مجلة جيل
الدراسات الأدبية والفكرية
JIL Magazine of Literary Studies

---------- مجلة علمية دولية محكمة تصدر عن مركز جيل البحث العلمي ----------

Lebanon - Tripoli /Abou Samra Branche P.O.BOX 8 - 00961/71053262 - 00213/554115098

www.jilrc-magazines.com - literary@jilrc-magazines.com - www.jilrc.com

العدد الثاني: آذار / مارس 2014

بسم الله الرحمن الرحيم

مجلة جيل الدراسات الأدبية والفكرية

JIL Magazine of Literary Studies

ISSN 2311-519X

مجلة علمية دولية محكمة تصدر عن مركز جيل البحث العلمي

www.jilrc-magazines.com - literary@jilrc-magazines.com - www.jilrc.com

المشرفة العامة
د.سرور طالبي الملّ

المؤسسة ورئيسة التحرير
أ.غزلان هاشمي

التعريف بالمجلة

مجلة علمية دولية محكمة، تصدر دوريًا 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

إهتمامات المجلة وأبعادها

ينفتح الخطاب الفكري والأدبي على عدة اعتبارات، ويتموضع ضمن سياق سوسيوثقافي 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 الالكترونية.

الهيئة العلمية الاستشارية للعدد

أ.د. حبيب مونسي - أ.د.عبد الحميد عبد الواحد - أ.د. منتصر عبدالقادر الغضنفري - د. صلاح الدين ملاوي - د.عبود عبدالله العسكري - د. خالد كاظم حميدي وزير الحميداوي- د.عبد القادر رابحي - د. محمد سرحان كمال - د. مصطفى الغرافي - د. طارق ثابت - د. لحسن عزوز د.دين العربي - د.عبدالعليم محمد إسماعيل علي- د.كريم المسعودي- د.نور الدين السافي د.مليكة ناعيم - د.وسام البلوي- أ.قلولي بن ساعد - أ.فاتن عدي- أ.جريو فاطمة.

مساعد رئيس التحرير: أ. عباس وليد

شروط النشر

مجلة جيل الدراسات الأدبية والفكرية مجلة علمية دولية محكمة، تختص بنشر البحوث الأدبية والمقاربات النقدية والفكرية، تصدر دوريًا 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، وتتوافر 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.
- أن تحتوي الصفحة الأولى من البحث على:

- عنوان البحث.
- اسم الباحث ودرجته العلميّة، والجامعة التي ينتمي إليها.
- البريد الإلكتروني للباحث.
- ملخّص للدراسة في حدود 150 كلمة وبحجم خط 12.
- الكلمات المفتاحية بعد الملخص.

- 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 منَ الأخطاء اللغوية والنحوية والإملائيّة.
- أن يلتزم الباحث بالخطوط وأحجامها 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
• القصيدة المعربة في منظومة البستان لسعدي الشيرازي دراسة في الاتجاهات الموضوعية والسمات الفنية / أ.د. نادية هناوي سعدون	9
• المقامات الصّوفيّة في شعر سيدي لخضر بن خلوف / د. حاكمي لخضر	43
• تجلّيات رمز الشرّ في الخطاب الرّوائيّ العربيّ : عزازيل ليوسف زيدان أنموذجا أ.المنجي بن عمر.	61
• الثورة الجزائريّة في ديوان الجزائر لـ: سليمان العيسى / أ. ناصر بوصوري	79
• الفيتيشية عند كونت/ أ. محمد اوبلوهو	95
• الألفاظ العربية جمالية لغوية و قداسة قرآنية / أ. محاوي كريمة، أ.د. لحسن كرومي، د. إدريس قرقوة	127
• الخطاب الأدبي بين الجمالية الحوارية والخبر الاشهاري / أ. زهيرة بوزيدي	137
• "النّقد الأدبي الثّقافي" في التراث العربي / أ.معروف محمد	149
• تحـــوّل الخطـاب الرّوائـي الجزائريّ "قرّة العين" لجيلالي خلاص نموذجا / أ. زواري رضا	155
• Les affriquées en dialectal tunisien Le phénomène de la TACHTACHA comme exemple / Ben Farah Abdelkader	169
• مسابقة جيل الأدب السنوية: جائزة الدكتور محمد مصايف	181

الافتتاحية

بعد أن قدمنا في العدد الأول من مجلة جيل الدراسات الأدبية والفكرية تنويعات موضوعاتية، قررنا السير على هذا المنهاج في العدد الثاني وخاصة حينما لمسنا الحاجة إلى خطاب معرفي مؤسس على وعي نتقائي يزاوج بين نبذ أيديولوجيا الاصطفاء والاستحضار المعرفي الأصيل، حيث الاختلاف وحيث المنفعة وحيث مراعاة كافة الأذواق مع شمولية الا هتمامات أو مقاربة ذلك، من هنا فالقارئ سيراوح بينها مؤكدا على متعة السياحة المعرفية والإفادة وهنا مكمن الهدف الذي أسس عليه مركز جيل البحث العلمي وكافة مجلاته.

ومع هذا العدد نؤكد على ما قلناه سابقا من كون العمل يحمل رغبة في تأسيس موضعية معرفية مغايرة تجاوز الوعي المركزي وذلك خلقا لفرص الطرح الجاد الموصول بين أجيال مختلفة، إذ لا قطيعة ولا انفصال ومن أجل ذلك لا تدعي المجلة الكمال والنهائية وإنما الاحتمالية التي تحملها مضمونية المحاولة وإذ نقول ذلك نجدد رغبتنا في تلقي رسائلكم وإضافاتكم واقتراحاتكم .

رئيسة التحرير

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 © 2014

القصيدة المعربة في منظومة البستان لسعدي الشيرازي

دراسة في الاتجاهات الموضوعية والسمات الفنية

أ.د. نادية هناوي سعدون

قسم اللغة العربية /كلية التربية / الجامعة المستنصرية /العراق

ملخص البحث

سعدي الشيرازي شاعر فارسي عاش في القرن السابع للهجرة (ت٦٩٠هـ او ٦٩٤هـ) ولقب بكوكب الغزل الفارسي وقد عرف بكتابة الشعر منظوما باللغتين العربية والفارسية . وتعد منظومته المسماة البستان أول تأليف له ، وقد قام الأستاذ محمد الفراتي بترجمة هذه المنظومة الى اللغة العربية شعرا .

وقد وجد المنظومة تقدم صورة صادقة عن الشاعر الصوفي الكبير وعن نظرة عصره الأخلاقية إلى الوجود . وقد حافظ المعرب في ترجمته الشعرية للبستان على اعتماد القصة الشعرية وسيلة فنية لتوصيل المعاني الأخلاقية والتربوية عن الإنسان والحياة والكون بالشكل الذي كان الشي رازي قد حرص عليه في شعره مستثمرا المستويين الصوتي والموضوعي..

وقد اعتمد على المستوى الصوتي للقصيدة وحدة البيت وتعدد القوافي .،أما على المستوى الموضوعي فان المترجم حاول أن يحافظ على الطابع القصصي للحكايات الوعظية التي تنطوي على حكم أخلاقية وتربوية مصاغة شعرا.

Critical study in Arabization poetic of (AL-Bustan) Sa'di AL-Shirazi

Assis .prof .Dr. Nadia Hanawi Saadoon
college of Education / University of al- Mustansiriyah

Abstract

Sa'di Shirazi Persian poet who lived in the seventh century of al-hijra (d. 690 AH or 694 AH) and he was named the planet of Persian romantic poetry, has been known both in Arabic and Persian. And his system which is called Al –Bustan is the first authored and the Professor Mohamed Fourati translated this system into Arabic poetry.

He found the system offers a true picture of the great mystic poet and on ethical look his age into existence. Has maintained expressed in poetic translation of the grove on the adoption of the poetic story and technical means for communicating the ethical and educational meanings for human life and the universe as it was Shirazi had taken care of his poetry both audio and objective levels.

As for the audio level of the poem, he adopted home unit and multiple rhymes., On a substantive level, the translator tried to keep the fictional character of the didactic tales involving moral judgment, and educational worded poetry.

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2014

تقديم

سعدي الشيرازي (ت ٦٩٠ هـ أو ٦٩٤هـ) هو الشيخ شرف الدين بن مصلح الدين شاعر فارسي " ولد من أسرة متدينة في شيراز .. وكان والده في خدمة الاتابك سعد بن زنكي واليه نسب بلقب شهرته سعدي وحياة هذا الشاعر متنوعة بسبب كثرة الأسفار التي قام بها والحوادث التي مر بها بدءا بالمرحلة الأولى " حين مات أبوه وبقي الطفل في رعاية ملك شيراز سعد بن زنكي وحين شب الطفل أوفده الملك سعد إلى بغداد لدراسة العلم في المدرسة النظامية هناك .. " [١] ، وكان التحاقه في" المدارس العلمية.. كالعضدية والنظامية والمستنصرية وكذا البيئات العربية التي جابها كالعراق ومصر والشام والحجاز قد تكاتفت واشتركت معا في تشكيل حصيلته العربية كما كان لها بالغ الأثر في بلورة شخصيته الأدبية "[٢].

والدور الثاني من حياته حين " خرج الشاعر من شيراز للتجول في البلاد وبلغ شرقا إلى الهند وغربا إلى سوريا والحجاز " [٣]، أما الدور الثالث من حياته فهو " دور الكتابة والتأليف .. فألف سعدي أول ما ألف منظومته المسماة بوستان أو سعدي نامه .. وبعد سنة من إتمام بوستان ألف كتابه الآخر كلستان نثرا وأهداه إلى الملك أو إلى ابنه .. ويتلو هذين الكتابين ديوان كبير.. من القصائد والغزليات والرباعيات والأشعار الفكاهية "[٤].

وقد اشتهر سعدي الشيرازي " بشعره وأدبه في حياته ، شهرة طبقت الآفاق وشهد الأدب الفارسي ببراعته جيلا بعد ج يل ولا يقارن به في الغزل إلا مواطنه الحافظ "[٥] ، وكان يجيد كتابة الشعر منظوما باللغتين العربية والفارسية بعد أن شهدت اللغة العربية وآدابها اهتماما كبيرا عند الكتاب في إيران الذين كانوا " يعتمدون على الكتابة لا على الرواية الشفوية وكانوا ينقلون من وثائق مدونة "[٦]. وصار الاهتمام بالعربية قد " تجاوز حدود تلك التأثيرات بنفوذه إلى خصائص التراكيب اللغوية في التعبيرات الفارسية مما يوشك أن يكون استثناء في صلات اللغات بعضها ببعض "[٧].

---

[١]. الأثر العربي في أدب سعدي الشيرازي دراسة أدبية نقدية ، الدكتورة أمل إبراهيم محمد ، الدار الثقافية للنشر ، القاهرة ، الطبعة الث انية مزيدة ومنقحة ، ٢٠٠٠ / ٨٣ .

[٢]. محاضرات عن الشعر الفارسي والحضارة في إيران / ٤٤

[٣]. م.ن/ ٤٤

[٤]. محاضرات عن الشعر الفارسي والحضارة في إيران / ٤٥. وتجدر الإشارة إلى أن هناك شاعرا لقب بنفس اللقب هو حافظ الشيرازي الذي عاش أوائل المئة الثامنة ليكمل المشوار وليسد الثغرة التي تركها سعدي شيرازي بعد وفاته . وقد شهدت العاصمة التونسية انعقاد ندوة دو لية في ١٨.١٩افريل ٢٠١٢ حول الاجتماعي والإنساني في شعر حافظ الشيرازي.

[٥]. الأدب المقارن، د. محمد غنيمي هلال ، دار نهضة مصر ، القاهرة د.ت / ٢٥٤

[٦]. مختارات من الشعر الفارسي /٥.

[٧]. محاضرات عن الشعر الفارسي والحضارة الإسلامية في إيران/ ٤٥ .

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2014

وقد غلب على شعر سعدي " الأسلوب الفني الصناعي الذي كان شائعا قبله اسقط منه ما كان م تكلفا وجعل السهولة واللطف المبدأ الوحيد في تناول الصناعات اللفظية واستخدامها " [١] " ولشهرة سعدي كثرت ترجماته والتعريف به بالعربية واللغات العالمية " [٢]

وإذا كان سعدي الشيرازي قد لقب بكوكب الغزل الفارسي فانه وبعد ترحاله إلى بغداد ولقائه بالشيخين الصوفيين شهاب الدين السهروردي والشيخ شمس الدين أبي الفرج ابن الجوزي قد صار شاعرا زاهدا متأثرا بمبادئ التصوف.[٣]

وكان الطابع الصوفي الزاهد حاضرا دائما في أشعار سعدي وحكاياته الوعظية والإرشادية وضمن سياق قصصي شيق متأثرا في ذلك بالأدب العربي والهندي مستخدما التناصات ا لتاريخية والأسطورية والدينية والشعبية في الحكايات والأمثال والأقوال والقصص الدينية كقصة يوسف وزليخا .. أو قصص الغزل كقصة ليلى والمجنون.[٤]

وتعد منظومته المسماة البوستان أو البستان [٥] أو سعدي نامه التي ألفها سعدي الشيرازي لملك شيراز الاتابك أول تأليف له في حياته بعد أن عكف على التأليف والكتابة وطوى تلك المراحل من حياته التي قضاها في السفر والتنقل في الأمصار شرقا وغربا .. وقد تناولتْ شعر سعدي الشيرازي دراسات عربية كثيرة ، قام الأستاذ جاسم عثمان مرعي [٦] بجمعها وهي :

١. العالم المنشود في بستان سعدي الشيرازي، الدكتور يوسف بكار ، مجلة البيان ، العدد ٤٩ و٩٦ ، الكويت ، ١٩٧٤ .

٢. سعدي الشيرازي شاعر الإنسانية ، الدكتور محمد موسى هنداوي ، القاهرة ، ١٩٥١.

٣. سعدي الشيرازي خريج بغداد في العصر العباسي الأخير ، الدكتور حسين علي محفوظ ، بغداد ١٩٦٣.

---

[١]. مختارات من الشعر الفارسي/٢١٢

[٢]. ..ينظر : محاضرات عن الشعر الفارسي والحضارة الإسلامية في إيران/ ٤٤.٤٣

[٣]ينظر: الأدب المقارن د. محمد غنيمي هلال٣٧٣

[٤]البستان ، الشاعر سعدي الشيرازي ت، رجمه شعرا محمد الفراتي القسم الاول والثاني ، منشورات وزارة الثقافة والارشاد القومي دمشق ١٩٦٩ .

[٥]ينظر: الأدب العربي المعاصر في إيران ، جاسم عثمان مرعي ، مؤسسة البلاغ بيروت لبنان طبعة اولى ١٩٩٣ وقام كذلك بجمع أثار الدارسين العرب للشعراء الفرس:عمر الخيام وحافظ شيرازي والخاقاني وناصر خسرو وجلال الدين الرومي والفردوسي .

[٦]دراسات في الأدب واللغة مهداة من أعضاء التدريس بقسم اللغة العربية وآدابها إلى جامعة الكويت إعداد وتقديم عبد الله احمد المهنا ١٩٧٧/ ٢١٩.

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2014

٤. كلستان سعدي ، ترجمه الخواجا جبرائيل بن يوسف مخلع الدمشقي عن الفارسية، مزاوجاً فيه بين الشعر والنثر وطبعه في مصر عام ١٨٦٤م. ١٢٦٣هـ

٥. كلستان سعدي روضة الورد ، ترجمة محمد الفراتي ، المطبعة الهاشمية ، دمشق ١٩٦١

٦. البستان ترجمه شعرا ، محمد الفراتي ، دمشق ١٩٦٩

٧. بوستان سعدي الشيرازي ، ترجمة الدكت ور محمد موسى هنداوي ،مكتبة الانجلو المصرية ، القاهرة ، الجزء الأول ١٩٥٤والثاني ١٩٦١.

٨. روائع من الشعر الفارسي مختارات من سعدي وحافظ وجلال الدين الرومي ، ترجمه محمد الفراتي ، دمشق ، ١٩٦٣ .

٩. الشيخ سعدي الشيرازي (شعره العربي)،عبد الوهاب عزام ،كلية الآداب ، القاهرة العدد الثامن ، المجلد الأول ص١. ص ١٢.

١٠. سعدي الشيرازي في بلاد الشام ، محمد الفراتي ، مجلة المجمع العلمي ، دمشق ، مجلة المجمع العلمي ، العدد ٣٦ ص٢٠٠. ٢١١

١١. متنبئ إيران في الشام سعدي الشيرازي، حسين علي محفوظ، مجلة المجمع العلمي، دمشق العدد ٣٥ص٢٥٣. ٢٦٩.

تعريب شعر الشيرازي

على الرغم من اختلاف الآراء حول تحديد القرن الذي ظهر فيه الشعر الفارسي ؛ إلا إن نهاية القرن الثاني للهجرة تشهد " أن أبا العباس المروزي هو أول من انشد شعرا فارسيا استقبل به المأمون العباسي عند مجيئه إلى مرو وهذا القول يرد عند محمد عوفي في كتابه لباب الألباب "[١].

ويبدو أن هذا الشعر ــ وفي غضون نصف قرن ــ قد " بلغ أشده وصار شعرا ناضجا كاملا متنوعا في أساليبه آخذا بناصية المعاني والألفاظ "[٢]...

وقد انتهج الشعر الفارسي شأنه شأن الشعر في مختلف الأمم والحضارات أساليب قولية وفنية مخ تلفة وكانت له أغراضه وأنواعه فهناك الشعر الغزلي والشعر الملحمي والقصصي ومن أهم الشعراء الفارسيين خواجو الكرماني والجامي ومكتبي شيرازي ووحشي البافقي وسعدي الشيرازي.

---

[١] محاضرات عن الشعر الفارسي والحضارة في إيران / ١١

[٢] . الأدب المقارن ، د.محمد غنيمي هلال ٣٦٧.٣٦٦. ولا يخفى ما لرباعيات عمر الخيام من مكانة فنية عالمية اذ ترجمت إلى مختلف اللغات وأول ترجمة للرباعيات إلى العربية قام بها وديع البستاني واحمد الصافي النجفي وجميل صدقي الزهاوي واحمد حامد الصراف واحمد زكي أبو شادي ومحمد السباعي ينظر: الشعر المترجم وحركة التجديد في الشعر الحديث ، د. حلمي بدير ، طبعة ثانية ، دار المعارف ، القاهرة ،١٩٩١/٩٨.

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2014

أما في مجال النثر فقد تأثر الأدب الفارسي با لأدب العربي فيما يخص جنس المقامات بسبب " أن الترجمة من العربية إلى الفارسية كانت أعمق أثرا في أدب الفرس بعد الفتح فبفضلها وجد النثر الفارسي وتطور واتبع في تطوره نفس المراحل التي مر بها النثر العربي. "[١].

وتوصف فاعلية الترجمة في بعديهما الفني والتقني بأنها عملية إنشاء المحددات الشكلية وعملية نقل فعلي لا لفظي للمحددات المضمونية[٢]. وأساس الترجمة وجوهرها هو كفاءة المترجم في اللغة وأمانته في التحري الدقيق للألفاظ وأساليبها تشبيها أو استعارة أو كناية .

وقد تترادف كلمة الترجمة مع كلمة التعريب وهو ما ذهب إليه بعض القدماء والمحدثين من أن (التعريب) بمعنى (الترجمة) لا يبتعد كثيراً عن معنى الإبانة والإفصاح وهو الرأي الذي نوافقه ف الترجمة ترادف التعريب ، لكن هناك من يرى أن التعريب هو أن تلفظ الكلمة الأعجمية في اللغة العربية بذاتها دون ترجمة وان (التعريب اللفظي) هو وسيلة اللغة العربية في احتواء الكلمة الأعجمية ع ندما تعجز وسائل التوليد اللغوي أو محترفوها عن إيجاد المعادل اللغوي العربي للكلمة الأعجمية.[٣].

وتعد محاولة ترجمة الشعر بالشعر نمطا فنيا غايته أن يجعل الترجمة من اللغة الأصل إلى اللغة الأخرى أمينة لا تخون النص الأصلي ولا تنتقص منه وهذا ما يستدعي من ا لمترجم كفاءة عالية وحسا فنيا مرهفا حتى يتمكن من نقل الكلمات والجمل والصور بدقة وبأقل ما يمكن من التفريط بالأمانة.[٤]

وتعد ترجمة الأستاذ محمد الفراتي لمنظومة (البستان) عن الأصل الفارسي شعرا هي الأولى فكان متقناً اللغتين المنقول عنها والمنقول إليها، عارفاً بأسلوب المؤلف وإنشائه وألفاظه وتصوراته ومتقيدا بالأصل من ناحية انطباق المعنى ونقل الحكم والنصائح والحكايات التي نظمها سعدي الشيرازي بأسلوب شعري فني يقوم على أساس تنوع القافية أو وحدتها ، لاسيما إذا علمنا أن "مصطلحات الشعر الفارسي في لغة الأدب الإسلامية مأخوذة كلها عن اللغة العربية من حيث قياس الإيقاع والوزن في الشعر على حسب المقاطع الطويلة والقصيرة قياسا كميا لا كيفيا بالتفاعل والبحور مع التزام القوافي في كل أبيات القصيدة أو في بعضها "[٥].

---

[١]. ينظر : الترجمة في خدمة الثقافة الجماهيرية ، سالم العيس ، من منشورات اتحاد الكتاب العرب دمشق ١٩٩٩نسخة الكترونية /١٢٩.

[٢]. ينظر: م.ن / ١٢٣. ١٢٤.

[٣] ينظر: م.ن /٥

[٤]. مختارات من الشعر الفارسي / ٨.

[٥]. الشعر المترجم وحركة التجديد في الشعر الحديث ، د. حلمي بدير ، طبعة ثانية ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٩١/ ٤٠.

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2014

وإذا كانت الترجمة تجعل المترجم يعيش داخل نصه .. وهو يحاول أن يصوغ على منو ال ما يستشفه بذاته كأديب عربي ..[1] ، فان المعرب كان قد حدد سبب ترجمة المنظومة في أنها " تقدم صورة صادقة عن الشاعر الصوفي الكبير وعن نظرة عصره الأخلاقية إلى الوجود "[2].

وكان الشيرازي قد ذكر الأسباب التي حملته على تأليف المنظومة وهي : الإحساس بالاغتراب والشعور بالانتماء للوطن والرغبة في العطاء الشعري ومحاولة نشر الحكمة والتعقل[3] وبذلك تتوزع الأسباب كالآتي :

(الاغتراب)	(الانتماء)
طوافه في أقطار الأرض وحيازته خبرة كبيرة	حبه لوطنه إذ لم يجد أرضا تؤويه مثل ارض شيراز
(العطاء)	(التعقل)
عذب البيان والامتلاء بالعلم	مخاطبته لأرباب المعاني والأفكار

وسعى المعرب الأستاذ محمد الفراتي إلى استغلال المستويين الصوتي والموضوعي ، فأما على المستوى الصوتي فانه اتخذ الشعر وسيلة اتصالية تسهم في عملية استيعاب المعاني الأخلاقية والتوجيهية وتوصيل الدلالات القيمية والروحية واعتمد في الأغلب الأعم على بحور المتقارب والرجز والهزج والرمل وباستخدام نظام القافية المزدوج أو المثنوي " أي توافق كل مصرعين في قافية أو روي واحد وغالبا ما يكون موضوع المثنوي القصص الشعري والملاحم "[4]

أما على المستوى الموضوعي فان المترجم حاول أن يحافظ على أسلوب القصة بوصفها وسيلة فنية لتوصيل المعاني عن الإنسان والحياة والكون مما كان الشيرازي حريصا في منظومته البستان على استغلاله .

وتضم المنظومة قسمين اشتمل الأول على ثلاثة أبواب ، والثاني تضمن سبعة أبواب مع مقدمة في الثناء على الخالق جل جلاله ومدح سيد الكائنات عليه أفضل الصلوات .

واغلب القصائد التي حواها البستان ذات حكايات تصب في باب الوعظ والإرشاد وهذه الحكايات ذات طابع قصصي أو تاريخي أو ديني أو أسطوري.

---

[1]. ينظر : البستان /الغلاف الخلفي

[2]. ينظر: البستان :١/ ١٦- ١٩وعنوان القصيدة (سبب نظم الكتاب)

[3]. مختارات من الشعر الفارسي / ١٣

[4]. ينظر : الأدب المقارن ، د.محمد غنيمي/ ٣٦٩ . ٣٧٠

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2014

وحاول المعرب أن يحقق للأشعار الأبعاد عينها التي حملتها الأشعار باللغة الأصل وهي أبعاد تندرج في خانة أدب الحكمة الموجه إلى الملوك أو ما كان يسمى أدب التوقيعات التي كانت من تقاليد الأدب الفارسي المؤثرة في الأدب العربي في العصر العباسي ...[1] .

وبغية الوقوف على أسلوبية التعريب الشعري لقصائد (البستان) وماهيته وظيفيا ؛ فإننا سنتناول المحاور الثلاثة الآتية :

المحور الأول / أنماط القصيدة المعربة .

المحور الثاني / الاتجاهات الموضوعية في القصيدة المعربة .

المحور الثالث / السمات الفنية في القصيدة المعربة .

المحور الأول / أنماط القصيدة المعربة

دارت نصوص البستان الشعرية في الجزء الأول حول موضوعات عدل الملوك وسياسة الحكمة والإحسان والعشق ، وكانت موضوعات الجزء الثاني من البستان تدور حول التواضع والرضاء بما حكم القضاء والقناعة والتربية والسكر والتوبة والمناجاة ، وهذا الجدول يوضح المساحة الشعرية التي شغلتها هذه الموضوعات داخل المنظومة :

الباب	الموضوع	عدد القصائد
الأول	عدل الملوك	٥١ قصيدة
الثاني	في الإحسان	٣١ قصيدة
الثالث	في العشق	٢٢ قصيدة
الرابع	التواضع	٢٧ قصيدة
الخامس	في الرضاء بالحكم القضاء	١٥ حكاية
السادس	في القناعة	١٦ حكاية
السابع	في التربية	٣٤ حكاية
الثامن	في الشعر	١٥ حكاية

[1] . ابن عربي والثقافة الصوفية الفارسية ، فريد قطاط ، مجلة الحياة الثقافية ، تونس ، العدد ١٩٩ ، جانفي ، ٢٠٠٩/ ٣٢ .

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2014

التاسع	في التوبة	٢٤ حكاية
العاشر	في المناجاة	٥ حكاية

وتبعا لما تقدم فان انماط بناء القصيدة عند الشيرازي اشتملت على ما يأتي :

أ) القصيدة الصوفية /

لقد كان العرفان العملي في عصر الشيرازي قد اقتصر " على توضيح الوظائف العملية للتصوف ونقل أقوال المشايخ وذكر مقالاتهم ومقاماتهم وكراماتهم تشويقا وترغيبا للمبتدئين من المريدين والسالكين .. فكانت مصنفات القوم ومدوناتهم بمثابة الرسائل العلمية التي ينبغي على السالك التقيد بتطبيق ما ورد فيها من وظائف عملية في سعيه إلى بلاغ المقامات العالية " [١] .

ولما كان الشعر عند سعدي الشيرازي عبارة عن تجلٍ ذاتي أو حضور صوفي له غايات مجازية ، فانه في الوقت نفسه خلا عنده من الايغالات النظرية ..

وتأسيسا على هذا النهج سعى الشيرازي إلى اتخاذ القرآن الكريم بآياته الكريمة وقصصه بالمباركة معينا مهما في قصيدته الصوفية أمده بالصور والمعاني والألفاظ فاغترف منه ما شاء من وسائل وتعابير وأدوات .

وكان الأستاذ محمد الفراتي على دراية بان " عيون الأدب الفارسي قاطبة من إنتاج أقطاب الصوفية ومن اقتفى أثرهم "[٢] ؛ لذلك أولى القصيدة الصوفية اهتماما خاصا موظفا الأساليب البلاغية مما اختزنته ذاكرته من مخزون شعري أمده بالمرجعيات المعرفية ورفده بالشواهد القولية التي تعينه على تعريب الصورة الشعرية نفسها التي أراد الشاعر الشيرازي توصيلها إلى قرائه أو نقلها إلى سامعيه ..

فنقل مناجاة الشاعر للبارئ عز وجل (يا راحم العفاة وذا العزة وباسط الأرض ورافع السما وذا اللطف والجود والأزلي والرحيم والحكيم والساتر والبصير والحافظ ومدير الأفلاك) ولم يتوان عن نقل المخاطبات على لسان سعدي حين يخاطب نفسه آمرا إياها بالطاعة وناهيا لها عن ارتكاب المعاصي والموبقات لاسيما في الخواتيم ومن ذلك قوله :

باسمك يا بارئَ روحٍ في البدن بَرءا وفي اللسان مبدعَ اللسنْ

يا راحم العفاة يا ذا المقدره يا قابلا من الجناةِ المعذره

ذو عزةٍ فكل من عن عزتِهْ أدار وجهه قضى بذلّته

---

[١] . م.ن /٣٧

[٢] . البستان : ١/ ٣. ١١

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2014

فباسط الأرض ورافع السما لم يحبس الأرزاقَ عمن أجرما
قريبة من العفاة رحمتــهْ وكل مضطر تجاب دعوتُه
مخترع ومبدع منذ القدم مصور الجـــنين داخل الرَّحِم
مدير أفلاك السما إلى أمد وباسط الأرض على ماء جمد
قد حارت العقول في صفاتهِ اجـلْ ولم تبصر جمالَ ذاته
أحاط علمه بكل الـعالم فــهل به يحيط وهم الواهم
لا ترجُ يا سعدي الوصول للصفا إن رمت نهجا غير نهج المصطفى [1]

وقد منح هذا النفس الديني مقدمة البستان توجها إصلاحيا ، وكد رسالة الشاعر الأخلاقية التي حاول تبليغها للأجيال .

ب) قصيدة المديح /

" انتقلت تقاليد القصيدة العربية إلى القصائد الفارسية بملابساتها وخصائصها فكانت قصائد المدح الفارسية تفتتح بالغزل والتشبيب "[2]. وقد شغل المديح النبوي قسما مهما من المقدمة التي امتلأت بالنفس الصوفي فكثرت نعوت سيد الكائنات بأجمل الدلالات الإسلام ية عن خلقه عليه أفضل الصلوات ومكانته عند الله عز وجل ،وقد أدرك الشاعر انه مهما أحسن في مدحه صلى الله عليه وسلم ، فانه يبقى مقصرا بحقه :

ومن يكـــن بشرع طه ملحدا فلن يــرى بعينه نور الهدى [3]
في المدح سعدي لم يزل مُقصِّرا فاقبل سلاما منه يا خير الورى [4]

وقال في قصيدة أخرى :

زينُ السجايا وجميل الشيمِ هادي البرايا وشفيع الأمـــــم
هادٍ إلى الخير إمام الانبيا مــهبط جبريلَ الأمين المجتبى [5]

.....

لقدرك الرفيع طأطأ الفلَك ولم يزل ادم طــينا ما احتبكْ

---

[1]. مختارات من الشعر الفارسي / ١٧
[2]. البستان : ١/ ١١
[3]. م.ن : ١/ ١٥
[4]. م.ن :١/ ١٢
[5]. م.ن: ١/ ١٥

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2014

أصل الوجود أنت كنت أولا وكـــــــل موجود ففرعٌ قد تلا

باي نعت لست ادري انعتك يا من على النجم تسامى منبتُك

يكفي بان كنتَ الاعزَّ الاكرما (لولاك ما ادرتُ افلاك السما) [1]

وكذلك خص الشاعر الخلفاء الراشدين رضي الله عنهم بالمديح ناعتا صفاتهم ومبينا طيب خلقهم :

فأول الصحب أبو بكر الأغرْ يتلوه معلي الدين بالعدل عمر

يليه ذو النورين عثمانُ الولي وحيدرُ راكبُ (شاه دُلدِل)

بحق أبناء البتول فاطمه اجعل على التوحيد ربِّ الخاتمه [2]

وعلى الرغم من إن الشيرازي قد اقرَّ بأنه لا يسعى إلى مدح الملوك ؛ إلا أن رغبته بالتعريف بالقيم الأخلاقية والصفات النفسية التي ينبغي أن يتحلى بها الملك مع الرعية هي التي حملته على ذلك .. قال :

ما ذاك من طبعي ومالي مطلبُ ولست في مدح الملوكِ ارغب

لكن نظمتُ باسم من هو الرجا لعل يوما أن يقول ذو حجا [3]

وبدأ بذكر محامد الاتابك أبي بكر بن سعد بن زنكي وعدّد صفات الملك وانه عالي الجناب ومأمن الهاربين وان أمواله مبذولة للس ائل وانه طالب لخير الثواب وتاجه فوق الثريا ومتواضع عظيم وزين شريف وصاحب جود وصاحب أصل وإمام الحق وبحر السخاء وظهير العالم .. الخ [4]

ومدح أيضا ابن ملك الإسلام سعد بن أبي بكر بن سعد ذاكرا نعوته وسجاياه ومنها الهمة العالية والجود .. [5] ، خاتما مدائحه بالحكمة والنصيحة كنصيحة كسرى لهرمز أو خسرو لشيرويه أو سابور وكسرى [6]، وغالبا ما يتحول غرض المديح عنده إلى الحكمة والنصح باستعمال أفعال الأمر مثل قوله :

قل له ضع على التراب المُحيا لا تكن للإله عبدا عصيَّا [7]

---

[1]. م.ن: ١ / ١٤

[2]. م.ن : ١/ ٢٠

[3]. ينظر:م.ن١/ ٢٠. ٢٥

[4]. م.ن: ١/ ٢٦و٢٧

[5]. ينظر: م.ن : ١ /٢٩ . ٤٥

[6]. م.ن : ١/ ٢٩

[7]. م.ن : ١/ ٥٩

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2014

أو بالنهي :

فلا تلُم من فاته شـــــبابهُ وحالفتــه بعدَ ذا اوصابُهُ [1]

ومثل ذلك أيضا (قل ، احن هامتك ، اخلع لباس الملوك ، قل له ربك العلي القدير ، قل له لا يقل لي الأمر وحدي . وليقل : إنني أذل عبيدك . اعني على القيام بشكرك . قم له خاضعا يزد من ثوابك)[2] .

ج) الشعر القصصي الطويل /

على الرغم من الأثرَّ الكبير للأدب العربي في الأدب الفارسي ؛ إلا أن الشعر القصصي كان له حظ وفير في الأدب الفارسي حتى " انفردت به الفارسية بوصفه جنسا أدبيا مستقلا ولكن الأدب العربي اثر فيه في موضوعاته الدينية .. أو موضوعاته الفلسفية .. أو في التيارات الفكرية الفلسفية التي غزته بتأثير الدين الإسلامي .. "[3].

وبعض القصص الشعرية في البستان هي عبارة عن حكايات دينية في أخلاق الأنبياء وبعضها الآخر حكايات شعبية ذات طابع خلقي مثل قصة اعتلاء اردشير العرش[4] ، وحكاية خسرو لشيرويه وحكاية الأب المقتر والولد المبذر وحكاية نصيحة ألام لابنتها وحكاية شكاية امرأة لزوجها وحكاية الشيخ الذي يكثر الصلاة في السفر وحكاية عن امرأة طلبت من زوجها أن يعمل ويأتي بالرزق وحكاية الرجل والكلب والفقير والبخيل وحكاية طلب الإحسان والغلام والكبش وحكاية الرجل الذي صار ثعلبا وحكاية جمشيد المبارك[5].

وحكاية العالم والقاضي المتكبر وحكاية عن شاعر قدم من بحر عمان وخالط العرب وعاشر العجم وتعلم العلوم وعرف الأخبار واقبل على ملك ، فأعجب الملك بعلمه وحكمته فأراد امتحانه قبل أن يوليه القضاء حتى لا يخدع فيه وعقله ضاربا المثل بقصة العزيز يوسف فقال :

تقوى على السهم فكن أخا نظرْ ما دام بعدُ لم يجاوز الوترْ

يوسف مع تقواهُ لو لم يمتحنْ سنينَ ما صار عزيزا مؤتمنْ [6]

---

[1]. ينظر:م.ن ١/ ٣٠

[2]. الأدب المقارن د. محمد غنيمي/ ٣٧٣ وينظر : مختارات من الأدب الفارسي / ٢٢

[3]. الأدب المقارن ، د.محمد غنيمي/ ٣٧١

[4]. البستان : ١/ ٦٩

[5]. م.ن : ٤٩/١

[6]. م.ن : ٢/ ٣٢

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2014

وحكاية في توبة ابن ملك كنجه وقد اشتهر بالظلم والفجور فأتى إلى المسجد يوما وهو مخمور فراه عابد معتكف وله خلق كثير جلسوا للهدى والرشد ، فامتعض منه العابد فدعا الله عليه رافعا اكفه فوقع الأثر على ابن الملك فمرض وعرف أن الغلطة لا تنفع وان المداراة وحسن الخلق هي سمات القول المحترم وختم القصيدة قائلا :

خذ الحديثَ العذبَ من سعدي إذن وذو الكلام المرِّ دعه يُمتهنْ [1]

وحكاية عن قائد جند اسمه دارا وكان مولعا بالصيد فابتعد عن جنده ، ووجد راعيا فقال له : أين أنت ذاهب في هذه البيداء ؟ ، فقال له دارا : إن هناك عدوا لا بد أن أرديه قتيلا وقصد بذلك الراعي نفسه فخاف الراعي وصاح لست عدوا لا تعجل ، فقال له : لو لم تكن محظوظا لكنت في عداد الموتى .. فقال الراعي : إن الصفح شيمة الملوك الذين يفرقون بين الظالم والمظلوم وانتهى بحكمة قال :

فالملك عرشه إلى انصداعِ إن يُمسِ بالتدبير دونَ الراعي [2]

وحكاية عن جمجمة بنهر دجلة قالت لعابد بقصد العظة وسماع النصيحة من ميت [3] وحكاية في معنى العمل الحسن والعمل القبيح وعاقبة كل منهما [4]، وحكاية قزل ارسلان والجوَّاب العارف وكان متعجبا بقصره ، فجاءه يوما رجل نبيل فسأله ارسلان هل رأيت مثل هذا الملك فقال : إن الملوك بنوا صروح العلى فأقاموا فيها حقبة من الزمن ثم هبت عليهم رياح المحن وهكذا فالقدر يخبئ ما لا يعرفه المرء[5].

وحكاية عن قحط في دمشق بسبب الجراد وحكاية عن ملك في المغرب له غلامان بطلان فصار لك واحد جنود وبعد موت الملك كان احدهما عادلا والآخر كان ظالما فالأول مضى بسيرة حسنة والآخر راح بلعنة الأبد[6]. وحكاية عن الحاكم الظالم الذي نشر الشر وعادى الخير . وحكاية عن الرأي الذي يأتي عن فتى والرأي الذي يأتي عن شيخ مسن جرب الحياة [7]. وحكاية عن الحبر من الروم الذي قابله سعدي ورأى فيه الجود واللطف وحكاية عن الثري الذي أغلق بابه بوجه السائل وحكاية الرجل الذي أضاع طفله . وحكاية الملك الذي ضاعت منه ياقوتته بين الحصا . وحكاية عن ذي الثروة . وحكاية الشيخ والفتى . وحكاية الرجل الذي رأى في نومه المحشر . وحكاية عن زنبور عشش بسقف دار لرجل . ومقال في هيبة الملوك وسياسة الملك . وقد تكون

---

[1]. م.ن : ١ /٧٢

[2]. م.ن : ١/ ١٠٥

[3]. م.ن : ١/ ١٠٦ و١٠٧

[4]. ينظر: م.ن ١/ ١٢٢. ١٢٥

[5]. ينظر: م.ن ١/ ٩٠. ١٠٠

[6]. ينظر: م.ن ١/ ١٢٥.١٥٦

[7]. م.ن: ٢/ ٩٦

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2014

الحكايات موضوعة على لسان الحيوان كحكاية النسر والباشق [1] وحكاية الحمار [2] وحكاية الناقة الذلول [3]. وهذا الجدول يبين الحكايات ومواضعها في البستان :

موضوع الحكاية	الموقع
في الاعتراف بالمعروف	١/ ٥٣
مجافاة العدو لأجل الصديق	١/ ٦٣
في صبِ الكرماء على جفاء اللؤماء	١/ ٦٨
في الصبر والرضا والتسليم بحكم القضا	١/ ٧٩
في الإخلاص وبركته والرياء وافته	١/ ٩٩
مذلة كثرة الأكل ،	١/ ١١٦
في فضيلة السكوت ،	١/ ١٣٥
في حفظ السر ،	١/ ١٣٧
في أن سلامة الجاهل بسكوته ،	١/ ١٣٩
بالصمت نجاة ،	١/ ١٤٣
في تربية الأولاد ،	١/ ١٧٣
حكاية الأب وابنته	١/ ٢٥١
من احرق بيدره لسكره	١ / ٢٦٤
حكاية الغني الأسير	١/ ٣٩
الراعي ودارا	١/ ٧٠
حكاية المختار المؤذي	١/ ١٠٨
الفقير الصادق مع الملك	١/ ١٣٩
العارف والكذاب الوقح	١/ ١٨٠
شكاية امرأة لزوجها	١/ ١٨٩

[1]. م.ن: ٢/ ٩١
[2]. م.ن: ٢ / ٩٩
[3]. م.ن: ١/ ٣٩. ٤٠

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2014

الأب المقتر مع الولد المبذر	١/ ١٨٣
الأب وابنه	١/١٨٧
الشيخ الذي يكثر الصلاة	١/ ١٩١
الملك الصالح مع الدرويشيين	٢/٤٨
حكاية العابد وسماعه للعابر النابح	٢/ ٥٥ .٥٦
حكاية حاتم الأصم وسيرته في التواضع	٢/ ٥٧
حكاية الزاهد مع السارق	٢/ ٥٩
العابد والعارف على البربط	٢/ ٦٨
الشاطر الأصفهاني	٢/ ٨١. ٧٨
الفتى الفارس	٢/ ٨٨. ٨٩
الطبيب مع الكردي	٢/ ٩٠
حكاية بختيار	٢/ ٩٣
الطفل الصائم	٢/ ١٠٣
المرء الذي أصيب بالحمى	٢/ ١١٤
حكاية بطن الصوفي	٢/ ١١٧
بائع قصب السكر والعارف	٢/ ١١٨
الظائي والمخمور	٢/ ١٤٩
حكاية بائع العسل المتجول	٢/ ٣٣.٣٢
في معنى تواضع الخيرين	٢/ ٤٣
في معنى عزة النفس	٢/ ٣٥
في الصبر على المكاره	٢/ ٢٣٦
في معنى سفاهة اللؤماء وتحمل الكرماء	٢/ ٤٤
وفي عاقبة العجب بالنفس	٢/ ٥٢
حكاية شيخ شيراز	٢/ ١٣٠

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2014

حكاية الصوفي والرجل	٢ / ١٦٣
الزاهد	٢/ ١٨١ .١٨٣
الشيخ الفاني وتحسره على أيام الشباب	٢/ ٢٣١. ٢٣٤
الطبيب والمعمر	٢/ ٢٣٥
وقعت بين عدوين	٢/ ٢٤٨
حكاية العاكف على الصنم	٢/ ٢٨٤
حكاية المعربد في المسجد	٢/ ٢٨٦

واتبع التعريب الشعري أسلوب السرد الموضوعي الذي يكون الراوي فيه عارفا بكل شيء فحكاية الغني الأسير يسوقها بلسان الغائب عن تاجر باغتته اللصوص وهو سائر فاستلبوا مال القافلة وكان الحرس عنهم غافلون لينتهي إلى أن المملكة التي ليس له ا حرس مصيرها الفناء وقد أخذ في النصح والإرشاد فالملك لا يهين الغرباء ويراعي الجود في استقبال الضيوف[١].

وعادة ما يفتتح الحكاية بالفعل سمع أو حكي أو اخبر (اسمع حديثا ص ٦٦، سمعت عن دارا ص ٧٠ ، حكي امرؤ لي عبرة من العبر ص ٧٥، سمعت أن قيصر الروم شكا ص ٨٠ ، مضى عن الشام حصيف فاعتزل ص٨٣ ، سمعت أن ملكا ص٩٦ ، واسمع حكاية الغلام العادل ص٩٨ ، أنبئت عن جمجمة بدجلة ص١٠٥ ، قال أب لطفله ص ١١٣، سمعت عن ملك كبير ذي حشم ص ١٣٩ ، حكوا لنا عن ظالم ص ١٤٥ حكوا بطرق الحج ص ١٩١ ، شكا فقير أمس ضعف حاله ص ٢٠٢ في الدرب صادفت غلاما عاديا ص٢٠٩ كان لحاتم جواد ادهم ص ٢١٦) وعادة ما ينهي سرده باستخلاص العبرة والحكمة .

وكان الحوار وسيلة فنية تسمح بالمناظرة وقد أدت الأمثال في خواتيم القصص الشعرية دورا جوهريا نظرا لألفاظها القليلة ومعانيها الكثيرة ولما تتضمنه من قيم إنسانية مثل الخوف من الله تعالى والتقوى والبعد عن الطمع والظلم والإساءة والإفادة من تجارب السابقين والاجتهاد في إصلاح حال الرعايا وعدم الحياد عن هدى العقل والتمسك بالرأي السديد وإنصاف العباد والفعال الجميل والبعد عن الأشرار والحزم مع المسيئين.[٢]

---

[١]. ينظر: م.ن: ١/٣٧و ٣٨

[٢]. دراسات في الأدب واللغة / ٢٤٢

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2014

ومثلما " كان للعرب حكم وأمثال وجمل قصيرة تصاغ صوغ الأمثال وحكايات تنقل أخبار الملوك والوزراء والوعاظ والحكام .. وكان لها اثر كبير من الأخلاق الإسلامية والآداب العربية وكان للفرس ذخيرة كبيرة من هذه الحكم والأمثال " [1] ، فكذلك كان الشاعر مهتما بالحكمة إلى درجة تغليبها على المديح وساق ك ثيرا من الحكايات في النصح والدعوة إلى طاعة الله ناصحا نفسه قبل غيره :

سعدي يناجيك: استمع نصيحتي لا تـــسلمُ الجــرة كلَّ مـــرة [2]

ما دمت يا سعددي جسورا في الكلِم فافتح بسيف النصح آفاق الحِكمْ [3]

وله نصائح عن التدبير وا لإحسان والرأي السديد والبعد عن الغضب والقوة والدعوة إلى الإصلاح والمروءة والتفكر..الخ.

ومن الشطور التي تصلح أن تكون حكما وعظات على سبيل التمثيل لا الحصر (اجبر الكسير وتفقد حال الفقير ، لا ترم راحة نفسك وحدك ،لا تنم وأنت راعي ، احرس البائسين ، لا تجرح شعبك ، أن تكون عبدا تقيا أن لا تكن فظا غليظا)[4].

المحور الثاني / الاتجاهات الموضوعية في القصيدة المعربة

بقيت الغاية الخلقية السامية هي خلاصة ما عكف الشاعر سعدي الشيرازي على تحقيقه في (البستان) . وقد دأب على توكيد اتجاهات موضوعية محددة انبثت في اغلب نصوصه الشعرية ، ، ويمكن أن نحدد تلك الاتجاهات كالآتي :

١. الاتجاه الغزلي/

يشير د. محمد غنيمي هلال إلى " إن القصيدة الغنائية في الفارسية سارت على نظام تطورها في العربية فكان الغزل فيها تابعا للمدح ثم صار الغزل جنسا أدبيا مستقلا ثم وجد الغزل الصوفي وان كان الغزل ال صوفي أكثر تنوعا وأعمق معاني في الفارسية منه في العربية " [5] .

---

[1]. البستان: ١١٨/١

[2]. م.ن: ٧٣/١

[3]. ينظر: م.ن: ١/ ٣٣. ٣٦

[4]. الأدب المقارن ، د. محمد غنيمي هلال/ ٣٧٣

[5]. الأدب المقارن دراسات تطبيقية في الأدبين العربي والفارسي ، د. محمد السعيد جمال الدين ، ط٢، ١٩٩٦/ ٢٢٤

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2014

وكان الشعراء الرومانسيون ينظرون " إلى المعاناة في الحب على أنها نوع من جهاد النفس الذي هو الجهاد الأكبر وهو اشد وأقسى على النفس من الجهاد في الحرب " [١] ؛ وقد شكلت النزعة الرومانسية مكانا خصبا في منظومة البستان فمال الشاعر إلى حكايات العشق واستعذاب الم الحبيب ، قال :

شَهْدٌ بذكرى من أحب العلقمُ والسمُّ من يد الحـبيب بلسمُ [٢]

يبغي الحبيبَ وهو معه دائـــما كالعيسِ في البيداءِ يقتلها الظما [٣]

ومن شدة وجده لم يبق في قلبه مكان للحقد بعد أن ملكت الحبيبة قلبه ، قال :

غَريرٌ كسعدي ليس يعرف ما الحقدُ سبته كعاب ، في مراشفها الشهد [٤]

فؤادي مكانٌ للحبيب ، فهل تـــرى من الحق عندي أن يحل به الحقدُ [٥]

وتناول حكاية مجنون ليلى ـ التي شكلت " في الأدب الفارسي .. العمل الأدبي المتكامل منذ انتقلت إلى إيران "[٦]ـ وان قيسا لما رأى ليلى أعجب بجمالها فلامه الناس على ذلك .. فأجهش بالبكاء وقال : لا تلوموني فلومكم أنفذ في أحشائي من السهام :

رأى قيسَ ليلى مُعجبٌ بجمالها وباللؤلؤِ المكنون في صَدَفِ النظمِ

فقال : أيا زينَ الطباع ألا ترى لليلاكَ حقا أن تعوجَ على الرسمِ

....

وإذ سمع التقريع أجهشَ بالبكا وقالَ : ألا ابعدْ عن أذاي وعن ظلمي

كفاني ما بي فابتعدْ عن مَلامتي فلومُك في احشايَ أنفذُ من سهمِ [٧]

وصور في غرض الغزل العذري شدة معاناته ومقدار كلفه بالمحبوب وقلة صبره في انتظار اللقاء به حتى شبه ذلك كله بحب يعقوب لابنه يوسف عليهما السلام قوله :

عليَّ لا تعتبْ إذا لم اصطبرْ فليس للصبر لدى العِشق اثرْ

---

[١]. البستان: ١/ ٢٤٩

[٢]. م.ن: ١/ ٢٥٠ والشهد أو الحلو يقابل في الأصل لفظ شيرين ينظر : مختارات من الشعر الفارسي/ ٢٢٣

[٣]. م.ن: ٢/ ٦٣

[٤]. م.ن: ٢/ ٦٤

[٥]. النقد الحديث والأدب المقارن تأليف د. رامي فواز احمد المحمودي دار الحامد للنشر والتوزيع عمان الأردن طبعة أولى ١٣٦/٢٠٠٨

[٦]. البستان : ١/ ٢٧٩

[٧]. م.ن: ١/ ٢٥٧

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2014

من يوسفٍ يعقوبُ ما بتَّ الأملْ وقد عَمي من حزنه ولم يَمَلْ[1]

ومن الغزل الصوفي حكاية الشمعة مع الفراشة التي عشقت النار التي فيها هلاكها فكانت دلالة على من اتلف نفسه في حب الحبيب وهو لا يرى في ذلك إرهاقا ولا نصبا:

قالت : أنا عاشقةٌ لاغروَ إن ألقيت نفسي في اللهيب المحرقِ

فلستِ مثلي فعلامَ ذا البـــكا وحرقـُكِ النفسَ ولما تعشقي

قالت لها الشمعة :يا بنت الهوى غاب حبيبي الشهدُ عني فارفقي

فمذ نأى الكرى عن مقلتي واشتعلتُ نار الأسى بمفرقي

على بهار الخد من دمعي جرى سيلٌ لسيلٍ صاخب من حُرَقي

...

وقفتُ والنيرانُ ترعى جسدي فان شجاكِ مصرعي فأشفقي

لا تحسبي أني سراجُ مجلسي وفي الحشا نارُ هوى لم تُطَقِ

أنرتُ للناس ولم اعطف على قلبي ولم اعبأ بجسمي المرهَقِ[2]

وقد ترجمها الناقد د .محمد غنيمي نثرا تحت عنوان (الفراشة والشمع)[3] ووجد أن الشاعر سعدي قد أضفى" على هذا الغزل الصوفي الفلسفي طابعا خلقيا تغلب عليه نزعة عملية عرف بها سعدي "[4]. وقد ترد في القصيدة الغزلية أوصاف الحبيبة المتغزل بها :

لها جسد كالوردِ يُصيبك عَرْفُهُ ومعسولُ لفظٍ بالمشاعرِ يلعبُ

يريك دمَ العشاقِ لونُ بنانِها إذا هي بالعُنَابِ للحسنِ تُخضبُ

وحاجبُها قوسُ السحاب ، أو انه لعابدِها المحرابُ إن رامَ ينصِبُ[5]

وكذلك قد تضفي أوصاف الورد والخمر والشهد والسكر لمحة وجدانية على الحبيبة :

بلا خمارٍ أيُّ خمر تُحتسى وأيُّ وردٍ دون شوكٍ يُجتنى

---

[1]. ينظر: م.ن: ١/ ٢٩٠ ـ٢٩٢

[2]. ينظر : مختارات من الشعر الفارسي /٢٢٣

[3]. مختارات من الشعر الفارسي / ١٩

[4]. البستان : ١/ ١٣٦

[5]. م.ن : ١/ ٢٤٩. ٢٥٠

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2014

عبدٌ له يلذُّ دومـــــا قيدُه من فخه يأبى الخـلاصَ صيدُ هـ

يحتملُ اللومَ من الخلق اجلْ بالصبر من سُكرِ الغرام كالجَمَل[1]

وهو لا ينسى أن للحب معاناة تنزع الحبيب عن راحته وتطيح بهنائه فتتركه عاجزا متحيرا :

إن كان ذا حبا أساسهُ الهَوسْ لرغـبة مبنيةٍ على الدنَسْ

فكيف حالُ سالكٍ به عَلِقْ وفي خِضمٍّ بحر معناه غَرِق

عن نفسه بحب من يهوى شُغِلْ وعن جميع ما سواهُ قد ذَهِل[2]

وهو لا يتوانى أن يصرح بمروره بهذه التجربة وانه اكتوى بنار الحب وقد لفحه لظى العشق المستعر :

لا تُعطِ في حربِ الغرام ظهركا فقد هوى سعدي شهيدا قبلكا[3]

فـــباذرُ الحب كثيرا يتعبُ لكنه بعد الحصاد يلعب

بمجلس العشقِ من احتسى الطلا يلقَ غدا من حبه ما أمَّلا[4]

ولا يتردد من أن يلبس قناع فتاة عاشقة قائلا على لسانها :

واسمع هنا ردَّ بنتِ الروض قائلةً خِلِّي هو النورُ لا أخشى به العَطَبَ

أشعلةٌ هذه أم وردةٌ فلقد طارت بعقلي ولُبي في الهوى سُلبا

اني احس بها بردا على كبدي نار الخليل أماطت للهوى الحجبا

الم يكن حبه كالطوق في عنقي يهوي به للهيب الشوقِ منجذبا

سر انجذابي إليه لستُ أدركه فكيف اطلب في بُعدي إذن سببا

فلا يعبني امرؤ في حبه فانا بالطوع راضٍ بقتلي كلما طلبا[5]

وعلى عادة الشعر العربي العباسي الذي عرف فيه تغزل الشعراء بالمذكر وردت لديه أبيات في هذا الصدد كحكاية محمود الغزنوي وسبب اختصاصه ايازا بمحبته وكان ايازا جميلا وحسن الطبع ؛ فعشقه الغزنو ي وصادف أن ذهب في رحلة للهند فطاح بعيره وتحطم صندوق الدرر والجواهر فذهب الجند وشغلوا بالجواهر أما ايازا فاتبع الغزنوي ولم تشغله الجواهر ، فكان مخلصا له وللاحسان ونكران الذات قال :

---

[1]. م.ن: ١/ ٢٥٣

[2]. م.ن: ١/٢٦٥

[3]. م ن ١/ ٢٦٦

[4]. م.ن: ١/ ٢٨٧

[5]. م.ن : ١/ ٢٨٠

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2014

لقد عابَ محمودا أناسٌ لحبه "ايازا" وغالوا بالتعجبِ والنقد

...

وفي سمع محمود ترامى حديثُهم ففكرَ والتفكير يهدي إلى الرشدِ

فقال : لحسن الطبع فيه عشقتُه ولم يكُ عشقي للرشاقةِ والقدِّ [1]

٢. الاتجاه الوعظي /

هذا الاتجاه طبع شعر سعدي بنزعة صوفية وخلقية فأورد كثيرا من القيم الخلقية الايجابية الرفيعة بغية زرعها في نفوس المتلقين ، انطلاقا من أسلوب الترغيب والترهيب فأما الترغيب فانه يزرع في النفوس القيم المعنوية والصفات الخلقية الرفيعة كالتواضع والتعبد وشكر النعمة وحسن السلوك :

- التواضع حين يتذكر الإنسان من أي شيء خلق وفي معنى نظر رجال الله لأنفسهم بحقارة قال :

بالكبر تهوي للحضيض الأسفلِ وان تواضعتَ فحتما تعتلي [2]

من الترب سواك الذي برأ الورى فيا عبدُ كن بين الأنام ترابا

فما أنت من نار خُلقت فلا تكن غضوبا سفيها أن أردتَ صوابا

تواضعْ ، ففي طبع التراب تواضعٌ وفي الكبْرِ نار قد تحورُ شِهابا

من النار إبليسٌ فكان وقودَها وادمُ من تـــربٍ فنال ثوابا [3]

- التعبد والتوكل/ صفة من صفات الأيمان بالله تعالى فهو سبحانه الرزاق :

فمنذ أن كان جنينا في الرحِم فعمـــــره ورزقـــه له قُسِمْ

لا يهملُ المملوكَ يوما سيدُه فهل ترى يهمل عبـدا موجدُه

فكن على الله إذن معتمدا ولا تكن كالعبد يرضى السيدا [4]

ولخص الشروط الواجب اتباعها في أداء فريضة الصلاة :

---

[1]. م.ن :٢/ ٨

[2]. م.ن: ٢ /٣

[3]. م.ن : ٢/ ١٢٣

[4]. ينظر: م.ن: ٢ / ١٥٧..١٥٨

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2014

أحببت أن أصوم في عهد الصغر وان أطيع الله فيما قد أمر
وعابدٌ في الحـــي قد علمني فرض الوضـــوء واتباع السنن
فقال : انوِ قبل بدء العملِ وبعدها بالماء وجهَك اغسلِ
واغسل يدا بعد يدٍ للمرفق والبدء باليمنى شعارُ المتقي
والرأس فامسح بعضه على الأثر والفرضُ أن تمسحَ ظاهر الشَعْر
واغسل إلى الكعبين رجليك معا وذا هو المطلوب ممن قد وعى [1]

- الشكر للنعمة / فالعبد الشكور هو المقر بنعم الله تعالى عليه وان العاقل من نظر إلى سبب الأسباب لا إلى الأسباب :

فالشكر وحده لمن مِنَ العدم قد برأ الإنسان من لحم ودم
لقوة منك تراه رزقك فاشكر له الفضل على ما وفـــقك [٢]

- حسن السلوك / إذ إن المؤمن من تحلى بالسلوك القويم كالشجاعة والسماحة والخلق الرفيع :

فالليث في الهيجاء لا ينهزمُ ولا يـخيفه الحسامُ اللهذم
باللين تجعل العدو صاحبا وان حَـقَرتَ صاحبا تنكَّبا
من لم تؤدبْه العوادي المحرقهْ يظل كالسندان تحت المطرقهْ

كنْ حسنَ الأخلاق محمودَ الشيم مـع الضعيف والقوي تُحترم [٣]

- فضيلة السكوت / فمن شيم العبد المؤمن البعد عن الثرثرة وحفظ اللسان والصمت :

بالمنطق المحكَمِ تبدي قوتكْ فاحذر من الهراء يُنقصْ قيمتك
عن صحبة الثرثار فابتعد تُجل وأحـــسن الكلام ما قلَّ ودلْ
في القلب منك السر قد تحجبا لا تـــــفتح البابَ له فيهرُبا
فالشمعُ من لسانه يحتـــرقُ وكم يـــجرُّ للبلاء المنطق [٤]

---

[1]. ينظر: م.ن: ٢ /١٩٤. ١٩٥
[٢]. م.ن: ٢/ ٣١
[٣]. م.ن: ٢/ ١٣٦. ١٣٧
[٤]. م.ن: ٢ / ١٣٩

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2014

.....

احكم الرأي ثم قل ما تشاءُ أو دعِ القول فالسكوتُ دواءُ [1]

- التوبة / فهذا الشيخ الفاني يتحسر على أيام الشباب وانه ليس أمامه إلا التوبة فيقول سعدي الشيرازي على لسان ذلك الشيخ :

لم يبق لي بعد المشيب من أمل وفي الشباب قد عداني العمل

وا أسفاَ عمري العزيزُ قد ذهبْ وما تبقى قد يُلحُّ في الطـــلب [2]

وأما أسلوب الترهيب فانه ناجع في درء القيم الذميمة ومجانبة التخلق بها وقد وردت أبيات كثيرة تناولت خصال مذمومة كالحسد [3] وشرب الخمر ، والتكبر والجشع [4] والثرثرة [5] والسرقة والاحتيال [6] والغاية من ذكرها هي التحذير من مآل من يتمسك بها ويتخذها سلوكا في حياته.

٣. اتجاه الفخر بالشاعرية /

وردت في البستان أبيات كثيرة تغنى فيها الشاعر بموهبته الشاعرية مذكرا بالمعاني الأخلاقية التي يسعى إليها من وراء نظم الشعر وقد صرح بذكر اسمه كثيرا وهو النهج الذي التزمه المترجم أيضا في التعريب للأبيات :

خذ الحديث العذب من سعدي إذنْ وذو الكلام المرِّ دعـــْه يمتهن

إن خالك الحظ ولم توفـــــق فكن كسعدي أنت عذبَ المنطقِ [7]

وقال مخاطبا المتلقين مفتخرا بشاعريته ومكانته في عالم الشعر وان حروفه وان كانت مكتوبة بحبر اسود فإنها تبقى نيرة كالبدر :

في كل سطر من كتيبي حجبْ مجلوةُ المعنى لعشاق الأدبْ

خلف الحروف السود معنى نيرُ والبدر بالغيم الكثيف يُستر

---

[1]. م.ن: ٢/ ٢٤٠

[2]. ينظر :م.ن: ٢/٣٣.٣٢

[3]. ينظر: م.ن: ٢/ ٣٧

[4]. ينظر :م.ن: ٢ /١٤٠.١٣٩

[5]. ينظر : م.ن: ٢/ ٤٥

[6]. م.ن: ٢ / ٣٢. ٣٣

[7]. م.ن: ٢/ ١٨٣

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2014

فشعر سعدي في الزمان لا يُملْ وكم وراء الستر تُلقى ذاتُ كل

في شعر سعدي خصلتان تظهرُ كالنار ، إحراق وضوء يَبهَرُ [1]

وساق في إطار قصصي حكاية شويعر ناظر سعدي واخذ عليه انه لا يقول شعرا في وصف الحرب ، فدعاه سعدي إلى المناظرة في وصف الحرب ، فكان مصير الغريم إن خسر الرهان فقال:

في ليلة أنرتُ زيت فكرتي ولاح نور من سنا بلاغتي

وكان في مجلســـــــنا شويعرُ منه سوى أحسنت لستُ أبصرُ

فقد اظهر الخبثَ لدى استحسانه وبانَ نــوع الطعنِ من لسانه

يقول : سعدي شاعر البلاغةِ في الزهد والطامات ذو ملاحةِ

لكنَّ وصف الحرب لا يجيدُه ومن ســـــواه نُظمتْ عقودُه

ما الحربُ من شغلي ولا أهوالها ولو أردت لم يضِق مجالُها

تعال نعلن وصـــــفها فننظرُ من الذي في ذا الجـــــدال يُقهَرُ [2]

المحور الثالث / السمات الفنية في القصيدة المعربة

جاء البناء الأسلوبي للنصوص الشعرية المعربة مبنيا على وفق المعاني التي أراد سعدي الشيرازي إيصالها إلى المتلقين وعلى المستويين البلاغي والصوتي وكالاتي :

أولا / المستوى البلاغي : الذي اشتمل على الأساليب الإنشائية كالاستفهام والأمر [3] والنهي [4] والنداء [5].والتمني والتقديم والتأخير والفصل والوصل والقصر [6] فأما الاستفهام فانه لا يراد به الاستفهام الحقيقي وإنما يراد به التحسر وتصوير هول المصاب مثل قوله :

فقالت : وما وزني إلى جنب وزنه ؟ وما هو قدري بين أمواجه الخضر ؟ [7]

---

[1] . م.ن: ٢/ ٧٩. ٨٠

[2] . ينظر: م.ن: ١ / ١٧٠

[3] . ينظر: م.ن: ١/ ٣٣

[4] . ينظر: م.ن: ٢٥/١ .

[5] . ينظر: م.ن: ٢/ ٢٨

[6] م.ن: ٤/٢ .

[7] م.ن: ٢/ ٨ .

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2014

ومن الأساليب البيانية توظيف الشاعر للتشبيه والاستعارة والكناية والرمز والمفارقة ناهيك عن استخدمه حسن التخلص وحسن الابتداء فأما التشبيه فقد ورد في عدة وجوه كالتشبيه المفرد والمركب والمرسل والمفصل والبليغ والضمني والتمثيلي والغاية منه إيجاد علاقات جديدة ، بغية الإفهام والتعليم فمن المفصل قوله :

وخاطب النفس خطابا قاسيا كوعظ من يرتكبُ المعاصيا [١]

إذ كان بإمكان الشاعر الاختصار ولكنه أراد التفصيل في أن الوعظ إنما ي كون لمن يرتكب الموبقات مبينا وجه الشبه بين المشبه الخطاب والمشبه به وهو الوعظ . ومن التشبيه المرسل الذي يمكن فيه حذف أداة التشبيه قوله :

فأنت إن جريتَ في مضمارِهِ حُقرتَ بين الناس كاحتقارِهِ [٢]

ومن التمثيل البليغ الذي يكون أصل المشبه والمشبه به مبتدأً وخبراً تشبيه الغبار في الليل المظلم بومضات السيوف التي تشبه النجوم الهاوية :

كأنما الغبار ليل مظلمُ به السيوف إذ تهاوى أنجم [٣]

ومن التشبيه الضمني هذه الصورة التي تبين أن الذي يرطب لسانه بذكر الله تعالى فكأنه بين جلسائه مثل النور الذي يضيء في العتمة:

ومن يكن بالذكر حي النفسِ يضيء كنور الشمع وسط المجلسِ [٤]

ووظف الشاعر الاستعارات بأنواعها والغاية منها توكيد المعنى والمبالغة فيه والإيجاز وتحسين المعنى عن طريق التوليد والتجديد . وهي إما تصريحية حذف المشبه منها مثل :

فلا تُرق ماء المحيا بالرِّيا من آسن لا ترج غرسا ناميا [٥]

فالمرء الذي لا ينفع معه عمل كالماء الاسن الذي لا يرجى منه نبات، وأما الاستعارة المكنية فمثل تشبيه نور الشمس بالماء الذي يذهب النعاس من العين :

نام إلى أن غسلت شمسُ الضحى بنورها عن أعين الناس الكرى [٦]

---

[١] م.ن: ٢/ ٩ .
[٢] م.ن: ٢/ ٨٦ .
[٣] م.ن: ٢/ ٥٢
[٤] م.ن: ٢/ ١٠٥

[٥] م.ن: ٢/ ٥٠ .
[٦] م.ن: ٢/ ٨٩

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2014

ومن الاستعارات التمثيلية التي تفيد تشبيه صورتين منتزعتين من أمرين أو أمور أخرى قوله :

في الدرع يمضي السهم إن حم الأجل ودونه لا يخرق الثوبَ الاسل[1]

إذ بين في الصورة الأولى انه على الرغم من أن الدرع يدرأ السهام فانه إذا ما وقع المقدور فلابد أن يمضي فيه السهم وعزز هذه الم فارقة بمفارقة أخرى هي أن المرء قد لا يكون محتميا بدرع ولكنه ثوبه قد يصد الرماح فلا تخترقه في دلالة على أن الأقدار مكتوبة على البشر ولا مجال لمحوها او تغييرها ..

ومن الكنايات التي تلمِّح إلى المعنى إيحاء لا تصريحا بقصد نسبة معنى لازم قوله : فارغ القلب كناية عن التجرد عن الدنيا وملذاتها ، ويده مغلولة كناية عن الإمساك عن الكرم والجود، وشمس عمره كناية عن جذوة الحياة في الإنسان :

فكن مثل سعدي فارغ القلب تمتلي بمعرفة ترضي المكارمَ، والرَّبا[2]

عدتْ على قوَّتة يد الفلَكْ ويدُه مغلولة انىَّ سلك [3]

ذو شوكة بين ملوك عصرهِ دنتْ من الأفول شمسُ عمرِهِ [4]

أما استدعاء الشاعر سعدي للتناص القرآني والشعري واستغلال إمكانات السرد والحوار والمفارقة والأسطرة والميثولوجيا ، فان المعرب سعى إلى توظيف ذلك كله بنائيا ، ومن التناص الجزئي قوله :

لا تكن يا بني فظا غليظا محنقا ترغب الأداة مغيظا [5]

وهو تناص محوّر عن الآية الكريمة (ولو كنت فظا غليظ القلب لانفضوا من حولك)[6] وكذلك قوله:

فالحرب بين اثنين نارٌ تلتهبْ وإنما النمَّام حمَّال الحطبْ [7]

مع الآية الكريمة (وامرأته حمالة الحطب)[8] ووظف الشاعر لفظة وردت في الآية الكريمة (دنا فتدلى فكان قاب قوسين أو أدنى)[1] بشكل جزئي فقال :

---

[1] م.ن: ٢/٥٣ .

[2] م.ن: ٢/٨٤ .

[3] م.ن: ٢/ ١٢٧ .

[4] م.ن: ٢/ ١٢٧ .

[5] م.ن: ١/ ٣٤

[6] سورة ال عمران / الآية ١٥٩ .

[7] م.ن: ٢/ ١٦٤

[8] سورة المسد / الآية ٤

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2014

فأرى الموت قاب قوسين مني فارورِ خير الحديث ما عشتَ عني [٢]

واخذ الشاعر قوله تعالى (فسخرنا له الريح تجري بأمره رخاء حيث أصاب)[٣] بشكل محور قائلا :

الم يجر فوق الريح في كل شارق بقدرة باريه سرير سليمانِ [٤]

ومن التناصات الكلية والجزئية ما أخذه الشاعر من الآيات الكريمات (كل امرئ رهينة بما كسب)[٥] و(سيعلم الذين ظلموا أي منقلب ينقلبون)[٦] و (طوبى لهم وحسن مآب)[٧] و(يوم نقول لجهنم هل امتلأت وتقول هل من مزيد)[٨] و (أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت)[٩] في بناء هذه الأبيات على التوالي :

كل امرئ رهن غدا بما كسب قل للظلوم بالسوء المنقلب [١٠]

لم يجن من (طوبى) غدا أشهى الثمر من لم يكن يغرس خيرا للبشر [١١]

(هل من مزيد) في غدٍ جهنمُ تقول والمعدةُ منها اظـــلمُ [١٢]

كم حارت العقول في خلق الإبلْ حيرتها بالحسن في (جينو جيكل) [١٣]

وتقوم طريقة المعرب الأستاذ محمد الفراتي على توظيف تناصات الشاعر القرآنية عبر التعالق مع الآية أما باللفظة أو اللفظتين أو بالألفاظ كلها أو أية بكاملها مثل (اقتربت الساعة وانشق القمر)[١٤] ، فقال :

إذا سل سيف العزم والحق ظهر اقتربت الساعة وانشق القمر [١٥]

---

[١] سورة النجم / الآية ٨. ٩ .
[٢] م.ن: ١/٣٦ .
[٣] سورة ص/ الآية ٣١.
[٤] م.ن: ١/ ١١٩
[٥] سورة الطور / الآية ٢١.
[٦] سورة الشعراء / الآية ٢٢٧ .
[٧] سورة الرعد / الآية ٢٩.
[٨] سورة ق / الآية ٣٠ .
[٩] سورة الغاشية / الآية ١٧.
[١٠] م.ن: ١/ ١٣١ .
[١١] م.ن: ٢/٥١ .
[١٢] م.ن: ٢/١١١ .
[١٣] م.ن: ٢/ ١٨٣ .
[١٤] سورة القمر/ الآية ١.
[١٥] البستان ١ / ١٢.

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2014

أو بالتعالق مع قصة قرآنية كقصة يوسف عليه السلام في قوله تعالى (وأوحينا إليه لتنبئنهم بأمرهم هذا وهم لا يشعرون)[1] :

ما قد جرى ليوسف في محنته إذ كان طفلا كله من إخوته

وحين أمسى قادرا عنهم عفا لحسن خلق منه يدعو للصفا

فلم يزجهم بسجن مطبق بل ردهم رد عزيز مشفق

ونحن يا رب عبيد رحمتك فلا تـــذلنا بحق عزتك [2]

ووظف الشاعر القصة في الآية الكريمة (قال آتوني زبر الحديد حتى إذا ساوى بين الصدفين قال انفخوا)[3] في تناص جزئي فقال :

بالقطر والحديد قد نجى البشر من شر يأجوج (سكندر) الأغر

وأنت بالعسجد جُـــــدت بعده إن كان بالحديد أعلى سدَّه [4]

ويكون التناص مع الحديث النبوي الشريف أيضا تاما غير محور أو جزئيا محورا فمن الأول قول الشاعر :

فان ملكت الأمر والنهي معا فلا يليق أن تكون امعا

وان عداك اليد واللسانُ فاغضب بقلب ملؤه الإيمان [5]

وقد جمع الحديثين الشريفين " لا يكن أحدكم إمعة يقول أنا مع الناس " و" من رأى منكم منكرا فليغيره بيده " ومن التناص الجزئي مع الحديث الشريف (ليس الشديد بالصرعة إنما الشديد الذي يملك نفسه عند الغضب):

فما أنت من نار خلقت فلا تكن غضوبا سفيها إن أردت صوابا

من النار إبليسٌ فكان وقودَها وادم من تُرب فنال ثوابا [6]

أما التناصات الشعرية مع شعراء جاهليين وإسلاميين وعباسيين فكثيرة منها قول سعدي :

---

[1] سورة يوسف / ١٥ .

[2] البستان : ٢/ ٢٨٩ و ٢٩٠ .

[3] سورة الكهف / ٩٦ .

[4] البستان : ١/ ٢٣ .

[5] م.ن: ٢/ ٢٦

[6] م.ن: ٢ / ٣

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2014

فالسيلُ ينحط سريعا من عَلِ بـقوة وهيـــبة للأسفلِ [1]

وهذا تناص جزئي مع قول امرئ القيس :

مكر ، مفر مقبل ، مدبر ، معا كجلمود صخر حطه السيل من علِ[2]

وبالتناص مع قول الإمام الشافعي :

وعين الرضا عن كل عيب كليلة ولكن عين السخط تبدي المساويا

قال الشاعر :

اسمعْ من العدو نقدا لاهبا عينُ الصديق لا ترى المعايبا [3]

وأما قوله :

قال الفتى للضيف كاشفني إذنْ فنحن روحانِ حللنا في بَدَنْ [4]

فانه أخذه من بيت الحلاج :

أنا من أهوى ومن اهوي أنا نحن روحان حللنا بدنا

فإذا أبصرتني أبصرته وإذا أبصرته أبصرتنا

وأورد تناصا جزئيا مع قول المتنبي :

تريدين لقيان المعالي رخيصة ولا بد دون الشهد من ابر النحل

فقال سعدي :

فالورد محفوف بشوك فاصبرِ ودون جني الشهد وخزُ الإبر [5]

ومن التناص مع الأمثال قوله :

عن صحبة الثرثار فابتعد تُجل وأحسن الكلام ما قل ودل [6]

قد قيل "من مأمنه يؤتى الحذر " هيا عن التقصير بادرْ واعتذر [7]

---

[1] م.ن : ٢/ ٥٧ .

[2] ينظر: معلقة امرئ القيس .

[3] البستان : ١/ ١٣٥ .

[4] م.ن : ١/ ٢٢٢

[5] م.ن: ١/ ٨٠ .

[6] م.ن: ١/ ٨٠ .

[7] م.ن: ١/ ٨٠

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2014

وباستخدام الأسلوب القصصي وتوظيف الحوار يقوم التناص التاريخي على التعالق مع الوقائع والأخبار كخبر ملك مصر والمختار المؤذي والحجاج الذي نقل عنه انه قد ناصره احد الأحبار ، فغضب عليه الحجاج وأمر بقتله فدار بينهما هذا الحوار الشعري :

قال له الحجاجُ مم تضحكُ ومِمَّ تبكي وقريبا تهلكُ

فقال لم ابكِ لموت يُفزعُ لكن ورائي بائساتٌ أربع [1]

وهناك تناصات تاريخية عن سابور بعد أن عزله كسرى فأصابه الفقر والبؤس وكذلك التناص مع خبر ملك الروم الذي شكا تقدم السن [2]، وكذلك تعالقاته مع خبر عن أمير المؤمنين علي بن أبي طالب يحكي عن سيرته في التواضع :

أتى عليا رجلٌ بمشكلِ لعله على يديه ينجلي

فجاوب الإمام (باب العلم) بقدر ما ألهمه من فهمِ

وكان في المجلس ذو رأي فطن فقال : ما أصبت يا أبا الحسنْ

فما طغى حيدرةٌ ولا عَلا وقال : إن تعلم فحلَّ المشكلا

فقال *: لما سمع الجوابا نعم لقد أخطأت إذ أصابا

قد يخطئ المرءُ وقد يصيب والله وحده هو المجيب [3]

وكذلك تناصه مع خبر عن عمر بن الخطاب :

داس على رجل امرئ يوما عمرْ من غير قصد إذ به ضاق الممر

فما درى المسكينُ مـــن آلمهُ واشـــتد في تأنيبه ، ولامَـــهُ

قال : ا أعمى أنت ؟ وهو مضطربْ فجاوبَ المسكين اعدلُ العرب

ما أنا أعمى ، لا عداك النجحُ اخطاتُ يا أخي ومنك الصفحُ

ما أحسن الرفـــق من الحكام بكل ذي ضعـــف من الأنام

تواضعُ الهداة من مثل عـــــمر كالغصن يُحنى إذ يغص بالثمرْ [1]

---

[1] م.ن: ١/ ٨٠.

[2] م.ن: ١/ ٨٠

[3] م.ن: ٢/ ٧٢. ٧٣ * والكلام للإمام

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2014

وروى خبرا تاريخيا عن ذي النون المصري وتواضعه :

واخبروا ذا النون عما قـــــد ألمْ بالناس من جوع ويأس وألمْ

قالوا : ادع من اجل الجياع لا البلد حيث دعاءُ الصالحين لا يُردْ [٢]

وقد وظف الشاعر الشخصيات التاريخية مثل حاتم الطائي الذي عرف بكرمه وجوده :

لا غرو إن بالجود حاتمُ اشتهرْ ما دام خُبرُه يطابق الخبرْ [٣]

وعن معروف الكرخي ساق أخبارا وروايات عن حبه للمعروف موظفا أسلوب المفارقة الفنية وم ن ذلك قوله :

في الكرخ كم قبر هنالك اندثرْ وقبرُ معروف ينير كالقمر [٤].

والمغزى من وراء تناصاته التاريخية التذكير بما مضى لأجل اخذ العبرة والعظة ومن ذلك خبر عن عمر بن عبد العزيز الذي كان له خاتم ذو جوهرة حسنة مشعة مشرقة ومر عام فيه قحط وجفاف فلم يهنأ بحاله لذا قرر بيع جوهرة الخاتم ووزع ريعه على البائسين وقد لامه بعض الناس على بيع الجوهرة فقال :

فقال : ما أقبح إن أُزينا والشَّعبُ بالبؤس يُعانى المِحنا

اجل يليقُ أن يكون خاتمي من غير فصٍ أن أجد كحاتمِ [٥]

وتتعاقب التناصات التاريخية عند الشاعر سعد ي مع شخصيات كثيرة مثل حاكم اليمن ولقمان الحكيم وبهلول والجنيد البغدادي وسيرته في التواضع والوزير افريدون[٦] والسلطان طغرل ومليك دامغان[٧] الخ .

ثانيا / المستوى الصوتي : وظف المعرب مختلف التزيينات اللفظية البديعية مثل الجناسات والطباقات والتكرارات في بناء الأشعار وكالاتي :

---

[١] م.ن: ٢/ ٧٤.٧٥

[٢] م.ن: ٢/٧٦

[٣] م.ن: ١/ ٢٢٤ .

[٤] م.ن: ٢/ ٤٣

[٥] م.ن: ١/ ٧٧

[٦] فبعد أن طهر افريدون الارض على اثر القضاء على الطاغية الضحاك قسم الأرض بين أبنائه الثلاثة وقد اختص ابرج ولده الاصغر بايران " مختارات من السعر الفارسي / ٢٤٥. .

[٧] ينظر : البستان ١/ ٦٤. ٢٧٥ .

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2014

١. **الجناس**: هو الاشتراك اللفظي الذي فيه تتجانس الحروف في كلمتين أو أكثر في البيت الواحد فمن الجناس الناقص نذكر على سبيل التمثيل لا الحصر التقارب الصوتي الذي جاء بين حروف كلمتي المواضع والتواضع والفردوس والفردوسي فقال :

فليست العزةُ بالمـــــــــواضعِ وإنـــما العزةُ بالتواضع [١]

أحسن بيتٍ قاله الفردوسي ربِّ اسقه الكوثر في الفردوسِ [٢]

ومن الجناس التام الذي تتماثل فيه اللفظتان صوتيا وتختلفان معنويا هذا البيت الذي وردت فيه لفظة ذهب بمعنيين الأول هو الاسم (المعدن الثمين) والثاني هو الفعل الماضي الذي يعني(المغادرة)::

زكِّ وهب ما دام في اليد الذهبْ فالأمر لم يبقَ بأيدي من ذهب [٣]

٢) **الطباق** : وهو تضاد في اللفظتين أو الجمع بين الضدين مثل هذا التناظر بين الضعيف والقوي والإضاءة والقتامة :

كن حسن الأخلاق محمودَ الشيم مــع الضعيف والقوي تحترم [٤]

وان يضيء نجمُك العوالما ونجمُ أعداك يعودُ قاتــما [٥]

٣) **المقابلة** : وذلك بان يؤتى بمعنيين متوافقين ثم بما يقابلهما على الترتيب كأن يوظف الشاعر معنى ان من عصى سيده الأول وأطاع سيدا جديدا فانه لن يرتجى منه إطاعة لسيده الجديد:

ومن عصى أميرَه ولازمَك لا ترجُ يوما أن يكون خادمَك [٦]

---

[١] م.ن: ٢ / ١٨ .

[٢] م.ن: ١/ ٢٠٧ .

[٣] م.ن: ١/ ١٦٩

[٤] م.ن: ٢/ ٣١ .

[٥] م.ن:١/ ٢٤ .

[٦] م.ن: ١/ ١٦٥

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2014

وقد تأتي المقابلة بقصد السخرية والتهكم والتحقير كقول الشاعر مقابلا بين حال من كان عرقه اسود فلا يزيل لونه الغسل وبين الصفصاف كشجرة لا يرجى منها ثمر في إشارة إلى استحالة تغيير طبع أو طباع معينة في الإنسان استعملنا لمحوها مختلف الأساليب :

بالغسل لا الزنجي يمسي اشقرا ولا من الصفصاف تجني الثمرا [1]

الخاتمة

شكل الإسلام العظيم منظومة عقائدية ثقافية تجلت فيها أشكال الانتماء وتباينت فيها المقاربات الحضارية فتحقق الاندماج المعرفي داخل الهوية الأدبية لتمتد في تكونها إلى الشعوب الإسلامية الناطقة بالعربية وغير العربية .

وقد أسهمت الترجمات في التعريف بآداب الشعوب الإسلامية غير الناطقة باللغة العربية فتعالقت الآداب معا في تواصل فني وموضوعي. وصار الأدب وسيلة من و سائل التأثير الحضاري والإصلاح الأخلاقي في التربية والتعليم ، وظل الشعر ميدانا رحبا في نشدان العدل وزع القيم المثالية في المجتمع .

وقد ذاع صيت الشاعر الفارسي سعدي الشيرازي بعد أن انشأ منظومته البستان ليودع فيها جل خبراته وحكمته عن الحياة والسلوك والإنسان ، وقد نقل الأستاذ محمد الفراتي هذا الإرث الإنساني إلى اللغة العربية شعرا لأول مرة عن الأصل الفارسي .. وقد امتاز تعريبه لأبيات سعدي بميزات نجملها على النحو الآتي :

١. اغلب القصائد تقوم على وحدة البيت على طريقة المزدوج أو المصرع وهناك كم قليل من الأشعار جاءت على بنية عضوية موحدة القافية .

٢. توزعت موضوعات النصوص الشعرية بين التصوف والمديح والشعر القصصي الطويل مما يدخل في عدل الملوك ، في الإحسان ، في العشق ، في التواضع ، في الرضاء بما حكم القضاء ، في القناعة ، في التربية ، في السكر ، في التوبة ، في المناجاة .

٣. امتازت القصيدة المعربة أسلوبيا بالكثير من التراكيب والصيغ البلاغية واللفظية وقد تراوحت اتجاهات الشعر بين المغزى الأخلاقي والتوجه الصوفي والنفس الاجتماعي الواقعي وعادة ما تختم النصوص ببيت يمدح فيه الشاعر نفسه أو يحث القارئ على اتباع نصائحه .

---

[1] م.ن: ٢/٩٥

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2014

٤. وضعت الأسماء الفارسية التي وردت بين أقواس كبيرة مثل انوشروان وزالاورستما وقزل ارسلان ورودبار وكرمان واسفنديار وصدر خجند .

٥. تتعاقب التناصات القرانية والشعرية والنثرية والتاريخية في أشعاره لتوكيد غزارة المرجعيات المعرفية وتوافرها عند الاثنين الشاعر والمعرب معا .

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2014

المقامات الصّوفيّة في شعر سيدي لخضر بن خلوف

الدّكتور: حاكمي لخضر أستاذ محاضر قسم ب

جامعة الدكتور مولاي الطّاهر بسعيدة

كلية الأدب و اللّغات و الفنون

قسم اللُّغة العربيَّة وآدابها

ملخّص البحث:

نروم في بحثنا هذا استنباط مظاهر **المقامات الصّوفيّة في شعر سيدي لخضر بن خلوف** ، منطلقين من فكرة استلهام المقام كدرجة روحية معلنة في شعر هذا الولي . و التي رأيناها بعد تحليلنا تشكّل ظاهرة أسلوبية تفرّد بمقولاتها بنفسه، و تشكّلت رسوماتها عبر جموع قصائده. فكان منها **مقام الحبّ و العِشق** ، و **مقام التّوبة ثمّ مقام الزّهد** ، و ألحقنا بتلك المقامات تشكيلات شعريّة تنبئ القارئ عن بعض الكرامات التي وقعت لهذا الولي.

و قد توصّلنا من خلال دراستنا أنّ شعر سيدي لخضر بن خلوف قد خُصَّ بميزات نخالها رائدة في عصره، و هي **مظاهر الصّلاة على النّبي و التّنويع في تراكيبها و تواترها عبر جموع قصائده** ، ممّا جعل قصائده في مدحِ سيّد المرسلين من الأناشيد التي أضحت تلقّن في الزّوايا الجزائريّة، و التي تلقى الإعجاب من المريدي ن و مشايخ الطّرق الصّوفيّة.

الكلمات المفتاحيّة: المقام، الحبّ، العِشق ، التّوبة، الزّهد، الكرامة.

تمهيد:

لا شكّ أنَّ شعر سيدِي لخضر • بن خلوف يجمع فِي ثناياه نبرات ثوريّة وأخرى عقديّة، تنسجم الأخِيرة منها بطرق التصوُّف الإسلامِي؛ الرّاسِمة عبر تاريخها و لغتها الشّعريّة **معالم روحيّة**، تسعى عن طرِيقِها إلى تكوِين الإنسان

• – سيدي لخضر بن خلوف واسمه الحقيقي أبو محمد لكحل بن عبد الله بن خلوف المغراوي، ينحدر من قبيلة الزعافرية ذات الأصول الشريفة، وهو من أشهر وأكبر الأولياء الصالحين في الجزائر، ولد في حدود سنة ٨٩٩ هجرية (١٤٧٩ ميلادية) وتوفي في سنة ١٠٢٤ هجرية الموافق لـ(١٥٨٥ ميلادية)، عاش ١٢٥ سنة وستة أشهر في القرن التاسع الهجري وهو ما أكده في إحدى قصائده، حيث كان شاهدا على واقعة مزغران .

قضى بن خلوف، الجزء الأكبر من حياته في بلدة مزغران، ، تزوج امرأة تدعي "غنو" ابنة الولي الصالح سيدي عفيف شقيق سيدي يعقوب الشريف المدفون بغرب مدينة سيدي علي، ورزق منها ببنت اسمها حفصة، وأربعة ذكور، أحمد، محمد، أبو القاسم، الحبيب، وهي كلها أسماء النبي عليه الصلاة والسلام، وسمي هذا الولي الصالح، "لخضر" بدلا من اسمه "لكحل" تفاؤلاً بالأخضر الذي يعتبر لون السلام .

و قد جادت قريحة بن خلوف بتراث أدبي في الشعر الملحون منذ القرن السّادس عشر ، لا زال يؤدّى في مجالس الذّكر و الزّوايا و مجالس الشّعر، و قد أشارت الرّوايات المتواترة أنه كتب نحو سبعمائة قصيدة كاملة خبأها في أماكن مجهولة، بيد أنّ الكثير منها اندثر، و قد ألّف الحاج بوفرمة – وهو واحد من سلالة سيدي لخضر بن خلوف– ديوانا تحت عنوان "الوجيز المعروف في حياة سيدي لخضر بن خلوف "، حيث أنه وبالنظر لتعلقه بشعر سيدي لخضر حاول في تجربته الثانية

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2014

تكوِيناً روحِيًّا، انطلاقا من قوله (ص):« إنّ فِي الجسد مضغة إذا صلحت صلح الجسد كلّه، و إذا فسدت فسد الجسد كلّه، ألا و هي القلب»[1]؛ و لا ريب أنّ شعر سيدِي لخضر بن خلوف هو شعرٌ صوفيّ تظهر دلالته الصّوفيّة حِين حدِيثه عن مظاهر روحيّة؛ تبدو فِي عصرِنا هذا أحوج ما يحتاجه المرءُ فِي وقتٍ طفق فيه التفكير المادِّي يأخُذُ أبعادًا فِي غاية الخُطورة، و التي قد تقلِّلُ من إنسانيّة الإنسان بكلِّ ما تحمله الكلمة من معنى.

إنّنا حينما نرتاد شعر سيدي لخضر فِي لحظة من اللّحظات، تستوقفنا **مظاهر الزُّهد** فِي الدُّنيا، و الدَّعوة إلى الآ خرة، و هذا هو المقصد الأسمى الذي جاءت به الشريعة الإسلامية السّمحة؛ بل إنّنا حِينما نعتلِي الكلِمة الشّعريّة لسيدِي لخضر بن خلوف، نجد أنّ عُمُرَ هذا الشِّعر طوِيل طولَ المرحلة البشريّة، باعتباره ينطلق من الماضي ليخترق الحاضر برؤية مستقبليّة تنبئُ عن **شطحات الصّوفيّة**؛ بل قل: إنَّ شِعرَ سِيدِي لخضر تتجلّى فيه **المقامات الصّوفيّة**، من خلال كلماته التي تدعُ القارئَ يندمج في **حضرة** الوصف و المديح و العبرة و الاعتبار.

حِينما نقرأ أمهّات المصادِر التي تخصُّ التصوُّفَ الإسلامِي [2]، ننتقِي عبر التّعابير الشِّعريّ ة لسيدي لخضر – رحمه الله تعالى– **مقامات صوفيّة**، تبدو كمن ينزاحُ من رتبة إلى أخرى، حسب **نبوغه الرّوحِي**؛ و نستشفُّ تلكم **المقامات** من خلال توظِيف العارف بالله بعض الأغراض التي ألِفناها فِي **الشِّعر العادِي**، و التي تُظهِرُ بقوّة **البنية الرُّوحيّة** و **اللّغة العليا**[3] التي نعتبِرُها الوجه الحقِيقِي لرحلة هذا التّألِيف.

في تأليف هذا الديوان الذي سبقه بديوان أول سماه ديوان سيدي لخضر بن خلوف..حياته وقصائده يحتوي على ٤٩ قصيدة ، كما يتحدث فيه عن حياة الشاعر كاملة، مضيفا بأن لديه حوالي ١١٠ من قصائد سيدي لخضر .

١– أخرجه البُخارِي فِي كتاب الإيمان/ باب فضل من استبرأ لِدِينه . الحدِيث ٥٠، و فِي كتاب البُيُوع ٣٤، باب الحلال بيِّن و الحرام بيِّن، الحدِيث ١٩١٠، و مسلم فِي كتاب المساقاة/ باب أخذ الحلال و ترك الشُّبُهات، حديث٢٩٩٧.

٢– و من أهمّ هذه المؤلّفات:

– ابن عربي:

– الفتوحات المكيّة(أربعة عشراً سفرا)، تح: د/ عثمان يحي، تصدِير و مراجعة د. إبراهِيم مدكور، المجلِس الأعلى للثّقافة بالتّعاون مع معهد الدِّراسات العليا بالسّربون، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، ١٩٨٥م

– القُشيري أبو القاسم:الرِّسالة القشيريّة في علم الصوُّف، تح:معروف مصطفى رزيق، المكتبة العصريّة للطِّباعة و النّشر، بيروت– لبنان، ط ٢٠٠٣م

– عبد الرزّاق القاشاني:

– لطائِف الأَعلاَم فِي إِشَارات أهل الإلهَام تح : أ.د/ أحمد عبد الرَّحيم السَّايح و المستشار توفيق علي وهبة و أ .د/ عامر النجّار، مكتبة الثّقافة الدِّينيّة، ط ١– ٢٠٠٥م

أبو حيّان التّوحيدي:الإشارات الإلهيّة،تح: عبد الرّحمن بدوي، وكالة المطبوعات– الكويت. و دار القلم، بيروت– لبنان.ط١. ١٩٨١م

٣– نعني بالشِّعر العادِي، الشِّعر الذي ألفناه منذ العصر الجاهِلِي إلى يومنا الحالِي، و الذي يُعبِّرُ فيه صاحبه عن رؤية كونيّة (دنيويّة) بالخُصُوص، و هو بالتّالِي غير الشِّعر الصُّوفِي، لأنّ صاحِبَهُ يُوظِّف عناصِر التّعبير الشِّعرِي العادِي، مُعبِّراً به عن رغبة فردوسيّة، و بالتّالِي نج د هذا اللّون من الشّعر يعتلِي خوارِق الوضع

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2014

والمقامُ – عند الصُّوفية « **استيفاءُ حُقُوقِ المراسم على التَّمام، ولهذا صار من شُروطهم أنَّهُ لا يصِحُّ للسَّالك الارتقاء من مقام إلى مقام فوقه، ما لم يشوف أحكام ذلك المقام، فإنَّ من لا قناعة له لا يَصِ حُّ منه أن يكون متوكِّلاً، ومن لا توكُّلَ له لا يَصِحّ له مقام التَّسليم وهكذا** (...) **وسُمِّيت هذه وما سِواها بالمقامات لإقامة النَّفسِ في كُلِّ واحدٍ منها لتحقيق ما هو تحت المُتَناوب ظهورها على النَّفس المسمّاة أحوالاً لتحوُّلِها**»[1].

أمّا **الأحوال فهي** « **اسمٌ لعشرة منازل ينزلُ فيها السّائرون إلى الله عزّ وجلّ، وهي : المحبّة، والغيرة، والشّوق، والقلق، والعطش، والوجد، والدهش، والهيمان، والبرق، والذَّوق**»[2].

وفي هذا القِسْم ينْمَحِقُ التَعمُّل والكَسْب، ويترَقَّى القلْبُ إلَى مَقَامِ السِرِّ، ويَكُونُ صَاحِبُ الحَال مَصْحُوباً، مَحْمُولاً فِي السَّيْرِ كراكِبِ البحْرِ يُسَارُ بِهِ، ولاَ يَدْرِي، قال تعالى :﴿**سُبْحَانَ الذِي أسْرَى بِعَبْدِهِ** ﴾ [الإسراء:الآية١]. و من هاهنا نجد أنّ الأحوال جزء من المقامات، لأنّ الأولى سيرٌ و الثّانية وصول..

المقامات الصّوفيّة في شعر سيدي لخضر بن خلوف:

من خلال تحليلنا لقصائد سيدي لخضر بن خلوف ألفيناها تستقطبُ مقاماتٍ، ذلك أنّ الشّاعرَ صوفيّ و تعابيره الشّعريّة تكشف– لمن تمعّن فيها– مظاهر مدارج السّالكين إلى حبّ ربّ العالمين، و تكشف أيضا عن روحانيّة الشّاعر من خلال شعره، ممّا يسلمنا إلى تبنّي تلكم المقامات باعتبارها السّبل التي ينتهجها المحبّ في لحظات الترقّي :

أوّلا:مقام الحبّ و العِشق مرهونٌ بغرض المدح:

– نعتقِدُ أَنَّ مدح سيدِي لخضر للرّسُول (ص) لم يكن المدح الذِي أَلْفَنَاهُ ضمن الأغراض الأدبيّة (الشّعريّة)؛ إنّما كانَ مدحاً يُعَبِّرُ عن **مقام** من مقامات الصُّوفيّة، لأنّهُ ليس مقصُوداً بِهِ مدْحَ التكسُّب، أو مدحاً لخوف العِقاب، أو هيبة من

اللُّغوِي من ناحية التّصوِيرِ؛ و من ثمَّ فلغته– في تقديرِنا– أقرب من أن نُنعّتَها باللُّغَةِ العُليا، لأنّ هذه الأخِيرة تعمل على " إلغاء محدُودِيّة الدَّلالة في لغة الشِّعر، و التحوُّل إلى الرّمزيّة المطلقة، و إلى مبدإِ التَّجاوز و الاتِّساع المطلق، و خرق مثاليّة الوضع و العُرف، أو الخُرُوج المتواصِل على قوانِين البِناء المنطِقِي المحدود، و مد عمليّة الاسناد و إطلاق سراح المعنى إلى حدِّ التحرُّر من فكرة عقلانيّتِهِ، و الانتِقال به من حدود الوظِيفة الذِّهنيّة أو التّم ثيليّة المتعارفة، إلى الوظِيفة العاطِفيّة الانفِعاليّة أو المزاجيّة غير المحدودة".

(يُنظر: د/ أحمد محمّد معتوق: اللّغة العُليا، دراسات نقديّة في لغة الشِّعر، المركز الثّقافِي العربِي، الدّار البيضا– المغرب، ط١، ٢٠٠٦م، ص ١١.

١– عبد الرزّاق القاشاني : لطائِف الأعلاَم، مج٢/ ص ٦٦٠. ويُنْظَر أيْضًا: القُشيري أبو القاسم : الرِّسالة القشيريّة في علم التصوُّف، تح : الإمام الدّكتور عبد الحليم محمود والدُّكتور محمود بن شريف، دار المعارف– القاهرة (مصر)، ط/١٩٩٥م، ج١/ ص ١٥٣.

٢– عبد الرزّاق القاشاني: لطائِف الإعلاَم ، مج١/ ص ١٥٨.

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2014

حاكمٍ، إنَّما المقصُودُ به صبابة الحُبِّ الرُّوحي الذي لا علّة فيه، و هو حُبُّ الله و حُبُّ رسُولِهِ (ص) و آل بيته الطّاهِرِين؛ اقتِداءً بِما جاءَ فِي الآية الكريمة[1].

إنَّ **مقامَ العشق** عند سِيدِي لخضر بن خلوف هو مقامٌ نراهُ يأخذُ أعلى نسبةٍ له فِي أشعار هذا المتَرَوْحِن[2]؛ لأنَّنا نعتقِدُ أَنَّ بين سيدِي لخضر، و بين الرَّسُول (ص) كما بين المرءِ و ظلّه الدّالّ عليه، لأنّ هناك صلةً روحيّةً مستمدَّة من نظرة الأُبُوَّة، و نسل سيدِي رسول الله (ص)[3]، و إذن، فمدحيّة الرّسول (ص) تبدو مدحيّةُ تضامٍّ كُلِّي، تنبُعُ من شجرةٍ مباركة، و لذلك تبدو العلاقة روحيّة فِي هذا المدِيح بالدّرجة الأولى، و تظهرُ تواتريّة هذا المدح- فيما نحسب- فِي حُبِّ **التوحُّد بالذَّات المحمّديّة**، و تقلِيدِها، و أكثر من ذلك **الهُيام** بِها، فشعرنا – و نحن نقرأ قصائِدَهُ الواحدة تلو الأخرى- أَنَّهُ يُخَلِّلُ هذا المدحَ **بِمعراجيّة الوصُول**، فنراهُ يمدحُ سيِّدَنا محمّد (ص)، و يمكُثُ عند أماكِن وصوله:(**البُراق، سبع سماوات، العرش، الجنّة، الإسراء و المعراج...**)، فمثلاً يقول فِي قصيدة (العالم بالغْيُوبْ سيدي:

نَحْمَدْ ربّ السْمَا و الارْضِ رَاوِي عنْ لَقْطَابْ جُمْلَة

اللَّوْحْ و العَرْشْ بْشَوْفْ لَحْظِي و الحَرْفْ أَلِّي بْغَيْتْ يَتْلَى

السَّابَعْ دَرْتْ فِيهْ غَرْضِي نَنْظُرْ فَوْقْ البْسَاطْ الاَعْلَى

خلِّي الحَاسَدْ يْزِيدْ حَسْدِي يَا وَيْحُو مَنْ كَانْ يَغْتَبْ

و يقول فِي قصيدة (اختارك الواحد الأحد):

النّاس صدقُوا بخبارك * جهلُوا حقيقة المعرِفة**

لو كان يعرفوا مقدارك * يَا كامل البهَى و الصِّفة**

١- لقوله تعالى:﴿رحمة الله و بركاته عليكم أه ل البيت، إنّهُ حَمِيدٌ مَجِيد[سورة هود، الآية ٧٣] ﴾، و قوله جلّ و علا: ﴿إنّما يُرِيدُ الله لِيُذْهِبَ عنكُم الرِّجْسَ أهلَ البيتِ و يُطهّركم تطهِيراً [سورة الأحزاب، الآية: ٣٣]﴾

٢- و قد قال: مدحِي مفروز كالحليب بيض صافِي صافِي من عزّاة القطوف

نمدح سيد العباد طه المقطافِي ما دامت عيني تشوف

فلا تكاد تقرأ قصِيدة من قصائِده خالية من مدح سيّد المرسلِين .(للاطِّلاع، يُنظر: منشورات جمعيّة آفاق مستغانم، سيدِي لخضر بن خلوف، حياته و قصائِدُهُ، منشورات دار الغرب للنّشر و التّوزيع- وهران-، ج١/ ص ٤٧.)

٣- لقوله: الله يرحم قايل لبيات لكحل و اسم باباه عبد الله

المشهور اسمه فِي لنعات مغراوِي جدّه رسول الله

و أمّه جات من القرشيّات اليعقوبيّة لالأكلّة.

(يُنظر: منشورات جمعيّة آفاق مستغانم، المرجع السّابِق، ج١/ ص ٢٤.)

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2014

يسْتحسنُوا بْصِهْر صهارَكْ * عَسَى بْشَاعْرَكْ و الشُّرْفَة**[1]

و المعرِفة فِي المنظور الصُّوفِي، تعنِي :« معرفة أسماء الله تعالى، و معرِفة التجليّات، و معرِفة خِطاب الحقّ بلسان الشّرع، و معرِفة كمال الوجود، و معرِفة الإنسان من جهة حقائقه، و معرِفة الكشف الخيالِي، و معرِفة العلل و الأدوِية .»[2]. و هاتِيكَ معارِفُ جلّت عن الفهم، إلاّ لأرباب الأحوال، و أهل الذَّوق ممّن تكشّفت لهم الأنوار، و تلاشت عن بصِيرتهم الحُجُب.

و ما دمنا قلنا إنّ **النّبر المدِيحِي** يدلّ فِي الأصل على **نبرٍ تعشُّقِي**، فحِينئِذٍ تظهر كشوفاته و إعلاناته من لدن سيدِي لخضر نفسه، حِينما قال: **يا عاشقِين خُوذُوا بِيدِي دِيرُوا صْحُوفْكُم و اقراوا فِي لَسْوَارْ**

قبلَ لاَّ يْنادِي المُنَادِي عَزْرِينْ يَاكْ يَقْبَضْ فِي لَعْمَارْ

العشْقْ بَانْ و فْضَحْ سِرِّي و ذَاتِي فَانْيَة مذهولة

يا زَايْرِينْ أَجُوا عندِي و نْقُولْ مرْحَبا بالضَّيْفْ إِذَا زَارْ[3]

و **العِشقُ** فِي المعتقد الصُّوفِي هو « آخر مقامات الوصول والقرب، فيه يُنكر العارفُ معروفَه، فلا يبقى عارفٌ ولا معروفٌ ولا عاشق ولا معشوقٌ ولا يبقى إلاَّ العش ق وحده، والعشق هو الذَّات المحضُ الصِّرفُ، الذي لا يدخل تحت رسمٍ ولا نعتٍ ولا وصفٍ ... فإذا امتحقَ العاشِقُ وانطمسَ، أخذَ العِشقُ في فناءِ المعشوق والعاشِق، فلا يزالُ يُفني منه الاسمَ ثمَّ الوصفَ ثمَّ الذَّات؛ فلا يبقى عاشق ولا معشوقٌ، فحينئذٍ يظهر العاشقُ بالصُّورتين، و يتَّصفُ بالصِّفتين، فيُسمَّى بالعاشقِ ويُسمَّى بالمعشوقِ»[4]

و من هنا يظهرُ العِشْقُ ممارسة حقِيقيَّةً فِي حياة سيدِي لخضر الرُّوحيّة، مادام يعنِي فناءً كليّاً فِي حضرة اللّطائِف الرّحمانِيّة، أو ليس هو القائِل: **العشْقْ** بَانْ و فْضَحْ سِرِّي و ذَاتِي **فَانْيَة مذهولة؟**

١- المرجع نفسه، ص٦٧، ٩٤.

٢- ابن عربي: المعرفة، تح: محمّد أمِين أبو جوهر، دار التّكوِين، حلب- دمشق، ط٢، ٢٠٠٦م، ص ٢١.

٣- يُنظر: منشورات جمعيّة آفاق مستغانم، المرجع السّابِق، ج١/ ص ١٦٢.

٤- عبد الكريم الجيلي، الإنسان الكامل في معرفة الأواخر و الأوائل، تح : أبو عبد الرّحمن صلاح بن محمّد بن عويضة، دار الكتب العلمِيّة، بيروت- لبنان، ط١، ١٩٩٧م، ص ٨٥.

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2014

و نلفِي فِي أبيات أخرى اجتماع لواعِج الحبّ بنِيران الشّوق، لتنتهِي بعِشقٍ روحانِيٍّ، يعزُبُ عن اللّغة أن تُصَوِّرَهُ، يقول العارِف:

يَا رب العرْشْ هَزْنِي رِيح التَّشْوِيق لمْقَامْ الرسُولْ النَّبِي ما صُبْتْ طرِيقْ

عَشْقِي و مْحَبْتِي منْ شَقْ المَشْرِيقْ أَنَا مسْكِينْ قَلْ زَادِي

مَا صَبْتْ مْنِينْ يَتْحَمَّلْنِي يَا سَاداتْ يَحْمَلْ رُوحِي مْعَاهْ غَادِي

أَنْشَمْ تْرَابْ أَرْضْ عُرْبَة دُونْ بْحَاتْ يَا سَعْدِي بالرْسُول سَعْدِي

محمّد تاجْ الأَنْبِيَّا سِيدْ الأُمَّاتْ يَا سَعْدِي بالرَّسُولْ سَعْدِي[1]

وإذن، فهذه بعض المظاهِر الرُّوحيّة التي تبرِّرُ حقيقَةَ الشّاعِر الشّعبِي الجزائِري، و مدى اتِّساقه و انسجامه جسداً و رُوحاً مع تعالِيم الدِّين الإسلا مي؛ و ما ذاكَ إلاّ لأنّ الشَّاعِرَ ابنُ بِيئَتِهِ، و فرعٌ من ذلكم المدّ الفكرِي القادِم من شبه الجزِيرة العربيّة، حِينما طَفِقَ الفتحُ الإسلامي يُبدِي تغيِيراً عارِماً لفهم الوجود الإنساني؛ و اهتمَّ بالجانِب الرُّوحِي للإنسان، م ثلما اهتم بالجوانِب الجسميّ فيه.

ثمّ إنّ هذا الوليّ أصبح مضربَ المثل فِي مدح سيّدِ الخلق (ص)، و مدحُهُ كانَ فِي الواقِعِ نقلاً أمِيناً لشخص سيِّدنا محمّد عليه الصّلاة و السّلام، و بالتّالِي أصبح شعرُ هذا العارِفِ المكرَم « فنًّا قائِمَ الكَيانِ ناضِجَ الصُّوَرِ، مكتمِلَ الخَصَائِصِ، تناول فيه سِيرةَ الرَّسُولِ(ص)، بما فِيها من صِفات و شمائِل»[2]

و قد رأينا سيدِي لخضر بن خلوف- مثلما شاء له القدر أن يكون- مرفوعَ الجنابِ و الجَنان، من خلال ارتفاع ذكره مشارِق الأرض و مغاربها، برغم من أنَّ شخصهُ الموقّر عاش فِي فترة القرن التّاسع الهِجرِي[3].

ثانِياً: مقام التّوبة:

التّوبة فِي عُرفِ الصُّوفِيّة « أوّل مقام من مقامات المنقطِعِين إلى الله تعالى »[4]، و قد سُئِلَ ذُو النُّون رحمه الله تعالى عن التّوبة، فقال: توبة العوام من الذُّنُوب، و توبة الخواص من الغفلة[5]، و لما كانت التّوبة بِدايةَ السّالِكِين إلى الله تعالى، رأينا

١- يُنظر: منشورات جمعيّة آفاق مستغانم، المرجع السّابِق، ج١/ ص ٢٣٢.

٢- جمال الدِّين خيّارِي: أغراض الشِّعر الشّعبِي فِي الجزائِر، مجلّة الثّقافة، عدد٤٣-١٩٧٨م، ص ٤٩.

٣- يُنظر: المرجع نفسه، ص٢١.

٤- الطُّوسي: اللّمع فِي التصوُّف، تح: عبد الحليم محمود و طه عبد الله سرور، دار الكتب الحديثة، القاهرة، و مكتبة المثنّى، بغداد، ١٩٦٠، ص٦٨.

٥- المصدر نفسه، ص ٦٨.

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2014

مظاهر هذا المقام متجلّيةً في شعرِ سِيدِي لخضر، على شكل أدْعِية محتواة في قصِيدة نُظِّمت لهذا الغرض، و أدعِية تتخلّل قصائِدَ المدِيح، فمن النّوع الأوّل قوله رحمه الله:

يَا مَنْ هُو حَقْ لاَ إِلَهَ إِلاَّ هُو (اغْفَرْ) ذَنْبِي بْتَوْبَة آدَم و حَوَّا
و بالحَرمَيْنْ و الصَّفَا و المَرْوَا (اقْبَلْ) يَوْمْ الحْسَابْ عُذْرِي
(اجْعَلْ) لِي مَا اسْعَيْتْ لَيْلَة هَنِيَّة و بالطَّاغُوتْ كَانْ كُفْرِي
إِيمَانِي بِيكْ سَرْ و عَلاَنِيَّة (ارْحَمْ) يَوْمْ أَنْزُورْ قَبْرِي
(أَغْفَرْ) لِي مَا مْضَى بْغَافِرْ التَّنْزِيلْ و (اصْلَحْ) لِي مَا بْقَى بْفَضْلْ المُزَمِّلْ
و بالتَّوْرَاة و الزَّبُورْ مْعَ الانْجِيلْ و بالفُرْقَانْ (حُطْ) وزْرِي[1]

و من الرقّع الثّاني، قوله:

يَا غَفَّارْ أَغْفَرْ ذَنْبْ الشَّاعرْ و الحَاضْرِينْ و السَّامْعِينْ لَفْظْ انْشَادِي
يَا سَاتَرْ العْيُوبْ أَنَا عَبْدَكْ قَاصَرْ لاَ عِلْمْ لاَ اعْمالْ مَا هَيَّتْ زَادِي
رَبِّ حَنَّنْ لِي القَلْبْ القَاسَحْ يَا خَالَقْ العبَادْ أَنْتَ أَلِّي تَرْعَانَا
عَبْدَكْ الضْعِيفْ مُذْنِبْ دْمُوعُو سْيَاحْ الجُودْ و العْفُو مَنْ فَضْلَكْ يَرْجَانَا
سَعْدِي مْعَ النْبِي بَتْ مْعَاهْ البَارَحْ مْشَرَّفْ النْسَبْ جَابْهُولِي مُولاَنَا[2]

فالعارِفُ يتقرَّبُ إلى الله عزّ و جلّ بالطّاعات، فإذا تمكَّنَ و تحقَّقَ بذلك السُّلوك، شَمِلتهُ أنوار الهِداية، و أتته العِنا ية، و حوته الرِّعاية، و شاهد ما شِهدَهُ بقلبِهِ من عظَمَةِ سَيِّدِه، فتابَ عن الملاحظة و السُّكُون، و الالتِفات إلى ما كان من طاعته و أعماله و قرباته في حين إرادته و بداياته[3]، فشتّان بين تائِبٍ يتوب من الذُّنُوبِ و السيِّئات، و تائِبٍ يتُوبُ من الزّلل و الغفلات، و تائِبٍ يتُوبُ من رؤية الحسنات و الطَّاعات.

ثالِثاً: مقام الزّهد مرهونٌ بغرض الحِكمة و الموعِظة:

١- منشورات جمعيّة آفاق مستغانم، المرجع السّابق، ص ٧٤.

٢- المرجع نفسه، ص ١٤١.

٣- لا يستدعِي المقام هنا تبسِيط معنى مقام التّوبة و تذلِيله بسهولة، و لذلك أُشِيرُ على من يبتغِي معرِفَةَ هذا المقام أن يُعرِّجَ على كتاب اللّمع في التصوُّف للطُّوسِي، ص ٦٨-٦٩، و بشرحٍ أكثر تفصِيل في كتاب: لطائِف الإعلام في إشارات أهلِ الإلهام للقاشانِي ج١/ من ص ٢٨٧ إلى ص ٢٩٦.

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2014

و **الزُّهد** كما يرى الطُّوسِي رحمه الله تعالى :« مقام شرِيفٌ، و هو أساسُ الأحوال الرضيّة، و المراتِب السنيّة، و هو أوّل قَدَمِ القاصِدينَ إلى الله عزّ وجلّ، و المنقطِعِينَ إلى الله، و الرَّاضِينَ عن الله، و المتوكِّلِين على الله تعالى، فمن لم يُحكِم أساسه فِي **الزُّهد** ، لم يصح له شيءٌ مِمّا بعدهُ، لأنَّ حُبَّ الدُّنيا رأسُ كُلِّ خَطِيئَةٍ، و **الزُّهد** فِي الدُّنيا رأس كلِّ خيرٍ و طاعة»[1].

إذا تسنّى لنا معرفة **الزُّهد** فِي رؤيته الصُّوفِيّة الصّافِية، أمكننا استخلاصُ بعضِ مظاهِرِه فِي شعرِ هذا العارِفِ الورِعِ؛ و نستخلِصُ– دون شكٍّ– نوازِعَهُ وأبعادَهُ التي قعَّدت لكينونته عند سِيدِي لخضر.

عند قراءتنا لشعر سِيدِي لخضر بن خلوف تستوقِفُنا– إضافة إلى مقامي : الحبّ و العِشق– **مقام الزُّهد** ، الذِي رأيناه شدِيدَ الصِّلة بمظهري :الحِكمة و الموعِظة، اللّذان ينشآن عن مِراسٍ و عِبرة كَفِيلين بتوخّي الحذر من الدُّنيا، و اعتلاء مقامات الآخِرة؛ و هذا المظهر الكائِنُ فِيها يقُودُ العارِفَ – فِي غِيابه الرُّوحي– إلى ارتياد مراتِب الزُّهدِ حسب الحال و التمكُّن[2]، لأنَّ التمكُّنَ مكمنُ الرُّسُوخ على شيءٍ، و عدم الانزِياح عنه مهما حصل من أمور تدعُو إلى التخلِّي عنه.

ألفينا مقامَ الزُّهدِ متمظهِراً فِي أبيات شعريّة عدِيدة، يبدو فِيها عُزُوفُ العارِفِ عن الدُّنيا، و الحثِّ على تهيئة النَّفسِ و الاستِعداد للآخرة؛ غير أنّ هذا العُزُوفَ نراهُ عُزوفَ المتروحِن المتوجِّس الأثر الملائِكِي، و الغائِبِ بِكليّتِهِ عن الخلق، و إلاّ لكانت هذه الحِكَم يسُوقُها أيُّ إنسانٍ خاض تجارِب فِي هذه الدُّنيا.

نعتقِدُ أنَّ الصِّفَةَ الزُّهدِيَّة لدى سيدِي لخضر تبقى **زهدِيّة العِلم و اليَقِين**، و ليس خشية العِقاب مثلما يعتقِدُ جلّ النّاس، وإلاّ لكان ما قاله من شِعر لا يقتصِرُ على مجرَّدِ عدِّهِ غرضاً فِي تجاربَ دُنيوِيّة فقط.

١– القاشانِي: لطائِف الإعلام، المصدر السّابِق، ج ٢/ ص ٤١٥، و انظر : محمّد أحمد علِي : مقامات العِرفان، مؤسّسة الانتشار العربي، بيروت– لبنان، ط ٢٠٠٧م، ص ٧٦، و هذا فصل يتحدَّثُ فِيه المؤلِّفُ عن مقام الزُّهد، بشيءٍ من التَّفصِيل، و للتّفصِيل أكثر، يُنظر :الإمام أحمد بن حنبل الشَّيبانِي، الزُّهد، خرّج أحادِيثَهُ: محمّد بن عيَّادِي بن عبد الحلِيم، مكتبة الصّفا، القاهرة، ط١– ٢٠٠٣م.

٢– **التمكّن–كما قال القاشانِي فِي مؤلّفه السّابِق ج١/ ص٢٨٢ –**: عبارة عن غاية الاستقرار فِي كُلِّ مقام، بحيث يَصِحُّ لِصاحِبِهِ القُدرة على التصرُّف فِي الفِعلِ أو التّرك، و أكثر ما يُطلق فِي اصطِلاحِ الطَّائِفة على من حصل له البقاء بعد الفناء . و تارة يُطلقُ التمكُّن على ما قبل ذلك من المقامات، و لهذا جعلُوا التمكُّنَ على مراتِب ثلاث : **– تمكّن المُرِيد– تمكّن السّالك– تمكُّن العارِفِ.**

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2014

إنَّنا نُرجِّحُ هذا كون سيدِي لخضر رجُلاً صُوفِيّاً [1] بالدَّرجة الأولى، و هذا ما تُشِيرُ إليه أغلب قصائِدِهِ؛ و من هنا جاء الفرقُ واضِحاً بين تجرِبة الشَّاعِرِ فِي رِحلته الدُّنيوِيّة مع المجتمع و النّاس، و هو يدخُلُ ضِمن أهل الأدَبِ بِصِفةٍ عامّة، وتجربة الصُّوفِي فِي رحلتِهِ الأُخرَوِيّة، و يدخُلُ مع الخواص من أهل التَّعبِير.

يقول سِيدِي لخضر– رحمه الله تعالى فِي قصيدته(آ سيدِي فارس المَنَعْ):

اللهْ يْثَبَّتْ الشْرَعْ يَوْمَ انْ نَضْحَى رْمِيمْ مَا بَيْنْ لْحَادِي
دَارْ الظَّلْمَة بْلاَ شْمَعْ يَوْمْ فْرَاقِي مْعَ احْبَابِي و اولاَدِي
يُوقَعْلِي الخَوْفْ و الفْزَعْ صَلَّى اللَّه عْلِيكْ يَا حَمَّدِي

و يقول أيضا:

يَا عَبْدْ إِذَا بْنَيتْ مَا يَبْقَى بُنْيَانْ حِيطَانَكْ تَمْسَى اخْرَابْ
و انْتَايَا لاَبُدْ منْ لَيْلَة لَكْفَانْ عَظْمَكْ يَرشَى عْلَى التْرَابْ
دِيرْ بالآيَة و جَانَبْ طْرِيقْ العِصْيَانْ و انْظُرْ مَا قَالْ فِي الكْتَابْ

و قال: **الحَدْ و الاثْنِينْ و الثلاثَة و الارْبْعَة و نَا بَيْنْ الجْبَالْ سَايَحْ طُولْ اللَّيْلْ**

عَيْنِي يَا عَاشْقِينْ سَخْفَتْ بالدَّمْعَة تَرْعَى لَفْصَالْ مَنْ عْوَاقَبْ جِيلْ بْجِيلْ
دْخَلْتْ تْلَمْسَانْ فِي نْهَارْ الجَمْعَة فِي جْبَلْ حْنِيفْ بَتْ سَاجَدْ للجَلِيلْ
غِيرْ أَنَايَا و سَبْحْتِي [2]

---

[1]– و الصُّوفِي يلجأُ فِي أغلب الأحيان إلى التوسُّل بالقرآن الكرِيم، و الكتب المنزّلة، و بالأنبياء و الصّالحِين و بالأماكِن المقدّسة، فانظُر إلى قول سِيدِي لخضر:

إِذَا اسْتَوْفَيْتْ يَا اللهْ الْطُفْ بِيَّا ارحَمْ يَوْمْ انْزُورْ قَبْرِي
اغْفَرْ لِي مَا مْضَى بْغَافِرْ التَّنْزِيلْ و اصْلَحْ لِي مَا بْقَى بْفَضْلْ المزَمِّلْ
و بِالتَّوْرَاةْ و الزَّابُورْ مْعَ الإِنْجِيلْ و بِالفرْقَانْ حُطْ وِزْرِي
فِي حقّ المصْطَفَى و سِيدْنَا جِبْرِيلْ و مِيكَائِيلْ و إِسْرَافِيلْ و عَزْرَائِيلْ
و إِبْرَاهِيمْ و إِسْحَاقْ و اسْمَاعِيلْ و بِيَعْقُوبْ و المْوَارِي
و بْعِيسَى المسِيحْ و زَكَرِيَّا ارْحَمْ يَوْمْ نْزُورْ قَبْرِي

(يُنظر: منشورات جمعيّة آفاق مستغانم، المرجع السّابِق، ج١/ ص٧٤– ٧٨.)

[2]– يُنظر: المرجع نفسه، ج١/ ص٦٣،٦٧، ١٦١، ١٧٧، ١٩٨. ومن أجمل ما قاله أيضاً:

دار الدُّنْيَا ألاَ غْرُورَة مَنْ يَتْبَعْهَا حْقِيقْ يَنْذَكَرْ
تَعْطِيلَكْ عَامْ بالسْرُورَا و كْثِيرْ لَحْيَامْ لِيكْ يَنْعَمْ
خَرْتَكْ تَرْمِيكْ لَلْحْدُورَة لقُولَبْ ذِيبَانْ يَبْرَمْ

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2014

تمعّن في مظاهِر الصِّفات الزّهدِيَّة في الأبيات الثّلاثة الأخيرة، لا شكّ أنَّكَ ستجِدُ منها مظهر السِّياحة، و البُكاء ع لى تعاقُب السِّنين، و الإكثار من السُّجُود باللَّيل في الخلوات، و حمل السَّبْحة، باعتبارها مظهراً دالاً على التمسُّك بالأوراد؛ و هذه الطَّريقة نراها بالخُصُوص عند أهل التصوُّف، الذين يرون أنَّ الذِّكْرَ لا يُؤْخَذُ إلاَّ مِنْ لَدُن شيخٍ عارِفٍ، يقِي المرِيدَ طَرِيقَ المهَالِك.

و إذا ما جمعنا بين حالتي : التصوُّف كممارسة روحيّة، و بين الزُّهد كمرحلة روح يّة من مراحله، أمكننا القول : إنَّ زُهدَ سِيدِي لخضر هو زهد **خاصّة الخاصّة** المتمثِّل في إعراضِهم عن كُلِّ ما سِوَى الله من الأغراض و الأعواض، الظّاهرة أوّلاً، و الباطِنة ثانِياً، و عن كلِّ ما هو غير ثالثاً، و هذا الزُّهدُ يتضمّن الرّجاء و الرّغبة و التبتُّل...و هي ما رأيناها كائِنةً في شِعرِ هذا الصُّوفِي.

انظر مثَلاً إلى قوله:

راغَبْ فِي الدُّنْيَا بْزُهْدِي ... فِي دِينِي شَفَّيْتْ الاعْدَا
يَا قَطْعَانْ يْدَيَّا بْيَدِّي ... مَا نَفَّلْتْ حَتَّى بْسَجْدَة
يَا مُحَمَّدْ يَا سِيدِي ... صَلَّى الله عْلِيكْ لَبْدَا [1]

ثُمَّ إنَّ الزُّهدَ عند أهل الباطِنِ يُحِيلُ بالضَّرُورة إلى زهدٍ أرقى و أعظم، و هذا هو الزُّهدُ في الزُّهد، الذي معناه اس تِحقارُكَ لِما زهدت فِيه، و لهذا كان الزُّهدُ في الدُّنيا سيّئة في نظر الخَواص،لأنّه لا يوجد شيءٌ ما سوى الله أعظم حتّى يرغب العارِفُ فِيه أو عنه، و من تحقّق بِهذا النّظر استوت عنده الحادِثات، بتحقُّقِهِ شُمول إرادة الحق لِجمِيعِ المرادات.

رابعاً: الكرامات مرهونة بالعطايا الإلهِيّة:

تعنِي الكرامة عند أهل الكشف : بُلُوغَ العبْدِ المرَاد قبْلَ ظُهُورِ الإرادة [2] و هي بالتّالي مَدَدٌ إلهِي يُلْهِمُهُ تعالى إلى من يشاءُ من عِبادِهِ، فلا تتعلَّق إذن برياضة، و لا مُجاهَدَة، و إنَّما تتعلَّق بِعِلمِ الله بِعَبْدِهِ، بما لا دراية لهذا العبدِ بِهِ.

---

[1] – نفسه، ص ٩١.

[2] – الطُّوسِي: المصدر السّابق، ص ٢٦٥.

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2014

و قد قسَّمَ ابنُ عربِي الكرامة– فِي مؤلَّفِهِ(الفُتُوحات المكيَّة)– إلى قسمين: كرامة حسيّة، و كرامة معنويّة، أمّا الكرامات الحسيّة: فهي كرامات العامّة، مثل : المشي على الماء، و طيّ الأرض، و الاطِّلاع على الكوائِن، و الإخبار بالماضِي و الحاضِر و المستقبل، أمّا الكرامات المعنويّ ة: فهي كرامات الخاصّة من عِبادِ الله، و هي كرامة العمل بشرِيعة القُرآن و التمسُّك بِها[1]. و ممّا نعدّه له في ذلك:

١) كرامته بالصّلاة على النّبِي(ص) و رؤيته له عليه السّلام، و الدِّراية بالدِّين و الإلهام الشِّعرِي المتتالِي، و المُرصَّع بألوان الحِكم الدُّنيويّة و الأُخرَوِيَّة:

فمن كرامة الله له الصّلاة على النّبِي(ص):

نَبَّهْنِي(لَمْدِيحْ سِيدِي) سْقَانِي منْ مَاهْ كَاسْ طَيِّبْ
امْلاَهْ (بَمْدِيحْ طَهَ الهَادِي) أَحْلَى منْ العْسَلْ و عْنَبْ
العَالَمْ بَالغْيُوبْ سِيدِي سُبْحَانُو فِيهْ مَا نَكْذَبْ

و من كرامة الفهم في الدين قوله:

عَرْفُونِي كِي رْجَعْتْ جَايَزْ (فِي دِينِي كَامَلْ الْفْهَامَة
و اعْطَانِي الله عِلْمْ فَارَزْ منْ كْنُوزْ عَالَمْ العُلاَمَا)

و من الإلهام الشّعري قوله:

أَعْطَانِي الله مَنْ المْخَازَنْ و اعْطَاهْ لِي فِيه مَا نْضَيَّعْ
(نُوزَنْ شِعْرِي بَحْرُوفْ وَازَنْ) بِسْمِ الله و بِسْم المُشَفَّعْ
الطُّلْبَة يَكْتْبُوا و يَمْحُوا لَخْضَرْ يَكْتَبْ بْلاَ قْلُومَا
رَبِّي ذَا القَوْلْ زَادْ شَرْحُوا مَحْبُوبِي صَاحَبْ الغْمَامَة[2]

فالنّباهة إلى حُبِّ النبيّ (ص) تُعدُّ فِي حَدِّ ذاتِها لوناً من ألوان الكرامة، واجتِباء الله تعالى للعبد، لأنّه جلّ و علا قال :﴿ إِنَّ اللّهَ و ملائِكَتَهُ يُصَلُّونَ على الرِّبِي، يا أَيُّها الذِي آمَنُوا صَلُّوا عليه و سَلِّمُوا تسْلِيماً﴾[1]

---

[1]– نقلاً عن: د/ عامر النجّار: الطّرُق الصُّوفيّة فِي مصر: نشأتها و نِظامها و روَّادُها، دار المعارِف– مصر، ط٥، ص ٤٨.

[2]– (يُنظر: منشورات جمعيّة آفاق مستغانم، المرجع السّابِق، ج١/، ص ٩٢، ٩٥، ٩٦.

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2014

فما بالُكَ– أيُّها القارِئُ الكرِيم– إذا كانت هذه الصَّلاَةُ مُمارَسَةً يومِيّة عند سِيدِي لخضر، حتَّى هام بِها فِي السرِّ و العلَنِ، و فِي بطون الأودِية و الشِّعابِ، و الجبالِ، و فِي اللَّيل و النَّهارِ...و فِي سَائِر الوقتِ الذِي قَدَّرَهُ الله لهُ؛ وقد انتهت برؤيته لرَسُول الله(ص)، لتُتَرْجَمَ حَقِيقَةُ هذه الصّلاة، و تلك المحبَّة الرَّاسِخَة فِي عُمر هذا العارِفِ.

٢) كرامته فِي رؤية الرّسول(ص):

يكْفِينِي صَدْقِي و نِيَّة لَخْضَرْ كِيفْ يكُونْ خَاطِي
(تِسْعَة و تِسْعِينْ رُؤْيَة) و العَاطِي مَا زَالْ يَعْطِي
كَافَانِي مُولْ الهْدِيَّة و اقْبَلْ لِي مُولاَيَا شَرْطِي

و قوله:

ما هُو شْرَا مِنِّي و لاَّ بَيْعَة و لاَ منْ الفَارْسِينْ رَاكَبْ غَوَّارْ
بَينِي و بَيْنْ مُحَمَّدْ شْرِيعَة هُو يشُوفْ و نَا نقْرَا لَسْطَارْ
كِيمَا يْحَبْ سِيدِي لِيه المُطِيعَة يَوْمْ الخْمِيسْ بَاتْ مْعَايَا فِي الدَّارْ
ذِكْرْ الرْسُولْ طَهَ فِيه وْزِيعَة أَنْدْهُوا نْوَزْعُوا مَنُّوا يَا لَنْظَارْ
ذِكْرْ الرْسُولْ طَهَ فِيه وْزِيعَة صَلُّوا عْلَى رْسُول الله يَا حُضَّارْ[٢]

أَيَّةُ لُقْيا هذه؟ بل أَيَّةُ بُشْرَى يا تُرَى؟ لَعمرِي، إنَّها بُشْرَى اللِّقَاءِ بسيِّدِ الأَوَّلِين والآخِرِين، و أشرَ ف خَلْقِ الله ما دام ت السّمواتُ و الأَرَضِين؛ و تلكم الرُّؤية تُؤَكِّدُ– عن كثب– أَنَّ الطَّرِيقَ الذِي انتهجَهُ العارِفُ فِي حياتِهِ طرِيقٌ لا مِراءَ فِيه، و لا ريب فِي مِصْدَاقِيَّتِهِ، عمَلاً بقول المصْطَفَى الكَرِيم:« من رآنِي فَقَدْ رآنِي حَقِيقَةً، فَإِنَّ الشَّيْطَانَ لا يَتَمَثَّلُ بِي»[٣]

---

[١]– سورة الأحزاب، الآية٥٦.

[٢]– نفسه، ص ١٣٦، و من الأبيات الأخرى، التي تُبرِّزُ كراماته، قوله:

يوم الخْمِيسْ بَاتْ مْعَايَا سِيدِي مُحَمَّدْ الْفْضِيلْ جَدَّ الحُسَيْنِينْ
و النُّورْ منْ جْبِينُو بَايَنْ يَقْدِي والشَّمْسْ و القْمَرْ منْ فُوقْ الخَدَّيْن
مُحَالْ مَا سْعَدْ وَاحَدْ كِي سَعْدِي سَالِي و مَنْطَرَبْ فِي بْهَا نُورْ العَيْنْ

[٣]– رواه أبو هريرة مرفُوعاً، بلفظ: (فإنَّ الشَّيطانَ لاَ يتمثَّلُ بِي)، و قال بنُ الفُضيل مرَّةً: (لا يتخيَّلُ بِي)، و هذا الحدِيث أخرجه الإمام أحمد فِي المسند، ج٢/ رقم ٣٣٢. عن أبِي هرير ة عن عاصم بن كُليب عن أَبِيه؛ و فِي رواية أخرى له، فِي مجلّد رقم ٢، ص ٣٤٢ من طرِيق عبد الواحِد بن زياد : حَدَّثَنَا عاصم بن كليب به؛ و أخرجه التِّرمِذِي فِي الشَّمائِل برقم ٣٤٦، من هذا الوجه، و كذا الحاكِم فِي ج٤/ ص ٣٩٣، و قال: صحِيحُ الإسناد، و وافقه الذَّهَبِي، و كذا ابنُ حجر العسقلاَنِي.

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2014

٣) كرامته فِي اللِّقاءِ بِسِيدِي أَبِي مدين شُعيب:

يَوْمْ الجَمْعَة طْلَعْتْ سَارِي للعُبَّادْ ثَمَّ نَادَى و هَبْ لِي بُومْكَحْلَة
نْصِيبْ مْغَارَة مْجَاوْرة سِيدِي عَابَدْ وَ قفيتْ عْلَى السْجُودْ مَا نَحْو القَبْلَة
نْظَرْتْ خْيَالْ جَا يْفَدْفَدْ كالفَدْفَادْ يَامَا حُسْنَه زَيْنْ مَكْمُولْ الطُّولَة
و مَكَّنْتْ لَهْ بْرَيْتِي
مْنِينْ قْرَاهَا أَنَا و ايَّاهْ تْسَالَمْنَا و عَجْبَاتَهْ جْمَاعْتِي
قْضَيْتْ مَنَّهْ مْسَايْلِي و تْعَاهَدْنَا آهْ يَا سَعْدِي و فَرْحْتِي
مُحَمَّدْ الْفْضِيلْ مَفْتَاحْ الجَنَّة مُحَمَّدْ رُوحِي و رَاحْتِي
بَتْنَا مَتْجَادْلِينْ اللَّيْلْ و مَا طَالْ عْلَى دِينْ النْبِي أَحْمَدْ طَهَ المَبْرُورْ
قال: أنا بُومَدْيَنْ أَصْلِي مَنْ لَفْضَالْ منَ الأَنْدَلُسْ هَمْتِي فِيهَا مَذْكُورْ
فقُلْتْ لَهْ: أَنَا بَنْ خْلُوفْ مَدَّاحْ المُرْسَالْ هَاوِيني بالحْدِيثْ يَا مَصْبَاحْ النُّور
أَبْقَى يَنْظُرْ فِي صِيفْتِي
بَعْدْ كْمال الحْدِيثْ قَالْ لِي يَا لَكْحَلْ: خُوذْ الأَمَانَة و سِيرْ بِهَا بِإِذْنِ الله
مِيَّة و عِشْرِينْ شَيْخْ مَنْ وَالِي كَامَلْ طَبْعُوا لَكْ بالنْصَافْ هَا الكَاغَطْ قْرَاهْ
و كَمَّلْ الخَتْمَة الشْفِيعْ المُفَضَّلْ سْقَاكْ بالسَّرْ الزَّمْزَمِي رَسُول الله
ادِّيتْ منَّهْ أَمَانْتِي[1]

لقد تعرَّضَ عددٌ من العُلماء إلى سِيرة سِيدِي أَبِي مدين شُعيب دفين تلمسان، حياةً و نشأةً و تعلُّماً و سياحةً، فهو الشَّيخُ الزَّاهِد، العارِفُ بالله، قُطبُ التصوُّف، القُدوة، أبو مدين شُعيب بن الحُسين الأنصارِي، الأندلُسِي [2]، الإشبِيلِي، المالِكِي، الصُّوفِي، الفقِيه، المحدِّث؛ و كُنيتُهُ: « أبو مدين، تكنَّى بابنه مدين»[3] ذِي الخِصال الحمِيدة، دفِين مصر.

---

[1] – يُنظر: منشورات جمعيّة آفاق مستغانم، المرجع السّابِق، ص ١٧٨.

[2] – يُنظر على سبيل التّمثِيل لا الحصر : يوسف بن يحي بن الزيّات : التشوُّف إلى رِجالِ التصوُّف، تح : أحمد توفِيق، منشورات كليّة الآداب و العلوم الإنسانية، الرِّباط، ١٩٨٤م، ص ٣١٩.

[3] – عبد الوهّاب الشَّعرانِي: الطّبقات الكبرى(لواقِح الأنوار فِي طبقات الأخيار)، دار الفكر بيروت– لبنان، ج١/ ص ١٣٣.

و قد ذكر الإمام الشَّعرانِي فِي مؤلَّفِهِ هذا أَنَّ مدينَ هو المدفون بمصر بجامع الشّيخ عبد القادر الدّ شطُوطِي ببركة القرع خارج السُّور، مِمّا يلِي شرقي مصر، عليه قبّة عظِيمة، و قبره يُزار.

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2014

و يُرجّحُ بعضُ المؤرّخين أَنَّ سِيدِي أبِي مدين وُلِد سنة [٥٠٩هـ- ١١١٥] [١] ، و توفي سنة ٥٩٤هـ- ١٢٠٠م، بعدما خاض فترات ذهبيّة في حياته، كانت مليئة بالعِلم و الحِلم، و الموعِظة الحسنة، و الكرامات التي لا زالت تُردَّدُ إلى يومِنا هذا.

و إذا كُنّا نُقدِّرُ الفارِق الزَّمني بين سِيدِي أبِي مدين شُعيب، و سِيدِي لخضر بن خلوف، فإنّهُ يُقدَّر بأربعة قرون تقريباً؛ و هي فترة تبدو- في اعتِقادِنا- قريبة في حياة سِيدِي لخضر من أخبار سِيدِي أبِي مدين، الذي ذَاعَ صِيتُهُ آنذاك مشارِقَ الأرْضِ و مغارِبِها، فكان و لازال- في تلك الحقبة- يُؤثِّرُ في رُوحِ سِيدِي لخضر التّائِقة إليه، و الشَّائِقة إلى لُقْيَاه؛ فكان أن حصلت تلك الرَّغبة، حِينما هام على وجهِهِ، و فيضُ الوُجْدِ يَحمِلُهُ، و الوارِدُ يُبَشِّرُهُ، بالتقائِهِ بأبِي مدين شُعيب يَوْمَ الجُمْعَة في سفح الجبل عند مركز العُبَّادْ (يَوْمْ الجَمْعة طْلَعْتْ سَارِي للعُبَّادْ ثَمَّ نَادَى و هَبْ لِي بُومكَحْلَة)، و تصيرُ هذه المرحلة الرُّوحيّة مرحلة يتوقّفُ فِيها **الزّمنُ الصُّوفِي** ، و تتعاضدُ فِيها الذَّاتان الصُّوفِيَّتان تعاضُداً رُوحِيًّا، لتنتهِي ببُشارتين سعِيدتين:الأولى: رضا أولياء الله تعالى عن سيدِي لخضر، و نلفِيها في قوله :(مِيَّة و عِشْرِينْ شَيْخْ مَنْ وَالِي كَامَ لْ طَبْعُوا لَكْ بالنْصَافْ هَا الكَاغَطْ قْرَاهْ) و الثّانِيّة: رِضى رسول الله (ص) عنه، من خلال قوله :(و كَمَّلْ الخَتْمَة الشْفِيعْ المفَضَّلْ سْقَاكْ بالسَّرْ الزَّمْزَمِي رَسُول الله).

٤) و من كراماته الجزْم بِوُقُوع شيء في المُستقبل، و حُدُوثه فِعْلاً حتّى في زماننا هذا:

إِذَا طَالَتْ عُمْرَكْ تْشُوفْ مَا تْشُوفْ تَتْفَكَّرْنِي و لَوْ كُنْتْ فِي الْكْفانْ
و تْقُولْ مَا قَالْ الشَّاعِرْ وَلْدْ الخْلُوفْ اللهْ يَرْحمْ عْظَامَهْ يَا أَهْلْ الحْسَانْ
تْغِيبْ نَاسْ الهَرْ و تَبْقَى أَهْل الخْزُوفْ تَابْعِينْ الرِّبَا و خْدَايَمْ الجْفَانْ
المْسَالَة مَنْ دُونْ جْهَارْ صَافْيَة مْشَمْتِينْ الضَّحْكَة تَمْثِيلْ القْرُودْ
لاَ حْدِيثْ يْوَالَمْ لاَ قْلُوبْ صَافْيَة مْخَيْبِينْ العَاهَدْ نطْفَة مْنَ اليْهُودْ
عْلِيكْ صَلَّى اللهُ يَا سَعْدْ السْعُودْ
الخْدِيعَة تَكْثَرْ فِي جْوَامَعْ البْلاَدْ و العْبَادْ يَاكْ تْعُودْ خَايْفَة
الإمام يْشَمَّرْ ذْرَاعْ عْلَى الزْنَادْ نَاكْرِينْ الأُصُول فِي الصفْ وَاقْفَة

---

[١]- نقلاً عن: محمّد الطّاهر علاَّوِي، العالم الرَّبَّانِي سِيدِي أَبِي مدين شُعيب، ج١دار الأمّة، برج الكيفان- الجزائر، ط١-٢٠٠٤م، ص ١٤.

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2014

سرَاجْدِينْ بْغَيْرْ وْضُو مَنْ اولاَدْ عَادْ أَصْلْهُمْ مَنْ أَصْلْ الحَيْة التّالْفَة
المْسَاجَدْ تَعْمَرْ باهْلْ المْخَالْيَة الخْدِيعَة فِي الجْوَامَعْ وَقْتْ السْجُودْ
لاَ عْمَلْ لاَ مَعْمولْ لاَ قْلُوبْ رَاوْية الْمْفَاتَة تَرْجَفْ مَا كَانْ من يْجُودْ
فِيكْ رَاهُمْ يَرجَاوْا لَعْبَة و رَاضْيَة يَا عْرُوسْ الجَنَّة يَا فَارَسْ الخْلُودْ
عْلِيكْ صَلَّى اللهُ يَا سَعْدْ السْعُودْ[1]

نخلص من هذا التّحليل إلى جملة من النّتائج التي نخالها تخدم المعنى الذي ابتغيناه من هذه ا لم قاربة، و منها أنّ الشّعر الشّعبي الصّوفي الجزائري ظلّ لأمدٍ طويل يستلهم مبادئ الدِّين الإسلامي، و يستثمرُ أوامره و نواهيه في تقويم السّلوك الإنساني؛ و السّير به من الاهتمام بالجسد إلى تهذيبِ الرّوح، و قد خصّ شعر سيدي لخضر بن خلوف بميزات نظنّها رائدة في عصرهِ، و منها الإعلان بالكلمة عن **الكرامة** كما لو كان يخاطبُ قارئًا صوفيًّا ...ثمّ إنّ **مظاهر الصّلاة على النّبي و التّنويع في تراكيبها و تواترها عبر جموع قصائده** كلّها ميزات خُصَّ بها شعر سيدي لخضر، ممّا جعل قصائده في مدحِ سيّد المرسلين من الأناشيد التي أضحت تلقّ ن في الزّوايا الجزائريّة، و التي تلقى الإعجاب من المريدين و مشايخ الطّرق الصّوفيّة.

و لله الحمدُ من قبل و من بعد.

مكتبة البحث:

*** القرآن الكريم**

أوّلا: المراجع

– أحمد محمّد معتوق:

١– اللّغة العُليا، دراسات نقديّة فِي لغة الشِّعر، المركز الثّقافِي العربي، الدّار البيضاء– المغرب، ط١، ٢٠٠٦م.

الإمام أحمد بن حنبل الشَّيبانِي:

٢–الزُّهد، خرّج أحادِيثَهُ: محمّد بن عيَّادِي بن عبد الحلِيم، مكتبة الصّفا، القاهرة، ط١– ٢٠٠٣م.

٣– المسند، شرحه و وضع تعاريفه: أحمد محمّد شاكر، دار المعارف–مصر، ط ١٣٩٦هـ– ١٩٧٦م.

[1]– منشورات جمعيّة آفاق مستغانم، المرجع السّابق، ص ٢٣٨.

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2014

– البُخارِي(محمّد بن إسماعيل الجعفي):

٤– صحيح الإمام البخاري، طبعة دار إحياء التراث العربي(د.ت)–.

– جمال الدِّين خيّارِي:

٥– أغراض الشِّعر الشّعبِي فِي الجزائِر، مجلّة الثّقافة، عدد٤٣–١٩٧٨م.

– عبد الرزَّاق القاشاني:

٦– لطائِف الأَعلاَ م فِي إِشَارات أهل الإلهَام تح : أ.د/ أحمد عبد الرَّحيم السَّايح و المستشار توفيق علي وهبة و أ .د عامر النجَّار، مكتبة الثَّقافة الدِّينيّة، ط١– ٢٠٠٥م

– الإمام الترمذي:

٧– السنن تح: أحمد محمّد شاكر، دارالفكر: بيروت– لبنان، (د.ت).

– أبو حيّان التّوحيدي:

٨– الإشارات الإلهيّة،تح: عبد الرّحمن بدوي، وكالة المطبوعات– الكويت و دار القلم، بيروت– لبنان ط١. ١٩٨١م.

– الطُّوسي:

٩– اللَّمع فِي التصوُّف، تح : عبد الحليم محمود و طه عبد الله سرور، دار الكتب الحديثة، القاهرة، و مكتبة المثنَّى، بغداد، ١٩٦٠م.

– عبد الكريم الجيلي:

١٠– الإنسان الكامل في معرفة الأواخر و الأوائل، تح : أبو عبد الرّحمن صلاح بن محمّد بن عويضة، دار الكتب العلمِيّة، بيروت– لبنان، ط١، ١٩٩٧م.

– مسلم:(أبو الحسن بن الحجّاج القشيري النّيسابوري):

١١– صحيح الإمام مسلم، دارالكتب العلميّة: بيروت– لبنان، ط ١٩٩٢م.

– محمّد أحمد علِي:

١٢– مقامات العِرفان، مؤسّسة الانتشار العربي، بيروت– لبنان، ط ٢٠٠٧م.

– منشورات جمعيّة آفاق مستغانم:

١٣– سيدِي لخضر بن خلوف، حياته و قصائِدُهُ، منشورات دار الغرب للنّشر و التّوزِيع– وهران–، ج١(د.ت).

– محمّد الطّاهر علاَّوِي:

١٤– أَبِو مدين شُعيب، دار الأمّة، برج الكيفان– الجزائِر، ج١، ط١–٢٠٠٤م.

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2014

– عامر النجّار:

١٥– الطّرُق الصُّوفيّة فِي مصر: نشأتها و نِظامها و روَّادُها، دار المعارِف– مصر، ط٥(د.ت).

– ابن عربي:

١٦– الفتوحات المكيَّة (أربعة عشراً سفرا)، تح : د. عثما ن يحي، تصدِير و مراجعة د . إبراهِيم مدكور، المجلِس الأعلى للثَّقافة بالتّعاون مع معهد الدِّراسات العليا بالسّربون، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، ١٩٨٥م.

١٧– المعرِفة، تح: محمّد أمِين أبو جوهر، دار التّكوِين، حلب– دمشق، ط٢– ٢٠٠٦م.

– القُشيري أبو القاسم:

١٨– الرِّسالة القشيريّة في علم التصوُّف، تح :معروف مصطفى رزيق، المكتبة العصريّة للطِّباعة و النّشر، بيروت– لبنان، ط ٢٠٠٣م.

–عبد الوهّاب الشَّعراني:

١٩– الطّبقات الكبرى(لواقِح الأنوار فِي طبقات الأخيار)، دار الفكر بيروت– لبنان، ج١/(د.ت).

– يوسف بن يحي بن الزيَّات:

٢٠– التشوُّف إلى رِجالِ التصوُّف، تح: أحمد توفِيق، منشورات كليّة الآداب و العلوم الإنسانية، الرِّباط، ١٩٨٤م.

ثانيا:

المواقع الإلكترونية:

sidiali.ibda3.org و كذلك: .montada.echoroukonline.com

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2014

تجلّيات رمز الشرّ في الخطاب الرّوائيّ العربيّ : عزازيل ليوسف زيدان أنموذجا *

أ. المنجي بن عمر / كليّة الآداب والعلوم الإنسانيّة بالقيروان

*** مُلخَّصُ البحث :

لقد بحثْنا في رواية "عزازيل" ليوسف زيدان عن رمزيَّةِ الشّيطانِ ، هذا الرّمزُ الدّينيُّ المتَعلّقُ بالشرِّ حضورًا و غيابًا . فهو مُبرِّرُه في كلِّ الأزمنةِ وعند جُلِّ الشّعوبِ . وقد تَجلَّى فِعْلُهُ في هيبا : الرّاوي/الإنسان ، الذي يُدوِّنُ سيرةَ صِراعِهِ مع الشرِّ (عزازيل) ، مُصوِّرًا أطْوارَ رحْلةٍ ملحميَّةٍ يَخوضُها كلُّ إنسانٍ في هذا الكونِ منذ بدْءِ وعْيِهِ الوُجودَ . فالشرُّ قيمةٌ أخلاقيَّةٌ نُدْرِكُها من خلال نقيضها الخيْر ، تمامًا، كتصوّرِنا لصِلَةِ الله بالشّيطان . وقد مثَّلَ عزازيل في هذا الخِطاب الرّوائيِّ رمزًا صريحًا للشرِّ ، فحُضورُه فاعلاً سرديّا في أحداثِ الرّوايةِ موصُولٌ بحُضورِ هيبا في السّرْدِ طرَفًا في نَسَقِ سيْرِ الأحداثِ المرْويَّةِ . أمّا غِيابه ، فيَبْرُزُ من خلال دورِ هيبا الواصِفِ للمشاهِدِ غير المشارِكِ ، فعليًّا ، فيها : مشهد اغتيال هيباتيا ، مثلاً ، أو مشهدِ مقتل والدِهِ ...إذن، هيبا وعزازيل مُتلازِمانِ في الرّوايةِ ، بهما خرجَ النصّ إلى الوُجودِ . ألمْ يُقْنعْ عزازيل هيبا بلُزومِ تدْوينِ سيرتِه ، كيْ تَظلَّ شاهِدًا على وقَائعَ تاريخيّةٍ مؤثِّرةٍ عايَشَها..؟؟

ينتهي بنا تأويلُ رمزِ الشرِّ في رواية "عزازيل" إلى جُملَةٍ من النّتائجِ يُمكنُ أنْ نُجْمِلها في أربعِ نقاطٍ : أوّلها ارْتباطُ الشرِّ بالعقوبةِ التي تعرّضَ إليها آدمُ بسببِ إغواءِ الشيطان لقرينِهِ حوّاء عبر حثّها على ارتكابِ المحْظورِ الدّينيِّ ، فالشرُّ ، إذن ، مُتأصِّلٌ في الكونِ . أمّا ثانيها ، فيتمثّلُ في صِلَةِ الإنسانِ بالشرِّ ، إذ أنّ الشرَّ فِعْلٌ إراديٌّ يمتلكُ ناصِيَتَه الإ نسان ، فهو مصدَرُهُ وضحيّتُهُ ، ولا شيطانَ إلاّ شيطانُ النّفسِ الأمّارةِ بالسّوءِ . وأمّا ثالثها ، فيظهرُ في علاقةِ الشرِّ بالمرأةِ التي كانت سببًا في سُقوطِ آدم من جنّتِهِ ، وسُقوطِ هيبا من نعيمِ اليَقينِ ونِعْمةِ الاطمئنانِ . والنّتيجةُ الرّابعةُ ، فنزْعُمُ أنّها الأهمّ ، وتتعلّقُ بماهيّةِ رمز الشرِّ عزازيل ، كما يَجْلُو في الرّوايةِ : هل هو نحن ، أمْ هو غيرُنا ؟.. هل هو الإنسان المريدُ ، المدْرِكُ لأفعاله ؟..أم هو الملاكُ المتسلِّطُ/المتحكِّمُ في أفعالِ البشرِ ؟؟..

ومهْما يكُنْ "عزازيل" ، فإنَّ الرّوايةَ أضحت به أثَرًا فنيًّا ، تُمْتِعُ بسحرِ خيالِ مبْدِعِها ، وتُثيرُ الفكرَ بما تَكْتَنِزُ به من معارِفَ تشْهدُ بثراءِ زادِ مؤَلِّفِها .

** توطئـــة:

يَتَجلّى الشّر في رواية "عزازيل" * ليوسف زيدان خطابًا رمزيًّا :(**discours symbolique**)،يَتَشَكّلُ وِفْقَ أنْسَاقٍ مُتَعدِّدَةٍ : دِينيَّة وفلسفيّة ونفسيّة...فَحِينَ نَتَأَمَّلُ البِنْيَانَ الدّلاليّ لهذَا الخِطَابِ الرّوائي، نُدْرِكُ الحُضُورَ اللاّفتَ للشرّ رمزًا ، يرْتَبِطُ ب "عزازيل" : الرّمْز الكَوْنِيّ للخَطيئةِ وَ السُّقُوطِ منذ الأَزَلِ(شَرُّ البدَايَاتِ) . فقدْ سَعَى يوسف زيدان في هَذَا العَمَلِ

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2014

الرِّوَائِيّ إلى إضْفاءِ النَّزْعَةِ التَخْيِيلِيَّةِ عَلى الوَقَائِعِ التاريخيّة التي شَهِدَتْهَا المؤَسَّسَةُ الكَنسيَّةُ في القَرْنِ الخَامِسِ الميلادِيّ . وهْيَ وَقَائِعُ يَسْرُدُهَا "هيبا" في ثَلاَثِينَ رِقًّا : مُخْبِرًا فيها عن سِيرَتِهِ العَجِيبَةِ ، مُصَوِّرًا صُرُوفَ حَقْبَةٍ زَمَنِيَّةٍ تَغَوَّلَ فيها الشَّرُ، وَتَسَيَّدَ فيهَا "عزازيل". وَلَعَلَّ مَا يَسْتَوْقِفُ المتَقَبِّلَ لهَذِهِ الرِّوَايَةِ ، اكتساحُ رَمْزِ الشّر:"عزازيل" **لأغلب** أَحداثِها وفُصُولِها (الرُّقُوقِ). هذا الرّمز الدّينيّ الذي يُحَمِّلُهُ زيدان رُؤَاهُ و تطلُّعَاتَهُ و هَواجِسَهُ ، فتَمْتَزِجُ في النصّ سيرة هيبا بسيرةِ زيدان ا لفكريّة . وتَلْتَبِسُ على القارِئِ /المؤَوِّلِ سُبُلُ و مسَالِكُ المعْنى ظَاهِرُهُ وبَاطِنُهُ : فهل هي سيرة هيبا (الشخصيّة القَصَصِيَّةُ المتَخَيِّلَةُ) ؟.. أَمْ هيَ شَوَاغِلُ زيدان الفِكريَّة وإرْهَاصَاتُ معارفه المتَنوِّعَةِ ؟ .. وَلِمَنْ يُنْسَبُ عزازيل ؟.. هَلْ هُوَ شيطان هيبا / الحَائِرِ ؟.. أَمْ هُوَ شَيْطَانُ زيدان /المتَسَائِلِ ؟.. أَلَمْ يَكُنْ لِكلّ شاعِرٍ في الجاهِلِيَة شَيْطَانُهُ ؟ .. . لكنَّ ، شياطينهم تُبْدِعُ فَنًّا يُحَلِّقون بِهِ في سَمَاءِ الكَوْنِ الشّعْرِيّ ، أَمَّا شَيْطَان زيدان فهْوَ يُغْرِقُ "هيبا" الرّاهِبَ ، المتَدَيِّنَ ، المتَرَفِّعَ عن الإثْمِ في دَنَسِ ووَحَلِ الإنسان/ سَلِيلِ الخَطِيئَةِ . غَيْرَ أنَّ ذَلِكَ لاَ يَجْعَلُنَا نُنْكِرُ فَضْلَ عَزَازِيل الذي وَهَبَنَا نَصًّا رِوَائِيًّا مُمْتِعًا ، يَحْمِلُنَا عَبْرَ أَجْنِحَةِ الخَيَالِ إلى زَمَنٍ تَصَارَعَتْ فيه الأَهْوَاءُ و الأَمْزِجَةُ والأَدْيَانُ . فَيَكْشِفُ بَصَائِرَنَا و يَجْلُو أَبْصَارَنا .

إنَّ رواية" عزازيل " تَخُوضُ في اللاَّهوتِ المسِيحِيّ ، من خلالِ جُرأَةِ مُبْدِعِها على الغَوْصِ في مَسَارِبِ المحْظُورَاتِ : (**les tabous**) ، بما يمْتَلِكه من زادٍ معرفِيٍّ واسِعٍ . فَرَمْزِيَّةُ "عزازيل" تُسْتَشَفُّ من الصّراعات التي كانت الكَنائِسُ مَسْرَحًا لَهَا،ومن الجَوْرِ الدّينيّ الذي كانت "هيباتيا " ووالد "هيبا" وعائلة "أوكتافيا" ضَحِيَّةً لَهُ . لقدْ كان الشَّرُ سِمَةً مُهَيْمِنَةً : (**symbole dominante**) تَسِمُ الرِّوَايَةَ مُنْذُ عَتَبَتِهَا الأولى (العنْوَانُ) . وَقَدْ يَكُونُ ذَلِكَ مَا حَفَّزَنَا إلى مُحَاوَلَةِ فَكِّ شَفَرَاتِ رُمُوزِهَا ، مُسْتَنِدِينَ إلى خِطَابٍ تَأْوِيلِيٍّ نَأْمَلُ أنْ يُمَكِّنَنَا من تَقَصِّي دِلاَلاَتِ رَمْزِ الشّرِ وتَجَلِّياتِهِ في المتْنِ الرّوائي وفي العَتَبات(**seuils**).

كذلك "عزازيل"، لَمْ يَكُنْ شَخْصِيَّةً روَائِيَّةً تُعَرْقِلُ مَسَارَ حَيَاةِ "هيبا " الرَّاهِبِ ، فحسب ، بل كان فاعِلاً سَرْدِيًّا:(**actant narratif**) يؤَثِّر في نَسَقِ سَيْرِ الأَحْدَاثِ ، يُبْطِئُها حِينًا فاسِحًا المجَالَ للمُشَاهِدِ : (**les scènes**) والوَقَفَاتِ:(**les pauses**) ، وَيُسَرِّعُهَا أَحْيَانًا أُخْرى دَافِعًا بِالسَّرْدِ إلى مُنْتَهَاه . فهو الشَّخصيّة السرديّة:(**personnage narrative**) المحوريَّةُ في هذا الخطاب الرّوائي : يُحَاوِرُ "هيبا " ، ويُحَرِّضُهُ على فِعْلِ الكِتَابَةِ ، يَلُومُهُ تارةً ، و يُؤَنِّبُهُ طَوْرًا آخرًا .يكشِف الحجابَ عن ذاته ، فَيُخْبِرُهُ أنه الشّر المتَجَذِّرُ في الخليقةِ مُنْذ بدء الخَلْقِ ، وألاَّ وُجُودَ لَهُ إلاّ فيه (هيبا/الإنسان) ، و يُدرِكُ "هيبا" أنّ "عزازيل" هو سببُ سُقُوطه ، لما يَتَمَيَّزُ به من حيَاكَةٍ للمَكْرِ الخَبِيثِ : يُزَيِّنُ الرّذائل و الشّرُورَ ، و يُنَوِّعُ طُرُقَ الغِوَايَةِ ليُوقِعَ بِهِ في الهُوَّة السَّحِيقَةِ ، أليس هو رمز الشّر و رسوله بين العالمين ؟ ...

ليست مَهَمَّةُ تأويل الرّمز في رواية "عزازيل " يَسيرةً ، إنّما هي من المشقّةِ بمَكَانٍ ، فالمعَاني غُلْفٌ ، سَمِيكَةٌ حَمَّلَهَا زيدان زادًا مَعْرِفِيًا مُتَنوّعًا، ممّا يَجْعَلُ المؤَوّل يُطَارِدُ المعْنَى ، آملاً تَوْسِيعَ أُفُقِ التَقَبّلِ عَبْرَ قراءَة مُنْتجَة لدِ لالاتٍ أَعْمَق . فَكَيف عبّر

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2014

"عزازيل" عن الشّر المتأصّل في الكَوْنِ ؟ .. وَ مَا عَلاَقَتُهُ بالإنْسانِ؟ .. وَ كَيْفَ نَصَبَ حَبَائِلَهُ للإيقَاعِ ب "هيبا" الرّاهِبِ المتَزَهّدِ ؟..

١ – عَزَازِيلُ / الشّرُّ المُتأصّلُ : تَبْدُو أصَالةُ "عزازيل" رَمْزًا للشّر ، مَجَال اتّفاقٍ بين الأديانِ السَّماويَّ ة الثّلاثة : (اليهوديّة /المسيحيّة /الإسلام). فَقَدْ رَبَطَ الفكر الدّيني بين وُجُودِ الشّر أوْ بَدْءِ وُجُودِه وقصّة أوْ أُسْطُورَة آدم – على حدّ عبارة بول ريكور – . فالشّر قَرِينُ الخَطِيئةِ التي أنْزَلَتْ آدم من عَلْيَائِهِ ، وَرَمْزُهُ مُتَعدّدُ الوُ جُوهِ ، أحَاديُّ الفِعْلِ : عزازيل / الشّيطان / إبليس / الحيّة ..... مَهْمَا كان شَكْلُه ، فإنَّ هَدَفَهُ وَاحِدٌ : حِرْمَانُ آدم من نَعِيمِهِ وَتَضْليلُهُ عن الطّريق القَوِيمِ (مسْلَك الإيمان الوِجْدَانيّ الغيبيّ) ، ذلك أنّ : "الأفعى (الشيطان) ، تُمثّل في قلب أسطورة آدم نفسها ، الوجهَ الآخَرَ للشّر (...) الشّرُّ الموجودُ من قبل هنا ، و الشّرُّ يُحاوِلُ أنْ يَجْتَذِبَ الإنسانَ و يَفْتِنَهُ . وَتَعْنِي الأفعى أنّ الإنسان لا يَبْدَأُ الشّر ، بل يَجِدُهُ . بالنّسبة إليه ، فإنّ البدءَ يعني الاستمرار (...) ، الأفعى تُمثّلُ تقاليدَ للشّرِّ أكثر قدمًا منها بالذّات . إنّ الأفعى ، هي الآخر للشّرِّ الإنسانيِّ ... "[1] . هذا الشّاهد يَدْفعُنا إلى ضَرُورَةِ تِبْيَانِ العَلاَقةِ بين أَوْجُهِ هذا الرّمز المتَعَدِّدِ كَيْ نُؤَكّدَ –مع ريكور– على تَجَذُّرِ رَمْز الشّر في الكَوْنِ .

و لَنْ نَتَمَكّنَ من ذَلِكَ مَا لَمْ نَجِدْ سَنَدًا قَائِمًا على شِبْهِ إجْمَاعٍ بين أَطْرافِ الفِكرِ الدِّينِيِّ الذي عرفتْ ه الإنْسانِيَّةُ ، و لعلَّ ذلك يَتَحَقّقُ حين نَجُدُّ هذا الدّال (عزازيل) مُعْجَمِيًّا : فقد أوْرَدَ بن منظور في "لسانه" تَعْرِيفًا يُضِيءُ جَانِبًا من هذا الفكر ، فهو يَقُول : " الشّيطانُ حيَّةٌ له عُرْفٌ(...) والشّيطانُ لاَ يُرَى ، ولكّنه يُسْتَشْعَرُ أنَّهُ أقْبَحُ ما يَكُونُ من الأشْيَاءِ (...) وكذلك قَوْلُهُ إنَّ الشيطان يَجْرِي من ابن آدم مَجْرى الدَّمِ ، إنّما هو مَ ثَلٌ أيْ يَتَسَلَّطُ عَلَيْهِ فيُوَسْوِسُ له ، لا أنَّهُ يَدْخُلُ في جَوْفِهِ ... "[2] . وَمَا نَصِلُ إليهِ من هذا التَّحْديدِ المرْتَبِط بِمَرْجَعِيَّةٍ إسلاميّةٍ مُوَجّهَةٍ لزاوية النَّظر إلى الشّر ، يُمْكِنُ أ نْ نُجْمِلَهُ في عُنْصرَيْنِ : أَوّلاً هذه المطَابقة بين الحيّة و الشّيطان في الماهِيَّةِ و هذا يُعَدُّ قَاسِمًا مُشْتَرَكًا بين الأديان ، فالقصّة التَّوْرَاتِيَّة تَعُودُ بالخَطِيئةِ إلى الحَيَّةِ / الإغْوَاءِ . ثَانِيًا ظَاهِرَةُ تَسَلُّطِ الشيطان على الإنسان عَبْرَ وَسْوَسَتِهِ / إغْرَاءَاتِهِ / إيحَاءَاتِهِ التي تَنْضَحُ فِتْنَةً ، وهذه الفِكْرَةُ نَجِدُ صَداها في الدّيانة المسيحيّة ، حيث أنَّ البند العاشر من إعلان الإيمان لكنيسة الإصلا ح يَقُولُ بأنَّ : " كُلّ سلالة آدم قد تفشّت فيها هذه العدوى ، والتي هي الخطيئة الأَصْلُ و نَزْعَةُ الشّر المو رُوثَةُ ... "[3] . إذن ، لقد تَجَذَّرَ الشّرُ في الخَلِيقةِ ، ربّما وُجِد قَبْل أَنْ يُوجَدَ الإنسان ، إذ أنَّ :" " إبليس " مشتّق من فعل أَبْلَسَ ،وأَبْلَسَ من رَحْمَةِ اللّهِ أَيْ يَئِسَ ونَدِمَ ، ومنه سُمِّيَ إبليس وكان اسمه "عزازيل"،وفي التّنْزيل العزيز " يَوْمَئِذٍ يُبْلَسُ المجْرِمُون "

---

[1] ريكور(بول) ، **صراع التّأويلات : دراسات هيرمينوطيقيّة** ، ترجمة : منذر العيّاشي ، بيروت(لبنان) ،دار الكتاب الجديد المتّحدة ، (٢٠٠٥)، ص ٣٤٨ .

[2] ابن منظور(أبو الفضل جمال الدّين) ، **لسان العرب** ، بيروت ، دار صادر ، الطّبعة الثّالثة ،(١٩٩٤) ، المجلّد (١٣) ، ص ٢٣٨ .

[3] . ريكور (بول) ، **صراع التّأويلات** ، ص ٣١٧ .

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2014

وإبليس، لعنة اللّه : مشتّقّ منه لأنَّهُ أَبْلِسَ من رحمة اللّه أي أَيِسَ ... " [1] ، و يُبيِّنُ مالك الشّبل في " معجم الرّموز الإسلامية " سبَبَ يَأْسِ إبْليس من رَحْمَةِ اللّه : " لأَنَّهُ رَفَضَ الانحناءَ أَمَامَ العظَمَةِ الإلَهيَّةِ " [2]، مُسْتَدِلاً بالآية الخمسينَ من سورة "الكهف" ، و الآية الرَّابعةِ والثّلاثينَ من سورة "البقرة ". و قد يَكونُ هذا الرَّفْضُ هو بِدَايةُ الصِّراع بين قيم الخيْرِ المطْلَقِ وقيم الشّر المحْض ، بين اللّه و الشّيطان الذي يُعْتَبَرُ الخَصْمَ (**l'adversaire**) أو النَّقِيضَ : "الشّيْطان عِبارةٌ تَعْني الخَصْمَ (...) وَهذا المصطلح سَيَتَطَوَّرُ لِيَدُلَّ على كلّ كائِنٍ مُتَجَذِّرٍ في السّيئَاتِ ، ثمّ يَتَحَوَّلُ إلى اسم عَلَمٍ دَالٍّ على قُوّةِ الشّر : (**puissance du mal**) ، مُرَادِفٍ للتّنين و إبليس و الحيّة ... و وُجُوهٍ أخرى لفِكْرَةِ الشّر . و الشّيطان يُغْوِي الإنْسانَ لِيَدْفَعُهُ إلى الخطيئة / الذّنب ، كما فَعَلَتْ حيّةُ بِدايةِ التّكوينِ ... " [3] . فالشّيطان هو قُوّة الشّر المواجِهَةُ لقُوّةِ الخَيْرِ (اللّه) ** . وَقَدْ طُرِحَتْ ثُنائِيَّةِ الخَيْرِ و الشّر مُنْذُ بِدايَةِ الوَعْي الفَلْسَفِيّ ، فقد أَثَارَت الفلسفة الهندِيَّةُ والفلسفة اليونانيّةُ قضيّة حرِّيةِ الاختيار بين الخير و الشّر ، ثمّ تَوَسَّعَتْ دَائِرَةُ الجدل حَوْلَ هذه المسألة في الفلسفة الإسلامية ، فَأَنْتَجَتْ فِرَقًا كَلاَميَّةٍ أَثْرَتْ زَادَ الفكر الإنساني *** .

لَمْ يَخْرُجْ عزازيل "هيبا " عن الصُّورة النّمطيّة للشّيطان ، إذ هو يُجَسِّدُ قيمة الشّر التي تُوَاجهُ قيمة الخير (من مَنْظورٍ إيمانيٍّ وُثوقيٍّ) . فهو النَّقيضُ ، يقُول "هيبا" أثناءَ بعض فتَراتِ جلْد الذّات :"أنا ألْتَبَاسٌ في الْتباسٍ ! و الالتِباسُ نَقيضُ الإيمان ، مثلما إبليس نقيض اللّه ..." [4]. ثمّ يُضيفُ في حِوَارٍ حجاجيٍّ ثنائيّ جمعه و "عزازيل" : "– هل خلق اللّه الإنسان أم العكس ؟

– ماذا تَقْصِد ؟

– يا هيبا ، الإنسان في كلّ عَصْرٍ يَخْلُقُ إلهًا على هواه ، فإلهُهُ دَوْمًا رُؤَاهُ و أحلامه المستحيلة ، ومُنَاهُ .

---

[1] ابن منظور ، **لسان العرب** ، المجلّد (٦) ، ص ٢٩ .

[2] يُعرِّفُ مالك الشّبل "إبليس" في كتابه "معجم الرّموز الإسلاميّة" من خلال رمزيّتِهِ المرْتبطةِ بالإسلام والدّعوة المحمّديّةِ ، يقول :

« Iblis , appelé aussi : Ach-chaytan al-marjoum (…) C'est l'incarnation principale du démon en I slam ,la figure emblématique du Diable dans l'univers fortement cloisonné qu'est la prédication Mohamédienne . Pour avoir refusé de s'incliner devant la Majesté divine (…) Il fut alors banni du Paradis et privé des bienfaits célestes qui l'accompagnent … »

- **Chebel (Malrk) ,** Dictionnaire des symboles Musulmans **, Paris , ed. Albin Michel , (1995) ;p 132/133**

[3] قد يكونُ التّعريفُ الذي وضعه "شوفالييه" و"جيربرانت" في كتابهما "معجم الرّموز" أبلغَ تعبيرا عن مفهوم الشّيطان رمزًا للشرّ ، لأنّه يُقدّم معنى لفظ الشيطان من حيث وظيفتُه ، ودلالتُه عن كلّ سيّءٍ وشرّيرٍ، ويُبرزه كنقيضٍ للخيرِ .

– للتّوسّعِ ،أُنظرْ :

- **Chevalier(Jean) et Geerbrant (Alain) ,**Dictionnaire des symboles **, Ibid , p 671**

[4] زيدان (يوسف) ، **عزازيل** ، مصدر سابق ، ص ٣٣٩ . "تجنّبا للتّكرار ، سأذكر الصّفحات المتعلّقة برواية "عزازيل" من هنا فصاعدا في المتن بين قوسين " .

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2014

– كُفَّ عن هذا الكلام ، فأنت تعرف مكانك من اللّه ، فلا تَذْكُرْهُ

– أنا مذكورٌ يا هيبا ، مادام هو مَذْكورًا !

غَلَبَني الغِيَابُ ، فتركت عزازيل يقول ما يُرِيدُ وانْصَرَفتُ عنه ... بَعْدَ حين عُدتُ إليه ، فكان يتكلَّمُ مُنْفَرِدًا . أنْصَتُّ ، فَوَجَدْتُهُ يقول بلغة غريبةٍ ما مَعْنَاهُ : أنَّ اللّه مُحْتَجِبٌ في ذَوَاتِنا ، و الإنسان عاجِزٌ عن الغَوْصِ لإدْرَاكِهِ ! ولما ظنَّ البعض في الزّمن القديم ،أنّهم رسموا صورة للإله الكامل ، ثمّ أدْرَكوا أنَّ الشّر أصيلٌ في العالم ومَوْجُودٌ دَوْمًا أوْجَدُوني لِتَ بْريرِهِ ..." (ص ٣٨٤) . هَلْ يُمْكِنُ، إذَنْ، أنْ نَعْتَبِرَ الشّيطانَ ضحيّة لهيبا، نفسه، وللإنسانيّة جَمْعَاء ؟ .. . قد يكون ذلك مُبَرَّرًا ما دام "عزازيل" / الضّحية رَمْزًا لشرٍّ كامنٍ في الإنسان ، سَابِقٍ لِوُجُودِهِ ، لا تَخْلُو أمّة من الأمم منهُ ، ولن تَسْتَقيمَ الحياة دُونَهُ .

إنَّ صورة الصّراع بين هيبا (الرّاهب) وعزازيل (المُذْنِب) تُعَبّرُ عن أزَلِيَّةٍ ثُنَائيّة : الخير و الشّر / اللّه والشّيطان ، وقد كانت المقاطع الحوارية التي صاغ بها زيدان هذا الصراع مُمْتِعَةً ، فقد وَظَّفَ فيها مُخْتَلَفَ أَنْوَاعِ الحِوار : (المباشر/ المنقول /الباطني ...) ، وَنَوَّع لَهَجاتِ القَوْلِ التي تَرَاوَحَتْ بين اللّين والشّدة ، و القوّة و الانكسار، حسب حالات النفس المضْطرِبَة ، لِيَرْسُمَ مَشْهَدًا حِوَارِيًّا (**scène dialogique**) يُثيرُ العَقْلَ والوِجْدَانَ ، فهو ذو طَابع سِحْرِيّ ، يَدْفَعُ القَارِئَ إلى مُجَالِسَةِ شَيْطَانِهِ في لَحَظَاتِ بَوْحٍ مُحَفِّزَةٍ على ضَرُورَةِ خَوْضِ تَجْرِبَةِ السُّؤالِ تَأْسيسًا لكيانٍ وَاعٍ . وقَدْ حَرِصَ زيدان على تَأْكيد العَلاَقَةِ بين الإنسان و الشّيطان من خِلالِ عَتَباتِ نصّهِ (**les seuils**) ، خاصّة المصَاحِبَات النّصيّة الدّاخليّة (**les péri textes**) **** ، إذ يُصَدِّرُ نَصَّهُ بِحَديثٍ للرَّسول صلّى اللّه عليه و سلّم : "لكُلِّ امرئ شَيْطَانُهُ ، حتّى أنا ، غَيْرَ أنّ اللّه أعَانَني عليه فَأَسْلَمَ ... " وهو حديث يُثَبِّتُ تَأَصُّلَ الشّر

ويَدْعَمُهُ بحُجَّةٍ دِينيَّةٍ تُبَيّنُ أَنَّ الرُّسُلَ لَيْسُوا في مَأمَنٍ من الشّيْطان . وَتُقِرُّ عَتَبَة العُنوان (عزازيل) وبعض العناوين الدَّاخِليّة :(غوايات أوكتافيا/التّيه/مدينة الملح والقسوة /كمون الإعصار..) ، بأنّ رمزَ الشّرِّ يُلاحقُ الإنسان ، بل يَتَلَبَّسُ به ويَسعى إلى إغوائِه بطرقٍ شتّى ، ليَضمَنَ سُقوطَه في الجَحيمِ أوْ حُلولَ رُوحِهِ في كائنٍ شرّيرٍ بعد موته – كما يعْتقِدُ أتباعُ بعضِ الدِّيانات الهنديَّةِ القديمةِ– . ومن المفارقات التي تَطْرَحُها عَتَبةُ العُنوان ، هذا الارتباطُ الوثيقُ لُغويّا بين الله و"عزازيل" ، إذ أنَّ لفظ :"عزازيل" : "مشْتَقٌّ من اسم الله "إيل" مثل إسرائيل وبيت إيل..."[1] ، وهو ذو أصلٍ عبريٍّ . وقد تكون صِلةُ "عزازيل" باللهِ مُثْبِتَةً لتلازُمِ الخيْرِ والشرِّ، وداعِمةً لتَأَصُّلِهما ، فمتى وُجِدَ الخيْرُ كان الشرُّ ، وأنَّى وُجِد اللهُ كان "عزازيل" ،وبينهما كان الإنسانُ ف: " الآبُ السّماويُّ خَلقَ آدمَ على صورته ،ليكون خالدا . غير أنّ آدمَ انْخَدَعَ بوسْوسة إبليس ، فعصى ربّه القُدُسَ ، وأكلَ من الشَّجرةِ المحرَّمَةِ ، على أملِ أنْ يَصِيرَ إلها . خدعه "عزازيل" اللّعين بوسْوسته ، فأخطأَ

[1] زيدان (يوسف) ، "من حوار أجراه سامح سامي مع المؤلّف" ، نُشِر بالموقع الالكتروني : www.metransparent.com

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2014

آدمُ وعُوقِبَ بالطّرْدِ من الجنّة ، بحُكْم قُدوسيّةِ الرّبِّ الإله ..."(ص٢٨) . لعلّ هذه الخَطيئةَ/الأصلَ ، تُشَرّعُ لمنطقِ الشرِّ الموروثِ الذي لازمَ الإنسانيّةَ ، ولا زال مُستمِرًّا ، وسيظلُّ كذلك حتّى فناء الكونِ .

إنَّ خطابَ الشرِّ في رواية "عزازيل" يَتَجاوزُ المستوى الفرديَّ إلى الجَماعيِّ ، و "هيبا" رمزٌ للإنسان في كُلِّ عصرٍ ، هذا الإنسان الذي ظَلَّ مُعلَّقا بين السّماء والأرض ، يُحاولُ جاهدًا أن يسمُوَ بروحِهِ إلى المثال /الله ، فيَصطدمُ بنُزوعِ الجَسَدِ إلى التُّرابِ حيث الفِتَنُ و أغلالُ الشَّهَواتِ : "كان الصّوتُ الهامسُ ذاتُه ،الذي عرفْتُ بعدها بأسابيع ،أنّه صوت عزازيل.

كان يَسْتَعْطِفُني بنداءٍ باطنيٍّ عميقٍ : لا تَفْقِدْ مرتا ،مثلما فقدْت أوكتافيا قبل عشرين عاما .

– لمْ يكنْ صوتي ،يا هيبا ، كان ذاك نِداء روحِكَ .

– عزازيل ،لا تُشَوّشْ عليَّ ، دعْني أُكملْ الكتابة ، فقدْ صار وقتي ضيّقًا ،وصَدْري ، فسوفَ أرْحلُ عن هنا بعد أيّامٍ..." (ص٣٣٤) .

أَقَدرُ الإنسان أنْ يَتَحمّلَ وِزْر الخطيئة ، ويَعيشَ في أَتونِ صراعٍ مريرٍ ؟؟.. . تلكَ هي الحقيقة التي يَسْعى زيدان إلى إماطَةِ اللِّثامِ عنها ، كاشِفًا عن اضطرابٍ يَسْتَبِدُّ بكُلِّ إنسانٍ يُفَتِّشُ عن معنًى لوُجودِهِ . فكأنّ الرّوايةَ قادِحٌ للسّؤال الحارقِ : كيف نَنْجو بأنفُسِنا من شرٍّ تأصّل فينا ولازمنا كظِلٍّ لا يُفارِقُنا ؟..

" – دَعِ الأموات يَهْنأون بموتهم ، وخُذْ مرتا وعُدْ إلى بلادِك الأولى .

– اسْكتْ وعُدْ أنت من حيث جئت...أيّها الوجودُ الغامضُ المخايلُ .

– أعِدْني أنت ، فأنت الذي أوْجدْتني .

– أنا لم أوجِدْ أحدًا ..أنا الآن أحلمُ .

– إذن ، سوف يطولُ حُلْمُك يا هيبا !..

– أنت تُناديني باسمي المشْهورِ ..فما اسمك أنت ؟

– عزازيل..." (ص٣٤٦) .

قدْ يكون هذا الحوارُ من أفضلِ المناطِقِ المؤثِّرةِ في هذه الرّواية ، فالأعمال اللّغويَّةُ الموزّعةُ بين الأمر والنّفي ، تَفْضَحُ الصّراعَ الذي عاشَه هيبا/الرّاهب : المتَزَهّدُ في ملكوت الرّحمان ، في مُوَاجهة هيبا /الإنسان: العاشق لزينة الحياة . ويَتَواصلُ هذا الحوار الحِجاجيُّ ، الذي تبلُغُ فيه الرّوايَةُ أكثر المناطقِ جَماليّةً فيها ، في الرقِّ الثّامن والعشرين ، حيث يرسُمُ زيدان مشهدًا يجمعُ هيبا بعزازيل في حوارٍ وجدانيٍّ فكريٍّ يَبْحثُ مسائلَ فلسفيّة شائكةٍ بأسلوبٍ أدبيٍّ مشوّقٍ ،تُطَرِّزُه اللّغة الصّوفيّة التي تنهلُ من معاجم الوجْدِ والشّوقِ : " سألت عزازيل عن المعنى الواحد لأسمائه الكثيرة ، فقال : النّقيضُ . عزازيل نقيض الله المأْلوه... هذا ما قاله لي همسًا ، بلغة أخرى ، غير اللّغة السّابقة التي لم أعرفْها . غير أنّني فهِمتُ عبارته ، وهِمْتُ في

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2014

معانيها ...هو إذن نقيضُ الله الذي عرفْناه ، وعرّفْناه بالخير المحضِ . ولأنّ لكلّ شيء نقيضا ، أفْردنا للشرّ المحْضِ كيانا مناقضا لما افترضْناه أوّلا وسمّيناه عزازيل وأسماء كثيرة أخرى .. قلت هامسا : – لكنّك يا عزازيل ، سَبَبُ الشّر في العالم .

– يا هيبا ، كن عاقِلاً ، أنا مُبرّرُ الشّرور ... هي التي تُسَبِّبُني .

– (...)

– أنا ، يا هيبا أنت ، و، أنا هُمْ ... تَرَاني حَاضِرًا حيثما أرَدْتُ ، أو أرَدُوا .

فأنا حَاضِرٌ دَوْمًا لِرَفْعِ الوِزْرِ ، وَدَفْعِ الإصْرِ ، وتَبْرِئَةِ كلّ مُدَانٍ . أنا الإرادةُ والمرِيدُ والمرَادُ ، و أنا خَادِمُ العِبادِ ، ومُثير العُبَّادِ إلى مُطارَدَةِ خُيُوطِ أَوْهَامِهِمْ ..." (ص٣٥٠) . يُلَخِّصُ هذا الحِوَارُ الذي يَنْقُلُهُ الرّاوي / الشّخصيّة : هيبا ، حَقِيقَةَ الشّر وَرَمْزه "عزازيل" . ويُؤَكّدُ أنَّ الشّر مُتَأصّلٌ فينا ، فنحن من أوْجدَهُ ،وخلقْنا "عزازيل" شمّاعةً نُعلّقُ عليها شُرورنا ، ونُبَرّرُ من خلاله وَحْشيّتنا وأخطاءنا . أَلَمْ يدْفَعْنا التَّعَصّبُ الدّينيُّ والتّكالبُ الدُّنيويُّ والجشعُ والطّمعُ إلى الاقْتتال وسفك الدِّماءِ ؟؟...، تلك حقائقُ لا بدَّ أنْ يُدرِكَ كُنهها الإنسان ، هذا ما أرادَه زيدان ، الذي فتح نافِذةً على أعماقٍ مُظْلمةٍ في ذَواتنا ، وأخبرنا أنّ "عزازيل" /الشّيطان لم يكنْ غير الإنسان . فكيف تجلّى "عزازيل" /الإنسان في رواية زيدان ...؟؟

٢ – عزَازيلُ / الإنْسان : لا شكَّ أنَّ "عزازيل" : رمز الشرِّ/نقيض الله/خصْمه ، ظلَّ مرْتبِطًا بالسّماءِ رغم طردِهِ من الجنّةِ وإصرارِهِ على إغْواءِ سُلالةِ آدمَ وجرّهم إلى الجحيمِ ، هذا ما تتّفقُ حولَه كلُّ الأديانِ السّماويّةِ . غير أنّ هذه الحقيقة تَبْدُو غَائِمَةً ، حينما نَتَأمّلُ الوَاقِعَ بِمَا يَحمِلُهُ إلَيْنَا من أَخْبارٍ حَزينةٍ عن صِراعاتٍ بين الأَدْيان ، واستب احة لِأرْواحِ النّاس بدَعْوى حِمايةِ الدّينِ . فهل أنَّ الشّر في السّماء مَوْعودٌ به الضّالّون ؟ .. أَمْ هُوَ صَنيعَةُ بَني الأَرْضِ المفْسِدين،المشرّعينَ لِأَنْفُسهِمْ تَطْبيقَ الأُلوهِيّة على الأرض ؟؟ ... تلك أَسْئلَةٌ حارِقَةٌ أَرّقتْ هيبا ، فسأل حَبيبَهُ نسطور :" يا أبت ، هل تَرى أنَّ الوَثَنيّة كُلَّها شرٌّ ؟ ... " فأَجَابهُ :" اللّهُ لا يَخْلُقُ الشّر ... وَلاَ يَفْعَلَهُ ...وَلاَ يَرْضَى بِهِ ، اللّه كلّه خير ومحبَّةٌ ..." (ص٤٧) . إذن من أين تَنْبَعُ هذه الشّرور الأرضيّة ؟ ... إذا كان اللّه لم يَخْلُقْ الشّر ، فمن هذا عزازيل رمز الشّر ؟.. إنّه الإنْسَانُ ، يَكْشِفُ عن جَوانِبِهِ المعْتِمَةِ ، ويُكَشّرُ عن أنْيابِهِ ، فَتَنْطَفِئُ الرُّوحُ الطّاهِرةُ ، ويَبْرُزُ الحَ يَوَان الشّرِير من مَكْمَنِهِ ، فَتَسْتَغيثُ الأَرْضُ وَالسَّمَاءُ من جَبَرُوتِهِ ، "أَلَيْس الإنْسَان ذِئْبٌ للإ نْسَان" –على حدّ عبارة "هوبس" –؟...هكذا يَتَحَوَّلُ الرّمزُ من المجرّد إلى المحْسُوسِ ، من : عزازيل /الفكرة ، إلى : الإنسان / تَجْسيد الفكرة . فَيُصْبِحُ الشّر إبْدَاعًا إنْسَانِيًّا خَالِصًا مُبَرِّرُهُ "عزازيل" . وقَدْ رَصَدَ لنا الرّاوي " هيبا " مَشَاهِدَ دِرَامِيَّةٍ مُؤَثِّرَةً يَتَجَلّى من خلالها الإنسان /الشّيطان : رمزًا للشّر . لَعلَّ المشْهدَ الأوّل منها كان أَشَدَّ إيلاَمًا لِرُوحِهِ ، وَهوَ الفتى الصّغير الذي يَشْهَدُ مَقْتَلَ أبيهِ الوَثَنِيِّ أ مَام نَاظِرَيْهِ بِأَيْدي عَوَّامِ المِسِيحِيّين (إخوانه في الدّيانة). لقد تَحَوَّلَ "هيبا" الرّاوي (narrateur) إلى وَاصِفٍ (descripteur) ، يَسْتَرْجِعُ تَفَاصِيلَ مَشْهَدٍ وَحْشِيٍّ يرْوِيهِ للرّاهِب نسطور، القَرِيبِ من رُوحِهِ ، في لَحَظَاتِ بَوْحٍ صَادِقَةٍ . مُسْتَعِينًا بِتَقْنِيَاتِ المشْهَدِ السّينمَائِي القَائِمِ على الومضة الورائيّة : (flash-back) ، مُنَوّعًا طَرَائِقَ القَصّ

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2014

المتَراوِح بين القَصِّ المؤَلِّف : (récit itératif) : "كان أبي يَصْحَبُني في قَارِبِهِ ، كلَّما زَارَ المعْبَدَ لِيُقَدِّمَ للكهنة نِصْفَ مَا عَلِقَ في شِبَاكِهِ من سَمَكٍ ، خِلاَلَ اليَوْمَيْنِ ... " (ص٤١) والقصّ المفْرَدِ : (récit singulatif) ، "كانوا يَخْتَبِئُون خَلْفَ الصّخور (...) سحبوا أبي من قاربه وجَرُّوهُ على الصّخُور لِيَقْتُلُوهُ طَعْنًا بالسَّكَاكِين الصّدئَةِ ... "(ص٤١).

كما عَدّدَ الوَاصِفَ وَسَائِلَ الوَصْفِ التي أثّثت مَشْهَد الجَريمة النَّكراءِ ، فقدّ ركّزَ على الصّور الفَنّيَّةِ القائمةِ على التّشبيه والاستعارة والمجاز : (" كأَشْباح فرَّتْ من قعر الجَحيمِ ... "، " أَفْزَعتْهم الأصوات التي شَقَّتْ السُّكُونَ ..." ، " كنت أزُوم مُتحَصِّنًا بانكماشي ... " ، " نظَروا نَحْوِي بِعيُونِ ذِئابٍ قد ارتوت ... ") (ص٤٢) .

لقد تَفَنَّنَ زيدان في صِياغَةِ بَانُورَامَا مَشْهَدِيَّةٍ تَمَاهى فيها الوَاصِفُ بالمَوْصُوفِ ، فأُسْتُلَّتْ العِبَارةُ من رَحِمِ المعَاناةِ ، لِتُخْبِرَ عن مَوْتِ إنْسَانيّة الإنسان ، و ميلادِ الإنسان / الشّيطان : " اخْتَلَطَ دَمُهُ وَلَحْمَهُ وأسْمَاكُهُ بتراب الأرض التي مَا عَادَتْ مُقَدَّسَةً ، ثمّ تَمَلَّكَتْهُم نَشْوَةُ الظَّفَرِ والارْتِوَاءِ ، فَتَصَايَحُوا و قَدْ رَفَعُوا أذْرُعَتَهَمْ المل طَّخَةُ بدَمِ أَبي (...) مَضَوْا بَعْدَ ذلك مُتَهَلّلين ، مُهَلّلين بالتَرْنيمة الشّهيرةِ : المجْدُ ليَسُوعِ المسيحِ ، وَالمَوْتُ لِأَعْداءِ الرّب ... "(ص٤٢) . وَقَدْ تَكُونُ هَذِهِ اللَّوْحَةُ الفَنيَّةُ من أَجْمَلِ اللّوْحاتِ التي رَسَمَهَا زَيدان في هذا العَمَلِ الرِّوَائِيّ ، فَهْيَ مُوحِيَةٌ ، تَكثَّفَ الرّمز فيها لِيُلْقي بظلالهِ على الحاضرِ ، حيث أصبحَ التَّعصُّبُ الدّينيُّ مُبَرّرًا لسفْكِ الدِّماءِ ومُسوِّغًا للفسادِ في الأرضِ .

لَمْ يَتَخلّصْ " هيبا " من مَرَارَةِ اغتيال وَالِدِهِ، بل تَعَمَّقَتْ هذه المرَارَةُ ، حين عَلِمَ بَعْدَ ذَلك ، بِأَنَّ أُمَّهُ هي سَبَبُ كُلِّ ما حَدَثَ ، فقَدْ وَشَتْ بأَبيهِ لأنَّها كانت مسيحيّةً ، ثمّ تَخَلَّتْ عَنْهُ ، وَفَرَّتْ لِتَتَزَوَّجَ رَجُلاً آخَرَ من قَتَلَةِ والِدِهِ ، لتَكُونَ بالنّسبةِ إليه(هيبا) وَجْهًا للشّر المرَوِّعِ . وَتَتَوَاصَلُ مَسِيرَةُ " هيبا " المظْلِمَة ، وَتَتَعَمَّقُ جِرَاحُهُ حِينَ يَشْهَدُ حَادِثَةً لاَ تَقِلُّ فَظَاعَةً عَنْ مَقْتَلِ أبيهِ ، إنَّهُ مَشْهَدُ اغْتِيَال هيباتيا / العَقل ، هيباتيا التي اشْتَقَّ اسمه من اسمها بَعْدَ التَّعْمِيدِ : " "هيباتيا" ، أكاد إذا أكتُبُ اسمها الآن ، أراها أمامي و قد وقفت على منصّة الصّالة الفسيحة ، وكأنّها كائن سماويٌّ هَبَط إلى الأرض من الخيال الإلهيّ ، لِيُبَشّرَ النّاس (...) كانت لهيباتيا تلك الهيئة التي تخيّلها دَوْمًا ليسوع المسيح ، جَامِعَةً بين الرّقة و الجلال (...) من أيّ عُنْصُرٍ نُورَانِيّ خُلِقَتْ هذه المرأة ؟ ... " (ص١٣٦).

تلك "هيباتيا " كما رآها " هيبا " ، هي المسيح الطّاهِر النّقيّ ، كم تَمَنَّى أنْ يَقْضِيَ العُمْرَ خَادِمًا لها كَيْ لاَ يُحْرَمَ من سِحْرِ هذا الملاَكِ الذي حَلَّ بالأرض لِيَنْشُرَ العِلْمَ والمعْرِفَةَ !!! ...

يَسْتَنْجِدُ زيدان بلُغَةٍ شِعْرِيَّةٍ صُوفِيَّةٍ تُبْرِزُ المَوْصُوفَ في أبْهى صُورَةٍ ، و تَمْنَحُ الوَاصِفَ المسَافَةَ ال كَافِيَةَ لاخْتِبَارِ الوَجْدِ الصُّوفيّ . فلقد عبَّر " هيبا " الرَّاهِبُ ، المجِدُّ في إتّباع تَعاليم " كيرلّس " ، عن عِشْقِهِ الصُّوفيِّ للجَمَالِ الأُلُوهِيّ وللمَعْرِفَةِ العَمِيقَةِ . فهو يُصوّر " هيباتيا " تَصْوِيرًا حِسّيًّا : "في عيْنَيْهَا زُرْقَةٌ خَفِيفَةٌ وَرمَادِيَّةٌ ، وفيها شَفَافِيَّةٌ . في جَبْهَتِهَا اتِّسَاعٌ وَنُورٌ سَمَاوِيٌّ ، في ثَوْبِهَا الهَفْهَافِ وَوَقْفَتِهَا وَقَارٌ يُمَاثِلُ مَا

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2014

يَحُفُّ بالآلِهَة من بَهَاءٍ ... " (ص١٣٧) . وَمَعْنَويًّا : " كانت تَشْرَحُ لنا بلُغَةٍ يُونَانيّة رَاقيّةٍ ، كيف يُمْكِنُ للعَقْلِ الإنسانيّ أَنْ يَسْتَشِفَّ النّظام الكَامِنَ في الكَوْنِ (...) كان يَجْرِي على لِسَانِهَا عِبَارَاتٌ من مبادئ الفلسفة ، عِبارَاتٌ طَالما سَمِعْتُهَا من غيرها ، لكنَّها نَطَقت بها وكأنَّها تَفتَحُ عَقْلِي وَتَدُسُّها فيه ... " (ص١٣٧) . مُسْتَعِيرًا مَعَاجِمَ دينيَّةٍ صُوفِيَّةٍ تَرْقَى بالمَوْصُوفِ إلى مَجَالِ المُقَدَّسِ / المُتَعَالي عن حَضِيضِ الدُّنيا . بَيْدَ أَنَّ "هيباتيا " هذا العقْلُ المنيرُ وَالعلْمُ الغَزِيرُ ليست سوى شَيْطَانَةٍ – في أعينِ المُتعصِّبين – كَافِرَةٍ تُلوّثُ أَرْواحَ المؤمنينَ ، و الاقترابُ منها خَطِيئَةٌ عُظْمى ، أَلَمْ يَنْصَحْ الرَّاهبُ "بيشوي " " هيبا " بعَدَمِ الاقترابِ منها ، مُحَذِّرًا إيَّاهُ من غَضَبِ الأسقف الأعظم "كيرلّس " إنْ سَمِعَ عن نيَّةِ حُضُورِهِ مُحَاضَرَتَها : " أَلَنْ تَسْمَعَ خطبة الأحَدِ من البابا "كيرلّس " ، الأَسقُفُ الأَعْظَمُ ، من أَجْلِ الذَّهَابِ لرؤية شَيْطَانَهِ ! لنْ يَغْفِرَ لك هذا الذّنب إذا اقْتَرَفْتَهُ ،أمّا من ناحيَتي ،فلا تَخْشَ شَيْئًا .سوف أَعُدُّ ما سمعْتهُ منك مُزاحًا ثَقيلاً.."(ص١٤٣) . أَلاَ يُحَدِّثنا زيدان عن حَاضِرٍ أَصْبَحَ الشّيطَان فيه كلّ من خَالَفَنا وَجَادَلَنا ، فَعَزَمْنَا أَنْ نُعِيدَهُ إ لى جَحيمِهِ واسْتَبَحْنا دَمَهُ تَعَصُّبًا لِفِكْرٍ سَاذِجٍ كَبَّلَنَا ؟؟؟ ... هو الماضِي يُرْوَى عِبْرَةً للحاضِرِ ، وَلَكن ، هَلْ يُدْرِكُ العُمْيَانُ نُورَ حَقِيقَةِ الاخْتِلاَفِ دون الخلاف ؟؟ ... الإجابة عن هذا السُّؤَال يُؤَمِّنها الرَّاوي في قصّة اغتيا ل "هيباتيا " المُضَمَّنَةِ في سيرَتِهِ الاسْكَنْدَرَانيَّةِ . فقدْ عَرَضَ عَلَيْنا مَشْهَدَ الفَتْكِ بالعَالِمَة الوَثَنيَّةِ " هيباتيا " من طرف جَمَاعَة "مُحِبِّي الآلاَمِ" : هَؤُلاَءِ الرّهْبان الاسْكندرانيّون الذين يُوَظِّفُونَ تَعَاليمَ المسيح وَ يُؤَوِّلُونَ أَقْوَالَهُ وِفْقَ نَزَعَاتِهِمْ الشِّريرَةِ ، فَيَقْتَرِفُون ، تَحْتَ غِطَاءِ حِمَايَةِ المُعْتَقِدِ ، أَبْشَعَ صُنُوفِ الجَرِيمَةِ ضدّ مُخَالِفِيهِم ، وإِنْ كانوا أَحْيَانًا يَعْتَنِقُونَ دِينَهُمْ بِتَأْ وِيلٍ مُخَالِفٍ ، مثل أسقف الإسكندريّة " جورج الكبادي " . وَلا يُعتَبَرُ هَؤُلاَءِ غير آلةٍ للقَتْلِ الشّنيع تُديرُهَا المؤَسّسةُ الدِّينيَّةُ حِفَاظًا على سَطْوَتِهَا وَتَرْسِيخًا لِوُجُودِهَا . فَلَوْ تَأَمَّلْنَا مَسَارَ الأَحْدَاثِ المُتَعَلِّقَةِ بقِصَّة اغْتِيَال "هيباتيا " ، لَوَجَدْنَاهَا مَحْبُوكَةً بِتِقْنِيَة بَالِغَةِ التَّأْثِيرِ : فقد ارْتَبَطَتْ بِشَخْصِيّة رَئِيسيّة : (هيباتيا) ، تَخُوضُ صِرَاعًا غيْرَ مُتَكَافِئٍ مَعَ شَخصيّات مُعَرْقَلَةٍ : (بطرس القارئ / الأسقُف "كيرلّس " / الجُمُوع الحَاشِدة /الرّجل النّحيلُ / العجوز الشّمطاء ..) ،لاَ يُسَاعِدُهَا في ذلك غيْرُ شَخْصِيَّتَيْنِ : "هيبا " بِقَلْبِهِ وَرُوحِهِ وَ"أوكتافيا " تَمُوتُ دِفَاعًا عَنْهَا ، فَتُعَمِّقُ مُعَانَاة " هيبا " : " اتَّجَهَ بطرس قائدُ الجُمُوعِ إلى الشّارع الكانوبيّ الكبير ، ومن خَلْفِهِ سَارَ مِئَاتُ الهَاتِفِينَ (...) ثَار غُبارُ الطُّرقاتِ ، وهربت الملاَئِكَةُ الرَّحيمَةُ من السّماء،وَحَدَّثَنِي قَلْبِي بِقُرْبِ وُقُوعِ حَدَثٍ مُرَوِّعٍ.(..)كِدْتُ أَسْتَدِيرُ رَاجِعًا إلى أَسْوَارِ الكنيسة، إلى حِصْنِي الحَصِينِ ، لَوْلاَ أَنَّنِي انْتَبَهْتُ إلى ذلك الرَّجُلِ النَّحِيلِ ، طويلِ الرَّأْسِ الذي جاءَ من أَقْصى الشَّارِعِ يَجْرِي ،وهو يَصِيحُ لِبطرس و الذين معه : – الكَافِرَةُ رَكِبَتْ عَرَبَتَهَا ، وَلاَ حُرَّاسَ مَعَهَا .

خَفَقَ قَلْبِي بِشِدَّةٍ (...) لما رَأَيْتُ بطرس يجري (...) وهو يَصِيحُ صَيْحَةً هَائِلَةً وَيُخْرِجُ من تحت رِدَائِهِ الكنسيّ سِكّينًا طَوِيلاً ... صَدِئًا ... أَيْضًا ... السكّين ..(...) زَعَقَ فيهَا : جئْنَاك يا عَاهرة ،يا عدوَّةَ الربِّ . امْتَدَّتْ نَحْوَهَا يَدُهُ النَّاهِشَةُ ، وأَيْدٍ أخرى نَاهِشَةٌ أَيْضًا (...) صَارت " هيباتيا " عاريَةً تَمَامًا وَمُتَكَوِّمَةً حَوْلَ عُرْيِهَا (...) الذّئاب انتَزَعُوا الحَبْل من يدِ بُطْرس وهم يَتَصَايَحون ، وجَرُّوا "هيباتيا " (...) ، أَلْقَوْهَا فَوْقَ كَوْمَةٍ كَبِيرَةٍ من قِطَعِ الخَشَبِ (...) ثم أَشْعَلُوا النّار ... علاَ

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2014

اللّهبُ وَتَطَايَرَ الشَّرَرُ ... وَسَكَتَتْ صَرَخَاتُ هيباتيا ..." (ص١٥٤/١٥٥..) . يَبْدُو الإنسان في هذه المشَاهِدِ الوَصْفِيَّةِ رَمْزًا للشّيطان الذي يَتَجَلّى في بطرس القارِئِ وَأَعْوَانِهِ المُمْتَثِلِينَ لِأَوَامِرِ الأسقف "كيرلّس " ، وَفي العَجُوزِ الشَّمْطاءِ وغَيْرِهَا من الذين سَاهَمُوا في تَقْدِيمِ " هيباتيا " قُرْبَانًا لِتَعَطُّشِهم لِسَفْكِ الدِّماء . وَلَمْ يَسْتَطِعْ الرَّاوي الشّخصيّة المشَارِكِ في المغَامَرَة : (**narrateur homodiégétique**) أنْ يُخفِيَ انْفِعَالاَتِهِ أثْناءَ سَرْدِ الأَحْداثِ . لذلك تَنَوّعتْ تقْنِيات السّرد ، و تَرَاوَحَتْ بين السّرد الآنِيِّ للأحْداثِ : (سرْد تَفَاصيل اغتيال هيباتيا) ، والسّرد الاسترْجَاعيِّ : (تذكّر هيبا مصرع والده) . وَيبْلُغُ البنَاءُ الدّراميّ أَوْجَهُ حين يُقَرّرُ "هيبا " أَنْ يَسْكُتَ عن الكَلاَمِ المباح ، إلاَّ أَنَّ عزازيل يُقْنِعَهُ بِمُوَاصَلَةِ رِوَايَةِ الفَاجِعَةِ لأَنَّه شَاهِدُها وَشَهِيدُهَا (معنويّا) . لقد مَثّلَ مصرع " هيباتيا " صَدْمَةً عَنِيفَةً لهيبا جَعَلَتْهُ يَهيمُ على وَجْهِهِ فَارًّا من الإسكندريّة / عاصمة المِلْحِ وَالقَسْوَةِ ، بَعْدَ أَنْ أَصْبَحَ تْ مَيْدَانًا فَسيحًا للشّياطين ، وَسِجْنًا يَضيقُ على العُقَلاَءِ المبْدِعينَ . وقدْ غَطّى وَصْفُ مَشْهَدِ التّنْكِيلِ بِهيباتيا على اغْتِيَالِ اوكتافيا التي حَاوَلَتْ جَاهِدَةً أَنْ تُخَلِّصَهَا من سَطْوَةِ جَلاَّدِيهَا ، فَقَدَّمَتْ رُوحَهَا قُرْبَ انًا لِملاَكِهَا المقَدَّسِ ، وهي التي شَهِدَتْ قَبْلُ مَصْرَعَ زَوْجِهَا فِدَاءً لِآلِهَتِهِمْ : " سيرابيس " . وَلَعَلَّ احْتِدَامَ الصِّرَاعِ بين المسيحيّة و الوثنيّة هو الذي فكَّ أَسْرَ الشّيطان الكَامِنِ في الإنسان ، فأَصْبَحَ الشّر زَادًا يَوْمِيًّا يَقْتَاتُ من فُتَاتِهِ الضّعَفَاءُ ، وَبُرْكَانًا يَغْرُقُ في طَمْيِهِ التُّعَسَاءُ . وَقَدْ اعْتَبَرَ "فرويد " ، أنَّ سَيْرُورَةَ التّاريخ تَقْتَضي ذلِكَ ، لأَنَّهُ : " عندما يُغْلَبُ شَعْبٌ من الشّعُوبِ على أَمْرِهِ ، فَلَيْسَ يَنْدُرُ أَنْ تَتَحَوَّلَ آلِهَتُهُ السَّاقِطَةُ إلى أَبالِسَةٍ في نَظَرِ الشَّعْبِ الغَالِبِ ... "[1].إذنْ ، لَمْ يَكُنْ إبْليس غيرَ رَمْزٍ نُحَمِّلهُ شرَّ أَفْعَالِنا ، أَلَمْ يَتَجَسَّدْ لِهيبا حينما كان في طَرِيقِهِ إلى الإسكندريّة على هيئة فَتًى في العشرين من عُمُرِهِ يُصَاحِبُ قِرْدًا وَيَأْتِي سُلُوكًا مُرِيبًا فيه إيحَاءٌ رَمْزِيٌّ بلذَائِذِ الدُّنْيَا؟؟ ... ، ثمّ يُعَاوِدُهُ ذاك التَّجَسُّدُ حِينَ يُلاَقِي الأَمْرَدَ في " سرْمَدَةٍ "، فَيَرْوِي لَهُ سِيرَةَ شَيْطَانٍ اسْتَبَاحَ كُلَّ مُقَدَّسٍ ، فَدَنَّسَهُ ، لَمْ يَتْرُكْ بَا بًا للذَّةٍ مُحَرَّمَةٍ لَمْ يَطْرُقْهُ ، فقَدْ نَكَحَ الحيوان و مَارَسَ زنَا المحَارِمِ : (**l'inceste**) ، وَاستَمْتَعَ بمَباهِجِ الدّنيا ، وأَرَادَ أَنْ يُذَكّرَ "هيبا"بجِرْمَانِهِ منهَا : "– لماذا تَهْرُبُ منّي أيّها الرّاهِبُ ، قِفْ لِتَسْمَعَ عن اللّذ ات و المتَعِ التي حَرَمْتَ نَفْسَكَ مِنْهَا ... فعنْدِي منْهَا الكَثيرُ وَالكَثيرُ . لَكَزْتُ بَطْنَ حِمَارِي بِكَعْبَيّ ، فَأَنْطَلَقَ شَرْقًا بكلِّ ما فيه من عزْمٍ . انْطَلَقَ الحِمَارُ كأَنَّهُ يَهْرُبُ ، أَوْ لَعَلَّهُ أَدْرَكَ مثْلِي أَنَّ هذَا الفتى لَيْسَ بِفَتًى ، وإنَّمَا هوَ شَيْطَان قَدْ تَجَسَّدَ لنا في صُورَةٍ آدَمِيَّةٍ ، لِيَعْبَثَ بي"(ص٢٦٠).

ولذلك، فلَنْ تَسْمَحَ رواية " عزازيل " لِمُتَقَبّلِهَا المسْتَكِينِ المطْمَئِنِّ ،أَنْ يَنْعَمَ بِسُكُونِهِ وَوثُوقِهِ بالحَقيقَةِ المطْلَقَةِ . فهي تُثيرُهُ كَيْ يُبْحِرَ بَاحِثًا عن لَوْنٍ للحَقيقةِ ، بَعْدَ أنْ اختَلَطَتْ وَتَدَاخَلتْ أَلْوَانُهَا ؛ فَهَلْ أَنَّ "عزازيل" شرٌّ مُتَأصّلٌ فينا لاَ نَمْلِكُ قُدرَةَ الانْفِلاَتِ مِنْهُ ؟!.. أَمْ هو / نَحْنُ في حَرَكَةٍ مَسْرَحِيَّةٍ نَتَبَادَلُ خِلاَلَهَا الأَدْوَارَ ؟ ...

لكنْ ، كَيفَ أَثَّرَ في هيبا الرّاهب ؟.. ، و كيْفَ سَلَكَ بِهِ دُرُوبَ الغِوايَةِ لِيُجَنِّبَه طَرِيقَ الإيمانِ النَّقِيِّ ؟!...

---

[1] فرويد (سيغموند) ، **إبليس في التحليل النّفسي** ،ترجمة:جورج طرابيشي ، بيروت (لبنان) ، دار الطّليعة للطّباعة والنّشر ، الطّبعة الأولى ، فيفري ١٩٨٠ ، ص ٢٢ .

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2014

٣ – عزازيل وَدَرْبُ الغِوَايَةِ : لَوْ لَمْ تَكُنِ المرْأَةُ مَا كَان " عزازيل " ، هذا مَا تُخْبِرُنَا بِهِ الدّيَانَتَانِ المسيحيّة و اليَهُودِيَّة ، فهما تَعْتَبِرَانِ أَنَّ حَوَّاءَ سَبَبُ الخَطِيئَةِ التي أَخرَجَت آدم من جنّةِ الرّحمان ، إذْ أَوْعَزَ لَهَا "عزازيل" بإغرَاءِ آدمَ وَحَثِّه على اكْتِشَافِ المجهُول عَبْرَ الأَكْلِ من ثمار الشّجرة المنْهيِّ عنها . ولذلك

ف : "في معْتقدات الكثيرِ من الشُّعوبِ تُرادِفُ الأنوثةُ الشَّيْطَنَةَ (...) ، فقد اتّفقت اليهوديّة والمسيحيّةُ ، في الحديث عن أصلِ الخلقِ ، وتصْويرِ المرأةِ الحامِلةِ الأبَديَّةِ لذنْبِ أمِّها حوّاء والتي بسببها سقط آدمُ من مرْتَبَتِهِ ، بعد أن أوعزَ لها الشّيطانُ أكْلَ ثَمَرةِ الشَّجَرةِ التي نهاها عنها الله ، فاحتفظت الذّاكرةُ بذلك التّلازُمِ بين المرأةِ وإبليس الذي أنْذَرَ بالإيقاعِ بأبناءِ آدمَ حتّى يَحْرِمَهم من الخلدِ..."[1]* . وما يُؤَصِّلُ علاقةَ المرْأةِ بالشّيطانِ ليس الأكْلُ من ثمارِ الشَّجَرةِ المحرَّمةِ ،فقط ، بلْ ما تَرَتَّبَ عن ذلك الفِعْلِ ، وهو اكتِشافُ الجَسَد . يقولُ عزَّ وجلَّ : " فدلاّهُمَا بغُرورٍ فلمَّا ذاقا الشّجَرَةَ بدتْ لهما سوْآتهما وطفِقا يَخْصِفانِ عليهما من ورقِ الجنَّةِ وناداهما ربّهما أَلَمْ أَنْهكما عن تِلْكما الشَّجَرةِ وأقُلْ لكما أنَّ الشّيْطانَ لكما عدوٌّ مبينٌ..." [2]. إلاَّ أنَّ هذا الاكتِشافَ المثيرَ للجسدِ تَجاوزَ كَوْنَهُ شغفًا بالمعرفةِ وتَوْقًا إليها ، لِيُصْبِحَ وسيلةً من وسائلِ إبليسَ يَفْتِنُ بها سُلالَةَ آدمَ . فقد أصبح جسدُ المرأةِ بابًا من أبْوابِ الفِتْنةِ منه يَلِجُ "عزازيل" ليُفْسِدَ على النّاسِ دينهمْ وتقْواهم ، ويُضِلَّهم عن سُبُلِ الرَّشادِ . وقدْ نُسِبت إلى الرّسولِ صلّى الله عليه وسلّم أحاديثُ عديدةٌ تُثْبِتُ العلاقةَ بين المرأةِ /الجسدِ والشّيطانِ منها : ("المرأةُ تُقبِلُ وتُدْبِرُ في صُورةِ شيطانٍ " ،و" المرأةُ من حبائلِ الشيطان " ، و" ما يَئِسَ الشّيطانُ من وليٍّ قطُّ إلاّ أتاهُ من قبلِ المرأةِ ")[3] . فالجَسدُ الأنْثَوِيُّ هو مصْدَرُ الغِوايةِ ، وبه يَنْصِبُ عزازيل شِراكَهُ لِيَصْطادَ فَرائسَهُ من الغاوينَ . وقد تَفَنَّنَ زيدان في تَصْويرِ ما لهذا الجَسَدِ من قُدْرَةٍ على الإغواءِ بإبرازِ مناطقِ الإثارةِ فيهِ من خلالِ حسٍّ فنِّيٍّ عميقٍ : "ولما وقفتُ قُبالَتَهُ همَّ أنْ يَتَكلَّمَ ، لكنّهُ اكْتفى بالصّمتِ وهو يمدُّ لي يُمْناهُ ، ليُهديني دينارًا ذهبيًّا لامِعًا ،ويَمُدُّ عينيهِ مُحدِّقًا كالأبلهِ إلى شفتي التَّحْتانيَّةِ (...) لما انصَرَفتُ عنه ، ظَلَّ "بسنتي" مُتَسَمِّرًا بموْضِعِهِ تحْتَ الشّجرةِ . أحْسَسْتُ به دون أن ألتفِتَ وَرائي ، أنَّه ينظرُ إلى ورائي ويُناديني بلا صوْتٍ ..."[4] . تلكَ ، إذنْ ، لُغةُ الجَسَد تُلمِّحُ ولا تُصرِّحُ ، تُعبّرُ ولا تُثَرْثِرُ ، تَجُرُّ التّائبينَ إلى العِصْيانِ وتدْفَعُ بهم نحو الفتنةِ . فيُصْبِحُ جسدُ المرأةِ الجميلُ : " طُعْمًا يُؤدِّي إلى

---

[1] ترى صوفيّة السحيري بن حتيرة ،في كتابها "الجسد والمجتمع" ،أنّ أكْلَ آدم وحوّاء من ثمار الشّجرة المحرَّمة كان ناتِجًا عن بحثهما عن سبب منعهما من ذلك الفعْلِ ،إذن، فهما "قد مزّقا حاجز الجهلِ" ،وأصبح صنيعهما نُشْدانًا للمعرفةِ ، فهما "أكلا فعرفا وأوّل ما عرفاه هو الجسد" ، لذلك، سُمّيت الشّجرة المنْهيّ عنها في التّوراة ،"شجرة المعرفة".

– أُنظرْ :

– بن حتيرة (صوفيّة السّحيري) ، **الجسد والمجتمع** :**دراسة أنتروبولوجيّة**... ،صفاقس(تونس) وبيروت(لبنان)، دار محمد علي الحامي ودار الانتشار العربي ، الطّبعة الأولى ، ٢٠٠٨ ، ص ص ٤٥/٤٦ .

[2] . قرآن كريم ، **سورة الأعراف** ، **الآية ٢٢**

[3] . بن حتيرة (صوفيّة السحيري) ، **الجسد والمجتمع**، مصدر سابق ، ص ص ٤١/٤٢

[4] . زيدان (يوسف) ، **النّبطي** ، القاهرة(مصر) ، دار الشّروق ، الطّبعة الأولى ، نوفمبر ٢٠١٠ ، ص ٣٤

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2014

الخَسارةِ والهَلاكِ الأَبَديِّ ، ولذلك المرأةُ من هذا المنظورِ تُعتَبَرُ من حبائلِ الشّيطانِ ..."[1] . فهي التي أوْقعتْ هيبا في المحرَّم ، وأَسَرتْهُ في أغلالِ الشَّهْوةِ ، وكانت نافِذةً نَفَذَ منها عزازيل ليَقْتَحِمَ حياةَ هيبا الوديعَةَ الآمِنَةَ ، فيَجْعَلَها فوضى . فكيف كانت المرأةُ قيدًا كبَّلَ به "عزازيل" هيبا ، تمْهيدًا لإخراجه من جنَّةِ الخلودِ الآمنةِ ؟؟..

٣ – أ – المرأةُ حبلُ الشّيطان : لقد اخْتَبَرَ "عزازيل" هيبا مرَّتيْن ونجَحَ في إغْوائِهِ ، فقد كان حبْلُهُ متينًا . الاختبارُ الأوَّلُ كان ب"أوكتافيا" الأرْمَلَةُ الوَثَنيَّةُ خادِمَةُ التّاجرِ الصِّقليِّ ، وكان ذلك أوّلَ قُدومِهِ إلى الإسكندريّة طلبًا للعلمِ الدُّنيويِّ (الطبّ) ، والأُخْرويِّ (اللاّهوت المسيحيّ) . أمّا الاختبارُ الثّاني ، فكان ب "مرتا" المغنّيةُ المسيحيّةُ التي التَقاها عند ديرِ حلب ، أوْ ربّما أرسلها "عزازيل" لتُفْسدَ عليه خلْوتَهُ في صوْمَعَتِهِ . يَرْوي هيبا في الرّقّيْنِ الرّابعِ والخامسِ غوايات "أوكتافيا" ، مُصوِّرًا قُدْرةَ عزازيل على تَحْويلِ وجْهتِهِ من راهبٍ ينْشُدُ كنيسةً تَشُدُّ إيمانَهُ ، إلى عاشقٍ يَطْلبُ جسدًا ينفثُ فيه سُمومَ كتْبِهِ وحُرْقةَ حرْمانِهِ . وقد طغى السّردُ المشْهَديُّ : (**reçit scènique**) على طرائقِ القصِّ في هذين الرّقّيْنِ /الفصْليْنِ ، حيث وظَّفَ زيدان تقْنياتِ التَّصْويرِ السينمائيِّ ، الذي يَعتمِدُ على تقْنيةِ تَرْكيبِ المشاهدِ وحُسنِ توْظيفِها لتكونَ أكثرَ تعْبيريَّةً ، وأعْمقَ تأثيرًا . كما نوَّعَ زَوايا النّظرِ كي يُحيطَ بالموصوفِ من كلِّ جوانبِهِ مع التَّركيزِ عمّا يُثيرُ ويَفتِنُ . فمشْهدُ لقاءِ هيبا ب "أوكتافيا" يُمكنُ أن نُجزِّئهُ إلى ثلاث مشاهِدَ مُتَكامِلةٍ : مشهدُ هيبا المفْتونِ بالبحْرِ ، المتَطهِّرُ بالماءِ الأعْظمِ . ومشهدُ "أوكتافيا" الملاكُ المحذِّرُ من الغرقِ والغِوايةِ ، ثمّ مشهدُ "أوكتافيا"/الجسدُ الفاتنُ الذي أيْقظَ غُلْمةَ هيبا : " ولما حملني البحرُ ، شعرتُ بأنّني جنينٌ يخرجُ من رحمٍ هائلٍ . انتابتني الأحاسيسُ الغريبةُ ، وأخذتني لهْفةُ اللّمْسِ ودغْدَغَةُ الشّهوةِ.أنا الذي لمْ أعرفْ قَبْلها إمرأةً في حياتي،ولمْ أكنْ أنْوي أن أعرِفَ ..."(ص٧٦)،

و"حين لمْ أجدْ أحدًا غيري على الشّاطئِ الرّمليِّ الممْتدِّ ، ظننتُ لوهلةٍ أنَّ الذي كان يُلوِّحُ لي منبِّهًا من خطرِ الغرقْ ، لم يكنْ من البشرِ وإنّما هو ملاكٌ أرْسَلَه الله من السّماءِ،ليُنْقِذني من غواياتي ..."(ص٧٧)، ثمّ يُضيفُ : " حين تركتْني "أوكتافيا" عند ملابسي (...) وقفتُ مشْدوهًا وقد تسمّرتْ بها عيْنيَّ قبل أنْ تتوارى بمُؤَخَّرتِها العاليَةِ الرّشيقَةِ بين الصّخورِ . نظرتْ نحوي نَظْرةً ولْهَى ، وأشارتْ بذِراعِها اليُسْرى إلى أسْفلِ بطْني وهي تقولُ باسِمةً : – هل ستظلُّ هكذا ، للأبدِ ، البسْ جلْبابَك ليُداري ما أنت فيه ، والْحَقْ بي بسُرْعةٍ...هئ هئ !..

ارْتَبكْتُ حينَ انْتَبهْتُ لانتِصابِ شيطاني من تحت سرْوالي المبلولِ بماءِ البحرِ المالحِ ..."(ص٨٠) . تُظْهِرُ هذه المقاطعُ الوصفيّةُ قُدْرةَ يوسف زيدان على حُسنِ توظيفِ الوصفِ الحسّيِّ القائمِ على تَجْسيدِ المشاهدِ إثارةً للغرائزِ ، وتَعْبيرًا عن ضعْفِ الإنسانِ أمامَ سُلطةِ الشّهوةِ ، وسُلْطانِ الجسدِ الفَاتِنِ ، الذي يَتَسَلَّحُ به "عزازيل " لِيَفْتِنَ أَشَدّ خُصُومِهِ وَكَارِهِيهِ . وَقَدْ نَجَحَ فِي مَسْعَاهُ حين باغَتَ "هيبا " بذلك الملاَكِ السَّاحرِ "مرتا " بعْدَ أَنْ أَغْرَاهُ بِمُرَاقبَةِ أَسْرَابِ الحَمَامِ وَهي في سِفادٍ مُتَكَرِّرٍ ، فأَلْهَبَ مَشَاعِرَهُ وَأَثَارَ غَرَائِزَهُ : " الحَمَامُ كثير السِّفادِ وَلاَ يَكِفُ طِيلةَ نَهَارِهِ عن التّغزُّلِ وَالالْتِصَاقِ (...) الحَمَامُ

---

[1] . بن حتيرة(صوفيّة السحيري) ، **الجسد والمجتمع** ، مصدر سابق ، ص ٤٨

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2014

يُثيرُ الشَّهَوَاتِ ، وَيَبْعَثُ على ارْتِكَابِ الخَطِيئَةِ ... " (ص٢٦٤) . وَقَدْ مَثَّلَتْ مَرتا تعْوِيضًا لِمَا فَقَدَهُ هيبا بَعْدَ أَنْ أُخْرِجَ من جَنَّةِ "أوكتافيا" قَسْرًا ، لما عَلِمَتْ أَنَّهُ رَاهبٌ مَسِيحيٌّ ، وَهيَ الوَثَنِيَّة التي اكْتَوَتْ بنارِ الاضْطِهَادِ الدينيّ الذي مَارَسَهُ المسيحيّونَ أرْبَابًا و أَتْبَاعًا . إلاَّ أَنَّ عَلاقَةَ هيبا بمرتا لَمْ تَتَوَقّفْ عنْدَ حُدُودِ الجَسَدَ، فَحسب ، كما كان مع " أوكتافيا " ، بلْ تَجَاوزَتْ الجسد إلى الرُّوحِ . فقد سَلَبتْ " مرتا " عقل " هيبا " بسِحْرِهَا الفتَّان جَسَدًا وَرُوحًا ، فهي :" حُورِيَّةٌ هَبَطَتْ إلى الأَرْضِ مَلْفُوفَةٌ بالنُّورِ السَّمَاوِي لِتَمْنَحَنَا السَّلاَم وَتَمْلأَ الكَوْنَ رَحْمَةً بَعْدَمَا امْتَلأَ جَوْرًا وَظُلْمًا (...) لَنْ أَنْسى هذه اللَّحْظَةِ ما حَييتُ . لَمْ أَشْعُرْ بيَدي إلاَّ وَقَدْ أَزَاحَتْ عنّي غِطَاءَ رَأْسِي المليءِ بالصُّلْبانِ ، لأسْتَقْبِلَ النّورَ الذي أَشْرَقَ فجأةً من عند البابِ . تَأَكَّدْتُ لَحْظَتَهَا من أَنَّ مَرْتا هي أَجْمَلُ امْرَأَةٍ خَلَقَهَا الرّب ... " (ص٢٩٠) . هذا سِحْرُ الجَسَدِ . أَمَّا عن سِحْرِ الرُّوحِ فهْوَ الغِوَايَةُ ، عيْنُهَا ،وَقَدْ تَجَلَّتْ في تلك التَّرَاتِيلِ التي تُنْشِدُهَا مرتا، فَتَأْسِرُ القَلْبَ وَالأَلْبَابَ . يَصِفُ هيبا سِحْرَ صَوْتِهَا فَيَقُولُ : "يا لصَوْتِهَا الرَّقْرَاقِ الذي أَتاني صَافيًا من بين طَيَّاتِ السَّحَابِ . أَتَاني مُطَيَّبًا بِعَبَقِ شُجَيْرَاتِ الوَرْدِ وَرُوحِ المرُوجِ الخَضْرَاءِ الزَّكية (...) كان غِنَاؤُهَا الشَّجيُّ نَادِرَ العُذُوبَةِ .

الأَطْفَالُ الذين كانوا مَعَنَا ، سَكَنُوا لَحْظَةَ غِنَائِهَا تَمَامًا . غَابُوا مَعَ غِنَائِهَا ، فَكَأَنَّهُمْ رَاحُوا على أَجْنِحَةِ النَّغَمَاتِ ، إلَى مَوْضِعٍ بَعِيدٍ (...) أَشْعُرُ بِصَوْتِهَا الخَلاَّبِ يَأْخُذُنِي منّي ، إلَى مَا وَرَاءَ الأَشْيَاءِ كُلِّهَا .

وَيَرِنُّ تَرْجِيعُهُ السَّماوِي بين قمَمِ الجِبَالِ البَعيدَةِ ،فَيَسِيلُ قَلْبِي بَيْنَ الضُّلُوعِ ... يا إلَهِي ... " (ص٢٧٢) . أَبَعْدَ هذا الإغْوَاءِ ثَمَّة مَا يَفْتِنُ..؟ وَأَنَّى لَهيبا المِسكين أَنْ يُقَاوِمَ "عزازيل "وهوَ المجْبُولُ على العِشْقِ وَالذّوَبَانِ في الآخر ؟ ... لَقَدْ كَانَ طُعْمُ "عزازيل " مُثيرًا وَسِحْرُهُ لاَ يُقَاوَمُ ، وَأَصْبَحَ من خِلاَلِهِ رَغْبَةً جَامِحَةً ، يَقُولُ "فرويد " مُثْبِتًا ذَلِكَ : " فَالأَبَالِسَةُ ، في نَظَرِنَا نحن (علماء التّحليل النّفسي) رَغَبَاتٌ شريرَةٌ مُسْتَهْجَنَةٌ ، تَنْبَعُ من دَوَافِعَ مَكْبُوحَةٍ ، مَكْبُوتَةٍ ... " [1]* . إذنْ هيبا–من وِجْهَةِ نَظَرِ التَّحْليل النَّفسيّ – ضَحِيّةٌ من ضَحَايَا الكَبْتِ وَالحِرْمَان الذي يَعيشُهُ الرُّهْبَانُ المتَزَهِّدُونَ عن مُتَعِ الدّنيا ، الذين يَحْيَوْنَ في صِرَاعٍ مُتَوَاتِرٍ بين الأَرْضِ وَالسّمَاءِ ، فَهم يَتُوقُونَ إلى السّماءِ ،لَكِنَّ أَطْوَاقَ الأَرْضِ تُكَبِّلُهُمْ، فلاَ فيهَا يَهْنَؤُونَ وَلاَ للخُلُودِ مُدْرِكُونَ وَلاَ هُمْ من قُيُودِ عزازيل مُنْفَكُّونَ . وَقَدْ يَدْفَعُ بِهم الوَضْعُ اليائِسُ إلى التَّفْكِيرِ في حُلُولٍ ، قَدْ يَرَوْنَ فيها خَلاَصًا من أَدْرَانِ الجَسَدِ – كما تَصوَّرَ هيبا ، يَوْمًا ، عِنْدَمَا أَرَادَ إخْصَاءَ نَفْسِهِ ، تَجَنُّبًا لِتِكْرَارِ مُغَامَرَتِهِ مع "أوكتافيا " ، وَقَهْرًا لِشَهَوَاتِ النّفْسِ . إلاَّ أَنّه عَدَلَ عن ذلك حين تَذَكَّرَ أَنَّ الرّهْبَنَةَ تَعْني مُقَاوَمَةَ رَغَبَاتِ النّفس وَاشْتِهَاءَاتِ البَدَن ، فلاَ يُمْكِنُ أَنْ يَكُونَ رَاهِبًا مَادَامَ مَخْصِيًّا ، بلْ سَيُعْتَبَرُ مُذْنِبًا وَيُطْرَدُ من الكنيسة لأَنَّهُ أَخَلَّ بِقَاعِدَةٍ من قواعد الرّهبنة فيها

---

[1] ينطلق "فرويد" في تعريفه للشّيطان من المجال النّفسي الذي يشتغلُ عليه ،حيث أنّ إبليس بالنّسبة إليه لا يعدو أن يكون غير رغباتٍ مكبوتةٍ تتعلّق بجانب لاوعي الإنسان . وقد عرضَ قصّة الرسّام البافاري "كريستوف هايتزمن" ، التي دارت وقائعها في القرن السّابع عشر ،وادّعى فيها هذا الرسّام أنّه وقّع عهدًا مع الشّيطان ، لمْ يتخلّصْ منه إلاّ بمساعدة العذراء المباركة في كنيسة "ماريازل" ،حيث استردَّ عهْده من الشّيطان ،بعد أن تجلّى له على هيئة تنّين مجنّحٍ . وقد أثبت "فرويد" أنّ ما رواه هذا الرسّام هو تهيّؤات ومزاعم . فالشّيطان لا وجودَ له إلاّ في لاوعْيِهِ (رغباتُهُ المكبوتةُ) .

– لمزيد التّوسّع، أُنظرْ :

– فرويد(سيغموند) ، **إبليس في التّحليل النّفسي**، مصدر سابق ، ص ٦ .

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2014

. فهلْ يُمْكِنُ أنْ نَعْتَبِرَ سُقُوطَ هيبا انتصَارًا لعزازيل رمز الشرّ ؟ ... ، وَكَيْفَ تَجَلَّتْ رَمْزِيَة السُّقُوطِ في رواية ""عزازيل " ...؟

٣–ب– رمزيّة السُّقُوطِ : يَعُودُ رَمْزَ السُّقُوطِ : (**le symbole de la chute**) ، إلى أسطورة آدم – كما يَزْعَمُ بول ريكور – ، فهو يَقُولُ :" وَلِهذه الأسطُورَةِ وَجْهَانِ بالفعل ،فهي، من جِهَةٍ ، قصّةُ لَحْظَةِ ا لسُّقُوطِ (...) وَلَكنَّهَا في الوَقْتِ نَفْسَهُ قِصّة الإغْوَاءِ التي تَحْتَلُّ فَتْرَةً ، وَرَدْحًا من الزَّمن ، وَتُشْرِكُ عَدَدًا من الشّخصياتِ : اللّه الذي يَمْنَعُ ، وَمَوْضُوعُ الإغْوَاءِ ، وَالمرْأَةُ المفْتُونَةُ ، وَخُصُوصًا الأَفْعَى التي تُغْ ري ... " [1] . فَقَدْ ارْتَبَطَ سُقُوطُ الإنْسَان الأَوَّلِ : آدَم العجوز/ الأنْمُوذَجُ الأَصْليّ: (**archétype**)

بِفِعْلِ الإغْوَاءِ الذي كَان مَصْدَرُهُ قُوَّةَ الشرِّ : الأفْعَى / عزازيل / إبليس . أيًّا كان مَصْدَر الشَّرِ وَرَمْزه ،

فإنَّ نَتيجَتَهُ وَاحِ دَةٌ : السُّقُوطُ . وَيُصَنِّفُ "جيلبار دوران " *****، رمز السّقوط أو نسَق السُّقُوط : (**le schème de la chute**) ضمن النّظام النّهاريّ للصّورة:(**le régime diurne de l'image**) ،

وَيَعْتَبِرُ أَنَّ السُّقُوط في جانب من جوَانِبه مُرْتَبِطٌ بالعِقابِ (**punition**) ، **وَهو** مَخْفُوفٌ بِمَعَانِي : الخوف وَالرَّهْبَةِ وَ الانْجِذَابِ وَفِقْدَانِ التّوَازنِ . وَرُمُوزُ السُّقُوطِ تُنَاقِضُ الرُّمُوزَ الارْتِقَائِيّةَ : (**les symboles ascensionnels**) التي تَقُومُ علَى الصُّعُودِ نَحْوَ السَّمَاءِ . وَيَسْتَدِلُّ " دوران " عن رَمْزِيَّةِ السُّقُوطِ المتَكَرِّرِ ، بما تُخْبِرُ عنه الدِّيَانَةُ اليَهُودِيَّةُ ، التي تَزْعَمُ أَنَّ سُقُوطَ آدم تَكَرَّرَ بِسُقُوطِ مَجْمُوعَةٍ من الملاَئِكَةِ المتَمَرِّدِين يَقُودُهُمْ " عزازيل " ، وهم مَوْعُودُونَ بالنَّارِ مَعَ أَتْبَاعِهِمْ من البَشَرِ المفْتونينَ . إذَنْ ، فالسُّقُوطُ مُتَكَرِّرٌ ، وَيَعْنِي ، من خِلاَلِ مَا سَبَقَ ذِكْرُهُ : الاسْتِجَابَةُ لإغْوَاءِ رَمْزِ الشرِّ والنُّزُولُ من عُلْوِيَّةِ السَّمَاءِ إلى سُفْلِيَّةِ الأَرْضِ . وَقَدْ حَدَثَ ذَلِكَ مَعَ هيبا الذي لَمْ يُفْلِحْ في مُقَاوَمَةِ عزازيل مرَّتين وَسَقَطَ من عَلْيَائِهِ في مُنَاسَبَتَيْنِ . وَقَدْ رَسَمَ زَيْدَان مَشْهَدَيْنِ رَمْزِيَّيْنِ مُعَبِّرَيْنِ عَنْ حَالَةِ السُّقُوطِ التي عَاشَهَا هيبا مَعَ أوكتافيا و مر تا ، اعْتَمَدَ خِلاَلَهُمَا الوَصْفَ الحسّيَّ الذ ي يُرْبِكُ المتَقَبِّلَ بِمَا يُثِيرُهُ في النَّفْسِ من شَهْوَانِيَّةٍ جَامِحَةٍ . فَأَثْنَاءَ وَصْفِهِ لِمَا جَرَى مَعَ أوكتافيا يُحَاوِلُ زيدان أَنْ يُبْرِزَ مَعْنَى السُّقُوطِ وَالسُّفْلِيَّةِ ، فَقَدْ كَان هيبا أَثْنَاءَ لِقَائِهِ الجِنْسِيِّ الأَوَّلِ مَفْعُولاً بِهِ ، لاَ يَمْتَلِكُ صِفَةَ الفَاعِلِيَّةِ ، إذْ أَنَّ المشْهَدَ المثِيرَ يَجْعَلَهُ مَرْكُوبًا عَلَيْهِ لاَ رَاكِبًا على غيْرِ ما كَانَ يَتَصوَّرُ : " مَالَتْ بِوَجْهِهَا ، بلْ بِجِسْمِهَا كلِّهِ ، ناحِيَتِي . حتى أَعَدَتْنِي إلى اسْتِلْقَائِي الأَوَّلِ ، بارْتِمَاءَتِهَا المتَوَهِّجَةِ بالاشْتِيَاقِ . كنْتُ أَظُنُّ قبْلَهَا أَنَّ الرَّجُلَ إذَا خلاَ بالمرْأَةِ ، فَإِنَّهُ يَعْتَلِيهَا . لَكِنّ الذي جَرَى لَحْظَتَهَا ، هوَ أَنَّهَا اعْتَلَتْنِي (...) لَيْلَتُنَا الأُولَى هذه ... لَيْلَتُنَا ... كانت حَافِلَةً بالشَّهَوَاتِ المحَرَّمَةِ التي أَهْبَطتْ آدم من الجنّةِ ..." (ص٩٠). وَيُصْبِحُ تَأْوِيلُنا لِرَمْزِ السُّقُوطِ أَكْثَرَ وُضوحًا ، حِينَ يَسْتَنِدُ لِرِوَايَةِ الأَحْدَاثِ المتَعَلِّقَةِ بِلِقَاءِ الشَّهْوَةِ المحَرَّمَةِ عنْدَ نُزُ ولِ الدَّرَجِ . فَقَدْ بَدَأَتْ مُغَامَرَةُ الجَسَدِ عنْدَ أَعْلَى السُّلّمِ ذِي الدَّرَجَاتِ العَشْرَةِ، وَتَدَرَّجَتْ إلَى آخَرِ دَرَجَةٍ نُزُولاً ، وَفِي ذَلِكَ رَمْزِيَّةٌ شَفَّافَةٌ . فَكَأَنَّ رِحْلَةَ الجَسَدِ قَادَتْ "هيبا " من السّمَاءِ

---

[1] . ريكور(بول) ، **صراع التّأويلات** ، مصدر سابق ، ص ٣٤٧

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2014

إلَى الأَرْضِ ، من عُلْوِيَّةِ الطُّهْرِ وَالصَّفَاءِ وَالأُلُوهِيَّة إلى العَالَمِ السُّفْلِيِّ بِشُرُورِهِ وَدَنَسِهِ ، من كَوْنٍ مُقَدَّسٍ إلَى آخر مُدَنَّسٍ . وَيَبْدُو ذلك من خِلاَلِ المِشْهَدِ الحِوَارِيِّ الذي جَمَعَ هيبا وَعزازيل ، الذي يُصِرُّ على إغْرَاقِ هيبا ارْتِكَابِ المحرَّمِ أَوَّلاً ، ثمّ بِتَدْوِينِهِ لاَحِقًا :

" – عزازيل ! جِئْتَ ...

– وَمَاذَا تُرِيدُ الآنَ ؟

– أُرِيدُكَ أَنْ تَكْتُبَ يا هيبا . أَكْتُبْ كَأَنَّكَ تَعْتَرِفُ، وَأَكْمِلْ مَا كُنْتَ تَحْكِيهِ ، كُلُّهُ ...

أُذْكُرْ مَا جَرَى بَيْنَكُمَا وَأَنْتُمَا تَنْزِلاَنِ الدَّرَجَ . (...) سَأَعْتَرِفُ إلى هَذِهِ الرُّقُوقِ ، و لَنْ أُخْفِي سِرًّا ، لَعَلَّنِي من بَعْدَ ذَلِكَ أَنْجُو : السُّلَّمُ الوَاصِلُ بين سطح البيتِ وَطَابَقَهُ الأَعْلَى ، كانت دَرَجَاتُهُ عَشرَةً . كَأَنَّهَا على عَدَدِ العُقُولِ السَّمَاوِيَّةِ الوَاصِلَةِ بين اللّه و العَالَمِ (...) عِنْد الدَّرَجَةِ العُلْيَا ، الْتَصَقْتُ بي " أوكتافيا " وَأَخَذْتُ شَفَتِي السُّفْلَى بين شَفَتَيْهَا (...) حتّى أوشَكْتُ مع ارْتِجَافة اللَّذة أنْ يُغْمَى عليَّ (...) وهي تَقُولُ لي إنّ تلْكَ ، كانت القُبْلَةُ الأُولى من القُبَلاَتِ العَشْرِ التي سَتَغْمُرُنِي بِهَا ! بَيْنَمَا أَهْبِطُ إلى الدّرَجَةِ التَالِيةِ ..." (ص١٠١) . هذا المشْهَدُ الوَصْفِيُّ الذي يَعْرِضُهُ هيبا كان في شَكْلِ اعْتِرَافٍ ذي قُوَّةٍ تَطْهِيرِيَّةٍ (**force purificatrice**) . لِذلك اعْتَنَى فيه الوَاصِفُ بِتَفَاصِيلِ المَوْصُوفَاتِ تَأْمِينًا لِمِصْدَاقِيَّةِ الحِكَايَةِ المطَهِّرَةِ للنَّفْسِ (الاعتراف) ، وَرَغْبَةً في التَّخَلّصِ ممَّا يَحُولُ دُونَهُ وَالسّمَاءَ ، وَ قَدْ حَدَثَ ذلك فِعْلاً عنْدَمَا فرَّ هيبا من الإسْكَنْدريّة وَقَامَ بِتَعْمِيدِ نَفْسِهِ تَطْهِيرًا للجَسَدِ وَالرُّوحِ ، بما أَنَّ طقْسَ التّعْمِيدَ (**Le Babtême**) يُحَقِّقُ وَظِيفَةَ التّعالي : (**la fonction transcendante**) . وَقِيَامُ هيبا بِتَعْمِيدِ نَفْسِهِ اعْتِرافٌ ضِمْنِيٌّ بخطايا مَرْحَلَةِ السُّقُوطِ ،التي رَافَقَتْ الرِّحْلَةَ الإسْكَندريَّةَ، وسعْيٌ للتَّخلّصِ من وِزْرِها . تِلْكَ الرِّحْلَةُ القَاسِيَةُ التي عَمِلَ هيبا على مَحْوِ آثَارِهَا ، وَاهِبًا نَفْسَهُ للمُتَعَالِي عن الخَطِيئَةِ وَ الإِثْمِ ، عَازِمًا على خِدْمَتِهِ وَالانْصِهَارِ في مَلَكُوتِهِ بَقِيَّةَ حَيَاتِهِ . بَيْدَ أَنَّ ذلِكَ لَمْ يَتَحَقَّقْ لهيبا الذي عَاشَ السُّقُوط مرَّةً ثَانية وَكَانت تلكَ قَاسِمَةً ، فقدْ جَعَلَتْهُ يُفَكِّرُ في مُغَادَرَةِ الدّيرِ وَحَيَاةِ الرّهْبَنَةِ بَعْدَ أَنْ شَعُرَ بِفَشَلِهِ نَتِيجَةَ قَلَقِهِ وحَيْرَتِهِ في أُمُورٍ دينيّةٍ وَدُنْيَوِيّةٍ عَدِيدَةٍ . وَلَعَلَّ سُقُوطَهُ في تَجْرِبَةِ الجَسَدِ الثَّانية مع مرتا كَانَ أَعْمَقَ وَأَشَدَّ أَثَرًا ، فهو يَكْشِفُ لَهُ عَجْزَهُ عن مُقَاوَمَةِ الشّهَوَاتِ المحَرَّمَةِ ، وَيَفْضَحُ تَمَزُّقَهُ بين رُوحٍ مُتَعَالِيةٍ وَجَسَدٍ مُنْحَطٍّ ، شَهْوَانِيٍّ ، فَانٍ . وَقَدْ كانت الحَرَكَةُ التي تُهَيِّئُ لِوُقُوعِ الخَطِيئَةِ تَنَازُلِيَّةً ، أَيْضًا ، فَكَأَنّ زيدان يُرِيدُ أَن يُؤَكِّدَ عَلى أَنَّ السُّقوطَ يَكُونُ دَوْمًا نَحْوَ الأَسْفَلِ ، لِأَنَّهُ مُرْتَبِطٌ بالخَطِيئَةِ و العِقَابِ . فالرَّاوِي حِينَ يُخْبِرُنَا بِقِصَّتِهِ مع مرتا ، يُؤَكِّدُ على حَرَكَةِ النُّزُولِ التي تَرْتَبِطُ بِفَكِّ قُيودِ الشّهْوَةِ المحَرَّمَةِ . فالصَّوْمَعَةُ التي يُقِيمُ بها هيبا في الأَعْلَى ، وَهِيَ جُزْءٌ من الدِّيرِ مَرْكَزِ العِبَادَةِ ، أَمَّا الكُوخُ الذي تَسْكُنُهُ مرتا ، فهو عِنْدَ أَسْفَلِ التَلَّةِ ، وهو المكَانُ الذي ارْتَبَطَتْ بِهِ الخَطِيَّةُ ، وَ مَسْرَحُ انْتِهَاكِ الجَسَدِ (السُّقُوطِ) . كَذَلِكَ يُمْكِنُ أَنْ نُؤَوِّلَ هذه الحَرَكَةِ في صِلَتِهَا بِمَيْدَانِ نَشَاطِ عزازيل الذي هو العَالَمُ السُّفْلِيُّ بَعْدَ أَنْ أُطْرِدَ من العَالَمِ العُلْوِيِّ . يَتَحدَّثُ هيبا عن مُغَامَرَتِهِ مع مرتا ،مُبْرِزًا هذه الحَرَكَةِ، مُسْتَحْيِيًا لِنِدَاءِ عزازيل ، قَائِلاً : " بَعْدَ انْتِهَاءِ الصّلَوَاتِ و انْصِرَافِ الزُّوَارِ ، نَزَلْتُ إلى كوخ مرتا (...) كنْت أَشْعُرُ بِضِيقٍ شَدِيدٍ يَجْثُمُ فَوْقَ صَدْرِي ، و

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2014

كانت مرتا تَنْظُرُ إلى السُّهُول البَعِيدَةِ ، شَارِدَة البَالِ . بَعْدَ لَحْظَةِ صَمْتٍ مَدِيدَةٍ ، قَامتْ م رتا فَجْأَةً لِتَجْلِسَ بِجِوَارِي . وَحين وَضَعَتْ كَفَّهَا على كَتِفِي ، تَلَفَّتُّ حَوْلِي خِشْيَةَ أنْ يَكُونَ هُنَاكَ مَنْ يَرَانَا . لَمْ يَكُنْ حَوْلَنَا أَحَدٌ (...) من دَاخِلِي انْبَعَثَ صَوْتٌ هَامِسٌ ، يَدْعُونِي لِوَضْعِ يَدِي عَلَى فَخِذِهَا والغِيَابِ مَعَهَا في سَكْرَةٍ من سَكَرَاتِ العِشْقِ(...)كَان الصَّوْتُ الهَامِسُ ذَاتَهُ،الذي عَرَفْتُ بَعْدَهَا بِأَسَابِيعَ ، أَنَّهُ صَوْتُ عزازيل ..." (ص٣٣٣/٣٣٤). إنَّ رَمْزَ السُّقُوطِ من الرُّمُوزِ الدّينيّةِ التي تَعَلَّقَتْ مُبَاشَرَةً بِعزازيل ، فهو مَصْدَرُهُ مُنْذُ بَدْءِ التَّكْوِينِ ، بَلْ هُوَ سَبَبُ وُجُودِهِ على الأَرْضِ بِأَمْرِ اللّهِ : يَفْتِنُ ، ويغْوِي ، و يُزَيِّنُ الرَّذَائِلَ والمعَاصِي ، وَيَزْرَعُ الشّر في كُلِّ مَكَانٍ . وَلَعَلَّ رِوَايَة " عزازيل " ليوسف زيدان قَدْ عَبَّرَتْ أَصْدَقَ تَعْبِيرٍ عن مَعْنَى الشّر وَرَمْزِهِ : عزازيل . فَرَاوِيهَا هيبا نَمُوذَجٌ للإنسانِ في كُلِّ الأَزْمَانِ ، يَخُوضُ صِرَاعًا مَرِيرًا بَيْنَ الخَيْرِ والشّر ، بَيْنَ اللّه و الشّيطانِ . فَتَارَةً يَنْتَصِرُ الخَيْرُ ، وَتُشْرِقُ الرُّوحُ ، وَ يَنْهَضُ الإِلَهُ الكَامِنُ فِيهِ ، فَيَطْمَحُ إلى الكَمَالِ وَالخُلُودِ . وَطَوْرًا تَرْجَحُ كَفَّةُ الشّرِ ، وَتَنْطَفِئُ أَنْوَارُ الفَضِيلَةِ وَيَحِلُّ ظَلاَمُ الدَّنَسِ وَالرَّذَائِلِ ، فَيَسْقُطُ الإنْسَان في فَخِّ الشّيطان الفَتَّانِ . وَلَمْ نَجِدْ تَعْلِيلاً مَنْطِقِيًا ، في الرّواية ، لارْتِبَاطِ المرأَةِ بالغِوَايَةِ والشّيطان : فهل أنَّ جمالَها وجاذِبيَّتها هما سببُ اعتِمادِها من طرفِ عزازيل ، وسيلةً لإغْواءِ الرّجُلِ وإثارةِ غرائِزِهِ وحثِّهِ على ارتكابِ المعاصي ؟ .. ، وإنْ أقْرَرْنا بذلك ، فهذا يدُلُّ على أنَّ المرأةَ ، دائمًا ، تكون في موْضِعِ الجاني لا المجْنِيِّ عليهِ ، وفي هذا تَجَنٍّ،ولا نظُنُّ أنَّ عَدالَةَ السّماءِ تُبيحُ ذلك،أَلَمْ يكنْ النّبيُّ يوسفُ مصْدَرَ الفتْنَةِ والغِوايَةِ لامرأة العزيز ونساءِ فرعوْنَ؟!..

قد يحْمِلُنا تأويلُ رواية "عزازيل" ليوسف زيدان إلى أبْعد من ذلك ، فعزازيل رمزُ الشرِّ، يبدو كمُحَرِّكِ الدُّمى في المسرحِ (الأراجوز) ،لا نراهُ، إلاَّ أنّنا نُدْرِكُ أثَرَهُ، فهو يَخْتفي في كلِّ شخْصيَّةٍ من شُخصيّاتِهِ التي تُعبِّرُ عنه، وتَنْطِقُ بلسانِهِ . وما يُرْبِكنا حين نَتَقصَّى أثَرَ عزازيل في رواية زيدان ،هو هذه الصِّلةُ الوثيقَةُ له بالجَمالِ ، فقد ارْتَبَطَ فعْلُهُ ،وإنْ كان قبيحًا أحيانًا ، بكلِّ جَميلٍ : (جمال أوكتافيا /سِحْرُ مرتا /عقلُ وجمال هيباتيا /سماحة والد هيبا /إخلاصُ زوجِ أوكتافيا /طيبةُ هيبا...).

فهلْ أنَّ عزازيل رمز الشرِّ يسْكُنُ كلَّ جميلٍ فاتِنٍ ؟ ..أمْ أنّه الجمالُ، نفسه، ؟ ..وإنْ كان جَمالاً، فلِمَ هو شرٌّ؟ ..، أمْ أنَّ على الإنسانِ أنْ يَتَّقِيَ الشرَّ ، فيَجْتَنِبَ كلَّ جَميلٍ ؟ .. ، أليْسَ الخيرُ جمالاً ، فهل نهجُرُ الخيرَ؟ ..، أمْ أنّ للخيْرِ حُدودًا إنْ تجاوزها أصبحَ شرًّا ، كما للجَمالِ مواقِعُ إنْ غيّرها أصبَحَ قبْحًا ؟؟ ...

تلك أسئلةٌ يُثيرُها الرّمزُ الدّينيُّ : عزازيل في رواية زيدان ، التي تُحرِّكُ السّواكِنَ وترْفُضُ الرّكودَ وتُغري بتعدّدِ القراءاتِ والتّأويلاتِ .

*الهَوَامِـشُ :

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2014

– (*)– زيدان (يوسف) ، **"عزازيل"** ، مصر(القاهرة) ، دار الشّروق ، الطّبعة الثّانية عشرة (٢٠٠٩) .

– (**)– يُقدِمُ" مُعجم الرّموز " تَعْرِيفًا وَظِيفِيًّا فَنِيًّا للتّعارُضِ القَائِمِ بَيْنَ رَمْزِيّةِ الشّيْطَانِ وَمَاهِيّةِ الله : "حَيْثُ يَرْمُزُ الشّيطانُ إلى جَمِيعِ القُوَى التي تُحْدِثُ الاضطِرَابَ ، وَ تُظْلِمُ الكَوْنَ ، و تُضْعِفَ الوَعْيَ و تَجْعَلَهُ يَرْتَدُّ نَحْوَ اللاّمَحْدُودِ

و المتَضَادّ، فهو (الشيطان) مَرْكَزُ الظّلاَمِ، عَكْسَ اللّه مَرْكَزُ النّورِ. الشّيطان يَخْتَرِقُ في العالمِ السُّفْلِيِّ وَاللّه يُشِعُّ في السَّمَاءِ ... " .

« Le diable symbolise toutes les forces qui troublent, affaiblissent la conscience et le font régresser vers l'indéterminé et l'ambivalent : centre de nuit, par opposition à dieu, centre du lumière ; l'un brûle dans un monde souterrain ; l'autre brille au ciel … » .

-Chevalier (Jean) ,Gheerbant (Alain) ; '' Dictionnaire des symboles'' **ed. Robert Laffont ; Paris 1982 p .277(diable) .**

– (***)– تُمَثِّلُ قَضِيّةُ حُرِيّةِ الاخْتِيَارِ بين الخير والشّر أو مبدأ " المدَاولَةِ " كَمَا يَحُدُّهَا أرسطو ، من أهمّ القضايا التي أثَارَتْ جَدَلاً في الفِكْرِ الإنساني ، فقد اعْتَبرتْ الفلسفة الهندية أنّ : " الشّر الكونيّ هو أصْلُ الطّبيعة الإنسانيّة ؛ وهو وليدُ التّعلّقِ بالحياةِ " و اقْتَرَحَتْ حُلُولاً للتّخلُّصِ من الدّورة الأبديّة للشرّ (**sâmsara**) . التي تُعَرِّضُ النَّفْسَ للتّناسُخِ بما قَدَّمَت في حَيَاتِهَا . أمّا الفلسفة اليُونَانية ، فقد تَبَايَنَتْ مواقِفُ فلاسِفتِها في النّظر إلى هذه المسألة التي تُعْتَبَرُ إشكاليّةً ،

فقدْ بَيَّنَ أرسطو أنَّ للإنسان إمكَانيّة "المداولة"، بما أنَّهُ : "يَخْتَارُ بين أنْ يَفْعَلَ الخَيْرَ و بين أنْ يَقُومَ بالرّذيلة ..." ، فأفْعَالَهُ

إرَادِيّةٌ تَقُومُ على مَبْدإِ التّفكير و الاخْتِيَار ، إذن الخير و الشّر عنده (أرسطو) مُحَدَّدَانِ بميزَةِ العَقْلِ ، وقد سَلَكَ المعْتَزِلَةُ

هذا المسْلَكَ ، إذ يَرَوْنَ أنَّ " العبْدَ خَالِقٌ لِأَفْعَالِهِ خَيْرِهَا وشرّها (...) و الربُّ مُنَزَّهٌ أنْ يُضَافَ إلَيْهِ شَرٌ وظُلْمٌ ... " ، وقد اخْتَلَفُوا في ذلك مع الأشاعرة ، حيث أنّ إمامهم الغزالي يرى : " أنّ فعل العَبْد (الخير والشّر) وإن كان كَسْبًا لَهُ فلاَ يَخْرُجُ عن كَوْنِهِ مُرَادًا لَهُ ، فلاَ يَجْرِي شيءٌ إلاَّ بِقَضاءِ اللّهِ و قُدْرَتِهِ ..." .

– للتّوسُّعِ في هذه المسْأَلَةِ يُرْجى النَّظَرُ إلى :

– مرحبا (محمد عبد الرّحمان) ؛ **"من الفلسفة اليونانيّة إلى الفلسفة الإسلامية "** ، بيروت / باريس ؛ منشورات بحر المتوسّط و منشورات عويدات ، الطّبعة الثّانية (١٩٨١) ،ص ص ٦٦/٦٧ و ص ص ٦٣٦/ ٦٥٤ .

–التّريكي (فتحي) ؛ **" العقل و الحرّية "** ؛ تونس ؛ منشورات تبر الزّمان ، (فيفري ١٩٩٨) ، ص ص ٧٢ /٧٣/٧٤ .

–(****)– لقدْ أفْرَدَ " جيرار جينات " كتابًا مُسْتَقِلاً سَمّاهُ "عتبات " (**seuils**) ، اهْتَمَّ فيه بالمصاحِبَاتِ النّصّيّةِ :

(**les para textes**) ، " التي عَدَّهَا من أُسُسِ اعْتِبَارِ النّصِّ كِتَابًا " ، وقدْ قَسَّمَ هذه المصَاحِبَاتِ النّصيّةِ إلى صِنْفَيْنِ :

– المصَاحبات النّصيّة الخارجيّة (**les épi textes**) :وهي تَتَعلّقُ بمَا قِيلَ حَوْلَ الأَثَرِ و لَمْ يَشْتَمِلْ عليْهِ فَضَاؤُهُ المادِيُّ (الأَثَرِ) مِثْلَ الحِوَارَات و الشّهاداتِ و المذَكّرَاتِ التي اعْتَنَتْ بالأَثَرِ و مُؤَلِّفِهِ .

– المصَاحِبَاتِ النّصيّة الدّاخِلِيّة : (**les péri textes**) : وهي التي اهْتَمَمْنَا بها في عَمَلِنَا ، لِأَنَّهَا تَشْمَلُ العَنَاصِرَ المنْتَمِيةَ إلى فضاء الكتاب المطْبُوعِ مثل (العنوان/ التّصدير / الهوامش / الإهداء / العناوين الفرعيّة الدّاخليّة ...).

« Le para texte est donc pour nous ce par quoi un texte se fait livre … » p,7.

– للتّوسُّعِ في ما يتَعَلَّقُ بما وَرَدَ ، أُنْظُرْ:

-Genette (Gérard) ;Seuils **; Paris ;éd. du Seuil ;1987.**

–(*****)– يَعْتَبِرُ " جيلبار دوران " أنَّ الصُّوَرَ تَنْتَظِمُ في كَوْكَبَات :(**constellations**) تَسْتَقِرُّ بِهَا الرّمُوزُ ، لذلك قَسَّمَ الصّور الرّمزيّة إلى نِظَامَيْنِ :

– النّظام النّهاريُّ للصّورَةِ :(**le régime diurne de l'image**) الذي تضمَّنَ في قِسْمِهِ الأَوَّلِ دِرَاسَةً عن أَوْجُهِ الزَّمَنِ :(**les visages du temps**) ،اهتمَّ خِلاَلَهَا "دوران " برَمْزِيّةِ نسَقِ السُّقُوطِ :(**schème de la chute**) ، الذيَ تَضَمَّنَ معنى السُّقُوطِ كَعُقُوبَةٍ :(**la chute comme punition**).

–النّظام اللّيلي للصّورةِ : (**le régime nocturne de l'image**) وهو نظام تَغْلُبُ عليه معاني السّكون و الأُلْفَةِ ،

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2014

Euphémisation de la chute en descente " وتتَحوَّلُ حِلاَلَهُ بَعْض الرموز النّهاريّة إلى مَعَانٍ جَدِيدةٍ تَتَميّزُ باللُّطْفِ و الهُدُوءِ ، فالسُّقُوط يَتَحَوَّلُ إلى نُزُولٍ ".وقد بيّن "دوران " أنّ : " السُّقُوط يَتَجَلّى كعَلاَمَةٍ للعُقُوبَةِ ، ففي الدّيانة اليهوديّة، سقوط آدم يتَكَرَّرُ بسُقُوطِ الملاَئِكَةِ الأَشْرَارِ (...) هَؤُلاَءِ المتَمرّدُون الذين يَقُودُهُم عزازيل والشّيطان...".

. C**e thème de la chute apparaît comme le signe de la punition (…) . dans la tradition juive" -**

La chute d'Adam se répète dans la chute des mauvais anges (…) ces anges rebelles sont commandés par AZAZEL et Sémiazas… » p.125.

– للتّوسّع أنْظر :

- Durant (Gilbert) ;les structures anthropologiques de l'imaginaire **; Paris ;ed. Dunod ; 11 edition ;1992.**

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2014

الثورة الجزائرية في ديوان الجزائر لـ: سليمان العيسى

أ. ناصر بوصوري/ أستاذ مساعد بالمركز الجامعي النعامة

الملخص: هذه قراءة في ديوان الشاعر السوري الرّاحل"سليمان العيسى" الذي يعتبر شاعر الثورة الجزائرية في القطر السُّوري الشقيق،وأحد أكثر الشعراء في الوطن العربي الكبير متابعة للثورة الجزائرية ،كتب عنها ولها أجمل القصائد،وكان يحمل لها في نفسه كل الحب،وكان إيمانه عظيما بانتصارها يوماً على الظلم والطغيان،تحدّث في قصائده عن أبطالها رجالا ونساءً،وجمعته صداقة بالأديب الجزائري مالك حداد،ولم يتمكن من زيارتها إلا بعد ا لاستقلال في ذكرى ثورتها المظفرة.وبقي على وفائه وحبه للجزائر وثورتها إلى وفاته . رحمه الله .

الكلمات المفتاحية: الشعر ، الثورة ،الأبطال، الوطن ،الجزائر،التضحية.

بدايةً وفي مستهلّ حديثي أذكر أبياتا لشاعر الثورة الجزائرية "مفدي زكريا"قبل الولوج في الموضوع الذي اخترته اليوم للحديث عمَّا كتبه شاعر آخر للثورة الجزائرية في بلاد الشام ألا وهو الشاعر "سليمان العيسى"،تقول الأبيات؛وهي من

ديوان "اللهب المقدس":([1])

بلادي التي أعنو. احتساباً . لوجهها		وأحملُ في الأرزاء من أجلها إِصْرا
بلادي التي من ذَوْبِ قلبي نظَمْتها		نشيداً،فغنَّى الكونُ ثوْرَتَها شعرا
فَمَسَتْ بِمَطْلُول الجِرَاحَاتِ رِيشَتي		فجاءت (رسومي)تُلْهِمُ العقل والفكرا
و واكبْتُ في الأعماقِ ثورةَ أمَّتي		ولا زلتُ حتَّى(أرسمَ)البعثَ والنَّشرا

كانت الثورة الجزائرية مصدر إلهام كثير من الشعراء العالم يين والعرب على حد سواء،سواءً ممن جايل هذه الثورة وشهد أحداثها الجسام فكان شاهد عيان على بطولة رجالاتها وشجاعة روادها وتضحيات المجاهدين والشهداء فيها،أو ممن جاء بعدها ونُقلت إليه أحداثُها عبر صفحات الكتب أو ألسنة صانعيها ممن بقوا على قيد الحياة بعد أن اند حر المستدمر الغاشم وانكفأ ،فقد ظلت الشعوب العربية والمسلمة منذ صدمة النكبة في فلسطين تتطلع لثورة تهزُّ النفوس الخانعة وتزرع فيها الأمل وتمدُّها بدم جديد نقي يقتلع جذور الغاصبين ويردُّ للأمة هيبتها التي ضاعت بين غاصب معتدٍ وخانع قانع راض بما أصابه وكأنه قضاء وقدر لا يردُّ .

([1]) مفدي زكريا،اللهب المقدَّس،د ت،د ط،ص ٣١٨،٣١٩.

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2014

فجاءت ثورة الجزائر في الفاتح من شهر نوفمبر عام أربعة وخمسين وتسعمائة وألف تلبِّي هذه الرغبة المدفونة وتحقق ذلك الأمل الذي طالما راود الجميع.وكانت انطلاقتها إيذاناً بانطلاق الحناجر تشدو بها والأيادي ترفع لواءها خفَّاقاً في كل شبر من أرض العرب مشرقاً ومغرباً،وسال حبر كثير من أقلام الشعراء العرب من المحيط إلى الخليج ،وتفاعلوا مع الثورة؛ فذكرها المغاربيون في تونس والمغرب ،وتغنى بها شعراء مصر ومن هؤلاء أحمد عبد المعطي حجازي (١٩٣٥ .....)الذي وسم أحد دواوينه بـ:"أوراس" وكانت من قصائده قصيدة بنفس العنوان "أوراس"وهي قصيدة تقع في اثنتين وثلاثين صفحة من صفحات الديوان،ويبلغ عدد سطورها ثلاثمائة وسبعين سطراً (١) ولم ينسها أهل الخليج والعراق، وكان لشعراء القطر السوري الشقيق كلمتهم فيها وكان سليمان العيسى واحداً من شعراء الشام الذين واكبوا ثورة الجزائر منذ رصاصتها الأولى في عقد الخمسينيات من القرن الماضي ولعل سليمان العيسى أبرز تلك الأصوات التي استمرت في مؤازرة الجزائر بقلمه وشعره حتى بعد استقلال الجزائر واسترداد حريتها المسلوبة وأرضها المغصوبة،فقد كان «بحق نموذجاً للشاعر الملتحم بقضايا أمته..الممتزج بها إيماناً وعملاً..فكان يبعث في الجماهير حماس الوَحدة ..والنهوض العربي القادم..»(٢)وهو الذي لم ير الجزائر ولم يزرها إلا في بداية سبعينيات القرن العشرين في احتفالية بعيد الثورة دعت إليه الجزائرُ كُلَّ الشُّعراء الذين دعموا ثورتها ورفعوا لواء قضيتها ؛ و بذلك كان سليمان العيسى لساناً من ألسنة الثورة الجزائرية بل سيفاً من أسيافها البتَّارة،قال فأبدع وناصر قضية الجزائريين والأحرار في ذلك الزمن.

هذه الثورة التي أبدعتها الجزائر على غير نمط سابق أو أسلوب من أساليب التحرر المعروفة عبر التاريخ جعل أحدهم يقول: " إذا كانت مكة قبلة المسلمين وروما قبلة المسيحيين فإن الجزائر قبلة الثوَّار "(هذه المقولة للزعيم الثوري الغيني **Amílcar Lopes da Costa Cabral** ١٩٢٤/١٩٧٣م أحد رموز الكفاح التحرري في إفريقيا .)

ولعل ما فعله شاعرنا لم يكن سوى نوع من الالتزام فقد ركب شعره الثورة سفيناً للوصو ل إلى الانعتاق والحرية والغد المشرق فكانت كلماته رصاصاً ينثال على رؤوس الغاصبين ودعماً معنويا للأحرار من المجاهدين في ساح الوغى .

هذا الالتزام الذي يعتبر حديثا في الخطاب الأدبي عموما والخطاب الشعري على وجه الخصوص ،و «لقد نشأت فكرة الالتزام إذن في العصور الحديثة نتيجة لاحتكاك الأديب بمشكلات الحياة التي يعيشها وإدراكِه لخطورة الدَّوْر الذي يقوم به إزاء هذه المشاكل»(٣)

ولما كانت الثورة الجزائرية قضية العرب الأولى آنذاك ،فقد سايرها الخطاب الشعري العربي وأَمَدَّها بجذوة البقاء ،وزاد من سُعَارِها وشدَّة أوارها فكا نت نوراً تستضيء به الشعوب وتستنير سبيل حريتها و انعتا قها،وكانت في الآن ذاته ناراً تحرق الغاصب الظا لم الذي نهب الخيرات وغصب الأرض واستعبد أحرارها فيها .

---

(١)- أحمد أبوحاقة،الالتزام في الشعر العربي،دار العلم للملايين،بيروت،ط١، ١٩٧٩م.
(٢) - أحمد جابر عفيف،سليمان العيسى اللَّهب الشاعر (سليمان العيسى ٨٠عاماً من الحلم والأمل)،الرَّائي للنشر،ط ١، ٢٠٠٠م،سوريا،ص١٤٥.
(٣) - المرجع السابق.

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2014

ديوان الجزائر للشاعر:سليمان العيسى

١٩٥٤. ١٩٨٤م

يقع "ديوان الجزائر"للشاعر العربي السوري سليمان العيسى في مائتين وإحدى وتسعين صفحة من القطع المتوسط ويغطي المسافة الزمنية التي تمتد ما بين عامي أربعة وخمسين وتسعمائة وألف و أربعة وثمانين وتسعمائة وألف (١٩٥٤ . ١٩٨٤م) ،ويضم بين دفتيه ثماناً وأربعين قصيدة تنوعت بين شعر عمودي وشعر التفعيلة (الشعر الحر) تراوح حجمها بين الطول والقصر.

كتب مقدمة الديوان وزير الثقافة والاتصال الجزائري الأسبق والسفير الحالي السيد :حمراوي حبيب شوقي ،تلت المقدمة كلمة قصيرة بقلم الدكتورة :ملك أبيض زوج الشاعر والمترجمة المعروفة مقدِّمَةً ديوان زوجها للقارئ ورأت أن أحسن ما يمكن أن يقدم به هذا الديوان هو ذلك المقال الذي كتبه الشاعر سليمان العيسى نفسه وألقاه ذات صيف من عام اثنين وثمانين وتسعمائة وألف ،في قاعة "الموقار" بالعاصمة الجزائرية ،إثر دعوة تلقاها من الجزائر ؛وقد احتل هذا المقال حوالي تسع عشرة صفحة من صفحات الديوان ،تكلم خلالها الشاعر عن م سيرته ومسايرته للثورة الجزائرية منذ لحظة الميلاد وحتى استقلال البلاد، معبرا عن حبه الشديد للجزائر وذكرياته عن ثورتها وعن أول مرة يذكر فيها الجزائر في شعره وهو بين جدران السجن رفقة لاجئ فلسطيني وكان ذلك قبل اندلا ع ثورة التحرير الجزائرية ،ولا ينسى الحديث عن المهرجان الذي نظمته الأحزاب و الهيئات السورية لنصرة الجزائر وثورتها في منتصف تموز ١٩٥٤م حيث ألقى قصيدة له في ذلك المهرجان الضخم بعنوان : "ميلاد شعب" وهي قصيدة أَحَبَّها وبقي يحبها حتى كأنه لم يقل غيرها في الجزائر وثورتها على حد تعبيره، وتتوالى منذ تلك اللحظة قصائده في ثورة الجزائر وكأني به ناطق رسمي باسم ثوار الجزائر وثورتها ،واستمر لسانه يشدو بألحان تمجد الجزائر وتذكر أبطالها حتى بعد استقلال البلاد واسترجاع سيادتها على كل ترابها .

ومما يذكره الشاعر في مقدمة الديوان تلك الذكريات التي جمعته بالكاتب الجزائري م الك حداد حين استضافه ببيته ،وقام رفقة زوجته ملك أبيض بترجمة كتابه الذي أهداه إلى العربية ويذكر شعور صديقه مالك وحزنه على استعارة لسان المستعمر للتعبير به ،وتنقل لنا زوجه تلك الحادثة قائلة:ويعتذر مالك لصديقه:

. لا تلمني يا صديقي إذا لم يطربك نشيدي .

. لقد شاء لي الاستعمار أن أحمل اللَّكْنة في لساني ،لو كنت أعرف الغناء لتكلمت العربية .([1])

لقد كانت قناعة سليمان العيسى كبيرة بانتصار الثورة الجزائرية، ويذكر في مقدمة الديوان ذلك الحديث الذي دار بينه وبين أحد مواطنيه كان يزاول دراسته بفرنسا حيث نال بها درجة الدكتوراه،وبعد عودته إلى سوريا استضافه الشاعر في بيته الصغير ليدور بينهما حديث عن ثورة الجزائر ،وكان ذلك الشاب يرى أن انتصار الثورة على القوة العاتية التي يقف

([1]) ـ سليمان العيسى،ديوان الجزائر١٩٥٤م ـ١٩٨٤م،دار أطفالنا للنشر والتوزيع،الجزائر، ط١، ص ٢٢.

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2014

وراءها . مدعماً . الحلف الأطلسي بترسانته أمر مستحيل ،ولكن الشاعر يقف مصرا على انتصار الثورة ،ويصل به الأمر إلى حد المراهنة على راتبه الذي لا يملك غيره . ويأتي الاستقلال في الخامس من يونيو ١٩٦٢م ،ويشرع يومها شاعرنا في كتابة قصيدته عن ذلك اليوم التاريخي في سبع صفحات ،يقول فيها:([1])

آلاف الأقدام الصلبة.

موسيقا واعية عذبة

موسيقا تنسجها تربة

عُجنت بوميض الأحداق

بالحرقة بالدمع الباقي

بدم يخضرُّ كأوراق

كمجيء ربيع سبَّاق

يتشوَّف عبر الآفاق

ميلاد اليوم الموعود

بدْء التاريخ الموؤود

ميلاد ينابيعي الثرَّة

ميلاد جزائري الحرة

و تُترجم القصيدة إلى اللغة الفرنسية ويقوم مالك حداد بنشرها ،ليطلع عليها إخوة له في الجزائر مم نُ حرِموا تعلم لغتهم ،ويريد شاعرنا أن يجعل من ثورة الجزائر مثلا ينبغي أن يحتذي به إخوتنا في فلسطين السليبة فليل الاستعمار مهما طال فإن شمس الحرية والاستقلال لا شك ستشرق يوما ما وثورة الجزائر هي الدرس والمثل.

وتنطلق قريحة سليمان العيسى منذ انطلاق ثورة الجزائر بقصائد تنبئ عن قامة شعرية عظيمة ويبدأ الديوان بما أسماه النشيد الخامس من "شاعر بين الجدران" موسومة بـ: "شاعر ولاجئ " ومن داخل سجن يحدثنا فيها عن ما يراوده من أحلام متنقلا بين دمشق والرافدين والجزائرقائلا:([2])

لو تنطق الجدران الثِّخان		لحدَّثتْك حديث شاعر
مُلْقًى علَى خَشَب النَّظارة		في عُبابِ الحُلْمِ سَادِر

([1]) الديوان،ص٢٨.

([2]) الديوان،ص٣٥.

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2014

هو في دمشق ..تارةً		في الرافدين وفي الجزائر

وكما تنقله أحلامه إلى هذه الأمكنة المتباعدة واقعا المترابطة وجدانا ومشاعر بما تعانيه من آلام وما يراودها من أحلام، فإن الغد المشرق يبقى حلمه الأكبر ويقينه الذي لا يتزعزع وفي ذلك يقول:([1])

لا لن أقطِّب حاجبي،		ولا أنا بالفجر كافر
إنَّ الغد العربي يـا		حوراءُ مثل الصبح سافر
غدُ أمَّتي . رغم النَّظارة .		واسعٌ كالكون ساحر

أما ثاني القصائد في ديوان الجزائر فهي مهداة إلى ثوار الجزائر ،موسومة بـ:"ميلاد شعب "،وهي قصيدة من شعر التفعيلة تنوعت قوافيها وتألفت من ثلاثة عشر مقطعا ؛منها مقطعان تألفا من أربعة عشر بيتا والبقية من سبعة أبيات؛تنوعت قوافيها مما أتاح للشاعر البوح بمختلف الأحاسيس التي تختلج في صدره فهو يخبر عن عدم زيارت ه لأرض الجزائر ويأسف أنه لم يكن خلف صخورها السُّمْر صدراً وجراحا،فهاهو يقول:

لم أزرها ..هذه الأرض التي تسقي الصَّبَاحَا([2])

بدمي، لم أنْضُ كي يولد تاريخي السِّلاحا

لم أكن خلف الصخور السمر صدرا وجراحا

ويمضي سليمان العيسى مفتخرا بالثورة الجزائرية مبرزاً مكانتها في وجدانه و وجدان كل عربي ،فاسمع إليه يقول:([3])

ثَوْرَةٌ تَمْسَحُ بالأكباد في سُوح الفداء

عن بلادي دَنَسَ البَغْي،ورِجْسَ الدُّخلاء

في عروقي أنتِ،في آهاتنا،في كل خاطر

يادويَّ الصيحة الحمراء في قلب الجزائر!

ويعرج شاعرنا على التاريخ ويذكر بعروبة الجزائر ا لعريقة التي اِدَّعَتْ فرنسا أنها قطعة من فرنسا وأنها سليلة عقبة بن نافع العربي الفاتح وطارق بن زياد القائد البربري المسلم الذي فتح بلاد الأندلس ،يقول:([4])

أرضنا نُهْبى،يجر اللِّصُّ مَزْهُوَ الذُّيُولِ

([1]) الديوان،ص٣٦.
([2])الديوان،ص ٣٩.
([3])الديوان،ص٣٩.
([4])الديوان،ص٤١.

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2014

فَوْقَها ،فهي له ياشرعة التاريخ زولي

من تُرابِ "الغُولِ"صِيغَتْ فهي عَجْمَاءُ الأُصُولِ

"عقبةٌ"و"ابْنُ زِيَادِ"وانْطِلاقاتُ الخُيُولِ

والحضاراتُ،وإِرْثُ الدَّهْرِ يُمْحَى بِقَتِيلِ

وحدة الأرض العربية في شعر العيسى:

كثيرا ما يشير الشاعر سليمان العيسى في معرض حديثه عن ثورة الجزائر إلى أماكن في الوطن العربي ال كبير عامة ،وفي الشّام على وجه التحديد معبِّراً عن وحدة التراب العربي ومن خلاله وحدة المصير والمشاركة الوجدانية للعرب ،ففي القصيدة المذكورة آنفا يذكر تونس ومراكش والشام ،وفي ذلك يقول:([1])

سر معي فوق الدُّرُوبِ الحُمْرِ نَسْتَهْدِ الأضاحي

يلتقي المشرقُ والمغربُ فيها بالصَّبَاحِ

في ثرى تونس،في مراكش،عبر البِطَاح

والصحاري الجردِ،كَمْ نَسْرٍ تردَّى وجناح

حَنَتِ الشَّام تَشُدُّ الجرح منه بالجراح

أيُّهَا السَّاقُون في "الأوراس"ساحات الكفاح

بدماكم أَوْرَقَ الفجرُ على حدِّ السلاح

وفي قصيدته" اللواء والأوراس"يُلَمِّحُ إلى مهد طفولته دون أن يذكرها صراحةً ولكنه يذكر الجزائر باللَّفْظ الصريح ويشير إلى الخليج أرض الرسالة الخاتمة.يقول:([2])

وأراك يا مَهْدَ الصِّبا		ضحكات جنَّاتِ رِطابِ
إنِّا على شفةِ الوُجود		قصيدةٌ نَشْوَى ،وشاعرْ
ورصاصةٌ تَلِدُ الضِّياءَ		بأرضنا،وزئير ثائرْ
إنَّا على قمم العرائس		ألفُ فَجْرٍ في الجزائرْ
وعلى الخليج جباهُنا		السَّمْراءُ تَعْبَقُ بالبَشائرْ
إنَّا على أرض الرسالة		موكبٌ للخُلد هادرْ

([1])نفس الصفحة.

([2]) الديوان،ص٤٧.

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2014

وعبر صفحات الديوان يذكر الكثير من الجغرافية الجزائرية فيذكر المدن الجزائرية التي شهدت أحداثاً جساما إبَّان الاحتلال البغيض لأرضنا،فهاهو في قصيدته "طليعة الألم" يذكر "قالمة" التي شهدت مجازر الثامن (٨) عام خمسة وأربعين وتسعمائة وألف ميلادية ١٩٤٥

و"وهران"و"الأوراس"،يقول عن مجازر "قالمة" وأخواتها من مدن الجزائر:([1])

ويداً تُلوِّحُ بالقيود

بالنار،تُسْكِتُ كلَّ نأْمَهْ

مجهولة ويحسُّ قبضتها تحزُّ وريدهُ

مجهولةً،وتكادُ أن تأتيَ عليه ..تبيدهُ

ماكان قد سمع اسم "غلمة"

ماكان يعرف يا صديقي أنَّ مذبحةً رهيبة

في الضفة الأخرى من الصحراء تَحْتَثُّ العُروبة

ماكان قد عرف الجزائر

ودماً طريًّا في المقابر

ويقول في أبيات أخرى بعد هذه:

ماكنتُ ياوهرانُ حين بدأتُ دربي

وحملتُ للميدان بُرْكاني:

قيثاري،وحبيَّ

ماكنتُ أعرفُ عن رفاقي ،

عن غضبة "الأوراس"

عن دمنا المراق

شيئا أنير به ظلامي

أسْقي بروعته أناشيدي،وأحلامي،وجامي

شيئا يشُدُّ على يديَّا

شيئاً يهُزُّ القبرَ فيّا

([1])الديوان،ص١١٩، ١٢٠.

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2014

ليقول لي:مازلتَ حيًّا..

ومضيتُ يا وهران أسألُ عن سمائي،

عن نجومي ،

عن قبر تاريخي العظيم

عن أهلي المتمزقين ،كأنهم بدد الغيوم

أو كالرميم من العظام تكدَّستْ فوق الرميم

في الأبيات السابقة يوظف الشاعر التاريخ بالإشار ة إلى ما يحدث في أرض الجزائر من تقتيل للجزائريين فوق كل شبر من ترابها ويشير إلى تمزُّق العرب ومعاناتهم من الاحتلال بعدما كانوا أمة واحدة لها تاريخ عظيم ظل الشاعر متسائلاً عنه بحرقة،ومع ذلك يحمل الأمل في الغد المشرق الذي تُشعله الثورة لتثبت أنَّ الإنسان الع ربي مازال حيًّا وبإمكانه أن يستردَّ حقه السليب ،وعن ذلك يقول:([1])

ماكنت أعرف عن جبالي

نبأ احتراقك ياليالي

بشواظِ ثورتنا التي تتفجَّر

مثل الحياة من الرِّممْ

مثل الربيع من العدمْ

بلهيب ثورتنا التي لاتُقهرُ

وعلى انتفاض طليعة الأ لم المكفَّن في المقابرْ

وتمرُّدِ الدَّمع الذي ملَّ البكاء..بلا محاجرْ

وعلى هدير من عُمَانَ،

من اللِّواء ،من الجزائرْ

من أرضنا الظمأى إلى الخيط المضيء،

إلى البشائرْ

إلى أن يقول آملاً في غد مشرق تنيره شمس الحرية:([2])

([1])الديوان،ص١٢٠، ١٢١.

([2])الديوان،ص١٢١.

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2014

أطلقْتُ لحني في الطريق

أملاً..كشلاَّلِ الشروق

أملاً يشُدُّ على يديَّا

أملاً يهزُّ القبر فيَّا

ليقول لي:ما زلْتَ حيَّا

ليصيح بـي:

ما زلْتَ حيـَّا..

وعندما احتفلت سوريا ومصر بمولد الجمهورية العربية المتحدة ،ألقى سليمان العيسى قصيدة في مهرجان كبير نظمه نادي الضباط بمدينة"حلب" في السابع من شباط (فبراير)عام ١٩٥٨م.ضمنها فرحته بهذا المولود الجديد وأمله أن تكون بداية الانطلاق نحو وَحْدة عربية تضم بلاد العرب من المحيط إلى الخليج تحت راية واحدة تدفع العدوان وتندفع نحو تحقيق آمالها وآمال شعوبها،ويجعل من الوحدة ميلادا له:([1])

لا تلُمني،فلن أعُدَّ حياتي		في دروب الضياع والذُلِّ شيَّا
منذُ يومين قد وُجِدْتُ،فعمري		يوم أعلَنْتُ مولدي العربيَّا

هذه الوَحدة التي يراها:

ياليالي الضَّياع،والقيد،زولي		نحن باقون وَحدةً لن تزولا
وَحدةً تُلهم الكواكبَ مسراها،		وتمشي في القَفْر ظلاً ظليلا
وحدةً،في السَّماء والأرض منها		لَهَبٌ يغسلُ الأذى والدَّخيلا
وحدةً..تَفْجُرُالينابيع في الكون		فُراتاً يسقي العِطاش ونِيلا
وحدةً..تجمع المشرَّد بالأهل،		عِناقاً بعد الفراق طويلا

مالك حداد في شعر سليمان العيسى:

تمتد علاقة شاعرنا بالكاتب والشاعر الجزائري مالك حداد إلى الأيام التي زار فيها مالك حداد في بيته المتواضع على ما تذكر زوجة الشاعر الدكتورة ملك أبيض في مقدمة الديوان؛ فقد كان مالك حداد يزور بلدان المشرق العربي موفدا من

([1]) الديوان،ص٥١، ٥٢.

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2014

قبل فرنسا ،وأثناء رحلته تلك التقى الأديبان وتعارفا ونشأت بينهما علاقة صداقة حميمة امتدت إلى وفاة مالك حداد،وقد خصَّه شاعرنا بقصيدة موسومة بـ:"المنفى المرير"يتحدث فيها عن الأديب مالك حداد الذي كان يكتب أدبه باللغة الفرنسية وكثيرا ما كان يردِّدُ بألم :"اللغة الفرنسية هي منفاي الذي قُدِّر لي أن أعيش فيه"ونرى سليمان العيسى يتحدث عن مأساته حيث يقول:([1])

في لهاة النَّسْر غُصَّهْ

في حنايا البلبل المطعون غصَّهْ

لا تُثرها..لا تردّدْها عليَّا..

إنَّها في شفتيَّا

منذ فتحت على المحنة هُدبي

مذ حملت اللهب المجنون في أعماق قلبي.

يا صديقي..

أنا أدري أيَّ مأساة رهيبة!

غرَّبت لحنك عنِّي،فهو آهات خصيبهْ

أيُّها النَّسْر المهيضُ

إنَّه المنفى البغيضُ

ومع كل هذا فإن الأمل باقٍ،وما دامت الجذور عربية فإن حرف مالك حدَّاد لن يكون سوى صوت من أصوات الثورة الجزائرية وناطقا باسمها تصبُّه نشيداً عربياً مهما كان حرفه فرنسياً؛وفي هذا يعلن سليمان العيسى :([2])

لا تُثِرْها..إنَّ أبطال الجزائر

باللَّظى يمحونها،بالدَّم،أبطالُ الجزائر..

عبثاً..يُقصيك عن أهلك سورٌ

شادهُ الظُّلمُ،وحرفٌ هو منفاك المريرُ

لُغة الثَّورة صبَّتْك نشيداً عربيَّا

شعَّ في العينين تصميماً و وَقَداً في المحيَّا..

لغة الثورة..فاملأ مسمع الزَّهْوِ دويَّا

([1]) الديوان،ص٧٩.
([2]) الديوان،ص ٧٩، ٨٠.

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2014

أنت حيٌّ..ماتمطّى الفجرُ في (الأوراس)حيًّا..

وممَّا يؤكد المكانة الخاصة للأديب "مالك حداد" عند الشاعر سليمان العيسى تلك الجمل التي يوظفها هذا الأخير في بعض عناوين ديوانه هذا ؛فنراه يستعير جملا من مقدمة ديوان "الشقاء في خطر" لـ:مالك حداد يوظفها تحت عناوين قصائده كما فعل في "صانعو الأغاني"و"الربيع البِكر"بل أكثر من ذلك فإن سليمان العيسى يهدي إحدى قصائد "ديوان الجزائر" الموسومة بـ:"صلاة لأرض الثورة"إلى صديقه مالك حداد الذي اختار الثورة . على حدِّ تعبيره . وفي "طفولة شاعر" يتحدث عن ابنة الأديب مالك حداد "صفية" ويذكرها بالاسم وقد كانت حينها صبية،فاسمعه يقول:([1]).

لم أقل شيئاً،ويغلي في عروقي ألف لحنٍ

أبداً يأكلني..يعتصر الرَّاحة مني..

لم أشأ أن ألمس النَّار بأبياتي الشَّجيَّهْ

لم أشأ أن أطفئ البسمةَ في ثغر"صفية"

أبطال الثورة في ديوان الجزائر:

كان لأبطال ثورة الجزائر نصيب من الذكر في أشعار سليمان العيسى رجالاً ونساءً فهو لا يفتأ يذكر ما ارتبط بهؤلاء الأبطال من أحداث،ويصوِّر ما عانوه من قهر وحرمان في وطنهم،وما يظهرونه من صبر وجلَد وتحدٍّ وإصرار؛فهاهو في قصيدة "وتتابع المطر"يذكر لقاءه بحلب مع ممثل جبهة التحرير الوطني ة في صباح الثالث من حزيران .يونيو ١٩٦١م. ويلمح الشموخ في منظره ويقرع سمعه منه تلك النبرة القوية التي تخفي وراءها عزيمة أبناء الثورة الجزائرية،يقول واصفاً ذلك:([2])

ولمحت لألأة ابتسامهْ

كندى غمامهْ

كشموخ هامهْ

وانساب صوت الثائر العربي في سمعي هديراَ

تُخفيه أودية سحيقه

وهبته رهبته العميقه

وتدحرجت نبراته ناراً بأعصابي ونوراً

---

[1] الديوان،ص٩٥.

([2]) الديوان،ص١٣١.

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2014

أما الشهيد الرمز زيغود يوسف فيخصُّه بقصيدة جميلة تحكي قصَّة استشهاده ويصوِّرُ من خلالها حقد فرنسا على هؤلاء الأبطال الذين قارعوها في المدن والجبال وأَقَضُّوا مضجع قادتها وبثُّوا الرعب في نفو سهم بما قاموا به من أعمال وبطولات إلى درجة أن تقوم فرنسا الاستعمارية بإفراغ الرشاشات في جسد زيغود يوسف بعدما فارق الحياة بساعات،ويتعرض الشاعر بالحديث عن استشهاد القائد البطل"زيغود يوسف" وفي ذلك يقول:([1])

صمتٌ على الوادي،يروِّعُ الوادي

وسحابة من لوعة،وحداد

أرسى على الهضبات ريش نسورها

وتمزقت من بعد طول جِلاد

هدأ الوميض ..فلا أنينُ شظية

يُصْمي،ولا تكبيرة استشهادِ

إلى أن يقول في نفس القصيدة([2])

كثُرت هناك كتائب الجلاَّدِ

حشدَ الألوفَ..يكادُ يَعْتَقِدُ الحَصَى

والرِّيحَ ثُوَّاراً..وحرجَ الوادي

حشد..لقاءُ"سيد أحمد"(*)

رُعْبٌ يشُلُّ النَّبْضَ في الأكباد

رُعْبٌ يسمِّر بالمدرعة الخطى

فمدافع السفَّاح كالأوتاد

وتُجنُّ من حنقٍ،فتُمطِر موتها

حيناً بلا هدفٍ،بغير رشادِ

ولايُنهي قصيده حتى يهزأ من القائد الفرنسي،ويبيِّن خوفه وجبنه حتى من جثَّةٍ هامدةٍ غادرتها الحياة فهاهو يقول:([3])

وتردَّدَ "الزحف المبيدُ"أيقْحمُ الصَّمتَ الرهيبا

([1])الديوان،ص١٥٧.

([2]) الديوان،ص١٥٧.

*سيد أحمد هو اللقب الذي عرف به زيغود يوسف بين رفاقه.

([3]) الديوان،ص١٦٠.

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2014

أيُجازفُ"البطل"المغيرُ..

فيهبِطُ الوادي دبيبا؟

كم لقَّنتْهُ صخرةٌ ربضت على السَّفْحِ العبرْ!

كم يستهين"المارقون"بكل مايُسمَّى خطر!

إلى أن يقول في نفس الصفحة:

أقْدمْ..

سراياك المغيرةُ آمنهْ

أقدمْ..

مرابضنا صخورٌ ساكنةْ

أقدِمْ على الجَثثِ الصَّوامتِ..

أيُّها"الزَّحفُ المظفَّرْ"!

أقدْمْ.."فسيدَ أحمدٍ"

جَسَدٌ،كما تهوى،

مُعفَّرْ..

ونكتفي من هذه القصيدة بهذه الأبيات رغم أنها تأريخ لحياة الرجل تشير حتى إلى مهنة الحدادة التي مارسها الشهيد البطل قبل انضمامه إلى صفوف جيش التحرير الوطني وإلى ما حدث بعد استشهاده وكيف تصرف الجيش الفرنسي بجبن ونذالة مع جثة الشهيد..

ولم يغفل الشاعر سليمان العيسى رجال السياسة من أبناء الجزائر؛ فقد كان لهم هم أيضاً حضورٌ في شعره فقصيدته الموسومة بـ:الرسالة التاسعة من ديوان "رسائل مورقة" يهديها إلى البطل السجين أحمد بن بلة في سجنه في الرابع من تموز/جويلية عام ستين تسعمائة وألف معبِّراً من خلالها عن تضامنه معه وتضامن كل العرب معه وفي القصيدة يقول:([1])

قلبي معك..

قلب العروبة كلُّها

في سجنك الداجي معكْ

ياعارفاً بين الحديد،

([1]) الديوان،ص١٦٩.

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2014

من الرُّجولة موضعك

ياصامتاً..روَّعْت مَنْ

حشَدَ اللَّظى ليُروِّعك

يا نابضاً في كلِّ أُفْ

قٍ ثائر..قلبي معك

ولئن كان شاعرُنا قد ذكر الرجال من أبطال الثورة الجزائرية،فإنه لم ينس الحرائر من بطلات الجزائر ولا يخفى على أحد كم ذكرت "جميلات" الجزائر في الشعر العربي مشرقاً ومغرباً ،ولا يخفى شعر بدر شاكر السَّيَّاب ونزار قباني في "جميلة بوحيرد"رمز حرائر الجزائر،ولم يشذَّ سليمان العيسى عن هؤلاء فذكر في شعره "جميلة بوحيرد"التي قال فيها الناقد العربي الراحل عزالدين إسماعيل : «استطاع الشاعر المعاصر أن يجعل من شخصية جميلة بوحيرد شخصيةً أُسطوريةً »([1]) ويذكر"جميلة بوباشة" فهاهو في قصيدته "الطريق" التي ألقاها بالدار البيضاء بالمغرب الشقيق أثناء انعقاد المؤتمر الثاني للاتحاد الوطني للقوى الشعبية،بتاريخ السابع والعشرين من آيار /مايو عام اثنين وستِّين وتسعمائة و ألف للميلاد يذكر البطلة الجزائرية "جميلة بوحيرد"حيث يقول:([2])

ويرتمي صوت،نديٌّ رقيق

على يدي،أشربه كالرحيقْ.

ثائرةٌ سمراءْ

من بلد الفداءْ

تسأل عن موضعها في الزِّحامْ

في الموكب الماضي..

يشقُّ الظلامْ.

أختاه!في عينيك عاش النهارْ

"بوحيرد"في الأفق نورٌ ونارْ

يا ألف نجمٍ

في الصَّباح النَّدي

([1]) عزالدين إسماعيل،الشعر العربي المعاصر قضاياه وظواهره الفنية والمعنوية،دار الثقافة ،بيروت، ص ٢١٧.
([2]) الديوان،ص١٩٣.

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2014

قافلة النَّصر به تهتدي

يازهوة الأمس.

وعُرْس الغد..

يا أُخْتُ،هذي دربْنا،لامناصْ.

يا أُخْتُ أهلاً باللَّظى،والرَّصاصْ

الوحدةُ الكبرى

طريق الخلاصْ

وإلى "جميلة بوباشة" أهدى شاعرنا قصيدته الموسومة بـ:الرسالة الثالثة عشرة وهي مؤلفة من خمسة مقاطع ؛كل مقطع منها من خمسة أبيات ،ومطلعها([1])

تباركْتِ أرض البطولات التي لا تتْعبُ

تلهثُ من ورائها الدُّروب،وهي تَضرِبُ

إلى أن يقول:

لك السَّنا،والمجدُ،ياجزائر العربْ!

يابقْعةً بالمعجزات تُربُها اختضبْ

وفي البطلة "جميلة بوباشة" يقول:([2])

قدِّيسة جديدةٌ في قبضة العذابْ

يزهو بها لواؤك المركوز في السَّحابْ

قدِّيسةٌ جديدةٌ..للسجن،للذئابْ

تُطْعم نار الساحة الحياةَ والشَّبابْ

ناديْتِ ياأرضَ الفداءِ..فالدَّمُ الجوابْ

• • •

ويقذفُ الأثير لي بقية الخبرْ

([1]) الديوان،ص١٧٣.

([2])الديوان،ص١٧٣.

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2014

للنَّار "بوباشا"جزاءَ الصَّمْت للشَّرَرْ

للَمسات..السِّلْك حتَّى يشْهق الحجرْ

للموْت إن ظلَّتْ تَحدَّى الموت والقدرْ

ياللصُّمود..فوق ما تعوَّد الظفرْ!

هكذا غنّى شاعرنا سليمان العيسى في شعره الجزائر أرضاً ورجالاً وحرائر ؛غنَّاها بحب وإجلال لأنه كان يؤمن إيماناً لا يتطرق إليه شك أن الجزائر ستعو د إلى عروبتها وتنتصر بقوة رجالها ونسائها على جبروت وطغيان المستعمر الغاشم الذي جثم طويلاً على صدر الجزائر العربية المسلمة وأرادها منسلخةً عن هويتها وكيانها،إلا أنها وبعد قرن وربع قرن عادت إلى الأرض والهوية واللُّغة والوجود .ويبقى سليمان العيسى شاهداً على أح داث جسام في تاريخ أمته ،يسجل شعرُه كلَّ ذلك بأسلوب جميل ولغة راقية قوية فقد « وقف سليمان العيسى موقف الراصد لأحداث أمتنا وفوراتها،فلو جمعنا دواوينه لوجدنا فيها تاريخاً شعرياً لثورات أمتنا الناهضة ونضال شعبنا الرائع ..وتحديات أمانينا لبؤس العا لم ومطامع الذئاب .إن الإيمان العميق..الإيمان الصوفي..الإيمان المتفائل هو أول ما يميِّز نتاج سليمان العيسى كشاعر نضالي .مع أن النكبات المتواصلة التي أصابت حياته والتي شاهدها تنزل بالوطن العربي كفيلة بأن تملأ باليأس قلبه وبالكفران إيمانه» ([1])

وهكذا أردت أن تكون هذه الوقفة مع "ديوان الجزائر" للشاعر المبدع سليمان العيسى ومع أن الديوان يحتاج إلى وقفة طويلة إلا أنني اختصرتها في هذه الكلمات التي لن تفي شاعرنا حقه ،ولعلها تكون بداية لما يأتي مستقبلا خاصة حول ما أنتجه في نصرة ثورة الجزائر.

([1]) محي الدين صبحي،سليمان العيسى صديق الكفاح (سليمان العيسى ثمانون عاماً من الحلم والأمل)الرائي للنشر،سوريا،ط١، ٢٠٠٠م،ص١٩٨.

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2014

الفيتيشية عند كونت

أ. محمد اوبلوهو / جامعة القاضي عياض– مراكش . الكلية المتعددة التخصصات – اسفي

من بين المفاهيم المعقدة التي نصادفها في الفكر الحديث هنالك مفهوم الفيتيشية، وهو مفهوم تتوزعه حقول معرفية شتى كالأدب والسينما وفن التصوير إلى جانب توظيفه في حقل العلوم الإنسانية لا سيما الا نتروبولوجيا وعلم النفس وعلم الاجتماع، واللسانيات. والقليل من الناس من سمع بالاستعمال الفلسفي لهذا المفهوم، ولذلك فإن مجال هذه الدراسة هو دراسة هذا المفهوم ضمن الفلسفة الوضعية عند اوكست كونت، فما هو السياق النظري الفلسفي الذي تم فيه توظيف هذا المفهوم عند ك ونت وإلى أي حد استطاع التوفيق بين المضمون الفلسفي لهذا المفهوم وفلسفته الوضعية؟ وكيف اهتدى إلى اعتبار الفيتيشية أصلا للفكر الديني؟ وهذا البحث ينقسم إلى بابين الأول فيه عرض للنظرية الفيتيشية وخصائصها عند اوكست كونت والباب الثاني عبارة عن دراسة نقدية لمفهوم الفيتيشية كما عرضها اوكست كونت.

الباب الأول: عرض للنظرية الفيتيشية عند كونت

ويتكون هذا الباب من فصلين الأول يتعلق بخصائص الحالة الفيتيشية والثاني بالبعد الاجتماعي للحالة الفيتيشية.

الفصل الأول:الفيتيشة وإشكالية أصل الحالة اللاهوتية

١ – الفيتيشية أصل كل الأشكال الدينية :

تؤكد الفلسفة الوضعية عند كونت أن الفيتيشية هي أصل كل الأشكال الدينية، حيث يرفض أن تكون بداية الديانات مع ديانات التوحيد التي تعتقد في وجود إله مفارق للموجودات الطبيعية والمادية، تخضع له سائر المو جودات. ومن هذا المنطلق فلا يمكن اعتبار الديانات المتعددة الآلهة، وكذلك الفيتيشية مجرد تحريف لديانة التوحيد كما يعتقد في ذلك معتنقو الديانات السماوية . ومعلوم أن هذه الفكرة قد تبناها العديد من المفكرين والفلاسفة في تلك الفترة [١] التي ظهرت فيها الفلسفة الوضعية والتي عمل اوكست كونت على الرد عليها . وينطلق اولئك المدافعون على مثل هذا التصور من أن الديانة تتأسس على الوحي كما هو الحال بالنسبة إلى الديانات السماوية، ولكن مثل هذا التصور يقتضي وجودا

[١] - *Cours de philosophie generale, Auguste Comte, Tome Cinquieme, Paris, 1864*. 25-26

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2014

مستمرا ومتجددا لحالة الوحي، حتى لا تعود مثل هذه الأديان إلى حالتها الطبيعية الأولى. ولكي تحافظ هذه الأديان على صورتها كما هي، فهي تعتمد على مجموعة من القواعد التي تقصي أي انحراف من شأنه أن يمس باستمرارية الدين، ويسوق هنا كونت نموذج الديانة اليهودية [١]. حيث يعتقد أن اليهودية ليست سوى تحريفا للديانة المصرية القديمة، التي وصل الحكم اللاهوتي فيها إلى حالة جد متقدمة من التنظيم الديني . ولهذا يمكن أن نجد عند المصريين القدامى كل المبادئ التي ستحكم اللاهوت لاحقا، حيث عرفوا فكرة تعدد الآلهة، وحتى فكرة التوحيد . ونظرا، للقرون الطويلة التي عاشتها هذه الحضارة، فقد تعاقبت عليها أشكال مختلفة من الممارسة الدينية، التي سترثها عنها لاحقا الأديان الكبرى . وهنا يخلص كونت إلى أن كل الأديان تحمل في طياتها إرثا فيتيشيا . ومعلوم من الناحية التاريخية أن الديانة اليهودية التي ستعتبر لاحقا منطلق كل الديانات السماوية قد ارتبطت كثيرا بالحضارة المصرية القديمة خا صة النبي موسى الذي اقترن ذكره بفرعون. بل إن كل الأنبياء الذين ورد ذكرهم في العهد القديم لهم ارتباط ما بمصر القديمة.

كان كونت يعتقد أن الإنسان بدأ بالفيتيشية في صورتها البدائية، وتطابق هذه الحالة المرحلة الأكثر بدائية وتوحشا في تاريخ الإنسانية حيث لا زالت توجد عادات أكثر توحشا مثل أكل لحوم البشر. وبفعل عامل التطور استطاع أن يتخطى هذه المرحلة البئيسة من تاريخه [٢]، وهذا ما يبين ان هذه الحالة ارتبطت بمرحلة غارقة في البدائية كان الإنسان يتبع فيها أنماطا غريبة من السلوك شبيهة بالحيوان . كما ينطلق أوكست كونت من الاعتقاد بأن الحالة اللاهوتية مرت بالمراحل الثلاثة الآتية: المرحلة الفيتيشية، فمرحلة الديانة المتعددة الآلهة، ثم ديانة التوحيد. وفي الوقت ذاته ينتقد تلك النظريات التي تزعم بأنها علمية وتدعي وجود مرحلة سابقة عن الفيتيشية. ومن جملة هذه النظريات تلك التي تعتقد أن الشعوب البدائية تغيب لديها كليا الممارسة النظرية، وبالتالي فهي غارقة في الحياة الحسية والمادية. وهذا ما يرفضه كونت لأنه يستحيل تجريد الإنسان من الممارسة النظرية أيا يكن مستوى تطوره، ولا يمكن أن يوجد هنالك إنسان يحيا حياة مادية صرفة، فالإنسان يظل محتفظا بالملكات الذهنية حتى في الحالات التي يعاني فيها من التخلف العقلي أو بعض الاضطرابات العقلية [٣].

ويرد أوكست كونت على أولئك الذين لا يعتقدون في وجود حالة دينية بدائية ممثلة في الفيتيشية، ويرجع سبب ذلك الاعتقاد إلى وجود صعوبات منهجية وتحليلية، بحيث يصعب ملاحظة الوجود المادي للحالة الفيتيشية، نظرا لغياب مؤسسة أو تنظيم محكم. فالممارسة الدينية لا تظهر داخل المجتمع إلا عندما تصل إلى مرحلة من النضج والاكتمال. وهذا لا يكون ممكنا إلا عندما تنتقل الأديان إلى مرحلة تتميز بالاعتقاد في وجود كائنات مفارقة، كما هو الحا ل بالنسبة إلى الديانات المبنية على فكرة تعدد الآلهة . هنا يمكن فعليا ملاحظة الوجود المادي لهذه الأديان . أما إدراك وجود الحالة الفيتيشية فهو ما لا يمكن ملاحظته إلا من قبل أولئك الباحثين المتشبثين بالمنهج الوضعي [٤]. ويمكن أيضا أن نضيف أن

---

[١] - *ibid*,, pp. 26
[٢] - *Cours de philosophie generale*, , pp. 26-27
[٣] -*idem ;* pp. 28-29.
[٤] -idem; pp: 29.

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2014

الطابع البدائي لهذه الحالة يجعلها مختلفة تماما لتصورنا للدين كما نعرفه في مجتمعاتنا المعاصرة . ولذلك ينبغي الابتعاد كليا عن الإسقاطات التي ستفقد هذه الحالة خصوصياتها.

وكما أن الفيتيشية هي أصل الأديان، فهي أيضا أصل الفلسفة اللاهوتية، وهي فلسفة تتأسس في جوهرها على الفيتيشية الخالصة، التي تؤله تلقائيا كل جسم وكل ظاهرة من شأنها أن تؤثر في الإنسان في بداية حياته ، وقد ميز كونت بين الفيتيشية البدائية والفيتيشية الميتافيزيقية، التي لازالت حاضرة في الفلسفة الحديثة . وذلك في إشارة إلى فكرة وحدة الوجود• pantheisme المنتشرة في الفلسفة الألمانية المعاصرة له، والتي لا تعدو أن تكون بالنسبة إليه مجرد فيتيشية جديدة في ثوب فلسفي . والفرق الموجود في اعتقاد أوكست كونت بين الفيتيشية الميتافيزيقية والفيتيشية الأصلية تكمن في أن هذه الأخيرة ترتبط بموضوعات حسية، فيما ترتبط الأولى بموضوعات مجردة ومفا رقة للمادة. وربما يكون هذا التصور للفيتشية هنا قريبا من النزعة الايحيائية التي لازالت تطبع بعض الديانات التي تؤله كل الأشياء معتقدة أن بها أرواحا وحياة خاصة بها.

فالفيتيشية عوض أن نعتبرها عبارة عن تحريف للدين فهي في الحقيقة أصل كل الأديان . بل إنها توجد كذلك في صميم التفكير الميتافيزيقي أيضا . وهذه الفيتيشية التي يطلق عليها كونت بالبدائية وكذلك بالتلقائية، هي التي ستشكل الأساس الكوني لكل تأويل ديني، كما أنها ستمكن الذات من ذلك الخيال الذي يسمح لها بأن تعمم تأويلاتها الخاصة على كل الظواهر المحيطة بها[1]. إن تأثير الفيتيشية أو بقايا الحالة الفيتيشية من هذا المنظور لا يمكن حصره فقط الدين، بل يتعدى ذلك إلى الأنماط الأخرى للتفكير خاصة التفكير الميتافيزيقي.

كما يعتقد أوكست كونت أن دراسة الحالة البدائية للممارسة الدينية، وما اعتراها من تطورات لاحقة ينبغي أ ن تكون موضوعا للدراسة السوسيولوجية، لكونها حالة لازالت مجهولة حتى الآن، ونحن لا نملك بشأنها المعلومات الكافية . علما أنها تمثل الحالة الدينية الأكثر تأثيرا في كل مراحل تطور البشرية . "فهي على المستوى الفردي بمثابة الحالة الأكثر تأثيرا من الناحية الدينية على النظام الذهني لدى الإنسان وذلك عبر كل مراحل تطوره"[2]. كما لعبت دورا بارزا في التطور العام للبشرية. وتمدنا الفيتيشية بجملة من الأفكار من شأنها فهم طبيعة الممارسة الدينية وحقيقتها : فهي الأصل في تفسير نشأة الآلهة، ومنها اشتق المبدأ الأساس الذي قامت عليه الديا نات المتعددة الآلهة . ذلك أن كل الآلهة انحدرت من فيتيشات مادية. إن الظهور الأول للفكر الديني ينبغي بالضرورة أن يمنح الحياة مباشرة لكل جسم مادي يوجد في العا لم الخارجي، وذلك قبل أن يعوض هذه الحياة المباشرة بتأثيرات مطابقة، لها وجود خيالي صرف . وهذا هو التحول ا لأهم

• **Le panthéisme** البانتييزم او فلسفة وحدة الوجود هي مذهب فلسفي يعتبر الاله هو الكل . وهي كلمة مركبة من لفظتين يونانيتين بان بمعنى الكل وثيوس بعنى الاله. وقد ظهرت هذه الكلمة لاول مرة سنة ١٧٢٠ في الفلسفة الغربية. ومنذ سبينوزا فالمعنى الذي اعطي للكل مطابق لمعنى الطبيعة بمعناها المطلق، أي كل ما يوجد . وتختلف فلسفة وحدة الوجود عن النزعة الطبيعية، لان هذه الاخيرة ترفض فكرة الاله، ولا تؤمن سوى بقوانين او قوى الطبي عة. وفلسفة وحدة الوجود يمكن اعتبارها نزعة طبيعية الهية حتمية لانها تؤمن بضرورية القوانين الطبيعية.

[1] - *Cours de philosophie generale,* , pp. 32-34.

[2] - *idem*, pp. 39.

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2014

على الإطلاق في تاريخ الأديان حسب كونت . و"هو التحول الأهم والأكبر للفكر الديني لأنه لم يحصل قط ما يضاهيه"[1]. يمثل إذن التحول الذي حصل بعد الخروج من الحالة الفيتيشة أكبر تحول حصل على مستوى التفكير . إنه تحول جعل الإنسان يتخلص من المحسوس لفائدة المجرد الذي سيعتبر من الناحية الفكرية أهم تطور عند الكائن البشري حيث سيفتح له مجالات هائلة على مستوى التفكير . إنها إذن أهم ثورة في تاريخ البشرية . لكن للأسف ثورة لا يمكن للبحث السوسيولوجي أن يخضعها للبحث لأنها حصلت في مراحل مبكرة في حياة البشرية، لم نعد نملك بشأنها أي ة معطيات حقيقية. وإن كان هنالك بعض بقايا الحالة الفيتيشية كما سبق أن أشرنا والتي تؤشر إلى أن هنالك بكل تأكيد حالة سابقة للفكر اللاهوتي هي الحالة الفيتيشية.

وحتى يؤكد كونت مرة أخرى على أسبقية الحالة الفيتيشية بالنسبة إلى الديانات المتعددة الآلهة، يقدم كونت تفسيرين يتضمنان معطيات مادية، هما:

الأول: أن الديانات المتعددة الآلهة قد حافظت في تطورها على الآثار المتنوعة والجد واضحة للفيتيشية الأولية.

الثاني : أن الإغريق في اعتقاداتهم الدينية كانوا يعتبرون أن الآلهة قد انحدرت جميعها في البداية من المح يط والأرض، وهذا ما يشير إلى أن هذين الأخيرين بمثابة الفيتيشيين الأصليين . واضح إذن أن كونت من خلال اعتماده هنا على هذه الأدلة التي يعتبرها مادية يريد أن يبين أن وجود الحالة الفيتيشية تدعمها أيضا الوقائع الموضوعية وليس فحسب الأدلة النظرية التي سبق وأن أورد ها. وذلك في اعتقادي وفاء منه لمنهجه الوضعي الذي يمنح للوقائع المادية مكانة معتبرة في التحليل.

ونجد كونت يورد اعتبارا آخر ذو طبيعة سيكولوجية ليؤكد من خلاله موقفه الذي يعتبر الحالة الفيتيشية الحالة الأصلية والبدائية للفكر اللاهوتي، حيث يرى أن هنالك مماث لة حميمة بين الإنسان والعا لم هي التي تفسر ذلك التعلق الشديد الذي يربط الإنسان بالفيتيشية.[2] وأن ما يميز الفيتيشية هو كثرة الآلهة وتعددها، وهو يرجع أصل هذا التعدد في الآلهة إلى اعتبار شخصي، يتمثل في الطبيعة الذاتية والحسية للفيتيشية، التي تتخذ من الموضوعات ا لملاحظة بصورة تلقائية مادة ذات طابع سحري. وعليه فإنما يميز الفيتيشية هي تلك العلاقة الوثيقة والعضوية بين الإحساس والموضوع، لدرجة يستحيل معها قيام أي شكل من أشكال التجريد [3]. وسيؤدي التطور الذي أصاب الفكر البشري بعدما أصبح التجريد مهيمنا، إلى التقليص من قوة ا لفيتيشية. هذه إذن هي الأدلة التي يسوقها كونت للدفاع عن أطروحته بأن الفيتيشية هي الحالة البدائية والأصلية للحالة اللاهوتية.

---

[1] - *odem ;* pp. 70-71.
[2] - *Cours de philosophie generale,*; pp. 36.
[3] - idem, pp. 39-40.

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2014

٢–كونت والرد على النظريات الفلسفية المعاصرة له حول أصل الدين.

إن الفيتيشية هي إذن الأصل والمبدأ حسب كونت، وفي هذا السياق ودعما لموقف كونت ينفي كونكليم أطروحة هوبي Huet• في كتابه ديمونستراسيو ايفانجليكو Demonstratio Evangelica الذي يعتقد فيه أن الإنسانية بدأت بديانة التوحيد. وقد صدر هذا الكتاب سنة١٦٩٧ [١].

والى جانب هذه النظرية توجد هنالك نظرية أخرى ظهرت في القرن الثامن عشر تذهب إلى الا ع تقاد بأن هناك شعبا منسيا تم تدميره، قد نور كل الشعوب القديمة . وأن العلوم التي ظهرت عند الكلدانيين والصينيين القدامى، وكذلك في الهند القديمة، إنما هي بقايا تلك العلوم التي وضعها ذلك الشعب القديم المنسي . وصاحب هذه الفكرة هو بايلي، في كتابه: تاريخ علم الفلك ا لقديم. إلا أن فكرة كونت تتناقض مع هذه الفرضية كليا، لأنها تقر بأن الحالة الفيتيشية هي الحالة الأولى للفكر البشري، ولا يمكن بأي حال افتراض وجود مرحلة وضعية أو علمية سابقة [٢].

وإذا كان هنالك شك بحسب كونكليم في أن كونت قد قرأ كتاب بايلي Bailly•: Histoire de l'astronomie ancienne فإنه بكل تأكيد قد اطلع على كتاب بوفون Buffon•: مراحل الطبيعة Les epoques de la nature الذي صدر سنه ، ١٧٧٨ والذي يتبنى بدوره فكرة مشابهة . فهو يعتقد بأنه قد ظهر من بين الشعوب الأولى المرعوبة بسبب الكوارث الأرضية شعب حيوي فوق أرض مختارة في آ سيا الوسطى، شعب مسا لم وعارف، يملك معارف في الفلك، وأن تلك المعارف الموجودة عند الكلدانيين ليست سوى بقايا منها [٣].

ورغم تأكيد كونت على أن الفيتيشية هي الحالة الأولية للفكر البشري، فهو مع ذلك يرفض أن تكون بمثابة ديانة طبيعية. لأن الديانة تقتضي أن تكون ذات طبيعة ماورائية. وهذا ما يتناقض مع تفكير كونت الذي كان ضد اللاهوت. فالدين يظل في كل الأحوال تشويها لمقولات العقل ومبادئه، ومن ثم فكونت من منظور كونكليم يختلف عن كل من فولتير وهربرت دي شيربري Herbert of Chirbury• ، اللذان كانا يعتبران أن الدين هو بمثابة قراءة أو تأويل للنظام بواسطة العقل البدائي.

---

[١] Pierre-Daniel Huet• دانييل هوبي ولد سنة ١٦٣٠ وتوفي سنة ١٧٢١ وهو مفكر موسوعي فرنسي.
Georges Canguilhem , Etudes d'histoire des philosophies des sciences, histoire des religions et histoires des scinecs dans la theorie du fetichisme chez Auguste Comte,pp: 86.

[٢] idem, pp:87.

[٣] Jean Sylvain Bailly• جون سيلفان بايلي ولد سنة ١٧٣٦ وتوفي سنة ١٧٩٣ وهو عالم رياضي وفلكي واديب ورجل سياسي فرنسي.
Georges-Louis Leclerc, comte de Buffon• جورج لويس لوكليرك ولد سنة ١٧٠٧ وتوفي سنة ، ١٧٨٨ وهو فيزيائي وعالم رياضيات وفيلوسف وكاتب فرنسي. أثرت نظرياته على جيلين من علماء الطبيعة لاسيما لامارك وشارل داروين.
idem, pp:87.

Edward Herbert, 1st Baron Herbert of Chirbury• هربرت اوف شيربري ولد سنة ١٥٨٣ وتوفي سنة ١٦٤٨ وهو عسكري بريطاني ومؤرخ وشاعر وفيلسوف.

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2014

كما يرفض كونت موقف فونتنيل الذي يعتقد أن الديانة المتعددة الآلهة هي الشكل الطبيعي للدين [1]. ويعتقد فونتنيلFONTENELLE• أن الجهل هو الذي يولد هذه التفسيرات التي تنتج عن المماثلة والتي نجدها لدى كل الشعوب، وتتمثل في تلك الرغبة الأكيدة للكشف عن علل الأشياء من خلال تلك الأساطير التي ظهرت عندها . وبذلك يتم تخيل هذه التفسيرات وفقا لمبدأ المماثلة مع الطرق التي تتم بها التجربة التقنية العادية، في حين يعتقد كونت خلاف ذلك. فهو يعتبر الفيتيشية رد فعل الإنسان العادي تجاه ما يقدمه له العا لم الخارجي من موضوعات غريبة، والتجربة التي يعنيها كونت ليست التجربة البراكماتية، وإنما التجربة العاطفية، فهي ليست التقنية وإنما الرغبة [2].

كما يعتقد كونكليم كذلك أن كونت سيكتشف الفكرة الأساس التي سينطلق منها، عند آدم سميث adam smith•(تاريخ علم الفلك)١٧٤٩ على نحو مباشر وعند هيوم(التاريخ الطبيعي للدين) على نحو غير مباشر. ويعترف كونت في مرات عديدة بأن سميث هو الذي أخذ عنه تلك الفكرة القائلة بأن الديانة البدائية لا تملك لا الصلاحية ولا الشرعية على مجموع التجربة البشرية . ويؤكد على أن تاريخ البشرية لا يمكن اختزالها في أصل واحد، أي الديانة البدائية؛ بل هنالك أصل آخر هو الفلسفة الوضعية التي كانت لها مرحلة بدائية، ولم تستطع التطور إلا في مرحلة لاحقة من تاريخ البشرية [3].

ففي نظر سميث فالدهشة هي أصل التفكير العلمي، وليس الرغبة في الكشف عن تلك العلاقات الخفية القائمة بين الظواهر الطبيعية. خاصة تلك الدهشة المتولدة عن التناقضات والقطائع التي تبرز من خلال الوقائع والظواهر الطبيعية . ويوضح سميث ذلك من خلال نص واضح يشير فيه، بأنه فقط الاختلالات والقطائع هي التي يمكن أن تسند إلى قوة غيبية أو الآلهة بالنسبة إلى الإنسان البدائي، أم ا تلك التي تتم وفق نظام وتتسم بالتواتر والاعتيادية فهي لا تثير فينا الدهشة ولا تستدعي لتفسيرها أي تدخل لأي قوة خارجية . ويكتب أدم سميث قائلا بأنه يمكن أن نلاحظ بأنه في جميع الديانات المتعددة الآلهة سواء عند المتوحشين أو في الأزمنة الأولى للعصر القديم الوثني ، فإن الأحداث غير المنتظمة للطبيعة هي الوحيدة التي يسندونها إلى فعل وإلى قوى آلهتهم . فالنار تحرق والماء يبرد؛والأجسام الثقيلة تهبط والجواهر الخفيفة جدا تتطاير وتتصاعد وذلك بفعل الضرورة المرتبطة بطبيعتها الخاصة ولم تستعمل اليد الخفية مطلقا لجوبيتر لتحقيق مثل هذه الأفعال أبدا . لكن الرعد والبرق، والسماء الصافية والعاصفة تنسب إلى رحمته أو غضبه . فالإنسان

---

[1] -idem ; pp:88.

• **Bernard Le Bouyer (ou Le Bovier) de Fontenelle** فونتنيل ولد سنة ١٦٥٧ وتوفي سنة ١٧٥٧ وهو كاتب فرنسي.

[2] -idem, pp:89

• **Adam Smith** أدم شميث ولد سنة ١٧٢٧ وتوفي سنة ١٧٩٠ فيلسوف وعالم اقتصاد ايرلندي. مؤسس علم الاقتصاد الحديث. ويعتبر كتابه ثروة الامم من النصوص المؤسسة بالنسبة للبيرالية الاقتصادية. اشتغل استاذا للفلسفة الاخلاقية في جامعة كلاسكو . اثر كتابه في كل العلماء الاقتصاديين الذين جاؤوا بعده. والذين يطلق عليهم كارل ماركس بالكلاسيكيين، والذين سيضعون المبادئ الاساسية للبيرالية الاقتصادية . ويعتبره اغلب علماء الاقتصا د على أنه اب الاقتصاد السياسي.

[3] - Georges Canguilhem , Etudes d'histoire des philosophies des sciences, histoire des religions et histoires des scinecs dans la theorie du fetichisme chez Auguste Comte, pp:89.

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2014

يعتبر هذه القوة الغيبية التي تملك العزم والتصميم والمعروفة بأنها مصدر هذه الآراء لا تتحرك أبدا إلا لوقف أو تغيير المسار الذي تتخذه الأحداث الطبيعية[1].

ليست هنالك إذن رغبة لدى الإنسان لأن يخلق طبيعة خارقة إلا في حدود تلك التناقضات التي تبدو له مناقضة للطبيعة. ويؤكد أدم سميث على دور الدهشة في ظهور الفلسفة قائلا : " إنها إذن الدهشة وليس انتظار أي امتياز مرتبط بالاكتشافات الجديدة، هي التي تعتبر المبدأ الأول لدراسة الفلسفة، هذا العلم الذي يتوخى إبراز العلاقات الخفية التي توحد المظاهر الجد مختلفة للطبيعة"[2].

تلتقي إذن أطروحة دي بروس مع أطروحة كل من هيوم وسميث التي تؤكد على أن اتساق الطبيعة الإنسانية هي مصدر الدين، وليس الطبيعة الخارجية كما يذهب إلى ذلك فونتنيل . كما يعتبر دي بروس الفيتيشية طقسا مباشرا وليس رمزيا نتج عن فساد لحق ديانة خاصة أو عقلية الإنسان من خلال الشعوذة . وحتى يمكن فهم حقيقة الفيتيشية ينبغي استبعاد ذلك التماهي بين الإنسان المتوحش والإنسان المتحضر الذي يقودنا إلى الاعتقاد بأن الإنسان وحده استطاع أن يتوصل من تلقاء ذاته إلى أسئلة جد عميقة بشأن الطبيعة وما وراء الطبيعة، فالإنسان البدائي ليس مسكونا بهاجس البحث عن العلة الأولى بقدر ما تثيره وتدهشة هذه الوقائع المروعة والمؤذية له أحيانا والتي تبدو له وكأنها معجزة[3].

ويعتبر دي بروس المؤلف الأول الذي حاول قبل كون ت البرهنة على بدائية الحالة الفيتيشية وأسبقيتها المنطقية على الديانة المتعددة الآلهة وعلى ديانة وعلى ديانة التوحيد . كما كان مثل كونت مناهضا لتفسير الديانات البدائية من خلال الرمزية أو الاستعارة[4].

وإذا كانت الحجة تنقصنا كما يقول كونكيليم بأن كونت قد قرأ د ي بروس، فإنه لا يمكن تجاهله . ويؤكد كونكيليم أن كونت ومن خلال قراءاته المتكررة لكتاب شارل جورج لوروا الرسائل المتأخرة حول الإنسان Lettres postumes sur l homme والذي أضيف إليه عند إعادة طبعه كتاب : الرسائل الفلسفية حول الذكاء والكمال عند الحيوانات Lettres philosophiques sur l’intelligence et la perfectibilite des animaux، قد وجد فيه أطروحات عديدة لدي بروس.

وقد تعرضت نظرية كونت بخصوص الفيتيشية إلى انتقاد شديد من قبل ماكس ميلر max muller• معتبرا إياها بمثابة نظرية تافهة، ولا يمكن اعتبارها بمثابة الشكل البدائي لل دين. فالفيتيشية إنما هي فساد . وتاريخ الأديان في اعتقاده

---

[1] -idem, pp:92.
[2] - idem ; pp:93.
[3] - Georges Canguilhem , Etudes d'histoire des philosophies des sciences, histoire des religions et histoires des scinecs dans la theorie du fetichisme chez Auguste Comte dem, pp:94.
[4] - idem, pp:95.

• **Friedrich Max Müller** ماكس ميلر ولد سنة ١٨٢٣ وتوفي سنة ١٩٠٠ وهو عالم لغة ومستشرق الماني من المؤسسين للدراسات الهندية والميوثولوجيا المقارنة . وقد تعرضت وتاويلاته الخاصة المعروفة كذلك بالميتولوجيا الشمسية للانتقاد، إلا أنه تمكن من التأسيس لمجال جديد بالنسبة للدراسات المقارنة.

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2014

يدحض أطروحة كونت[1]. ويرد كونكيليم على هذا الموقف النابع من سوء فهم لفلسفة كونت . والذي لم يكن يرى في مفهوم الفيتيشية أي أهمية . فالذي يهم كونت حسب كونكليم هو ذلك التركيب بين تاريخ الأديان بما في ذلك المعطيات الإثنوغرافية، مع تاريخ العلوم؛ بحيث تصبح الطبيعة الإنسانية وتاريخ الإنسانية متجانسين في ما بينهما[2].

ويلاحظ كونكيليم أن هنالك اختلافا بين فلسفة الأنوار والفلسفة الوضعية بشأن التقدم، بحيث يرى كونت أن الإيمان بالتقدم لا يعني بالضرورة التقليل من قيمة الما ضي، وذلك خلافا للأسطورة العقلانية التي لا ترى أي قيمة فيما يتعلق بالماضي. فليس العيب أن تكون الفيتيشية حالة ناقصة بالنسبة للتفكير البشري، فهذا لا يستدعي إدانتها أو إنكارها. وقد سعى كونت إلى أن يخلق نوعا من التعاطف تجاه الفيتيشية. وينتهي كونت إلى أن الفارق بين فلسفة الأنوار والفلسفة الوضعية، هي أن الأولى سعت إلى تفسير الديانة البدائية، في ما حاولت الثانية فهمها . وفي الختام يؤكد كونكيليم أن النظرية الفيتيشية هي القطعة الضرورية لتصور بيولوجي للتاريخ رغم تكوين كونت الرياضي[3].

الفصل الثاني: خصائص الحالة الفيتيشية وعلاقتها بأنماط التفكير الأخرى.

١- طبيعة الفيتيشية وخصائصها:

يعتقد كونت أنه غالبا ما يكون الاهتمام بالجانب السياسي والاجتماعي للأديان كبيرا، في حين لا يجد الاهتمام بمضمونها أية عناية. وهذا ما يجعل في الغالب الاهتمام بالكشف عن حقيقة الفيتيشية وخصائصه ا أمرا مغيبا. والواقع أن الجانب السياسي إنما هو مجرد نتيجة للممارسة الفيتيشية، وعليه فينبغي أن لا يصرفنا عن الاهتمام بمحتوى هذه الممارسة وطبيعتها. ويقر أوكست كونت بأن الفيتيشية تعتبر أغنى المراحل وأكثرها غزارة بالنسبة إلى المرحلة الدينية عموما . ولكن ومع تطور الأديان ستتراجع بالتدريج هذه القدرة الخلاقة التي تميز الفيتيشية بفعل التجريد وقوة التأمل . وهذا أمر طبيعي جدا لأن التحول من حالة الفيتشية سيعطل تلك القدرات التي ستصبح لاحقا غريبة ومنافية للفكر والعقل . فالاعتقاد مثلا بأن كل الموجودات لها حياة خاصة بها وأ نها أرواح سيجعلنا بالتأكيد نعيش واقعا أخر غير الواقع الذي ندركه الآن . ولهذا يمكن القول بأن التحول الجوهري من الفيتيشية إلى الديانة المتعددة الآلهة يكمن في أن الأولى تؤمن بالمادة الفاعلة لدرجة تصبح بالفعل فيها حية ، في حين أن الديانة المتعددة الآلهة تحيل ا لمادة إلى جسم جامد خاضع على نحو سلبي للإرادة الإعتباطية للآلهة. وهذا التحول يعتبر بمثابة طفرة حقيقية . وهنا يكمن ذلك التحول من نظام ديني إلى آخر، نشأ

---

[1] - idem, pp:96.
[2] idem; pp:96.-
[3] idem; pp:97.-

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2014

عنه حدوث تلك الطفرة الحقيقية التي تتمثل في ذلك الانتقال المفاجئ من النشاط إلى الجمود بالنسبة للمادة، والذي يعكسه الانتقال من الفيتيشية إلى الديانات المتعددة الآلهة[1].

إن ما يميز الديانة المتعددة الآلهة هو كونها تعتقد في آلهة لها خاصية العمومية والتجريد، وليس لها إقامة محددة . وهي تحكم مجموعة من الظواهر على العكس من الفيتيش الذي يرتبط بموضوع واحد لا ينفصل ع ليه. ويتم الانتقال من الفيتيشات إلى الآلهة من خلال الدمج بين الفيتيشات المتطابقة، واختزالها في ما هو جوهري في ما بينها، ثم اعتبار ذلك فاعلا مثاليا غير مرئي، ليست له إقامة محددة. وقد حصل هذا التحول لاستحالة وجود فيتيشات مشتركة بين مجموعة من الأجسام، لأن ذلك يتناقض وطبيعة الفيتيش ذاته، وهذا ما سيفرض ضرورة وجود الآلهة المجردة . وقد أدت تلك التعميمات لمختلف الملاحظات الحسية لدى الإنسان، وذلك انطلاقا مما ينتج عنها من مماثلة على مستوى التصورات اللاهوتية، إلى ذلك التحول الحتمي للفيتيشية، حيث نتج عنه نوع بسيط من الد يانة المتعددة الآلهة. ويبرز كونت وجود اختلافات جوهرية بين الفيتيشات الخالصة من جهة، وبين الآلهة من جهة أخرى، حيث أن الآلهة تتميز بجملة من الخصائص التي تفتقر إليها الفيتيشيات منها : العمومية والتجريد وعدم وجود إقامة محددة . وتحدد الآلهة لكل مجموعة من الظواهر نظاما خاصا يشمل عددا كبيرا من الأجسام، في حين لا يحكم الفيتيش سوى موضوعا واحدا لا ينفصل عنه . وهذا الانتقال من الفيتيش إلى الإله سيحصل، عندما تم الإعتراف بذلك التشابه الأساسي لبعض الظواهر عند مختلف الموجودات، مما سيؤدي إلى التقريب بين الفيتيشات المتطابقة واختزالها في النهاية في ما هو جوهري فيما بينها، ليتم إعلاؤه إلى مصاف الآلهة، هذا الإله الذي سيصبح بمثابة الفاعل المثالي، ويكون عادة غير مرئي، ولا تكون له إقامة ثابتة على نحو صارم. ومن المستحيل وجود فيتيشات تكون مشتركة بين مجموعة من الأجسام، لأن ذلك سيتناقض م ع طبيعتها. فعلى سبيل المثال: ستؤدي التمثلات بشأن الظواهر المشتركة لمختلف الأشجار إلى ظهور فكرة إله الغابة، بعد أن كانت الشجرة المفردة عبارة عن فيتيش، وهنا يخلص كونت إلى أن الإنتقال من المرحلة الفيتيشية إلى مرحلة الديانة المتعددة الآلهة، سيتم اختزاله في هيمنة الأفكار المنفصلة عن الموجودات على حساب الأفكار المندمجة معها، وهذا يعني أن هنالك تطورا أساسيا سيتم على مستوى استعمال اللغة، بحيث أضحت الكلمات تستقل أكثر فأكثر عن الأشياء، مما حذا إلى ظهور الحقائق المجردة . وقد حصل هذا الاختزال إن على المستوى الشخصي أو الإ جتماعي[2]. ويظهر هنا أن هنالك ارتباطا عضويا بين الفكر والمادة يتمثل في كون الفيتشية تنساق دائما إلى تفسير الظواهر من منطلق إحيائي، وهذا هو سر التفكير الفيتيشي[3]. يبدو هنا واضحا أن الانتقال من حالة الفيتيشية خضع لآليات فكرية واضحة ومحكمة كان أبرزها آليتي التعميم والتجريد والتي مكنتا من التخلص كليا من الفيتيش وتحكم ما هو حسي ومباشر .

---

[1] *Cours de philosophie generale*, pp. 71.
[2] - *Cours de philosophie generale, Auguste Comte* , pp. 74-75.
[3] - Idem, pp. 31-32.

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2014

إن هذا الانتقال إذن من الفيتيشية إلى الألوهية قد تم من خلال الإحتفاظ بالطبيعة الإلهية الخالصة للفلسفة البدائية على نحو أساسي، لأن الظواهر ظلت تحكمها الإرادات وليس القوانين، ولكن سيتم تغييرها على نحو عميق، بحيث لا يعود الجسم في حد ذاته حيا وإنما جامدا، وسيحصل على كل قوته انطلاقا من موجود خيالي خارجي، وهكذا إذن فإن الفكرة الأصلية، سيتم تطويرها بشكل عميق وعلى نحو ملموس . ظلت إذن الإرادة الخارجية حاضرة بقوة في الحالة الجديدة التي أعقبت الحالة الفيتشية إلا أنها أصبحت ومنذ الآن إرادة مجردة غيبية وهذا أيضا تحول مهم وأساسي .

ويؤكد كونت على أن تعودنا على اللاهوت ذي الطابع الميتافيزيقي، هو الذي يجعل من الصعب إدراك الأصول الأولى للدين، ولهذا يتم الخلط بين الفيتيشية والديانات المتعددة ة الآلهة، ولفهم حقيقية الفيتيشية ينبغي العودة إلى الثمتلات الأولى التي تتكون عند الإنسان في طفولته . والتي لا يمكن للفلاسفة إدراك حقيقتها إلا إذا تخلصوا فعلا من الأفكار العمياء. فحتى العقول العظيمة، في اعتقاد كونت، ليست في مأمن من الوقوع في الخطأ . وذلك نظرا للعادة والتربية. وكيفما كان المستوى الفكري للإنسان، فعليه دائما مراقبة تفكيره، حتى لا ينجر إلى الفيتيشية من خلال أنسنة الطبيعة، وتأليه الأشياء التي قد يرتبط بها وجدانيا . ففي الحالات التي تسيطر فيها الانفعالات، مثل : مواقف الرهبة أو الأمل، يمكن أن يقع الإنسان، بما في ذلك العقول الأكثر استنارة، ضحية الفيتيشية الأصلية [1]. هناك إذن سبب موضوعي هو العادة التي لا يمكن تخطيها في هذه الحالة سيما وأن الإشكالية التي نحن بصددها لا يمكن إعادة إنتاجها من جديد .

ويبين كونت أن الإنسان ليس وحده الذي يتميز بالفيتيشية، بل إن الحيوانات المتطورة بدورها يمكن أن تكون لديها بعض الممارسات الفيتيشية المرتبطة أساسا بمستواها الإدراكي، إلا أنه يصعب على الإنسان العودة بتفكيره إلى البدايات الأولى من تطوره، حتى يقف على تلك التمثلات التي يمكن أن تكون شبيهة بالتي توجد عند الحيوانات المتطورة. وفي هذا السياق يعقد أوكست كونت مماثلة بين الطفل الصغير والقرد في تمثلهما لعقارب الساعة، بحيث ستولد لديهما حركة العقارب نفس الانطباع بوجود حياة داخل هذا الجسم، وهو ما سيدرك الطفل لاحقا خطأه، أما الحيوان فسيظل على نفس الإدراك [2]. إن هذه المسافة التاريخية الكبرى التي تفصلنا عن الحالة الفيتيشية إضافة إلى المسافة الفكرية هي التي أوحت بعقد هذه المقارنة بين الإنسان والحيوان من خلال المثال الذي أورده كونت حتى يقرب لنا ماذا تمثل الفيتيشية بالنسبة إلى الإنسان في وضعه التاريخي الراهن.

إن الفيتيشية باعتبارها الديانة التلقائية والديانة البدائية عند كونت، فإن التصورات الساذجة والبسيطة التي تحكم هذه الحالة هي التي ستدفع الانسان إلى تقديس الحيوانات متى ظهرت هنالك علامات غريبة عند هذه الأخيرة، كأن تظهر لديها مثلا، قدرات تتجاوز تلك التي يملكها الإنسان مثل : القدرة على الإحساس ببعض الأشياء أو بالتقلبات

---

[1] - idem, pp. 36.
[2] - *idem*, pp. 29-30.

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2014

الطبيعية، والتي لا يستطيع الإنسان إدراكها أو الإحساس بها [1]. بل ويرى فيها قدرات خارقة تضع هذا الحيوان في موقع أقوى من الإنسان.

فالفيتيشية حسب كونت قد تمكنت بفضل اللغة أن تلعب دورا كبيرا في الحفاظ على حضورها وترسيخه في التفكير وان تضمن لها نوعا من البقاء والاستمرار، رغم أنها من الممارسات والاعتقادات الضاربة في القدم [2]. واستمرارها من خلال أنسنة الطبيعة سيتخذ صورة استيعارية بعد أن استطاع الإنسان الانتقال إلى مرحلة متقدمة في التفكير، وهكذا ظل يستعمل جملة من التعابير التي لازالت تحمل معان فيتيشية بغزارة وإن كان قد تخلى عن دلالتها الحرفية [3].

هنالك إذن جملة من الخصائص المميزة لهذه الحالة أبرزها اعتبار كل الموجودات عبارة عن كائنات حية لها قدرة وإرادة خاصة بها، فضلا على أن كل موجود يشكل حالة خاصة مستقلة تماما عن باقي عن الم وضوعات الأخرى، وأن علاقة الإنسان بهذه الموضوعات يحكمها الانفعال الوجدان وليست خاضعة للعقل أو التفكير وتمثل بذلك الحالة الطفولية للإنسان.

٢– عبادة النجوم بوصفها المرحلة القصوى والكمال بالنسبة إلى الفيتيشية:

تعتبر عبادة النجوم لحظة هامة وحاسمة في التطو ر الديني الاجتماعي والسياسي لدى الشعوب القديمة . ويؤكد كونت على أن هذه المرحلة هي بمثابة الكمال الخاص بالنسبة إلى الفيتيشية . ففي هذه المرحلة بالذات ستأخذ الطبقة الكهنوتية في التشكل بفعل تأثير عبادة النجوم . وهنا يخلص أوكست كونت إلى أنه – ومن خلال ما هو متوفـر من ملاحظات حول المرحلة الفيتيشية– لا يوجد هنالك أي تطابق بين هذه المرحلة وتشكل طبقة الكهنوت . ويرجع كونت العلاقة بين ظهور طبقة الكهنوت وعبادة النجوم إلى كون هذه الأخيرة تتميز بخاصية العمومية على نحو واضح، الشيء الذي يجعل منها قابلة لأن تصبح فيتيشات مشترك ة حقيقية عند تلك الشعوب المنتشرة في مجالات واسعة . وهناك سبب آخر يستدعي وجود طبقة كهنوتية، في هذه المرحلة، يتمثل في صعوبة إدراك حقيقة هذه الموضوعات المعقدة والبعيدة عن الفهم والتي هي بمثابة المعتقد، وهذا ما سيفرض وجود مثل هؤلاء الوسطاء (طبقة الكهنوت). هناك إذن عاملان رئيسيان وراء ظهور هذه الطبقة هما العمومية الكبرى وصعوبة الإدراك، وهما العاملان الحاسمان، اللذان سيجعلان من عبادة النجوم ممارسة تستدعي وجود شكل منظم للطقوس على درجة كبيرة من الدقة، بالإضافة إلى وجود طبقة كهنوتية متميزة . وهي العوامل ذاتها التي ستساهم في التطور السياسي لهذه الممارسة.

ويلاحظ هنا أن أوكست كونت يدافع على عبادة النجوم، بوصفها تمثل مرحلة حاسمة في التطور الاجتماعي للإنسان، وذلك خلافا لما يذهب إليه مجموعة من الباحثين باعتبارها رمزا للتخلف والانحطاط . ومع ذلك يؤاخذ كونت

---

[1] - *Cours de philosophie generale*; pp. 34 -35.
[2] - idem, pp. 37.
[3] - idem, pp. 37-38.

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2014

على هذه المر حلة، كونها دامت لفترة طويلة، مما سيعطل تطوير التجربة السياسية والفكرية لدى الشعوب القديمة [1].

وستتمكن عقيدة عبادة النجوم وبعد مرحلة مهمة من الزمن أن تهيمن على جميع الفروع الأخرى للفيتيشية ، بحيث ستطبعها بتلك الخصائص الأساسية المميزة لعبادة النجوم [2]. وعندما ستصل الفيتيشية إلى مرحلة عبادة النجوم، سيصبح لها وضع متميز وثابت، وهو ما سيعتبر بمثابة الكمال بالنسبة إليها . وكان لابد من توفر سلسلة طويلة من التحولات على مستوى التفكير والتصور حتى يتمكن الإنسان في النهاية من إحداث تغيير جوهري يفضي به إلى وضع النجوم على قمة الأجسام الطبيعية. وهذا لن يتحقق إلا عندما ستصل الفلسفة اللاهوتية إلى درجة متطورة من الكمال، مما سيمكن عبادة النجوم من أن تلعب في ما بعد دورا حاسما، إن على مستوى التنظيم السياسي أو على مستوى تعميمها وانتشارها. وهنا يتبين أن الفيتيشية لم تكن في بدايتها ذات مح توى اجتماعي أو أخلاقي رغم انتشارها الواسع، وإنما سيظهر ذلك لاحقا .

ويعتقد كونت أنه من الممكن تحديد الفرع الأساسي للفيتيشية الذي من خلاله تمت عملية الانتقال إلى مرحلة الديانة المتعددة الآلهة. فقد بدأ ذلك التحول بالضرورة، انطلاقا من الظواهر الأكثر عمومية، والأكثر استقلالا، والتي يبدو التأثير بشأنها تلقائيا وأكثر كونية . وهو ما كان عليه وبدون شك، وعلى كل المستويات حال النجوم، حيث سيطبع وجودها المعزول والغير القابل للاختراق بخاصية مميزة، الجزء المطابق للفيتيشية الكونية ، وذلك حينما سيبدأ هذا الجزء بتثبيت الانتباه على نحو كاف و على نحو مركز تجاه الأجسام السماوية الأكثر اعتيادية . ويعتقد كونت أن الاختلاف العام والمتميز، بين مفهوم الفيتيش ومفهوم الإله، ينبغي أن يكون بالطبع أقل بكثير تجاه النجوم من أي موضوع آخر : وهذا ما سيجعل عبادة النجوم، قابلة لأن تفيد كوا سطة بين الفيتيشية الأصلية، وبين ديانة تعدد الآلهة في صورتها الحقيقية. وبعبارة أخرى، فإن عبادة النجوم تعتبر الفرع الكبير الوحيد للفيتيشية، الذي بمقدوره الاندماج تلقائيا في الديانة المتعددة الآلهة، وذلك دون أن يفرض مباشرة أي تعديل جوهري . إن أي فيتيش سماوي وبفضل قوته وبعده الطبيعي، لا يمكنه أن يختلف عن الإله المطابق له إلا من خلال تفاصيل غير قابلة للإدراك تقريبا، خاصة في زمن الدقة لم تكن فيه موضع الاهتمام على الإطلاق. يكفي إذن حذف الطابع الفردي والمحسوس الذي يميز الفيتيشية، وأن لا يتم إخضاع هذه الآلهة المتكافئة لأي انتساب أو إقامة خاصة، وأن يتم ربط تصورها، وذلك بواسطة بعض المماثلات الحقيقية أو المرئية، إلى وظائف أخرى تكون أكثر أو أقل عمومية، لكي يحصل هنالك تحول جوهري في طبيعة التفكير الفيتيشي .

وطوال مدة هيمنة الديانة المتعددة الآلهة تقريبا، فقد ظلت النج وم ونتيجة لثبات مسارها فيتيشات حقيقية، بمعنى آلهة ذات طبيعة جسمية مباشرة، لا يمكن فصلها عن الموضوع المطابق لها، وذلك إلى أن أمكن احتواءها مثل الأخريات في ديانة التوحيد الكونية. وهكذا يخلص كونت إلى أنه يمكننا أن نتصور إذن على نحو دقيق كيف كانت عليه ديانة عبادة

---

[1] *Cours de philosophie generale, Auguste Comte, Tome Cinquieme, Paris, 1864*. 41 – 45.

[2] *-idem;* pp. 45 – 46.

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2014

النجوم، والتي تشكل الحالة الجد المتقدمة للفيتيشية، والتي تسهل على نحو تلقائي انتقالها المحتوم إلى مرحلة الديانة المتعددة الآلهة[1].

٣- الفيتيشية والتفكير العلمي:

يعتبر كونت أن كلا من الفيتيشية والديانات المتعددة الآلهة كلاهما متساو من حيث الاب تعاد عن المرحلة الوضعية، التي تؤمن بخضوع الظواهر لقوانين ثابتة . وذلك في الوقت الذي يتم تعويض هذه القوانين، إما بإرادات تكون مقيمة في الأجسام ذاتها، أو في قوى ماورائية تسيطر عليها. وبقدر ما يفقد كل جسم مفرد خاصيته الأولى الإلهية أو الحية المباشرة، فإنه يصبح أكثر قابلية للإدراك من قبل التفكير العلمي الخالص.

فالفيتيشية تعتبر النقيض المباشر للمعرفة العلمية، لأنها تكرس نظرة وهمية خيالية للوقائع من جهة، وتقمع كل تحليل علمي من جهة أخرى. وقد لعبت الفيتيشية دورا خطيرا لأنها كانت دائما تحول دون قيام معرفة حقيقية. وبذلك شكلت المظهر الديني الأكثر تعارضا مع الفكر العلمي الصحيح، وكانت تواجه أبسط مظاهر هذا النوع من التفكير . وعليه فإن كل فكرة عن القوانين الطبيعية الثابتة ستبدو لا محالة وهمية، وستصبح إذا أمكن أن تبرز على نحو مستقل، مرفوضة باعتبارها مناقضة للحالة العادية، التي تربط مباشرة التفسير المفصل لكل ظاهرة بالإرادة الاعتباطية للفيتيش المقابل لها . إن التفكير العلمي سيعرف أيضا حالة من القمع من قبل الديانات المتعددة الآلهة، ولكن بصورة أقل مما كان عليه في المرحلة الفيتيشية. ويخلص كونت إلى أنه في هذه المرحلة الطفولية الأولى للعقل، فإن الوقائع الوهمية تنتصر دائما في النهاية على الوقائع الفعلية، وأنه لا توجد هنالك أي ظاهرة يمكن إ دراكها إدراكا كاملا وسليما . ولهذا يعتبر كونت أن العقل البشري خلال مرحلة هيمنة الفيتيشية، وكذلك في المرحلة التي سيطرت فيها الديانات المتعددة الآلهة، كان في حالة من الانشغال الغامض تجاه العا لم الخارجي، إذ لم ينتج خلال هذه المرحلة سوى ما يشبه حالة انفعالية، م ن قبيل الهلوسات الدائمة والمشتركة، وأنه من خلال الهيمنة المبالغ فيها للحياة الوجدانية على الحياة العقلية، فإن المعتقدات الأكثر عبثية، يمكنها أن تفسد تلك الملاحظة المباشرة للظاهرة الطبيعية[2].

إن مرحلة الفيتيشية تمثل إذن تلك الطفولة، حيث الغياب الكلي للمفاهيم، حتى البسيطة منها عن القوانين العلمية . وهذا ما يجعل الإنسان يتقبل كل الروايات أيا كانت طبيعتها، من دون أي اكثرات لغرابتها ومخالفتها للواقع . فالإنسان ينظر إلى الواقع من خلال جملة من الأوهام، التي تعبر عن حالة من الفيتيشية تجعله يقترب من مرتبة الحيوان[3]. إن الفلسفة الوضعية التي هي رفض للمطلق، وإيمان بالتطور، وضرورة الفهم حتى يتسنى إدراك الواقع على نحو موضوعي، هي مقموعة ومرفوضة في ظل سيادة الفكر اللاهوتي، والذي تعتبر الفيتيشية أبرز تجسيد له . فالفلسفة الوضعية كتجسيد للفكر العلمي

---

[1] - *Cours de philosophie generale, Auguste Comte*, pp.76-78.
[2] - *idem*, pp. 48 – 49.
[3] - idem, pp. 49.

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2014

العقلاني، تقوم على مبدأ أساس يتمثل في ضرورة فهم الأشياء حتى يكون بالإمكان ترتيبها، وهذا ما لا يمكن حصوله إلا انطلاقا من الاعتراف بأن قوانين الطبيعة هي قوانين ثابتة، وهي حقيقة توصل إليها العقل البشري بعد مسيرة طويلة من البحث والجهد. وعليه فإن الشعور بالثبات الصارم لقوانين الطبيعة لا يمكن أن يتطور، مادام التفكير اللاهوتي الخالص يحتفظ بتلك الهيمنة الكبرى على الفكر، في ظل سيطرة الفيتيشية التي تتميز بالطبع، بانتشار مباشر ومطلق للأفكار المرتبطة بالحياة، والتي تشمل كل الظواهر الخارجية [١]. وإذا كانت الفيتيشية قمعية تجاه الفكر العلمي، فهي، على العكس من ذلك، متساهلة بشأن تطور الفنون. [٢] وهكذا فقد عرفت الفنون بدايتها الأولى في مرحلة الفيتيشية. وكل المحاولات الأولى للفنون الجميلة، ومن دون استثناء للشعر، تعود من دون شك إلى مرحلة الفيتيشية [٣]. ويقر كونت بأنه لا يمكن تجاهل المساهمة الأساسية للعصر البدائي، خاصة في ظهور الفن وتطوره، إلا أنه وفي الوقت ذاته، فلا يمكن أن نقدر على نحو دقيق ذلك التأثير الحقيقي للفيتيشية على هذا النوع من التطور [٤]. فرغم العوائق الكثيرة التي تضعها الفيتيشية أمام انطلاق الفكر البشري نحو آفاق رحبة، فهي، مع ذلك، تمنحنا ذلك الإحساس بالس يطرة على الطبيعة؛ وإن كان ذلك من خلال الأوهام.

ويشير كونت إلى أن هنالك، من دون شك، أثرا سلبيا لذلك التأثير الطويل للمرحلة الفيتيشية، التي شكلت عائقا حقيقيا وكبيرا غير قابل للتجاوز، إلا أنها مع ذلك كانت وراء ذلك الاكتشاف الثمين للإنسانية والمتمثل في الإيمان بالقدرة على السيطرة على الطبيعة؛ هذا الاكتشاف الذي كان خلف تلك الانطلاقة الأولى للنشاط البشري في تطويع الطبيعة، واستغلالها بما يخدم الأغراض الإنسانية، وإن كان ذلك يتم من خلال الأوهام. خاصة في مرحلة كان فيه مبدأ ثبات القوانين الطبيعية غير معترف به بعد[٥]. وهكذا فإن السيطرة على الطبيعة بالنسبة إلى الفيتيشية سيكون من خلال الأوهام، وهذا ما سيشكل في حد ذاته عائقا كبيرا يجب تجاوزه. فالفيتيشية تقدم للإنسان على نحو جد مباشر، وأكثر اكتمالا، ذلك الأمل الساذج بسيطرة تقريبا غير محدودة؛ هذه السيطرة التي يمكن الحص ول عليها عن طريق الدين إذا ما أخذ بجدية.

ويعتقد كونت أن الخطوة الأساسية التي ينبغي اتخاذها بالنسبة إلى هذه الأزمنة البدائية سواء في مجال الطبيعة أو الأخلاق، هي تخليص العقل البشري من البلادة الحيوانية[٦]. فكل التعديلات التي عرفتها الأديان عبر التاريخ مرتبطة أساسا بالتفكير العلمي، وإن لم يكن ذلك على نحو صريح. فقابلية الفكر الإنساني لاستعمال التعميم والتجريد والمقارنة والتنبؤ، وهي كلها مبادئ ترتبط بالفكر العلمي، هي التي مكنت الإنسان من تجاوز الحالة الفيتيشية البدائية، وهذه الملكات ذاتها

---

[١] - *Cours de philosophie generale*, , pp. 50.
[٢] - idem, pp. 51.
[٣] - idem, pp. 51
[٤] - *idem*, pp. 52 – 53.
[٥] - *idem*, pp. 53 – 54.
[٦] - idem, pp. 54.

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2014

هي التي تميز الإنسا ن عن الحيوان . وهذه القدرات الذهنية المتميزة هي التي ستخرج الإنسان من مرحلة الفيتيشية إلى مرحلة الديانة المتعددة الآلهة، بل هي أساس كل التحولات الاجتماعية التي عرفتها البشرية عبر تاريخها . ويربط كونت كل التعديلات الكبرى للفكر الديني بالتطور المستمر للتفكير ا لعلمي، رغم أن تدخله لم يكن مباشرا وصريحا في هذه المرحلة. فالفضل إذن يعود إلى تلك القابلية لدى الإنسان للمقارنة والتجريد والتعميم والتنبؤ، التي مكنته من الخروج من حالة الفيتيشية الفظة، وإلا فقد كان سيظل في مستوى الحيوانات . فالذكاء الإنساني يتميز بالقدرة على تقييم التشابهات بين الظواهر، والتعرف على التوالي الموجود فيها . إلا أن هذه القدرات كانت محدودة في البداية، وذلك لسببين، يتعلق أولهما بالنقص في التغذية؛ وثانيهما : في عدم وجود إرادة مناسبة . ولكن قوة هذه القدرات ستأخذ في التزايد منذ اليقظة الأولى للذهن، التي تولدت حسب اعتقاد كونت، عن الدافع الديني . ويخلص كونت إلى أن ذلك الانتقال من مرحلة الفيتيشية إلى مرحلة الديانة المتعددة الآلهة، هو نتيجة لذلك الميلاد الذي انطلق، والمتعلق بفكر الملاحظة والاستقراء.

ويؤكد أيضا كونت على أن هنالك خاصية أساسية ذات طبيعة فرد ية وحسية تميز كل اعتقاد فيتيشي، تتمثل في ذلك الارتباط الدائم بموضوع محدد ووحيد . وهذا ينسجم تماما مع مرحلة الطفولة الإنسانية التي تكون فيها دائما الملاحظات المضطربة للإنسان ذات طبيعة مادية . إلا أنه وفي مرحلة معينة سيظهر التفاوت الواضح بين الوقائع والمبادئ، مما سيفضي بالتالي إلى ضرورة التغيير الجذري لتلك الفلسفة الأصلية ممثلة في الفيتيشية، وهو ما يفسر ذلك الانتقال الذي يعتبره كونت بمثابة ثورة كبرى، من حالة الفيتيشية الأولى إلى الديانة المتعددة الآلهة.

ويعتبر كونت أن السبب وراء كل الثورات العلمية، والتي تحدث حتى يومنا هذا، إنما يعود إلى نفس الأسباب العقلية التي تنطلق من التلاؤم غير الكافي بين الوقائع والمبادئ . وهنا سيخلص في الأخير إلى أن القوانين المنطقية التي تحكم في النهاية العالم العقلي، هي بطبيعتها أساسا ثابتة ومشتركة، ليس فحسب بالنسبة إلى جميع الأزمن ة والأمكنة، ولكن أيضا بالنسبة إلى جميع الموضوعات، أيا كانت؛ من دون تمييز، سواء بالنسبة لتلك التي نطلق عليها حقيقية أو وهمية [1] ومن هذا المنظور يتبين على أن الحالة الفيتيشية أو الحالة الدينية عموما لا يمكن أن تكون مناقضة للعقل بصورة كلية فمبادئ العقل يمكن أن نصادفها حتى في الخطاب الأسطوري وغيرها من الخطابات التي تبدو لاعقلانية وليس العقل حصرا على العلم وحده.

٤–الفيتيشية والميتافيزيقا:

إذا كانت الحالة الميتافيزيقية حالة متطورة مقارنة مع الحالة اللاهوتية وعن جميع مراحلها، فهذا لا يعني الغياب الكلي للتفكير الميتافيزيقي في المرحلة اللاهوتية الذي يرجع إليه كونت الفضل في كل تلك التحولات الأساسية التي عرفها تطور الفكر البشري . وقد تمثل الحضور الميتافيزيقي خلال هذه المرحلة في جملة من العمليات، من أبرزها : عملية التعميم

[1] - *Cours de philosophie generale,* , pp. 71 -73.

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2014

المتدرج، التي صاحبت ذلك التحول الحاصل من الفي تيشية إلى مرحلة تعدد الآلهة، ومن مرحلة تعدد الآلهة إلى مرحلة ديانات التوحيد . وتجسدت هذه العملية في ذلك النقص الذي تعرضت له عدد الكائنات الإلهية، وذلك على نحو مستمر، فيما أصبحت طبيعتها أكثر تجريدا، وسيطرتها الخاصة أكثر اتساعا . واضح إذن، أن كل إله مندمج على هذا النحو، سيعوض مجموعة من الفيتيشات، التي فقدت الآن أي دور، أو على الأقل اكتفت بوضع المرافق.

هناك إذن مساهمة مسبقة ضرورية للفكر الميتافيزيقي؛ لأن أي إله يعوض على نحو أكثر أو أقل عمومية واحدا أو عددا كبيرا من الفيتيشات الفردية، والتي يتم النظر إليه ا ومن الآن من خلال ما هو مشترك فيما بينها، وذلك من دون أن ينتقص هذا المصدر المجرد للوجود الإلهي، تلك الحياة الحقيقية والجد الواضحة التي كانت تميز الحالة الفيتيشية . لكن الانتقال إلى هذا الوضع الجديد يفترض عملية ميتافيزيقية واضحة، يمكن التعرف من خلالها على التجريدات المشخصنة التي تدمج بين وضعيتين وتعيد التأليف بينهما . فبخصوص أي موضوع كان، فإن الحالة الميتافيزيقية بالمعنى الحقيقي للكلمة، وباعتبارها وضعية انتقالية لتفكيرنا، هي دائما بالأساس متميزة بنوع من الغموض الجذري بين النظرة التجريدية والنظرة المحسوسة، والتي تستبدل أحدهما بالأخرى على نحو دوري، حتى تغير على التوالي التصورات اللاهوتية الخالصة، وذلك من خلال تحويل تلك الحقائق المحسوسة إلى حقائق مجردة، بفضل خاصية التعميم التي تمكننا من الانفلات من سيطرة المحسوس والمباشر والانطلاق إلى عالم أرحب هو عالم المجردات الذي سيصبح الآن موطنا لتلك الحقائق . وإلى جانب التعميم الذي يعود إليه الفضل حسب كونت في هذه العملية هنالك أيضا خاصية التركيز، فما كان الإنسان يبحث عنه في الأشياء الحسية المباشرة المتعددة والمختلفة يمكن أن يجده الآن في موضوع واحد.

ويؤكد كونت أنه إذا كان ت كل التحولات الحقيقية التي يستشعرها الفكر اللاهوتي، هي في العمق محددة بالضرورة بالتطور المستمر للفكر العلمي، فإنها تحصل مع ذلك دائما، من خلال التدخل الحتمي والمباشر للفكر الميتافيزيقي، والذي من خلاله تحققت أولا تلك التراجعات المتدرجة للفكر اللاهوتي إلى أن بدأت الوضعية في التفوق على نحو لا يقبل التراجع عنه على الحالتين.(أي الحالة اللاهوتية والحالة الميتافيزيقية)

وقد كان للميتافيزيقا دور حاسم في ذلك الانتقال، أو الثورة كما يطلق عليها كونت، والتي ستساهم في كل التحولات المهمة التي شهدتها الحالة اللاهوتية . ويشير إلى أن التأثير والامتداد غير القابل للشك للميتافيزيقا في الانتقال الكلي من مرحلة الديانة المتعددة الآلهة إلى مرحلة ديانة التوحيد ما كان من الممكن أن يظهر على نحو واضح، إلا لكون هذه الثورة الدينية الكبرى الثانية هي جد معروفة لدينا الآن وأكثر قابلية للإدر اك العقلي من سابقتها (في إشارة إلى الثورة التي مثلها الانتقال من الفيتيشية إلى الديانات المتعددة الآلهة، وهي التي يعني بها هنا، الثورة الدينية الأولى). في حين أن الانتقال من الفيتيشية إلى الديانة المتعددة الآلهة لم يكن واضحا،نظرا لغياب المصادر التاريخية ، إضافة إلى أن الفيتيشية هي بمثابة المرحلة اللاهوتية الخالصة. بمعنى أنها لا تعرف أي شكل من أشكال التفكير الميتافيزيقي أو العلمي.

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2014

إن انتقال الفيتيشات إلى الآلهة بمعناها الحقيقي، باعتباره ا حقيقة إلهية، سيجعل بالضرورة كل جسم خاص يعتبر، وعلى خلاف للحياة الخاصة والمباشرة التي نسندها إليه، والتي تميز الفيتيش، خاصية مجردة تجعله قابلا لأن يتلقى على نحو غريب اندفاع العامل الخارق ، بحيث لن يسمح مقره الذي أصبح أكثر أو أقل امتدادا، من تصور الفعل بوصفه مباشرا على نحو عادي . واضح إذن أن استبدال الفيتيش بالإله المجرد سيضيف عنصرا جديدا للحقيقة الدينية هو أن التأثير الإلهي المجرد لا يمكن أن يكون ذو طبيعة مباشرة.

ويضيف كونت خاصيتين أخريتين تميزان التفكير الميتافيزيقي سيكون لهما أثر واضح في تطور بنية الحالة اللاهوتية وهما التنظيم والاختزال. وهذه الوظيفة المزدوجة والضرورية للاختزال والتنظيم المتزامنين اللذان يمارسهما التفكير الميتافيزيقي تتم على نحو متدرج تجاه الفلسفة اللاهوتية.

كما أن النمط العام لممارسة التفكير الميتافيزيقي هي بالأساس دوما نقدية، لأنها تحافظ على اللاهوت، في الوقت الذي تدمر فيه على نحو جذري تماسكه الذهني الأساسي: وأن تأثير هذا التفكير لا يمكن أن يبدو عضويا إلا عندما لا يكون مهيمنا على الإطلاق، وما دام يساهم في التحولات التدريجية للحالة اللاهوتية.

ويلاحظ كونت أنه ومنذ ظهور البشرية، كان هنالك صراع تلقائي ومستمر، وقد كان في البداية فكريا ثم أص بح سياسيا بين التفكير اللاهوتي والتفكير الميتافيزيقي، حيث أصبح هذا الصراع إلى اليوم مستمرا للأسف، لأن التطور الإعدادي الذي أنجز أساسا، يشكل المصدر الأول لاضطراباتنا الخاصة [1]. يتبين إذن أن إشكاليات التفكير اللاهوتي لا يمكن أن تكون دوما ذات طبيعة فكرية خالصة بل لها أبعاد سياسية اجتماعية أيضا، قد تتخذ في أحيان كثيرة مظهرا فكريا نظريا. وهذا ما سيوضحه كونت عندما سيكشف عن البعد الاجتماعي والسياسي للحالة الفيتيشية.

الفصل الثالث البعد الاجتماعي للحالة الفيتيشية

١–الطابع الاجتماعي والسياسي للفيتيشية:

إن الخلط بين المحتوى الفكري للمعتقد الديني من جهة وبين الأثر الإجتماعي الثقافي للدين، يجعل من الصعب تقييم الفكر الديني. لهذا يدعو كونت إلى ضرورة البحث عن السر وراء الأثر الاجتماعي والحضاري للفيتيشية، لأن من شأن ذلك أن تكون له قيمة من الناحية المرهجية، ومن شأنه كذلك أن يكشف عن القيمة الاجتماعية للفيتيشية[2].

ومن هنا تأتي أهمية النظام الكهنوتي باعتباره ضروريا للأديان، لأنه يضمن لها الاستمرارية والتطبيق العملي، وهو الذي يمكنها أيضا من التحول إلى حقيقية حضارية ومجتمعية، وذلك رغم كل المؤاخذات التي يم كن أن تسجل على هذه الأنظمة. إن المعتقدات الدينية ونظرا لطبيعتها الخاصة، هي أكثر خضوعا من غيرها لهذه الضرورة المشتركة، فهي تحتاج

[1] - *Cours de philosophie generale, Auguste Comte*, pp.78-81.
[2] - *idem*, pp. 40-41.

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2014

دائما لقواعد عامة تحميها وتحفظ لها تماسكها وذلك لا يتم إلا بتوفر مؤسسة تتولى هذه المهمة، وذلك بالنظر إلى طبيعتها غير الدقيقة. وفي حالة غياب هذا الشرط فإن الجانب السياسي الذي سينشأ عن هذه الحالة سيفتقر إلى التماسك . وهذا ما سيولد كثيرا من الاختلاف والتنافر مما سيجعل من العنصر الديني مكونا يهدد الاتفاق والتوحد، وهو ما تؤكده بوضوح التجربة الكبرى خلال القرن السادس عشر والقرن السابع عشر والقرن الثامن عشر، حيث أن التفكك العام للسلطة الدينية السابقة، خلقت مناخا ملائما على نحو كبير للتناقض والتصادم ، بحيث لم يعد الدين قابلا لأن يكون أداة فعالة للانسجام المجتمعي. وذلك خلافا للغاية الرئيسة للأديان[1].

ومعلوم أن خصائص الفيتيشية المتمثلة في غياب سلطة كهنوتية، والطابع الفردي الخاص للطقوس، إضافة إلى طابعها الحسي، كل ذلك يجعل من الفيتيشية غير مفيدة لأن تكون أداة لتجميع الناس والسيطرة عليهم . فهي مقارنة مع الديانات المتعددة الآلهة، وكذلك ديانات التوحيد، تحتوي على قدر ضئيل من القدرة على تطوير سلطة كهنوت ية مستقلة ومنظمة على شكل طبقة خاصة.

إن آلهة الفيتيشية هي بالضرورة ذات طابع فردي، ولها مكان خاص ودائم، مجسدا في جسم تستقر فيه على نحو محدد، وذلك خلافا لآلهة الأديان المتعددة الآلهة، التي تتميز بقدر كبير من العمومية وبمجال واسع . وهذا يتطابق وطبيعة الحالة البدائية للعقل البشري، حيث تكون الأفكار بالضرورة جزئية وحسية، مما ينتج عنه ذلك التنوع الرفيع للآلهة خلال هذه المرحلة الأولى من الطفولة . ومن الناحية الاجتماعية فإن هذه الاعتقادات لا تمنح ما فيه الكفاية من المصادر التي توفر إمكانية التحكم والتجميع بالنسبة إلى أفراد المجتمع. ويعتقد كونت أنه رغم وجود فيتيشات القبيلة وكذلك فيتيشات قومية فإن الطابع الذي يغلب على الفيتيشية هو الطابع الفردي، وهذا لا يمكن أن يساهم إلا على نحو محدود في تطوير تفكير مشترك. وبما أن الفيتيش مقترن بجسم خاص وله إقامة محددة، فإن ذلك سيحول دون ظهور طبقة كهنوتية، تعنى خاصة بالتفكير والتأمل، ويكون لها وضع مستقل ومؤثر في المجتمع. لقد عرفت مرحلة الفيتيشية، حسب كونت، انتشارا كبيرا للشعائر والطقوس على نحو لا تضاهيه فيه أية مرحلة دينية أخرى في تاريخ البشرية، إلا أنها ظلت مع ذلك شعائر خاصة شخصية ومباشرة، فالمؤمن بها هو الذي يتحكم فيها مباشرة، من دون أن تكون هنالك أية واسطة بينه وبين تلك الآلهة الخاصة، هذا بالإضافة إلى أنها قابلة للإدراك نظرا لطبيعتها المباشرة . ويعتبر الإيمان الذي سيظهر لاحقا في وجود آلهة تكون غير مرئية ومتفاوتة من حيث عموميتها ومتم يزة عن الأجسام التي تكون تحت سيطرتها وخاضعة لأوامرها، في اعتقاد كونت، هو السبب في ظهور وتطور طبقة الكهنوت، ويقترن هذا الإيمان بمرحلة الديانات المتعددة الآلهة، وهنا ستصبح لهذه الطبقة هيمنة اجتماعية، لأنها ستشكل وعلى نحو ثابت ومستمر واسطة ضرورية بين المتعبد ومعبوده. إن غياب تشكل مثل هذه الطبقة التي تعتبر الفيتيشية في غنى عنها، قد ساهم في الإطالة من عمر مرحلة الطفولة بالنسبة إلى التنظيم الاجتماعي. ويستلهم كونت التاريخ لتأكيد أطروحته هذه، من خلال ما تقدمه معرفتنا بالآلهة الإغريقية والرومانية

---

[1] - *idem*, pp. 41.

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2014

القديمة، التي هي في جوهرها آلهة خاصة، بحيث يصفها بأنها آلهة منزلية، تختلف فيها الشعائر من بيت إلى آخر، إلى درجة يمكن أن نعتبر فيها كل رب أسرة عبارة عن كاهن تلقائي . وقد بين كونت أن الفيتيشية في الأصل لا تملك تأثيرا سياسيا أخلاقيا واجتماعيا . وعليه فلا ينبغي الربط دائما بين ا لم عتقدات الدينية والعلاقات الاجتماعية، لأن مثل هذه العلاقة لم تكن حسب اعتقاده موجودة في البدايات الأولى للممارسة الدينية . ويستدل كونت على ذلك بأن المرحلة التي هيمنت فيها الفيتيشية لم تسمح بتطور الحياة السياسية، كما يؤكد ذلك البحث التاريخي في اعتقاده [1]. إن طبقة الكهنوت لم تبدأ في التشكل إلا في المرحلة الأخيرة من الفيتيشية والتي تميزت بعبادة النجوم . وهناك سببين رئيسيين لظهور هذه الطبقة وهي: أولا، عندما تكون الآلهة مشتركة على نطاق واسع. وثانيا: عندما تكون معرفتها وإدراكها المتعذر معترفا به. وهكذا ظل تأثير الفيتيشية السياسي حتى مرحلتها المتأخرة جد محدود [2].

٢– التفسير السوسيوثقافي للظاهرة الفيتيشية.

رفض أوكست كونت أن يكون هنالك أي تقابل بين الفيتيشية من جهة وأحد الأنماط العامة الثلاث للوجود المادي من جهة أخرى، والتي تعودنا أن نميز فيما بينها عند الشعوب البدائية. وهي على التوالي: الصيادون الرعاة والمزارعون. لأنه يمكن أن نجد هنالك أمثلة كثيرة للشعوب التي تعيش على الرعي وقد وصلت إلى مرحلة الديانات المتعددة الآلهة، في حين هنالك شعوب أخرى تتعاطى الزراعة لازالت تعيش في مرحلة الفيتيشية [3]. وقد كان للديانة البدائية دور مهم في الانتقال إلى الحياة الزراعية التي تكفل الاستقرار، والتي ستشكل تحولا حاسما بالنسبة إلى الإنسانية . ففي مرحلة الترحال، كانت الطقوس مرتبطة بقبور الآباء والأجداد،هذه الطقوس التي تترك في نفوس الرحل أثرا عميقا عند تركها، مما يولد حالة من الألم الشديد الذي يؤسس لطقوس خاصة . وستؤثر حالة الاستقرار على طبيعة الطقوس وأشكال العبادة، التي أخذت تكتسي طابع الثبات والديمومة، مثل عبادة النجوم، إضافة إلى خاصية الكونية . ويشير كونت إلى أن الانتقال من حال الترحال إلى الحالة الزراعية، يشكل تحولا أساسيا بالنسبة إلى التطور البشري، بحيث يعتبره بمثابة ثورة، فالاستقرار سيؤثر على أشكال العبادة، لأنه سيطور تلك الميولات الإنسانية التي تشدنا على نحو غريزي إلى مسقط رأسنا.

فالمجتمعات القديمة التي تعودت على الاستقرار ستشعر بألم شديد عندما تدفعهم الحروب إلى الرحيل ومغادرة منازلهم. حيث سيفرض عليها في حالة الهزيمة أمام الغزاة بهجر آلهتهم الرسمية، وهي آلهة لا ترتبط على الإطلاق بموجودات مجردة وعامة، يمكن أن نجدها في أي مكان، مثل جوليتر ومينرف، إلخ ... وإنما تتعلق أساسا بما يمكن أن نسميه هنا على وجه الدقة بالآلهة المنزلية، لاسيما تلك المتعلقة بالبيت، إنها إذن فيتشات خالصة . وكانت هذه الآلهة الخاصة هي التي يتوجه إليها الناس كلما أصابهم مكروه، ويتألمون من فقدانها المقدر بسبب الحروب والكوارث، مثلما يتألمون كذلك عندما

---

[1] - *Cours de philosophie generale, Auguste Comte;pp*: 46 – 47.
[2] - *idem*, pp . 48.
[3] - *idem*, pp. 53.

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2014

تدفعهم الظروف والأحوال إلى الابتعاد عن القبور المقدسة لآبائهم . وكل هذا يخلق لهم حالة من القلق والحسرة والضياع تتولد عنها مشاعر تدعوهم إلى تقديس أمكنة محددة ارتبطوا بها وجدانيا.

ويعتقد كونت أن حياة الاستقرار بالنسبة إلى الشعوب الزراعية سيثير انتباههم النظري أكثر فأكثر نحو الأجرام السماوية. وقد خلص كونت إلى أن هنالك بالضرورة علاقة مزدوجة بين التطور العام للفيتيشية والتأسيس النهائي للحياة الزراعية[١]. هنالك إذن اقتران واضح بين الحياة الزراعية التي تتميز بالاستقرار وظهور عبادة النجوم كحالة دينية.

كما يؤكد كونت أنه من وجهة النظر الاجتماعية الخالصة فإن الفيتيشية رغم كونها أقل فعالية على العموم من جميع الأنماط الأخرى اللاحقة للتفكير اللاهوتي، فإنها تقدم مع ذلك مجموعة من الخصائص الحقيقية ذات الأهمية الكبرى حول مجموع التطورات البشرية[٢].

إن الفلسفة الوضعية ورغم تناقضها مع الفكر الديني هي وحدها القادرة وعلى نحو مشرف، أن تبرز ت لك المساهمة الكبرى للتفكير الديني؛ سواء على المستوى الاجتماعي أو الفكري، وذلك بالنسبة إلى التطورات التي حصلت في التاريخ البشري [٣]. لقد كان للدين دور كبير في الحفاظ على القيم والمؤسسات الضرورية من خلال جملة من التعاليم . ذلك أن كل المؤسسات التي كانت لها وظائف إنسانية، وتؤدي أدوارا اجتماعية وحيوية، كانت تعتمد على أسس دينية؛ قبل أن يبرز التفكير العقلي الذي سيؤكد على ضرورتها الإنسانية . وهنا يسوق كونت على سبيل المثال المبادئ الوقائية التي لا يمكن أن تقوم على نحو ثابت ومشترك، إلا من خلال تلك السلطة العليا للتعاليم الدينية[٤].

ويظهر الدور الاجتماعي والأخلاقي للفيتيشية كذلك في كونها لعبت دورا هاما في الحفاظ على الحيوانات المفيدة للإنسان وكذلك النباتات. فقد عملت على الحد من النزوع إلى التدمير، الذي يشكل خاصية إنسانية . إن التأثير الحقيقي للإنسان على العالم الخارجي بدأ من خلال التدمير، سواء تدمير المحيط، من خلال الاستهلاك؛ أو تدمير النوع الإنساني من خلال الحرب . وهذا التدمير الغريزي لدى الإنسان سيهدد كثيرا من الأنواع، خاصة تلك التي تعتبر جد مهمة وأكثر نفعا بالنسبة إلى الإنسانية . وهذا ما لا يمكن تجنبه إذا لم يأت هذا ال تطور الفكري والأخلاقي الأول للإنسانية، وبشكل تلقائي، بموانع عامة؛ يتم فرضها على هذا التدمير الكوني القوي والأعمى . وقد استطاع هذا النظام الديني الأولي تحقيق هذه الغاية، من خلال العبادة الشكلية للحيوانات . وهكذا يقرر كونت أنه أيا تكن السلبيات الكبيرة لمرحلة ا لفيتيشية، فإنه لا ينبغي بأي حال من الأحوال أن تخفي عنا تلك القدرة الكبيرة التي تملكها لتيسر على نحو عال تلك المحافظة على

---

[١] - *Cours de philosophie generale, Auguste Comte*, pp. 61 – 65.
[٢] - *idem* , pp. 55
[٣] - idem, pp. 55
[٤] - *idem*. 55 – 56.

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2014

الحيوانات المفيدة والنباتات الثمينة، هذه المهمة التي تعتبر في آن واحد عسيرة وضرورية . كما أن الفيتيشية كان لها دور كبير في المحافظة على كل الأشياء المادية التي تحتاج حماية خاصة[1].

وإلى جانب مساهمة الفيتيشية في الحفاظ على الحيوانات والنباتات فقد كان لها إسهام أخلاقي كذلك . حيث لعبت دورا هاما في التهذيب الأخلاقي للطبيعة الإنسانية . فالفيتيشية تقوم بتنظيم العلاقة القائمة بين الإنسان والط بيعة على نحو يضمن استغلالا متكافئا لأشياء الطبيعة، من خلال التحكم في الغريزة وكل ما هو تلقائي في الإنسان . ويعتقد كونت أنه وحتى نقدر تلك الأهمية الاجتماعية الخاصة لمرحلة الفيتيشية والمتمثلة في ضمان الحفاظ على الحيوانات المفيدة للإنسان، فعلينا أيضا أن نعتبر هذه الحماية المستمرة من المنظور الأخلاقي، لكونها ساهمت وبقوة في التهذيب الأساسي للطبيعة الإنسانية. فمن المعلوم أن النظام اللحمي للإنسان شكل إحدى الأسباب الرئيسة، التي تحد بالضرورة من الدرجة الحقيقية للطمأنينة التي يستحقها الحيوان . ولذلك فقد كانت هنالك حاج ة ماسة وضرورية للإنسان للهيمنة على مجموع الكائنات الحية، ولكن وبسبب هذه الهيمنة الضرورية نفسها، وحتى لا تنجر إلى حالة من الاستبداد المدمر والأعمى، مناقض لأية غاية أساسية على نحو مباشر؛ فإنه في حاجة، شأنه شأن أي استبداد، أن يكون خاضعا على نحو دائم ومستمر، لمجموعة من القواعد الأساسية؛ التي تحاول أن تتوقع وتصحح ما أمكن تلك الانحرافات التلقائية . ويمكن إذن من هذه الزاوية أن نتصور الفيتيشية على أنها البداية الأولية، كطريق أوحد يمكن السير فيه، نحو نظام جد متطور ومحدد من حيث التنظيمات البشرية، غايته ترتيب العلاقات التدبيرية الأكثر عمومية على نحو مناسب، تلك المتعلقة بالإنسانية تجاه العالم، وخاصة تجاه الحيوانات الأخرى.[2]

ويشير كونت إلى أن هنالك خاصيتين أساسيتين تميزان الوضع السياسي للمجتمعات اللاهوتية في الأزمنة القديمة . إحدى هاتين الخاصيتين مشتركة بين جميع المراحل الدينية، والأخرى خاصة بكل مرحلة على حدة.

الخاصية الأولى تتمثل في أن الاعتقادات الدينية قابلة لأن تتغير، وذلك تبعا للإكراهات المرتبطة بكل تطبيق سياسي محدد، وهذا ما تتولاه طبقة الكنهوت التي تحرص على فرض ذلك النظام المتناسق للمعتقد بعيدا عن الإرادة الشخصية أو الجماعية، وتفاديا لأن تكون عملية إصلاح النتائج العملية لهذه التطبيقات عملية حرة، تتولاها العقول العادية . إلا أنه لا ينبغي الحد وبصورة مطلقة من كل هذه الأفكار المختلفة، وكذلك من الأحاسيس؛ رغم ما يمكن أن يكون لها من نتائج مقلقة، خاصة إذا ما كانت تنح و إلى ما يمكن أن يعود بالنفع العام . ولهذا فينبغي لهذه الخصائص المميزة لكل اعتقاد خاص بمرحلة معينة أن يتناغم وبالضرورة مع الأوضاع المطابقة لها، بما يواكب التحولات الاجتماعية مواكبة إيجابية، ومن دون ذلك، فإن سيطرة تلك الخصائص لمدة طويلة لن يكون مفهوما . ويتبين هنا أن النظريات اللاهوتية هي بطبيعتها

---

[1] - *Cours de philosophie generale, Auguste Comte*, pp. 66 -67.
[2] -idem;*pp* .68 – 69.

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2014

قابلة لأن تقترح في الغالب تصورات هي بالأساس ملائمة للحالة الاجتماعية التي توافقها . ويخلص كونت إلى أن الخاصية الأولى تتطابق بالضرورة مع ما هو غامض وغير منضبط،.

أما الخاصية الثانية فهي تتطابق مع كل ما هو محدد وم نظم، ولذلك فكلما كانت الاعتقادات الدينية أكثر تبسيطا وأكثر تنظيما، فإن تأثيرها الاجتماعي يتقلص ، وهذا هو الذي يناسب الحالة الفيتيشية[١].

هذه هي أبرز القضايا التي أثارها كونت بخصوص الفيتيشية، حيث يؤكد على محورية هذه الحالة بالنسبة إلى الممارسة الدينية، وعلى أبعادها الاجتماعية والسياسية. ويبدو أن كونت قد استطاع فعلا ان يبرز الطابع الإشكالي والفلسفي لهذه الظاهرة الدينية . وقد امتد هذا النقاش الفلسفي حول الفيتيشية إلى فلاسفة آخرين تناولوها بالدراسة والنقد، حيث اخترت من بين هذه الدراسات نموذجين هما : دراسة لجولييت كرانج وأخرى لكونكيليم . ولكن قبل التطرق للمواقف النقدية التي حاولت الوقوف عند القيمة الفلسفية والنظرية للحالة الفيتشية كما عرض لها اوكست كونت سأتوقف عند النقاش الرئيسي الذي كان خلف ميلاد هذه النظرية والذي حاولت مادلين دافيد إثارته من خلال دراسة معمقة .

***

الباب الثاني: نقد مفهوم الفيتيشية عند كونت

في البداية سأعرض للإشكالية الأساسية التي تندرج ضمنها الحالة الفيتيشية عند كونت وارتباطها بنقاش فلسفي حول أصل الدين انخرط فيه جزء مهم من فلاسفة القرن الثامن عشر والتاسع عشر . وقد استطاعت الباحثة مادلين دافيد تتبع هذه الإشكالية من خلال إيراد أهم الأفكار والأطروحات التي جاءت في سياق تناولها .

الفصل الأول :مصادر نظرية الفيتيشية عند كونت

في دراسة تحت عنوان : مفهوم الفيتيشية عند أوكست كونت ودراسة الرئيس دي بروس "حول طقوس آلهة الفيتيش" للباحثة مادلين دافيد، حاولت هذا الأخيرة أن تناقش العلاقة الموجودة بين فكرة الفيتيشية كما تبناها كونت، وبين تصور الباحث الإثنولوجي شارل دي بروس لهذا المفهوم. باعتبار أن الفيتيشية هي أصل التفكير الديني.

وقد انطلقت الكاتبة في هذه الدراسة من مقالتين لكل من ا. لامينغ اومبرير MMe Annette• Laming-Emperaire صدرت سنة ١٩٦٤ وأخرى لكونكيليم Canguilhem• حول الفيتيشية البدائية، مؤكدة على أن كلتا النظريتين تكشفان عن الطبيعة المعقدة لهذه القضية.[١]

---

[١] - *Cours de philosophie generale, Auguste Comte*, pp. 59 – 62.

Annette Laming-Emperaire • انيت لامينغ امبير ولدت سنة ١٩١٧ وتوفيت سنة ١٩٧٧، وهي عالمة آثار فرنسية ومتخصصة في التاريخ القديم .وقد ولدت بروسيا ابان الثورة الروسية. غادرت عائلتها روسيا لتستقر في فرنسا.

Georges Canguilhem • جورج كونكيليم هو فيلسوف وطبيب فرنسي، ولد سنة ١٩٠٤ وتوفي سنة ١٩٩٥. متخصص في الابستيمولوجيا وتاريخ العلوم نشر كتابات مهمة حول نشأة البيولوجيا كعلم، و الطب وعلم النفس والايديولوجيات العلمية . وعمل على تاويل احد المفاهيم الاساسية لماركس الايديولوجيا الالمانية، إلى جانب الاخلاق لاسيما التيميز بين المرض والسلامة الصحية، ومعرفة الحياة وهو زميل لكاستون باشلار . وينتمي الى مدرسة

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2014

وقد أشارت الكاتبة في مقدمة هذه الدراسة إلى ملاحظات هيوم بخصوص أصل ال دين ونشأته، والتي نعتتها بأنها ذات طابع سيكولوجي، لأنها لا ترتبط بالوقائع وإنما بالخيال، كما هو الحال بالنسبة إلى الفلسفة الانجليزية عموما؛ لكي تتوقف أخيرا عند كتاب دي بروس . هذا الكتاب الذي تجاهلته لامينغ اومبرير، والذي سيهتم به كثيرا كونكيليم، لأنه أول من أشار على نحو صريح وواضح بأن الفيتيشية هي الحالة البدائية الأولية، التي سبقت كلا من الديانة المتعددة الآلهة وديانة التوحيد.[٢]

وقد قارنت المؤلفة بداية بين كتاب رسائل ايطالية Les Lettres d' Italie لدي بروس، الذي عرف شهرة كبيرة وطبع للعديد من المرات ؛ مع كتاب طقس آلهة الفيتيش cultes des dieux fetiches، الذي يدور موضوعه حول الدين، وهو كتاب لم ينل في عصره ذلك الاهتمام والبحث الكافيين[٣].

فدي بروس ورغم احترامه للدين المسيحي، فقد كان في معالجته لتاريخ الإنسان القديم بعيدا عن النظرة الدينية . حيث كان يعتقد أن هنالك حالة طفولية للدين حصلت بعد الطوفان يطلق عليها الفيتيتشة . وهي الحالة الخام البدائية للممارسة الدينية.[٤]

وهذا الكتاب، طقس آلهة الفيتيش، كان يتضمن بحثا حول الحضارات القديمة مع تاريخ مختصر للأديان، وقد درس دي بروس، تطور الأديان من خلال علاقتها بتطور المجتمعات، وفي هذا السياق اقترح تسلسلا للأشكال الدينية تبدأ من الفيتيتشة، وهو طقس الآلهة المادية الحية منها والجامدة، ثم عبادة النجوم، وفي مرحلة تالية عبادة المجالس أو ما يسمى بالديانات المتعددة الآلهة، وفي مرحلة أخيرة ستأتي مرحلة عبادة الآلهة[٥].

إن تأكيد دي بروس على كون الديانة المتعددة الآلهة سابقة عن ديانة التوحيد، جعله يلتقي في ذلك مع هيوم، ضدا على التصورات الدينية السائدة التي ترى في الديانات المتعددة الآلهة تحريفا لديانة التوحيد الأصلية، إلا أن الرجلين سيختلفان من حيث الرؤية، ذلك أن دي بروس لكان يرمي إلى أن يؤسس إطارا محددا لتاريخ الأديان الناشئ انطلاقا من الفيتيشية، وهذا ما لم يكن واردا بالنسبة إلى هيوم[٦].

لقد كانت هذه الفكرة غريبة في البداية، لهذا لم يكتب لها الانتشار السريع، وظلت لفترة طويلة مجهولة . إلا أنها أخذت تدريجيا موقعا لا بأس به في النقاش الدائر حول أصل الدين وعن الطقوس الدينية، وأصبحت تتعايش مع تلك

الابيستمولوجيا التاريخية الفرنسية . وكان له تاثير واضح على ميشيل فوكو، وتقوم ا طروحته على أن الكائن الحي لا يمكن استنتاجه انطلاقا من القوانين الفيزيائية الكيميائية، وأنه ينبغي الانطلاق من الكائن الحي نفسه من أجل فهم الحياة. وعليه فلا يمكن اختزال دراسة البيولوجيا في التحليل المنطقي الرياضي.

[1] - La notion de fetichisme chez Auguste Comte et l'œuvre du president De Brosses" Du cultes des dieux fetiches"; Mademaine Dadid; revue de l'histoire des religions, annee 1967, volume 171, numero 2. p207.

[٢] idem ; pp :207.-

[٣] - idem ; pp :208.

[٤] - idem ; pp :208.

[٥] - *idem; p:209*

[٦] idem, pp:209 _

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2014

الأفكار المناقضة لها، بحيث نجد روسو rousseau• يشير لفكرة دي بروس رغم الفرق الواضح بين كل من دي بروس وروسو[١].

وإذ كان دي بروس يعترض على فكرة الرمزية في نظرته للطقوس الدينية بالنسبة إلى الديانة البدائية، وكان هذا واضحا لديه عندما اعتبر الفيتيشية ذات طبيعة مباشرة لا تستدعي أي تمثل أو تصور ذهني قبلي . فإن هنالك نظرية أخرى ستدافع عن هذا المنظور انطلاقا من رؤية علمية تقوم على المنهج التاريخي والعلمي سيتبناها دوبوي في كتابه : التفسير الفلكي للأديانL'explication Astronomique des Religions[٢]. ولقد تبنى دوبوي هذا التفسير كمفتاح سعى من خلاله لفهم التمثلات الدينية من منظور رمزي[٣].

إلا أن أفكار دوبوي ستعرف تطورا مهما، بحيث سيحاول في مرحلة لاحقة انتقاد ما يسميه بالخداع الديني، الذي يجعل العامة تتبنى طقوسا سحرية بخصوص أشياء هذا العالم . وذلك لأنها تدفعنا إلى أن نتخلى عن العالم العقلي لفائدة العالم الحسي[٤].

وفي مرحلة لاحقة عمل دي تراسي على نشر هذه الآراء، كما عمل أيضا على تحويل ذلك الجهد من أجل معرفة الديانات القديمة؛ إلى نوع من فك الرموز . ويعترف دي تراسي Destutt de Tracy• بأنه في البداية كان يتبنى أفكار دي بروس، قبل أن يتخلى عنها بعد قراءته لدوبوي[٥].

وفي مرحلة الثورة الفرنسية حصل هنالك نقاش بخصوص كتاب: أصل جميع الطقوس L'Origine de Tous les Cultes، لدوبوي؛ بحيث نجد أن هنالك من تجاهله تماما، كما هو الحال بالنسبة لكوندورسي١٧٩٣. أما فرانسوا فلورونتان بروني ١٧٩٢François-Florentin• Brunet فقد اعتبره ضمن الكتاب الفرنسيين الذين تناولوا الوقائع الدينية. فإلى جانب دي بروس الذي يعتبره من أهم المفكرين الذين درسوا هذه الوقائع، نجده يذكر أيضا دوبوي .

• **Jean-Jacques Rousseau**, جون جاك روسو ولد سنة ١٧١٢ وتوفي سنة سنة ١٧٧٨. كاتب وفيلسوف وموسيقي فرنسي، من ابرز فلاسفة الانوار ومن الاباء الروحيين للثورة الفرنسية . ويعتبره شوبنهاور اكبر الاخلاقيين في الفكر الحديث وقد أثرت اعماله بشكل كبير على الفكر الثوري ال فرنسي. و اشتهر بالخصوص بواسطة اعماله حول الانسان والجتمع والتربية . ان الفلسفة السياسية لروسو يمكن وضعها في اطار التصور التعاقدي للفلاسفة الانجليز للقرنين السابع عشر والثامن عشر.

[١]- La notion de fetichisme chez Auguste Comte et l'œuvre du president De Brosses" Du cultes des dieux fetiches"; Mademaine David ; pp:210.

[٢]- idem, pp:211.

[٣]- idem, pp:211.

[٤]- idem; pp:211.

• **Antoine Destutt de Tracy** (ou **de Stutt de Tracy**), انطوان ديستوت دي تراسي ولد سنة ١٧٥٤ وتوفي سنة ١٨٣٦ فيلسوف ورجل سياسة فرنسي.

[٥]- idem, pp:212.

• BRUNET(François-Florentin), فرنسوا فلورانتان بروني لم يعرف على وجه التحديد تاريخ ولادته، وكان من اللازاريين الذين وقفوا في وجه الثورة الفرنسية. توفي سنة ١٨٠٦. له كتاب: توازي الاديان، في خمسة اجزاء ظهر سنة ١٧٩٢

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2014

كما نجد أيضا دولور J.-A Dulaure• في كتاب له صدر سنة ١٧٦٠، يدافع عن موقف دي بروس ضدا على موقف دوبوي[١].

أما بالنسبة إلى بنجامين كونسطان • Benjamin Constant فقد وجد نفسه فجأة ضمن دائرة ذلك النقاش بين كل من نظرية دي بروس،من جهة، والذي قرأه بإعجاب حيث سيتبنى نظريته في الن هاية، ولكن مع تميز واضح؛ ونظرية دوبوي من جهة أخرى[٢].

وتخلص مادلين دافيد إلى أن النقاش بخصوص كتاب دي بروس وما أثاره من آراء كان حاضرا بقوة في مرحلة شباب كونت[٣].

لقد تبني إذن كونت التسلسل الذي قدمه دي بروس : الفيتيشية ثم الديانة المتعددة الآلهة فالتوحيد. ويبدو تأثره بدي بروس أكثر مما كان عليه الأمر عند بنجامين كونسطان .وهنا سيؤكد كونت وبقوة على أن الفيتيشية هي بمثابة الحالة البدائية الأولى للممارسة الدينية، بل إن هذه الفيتيشية هي التي ستلعب دورا حاسما في الديانة الوضعية التي لا يمكن اعتبارها سوى أنها بمثابة فيتيشية جديدة[٤]. ومعلوم أيضا أن كونت هو واضع الديانة الوضعية التي تتسق والمرحلة الوضعية.

وقد طرحت مادلين دافيد إشكالية علاقة كونت بدي بروس من زاويتين، هما : كيف تلقى كونت نظرية كانت موجودة أربعين سنة قبل ولادته، وما موقفه من النظرية الفلكية لدوبوي[٥].

وتتساءل مادلين دافيد، هل قرأ كونت فعلا، كتاب : آلهة الفيتيش، أو هل تعرف عليه من خلال بعض الملخصات، وتخلص إلى أن بعض المفردات التي يستعملها دي بروس في وصف الفيتيشية حاضرة بقوة عند كونت مثل صفة "مباشر"، وهذا دليل على أن هنالك دراسة معمقة لكونت لهذا الك تاب. وهذه الصفة كانت تطلق عند دي بروس على الطقس المصري القديم لعبادة الحيوانات[٦].

كما تعتقد مادلين دافيد بأن العلاقة بين كونت ودي بروس لم تكن بسيطة، بحيث أن كونت عمل على توسيع مجال مفهوم الفيتيش الذي كان بالنسبة إلى دي بروس مفهوما لا ينطبق إلا على حالا ت خاصة، وذو طابع جزافي، لكي يتم التأسيس له فلسفيا عند كونت، حتى أصبح بالإمكان الحديث عن مستويات متعددة بالنسبة للفيتيشية[٧].

• **Jacques-Antoine Dulaure**, جاك انطوان دولور ولد سنة ١٧٥٥ وتوفي سنة ١٨٣٥، عالم آثار ومؤرخ فرنسي

١ - idem, pp:212.

• **Benjamin Constant de Rebecque**, بنجامان كونسطان دي ريبك ولد سنة ١٧٦٧ وتوفي سنة ١٨٣٠، وهو مروج ورجل سياسة وروائي فرنسي سويسري . من مناصري الجمهورية، كان زعيما للمعارضة الليبرالية ومن المدافعين عن النظام البرلماني. وقد ألف اعمالا كثيرة حول قضايا سياسية ودينية. كما الف جملة من الروايات النفسية.

[2] -La notion de fetichisme chez Auguste Comte et l'œuvre du president De Brosses" Du cultes des dieux fetiches"; Mademaine Dadid ; pp :٢١٣.

[3] - *idem; p:* ٢١٣

[4] -idem, pp:214.

[5] -idem; pp:215.

[6] -idem, pp:215.

[7] -idem,pp:216.

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2014

وحسب مادلين دافيد فإن انتقال نظرية الفيتيشية إلى أوكست كونت ظل غامضا، ويعود الفضل إلى كونكيليم في الكشف عن إحدى هذه المصادر. ويتعلق الأمر هنا بإحدى الترجمات لكتاب آلهة الفيتيش، التي ظهرت عند نهاية القرن الثامن عشر، والتي تعرف عليها كونت. وقد كانت هذه الترجمة، عبارة عن ملخص يقع في اثني عشر صفحة، في خاتمة كتاب الرسائل المتأخرة حول الإنسان Lettres Posthumes sur l Homme ، للكاتب شارل ج ورج لوروا(١٧٢٣_١٧٩٨)Charles-Georges Leroy•. وقد كان هذا الكتاب من القراءات المفضلة في مرحلة الشباب لكونت. ومن المحتمل فعلا أن كونت لجأ إلى هذا الكتاب في طبعة سنة ١٨٠٢ [١].

أما بالنسبة إلى الوضعيين أتباع أوكست كونت فلم يرد عندهم أي ذكر لكتاب آلهة الفيتيش ، وذلك نظرا لصمت أستاذهم عن هذا الموضوع [٢].

وقد ذهب محررا كتاب : النقد الفلسفي Critique philosophique•، إلى أن كونت ليس بواضع قانون الحالات الثلاث الذي يسندونه الى توركو [٣].

وحسب مادلين دافيد فإن كل هذه النقاشات والآراء التي أثيرت خلال القرن الثامن ع شر، قد كرست الأمل في إمكانية تأسيس ديانة جديدة [٤]. كما خلصت أيضا إلى أن أوكست كونت، وكما جاء في الجزء الخامس من كتابه : دروس في الفلسفة الوضعية، قد وضع بينه وبين التأويلات الرمزية للديانة المتعددة الآلهة مسافة واضحة، معتبرا إياها غامضة واعتباطية؛ مثلما كان معترضا على فكرة، ما يعتبر بمثابة ديانة التوحيد القبلية . أما بالنسبة إلى عبادة النجوم، فقد اعتبرها الحالة القصوى للمرحلة اللاهوتية [٥]. وهكذا يبدو من كتاب : دروس في الفلسفة الوضعية، أن كونت يستبعد تلك النظرية التي كانت مهيمنة عند بوردان، والتي سيأخذ بها أستاذه سا ن سيمون. وهذا يكشف تماما تحرر كونت من فكرة دوبوي، في الوقت الذي يجعله قريبا إلى حد ما من موقف دي بروس [٦].

واضح من هذه الدراسة لمادلين دافيد أن كونت قد انخرط فعلا ضمن نقاش كان قائما . وحاول أن يدلو فيه برائيه، ولا شك أيضا أنه اطلع على هذه النظريات حيث جاءت دراسته للفيتيشية أكثر استفاضة من خلال تناول جوانب عديدة لها صلة بهذه الإشكالية التي كانت في صميم النقاش الفلسفي لذلك العصر.

لكن نظرية كونت حول الفيتيشية لا يمكن فقط فهمها فقط من خلال ربطها بالنقاش الدائر في عصره، بل أيضا بعلاقتها بفلسفته الوضعية ككل، وموقع الدين ضمن هذا الفلسفة وهو ما حاولت فعلا جولييت كرانج أن توضحه.

• **Charles Georges Leroy**, شارل جوروج لوروا ولد سنة ١٧٢٣ وتوفي سنة ١٧٨٩، وهو مؤلف أول كتاب عن سلوك الحيوانات.

[1] - La notion de fetichisme chez Auguste Comte et l'œuvre du president De Brosses" Du cultes des dieux fetiches"; Mademaine David , pp:216.

[2]- idem ; pp:217.

•la Critique philosophique de Renouvier et Pillon, 1872-1889

[3] - idem, pp:217.

[4] - idem, pp:220.

[5] - idem, pp:220.

[6] - idem, pp:221.

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2014

الفصل الثاني الحالة الفيتيشية وموقع الحالة الدينية في فلسفة كونت

هناك ملاحظات كثيرة حول تصور كونت للفيتيشية وموقع الدين في فلسفته، بحيث نجد هنالك كتابا بعنوان:

La philosophie d'Auguste Comte, science, politique, religion. Paris,PUF, 1996, 448(bibliogr) (coll."philosophie d'aujourd'hui") لمؤلفته: Grange Juliette تطرح فيه صاحبته سؤالا غريبا إلى حد ما، تتساءل فيه : هل كان أوكست كونت وضعيا؟ حيث بينت أن جميع أعمال كونت تلتق ي في نظرها، سواء تلك التي جاءت في النصف الأول من حياته والتي تطغى عليها النزعة العلمية، أو تلك التي جاءت في النصف الثاني من حياته، وتهتم أساسا بالسياسة والدين، عند هدف واحد، ألا وهو الدين. وهذا ما جعلها تعتبر هذه الفلسفة بمثابة فيتيشية جديدة[١].

ويؤكد فرانسو ا اندري ايسامبر François-Andre Isamber أن كونت في نظر جولييت كرانج Grange Juliette فيلسوف للعلم، إلا أنه كان يقف موقفا معارضا للنزعة الاختبارية، فبالنسبة إليه، الوقائع لا تعني أي شيء في غياب النظرية . وتنطلق المؤلفة من كون العلم يمنع الإنسان من التدخل في م اهية الأشياء، لأن مهمته هي الملاحظة. في حين سيتولى الدين مهمة تقديم المعنى الحقيقي للأشياء . وهكذا فإذا كانت الفيتيشية في فجر تاريخ البشرية تقدم تلك الطقوس التي تمكن الإنسان من الحفاظ على الوسط الذي يعيش فيه . فإن الوضعية باعتبارها بمثابة فيتيشية جديدة، تمنح الإنسان في العصر الصناعي ذلك الاحترام الواجب للعالم، وتمنعه من تدميره . ولذلك تمت ترقية العالم العضوي إلى رتبة الوجود الأعظم • GRAND ETRE، أما العالم غير العضوي فقد أضفيت عليه القداسة ليصبح هو ذلك الفيتيش الأعظم . وعليه فإن الوضعية " تتصور العبادة بعدا مجرد ا على نحو تام متمثلا في غياب الإله"[٢].

وتعتقد جولييت كرانج أن الثورة الفرنسية هي بمثابة استمرار للمهمة التي بدأتها الملكية في مسعاها لإنهاء سلطة الكنيسة الكاثوليكية، هذه الثورة التي ستعمل على تكريس حكم لازمني جديد سيقوم على فكرة الإنسانية، التي هي جوهر الدين الجديد الذي يدعو إليه كونت، والذي سيحاول فرضه ليس بالقوة، وإنما من خلال التعليم، معتمدا في ذلك على تلك الأخلاق التي تدعو إلى محبة الآخر وتنمية الترابط الاجتماعي، وستستند هذه الديانة الجديدة إلى النساء والبروليتاريا[٣].

---

[1] - François-Andre Isamber; Archives des sciences sociales des religions annee 1998 volume:102; Numero:102; pp:64.

• الذي يرمز الى الانسانية

[2] - François-Andre Isamber; Archives des sciences sociales des religions annee 1998 volume:102; Numero:102, pp:64.

[٣] - idem , pp:64.

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2014

وبما أن الدين يعتمد في وجوده على الش عائر، التي تعتبر مقوما أساسيا للممارسة الدينية، فإن شعيرة الإنسانية ستتحقق من خلال الاحتفاء بذكرى الشخصيات البارزة؛ وذلك عن طريق عقد الأعياد بناء على التقويم الوضعي . وإحياء هذه الأعياد هو طقس جماعي يماثل إقامة الصلوات بالنسبة إلى الديانات التقليدية . كما أن الديانة الوضعية توجد بها طبقة من الإكليروس، لكن هذه الطبقة ليست مكونة من رجال الدين، وإنما هي مكونة من العلماء، لاسيما علماء الاجتماع الذين سيلقنون مبادئها، وهي لا تعتمد في ذلك على اللاهوتيين كما هو الحال بالنسبة للدين التقليدي[1]. واضح أن الفيتيشية التي هي بمثابة الحالة الأصلية للدين تقدم بالنسبة إلى كونت فرصة لإعادة النظر في التجربة الدينية ككل. فهي صفة طبيعية أولية للإنسان ويمكن توظيفها من اجل أهداف ايجابية وإنسانية تسعى إلى رقي الإنسان وتكريس القيم الإنسانية الكبرى. وهذه العلاقة بين الحالة الفيتيشية والط بيعة الإنسانية هي التي سيتوقف عندها كونكليم منطلقا في ذلك من نظرية كونت حول الفيتيشية.

الفصل الثالث الفيتيشية وعلاقة الدين بالطبيعة الانسانية:

يعتقد كونكيليم Georges Canguilhem أن كونت من خلال مفهوم الفيتيشية حاول أن يؤسس لنظرية مجردة وشاملة في ما يخص العلا قة بين الدين والطبيعة الإنسانية . وهي فكرة لم يتم تحليلها بما فيه الكفاية . ويؤكد أن النظرية الكونتية حول أصول التفكير الديني تسعى بالأساس إلى توضيح ذلك التفاعل المستمر للإنسان مع وضعيته الأصلية . ويلاحظ أنها لم تكن هنالك عناية كافية بتلك القراءات التي انطل ق منها كونت في تركيبه للتاريخ الفلسفي للأديان، وللتاريخ الفلسفي للعلوم خلال القرن التاسع عشر، هذا التاريخ الذي لم يكن سوى تتميما لما بدأه كتاب القرن الثامن عشر[2].

الفيتيشية هي إذن من منظور كونت حسب كونكيليم موقف أولي للإنسان تجاه الطبيعة، وهي من تم إحدى المتغيرات التي تطرأ على الطبيعة الإنسانية . أما على المستوى الفردي فهي نمط من التخمين الذي يميز الحيوان والطفل، وكذلك الإنسان الراشد عندما تفرض عليه الممارسة اتخاذ قرار يتجاوز نتائج التحليل، كما أنها حالة تصيب الإنسان الراشد في حالة الانفعال أو الاستلاب . أما على المستوى الجمعي فإن الفيتيشية بمثابة الحالة الفكرية الأساسية التي تبرز بواسطة الفكر عند المجتمعات الأقل تقدما . إن الدين بوصفه تنظيما للوجود المحسوس، يقوم بتنظيم علاقات الكائن الحي مع الوسط الذي يعيش فيه . والفيتيشية كما يعتبرها كونكيليم هي أول أنماط ا لتفسير بواسطة السببية، وهي الصورة الأكثر بدائية للبحث عن الأصول والغايات . ويميز كونكيليم بين الفيتيشية والنزعة الإحيائية Animisme، لأن هذه الأخيرة تكمن في أنسنة الطبيعة، والحيوان بدوره قادر على ذلك . أما الفيتيشية فهي تطابق ما يطلق عليه كونكيليم

---

[1]-idem, pp:65.

[2] - Georges Canguilhem , Etudes d'histoire des philosophies des sciences, histoire des religions et histoires des scinecs dans la theorie du fetichisme chez Auguste Comte,septieme edition , librairie philosophique J. Vrin, 2002; pp: 81.

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2014

بالبيومورفيزم Biomorphisme ، الذي يعتبره على أنه "تفسير للعالم من منظور الإنسان، تبعا للمماثلة التلقائية بين الطبيعة الميتة والطبيعة الحية"، وفي "المطابقة بين العالم الغير العضوي والطبيعة الحية"[1].

والعبادة كما يراها كونت تنتج عن ذلك التفسير السببي من الصنف الحيواني مم ثلا في الانفعال والإرادة تجاه الوسط الذي يحيط بالإنسان، ومن ثم فالفيتيشة هي نظرة ساذجة للعالم يحكمها الخضوع والقدرية، وهي تسمح بالأمل في إمكان حصول تضافر بين إرادة العوامل الخارجية والإرادة الذاتية، مما يمكن من تحقيق آرائنا ورغباتنا[2].

إن الفيتيشية بوصفها وهما تعتبر أساسية عند كونت، الذي يتخذ منها منطلقا للتاريخ، وهي تعتبر مرحلة ضرورية لنشأة التفكير الوضعي. فالتاريخ البشري المرتبط بالطبيعة الإنسانية التي تتميز بتعدد الإمكانيات التي تنتقل إلى الفعل بكيفية متفاوتة السرعة، تكون في البداية غير متجانسة من حيث القدرات والضرورات والوسائل والغايات التي لا تكون دائما دقيقة. إن الحياة والتجربة الإنسانيتين تعتبران مظهرين من مظاهر تلك العلاقة البيولوجية البينية بين الأنظمة الحيوية من جهة، والوسط من جهة أخرى . ويتم التعبير عنها من خلال اتجاهين متقابلين :الخضوع لشروط الوجود من جهة، والمبادرة من أجل تعديل هذه الشروط من جهة ثانية . وإلى هذا التناقض يعود الصراع بين النظرية والتطبيق، بين العقل والإحساس، وبين الواقع والخيال . ومن هذا المنطلق يعتقد كونكليم أن تطور الطبيعة الإنسانية ونموها يتمثل في تعديل متدرج ومفكر فيه على نحو معمق، وهو ما تتولاه الثقافة على نحو جد منظم."من دون تغيير حقيقي للوضع الأصلي"[3].

ويرى كونكليم أن القصور الأولي للإمكانيات الإنسانية المرتبطة بغاياته، لم تعد حسب كونت دليلا على الانحطاط مقارنة مع تلك الحالة الأصلية للكمال . وإذا كان صحيحا أن الإنسان هو الأوحد من بين جميع الحيوانات الذي يجعل منه ذكاءه قادرا على التخفيف من التعارض بين "الاختلالات العضوية" و"الضرورات الأخلاقية" لوضعيته، فإن هذا الأمر يعبر فقط على أن الإنسانية تبدأ بمرحلة الطفولة . وفي كل طفولة هناك تفاوت وتأخر بين ضعف الوسائل المختلفة وطموح القوة، مشيرا إلى أن الإنسان يملك ميلا غريزيا للصعوبات التي لا يستطيع حلها[4].

إن الفلسفة اللاهوتية كنمط للتفسير وكنمط للحياة تتناغم مع الحاجات الخاصة بالحالة البدائية للإنسانية، فالدين وهم لا يمكن تفاديه، وهو يعطي للإنسان الثقة والشجاعة لكي يؤثر في ما حوله، من أجل تحسين ذلك "النقص البئيس" في موارده الشخصية، ومن أجل "التخفيف من مآسيه". إن الدين هو النور والأمل الذي يشرق "وسط أعماق مآسي وضعيتنا الأصلية". فالدين الأصلي هو بمثابة رد فعل تعويضي على البؤس، ويحتاج الإنسان إلى فترة طويلة حتى

---

[1] - idem, pp:82.
[2] - idem , pp:83
[3] - Georges Canguilhem , Etudes d'histoire des philosophies des sciences, histoire des religions et histoires des scinecs dans la theorie du fetichisme chez Auguste Comte, pp:83-
[4] - idem; pp:84

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2014

يدرك أن الدين "يولد إرهابا قمعيا وخمولا فاترا". إن الفلسفة اللاهوتية تلهم الإنسان في البداية "ثقة تواسيه وطاقة حيوية"[1].

ويعتقد كونكيليم أن هنالك اعتدادا بالنفس لدى الإنسان يتجلى في ذلك الاعتقاد بوجود حل مسبق لكل المشكلات. ومن هذا المنطلق تبدو الفيتيشية على أنها بمثابة ذلك الحل القبلي، لأ نها تؤسس لرؤية للعا لم من خلالها يستطيع الإنسان أن يفهم كل ما يحيط به . وهذا الاعتقاد يمنح للإنسان قوة تجعله قادرا على مواجهة كل التحديات مادام يملك تلك الحقيقة، حتى وإن كانت هذه الاعتقادات مجرد وهم أو حلم يقظة . لكن هذه الأوهام والخيالات تبقى ضرورية. وهنا يعلن كونكليم مقولته المعبرة: في البدء كان الخيال[2].

كما يؤكد كونكليم أنه في تاريخ البشرية لا يوجد هنالك شيء سابق عن الفيتيشية لأنها الأساس الأولي للتفكير اللاهوتي مدركا ضمن سذاجته الأولية، ومن ثم فالفيتيشية تمثل بالنسبة إلى الإنسان فيما يتعلق بالدين أصلا مط لقا. إنها بمثابة ذلك الانتماء الكوني ممثلا في الشعور بالحياة التي يحياها الكائن الحي الفرد، بحيث لا يمكنه الحياة إلا من خلال الترابط مع الحياة الكونية. فالكائن الحي يرفض أن يستحيل إلى مجرد كائن سلبي تتحكم فيه العطالة الكونية أو أن ينتظر نهايته على نحو سلبي. فالفرد يحيا من خلال الجماعة، وهذا هو مضمون الحياة الكونية. وعليه فعبادة الأجداد جانب من جوانب الفيتيشية[3] وهي تعبير واضح على هذا الانتماء والارتباط بالجماعة والاندماج في الحياة الكونية .

واضح إذن من خلال موقف كل من جولييت كرانج وجورج كونكليم أن مفهوم الفي تيشية يعتبر بالفعل محوريا في فلسفة اوكست كونت وهو بمثابة مفتاح يمكننا من فهم أعمق لفلسفته ككل، ليس فحسب في ما يتعلق بنظريته حول الحالات الثلاث، وإنما أيضا في ما يتصل بالجانب الشخصي لحياته .

خاتمة:

يتبين مما استعرضناه من أفكار، أن كونت قد أغنى فعلا الإ شكالية التي تم تناولها انطلاقا من مفهوم الفيتيشية، وهي إشكالية متشعبة ومعقدة تمس أساسا طبيعة الممارسة الدينية ونشأة التفكير الديني، وهي تمثل بالنسبة إلى كونت لحظة أساسية في تطور الفكر البشري عامة. وقد قاربها انطلاقا من مستويات عديدة تكشف بالفعل عن دقة في التحليل وسعة في التفكير. فقد دافع كونت بقوة على الفيتيشية بوصفها أصل الأديان بل وأصل التفكير بصفة عامة . وهي تمثل بالنسبة للإنسان مرحلة الطفولة، حيث كان التفكير لازال في بداياته الأولى، يخطو خطواته الأولى . ومن الطبيعي أن تتميز الفيتيشية بكل التناقضات وكل أش كال القصور والضعف،اللذان يلازمان كل بداية . إلا أن ذلك لا ينتقص أبدا من قيمتها. وقد أبرز وكما رأينا، ذلك الدور الكبير الذي لعبته الفيتيشية على كثير من المستويات المعرفية والسياسية

---

[1] - idem, pp:84.
[2] - idem, pp:85.
[3] - Georges Canguilhem , Etudes d'histoire des philosophies des sciences, histoire des religions et histoires des scinecs dans la theorie du fetichisme chez Auguste Comte , pp:85.

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2014

والاجتماعية. مثلما أبرز كذلك طبيعتها وخصوصيتها، وكذا تأثيرها القوي والخلاق. وحاول أيضا أن يكشف عن علاقتها بالأشكال الدينية الأخرى، لاسيما الديانة المتعددة الآلهة وديانات التوحيد . كما حاول أن يعقد مقارنة بينها وبين التفكير العلمي الذي يكشف عن تناقض صارخ وواضح بين هذين النمطين المعرفيين، باعتبار الفيتيشية أكثر أشكال التدين منافرة للعلم وأكبر عائق أمامه . ويعتبر مفهوم الفيتيشية أيضا من المفاهيم الأساسية التي تقوم عليها فلسفة كونت ككل، وهو ما أبرزته راكيل كابورو والعديد من دارسي الفلسفة الوضعية مثل جولييت كرانج.

ومعلوم أن الفيتيشية بعد كونت وشارل دي بروس ستعرف تطورا لافتا، حيث ستتخ ذ دلالات جديدة، وستوظف ضمن الأنساق النظرية الكبرى في الفكر الحديث، وصارت في الفكر المعاصر أكثر ارتباطا بمجالات كثيرة لاسيما في الفن والأدب، لما تملكه من قوة إيحائية، وإبداعية خلاقة، وهذا ما نلمسه على نحو واضح في فن التصوير والسينما في الوقت الراهن.

وربما أدت الاستعمالات الجديدة لمفهوم الفيتيشية، كما هي متداولة في مجال التحليل النفسي، والأدب والفن، إلى أن تغطي على ذلك البعد الذي حاول كل من دي بروس واوكست كونت تكريسه، إلا أن الفيتيشية تظل مع ذلك مفهوما رئيسا في مجال الدراسات الاثنولوجية والانتروبولوحية الت ي تحاول البحث في ما يتعلق بالطقوس الدينية، وبالسلوك الديني عموما.

وختاما فإن نظرية كونت بشأن الفيتيشية تظل إحدى النظريات الأساسية في ما يتعلق بتفسير الظاهرة الدينية ونشأتها، وذلك من المنظور الوضعي.

المصادر:

- *Capurro Raquel ;Le positivisme est un culte des morts;EPEL, Paris; collection* ***Ecole lacanienne de psychanalyse****, 2001.*
- *Canguilhem Georges , Etudes d'histoire des philosophies des sciences, histoire des religions et histoires des sciences dans la théorie du fétichisme chez auguste comte,septième édition , librairie philosophique J. Vrin.*
- *Comte Auguste. discours sur l'esprit positif, 1995..*
- Auguste Comte Cours de philosophie générale, , Tome Cinquième, Paris, 1864.
- David Madeleine; la notion de fétichisme chez auguste comte et l'œuvre du président de brosses" du cultes des dieux fétiches"; revue de l'histoire des religions, année 1967, volume 171.
- De Brosses Charles, *Du culte des Dieux Fétiches ou Parallèle de l'ancienne Religion de l'Égypte avec la Religion actuelle de Nigritie*, « Introduction », Paris, 1760.
- *Isamber François-Andre; Archives des sciences sociales des religions année 1998 volume:102; numéro:102.*

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2014

الألفاظ العربية جمالية لغوية و قداسة قرآنية

أ. محاوي كريمة
ماجستير نقد و إعجاز
جامعة بشار

أ.د. لحسن كرومي
كلية الآداب و العلوم الإنسانية. معهد اللغة العربية و آدابها. جامعة بشار

د. إدريس قرقوة
دكتور أستاذ محاضر. كلية الآداب و اللغة
جامعة الجيلالي اليابس سيدي بلعباس

الملخص:

الألفاظ العربية عبر تاريخها الطويل، تمتاز بالمرونة و السلاسة و سهولة الاستعمال، و لهذا الأمر أسباب عديدة تضا فر الزمان و المكان و الإنسان لتتويجها على عرش البلاغة و البيان، أيام كان السلم و الحرب ينصاعان لسلطة الكلمة البليغة و الشاعر و الخطيب . و لأجل هذا وغيره ، اختار المولى عز و جل هذه الألفاظ لتحمل الرسالة الخاتمة إلى البشر أجمعين و تكون في الختام لغة أهل الجنة المنعمين.

الكلمات المفتاحية:

اللفظ، الكلمة، البلاغة، القرآن، الإعجاز، الشكل، الصورة، الإيقاع، الجمال.

الألفاظ في اللغة العربية:

اللفظ هو اللَّبنة الأساسية في بناء الجملة، و أصغر وحدة لغوية دالة في بناء المنظومة اللغوية . و هي ما يعرف في اللسانيات بالمورفيم (في بعض تحديداته) morphème و هو ما يقابل في اللغة العربية "الوحدة الدالة الصرفية"[1] و في اللغة العربية استعملت كلمة "لفظ" في الأصل للدلالة على معاني كثيرة، ثم صارت تحمل المعنى المعروف اليوم الدال على الكلمة أو المفردة.

و اللفظ في اللغة العربية:« أن ترمي بشيء كان في فيك، و الفِعْلُ لَفَظَ الشيءَ . يُقَال لَفَظْتُ الشيء من فمي ألفظه لفظا رَمَيْتُه، و ذلك الشَّيءُ لُفاظَةٌ؛ قال امرؤ القيس يصف حِمارًا:

يُوارد مجهولاتِ كلِّ خَمِيلَةٍ ** يَمُجُّ لُفَاظَ البَقْلِ في كُلِّ مَشْرَبِ.»[2]

و اللفظ بهذا مرتبط بالفم، أي أن كل ما كان في الفم و رُمي منه فهو لفظ . و اللفظ الكلام، لأنه يُخرَج من الفم أيضا:« و لفظ بالشيء يلفِظُ لَفْظًا: تكلَّم، و في التنزيل العزيز:﴿ **مَا يَلْفِظُ مِنْ قَوْلٍ إِلَّا لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ** ﴾[3] و لَفَظْتُ

---

[1] . ينظر أحمد محمد قدور. مبادئ اللسانيات.دار الفكر.دمشق:١٣٩. و محمد سمير نجيب اللبدي. معجم المصطلحات النحوية و الصرفية.قصر الكتاب. الجزائر: ١٢٥

[2] . ابن منظور. لسان العرب. دار صادر.بيروت.ط:٠٣. ١٤١٤هـ: ٤٦١/٧. باب "ظ" فصل "اللام

[3] . سورة "ق":١٨.

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2014

بالكلام و تَلَفَّظْتُ به أي تكلمت به. و اللَّفْظُ واحد الألفاظ، و هو في الأصل مَصْدَرٌ.»[1] و قد عرّفه الشريف الجرجاني بقوله:« اللفظ: ما يتلفظ به الإنسان أو من في حُكمه، مهملا كان أو مستعملا.»[2]

و في المعاجم الحديثة المتخصِّصة يُدرج اللفظ في أبواب النحو و البلاغة « و اللفظة إما مفردة أو مركبة، و هي موضوعة لخدمة المعاني. و إذا أرادوا إصلاح اللفظة فإنما عَنَوا خدمة المعاني.»[3] أما في النحو فاللفظ «صوتٌ مشتمل على بعض الحروف تحقيقا، نحو: "عَلِمَ، كِتابٌ، شَمسٌ" أو تقديراً، كالضمير المستتر في قولك: "اِجتهد" الذي هو فاعله.»[4]

لِلَّفظ أهمية خاصَّة عند العرب، قديما و حديثا . و قد دارت حوله نقاشات و ألفت فيه كتب و مجلدات . و ما قضية "اللفظ و المعنى" بالخفية على المتخصِّصين في اللغة و الأدب . و الجاحظ من أوائل من اهتم بهذه القضية و قد كا ن له حديث طويل و متشعِّب عن اللفظ في مختلف مؤلفاته، و قد تحدث بدايةً عن الصوت المؤلِّف للفظ :« و الصوت هو آلة اللفظ، و الجوهر الذي يقوم به التقطيع، و به يوجَد التأليف و لن تكون حركات اللسان لفظًا و لا كلاما موزونًا و لا منثورًا إلا بظهور الصوت، و لا تكون الحروف كلاما إلا بالتقطيع و التأليف.»[5]

إن طبيعة اللفظ صوتية، فهو مؤلف من أصوات مرتبطة ببعضها تشكل كلمة، تلفظ من الفم، و تنطق باللسان وسائر الأعضاء المكونة للجهاز النطقي. و التقطيع و التأليف هما العمليتان اللتان ينتج من خلالهما اللفظ، و يعني بذلك تقطيع الأصوات إلى مقاطع و تأليفها بضمها إلى بعضها لتنسج الألفاظ و التراكيب.

ابن جني، هو الآخر، من الذين تعرضوا لقضية اللفظ و المعنى . و قد تحدث عن عناية العرب بألفاظها و في "الخصائص" نجده يقول :« فأول ذلك عنايتها بألفاظها فإنها لما كانت عنوان معا نيها، و طريقا إلى إظهار أغراضها، ومراميها، أصلحوها و رتبوها، و بالغوا في تحبيرها و تحسينها، ليكون ذلك أوقع لها في السمع، و أذهبَ بها في الدلالة على القصد؛ ألا ترى أن المثل إذا كان مسجوعا لذَّ لسامعه فحفظه، فإذا هو حفظه كان جديرا باستعماله، و لو لم يكن مسجوعا لم تأنس به النفسُ . و لا أنِقَت لمستمعه، و إذا كان ذلك كذلك لم تحفظه، و إذا لم تحفظه لم تطالِب أنفسها باستعمال ما وضع له، و جيء به من أجله.»[6]

قول ابن جني، هذا، يذكرنا بأن اللغة العربية كانت لغة منطوقة أكثر منها مكتوبة . و اهتمام العرب بألفاظهم كان اهتماما بما تسمعه آذانهم لأن الأذن العربية كانت أذنا حسَّاسة لإيقاع الألفاظ و موسيقاها فكانت ذواقة تستعذب الكلام حسن الألفاظ و متناغم الأجراس و تنفر من كل حوشي و غريب مستكره.

---

[1] . ابن منظور.لسان العرب: ٤٦١/٧

[2] . الشريف الجرجاني. التعريفات. دار الكتب العلمية. بيروت.ط:٠١. ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م: ١٩٢

[3] . محمد التونجي. المعجم المفصل في الأدب. دار الكتب العلمية. بيروت. ط: ٠٢. ١٤١٩هـ/١٩٩٩م: ج٢/ ٧٤١

[4] . إميل بديع يعقوب. ميشال عاصي. المعجم المفصل في اللغة و الأدب. دار العلم للملايين. بيروت.ط: ٠١. ١٩٨٧م: ج١: ١٠٧٩

[5] . الجاحظ. البيان و التبيين. تحق: عبد السلام هارون. مكتبة الخانجي.القاهرة.ط: ٠٧. ١٤١٨هـ. ١٩٩٨م:ج١/ ٧٩

[6] . ابن جني. الخصائص. الهيئة المصرية العامة للكتاب.ط: ٠٤: ٢١٥-٢١٦

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2014

و اهتمام العرب بألفاظها لا يعني البتة إهمالها لمعانيها، و قضية اللفظ و المعنى سال حولها حبر كثير بين علماء العربية قديما و حديثا. و قد وضع ابن جني في "الخصائص" بابا للردّ على من اِدّعى على العرب ذلك : « باب الردّ على من ادعى على العرب عنايتها بالألفاظ و إغفالها المعاني: اعلم أن هذا الباب من أشرف فصول العربية، و أكرمها، و أعلاها، و أنزهها. و إذا تأملته عرفت منه و به ما يؤنقك . و يذهب في الاستحسان له كل مذهب بك و ذلك أن العرب كما تعنى بألفاظها فتصلحها و تهذبها و تراعيها، و تلاحظ أحكامها، بالشعر تارة، و بالخطب أخرى، و بالأسجاع التي تلتزمها و تتكلف استمرارها. فإن المعاني أقوى عندها، و أكرم عليها، و أفخم قدْراً في نفوسها.»[1]

بين ابن جني كيف أنه للمعاني قدراً و فخامة عند العرب و أن اهتمامهم بألفاظهم دليل على اهتمامهم بمعانيهم . فاللفظ لا يكون إلا دليلا على معناه و كلما تألّق اللفظ و تميز تألّق معه المعنى و كان له الأثر المرغوب في نفوس المتلقين له:« اعلم أنه لما كانت الألفاظ للمعاني أزمّة، و عليها أدلّة، و إليها موصلة، و على المراد منها محصِّلة، عُنيت العرب بها فأولتها صدْرا صالحا من تثقيفها و إصلاحها.»[2]

و ليؤكد ابن جني هذا المعنى و مدى اهتمام العرب بمعانيها من خلال اهتمامها بألفاظها نجده يضيف قائلا :« فإذا رأيت العرب قد أصلحوا ألفاظها و حسنوها، و حموا حواشيها و هذبوها. و صقلوا غُرُوبَها و أرهفوها، فلا تريَنَّ أن العناية إذ ذاك إنما هي بالألفاظ، بل هي عندنا خدمة منهم للمعاني، و تنويه بها و تشريف منها.»[3]

و قضية المفاضلة بين الألفاظ و المعاني قضية أقدم من ابن جني ذاته، و قد اجتهد علماء العربية في إثبات الفضل لأحدهما أو لكليهما، و منهم من حدّد لكل منهما سماته و خصائصه. و امتدت مناقشات هذه القضية قرونا من الزمان إلى عهد الجرجاني عبد القاهر، حيث أرجع الفضل في إعجاز القرآن للنظم الذي يؤلف الألفاظ مع معانيها في نسق بديع معجز.

و قد تحدث الجاحظ من قبل عن حكم المعاني و طبيعتها التي تختلف عن طبيعة الألفاظ :« ثم اعلم، حفظك الله، أن حُكمَ المعاني خلاف حكم الألفاظ؛ لأن المعاني مبسوطة إلى غير غاية، و ممتدة إلى غير نهاية، و أسماء المعاني مقصورة معدودة، و محصلة محدودة.»[4]

و في موضوع المفاضلة بين اللفظ و المعنى يقول الجاحظ :« قال بعض جهابذة الألفاظ و نقّاد المعاني : المعاني القائمة في صدور الناس المتصوَّرة في أذهانهم، و المتخلجة في نفوسهم، و المتصلة بخواطرهم، و الحادِثة عن فِكَرِهم، مستورة خفية، و بعيدة وحشية، و محجوبة مكنونة، و موجودة في معنى معدومة، لا يعرف الإنسان ضمير صاحبه، و لا

---

[1] . المرجع نفسه:ج١/٢١٥

[2] . المرجع نفسه: ٣١٢

[3] . المرجع نفسه: ٢١٧

[4] . الجاحظ. البيان و التبيين:ج١/٧٦.

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2014

حاجة أخيه و خليطه، و لامعنى شريكه و المعاون له على أموره، و على ما لا يبلغه من حاجات نفسه إلا بغيره . و إنما يُحيي تلك المعاني ذكرهم لها، و إخبارهم عنها، و استعمالهم إياها . و هذه الخصال هي التي تقرِّبها من الفهم، و تجليها للعقل، و تجعل الخفي منها ظاهراً، و الغائب شاهداً، و البعيد قريبا، و المقيّد مطلقا.»[1]

إن قول الجاحظ هذا لا ينم عن رأيه، و إنما عن رأي (بعض جهابذة الألفاظ و نقاد المعاني) أما رأيه ففيه توفيق بين الألفاظ و المعاني؛ يقول:« فإذا كان المعنى شريفا و اللفظ بليغا، و كان صحيح الطبع، بعيدا من الاستكراه، و منزها عن الاختلال مصونا عن التكلف، صنع في القلوب صنيع الغيث في التربة الكريمة .و متى فُصلت الكلمة على هذه الشريطة، و نَفذت من قائلها على هذه الصفة، أصحبها الله من التوفيق و منحها من التأييد، ما لا يمتنع معه من تعظيمها صدورَ الجبابرة، و لا يذهل عن فهمها معه عقول الجهلة.»[2]

أما في العصر الحديث فقد كان للدارسين في مجال العربية اهتمام بقضية اللفظ و المعنى و أدلوا بدلوهم فيها . فمنه م من رأى أن الحُسن في الكلام يتقاسمه اللفظ و المعنى بنفس الدرجة :« و الحق(...) أن كل حسن يعود على اللفظ هو ذاته عائد على معناه، و كل حسن يعود على المعنى هو ذاته عائد على لفظه؛ إذ الحروف و مضمونها معاً هما اللفظ.»[3]

و في الاصطلاح المعاصر " اللفظ" يقابل مصطلح "الشكل" مثلما يقابل "المعنى" مصطلح "المضمون".« و إذا كان "اللفظ " في مفهوم القدماء، يكاد يقتصر على دلالة الكلمة، و يتجاوزها ليشير إلى مدلول العبارة، فإن الشكل في الاصطلاح المعاصر، يشتمل على هذا المدلول و يتعداه ليشير إلى مختلف الدلالات اللغوية و الأسلوبية في النص الأدبي، كما في الفنون الجميلة على أنواعها.»[4]

و من هذا فإن "المضمون" أو ما يسمى في الاصطلاح المعاصر "بالمحتوى"« يشير بتوسع، إلى ما اصطلح القدماء على تسميته بالمعنى أو الفكرة، في مقابل الشكل في معجمنا المعاصر . و إذا كان "المعنى" يكاد يقتصر، في اصطلاح القدماء، على مدلول "اللفظ". و ينحصر في نطاق الآثار الأدبية فإن "المحتوى" أو "المضمون" يتسع، في الاصطلاح المعاصر، ليشمل مدلول "اللفظ" في الكلمة، و العبارة، و النص بكامله، مع ما يشمل عليه النص من أبعاد و دلالات، و يتعدى حدود الأدب، ليشير إلى مدلول الآثار الفنية على اختلافها.»[5]

و في هذا الإطار يمكن الإشارة إلى رأي ميخائيل باختين في الكلمة من خلال نظرته لها في الرواية، حينما رأى أنها كلمة حية بخلاف ما يراه (الفكر الأسلوبي التقليدي)، بحسب قوله، الذي يُعرِّف الكلمة بموضوعها الذي سيقت فيه و تعبيريتها المباشرة. و يتجاهل تفاعلها الحيّ مع مختلف المواضيع خارج سياقها.

---

[1] . المرجع نفسه: ٧٥

[2] . المرجع نفسه: ج١/٨٧

[3] . عز الدين علي السيد. التكرير بين المثير و التأثير . عالم الكتب. ط: ٠٢. ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٦م: ٨٥

[4] . إميل بديع يعقوب. المعجم المفصل في اللغة و الأدب: ج١/١١٦٠

[5] . المرجع نفسه

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2014

يرى ميخائيل بختين أن «.. أي كلمة حية، لا تواجه موضوعها بشكل واحد، فبين الكلمة و الموضوع، و بين الكلمة و المتكلم، وسط لدن يصعب النفاذ منه في الكثير من الأحيان، وسط من الكلمات الأخرى، كلمات الغير، في هذا الشيء نفسه و في الموضوع نفسه. و لا تستطيع الكلمة التفرد و التشكل أسلوبيا إلاّ في عملية التفاعل الحي مع هذا الوسط الخاص، المتميز.»[1]

و رأيه هذا يحيلنا على موضوع تعدد القراءة، و كيف يمكن للكلمة الانفتاح على عدد لا متناه من القراءات انطلاقا من السياق الذي وردت فيه، باعتبار أنها مشحونة بعدد لا متناه من المعاني المتدرجة احتوتها في مسارها التاريخي و حُمّلت به منذ ولادتها الأولى و إلى آخر استعمال لها.

و اللفظ في اللغة العربية له بعده الجمالي الذي يضفيه على النص. و جمال الألفاظ عند العرب جما لٌ للمعاني.«فمن حيث الشكل اهتمت جهود العلماء بدراسة الألفاظ و صنفوها تصنيفا حكموا بجمال بعضها و حكموا بقبح بعضها. و أوصوا باستعمال الجميل و اطِّراح القبيح . فقد اشترطوا في جمال اللفظ : الجزالة و الاستقامة، و مشاكلته للمعنى، و شدة اقتضاء القافية له إن كان الموضوع شعرا.»[2] و المعايير التي وضعها العلماء للحُكم على الألفاظ معايير كثيرة اتفقوا على بعضها و اختلفوا حول بعضها الآخر، و هي قضية معروفة في البلاغة العربية طال تدارسها قرونا طويلة. و يبقى للفظة العربية جمالها الخاص، الذي يبدو أثره واضحا على نف س المتلقي إمتاعا و تأثيرا، و ذلك إذا ما صيغت في أسلوب بديع.

و المتعة و التأثير، لا يتحقق أحدهما أو كلاهما إلاّ بتوظيف اللفظ في نص أدبي، لأن الكتابة الأدبية هي الوحيدة التي تبعث في الألفاظ روحا مؤثرة؛ « أما الكتابة الأدبية فهي بناء لغوي جميل، و الأديب ي رى أن المفردة كائن حي و دلالة حيوية، تقوم بوظيفة نقل المشاعر في صيغ مغايرة للاستعمال المعهود، و لا تنتهي غايته عند صياغة الفكرة فقط، بل عند بث الروح في حنايا الكلمات،..»[3]

اللفظة في الأدب نتاج فكري يميز الإنسان عن سائر الكائنات .« و الأدب هو الحقل الفكر ي الذي تغرس فيه الكلمات طمعا في ثمرة التأثير الوجداني، و هو يتخذ من الكلمة الوسيلة الجمالية، لأن غايته لا تقتصر على الإفهام و التعبير المباشر، بل تتعدى هذا إلى مستوى فاعلية المتلقي، إذ يوجد تعامل خاص مع الكلمات يختلف عن المجالات الأخرى.»[4]

---

[1] . ميخائيل باختين. الكلمة في الرواية. تر: يوسف حلاق. منشورات وزارة الثقافة. سوريا. دمشق.١٩٨٨م :٢٩

[2] . عبد العظيم إبراهيم محمد المطعني. خصائص التعبير القرآني و سماته البلاغية. مكتبة وهبة. ط: ٠١. ١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م: ج٩٩/١

[3] . أحم ياسوف. جماليات المفردة القرآنية. دار المكتبي. دمشق. ط: ٠٢. ١٤١٩هـ/ ١٩٩٩م: ٢٦

[4] . أحمد ياسوف. جماليات المفردة القرآنية:٢٥

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2014

و الكلمة في الأدب تتحول من لفظة تحمل معنى معجميا مباشرا، إلى لفظة محملة بالشحنات التي تشع عددا لا متناهي من الأفكار و المشاعر و الأحاسيس التي يساعدها السياق المبدَع في استخراج طاقاتها الكامنة فيها لفظا و دلالة،« مما يجعلها تتجاوز كونها أصوات مادة معجمية، و هي ترسم و تشخص و تجسِّم حالة شعورية، فتتسع دلالتها الإشارية الضيقة، و تحمل دلالة أخرى في حالة الاتساع.»[1]

تتضح طبيعة اللفظة الأدبية حينما نقارنها بمثيلتها في الكتابة العلمية؛ ذلك أن اللفظة ذاتها إذا ما وظفت في نص علمي تختلف طبيعة و روحا عنها إذا ما وظفت في نص أ دبي.« و هذا هو الفرق بين الكتابة العلمية و الكتابة الأدبية، فالأولى لا تهتم بالانتقاء، لأنها لا تعنى بالاعتبارات الوجدانية، فتقلع عن جمال النحو بعلائقه المؤثرة، كما تقلع عن جمال الصرف الذي يعطي الصيغة الفاعلية الجمالية، و تتجاهل الفروق الدقيقة بين المفرد ات، كل ذلك لأنها كتابة مباشرة لا تخاطب الشعور، و المفردة في مضمارها إن هي إلا وسيلة لمخاطبة العقل مباشرة.»[2]

و اللغة العربية لها طاقة متفردة كامنة في مفرداتها الأصيلة، و لها طاقة فريدة في احتواء المفردات الأعجمية و تعريبها واستعمالها بما يوافق طبيعتها . و الألفاظ الأعجمية التي صارت معرَّبة تعز على الإحصاء . و القرآن الكريم فيه من هذه الألفاظ ما يثبت أن اللغة العربية قادرة على التوسع و النماء و التعايش مع غيرها من اللغات بكل مرونة و سلاسة.

و اللفظة العربية أصيلة أم دخيلة لها من الجمال و الرشاقة و الأناقة ما يؤهلها للتربع على عرش الجمال اللغوي لفظا و دلالة، لما فيها من الانسجام بين حروفها و التآلف بين أجراسها و التوافق بين المعاني و الأصوات البانية لها.

ب–الألفاظ في القرآن الكريم:

ألفاظ القرآن الكريم متميزة لفظا و معنى، على الرغم من كونها ألفاظا عربية اعتاد العرب قديما على استعمالها، وفهم معانيها . و إعجازها لهم، و هم أربابُها، دفعهم إلى البحث في السر الكامن وراء امتناعها عنهم و عدم قدرتهم على مجاراتها قرونا طويلة. و هو الأمر الذي ولّد علوما كثيرة دارت حول القرآن الكريم و إعجازه.

« لألفاظ القرآ ن جانب كبير في سموه فوق أنماط التعبير الأخرى . و تقوم هذه الألفاظ القرآنية على اعتبارات لم تتحقق لغيرها . لذلك فإن النظر فيها لم يقتصر على جانب واحد، بل يجد الباحث المجال فسيحا أمامه حين يعمد إلى دراسة ألفاظ القرآن.»[3]

و اللفظة في القرآن قد يتغير معناها من المعنى المعتاد عند العرب إلى معاني أخرى تفهم من خلال السياق، و لهذا اختصت البلاغة بعلومها المختلفة تبيينا و توضيحا لما حملت ألفاظ القرآن و تراكيبه من معاني تفهم في كل مكان و زمان بما يوافق المقام.

---

[1] . المرجع نفسه:٢٥

[2] . المرجع نفسه:٢٦

[3] . عبد العظيم إبراهيم المطعني. خصائص التعبير القرآني و سماته البلاغية: ج١/ ٢٤٥

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2014

إن كل لفظ في القرآن الكريم مختص بمكانه لازم له و لا يمكن بأية حال من الأحوال تغييره أو تبديله و لو بأقرب الألفاظ إليه معنى و لفظا . و كل لفظ قرآني له من الجمال ما يدفعنا للتأمل فيه و التمتع به من نواح متعددة أجراسا و إيقاعات، معاني و إشعاعات . و لكل معنى ظلال و إيحاءات .« و لسنا نستطيع إحصاء تلك النواحي في جمال ألفاظ القرآن إحصاءً، و لكننا نضرب من الأمثال على مقدار طاقتنا، و من غير أن نصل إلى أقصى الغاية، و إنما نسدّد ونقارب، بل المقارنة فوق طاقتنا، و قد سَبقَنا إلى تلك المحاولة فحول البيان.»[1]

أكثر ألفاظ القرآن عربية أصيلة، فقد نزل بلسان عربي مبين، و أل فاظه العربية منتقاة بدقة معجزة . و قد وجد الدّارسون أن اختيار الألفاظ في القرآن كان يخصُّ صيغا صرفية بعينها أكثر من غيرها مثلما ذهب إلى ذلك عبد العظيم المطعني في قوله:« .. فإن القرآن يؤثر استخدام الألفاظ القصار الثلاثية الأصول أو الرباعية الأصول . و الثلاثيّ الأصول فيه أوفر عدداً من الرباعية. "أما أن اللفظة خماسية الأصول فهذا لم يرد منه في القرآن شيء. لأنه مما لا وجه للعذوبة فيه . إلاّ ما كان من اسم عُرِّب و لم يكن في الأصول عربيا . كإبراهيم... و إسماعيل... و طالوت ... وجالوت.. و نحوها. و لا يجيء فيه كذلك إلاّ أن يتخلله المدُّ كما ترى. فتخرج الكلمة و كأنها كلمتان."»[2]

و الألفاظ الأعجمية في القرآن كثيرة لكنها معرَّبة جارية على سُنن العربية . فهي سهلة و ليست مستثقلة في النطق والاستعمال. و قد« عدَّ العلماء في القرآن من غير لغات العرب أكثر من مائة لفظة، ترجع إ لى لغات الفرس و الروم والنبط و الحبشة و البربر و السريان و العبران و القبط، وهي كلمات أخرجتها العرب على أوزان لغتها و أجرتها في فصيحها فصارت بذلك عربية.»[3]

و في القرآن الكريم ألفاظ اصطلح العلماء على تسميتها بالغريب أو الغرائب . و هي ألفاظ صعب على الناس فهمُها، خاصة بعد اتساع الدولة الإسلامية و انفتاح الأوائل على شعوب و أقوام أعجمية، فاستهجن اللسان و ضعفت السليقة، فبات المسلمون غريبين عن كثير من الألفاظ العربية الأصيلة . و في هذا ألفت كتب و مصنفات منها : "غريب القرآن" لأبي عبيدة معمّر بن المثنى، و "غريب القرآن" لابن قتيبة، و "نزهة القلوب" لمحمد بن عزيز السجستاني.

و قد تحدث الرّافعي في "إعجاز القرآن " عن غريب القرآن و بين سبب تسميتها كذلك : « وفي القرآن ألفاظ اصطلح العلماء على تسميتها بالغرائب؛ وليس المراد بغرابتها أنها مُنكرة أو نافِرة أو شاذة، فإن القر آن منزه عن هذا جميعه، وإنما اللفظة الغريبة ههنا هي التي تكون حسنة مستغرَبَة في التأويل؛ بحيث لا يتساوى في العلم بها أهلها وسائر

---

[1] . محمد بن أحمد بن مصطفى المعروف بأبي زهرة. المعجزة الكبرى القرآن. دار الفكر العربي: ٧٩

[2] . عبد العظيم المطعني. خصائص التعبير القرآني: ج١/ ٢٤٦

[3] . مصطفى صادق الرافعي. إعجاز القرآن و البلاغة النبوية. دار الكتاب العربي. بيروت. ٠٨. ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٥م: ٥٤

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2014

الناس. وجملة ما عدوه من ذلك في القرآن كله : سبعمائة لفظة أو تزيد قليلاً؛ جميعها روي تفسيره بالسند الصحيح عن ابن عباس رضي الله عنهما.»[1]

و بالرغم من وجود هذه الألفاظ الغريبة في القرآن إلاّ أن ألفاظه كلها جاءت على درجة واحدة من الإعجاز والفخامة و الجلال . إلى جانب السلاسة و العذوبة و الخفة و الجمال، ذلك أن « القرآن يتأنّق في اختيار الألفاظ . ويستخدم كلاً حيث يؤدي معناه في دقّة فائق ة تكاد تؤمن معها بأن هذا المكان إنما خلقت له هذه اللفظة دون سواها ولذلك لا نجد في القرآن ترادفا، بل كل كلمة تحمل إليك معنى جديداً. فالألفاظ فيه قولة عنيفة في مقام التهديد والوعيد، رقيقة عذبة في مجال الترغيب و التهذيب و هادئة حسنة في مقام التشريع و التفريع.»[2]

و من جانب آخر غير القرآن معاني كثير من ألفاظ العربية أو حدّدها و أصبحت دالة على أمور خاصة بالإسلام دون غيره من المجالات. و من أمثلتها: (الصلاة، النفاق، الصراط،..) و الشواهد من هذا النوع كثيرة.

و مهما كانت ألفاظ القرآن الكريم عربية أصيلة أم دخيلة معرّبة فإنها معجزة هذا الكتاب رونقا و جمالا، ونظمها بشكله الفريد هو الذي أعطاها تلك الأبعاد الجمالية غير المسبوقة، بل إن الاختيار الدقيق لكل منها دون غيرها و تركيبها في مواضعها هو الذي أكسب النظم جماليته و إعجازه.

ألفاظ القرآن جميلة و خفيفة على النفس، سلسة لا يتعب قارئها من تلاوتها و لا يملّ من تكرارها . و يأنس سامعها بها. و تطمئن روحه بالإنصات للتلاوة بعد التلاوة . « و أعجب شيء في أمر هذا الحس الذي يتمثل في كلمات القرآن أنه لا يسرف على النفس و لا يستفرغ مجهودها، بل هو مقتصد في كل أنواع التأثير عليها، فلا تضيق به و لا تنفر منه و لا يتخوَّفها الملال . و لا تزال تبتغي أكثر من حاجتها في الترؤح و الإصغاء إليه و التصرف معه و الانقياد له، و هو يسوِّغها من لذتها و يرقه(كذا) عليها بأساليبه وطرقه في النظم و البيان، مع أن أبلغ ما اتفق للبلغاء لا تجمع منه ا لنفس بعض ذلك حتى يتعسفها و يثقل عليها و تبتلى منه بالتخمة و سوء الاحتمال.»[3]

و لأن جمال الألفاظ أمر له أهميته في اللغة العربية فقد اهتم النقاد العرب قديما به و تنافس الشعراء في انتقاء أفضلها و أجملها و أرقها لينظموا بها أروع القصائد آنذاك . كما أن العلماء المسلمين من بعدهم لم يتوانوا في الاهتمام بجمال الألفاظ دراسة و تحليلا و نقدا. و كان للألفاظ في القرآن الحظ الأوفر في الدراسة و الاهتمام من هذه الزاوية.

و جمال الألفاظ العربية مردُّه إلى عناية العرب بها منذ القدم، إصلاحا و صياغة و استعمالا . فقد امتازوا « برهافة الحس، فهم يتأثرون أشدّ التأثير بما يسمعون، و للكلمة قدسيتها، وهي تفعل فعلها إلى أبعد مدى، فيحاربون ويصالحون،

---

[1] . مصطفى صادق الرافعي. إعجاز القرآن و البلاغة النبوية: ٥٣

[2] . عبد العظيم المطعني. خصائص التعبير القرآني و سماته البلاغية: ج١/ ٢٤٥

[3] . مصطفى صادق الرافعي. إعجاز القرآن و البلاغة النبوية:١٥٤

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2014

و يضحون و يكرمون نتيجة سماع كلمات، و هم سيدركون القيمة الموسيقية في القرآن بسبب معايشتهم لفن الشعر والخطابة، و اهتمامهم البالغ بالكلمة.»[1]

تؤلف الألفاظ القرآنية موسيقى داخلية في النص القرآني، يلحظها المتمرس بالعربية و القارئ الجيد الذي يجيد تلاوة القرآن بأحكامه، غير أن الدارسين للقرآن و علم التجويد، لا يعزون هذه الموسيقى إلى التجويد بقدر ما ينسبونها إلى الألفاظ المنتقاة في ذاتها.« فالتجويد ليس شيئا إضافيا أو زركشة لتزيين كلمات القرآن، فهو إعطاء الحرف حقه في الأداء، و بما أن النسق القرآني فريد النوع، فقد كانت قواعد التجويد بالغة الأهمية،لأنها تبرز جمالا سمعيا غير معهود، كما أن مراعاة قوانين التجويد مراعاةٌ للعربية التي هي المادة ا لصوتية لهذا الكتاب العظيم، و هي لغة تستبعد بطبيعتها الوعورة والثقل. فقد اختار الناطق بها كل سهل مستساغ، و كان القرآن اختيارا آخر، و لهذا كانت آياته إعجازا لهم . لأنه يفوقهم في هذا المجال بمراعاة دقائق فنية موسيقية، و هي ما يدعى بالموسيقى الداخلية.»[2]

جعل الألفاظ العربية عامة و الألفاظ القرآنية خاصة راجع في حقيقة الأمر إلى تناسق حروف اللفظة الواحدة فيما بينها و تلاقي مخارجها، بحيث يلفظها المتكلم دون عناء كبير، بانسجام و راحة، فلا تُتعِب الألفاظ العربية الجهاز الصوتي.

« إن كلمات القرآن لها في تناسق حروفها و تلاقي مخارجها إشراق بلاغي، و لكن لا ينكشف ذلك الإشراق إلاّ بالتضام، أي: إن الإشراق ذاتي، و هو الأصل، و لكن شرط ظهوره تضام الكلمة مع غيرها .»[3] فالأسلوب هو الذي يسمح لهذا الإشراق بالظهور، لأن ألفاظ القرآن متآخية فيما بينها تمهد كل لفظة لأختها التي تليها في النغم و في المعنى، في الصوت و الدلالة، إنه تناسق القول الذي لم تشهد العرب له مثيلا.

إن ألفاظ القرآن الكريم متميزة جمالا و رونقا و تألقا في الشكل . و جمالا و إصابة و تأثيرا في المعنى . لقد اختار القرآن الكريم ألفاظا عربية من أروع ألفاظهم . و صاغها صوغا عجزوا عن مجاراته . و ألّفها تأليفا ظل العرب قرونا طويلة يبحثون في أسرارها، و لا زالوا، يكتشفون في كل مرة سرّا من أسرار جمالها المبهر و تأثيرها الآسر في نفوس المتلقين.

---

[1] . أحمد ياسوف. جماليات المفردة القرآنية:٧٥

[2] . أحمد ياسوف. جماليات المفردة القرآنية:٧٧-٧٨

[3] . محمد أبو زهرة. المعجزة الكبرى القرآن: ٩٣.

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2014

الخطاب الأدبي بين الجمالية الحوارية والخبر الاشهاري

أ. زهيرة بوزيدي / المركز الجامعي لميلة – الجزائر

منذ أولى محاكاة الإنسان للمعرفة برز أفق توقع جمالي ، فتح الباب على مصراعيه أمام التحليلات والتأويلات فلاحظنا ذاك القبس النوراني لفعل الحركة الجمالية داخل النص ، ضمن ما يسمى عالم الخطاب ولا نتجاوز إذ قلنا أن عالم اليوم ما هو إلا امتدا د لفضولية اللاوعي الجمعي البشري ، حيث تغيب الانطوائية وتعمد العولمة إلى بتر كل خصوصية أو محلية عن عالم الهوية ، فتغدو مآلات الماضي منعقدة بآهات الراهن وعليه يمكن للنص مداواة بعض الجروح ومناسبتها للعيش ببعض الحيل الفنية .

والإنسان البدائي في بدايات أدواته لمحاكاة الطبيعة بشقيها النفسي والمادي ، أبرز ذاك الخلق الجمالي لمفهوم النص حيث بالغ ربما في إعجابه لفرط التقديس وبات منشغلا بكل التفاصيل ، متمعنا متأملا متجاوزا إن بحكم تقريري أو إيحائي ، لكن بؤرة توتره تكمن في ذاك المنحى الانفصالي بينه و بين الطبيعة ، لأ نها تعمل دائما على قهر العادي والولوج إلى عمق التفكير دون تغييب أو تهميش املاءات المحيط ، ولاحظنا نبرة التجميل تلك في استخدامه لأنواع مختلفة من الألوان مع ما في الرسم الصخري من تأثير ، لذلك كانت أولى خطوات الفرد لإبداع **صورة** .

وكان الشاعر العربي قديما يدع و مستمعيه إلى أسواق عكاظ أو مربد ، حيث تتلاقى قريحتي الإبداع بكل ثقة مرسل ومرسل إليه بعدما نقحت لمدة حول كامل ، تكسب القصيدة مكانتها ضمن حلقة الإقبال لتتعالى مطامح المغدقين بكل ما خف وزنه وغلى ثمنه ، لذلك يبدو أن للأدب ميزة قهر الزمن وتلبسه لسننه وقوانين تطوره ، بل إضافة على ذلك يبدو واضحا أن طابع الترويج والجماهرية معتمَدُ الخطاب الأدبي ، فملمح الأدبية الممنوحة للعرض والطلب موروث قبلي عصبي حسب مفهوم ابن خلدون منشؤه للتقدم والتطور وإتيان الزعامات مطايا .فلا ننفي جانب التأثير والفاعلية النصية لما يسمى بالإلقاء وهو أيضا جانب من الهيئة التزيينية لفروض الأدب مع ما يحتويه الخطاب من أساليب بلاغية للإقناع والتحكم .

ليبقى النص الأدبي مع كل تحدياته التاريخية متحديا وبكل صرامة تقييد المادة ، لكن يبدو أن حال التحدي هذا اتخذ أوجها متعددة بلغت سعيها المعلوماتي والمنهجي والتأطيري ، بحيث تبدل الحال والمقام ، وليس العيب في التبدل والتغيير بل النقصان في البقاء قابعين متفرجين لا مساهمين ، فمن غير المعقول أن يبقى الأدب العربي جثة هامدة خاضعة لصنوف التجارب الغربية بكل سخرياتها وعنصريتها ، والعالم العربي شهد من الزلازل السياسية والفنية ما يجعله عارفا

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2014

متيقنا سبل نجاحه وانتصاره ، خاصة بعد المرحلة التي عقبت انهيار المعسكر الشرقي ليحتفظ العالم بأحاديته فكان لزاما المجاراة وإلا كانت النهاية والفناء .

والجزائر تعرضت لأكبر حملة تمسيح في التاريخ ممثلة لفترة محاكم التفتيش في الأندلس ، ومع مرور الزمن تغيرت صنوف المقاومة وعرفت البلاد حركة أدبية إصلاحية منقطعة النظير، قادها جملة من العلماء والدارسين المتشبعين بالتراث الإسلامي ، فحاربوا فرنسا بتثبيت معالم الهوية والبحث عن الذات « فلاستعمار لا يتصرف في طاقتنا الاجتماعية إلا لأنه درس أوضاعنا النفسية ، دراسة عميقة وأدرك منها موطن الضعف ،فسخرنا لما يريده كصواريخ موجهة يصيب بها من يشاء، فنحن لا نتصور إلى أي حد يحتال لكي يجعل منا أبواقا ، يتحدث فيها وأقلاما يكتب بها ، وإنه يسخرنا وأقلامنا لأغراضه يسخرنا له بعلمه ، وجهلنا »([1]) ، كان هذا مسعى جمعية علماء المسلمين خدمة الحرف العربي ومحاولة صون النص من كل دخيل ، فتغذت من كل خدمات الحضارة ومنها الصحافة التي عرفت مع زمن الإصلاح سلوا غير المعهود عليه اليوم .

لا ينكر إلا جاحد فضل الصحافة في بلورة الفكر التحرري لدى الشعوب المستعمَرَة ، وكيف عملت المجلات والدوريات على تخطيط سياسة مخالفة لصحافة المغتصب ، بل رفعت شعار الحرف العربي وعمدت إلى بناء عادات علمية محدثة ، «فلا يمر يوم دون مطالعتنا بإنتاجيات الشعراء والكتاب ، فأتاحت الصحف للشاعر أن يشيع شعره وأن يقرأه كل من يحسن الضاد في وطنه والأوطان العربية ، القريبة والبعيدة ، وكلما تقدمنا مع الزمن في هذا العصر اتسع التعليم وكثر المتعلمون والقارئون ، وأصبحت هناك جماهير غفيرة تقرأ الشعر الذي تنشره الصحف والدواوين المطبوعة بانتظام»([2])

* بلاغة الخطاب الاشهاري :

عمدت الصحافة الوطنية للأساليب بعينها بغية تمرير رسالة الأدباء عبر محاورات الدروس المقدمة والمقالات الاخوانية ، منها محاورة الشيخ البشير الإبراهيمي لصديقه أبو اليقظان حيث يظهر الطابع الكلاسيكي في النص بصورة طاغية ، متحريا ألفاظا عتيقة وعبارات متجزئة من ذاكرة التراث أين كبل النص بأنواع البديع والمحسنات اللفظية :«... وما كدت أنتهي من مطالعة الديوان ، وأخلص من غمرة الإعجاب به ، والعجز عن تقريظه حتى وافتني جريدة النور ، فكانت نورا على نور ،وانتقل الخاطر من طريقة إلى طريقة ومن خيال إلى حقيقة ، – هذه الحقيقة هي التي يجب أن توقف عندها الخواطر– ، هذه الحقيقة هي رافعة الحجاب ومثيرة العجاب ومزيلة السلب بالإيجاب ، هذه الحقيقة هي ثباتكم

([1])– مالك بن نبي :" شروط النهضة " ، تر : عبد الصبور شاهين ،دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع ، دمشق دط ص ١٥٥

([2])– شوقي ضيف : " الشعر وطوابعه الشعبية على مر العصور " ، دار المعارف ، القاهرة ، ط٢ ١٩٨٤ ، ص ١٩٤

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2014

والعواصف هوجاء ووثباتكم والطريق عوجاء .أكثر الله من أمثالكم في العاملين ، وجعل لكم لسان صدق في الآخرين ، ودمتم لأخيكم البشير الإبراهيمي »([1]) .

مع أن اللافت للانتباه وجود رابط القناة التواصلية الحريصة على رسالة تبليغ المفاهيم والرؤى الإصلاحية آن ذاك لشعب يواجه في مراحل خروجه من شرنقة التتريك ، إلى مرحلة الفرنسة فعمل كل ما يمكنه من أجل بتر أساليب لا فجري وإبطال مسعاه ، ومع ما في النص السابق من وجهة نظر تحيلنا نحو واجب التذكر والاتعاظ بمن سبقونا للمعركة منهم الشاعر أبو اليقظان ،إلا لما في خطاب الأربعينيات من انفعالية وتجاوزية للمرحلة ، بامتداد معرفي دؤوب .إذن راهنت النصوص الأدبية السابقة للاستقلال على ديمومة شباب الأمة متيقظا لواجباته مدركا لحقوقه ، واعيا بالظروف وملابسات القضية ، فكانت الأداة تقل يدية (النص المطبوع) ، مما وسع من دائرة النشاط الأدبي عبر ربط جمهور المتلقيين بنص متحرك بين مختلف ولايات الوطن .

لكن تغيرات الزمن خاضعة لمتناقضات المجتمع بما يسمح به قانون الجدل الماركسي ، حيث تعتبر المرحلة الموالية فرصة لتبادل الخبرات وانطلاق الصحافة الوطنية في تبحرها العصري ،فظهر كتابا جدد أسسوا لاختيار فوقي ومعاكس لما سبق ، ومع هذا التطور الملحوظ طرحت مسائل أخرى حفلت بالنص الأدبي باعتباره دالا ومدلول ، هي مرحلة أيقونة الصورة الصحفية ومحملها اللساني .فبعدما كان للنص الأدبي النصيب الأكبر على المساحة الو رقية للجريدة غدى الخطاب مجرد خبر اشهاري ملون ، يحتل الصفحة الأخيرة أو ما قبل الأخيرة من الجريدة .

وعلاقة الأدب بالصحافة ، جسدها طيف مهم من الأقلام المبدعة في ميدان الأدب والنقد ، التي وجدت داخل المتون الورقية مهدا آخر للكفالة بوعي اللحظة المادية ، الشغوفة بالعصر وتجلياته ولا يكمن العيب في اتخاذ الأدب صناعة بل هو صناعة في محاكاته لعالم النسخ حسب اعتقاد أفلاطون ، إذن هو منتج لا ننكر ذلك لكن العيب اتصافه بالحرفية المستلزمة أوجها تجارية محضة ، لأنه وبكل بساطة لا يتعدى تعبيره واقع الذات مع ما تبكيه مما تستذكره وما تأمله .فمن العجب أن تتقدم الآلة ويبقى الأدب محلك سر يعاني الرجعية المتعنتة والتأملية المجردة والإشهار أسلوب تزييني تجاري تعمل جهات مختصة على بنيته وتدعيمه مع ما يحتويه من مضامين ، «لأنه فن إعلامي يستند على مؤشرات مرئية مثل العناوين في كتابتها وأنواع الطباعة والصورة ... من خلاله يمكن تأسيس تعارف وعلاقة بين المخاطب والمتلقي ، أو بين المنتج والمستهلك فهدفه هو تبليغ ،خطاب ولذلك يتوخى أن تكون أفكاره واصفة وهادفة ويستعمل وسائل تبليغ متنوعة، ومتناسقة يسخرها كلها في سبيل تحقيق الهدف المحدد .»([2])

وكما كفل ا لأدب حلقات الوصل بينه وبين المتلقي عبر قناة اللّغة ،كان ذاك التوافق الضمني بين قناة إعلامية كالإشهار والفن الأدبي ، مع التسليم بواجب التبادل الخدماتي بينهما ، وعليه لعبت الصحافة الجزائرية على إشاعة الخبر

([1]) – أحمد طالب الإبراهيمي :" آثار الامام البشير الابراهيمي ١٩٢٩– ١٩٤٠ " ، دار الغرب الاسلامي ، بيروت ، ط١– ١٩٩٧ ج١ ، ص ٩٧

([2])– بشير ابرير :" تعليمية النصوص بين النظرية والتطبيق " ، عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع ، إربد – الاردن– ط١ ٢٠٠٧ ، ص ١٩٦

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2014

الأدبي بلغة اشهارية مكثفة لوجوه المادة الصحفية ، حيث تبذل الجهود في استقصاء جوانب شخصية من حياة الأدباء والفنانين ، والكشف عن إصداراتهم مع الترويج لبعض المواعيد الثقافية ، وإن وجدت مادة نقدية تسمى بالعمود الفني مثلا : لدينا صفحة حوارية بين الفنان التشكيلي حمزة بونوة وصحفي جريدة المساء الجزائرية تظهر لنا مد ى شساعة المنحى الاشهاري والخبري لصاحب المقال ، حيث يتبادر للذهن في أولى معانقته القرائية شيء من السمو الفني بالموضوع إذ يقول :« "إلى أيّ لغة تنتمي هذه الحروف؟"، فهي تظهر وكأنّها حروف عربية بل تجزم أنّها تنتمي إلى لغة الضاد ولكنك لا تستطيع أن تشفّرها، فتصاب بالحيرة وتقترب أكثر من اللوحة وتعاود النظر في هذه الحروف التي تمتزج أحيانا بهيئات إنسانية وأحيانا أخرى بأشكال هندسية ترتقي إلى السماء في صورة الارتقاء الروحي أو الصلاة للّه وتحاول أن تقرأ هذه الأحرف التي تنتمي إلى لغتك فلا تستطيع، وهنا قد تتمكّن منك الحيرة ولكنك لن تشعر بالضيق لأنّك على يقين بأنّها عربية وإن لم تستطع قراءتها.»([1]) تتضح رسالة مشفرة في تضاعيف المحاورة وهي محاولة بث إيديولوجية معمقة وهي مسألة الحرف العربي من أين وإلى أين؟ وهذا ما يوضحه عنوان المقال : **الأحرف محطتي الفنية اليوم وخطوتي المستقبلية مجهولة ..**

لذلك عمد أسلوب المقال إلى توجيه مآله نحو بث رسالة المعاناة القهرية لفنان تشكيلي مغرم بجمالية الحرف العربي ، فيقول :« أهتمّ بترجمة بعض النصوص الروحية إلى صور بصرية كالصلاة والوضوء لأنّه عامة أمورنا الدينية نظرية فكرية لم يتم تجسيدها بطريقة بصرية، فلو رسم فنانو الحقبة القديمة للعصر الإسلامي بعضا من التجريد الذي نتميّز به لكان لنا رصيد ١٤ قرنا من الفن التشكيلي، فالروحية وإن لم نتمكّن من تجسيدها على لوحة مثلا إلاّ أنّها موجودة في الإحساس الذي ينبثق من العمل الفني، والعالم الغربي رغم ماديته الفاضحة إلاّ انّه أصبح يميل كثيرا إلى الروحية التي عبّقت جو الإسلام منذ ١٤ قرنا".([2]) «والصورة كأيقونة والعلامة اللسانية دعمتا الخبر الصحفي السابق نحو مدعاة قابلة للتجاوز المعرفي خاصة وأن النص جاء بصيغة استفزازية للمتلقي المهتم بطبيعة الحال ، فالإطار والجمل المختارة ووضعية الصور داخله مع السعي لسجن المشهد والمشاهد وجذبهما

([1])- لطيفة داريب :" جريدة المساء" ع ٠٦ جويلية ٢٠٠٨

([2]) – المصدر نفسه .

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2014

نحو بعضهما البعض في اتجاه المركز والدخول في عالم التخييل »([1]) قلص نسبة التخلي عن قراءة الموضوع ، صيغة انتباهية استثمرها الأدب منذ القديم بما يعطيها فن الإرسال من مراعاة مقامات المرسل إليه ، حيث يعتمد البناء الفني الاشهاري على مصوغات لفت النظر والتهويل حتى يقبل عليها القارئ بكل نهم مما يساعد في الجانب الترويجي للجريدة بلغة حوارية احترمت معاني الوظيفة النمطية والنموذجية داخل المجتمع .

* **الجمالية الانفعالية :**

لاشك أن الأدب وسيلته التبليغ والمتعة ، مع إضفاء أسلوب أخذ العبر وتجاوز المعوقات حيث أشار لذلك أرسطو في ما يسمى بغاية التراجيديا والكوميديا التطهيرية ، لذلك سخر هذا الجانب من الأدب في إفساح المجال لوسائل الخطاب الحصرية فبعد تطورها والقفز بكبسولة الزمن إلى الأمام ، فرض على الكتاب مواجهة التحديات بالخوض فيها ، نجد مرزاق بقطاش في أحد أعمدة جريدة المساء دائما يحاور جانبا من شخصية الروائي الروسي تولستوي فيقول : « النفس الملحمي الذي تميز به ليون تولستوي (١٨٢٨- ١٩١٠) ، يكاد يكون بلا نظير في الأدب العالمي الحديث ، خاصة في مضمار الكتابة الروائية ، وعلى الرغم من أن العديد حاولوا السير حذوه إلا أنهم لم يبلغوا شأوه » ([2]) ، فعلا **تولستوي ذاك النهر الجارف** أين جرفت كل متعلقات المادة الروائية وكأن الجميع يعلم من هو تولستوي ، لتلتهم المواضيع المجاورة بنوعية الألوان وطبيعة العناوين كل ما له صلة بموضوع بقطاش الذي اختير له الجانب المظلم من الصورة ، وإن لم نعدم وجود نوعا من الإغراء الفني إذ بات مفهوما انزياح الأدب عن انزياحاته العادية بقلب موازين القوى ، بعدما كان التجار يستعينون بذوي البيان للتصدي لعدوهم اللدود (الكساد) ، والقصة معروفة في:

قل للمليحة في الخمار الأسود ما ذا فعلت بناسك متعبد ([3])

أمسى أصحاب البحتري في مناقصة أخبار الوزارة وأعوان الشرطة وأضواء السنيما ....أما ما يخص قلم مرزاق بقطاش فقد شغلت صورته الشخصية منزوية بين الأسطر لكن بألوان باهتة وحجم صغير موحي

([1])- ينظر: عبد العالي الطيب " آليات الخطاب الاشهاري " ، مجلة علامات النادي الثقافي جدة المملكة العربية السعودية سبتمبر ٢٠٠٣ج٤٩ م ١٣ ص ٣١٦

([2])- مرزاق بقطاش :" ليون تولستوي ذاك النهر الجارف " ، جريدة المساء ع ٤٨٥١ / ١٧ / ٠١/ ٢٠١٣

([3]) – ينظر ابن عبد ربه أبو عمر بن محمد:" العقد الفريد ، شر أحمد أمين ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ط ١٩٤٩ م ٦ ص ١٨- ١٩

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2014

بالعزلة والانطوائية ، مع ما يبدو فيه الأديب من تفكير وتغييب أيضا منشغل بمظاهر الوعي عن مصائب المادة . فوضعية النموذج داخل الصورة يوحي بنوع من المقاطعة الآنية للحظة التبليغ بحيث تبدو الشخصية من جانب المتوحد ويبرز المدى الانفصالي بين القارئ وصاحب المقال إذا لم يدعم بمواد إعلامية حية منبثقة من لحظات الغليان الاجتماعي : سياسة ومال .... لذلك يلعب le modèle de pose دور الوسيط بين الموضوع والمتلقي فإذا خرب النموذج خربت العلاقة ، بالتالي تتحكم أولويات سوسيوثقافية في خدمة المجال الأيقوني للصورة الاشهارية « حضور لا يمكن بأي حال من الأحوال أن يكون عفويا أو مج انيا ما دام كل شيء في الصورة – يتكلم – ، لا يوجد للأيقون الأخرس أبدا كما يقول رولان بارت »([1])

بينما نجد مادة إشهارية مخالفة عما سبق ، مقصدها إظهار الخبر بنكهة إعلامية وتقصدت وضع صورة للأديب **أبو العيد دودو** بوجه مسرور وبحجم كبير ، حيث مفاد الخبر استحضار إ حدى الجمعيات الذكرى التاسعة لرحيل مبدع " الحمار الذهبي " ، فنقرأ «أحيلت الكلمة للدكتور أمين الزاوي ،حيث أكد أن هذا التكريم يعد تكريما لرمز من رموز الأدب في الجزائر ،وذكر الكاتب الحضور بأنه كتب كلمة عن الراحل ، صدرت أمس بجريدة النصر الذي يعتبره عبد الرحمان بدوي الجزائر ، غير أن عبد الرحمان بدوي ولحسن حظه ، اهتم به المصريون لأنه نقل إليهم الفلسفة وعلم الاجتماع عن الألمان ،بينما حظ أبو العيد دودو وجد في بلد لا يهزه العلم ...» ([2]) ويستمر صاحب المقال في توضيح وجهة نظر أمين الزاوي الذي بين نفحة إيديولوجية من خلال مقارنته بين مقدرة أبو العيد دودو وعبد الرحمان بدوي خاصة في مجال الترجمة عن الألمان ، وكيف تفوق دودو على بدوي في ذلك ، ونصيب كل واحد منهما في التقدير والتبجيل داخل أوطانهم ، والمهم هنا أن الرجلان ينتميان لنفس طبقة العالم الثالث حسب ما قسمه الإقطاعيون منذ زمن .

ويتضح معنى صاحب المقال من إخراج مادته ضمن حلقة واسعة من الاستحضارات منها مسرحية وأخرى طربية موسيقية مع تذييل الورقة بمواعيد ثقافية مذكرة الجمهور ببعض اللقاءات الفنية ، مع الالتفات إلى أن عنوان المقال الرئيسي : **الكلمة تستحضر أبو العيد دودو** ، فالبدء باسم يوحي بالتقريرية والثبات خال من حيوية وحركية الفعل ، لأن المعنى المراد واجب التذكير ونعي الذات بتلك التصريحات المشوبة بعالم الأفكار

([1]) – عبد العالي الطيب ، المرجع السابق ص ٣١٤

([2]) – ابن تريعة :" الكلمة تستحضر أبو العيد دودو " ، جريدة المساء ع ٤٨٥٠ – ٢٠١٣/٠١/١٦

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2014

المقصية عموما والتي راح النقاد من أمثال الزاوي وأحمد حمدي يعلنونها في حق الميت أبو العيد دودو ، مراعاة لمقتضى الحال مع أن روح التأمل قد بلورة المشكلة منذ زمن مع حماره الفيلسوف حيث أدرك فقاقيع زمن التشوه ، فانبرى يلاحظ ويستجمع كل ما يمكن لبتر الداء عن العضو بوجهة تعليمية ، فلا تغيب عن العنوان انزياحات معرفية قد يتمعنها القارئ ، لكن سرعان ما يتلاشى التخييل ونلحظ أن الكلمة هاته ماهي سوى اسم لجمعية ثقافية ، فلا غرابة في انتهاك المرسل للمقاربة اللسانية والنفسية ، فيعالجها بإثارة الرغبة والاستجابة ، باحثة عن الاستدراج والإغواء الفني لعلم السينوغرافيا (علم الصورة) ([1]) مع ترتيب المادة وحسن انتقائها .

وإن بدا واضحا المعانقة المفهوماتية لقوة الصورة ضمن ما سماه **بيرس** بعالم الظاهراتية أي دراسة كل ما هو ظاهر وجلي ، خلافا لما كان سابقا من عملية التحليل والتأويل بات ضروري إخضاع الأدب للمعلوماتية بما يسمى تكثيف العلاقة بين القوى الرمزية (الإعلام) والقوى الاجتماعية حتى ليغدو التفاعل ممكنا وجوبا واقتضاء ، مع واجب ترك المتلقي لإملاءاته هو لكن عالم الصورة سيطر بحكم التطور الزمني لصيرورة الأحداث ، ليركب العقل بمسلماته وكلياته قهر المكتسب بكل طواعية ، «وكما يمكن للقوى الرمزية أن تنحاز إلى القوى الاجتماعية السائدة ، يمكن لها أيضا أن تقف في صف المستضعفين والمقهورين والمهمشين ، وتشيع السلام وتسرع من التنمية وإزالة الفوارق »([2])

وإن اكتست التقريرية جنبات المقالات النقدية فذاك راجع لموافقة الجمل الاشهارية لمقام المرسل إليه ، بحيث لا تعدو كونها تنبه القارئ لمادتها الإخبارية دون ما وجه للإبداع والإيحاء الجمالي للتنغيم والإرسالية المتخمة بأوجاع الحروف فتتعانق الألفاظ بكل تواضع معلنة عن ولادة منتج نقدي جديد ، لا تتضح معانيه إلا في ما يلي : "**حياة ومؤلفات وطن الشهادة ودم الإبداع** " ، القارئ يندهش من تلك العجائبية التعبيرية في عالم الإشهار حيث البائع شغوف بمناجاة مشتريه بكل السبل ، لكن بمجرد متابعة الخبر تتراءى تلك الخيبة « فالكاتب يردد في ظاهر الأمر لحنا جماعيا ، ولكن الطقوس المتعارفة ذكريات ، تساق في معرض البيع والشراء ، تحولت الكتابة إلى ما يشبه البضاعة ، وتحولت الهمة إلى حديث هذا هو الفقد البليغ الضاحك الذي يتجاهله الدارسون القساة في عباراتهم الباهتة ...»([3]) .

([1]) – ينظر : عمراني مصطفى :" الخطاب الاشهاري بين التقرير والايحاء " ، مجلة فكر ونقد ، ع ٣٤- ٢٠٠٠ – ص ٢٧ عن : بشير ابرير : المرجع السابق ص ٢٠١

([2])- نبيل علي :" الثقافة العربية وعصر المعلومات ، رؤيتي لمستقبل الخطاب الثقافي العربي " ، عالم المعرفة المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ، الكويت ع ٢٦٥ ١٩٩٠ ص ٣٥٧

([3])- مصطفى ناصف :"محاورت في النثر العربي " ، عالم المعرفة ع ٢١٨ ط ٢٠٠٠ ، الكويت ص ٢٤٦- ٢٤٧

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2014

تلك التراتبية في نيل درجة متناهية من التأثير تبدو من خلال المعطيات الممنوحة ، في مقال آفاق التالي في نفس الجريدة النموذج : « ....**وهكذا يولد الخالدون من خطوات بسيطة ،صادقة على درب آفاق فيعلو بهم المدى وترحب آفاق ، وغدا تقرأ لهم الرواية والقصة والديوان فتجربة آفاق عن ما يزيد من ربع قرن في رعاية مواهب المواهب ،.....فإلى فضاء آفاق صوبوا أقلامكم وثقوا أنها على الدوام ،وفية لكم جميعا وأنها معتزة بكل من آوى إلى ظلها الظليل** »([1]) ، مزودة القارئ بلمحة من الحوارات الأدبية مع روائية مغمورة من حيث التقديم والفواصل المختارة ، مع ما في الصورة من ضبابية باهتة لذلك لم تمض الرسالة الخطابية إلا في ضوء الدعاية إذ بلغت الأيقونة المستعملة ممعنة في تناسبية الموضوع فلا نستغرب في تناول حال أدباء مجهولين بتلك البساطة السطحية بتجنب استعمال الألوان الساطعة والتترات الجاذبة.

لذلك تعدم تلك العلاقة التشاركية بين المتلقي إن استثنينا تسميته ب– مستهلك – والمادة المعروضة كمقال يروج للإنتاج الأدبي من أجل كسب رهان المقروئية ،مع أن الواضح خلوها من الإيحائية والتدليل الحجاجي لقيمة الما دة ووجودها ضمن تحديات بضائع متفاوتة القدر والمستوى ، « لأن للقراءة جمالية خاصة تفقد حين تفقدها جدواها وقيمتها ، إن قراءة النص الأدبي تقتضي أدبية القراءة وتلقي الجمال يفترض جمالية التلقي ، أو لنقل بعبارة ثانية إن أدب الكاتب يوجب أدب القارئ ...»([2])

كما لا يم كن استبعاد الناحية التفاعلية بين هيئة الخطاب اللسانية ومتعلقها (الصورة) ، ويبدو أنه من حسن الصدف الإعلامية انتهاج فرصة الإبانة المعنوية للمادة الأدبية من حيث مناسبتها لوظيفة التأثير مع ترسيخ تدعيم المعنى داخل الإطار فإذا كان ما هو بصدد الكتابة البدئية (الكاتب غير مشهور) لازم ظهوره في حلة كتلك ، فلا ننسى أن وجهة الإعلان واضحة ب **publiés statique** دون مجاوزة المنحى المادي والحسي للفاعلية المنشغلة بالحرف .

تورط جميل ما في الصفحة من تقسيمات وتوظيفات تعنى بالتفرد والميزة فالكتابة لأدب الأطفال يجعل المتلقي يقبل بكل شراهة على إتيان الموضوع من ذاتية المشاكلة الضمنية للأشياء دون تغييب التفاصيل كما هو عهد المواضيع الفنية المتخذة لأخبار الفنانين من مغنيين وممثلين ولا نذهب بعيدا ففي الصفحة السابقة للموضوع الأدبي كمقال نقدي ممكن الإجرائية تذهب المادة إلى توضيح استلام ا لممثلة لجائزتها خارج أرض

([1]) – الطاهر يحياوي :" أنتم قادرون على كسب الرهان " ، جريدة المساء ع ٤٨٥٠ /٢٠١٣/٠١/٢٠

([2]) – أدونيس :" سياسة الشعر " ، دار الآداب، ط٢ ١٩٩٦ ، بيروت لبنان ص ٤٩

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2014

الوطن كما ألوان الإيديولوجية ضاربة بعمق بالبند العريض بلون أحمر دلالة على الأهمية وخطورة الموقف مما يسهل عملية التنبه للمقال النقدي المنوع بين وصف وتقرير وجس نبض ولا نتصور أيضا إحجام المتلقي عن هذا لأنه وسط خير الوسطين مع ما فيه من التشجيع والدفع قدما بحركية الإبداع داخل الجزائر .

القراءة وعلاقتها بالأدب والمقال الصحفي منطوية ضمن ما يسمى بالحوارية الفردية أين تكمن سلطة الكاتب ، بإلغاء جانب الترجيع والترداد بين الطرفين إذ يعمل الإشهار في حرص على تمرير جانب دون آخر مسعاه الوحيد التصدير والعرض والقصدية الذاتية وإن كانت مصاحبة لما ترغبه الأنا الاجتماعية في تكونها وتطورها([1]) فمن غير المعقول أن نلغي النص الثاني كولادة عسيرة المخاض في جوهرها ومبناها داخل المنظومة الإعلامية وتحدياتها ، حيث تظهر رغبة الاستمالة بإقبال الكاتبة حورية داودي على مواصلة الدعاية بقلمها لمؤسسة ثقافية بقولها :«**نكتب والحبر إحساس يقطر من الأنامل ،نلوث المساحات بفيض القلب، بتوهج الروح بتلألؤ الحرف ونطير إلى حيث تأوي النجمة في خدرها ، إلى حيث ينثر المارد طلاسم الشعر شعرا إلى حيث يعانق الليل سنابل العشق وردا ثم نعود زجر ا لقرطاس والأمل لنصلي صلاة الرجاء ....فهل يصل الصدى إلى الضفة الأخرى ؟** »([2])

يستوجب البحث وقوفنا على قيمة العبارة نطارد النجمة في خدرها لتتولد لنا صنوفا معينة من الإشهار:

النجمة الطلاسم الرجاء الصدى

هي متعلقات علت بمستوى بمحاكاتها للشّعرية الفذة ، بحيث نلفي نوعا من الاستحالة الواقعية لمعول المنتوج الأدبي وعليه ركبت الكاتبة خطر الانزياح لفرض نوع من الألفة بين واقع الحال وصاحبه ، إذ تظهر ذلك الشقاء المسلط عنوة على وسائل الاتصال الجماهرية في ما يخص مواضيع الأدب والنقد ، فالواضح مجاراة المعاني لنسب الكثافة التشخيصية لهموم الذات المبدعة انطلاقا من مناسبة خط الصورة ومدعمها اللغوي ، لا ننسى أن الموضوع هو الترويج لكتاب مغمورين ...فالخدر والنجمة والطلاسم مع ما في أسلوب الرجاء وأثر الصدى حكمة مفادها : الخطاب شامل وعام هدفه إيصال رسالة معينة تنبأ عن زوال الهيمنة الأدبية اجتماعيا واقتصاديا ، فكل الألفاظ والفقر المختارة وطريقة ترتيبها يدل على الصعوبة والمعوقات التي يتلقاها المبدعين بما يواجهونه من محصلة الفلسفة البراغماتية.

([1])- ينظر :إبراهيم صحراوي :" النص الأدبي فضاء للحوار " ، مجلة علامات، ديسمبر ٢٠٠٤ ، م١٤ ج ٥٤ ص ٥٩٨

([2])- جريدة المساء ، العدد السابق

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2014

ينبه نصر الدين العياضي إلى ضرورة الاهتمام بالصيغة الأسل وبية للخطاب بقوله :«تتماشى كل هذه الأساليب مع ما يقتضيه الخطاب الإشهاري الذي كثيرا ما يوظف أساليب الطلب والنداء والتوكيد ....في التعبير عن نفسه والتقرب من المتلقي شيئا فشيئا واستدراجه لتقبل الرسالة بسهولة ويسر ولذة ومتعة ، ذلك أن اللقطة الإشهارية لا تتضمن الإكراه بل تتركنا أحرارا لقول لا ، فنحن في نظرها لسنا مستسلمين بل شركاء مسترخيين ولاعبين ، وأطراف متورطة معها بإصرار مسبق»([1])

يبقى النص الأدبي في اختباراته الصحافية معينا وباثا لرؤى وفاعليات اجتماعية وأخرى ثقافية بفعل الحركة البادية وبكل يسر ، لبلورة أ سس البناء المعرفي والتخيلي الذي طالما كان مستسلما لانتهاكات المادة لذلك أنسب مقاربة نلج من خلالها صوب الفتح النصي الأدبي الإشهاري هي : السيميائية بما تفيده الممارسات اللسانية والبنائية لمعالم الجملة واللفظ لعل الحرف يسلم أثره لآمال الأدباء والمثقفين ([2]) فيجرنا إلى القول أن الطاقة الحجاجية التي يتمتع بها الاشهار لمواد أدبية يعتني بمنطق الإقناع الجمالي للغة ، فلا مناص من اعتبارها الطريقة الوحيدة بل المعول الوحيد في إبراز دور الأدب وسط الحراك الاجتماعي ، بما يسمح به من مرموزات إنشائية وأخرى خبرية لعلها تفي بالغرض نمثل لها ب:

- الاعتماد على مساحات لونية معينة
- تدعيم الصورة المرئية لما يتعلق داخل الخطاب الأدبي
- تشكيل عناوين براقة وأخرى باهتة
- وضع ترتيب معين للمادة الأدبية بحيث تأتي وسط أخبار سياسية وبعد أحداث رياضية
- الترويج لصنف معين من الأخبار الأدبية لتسلم الأدباء للجوائز أو إنشاء حوارات تأبينية وأخرى اطرائية
- محاولة توثيق وترسيخ المادة الأدبية بأفكار إيديولوجية
- الأخذ بعين الاعتبار مقام المتلقي ، فلا تقتنص المواد إلا ما يمكنها إثارة نوع من الحماس والانفعالية
- انتهاج المنطق الاستقرائي في محاورة ال بيان اللغوي داخل النصوص الأدبية ، بحيث ينتقل الصحافي من الجزئي إلى الكلي
- خضوع المادة الأدبية إلى أهواء إعلامية بحتة بعيدة عن الممارسة النقدية المختصة

([1])- نصر الدين العياضي :" وسائل الاتصال الجماهيري والمجتمع ،آراء ورؤى " ، سلسلة معالم ، دار القصبة للنشر ، الجزائر ، دط ص ٤٥

([2])- ينظر :بشير ابرير :" التحليل السيميائي للخطاب الإشهاري ، دراسة في تفاعل أنظمة العلامات وبلاغة الإقناع " ، مجلة اللسانيات واللغة العربية ، ع ١ ٢٠٠٦ ، عنابة ، الجزائر ، ص ٢١

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2014

ورغم اتساع الهوية بين الأدب ومتلقييه ، فلا يمكننا إلا الاقتناع بثقل الوطأة المعلوماتية والاستهلاكي ة بحيث بدل من أن تختزن الجرائد كنوز المعارف والعبقريات الأدبية ، سعت إلى فرض نوع من الرقابة الحديثة على مختلف النشاطات النقدية ، فلا نكاد نلمح حوارية لغوية ولا مجلسا فنيا لا يخلو من الترويج والاشهارية الخبرية ، وإن كان الأدب لا يمكنه الاستغناء عن الصحافة فكلاهما يشتركان في صفة الإفصاح والتبليغ .

المصادر والمراجع :

*** المصادر :**

- جريدة المساء

(١)- لطيفة داريب :" جريدة المساء" ع ٠٦ جويلية ٢٠٠٨

(٢)- ابن تريعة :" الكلمة تستحضر أبو العيد دودو " ، جريدة المساء ع ٤٨٥٠ – ٢٠١٣/٠١/١٦

(٣)– الطاهر يحياوي :" أنتم قادرون على كسب الرهان " ، جريدة المساء ع ٤٨٥٠ ٢٠١٣/٠١/٢٠

*** المراجع :**

(١)- ينظر ابن عبد ربه أبو عمر بن محمد:" العقد الفريد ، شر أحمد أمين ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ط١٩٤٩ م ٦ ص ١٨- ١٩

(٢)- ينظر :إبراهيم صحراوي :" النص الأدبي فضاء للحوار " ، مجلة علامات، ديسمبر ٢٠٠٤ ، م١٤ ج ٥٤ ص ٥٩٨ (٣)– أحمد طالب الإبراهيمي :" آثار الإمام البشير الإبراهيمي ١٩٢٩- ١٩٤٠ " ، دار الغرب الإسلامي ، بيروت ، ط١- ١٩٩٧ ج١ ، ص ٩٧مالك بن نبي :" شروط النهضة " ، تر : عبد الصبور شاهين ،دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع ، دمشق دط ص

(٤)- بشير ابرير :" تعليمية النصوص بين النظرية والتطبيق " ، عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع ، إربد – الأردن- ط١ ٢٠٠٧ ، ص ١٥٥ – ١٩٦

(٥)– ينظر :بشير ابرير :" التحليل السيميائي للخطاب الإشهاري ، دراسة في تفاعل أنظمة العلامات وبلاغة الإقناع " ، مجلة اللسانيات واللغة العربية ، ع ١ ٢٠٠٦ ، عنابة ، الجزائر ، ص ٢١

(٦)- شوقي ضيف : " الشعر وطوابعه الشعبية على مر العصور " ، دار المعارف ، القاهرة ، ط٢ ١٩٨٤ ، ص ١٩٤

(٧)- أدونيس :" سياسة الشعر " ، دار الآداب، ط٢ ١٩٩٦ ، بيروت لبنان ص ٤٩

(٨)ينظر: عبد العالي الطيب " آليات الخطاب الاشهاري " ، مجلة علامات النادي الثقافي جدة المملكة العربية السعودية سبتمبر ٢٠٠٣ج٤٩ م ١٣ ص ٣١٦

(٩) – عبد العالي الطيب ، المرجع السابق ص ٩٧

(١٠)- مالك بن نبي :" شروط النهضة " ، تر : عبد الصبور شاهين ،دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع ،دمشق دط ص ٣١٤

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2014

(١١)– ينظر : عمراني مصطفى :" الخطاب الاشهاري بين التقرير والايحاء " ، مجلة فكر ونقد ، ع ٣٤– ٢٠٠٠ – ص ٢٧ عن :

بشير ابرير : المرجع السابق ص ٢٠١

(١٢)– مرزاق بقطاش :" ليون تولستوي ذاك النهر الجارف " ، جريدة المساء ع ٤٨٥١ / ١٧ / ٠١/ ٢٠١٣

(١٣)– نصر الدين العياضي :" وسائل الاتصال الجماهيري والمجتمع ،آراء ورؤى " ، سلسلة معالم ، دار القصبة للنشر ، الجزائر ، دط ص٤٥

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2014

"النّقد الأدبي الثّقافي" في التراث العربي

أ.معروف محمد

دعوة إلى تبني مصطلح...:"النّقد الأدبي الثّقافي"، فقط في مجال النّصّ الأدبي.

يعتقد البعض أنّ كلّ النّقد المعاصر مستورد من الغرب ..فيصدرون انطباعات ذاتية خاطئة ،تفسد البحوث المؤسّسة، وتوهم القارئ البسيط بجدواها، وتشكّكه في التّخصصات المختلفة..

نترك المثقّف الحصيف، باحثا، ومبدعا، وقارئا مع هذا المنجز المتواضع ،ويحكم من خلاله .. لقد روّج بعض الدارسين لرأي ينبئ بجهل الغاية من ضبط المنهج الإسلامي للعقل وللمشاعر،وذلك بتحديد مساحتها التي لا تتجاوز فضاء المنهج .إن المشاعر ما لم يضبطها العقل ،ترجمتِ الأهواء النفسية ومالت إلى تحيُّن فرص اللّهو الذي تمثّله نشوة ولذّة.فاللّهو من التّرف ،والتّرف مدعاة إلى ضياع الحضارات بفساد الخلق والميوعة، وغياب تدريجي للعقل .

إنّ النّقد الثقافي لا يقول بعقلنة الأدب ،ولا سيما الشّعر الذي يتعالى على أسوار الحقيقة ليموج في الخيال،متطلّعا إلى الإمساك بالسّراب،محاولا الغوص في عمق النّفس البشرية ليسبرَ أغوارها ،ويستقصي كنهها من مصدره ليكشف عن المعاناة ،ويفصح عن الوجدان.

والأدب في صدر الإسلام .كما سنرد وُجّه كوسيلة لخدمة المنهج والتبعية له والتوافق معه،يخدم الأهداف الرسالية الكبرى، فهو مضامين حاملة للحكمة ،والرأي الصائب المنضبط بالعقل .فهو مبعث قيم الجدّمن : صرامة، وانضباط، واعتدال، ونزاهة، ووجاهة في الحقّ بالحقّ. ولما قلّ مفعول الأهواء بفعل اضمحلال عناصر الإثارة النفسية، وما يحدثه من انفعال ، اتّهم الأدب بالضعف، بل الصواب أنه كان سيدا في الجاهلية، فصار بعد الإسلا م خادما، تابعا للمنهج الجديد.:"عصر الفتوحات الإسلامية لم يكن عصرا شعريا ،وإنما هو عصر الإنجاز مما يشير إلى أن الشعر والإنجاز شيئان متغايران، وحينما ركن العرب إلى الراحة والسكون عادوا إلى الشعر. حسب شهادة ابن سلام الجمحي ١، وابتدأت العودة إلى ثقافة الجاهليةِ وأنساقها الشعرية المتجذّرة في الوُجدان ،والتي شبّت ونمت مع بني أمية ثم مع بني العباس،حيث نشأت المؤسسة الثقافية محتكمة إلى أنماطها الجاهلية وجرى تدوين الأنساق وترسيخها منذ ذلك العهد."٢

بل الصواب الذي أراه أن القوم تشبعوا بثقافة الجد، حيث فجر المنهج الرباني الحداثي المتجدد مع الإنسان في بيئته وزمانه ينبوعه في ذات المتلقي، وانصهر الكلّ في سلوك ثقافي واحد موحد هو الالتفاف حول تحديد مصير الأمة ودعمه وتوجيهه ،وصار التعبير عن الذاتية الفردية ومشاعرها الخاصة عيبا من عيوب اللهو .

....

١. ابن سلام :طبقات فحول الشعراء.ت/محمد محمود شاكر.القاهرة .١٩٧٤.ج١/ص ٢٥ .

٢. د.عبد الله الغذامي :النقد الثقافي:قراءة في الأنساق الثقافية العربية.المركز الثقافي العربي لبنان ط٣.ص١١٥.

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2014

والعبث الذي يعيق المسار الحضاري للأمة،وتزكية النفس من مثبطات القيم .فاتجه شعراء الدعوة إلى الدفاع عن المنهج ،وبعدهم شعراء الفتوحات الإسلامية . وهنا نسجل القوة الفكرية الصحيحة التي حُظِي بها الأدب الإسلامي،وبما تحمله من مشاعر وعواطف معبر عنها مستقيمة مع المنهج.إنه بديل اللهو ولواحقه.

معارضو الفكر الإسلامي يتّهمون الأدب الإسلامي في صدر الإسلام بالاضمحلال والضّحالة .والأسباب موضوعية ومقنِعة ،حيث أنّه لما نزل القرآن الكريم ،انبهر العرب في بيانه ،ومضامينه الجديدة عليهم ،ووجدوا فيه الزّاد المعين ،فضلا عن تكليفهم بفهمه وتنفيذه ميدانا في عالم السّلوك .من هنا طغا دوره على "ديوان العرب".وكذلك وضعه لشروط وضوابط فكرية قلّصت مساحته المطلقة حينما صارت المضامين تدور في فلك القرآن و لا تخرج عن تصوّراته للكون وللإنسان وللحياة.

ثمّ هم يتّهمون أيضا الخيال العربي بالجمود والضّيق ،والجواب نفسه ،هو انضباط هذا الخيال بضوابط حدود الشريعة الإسلامية .فحينما يتقلّص دور الخرافة ،والكذب ،والتّهويل . وهي مرتع الخيال . ينسجم الخيال مع الضوابط العربية الجديدة.

إن السلوك الفردي والجماعي الظاهر والباطن انسجم مع المنهج الرسالي الذي نعتبره الينبوع الصافي الحقيقي الذي لاينضب له معين إلى يوم الدين.انضبط بضوابط الشريعة الإسلامية.

ومع مجيء العصر الأموي بدأ التفسُّخ تدريجيا ،ثم عمّ وغاب زاجره،وانتشر،وتشجع سياسيا ،وترسّم وأقرّته المؤسسة.إنه السبيل الوحيد الذي يبقي الحاكم في حكمه،والذي يسمح لمناوئ الرسالة ،أولئك الذين أسلموا تحت قهر وجبروت عموم الرسالة ،بأن يتنفسوا الصعداء ،مما يصطلح عليه اليوم بـ "سلطة الخفاء"التي تعيث في الأرض فسادا.

ومما ساعد أيضا على عودة انتشار الأنساق هو أن العرب اعتمدوا في خطاباتهم على البديهة ،واللفظ على حساب المعنى والتّدبّر والتأمّل ،واكتسحتهم الحالة ،وسادت نسقا ثقافيا مضمرا في التعبير .والحجة أن اللفظ لهـ شرف الأوائل ،وبلاغته قيمة شعرية،لنسجل انبهارا في اللفظ وتغييبا للفكر :"وانتقل النسق الشعري هذا إلى الخطابة وصبغها بالصبغة نفسها ،البديهة واللفظ ،ثم أصيبت الكتابة بالعدوى النسقية ،فاحتل اللفظ مكانه الثقافي الأعلى وصار منهجا تربويا له حضوره الاجتماعي والسياسي والاقتصادي أيضا."٣

وهذا الاهتمام الشعري المتواصل أخضع كل القيم إلى معانيه وأساليبه،فشعرن الشعر الذات ،وشعرن القيم على حدّ تعبير الغذّامي،وصارت ذاتا شاعرية لاقيمة لها إلا فيما يمليه الشعر :"استسلمنا لقاعدة نقدية /بلاغية/ذهبية تمنعنا من النظر في عيوب الشعر لأنها تحرم

...

٣. ن.م.س: ص١٣٧.

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2014

علينا مساءلة الشاعر عن أفكاره،وتحدد لنا مجال الرؤية فيما هو جميل وبلاغي،وليس لنا النظر في العيب والخطل الفكري،والرخصة الوحيدة في النظر إلى العيوب الشكلية في الأوزان والقوافي أو في عيوب التعبير اللفظي."٤.

لقد عاد الشعر إلى سيادته الأولى محملا بأنساق ما كان يعرفها في بدايته،حين تبادل المركزي مع الهامشي الأدوار،وانقلب المحظور على المباح.لقد نقل الحياة من الواقع إلى الخيال :"وهي العملية التي تولّت تحويل القيم من معانيها الإنسانية إلى معان شعرية ،مما جعل المنظومة الأخلاقية تند رج في المدرج الشعري وتتحول إلى قيمة بلاغية متينة الصلة مع الواقع والمنطق."٥

ودلالة حياة الأمة هو الجدل القائم بين مؤيد ومعارض في بداية عصر التدوين،كما اشترط ابن سلام سلطة القارئ وعوّل عليه في :"القدرة على التمييز بين أصيل ودخيل ."٦.وإذا به مع غيره من المتخصّ صين ،كانوا يدركون خطورة الوافد الثّقافي المنحرف،أو قل كانوا يأخذون النّقد "منظومة أدبية ثقافية شاملة".

لكنّه أمام عودة الأنساق الجاهلية ، لم يقف العلماء متفرّجين بل حاولوا تصويب ما أمكن ،رغم أن قوّة المؤسّسة الرّسمية غلبتهم بدوافعها السياسية :"كما جسّدت من طرف خفي زمن الحداثة وفرض نتاجها على الأذواق ،وربما كانت مقبولة عند عامة الجمهور ،يستسيغها ويقبل عليها حفظا وتدوينا ،ويرفضها العلماء والرواة من منطق سلطة النموذج الجاهلي."٧.وهذه دلالة أخرى على مزج العلماء "النقد الثقافي بالأدبي".

لقد خضع في هذه الفترة الحا رجة من الاستحواذ على المشروع الرّسالي الأدب للسيّاسة ،ولم يستطع التّحرّر ،وإن تحرّر فهو مضمر غير بارز على السّاحة الجماهيرية :"الأوضاع السياسية أحيت النعرة الجاهلية ،الملك العضوض ،وأعادت الفخر،والهجاء،والغزل الماجن،والأنساب،والأيام ،والشعوبية،وصف الخمر ومجا لس اللهو .وكان الإسلام حدد الفكر ،وأعلن القطيعة التامة مع كل الرذائل الجاهلية ،وجاءها ببدائلها ،ماعدا اللغة ومحمولاتها من نصوص في استمراريتها رافد حي لفهم جديد."٨

ومهما اتّصف الأديب بالتّحرّر الوجداني ،ومهما أبدع وأجاد ،فإنّه عضو في المجتمع،كثيرا ما يخضع ل رؤيته ،ويتأثّر بثقافته:"إن رؤية الأديب الفكرية ،وفلسفته عن الحياة والكون، إنما تتبلور بتأثير المجتمع والمحيط والتربية .والأديب يؤثر في مجتمعه ،فيسهم في تطويره وإصلاحه،وقد تحمل كتاباته بذور الثورة والتغيير،وصياغة مشاعر الناس وأحاسيسهم على نمط معيّن."٩.

....

٤. ن.م.س: ص٢٦٢.

٥. ن.م.س:ص١٦٧ .

٦. أ.د.حبيب مونسي:. نقد النقد :المنحز العربي في النقد الأدبي.منشورات دار الأديب.وهران .الجزائر .٢٠٠٧..ص٣٠

٧ . ٨ ن.م.س: ص٢٧

٩ . د.وليد قصاب:مناهج النقد الأدبي الحديث.دار الفكر .دمشق.٢٠٠٧. : ص٣٧.

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2014

وقد آن الأوان كي تراجع الأمة تراثها الكلي ،لتطرح الأنساق الثقافية المشوّهة للسلوكات :"وهو نسق لن تتخلص منه الثقافة إلا بمجهود نقدي شجاع ومتواصل ،وقد آن أوان هذا النقد الثقافي ،الذي أرى أن عمر بن عبد العزيز هو أول رواده"١٠.

نعم ،لقد اجتهد عمر بن عبد العزيز في إعادة الثقافة إلى سيرتها الصائبة ،لكن الرائد الأول هو الرسول . صلى الله عليه وسلم . الذي أرسى قواعدها الحقيقية مركزا على الفكر الشعري والأدبي الذي يخضع ويتبع ويشرح المنهج الإسلامي ،وقد تبع سيرته الخلفاء الراشدون،باعتبار النقد متابعة دائمة للأدب والتنظير له ،ولقد حدد الإسلام كثيرا من القيم النقدية ،ورسم الجمال في قضية الإبداع ،فالقرآن "كلمة"حددت الطريق ورسمت المنهج العام،وقد أعادت هذه الكلمة رسم الحياة،وصحّحت مفاهيمها ،وأعادت بناءها .وقد التزم الأدب بالخط الفكري للإسلام،وصار الشعر وسيلة لرسم ونشر القيم الإسلا مية ،من تهذيب الطباع ،وتصوير الواقع،والتزام الصدق والحق،واعتبر وظيفة اجتماعية .فهو ينبوع رافد للتّصوّر الإسلامي.

ولما كان للشعر مكانة في نفوس العرب،وأثر فعّال ،فقد وظفه الرسول . صلى الله عليه وسلم .كقوة إعلامية،يستحث شعراء الدعوة على :"تصوير حقيقة الدعوة الإسلامية."١١. وقد أعطاه الرسول مكانة مهمة في المجتمع:"إنما الشعر كلام مؤلف،فما وافق الحق فهو حسن،وما لم يوافق الحق منه فلاخير فيه "١٢.وقوله أيضا:"إنما الشعر كلام /فمن الكلام خبيث وطيب"١٣.وقوله أيضا :" إن من الشعر لحكمة."١٤.

لتدل الأحاديث أن الأدب سلاح في خ دمة المنهج .وغاية هذا الشعر أنه نسج الحماسة في النفوس ،واتخذ وسيلة للثقافة الإسلامية ،وقد اتخذه الخلفاء الراشدون وسيلة هامة في التربية الإسلامية.

لقد اختار الرسول صلى الله عليه وسلم . أبا بكر من بين الصحابة . رضي الله عنهم . ليرشد الشعراء حينما قال لحسان:"والق أبا بكر يعلمك تلك الهنات . "١٥.والمقصود بالهنات مراكز الضعف في حياة قريش النفسية والاجتماعية:"يذكرون مثلا أن لبيدا أنشد أبا بكر : /ألا كل شيء ما خلا الله باطل/

فقال أبو بكر :/صدقت/.

ثم قال لبيد: /وكل نعيم لامحالة زائل/.

....

١٠. د. عبدالله الغذامي :ن.م.س:ص١٥٩.

١١. د.ختير عبد ربي :النقد الأدبي في العصر الإسلامي والأموي: دار الغرب للنشر والتوزيع:وهران.الجزائر.ط.٢٠٠٣. ص.٣٩

١٣.١٢. أ.د .حبيب مونسي:نقد النقد ص٤١....نقلا عن العمدة ١٤/١

١٤. صحيح البخاري٧/.١٠٧

١٥. ابن رشيق:العمدة في محاسن الشعراء وآدابه ولغته/ت/ محي الدين عبد الحميد.المكتبة التجارية الكبرى .ب/ت:ج١/ص ١٨ .

فقال أبو بكر:

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2014

/كذبت.عند الله نعيم لايزول/.١٦.

لقد ربط نعيم الدّنيا بنعيم الآخرة لأنّه فهم أنّ الفكر الإسلامي واسع الوجود،يؤمن بخلود الرّوح.

كما وُزن مقدار الشّعر عند أبي بكر. رضي الله عنه. بقيمتي الصدق ،والحقيقة :"وكان أبو بكر. رضي الله عنه. يقدم النابغة ويقول:"هو أحسنهم شعرا وأعذبهم بحرا ."١٧لفظة "أحسنهم" بالتّفضيل تعني جماليات النّص بمفهوم "النّقد الأدبي"،كما تعني انسجام المضامين مع ثقافة عصر الشّاعر،ولا سيما تمجيد قيم الفضيلة.

أما عمر بن الخطاب فهو :"يبني نظرية المعرفة عنده على تعلم الشعر كركن من أركان تكوين الشخصية،وتقويم اللسان والحفاظ على المثل العليا "١٨.فكان يريد في الشّعر تلك القيم الخلقية التي تبني الذات المسلمة ،وتنسجم مع المنهج الحداثي الوافد إلى العرب ،ومن ورائهم إلى البشرية جمعاء :"كما روي عنه. رضي الله عنه. أنه قال :اروا من الشعر أعفه،ومن الحديث أحسنه،ومن النسب ما تواصلون عليه وتعرفون به،فرب رحم مجهولة قد عرفت فوصلت ،ومحاسن الشعر تدل على مكارم الأخلا ق وتنهى عن مساويها"١٩.

كل الخلفاء الراشدين كان لهم أخبار نقدية في الشعر ،والأهم عندهم الحفاظ على منهج الرسول. صلى الله عليه وسلم. في تعاطيه والتعامل معه.الحق والصدق ،والانضباط بضوابط الشريعة الإسلامية.

وبهذا يكون الإسلام قد أرسى دعائم "النقد الأدبي الثقافي" الذي يحفظ منهج الأمة،ويصون هُويتها.

تحـوّل الخطـاب الرّوائي الجزائريّ "قرّة العين" لجيلالي خلاص نموذجا

الأستاذ/ زواري رضا / – جامعة تبسة– الجزائر

تقديم : وقفة مع مسيرة التّجربة الرّوائية الجزائريّة :

حققت الرواية العربية الجزائرية بدءا من السبعينات حتى الألفية الثالثة تراكمات أفرزت شكلا روائيا، مكن النقد من البحث عن آليات جديدة لملاحقة هذا التطور الذي ارتبط بتطور الوعي الإبداعي، وفي الحقول المعرفية، و الفكرية، وفي البنيات المجتمعية المرتبطة بها، و بالتالي فالانفتاح على الكتابة الروائية ،هو انفتاح في الآن نفسه على طبيعة الأسئلة ونوعيتها في الكتابة و النقد وأسئلة الثقافة في بعدها الفكري و المعرفي، مما يعني أن إستراتيجية البحث و التفكير تستدعي بالضرورة إعادة النظر وإعادة المساءلة .. لما قد تميزت به في التجربة [1]

و الأمثلة عديدة عن التجارب الروائية الجزائرية كروايات "الاز "، "الزلزال "، "العشق و الموت في الزمن الحراشي " للطاهر وطار، "ريح الجنوب "، " بان الصبح" لابن هدوقة،"ما تبقى من سيرة لخضر حمروش " لواسيني الاعرج، "نار ونور "لعبد الملك مرتاض، "حب وشرف " للشريف شناتلية، "طيور في الظهيرة " لمرزاق بقطاش، "على الدرب " لصادق حاجي محمد، "ما لاتذروه الرياح " محمد العالي عرعار ...وغيرهم فتجربتهم الروائية تمت على أساس التحولات التي حصلت في المجتمع الاستقلالي، انطلاقا من دورهم النخبوي التقدمي، و المرتبط بواقع الحركية التاريخية و القوى التقدمية [2]

فالرواية العربية الجزائرية منذ السبعينات حتى منتصف الثمانينات عاشت حدودها التاريخية، فتمسكت إيديولوجيا بالعارض ،و نسيت – أو تناست – الجوهري، ليتشكل على صعيد الإبداع "أدلجة لها أثارها المحددة على

---

[1] عبد الوهاب بوشليحة .دراسة : خصوصية الرواية العربية الجزائرية، محدداتها /تجلياتها، جامعة الأمير عبد القادر،كلية الآداب والعلوم الإنسانية،قسم اللغة العربية، ص:١.

[2] المرجع نفسه، ص: ٨.

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2014

توجيهه ...في تكون جوهر الحملة الإبداعية وفرض مقاييسها المستمدة من قيم اللحظة التاريخية التي ليست بالضرورة ما يريد النص توليده، قيم تحفز الروائيون على الالتزام في مكافحة الظلم والاضطهاد الاجتماعي و السياسي، وهو ما أعطى أولوية فائقة للأديولوجي على حساب الإبداعي ...أصبحت الإيديولوجية المعنية رغم طابعها الفضفاض، الضابط الأولي لنظام أو وضع الكتابة الروائية "[1]

وبالتالي فالرواية السبعينية تكون قد أغفلت عناصر أساسية وجوهرية في بنية المنظومة الثقافية الجزائرية، فالحلم، و الأسطورة، وحلم اليقظة واللاوعي، و التشكل اللامعقول و الأطوار البدائية للإنسان الجزائري و الايدولوجيا كانت شبه معدومة في تلك الروايا ت التي تتحدث عن الثورة المسلحة و الآخر – المستعمر – الثورة الزراعية، الصراع الطبقي بين الإقطاع و الإقطاعيين، وطبقة الشعب الفقيرة، إلى الجهاز البيروقراطي في الحزب بعد الاستقلال ومناضليه ومؤسسات الدولة، إلى انتهازية خونة الثورة في هرم السلطة وتاريخها النضالي و السياسي.[2]

ونشير إلى أن فلسفة الكتابة الإبداعية هي شكل علاقة المبدع بالمجتمع، وثورته عليه لإعادة صياغته وإعادة تشكيل رؤيته للعالم، وبالتالي فهي "تجعل من الوعي ومن الممارسة الإنسانية – الإنسان الفرد – التي تولده وتفنيه لاستمرار واقعا حقيقيا، يمد جذوره في الفاعلية الماضية والواقع – الراهن – ويعكسهما، ولكنه باستمرار يتخطى – بل يجب أن يتخطى – المعطى –الجاهز – وباستمرار يضيف على الواقع "[3].

لقد تحكمت في الكتابة الروائية مسارات ملتوية معقدة لكونها لا تمتلك رؤية موقفية،وإذا اعتبرنا الكتابة تعبيرا عن موقف والموقف أيديولوجيا، فالثمانينات من القرن الماضي ،كانت نتاج مرحلة سياسية معقدة ،حيث تم فيها التراجع عن الطروحات الماركسية ،والنظرة الدوغمائية للعمل الحزبي ،وأشكال الخطابات الإديولوجية الموجهة،إضافة إلى

---

[1]. أحمد المدني . الكتابة السردية في الأدب المغربي الحديث، المعارف الجديدة، الرباط، ٢٠٠٠، ص: ٢٩.
[2]. عبد الوهاب بوشليحة، مرجع سبق ذكره، ص :٩
[3]. غالي شكري. الادب و الماركسية، المؤسسة العربية للدراسات، ط ١، القاهرة، ١٩٧٩، ص: ١٦

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2014

الانفتاح الاقتصادي ،وبروز الطبقة البرجوازية ،وإقصاء ال فكري والثقافي في غياب أشكال الصراع الاجتماعي ،ففضاء الرواية العربية الجزائرية في الثمانينات من القرن الماضي أسس لفضاء ينطلق من العلاقات ليحيلها إلى معرفة ،ومن الواقع ليحيلها إلى سجل مفتوح للفعل الإنساني ،ومن الحلم ليؤكد على أن الحلم هو الوجه الآخر للممارسة التاريخية.[1]

فإن عوامل موضوعية عديدة جعلت من الثمانينات منعرجا حاسما في عمر الرواية العربية الجزائرية ،فكتاب الثمانينات كان أغلبهم في ظل الرواد :وطار ،ابن هدوقة ،رشيد بوجدرة ،فهذا الجيل كان ابنا للمشهد الاجتماعي الوافد مع الثورة "ابنا للطبقات المهدورة الحقوق منذ آماد بعيدة ،لذلك كان الحس الطبقي لديه في الفكر والسلوك غالب على ما عداه من أحاسيس ثقافية أو متخيلة ،والحس الطبقي لا يرادف الولاء السياسي للطبقة التي نشأ فيها ،ولكنه يعني انعكاس ذبذبات التراث الاجتماعي لهذه الطبقة على الفكر والسلوك البالغة التع قيد :من النقيض إلى النقيض أحيانا بالانتماء يمينا أو يسارا أو بالازدواجية في معظم الأحيان ".[2]

ونشير كذلك إلى أن أحداث أكتوبر ١٩٨٨ كانت حلقة من حلقات التغيرات العالمية وتحديا للخروج من شبكة الجاهز ،وبالتالي فالأزمة ليست حصيلة نبؤة بأزمة النظام السياس ي والاجتماعي والثقافي القائم بعد الاستقلال ،وحتى ما قبل مجتمع الانفجار ،وإنما هي وليدة شعور ووعي عن عجز كافة الأبنية على تأسيس وتأصيل مرجعيتها– المنطلقات الايديولوجية – كاختراق بين المجتمع الجزائري ...فالتحولات المجتمعية ما بعد أكتوبر كشفت القناع عن الأزمة – أزمة الكتابة – وكشف أيضا ثورة الوعي الحاد الذي استوعب هموم الإنسان الجزائري وتطلعاته وطموحاته،برؤية انصافية ،هذا الحضور المتخم بشتى التناقضات ومختلف التفاعلات هو الذي نطالع قسماته بين التسعينات وما بعد الألفية الثالثة[3]

---

[1]. عبد الوهاب بوشليحة، مرجع سبق ذكره، ص: ١٢-١٣
[2]. غالي شكري . سوسيولوجيا النقد العربي، دار الطليعة، ط١، القاهرة، ١٩٨١، ص: ١٢١
[3]. عبد الوهاب بوشليحة، مرجع سبق ذكره، ص: ١٤

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2014

مع مطلع **التسعينات** حتى **الألفية الثالثة** تحول الخطاب الروائي الجزائري للتعبير عن هموم الفئات والشرائح والطبقة الاجتماعية الصاعدة،وتطلعاتها ،ويتجلى هذا في موضوعات السياسة ،التاريخ ،التراث ،الدين،الجنس،الأنا-الآخر- التي تحولت من محاورة الأبعاد الوطنية إلى إثارة القضايا الاجتماعية السياسية والثقافية ،كما تتجسد في الصراع القيمي بين البرجوازية المحلية ومؤسساتها الرمزية الموالية والفئات المستضعفة والشغيلة وما أفرزته من مظاهر تأزم في علائق الشعب بالسلطة ،وبإمكاننا أن نلمس جميع هذه القضايا عند رشيد بوجدرة في رواياته :"يوميات امرأة آرق"، تيميمون "، "التفكك"،"معركة الزقاق " ،وواسيني الأعرج في رواياته :"سيدة المقام "، "نوار اللوز "، "ضمير الغائب "،" كتاب الأمير "،"شرفات من بحر الشمال "،ولحبيب السايح في رواياته : ،"ذاك الحنين "... ،ابراهيم سعدي في رواياته :"بوح الرجل القادم من الظلام "،والطاهر وطار في رواياته : " الولي الطاهر يعود إلى مقامه الزكي "، "الولي الطاهر يرفع يديه بالدعاء " جيلالي خلاص في رواياته :"رائحة الكلب "،"حمائم الشفق " ،"عواصف جزيرة الطيور "،"بحر بلا نوارس "...وغيرها [1]ونصل إلى أن الرواية العربية الجزائرية الجديدة بما هي فضيحة وتعرية لمظاه ر التخلف الفكري والمعرفي والإنساني ،تقدم بوصفها أفقا للكتابة الجديدة كما أنها ليست " شيئا جامدا ولا مقدسا ولا مطلقا خارج الزمان والمكان ،وإنما هي إحدى ثمرات فكر الإنسان "[2].....

"قرة العين " لجيلالي خلاص :دراسة في بنية المضمون

١) مضمون الرواية :

لما كانت الرواية ،وعلى غرار بقية الأجناس الأدبية، شكلا من أشكال الوعي الإنساني ،ووعاء تصب فيه أفكار ورغبات وأحاسيس الإنسان ،في صراعه مع واقعه ومحيطه ،كان لابد أن تهتم الدراسات النقدية والتحليلية، بجانب

---

[1]. المرجع نفسه، ص: ١٧ – ١٨

[2]. غالي شكري . التراث و الثورة، دار الثقافة الجديدة، ط٣، القاهرة، ١٩٩٦، ص : ٤٦ -٤٧

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2014

المضمون ،في تحديد مفهومها سواء كان ذلك من خلال توضيح طبيعة هذا المضمون ،ونوعيته المتسمة بالشمولية ،أو من حيث هو تعبير عن مواقف ذات أبعاد مختلفة ،نفسية واجتماعية.[١]

تكاد تكون الرواية في الجزائر قد ارتهنت إلى الشهادة على ما عصف بالبلاد خلال العقدين الماضي ين ،غير أن صدى ما للعقود السابقة المتعلقة بالثورة التحريرية وبدولة الاستقلال ،ظل يترجع،وبدرجة أدنى ظل يترجع صدى أقدم،كما في رواية "كتاب الأمير"لواسيني الأعرج ،ورواية جيلالي خلاص "عواصف جزيرة الطيور "، وبقدر ما بدا هذا الرجع يخاطب الراهن ،بقدر دأب على تنزيل الثورة التحريرية من عليائها،وكذلك الدولة البومدينية والثورة الزراعية والتجربة الاشتراكية وما تلاها من دولة الاستقلال ،حتى اندلعت الجحيم من الجيل التالي لهؤلاء الرواد،يدفع جيلالي خلاص أخيرا بروايته " قرة العين "،ليستعيد الأمس الجزائري التحريري والاستقلالي، فكأنما يغرد خارج السرب ،وبخاصة أن هذه الاستعادة تبلغ بنقد الأمس البومديني أقصاه ليغدو شطبا عليه كما سنرى .[٢]

ومن أجل ذلك عادت "قرة العين " إلى الفضاء الأثير لكاتبها :الريف متمثلا بقرية "تكوسة " وأرض " بوزاهر " التي تحمل الرواية لقبها " قرة العين" وقد لفحت الرومنطقية ريف الرواية ،وإلى حد يذكر بـ"منفلوطية الطبيعة".[٣]

حيث تتوافر المشاهد بالجنادب والصراصير وقطعان البقر والحلازين وأشجار الكاليتوس و ...وابتداء من عودة "علي لكحل " من الجبل بعد انتصار الثورة إلى قريته، على " الصراط المتشعبن بين الأعشاب ذات الاخضرار الفاجر ".[٤]

---

[١]. ابراهيم عباس . الرواية المغاربية : الجدلية التاريخية و الواقع المعيش – دراسة في بنية المضمون - ، منشورات ANEP المؤسسة الوطنية للاتصال، الجزائر، ٢٠٠٢، ص: ٥.

[٢]. نبيل سليمان : جيلالي خلاص في " قرة العين " .. تناقضات الجزائر عندما تفضي إلى الانتحار، دار الحياة، دمشق، ٢٠٠٨/٠٩/٢٧ . www .google .com

[٣]. المرجع نفسه

[٤]. جيلالي خلاص. "قرة العين "، دار القصبة للنشر، الجزائر، جانفي ٢٠٠٧، ص:٨

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2014

غير أن الرومنطقية المنفلوطية لا تحجب بهاء مشاهد أخرى ،ربما يكفي للتمثيل عليها بما رأى " علي لكحل " في عهد الثورة، – على حد تعبير نبيل سليمان – حين أرسل إلى باريس في مهمة "خنازير البحر بظهورها الفضية وخطاطيمها الحادة وعيونها الصبيانية الجاحظة تثبت متحدية بعضها وسط زبد الأمواج الأبيض".[١]

وهب "علي لكحل" الثورة سبع سنوات ،رأى فيها نفسه بعدها " سبخة قطن مندوف معلقة خيطا خيطا في ثقل الكون " .[٢] ،وقد رفض ما كان والده قد طلب له : الوظيفة جزاء النضال .[٣] ،إذ رأى ذلك متابعة لما رآه دوما أمامه :القوانين والاستجداءات والتهديدات والالتماسات ؛أي :" الخضوع دائما...الركوع أبدا...الطاعة دوما..."[٤] ، هكذا وهب الوالد العجوز الجليل – الحاج أحمد– الذي صار كتمثال مجيد من العهود الغابرة أرض "بوزاهر"أو "قرة العين "لابنه الذي سيحييها من موات ،والحق أن الرواية هي ر واية هذا الإحياء الذي يستدعي ما يستدعي من الماضي البعيد (الطفولة)، أو القريب (الثورة).[٥]

ومن تفاصيل إحياء الأرض تنهض شخصيا الرواية،يتصدرها الوالد مثل "علي لكحل" نفسه، وتدور فضائها الأخت بختة التي يعرف شقيقها وقع خطواتها الشبيهة بخبب الحجلة في براري قرية تكوسة ،كما يمتلئ هذا الفضاء بأصدقاء " علي لكحل " في مدينة الضاية ،وبالبدو والفلاحين الذين يملؤون أرض بوزاهر ،ومنهم بخاصة " خيرة " التي سيتزوجها "علي لكحل بينما تستعيد الأرض شبابها على إيقاع التغيرات و التطورات و الانقلابات في الوطن، أكسبت سنوات الثورة عليا من الخبرة ما أكسبته وهو يتطوح من الجبال إلى أوروبا، ومع ذلك يبدو في مواطن شتى مفكرا كبيرا، ويحدس بأن البلاد ستشهد أحداثا رهيبة "سيعرف البلد يا أبي أحداثا رهيبة ...اجل يا أبي هذه المرة

---

[١]. رواية "قرة العين"، ص: ١٤
[٢]. رواية "قرة العين"، ص: ٢٠
[٣].م.ن. ص: ٢٥
[٤].م.ن. ص: ٢٦
[٥]. نبيل سليمان، جيلالي خلاص، في "قرة العين"، مرجع سبق ذكره

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2014

سيثور الشعب في كل بقعة وقرية ومدينة في الجزائر لأن نظام الحكم في الذي قرر في الجزائر بعد وقف إطلاق النار نظام خاطئ وجائر "[1]

وعلى حد تعبير نبيل سليمان تجلجل خطابية علي لكحل، ومن دعوته في منتهى الرواية : " لنكن الورثة الحقيقيين لأجدادنا الأفذاذ، لنسمع نداءهم، لنتحرر من كل العراقيل، من كل هذه الأنسجة العنكبوتية التي شوهت ماضينا وتشد مستقبلنا إلى التبعية شدا خطيرا".[2]، ومثل هذا التقويل للشخصية الروائية يتكرر مع آخرين، كان تصف بختة ساقي حليمة وهي تغريه بالزواج منها : "ساقاها مدملجتان " .[3]

كما حدثت وقائع بها تناقض كوفاة "سعيدة " معشوقة علي لكحل على اثر سماع طلقتين ناريتين " وفي صباح اليوم الثالث جاءته بأسوأ مما كان ينتظره قالت له العجوز الطيبة : حملوا سعيدة وهي في خطورة قصوى إلى مستشفى الضاية ... أبوها وإخوتها في حيرة حيال هذه المأساة التي حلت بهم ... لقد أصابت سعيدة ذبحة حادة ... بعد الطلقتين " [4]، على أن للرواية ما تقابل به مثل هذه العلل، وذلك بما تنسج من العلاقات الإنسانية الرهيفة كعلاقة علي لكحل بوالده أو علاقته بأخته بختة و بسعيدة وخيرة وبالخيل وأصدقائه، ومنهم "الطيب " الذي ينتشله علي لكحل من القاع، ويصلب عوده ويجعل منه عضده، لكن الطيب سينقلب على علي لكحل شر م نقلب بعد تزلزل الثورة الزراعية زلزالها، وقد بلغت الرواية – على حد تعبير نبيل سليمان – هذا المفصل الحاسم في الفقرة التي ختمت فصلها الثاني عشر، تحت عنوان " الأخبار المشؤومة " وفيها ما أخذ يتردد على تأميم أراضي الملاك الكبار أو عدم ترك قطعة ارض للخواص، وبموازاة ذلك أخذ الطيب يوسوس للفلاحين " لقد صار الطيب يوسوس ليلا نهار في آذان

---

[1] . رواية "قرة العين"، ص: ٤٧
[2] .م.ن. ص: ١٣٩
[3] .م.ن. ص: ١٠٠
[4] .م.ن. ص: ١٠٥

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2014

فلاحي " بوزاهر الفقراء ... كان علي لكحل يثق في الطيب ثقة عمياء ."[1]، وراح القلق على ارض بوزاهر " قرة العين " يجتاح علي لكحل، في نهاية الفصل التالي تأتي فقرة " التحرش "[2]، وفيها أمر رئيس الجمهورية : الأرض لمن يخدمها، وهو ما دفع بالفلاحين إلى الثورة على علي لكحل فصرفهم بإحسان وتولى وأسرته العمل في الأرض لكن صديقه الطيب الذي صار رئيس اللجنة الزراعية اصدر القرار بتأميم " قرة العين " وأمهل صاحبها شهر[3]،فإذا بعلي لكحل في نهاية المهلة يقتل "الطيب " ،ثم يصرخ كأخيل المنتصر ،فترخي الرواية – على حد تعبير نبيل سليمان – الستارة التراجيدية على الطبيعة،حيث "اهتزت الأشجار ويبست، وتشققت جدران الضيعة ،غارت مياه آبار بوزاهر ،ماتت البلابل والشحارير،داخت الحجال والبط والدجاج بينما انحدرت من الجبل المجاور لبو زاهر جلاميد صخر قضت مضجع امرئ القيس نفسه، وهو يكر ويفر بحصانه العربي المطهم الأصيل ".[4]

لكن النهاية التراجيدية لا تكتمل إلا بانتحار علي لكحل " فتح فمه وأولج ماسورة "المات ٢٤ " فيه، دفعها حتى لمست مدخل حنجرته،ضغط الزناد "طخ..طخ"،تمدد جسده مرتعدا.."[5]

لقد سبق لحكمة الماضي أن قادت الإعمار ،حين طبق علي لكحل " التويزة" في أرض بوزاهر " أنت تعرف التويزة أليس كذلك ؟ – معلوم أجاب رابح فورا، هذا هو الحل ،قال علي لكحل وبسمة عريضة تضيء وجهة ...لنوحد جهودنا ونعمل بخطة مدروسة "[6]، والتي تعني أن تتعاون الجماعة على ما يحتا جه كل منها من حفر البئر وغرس الشجر وجمع الغلال و ...لكن المآل كان الدمار فـ "التويزة "عمرت والثورة الزراعية هدمت ،أما رواية جيلالي خلاص "قرة العين فقد تجاوزت نقد السلف الروائي الصالح (عبد الحميد بن هدوقة ،الطاهر وطار ،ورشيد بوجدرة)

---

[1]. م.ن.ص: ١٤٦
[2].م.ن. ص: ١٥٢
[3].م.ن. ص: ١٥٣
[4].م.ن. ص: ١٥٦
[5].م.ن. ص: ١٥٧
[6].م.ن. ص: ١٣٤-١٣٥

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2014

للأمس الجزائري، كما تجاو زت رواية خلاص نقد جيل الكاتب نفسه لذلك الأمس الذي شابه البقرة إذا وقعت فتكاثرت سكاكينها.[1]

٢) البطل الروائي (الإشكالي) في " قرة العين" :

من خلال تصفح رواية " قرة العين " اتضح أن جيلالي خلاص التجأ إلى وظيفة الانتحار ليضع حدا نهائيا لبطل روايته "علي لكحل" الذي احتل حيزا شاسعا من الرواية فعلي لكحل على اثر إصدار قرار تأميم أرض "بوزاهر" قرة العين التجأ إلى قتل " الطيب " ثم انتحر هو،فهذه الرواية شبيهة برواية "حنا مينة " الذي التجأ هو الآخر إلى وظيفة الانتحار ليضع حدا نهائيا لبطل رواية "نهاية رجل شجاع " ف"مفيد الوحش" يصاب على اثر خروجه من السجن بمرض عضال فيلتجئ إلى فتح دكان يبيع فيه البضائع المهربة ،لكنه يجد نفسه في مواجهة المعلم "البطحيش" الذي يوظف رقيب الجمارك ليتخلص منه فعندئذ لا يجد مفيد الوحش حلا وحيدا وهو أن يقتل الرجل الرقيب وينتحر.فمثل هذه الخاتمة تستجيب " لمفهوم البطل الروائي كما حددها سابقا "جورج لوكاتش" في كتابه الشهير " نظرية الرواية " فهو يرى مآل البطل الإشكالي في رحلة البحث عن القيم الأصيلة في مجتمع متدهور ،هو الجنون أو الانتحار" .[2]

تقدم الرواية البطل الإشكالي الذي يعكس ويلخص معاناة وقلق مرحلة الثورة وما بعدها كما تجسد نقد الأمس الجزائري ،والتجربة الاشتراكية والثورة الزراعية، فعلي لكحل يجسد غربته داخل الوطن لا يشعر بوجوده فوق الأرض حينما عاد من الجبل بعد الثورة "... من اللاشعور بعث فيه دم جديد و خامرته فكرة وجوده فوق الأرض ... حيا، والحياة لم

---

[1]. نبيل سليمان، جيلالي خلاص، في "قرة العين"، مرجع سبق ذكره

[2]. محمد الباردي. إنشائية الخطاب في الرواية العربية الحديثة، المطبعة الرسمية للجمهورية التونسية، ط١، ٢٠٠٤، ص: ١٨٧.

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2014

تعن يوما بالنسبة لعلي لكحل إلا امتحانات شاقة متوالية ... كان يرى نفسه ميتا عجيبا بعث إلى الوجود، ضربا من المزارق اللامادية ..." [1]

كما بدا بطل الرواية "علي لكحل" في مقاطع كثيرة من الرواية عرّافا ويتنبأ بحدوث أشياء مستقبلية، وذلك من خلال أحلامه وتنبؤاته، فقد تنبأ بعودته إلى قريته "... أنت تعرف يا سيدي، أنني كنت متيقنة من عودتك كما حلمتها في أحلامك التنبئية، ألا تذكر رسالتك؟ تلك التي بعثتها بعد سفرك بأيام قليلة والتي قصصت فيها حلمك؟ ..." [2]

وحدس وتنبأ بأن البلاد ستشهد أحداثا رهيبة "سيعرف هذا البلد يا أبي أحداثا رهيبة..." [3] ، وأكثر من ذلك كله بدا أنه يعرف نهاية صديقه "الطيب" هذه الشخصية التي رافقته في مشروعه لأجل إصلاح أرض بوزاهر "قرة العين"، لكن الطيب الذي ساند علي لكحل انقلب ضده في الأخير فكانت نهايته مأساوية بأن قتله علي لكحل، **ألا يعد لك خرقا لأفق توقع القارئ؟**

٣) صورة السارد وأشكال السرد في الرواية :

من خلال تحليل هذه الرواية تم التوصل إلى أننا إزاء ثلاثة ضمائر تستعمل لسرد الوقائع:

ضمير الغائب (هو) ،ضمير المتكلم (أنا)،ضمير المخاطب (أنت)،لكن استعمال ضمير الغائب "هو " احتل حيزا شاسعا من الرواية ويبد و أنه يحيل على السارد هذا الكائن الذي يقف وسيطا بين القارئ والشخصية والعالم الروائي "هذا الضمير أن يكون سيد الضمائر السردية الثلاثة ،وأكثرها تداولا بين السراد وأيسرها استقبالا لدى المتلقين، وأدناها إلى الفهم لدى القراء ..." [4] ، والأمثلة كثيرة في استعمال هذا الضمير "...سار بضعة أمتار تحت المطر، كان يشعر بقطرات تخترق عمامته فتبلل شعره الأسود الكثيف وتتسرب برودتها المقيتة عبر سترته وقميصه

---

[1]. رواية "قرة العين"، ص: ٢٠
[2]. رواية "قرة العين"، ص: ٢٢.
[3].م.ن. ص: ٤٧
[4]. عبد الملك مرتاض. في نظرية الرواية: بحث في تقنيات السرد، عالم المعرفة، الكويت، ١٩٩٠، ص: ١٥٣

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2014

وسرواله فتثير قشعرير خفيفة في كامل جسده ..."[1] ، فالسارد يتوارى وراء هذا الضمير (هو) لتمرير فكرته وايديولوجيته ،ناقم على الوضع السياسي والتناقضات الموجودة داخل الوطن ،يحلم ويصبو لتحقيق مشروعه ويسعى للتغيير وذلك لأن استعمال ضمير الغائب "وسيلة صالحة لأن يتوارى وراءها السارد فيمرر ما يشاء من أفكار ،وايديولوجيات وتعليمات ،وتوجيهات ،وآراء ،دون أن يبدو تدخله تدخله صارخا ولا مباشرا ...إن السارد يغتدي أجنبيا عن العمل السردي ،وكأنه مجرد راو له بفضل هذا الهو العجيب..."[2]

ويبدو الكاتب الروائي جيلالي خلاص في "قرة العين " يعرف عن شخصياته- علي لكحل ،الحاج أحمد،بختة، الطيب ...- وأحداث عمله السردي كل شيء ،فهو هنا يزدجي الأحداث وشخصياتها نحو الأ مام ،فكان وضعه السردي قائما على اتخاذ موقع خلف

الأحداث التي يسردها لأن "استعمال ضمير الغائب يتيح للكاتب الروائي أن يعرف عن شخصياته وأحداث عمله السردي كل شيء، وذلك على اساس أنه كان قد تلقى هذا السرد قبل إفراغه على القرطاس، فهو، هنا يزدجي الأحداث وشخصياتها نحو الأمام ... الأحداث التي يزدجيها تلقاء الأمام بما هو أشد إلماما، وأكثر اطلاعا، فهو بها، إذن، خبير وبتفاصيلها عليم ..."[3]

وكذلك يتضح استعمال ضمير المتكلم الذي يحيل عامة على الشخصية الرئيسية "علي لكحل" عندما يتحول إلى سارد يروي بعض المقاطع السردية، أو يدخل في حوار مع أبيه الحاج أحمد أو أصدقائه الفلاحين أو أخته بختة ... قال علي لكحل لأبيه : "لا أدري إذا كان حلمي يشبه حلمك يا أبي ولكن ستحكم بنفسك، رأيت نفسي ببيت جدي القديم ذي البياض الحليبي.. سلكت الطريق المؤدية إلى الينبوع ... رأيت رجلا في هيئة مسكين متسول .." [4]

---

[1]. رواية "قرة العين"، ص: ٠٧
[2]. عبد الملك مرتاض. في نظرية الرواية، مرجع سبق ذكره، ص: ١٥٣
[3]. المرجع نفسه، ص: ١٥٤
[4]. رواية "قرة العين"، ص: ٤٦

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2014

ولضمير المتكلم القدرة المدهشة على إذابة الفروق الزمنية والسردية بين السارد والشخصية والزمن جميعا إذ كثيرا ما يستحيل السارد نفسه في هذه الحال إلى شخصية كثيرا ما تكون مركزية، ولعل ذلك راجع لجماليات الضمير "يجعل الحكاية المسرودة أو الأحدوثة المروية، مندمجة في روح المؤلف فيذوب ذلك الحاجز الزمني الذي كنا ألفيناه يفصل ما بين السرد، وزمن السارد .. ويجعل ضمير المتكلم المتلقي يلتصق بالعمل السردي ويتعلق به أكثر ... كأن ضمير المتكلم يحيل على الذات ..."[1]

أما عن استعمال ضمير المخاطب في الرواية اتضح أن هـ يحيل إلى شخصية ثانية بعد الشخصية المركزية، فعلي لكحل يرافقه والده الحاج أحمد .." قال الحاج أحمد: أي بني، بفضلك أحسست بعودة الشباب إلى عروقي في هذه الصبيحة الرائقة ... أي بني حين يكون الإنسان شابا يحكمه اعتقاد خاطئ كونه يظن أن الحياة طويلة .."[2]

"أي بني، إني أنصحك أن تتزوج في أقرب الآجال، هكذا يمكنك تربية أبنائك بنفسك..."[3]

ويطلق عليه "منظرو الرواية الفرنسيون "ضمير الشخص الثاني" ... على غرار ما جاء في مصطلحات نحاتهم ... وكأن الضمير يأتي استعماله وسيطا بين ضمير الغائب والمتكلم، فإذا هو لا يحيل إلى خارج قطعا ، ولا هو يحيل إلى داخل حتما ؛ ولكنه يقع بين بين ..."[4]

٤) لغة الرواية:

تؤكد اللغة في "قرة العين" أقرب إلى لغة الشعر منها إلى لغة الرواية إذ ترتقي إلى درجة عالية من الشاعرية حتى لكأننا إزاء ذات شاعر تستقطب العالم عبر الصور والمجاز، وتتميز اللغة بقدرة بلاغ ية واضحة عبر تكثيف أساليب المجاز مما يكسب النص الروائي شعرية عمقة، والمقاطع في الرواية كثيرة "شرعت الشمس الحمراء تتبوأ السهل الرملي، راحت

---

[1]. عبد الملك مرتاض. في نظرية الرواية، مرجع سبق ذكره، ص: ١٥٩
[2]. رواية "قرة العين"، ص: ١٢٠
[3].م.ن. ص: ١٢١
[4].م.ن. ص: ١٦٣

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2014

القفزات الضوئية تعلق بأطراف تلك البكرة ذلك الشعاع الخجول وتصبغها مثل قوس قزح بآلاف ألوانها البلورية وقد أضفى عليها الردى المنثور، منذ الصبيحة، مظهره الألماسي الأميري، فبدت في تبرجها ككوكب يؤوب من إحدى رقصاته الجنونية المضاءة بآلاف الأنوار المختلفة وإن كان اللون الفضي سيدها بلا منازع ..."[1]

كما أنّ الرواية في لغتها تميل إلى بعض الصور الشعرية الموحية "... لم تعد أرض بوزاهر السكرى بالماء العذب الزلال تبدي وجها متغضنا وأنفا أحمر ملفوحا بهجير الشموس الذي غلبه الري المتدفق ... إن أرض بوزاهر لتضحك اليوم ملء شدقيها وجهها اليوم مرحب، أخضر، جميل انه يتحدى الشمس الحقود ..."[2]

خاتمــة :

من خلال " قرة العين " استطاع جيلالي خلاص أن يقدم رؤيته حيث استعاد الأمس الجزائري التحريري والاستقلالي ،قدم نقدا للأمس البومديني والثورة الزراعية والتجربة الاشتراكية مجسدا التناقضات الحاصلة في الوطن– الجزائر – التي أفضت إلى الانتحار، مصورا ذلك في تأزم علائق الشعب بالسلطة ،لذلك تعتبر رو ايته ذات بطل إشكالي "علي لكحل " وحلمه– البطل– وسعيه من أجل تحقيق برنامجه ومشروعه لإصلاح أرض بوزاهر "قرة العين "، اتضح فشله الذي انتهى بانتحاره ،كما تقدم رؤية إنسانية وتطلع الكاتب لاثبات الذات والوقوف ضد القمع السلطوي السياسي ،ارتقت لغته إلى درجة عالية من الشاعرية وقدرة بلاغية واضحة من خلال تكثيف أساليب المجاز، أبرز جيلالي خلاص في روايته موقفه الايديولوجي والفكري وتأزم الوضع في تلك الحقبة لأن " العمل الروائي موازاة إبداعية فنية تخييلية للواقع والتاريخ ،موازاة فاعلة، بمعنى أنها لا تقتصر على النقل الواقعي الت سجيلي وإنما تنزع إضافة إلى ذلك ،إلى البحث في حلول مآزق العالم، وهذا دأب الرواية العظيمة التي تتنوع معالجتها وحلولها، وتجعل طموحها

---

[1] .م.ن. ص: ٧٤
[2] .م.ن. ص:١٤١

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2014

الأكبر البحث في تلك الحلول ،وتنبع عظمة الرواية من قدرتها على عرض مجموعة من المآزق الكبرى ومعالجتها توازيها بمستواها الاشكالي والفني وهذا يعني أن منزع الرواية الفكرية والإيديولوجي هو المنزع الأساس في العملية الإبداعية"[1].

ويمكننا أن "نقول بجرأة ما :إن الرواية العربية في مسيرتها الطويلة بلغت مرحلة جيدة من الاستقرار والاستقلال عن التبعية المطلقة للفن الروائي في الغرب ،التبعية التي ر افقتها منذ نشأتها حتى مرحلة متأخرة نسبيا من تاريخها الذي قارب قرنا ونصف قرن ...ويقوم الاستقلال بمنح الفن الروائي العربي خصوصية عربية ذات آفاق نفسية روحية حضارية وفكرية أيديولوجية وفنية وقومية مميزة ،لما ندعوه "الرواية العربية"[2]

[1]. سليمان حسين. مضمرات النص والخطاب : دراسة في عالم جبرا ابراهيم جبرا الروائي، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، ١٩٩٩، ص: ٠٥.

[2]. سليمان حسين. الطريق إلى النص: مقالات في الرواية العربية، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، ١٩٩٧، ص: ٠٥

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2014

Les affriquées en dialectal tunisien Le phénomène de la TACHTACHA comme exemple

Ben Farah Abdelkader[1]

الازدواج الصّوتي في الدّارجة التونسيّة: ظاهرة "التّشتَشة" نموذجا

د.عبد القادر بن فرح / كلية الآداب والعلوم الإنسانيّة بسوسة (تونس)

ملخّص البحث:

سنحاول في هذا البحث تجميع المادّة المتعلّقة بظاهرة لَهَجيّة مّا تنتمي إلى العاميّة المغاربيّة بشكل عامّ وإلى العاميّة التّونسيّة بشكل خاصّ، ووَصْف هذه المادّة، ثمّ تصنيفها ضمن خرائط تهدف إلى إبراز الخصوصيّات اللسانيّة جغرافيّا في التقائها وافتراقها، وفي تماثلها واختلافها.

وفي إطار السّعي إلى تحديد معالم نظام الصّوائتConsonnes في الدّارجة التونسيّة، سنحاول البحث في قضيّة صوتيّة تتعلّق بما يصطلح علماء اللغة والصّوتيّات على تسميته بـ**"الازدواج الصّوتي"**أو الأصوات المزدوجة Consonnes Affriquées. وهي ظاهرة صوتيّة منتشرة في ألسن كثيرة إن لم نقل في كلّها. وهي تمثّل إضافة إلى غيرها من الظواهر اللغويّة الحادثة مظهرا من المظاهر التي بها يكون لسان مّا حيّا.

والظّاهرة التي نسعى في هذا البحث إلى الاشتغال عليها هي ما نصطلح على تسميته بـظاهرة "التّشتَشة" التي سنحاول تحديد معالم نظامها وتبيّن مدى اتّصاله بنظام الفصحى أو انفصاله عنه. وإضافة إلى ذلك سنحاول تبيّن مدى وحدة هذا النّظام ومدى استقراره.

الكلمات المفاتيح: Consonnes affriquées, tachtacha, dialecte tunisien.

Introduction

Ce travail s'ancre dans les grands objectifs pour la réalisation de LATLAS tunisien. Il s'agit du regroupement de la matière relative aux phénomènes dialectaux appartenant à la langue tunisienne. Puis, en décrivant ces phénomènes, on aboutira à une taxinomie dans des cartes qui font apparaitre les propriétés linguistiques d'un point de vue géographique, la où elles se rencontrent ou se séparent et où se ressemblent ou diffèrent.

Dans le but de déterminer les caractéristiques du système de consonnes dans le dialecte tunisien, nous essayons d'étudier un phénomène phonologique que les grammairiens et les phonologistes

[1] Institue Supérieur des Langues Appliquées et Multimédia Nabeul. Tunisie (2008).

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2014

appellent « les consonnes affriquées » qui est un phénomène fréquent dans plusieurs ou même toutes les langues. Ce phénomène entre autre fait d'une langue une langue vivante.

L'objet de notre étude est un phénomène auquel nous attribuons la terminologie « TACHTACHA ». Nous essayons de préciser des propriétés linguistiques et de cerner le degré de ses rapports de lien et de différence avec le système linguiste de l'arabe standard. Par ailleurs, nous poursuivons le niveau d'unité et de stabilité de ce système.

Ce travail sera divisé en deux parties :

- une première partie qui concerne la description du phénomène étudié et son statut parmi les autres phénomènes phonologiques proches, et ceci en revenant aux exemples trouvés dans les œuvres des grammairiens.
- Une deuxième partie qui traite le phénomène en se basant sur les études modernes qui s'intéresse du sujet objet d'étude. A ceci s'ajoute une examination des exemples pratiques, une observation de leurs progressions et une recherche des causes et des progressions. Mais avant d'entamer l'étude de ce phénomène nous en présentons une définition des affriquées pour ne pas confondre la tactacha avec d'autres terminologies comme l'assimilation, la commutation ou inversion.

1. Les consonnes affriquées

Dubois décrit une affriquée entant qu'une « consonne qui combine très étroitement une occlusion et une frication. Ainsi la consonne initiale anglaise dans *child* (à peu près [tʃ], mais notée [č]) ou la consonne initiale de l'italien *giorno* [dzorno]. Bien que l'occlusion soit plus importante au début de l'affriquée et la frication à la fin, ces deux mouvements sont simultanés et non successifs comme on l'a longtemps cru. Dès le début de la prononciation de l'affriquée, les organes phonatoires sont en place pour une semi occlusion, qui tend de plus en plus à renforcer son caractère fricatif, d'où le nom de *semi-occlusive* ou *semi-fricative* que l'on donne aussi à ce type d'articulations.

Dans l'histoire des langues, il s'emble que les affriquées aient tendance à perdre leur caractère occlusif pour devenir des fricatives [..]

Sur le plan acoustique, les affriquées se différencient des occlusives par le caractère strident qui correspond à un bruit d'intensité particulièrement élevée et des fricatives par le caractère discontinu correspondant à un silence (au moins dans les bandes de fréquences. Situées au-dessus des vibrations des cordes vocales) suivi et /ou précédé d'une diffusion de l'énergie sur une large bande de fréquence. (Dubois et all..2007 :21,22).

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2014

Notre recherche débute par une définition linguistique surtout que ce phénomène n'existait pas dans l'arabe ancien. Il est vrai que les phonologistes arabes s'étaient intéressées d'autres phénomènes phonologiques et ce depuis Alḫalil (786) qui, le premier, avait donné une classification basée sur des particularités de l'appareil de prononciation. On peut citer la prononciation et la production des consonnes entre autres.

En ce qui concerne la description des consonnes et ces caractéristiques en une conception bien déterminée, il faut attendre Sībawayh (796) pour retrouver les propriétés de : Voisement /Non-voisement et Intensité / Laxité.

1.1. Description de l'interaction phonologique

Les phonèmes avaient connu un grand intérêt. Et ce avant Alḫalil, il s'agissait d'Aristote dans *Poétique* où il définit le phonème alphabétique comme étant un « phonème divisé qui s'ancre par nature dans un tout construit phonologiquement.. ». Les arabes anciens empruntaient à Aristote. Il s'agit des phonologistes et chirurgiens ceux qui se sont intéressés aux rôles des organes (gorge, larynx et autre..) dans l'avènement des consonnes et à l'analyse des phénomènes phonologiques stables et variables. Tel est le cas d'Avicenne dans la description de *jim* الجيم [j[1]] par exemple. Il dit dans le chapitre quatre de sa lettre : « le *jim* se produit de l'occlusion complète par l'apex et du contact de la partie avant de la langue et du palais. Ce dernier est d'un relief inégal, marqué à gauche et à droite, et qui prépare l'humidité nécessaire pour que l'air déchargé puisse pénétrer dans ce canal étroit. Mais il se façonne et tend à élargir ce dernier avant de terminer son sifflement entre les dents. L'humidité projetée diminue de son sifflement pour la rendre au claquement initial. L'explosion de cette humidité ne va pas très loin et ne s'étend pas beaucoup ; son dépassement n'excède pas le lieu de la décharge post-occlusive. » (Avicenne.2002 :28,29).

Puis, il passe à la description du *chin* الشين [ch] en disant : « Le *chin* se produit là où se produit le *jim* même, mais sans occlusion aucune. Le *chin* est donc comme qui dirait un *jim* non occlus, et le *jim*, un *chin* qui commence par l'occlusion puis se libère. (ibid. :29).

A ce propos, le linguiste tunisien Taïb Bakkūch affirme que la description précitée ne s'applique que sur les affriquées [ʤ][جـ] en raison de caractère du voisement sans laquelle le [tʃ] [تش] pourrait l'être, c'est aussi le cas de la prononciation qui existe partiellement dans la région de Tadmor et de

[1] « le *jim* arabe est, comme le soutient à juste titre Ibnū Sīna, une occlusive. Il se distingue du *-j-*européen (*z*) parce qu'il s'agit, pour la langue arabe, d'une occlusive au début [..], fricative à la fin » (Raḍouane. *Les causes*.. :29).

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2014

quelques villages de Aljabal A-charqi en Syrie ; une prononciation influencée par les dialectes Araméen[1].

Ce commentaire montre que les consonnes subissent des changements dans sa réunion d'autant plus que la prononciation de la consonne change d'une ère à une autre. De cette façon, la description d'Avicenne, malgré sa précision, ne peut s'impliquer que sur une consonne affriquée comme le pense Bakkūch. En définitive, un phonème est susceptible de transformation.

Cette transformation revient aux différences dialectales et aux changements phonologiques.

De nombreux chercheurs justifient le glissement du dialecte par rapport au arabe standard dans les pays arabes, dans la Tunisie pour des raisons dans la plus importante l'économie de la prononciation ; en effet en passe du « difficile au facile, de l'aigu au doux et du compliqué au simple [..]. Ainsi les divergences entre l'arabe standard et les dialectes résultent du besoin des gens de s'exprimer aisément, simplement et avec clarté » (Alğundi.1978 :131,132). À ceci s'ajoute les facteurs historiques et sociaux..

En général, ces transformations existaient dans le patrimoine linguistique arabe, mais elles continuent à se manifester. Ici on n'est plus limité aux phénomènes anciens comme : l'assimilation, l'inversion, la commutation et l'inflexion[2]. Dans ce sens la progression linguistique est arrivai à un nouveau phénomène phonologique à savoir les consonnes affriquées qui apparait à la fin du XIX selon le Petit Robert.

Nous essayons de poursuivre ce phénomène en nous aidant des applications qui se basent principalement sur l'ouïe, l'observation et la déduction du dialecte tunisien qui fait apparaitre le phénomène dans quelques régions[3].

1.2. Quelques manifestations de la progression du dialecte tunisien

La consonne [*ch*] intervient beaucoup dans le dialecte tunisien partout dans le pays : au sud, au centre, au nord, chez les ruraux et chez les citadins.. Ceci apparait surtout dans la voix interrogative ou entrait loin de l'arabe standard. Le tunisien dit toujours : « *waqtāch ?, kifāch ?, ʻlāch ?,*

[1] Voir l'introduction arabe du Lettre d'Avicenne :10.

[2] Pour connaitre de tels phénomènes, voir : Sībawayh. IV :431..479, et Alẖaṣaiṣ de Ibnu-ǧenni II :139..143, et Charḥ almufaṣṣal de Ibnu-Yaʻīch.V :538.., et récemment : A-nnachrti, ḥamza ʻabdallah. Min maḍaher a-ttaẖfif fillisān alʻarabi.1986, et Nūreddīne, ḥassan Moḥamed. A-ddalīl ila qawaʻed alloġa alʻarabiya.1996. Voir pariculiairement : Almoʻjam almofassal fi ʻilm aṣṣarf.1993 qui évoque la majorité des changement phonologiques.

[3] Nous avons mentionné quelques différences d'une région à une autre toutefois nous traitons le phénomène d'un point de vue général. Nous projetons l'étude de ces différences à d'autres recherches.

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2014

ṯammāch ?.. » ce qui correspond respectivement en arabe standard à : *« matā ? (quand ?), kayfa ? (comment ?), limāḏa ? (pourquoi ?), hal yūğadu ? (ya-t-il ?) ».*

Cette consonne est primordiale dans notre Tachtacha. Il s'agit de la présence de deux phonèmes dans une seule consonne[1] qui sont [tʃ] [تش] qui remplacent la consonne [t] [ت]. La Tachtacha exercé dans deux régions éloignées ; l'une au sud ouest (spécialement Nafta) et l'autre au nord-est (le Cap-Bon ; spécialement Nabeul et Dar Cha'ban Elfehri).

2. Description de la Tachtacha

En rencontre la tachtacha dans la majorité des positions de la consonne [*t*] dans le mot que ce soit un nom ou un verbe.

Nous avons marqué après les tests de plusieurs mots la difficulté de concevoir des règles qui régissent les degrés de sonorité des consonnes affriquées, surtout que ces degrés diffèrent du sud au nord dans la prononciation du même mot. Pour cela nous avons essayé dans cette recherche de réunir les deux voix dans l'intention de poser des interrogations générales sur ce phénomène :

- Quelle est la relation entre les consonnes affriquées et l'accentuation relativement à sa position dans le mot ?
- Quel est le rôle de la position de [*t*] dans le mot dans le degré de sonorité de la tachtacha ?
- Peut-on considérer ces consonnes affriquées comme un, deux ou trois phonèmes ?
- Serait-il possible de trouvez des points communs qui nous aident à concevoir une typologie qui systématise ce phénomène ?

2.1. Les causes interprétant la tachtacha

Avant l'examination de ce phénomène, il vaut mieux revenir aux caractéristiques phonologiques des deux phonèmes : [*t*] et [*ch*], ce qui nous aide à trouver les causes qui mènent à cette progression de la prononciation d'une consonne fréquente dans le dialecte tunisien et surtout dans les verbes, à travers ses traits distinctifs et ses points d'articulation[2].

[1] Il ya un phénomène pareil : [g,ج] →[ʤ,جـ] rare en Tunisie et fréquent en Algérie.
[2] « le point d'articulation c'est le syllabe ou fini le son » (Ibnu-Ya'ich.V :516).

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2014

2.1.1. Les propriétés du [*t*]

Dans le chapitre II de sa lettre, Avicenne classe les consonnes/lettres en deux catégories ; l'une est simple, l'autre est complexe[1]. Le [*t*] est simple ; elle se produise grâce à des occlusions totales du sen -ou de l'air qui engendre le son- suivies d'explosions brusques[2]. Il nous parle dans le chapitre deuxième des causes de la production des « lettres »[3]..

Il résulte de cette référence les caractères stridents de cette consonne. Les grammairiens arabes ont tous affirmé ses traits distinctifs : l'intensité, le non-voisement et l'ouverture. (Sībawayh. IV :434,436).

A ceci s'ajoute le point d'articulation du [*t*] dans elle se produit de la fermeture de la langue plus que la fermeture du palais et du nez en mettent l'apex sur les dents supérieurs, ainsi en réalise l'occlusion totale et fait le [*t*] intense.

Ces caractéristiques qui s'ajoutent au point d'articulation font de sa prononciation accidentelle et brutale puisqu'elle se fait de cette position..

2.1.2. Les propriétés du [*ch*]

Le [*ch*] est une consonne non-voisée, spirante et ouverte (ibid.). Elle sort de la partie avant de la langue et ce lui qui correspond du palais supérieur[4]. Ibnu-Ya'ich justifie l'intervention de [*ch*] sur d'autres phonèmes -même s'il parlait de l'assimilation[5]- par sa spécifité de la dispersion[6].

En somme, le [*ch*] et le [*t*] ont des propriétés communes (non-voisée et ouverte) et d'autres différentes (la laxité et l'intensité). A cause de l'intensité, les habitants objet d'étude ont entré le [*ch*] sur le [*t*] parce que l'occlusion devient partielle ce qui laisse l'air passer avec burble (turbulence) produisant ainsi un son fricative, alors le [*t*] devient spirante /lâche ou « entre intensité et laxité » et par conséquent affriquée.

D'ailleurs selon Ibnu-Ya'ich les consonnes qui sont entre intensité et laxité sont d'origines intenses. Elles se servent d'autre phonèmes proches de laxité pour laisser l'air échapper (Ibnu-Ya'ich V :524).

---

[1] « Certaines lettres sont en vérité simples, qui se produisent grâce à des occlusions totales du sen -ou de l'air qui engendre le son- suivies d'explosions brusques. D'autres sont complexes qui se produisent grâce à des occlusions partielles mais suivies d'explosions continues » (Avicenne, chapitre II :19).

[2] Voir chapitre troisième d'Avicenne :De la dissection du larynx et de la langue :23..

[3] (ibid. :19).

[4] Voir Avicenne :29.

[5] Ibnu-Ya'ich évoque le [*ch*] devant une autre [*ch*] seulement.

[6] Il parle ici d' *« al'istitalatu fittafachchi ».* (V :538).

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2014

L'objectif de cette progression est alors la lénition de di-occlusion entre les dents et l'épanouissement dans la prononciation de [*t*]..

Cette combinaison des deux consonnes qui à changé le point d'articulation de la [*ch*] qui devient au niveau de l'apex, et modifié l'intensité de l'articulation de la prononciation de la [*t*] en lui donnant une laxité puisqu'elle crée une fuite dans la langue où l'air peut passer aisément. Ainsi la [*t*] connait une dispersion avec la [*ch*] , et sa prononciation change du palais supérieur à l'ouverture de la bouche. En somme les caractéristiques communes et les points d'articulations des deux consonnes constituent deux raisons qui rapprochent les deux consonnes ; l' »une aide l'autre a se prononcer avec laxité.

Ce phénomène phonologique existe en anglais en une seule consonne et en français en deux. En arabe standard et en dialecte tunisien autre que les régions objet d'étude ce sont deux consonnes indépendantes. En ce qui concerne les régions de Nafta et du Cap-Bon, il s'agit tantôt de deux consonnes puisque la [*ch*] existe toute seule dans leurs parole, tantôt elle s'associe à la [*t*][1] et faisant ainsi une seule consonne même si avec des degrés de sonorisation divers.

2.2. Les degrés de sonorisation de la tachtacha

Nous proposons dans cette étape une étude de quelque exemples ou en trouve notre [*t*] et ce en nous basant sur les positions dans le mot. Aussi, en nous veillant sur ses prothèses et les voyelles et les lettres de prolongations *(alif, wāw, ya')*. Notons qu'on ne prétend pas formuler des lois/règles qui organisent ce phénomène, un tel objectif serait l'objet d'une langue d'étude.

2.2.1. Le rôle de la position de la [*t*] dans les degrés de la tachtacha

Ce concept de consonne affriquée signifie un phénomène combinatoire regroupant deux phonèmes [*t*] et [*ch*]. La fréquence de ces deux phonèmes qui constituent une seule consonne varie selon la position de la [*t*] dans le mot. Nous poursuivons les degrés de la tachtacha : forte sonorisation/faible sonorisation à travers ses trois positions :au début, au milieu et à la fin du mot.

- Au début du mot : *tmar (dattes), talfza (télévision), temsaḥ (crocodile), tūnis (Tunisie)*..
- Au milieu du mot : *mfāteḥ (clés), mfartak (décomposé), mkāteb (bureaux), mtambar (timbré)*..
- A la fin du mot : *mrāyāt (lunettes), man'ūt (qualifié), mchiit (je suis allé), ḥūt (poissons)*..

[1] Certains habitants du Cap-Bon justifient l'intervention de ce phénomène dans leurs paroles par l'arrivée des juifs venant de Jerba. Ces derniers sont connus par leur fréquente utilisation de la [*ch*].. Pour les gens du Jrid (ex :Nafta) ; il est fort probable que ce phénomène a pour origine l'immigration des tribunes de Tadmor et certains villages de Aljabal A-charqi à l'est de la Syrie. Ces gens sot influencé par les dialectes Araméens. Cette dernière hypothèse revient aux historiens-sociologues pour être confirmée.

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2014

Ces exemples montrent que la sonorisation est forte quand la [*t*] est au début du mot. Ceci revient à ce qu'il est difficile de commencer par ce phonème vu ces caractéristiques précitées. Pour cela l'articulateur est obligé de recourir à la [*ch*]. On aura ainsi une forte sonorisation quoiqu'il y ait des degrés différents d'un exemple à un autre.

Quant à la position finale de la [*t*], nous remarquons que la sonorisation devient faible puisque la prononciation du mot se termine au niveau de la [*t*].

En ce qui concerne la position médiane de la [*t*], le degré de sa sonorisation est intermédiaire à cause du passage facile de l'air quant le mot est déjà parti même si le syllabe qui contient la [*t*] constitue dans plusieurs exemples le point d'accentuation.

2.2.2. Le rôle des relations du voisinage dans la tachtacha

On entend par voisinage les précédents et les suivants (lettres et voyelles). Leurs relations avec la [*t*] déterminent les degrés de sonorisation de la consonne affriquée. En premier lieu, on remarque une interaction plus ou moins forte de notre consonne avec les voyelles longues et les lettres de prolongation.

Avec les précédents, l'air est déjà dispersé ce qui rend facile la prononciation, et la tachtacha devient moyenne.

Avec les suivants, l'air sauvera la prononciation et rend la sonorisation moins forte ; on site comme exemples :

- Les précédents : lettres de prolongation : *mfātah (clés), aẖwāt (des sœurs), mīt (mort)*..
- Les suivants : lettres *de prolongation : oẖtou (sa sœur), oẖtī (ma sœur), ẖtār* (il à choisi).

Le précédent et le poursuivant peut être une consonne intense. Dans ce cas, la sonorisation de la tachtacha devient forte pour atténuer l'intensité de ces consonnes. Parallèlement la tachtacha a une sonorisation faible avec les consonnes lâches, exemples :

- Le précédent : consonne intense : *mrağtni (tu m'as inquiété), ğaddtī (ma grande mère)*..
- le poursuivant : consonne intense : *tağraḥ (elle/tu blesse qqn..), tdāwī (elle/tu soigne qqn..)*..
- Le précédent : consonne lâche : *yḥatref (il vole), ẖtam (il a fini)*..
- le poursuivant : consonne lâche : *teḥram (il a souffert), tezrab (il est pressé)*..

C'est approximativement la même manière avec les consonnes voisées et non-voisées, respectivement comme les occlusives et les lâches, exemples :

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2014

- Le précédent : consonne voisée : *met'allem (éduqué), waktāš ? (quand ?)*..
- le poursuivant : consonne voisée : *met'allem (éduqué), tbī' (elle/tu vend(s)), metrabbī (tu/il a de la morale)*..
- Le précédent : consonne non-voisée : *ftayta (un peu), šaḫtūra (belle fille), skat (il se taire)*..
- le poursuivant : consonne non-voisée : *takrūri (sorte de drogue), msattak (stupide)*..

Tous ces exemples montrent que les degrés de sonorisation de la tachtacha devient forte à chaque fois la [*t*] est précédée ou suivi d'une voyelle double/ longue. Ceci nous rappelle un phénomène pareil; celui de la Kachkacha dans les anciens dialectes de Rabi'a et *Muḍar* où la [*k*] est influencé par « alkasra » qui la suit et elle devient une consonne affriquée prononcé au niveau de la bouche.

Par ailleurs, le degré de sopnorosation devient plus fort dans le cas de la gémination *(šadda)* : *houtti (mon poisson), mrattab (arrangé)* pour bien faciliter la prononciation du double [*tt*] qui gène la langue dialectal.

D'un autre coté, le degré de sonorisation s'affaiblit et devient presque nul quand la [*t*] est précédé d'une [*ch*] indépendante, exemple : *chtaa (hivers)* de même quand la même [*ch*] suit la [*t*] exemple : *tšouf (tu vois).*

De telles analyses et de telles interprétations nécessitent encore plus de précision surtout avec les exemples où se réunissent des facteurs opposés..

Conclusion

Après avoir décrit le phénomène des consonnes affriquées à travers l'exemple du dialecte tunisien, et après avoir présenté une première conception des « lois phonologique » qui déterminent ce que nous appelons « Tachtacha », on peut déduire des résultats généraux :

Cette progression phonologique, qui s'est passé dans la prononciation du [*t*] dans quelques régions tunisiennes n'est pas un phénomène local mais plusieurs langues le partagent.

Il existe dans l'anglais d'une façon inverse puisque le [*t*] précède le [*ch*].

On trouve également que l'allemand a changé le [*z*] du [*t*] ancien qui se trouve au début du mot.

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2014

Ce phénomène des consonnes affriquées constitue-en utilisant la technique de commutation- un seul phonème dans le dire des régions objet d'étude.

La fonction de ce phonème est une variante combinatoire.

D'une autre part, on peut déduire des résultats généraux qui concernent ce phénomène. En effet, c'est une action /comportement collectif spontané. Il est sûr que tout se fait lentement et progressivement sans se limiter à un lien précis. En outre, les résultats des tests exercés sur plusieurs exemples indiquent que la tachtacha est un phénomène fréquent dans la plupart des mots contenant le phonème [*t*] quoique à des degrés différents et ce chez tous les habitants de Nafta et la majorité du Cap Bon. Vendryes insiste que « Tant que le changement ne se limite pas en un mot isolé, mais plutôt dans tous l'appareil de la prononciation, tous les mots [ou il ya (t)], doivent suivent cet appareil et se transforme de la même façon » (in Abdettawab, 1997 :22,23).

Le [*ch*] reste le seul phonème qui a la propriété de coloration ou de contamination, une solution auxquelles recourent plusieurs langages afin d'éviter la caractéristique de l'occlusion qui est une base dans plusieurs phonèmes. Plusieurs habitants du Golfe arabe par exemple changent le [*k*] [ك] en [*š*] [ش] : *« Labbayša allahumma labbayš»* (invocation à Dieu). De leur part, les égyptiens changent le [*j*] [ج] en [*ch*] : *« wağh → weš (figure)»* et les magrébins chez qui le [*ğ*] [ج] devient [*ch*] [ش] *: «ğaḫa → šaḫ (pisser) ».*

Ainsi, la tachtacha n'est pas exclue des spécifies générales qui distinguent toutes les langues humaines et elle est un aspect de lénition linguistique qui traduit l'adaptation d'une telle langue aux besoins du progrès dans tous les domaines et ceci fait une langue vivante comme nous l'a mentionné au début.

Enfin, ce travail est en général un simple appui pour poursuivre le phénomène dans un grand nombre d'exemples dans le but d'une étude systématique contribuant à la description de la progression linguistique et ce à travers le dialecte tunisien.

Bibliographie

- **En français**

Avicenne, 2002. *Les causes de la production des lettres* (traduit de l'arabe par Nebil Radhouane).Académie tunisienne des sciences, des lettres et des arts « Beit al-Hikma ». Tunisie.

Dubois J., **Giacomo** M., **Guespin** L., **Marcellesi** CH., **Marcellesi** J-B. et **Mével** J-P. 2007. *Linguistique et Sciences du langage.* Larousse.

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2014

Rey-Debove J. et **Rey** A. (direction rédaction). 1996. *Le Petit Robert* (Grand format). Legrain M. (direction éditoriale) Ed. Le Petit Robert. Paris.

- **En arabe**

’smar, Rāği. 1993. *Almo‘jam almofassal fi ‘ilm aṣṣarf*. Ed.1. Liban.

Abdettawab, Ramaḍan. 1997. *Attaṭawur alluġawī.*. Librairie ḫanği. éd. 3.Egypte.

Alğundi, ‘alam-addine. 1978. *Allahağāt al‘arabya fitturāṯ* .Addār al‘arabya lilkitāb. Lībia-Tūnis.

A-nnašrti, ḥamza ‘abdallah.1999. *Min maḍaher a-ttaḫfif fillisān al‘arabī*.1986.(PDF).

Ibnu-ğenni *Alḫaṣaiṣ*. Ed 4. Egypte.

Ibnu-Ya‘ich, 2001. *Charḥ almufaṣṣal*. Ed.1.Liban.

Nūreddīne, ḥassan Moḥamed.1996. *A-ddalīl ila qawa‘ed alloġa al‘arabiya* . Ed.1. Liban.

Sībawayh,(?). *Alkitāb.*Dār aljīl. Ed 1.Liban.

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2014

مسابقة جيل الأدب السنوية: جائزة الدكتور محمد مصايف

" إحياء فكر ومؤلفات الناقد الجزائري الدكتور محمد مصايف "

المشرفة على المسابقة: أ. غزلان هاشمي رئيسة تحرير مجلة جيل الدراسات الأدبية والفكرية

آخر مهلة للتسجيل: ٢٠ يونيه ٢٠١٤

آخر مهلة لإرسال الأبحاث: ٢٠ ديسمبر ٢٠١٤

تاريخ الإعلان عن النتائج: ٢٠ يناير ٢٠١٥

حاولت الحركة النقدية الجزائرية تأسيس وعي نقدي يختلف في ارتكازاته عن كل راهنية نقدية سائدة وذلك بالنظر إلى ا نبثاقه من سياقات مختلفة، وإن تراوحت هذه المرتكزات بين الموضوعية والذاتية، ولكون الساحة النقدية الجزائرية تعج بأسماء نقاد منهم من أسعفه حظ البحث المتجدد في فهم خطابه النقدي ومنهم ما سيج بصيغة تغييب وإقصاء وتهميش، فقد اخترنا مسيرة باحث استطاع أن يقدم منظورا نقديا مغايرا ولكن غيبه الصمت.

فالباحث والناقد الجزائري الدكتور محمد مصايف رحمة الله عليه كانت مسيرته حافلة بعطاءات علمية كثيرة وببحثه عن خطاب نقدي يجاوز راهنية نقدية مؤسسة على الانتقاص حال التقييم إلى حضور فاعل ضمن المسار الإبداعي وذلك بمساعدة المبدع على تخطي عثراته وتطوير تجربته في إطار موضوعي ممنهج ووفق رؤية شمولية، باحثا عن علاقة الأدب بالمجتمع وموجها الذائقة العامة نحو نماذج أدبية تعتمد الانتقائية بعيدا عن صفة الانحراف، من هنا فمصايف يبحث عن واقع جمالي مسيج بالتزام نقدي ومساءلة تعول على الاستقراء والاستقاح ثم التقييم.

اعتبارا من ذلك ورغبة منا في احياء الذكرى السابعة والعشرين لرحيل أبرز النقاد العرب في العصر الحديث والتي تصادف يوم ٢٠ يناير ١٩٧٨، يطلق مركز جيل البحث العلمي مسابقة سنوية لأفضل بحث يتناول

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2014

مواضيع أدبية وفكرية نستهلها بالبحث في مؤلفات الدكتور مصايف من أجل تعريف الجيل الجديد من الباحثين بمؤلفاته وبمسيرته العلمية الحافلة وذلك بالبحث في المحاور الآتية:

. الممارسة النقدية عند الدكتور محمد مصايف: الرؤية والمنهج

. الأزمة النقدية في الجزائر من منظور الدكتور محمد مصايف

. الكتابة الإبداعية لدى الدكتور محمد مصايف

. اللغة والهوية من منظور الدكتور محمد مصايف

للراغبين في المشاركة تقديم أبحاثهم وفق الشروط العلمية المتعارف عليها و في التواريخ المحددة:

١ - **شروط الأبحاث المقدمة ومواصفاتها :**

- ✓ أن يكون البحث في موضوع المسابقة باللغة العربية أو الفرنسية.
- ✓ يجب أن يكون البحث المقدم بحثًا أصيلا لم يسبق نشره بأي شكل من الأشكال.
- ✓ تقبل المشاركات الفردية فقط .
- ✓ أن يذكر الباحث المعلومات التالية بعد عنوان بحثه مباشرة (الاسم واللقب، الرتبة العلمية، المؤسسة الجامعية، البريد الإلكتروني، رقم الهاتف).
- ✓ أن يرفق الباحث سيرته الذاتية العلمية مع البحث.
- ✓ أن يرفق الباحث ملخصين للبحث أحدهما باللغة العربية والآخر بلغة مغايرة (فرنسية أو انجليزية)، بحيث لا يتعدى كل ملخص ثمانية أسطر كحد أقصى.
- ✓ مراعاة المنهج العلمي في كتابة المقالات والبحوث العلمية.
- ✓ أن لا يتجاوز عدد صفحات البحث (٢٠) صفحة بما فيها قا ئمة الملاحق، ولا يقل على (١٠) صفحات.
- ✓ أن يكون نوع الخط (Traditional Arabic)، بمقياس (14) في المتن، و (11) في الهامش، وبحجم ١٢ Times New Roman إذا كان باللغة الأجنبية. وأن تكون هوامش الورقة من جميع الجهات (٢سم) وتباعد بين الأسطر(١سم).
- ✓ ترسل الأبحاث بالمواصفات المذكورة أعلاه حصرا على البريد الالكتروني التالي:

jil.competitions@gmail.com

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2014

٢ – التواريخ:

تسجيل المشاركة وإرسال البحث في التواريخ المحددة أدناه:

- **آخر مهلة للتسجيل في المسابقة: ٢٠ يونيه ٢٠١٤**
- **آخر مهلة لإرسال الأبحاث: ٢٠ ديسمبر ٢٠١٤**
- **تاريخ الإعلان عن النتائج: ٢٠ يناير ٢٠١٥**

الجوائز:

يحصل الفائز بالمرتبة الأولى على جائزة الدكتور مصايف محمد، كما يقدم المركز للمشاركين الفائزين بالمراتب الثلاثة الأولى:

المشاركة مجانا في مؤتمراتنا وتظاهراتنا العلمية المقبلة.

الحصول على شهادات مشاركة.

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2014

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 © 2014

مجلة جيل الدراسات الأدبية والفكرية - ISSN 2311-519X - العدد الثاني : آذار / مارس 2014

جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي © 2014