مركز جيل البحث العلمي

www.jilrc.com

JIL Scientific Research Center

مجلة جيل
الدراسات الأدبية والفكرية

مجلة علمية دولية محكمة تصدر شهريا عن مركز جيل البحث العلمي

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

مجلة جيل الدراسات الأدبية والفكرية

JIL Journal of Literary Studies

ISSN 2311-519X

العام السادس - العدد 53 - يونيو 2019

بسم الله الرحمن الرحيم

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

المؤسسة ورئيسة التحرير: د. غزلان هاشمي

هيئة التحرير:

أ.د. شريف بموسى عبد القادر، جامعة أبي بكر بلقايد تلمسان / الجزائر

د. أحمد رشراش جامعة طرابلس / 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 روابنية، 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. عبد الوهاب شعلان. جامعة محمد الشريف مساعدية. الجزائر

أ.د. محمد جواد حبيب البدراني، جامعة البصرة / العراق.

أ.د. منتصر الغضنفري جامعة الموصل / العراق.

د. أمين مصرني. المدرسة العليا للأساتذة/وهران. الجزائر

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

د. كريم المسعودي جامعة القادسية / العراق.

د. مليكة ناعيم، جامعة القاضي عياض / المغرب.

أعضاء لجنة التحكيم الاستشارية لهذا العدد:

د. بوغازي حكيم. جامعة عبد الحميد بن باديس مستغانم. الجزائر.

د. حسن بدوح. جامعة السلطان مولاي سليمان. المغرب.

د. خثير عيسى. المركز الجامعي بلحاج بوشعيب عين تموشنت. الجزائر.

د. داود خليفة. جامعة الشلف. الجزائر.

د. رسول بلاوي. جامعة خليج فارسرياف بوشهر – إيران.

د. سليم قسطي. جامعة ستراسبورغ. فرنسا.

د. سماح بن خروف. جامعة برج بوعريريج. الجزائر.

د. عبدالله بن صفية. جامعة برج بوعريريج. الجزائر.

د. فريدة أولمو. جامعة الجزائر2 بوزريعة. الجزائر.

د. لطرش صليحة. جامعة البويرة. الجزائر.

د. محمود خليف خضير. جامعة التقنية الشمالية. العراق.

د. هناء محمد خلف الشلول. جامعة جدارا. الأردن.

د. وليد العرفي. جامعة البعث. سوريا.

التعريف:

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 وأبعادها:

ينفتح الخطاب الفكري والأدبي 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 المجلة الأكاديمية الدولية المحكمة والتي تختص بنشر البحوث الأدبية والمقاربات النقدية والفكرية تسعى لأن تقدم جديدا إلى الساحة الفكرية العربية.

الأهداف:

- 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 فيها الأصالة العلمية والدقة والجدية وتحترم قواعد النشر التالية:

- أن يكون البحث المقدم ضمن الموضوعات التي تعنى 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.
- <u>أن تحتوي الصفحة الأولى من البحث على:</u>

- 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 يزيدَ عدد صفحات البحث على (20) صفحة بما في ذلك الأشكال والرسومات والمراجع والجداول والملاحق.
- أن يكونَ البحثُ خاليًا مِنَ الأخطاءِ اللغوية والنحوية 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 تعريفا 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 النهائي بعد أن يجري الباحث التعديلات التي يطلبها المحكمون.
- لا تلتزم المجلة بنشر كل ما يرسل إليها وهي غير ملزمة بتقديم مبررات.
- ترسل المساهمات بصيغة الكترونية حصراً على عنوان المجلة: literary@jilrc-magazines.com

الفهرس

الصفحة

- الافتتاحية 7
- ابن رشد ونظرية وجوب الفلسفة: مقاربة نقدية، رواء محمود حسين، الولايات المتحدة الأمريكية. 9
- الله و العالم في المجموعة القصصيّة (كلمة الله) لعماد الدّين خليل، نصر الدين دلاوي - جامعة معسكر. الجزائر. 27
- قراءة في الأدب النسوي الجزائري المعاصر (جميلة زنير وفاطمة العقون أنموذجا) خالدي وليد. جامعة طاهري محمد بشار. الجزائر. 45
- أشكال ومستويات التداخل اللغوي " الجزائر. " فوزية طيب عمارة . جامعة حسيبة بن بوعلي- الشلف- الجزائر. 59
- تجليات التراث التاريخي في المسرح الجزائري قبل الاستقلال قراءة تحليلية في آليات التوظيف، دين الهناني أحمد، جامعة جيلالي ليابس- سيدي بلعباس- الجزائر. 69
- ظاهرة التعدية في اللغة العربية مراجعات في مقولة الفعل المتعدي والمفعول به، محمد الساهل، المركب التربوي طه حسين. مدينة الصويرة، المغرب. 79
- اِسْتِثْمَارُ اَلْخِطَابِ الْأُصُولِيِّ فِي الْفِكْرِ النَّقْدِيِّ الْمُعَاصِرِ، رابح أوموادن، بهجة أوموادن،جامعة مولود معمري – الجزائر. 101
- الجذور المعرفية والفلسفية للمناهج النقدية المعاصرة: المنهج التفكيكي نموذجاً، محمد بلعيد ، كلية المتعددة التخصصات تازة- المغرب. 115

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2019

الافتتاحية

بسم الله الرحمن الرحيم

في هذا العدد الجديد من مجلة جيل الدراسات الأدبية والفكرية كان للفكر والفلسفة حضور كبير، حيث احتوى العدد على بحث في نظرية وجوب الفلسفة عند بن رشد، وآخر في جذور المنهج التفكيكي الفلسفية منها والمعرفية، وثالث في الخطاب الأصولي واستثماره في الفكر النقدي المعاصر.

هذا وضم العدد كذلك دراسات تنوعت بين اللغة والسرد، فمن اللغة اهتمت دراسة بمستويات التداخل اللغوي وأشكاله في الجزائر، واهتمت ثانية بظاهرة التعدية في اللغة العربية من خلال معالجة مقولة الفعل المتعدي والمفعول به.

وأما من السرد فقدمت دراسة قراءة في المجموعة القصصية كلمة الله من خلال معالجة تيمة الله والعالم، وقدمت أخرى قراءة في الأدب النسوي المعاصر ، لتقدم ثالثة قراءة في آليات توظيف التراث التاريخي في المسرح الجزائري قبل الاستقلال.

ومع هذا التنوع المعرفي نرجو أن يحقق العدد المتعة والإفادة المعرفية المنشودتين منه.

رئيسة التحرير: د. غزلان هاشمي

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2019

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

ابن رشد ونظرية وجوب الفلسفة: مقاربة نقدية

Ibn Rushd and the Theory of the Philosophy Necessity: A Critical Approach

USA. Dr. Rawaa Mahmoud Hussain د. رواء محمود حسين، الولايات المتحدة الأمريكية

ملخص البحث

يعد البحث مقاربة نقدية لأفكار واحد من أشهر الفلاسفة الذي عرفهم تاريخ الفلسفة، لا بل تاريخ الحضارة الإنسانية، إنه الفيلسوف المسلم أبو الوليد ابن رشد، والذي يعد من أبرز المدافعين عن الفلسفة ومنهجها في الحضارة الإسلامية. يهدف البحث إلى إجراء حوار عقلاني، منطقي، نقدي مع ابن رشد، وتقديم مراجعة نقدية جديدة للمنهج الرشدي، خصوصاً في كتاب ابن رشد: "فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال"، من أجل الوقوف على الإشكال في الكتاب المذكور. ومن أجل تحقيق هذه الغاية، فقد ناقشنا ابن رشد في مسائل عدة، منها: هل الفلسفة واجبة شرعاً (كما يظن ابن رشد)، معرفة الله عن طريق الفلسفة، في النظر البرهاني: هل تتوافق الشريعة مع الفلسفة، منهج التوفيق بين الحكمة والشريعة، والنظر البرهاني: في الخطابي والجدلي والبرهاني.

الكلمات المفتاحية: ابن رشد، الفلسفة الإسلامية، الحكمة، الشريعة، نظرية المعرفة، المنهج.

Abstract:

The research is a critical dialogue with one of the most famous philosophers in the history of philosophy, and indeed the history of human civilization, the Muslim philosopher Abu Al-Walid Ibn Rushd, who is one of the most prominent defenders of philosophy and its methodology in Islamic civilization. The research aims to make a rational, logical and critical dialogue with Ibn Rushd on his curriculum in understating philosophy, especially in Ibn Rushd's book, "Fasl Al-Maqal", in order to identify the nature of the systematic dilemma in the book Mentioned. To achieve this, we have discussed Ibn Rushd on several issues, including: Is philosophy in Islam legally obligatory (as Ibn Rushd thinks), Knowing God through philosophy, (Al-Nadhar Al-Burhani), Does Sharia comply with philosophy, the method of reconciling wisdom and Sahria, and other issues.

Keywords: Ibn Rushd, Islamic Philosophy, Wisdom, Sharia, Theory of Knowledge, Method.

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2019

إشكالية البحث:

دخلت الفلسفة الحضارة الإسلامية منذ وقت مبكر وتسبب بردة فعل عنيفة، وأنتجت مواقف تباينت في الحدة وشمولية الطرح والنقد عقلانياً كان أم لا؟ في هذا البحث نقدم مراجعة نقدية لإشكالية تصور ابن رشد بوجوب البحث الفلسفي، وهو ما أسميناه (نظرية وجوب الفلسفة عند ابن رشد). ومن أجل تحقيق هذه الغاية، فقد ناقشنا ابن رشد في مسائل عدة، منها: هل الفلسفة واجبة شرعاً (كما يظن ابن رشد)، معرفة الله عن طريق الفلسفة، في النظر البرهاني: هل تتوافق الشريعة مع الفلسفة، منهج التوفيق بين الحكمة والشريعة، والنظر البرهاني: في الخطابي والجدلي والبرهاني.

أهمية البحث:

تكمن أهمية البحث في تصورنا في أنه يعيد قراءة المشروع الرشدي برمته من خلال تقديم مقاربة نقدية جديدة لطبيعة الفلسفة الرشدية، ومحاولتها فهم الحكمة الواردة في الشريعة على أنها هي عينها الفلسفة اليونانية، وبالأخص الفلسفة الأرسطية. إن أهمية البحث تكمن في أنه يشتغل على تفكيك العلاقة بين المفهومين الحكمة والفلسفة، من خلال تقديم المفهوم الدقيق لكلا المصطلحين.

هدف البحث:

ولذلك، فالهدف الرئيس للبحث تبيان أن هناك فرقاً كبيراً بين الحكمة والفلسفة، فالحكمة الواردة في القرآن الكريم أو في السنة النبوية شيء، ومفهوم الفلسفة الذي يريد ابن رشد أن يجعله في مصاف الحكمة شيء آخر.

خطة البحث: ومن أجل تحقيق الغاية التي يسعى إليها البحث فقد تم توزيعه إلى مبحثين، الأول بعنوان: "في الحكمة والفلسفة والشريعة: مقاربات مفهومية واصطلاحية"، والمبحث الثاني بعنوان: "نظرية وجوب الفلسفة(أو) مشروعية النظر الفلسفي". وتضمن البحث مناقشات، مثل: هل الفلسفة واجبة شرعاً (كما يظن ابن رشد)، معرفة الله عن طريق الفلسفة، في النظر البرهاني: في معنى الحكمة لغوياً وشرعياً ورشدياً، هل تتوافق الشريعة مع الفلسفة، منهج التوفيق بين الحكمة والشريعة، والنظر البرهاني: في الخطابي والجدلي والبرهاني.

المبحث الأول: في الحكمة والفلسفة والشريعة مقاربات مفهومية واصطلاحية

في معنى الحكمة لغوياً:

الحكمة في اللغة كما يبين الرازي من العلم، و(الحكيم) العالم وصاحب الحكمة. والحكيم أيضاً المتقن للأمور.[1]

ويذكر ابن منظور أن الحَكَمَةُ حديدة في اللجام الذي يوضع على حنك الفرس وأنفه وذلك من أجل منع الفرس عن أن يخالف الراكب الذي يقوده. ولأن الحَكَمَةُ توضع على فم الفرس وبسبب اتصال الحنك برأس الدابة فهي تمنع من وضعت في رأسه بالطريقة ذاتها التي تمنع الحكمة الدابة. وحَكَمَ الفرس حَكَماً، وأحكَمَهُ بالحَكَمَة: أي وضع الحَكَمَةُ على لجامه.[2]

---

[1] زين الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الحنفي الرازي (المتوفى: 666هـ): " مختار الصحاح"، المحقق: يوسف الشيخ محمد، المكتبة العصرية - الدار النموذجية، بيروت – صيدا، الطبعة: الخامسة، 1420هـ / 1999م، ص 78.

[2] محمد بن مكرم بن على، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويفعى الإفريقي (المتوفى: 711هـ): "لسان العرب"، دار صادر - بيروت، الطبعة: الثالثة - 1414 هـ

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2019

وبهذا نفهم أن الحِكمة تؤدي الوظيفة نفسها التي تؤديها الحَكَمَةُ في الفرس بأنها تمنع الإنسان من التهور وتدفعه إلى الانضباط بالطريقة ذاتها التي تفعلها الحَكَمَةُ في الفرس.

ويبين الجوهري أن الحَكيم معناه: المتقِن للأمور، وأيضاً من معاني الحَكيمُ: العالم، وصاحب الحكمة.[1]

الحكمة في الاصطلاح الشرعي:

يبين الطبري أن من معاني "الحكمة" هي: القرآن والفقه به[2].

ويذكر القرطبي أن أصل الحكمة ما يحول بين الإنسان من وبين أن يكون سفيهاً، ولذلك وضف العلم بأنه حكمة، لأنه يمنع السفاهة وكل فعل قبيح، ومثل ذلك القرآن والفهم والعقل. وي الحديث الصحيح: "من يرد الله به خيرا يفقهه في الدين"، وقال في القرآن: {يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَن يَشَاءُ ۚ وَمَن يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا ۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ}، وكرر ذكر الحكمة ولم يضمرها اعتناءاً بها، وتنبيهاً على شرفها وفضلها، ويقال: إن من أعطي الحكمة والقرآن فقد أعطي أفضل ما أعطي من جمع علم كتب الأولين. قوله تعالى: {يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَن يَشَاءُ ۚ} أي يعطيها لمن يشاء من عباده. واختلف العلماء في الحكمة، وقال ابن عباس: "هي المعرفة بالقرآن فقهه ونسخه ومحكمه ومتشابهه وغريبه ومقدمه ومؤخره". فقال السدي: "هي النبوة". وقال قتادة ومجاهد: "الحكمة هي الفقه في القرآن". وقال مجاهد: "الإصابة في القول والفعل". وروى عنه ابن القاسم أنه قال: "الحكمة التفكر في أمر الله والاتباع له". وقال أيضاً: "الحكمة طاعة الله والفقه في الدين والعمل به". وقال الربيع بن أنس: "الحكمة الخشية". وقال ابن زيد: "الحكمة العقل في الدين". وقال مالك بن أنس: "الحكمة المعرفة بدين الله والفقه فيه والاتباع له". وقال إبراهيم النخعي: "الحكمة الفهم في القرآن"، وقاله زيد بن أسلم. وقال الحسن: "الحكمة الورع". يقول القرطبي: "وهذه الأقوال كلها ما عدا قول السدي والربيع والحسن قريب بعضها من بعض، للحكمة مصدر من الإحكام وهو الإتقان في قول أو فعل، فكل ما ذكر فهو نوع من الحكمة التي هي الجنس، فكتاب الله حكمة، وسنة نبيه حكمة، وكل ما ذكر من التفضيل فهو حكمة".[3]

وفي الآونة الأخيرة ظهرت محاولة جديدة لتحديد مفهوم الحكمة الإسلامية، انطلاقاً من المعنى الدقيق في كتاب الله، وفي سنة النبي صلى الله عليه وسلم، واستناداً إلى الرؤية العامة للفكر الإسلامي، وتمت محاولة صياغتها بطريقة علمية، ووضعت الأسس والضوابط المنهجية لها.

وعلى هذا الأساس تم تحديد مفهوم (علم الحكمة الإسلامية) بأن هذا العلم يدعو إلى عبودية الله سبحانه، وتوحيده، والاخلاص له جل شأنه، وترك عبادة ما سواه. ويدعو هذا العلم إلى الايمان بالله سبحانه، والحذر والبعد من الطاغوت (الشيطان المريد) ومن هو في منضو جماعته وحزبه.ويعدهذا العلم القران الكريم بالفرقان بسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم المصادر الأساس له، كما يدعو إلى الايمان بالأنبياء واتباعهم صلوات الله وسلامه عليهم، وفي مقدمتهم رسول الله صلى الله عليه وسلم، ويؤكد هذا العلم أن هذا هو المفهوم الحق للصراط المستقيم، وهو الذي يهدي الانسان إلى الحق والخير والقيم والجمال والعدل في هذه الحياة الدنيا،

---

[1] أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي (المتوفى: 393هـ): "الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية"، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين - بيروت، الطبعة: الرابعة 1407 هـ - 1987 م، 5/ 1901.

[2] محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الآملي، أبو جعفر الطبري (المتوفى: 310هـ): "جامع البيان في تأويل القرآن"، المحقق: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، الطبعة: الأولى، 1420 هـ - 2000 م، 576/5.

[3] أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي شمس الدين القرطبي (المتوفى: 671هـ): " الجامع لأحكام القرآن = تفسير القرطبي"، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية - القاهرة، الطبعة: الثانية، 1384هـ - 1964 م، 330/3.

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2019

وينجيه في الآخرة، إذا بعث الناس ليوم عظيم ومن ثم فهو يعيد تهيئة الانسان ويدفعه باتجاه الاستعداد ليوم المعاد، ليوم العرض على الله سبحانه وتعالى.[1]

ولعل من أهداف هذا العلم أن يكون بديلاً إسلامياً خالصاً عن الفلسفة التي أنتجها العقل الانساني غير المتبع للكتاب ولسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم، من أجل ينضم إلى باقي العلوم الاسلامية الأخرى من التفسير والحديث والفقه والاصول واللغة والتاريخ وغيرها. وأن يقيم الحجة على العقل الانساني، محتجاً بحجية الكتاب والسنة.[2]

مفهوم الحكمة عند ابن رشد:

يتضح من خلال فحص كتاب "فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال" أن مراد ابن رشد بالحكمة هو الفلسفة، فيبين، وهو يتحدث عمن منع النظر في كتب الفلسفة بحجة أنها تشمل على ضرر من الممكن أن يصيب الإنسان في عقله، قائلاً ما نصه: " بل نقول إن مثل من منع النظر في كتب الحكمة من هو أهل لها، من اجل أن قوماً من أراذل الناس قد يظن بهم أنهم ضلوا من قبل نظرهم فيها، مثل من منع العطشان شرب الماء البارد العذب حتى مات من العطش، لأن قوماً شرقوا به فماتوا. فإن الموت عن الماء بالشرق أمر عارض، وعن العطش أمر ذاتي وضروري"،[3] وهذا يعني أن مفهوم الحكمة والفلسفة عند ابن رشد واحد.

هل الفلسفة واجبة شرعاً؟

تراوحت المواقف الإسلامية من الفلسفة بين القبول والرفض، وكانت الفلسفة اليونانية التي دخلت الحضارة الإسلامية منذ وقت مبكر من أكثر منتجات الحضارة الإنسانية التي كثر الجدل حولها داخل الحاضرة الإسلامية بشكل عام، وفي أوساط العلماء والنخبة الإسلامية المثقفة بشكل خاص.[4]

---

[1] د. رواء محمود حسين: "العروة الوثقى: مدخل إلى علم الحكمة الإسلامية"، ط1، دار ناشري للنشر الاليكتروني، الكويت، 1434 – 2013 م، ص 6. على الرابط الاتي: http://www.nashiri.net/ebooks.html

[2] د. رواء محمود حسين: "العروة الوثقى: مدخل إلى علم الحكمة الإسلامية"، ص 6 – 7. ولمزيد من التوسع في مجال توضيح ماهية ومفهوم ومنهج (علم الحكمة الإسلامية)، ينظر: د. رواء محمود حسين: "شرعة ومنهاج: أصول المنهج العلمي في علم الحكمة الإسلامية، دار ناشري للنشر الاليكتروني، الكويت،2014م، على الرابط الاتي: http://www.nashiri.net/ebooks.html ، د. رواء محمود حسين: "حكمة بالغة: الإعلان عن علم الحكمة في القرآن الكريم، دار الألوكة للنشر، 2014/9/9 ميلادي - 1435/11/15 هجري، على الرابط الآتي: http://www.alukah.net/sharia/0/75741/، د. رواء محمود حسين: "الصراط المستقيم: لماذا علم الحكمة الإسلامية"، الألوكة، تاريخ الإضافة: 2017/10/12 ميلادي - 1439/1/21 هجري. على الرابط الاتي: http://www.alukah.net/library/0/121547/

[3] أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد القرطبي الشهير بابن رشد الحفيد (المتوفى: 595هـ): "فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال"، دراسة وتحقيق: محمد عمارة، الطبعة: الثانية، دار المعارف، بدون تاريخ، ص 29 – 30.

[4] حول الفلسفة في الحضارة الإسلامية، ينظر:

Oliver Leaman, *An Introduction to Classical Islamic Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001); Peter S. Groff, Oliver Leaman, *Islamic Philosophy A-Z* Edinburg: Edinburgh University Press, 2007); Majid Fakhry, *A History of Islamic Philosophy* (New York: Columbia University Press, 2004); W. Montgomery Watt, *Islamic Philosophy and Theology: An Extended Survey* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1985).

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2019

يتساءل ابن رشد، من وجهة النظر الشرعية، هل النظر في الفلسفة وعلوم المنطق مباح بالشرع، أم محظور، أم مأمور به، إما على جهة الندب، وإما على جهة الوجوب.فأما أن الشرع دعا إلى اعتبار الموجودات بالعقل وتطلب معرفتها به، فذلك بين في غير ما آية من كتاب الله، تبارك وتعالى، مثل قوله تعالى {أَوَلَمْ يَنظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِن شَيْءٍ وَأَنْ عَسَىٰ أَن يَكُونَ قَدِ اقْتَرَبَ أَجَلُهُمْ ۖ فَبِأَيِّ حَدِيثٍ بَعْدَهُ يُؤْمِنُونَ ﴿١٨٥﴾} (الأعراف: 185)، وهذا نص بالحث على النظر في جميع الموجودات، ومثل قوله تعالى {فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ ﴿٢﴾} (الحشر: 2)، وهذا نص على وجوب استعمال القياس العقلي، أو العقلي والشرعي معاً.وممن خصه الله تعالى بهذا العلم وشرفه به، إبراهيم عليه السلام. فقال تعالى: {وَكَذَٰلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ ﴿٧٥﴾} (الأنعام: 75).. فإن كان فعل الفلسفة ليس شيئاً أكثر من النظر في الموجودات، واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع، أي من جهة ما هي مصنوعات، فإن الموجودات إنما تدل على الصانع لمعرفة صنعتها. وأنه كلما كانت المعرفة بصنعتها أتم كانت المعرفة بالصانع أتم، وكأن الشرع قد ندب إلى اعتبار الموجودات، وحث على ذلك.فبين أن ما يدل عليه هذا الاسم أما واجب بالشرع، واما مندوب اليه.[1]

أخذت الطبيعة حيزاً كبيراً في نقاشات الفلاسفة، ومثلت الفلسفة الطبيعية أحد أبرز علوم الفلسفة. ومن جملة ذلك رد أبو بكر الرازي على من زعم أن ارسطو طاليس ومَن فّسر كتبه في المقالة الثانية من السماع الطبيعي أنّ الطبيعة لا تحتاج دليل لظهورها. فقد زعم عدد من الفلاسفة أنّ الدليل على وجودها أفعالُها وقواها المنبثَّة في العالم الموجِبة للأفعال. كذهاب النار والهواء من المركز وذهاب الماء والأرض إليه، فيُعلم أنه لولا قُوى فيها أوجبت تلك الحركات وكانت مبدأ لها توجد فيها. وكذلك قالوا فيما يوجد في النبات والحيوان من قوة الغذاء وقوة النموّ فأما قولهم انهم لم يدلوا على وجود الطبيعة لإقرار الناس بها، فالشيء لا يصحّ لإقرار الناس به كما لا يفسد لاختلافهم فيه. ولو كان حقّاً لإقرار مَن أقرّ به لكان فاسداً باطلاً لامتناع مَن امتنع منه، فيكون الشيء فاسداً صحيحاً في حالٍ وباطلًا حقاً في حال وهذا محالٌ. ويقال لهم لِمَ زعمتم أنّ الطبيعة لا تحتاج إلى دليل وقد خالفكم في وجودها قوم من الفلاسفة القدماء وما رأيتم إن قال خصماؤكم انهم لا يحتاجون على قولهم انه لا طبيعة إلى دليل؟ وإنما لا تحتاج إلى دليل الأشياءُ المشاهَدة وأوائل البرهان العقليّة وليس الطبيعة بمحسوسة ولا العلم بها أوّل في العقل.[2]

وبالنسبة لماهية الموجودات، يرى ابن رشد أن تلازم الحركة والزمان صحيح. وأن الزمان شيء يفعله الذهن في الحركة. لكن الحركة ليست تبطل، ولا الزمان. لأنه لا يمتنع وجود الزمان إلا مع الموجودات التي لا تقبل الحركة. ولا بد أن يقترن الحادث بموضوع يقبل وجود الحادث، ويرتفع عند العدم، كما هو الحال في سائر الأضداد.[3]

---

[1] ابن رشد: "فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال"، ص 22 – 23. ولمزيد من المتابعة حول فكر وفلسفة ابن رشد، ينظر:
Majid Fakhry, *Averroes: His Life, Work and Influence* (London: Oneworld Publications, 2014); Liz Sonneborn, *Averroes (Ibn Rushd): Muslim Scholar, Philosopher, and Physician of the Twelfth Century* (New York: The Rosen Publishing Group, Inc, 2006).
وحول الملكوت في القران الكريم، تابع: د. رواء محمود حسين: " الملكوت في الحكمة القرآنية(1) حوار إبراهيم عليه السلام مع أبيه آزر"، الألوكة، تاريخ الإضافة: 2015/4/27 ميلادي - 1436/7/8 هجري، على الرابط الاتي: http://www.alukah.net/sharia/0/85729/ ، وأيضاً: د. رواء محمود حسين: " الملكوت في الحكمة القرآنية(2) الرؤية الإبراهيمية للملكوت"، تاريخ الإضافة: 2015/6/11 ميلادي - 1436/8/23 هجري، على الرابط الاتي: http://www.alukah.net/sharia/0/87755/

[2] أبو بكر، محمد بن زكريا الرازي (المتوفى: 313هـ): " رسائل فلسفية"، تحقيق: لجنة إحياء التراث العربي في دار الآفاق الجديدة، دار الآفاق الجديدة، بيروت، الطبعة: الخامسة، 1402 هـ - 1982 م، ص 116 .

[3] إبن رشد: "تهافت التهافت"، تحقيق د. سليمان دنيا، دار المعارف، مصر، بدون تاريخ، ص 150 – 151. وهناك نشرة أخرى لتهافت التهافت، ينظر: ابن رشد: "تهافت التهافت"، مع مدخل ومقدمة تحليلية وشروح للمشرف على المشروع، د. محمد عابد الجابري، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1998م.

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2019

لكن رأي ابن رشد في أن الفلسفة واجبة بالشرع لا ينسجم مع الاتجاه العام عند الفقهاء المسلمين في نقد المنهج الفلسفي، لا بل وتحريم الاشتغال بالفلسفة.

فقد ذهب ابن الصلاح أن الفلسفة مادة الْحيرَة والضلال، ومثار الزيغ والزندقة، وَمن تفلسف عميت بصيرته عَن محَاسِن الشَّرِيعَة المؤيدة بالحجج الظَّاهِرَة والبراهين الباهرة، وَمن تلبس بهَا تَعْلِيماً وتعلماً قارنه الخذلان والحرمان، واستحوذ عَلَيْهِ الشَّيْطَان، وَأي فن أخزى من فن يعمي صَاحبه أظلم قلبه عَن نبوة نَبينَا صلى الله عَلَيْهِ وَسلم، مَعَ انتشار آيَاته المستبينة ومعجزاته. أما الْمنطق فَهُوَ مدْخل الفلسفة ومدخل الشَّرّ شَرّ وَلَيْسَ الِاشْتِغَال بتعليمه وتعلمه مِمَّا أَبَاحَهُ الشَّارِع وَلَا استباحه أحد من الصَّحَابَة وَالتَّابِعِينَ وَالْأَئِمَّة الْمُجْتَهدين وَالسَّلَف الصَّالِحين وَسَائِر من يَقْتَدِي بِهِ من أَعْلَام المسلمين.[1]

وذهب ابن الصلاح أن اسْتِعْمَال الاصطلاحات المنطقية فِي مبَاحث الْأَحْكَام الشَّرْعِيَّة من الْمُنْكَرَات المستبشعة والأمور المستحدثة وَلَيْسَ بِالْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّة، فالافتقار إِلَى الْمنطق أصلاً وَمَا يزعمه المنطقي للمنطق من أَمر الْحَد والبرهان قد أغْنى الله عَنْهَا بِالطَّرِيقِ الأقوم والسبيل الأسلم، وَلَقَد تمت الشَّرِيعَة وعلومها وخاض فِي بحار الْحَقَائِق والدقائق علماؤها حَيْثُ لَا منطق وَلَا فلسفة وَلَا فلاسفة. وَمن زعم أَنه يشْتَغل مَعَ نَفسه بالْمَنْطق والفلسفة لفائدة يزعمها فقد خدعه الشَّيْطَان ومكر بِهِ، فَالْوَاجِب على السُّلْطَان أعزه الله وأعز بِهِ الْإِسْلَام وَأَهله أَن يدْفع عَن المسلمين شَرّ هَؤُلَاءِ المشائيم ويخرجهم من الْمَدَارِس ويبعدهم ويعاقب على الِاشْتِغَال بفنهم ويعرض من ظهر مِنْهُ اعْتِقَاد عقائد الفلاسفة على السَّيْف أَو الاسلام لتخمد نارهم وتنمحي آثارها وآثارهم يسر الله ذَلِك وعجله وَمن أوجب هَذَا الْوَاجِب عزل من كَانَ مدرس مدرسة من أهل الفلسفة والتصنيف فِيهَا والإقراء لَهَا ثمَّ سجنه وإلزامه.[2]

وهذا يعني أنه لا يوجد اتفاق بين العلماء المسلمين على ما ذهب إليه ابن رشد في أن الفلسفة واجبة شرعاً، ويبقى رأيه في هذا الخصوص رأياً اجتهادياً. على أن لا ننسى أيضاً أن ابن رشد فقيه كبير، وله إنجازات كبيرة في مجال الفقه الإسلامي، وهذا ما يفسح المجال لتقييم ابن رشد في وجوب الفلسفة بالشرع على أنه يصدر من عالم كبير في الفقه وله اجتهاداته في هذا الباب.[3]

---

[1] عثمان بن عبد الرحمن، أبو عمرو، تقي الدين المعروف بابن الصلاح (المتوفى: 643هـ): " فتاوى ابن الصلاح"، المحقق: د. موفق عبد الله عبد القادر، مكتبة العلوم والحكم، الطبعة الأولى، عالم الكتب، بيروت، ، 1407م، ص 209 – 210.

[2] ابن الصلاح: " فتاوى ابن الصلاح"، ص 210 – 211. ولمزيد من التوسع، يراجع: د. رواء محمود حسين: "إبن حزم ونقد المنطق: الكليات الخمس نموذجاً"، الألوكة، تاريخ الإضافة: 2014/12/15 ميلادي - 1436/2/22 هجري، على الرابط الآتي: http://www.alukah.net/culture/0/79797/ ، وأيضاً: د. رواء محمود حسين: "الشاطبي ونقد الفلسفة"، تاريخ الإضافة: 2015/1/13 ميلادي - 1436/3/22 هجري، على الرابط الآتي: http://www.alukah.net/sharia/0/81175/

[3] يبدو الاجتهاد الفقهي لابن رشد واضحاً في كتابه: "بداية المجتهد ونهاية المقتصد"، إذ يقول في مقدمة الكتاب: "إن غرضي في هذا الكتاب أن أثبت فيه لنفسي على جهة التذكرة من مسائل الأحكام المتفق عليها والمختلف فيها بأدلتها, والتنبيه على نكت الخلاف فيها, ما يجري مجرى الأصول والقواعد لما عسى أن يرد على المجتهد من المسائل المسكوت عنها في الشرع, وهذه المسائل في الأكثر هي المسائل المنطوق بها في الشرع, أو تتعلق بالمنطوق به تعلقا قريبا, وهي المسائل التي وقع الاتفاق عليها, أو اشتهر الخلاف فيها بين الفقهاء الإسلاميين من لدن الصحابة - رضي الله عنهم - إلى أن فشا التقليد". ينظر: أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد القرطبي الشهير بابن رشد الحفيد (المتوفى: 595هـ): "بداية المجتهد ونهاية المقتصد"، دار الحديث – القاهرة، 1425هـ - 2004 م، ص 9. وقد دافع الدكتور محمود قاسم عن ابن رشد في كتابه: " ابن رشد: الفيلسوف المفترى عليه"، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، بدون تاريخ، وانظر: د. محمد عابد الجابري: " المثقفون في الحضارة العربية: محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد"، ط2، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2000 م، وللتوسع في علاقة ابن رشد بالعلوم الإسلامية، انظر: د. حمادي العبيدي: "ابن رشد وعلوم الشريعة الإسلامية"، ط1، ط1، دار الفكر العربي، بيروت، 1991م.

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2019

معرفة الله عن طريق الفلسفة:

ولذلك يرى ابن رشد أن النظر في كتب القدماء واجب بالشرع، إذ، كان المغزى الذي أرادوه في كتبهم ومقصدهم هو المقصد الذي حثنا الشرع عليه، وأن من نهى عن النظر فيها من كان أهلاً للنظر فيها، وهو الذي جمع أمرين أحدهما ذكاء الفطرة، والثاني العدالة الشرعية والفضيلة الخلقية، ولذلك فإن من نهى الناس عن النظر في كتب القدماء فقد صد الناس عن الباب الذي دعا الشرع منه الناس إلى معرفة الله، وباب النظر، المؤدي إلى معرفته حق المعرفة. وذلك غاية الجهل والبعد عن الله تعالى.[1]

والسؤال المهم هنا: هل البحث في كتب الفلاسفة القدماء (أي اليونان) كما ذهب ابن رشد يؤدي إلى معرفة الله؟ أي إذا أراد إنسان أن يعرف الله سبحانه فما الذي ستقدم له كتب الفلاسفة اليونان القدماء من المعرفة بالله؟

الجواب على هذا السؤال يقضي بأن نسأل السؤال الأهم: هل كان اليونان يعرفون الله سبحانه وتعالى أصلاً؟ أي بمعنى هل كانوا يعبدون الله سبحانه ويوحدونه على طريقة المسلمين لكي يتسنى لمن يريد معرفة الله سبحانه وتعالى أن ينظر في كتبهم؟

وفقاً لابن تيمية فقد كانت اليونان والروم مشركين، يعبدون الشمس والقمر والكواكب ويبنون لها هياكل في الأرض ويصورون لها أصناماً يجعلون لها طلاسم من جنس شرك النمرود بن كنعان وقومه الذين بعث إليهم إبراهيم الخليل صلوات الله عليه. وبقي هذا الشرك في بلاد الشرق، فكانوا يصنعون الأصنام على صورة النمرود ويكون الصنم كبيراً جداً ويعلقون السبح في أعناقهم ويسبحون باسم النمرود ويشتمون إبراهيم الخليل عليه السلام. ويؤكد ابن تيمية أن أرسطو وأصحابه كانوا مشركين يعبدون الأصنام والكواكب، وهكذا كان دين اليونان والروم قبل ظهور دين المسيح عليه السلام فيهم، وكان أرسطو قبل المسيح بنحو ثلاثمائة سنة وكان وزير الاسكندر بن فيلبس المقدوني الذي تؤرخ له اليهود والنصارى التأريخ الرومي وكان قد ذهب إلى ارض الفرس واستولى عليها.وطائفة من الناس تظن أنه كان وزير الاسكندر ذي القرنين المذكور في القران وهذا جهل فان ذا القرنين كان مقدما على أرسطو بمدة عظيمة وكان مسلما يعبد الله وحده لم يكن مشركاً بخلاف المقدوني، وذو القرنين بلغ أقصى المشرق والمغرب وبنى سد يأجوج ومأجوج، كما ذكر الله في كتابه الكريم، والمقدوني لم يصل لا إلى هذا ولا إلى هذا ولا وصل إلى السد.وآخر ملوكهم كان بطليموس صاحب المجسطي وبعده صاروا نصارى.[2]

ولذلك، يبين ابن تيمية، أن مراد الله ورسوله بالعلم الذي يمدحه ليس هو العلم النظري الذي هو عند فلاسفة اليونان، بل الحكمة: وهو الاسم الذي يجمع بين العلم والعمل، وسئل مالك عن الحكمة؟ فقال: "هو معرفة الدين والعمل به"، قال ابن قتيبة وغيره: "الحكمة عند العرب العلم والعمل به".[3]

---

[1] إبن رشد: "فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال"، ص 28 – 29. وانظر:

Gerhard Endress, "Ibn Rushd," in: *Medieval Philosophy of Religion*, edited by Graham Oppy and N. N. Trakakis (London and New York: Routledge, The History of Western Philosophy of Religion, 2009), Vol. 2: *The History of Western Philosophy of Religion*, p. 121.

[2] تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد ابن تيمية الحراني الحنبلي الدمشقي (المتوفى: 728هـ): " الرد على المنطقيين"، دار المعرفة، بيروت، لبنان، بدون تاريخ، ص 283 – 284.

[3] ابن تيمية: " الرد على المنطقيين"، ص 447. حول الوثنية في الثقافة اليونانية: أنظر: د. رواء محمود حسين: "العروة الوثقى: مدخل إلى علم الحكمة الإسلامية"، ط1، دار ناشري للنشر الاليكتروني، الكويت، 1434 – 2013 م، ص 102 – 119.

ISAAC MILLER, "Idolatry and the Polemics of World-Formation from Philo to Augustine," in: *The Journal of Religious History* 28, No. 2 (June 2004): 126 – 145.

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2019

المبحث الثاني: نظرية وجوب الفلسفة (أو) مشروعية النظر الفلسفي

في النظر البرهاني: هل تتو افق الشريعة مع الفلسفة؟

يعرف ابن رشد البرهان بالقول: "والبرهان بالجملة هو قياس يقيني يفيد علم الشيء على ما هو عليه في الوجود بالعلة التي هو بها موجود، إذا كانت تلك العلة من الأمور المعروفة لنا بالطبع ".[1]

وإذا كانت هذه الشريعة، حقاً وداعية إلى النظر المؤدي إلى معرفة الحق فإنا معشر المسلمين، نعلم على القطع أنه لا يؤدي النظر البرهاني إلى مخالفة ما ورد به الشرع. فإن الحق لا يضاد، الحق، بل يوافقه ويشهد له، ولأننا نعلم إن طباع الناس متفاضلة في التصديق: فمنهم من يصدق بالبرهان، ومنهم من يصدق، بالأقاويل الجدلية تصديق صاحب البرهان بالبرهان، إذ ليس في طباعه أكثر من ذلك، ومنهم يصدق بالأقاويل الخطابية كتصديق صاحب البرهان بالأقاويل البرهانية.وذلك أنه لما كانت شريعتنا هذه الإلهية قد دعت الناس من هذه الطرق الثلاث عم التصديق بها كل أنسأن، إلا من جحدها بلسانه، أو لم تتقرر عنده طرق الدعاء فيها إلى الله تعالى لإغفاله ذلك من نفسه. ولذلك خص عليه السلام بالبعث إلى الأحمر والأسود، لتضمن شريعته طرق الدعاء إلى الله تعالى.[2]

لكن أين يقع التوافق بين الشريعة والفلسفة وابن رشد نفسه ذهب في كتابه الذي لخص فيه كتاب "المستصفى " للغزالي ذهب إلى أن النظر في الأصول التي تستند إليها الأحكام الشرعية، وعنها تستنبط.، وهي أربعة: الكتاب، والسنة، وإجماع الأمة، ودليل العقل على النفي الأصلي، وتسمية مثل هذا أصلاً تجوز، إذ ليس يدل على الأحكام بل على نفيها. فأما قول الصحابة وشريعة من قبلنا فمختلف فيه.[3]

إذاً علوم الشريعة تستند إلى الكتاب والسنة وإجماع الأمة ودليل العقل، كما ذهب إلى ذلك إبن رشد نفسه، فكيف تتفق الشريعة من حيث ذلك مع الفلسفة اليونانية التي لم تكن تعرف شيئاً عن كتاب الله سبحانه ولا عن سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم.

ومن أجل التوفيق بين الفلسفة والشريعة يتجه ابن رشد إلى التأويل، فيشير أن معنى التأويل " هو إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازة من غير أن يخل في ذلك بعادة لسان العرب في التجوز من تسمية الشيء بشبيهه أو بسببه أو لاحقه أو مقارنه أو غير ذلك من الأشياء ...." فإن أدى النظر البرهاني إلى نحو ما من المعرفة بموجود ما، فلا يخلو ذلك الموجود أن يكون قد سكت عنه في الشرع أو عرف به. فإن كأن مما قد سكت عنه فلا تعارض هنالك، هو بمنزلة ما سكت عنه من الأحكام، فاستنبطها

---

[1] ابن رشد: " كتاب أنالوطيقي الثاني أو كتاب البرهان" (ابن رشد: "تلخيص منطق أرسطو)، دراسة وتحقيق د. جيرار تهامي، دار الفكر اللبناني، 1992م، ص 373.

[2] إبن رشد: "فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال"، ص 31 – 32. وللتوسع في فهم (المنهج العقلي عند ابن رشد)، راجع: د. عاطف العراقي: "النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد"، ط4، دار المعارف، مصر، 1988م.

وانظر أيضاً:

DRISS HABTI, "Reason and Revelation for an Averroist Pursuit of Convivencia and Intercultural Dialogue," in: *Policy Futures in Education* 9: 1 (2011): 81 – 87. https://doi.org/10.2304/pfie.2011.9.1.81

[3] أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد القرطبي الشهير بابن رشد الحفيد (المتوفى: 595هـ): "الضروري في أصول الفقه أو مختصر المستصفى"، تقديم وتحقيق: جمال الدين العلوي، تصدير: محمد علال سيناصر، دار الغرب الإسلامي، بيروت – لبنان، الطبعة: الأولى، 1994 م، ص 63.

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2019

الفقيه بالقياس الشرعي. وأن كانت الشريعة نطقت به، فلا يخلو ظاهر النطق أن يكون موافقاً لما أدى إليه البرهان فيه أو مخالفاً. فإن كان موافقاً، فلا قول هنالك. وأن كان مخالفاً، طلب هنالك تأويله.[1]

الواقع، أن محاولة ابن رشد للتوفيق بين الشريعة والفلسفة لم تكن الوحيدة في هذا المجال، بل سبقتها ولحقتها العديد من المحاولات، مثل محاولة ابن سينا وابن عربي وابن سبعين، وغيرهم.[2]

يرى ابن رشد تحقق إجماع المسلمين في أنه ليس يجب أن تحمل ألفاظ الشرع كلها على ظاهرها، ولا أن تخرج كلها عن ظاهرها بالتأويل. واختلفوا في المؤول منها من غير المؤول فالأشعريون مثلاً يتأولون آية الاستواء وحديث النزول والحنابلة تحمل ذلك على ظاهره. والعارف عنده قياس، يقيني. ومن ثم يمكن القطع أن كل ما أدى إليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع أن ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربي. وهذه القضية لا يشك فيها مسلم، ولا يرتاب بها مؤمن. وما أعظم ازدياد اليقين بها عند من زاول هذا المعنى وجربه، وقصد هذا المقصد من الجمع بين المعقول والمنقول. فما من منطوق به في الشرع مخالف بظاهره لما أدى إليه البرهان، إلا إذا اعتبر الشرع وتصفحت سائر أجزائه وجد في ألفاظ الشرع ما يشهد بظاهره لذلك التأويل.[3]

والسؤال النقدي الأهم في هذا السياق الذي يوجه إلى ابن رشد في مجال علاقة المنقول والمعقول، وارتباط الكل بالنظر البرهاني، كيف يمكن المقايسة بين المنقول الديني في الإسلام والمعقول الفلسفي عند اليونان؟ فمن الواضح جداً أن الإسلام، بحسب الاعتقاد الديني عند المسلمين أنه الدين الموحى إلى النبي صلى الله عليه وسلم.

إذاً لابد من الأخذ بنظر الاعتبار، وهو ما كان يتعين على ابن رشد أن يأخذه، تحقق المقايسة بين المنقول الإسلامي والمعقول اليوناني. يشير ابن تيمية إلى اعتراف أكثر أئمة أهل الكلام والفلسفة من الأولين والآخرين بأنأكثر الطرق التي سلكوها في أمور الربوبية بالأقيسة التي ضربوها لا تفضي بهم إلى العلم واليقين وفي الأمور الإلهية مثل تكلمهم بالجنس والعرض في دلائلهم ومسائلهم. وأشار إلى مقالة أساطين الفلسفة من الأوائل أنهم قالوا العلم الإلهي لا سبيل فيه إلى اليقين وإنما يتكلم فيه بالأولى والأحرى والأخلق، ولهذا اتفق كل من خبر مقالة هؤلاء المتفلسفة في العلم الإلهي أن غالبه ظنون كاذبة وأقيسة فاسدة وأن الذي فيه من العلم ألحق قليل.[4]

أما بخصوص التأويل، فقد بين ابن تيمية أن لفظ التأويل في القرآن يراد به ما يؤول الأمر إليه، وإن كان موافقاً لمدلول اللفظ ومفهومه في الظاهر، ويراد به صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح إلى المرجوح لدليل يقترن بذلك.ويراد به تفسير الكلام وبيان معناه، وإن كان موافقاً له، وهو اصطلاح المفسرين المتقدمين كمجاهد وغيره وتخصيص لفظ التأويل بهذا المعني إنما يوجد في كلام بعض المتأخرين فأما الصحابة، والتابعون لهم بإحسان، وسائر أئمة المسلمين كالأئمة الأربعة وغيرهم فلا يخصون لفظ التأويل بهذا المعنى، بل يريدون المعني الأول أو الثاني.ولهذا لما ظن طائفة من المتأخرين أن لفظ التأويل في القرآن والحديث في مثل قوله تعالي {هُوَ الَّذِي

---

[1] إبن رشد: "فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال"، ص 32. يعرف ابن رشد القياس بالقول: "هو قول إذا وضعت فيه أشياء أكثر من واحد، لزم من الاضطرار عن تلك الأشياء الموضوعة، بذاتها لا بالعرض، شيء ما آخر غيرها" (ينظر: ابن رشد: " كتاب أنالوطيقي الأول أو كتاب القياس" (نص تلخيص منطق أرسطو، دراسة وتحقيق د. جيرار تهامي، ط1، دار الفكر اللبناني، بيروت، 1992 م، ص 139).

[2] تقي الدين أبو العَباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد ابن تيمية الحراني الحنبلي الدمشقي (المتوفى: 728هـ): "الصفدية"، المحقق: محمد رشاد سالم، مكتبة ابن تيمية، مصر، الطبعة: الثانية، 1406هـ، 1/ 160، ولمزيد من المتابعة راجع: رواء محمود: "مشكلة النص والعقل في الفلسفة الإسلامية: دراسات منتخبة"، دار الكتب العلمية، بيروت، 2006 م.

[3] ابن رشد: "فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال"، ص 32- 33.

[4] تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد ابن تيمية الحراني الحنبلي الدمشقي (المتوفى: 728هـ): "الاستقامة "، المحقق: د. محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود - المدينة المنورة، الطبعة: الأولى، 1403هـ، 1 / 79. ومن أجل التوسع في إشكالات قضية العقل والنقل في الفكر الإسلامي، نحيل مرة أخرى إلى: رواء محمود: "مشكلة النص والعقل في الفلسفة الإسلامية: دراسات منتخبة"، كل الكتاب.

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2019

أَنزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ ۖ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ ۗ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ ۗ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا ۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ ﴿٧﴾} [آل عمران: 7]، أريد به هذا المعني الاصطلاحي الخاص، واعتقدوا أن الوقف في الآية عند قوله: { وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ ۗ} لزم من ذلك أن يعتقدوا أن لهذه الآيات والأحاديث معاني تخالف مدلولها المفهوم منها، وأن ذلك المعني المراد بها لا يعلمه إلا الله سبحانه وتعالى.... [1]

وبين ابن تيمية بدقة وجه الإشكال، ورد دعوى ابن رشد في إمكان التوافق بين ما سميناه (بالمنقول الإسلامي) مع (المعقول اليوناني)، فذكر، أي ابن تيمية، أنه إنما ظهر القول بقدم العالم من الفلاسفة المشهورين من جهة أرسطو وأتباعه، وهو المعلم الأول الذي وضع التعاليم التي يقرونها من المنطق والطبيعي والإلهي، وأما الإلهيات فكلام الرجل فيها وأتباعه قليل جداً، ولكن ابن سينا وأمثاله خلطوا كلامهم في الإلهيات بكلام كثير من متكلمي أهل الملل، وصار ابن سينا وابن رشد الحفيد وأمثالهما يقربون أصول هؤلاء إلى طريقة الأنبياء ويظهرون أن أصولهم لا تخالف الشرائع النبوية، وهم في الباطن يقولون أن ما أخبرت به الرسل عن الله وعن اليوم الآخر لا حقيقة له في نفس الأمر وإنما هو تخييل وتمثيل وأمثال مضروبة لتفهيم العامة ما ينتفعون به في ذلك بزعمهم، وإن كان مخالفاً للحق في نفس الأمر، وقد يجعلون خاصة النبوة هي التخييل ويزعمون أن العقل دل على صحة أصولهم وأكثر الناس لا يجمعون بين معرفة حقيقة ما جاءت به الرسل وحقيقة قول هؤلاء ولا يعقلون لوازم قولهم التي بها يتبين فساد قولهم بالعقل الصريح ثم إن كثيراً من الناس آخذ مذاهبهم فغير عباراتها، وربما عبر عنها بعبارات إسلامية حتى يظن المستمع أن قول هؤلاء هو الحقيقة التي بعثت بها الرسل ودلت عليها العقول كما فعل أصحاب رسائل إخوان الصفا والباطنية حيث عبروا بالسابق والتالي عن العقل والنفس. [2]

منهج التوفيق بين الحكمة والشريعة:

يؤكد ابن رشد أنه يجب على من اراد أن يرفع هذه البدعة عن الشريعة أن يعمد إلى الكتاب العزيز فيلتقط منه الاستدلالات الموجودة في شيء مما كلفنا اعتقاده، واجتهد في نظره ظاهراً ما امكنه من غير أن يتأول من ذلك شيئاً الا إذا كان التأويل ظاهراً بنفسه أعنى ظهوراً مشتركاً للجميع. فان الأقاويل الموضوعة في الشرع لتعليم الناس إذا تؤملت، يشبه أن يبلغ من نصرتها إلى حد لا يخرج عن ظاهرها ما هو منها ليس على ظاهره الا من كان من اهل البرهان. وهذه الخاصة ليست توجد لغيرها من الأقاويل.[3]

ويرى ابن رشد أن الحكمة هي صاحبة الشريعة والأخت الرضيعة، فالأذى ممن ينسب اليها اشد الأذى مع ما يقع بينهما من العداوة والبغضاء والمشاجرة، وهما المصطحبتان بالطبع المتحابان بالجوهر والغريزة. وقد آذاها ايضاً كثير من الأصدقاء الجهال ممن ينسبون أنفسهم إليها، وهي الفرق الموجودة فيها. فان الأقاويل الشرعية المصرح بها في الكتاب العزيز للجميع لها ثلاث خواص دلت على الاعجاز أحداها أنه لا يوجد أتم اقناعاً وتصديقاً للجميع منها، والثانية انها تقبل النصرة بطبعها إلى أن تنتهي إلى حد لا يقف على التأويل فيها - أن كانت مما فيها تأويل - الا أهل البرهان، والثالثة انها تتضمن التنبيه لأهل الحق على التأويل الحق.وهذا ليس يوجد لا في مذاهب الأشعرية ولا في مذاهب المعتزلة: أي أن تأويلهم لا يقبل النصرة ولا يتضمن التنبيه على الحق ولا هو حق ولذلك كثرت البدع.[4]

---

[1] تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد ابن تيمية الحراني الحنبلي الدمشقي (المتوفى: 728هـ): " درء تعارض العقل والنقل"، تحقيق: الدكتور محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، المملكة العربية السعودية، الطبعة: الثانية، 1411 هـ - 1991 م، 1/ 14.

[2] إبن تيمية: "درء تعارض العقل والنقل"، 1 / 236 – 237.

[3] إبن رشد: "فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال"، 1 / 65.

[4] إبن رشد: "فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال"، 1 / 66 – 67. وانظر:

D. C. Phillips, editor, *Encyclopedia of Educational Theory and Philosophy* (Los Angeles, London, New Delhi, Singapore, Washington D.C.: Sage Reference, 2014), p. 562.

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2019

مرة أخرى يخلط ابن رشد بين الحكمة والفلسفة، ويعدهما بمعنى واحد، والحق أنهما مختلفان.

وهذا ما يمكن إثباته من خلال العودة إلى نقاش ابن القيم في كتابه: " مدارج السالكين " مفهوم الحكمة، فقد ذكر حَقِيقَةُ الْحِكْمَةِ، وعدها من منازل {إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ﴿٥﴾} [الفاتحة: 5] منزلة الحكمة.. ويشير إلى ورودها في كتاب الله سبحانه وتعالى، مثل قول الله تعالى: {يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَن يَشَاءُ ۚ وَمَن يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا ۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ ﴿٢٦٩﴾} [البقرة: 269]، وقوله سبحانه وتَعَالَى: {وَأَنْزَلَ اللَّهُ عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ وَكَانَ فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكَ عَظِيمًا} [النساء: 113] وقوله عَنِ الْمَسِيحِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: {وَيُعَلِّمُهُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَالتَّوْرَاةَ وَالْإِنْجِيلَ} [آل عمران: 48]. ويبين أن الحكمة في كتاب الله نوعان: مفردة. ومقترنة بالكتاب. فالمفردة: فسرت بالنبوة، وفسرت بعلم القرآن. قال ابن عباس رضي الله عنهما: هي علم القرآن: ناسخه ومنسوخه، ومحكمه ومتشابهه. ومقدمه ومؤخره. وحلاله وحرامه. وأمثاله.. وقال مجاهد: هي القرآن والعلم والفقه. وقال الضحاك: هي القرآن والفهم فيه. وفي رواية أخرى عنه: هي الإصابة في القول والفعل.. وقال الحسن: الورع في دين الله. كأنه فسرها بثمرتها ومقتضاها.. وأما الحكمة المقرونة بالكتاب: فهي السنة. وكذلك قال الشافعي وغيره من الأئمة.. وقيل: هي القضاء بالوحي. وتفسيرها بالسنة أعم وأشهر.. وقال النخعي: هي معاني الأشياء وفهمها.. وأحسن ما قيل في الحكمة. قول مجاهد، ومالك: إنها معرفة الحق والعمل به. والإصابة في القول والعمل.. وهذا لا يكون إلا بفهم القرآن، والفقه، في شرائع الإسلام، وحقائق الإيمان.[1]

ويبين ابن القيم أن الحكمة على ثلاث درجات، فالدرجة الأولى من الحكمة أن تعطي كل شيء حقه ولا تعديه حده، ولا تعجله عن وقته، ولا تؤخره عنه. لما كانت الأشياء لها مراتب وحقوق، تقتضيها شرعاً وقدراً. ولها حدود ونهايات تصل إليها ولا تتعداها. ولها أوقات لا تتقدم عنها ولا تتأخر - كانت الحكمة مراعاة هذه الجهات. بأن تعطى كل مرتبة حقها الذي أحقه الله بشرعه وقدره. ولا تتعدى بها حدها. فتكون متعديا مخالفا للحكمة. ولا تطلب تعجيلها عن وقتها فتخالف الحكمة. ولا تؤخرها عنه فتفوتها.. وهذا حكم عام لجميع الأسباب مع مسبباتها شرعا وقدرا. وكذلك ترك الغذاء والشراب واللباس: إخلال بالحكمة، وتعدي الحد المحتاج إليه، خروج عنها أيضا. وتعجيل ذلك قبل وقته: إخلال بها. وتأخيره عن وقته: إخلال بها.. فإضاعتها تعطيل للحكمة بمنزلة إضاعة البذر وسقي الأرض.. وتعدي الحق: كسقيها فوق حاجتها، بحيث يغرق البذر والزرع ويفسد.. وتعجيلها عن وقتها: كحصاده قبل إدراكه وكماله.. فالحكمة إذا: فعل ما ينبغي، على الوجه الذي ينبغي، في الوقت الذي ينبغي.[2]

وأما الدرجة الثانية من الحكمة فهي أن تشهد نظر الله في وعده. وتعرف عدله في حكمه. وتلحظ بره في منعه.. أي تعرف الحكمة في الوعد والوعيد، وتشهد حكمه في قوله سبحانه وتعالى:{إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ وَإِنْ تَكُ حَسَنَةً يُضَاعِفْهَا وَيُؤْتِ مِنْ لَدُنْهُ أَجْرًا عَظِيمًا} [النساء: 40]. فإنه سبحانه هو الجواد الذي لا ينقص خزائنه الإنفاق، ولا يغيض ما في يمينه سعة عطائه. فما منع من منعه فضله إلا لحكمة كاملة في ذلك. فإنه الجواد الحكيم. وحكمته لا تناقض جوده. فهو سبحانه لا يضع بره وفضله إلا في موضعه ووقته. بقدر ما تقتضيه حكمته. ولو بسط الله الرزق لعباده لفسدوا وهلكوا. ولو علم في الكفار خيرا وقبولا لنعمة الإيمان، وشكرا له عليها، ومحبة له واعترافاً بها، لهداهم إلى الإيمان. فتشهد عدله سبحانه في وعيده، وإحسانه في وعده، وكل قائم بحكمته.. وكذلك تعرف عدله في أحكامه الشرعية، والكونية الجارية على الخلائق، فإنه لا ظلم فيها، ولا حيف ولا جور. وإن أجراها على أيدي الظلمة. فهو أعدل العادلين. ومن جرت على يديه هو الظالم.. وكذلك تعرف بره في منعه..[3]

---

[1] محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية (المتوفى: 751هـ): "مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين"، المحقق: محمد المعتصم بالله البغدادي، دار الكتاب العربي - بيروت، الطبعة: الثالثة، 1416 هـ - 1996م، 2/ 247 - 248.

[2] ابن القيم: " مدارج السالكين"، 2 / 248 - 249.

[3] ابن القيم: " مدارج السالكين"، 2 / 450.

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2019

أما الدرجة الثالثة من الحكمة أن تبلغ في استدلالك البصيرة. وفي إشارتك الغاية.. وفي إرشادك الحقيقة. يريد أن تصل باستدلالك إلى أعلى درجات العلم. وهي البصيرة التي تكون نسبة العلوم فيها إلى القلب كنسبة المرئي إلى البصر. وهذه هي الخصيصة التي اختص بها الصحابة عن سائر الأمة. وهي أعلى درجات العلماء. قَالَ تَعَالَى: {قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي} [يوسف: 108].[1]

أقسام العلوم: في الخطابي والجدلي والبرهاني

يرى ابن رشد أن مقصود الشرع إنما هو تعليم العلم الحق والعمل الحق. والعلم الحق هو معرفة الله تبارك وتعالى وسائر الموجودات على ما هي عليه، وبخاصة الشريفة منها، ومعرفة السعادة الأخروية والشقاء الأخروي. والعمل الحق هو امتثال الأفعال التي تفيد السعادة، وتجنب الأفعال التي تفيد الشقاء. والمعرفة بهذه الأفعال هي التي تسمى العلم العملي.وهذه تنقسم قسمين: أحدهما أفعال ظاهرة بدنية، والعلم بهذه هو الذي يسمى الفقه، والقسم الثاني أفعال نفسانية، مثل الشكر والصبر، وغير ذلك من الأخلاق التي دعا إليها الشرع أو نهى عنها. والعلم بهذه هو الذي يسمى الزهد وعلوم الآخرة. وإلى هذا نحا أبو حامد في كتابه (يقصد كتاب الغزالي: " إحياء علوم الدين"). [2] ويرى ابن رشد أيضاً أن من يريد أن يعرف الله حق معرفته فيتوجب عليه أن يعرف جواهر الأشياء ليقف على الاختراع الحقيقي في جميع الموجودات. [3]

لما كان مقصود الشرع تعليم العلم الحق والعمل الحق، وكان التعليم صنفين: تصوراً وتصديقاً، وكانت طرق التصديق، الموجودة للناس ثلاثاً: البرهانية، والجدلية، والخطابية، وطرق التصور اثنين: إما الشيء نفسه وإما مثاله، وكان الناس كلهم ليس في طباعهم أن يقبلوا البراهين ولا الأقاويل الجدلية، فضلاً عن البرهانية، مع ما في تعلم الأقاويل البرهانية من العسر والحاجة في ذلك إلى طول الزمان لمن هو أهل لتعلمه، وكان الشرع إنما مقصوده تعليم الجميع، وجب أن يكون الشرع يشتمل على جميع أنحاء طرق التصديق وطرق التصور.[4]

والبرهان في (المفهوم الأرسطي – الرشدي): "هو قياس يقيني يفيد علم الشيء على ما هو عليه في الوجود بالعلة التي هو بها موجود، إذا كانت تلك العلة من الأمور المعروفة لنا بالطبع". [5]

وطرق التصديق، بحسب ما يرى ابن رشد، أربعة أصناف:

---

[1] ابن القيم: " مدارج السالكين"، 2 / 451.

[2] إبن رشد: "فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال"، ص 54 – 55. وللمقارنة، ينظر: ابن رشد: "تلخيص السياسة: محاورة الجمهورية لأفلاطون"، ترجمة د. حسن مجيد العبيدي وفاطمة كاظم الذهبي، ط1، دار الطليعة، بيروت، 1998 م، ص 64 وما بعد.

[3] ابن رشد: " مناهج الأدلة في عقائد الملة"، تحقيق الدكتور محمود قاسم، مكتبة الأنجلو المصرية، 1964 م، ص 151. والجوهر عند ابن رشد هو الذي يقال لا على موضوع ولا هو في موضوع، مثل الإنسان. ينظر: ابن رشد: " كتاب قاطيغورياس وباري أرميناس" (إبن رشد: (نص تلخيص منطق أرسطو)، دراسة وتحقيق د. جيرار تهامي، دار الفكر اللبناني، بيروت، 1992 م، ص 5. ولمزيد من المتابعة عن فكرة (القانون الطبيعي عند ابن رشد)، ينظر:

Karen Taliaferro, Ibn Rushd and Natural Law: Mediating Human and Divine Law," In: *Journal Of Islamic Studies* 28:1 (2017), pp. 1–27 Doi:10.1093/Jis/Etw045

[4] إبن رشد: "فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال"، ص 56. وانظر: د. محمد عمارة: " ابن رشد: بين الغرب والإسلام"، نهضة مصر، القاهرة، 1997 م، ص 44 وما بعد.

[5] ابن رشد: "تلخيص منطق أرسطو"، المجلد الخامس: "كتاب أنالوطيقي الثاني أو كتاب البرهان"، دراسة وتحقيق د. جيرار تهامي، ط1، دار الفكر اللبناني، بيروت، 1992 م، ص 373.

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2019

أحدها أن تكون مع أنها مشتركة خاصة في الأمرين جميعاً، أي أن تكون في التصور والتصديق يقينية، مع أنها خطابية أو جدلية.

الثاني أن تكون المقدمات، مع كونها مشهورة أو مظنونة، يقينية، وتكون النتائج مثالات للأمور التي قصد انتاجها. وهذا يتطرق إليه التأويل، أي لنتائجه.

والثالث عكس كل هذا، وهو أن تكون النتائج هي الأمر التي قصد انتاجها نفسها، وتكون المقدمات مشهورة أو مظنونة من غير أن يعرض لها ان تكون يقينية. وهذا أيضاً لا يتطرق إليه تأويل، أي لنتائجه، وقد يتطرق لمقدماته.

والرابع أن تكون مقدماته مشهورة أو مظنونة من غير أن يعرض لها أن تكون يقينية، وتكون نتائجه مثالات لما قصد انتاجه. هذه فرض الخواص فيها تأويل، وفرض الجمهور إمرارها على ظاهرها.[1]

ابن رشد والتوفيق بين الشريعة والفلسفة: الإشكال المنهجي:

وجه الإشكال الذي وقع فيه ابن رشد، في رأينا المتواضع، أنه قد عد أن لا فرق بين الإسلام كدين وبين الفلسفة اليونانية (خصوصاً فلسفة أرسطو)، أو أنهما وجهان لحقيقة واحدة، وهذا مكمن الخطأ في تصوري. إذ كيف يمكن المماثلة بين الإسلام كدين موحى به من عند الله عز وجل وبين الفلسفة اليونانية بوصفها جهداً بشرياً خاضع لعوامل الخطأ والصواب، خصوصاً إذا أخذنا بنظر الاعتبار البعد الوثني في الفلسفة اليونانية.

كان على ابن رشد أن يميز بين الفلسفة والحكمة، فهما مسميان لمسمى مختلف، كما أوضحنا من قبل، بموجب النصوص الشرعية السابقة التي توضح المفهوم الدقيق لمصطلح الحكمة في الشريعة.

ويمكن أن نقول إن (إشكالية العقل عند ابن رشد) تتسع لتشمل مجموعة من الإشكالات الانطولوجية والابستيمولوجية والمعرفية، فضلاً عن النواحي الميتافيزيقية والإنسانية، فالإشكالية العقلية عند ابن رشد تتمثل في قوله بوحدة العقل المادي.[2]

يتمثل الجهد الذي قدمه ابن رشد حول فلسفة أرسطو بثلاثة أنواع من الشروح، وهي: الشروح والجوامع والتلخيصات. ومزج بين آرائه وآراء أرسطو في أحيان كثيرة، وأضاف إليها كثيراً، وضمنها تجربة عصره ومنجزاته، مما جعله شارحاً أكبر لأرسطو، ومنح رسمياً لقب: "روح أرسطو وعقله".[3]

مشكلة ابن رشد تكمن في إعجابه الشديد بأرسطو إلى الحد الذي جعله يطابق بين فلسفة أرسطو وبين الإسلام. وراح ابن رشد يشغل حياته بإعداد التلخيصات والشروح على فلسفة أرسطو. وقد فضل أرسطو على جميع الفلاسفة، فيقول في مقدمة تفسيره لكتاب "الطبيعيات": "مؤلف هذا الكتاب أكثر الناس عقلاً. وهو الذي ألف في علوم المنطق والطبيعيات، وما بعد الطبيعة، وأكملها. وسبب قولي هذا أن جميع الكتب التي ألفت في هذه العلوم قبل مجيء أرسطو لا تستحق جهد التحدث عنها". ويقول ابن رشد في مقدمة تلخيصه لكتاب الحيوان لأرسطو: "نحمد الله كثيراً على اختياره ذلك الرجل – أي أرسطو – للكمال. فوضعه في أسمى درجات

---

[1] إبن رشد: "فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال"، ص 56 – 57. وينظر: د. محمود قاسم: "نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها لدى توماس الأكويني"، مكتبة الأنجلو مصرية، القاهرة، بدون تاريخ.

[2] د. محمد المصباحي: "إشكالية العقل عند ابن رشد"، ط1، المركز الثقافي العربي، بيروت – الدار البيضاء، 1988 م، ص 7.

[3] محمد عمارة: "المادية والمثالية في فلسفة ابن رشد"، ط2، دار المعارف، مصر، بدون تاريخ، ص 17. وقارن:

Averroes, Three Short Commentaries on Aristotle's "Topics," "Rhetoric," and "Poetics," edited and translated by Charles E. Butterworth (Albany: State University of New York Press, 1977);

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2019

الفضل البشري، والتي لم يستطع أن يصل إليها أي رجل في أي عصر. فأرسطو هو الذي أشار إليه الله تعالى بقوله: {ذَٰلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَن يَشَاءُ} (المائدة:54).[1]

الخاتمة:

من أهم النتائج التي توصل إليها البحث ما يأتي:

1- يرى ابن رشد أن الفلسفة واجبة في الشرع، لكن هذا الرأي لا ينسجم مع الاتجاه العام عند الفقهاء المسلمين في نقد المنهج الفلسفي، لا بل وتحريم الاشتغال بالفلسفة، كما هو الحال عند ابن الصلاح.

2- لا يوجد اتفاق بين العلماء المسلمين على ما ذهب إليه ابن رشد في أن الفلسفة واجبة شرعاً، ويبقى رأيه في هذا الخصوص رأياً اجتهادياً. لكن ينبغي الأخذ في الحسبان أن ابن رشد فقيه كبير، وله إنجازات كبيرة في مجال الفقه الإسلامي، ومن ثم فإن رأيه في وجوب الفلسفة بالشرع يصدر من عالم كبير في الفقه الإسلامي.

3- لعل من أبرز الأسئلة النقدية التي وجهها البحث إلى أبن رشد سؤال: هل كان اليونان يعرفون الله سبحانه وتعالى أصلاً؟ أي بمعنى هل كانوا يعبدون الله سبحانه ويوحدونه على طريقة المسلمين لكي يتسنى لمن يريد معرفة الله سبحانه وتعالى أن ينظر في كتبهم؟ وهل البحث في كتب الفلاسفة القدماء (أي اليونان) كما ذهب ابن رشد يؤدي إلى معرفة الله؟ أي إذا أراد إنسان أن يعرف الله سبحانه فما الذي ستقدم له كتب الفلاسفة اليونان القدماء من المعرفة بالله؟

4- إن علوم الشريعة تستند إلى الكتاب والسنة وإجماع الأمة ودليل العقل، كما ذهب إلى ذلك إبن رشد نفسه، كيف يمكن المقايسة بين المنقول الديني في الإسلام والمعقول الفلسفي عند اليونان؟ فمن الواضح جداً أن الإسلام، بحسب الاعتقاد الديني عند المسلمين أنه الدين الموحى إلى النبي صلى الله عليه وسلم. وكيف تتفق الشريعة من حيث ذلك مع الفلسفة اليونانية التي لم تكن تعرف شيئاً عن كتاب الله سبحانه ولا عن سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم.

5- بينا أن يخلط ابن رشد بين الحكمة والفلسفة، ويعدهما بمعنى واحد، والحق أنهما مختلفان.

6- الخطأ في المنهج الرشدي يكمن في أنه قد عد أن لا فرق بين الإسلام كدين وبين الفلسفة اليونانية (خصوصاً فلسفة أرسطو)، أو أنهما وجهان لحقيقة واحدة. إذ كيف يمكن المماثلة بين الإسلام كدين موحى به من عند الله عز وجل وبين الفلسفة اليونانية بوصفها جهداً بشرياً خاضع لعوامل الخطأ والصواب، خصوصاً إذا أخذنا بنظر الاعتبار البعد الوثني في الفلسفة اليونانية. كان على ابن رشد أن يميز بين الفلسفة والحكمة، ويوضح التباين الهائل بين الإثنين.

قائمة المصادر والمراجع:

المراجع العربية:

أولاً: كتب ابن رشد:

1- ابن رشد،أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد القرطبي الشهير بابن رشد الحفيد (المتوفى: 595هـ): "فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال"، دراسة وتحقيق: محمد عمارة، الطبعة الثانية، دار المعارف، مصر، بدون تاريخ.

2- _____: "تهافت التهافت"، تحقيق د. سليمان دنيا، دار المعارف، مصر، بدون تاريخ.

[1] عاطف العراقي: "ابن رشد فيلسوفاً عربياً بروح غربية"، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، بدون تاريخ، ص 16. وقارن مع: د. محمد عاطف العراقي: "الفيلسوف ابن رشد ومستقبل الثقافة العربية: أربعون عاماً من ذكرياتي مع فكره التنويري"، ط2، دار الرشاد، القاهرة، 2005 م، ص 51 وما بعد. وأيضاً مع د. محمد عابد الجابري: " ابن رشد: سيرة وفكر: دراسة ونصوص"، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، 1998، ص 81 وما بعد.

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2019

3- _____ "تهافت التهافت"، مع مدخل ومقدمة تحليلية وشروح للمشرف على المشروع، د. محمد عابد الجابري، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1998 م.

4- _____: "بداية المجتهد ونهاية المقتصد"، دار الحديث – القاهرة، 1425هـ - 2004 م.

5- _____: " كتاب أنالوطيقي الثاني أو كتاب البرهان" (ابن رشد: "تلخيص منطق أرسطو)، دراسة وتحقيق د. جيرار تهامي، دار الفكر اللبناني، 1992م، ص 373.

6- _____: "فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال"، ص 31 – 32. وللتوسع في فهم (المنهج العقلي عند ابن رشد)، راجع: د. عاطف العراقي: "النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد"، ط4، دار المعارف، مصر، 1988م.

7- _____: "الضروري في أصول الفقه أو مختصر المستصفى"، تقديم وتحقيق: جمال الدين العلوي، تصدير: محمد علال سيناصر، دار الغرب الإسلامي، بيروت – لبنان، الطبعة: الأولى، 1994 م.

8- _____: " كتاب أنالوطيقي الأول أو كتاب القياس" (نص تلخيص منطق أرسطو، دراسة وتحقيق د. جيرار تهامي، ط1، دار الفكر اللبناني، بيروت، 1992 م.

9- _____: "تلخيص السياسة: محاورة الجمهورية لأفلاطون"، ترجمة د. حسن مجيد العبيدي وفاطمة كاظم الذهبي، ط1، دار الطليعة، بيروت، 1998 م.

10- _____: " مناهج الأدلة في عقائد الملة"، تحقيق الدكتور محمود قاسم، مكتبة الأنجلو المصرية، 1964 م.

11- _____: " كتاب قاطيغورياس وباري أرميناس" (إبن رشد: (نص تلخيص منطق أرسطو)، دراسة وتحقيق د. جيرار تهامي، دار الفكر اللبناني، بيروت، 1992 م.

12- _____: "تلخيص منطق أرسطو"، المجلد الخامس: "كتاب أنالوطيقي الثاني أو كتاب البرهان"، دراسة وتحقيق د. جيرار تهامي، ط1، دار الفكر اللبناني، بيروت، 1992 م، ص 373 .

13- _____: "فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال"، ص 56 – 57. وينظر: د. محمود قاسم: "نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها لدى توماس الأكويني"، مكتبة الأنجلو مصرية، القاهرة، بدون تاريخ .

المراجع العربية الأخرى:

1- إبن الصلاح، عثمان بن عبد الرحمن، أبو عمرو، تقي الدين المعروف بابن الصلاح (المتوفى: 643هـ): " فتاوى ابن الصلاح"، المحقق: د. موفق عبد الله عبد القادر، مكتبة العلوم والحكم، الطبعة: الأولى، عالم الكتب، بيروت، 1407هـ.

2- ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد الحراني الحنبلي الدمشقي (المتوفى: 728هـ): " الرد على المنطقيين"، دار المعرفة، بيروت، لبنان، بدون تاريخ.

3- _____: " درء تعارض العقل والنقل"، تحقيق: الدكتور محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، المملكة العربية السعودية، الطبعة: الثانية، 1411 هـ - 1991 م.

4- _____: "الصفدية"، المحقق: محمد رشاد سالم، مكتبة ابن تيمية، مصر، الطبعة: الثانية، 1406هـ.

5- _____: " الاستقامة "، المحقق: د. محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود - المدينة المنورة، الطبعة: الأولى، 1403هـ.

6- ابن قيم الجوزية،محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين (المتوفى: 751هـ): "مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين"، المحقق: محمد المعتصم بالله البغدادي، دار الكتاب العربي - بيروت، الطبعة: الثالثة، 1416 هـ - 1996م.

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2019

7- ابن منظور، محمد بن مكرم بن على، أبو الفضل، جمال الدين الأنصاري الرويفعى الإفريقي (المتوفى: 711هـ): "لسان العرب"، دار صادر - بيروت، الطبعة: الثالثة - 1414 هـ.
8- الجابري، د. محمد عابد: " المثقفون في الحضارة العربية: محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد"، ط2، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2000 م.
9- _____: " ابن رشد: سيرة وفكر: دراسة ونصوص"، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، 1998.
10- الجوهري، أبو نصر إسماعيل بن حماد الفارابي (المتوفى: 393هـ): "الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية"، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين - بيروت، الطبعة: الرابعة 1407 هـ - 1987 م.
11- الرازي، أبو بكر، محمد بن زكريا (المتوفى: 313هـ): " رسائل فلسفية"، تحقيق: لجنة إحياء التراث العربي في دار الآفاق الجديدة، دار الآفاق الجديدة، بيروت، الطبعة: الخامسة، 1402 هـ - 1982 م.
12- الرازي، زين الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الحنفي (المتوفى: 666هـ): " مختار الصحاح"، المحقق: يوسف الشيخ محمد، المكتبة العصرية - الدار النموذجية، بيروت – صيدا، الطبعة: الخامسة، 1420هـ / 1999.
13- الطبري، محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الآملي، أبو جعفر (المتوفى: 310هـ): "جامع البيان في تأويل القرآن"، المحقق: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، الطبعة: الأولى، 1420 هـ - 2000 م.
14- العبيدي، د. حمادي: "ابن رشد وعلوم الشريعة الإسلامية"، ط1، ط1، دار الفكر العربي، بيروت، 1991م.
15- العراقي، عاطف: "ابن رشد فيلسوفاً عربياً بروح غربية"، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، بدون تاريخ .
16- _____: "الفيلسوف ابن رشد ومستقبل الثقافة العربية: أربعون عاماً من ذكرياتي مع فكره التنويري"، ط2، دار الرشاد، القاهرة، 2005.
17- المصباحي،د. محمد: "إشكالية العقل عند ابن رشد"، ط1، المركز الثقافي العربي، بيروت – الدار البيضاء، 1988 م.
18- حسين، د. رواء محمود: "العروة الوثقى: مدخل إلى علم الحكمة الإسلامية"، ط1، دار ناشري للنشر الاليكتروني، الكويت، 1434 – 2013 م، ص 6. على الرابط الاتي: http://www.nashiri.net/ebooks.html
19- _____: "شرعة ومنهاج: أصول المنهج العلمي في علم الحكمة الإسلامية، دار ناشري للنشر الاليكتروني، الكويت، 2014م، على الرابط الاتي: http://www.nashiri.net/ebooks.html.
20- _____: حكمة بالغة: الإعلان عن علم الحكمة في القرآن الكريم، دار الألوكة للنشر، 2014/9/9 ميلادي - 1435/11/15 هجري، على الرابط الآتي: http://www.alukah.net/sharia/0/75741/.
21- _____: الصراط المستقيم: لماذا علم الحكمة الإسلامية، الألوكة، تاريخ الإضافة: 2017/10/12 ميلادي - 1439/1/21 هجري. على الرابط الاتي: http://www.alukah.net/library/0/121547
22- _____: " الملكوت في الحكمة القرآنية (1) حوار إبراهيم عليه السلام مع أبيه آزر"، الألوكة، تاريخ الإضافة: 2015/4/27 ميلادي - 1436/7/8 هجري.
23- _____: " الملكوت في الحكمة القرآنية (2)الرؤية الإبراهيمية للملكوت"، تاريخ الإضافة: 2015/6/11 ميلادي - 1436/8/23 هجري، على الرابط الاتي http://www.alukah.net/sharia/0/87755/ :
24- _____: "إبن حزم ونقد المنطق: الكليات الخمس نموذجاً"، الألوكة، تاريخ الإضافة: 2014/12/15 ميلادي - 1436/2/22 هجري، على الرابط الآتي/http://www.alukah.net/culture/0/79797

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2019

25- _____: "الشاطبي ونقد الفلسفة"، تاريخ الإضافة: 2015/1/13 ميلادي - 1436/3/22 هجري، على الرابط الآتي : http://www.alukah.net/sharia/0/81175/

26- _____: "مشكلة النص والعقل في الفلسفة الإسلامية: دراسات منتخبة"، دار الكتب العلمية، بيروت، 2006 م .

27- عمارة، د. محمد: " ابن رشد: بين الغرب والإسلام"، نهضة مصر، القاهرة، 1997 م، ص 44 وما بعد .

28- _____: "المادية والمثالية في فلسفة ابن رشد"، ط2، دار المعارف، مصر، بدون تاريخ، ص 17.

29- قاسم، الدكتور محمود عن ابن رشد في كتابه: " ابن رشد: الفيلسوف المفترى عليه"، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، بدون تاريخ. .

المراجع الأجنبية:

1- Averroes, Three Short Commentaries on Aristotle's "Topics," "Rhetoric," and "Poetics," edited and translated by Charles E. Butterworth (Albany: State University of New York Press, 1977).

2- Endress, Gerhard, "Ibn Rushd," in: *Medieval Philosophy of Religion*, edited by Graham Oppy and N. N. Trakakis (London and New York: Routledge, The History of Western Philosophy of Religion, 2009), Vol. 2: The History of Western Philosophy of Religion

3- Fakhry, Majid, *A History of Islamic Philosophy* (New York: Columbia University Press, 2004).

4- _____, *Averroes: His Life, Work and Influence* (London: Oneworld Publications, 2014).

5- Groff, Peter S., Oliver Leaman, *Islamic Philosophy A-Z* (Edinburg: Edinburgh University Press, 2007).

6- HABTI, DRISS, "Reason and Revelation for an Averroist Pursuit of Convivencia and Intercultural Dialogue," in: Policy Futures in Education 9: 1 (2011). https://doi.org/10.2304/pfie.2011.9.1.81

7- Leaman, Oliver, *An Introduction to Classical Islamic Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001).

8- MILLER, ISAAC, "Idolatry and the Polemics of World-Formation from Philo to Augustine," in: The Journal of Religious History 28, No. 2 (June 2004).

9- Phillips, D. C., editor, Encyclopedia of Educational Theory and Philosophy (Los Angeles, London, New Delhi, Singapore, Washington D.C.: Sage Reference, 2014).

10- Watt, W. Montgomery, *Islamic Philosophy and Theology: An Extended Survey* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1985).

11- Sonneborn, Liz, *Averroes (Ibn Rushd): Muslim Scholar, Philosopher, and Physician of the Twelfth Century* (New York: The Rosen Publishing Group, Inc, 2006).

12- Taliaferro, Karen, Ibn Rushd and Natural Law: Mediating Human and Divine Law," In: Journal Of Islamic Studies 28:1 (2017). Doi:10.1093/Jis/Etw045

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2019

الله و العالم في المجموعة القصصيّة (كلمة الله) لعماد الدّين خليل

God and the world in the Story Collection (Word of God) by Imad al-Din Khalil

د. نصر الدين دلاوي - جامعة معسكر، الجزائر . Mascara university - Nasreddine dellaoui

الملخّص

عنوان هذا البحث هو: « الله و العالم في المجموعة القصصيّة (كلمة الله) لعماد الدّين خليل ».الله: لفظ الجلالة و هو أشهر المعارف و العالم هو كلّ ما سوى الله تعالى من الموجودات.و موضوع الذّات العليّة و العالم قد كثُر تناوله في الآداب الحديثة ذات النّزوع الفلسفيّ الضّخم و الموقف الكبير من الكون و الحياة.و تناول هذا الموضوع في الآداب و الفنون قد يهيّئ للكاتب أو الفنّان مناسبة مواتية لتلخيص موقفه من الكون و نظرته إلى الحياة.و بالتّبعيّة و المآل فإنه يهيّئ للباحث،حين يبحثه، فرصة الاطّلاع على تفاصيل هذا الموقف و تمحيصه و ابتلائه.و لم يَخلُ هذا البحث من عقد مقارنات و إقامة موازنات بين ما هو قائم عند عماد الدّين خليل و ما هو موجود في نماذج من الأدب الحديث.

الكلمات المفتاحيّة: الله - العالم - الإنسان - الطّبيعة - الحياة - الموت

Summary :

The title of this research is: « God and the world in the Story Collection (Word of God) by Imad al-Din Khalil». God: the word of Majesty and is the most famous knowledge. the world is all creatures except God. The theme of God and the world has been widely discussed in modern literature with a great philosophical tendency and great location of the universe and life. This research conducted comparisons between what exists in Imad al-Din Khalil and what is found in modern literature models.

Keywords: God - the world - human - nature - life - death

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2019

مقدّمة

إنّ الآداب الحديثة ذات الرؤيا الضخمة و النّزوع[1] الفلسفيّ الكبير قد استطاعت التّأثير و كسب التّأييد وتحقيق الذّيوع و الانتشار لأنها خاطبت الإنسانَ صميمَه و دخلت عليه من أبواب متفرّقة و تناولت القضايا الكبرى الملحّة في حياة هذا الكائن البشريّ: قضايا الألوهيّة، الوجود[2] الإنسانيّ و غايته، الإنسان كمشروع لم يَنْته، العلاقة مع الآخر و هي علاقات متنوّعة ذات أبعاد وأطوال و ألوان، السّعي و العمل، السّأم و الملل، الكآبة و اليأس، القلق و الإهمال، المادّة و الرّوح، الشّجاعة و الجبن، الجنس و الأخلاق، الزّمان والمكان، قيم الحرّية و العدالة و المسؤوليّة و الإنسانيّة و التّدين و الالتزام...

و هذا البحث المتواضع مهمّتُه الوقوف عند مثل هذه القضايا و القيم[3] أو يحوم حولها.و سيتصدَّى،ابتداءً، لموضوع الذّات الإلهيّة في قصص عماد الدّين خليل: كيف تناولها القاصّ و كيف نقلها إلى عالم الفنّ و الأدب ؟ و هل يمكن للفنّ و الأدب أنْ يحدِّثنا عن الله و أوصافه و أسمائه و قدرته...دون أنْ يخسر شيئًا من طبيعته الأدبيّة ؟ هذه الأسئلة،أو بعضها، هي التي سيتكفّل هذا البحث بالتّلميح إليها مع عقد مقارنات و موازنات بمثيلها في الآداب الأجنبية الحديثة.

و إذا كان الإنسان الحديث،بسبب طبيعة[4] العصر و طبيعة طفرته العلميّة، يحيا مع العالم[5] في نسيج معقَّد من العلاقات تزداد تعقيدًا مع الأيّام و هي الصّدام و الوئام و الأُلفة و النّفور و المحبّة و البغضاء و الحذر و الاطمئنان و التّفرق و الاجتماع و الأمن و الخوف و الحرب و السّلام...و إذا كان مجموع هذه العلاقات،و شبيهها، قد يصل مستوًى معيَّنًا من القوّة و الحدّة أو الكثافة و التّركيز تتلوَّن، على إثره، إرادات الكائن البشريّ و مواقفه و عواطفه و أفكاره...و إذا كان هذا الأخير يحيا،في لقاء دائب مستمرّ، مع مظاهر الكون[6]

1- النّزوع: عند الفيلسوف الهولندي سبينوزار (1646- 1716) هو الرّغبة الواعية التي تسوق الإنسان إلى العمل.انظر المجمع اللّغويّ- المعجم الفلسفي ص 200

2- الوجود: هو مقابل العدم و هو كَون الشّيء حاصلاً في نفسه دون أنْ يكون معلومًا لغيره إذْ إنّ وجوده بذاته مستقلّ عن كونه معلومًا.و إذا كانت الماهيّة هي الطّبيعة المعقولة للشّيء فإنّ الوجود هو التّحقق الفعليّ له.و من الفلاسفة مَن يرى أنّ وجود كلّ شيء عَين ماهيّته كوجود الإنسان فهو نفس كونه حيوانًا ناطقًا.و منهم مَن يرى أنّ هذا الوجود زائد على ماهيّته لأنه عرَض في الأشياء ذوات الماهيّات المختلفة محمول عليها و مستقلّ عن تقويم ماهيّتها.انظر جميل صليبا- المعجم الفلسفي 2/ 559 و الكلّيات لأبي البقاء ص 923- 925 و ابن سينا- منطق المشرقيّين ص 22- 23

1- القيمة: كالحقّ و الخير و الجمال هي صفة عينيّة كامنة في طبيعة الأقوال (في المعرفة) أو الأفعال (في الأخلاق) أو الأشياء (في الفنون).و تطلق على ما يتميّز به الشّيء من صفات و خصائص تجعله مستحقًّا للتّقدير.و قد تكون القيمة صفة يخلعها العقل على الأقوال و الأفعال و الأشياء طِبقًا للأحوال و الملابسات.و هي،حينئذ،تختلف باختلاف من يصدر الحكم فتكون موضع اهتمام و استحسان و مَيل لأنها قد اكتسبت طابعًا شخصيًّا ذاتيًّا و هي في كلّ الأحوال وسيلة لتحقيق غاية.انظر مجمع اللغة العربية- المعجم الفلسفي ص 151 و جميل صليبا- المعجم الفلسفي 2/212- 214

2- الطّبيعة:بوجه عام هي مجموع الكائنات في نظمها المختلفة من أرض و سماء و تسمَّى الكوسموس أو الكون و تقابل الإنسان.أمّا بوجه خاص فهي القوة السّارية في الجسم و بها يصل إلى كماله الطبيعيّ.و طبيعة الشّيء هي سرّ نموه و تغيره و حركاته المختلفة و انظر مجمع اللغة العربية- المعجم الفلسفي ص 112 و التعريفات للجرجاني ص 154 جميل صليبا- المعجم الفلسفي 13/2

3- العالم: هو كلّ ما سوى الله تعالى من الموجودات.انظر التّعريفات ص 149 و مجمع اللّغة العربية- المعجم الفلسفي ص 115 و التّهانوي- كشّاف اصطلاحات الفنون 114/2

4- الكون: يطلقه المتكلّمون على الوجود العامّ المطلق.انظر التعريفات ص97 ومجمع اللّغة العربية- المعجم الفلسفي ص 156

5- التّصور:هو حصول صورة الشّيء في العقل أو هو المعنى الكلّي المجرّد.و تصوّر العالم weltanschaung هو مجموعة الأفكار التي يتصوّرها الإنسان حول الكون و الحياة.و المصطلح أصله ألمانيّ و هو مركّب من كلمتين welt بمعنى عالم و anschaung أيْ تصوّر بمعنى نظرة شاملة.انظر الجرجاني- التّعريفات ص 61 و مجمع اللّغة العربية- المعجم الفلسفيّ ص 115

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2019

والمخلوقات من حوله...إذا كان كلّ أولئك واقعًا و هو حاصل فإلى أيّ مدًى من التّوفيق و النّجاح استطاع عماد الدّين خليل أنْ يحدّثنا عن هذا المزيج و النّسيج من العلاقات و النِّسب و المقادير في صورة فنّية موحية ؟ و هل كان فنّه القصصيّ كِفاءً للتّصور[1] الإسلاميّ الذي يَصدر عنه و يَستهديه ؟ و ما الذي يُضيفه مثلُ هذا التّصور في عالم الآداب و الفنون ؟ هذه الأسئلة،أو بعضها، هي التي سيتكفّل هذا البحث بالتّلميح إليها،أيضًا، مع عقد مقارنات و موازنات بمثيلها في الآداب الأجنبية.

صفحات المجموعة القصصيّة « كلمة الله » زَيْد على ثمانين و عدد قصصها ستّ.و قصّة (الاستقبال) هي أوّل ما قرأتُ في هذه المجموعة إذْ هي فاتحتها.و لا أكتم أنيّ شعرت بشيء ما بعد إتمامها و نازعني شعور مختلط بل أحاسيس متباينة أجد أصداءها في نفسي و يتردّد وَقعها بين جوانحي.و لكنّي لم أكُن،حينئذ، مستطيعًا أنْ أستبين طبيعة ما غشيني من هذا الشّعور أو حقيقة ما ملأ نفسي و تردّد في جَنباتها من مجموع وَقعها و إيقاعها.ثمّ إني عُدت إلى هذه القصّة ثانية و إلى المجموعة كلّها ثالثة أخرى مسلَّحًا بيقظة قد زايَلتني مِن قبلُ ملبِّيًا نداءً مُلحًّا و مدفوعًا برغبة جامحة في اكتناهها و استبطانها.و قد كان من نتائج هذا الجهد و ما تضمّنه من ملازمة للقصّة و ابتلاء لقيمها و أفكارها و تذوّق لمعانيها و لطائفها أنْ أثمر هذه الخطوط الممتدّة و أنتج هذه الصّفحات ذوات العدد.

1- الله في قصص عماد الدّين خليل

إنّ الذّات الإلهيّة العليّة حاضرة حضورًا قويًّا عند عماد الدّين خليل في مجموعته القصصيّة (كلمة الله) بصيغ مختلفة و أساليب بديعة.و هذا الحضور المهيمن تُعاينه البصيرة فلا تخطئه و تتحسّسه النّفس فتدركه و تَهفُو إليه الرّوح فتستنيم له.و يمكن تناول موضوع الذّات الإلهيّة في قصص عماد الدّين خليل و بيانُ حضورها المهيمن و تتبّع مظاهره و تجلّيه في مستوَيين اثنين: حضور الذّات الإلهيّة لا غيابها ثمّ استقلال الذّات الإلهيّة عن العالم.و في ما يلي عرض لهذين المستوَيين و إيراد لبعض الشّواهد على هذا الحضور المتعدِّد الأوصاف.

أ- حضور الذّات الإلهيّة لا غيابها

إنّ الذّات الإلهيّة،في قصص عماد الدّين خليل، حاضرة في كلّ شأن و حين و في كلّ خطوة و خاطر و أمر.فهي مشهودة حين البَيع و الشّراء و في السّعي و العمل و أثناء عَقد الصّفقات كلّها و حين إبرامها و في الخلوة و الجَلوة و في الفرحة و الحزن و في كلّ هاجس و نفَس و هي لا تغيب،كذلك، في العناوين و كلّ المعاملات:[2]

- « يا الله ها نحن ذا نقترب..»، « بخير و الحمد لله..»، « و متى ستعود إنْ شاء الله..؟ »، «..و لكنّ البيئة المتعفِّفة التي نشأت فيها و التزامها الملحوظ بقيم الدّين و الخلق و ضوابطهما جعلتني أنفُر بطبعي من العفَن و الفساد..؟ »، « فلنتوكّل على الله يا عدنان فإنّ خير البرّ عاجله..»، « الأرزاق بيد الله..»، « و سمعتهم يردّدون:لا حول و لا قوة إلاّ بالله...»، « إنّا لله و إنّا إليه راجعون..»، « زنقة جابر.حيّ الرّجاء بالله.الرّباط »

ب- استقلال الذّات الإلهيّة عن العالم

1- عماد الدين خليل- المجموعة القصصية (كلمة الله) ص 11-17،14-76،26،21،19

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2019

إنّ الحضور المهيمن للذّات الإلهيّة في المجموعة القصصيّة (كلمة الله) لا يزحزح صاحبَها عن الجادّة و لا يأفكه عن الصّواب فيُملي عليه أفكارًا و اعتقادات أو يزيّن له أوهامًا و شطحات من قَبيل وحدة الوجود[1] أو غيرها.إنّ عماد الدّين خليل مستوعب لموضوعه و هو واعٍ بفكرته محيط بها و مستبطن لها.و بسبب هذا الوعي المتحقّق لدَيه فهو يتبنَّى الأسلوب المناسب و يحتضن الوسيلة النّاجعة التي تجعل تناوله للذّات الإلهيّة،في قصصه، تناولاً سليمًا فيه من التّوازن و الصّحة و الصّواب ما ليس يَخفى موافقًا للتّصور الذي يصدر عنه متساوقًا مع قيمه و إيحاءاته.

في قصّة (الاستقبال) يصف عماد الدّين خليل شعور الفرحة و الأُنس و الارتياح الذي ينتاب الفتى العائد إلى أهله في الموصل،على متن القطار، بعد غياب طويل قضاه في كلّية التّربية في جامعة بغداد: « يا الله ها نحن ذا نقترب..و ها هو ذا الزّمن يتصالح مع المكان..»[2]

ففي هذا المقطع تتعاظم الذّات الإلهيّة في حسّ الفتى و يزداد الشّعور بها فيصبح القُرب،هنا، قُربين: قرب من الله تدلّ عليه أداة (يا) لنداء القريب.ثمّ يجاوره قرب آخر و هو القرب من مكان الأهل أو الاقتراب من منزلهم و إقامتهم.و هذا القرب المزدوج يتحقّق به تصالح الزّمان مع المكان و كلاهما شعور و عواطف و أحاسيس.

فإذا اسْتأنسْنا بالرّأي القائل بأنّ الزّمان هو المطلق و أنّ المكان هو المحدود تبيّن لنا نسبة التّوفيق الذي صاحب القاصّ و تمثّل أمامنا مقدار النّجاح الذي حالفه حين طَفق يعبّر عن فرحه الغامر و شعوره المؤمن بقرب الوصول.فكأنّ الوصول إلى الأهل و لقاءهم و الاجتماع بهم هو وصول إلى الله أو كأنّ جملة المعاني و العواطف المستفادة من الوصول الأوّل هي المعاني و العواطف عَينها المتحقّقة من الوصول إلى الله و تحقيق القرب منه و الزُّلفَى.و في هذه الحال قد يحدث أنْ يختلط الشّعور بالذّات الإلهيّة بالشّعور بالعالم فتختفي المعالم بينهما و تذوب الفروق فيتوحّدان.و لكنّ اختلاط هذين الشُّعورَين و احتمال تداخلهما لا يعني،البتَّة، امتزاج الذّات الإلهيّة بالعالم و لا يعني خَفاء الأمارات بينهما أو زوال الحدود بل يظلّ لكلّ جهة وجودها المستقلّ الواضح في حسّ الفتى أو في حسّ القاصّ.

و للتّأكيد على هذا الفصل الحاصل بين الجهتَين و قيام التّباعد بينهما،في حسّ الفتى، و وضوح الرّؤيا و صفائها يلجأ عماد الدّين خليل إلى استعمال بعض الأدوات و العلامات.مثال ذلك أداة النّداء: « يا الله ها نحن ذا نقترب...»: فالنّداء خطاب بلا شبهة،كما يقول الجرجانيّ[3] ، فإذا قلت: يا زيد كان المعنى: يا إيّاك و أدعوك لأنّ أصل المنادَى المفعوليّة على تقدير أدعو و أريد إلاّ أنهم تجنّبوا إظهار هذا الفعل وجعلوا (يا) عوضًا منه لدلالته عليه.و في ذلك اختصار و رَفع لَبس إذْ لو قِيل:أدعو زيدًا و أريد زيدًا لظُنَّ بالمتكلّم أنه قصد الإخبار بدعائه زيدًا في ما يُستقبل من الزّمان و ليس في الحال لأنّ أَفْعَلَ يكون مشتركًا بينه و بين الاستقبال.و كذلك يلجأ القاصّ إلى وضع نقطتين متتاليتَين بعد لفظ الجلالة لفصله عمّا يَليه و الإيحاء بتفرّده كما في الأمثلة التّالية:« الحمد لله..ها أنت تجد أخيرًا من يشاركك الانتظار..».و قد تجيء الألفاظ و العبارات الدّالة على الذّات الإلهيّة مفصولة عن كلّ كلام سابق أو لاحق بما يوحي باستقلال وجودها عن باقي الموجودات كما في الأمثلة السّابقة: « و سمعتهم يردّدون:لا حول و لا قوة إلاّ بالله..» ، « إنّا لله و إنّا إليه راجعون..» أو كما في قوله[4]: « الحمد لله..»، « إنْ شاء الله..».

2- وحدة الوجود:هو مذهب الذين يوحّدون الله و العالم زاعمين أنّ كلّ شيء هو الله و أنّ الله و العالم موجود واحد و أنّ العالم لا ينفصل عن الله. و هذا المذهب قديم أخذت به البراهمانيّة و الرّواقيّة و الأفلاطونيّة الجديدة و بعض المتصوّفة المسلمين. و لهذا المذهب صور مختلفة،في العصر الحديث، عند اسبينوزا و هيجل و غيرهما.انظر جميل صليبا- المعجم الفلسفيّ 569/2

3- المجموعة القصصية (كلمة الله) ص 12

1- انظر كتاب المقتصد في شرح الإيضاح 2/ 753،761

2- المجموعة القصصية (كلمة الله) ص 77

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2019

ثمّ إنّ هناك،بعدُ، وعيًا عامًّا يغشَى المجموعة القصصيّة و يتلبّسها و لا يكاد ينفكّ عنها أو يُزايلها و هو وعي القاصّ بعالمه و موضوعه مضافًا إليه معاناة تُستشفّ و لا تحتجب و هي معاناة القاصّ للتّصور الإسلاميّ و قيمه و إيحاءاته.و الذي يَغلب على الظّن أنّ هذين الأمرَين كليهما أيْ الوعيُ و المعاناة مضمومًا إليهما ما سبق بيانه من لجوء القاصّ إلى استعمال بعض العلامات و الأدوات كلّ أولئك قد قاد خطوات القاصّ و أضاء له الطّريق فجنّبه المزالق حين تناوله للذّات الإلهيّة،في قصصه، و عصمه من الوقوع في متاهاتٍ و أحابيل.

ج- ظاهرة الغيب في قصص عماد الدّين خليل

يمكن القول باطمئنان،بعد الذي تقدّم، بأنّ هناك ظاهرة في المجموعة القصصيّة (كلمة الله) تَلفت انتباه القارئ المتأمّل فيسايرها و لا تُفلت من يقظة الباحث و عنايته و هي ظاهرة الغَيب.و يتبدّى هذا الأمر في لجوء القاصّ المستمرّ إلى الله و ذكره له و استعانته به.ثمّ إنّ موضوع الموت،فكرةً و أمرًا قائمًا في حياة النّاس، و الجنازة و المقابر كلّ أولئك يكثر وروده في مجموعة (كلمة الله) و هو حاضر في أربع قصص من أصل ستّ: في قصّة (الاستقبال) و (اللّغز المغربيّ) و (التّحدي) و في (مهمّة صعبة).و الأحلام و الرّؤى و هي جزء من ستٍّ و أربعين جزءًا من النّبوة، حاضرة،كذلك، في هذه المجموعة: في قصّة (السّاطور) و في (مهمّة صعبة).[1]

و تجيء ظاهرة الغَيب بهذه المظاهر المختلفة و الأشكال في هذه المجموعة،بالإضافة إلى حضور الذّات الإلهيّة الذي سَبق بيانه، لتتظافر جميعُها على جَعل عالم الغَيب عالمًا حاضرًا يسكن حياة النّاس فيتعايشون معه و يقود خطاهم و بُعدًا مُهمًّا مشهودًا يَشغل اهتماماتهم و يصاحبهم في كلّ حِين و شأن و في كلّ خَطْو و سلوك.إنّ الذي يَستنبطه الباحث،مِن دراسته لهذه المجموعة القصصيّة و تتبّعها، أنّ عماد الدّين خليل مسكُون بالغَيب شديد الحفاوة به عميق الشّعور به بالغ التّعظيم له قويّ التّأثر به.و هو،أبدًا، مُتمَلمل متوفّز لا يهدأ له حال و لا يَسكن له بال إلاّ إذا كان في حضرة هذا الغَيب يلازمه فيؤانسه و يخاطبه و يناجيه.إنّ عماد الدّين خليل لا يجد رَوْحه و راحته إلاّ حين يكون واقفًا أمام عَتبات الغَيب مستمسكًا بأهدابه مستعصمًا متضرّعًا أو مبهوتًا مأخوذًا بقهره و عظمته و عُلاه.و هذه العناية الفائقة بالغَيب و هذا الإجلال الكبير له إنّما يصوّره القاصّ تصويرًا جميلاً تَهفو إليه الرّوح و تَسعد به النّفس و تطمئنّ بذكره القلوب.و يمكن الإشارة إلى بعض معاني الغَيب الواردة في قصص عماد الدّين خليل في النّقاط التّالية:

- إنّ الغَيب،في قصص عماد الدّين خليل، ليس غَيبًا متوحِّشًا حَشوه الأَذِيّة و الانتقام حاقدًا على البشر و الأحياء يطاردهم،كالغول، في منامهم و يقظتهم كما يُسوّقه الأدب اليونانيّ القديم.و هو ليس غَيبًا كَنَسيًّا غامضًا مُغرقًا في التّعمية و الغموض كئيبًا مترهّلاً صورته و مادّته هي الفِرية و الأوهام و التّناقضات.

- إنّ الغَيب،في قصص عماد الدّين خليل، هو هذا الملَكوت[2] الذي تشتاق إليه الرّوح أبدًا و تَحنّ إلى جواره سَرمَدًا بل إنها لتستعجل،أحيانًا، قُربه و لقاءه لأنّ بينها و بينه صِلة و أيُّ صِلة! و هي تستمدّ منه وجودها و إكسيرها[3] كما يستمدّ النّبات و سائر الأحياء أسباب وجودهم و بقائهم من عناصر الطبيعة المختلفة كالماء و الهواء و التّراب.و مجموع هذه المعاني و الدّلالات هي التي تَنضح بها قصّة (اللّغز المغربيّ) حين ينتقل عبد العزيز لغزاوي من الرّباط إلى بغداد،للقاء شريكه، ليس لتحقيق الرّبح المادّي و عَقد

1- انظر المجموعة القصصية (كلمة الله) ص 17، 35، 42، 69، 76

2- الملكوت: مصدر مَلَكَ أُدخلت عليه التّاء كما في رحموت و رهبوت و هو مختصّ بملك الله تعالى.و في اصطلاح الصّوفيّة هو عالم الأرواح و عالم الغيب و عالم المعنى.انظر التّهانوي في الكشّاف 1649/2 و الرّاغب الأصفهاني في المفردات 611/2

3- الإكسير:مادّة مركّبة كان القدماء يعتقدون أنها تحوّل المعدن الرّخيص إلى ذهب أو هو شراب يطيل الحياة في زعمهم.انظر مجمع اللّغة العربية- المعجم الوسيط 22/2

4- المجموعة القصصية (كلمة الله) ص 37

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2019

الصّفقات التّجارية،كما قد يُتوهّم، و لكنّما لشراء بضعة أمتار في مقبرة و عَقد صفقة هي،عنده، أكبر و أجلّ و أربح: « صفقتي الكبرى هي هذه!! إنّي أحلم أنْ أُدفن هنا يا عدنان..»[1].

- إنّ الغَيب،في قصص عماد الدّين خليل، هو هذا العالم الآخر الحيويّ الذي تستمدّ منه الذّات حياتها و وجودها و تستكمل نضجها فيقوّي عزمها و يضاعف سَعيها فيزداد غُنمها و يَهبها القدرة على مغالبة السّأم و الملل و مقاومة عداوة الأوضاع و الملابسات و التّكبر على الخوف و الضّعف و معاندة الأهواء و ترويض الصّعاب.و كلّ هذه المعاني و القيم تطفح بها (كلمة الله) و تتوزّعها قصصُها بنِسب مختلفة و مقادير و هي تجيء في ظاهرها و ثناياها و في خفاياها و منحنياتها.

- إنّ الغَيب،في مجموعة (كلمة الله)، هو هذا العالم القاهر للبشر و لجميع الأحياء.لا يُقاوم قَهرَه أحد و لا يُجاري عَظمته مخلوق ولا يتحدَّى سلطانَه بشر و لا يحيط بجوهره[2] الثَّقلان و لو كان بعضهم لبعض ظهيرًا.إنه عالم يَنِدّ عن الإحاطة و الوصف و يتأبَّى على الكمّية و الحساب.إنه عالم الجَلال و الكمال و العظمة و السّلطان و القَهر و الأسرار و القدرة و المحال.إنه عالم الرّهبة و الملكوت وهو عالم يجيء مِن وراء كلّ المعالم و الأمارات و الرّسوم و الإرادات.و لعلّ هذه المعاني و الأوصاف هي التي شاء عماد الدّين خليل أنْ يبلّغها في قصّة (التّحدي) أيْ محاولة تحدّي الغَيب و مغالبته.و قد انتهى هذا التّحدي بصاحبه إلى سوء الحال و المآل.و هي المعاني نفسها و الدّلالات التي تُستفاد من قصّة (السّاطور) ذات الغموض و الطّلاسم و الخفاء: « لم أشأ أنْ أسأله. كأنّ دافعًا ما..لا يُقاوم كفّني عن السّؤال رغم رغبتي الجارفة في أنْ أعرف أين هو ؟ و لماذا لم يأتِ ؟ شكَمتُ نفسي بأنْ قلت: فيما بعد..فيما بعد..قد أعرف كلّ شيء ».[3]

- إنّ الغَيب،في قصص عماد الدّين خليل، هو هذه النّافدة المطلّة بل هذه المشكاة المضيئة التي تقود خُطى البشر في ظلمات الحَيرة وزحمة الكَرب و تنازع الشّكوك و توزّع الأفكار.و تُنير جادّتهم حين تغيب المعالم و تختفي الأمارات و يَستعصي الحلّ و يستحيل الوصول:« و أتساءل و أنا أستيقظ متحرّرًا من ضغط الحلم فأحسّ بارتياح شديد و سعادة غامرة و كأنّني أزحتُ عن كاهلي جبالاً من الهموم: أثمَّة علاقة أو صِلة بين هذا الذي رأيته (..) و بين طلب صديقي بيع ساعته المطعَّمة بالماس في عمّان و رغبتي ألاّ أردّ رجاءه و توجّسي المكبوت،في الوقت نفسه، من أنْ يسبِّب لي ذلك أذًى أو شرًّا ؟! ».[4]

و إذا قارنّا موضوع الألوهيّة عند عماد الدّين خليل بمثيله عند سارتر ألفَينا الفرق بين الرّجلين كبيرًا بل التّباعد بين الأدبَين أكبر.وتوضيح هذا الأمر أنّ سارتر[5] قد أكّد في كتاباته أنّ الوجوديّة ليست فلسفة للتّدليل على وجود الله بل تستهدف إثبات أنه حتّى لو كان الله موجودًا لما تغيّر شيء و لما استطاع وجوده أنْ يُحدث أيّ تغيير.و قد أعلن صراحة بأنّ الوجوديّة ليست إلاّ جهدًا لاعتماد الإلحاد مبدأ ننطلق منه لتحقيق كلّ النّتائج الممكنة.ثمّ يختم قائلاً إنّ الوجوديّة لا تدفع الإنسان إلى غياهب اليأس القاتل أبدًا إلاّ إذا اعتبرنا أنّ عدم الإيمان بالله يأس و حينئذٍ يمكن القول بأنّ الوجوديّة تستقي من يأس مرير.و قد ظلّ سارتر،في عموم فنّه، وفيًّا لموقفه

1- الجوهر: و له معانٍ مختلفة منها « الموجود القائم بنفسه حادثًا كان أو قديمًا و يقابله العَرَض بمعنى ما ليس كذلك.و منها الحقيقة و الذّات.و بهذا المعنى يُقال: أيّ شيء هو في جوهره أيْ ذاته و حقيقته و يقابله العَرَض بمعنى الخارج من الحقيقة..».أمّا عند ديكارت « فهو الشّيء الدّائم الثّابت الذي يَقبل توارد الصِّفات المتضادّة عليه من دون أنْ يتغيّر كاللّون و الرّائحة و البرودة و الحرارة التي تتوارد على قطعة الشّمع فهي أعراض متغيّرة أمّا جوهر الشّمعة فدائم لا يتغيّر ».انظر التّهانوي- الكشّاف 1/ 602 و جميل صليبا- المعجم الفلسفي 1/ 424

2- المجموعة القصصية (كلمة الله) ص 74.و انظر قصة (التّحدي) ص 41 و قصة (السّاطور) ص 68

3- المجموعة القصصية (كلمة الله) ص 82

4- انظر الوجودية مذهب إنسانيّ ص 89-90

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2019

من الكون و العالم لصيقًا بنظرته للحياة و ما فَتئ يتغنَّى بقيم التّمرد[1] و الإلحاد.و يمكن استبانة هذا الأمر على لسان بطله،في مسرحيّة (الذّباب)[2] ، في هذا الحوار التّالي بين جوبيتر إله السّماء و الصّاعقة و الرّعد و بين أوريست الذي قتل أمّه و عشيقها انتقامًا لموت أبيه:

جوبيتر:ألستُ مَلِكك (...) من خلقك إذنْ ؟

أوريست: أنت و لكن ما كان ينبغي أنْ تخلقني حرًّا

جوبيتر: لقد وهبتك حرّيتك لتخدمني

أوريست: ممكن.و لكنّها انقلبت ضدّك و كلانا لا يستطيع فعل شيء

جوبيتر:حقًّا ؟ ألا تعلم أنّها بمثابة عُذر هذه الحرّية التي أنت مُستعبَد لها ؟

أوريست: أنا لست سيّدًا و لست عبدًا يا جوبيتر.أنا حرّيتي.و ما أنْ خلقتني حتّى قرّرت أنْ لا أكون مِلكك.

فما الذي نحصل عليه بعد هذه الموازنة بين أدب الرّجلين ؟ و ما الذي يحصل في أيدينا بعد ابتلاء الموقفين ؟

إنّ خلاصة ما تنتهي إليه هذه المقارنة هو التّأكيد على وجود تباعد كبير بل فراغ موحش بين الوَجد و الفَقد و الصَّفو و الكَدَر و الرّيّ و الظّمأ و الخصوبة و الجَدب.و هذا الفرق المهُول ليس فرقًا بين شخصيَّتين تنتميان إلى أدَبين مختلفين و إنما هو فرق بين تصوّرَين مختلفَين للإنسان و الحياة و غاية الوجود الإنسانيّ و هو بَون شاسع بين موقفَين من الكون و العالم متناقضَين.

2- العالم في قصص عماد الدّين خليل

العالم،كما سبق بيانه، هو كلّ ما سوى الله تعالى من الموجودات.و الموجود نوعان:الأوّل و هو الموجود الخارجيّ و هو كَون الشّيء في الأعيان أيْ أنه متّصف بالوجود خارج الذّهن و هو في هذه الحال متمتّع بوجود أصيل.الثّاني و هو الموجود الذّهني و هو ما كان متّصفًا بالوجود في الذّهن أيْ أنه متّصف بوجود ظلّيّ و ذلك الاتّصاف لا يكون إلاّ في الذّهن[3].و هذا الجزء من البحث يتناول الشّق الثّاني من العنوان و هو العالم في المجموعة القصصيّة (كلمة الله).و الحديث عن صورة العالم عند أيّ كاتب أو فنّان قد يُنْبئنا برؤيا العالم عنده و يُطلعنا،كذلك، على موقفه من الإنسان و الحياة.

أ-الإنسان: الإنسان في مجموعة (كلمة الله) ليس لونًا واحدًا بل هو ألوان و مراتب و مستويات.و هذا التّعدد ينشأ عنه علاقات مع العالم تقوم على أسس مختلفة دوافعها شتَّى و هي تنتهي إلى اتّخاذ مواقف مختلفة.و قد بَدا لي بَداء،بعد جمع للمادّة و تهذيبها، فجعلت هذه العلاقات قسمين اثنين: العلاقة مع الأهل و الأقارب ثمّ العلاقة مع النّاس.و في ما يَلي عرض لبعض هذه العلاقات و بيان لها.

-العلاقة مع الأهل و الأقارب: تقوم العلاقة مع الأهل في قصّة (الاستقبال) على الحبّ و الشّوق و الحنين.فالفتى الغائب عن أهله شهورًا طوالاً،في بغداد، يعود،اليوم، على مَتن القطار إلى الموصل مسقط رأسه.و لكنّ هذه العودة بما يكتنفها من طول مسافة و منغِّصات شتَّى و توتّر و أفكار و أحوال هي أشدّ عليه و أثقل مضافًا إليها شوقُه المقلق الذي يكاد يخطفه و يطير به.و أمام هذه الحال لا يَفْتأ الفتى يُمنّي نفسه و يسلّيها و يزيّن لها تحمّل الصّعاب و مداراة المنغّصات لأنّ ما تجده يوم اللّقاء و تحظى به عند الاستقبال أكبر

5- التّمرد: و قد عرّفه ألبير كامو بأنّه الحركة التي بواسطتها يثور إنسان ما ضدّ وَضعه المخصَّص له كإنسان لأنه ينكر غاية الوجود الإنسانيّ كما ينكر الغاية من الخَلق.انظر الإنسان المتمرّد ص 37

1- انظر *Les mouches p 234-235*

2- انظر أبا البقاء- الكلّيات ص 925 و التّهانوي- الكشّاف 2/1767-1768 و جميل صليبا- المعجم الفلسفي 2/ 442

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2019

من آلام الوحدة و البعد و المسافات: « و تذكّرت و قلبي يخفق كيف سأعوّض عن هذا الإحساس بالإهمال استقبال الأهل لحظة وصولي الدّار... »[1].إنّ موضوع الأهل و العائلة إنما يحيطه عماد الدّين خليل في هذه القصّة بعناية فائقة فيجعله مصدرًا من مصادر القوّة و المقاومة تأوي إليه الذّات دائمًا حين تَدهمها المتاعب و تحاصرها الآلام:« لا بأس..قلت في نفسي..فهناك ستجد الدّفء و الحنان..»[2].و العلاقة مع الأهل في قصص عماد الدّين خليل تقوم،كذلك، على أسس التّقارب و المشاركة و الحوار و ليس على أوهام التّباعد و الاستبداد و الانفراد: « غادرت إلى الموصل لزيارة زوجتي و أولادي و تحدّثت معهم عن التّفاصيل الجديدة و عرضت عليهم فكرة الانتقال إلى بغداد لكي أكون قريبًا منهم و من عملي في الوقت نفسه..»[3].و كذلك تقوم هذه العلاقة على تحقيق قيم التّمازج و الثّقة المتبادلة : « اتّصلت هاتفيًّا بزوجتي و أعلمتها أنّي سأضطرّ إلى المبيت في بغداد..»[4].و مزيّة هذه العلاقات و ما تقوم عليه أنها تُزيل الشّكوك و ترفع اللّبس و تطارد الوساوس و الهواجس و تسدّ الفجوات الطّارئة و تقوّي الصِّلات داخل العائلة و تؤكّد وحدتها و تجعل كلّ عضو فيها مسؤولاً عن حالها و راحتها في اليوم و الغد.

-**العلاقة مع النّاس**: العلاقة مع العالم و خصوصًا العلاقة مع النّاس لا تقوم،في قصص عماد الدّين خليل، على الصّراع أو العداوة و الشّنآن.و لا يوجد في المجموعة القصصيّة (كلمة الله) ما يدلّ على احتمال وجود هذه العلاقة و ما يضاهيها أو يُدانيها.و لا شكّ أنّ غياب مثل هذه العلاقة في الفنّ القصصيّ مدعاة للتّساؤل و التّفكير و ليس هذا الحيّز مكانه و أوانه.

في قصّة (اللّغز المغربيّ)[5]،و هي أكبر قصص المجموعة حجمًا، تقوم علاقة عبد العزيز لغزاوي المغربيّ مع عدنان العراقيّ على قيم الثّقة و التّفاهم و السّهولة و الوضوح.فقد كان كافيًا أنْ يقرأ عدنان إعلانًا في الصّحف يطلب فيه رجل أعمال مغربيّ شريكًا عراقيًّا ليجمع القَدر بين رجُلين متباعدَين في المسافة و الأرض و في الثّقافة و السّنين فتَتأسّس بينهما علاقة إنسانيّة عادت بالغُنم و النّفع على كليهما:«..دَهشت للسّرعة التي رحلت فيها رسالتي إلى الرّباط و عادت بالجواب..فَضَضت الغلاف على عجل..الرّجل المدعوّ عبد العزيز لغزاوي (...) سيطير إلى بغداد خلال أسبوع أو أسبوعين و سيتّصل بي في الموصل فَور وصوله لترتيب موعد اللّقاء و الاتّفاق على التّفاصيل..».و بعد كلّ خطوة و اتّصال كان التّردد يَنزوي و كانت الشّكوك تَنجاب: « أقفلت السّماعة و أنا أسْحب نفَسًا عميقًا وقلت في نفسي: إنّ الرّجل جادّ تمامًا..و ها هو يَصدق معي للمرّة الثّانية ».

و حين تتجاوز هذه العلاقة مرحلة التّردد و الشّك و الظّنون تنتقل إلى مرحلة أخرى فيها من الحميميّة و القُرب و التّعارف والتّعاطف[6] و الحديث عن الأذواق المشتركة و الأطعمة و الألوان و المشاركة و التّقاسم و البَوح و التّناجي و السّؤال عن الأهل و الأولاد و تبادل الدّعوات و الزّيارات...

1- المجموعة القصصية (كلمة الله) ص 9

2- المصدر السّابق ص 9

3- المصدر السّابق ص 32

4- المصدر السّابق ص 22

5- المجموعة القصصية (كلمة الله) ص 19-20 ، 25

6- التّعاطف: هو ظاهرة نفسيّة تقوم على مشاركة الآخرين في ما يشعرون به و له صور مختلفة نفسيّة و جسديّة.و قد قيل هو« اشتراك كائنين أو شخصين في مشاعر و وجدانات عن طريق التّأثير أو المحاكاة.و يطلق،أيضًا، على جاذبيّة يحسّ بها شخص تجاه آخر حتّى قبل أنْ يعرفه معرفة جيّدة ».و هذه الصّورة النّفسية للتّعاطف تكون مصحوبة بالوعي خلافًا للصّورة الجسديّة التي تقوم على مجرّد التّقليد.انظر جميل صليبا- المعجم الفلسفي296/1 و مجمع اللّغة العربية- المعجم الفلسفيّ ص 47

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2019

إنّ هذه العلاقة القائمة بين عبد العزيز لغزاوي و عدنان قائمة على السّهولة و التّفاهم و الصّراحة و الوضوح و من ثَمّ فإنّ كلّ خطوة فيها تُسلم إلى التي تَليها حتّى تبلغ تمامها و منتهاها.إنّ الذي يَلفت الانتباه عند عماد الدّين خليل،و كأنه في هذه القصّة يتبنّاه و يومئ إليه، أنّ العلاقات الإنسانيّة بناءَها و دوامَها و ما ينشأ عنها من تعاون و اتّفاق و ما تُثمره من تبادل و نفع كلّ أولئك لا يتأثّر أبدًا بالانتماء الجغرافيّ و بُعد الشّقة و لا يُعرقله اختلاف الثّقافة و فارق العمر.و لكنّ الذي يبني هذه العلاقات و يوثّقها و يَصونها و يحميها إنّما هو إحاطتها بسياج سميك من الثّقة المتبادلة و الصّراحة و الوضوح و إعمال القيم الإنسانيّة الأصيلة التي تجعل للوجود الإنسانيّ هدفًا و غاية و تعطي لسَعيه و عمله دلالات و معنى.

و بعد هذا العرض الذي تقدّم يقفنا هذا السّؤال: أليس من المبالغة و الشّطط أنْ يرسم القاصّ هذه الملامح لعلاقة إنسانيّة نادرة الوجود ؟ ألا يُسوّق عماد الدّين خليل لنموذج من العلاقات،في حياة النّاس، عزيز التّحقيق ؟ ثمّ..ألا يخشى القاصّ أنْ يحكم على فنّه بالبَوار و الكساد أو أنْ يوصف هو بالمثاليّ أو الواهم حين يحدّث النّاس عن علاقة تكاد تكون مفقودة في حياتهم ؟ و كيف يجوز التّرويج لمثل هذه العلاقة و تسويقها ؟

إنّ الإجابة على هذه الأسئلة و ما ينشأ عنها من مواقف و أفكار قد يطول و لكنْ اختصارًا للطّريق و انسجامًا مع طبيعة هذا البحث و مساحته يمكن الإجابة من زاويَتين.أمّا الزّاوية الأولى فإنّ هذه العلاقات الإنسانيّة التي يَعزّ وجودها في حياة النّاس حين يتحقّق تصويرها في عالم الفنّ فإنها تنتعش و تحيا بعد غُربة أو ذبول و تكتسب مكانة أخرى تجعلها موضوع عناية و اهتمام.أمّا الزّاوية الثّانية فإنّ الفنّان،حين ممارسته لفنّه، لا يلتفت أبدًا إلى الأفكار الخاطئة و لا يتساءل عن النّماذج الغائبة و لا يَأبه بالأساليب المغلوطة...فكلّ أولئك لا يزعجه و لا يَعنيه لأنّ الفنّ،و هذه إحدى وجوه تباعده عن العلم، هو عصارة معاناة الفنّان الشّخصية،في المقام الأوّل،وهو،أبدًا، إبداع و ارتياد و خلق جديد.[1]

و في قصّة « الوهم »[2] تقوم العلاقة مع النّاس على أساس مختلف مادّته هي الصّرامة و المراقبة و الشّدة و الضّبط حين يَقفنا عماد الدّين خليل أمام شخصيّة ذي النّون عبد الحميد مراقب الامتحانات الذي «لم تُفلت منه محاولة غشّ واحدة عبر خدمته الطّويلة بل لم يحْدث،و بمرور الوقت، أنْ سوّلت لطالب ما نفسُه بأنْ يغشّ في قاعة يراقب فيها ذو النّون!! أو يتولّى الإشراف عليها..».ذو النّون عبد الحميد لا يؤمن إلاّ بشعار واحد يردّده في بيته مع زوجه و أولاده و في عمله مع مسؤوليه و زملائه و هو لا يسأم من نشره و ترديده: (الوقاية خير من العلاج) و أفضل خدمة تقدّمها إلى النّاس،كما يعتقد، «..أنْ تقطع عليهم سُبل الإغواء..ترغمهم عل سلوك الطّريق المستقيم (..) حتّى لو كان أحدهم لا يؤمن بأيّ قيمة جادّة فإنه سيجد نفسه بسلطة الرّقابة الصّارمة مرغمًا على سلوك المحجّة...».ذو النون عبد الحميد شديد الاعتزاز بما حقّقه طوال نصف قرن من الخدمة و إيمانه ثابت كالجبال بأنّ رأيه هو الصّحيح و منهجه هو الصّواب و من ثَمَّ فهو لا يَسمح لأحد،يَغار منه أو يحسده، أنْ يناقشه في هذا الأمر أو يشكّكه فيه.و قد تغشاه مَوجة من النّشوة و الغرور فيحدّث نفسه مستعيدًا لحظات سعيدة تزيده ثقة بنفسه و اعتزازًا.و كيف لا : « و أنا أتذكّر البضعة و الأربعين عامًا التي لم تشهد حالة غشّ واحدة في قاعة أقف فيها و قد تمركزت في عيني كلّ قدراتي الحسّية و الذّهنية..و لم يعد يخترقني ثَمّة شيء في العالم عبر ساعات الامتحان...».

ذو النّون عبد الحميد يعاني،هذه الأيّام، القلق الشّديد لأنّ همًّا واحدً كبيرًا يَسكنه و يُرهقه فينشط له و لا يَأبه لغيره و هو « أنْ أُكمل نصفَ قرن من الخدمة و ألاّ تكون صحيفتي عبر نصف القرن هذا قد عَلقت بها ذرّة واحدة من غبار..».و أكبر ما يخشاه ذو النّون هو البَغتة التي تُفلت من رقابته أو اللّدغة التي تَفجؤه و تهدم حلمه الكبير: « كنت أحسّ أنّ عليَّ بذل جهد استثنائيّ لأنّ لدغة

1- انظر في وجوه اختلاف العلم عن الدّين عليّ عزّت بيغوفيتش- الإسلام بين الشّرق و الغرب ص 139-167

2- المجموعة القصصية (كلمة الله) ص 54-59، 67- 68

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2019

الأفعى قد تأتي في اللّحظة الأخيرة و من حيث لا يتوقّع إنسان...». هذا هو الأمر الكُبّار الذي يأكل أعصابه و هو لا يقدر أنْ يحتمل عاقبته: «..تُرى لو حدث و أنْ وقع المحذور أيكون بمقدوري أنْ أُزيل مرارته عبر سِني العمر المتبقّية ؟ ».و هذا هو الأمر الجَلَل الذي يهتمّ به ذو النّون و يَغتمّ و هذه هي المعاناة التي يَصْلى بنارها.و كلّما اقترب موعد امتحان الرّياضيات و الإنجليزية ازدادت مخاوفه وتعاظم توتّره: «..و عاد الهاجس المقلق لكي ينشب أظافره الحادّة في جملتي العصبيّة التي بَدا عليها التّوتر و الإعياء لأوّل مرّة منذ خمسين عامًا...».و لتحقيق هذا الأمل الكبير و تجنّب هذا المحذور الأكبر لا يَهدأ ذو النّون عبد الحميد و لا يَفتأ من ترديد شعاراته المألوفة أو المملولة و توزيع أوامره هنا و هناك و حضِّ زملائه على اليقظة و تذكيرهم بنصائحه أو صمّامات الأمان كما يسمّيها: « هناك في الحقيقة منظومة من الأفعال و ردودها لدَى الطّلاب و إذا أحطتم بأبعادها النّفسية و المادّية قضيتم على الفتنة في مهدها..».

إنّ مجموع هذه العلاقات التي تنضح بها قصّة « الوهم » و هي المراقبة و المتابعة و الشّدة الصّرامة و اليقظة و الضّبط و ما ينشأ عنها من استفزاز للخلايا و انتباه للأعصاب و استحضار للمواهب و بعث للطّاقات و مضاعفة للبذل و استفراغ للجهد و مداولة للعطاء...كلّ أولئك لم يشفع لذي النّون عبد الحميد مراقب الامتحانات الصّارم صرامةً و صاحب شعار: (الوقاية خير من العلاج) الشّديدِ مع نفسه و مع النّاس و الذي لم يُلطِّخ سجلّه النّظيف بنقطة غشّ واحدة سوداء مدّة خمسين عامًا.و إنّ القدر قد شاء،و مشيئتُه أكبر، أنْ يكتشف ذو النّون أنّ الاختراق،كما يسمّيه، الذي كان يتوجّسه و يخشاه قد حدث فعلاً و أنّ الغشّ الذي كان يطارده و يَأباه قد حلّ قريبًا من داره بل نزل بساحته و أنّ وَهمه كان أكبر من فَهمه و أنّ القدر كان أنفذ من مراقبته و أسرع من يقظته و أنّه قد أُتِي من الوهم الذي قاده و ما هداه: « لقد كنت واهمًا..».

إنّ عماد الدّين خليل في هذه القصّة،كما يبدو، لا يستهين بقيم الصّرامة و الجدّية و المراقبة و المتابعة و اليقظة و الضّبط و فاعليّتها و جدواها.و لكنه أراد تبليغ أمر آخر خلاصته أنّ النّظرة الثّاقبة للحياة و الفهم العميق للطّبيعة الإنسانيّة يقتضيان إعمال قيم أخرى إلى جانب هذه القيم التي يَنشط لها ذو النّون و يتبنّاها و تشغيل أفكار أخرى تَحوط العلاقات الإنسانيّة و تصونها و يكون من ثمارها ضمان السَّير الحسن لهذه العلاقات و تحقيق نفعها و دوام سهولتها و سلاستها.و ينبغي الإشارة،قبل الانتقال عن هذا الجزء، إلى أنّ قصّة « الوهم » لها علاقة بأمر آخر سبقت الإشارة إليه و هو ظاهرة الغَيب في قصص عماد الدّين خليل.و لعلّ مناسبة أخرى تجيء،في قابل، تتولّى إيضاح هذا الأمر إضاءة وافية و بيانَه.

و في « مهمّة صعبة »[1] لا نكاد نبتعد كثيرًا عن أجواء القصّة السّابقة إذْ ينقلنا عماد الدّين خليل إلى علاقات أُخَرَ قوامها التّوجس والخوف و اليقظة و الحذر.في « مهمّة صعبة » يكون القاصّ في موقف صعب و بين خَيارين صَعبين:أحدهما أنْ يستجيب طلبَ أحد أصدقائه فيأخذ معه إلى عمّان ساعة مطعَّمة بحجارة الماس يبيعها هنالك.أمّا الآخر فهو أنْ يرفض هذا الطّلب،لأسباب وجيهة، بعد أنْ أبدَى موافقة عليه من قبل.و الذي يجعل هذا الموقف صعبًا ما ينشأ عنه من عواقب و نتائج: فالخيار الأوّل قد يسبِّب له المتاعب: « و قد يُلحق بسمعتي ضررًا و يَدينني بأنّي من تجّار السّوق السّوداء(...) و سيكون فرصة لتدمير سمعتي في بلدي..فها هو ذا المفكّر الفلانيّ يتحوّل إلى سمسار!! ».أمّا الخيار الثّاني فنتيجته أنْ لا يفي بوعده الذي وعده و يتنكّر لكلمته فيخسَر صديقه.إنّ هذا الموقف الصّعب الذي يعانيه القاصّ كما لا يعانيه أحد سواه يجد حلّه في عالم الغيب و تحديدًا في رؤيا يراها يستأنس بها فتخلّصه من عِبئه و شدّته و تؤيّده في خياره و موقفه.إنّ هذه القصّة،رغم بساطة حَدثها، تجعلنا نستحضر مواقف صعبة،عشناها أو سمعنا عنها، شبيهة بهذا الموقف يمكن تلخيص صعوبتها في هذه الجملة: كيف يمكن للإنسان أنْ يحافظ على نفسه و سمعته و مجموع القيم التي يتبنّاها و أصبح يُعرف بها و أنْ يحافظ،في الوقت نفسه، على وُدّ أصدقائه و وجوب مساعدتهم ؟ و بصورة أخرى: كيف يمكن للذّات

1-المجموعة *القصصيّة (كلمة الله)* ص 75، 80

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2019

أنْ تذهب بعيدًا في تعاملها مع العالم و تواطئها معه مع المحافظة،في الوقت عينه، على سمعتها و قيمها و أفكارها ؟ و بأسلوب مركّز أوضح: كيف تتعامل الذّات مع العالم حين تشعر بالتّهديد و الخطر قادم مِن قِبله ؟

إنّ خلاصة « مهمّة صعبة » يمكن صياغتها في هذه المعادلة الصّعبة: كيف يمكن المحافظة على الذّات و إ ثبات الوجود في وسط هذا العالم المائج و في خضمّ الزّعازع و حين العواصف و التّحديات ؟ و هذه مهمّة صعبة كذلك.و لئن كان عماد الدّين خليل قد وجد حلاًّ لمشكلته في الاستغاثة بعالم الغيب و التّحصن به،كما هو حاله في عموم قصصه، فإنّ كثيرين غيره قد يخبطون خَبط عشواء و لا يجدون هذا الحلّ أو شبيهه.

و بعد هذا العرض الخفيف لنماذج من القيم و العلاقات مع العالم يُدركنا هذا السّؤال: ما هي طبيعة هذه العلاقات ؟ و ما هي طبيعة الشّخصيّات القصصيّة الفاعلة داخل هذه الشّبكة من العلاقات ؟

إنّ شخصيّات عماد الدّين خليل تنتمي إلى العالم انتماءً حقيقيًّا و هي شخصيّات تتمتّع،في عمومها، بالإرادة و الوعي و التّصميم و الحضور[1].و قد أهّلتها مجموع هذه الأوصاف لأنْ تثبت ذاتها و تحقّق وجودها و تتعامل مع العالم تعاملاً سهلاً واضحًا يقوم على التّواصل و الحوار و تبادل المصالح و الأفكار و حبّ السّعي و إتقان العمل و حبّ المغامرة و الاكتشاف و التّشارك في الطّعوم و الميول و التّلاقي في الألوان و الأذواق و التّفاؤل و الأضواء و استقبال الحياة كما هي بحلوها و مرّها و التّكيف[2] مع أوضاعها الصّعبة و ظروفها القاهرة...

و إنّنا حين نقارن عالم عماد الدّين خليل و شخصيّاته ذات الفاعليّة و الحضور بشخصيّات سارتر في (الغثيان) يُذهلنا الفرق العظيم بين تصوّرَين للحياة متناقضين.فعالم سارتر،في هذه الرّواية، هو العُطلة و الرّكود و الظّلمة و الانقطاع و غياب الأمل و الأضواء و فَجاجة الذّوق و شُحوب الألوان و اليأس في الغد المغلّف بالتّشاؤم.و الغثيان هو الشّعور بالقيء و لكنّ له معانيَ أُخَر لصيقة بمعناه الأوّل،أو هي تابعة له، و هي الضِّيق و الضَّجر و النّفور و الاشمئزاز.و سارتر باختياره لهذا العنوان لم يَكُن بعيدًا عن مجموع هذه المعاني.

و توضيح هذا الأمر أنّ الغثيان إذا كان هو الشّعور الحادّ بالقَيء الذي يُعْجل صاحبَه و يدفعه إلى الاستفراغ و إبعاد كلّ الأجسام الغريبة و طرح الموادّ الضّارة عن الجسم و تخليصه منها لإراحته و شفائه فإنّ روكنتان و هو بطل رواية (الغثيان) الذي يَمقت وجوده و يراه فارغًا من أيّ معنًى يسلك السّلوك نفسه فيلجأ إلى النَّأي بجانبه و الابتعاد عن هذا العالم الذي يكرهه و لا يَقبله بل يَمقته و يزدريه محاولاً الانقطاع عنه فكريًّا و روحيًّا و جسديًّا.و في (الغثيان)[3] نصوص كثيرة يعبّر بها روكنتان عن انقطاعه عن العالم بقوله: « أنا أعيش وحيدًا تمامًا.لا أكلّم أحدًا أبدًا.لا آخذ شيئًا و لا أعطي شيئًا ».و يصوّر روكنتان شعوره بالغثيان بقوله: « لم يكن الغثيان بداخلي:إنني أحسّه هناك على الجدار و على حِمالات السِّروال و في كلّ مكان مِن حولي.إنه يشكّل شيئًا واحدًا مع القهوة.أنا من كان بداخله ».و حين يشتدّ الأمر و يذوب هذا الغثيان في صاحبه فيصبح حالته الطّبيعية أو حين يذوب الإنسان الوجوديّ في هذا الغثيان

1- الحضور: هو نقيض الغَيبة و هو نوعان:حضور مادّي هو وجود الشّيء بالفعل في مكان معيّن و حضور معنويّ أو ذهنيّ و هو كَون صورة الشّيء موجودة في الذّهن يدركها إدراكًا مباشرًا أو نظريًّا.و عند الجرجانيّ،نقلاً عن محيي الدّين بن عربي، هو « حضور القلب بالحقّ عند غَيبة عن الخلق ».انظر جميل صليبا- المعجم الفلسفي 1/478،436 و التّعريفات ص 275

2- التّكيف: في البيولوجيا هو التّغيير الحاصل في بناء الكائن الحيّ و وظيفته يجعله قادرًا على المحافظة و الإبقاء على جنسه.و في علم النّفس الاجتماعيّ هو مجموع التّغير الحاصل على سلوك الفرد و آرائه و مواقفه و الذي يجعله أكثر انسجامًا مع محيطه و مجتمعه.انظر المجمع اللّغويّ- المعجم الفلسفي ص 54 و جميل صليبا- المعجم الفلسفي 1/362-363

1- انظر Sartre – La nausée p 19, 36, 178

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2019

فتَغيب المسافات بين الذّات و الموضوع و تختفي المعالم و الحدود و تتلاشى الأبعاد و الأمارات-حينئذ يصبح الإنسان الوجوديّ هو المرض نفسه: « لم يفارقني الغثيان و لا أعتقد أنه سيفارقني قريبًا.و لكنّي لم أَعُد أُكابده أو أُعانيه.إنه ليس مرضًا و لا أزمة عابرة.إنه أنا ».

ب-**الطّبيعة**: الطّبيعة في المجموعة القصصيّة (كلمة الله)[1] هي إحدى الموجودات الجميلة التي لا يمكن للبصيرة و الأبصار أنْ تَعشُوَ عنها أو أنْ تتنكّر لجمالها.و الذي يزيدها جاذبيّة و جمالاً و يضاعف من شأنها ارتباطُها بالدّيار و مَرتع الطّفولة و مسقط الرّأس: «..ثمّ ما يَلبث ضوء النّهار أنْ يكشف لي في المدَى مُنحنيات الموصل و روابيها التي بدأت تتلقّى،و لا رَيب، الكلمات الأولى من غزل الرّبيع فتتنفّس بالخضرة و الجمال و العطاء...».و حينئذ تصبح الطّبيعة مكانًا ذا دلالة و شأن تنتمي إليه الذّات و تتباهى به و تعتزّ بانتمائها إليه فتتقاسم مع النّاس خصوصيّته و جماله: « سأعود إليكما إنْ شاء الله بعد يومين أو ثلاثة لأصطحبكما إلى الموصل و أُريكما ربيعها الجميل..».

و كذلك تقوم العلاقة مع الطّبيعة على التّعارف و التّعاطف:«..و قلت في نفسي:لو كانت الرّحلة في النّهار لكان لي شأن آخر مع الملل و الانتظار.فعبر النّافدة يمكن أنْ أُنشئ،كعادتي، علاقة ما مع الطّبيعة و الأشياء و الموجودات و حينذاك قد تمضي السّاعات دون أنْ أشعر بها ».و في هذه الحال تصبح الطّبيعة كائنًا حيًّا شبيهًا بالأقارب و الأصدقاء الذين تطمئنّ إليهم النّفس و ترتاح في معيّتهم فتجالسهم و تحاورهم و تتبادل معهم المصالح و المعاني و العواطف و الأفكار.

إنّ الطّبيعة عند عماد الدّين خليل هي غِبطة النّفس و مُتنزَّه الرّوح و مَسرح العيون.و هي،أيضًا، مصدر من مصادر القوّة ترتدّ إليه الذّات لمغالبة ما أَلمّ بها من ضيق و شدّة و احتقان أو ما غَشيها من سأم و مَلل و طول طريق و انتظار.و ليس بخافٍ أنّ هذه العلاقة الجميلة التي يرسمها عماد الدّين خليل للطّبيعة،في قصصه، إنّما استقى معناها و استمدّ مغزاها من التّصور الإسلامي الذي يجعل الكون و العالم،بما فيه الطّبيعة و مكوّناتها، كائنات حيّة تَلهج بذكر الله و تسبّح بحمده و لا تَملُّ،عَوضُ، من الإمداد و العطاء والفَيض و الإشراق.

ج-**الحياة الدّنيا**: الحياة الدّنيا ليست ممجوجة في (كلمة الله) و ليست مُزدراة بل إنّ إكسيرها ليَسري في عروقها بقوّة و في أعضائها.و إنّ أوّل ما يَلفت انتباه القارئ في هذه المجموعة أنّ قصصها تضِجّ بالحركة و السّعي و الجهد و العمل.

ففي قصّة (اللّغز المغربيّ)[2] تسير الأمور بسرعة كبيرة بين صدور الإعلان،في الصّحف، و لقاء عدنان لعبد العزيز لغزاوي: « كتبت رسالة موجزة و وضعتها في البريد » « بعد أقلّ من شهر جاءني الجواب » « بعد أيّام قلائل دقّ الجرس » « سأسافر إليه ظُهر اليوم نفسه » « تلقّيته بالأحضان و تبادلنا القبلات و كلمات التّرحيب ».ثمّ يتّفق الرّجلان على مباشرة العمل في الحين: « فلنتوكّل على الله يا عدنان فإنّ خير البرّ عاجله ».إنّ التّباعد بين الرّجلين في الزّمان و المكان إنّما اختصرته الحركة و جعل اللّقاءَ متحقّقًا بينهما هذا النّزوعُ الكبير إلى السّعي و الجدّ و العمل.

و كذلك تَفيض شخصيّات عماد الدّين خليل بحبّها الكبير للحياة و المغامرة و الاكتشاف و هي لا تُفوّت فرصة تُخرجها من سجن الكآبة و حصار السّأم و وَطأة الملل «..جاء هذا الإعلان فرصة لكسر الحصار و محاولة الاكتشاف من جديد ».و ليس تقدّم السّن مانعًا لسَعيها أو معطّلاً لحركتها « ما أثار دهشتي أنّ الرجل مُوغل في العمر إلى حدّ ما و أنه يستقبل العقد السّابع لكنه يملك حيويّة ملحوظة..».و من مظاهر الحياة الدّنيا و ممارستها أنّ الزّواج،و هو رباط ذو مسؤوليّة و تكاليف، لا يقف دون تحقيقه تقدّم السّن:«

2- المجموعة القصصية (كلمة الله) ص 8- 11، 37

1- قصّة (اللّغز المغربيّ) في المجموعة القصصيّة (كلمة الله) ص 19- 40

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2019

سأتزوّج عمّا قريب..».و لا يَصدّ عنه فارق العمر ما دامت اندفاعة الحياة[1] حاضرة و آثارها سارية: «..أنتم أيّها الجيل المخضرم أشدّ تشبّثًا بفرص الحياة منّا نحن الشّباب المساكين..».

هذه هي صورة الحياة الدّنيا في مجموعة (كلمة الله) و هذه هي مظاهرها: الحركة الدّائبة و حبّ السّعي و العمل و مطاردة اليأس و الملل و حبّ المغامرة و الاكتشاف و التّنقل و الأسفار و التّفنن و الجمال و القيام على الأهل و الأولاد و التّمتع بالطّعام و الشّراب و سائر المتَع و اللّذات...

ليس في قصص عماد الدّين خليل،إذنْ، ما يدلّ على ازدراء القاصّ،أو ازدراء شخصيّاته، للحياة الدّنيا أو تبرّمهم منها لأنّ جميع هذه الشّخصيّات تؤمن بأنّ هذه الحياة هي هِبة الله الكبرى التي لا تُردّ و نعمته التي لا تُضاهَى و هي تشعر بوجوب عَيشها و ممارستها و الامتلاء بها و الاحتكاك بأوضاعها و معاناة أحوالها لأنها فرصتها الوحيدة لصناعة حاضرها و بناء مستقبلها و إثبات ذاتها و تحقيق وجودها.

فإذا ذهبنا نقارن صورة الحياة عند عماد الدّين خليل بصورتها الأخرى في فنّ العبث[2] و خصوصًا عند صامويل بيكيت فاجأنا التّباين بين الصّورتَين بل صَدمنا التّباعد بين التّصورين.و توضيح ذلك أنّ صامويل بيكيت مَسكون،في فنّه، بهاجس ثقيل و مَعنيّ بجهد واحد و هو تصويره للحياة على أنها سجن كئيب وعذاب لا ينتهي أو عقوبة لا تُطاق و كأنه مرسَل ليقنع العالم بأنّ هذه الحياة لا تستحقّ اهتمامنا و لا تستحق أنْ تُعاش.و هذا التّصوير فيه من التّطرف ما لا يَخفَى و من الانحراف ما هو جَليّ بل هو من خداع الذّات « فالكاتب يجلس في مقعده المريح و يكتب عن رؤياه للعالم كما لو كان يَنطق بإنجيل ثمّ إنه يصدّق نفسه كالفيلسوف.و هو يميل إلى تقديم ردود الفعل الطّبيعية المزاجيّة التي تتولّد لدَيه نحو الحياة و كأنما هي نتيجة بحث و تمحيص دقيقَين للكون ».[3]

د-السّأم و الملل: السّأم و الملل،في قصّة (الاستقبال)[4] شعور إنسانيّ محض و هو يتوزّع صفحاتها بنِسب متفاوتة و أنصبة ومقادير.وقد يَندسّ هذا الشّعور في الزّوايا و يَقبع في المنحنيات أو قد يتسلّل إلى النّفس في غفلة من صاحبها أو على كُره منه و رغمًا عن إرادته.و هذا الشّعور بالسّأم و الملل قد يكون لحظة عابرة: «..و قلت في نفسي: لو كانت الرّحلة في النّهار لكان لي شأن آخر مع الملل و الانتظار...» كما قد يكون لحظة لا مناص منها: «..فليس ثَمّة شيء إذنْ..ليس ثَمّة ملاذ من الملل و الانتظار..».و قد يكون لحظات جاثمة ثقيلة على النّفس تَقتلها و لا تُحييها: «..و كان الملل و الفراغ قد بدآ يتسرّبان إلى عظامي و لم يَعد ثَمّة ما يمنحني الفرح اليوميّ والتّشبّث بالأشياء كما كنت في بدايات شبابي..».

و لكنّ الحياة قد تَهب الإنسان فرصًا سانحة تخرجه من سجن الملل الكئيب و وطأته الشّديدة: « تذكّرت الملل و الفراغ و فقدان طعم الأشياء..و الممرّ الضّيق بين الشّباب و الكهولة و قلت في نفسي:لكَم أنت محظوظ يا عدنان..ها هي ذي الفرصة تجيئك دون أنْ تبذل جهدًا للبحث عنها..».و في كلّ الأحوال فإنّ هذا السّأم و هذا الملل ليس كابوسًا يأكل الذّات و هو ليس عذابًا مُقيمًا يخنق الأنفاس ويمزّق الأعصاب.و لكنّما هو ملل و انتظار ناشئ مِن بطء حركة القطار و تطاول المسافات أو هو ناجم مِن شَوق مُقلق يكاد يخطف صاحبه

2- اندفاعة الحياة:و يُقصد بها « قوّة الحياة الأصليّة التي تنتقل من جيل مِن البذور إلى آخر بواسطة كائنات عضويّة تامّة تؤلّف همزة الوَصل بين تلك البذور ».و هي علّة التّغيرات التي تتجمّع و تتراكم لإبداع الأنواع الجديدة.واندفاعة الحياة،عند برغسون، تَعني مصدر الحياة في تطوّرها و تشعّبها.انظر جميل صليبا- المعجم الفلسفي 154/1

3- العبث:وعي مأساويّ بلا معقولية العالم و لامعقوليّة المصير الإنساني.و يُعنى هذا الأدب بتصوير قيم السّأم و الملل و اللاّمعنى التي تلفّ الكون و العالم.و انظر: La Grande Encyclopédie 1/49

4- كولون ولسن- المعقول و اللاّمعقول في الأدب الحديث ص 127

1- المجموعة القصصية (كلمة الله) ص 10- 12، 19، 24

2- كولون ولسن- المعقول و اللاّمعقول في الأدب الحديث ص 127

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2019

فيطير به إلى أهله و ذويه الذين غاب عنهم أشهرًا معدودات.و هذا السّأم و الملل قد يكون ناشئًا،أيضًا، مِن دُلوف المرء إلى مرحلة من العمر يودّع فيها حيويّته أو يكاد و تَخفُت فيها حركته و تَذوي جلَبته و تتخافت فرحتُه و تَنزوي دهشتُه و يفقد فيها طعم الأشياء الأوّل و بنَّتها الأصليّة.

و الانتظار،في قصص عماد الدّين خليل، ليس بعيدًا عن الشّعور بالسّأم و الملل: « الحمد لله..ها أنت تجد أخيرًا من يشاركك الانتظار و لن تبقى وحيدًا منعزلاً بعد الآن..».ففي هذا المقطع نجد أنّ الانتظار و هو عبء على النّفس و ضغط على أعصابها و هو،في الوقت نفسه، انقطاع عن الحركة و الحياة بصورة ما- هذا الانتظار يمكن للذّات أنْ تتحمّله و تتجاوز آثاره أو تتجنّب ما ينشأ عنه من عِلل و أعطاب بوجود الله تعالى و بالاستئناس بمعيَّته.فالانتظار إنما يكون،هنا، في معيّة الله تعالى خالق الزّمان و المكان و مع العالم لا خارجه.و حين تتحقّق الذّات الإنسانيّة بالحضور الإلهيّ و تطمئنّ إلى معيّته مضافًا إليه حضور العالم الذي تتقاسم معه المصالح و الحياة و تستوعب حقيقته و مقتضياته فإنّ الانتظار يكون،حينئذٍ، وضعًا طبيعيًّا أو مرحلة عاديّة تُسلم إلى ما بعدها و لا يكون أبدًا سيفًا مُصلتًا على الذّات أو سجنًا ضيّقًا يعوِّق حركتها و انطلاقها أو مرضًا يدمّر طاقاتها و يُتلف أعصابها.

و بهذه الإيحاءات القويّة استطاع عماد الدّين خليل أنْ يتجاوز مجموع القيم الكالحة التي سوّق لها صامويل بيكيت في مسرحيّته (في انتظار غودو) و في مجموع فنّه أيضًا.و قد بلغت كتاباته حدًّا من التّشاؤم لا يُضاهَى و درجة من العبث و اللاّمعقول غير مسبوق إذْ هو مَعْنِيّ،في أغلب أعماله، بإقناعنا بأنّ شخوصه « يشعرون بأنّهم كمرضى الأسنان الذين نَسِيَ طبيب الأسنان أمرهم فظلّوا ينتظرون في قاعة الانتظار »[1].ففي مسرحيّة (في انتظار غودو) يصوّر صامويل بيكيت الانتظار لَعنةً ملازمة لشخصيّة فلاديمير و استراجون اللّذين يعيشان الآلام تحت وطأة السّأم و الملل و اللاّجدوى و الفراغ و يتطلّعان إلى مجيء غودو ليُنقذهما من هذا البأس الشّديد.و *تنتهي المسرحيّة و لا يجيء غودو و لا نحصل منها إلاّ على شيء واحد:الانتظار.*

الانتظار الذي لا جدوى منه و لا أمل من ورائه و لا نفعَ.فغودو لم يَأْتِ أمسِ.و لم يأتِ اليومَ.و أغلب الظنّ أنّه لن يأتيَ غدًا.و حينئذٍيستحيل الانتظار وضعًا طبيعيًّا لصيقًا بالشّخصيتين.و ليس بخافٍ أنّ غودو الذي ينتظره البَطلان هو هذه النّجدة التي لا تصل و الإسعاف الذي أبطأ أو هو هذا الخلاص بَعيد الحدوث الذي ينتظره الإنسان من الخارج أو من عالم الغيب[2]

إنّ الانتظار و السّأم و الملل،في قصص عماد الدّين خليل، ليس شبيهًا بذلك السّأم و الانتظار الذي تَنضح به مسرحيّة بيكيت و ليس هو مشتقًّا منه و لا هو قريبًا من معانيه.و سبب الفرق بين اللّونَين أنّ صامويل بيكيت يعاني انقطاعًا[3] عن الكون و انقطاعًا عن العالم و الحياة في حين نجد أنّ عماد الدّين خليل قد عصمه تصوّره الإسلاميّ من الوقوع في هذه الدّياجير و وهبه القدرة على التّعايش مع الكون و العالم و التّعامل مع الأوضاع الخاصّة و التّكيف مع الحالات الطّارئة التي تَثقل على الإنسان،أحيانًا، حين تحيط به من كلّ جانب فتشوِّش فكره و تُعوّق حركته و تَهَق انطلاقه.و إنّ هذا التّصور،بهذه الأوصاف التي سبقت و بأُخَرَ صِنْوانٍ قد يُؤتي

1- انظر كولون ولسن- المعقول و اللاّمعقول ص 122 حاشية 1 و مجموعة من المؤلفين- مسرح العبث ص 124 و Pierre mélèse - Beckett p 36

2- أمّا انقطاعه عن الكون فهو يعترف بأنّه لم يكن لديه،في يوم ما،عواطف دينيّة و هو لا يُخفي سخريّته اللاّذعة من الدِّين و المتديّنين فكلّ ذلك،عنده،هو مَضْيَعة للوقت و مَلل.أمّا انقطاعه عن العالم فمن مظاهره صمته الطّويل و انطواؤه و حبّه للعزلة و الاختفاء.و قد كان عنوان منزله في باريس سرّاً محفوظًا.و انظر Pierre mélèse - Beckett p 136 ,152

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2019

أصحابه،أيضًا، القدرة على مصاحبة هذه المواقف الصّعبة و الأوضاع المزمنة و الحالات الحادّة بل ترويضها و التّحكم فيها وتجاوزها.و هذا الأمر لا تستطيع أنْ تحقّق بعضَه أو مَثيله كلّ التّصورات الأرضيّة و لو كان بعضها لبعض ظهيرًا.

إنّ خلاصة ما ينتهي إليه الفِكر بل زبدة ما يُسرع إليه الخاطر هو الجزم و التّأكيد أنّ مجموع أحاسيس السّأم و الملل حين تكون في إطارها الطبيعيّ فإنها لا تدلّ،البتّة، على تمزّق أصاب الشّخصية الإنسانيّة و لا تكون،أبدًا، تعبيرًا عن شذوذ أَعْطبها أو دليلاً على حالة من ضياع الإنسان و انقطاعه عن الكون و العالم.إنّ الشّعور بالسّأم و الملل أحاسيس إنسانيّة محضة: فمَنْ مِنَّا لم تَأسره هذه الأحاسيس مرّة واحدة في حياته أو مّرات ؟ و مَن مِنَّا لم يتلبَّسه السّأمُ و يسكنه الملل و يَحتوِه الفراغ لحظة واحدة،في عمره، أو لحظات ؟ و مَن مِنَّا لم يكن ضائقًا بوجوده أو بوضعه و ضَجرًا بعالمه في حالة معيّنة أو في حالات ؟ إنّنا جميعًا،نحن البشرَ، قد وقفنا موقفًا عبثيًّا ما في حياتنا و إننا جميعًا لا نَسْلم من مطاردة أحاسيس السّأم و الملل و اللاّجدوى و الفراغ.و قد تكون هذه الأحاسيس حالاً طبيعيًّا و وضعًا مفهومًا حين تكون حافزًا إلى سلوك نوعيّ أو دافعًا إلى وعي جديد فتكون،حينئذ، سببًا فعليًّا و وسيلة ناجعة لإخراج الإنسان من تفاهة مرتبته و إنقاذه من ضياع ذاته.و لكنّ هذه الأحاسيس لا تكون أبدًا « حالة طبيعيّة » أو « وضعًا مفهومًا » إذا هي أخذت حجمًا زائدًا في اهتمامات الحياة الإنسانية.و كذلك لا تكون موقفًا مفهومًا حين تصبح هي غاية الوجود الإنسانيّ و غاية جهده المتواصل و غاية هذا الكون و العالم.

هـ- الموت: الموت ظاهرة كبرى ملازمة للأحياء و الموجودات يتساوى أمام حكمه البشرُ جميعًا و لكنهم يظلّون مختلفين في موقفهم منه و في طبيعة شعورهم به.و موضوع الموت،في الآداب و الفنون، قد يهيّئ للباحث مناسبة للوقوف على رؤيا العالم عند الفنّان أو الأديب و استبانة موقفه من الحياة و الكون.

و إنّ الموت في المجموعة القصصيّة (كلمة الله)[1] لعماد الدين خليل ظاهرة عاديّة و أمر واقع يتعامل معه النّاس تعاملاً مختلفًا لعظمه و شدّة وطأته و لكنهم يظلّون،أثناء نزوله و بعد وقوعه، متّصلين بالحياة و بحركتها مرتبطين بصخبها و ضجيجها و مؤمنين بسعيها و كدّها.فقد يجيء الموت موعظة و ذكرى أو قد تُعيد المرءَ إليه أوضاع يحياها و أحوال تتغشّاه: « و حاصرني إحساس قاس بالاختناق (..) و لست أدري لمَ تذكّرت لحظة تغييب الجسد في التّراب..عقب الموت..دسّه فيه و إهالة الرّكام عليه ».و في قصّة (الاستقبال) يكون موت حسن البزّاز عميد الشّرطة مصيبة نزلت على أهل الفتى.و قد بلغ هَول هذه الفاجعة و وَقعها الشّديد حدًّا صَرف العائلة و أنساها استقبال ابنها بل أذهلها عن كلّ أمر ذي أهمّية و بال.

فالموت و حضوره في هذه القصّة،كما يصوّره عماد الدّين خليل، تتصاغر أمامه كلّ الاهتمامات الكبرى و تتضاءل حين نزوله و في زحمة مقتضياته كلّ عناية أخرى و لو عظُمت و يتراجع أمام وطأته كلُّ فرح أو بهجة أو استقبال.و لكنّ اتّصاف الموت بهذه الشّدة و الوطأة و تحلّيه بهذه الهَيبة و الجلال و بَغتَته و فُجاءته كلّ أولئك لا يُخرج النّاسَ عن شعورهم السّويّ و لا يَأفكهم عن موقفهم المتّزن و لا يَتشوّش الأمرُ عليهم فتسوء رؤيتهم للحياة و ينقطع انتماؤهم إلى العالم فتُظْلم أفكارهم و تَدْلهمّ معانيها.

فما الذي جعلهم يقفون من الموت هذا الموقف البديع ؟ و ما الذي خفّف،إذنْ، من هَول هذه الفاجعة عندهم ؟ و ما الذي لطّف من آثارها في نفوسهم ؟

إنه الحضور الإلهيّ الذي يَكلؤهم باللّيل و النّهار فيستشعرون لطفه و يُحسّون رعايته و يصاحبون آثارها: « و سمعتهم يردّدون: لا حول و لا قوّة إلاّ بالله...»، « إنّا لله و إنّا إليه راجعون..».فأمّا العبارة الأولى فهي اعتراف بالضّعف أمام شدّة الفاجعة و عدم القدرة و الاحتمال

1- المجموعة القصصية (كلمة الله) ص 12-13، 15-37،34،18

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2019

و رضًى بقضاء الله و استمداد للقوّة منه و الصّبر و المصابرة لتجاوز آثار النّازلة.و أمّا الثّانية فهي تذكير بوحدة المصير و المآل و حتميّة الرّجوع إلى الله.

و قد رسم عماد الدّين خليل،في قصصه، صورة أخرى للموت جديرة بالعرض،في هذا المقام، و لا يمكن طيّها أو تجاوزها لنُدرتها و جمالها و عمق دلالتها.في قصّة (اللّغز المغربيّ) و في زحمة السّعي الجادّ للفوز بأفضل الصّفقات و تحقيق الأرباح يفاجئ الرّجل المغربيّ شريكه عدنان العراقيّ بنيّته في زيارة مقبرة الشيخ معروف و هنالك يشير إلى بقعة خالية فيها طالبًا منه أنْ يشتريها له و بأيّ ثمن! إنّ عبد العزيز لغزاوي المغربيّ حين نزل بغداد لم يَكن هدفه التّجارة و تحصيل الأموال و عقد الصّفقات و لكنّما غايته صفقة واحدة كبرى هي عنده أجلّ و أكبر: « صفقتي الكبرى هي هذه!! إنني أحلم بأنْ أُدفن هنا يا عدنان..».

إنّ عبد العزيز لغزاوي ذا السَّبعين و ذا الثّروة و الوَفرة و البَنين مِلؤه الحيويّة و الأمل يَفيض حركةً و نشاطًا يحبّ الأسفار و التّنقل و الاكتشاف و هو مقبل على الزّواج و الارتباط و مستمتع بالحياة الدّنيا و ملاذّها...إنّ هذا الرّجل السَّبعينيّ بهذه الملامح و هذه الجاذبيّة و الأوصاف *يَرنو إلى الدّار الأخرى و يتأهّب لها تأهّب العريس لليلة عُرسه و هو مستعدّ للقاء الموت و يتطلّع إليه مستعجلاً خاتمته كأنّه يُسابق أجله!*

فأيُّ صورة للموت يرسمها عماد الدّين خليل في هذه القصّة ؟ و كيف اصطنعها و من أين استوحاها ؟ ثمّ..أيُّ لفظ مهما سَما يملك رسم هذه الصّورة ؟ و أيُّ تعبير مهما عَلا قد يدّعي الدّنوّ من معناها أو ملامسة مغزاها ؟ إنّ هذه الحال تصويرَها و اكتناهَها لا تستطيعه كلّ القوالب و الألفاظ و تعجز عن إدراك بعضه أو نصفه كلُّ المعاني الجاهزة و الكلمات لأنّ الرّؤيا،هنا، أكبر و أوسع وأجلّ و إذا اتّسعت الرّؤيا ضاقت العبارة: « دهشتُ لطلبه و وجدتني للحظات قبالة المفارقة الحادّة بين الحياة و الموت...بين الكدح البشريّ..و التّكاثر بالأموال و الأشياء...و بين الانسحاب المفاجئ إلى التّجرد و التّلاشي..و هممتُ بأنْ أقول شيئًا...».إنّ الموت في (كلمة الله) لا يَسلب الحياة الدّنيا زينتها و لا يَنْضو عنها خُضرتها و هو ليس كابوسًا يُنغّص على النّاس لذّتهم و يحرمهم مُتعهم فيصنع العبث و اللاّمعقول في حياتهم.ففي أيّ تصوّر يبلغ النّاس هذا المستوى السّامق من الاختلاط بالحياة الدّنيا و زينتها و التّملؤ منها و التّعامل مع مقتضياتها و الاستمتاع بلذّاتها و المحافظة في الوقت نفسه على مستويات عُليا من الشّفافيّة و الرّوحانيّة و التّجرد و الانطلاق ؟

إنّ الذي حقّقه عماد الدّين خليل في قصصه،و قد نجح فيه، هو إرادته أنْ يُقاسمنا نظرته للحياة و تصوّره للموت و أنْ يهيّئ لشخصيّاته القصصيّة مناسبة جميلة و هي الجمع بين الدّنيا و الآخرة و الحياة في العالَمين معًا و القيام بمقتضياتهما في سهولة و يُسر.و كأنّ هذين العالَمين اللّذين يشعر كثير من النّاس بتباعدهما بل بتنافرهما يسيران جنبًا إلى جنب و كأنّهما قد عقدا العزم على المصالحة و الوئام.و هذا الأمر ظاهرة أخرى في فنّ عماد الدّين خليل محوجة إلى إضاءة و بحث و استقصاء.

فإذ أردنا أنْ نقارن هذا الموقف الفريد من الموت و هذه النّظرة المثلى للحياة،في قصص عماد الدّين خليل، بنظيرها في الأدب الحديث فماذا نحن واجدون ؟ليس من المبالغة القول بأنّنا،بعد عقد هذه المقارنة، لا نجد إلاّ شيئًا واحد يتجهّمنا و لا نصادف إلاّ معانيَ كالحة تُفزعنا: الجَدب ثمّ الجدب ثمّ الكَدر و الانقطاع.و لْنستمعْ إلى أوجين يونيسكو،و هو أحد كتّاب العبث و اللاّمعقول، حين يقول: « لقد خُلِقنا لكي نكون خالدين و مع ذلك نموت.الأمر مُخيف و لا يمكن أنْ يُحمَل محمل الجدّ ».[1] و كذلك يَتبع خَطوه أو يَقتفي خَبطه ألبير كامو[2] حين يقول: « ما دُمْنا سنموت فليس لأيّ شيء معنًى ».

1- انظر مجموعة من المؤلّفين- مسرح العبث ص 504-505

2- انظر عماد الدين خليل - مدخل إلى نظرية الأدب الإسلامي ص 159

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2019

إنّ خلاصة ما يمكن أنْ يُقال في موضوع الموت و الحياة، كما تناولهما عماد الدّين خليل، إنه ليس هناك فوق الأرض إلاّ تصوّر واحد يملك أنْ يهيّئ للنّاس مناسبة الجمع بين الحياة الدّنيا و الآخرة في زواج جميل بديع و يُقدّم لهم فرصة نادرة للقيام بتكاليف الحياة ومقتضيات الموت بهذه الرّوعة و العظمة و الجمال.ليس هناك إلاّ تصوّر واحد يحقّق به البشر هذه الصّورة الإنسانيّة المثلى و يَبلغون به هذه المستويات العُلى.ليس هناك إلاّ تصوّر واحد كفيل بهذا المشروع زعيمٌ بهذا الأمر و هو قادر عليه يحقّقه و لا يدّعيه يملكه و لا يَستجديه ألا و هو التّصور الإسلاميّ للكون و العالم و الإنسان و الحياة.

خاتمة:

و بعدُ: فهل استطاع هذا البحث و صفحاته ذوات العدد أنْ تستبطن هذه المجموعة القصصيّة و تُحيط بها خبرًا ؟ و هل نجح هذا البحث في إعطائنا صورة ما عن هذا العمل الفنّي و رسم ملامح صاحبه و اكتناه عالمه و أكوانه و ابتلاء مشاربه و هواجسه ؟ الحقّ أنّ القارئ لهذه المجموعة يخرج بانطباع واحد كبير و هو أنّه أمام لون من الأدب أصيل ذي إضافات نوعيّة لا تُدفع و لا تتقنّع و أنّ له طعمًا خاصًّا و بنّة متميّزة.فمن أين جاءه،إذنْ، هذا التّميز و هذه الخصوصيّة ؟ هل هي الأدوات الفنّية التي يتوسّل بها القاصّ ؟ هل هو التّصور الذي يَصدر عنه و يَستقي منه ؟

أعتقد أنّ هذا التّميز منشؤه من هذين الجانبَين كليهما.و لكنّي أحبّ،في هذا المقام، أنْ أقف عند هذا التّصور الذي يَستقي منه عماد الدين خليل في قصصه و هو التّصور الإسلامي للكون و العالم و الإنسان و الحياة.و يقوَي الاعتقاد،عندي، أنّ التّصور الإسلاميّ،و هو تصوّر قاهر مهيمن، ذا الإيحاءات العميقة و القيم و الألوان الجميلة قادر إذا تهيّأت له الطّاقات الفنّية التي تستوعبه و المعاناة الكبيرة التي تستبطنه أنْ ينشئ أدبًا إنسانيًّا راقيًا تتفيّأ النّفوس المكدودة بظلاله و يصنع فنًّا إنسانيًّا هو نسيجُ وحدِه يحقّق المتعة و الفائدة كليهما و يضيف إلى أعمار هذه الإنسانيّة المتعبة أعمارًا أخرى تحظى فيها بفرصة سانحة فتذوق معاني جميلة و عواطف قويّة شتَّى و تفوز بالنّعمة الكبرى التي لا مثيل لها حين تعيش في تناغم و انسجام و وئام مع الكون و العالم.

قائمة المصادر و المراجع العربيّة

1- ابن سينا- منطق المشرقيّين و القصيدة المزدوجة في المنطق.منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النّجفي.قم.إيران

2- الأصفهاني- المفردات في غريب القرآن.دار المعرفة.ط.السّابعة.بيروت لبنان.2015

3-أبو البقاء أيّوب بن موسى الحسيني الكفوي-الكلّيات.معجم في المصطلحات و الفروق اللّغوية.قابله على نسخة خطّية و وضع فهارسه عدنان درويش و محمد المصريّ.مؤسّسة الرّسالة.ط.الثّانية.بيروت.لبنان.1998

4- التّهانوي محمد عليّ-كشّاف اصطلاحات الفنون و العلوم.الجزء1،2.تقديم و إشراف و مراجعة رفيق العجم.مكتبة لبنان ناشرون.ط.الأولى.1996

5-الجرجاني عبد القاهر كتاب المقتصد في شرح الإيضاح.الجزء 1.تحقيق كاظم بجر المرجان.منشورات وزارة الثقافة و الإعلام.1982

6-الجرجاني عليّ بن محمد الشّريف-التّعريفات.طبعة جديدة.مكتبة لبنان.بيروت.1985

7- جميل صليبا-المعجم الفلسفيّ.الجزء 1،2.دار الكتاب اللّبناني.بيروت.1978

8- سارتر-الوجودية مذهب إنسانيّ.قدّم له كمال الحاج.دار مكتبة الحياة.بيروت

9- علي عزّت بيغوفيتش-الإسلام بين الشّرق و الغرب.تر محمد يوسف عدس.مؤسّسة النّور الكويتيّة.ط.الأولى.1994

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2019

10- عماد الدين خليل- مدخل إلى نظرية الأدب الإسلامي.مؤسسة الرسالة.ط.الأولى.بيروت.ط.الأولى.1987

-المجموعة القصصية (كلمة الله).دار ابن كثير.دمشق.سوريا.2006

11-كامو- الإنسان المتمرّد.تر نهاد رضا.منشورات عويدات.ط.الأولى.بيروت.1963

12- كولون ولسن-المعقول و اللاّمعقول في الأدب الحديث.تر أنيس زكي حسن.دار الآداب. بيروت.

ط.الرابعة.1978

13-مجمع اللّغة العربية بمصر-المعجم الفلسفيّ.الهيئة العامّة لشؤون المطابع الأميرية.القاهرة.1983

14--مجمع اللّغة العربية بمصر-المعجم الوسيط.الجزء 1،2.دار الفكر.ط.الثّانية

15- مجموعة من المؤلّفين-مسرح العبث.ترجمة لأربع مسرحيّات لصامويل بيكيت،أوجين يونسكو،إدوار آلبي و جان جيني مع دراسة لمسرح العبث و اللاّمعقول.الهيئة المصرية العامّة للتّأليف و النشر.1970

قائمة المصادر والمراجع الأجنبيّة

1- Jean Paul Sartre-La nausée.éditions Gallimard.France.1938

- Les mouches. éditions Gallimard.France.1947

2- Larousse -La grande encyclopédie.Volume 1,8.Librairie Larousse.Paris. France.1971

3- Pierre Mélése- Beckett.Seghers.3eme édition.Paris.France.1969

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2019

قراءة في الأدب النسوي الجزائري المعاصر (جميلة زنير وفاطمة العقون أنموذجا)

أ.خالدي وليد. جامعة طاهري محمد بشار. الجزائر

Reading in the contemporary algerian feminine literature for djamila Zenir and Fatima Al Agoun

Khaldi walid/ Tahri Mohamed University, Béchar, Algeria

Abstract

Feminist discourse constitutes an identifying mark between past and current Arabic contemporary scientific letters. Such a phenomenon, nowadays, is a universal stamp established widely by post-modernist trends, starting from Nietzsche's criticism to Jacques Derrida's deconstruction. It has reshaped human culture patterns through discussion, interaction, elevating values of pluralism and difference by way of emphasizing the marginalized, ostracized, excluded and neglected, and restoring all these as conscious essences that have their own shares in molding human history. This has been eased by means of altering the pyramidal hierarchy based on antagonist dichotomies which live on superiority principles.

In the light of this situation, the developed ideas and discourses brought with them new insights for creative works which facilitated the emergence and diffusion of new models of Algerian literature dealing with profound issues of form and content hitherto banned and forbidden. Amidst these conditions, the so-called "feminist literature" stood in front of patriarchal authority.

This research paper aims at surveying main appearances of post-modernist aspects in novels written by three Algerian women authors: Jamila Zenir's " Asabi' Al Itiham ", Fatima Al Agoun's " Aziza ". These authors took the woman as a main corner stone of their novels' architecture which built its details out of stripping off actual living world, yelling the unsaid and revealing all forms of injustice, repression, oppression, suffer and tragedy endured by women in our modern world.

Key Words:

feminist literature, Post-modernism, post-modernist feminine literature, male dominance.

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2019

الملخص:

يشكل الخطاب النسوي في أدبيات العلم المعاصر العربي علامة فارقة بين الماضي والحاضر، حيث اكتست هذه الظاهرة في وقتنا الراهن طابعا كونيا ساهمت في تأكيده وبروزه على نطاق واسع أفكار ما بعد الحداثة (**post-Modernité**) بداية مع النقد النيتشوي، ومرورا بتفكيكية جاك دريدا، لعيدا تشكيل أنساق الثقافة الإنسانية عبر خاصية الحوار والتفاعل، والإعلاء من قيم التعدد والاختلاف؛ بالتركيز على المهمش والمنبوذ والمبعد والمهمل، وإعادة الاعتبار له كذات واعية لها سهمها في رسم التاريخ الإنساني، عن طريق قلب التراتب الهرمي، المبني على تلك الثنائيات الضدية المنطوية على مبدأ المفاضلة، ومن هذا المنطلق، حملت هذه الأفكار والمقولات معها رؤية جديدة للإبداع، سمحت بانتشار وذيوع نماذج أدبية جزائرية جديدة تمس جوهر الشكل والمضمون،كانت فيما مضى تأخذ سمات المحظور والممنوع؛ ليقف هذا الذي اصطلح على تسميته " بالأدب النسوي " في وجه سلطة الذات البطريكية الأبوية.

وعلى هذا الأساس، نسعى من خلال هذه الورقة البحثية -العمل على- رصد أهم تجليات ما بعد الحداثة انطلاقا من استعراض روايات لكاتبات جزائريات، رواية " أصابع الاتهام " لجميلة زنير و " عزيزة " لفاطمة العقون، حيث اتخذن من موضوع المرأة اللبنة الرئيسة في بناء معمار رواياتهن المجترحة لتفاصيلها من خلال تعرية الواقع المعيش، وفضح المسكوت عنه؛ بإبراز كل أشكال الظلم والقمع والقهر والمعاناة والمأساة التي تواجهها المرأة في هذه الحياة.

الكلمات المفتاحية: الأدب النسوي- ما بعد الحداثة- تجلياتها في الكتابة النسوية- الهيمنة الذكورية.

مقدمة:

إن من بين الدوافع التي أفرزت في وقتنا الراهن ما يسمى بالأدب النسوي مرحلة ما بعد الحداثة (**post-Modernité**)، حيث شكلت هذه الأخيرة انزياحا دلاليا، وثورة معرفية عن المعايير والقيم المكرسة، والأنماط الثقافية السائدة التي تعالج الفن والأدب، والتي أرسى دعائمها المشروع الحداثي القائم على مركزية الذات، والمتمثل في الوحدة والانسجام والتطابق والهوية والحقيقة، ومن هذا المنطلق، فإن ما بعد الحداثة بهذا التصور تنضوي على ذلك النقيض الذي ينزع نحو التعددية والاختلاف ذي الطابع الانفتاحي المتحرر من كل قيد أو نسق مغلق هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى مطية لتوجيه مجموعة من الأسئلة التي هي بمثابة مراجعة حضارية ومساءلة شمولية، تروم إعادة النظر في كل المسلمات والتصورات الذهنية، والمقولات المركزية التي نهضت على أساسها قيم ومبادئ الحداثة، مما يسمح بشكل أو بآخر إلى ظهور كتابة مختلفة مضادة، وأدب مناهض تبرز ملامحه على صعيد الشكل والمضمون، استجابة للمتطلبات الراهنة.

وانطلاقا من هذا الاعتراف، فقد استوعبت الكتابة النسوية الجزائرية هذا التحول والذوق الفني المختلف، الذي طال موجة الفكر الغربي المعاصر، واستطاعت من جرائه التعاطي مع إشكالياته وأطروحاته مانحة حضورها بشكل لافت للنظر، ضمن خارطة الإبداع الأدبي العربي سواء على المستوى الداخلي أو الخارجي، مفضية بذلك إلى تحقيق طفرة نوعية متجاوزة أمام الوضع الثقافي البطريكي ذي النزعة الأبوية المتعالية، لذا أضحت مهمتها منوطة بكسر جدار الصمت واختراق حواجزه، متخذة من الكلمة سلاحا، بالحفر في النواة الأصيلة التي تمارس فعل الاستبداد والقهر الإنساني، وهو ما يجعل من هذه الكتابة جسرا يساهم في فضح وتعرية النظم الثقافية السائدة وخطاباتها الرسمية المتسلطة التي تقيم تمايزا بين المركزي والهامشي من خلال البناء الهرمي التراتبي، لكي تعيد

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2019

للتجربة الإنسانية توازنها عبر ممارسة براغماتية تتيح للطرف الآخر (الأنثوي) الدخول في سلم الحضارة أو التاريخ البشري، برسم صورة واعدة للمستقبل، وبمنظورات جديدة، تقوض صرح النموذج والمعيار المعتاد.

وعلى هذا الأساس، فالإشكالية المطروحة تتجلى على النحو التالي: التساؤل عن ماهية الأدب النسوي (المصطلح والمفهوم)، وأين تكمن علاقة ما بعد الحداثة بالأدب النسوي في الفكر العربي المعاصر ؟ وما هي تجلياته في السرد النسوي الجزائري المعاصر ؟.

1-ماهية الأدب النسوي (المصطلح والمفهوم):

مصطلح الأدب النسوي من المصطلحات التي ما فتئت تستأثر باهتمام الباحثين والدارسين في أدبيات الخطاب النقدي العربي المعاصر، وقد شكل هذا التعاطي في إطاره العلمي مجالا معرفيا خصبا يطرح على طاولة النقاش والحوار، مما ساهم بشكل أو بآخر إلى صعوبة الإمساك بتلابيبه كونه مفهوما أضحى من أكثر المفاهيم شيوعا ودورانا على الألسن، بين المهتمين والمنخرطين في ميدان النقد والأدب والفكر بصفة عامة على اختلاف مشاربهم وتوجهاتهم، وانتهت في آخر المطاف السجالات إلى تعدد المسميات هذا من جهة، ومن جهة ثانية بين مؤيد ورافض، ويمكننا تلمس هذه الحقيقة انطلاقا من الكتابات المتعددة والمختلفة للنقاد، التي ملأت الساحة الثقافية.

وفي ذروة هذا النشاط، فقد دأب بعض الباحثين والدارسين العرب إلى استخدام كلمة " الأدب النسوي " والبعض الآخر فضل تسمية " أدب المرأة " وفريق قرر أن يرسو على " أدب الأنثى " إلا أننا في هذا السياق، لا تهمنا المسميات بقدر ما نروم استخلاص المعنى العام للمفهوم، واستنادا إلى ذلك، حري بنا في هذا المقام أولا استعراض جملة من الآراء ووجهات النظر كنافذة نطل من خلالها على المفهوم في حد ذاته بغض النظر عن الجدل الدائر حول التسمية، للتعرف على فحواه وتبيان معانيه ودلالاته، وفي هذا الصدد، نحن إذن إزاء منظورات وتصورات نقدية متعددة، وسنكتفي هنا برصد بعض النماذج التي تعرضت له. وفي هذا السياق تشير يمنى العيد إلى " أن مصطلح الأدب النسائي يفيد معنى الاهتمام وإعادة الاعتبار إلى نتاج المرأة العربية الأدبية وليس عن مفهوم ثنائي أنثوي ذكوري"[1] وعليه فالمبرر الذي تقدمه الناقدة يمنى العيد في هذا الطرح، ضرورة الالتفاف والاهتمام بالنتاج الأدبي للمرأة العربية بعيدا عن كل توصيف وتصنيف، الذي يصعد من حجم المعاناة، ويزيد من وتيرة الصدامات وبؤر التوتر، والمسوغ في ذلك العمل على تفكيك هذه الثنائية الضاربة بجذورها من منظورها في عمق الميتافيزيقا، والأمر لا يختلف بصورة أكبر إذا ما عرجنا على الناقدة غادة السمان، حيث تقول في هذا الشأن " حينما يولد العمل الأدبي لا نسأل: ولد أم بنت، وإنما نسأل: مبدع أم غير مبدع..."[2] وهي بهذا الرفض المبني على التمايز والاختلاف تناقض الفكرة المجترحة للعنصرية بشتى أشكالها، وتحررها من هذه الدونية والرؤية الضيقة من خلال تبيان مواطن الاختلاف والتمايز.

كما أن هذا الفهم السابق يتماشى وينساق ضمنيا مع ما ذهبت إليه بعض الكاتبات بلا هوادة في مختلف أنحاء الوطن العربي، عندما أظهرن عدم رغبتهن في المسائل التي خاض فيها الدارسون في الأوساط الثقافية، الرامية إلى معادلة التصنيف وموضعتها في صيغتها المكتملة، وذلك بما لا يتناسب مع أرائهن في الموضوع، وحاولن مصادرة هذه الفكرة بنبرة واحدة تشي بالرفض وعدم قبولها، وفي هذا الشأن نستحضر ما قاله الناقد يوسف وغليسي " وعلى الضفة الجزائرية، نسمع أصداء للصرخة (السمانية) (نسبة إلى غادة السمان) تردد الرفض لهذه القسمة الأدبية الضيزى رفضا بالإجماع الذي لا أدل عليه من تلكم الندوة الأدبية التي عقدها عبد العالي رزاقي مع خمسة أصوات أدبية نسوية من الجزائر (زينب الأعوج، ربيعة جلطي، إلهام بورابة، حياة غمري، نصيرة بن ساسي) ...وقد

[1]- يمنى العيد، الرواية العربية (المتخيل وبنيته الفنية)، دار الفارابي، بيروت- لبنان، ط1، 2011م، ص 137.

[2] - غادة السمان، القبيلة تستوجب القتيلة، منشورات غادة السمان- بيروت، 1981م، ص 317

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2019

أجمعت المشاركات فيها على أن ليس هناك أدب رجالي وآخر نسائي)"[1] إلا أن يوسف وغليسي في هذا الصدد لم يكتف بهذا العرض فقط، وقدم تبريرا مفاده أن أغلب الأصداء الصارخة الرافضة لهذا التصنيف، يمكن إرجاعه إلى الوضع المفارق بين الحاضر والماضي، ومنشأ هذه الإشكالية يرجع بصورة عامة إلى العامل التاريخي الضارب بجذوره في القدم، وعلى حسب قوله" يمكننا أن نلتمس أعذارا شتى للأجيال السابقة من الكاتبات في رفضهن للمصطلح، إذا أخذنا ذلك الرفض في سياقه التاريخي؛ ذلك أن المرأة في غمرة سعيها الجارف إلى المساواة مع الرجل، يتعين عليها أن تزيل كل العقبات والحواجز التي تعينها وتعرفها وتصنفها في سياق اجتماعي استثنائي، ومن تلك العقبات مصطلح (الأدب النسوي) الذي بدا لبعضهن خطوة تصنيفية أولى على درب التصفية الفكرية الذكورية والوأد الثقافي "[2].

ومن زاوية أخرى، ولعل ما يسترعي الاهتمام، تلك الأصوات الرجالية والنسائية التي لم تول التسمية أية أهمية وراحت تخوض في قضايا المرأة وتقف إلى جنبها، وتعايش همومها وتقر بأحقيتها في ممارسة نشاطها بكل حرية، من خلال الإطاحة بالعقلانية الشاذة بكل قيمها ورموزها وتصوراتها المتجسدة في النزعة المحافظة، والمستمدة من العادات والتقاليد الراسخة التي كونها النموذج البطريكي الأبوي، وتجلت هذه الظاهرة الثقافية المنافحة في العديد من المواقف والصور، وتمثلت في أشكال إبداعية وسعت من دائرة الاهتمام سواء على مستوى الذكورة أو الأنوثة، وعلى هذا الأساس، يقول صالح مفقودة " ولا تزال الأقلام الداعية إلى تحرير النساء تؤكد نفس النداء، نجد ذلك فيما تكتبه نوال السعداوي من مصر، وفاطمة المرنيسي من المغرب، وزينب الأعوج في الجزائر وفاطمة أحمد إبراهيم من السودان. كما نجد أصواتا رجالية تساند قضية حرية المرأة وتتبناها كمحمد بنيس في المغرب، والأعرج واسيني في الجزائر "[3].

وتماشيا مع هذا التصور، نجد محمد طرشونة يعرف الرواية النسوية بالتعريف الآتي " الرواية النسوية هي رواية ملتزمة تحمل رسالة تتمثل في الدفاع عن حقوق المرأة، وقد تتجاوز المطالبة بالمساواة بين الرجل والمرأة إلى إثبات التفوق والامتياز، وفيها لهجة نضالية في أسلوب خطابي في أغلب الأحيان "[4].

أما الخالد كورنيليا فيرى في مفهوم النسوية ذلك الأدب الحامل لقيم التعدد والاختلاف في بعده الحضاري، وخاصيته الإنسانية في صورتها المتكاملة ضمن نسق فكري، يغير من نظام الأشياء، ويؤثث لمواقف تحيلنا لا محالة إلى نظرة تنقلنا من الرؤيا الأحادية الدغمائية إلى نظرة أكثر شمولية بمعناها الجذري و العميق، وهي رؤيا تعود في مجملها إلى مساءلة الأنظمة المغلقة المؤسسة على الهويات المكتملة، والتي نستشف من ملامحها إعادة تفسير العالم، وبهذا تجعلها أقدر على تخطي الحدود وتجاوزها، في ظل انهيار القيم المكرسة، ومن هنا فإن منحى هذه الرسالية كما يؤكد " لا تقتصر على كونه مجرد خطاب يلتزم بالنضال ضد التمييز الجنسي، ويسعى إلى تحقيق المساواة بين الجنسين، وإنما هي أيضا فكر يعمد إلى دراسة تاريخ المرأة، وإلى تأكيد حقها في الاختلاف، وإبراز صوتها وخصوصياتها، وبشكل خاص إلى المطالبة بإعادة التفكير جذريا في جميع بنيات المجتمع السائدة، بناء على الشروط الاجتماعية والطبقية والثقافية والعرقية المختلفة "[5].

---

[1]- يوسف وغليسي، خطاب التأنيث (دراسة في الشعر النسوي الجزائري)، جسور للنشر والتوزيع- الجزائر، ط1،2013م، ص 31.

[2]- يوسف وغليسي، المرجع نفسه، ص 34.

[3] - صالح مفقوده، المرأة في الرواية الجزائرية، دار الهدى للطباعة والنشر- الجزائر، ط1، 2003م.ص 16.

[4]- محمود طرشونة، نقد الرواية النسائية في تونس، مركز النشر الجامعي-تونس، ط1، 2004م، ص 5.

[5]- الخالد كورنيليا:(الكفاح النسوي حتى الآن. لمحة عن النظريتين النسوية الأنجلوأمريكية والنسوية الفرنسية). مجلة الطريق، بيروت، لبنان، العدد:2، السنة 1996م. نقلا عن جميل حمداوي، نظريات النقد الأدبي في مرحلة ما بعد الحداثة، ص 157.

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2019

وبخلاف هذا الرأي، وردا على المطارحات السابقة، فإن مصطلح الأدب النسوي منهم من يراه يكتسب مشروعيته النقدية عندما يتعلق الأمر بأسس المواضيع أو المضامين التي يطرحها ويثيرها داخل بنيات الواقع المعيش، والتي تدور محاورها حول موضوعة المرأة والمشكلات التي تعترض سبيلها، ولا سيما في حيز الثقافة الكلاسيكية، ولا أدل على ذلك ما أشار إليه الباحث حسام الخطيب، وفي هذا يقول " تثير المصطلحات الدراجة مثل " الأدب النسائي "، و " أدب المرأة " كثيرا من التساؤلات حول مضمونها وحدودها، وفي الأغلب تتجه الأذهان لدى سماع مثل هذه المصطلحات إلى حصر حدود هذا المصطلح بالأدب الذي تكتبه المرأة، أي بتحديده من خلال التصنيف الجنسي لكاتبه لا من خلال المضمون وطريقة المعالجة ويترتب على ذلك أن تكون الأهمية النقدية لمثل هذا المصطلح ضئيلة جدا، اللهم إذا نطوى مفهومه على الاعتقاد بأن الإنتاج الأدبي للمرأة يعكس بالضرورة مشكلاتها الخاصة، وهذا هو المسوغ الوحيد الذي يمكن أن يكسب مصطلح " الأدب النسائي " مشروعيته النقدية "[1].

كما يتفق الناقد جميل حمداوي ضمنيا مع هذا الرأي قائلا " يتميز الإبداع الأنثوي - الذي يتخصص النقد النسائي في رصده قضية وفنا ومقصدية- بحضور الأنا، والاسترسال في استعراض تجارب الذات في صراعها مع نفسها أو مع الموضوع، والإغراق في العواطف الانسيابية، والميل إلى التخييل الذاتي، واستحضار المذكر باعتباره طرفا نقيضا يمكن التعايش معه من جهة أو الصراع معه من جهة أخرى، واللجوء إلى اللاشعور وتيار اللاوعي لتفتيق الأحاسيس الداخلية، والاهتمام بالعواطف والمشاعر الذاتية الشعورية واللاشعورية، والحديث عن الأسرة والزواج والطلاق والظلم الاجتماعي، والثورة على الظلم السياسي والاقتصادي والثقافي والعرقي والتاريخي الذي يمارس ضد المرأة "[2] فإن مثل هذه الرؤيا للإبداع الأنثوي من قبله، يجعلها كتابة تبحث عن مقاسها وشكلها المناسب، ومضمونها المرتقب، وهو أول باعث يضعها في خارطة المشهد النقدي ويكسبها مشروعية في الحقل التداولي المعرفي، بما تكابده من صعاب، ومهام تضطلع باستزراع الوعي، يشي بنزعة وجدانية تبرز من خلاله الأنا المتمردة، التي تقف في وجه الآخر اللامتساوي من وجهة نظر تفاعلية، تتوخى إقامة واقع يمنحها خصوصية وفرادة، توسع من سلطة النموذج الجاهز، بل وتتعداه إلى آفاق جديدة كانت فيما مضى مقفلة، وأكثر من ذلك تجعلها تسير جنبا إل جنب مع إبداع الرجل، بوصفها تجربة تؤسس لواقع إنساني يوسع من مناطق ومجالات التفكير.

2-علاقة ما بعد الحداثة بالأدب النسوي في الفكر العربي المعاصر:

لا شك أن عامل المثاقفة يلعب دورا بارزا في تطور مجالات المعرفة المتنوعة، باعتبارها النواة الأساسية التي من جرائها تتحرر الأمم من تخلفها وجهلها، وتساهم في مد جسور الحوار، والانفتاح على الآخر، ويمكن رصد هذه التحولات عن طريق إفراز أعمال ذي مضامين جديدة، يتم بموجبها التخلص من التقاليد البالية والعادات الراسخة والهويات الجامدة؛ وتدخلها ضمن روح الحضارة الإنسانية بمظاهرها المعرفية والثقافية، أو المعنوية والمادية، وعلى ضوء هذا، فإن الملامح الحاسمة لظهور فكر ما بعد الحداثة، يعود في الأصل إلى الفيلسوف الألماني فريدريك نيتشه(Nietzche)، حينما قلب موازين الفكر الفلسفي رأسا على عقب، متجاوزا الطرح الإبستمولوجي الكلاسيكي للحداثة، وبهذا التصور الجديد الذي ينظر للمعرفة من وجهة نظر مختلفة، ساهم في إنتاج ثقافة مغايرة، أفضت إلى تشكيل انعطافة حقيقية، داخل النظم المعرفية السائدة، وأضحت في الوقت ذاته علامة فارقة في تاريخ الثقافة الأوربية، ومن هنا " فقد شهدت فلسفة نيتشه، إعادة بعث وتنشيط، خصوصا في الفكر الفلسفي المعاصر، الذي عمل على هدم وتقويض مجمل طوباويات الأنوار، ومشاريع الحداثة بعناوينها المختلفة: كالعقلانية، التقدم، التنوير، وهو ما جعل منها أرضا معرفية خصبة

[1] - حسام الخطيب، حول الرواية النسائية في سوريا، وزارة الثقافة- دمشق، 1915م، ص 79.

[2] - جميل حمداوي، نظريات النقد الأدبي في مرحلة ما بعد الحداثة، شبكة الألوكة، ط1، 2015م، ص 158. 2015/05/25 www.alukah.net .

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2019

للدرس والتحليل، أو المساءلة والتشخيص "[1] وقد مثل هذا التوجه سمة بارزة في الكتابة النسوية الجزائرية المعاصرة، فأضحت أفكارا لها قابلية التنزيل على أرض الواقع، عبر قراءة منتجة تتميز بطابعها السجالي في ساحة الثقافة العربية، ولا شك في أن هذا الانتقال يؤسس لوعي أنثوي يساهم في تحديث الفكر نحو الأشياء والمواقف والذوات، وبعبارة أخرى يمكننا أن نقول " أصبحت الجينيالوجيا المعاصرة، جينيالوجيا الأفكار والقيم والمذاهب والتيارات الفكرية، لا تكتفي أثناء دراستها للخطاب وتفكيكها إياه، بالنفاذ إلى مضامينه ومعانيه، بل تتجاوز ذلك، إلى محاولة القبض على شروط وجوده على ما هو عليه، أي على ما يكمن وراء إنتاجه من حوافز وملابسات وظروف خاصة... وشروط خارجية سواء نظر إلى تلك الشروط الخارجية على أنها بنية اجتماعية واقتصادية وتاريخية، أو على أنها تجليات للاشعور نفسي تعبر عن دوافع غريزية..."[2] كما لا يمكننا في هذا السياق أن نغفل عن الدور الذي اضطلعت به فلسفة الاختلاف في توجيه الفكر الغربي، وقد كشف عن هذا التصور الأساسي في إطاره العام الفيلسوف الفرنسي جاك دريدا(**j.Derrida**)، ، وقد كان لهذه الأفكار بالغ الأثر في الحركة الأدبية النسوية في الجزائر، حيث أفادت هذه الأخيرة بشكل كبير، من النقد التفكيكي الدريدي في سياق نقده للميتافيزيقا الغربية المبني على تلك الثنائيات الضدية التي تعلي من الأول وتمنحه الأفضلية على حساب الثاني، مثل: خير/شر، ذكر/أنثى، حضور/غياب... وهذه " الأقطاب المتضادة لا تقف ككيانات متساوية ومستقلة ولكن ينظر دائما إلى الكلمة الثانية في كل زوج من هذه النقائض على أنها سلبية وفاسدة وأنها غير مرغوب فيها وذلك بوصفها انحدارا وسقوطا من الكلمة الأولى "[3] وانطلاقا من هذا النص الذي بين أيدينا، يؤكد هذه الفكرة الجوهرية في عموميتها بشكل فاعل، ويتجلى في انعكاس تلك العلاقة الحميمية بينهما، التي ولدت اهتماما متزايدا إلى درجة شكلت دافعا وحافزا أساسيا لأن تخوض الكتابة النسوية معتركا جديدا في المجال التداولي الأدبي المعاصر، ولم يقتصر الأمر عند هذا الحد بل ورافق هذا الانقلاب نبذ ورفض كل أشكال القهر والظلم المنبثقة عن التصورات السابقة بأبعادها التداولية، لتتعرف أخيرا على ذاتها عبر ولوجها عالم التجريب من أوسع أبوابه، والتي أخذت في إطارها العام كرؤيا للعالم، تؤصل للوعي الأنثوي، بغية اجتثاث النظرة التجزيئية، والقضاء على المقولات ذات المضامين الاختزالية، والدخول ضمن التركيبة التكاملية التي تؤسس لوعي حضاري متوازن، يتماشى مع الأطر المنهجية العملية، والتي تلامس كافة المجالات المعرفية المتنوعة.

وداخل هذا السياق، نستطيع القول " إن إسهامات فلاسفة الاختلاف والتي أثرت وأنعشت الفكر النسوي الما بعد حداثي، ركزت على مفهوم الاختلاف بين الجنسين، فبفضل العمل الجبار الذي بدأه نيتشه في مجال مجاوزة الميتافيزيقا، والذي واصله فيما بعد هايدغر ودولوز ودريدا...لذا كان حري أن يحدث انجذابا بين ما بعد النسوية وفلاسفة ما بعد الحداثة، باعتبارهم يتشاركن نفس القضايا، فاتخذت النسوية من فلاسفة الاختلاف مرجعية فكرية ونظرية للتفكير في واقع المرأة، وإشكالية الهوية من خلال الاختلاف الجنسي ."[4]

وفي هذا إشارة واضحة إلى أن الكتابة النسوية الجزائرية اليوم لم تكن بمعزل عن هذه التغيرات والتطورات التي لامست دوائر المشهد الثقافي المعاصر، وجاء هذا الرفض أصلا لاعتبارات جوهرية، وكرؤيا أنطولوجية متجاوزة للفكر الذكوري اللامتناهي، هدفها هدم

---

[1]- عبد القادر بلعقروز، نيتشه ومهمة الفلسفة (قلب تراتب القيم والتأويل الجمالي للحياة)، منشورات الاختلاف، الجزائر العاصمة- الجزائر، ط1، 2010م، ص 13.

[2] - عبد السلام حيمر، في سوسيولوجيا الخطاب (من سوسيولوجيا التمثلات إلى سوسيولوجيا الفعل)، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2008م، ص 240.

[3] - عبد المنعم عجب الفيا، في نقد التفكيك، منشورات الاختلاف، الجزائر العاصمة-الجزائر، ط1، 2015م، ص 84.

[4] - نبيل محمد صغير وليندا كدير، إشكالية الهوية والمساواة في ما بعد النسوية، ضمن مؤلف جماعي (خطابات ال " ما بعد" في استنفاد أو تعديل المشروعات الفلسفية)، منشورات الاختلاف، الجزائر العاصمة- الجزائر، ط1، 2013م، ص 275.

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2019

ميتافيزيقا الحضور التي يتمتع بها الطرف الأول /الرجل وتجلياتها في المتخيل السوسيو-ثقافي، الأمر الذي استدعى قلب معادلة التفكير الأحادي ذي النظام المغلق، وبناء استراتيجية تنزع نحو التعدد والاختلاف، وقد أثارت تلك المرجعيات أفكارا جريئة، تحولت فيه المرأة من موضوع تتداوله الأقلام الرجالية إلى امرأة تشهر قلمها لتكتب عن نفسها بكل حيوية ونشاط برؤى متباينة إذا قورنت بمثيلاتها من الكتابات الرجالية، من حيث تناولها ومعالجتها لقضايا المرأة الجزائرية والعربية معا بدون استثناء.

وقد أثمر هذا الانفتاح بشكل أو بآخر إلى إفراز أشكال تعبيرية جديدة متمردة، سمحت في أساسها " تفكيك وهدم النظام الأبوي البطريكي، والسعي وراء تغيير صورة المرأة "[1] كمنطلق أساسي تمارس فيه الذات حريتها، من أجل أن توصل صوتها للآخر، أمثال: أحلام مستغانمي، جميلة زنير، فضيلة فاروق، جميلة طلباوي، ربيعة جلطي، فاطمة العقون، وعائشة بنور، وزينب الأعوج وغيرهم.

3- تجليات ما بعد الحداثة في السرد النسوي الجزائري المعاصر:

أ- أفق الكتابة و انبثاق الهامش/مفارقة الاسم:

تراهن الرواية الحديثة في تشكيل عوالم موضوعاتها انطلاقا من توظيف بعض التقنيات التي تؤثث معمارها وبناءها، وبنسب متفاوتة بين المبدعين والكتاب، ومن هنا، يمكن عد تقنية المفارقة إحدى التقنيات الفنية البارزة في الكتابة المعاصرة، ومن الأهمية بمكان الإشارة هنا إلى أن الكاتبة جميلة زنير من خلال روايتها الموسومة بـ: (أصابع الاتهام) وجدت في (المفارقة) الملاذ الحقيقي للبوح فيه عن تطلعات المرأة الجزائرية التي لطالما ما أعرض عنها المجتمع ونأى بجانبه إزاءها، بكسر حاجز الممنوع والطابو، وهو ما شكل في كليته العمل الإبداعي حقلا لتوجيه انتقادات شديدة ولاذعة لنظم المجتمعات القائمة على السلطة البطريكية الأبوية، وفي هذا الشأن تستهل الكاتبة روايتها بما يلي " يكفيك أن تلفظ اسمها عند مدخل البلدة لتتجه أصابع الاتهام نحوها " زيزي " الاسم المصغر لـ" زينة " إن أي أحد لم يدللها ولكن صغر الاسم لتحقيرها والتصغير من شأنها وحسب، يراها الناس كأرنب مذعورة تقطع الدرب الطويل، طريقها الوحيد بين البيت والمدرسة حيث تعمل، فلا يحييها أحد ولا يكلمها أحد ومن يكلمها وهي المتهمة قبل أن تأثم؟ المذنبة قبل أن تخطئ.."[2] ويبدو واضحا أن هذا التصور يأتي في سياق نقدي يتعارض مع الرؤية الحالية، حيث نشتم من وراء المقطع السردي هجوما عنيفا، عملت الكتابة على طرقه كموقف ورؤيا للعالم، من أجل موضعته داخل النسق الثقافي كموضوع قابل للمراجعة الحضارية، وحركة احتجاجية مضادة، بتمرد الأنا عن كل أنماط التفكير السائد، وأنساقه التعبيرية عن طريق القبض على الدلالات والمعاني أو البنى المترسبة، التي تمارس على الوعي فعل الاستبداد، تستجيب لمقتضيات إيديولوجية تأخذ في جوهرها حكم قيمة، قوامها الدونية والاستصغار، على اعتبار أن " مفارقة الموقف تميل إلى أن تكون ذات صفة أكثر سخرية أو مأساوية أو فلسفية "[3] وتجلت هذه الصورة عبر التساؤل الذي يعكس الملامح المأساوية للذات الساردة، ويظهر ذلك بجلاء عن طريق الاتهام الذي يمارسه المجتمع الذكوري، وهو خطاب تراه الكاتبة خطابا تحريضيا، طوق من حركية المرأة، وعمل على تشويه صورتها، وزعزعة كيانها، إلى درجة فقدت فيه الشعور بالانتماء لهذا المجتمع، الذي ظل يضطهدها أينما حلت وارتحلت، والشاهد على ذلك قولها " رمقته بعينين كسيرتين تغالب دمعها ما استطاعت: لم فعلت بي هذا؟ لم حطمتني؟ اتخذ وجهه هيئة الصرامة والوجاهة: أنا أعرفك جيدا، فلا داعي للتمثيل. لملمت شتات عزيمتها وقد اشتعلت غضبا: ماذا تعرف عني؟ لا داعي للنبش في القبور إني أخشى فضحك. بل قل ما تعرفه؟ رمقها بنظرة ازدراء واستخفاف وقال: عرفت أنك وضعت لقيطا، وأن أباك خان الوطن وأن أمك تخلت عنك وهربت مع عشيقها "[4].

---

[1] - المرجع نفسه، ص 264.

[2] - جميلة زنير، أصابع الاتهام، موفم للنشر- الجزائر، 2008م، ص 7.

[3] - مصطفى عطية جمعة، ما بعد الحداثة في الرواية العربية الجديدة (الذات- الوطن- الهوية)، الوراق للنشر والتوزيع، ط1، 2011م، ص 162.

[4]- جميلة زنير، الرواية نفسها، ص 78-79.

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2019

وعود على بدء، صحيح أن المعنى الظاهر للنص الذي ذكرناه آنفا يعالج قضية واقعية، فلقب "زيزي" من حيث الشحنة الدلالية يقزم من قيمة الشخص، ويجعل منه ذاتا ليست جديرة بالاهتمام والتقدير، بل يذهب إلى أبعد من ذلك حينما يصبح هذا اللقب مدعاة للنظرة الدونية الهابطة من على سلم الترتيب الاجتماعي، ولكن إذا ما أمعنا النظر تراءى لنا المعنى الخفي والمستور، الذي يقع في موضع التنافر، ويتجلى ذلك من خلال كسر أفق التوقع للقارئ، الناجم عن تحطيم المعيار السائد، فتغدو التسمية هنا كآلية ناجعة في إنتاجية المعنى، وكملفوظ مفجر للخطاب، إذ يولد حالة من حالات صراع الذات مع الآخر/ الرجل، وهو ما يحيلنا في المقام الأول إلى نقيض الدلالة المتوخاة من النص، لهذا جاء التوظيف من كونه وسيلة للمواجهة أمام الأفكار والتصورات والممارسات والأحكام المسبقة التي تنتظم في إطارها الأشياء هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى إدخال العقل في مناطق جديدة، بالاحتكام إلى بنية التوازي من خلال ترقية الوضع الإنساني.

وهكذا فالروائية تعمل على استنطاق الأعراف والتقاليد البالية التي تحدد أشكال الوعي كبنية تحتية تشتغل بطريقة لا مرئية، إذ تلقى رواجا تحت مظلة التسليم والانقياد والتبعية "وهي تتشكل حسب فوكو من شبكة مفهومية تؤسس ما يسميه بالأوليات التاريخية A prioi historique أو الشروط القبلية "[1] ولكن ما يلفت انتباهنا في هذه المفارقة أيضا بوصفها شكلا من أشكال القول الخاضعة لحركية القراءة، التي تنفتح على أفق دلالي مغاير، يعمل على جذب المتلقي؛ بهدف التنقيب عن بؤر التوتر المبثوثة في ثنايا المجتمع والتي تتجاذبه نزعتان متضادتان، تمكن القارئ من رؤية المجتمع كلمة زينة، حيث أن هذه الأخيرة بمعناها الواسع توحي إلى كل أشكال الجمال والكمال، والحسن والإعجاب، حتى النفس تهفو إليه وتكون في حالة تطلع واشتياق لرؤية صاحبه، لذلك بمجرد سماع هذه الحروف المتكونة من أربعة حروف (زينة)، تقرع الآذان قرعا، وتهز الوجدان هزا، فاسم زينة يصرف الذهن من أول وهلة إلى تلك الفتاة المدللة التي تحظى بمكانة سامية وسط عائلتها تصل إلى درجة العيش الكريم بمعانيه الحقيقية، والكاتبة في هذا الموضع تصور لنا حياة الفتاة زينة بطريقة مقلوبة تنم عن تلك الأوضاع البائسة التي تعيشها، والأزمات الخانقة التي تمر بها، نتيجة فقدانها لأبويها، مما تسبب لها بشكل أو بآخر إلى توجيه أصابع الاتهام لها كونها وحيدة في هذا الوجود، حيث تقول " وحدها في الدنيا بلا أهل ولا سند..وحيدة على درب الحياة الموحش..لا أحد يخرجها من الدوامة التي تغوص فيها، لقد ودعت عالم الأحياء وصارت تسبح بأفكارها في عالم سكانه أطياف رحماء كخالتها"[2] فيكون التشظي على هذا النحو يشكل محورا أساسيا في الخطاب مشحونا بدلالات القهر والضياع والاغتراب والإحباط والتشرد والتمزق الذي لا تحده تضاريس الواقع.

وعلى هذا الأساس، جاءت المفارقة في قالب فني لكي تدحض الوظيفة التمييزية بين الرجل والأنثى لتضعها في إطار الإدانة بهدم تلك الهوة بينهما، تنكشف آثارها في جملة من الممارسات والمقاصد التي تحقق فعل الانسجام والتكامل والتطابق بين الاسم والمسمى أي بين الاسم والدلالة المتداولة بإفراغها من مضامينها البالية، ومحاولة تعميقها في الجسم الثقافي العام في شكله الإيجابي، عبر تفاعل ديالكتيكي متناغم، بإرفاق الجزء المهمش بالكل الذكوري، ليمتزجا في خط مستقيم واحد يطيح بالفوارق وينزلها من على العرش، وفي الوقت نفسه يغذي الإحساس بقيم العدل والمساواة، ويجنب صور التعسف والجور، وهذا من خلال تجسيد مشاعر الإنسانية في أسمى معانيها.

---

[1]- عبد الرزاق الدواي، فلسفة موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، دار الطليعة للطباعة والنشر- بيروت، 2000م، ص 144

[2] - جميلة زنير، الرواية نفسها، ص 8.

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2019

ب-التعالق النصي/ استدعاء الشخصيات الدينية:

أضحى استلهام المصادر التراثية يمثل سمة بارزة في أدبيات الخطاب الروائي ولاسيما الشخصيات الدينية، كوسيلة فنية تحمل في طياتها دلالات وطاقات إيحائية تتيح للكاتب رؤية الواقع الراهن، وذلك بما ينسجم مع مضمون تجربته وأبعاده المعاصرة، يتجاوز فيها الكاتب الأشكال التقليدية المتعارف عليها، وهو في الحقيقة استدعاء يشكل في جوهره محاكمة للعصر برصد مجمل تجلياته السلبية والإيجابية، في صورة فوتوغرافية حرفية، ومن هنا يمكن القول إن استدعاء الشخصيات " لا تبقى أسيرة مرجعيتها التاريخية، بل تتصرف بالطريقة التي يمليها عليها السرد الروائي، ومنطق الأحداث. وهكذا، تتحول الشخصية التاريخية إلى شخصية روائية، وتخضع لمنطق جديد، يمليه عليها الخطاب الروائي."[1].

وانطلاقا من هذه المعاينة، نجد الروائية فاطمة العقون قد استثمرت هذه التقنية في عملها الإبداعي الموسوم بـ " عزيزة " حيث عملت على استدعاء شخصية النبي سليمان عليه السلام بحركية تنأى عن المحاكاة المكرورة الجامدة التي لا حياة فيها، و هو ما يقع تحت مسمى التناص الحواري حسب محمد بنيس، بخروجها عن النسيج المألوف والمعهود في الخطاب، وبهذا المنطق الحداثي " انهارت أسطورة الحلم الرومانسي التي كانت تصور النص على أنه خلق من عدم، وأصبح النص عبارة عن نسيج من نصوص سابقة، يقوم بامتصاصها وتحويلها، لذلك سيتركز الاهتمام على البحث في درجة التعالقات والتحويلات ووظيفتها، خاصة على صعيد إنتاج الدلالة "[2] ويتجلى ذلك في تلك الدينامية التي تشتغل في حقل الاقتباسات والإحالات والنقول التي تتقاطع وتتضافر فيما بينها، ويتعلق الأمر بصورة واضحة من خلال خرق وتفجير حرفية النص الغائب وماهيته، وانتهاك معانيه وصيغه وتراكيبه تحويرا وتغييرا في عملية جدلية متجاوزة تنفيانه عن مقاصده الأصلية في اللحظة الزمنية التاريخية التي كتب أو ظهر فيها، وفق رؤية جديدة تواكب روح العصر، من أجل تعريته والبوح عن المستور والمسكوت عنه، الذي ظل ردحا من الزمن تحت عباءة التعتيم، وهي الغاية التي يتطلع إليها كل مبدع من خلال عمله الأدبي.

ويمكن تلمس مظاهر هذا النوع ما جاء في معرض حديثها " لقد شهدت موكب تلك الملكة السبئية بلقيس حين قطعت وأرباب دولتها الصحراء بطولها لتصل إلى سليمان راكعة وتقول إني آمنت برب سليمان.. كان منظرها يثير الشفقة مثلما يثير الإعجاب.. وبعد زيارتي لقصر الملك أبي المكارم تأكد لي أني كدت أغفل عن تعلم أحكم الدروس.. فلا شفقة على النساء، وعزيزة ليست بأحسن من بلقيس "[3]ولعل التساؤل الذي يتبادر إلى الأذهان في هذا المقطع السردي، كأني بالكاتبة تريد أن تقول بأن التاريخ يعيد نفسه من زاوية التداول الحضاري حول موضوعة المرأة، بتصوراته الشمولية الثابتة، والذي تخلق في رحم المركزية الذكورية، من خلال التعاطي الاستعلائي معها، فيؤدي هذا بطبيعة الحال إلى شعورها دائما بالتهميش والضعف والعجز في إبراز شخصيتها، ومن التساؤل السابق تسعى الروائية جاهدة إلى مساءلة الحاضر من خلال الانفتاح على الماضي، سمته الأساسية قائمة على بنية صراعية، بدافع التغيير والتجديد، تقتضي في عمومها استهداف الوعي الثقافي في طرائق تعامله مع الآخر المختلف، ومن جهة يحيل إلى بعد آخر ويبرز بشكل جلي حينما تملك الأنا حيزا مركزيا، يقوض عناصر التراتب القيمي، وفق رؤية الذات لذاتها، ودورها الفاعل في الحياة، وعليه يتبين من خلال هذا الاشتغال الفني في " أن السرد الروائي يتميز بأن الزمن فيه منفتح على الحاضر، أي أن الماضي يصبح ماضيا مستمرا. ويتحقق استمرار الماضي في الحاضر من خلال ربط الماضي بالحاضر، والحاضر بالماضي، في إطار علاقة جدلية تجمع بين الزمنين "[4] إلا أن طبيعة العلاقة في البناء السردي هنا ليست علاقة تابع بمتبوع، وإنما هو نوع من القفز على قيمه الجمالية والمضمونية، ولعل

---

[1] - محمد رياض وتار، توظيف التراث في الرواية العربية المعاصرة، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق-سوريا، 2002م، ص 105.

[2] - محمد بوعزة، استراتيجية التأويل من النصية إلى التفكيكية، منشورات الاختلاف الجزائر العاصمة- الجزائر، ط1، 2001م، ص 35.

[3] - فاطمة العقون، عزيزة، منشورات أرتيستيك، القبة- الجزائر، ط1، 2009م، ص 27.

[4]- محمد رياض وتار، المرجع نفسه، ص 110.

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2019

أبرز ما يؤكد ذلك، طرائق تشكله ومستوياته التعبيرية المتباينة، ويتبدى هذا حينما يفقد فيها النص السابق بريقه على المستويين الدلالي والتداولي واللبنات الأساسية المشكلة لعوالمه، ومن هنا يتضح لنا الفرق بين النص اللاحق والسابق، وعلى هذا الصعيد، فالقصة القرآنية تتحدد غايتها الجوهرية حول قضية التوحيد، ولهذا فملك سليمان كان يحمل وظيفة دعوية لكل ملك يعرض عن عبادة الله، ويقدم على عبادة الأوثان، وهكذا كان الشأن مع بلقيس حين تخلت عن طقوس عبادة الشمس، وجاءت رفقة جندها مستجيبة لدعوته في كامل مظاهر الخضوع والتذلل معتنقة الإسلام، وما تجدر الإشارة إليه في هذا المقام، أن طبيعة الاعتناق تحيل إلى قيمة الذات استنادا إلى بنية التحرر الداعية في عمومها لعناصر ومظاهر العبودية التي تندرج تحت لواء ونسق واحد، تتحدد غايته الإدراكية أو الذهنية من كونها عبودية لا تنبع من الداخل كمخيال تراتبي يخضع لأنماط التفكير الاجتماعي؛ ولكنها في الأصل تسطر من خلفية مفارقة للذات الإنسانية، بحيث ترتد إلى مصدر خارجي متعال ينبئ عن قصدية دلالته " بما يتلاءم وظروف التخاطب. ولذلك لا يمكن معرفة الدلالة المقصودة إلا بإعادة النظر في شروط إنتاج الخطاب والإطلاع على العلة الخفية التي جعلت هذا الدال يرتبط بهذا المدلول "[1] أما الكاتبة فهي تعالج موضوعا يتعارض مع النص الديني من حيث المضمون، وتكمن خصوصية هذه المغايرة في كونها تعاين وضعا اجتماعيا، يتمثل أساسا في عملية بعث وإحياء، تبث في نفسية المرأة الحركية والنشاط، بهدف الوصول إلى أرضية مشتركة تحقق بعدا سوسيولوجيا ذا منحى إيجابي، يضمن للطرفين التعايش أنطولوجيا، يضم في جنباته الاعتبارات المنطقية الموضوعية، وتأتي قيمة هذا الأمر وأهميته انطلاقا من التحرر من عقال التصورات المشروطة تحت مظلة التفاضل والتمايز، وهو بلا شك يطالعنا " في شكل فلسفة اجتماعية، وسياسية، تحكمها منظومة أخلاقية تؤمن بالفوارق الطبيعية، وترى بأن ذلك جزء من الطبيعة "[2] والذي يكون فيه الطرف الثاني دائما سلبيا مهمشا يرزح تحت نير العبودية والخضوع للمركزية الذكورية، كما فعل تماما المنتصر بالله مع عزيزة، وهذا يندرج في تصورها تحت شعار العدالة الاجتماعية التي عجزت عن تحقيقه باسم الذكورة القائمة على مبدأ الأفضلية، هذه الأفضلية التي لا تزال ترى من خلالها سوى العزلة و المعاناة والضغوطات بشتى أشكالها وأنواعها.

ج- المحاكاة الساخرة/الباروديا:

لا تكتسب المحاكاة الساخرة أو الباروديا وفق تعبير باختين قيمتها من العناصر الفنية والخصائص الجمالية فحسب، بل كذلك من محتواها الأخلاقي، والاجتماعي، والثقافي، والنفسي... ويعني هذا أن المحاكاة الساخرة هي طريقة أسلوبية قائمة على إيراد أساليب الآخرين تضمينا وتناصا وحوارا، ومحاكاتها بطريقة ساخرة قوامها: التناقض، والتضاد، والسخرية، والكروستيك، والروح الكرنفالية[3] ويتمثل هذا بشكل واضح في شخصية المنتصر بالله وعزيزة عندما أقدم على تبديد أحلامها وأمانيها، وإزاحتها من طريقه، وصلت إلى درجة حرمانها من ممارسة عملها، وسلبها متعة الحياة التي كانت تطمح إليها منذ الصغر، ولم يتوقف الأمر عند هذا الحد من منظور الروائية، بل حين ننتقل إلى مستوى آخر من التهميش والنفي والإبعاد، ويتضح ذلك عندما أخفاها حتى على الظهور أمام العوام والمقربين، وإن ما يعطي لهذا الكلام مبرراته، اللهجة الساخرة التي تدفقت من على طرف لسان الكاتبة نفسها، والتي تحاول بواسطتها القبض على تجربة إنسانية تعاني الإحباط والتمزق والاغتراب العقلي، وفي هذا الشأن تقول " قررت أن أرجع لحبي الأول، لحبي الوحيد، لعزيزتي، إلى الزمن الذي كان، علي أولا أن أتحرر منها، أن أكسر أنفها، يجب أن تكون امرأتي فقط ولا شيء آخر، كيف تجسر على عصياني عندما أمرتها بخلع ثيابها، أنا السيد ولا سيد غيري، هكذا سأحبها بكل حرية. ألغيت كل ما قامت به من إنجاز في عهدها، ونهرت وهددت بالقتل كل من يذكر اسمها أمامي، وأولهم ربيع الذي كثيرا ما شعرت بعاطفته الكبيرة نحوها، اشتممت فيها رائحة الحب

---

[1] - عبد الجليل منقور، النص والتأويل (دراسة دلالية في الفكر المعرفي التراثي)، ديوان المطبوعات الجامعية الساحة المركزية- بن عكنون الجزائر، 2010م، ص 36.

[2] - عبد الرزاق بلعقروز، المرجع نفسه، ص 41.

[3]- ينظر،جميل حمداوي، المرجع نفسه، ص 211.

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2019

الغادر، وحبستها داخل جناحها وحرمت عليها الخروج حتى إلى حديقة القصر، وقلت لها أني أغار عليك من عيون الحرس والخدم من الرجال الذين ينظرون إليك أكثر من اللازم فهل أطلب منهم إغماض أعينهم وهم يؤدون أعمالهم أم أحجبك عن كل الأنظار ولا يرى شؤونك من الخدم إلا النساء؟"[1] ولقد بات من الواضح أن نبرة الخطاب الساخر، تكشف جانبا مهما من خلال المعنى الطالع من النص الظاهر، وهذا تبعا للوضعية والحالة السيكولوجية للساردة، باعتبارها رؤيا وموقفا من الذات والعالم، مناهضة في الوقت ذاته للمعايير الثابتة للقيم المكرسة، بتبني منطق التفكيك والتشتيت واللايقين في الحقائق المطلقة، إضافة إلى تمجيد النظرة الاستقلالية في الحياة، ويبدو أن أحد الأسباب الأولى من هذه المحاكاة الساخرة محاكمة الإيديولوجيات، وهذا باختراق طبقاتها انطلاقا من " تحريك أرضيتها الصلبة وتحويل موادها الفكرية ومعارفها الأصلية وهي تمهيد لمجاوزة نقدية تفتح الآفاق بقدر ما تجدد الأعماق وتبدد الأوهام بقدر ما تستأصل الأورام...وتشخيص جواني لنظم هذا الواقع ومؤسساته وآلياته "[2] وبهذا المعنى تهيئ الكاتبة نفسها لمحاربة النظرة الدونية التي استشرت في أوساط المجتمعات بفعل الخطابات التي تنتجها العادات والتقاليد التي تجعل من المرأة موضوعا ينظر إليه من خلال بعد واحد، وهي في تصورها رؤية تجزيئية تعمل ضمن مقتضيات التصوير المخل بالحقيقة التي يكرسها المعتقد الذكوري المتعالي، ومن أجل تحقيق ذلك المسعى، ترى أنه لابد من الارتباط بالتجربة الإنسانية في كليتها وشموليتها من حيث تناولها للموضوعات، حتى تعيد للحياة دفئها، وتحل محلها علاقات تستند إلى حذف مبدأ المسافة الهوياتي؛ بإلغاء ثوابته، وأدواره الفاعلة.

ولا شك أن هذا التصور يضع الزواج في معرض الذم والقدح؛ لأنه يذيب الطموح ويصفد الأماني، ويجعل لها حدودا وقيودا بسبب الأعراف والعادات والتقاليد المتوارثة، وليس أدل على هذا إلا قول الكاتبة في معرض حديثها عن الزواج بنبرة استخفافية " لقد قررت بعدها أن أصبح امرأة.. ولأضحي بكل شيء في سبيل نيل هذا الهدف ولا أتعرض لكلام إخوتي الجارح، سأبرهن أني أقدر على الأنوثة منهن ويكفيني أني سأترك عالمي الحر لأصبح امرأة بقرار أصنعه بإرادتي الخالصة "[3] ويبدو واضحا من المقطع السردي أن العزوبية تشكل لديها ملمحا إيجابيا في أوساط المجتمعات العربية، كضرورة ملحة لممارسة الحرية في الأقوال والأفعال. لهذا فهي ترى في الطفولة الجوهر الضامن للحرية والانعتاق، والطفولة الحقيقية المقصودة هنا تتجاوز السن و العمر إلى الطفولة كعلامة فارقة بينها وبين الزواج، لتخلق واقعا آخر، وعالما مختلفا، يعبر بعمق عن تفاصيل الحياة، وتتجلى أهمية هذا الاختيار في روح احتجاجية تروم " النبش في جينالوجيا الهوية والوجود، والعلائق مع المجتمع والآخر...واستطاعت أن تتغلغل إلى هذه المناطق المحرمة لتبرز التناقضات والمفارقات القائمة بين المعلن عنه المعتمد على اللغة الآمرة، والمسكوت عنه المهمش الضارب بجذوره في أعماق المعيش "[4]ويتحدد الفارق هنا في كون العزوبية التي أضحت مطية للازدراء والاحتقار في ظل منظومة قيم المجتمع العربي بمختلف عاداته وتقاليده، تحول لدى الكاتبة أداة تؤشر على بداية الحرية بمعناها الذي ارتضته، يكشف في جوهره عن أبعاد سيكولوجية، تخضع لحركة انفعالية تنعكس إيجابا على تحقيق الاستقرار النفسي، والقضاء على التوترات الاجتماعية، وفقا لمقتضى الصورة المرتسمة في كيانها، عن طريق استعادة تلك اللحظات المشرقة في حياتها، تجنبها نكبات الواقع وانتكاساته، تقول " طفولتي فيها الحياة الرائعة، فيها الحرية..حتى الشمس الحارقة وقت القيلولة أحب اللعب تحتها في متعة كبيرة، ولا يهمني وهجها الذي يصبغ بشرة وجهي حمرة تجعلني كلما نظرت إليها وإلى بشرة أخواتي إلا وأحسست أنها تحمل اختلافي عنهن وأن هذه الشمس تعطيني نعمة ذلك الاختلاف حين أتذكر أنني صديقة

---

[1] - فاطمة العقون، عزيزة، الرواية نفسها، ص 111.

[2] - محمد شوقي الزين، إزاحات فكرية (مقاربات في الحداثة والمثقف)، منشورات الاختلاف، الجزائر العاصمة-الجزائر، ط1، 2008م، ص 12.

[3] - فاطمة العقون، عزيزة، الرواية نفسها، ص 34.

[4] - محمد برادة، الرواية العربية ورهان التجديد، دار الصدى، دبي، الإصدار 49 مايو، ط1، 2011م، ص 37-57.

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2019

حميمة لتلك الأشعة التي لا تهب صداقتها إلا للقليل ممن يشبهونها في انطلاقها عبر الفضاء الرحب. هل شرط أن أترك كل هذا لأكون امرأة؟ "[1].

وعليه فإن الصورة التي تطالعنا به هذه الرؤية؛ إنما نتجت عن مخاض ضارب في عمق التاريخ، من خلال الجدل والصراع الدائر عن سؤال الهوية، في حركيتها الثنائية بين الرجل والمرأة أو الذكورة والأنوثة، وهو سجال يؤهلها للانخراط في بوتقة التفاعل المفضي إلى منطق الحس المشترك، كرؤيا ناهضة ينجر عنها إزالة تلك الفوارق المبثوثة في كيان المجتمعات، واستنادا للمفارقة الدائرة بين الجنسين؛ جاءت الكتابة النسوية تمارس فعل المحو، ويتعلق الأمر نحو إعادة النظر في إنتاجية الخطاب الذكوري عبر صياغة فاعلة تخلق دلالات وإشارات تحقق الأنا مرادها في رسم صورة للواقع تتخطى المتخيل السابق.

وبناء على سبق، يمكننا الخروج بخلاصة عقب هذه الجولة أو الإطلالة التي كانت تدور حول موضوعة المرأة، أن هذه الرؤيا المتطلعة من قبلهن مكنت العديد من الباحثين العرب الالتفاف حولها، وتحديدا في الحقل الأدبي والنقدي، وتحت وقع هذا الإحساس الطافح بالعزيمة والإرادة؛ وجدت هذه الأفكار طريقها بأقلام جادة وجريئة، تمخض على أساسها كسر أقانيم مركزية الذكورة بأنساقها الثقافية السائدة، انطلاقا من طرق مواضيع جديدة فقست بيضة التجربة الإنسانية على ممارسات خطابية فاعلة،كانت في السابق تحمل سمات المحظور والممنوع، وفي ظل هذه الاعتبارات، حقق الأدب النسوي العربي بصفة عامة، والجزائري بصفة خاصة ضمن جنس الرواية، قفزة نوعية على نطاق واسع داخل المشهد الثقافي الأدبي العربي المعاصر، والتي تعد في سياقها العام مفصلا واضح المعالم بين نسقين متباينين على صعيد الشكل والمضمون.

قائمة المصادروالمراجع:

أ- المصادر:

1- جميلة زنير، أصابع الاتهام، موفم للنشر- الجزائر، 2008م.

2- فاطمة العقون، عزيزة، منشورات أرتيستيك، القبة- الجزائر، ط1، 2009م.

ب- المراجع:

1- الخالد كورنيليا:(الكفاح النسوي حتى الآن. لمحة عن النظريتين النسوية الأنجلوأمريكية والنسوية الفرنسية). مجلة الطريق، بيروت، لبنان، العدد:2، السنة 1996م. نقلا عن جميل حمداوي، المرجع نفسه.

2- جميل حمداوي، نظريات النقد الأدبي في مرحلة ما بعد الحداثة، شبكة الألوكة، ط1، 2015م، 2015/05/25 **www.alukah.net**

3- حسام الخطيب، حول الرواية النسائية في سوريا، وزارة الثقافة- دمشق، 1915م.

4- صالح مفقوده، المرأة في الرواية الجزائرية، دار الهدى للطباعة والنشر- الجزائر، ط1، 2003م

5- عبد القادر بلعقروز، نيتشه ومهمة الفلسفة (قلب تراتب القيم والتأويل الجمالي للحياة)، منشورات الاختلاف، الجزائر العاصمة- الجزائر، ط1، 2010م.

6- عبد المنعم عجب الفيا، في نقد التفكيك، منشورات الاختلاف، الجزائر العاصمة-الجزائر، ط1، 2015م.

[1] - فاطمة العقون، عزيزة، الرواية نفسها، ص 34.

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2019

7- عبد الرزاق الدواي، فلسفة موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، دار الطليعة للطباعة والنشر- بيروت، 2000م.

8- عبد الجليل منقور، النص والتأويل (دراسة دلالية في الفكر المعرفي التراثي)، ديوان المطبوعات الجامعية الساحة المركزية- بن عكنون الجزائر، 2010م.

9- عبد السلام حيمير، في سوسيولوجيا الخطاب (من سوسيولوجيا التمثلات إلى سوسيولوجيا الفعل)، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2008م.

10- غادة السمان، القبيلة تستوجب القتيلة، منشورات غادة السمان- بيروت، 1981م.

11- محمد رياض وتار، توظيف التراث في الرواية العربية المعاصرة، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق-سوريا، 2002م.

12- محمود طرشونة، نقد الرواية النسائية في تونس، مركز النشر الجامعي-تونس، ط1، 2004م.

13- مصطفى عطية جمعة، ما بعد الحداثة في الرواية العربية الجديدة (الذات- الوطن- الهوية)، الوراق للنشر والتوزيع، ط1، 2011م.

14- محمد شوقي الزين، إزاحات فكرية (مقاربات في الحداثة والمثقف)، منشورات الاختلاف، الجزائر العاصمة-الجزائر، ط1، 2008م.

15- محمد برادة، الرواية العربية ورهان التجديد، دار الصدى، دبي، الإصدار 49 مايو، ط1، 2011م.

16- محمد بوعزة، استراتيجية التأويل من النصية إلى التفكيكية، منشورات الاختلاف الجزائر العاصمة- الجزائر، ط1، 2001م.

17- نبيل محمد صغير وليندا كدير، إشكالية الهوية والمساواة في ما بعد النسوية، ضمن مؤلف جماعي (خطابات ال " ما بعد" في استنفاد أو تعديل المشروعات الفلسفية)، منشورات الاختلاف، الجزائر العاصمة- الجزائر، ط1، 2013م.

18- يمنى العيد، الرواية العربية (المتخيل وبنيته الفنية)، دار الفارابي، بيروت- لبنان، ط1، 2011م.

19- يوسف وغليسي، خطاب التأنيث (دراسة في الشعر النسوي الجزائري)، جسور للنشر والتوزيع- الجزائر، ط1،2013م.

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2019

أشكال ومستويات التداخل اللغوي " الجزائر"

Forms and levels of language interference Algeria

فوزية طيب عمارة. جامعة حسيبة بن بوعلي-الشلف- الجزائر

fouzia Taieb Amara . University of Hassiba Ben Bouali Chlef Algeria.

ملخص:

شملت الدراسة ظاهرة اجتماعية لغوية قديمة وهي ظاهرة التداخل اللغوي، فنظرة العرب إليها أنها حالة شاذة في اللغة العربية، حيث يكون هناك تأثير اللغة الأم على نظام اللغة التي يتكلم بها الفرد فتصبح لديه لغة مزدوجة، ففي الجزائر على سبيل المثال تتعايش عدة لغات ولهجات من فصحى وأمازيغية واللغة الفرنسية، وللتداخل اللغوي أشكال متعددة كالترجمة، المولد، الاقتراض....إلخ، ويعتمد عدة مستويات مختلفة بما فيها المستوى الصوتي، والصرفي، والنحوي، والمعجمي، والكتابي، فهو إذا سلاح ذو حدين يكون إيجابي إذا سار وفق طرق صحيحة وسليمة، ويكون سلبي إذا كانت الغلبة للغة على حساب لغة أخرى .

كلمات مفتاحية: التداخل اللغوي، اللغة، الجزائر، الفرد، المجتمع .

Abstract :

The study included an old linguistic social phenomenon which is the phenomenon of linguistic interference. The Arabs view it as an abnormal situation in the Arabic language, where the mother tongue affects the system of the language spoken by the individual and has a double language. In Algeria, for example, Language, and Amazigh language and French, and the linguistic interference multiple forms such as translation, birth, borrowing, etc., and depends on several different levels including the level of phonetic, banking, grammatical, lexicon, and scriptural, And be negative if the language predominates on h August another language.

Keywords: Language Interference, Language,Algeria, Individual, community .

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2019

مقدمة:

التداخل اللغوي ظاهرة إنسانية اجتماعية انتشرت في المجتمعات بأكملها سواء العربية منها أو الغربية، وهو ظاهرة معقدة وغامضة عند الفرد والمجتمع، والجزائر واحدة من المجتمعات العربية التي تتعايش فيها عدة لغات، حيث نجد الفرد منًا يتحدث بلغتين أو أكثر، فالتداخل اللغوي معروف بعملية التأثير والتأثر بين اللغات، وقد أخذ أشكال متعددة كالإقتراض، والدخيل، والترجمة، والمولَّد...إلخ، و يضم عدَّة مستويات، ومن هذا المنطلق اتخذ الدارسون مهمة البحث في هذه الأشكال والمستويات، إذا ماذا نعني بالتداخل اللغوي؟ وما مدى تأثيره على المجتمع الجزائري؟ وما هي أشكاله ومستوياته؟ .

1) تعريف التداخل اللغوي:

أ. لغة:

يقول ابن منظور في كتابه لسان العرب "التداخل هو الإلتباس والتشابه، وهو دخول الأشياء في بعضها البعض"[1].

وجاء في أساس البلاغة للزمخشري تعريف لمصطلح التداخل بأنه "دخل هو دخيل فلان، وهو الذي يداخله في أموره كلها، وهو دخيل في بني فلان إذا انتسب معهم وليس منهم، وهم دُخلاء فيهم"[2] .

فالتداخل إذا هو دخول شيء في شيء آخر ، بمعنى تداخل لغة في لغة أخرى فينتج عنه لغة مركبة ثالثة تكون مزيج بين اللغتين، وتكون ظاهرة التداخل اللغوي بنسبة كبيرة لدى مزدوج اللغة .

ب. اصطلاحا:

التداخل اللغوي ظاهرة لغوية حتمية فرضتها عدة ظروف وعوامل حيث يصبح للفرد الواحد لغتين فأكثر، وقد جاء تعريفه في قاموس اللسانيات وعلوم اللغة أنه" كل متكلم عليه أن يستخدم في لغته الأصل عدة خصائص منها الصوتية، والصرفية، والتركيبية، والمعجمية للغة أجنبية من غير لغته"[3].

يحدث التداخل اللغوي بفعل اللغة التي بدورها تكون وسيط فعَّال لنقل المعارف والتواصل بين الشعوب، "وبصفة عامة فإن مصطلح التداخل يشير إلى الاحتكاك الذي يحدثه المستخدم للغتين أو أكثر في موقف من المواقف، والبيئة الاجتماعية التي ترعرع فيها الطفل لها فعالية أكثر ودور كبير في تولد توجه سلبي أو إيجابي تجاه لغة ما أكثر من الأخرى، وهنا يظهر أثر اللغة الأجنبية في اللغة القومية "[4].

2) أصناف التداخل اللغوي:

- **التداخل السلبي:**

يحدث هذا التداخل عندما يحاول المتعلم أن يتكلم اللغة الثانية، فيستبدل بصورة لا شعورية عناصر من لغته الأم المتأصلة في نفسه بعناصر من اللغة الثانية، فيتسبب هذا النوع في كثير من الصعوبات التي يواجهها الطالب[5]

---

[1] ابن منظور لسان العرب، دار الجيل، بيروت، 1988م، ج2، ص957.

[2] الزمخشري، أساس البلاغة، تح: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، (1419هـ/1998م)، ج1، ص281.

[3] Dictionnaire de linguistique et des Sciences des Langue, Larousse, Italie, 1999, p252.

[4] صالح بلعيد، دروس في اللسانيات التطبيقية، دار هومة، الجزائر، ط7، 2012م، ص124.

[5] أحمد بناني، الإزدواجية اللغوية في الواقع اللغوي الجزائري وفعالية التخطيط في مواجهتها، مجلة إشكالات في اللغة والأدب، العدد 8، ديسمبر 2015م، ص201-218.

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2019

- **التداخل الإيجابي:**

يحدث هذا التداخل عندما يحاول الطالب فهم ما يسمع من اللغة الثانية، وكلما ازداد التشابه بين لغة الطالب الأم واللغة الثانية التي يتعلمها أصبح فهم اللغة الثانية أيسر، وهذا ما نلاحظه لدى الناطقين باللغات اللاتينية حيث يستطيع الطلاب الأسبان فهم ما يسمعونه من اللغة الإيطالية أو الفرنسية التي يتعلمونها، ولكن عندما يريد الطالب أن يستخدم كلمة فرنسية مشابهة لكلمة في لغته الأم، فإنه قد يقع في الخطأ، فهناك فرق كبير بين تعلم كلمة وبين كيفية استعمالها في الكلام، وعندما يتعلم الفرد لغة ثانية، فإنه يميل إلى إخضاعها إلى أنماط لغته الأم[1]، وتعلم اللغة الثانية ليس بالشيء السلبي على اللغة لقوله عليه أفضل الصلاة وأزكى التسليم " من تعلم لغة قوم أمن شرهم "، فالتداخل بين اللغات سلاح ذو حدين يكون إيجابي إذا سار وفق طرق سليمة وصحيحة ، ويكون سلبي لما تكون الغلبة للغة على حساب لغة أخرى .

التداخل اللغوي في الجزائر:

تتعدد اللغات وتتعايش في الجزائر باختلاف كل منطقة من مناطق البلاد، والتي كان لها أثرا سلبيا على اللغة العربية سواء من طرف الفئة المثقفة أو الأمية، ففي بلدان المغرب العربي تتداول أربع لغات مستعملة والجزائر واحدة من بين هذه البلدان، فالوضع اللغوي في الجزائر تسوده العربية الفصحى لغة العرب، واللغة الفرنسية باعتبارها الدخيل الأجنبي ولغة المستعمر الذي عمّر البلاد منذ عام 1830م، واللغة الأم التي تتفرع إلى لغة أمازيغية والتي تضم لهجات مختلفة كالشاوية، والطوارقية، والشلحية، والقبائلية، والميزابية...الخ، وأخرى عامية منحدرة عن العربية الفصحى، أي أن ألفاظها مستقاة من الفصحى .

والآن نستعرض بعض اللغات المتداولة في الجزائر وهي:

اللغة الفصحى: وهي اللغة الرسمية للبلاد والتي تعتبر من دعائم الشخصية الوطنية والمعترف بها عالميا، والرباط الوحيد الذي يعتز ويفتخر به الإنسان ويوحد بين أوطان العروبة باعتبارها لغة القرآن، ولغة التواصل بين الناس، ولغة الخطابات السياسية والدينية والتعليم في مختلف أطواره، وعرفها أحد الباحثين بقوله:" هي اللغة التي تشتمل على نظام لربط الكلمات بعضها ببعض وفقا لمقتضيات دلالتها العقلية التي تتضمنها قواعد النحو فيمكنها بالشكل الأيسر والأفضل من التعبير عن المعاني"[2]، فالفصحى تخضع لقواعد الإعراب بعكس العامية، فالفصحى تستعمل في المعاملات الرسمية وهي " لغة الكتابة التي تدون بها المؤلفات والصحف والمجلات، وشؤون القضاء والتشريع والإدارة، ويؤلف بها الشعر والنثر الفني، وتستخدم في الخطابة والتدريس والمحاضرات، وفي تفاهم العامة إذا كانوا بصدد موضوع يمت بصلة إلى الآداب والعلوم"[3].

اللهجة العامية: إذا كانت العربية الفصحى مشتركة بين كل العرب، فإن اللهجة العامية أو الدارجة على حد تعبير البعض تختلف من بلد لآخر ومن منطقة لأخرى، حيث نجد لهجة أهل الشرق تختلف عن لهجة أهل الغرب، ولهجة أهل الشمال تختلف عن لهجة أهل الجنوب، حتى لا يكاد بعضهم فهم الطرف الآخر .

---

[1] أحمد بناني، الإزدواجية اللغوية في الواقع اللغوي الجزائري وفعالية التخطيط في مواجهتها، ص109.

[2] عمار ساسي، اللسان العربي وقضايا العصر، رؤية علمية في الفهم-المنهج-الخصائص-التعليم-التحليل، عالم الكتب الحديث، الأردن، 2009م، دط، ص104.

[3] مجد البرازي، مشكلات اللغة العربية المعاصرة، مكتبة الرسالة، عمان، 1989م، ط1، ص55.

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2019

اللغة الأمازيغية: تحتوي هذه اللغة على لهجات مختلفة تشكل عناصر مكونة للعديد من مناطق الوطن، وهي لغة قومية منذ التعديل الدستوري لـ8 ماي 2002، وقد تم الاعتراف بها كلغة وطنية منذ سنة 2005م، ومن لهجاتها القبائلية، والميزابية، والتارقية، والشلحية،....الخ .

اللغة الفرنسية: بالرغم من أن الجزائر نالت استقلالها منذ سنة 1962م إلا أنه بقيت آثار فرنسا على المجتمع الجزائري وخاصة من الجانب اللغوي، حيث نجد الفرنسية تسير جنبا إلى جنب العربية الفصحى، فالفرد الجزائري في كلامه يدمج بعض الكلمات باللغة الفرنسية ظنا منه أنها لغة راقية ولغة العصر .

3) **أشكال التداخل :**

للتداخل اللغوي أشكال متعددة، وكل صورة من صوره تعكس تجلياته ومظاهره، ومن هذا المنظار انطلق الدارسون في مهمة البحث في مختلف أشكاله، وهذا لاهتمامهم بهذه الظاهرة اللغوية التي أخذت نصيبا وافرا في كل لغات البشرية جمعاء .

1) **الدخيل:**

" وكلمة الدخيل: ما دخل في كلام العرب وليس منه "[1].

" أو هو ألفاظ داخلت لغات العرب من كلام الأمم الأخرى التي خالطتها نتيجة لعدة أسباب وظروف، فتفوهت بها العرب بحسب قواعدها ومناهجها لتدل في العبارة لها على ما ليس من مألوفها، منها سبيلا إلى ما يجد من معاني الحياة"[2]، وفي الحديث "دخلت العمرة في الحج" معناه أنها سقط فرضها بوجوب الحج، ودخلت فيه، وهذا تأويل من لم يرها واجبة، فأما من أوجبها فقال: معناه أن عمل العمرة قد دخل في عمل الحج، فلا يرى على القارن أكثر من إحرام واحد وطواف وسعي[3].

الدخيل إذا هو كل لفظ أو كلمة دخلت العربية وليست منها، أي ذات أصل أجنبي، واستخدمت وفقا لقواعد اللغة كما تداولها العرب في كلامهم، سواء أكانت بنفس اللفظ مثل العربية، أو بتغيير النطق بآخر مشابه له، فالدخيل ماهو إلا نافذة نطل بواسطتها على اللغات الأخرى، فكلمة " أمبير " مثلا هي الوحدة التي يقاس بها الكهرباء، فهذه الكلمة (أمبير) أعجمية مأخوذة من اسم العالم الفرنسي Ammpère .

2) **المعرَّب:**

" المعرَّب إسم مفعول من الفعل عرَّب، يعرب، والمصدر تعريبا، والمعرَّب هو الذي جُعل عربيا.

عرَّفه جلال الدين السيوطي بقوله هو ما استعملته العرب من الألفاظ الموضوعة لمعان في غير لغتها، وقال الجوهري في الصحاح: تعريب الإسم الأعجمي أن تتفوه به العرب على منهاجها.

ويعرف بعدة أسماء: المعرب، التعريب، الدخيل، المولَّد"[4].

فالتعريب إذا هو إلحاق الألفاظ المأخوذة من اللغات الأخرى بأبنية كلمات عربية معروفة[5].

---

[1] مسعود بوبو، أثر الدخيل على العربية الفصحى في عصر الإحتجاج، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دط، 1982م، ص20.

[2] بتصرف: مصطفى صادق الرافعي، تاريخ آداب العرب، راجعه: عبد الله المنشاوي ومهدي البحقيري، مكتبة الايمان، المنصورة، دط، دت، ج1، ص171

[3] محمد العدناني، معجم الأغلاط اللغوية المعاصرة، مكتبة لبنان، بيروت، ط1، 1984م، ص217

[4] محمد ابراهيم الحمد، فقه اللغة مفهومه، وموضوعاته، وقضاياه، ط1، دار ابن خزيمة للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، الرياض، 1426هـ، 2005م، ص158 .

[5] كمال أحمد غنيم، آليات التعريب وصناعة المصطلحات الجديدة، اصدارات مجمع اللغة العربية الفلسطيني المدرسي1، غزة،(1435هـ/2014م)، ص16

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2019

فالمعرَّب هو استعمال مفردات أعجمية الأصل غير عربية إلا أنها استخدمت في اللغة العربية بحسب قواعدها المتفق عليها، وهو بذلك يماثل الدخيل، ومن الألفاظ ذات المسحة العربية والتي تتضمن قرابة من الجانب الدلالي في حقل العربية كلمة "المسك " وكلمة "قسطاس"، في حين نجد كلمة "ابريق" متحدة في أصلها مع العربية مختلفة في المعنى، والتي يمكننا تصنيفها ضمن الألفاظ الأعجمية، فهي تقارب بذلك في بنيتها الأصلية اللغة العربية .

3) **الترجمة:**

عرفها عبد الحليم السيد المنسي وعبد الله الرازق بأنها "تعني نقل الأفكار والأقوال من لغة إلى أخرى مع المحافظة على روح النص المنقول" [1].

ومن المعلوم أن الترجمة تأتي لمعان آتية:

1) التبيين والتوضيح (Making clear)
2) التفسير (interpretation , explanation)
3) حياة الإنسان وسيرته (Biography, Memoir)

نقل من لغة إلى أخرى (Translation)[2]. و"الترجمة هي التعبير بلغة أخرى أو لغة الهدف عمَّا عبر عنه بأخرى لغة المصدر، مع الإحتفاظ بالتكافؤات الدلالية و الأسلوبية"[3].

الترجمة هي عملية نقل الكلام من لغة أولى إلى لغة ثانية، بمعنى هي التعبير عن ما هو مكتوب في اللغة الأولى إلى اللغة ثانية، فالترجمة إذا هي تحويل النص المكتوب من اللغة التي انطلق منها وتأويل معانيه، ومن ثم إعادة صياغته حتى يكون له معنى آخر في لغة الوصول .

تنقسم الترجمة إلى عدَّة أقسام وهي: الترجمة التحريرية والترجمة الشفوية .

أنواع الترجمة التحريرية:

1) **الترجمة الحرفية:**

وهي الترجمة التي يلتزم المترجم فيها بالنص الأصلي، ويتقيد فيها بالمعنى الحرفي للكلمات، وهي أسوأ أنواع الترجمة حيث لا تترك للمترجم فرصة للتصرف بمرونة للوصول إلى أحسن صياغة[4].

2) **الترجمة التفسيرية:**

وفي هذه الترجمة يقوم المترجم بتفسير وشرح بعض الألفاظ الغامضة، والعبارات التي ترد في النص الأصلي والتي ربما تكون عائقا أمام فهم القارئ ، و يفضل أن يكون ذلك في الهوامش[5] .

3) **الترجمة بتصرف:**

---

[1] أبو جمال قطب الاسلام نعماني، الترجمة ضرورة حضارية، ، دراسات الجامعة الاسلامية العالمية شيتاغونغ، المجلد الثالث، ديسمبر2006م، ص186.

[2] المرجع نفسه، ص185 .

[3] روجرت بيل، الترجمة وعملياتها النظرية والتطبيق، ترجمة: محي الدين حميد، ط1، 2001م، ص24.

[4] أكرم مؤمن، فن الترجمة للطلاب والمبتدئين، دار الطلائع، القاهرة، 2004م، ص9.

[5] بتصرف:أكرم مؤمن، فن الترجمة للطلاب والمبتدئين، ص9.

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2019

وفي هذه الحالة يمكن للمترجم أن يتصرف كما يريد، ويقوم بتقديم وتأخير العبارات حتى تتم صياغتها على أحسن وجه، وهذا النوع شائع في ترجمة الكتب والدوريات والمجلات وغيرها[1].

4) **الترجمة التلخيصية:**

"وفيها يختصر المترجم الموضوع الذي يترجمه ويقدمه بأسلوبه هو"[2] .

أما الترجمة الشفوية يقوم المترجم بترجمة النص شفاهة بمجرد سماعه، وتنقسم الترجمة الشفوية بدورها إلى قسمين هما: الترجمة الفورية والترجمة التعاقبية.

- **الترجمة الفورية:** هي الترجمة التي تتم في حين سماع النص وهي الأكثر شيوعا في الملتقيات و المؤتمرات.
- **الترجمة التعاقبية:** هي الترجمة الشفوية للنص المسموع بعد انتهاء المتكلم منه على نحو متتالي ومتعاقب .

4) **المولَّد:**

التوليد يكون على ضربين أحدهما صياغة ألفاظ جديدة لا عهد للعربية الفصحى بها كلفظة اللامركزية، الماهية، الحيثية، والآخر تغيير معنى جديد لكلمة قديمة لم توضع لهذا المعنى مثل :القاطرة، المحرك، الجريدة، الهاتف[3] والمولَّد:المحدث من كل شيء، ومنه المولدون من الشعراء: سموا بذلك لحدوثهم، ومن الرجال: العربي غير المحض ومن وُلد عند العرب، ونشأ مع أولادهم، وتأدب بآدابهم.[4]، فالمولدون أقوام اختلطوا بالشعوب الأخرى وأخذوا عنهم بعض الألفاظ من مثل: العلوم، العقاقير...الخ.

5) **الاقتراض:**

الاقتراض ظاهرة لغوية عامة وعالمية، يتم باحتكاك لغتين مع بعض، أو لغة ولهجة، أو لهجتين معا،إذ لا تكاد تخلو لغة من ذلك بفعل التأثر والتأثير بين الناطقين، فتأخذ اللغة المستقرة ألفاظا، أو تراكيب، وحتى أشكالا قواعدية، أو أصواتا، وتكيفها في الاستعمال من لغة أخرى لنا أن نسميها باللغة الوافدة[5].

وقد قسَّم "كاصد الزيدي" الإقتراض على قسمين، وسم الأول منهما ب (الإقتراض الداخلي) وأراد به: تأثر قبيلة بأخرى داخل جنس لغوي واحد لغات العربية مثلا في حين وسم القسم الثاني منهما ب(الإقتراض الخارجي) وأراد به إقتراض الناطقين المنتسبين إلى جنسين لغويين مختلفين كالعرب والفرس[6].

الاقتراض ظاهرة عامة تشمل جميع اللغات دون استثناء، وتقع هذه الظاهرة لما يكون لمتحدثي اللغة الأولى إتصال بمتحدثي اللغة الثانية، ومن أسباب حدوث الإقتراض إحتكاك الشعوب مع بعضها البعض سواء من الجانب اللغوي، أوالسياسي، أوالاجتماعي.

4) **مستويات التداخل اللغوي:**

للتداخل اللغوي مستويات عدَّة منها الصوتي، والصرفي، والنحوي(التركيبي)، والمعجمي (الدلالي)، والمفرداتي، والكتابي .

---

[1] بتصرف: المرجع نفسه .

[2] أكرم مؤمن، فن الترجمة للطلاب والمبتدئين، ص9.

[3] بتصرف: أنيس فريحة، اللهجات وأسلوب دراستها، دار الجيل بيروت، ط1، 1998م، ص18.

[4] مجمع اللغة العربية بالقاهرة، المعجم الوسيط، مادة (و ل د) .

[5] بتصرف: مشتاق عباس معن، المعجم المفصل في فقه اللغة، منشورات محمد علي بيضون لننشر كتب السنة والجماعة، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، (1422هـ/2001م)، ص49 .

[6] المرجع نفسه .

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2019

1- **المستوى الصوتي:**

يكون التداخل في هذا المستوى بظهور لهجة أجنبية في كلام المتحدث، ويتضح ذلك في النبر والتنغيم وأصوات الكلام . وهنا يتضح الفرق بين اللغتين مثل كلمة "ضبي"، هناك من ينطقها "دَبي"، أي إبدال حرف"الضاد" بحرف "الدال" .

2- **المستوى الصرفي:**

ويكون التداخل في هذا المستوي بـ " تدخل صرف اللغة الأم في صرف اللغة الأولى ، فإذا أخذنا كمثال نظام الصيغ و معانيها خاصة المزيدة نجد أنها تمثل عبئا كبيرا بالنسبة للمعلم و المتعلم ،مثل: استعمال صيغ الجمع للدلالة على المفرد في ذبح ميات كبش عوض مئة كبش[1].

3- **المستوى النحوي:**

يؤدي تأثير نحو اللغة الأم على نحو اللغة الثانية إلى وقوع المتعلم في أخطاء تتعلق بنظم الكلام (أي ترتيب أجزاء الجملة) وفي استخدام الضمائر، وفي استعمال عناصر التخصيص (مثل أل التعريف) وأزمنة الأفعال، وحكم الكلام (مثل الإثبات، والنفي، والإستفهام، والتعجب) .

يتجلى المستوى النحوي للتداخل في تسلط الخصائص النحوية لنظام اللغة الأم على النظام النحوي للغة الثانية وفيه يبدو عدم التحكم في استعمال الضمائر، وعدم التمييز بين المذكر والمؤنث، والارتباك في توظيف أزمنة الأفعال وهكذا دواليك [2].

4- **المستوى المعجمي:**

التداخل في هذا المستوى يحدث عندما تضم لغتين كلمة واحدة بمعنيين مختلفين . فالتداخل في مستواه الدلالي يشير إلى اعتماد المتعلم للغة الثانية على مفردة من المفردات المشتركة بين لغته الأم واللغة الثانية، لكن بمعنيين مختلفين، فيميل إلى إسقاط المفهوم المستقى من نظام لغته على المفهوم الذي يقتضيه نظام اللغة الثانية[3].

5- **المستوى المفرداتي:**

حيث يؤدي التداخل اللغوي في هذا المستوى إلى اقتراض كلمات من اللغة الأم ودمجها في اللغة الثانية عند الكلام ، وإذا كانت الكلمة مستخدمة في اللغتين ولكن بمعنيين مختلفين، فقد يستخدمها المتعلم بمعناها في لغته الأم وهو يتحدث باللغة الثانية[4] .

فالتداخل اللغوي في هذا المستوى يحدث عندما يأخذ المتكلم الكلمة ومعناها من اللغة الأم ويوظفها في لغته الثانية .

6- **المستوى الكتابي:**

هذا المستوى يحدث عندما يقع المتعلم في أخطاء في الكتابة بسبب التداخل في حالتين: الأولى عندما يلفظ الحرف بصورة مختلفة في لغته أو لهجته الأم، فيميل إلى كتابته طبقا للفظه، كما يكتب التلميذ المغربي مثلا "ثلاثة"بالتاء "تلاتة"، والثانية؛ عندما تشترك اللغتان الأولى والثانية في استخدام نظام كتابي واحد، كما هو الحال في الأوردية والعربية، إذ يميل الطالب الباكستاني الذي يتعلم

---

[1] بتصرف: كريمة أوشيش، التداخل اللغوي في اللغة العربية، تداخل العامية في الفصحى لدى تلاميذ الطور الثالث من التعليم الأساسي، رسالة ماجستير، 2002م، ص84-85.

[2] أحمد بناني، الإزدواجية اللغوية في الواقع اللغوي الجزائري وفعالية التخطيط في مواجهتها، مجلة إشكالات في اللغة والأدب، العدد 8، ديسمبر 2015م، ص109.

[3] المرجع نفسه 108.

[4] علي القاسمي، التداخل اللغوي والتحول اللغوي، مجلة الممارسة اللغوية، ص79 .

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2019

العربية إلى كتابة الكلمات العربية كما يكتبها بالأوردية، وقد يرتكب الخطأ بسبب ذلك إذا كانت كتابة تلك الكلمات مختلفة بالعربية عنها بالأوردية[1].

ويحدث التداخل في هذا المستوى حسب ما يتلفظ به المتكلم من أصوات في اللغة الأم؛ بمعنى يكتب نظام اللغة الثانية حسب ماينطق به من أصوات في نظام اللغة الأم .

نماذج تطبيقية :

التداخل اللغوي بين الفصحى والعامية في الجزائر :

أغلبية الناس يصنعوا القاطو في العيد .

عربية فصحى عربية فصحى لهجة عامية

فالمتكلم هنا بدأ كلامه بالعربية الفصحى و أكمل باللهجة العامية .

مثال: 2

ناس دزاير généralement في رمضان يديرو اليوراك .

لهجة عامية لهجة عامية عربية فصحى فرنسية

والمتكلم في هذه الجملة بدأ كلامه باللهجة العامية ثم وظّف كلمة فرنسية، وبعدها واصل الكلام بالعربية الفصحى وختم باللهجة العامية، وهنا يظهر جليا التداخل اللغوي بين اللغات في وسط المجتمع الجزائري، وهذا دليل على أن الفرد الجزائري يتداول عدة لغات في حياته اليومية سواء كان مثقفا أو أمي .

الكلمات المتداولة في المجتمع الجزائري ومعناها في الفصحى:

فرشيطة : شوكة . تلع: فقد صوابه .

شكارة: كيس كبير . الترعة: المساحة المحاذية للبيت .

الشوابين: الوالدين . طاب: نضج .

الكلمات المتداولة في المجتمع الجزائري وأصلها أجنبي:

الكوزينة : La couissine بيرو: Bureau

فيلاج: Village فريجيدار: Réfrigérateur

لابوليس: La police بارساز: pareses

---

[1] المرجع نفسه، ص79-80.

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2019

طابلو: Tableau جورنان: Journal

ومن اللغة الأمازيغية نجد:

أزول فلاون: تحية السلام . تيمنسيوين: ليلة سعيدة .

ماي توسيدد: كيف حالك. آس أنون دامنار: يومكم مبارك .

تيفاوين: صباح الخير . أرتوفات: الى اللقاء .

خاتمة:

مما سبق تقديمه توصلنا إلى النتائج التالية:

- مفهوم التداخل اللغوي تعرض إليه الدارسون العرب منهم و الغرب، فهو ظاهرة إنسانية إجتماعية لغوية تخص الفرد والمجتمع.
- تتعايش في الجزائر عدة لغات من عربية فصحى بمختلف لهجاتها، وأمازيغية، ولغة فرنسية .
- للتداخل أشكال متعددة ومختلفة كالترجمة، والاقتراض، والمولد....إلخ.
- يعتبر الدخيل شكل من أشكال التداخل اللغوي، فهو كل لفظ أو كلمة دخلت العربية وليست منها، أي ذات أصل أجنبي .
- الترجمة هي عملية نقل الكلام من لغة أولى إلى لغة ثانية مع الحفاظ على المعنى المقصود .
- التداخل في مستواه الصوتي يتم بظهور لهجة أجنبية في كلام المتحدث، ويتضح ذلك في النبر والتنغيم وأصوات الكلام، ويكون عندئذ الفرق بين اللغتين .

المصادر والمراجع:

- ابن منظور، لسان العرب، دار الجيل، بيروت، 1988م، ج2 .
- الزمخشري، أساس البلاغة، تح: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، (1419هـ/1998م)، ج1.
- أكرم مؤمن، فن الترجمة للطلاب والمبتدئين، دار الطلائع، القاهرة، 2004م .
- مجمع اللغة العربية بالقاهرة، المعجم الوسيط، مادة (و ل د) .
- مشتاق عباس معن، المعجم المفصل في فقه اللغة، منشورات محمد علي بيضون لننشر كتب السنة والجماعة، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، (1422هـ/2001م) .
- صالح بلعيد، دروس في اللسانيات التطبيقية، دار هومة الجزائر، ط7، 2012م .
- عمار ساسي، اللسان العربي وقضايا العصر، رؤية علمية في الفهم-المنهج-الخصائص-التعليم-التحليل، عالم الكتب الحديث، الأردن، دط، 2009م .

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2019

- أنيس فريحة، اللهجات وأسلوب دراستها، دار الجيل بيروت، ط1، 1998م
- مجد البرازي، مشكلات اللغة العربية المعاصرة، مكتبة الرسالة، عمان، ط1، 1989م .
- كريمة أوشيش، التداخل اللغوي في اللغة العربية، تداخل العامية في الفصحى لدى تلاميذ الطور الثالث من التعليم الأساسي، رسالة ماجستير، 2002م .
- أحمد بناني، الإزدواجية اللغوية في الواقع اللغوي الجزائري وفعالية التخطيط في مواجهتها، مجلة إشكالات في اللغة والأدب، العدد 8، ديسمبر 2015م .
- علي القاسمي، التداخل اللغوي والتحول اللغوي، مجلة الممارسة اللغوية .

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2019

تجليات التراث التاريخي في المسرح الجزائري قبل الاستقلال
قراءة تحليلية في آليات التوظيف

Reflections of the historical heritage in Algerian theatre before independence

Analytical reading in recruitment mechanisms

د. دين الهناني أحمد **Dr. DINE EL HANNANI Ahmed**

كليّة الآداب و اللّغات و الفنون - Department of Literatures, Languages and Arts -

جامعة جيلالي ليابس- سيدي بلعباس- Djilali Lyabes University

الجزائر Algeria

ملخّص:

عرف الجزائريون المسرح في بداية القرن العشرين، فكانت المحاولات الأولى تدخل في نطاق التّجريب، ووضع الأسس لبناء شكل فنيٍّ جديد، وغالباً ما تكون التّجارب الأولى عرضة للنّقائص والهفوات، ولكن الشّيء الّذي ميّز الكتابة المسرحيّة في بدايتها، هو لجوء الكتّاب إلى التّاريخ يستمدّون منه المادّة الخام لتشكيل نسيج مسرحيّاتهم، مع اختلافهم في المصدر الّذي يستقون منه الأحداث، والشّخصيّات بالإضافة إلى اعتمادهم على آليّات متنوّعة بتوظيف التّراث التّاريخي فنيّاً.

الكلمات المفتاحيّة: المسرح الجزائري- التّراث التّاريخي- آليّات التوظيف.

Abstract:

Algerians knew theatre at the beginning of the 20th century, the first attempts were part of experimentation, laying the foundations for building a new artistic form, and often the first experiences were prone to imperfections and failures. But what characterised the playwriting is the authors resort to history, derive from it the raw material to form the fabric of their plays, their differences from source from which they take events, and characters from it. In addition to relying on variety of mechanisms to employ artistically historical heritage.

Key words: Algerian Theatre- Historical heritage- Employment mechanisms.

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2019

مقدّمة:

إنّ العلاقة بين المسرح، والتّاريخ وطيدة منذ أن عرف الإنسان هذا النّشاط الغنيّ، فقد اقترنت الأعمال المسرحيّة العالميّة بلحظات تاريخيّة، أو بشخصيّات مستوحاة من التّراث التّاريخي، فقد وجد كتّاب المسرح في التّاريخ مادّة خصبة لكتابة نصوص دراميّة تفيض بالمتعة الفنيّة، والفكريّة، والأدبيّة. هذا التّوظيف عرفه الإغريق قبل الميلاد، من خلال مآسيهم الخالدة كأوديب، واونتيقون، وإلكترا، كما عرفه الأوروبيّون بعد بعث الكلاسيكيّة في القرون الوسطى مع تراجيديّات كورناي، وراسين، وشكسبير. وعلى النّهج نفسه سار كتّاب الدّراما في الجزائر قبل الاستقلال، حيث استعملوا التّاريخ العربيّ الإسلاميّ، والمغاربيّ، والعالميّ مادّة خاماً للتّواصل مع القرّاء والمتفرّجين، فقد تمكّنت هذه العروض من التّعريف بأهمّ الشّخصيّات التّاريخيّة كماسينيسا، ويوغرطة، وحنّبعل، والكاهنة، وصلاح الدّين الأيّوبي. لكن السّؤال المطروح: هل استطاع كتّاب المسرح في الجزائر أن يوفّقوا في توظيفهم للتّراث التّاريخي في نصوصهم؟ وهل وصلت أعمالهم إلى المستوى الفنيّ الّذي عرفه المسرح العالميّ؟ وما هي الآليّات الّتي اعتمدوا عليها في توظيفهم للتّاريخ مسرحيّاً؟

1. المسرح والتاريخ

إنّ المسرح من الفنون الّتي التصقت بالتّاريخ، فالمتتبّع لحركة التّأليف المسرحيّة منذ نشأتها يجد هذه الصّلة الوثيقة الّتي تربطهما، فالتّاريخ هو مصدر إلهام المسرحيّين منذ العصر اليوناني، فأرسطو الّذي أصّل للمسرح قديماً ربط بين العمل الدّراميّ، والمحاكاة، حيث جعلها عنصراً أساسيّاً لأيّ عمل مسرحيّ «فهي تمثيل لأفعال النّاس ما بين أفعال خيّرة، وأفعال شرّيرة، أو أداء أو موضوع، أو موقف إنسانيّ، وتمثيله، أي أنّها تحاكي وتصوّر شريحة بعينها من الحياة، ولكنّها لا تتناول حياة الأشخاص بأكملها، ولا فترات طويلة منها، إنّما تتناول أزمة بعينها، أو حادثة معيّنة من تلك الّتي تحدث في حياة هؤلاء الأشخاص في فترة من الفترات»[1].

إنّ العودة إلى التّاريخ هي السّمة الغالبة الّتي ميّزت الأعمال المسرحيّة العالميّة، والعربيّة، فأشهر الأعمال الدّراميّة لها ارتباط بشخصيّات، أو أحداث تاريخيّة، وما على المؤلّف سوى اختيار ما يوافق طبيعة أفكاره الّتي، يريد أن ينقلها إلى المتلقّي، فهو تارة يسمّي المسرحيّة باسم البطل، أو باسم الحادثة التّاريخيّة الّتي يعرضها فنيّاً، ولنا من الأمثلة مسرحيّة " الفرس" الّتي ألّفها اسخيلوس يتناول فيها الحرب الّتي انتصر فيها الإغريق على الفرس.

كما نجد شخصيّة " أوديبوس" في العديد من الأعمال الدّراميّة القديمة ،والحديثة، فمن القدامى نجد سوفوكليس، ويوربيدس، وأسخيلوس، ومن المعاصرين " أندري جيد"[2] وتوفيق الحكيم[3]. ومن أشهر المؤلّفين الّذين وظّفوا الشّخصيّات التّاريخيّة نجد شكسبير الّذي ،أطلق على مسرحيّاته أسماء الملوك ،والأمراء ،وقادة الجيوش، والنّبلاء، مثل هملت، والملك لير، وماكبث، ويوليوس القيصر، وكوريولينس.

طبيعيّ أنّ المؤلّف المسرحيّ حين يوظّف شخصيّة تاريخيّة، فإنّه لا يوظّف من ملامحها، إلا ما يتلاءم وطبيعة التّجربة الّتي يريد التّعبير عنها، أو الفكرة الّتي يدافع عنها، فمسرحيّة أوديب تحمل صراعاً بين الإرادة الإنسانيّة، والإرادة الإلهيّة، لهذا نجد كلّ كاتب يخضعها لرؤيته، وقناعاته الفكريّة، والإيديولوجيّة، فـ "أندري جيد" أوّلها تأويلاً مسيحيّاً، «وانتصر لسلطان القدر المطلق ضدّ حريّة

---

[1] فكري عبد الوهاب. النص المسرحي دراسة تحليلية تاريخية لفن الكتابة المسرحيّة. المكتب العربي الحديث. الإسكندرية، مصر. ط1 1997. ص9.

[2] كتب مسرحيّة أوديب سنة 1931.

[3] كتب مسرحيّة أوديب سنة 1949.

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2019

الإرادة الإنسانيّة»[1]، أمّا توفيق الحكيم ،فحاول في مسرحيّته أن «تتماشى الأسطورة، - في رأي المؤلّف- مع تعاليم الإسلام الّتي تقتضي بأنّ الشّرّ لا يسند للإله، وإنّما الشّرّ من تدبير النّاس أنفسهم»[2].

بناءً على هذا التّعبير نلاحظ ،أنّ لكلّ أديب هدفاً معيّناً من اختيار هذا الموضوع المحدّد ،بحيث يتّخذه وسيلة للتّعبير عن مشكلة تشغل مجتمعه، أو تشغل الإنسانيّة كلّها، وهو في معالجته لموضوع تاريخيّ لا بد أن يختار من الأحداث ما يلائم، ويوافق هدفه، وأن يترك في الظلال ما لا يفيده من تلك الأحداث، وهو بذلك يختلف عن علم التّاريخ الّذي ،لا بدّ من الاستقصاء، والجمع حتّى بين المتناقضات. كما يستطيع الفنّان أن يستعين بخياله بما لا يتنافى مع المعقول، ولا يتضارب مع الكليات ،والخطوط العريضة للحقائق التّاريخيّة ،حتّى لا يجعل الخيال وسيلة للتّزوير، والانحراف.

إنّ التّوظيف التّاريخي في المسرح يحدث بصورة مقصودة، وواعية إذا استعملت فيه أحداث، وشخصيّات من التّراث لنقل أفكار، وتصوّرات معاصرة. فهو عملية مزج بين الماضي، والحاضر في محاولة لإظهار زمن ثالث، وهو أيضاً «الاستفادة من الخامات التّراثيّة في الأعمال الأدبيّة، وشحنها برؤى فكريّة جديدة لم تكن موجودة في نصوصها الأصليّة».[3] يلجأ المؤلّف إلى التّاريخ، ويقوم باستلهام الموضوعات الّتي ،تؤمّن له الوصول إلى هدفه من جهة، وإلى إيصال الزّمن المطلوب، والمفهوم لدى المتفرّج من جهة ثانية، ونجاحه مرهون بمدى تعامله مع الأحداث،والشّخصيّات، فعليه «أن يتعامل معها على أنّها مادّة قابلة للتجدّد والانبعاث»[4]. ويكون بذلك التّوظيف مرحلة أخيرة، و متطوّرة من مراحل التّعامل مع التّراث التّاريخي لحمل قضايا راهنة تخصّ الإنسان عامّة، والمواطن المحلّي بصفة خاصّة.

إنّ عمليّة التّوظيف تتطلّب معرفة واسعة بحوادث التّاريخ، وبالشّخصيّات المستعارة فيختار المؤلّف، أو المخرج الحادثة، والشّخصيّة المناسبة للموقف المناسب، وإلا فقدَ التّوظيف قيمته، وهدفه، فلا يمكن إلصاق صفة الجبن بشخصيّة عنترة بن شداد ،وقد اشتهر بالشّجاعة ،والإقدام، كما أنّ استعادة الأحداث، والشّخصيّات دون إجراء تعديلات تحمل تجارب، ورؤى معاصرة تجعل عمليّة التّوظيف مجرّد نقل، أو إعادة لدرس تاريخيّ لحادثة معيّنة، أو شخصيّة تاريخيّة. فكلّما ارتقى المؤلّف في تعامله مع التّاريخ إلى درجة الإتقان اقترب من درجة التّوظيف، لأنّ نقل التّراث التّاريخي دون الاستفادة منه في حمل هموم المسرحيّ، وهموم النّاس، يُعدُّ عمليّة تسجيل ،وتوثيق لهذا التّراث، ويصبح المؤلّف في هذه الحالة مؤرّخاً لا فنّاناً ،ونحن نعلم أنّ الفنّان ليس مؤرّخاً يتقيّد بالأحداث كما هي، بل يحقُّ له أن يتصرّف وفق الأحداث الّتي يتوخّاها من عمله الفنّي، فهو يقوم «بمحاولة تصوير التّجارب التّاريخيّة الماضية برؤية جديدة مرتبطة بالأحوال الاجتماعيّة، والسّياسيّة الّتي يعيش فيها كتّاب مسرح الإسقاط المعاصرون»[5].

2. استلهام التّراث التّاريخي في المسرح الجزائريّ :

إنّ للتّوظيف التّاريخي في المسرح أسباباً ،ومسوّغات تحفّز المبدع للعودة إلى الماضي حيث وجد فيه خير معين للتّعبير عن أفكاره ،ومن بين هذه الأسباب، الظّروف السّياسيّة والاجتماعيّة القاسيّة الّتي مرّت بها الجزائر، والّتي دفعت المؤلّف إلى الاستتار وراء شخصيّات من التّاريخ، فيرسل من خلالها بعض الرّموز، والرّسائل، فاستدعاء الأحداث، والشّخصيّات التّاريخيّة في المسرح يعدّ طريقة غير مباشرة للتّصدّي لهذا الوضع السّياسي، والاجتماعي المزري. إضافة إلى هذا السّبب وجد المؤلّف المسرحيّ أنّ توظيف التّاريخ الغنيّ

---

[1] محمد غنيمي هلال. الأدب المقارن. دار الثّقافة و دار العودة. بيروت لبنان. ط5. د.ت. ص296.

[2] المرجع نفسه ص 296.

[3] بوشعيرة الرشيد. دراسات في المسرح العربي المعاصر. دار الأهالي. دمشق. ط1 1997. ص 45.

[4] عمارة محمد. نظرة جديدة إلى التّراث. دار قتيبة. بيروت. ط2 1988. ص8.

[5] أحمد العشري. مقدّمة في نظريّة المسرح السّياسي. الهيئة المصريّة العامّة للكتاب. ط1 1989. ص142.

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2019

بالبطولات، والأمجاد يجذب المتفرّج، ويترك له المجال واسعاً للاستفادة من هذا المخزون باستنباط الحِكم، والحُكم على الأمور بتعقّل، فيعرف حقيقة ما يعيشه من أمور من خلال تلك الحقائق التّاريخيّة الّتي يعاينها بطريقة فنّيّة.

إذا رجعنا إلى بداية المسرح الجزائريّ المعتمد على التّراث التّاريخيّ في موضوعاته، لوجدنا صعوبة في تحديد طرق التّوظيف، والآليّات الّتي اعتمد عليها المؤلّفون في استدعاء الشّخصيّات من التّراث التّاريخيّ، وهذه الصّعوبة تعود إلى عدّة عوامل منها:

- إنّ المسرح الجزائريّ في بدايته التّاريخيّة كان ارتجاليّاً بعيداً عن القوالب الأدبيّة الفنيّة الرّسميّة، فهو أساساً اعتمد على الموهبة، والعفويّة.

- ارتباط النّصّ المسرحيّ بالعرض كما ذكر سلالو علي[1] (المدعو علالو) في مذكّراته، وذلك لإرضاء الجمهور، وإضحاكه، وتوفير المتعة ،والفرجة.

- أغلب الروّاد الأوائل الّذين اهتمّوا بالمسرح كانوا عصاميّين يجهلون أبجديّات الكتابة الدّراميّة، وبذلك هم يجهلون عمليّة التّوظيف الفنّي، والإسقاط الاجتماعي ،والسّياسيّ في المسرح[2].

- ضياع النّصوص الّتي كتبت قبل الحرب العالميّة الأولى، سواء المكتوبة باللّغة الفصحى، أو المقدّمة باللّهجة العاميّة، فلم يبق منها إلا عناوينها ،أو بعض الملخّصات المقتضبة الّتي وردت في مذكّرات سلالو علي، ومذكّرات محي الدين باشترزي[3].

بعد ظهور الحركة الإصلاحيّة بالجزائر سنة 1931 الّتي كان يترأسها عبد الحميد بن باديس. أحسّ كتّاب هذه الحركة أنّ المسرح لن يستطيع أن يكون ذا دور فعّال في التّربية والتّوعية، إلا إذا وقف على أرضيّة صلبة، وهذه الأرضيّة تتمثّل في الاعتماد على اللّغة العربيّة الفصحى أداة للتّعبير، واستلهام التّراث التّاريخيّ لإعداد النّصوص الدّراميّة.

اكتشف محمد العيد آل خليفة بفطرته الشّعريّة أنّه لا قيمة للعروض المسرحيّة بغير ربطها بالتّراث العريق، وبالشّخصيّات الّتي صنعت أمجاد الأمّة ،ومن ثمّ عكف على التّاريخ العربيّ الإسلاميّ يستقرئه، ويعمل على بعثه، وإحيائه، ولتحقيق هذه الغاية كتب مسرحيّته "بلال بن رباح" فقدّمها للجزائريّين نموذجاً للمسرح الأصيل، فحرّك بهذه المحاولة القرائح، ودفع بقيّة الكتّاب إلى إعادة الارتباط بالأصالة ،والتّراث العربيّ الإسلاميّ.

استمرّ التّيّار الّذي بدأه محمد العيد آل خليفة في الازدهار ،والنّموّ ،حيث ازداد المؤلّفون اقتناعاً بضرورة إحياء التّاريخ، وقد شجّعهم على ذلك تنوّع الأحداث ،وغناها بالعبر، وكثرة الشّخصيّات النّموذجيّة ،وقد تطوّرت علاقة الكتّاب من الحركة الإصلاحيّة بهذه العناصر التّاريخيّة، فظهرت في شكلين مختلفين:

- **الشّكل الأوّل**: يتمثّل في عروض مسرحيّة عبّر فيها أصحابها عن التّاريخ، و شخصيّاته حيث قاموا بتسجيله، فقد اقتصر جهدهم على تصوير العناصر التّاريخيّة سواء كانت أحداثاً، أو نماذج بشريّة مع الحرص على أن تتطابق أعمالهم مع روّاة التّاريخ، بعد محمد العيد آل خليفة، الّذي يمثّل هذا الشّكل جاء العديد من المؤلّفين ساروا على دربه، فاختاروا بعض الشّخصيّات التّاريخيّة ،أو بعض المحطّات التّاريخيّة المشهورة، فصنعوا من خلالها بعض الأعمال المسرحيّة الهدف منها التّعبير عن التّراث ،وتعريف النّاس به، ومن هؤلاء الكتّاب " محمد الصالح رمضان" في المسرحيتيّن التّاريخيّتين " الخنساء، النّاشئة المهاجرة"، فالأحداث مأخوذة من الوقائع التّاريخيّة، والغاية

---

[1] سلالو علي: فنّان جزائري موهوب ولد سنة 1902 بالجزائر العاصمة، ترك العديد من المسرحيّات الفكاهيّة أشهرها جحا سنة 1926، له كتاب مطبوع " شروق المسرح الجزائري".

[2] أنظر صالح لمباركيّة. المسرح في الجزائري النّشأة و الرّواد. دار الهدى. عين مليلة. الجزائر. ط1 2005. ص46.

[3] محي الدين باشترزي: فنّان جزائري ولد سنة 1887 بالجزائر العاصمة، كتب العشرات من المسرحيّات، كتب مذكّراته في ثلاثة أجزاء.

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2019

منها تصوير الحياة الّتي أُستُمِدّ جوّها من التّاريخ الإسلاميّ في فجر الدّعوة الإسلاميّة في شكل مسرحيّة دينيّة إسلاميّة على نحو ما فعل الكتّاب المصريّون الكلاسيكيّون " كشوقي وعزيز أباضة". و على الطّريقة نفسها كتب "عبد الرحمان الجيلالي" النّصّين " المولد والهجرة"، حيث كان شديد الحرص على الالتزام بالأحداث التّاريخيّة كما هي، فهو حسب تعبير "محمد حسين هيكل": «يقوم بعمليّة تسجيل هذه الحوادث، وتدوينها»[1].

إنّ الالتزام بالتّاريخ عند هؤلاء الكتّاب أوجب عليهم محاكاة الأساليب الخطابيّة الّتي وجدت في تلك الفترات التّاريخيّة، فاضطرّوا إلى تعميق حوارهم ،وزخرفته بمختلف الصّيغ البلاغيّة مثل مسرحيّة " المولد " الّتي كتبت بلغة فصيحة، اعتمد فيها مؤلّفها على صنوف البيان، و البديع ممّا جعل الممثّلين عاجزين عن أداء حوارها، و هذا الأمر نفسه ينطبق على مسرحيّة " بلال بن رباح"، ومسرحيّات " محمد الصالح رمضان".

- **الشّكل الثّاني** فهو خاصّ بالعروض المسرحيّة التّاريخيّة، الّتي أصبح فيها المؤلّف يعبّر بها، و لا يعبّر عن التّراث التّاريخيّ، فقد تغيّرت علاقة المؤلّف بالتّاريخ حيث أصبح أكثر نضجاً، ففهم عمليّة إحياء التّراث من أحداث، وشخصيّات، وأدرك بأنّها تتطلّب استلهامه، وبعث روح الحياة فيه، و في شخصيّاته لجعلها تخرج من زمنها الّذي عاشت فيه لتكون حاضرة في زمنه، ومستقبل أمّته. هذا الشّكل الجديد في التّعامل مع التّاريخ هو ما عناه البحث بكلمة التّوظيف، وهو الأسلوب الأفضل الّذي لا يتمّ عن طريق سرد العناصر التّاريخيّة ،وإحصائها، وإنّما عن طريق إحيائها من جديد بفضل الدّلالات الجديدة الّتي تكتسبها، بالإضافة إلى أنّ العناصر القديمة سيضفي عليها المؤلّف بعض النضارة، والشّباب ممّا يجعلها تستوعب التّجارب، والأفكار الحديثة.

هذا الشّكل تجده مجسّداً في المسرحيّات الّتي تحمل طابعاً سياسيّاً نضاليّاً مثل مسرحيّة "حنّبعل" لأحمد توفيق المدني، فقد خاطب الكاتب الشّعب الجزائريّ، وأظهر له مواقفه السّياسيّة على لسان أبطال هذه المسرحيّة، فقد جاء على لسان ملكة اليونان قولها: «إنّه لا عظمة ولا مجد ولا خلود إلا لمن عاش مجاهداً في سبيل الحريّة، ومات شهيداً في سبيل الوطن»[2]، والموقف نفسه نجده في مسرحيّة " يوغرطة" لعبد الرحمان ماضوي الّتي ضمنها العديد من الدّلالات الثّوريّة، والإيحاءات القوميّة الّتي ،جاءت على شكل رسائل موجّهة للمتفرّجين حيث قال يوغرطة لزوجته بعد أن اختار الحرب على روما: «كلا لن ندنّس أرضنا. لن نكون عبيداً، وإن أُريد منّا الحرب، فللحرب نحن مستعدّون»[3].

3. تقنيّات تّوظيف التّراث التّاريخي:

- **التّوظيف الطّرديّ**: يتمثّل في توظيف الأحداث التّاريخيّة، والشّخصيّات دون تغيير في مسار الأحداث، فالكاتب لا يتصرّف في المادّة التّاريخيّة، ولا يغيّر شيئاً ممّا اشتهرت به الشّخصيّة الموظّفة، فيلجأ الكاتب إلى هذا النّوع من التّوظيف للمحافظة على الواقعة التّاريخيّة، و هذا ما أكّده عبد الكريم برشيد في كتابه " حدود الكائن والممكن في المسرح الاحتفاليّ" حيث وضع بعض الشّروط للتّعامل مع التّراث التّاريخيّ منها الالتزام بالوقائع التّاريخيّة كما ذكرها المؤرّخون في كلّيّاتها ،وجزئيّاتها كما عكسته مسرحيّات كثيرة منها "صلاح الدّين الأيوبي" لنجيب حداد، و " قمبيز ومصرع كليوباترة " لأحمد شوقي...[4].

---

[1] محمد حسين هيكل. مسرحيّة العباسة لعزيز أباضة. دار المعارف. مصر 1965. ص05.

[2] أحمد توفيق المدني. حنّبعل. المؤسّسة الوطنيّة للكتاب. الجزائر. ط2 1969. ص44.

[3] عبد الرحمان ماضوي. يوغرطة. المؤسّسة الوطنيّة للكتاب. الجزائر. ط2 1984. ص26.

[4] أنظر عبد الكريم برشيد. حدود الكائن و الممكن في المسرح الاحتفالي. دار الثّقافة. الدّار البيضاء. المغرب. ط1 1985. ص83.

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2019

هذه الطّريقة نجدها مطبّقة في النّصوص الأولى الّتي كُتبت، و عُرضت باللّغة العربيّة الفصحى مثل مسرحيّة "صلاح الدين الأيوبي"،[1] الّتي حافظ فيها مقتبسها، ومخرجها على الخصائص العامّة لشخصيّة البطل من شجاعة، و جرأة، وصبر، كما حافظ على النّسق التّاريخيّ للأحداث. الشّيء نفسه نلاحظه في مسرحيّة "المروءة والوفاء " لخليل اليازجي الّتي اعتمد فيها مؤلّفها على الحقائق التّاريخيّة المستمدّة من كتب التّراث العربيّ، ككتاب "الأغاني" لأبي فرج الأصفهاني. هذه المسرحيّة أرسل نصّها الكاتب المصريّ جورج أبيض إلى الأمير خالد، بعد أن التقى به في باريس سنة 1910[2]. أمّا مسرحيّة " فتح الأندلس" الّتي اقتبسها "محمد رضا المنصالي" من "سليم النقاش"، فهي مجموعة من الحقائق الّتي حدثت أثناء فتح الأندلس، فقد حافظ المقتبس على الشّخصيّات التّاريخيّة، دون إحداث تغيير على صفاتها، وأبعادها مثل شخصيّة " طارق بن زياد " الّذي عرف بقوّته، وصلابته، وحنكته العسكريّة.

حافظ كتّاب الحركة الإصلاحيّة الجزائريّة على هذه الطّريقة الشّائعة في توظيف التّاريخ، لأنّها تتوافق طرديّاً مع تجربة الكاتب، وأهدافه التّربويّة، والدّينيّة ،والسّياسيّة، كتوظيف عنترة بن الشدّاد عند محمد الطاهر فضلاء للتّعبير عن الشّجاعة الّتي عرفها الإنسان العربيّ قديماً. وللتّعبير أيضاً عن الشّهامة، والدّفاع عن الحقّ، وتوظيف حنبعل، ويوغرطة للتّعبير عن قيمة الدّفاع عن الوطن ،والتّضحيّة بالنّفس ،والأهل من أجل سيادته ،واستقلاله. في هذا الأسلوب يتّخذ الكاتب من التّراث التّاريخيّ موقفاً من موقفين، أو يمزج بينهما، وهما: إمّا أن يتحدّث من خلال الشّخصيّات، ويتستّر وراءها ،ويجعلها وسيلة لنقل أفكاره، وقناعاته، ونجد هذا الشّكل عند أحمد توفيق المدني في مسرحيّته " حنّبعل "، فقد جعل عدّة شخصيّات تنطق بما يعتقده من أفكار سياسيّة، ومواقفه من الاستعمار منها قول حنّبعل: «لقد ولدتنا أمّهاتنا أحراراً... وما قيمة الحياة الدّنيا إن لم تكن حياة عزّة و شرف وكرامة»[3]. وقوله أيضاً: «إن عشنا فالوطن لنا جميعاً، وإن متنا فالوطن لأبنائنا من بعدنا إلى الأبد»[4]. وقد لا يظهر المؤلّف الغاية من توظيفه للتّاريخ، وشخصيّاته بألسنة أبطاله خوفاً من الرّقابة، والعقاب الاستعماريّ، فيلجأ إلى الموقف الثّاني: وهو أن يتحدّث عن الأحداث، وعن الشّخصيّات التّاريخيّة، ولكنّه يشير في الإهداء إلى أهدافه من هذا الاستدعاء التّاريخي، وهذه الغاية تختلف من كاتب إلى آخر، فنجد محمد العيد آل خليفة يشير إلى الهدف الأخلاقي ،والتّربويّ في مقدّمة مسرحيّة " بلال بن رباح " حيث قال: «أرجو أن تتلقّى ناشئتنا درساً نافعاً على الثّبات على المبدأ، وقوّة اليقين، والصّبر على المكاره في سبيل الدّين، وأنّ العظمة الحقّة، والمجد الخالد إنّما يكونان بسموّ النّفس، وطهارة الرّوح، وكمال الخلق»[5].

أمّا عبد الرحمان ماضوي، فقد كانت غايته خفيّة، لكن عبد الله شريط استطاع أن يوضّحها من خلال المقدّمة الّتي وضعها للمسرحيّة، فقد ذكر أنّ هذا العمل، جاء وصفاً لروح الثّورة الّتي كانت تتأجّج في نفوس الجزائريّين قبل اندلاعها سنة 1954، وكما بيّن الأبعاد الحقيقيّة من هذا التّوظيف حيث قال: «إنّ المؤلّف لم يسجن نفسه في حدود الفترة الّتي كتب عنها، وإنّما أراد أن يعطي لهذه القصّة أبعاداً أخرى تتجاوز الظّروف الزّمنيّة الّتي تتعلّق بها»[6]. وهذه الأبعاد ذكرها في قوله: « وأراد المؤلّف أن يجعل منها ملحمة يبرز فيها الملامح الخالدة للشّخصيّة الجزائريّة، وهذه الشّخصيّة الّتي ظلّت على مرّ التّاريخ تصارع الطّغيان، والإستبداد»[7].

---

[1] قدّمت الفرقة المسرحيّة التّونسيّة هذه المسرحيّة في الجزائر سنة 1911 بمشاركة بعض الممثّلين الجزائريّين، صالح لمباركيّة. المسرح في الجزائر. ص42.

[2] صالح لمباركيّة. المسرح في الجزائر. م.س. ص37.

[3] توفيق المدني. حنّبعل. م.س. ص27.

[4] المصدر نفسه. ص20.

[5] محمد العيد آل خليفة. مسرحيّة بلال بن رباح من كتاب النّصوص الأدبيّة لمحمد الصالح رمضان، وتوفيق شاهين. ش. وللتّأليف والتّرجمة والنّشر. ط1 1967. ص03.

[6] عبد الرحمان ماضوي. يوغرطة. م. س. ص03.

[7] المصدر نفسه. ص03.

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2019

إنّ الغاية من التّوظيف نفسها نلاحظها في مسرحيّة "حنّبعل" لأحمد توفيق المدني، حيث وجّه نداءً ثوريّاً من خلال الإهداء، يدعو فيه الشّباب المغاربيّ إلى حمل راية الجهاد اقتداءً بالبطل التّاريخيّ "حنّبعل" جاء فيه: « إلى الشّباب المغربي حامل راية الكفاح... أقدّم هذه الرّواية الّتي تحيي له صفحة من جهاد الأبطال الأوّلين فيها عبرة وذكرى».[1]

- **التّوظيف العكسي**: هو الطّريقة الثّانية في توظيف بعض الشّخصيّات، والأحداث التّاريخيّة، وفيها يعطي المؤلّف بعض الملامح، والسّلوكات لشخصيّاته، تتناقض مع مدلولها التّاريخيّ، ويركّز على الصّفة الرّئيسيّة الّتي اشتهرت بها في التّاريخ، وبهذا التّغيير يحسّ المتفرّج بألم المفارقة بين الصّفات القديمة، والصّفات الّتي أعطاها لهذه الشّخصيّة.

من الشّخصيّات الموظّفة في المسرح الجزائريّ في بدايته - توظيفاً عكسيّاً – شخصية عنترة بن شدّاد في العرض الّذي قدّمه علالو سنة 1930 بعنوان " عنتر الحشايشي"، فهو لا يؤرّخ لملحمة بطل بني عبس، بل يعالج قصّة رجل مدمن على المخدّرات يعيش مغامرات خياليّة، شبّهها الأستاذ سعد الدين بن شنب بمغامرات " دون كيشوت "[2] فالأمران اللّذان يشترك فيهما البطلان هما: حبّهما لعبلة ،وموتهما الأسطوريّ. لجأ علالو إلى هذا التّوظيف لتوليد إحساس بالمفارقة العجيبة الّتي يراها بين الإنسان العربيّ قديماً الّذي اتّصف بالشّجاعة، والرّجولة، والرّجل العربيّ في عصرنا، الّذي أهلكته المخدّرات، فهو يعيش المغامرات الخياليّة. فاسم عنترة رمز للشّجاعة، وعدم الخوف، والعفّة لكنّه في زمننا هذا أصبح مدمناً على الحشيشة.

الهدف من هذا التّوظيف العكسيّ يختلف من كاتب إلى آخر، فهناك من يريد أن يعطي للمتفرّج نظرة سلبيّة عن الأوضاع الّتي يعيشها حيث يجعله يقارن بين الصّورة القديمة لهذه الشّخصيّة، وبين الوضع الرّاهن الّذي يعيشه، والبعض الآخر يريد تشويه التّاريخ حيث ينزع من الشّخصيّات التّاريخيّة كلّ الصّفات الجليلة الّتي التصقت بها، ويلبسها صفات سلبيّة متناقضة مع الحقائق المعروفة.

هذا النّوع من التّوظيف قليل، ونادر في المسرح الإصلاحيّ، لأنّ الكتّاب كانوا يعتمدون على الجديّة في الأخذ من التّاريخ. كما أنّ الأمانة العلميّة، والخوف من التّحريف يدفعان المؤلّفين إلى البقاء في إطار المعالم، والخطوط العريضة الّتي اتّفق عليها المؤرّخونّ، فالتّاريخ شيء مقدّس لا يجوز للكتّاب أن يتصرّفوا في شخصيّاته بطريقة عابثة.

إنّ العمل الوحيد الّذي وظّفت فيه شخصيّة تاريخيّة توظيفاً عكسيّاً، نجده عند أحمد رضا حوحو في مسرحيّته "عنبسة" [3] شخصيّة ظهرت في بداية حكم المسلمين للأندلس، فقد لعب دوراً سياسيّاً، كما أنّه قائد مشهور في أوائل القرن الثّاني للهجري. أقنع الحكّام الأمويّين بدمشق بحنكته، وقيادته فنصّبوه والياً. لكن أحمد رضا حوحو جعل منه خادماً لأحد الأمراء " ابن حفصون"، ويساهم معه في عمليّة انتقام دنيئة من ملكة غرناطة، كما جرّده من كلّ الصّفات الحسنة، وصنع منه نموذجاً للشّرّ حيث فتن الملكة، وهو يعلم أنّها متزوّجة، فجعلته كبير الوزراء رغم علمها بعدم كفاءته، واستحقاقه لهذا المنصب، و في النّهاية يرتكب جريمتين بقتله لسيّده، وقتله نفسه خوفاً من اكتشاف أمره. إنّ الغاية من هذا التّوظيف العكسيّ غير واضحة، وربّما أراد أن يصوّر مرحلة تاريخيّة كان يراها منحطّة، وفاسدة في العصر الأندلسيّ، ليبيّن أسباب سقوط هذا البلد في يد الصّليبيّين، وربّما أراد أن يدلّ على أنّ السّياسة تفسد الإنسان، وتحوّله إلى رجل شرّير، تتحكّم فيه غريزة التّملّك، وعاطفة الانتقام.

- **التّوظيف الإسميّ**: في هذا الشّكل من التّوظيف يستغلّ المؤلّف اسم شخصيّة تاريخيّة مشهورة، فيجعله عنواناً لعمله المسرحيّ مع تغيير الأحداث، والشّخصيّات الثّانويّة الأخرى، كما يستطيع المؤلّف استعارة الصّفات الفيزيولوجيّة للشّخصيّة التّاريخيّة ،مع تغيير

---

[1] أحمد توفيق المدني. حنّبعل. ص02.

[2] سعد الدين بن شنب. المسرح العربي الجزائري. المجلّة الأفريقيّة. ج4 سنة 1935. ص05.

[3] اسمه عنبسه ين سحيم الكلبي، أحد قادة جيش بني أميّة بالأندلس.

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2019

اسمها. إنّ القارئ ،أو المتفرّج يدرك بذاكرته قصّة هذه الشّخصيّة التّراثيّة بمجرّد ذكر اسمها ،أو مشاهدة ملامحها الخارجيّة على خشبة المسرح. فدلالة العنوان تمارس " سلطة على تأويل المتلقّي للعمل"[1].

هذا التّوظيف نجده في مسرحيّة "لونجا الأندلسيّة" لرشيد القسنطيني الّتي أوجد فيها شخصيّات وهميّة، وقدّمها بطريقة مغايرة للتّاريخ.[2] رغم هذا الخيال، والتّغييرات الّتي أحدثها رشيد القسنطيني في الأحداث إلا أنّنا لا نستطيع أن نجد شخصيّة أخرى تحمل هذا الاسم سوى شخصيّة ولادة بنت المستكفي الّتي تناولها القصّاصون، والمسرحيّون في مؤلّفاتهم بأسماء مختلفة مثل " غانية الأندلس" لنجيب حداد، و" فتاة الأندلس" لجرجي زيدان، و"أميرة الأندلس" لأحمد شوقي.

في إطار التّوظيف الاسميّ يلجأ المؤلّف إلى تغيير بعض الأسماء التّاريخيّة، لغرض الجمع بين شخصيّات لم تعش في زمن واحد حتّى لا يقع في التّدليس التّاريخيّ، وهذا ما لجأ إليه علالو في مسرحيّة "جحا"، فمن النّاحية التّاريخيّة لم يعش "جحا" في زمن هارون الرّشيد، ولكي يجمع بينهما في عمل فنيّ عمد المؤلّف إلى التّغيير، والتّصرّف في أسماء الشّخصيّات، فهارون الرّشيد أصبح " قارون الرشيد"، و"جعفر البرمكي" أصبح "جعفر المهري"، و"مسرور" أصبح "مهرو"، و"المأمون" أطلق عليه اسم "ميمون".

إنّ التّوظيف الاسميّ استعمله الكاتب ،والمخرج محمد الطاهر فضلاء في عملين مسرحيّين: العمل الأوّل يتمثّل في "ليلى بنت الكرامة" فقد استعار المؤلّف اسمين معروفين في التّاريخ العربيّ الإسلاميّ، اشتهرا بأحداث عاطفيّة استهوت الكثير من المؤلّفين ،وكانت مصدر إلهام للشّعراء ،والمسرحيّين. الشّخصيّة الأولى هي "ليلى العامريّة" الّتي اقترن اسمها بقيس الّذي خلّد اسمها بأشعاره ،وكانت عنوان أعمال مسرحيّة منها مسرحيّة مجنون ليلى لأحمد شوقي، والشّخصيّة الثّانية هي" جميل بن معمر" الّذي خصّص شعره للحديث عن ابنة عمّه بثينة، فالشّخصيّتان لا تجمعهما رابطة عاطفيّة في التّاريخ الحقيقيّ ،لكنّ المؤلّف محمد الطاهر فضلاء استطاع أن يجمعهما في عمل واحد مستغلاً الإطار المكانيّ ،وهو البادية، وموظّفاً الظّروف الاجتماعيّة الّتي كانت سائدة في البادية العربيّة. إنّ الهدف من هذا التّوظيف الاسميّ، هو معالجة قضيّة اجتماعيّة تتمثّل في تدخّل العادات، والتّقاليد في الزواج، فالمعروف عن الارتباط بين الأسر الجزائريّة، أنّه يتمّ وفق أعراف لا تراعي مشاعر الشّابين، لهذا السّبب جعل الشّاعر محمد الطاهر فضلاء مسرحيّته تنتهي بطريقة سعيدة حيث قبل والد ليلى أن يزوّج ابنته لجميل عكس ما حدث في مسرحيّة مجنون ليلى لشوقي، الّتي أنهيت بنهاية مأساويّة.

أمّا العمل الثّاني فهو عمل مغاير حيث استغلّ الملامح الخارجيّة، وبعض المواقف مع تغيير الاسم، ويظهر ذلك في مسرحيّة الصحراء الّتي، تدور حول شخصيّة " عمر المختار " لكنّ المؤلّف لم يذكر اسمه بل عمد إلى تغييره، فسمّاه " عماد الدين" مع المحافظة على الصّفات الخارجيّة للبطل اللّيبي عمر المختار، كالملابس، والشّعر الأبيض، ووضع النّظارات، إلى قيادته للمقاومة اللّيبيّة ضدّ الاستعمار الإيطاليّ.

إنّ المشاهد يدرك للوهلة الأولى أنّ محور المسرحيّة، هو تلك الشّخصيّة الأسطوريّة الّتي ترمز إلى الجهاد، وعدم الاستسلام، لكنّ المؤلّف غيّر اسمه ،ليكون له هامش التّصرّف في الأحداث ،واستعمال الخيال بإضافة بعض الأحداث ،والشّخصيّات مثل شخصيّة المرأة الإيطاليّة ،وابنها من عماد الدين، وقضيّة تعذيب البطل من قبل الجنود الإيطاليّين. تناول محمد الطاهر فضلاء " من خلال هذا التّوظيف قضيّة الجهاد"، والدّفاع عن الأرض والتّضحية بالنّفس، والأولاد، فقد صرّح بالهدف من وراء هذه المسرحيّة في قوله: «ووضعنا في المسرحيّة من شخص المجاهد عمر المختار الشّخصيّة المثاليّة، والأسطوريّة لكلّ المناضلين، والمجاهدين الأحرار»[3]، فهو يريد من المجتمعات العربيّة الّتي تحيا حياة القهر مع جلاديها أن تقتدي بمواقف هذا البطل ،وأن يختاروا بين الموت الكريم، وحياة

---

[1] محمد فكري الجزار. العنوان و سيميوطيقا الاتّصال الأدبي. الهيئة المصريّة العامّة للكتاب. ط1 1998. ص115.

[2] سعد الدين بن شنب. المسرح العربي الجزائري. المجلّة الإفريقيّة. الجزء4 1935. ص06.

[3] محمد الطّاهر فضلاء. المسرح تاريخا و نضالا. ج2. دار هومة الجزائر. ط1 2000. ص196.

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2019

البؤس والشّقاء، وأن يجعلوا قوله الأخير في المسرحيّة قاعدة يتعاملون بها مع الاستعمار: «هيّا أبيدونا جميعاً واحصدونا حصداً، لا تتركوا منّا فرداً، ولكن ثقوا أنّ روح الصّحراء لن تموت وهي خالدة خلود الزّمن».[1] فالتّوظيف ظاهر في هذه المسرحيّة من خلال استعارة المواقف، واستعارة الشّكل الخارجيّ للبطل عمر المختار، كاللّباس، والملامح الجسديّة.

خاتمة:

إنّ توظيف الأحداث، والشّخصيّات التّاريخيّة في المسرح الجزائري قبل الاستقلال، كان الاتّجاه الأساسي الّذي اعتمد عليه جلّ كتّاب الدّراما الجزائريّين، لمخاطبة أكبر شريحة من المجتمع الجزائري، فقد وجدوا ضالّتهم في هذا التّوظيف للتّعبير عن قناعاتهم الإيديولوجيّة، والسّياسيّة، واهتماماتهم الفنيّة، والأدبيّة، كما تحوّل هذا التّوظيف من مجرّد اقتباس، وتقليد للأعمال الدّراميّة المصريّة إلى إبداع جزائريّ خالص، معتمدين على طرق، وآليّات مختلفة من توظيف طرديّ إلى عكسيّ، واسميّ. إنّ الأعمال المسرحيّة التّاريخيّة الّتي قدّمها الكتّاب الجزائريّون رغم قلّتها، والنّقائص الموجودة فيها، إلّا أنّها تُعدّ من النّماذج الأدبيّة، والفنيّة الّتي تعكس مدى تأقلم الأدباء مع هذا الجنس الأدبيّ الجديد، وحرصهم الكبير على الإبداع فيه.

[1] حمد الطاهر فضلاء. مسرحيّة الصّحراء. المكتبة الوطنيّة الجزائريّة. ط1 2007. ص93.

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2019

ظاهرة التعدية في اللغة العربية مراجعات في مقولة الفعل المتعدي والمفعول به

Transitiveness Aspect in Arabic Language, & Revisiting Transitive verb and Object Cases

محمد الساهل – أستاذ مُبَرَّز في اللغة العربية المركب التربوي طه حسين. مدينة الصويرة، المغرب

MOHAMED ESSAHL, Educational complex TAHA HUSSEIN – ESSAOUIRA MOROCCO

Summary of the research

We have been working on various issues related to transitiveness. For instance, we have tried to define both the transitive verb and its direct object .We have also attempted to find out the basic grammatical relations between these two components and tried to raise different questions related to them.

The results of this research are summarized as follows:

- The lack of a precise and clear definition of transitive verb pushes us to make up our own definition of it:
  1- A verb is transitive only when an object is necessary to complete its meaning in the sentence. The action of the verb is transferred to the object, and it requires an additional word or group of words in order to be considered a complete thought.

➢ There are three criteria that help say whether the verb is transitive or not:

A. semantical criterion
B. syntactical criterion
C. morphological criterion

➢ The correlation of different criteria in identifying a transitive verb makes us consider transitiveness a semantical, syntactical and morphological matter.

➢ Since grammarians fail to provide a definite definition of what a direct object is, we seize the opportunity to form a new definition of it as shown bellow:

2- The direct object is the noun that names the receiver of an action. It is also the noun that receives the action expressed by the verb.

➢ There are three evidences that indicate the requirement for a direct object:

A. semantical evidence
B. positional evidence
C. formalistic evidence

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2019

- No agreement among researchers on the issue of root verbs and branch verbs leads us to provide numerous examples of transitive and intransitive verbs from the koranic chapter "Surat Ghafer". These statistics have resulted in the following:

3-The transitive verb is the root and the intransitive verb is its branch.

It is clear that working on the issue of transitiveness in general and on the transitive verb and intransitive verb in particular is to some extent challenging as the grammarians didn't allocate an independent chapter for it. However, all that is related to the issue discussed in our research was dispersed here and there in different old grammatical researches.

It's worth mentioning that during our research we didn't stop at every written grammatical text about transitiveness; howeve, we tried to analyze and decipher these texts. We also tried to confirm some of the developed grammatical indications according to their era when they were coined. Moreover, we have proved, with evidences, the inadequacy of some thoughts. The grammatical tradition was our keystone in order to confirm some new thoughts. Some of the definitions provided by grammarians were inadequate; that is to say, they were not to the point. In the past, and at the era of the formation of the Arabic gramma, these definitions were of theoretical value. However, nowadays they have lost their descriptive and explanatory competence especially at the level of both language acquisition and language achievement.

What characterizes the conclusions we have drawn is that they take into consideration the above mentioned levels. Besides this, these conclusions focus more on making the suggested definitions clean, clear and general. Finally, these results will merely be of theoretical and executive value until a niche is established, which is the principle of any new research.

ملخص البحث

يشتغل هذا البحث على مجموعة من القضايا التي تتصل بظاهرة التعدية وخاصة تعريف الفعل المتعدي وتعريف المفعول به، ويحاول أن يكشف عن السمات التي تحددهما، وكذا طرح بعض الإشكالات التي تتصل بهما. وَيَنْشغل هذا البحث بالتراث النحوي القديم بغاية إرساء تعريف جديد لمقولتي الفعل المتعدي والمفعول به، تعريفٌ يستجيب لشروط الحَدِّ مثل الدقة والشمولية، ويراعي، في الآن ذاته، مستويين مهمين في اللغة هما مستوى الاكتساب اللغوي ومستوى الإنجاز اللغوي.

الكلمات المفتاحية:الفعل المتعدي – المفعول به – الأصل – الفرع – معيار تركيبي – معيار دلالي – معيار صرفي

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2019

مقدمة

يَنْشَغِلُ هذا البحث بظاهرة التَّعْدية في اللغة العربية، ولسنا نرمي إلى دراسة بنيات التعدية ورصد خواصها التركيبية والدلالية، وإنما نسعى إلى إعادة النظر في مقولة الفعل المتعدي والمفعول به. فهذا البحث ينشغل بالماهيات التي تراكمت حول هاتين المقولتين في المدونة النحوية القديمة. وقد نهجنا في ذلك سبيلين؛ يتجلى أحدهما في عرض هذه الماهيات ورصد ما تنبني عليه من معايير، وإبراز ما يتخللها من ثغرات، ويتمثل الآخر في بناء ماهية جديدة لمقولة الفعل المتعدي والمفعول به، وكذا محاولة حل إشكالات لغوية تتصل بظاهرة التعدية.

دو افع البحث وأهميته

إن ما حفزنا على الاشتغال على هذا الموضوع هو غياب الإجماع النحوي على تعريف واحد لمقولة الفعل المتعدي والمفعول به، فمعظم التعريفات تفتقد لشروط الحَدّ بشكل عام وشرطي الشمولية والدقة بشكل خاص. بالإضافة إلى أن هذه التعريفات لا تراعي مستويين مهمين في اللغة وهما مستوى الاكتساب ومستوى الإنجاز. وتجدر الإشارة إلى أن الثغرات التي تخللت هذه التعريفات هي ثغرات مقبولة لأن الهدف الذي راهن عليه النحاة في أزمنة التقعيد للغة العربية أكبر من ضبط التعريفات، وهو مواجهة اللَّحن الذي يتسرب إلى اللغة العربية نطقا وكتابة. وما حفزنا، كذلك، إلى مقاربة هذا الموضوع هو الاختلاف النحوي حول قضايا تتصل بظاهرة التعدية (إشكال العامل في المفعول به - الفعل المتعدي: أأصل هو أم فرع؟). ونرى أن حَلَّ هذه الإشكالات ضروري لأنه يعد مدخلا لمعالجة قضايا لغوية أخرى على غرار التعدية الأصلية والتعدية المشتقة. وفي الأخير نشير إلى أن الحافز الأكبر الذي دفعنا إلى معالجة هذا الموضوع هو ما لاحظناه من ندرة في الدراسات الحديثة التي تنشغل بظاهرة التعدية بصفة عامة وبمقولتي الفعل المتعدي والمفعول به بصفة خاصة، فمعظم الدراسات تشير إلى هذا الموضوع إشارات مجملة دون أن تستفيض في هذا الموضوع أو تنشغل بالإشكالات التي يطرحها مع العلم أن هذا الموضوع يثير كثيرا من الأسئلة التي تظل دون إجابات معللة وتحليلات منطقية.

وتتجلى أهمية هذا البحث في إضاءته لموضوع لم ينل حظه من التحليل، وكذا في إحيائه للمعرفة النحوية، بل والارتكاز عليها في بناء تصورات جديدة.

محاور البحث

ينتظم هذا البحث في ثلاثة مباحث وخاتمة، ففي المبحث الأول اشتغلنا على الفعل المتعدي من خلال إبراز المعايير التي تُحدده والسمات التي تُميزه، كما عرضنا تعريفات النحاة لهذا الفعل، وقد حرصنا في هذه النقطة على إبراز مدى مطابقتها للمعطيات التجريبية، وختمنا هذا المبحث ببناء تعريف جديد للفعل المتعدي، أما في المبحث الثاني فقاربنا الفعل المتعدي والفعل اللازم من خلال رصد أوجه التشابه والاختلاف بينهما، وفي هذا السياق أثرنا قضية الأصل والفرع من خلال محاولة الإجابة على السؤال الآتي: أيهما أصل وأيهما فرع؟. وقد أجبنا على هذا السؤال بالارتكاز على ما هو متقرر في الدرس النحوي وبالاستناد على معطيات إحصائية. وفي المبحث الأخير اشتغلنا على المفعول به من خلال تحديد سماته وإبراز أنواعه وطرح إشكال العامل فيه، وختمنا هذا المبحث ببناء تعريف جديد للمفعول به. أما في الخاتمة فلخصنا كل نتائج هذا البحث.

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2019

المبحث الأول: الفعل المتعدي: محاولة التعريف

1- التَّعَدِّي

1.1. لغة

نقترح تتبع دلالة الفعل (عدا) ومشتقاته في ثلاثة معاجم لغوية[1]، ولعل الفارق الزمني الذي يفصل بين هذه المعاجم من شأنه أن يؤرخ للتحول الدلالي للمادة اللغوية موضوع الاشتغال.

جاء في "لسان العرب" لابن منظور ما يلي:

1) **"عدا فلان عدوا وعدوّا وعداء أي ظلم ظلما جاوز فيه القدر".**

2) **"الاعتداء والتعدي والعدوان: الظلم".**

3) **"عدا الأمر يعدوه وتعداه كلاهما تجاوزه"**[2].

4) **"المتعدي مجاوزة الشيء إلى غيره"**[3].

5) **"المتعدي من الأفعال ما يجاوز صاحبه إلى غيره"**[4].

ونقرأ في القاموس المحيط للفيروزآبادي ما يلي:

6) **"عدا عليه عدوا وعدوا وعداء وعدوانا، بالضم والكسر، وعدوى بالضم، ظلمه كتعدى واعتدى وأعدى".**

7) "

أعدى الأمر، جاوز غيره إليه"[5].

ويورد المعجم الوسيط للفعل (عدا) الدلالات الآتية:

8) "

تعدى عليه: ظلمه، وتعدى الشيء جاوزه".

9) "

الفعل المتعدي هو الذي ينصب المفعول به بنفسه دون واسطة"[6]

1-المعاجم التي اشتغلنا عليها هي: لسان العرب لابن منظور، والقاموس المحيط للفيروزآبادي، والمعجم الوسيط لمجمع اللغة العربية.

2- ابن منظور، لسان العرب. ص:279.

3-م.ن ص:280.

4- م.ن ص:281.

5- الفيروزآبادي، القاموس المحيط. ص:1062.

6-المعجم الوسيط – معجم اللغة العربية. ص:598.

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2019

يتبين – مما تقدم - أن الفعل (عدا) ومشتقاته تحيل على معنى "التجاوز". واللافت للانتباه أن هذه المعاجم لم تورد المعاني اللغوية لهذا المادة فحسب، بل تجاوزت ذلك إلى تعريف "الفعل المتعدي" مما يؤكد على تحول دلالة هذه المادة من دلالة لغوية إلى دلالة اصطلاحية.

1.2. اصطلاحا

جاء في شرح المفصل لابن يعيش ما يلي:

"اعلم أن الأفعال على ضربين: متعد وغير متعد، فالمتعدي ما يفتقر وجوده إلى محل غير الفاعل، والتعدي التجاوز، يقال: "عدا طوره". أي تجاوز حده أي أن الفعل تجاوز الفاعل إلى محل غيره، وذلك المحل هو المفعول به، وهو الذي يحسن أن يقع في جواب: "بمن فعلت ؟". فيقال: "فعلت بفلان"، فكل ما أنبأ لفظه عن حلوله في حيز غير الفاعل فهو متعد، نحو "ضرب" و"قتل"، ألا ترى أن الضرب والقتل يقتضيان مضروبا ومقتولا"[1].

إن الناظر في هذا النص يخلص إلى أن الفعل المتعدي هو الفعل الذي لا يقتصر على الفاعل، بل يتجاوزه إلى مفعول به واحد على الأقل.

ويعرف ابن الحاجب (الفعل المتعدي)بالقول:

" المتعدي (هو) ما يتوقف فهمه على متعلق كضرب"[2].

إن المتأمل في هذا التحديد يلاحظ أنه يشير إلى المفعول به، وبالضبط إلى دوره في سلامه الجملة من الناحيتين الدلالية.

1.3. استنتاج

نستخلص من اشتغالنا على الدلالة الاصطلاحية للفعل المتعدي أن معنى التجاوز الذي يدل عليه الفعل (عدا) يحضر في التحديد الاصطلاحي. ويجمع النحاة على أن الفعل المتعدي هو الفعل الذي يتجاوز فاعله إلى مفعول به واحد على الأقل، كما يؤكدون على دور المفعول به في سلامة الجملة من الناحية التركيبية والدلالية.

2- الفعل المتعدي

2.1. معايير محددة

هناك ثلاثة معايير تتضافر في تحديد الفعل المتعدي، وهي المعيار التركيبي والمعيار الصرفي والمعيار الدلالي.

2.1.1. ا

لمعيار التركيبي

إن الناظر في زمرة الأفعال المتعدية يلاحظ أن هذه الأفعال تتميز عن الصنف الآخر (الأفعال اللازمة) باقتضائها محلا جديدا ينضاف إلى المحل الأول (الفاعل)، واصطلح على هذا المحل اسم (المفعول به)، يقول سيبويه:

1-ابن يعيش، شرح المفصل ج 4. ص:295.

2- الأستراباذي، شرح الكافية ج4. ص:138.

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2019

" وذلك قولك "ضرب عبد الله زيدا"، فعبد الله" ارتفع هاهنا كما ارتفع في "ذهب" وشغلت "ضرب" به كما شغلت به "ذهب" و انتصب "زيد" لأنه مفعول به تعدى إلى فعل الفاعل"[1].

وتجدر الإشارة إلى أن الأفعال المتعدية لا تقتصر على مفعول به واحد، بل إن بعضها يقتضي أكثر من مفعول، وتبقى بنيات التعدي متميزة عن البنى الأخرى من الناحية التركيبية، يظهر ذلك في استلزامها محلا جديدا قد يكون واحدا أو أكثر، بل إن هذا المحل الجديد تتوقف عليه سلامة الجملة من الناحيتين التركيبية والدلالية.

نستخلص، إذن، أن المعيار التركيبي له دور كبير في التنبؤ بالفعل المتعدي، خاصة إذا استحضرنا النمط الرتبي للغة العربية، وهو : ف+ فا+ (مف).

2.1.2. المعيار الصرفي

لم تُول المؤلفات النحوية عناية كبيرة للخصائص الصرفية للفعل المتعدي، ويمكن أن نفسر ذلك بصعوبة إقامة تمييز بين الأفعال باعتماد المعيار الصرفي، وهذا ما يوضحه الجدول الآتي:

الفعل	الخصائص الصرفية للفعل
ضرب	-جاء على وزن "فعل" - صحيح - مجرد
ذهب	- جاء على وزن "فعل" - صحيح - مجرد

نلاحظ أن المعيار الصرفي قاصر عن التنبؤ بنوع الفعل، فالفعل "ضرب" و "ذهب" يتقاسمان الخصائص الصرفية نفسها، غير أنهما ينتميان إلى طبقتين مختلفتين، فالأول متعد، والثاني لازم.

نستنتج، إذن، أن المعيار الصرفي عاجز وحده عن تحديد نوع الفعل، مما يدل على افتقاده للقوة التمييزية أو التصنيفية[2]، غير أن هذه النتيجة ليست نهائية ما دام المعطى الصرفي له دور -في بعض الحالات- في التنبؤ بنوع الفعل لنتأمل الأمثلة التالية:

1) أخرج زيد عليا من البيت.

2) فرَّحتُ اليتيمَ.

3) جالستُ الكاتبَ.

4) استحضرتُ الغائبَ.

إذا تأملنا الأفعال في هذه الأمثلة نجدها لازمة في أصلها الأول، كما هو مبين في (5-8):

1- سيبويه، الكتاب ج1. ص:24.

2- عبد العزيز العماري، الجملة العربية –دراسة لسانية- ص:101.

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2019

5) خرج علي من البيت

6) فرح اليتيم

7) جلس الكاتب

8) حضر الغائب

وقد تحققت التعدية بوسائل منها:

10) إدخال الهمزة على أول الفعل الثلاثي (المثال (1))

11) تضعيف عين الفعل اللازم (المثال (2))

12) تحويل الثلاثي اللازم إلى صيغة "فاعل" الدالة على المشاركة (المثال (3))

13) تحويل الثلاثي اللازم إلى صيغة "استفعل" (المثال (4))

نستخلص، إذن، أن المعيار الصرفي يتمتع بقوة تحديدية، فهو يملك القدرة على التنبؤ بنوع الفعل، وعلى هذا الأساس تكون الأفعال التي تأتي على الأوزان التالية: "أَفْعَل" و"فَعَّل" و"فاعل" متعدية، أما الأفعال التي تأتي على وزن "استفعل" فيصعب الحكم بأنها متعدية دائما، لأن هناك أفعالا لازمة تأتي على هذا الوزن، من ذلك الفعل "استحجر" في (9):

9) استحجرت الأرض

عطفا على ما سبق نقول إن المعيار الصرفي عاجز عن التنبؤ بنوع الفعل حين يتعلق الأمر ببنيات التعدية الأصلية، غير أن له قوة تحديدية حين يتعلق الأمر ببنيات التعدية المُشْتَقَّة.

2.1.3. المعيار دلالي

إن فهم دور المعيار الدلالي في التنبؤ بنوع الفعل يستلزم استحضار دلالة الفعل اللازم الذي يقتصر على الفاعل، ولا يتوقف فهمه على متعلق كما هو مبين في (1):

1) دخل زيد

نلاحظ أن (1) سليمة من الناحية التركيبية لتواجد الفاعل (زيد) الذي يقتضيه الفعل (دخل)، وكذا من الناحية الدلالية لتحقق المعنى وحصول الفائدة، أما بنيات التعدية بشقيها الأصلية والمشتقة فلا تكون سليمة بناء ودلالة إلا بتواجد متعلق كما هو موضح في(2):

2) ضرب زيد

نلاحظ أن (2) غير سليمة من الناحية التركيبية لغياب المفعول به الذي يقتضيه الفعل (ضرب)، وكذا من الناحية الدلالية لعدم تحقق المعنى وحصول الفائدة.

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2019

يتبين، إذن، أن المعيار الدلالي له دور بارز في التنبؤ بنوع الفعل وتمييزه عن الأنواع الأخرى، ولعل ما يؤكد ذلك هو أن القدماء استثمروا المعطى الدلالي في اشتغالهم على الأفعال، ويظهر ذلك في اعتمادهم هذا المعطى في توزيع الأفعال إلى مجموعات، وذلك على النحو التالي:

أ) الأفعال العلاجية/ الأفعال غير العلاجية.

ب) أفعال الحواس.

ج) أفعال القلوب.

د) أفعال التحويل

إن المتأمل في هذه المجموعات يجد أن الدلالة هي الأساس الذي قام عليه هذا التوزيع، ذلك أن كل مجموعة تتقاسم أفعالها الدلالة نفسها، فالمجموعة (د) –على سبيل التمثيل- تدل أفعالها على معنى التحويل والصيرورة، من ثمة فهي أفعال متعدية.

والحاصل أن المعيار الدلالي له القدرة على التنبؤ بالفعل المتعدي، كما يتمتع بقوة تحديدية كبيرة، إن لم نقل إنه يعد المعيار الأساس الذي نستند إليه في تمييز الأفعال، في حين يعد المعياران التركيبي والصرفي معيارين مساعدين.

2.2. نتائج

نلخص ما تقدم في النتائج الآتية:

- إن المعيار التركيبي والصرفي والدلالي له دور في التنبؤ بالفعل المتعدي.
- تتفاوت قوة هذه المعايير في تحديد الفعل المتعدي، كما هو مبين في السلمية الآتية:
- معيار دلالي ⟸ معيار تركيبي ⟸ معيار صرفي
- تتضافر هذه المعايير مجتمعة في التنبؤ بالفعل المتعدي
- التعدية اعتبار دلالي، وإجراء تركيبي وصرفي.
- إن التعدية ترقية[1]، أي ترقية الفعل، وجعله يقوى على خلق محل جديد أو دور جديد في الجملة.

2.3. سمات مُمَيِّزَة

إن التنبؤ بنوع الفعل وتمييزه عن النوع الآخر (الفعل اللازم) يستلزم وجود سمات تميزه، وعلامات تحدده، وقد تحدث النحاة عن سمتين تميزان الفعل المتعدي.

أولاهما: أن يتصل بالفعل ضمير كالهاء يعود على اسم سابق بشرط ألا يكون هذا الاسم ظرفا أو مصدرا، كما هو مبين في (1):

1) الصحف أخذتها

إن الفعل (أخذ) في (1) - تبعا لهذه السمة- فعل متعد، ويلخص قول ابن مالك الآتي هذه الفكرة:

علامة الفعل المتعدي أن تصل "هـا" غير مصدر نحو عمل

---

[1]- ابن هشام، المغني. ص:680-681.

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2019

فانصب به مفعول،إن لم ينب عن فاعل، نحو: تدبرت الكتب[1]

وقد اشترط النحاة ألا يكون الاسم المتقدم ظرفا أو مصدرا لأن الفعل اللازم يمكن أن يشتمل على ضمير (الهاء) يعود عليه، كما هو الأمر في (2):

2) الساعة استرحتها

ثانيهما: أن يصاغ من الفعل المتعدي اسم مفعول تام غير مقترن بحرف جر أو ظرف، أي أنه يصل إلى نائب الفاعل بدون واسطة:

3) علي محمود خُلُقُه

نلاحظ أن (خُلُق) في (3) نائب فاعل مرفوع، والعامل في اسم المفعول (محمود)، كما نلاحظ أن رفعه لنائب الفاعل قد تحقق بدون واسطة.

أما اسم المفعول المصاغ من الفعل اللازم فإنه لا يصل إلى نائب الفاعل إلا بواسطة لنتأمل المثال(4):

4) البيت منزول إليه

نلاحظ أن (منزول)، وهو اسم مفعول من الفعل اللازم (نزل)، لم يصل إلى نائب الفاعل إلا بواسطة حرف الجر (إلى)[2].

إن طبيعة هذا البحث لا تقف عند إيراد المعطيات النحوية وإثباتها، بل تتجاوز ذلك إلى إعادة النظر في هذه المعطيات بهدف بناء معرفة علمية دقيقة تحاول أن تناقش المعرفة التي تشتمل في داخلها على التناقض، وتملأ الثغرات، وتؤسس لتصور جديد.

إذا نظرنا في العلامة الأولى التي تميز الفعل المتعدي نلاحظ أن هذه العلامة قاصرة عن التنبؤ بالفعل المتعدي وتمييزه عن الفعل اللازم، بدليل أن الضمير (الهاء) يُلازم، كذلك، الفعل اللازم، ويعرب -مع ذلك- مفعولا به، فكيف تصلح أن تكون علامة للتعدي؟ لنتأمل المثال التالي:

5) الساعة استرحتها

في (5) نلاحظ أن الضمير (الهاء) مُتَّصل بالفعل اللازم (استراح)، وتعرب، بحسب الدرس النحوي، مفعولا به، وهي الوظيفة نفسها التي يضطلع بها هذا الضمير (الهاء) في (6):

6) الصحف أخذتها

والفرق بين البنيتين (5) و (6) يتمثل في أن الفعل في الأولى لازم، وفي الثانية متعد. والحاصل أن هذه العلامة عاجزة عن التنبؤ بالفعل المتعدي، من ثمة فهذه العلامة لا تستجيب لشرط الكفاية التفسيرية.

2.4. الفعل المتعدي بين التجريد والتجريب

إن الاختلاف الكبير بين النحاة في تحديد الفعل المتعدي، وعدم إجماعهم على تعريف واحد يدل على أن هذه التحديدات تبقى بدون قيمة حتى تُدَعِّمَها المعطيات التجريبية، وقبل التأكد من قيمة هذه التحديدات، ومدى مطابقتها للواقع اللغوي، نورد بعضا منها:

---

[1]- عباس حسن، النحو الوافي ج2 هامش (4) ص:747.

[2]-عباس حسن، النحو الوافي ج2. ص747.

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2019

أ) الفعل المتعدي يجاوز فاعله إلى مفعول به واحد أو إلى مفعولين أو ثلاثة مفاعيل[1].

ب) الفعل المتعدي يعني **"إيصال معنى الفعل إلى الاسم"**[2].

ج) الفعل المتعدي هو الفعل الذي ينصب المفعول به[3].

د) **"هاهنا أصل يجب ضبطه وهو أن حال الفعل مع المفعول الذي يتعدى إليه حاله مع الفاعل، وكما أنك إذا قلت: "ضرب زيد"، فأسندت الفعل إلى الفاعل كان غرضك من ذلك أن تثبت الضرب فعلا له، لا أن تفيد وجوب الضرب في نفسه، وعلى الإطلاق، كذلك إذا عديت الفعل إلى المفعول فقلت: " ضرب زيد عمرا" كان غرضك أن نقيد التباس الضرب الو اقع من الأول بالثاني ووقوع عليه، فقد اجتمع الفاعل والمفعول في أن عمل الفعل فيهما"**[4]

سنحاول في هذا المستوى أن نناقش هذه التصورات التي حاولت أن تُنَظِّر للفعل المتعدي بغاية التأكد من قيمتها التجريدية في مستوى أول، ومن مدى مطابقتها للمعطيات التجريبية في مستوى ثان.

إذا تأملنا التحديد (ب) فإننا نلاحظ أنه تحديد عام، إن لم نقل إنه ينطبق على الفعل باختلاف أقسامه، وللاستدلال على هذه النتيجة نورد الأمثلة:

1) ذهب زيد إلى المدرسة.

2) ضرب العامل زميلَه

3) يشتغل الفلاح باكرا.

4) جاءت فاطمة ضاحكة.

إن الأفعال في (1-4) تندرج في قسمين مختلفين، وذلك على النحو التالي:

- الفعل اللازم وتمثله البنيات (1) و(3) و (4).
- الفعل المتعدي وتمثله البنية (2).

تشترك هذه الأفعال باختلاف أنواعها في إيصال معنى الفعل إلى الاسم، ففي البنية (1) تحقق إيصال معنى الفعل (ذهب) إلى الاسم (المدرسة)، والأمر نفسه ينطبق على البنية (2) حيث تحقق إيصال معنى الفعل (ضرب) إلى الاسم (زميل).

نستخلص، إذن، أن هذا التحديد يشمل الفعل بنوعيه اللازم والمتعدي، واللافت للانتباه في هذا التحديد غموض بعض الألفاظ التي تُكَوِّنه من ذلك لفظة "إيصال" ولفظة "الاسم"، وإذا حاولنا أن نختبر مدى توفر شروط الحد في (ب) فإننا سنجد أنه لا يستجيب لهذه الشروط التي تتمثل في التجريد والشمول والإيجاز والوضوح، وهذه النتيجة يؤكدها التحليل أعلاه الذي يبين أن هذا التحديد لا يُمَكِّن من تمييز الفعل المتعدي عن الفعل اللازم، كما أنه لم يشتغل على خصائص هذا النوع من الأفعال.

نستنتج، إذن، أن هذا التحديد (ب) قاصر عن التنبؤ بالفعل المتعدي، بل إنه ينطبق على الفعل عامة، كما تؤكد ذلك المعطيات التجريبية (1-4).

---

[1]- سيبويه، الكتاب ج1. ص:34.

[2]- ابن هشام، المغني. ص:578.

[3]-حاشية الصبان ج2. ص:87.

[4]- الجرجاني، دلائل الإعجاز. ص:118.

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2019

أما التحديدات (أ) و(ج) و(د) فإنها تُميز - إلى حد ما- الفعل المتعدي، ويتجلى ذلك في إيرادها لبعض خصائص هذا الصنف من الأفعال على غرار:

- ✓ اقتضاؤه لمحل جديد.
- ✓ يصطلح على هذا المحل الجديد اسم "المفعول به" وعلامته النصب.
- ✓ الفعل المتعدي لا يكتفي بمفعول واحد بل إنه قد يتجاوزه إلى اثنين أو ثلاثة.

نلاحظ أن هذه التحديدات ركزت على الجانب التركيبي في الفعل المتعدي، وغيبت الجوانب الأخرى، خاصة المعطى الدلالي، ولما كان التحديد يستمد قوته من شمولية فإن التحديدات (أ) و(ج) و (د) تبقى قاصرة عن التنبؤ بالفعل المتعدي، سيما إذا استحضرنا مستويين مهمين في اللغة، الأول متعلق بالاكتساب اللغوي، والثاني متصل بالإنجاز اللغوي.

كما أن هذه التحديدات تصبح ذات قيمة نظرية وتطبيقية إذا كانت للمتكلم ملكة معجمية، أو بعبارة أخرى إذا كان المتكلم ملما بالاستعمالات اللغوية المختلفة للأفعال، أما إذا ربطناها بمرحلة اكتساب البنى، والتعرف على خصوصياتها، فإنها لا تصمد أمام محدودية الملكة المعجمية لدى المكتسب.

تأسيسا على ما سبق نقول إن التحديدات التي أوردها الدرس النحوي للفعل المتعدي قاصرة عن تمييز هذا الصنف من الأفعال لغموض بعضها (التحديد (ب)) وعدم شمولية البعض الآخر (التحديدات (أ) و (ج) و (د)).

2.5. الفعل المتعدي: نحو تصور جديد

لما كان البحث العلمي لا يتوقف عند استقراء الأصول من مضانها، بل يتخذ المصادر التراثية أساسا لبناء تصورات جديدة كان لزاما علينا أن نعيد صياغة تعريف جديد للفعل المتعدي باتخاذ المنجز النحوي القديم عمادا أساسيا في هذا التحديد.

ونرى أن اقتراح تعريف جديد للفعل المتعدي تكتنفه بعض الصعوبات، خاصة وأن الفعل المتعدي يتداخل فيه التركيبي والدلالي والصرفي، كما أن هذا التعريف يقتضي أن يكون جامعا، يملأ الثغرات التي تخللت التعريفات التي صاغها النحاة، بسبب ترجيحهم الجانب التركيبي على الدلالي أو العكس في تحديد الفعل المتعدي.

على هذا الأساس نقول:

1) **كل فعل تتوقف سلامته وفهمه على متعلق فهو فعل متعد.**

ونرى أن هذا التعريف الذي قدمناه للفعل المتعدي ذو قيمة نظرية وتجريبية خصوصا وأنه يستجيب لشروط الحد، وبشكل خاص لشرطي الشمولية والتجريد، كما أنه يتمتع بقوة تفسيرية ووصفية إذا ربطناه بمستويي الاكتساب والإنجاز اللغويين.

2.6. تركيب

اشتغلنا في هذا المبحث على ثلاثة محاور أساسية، ففي المحور الأول حاولنا أن نكشف عن المعايير التي تحدد الفعل المتعدي، وخلصنا من ذلك، إلى النتائج التالية:

- ✓ هناك ثلاثة معايير تساهم في التنبؤ بالفعل المتعدي، وهي المعيار التركيبي والمعيار الصرفي والمعيار الدلالي.
- ✓ تتفاوت هذه المعايير في قدرتها على تمييز الفعل المتعدي عن الفعل اللازم، كما توضح ذلك السلمية الآتية:

معيار دلالي ⟸ معيار تركيبي ⟸ معيار صرفي

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2019

- ✓ لا يمكن الاقتصار على معيار دون آخر لتحديد الفعل المتعدي، بل إن تضافرها ضروري للتنبؤ به.
- ✓ التعدية اعتبار دلالي وإجراء تركيبي وصرفي.

أما في المحور الثاني فاشتغلنا على العلامات أو السمات التي تميز الفعل المتعدي، وهي اتصال الضمير به، وإمكان صياغة اسم مفعول تام منه، وخلصنا من ذلك إلى النتيجة التالية:

- ✓ إن هاتين العلامتين لا يتوفر فيهما شرط الكفاية التفسيرية، ولا تعدوان كونهما وسيلتين للاستئناس، لا لمعرفة أمر مجهول.

وفي المحور الأخير عرضنا بعض التحديدات التي قُدمت للفعل المتعدي وحاولنا أن نختبر قيمتها النظرية، ومدى مطابقتها للواقع اللغوي، وكذا مدى مراعاتها لمستويين مهمين في اللغة، الأول متعلق بالاكتساب اللغوي، والثاني متعلق بالإنجاز اللغوي، وخلصنا إلى أن هذه التحديدات قاصرة عن وصف الفعل المتعدي لغموض بعضها، وعدم شمولية البعض الآخر.

وتجدر الإشارة إلى أننا لم نقف عند مناقشة تصورات النحاة في هذه النقط الثلاث، وكشف ثغراتها، بل تجاوزنا ذلك إلى بناء تصور جديد يحاور المعرفة التراثية، أو بعبارة واضحة ينطلق منها من خلال مساءلتها، وإخضاعها للإمكانات التحليلية المختلفة، لنخلص في الأخير إلى تصور تلخصه القاعدة (1) أعلاه، التي نعيدها هنا للتذكير:

1)- كل فعل تتوقف سلامته وفهمه على متعلق فهو فعل متعد

المبحث الثاني: التعدي واللزوم: محاولة التأصيل

1- الائتلاف والاختلاف

هناك عناصر يتقاسمها الفعلان المتعدي واللازم، كما أن هناك عناصر تُميز كل نوع على حدة، ويمكن أن نرصد ذلك على النحو التالي:

1.1. عناصر الائتلاف

- ➢ يقتضي الفعل اللازم والمتعدي فاعلا يدل على مُنْجِز الحدث.
- ➢ يتعدى اللازم والمتعدي إلى المصدر (المفعول المطلق)، يقول سيبويه:

" ألا ترى أن قولك: قد ذهب بمنزلة قولك قد كان منه ذهاب"[1].

ونمثل لذلك بالبنيات (1) و(2) على التوالي:

1) انطلق زيد إلى المدرسة انطلاقا مسرعا.
2) ضرب زيد عمرا ضربا شديدا.

- ➢ يتعدى هذان النوعان إلى المكان، يقول ابن السراج:

[1]- سيبويه، الكتاب. ص:34.

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2019

"فإن قال قائل فلا بد لهذه الأفعال من أن تلاقي المكان، وأن تكون فيه، قيل: هذا لا بد منه لكل فعل، والمتعدي وغير المتعدي في هذا سواء، و إنما علمنا محيط بان ذلك كذلك، لأن الفعل يضيع ليدل على المكان، كما صيغ ليدل على المصدر والزمان"[1].

ونمثل لذلك بالبنيات (3) و(4):

3) انطلق زيد من البيت.
4) ضرب زيد عمرا في الساحة.

- يتعدى اللازم والمتعدي إلى الزمان، فصيغة الفعل تشير إلى زمن وقوع الحدث، كما تشير إليه ألفاظ الزمان كما هو الأمر في البنيات (5) و (6):

5) انطلق زيد صباحا.
6) ضرب زيد عمرا ليلا.

- إمكان تعدية اللازم وتعدية المتعدي، كما تبين ذلك (7) و (8) على التوالي:

7) أخرجت زيدا من البيت
8) أعلمت زيدا الامتحان سهلا.

نستخلص، إذن، أن هناك عناصر متعددة يشترك فيها الفعل اللازم والمتعدي.

1.2. عناصر الاختلاف

ينفرد الفعل المتعدي بِتعدِّيه إلى المفعول به، وهذه المقولة قد تكون واحدة أو أكثر بحسب نوع الفعل، كما هو مبين في (9) و (10) و (11):

9) ضرب العامل زميلَه.
10) أعطى الأستاذُ التلميذَ جائزةً.
11) أعلمت زيداً الامتحانَ سهلاً.

يتبين، إذن، أن أبرز عنصر يختلف فيه المتعدي عن اللازم هو اقتضاء الأول لمتعلق تتوقف عليه سلامة الجملة بناء ودلالة.

والخلاصة أن الأفعال باختلاف أنواعها تشترك في دلالتها على الحدث والزمان والمكان، والتمييز بين المتعدي واللازم آت من كون الأول يقتضي متعلقا واحدا على الأقل، أما الثاني فيقتصر على الفاعل، وبعض المفاعيل التي يعمل فيها كذلك الفعل المتعدي.

2- الأصل والفرع

إن مسألة الأصل والفرع هي من المسائل التي وجهت اشتغال النحاة على كثير من الظواهر النحوية، وكذا تناولهم للأبواب النحوية المختلفة، واللافت للانتباه أن هذه المسألة أثارت نقاشا كبيرا بين النحاة، وأنتجت اتجاهات نحوية متباينة في زوايا نظرها إلى الظواهر اللغوية.

---

[1]- ابن السراج، الأصول. ص 203/1.

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2019

ونشير إلى أن التساؤل عن نوع الفعل واعتبار هذا النوع أصلا والآخر فرعا يستمد قيمته من دوره في حل مجموعة من الإشكالات النحوية التي لم تقدم لها حلول مقنعة.

ليس في الدرس النحوي ما يؤكد – بشكل صريح- أن الفعل اللازم أصل والمتعدي فرع، غير أن بعض الإشارات النحوية القليلة توحي بهذه النتيجة، من ذلك حديث النحاة عن وسائل تعدية الفعل اللازم، فمثل هذه الإشارة تؤكد هذه النتيجة، إن لم تكن هي السند لبعض الدراسات في الجزم بأن اللازم أصل والمتعدي فرع منه.

وإذا افترضنا أن هذه النتيجة سليمة فإننا ملزمون بالاستدلال عليها، ونقترح لهذا الغرض الأدلة التالية:

أ) إن الإيجاز الذي يسم اللازم هو ما يؤكد أنه أصل.

ب) تعدية اللازم دليل على أن المتعدي فرع من اللازم.

ونشير في هذا الصدد إلى أن إبراهيم السامرائي يتبنى هذا التصور في كتابه "الفعل زمانه وأبنيته" حيث يقول:

"الفعل أصله قاصر لازم، ثم يصار من هذه الحالة إلى المتعدي، وذلك جريا على العربية المتشبثة أبدا بالإيجاز"[1].

إن المتأمل في الحجج التي يقدمها المدافعون عن هذه النتيجة يجدها قوية ومقنعة، غير أن هذه القوة تتراجع شيئا ما حين نواجه حجج المعارضين الذين يعتبرون المتعدي أصلا واللازم فرعا، وتتلخص هذه الحجج فيما يلي:

ج) استعمال النحاة مصطلح "غير المتعدي" للدلالة على الفعل اللازم دليل على أنه فرع.

د) اطراد المتعدي بنسب تفوق مواد اللازم، أو بعبارة أخرى المتعدي كثير واللازم قليل، مما يؤكد أن الأول أصل والثاني فرع منه.

ويتبنى هذا التصور مصطفى جواد في كتابه "المباحث اللغوية في العراق" حيث يقول:

"إن الأصل في الأفعال التعدي لأن الحياة على اختلاف أنواعها وتباين طرائقها تعتمد على التعدي، وأن اللزوم عارض طارئ"[2].

يتضح، إذن، أنه يصعب الأخذ بهذا التصور وترك ذاك الرأي، لقوة الحجج التي يقدمها كل فريق على حدة، غير أن استدلال الفريق الأول أكثر إقناعا لقوة حججه، فالإيجاز أو الخفة، وكذا إمكان تعدية اللازم من الأدلة التي تجعلنا نعتبر اللازم أصلا والمتعدي فرعا منه، خاصة في ظل عدم وجود إحصائيات دقيقة تؤكد نسب اطراد هذين النوعين من الأفعال، ولكي نُنَزِّل هذه النتيجة منزلة القاعدة نقترح إحصاء الفعل اللازم والمتعدي في النص القرآني (سورة غافر نموذجا)، خاصة أن هذا النص كان المادة الأساسية التي استخلص منها النحاة قواعد اللغة العربية.

3- إحصاء الفعل اللازم والفعل المتعدي في سورة (غافر)

يطرح إحصاء الفعل المتعدي واللازم في "سورة غافر" إشكالا أساسيا نخلصه فيما يلي:

---

[1]- إبراهيم السامرائي، الفعل زمانه وأبنيته. ص:198.

[2]- مصطفى جواد، المباحث اللغوية في العراق. ص:8.

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2019

إن عدم إجماع النحاة على اعتبار الواصل[1] فعلا لازما أو فعلا متعديا، أو بعبارة أخرى الاختلاف حول متعلقه بين اعتباره مفعولا أو اعتباره اسما مجرورا يعقد إحصاء هذين النوعين من الأفعال في هذه المدونة.

وللخروج من هذا الإشكال اعتبرنا هذا النوع من الأفعال لازما سيرا على عادة جهود النحاة، وخلصنا من إحصاء الفعل اللازم والمتعدي في المدونة اللغوية إلى النتائج التالية:

2. ورد الفعل اللازم في هذه المدونة بنسبة 50.60% أما المتعدي فورد بنسبة 49.40%.

3. هناك تقارب كبير بين نسب ورود هذين النوعين من الأفعال.

إن الناظر في هذه الأرقام يلاحظ أنها تنفي الحجة (د) التي يوردها الفريق الذي يعتبر المتعدي أصلا، واللازم فرعا منه، وتؤكد في الوقت ذاته التصور المضاد، غير أن هذا الحكم ليس نهائيا ما لم يشمل الإحصاء النص القرآني بأكمله، وما دام ذلك متعذرا فإن النتيجة التي أفضى إليها إحصاء الفعل اللازم والمتعدي في سورة غافر يمكن تعميمها على باقي السور.

وتجدر الإشارة إلى أن البحث العلمي الحديث ينطلق في دراسته للظواهر من استقراء ناقص لها، وهذا الاستقراء تبقى نتائجه ذات قيمة علمية، حتى يثبت ما ينفيها، ومنه تكون النتائج التي أفضى إليها إحصاء المدونة اللغوية ذات قيمة، ويهمنا من ذلك أنها تثبت التصور الذي يقول إن الفعل اللازم أصل والمتعدي فرع منه، وتدحض حجة هامة من حجج المعارضين، وهي التي تقول إن المتعدي يطرد بنسب تفوق اطراد اللازم، ومن ثمة يمكن إنزال هذا التصور منزلة القاعدة، وذلك على الشكل التالي:

1)- الفعل اللازم أصل والمتعدي فرع منه

وتبقى لهذه القاعدة قيمتها إلى أن يثبت ما ينفيها، وهو منطق يحكم سيرورة تطور العلوم.

وفي الأخير نشير إلى إن قيمة إثبات الأصل اللازم والفرع للمتعدي تظهر في تناول بعض القضايا التي تتصل بظاهرة التعدية، من ذلك ظاهرة التعدية المشتقة، ووسائل تعدية الفعل، وتعدية اللازم، فالاشتغال على هذه الأمور لن يتأتى دون حل إشكال الأصل والفرع في الأفعال.

المبحث الثالث: المفعول به: محاولة التعريف

1- في المفهوم

إذا كان النحاة لم يجمعوا على تعريف محدد للفعل المتعدي، فإنهم –في المقابل- لم يختلفوا حول المفعول به، ذلك أنهم يوردون تعريفات متقاربة له، إن لم تكن متشابهة إلى حد يصعب فيها تحديد قائلها.

نقرأ في شرح المفصل لابن يعيش ما يلي:

"قال صاحب الكتاب "هو (المفعول به) الذي يقع عليه فعل الفاعل في مثل قولك: "ضرب زيد عمرا" و "بلغت البلد"، وهو الفارق بين المتعدي من الأفعال، وغير المتعدي، ويكون واحدا فصاعدا إلى الثلاثة"[2].

أما في "شرح الكافية" فنجد تعريفا مماثلا ملخصه ما يلي:

---

[1]- هذا المصطلح استعمله ابن جنى للدلالة على الفعل الذي يصل إلى متعلقة بواسطة.

[2]- ابن يعيش، شرح المفصل للزمخشري ج1. ص:308.

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2019

" المفعول به ما وقع عليه فعل الفاعل، نحو "ضربت زيدا" و "أعطيت عمرا درهما"[1].

إذا بحثنا في المعايير التي تأسس عليها تحديد النحاة للمفعول به نجد أنه يستند للمعايير التالية:

- ✓ **معيار دلالي**: يعكسه مفهوم "الوقوع"، ذلك أن المفعول به يمثل دور الضحية أو دور متقبل الحدث.
- ✓ **معيار تركيبي**: يتجلى في نعت المفعول به ب "الفضلة"، وتحديد عدد مرات وروده (مفعول واحد أو اثنين أو ثلاثة) وضبط موقعه في الجملة (يلازم الفاعل في الجملة).
- ✓ **معيار شكلي**: يتمثل في تحديد علامته الإعرابية، وهي النصب.

ما من متصفح للمنجز النحوي إلا ويجد إشارات متعددة تبرز خصائص المفعول به، غير أنها لم ترد في تعريف واحد، ونقترح تركيب هذه الخصائص في النقط التالية:

- ✓ المفعول به يمثل دور متقبل الحدث أو دور الضحية.
- ✓ المفعول به يأتي بعد الفاعل في الجملة: (ف+فا+مف)
- ✓ المفعول به علامته النصب.
- ✓ المفعول به قد يرد واحدا أو أكثر بحسب نوع الفعل.

إن عدم وجود تعريف للمفعول به يورد كل هذه الخصائص في تعريف يتسم بالتجريد والشمولية يستوجب اقتراح تعريف جديد يضيف العناصر المغيبة في تعريفات النحاة:

1)- المفعول به: هو كل اسم منصوب يُلازم الفاعل ويشغل دور الضحية أو متقبل الحدث.

2- سمات محددة

يكشف التعريف الذي صغناه للمفعول به عن أهم السمات التي تميز هذه المقولة. وسنعمل في هذا المستوى على إبراز هذه العلامات بشيء من التفصيل، وذلك على النحو التالي:

1) **علامة شكلية**: من العلامات التي تميز المفعول به عن بعض (درءا للتعميم) المقولات علامة النصب، غير أن هذه العلامة قاصرة عن التنبؤ بالمفعول به لأن هذه العلامة تتقاسمها مع مقولات أخرى (مف معه، مف فيه...).

2) **علامة موقعية**: إن النمط الرتبي للجملة الفعلية كما يحدده الدرس النحوي هو على الشكل الآتي: ف+ فا+ مف.

ويساعد هذا النمط الرتبي في تحديد موقع المفعول به في الجملة، فهذه المقولة تأتي بعد الفاعل. والحاصل أن موقع المفعول به في البنية يساهم في التنبؤ به.

3) **علامة دلالية**: إن أهم ما يميز المفعول به من الناحية الدلالية أنه يمثل دور متقبل الحدث أو دور الضحية، يقول ابن يعيش في هذا الإطار:

" وهو (المفعول به) الذي يحسن أن يقع في جواب "بمن فعلت؟"

فيقال: "فعلت بفلان"... نحو "ضرب" وقتل، ألا ترى أن الضرب والقتل يقتضيان مضروبا ومقتولا"[2].

---

[1]- الأستراباذي، شرح كافية ابن الحاجب. ج1. ص:300.

[2]- ابن يعيش، شرح المفصل ج4. ص:295.

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2019

3- عود على بدء

إن الناظر في هذه العلامات التي تميز المفعول به، يلاحظ أنها تتفاوت من حيث قوتها في التنبؤ بالمفعول به، كما توضح ذلك السليمة الآتية:

علامة دلالية ⟸ علامة موقعية ⟸ علامة شكلية

ونشير إلى أنه لا يمكن الاعتماد على علامة دون أخرى لتحديد المفعول به، بل إن تضافرها ضروري لتمييزه وإن كانت العلامة الدلالية يمكن لوحدها أن تتنبأ بالمفعول به، أما العلامات الأخرى فهي قاصرة –منفردة- في تحديد المفعول به، فإذا تأملنا العلامة (1) نجدها تميز مجموعة من المقولات من ذلك المفعول فيه والمفعول معه وغيرها، بل إن هذه العلامة قد لا تظهر في بعض البنى الجملية كما في (1):

1) ضرب موسى عيسى

نستنتج، إذن، أن العلامة الشكلية عاجزة لوحدها عن تحديد المفعول به، لاعتبارات منها:

- ✓ علامة النصب تتقاسمها عدة مقولات (مف به- مف فيه- مف معه)
- ✓ علامة النصب قد لا تظهر قي بعض البنى الجملية.
- ✓ ورود المفعول به جملة اسمية(تشغل موقع مف به) كما هو الحال في (2):

2) زعم الرجال أن النصر قريب

أما العلامة (2) التي تتصل بموقع المفعول به في الجملة فهي تتمتع –إلى حد ما- بقدرة في التنبؤ بالمفعول به، وبشكل خاص في البنيات التي تلتزم بالنمط الرتبي للجملة الفعلية، غير أن هذه العلامة تصبح قاصرة حين تخضع مكونات الجملة لعمليات النقل، أو بعبارة أخرى حين تعدل الجملة عن أصلها الرتبي، لنتأمل المثال (3):

3) ضرب الرئيسَ عاملُه

إذا اختبرنا قوة العلامة (2) باعتماد المثال (3) نجدها قاصرة عن تحديد المفعول به، لأن الجملة (1) خرجت عن أصل الرتبة في اللغة العربية من خلال تقديم المفعول على الفاعل، وبالتالي انتقلنا من بنية: ف+ فا+ مف إلى بنية: ف+مف+ فا، ومنه يصعب معرفة المفعول به باعتماد العلامة(2).

بناء على ما سبق نقول إن تضافر هذه العلامات ضروري لمعرفة المفعول به وتمييزه، ولا يمكن الاقتصار على واحدة دون أخرى، خاصة العلامتين (1) و (2) للتنبؤ بالمفعول به، أما العلامة (3) فتتمتع بقوة تفسيرية كبيرة.

4- أقسام المفعول به

يميز النحاة بين قسمين من المفعول به:

1- **المفعول به الصريح**: ويقصد به المفعول به الذي يبرز على سطح الجملة، وتمثله البنيات (1) و(2) و(3).

1) احتل الغربيون البلدان

2) أكرمتك.

3) "إياك نعبد وإياك نستعين"[1].

---

[1]-سورة الفاتحة الآية 4.

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2019

إن المتأمل في البنيات (1-3) يلاحظ أن المفعول به ورد صريحا، ففي (1) جاء اسما ظاهرا (البلدان)، أما في (2) فأتى ضميرا (الكاف)، أما في (3) فورد ضميرا منفصلا (إياك).

نستنتج، إذن، أن المفعول به قد يأتي ظاهرا أو ضميرا متصلا أو ضميرا منفصلا.

2- **المفعول به غير الصريح:** يتميز هذا النوع بعدم وروده كلمة مفردة منصوبة، ونقترح إبراز أنواعه في الخطاطة التالية:

المفعول به غير الصريح

- **مؤول بمصدر بعد حرف مصدري**
- **جملة مؤولة بمفرد**
- **جار ومجرور المنصوب على نزع الخافض**

وتمثل هذه الأنواع البنيات (4) و(5) و(6) على التوالي:

4) علمت أنك مجتهد.

5) ظننتك تجتهد.

6) أمسكت بيدك.

إذا نظرنا في هذه الخطاطة نجد أن المفعول به قد يرد جملة كما في (4) و (5) كما أنه قد يأتي اسما مجرورا، كما هو الأمر في (6)، غير أن هناك خلافا بين النحاة حول القسم الأخير، ففئة من النحاة تعتبر الفعل في (6) فعلا لازما، أما الفئة الأخرى فتعتبره فعلا متعديا "**لأن الفعل يقع على المجرور كما يقع على المفعول به فإذا قلت مثلا:**

أ) **لفظ زيد بالكلام.**

ب) **لفظ زيد الكلام.**

كان اللفظ – أي النطق- في الجملتين و اقعا على الكلام والفعلان في (أ) و (ب) متساويان في المعنى، وهو ما جعلني أضم الفعل مع الجار والمجرور إلى الفعل المتعدي، ويؤكد ذلك أنه يجوز العطف على الجار والمجرور مع الفعل بالنصب مثل قررت بزيد وعمرا"[1].

وفي ظل هذا الخلاف بين الدارسين لا يسعنا إلا أن نؤكد على قيمة إعادة دراسة هذا القسم، سيما وأنه يطرد بشكل بارز في الاستعمالات اللغوية للمتكلمين، وكذا في مختلف الخطابات الأدبية.

5- **إشكال العامل**

ينطلق النحو العربي في اشتغاله على مختلف الظواهر النحوية من مرتكزات نظرية العامل ومفاهيمها، ولعل حرص النحاة على تعليل العلامات الإعرابية التي تظهر في أواخر بعض المقولات هو من الأسباب التي أدت إلى خلافات نحوية كبيرة بين أئمة النحو العربي، ويمكن أن نعلل ذلك باختلاف زوايا النظر إلى هذه الظواهر، وباختلاف منطلقات كل اتجاه نحوي على حدة، وتباين أهداف هذه الاتجاهات.

---

[1]- شوقي ضيف، المدارس النحوية. ص: 247.

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2019

ويعد موضوع "عامل النصب في المفعول به" من الموضوعات التي لم يجمع نحاة المدرستين – الكوفة والبصرة- فيها على رأي واحد، ونعرض في هذا المستوى لتصور المدرستين في هذا الموضوع:

أ) **مدرسة الكوفة**: يذهب نحاة الكوفة إلى أن عامل النصب في المفعول به هو الفعل والفاعل مجتمعين، ويستدلون على ذلك بالحجج الآتية:

- لا يرد المفعول به إلا بعد الفعل والفاعل لفظا أو تقديرا، كما تبين ذلك (1) و (2) على التوالي:
  1) ضرب زيد عمرا
  2) غسل الملابس
- الفعل والفاعل بمنزلة الشيء الواحد، والدليل على ذلك أن الفاعل يكون جزءا من الفعل كما في (3) و(4):
  3) ذهبت إلى المدرسة.
  4) العمال يثورون على رؤسائهم.

وإذا كان الفعل والفاعل بمنزلة الشيء الواحد، وكان المفعول لا يقع إلا بعدهما دل– حسب نحاة الكوفة- على أنه منصوب بهما.

إذا تأملنا هذا التصور فإننا نلمس فيه بعض التناقض، فالفاعل – كما يجمع على ذلك النحاة- معمول فيه من قبل الفاعل، ومعلوم أن المعمول لا يمكن أن يتحول إلى عامل في مقولة أخرى، كما أنه لا يمكن أن يجتمع عاملان على معمول واحد، ومنه لا يمكن قبول هذا التصور ما دام يتعارض مع مرتكزات نظرية العامل.

وإذا نظرنا في الحجج التي قدمها نحاة الكوفة في دفاعهم عن هذا التصور فإننا نجدها تفتقد – إلى حد ما- للقوة الاستدلالية والإقناعية، ذلك أن المفعول به لا يرد –دائما- بعد الفعل والفاعل، كما يؤكد ذلك المثال (5):

5) ضرب الرئيسَ عاملُه

كما أن الفعل والفاعل لا يشكلان –دائما- شيئا واحدا، بدليل ورود الفاعل كلمة مفردة، وهو الأكثر، كما في (6).

6) ضرب زيد عمرا

يتبين، إذن، أن هذا التصور ينطوي على التناقص، كما أن الحجج التي تدعمه تفتقد للقوة الاستدلالية والإقناعية، لعدم مراعتها للإمكانات المختلفة لورود مكونات الجملة الفعلية.

ب) **مدرسة البصرة**: يذهب نحاة البصرة إلى أن الفعل هو الذي يعمل في الفاعل والمفعول به معا، وحجتهم على ذلك أن الفعل له تأثير في العمل، فهو من أقوى العوامل المعنوية، أما الفاعل فلا تأثير له في العمل لأن الأصل في الأسماء ألا تعمل.

ولا شك أن هذا التصور يتلاءم مع أسس نظرية العامل، ولا يتناقض معها، مما يسمح بالأخذ به، وإنزاله منزلة القاعدة.

بعد أن وقفنا عند تصور هاتين المدرستين، وقيمة كل تصور، يظهر أن تصور نحاة البصرة يمكن الأخذ به، لانسجامه مع مرتكزات نظرية العامل، وكذا ليسره وبعده عن التعقيد، وهذا عنصر في غاية الأهمية في ظل تصاعد الأصوات التي تنادي بتسيير النحو العربي.

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2019

5- حصيلة

قدمنا في هذا المستوى تعريفا للمفعول به، كما أبرزنا أهم السمات التي تحدده، وغيرها من القضايا التي تتصل به، وخلصنا من ذلك إلى النتائج التالية:

- المفعول به هو كل اسم منصوب يُلازم الفاعل، ويشغل دور متقبل الحدث أو دور الضحية.
- هناك علامات متعددة تساهم في التنبؤ بالمفعول به، بعضها شكلي، والبعض الثاني موقعيٌّ، والبعض الآخر دلالي.
- يظهر المفعول به في هيئات مختلفة، فقد يأتي اسما مفردا، أو ضميرا، أو جملة.
- يطرح الاسم المجرور في بعض البنى إشكالا بين اعتباره اسما مجرورا أو اعتباره مفعولا به (يكون منصوبا على نوع الخافض)، أو بعبارة أخرى بين اعتبار الفعل في هذه البنى فعلا لازما أو فعلا متعديا، وحل هذا الإشكال ضروري حتى نضمن تمايز الأفعال.
- هناك خلاف بين الكوفة والبصرة حول عامل النصب في المفعول به، وأبرز اشتغالنا على تصور هاتين المدرستين أن تصور البصرة ينسجم مع مرتكزات نظرية العامل.

خاتمة

اشتغلنا في هذا البحث على مجموعة من القضايا التي تتصل بظاهرة التعدية من تعريف الفعل المتعدي والمفعول به، وحاولنا أن نكشف عن السمات التي تحددهما، وكذا طرح بعض الإشكالات التي تتصل بهما، ونلخص أهم النتائج التي أفضى إليها هذا الاشتغال في النقط التالية:

- إن قصور التعريف النحوي للفعل المتعدي اقتضى منا صياغة تعريف جديد له، وذلك على النحو التالي:

1)- كل فعل تتوقف سلامته وفهمه على متعلق فهو متعد

- هناك ثلاثة معايير (المعيار التركيبي والصرفي والدلالي) لها دور في التنبؤ بالفعل المتعدي. كما هو مبين في السلمية الآتية:

معيار دلالي ⟸ معيار تركيبي ⟸ معيار صرفي

- إن تضافر مجموعة من المعايير في تحديد الفعل المتعدي جعلنا نعتبر التعدية اعتبارا دلاليا وإجراءا تركيبيا صرفيا.
- إن عدم استجابة تعريف النحاة للمفعول به لشروط الحد اقتضى منا صياغة تعريف جديد له، وذلك على النحو التالي:

2)- المفعول به هو كل اسم منصوب يُلازم الفاعل ويشغل دور متقبل الحدث أو دور الضحية

- هناك ثلاث علامات تساهم في التنبؤ بالمفعول به، وذلك وفق السلمية الآتية:

علامة دلالية ⟸ علامة موقعية ⟸ علامة شكلية

- إن عدم إجماع الدارسين حول مسألة الأصل والفرع في الأفعال، جعلنا نورد حجج الأطراف المختلفة، ونحصي الفعل اللازم والمتعدي في سورة "غافر"، وقد قادنا هذا الإحصاء إلى النتيجة التالية:

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2019

3)- الفعل اللازم أصل والمتعدي فرع منه

قائمة المصادروالمراجع

- ابن منظور، لسان العرب، دار صادر – بيروت ط3 – 1414هـ
- الفيروزآبادي، القاموس المحيط، مؤسسة الرسالة، ط 2005
- المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية، مكتبة الشروق الدولية، ط4 - 2004
- الأستراباذي رضي الدين، شرح كافية ابن الحاجب، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2 - 1979
- ابن هشام، مغني اللبيب، تحقيق مازن المبارك، بيروت، ط1 - 1979
- ابن يعيش، شرح المفصل، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1 – 2006.
- ابن سراج، الأصول في النحو، مؤسسة الرسالة – بيروت 2010
- أبو العرفان محمد بن علي الصبان، حاشية الصبان على شرح الأشموني لألفية ابن مالك، دار الكتب العلمية، بيروت 1997
- الجرجاني عبد القاهر، دلائل الإعجاز، تحقيق محمد رشيد رضا، دار المعرفة بيروت، 1978.
- الفارسي أبو علي، الإيضاح ، تحقيق حسن هنداوي، دار المنارة ، دمشق 1987.
- المبرد أبو العباس، المقتضب، تحقيق عبد الخالق عظيمة، القاهرة 1963.
- سيبويه، الكتاب، تحقيق عبد السلام هارون، منشورات مؤسسة الأعلى للمطبوعات، بيروت ، ط9 – 1999
- أبو أوس إبراهيم الشمسان، قضايا التعدي واللزوم في الدرس النحوي، دار المدني، جدة، ط1987.
- السامرائي إبراهيم، الفعل زمانه وأبنيته، مؤسسة الرسالة ، ط4 - 1986
- العماري محمد، الجملة العربية، دراسة لسانية، ط 1 - 2004.
- حسن عباس، النحو الوافي، دار المعارف، القاهرة 1961-1964.
- حسان تمام، اللغة العربية معناها ومبناها، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط2 - 1979
- شوقي ضيف، المدارس النحوية، دار المعارف ط7 - 2011
- مصطفى إبراهيم، إحياء النحو، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة 1959.
- مصطفى جواد، المباحث اللغوية في العراق، معهد الدراسات العالية في جامعة الدول العربية، مطبعة البيان العربي - 1955
- نحلة محمود أحمد، صور تأليف الكلام عند ابن هشام، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية 1994.

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2019

اِسْتِثْمَارُ اَلْخِطَابِ الْأُصُولِيِّ فِي الْفِكْرِ النَّقْدِيِّ الْمُعَاصِرِ.

Investment of fundamentalist discourse in contemporary critical thought.

الدكتور: رابح أومودن، تخصص الدراسات الأدبية، جامعة مولود معمري – الجزائر.
الدكتورة: بهجة أومودن، تخصص اللغة والأدب العربي، جامعة مولود معمري – الجزائر.
Dr/ Rabah Oumouadene, Specialized in literary studies,
Dr/ Bahdja Oumouadene, Specialized in Arabic language and literature,
University of Mouloud Mameri - Algeria.

Abstract:

This article attempts to understand the relationship between fundamentalist discourse and contemporary critical discourse through a fateful entry related to: (the question of methodology), as heritage sources still need to be continually explored in order to open up their knowledge stocks and methodological competencies to participate in contemporary criticism issues , either by highlighting and bypassing the shortcomings, or by deriving mechanisms and investing them , our aim is to try to contribute to the establishment of what can be termed: (awareness of systematic rooting), that awareness that passes through the channels of continuous examination of the cognitive and methodological accumulation provided in the field Thought, criticism and philosophy, we have chosen two models: the first is ideological, represented by Mohammed Abed al-Jabri in the Arab Mind Criticism Project, the second conceptual theorizing the destination, represented by Taha Abdul Rahman in the project of philosophical creativity, both projects reflect the dynamism of the contemporary Arab mind, which is always trying to provide an antidote to the situation and create intellectual pathways that will realise a rising civilized leap.

keywords: principles of Islamic jurisprudence, Vision, Method, Criticism, Model, Mechanisms, Modernity, Heritage, West, Speech, Ideology, Rooting, Knowledge, Revelation, Reason, Philosophy, Language.

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2019

ملخّص:

هذا المقال محاولة لفهم العلاقة القائمة بين الخطاب الأصولي والخطاب النّقدي المعاصر من خلال مدخل مصيري يتعلّق بـ: **(سؤال المنهج)**، إذ لا تزال المصادر التّراثية بحاجة إلى استكشاف مستمرّ لفسح المجال أمام مخزونها المعرفي وكفاياتها المنهجية للمشاركة في المشهد النّقدي المعاصر، إمّا بإبراز مواطن القصور وتجاوزها، وإمّا باستمداد الآليات واستثمارها، وهدفنا من هذا الطّرح هو محاولة الإسهام في التّأسيس لما يمكن تسميته: **(الوعي بالتّأصيل المنهجي)**، ذلك الوعي الذي يمرّ عبر قنوات الفحص المستمرّ للتّراكم المعرفي والمنهجي المقدّم في مجال الفكر والنّقد والفلسفة، وقد وقع اختيارنا على نموذجين: الأوّل إيديولوجي المنحى، ويمثّله **محمّد عابد الجابري** في مشروع **نقد العقل العربي**، والثّاني تأصيلي الوجهة، ويمثّله **طه عبد الرحمن** في مشروع **الإبداع الفلسفي**، وكلا المشروعين يعكسان دينامية العقل العربي المعاصر الذي يحاول دائما تقديم ترياق للوضع المأزوم، وخلق مسالك فكرية كفيلة بتحقيق قفزة حضارية نهضوية.

الكلمات المفتاحية: أصول الفقه، الرّؤية، المنهج، النّقد، النموذج، الآليات، الحداثة،التّراث، الغرب، الخطاب، الإيديولوجيا، التّأصيل، المعرفة، الوحي، العقل، الفلسفة، اللّغة.

مقدمة:

إنّ إطلالة سريعة على الوضع العام الذي يشهده العالم العربي اليوم تكشف لنا عن وجود أزمات خانقة داخل مختلف المؤسسات التربوية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية؛ إذ دبّ إلى كيانات الأمّة الإسلامية العربية الضعف والوهن، وفشت فيها ألوان الانحطاط فشو الوباء المميت، ومن ثمّ كان لزاما أن يستجيب بعض أفراد هذه الأمة لندائها الخافت بعدما أصغى إليه وعيهم العميق، فأدلى كلٌّ منهم بدلوه بحثا عن ترياق لذاك الدّاء العضال.

لقد انتهت مختلف المطارحات والمناقشات حول تشخيص الوضع المأزوم إلى أنّ الأمة الإسلامية تعاني اليوم من أزمة في التّفكير، أزمة في المنظومات المعرفية المتحكّمة في نشاطها العقلي، أصابتها بلون من الجمود والتّقليد والخمود، فلا بدّ من تجديد مسالك التّفكير، ولا بدّ من تجديد مرجعياته.

والواقع أنّ ذلك العطب بقي مستمرّا إلى أن ظهرت دراسات حديثة، انتهت إلى مقاتل ذاك الجمود ورمقت فجواته داخل خطاب الفكر الإسلامي، فانبرت بشكل لافت لمواجهة هذه الإشكالية، وبادرت **بطرح سؤال المنهج** ذاهبة بفضل إيقاظ الفكر من سباته الطويل، لكنها في الوقت ذاته لم تجر على مهيع واحد في مشاريعها الفكرية.

لقد أسفرت جملة هذه البحوث، عن تأسيس مجال جديد في الفكر العربي، يُعنى بالمرجعيات الثقافية والمنظومات الفكرية المستعارة والأصيلة، انطلاقا من مقاربة مجموعة من الإشكالات المعرفية والمنهجية شديدة التّعقيد؛ **كالعلاقة بين الفكر والثّقافة والعقل**؛ "ذلك أنّ التّفكير بواسطة ثقافة ما، معناه التّفكير من خلال منظومة مرجعية تتشكّل إحداثياتها الأساسية من محدّدات هذه الثّقافة ومكوّناتها، وفي مقدّمتها الموروث الثّقافي، والمحيط الاجتماعي، والنّظرة إلى المستقبل، بل **والنّظرة إلى العالم والكون والإنسان** كما تحدّدها مكوّنات تلك الثقافة"[1]، وهي المداخل المنهجية التي ينبغي أن يتوجّه إليها التحليل، ما دامت تتأسس عليها آليات التفكير والنّظر، وتبنى على شروطها مبادئ ومناهج العلوم الإنسانية خاصة.

نحاول في هذا المقال بيان صلة التّفكير النّقدي المعاصر بالموروث الأصولي الذي خلّفه العلماء المسلمون عبر حلقات التّاريخ المليء بالأحداث والوقائع والفلسفات والتّيارات الفكرية، هذه الصلة يمكن تفسيرها وفق علائق مختلفة ومتضادة

[1] همام محمد، المنهج والاستدلال في الفكر الاسلامي، ط1، دار الهادي، بيروت، 2003، ص15.

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2019

فيما بينها؛ فالوضعية التي يشغلها الفكر النّقدي المعاصر تؤطرها رؤى **الاتّصال والانفصال** التي تعمل دائما على استثمار التّراث الأصولي من مواقع إبستيمولوجية مختلفة، منها المنحى الذي يقصد إلى توظيف الخطاب الأصولي من أجل بناء منظومة فكرية تستجيب لمتطلبات الأسئلة الراهنة وتقدّم للنّاقد المادة الخام لإعادة بناء موقف جديد، ومنها –في المقابل- المنحى الذي يهدف إلى نقد الخطاب الأصولي من أجل هدم النّظام القديم وإحلال نماذج بديلة تقوم مقام مسالكه الاستدلالية ومنطقه في فهم الظّواهر وتفسيرها.

إنّ هذه الوضعية التي يشغلها الفكر الأصولي لتجعل منه مصدرا أصيلا في صناعة المشهد النّقدي المعاصر استثمارا وفحصا ونقدا، وإيجاد فضاء للفعالية الإبداعية التي بإمكانها إثارة أسئلة حقيقية، وتقديم أجوبة رصينة طالما انتظر الفكر النّقدي إيجاد مزيد من التّفكير المنهجي حولها، وهو ما يمكن نعته **بظاهرة استثمار الخطاب الأصولي في الفكر النّقدي المعاصر**، وفيما يلي نموذجان متقابلان من الاستثمار للخطاب الأصولي.

أوّلا: الخطاب الإيديولوجي (محمّد عابد الجابري)

وكما لا يخفى على القارئ، فإنّ هذه المشاريع إنّما تصدّت للبحث عن أسباب الإخفاق في تحقيق المشروع الحضاري، والتّفتيش عن العلل والأدوية للنّجاة من هذا العطب. في هذه الإحداثية من الخطاب النّقدي، تقع كتابات النّاقد المغربي **محمد عابد الجابري**؛ إذ يدّعي هذا الرّجل معرفة سبب الإخفاق والتّخلّف عن الرّكب الحضاري؛ فبعد مراجعة طويلة لما أنتجه الخطاب العربي المعاصر حول المشاريع النّهضوية والثّورية والإصلاحية، وإبراز ضعفه وتشخيص عيوبه وثغراته، انتهى **الجابري** إلى أنّ مكمن العطب في كلّ ذلك، إنّما هو الأزمة التي يعانيها العقل العربي[1].

اعتنى **الجابري**، في معرض تشريحه لبنية العقل العربي، عناية فائقة بمختلف القطاعات المشكّلة للثّقافة العربية الإسلامية مؤكّدا على الأهمية المحورية التي يحتلّها الفقه، إذ طالما شغلته "طريقة الإنتاج النّظري في الفقه، نقصد: **علم أصول الفقه**. والحقّ إنّ أصالة الفقه الإسلامي، وبالتّالي خصوصية العقل المنتج له، العقل العربي، إنما ترجع إلى هذا العلم المنهجي الذي لا نجد له مثيلا في الثّقافات السّابقة أو اللّاحقة"[2].

إنّ هذا المنحى المنهجي الذي يسير وفقه علم أصول الفقه هو الذي استقطب **الجابري** الباحث الشغوف بالتّنقيب عن الآليات والطّرق التي تقوم عليها مبادئ العلوم، فإذا "كانت مهمّة الفقه هي التّشريع للمجتمع فإنّ مهمّة أصول الفقه هي التّشريع للعقل، ليس العقل الفقهي وحده بل العقل العربي ذاته كما تكوّن ومارس نشاطه داخل الثّقافة العربية"[3]. وهذا يعني بالضّبط أنّ المهمّة التي ندب لها **علم أصول الفقه** نفسه هي **مهمّة منهجية** من الطّراز العقلاني، يجب تثمينها والالتفات إليها؛ "إنّ القواعد التي وضعها **الشّافعي** لا تقل أهمية بالنّسبة لتكوين العقل العربي الإسلامي عن قواعد المنهج التي وضعها **ديكارت** بالنّسبة لتكوين العقل الفرنسي خاصّة والعقلانية الأوروبية الحديثة عامة"[4].

لقد كان لزاما على **الجابري** أن يواصل مشروعه الفكري في **نقد هذا العقل**، والبحث عن البنيات المعرفية التي أثّرت على طريقته في التّفكير والتّحليل، "لأنّ نقد العقل، جزء أساسيّ وأوّليّ من كلّ مشروع للنّهضة، ولكنّ نهضتنا العربية الحديثة، جرت فيها الأمور على غير هذا المجرى، ولعلّ ذلك من أهمّ عوامل تعثّرها المستمرّ إلى الآن، وهل يمكن بناء نهضة

---

[1] ينظر: الجابري محمد عابد، الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية، ط5، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1994، ص193.

[2] الجابري محمد عابد، تكوين العقل العربي، ط10، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2009، ص99.

[3] المرجع نفسه، ص100.

[4] المرجع نفسه، ص100.

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2019

بعقل غير ناهض، عقل لم يقم **بمراجعة شاملة لآلياته ومفاهيمه وتصوّر اته ورُؤاه؟**"[1]. هنا ينتقد **الجابري** الأداة المنتجة للمعرفة بدلاً من نقد المنتجات المعرفية، وهو ما يعبّر عنه بقوله: **"سلاح النّقد يجب أن يسبقه ويرافقه نقد السّلاح"**[2].

في هذا المضمار يقدّم **الجابري** تقريرا وافيا عن هيمنة ثلاثة أنظمة معرفية متصارعة على طريقة اشتغال العقل العربي وهي: **البيان، والعرفان، والبرهان**. إنّ الذي يهمّنا في هذا الموضع هو **النّظام البياني** الذي يشير بشكل عام إلى "الحقل المعرفي الذي بلورته وكرّسته العلوم العربية الإسلامية الاستدلالية الخالصة، ونعني بها النّحو والفقه والكلام والبلاغة"[3].

لقد عمل هؤلاء البيانيون من اللّغويين والنّحاة والبلاغيين وعلماء أصول الفقه وعلماء الكلام، كما يرى **الجابري**، على تقنين ذلك الحقل المعرفي بـ: "تحديده وحصر أقسامه وضبط آليات التّفكير داخله والإفصاح عن نوع الرّؤية التي يحملها عن العالم"[4].

يقوم **الجابري** في إطار النّموذج البياني بتحليل وفحص شامل **لعلم أصول الفقه** من خلال مباحث عديدة كمباحث الدّلالة، والقياس، والإجماع، منوّها بمزالق وتعثرات الجادّة التي سلكها الأصوليون في بناء الهيكل العام لمباحث أصول الفقه، وفي استراتيجيات استمدادهم من العلوم الأخرى، ذلك المسلك الذي أطّر العقل العربي الإسلامي بأطر ضيّقة حالت بينه وبين النّظرة العلمية ذات البعد الحضاري.

يؤكّد **الجابري** على أنّ أهمّ ما يلفت "نظر الباحث الإبيستيمولوجي في علم أصول الفقه هو أنّ **النّشاط العقلي داخَلَه نشاط وحيد الاتّجاه: يتّجه دائما من اللّفظ إلى المعنى كما في علم اللّغة وعلم النّحو وعلم البلاغة**. صحيح أنّ الأحكام الشّرعية إنما تؤخذ من أدلّتها، وأهمّ هذه الأدلّة وأصلها جميعا القرآن، غير أنّ الأصوليين انساقوا انسياقا كبيرا مع إشكالية اللّغويين والنّحاة، إشكالية اللّفظ والمعنى، فجعلوا من الاجتهاد اجتهادا في اللّغة التي نزل بها القرآن فكانت النّتيجة أن شغلتهم المسائل اللّغوية عن المقاصد الشّرعية"[5].

فالنّظام المعرفي البياني أثّر سلبيا على صناعة الأدوات وبناء الآليات الاستدلالية الأصولية، إذ صيّرها أسيرة ثنائية اللّفظ/المعنى، مُغرقةً في الجزئيات على حساب المقاصد الكلّية التي جاءت بها الشّريعة! يجب أن نقرّ، أنّنا لا نتقصّد ابتداء نقد طروحات **الجابري**، لكن رغم ذلك لا يجمل بنا مغادرة هذا الموضع قبل الإشارة إلى أنّ "المتتبّع للسّياق النّقدي الذي أورد فيه **الجابري** هذه الآراء اللّغوية، لن يخرج برؤية متماسكة، كما عهدنا في بعض مواضع المشروع حين مناقشة بعض القضايا الفلسفية، **فالجابري** في أحكامه اللّغوية يتحدّث مرّة عن فقر لغة الأعراب وهو يعدها في الوقت نفسه أوسع من لغة الواقع، ويرى اللّغة مرة أخرى (محصورة الكلمات)، ويستقبح في مكان آخر (التّضخّم في الكلمات)"[6].

لم تكن أحكام **الجابري** تصدر عن وعي متماسك بحقائق الظّاهرة اللّسانية، بل سذاجة الموقف وهجانته حولت **الجابري** "من ناقد إبيستيمولوجي إلى كاتب تقرير، اختزل الدّرس اللّغوي في تحليل وجداني ساذج! وإلّا كيف يعقل أن يحتجّ **الجابري** على خلو قاموس **لسان العرب** من الأشياء الطّبيعية والصناعية والمصطلحات وأسماء الأدوات وغيرها، وهو قاموس لغوي أصلا، متجاهلا قواميس اصطلاحية متخصصّة مثل: **مفاتيح العلوم** للخوارزمي، وكتاب **التّعريفات** للشّريف

---

[1] الجابري محمد عابد، تكوين العقل العربي، ص5.

[2] الجابري محمد عابد، الخطاب العربي المعاصر، ص9.

[3] الجابري محمد عابد، بنية العقل العربي، ط9، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2009، ص13.

[4] المرجع نفسه، ص13.

[5] المرجع نفسه، 63.

[6] همام محمد، جدل الفلسفة العربية، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2013، ص33.

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2019

الجرجاني، وكتاب **كشّاف اصطلاحات الفنون للتّهانوي**، ومعجم **الجامع لمفردات الأدوية والأغذية** لابن البيطار، **والجامع للعجب العجاب** للأنطاكي، **والكتاب الكبير للموسيقى** للفارابي؟"[1].

في تحليله المسهب بشأن الخبر وتواتر الرّوايات وحجيتها، يؤكّد **الجابري** على مركزية الإجماع، فـ"هو الذي يؤسّس الخبر، متواترا كان أو غير متواتر. الإجماع يمنح خبر التّواتر العلم والعمل، كما يمنح خبر الآحاد سلطة إيجاب العمل به"[2].

لقد باتت سلطة الإجماع مؤرّقة **للجابري** في هيمنتها على نمط التّفكير لدى الفقيه الأصولي، إذ تستمدّ جل المباحث الأصولية شرعيتها من هذه الآلية؛ لكن الحقيقة التي يؤكدّ عليها **الجابري**، هي أنّ "الوضع الإبيستيمولوجي لـ (الإجماع) في الفكر البياني وضع معقّد تماما.

لقد بذل البيانيون، والأصوليون والمتكلّمون منهم خاصة، جهودا فكرية كبيرة، منذ **الشّافعي** إلى اليوم، من أجل تقنينه وضبطه، ولكن النّتيجة في نهاية الأمر كانت وما تزال جملة من الآراء مختلفة ومتشعّبة ومتضاربة"[3].

ينتهي **الجابري** بعد جولة تحليلية لتاريخ الإجماع والمبادئ التي يقوم عليها، إلى "أنّ كلّ المناقشات والخلافات والاعتراضات التي عرفها تاريخ الفقه الإسلامي حول (الإجماع) كانت نتيجتها الملموسة، ولربما الوحيدة، هي تمييع فكرة الإجماع وبالتّالي إقرار الاستبداد"[4].

إنّ هذا الإقرار بالاستبداد لا يعني فقط التّشريع السياسي للأنظمة الحاكمة، بل يعني كذلك الاستبداد المعرفي لهيئة الإفتاء، "فكان الاستبداد الذي عانى منه العقل البياني استبدادين: استبداد الحكّام بالسّياسة واستبداد السّلف بالمعرفة، ومن دون شكّ فإنّ الوقوع في الثّاني إنّما كان بسبب الهروب من الأوّل، بسبب عدم القدرة على مواجهته والتّصدّي له"[5].

لم يكن هذا الموقف من الإجماع إلّا النّتيجة النّهائية التي توصّل إليها **الجابري** بعد رحلة تنقيب مضنية وجريئة إلى حدّ بعيد، تملّص فيها الباحث بسهولة من كثير من الحقائق التي تخصّ الإجماع من حيث تطوّر دلالته الاصطلاحية وحقيقته العرفية، "بمعنى أنّ حقيقة الإجماع من النّاحية الواقعية في نظر **الجابري**، ليست إلّا هذه الصّورة: عدم العلم بوجود خلاف على عهدي أبي بكر وعمر، وبهذا يستبعد **الجابري** كل الدّلالة الاصطلاحية للإجماع ويغفل التّأسيس النّظري لحجيته وأنّه أساسا السّمع وليس العقل"[6].

وفي معرض بسطه لامتدادات ثنائية الأصل/الفرع، يؤكّد **الجابري** أنّها الأساس الذي قامت عليه الآلية القياسية، حيث يؤطّر التّفكير الأصولي بهذه العقلية القياسية التي تؤول وتنتهي دائما إلى الأصل، إنّها "عملية عقلية تتمّ في اتّجاه معاكس ويطلق عليها في الاصطلاح البياني: **(القياس)**، قياس فرع على أصل أو غائب على شاهد. وهو غير القياس المنطقي الذي ينطلق فيه الفكر من مقدّمتين وأكثر يربط بينهما حدّ أوسط ليصل إلى نتيجة تلزم عنهما: في القياس البياني حيث يعطى

---

[1] المرجع نفسه، ص34.

[2] الجابري محمد عابد، بنية العقل العربي، ص125.

[3] المرجع نفسه، ص125.

[4] المرجع نفسه، ص135.

[5] الجابري محمد عابد، بنية العقل العربي، ص135.

[6] خلفي وسيلة، المصطلح الأصولي في مشروع محمد عابد الجابري (نقد العقل العربي)- الإجماع نموذجا، مقال، مجلة الصراط، العدد26، الجزائر، يناير2013، ص137،138.

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2019

الأصل والفرع معا يتّجه التّفكير إلى البحث عن **(العلة)** التي تربط بينهما في الحكم والتي هي بمثابة الحدّ الأوسط في القياس المنطقي. أمّا في هذا الأخير فالحدّ الأوسط معطى في المقدّمتين ولذلك يتّجه الفكر إلى البحث عن **(النتيجة)**"[1].

يبدو أنّ الذي يضايق **الجابري** في الآلية القياسية هو سلطة الأصل ورقابته التي يريد التّحرر منها وتعويضها بمنطق المقاصد، إضافة إلى ظنّية الحكم المتوصّل إليه عن طريق القياس. وإذا كنّا لا نتغيّا في هذا الموضع الكشف عن ضعف هذا الحكم فإنّنا نحيل القارئ على البحوث التي نقضت من قبلُ المنطق الأرسطي، وبيّنت تناقضاته وقصوره[2].

إذا قمنا باستدعاء مجموع البراهين بشأن طبيعة العلاقة القائمة بين الموقف النّقدي للجابري وعلم أصول الفقه، فإنّنا سنلحظ أنّ **الجابري** قد غلب عليه المنهج **الإبستيمولوجي البنيوي**؛ كما يشهد له ولعه الشّديد **بالإبستيمولوجيا** في المجال الفلسفي. وبالرّغم من أنّه اشتهر بمشروعه "**نقد العقل العربي**"، فإنّ كتبه الفلسفية المغمورة هي الأهمّ –كما يرى **مختار الفجاري**- وخاصةً تلك التي جعلها مدخلاً إلى فلسفة العلوم، ودرس فيها نصوص في الإبستيمولوجيا المعاصرة[3].

والمطّلع على هذه الكتب، يُدرك تماما أنّ **الجابري** طبّق في خطابه عن العقل العربي ما أورده فيها نظرياً؛ ذلك أنّ مفهوم **القطيعة الإبستيمولوجية** عند **باشلار** ونظرية **التّعميمات العلمية** عند **أوغست كونت**، وغيرها من المقولات الإبستيمولوجية، وأفكار الفلسفة الوضعية قد وجدت طريقها إلى التّطبيق في **خطاب نقد العقل العربي**، ليصبح **تاريخ هذا العقل تاريخ قطائع إبستيمولوجية متتالية**[4].

يعوّل **الجابري** في قراءته على مفهوم **الإبستيمات(Epistémes)**الذي استخدمه الفيلسوف الفرنسي **ميشيل فوكو** في إطار دراسته لأنظمة الخطاب المعرفي، ليقوم بمقاربة إبستيمولوجية يعيد من خلالها تفحّص الأنطمة المعرفية الأساسية التي تقوم عليها بنية العقل، وما تنطوي عليه هذه البنية من الأنساق والمفاهيم والأدوات الإجرائية التي تمنح لمعرفة هذا العقل، في مرحلة تاريخية ما، بنيتها اللّاشعورية. ولمّا كانت هذه المقاربة ذات منحى بنيوي، فإنّها تجاوزت الإطار الخارجي، كالظّروف الاجتماعية، أو السياسية، أو التاريخية، بل من منطلق زمن هذه البنية الثّقافي، الذي لا يخرج عن إطار المعايير المرتبطة بإشكاليات هذا العقل، وأدوات إنتاجه للمعرفة[5].

وإذا كانت مجهودات **الجابري**، قد اتّجهت إلى نقد العقل أي الأداة المنتجة للأفكار-ومن ثَمَّ الوقوف على العمليات الذّهنية والمنهجية التي يقوم بها العقل العربي أثناء اشتغاله في الصّناعة الفكرية- فإنّ هذا المنهج لم يستطع الصّمود أمام النّقد الصّارم، فانكشفت تناقضاته وانزلاقاته الإيديولوجية، بل والتّوظيف غير العلمي للمفاهيم من غير نقد واختبار، ويكفي للتّدليل على صحّة هذه الدّعوى في الحكم على مشروع **الجابري** بالتّهافت، الرجوع إلى ما أورده صاحب **"تجديد المنهج في تقويم التراث"**[6] لهدم نموذج **الجابري**، وهي الانتقادات الأساسية التي يمكن أن توجّه لمشروع **الجابري**، وما دار في فلكه من المشاريع التي ركبت الإيديولوجيات، ودعت إلى الانقطاع عن التّراث.

---

[1] الجابري محمد عابد، بنية العقل العربي، ص114.

[2] يراجع: ابن تيمية أحمد، كتاب الردّ على المنطقيين، وكذلك: طه عبد الرحمان، تجديد المنهج في تقويم التراث، وكذلك: النّشار علي سامي، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، وكذلك: يعقوبي محمود، مسالك العلّة وقواعد الاستقراء، وكذلك: يعقوبي محمود، ابن تيمية والمنطق الأرسطي، وكذلك: حلمي مصطفى، مناهج البحث في العلوم الإنسانية، وغيرها.

[3] يمكن مراجعة الجزء الأول: تطور الفكر الرياضي والعقلانية المعاصرة، الجزء الثاني: المنهاج التجريدي وتطور الفكر العلمي، وكذلك كتابه: مدخل إلى فلسفة العلوم.

[4] ينظر: الفجاري مختار، الفكر العربي الإسلامي، ط1، جدارا للكتاب العالمي، عمان، 2009، ص246.

[5] ينظر: الجابري محمد عابد، تكوين العقل العربي، ص37.

[6] أهمّها :

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2019

كانت هذه إذاً طبيعة الخطاب الإيديولوجي في علاقته بالمنهج وقراءة التّراث عموماً وموقفه من علم أصول الفقه خصوصا، إذ قصارى جهده، تنطق به محاولته "تلقيح العقل العربي بمستجدات العتاد المنهجي والمفاهيمي الغربيين، وهي معرفة أُنتجت خارج الأفق الفكري والمعرفة الإسلاميين، فغاب عن هذا الخطاب النقد الأصيل، والتّقويم السّديد بله الإبداع والإنتاج؛ إذ **بقي سجين الإبستيمولوجيا الباشلارية** التي تحوّلت بدورها إلى عائق إبستيمولوجي أمام الإبداع العربي الإسلامي، فلم يزد هذا الخطاب سوى تكريس الفقر الإبستيمولوجي داخل المجال التّداولي التّراثي"[1].

وقد انعكس هذا الخطاب سلبيا على علم أصول الفقه، فلم ير فيه أصحاب التّوجّه الإيديولوجي سوى عائق أمام التّفكير المنهجي والتقدّم المعرفي، يتجلّى ذلك مع **الجابري** حين ادّعى أنّ **الشّاطبي** قد "دشّن بمشروعه قطيعة إبستيمولوجية حقيقية مع طريقة **الشّافعي** وكلّ الأصوليين الذين جاؤوا بعده، وكان **الشّاطبي** واعيا تمام الوعي بذلك"[2].

يتشبّث **الجابري** بهذا الرأي، ويكرّره في كتاباته بصيغ متقاربة "كادّعائه أنّ التّفكير الذي أنضجه **ابن رشد** في مجال الفلسفة والكلام، سيتبنّاه **الشّاطبي** في محاولة تأصيل أصول الفقه. **فالجابري** يريد ربط مشروع **الشّاطبي بابن رشد**، هذا الأخير هو رمز البرهان وشارح **أرسطو** الذي تبنى **الجابري** منطقه وأسماه منهجا، واتّخذ فلسفته رؤية. ومن هذه الخلفية الفلسفية الأرسطية، ذات الطابع البرهاني قرأ **الجابريُّ الشّاطبيَّ**، وربطه **بابن رشد**. وسيصبح **الشّاطبي** وفق نظرة **الجابري** الأرسطية برهانيا أي مؤسّسا للشّريعة على البرهان، أي منطق وفلسفة أرسطو، أو ما أسماه **الجابري** المنهج والرؤية"[3].

وإذا كان **الجابري** يشيد **بالشّاطبي** في مواضع محدّدة، فإنّ هذا لم يكن ليجعل من **الجابري** في قراءته يقدّم معرفة، "بقدر ما كان في النّهاية يستكمل بناءً إيديولوجيا ضخما، ابتدأ في **تكوين العقل**، وانتهى في **بنيته**"[4]، طُمست معه في نهاية المطاف كلّ ملامح المعرفة الإسلامية الأصيلة التي يُعدّ أصول الفقه أحسن ممثّل لها على الإطلاق.

ثانيا: الخطاب التّأصيلي (طه عبد الرحمان):

يُعدّ **طه عبد الرحمان** واحداً من المتفرّدين السبّاقين إلى فحص مشاريع قراءة التّراث الإسلامي، وسدّ ثغراتها وتجاوزاتها المنهجية والمعرفية. يؤسّس **طه عبد الرحمان** منظومة معرفية وشبكة مفاهيمية، أسهم من خلالها في **إنتاج خطاب منهجي أصيل**، حرّ وناقد، مزوّد بأحدث أدوات **العتاد المنهجي المأصول والمنقول**، في إطار رؤية معرفية متكاملة ومتماسكة.

أمام الوضعية الفكرية المزرية التي آل إليها تقويم التّراث، جرّاء انقلاب القيم الذي أحدثه الصّدام بالحضارة الغربية، وما ترتّب عليه من جهل بفقه التّراث والتّطاول عليه تزييفًا وتمويهًا، توالت كتابات **طه عبد الرحمان** تترا، كلّها تحمل همًّا واحدًا، هو: "الكشف عن خفيّ الأوهام ودقيق التّلبيسات التي انبنى عليها التّقويم السّيّء للتّراث العربي الإسلامي"[5].

1- إبطال تقويمه التفاضلي للتّراث وبيان وقوعه في فخّ التّجزيئية.

2- مطبّات الآليات التي توسّل بها في قراءته للتّراث.

3- القصور في فقه الآليات.

[1] همام محمد، المنهج والاستدلال في الفكر الإسلامي، ص16.

[2] المرجع نفسه، ص115.

[3] المرجع نفسه، ص116.

[4] المرجع نفسه، ص116.

[5] طه عبد الرحمان، تجديد المنهج في تقويم التراث، ط3، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2007، ص11.

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2019

ولعلّ أخطر ما قدّمه **طه عبد الرحمان** حول **مسألة المنهج وقراءة التّراث**، هو كتابه **"تجديد المنهج في تقويم التّراث"**، حيث يقدّم لنا تصوّراً متكاملاً لقراءة التّراث، وفق منهجية أصيلة، القصد منها "إنشاء نظرية مستقلّة في تقويم التّراث"[1]. وسنركّز في هذا المقال على تبيان المعالم الأساسية لهذه النّظرية، ويمكن إجمالها في النّقاط الآتية:

1/ هدم مشاريع القراءات السّابقة:

إنّ بناء نظرية جديدة في قراءة التّراث روحاً ومنهجاً، يقتضي الاعتراض على تلك المشاريع التي توالت خلال الفترة الأخيرة بتمحيصها، والتحقّق منها علمياً ومنهجياً، وذلك بالنّظر في حقائقها ووسائلها. فقد لاحظ **طه عبد الرحمان** أنّ "أغلب المنهجيات والنّظريات المأخوذ بها في نقد التراث، يصعب قبول مسلّماتها، وإنّ بعضها، وإن قبلنا جدلاً مسلّماته، فمن الصّعب قبول نتائجه، وإنّ بعضها الآخر، وإن قبلنا نظرياً نتائجه، فمن الصّعب قبول أغلب تطبيقاته؛ ترجع هذه الصّعوبة إلى **وقوع هذه المنهجيات والنّظريات في أخطاء صريحة بصدد مضامين التّراث**. فقد استعمل أصحابها إصدار الأحكام على هذه المضامين، مع أنّ واجبهم الأوّل، هو أن يطلبوا معرفتها على حقيقتها، كما ترجع هذه الصّعوبة إلى ضعف قدرة هؤلاء على امتلاك ناصية الأدوات المنهجية العقلانية والفكرانية التي توسّلوا بها في نقد التراث"[2].

يبدو أنّ **طه عبد الرحمان** قد وُفّق في اختيار النّموذج الأمثل لخطاب الإيديولوجيا/الفكرانية بكلّ تجنّياته على التّراث باختيار **نموذج الجابري** ليورد اعتراضاته، بالنّظر في الأدلّة التي استند إليها، عاملاً بآداب التّراث الراسخة في الاعتراض. ومن ثمّ، لم يقابل الهدم بالهدم، بل صار إلى مقابلة الهدم بالبناء؛ فجعل اعتراضاته على الدّعوة إلى الانقطاع عن التّراث، طريقاً ممهّدًا لإنشاء نظرية مستقلّة، في تقويم التّراث[3].

إنّ مميّزات المشاريع التّقويمية للتّراث العربي الإسلامي التي قام **طه عبد الرحمان** بنسفها وهدمها وبيان تهلهل كيانها، يمكن تحديد أهمّ مواطن العطب فيها، في النّقاط الآتية:

1-الجهل بحقيقة التّراث روحاً ومنهجاً:

والمتمثّل أساساً في "القصور في التّحقيق بمعاني التّراث، وقلّة اطّلاع هؤلاء على معارفه، وضعف استئناسهم بمقاصده"[4]، فالوقوف على المعاني الحقيقية لتقويم وقراءة التراث، لا يغني عنه تراكم معلومات، بل يحتاج إلى فقه في التراث.

2-استجلاب المنهج و اقتباسه من خارج التّراث تقليداً وجموداً:

للقارئ حقّ التسّاؤل عن مدى تحكّم تلك المشاريع في المناهج، من حيث صياغتها واستعمالها أثناء الممارسة التّقويمية للتّراث، والواقع - كما يقول **طه عبد الرحمان**- " أنّ التمكّن من هذه المناهج لم يكن من نصيبهم، ولا التفنّن في استخدامها كان طوع أيديهم، ولا ينكر ذلك إلّا من هو دونهم تمكّناً في العلم، ودونهم تفنّناً في العمل، ولا أدلّ على ذلك من أنّهم عاجزون عن الاستقلال عن تلك المناهج، والإتيان بما يقابلها ولو على نمطها"[5].

فأصحاب تلك المشاريع توسّلوا بأدوات البحث التي اصطنعها غيرهم، واستلذّوا الاقتباس والتّقليد وتبنّي النّظريات والمفاهيم، بل ولم يتمّ هضم تلك المناهج ولا تمثّلها ولا امتلاك ناصية تقنياتها.

3-الانقطاع عن التّراث وهدمه:

---

[1] المرجع نفسه، ص12.

[2] المرجع نفسه، ص17،18.

[3] ينظر: المرجع نفسه، ص12.

[4] طه عبد الرحمان، تجديد المنهج في تقويم التراث، ص10.

[5] المرجع نفسه، ص11.

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2019

هي نتيجة توسّلهم بآليات عقلانية إيديولوجية غريبة عن التّراث الإسلامي، واهتمامهم بالمضامين، وبالنّظرة الانتقائية التّفاضلية التّجزيئية، وركوبهم الإيديولوجيا المسيّسة في نقد التّراث بإخضاع النّصوص للقيم التّسييسية تحقيقاً للتّدافع من أجل بلوغ السّلطة.

4-الفصل بين المعرفة والسّلوك:

وهو **أخطر ما تكنّه هذه المشاريع**، حين **قطع أصحابها الصّلة بالشّرع وبالسّلوك وبالعمل**. "فإذا كان التّراث الإسلامي **ثمرة التّسديد بواسطة الشّرع** –فكيف يهتدي إلى إدراك حقائقه، وتحصيل أصحّ السّبل في تقويمه من قطع الصّلة بالشّرع، وترك العمل بما جاء به؟"[1]، وهذا الاعتبار العلمي الصارم يسبب لكثير من المشاريع حرجا علميا يحول دون الوفاء به، لعجز السّواد الأعظم منها عن تحقيقه.

2/ بناء مشروع جديد لتقويم التّراث العربي الإسلامي:

إذا كان **طه عبد الرحمان** قد شدّ الإزار لهدم أباطيل المتطاولين على التّراث، فإنّه في المقابل، وتباعاً لذلك، عمد إلى الكشف عن أدواته في تقويم التّراث، **سالكاً في ذلك منحى غير مسبوق ولا مألوف**، وبناءً على هذا، لا يمكن أن يُلّمّ بقيمة هذا المشروع إلّا القارئ الصّبور المتجرّد من الأهواء، يقول **طه**: "ولمّا كنّا قد خالفنا المتداول من أعمال تقويم التّراث فيما سرنا فيه من منحى متفرّد، فإنّنا نهيب بالقارئ إلى الصّبر على التّجرد من شائع الأحكام، وسابق الآراء في التّراث، وإلى الاصطبار لقراءة هذا الكتاب، حتى يأتي على تمامه. فإن كان غرضه تحقيق مذهبنا في التّقويم، فإنّنا على يقين من أن يظفر فيه بما لم يظفر به في غيره من أعمال التّقويم، إن توسيعاً لمناهج النّظر، أو استثماراً لمسالك العمل، فضلاً عن سبرٍ لأعماق غير مطروقة في التّراث، وفتح آفاق غير مرتادة في التّقويم"[2].

لا شكّ أنّ القارئ لمشروع **طه** الممثّل في كتابه **"تجديد المنهج في تقويم التراث"** لا يجد بدًّا من أن تستوقفه المنهجية البديعة، فلا يكاد فصل من فصول الكتاب "يخلو من ممارسة منهجية، إمّا وضعاً لمفاهيم، أو إنشاءً لتعاريف، أو صوغاً لدعاوى، وتقريرا لقواعد، وتحريراً لأدلّة أو إيراداً لاعتراضات، كأنّما الكتاب كلّه **ممارسة حية للمنهاج التّراثي، لا مجرّد خطاب نظري في المنهاج التّراثي**"[3].

إنّ ما يهمّنا في مشروع تجديد المنهج في تقويم التّراث هو خطوطه العريضة التي ترسمها الأسس المعرفية الآتية:

1-المعرفة المستقاة من الوحي والمرتكزة على العقيدة الإسلامية:

لهذا يؤكّد **طه عبد الرحمان** على ضرورة وصل **العقل بالغيب**[4]، والتوسّل بالعقيدة[5] في بناء المعرفة. وانطلاقاً من هذه المعرفة يصوغ **طه عبد الرحمان** نظريته التّداولية، التي تحدّد المجال التّداولي على أنّه "مقام التّواصل والتّفاعل بين أفراد المجتمع باعتبارهم **صانعين لتراث مخصوص**، وأنّ هذا المقام يقتضي أصولاً ثلاثة هي: **العقيدة واللغة والمعرفة**"[6].

تمثّل هذه الأصول الثلاثة مظاهر الإنتاجية في التّراث، وكلّ مظهر منها حامل لخاصية العمل، مع اتّصاف هذا العمل بأوصاف ليست في غيره، إذ هو "عمل من أجل منفعة الغير، فضلاً عن منفعة الذات، وعمل من أجل منفعة الآجل فضلاً

---

[1] المرجع نفسه، ص20.

[2] طه عبد الرحمان، تجديد المنهج في تقويم التراث، ص12،13.

[3] المرجع نفسه، ص13.

[4] ينظر: المرجع نفسه، ص10.

[5] ينظر: المرجع نفسه، ص246.

[6] المرجع نفسه، ص270.

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2019

عن منفعة العاجل"[1]، فالملاحظ هنا أنّ **طه** يعيد الاعتبار للبعد الغيبي، ويبيّن فعاليته في توجيه الواقع الحيّ، ومن ثمّ لا بدّ من توسيع مصادر المعرفة، وإدخال الوحي عنصرا موجّها وفاعلا في القراءة والفهم.

2-تداخل المعارف التّراثية:

بعيدا عن التّصوّرات المؤسّسة على انفصال المعارف واستقلاليتها، يلحّ **طه** على خاصية تداخل المعارف التراثية، وبناءً على هذا، "تشترك المعارف التّراثية اشتراكاً في وسائل إنشاء مضامينها ونقلها ونقدها، كما تشترك في وسائل العمل بها، حتى أنّ أحكامنا على مضامينها لا يمكن أن تصحّ إلاّ بإقامتها على النّتائج التي نتوصّل إليها بصدد وسائل هذه المعارف التّبليغيّة والعملية"[2].

فلا بدّ من ملاحظة تداخل العلوم والمعارف في الممارسة التّراثية وتفاعلها قبل إصدار أيّ حكم من الأحكام بشأنها.

3-الاعتناء بآليات النّص التّراثي:

وقد بذل الباحث أقصى الجهد في استكشاف **الآليات** التي تتصنّع بها مضامين النّصوص التّراثية، وسمّاها **الآليات الإنتاجية**؛ بوصفها **الوسائل والكيفيات اللّغوية والمنطقية المنتجة للمضامين**. هذه الآليات ينبغي التوسّل بها في فهم المضامين؛ فقراءة **طه** إذًا، **تطالب النّص أن يدلّ على وسائله ومضامينه**. يقول **طه عبد الرحمان**: "وإذا تمّت العناية بهذه الأدوات التّراثية، استكشافاً واستعمالاً، فلا محالة أنّ الطّريق سوف تتمهّد لأن تتكوّن لدى دارسي التّراث -نقّاداً ومنظّرين- رؤية تقويميّة مغايرة للرّؤية التي اتّخذوها إلى حدّ الآن في أغلب الدّراسات المتداولة"[3]، وهذه مزيّة من مزايا **المنهج الطّهائي** في قراءة التراث، إذ يفسح المجال أمام النصّ التراثي لترسيم آلياته الأصيلة ورسم حدودها وأهدافها في البحث والنّظر، دون تبعية أو تقليد.

4-النّظرة التّكاملية للتّراث:

وهي نتيجة التّمسّك بالنّظرة التّداولية والتّوكيد على البُعد التّداخلي لمعارف التّراث الذي يفرض على الباحث النّظر في **الآليّات الإنتاجية** التي لا يستقيم الحكم على مضامين التّراث إلاّ بالعودة إليها. وإنّ هذا "التّقويم الذي يتولّى استكشاف الآليات التي تأصّلت وتفرعت بها مضامين التراث، كما يتولّى استعمالها في نقد هذه المضامين، يصير لا محالة إلى نظرة تكاملية"[4].

إذا كان الغالب على الأعمال السّابقة تقسيم التّراث أقساما متعدّدة (نظرة تجزيئية)، وتفضيل بعضها على بعض(مفاضلة)، ثمّ الانتهاء إلى حفظ أقلّ قسم منها بحجّة أنّه هو الذي يستجيب لمتطلّبات الحداثة، فإنّ عمل **طه عبد الرحمان** لا يقسّم، ولا يفضّل، ولا ينتهي إلى حذف، ولا إلى استثناء تسليماً منه بأنّ "**الخطأ التّراثي لا يقلّ فائدةً لنا من صوابه ما قمنا على طلب أسبابه**"[5].

ومن الجدير بالذّكر أنّ هذه النّظرة التّكاملية، فضلا عن تماشيها وروح التّنظير الذي يفرض إقامة الجسور بين حقول معرفية متعدّدة، فإنّها تؤدّي إلى نتائج مغايرة تماما لنتائج القراءة التّجزيئية، بل قد تصل إلى حدّ التناقض معها أحيانا.

5-التّأصيل المنهجي:

---

[1] طه عبد الرحمان، حوارات من أجل المستقبل،ط1، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، 2011،ص30.

[2] ينظر: طه عبد الرحمان، حوارات من أجل المستقبل، ص30.

[3] المرجع نفسه، ص81.

[4] المرجع نفسه، ص81.

[5] المرجع نفسه، ص22.

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2019

إذا كان جلّ مشاريع الحداثيّين قد وقع في فخّ التوسّل بمناهج غريبة عن التّراث العربي الإسلامي، فإنّ **طه عبد الرحمان** اجتهد في أن لا ينزّل على النّص التّراثي أدوات منقولة من تراثات أخرى، قديمة كانت أم حديثة، بل طلَب هذه الأدوات من داخله، أي إنّه يتّجه إلى صناعة الأدوات وبناء الآليات من داخل الخصوصيات المنهجية للتّراث العربي الإسلامي، وقد لجأ طه عبد الرحمن إلى هذه الاستراتيجية "حرصاً على استيفاء المقتضى المنطقي الذي **يجب أن يكون المنهج مستمدًّا من الموضوع ذاته** لا مسلّطاً عليه من خارجه، وقد سمّى تلك الأدوات باسم **الآليات المأصولة** في مقابل **الآليات المنقولة**"[1]، فاستحقّ هذا الخطاب أن يوصف بأنّه خطاب تأصيليّ.

6-الموقف الواعي أثناء التّعامل مع تراث الآخر:

إنصافاً من **طه عبد الرحمان** في تعامله مع المنجزات الغربية، فإنّه لا يعدّ كلّ أداة منقولة مذمومة أو غير صالحة؛ لكنّه في الآن ذاته يستثمر فائدة الآلية المنقولة ومناسبتها للموضوع التّراثي حيث ينبغي **إجراء النّقد والتّمحيص** الكافيين لكلّ آلية مقتبسة من تراث أجنبي قبل تنزيلها على التّراث الإسلامي العربي، حتى نتبيّن كفايتها الوضعية والتّفسيرية. يمثّل **طه** لهذا **بآلية العقلانية**، فيقول:" لا يمكن أن نحكم هل في هذا التّراث عقلانية، حتّى نتأكد ما إذا كان مفهومها المأخوذ عن الثّقافة الغربية صالحاً لأنّ نقوّم به تراثنا. والحقيقة التي توصّلت إليها، أنّ هذا المفهوم لا يصلح لهذا التّقويم، لأنّ العقلانية الغربية مبنية على التّجريد النّظري، بينما العقلانية التي تحكم تراثنا مبنية على التّسديد في العمل"[2]، فلا بدّ من إجراء عملية اختبار كافية للآلية المنقولة قبل التوسّل بها في عملية القراءة، مع الملاحظ هنا أنّ **طه** يشدّد على ضرورة كون الاختبار أو التمحيص كافيا، إذ لا يفيد الاختبار القاصر شيئا في عملية القراءة، بل سيكون حينئذ عاملا مدمّرا للتّراث.

إنّ اليقظة المنهجية عند **طه عبد الرحمان** أثمرت موقفا إيجابيا تجاه التّراث عامّة وأصول الفقه خاصّة، فالباحث على تمرّسه في التّعامل مع التّراث الإسلامي العربي وامتلاكه لزمام المنجزات الغربية، استطاع أن يبرهن عن إمكانية تحقيق الاستقلال الذّاتي في صناعة المناهج وبناء النّظريات، فقد أشار مثلا إلى إمكانية اشتقاق نظرية لفهم وتحليل النّصوص، حيث يقول :"لن نجانب الصّواب إذا ادّعينا أنّ أوائل الأبحاث في تحليل الخطاب يجب طلبها في ما أفاض فيه الأصوليّون من مقدّمات في تحديد الدّلالات وتصنيفها، وما أفردوه من أبواب في بيان الاستدلالات وطرق التّأويل. ولن نزداد بعدا عن الصّواب إن قلنا بأنّ **في أبحاث الأصوليين ما يمكن أن نستفيد منه في إنشاء نظريّة صالحة لمقاربة أنواع الخطاب الطّبيعي**، وينهض دليلا على ذلك ما أثبتوه في باب "**الاقتضاء**" و"**المفهوم**" من قواعد خطابية تفاجئنا بمضاهاتها لما يُعرَض اليوم في سياق نظريات التّخاطب المعاصرة؛ وكأنّه فتح علميّ جديد."[3]، ثمّ يشير **طه** إلى الأصل المنطقي الذي يمكن أن يحتضن تلك النّظريات فـ" الإنتاج الأصولي يحتوي على عناصر ضرورية لبناء منطق الاستدلال الخطابي"[4].

لم تتوقّف عبقرية **طه** في استفادته من أصول الفقه عند حدّ **الانتباه إلى النّظريات والمناهج**؛ بل تجاوزت ذلك إلى نطاق أكثر سعة وشمولا؛ تمثّل في **إنشاء أداة التّفكيروفلسفة الباحث**؛ هذا ما يدعوه **طه**: **"فقه الفلسفة"**؛ ويعني بذلك: "العلم بطرق الفلسفة في الإفادة وبطرق استثمارها في إحياء القدرة على التّفلسف"[5].

---

[1] طه عبد الرحمان، حوارات من أجل المستقبل، ص22.

[2] المرجع نفسه، ص20،22،23.

[3] طه عبد الرحمان، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1، 1998، ص292.

[4] المرجع نفسه، ص292.

[5] طه عبد الرحمان، فقه الفلسفة-1-الفلسفة والترجمة، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1995، ص26.

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2019

وإذا تساءلنا عن منهج أداة التّفلسف هذه، فإنّ **طه عبد الرحمان** يجيب عن ذلك، مبيّنا الكفاية المنهجية لعلم أصول الفقه، قائلا: "إذا كان لنا أن نقارن منهج فقه الفلسفة بغيره من مناهج العلوم، فلا منهج يبدو صالحا لهذا الغرض مثلما يصلح له منهج **"أصول الفقه"**؛ فمعلوم أنّ المنهج الأصوليّ هو عبارة عن نسيج متكامل من الآليات المقرّرة والأدوات الإجرائية التي وقع استمدادها من علوم كثيرة، فتجد من بينها الآلات المنطقية والكلامية واللّغوية والنّحوية، كما نجد من ضمنها أبوابا من الفقه والحديث والتّفسير والقراءات؛ وعلى الرّغم من انتساب هذه الوسائل المقتبسة إلى علوم مختلفة، فإنّ هذا الاختلاف لم يكن مانعا من أن تقوم بين هذه الوسائل أسبابٌ تجعل بعضها ينصهر في بعض، فتُشكِّلَ بذلك مجموعا واحدا عرف باسم **المنهج الأصولي**"[1].

ولعلنا لن نجانب الصّواب إذا أرجعنا سرّ نجاح مشاريع **طه** الفكرية والنّقدية والفلسفية إلى **استمدادها من أبواب أصول الفقه المنهجية والنّظرية**؛ فمن الأبواب النظرية والمنهجية التي يتضمّنها علم أصول الفقه –كما ينتبه إلى ذلك **طه عبد الرحمان**- "**باب علم المناهج (أو الميتودولوجيا)** الذي ينظر في الأدلّة الشّرعية، تعريفا وترتيبا، كما يدرس قواعد الاستنباط وقوانين الأحكام، **وباب الاستدلال الحجاجي**، وهو يُعنى بقوانين الجدل والمناظرة، **وباب فقه العلم (أو الإبستيمولوجيا)** الذي يبحث في فلسفة التّشريع، **وباب اللّغويات**، وهو يختصّ بدراسة أصناف دلالات الألفاظ، ومن الأبواب العملية والمضمونية التي اشتمل عليها علم الأصول ما وقع اقتباسه من العلوم الإسلامية، مثل علم الحديث، وعلم التّفسير وعلم القراءات وعلم الكلام، فضلا عن الفقه الذي جاء علم الأصول لاستخراج مبادئه وتحديد مناهجه وترتيب قواعده"[2].

ويستطيع القارئ لكتابات **طه** أثناء تعامله مع بعض الإشكاليات الفلسفية أو اللّسانية أو المنطقية، أن يلاحظ بيسر حضور **أدوات وآليات علم الأصول**، وهو حضور يعكس الخصوبة المنهجية التي يتمتّع بها هذا الحقل المعرفي.

إنّ هذا المسلك المنهجي له تبريراته المقنعة عند **طه** حيث يقول: "...المنهجية الأصولية حاضرة في إنتاجي حضورا بارزا، وذلك للأسباب الآتية: "**أوّلها**، أنّي أعُدّ هذه المنهجية هي العطاء المنطقي الإسلامي غير **الأرسطي** البارز في عموم التّراث الإسلامي العربي ...**والثاني**، أنّ هذه المنهجية أسهمت في دراسة الظّاهرة الخطابية بما يثير الإعجاب، وتضمّنت أدوات علمية ما زالت تحتفظ بفائدتها الإجرائية. **والثالث**، أنّ هذه المنهجية ذات طابع موسوعي، حيث تتداخل فيها علوم متعدّدة وتتعاضد فيما بينها حتى كانت أوسع المنهجيات الإسلامية على الإطلاق. **والرابع**، أنّي أقصد في أبحاثي المختلفة إلى تجديد واستئناف العطاء المعرفي الإسلامي، ومعلوم أنّ مثل هذا الاستئناف يقتضي الصّلة بالعطاء المعرفي الماضي من غير جمود عليه، وما وجدت في جوانب المنهجية الإسلامية عموما، أصلح للقيام بهذه الصّلة من **المنهجية الأصولية**، لما تتميّز به من إبداع وتكامل وانفتاح"[3].

فخطاب التّأصيل عند **طه** لا يقتصر على النّظر في قضية **الأدوات والمنهج**، بل يمتدّ إلى عمق معرفي شديد التّماسك، يبحث في فلسفة الظّواهر وطرق تناولها، وقد لعب علم أصول الفقه دورا مهمّا في إمداد **طه** بالمحدّدات المنهجية، وتزويده بالعدّة المعرفية لتقديم هذا المنجز الإبداعي غير المألوف، والمثير للإعجاب في الوقت ذاته.

---

[1] المرجع نفسه، ص20.

[2] طه عبد الرحمان، تجديد المنهج في تقويم التراث، ص93.

[3] طه عبد الرحمان، حوارات من أجل المستقبل، ص66،67.

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2019

وفي الختام، يمكننا أن نقرّ، ومن دون شكّ، أنّ حضور الخطاب الأصولي في النّقد المعاصر كان له دور فعّال في تنامي الطّروحات وبلورة الإشكاليات، وهو البريد الذي أذكى جذوة المشاريع النقدية والبدائل التي قدّمتها لحلّ أزمة الفكر وتحقيق نهضة حضارية تحت قضية جوهرية ومصيرية هي: **سؤال المنهج**.

وقد اتّضح لنا جليّا التّفاوت بين مواقف الخطابات التي تعاملت مع علم أصول الفقه، من حيث تماسك الرّؤية وقوّة الطّرح وسلامة المنهج؛ فالخطاب الإيديولوجي عند **الجابري** انطلق من مسلّمة تربط بين العقل والعلوم التي أنتجها المسلمون وتجعل سبب إخفاق العقل العربي اليوم في تقديم تحليل علمي للظواهر هو أنظمة تلك العلوم التي تحكم مسالكه الاستدلالية، وهي مقدّمة مؤسسة على جملة من المفاهيم المقتبسة من مقولات الفلسفة المعاصرة والمناهج النّقدية الشائعة في العلوم الدّقيقة والعلوم الإنسانية، هذا المسلك جعل طرح الجابري يتلون بضرب من الإسقاطية التي تتنكّر للمعرفة التّراثية في الوقت الذي تبني صرحا أيديولوجيا، في حين انطلق الخطاب التّأصيلي في مبدأ رصين يشترط ضرورة صناعة أداة التّفلسف التي تؤهّل النّاقد لاتّخاذ موقف واع بشأن اختياراته المنهجية، وقد ترتّب عن هذا التّأكيد على أهمية العودة إلى التّراث الأصولي والاستمداد منه لصياغة الآليات ووسائل النّظر، وكان الموروث الأصولي معينا ثرّا في إمداد **طه عبد الرحمن** بالمادّة الخام التي أغنته عن تقليد المناهج الغربية واقتباس مفاهيمها دون عرضها على محكّ النّظر، واختبار كفايتها المنهجية.

إنّ عملية استثمار الخطاب الأصولي تتوقّف أساسا على الخلفية الفلسفية التي ينطلق منها القارئ لهذا القطاع المعرفي، وتتطلب كذلك قدرة على النّفاذ إلى حقائق البنية التّراثية، علاوة على امتلاك الأدوات والآليات النّاجعة لاستكناه الجانب الإبداعي في إطار نظرة شمولية تكاملية للحضارة العربية الإسلامية، لا تتجاهل السّياقات العامّة والظّروف التّاريخية وخصوصيات النّسق الثقافي الذي أنتجها.

قائمة المصادروالمراجع:

1. الجابري محمد عابد، الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية، ط5، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1994.
2. الجابري محمد عابد، بنية العقل العربي، ط9، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2009.
3. الجابري محمد عابد، تكوين العقل العربي، ط10، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2009.
4. خلفي وسيلة، المصطلح الأصولي في مشروع محمد عابد الجابري (نقد العقل العربي)- الإجماع نموذجا، مقال، مجلة الصراط، العدد26، الجزائر، يناير2013.
5. طه عبد الرحمان، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1، 1998.
6. طه عبد الرحمان، تجديد المنهج في تقويم التراث، ط3، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2007.
7. طه عبد الرحمان، حوارات من أجل المستقبل، ط1، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، 2011.
8. طه عبد الرحمان، فقه الفلسفة-1-الفلسفة والترجمة، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1995.
9. الفجاري مختار، الفكر العربي الإسلامي، ط1، جدارا للكتاب العالمي، عمان، 2009.
10. همام محمد، المنهج والاستدلال في الفكر الاسلامي، ط1، دار الهادي، بيروت، 2003.
11. همام محمد، جدل الفلسفة العربية، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2013.

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2019

الجذور المعرفية والفلسفية للمناهج النقدية المعاصرة: المنهج التفكيكي نموذجاً

The cognitive and philosophical roots of contemporary critical approaches: the deconstructive approach as a case study

ذ:محمد بلعيد باحث في سلك الدكتوراه بالكلية المتعددة التخصصات تازة- المغرب

Mohammed Belaid. Multidisciplinary Faculty of taza. Morocco

ملخص:

قد لا نبالغ إذا قلنا إن التفكيكية هي أهم منهج نقدي ظهر في العصر الحديث، لذا سنحاول في هذا المقال التعريف بها وبمؤسسيها، ورصد أهم جذورها المعرفية والفلسفية، وتجلياتها في عالم الإبداع. هادفين من وراء ذلك إلى لفت الانتباه إلى ضرورة التركيز على الجانب اللامرئي للمنهج في أي تعامل عملي ملموس.

الكلمات المفاتيح: التفكيكية - الجذور الفلسفية- الجذور المعرفية- آليات التطبيق.

Abstract:

we are not exaggerating if we say the "deconstruction" is the most important critical method that appeared in the modern era. In this article; I will deal with the definition of deconstruction; its founders; and its cognitive and philosophical roots. Then; I will focus on the aspects of these roots while doing comparison of literary texts. The aim of this study is to make people focus more on the hidden side of this method when dealing with any tangible work.

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2019

مقدمة:

لا يختلف اثنان على أن المناهج النقدية المعاصرة، هي ثمرة ثقافة غربية محضة وإفراز من إفرازاتها المادية الصرفة. وهذا يعني أن أي منهج نقدي، قبل أن يكون أدوات إجرائية، هو رؤية وتصور عن العالم والوجود والتاريخ والإنسان. فالمنهج، ينطوي على جانبين متناسقين، متلازمين، بفضلهما تتحد معالمه وتتضح اتجاهاته وأبعاده ومراميه. أولهما ظاهر مرئي، يتمثل في أنه أداة أو وسيلة إجرائية يستعين بها الناقد على تأدية أغراضه. وثانيهما لا مرئي يتمثل في كونه وجهة نظر، وخلفية معرفية.((فهو أي المنهج ليس فقط- كما يظن البعض- مجرد أدوات تساعد الباحثين على ضبط خطواتهم في التعامل مع القضايا التي يدرسونها، سواء أكانت نصوصا أو موضوعات، مما يبقي الخلفية الابستمولوجية المؤطرة لكل منهج خارج إطار تصورهم الضيق لحجم المشكل وتشعباته، ولا تؤخذ بعين الاعتبار أي تعامل عملي ملموس))[1] بل على النقيض من ذلك، فإن ممارسة المنهج ليست منفصلة بأي حال من الأحوال، عن وجهة النظر أو الخلفية المعرفية المؤطرة له، ذلك ((أن اختيار الوجه الظاهر لمنهج معين ليست عملية اعتباطية ولا مجانية، وإنما هو اختيار مقصود مرهون بتصور نظري، ضمني سابق، يحدده ويوجهه، وبتعبير آخر، إن القسم الظاهر للمنهج، ليس سوى الترجمة العملية والإجرائية، أو بمعنى أدق الإجابة الصريحة والعلنية على الأسئلة الضمنية التي يطرحها قسمه الخفي اللامرئي)).[2]يترتب على ذلك أن المناهج النقدية المعاصرة ((ارتبطت ارتباطا عضويا، لا انفصال له بالثقافة الغربية، في مراحل تطوراتها المختلفة، وخاصة الجانب الفلسفي من هذه الثقافة)).[3] والمنهج التفكيكي على غرار المناهج الأخرى يضرب بجذوره العميقة في أغلب الفلسفات الأوروبية، حيث نجد له ظلالا من الفلسفة العبثية والوجودية مرورا بالفلسفة العدمية وفلسفة الشك والفلسفة الظاهراتية. وعليه، فإن تبني أو استقطاب هذا المنهج، لا يطرح إشكالية مدى أقلمة أدواته الإجرائية فحسب، بل يطرح مسألة المقولات والمفاهيم الغريبة عن الذائقة العربية، مما يتطلب أخذ الحيطة والحذر والمعرفة الشاملة بجذوره الإبستمولوجية والفلسفية. وإذا علمنا تماما أنه ما من منهج نقدي إلا ويستقر على أصول معرفية فلسفية وفكرية، فالنقد الواقعي، مثلا تعود أصوله إلى الفلسفة الماركسية، والنقد النفسي تعود خلفياته الفكرية إلى الفلسفة الفرويدية. والنقد البنيوي يرجع إلى الفلسفة الكانطية دون ذات متعالية. فإن من حقنا التساؤل عن الجذور المعرفية والفلسفية التي يتأسس عليها المنهج التفكيكي.من هنا تستوقفنا أسئلة أهمها: ما التفكيكية؟ وما مرتكزتها الأساسية؟ وما جذورها الفلسفية وأسسها المعرفية وآليات التحليل التفكيكي للنصوص الأدبية ؟

في تعريف المنهج:

لعل أصعب مهمة قد تسند إلى أي ناقد/باحث في أي دراسة علمية هي تقديم تعريف دقيق للمصطلح المراد مقاربته، ولاشك أن المنهج كغيره من المصطلحات الغامضة والمعقدة التي تظل مفاهيمها مضطربة، فمن الصعب إعطاء مفهوم حاسم ودقيق وشامل مانع للمنهج. ليس أدل على ذلك كثرة التعريفات التي تظل منثورة هنا وهناك تبعا للزاوية التي ينظر منها كل ناقد/باحث. الشيء الذي يجعل تعريف المنهج أمرا صعب التحديد وكأنه تصور ذهني يستحيل تبيانه. غير أن الناقد سيد

---

[1] -عبد العالي بوطيب: إشكالية المنهج في الخطاب النقدي العربي الحديث، مجلة عالم الفكر،م23 ع، 1و2، يوليو/سبتمبر/أكتوبر/ديسمبر،1994، ص:457.

[2] - نفسه، ص:457.

[3]- عبد العزيز حمودة: المرايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيك، مجلة عالم المعرفة، أبريل/نيسان، العدد 232، 1998، ص: 70.

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2019

البحراوي يطرح تعريفا معرفيا لمصطلح المنهج يكاد يشفي غليل كل متطلع إلى مفهوم محدد وذلك حين يقول:((إن المنهج هو مجموع من الخطوات الإجرائية المناسبة لدراسة الموضوع، تعتمد على أسس نظرية ملائمة وغير متناقضة معها. أي أن التناسب والتناسق لابد أن يتم بين جوانب ثلاثة: الأصول النظرية للمنهج، وأدواته الإجرائية والموضوع المدروس))[1] بتعبير آخر، المنهج هو جملة من الأدوات الإجرائية المنبثقة عن رؤية فلسفية أو فكرية يستخدمها الناقد في تحليل النصوص الأدبية بطريقة متكاملة. ومعناه ((أن المنهج كطريقة في التعامل مع الظاهرة موضوع الدراسة، تعتمد على أسس نظرية ذات أبعاد فلسفية، وأيديولوجية بالضرورة، وتملك-هذه الطريقة-أدوات إجرائية دقيقة ومتوافقة مع الأسس النظرية المذكورة وقادرة على تحقيق الهدف من الدراسة))[2] وبناء عليه، فإن المناهج النقدية تستمد مبادئها النظرية وأدواتها الإجرائية من نظريات فلسفية تمدها بمجموعة من الخلفيات المعرفية التي لا يستقيم العمل التحليلي المنهجي دونها. يترتب على ذلك أن أي منهج نقدي له مظهران: مرئي/لا مرئي، مرئي حين نعتبر المنهج نسقا من الأدوات الإجرائية المساعدة على ضبط خطوات البحث. ولا مرئي متمثل في الرؤية المعرفية أو الخلفية الفكرية المؤطرة له ((لقد شاع أن المنهج مجرد وسيلة للبحث عن المعرفة وفحصها، أي مجرد خطة مضبوطة بمقاييس وقواعد وطرق تساعد على الوصول إلى الحقيقة وتقديم الدليل عليها. هذه مجرد أدوات إجرائية، وهي في نظرنا لا تمثل إلا جانبا واحدا من المنهج أقترح تسميته بالجانب المرئي في المنهج، لكن هناك جانب آخر غير مرئي باعتبار المنهج أولا وقبل كل شيء وعيا ينطلق من مفاهيم ومقولات ذاتية، وتنتج عنه رؤية ويتولد تصور وتمثل للهدف من المعرفة. من هذين: الجانبين: المرئي واللامرئي يتكون المنهج)).[3]

في ماهية التفكيك:

يعتبر مصطلح "التفكيك"(Déconstruction) من المصطلحات الزئبقية التي لا يمكن القبض عليها قبضا رياضيا، ذلك أنه ينتمي إلى اتجاه فلسفي ونقدي يرفض التعريف والتحديد، والانضباط والثبات. فهو مضلل وغامض((مضلل في دلالاته المباشرة لكنه ثر في دلالاته الفكرية، فهو في المستوى الأول، يدل على التهديم والتخريب والتشريح، لكنه في مستواه الدلالي العميق، يدل على تفكيك الخطابات والنظر الفكرية، وإعادة النظر إليها بحسب عناصرها والاستغراق فيها وصولا إلى الإلمام بالبؤر الأساسية المطمورة فيها))[4] وهو غامض حين يعتقد جاك دريدا (1930-2004) نفسه أن التفكيك ((ليس منهجا، كما أنه ليس نظرية، وليس تحليلا analyse ولا نقدا critique...ليس منهجا لأن الهدف هو منع احتواء التفكيك أو تدجينه. وليس تحليلا لأن تفكيك عناصر بنية لا يعني الرجوع إلى العنصر البسيط، إلى أصل غير قابل لأي حل. وهو ليس نقدا، لا بالمعنى "الكانطي". إن هيئة (القرار، الاختيار، الحكم، التحديد) هي نفسها، شأنها في هذا الشأن جهاز النقد المتعالي كله، تشكل أحد "الموضوعات" أو "الأشياء" الأساسية التي يستهدفها التفكيك))[5] فالتفكيك بهذا المعنى، يشمل المجالات النقدية المتعالية ويتجاوزها في الوقت ذاته. كما أن كلمة تفكيك لا تستمد قيمتها عند دريدا ((إلا من خلال إدراجها في سلسلة من البدائل الممكنة، في ما يسميه البعض، ببالغ الهدوء، "سياقا" بالنسبة إلي، وكما حاولت أو مازالت أحاول أن أكتب، لا تتمتع هذه المفردة بقيمة إلا في سياق معين تحل فيه محل كلمات أخرى كالكتابة écriture مثلا أو الأثر trace أو الاخ(ت)لاف

---

[1]- سيد البحراوي: البحث في المنهج في النقد العربي الحديث، دار شرقيات للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى،1993، ص:111.

[2] - سيد البحراوي: البحث في المنهج في النقد العربي الحديث ص:9.

[3] -- عباس الجراري: خطاب المنهج، الرباط، الطبعة الثانية مزيدة، رجب 1416هـ دجنبر 1995م، ص:47

[4] - عبد الله إبراهيم: التفكيك: الأصول والمقولات، منشورات، عيون المقالات، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 1990، ص: 45.

[5] - جاك دريدا: الكتابة والاختلاف، تر، كاظم جهاد، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء،ط 1988،1،ص:61/60.

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2019

différ(a)nce أو الزيادة supplément أو الهامش marge ...إلخ لا يمكن بالطبع أن تنغلق القائمة...ما الذي يكون التفكيك؟ لا شيء! ما التفكيك؟ لا شيء!))[1] بعيدا عن هذا التفلسف المحير، يرى العديد من النقاد الذين تأثروا بدريدا ونهجوا رؤيته، على رأسهم الناقد خوسيه ماريا إيفانكوس أن التفكيكية ((طريقة لقراءة (أو إعادة قراءة) الفلسفة وخطابات العلوم الإنسانية))[2] أو هي بالأحرى استراتيجية في القراءة تسعى إلى تحرير النص المفتوح من قيد القراءة الأحادية المغلقة، وفتح المجال للقراءات المتعددة اللانهائية ((من خلال التموضع داخل الخطابات الفلسفية والنقدية والأدبية، وتقويضها من داخلها، من خلال توجيه الأسئلة وطرحها عليها من الداخل))[3]. المهم، يجمع جمهور الباحثين على أن البيان التفكيكي الأول- أو بالأحرى جذور التفكيكية في النقد المعاصر-((يرجع إلى أكتوبر 1966 حين ألقى جاك دريدا بحثا في مؤتمر عقد في جامعة جون هوبكنز تحت عنوان: " البنية والعلامة أو (الدليل) واللعب في خطاب العلوم الإنسانية" ثم ضمنها بعد ذلك كتابه: "الكتابة والاختلاف" وقد ظهر في نفس الفترة كتاب سوزان سونتاج "ضد التفسير"، مما يدل على أن التفكيك قد بدأ يتحول إلى ظاهرة عامة في الفكر الفلسفي الغربي))[4] من هنا بدأ دريدا مشروعه الفلسفي القائم على هدم الأنطولوجيا الغربية بأسرها والمبنية كما هو معلوم على تكريس الثنائيات الضدية مثل: الأصل/الفرع الحاكم/المحكوم الروح/الجسد الرجل/المرأة المطلق/النسبي الثابت/المتحول... ((وهي ثنائيات تستند إلى مدلول ثابت متجاوز. وبدلا من ذلك يحاول دريدا أن يسقط أو يقوض من ثبات المدلول المتجاوز(أو اللوغوس والمطلقات والثوابت) بالمعنى الديني أو المادي، عن طريق إثبات تناقضه أو أنه هو نفسه جزء من الصيرورة الكاملة بلا أساس وبلا أصل على الإطلاق...إنه عالم تتداخل فيه النصوص مع بعضها البعض كتداخل الدوال بالمدلولات، ولا يمكن الحديث عن نص مقابل الواقع، أو نص وعن معنى النص. ومن هذه الرؤية العدمية الفلسفية تصبح التفكيكية منهجا لقراءة النصوص))[5] أو بالأحرى ((قراءة تشتغل من داخل النصوص الفلسفية أو الأدبية وخلخلة أبنيتها المعتمدة على الثنائيات الضدية مثل الصوت/الصمت، الخير/الشر، اللسان/الكتابة، الدال/المدلول...إلخ وبيان أن هذه الثنائيات ذات علاقة تجاذبية قائمة بين قطبيها وهو ما يلغي مركزية أحدها وهامشية الآخر ويضع القطبين معا في وضعية حاجة أحدهما للآخر، أي في وضعية مغايرة لذاتهما، فالصوت في حاجة ضرورية للصمت والعكس صحيح))[6] يترتب على ذلك أن ما توحي إليه كلمة التفكيك هو ***منهج في قراءة النصوص*** ((قراءة مزدوجة تسعى إلى دراسة النص دراسة تقليدية أولا لإثبات معانيه الصريحة ثم تسعى إلى تقويض ما تصل إليه من معان في قراءة معاكسة تعتمد على ما ينطوي عليه النص من معان تتناقض مع ما يصرح به، أي أنها تهدف إلى إيجاد شرخ بين ما يصرح به النص وما يخفيه. وبهذا تقلب القراءة التفكيكية/التقويضية كل ما كان سائدا في الفلسفة الماورائية))[7]. في بداية السبعينيات إذن، بدأت التفكيكية تتغلغل في البيئات النقدية والأدبية، بعد أن اشتهر اسم جاك دريدا في الجامعة الأمريكية (جامعة Yaleييل

---

[1] - نفسه،ص:62-63.

[2] - ماريا خوسيه إيفانكوس: نظرية اللغة الأدبية، تر، حامد أبو أحمد، مكتبة غريب، الفجالة،1992،ص:148.

[3] - بسام طقوس: استراتيجيات القراءة: التأصيل والإجراء النقدي، أربد، مؤسسة حماده ودار الكندي، 1998،ص:17.

[4] - أحمد عبد الحليم عطية: جاك دريدا والتفكيك، الفكر المعاصر، سلسلة أوراق فلسفية، دار الفارابي، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى، 2010،ص:148.

[5] -نفسه، ص:150.

[6] - حميد لحمداني: الفكر النقدي المعاصر، مناهج ونظريات ومواقف، منشورات البحث النقدي ونظرية الترجمة، كلية الآداب ظهر المهراز-فاس، الطبعة الأولى، 2009،ص:204.

[7]- ميجان الرويلي وسعد البازعي: دليل الناقد الأدبي إضاءة لأكثر من سبعين تيارا ومصطلحا نقديا معاصرا، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الثالثة، 2002، ص:108.

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2019

وجون هوبكنز John hopkins ويمكن إجمال مدرستي التفكيك (الفرنسية والأمريكية) من خلال المخطط الذي استوحيناه من الناقد هيام عطية عريعر وهو كالتالي:

التفكيكية[1]

(مدرسة ييل الأمريكية النقد الجديد) — جاك دريدا — (مدرسة تل كيل الفرنسية البنيوية)

1-بول دي مان
2-هيلس ميللر
3- جوفري هارتمان
4- هارولد بلوم
(استخدام سياسي اقتصادي للتفكيك)

1- رولان بارت
2- ميشيل فوكو (استخدام نقدي للتفكيك)
3- تزفيتان تودوروف
4- جيل دولوز
5- فيلكس جوتاري
6- موريس بلانشو

المرتكزات الأساسية للتفكيك:

أ-الاختلاف المرجِئُ:(Différ(a)nce)

حسب ليتشLietch الذي ينقل تعريف دريدا للاختلاف بقوله:" إن الاختلاف ليس كلمة، كما أنه ليس مفهوما "ما هو إذا؟ يجيب ليتش نقلا عن دريدا في كتابه "الكلام والظاهرة" نحن نعني بالاختلاف الازاحة التي تصبح بواسطتها اللغة أو الشفرة، أو أي نظام مرجعي عام، ذي ميزة تاريخية عبارة عن بنية من الاختلافات. ويحاول Lietch أن ينغمر في موحيات "الاختلاف" فيعقب مؤكدا أنه إذا كانت اللغة سلسلة لانهائية من المفردات التي لا أصول لها بعيدا عن سياق اللغة، فإن الكلمات تتميز باختلاف كل منها عن الكلمة الأخرى. فطبقا لمفهوم اللغة المذكور، يكون كل معنى مؤجلا بشكل لانهائي، فكل كلمة في اللغة تقودنا إلى أخرى في النظام الدلالي، دون التمكن من الوقوف النهائي على معنى محدد، ويتوصل دريدا إلى هذا المنطق، للحد من هيمنة فكرة الحضور، فالمتلقي يبحث عن مدلول محدد، لأنه واقع تحت سطوة فكرة الحضور، أي أنه خاضع لها، لهذا فإن دريدا يريد للخطاب الأدبي أن يكون تيارا غير متناه من الدالات وبواسطة الكلمات فقط يمكن التأشير إلى كلمة دون أخرى، دون التقيد بمعنى محدد ويقود هذا إلى توالد المعاني(...) ولما كانت هذه المعاني لا تعرف الاستقرار والثبات، فإنها تبقى مؤجلة ضمن نظام الاختلاف، وهي محكومة بحركة حرة أفقية وعمودية دونما توقع نهاية محددة لها[2] لعل هذا ما دفع جاك دريدا إلى نحت كلمة"différ(a)nce" بدل "différ(e)nce" والتي تعني الاختلاف والإرجاء في الوقت ذاته جريا على كلمة "الفارماكون" التي تعني السم والدواء معا. ولتوضيح الاختلاف المرجئ ههنا، نسوق مثالا توضيحيا ساقه عبد العزيز حمودة في كتابه "المرايا المحدبة" إذ يقول: إن حضور الدال أو اللفظ لا يعني حضور المعنى أو المدلول، فقولنا على سبيل المثال: *ضرب محمد زيدا*، هي جملة تامة المعنى يصح السكوت عنها، من وجهة نظر اللغويين التقليديين، لكنها لا تعود كذلك مع دريدا والتفكيكيين، إذ لا يتضح معنى الضرب فورا، بل يعلق بانتظار إشارات أو ألفاظ أخرى، إذ يمكن أن تكون الجملة السابقة

[1] - عريعر عطية هيام عبد زيد: الخطاب النقدي العربي المعاصر وعلاقته بمناهج النقد الغربي، تموز للطباعة والنشر-دمشق،ط1، 2012،ص:220.

[2] - عبد الله إبراهيم: التفكيك: الأصول والمقولات، ص:51-52-53.

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2019

(ضرب محمد زيدا في الكرم) أو (ضرب محمد زيدا في مشروعاته التجارية)، فمعنى هنا الضرب مؤجل نحاول تثبيته من خلال الفعل (ضرب) ثم نستمر في استحضار المعنى الغائب عبر سيرورة الاختلاف[1]. هكذا يبقى المعنى مؤجلا حسب التفكيكيين ((لا يعرف محطة يتوقف عندها، ولن تتمكن أي قراءة من الوصول إليه خصوصا في ظل مقولات التفكيك التي تجاوزت فكرة حضوره من خلال نظام الاختلاف، الذي غيب أية مرجعية يرتكز عليها القارئ للوصول إلى المعنى. والتفكيكيون بهذا الدأب عملوا على تحطيم المعنى الذي ينتج عن القراءة الأولى للنص الأدبي، وطالبوا القارئ بقراءات لا نهائية، فقد انهارت سلطة المؤلف وفتح الباب للقراءة فقط لتكون هي الأخرى إنتاجا قابلا بدوره للقراءة والمطاردة))[2].إن ***الجذر المعرفي*** الذي استندت عليه هذه الآلية من آليات التفكيك (الاختلاف المرجئ) نابع من رفض التفكيكيين "لميثافيزيقا الحضور" ذلك أن الاختلاف في جوهره تحد لهذه الميثافيزيقا واعتراف صريح بالآخر المهمش/المختلف عن النسق العام للثقافة الغربية التي ظلت حبيسة اللوغوس (العقل) وميثافيزيقا الحضور، إذ ((تؤكد استراتيجية التفكيك استحالة الحضور، فالحضور ذلك المركز المحوري الخارجي داخل النص أو اللغة يرتبط دائما بالغياب. وتصبح المراوغة والغموض والانتشار والتناص ولانهائية الدلالة هي أبرز سمات النص. المهم أن الحضور لم يعد حاضرا في النص أو النسق اللغوي إلا مقرونا بالغياب وهو ما يبرزه دريدا مرة أخرى: لا يستطيع أي عنصر، سواء في خطاب مكتوب أو منطوق أن يقوم بوظيفته كعلامة دون أن يرتبط بعنصر آخر هو أيضا ببساطة ليس حاضرا (..) لا يوجد في كل مكان سوى الاختلافات وآثار آثار))[3] بناء على ما سبق، يمكن القول إن مفهوم الاختلاف مفهوم ملتبس ومعقد لكونه يتضمن عدة مفاهيم أخرى تتداخل معه إلى حد التماهي كالحضور والغياب والأثر والتشتت...والتي لا داعي للتوسع فيها لكونها تندرج ضمنا في المعطيات السابقة واللاحقة التي سنأتي على ذكرها.

ب-التمركز حول العقل:(Logocentrism)

التمركز حول العقل أو(Logocentrism) كلمة مركبة من كلمتين (اللوغوس) (Logos) وهي كلمة يونانية لا يمكن القبض عليها قبضا رياضيا نظرا لانصهارها داخل مجموعة من الحقول الدلالية ((ففي المجال اللساني توحي إلى اللغة/القول/الخطاب. وفي المجال الفكري تحيل إلى الفكر/التحليل العقلي/الشرح. وفي مجال الكون الحسي تحمل معنى الوجود/القوانين الطبيعية/المكان))[4] وعند الحكماء الطبيعيين كانت تعني: يجمع أو يضم ومنه اشتق المصدر: الجمع أو الكل أو الكلية Totalité وتطورت مع أرسطو فأصبحت منطقا لا يؤمن بغير القياس مذهبا في تفسير الأشياء[5]. أما كلمة" التمركز Centrism" فهي تعني المركز Centre ومعناه وجود مركز خارج النص/اللغة يكفل ويثبت صحة المعنى دون أن يكون هو قابل للطعن فيه أو البحث عن حقيقته[6] وعلى هذا الأساس "فالتمركز حول العقل (Logocentrism) أو ميثافيزيقا الحضور لفظة يونانية تعني: الكلام أو المنطق أو العقل"[7] يترتب على ذلك، أن أي توجه فكري كيفما كان نوعه: فلسفي/نقدي/علمي...يرتكز

---

[1] - سامية، راجح بشير تاوريرت: فلسفة النقد التفكيكي في الكتابات النقدية المعاصرة، عالم الكتب الجديدة للنشر والتوزيع، ط2009،1،ص:64.

[2] - نفسه،ص:64.

[3] - عبد العزيز حمودة: المرايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيك، ص: 380.

[4] - ميجان الرويلي وسعد البازعي: دليل الناقد الأدبي،ص:219-220.

[5] - عبد الغني بارة: إشكالية تأصيل الحداثة في الخطاب النقدي العربي المعاصر: مقاربة حوارية في الأصول المعرفية، الهيئة المصرية العامة للكتاب،2005،ص:53.

[6] - عبد العزيز حمودة: المرايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيك، ص:379.

[7]- عبد الله إبراهيم: التفكيك: الأصول والمقولات، ص:60.

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2019

على هذه الأصول/المبادئ/ الثلاثة من أجل إضفاء الشرعية على خطاباته ومقولاته ويثبت صحة المعنى وامتلاك الحقيقة. وأي تصور يرجع إلى هذه "الأقانيم" الثلاثة يكون قد سقط في ما يسميه دريدا (اللوغو مركزي) الذي جاءت التفكيكية أصلا لهدمه وتدميره من الأساس لأن ((أساس التفكيك هو حرية الرؤيا واستخلاص المعاني من النص إما جدا أو هزلا إما حقيقة أو تمثيلا أو تحرير حركية الذهن مع النص طالما استبعدت فكرة الإحالة إلى مركز))[1] فدريدا يرى أن الفكر الغربي عموما منذ أفلاطون وصولا إلى هوسرل وهايدغر يتمركز حول سلطة خارجية موثوق بها تمده بالحقيقة/المعنى هذه السلطة أو المركز الثابت قد يكون العقل أو المنطق أو الإنسان أو التقاليد أو الكينونة أو الهوية أو النسق عند اللسانيين/البنيويين...إلخ ذلك أن ميثافيزيقا الحضور- وهي نقطة التقاء مفهومي " اللوغوس أوالتمركز"- ((في أبسط تعريفاتها تعني القول بوجود سلطة أو مركز خارجي يعطي الكلمات والأفكار والأنساق معناها ويؤسس مصداقيتها(...) وتعني الاعتقاد بوجود مركز (وهو ما يعني الحضور) يثبت صحة المعنى دون أن يكون هو قابلا للطعن فيه أو البحث في حقيقته))[2]. إن الفلسفة الغربية كانت فلسفة عقلية محضة تقدس العقل كما هو معلوم وتجعله نبراسا تهتدي به في جل خطواته الفكرية والعلمية إلى درجة ارتبطت الحقيقة في الفكر الغربي بالعقل، هذا المفهوم الذي كان معيارا تقاس في ضوئه كل الفروض والنماذج الفكرية، أدى إلى فرض سيطرته القصوى على الميثافيزيقا الغربية حيث احتل الصدارة وحظي بمكانة عالية باعتباره مركزا ثابتا ومصدرا لكل التصورات والمفاهيم والمقولات. وكان هذا كافيا بالنسبة لدريدا لأن ينصرف إلى تفكيك هذا الصرح أو التمركز العقلي وكيف لا وهو "فيلسوف" الشك بامتياز فقد زرع الشك في قدرات العقل والعلم والمعرفة اليقينية وكل المراكز الثابتة يضاف إلى ذلك أن الفلسفة الغربية قد أهملت الكتابة تماما.

ج-علم الكتابة(Grammatologie):

((يخلص دريدا إلى أن أكثر السبل تأثيرا التي نهض عليها التمركز العقلي في الفلسفة الأوروبية، هو اهتمامها بالكلام على حساب الكتابة فالتمركز المنطقي هو في حقيقة الأمر "تمركز صوتي" ويرجع جذر هذا الاهتمام إلى أفلاطون الذي عبر عن الحقيقة قائلا إنها "حوار الروح الصامت مع النفس"))[3] من هنا قلب التفكيك المعادلة وجعل الكتابة أهم من الصوت ((لأن التفكيكية تدرك أن طرفي الثنائية لا يمكن لها أن يعلو أحدهما على الآخر دون تراتب قهري))[4] معنى هذا الكلام أن الثنائيات الضدية في الحضارة الغربية الكلام/الكتابة، الدال/المدلول، الشكل/المضمون...ترزح كلها في نظر دريدا تحت وطأة التمركز الصوتي وقد مورس العنف لا محالة على الجزء الثاني منها قهرا أو ظلما وعدوانا ((فالتفكيك يعتمد الكتابة بدلا من الكلام لأن الكلام-في نظره- يعني احتكار سلطة الخطاب، وإعطاء هذه السلطة للمتكلم، على حين أن الكتابة تمنح النص مزيدا من التفسيرات، وتغيب المؤلف/المتكلم، وتعطي السلطة للقارئ، وتكون الكتابة عندئذ إطارا للغياب والاختلاف والتعدد، وبسيادة الكتابة يسود قارئ النص الذي يفهم من النص ما يفهم، ويستخرج منه ما يريد بشكل مباشر أو غير مباشر))[5] وبذلك تكون التفكيكية في ضحدها أو هدمها لميثافيزيقا الحضور(العقل/المنطق/الكلام) قد قدمت بدائل أخرى ونحت منحى خاصا بها مستعينة بمقولات (الاختلاف/القراءة/الكتابة/الأثر...) رغبة منها في تأسيس منهجية جديدة في الفلسفة كما في

---

[1] - محمد عناني: معجم المصطلحات الأدبية الحديثة، الشركة المصرية العالمية للنشر، القاهرة، الطبعة الثالثة،2003،ص:51.

[2] - عبد العزيز حمودة: المرايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيك، ص:379.

[3] - عبد الله إبراهيم: التفكيك: الأصول والمقولات، ص:63.

[4] - رومان سلدن: النظرية الأدبية المعاصرة، تر،جابر عصفور، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع-القاهرة-1997،ص:139.

[5] - وليد قصاب، مناهج النقد الأدبي الحديث رؤية إسلامية، دار الفكر آفاق معرفة متجددة، دمشق، ط2، 2009،ص:197.

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2019

النقد المعاصر. وبإرساء دريدا لهذه الآليات/المرتكزات الثلاثة الاختلاف المرجئ/التمركز العقلي/علم الكتابة، استطاع أن يبني استراتيجية خاصة بالقراءة المتميزة مواجها النصوص بحرية كاملة دون التقيد بالبحث عن المركز، مرتحلا بين داخل النص وخارجه، باحثا عن التناقضات وسط نسيج اللغة والنص والمعنى، مؤكدا على فكرة الكتابة بديلا عن الكلام يقول دريدا في هذا المضمار((ما يهمني في القراءات التي أحاول إقامتها ليس النقد من الخارج، وإنما الاستقرار أو التموضع في البنية غير المتجانسة للنص، والعثور على توترات أو تناقضات داخلية، يقرأ النص من خلالها نفسه، فهذا لا يعني أنه يتبع حركة مرجعية ذاتية، حركة النص لا يرجع إلا إلى نفسه، وإنما أن هناك في النص قوى متنافرة تأتي لتقويضه وتجزيئه))[1]

الجذور الفلسفية للتفكيك:

لقد قامت التفكيكية على جذر فلسفي، كان نتيجة لجدل عنيف بين ثنائية اليقين والشك حيث كونت التفكيكية تصوراتها من ذلك الجدل المتردد حول قضية إيجاد مركز ثابت ترتكز عليه دعائم الوجود، والشك في هذا المركز الثابت. تحرك الفكر الفلسفي الغربي، إذن، ابتداء من منتصف القرن السابع عشر بين محوري أو ثنائية اليقين والشك ((بين المحاولة المستميتة من جانب الواقعيين لإيجاد مركز ثابت وهو ما يسميه الفلاسفة بالجوهر والوجود والكينونة والوعي والحقيقة والله والإنسان، وبين الشك في وجود هذا المركز الثابت في المقام الأول، هذا التذبذب هو الذي خلق الثنائية المتعارضة للمحسوس وغير المحسوس، للحقيقة والوهم، للخارج والداخل للموضوع والذات))[2] هذه الثنائية، إذن، كانت *بمثابة المدخل الأساس* لظهور المناهج النقدية المعاصرة. وما انتصار البنيوية **لقطب اليقين**((حيث يتفق مؤرخو الدراسات اللغوية والأدبية على الربط العضوي بين البنيوية بشقيها، اللغوي والأدبي والمذهبي التجريبي، بل يذهب البعض إلى الربط بين الاثنين))[3] وانتصار التفكيكية **لقطب الشك** ((حيث كان رد الفعل النقدي في ما بعد البنيوية هو العودة إلى الذات والارتماء في أحضانها بلا قيود. لكن العودة إلى الذات هذه المرة لم تكن تعني عودة الثقة في قدرات الذات أو الداخل أو العقل على تحقيق المعرفة، كما كان يحدث في الدراسات السابقة، لأن موجة الشك الجديدة كانت أكثر شمولا وعمقا))[4] ما ذلك كله سوى امتثالا وانصياعا للثنائية الفلسفية اليقين/الشك وما يهمنا هاهنا، ***هو انتصار التفكيكية لقطب الشك*** الذي أرسى دعائمه كل من نيتشه وهوسرل ومارتن هايدغر وغيرهم. فقد تأثر نقاد التفكيك بالفلسفة النتشوية نسبة إلى فردريك نيتشه (1844-1900) ((حيث اقتفى جاك دريدا خطوات الفيلسوف الألماني نيتشه، يبدو ذلك واضحا في المنحى الذي التزم به نيتشه في كتاباته القائمة على الشك في جميع الأفكار الباحثة عن الحقيقة التي تفتح المجال واسعا أمام احتمالات تحرير الفكر من الحدود الضيقة للمفاهيم القديمة. من خلال النمط النتشوي قدمت التفكيكية معالجات متطرفة الشكوك والصرامة فيما يخص الوعي الذاتي. تبدو أصداء هذا التطرف ماثلة في أطروحات التفكيكيين من خلال طرحهم لقضية موت المؤلف))[5] فالقول بموت المؤلّف في التصور الغربي قد أعلن عنه نيتشه بصيغته الفلسفية "موت الإله" الذي يعني موت العقل/المطلق/المتعالي/الحقيقة وإعطاء الأهمية القصوى "للإنسان الخارق "كي يمارس حريته المطلقة بعيدا عن كل

---

[1] - جاك دريدا: الكتابة والاختلاف، ص:49.

[2] - عبد العزيز حمودة: المرايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيك،ص:95.

[3] - عبد العزيز حمودة: المرايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيك ،ص:299.

[4] - نفسه، ص:300.

[5] - بشير تاوريرت: التفكيكية في الخطاب النقدي المعاصر، دراسة في الأصول والإشكالات النظرية والتطبيقية، دار رسلان للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، دمشق،2010،ص:19.

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2019

ميتافيزيقا، وهي دعوة صريحة لإطلاق العنان للذات كي تمارس طقوسها بكامل الحرية في البحث عن كل ما هو مضمر وخفي وغامض ومبهم ((فموقف رولان بارت من المؤلف غير منفصل عن موقفه من الذات التي يعتبرها وَهْماً، سواء ذات الكاتب أو ذات القارئ أو حتى ذات الناقد. الواقع أن بارت في تفكيكه للذات أيا كانت يبدأ بذات بارت نفسه، ذات الكاتب أو القارئ. الذات أو "الأنا" في منظوره النقدي الفلسفي ليست سوى منتج لغوي يفرزه اللعب الحر للمدلولات))[1]. وإذا كانت البصيرة قد قادت نيتشه إلى ((الخلاصة بأن جميع الفلسفات، بغض النظر عن طروحاتها المنطقية أو أسبابها، تتكئ على التناص المتنقل للغة الرمزية))[2] أي أن كل فلسفة تأخذ من سابقتها. فإن نفس البصيرة قادت جاك دريدا إلى اكتشاف "التكرارية/ التناص" التي ((تقوم على مبدأ الاقتباس ومن ثم تداخل النصوص لأن أي نص أو جزء من نص هو دائم التعرض للنقل إلى سياق آخر في زمن آخر. فكل نص أدبي هو خلاصة تأليف لعدد من الكلمات. والكلمات هذه سابقة للنص في وجودها .كما أنها قابلة للانتقال إلى نص آخر. وهي بهذا كله تحمل تاريخها القديم والمكتسب. وينتج عن هذا أن أي نص هو خلاصة لما لا يحصى من النصوص قبله))[3]. هذا وقد اعتمد نيتشه كذلك في تأسيس مفاهيمه الذائعة الصيت مثل: "موت الإله"،"الإنسان الخارق"، "إرادة القوة" وغيرها على تقنية الحفر أو النبش في الأفكار وعدم الاكتفاء بما هو ظاهر بحثا عن "الحقائق". كما لا يُعنى بالأنساق المعرفية المهيمنة ميتافيزيقا الحضور بل يمنح الاعتبار للمهمش والمسكوت عنه والمغيب والمقهور والمقموع في الحضارة الغربية، تعد هذه التقنية النتشوية من أهم المبادئ التي قامت عليها القراءة التفكيكية عند دريدا وغيره من مفكري الغرب يقترب هذا الطرح من مفهوم (logocentrism) التمركز العقلي عند دريدا ((فقد وجه دريدا عنايته لتفكيك هذا المركز، وذلك لتقويض الأصل الثابت المتفرد بالقوة وما يرتبط به من مفاهيم التعالي والقصدية))[4]. هذا وقد تأثرت التفكيكية أيضا بالفلسفة الظاهراتية لإدموند هوسرل(1759-1938) الذي كان ((يولي أهمية قصوى للوعي الذي يراه تفاعلا حقيقيا مع العالم الخارجي، فالوعي فعل، حيث تكون الذات قاصدة. ويكون الشيء مقصودا، ويكون كلاهما متضمنا بالتبادل "وحيث تكون الذات حقيقية ويكون الشيء حقيقيا أي صادرا حقا من الخارج"))[5] وكذلك اعتبر دريدا العمل الأدبي فهو –أي العمل الأدبي – ناتج عن تفاعل الذات مع الموضوع (القارئ مع النص) تفاعلا صوفيا قائما على عشق النص فهو المعشوق الذي لا يدانيه أحد سوى عاشقه مما يبيح للقارئ ((أن يفسر العلامات بالمعنى الذي يشاء))[6] وبالطريقة التي يشاء. الواقع أن الفلسفة الظاهراتية كانت ترى العالم بمثابة نص الوجود الذي يكون قابلا للتأويل اللامتناهي. وبهذا المفهوم للعالم فتح باب تعدد القراءات التي جاءت بها التفكيكية فيما بعد واعتبرتها **عمودا فقريا** أثناء مقاربة النصوص الأدبية من خلال القول أن" كل قراءة هي إساءة قراءة" فلا وجود لقراءة موثوقة أو صحيحة أو معتمدة أو نهائية، إنها دعوة إلى جحيم الشك وعدم الثبات والاستقرار((والمعنى المفتوح مرورا بالدلالة اللانهائية، هي مفصل التفكيك كما طرحه أقطاب المدرسة الأمريكية،

---

[1] - عبد العزيز حمودة: المرايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيك،ص:341.

[2] - كريستوفر نورس: التفكيكية النظرية والتطبيق، تر، رعد عبد الجليل جواد، دار الحوار للنشر والتوزيع، اللاذقية، سورية، ط2 ،1996،ص:65.

[3] - عبد الله الغذامي: الخطيئة والتكفير من البنيوية إلى التشريحية مقدمة نظرية دراسة تطبيقية، دار سعاد الصباح، الطبعة الثالثة،1993،ص: 55.

[4] - عبد الله إبراهيم وآخرون: معرفة الآخر مدخل إلى المناهج النقدية الحديثة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الأولى،حزيران،1990ص:123.

[5] - روبيرت جليولا:التناول الظاهري للأدب نظريته ومناهجه، تر،عبد الفتاح الديدي، مجلة فصول،المجلد الأول،العدد،3،أبريل، 1981،ص:183.

[6] - عبد العزيز حمودة: المرايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيك،ص:309.

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2019

ولقد أصاب أحد المعاصرين في وصفه العمل النقدي العبثي بقوله "إن كل قراءة إساءة قراءة" وكل قراءة تفكيك للقراءات السابقة، تدمير للقراءات التقليدية السابقة إلى أن نصل إلى أصل الإنشاء، إلى النموذج الأول الذي تحققت فيه حيوية اللغة الكاملة))[1] وللظاهراتية كذلك الدور البارز في نشأة تفكيكية جاك دريدا فقد استنبط دريدا أصول فكره من مارتن هيديجر(1889-1976) ((يعود أساس التأثر به إلى طبيعة فلسفة هيدجر الاعتراضية، إذ أن أصل التفكير الفلسفي عند هيديجر هو في الوقت نفسه نقطة الاعتراض الذي قامت عليه تفكيكية الفيلسوف جاك دريدا، وإنْ توسع هو فيه فطبقه على التفكير الفلسفي كله، وعلى النصوص كلها، كيفما كانت طبيعتها))[2] كما أن مصطلح التفكيك نفسه يعود إلى هيدجر في كتابه " الكينونة والزمن" حيث استعمل كلمة "تدمير" كمرادف للتفكيك وكان المقصود هو تفكيك تاريخ المعرفة أو ما يسميه " وليام كارلوس وليامز" بحرق المكتبة باعتباره المخرج الوحيد من أزمة الإنسان الغربي المعاصر. فتدمير المضمون التقليدي للمعرفة هو جزء من ثورة هيدجر على التاريخ والتقاليد لأنهما في نظره يحملان معنى الموت. ومن هنا كان التدمير بالنسبة إليه ضروريا لأنه يوفر إمكانيات التجديد والتحرر من كل القيود ((فقد كان التدمير يحمل معنى التفكيك تفكيك التقاليد من أجل إعادة تركيبها عن طريق القيام بعملية تنقية عناصر تلك التقاليد لتحديد العناصر الأصلية، التي يمكن استعادتها واسترجاعها على أساس أصالتها التي تجعلها مفيدة للحاضر))[3] إننا في عالم هيديجر التدميري، لا نبتعد كثيرا عن عالم جاك دريدا التفكيكي .نفس المقولات، نفس الصراع، نفس المصطلحات تقريبا، نفس الثنائيات لكن بطريقة أو بصيغ أخرى لا أقل ولا أكثر. ((فالدازاين Doesein، عند هيدجر يقابله "الاختلاف/الإرجاء" عند دريدا و"التدمير" عند هيدجر نفسه عند دريدا بمعنى " التفكيك". و"الحاضر" عند هيدجر هو"الظاهر" و" الواقع" و"المباشر" عند دريدا))[4] كما ((أخذ دريدا مصطلح "الشطب" erasure أي المحو من هيدجر، فصاحب المصطلح الفرنسي sousrature أي قيد الشطب هو لدريدا، ويقصد به شطب كلمة من النص دون إزالتها، والظاهر أنه اقتبسه من هيدجر، بحيث يكون شطب الكلمة بمثابة لفت الانتباه إليها))[5]وفلسفة التأويل اللانهائي للنصوص الأدبية ((أو التاريخ الأدبي باعتباره إساءة قراءة وكل قراءة تفكيك للقراءات السابقة والمعنى المفتوح والدلالة اللانهائية عند التفكيكيين أليس ذلك هو رأي هيدجر))[6]. هذا دون نسيان اتفاق دريدا مع هيدجر مرة أخرى في ثنائية الحضور والغياب((التي تعنى أن الوجود لا يظهر حضوره إلا من خلال غيابه، بمعنى أن اللغة وفي حالة معرفتها بهذا الوجود تصطدم بجدار التقاليد الذي رسخ عبر الزمن، حتى إنه غيب هذا الوجود، الأمر الذي يؤدي بالضرورة إل تدمير هذه التقاليد من أجل استحضار الوجود الخفي ولا يتحقق الوجود إلا بالغياب))[7] هذا فضلا عن استراتيجية التناص((كقضية شغلت هيديجر واحتلت مساحة غير صغيرة من نظريته الهرمينوطيقية، التي كانت ترى أن النصوص كلها ترجع إلى أصل واحد، لكن ما دام العقل الغربي قد حجب هذا الأصل بما قام به من خلال تحويل العقل (اللوغوس) إلى منطق، بات من الصعب الوصول إلى ذلك الأصل فتبقى الدلالة مؤجلة إلى ما لا نهاية))[8] والتناص بهذا المعنى،

---

[1] - عزيز عدمان: قراءة النص الأدبي في ضوء فلسفة التفكيك، عالم الفكر، ع،2، م،33،أكتوبر –ديسمبر،2004،ص:88.

[2] - الشهرزوري يادكار لطيف: الظاهراتية والنقد الأدبي الأصول الفكرية للمناهج النقدية قصيدة(جذر السوسن) لأدونيس ميدانا تطبيقيا، دار الزمان للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، سوريا، الطبعة الأولى،2015،ص: 88.

[3] - عبد العزيز حمودة: المرايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيك،ص:171.

[4] - الشهرزوري يادكار لطيف:الظاهراتية والنقد الأدبي الأصول الفكرية للمناهج النقدية،ص:89.

[5] - نفسه، ص:88.

[6] - عبد العزيز حمودة: المرايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيك،ص:308.

[7] عبد العزيز حمودة: المرايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيك ، ص:304.

[8]- عبد الغني بارة: إشكالية تأصيل الحداثة في الخطاب النقدي العربي المعاصر،ص:108.

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2019

مبدأ من المبادئ التي قامت عليها القراءة التفكيكية ((فالنص في نظر –التفكيكية – ليس تشكيلا مغلقا أو نهائيا. لكنه يحمل آثار tracs نصوص سابقة، إنه يحمل رمادا ثقافيا))[1]. الواقع أن التداخل بين فلسفة هيدجر وفلسفة دريدا يصل إلى حد التماثل ((والتطابق بين بعض تفصيلات الاستراتيجية التفكيكية ورؤية هيدجر وقد وصلت درجة التداخل بين المجالين ومباشرة التأثير إلى استخدام "دريدا "في الطبعة الفرنسية الأولى لكتابه"de la grammatologie" لكلمة "التدمير" المحورية في فلسفة هيدجر بدلا من كلمة "التفكيك" التي تحول إليها دريدا فيما بعد. الواقع أن بعض الأفكار الأساسية لتفكيك دريدا مثل المعرفة واللغة، الحضور والغياب، لا نهائية الدلالة، رفض الثوابت والقراءات المتعددة وغياب المركز الثابت للمعرفة، والتناص، وفوق كل هذا وذاك مفهوم التدمير ذاته، تتطابق مع فلسفة هيدجر التأويلية بصورة تتخطى المصادفة أو تواتر الفكر)).[2] نفس القول يؤكده عبد الله إبراهيم على لسان دريدا نفسه حين يقول: يشير دريدا صراحة إلى اعتماد مشروعه التفكيكي على الفلسفة الظاهراتية، إذ يقول بهذا الصدد: إن فلسفي استمدت وجودها من أفكار هوسرل وهيدجر وهيغل، لكن تأثري بهوسرل كان كبيرا جدا، وخصوصا في مشروعه لتفكيك الميثافيزيقا الإغريقية، وهو من تعلمت منه المنهجية، وتشكيل الأسئلة، بيد أني أشاركه موقفه العاطفي، وتعلقه بفينومينولوجيا الحضور. في الحقيقة إن منهج هوسرل ساعدني على التشكيك بمقولة الحضور التي لعبت دورا أساسيا في جميع الفلسفات. ويقول بصدد علاقته بهيدجر إنها لا تتماثل في الوجه المنهجي إنما في المفهوم الشامل المشترك للوجود، التماسك، الوحدة في الأسئلة التي أثارها، خصوصا مقولته في انطولوجيا الحضور ونقده للأفلاطونية، وقضية العلاقة بين اللغة والوجود، كل هذا كان يثيرني في هيدجر))[3]. يترتب على ذلك أن الفلسفة الظاهراتية لهوسرل عن الذات في وعيها بالعالم. وكذا أفكار مارتن هيديجر عن الكينونة والقراءة وتعدد الدلالة والتناص. وكذا نيتشه عن مقولته موت الإله والشك في ميثافيزيقا الحضور، كلها أفكار بلا شك مهدت الطريق لمنظري التفكيك من أجل تأسيس المنهج التفكيكي القائم على الأساسيات التي سبقت الإيماءة إليها (لانهائية الدلالة-موت المؤلف- عشق النص- التناص-نقض التمركز).كما يضاف إلى ما تقدم من **جذور فلسفية** احتفاء دريدا ببعض مصطلحات التحليل النفسي((كالكبت والحلم والهلوسة وهي مصطلحات تنحدر من أصول الفلسفة الفرويدية))[4] فضلا عن مصطلحات مستمدة من الفلسفة الوجودية السارترية كالعدمية والعبثية والحرية ودور ((الذات في إنتاج المعنى وتعدده يضاف إلى مسألة القول بالقراءة التفاعلية والحوارية، وهي كلها مسائل عجت بها الأطر النظرية للتفكيك))[5]. كل هذا يجعل أمر التسليم ***بالأساس الفلسفي*** واقعا تفرضه المعطيات السالفة الذكر لنشوء المشروع التفكيكي فالفكر الفلسفي الغربي، إذن، والقول للناقد عبد الغني بارة كان بمثابة الرحم الذي تخلق فيها الجنين.- المنهج التفكيكي- فلم يكن المشروع الحداثي في القرن العشرين، إلا ابنا بارا للمناخ الفكري الذي تربى فيه، فأنى له، والحال هذه، أن يتنكر لأصله وأن يكون ولدا عاقا لمن احتضنه ورعاه.[6]

---

[1] - عبد العزيز حمودة: المرايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيك،ص:362.

[2] - نفسه، ص:301-302

[3]- عبد الله إبراهيم: التفكيك: الأصول والمقولات، ص:37.

[4] - سامية راجح: التنقيب عن الأصول الفلسفية واللسانية للنقد التفكيكي، مجلة المعرفة السورية،ع558 ،1مارس،2010،ص:91.

[5] - نفسه، ص:91.

[6] - عبد الغني بارة: إشكالية تأصيل الحداثة في الخطاب النقدي العربي المعاصر،ص:49.

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2019

الجذور اللسانية للتفكيك:

لقد كانت الدراسات التاريخية قبل دي سوسير تنظر الى اللغة كأداة لتسمية الأشياء، أو كوسيلة تعبير فردية. لكن مع مجيئ سوسير تم تقويض هذه الوسيلة حيث اكتشف في الدرجة الأولى أنها ليست وسيلة ، بل هي نظام لاشعوري يعتمد على مبدأ العلاقات والاختلاف، الشيء الذي دعاه إلى دراسة اللغة في ذاتها ولأجل ذاتها دراسة آنية وهي إشارة إلى محاولة التخلص من هيمنة العلوم الأخرى عليها ونبذ الأحكام الذاتية الخارجية. وبذلك أصبحت اللغة ((نظاما من الإشارات"signs" وهذه الإشارات هي أصوات تصدر عن الإنسان، ولا تكون بذات قيمة إلا إذا كان صدورها للتعبير عن فكرة أو لتوصيلها. وهذا جعل سوسير يركز على البحث في طبيعة "الإشارة" من حيث هويتها ووظيفتها. وقام جدله في ذلك على أن الإشارة ذات طبيعة "اعتباطية" وعلى أنها تعتمد على التواطؤ العرفي. ولهذا فإن معرفة الإشارة لا تتم من خلال خصائصها الأساسية. وإنما يتم ذلك من خلال تمايزها واختلافها عن سواها من الإشارات))[1] من خلال هذا التعريف المقتضب للغة والعلامة، يبدو أن ما يلفت الانتباه مباشرة **هو اعتباطية "الإشارة"** لدى سوسير. فقد قوض هذا الأخير أصول الدرس التقليدي للغة، عندما عدها نظاما من الإشارات تعبر عن أفكار وليست وسيلة معبرة عن أشياء. وأن العلاقة بين الدال والمدلول- وهذا هو بيت القصيد- علاقة عرفية اعتباطية. هذه القطيعة الإبستمولوجية إذن، حُسبت على الفكر السوسيري وأثرت بشكل لافت على منظري التفكيكية ((فقد أعاد التفكيكيون النظر في العلاقة القائمة بين الدال والمدلول، حيث اعتبروها علاقة اعتباطية، مقتفين في ذلك خطوات العالم اللغوي سوسير، حيث تركوا فراغا كبيرا بين الدال والمدلول، وذلك بهدف شحن الدوال بفكرة اللعب الحر الذي يؤدي إلى تحقيق مبدأ لا نهائية الدلالة أو تعدد المعنى بتعدد طرقهم في اللعب والمراوغة))[2] لقد إنحاز الفكر التفكيكي إلى كفة الدوال فأطلق العنان لحرية العلامة والعلاقة الاعتباطية بين الدوال والمدلولات وفسح المجال لفكرة الانفتاح اللانهائي للدلالة والتأويل المفرط. يقول عبد الله الغذامي((إن المتأخرين من رواد السميولوجية، مثل بارت أخذوا برفض فكرة وجود ارتباط ثابت بين الدال والمدلول، وقدموا جدلهم على أن الإشارات "تعوم" سابحة لتغري المدلولات إليها لتنبثق معها وتصبح جميعا "دوالا" أخرى ثانوية متضاعفة لتجلب إليها مدلولات مركبة وهذا حرر الكلمة وأطلق عتاقها لتكون (إشارة حرة)، وهي تمثل حالة (حضور) لأن الكلمة موجودة أمامنا. ولكن المدلول يمثل حال (غياب) لأنه يعتمد على ذهن المتلقي لإحضاره إلى دنيا الإشارة. وهذه العلاقة لا تنشأ إلا بفعل المتلقي الذي يؤسس هذه العلاقة ويقيمها بين الدال والمدلول وهي ما يسمى بالدلالة))[3].كما اتخذ جاك دريدا من فكرة انفتاح الدلالة أساسا لمشروعه في نقد "التمركز العقلي" فكانت ((انطلاقته في هذا المجال مع صدور كتابه(of grammatology) أي (في النحوية) في عام 1967 بفرنسا حيث نقض الفكر الغربي منذ أفلاطون وأرسطو حتى هيديجر وليفي شتراوس وكذلك سوسير واتهم ذلك الفكر الفلسفي بما سماه (التمركز المنطقي) وهو الارتكاز على (المدلول) وتغليبه في البحث الفلسفي واللغوي وحتى عندما حاول أولئك المفكرون عزل المدلول فإنهم يستعينون في ذلك بمدلول بديل. ولكي يثبت دريدا مقولته أخذ في تشريح كتابات الفلاسفة. وذلك كي ينقض(التمركز المنطقي) من داخل حصونه. وكبديل لذلك الخط المنقوض دعا دريدا إلى ما أسماه (علم النحوية) كأساس لعلم الكتابة واستعار لفكرته جمل سوسير. قال دريدا داعيا لإحلال النحوية محل السميولوجية " سأدعوه بعلم النحوية...ولأن هذا العلم لم يوجد بعد فإنه لن يمكن لأحد أن يقول ماذا سيكون هذا العلم، لكنه علم يملك الحق في أن يكون، ومكانه معد سلفا.

---

[1]- عبد الله الغذامي: الخطيئة والتكفير من البنيوية إلى التشريحية،ص:29-30.

[2] - بشير تاوريرت: التفكيكية في الخطاب النقدي المعاصر، دراسة في الأصول والإشكالات النظرية والتطبيقية،ص:27.

[3] - عبد الله الغذامي: الخطيئة والتكفير من البنيوية إلى التشريحية،ص:46.

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2019

والألسنية ليست إلا جزءا من ذلك العلم العام))[1] إن فكرة النحوية هاهنا، يضيف الغذامي تذكرنا بسوسير ودعوته إلى تضافر بلاغيات الجملة مع نحوها لتأسيس جماليتها بعيدا عن قيد المدلولات. والمصطلح الآخر الذي اقتبسته التفكيكية من دي سوسير هو مصطلح الاختلاف. فإذا عدنا مثلا إلى سوسير وجدناه ((ينظر إلى اللغة على أنها (نظام من الاختلافات) فكلمة (ضلالة) صارت ذات معنى ليس في ذاتها ولكن لوجود (الهداية). ولولا (السواد) لما عرفنا (البياض) فالكلمة والصوت يدلان إذا تميزا واختلفا عن سواهما))[2] ففي ضوء الاختلاف يزداد الكلام بلاغة ((تبقى مقولة الاختلاف قاسما بين سوسير ودريدا علما أن اللغة: تعتمد على الاختلاف، وكما بين سوسير فإن الاختلاف ينتظم في بناء المواجهة المتميزة حيث يتشكل تنظيمها الأساسي، وحيث فتح دريدا أرضا جديدة، وحيث أخذ علم النحويات دوره إلى المدى الذي أصبح يضلل، فإن ذلك أصبح يتضمن فكرة أن المعنى يختلف دائما، ربما إلى النقطة التكميلية غير المتناهية من خلال لعبة التعبير))[3] فكل كلمة في اللغة تقودنا إلى أخرى مختلفة عنها وهكذا دواليك بشكل لا نهائي وبذلك يتم تأجيل المعنى. وثمة مكونا آخر من المكونات اللسانية السوسيرية استفاد منه التفكيكيون أيضا لتحقيق الدلالة وهو الثنائية الضدية التي قابلوها بثنائيات أخرى((كالحضور/الغياب، والاختلاف/التأجيل الذي يقوم بوظيفة قد تختلف قليلا عن وظيفة الثنائيات المضادة عند سوسير، وهي تحقيق الدلالة باللعب الحر ولا نهائية الدلالة))[4]. وبعد، لقد استمد المنهج التفكيكي، إطاره النظري في قراءة النصوص الأدبية من أطروحات اللسانيين خاصة دي سوسير وكذا أطروحات الآهات الثلاث: هيغل وهوسرل وهيديجر إضافة إلى نيتشه رغبة منه في دحض فلسفة الحضور وإقامة فلسفة الغياب.وكذا الأخذ بفكرة التناص حتى لا يمكن القبض على ذلك الطائر الفنيق(النص) والقول بانفتاح المعنى وتعدد الدلالة عن طريق الاختلاف المرجأ. يضاف إلى ذلك اعتماد المنهج التفكيك على مبدأ المحايثة والنظرة الوصفية والثنائيات الضدية التي أضفت على المشروع التفكيكي طابعا لسانيا محضا. في النهاية يمكننا التأكيد على نقطة في غاية الأهمية وهي أن الإحاطة بالجذور المعرفية للتفكيك يعد ضربا من المستحيلات في مثل هكذا مقاربة متواضعة، ومسوغات ذلك أن الخلفيات الإبستمولوجية للتفكيك لا تقتصر على مثل هذه الأمثلة التي ذكرناها وبالتحديد فلسفة نيتشه وهوسرل وهيديجر وسارتر وفرويد ودي سوسير بل تمتد إلى أبعد من ذلك إلى جل التيارات الفلسفية الغربية قديمها وحديثها. فنحن والحالة هذه قد ركزنا على الجذور المعرفية والفلسفية الأكثر حضورا وبروزا وشيوعا في التفكيكية. ويكفي ما أحاط بالسلسلة من عقد.

من مدار الجذور المعرفية والفلسفية للتفكيك إلى آليات التطبيق:

إن النظر الحصيف في الاتجاه التفكيكي يؤدي بنا إلى القول إن قراءة النص الأدبي من هذه الرؤية تستند إلى جملة من الآليات المنهجية أو الأدوات/المعاول الإجرائية. ولأنه من المستحيل معالجة وتحليل الكم الهائل من أساليب المراوغة والألاعيب والحيل التي تتبناها المقاربة التفكيكية. وهو أمر لا يسعفنا المقام لاستكشافه، فإننا يمكن ترقب أبرز الآليات الموظفة في القراءة التفكيكية وأكثرها بروزا وحضورا وشيوعا في المنهج التفكيكي وهي: آلية الإلغاء والإقصاء وآلية الاستنطاق بعنف وآلية الإسقاط.

---

[1] - عبد الله الغذامي: الخطيئة والتكفير من البنيوية إلى التشريحية ،ص:52.

[2]- نفسه،ص:30.

[3]- بشير تاوريرت: التفكيكية في الخطاب النقدي المعاصر، دراسة في الأصول والإشكالات النظرية والتطبيقية، ص:29/28.

[4] - عبد العزيز حمودة: المرايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيك،ص:377.

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2019

أ- آلية الإلغاء والإقصاء:

تسعى التفكيكية –على حد تعبير عبد العزيز حمودة- إلى ((البحث عن اللبنة القلقة غير المستقرة، وتحركها حتى ينهار البنيان من أساسه ويعاد تركيبه من جديد، وفي كل عملية هدم وإعادة بناء يتغير مركز النص تكتسب العناصر المقهورة أهمية جديدة، يحددها- بالطبع- أفق القارئ الجديد. وهكذا يصبح ما هو هامشي مركزيا، وما هو غير جوهري جوهريا))[1] ويقدم صاحبا (دليل الناقد الأدبي) المنهج التفكيكي تقديما إجرائيا على النحو الآتي:((إنه قراءة مزدوجة تسعى إلى دراسة النص (مهما كان) دراسة تقليدية أولا بإثبات معانيه الصريحة، ثم تسعى إلى تقويض ما تصل إليه من نتائج في قراءة معاكسة تعتمد على ما ينطوي عليه النص من معان تتناقض مع ما يصرح به. يهدف - المنهج التفكيكي- خلال هذه القراءة إلى إيجاد شرخ بين ما يصرح به النص وما يخفيه "بين ما يقوله النص صراحة وبين ما يقوله من غير تصريح"))[2] وفق رؤية أو تفسير القارئ انطلاقا من مقولة أساسية مفادها: أن كل قراءة هي قراءة خاطئة ((فكل قراءة تفكيك للقراءات السابقة، وتدمير للقراءات التقليدية السابقة إلى أن نصل إلى أصل الإنشاء. إلى النموذج الأول الذي تحققت فيه حيوية اللغة كاملة))[3] وهذا من شأنه أن يجعل النص مفتوحا على دلالة لا نهائية، ويتيح للقارئ فرصة اقتحامه من أي وحدة لغوية، فهو أرض مباحة للجميع. فعند القراءة أو التفسير تستبعد كل الثوابت التي يقوم عليها النص "المعاني التي يحملها النص" والتقاليد النقدية ((حيث يتم فصل القراءة النقدية ههنا عن المنجز اللغوي ليحل الغياب محل الحضور))[4] بحيث لا يتم التقيد بمعنى أو مركز ثابت أو بمنطق علمي صرف، فتبدو **ذات القارئ** بوثقة ينصهر فيها المعنى. وعلى هذا الأساس نفهم أن القارئ هو من يضع المعنى ويحدده دون إعطاء أي اعتبار للمعنى القائم أصلا في النص، دون اعتبار أيضا لمقصدية المؤلف فهذا الأخير يوارى التراب لا يعترف به وفق مبادئ التفكيك ((لأن التفكيكية قد أعلنت بصورة رسمية عن موت المؤلف بعد إشاعات بذلك رددها البنيويون والنقاد الجدد))[5] فالقارئ هو الكاتب في كل قراءة يقوم بها للنص فهو الذي يبدع أو ينشئ المعنى ويحدده فهو كل شيء وأي شيء ((ومن هنا يبدو أن القارئ لا يهدف إلى اكتشاف دلالة النص على ضوء خصائصه الذاتية والموضوعية وإنما على ضوء انطباعاته النفسية واللغوية أو تصوراته الفردية الخاصة، نظرا لأنه يريد أن يراه بمنظار مقاييسه الشخصية، ويعيد تشكيله وفق معايير نابعة من واقعه الشعوري واللاشعوري، ومن معارفه الأدبية واللغوية الخاصة. ويفقد النص بذلك معناه الحقيقي ويصبح انعكاسا للانطباع والحالة النفسية والثقافية الفردية، لا انعكاسا للنص نفسه. وإذا تساءلنا: ما هدف القارئ/الناقد من وراء ذلك كله؟ كان الجواب إعادة صياغة النص ونظام العلامة إلى لغتها الأولى أي لغة الإنشاء، وهي لغة تشبه لغة الشعر، يقوم القارئ/الناقد بإبداعها، بحيث يبدو عمله نصا إبداعيا ذاتيا يقع في دائرة الأدب لا في دائرة الدراسات ذات الطابع العلمي التي كان ينشدها الناقد البنيوي في بحثه))[6] **فمفهوم النقد** عند التفكيكيين بهذا المعنى، هو إبداع على إبداع والمهمة ههنا، أشبه بمهمة صياد السمك عندما يطرح الشباك في الأماكن التي يقع فيها مطلبه، وينتظر إلى أن يقع السمك في شباكه فيجذبها، وإذا به يخرج إلى السطح ما لم تكن تراه العين. وكذلك يصنع القارئ

---

[1] - عبد العزيز حمودة: المرايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيك ،ص:389.

[2] - ميجان الرويلي وسعد البازعي، دليل الناقد الأدبي،ص:54.

[3] - عبد العزيز حمودة: المرايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيك،ص:308.

[4] - عزيز عدمان: قراءة النص الأدبي في ضوء فلسفة التفكيك، ص:54.

[5] - عبد العزيز حمودة: المرايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيك،ص:386.

[6] - سمير حجازي: مناهج النقد الأدبي المعاصر بين النظرية والتطبيق، دار الآفاق العربية، نشر- توزيع – طباعة، القاهرة، الطبعة الأولى،2007،ص:86.

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2019

مع العمل الأدبي، فهو يبحث عن معنى يكتشفه ويستنبطه ربما لم يخطر في ذهن الأديب نفسه.((فمن الواضح أن القراءة التفكيكية للنص ليست مدعمة بنظرية أدبية أو بنظرية للمدلول أو التفسير، وإنما هي فقط طريقة لقراءة النص ينهض على أساس **إلغاء** الحدود الفاصلة بين عمل الناقد وعمل مبدع النص عبر تصورات فكرية تتميز بالتفسير الحر للمدلولات وتحقيق ذات القارئ الفرد. ومن أوضح آثار ذلك أنه يضع المعنى ويحدده، دون اعتبار للمعنى القائم في النص أو دون اعتبار لما يقصده المؤلف))[1] ولعل في هذا القول إشارة إلى إقصاء التاريخ والمجتمع والإنسان والسياق الذي ينتمي إليه المؤلف. وهذا يعني أن الثوابت والمرجعيات الأساسية التي يتكئ عليها النص والقارئ معا لا وجود لها في منطق فلسفة التفكيك، لأن بيت القصيد هو تلك اللغة الإبداعية (الإنشائية) التي ينشئها القارئ والبعيدة أكيد عن لغة العلم والعقل و" المعايير الموضوعية" ((فمنهج التفكيك يقف بنا عند حدود *الإنشاء والوصف*. دون أن يفسر النص بأي معنى من المعاني، لأن القارئ/الناقد حين يغير وظائف بعض العناصر ويحطمها ثم يعيد بناءها يصبح أمام نص لا يرتبط بالنص القديم. لا يعني تفسير أو اكتشاف معنى جديد له، إنما يعني إلغاء مبدع النص وإحلال لغة الناقد بدلا منها ونزع مشخصات النص الثقافية والحضارية، ويجعله في حالة اغتراب أو انفصال عن جوهره))[2] إن طبيعة النقد ههنا طبيعة **إبداعية انطباعية** تحكمها مبادئ تعتبر أن المؤلف قد مات وأن القارئ هو الفاعل الأساس، وأن المفعول به هو النص لأنه في نهاية المطاف عبارة عن عناصر قلقة (غامضة) تحكمها رؤية ميتافيزيقية تتأرجح بين الغياب/الحضور والهدم/البناء ((إن أنصار التفكيك يرون في النظرة التجزيئية للنص بمعنى تفكيكه إلى وحدات، وإعادة صياغتها صياغة إنشائية، وإبراز معالم حرية القارئ وعزل النص عن مبدعه وعن حضارته هو جوهر النقد. وهم يقررون بذلك إلغاء وعي المبدع بالعالم وإلغاء موقفه من قضايا الإنسان ومن أحداث التاريخ، فضلا عن إلغاء الدلالات الذاتية والموضوعية المضمرة في بناء ومضمون النص...والنتيجة المنطقية لذلك اعتبار النص مجموعة علامات أو أجزاء عارية من جميع الارتباطات، نفسرها بالرجوع إلى مشاعرنا أو عواطفنا. إن منهج التفكيك يسقط التقاليد النقدية والعلمية من حسابه(...) وأغلب مفاهيمه قائمة على أساس العزل والتجزيء. الناقد الجوهري لا يقربنا من دلالة النص ولا يعمق من فهمنا له، لأن هدف الناقد ليس إلقاء الضوء على النص وإنما إلقاء الضوء على لغته الخاصة التي يعالج بها النص(...) هذه اللغة قائمة على الإيمان بالوصف وتغيير وظائف عناصر النص وتفتيت علاقاتها المترابطة، كوسيلة مثلى إلى تحقيق القراءة الانطباعية الإنشائية التي تحطم الحدود الفاصلة بين دائرة الأدب ودائرة النقد، ويصبح هذا الأخير نشاطا فكريا رومانسيا أو ضربا من النشاط التعبيري الوصفي))[3] ومن الضروري في هذا الموضع أن نقتطف بعض الأسئلة البليغة التي لا تخلو من لطف نظر نقدي للباحث سمير حجازي حتى نكتشف أكثر دلالة آلية الإلغاء والإقصاء يقول: ((فأنا أقرأ النص، وأغير وظائف عناصره وتراكيبه وأرى في تحطيم تماسكه المنطقي وسيلة مثلى إلى تفسيره، والطريق إلى ذلك يكون بالرجوع إلى ذات الفرد القارئ. هل إذا أنجزنا هذه الخطوات نزداد علما بالنص ونكتشف دلالته أم نكتشف الدلالة التي فرضها القارئ/الناقد عليه؟ الحقيقة أننا نطلع على الدلالة التي فرضها هذا الأخير عليه وليس دلالته الفعلية. وهنا نفهم أن هذه الخطوات توصلنا إلى انعكاس لحالة القارئ/الناقد النفسية واللغوية وتحجب عنا دلالته الأصلية، ماذا يمكن أن تفيدنا انعكاسات حالة القارئ الناقد على النص؟ أعتقد لا يفيدنا في شيء بل تضللنا عن الوصول إلى ما هو جوهري، وهو المعنى أو الدلالة القائمة في بناء مضمون النص. وماذا يمكن أن يفيدنا- حسب مفهوم التناص- حين نضع نصا بجوار نص آخر أو بجوار عدة نصوص، ونكتشف أن ذلك النص على مجموعة من العلاقات مع هذه النصوص الأخرى؟ أترانا حين نكتشف

---

[1] - نفسه،ص:86.

[2] - سمير حجازي: مناهج النقد الأدبي المعاصر بين النظرية والتطبيق ،ص:87.

[3] - نفسه،ص:90-91.

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2019

ذلك ونتبين وجود اقتباسات من هذه النصوص نقترب من معناه؟ أو من دلالته؟ كلا، لأن ذلك يفيد مؤرخ الأدب أو مؤرخ الثقافة أو دارس الأدب المقارن أما الناقد الذي يبحث عن الدلالة والمعنى فلا يفيده هذا الأمر فائدة مباشرة أو غير مباشرة. ثم لماذا حين يبدأ الناقد تفسير النص يتجه نحو البحث عن عناصر جزئية قلقة أو لا تخضع للمنطق؟ هل من تحويل هذه العناصر إلى صيغة جديدة تعد تفسيرا للنص؟ كلا، لأن ذلك التفسير أقرب ما يكون على سبيل إبراز دور الأنا عند القارئ في إعادة صياغة النص وفي كيف يطوعه وفق نزعاته الخاصة لا وفق منطق النص نفسه. وإذا تساءلنا: ما علة هذه الفلسفة التفكيكية كلها. أجابنا أحد دعاة التفكيك قائلا: لأننا نعيش زمن استحالة التحديد وربما نعيش أيضا زمن استحالة التفسير، وزمن انتفاء القصدية، وزمن اللعب الحر للدوال. ولكن النقاد والباحثين العرب لا يعيشون هذا الزمن. وإنما يعيشون زمن البحث عن وسائل النهوض بثقافة مجتمع من مجتمعات العالم الثالث، وأفضل هذه الوسائل هو العلم أو التفكير العلمي. وليس الثورة عليه؟ أو على العقل))[1] هذه الأسئلة وغيرها كثير قد تبدو في هذا السياق نوعا من التكلف ولكنها فيما نظن جديرة بأن تبين الخلفية المعرفية التي تقف وراء آلية الإلغاء والإقصاء بل تعمل على كشف العمى الذي يعتري بعض الممارسات النقدية العربية الحديثة والتي تطبق مثل هكذا منهج تفكيكي على النصوص الأدبية.

ب- آلية الاستنطاق بعنف:

من المعلوم أن النص الأدبي الذي يتحدث عنه المنهج التفكيكي هو النص الذي يحمل في ثناياه بعدا فلسفيا، ودلالة ذلك واضحة من خلال تركيز جاك دريدا على نصوص أدبية ذات طابع فلسفي من قبيل((نص مالارميه وباتاي وجان جنيه وكافكا وآرطو))[2] فنصوص هؤلاء تتميز طبعا بالغموض والضبابية والتعتيم والاختلاف. وكلما ازدادت غيومها وفجواتها وثقوبها وبياضاتها وكسورها ازداد معها وفيها الضرب بأكثر من معول. مما يستوجب الاستنطاق بعنف على حد زعم دعاة التفكيك. وبيان ذلك ((أن انتزاع النص عبر قنوات العنف الذي يرونه مشروعا من أوجه أبرزها: لغة النص الأدبي المتحررة والمفتوحة على لا نهائية الدلالة، ومن سبيل قمع النص الأدبي إخضاعه إلى انسجام عقلاني، نتيجة لطبيعة النص اللاعقلانية غير النسقية وغير المنسجمة، مما يسمح للقارئ بأن يستبد بالنص كما يشاء، بحجة الحق المشروع في القراءة))[3] ولعل ما يشرعن هذا الاستنطاق بقوة أيضا هو اعتبار النص مجرد موضوع قابل لأن تسلط عليه أنواع القراءات حتى يبوح بأسراره ومكنوناته الداخلية لأن التفكيكية كما نعلم لا ترضى بأحادية القراءة ((بل يثبت تحولها الدائم وانزياحها المستمر من هنا إلى هناك وفي ذلك تجديد لسلطتها وسد للفجوات التي وجدت في أصلها))[4] فلكل قارئ في نهاية المطاف قراءته الخاصة والمتفردة والناقصة "فلا يمكن أن نسبح في النهر مرتين "كما يقول هيرقليطس. وخلفية أو فلسفة ذلك أن الحقيقة لا تدرك فهي ***خدعة*** فكلما حاول الإنسان الإمساك بها اكتشف أن هذا الذي يقبض عليه ليس الحقيقة . وهذا ما يجعل منفذا للقول بأن كل قراءة هي إساءة قراءة. وهكذا ترى التفكيكية ((أن قراءة النص تكمن في تفجير مكنوناته بل ومكبوتاته ومعانيه المحتملة التي لا نهاية لها، والتي تتحرك في فضاء واسع حر طليق، دونما استقرار ولا ثبات))[5] ومن وسائل العنف النقدي أيضا ما يستند إليه دعاة التفكيك: مفهوم فعل القراءة ((وتعني ملازمة الاستنطاق للقراءة النقدية بما يجاوز حدود التحليل الأسلوبي العميق للنص إلى تحويل التأويل إلى عنف لإنطاق النص، وهذا ما عبر عنه بجلاء مشيل فوكو بقوله:" إن فعل التأويل هو فعل قائم على

---

[1] - سمير حجازي: مناهج النقد الأدبي المعاصر بين النظرية والتطبيق،ص:96.

[2] - جاك دريدا:الكتابة والاختلاف،ص:30.

[3] - عزيز عدمان: قراءة النص الأدبي في ضوء فلسفة التفكيك،ص:60.

[4] -جاك دريدا: أحادية لغة الآخر، تر،عثمان الجبالي المثلوثي، كتاب فضاءات،ط1،2009،ص:12.

[5] - عزيز عدمان: قراءة النص الأدبي في ضوء فلسفة التفكيك،ص:54.

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2019

عنف يمارسه المسؤول على النص فما يقصده مشيل فوكو هو الحفر الدائم وراء النص، رغبة في تقويض بنيانه، ولا يكون هذا الهدم إلا بممارسة القوة في القراءة، وبعبارة أكثر إضاءة: ممارسة العنف على الخطاب الأدبي))[1] وبهذا نلاحظ أن التفكيك يقوم على نسف جميع الثوابت الفنية والقوانين مما يتيح للقارئ أن يفسر الدوال بالمعنى الذي يشاء في الوقت الذي يشاء، بالطريقة التي يشاء، الشيء الذي يزيد من عنف القراءة. يقول جاك دريدا في قراءته لرواية فيليب سولرس وهي إشارة قوية إلى ما قلناه عن ممارسة العنف على النص، يقول((إن عملية القراءة تمر عبر"شفرة سكين أحمر"))[2]

ج-آلية الإسقاط:

من الآليات التي تتبعها التفكيكية في مقاربة النص: القراءة الإسقاطية التي لا تركز على نسيج النص اللغوي والأسلوبي والدلالي ولكنها تمر من خلاله أو فوقه بحيث تتعامل معه وكأنه وثيقة لإثبات أو تمرير إيديولوجية معينة. فالممارسة التأويلية وفق هذا المنظور((ليست جلاء معنى، وإنما ميدان صراع، التأويل سلاح لممارسة القهر على الكلام، إنه لذلك لا يفضي إلى علم، إنما هو أداة في يد الإيديولوجيا))[3] فالتأويل بهذا المعنى، ليس دراسة النص وفق ضوابط بعينها بل هو ((وسيلة لقمع النص وقهره، لينطق بما يلاءم وتوجهات النقد الفكرية، إذن هو آلة النسف الفكري الذي يسعى إلى انتزاع اعتراف كاذب من كلمات النص بالقوة والاغتصاب))[4] ومن ثم فإن النقد في هذا السياق مشغول بشواغل فكرية "***إيديولوجية" جديدة*** تقوم مقام ما يتم هدمه بأكثر من معول لتقيم على أنقاضه تأملات "رومانسية" تدخل العقل في متاهات لانهاية لها.فلا وجود لخطاب بريء. ولعل هذا ما دفع عزيز عدمان إلى اعتبار القراءة التفكيكية قراءة مغرضة ((على اعتبار أنها ممارسة نقدية توجهها نوايا فكرية، واهتمامات عقائدية. تستلهم قوتها من فلسفة التفكيك لما بينهما من نسب وسبب بل هذا النمط من القراءة يمتح من آليات التدمير، ويستمد معونته من الاستبداد الفكري في قراءة النص الأدبي))[5]. وعليه، إن أساس المنهج التفكيكي بهذا المعنى، هو غياب المركز الثابت للنص، فلا وجود لأصل ثابت يمكن الركون إليه لتقديم تفسير معين، أو قراءة موثوق بها، بل إن ما هو مركزي أو جوهري في قراءة ما، يصبح هامشيا في قراءات أخرى. وما هو هامشي في قراءة ما يصبح مركزيا في قراءات أخرى. وهذا ما يسميه التفكيكيون "اللعب الحر" free play للغة بحيث لا وجود لمركز ثابت، ولا لقراءة موثوقة أو مفضلة، فالوحدات أو العناصر اللغوية المكونة للنص دائما في حالة لعب حر مادام النص نسيجا غير متجانس مليء بالشروخ والفجوات والثغرات ويعج بالكسور، وبالتالي فإن كل قراءة هي لا قراءة. الشيء الذي يفسح المجال لمفهوم لا نهائية القراءات فلا فرق إذن، بين إساءة قراءة وإساءة قراءة أخرى على حد تعبير أحد منتقدي التفكيك جون إليس. من هنا يمكن إعادة موقف التفكيك هذا من النص إلى جذوره الفلسفية التي سبقت الإيماءة إليها والقائمة على أساس رفض المركز الثابت والعنصر المسيطر والثنائيات الضدية.

---

[1] - نفسه، ص:58.

[2] - جاك دريدا: صيدلية أفلاطون، ترجمة، كاظم جهاد، دار الجنوب للنشر –تونس-1991، ص:13.

[3] - عزيز عدمان: قراءة النص الأدبي في ضوء فلسفة التفكيك،ص:58.

[4] - نفسه،ص:67.

[5] - نفسه،ص:57.

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2019

خاتمة:

هكذا وتأسيسا على ما سبق، يبدو جليا أنه ليس من السهولة بمكان، على أي كان، وتحت أي مبرر تجاهل وجود جذور معرفية (فلسفية) تأسس عليها المنهج التفكيكي. مما يجعل أمر التسليم بالأساس الفلسفي (الإيديولوجي) حقيقة واقعة لا محيد عنها. فالتفكيكية بهذا المعنى، امتداد ***لفلسفة الشك*** التي أرسى دعائمها فريديرك نيتشه من خلال دعوته الصريحة إلى تقويض العقل (اللوغوس) الغربي القائم على ميثافيزيقا الحضور وإعلانه عن "موت الإله"-العقل/المطلق/المتعالي/الحقيقة- كمقدمة نظرية "لموت المؤلف" عند رولان بارت ومن بعده فوكو ودريدا. لقد أسس نيتشه إذن، نقده للفلسفة العقلية/المثالية على مبدأ أن الحقيقة لم تعد فكرة ثابتة ومطلقة وساكنة، بل هي خاضعة "لإرادة القوة" فهي متحركة تختلف من شخص لآخر لأن العالم في نظره أصبح نصا مفتوحا قابلا للتأويل اللانهائي، بعدما حفر وراء المعرفة وشكك في قدرة العقل/المثال الذي صنع لكل شيء مركزا ثابتا وأعطاه معنى مطلقا ونظاما تراتبيا قائما على أساس الأصل والفرع والتابع والمتبوع والمركز والهامش. هذا الصنع اعتبره نيتشه وَهْما ميثافيزيقيا ينبغي تعريته وإماطة اللثام عنه وبالتالي فسح المجال للذات كي تمارس حريتها المطلقة. وبهذا التصور فتح الباب على مصراعيه للفوضى على حد تعبير فرانسوا لارويل ((فنظرة نيتشه عن مفهوم فوضى العالم، واعتبار العالم نصا لانهائي التأويل، جعلته، بحق رائد التفكيك في الفكر الغربي، إذ لا يوجد فرق بين دعاويه وتلك التي يقول بها دريدا، إن لم يكن دريدا نسخة طبق الأصل من نيتشه. وهذا ما يزيد من صحة ما تم إقراره أن النقد الحداثي لم يولد صدفة أو نشأ من فراغ)).[1] كما أن أثر الفلسفة الظاهراتية في الاتجاه التفكيكي تبدو واضحة للعيان من خلال مارتن هيدغر الذي يعد أول من سَكَّ مصطلح التفكيك في كتابه الموسوم بِـ " الكينونة والزمن" حيث استعمل كلمة "تدمير" كمرادف للتفكيك وكان المقصود هو تفكيك تاريخ المعرفة أو ما يسميه "وليام كارلوس وليامز" بحرق المكتبة باعتباره المخرج الوحيد لأزمة الإنسان الغربي المعاصر. فقد كان تفكيك المضمون التقليدي بالنسبة لهيدغر ضرورة ملحة لأنه يوفر إمكانيات التجديد والتحرر من كل القيود. وهو إذ يفعل ذلك، يروم إلى تقويض الفكر الفلسفي الغربي وزرع **الشك** في جل خطاباته وفتح المجال لتعدد القراءات ولانهائية الدلالة. لقد شكل إذن، هيدغر خلفية صلبة لمقولات جاك دريدا بحيث أن الأفكار الأساسية لتفكيك دريدا مثل الحضور والغياب، ولانهائية الدلالة ، وغياب المركز الثابت للنص، والتناص، وكذا مفهوم التدمير ذاته، تتطابق مع فلسفة هايديجر التأويلية بصورة تتخطى حدود وقع الحافر على الحافر. يترتب على ذلك، أن الاتجاه التفكيكي ظل وفيا للمناخ الثقافي الغربي الذي احتضنه ورعاه وتربى في كنفه فلا يمكن فصله عن التربة الحضارية التي ترعرع فيها. فالنماذج الفلسفية التي سبقت الإيماءة إليها (نيتشه- هيدغر –هوسرل- سارتر- فرويد وغيرهم...) والتي تسعى إلى تفكيك قواعد التفكير الفلسفي الموروث كانت بمثابة خلفيات أو مرجعيات اتكأ عليها المنهج التفكيكي لبناء تصوراته القائمة هي أيضا على تقويض ميثافيزيقا الحضور، والمقصود بالميثافيزيقا هاهنا، وفق التصور التفكيكي كل فكرة ثابتة وساكنة مجتثة عن أصولها الموضوعية وشروطها التاريخية والمقصود بالحضور (حضور المعنى وتمثله أمام الذات، حضور الوعي لذاته...) بتعبير شوقي الزين. وهذا يؤكد نوعية العلاقة التي تربط دريدا بتلك النماذج الفلسفية المذكورة آنفا. ويؤكد أيضا أن التفكيكية وليدة مناخ ثقافي/فلسفي قام أساسا على الشك في جل المرجعيات التي قامت عليها الفلسفة الغربية سواء أكانت تجريبية أو عقلانية/مثالية أو حتى لاهوتية. بعيدا إذن، عن هذا الشطط المعرفي ، يمكننا أن نشاطر قول بارة عبد الغني حين يعتبر الفكر الفلسفي الغربي بمثابة الرحم التي تخلق فيها الجنين- المنهج التفكيكي- نطفة فعلقة فمولودا راسيا، لذا لم يكن المشروع الحداثي في القرن العشرين إلا ابنا بارا للمناخ الثقافي الفكري

[1] - عبد الغني بارة: إشكالية تأصيل الحداثة في الخطاب النقدي العربي المعاصر،ص:49.

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2019

الذي تربى فيه، فأنى له، والحال هذه، أن يتنكر لأصله أو يكون ولدا عاقا لمن احتضنه ورعاه (انتهى قول الناقد). إن هذه الدعوة الصريحة تعكس إذن، مدى ارتباط المنهج النقدي الغربي بجذوره المعرفية الفلسفية التي كانت سببا في نشأته، مع أن النقد العربي المعاصر يعتقد أن المناهج النقدية المعاصرة لا تعدو أن تكون مجرد أدوات إجرائية لمقاربة النصوص الأدبية ليس إلا، متناسيا أن هذه المناهج تحمل في ثناياها مرجعيات معرفية وفلسفية تتماشى والخصوصية الحضارية الغربية التي انبثقت منها والبعيدة كل البعد عن الخصوصية أو الذائقة العربية ***فبينهما برزخ لا يبغيان***. فالقضية ليست مسألة تبني أو استقطاب مثل هكذا مناهج نقدية بل الوعي بجذورها الابستمولوجية التي تطرح أزمة الآخر لا أزمة ال "نحن" تطرح سؤال الغرب لا سؤال العرب، سؤال الذات الغربية التي وصلت بفعل فلسفة الشك إلى دهاليز النزعة العدمية والغربة والضياع والتشتت والعبث واللامعنى والفوضى وقلب الطاولات والتي لم تجد لها سبيلا سوى الانتحار وقيادة البشرية نحو المجهول.

المصادروالمراجع:

1- أحمد عبد الحليم عطية: جاك دريدا والتفكيك، الفكر المعاصر، سلسلة أوراق فلسفية، دار الفارابي، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى، 2010.

2- بسام طقوس: استراتيجيات القراءة: التأصيل والإجراء النقدي، أربد، مؤسسة حماده ودار الكندي، 1998.

3- بشير تاوريرت: التفكيكية في الخطاب النقدي المعاصر، دراسة في الأصول والإشكالات النظرية والتطبيقية، دار رسلان للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، دمشق،2010.

4- جاك دريدا: الكتابة والاختلاف، ترجمة كاظم جهاد، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 1988.

5- جاك دريدا: أحادية لغة الآخر، تر،عثمان الجبالي المثلوثي، كتاب فضاءات، الطبعة، الأولى2009.

6- جاك دريدا: صيدلية أفلاطون، ترجمة، كاظم جهاد، دار الجنوب للنشر –تونس-1991.

7- حميد لحمداني: الفكر النقدي المعاصر، مناهج ونظريات ومواقف، منشورات البحث النقدي ونظرية الترجمة، كلية الآداب ظهر المهراز-فاس، الطبعة الأولى، 2009.

8- روبيرت جليولا:التناول الظاهري للأدب نظريته ومناهجه، تر،عبد الفتاح الديدي، مجلة فصول،المجلد الأول،العدد،3،أبريل، 1981.

9- رومان سلدن: النظرية الأدبية المعاصرة، تر،جابر عصفور، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع-القاهرة-1997.

10- سمير حجازي: مناهج النقد الأدبي المعاصر بين النظرية والتطبيق، دار الآفاق العربية، نشر- توزيع – طباعة، القاهرة، الطبعة الأولى،2007.

11- سامية راجح: التنقيب عن الأصول الفلسفية واللسانية للنقد التفكيكي، مجلة المعرفة السورية، العدد،558، 1مارس،2010.

12- سيد البحراوي: البحث في المنهج في النقد العربي الحديث، دار شرقيات للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى،1993.

13- الشهرزوري يادكار لطيف: الظاهراتية والنقد الأدبي الأصول الفكرية للمناهج النقدية قصيدة(جذر السوسن) لأدونيس ميدانا تطبيقيا، دار الزمان للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، سوريا، الطبعة الأولى،2015.

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2019

14-عبد العالي بوطيب: إشكالية المنهج في الخطاب النقدي العربي الحديث، عالم الفكر، المجلد 23، العددان 1و2، يوليو/ سبتمبر/أكتوبر/ديسمبر،1994.

15- عبد العزيز حمودة: المرايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيك، أبريل/نيسان، العدد 232، 1998.

16- عباس الجراري: خطاب المنهج، الرباط، الطبعة الثانية مزيدة، رجب 1416هـ دجنبر 1995م.

17-- عبد الغني بارة: إشكالية تأصيل الحداثة في الخطاب النقدي العربي المعاصر: مقاربة حوارية في الأصول المعرفية، الهيئة المصرية العامة للكتاب،2005.

18- عبد الله إبراهيم وآخرون: معرفة الآخر مدخل إلى المناهج النقدية الحديثة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الأولى،حزيران،1990.

19- عبد الله إبراهيم: التفكيك: الأصول والمقولات، منشورات، عيون المقالات، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 1990.

20- عبد الله الغذامي: الخطيئة والتكفير من البنيوية إلى التشريحية مقدمة نظرية دراسة تطبيقية، دار سعاد الصباح، الطبعة الثالثة،1993.

21- عريعر عطية هيام عبد زيد: الخطاب النقدي العربي المعاصر وعلاقته بمناهج النقد الغربي، تموز للطباعة والنشر- دمشق، الطبعة الأولى،2012.

22- عزيز عدمان: قراءة النص الأدبي في ضوء فلسفة التفكيك، عالم الفكر، العدد،2، المجلد33،أكتوبر –ديسمبر،2004.

23- محمد شوقي الزين: تأويلات وتفكيكات فصول في الفكر الغربي المعاصر، دار الأمان، الرباط،2015.

24- محمد عناني: معجم المصطلحات الأدبية الحديثة، الشركة المصرية العالمية للنشر، القاهرة، الطبعة الثالثة،2003.

25-ماريا خوسيه إيفانكوس: نظرية اللغة الأدبية، تر، حامد أبو أحمد، مكتبة غريب، الفجالة،1992.

26- ميجان الرويلي وسعد البازعي: دليل الناقد الأدبي إضاءة لأكثر من سبعين تيارا ومصطلحا نقديا معاصرا، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الثالثة، 2002.

27- وليد قصاب، مناهج النقد الأدبي الحديث رؤية إسلامية، دار الفكر آفاق معرفة متجددة- دمشق- الطبعة الثانية،2009.

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2019

مجلة جيل الدراسات الأدبية والفكرية - ISSN 2311-519X

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2019