعمار الوسيلة الثالثة التي استعملها "الغرب" في تحقيق هدفه الأسمى: غزو العالم. والاستعمار: "تعبير أطلق على استيلاء شعب بالقوة العسكرية على شعب آخر، لنهب ثرواته، واستغلال أرضه، وتسخير طاقات أفراده لمصالح المستعمرين" وهو بهذا المعنى يعبر عن السلطة والهيمنة التي انتهجها "الغرب" غداة انفتاحه على العالم الآخر خارج أوروبا في العصر الحديث، منطلقا من رؤاه الثقافية المكونة للمركزية الغربية؛ خاصة مفهوم "السلب": سلب ونفي "الآخر". كانت معاملة الرجل الغربي المستعمر لغيره من البشر خارج أوروبا معاملة السيد للعبد، وهذا الموقف هو ما يعبر عنه مالك بن نبي بالموقف الاستعماري: "إن الموقف الاستعماري ينشأ في نظر (منوني) كل مرة ينعكس فها اتصال (الأنا) الأوروبي خارج إطار أوروبا، أي كل مرة يقع فها اتصال بين (الأوروبي) و(الأهلي)" وبتحليل نفسي لظاهرة الاستعمار يوضح مالك بن نبي أن النزعة العنصرية هي صفة أساسية في نفسية الاستعمار الأوروبي، وأن هذه الصفة تجزئ النوع البشري لدى المستعمر إلى جزأين: "أحدهما له السلطة والسيادة، والآخر عليه السمع والطاعة، كما يعتقد من يدين بالعنصرية "4، وهذا ما تذهب إليه الباحثة كلارا إينوسينتي عندما تقول إن الاستعمار يشكل نوعا من لقاء الثقافية، تعاني فيه الهويَّة نوعا من لقاء الثقافات، ومع هذا "تهئ العلاقات الاستعمارية-وغالبا بالقوة-مناخا من الهيمنة الثقافية، تعاني فيه الهويَّة نوعا من الصراع غير المتكافئ" .

شكًل مبدأ سلب الآخر ونفيه في المركزية الأوروبية مبعثا لأحلام أوروبية بعالم خالٍ من البشر؛ وقد عبًر الأدباء الأوروبيون عن هذا الحلم في عدة أعمال أدبية؛ منها قصة "روبنسون كروزو" للأديب دانييل دوفو (Daniel Defoe)، وهذه الصفة-حسب مالك بن نبي-هي صفة نفسية أوروبية شاملة تَسِم الروح الغربية بصورة عامة 6، وهذا ما أكده باحث آخر هو علي حمدان من أن نظرية الأرض الفارغة النابعة من المركزية الغربية مكنت "للمشروع الاستعماري البريطاني في أستراليا ونفي الآخر والغائه عن طريق الإبادة 7. إن الاستعمار الأوروبي سيطر على معظم العالم خارج أوروبا، والعالم الشرقي بصفة أدق "ولكي نتعرف على مضمونها العنيف المكتنز بالموروث الافتراسي عبر التاريخ علينا أن نتذكر ببساطة أن بريطانيا كانت تملك قدر مساحتها (142) مرة وفرنسا (22) مرة وهولندا (77) مرة وبلجيكا (70) مرة وإيطاليا (19) مرة، ويكفي أن نتذكر بأن الكونغو تعادل مساحة بلجيكا (77) مرة ببنما هي قد خضعت لنفوذها، بحيث لم يكن للجغرافيا أي معنى أمام سطوة التاريخ "8.

^{1.} مالك بن نبي: إنتاج المستشرقين؛ وأثره في الفكر الإسلامي الحديث، دار الإرشاد للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1969، ص25، وينظر: علي بن إبراهيم النملة: الالتفاف على الاستشراق؛ محاولة التنصل من المصطلح، مكتبة الملك عبد العزيز العامة، الرباض، 2007، ص55.

عبد الرحمان حسن حَبَنَّكة الميداني: أجنحة المكر الثلاثة وخوافها، ص54.

 $^{^{3}}$. مالك بن نبي: في مهب المعركة؛ إرهاصات ثورة، دار الفكر، دمشق، ط 3 ، ص 2 000، ص 3

ألمرجع نفسه، ص18.

⁵ . Clara Innocenti : Construction identitaire en situation coloniale, Colloque «Migration et identité », Université de FRIBOURG, Décembre 2011.

^{6.} مالك بن نبي: المرجع نفسه، ص26.

^{7.} علي حمدان: إشكالية الهويَّة والانتماء، المركز العربي للدراسات السياسية، سيدني، ط1، 2005، ص16.

^{8.} خيري منصور: الاستشراق الوعى السالب، ص187.



3-نقد المركزيات الثقافية الكبرى:

يبدو للوهلة الأولى من هذا الحديث أنه لا فرق بين المركزية الإسلامية ونظيرتها المركزية الغربية، لكن ذلك غير صحيح، وسنرى ذلك فيما يلى:

3-1-نقد المركزية الإسلامية:

لقد انطلقت المركزية الإسلامية في رؤيتها من وحدة وقوة مملكة الإسلام؛ إذ اعتبرت هذه المملكة-حسب المرويات الثقافية الإسلامية-مركز العالم، وأرض الحق والإيمان، ومنتهى إشراق النور الرباني على الأرض؛ ذلك لأنها تطبق في الأرض شريعة الله التي أنزل تعاليمها على نبيه محمد (ﷺ). وهذه المركزية انبنت في واقع الحال على الانزياح الذي وقع في تطبيقات هذه الشريعة وهذه التعاليم الربانية، خاصة فيما تعلق بتطبيقات نظام الحكم والإمامة، وكذلك في النظر إلى الآخر المسلم وغير المسلم (السود كمثال)؛ لذلك يقول عبد الله إبراهيم في معرض مقارنته بين هذه المركزية ونظيرتها الغربية: "الثقافة الإسلامية في القرون الوسطى قد نهجت الطربق نفسه، فقد نُظِر إلى (دار الإسلام) على أنها الحيز الكامل للخير فيما كانت (دار الحرب) مكانا للشرور والدونية".

والواقع أن المركزية الإسلامية صبغت رؤيتها لـ"لآخر" بصبغة الغريب والعجيب كنمط من التفرقة والتراتبية، ولم تكن نظرتها لـ"لآخر" إقصائية أو سالبة؛ لهذا لم يُؤثَر في تاريخ الحضارة الإسلامية على مَرِّ تاريخها أنها انتهجت نهج الإبادة كأسلوب للتعامل مع "الآخر" مهما كان مضادا، وفي هذا السياق فإن الوقائع الدموية التي شهدها التاريخ كانت في الأغلب الأعم وقائع حرب، مبنية على مبدأ الندِّية، والمواجهة المباشرة. ولعل المأخذ الجدي الذي يؤخذ على المركزية الإسلامية أنها حبست نفسها "خلف حواجز لاهوتية، ورفضت ممارسة النقد، ولعل أول ما تحتاج إليه هو النظرة التاريخانية لتتخطى حُبسة الأنا للاعتراف بالآخر"2.

3-2-نقد المركزية الغربية:

لقد كانت المركزية الغربية أشد تمركزا من نظيرتها الإسلامية؛ ذلك أنها شيدت رؤاها الثقافية على مبدأي الاختلاق والنفي: اختلاق القد كانت المركزية الغربية أشد تمركزا من نظيرتها الإسلامية؛ ذلك أنها شيدت رؤاها الثقافية على مبدأي الاختلاق والنبوية، الآخر النظير والنقيض في الآن نفسه، وإثبات الذات بنفيه وإقصائه، إنها ثقافة متعالية: "فقد جرى استبعاد للمؤثرات الخارجية وبخاصة الشرقية، وأعيد إنتاج ثقافة غربية صافية لا تقبل المزاحمة والشراكة"³. لقد استفحل الاستعمار وتحولت الحضارة الغربية إلى حضارة غازية 4، فقادها ذلك إلى اقتراف أهوال من الجرائم في حق شعوب العالم الأخرى، التي عُدت-حسب مبدأ السلب والنفي الغربي-همج تجب إبادتها، أو على الأقل "يجب أن يصبحوا مسيحيين حتى يمكن أن يُعَدوا بشرا" 5، لقد عزز الفكر الاستعماري وما يزال "المركزية الغربية ويؤسس لهويَّة ضيقة الملامح، تعزز الصراع" 6.

تشابَه الشغف باختراق المسافات، بين الأوروبيين بفعل المركزية الأوروبية، والمسلمين الأوائل زمن مملكة الإسلام؛ شغفٌ غذَّته قوة الإمبراطورية، وشساعة أقاليمها، وتنوع شعوبها، ولكن "سِحر البُعد"، كما يسميه مالك بن نبي لا يختص بعصر دون عصر،

^{1.} عبد الله إبراهيم: المحاورات السردية، ص177.

². المرجع نفسه، ص177.

^{3.} المرجع نفسه، ص177.

 ^{4.} محمد محمد حسين: الإسلام والحضارة الغربية، دار الفتح، بيروت، ط2، 1973، ص55.

⁵. Elisabeth Chalier-Visuvalingam: Littérature et altérité, op.cit, p133.

^{6.} ماجدة حمود: إشكالية الأنا والآخر، ص14.



ولا بأرض دون أخرى "بينما لا نجد أثر هذا التأثير الغريب على الاستعدادات النفسية كما أثر عليها في أوربا حتى بعث فيها الروح الاستعمارية، ونلاحظ بوجه خاص أن سحر (العالم البدائي) لم يعمل عمله لأول مرة في أوربا، بل نجد أنه أثر على مكتشفين كبار في عصور أخرى، ووجه أصحاب رحلات كبيرة، مثل ابن بطوطة، والمسعودي، وأبو الفدا فجابوا العالم المتوحش الخاص بزمنهم دون أن تستولي على عقولهم نزعة استعمارية بل كانوا يجوبون البلاد لمجرد المعرفة والفائدة العلمية"، ولعل هذا هو الفرق الجوهري بين المركزية الإسلامية أيام مملكة الإسلام، وغريمتها المركزية الغربية التي مازالت ثابتة الأركان حتى اليوم؛ لهذا يؤكد عبد الله إبراهيم أن المركزية الغربية لم تكتف بمحاولة تقديم رؤية للعالم، بل إنها تقدمت بمشروع سياسي عالمي؛ يهدف إلى تعميم النموذج الغربي، من أجل التجانس المستقبلي للإنسانية، "وخطورة هذا المشروع أنه سوَّغ منطقيا التوسع الغربي، واحتلال العالم وإبادة الحضارات وأحيانا إبادة شعوب بأكملها كما حصل في حالة فتح أمريكا"2.

خاتمة:

يمكننا بعد هذا الحديث عن المركزيات الثقافية أن نخلص إلى أنها-كما يعبِّر عنها اسمها-نمط من التفكير المتمحور حول نفسه، والمعبَّر عنه بسلوك متعال من تعظيم الذات والنظر إليها بنظرة السمو والنقاء من جهة، واحتقار الآخر المنظور إليه كمضاد ونقيض، وتحميله كل صفات الدونية والدنس والهمجية، وبالتالي إقصائه. وقد ضربنا مثلين من أهم الأمثلة عن هذه المركزيات الثقافية: المركزية الإسلامية أولا؛ التي نزعت نحو التعالي في أيام مجدها في القرون الماضية ضمن مملكة الإسلام التي مثلت في شعورها الجمعي إشراق النور الرباني على الأرض، وعمدت بالتالي إلى تنميط العالم خارجها ضمن ما عُرف بالعجيب والغريب. وثانيا المركزية الغربية التي كرست نظرة غربية من خلال إعادة إنتاج كل التراث الإنساني باعتباره جذورا غربية خالصة، سعيا منها إلى الاستئثار بكل إشراقات الحضارات القديمة، وأقصت بالتالي كل ما لا يمت للغرب بصلة، ليبقى هذا الغرب مركز العالم، والمنتج الوحيد لقيم الإنسانية والتحضر، وليبقى هو الوحيد القادر على صياغة معايير التقدم والتخلف، والقادر كذلك على الحكم على أم مجتمع بالخروج من مرحلة التخلف والبربرية إلى مرحلة التقدم والرق الإنساني.

قائمة المصادروالمراجع:

أولا-المصادر:

(1) – القرآن الكريم، رواية ورش عن نافع.

<u>ثانيا-المراجع:</u>

<u>1-المراجع العربية:</u>

- (1) إبراهيم، عبد الله: المحاورات السردية، منشورات الاختلاف، دار الأمان، الدار العربية للعلوم ناشرون، الجزائر/الرباط/بيروت، ط1، 2011.
- (2) إبراهيم، عبد الله: المركزية الغربية؛ إشكالية التكون والتمركز حول الذات، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/بيروت، ط1، 1997.

¹. مالك بن نبي: المرجع السابق، ص27.

عبد الله إبراهيم: المركزبة الغربية؛ إشكالية التكون والتمركز حول الذات، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/بيروت، ط1، 1997، ص33.



- (3) إبراهيم، عبد الله: المطابقة والاختلاف؛ بحث في نقد المركزيات الثقافية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 2004.
 - (4) ابن حوقل، أبو القاسم محمد بن علي: صورة الأرض، دار مكتبة الحياة للطباعة والنشر، بيروت، 1992.
 - (5) إدريس، جعفر شيخ: صراع الحضارات بين عولمة غربية وبعث إسلامي، مكتبة الملك فهد، الرياض، 2012.
- (6) الإبراهيمي، أحمد طالب: من تصفية الاستعمار إلى الثورة الثقافية 1962-1972، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، ترجمة: حنفي بن عيسى، الجزائر، 1972.
 - (7) الجابري، محمد عابد: مسألة الهويَّة؛ العروبة والإسلام والغرب، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط4، 2012.
- (8) العودات، حسين: الآخر في الثقافة العربية من القرن السادس حتى مطلع القرن العشرين، دار الساقي، بيروت، ط1، 2010.
 - (9) القريشي، على: الغرب ودراسة الآخر؛ أفريقيا نموذجا، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الدوحة، ط1، 2003.
- (10) الميداني، عبد الرحمان حسن حَبَنَّكة: أجنحة المكر الثلاثة وخوافها؛ التبشير-الاستشراق-الاستعمار؛ دراسة وتحليل وتوجيه، دار القلم، دمشق، ط8، 2000.
- (11) النهان، محمد فاروق: الاستشراق؛ تعريفه مدارسه آثاره، منشورات المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة (إيسيسكو)، الرباط، 2012.
- (12) النملة، على بن إبراهيم: الالتفاف على الاستشراق؛ محاولة التنصل من المصطلح، مكتبة الملك عبد العزيز العامة، الرياض، 2007.
 - (13) النملة، على بن إبراهيم: الشرق والغرب؛ منطلقات العلاقات ومحدداتها، بيسان للنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2010.
 - (14) بنحادة، عبد الرحيم وشكراوي، خالد: الرحلة والغيرية، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، ط1، 2008.
- (15) بن نبي، مالك: إنتاج المستشرقين؛ وأثره في الفكر الإسلامي الحديث، دار الإرشاد للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1969.
 - (16) بن نبي، مالك: في مهب المعركة؛ إرهاصات ثورة، دار الفكر، دمشق، ط3، 2000.
 - (17) حسين، محمد محمد: الإسلام والحضارة الغربية، دار الفتح، بيروت، ط2، 1973.
 - (18) حمدان، على: إشكالية الهوبَّة والانتماء، المركز العربي للدراسات السياسية، سيدني، ط1، 2005.
- (19) حمود، ماجدة: إشكالية الأنا والآخر (نماذج روائية)، كتاب عالم المعرفة، منشورات المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 2013.
 - (20) درويش، أحمد: نظرية الأدب المقارن وتجلياتها في الأدب العربي، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 2002.
 - (21) رزوق، محمد: الأندلسيون وهجراتهم إلى المغرب خلال القرنين 16-17، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 1998.
 - (22) سليمان، نبيل: وعي الذات والعالم، دار الحوار للنشر والتوزيع، اللاذقية، ط1، 1985.



- (23) كاظم، نادر: تمثيلات الآخر؛ صورة السود في المتخيل العربي الوسيط، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 2004.
 - (24) معاليقي، منذر: الاستشراق في الميزان، المكتب الإسلامي، بيروت، ط1، 1997.
 - (25) منصور، خيري: الاستشراق الوعي السالب، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط2، 2005.

2-المراجع المترجمة:

- (1) تودوروف، تزفيتان: الخوف من البرابرة؛ ما وراء صدام الحضارات، ترجمة: جان ماجد جبور، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث (كلمة)، أبو ظبي، ط1، 2009.
 - (2) دوبار، كلود: أزمة الهويَّات؛ تفسير تحول، ترجمة: رندة بعث، المكتبة الشرقية، بيروت، ط1، 2008.
- (3) رايلي، كافين: الغرب والعالم، القسم الأول، ترجمة: عبد الوهاب محمد المسيري وهدى عبد السميع حجازي، كتاب عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1985.
- (4) رايلي، كافين: الغرب والعالم، القسم الثاني، ترجمة: عبد الوهاب محمد المسيري وهدى عبد السميع حجازي، كتاب عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1986.
- (5) ساردار، ضياء الدين: الاستشراق؛ صورة الشرق في الآداب والمعارف الغربية، ترجمة فخري صالح، هيئة أبو ظبي للسياحة والثقافة (مشروع كلمة)، أبو ظبي، ط1، 2012.
 - (6) سعيد، إدوارد: الاستشراق؛ المفاهيم الغربية للشرق، ترجمة: محمد عناني، رؤبة للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2006.
- (7) سنغاس، دييتر: الصدام داخل الحضارات؛ التفاهم بشأن الصراعات الثقافية، ترجمة: شوقي جلال، دار العين للنشر، الإسكندرية، ط1، 2008.
- (8) فوك، يوهان: تاريخ حركة الاستشراق؛ الدراسات العربية والإسلامية في أوروبا حتى بداية القرن العشرين، ترجمة: عمر لطفي العالم، دار المدار الإسلامي، بنغازي، ط2، 2001.
- (9) كرانغ، مايك: الجغرافيا الثقافية؛ أهمية الثقافة في تفسير الظواهر الإنسانية، ترجمة: سعيد منتاق، كتاب عالم المعرفة، منشورات المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكوبت، 2005.
- (10) ميكيل، أندريه: جغرافية دار الإسلام البشرية؛ حتى منتصف القرن الحادي عشر، الجزء الثالث، القسم الثاني، ترجمة: إبراهيم خوري، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، 1993.

<u>3-المجلات:</u>

- (1) بلخيرة، محمد: براديغمات العلاقات الدولية المعاصرة؛ المركزية الغربية نموذجا، مجلة "الأكاديمية للدراسات الاجتماعية والإنسانية"، العدد 10، 2013.
- (2) عبد الحميد، سعد زغلول: الحياة الدينية في المدينة الإسلامية، مجلة "عالم الفكر"، الكونت، عدد أفربل-ماي-جوان 1980.



4-المراجع الأجنبية:

- (1)- Amin, Samir: L'eurocentrisme, critique d'une idéologie, Anthropos-Economica, Paris, 1988.
- (2)- Çelebi, Barbara Dell' Abate: Orientalisme et identité de genre dans les écrits de voyage de Cristina di Belgiojoso, Synergies Turquie n° 5 2012.
- (3)- Dussel, Enrique: Europe, Modernity, and Eurocentrism; The Semantic Slippage of the Concept of "Europe", Nepantla: Views from South 1.3, Duke University Press, 2000.
- (4)- Innocenti, Clara : Construction identitaire en situation coloniale, Colloque «Migration et identité », Université de FRIBOURG, Décembre 2011.

<u>5-مو اقع الإنترنت:</u>

- (1) إبراهيم، عبد الله: التمركز والتمثيل السردي للآخر (الأدب الجغرافي أنموذجا)، مجلة "التسامح" الإلكترونية: www.altasamoh.net، بتاريخ: 2012/11/10.
- (2) بلقيدوم، عبد الحق: الأدب الجغرافي العربي؛ المفهوم، الأنماط والتطور، مجلة أنفاس الإلكترونية: www.anfasse.org، بتاريخ: 10 فيفرى 2017.
- (3) بلقيدوم، عبد الحق: مملكة الإسلام من خلال الأدب الجغرافي العربي، مجلة أنفاس الإلكترونية: <u>www.anfasse.org</u>، بتاريخ: 2017 فيفري 2017.
- (4) حما، الحسن: المركزية الغربية؛ أسئلة في الدعائم الفلسفية والمرجعية، موقع "الشهاب": www.chihab.net، بتاريخ: 2016/07/11.
- (5) عماوي، إياد: الأنا والآخر ودورها في رسم وتحديد العلاقة بين الوطن العربي والغرب، موقع المنشاوي للدراسات والبحوث: www.minshawi.com، بتاريخ: 2014/08/30.
 - (6) موقع: www.wikipedia.org





المكانُ في الرّواية العربيّة.الجماليّة والتّأويل

The place in the Arabic novel -aesthetic and interpretation

د. أمين مصرنّي. المدرسة العليا للأساتذة. وهران/ الجز ائر. Dr. Amin Morsini, The high school of professors. Oran, Algeria.

الملخّص:

لم يَفْتَأِ العملُ الفيّ والأدبيّ منذُ ظهوره يملأ الدّنيا ، و يشغلُ النّاس ، منذ آمادٍ بعيدةٍ ضاربةٍ في جذُور التّاريخ طولاً وعرضًا؛ نقول عن الإنسان إنّه حيوان مِفنِّ استدْعاءً لمقولة لأهل المنطق مع التّصرّف، إنّه إذا دقّت العبارةُ كائنٌ جماليٌّ دِلاليٌّ مبدع، يلفتُ انتباهه كلُّ شيء به دلالةٌ، ويثيرُ انتباهه كلُّ جميل، فتحيطُ به الدّلالة من كلِّ جانبٍ، ليست تبرحُه، لذلك لم تكن الهيرمينوطيقا الّتي ننسبها إلى هرمس وليدةَ هرمس كما يزعم الزّاعمون، إنّها من قبلِ هرمسٍ كائنةٌ، وتظلّ بعدهُ لا تموت، ما دام في الكون العظيم حياة، ومن ثمّة يجيء المكان في الرّواية غيرَ بيّنٍ، لأنّه يتنزّل عدّة تنزّلات، إذ يحيط به التّأويل من كلّ جانبٍ، فاختلاف الزّاوية يعقبه اختلافٌ في التّأويل.

الكلمات المفتاحيّة: العمل الفنّيّ. الأدب. التّأويل. المكان. الرّو اية.

The Abstract:

Since its appearance, the art and literary work has been filling the world, and has occupied people, since Amada long ago, at the roots of history, length and width. We say about a person that he is an animal that is called a saying to the people of Logic and acting, That if the phrase rang a beautiful semantic object, He draws his attention everything with significance, and excites his attention every beautiful, It is surrounded by the significance of every aspect, not being, So it was not hermeneutic that we attributed to a nascent Hermes, Hermes as alleged by the Preclaims, that it was by Hermes object, and still does not die, And from there comes the place in the novel is not between, because it is a lot of things, as it is surrounded by the interpretation on each side, the difference of the angle followed by a disturbed.

Keywords: The artistic work – The literary – The interpretation - The place - The novel.



إنّ فلسفةً لم تعرف من الدّوام، و التّأبّي على الامّحاء و العفاء، ما عرفتهُ فلسفةُ الإبداع من رسُوخٍ وثباتٍ، وحياة، إنّها فلسفة الفلسفات، حضورًا، و تجلّيًا؛ إذ ما من فلسفة إلاّ و قد كان العمل الإبداعيُّ مركزًا من مراكزها، حتى تلك الفلسفاتُ النّصية الّي ظلّت تصرّ على أنّ الواقع و الوعي، هو الّذي له وجودٌ، و لا وجودَ آخرَ إلاّ العدم؛ و لئن عرف التّاريخ انعطافاتٍ، فلقد كانتِ الاستيطيقا باعتبارها نظريّة للإبداع، والهيرمينُوطيقا بوصفها نظريّةً لفهم هذا والإبداع وتأويله، الفلسفتين و التّفكيريْن الوحيديْن القادرَيْن على الحضور لحظة التّجلّي، كما لحظة الغياب. على حدّ تعبير "ريكور" حين يبوحُ قائلاً: "إنّ الفلسفة الهيرمينوطيقيّة هي فلسفةٌ تتحمّلُ جميعَ مقتضياتِ هذا الانعطافِ الطّويل الّذي يتخلّى عن الحُلم بوساطةٍ شاملةٍ يغدو التّأمّلُ، في نهايتها، مساويًا من جديد للحدس العقليّ داخلَ الشّفافيّةِ مع النّفس لذاتٍ فاعلةٍ مُطلقة".

إنّه حقًا تحمّلٌ لمقتضيات الحياة الأدبيّة جميعها، و لذلك تغدو هذه الفلسفة فلسفة حياةٍ من قبل "شلايرماخر"، و من قبل "ديلتاي"، بل إنّ التّاريخ يثبت كما نفعلُ أنّ الاستيطيقا والهيرمينوطيقا. بعيدًا عمّا يشي به المصطلح لغويًا. كانت حاضرتيْن في الأدب و الأسطورة و في الواقع، لقد كانت تتجلّى مرّة على أنّها التّفسير، و تتمثّل مرّة أخرى كأنّها الفهم أو محاولته، و تظهر مرّة في ثوب الشرح و التّدبّر والتّعليل، و التّعليق، ثمّ إنّها كانت إذا اقتضى الأمر محاولة التّعاطي مع الواقع و العالم، و الذّات باعتبارها كونًا مصغرًا، أو لم يصل الإنسان إلى أنّ الهيرمينوطيقا هي نظرية الفهم، وشهدت المعجمات على أنّ الفعل أوّلَ يحيلُ أحيانًا إلى فهم أوْ دبًر؟، وأنّ الاستيطيقا هي نظرية ألحساسيّة.

لقد تظلّ المحاولات الفنيّة والأدبيّة الطّامعة في محاورة الوجود وجوديًّا، أو المحاولة التّماهي معه فينومينولوجيّا، أو السّاعية إلى فهم الذّات خلاله تحليلاً نفسيًّا، تدين للهيرمينوطيقا، مركزًا في هامش، و بؤرةً محوطةً بنصّ، و ليس ثمّةَ شكّ في أنّ الإنسان كان و لا زال، و سيظلّ عاجزًا، عن تأطير هذا المبحث الأنطولوجيّ الفينومينولوجيّ الهيرمينوطيقيّ، لعلّة واحدةٍ وحيدةٍ مفادها أنّه التّفكير الفلسفيّ الّذي يرضى به الدّين و الشّعر و الرّقص و المسرحُ و الموسيقى و التّشكيل، والرّوايةُ، و كل تمثّلات الذّات و تجلّياتها، إن كانت أثرًا شعربًا، أو موسيقيًّا، أو غيرهُ.

ستظلّ الهيرمينوطيقا حاضرةً حضرتِ القصديّة الهوسرليّة، أم لم تكن، وستظلّ الهيرمينوطيقا تحاور النّصّ، وتجاوزه إلى الفعل ريكوريّا، أو غير ذلك، ستظلّ حاضرةً، وإن أُعلن موت الفنّ هيغليًّا أو إيكويًّا، لعلّةِ أنّها (أي الهيرمينوطيقا)، هي فلسفة التّجلية والتّجليّ، تتجلّى مرّة تراجيديا هيراقليطيّا، ومرّة تشكيلا ظاهراتيّا، ومرّة موسيقى نيتشويّا، وحين نزعمُ أنّها غابت تصيرُ كشفًا هيدغبريًّا.

ومن ثمّة يصيرُ البحثُ عن الأدبيّة بحثًا عن التّأويل في حدّ ذاته، عندما يغيب كلّ مرّة في تضعيفٍ من التّضاعيف، وعلى ذلك يصير التّأويل عقلانيًّا ولاعقلانيًّا، ويصير مباشرًا، وغيرَ مباشرٍ، يكون مرّة توسيعًا لمجهول نصوصٍ يطلب الاستبطان والتّعمّق، ويكون تارةً أخرى دعوةً للتّحلّقِ حول الذّات الفاعلة وعيًا ولا وعيًا، هذه الذّات الّتي قد لا نفهمها إلاّ من خلال تجلّها وإسهامها في أن يكون الموضوع موضوعًا، كما يسهم ذلك الموضوعُ في أن تكون الذّاتُ ذاتًا . على حسْب فهمنا لصاحب " العين والذّهن" " ceil et " الموضوع موضوعًا، كما يسهم ذلك الموضوعُ في أن تكون الذّاتُ ذاتًا . على حسْب فهمنا لصاحب " العين وألدّهن " الموضوع عرضوعًا، وأي التّأويل) مجابهةً حميميّةً يملها الخطابُ والإمكان، وتهًا إلى خارجٍ قصْد خلخلة البُنى، وزحزحة المركز عن عرش لم يكد يبرحه، كما فهمنا من "جاك دريدا"، رغبةً من لدُنه للانشغال باللّعب، وتحطيم المركزيّات، تحطيمًا تأويليّا، إذ يغدو ذلك خطرًا جميلاً، لكنّه صادمٌ، لا مُهادن.

_

^{1.} بول ربكور، من النّصّ إلى الفعل. أبحاثُ التّأويل ، تر: محمّد برّادة، حسان بورقية، منتدى مكتبة الاسكندريّة، مصر، ط1، 2001، ص25.



خلال هذه الممارسة الأنطولوجيّة الظّاهراتيّة، لن نكون بصدد البحث في الحُبْكات، والاستعارات، هذه الاستعاراتُ الّتي نحيا بها، إذ نُوْوِّل ذواتَنا مجازًا ورموزًا، على ذلك سيكون كلُّ ذلك صحيحًا حين ندرك أنّ الفلسفة الهيرمينوطيقة هي تلك الّتي تجعلُ "الخطابَ لا يكون قطُّ من أجلِ مجده الخاصّ، بله ويريدُ، في جميع الاستعمالاتِ أن يحمّل اللّغة تجربةً وطريقةً في سكن العالم والكينونة داخلَه، وهي طريقةٌ تسبقه، وتريد للخطاب أن يعبّر عنها. إنّه ذلك الاقتناع بتصدُّر كينونةٍ إذ يُعبّر عنها على قولنا، هو ما يفسّر إصرارنا على أن نكتشف داخلَ الاستعمالاتِ الشّعريّةِ للّغةِ، الصّيغةَ المرجعيّةَ الخاصّة بهذه الاستعمالاتِ، والّتي من خلالها يستمرّ الخطابُ في قول الكينونة حتى عندما تبدو منسحبةً إلى ذاتها لتحتفيَ بنفسها" أ، إنّنا لا نروم كلّ ذلك، ولكنّا نتعالى عنه إلى موضوعِ آخر لا يقلُّ أهميّةً، وإن كانت الدّراسات فيه قد شحّت عربيّا على الأقلّ، إنّه موضوع "المكان في الرّواية العربيّة، إذ صارت ديوان العرب، حين صارت أكثر الأجناس الأدبيّة معالجةً لقضايا النّاس، وأقربها احتكاكًا بآمالهم، وملامسةً لآمالهم.

ومن ثمّة صار القارئ العربيّ يمارِس البحث عن كاتب نموذج، تمامًا كما صار هذا الكاتبُ النّموذجُ يسعى للعثور على قارئ، إنّه ليس قارنًا أعلى، ولا هو قارئ متوسّط، وليس مثاليًا، على حدّ جهد "أيزر" وتوصّله، إنّه قارئ نموذجٌ يستطيع الارتقاء بالنّصّ، ارتقاءً في حدود الإمكان، إذ هو ارتقاءٌ لانهائي في حدود النّصّ، والبنى الاستعاريّة للخطاب، والإدراكات الدّلاليّة لحدود الأمكنة والفضاءات، ولذلك فإنّه لانهائيّ، لكنّه ليس متاهيّا، ليس يقف عند حدود الدّليل، مادام هناك ماثولٌ يدفعه ليقارب كلّ شيء، مادامت كلّ الحياة حياةً سيميولوجيّة، أي دالّةً، وعليه فليس تقيّدها الصّورة السّمعيّة، والعلامة اللّغويّة، مادام المعنى أكبر مع الرّمز والأيقونة والمؤشّر، إنّه يتجاوز "دي سوسير"، مادام يجد عند "بيرس" مبتغياته، كما يعتقد "إيكو" و "دريدا" مع الفارق الحاصل بين الاثنين.

لقد كان هذا وغيره مبرّرًا حقيقيًّا لنختار موضوعنا الّذي يأتي وسُمُه بـ: "رِهَانَاتُ الْمَكَانِ فِي الرِّوَايَةِ الْعَرَبِيَّةِ الْجَدِيدَةْ. مِنْ جَمَالِيَّاتِ الْفَضَاءُ إِلَى دِلاَلاَتِ التِّيمَةُ" ،إذ يكتسي موضوعُ نظريّة المكان، أو الفضّاءِ أو الْحَيِّزِ، أهميّةً قصوى، مادام الطّابع الشّموليّ الّذي عرفه السّرد العربيُّ، بحثًا عن الإنسان باعتبارهِ قيمةً ومعيارًا، بعد أن ألغتْه نظريّاتٌ وقتلته دهورًا عديداتٍ، ولم تجد إذّاك إلاّ نظريّة الفهم، أو نظريّة فهم الفهم مخلّصًا وملاذًا قد يكون آمنًا، وقد يكون موجشًا.

وإنّ مِن مبرّرات، اختيارنا للمكان في الرّواية أيضًا مبرّرات أُخَر أهمّها أنّ عنصر المكان أو الفضاء قد صار .بداية . العنصر الأهمّ في الدّراسات السّرديّة النّقديّة المعاصرة، بعد أن خاض النّاقدون في عناصر العمل السّرديّ ومكوّناته خوضًا كافيًا، خلّف للمكتبة العالميّة والعربيّة، من الدّراسات ما فيه الغناء الكبير. ينضاف إلى ذلك أنّه "لم تُعنَ الدّراسات الشّعريّة أو السّيميائيّة في النقد الحديث بتخصيص أيّة مقاربة وافية ومستقلّة للفضاء الرّوائيّ، باعتباره ملفوظًا حكائيًا قائم الذّات وعنصرًا من بين العناصر المُكوّنة للنّصّ، وعلى العكس من ذلك، فقد كان الزّمن الرّوائيّ موضوعا للعديد من الدّراسات، وهذا ليس بمستغرّب، لأنّ الزّمن، زمن الخطاب، وزمن القراءة، هو العامل الأساسيُّ لوجود العالم التّخيُّليّ نفسِه²، وحقيقة نجد أنّ حظ عناصر الرّواية من دون الفضاء قد شهد حظوةً لم يشدها هذا الإطارُ المكانيّ، حتّى أدرك المشتغلون على السّرديّات والرّوائيّون أنفسهم أنّهم ليسوا في مقابل المكان المعتاد، "فهو ليس مكانًا معتادًا كالّذي نعيشُ فيه أو نخترقه يوميًّا، ولكنّه يتشكّلُ كعنصرٍ من بين العناصر المكوّنة للحدث الرّوائيّ؛ وسواءً جاء في صورة مشهدٍ وصفيّ أو مجرّد إطار للأحداث، فإنّ مهمّته الاساسيّة هي التّنظيم الدّراميّ للأحداث.... الفضاء الرّوائيُّ هو الّذي يكتب القصّة حتّى قبل أن تسطّرها يدُ المؤلّف".

^{1.} المرجع السّابق، ص27. 26.

^{2.} حسن بحراويّ، بنية الشّكل الرّوائيّ. الفضاء. الزّمن. الشّخصيّة، المركز الثّقافيّ العربيّ، الدّار البيضاء، المغرب، ط2، 2009، ص25.

^{30.} المرجع نفسه، ص30.



وعلى ذلك نحاول الخوض في مسألة الفضاء الرّوائيّ. على صعوبتها وخطورتها. انطلاقًا مِن قناعةٍ مفادُها أنّ الفضاء "قد كان ولا يزالُ يضطلِع بالقسط الأكبر من عمليّة بناء الأكوان السّرديّة "أ، وإنّنا لنروم سبر أغوار الفضاء الرّوائيّ لأنه عندنا ذلك الفضاء الّذي " لا يخضعُ للمعنى، إنّما يمضي مع المعنى في سياقٍ واحد، إنّه ناتِجٌ حتْمًا عن تغيير موقف الإنسانِ من الواقع، غير أنّه على مستوى النّصّ لا يظهر تابعًا لأيّ مضمون أو موقفٍ سابقٍ عليه، لأنّه هو نفسُه يصبح مصدر المعنى أو على الأصحّ مصدر المعاني المتعدّدة اللاّمحدودة "2.

فالفضاء قد يكون وطنًا بأكمله، وقد يكون مدينة، أو قرية، أو صحراء ممتدّة وسيعة، وقد يكون جزئيًا شارعًا أو مقبًى أو مطارًا، ولذلك قد نلفيه ينخرِطُ في مسالك التّأطير الدِّلاليّ الشّامل للنّص، وقد لا نجده، ومن ثمّة فالحديث عن الفضاء الرّوائيّ لهو حديث عن عنصرٌ بانٍ في نسقيّة اللّعبة التّأليفيّة لشذرات الخطاب، فهو . كما يرى هربرت":" يُرى لا كإطار جغرافيّ للمحكيّ، ولكن بالأحرى كعنصر بنينة"³

وهو الذي يحدونا إلى أن نخوض في دلالات الثّيمة" "Thème" أو الموضوعة، إذ لا يقدّم الفضاءُ نفسه في إطار معنى واحد، إنّه عبارةٌ عن معانٍ متعدّدة ولا محدودة، يحكمها المشهد الّذي تجيء فيه، وكون هذا الفضاء هندسيًّا أو مجازيًّا أو معادِيًّا، أو أيديولوجيًّا، كما يحكمها كونُ الفضاء مُغلقًا أو مفتُوحًا، بالإضافة على المعاني العديدة الّتي ينتجُها القارئُ باعتباره شريكًا تأويليًّا، وبوصفه عنصرًا عامّا في السيميوزيس المتناهي واللاّ متناهي على حدّ سواء.

قِدمُ الحديث عن المكان:

خلال الّذي قلْناه آنِفًا نخلُص إلى أنّ الحديث عن المكان لم يكُ يؤمًا غريبًا عن الدّرس العربيّ، إذ الحديث عنه وعن فلسفته، قديمٌ قدم الدّرس الفلسفيّ العربيّ الإسلاميّ، وقبله، فلقد احتفى الشّاعر العربيّ بالمكان، حتى صار الطّللُ والدّارُ والرّبْعُ وغيرها منطلقًا ومآلاً، ومن ثمّة راح العرب يبنون على المكان جماليّات القصيدة، فلم يُعدّ شاعِرًا من لم يقفْ، وما الوقفةُ إلا استدعاءٌ للمكان، وتصييره من جغرافيا إلى تراجيديا، فأنطولوجيا، ومن ثمّة راح العرب والمسلمون يتلقّون عن الفلسفة اليونانيّة ما يؤسّسون به لشعريّة المكان، بعد أن كانت المُعْجمات العربيّة قد خاضتْ فيه تفصيلاً وتنخيلاً لغويّا، في الدّلالة الّي تشي بها الكلمة في الفضاء العربيّ الصّحراويّ المفتوح، فإذَا "المكانُ يساوي الموضِع، وجمعهُ أمكنةٌ وأماكن"4.

إنّ كلمة موضِع "في أصل تقدير الفعل مفعِل، لأنّهُ موضِعٌ لكينونة الشّيء فيه... والدّليل على أنّ المكان مفعِلُ أنّ العرب لا تقول في معنى هو مني مكان كذا وكذا إلا مفعِلَ كذا وكذا، بالنّصب"5، فلقد "نشأ المفهوم، ويقول "أبو البقاء" في كتابه "الكُليّات": "إنّ المكانَ لغةً، الحاوِي للشّيء المستقرِّ من التّمكّن لا مفعِل من الكون"6، وللمكان عند العرب وغيرِهم مرادِفات عديدات، إذ تستعمَلُ للدّلالة عليه، وللنّيابة عنه، منها "المحلُّ، والأينُ، والملاّءُ، والحيّرُ، والموضِعُ، والخَلاَءُ، والفَضَاءُ.، فإذا بدأنا بالمحلِّ فإنّ العرب تطلّقُهُ على البعد7والبيْن، ولذلك قالواْ: "وأمّا الأيْنُ، فعِندهم هو سؤالٌ عن مكان. وهي مُعْنِيَةٌ عن الكلام الكثير وعن التّطويل، وذلك أنّك

^{1.} دليلة زغودي، الفضاء المفارق في رواية "ذاكرة الجسد"، مجلّة الواحات للبحوث والدّراسات، جامعة غرداية، الجزائر، ع18، جوان2013، ص27.

² ألبريس، الاتّجاهات الأدبيّة في القرن العشرين، تر: جورج طرابيشي، منشورات عويدات، بيروت، ط1، 1965، ص17.

³. نقلاً عن: دليلة زغودي، الفضاء المُفارق في رواية ذاكرة الجسد، ص27.

^{4.} ابن منظور: لسان العرب، مج 13، مادّة: مكّنَ ، دار صادر بيروت، د، ت،ص414.

^{5.} المكان نفسه، الصّفحة نفسها.

^{6.} أبو البقاء، الكُليّات، مؤسّسة الرّسالة، بيروت، ط2، 1998، ص332

^{7.} الأزهريّ، التّهذيب، تح: عبد السّلام محمّد هارون، ج5، الدّار المصربّة العامّة للتّأليف، مصر، د.ت، ص95.



إذا قلت أينَ بيتُك؟ أغناك ذلك عن ذكر الأماكن كلِّها، وهو اسمٌ لأنّك تقول مِن أين..... اللّيث: الأَيْنُ وقتٌ من الأمكنة، تقول أين فلانٌ فيكون منتصبًا في الحالات كُلّها ما لم تدخله الألفُ واللاّم"1.

وحين نتعرّض للملاء فهو لغةً ضدّ الخلاء 2، ويُطلق على المتسع من الأرض 3 وخلال خوضنا في هذا الموضوع سنعرض إلى "الحيّز" وهو واحد من الألفاظ الّتي تريد بكثرة مرادفةً للمكان، ومن جهة اللّغة، فإنّه: "الفراغُ مطلقًا سواءً مساويًا لما يشغله أو زائدًا عليه، أو ناقصًا عنه، يُقال زيدٌ في حيِّزٍ وسيعٍ يسعُه. وفي حيّزٍ ضيّق لا يسَعُه هو بل بعض أعضائه خارج الحيّز كذا قيل، وفي أكثر كتب اللغة إنّه المكان إلى في أنّه "المكان الواسعُ من الأرض، والفعل فضا يفضو، فضوًا، فهو فاضٍ . وفضا المكان وأفضى، إذا اتّسع، وأفضى فلانٌ إلى فلان، إذا وصل إليه، وأصله أنّه صار في فُرجته وفضائه، وحيّزه، والفضاء "الخالي" الواسعُ من الأرض "5. المكانُ اصطلاحًا وفلسفةً:

المكانُ في تصوّر الكنديّ:

هذا في ما يتعلّق باللّغة، وقدْ وجدْنا اهتمامًا بالغًا، وعنايةً مركّزةً على هذه اللّفظة الّتي هي عنوانٌ وجوديٌّ، إذ أهميّته كامنةٌ في عنوانيّته هذه، أمّا الفلاسفة، نعرض لثلاثةٍ فقط، هم: عنوانيّته هذه، أمّا الفلاسفة، نعرض لثلاثةٍ فقط، هم: الكنديُّ، وإخوان الصّفا، وأبو حيّان التّوحيديّ.

أمّا الكِنديُّ فإنّه قبل أن يشرح مذهبه في مسألة المكان. راح يعرِضُ تاريخ الخوض في المكان لدى من سبقوه، وانطلاقًا من الغموض الّذي خلُص الرّجل إلى أنه يطبع المسألة رأى الكنديّ سبب ظهور اتّجاهيْن في فلسفة المكان، الأوّل: ينفي وجود المكان، والثّآني يقرّ بوجوده، وهو مذهب أفلاطون "Platon" وأرسطو طاليس، وقد أخذ الكِندِيّ به6، وعلى ذلك له دليلان، يقوم الدّليل الأوّل الموسوم: الجسم والمكان، على "أنّه إذا زاد الجسم أو نقُص أو تحرّك، فلا بدّ أن يكون ذلك في شيء أكبرَ من الجسم، ويحوي الجسم، ونحن نسمّي ما يحوي الجسم مكانًا "7، وهو ما يُدعى في الثّقافة الإسلاميّة التّحييز، وهي فكرةٌ عقديّة فلسفيّةٌ، قبل أن تنتمي إلى أيّ مجال، وهي مظهرٌ مِن مظاهر تأثّر الفلسفة العربيّة الإسلاميّة بالفلسفة اليونانيّة. وأمّا الدّليلُ الثّاني الّذي يسوقه "الكنديُّ" انتصارًا للفكرة أفلاطون وأرسطو طاليس، فإنّه الدّليل الموسومُ: ثباتُ المكان، وهو عنده (أي المكان) ثابت لا يفسُد، وليس يرتفِعُ مِن الوجود إذا غادره الجسم المتمكّن فيه، ولذلك يسوق لنا مثالاً عن ذلك قائلاً: "وذلك لأنّك ترى هواءً حيث يوجد خلاءٌ تارةً، وترى الماء حيث كان الهواء تارةً أُخرى، وذلك لأنّه إذا دخل الماءُ خرج الهواء، لكنّ المكان مع هذا يوجدُ ولا يفسُدُ أيُّ واحدٍ منهما"8.

^{1.} ابن منظور، لسان العرب، مج13، ص44.

^{2.} ابن السيّد البطليوسي، المثلّث، تح: صلاح الدّين الفرطوسيّ، دار الرّشيد، بغداد، 1981، ص173.

^{3.} انظر: الأزهريّ، التّهذيب، ج15، ص404.

^{4.} محمّد على البّهانويّ، كشّاف اصطلاحات الفنون، مج1، طبعة نيكال، كلكتة، الهند، 1862، ص298.

^{5.} ابن منظور، لسان العرب، مج13، ص157.

^{6.} حسن مجيد العبيدي، نظريّةُ المكان في فلسفة ابن سينا، دار الشّؤون الثّقافيّة العامّة، بغداد، 1987، ص33.

^{7.} الكنديّ، رسائل الكِنديّ الفلسفيّة، ج2، تح: عبد الهادي أبو ريدة، مصر، 1953، ص28.

^{8.} المصدر السّابق، الصّفحةُ السّابقة.



المكانُ في تصوّر إخوان الصّفا:

وحين ننتقل إلى إخوان الصّفا: فإنّنا لا نجد خلافًا . من حيث المنطلقاتُ . عمّا أرساه الكنّديّ إذ كلا الطّرْحين مستمدٌ من الأرسطاليسيّة فكرته عن المكان، ويمكن حصرُ طرح "إخوان الصّفا" في مفهومين اثنين، هما المكانُ والخلاءُ، وقبل أن يعرض لنا إخوان الصّفا موقفهم من المكان، عرضوا لموقف الجمهور منه إضافة إلى الفلاسفة الآخرين، ومن ثمّة فهو عند الجمهور وعاءٌ يتمكّن فيه الجسم، مثلا الماءُ مكانُه الكوزُ الّذي هو فيه، اما عند الفلاسفة فالموقف مختلفٌ، فمنهم من يتصوّرُ أنّ المكان جوهر، ومنهم من يتصوّر أنّ المكان عرض.1، فهو إذن ذلك "الفصل المشتَركُ بين السّطح الحاوي وسطح المحوى"2، وعلى ذلك وبناءً عليه، يعرضون رأي أرسطو طاليس للمكان فحدُّه أنّه "كلُّ موضِع تمكّن فيه المتمكّنُ، وهو نهاياتُ الجسم"3.

يصلُ إخوان الصّفاُ إلى موقفٍ يرى نفيَ الخلاء أساسًا، وموقفا، سواءً داخلَ العالم أو خارِجه، وهو تبنّ للموقف الأرسطوطاليسيّ، ويجيء ذلك خلال فصلين من الرّسائل الطّبيعيّة، الأوّل خاصّ بنفيهم وجود خلاء في العالم، ومثالهم في العلاقة بين الأجسام الطّبيعيّة في العالَم، "طبقات البصل"4 الّتي لا يوجد بين طبقاتها فراغٌ ولا خلاءٌ إلاّ فصلٌ مشتَرك وهميّ5، وحجّتهم في ذلك منطقيّةٌ رياضياتيّة تقوم على أنّ "معنى الخلاء هو المكانُ الفارغُ الّذي لا متمكّنَ فيه، وبما أنّ المكان صفةٌ مِن صفاتِ الأجسام لا يقوم إلاّ بالجسم الواحد، ولا يوجد إلاّ معه"6، ومن خلال ذلك، فلا يوجد مكانٌ لا متمكّن فيه قطُّ إذن7.

المكانُ في تصوّر أبي حيّان التّوحيديّ:

وحين نتحدّث عن المكان عند "أبو حيّان التّوحيديّ" نقول يجيء حُوْضُ أبي حيّان في مسألة المكان ضمن كتابه المقابسات، خلال المقابسة الحادية والتّسعين، والنّاظرُ خلال كتابي الفيلسوفين اللّذين سبقا، وغيرهما وهم كثير، يجدُ أنّ مسألة المكان لدى أبي حيّان، تجيء خلال سؤال الماهية، "ما؟" الّذي يشملُ أشياء لا حصر لها، وهذه مجموعة حدود ومصطلحات جمعها "التّوحيديّ" ووعاها، من خلال مجلس شيخه" أبو سليمان المنطقيّ"، وهي الّتي أعاد "التّوحيديّ" كتابتها بأسلوبه المتأدّب المتفلسف، ليكون سؤال المكان، "ما المكان؟"، ويأتي جواب التوحيديّ بأنّه "حيثُ التقى الأفُقان، المحيطُ، والمُخاطُ به، وهو أيضا ما بين سطح الجسم الحاوي، وانطباقه على الجسم المحويّ"8،

و بهذا نخلُصُ إلى أنّ التّوحيديّ لا يخرُج عن الكنديّ والفارابي، حين يتحدّث عن المحيط والمحاط به، ولا يخرج عن أرسطو طاليس، وهو ما جاء عند الكنديّ، والفارائي، واخوان الصّفا وابن سينا9.

^{1.} انظر: حسن مجيد العبيدي، نظريّة المكان في فلسفة ابن سينا، ص35.

^{2.} إخوان الصِّفا، الرّسائل، مج2، دار صادر، بيروت، 1957، ص12

^{3.} نقلاً عن المصدر نفسه، ص387.

^{4.} انظر: المصدر نفسه، ص28.

^{5.} انظر: المصدر نفسه، الصّفحة نفسها.

^{6.} المصدر السّابق، الصّفحة السّابقة.

^{7.} انظر: حسن مجيد العبيديّ، نظريّة المكان، في فلسفة ابن سينا، ص35.

^{8.} أبو حيّان التّوحيديّ، المقابسات، تح: محمد توفيق حسين، بغداد، 1970، 358.

^{9.} انظر: حسن مجيد العبيديّ، نظريّة المكان، في فلسفة ابن سينا، ص37.



وخلالَ هذا وغيره يتجلّى ما لِلْمكان من أهميّةٍ في التّراث العربيّ الإسلاميّ، ولذلك كان هذا وغيره من أهمّ القضايا الّي أخذها الفلاسفة العرب والمسلمون عن اليونان، وزادُوا عليها وعيًا وإدراكًا لمسائل "الزّمان" و"المكان" و"البرودة" و"الحرارة" و"العقل"، وغيرها.

ما المكانُ؟

انطلاقًا ممّا سبق، وممّا سيأتي، يمكنُ لنا القولُ إنّ المكان. الّذي نحنُ في معرِض الحديث عنه والخوض فيه. لم يكن يومًا مجرَّد وجودٍ ماديّ نركنُ فيه إليه، إنه ذلك الوجود الّذي يستوعبنا بكلّ حركاتنا وسكناتنا، أيْ أنّه ذلك الجسمُ الّذي نحويه ويحُوينا، وإنه تلك الجزئيّة الّتي يرفضُ لا وعيُنا التّنازل عنها، حين يُسْلمها إلى الحُضور كلما عن له. وإذا كان عنصر المكان جزئيّة في النّص السّرديّ عاديّة، في ما قبل البنيويّة، فإنّه قد شهد اهتمامًا بالغًا منذ أن رجحت كفة النّسق ومقولتُه، أي منذ أن صار المكان كغيره . بنيةً دالّةً لا تعريفُ قرارًا على مستوى الدّلالات والرّمزيّات والمعنى، ومن ثمّة أضحى التّعامل مع البنية المكانيّة تعامُلاً استشكاليًّا، إن على مستوى المصطلح، أو تمثُّلاته، خصُوصًا حين يتعلّق الأمرُ بالمقابل العربيّ الّذي وقف في كثير من الأحيان بين مصطلحيْ ، "Space " الأنجليزيّة، و" الفرنسيّة، إذ انحصرت التّرجمة بين "الفضاء"، إشارةً إلى السّعة والفراغ المتدّ، استنادًا إلى تعاليم السّيميائيّات الّي تلجّ على مقولات الانفتاح والسّيميوزيس، وبين ترجمته إلى "الحيز..."1، الّذي يشير إلى معطيات المكان في ضيقه ومحدوديّته، وهو المستلمّمُ من عناصر النّصّ في ظلّ الطّروحات البنيويّة، وهذا لا يلغي أن نذكر أنّ المكان قد قوبل الحدن "Le temps et le lieu, roman" الموسوم: "louri Trifonoy" الموسوم: "Le temps et le lieu, "2.

^{1.} حول ما يتعلق بمصطلح "الحيّر" يقول الدكتور "عبد الملك مرتاض" في كتابه: "في نظرية الرّواية، منتصرًا لمقولة الحيّر". وإن كان كلامه سيطولى: "لقد خُصننا في أمر هذا المفهوم، وأطلقنا عليه مصطلح "الحيّر" مُقابِلاً للمصطلحيْن الفرنسيّ والإنجليزيّ (Espace, Space) في كلّ كتاباتِنا الأخيرة. وقد حاولُنا أن نذكر في كلّ مرّة عرضنا فيها لهذا المفهوم علّة إيثارنا مصطلح "الحيّر" وليس "الفضاء" الذي يشيعُ في الكتابات النقديّة العوريّة المعاصرة. ولعلّ أهمّ ما يمكنُ إعادةً ذكره، هنا، حتى لا نكرّرُ كلّ ما قرّرناهُ مؤن ذي قبل، أنّ مصطلح "الفضاء" من منظورِنا على الأقلّ، قاصرٌ بالقياس إلى الحيّر؛ لأنّ الفضاء من الضرورة أن يكون معناه جاريًا في الخوّاء والفراغ؛ بينما الحيّر لدينا ينصرفُ استعمالُه إلى النتّوء، والوزن، والثقل، والحجم، والشّكل.... على حين أنّ المكان نريد ان نقِفَهُ في العمل الرّوائيّ، على مفهوم الحيِّر الجغرافيّ وحدّه، ولا يكادُ النقاد الغربيّون يصطنعون مصطلح "المكان" إلاّ عَرَضًا، ولدلالات خاصة، وعبر حيِّر ضيّقٍ من نشاطهم؛ أمّا المصطلحُ الشّائعُ والّذي يُعنُونُون به كثيّهم ومقالاتهم فإنّما هو الحيّر بالمفهوم الذي ذهبننا إليه، على الرّغم مِن الجمهرة بين حيّر وأخر يظلُ مطروحًا لليّقاش... وقد رأينا أنّ جمهرة الكتاباتِ الجادّة إنّما توقّفتُ لدى الحيّر بالمفهوم الذي ذهبننا إليه، على الرّغم مِن أنّ القمير بين حيّر وأخر يظلُ مطروحًا لليّقاش... وقد رأينا أنّ جمهرة الكتاباتِ الجادّة إنّما توقّفتُ لدى الحيّر بالمفهوم الذي ذهبننا إليه، على الرّغم مِن الرّوائيّ قد لا يكون مُفتورًا إلى كلّ هذا العناء حين ينظر إلى العالَم نظرةً فلسفيّةً مجردة، فمن الأوْلى أن يُسجّر مكانٍ ضيّق أو واسعٍ إلى رؤيةٍ فنيّة.... إنّ العقل، عيض تسخير رسم أحيازٍ ممتدةٍ لاهثةٍ تضطربُ فها الشّخصيّات، إنّ الحيّر لا ينبغي أن يُطلق عليه لا حيّر ولا فضاء) عبد الملك مرتاض، العقل، الرواية المؤواة الرّواية. بحث في قفنيّات السّرد. عالم المعرفة، الكويت، ديسمبر 1908، ص127. 120.

^{2.} سيزا قاسم، بناء الرّواية. دراسة مقارنة في ثلاثيّة نجيب محفوظ .، مكتبة الأسرة، القاهرة، مصر، 1978، ص106.



بين الفضاء والمكان الرو ائيّان:

يمكن القولُ إنّ "الفضاء الروائيّ والمكان الروائيّ مصطلحان بينهما صلة وثيقة وإنْ كان مفهومهما مختلفاً.1، إن لم نقلْ. على رأي البعضِ. إنّهما اسمان لمسمّى واحد، فالمكان الروائيّ حين يُطلَق من أيّ قيد يدلُّ على المكان داخل الرواية، سواء أكان مكاناً واحداً أو أمكنة عدّة. ولكننا حين نضع مصطلحَ المكان في مقابل مصطلح الفضاء بغية التمييز بين مفهومهما فإننا نقصد بالمكان، المكان الروائيَّ المفردَ ليس غير، ونقصد بالفضاء الروائي أمكنةَ الرواية جميعها. بيد أن دلالة مفهوم الفضاء لا تقتصر على مجموع الأمكنة في الرواية، بل تتسع لتشمل الإيقاع المُنظِّم للحوادث التي تقع في هذه الأمكنة، ولوجهات نظر الشخصيات فها. ومن ثَمَّ يبدو مصطلح الفضاء أكثر شمولاً واتساعاً من مصطلح المكان"2، وهو في الأخير هُوِيّةٌ مِن هويّات الفضاء الرّوائيّ، على تعبير "حسن نجميّ" في "شعريّة الفضاء الرّوائيّ.

إنّها . إن صحّ التّعبير . أسماءٌ تتعدّدُ، وتتعدّدُ معها دلالاتُها اتّساعًا وضيقا، أيًّا كانت مكانًا أو حيِّزًا أو فضاءً، فهي ليس تخرجُ أو تنصرفُ عن دلالة الإطار أو الموضع الذي يعيش عليه الإنسان، وهو ذلك الموضعُ الذي يسكنُ ذاكرة الإنسان ويأسرُ خياله3، وهو ما يذهب إليه سيزا قاسم حين تقول: "المكانُ الّذي يأسر الخيال لا يمكن أن يبقى مكانًا لا مُبالِيًا خاضِعًا لأبعادٍ هندسِيًّا وحسبُ، بل هو مكانٌ عاش فيه النّاسُ ليس بطريقةٍ موضوعيّة، وإنّما بكلّ ما للخيال من تحيُّزات "4وإنّه لا يقف عند هذا الحدّ، بل يتعدّاه فيتسع ليستوعب كلّ ما يمكنُ تسميته مكانًا أو مكمنًا من صحراء وغابات ووسائل نقل، ورُخُح مسرح وقاعة سينما، أي كلّ ما يرتبطُ بأنشطته وحياته 5، ومن ثمّة فإنّ الحديث عن المكان لهو حديثٌ عن الوجود، أي الوجود الإنسانيّ، وعلى ذلك ف"السّؤال عن الوجود الإنسانيّ، هذا الوُجود الّذي تحقّق دوْمًا في ظلّ مكانٍ حيثُ كان رَحِمُ الأمّ هو المكان الأوّل الّذي مورست فيه الحياة بشكلٍ أو بآخر، ثمّ جاء المهُدُ، ثمّ البيت، ثمّ الشّارع، ثمّ المدرسة، ثمّ المدينة أو القرية، ثمّ أمكنةٌ أخرى يكونُ آخرها القبر "6،

^{1. «} Dessiner l'espace de subjectivité dans le discours requiert des choix et des limites. De quel sujet s'agit-il? et aussi, de quel espace? pour le « sujet »,on se limitera au sujet observateur, et a son vis-à-vis, l'informateur; pour des raisons stratégiques et théoriques a la fois, il ne semble pas opportun de vouloir englober d'un seul regard et d'une seule définition le sujet du discours, ce qui reviendrait en quelque sorte a postuler implicitement son unicité et son homogénéité..... »Jacques. Fontanille, Les espaces subjectifs — introduction a la sémiotique de l'observateur, HACHETTE, 1989, p04.

 ^{2.} سمر روحي الفيصل، الرّواية العربيّة. البناءُ والرّؤيا. اتحاد الكتاب العرب، دمشق، سوريّة، 2003، ص72.
 3. انظر: فتحية كحلوش، بلاغة المكان. قراءة في مكانيّة النّص الشّعريّ. دار الانتشار العربيّ، بيروت. ط1، 2008، ص17.
 4. المرجع السّابق، والصّفحة السّابقة.

^{1. «}Notes sur la représentation de l'espace dans le roman contemporain», Révue de l'Université de Bruxelles, 2/3, 1971, p. 153.

^{2.} Georges Matoré, un certain univers qui représente l'élément statique: celui-ci peut être constitué de personnages secondaires et surtout de l'étendue dans laquelle se déroule l'action. Cette étendue ou cet espace sont remplis et limités de toutes sortes d'objets. La présence de l'espace est donc indispensable, quoiqu'implicite dans le cas où l'écrivain se refuserait à en tenir compte sous forme de descriptions. (Telles les nouvelles de J. D. Salinger qui reposent essentiellement sur le dialogue conférant une présence physique aux objets et aux personnes dont on parle: le milieu romanesque est rendu par une impression globale produite sur le lecteur. En somme, c'est un milieu évoqué plutôt que décrit.) ,L'Espace humain, La Colombe, Paris 1962, p. 29

^{6.} فحية كحلوش، بلاغة المكان. قراءة في مكانيّة النّصّ الشّعريّ.، ص 18.17.



إذن يستحيل المكان صورةً ظاهرة عن الوجود الإنسانيّ، ويصيرُ التّعاطي معه هو تعاطِيًا فينومينولوجيًّا مع ذات الإنسان. وموضوع هذا الوجود الّذي قد يكون منهاه القبر. واقعًا. ويتجاوزه الرّوائيّ أو المبدع. بشكل عام. متخيًّلاً، ومن ثمّة فالتعاملُ مع كل عناصر العمل السّرديّ هو تعامل مترّاوّحٌ بين واقعٍ وخيال، دون أن نغفل أن هذه العناصر ستصير مجرّد تيمات يُدلّ بها على ما يحاوله فعل السّرد من إنتاجٍ ،للدّلالاتِ، ذلك "أنّ القرية غيرُ القرية وغير المدينة، والسّجن والبئر غير السّاحة وبيت العائلة، ولكلّ مكانٍ من هذه الأماكنِ أن يحمل دلالاته وسياقاته "1.

المكان في العمل السّرديّ:

ينخرط عنصرُ المكان أساسًا من أسس العمل السّرديّ وعناصره مختلفًا عن الزّمان ثبوتًا وتغيّرًا، إحاطةً ومحاولة إحاطة، ولكن "يمكن القولُ إنّ المكان بالمعنى الفيزيقيّ . أكثرُ التصافًا بحياة البشر، من حيثُ أنّ خِبرة الإنسان بالمكان وإدراكه له يختلفان عن خِبرته وإدراكه للزّمان، فبينما يُدركُ الزّمانُ إذراكًا غير مُباشر من خلال فعله في الأشياء ، فإنّ المكان يُدركُ إدراكًا حِسّيًّا مُباشِرًا يبدأ بخبرة الإنسان لجسده: هذا الجسد هو "مكان". أو لنقل بعبارة أخرى "مكمن". القوى النّفسيّة والعقليّة والعاطفيّة... للكائن الحيّ الميس هذا فحسب، بل إنّنا "لا نغالي إذا قلْنا إنّ المكان هو العمود الفقرِيُّ الّذي يربط أجزاء الرّواية ببعضِها البعض، ولو حاولْنا أن نستعيد في ذاكرتنا الرّواياتِ الّتي قرأناها لتذكّرنا معها تلك الحركة الحيويّة النّشيطة لساكني الأحياء والبيوت الشّعبيّة التي تجعلُها بيوتًا كأنّها بلا جُدران، نعرف عنها وعن ساكِنها كلّ شيء، ولَتذكّرنا أيضا تلك البيوت الفخمة العتيقة المتميِّزة بحجارتها الواسعة والمتعلّقة وألوانها القاتمة، وستائرها الكثيفة كالجدران"3، ومن ثمّة يستمدّ الفضاء والمكانُ قيمته باعتباره الأرضيّة المُستركة التي تلتقي فيها وعليها الأحداث والشّخوص، وكلُّ مكوّنات العمل السّرديّ وأجزائه وعناصره.

أهميّة المكان في الرّو اية وضروراتُه:

يمكننا القولُ بعد إمعان نظرٍ في الدّراسات الّتي عُنيت بالمكان أو الفضاء المكانيّ، أنّ اهتمام الرّوائيّين أو الباحثين في السّرد قد انصرف قبل كلّ شيء إلى الزّمن، خصوصًا مع رواية البنيويّة الّتي عدّت مسألة كسر الخطيّة الزّمانيّة فتحًا جديدًا، و من ثمّة. كما يقول "جون ويسجربر" "Jean Weisgerber": "فقد كان الزّمنُ الرّوائيُّ موضوعًا للعديد من الدّراسات، وهذا ليس بمُستغرب لأنّ الزّمن، زمن الخطاب وزمن القراءة، هو العامل الأساسيّ لوجود العالم التّخييليّ نفسِه، في البداية كان الزّمن فكانت له الأسبقيّةُ، في الأدب، على الفضاء الرّوائيِّ المعروض، وذلك لأنّ هذا الأخير لا يمكنه أن يتحقّقَ إلاّ في الوقت الّذي نشرعُ فيه بالكتابة أو القاءة"4.

من خلال هذا يمكن أن نستدرك فنقول إنّه وإن كان التّباين بين العنصر موجودًا فإنّ شيئًا من التّلازم الوجوديّ موجودٌ بينهما، . روائيًّا أو سرديًّا على الأقلّ، ومن ثمّة "يُعدُّ الحيِّرُ من المشكلات المركزيّة في العمل السّرديّ، وخصُوصًا في الرّواية حيث إنّ هذه الكتابة تختلف عن سواها ... برسم الحيّز، وغرس الزّمن فيه، أو تعويم الزّمن في الحيّز... وعلى الرُّغم من أنّهما متلازمان لا يفترقان،

^{1.} مجموعة من الباحثين، جماليّات المكان، دار عيون، الدّار البيضاء، المغرب، ط2، 1988، ص23.

^{2.} المرجع نفسه، ص 59.

^{3.} عبد العزيز شبيّل، الفنّ الرّوائيّ عند غادة السّمّان، دار المعارف للطّباعة والنّشر، تونس، ط1، 1987، ص46.

^{4.} نقلاً عن: حسن بحراوي، بنية الشِّكل الرّوائيّ. الفضاء. الرّمن. الشّخصيّة، ص 25.



ومتفارقان لا يتزايلان، فإنّ جمهور الدّارسين ومحلّلي الرّوايات يميّزون بينهما على سبيل التيسير الإجرائيّن وإلاّ فلا حيِّز بلا زمان، ولا زمان بلا حيّز، ولا يجوز ان ينفصل أحدهما عن صنوه في العمل السّرديّ"1

يشي هذا الكلام وغيره ممّا يندرج في ذات السّياق أنّ اعتبار المكان لم يولدُ في إطار نظريّاتيّ يؤسّس لنظريّة تُعنى بالفضاء المكانيّ، وخلاصةُ ما أُنتج "مسارٌ للبحث ذو منْحئً جانبيّ غير واضح، وقد مثّل هذا التّوجّه الأكثر حيويّةً "غاستون باشلار" " Bachelard. على رأي "هنري ميتران" "Henri Mitterand" الّذي يرى في "باشلار" رائدًا "عندما قام في شعريّة المكان"* بدراسة القيم الرّمزيّة المرتبطة بالمناظر الّي تتاح لرؤية السّارد أو الشّخصيّات سواءً في أماكن إقامتهم كالبيت والغرف المغلقة أو الأماكن المنفتحة، الخفيّة أو الظّاهرة، أو المركزيّة .. وغيرها من التّعارضات الّي تعمل كإطارٍ يتّضح فيه تخيّل الكاتب والقارئ معًا"2.

يتجلّى خلال هذا أن الفضاء المكانيّ قد اكتسب قيمته باعتباره وافدًا جديدُا إلى صعيد الملفوظات الحكائيّة، انطلاقًا من العناية الفلسفيّة الأدبيّة الّتي انطلقت من الجانب الوجوديّ والفينومينولوجيّ والجماليّاتيّ وهنا يتمّ استدعاء ثلاثة أسماء فلسفيّة على الأقلّ ممثلّة في "ديكارت" و"ليبنتز" و"باشلار" غير أنّ أوّل من عُني بالمكان مكوّنًا سرديًّا من منظور نقديّ هو المنظّر السوفيّييّ "يوري لوتمان" "Youri Lotman" الّذي عُنِي بإبراز الطّريقة الّتي يتمّ خلالَها تقديم الرّواية وضْعَ الإنسان أمام محيطه المادي المجسدن3، من خلال ذلك تتجلّى قيمة الفضاء المكانيّ و أهميّتُه، فهو إن صحّ التّعبير الإطار أو الحاضنُ الّذي يضمّ بين أركانه عناصرَ العمليّة السّرديّة / الرّوائيّة جميعها. غير أنّ الباحثين يفرّقون بين ضربيْن من المكان، أو بين مكانين، الأوّل هو: Lokal والثّاني هو: maum "أمّا الأوّل فهو ذلك المكان المخصّص الّذي يُضبطُ خلال الإشارات الاختباريّة كالقياسات والأعداد... إلخ، وأمّا الثّاني فهو الفضاءُ الدّلاليُّ الّذي يتأسّس على الأحداث ومشاعر الشّخصيّات في الرّواية، ومن ثمّة وبناءً على هذه التّمييزات ... استطاع "هيرمان ميير" "H.Meyer" إبراز الدّور المهمّ والأساسيّ الّذي يلعبه الفضاءُ في بناء التّخيّل الرّوائيّ "4.

من خلال هذا يتجلّى أنّ مسألة المكان مسألةٌ سرديّة فنيّة جماليّة. وهي في الوقت ذاته مسألة طوبوغرافيّة، قوامها التَّركيز على أهميّة المكان من جهاتٍ عدّة، وهذا ما حاول البحث فيه كثيرٌ من الباحثين منهم "جورج بولي" "George Poulet"، فقد درس المكان لذاته بمعزلٍ عن الخوض في تحليل الرّوابط الّتي تجمع بين مكوّن الفضاء الرّوائيّ وبين كلّ الأنساق الطوبولوجيّة المتعدّدة في أيّ عملٍ، وبعيدًا عن كلّ المكوّنات الحكائيّة خلال الفضاء البروسيّ. نسبة إلى مارسيل بروست. وحيث لم يوفّق "جورج بولي" في ما أشرنا إليه استطاع تبيان أهميّة المكان في رواية "البحث عن الزّمن الضّائع"5.

إنّ هذا وغيرَه يدْفعُنا دفْعًا إلى أن نطرح سؤالاً مهمًّا وهو: أين تتجلّى أهميّة المكان في العمل السّرديّ؟ أو تكمن جماليّته؟ وللجواب على هذا السّؤال نقرّ بدايةً أنّ أهميّة المكان ليست تنبعثُ من تفرُّده بل من انصهاره مع العناصر الأخر الّتي هي بمثابة عناصر حكائيّة سرديّة، ومن ثمّة يمكن الخلوص إلى أنّ "الحال أنّ المكان لا يعيش منعزِلاً عن باقي عناصر السّرد وإنّما يدخل في علاقات متعدّدة مع المكوّنات الحكائيّة الأخرى للسّرد كالشّخصيّات والأحداث والرّؤيات السّرديّ... وعدم النّظر إليه ضمن هذه العلاقات والصّلات الّتي يقيمها يجعل من العسير فهمُ الدّورؤ النّصيّ الّذي ينهض به الفضاءُ الرّوائيُّ داخلَ السّرد"6.

^{1.} عبد الملك مرتاض، في نظريّة الرّواية، ص128.

^{2.} حسن بحراوي، بنية الشّكل الرّوائيّ، ص 25.

^{3.} Jean Weisgerber, L'espace romanesque Ed L'age d'homme. 1978. pp 9-10.

^{4.} F.V.Rossum Guyon.Critique du roman.Ed Gallimard.1970.p 61.

^{5.} George Poulet. L'espace Prousstien. Ed. Gallimard . 1963.

^{6.} حسن بحراويّ، بنية الشّكل الرّوائيّ ، ص26.



وبالتّالي فإنّه ليس يصلح حديثٌ عن عنصر الفضاء أو غيره إلاّ على أساسِ أنّه عنصرٌ حكائيّ بكل ما تعنيه الكلمةُ من معنى، وهو ما تمليه الشّعريّة الجديدة الّتي تبحث عمّا يمكنُ تسميتُه ب "شعريّة السّرد" "poétique de la prose"، وعلى هذا فإنّ شيئًا من شعريّة السّرد أن يجعل من الفضاء مكوّنًا حكائيًّا محكومًا ببعض الضّرورات السّرديّة ، باعتبار أنّ للمكان شقين واقعيًّا وخياليًّا ، والفضاءُ ثلاثةُ فضاءات: فضاءٌ نصيٌّ وفضائيٌ حكائيًّ وفضاءٌ واقعيّ.

وإنّ خصوصيّة الفضاء الحكائيّ والفضاء النّصّي ليشيان بأنّ المكان "ليس عنصرًا زائدًا في الرّواية، فهو يتّخذُ اشكالاً ويتضمّنُ معانيَ عديدة، بل إنّه قد يكون في بعض الأحيان هو الهدف من وجودِ العمل كلّه "2، خصُوصًا إذا وُجِد لدى روائيّ متمكّنٍ من أدواته الّي تُحيل هذه العناصرَ بنيةً واحدةً كُبرى كأنّها أفرغت إفراغًا، ونشأتْ مكتملة، فقد يكون المكان أو الفضاءُ مساعِدًا على تطوير بناء الرّواية، وحمّالاً لرؤية البطل، وممثّلاً لمنظور المؤلّف، ما دام كلّ مكان حكائيّ ذا دلالةٍ، وبعدٍ أيًّا كان، وإنّ كنّا نجد "تبايئنًا بين الروائين العرب في بناء الفضاء الروائي.

فقد أخفق بعضهم في ربط الأمكنة بالحوادث ومنظور الشّخصيّات أو وجهات نظرها. والنتيجة الواضحة لهذا الإخفاق هي الاكتفاء بتقديم مكان جامد لا حياة فيه. ونجح روائيون آخرون في أن يجعلوا الأمكنة الروائية متكاتفة تؤثّر في الحوادث وتتأثّر بها، وتسهم في تطور الشخصيات التي تحلُّ فيها أو تخترقها. والروائي، في حالي الإخفاق والنجاح، يُقدِّم المكان الروائي بوساطة الوصف في الغالب الأعم، لأن هذا الوصف هو وسيلة اللغة في جعل المكان مُدْرَكاً لدى القارىء. وقد يلجأ الروائي إلى وسائل أخرى غير الوصف في تقديم المكان الروائي. بيد أنه في الوسائل كلها مطالب بأن تُفضي أمكنته الروائية إلى فضاء يحيط بها ويُنظِّم حركتها ويجعلها أكثر عمقاً وايحاءً من دلالاتها المكانيّة الضَّيقة "3،

من خلال هذا يتجلى من الأمور الّتي تعطي للمكان أهميّةً انّ الطرائق الفنيّة الجماليّة هي الّتي تجعل الرّوائيّ الجيّد قادرًا على الانطلاق من المكان خلوصًا إلى فضاءٍ أرحب وأوسع، ينقل اللّغة من إطار مباشر إلى أطرٍ إيحائيّة دلاليّة رحيبة فمن "المعروف أن المكان الروائيّ هو المكان اللفظيّ المتخيّل؛ أي المكان الذي صنعته اللغة انصياعاً لأغراض التخييل الروائيّ وحاجاته. وهذا يعني أن أدبيّة المكان، أو شعريّته، مرتبطة بإمكانات اللغة على التعبير عن المشاعر والتصورات المكانيّة، مفضيةً إلى جعل المكان تشكيلاً يجمع مظاهر المحسوسات والملموسات، ومكوّناً من مكوّنات الرواية يؤثّر فها ويتأثّر بها.

وإذا كان الوصف قادراً على تقريب المكان من القارىء، تبعاً لرسمه صورة بصريّة تجعل إدراك المكان بوساطة اللغّة ممكناً، فإن هذا الوصف مجرد تمهيد لاختراق الشخصيات المكان بوجهات نظرها الخاصة، ومحاولتها بناء فضاء روائيّ يضبط إيقاع الأمكنة الروائيّة التى اخترقتها الشخصيات وتفاعلت معها"4.

ومن ثمّة فإنّ ما يحكم عنصر الفضاء اللغويّ هو اللّغة وحدها، إن ينشأ خلالها وحدَها، فهو فضاءٌ متخيّلٌ لا علاقته بالواقع كغيره من العناصر الحكائيّة الأخرى وهذا يجعل الواحد منّا يخلُصُ إلى أنّ "الفضاء الرّوائيّ، مثل المكوّنات الأخرى للسّرد، لا يوجد إلاّ من خلال اللّغة، فهو فضاءٌ لفظىّ "Espace Verbal" بامتياز، وبختلف عن الفضاءاتِ الخاصّة بالسّينما والمسرح أيْ عن كلّ

^{1.} Tzvetan Todorov, The poetics of prose, translated from french by Richard Howard....

^{2.} حسن بحراوي، بنية الشّكل الرّوائيّ، ص33.

^{3.} سمر روحي الفيصل، الرّواية العربيّة. البناءُ والرّؤيا. ص 72.

^{4.} المرجع السّابق، ص73.



الأماكن الّتي نُدركُها بالبصر أو السّمع ، إنّه فضاءٌ لا يوجدُ إلاّ من خلال الكلمات المطبوعة في الكتاب، ولذلك فهو يتشكّلُ كموضوعٍ للفكر الّذي يخلقه الرّوائيُّ بجميع أجزائِه ويحمّله طابِعًا مُطابِقًا لطبيعة الفنون الجميلة و لمبدإِ المكان نفسِه"1،

إنّ هذا ليفضي إلى أنّ للرواية عالمَها الخاصّ، ومكوّناتِها الخاصّة، ممّا يجعلنا نقول إنّه ما في الواقع من الرّواية إلاّ الأسماء، إنّها أسماء كالأسماء غير أنّها خاصّة ليست تتطابق مع ما هو خارج الرّواية "فالنّصّ الرّوائيُّ يخلق عن طريق الكلمات مكانًا خياليًّا له مُقوّماتُه الخاصّة وأبعادُه المتميِّزة"2، بناءً على هذا تضجي المكوّنات الرّوائيّة مكوّناتٍ ورقيّة قياسًا على قول "بارث" "Roland Barth" "إنّ الشّخصيّات كائناتٌ ورقيّة".

الخاتمة:

انطلاقًا من هذا يكون بإمكاننا أن نخلص إلى أنّ "المكان ظاهرة لاحد لها، فكما تنطوي على غرفة صغيرة، تتسع حتّى تشم العالم بأسره؛ المكان بنية دالة في عالم الخارج، وعندما يدخل النصّ السرد يغدو علامة سيميولوجية، وهو يشكل داخل الرواية، لوناً إيقاعياً متناغماً مع سائر الألوان الإيقاعيّة المتربّبة على الشّخصيّات والأحداث"3.

ينضاف إلى هذا أن من القضايا الّتي تجلّي أهميّة المكان أنّه خادِمٌ للدّراما ورافدٌ مِن روافدِها المهِمّة، إنّه في الرّواية "خديمٌ للدّراما، فبمجرّد الإشارة إليه يعني أنّه قد جرى فيه أمرٌ ما، ومجرّد ذكرِه يجعلُنا ننتظِرُ حدوثَ واقعةٍ من الوقائع، فلا وجود لمكان لا يكون شربكًا في الحَدَث"4

قائمة المصادر والمراجع

- 1. الأزهريّ، المّهذيب، تح: عبد السّلام محمّد هارون، ج5، الدّار المصربّة العامّة للتّأليف، مصر، د.ت
- 2. ألبريس، الاتّجاهات الأدبيّة في القرن العشرين، تر: جورج طرابيشي، منشورات عويدات، بيروت، ط1، 1965.
 - 3. إخوان الصِّفا، الرِّسائل، مج2، دار صادر، بيروت، 1957.
 - 4. أبو البقاء، الكُليّات، مؤسّسة الرّسالة، بيروت، ط2، 1998
- 5. بول ربكور، من النّص إلى الفعل. أبحاثُ التأويل ،، تر: محمّد برّادة، حسان بورقية، منتدى مكتبة الاسكندريّة، مصر، ط1، 2001.
- 6. حسن بحراويّ، بنية الشَّكل الرّوائيّ. الفضاء . الزّمن . الشّخصيّة ، المركز الثّقافيّ العربيّ ، الدّار البيضاء ، المغرب، ط2، 2009.
 - 7. حسن مجيد العبيدي، نظريّةُ المكان في فلسفة ابن سينا، دار الشّؤون الثّقافيّة العامّة، بغداد، 1987
 - 8. أبو حيّان التّوحيديّ، المقابسات، تح: محمد توفيق حسين، بغداد، 1970

^{1.} حسن بحراويّ، بنية الشّكل الرّوائيّ، ص27.

^{2.} سيزا قاسم، بناء الرّواية، دار التّنوير، بيروت، 1985، ص 74.

^{3.} سمر روحي الفيصل، الرّواية العربيّة. البناءُ و الرّؤيا. ص 251

^{4.} شارل كريفل، المكان في النّصّ، نقلاً عن نبيلة بونشادة ، بنية النّصّ السّرديّ في رواية . غدا يوم جديد . لعبد الحميد بوهدّوقة ، (رسللة ماجستير)، قسم اللغة العربيّة ، جامعة قسنطينة ، 2005 ، ص82.



- 9. دليلة زغودي، الفضاء المفارق في رواية "ذاكرة الجسد"، مجلّة الواحات للبحوث والدّراسات، جامعة غرداية، الجزائر، ع18، جوان2013.
 - 10. سمر روحي الفيصل، الرّواية العربيّة. البناءُ والرّؤيا. اتحاد الكتاب العرب، دمشق، سوريّة، 2003.
 - 11. ابن السيّد البطليوسي، المثلّث، تح: صلاح الدّين الفرطوسيّ، دار الرّشيد، بغداد، 1981، ص173.
 - 12. سيزا قاسم، بناء الرّواية . دراسة مقارنة في ثلاثيّة نجيب محفوظ .، مكتبة الأسرة، القاهرة، مصر ، 1978
- 13. شارل كريفل، المكان في النّصّ، نقلاً عن نبيلة بونشادة ، بنية النّصّ السّرديّ في رواية. غدا يوم جديد. لعبد الحميد بوهدّوقة، (رسالة ماجستير)، قسم اللغة العربيّة، جامعة قسنطينة، 2005.
 - 14. عبد العزيز شبيّل، الفنّ الرّوائيّ عند غادة السّمّان، دار المعارف للطّباعة والنّشر، تونس، ط1، 1987
 - 15. عبد الملك مرتاض، في نظريّة الرّواية. بحث في تقنيّات السّرد. عالم المعرفة، الكوبت، ديسمبر 1998
 - 16. فتحية كحلوش، بلاغة المكان. قراءة في مكانيّة النّصّ الشّعريّ. دار الانتشار العربيّ، بيروت. ط1، 2008
 - 17. الكنديّ، رسائل الكِنديّ الفلسفيّة، ج2، تح: عبد الهادي أبو ريدة، مصر، 1953.
 - 18. مجموعة من الباحثين، جماليّات المكان، دار عيون، الدّار البيضاء، المغرب، ط2، 1988.
 - 19. محمّد على التّهانويّ، كشّاف اصطلاحات الفنون، مج1، طبعة نيكال، كلكتة، الهند، 1862، ص298.
 - 20. ابن منظور: لسان العرب، مج 13، مادّة: مكّنَ ، دار صادر بيروت، د، ت،ص414.
- 21 F.V.Rossum Guyon.Critique du roman.Ed Gallimard.1970
- 22 George Poulet. L'espace Prousstien. Ed. Gallimard . 1963.
- 23 Georges MatoréL'Espace humain, La Colombe, Paris 1962
- 24 Jean Weisgerber, L'espace romanesque Ed L'age d'homme.1978
- 25- Les espaces subjectifs introduction a la sémiotique de l'observateur, HACHETTE, 1989.
- 26 Révue de l'Université de Bruxelles, 2/3, 1971





اتجاهات شعر الغربة في عصر دولة الموحدين بالأندلس

Trends of poetry of alienation in the era of the Almohad state in Andalusia.

د/ الشيماء سامي محمد. كلية الآداب جامعة حلوان، مصر.

Dr. Shaimaa Sami Mohammed .Faculty of Arts, Helwan University

الملخص:

استطاع الأسبان توجيه عدة ضربات قوية ومتتالية لدولة الموحدين بالأندلس،الأمر الذي أفضى إلى سقوط معظم المدن الأندلسية الواحدة تلو الأخرى في قبضتهم خلال سنوات قليلة،وأدى هذا الأمر إلى موجات من الهجرة والنزوح،إما داخل الأندلس،أوخارجها في بلاد المغرب أو المشرق،مما نتج عنه شعور كثير من الأدباء والشعراء بالغربة،فبعد أن كانوا ينعمون بالعيش داخل بلادهم،اضطروا إلى الهجرة بعيدًا عن أوطانهم مكرهين بعد استيلاء الأسبان علها،وبعد ما حلَّ بها من دمار وخراب،وكان من الطبيعي أن ينعكس هذا الشعور بالغربة على نتاجهم الفكري والأدبي،وهذا ما سيرصده هذا البحث.

الكلمات المفتاحية: اتجاهات- شعر -الغربة - دولة الموحدين- الأندلس.

Abstract

The Spaniards directed several powerful and successive blows to State of the Almohads in Andalusia, which led to the fall of most Andalusian cities one after the other in their grip in a few years, and this led to waves of migration and displacement, either inside Andalusia, or abroad in Morocco or the Orient, Many of the poets and writers felt alienated. After living in their country, they were forced to migrate away from their homeland after the Spanish takeover. After this destruction, it was natural that this feeling of alienation would be reflected in their intellectual and literary output. What this research will monitor.



المقدمة:

قامت دولة الموحدين في الأندلس عام (524هـ – 1129م)عقب انهيار دولة المرابطين،ويرجع الفضل في نشأة هذه الدولة إلى رجل يرجع نسبه إلى آل البيت،ويُدعي(محمد بن تومرت)،وهو مصلح ديني مغربي زار المشرق ودرس على يد الأشاعرة،ثم عاد إلى المغرب،وأعدَّ ثورة واسعة ضد الحكم المرابطي،وتبعه خلقٌ كثير،كما أعد جيشًا كبيرًا استطاع من خلاله إسقاط دولة المرابطين، وعندما توفي خلفه (عبد المؤمن بن على) وهو المؤسس الحقيقي لدولة الموحدين، الذي استطاع القضاء نهائيًا على الحُكم المرابطي،وأحكم قبضته على معظم الأندلس،توفي (عبد المؤمن بن على)عام 558ه،فخلفه ابنه يوسف بن عبد المؤمن وكان مثقفًا واسع العلم وشجاعًا عبر إلى الأندلس عام 566ه لجهاد الأسبان،خلفه في الحكم بعد وفاته عام 580ه ابنه (يعقوب المنصور)الذي عبر إلى الأندلس عام 591ه، والتقي (ألفونس الثامن) ملك قشتالة عند حصن الأرك – حصن يقع وسط الطريق بين قرطبة وطليطلة –ومُنِي ألفونس بهزيمة ساحقة،وفرَّ إلى طليطلة(1)؛لكن الخليفة يعقوب المنصور لم يستثمر هذا الانتصار،وقام بعقد معاهدة مع ألفونس بعدم الاعتداء لمدة عشر سنوات، وتوفى الخليفة (يعقوب المنصور) عام 595ه، وكان من أعظم ملوك الدولة الموحدية، وقدوصفه لسان الدين بن الخطيب قائلًا عنه: "نجم بني عبد المؤمن"، وخلفه ابنه (محمد الناصر) الذي شُغِل ببعض الفتن الداخلية في بلاد المغرب، ولم يهتم بشؤون الأندلس الجوهرية، أو يعبر إليها بنفسه لمدة استطالت زهاء اثني عشر عامًا، فأدرك الأسبان أن الفرصة قد سنحت لاستئناف غزواتهم ضد الأراضي الإسلامية،فلما اقترب أجل انتهاء الهدنة بين الأسبان والموحدين أخذ ألفونس يتأهب لغزو الأندلس،فقد كان يتوق للانتقام من هزيمة الأرك(²)،وقام ألفونس بالتحالف مع (بدرو)ملك أرجوان،و(شانجه)ملك نبره،وبالفعل التقى الجيشان عام 609ه في حصن (العقاب)وهُزم الناصر وجيشه هزيمة مُرة،لم تقم للمسلمين قائمة في الأندلس بعدها، وأصبحت الأندلس قاب قوسين أو أدنى من السقوط(3)، وتوفي الخليفة (محمد الناصر) بعد هذه المعركة بعام واحد، وتوالى عدة خلفاء ضعاف الشأن حكم الأندلس بعد ذلك.

ويمكن القول إن عصر الموحدين بالأندلس هو عصر المحنة الكبرى، فقد عاشت فيه الأندلس مرحلة حاسمة من مراحل الصراع بين المسلمين والأسبان، فقد وصلت حركة الاسترداد المسيحي إلى ذروتها، وأخذ المسلمون يواجهون حروبًا صليبية لم تكن أقل ضراوة من تلك الحروب الصليبية التي شهدها المشرق العربي، وقد بذل الموحدون جهودًا مضنية واستبسلوا في الدفاع عن الأندلس، إلا أنهم في آخر الأمر لم يستطيعوا الصمود أمام تلك الضربات المتوالية، فأخذت المدن الأندلسية تتساقط الواحدة تلو الأخرى في أيدي الأسبان، ففي عام (633هـ) سقطت قرطبة، وفي سنة (636هـ) سقطت بلنسية، وسقطت جزيرة شقر عام (639هـ) ومدينة دانية سقطت عام (641هـ)، أما شاطبة فسقطت عام (644هـ)، وحاصر الأسبان مدينة إشبيلية برًّا وبحرًا، وضيقوا عليها غاية التضييق إلى أن سقطت عام (646هـ) بعد أن هلك خلقٌ كثير بالجوع وتفثي الأمراض، وبذلك استطاع الأسبان السيطرة على معظم المدن الأندلسية في فترة وجيزة، إلى أن سقطت دولة الموحدين نهائيا عام (667هـ)، ولم يتبق من الأندلس سوى مملكة غرناطة.

أهداف البحث:

هدف البحث إلى تعريف مفهوم الغربة،والسعي وراء معرفة سبب نشأة هذا اللون الشعري،وأهم شعراء الغربة في عصر الموحدين بالأندلس،وأهم اتجاهاته.

¹⁻ أرسلان، شكيب، خلاصة تاريخ الأندلس، مكتبة الحياة، بيروت، 1983م، ص: 45-50

²⁻ عنان، محمد عبد الله، دولة الإسلام في الأندلس، عصر الموحدين، الهيئة العامة المصرية للكتاب، 2001م، ج5، ص283-285

^{3 -} خسيوس روبيرا متى،ماربا،الأدب الأندلسي،ترجمة أشرف دعدور،المجلس الأعلى للثقافة،1999م،ص:31-32



هيكلة البحث:

المبحث الأول: تعربف الغربة في اللغة والاصطلاح.

المبحث الثاني: شعر الغربة في الأندلس قبل عصر الموحدين.

المبحث الثالث: اتجاهات شعر الغربة في عصر الموحدين.

خاتمة: تضم أهم نتائج البحث وقائمة بالمصادر والمراجع.

منهج البحث:

اعتمد البحث على المنهج الوصفي التحليلي،وذلك من خلال قراءة دواوين شعراء عصر الموحدين،ودراسة أشعارهم،وتصنيفها،وتحليلها،واستخراج شعر الغربة منها،لذلك فهو الأنسب لهذه الدراسة.

المبحث الأول: تعريف الغربة في اللغة والاصطلاح.

في اللغة: ارتبط مفهوم الغربة في المعاجم بالمكان والبُعد عنه، فيقال الغرب أي الذهاب والتنجي، ويقال أغربته وغربته أي نحيته، والغرب أيضا هو الابتعاد عن الوطن.

ويشير الجوهري إلى المعنى بقوله:" الاغتراب هو النفي عن البلاد، وأيضا غرب بَعُد، وأغرب عني أي تباعد". (أ).

وهذا ما أكده ابن منظور في تحديده لمفهوم الغربة فقال:"الغربة والغرب النوى والبُعد،ويقال أغربته وغربته أي نحيته وأبعدته،والتغريب النفي عن البلد"،واغترب الرجل أي تزوج من غير أقاربه.(2)

ومما سبق يتبين لنا أن المعنى اللغوي للغربة لا يتعدى مفهوم النزوح والابتعاد عن الوطن.

أما في الاصطلاح: فيوجد خلط كبير بين مصطلعي الغربة والاغتراب، وقد تعامل الكثير معهما كأنهما مصطلح واحد، لأن الجذر اللغوي لمفهوم الغربة والاغتراب واحد؛ لكن ثمة فروق واضحة بين المفهومين في الاصطلاح، إذ أن الغربة تولِّد الحنين، فالإنسان عندما يشعر بغربته يحن إلى أهله وأحبابه، أما الاغتراب فلا يرتبط بالحنين، ولا يرتبط بالمكان، فقد يشعر الإنسان بالاغتراب وهو وسط أهله وداخل وطنه .(3)

فالغربة تعني النزوح والابتعاد عن الوطن،أما الاغتراب نزوح كذلك؛لكنه نزوح نفسي داخل مواطن الإنسان والفرد،كوَّنه الرفض،والتمرد،وربما العجز؛لكنه نزوح لا يتحدد بوقت أومكان،وهذا ما أكده التوحيدي في قوله:" أغرب الغرباء من صار غريبًا في وطنه"،فهو بذلك يعيش غربة ذاتية تدعو للانفصال عن المجتمع.(4)

¹⁻ الجوهري، إسماعيل بن حماد، الصحاح، تحقيق أحمد عبد الغفور، دار العلم للملايين، 1990م، مادة غُرب.

²⁻ ابن منظور، جمال الدين، لسان العرب، دار صادر، ط4،2005م، مادة غرب.

³⁻ الفلاحي، أحمد، الاغتراب في الشعر العربي ، ص:15

⁴ - المصدر السابق:15



إذن؛ مفهوم الاغتراب أشمل، وأوسع من مفهوم الغربة، لأنه يعني كل مستويات الغربة، من غربة نفسية، ومكانية، وزمانية، وذاتية، وعاطفية، وروحية، وجسدية.

وقد عدَّ أغلب الباحثين ظاهرة الاغتراب، ظاهرة إنسانية، وُجدت في مختلف أنماط الحياة الاجتماعية، وفي كل الثقافات، ولكن بدرجات متفاوتة، ذلك أن الاغتراب قد يعني الانفصال وعدم الانتماء، ويُعرف بأنه" وعي الفرد بالصراع القائم بين ذاته والبيئة المحيطة به، وبصورة تتجسد في الشعور بعدم الانتماء، والسخط، والقلق" (1).

لكن على الرغم مما كُتب عن ظاهرة الاغتراب،فإن المصطلح مازال يكتنفه بعض الغموض والتباين، ومع هذا التباين،وذلك الغموض، وتلك الاختلافات في الرؤى،فإن أغلب تلك الجهود نجدها تلتف حول أشياء معينة بالذات،وتدور حولها،وتشير أغلبها إلى دخول عناصر معينة في مفهوم الاغتراب مثل: الانعزال، والوحدة، والغربة، والانفصال، والانخلاع، والتخلي، والانتقال، والتجنب، والابتعاد، والانسلاخ عن المجتمع،والعجز عن التلاؤم،والاخفاق في التكيف مع الأوضاع السائدة في المجتمع، واللامبالاة، وعدم الشعور بالانتماء، بل عدم الشعور بمغزى الحياة"(2).

وعُرِف كذلك الاغتراب بأنه:" الانفصال،والانتقال،والتخلي،وانعدام المغزى والقدرة والسلطة،وتلاشي المعايير،والعزلة ".(3).

وقيل الاغتراب هو:"النزوح عن الوطن،والانفصال عن الآخرين،وهذا الانفصال لا يتم دون مشاعر نفسية كالخوف والقلق".(4)

وفي محاولة استقراء البُنى السطحية أو العميقة لتلك المعاني نجد أنها تدل على جوانب مادية ملموسة تتمثل بالبُعد الحقيقي عن الوطن والأهل بمحض الإرادة،أوبعدمها، من خلال النفي أو التغريب، وجوانب معنوية محسوسة تتعلق بالأثر النفسي والروحي، وتتمثل في عدم الانسجام والتلاؤم مع الوسط أو المجتمع الذي يعيش فيه الإنسان.

نشأة شعر الغربة:

لمًا كان الشعر هو التعبير عما يجول في نفس وذهن وقلب الشعراء من مشاعر وتأملات في واقعهم وحياتهم، فقد أخذ موضوع الابتعاد عن المكان بشكل عام والوطن بشكل خاص حيرًا كبيرًا في الشعر العربي على مر العصور، ومن الملاحظ ظهور هذا اللون الشعري في الشعر العربي القديم منذ العصر الجاهلي، فالعربي بطبيعة الحال كان دائم التنقل والرحيل سعيًا وراء الماء والكلأ، وجسّد كثير من الشعراء هذا الشعور بالغربة، وكان امرؤ القيس من أوائل الشعراء الذين استخدموا هذا المصطلح في شعرهم فقال (5):

وإِنِّي مقيمٌ ما أقام عسيبُ(6)	أَجَارتنا إنَّ الخُطُوبَ تنوبُ
وكلُّ غريبٍ للغــريبِ نسيبُ	أَجارتنا إنَّا غريبان هَهُنا

¹⁻ الفلاحي، أحمد، الاغتراب في الشعر العربي، ص:11

² - المصدر السابق: ص:14

^{3 -} النوري، قيس، الاغتراب اصطلاحًا ومفهومًا وواقعًا، مجلة عالم الفكر، المجلد العاشر، 1979م، ص:14-16

⁴⁻ رجب، محمود، الاغتراب سيرة مصطلح ، دار المعارف، الطبعة الثالثة، 1988، ص:41

⁵⁻ امرؤ القيس، شرح الديوان، صلاح الدين منيمنه، دار إحياء العلوم، بيروت، 1990م، ص:88-89

 ⁻ عسيب:اسم جبل في عالية نجد،وقد ذُكر كذلك في أنقرة .

الحموي، ياقوت، معجم البلدان، دار صادر، 1977م، ج124/4-125



وإن تصرمينا فالقريبُ غريبُ

فإن تصلينا فالقرابة بيننا

أنشأ امرؤ القيس هذه الأبيات عندما أحس بدنو أجله،وذلك حينما رأى امرأة تُدفن في سفح جبل عسيب،وهو الجبل الذي مات عنده،والمراد من الأبيات أنه والمرأة صاحبة القبر غريبان في تلك البلاد،وأن الغريب نسيب للغريب، لأن الغربة تجمع بينهما كما يجمع النسب بين المتباعدين في القرابة.

وعانى كثيرٌ من الشعراء كذلك من الغربة أمثال أبي تمام، وأبي فراس الحمداني، والشريف الرضي، والمتنبي الذي عبّر عن شعوره بالغربة قائلًا(1):

ما مقامى بأرض نَخْلة إلا كمقام المسيح بين الهود

أنا في أمةٍ تداركها اللهُ غريبٌ كصالح في ثمود

لقد عانى المتنبي من تجربة الغربة،وقام بتشبيه غربته بغربة الأنبياء مع قومهم،فهو تارة يشبه غربته بغربة المسيح مع اليهود،وتارة أخرى يشبه غربته بغربة النبي صالح مع قوم ثمود.

أسباب ذيوع شعر الغربة في بلاد الأندلس:

إن المتأمل في شعر الغربة يجد أن هناك عدة عوامل وأسبابًا مختلفة ساهمت في نشأة وتطور هذا اللون الشعري في الأدب الأندلسي منها:

1- الرحلة في طلب العلم، سواء أكانت هذه الرحلة داخل الأندلس أو خارجها في بلاد المشرق العربي، حيث كان الأندلسيون يرغبون في الدراسة بالمشرق العربي، ومجالسة الفقهاء وعلماء الحديث، وغيرهم من العلماء.

2- الرغبة في أداء فريضة الحج، والتوجه لزيارة مكة، وقبر الرسول—صلى الله عليه وسلم-.

3- العمل في قصور المرابطين أو الموحدين في مراكش (بلاد العدوة)،وذلك بانتقال العلماء والشعراء إلى مراكش عندما غدت عاصمة المغرب والأندلس معًا.

4- الفرار من وجه الأسبان عقب سقوط المدن الأندلسية في أيديهم،وما تبعه من تدفق الهجرات إلى بلاد المغرب والمشرق العربي (2).

المبحث الثاني: شعر الغربة قبل عصر الموحدين.

إن شعر الغربة قد أخذت حيزًا كبيرًا في الشعر الأندلسي، فقد أصبح موضوع الابتعاد عن الوطن غرضًا مستقلًا من أغراض الشعر، لما مرَّ من أحداث في بلاد الأندلس، ومن هنا ليس غريبًا أن يتوجه الشعراء للتعبير عن آلامهم وشعورهم بالغربة والضياع في شعرهم.

¹⁻ المتنبي، أبو الطيب، الديوان، شرح العكبري، تحقيق مصطفى السقا، دار بيروت، 1983، ص: 21-22

²⁻ الداية، محمد رضوان، في الأدب الأندلسي، ص:132



شعر الغربة في عصر الخلافة الأموبة:

دخل العرب الأندلس فاتحين وناشرين للإسلام على يد القائدين (طارق بن زياد) و(موسى بن نصير)؛لكنهم سرعان ما شعروا بالغربة،وعلى الرغم من طبيعة الأندلس الخلابة فإن الأندلسيين ظلوا يعبرون عن رغبتهم في العودة إلى وطنهم الأم في المشرق العربي،وأول من جسّد هذا الشعور هو الأمير عبد الرحمن الداخل الذي دخل الأندلس هاربًا من ملاحقة العباسيين له،فقام بتأسيس الدولة الأموية هناك،واستقرت له الأمور،وعاش بالأندلس حياة كريمة؛لكن الشوق إلى وطنه قد أخذ منه مأخذًا عظيمًا،فنراه يقول عندما رأى راكبًا يهم بالرحيل إلى المشرق(1):

أيها الراكبُ الميممُ أرْضي أقر من بعضى السلام لبعض

إن جسمي كما علمت بأرض وفوادي ومالكيه بأرض

قُــدِّر البيـنُ بيـننا فافترقـنا وطوى البينُ عن جفوني غمضي

قد قضى اللهُ بالفراقِ علينا فعسى باجتماعنا سوف يقضي

كتب عبد الرحمن الداخل هذه الأبيات لأخته بالشام، ويصور عبد الرحمن الداخل فها المعاناة التي يشعر ها، والمأساة التي يعيشها، فجسده بالأندلس، أما روحه فهي بدمشق، وأخيرا يدعو الله أن يجمع شمله بأهله ووطنه وإن بات الأمر مستحيلًا.

وأنشأ عندما رأى نخلة بأرض الرصافة وشعر أنها تشبهه في الغربة والبُعد عن الوطن(2):

تبدَّت لنا وسط الرصافةِ نخلةٌ تناءت بأرض الغرب عن بلد النخْل

فقلتُ:شبيهي في التغرب والنوى وطول اكتئابي عن بَنيَّ وعن أهلي

نشأتِ بأرضِ أنت فيها غـربـةٌ فمثْلُكِ في الاقصاءِ والمنتأى مثلى

يشعر عبد الرحمن الداخل بالاكتئاب والمعاناة في بلاد الأندلس،بسبب بعده عن أهله في المشرق العربي،حتى بعد الإنجازات الكبيرة التي حققها هناك،فهو يشبَّه حاله بحال النخلة الغرببة في أرض الأندلس.

وفي الغربة يقول ابن دراج القسطلي(3):

شــد الجــ الهــم فتَحَمَّلت أفلاذ قــلب بالهــموم مـبـدد

وحدت بهم صقعات روع شردت أوطانهم في الأرض كل مشرد

¹⁻ المقري، شهاب الدين أحمد، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، ج3، ص:38

⁵⁴: المقري، شهاب الدين أحمد، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، ج3- المقري، شهاب الدين أحمد، نفح الطيب من غصن الأندلس

³⁻ القسطلي، ابن دراج، الديوان، تحقيق محمود على مكي، منشورات المكتب الإسلامي، دمشق، ص:66-76



من بعد ظلِّ في القصور ممدود

عاذوا بلمح الآل في مدِّ الضحي

في الأبيات السابقة يقرر ابن دراج القسطلي الرحيل عن قرطبة بسبب الفتنة التي أصابتها في نهاية عصر الدولة الأموية، فقرر أن يتجه صوب مدينة سبتة المغربية، ولعلها كانت أول رحلاته خارج الأندلس وآخرها، وكان الرجل قد ناهز الستين من عمره، فالشكوى واضحة من تشرده، وضياع وطنه، ومن تتابع الهموم عليه هو وجميع أفراد أسرته، فلا مستقر ولا مستودع إلا في العراء من بعد ظلال القصور.

وقال يحيى بن الحكم الغزال(1):

وكمْ ظاعن قد ظن أن ليس آيبًا فآب، وأودى حاضرون كثيرُ!

وإنَّ الذي أعظمته مِنْ تَغَرُّبي عليَّ وإن أعظمتِ ذاك يسيرُ

رأيتُ المنايا يُدركُ العُصِمُ عَدْوُها فينزلها والطيرَ منه تطيرُ

كان الشاعر يحيى الغزال كثير السفر والترحال، فقد أوفده السلطان عبد الرحمن الثاني إلى بلاد المجوس سفيرًا، بعد عدة معارك نشبت بين المجوس وجيوش عبد الرحمن الثاني في مدينة إشبيلية، ويبدوا أنهم أرادوا الصلح بعد هذه المعارك، فانتدب الغزال ليذهب إلى بلادهم ليكمل الصلح(2)، والمراد من تلك الأبيات أن الإنسان عليه ألا يرهب الغربة، فقد أودى الموت بحياة كثير من الأشخاص دون سفر أومعاناة أوغربة.

شعر الغربة في عصر ملوك الطو ائف:

كان عصر ملوك الطوائف من أكثر العصور الأندلسية اضطرابًا؛بسبب كثرة الحروب بين ملوك الطوائف بعضهم ببعض من جهة،ومع ملوك الأسبان من جهة أخرى؛لذلك فقد شهد هذا العصر عددًا كبيرًا لا بأس به من أشعار الغربة،فقال الشاعر ابن زيدون في غربته(3):

خليليَّ لا فطرٌ يَسُرُّ ولا أضحى فما حال من أمسى مشوقا كما أضحى

ألا هل إلى الزهراءِ أوْبةُ نازح تَقَضّى تنائيها مَدَامِعُـهُ نَـزْحَا

يخاطب ابن زيدون صديقيه، ويوضح لهما أنه لم يعد يشعر بسعادة في عيدي الفطر والأضحى؛ لأنه بعيد عن وطنه، وكيف حال مَنْ يعتصره الشوق كل صباح ومساء؟ وإنه يتمنى العودة إلى مدينة الزهراء التي بكى على فراقها أشدَّ البكاء، وقد نظم ابن زيدون هذه القصيدة بعد فراره من سجنه والتجائه إلى بنى عباد بإشبيلية.

¹⁻ الغزال، يحيى بن الحكم، الديوان، تحقيق محمد رضوان الداية، دار الفكر، الطبعة الأولى، 1993، ص:53

^{162-161:}مبيروت،ص: الأندلسي عصر سيادة قرطبة، دار الثقافة، بيروت،ص: 161-162 -

³⁻ ابن زيدون، أحمد بن عبد الله، الديوان، تحقيق يوسف فرحات، دار الكتاب العربي، الطبعة الثانية، 1994م، ص:56



وقال ابن زيدون أيضا(1):

غرببٌ بأقصى الشرق يشكرُ للصبا تَحَمُّلَهَا منه السلامَ إلى الغرب

وما ضرَّ أنفاس الصبا في احْتِمَالِهَا سلام هوى يهديه جسمٌ إلى قلبِ؟

قال ابن زيدون هذين البيتين وهو في مدينة طرطوشة،وهي مدينة تقع في أقصى الشرق الأندلسي،ويشكر فها ربح الصبا التي حملت سلامه إلى الغرب حيث بلاده ووطنه،وما يضرُّها لو حملت سلام الشاعر إلى قلب حبيبته التي يبعد عنها آلاف الأميال؟

إن محنة الغربة لم تقف على الشعراء أو عامة الناس،بل امتدت لتشمل الملوك والأمراء الذين تعرضوا للسجن أو النفي من بلادهم،ومن بين هؤلاء الملوك المعتمد بن عباد،وقد انعكست ظاهرة الغربة على شعره نتيجة تعرضه للنفي والسجن على يد المرابطين فقال(2):

غرببٌ بأرض المغربين أسير سيبكى عليه منبرٌ وسربرُ

وتندُبه البيضُ الصوارمُ والقنا وينهل دمعٌ بينهن غزيرُ

إن المعتمد بن عباد كانت مصيبته أكبر، ومعاناته أشد في الغربة، فقد حلَّ ببلد غير بلده، وهي مدينة إغمات المغربية التي سجن بها حتى وفاته، وكان مأسورًا مُكبلًا في القيود والأغلال، وقد شُرِّد أولاده، أما بناته فكنَّ يتعيشن بالغَزْل نظير دراهم معدودات، وتحولت حياته من النعيم إلى الذل.

وقال ابن حمديس الصقلى في غربته عن وطنه (3):

أَلفتُ اغترابي عنه حتى تكاثرت لله عُقَدُ الأيام في كفِّ حاسبِ

ولو أن أرضى حُرَّة لأتيْتها بعزْم يعُد السير ضربة لازب

ولكنّ أرضي كيف لي بفكاكها من الأسرِ في أيدي العلوج الغواصب

يقول الشاعر إنه ألف الغربة حتى أصبحت شيئًا معتادًا له،ويؤكد أن وطنه لو كان ينعم بالحرية لذهب إليه وأقام فيه،ولكن للأسف احتل الأسبان وطنه واغتصبوه؛ولم يعد في مقدوره العيش هناك؛ لذلك فهو يعيش مغتربًا بعيدًا عن أرضه.

شعر الغربة في عصر دولة المرابطين (الملثمين):

امتدت النزاعات السياسية لتشمل عصر المرابطين الذي لم يدم طويلًا، فقد أنهكت قواه تلك الحروب الدائمة والمستمرة من الأسبان، وانفراد النساء بالسلطة، ففي ذلك العصر وضحت سيادة المرأة وامتد نفوذها بعيدًا في الحياة الاجتماعية

^{1 -} المصدر السابق، ص:28

^{98:} بن عباد، المعتمد، الديوان، تحقيق د. حامد عبد المجيد، دار الكتب والوثائق القومية القسم الأدبي، الطبعة الثالثة، 2000م، ص 2

³⁻ الصقلى، ابن حمديس، الديوان، تحقيق إحسان عباس، دار صادر، ص:30-31



والسياسية، الأمر الذي أدى إلى عدم صمود هذه الدولة أكثر من نصف قرن تقريبًا، ومن أكثر الشعراء الذين عانوا من الغربة في هذا العصر الشاعر ابن خفاجة الذي هاجر من مدينته بلنسية لما لحقها من خراب ودمار على يد الأسبان فقال (1):

أَجَبْتُ وقد نادى الغرامُ فأسْمَعا عَشِيَّةَ غَنَّانِي الحَمامُ فرجَّعا

فقلت ولي دمعٌ ترقرقَ فانْهَمى يسيلُ وصبرٌ قد وَهَى فتضعضعا

ألا هل إلى أرضِ الجزيرة أوبـةٌ فأسْكُنَ أنفاسـا وأهدأ مَضجَعـا

إن عاطفة الحزن والأسى تسيطر على الشاعر، فدموعه تسيل، وقد ضعف ووهن صبره من شدة الجزع لفراق الوطن والبُعد عنه، ثم يتساءل ويحدث نفسه، وتقر عينه، ويستريح مما يعانيه من آلام الغربة ؟

ويقول في موضع آخر (2):

كفى حزنًا أنَّ الديارَ قصيَّةٌ فلا زورَ إلا أن يكون خَيالا

ولا الرسلُ إلا للرباح عشيةً تكرُّ جنوبا بيننا وشَمالا

فأستودع الربحَ الشمالَ تحيـةً وأستنشق الربحَ الجنوبَ سُؤالا

يوضح الشاعر أن وطنه أصبح بعيدًا، فهو يشعر بغربة مكانية، فلا يوجد من يقوم بزيارته والسؤال عنه، وعندما يرى أن أحدًا جاء لزيارته يكتشف أنه خيال وسراب، ولا يجد من يستودعه التحية لوطنه سوى الرياح التي تهب عليه، والتي يسألها عن أحوال دياره ووطنه؛ لعله يرجع منها بأخبار.

ويشتكي ابن الزقاق من الغربة قائلًا(³):

لِي سَكَنٌ شطَّتْ به غُرْبةٌ جادتْ لها عيناىَ بالمُزْنِ

ما حَسُنَ الصبحُ ولا راقني بياضُه مذبانَ في الظعْنِ

كأنما الصُّبْحُ لنا بعدهُ عينٌ قد ابيضَّت من الحزنِ

¹⁻ابن خفاجة، أبو إسحاق بن إبراهيم، الديوان، تحقيق عمر الطباع، دار القلم، 1994م، ص: 145

²⁻ ابن خفاجة، أبو إسحاق بن إبراهيم، الديوان، تحقيق عمر الطباع، دار القلم، 1994م، ص: 179

³⁻ البلنسي، ابن الزقاق، الديوان، تحقيق عفيفة محمود ديراني، دار الثقافة، بيروت، 1964، ص: 271

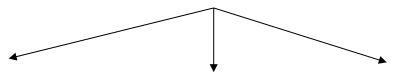


يوضح الشاعر ما يكابده في الغربة، فهو يسكن بعيدًا عن وطنه، وعيناه تجود بالبكاء المستمر الذي لا ينقطع ولايتوقف مثل المزن والمطر، وأصبح لا يشعر بجمال بياض الصبح منذ ارتحاله وسفره عن وطنه، حتى ابيضت عيناه من شدة الحزن.

المبحث الثالث: (اتجاهات شعر الغربة في عصر الموحدين):

لقد تنوعت اتجاهات شعر الغربة خلال عصر دولة الموحدين، وأخذت تتبلور بين تذكر الوطن، والشكوى من الابتعاد عنه وعن الأهل والأحباب، وتوجيه العتاب للذات على اختيار الغربة، وتصوير ذكريات الصبا وتفاصيل أيامهم وعهودهم السعيدة في أوطانهم، وتصوير الحسرات التي عانى منها الشعراء في المجتمعات الجديدة، وتمني عودتهم إلى بلادهم مرة أخرى؛ لذلك جاء شعر الغربة في عصر الموحدين على ثلاثة اتجاهات، سوف يرصدها البحث بالتفصيل.

اتجاهات شعر الغربة في عصر الموحدين



تذكر الوطن والندم على فراقه معاناة الشعراء في المجتمعات الجديدة تمني العودة للوطن

أولا:تذكر الوطن والندم على فر اقه.

قد يضطر المرء لمغادرة وطنه لكثير من الأسباب، وفي بعض الأحيان يندم ويتحسر على فراقه لوطنه، وقد يوجه الشاعر العتاب لنفسه على اختيار الغربة، ولِمَ لا؟ فالوطن هو المكان الذي وُلد ونشأ فيه الإنسان، وقضى فيه أيام صباه وشبابه، وفي هذا المعنى يقول ابن سعيد المغربي:

هذِهِ مصرُ فأين المغربُ ؟ مُذْ نَأَى عنِي دموعِي تسكُبُ

فَارَقَتْهُ النفسُ جَهلاً إنما يُدْهبُ(١)

عبَّر ابن سعيد في الأبيات السابقة عن شعوره بالغربة وفراق وطنه الأندلس، ويذكر أنه في بكاء مستمر منذ مغادرته للمغرب، فقال عن بداية شعوره بالغربة: " لما قَدِمْتُ مصر أدركتني فيها وحشة، وأثار لي تذكر ما كنتُ أعهده بجزيرة الأندلس من المواضع المهمة التي قطعتُ بها العيش غضًّا خصيبًا، وصبحتُ الزمان غلامًا، ولبست الشباب قشيبًا "(²)، ففي العبارات السابقة يوضح ابن سعيد ما يعانيه من شعور بالغربة في مصر، وبوضح أنه لم يُقدر قيمة وطنه إلا بعد فراقه له.

¹⁻ المغربي، ابن سعيد، تحقيق هالة الهواري، مركز البابطين لتحقيق المخطوطات الشعرية ، ص:49

^{2 -} المقري، شهاب الدين أحمد، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، ج:281/2



وقال ابن جبير نادمًا في غربته (1):

طولُ اغترابِ وبرحُ وشوقٍ لا صبرَ والله لي عليهِ

إليك أشكو الذي أُلاقي يا خيرَ مَنْ يُشْتَكَى إليهِ

ولي بغرناطةٍ حبيبٌ قد غَلِقَ الرهن في يديهِ

كتب ابن جبير هذ الأبيات لجارية يبدو أنه كان يهواها في غرناطة،ويظهر الندم واضحًا جليًا في شعره على تركه لوطنه وحبيبته التي يشتكي إليها تبدل الأحوال عما كان معهودًا في بلاده.

وقال أبو البقاء الرُّندي(²):

غرببٌ كُلُّما يَلْقَى غرببٌ عُرب فلا وطنٌ لديه ولا حبيبُ

تَذَكرَ أَصْلَهُ فبكي اشْتياقًا وليس غرببًا أن يبكي غرببُ

وممَّا هاج أشواقي حديثٌ جرى فجرى له الدمع السكوبُ

ذكرتُ به الشبابَ فشقَّ قلبي ألم تركيف تنشقُ القلوبُ

تفيض الأبيات بالحزن على ما يعانيه الشاعر من غربة وألم على فراق مدينته رُندة،فبكى أبو البقاء الرُّندي عندما تذكر أيام شبابه التي قضاها في وطنه،وذلك عندما بدأ في الحديث مع أحد أصدقائه فتذكر وطنه الذي تركه فأصبح بلا وطن ولا أصدقاء ولا أحباب،وهذا الحوار شقّ قلبه،وهيَّج أشواقه،وأجرى دموعه،ويرى الشاعر أن الهمَّ هو أمر طبيعي لكل مغترب بعيد عن أرضه.

وقال ابن جبير⁽³):

غريبُ تذكر أوطانه فهيَّج بالذكرِ أشْجانه

يحل عُرا صبره بالأسى ويعقدُ بالنجمِ أجفانه

يتذكر الشاعر في البيتين السابقين وطنه وهو في أرض الغربة، فتختلج أنفاسه، وتهيج مشاعره، فلا يملك إلا أن يتحلى بالصبر والأمل؛ لعله يعود إليه قرببًا.

وقال ابن الأبار في معاناته وغربته عن وطنه(4):

^{1 -} المصدر السابق: ج 386/2

^{109:} الرُّندي، أبو البقاء، الديوان، تحقيق د. حياة قارة، مركز البابطين لتحقيق المخطوطات الشعرية، ص 2

^{384/2,} المقري، شهاب الدين أحمد، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، ج384/2

⁴⁻ ابن الأبار،أبو عبد الله محمد القضاعي،الديوان،تحقيق د. عبد السلام الهراس،مطبوعات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية،المملكة المغربية،ص: 138





يا أهل وِدِّي لم أرُومُ تَدَانيًا منكم ودَارْكُم تَبينُ وتَنْزَحُ

إن كان جسمي شَطَّ عن مثوَاكُمُ فالقلبُ ثاوِ بينكم لا يبرحُ

هذى الجوانحُ بالجوى مملوءةُ مما أميلُ لكم ومما أجْنـخُ

لا تحسبوا الربح السَّموم هي الـتي هبت عليكم في الهواجر تلفحُ

أَنْفاسي الصعداء تلكم هاجها شَوْقٌ إليكم بالفؤادِ مُبرحُ

يفارق ابن الأبار بلنسية بعد أن احتلها الأسبان ليستقر في تونس، واستخدم الشاعر في هذه الأبيات أسلوب النداء للتعبير عما يعانيه من غربة ووحشة، حيث فرّقت نوائب الدهر بينه وبين أحبابه وخلانه، فأخذ يؤكد لهم أنه يذكرهم دائمًا على الرغم من البعد المكاني بينه وبينهم، ويوضح أنه رحل بجسده؛ ولكن خلَّف قلبه في وطنه، ثم بيَّن لهم أن الرياح التي هبت عليهم ما هي إلا أنفاسه الصعداء التي حركها شوقه إليهم.

وقال الرصافي كذلك:

يا صاحبيَّ على النَّوى ولأنتُما أَخَوَا هَوَايَ وحَبَّـذَا الإخوانِ

خُوْضا إلى الوطنِ البعيدِ جوانعي إنَّ القلوبَ مواطنُ الأوطانِ(1)

يؤكد الرصافي في الأبيات السابقة مكانة أصدقائه في قلبه، فهما بمثابة الإخوان، ويطلب منهما أن يأخذا قلبه وجوانحه إلى وطنه البعيد، فالقلوب هي مواطن الأوطان.

وقال ابن جبير في مقطوعة قصيرة يوضح فيها قيمة الوطن $(^2)$:

لا تغترب عن وطنٍ واذكر تصاريف النَّوى

أما ترى الغصن إذا ما فارق الأصل ذوى $^{(3)}$

يوضح ابن جبير أهمية الانتماء للوطن وقيمته، وينصح غيره بالبعد عن الغربة، ويوضح مساوئ فراق الأهل والوطن، ويرُوى عنه أنه " دخل بغداد فاقتطع منها غصنًا نضيرًا من أحد بساتينها، فذوى في يده فأنشد هذه الأبيات.

أما أبو المطرف بن عميرة فقد رحل عن وطنه لطلب العلم، إلا أنه لم يستطع الرجوع إليه مرة أخرى لاستيلاء الأسبان عليه فقال(4):

¹⁻ الرصافي، أبو عبد الله محمد بن غالب، الديوان، تحقيق إحسان عباس، دار الشروق، 1983م، ص: 131-132

 $^{^{2}}$ المقري، شهاب الدين أحمد، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، ج 2

 $^{^{-3}}$ ذوى: أى ذبل، ابن منظور، جمال الدين ، لسان العرب، دار صادر، مادة ذوى .

⁴⁻ المقري، شهاب الدين أحمد، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، ج 310/1



زِدْنَا على النائين عن أوْطانهِم وإن اشتركنا في الصبابة والجوى

إنا وجدناهم قد استسقوا لها من بعد أن شطت بهم عنها النوى

ويَصُدُّنا عن ذاك في أوطانِنَا مع حُبِّها الشركُ الذي فها ثوى

حسناء طاعتها استقامت بعدنا لعدونا أفيستقيم لها الهوى

لاشك أن أبا مطرف يشعر بالغربة بعيدًا عن وطنه الذى لم يعد بمقدوره العودة إليه بعد أن سقط في يد النصارى، فلم تعد له إلا الذكربات في هذا الوطن.

وقال ابن جبير (1):

شهدنا صلاة العيد في أرض غربة بأحواز مصر والأحبة قد بانوا

فقلت لخليِّ في النَّوى جُدْ بمدمع فليس لنا إلا المدامع قُرْبان

في البيتين السابقين يعبر ابن جبير عن شعوره بالغربة وشوقه لأهله وأحبابه، شاكيًا لأحد أصدقائه تلك الوحشة التي ألمت به في ديار الغربة، متذكرًا المواسم التي كان يعيشها بالأندلس، فيروى أنه شهد صلاة العيد في إحدى قرى مصر، ففاضت دموعه لبعده عن وطنه.

ويقول ابن الجنان الأنصاري:

دنا العيدُ ليت العيد لم يدن وقته فقد هاج لي وجدا وزاد غراما

وذكرني إقباله بمواسمٍ مضت كن بالشملِ النظيم كراما

أرى الناس في شأنٍ وشأني أن أرى شؤوني تهمى بالدموع سجاما(2)

أرسل الشاعر المقطوعة السابقة إلى أحد أصدقائه،وقد اقترب موسم العيد،وهو في أرض الغربة بعيدًا عن وطنه وأحبابه،وقد تمنى عدم دنو وقت العيد؛لأنه يزيد من حزنه،ويذكره بأيامه السابقة في وطنه،ويرى الناس تستعد للعيد بينما هو في بكاء دائم ومستمر.

وفي هذه الأبيات يرفض الشاعر ابن هشام القرطبي مغادرة الأندلس ويُصر على البقاء قائلًا(3):

¹ - المصدر السابق، ج492/3

^{148:} مصطفى بهجت،بغداد،1990م،ص منجد مصطفى بهجت،بغداد،1990م،ص -2- الأنصاري، ابن الجنان،الديوان،تحقيق منجد مصطفى بهجت

³⁻ المقري، شهاب الدين أحمد، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، ج 543/1



نصحت لكنَ لى قلبًا ينازعني فلو ترحلت عنه حله دوني

لألزمن وطني طورا تطاوعني قود الأماني وطورا فيه تعصيني

مدللا بين عــرفاني وأضرب عن سير لأرض بها من ليس يدريني

هذا يقولُ غرب ساقه طمع وذاك حين أربه البرر يجفوني

في الأبيات السابقة يرفض الشاعر نصيحة أحد أصدقائه الذي نصحه فها بمغادرة وطنه، وأخذ ابن هشام في تصوير نظرة الناس للنازح الغريب، وعدم ترحيهم به، فهو يتمسك بالبقاء في وطنه، ويرفض النزوح والغربة عنه لأي سبب من الأسباب سواء للرزق أولسوء الأحوال السياسية وغيرها، فهو يرى أنه مدلل في وطنه، لا يكدر صفوه أحد، ولا يرميه أحد بالطمع عندما يتكسب رزقه، ولا يدير أحد ظهره إليه جفاءً له، وأخيرا يقرر البقاء راضيا بما كتبه الله له.

وقال حازم القرطاجني:

إن ثـواءَ المرءِ في أوطانه عزٌّ وما الغربة إلا كالتَّوى

وقلَّما بان امرؤ عن أرضه إلا وبان الصبر عنه ونأى

فقد تشكَّى ابن مضاضٍ (1) مضضًا من شوقه إلى الحجون والصفا(2)

يظهر في الأبيات شوق حازم القرطاجني إلى وطنه، ويظهر ألم الفراق، ويرى أن بقاء المرء عزيرًا في وطنه أشرف من أن يهاجر عنه ويتركه للأعداء، فنادرًا ما يفارق المرء الوطن ولا يندم ويتحسر على فراقه، ثم ضرب حازم القرطاجنى مثلًا لقوم رحلوا عن أوطانهم ثم ذاقوا مرارة الفراق والغربة بعد ذلك.

ثانيًا:معاناة الشعراء في المجتمعات الجديدة.

هناك لون آخر من شعر الغربة يصور أحوال الأندلسيين في مواطنهم الجديدة التي هاجروا إليها، ويعبرون في هذا اللون الشعري عن تبرمهم وضيقهم بالحياة الجديدة التي لم يعتادوا عليها، ولم يجدوا فيها عوضًا عن حياتهم التي عاشوها في بلادهم الأصلية، وقد عبر أحد الكتاب عن حالة البؤس والتذمر التي صار إليها معظم المهاجرين الأندلسيين فقال: "إن قومًا من الأندلسيين الذين هاجروا من الأندلس وتركوا الدور والجنات والكرمات ،...، ندموا على الهجرة بعد وصولهم إلى مواطن هجرتهم "(3)، إذلم يأخذ الشعراء الأندلسيون نفس المكانة والحظوة التي تمتعوا بها في بلادهم في تلك المجتمعات الجديدة التي هاجروا إليها.

ونلمس ذلك الشعور في قول الشاعر أبي المعالى الإشبيلي (4):

¹⁻ ابن مضاض:هو أحد المعمرين القدماء،واسمه عمرو بن الحارث بن مضاض بن عمرو بن غالب الجرهمي،وهو من أهل مكة،وفارقها،ثم حنَّ إليها وتشوقها.

²⁻ مقصورة حازم القرطاجني، تحقيق مهدى علام، ص: 96-97

³⁻ عيسى، فوزي، الشعر في عصر الموحدين، دار الوفاء، 2007م، ط1، ص: 158

⁴⁻ المقري،شهاب الدين أحمد،نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، ج 113/4 - 114



أنا في الغربة أبكي ما بكت عين غريب

لم أكن يوم خروجي من بلادي بمصيب

عجبًا لي ولتركي وطنًا فيه حبيبي

والشاعر يوضح أنه كان مخطئًا، وغير صائب الرأى عندما قرر مغادرة وطنه والنزوح عنه، والأبيات السابقة تعبر عن الشعور العام الذى انتاب معظم المهاجرين الأندلسيين فقد عاشوا حياة مغايرة لحياتهم، لأن المجتمع الجديدلم يفتح لهم ذراعيه، لذلك فقد شعروا بالازدراء والتصاغر في عيون الآخرين، فأعلنوا تذمرهم وسخطهم على هذه الحياة الجديدة، وندموا على الخروج من أوطانهم بالرغم من أنهم اضطروا إلى ذلك.

وقال ابن عتبة الإشبيلي(1):

أصبحت في مصر مستضامًا أرقص في دولة اليهود

واضيعة العمر في أخيرٍ مع النصارى أو اليهود

بالجدرزق الأنام فيهم لا بذواتٍ ولا جدود

يعبر الشاعر عن حالة الاستياء التي يعيشها في مصر، فيقول أنه أصبح دائم الهم والحزن والضيم، ثم أخذ يشبه أهل مصر بالهود في سوء معاملتهم له، وأخذ يندب عمره الذي قضاه معهم، فهو بالكاد يحصل على رزقه، لذلك لم ينسجم ابن عتبة الإشبيلي في الحياة مع المجتمع المصري، وببدو أن الوضع في إشبيلية كان أخف حدة ووطأة من مصر بالنسبة له.

وفقال ابن سعيد المغربي عن أحواله بمصر $\binom{2}{2}$:

هذه حالى وأما حالتي في ذرا مصر ففكرٌ متعبُ

ها أنا فيها فريدٌ مهملٌ وكلامي ولساني مغربُ

وأرى الألحاظ تنبو عندما أكتب الطرسَ أفيه عقربُ؟

يتحدث ابن سعيد عن المتاعب التي عانى منها بمصر، فالمعاملة السيئة تركت آثارها على نفسه، فالمشارقة يعاملونه بإهمال وعدم اهتمام، فأخذ يشكو من أنه أصبح خاملًا مُهمَلًا، وقد أخذت تنبو عنه الألحاظ، وتزدريه الأعين، حتى أن الناس بمصر لا يفهمون لهجته المغربية، وذلك بعد الشهرة والمكانة العلمية والأدبية والسياسية التي كان يحظى بها في الأندلس.

ومن نفس القصيدة قال كذلك (3):

¹⁻ المقرى، شهاب الدين أحمد، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، ج 664/2

²⁻ المغربي، ابن سعيد ،تحقيق د. هالة الهواري،مركز البابطين لتحقيق المخطوطات الشعربة ،ص: 52

³- المصدر السابق:53





وأنادَى مغربيًّا لَيْتَنِي لم أكن للغرب يوماً أنسب

نَسَبٌ يشترك فيه خاملٌ ونبيهٌ أين منه المَهْربُ ؟

أَتُراني ليس لي جـ دٌ لـ ه شهرةٌ أو ليس يُدرى لي أبُ

يشكو ابن سعيد في هذه الأبيات من جفوة المعاملة، فالمصريون يصفوه (بالمغربي)، وكانت هذه الصفة تقترن بالخشونة وجفوة الطبع، ويتعجب لماذا لا يناديه الناس باسمه أو اسم أبيه؟ ويطلقون عليه "المغربي"، وهو المنحدر من أسرة عظيمة في مجالي الأدب والسياسة، وصاحب الشهرة والمكانة الأدبية الرفيعة في بلاد الأندلس.

وقال ابن سعيد في التبرم من السفر إلى القاهرة (1):

يقولون سافِر إلى القاهرة ومالى بها راحةٌ ظاهره

زحامٌ وضيقٌ وكربٌ وما تثيرُ فيها أرجلٌ سائره

نصحه أحد الأصدقاء في السفر للقاهرة، فأنشد هذه الأبيات التي توضح عدم رغبته في السفر إلها، فالشاعر لا يشعر بالراحة بها بسبب شدة الزحام الذي يعتبر من أهم سمات هذه المدينة، فهو يشعر دائما بالضيق والكرب هناك.

وقال في مصر عندما رأى وجوهًا لا يعرفها وألسنًا على غير ما عهد(2):

أصبحتُ أعترضُ الوجوهَ ولا أرى ما بيْنها وجْهًا لِمَنْ أَدْرِيهِ

عَوْدي على بَدْئي ضِلالا بينهـم حتى كأني من بقايا الـتيـهِ

وَيْحَ الغربِ توحشتْ ألحاظُهُ في عالمٍ ليس لـ هُ بشبيهِ

إن عادَ لى وطني اعترفتُ بحقهِ إنَّ التغربَ ضاعَ عمري فيه

يصرخ ابن سعيد المغربي في الأبيات السابقة من الغربة التي اكتوى بنارها، ولم يتكيف مع المجتمع الجديد الذي هاجر إليه، فهو من أبرز الشعراء الذين تعمقت لديهم تجربة الغربة، وتغلغلت في نفوسهم، فنراه يشكو من أنه أصبح يعترض الوجوه فلا يعرف منها أحدًا من الناس، ولا يعرفه أحد منهم، فشبه نفسه باليهود الذين تاهوا في صحراء سيناء، كما أصبح وحيدًا غرببًا في عالم يتنكر للغرباء، وفي النهاية يدرك مكانة وطنه ويعترف بحقه، ويوضح مرارة وألم تجربة الغربة التي ضيَّع فها عمره.

¹⁻ المغربي، ابن سعيد ، تحقيق د. هالة الهواري، مركز البابطين لتحقيق المخطوطات الشعربة، ص:124

²- المصدر السابق، ص:176



وفي تلك الأبيات لجأ ابن سعيد في تصوير حالته ولكن بشيء من السخرية فقال(1):

لقيتُ بمصرَ أشدَّ البوار ركوبَ الحمار وكحلَ الغبار

وخلْفي مكارِ يفوقُ الرباح لا يعرف الرفقَ مهما استطار

أناديه مهلا فلا يرْعـوي إلى أن سجدتُ سجود العثار

وقـد مُدَّ فـوقي رواق الـثرى وألْـحدَ فـيه ضيـاءُ النهـار

أنشأ ابن سعيد هذه الأبيات حين اضطر إلى ركوب الحمار للانتقال من القاهرة إلى الفسطاط، ويرى أن ركوب الحمار يقلل من شأنه، ويحط من قدره، ثم وصف ما تعرض له أثناء الركوب من تطاير للغبار، وقد طلب من مالك الحمار أن يخفف من سرعته؛ لكنه لم يستمع إليه، فكانت النتيجة سقوط ابن سعيد عن ظهر الحمار، ثم أخذ يقارن بين هذه الحالة المهينة في مصر وبين حاله في الأندلس حيث كان يتنقل على ظهر زورق في إشبيلية قائلا (²):

أين حُسن النيل من نهرٍ بها كلُّ نغماتٍ لديه تُطرب

كم به من زورقٍ قد حَلّهُ قمرٌ ساقٍ وعودٌ يضرب

يقارن ابن سعيد في هذه الأبيات بين ما عاناه في مصر من ركوب الحمار كوسيلة للتنقل، وبين الحال في إشبيلية حيث ركب زورقًا وقضى فيه وقتًا ممتعًا من خلال وجود بعض الآلات الموسيقية عليه كالعود، ثم وضح أن نهر إشبيلية يفوق نهر النيل جمالًا من خلال صوت مياهه التي تبعث على الطرب.

وقال في الغربة⁽³):

فإن كنت ، في أرض التغرب غاربًا فعلى فسوف تراني طالعًا فوق غارب

وما عِزةُ الضرغام إلا عربنُه ومن مكة سادت لؤى بن غالب

¹⁻ المغربي، ابن سعيد ، تحقيق د. هالة الهواري، مركز البابطين لتحقيق المخطوطات الشعربة، ص:127-128

²- المصدر السابق:50

³ - المصدر السابق:68

⁴⁻ الصمصام: السيف الصارم القاطع الذي لا ينثني.

انظر: ابن منظور، جمال الدين أحمد، لسان العرب، مادة: صمم.

 $^{^{-5}}$ هو عمرو بن معد يكرب، وقد سمى سيفه الصمصامة ، وقال عندما وهبه لأحد الخلان :

خليلٌ لم أخنه ولم يخنى على الصمصامة السيف السلام



بالرغم مما كان يعانيه ويكابده ابن سعيد من الغربة،فلاتزال نغمة الفخر والاعتزاز بالنفس واضحة في قصائده،فيتظاهر بالصبر والجلد،وهو يواجه الإحساس بالضآلة والخمول،الذي كان يشعر به أحيانا بسبب عدم تقدير المجتمع المشرقي لكفاءته،فيقول إنه ذو مكانة مرتفعة،وبؤكد أن الإنسان لن يشعر بالعزة إلا في وطنه فقط.

ثالثًا:تمنى العودة إلى الوطن.

بعد أن اكتوى الشعراء بنار الغربة وفارقوا أوطانهم وشعروا بالحسرة والندم على هذا الفراق،ثم إنهم لم يجدوا ضالتهم في المجتمعات الجديدة، أدى ذلك إلى الإكثار من أسلوب التمني في شعرهم؛ بغية التعبير عن الرغبة في العودة إلى الوطن، وبالفعل قرر بعضهم العودة.

فقال ابن الأبار متمنيًا العودة إلى الوطن(1):

فكم أبكي الديار وساكنها بطرْفٍ مسعدٍ ودمٍ هموعٍ (2)

وكم أرجو الإيابَ لها سَفَاهًا وتَرْكُس(3) بالإياب وبالرجوع

فيبكى ابن الأبار على دياره التي حُرم منها،والتي كانت عامرة بأهلها،وفي النهاية يتمنى العودة إلى دياره ووطنه مرة أخرى.

وقال ابن سعيد وهو يتمنى العودة إلى وطنه(4):

فياليتَ ما ولَّى مُعادٌ نعيمُهُ وأيُّ نعيم عند مَنْ يتغربُ

ابن سعيد يتمنى عودة تلك الأيام الماضية التي قضاها في وطنه وبلاده، لأن أي غريب لا يشعر بسعادة ولا نعيم وهو بعيد عن وطنه وأهله.

ويقول الرُّندي داعيًا الله أن يعود إلى رُندة، وإن ويجمع شمله بأهله وأصدقائه (5):

جَمَعَ اللهُ قريبًا شَمَلنا بتلاقِينَا على أفضِلِ حالِ

يدعو الرندي الله في الأبيات السابقة أن يجمع شمله بأهله وأصدقائه في مدينة رُندة، فهو على أمل أن يعود إلها قريبًا، ويلتقيهم مرة أخرى .

^{1 -} ابن الأبار،أبو عبد الله محمد القضاعي،الديوان،تحقيق د. عبد السلام الهراس،مطبوعات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية،المملكة المغربية،ص:380

 $^{^{2}}$ - هموع: همع الدمع والماء أي سال، ابن منظور، جمال الدين، لسان العرب، دار صادر، مادة همع.

³⁻ تركس: من الارتكاس أي الارتداد، وبقال ركست الشيء أي رددته.

انظر: ابن منظور، جمال الدين أحمد، لسان العرب، دار صادر، مادة ركس.

⁴⁻ المغربي، ابن سعيد، تحقيق د. هالة الهواري، مركز البابطين لتحقيق المخطوطات الشعرية، ص:56

⁵⁻ الرُّندي، أبو البقاء، الديوان، تحقيق د. حياة قارة، مركز البابطين لتحقيق المخطوطات الشعربة، ص: 205



وقال الرُّندي كذلك(1):

لا والله ما قلبي بقاسِ لكم أبدًا ولا عنكم بفصالِ

وبالخضراءِ في روحي وجسمي برُندة بين حلِّ وارتحالِ

فَسِرْ بِي للجزيرة حيث سِرْبِي ومُرَّ على ديارٍ في بلال

ينفي الرُّندي أن يكون قد نسى أهله وأصحابه أو انفصل عنهم،ويؤكد لهم أنه لم يفارقهم ويتذكرهم دائمًا،فكيف ينساهم وجسده وروحه معهم؟ ويطلب من أحد خلانه أن يسير به عائدًا إلى الجزيرة الخضراء حيث بلده ووطنه،وأن يمر به على ديار أحبابه.

وقال ابن عتبة الإشبيلي الذي رحل إلى المشرق متمنيًا العودة للأندلس(2):

أصبحتُ في مصر مستضامًا أرقصُ في دولة الهود

أود من لؤمهم رجوعًا للغرب في دولة ابن هود

رحل الشاعر ابن عتبة الإشبيلى من إشبيلية إلى المشرق بعد أن اشتعلت نار الفتنة في الأندلس،ولكنه يبدو أنه لم يتلاءم مع الأوضاع في مصر،ولم تكن الأمور مواتية له،لذلك تمنى العودة إلى الأندلس مرة أخرى بالرغم ما فيها من أحداث جسام.

وقال ابن الأبار (3):

يا سَقَى اللهُ للرصافةِ عَهَدًا كنسيم الصَبَا يَرقُ ويَنْدى

لَيْتَ شعرى هل يرجعُ الدهرُ عَيْشَا يَشْهَدُ الطيبُ أنه كان شُهدا

يتشوق الشاعر لوطنه مدينة الرصافة حيث مسقط رأسه،ويتذكر أيامه بها،وجمال طبيعتها ونسيمها العليل،ويتمنى العودة إليها والعيش بها مرة أخرى،وبتساءل هل يمكن ذلك بعد أن احتلها الأسبان وأصبحت في قبضتهم؟

وقال ابن سعید (4):

إن عادَ لي وطني اعترفتُ بحقهِ إنَّ التغربَ ضاعَ عمري فيه

يؤكد ابن سعيد على أهمية الاعتراف بفضل الوطن في حياة الإنسان، فهو المكان الذي وُلد ونشأ وتعلم به، ويوضح أن تجربة الغربة كانت مربرة عليه، وإنه قد ضيّع عمره بعيدًا عن وطنه وأهله .

¹ - المصدر السابق :202

²⁻ المقري، شهاب الدين أحمد، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، ج: -664/2

³⁻ ابن الأبار،أبو عبد الله محمد القضاعي،الديوان،تحقيق د. عبد السلام الهراس،مطبوعات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية،المملكة المغربية،ص:186

⁴⁻ المغربي، ابن سعيد ، تحقيق د. هالة الهواري، مركز البابطين لتحقيق المخطوطات الشعربة ،ص:176



وفي النهاية يقرر ابن سعيد العودة إلى وطنه قائلًا (1):

سوف أثنى راجعًا لا غَرّني بعد ما جَرَّنْتُ بَرْقٌ خُلّبُ

يبدو أن ابن سعيد شعر بأن غربته لم تثمر ولم تأت بجديد، فالغربة ما هي إلا برق كاذب، وسراب خادع، تظهر فيها المعاناة أكثر مما يجنيه الإنسان من منافع.

الخاتمة:

أهم نتائج البحث:

أولاً:إن شعر الغربة فن شعرى أصيل يرتبط بالحالة السياسية والاقتصادية للبلد؛ لأن الحياة السياسية والاقتصادية تؤثران بشكل مباشر أو غير مباشر في بقاء الإنسان داخل وطنه أو خارجه؛ مما يولد لديه نزعة الغربة.

ثانيًا:إن لشعر الغربة جذورًا مشرقية قديمة ممتدة منذ العصر الجاهلي وصولًا إلى العصر الأندلسي.

ثالثًا:عاشت الأندلس منذ فتحها حياة سياسية صاخبة،فكثرة الفتن الداخلية ،والحروب الخارجية،أدت إلى موجات من الهجرات والنزوح إما خارج الأندلس أو داخله،وجميع هذه العوامل أدت إلى نشأة وتطور هذا اللون من الشعر.

رابعًا:الرحلة في طلب العلم،ومجالسة علماء المشرق،والأخذ عنهم،والرغبة في زيارة الأماكن المقدسة للحج،وزيارة قبر رسول الله – صلى الله عليه وسلم- أدت كذلك لظهور شعر الغربة.

خامسًا:اتجه شعر الغربة في عصر الموحدين إلى عدة اتجاهات:تذكر الوطن والندم على فراقه،ومعاناة الشعراء في المجتمعات الجديدة،والرغبة في العودة إلى الوطن.

سادسًا:لم يتكسب الشعراء من وراء شعر الغربة؛لذلك فقد تميز بصدق التجربة الشعرية،وصدق العاطفة،وبشعور مرهف،فهو نتاج نفوس معذبة ذاقت مرارة الغربة.

سابعًا:تميز شعر الغربة بسهولة الألفاظ،وسلامة الأسلوب،وعمق المعاني،وروعة التصوير.

قائمة المصادروالمراجع:

- الأدب الأندلسي، ماربا خسيوس روبيترامتي، ترجمة د.أشرف دعدور، المجلس الأعلى للثقافة، 1999م
 - الاغتراب سيرة مصطلح، محمود رجب، دار المعارف، الطبعة الثالثة، 1988.
- الاغتراب في الشعر العربي خلال القرن السابع الهجري، دراسة اجتماعية نفسية، أحمد الفلاحي، دار غيداء للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، الأردن، 2013م.
 - تاريخ الأدب الأندلسي عصر سيادة قرطبة، د. إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، الطبعة السابعة، 1985م.
 - خلاصة تاريخ الأندلس، شكيب أرسلان، مكتبة الحياة، بيروت، 1983م.
 - دولة الإسلام في الأندلس- عصر الموحدين-الهيئة العامة المصرية للكتاب، 2001م.
- ديوان ابن الأبار، تحقيق د. عبد السلام الهراس، مطبوعات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المملكة المغربية، 1999م.

^{1 -} المصدر السابق، ص:53



- ديوان ابن الجنان الأنصاري، تحقيق ودراسة د. منجد مصطفى بهجت، بغداد، 1990م.
 - ديوان ابن حمديس الصقلي، تحقيق د. إحسان عباس، دار صادر ،بيروت، 1960م.
 - ديوان ابن خفاجة الأندلسي، تحقيق عمر الطباع، دار القلم، 1994م.
 - ديوان ابن الزقاق البلنسي،تحقيق عفيفة محمود ديراني،دار الثقافة،بيروت،1964
- ديوان ابن زىدون، تحقيق يوسف فرحات، دار الكتاب العربي، الطبعة الثانية، 1994م.
- ديوان أبي البقاء الرُندي، تحقيق د. حياة قارة، مركز البابطين لتحقيق المخطوطات الشعربة، ط1، 2010 م.
 - ديوان حازم القرطاجني، تحقيق عثمان الكعاك، دار الثقافة بيروت، 1964م.
 - ديوان الرصافي الأندلسي، تحقيق د. إحسان عباس، دار الشروق، الطبعة الثانية، 1983م.
 - ديوان الغزال، تحقيق. محمد رضوان الداية، دار الفكر، دمشق، الطبعة الأولى، 1993م.
- ديوان المتنبى، شرح أبى البقاء العكبري، تحقيق مصطفى السقا، وإبراهيم الإبياري، دار المعرفة، بيروت، 1978م.
- ديوان المعتمد بن عباد، تحقيق د/ حامد عبد المجيد، ود. أحمد أحمد بدوي، دار الكتب والوثائق القومية، القسم الأدبى، الطبعة الثالثة، 2000م.
 - شرح ديوان امرئ القيس، صلاح منينمه، دار إحياء العلوم، بيروت، 1990م.
 - شعر ابن سعيد المغربي، د. هالة عمر الهواري، مركز البابطين لتحقيق المخطوطات الشعربة، ط1، 2012 م.
 - الشعر الأندلسي في عصر الموحدين، د. فوزى عيسى، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الطبعة الأولى، 2007م.
 - الصحاح ،الجوهري،تحقيق أحمد عبد الغفور،دار العلم للملايين.
 - في الأدب الأندلسي، د/محمد رضوان الداية، دار الفكر، دمشق، سوريا، 2000م
 - لسان العرب، ابن منظور، دار صادر، الطبعة الرابعة، 2005م.
 - معجم البلدان، ياقوت الحموي، دار صادر، 1977م.
 - مقصورة حازم القرطاجي، تحقيق د. مهدى علام، حوليات كلية الآداب جامعة عين شمس، مايو 1953. المجلد 2.
 - نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، شهاب الدين أحمد المقري، تحقيق إحسان عباس، دار صادر، بيروت، 1968م.

المحلات:

 مجلة عالم الفكر ،بحث بعنوان:الاغتراب إصطلاحًا،ومفهومًا،وواقعًا،د/ قيس النوري،المجلد العاشر،عدد أبربل،1979.





هل شاركت العجمُ العربَ في الإتباع؟

Did the Arabs participate with Ajam' in the Al-Itiba'a phenomenon?

* الباحث: جلال عبد الله محمّد سيف الحمّادي، أستاذ اللسانيّات المشارك بجامعة تعز – الجمهوريّة اليمنيّة. Researcher : Jala Abdullah Mohammed Saif Alhamadi

ملخّص:

هذا البحث دراسةٌ علميّةٍ لحكمٍ لغويّ أطلقه ابن فارس قديمًا على ظاهرة (الإتباع) في اللغة العربيّة، مفادُ هذا الحكم أنّ (العجم قد شاركت العربَ في هذه الظاهرة)، لكنّه لم يُعزّز هذا الحكم بالشواهد الداعمة، وقد أخضعت الدراسة هذا الحكم للبحث العلميّ الموضوعيّ؛ لإثبات صحّته أو خطئه. وقد استطاعت الدراسة إثبات صحّة هذا الحكم ووقفت على شواهد داعمةٍ لمحته في ضوء مفهومين لمصطلح (العجم): المفهوم الخاصّ وهو: الفُرْس، وقد رجّعت الدراسة أنّ هذا المفهوم هو الذي قصده ابن فارسٍ في عبارته، والمفهوم العامّ، وهو: كُلّ ما عدا العرب من الأمم الأخرى. وبذلك يكون هذا الحكم صحيحًا يمكن للباحثين الخذ به والاستناد عليه دون أدنى شكٍّ في صحّته.

*الكلمات المفتاحيّة: هل، شارك، عجم، عرب، إتباع.

Abstract

This research is a scientific study on a linguistic judgment by Ibn Fares on the phenomenon of the Al-Itiba'a in Arabic language. According to his judgment, which is" Ajam' participated in this phenomenon'. But this judgment was not reinforced by a supporting evidence. This study has subjected this judgment to the objective scientific research to prove its correctness or wrongness. The study was capable to prove the correctness of this judgment and depended on evidences to support the judgment's correctness in the light of two concepts of the term (Ajam) the wrong concept is the Persians (Ajam). Moreover, the study suggested that the concept is what Ibn Fares meant in his writings. On the other hand, the general concept is all except Arabs from other nations. Thus, this judgment is correct and the researcher can take it and rely on it without any doubt in its correctness.

Keywords: (did, participate, Ajam, Arab, Itiba'a).



*مقدّمة:

مما لا يختلف فيه اثنان أنّ علماءنا القدامى كانوا أصحاب ثقافة موسوعيّة في شتى العلوم والفنون، فلا تكاد تجد بينهم متخصِّصا في النحو فقط أو البلاغة أو الأدب أو العروض وكلّها من علوم اللغة، بل لا تكاد تجد متخصِّصًا في علوم اللغة وحدها بل تجد الواحد منهم يجمع إلى علوم اللغة كثيرا من العلوم الشرعيّة كالتفسير والفقه والحديث والمواريث وكثيرًا من العلوم الأخرى، كالطبّ والفلك والحساب والكيمياء وغيرها.

إنّ هذه الثقافة الموسوعيّة لدى علمائنا القدامى، أكسبتهم ثقةً عاليةً بأنفسهم ومكّنتهم في أحايين كثيرةٍ من إطلاق أحكامٍ علميّةٍ على جهة الجزم القاطع تلقّفها عنهم الخَلَفُ من الدارسين على أنّها حقائق علميّة واستندوا عليها في دراساتهم. ولسنا نشكّك (ابتداءً) في صحّة هذه الأحكام وما ينبغي لنا، لأنّ الأصلّ هو حسن الظنّ، ولكنّ منهجيّة البحث العلميّ تلزمنا أن نُخضع الأحكام العلميّة للفحص والتدقيق على الأقلّ من باب (ولكن ليطمئن قلبي)، خاصّةً حين ترد هذه الأحكام عاربةً من الشواهد والاستدلالات في سياق الاستطراد من قبل المؤلّف وخروجه عن الموضوع الأصليّ أو في سياق التأليف العامّ في موضوعاتٍ شتّى، هذا الأمر يجعل المؤلّف يطلق الحكم العلميّ ويمرّ عليه مرور الكرام؛ لضيق المقام وكثرة الأحكام.

إنّ هذا النوع من الأحكام العلميّة لا يخلو من أن يكون صحيحًا أو خاطئًا، والذي يجب على الباحث الذي يُخضع هذه الأحكام للفحص والدراسة ألّا يجعل همّه الأكبر إثبات خطأ هذه الأحكام؛ ليُشبع رغبته في الإتيان بالجديد، فليس الجديد فقط في نقض الأحكام وتخطئتها، بل الجديد يكون (أيضًا) بإثبات صحتها من خلال الاستدلال لها والاستشهاد علها؛ لأنّ ورودها (بتداءً) من غير استدلال قد يجعلها مثار شكّ ومظنّة ضعف، فإذا ما تأكدتْ صحّتُها بالشواهد والأدلّة، قويت هذه الأحكام وزال الشكّ فها واطمأنت نفس الدارس للأخذ بها والبناء علها.

إنّ موضوع هذه الدراسة هو محاولةٌ طموحةٌ للإجابة على سؤالٍ فرضته حقيقةٌ لغويّةٌ قرّرها ابن فارسٍ قديمًا مفادها أنّ (للعرب الإتباع...وقد شاركت العجمُ العربَ في هذا الباب)، وقد تلقّف هذه الحقيقة عن ابن فارسٍ جملةٌ من علماء اللغة الذين جاؤوا بعده، من أمثال: الثعالبيّ (ت429هـ)(1). والسيوطيّ (ت911هـ)(2)، ومحمد صديق خان (ت1307هـ)(3).

وليت ابن فارسٍ (وهو يقرّر هذه الحقيقة اللغويّة) رفدنا بشواهد لغويّةٍ على مشاركة العجمِ العربَ في ظاهرة الإتباع، لكنّه لم يفعل، ولو أنّه فعل، لكفانا عناء البحث عن شواهد لهذا الحكم اللغويّ، ولكفى المتشككين عذاب الشكّ والارتياب في صحّته.

*أسباب اختيار البحث:

1-جدّة الموضوع، فبحسْب علم الباحث أنّ هذا الموضوع لم يُدرس من قبلُ.

2-إضافة جديد إلى حقل الدراسات اللسانيّة.

⁽¹⁾ يُنظر: فقه اللغة وسرُّ العربيّة: أبو منصور الثعالبيّ (ت429هـ) ، تحقيق: عبد الرزّاق المهدي، دار إحياء التراث العربيّ، بيروت، لبنان، ط1، 1422هـ-2002م: 264/1.

⁽²⁾ يُنظر: المزهر في علوم اللغة وأنواعها: جلال الدين السيوطي (ت911هـ)، تحقيق فؤاد علي منصور، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، ط1، 1418هـ- 1498م: 1987م: 324/1. وكذلك يُنظر: الإتباع: جلال الدين السيوطي (ت911هـ)، تحقيق: كمال مصطفى، مكتبة الخانجي، القاهرة، مصر: 88/1.

⁽³⁾ يُنظر: البُلغة إلى أصول اللغة: لمحمد صديق خان، تحقيق: سهاد حمدان أحمد السامرائي (رسالة ماجستير من كُليّة التربية للبنات— جامعة تكريت، العراق)، الناشر: جامعة تكربت: 120.



3-تقديم رؤية واضحة للدارسين حول هذا الحكم من حيث الصحّة والخطأ؛ لاعتماده إن كان صحيحًا دون أدنى رببٍ، أو تركه والعدول عنه إن كان خاطئًا.

*منهج البحث:

اعتمدت الدراسة منهجين من المناهج العلميّة، هما: المنهج التقابلي والمنهج المقارن، أمّا المنهج التقابليّ، فيظهر في الدراسة من خلال تتبّع ظاهرة (الإتباع) في اللغات الإنسانيّة التي تنتمي إلى أسرةٍ أو أُسرٍ لغويّةٍ غير أسرة اللغات الساميّة التي تنتمي إليها اللغة العربيّة، وأمّا المنهج المقارن، فيظهر في الدراسة من خلال تتبّع ظاهرة (الإتباع) في اللغات الساميّة التي تنتمي إليها العربيّة.

*مفهوم الإتباع:

تضمّنت كتب التراث اللغويّ العربيّ تعريفاتٍ كثيرةً لمصطلح (الإتباع) حدّدت مفهومه ورسمت حدوده وضوابطه، ومن أوائل من تناول هذا الموضوع ابن فارس (ت395هـ) في قوله: "للعرب الإثباع وهو: أن تُتبّعَ الكلمةُ الكلمةَ عَلَى وزنها أَوْ روِيّها إشباعاً وتأكيداً. ورُوي أن بعض العرب سُئِل عن ذَلِكَ فقال: هو شيءٌ نَتدبر بِهِ كلامنا. وذلك قولهم: (ساغِبٌ لاغِب)، و(هو خَبٌ ضَبّ)، و(خَرابٌ يَباب). وَقَدْ شاركَتْ العَجَمُ العربَ فِي هَذَا الباب"(١).

ويقول الثعاليُّ (ت429هـ) عن الإتباع: "وذلك أن تتبع الكلمة الكلمة على وزنها ورَوِيِّها إشباعاً وتوكيداً؛ اتِساعاً، كقولهم: جائع نائع وساغِب لاغِب وعَطشان نَطْشان وصَبَّ ضَبَّ وخَراب يَباب. وقد شاركت العرب العجم في هذا الباب"(2). وينقل السيوطيّ كلام ابن فارس بلفظه(3).

ويقول أبو البقاء الكفوي (ت1094ه): "والإتباع: هُوَ أَن تتبع الْكَلِمَة على وَزنهَا أَو رويها إشباعا وتوكيدا، حَيْثُ لَا يكون الثَّانِي معنى كَمَا فِي (هَنِيئًا مريئا). وَالثَّانِي: أَن لَا يكون لَهُ مُسْتَعْملا بِانْفِرَادِهِ فِي كَلَامهم، وَذَلِكَ يكون على وَجْهَيْن: أَحدهمَا: أَن يكون للثَّانِي معنى كَمَا فِي (هَنِيئًا مريئا). وَالثَّانِي: أَن لَا يكون لَهُ معنى، بل ضُم إِلَى الأوّل لتزيين الْكَلَام لفظًا وتقويته معنى، نَحْو قَوْلك: (حَسَنٌ بَسَن)، وَعَلِيهِ {عبس وَبسر}. وَمن أَنْوَاع الإتباع: إِدْخَال اللَّام على (يزيد) للوليد وَمن أحد ضربيه: قَسِيْمٌ وَسِيْم، كِلَاهُمَا بِمَعْنى الْجَمِيل، فَيُوْتى بِهِ للتَّأْكِيد؛ لِأَن لَفظه مُخَالفٌ للأولِ، وَمن الآخر: (شَيْطَان لَيْطان)، أَيْ: لَصُوْقٌ لَازمٌ للشّرّ، و(عَطْشان نَطْشان)، أَي: قَلِقٌ. فَمَعْنَى الثَّانِي غير الأول، وَهُوَ لَا يكاد يُوجِد بِالْوَاوِ" (4).

ويقول أحمد مختار عمر (ت1424هـ): "الإتباع: توالي لفظين يتفقان في الوزن والرَّويّ بقصد تقوية المعنى، والثَّاني بمعنى الأوّل، أو غيرُ ذي معنى، ولا يُستعمل منفردًا، تأتي بينهما واو العطف أوْ لا (حسَن بسَن- خبيث لبيث- شيطان ليطان)"⁽⁵⁾.

وبعد استعراض آراء اللغويين القدامى والمحدثين في تعريف الإتباع، يستخلص أحد الباحثين تعريفًا له فيقول: "الإتباع: هو توارد كلمتين أو ثلاثٍ في أسلوب كلاميٍّ مرتجلٍ، يغلب عليه الإيقاع الواحد، والتوافق في الوزن والروي، يُسمّى طرفاه التابع والمتبوع، والغالب ألّا يُفصل بينهما بفاصل، وقد يُفصل بينهما بحرف من حروف المعاني أو الجر أو العطف، ويمكن أن يكون التابع كلمةً لا

⁽¹⁾ الصاحبي في فقه اللغة العربيّة ومسائلها وسنن العرب في كلامها: أحمد بن فارس (ت395هـ)، تحقيق: عمر فاروق الطبّاع ، مكتبة المعارف ، بيروت ، لبنان ، ط1 ، 1414هـ 1993م: 363.

^{(&}lt;sup>2)</sup> فقه اللغة وسرُّ العربيّة: 264/1.

⁽³⁾ الإتباع: للسيوطى: 88.

^{(4) (}الكُلِّيَات) معجمٌ في المصطلحات والفروق اللغويّة: أبو البقاء الكفوي (ت1094هـ)، تحقيق: عدنان درويش ومحمّد المصريّ، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان 35.

⁽⁵⁾ معجم اللغة العربيّة المعاصرة: أحمد مختار عمر وآخرون، عالم الكتب، ط1، 1429هـ-2008م 282/1.



معنى لها جاءت لغاية فنية جماليّةٍ هي تزيين الكلام لفظًا، وتوكيد المتبوع وإمتاع السامع، وقد يكون التابع كلمةً لها معنىً بيّنٌ جاء لتقوية معنى المتبوع وتوكيده"⁽¹⁾.

*ضو ابط الإتباع ومحدّداته:

من مجمل النصوص السابقة ومن غيرها مما سنعرضه لاحقًا نستنبط جملةً من الضوابط والمحدّدات التي وضعها علماء اللغة العرب لظاهرة الإتباع في اللغة العربيّة، ومنها:

1-أنّ تبعيّة الكلمة الثانية للكلمة الأولى تتحقّق في توافر سِمَتَيْ (الوزن والرويّ) معًا في الكلمة التابعة كما نصّ على ذلك الثعالبي وأحمد مختار عمر وسائر عادل دندش، غير أنّ بعض اللغويين يجعل الحدّ الأدنى من التبعيّة في تحقّق إحدى السِّمَتيْن في الكلمة التابعة، يُفهم ذلك من استعمالهم (أو) التخييريّة، كما في عبارة ابن فارسٍ وعبارة السيوطيّ وعبارة أبي البقاء الكفويّ (الوزن أو الرويّ).

ويبدو أنّ الخلاف بين الفريقين شكليٌّ لا حقيقيّ، فإنّ القائلين باجتماع السمتين في الكلمة التابعة بنوا حكمهم هذا على الغالب من شواهد الإتباع، أمّا القائلون بجواز تحقّق إحدى السمتين في الكلمة التابعة، فإنّما بنوا حكمهم هذا على ما ورد عن العرب (أيضًا) من قليل شواهد الإتباع، كقولهم: "لهُ الوَيلُ والأَليلُ، ولهُ الوَيلُ والأَويلُ والأَويلُ "(2)، "جُوعاً دَيْقُوعاً: إِذا دُعِيَ عَلى الإِنسانِ"(3)، العرب (أيضًا) من قليل شواهد الإتباع، كقولهم: "لهُ الوَيلُ والأَليلُ، ولهُ الوَيلُ والنَّويلُ والنَّويلُ والنَّويلُ والنَّويلُ والنَّويلُ والنَّويلُ والنَّويلُ والنَّويلُ والنَّويلُ فيه أي الرويّ دون الوزن.

وكقولهم: "لحِزٌ <u>لَصِبٌ</u> (فاللحِز: البخيل، واللصِب: الذي لزم ما عنده). ووتحٌ <u>شقن</u>، ووتِيحٌ <u>شقين</u> أي قليلٌ "⁽⁵⁾، فيما كان الإتباع فيه في الوزن دون الرويّ.

2-أنّ الكلمة التابعة لا تُستعمل منفردةً، بل يجب اقترانها بالكلمة المتبوعة.

3-قد يكون للكلمة التابعة معنىً مستقِلٌ عن معنى الكلمة المتبوعة، وقد لا يكون لها معنىً أصلًا، بل يؤتى بها لتزيين الكلام لفظًا وتقوية معنى الكلمة المتبوعة. ويرى أحمد مختار عمر (في نصّه السابق) أنّ الكلمة التابعة لا يكون لها معنىً مستقلٌ، بل تكون مرادفةً للكلمة المتبوعة في المعنى أو تكون غير ذات معنىً.

4-الغالب في لفظي الإتباع ألّا يُفصل بينهما بفاصل، وقد يُفصل بينهما بالواو قليلًا، وهو ما يُفهم من قول أبي البقاء الكفويّ: (وَهُوَ لَا يكَاد يُوجد بِالْوَاو)، ومنهم من يرى أنّه (قد يفصل بينهما بحرف من حروف المعاني أو الجرّ أو العطف).

5-قد يقع الإتباع بلفظٍ واحدٍ فقط وهو الغالب، وقد يقع بلفظين أيضًا، كقولهم: "إِنَّهُ لَسَهْدٌ مَهْدٌ <u>مَهْدٌ خَدٌ</u>: أَي: حَسَنٌ"⁽⁶⁾، بل إنّه قد يقع بخمسة ألفاظٍ أيضًا، كقولهم: "إِنَّهُ لَكثِيرٌ نَثِيرٌ بَثِيرٌ بَثِيرٌ بَذِيرٌ عَفِيرٌ، وَعَمِيرٌ أَيضًا: يُوصَفُ بِها كلَّها الكَثرَةُ" (7).

^(1) ظاهرة الإتباع والمزاوجة وأثرها في الأمثال العربيّة (رسالة ماجستير): سائر عادل دندش، كلّيّة الآداب والعلوم الإنسانيّة، جامعة تشرين، اللاذقيّة، سوريا، 2009م: 12، 13.

⁽²⁾ الإتباع: أبو الطيّب اللغويّ (ت351هـ)، تحقيق: عز الدين التنوخي، مجمع اللغة العربيّة، دمشق، 1380هـ-1961م.: 8/1.

⁽³⁾ المصدر السابق: 42/1.

⁽⁴⁾ نفسه: 58/1.

⁽⁵⁾ المزهر في علوم اللغة وأنواعها: 329/1.

⁽⁶⁾ الإتباع: لأبي الطيّب اللغويّ: 93/1.

⁽⁷⁾ المصدر سابق: 62/1.



*الإتباع والتوكيد:

اختلف النحاة العرب القدماء في حقيقة ظاهرة الإتباع في العربيّة ، أظاهرةٌ مستقلّةٌ بذاتها هي أم نوعٌ من أنواع ظاهرةٍ أخرى عامّة هي ظاهرة التوكيد؟ ، وقد نقل السيوطيّ عن ابن الدهّان ثلاثة آراء للنحاة في (الإتباع) ، يقول السيوطيّ: "قال ابن الدهّان في (الغُرّة) في باب التوكيد: منه قسم يُسمّى (الإتباع) ، نحو: عَطْشان نطْشان ، وهو داخلٌ في حكم التوكيد عند الأكثر ، والدليلُ على ذلك كونه توكيدًا للأوّل غيرَ مبيّنٍ معنىً بنفسه عن نفسه ، كأكتع وأبْصع مع أجمع ، فكما لا يُنْطق بـ (أكتع) بغير (أجمع) ، فكذلك هذه الألفاظ مع ما قبلها؛ ولهذا المعنى كُرِّرَتْ بعض حروفها في مثل: حَسن بّسنٌ ، كما فعل بأكتع مع أجمع . ومَنْ جعلها قسما على حدة ، حُجّته مفارقتها أكتع؛ لجربانها على المعرفة والنكرة بخلاف تلك، وأنها غيرُ مفتقرة إلى تأكيدٍ قبلها بخلاف أكتع. قال: والذي عندي أن هذه الألفاظ تدخل في باب التأكيد بالتكرار ، نحو: رأيت زيدا زيدا ، ورأيت رجلا رجلا ، وإنّما غُيِّر منها حرفٌ واحدٌ؛ لما يجيئون في أكثر كلامهم بالتكرار . ويدلُ على ذلك أنه إنّما كرّر في (أجمع وأكتع) العين ، وهنا كُررت العين واللام ، نحو: حَسَنٌ بسنٌ وشيطانٌ ليُطانٌ .

وقال قوم: هذه الألفاظُ تسمى تأكيدا وإتباعا، وزعم قوم: أن التأكيد غير الإتباع، واختُلِف في الفرق، فقال قوم: الإتباع منها ما لم يحسن فيه (واو)، نحو: حَسن بَسَن وقَبِيح شَقِيح، والتأكيد يحسنُ فيه الواو، نحو: حِلٌّ وبِلٌّ. وقال قومٌ: الإتباع للكلمة التي يختص بها معنىً ينفرد بها من غير حاجة إلى متبوع"(1).

فالرأي الراجح الذي عليه أكثر النحاة (إذًا) هو أنّ الإتباع قسمٌ من التوكيد اللفظيّ، وهو الرأي الذي اختاره الباحث وارتضاه وهو يتناول موضوع هذه الدراسة.

ويضيف عباس حسن إضافتين جديدتين في موضوع (الإتباع)، هما(2):

1-أنّه سمّى هذه الظاهرة الأتباع (بفتح الهمزة)، ولعلّه حين أطلق هذه التسمية كان ينظر إلى هذه الألفاظ التي تتبع ألفاظًا سابقةً عليها في الوزن وبعض الحروف، فاستعمل صيغة الجمع هذه (التي هي جمع تَبَع)، خلافًا للمصطلح الشائع في التراث النحوي وهو الإتباع (بكسر الهمزة) الذي هو مصدرٌ دالٌ على الظاهرة، أي: الحدث نفسه.

2-أن هذه الألفاظ (الأتباع) ليس لها حكمٌ إعرابيٌّ، فلا توصف بأنها معربةٌ أو مبنيّةٌ، ولا تتأثر بالعوامل.

*مفهوم (العَجَم):

تحيلنا كتب التراث اللغويّ العربيّ على مفهومين اثنين للفظ (العَجَم)، هما:

1-المفهوم العامّ:

وهو الدلالة على كُلّ ما عدا العرب من الأجناس البشريّة، وفي ذلك يقول الخليل(ت170هـ): "العَجَمُ: ضِدُّ العَرَب، ورجلٌ أعجميّ: ليس بعربيّ "(3). وبِوَكّد ابن منظور (ت711هـ) هذه الدلالة العامّة، فيقول: "العُجْمُ والعَجَمُ: خِلافُ العُرْب والعَرَب"(4).

⁽¹⁾ المزهر في علوم اللغة وأنواعها: 330/1، 331.

⁽²⁾ يُنظر: النحو الوافي: عباس حسن، دار المعارف، القاهرة، مصر، ط4، 1976م 469/3، 4790.

⁽³⁾ العين: الخليل بن أحمد الفراهيديّ (ت170هـ)، تحقيق: مهدي المخزومي وإبراهيم السامرّائيّ، دار ومكتبة الهلال، القاهرة، مصر، بدون تاريخ وبدون طبعة.237/1.

⁽⁴⁾ لسان العرب: محمد بن مكرم بن منظور (ت711هـ)، دار صادر، بيروت، لبنان، ط3، 1414هـ: 385/12.



وإذا كانت دلالة لفظ (العجم) العامّة تنصبُّ على خلاف العرب، فإنّ مقتضى ذلك أن تنصبّ الدلالة العامّة للعرب (بالضرورة) على خلاف العجم، وقد نصَّ ابن سيدة (ت458هـ) على ذلك بقوله: "العُرْبُ والعَرَبُ: خلاف الْعَجم"(1).

2-المفهوم الخاصّ:

وهو الدلالة على جنس (الفُرْس) دون غيرهم من الأجناس البشريّة ، ويظهر هذا المفهوم لدى ابن دريد (ت321ه) الذي أفرد بابًا في جمهرته للألفاظ الفارسيّة التي تكلّمت بها العرب عنْوَنَه به (بَاب مَا تكلّمت بِهِ الْعَرَب من كَلَام الْعَجم حَتَّى صَار كاللغة) (2) ذكر فيه جملةً من الكلمات نصَّ على أنّها فارسيّةٌ استعملتها العرب، ثمَّ أردف الباب السابق بأبواب أخرى لكلماتٍ من لغاتٍ أخرى أخذتها العربيّة عنها، هذه الأبواب هي: (وممّا أخذوه من الروميّة)(3)، (وممّا أُخذ من النبطية)(4)، (وممّا أخذ من السربانيّة)(5).

كما انّه صنع الصنيعَ نفسه عند حديثه عن الأسماء التي عرّبتها العرب بالنقل من اللغات الأخرى، فنجد عنده الأبواب الآتية: (وممّا أخذته العرب عن العجم من الأسماء)⁽⁶⁾، خصصّه للأسماء الفارسيّة التي أخذتها العرب عنها، (وممّا أخذوه عن الروميّة أيضًا)⁽⁷⁾، (وممّا أخذوه عن السربانيّة أيضًا)⁽⁸⁾.

ويؤكّد المطرّزيّ (ت610ه) الدلالة الخاصّة للفظة (العجم) على الفرس، فيقول: "(هرمزا): (هُرْمُزَانُ): لَقَبُ (رُسْتُمَ بْنِ فَرْخَزَادَ) صَاحِبُ جَيْشِ الْعَجَمِ، قُتِلَ يَوْمَ الْقَادِسِيَّةِ عَلَى يَدِ هِلَالٍ الْعُقَيْلِيِّ "(9). فنصَّ المطرّزيُّ على أنَّ (هرمزان) هو قائد جيش العجم في معركة القادسية، ومعلوم على جهة اليقين والتواتر أنّ معركة القادسيّة وقعت بين المسلمين والفرس، وذلك يعني أنّه جعل لفظ (العجم) علمًا على جنس الفُرْس دون غيرهم.

ويجعل ابن منظور لفظي (الفُرْس والعجم) مترادفين، فيقول: "والسَّذَق: لَيْلَةُ الوَقُود، وَجَمِيعُ ذَلِكَ <u>فَارِسِيٌّ</u> مُعَرَّبٌ. التَّهْذِيبِ: والسَّذَق عنْدَ الْعَجَم مَعْرُوفٌ "⁽¹⁰⁾.

⁽¹⁾ المحكم والمحيط الأعظم: أحمد بن سيدة (ت458هـ)، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، ط1، 1421هـ-2000م: 126/2.

⁽²⁾ جمهرة اللغة: أبو بكر محمد بن الحسن بن دريد الأزدي (ت321هـ)، تحقيق: رمزي منير بعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط1، 1987م 1322/3 وما بعدها.

⁽³⁾ جمهرة اللغة: 1324/3.

⁽⁴⁾ نفسه: 1325،1324/3.

⁽⁵⁾ نفسه: 1326،1325/3.

^(6) نفسه: 3/1326.

⁽⁷⁾ نفسه: 1326/3.

⁽⁸⁾ نفسه: 3/1326.

^(9) المُغرَّب في ترتيب المعرّب: أبو الفتح ناصر الدين المُطرّزي (ت610ﻫ)، تحقيق: محمود فاخوري وعبد الحميد مختار، مكتبة أسامة بن زيد، حلب، سوريا، ط1، 1399هـ-1979م 382/2.

⁽¹⁰⁾ لسان العرب: 155/10.



ويرادف أصحاب المعجم الوسيط (أيضًا) بين لفظي (الفُرْس والعجم)، جاء في مادة (هرمز): "(هُرُمُز) كلمة فارسية من مَعَانِهَا (عِنْد الْفرس) الْإِلَه وكوكب المُشْتَرِي وَأحد مُلُوك الْفرس هُرْمُز (272 م) وَقد أطلق الْعَرَب الهرمز والهارموز والهرمزان على الْكَبِير من مُلُوك الْعَجم"⁽¹⁾.

ويذكر ابن فارسٍ (ت395هـ) الدلالتين جميعًا، فيقول عن الدلالة الخاصّة: "الرطانة: كلام لا يفهم ، ويخصُّ بذلك كلام العجم، وهو قوله: أصواتُهُ كتراطن الفرسِ"⁽²⁾. ويقول عن الدلالة العامّة: "والعجم: خلاف العرب"⁽³⁾.

ووردت الدلالتان جميعا (أيضًا) عند بعض أصحاب المعاجم الحديثة، فقد ورد في (معجم اللغة العربية المعاصرة) ما نصّه: "العَجَم: من لم يكونوا من العرب، نطقوا بالعربيّة أو لم ينطقوا، وتُطلق مجازًا على الفرس (أُرسل النَّيُّ محمّد صلَّى الله عليه وسلَّم إلى العرب والعَجَم)، بلادُ العَجَم: بلاد الفُرْسِ، إيران حاليًّا "(أُ). وورد في (المعجم الوسيط): "(الْعَجم): خلاف الْعَرَب الْوَاحِد عجميٌّ نطق بالْعَرَبيَّةِ أو لم ينطق، وعَلَمٌ على الفرس خَاصَّةً "(5).

والذي نرجّحه (في سياق الحديث عن الدلالتين العامّة والخاصّة للفظة (العجم)) أنّ ابن فارس يريد بقوله: (وقد شاركت العجمُ العرب في الإتباع) الدلالة الخاصّة لها، لا الدلالة العامّة، وهو ترجيحٌ له ما يسوّغه؛ لأنّ ترجيح الدلالة العامّة لهذه اللفظة يقتضي التسليم بأنّ ابن فارسٍ كان على علمٍ بلغات غير العرب من العجم كُلِّها!! وهذا محالٌ عقلًا وواقعًا. فلم يبقَ إلا التسليم بالدلالة الخاصّة لهذه الكلمة في عبارة ابن فارس المشار إلها.

والهدف الرئيسيّ الذي تسعى الدراسة إلى تحقيقه (ابتداءً) هو التحقّق من صحة الحكم الذي أطلقه ابن فارسٍ في أنّ (العجم قد شاركت العرب في الإتباع) في ضوء الدلالة الخاصّة للفظ (العجم) عند ابن فارسٍ وهي: الفُرس خاصّةً، وذلك يقتضي تتبّع ظاهرة الإتباع) في أن تبتّع ظاهرة (الإتباع) فيما تيسّر من ظاهرة الإتباع في اللغة الفارسيّة تحديدًا، ثمّ تطمح الدراسة (من قبيل الاستطراد المفيد) إلى تتبتّع ظاهرة (الإتباع) فيما تيسّر من اللغات الأخرى غير العربيّة في ضوء الدلالة العامّة للفظ (العجم) وهي: (غير العرب) مطلقًا.

*الإتباع عند العَجَم في ضوء الدلالة الخاصّة للفظ العجم (الفُرس) عند ابن فارس:

أولى الإشارات التي وقفتْ عليها الدراسة إلى وجود ظاهرة (الإتباع) عند العَجَم/الفرس، ما أورده التهانويّ بقوله: "وكذا التوكيد في اللغة بمعنى (استوار كردن) كما في الصُّراح وغيره"(6).

والمقصود باللغة في قول التهانويّ: (وكذا التوكيد في اللغة...) ، هي اللغة الفارسيّة لا غير؛ لأنّه ألّف كتابه باللغة الفارسيّة ثُمّ تُرجِم بعد ذلك إلى العربيّة والإنجليزيّة والفرنسيّة (7) ، فإطلاقه مصطلح اللغة بدون تقييدٍ لا يحتمل كونها غير الفارسيّة. وقد ذكر أنّ

^(1) المعجم الوسيط: إبراهيم مصطفى، أحمد حسن الزيّات، حامد عبد القادر، محمّد علي النّجّار، مكتبة الشروق الدوليّة، القاهرة، مصر، ط4، 2004هـ-2004م: 983.

⁽²⁾ مجمل اللغة: أحمد بن فارس، دراسة وتحقيق: زهير عبد المحسن سلطان، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط2، 1406ه-1986م: 382/1.

^(3) المصدر السابق: 649/1.

⁽⁴⁾ معجم اللغة العربيّة المعاصرة: 1462/2.

⁽⁵⁾ المعجم الوسيط: 586.

⁽⁶⁾ كشّاف اصطلاحات الفنون والعلوم: محمَّد بن عليّ التهانوي (ت بعد 1158هـ)، تحقيق: علي دحروج، الترجمة عن الفارسية: عبد الله الخالدي، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، لبنان، ط1، 1996م 372/1.

⁽⁷⁾ يُنظر: كشّاف اصطلاحات الفنون والعلوم: 17.



مصطلح (استوار كردن) فيها يُقابل مصطلح (التوكيد) في العربيّة، ثمّ إن معجم (الصراح) الذي أحال عليه التهانوي هو معجمٌ من معاجم اللغة الفارسيّة.

وقد عدتُ إلى معجم (الصُّراح من الصِّحاح) الذي أشار إليه التهانويّ في نصّه السابق، فوجدت فيه النصّ الآتي: "تأكيد توكيد: استوار كردن، يُقال: اكّدت الشيء ووكدته"⁽¹⁾. كما ورد مصطلح (استوار كردن) (أيضًا) في أحد المعاجم المتخصصة في اللغة الفارسية: "ustuwār kardan,...to confirm"⁽²⁾، وترجمتها العربيّة: للتأكيد.

وقد عرفنا سابقًا من استعراض كلام النحاة أنّ الراجح عدُّ (الإتباع) ضربًا من التوكيد اللفظي، وقد نقل التهانويّ عن الرضيّ قوله في التوكيد اللفظي: "اللفظي ضربان، أحدهما: أن يعيد الأول، نحو: جاءني زيد زيد، والثاني: أن يقوّيَه بموازنه مع اتفاقهما في الحرف الأخير وبسمّي إتباعاً"⁽³⁾.

والتحقيق أنّ المصدر الأصلي في الفارسيّة الذي أحد معانيه (الإتباع/التوكيد) ، إنّما هو (استوار) فقط، لكنّ طبيعة هذا المصدر مع طائفةٍ أخرى من المصادر المشابهة له في الفارسيّة أنّها لا تأتي إلّا مركّبةً مع كلمات مساعدة منها كلمة (كردن) ، يقول أحد الباحثين عن المصدر المرخّم: "غالبًا ما يأتي بعد الأفعال المساعدة مصادر...وأهمُّ الأفعال المساعدة هي :...كردن: العمل "(4).

ويقول الباحث ذاته في موضعٍ آخر عند حديثه عن المصادر المركّبة في الفارسيّة: "المصادر المركّبة على ثلاثة أنواع: ... ب-ومن المصادر المركّبة ما كان مؤلّفًا من كلمتين فارسيّتين...: دوري كردن: الإبعاد ...رهبري كردن: الإرشاد...زندگي كردن: العيش "(5).

ومن شواهد النوع الأوّل من نوعي التوكيد اللذين أحال عليهما التهانويّ في نصّ الرضيّ السابق وهو إعادة اللفظ الأوّل في الفارسيّة، قولُ أحد الباحثين في موضوع (الصفة) في الفارسيّة: "قد تتكرّر الصفة بعينها على صورة إضافة، فتفيد معنى التأكيد، وتعبّر عن قوّته، مثل: مَسْتِ مَسْت، خوبِ خوب، زشتِ زشت...وقد تتكرّر الصفة بعينها دون إضافة، فتفيد (أيضًا) معنى التأكيد، مثل: يدج ببج، گره گره، لُخْت لُخْت (ملتفّ، معقّد، عُريان) "(6). وعلامة الإضافة في الفارسيّة هي الكسرة التي تظهر على آخر المضاف "وهذه هي حالة الإعراب الوحيدة في الفارسيّة"(7).

ومن شواهد النوع الثاني من أنواع التوكيد اللفظيّ في الفارسيّة وهو (الإتباع) الذي هو موضوع الدراسة والذي أحال عليه التهانويّ (أيضًا) في نصّه السابق، ما أورده أحد الباحثين في سياق حديثه عن الاسم المركّب في الفارسيّة، من قوله: "في لغة الخطاب تركّب بعض الأسماء مع كلماتٍ على وزنها، غالبًا ما تكون بلا معنىً، وهو ما يُسمّى في المصطلح الأدبيّ (الإتباع، نحو: جرت وبرت: الهذر وفضول الكلام، قاطي ماطي: مختلطٌ وكيفما اتّفق، ترت ومرت: ممزّق. فالكلمات الثانية في هذه الأسماء المركّبة بلا معنىً تقرببًا، وأغلب هذه الأتباع تُستخدم في العاميّة، ولا يعني هذا أنّها لم تردْ في الفصحى، فقد وردت، لكن في القليل النادر "(8).

⁽¹⁾ الصراح من الصحاح (معجم عربي فارسي): محمد بن عمر بن خالد القرشي، (تحقيق عبد الله منشي)، طبعة إيران، 1284هـ: 72. Johnson And Richardson. Persian-English Dictionary,by F.Steingass,D. (2) London, Routledge & Kegan Paul Limited, fifth impression,1963:55.

⁽³⁾ كشّاف اصطلاحات الفنون: 373/1.

⁽⁴⁾ دروسٌ في اللغة الفارسيّة وآدابها: محمد التونجي (أغفل الناشر بقيّة بيانات الكتاب): 83.

⁽⁵⁾ المصدر السابق: 96.

⁽⁶⁾ مقارنة بين النحو العربيّ والنحو الفارسيّ: أحمد كمال الدين حلمي، ذات السلاسل، الكوبت، 1992-1993م: 285.

⁽⁷⁾ المصدر السابق: 205.

⁽⁸⁾ اللغة الفارسيّة والنصوص المتخصّصة: إبراهيم الدسوقي شتا، مكتبة الأنجلو المصربّة، القاهرة، مصر، ط3، 1998م: 20.



ومن شواهد (الإتباع) في الفارسيّة أيضًا "مس وتاس: نحاس وتاس (الإتباع)"⁽¹⁾.

* الإتباع عند العَجَم في ضوء المفهوم العامّ للعجم (غير العرب):

حاولت الدراسة تتبُّعَ ظاهرة الإتباع عند العجم بالمفهوم العامّ لهذه الكلمة وهو (كُلُّ ما عدا العرب من الأجناس والأُمم الأخرى)، وقد كانت أولى الإشارات التي وقفت عليها الدراسة في هذا الموضوع، قول التهانويّ عن ظاهرة (الإتباع) في الإنجليزيّة والفرنسيّة: "الإتباع: [في الانكليزية] Assertion [في الفرنسية] Assertion: هو مصدرٌ من باب الافتعال، وهو عند النحاة قسمٌ من التأكيد اللفظي"(2).

كما أورد مصطلح (Assertion) السابق في الإنجليزية والفرنسية مرادفًا لمصطلح (استوار كردن) في الفارسيّة ومرادفًا لمصطلح (مصطلح (محتوار كردن) في الفارسيّة ومرادفًا لمصطلح (محتوار كردن) في الفرنسية]: "التأكيد في العربيّة، يقول التهانويّ: "التأكيد: [في الانكليزية]: corroborration، assertion في الفرنسية]: معنى (استوار كردن) كما في الصُّراح وغيره"(3).

وفي أحد معاجم المصطلحات اللسانيّة نقف على مصطلح (Assertion) مرادفًا لمصطلح التأكيد في العربيّة، جاء فيه: "إثبات، إخبار، إقرار، تأكيد، زعم، تقريريّ: Assertion" (5) وجاء في معجمٍ آخر: "توكيد، جزْم، إصرارٌ على حقٍّ أو زعم: "assertion" (5).

وفضلًا عن مصطلح (Assertion) الذي نسبه التهانوي إلى الإنكليزيّة والفرنسيّة ترجمةً لمصطلح (الإتباع) الذي هو قسمٌ من التوكيد اللفظيّ في العربيّة، وقفتُ الدراسة على مصطلحاتٍ أخرى في اللغتين الإنكليزيّة والفرنسيّة تُعدّ من مرادفات التوكيد اللفظيّ في العربيّة، منها:

: (Adjunction)-1

"Adjunction : Adjunction: حشو، صورة بلاغيّةٌ تتمّ بتكرار اللفظ والمعنى في جملةٍ ما للتأكُّد من إيصال المعنى إلى السامع"(6). و في (المورد): "ضمٌّ، إلحاق: adjunction"(7).

:(Anaphora)-2

*Anaphora إحالة، تكرار توكيدي: Anaphora "(8).

:(Alliteration)-3

⁽¹⁾ المصدر السابق: 242.

⁽²⁾ كشّاف اصطلاحات الفنون والفنون: 91/1.

⁽³⁾ المصدر السابق: 372/1.

⁽⁴⁾ معجم المصطلحات الألسنية (فرنسي، إنكليزي، عربيّ): مبارك مبارك، دار الفكر اللبنانيّ، بيروت، لبنان، ط1، 1995م: 30.

⁽⁵⁾ المورد (قاموس إنكليزيّ – عربيّ): منير بعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، 1991م: 68.

⁽⁶⁾ معجم المصطلحات الألسنية: 14.

⁽⁷⁾ المورد:28.

⁽⁸⁾ مشروع المصطلحات الخاصة بالمنظمة العربيّة للترجمة: هيثم الناهي، هبة شرّي، حياة حسنين (بدون بيانات): 583.



"إتباع، مجانسة جناس استهلالي: Alliteration : Alliteration: هو تكرار الحرف نفسه في أوائل الكلمات المتتالية بغية إحداث نغمةٍ موسيقيّة ، أو <u>تكرارٌ صوتيٌّ في كلماتٍ متتالية</u>"(1) .

:(Diaphora)-4

"توكيد لفظي: Diaphora : Diaphora: ويتم هذا إمّا يتكرار الكلمة أو الجملة لتوكيدهما"⁽²⁾

:(Emphasis)-5

"توكيد: Amphase: Emphasis: أن نكرّر كلمةً في سياقٍ لغرضٍ بلاغيٍّ، أو لبيان أهمّيّتها، أو لتوكيد معنى الجملة، كما يتمُّ ذلك بواسطة رفع الصوت في نطق هذه الكلمة"(3). وفي المورد: "تشديد على كلمة أو مقطع، توكيد"⁽⁴⁾.

:(Epanalepsis)-6

"<u>توكيد لفظيٌّ</u>: Epanalepse: Epanalepsis: <u>أن تتكرّر الكلمة</u> أو الجملة بقصد التوكيد"⁽⁵⁾.

:(Reduncy)-7

"حشو، إسهاب، إطناب، <u>توكيد لفظيٌّ</u>: Redondance :Reduncy: <u>أن يتكرّر اللفظ</u> أو المعنى في جملة واحدة للتأكُّد من نقل المعنى أو اللفظ إلى السامع"⁽⁶⁾.

:(Tautology)-8

"حشو، لغو: Tautologie :Tautology: زيادة لفظٍ على أصل المعنى، دون أن تحمل الزيادة فائدةً دلاليّةً "⁽⁷⁾، وفي المورد: "الحشو: تكرارٌ للمعنى لا يزيده قوّقً أو وضوحًا : tautology"⁽⁸⁾.

<u>*في العبريّة:</u>

وقفت الدراسة في العبريّة على ظاهرة (التوكيد اللفظي) بتكرير اللفظة نفسها، مثل: (wkullā wkullā): إلخ، وهلُمَّ جَرًّا⁽⁹⁾، ومثل: (sōp sōp): في النهاية، أخبرًا⁽¹⁰⁾.

كما وقفتْ على شواهد من ظاهرة (الإتباع) في العبريّة، وقد أشار رمضان عبد التواب إلى أحد هذه الشواهد، فبعد أن مثّل لهذه لظاهرة من كتاب (الإتباع) لابن فارس بكلمتي (خراب يباب)، عاد فذكر أنّ هذا الشاهد يُذكِّرُ بالعبريّة: (tohū wā bohū)/تهُوْ

⁽¹⁾ معجم المصطلحات الألسنية (فرنسي ، إنكليزي ، عربي): 19.

⁽²⁾ المصدر السابق: 82.

⁽³⁾ معجم المصطلحات الألسنية (فرنسي، إنكليزي، عربيّ): 95.

⁽⁴⁾ المورد: 310.

⁽⁵⁾ مشروع المصطلحات الخاصة بالمنظمة العربيّة للترجمة: 644.

⁽⁶⁾ معجم المصطلحات الألسنية: 250.

⁽⁷⁾ المصدر السابق: 286.

⁽⁸⁾ المورد: 952.

⁽⁹⁾ المعجم الحديث(عبري عربي): ربحي كمال، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان،ط2، 1992م: 537.

⁽¹⁰⁾ المصدر السابق: 324،553.



وا بُوْ⁽¹⁾. وقد عدت إلى المعجم العبريّ فوجدت فيه الكلمة الأولى (tohū) بمعنى: فراغٌ، خرابٌ، خواءٌ⁽²⁾. والكلمة الثانية (bohū) بمعنى: خُلُوٌّ، خلاءٌ، تشوُّشٌ⁽³⁾.

ويذكر أحد الباحثين هذا الشاهد من جملة شواهد أخرى لظاهرة الإتباع في العبريّة، فيقول: "ومثل ذلك في العبريّة: (أوي) و (ا ب و ي): (آوٍ) و (واوٍ)، (ت و ه و) و (ا ب و ه و): (كانت الأرض) خواءً هباءً، (ح ا س) و (ح ل ي ل ا): حاشا ومعاذ، (ح ا س) و (ش ا ل و م): بُعدًا وسلامةً "(٠).

وبالعودة إلى المعجم العبريّ نجد الكلمة الأولى من الشاهد الأوّل (أ و \sqrt{o}) بمعنى: آه! واأسفاه! (5)، والكلمة الثانية منه (أ ب وبالعودة إلى المعجم العبريّ نجد الكلمة الأولى من الشاهد الثالث فيه : (\sqrt{o} (has wiḥālīlā) /ح ا س و ح ل ي ل ا) بمعنى: أعوذ بالله! حاشا لله! (6) بمعنى: أعوذ بالله! حاشا لله! (8). كما ورد الشاهدان الثالث الثالث و م) بمعنى: أعوذ بالله! حاشا لله! (8). كما ورد الشاهدان الثالث والرابع في معجم ابن شوشان (\sqrt{o} (ven šōšān) / و الرابع في معجم ابن شوشان (\sqrt{o}

*خاتمة البحث وتوصياته:

توصّلت الدراسة إلى النتائج الآتية:

- أثبتت الدراسة صحّة الحكم الذي أصدره ابن فارس من (مشاركة العجمِ العربَ في ظاهرة الإتباع) في ضوء المفهوم الخاصّ لمصطلح العجم عنده (الفُرس)، واستشهدتْ على هذه الظاهرة بما تيسّر من شواهد في اللغة الفارسيّة.
- في ضوء المفهوم العامّ لمصطلح العَجَم (كُلّ ما عدا العرب من الأمم الأخرى)، تتبّعت الدراسة ظاهرة الإتباع في اللغات التي تنتي إلى أُسرٍ لغويّةٍ غير أسرة اللغات الساميّة التي تنتي إليها العربيّة، واستطاعت إثبات وجود هذه الظاهرة في اللغتين الإنجليزيّة والفرنسيّة.
- وفي ضوء المفهوم العام لمصطلح العَجَم (أيضًا) استطاعت الدراسة إثبات وجود ظاهرة الإتباع في اللغة العبريّة بوصفها
 من لغات الأسرة الساميّة التي تنتمي إليها اللغة العربيّة الفصحى.
- يمكن للباحثين الأخذ بالحكم الذي أصدره ابن فارس بخصوص مشاركة العجم العرب في ظاهرة الإتباع والبناء عليه
 دون أدنى شكِّ في صحّته.
- توصي الدراسة بضرورة رصد الأحكام العامّة التي أصدرها علماؤنا الأوائل دون أن يشفعوها بالشواهد الداعمة، ودراسة هذه الأحكام؛ لإثبات صحّتها أو خطئها؛ للأخذ بها والبناء عليها أو لتركها والعدول عنها.

⁽¹⁾ فصولٌ في فقه العربيّة: رمضان عبد التوّاب، مكتبة الخانجي، القاهرة، مصر، ط6، 1420هـ-1999م. 247 ، وقد أثبت الدكتور رمضان الكلمتين في كتابه بالحروف العبريّة ، وآثرت الدراسة إثباتهما بالحروف اللاتينيّة الدوليّة؛ تسهيلًا على القارئ.

⁽²⁾ المعجم الحديث(عبريّ-عربيّ): 501.

⁽³⁾ المصدر السابق: 64.

^{(&}lt;sup>4)</sup> فقه لغات العاربة المقارن: 170.

⁽⁵⁾ المعجم الحديث (عبريّ-عربيّ): 35.

⁽⁶⁾ المصدر السابق: 30.

⁽⁷⁾ نفسه: 540.

^(8) نفسه: 540.

^{.803/2 :1982} אבן שושן אבךהם: המלון העבךי התדש, הוצאת קראת ספר ירושלים, 1982: 203/2.



(المكتبة العربيّة)

1-الإتباع: أبو الطيّب اللغويّ (ت351هـ)، تحقيق: عز الدين التنوخي، مجمع اللغة العربيّة، دمشق، 1380هـ-1961م.

2-الإتباع: جلال الدين السيوطي (ت911هـ)، تحقيق: كمال مصطفى، مكتبة الخانجي، القاهرة، مصر.

3-البُلغة إلى أصول اللغة: محمد صدّيق خان، تحقيق: سهاد حمدان أحمد السامرائي (رسالة ماجستير من كُلّيّة التربية للبنات— جامعة تكربت، العراق)، الناشر: جامعة تكربت.

4-جمهرة اللغة: أبو بكر محمد بن الحسن بن دريد الأزدي (ت321هـ)، تحقيق: رمزي منير بعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط1، 1987م.

5-دروسٌ في اللغة الفارسيّة وآدابها: محمد التونجي (أغفل الناشر بقيّة بيانات الكتاب).

6-الصاحبيّ في فقه اللغة العربيّة ومسائلها وسنن العرب في كلامها: أحمد بن فارس (ت395هـ)، تحقيق: عمر فاروق الطبّاع، مكتبة المعارف، بيروت، لبنان، ط1، 1414هـ-1993م.

7-الصراح من الصحاح (معجم عربي فارسي): محمد بن عمر بن خالد القرشي، (تحقيق عبد الله منشي)، طبعة إيران، 1284هـ

8-ظاهرة الإتباع والمزاوجة وأثرها في الأمثال العربيّة (رسالة ماجستير): سائر عادل دندش، كلّيّة الآداب والعلوم الإنسانيّة، جامعة تشربن، اللاذقيّة، سوربا، 2009م.

9-العين: الخليل بن أحمد الفراهيديّ (ت170هـ)، تحقيق: مهدي المخزومي وإبراهيم السامرّائيّ، دار ومكتبة الهلال، القاهرة، مصر، بدون تاريخ وبدون طبعة.

10-فصولٌ في فقه العربيّة: رمضان عبد التوّاب، مكتبة الخانجي، القاهرة، مصر، ط6، 1420هـ-1999م.

11-فقه لغات العاربة المقارن، مسائل وآراء: خالد إسماعيل، إربد، الأردن، 1421هـ-2000م.

12-فقه اللغة وسرُّ العربيّة: لأبي منصور الثعالبيّ (ت429هـ)، تحقيق: عبد الرزّاق المهدي، دار إحياء التراث العربيّ، بيروت، لبنان، ط1، 1422هـ-2002م.

13-كشّاف اصطلاحات الفنون والعلوم: محمَّد بن عليّ التهانوي (ت بعد 1158هـ)، تحقيق: علي دحروج، الترجمة عن الفارسية: عبد الله الخالدي، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، لبنان، ط1، 1996م.

14-(الكُلّيّات)معجمٌ في المصطلحات والفروق اللغويّة: أبو البقاء الكفوي (ت1094هـ)، تحقيق: عدنان درويش ومحمّد المصريّ، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان.

15-لسان العرب: محمد بن مكرم بن منظور (ت711هـ)، دار صادر، بيروت، لبنان، ط3، 1414هـ.

16-اللغة الفارسيّة والنصوص المتخصّصة: إبراهيم الدسوقي شتا، مكتبة الأنجلو المصريّة، القاهرة، مصر، ط3، 1998م.

17-مجمل اللغة: أحمد بن فارس، دراسة وتحقيق: زهير عبد المحسن سلطان، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط2، 1406هـ- 1986م.

GOO'C LECT'S

مجلة جيل الدراسات الأدبية والفكرية -العام السادس – العدد 52 مايو 2019

- 18-المحكم والمحيط الأعظم: أحمد بن سيدة (ت458هـ)، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، ط1، 1421هـ-2000م.
- 19-المزهر في علوم اللغة وأنواعها: جلال الدين السيوطي (ت911ه)، تحقيق فؤاد على منصور، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، ط1، 1418هـ-1998م.
 - 20-مشروع المصطلحات الخاصة بالمنظمة العربيّة للترجمة: هيثم الناهي، هبة شرّي، حياة حسنين (بدون بيانات).
 - 21-المعجم الحديث (عبري عربي): ربحي كمال، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط2، 1992م.
 - 22-معجم اللغة العربيّة المعاصرة: أحمد مختار عمر وآخرون، عالم الكتب، ط1، 1429هـ-2008م.
 - 23-معجم المصطلحات الألسنية (فرنسي، إنكليزي، عربيّ): مبارك مبارك، دار الفكر اللبنانيّ، بيروت، لبنان، ط1، 1995م.
- 24-المعجم الوسيط: إبراهيم مصطفى، أحمد حسن الزيّات، حامد عبد القادر، محمّد على النّجّار، مكتبة الشروق الدوليّة، القاهرة، مصر، ط4، 1425هـ-2004م.
- 25-المغرِب في ترتيب المعرِب: أبو الفتح ناصر الدين المُطرّزي (ت610هـ)، تحقيق: محمود فاخوري وعبد الحميد مختار، مكتبة أسامة بن زيد، حلب، سوريا، ط1، 1399هـ-1979م.
 - 26-مقارنة بين النحو العربيّ والنحو الفارسيّ: أحمد كمال الدين حلمي، ذات السلاسل، الكويت، 1992-1993م.
 - 27-المورد (قاموس إنكليزي عربي): منير بعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، 1991م.
 - 28-النحو الوافي: عباس حسن، دار المعارف، القاهرة، مصر، ط4، 1976م.
 - (المكتبة الأجنبية)
 - .1982 באבן שושן אבךהם: המלון העבךי התדש, הוצאת קראת ספר ירושלים, 1982.
- 2-Johnson And Richardson. Persian-English Dictionary,by F.Steingass,D. London, Routledge & Kegan Paul Limited, fifth impression,1963.





التّناص الدينيّ في شعر عمربن أبي ربيعة

Religious Intertextuality in the Poetry of Omar Ibn Abi Rabia هاني يوسف أبو غليون باحث دكتوراه فلسفة اللغة العربية آدابها , جامعة آل البيت, الأردن Hani Yousef Salameh Abu Ghalyoun, - PhD, Arabic Language and Philosophy Department of Arabic Language, Al al-Bayt University, Jordan

الملخص

هذه دراسة نقدية تحليلية لظاهرة التناص الديني في شعر عمر بن أبي ربيعة , التي ظهرت في ديوانه , فحاول هذا البحث أن يتلمس مواطن التناص الديني في شعره , وببين التقنيات التي استخدمها الشاعر في توظيف التناص في شعره , وكشف إبداع الشاعر في استلهام الآليات التناصية من الامتصاص والاجترار والتضمين في أعماله الإبداعية , وإظهار قدرته الفنية على إعادة تشكيل النصوص الغائبة في نصوصه الجديدة , وبيان موهبته الشعرية في جعل نصوصه الغزلية تتعالق مع السياقات القرآنية , وتتناسب مع أغراضه الشعرية , محافظا على السياق القرآني ضمن تناصه , ووجد الباحث اتكاء الشاعر على النصوص المرجعية في حديثه عن علاقته بمحبوبته وعلاقته بالحاقدين عليه , كما خدمت هذه تقنية التناص ظاهرة النرجسية الغزلية التي اتصف على الشاعر , واتخذ الباحث المنهج الوصفي التحليلي منهجا علميا للدراسة .

الكلمات المفتاحية: التناص الدينيّ / الإذابة والامتصاص / الاجترار / التعالق النصى / التضمين

Abstract

This is a critical analytical study of the phenomenon of religious intermarriage in the poetry of Omar Ibn Abi Rabia, which appeared in his office. This research attempts to discern a citizen of religion in his poetry, and shows the techniques used by the poet in the recruitment of poetry in his poetry and in the inspiration of the mechanisms of absorption And to reflect on his artistic ability to reconstruct the missing texts in his new texts, and to show his poetic talent in making his metaphysical texts compatible with the Qur'anic contexts and in keeping with his poetic purposes, while preserving the Qur'anic context. A reference in his speech about his relationship with his love and its relationship to The hateful him, served as the phenomenon of narcissism that was characterized by spinning poet, and we have taken the descriptive analysis of a scientific approach to the study.

Keywords: Religious Intertextuality/ Dissolution and Absorption / Quotation / Textual Relation / Inclusion



المقدمة:

تُعَدُّ الأعمال الإبداعية حصيلة علاقات متشابكة بين الأنواع الأدبية, ويُعتبر التّناص من الآليات التي يوظفها المُبدع في إنتاج أعماله الإبداعية, ذلك أن النَّصَّ الأدبيَّ كما وصفه بارت ما هو إلا "نسيجٌ من الاقتباسات والإحالات والأصداء من اللغات الثقافية السابقة أو المعاصرة التي تخترقه "(1), فالنَّص عنده جيولوجيا كتابات, أمّا التّناص فهو مصطلح نقديّ حديث الظهور عند نقاد الغرب, دخل للخطاب النقديّ العربيّ تحت مُسمى "التَّداخل النصّيّ ", ثُمّ فُضِلَتْ ترجمة المُصطلح بـ "التّناص "الذي أصبح شائعا في الخطاب النقديّ العربيّ, وبالرغم من كون المصطلح غربيّ وحديث إلا أن الشعريّة العربيّة القديمة فَطِنت لعلاقة النصّ بالنصوص الأخرى, فأدركوا سُلطة النصوص الأخرى على النصّ الشخصي, ولكنهم أولوا مسألة التّداخل النصّيّ عناية بعيدة ذات استراتيجيات متعددة, منها الدفاع عن القدماء أو المُوازنة بين شاعرين أو المفاضلة أو الوساطة بين شاعر وخُصومه أو تناولهم لموضوع السرقات (2).

والتناص حسب تعريف جوليا كرستيفا هو: "نصوص يتمّ صناعتها عبر امتصاص, وفي نفس الآن عبر هدم النّصوص الأخرى للفضاء المُتداخل نصّيا, فالنّصّ الشعري ينُتج داخل الحركة المعقدة لإثبات ونفي متزامنين لنصّ آخر"(3), فالتّناص فُسيفساءٌ من نصوص أخرى أدمجت فيه تقنيات مختلفة, وممتص لها يجعلها من عندياته ويصيرها منسجمة مع فضاء بنائه ومع مقاصده, ومحولا لها بتمطيطها أو تكثيفها بقصد مناقضة خصائصها ودلالتها أو بهدف تعضيدها, ومعنى هذا أن التّناص هو تعالق (الدخول في علاقة) نصوص مع بعض حدث بكيفيات مختلفة (4), ويحتاج التّناص من المُبدع إلى امتلاك أدوات فنية إبداعيّة بحيث يستطيع بها هدم وهضم وإذابة النص السابق داخل نصه الجديد, كما تفعل الأشجار عندما تمتص الغذاء والماء من التربة وتذيبه في بنائها في من يصبح جزءً منها يصعب عزله أو ملاحظته فيذاب داخل البناء الهيكلي للشجرة, مع ترك إشارات وعلامات تشير إلى وجوده, مع تصبح جزءً منها يصعب عله أو ملاحظته فيذاب داخل البناء الأصلي لتحديدها, هذا السبك المتقن يحتاج من المُبدع إلى قدرة على إذابة المأخوذ لينسجم مع نصه الجديد, هذا العمل الإبداعي وصفه تورينيه " بنوع من الانتشاء المبرر بالصنيع الذي يمارسه هو على عمل الغير بأن تطور ما تسرق حتى ليبدو الآخر السابق لك كأنه هو من يسرقك "(5).

وتقوم آليه التّناص بكتابة نصّ على نصّ ، جملة على أخرى أو بيت شعر على آخر وقد يكون بصورة نصّ داخل نصّ أو نصوص أخرى , وأطلق جيرارد جينت على التناص" تسمية التعالي النصّي أو التداخل النصّي "(6), فالتّناص يتصل بعمليات الامتصاص والتحويل الجذري أو الجزئي لعديد من النصوص الممتدة بالقبول أو الرفض في نسيج النصّ الأدبي المحدد, وبهذا فإن النصّ الأدبي يندرج في فضاء نصّي يتسرب خلاله , ممّا يجعل البحث المستوعب لا يكتفي أن يلتزم حرفيا بمستوى نصّ واحد مؤثرا عليها المقاربة التي نرى في النصوص حوارا فنيا لممارسات متنوعة (7), والنصوص الجديدة مصنوعة من النصوص الدينية أو الثقافية أو الاجتماعية " وحسب هذا المعنى فإن النص ليس كيانا معزولا ومنفصلا ولكنه تجمع لنصوص ثقافية , ومكن صنع النص المنفرد

موزاي , ليلى بيرون , (2005): التناص النقدي , ترجمة سعيد بن الهابي , مجلة نوافذ , (34) ذو القعدة (34) , ديسمبر , ص 55 موزاي , ليلى بيرون , (34)

^{2.} بنيس, محمد, (2001): الشعر العربي الحديث, بنياته و إبدالاتها, الشعر المعاصر, دار توبقال, الدار البيضاء, ط3, ص 184.183

^{3.} كريستيفا, جوليا, (1997): علم النص, ترجمة فريد الزاهي, دار توبقال, الدار البيضاء, المغرب, ط2, ص97

^{4.} مفتاح, محمد, (1992): تحليل الخطاب الشعري (استراتيجية التناص), المركز الثقافي العربي, ط 3, ص 121

^{5.} جهاد ,كاظم (1993): أدونيس منتحلا, دراسة في الاستحواذ الأدبي وارتجالية الترجمة, يسبقها ما هو التناص, مكتبة مدبولي, ط2, ص41

^{6.} البادي , حصة , (2009) : التناص في الشعر العربي الحديث البرغوثي نموذجا , دار كنوز المعرفة العلمية , عمان . الأردن , ط1, ص 20

⁷. فضل , صلاح , (1992) : ب**لاغة الخطاب وعلم النص** , سلسة عالم المعرفة (164) , ص 222



والنص الثقافي من المواد النصية نفسها "(1), ويطلق محمد بنيس على النصّ المرجعي تسمية النصّ الغائب, مؤكدا أن الحضور الفاعل في العمل الإبداعي يكون للنص الجديد "لا شك أننا لمسنا للنصّ الغائب من خلال التداخل النصّي وهجرة النصّ محدودة للغاية من حيث استقصاء التحليل, ونشير إلى أن هناك طرائق نصية عديدة يمكن قراءتها ضمن التداخل النصي "(2).

ويساعد التناص على تحقيق تفاعل المتلقي مع النص , ويمنحه دوراً " في التعامل مع النصوص , وقدرة على فك شيفرتها بما لديه من مخزون ثقافي ومعرفي ؛ لأن المبدع أشركه في عمله الفني بما تركه من مؤشرات مرجعية إلى النصوص الغائبة , ويكون بصنيعه هذا قد أنعش مخيلته ونشط ذاكرته "(3) , وهذا يساعد على تعدد القراءات للنص المتناص من خلال الانفتاح النصي الذي يوفر للقارئ بيئة خصبة ليقيم العلائق ويبحث عن الغائب ويملأ الفراغات , وكأن المبدع ابتكر نصا مفتوحا تتجدد فيه المعاني مع كل قراءة " وهذا يعني أن العملية التناصية في فضاءات (زمتور) يتولى مهامها المؤلف بوصفه دالا والنص بوصفه مدلولا والمتلقي بوصفه مؤولا.. والنص ينمو في الفضاء الأول (المؤلف) ويتوالد في الفضاء الثاني(المتلقي) ويتناسل في الفضاء الثالث (النص).. كونه الفضاء الذي يضم مجموعة من النصوص المتحاورة "(4) , ولهذا يتوقع من القارئ أن يهتدي إلى كشف المعنى العميق للنص المتناص , والذي يأخذ بيده للوصول إلى المكون الدلالي للنص من خلال إلتقاء ذات القارئ مع ذات النص , التي تحتاج إلى فهم عميق لأن كشف التناص لا يتحقق من خلال القراءة السطحية للنص , بل تتحقق من خلال كشف القرائن المبثوثة في التركيب لتشكل معينا برهانيا لتلك الدلالات التي يقصدها النص " ويهذه المعطيات سيمارس المتلقي عمليات متعددة لتحليل الدال , وعملية تحليل الدال ستتم من خلال رؤية المدلول التي ستقود إلى كشف المعطيات الخارجية عن النص المكونة له , وهذه المعطيات هي المرجعيات النصية التي أعانت المبدع على إبداع نصه من خلال إنتاجها معا "(5), وكأن التناص أقام علاقة حوارية بين القارئ والنص الجديد .

التّناص الدينيّ:

يُقصد بالتّناص الدينيّ "تداخل نصوص دينية مُختارة عن طريق الاقتباس أو التضمين مع القرآن الكريم أو الحديث الشريف , أو الخُطب , أو الأخبار الدينيّة , مع النصّ الأصلي بحيث تنسجم هذه النصوص مع السياق وتؤدي غرضا فكربا أو فنيا أو كليهما معا "(6) , وفي التّناص الدينيّ "تتجلى المتفاعلات النصّية من خلال إشارات إلى أسماء دينية لها بُعد تاريخي مثل موسى ويوسف عليهما السلام . أو آيات ومقتطفات مأخوذة من القرآن الكريم أو الكتاب المقدس أو إشارات إلى بعض القصص أو الوقائع فيها مثل قصة الخلق , أو الإشارات الدينية العديدة , أو بعض الممارسات الدينية أو بعض الشعائر والأحاديث النبوية أو الصوفية "(7) , وهوما يمكن أن يُطلق عليه (النص المقرءن) ذلك النص الذي يتعالق في بنائه الفني مع نص قرآني موظفا ألفاظا قرآنية مقدسة تكون مرجعيات يستطيع المتلقي أن يُرجعها إلى موطنها في الآية القرآنية التي تشكل النص السابق فيكون النص القرآني نصا غائبا استند عليه المُبدع في إنتاج عمله الإبداعي بما تحمله من فكر يخدم البناء الجمالي والدلالي للنص الجديد , فهذا التناص يضفي على النصوص الشعرية تفاعلا وقدرة على التواصل , وتقوي النصّ وتصور أفكاره , ويزيد من قيمة النصوص في وجدان القارئ , على النصوص الشعرية تفاعلا وقدرة على التواصل , وتقوي النصّ وتصور أفكاره , ويزيد من قيمة النصوص في وجدان القارئ ,

م الله و التكوين و التكوين و التناص و التناص و ترجمة باسل المساله و التكوين و التكوين و التكوين و 15 و 1 و النام و 1

^{2.} بنيس, محمد, الشعر العربي الحديث نياته و إبدالاتها, ص 210 .

 $^{^{248}}$ مجلة دراسات العلوم الإنسانية والاجتماعية ,المجلد 22, العدد 2 مراكب مجلة دراسات العلوم الإنسانية والاجتماعية ,المجلد 32, العدد 2 مراكب 32

^{4.} السلمان, علوان, (2017): **التناص ظاهرة اصطلاحية**, جريدة الصباح الجديد, 26 نوفمبر

^{5.} سعد الله, محمد سالم (2007): مملكة النص. التحليل السميائي للنقد البلاغي الجرجاني نموذجا, عالم الكتب الحديث, ط1, ص128

 $^{^{6}}$ الزعبي , أحمد , (2000) : التناص نظريا وتطبيقيا , مؤسسة عمون للنشر , عمان , ط 2 , ص 3

^{7.} يقطين, سعيد, (2001): انفتاح النصّ الروائي. النصّ والسياق, المركز الثقافي العربي, الدار البيضاء, ط 2, ص 107



والتّناص الدينيّ في شعر عمر بن أبي ربيعة متناثر في مجموع شعره , ومن خلال استقراء ديوان عمر بن أبي ربيعة استطعنا تحديد أنماط التّناص الدينيّ التي تمثلت بالإذابة أو الامتصاص , والاجترار , والتضمين , وهذا ما سنعرضه بالتفصيل في هذا البحث.

الإذابة والامتصاص للقصص الدينية

تقوم آلية هذا التناص بامتصاص المبدع نصوصا سابقة في عملة الإبداعي , مكتفيا بذكر مرجعيات ومؤشرات سريعة دالة على النص الغائب , فلا يذكر ملفوظا حرفيا من النص السابق في نصه الجديد, وإنما يحيل الذاكرة القرائية عليه من خلال بث دال من دواله أو إشارات مرجعية له, فيتعامل " النص اللاحق مع النصوص الأخرى بوعي حركي , ويعتمد هذا التعامل على التشرب والتحوير "(1) , فالامتصاص هو " القانون الذي ينطلق أساسا من الإقرار بأهمية هذا النص وقداسته , فيتعامل مع النص القديم كحركة , وتحويل "(2) , ويتجلى هذا النوع مع القصص القرآني بتناص مع مضمون قصة قرآنية , وإعادته إلى صناعة جديدة بتشرب فكرتها ومغزاها .

لقد استوحى عمر بن أبي ربيعة قصة سيدنا يوسف مع زليخا زوجة عزيز مصر لتعبير عن حالة النرجسية التي سيطرت على الشاعر في حالاته الغزلية عندما ابتدع نوعاً غير مألوف من الغزل أصبح فيه المتغزل به , والمرأة أضحت هي من تتغزل بعمر وتطارده , وأمام هذه الحالة الطارئة على المجتمع أراد الشاعر أن يثبت جذورا لها لينطلق بمشروعيتها , فوجد في قصة سيدنا يوسف مع زليخا ما يدعمه خاصة وأنّها قصة قرآنية وردت في أعلى النماذج الفكرية , فعمل ابن أبي ربيعة على امتصاص فكرة هذه القصة وإذابتها في نصه الإبداعي , وتشرّب مغزاها مع وجود إشارات مرجعية لها في النص الجديد , فتكوّنت رؤيته التعبيرية ؛ لتخدم مقصديته , بما فها من أبعاد دلالية وحسن سبك وجودة صياغة , متجاوزا بها فكرة التّوظيف السطحية إلى وظائف إيحائية في البنية العميقة للخطاب , فظهرت أهمية التناص مع قصة سيدنا يوسف في هندسة النصّ الأدبيّ في محاولة لاستلهام النصّ المتناص , فاختار قصة سيدنا يوسف نصا غائبا ؛ ليعبر الشاعر عن جماله وحسنه الذي بهر النساء حتى أصبح مطلهن وغايتهن , فيقول(3):

مرحبا ثُمّ مرحبا بالتي قا ومنى النفس خاليا والجليل ومنى النفس خاليا والجليل فالتقيا فرحبت ثُمّ قالت عمرك الله إتينا في المقيل في خلاء كيما يرينك عندي فيصدقن فداك قبيلي لم يرعهن عند ذاك وقد جئت لميعادهن إلا دخولي قلن هذا الذي نلومك فيه لا تحجي من قولنا بفتيل

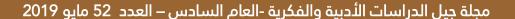
فصليه فلن تلامي عليه

وهو أهل الصفا والتنويل

^{1.} سعد الله , محمد سالم , مملكة النص . التحليل السميائي للنقد البلاغي الجرجاني نموذجا , ص 118

². بنيس , محمد , الشعر العربي الحديث نياته و إبدالاتها , ص 253

^{3.} ـ عبد الحميد , محمد معي الدين , (1952) : شرح **ديوان عمر بن أبي ربيعة** , مطبعة السعادة , مصر , ط1 , ص 335.334





الي لست أرضى من خلتي بقليل

قالت انصّتن واستمعن مقالي

حبذا هو من صاحب وخليل

قد صفا العيش والمغيري عندي

لقد أسرت هذه المرأة لصديقتها الثريا أن عمر بن أبي ربيعة هو من تفكر فيه من دون العالمين, وأنه أمنيها التي ترجو تحققها, فقد دعته وقت القيلولة إلى خدرها, وأخرجته على صويحباتها اللواتي لُنُها في حبه ليظهر لهن مقدار الجمال التي يتمتع به, فصُدمن من جماله, واعترفن لها بجهلهن, وأنها على حق في أمره, ووصينها أن تتمسك به, ولا تفرط فيه, فهذه الأبيات تتناص مع قصة سيدنا يوسف وزليخا, فهذه الأبيات تتضمن معنى قوله تعالى(أ): ﴿ وَقَالَ نِسْوَةٌ فِي المُدِينَةِ امْرَأْتُ الْعَزِيزِ تُرَاوِهُ فَتَاهَا عَن نَفْسِهِ سيدنا يوسف وزليخا, فهذه الأبيات تتضمن معنى قوله تعالى(أ): ﴿ وَقَالَ نِسْوَةٌ فِي المُدِينَةِ امْرَأْتُ الْعَزِيزِ تُرَاوِهُ فَتَاهَا عَن نَفْسِهِ وَقَالَتِ الْخُرِيُّ وَأَعْتَدَتُ لَهُنَّ مُثَكًا وَآتَتُ كُلَّ وَاحِدَةٍ مِّهُنُّ سِكِينًا وَقَالَتِ اخْرُخُ عَلَيْنَ فَلَمًا رَأَيْنَهُ أَكْبَرْنَهُ وَقَطَعْنَ أَيْدِيَهُنَ وَقُلْنَ حَاشَ سِّهِ مَا هَٰذَا بَشَرًا إِنْ هَٰذَا إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ (31) ﴾, كل هذا الأحداث تقع من صاحبة عمر وصديقاتها دون أن يتكلم أو يبدي رأيا, لتتقاطع مع مجربات قصة سيدنا يوسف الذي كان دوره الخروج للنسوة فقط, وكذلك عمر خرج للنسوة , وزليخا راودته عن نفسه وأكدت أنها لن تتراجع عن مشروعها, وكذلك صاحبة عمر راودته عن نفسه وأكدت لصاحباتها أنها لن تتراجع عن رغبتها, وموقف النسوة متشابه في اللوم في البداية , ثُمَّ الانبهار عند رؤية جماله , والتحول إلى تأييد استمرار محاولة الإيقاع به , لقد وجد ابن أبي ربيعة في قصة سيدنا يوسف ثراءً وعمقا يحققان رؤية جماله , والتحول إلى تأييد استمرار محاولة الإيقاع به , لقد وجد ابن أبي ربيعة في قصة سيدنا يوسف ثراءً وعمقا التصه النصه الشعري المقصدية العميقة التي ينشدها , فمواطن التناص المكونة للنصّ الشعري أظهرت الغائب للشاعر ما احتاجه لعرض والجمية العرائ لها أن تتحقق لولا هذا التّناص العميق مع القصة القرآنية , فوفّر النص الغائب للشاعر ما احتاجه لعرض أفكاره.

وظهرت المتعالقات النصّية بين النصّ المرجعي ـ قصة سيدنا يوسف مع زوجة العزيز ـ والنصّ الإبداعي , فهي علاقات ما وراء نصّية من خلال ما أطلقت عليه (جينت) النصّية المتفرعة "وهي العلاقة التي من خلالها يمكن لنصّ ما أن يشتق من نصّ سابق عليه بواسطة التحويل البسيط "(2) كما أظهر هذا التعالق النصّي حضور فرضية النصّ الغائب من خلال " استحضار الرموز والدلالات والإشارات التي تستنبط من النصّ الحاضر ؛ لإعادة بنائه وتركيبه , وبالتالي فهمه على أفضل شكل ممكن "(3) , فظهر التّناص بين شخصيتي زليخا وهند, وبرزت إشارات إيحائية للنسوة في القصة القرآنية , ولم يتوقف التّناص عند فكرة المراودة فقط بل ظهر التّناص في الأسلوب الحواري , وبناء مجريات أحداث القصة ونتائجها , واكتفى المبدع بذكر إشارات خاطفة نحو : (قلن , يربنك , هذا الذي , نلومك , قالت) لتكون مؤشرات مرجعية تساعد القارئ على إدراك الأبعاد الدلالية للنص الجديد , فأضافت استراتيجية التناص معاني ودلالات جديدة في النص الجديد من خلال تحويل المعنى الأصلي في النص الغائب المتمثل في محاولة إغواء سيدنا يوسف, والدعوة إلى ارتكاب الخيانة الزوجية معه بإجباره على خيانة سيده , إلى معنى ودلالة جديدة تتمثل في علاقة العشق الصادق العفيف, ومحاولة كسب حب ابن أبي ربيعة واهتمامه.

^{1.} سورة يوسف, الآيات: 30. 31. 3

^{2.} الربيدي, عبد السلام, (2012): النص الغائب في القصيدة العربية الحديثة, دار غيداء. عمان, ط1, ص 18

^{3.} الخوالدة ,فتعي(2009): الاتجاهات النقدية الحديثة في تلقي النص الشعري عند محمود درويش, أطروحة دكتوراه, جامعة مؤتة , ص113



وتناص الشاعر مع بعض أحداث قصة سيدنا زكريا موظفا بعض تشبهات القرآن الكريم, خاصة تلك الاستعارة الأشهر في القرآن الكريم التى تدارسها علماء البلاغة عند الحديث عن عزو الشيب للرأس والانتشار به كالاشتعال, فيقول⁽¹⁾

أَمْسَى شَبَابُكَ عَنَّا الْغَضُّ قَدْ رَحَلا وَلاَحَ فِي الرَّأْسِ شَيْبٌ، حَلَّ فَاشْتَعَلا

فالشاعر عندما أبدع نظم بيته كان مستحضرا قوله تعالى: ﴿ وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا ﴾(2) على لسان سيدنا زكريا عندما توسل لله بما فيه من ضعف وكبر بأن يرزقه طفلا , ففي السياق المرجعي جاء النص كناية عن التقدم في العمر , وجعل هذا التقدم وسيلة للتوسل لله للرأفة بحاله , لذلك شبه الله سبحانه الشيب في بياضه وإنارته بشواظ النار وانتشاره في الشعر باشتعاله ، وأسند الاشتعال إلى الرأس مكان الشيب للدلالة على المبالغة في الكِبّر , أمّا الشاعر فقد أشار من خلال التناص إلى حُزنه على رحيل الشباب واقتراب الشيب لذلك بدأ بالفعل (لاح) للإشارة إلى تدرج الشيب في الرأس , لكن هذا الشيب الذي لاح سرعان ما طاب له المقام في الرأس فحّل فيه منتشرا بسرعة انتشار النار , فأقام الشاعر علاقة مقابلة بين ثنائية ضدية بين الشباب والشيب , وبين الرحيل والإقامة , والتناص مَكَّن هذه العلاقة الضدية وصبغها بجمالية شعرية مؤثرة في نفس القارئ , تدفعه لاستحضار النص الغائب وحضوره في النص الجديد , مع إجراء بعض التعديلات الطفيفة على ترتيب الألفاظ في الجملة , فقدّم (في الرأس شيب) على الفعل (اشتعل) وأضاف الفعل (لاح) بمعنى (بدا وظهر ووضح) ليشير إلى أنه في بدايات مرحلة الشيب ولم يغزو الشيب رأسه فوقع الشيب فاعلا للفعل , وكان في النص المرجعي تمييزا , كما أن الفاعل في النص المرجعي (الرأس) أصبح مجرورا , وأضاف فعل ثان وهو (حلّ) ليشير إلى التدرج فبعد أن لاح الشيب وأعجبه المكان وحلّ فيه اشتعل انتشارا , ومع كُلِّ هذا التحوير يبقى النص الغائب حاضرا في ذاكرة القارئ فالتشبيه في النص الجديد متصل بالنص الغائب , فأدخل التناص معنى الحزن والأسي على رحيل الشباب إلى النص الجديد إضافة إلى معنى الكبر في النص القديم , فحوّل الدلالة من التعجب إلى الحزن .

كما انفتح على قصة سيدنا زكريا خاصة الجانب الذي يتحدث فيه عن ضعفه ووهن عظمه وعجزه الظاهر, كما في قوله تعالى : ﴿ رَبِّ إِنِّي وَهَنَ الْعَظْمُ مِنِّيْ ﴾(3) , فقد أشار سيدنا زكريا إلى حالة الضعف التي أصابته وأن العظم قد وهن وهو عماد البدن , لكن سيدنا زكريا وهن عظمه بسبب الكِبَر ، أمّا الشاعر فقد وهن عظمه وضعف جسده وهزل لا لكبر اعتراه ولكن بسبب هجر محبوبته هند له , فيقول(4)

ربِّ، قد شفني وأوهنَ عظمي وَبَرَ اني وَزَادَني فَوْقَ جَهْدي

ليعبر الشاعر عن مدى الضرر الذي وقع على جسده بسبب هجر محبوبته (هند) أَنَّ لَا صَبُرُ لَهُ عَلَى هَجْرِهَا وَبُعْدِهَا, فأحدث هذا الهجر فيه الوهن والنحول وعَجْز في قدرت التحمل, وقد ترك هذا التناص للقارئ حرية تخيل مدى الحالة الجسدية التي بات فيها , وعند دراسة البناء التناصي نجد الشاعر قد غَيَّر أسبابَ الوَهَنِ , ففي السّياق القرآني كان الكِبَر هو السبب الوحيد , أمّا في النص الجديد فقد أظهر الشاعر أسباباً جديدةً لا علاقة لها بالنص المرجعي وهي هَجْرُ هند له , وظهر في النص الجديد إشارات مرجعية

¹ .الديوان , ص 353

² . سورة مربم , الآية : 4

 ^{3.} سورة مريم , الآية 4

^{4.} الديوان ، 385



تحيل القارئ إلى النص المرجعي وهي (وهن عظمي) فأضاف التناص معنىً دلالياً جديداً عندما" انزاح الشاعر من كبر السن إلى وهن الحب ليعبر لنا عن شدة معاناته في حبّ هند, فهو انتقل من التعجب إلى الشكوى, وهذا ما أسهم في وضوح المعني "(1).

ويوظف الشاعر قصة الرسول الكريم مع الأنصار في إظهار مدى حبه الأعمى لمحبوبته فيقول:(2)

وقلت لها لو يسلك الناس واديا وتنحين نحو الشرق عمّا تيمموا

لكلفنى قلبى اتابعكى أننى بذكراك أحرى الدهرصب متيم

أرى ما يلي نجدا إذا ما حللته جميلا وأهوى الغور إن تتهمّوا

فهو يشبه حالته في اتباع محبوبته مكانيا, وأن أي مكان لا يطيب له العيش فيه ما دامت محبوبته ليست موجودة فيه, رابطا رغبته النفسية في حبّ أي مكان بوجودها, وفي ذات الوقت يؤكد تفضيله لها على باقي الناس لتعلق قلبه بحها, وأنه اختار رفقتها, بحال الرسول الكريم عندما فضل رفقة الأنصار وأنه سيكون في فريقهم, متناصا مع حديث الرسول عليه السلام: (ولو سلك الناس شعبا وسلكت الأنصّار شعبا، لسلكت شعب الأنصّار) (3), ونلاحظ أن الشاعر قد امتص قصة توزيع الغنائم بعد غزوة حنين, وحزن الأنصار عندما لم يعطهم الرسول الكريم نصيبا منها, فأدرك الرسول حزنهم وأراد أن يفرحهم ويعبر لهم عن مدى حبه لهم, وأنه قسم لهم ما هو أفضل من الغنائم, برجوعه معهم إلى المدينة المنورة, فاستوحى الشاعر من معنى الحديث في بيته من خلال آليه التناص؛ للدلالة على مدى حبه لمحبوبته وأنه سيكون معها أينما تكون, فالوطن عنده مكان وجودها, وظهر في النصّ الجديد إشارات مرجعية من النصّ الغائب, ويبرز ذلك من خلال الذاكرة الدينيّة للمتلقي ورجوعه إلى قصة الغنائم, مع وجود دال من دواله نابت عن إذابة الألفاظ بتوظيف (لو يسلك الناس واديا) فقد تناص مع الرابط (لو), واستخدم المضارع في (يسلك), وتناص مع (الناس), واستخدم مرادف (شعبا) لتكون دال على قصة ذكر مناقب الأنصّار, معتمدا على قدرة القارئ (يسلك), وتناص مع (الناس) بواستخدم مرادف (شعبا) لتكون دال على قصة ذكر مناقب الأسك شعب الأنصّار, وابن أبي ربيعة يعلن في النصّ المجمعي أنَّه سيسلك شعب الأنصّار, وأن المكان يرتبط بوجودها لا بأهميته للشاعر, وكأن الغاية من هذا البناء التناصي البرهنة على ربط علاقة المحبة بالأشخاص, وأنَّ حُبُّ المكان مرهون بمن يسكنه.

ولم يجد الشاعر أفضل من قصة محاولة قتل الرسول الكريم من قبل نفر من قريش ليلة الهجرة, ليعبر عن مدى المخاطر التي تعرض لها الشاعر في سبيل محبوبته, فيقول⁽⁴⁾

إنِّي سَمِعْتُ رِجالاً مِنْ ذَوِي رَحِمِي هُمُ العَدُوُّ بِظَهْرِ الغَيْبِ قَدْ نَذَرُوا

أَنْ يَقْتُلُوكَ وَقَاكَ القَتْلَ قَادِرُهُ وَاللَّهُ جَارُكَ مِمَّا أَجْمَعَ النَّفَرُ

فيشبه تربص الأعداء به بحالة تربص كفار قريش بالرسول الكريم , وإجماعهم على قتله في اجتماعهم السري في دار الندوة , واختيار رجلا من كل قبيلة للمشاركة في عملية الاغتيال , وكيف أنَّ الله سبحانه أخبره بأمرهم ووقاه من غدرهم , وسلمه من

^{1.} شهرزاد, صحوي (2016): ا**لانزياح الدلالي في النص الغزلي عمر بن أبي ربيعة أنموذج**ا, رسالة ماجستير, جامعة العربي بن مهيدي, ص64

². الديوان , ص 208

^{3.} ابن هشام, عبد الملك بن هشام الأنصاري (1995): ا**لسيرة النبوية**, تحقيق مجدي السيد, دار الصحابة للنشر, طنطا, ط1, ج4, ص161

⁴. الديوان , ص 105



مكيدتهم, ليعبر بهذا التناص مع القصة عن محاولة أقربائه الغدر به وقتله, وأن الخطر يأتيه من الأقرباء؛ بسبب الحسد والحقد الدفين في مكامن صدورهم, وأنهم اجمعوا أمرهم هذا في غيبته لخوفهم من مواجهته, ولكن الله تعالى حفظه وحماه من غدرهم, والشاعر في هذا التناص اكتفى بذكر ومضات لتكون إشارات مرجعية للقارئ للاتكاء عليها لإدراك الأبعاد الدلالية لهذا التناص, فالشاعر قارب بين موقف قريش من الرسول فالذاكرة أو المقروء الثقافي والحضور التاريخي شكلت مرتكزات للقارئ لفهم التناص, فالشاعر قارب بين موقف قريش من الرسول وموقف أهله منه, فامتص قصة محاولة الغدر بالرسول ليسقطها على حالته تاركا المجال للقارئ ليتخيل طريقة نصب شباك المؤامرة استنادا إلى النص الغائب فأكد التناص على حقيقة تجذر الحقد في نفوس ذوي القربي.

التناص الإجتراري

وفي هذا النوع من التناص يعمد المبدع إلى محاولة استحضار النص الديني في عمله الإبداعي, تاركا النص السابق كما هو أو مجربا عليه تحويرا طفيفا لا يمس جوهره, فنلمح حضور نصين في العمل الإبداعي, فالنص الغائب يطل علينا في النص الحاضر مندمجا معه حتى يغدوا كأنهما نص واحد, فهو قريب من فكرة الاقتباس, هادفا المبدع من هذا التناص تكثيف الفكرة الدلالية في ذهن المتلقي, ولا يكون استدعاء المبدع للنص المهاجر استدعاءً جامدا لا حياة فيه, لأنه عند ذلك لا يحقق أي صفة إبداعية, إنما تتشكل جماليات التناص الاجتراري عندما يحقق تكثيف للفكرة وبرهنة لطرح فكري معين تزيد من فاعلية النص, وتفاعل القارئ معه وتنشيط لذاكرته الدينية بتعالقها بنصوص مقدسة, ففي الاجترار يتعامل الشعراء مع " النص الغائب بوعي سكوني, لا قدرة له على اعتبار النص إبداعا لا نهائيا, فعمّ بذلك تمجيد بعض المظاهر الشكلية الخارجية، في انفصالها عن البنية العامة للنص كحركة ، وسيرورة، وكانت النتيجة أن أصبح النص الغائب نموذجا جامدا، تضمحل حيويته مع كل إعادة كتابة له بوعي سكوني. "(1), فتنفصل نتيجة ذلك عناصر الإبداع السابقة واللاحقة, فيمجد السابق حتى لو كان قالبا فارغا, مما جعل هذا النوع أقل التناصات إثارة.

ووظف عمر بن أبي ربيعة هذا النوع من التناص في وصف حقد الوشاة عليه , متأثرا بما في الآيات القرآنية من ألفاظ ومعان ودلالات وتشبهات للبرهنة على ما يطرح من أفكار, فيقول :(2)

> لا تَرْجِعيني إِلَى مَنْ لَيْسَ يَرْحَمُني فَداكِ مَنْ تُبْغِضِينَ الحَتْفَ والسَّقَما إِنَّ الوُشَاة ـ كَثِيرٌ إِنْ أَطَعْتِهِمُ لا يَرْقُبُون بِنَا إِلاَّ، ولا ذِمَمَا

فالشطر الثاني من البيت الثاني متناص مع قوله تعالى: ﴿ لَا يَرْقُبُونَ فِي مُؤْمِنٍ إِلَّا وَلَا ذِمَّةً ﴾(3), ويتقاطع سياق النصين في الحديث عن عدم الوفاء بالعهد, واحترام علاقة النسب والقرابة, وعدم حفظ حق الجوار, فقد جاءت الآية في سياق الحديث عن تحريض الله عز وجل للمؤمنين على قتل الأعداء ؛ لأنهم لا يتقون الله في قتل مؤمن لو قدروا عليه, حتى وان كانت بينكم علاقة نسب وقربي

^{1.} بنيس, محمد, الشعر العربي الحديث نياته و ابدالاتها, ص 253

². الديوان , ص 229

سورة التوبة, الآية 10.



أو عهود ومواثيق فهم لا يراعونها, في حين نجد الشاعر يدعو محبوبته لعدم تصديق الوشاة وأنهم يتظاهرون بالحرص على مصلحتها, ولكنهم في الحقيقة يسعون لتدمير حياتها ولا يهتمون لما بينهم من قرابة أو مواثيق, وأجرى الشاعر تحويراً طفيفاً في النص المرجعي بحذف شبه الجملة النكرة (في مؤمن) واستبدله بشبه جملة ضميرية (بنا) دالة على المعرفة ؛ ليجعل الحديث خاص به وبمحبوبته دون عموم اطلاق, كما أنَّ (ذمة) في النص المرجعي جاءت مفردة, وفي النص الجديد جاءت جمعا للدلالة على كثرة نقض الوشاة للعهود, فالمعاني والدلالات التي اكتسبها النص المتناص من خلال استراتيجية التناص توسعت في المدلولات, فبعد أن كان عدم احترام العهود والمواثيق وعلاقة النسب والقرابة خاصة بالكفار, ومنفية حكما عن المسلمين, أضحت تنتهك من قبل فئة الوشاة من المسلمين الذين لا يحترمون العهود والمواثيق وعلاقة القرابة والنسب, فانزاح المعنى الدلالي فشبه الوشاة بالكفار في أعمالهم.

ووظف الشاعر التناص الاجتراري باستدعاء قوله تعالى: ﴿ وَمِن شَرِّ النَّفَّاتَاتِ فِي الْعُقَدِ ﴾(١), في سياق مغاير للنص القرآني عندما تحدث عن فرحه بأعمال السحر التي تقوم بها حبيبته فيقول:(2)

حدثونا أنها لي نفثت عقدا يا حبذا تلك العقد

فالشاعر ينظر إلى دعوة الله سبحانه وتعالى إلى التعوذ من شر النفاثات في العقد ؛ وهنّ الساحرات اللائي ينفثن في عقد الخيط حين يرقين عليها, فتلك الفئة من النساء الساحرات يسحرن عن طريق ربط خيط والنفخ فيه بتحريك اللسان, زاعمين أن السحر يبقى ما دام العقد موجودة, ولكن الشاعر خالف النص القرآني المتناص معه في المعنى الدلالي والأخلاقي, باستخدام أسلوب المدح (يا حبذا) للتعبير عن مدى سعادته بممارسة محبوبته لطقوس السحر والنفث في العقد, فالشاعر استدعى النص الغائب النفث في العقد وحور معنى البيت في نصِّه الجديد باستخدام (يا حبذا تلك العقد) للتعبير عن نرجسيته الغزلية وليدلل على أنه أصبح مطلبا للنساء.

ومن حيث البناء التركيبي ففي النص القرآني استخدم النص القرآني (النفاثات) جمع (نفاثة) وهي صيغة مبالغة من اسم الفاعل تدل على الاستمرارية في العمل ودوامه , فالتعوذ واقع على كل من ينفث في العقد من نزول الآية حتى يرث الله الأرض ومن عليها , كما أن (العقد) جاءت معرفة لتدل على التخصيص في نوع معين من النفث بقصد السحر , أما في النص الجديد فإن الشاعر استخدم الماضي (نفثت) ليشير إلى أن العمل حدث له وانتهى , ونكّر (عقدا) لتوجي اللفظة أن محبوبته لا تتقن أعمال السحرة , إنما قامت بأعمال غير مألوفة تعتقد هي أنها تقربه منها , أو ذهبت لمن يقوم بأعمال السحر ليعمل لها حرزا يقربه منها , فالنص الغائب خدم غرض الشاعر الغزلي , وعزز الأنا النرجسية عنده عندما أصبح هدف النساء وغايتهن , فأنتج التناص دلالات جديدة في النص الجديد عندما انزاح بالمعنى , فبعد أن كان السحر أداة تهدم العلاقات وتفرقها في النص الغائب , حمَّل التناص السحر دلالة جديدة فأصبح أداة لتقريب العلاقات ووصلها وتقوية أواصرها.

^{1.} سورة الفلق, الآية: 4

^{2.} الديوان, ص 314



ويعد التناص في أبسط تعريفاته تداخل النصوص فيما بينها, أو تعالق نصي من خلال اتكاء الشاعر على نصوص أخرى في بناء نصه الجديد, فالشاعر لجأ إلى آلية التناص لكشف الخصائص الفيسولوجية للنفس الإنسانية وإيجاد تفسير لبعض السلوك البشري, فأراد الشاعر أن يعبر عن حالة العجلة عند الإنسان وطلب الشيء قبل أوانه, فقد وصفته محبوبته بأنه خلق عجولا يطلب قرب لقائها قبل أوانه وأن هذا من طبائعه وخصاله, فيقول الشاعر (1)

فقلتُ: دعاني حبكم، فأجبتهُ إلَيْكِ، فَقَالَتْ: بَلْ خُلِقْتَ عَجُولا

وهذا المعنى مستوى من عدد من الآيات القرآنية التي تعالج النفس الإنسانية , وتكشف طبائعها الفيسولوجية ومنها صفة (العجلة) كما في قوله تعالى : ﴿ خُلِقَ الْإِنْسَانُ مِنْ عَجَلٍ سَأُرِيكُمْ آيَاتِي فَلَا تَسْتَعْجِلُونِ ﴾ (من) للدلالة على الجنس والنوع , أي أن الإنسان رُكِب الجملة (من) للدلالة على الجنس والنوع , أي أن الإنسان العجلة ، على العجلة فخُلِق عجولا , وذكر الإنسان للدلالة على أن هذه الصفة موجودة في كل الناس , أي أن طبع الإنسان العجلة ، في العجلة فخُلِق عجولا , وذكر الإنسان للدلالة على أن حال سيدنا آدم , فظهر لنا جليا أن الشاعر استوى معنى نصه الجديد في ستعجل كثيرا من الأمور حتى وإن كانت مضرة , كما كان حال سيدنا آدم , فظهر لنا جليا أن الشاعر استوى معنى نصه الجديد من هذه الآية مجريا بعض التعديل ليتناسب الموقف الحواري بينه وبين محبوبته , فاستخدم في بداية نصه الجديد الحرف (بل) وهو هنا حرف ابتداء لأن بعده جملة , ويفيد الإضراب عما قبله , فالحرف (بل) عامل حجاجي يفيد الإضراب الإبطالي بالعدول عن القدوم بسبب حبه لها إلى أن من طبعه العجلة , وحذف كلمة (الإنسان) ووضع بدلا منها (تاء المخاطب) لتأكيد أن الكلام هنا خاص به , واستخدم المصدر (عجولا) للتأكيد على أن هذه الصفة من طبائعه فهو المحب الذي يستعجل القرب من معشوقته , أما النص القرآني الآخر الذي تعالق معه بيته فهو قوله تعالى ﴿ وَكَانَ الْإِنْسَانُ عَجُولاً ﴾ (ق) فقد أكد الله تعالى اتصاف الإنسان بالعجلة وأنها طبع فيه دون أن يذكر الفعل خلق , مستخدما المصدر عجولا , وعند تأمل بيت الشاعر تجد التعالق النصي بين النبيت والنصين القرآنيين واضح فبُنِي البيت من تداخل النصوص مع بعضها لتشكل هذا النص الجديد .

وبرع الشاعر في رسم صورة ضعفه أمام محبوبته, وسيطرت مشاعرها عليه, عندما صور قدرتها على إقناعه في مواقف الجدل , مع أنه غلّاب الخصوم في المُجادلة, فالاقناع لا يعتمد على قوة حجتها بل على مكانتها العاطفية عنده, فاستوحى هذا المعنى من قوله تعالى: ﴿ وَعَزَّنِي فِي الْمُجَلَّابِ ﴾ (4) فالشاعر لم يتناص مع قصة سيدنا داوود وقائد جيشه الذي قتل فتزوج امرأته, بل استدعى حادثة الخصمين اللذين دخلا عليه عند المحراب, يشكو احدهما أن أخاه ظلمه, وأداة ظلمه أنه كان أغلب منه في المخاطبة وأقدر على الإقناع فهو إن تكلم كان أبين منه, فاستحضر الشاعر هذا المعنى في بيته (5)

 $^{^{1}}$. الديوان , ,ص 348

² . سورة الأنبياء , الآية : 37

^{3 .} سورة الإسراء ,الآية: 11

⁴. سورة ص , الآية : 23

⁵. الديوان , ص 424



عَاتَبَتْني ساعَة ، وَهْيَ تَبْكي ثمّ عزتْ خلتي في الخطاب

فصور الشاعر من خلال النص المرجعي صورة ضعف المجادلة التي وقع فيها معلنا أن صاحبته غلبته في محاورتها له عن سبب امتناعه عن الحديث معها عندما إلتقيا , فقد رقَّ لها ولم يجادلها لهيئة البكاء التي كانت عليها , مع أن سبب ابتعاده عنها أنه كان يطوف فلم يكلمها , وهذا المعنى استوحاه الشاعر من النظير النصي في سياق بيته مساوقا للسياق الدلالي في الآية القرآنية , مجريا تحويرا طفيفا على النص المرجعي بإضافة مفردة (خلتي) وتغير موقع ياء المتكلم من الفعل (عزت) إلى الاسم المضاف وأبقى الفعل في حالة الماضي ولم يغير في شبه الجملة , فالشاعر أعاد كتابة النص الغائب بوعي شعوري , بحيث تستطيع ذاكرة القارئ المعرفية تلمس موطن التناص بسهولة , وإدراك المغزى منه .

وأبدع الشاعر في تناصه مع القرآن الكريم من خلال جعل النص الغائب أداة قسم تدل على صدقه فيما يقسم به؛ لأنه أقسم بشيء من القرآن دون أنَّ يتناص مع المعنى الدلالي للنص الغائب, فلم يستدع النص الغائب بما حمله من أفكار أو أحداث بل أراد وجوده فقط, فتناص الشاعر في بيته (1)

والمسجدِ الأقصى المبارك حوله والطورِ، حلفة صادق لم يأثم

فالشاعر تناص مع قوله تعالى: ﴿ سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِّنَ الْمُسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمُسْجِدِ الْأَقْصَى الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ ﴾ (2) وهو تناص واعٍ من الشاعر؛ لأنه يدرك أن مناسبة الآية لا تمت بصلة لموضوع قصيدته لكنه تناص معه لتوظيفه للقسم, فهو يقسم بحادثة خارقة لا يقدر عليها غير الله سبحانه وهي حادثة الإسراء, جاعلا من المكان بؤرة لمحور التناص مهتما بقدسية المسجد الأقصى , فالشاعر عند تناصه كان في حال وعي شعوري لتوظيف هذا التناص للقسم بهذا المكان لمعرفة الواعية بما له من خصوصية عند الله تعالى , فأجرى الشاعر تعديلا طفيفا بتوظيف (واو القسم) , وتوظيف النعت (المبارك) من الفعل (باركنا) مع محافظته على المعنى العام للنص الغائب , كما تناص في البيت عينه مع آية من سورة الطور في قوله تعالى : ﴿ وَالطُّورِ ﴾ (3) وهدف الشاعر من استدعاء حضور هذه النصوص الغائبة التأكيد على صدق يمينه وأنه لم يكذب فيقع في الإثم .

كما أن الشاعر في بعض مواطن التناص لم يحافظ على موضوع السياق الذي وردت فيه الآية القرآنية, ومن خلال تتبعنا لتناصات الشاعر مع النص القرآني وجدناه قد تناص مع نص قرآني مغيرا المعنى الدلالي للآية القرآنية, بل أخذ المعنى المضاد لما

¹. الديوان, ص 222

^{2 .} سورة الإسراء , الآية : 1

^{3.} سورة الطور, الآية: 1



نزلت من أجله الآية عندما تناص مع قوله تعالى: ﴿ إِنَّ عَذَابِهَا كَانَ غَرَامًا ﴾⁽¹⁾, فالسياق الجديد لا يمت بصلة إلى النص القرآني, فيقول⁽²⁾

كيف أسلو وكيف أصبر عنها يا لقومي وحبها كان غراما

فالنص القرآني يتحدث بلسان المؤمنين الذين يخافون الله تعالى , ويدعونه أن يصرف عنهم نار جهنم , ويرون أن عذابها شديد وملازم دائما غير مفارق , والغرام في النص المرجعي هو أشد أنواع العذاب , في حين نجد الشاعر يؤكد أنه لا يستطيع نسيان محبوبته وأن حبها ملازم له , وأنه تعلق بحبها تعلقا لا يستطيع التخلص منه , فهو متمسك بهذا الحب , وفرح لتعلقه به , فالنص القرآني أوحى للشاعر المقابلة بين الموقفين , وربطهما بعلاقة ضدية من حيث الشكل الخارجي بين (عذابها , وحبها) وظهور علاقة مطابقة داخلية تحمل معنى متساوقا بين النصين من خلال دلالة (الملازمة) , فعذاب جهنم ملازم لأهله , وحب الشاعر ملازم له , لا ينفك كل منهما عن الآخر , وأراد الشاعر من هذا التناص الواعي أن يجعل من (غراما) بؤرة نصية تعمل على توليد دلالة سامية في نفس الشاعر وهي الإخلاص لمحبوبته والتمسك بها , ودلل على هذا المعنى استخدام الاستفهام الدال على التعجب , متعجبا ممن يطلب منه أن يسلو عن حبها أو يصبر على بعدها .

وعدّ الشاعر رمي الكلام على سبيل التخمين دون تحقق مظهرا من مظاهر فساد المجتمع ؛ لأنه يقوم على القذف بالظنون , والسعي للنميمة وإيقاع العداوة بين الناس , كما جاء في بيته ⁽³⁾

ليت شعري يا بكرهل كان هذا أم يراه الاله بالغيب رجما

وهذا المعنى مستوحى من قوله تعالى: ﴿ رَجُمًا بِالْغَيْبِ ﴾ (4), عندما وبخ الله تعالى من حاول تخمين عدد أهل الكهف, وفيه حثّ على عدم الظن عدم الظن؛ لأنه قد يوقع صاحبه في الخطأ, والشاعر استفاد دلاليا من توظيف هذا السياق القرآني بحثِّ قومه على عدم الظن والتخمين؛ لأن فيه قذفا لأعراض المسلمين, ونلاحظ أن الشاعر غير في مواقع المفردات في نصه الجديد مع النص الرجعي, ولكنه حافظ على المعنى السياقي للآية, وقد يكون هذا عائد للضرورة الشعرية خاصة أن (الغيب) بقيت محتفظة بعامل الجر فيها, ومهّد للتناص بعبارة (يراه الاله) إشارة للقارئ لتعين النص المرجعي.

^{1.} سورة الفرقان, الآية: 65

²³¹ ص 231. ²

^{3.} الديوان, ص 231

^{4.} سورة الكهف, الآية: 22



ووظف الشاعر التناص الديني لخدمة غرضه الغزلي من خلال تناصه مع قوله تعالى ﴿ قُلْ أَرَأَيْتُم مَّا أَنزَلَ اللَّهُ لَكُم مِّن رِّزْقٍ فَجَعَلْتُم مِّنْهُ حَرَامًا وَحَلَالًا ﴾(١), فقد استخدم الشاعر ﴿ حَرَامًا وَحَلَالًا ﴾ باعتماده على

مرجعياته الدينية في قوله⁽²⁾:

حدثيني عن هجركم ووصالي أحراما تربنه أم حلالا

فقد وظف النص القرآني (حلال وحراما) في موضوع الرزق, لكن الشاعر ربط الحلال والحرام بوصال المرأة فإن وصلته فهذا هو الحلال, وإن هجرته فذلك هو الحرام, وبالتالي فإن استعمال الشاعر لهذه الألفاظ الدينية في نصه الجديد هو ما أكسب صور الهجر والوصال معاني جديدة قد انزاح من البيان الديني الفقهي إلى عالم الحب والهوى من خلال المشهد الشعري الغزلي⁽³⁾

التناص التضميني

نقصد بهذا النوع من التناص ذلك التناص القائم على استدعاء لفظة أو لفظتين أو معنى محدد من نص مرجعي وتنسيقه داخل النص الجديد دون أن يكون هذا التناص دخيلا على النص أو تزيينا, فهو تناص قائم على علاقة التضمين "والتضمين شكل من أشكال التناص يساهم في عملية إنتاجية النص وتوليد المعنى, بحيث يشكل بؤرة تنطلق منها مختلف أنساق النص الشعري "(4), ويرى بعض النقاد أن هذا النوع من التناص يوظف لغايات الاستشهاد, " وأن المقطع التضميني هو الذي يتكلم في النص الجديد وهو الذي يشرح ويفسر "(5), وهو نمط من أنماط تداخل النصوص, فيصبح النص التضميني بُؤرة تتفاعَل فيها النُّصوص الجديدة مع السابِقة من خلال علاقة التأثير " وتعمل تلك البؤرة. التي هي التضمين ـ على ترابط الأجزاء المكونة للنص الشعري شكلا من خلال التراكيب وتداخل الأنساق, ومحتوى من خلال تناصر الأبيات بعضها مع بعض للإيحاء بالمعنى المقصود, وعلاقة التضمين تُوظف في النص وتغدو قطعة من قطعه, وتنتظم مع باقي العلاقات النصية لتشكل مجموعة علامات تُوحي بالمعنى المراد (6), فتغدو هذه الألفاظ صوتا مسموعا ومسيطرا في النص الجديد.

ومن هذه المظاهر التناصية في شعر عمر بن أبي ربيعة تناصه مع قوله تعالى: ﴿ كُلُّمَا أَوْقَدُوا نَارًا لِّلْحَرْبِ أَطْفَأَهَا الله ﴾ (٦) , وتضمينها بيته الشعري لتكون بؤرة يتفاعل من خلالها النص الجديد مع النص السابق , يقول الشاعر (١)

^{1.} سورة يونس, الآية: 59

^{2.} الديوان, ص 290

^{3.} شهرزاد, صحوي (2016): الانزباح الدلالي في النص الغزلي عمر بن أبي ربيعة أنموذجا, , ص 66

^{4 .} سعد الله , محمد سالم , مملكة النص . التحليل السميائي للنقد البلاغي . الجرجاني نموذجا , ص 135

⁵ الموسى, خليل (1996): التناص والأجناسية في النص الشعري، مقال في مجلة الموقف الأدبي، ع205، أيلول، السنة 26، دمشق، ص82

^{6.} سعد الله , محمد سالم , مملكة النص , ص 135

⁷. سورة المائدة , الآية : 64

^{8.} الديوان, ص 132



ليس كالعهد إذ عهدت ولكن أوقد الناس بالاحاديث نارا

فالشاعر ينظر إلى مخاطة الله تعالى لبني إسرائيل في تحقيره لهم وحديثه عن جبهم وترصد الله لهم , وأنهم كلما

فكروا في إشعال معركة ضد الإسلام أفشلها الله تعالى , فالشاعر يقيم تشابه علاقة بين حال بني إسرائيل وبين قومه المتربصين به , الذين يسعون لإشعال الفتنة والنميمة بينه وبين محبوبته , فجعل الشاعر من كلمة (نارا) بؤرة للحدث ومركزاً للاهتمام , مُنها وعي القارئ ؛ لجعلها في بؤرة التلقي عنده في البناء الفنيّ للنّص الجديد , واكتسبت هذه المفردة قوتها التأثيريّة من خلال توظيفها الاستعاري , الذي أدى إلى توليد معنى خاصاً يحمل نسقاً شعرباً مركزياً في الخطاب , فالتركيب القرآني " تمثيل شُبه به حال التهيؤ للحرب والاستعداد لها والحزامة في أمرها , بحال من يوقد النار لحاجة بها فتنطفئ "(1) , في المقابل نجد الشاعر شبه حال من يسعى للفتنة بينه وبين محبوبته بمن يوقد ناراً لحرق أملاك الأخرين , واستخدام الشاعر (الأحاديث) دلّت على الفتنة , وأراد الشاعر أن يؤكد لهذه الفئة أن نار الفتنة التي أشعلوها ستنطفئ , كما أطفأ الله تعالى نار الحرب التي حاول الكفار إشعالها ضد الرسول الكريم , فنجد أن (نارا) بمعناها الاستعاري هي محور الحديث , والمعنى الدلالي الذي أنتجه النص الجديد مُستمد من النص الغائب, الذي جعله الشاعر من خلال تناصه الواعي الشعوري نسقاً تناصياً, ساعد في إنتاج وتوليد المعنى الذي سعى لتأكيده دون أن يحضر النص الجديد , بل تحقق ذلك للشاعر من خلال تضمين نصه كلمة شكلت بؤرة ساعدت على ترابط الأجزاء المكونة للنص .

واعتمد عمر بن أبي ربيعة في تصوير محبوبته على الصور القرآنية بما تحمل من معان وتشبيهات, فنجده في وصف جمال وجه محبوبته يقول (2)

أرَى جَمَالِكِ فَوْقَ كُلُّ جَمِيلَةٍ وجَمَالَ وَجْهِكِ يَخْطِفُ الأَبْصِارَا

فقد استوى الشاعر هذا المعنى من قوله تعالى: ﴿ يَكَادُ الْبَرْقُ يَخْطَفُ أَبْصَارَهُمْ ﴾ (3), ويتقاطع سياق النصين في الحديث عن الأثر الذي يتركه المُتحدَّث عنه في الأبصار, فالآية القرآنية جاءت في سياق الحديث عن خوف الناس من أن يأخذ ضوء البرق أبصارهم بسرعة لقوة الشعاع فيه, وهذا ما أراد الشاعر الوصول إليه من التشبيه, فوضّح أن جمال وجه محبوبته مشع لنور قوي يخطف الأبصار, فاتفق السياقان على أثر النور الساطع في البصر, واختلفا في مُسبب هذا الشعاع الساطع, فالآية القرآنية تتحدث عن البرق الحقيقي, والشاعر يتحدث عن نور وجه محبوبة على التشبيه, فيختلف المعنى الدلالي لكلمة (يخطف) ففي الآية تعني (المخذ بسرعة) وهذا ما نجده في قوله تعالى: ﴿ يَكَادُ سَنَا بَرْقِهِ يَذْهَبُ بِالْأَبْصَارِ ﴾ (4), بينما في البيت الشعري تعني (تهر), فالتناص

^{1.} ابن عاشور, محمد الطاهر, (1984): تفسير التحرير والتنوير, الدار التونسية للنشر,, ج 6, ص 251

^{2.} الديوان, ص 120

^{3.} سورة البقرة, الآية: 20

^{4.} سورة النور ,الآية 43



التضميني وقع في لفظة (يخطف) لتصبح بؤرة مركزية لها دور مهم في إنتاجية النص وتولد المعنى , منتظمة مع باقي العلاقات النصية , مشكلة مجموعة علامات تُوحي بالمعنى المراد من خلال تضمينها في النص الجديد .

واستوحى الشاعر من كنايات القرآن الكريم ما خدم غرضه الشعري , من خلال تضمين بيته الشعري لفظة وردت في السياق القرآني كناية عن شيء , ومن ذلك استخدام الشاعر لفظة (نعجة) كناية عن المرأة , أو الأنوثة , فيقول الشاعر في بيته (1)

فإذا نعجة تراعى نعاجنا ومها بهج المناظر عينا

والنص القرآني يكني بالنعجة عن المرأة كما في قوله تعالى: ﴿ إِنَّ هَٰذَا أَخِي لَهُ تِسْعُ وَتِسْعُونَ نَعْجَةً وَلِي َ نَعْجَةٌ وَاحِدَةٌ ﴾ (2), ونلحظ أن الشاعر لم يحاول في نصه أن يمتص قصة سيدنا داوود, بل قصد واعيا إلى تضمين نصه لفظة (نعجة) وما تحمله من طاقة كنائية, ليجعل منها بؤرة تناصية تساعد على إنتاج معنى سياقي جديد, هذا المعنى السياقي الجديد لا يمكن الوصول إليه سهولة, بل يحتاج من القارئ إلى بذل جهد باسترجاع مخزونه المعرفي لإدراك الفائدة التي تحققت للنص من خلال هذا التناص التضميني , لكن تأثير النص المرجعي بقي مؤثراً في نص الشاعر ولم يستطع مغادرة فلكه, فقد جعل النعاج مجموعتين, النعجة الوافدة التي تنماز عن نعاجه بجمالها, ونعاجهم القديمة, حتى غدت هذه النعجة الجديدة مطلب فؤاده, فحافظ الشاعر من خلال هذا التضمين على اللفظة القرآنية ضمن التركيب القرآني, موظفا المعنى الذي أنتجه من النص القرآني بما يخدم هدفه.

كما استلهم من النص القرآني دور الشيطان في غواية الناس, ولعبة المفارقة التي يقوم بها, فالشيطان في السياق القرآني يسعى إلى تزيين الكفر للإنسان, ويبقى مستمرا في محاولاته حتى إذا أوقع بالإنسان وكفر تبرأ منه, ويظهر هذا في قوله تعالى: ﴿ كَمَثَلِ الشَّيْطَانِ إِذْ قَالَ لِلْإِنسَانِ اكْفُرْ فَلَمَّا كَفَرَقَالَ إِنِّي بَرِيءٌ مِّنكَ ﴾(3), وهذا المعنى ضمنه الشاعر في بيته (4)

لا تَلُمْني و أنتَ زِيَّنْهَا لي أنت مثلُ الشيطان للإنسان

والشاعر يخاطب صديقه طالباً منه أن لا يسخر مما يراه من لوعته وصبابته بمحبوبته, وهو الذي كان يزينها في عينيه واصفاً محاسنها, وعندما وقع في غرامها تبرأ من عمله, وأخذ يلومه على الصبابة بها, فضمّن الشاعر بيته معنى الآية, وظهر اجترار الآية في النص الجديد, وإن كان قد حذف حرف التشبيه وتركيب (إذ قال), فالتناص الاجتراري مع الآية بيّن, لكن الأهم هو تضمين

¹. الديوان , ص 292

^{23.} سورة ص, الآية: 23

سورة الحشر, الآية: 16.

^{4.} الديوان, ص 283



الشاعر لفظة (الشيطان) في بيته , وجعلها بؤرة تناصية توظف لغايات الاستشهاد والتوضيح , فشكلت بؤرة تنطلق منها أنساق النص الجديد , فالشيطان في النص الجديد مركز إنتاج العلاقات .

الخاتمة:

ويمكن لنا القول بعد هذه الدراسة النقديّة التحليليّة لنماذج متنوعة من شعر عمر بن أبي ربيعة أنّ التناص الديني شكل ركناً مهما من أركان بناء القصيدة الشعرية عنده , فظهر التناص الديني في مُجمل أغراضه الشعرية خاصّة في مجالي الغزل والألم والشكوى من الواشين , معتمدا على استدعاء ألفاظ قرآنية وتراكيب تشكل جزء من آية قرآنية استدعاءً صريحا , أو تضمين نصوصه الجديدة لأفكار ومضامين دينية يلمحها القارئ بعد إعمال الفكر للوصول إلها , ممّا يدل على امتلاكه لمخزون ديني وافر , استطاع بمهارته الإبداعية أن يُعيد تشكيل ما استوحاه من القرآن الكريم , وتقديمه في سياق جديد يحمل إيحاءات ودلالات جديدة , تدل على موهبته الفنية والإبداعية في التعامل مع النص القرآني , والمحافظة على قداسته وعلى سياقه العام , لتوظيفها فيما يخدم غرضه الشعرى .

ولاحظ الباحث أن عمر بن أبي ربيعة كان يتصف بالوعي الشُعوري في أغلب تناصاته الدينية التي استوحاها من القرآن الكريم , هذا الوعي الشعوري جعله يحقق انسجاما بين النص الغائب ونصه الجديد , فكان لحضور النص الغائب واندماجه مع نص الشاعر دور في تحقيق الاتساق والانسجام والتماسك في لوحته الفنية , فكانت مترابطة البناء قوية السبك .

ولتحقيق غايته التناصية وظف الشاعر العديد من آليات التناص, فقد وظف الامتصاص والإذابة مع القصص القرآني والسيرة النبوية, من خلال تشرب النص المرجعي وإذابته في النص الجديد, كما وظف آليه الاجترار مع الآيات القرآنية من خلال استحضار النص الديني في نصه الإبداعي وإجراء التحويل فيه ؛ ليتناسب مع غايته الشعرية, ولم يهمل توظيف آليه التناص التضميني من خلال تضمين بيته الشعري لفظة قرآنية تكون بؤرة لتوليد وإنتاج معنى جديد.

المصادروالمراجع

- ـ القرآن الكريم
- ألان , جراهام ,(2011) : نظرية التناص , ترجمة باسل المساله, دار التكوين , دمشق . سوريا, ط1
- البادي, حصة, (2009): التناص في الشعر العربي الحديث البرغوثي نموذجا, دار كنوز المعرفة, الأردن, ط1
 - بنيس , محمد (2001): الشعر العربي الحديث , بنياته و إبدالاتها, الشعر المعاصر, دار توبقال, ط3
- ـ جهاد , كاظم , (1993) : أدونيس منتحلا , دراسة في الاستحواذ الأدبي وارتجالية الترجمة, يسبقها ما هو التناص, مكتبة مدبولي . مصر , ط 2
- الخوالدة, فتحي, (2009): الاتجاهات النقدية الحديثة في تلقي النص الشعري عند محمود درويش, أطروحة دكتوراه, جامعة مؤتة, غير منشورة
 - ـ الربيدي, عبد السلام ,(2012): النص الغائب في القصيدة العربية الحديثة , دار غيدا, عمان, ط1



- الزعبي , أحمد , (2000) : التناص نظريا وتطبيقيا , مؤسسة عمون للنشر , عمان , ط 2
- ـ سعد الله , محمد سالم ,(2007) : مملكة النص . التحليل السميائي للنقد البلاغي الجرجاني نموذجا, عالم الكتب الحديث, إربد . ط1
- ـ شهرزاد, صحوي (2016): الانزياح الدلالي في النص الغزلي عمر بن أبي ربيعة أنموذجا, رسالة ماجستير, جامعة العربي بن مهيدي
 - ابن عاشور , محمد الطاهر ,(1984) : تفسير التحرير والتنوير , الدار التونسية للنشر
 - ـ عبد الحميد , محمد محي الدين , (1952) : شرح ديوان عمر بن أبي ربيعة , مطبعة السعادة , ط1
 - فضل, صلاح, (1992): بلاغة الخطاب وعلم النص, سلسة عالم المعرفة (164)
 - كريستيفا, جوليا, (1997): علم النص, ترجمة فريد الزاهي, دار توبقال, الدار البيضاء, ط 2
 - مفتاح , محمد ,(1992): تحليل الخطاب الشعري (استراتيجية التناص), المركز الثقافي العربي , ط3
 - ابن هشام, (1995): السيرة النبوية, تحقيق مجدى السيد, دار الصحابة للنشر, طنطا, ط1
 - ـ يقطين, سعيد, (2001): انفتاح النصّ الرو ائي. النصّ والسياق, المركز الثقافي العربي, ط 2

المجلات والدوريات:

- السلمان, علوان (2017) التناص ظاهرة اصطلاحية, مقال في جريدة الصباح الجديد, 26 نوفمبر
- عياش, تناء نجاتي, (2005): التناص في شعر طلائع بن زريك, بحث منشور في مجلة دراسات العلوم الإنسانية والاجتماعية المجلد 32, العدد 2
- ـ موزاي , ليلى بيرون , (2005): التناص النقدي , ترجمة سعيد بن الهابي , بحث منشور في مجلة نو افذ , (34) ذو القعدة 1426 , ديسمبر
- الموسى, خليل، (1996): التناص والأجناسية في النص الشعري، بحث منشور في مجلة الموقف الأدبي، ع 205، أيلول، السنة 26، دمشق.

