

مجلة

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

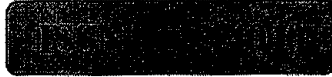
ذورية أكاديمية متخصصة محكمة

تعنى بالدراسات الإسلامية والإنسانية

*/**

رجب 1433 هـ / جوان 2012 م

العدد 30



تم التصميم و الطباعة بمؤسسة الرجاء للطباعة و النشر

RAJAGRAPHIC®

الهاتف/الفاكس: 031 66 23 08 قسنطينة
groupe.raja@yahoo.fr - www.rajagraphic.net

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

إن جميع الآراء الواردة في هذه المجلة تعبر عن وجهة نظر أصحابها فقط، ولا تعكس رأي المجلة

الهيئة الاستشارية	هيئة التحرير	مدير المجلة:
أ. د/ صالح نعمان	أ. د/ مصطفى باجو	أ.د/ عبد الله بوتعلحال
د/ حسان موهوي	أ. د/ كمال لدرع	رئيس التحرير:
د/ جمعة عبد المجيد	أ. د/ علاوة عمارة	أ.د/ محمد بسوالروايح
د/ سكيينة قدور	أ. د/ سعاد سطحي	مسؤول النشر:
د/ السعيد دراجي	د/ حكيمة حفيظي	أ.د/ محمد بسوالروايح
د/ الطاهر عمري	د/ زينب بوصيعة	أمانة المجلة:
د/ صونيا وافق	د/ ناصر لوحيشي	الآنسة/ منى علام

توجه المراسلات والموضوعات باسم رئيس التحرير إلى العنوان الآتي:

© مجلة جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية ص.ب 137 قسنطينة - الجزائر

25000

© الهاتف/ الفاكس: 98 21 21 (31) (00213)

© البريد الإلكتروني: Madjalat @ univ-emir.dz

فهرس المحتوى

- 11 ----- تقديم مدير المجلة ◆
- 13 ----- كلمة رئيس التحرير ◆
- 15 ----- الأستاذة لىلى لعوير ◆
- الحداثة وتداخل المصطلح في النقد العربي المعاصر
- 39 ----- الأستاذة بوحوش مرجانة ◆
- حلقات السياق السردى في مقامات الهمذاني
- 61 ----- الدكتورة ذهبيّة بورويس ◆
- الممارسة النحوية واكتساب الملكة اللغوية عند ابن هشام الأنصاري
- 93 ----- الأستاذة هرنون نصيرة ◆
- القراءات المعاصرة للتراث الخلدوني "ناصيف نصار أمودجا"
- 119 ----- الدكتور سناني سناني ◆
- التصوير الفني في قصة يوسف - عليه السلام -
- 143 ----- الدكتور مسعود حايفي ◆
- مناهج البحث في الأدبان بين المدرسة الإسلامية
والمدرسة المسيحية
- 165 ----- الأستاذة قاسي فريدة ◆
- موقف جمعية العلماء الجزائريين من الثورة
- تحليل لمقالات الشيخ محمد البشير الإبراهيمي -

وزن المستوطنين في السياسة الاستعمارية:
مواقف صحافة مستوطني عمالة قسنطينة
بين الحريين العالميتين

203-----الدكتور عبد الوهاب بوشليحة ◆
الذاكرة المتقطعة

قراءة في رواية "مذنبون لون دمهم في كفي" للحبيب السايح

227-----الدكتور عامر العرابي ◆
المدخل إلى الإجازة القرآنية

241-----الأستاذة حنان بومالي ◆
تجربة الموت في شعر نور الدين درويش
(قراءة في ديوان مسافات)

263-----الأستاذ أحمد سليمان ◆
وجودية عبد الرحمن بدوي بين الإيمان والإحادية

◆ Bouanaka Mohammed Salah -----1

L'identification Des Causes De Degradation Des Œuvres Rupestres

◆ Dr. Ahmad Mohammad Oklah alzbon -----27

Islamic Educational Values and the extent degree of practicing it by
the students in Jordan Universities

(Al- Balqa' Applie University as a model)

شروط النشر في هذه المجلات

يشترط في الأبحاث والمقالات المراد نشرها في مجلة جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية ما يلي:

- 1- أن يكون الموضوع متميزا بالجدية العلمية، كأن يتناول قضايا: - معرفية تخدم الحضارة العربية الإسلامية، تراثا وآفاقا - فكرية إنسانية تخدم الفكر الإنساني العالمي التريه.
- 2- أن يكون الموضوع مستوفياً الشروط العلمية الأكاديمية، من حيث سلامة اللغة، والضوابط المنهجية، والمادة الخيرية (المصدرية والمرجعية).
- 3- أن يرسل البحث أولاً إلى العنوان الآتي: Madjalat @ univ-emir.dz وبعدها يقدم في نسختين على وجه واحد من الورقة، وفي قرص مضغوط.
- 4- لا يعاد البحث إلى صاحبه.
- 5- أن تدرج هوامش الموضوع بطريقة آلية، وبضبط منهجي متعارف عليه.
- 6- أن تكون الرسومات والصور والبيانات والجداول والملاحق منفصلة عن النص المكتوب، وفي ملف مستقل، ومحفوظ في قرص مضغوط.
- 7- ألا يكون البحث قد نشر أو أرسل للنشر إلى جهة أخرى، أو قدّم إلى ندوة علمية أو ملتقى علمي.
- 8- تنشر المجلة الموضوعات باللغة العربية واللغات الأجنبية. مع ملخص بالعربية لا يتجاوز 100 كلمة.
- 9- تخضع الأعمال المرسلة إلى المجلة للتحكيم قبل نشرها، وتخير إدارة المجلة أصحاب الأبحاث بنتيجة التقييم.
- 10- يرفق البحث المقدم لإدارة المجلة بسيرة ذاتية علمية، مع رقم الهاتف، والبريد الإلكتروني.

تقديم السيد مدير المجلد

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين وبعد،

فتواصل مجلة جامعة الأمير عبد القادر مسارها البحثي الذي بدأته منذ ربع قرن أو يزيد، وها هي تصدر عددها الثلاثين الذي يخرج بمناسبة الاحتفال بخمسينية استعادة السيادة الوطنية، وإننا كمنخبة علمية نحسب أن المعرفة التي تنتجها قرائح الباحثين الجزائريين ليست إلا ثمرة من ثمار هذه السيادة التي تستغرق في معناها الواسع سيادة الكلمة واستقلالية الرأي في إطار المبادئ العقلية والأخلاقية والعلمية المتعارف عليها. إن الموضوعات التي اشتمل عليها هذا العدد متنوعة من حيث صبغتها الفكرية وبجالاتها المعرفية وهذا أمر إيجابي، لأننا نعتقد أن العقل الإنساني لا يمكنه أن يبدع إلا في أجواء وفضاءات هذا التنوع الفكري الذي يبين على اختلاف وجهات النظر ولكنه في حقيقة الأمر اختلاف يهدف إلى تحقيق غاية جامعة وهي خدمة الثقافة الإسلامية والإنسانية.

إن الجودة التي تتوخى من أي عمل بحثي نجدها متحققة في موضوعات هذا العدد بالحد الكافي، وهذا من شأنه أن يشجعنا أكثر على مواصلة الجهود من أجل تحقيق الغايات التي رسمناها لهذه المجلة، وما يزيدنا تشجيعا هو أننا جعلناها رحابا لكل الباحثين والمبدعين من داخل الوطن وخارجه، وهذا هو التحسيد الحقيقي لمشروع عالمية المعرفة الذي نؤيده وندعمه خدمة للتراث الإنساني المشترك .

أملني أن يجد القراء في هذا العدد ما يشفي غليلهم ويوجب عن بعض تساؤلاتهم في ميادين المعرفة المختلفة، وأن يكون أيضا فرصة للباحثين لمراجعة أفكارهم وتطوير قدراتهم البحثية.

والله الموفق

الأستاذ الدكتور : عبد الله بوجلخال

مدير جامعة الأمير عبد القادر للعلوم

الإسلامية - قسنطينة - الجزائر

كلمة السيد رئيس التحرير

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين وبعد،

ليس من المبالغة القول بأن مكانة الجامعة تؤكد بنوعية المعرفة التي تنتج في رحابها، ولا شك أن المجالات تعد مصدرا لا غنى عنه لإنتاج هذه المعرفة، ونحسب أن مجلة جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية فضاء معرفي خصص لتلاقى فيه الأفكار وتلاقح بكل حرية وموضوعية، بحيث يكون الهدف في كل الأحوال تطوير آليات العمل البحثي وإيجاد جو من الحوار الهادئ الذي يعالج مختلف الإشكالات المعرفية، ليس بالطريقة التوافقية ابتداء ولكن بالطريقة الجدلية التي تفود في نهاية المطاف إلى توافق جزئي أو كلي. إن إشاعة الثقافة الجدلية أمر يقتضيه العمل العلمي، لأنه في ظل ذلك تتنوع الإسهامات العلمية وفي تنوعها تشجيع على المنافسة العلمية وهو ما ننشده تجسيدا لمشروع تنمية وترقية البحث العلمي.

إنه لمن محاسن الصدق أن يتزامن إصدار هذا العدد مع التحضيرات الوطنية الجارية لإحياء خمسينية استعادة السيادة الوطنية التي نعتبر المجلة والجامعة مكسبا من مكاسبها، ولذلك فإنني أستغل هذه الذكرى المحيية لكي أوجه رسالة لكل الباحثين من داخل الجزائر لكي يولوا اهتماما كبيرا للبحث العلمي الذي من شأنه أن يعزز المكانة العلمية والحضارية للجامعة الجزائرية.

لا يسعني في النهاية إلا أن أثنى جهود الباحثين من داخل وخارج الجزائر وأن أعتذر للباقيين الذين لم تنشر أبحاثهم في هذا العدد، والتي يتمنى أن تجد طريقها للنشر في الأعداد القادمة وذلك حينما تنهياً الشروط العلمية والظروف الملائمة، أقول هذا لأن ثقافة الإقصاء العلمي لا مكان لها عندنا وفي أدبياتنا ولأن سمعة المجلة لا يصنعها قلم واحد ولا رأي واحد ولكن تصنعها أقالمنا وآرائنا مجتمعمة.

الأستاذ الدكتور محمد بوالروايح

نائب مدير أبحاث ورئيس تحرير المجلة

أحداث وتداخل المصطلح في النقد العربي المعاصر

١. ليلي لعوي

جامعة منتوري - قسنطينة

ملخص:

تهدف هذه الدراسة إلى بيان مفهوم الحداثة، والوقوف على التداخل الموجود بينها وبين مصطلحات أخرى تزامنها في النقد العربي المعاصر، كالمعاصرة، والجدّة، والتجديد، والأصالة. وتحاول الإجابة على سؤال مهمّ هو: ماهية دلالة كلّ مصطلح على حده، أمام اختلاف مشارب النقاد واختلاف وجهات نظرهم في دراسة هذه المصطلحات؟ وهل هناك علائق وروابط جدلية قريبة أو بعيدة بينها؟ تسهم في التخفيف من حدة الخلط الشائع في استخدامها، بوصفها قواعد أصول تحتم على كل دارس للأدب المعاصر معرفة معانيها ودلالاتها الزمنية والفنية، ليتحدد معها التقويم المنهجي لمظاهر الجدة والإبداع في التجربة الشعرية المعاصرة.

قد يبدو الجمع بين الحداثة والمعاصرة، والحداثة والتجديد، أو الحداثة والأصالة، أمرا شائكا ملفتا للنظر، يطرح أكثر من تساؤل حول حقيقة هذه المصطلحات، وحول الدلالات التي تحملها مجتمعة، ذلك أنه ليس من السهل أن تجد جوابا شاملا ونهائيا لها، نظرا للمتاخمة الموجودة بينها والتشابك الوارد بين النقاد العرب بسبب اختلاف وجهاتهم في دراسة كل من الحداثة والمعاصرة والتجديد والأصالة، إضافة إلى الخلط

الحدائثة وتداخل المصطلح في النقد العربي المعاصر ----- أ. ليلي لعوير
الشائع في استخدامها مصطلحات نقدية، ارتبطت بالفكر الأدبي بمنظوره الحاضر في
الثقافة العربية.

فما الحدائثة؟ وما المعاصرة؟ وما الجودة؟ وما التجديد؟ وما الأصالة؟ وهل هناك
علائق وروابط جدلية قريبة أو بعيدة بين هذه المصطلحات، بوصفها قواعد أصول تحتم
على كل دارس للأدب المعاصر معرفة معانيها ودلالاتها الزمنية والفنية، ليتحدد معها
التقويم المنهجي لمظاهر الجودة والإبداع في التجربة الشعرية المعاصرة.

بعد طرح هذا السؤال المنهجي، يجدر بنا الوقوف أمام هذه المصطلحات كل
على حده، ليتأتى لنا معانيها، والخروج برؤية موحدة عليها تفرز الخلط الشائع بين هذه
المصطلحات، وتوضح جدلية التقارب أو التباعد بينها في النقد العربي المعاصر.

1- الحدائثة.

إن كلمة حديث كلمة قديمة في معاجم اللغة تعني؛ الجديد من الأشياء، أو إيجاد
شيء لم يكن¹، فهي على قدمها كلمة مرنة تحمل دلالة زمنية، لأنها نقيضة القدمة

¹ - انظر، الخليل بن أحمد الفراهيدي (104-175هـ): كتاب العين، تحقيق: مهدي المخزومي
وإبراهيم السامرائي، منشورات مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، باب: الحاء والذال والثاء،
ص 177.

- ابن فارس (ت395هـ): معجم مقاييس اللغة، ج2، تحقيق: عبد السلام هارون، دار الفكر،
1979م، باب: الحاء والذال وما يتلوها، ص 36.

- الفيروز آبادي (729-817هـ): القاموس المحيط، المطبعة الميرية، مصر، 1306هـ، ص 463.

- ابن منظور (630-711هـ): لسان العرب، ج2، دار المعارف، القاهرة، مصر، دت، مادة:
حدث، ص 796-797.

الحداثة وتداخل المصطلح في النقد العربي المعاصر ----- أ. ليلى لعوير
وترتبط بالزمن المعاصر، إذ «ما يكون حديثا اليوم يصبح قديما في المستقبل»¹، وما
اصطلاح النقاد على تسميته حديثا في زمنه، صار قديما في زماننا، يقول ابن قتيبة: «والم
يقصر الله العلم والشعر والبلاغة على زمن دون زمن، ولا خص به قوما دون قوم، بل
جعل ذلك مشتركا مقسوما بين عباده، وجعل كل قديم حديثا في عصره، ... فقد
كان جرير والفرزدق والأخطل وأمثالهم يعدون محدثين، وكان عمرو بن العلاء يقول:
لقد كثر المحدث وحسن، حتى لقد هممت بروايته ثم صار هؤلاء قد ماء عندنا ببعده
العهد منهم، وكذلك يكون من بعدهم لمن بعدنا»²، إذ كل حديث سيصير بعد زمانه
قديما بعد أن كان في زمنه حديثا، وبالتالي يمكن القول إن كلمة حديث تخضع للزمن،
ولا تكاد تنفصم عنه، لأنها مرتبطة به ولا تحيد عنه أبدا، لأنها ممتدة فيه.

غير أننا إذا ربطنا كلمة الحديث بالأدب عموما، فإننا سنقف على ما اتفق عليه
مؤرخو الأدب، من أن الحديث في إطاره التاريخي يعني الانتساب إلى العصر الحاضر أو
القريب، وبخاصة إلى الفترة التي أعقبت العصر الوسيط، وقد ضبطت تحديدا بالحملة
الفرنسية على مصر بزعامة "بونابرت" سنة 1798 إلى ما بعدها من العصور، وبالتالي
فإن كل أدب أنتج ابتداء من هذه الفترة فهو أدب حديث³.

وما كادت الحملة الفرنسية تمد جذورها في تاريخ العالم العربي عموما، ومصر
بوجه خاص، حتى أحدثت تغييرا جوهريا، وردّ فعل عنيف نجم عنه انقلاب واسع
النطاق في الكيان العربي، وشغف كبير بالانفتاح على الحياة الجديدة في ظل ألوان

¹ - حامد حفي داود: تاريخ الأدب الحديث، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1983، ص 6.

² - ابن قتيبة: الشعر والشعراء، ط4، دار إحياء العلوم، بيروت، 1991، ص 31.

³ - انظر: حامد حفي داود: تاريخ الأدب الحديث، ص 6. وانظر أيضا: محمد مصطفى هدارة:

دراسات في الأدب العربي الحديث، دار العلوم العربية، بيروت، لبنان، دط، ص 18.

الحداثة وتداخل المصطلح في النقد العربي المعاصر ----- أ. ليلى لعوير
المدنية الحديثة التي شهدتها أوروبا وفرنسا في القرن التاسع عشر، ممثلة فيما جلّه نابليون
بونابرت من أساليب حديثة أثناء الغزو إلى مصر¹.

في ظل هذا البناء من العلم الحديث ومكتشفاته، تشكل الأدب من بعض وجوهه
ولا سيما من ناحية الأغراض، والمعاني الجديدة، والمصطلحات العلمية، التي لم يألفها
الأدباء من قبل، ومن ثم حدثت انبثاقات جديدة، كان لا بد منها في حياة الأدب
الحديث الذي سلك في خطه الإبداعي مسارين اثنين:

أ- المسار التأصيلي:

ويمثل ريادته جيل جديد أفاده الاحتكاك بالغرب ففتح عينيه على ذاته وعلى
تاريخ أمته، فراح يستوحي التراث ويحاكي نماذجه من حيث المعاني والصور والأخيلة
ونهج القصيدة والأسلوب الموسيقي، هدفه تطوير الشعر بالعودة الحميدة إلى أصوله
التراثية، والخروج به من الركاسة والضعف والعمية التي شهدتها قبل النهضة، إلى قوة
المعنى، ورسالة المبنى في إطار ثقافتنا العربية الإسلامية الأصيلة وتراثنا الحضاري السامق،
ومقوماتنا الشعرية الخليلية، عبر مواضيع لا تنفضل عن وجدانات الشعراء، وعن تجاربهم
الذاتية، وقضاياهم السياسية والاجتماعية، التي شهدتها عصرهم².

¹ - للتوسع انظر: عمر الدسوقي: في الأدب الحديث، ط8، دار الفكر، مصر، 1973، ص 21-22.
- وانظر أيضا: حنا الفاخوري: الجامع في تاريخ الأدب العربي، ط1، دار الجليل، بيروت، لبنان،
1986، ص 11.

² - للتوسع انظر: عمر الدسوقي: في الأدب الحديث، ص 209-211. وتتضح أكثر ملامح هذا
المسار عند قراءة نموذج محمود سامي البارودي كرائد أول له. ص 212-301. وانظر أيضا: حنا
الفاخوري: الجامع في تاريخ الأدب العربي، مقدمة رواد النهضة الحديثة في الشعر، وانظر أيضا: محمد
مصطفى هدارة: دراسات في الأدب العربي الحديث، ص 18-23.

الحدائة وتداخل المصطلح في النقد العربي المعاصر ----- أ. ليلى لعوير

ولعلّ من خصائص هذا المسار ما لخصه محمد الكتاني فيما يلي:

1- تصحيح مفهوم الشعر، والارتقاء به إلى مستوى الرسالة بعد أن كان في عصر الانحسار مجرد فوضى وترف لاه، وفن من فنون المبالغة بالكلام في صناعة الألفاظ والأوزان وتشويه المعاني.

2- قيام الشعر على يد رائده البارودي على أسسه القديمة، من متانة التركيب وجزالة اللفظ ونصاعة المعنى وقوة الجرس، بما رد للشعر سلامة لغته وقوة بنائه.

3- الاقتباس من القدم والتسامي إلى شعر الفحول من الشعراء القدامى، عبر التأثير بصورهم الأدبية وبطرائقهم في التعبير، والجاز لفظاً ومعنى في كل باب من أبواب القول والقريض، إلى درجة جعلت البارودي يتغزل في أجوائه مثلما تغزل شعراء الجاهلية، ولذا يصف بعض خصائص شعره قائلاً:

وإليك من حوك اللسان جيرة يغنيك رونقها عن التشبيب
حضرية الأنساب إلا أنّها بدوية في الطبع والتركيب¹

4- استبدال الصياغة البيانية من النظم البديعي، بالاعتماد على الجاز والتشبيه والاستعارة الوصفية المادية، أو الملموسة للمعاني وهي طريقة الشعراء القدماء².

ويجدر الذكر أن هذا المسار التأصيلي، مثلته حركة الإحياء للقدم بريادة محمود سامي البارودي، وشكيب أرسلان، وعائشة التيمورية، وإن استمر نامياً متطوراً، وداعياً للتجديد في إطار التأصيل، عبر إنتاج شعراء أعلام كحافظ إبراهيم، وأحمد

¹ - محمود سامي البارودي: ديوان البارودي، ج1، تحقيق: علي الجارم، محمد شفيق معلوف، دار المعارف، مصر، 1971، ص 99.

² - محمد الكتاني: الصراع بين القدم والجديد في الأدب الحديث، ج1، ط1، دار الثقافة، الدار البيضاء، 1982، ص 252-255.

الحداثة وتداخل المصطلح في النقد العربي المعاصر ----- أ. ليلى لعوير شوقي، ومعروف الرصافي، وأحمد محرم، وبدوي الجبل وبشارة الخوري¹، وغيرهم كثير، ليدخلوا جميعاً في فلك الإحياء، أو ما يسمى بمرحلة التقليد الواعي التأصيلي.

ب- المسار الانفتاحي:

اشتد اتصال الشرق بالغرب ولا سيما بعد الحرب العالمية الأولى، فراح الأدباء ينادون بهجر العربية، وبالثورة على كل ما هو عربي قديم، وبالاقتداء بالغرب في أدبه وطرق آدائه، في المعنى والخيال، والعاطفة والتعبير، تأثراً بالجديد الوافد من أوروبا عبر قناتين اثنتين:

- قناة التأثير بالشعر الإنجليزي ممثلاً بـ "ازراباوند" و"اليوت" و"كيتس" Keats.

- قناة التأثير بالشعر الفرنسي ممثلاً بـ "رامبو" و"بودلير" و"مالا رمية" و"بول

فليري" وغيرهم.

وبلغ هذا التأثير مداه في التيارات التي أعقبت مسار الإحياء؛ من رومانسية وواقعية، ورمزية، وسريالية تأرجحت بين التجديد الأصيل، والتغريب القاصر.

وقد مثل هذا المسار "حريجو المدارس التنصيرية أمثال: رزق الله حسون، خليل

مطران، وجبران خليل جبران² وغيرهم، إذ نقلوا [إلى الشعر] بعض صفات الشعر

¹ - أريد أن أشير إلى نقطة مهمة وهي أن الشعراء الذين أدخلتهم في المسار التأصيلي إنما مثلوا التيار الذي ينتمون إليه بمعظم شعرهم وروح هذا الشعر وخصائصه، لأننا قد نجد من أشعارهم ما يمكن أن يصنف في إطار قديم لم يستطيعوا التخلص منه أو جديد دعوا إليه ولم يوفقوا إلى تحقيقه، ويمكن أن تمثل في هذا المقام بأمير الشعراء أحمد شوقي أو حافظ إبراهيم أيضاً.

² - تشير أكثر الدراسات إلى أن أول من وضع لبنة التجديد في الشعر هو مسيحيو سوريا ولبنان خاصة وامتدت الدعوة إلى شعر المهجر موصولة بشعراء مجلة شعر ويرجعون أسباب ذلك إلى ما يلي: أن البيئة اللبنانية التي ينتمي إليها هؤلاء كانت أكثر تفتحا على الجديد الوافد من أوروبا من

الحدائث وتداخل المصطلح في النقد العربي المعاصر ----- أ. ليلي لعوير
الأوروبي الذي تنقفوا به، فبدأ انعطاف مهم في مسار تطوره، ثم قام العقاد والمازني
وعبد الرحمن شكري بأول حركة أدبية مذهبية، وأسسوا تيارا رومانسيا أدخلوا به
أدوات فنية، وصورا، وقضايا مستعارة من الرومانسية الإنجليزية، ولكن أصالة هؤلاء
الثلاثة واتصالهم القوي بالتراث، حفظ شخصيتهم الأدبية من الضياع، ثم جاءت بعدهم
أجيال من الشعراء لم يكن لديهم اتصال عميق بالتراث، وكانت ثقافتهم الأدبية الغربية
أكثر من ثقافتهم العربية، فاندفعوا وراء المذاهب الغربية بقوة¹، ينهلون من مبادئها
أفكارا تقليعية، بعيدة عن هويتها العربية الإسلامية، فصرنا نقرأ بعدها شعرا عربيا في
الفاظه غريبا في صوره وأفكاره ومشاعره، غامضا في دلالاته ومراميه.

ونخلص مما تقدم إلى أن حياة الشعر تأثرت بمساري التأصيل والانفتاح، لتتحول
القضية الشعرية بفعل تأثرها بالأدب الغربي خاصة بقناتيه²، من صورتها التقليدية
الأولى إلى ما نشهده اليوم: في الشعر الجديد، وبخاصة شعر ما بعد الحرب العالمية الثانية.

جهة، ومن جهة أخرى أن دعاة الثورة على التقليد من غير القاطنين بلبنان [المهجرين] لم تكن
عوائق نفسية أو بيئية تدفعه للإحجام عن الدعوة إلى التجديد. للتوسع انظر:

- محمد الكتاني: الصراع بين القديم والجديد في الأدب العربي الحديث، ج1، ص 408-409.

- أنور الحندي: خصائص الأدب العربي، ط2، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، 1985، ص
377.

¹- عبد الباسط بدر: حاجتنا إلى مذهب أدبي إسلامي، مجلة الأمة، ع61 أيلول سبتمبر، 1985، ص
74.

²- للتوسع انظر: محمد الكتاني: الصراع بين القديم والجديد في الأدب العربي الحديث، ج1، ص

.471-455

الحدائث وتداخل المصطلح في النقد العربي المعاصر ----- أ. ليلي لعوير

2- المعاصرة:

لم ترد كلمة المعاصرة «بلفظها في معجمات اللغة عموماً، ولكن جاءت بصيغ هي: العَصْرُ، العِصْرُ، العُصْرُ، العُصْرُ، وتُعني الدهر أو الحين أو الليل والنهار».

قال صاحب اللسان: «عصر: العَصْرُ والعُصْرُ والعُصْرُ: الدهر، قال تعالى: ﴿وَالْعَصْرُ إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خَسْرٍ﴾. قال الفراء: «العَصْرُ: الدهر»، وقال ابن عباس: العَصْرُ: ما يلي المغرب من النهار، والعَصْرَان: الليل والنهار والعَصْرُ: الليلة، والعَصْرُ: اليوم، والعِصَارُ: الحين يقال: جاء فلان على عِصَارٍ من الدهر أي حين»¹.

إن دلالة كلمة "معاصر" معجمياً تخضع لناموس الزمن «بوصفه كل مركب ليس الماضي فيه متخلفاً، ولكنه متحرك مع الحاضر ويؤثر فيه»²، تمتد في المستقبل. وإن حافظ كل زمن على خصوصيته، إذ المعاصر بالنسبة لزمنا، لا يكون معاصراً في المستقبل، وما يكون معاصراً في زمنه، يصبح قديماً عندنا، بل إنه يدخل في الحديث بإطاره الزمني المحدد سابقاً.

وارتباط المعاصرة بالعصر مجرد العصر، ينأى بالمصطلح عن اقتناص روح العصر، ويحوّله إلى مجرد وعاء زمني، بحيث تظل صفة المعاصر قائمة حول البعد الزمني فقط، على أننا إذا ربطنا المعاصرة بالأدب، فهل تبقى المعاصرة قائمة دوماً حول المدلول الزمني؟

قبل الإجابة عن هذا السؤال يجدر بنا أولاً أن نحدد معنى الأدب المعاصر، يقول حامد حفي داود: «أما الأدب المعاصر فإننا نعني به؛ الأدب الذي نعيشه خلال

¹ - ابن منظور: لسان العرب، ج4، ص 2968.

² - محمد إقبال: تجديد الفكر الديني في الإسلام، ترجمة: عباس محمود العقاد، مراجعة: عبد العزيز

المراغي، مهدي علام، دار آسيا للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 1985، ص 60.

الحدائثة وتداخل المصطلح في النقد العربي المعاصر ----- أ. ليلي لعوير
الخمسين عاما الأخيرة... وقد تسألني لم حددت فترة المعاصرة بخمسين عاما، ولا
تكون أطول من ذلك أو أقصر. وعلة ذلك في نظرنا، أن هذه الفترة الزمنية تساوي
متوسط عمر الأديب، أو العالم، مستنديين في ذلك على علم الأحياء، وهو امتداد زمني
كاف لإبراز خصائص معينة في حياة جيل معين من الأدباء أو العلماء، تعاصروا في
حقبة معينة من الزمن، وكانت لهم انطباعاتهم الخاصة، وسماهم الفنية، التي تميزهم عن
غيرهم من السابقين واللاحقين بعدهم»¹.

ولكن لاحظنا في هذا التحديد بعدا فنيا، قائما على استيعاب الشعراء لمعوم
المرحلة التي يعيشونها إنسانيا وفكريا وفرديا، وتسجيل انطباعاتهم وتصوراتهم لها، فإن
جابر عصفور ينفي هذا البعد، حين يحدد معنى المعاصرة بقوله: «تظل صفة المعاصر
حاكمة حول البعد الزمني. أي: الوجود في العصر، في دائرة لا تتجاوز ثلاثين عاما
تقريبا لا تحيد عنها ولا تتجاوزها إلى غيرها، لتحوم حول «روح العصر، ذلك أن أي
تجاوز يوقع المعاصرة في مزالق مفهومية تربك دلالتها من ناحية، وتعكر على الجذرية
الكامنة في تصورات الحدائثة من ناحية ثانية، ذلك أن روح العصر نوع من المطلق المجرد
لا معنى له دون تحديد هذا الروح الخلق، وتحويله إلى مجموعة من الخواص، وارتباط
الشعر بروح العصر يحول الشعر إلى نوع من المحاكاة، تنطوي على إذعان لهذا الروح،
فيظل الشعر المحدث تابعا للعصر، مع أنه يتمرد عليه، ولا يقبل الإذعان لروح العصر.

وبقدر ما يتمرد الشعر المحدث على هذا الروح، بقدر ما ينطوي على نوع من
الرفض الجذري، أو ما يسمى بالتجاوز، الذي تنسرب معه المستقبلية في الشعر، فتتأى
بذلك عن الثبات الملتصق بالعصر، لتحقيق حسب رأيه مفهوما آخر أكثر ضرورة
وشرعية وهو "الحدائثة" ذلك أن المعاصرة تنصرف إلى مجرد وجود في العصر، دون أن

¹ -حامد حنفي داود: تاريخ الأدب الحديث، ص 7.

الحدائفة وتداخل المصطلح في النقد العربي المعاصر ----- أ. ليلى لعوير

تقتصص دلالة فعل الخرق الذي يقوم به الشعر، والذي لا يحققه إلا الحدائفة.

ولئن وازن جابر عصفور بين مصطلحي الحدائفة والمعاصرة، فإن ما يهمننا ذكره هنا، هو أن المعاصرة في رأيه لا تحيد أبدا عن إطارها الزمني، ولا تخرج عن وعائه إلى دلالات فنية لصيقة بالعصر، وهو بهذا يدفعنا إلى اعتماد رأي محمد مصطفى هدارة القائم على «أن مروجي الحدائفة يرفضون المعاصرة شكلا وموضعا، لأنها وجود في الزمن الحاضر، ولا تعي أي تغيير»¹.

لقد رفض هدارة فصل البعد الزمني للمعاصرة عن بعدها الفني، وربط بينهما برابط متين يتصل بجذورنا الثقافية، وأصالة أمتنا حين تبني مفهوم محمد مصطفى أبدي في قوله عن المعنى الحقيقي للمعاصرة في الأدب، وهو من أحص الشؤون الدالة على شخصية الأمة، وحقيقة انتمائها «لكي يكون الأديب حديثا يكفيه أن يكون صادقا مخلصا لنفسه، متعمقا في تأمله لذاته بوصفه فردا يعيش في مجتمع بعينه في نقطة معينة من الزمن، أما أن يفقد الأديب العربي ثقته بنفسه وثقافته وأصالته، ويهرع لاهثا في مختلف الاتجاهات، ليتقف أثر آخر البدع أو الموضات في الغرب، فيقلدها سواء عن معرفة أو جهل فلا يجعله ذلك أدبا حديثا في شيء، وإنما يجعله مقلدا [لموضة] من الموضات الحديثة في الغرب»².

على أن هذا لا يعني رفض الاستفادة من تجارب الشعوب في آدابها، كما لا يعني

¹ - محمد مصطفى هدارة: الحدائفة في الأدب العربي المعاصر، هل انقظ سامرها، مجلة الحرس الوطني، ع نوفمبر 1989، ص 103.

² - محمد مصطفى هدارة: التراث والمعاصرة ونام لا خصام (مقال) ضمن، نحو أدب إسلامي، جامعة أم القرى، السعودية، ص 65. وانظر: نص محمد مصطفى بدوي في مقاله مشكلة الحدائفة والتغيير الحضاري في الأدب العربي الحديث، مجلة فصول، م4، ع3، ج1، ص 104.

الحداثة وتداخل المصطلح في النقد العربي المعاصر ----- أ. ليلي لعوير
رفض الذات وإغفالها، إنما يعني بتعبير أدق إقامة علاقة جدلية بين المشاعر الذاتية
الأصلية من جهة، والمهموم الاجتماعية والقومية والإنسانية من جهة أخرى لتعطي قيمة
جديدة، وأصلية دافعة لمسيرة التقدم، والإبداع في إطار قيمنا ومعتقداتنا.

ويعرّف محمد زكي العشماوي المعاصرة أيضا بقوله «أما المعاصرة فهي شيء
آخر، إنها إدراك من الشاعر للإنسانية من خلال عصره، أو تحت حجاب عصره،
وعندما نقول: إن هذه القصيدة معاصرة، إنما نعني أن القصيدة استطاعت أن تحقق
الإحساس بالعصر في صورها، وكلماتها، وموسيقاها، بل في طرائق تعبيرها وصياغتها
وفيما تتضمنه من فكر العصر وقيمه، وما تطرحه من قضايا الإنسان في عصر ما. ومن
ثم فالشاعر المعاصر هو الذي يستطيع أن يعبر عن أشد المشاعر الإنسانية فاعلية في زمنه،
وأكثرها شيوعا وذيوغا بين معاصريه، وأعمقها تأثيرا في أفكار الناس وأذواقهم»¹.

يرى محمد زكي العشماوي دوما أن قيمة الإحساس بالعصر لن تتحقق عن
طريق شعر يعطيك أوصافا للعصر من الخارج، ذلك أن تلك الأوصاف الخارجية
سرعان ما تتجرد مفضوحة أمام أي خبير بالنسيج الشعري، وبالتالي لكي تكون
المعاصرة فنا لا بد أن تحقق -حسب قوله- دنيا مبتدعة وفريدة لا يمكن مقارنتها
بغيرها، وتكون صورة حية وطازجة على الدوام².

بعد عرضنا لآراء بعض النقاد عموما حول المعاصرة يمكننا القول إنها تحمل في
الساحة النقدية عدة دلالات.

1- دلالة زمنية: هي الوجود في الزمن فقط

¹ - محمد زكي العشماوي: الأدب وقيم الحياة المعاصرة، ط2، الهيئة المصرية العامة للكتاب،
الإسكندرية، دت، دط، ص 155.

² - المرجع نفسه.

الجدائة وتداخل المصطلح في النقد العربي المعاصر ----- أ. ليلي لعوير

2- دلالة فنية: وتنطلي تحتها عدة معانٍ.

أ- إن المعاصرة هي اقتناص روح العصر، والتعبير عن مشاكله وهوموه، ومطارحاته الفكرية والثقافية والاجتماعية السائدة في ذلك العصر.

ب- إن المعاصرة اقتناص روح العصر، والتعبير عن هوموه مع ارتباط وثيق بشخصية الأمة، وفرداتها وانتمائها الحضاري.

ج- إن المعاصرة أيضا اقتناص روح العصر، والتعبير عن هوموه وفق المطارحات والأفكار المنبثقة عن الفلسفة الغربية.

3- الجدة:

إن لفظ الجدة من المفردات التي عرفتها اللغة العربية منذ القديم، كما يستفاد من المعاجم القديمة نفسها، فقد جاء في لسان العرب أن: «الجدّة: نقيض البلى، يقال: شيءٌ جديدٌ، والجمع أجدّة، وحُدُدٌ، وجُدُدٌ، جدُّ الثوبُ، والشئُ يجدُّ بالكسر، صار جديداً وهو نقيض الخلق. والجدّة مصدرُ الجديد وأجدُّ ثوبا، واستجدّه، وتجدّد الشيء: صار جديداً، والجديدُ، مالا عهد لك به ولذلك وصف الموتُ بالجديد¹. وتكاد تنحصر الصيغة في معنى زمني قائم على أن الجديد هو آخر ما استجد، أو كل مبتكر لم يعرف من قبل، ويقابله في الفرنسية كلمة Nouveau وفي الإنجليزية كلمة New².

إن تجاوز الدلالة اللفظية "للجدّة" تدفعنا للوقوف على آراء النقاد حول ماهية الجدة، وصلتها بالتجديد، ذلك ألها تمس جوهر المضمون في العمق يقول أدونيس: «للتجديد معنيان زمني، وهو في ذلك آخر ما استجد وفني، أي ليس فيما أتى قبله ما

¹ - ابن منظور: لسان العرب، ج1، ص 562-563.

² - إميل يعقوب، بسم بركة، مي شيخاني، قاموس المصطلحات اللغوية والأدبية، ط1، دار العلم

للملايين، بيروت، لبنان، 1987، ص 164.

الحدائث وتداخل المصطلح في النقد العربي المعاصر ----- أ. ليلى لعوير
 يمثله، فمعيار الجديد يكمن في الإبداع والتجاوز، وفي كونه مليئا لا يستنفذ. [وبالتالي]
 فدلالة التجديد الأولى في الشعر هي طاقة التغيير التي يمارسها بالنسبة إلى ما بعده، أي
 طاقة الخروج عن الماضي من جهة، وطاقة احتضان المستقبل من جهة أخرى¹. بمعنى
 آخر، تتجاوز الماضي، وتغيير الحاضر لاحتضان المستقبل، ذلك أن «علامة الجدة في الأثر
 الشعري، هي طاقته المتغيرة التي تتجلى في مدى الفروقات، ومدى الإضافات في مدى
 اختلافه عن الآثار الماضية، وفي مدى إغناثه الحاضر والمستقبل»²، فالجديد بهذا المفهوم
 رفض للطرق القديمة التقليدية، وتجاوزها، ودعوة صارخة لجديد يقوم على الاختراع
 والكشف، ذلك أن التجديد على قول مارون عبود: «ليس ترديد ما قيل بل قول ما لم
 يقل، وهجر التقليدي، وتحطيم الوثنية الأدبية، لأن الفن يخلق بدون أقيسة، وهو بكر لا
 يعرف إلا إله واحدا هو الجمال»³.

إن نظرة متأنية إلى هذين التعريفين، تدفعنا إلى القول: أن الناقلين يلتقيان في
 تحديد ماهية التجديد في الشعر مضمونا، وإن اختلفا في تسميته لفظيا من جهة، ومن
 جهة أخرى فإن نظرتهما وإن تميزت بالمبالغة، والتعميم والتحمل على الموروث، إلا أنها
 أدخلت إلى النقد العربي الحديث رؤية جديدة تقوم على ما يلي:

1- الثورة على الطرق التقليدية القديمة.

2- التجديد أو الجدة: تعني؛ فعل الخلق الذي يتميز بالفرادة والابتكار وتجاوز القديم⁴.

¹ - أدونيس: مقدمة للشعر العربي، ط4، دار العودة، بيروت، لبنان، 1983، ص 9-100.

² - المرجع نفسه.

³ - انظر: خليل أبو جهجة: الحدائث الشعرية بين الإبداع والتنظير والنقد، ط1، دار الفكر اللبناني،

بيروت، لبنان، 1995، ص 83.

⁴ - المصدر نفسه.

الحدائفة وتداخل المصطلح في النقد العربي المعاصر ----- أ. ليلي لعوير
ويمكن الإشارة هنا إلى فكرة طالما تبناها النقاد عموماً، وهو أن مفهوم الجديد لا
يذكر بمعزل عن القديم، ذلك للترابط الذي يجمع اللفظين في واقع الحياة بعامة، وفي
الأدب شعراً ونثراً بخاصة، نتيجة للديمومة الصراع والتدافع اللذين يحكمان هذين
المفهومين تواملاً وانقطاعاً.

أ- فالجديد تواصل: ما ارتبط الإبداع والابتكار في الشعر خاصة بالتقدم من
تراثنا الموروث في الثقافة والأدب والدين والتقاليد.

ب- والجديد انقطاع: ما انقطع الإبداع والابتكار في الشعر خاصة عن تراثنا
العربي الموروث في الثقافة والأدب والدين والتقاليد، واتصل بكل طريف طارئ علينا مما
هو منقول في معظم الأحيان عن الأوروبيين دون غربلة أو نقد¹.

إننا وبعد وقوفنا -فيما تقدم- على آراء بعض النقاد حول مصطلح الجدة
لاحظنا أنه يفرض علينا أن نبحث في معنى الحدائفة، ونبس لفظياً كلمة التجديد. فنقول جدة أو
تجديد هما في لغة النقد سيات.

- التجديد:

يعود التجديد لغوياً إلى لفظة "الجدة" وجد الثوب والشيء يجد صار جديداً...
وتجدد الشيء، صار جديداً² وجد في الأمر يجد جداً: اجتهد فيه، وجدده صيره
جديداً، والجديد ضد القديم وجمعه جدد³.

فالجديد بهذه الصيغة فعل. أما التجديد فهو أثر الفعل، ونحن نربطه بالشعر فإننا

¹ - انظر محمد محمد حسين: الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر، ج2، ط3، دار النهضة العربية،
بيروت، لبنان، سنة 1972، ص 170.

² - انظر ابن منظور: لسان العرب، ج1، ص 562-563.

³ - محمد فريد وجدي: دائرة معارف القرن العشرين، ج3، دار الفكر، بيروت، لبنان، ص 42.

الحدائثة وتداخل المصطلح في النقد العربي المعاصر ----- أ. ليلي لعوير
يمكن أن نتبنى الرأي القائل أن التجديد مجرد إحياء للأشكال الشعرية، أو التعامل مع
القلم عبر تطوير مضمونه وتخويره، ليخرج جديدا مستمدا مقوماته وجدته وإبداعه من
عناصر القلم¹. ذلك أن وظيفة الشاعر المجدد، هو المزج بين القوة والأصالة والصدق
في الشعر القلم، وبين المعاني المستحدثة التي بدأ يفرضها التطور. وهذا الاستقصاء من
القلم غير مقصود لذاته، وإنما تعبير عن الأصالة الفنية لذا هذا الفنان.

فالتجديد بكل صفة لا يعني الثورة على ما هو قلم. بل يعني تجاوز حواجز
الثبات والتحجر في القلم، مع التسلح بأصالته. وهذا الالتقاء المناسب بين القلم
والحديث هو الذي يضيف على النمو طابعا من الدوام والقوة والأصالة. كما أن أي
محاولة للتجديد ترمي وراء ظهرها المنجزات الفنية التقليدية التي حققها التيار الموروث،
إنما هي محاولات للقفز من فراغ، مكتوب عليها الفشل من بدايتها²، ذلك أننا قد تلقى
بين القلم جديدا لا يلي. كما تلقى بين الجديد ما لا يستحق أن يتلى، على قول
مارون عبود.

إن هذا المفهوم وإن كان سليما في أساسه، إلا أن من النقاد³ من يرى بأن
التجديد هو إبداع واختراع فني يتميز بالفراة، وفرديته تمكن في نبذ القلم ومفارقة
سننه وقواعده الشعرية. «وهذا يعني أنه لا يصح تقييم الإبداع الشعري الجديد بمقايسته

¹ - عناد غزوان: الناقد العربي المعاصر والموروث النقدي، مجلة الآداب، م3، ع1، سنة 1986، ص

34.

² - عبد الله بن حمد المحارب: أبو تمام بين ناقيه قديما وحديثا، ط1، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1992،

ص 39.

³ - انطوان غطاس، للتوسع انظر: خليل أبو جهجة: الحدائثة الشعرية العربية بين الإبداع والتنظير

والنقد، ص 87.

الحدائثة وتداخل المصطلح في النقد العربي المعاصر ----- أ. ليلي لعوير
مع الماضي أو مقارنته به، بل يجب أن نقيمه استنادا إلى حضوره ذاته إلى حضور
القصيدة، بكيانها الخاص ونظامها الإبداعي، الخاص بكل إبداع برق لا يتكرر،
وانبجاس مفاجئ قائم بذاته ينظر إليه في حدود ذاته»¹.

إن هذا التعريف ينطلي على المضمون الفني للفظة الجدة ولفظة الحدائثة أيضا،
وينطوي في ذاته على جوهر الآراء الحدائثة القائمة أصلا، على أن القصيدة في النقد
العربي المعاصر كشف وإبداع وتجاوز². هذا وتبتعد بعض الدراسات عن هذا المفهوم
لتعطي للتحديد بعدا تاريخيا حين ترى بأن صيغة التحديد، ولدت على قاعدة تغاير
اجتماعي مضموي، بدأ يحتل مساحة الحياة العربية منذ النصف الأول من القرن التاسع
عشر، باحثا عن تكامل ما في أفق ثقافي، مضموي مهد له تغلغل الفكر الأوروبي في
الشرق العربي منذ حملة بونابرت، وانفتاح هذا الشرق على حضارة الغرب، وثقافتها
التي احترقت أصول ثقافتنا، وآدابنا، مما ولد لدى الشعراء خاصة الإحساس بالنفور، من
الأدب التقليدي الجامد الذي ورثوه منذ عصر الانحسار، وبرغبتهم الجارحة في تطوير،
وتجديد الشعر شكلا ومضمونا بسبب ولعهم بجماليات الغرب، الغربية عن فنوننا،
وثقافتنا، ليس في الأجناس الأدبية فقط، والفنون فحسب، وإنما في الرؤيا الكونية أيضا.

ويمكن أن نلاحظ هنا أن مفهوم التحديد في بعده التاريخي مرادف لمعنى الحديث
الذي سبق الحديث عنه، ومرتبطا بحركات أدبية اصطبلت بصيغة التحديد، وأخذت
صورته؛ فباتت حركة الإحياء بزعامة البارودي تجديدا، والكلاسيكية الجديدة بزعامة
شوقي وحافظ والزركلي تجديدا، رومانسية الشابي وجبران وجماعة أبو لو تجديدا، وما

¹ - أدونيس: مقدمة للشعر العربي، ط4، دار العودة، بيروت، 1981، ص 103.

² - للتوسع انظر: المصدر نفسه، وانظر أيضا: خالدة سعيد: حركية الإبداع - دراسات في الأدب

العربي الحديث، ط2، دار العودة، بيروت، لبنان، 1982، ص 13-14.

الحدائثة وتداخل المصطلح في النقد العربي المعاصر ----- أ. ليلي لعوير
تلاها من الحركات، كلها أسهمت في تطوير القصيدة العربية، وتزويدها بأدوات فنية،
أفرزتها طبيعة المتغيرات في المجتمع الأوروبي، كتوظيف الرموز التاريخية والأسطورية
وغيرها من الأدوات التي وإن أعطت صبغة الجدة، إلا أنها أسهمت في تعطيل أدواتنا
الثقافية الموروثة، وفي بعض الأحيان إقصائها.

ولعلّ اللافت للنظر، أن بعض هذه الحركات، كانت دعوة واعية لتحديد الشعر
وتحديثه، ذلك أن شعراءها جددوا وأحدثوا دون أن يقعوا في الرداءة، وهم يمارسون
تجربة الحدائثة، فقد قيل: أنه نصح بالتحديد في الشعر العربي أربعة تيارات كبرى. بموازاة
المدرسة الكلاسيكية المعروفة بمدرسة البعث. وهي التيارات المعروفة عند الباحثين
بالحركة المهجرية، وحركة الديوان، وحركوا الشعر الحر وهناك من يسمي هذه
التيارات بما يحدد نزعتها النفسية، أو المذهبية ويحصرها في ثلاث مدارس. هي: المدرسة
الكلاسيكية والمدرسة الرومانسية، والمدرسة الواقعية الاشتراكية التي تعكس مجتمعة
المستويات الثلاثة للتحديد في الشعر.

أولاً: مستوى المضمون.

ثانياً: مستوى الشكل.

ثالثاً: مستوى المضمون والشكل مجتمعين.

فالتجريدية والرومانسية جددتا المضمون ثم الشكل، وإن كانتا لم تريا ضرورة في
تجديد الشكل، سوى ارتداء الشاعر للغفوية والذاتية، أما الواقعية الاشتراكية فقد
جددت الشكل والمضمون معاً¹، وأخذت مسلكاً حدائثياً، ولده تأثر عميق للشعراء
بحركات الشعر الأوروبي الإنجليزي منه، والفرنسي، هذا التأثر أسهم في انتقال مفهوم
التحديد من مفهوم بسيط قائم على مجرد إحياء الأنماط الشعرية - كما سبق الذكر -،

¹ - محمد الكتاني: الصراع بين القديم والجديد في الأدب العربي الحديث، ج1، ص 406-407.

الحدأة وتداخل المصطلح في النقد العربي المعاصر ----- أ. ليلي لعوير

إلى مفهوم حدائي شائك تمثلته بخاصة حدأة ما بعد الحرب العالمية الثانية.

ونخلص بالقول بعد هذه الاستفاضة إلى أن التجديد يحمل عدة دلالات:

1- دلالة زمنية تاريخية، حيث ارتبط التجديد ببداية النهضة في العالم العربي، وأطلق على تلك المرحلة مرحلة التجديد.

2- دلالة فنية تنظلي تحتها عدة مفاهيم:

أ- التجديد: مجرد إحياء للأتماط الشعرية القديمة، وتطويرها انطلاقاً من عناصر القدم.

ب- التجديد: إبداع واختراع فني يتميز بالفردة، التي لا تتحقق إلا بنبد القدم ومفارقة قواعده الشعرية.

ج- التجديد: هو تلك التغيرات التي أحدثتها حركات التجديد الأدبية في الشعر على مستوى المضمون والشكل معا.

ولئن تباينت آراء النقاد حول مفهوم التجديد، فهذا يعكس رؤى جديدة إلى الشعر والفن وطرائق التعبير، تساعد على إبراز المواقف الرؤيوية إزاء العالم، والمجتمع، والفن فرضته قوانين التطور والتجديد، التي غصت بها مناحي الحياة في العالم الغربي بوجه خاص.

5- الأصالة:

جاء في لسان العرب: «أصل: أسفل كل شيء، ويقال: استأصلت هذه الشجرة: أي ثبت أصلها، ورجلٌ أصيلٌ: أي له أصلٌ، ورأى أصيلاً: أي له أصلٌ، ورجلٌ أصيلٌ: ثابتُ الرأي عاقلٌ»¹، وورد في غير هذا المعجم «الأصل: أسفل الشيء وأساسه، جمعه أصول يقال ما فعلته أصلاً أي المرة... والأصيل: الذي له أصلٌ، وأصلٌ:

¹ - ابن منظور: لسان العرب، ج4، مادة: أصل، ص 89.

الحدائثة وتداخل المصطلح في النقد العربي المعاصر ----- أ. ليلي لعوير
صَارَ ذَا أَصْلٍ، وَأَصْلُهُ أَظْهَرَ أَصَالَتَهُ وجعله ذا أصلٍ، واستأصلته: قَلَعَهُ من أصله،
والأصالة: الثَّبَاتُ وجودة الرأي»¹، ولئن تركنا الدلالات المعجمية لكلمة الأصالة، فإنّه
يجدر بنا أن نتحدث عن مدلولها في اصطلاح النقاد.

يرى زكي نجيب محمود أن الأصالة مجرد لزوم الأصل، والتمسك بالتراث، وهي
نقيضة التجديد، الذي يبيّن معطياته على تجاهل القدم وتجاوزه².

ويرى أدونيس أن الأصالة في منظور الثقافة السائدة هي المنوالية؛ أي تكرارية
الأشكال القديمة، دون إبداع أشكال جديدة مغايرة تكشف عن عبقرية اللغة³، غير أنّه
يتجاوز هذا المفهوم، ويؤثر عليه مبدأ المغايرة، ويمكن أن يتضح هذا في قوله: «أن
الأصالة هي مغايرة القدم، والخروج عن الأصل، والشذوذ عنه، إنّها فذوذية التجربة
الإبداعية وفرادتها، فحين تصف قصيدة بالأصالة، فهذا لا يعني أنّها صادرة عن أصل
قدم، أو جارية مجراه، أو أنّها تكتسب أصالتها من تشبثها بهذا الأصل، وإنّما يعني أنّها
فذة مغايرة للقدم، وأنّها تتجه نحو المستقبل، لا نحو الماضي، وأنّها أصل ذاتها، فهي
ليست ابنة نموذج أب، بل إنّ لها بنيتها الفنية الخاصة بها، ورؤياها الخاصة بها، وعالمها
الخاص بها أيضا»⁴.

والشعر الأصيل - في ضوء هذا المنظور - هو «الشعر الذي يبحث عن نظام آخر
غير النظام الشعري القديم، إنه الشعر الذي يغيّر أولاً طريقة استخدام أدواته، لكي

¹ - محمد فريد وجدي: دائرة معارف القرن العشرين، ج1، مادة أصل، ص 385-386.

² - زكي نجيب محمود: ثقافتنا في مواجهة العصر، ط3، دار الشروق، القاهرة، 1982، ص 6-39.

³ - أدونيس: الثابت والمتحول، -صدمة الحدائثة-، ج3، ط4، دار العودة، بيروت، 1983، ص

134.

⁴ - المصدر نفسه، ص 146.

الحدائة وتداخل المصطلح في النقد العربي المعاصر ----- أ. ليلي لعوير
يستطيع أن يغير طريقة التذوق وطريقة الفهم... عما كان عليه في النظام القلم للحياة
العربية»¹.

ولعلنا نرى في هذا التعريف دعوة واضحة لبناء شعري جديد، يقطع الصلة
بالجذور التراثية، ولا يلتزم بالأصل، ولا يحاكيه، أو يقلده من جهة، ويلبس الأصالة
معنى الحدائة من جهة أخرى، بوصفها تجاوز لكل قلم، وتخلص من كل أنواع التقليد.
وقد يبدو لغير المطلع أن الأصالة تأخذ هذا المعنى فحسب، غير أننا نجد أحمد
بسام ساعي يجعلها مرادفا للشخصية، على أساس أن الأصالة «هي: الحفاظ على محور
الماضي الحاضر، الذي ينتظم كل الموجودات»²، بمعنى أن الأصالة تنبع من الثابت
وتتفع بالمتغير، ولا تلغيه، ولا تتحقق كرؤيا إلا عندما يربط الأديب، أو الناقد، أو
المفكر بين ماضي الأمة وحاضرها، بحيث لا يتفوق في ماضيها، ولا ينسلخ عنه إلى
حاضر دون جذور، أو أصول يفقدها هويتها وذاتها، ذلك أن الأديب الأصيل حين
يبحث في كنوز التراث، إنما يأخذ ما يتلاءم مع مقتضيات الحاضر، دعما للتطور
المتغنى، وتأكيدا للهوية التاريخية، والأصل التراثي، وهكذا لا يصبح التحديد اغترابا عن
الذات، ولا التراث اغترابا عن العصر، وبهذا ترسم معالم الأصالة التي تفرضها سنة
التطور وقوانين الحياة.

ولعله من المفيد هنا الإشارة إلى أن الأصالة تأتي بمعنى الموهبة الفردية، ويمكن أن
يتضح ذلك من خلال عبارة شكري عياد حين يقول: «الكاتب المعاصر إنما يسمى
أصيلا حين يضيف إلى الذخيرة التي تلقاها عن سابقه شيئا من عصره، شيئا يختلف عن

¹ - المصدر نفسه.

² - أحمد بسام ساعي: الواقعية الإسلامية في الأدب والنقد، ط1، دار المنارة، السعودية، 1995، ص

الحداثة وتداخل المصطلح في النقد العربي المعاصر ----- أ. ليلي لعوير
القلم ويتلاءم معه»¹، ذلك «أن استمرار حياة أي فن وتجده رهناً بتوفر فنائين
يملكون موهبة التفرد هذه، لأهم وحدهم القادرون على الإضافة إليه، ومنحه الهواء
المتجدد الضروري لاستمرار الحياة»².

فالأصالة إذن قراءة وتمييز متى استطاع المبدعون أن يضيفوا جديدا مستمدا
مقوماته من الأصول الحضارية للأمة، جديدا يربط بين الحاضر والماضي، ويهيئ لثقافتها
المعاصرة جذورا تنمو بها، وأصولا تقوم عليها تعين الشاعر المعاصر على مواجهة
الحضارة الغربية الحديثة، التي أفسدت عليه حياته.

هذا وتشير بعض الدراسات أن «الأدب الأصيل في فنونه وألوانه ومعانيه
وأفكاره، هو الأدب الذي يصور حياة صاحبه، ويمثل العواطف، والآمال للأمة، أو
الجماعة التي أنتجت تلك الألوان الأدبية، تمثيلا صادقا، وليس هو ذلك الأدب الذي
يتخطف الصور والمشاعر والأحاسيس من حياة الآخرين، بقصد الإغراب على
الجماعة، والرغبة في الإبداع المحتلب الذي يضيع معالم القوميات وعبقرية اللغات،
ويعمحو أثر العوامل الفعالة في الآداب والفنون وأساليب التفكير»³.

إن الأصالة وفق هذا التعريف هي: التزام قائم على الصدق الفني والأدبي، فيما
يعلنه الأديب ويبدعه الشاعر والفنان، من أفكار وأحاسيس ومواقف نابغة من قلب
الأمة، وفي ذات الوقت دعوة رفض لتقليد الغرب، والنهل من مضانه في تطوير لغة
الأدب وفنة.

¹ - شكري عياد: الرؤيا المقيدة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، 1978، ص 24.

² - أحمد بسام ساعي: الواقعية الإسلامية في الأدب والنقد، ص 66.

³ - بدوي طبانة: التيارات المعاصرة في النقد الأدبي، ط1، مكتبة الأنجلو المصرية، مصر، 1963، ص

الحدائثة وتداخل المصطلح في النقد العربي المعاصر ----- أ. ليلي لعوير

وأخيرا وبعد أن استعرضنا آراء النقاد حول مفهوم الأصالة، يمكننا الوقوف على

ما يلي: أن لفظة الأصالة تحمل عدة دلالات فنية نوجزها فيما يلي:

أ- الأصالة: محاكاة القديم، وهي هذه الصورة تقليد يؤدي إلى الجمود.

ب- الأصالة: محاكاة الجديد الغربي، وهي هذه الصورة أيضا تقليد، يؤدي إلى التغريب.

ج- الأصالة: انقطاع عن ماضي الأمة، وأصولها التراثية، وهي هذه الصورة تجديد وابتكار يحقق الفريدة.

د- الأصالة: ربط وثيق بين إنتاج العصر، وتراث الأمة.

هـ- الأصالة: تفرد بمعنى إضافة جديد لم يسبق ابتكاره، لا يناقض القديم، ولا يتماشى مع الأصول التراثية والحضارة للأمة.

ولئن أظهر وقوفنا على هذه المصطلحات -كلا على حده- شيئا من التمايز، إلا

أن الملاحظ عموما أن كل مصطلح يحمل:

1- مدا تاصيليا يتفق مع مفهوم الأصالة، بوصفها نقيض التغريب.

2- مدا تغريبيا يتفق في جوهره مع أبعاد الحدائثة هذا من جهة، ومن جهة أخرى

فإن تلك المصطلحات عبر المسار التاريخي الأدبي، والنقدي اختزلت مع مفهوم الحدائثة

اختزالا مكثفا، بحيث أصبح مصطلح الحدائثة ينعكس ببعده الأيديولوجي والفني على

كل المصطلحات، على الرغم من أنه لم يكن يزامها في نفس تلك المراحل على

المستوى الاصطلاحي، وإن كان هناك شبه اتفاق على المستوى الفكري العام، لأنه لم

الخدائنة وتداخل المصطلح في النقد العربي المعاصر ----- أ. ليلي لعوير
يتطور توظيفه الاصطلاحي إلا في حدود الخمسينيات¹، إلى السبعينيات²، وامتد إلى ما
بعدها من العشرينات.

¹ - على يد يوسف الخال في مقالاته المجموعة في كتابه الخدائنة في الشعر، ط1، دار الطليعة، بيروت،
1978.

² - أدونيس في كتابه الثابت والمتحول بأجزائه الثلاثة لا سيما الجزء الثالث المعنون بـ"صدمة
الخدائنة".

الجدائة وتداخل المصطلح في النقد العربي المعاصر ----- أ. ليلى لعوير

حلقات السياق السردى في مقامات الحمذاني

أ. بوخوشن مرجانث

جامعة العربي بن مكيدي - أم البواقي

مقدمة الدراسة:

إن العودة الواعية إلى التراث العربي، وإعادة بعثه وكشف أسراره برزت بصورة جلية في النصف الأخير من القرن العشرين. إلا أن الدراسات الناجزة في هذا المجال ركزت على ثلاثة أصول معرفية¹ هي الأنظمة المعرفية للعقل العربي كما هو الحال في دراسات محمد عابد الجابري (نقد العقل العربي، بنية العقل العربي، العقل السياسي العربي). ومظاهر الثبات والتحول في الثقافة العربية مثل كتاب (الثابت والمتحول لأدو نيس) ومظاهر التعبير اللساني والبلاغي شأن كتاب (التفكير اللساني في الحضارة العربية لعبد السلام المسدي). بالمقابل لم يتم الاهتمام بمظهر آخر هو السرد العربي القديم. هذا المظهر الذي شكل "إلى جانب النتاج المعرفي والشعري الهيكلي الكلي للثقافة العربية بتحلياتها الفكرية والإبداعية"²

¹ - ينظر، عبد الله إبراهيم، السردية العربية (بحث في البنية السردية للموروث الحكائي العربي)، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الأولى، 1992، ص 06.

² - المرجع نفسه، ص 06.

حلقات السياق السردي في مقامات الهمذاني ----- أ. بوحوش مرجانة

وإذا كان السرد فعلا لا حدود له وأنه "حاضر في الأسطورة، وفي الحكاية الخرافية وفي الأقصوصة، والملحمة والتاريخ، والمأساة والملهاة، واللوحه المرسومة وفي النقش على الزجاج... وحاضر في كل الأزمنة، وفي كل الأمكنة، وفي كل المجتمعات..."¹ فإن السرد العربي القديم هو من التعدد والتنوع بحيث لا يمكن حصره أو جمعه... لأنه موزع في كتب الأدب والتاريخ والفقه والتفسير والسير والتراجم. فكما يوجد في أصول الأدب التي ذكرها ابن خلدون، يوجد في مدونة الأغاني للأصفهاني (ت 356هـ) ونشوار المحاضرة وأخبار المذاكرة، والفرج بعد الشدة للتونجي (ت 384هـ) وكتاب الديارات للشبشتي (ت 388هـ)، وزهر الآداب وثمر الألباب للحصري (ت 412هـ) ومروج الذهب ومعادن الجوهر للمسعودي (ت 346هـ).

إلى جانب المدونات السردية المشهورة: (كليلة ودمنة) لابن المقفع، ورسالة (التوابع والزوابع) لابن شهيد، (رسالة الغفران) للمعري، و(ألف ليلة وليلة) أشهر مدونة سردية، وذخيرة المغرب العربي (مائة ليلة وليلة) التي حققها محمد طرشونة وأدب المقامات. وهي الحقيقة التي أكدها عبد الصمد الرقاشي: "ما تكلمت به العرب من جيد المنثور أكثر مما تكلمت به من جيد الموزون، فلم يحفظ من المنثور عشره ولا ضاع من الموزون عشره"²

¹ - رولان بارت، التحليل البنيوي للسرد، ترجمة حسن بحراوي، بشير القمري، عبد الحميد غفار ضمن كتاب طرائق تحليل السرد الأدبي، منشورات اتحاد كتاب المغرب، الرباط، الطبعة الأولى، 1982، ص 09.

² - الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر)، البيان والتبيين، تحقيق وشرح، عبد السلام هارون، مكتبة الجاحظ، الطبعة الأولى، ج 1، ص 287.

حلقات السياق السردى في مقامات الهمداني ----- أ. بوحوش مرجانة

ولعل أكثر هذه السرود تميزا واكتمالا على مستوى البنية السردية، المقامة العربية التي امتد إنتاجها عشرة قرون كاملة بدءا من الأستاذ الأول بديع الزمان الهمداني (ت 368هـ) وانتهاء بحافظ إبراهيم (ت 1932م). فقد أورد "فيكتور الكك" لائحة لأصحاب المقامات في اللغة العربية تضمنت ثلاثة وستين مؤلفا..¹ كما أن قيمة هذا المنتج السردى تتجلى في أن "العمل فيه باللغة كان منقطع النظر في أي أدب سردى، عبر الآداب العالمية إطلاقا"².

فالمقامة فضاء سردى يتميز بعوالمه وشخصياته ولغته، فقد عرفها القلقشندى قديما بقوله: "سميت الأحدوثة من الكلام مقامة لأنها تذكر في مجلس واحد يجتمع فيه جماعة من الناس لسماعها"³

والسؤال الذي يطرح اليوم هل النص المقامي ما يزال بحاجة إلى القراءة والتحليل؟ والجواب: نعم، خاصة وأن القراءات التاريخية المرتبطة بهذا النص العجيب نهجت - في معظمها - نهج القراءة المؤولة فلم تخرج عن التأريخ لها والترجمة لأعلامها والشرح لموتها. ومن ثم فإن القراءة التي نتوخاها هي قراءة تتناول هيكل البنية بكشف أسرار اللعبة الفنية فيه. تحليل نتعامل فيه مع "التقنيات المستخدمة في إقامة النص"⁴

¹ - ينظر فيكتور الكك، بديعات الزمان (بحث تاريخي تحليلي في مقامات الهمداني)، المطبعة الكاثوليكية بيروت، 1961، ص 129 .

² - عبد الملك مرزاق، في نظرية الرواية (بحث في تقنية السرد)، عالم المعرفة، (240) المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1998، ص 169 .

³ - القلقشندى، (أحمد بن علي)، صبح الأعشى في صناعة الإنشاء، تحقيق محمد شمس الدين، دار الكتب العلمية بيروت، 1987، ج 14، ص 124.

⁴ - محيى العيد، تقنيات السرد الروائي في المنهج البنيوي، دار الفارابي، سنة 1990، ص 11.

حلقات السياق السردي في مقامات الهمذاني ----- أ. بوحوش مرجانة
مستندين في ذلك إلى نتائج النقد البنائي المعاصر في بحوثه المرتبطة بينة الحكيم/خاصة
عند (رولان بارت، تودوروف، غريغاس).

وهي دراسة محفوفة بالمخاطر لأن الباحث يتحرك فوق أرضيتين مختلفتين، أرضية
النصوص العربية القديمة وما يحيط بها من أنساق اجتماعية وسياسية ودينية، وأرضية
المناهج الغربية وما هي مبطنة به من مرجعيات فكرية وفلسفية. ولهذا لا بد من توطئ
الذات القارئة والابتعاد عن قراءتين سلبيتين وأعني بما

1- "القراءة التراثية للتراث، حيث التعامل مع التراث بوصفه إنجازا مقدسا لا
يجب المساس به إلا بالتوقير والتعظيم والإجلال"¹

2- القراءة الاستشراقية وهي قراءة لا تخرج عن المركزية الغربية حيث التبعية
الفكرية والكسل المعرفي والتعيش من إبداع الآخرين.

فلا بد من إحداث قطيعة ابستمولوجية مع القراءتين ورؤية الأشياء كما هي
دون تحويل أو استخفاف.
من الدراسة:

إن الأفعال الحكائية في (مقامات) "بديع الزمان الهمذاني" تتوالى وفق منطق
خاص بها، وتترابط فيما بينها بعلاقات وظيفية، تشكل هذه العلاقات قواعد مشتركة
بين مجموع الحكايات في (مقامات) "الهمذاني"، جاء هذا الترابط في شكل نمطين
مختلفين النمط الأول يمثل الأصل والنمط الثاني يمثل الاستثناء.

¹ - نصر حامد أبو زيد، الخطاب والتأويل، المركز الثقافي العربي، المغرب، الطبعة الثانية، 2005، ص

حلقات السياق السردى في مقامات الهمداني ----- أ. بوحوش مرجانة

النمط الاول:

ويبرز في معظم (مقامات) "الهمداني"، يتشكل هذا النمط من ثلاث حلقات سردية هي: الخروج، التخفي، التحلي. يظهر هذا النمط بالضبط في ثمان وثلاثين مقامة (38 مقامة)

1- الخروج:

تبدأ حكايات المقامة عند "الهمداني" عادة بالإخبار عن الخروج؛ خروج "عيسى بن هشام" نحو غاية معلومة. لهذا نجد: "السفر حاضراً بكل أشكاله في مقامات الهمداني، طوال صفحات تنشر خرائط وتبسط رفاق، وتتكشف مجموعة من النشاطات"¹. فمدونة الهمداني غنية بأسماء المكان، إذ نسجل إحدى وعشرين مقامة من مجموع اثنتين وخمسين مقامة تحمل اسم مدينة أو منطقة.

إن التنقل في (المقامات) ليس له نهاية، فما إن تصل الشخصيتان الرئيسيتان (الراوي) "عيسى بن هشام" و(البطل) "أبو الفتح الاسكندري" إلى مكان ما، لا يكون وصولهما إلا بداية لحركة أخرى في فضاء مفتوح: "كنت بأصفهان أعتزم المسير إلى الرّي فحللتها حلول الفي"².

ولهذا فالثبات والاستقرار مشروع مشكوك فيه في (مقامات) "الهمداني"، ويكاد يكون الخروج في هذه (المقامات) من أجل البحث عن الاستثمار والاستقرار: "طرحتي النوى مطارحها حتى إذا وطقت جرجان الأقصى. فاستظهرت على الأيام بضياح أجلت فيها يد العمارة. وأمواًل وقففتها على التجارة. وحنوت جعلته مثابة، أو رفقة

¹ - عبد الفتاح كليطو، المقامات، السرد والأنساق الثقافية، ترجمة عبد الكبير الشراوي، دار توبقال

للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1993، ص 11.

² - الهمداني، مقامات الهمداني، المقامة الأصفهانية، ص 79.

حلقات السياق السردي في مقامات الهمذاني ----- أ. بوحوش مرجانة
اتخذتها صحابة"¹. وفي المقامة البلخية يقول: "نهضت بي إلى بلخ تجارة البز فوردتها وأنا
بعذرة الشباب وبال الفراغ وحيلة الثروة لا يهمني إلا مهرة فكر استقيدها..."².
والاستثمار لا يكون ماديا فحسب، بل أحيانا يكون الخروج بحثا عن الاستثمار
الذهني: "ظفت الآفاق، حتى بلغت العراق وتصفحت دواوين الشعراء. حتى ظننتني لم
أبق في القوس مترع ظفر..."³.

ويقول في المقامة العلمية: "كنت في بعض مطارح الغربية مجتازا فإذا أنا برجل
يقول لآخر: بم أدركت العلم..."⁴، بل يجده يصرح بالجلسات العلمية التي كان ينهل
منها العلم والأدب معا: "كنت ببلاد الشام وانظم إلي رفقة، فاجتمعنا ذات يوم في
حلقة. فجعلنا نذكر الشعر فنورد أبيات معانيه، وتحتاجي بمعانيه"⁵.

وفي المقامة المطلوبة يقول: "اجتمعت يوما بجماعة كأهم زهر الربيع. أو نجوم
الليل بعد هزيع. بوجوه مضيئة، وأخلاق رضية. قد تناسبوا في الزي والحال. وتشابهوا
في حسن الأحوال. فأخذنا نتحاذب أذيال المذاكرة، ونفتح أبواب المحاضرة"⁶.

¹ - المصدر نفسه، المقامة القريضية، ص 05.

² - المصدر نفسه، المقامة البلخية، ص 19.

³ - المصدر نفسه، المقامة العراقية ص 215.

⁴ - المصدر السابق، المقامة العلمية، ص 307.

⁵ - المصدر نفسه، المقامة الشعرية، ص 339.

⁶ - المصدر نفسه، المقامة المطلوبة، ص 375.

حلقات السياق السردي في مقامات الهمداني ----- أ. بوحوش مرجانة
وإذا كان أفق السعي غير منته، والوصول لا يكون إلا بداية رحلة جديدة:
"وشرقت وغرب"¹، "فراح مشرقاً ورحت مغرباً"². فأين موقع نشوء السعي؟
إن "عيسى بن هشام" لا يشير إلى موطن النشوء إلا في المقامة الحلوانية "من أي
بلد أنت؟ فقلت من قم"³.

أما البطل "أبو الفتح الإسكندري" فالإسكندرية هي موطنه كما هو واضح
للعيان. لكن أين تقع هذه المدينة؟.

فالمدن التي أنشأها الإسكندر المقدوني والتي تحمل اسمه كثيرة كما ذكر ذلك
"ياقوت الحموي" في معجمه: "قال أهل السير: بنى الإسكندر ثلاث عشرة مدينة
وسماها كلها باسمه، ثم تغيرت أساميها بعده، وصار لكل واحدة منها اسم جديد"⁴.
لهذا يمكن القول: "إن منشأ أبي الفتح هو أي مكان ولا مكان"⁵.

بعد هذا الاستقراء تأكد لنا أن الخروج يشكل قاعدة مشتركة بين جميع
النصوص الحكائية في (مقامات) "الهمداني"، بل إن الخروج يكاد يكون قاعدة مشتركة
بين جميع النصوص الحكائية البسيطة منها والمعقدة كالخرافة والمقامة والقصة القصيرة
والرواية الحديثة بكل ألوانها: "تبدأ الحكايات عامة بالإخبار عن خروج شخصية من

¹ - المصدر نفسه، المقامة الشيرازية، ص 255

² - المصدر نفسه، المقامة الأسديّة، ص 21.

³ - المصدر نفسه، المقامة الحلوانية، ص 262.

⁴ - ياقوت الحموي، معجم البلدان، تحقيق فريد عبد العزيز الجندي، ج 1، دار الكتب العلمية
بيروت، لبنان، ط 1، 1990، ص 217.

⁵ - عبد الفتاح كليطو، المقامات، السرد والأنساق الثقافية، ص 12.

حلقات السياق السردي في مقامات الهمذاني ----- أ. بوحوش مرجانة

شخصياتها، هي عادة الشخصية الرئيسة (البطل أو البطلة). ويكون الخروج خروجاً من البيت، أو خروجاً على الطاعة، أو تحركاً نحو غاية¹.

2- التخفي:

يواجه "عيسى بن هشام" في معظم (المقامات) "مثلاً" يختار التخفي الصفيق الذي لا يمكن اختراقه، يأتي هذا التخفي في أشكال كثيرة منها:

● التخفي بواسطة الأقنعة التي كان يرتديها:

- "أخذت عيناى رجلا قد لف رأسه ببرقع حياء. ونصب جسده. وبسط يده. واحتضن عياله. وتأبط أطفاله..."².

- "ودخل علي شاب في زيّ ملء العين. ولحية تشوك الأعدعين وطرف قد شرب ماء الرافدين..."³.

● التخفي عن طريق انتحال شخصيات متميزة في المجتمع:

فهو - أحيانا - واعظ، وأخرى إمام، أو ماجن، أو قرّاد، أو مكّد، أو ناقد، أو صانع معجزات: "بينما أنا في البصرة أميس حتى أداني السير إلى فريضة قد كثر فيها قوم على قائم يعظهم وهو يقول..."⁴.

- "حتى وقفت بمسمع صوت رجل دون مرأى وجهه لشدة المحمة. وفراط الزحمة. فإذا هو قرّاد يرقص قرده"⁵.

¹ - بحث العيد، تقنيات السرد الروائي، ص 31.

² - الهمذاني، المقامات، المقامة الأزديّة، ص 13.

³ - المصدر نفسه، المقامة البلخية، ص 19.

⁴ - المصدر نفسه، المقامة الوعظية، ص 199.

⁵ - المصدر نفسه، المقامة القرديّة، ص 147.

- حلقات السياق السردى في مقامات الهمذاني ----- أ. بوحوش مرجانة
- "وقمنا وراء الإمام. قيام البررة الكرام. بوقار وسكينة... وإمامنا يجد في خفضه ورفع. ويدعوننا بإطالته إلى صفعه"¹.
- "وقلنا: من الطالع بمشرقه. الفاتن بمنطقه. فقال لا يعرف العود كالعاجم. وأنا المعروف بالناجم"².
- "وقد وقف علينا فتى يسمع وكأنه يفهم. ويسكت وكأنه يندم، فقلت يا فتى قد آذانا وقوفك فيما أن تقعد. وإما أن تبعد"³.
- بل إن التخفي يزيد حتى عندما يريد "أبو الفتح الإسكندري" التعريف بنفسه: "وهو يقول: من عرفني فقد عرفني ومن لم يعرفني فأنا أعرفه بنفسى أنا باكورة اليمن، وأحدوثة الزمن، أنا أدعية الرجال وأحجية ربات الحجال، سلوا عني البلاد وحصونها، والجبال وحزونها والأودية وبطونها..."⁴.
- بل نجده يراوغ الراوي "عيسى بن هشام" عندما يسأله عن اسمه، فيقول: "فمن أنت؟ قال: نصيح إن شاورت، فصيح إن جاورت ودون اسمي لثام، لا تميظه الأعلام..."⁵.
- كل هذا التخفي الصفيق جعل "عيسى بن هشام" يقع ضحية تخفي البطل "أبو الفتح الإسكندري" كما جاء في المقامات.

¹ - المصدر نفسه، المقامة الخمرية، ص 365.

² - المصدر نفسه، المقامة الناجية، ص 289.

³ - المصدر نفسه، المقامة الشعرية، ص 339.

⁴ - المصدر نفسه، المقامة السجستانية، ص 25.

⁵ - المصدر نفسه، المقامة الفزارية، ص 105، 106.

حلقات السياق السردي في مقامات الهمداني ----- أ. بوحوش مرجانة

"فرق له والله قلبي واغرورقت له عيني فنتته ديناراً كان معي"¹.

"فاستفزني رائع ألفاظه، وسروت جلباب النوم وعدلت إلى القوم"².

إلا أن هذا التحفي والاندھاش الذي يصاحب تعرف (الراوي) "عيسى بن هشام" على (البطل) "أبو الفتح الإسكندري" لا ينطلي على المتلقي لهذه المقامات بعد تلقيه لمقامتين أو ثلاث، يتفطن للحيلة ويتوقع عودة القصة ذاتها، لأن خيوط اللعبة السردية واحدة في معظم المقامات، "فالقارئ أو المتلقي متقدم هنا على الراوي"³.

3- التجلي: "التعرف"

قديمًا حدّد "ابن الأثير" المدار العام للمقامة العربية بقوله: "إن المقامات مدارها

جميعاً إلى حكاية تخرج إلى مخلص"⁴.

هذه الإشارة تكشف لنا ثبات البنية السردية للمقامة العربية، وأن المؤلف أسير

لهذه البنية.

فالمقامات الهمدانية - في معظمها - تنتهي إلى التجلي أو التعرف الحاصل بين

(الراوي) "عيسى ابن هشام" (البطل) و"أبو الفتح الإسكندري" لكن هذا التعرف جاء

في صيغ متعددة.

• صيغ التعرف بين الراوي والبطل في المقامات الهمدانية:

يأتي التعرف بالصيغ الآتية عندما يواجه (الراوي) (البطل).

1- المصدر نفسه، المقامة المكفوفية، ص 122.

2- المصدر نفسه، المقامة القزوينية، ص 134، 135.

3- عبد الفتاح كليطو، المقامات، السرد والأنساق الثقافية، ص 23.

4- ابن الأثير: "أبو الفتح ضياء الدين نصر الله"، المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، ج 1

تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، مطبعة الحلبي، القاهرة، 1939، ص 8.

حلقات السياق السردي في مقامات الهمذاني ----- أ. بوحوش مرجانة

1- "فأماط لثامه، فإذا والله شيخنا أبو الفتح الإسكندري" وهي أكثر الصيغ

انتشارا. إذ وردت في إحدى عشرة مقامة هي:

الأزديّة، السجستانيّة، الكوفيّة، الأذربيجانيّة، الجرجانيّة، الأصفهانيّة، الفزارية،

المكفوفية البخارية، الفزونية، القردية.

2- الإشارة إلى مدينة المنشأ: "أنا من بلاد الإسكندرية" وجاء ذلك في المقامة:

الحرزية الحمدانية، الحلوانية.

3- يعرف نفسه شعرا، كما هو الحال في المقامة الجاحظية، المارستانية، المجاعية،

العلمية، يقول في المقامة الأخيرة:

إسكندرية داري * لو قر فيها قراري¹

4- التعرف بصيغ متعددة:

"ألست بأبي الفتح الإسكندري": المقامة البلخية.

"فقلت الإسكندري والله": المقامة القريضية.

"ألست الإسكندري": المقامة السارية.

"فقلت أنت أبو الفتح الإسكندري": المقامة الشيرازية.

"إذ بأبي الفتح الإسكندري": المقامة الإبلسية.

"فإذا هو إسكندريا": المقامة الحميرية.

"أنا أبو الفتح الإسكندري": المقامة الوعظية، والنيسابورية.

"فما أخذت عينا إلا أبا الفتح في جملتهم": المقامة الأسودية.

"فقلت إن هذا الرجل هو الإسكندري الذي سمعت به": المقامة الأسدية.

"فإذا زعيمهم أبو الفتح الإسكندري": المقامة الساسانية.

¹ - الهمذاني، المقامات، المقامة العلمية، ص 308.

حلقات السياق السردي في مقامات الهمداني ----- أ. بوحوش مرجانة

5- التعرف دون ذكر الاسم: المقامة المطلوبة.

يلتق "عبد الله إبراهيم" على صيغ التعرف هذه بقوله: "إن الإيماء بالدهشة والعجب، وعدم التوقع، أمر شبه ملازم لصيغ التعبير عن موقف التعرف، وهو ما يدل على أن (الراوي) يفاجأ باللقاء غير المتوقع بينه وبين (البطل) الذي كان قد تعرف إليه في موقف سابق بميئات مختلفة، وعلى نقيض المفاجأة التي تدهش (الراوي) "عيسى بن هشام"، فإن (الملتقي) يعرف أن الموقف سيفضي إلى التعرف حتماً وهكذا، في الوقت الذي تتوفر لدى الملتقي إمكانية حدس تطور الأحداث قبل حصولها في المقامة، بما فيها موقف التعرف، فإن الراوي يبدو في كل مقامة جاهلاً بما ينتظره، وهو ما يفضي في بعض الأحيان، لأن يكون ضحية خداع وتضليل البطل، فيعمل موقف التعرف على إزالة الضرر الذي لحق بالراوي عندما يعرف أن المخادع، صاحب قدم معروف جيداً لديه"¹.

طرائق تكوين التعرف وأثر ذلك في بنية الحكاية:

1. الطريقة الأولى: ويحصل التعرف فيها أولاً؛ أي قبل تشكيل الحكاية التي

يقوم بها أبو الفتح الإسكندري، وترز هذه الطريقة في ست مقامات هي:

1- المقامة البصرية: "أنا رجل من أهل الإسكندرية"².

2- المقامة الموصلية: "ومعي الإسكندري أبو الفتح"³.

3- المقامة المضيرية: "ومعي أبو الفتح الإسكندري رجل الفصاحة"⁴.

1- عبد الله إبراهيم، السردية العربية، ص 207.

2- الهمداني، المقامات، ص 97.

3- المصدر نفسه، ص 151.

4- المصدر نفسه، ص 159.

حلقات السياق السردى في مقامات الهمداني ----- أ. بوحوش مرجانة

4- المقامة الأرمنية: "يكنى أبو الفتح الإسكندري وسرنا في طلب..."¹.

5- المقامة الوصية: "لما جهز أبو الفتح الإسكندري فمضيت إليه"².

في هذه المقامات نجد أن نظام الحكاية يأخذ اتجاهين اثنين في الغالب:

أولاهما: البطل يلفق حكاية يخدع بها الراوي، وهنا لا يكون التعرف تعرف أشخاص، بل إن (الراوي) يكشف أخيراً أنه وقع ضحية حكاية ضلّته، وتكون الحكاية الملققة جزءاً من حكاية أشمل هي حكاية لقاء الراوي والبطل، كما في المقامة: الموصلية، المضيرية الأرمنية، الدينارية.

أخرهما: قيام البطل بعلم من الراوي بإنجاز فعل يفتقر إلى نسيج الحكاية، كأن يلقي موعظة أو خطبة في موضوع ما، أو يقدم وصية ما، أو يعمد إلى فك ألغاز لغوية ووصف أشياء مرئية، كما في (المقامة البصرية)، و(المقامة الوصلية).

2. **الطريقة الثانية:** ويحصل التعرف فيها بعد أن يفرغ البطل من حكايته، وهي الطريقة الأكثر انتشاراً، إذ اعتمدت في اثنتين وثلاثين مقامة من مقامات الهمداني وهي:

- القريضية، الأزديّة، البلخية، السجستانية، الكوفية.

- الأسدية، الأذربيجانية، الجرجانية، الأصفهانية، الفزارية.

- الجاحظية، المكفوفية، البخارية، القزوينية، الساسانية.

- القرديّة، الحرزية، المارستانية، الجماعية، الوعظية.

- العراقية، الحمدانية، الشيرازية، الحلوانية، النيسابورية.

- العلمية، الملوكية، السارية، الخمرية، المطلبية، الإبلسية، الأسدية.

¹ - المصدر نفسه، ص 283.

² - المصدر نفسه، ص 311.

حلقات السياق السردي في مقامات الهمداني ----- أ. بوحوش مرجانة

والتعرف إذا تم بعد انتهاء حكاية البطل، فإن تشكيل الحكاية - في هذا النوع - يخضع خضوعاً تاماً لموقف التعرف (التحلي) الذي هو جزء منها، فإن كان التعرف خاتمة للحكاية، تبدأ المكونات الأخرى تظهر بما يجعل (الراوي) "عيسى بن هشام" جاهلاً بما يحدث، إذ يتحول إلى وسيلة لوصف مزدوج - ذاتي وموضوعي - لمجموعة الأفعال التي يقوم بها البطل ابتداءً من ظهور البطل في المشهد إلى أن يتم التعارف بينهما، ثم فراقهما، وهنا تخضع الأفعال سواء المنسوبة إلى (الراوي) أم إلى (البطل) إلى زمن متتابع يشكلها وفق نسق التعاقب، ويكون المنطق الذي يحكم الحكاية خاضعاً لأسباب يحددها (الراوي) ويلتزم بها البطل، ومقيدة في تتابعها في الزمان شيئاً فشيئاً، وصولاً إلى موقف التعرف الذي يشكل ذروة الأفعال المذكورة.

وهذه ترسيمة تبرز لنا مواطن الخروج والتخفي والتعرف البارزة في اثنين وثلاثين مقامة.

ترسيمة للنمط الأول:

"الخروج - التخفي - التحلي" في اثنين وثلاثين مقامة (32 مقامة).

حلقات السياق السردي في مقامات الهمداني ----- أ. بو حوش مرجانة

المقامة	الخروج	التخفي	التعرف (ويكون بعد أن يفرغ البطل من الحكاية)
1. القريضية	طرحني النوى بمطارحها. حتى إذا وطئت جرجان الأقصى	تلاقينا شاب قد جلس غير بعيد ينصت وكأنه يفهم...	فقلت الإسكندري والله
2. الأزدية	فخرجت أعتام من أنواعه لا يتباعه	أخذت عيناى رجلا قد لف رأسه ببرقع حياء.	فإذا والله شيخنا أبو الفتح الإسكندري
3. البلخية	هضمت بي إلى بلخ تجارة البز	دخل عليّ شاب في زي ملء العين ولحية تشوك الأعدعين	ألست بأبي الفتح الإسكندري
4. السجستانية	حدا بي إلى سجستان أدب فاقتعدت طيته، وامتطيت مطيته	فإذا رجل على فرسه مخنتق بنفسه	فإذا هو والله شيخنا أبو الفتح الإسكندري
5. الكوفية	وطئت ظهر المروضة، لأداء المفروضة	قرع علينا الباب، فقلنا من القارع المنتاب	فإذا هو والله شيخنا أبو الفتح الإسكندري
6. الأسدية	انتفتت لي حاجة بمحصر فحشدت إليها الحرص، في صحبة أفراد	رأبنا رجلا قد قام على رأس ابن دهنبة	قلت إن هذا الرجل هو الإسكندري
7. الأذربيجانية	فخزني الليل، وسرت بي الخليل... وبلغت أذربيجان	طلع رجل بركوة قد اعتضدها وعصا قد اعتمدها	فإذا والله أبو الفتح

حلقات السياق السردي في مقامات الهمداني ----- أ. بوحوش مرجانة

8. الجرجانية	بينما نحن بمرجان في مجمع لنا نتحدث	وقف علينا رجل ليس بالطويل المتمدد ولا القصير المتردد	فإذا هو والله شيخنا أبو الفتح الإسكندري
9. الأصفهانية	كنت بأصفهان اعترم المسير إلى الريّ فتحللتها حلول الفيّ	وتقدم الإمام إلى المحراب	نظرت فإذا هو أبو الفتح الإسكندري
10. الفزارية	كنت في بعض بلاد فزارة مرتحلاً نجية	إذ عن لي راكب تام الآلات	فإذا هو والله شيخنا أبو الفتح
11. الجاحظية	أثارتني ورقة وليمة فأجبت إليها	ومعنا رجل تسافر يده على الخوان وتسفر بين الألوان	من أين مطلع هذا البدر فقال: إسكندرية داري... لو قر فيها قراري
12. المكفوفية	كنت أجتاز في بعض بلاد الأهواز	إلى حرقة كالقرني أعمل مكفوف، في شمله صوف	فإذا هو والله شيخنا أبو الفتح الإسكندري
13. البخارية	أحلّني جامع بخاري يوم، وقد انتظمت مع رفقة...	طلع إلينا ذو طمرين قد أرسل صوانا...	فإذا هو والله شيخنا أبو الفتح الإسكندري
14. القزوينية	غزوت الثغر بقزوين سنة خمس وسبعين... حتى وقف بنا المسير	سمعنا صوتاً أنكر من صوت الحمير	فإذا والله شيخنا أبو الفتح
15. الساسانية	أحلّني دمشق بعض أسفاري	فيهم زعيم لهم يقول وهم يرأسونه	فإذا زعيمهم أبو الفتح الإسكندري

حلقات السياق السردي في مقامات الهمذاني ----- أ. بوحوش مرجانة

16. القرديّة	بينما أنا بمدينة السلام، قافلا من البلد الحرام	حتى وقفت بمسمع رجل دون مرأى وجهه	فإذا هو والله أبو الفتح الإسكندري
17. الحزريّة	ولما ملكنا البحر وحن علينا الليل...	وفينا رجل لا يخضل حفنه ولا تبتل عينه	قال أنا من بلاد الإسكندرية
18. المارستانية	دخلت مارستان البصرة...	فنظرت إلى مجنون تأخذني عينه وتدعني	قلنا ففسر لنا أمرك، واكشف لنا سرّك، فقال: أنا إسكندري داري في بلاد الله سارب
19. الجماعية	كنت ببغداد عام جماعة فملت إلى جماعة	فيهم فتى ذو لثة بلسانه	فمن أي الخرجات أنت؟ فقال أنا من ذوي الإسكندرية
20. الوعظية	بينما أنا بالبصرة أمشي حتى أداني السير إلى فرضة	كثر فيها قوم على قائم يعظهم وهو يقول: ...	من أنت يا شيخ؟ أنا أبو الفتح الإسكندري
21. العراقية	طفت الآفاق حتى بلغت العراق	إذ عنّ لي فتى في أطمار يسأل الناس	فإذا هو أبو الفتح الإسكندري
22. الحمدانية	حضرنا مجلس سيف الدولة ابن حمدان يوما	رأيت بالأمس رجلا يطأ الفصاحة بنعليه	قلت: فمن أين منيت هذا الفضل؟ قال من الغفور الأموية والبلاد الإسكندرية
23. الشيرازية	لما قفّلت من اليمن وهمت بالوطن ضم إلي رفيق رحله	إذ دخل كهل قد غير في وجهه الفقر	قلت أنت أبو الفتح الإسكندري؟ فقال أنا ذاك

حلقات السياق السردى في مقامات الهمذاني ----- أ. يوحوش مرجانة

24. الحلوانية	لما قفلت من الحج فيمن قفل ونزلت حلوان	فجاءني برجل لطيف البنية، مليح الخلية	وسألت عنه من حضر فقالوا: هذا رجل من بلاد الإسكندرية
25. النيسابورية	كنت بنيسابور يوم جمعة، فحضرت المفروضة	اجتاز بي رجل قد ليس دنية وتحنك سنية	قال أنا رجل أعرف بالإسكندري
26. العلمية	كنت في بعض مطارح الغربة بجتازا	فإذا برجل يقول لآخر	قفلت يا فتى من أين مطلع هذه الشمس، فجعل يقول: إسكندرية دارى
27. الملوكية	كنت في منصرفي من اليمن وتوجهي إلى نحو الوطن	عن لي في البراح، راكب شاكي السلاح...	أحلت القصة عن أبي الفتح الإسكندري
28. السارية	بينما نحن بسارية عند والبها	دخل عليه فتى به ردع صفار	قفلت: حرسك الله ألست الإسكندري
29. الخمرية	اجتمع إلي في بعض ليالي إخوان الخلوة	قمنا وراء الإمام، قيام البررة الكرام	وسألنا عن إمام تلك القرية فقال: أبو الفتح الإسكندري
30. المطلية	اجتمعت يوما بجماعة كأنهم زهر الربيع	وفي وسطنا شاب قصير من بين الرجال، محفوف السبال	كأنني عارف بنفسك، فقال: نعم ضعنا طريق وأنت لي رفيق
31. الإبلية	أضللت إبلا لي فخرجت في طلبها	وإذا شيخ جالس، فراعني منه ما يروع الوحيد من مثله	إذ بأبي الفتح تلقاني بالسلام

حلقات السياق السردى في مقامات الهمذاني ----- أ. بوحوش مرجانة

32. الأسودية	فهمت على وجهي هاربا، حتى أتيت البادية	فتى يلعب بالتراب مع الأتراب... فإذا سبعة نفر فيه	فما أخذت عينيا إلا أبا الفتح الإسكندري
--------------	--	--	---

هذه الترسيمة تؤكد التواصل بين المقامات الهمذانية على مستوى البنية، وتبطل ما كان يزعمه الكثير من أن المقامات عبارة عن نصوص منفصلة لا تترابط بينها.

النمط الثاني:

وهي المقامات التي لم تخضع للنمطية المطردة (خروج- تخفي- تجلي) إنما جاءت بصيغ أخرى، مغايرة في إطارها العام لما جاء في النمط الأول.

هذه المقامات هي:

- 1- الغيلانية: يعرض فيها قصة رواها "عصمة بن بدر الفزاري" عن غيلان بن عقبة "ذو الرمة".
- 2- الأهوازية: وهي موعظة تلقاها "عيسى بن هشام" مع رفاقه من رجل على كتفيه جنازة.
- 3- البغدادية: قصة "عيسى بن هشام" مع "السوادي"، وكان "عيسى بن هشام" (الراوي) و(البطل) معا.
- 4- الرصافية: دخول عيسى بن هشام إلى مسجد حيث يجتمع نفر من الناس يذكرون النوادر والطرائف، وبالمقامة حذف لقصة أبي الفتح الإسكندري، حذفها "محمد عبده" لعدم الفائدة فيها¹.
- 5- المغزلية: قصة الفتیان اللذان احتكما إلى عيسى بن هشام.
- 6- النهيدية: عيسى بن هشام ورفاقه يوههم رجل بالطعام ولا يطعمهم.

¹ - المصدر السابق، ص 329.

حلقات السياق السردى في مقامات الهمداني ----- أ. بوحوش مرجانة

7- الناجمية: قصة الشيخ الناجم.

8- الخلفية: قصة الشاب الذي صحب "عيسى بن هشام" في طريقه إلى

البصرة.

9- الصيمرية: قصة محمد بن إسحاق المعروف بأبي العنيس.

10- الشعرية: قصة الفتى الذي يعلم ضروب الشعر وغريبه.

11- الصفرية: عيسى بن هشام يزوج جارية له إلى رجل من نجار الصفر.

12- التميمية: الراوي يقص قصة لأبي الندى التميمي.

13- البشرية: قصة بشر بن عوانة العبدي.

هذه المقامات بطلها "عيسى بن هشام"، أو نجده فيها (راويا) يقص علينا قصصا

لشخصيات أخرى، فجاءت هذه المقامات على شكلين.

أ. الشكل الأول: وتبرز فيه حلقتان من حلقات السياق السردى هما الخروج

والتخفي، كما هو الحال في المقامة: الأهوازية، الرصافية، البغدادية، النهديّة، الشعرية

والمغزلية.

ب. الشكل الثاني: ويمثل المقامات التي قص فيها قصصا لشخصيات أخرى،

وهي الفيلائية، الناجمية، الخلفية، الصيمرية، التميمية، البشرية والصفرية.

فمن خلال هذه المقاربة الأفقية تجلت لنا الخيوط السردية وأسرار اللعبة عند

الهمداني في نسج حكايات مقاماته (الاثنان والخمسون مقامة) موزعة على هذا

الشكل:

32 مقامة: يحصل التعرف فيها بعد أن يفرغ البطل من حكايته.

06 مقامات: يحصل التعرف فيها أولا، قبل تشكيل الحكاية.

حلقات السياق السردي في مقامات الهمذاني ----- أ. بوحوش مرجانة

13 مقامة: لم تخضع للنمط المعروف: خروج- تخفي- تجلي، إنما جاءت بصيغ

أخرى.

المقامة الشامية: حذفها "محمد عبده" في طبعته لمخالفتها الآداب العامة، كما يرى هو، والحذف أصاب كذلك أجزاء من المقامة الرصافية، والدينارية، أي أخرجهما من دائرة النص إلى دائرة اللانص.

يعلل فعله هذا تعليلا غير مقنع فيقول: "إن في هذا المؤلف من مقامات البديع رحمه الله افتنانا في أنواع من الكلام كثيرة ربما كان منها ما يستحي الأديب من قراءته. ويحجل مثلي من شرح عبارته. ولا يجمل بالسذج أن يستشعروا معناه. أو تنساق أذهانهم إلى مغزاه. وأعوذ بالله أن أرمي صاحب المقامات بلائمة تنقص من قدره. أو أعيبه بما يحط من أمره. ولكن لكل زمان مقال. ولكل خيال مجال. وهذا عذرنا في ترك المقامة الشامية. وإغفال بعض جمل المقامة الرصافية..."¹.

ولا يقتصر هذا التشويه أو التناسي لجانب من ثقافتنا العربية القديمة على المقامات فحسب، بل يتعداه إلى فنون أخرى وأعلام آخر بلغوا في الكتابة والإبداع ما بلغوا شأن "ابن الحجاج" الذي لا يعرفه إلا أخص الخواص من المثقفين العرب. رغم مبلغه في الشعر. يقال: "إنه في الشعر في درجة امرئ القيس، وأنه لم يكن فيهما مثلهما لأن كل واحد منهما مخترع طريقة"² ويصفه الثعالبي بقوله: "هو وإن كان في أكثر شعره، لا يستتر من العقل بسخف، ولا يبيي جل قوله إلا على سخف، فإنه من سحرة

¹ - محمد عبده، مقامات الهمذاني، سلسلة الأنيس، 1988، ص 03.

² - ابن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء الزمان، المجلد الثاني، دار صادر، بيروت، 1968، ص 169.

حلقات السياق السردي في مقامات الهمذاني ----- أ. بوحوش مرجانة

الشعر وعجائب العصر"¹. مع هذا القدر كله لا نجد مقررا على الطلبة في معظم الجامعات العربية، ولم ينل حقه من الدراسة والبحث بعد.
نتائج الدراسة:

وختاما أقول:

1- إن من مقتضيات القراءة الواعية للنصوص التراثية تجنب قراءة المعنى قبل قراءة اللفظ، أي التحرر من الأحكام المسبقة. والعمل على استخلاص المعنى من ذات النص كما يجب التخلص من النظرات الاستعلائية وسياسة الإقصاء في التعامل مع النص القديم . فقد آن الأوان لإخراج الكثير من الأعمال من دائرة اللانص إلى دائرة النص شأن أشعار ابن الحجاج وابن دلف الخزرجي والمقامة الشامية للهمذاني.

2- إن الترابط بين مقامات الهمذاني وإن لم يتأكد على مستوى المضامين، فهو قائم على البنية السردية، فمعظم المقامات -كما رأينا- تمر عبر هذه القناة:
الخروج-----التخفي-----التحلي

كما يوطرها سرديا راو مجهول . وآخر معلوم يروي لنا مغامرات بطل أفاق أديب شحاذ هو أبو الفتح الاسكندري.

¹ - الثعالبي، يتيمة الدهر، الجزء الثالث، مكتبة الصاري، مصر، الطبعة الأولى، 1924، ص 25.

الممارسة التخويبية واكتساب الملكة اللغوية عند ابن هشام الأنصاري

د. زهبيث بورويس

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية - قسنطينة

الملخص:

إنَّ السبيل إلى إتقان العربية عند ابن هشام الأنصاري (ت761هـ) لم يكن في الإحاطة بقوانين هذه الصنّاعة، وإنما باستنطاق النصوص من القرآن الكريم والحديث الشريف، وكلام العرب ليصبح التحو عنده هو نحو النص، وليس نحو القاعدة، تتألف فيه الآلة والغاية لممارسة تُحفظُ بها الملكة اللغوية القادرة على فك ما يُشكل ويُستغلق على ذوي الاختصاص.

الممارسة التحوية واكتساب الملكة اللغوية عند ابن هشام الأنصاري - د. ذهبية بورويس
إنَّ السبيل إلى إتقان العربية لا يكمن في الإحاطة بعلمومها وتببع قوانين صناعتها،
فهذا ممَّا يحصل دون أثر أو إبداع، وإتمًا يتحقق الإتقان إذا حسنَّ التعبير، وأبلغ المراد،
وأحكَمَ السبك وانسجمت الصياغة تلقياً وتأثيراً.

والاقتدار على مثل هذا الأمر يكون باكتساب الملكة اللغوية التي هي أساس
التحكم في اللغة والتصرف فيها، هذه الملكة التي كانت غاية علماء اللغة، الذين سعوا
للحصول عليها عند الناطقين الفصحاء في البادية، والحضر. وهي نفسها مقصد الدرس
التحوي واللفظي، بما تستقيم الألسن، وتُدرك الأفكار والمعاني، والتصرف فيها هو
استعداد للإنتاج والاستجابة لكل الظروف والأحوال.

التحو ركن من أركان اكتساب الملكة اللغوية:

إنَّ العملية الحضارية مرهونة في جوهرها بهذه الملكة التي بناها ابن خلدون على
أربعة أركان وهي اللغة والتحو والبيان والأدب، وإذا كان التحو أولها وأهمها من حيث
الدور والأهمية فإنه مع بقية الأركان الأخرى وسيلة لامتلاك ناصية اللغة¹ ولذلك نقول
إنَّ وصف الملكة بركن من هذه الأركان وهو اللغة وصفٌ الشامل الجامع لأنَّ اللغة
كما يقول ابن خلدون: «... في المعارف هي عبارة المتكلم عن مقصوده وتلك فعل
لساني فلا بدَّ أن تصير ملكة متقرّرة في العضو الفاعل لها، وهو اللسان، وهو في كلِّ أمة
بحسبِ اصطلاحاتهم، وكانت الملكة الحاصلة للعرب من ذلك أحسن الملكات،
وأوضحها إبانة عن المقاصد لدلالة غير الكلمات فيها على كثير من المعاني، من المحرور

¹ - مقدمة ابن خلدون، دار الجيل، بيروت، ص 603.

الممارسة التحوية واكتساب الملكة اللغوية عند ابن هشام الأنصاري - د. ذهبية بورويس
أعني المضاف ومثل الحروف التي تقضي بالأفعال إلى الذوات من غير تكلف ألفاظ
أخرى، وليس يوجد ذلك إلا في لغة العرب»¹.

إن ابن خلدون يُقرّر مفصلاً في تعريفه للغة ما قرّره ابن جني من قبل في حدّه لها
بربط اللّغة بوظيفتها الإنسانية والاجتماعية والرسالية حينما قال: «حدّ اللّغة فإنّها
أصوات يعبر بها كلّ قوم عن أغراضهم ...»².

فإذا كانت اللغة هي عبارة المتكلم عن مقصوده فحرّي بمن حصلت له الملكة
فيها أن يُبين عن أغراضه ومقاصده من غير تكلف وبضروب الإيجاز والاختصار التي
هي من سنن العربية التي تحتكم إلى آلية الإعراب في الإبانة عن الدلالات دون تمحل،
وبالإشارة الإعرابية، وهذا مما لا يتوفر في اللّغات الأخرى كما ذهب ابن خلدون،
فاللّغة الإعرابية مُنتجّة للدلالة «لأنّها توفر مظهرًا محسوسًا لعملية الاقتران بين الوجود
القاموسي للألفاظ ووجودها السياقي... وهكذا يصبح التحوّ إيدانًا بخروج اللفظ من
مخزوننا المعجمي إلى أدائنا التداولي، ويصبح الإعراب - بما هو تشكل تنصاع فيه
الأجزاء الملفوظات لنسق البناء التركيبي- هو الصورة الحسيّة المثلى لاكتمال جنين
الدلالة، وما الإفضاء به إلا إعلان عن ميلاد المعنى»³.

فالمعاني تبدأ مع الإيدان بخروج اللفظ من المخزون المعجمي إلى الأداء التداولي
ولا يتحقق هذا إلا بامتلاك آلية الأداء الحاصلة عن الملكة اللّغوية، والتي تعني لنا لغة

1 - مقدمة ابن خلدون، ص 603-604.

2 - الخصائص، ابن جني، تحقيق محمد علي التّجار، تقدم عبد الكريم الحكيم راضي، الهيئة العامة
لقصور الثقافة، القاهرة، ط (2006م)، 1/33.

3 - العربية والإعراب، عبد السلام المسدي، مركز النشر الجامعي، ط (2003م)، ص 70.

الممارسة التحوية واكتساب الملكة اللغوية عند ابن هشام الأنصاري - د. ذهبية بورويس
اختواء الشيء والاستعداد به والقدرة على التحكم والتصرف فيه¹، إلى درجة يصبح
معها هذا الأداء طبعاً ممارساً فعالاً للوظيفة اللغوية الراسخة يقبل التغيير ويأبى التغيير
السطحي الراهن.

إنّ هذه القابلية تكون مبنية على الإحساس باللّغة كطّبع داخلي قادر على
المقارنة والتعليل، ولا يمكن لهذا الإحساس أن يزول بظروف مفتعلة سطحية، لأنّه
بواسطة هذه الملكة يُتعرّف على الظواهر اللّغوية والكلامية وعللها، إنّها ملكة يقودها
الطبع الراسخ في العقل على الوجه الذي فطر عليه الإنسان، وهذا العقل في صورته
التّقية «... هو ماهية الأشياء وعللها...»².

كذلك كانت الملكة اللّغوية عند العرب قادرة بتمييزها على استشراف الدلالات
المغيّرة ولا أدل على هذا من الظاهرة القرآنية بأساليبها فهي خير مفسّر للدلالات
والمعاني المفتوحة والمنسجمة مع الممارسة العقلية الصانعة في المجتمعات.

وتما لا شك فيه أنّ عناية العلماء بعلوم العربية من نحو وصرف وبلاغة وعروض
وحفظ التّصوص والمفردات وأيام العرب، هو وسيلة أولى وآلة لاستحضار العربية في
فطرتها النقية وعلى مدى مراحل مستمرة متجدرة في الموروث الفكري، وفي المنتج
الأصيل والمبدع، فامتلكت اللّغة عند العرب أسباب الحصانة من كلّ ردة أو وجس أو

¹ - لسان العرب، ابن منظور، دار صادر بيروت، لبنان، مادة "ملك".

² - العلم في منظوره الجديد، تأليف روبرت أغروس ستانسيو، ترجمة: كمال خليلي، سلسلة عام

المعرفة، الكويت، ط(1989م)، ص 31-35.

الممارسة التحوية واكتساب الملكة اللغوية عند ابن هشام الأنصاري - د. ذهيبية بورويس
ضعف ولم تفتقد بهذه الأسباب مضادات انتكاس الملكة اللغوية، المفسرة برسوخ
للكليات المعرفية المقروءة والمكتوبة والمستشرفة لما هو مطلوب¹.

فأهل هذه اللغة أدركوا من قبل أن التفكير لا يكون إلا بالتعبير، وأن التعبير لا
يكون إلا بالتفكير، وهذه المزوجة بين هذين الشقين تمثلت في قوله تعالى: ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ
قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾². فالتماس التفكير والاجتهاد العقلي والآليات الذهنية
والحسية تنجر عن لغة هذا الكتاب الكريم وهي العربية، لغة القرآن الكريم.

التأليف في النحو ومطلب شرف الغاية :

لا أحد ينكر مدى الجهد الذي بذله علماء النحو متعاقبين في التأليف في هذا
العلم لتثبيت قواعده التي بها تتعين المقاصد الكلامية وبوسائله وآلياته يتم الكشف عن
حقائق الظاهرة اللغوية التي تمثلت شامخة في القرآن الكريم قال تعالى ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا
عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾³. لقد دفع النص القرآني بالعلماء إلى إيجاد الوسائل الأولى
للحفاظ على هذا النص من لحن في الظاهر وخفاء المعنى في الباطن قال تعالى: ﴿إِنَّا
نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾⁴.

¹ - يُنظر سلسلة الأمة "في شرف العربية"، إبراهيم السامرائي، الدوحة، وزارة الأوقاف والشؤون

الإسلامية، ط1، (1415هـ-1994م)، المقدمة، ص 8.

² - سورة الزخرف: الآية 03.

³ - سورة يوسف: الآية 02.

⁴ - سورة الحجر: الآية 09.

الممارسة التحوية واكتساب الملكة اللغوية عند ابن هشام الأنصاري - د. ذهبية بورويس
هذا السبب دفع بكثير من علماء التحو ومنهم ابن هشام الأنصاري إلى صياغة
علم التحو صياغة تتناسب وشرف هذه الغاية في تأليفه الموسوعي المسمى مغني اللبيب
عن كتب الأعراب فقال:

«فإن أولى ما تقترحه القرائح، وأعلى ما تجنح إلى تحصيله الجوانح ما ييسر به
فَهُمُ كتاب الله المنزل ويتضح به معنى حديث نبيّه المرسل، فإنهما الوسيلة إلى السعادة
الأبدية، والذريعة إلى تحصيل المصالح الدنيوية والدنيوية، وأصل ذلك علم الإعراب الهادي
إلى صَوْبِ الصواب...»¹.

لعل ابن هشام في قوله هذا قصد بعلم الإعراب علم التحو الذي تحوّل عنده إلى
ممارسة نصية قصد الولوج إلى دواخل النص وفك مقفلاته إذ يقول عن منهجه في هذا
الكتاب: لقد تبعت فيه «مقفلات مسائل الإعراب فافتحتها ومعضلات يستشكلها
الطلاب فأوضحتها ونقحتها، وأغلاطاً وقعت لجماعة من المعربين وغيرهم فنّهت عليها
وأصلحتها»².

فالتحو عند ابن هشام أداة للمتابعة النصية ووصفها فيما استغلق من استحضار
النصوص وهو آلة لفتحها، ومفتاح للمعضلات أي لما استبهم ولم يفهم، كما أنه تنبيه
إلى الأخطاء ومعيار للتقويم والتصويب³.

¹ - مغني اللبيب عن كتب الأعراب، تحقيق: محي الدين عبد الحميد المكتبة العصرية، صيدا،
بيروت، ط (1407هـ-1987م)، 9/1.

² - مغني اللبيب، 9/1.

³ - سلسلة الأمة "في شرف العربية"، إبراهيم السامرائي، ص 14.

الممارسة التَّحوية واكتساب الملكة اللغوية عند ابن هشام الأنصاري - د. ذهبية بورويس

فإذا كان ابن هشام قد وقف على هذه الحقيقة في القرن الثامن الهجري فإنه بهذا اكتسب مزية استكمال ما بدأه السابقون فرسخَ هذا العلم لملازمته الحقائق المعرفية التي جعلت هذا العلم في مرتبة المسلمات المكتسبة الأولى يقول إبراهيم السامرائي مثبتاً هذا الرأي «وقد لا نرى ضيراً أن نقول: «إنَّ وضع علم النَّحو والصرف وتقعيد القواعد، إنَّما كان في الحقيقة، سبيلاً إلى حماية الألفاظ والدلالات القرآنية، وضبطها بمعهود العرب في الخطاب، حيث نزل القرآن بلسان عربي مُبين...»¹.

وابن هشام من علماء النَّحو واللُّغة الذين أسسوا لممارسة المادة التَّحوية موضعاً ومنقحاً ومنبهاً ومصلحاً قاصداً امتلاك آليات ضبط الألفاظ بمدلولاتها، وفيما رُوي عنه أنه طُلب إليه أن يضع طلبته كتاباً في تفسير القرآن الكريم، فوضع لهم كتابه الذائع الصيت "مغني اللبيب عن كتب الأعراب" وهو فيه يتوخى ضبط دلالات الألفاظ والأدوات ومعانيها كما ورد في الباب الأول من كتابه الذي خصصه لـ "تفسير المفردات وذكر أحكامها"²، وكذا الحال في بقية الأبواب. فمادة هذا الكتاب، كلُّها مزاجية تدريجية بين القاعدة التَّحوية وممارستها المؤسسة لقوانين وقواعد القراءة اللُّغوية الدلالية، التي اجتهد فيها صاحبها لإدراك المصطلح القرآني باحتمالاتها كلِّها³.

كذلك كانت غاية علماء النَّحو منذ سيبويه إلى فترات متأخرة، هي التماس وسائل كاملة متكاملة في حفظ اللسان العربي من الزلل لأنَّ انحراف وزيف الألسن

¹ - المرجع نفسه، ص 14.

² - انظر، مغني اللبيب، 13/1.

³ - انظر، شرف العربية، ص 14.

الممارسة التحوية واكتساب الملكة اللغوية عند ابن هشام الأنصاري - د. ذهبية بورويس
يترتب عنه زيغٌ في البصيرة والإدراك والفهم، وهذا يُشكل خطراً على أصول المقاصد،
وبالاستناد إلى رأي ابن خلدون السابق في أن أركان اللسان العربي أربعة مرتبة كالاتي:
اللغة والتحو والبيان والأدب فالمقدم منها هو التحو وإن كانت جميعها ضرورية على
أهل الشريعة لأن «... مأخذ الأحكام الشرعية كلها من الكتاب والسنة وهي بلغة
العرب ... والذي يتحصل أن الأهم فالمقدم منها هو التحو إذ به تتبين أصول المقاصد
بالدلالة... ولولاه لجهل أصل الإفادة...»¹.

فإذا كان التحو من علوم العريّة التي يصاب به اللسان وتتوقد به الأذهان تلقياً
وتبليغاً، فكيف تتحقق ممارسة هذا العلم لاكتساب الملكة اللغوية مُلخصة في أركانها
الثلاثة الأخرى؟ وهل الدربة في هذا العلم تكون بمعرفة قوانين صناعته، أم أن ممارسة
هذه القوانين بحسّ نصيّ تتقاطع فيه القاعدة مع الأركان الأخرى، هي الطريقة الأمثل
لحفظ اللغة ودوامها سليمةً وفعالةً؟.

لعلّ الجواب عن هذا التساؤل وإثارة أسبابه وحقائقه مما سيُحتملُ نظرةً وتحليلاً
فيما تحقق عند ابن هشام الأنصاري.

¹ - مقدمة ابن خلدون، ص 603.

الممارسة التحوية واكتساب الملكة اللغوية عند ابن هشام الأنصاري - د. زهية بورويس

الممارسة التحوية عند ابن هشام الأنصاري:

رسم ابن هشام الأنصاري منهجاً مغايراً للمناهج الذين سبقوه في الممارسة التحوية التي تفاعلت في مصنفاته المعروفة وبخاصة في ديوانه* "مُغني اللبيب عن كتب الأعراب". إذ لجأ إلى البحث عن البديل الأحسن من حيث الطريقة والعرض، وكان ينشد دوماً إفادة الطلبة والمتعلمين وفق حاجة كل فئة وكل مرحلة وكل تخصص متطلّعاً بذلك إلى حصول ملكة قادرة على فتح التّصوص المغلقة التي تتحلّى بها الدلالات وتتحقق بها المقاصد وقد ساعده على توظيف وابتداع الآليات التعليمية في ترسيخ الملكة التحوية ظروف عصره التي أكسبته مزية التفرد هذه المزية التي تعدّ من سنن تعاقب العلماء عبر الأزمنة فهذا الخليل بن أحمد الفراهيدي يثبت هذه الحقيقة قائلاً «... من الأبواب ما لو شئنا أن نشرحه حتى يستوي فيه القوي والضعيف لفلننا، ولكن يجب أن يكون للعالم مزية بعدنا»¹.

فمضامين المادّة التحوية واللّغوية قابلة لاستيعاب المناهج والطرائق في كلّ مرحلة، وفي الفعل "يكون" الوارد في قول الخليل دلالة على مطلب التفعيل والحضور والإبداع المتفرد مما قد يحصل عند المتأخرين وهو ما حصل عند ابن هشام الأنصاري الذي ينتسب إلى طبقة علماء القرن الثامن الهجري .

* - وهي تسمية أطلقها ابن خلدون على هذا الكتاب حُكماً على قيمة وتفرد وموسوعية هذا الكتاب. انظر: المقدمة، ص 605.

¹ - هذا القول أورده ابن يعيش في شرح المفصل تصحيح وتعليق مشيخة الأزهر، إدارة الطباعة المنيرية، مصر 1/ 2.

الممارسة النَّحوية واكتساب الملكة اللغوية عند ابن هشام الأنصاري - د. ذهبية بورويس
لقد ولد هذا النَّحوي سنة (708هـ) وتوفي سنة (761هـ)، بالقاهرة، وكانت
نشأته بالقاهرة كما تذهب المصادر التاريخية¹. عاملاً مؤثراً في تكوينه وجوده تأليفه،
التي طبعت مواصفاتها بعض ملامح الحياة العلمية في عصر المماليك هذا العصر الذي
تميز بظواهر جادة ومتفرّدة في التأليف اللغوي. ولعلّ هذا يعود إلى فرص التعليم
والتحصيل التي أتاحها حكام ذلك العصر للناس كافة وللعلماء خاصة الذين عكفوا -
على مستوى الدرس اللغوي- للأخذ بأسباب اللّغة ومعرفة دقائقها مما دفع بواحد كابن
هشام، وغيره إلى حفظ نصوصها الراسخة في المدونة المعرفية لدى العرب فمالوا إلى
التأليف الموسوعي والتعليمي.

تنبّه حكام هذه الفترة إلى أنّ العربية من الدّين وآتة لا سبل إلى فهم العقيدة
والتزام الشريعة بغير علوم العربية. فوقفوا من العلماء موقفاً إيجابياً إذ أنفقوا عليهم من
غير تردد أو حساب، وأنشأوا المدارس وبنوا الجوامع، وسخّرت هذه المؤسسات للدرس
والتحصيل في مجال اللّغة والدين ومبادئ الحساب ومعرفة الفقه والحديث والتفسير
فضلاً عن الدراسات العقلية من حكمة ومنطق، وكانت آلة التحصيل هي اللّغة
بمجموع وسائلها وأنظمتها².

¹ - الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، ابن حجر العسقلاني، تحقيق محمد سيّد جاد الحق، دار
الكتب الحديثة، مطبعة المدني، ط2، (1385هـ-1966م)، 415/2، وانظر حسن المحاضرة في تاريخ
مصر والقاهرة، السيوطي، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية مصر، ط
(1387هـ-1967م)، 536/1. وانظر: بغية الوعاة في طبقات اللّغويين والنّحاة، السيوطي، تحقيق:
محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر، ط2، (1399هـ-1979م).

² - تاريخ العرب والشعوب الإسلامية منذ ظهور الإسلام حتى بداية الإمبراطورية العثمانية، كاهن

الممارسة التحوية واكتساب الملكة اللغوية عند ابن هشام الأنصاري - د. ذهيبية بورويس

عوامل نجاح الممارسة التحوية عند ابن هشام:

تضافرت عوامل عديدة هيأت ابن هشام لاكتساب مهارات الممارسة التحوية التي أحسن تأديتها فنفع بها متعلماً ومعلماً، وبذلك توفرت له كل الأدوات والوسائل التي مرّر بها المادة التحوية لحصول الملكة لدى طلابه وقراء مصنفاته وبخاصة في ديوانه الموسوعي مغني اللبيب، ولعل أهم عاملين كان لهما الدور الأكبر في الممارسة التحوية عند ابن هشام هما:

1 - المؤسسة التعليمية النظامية:

شهد القرن الثامن الهجري عناية كبيرة بالمؤسسة المدرسية ودور العلم والجوامع، وكانت هذه المؤسسات محفراً نشيطاً في نشر العلم، وإنزال العلماء منازلهم، للمحافظة على استقرار الحكم، وحفظ التراث العلمي من الضياع، حتى لا يتكرر في مصر ما حدث في بغداد، وتحوّلت بذلك مصر إلى مصدر إشعاع فكري في العالم الإسلامي¹. فأولى علماؤها لعلوم الدين والفلسفة واللغة عناية فائقة ورأوا كما رأى غيرهم من قبل في المشرق، أنّ وسيلة فقه حلّ العلوم هي العربية بفروعها وميادينها المختلفة فبرعوا فيها وتدبروها في مصنفات موسوعية ضخمة مثل ارتشاف الضرب لأبي حيان الأندلسي (ت 745هـ)، والجنى الداني في حروف المعاني لتلميذه أبي القاسم المرادي (ت 749هـ)، وشرح ألفية ابن مالك كذلك لتلميذه ابن عقيل (ت 769هـ)، وقبله مغني

كلود، ترجمة: بدر الدين القاسم، بيروت، ط1، (1972م)، 383/1، وما بعدها.

¹ - المدرسة التحوية في مصر والشام في القرنين السابع والثامن من الهجرة، عبد العال سالم مكرم،

مؤسسة الرسالة، ط2، (1410هـ-1190م)، 95-97.

الممارسة التَّحوية واكتساب الملكة اللغوية عند ابن هشام الأنصاري - د. ذهية بورويس
الليب عن كتب الأعراب لابن هشام الأنصاري (ت 761هـ)¹ وهو الذي سمع عن
أبي حيَّان ديوان زهير بن أبي سلمى ولم يلازمه ولا قرأ عليه².

وما كان هؤلاء العلماء وغيرهم أن يصلوا إلى ترسيخ جهودهم، وتحصيل
مراتبهم العالية، لو لم تكن هناك عناية من قبل الحاكم بالمؤسسة التعليمية، مثل دور
العلم، والجوامع والخوانق، والرِّبِّط والمدارس. فمن الجوامع جامع ابن طولون، جامع
الأزهر، جامع الحاكم، الجامع الأحمر، الجامع الأفخر، جامع العطارين بالإسكندرية،
ومن المساجد مسجد عمرو بن العاص، ومن المدارس، المدرسة العادلية الكبرى
والمدرسة العادلية الصغرى³.

فهذه المدارس والمؤسسات عكست السياق التاريخي الذي قرئت به الجهود
المنظمة للعلماء في القرن الثامن الهجري، وكان ابن هشام واحدًا منهم، إذ هيأت له
ظروف عصره بما توفر فيها، من مؤسسات تعليمية واقعا حيويًا لاكتساب وتحصيل
علومه في العربية والفقه والحديث والتفسير، والشعر مما ساعده على استثمار كلِّ الموارد
والأدوات المعرفية التي اكتسبها في إثراء المادة التَّحوية، وكانت البداية في عملية تحصيله
قد رسخت إرادة هذه الممارسة.

«فمن المرجح أن ابن هشام قد أتاحت له فرصة التعلُّم الأولى، على أيدي
المؤدبين الذين يبدأون مع الصبيان بتعليمهم مبادئ القراءة والكتابة، فيعلمونهم قراءة

¹ - منهج ابن هشام من خلال كتابه المغني، عمران عبد السلام شعيب، دار الكتب الوطنية،
بنغازي، ط1، (1986م)، ص 13، وانظر: المدرسة التَّحوية في مصر والشام، ص 301.

² - الدرر الكامنة، 2/308-309.

³ - المدرسة التَّحوية في مصر والشام، 97-105.

الممارسة التحوية واكتساب الملكة اللغوية عند ابن هشام الأنصاري - د. ذهبية بورويس القرآن، وكتابة اللغة وقواعدها وبعض الشعر، وآداب الدين وشيئاً من مبادئ الحساب، ثم ينتقل الصبي بعد ذلك إلى المدارس حيث يتطور تعليمه...¹ لينتقل إلى مدرسة بقية العلوم بما فيها النحو والصرف.

ويبقى علم العربية مرافقاً للمتعلم في المؤسسة التعليمية على مدى مراحلها التعليمية يتدرج فيه حتى ترسخ معارفه في هذا الفن، ليستثمره في تحصيل ما تبقى من العلوم التي يطلبها من قراءات قرآنية وأدب وفقه وحديث وتفسير، لتصبح هذه العلوم أدوات أخرى مستثمرة في إثراء المادة التحوية.

وهذا ما وقفنا عليه عند ابن هشام فلما اكتملت وتكاملت معارفه تصدّر لتدريس علوم العربية في مصر وفي مكة حين جاور بها، وأقرأ كتاب سيبويه، ودرس الفقه، والتفسير والحديث وشرح ديوان زهير بن أبي سلمى.²

لقد وفرت المؤسسة التعليمية في القرن الثامن لابن هشام أسباب إكساب هذه الملكة لغيره من الطلاب، والمتعلمين، بارتياحه المدارس ودور العلم، التي جمعتها بالمتلقين والآخذين عنه فأدرك ما يُطلب من المضامين وما يُنتفع به من المناهج والطرائق في تفعيل تلك المضامين، ووقف على أن الملكة لدى المتعلم تحصل بالمدرسة « وبالممارسة والاعتیاد والتكرار لكلام العرب ... »³.

¹ - ابن هشام الأنصاري حياته ومنهجه التحوي، عصام نور الدين، الشركة العالمية للكتاب، مكتبة المدرسة، دار الكتاب العالمي، ط (1989م)، ص 15، وانظر: مصر في عصر دولة المماليك البحرية، عاشور سعيد، القاهرة، ط (1959م)، ص 191. وما بعدها.

² - ابن هشام الأنصاري، حياته ومنهجه النحوي، ص 15-19.

³ - مقدمة ابن خلدون، ص 620-622.

الممارسة التحوية واكتساب الملكة اللغوية عند ابن هشام الأنصاري - د. ذهبية بورويس

2 - توظيف الآليات الذهنية والمهارات العلمية:

كان احتكاك ابن هشام المباشر بالمتلقي هو الذي قاده إلى إثراء المادة بالاستدراكات العجيبة والفوائد الدقيقة والتحقيق البالغ والاطلاع المفرط والملكة الراححة التي أخرجها من الطبع إلى القوة، ومن الحفظ إلى التفعيل والممارسة¹. لقد أخذ ابن هشام بكل الأسباب التي جعلت التحو عنده علماً نافعاً حيويًا شريفًا، فأخضع مادته للممارسة العلمية في تلك المؤسسات مع طلبته فأسقط عليها خبرته وموهبته واقتداره الميداني في الدرس والتحليل والتّظر، والمتابعة². شأنه في ذلك شأن الوصي المخلص الذي آمن بوصايته فنفذ بها.

كان ابن هشام في كتابه المغني معلّمًا وطالبًا في الوقت نفسه تستوقفه استفسارات وتطلعات طلبته ليضيف ويصوّب، فهو أشبه بالصانع الذي أحكم صناعته متبصرًا واعيًا فمارسها وخرج به من الأقيسة والقوانين إلى العمل ذاته³. فاستنطق النصوص من كلام العرب ليرتسم في خيال الطالب المنوال الذي نُسجت عليه التراكيب، فينسخ هو على منواله. وما كان سيكون على هذا النهج لو لم يكن صاحب فطنة وذكاء، لقد استثمر هاتين الخصلتين في مدارس كتب التحوين قبله دراسة «تقوم على الدقة والبحث، والمناقشة والاستنباط، وكان له مع أصحابها نزاعٌ وجدلٌ يقوم على منهج عقلي منظم.

¹ - مقدمة ابن خلدون، ص 639، وانظر: الدرر الكامنة، 308/2. والملكة اللغوية في الفكر اللغوي

العربي، السيد الشرقاوي، مؤسسة المختار، القاهرة، ط1، (1422هـ-2002م)، ص 65.

² - المدرسة التحوية في مصر والشام، ص 358، 359.

³ - مقدمة ابن خلدون، ص 620-621.

الممارسة التحوية واكتساب الملكة اللغوية عند ابن هشام الأنصاري - د. ذهيبة بورويس
لقد أشار المؤرخون إلى قدراته الذهنية ومهارته العقلية التي ساعدته في ممارسته
التحوية التي لا يجرزُ فيها السبُّ إلا من كان قادراً على تدبرها واستنباط أحكامها
وإثارتها وملاحظتها. كان ذكاء ابن هشام منعطفاً حاسماً في توجيه الدرس التحوي
فنفخ الطالبين بفوائده الغريبة ومباحثه الدقيقة واستدراكاته العجيبة وبقدرته على
التحقيق البالغ والاطلاع الواسع والتصرّف في الكلام مسهباً وموجزاً¹.
وهو بذلك يُعدّ «خاتمة المجتهدين الذين استوعبوا مسائل هذا العلم، ونبغوا فيه
نبوغاً عظيماً جعلهم أئمة يُشار إليهم بالبنان»².

فالمادة التحوية محرّكة للعقول وموقدة للأذهان لأنّ شواردها من روح التحو إذا
كانت مسلطة ومردودة إلى النصّ أمّا غرض قواعد هذا العلم وأقيسته فموقوفة على
الترتيب والمنهج لأنّ بناء هذه القواعد محكم وراسخ تأسيساً وتأصيلاً عند القدماء.
أدرك ابن هشام بذكائه آليات الممارسة التحوية التي سخرها بخاصة في كتابه
"المغني" لنفع الطالبين وغيرهم فاستحق بذلك الثناء وشدّ إليه الألباب في عصره فقد
«تصدّر للتدريس، وانتفع به الناس وتفرّد بهذا الفنّ، وأحاط بدقائقه وحقائقه، وصار له
من الملكة فيه ما لم يكن لغيره، واشتهر صيته في الأقطار، وطاررت مصنّفاته في غالب
الديار»³.

¹ - المدرسة التحوية في مصر والشام، ص 358، 359، وانظر: الدرر الكامنة، 309/2.

² - المدرسة التحوية في مصر والشام، ص 358.

³ - البدر الطالع، بمحاسن من بعد القرن السابع، الشوكاني، بيروت، دار المعرفة، 401/2.

الممارسة التحوية واكتساب الملكة اللغوية عند ابن هشام الأنصاري - د. ذهبية بورويس
لقد ارتقى ابن هشام بالتحو ليكون وسيلة من وسائل وظيفة اللغة الأداة
المستخرّة للتواصل وهي بذلك تمثّل بما تحتزنه من دلالات النصوص أرقى القنوات في
عملية التواصل¹، وما التحو في صورته الوظيفية إلا وسيلة لعبور تلك القناة.

مظاهر الممارسة التحوية عند ابن هشام:

مارس ابن هشام التحو صناعة زمنًا، فوقف عند حقائقه وأدواته، والتمس
مقدماته الكبرى والصغرى، ليوطد قواعد هذا العلم ويعيد عرضه وتقديمه بطرائق
متنوعة، راعى فيها الفئات الطالبة لهذا العلم والمراحل التي تدرج عندها موضوعات
التحو وتفاريعه. ارتأى أن يوزع المادة التحوية تدريجيًا لتحصل الفائدة ويؤدي الغرض
وترسخ بذلك ملكة اللسان أو اللغة وهي المقصودة في كلّ جهوده لِمَا أكثر من شواهد
ولِمَا استنطق من نصوص ساءها مع طلابه ووقف على النظر في تأليفها متخذًا القاعدة
وسيلة للكشف عن نظامها ونسجها ودلالاتها².

إنّ مصتفات ابن هشام كلّها نافعة مفيدة تلوح منه أمارات التحقيق وقوة
الإطلاع، وهي مجتمعة ترسم لنا صورة واضحة لمنهجته في التحو، الذي اتخذ آلة طيّعة
لتحقيق الغرض الذي وضع من أجله.

والظاهر أنّ عناوين مصتفاته تُحلي طرائق تأليفه وعرضه للمادة جامعيًا بين
الإيجاز، والتفصيل. فمؤلفه شرح قطر الندى وبلّ الصدى هو تفصيل لمقدمته، ورسالته

¹ - المنحى الوظيفي في الفكر اللغوي العربي الأصول والامتداد، أحمد المتوكل، دار الأمان، الرباط،
ص 20-121.

² - سنقف على نماذج من ذلك لا حقًا. وانظر: مقدمة ابن خلدون، 620-621.

الممارسة التحوية واكتساب الملكة اللغوية عند ابن هشام الأنصاري - د. ذهبية بورويس
المختصرة قطر الندى وبل الصدى، وكتابة شرح شذور الذهب هو تفصيل وتوضيح
لمختصره شذور الذهب وكتابة أوضح المسالك هو شرح للخلاصة الألفية لابن مالك¹
الذي قال عنه «... ولا أخلي منه مسألة من شاهد أو تمثيل...»²، وتكتمل براعة ابن
هشام في ممارسته التحوية النافعة في ديوانه الموسوعي مغني اللبيب عن كتب الأعراب
الذي أشار فيه إلى نكت إعراب القرآن كلها وضبطها بأبواب وفصول³. ذلّت التحو
وجعلته مستساغاً مقبولاً في الطباع يُرْجى لتحقيق الأغراض والمقاصد.

ويمكن بالتّظنر إلى مصنّفات ابن هشام أن نوزع ممارسته التحوية على قسمين،
ممارسة نحوية تعليمية وممارسة نحوية فنية. أما الأولى فنمّثل لها بمصنّفه التعليمي المشهور
شرح قطر الندى وبل الصدى وأما الثانية فقد حواها مصنفه الضخم مغني اللبيب عن
كتب الأعراب وهما معاً وسيلة للباحثين وللناشئين لامتلاك الركن الأوّل في بناء الملكة
اللّغوية، لقد صاغ ابن هشام هذه الممارسة التحوية التعليمية في هذه المصنّفات بالإيجاز
والتلخيص ثمّ باليسر والتوضيح مراعيًا مستوى الطّلاب ومراحل تبلّغهم بهذا العلم فمن
المقدّمات والرسائل المختصرة إلى الشرح والتوضيح والتمثيل، ممّا يُمكن المتلقّي من
الانتفاع بحسن العرض ووضوح الفكرة⁴ على التحو الذي يُحليه على سبيل التمثيل،
مولفاه شرح قطر الندى وبل الصدى ومغني اللبيب عن كتب الأعراب.

¹ - المدرسة التحوية في مصر وشام، ص 364-369.

² - شرح التصريح على التوضيح، خالد الأزهرى، مطبعة الحلبي، 14/1-16.

³ - انظر: مقدمة ابن خلدون، ص 605.

⁴ - انظر: شرح شذور الذهب، ابن هشام، تحقيق: محي الدين عبد الحميد، دار الفكر، المكتبة

العصرية، مقدمة المحقق، ص 04، 05.

الممارسة التحوية واكتساب الملكة اللغوية عند ابن هشام الأنصاري - د. ذهبية بورويس

1 - الممارسة التحوية التعليمية في شرح قطر الندى وبل الصدى:

وهذا الكتاب شرح لمقدمة صغيرة في النحو سماها قطر الندى وبل الصدى وقد رأى ابن هشام أنها تمثل ملاحظات كلية بل قطرات في النحو يعوزها أن تُنهل بأداة التفصيل والتوضيح، فألف هذا الشرح المعروف وضمَّ فيه أبواب النحو المتشابهة بعضها إلى بعض، فوضَّع باباً للمرفوعات، وآخر للمنصوبات وقسمًا ثالثًا للمحجورات بعد حديثٍ عن أقسام الكلم والمبني منه والمُعرب¹.

إنه في هذا الكتاب مثل دور المعلم لا دور المؤلف، وهو في أثناء عرضه للمادة أدرك بأنَّها نافعة لمرحلة أولى من مراحل تحصيل هذا العلم، فأسس لكليات هذا العلم دون الإغراق في الفروع والخلافات متوخياً التوضيح الموجز في دعمه القاعدة بالشواهد من القرآن الكريم ومن كلام العرب ليُنسجَ على منوالها، ولعلَّ هذا هو الذي دفع بابن هشام ليقول «... فهذه نُكِّتْ حررتها على مقدمتي المسماة بـ "قطر الندى وبل الصدى" رافعةً بحجابها، كاشفةً لنقابها، مكملة لشواهدا، متممة لفوائدها، كافية لمن اقتصر عليها وافية بيُّغية مَنْ جنح من طلاب العربية إليها»².

ففي قوله مكملة لشواهدا متممة لفوائدها كافية لمن اقتصر عليها اعتراف من المؤلف بأنَّ ما أورده في الشرح قد حقق غرضه عند طلاب العربية من المبتدئين، ولعلَّ هذا لم يكن قاصراً على مَنْ عاش في زمانه وإنما هو ممتد إلى كلِّ طلاب العربية في كلِّ

1 - انظر: ابن هشام الأنصاري، حياته ومنهجه، ص 39-42.

2 - شرح قطر الندى وبل الصدى، ابن هشام الأنصاري، تحقيق: محي الدين عبد الحميد، المكتبة

العصرية صيدا، بيروت، ط2، (1418هـ-1997م)، ص 30.

الممارسة التحوية واكتساب الملكة اللغوية عند ابن هشام الأنصاري - د. ذهبية بورويس
عصره؛ وها هو محقق الكتاب الشيخ محي الدين عبد الحميد يقول مثنيًا على هذا
المصنّف: «وهو أحد كتب العربية التي أولعت بها منذ الصغر، وأحد الكتب التي كان
لها في نشأتي العلمية أجمل الأثر، فالله يعلم أنني انتفعت به في زمن الحداثة انتفاعًا كان له
أثرٌ جدُّ واضحٌ في ميولي ونزعاتي، وإني مازلت أجدُّ في نفسي آثار هذا الانتفاع القديم
عَهْدُهُ إلى اليوم...»¹.

إنّ هذا الامتداد يدل على تطويع هذا العلم في اكتساب ورسوخ الملكة التي لم
تزعزع برودود الزمن وأحواله. رأى ابن هشام في مصنّفه هذا أنّ شرح المقدمات
والكليات الأساسية الأولى كافٍ لمرحلة المبتدئين دون الإغراق في الفروع والخلاقات
بمنهج يوجز في التوضيح.

كما «رأى» - وهو على حق - أنّ العمق في مناقشة مسائل التحو لا تتفق إلا مع
من بعث في هذا العلم، وصعد إلى قمته². والتمس وسائله التوضيحية النافعة وفي
مقدمتها الشواهد من كلام العرب، فهي المذيلة لهذا العلم بالحفظ والوعي، وحصول
الملكة اللغوية يكون باستنطاقها وتدبرها³، وفي الكتاب من التّصوُّص ما يفوق القواعد
المصنوعة، إنّها الشواهد التي شكلت منوال العرب في كلامها وطرائق اللّغة في التعبير
عن الأغراض والمقاصد.

1 - المصدر نفسه، مقدمة المحقق، ص 7.

2 - المدرسة التحوية في مصر والشّام، ص 365.

3 - انظر: مقدمة ابن خلدون، ص 621.

الممارسة التحوية واكتساب الملكة اللغوية عند ابن هشام الأنصاري - د. ذهبية بورويس وهو القائل عن منهجه في شرح شذور الذهب «... قصدت فيه إلى إيضاح العبارة، لا إلى إخفاء الإشارة وعمدت فيه إلى لفّ المباني والأقسام، لا إلى نشر القواعد والأحكام، والتزمت فيه إنّي كلّما مررت ببيت من شواهد الأصل ذكرت إعرابه، وكلما أتيت على لفظ مستغرب أردفته بما يزيل استغرابه، وكلّما أقيمت مسألة ختمتها بأية تتعلق بها من أي التزيل، وأتبعته بما تحتاج إليه من إعراب وتفسير وتأويل، وقصدي بذلك تدريب الطالب، وتعريفه السلوك إلى أمثال هذه المطالب»¹.

2 - الممارسة التحوية الفنية في مغني اللبيب:

يسوق ابن هشام إلينا دافعه إلى تأليف مغني اللبيب وهو دافع ابنى على التدرج في التأليف مع المغايرة على مستوى المنهج والمادة، والظاهر أنّ ما كان من تأليفه في هذا المصنّف وقبله موجه لطلاب وشيوخ العربية وها هو يُجمل كلّ ذلك في قوله :
«ومّا حثني على وضعه أنّي لما أنشأت في معناه المقدّمة الصغرى المسماة بـ "الإعراب عن قواعد الإعراب" حسن وقعها عند أولي عند أولي الألباب، وسار نفعها في جماعة الطلاب مع أنّ الذي أودعته فيها بالنسبة إلى ما أدخرته عنها كشذرة من عقد نحر، بل قطرة من قطرات بحر»².

لقد أقام ابن هشام كتابه المغني على مقدمته المختصرة "الإعراب عن قواعد الإعراب" التي حوت فوائد في قواعد الإعراب ونكت كثيرة هي بدايات لكثير من أبواب النحو، وقد وقعت هذه الملاحظات من الطلاب والراغبين في هذا العلم موقعاً

¹ = شرح شذور الذهب، ص 19.

² = مغني اللبيب، 9/1، 10.

الممارسة التحوية واكتساب الملكة اللغوية عند ابن هشام الأنصاري - د. ذهبية بورويس
 حسناً فاستدعت بعد ذلك التفصيل والتوسع، وقد حصر ابن هشام مطالبه في هذه
 المقدمة في أربعة أبواب، بابٌ في جملة وأحكامها وباب في الجار والمجرور وباب في
 تفسير كلمات يحتاج إليها العرب، وباب في الإشارة إلى عبارات مستوفاة مُوجزة¹.
 فكان بذلك مُبدعاً ومجدداً على مستوى منهج التقدم ولعل دلالات النصوص
 هي التي قادتته إلى مغايرة السّابقين في الأبواب والمادة.

- النحو القرآني في معني اللبيب :

الظاهر أن ابن هشام أدرك أن العربية لا بد أن تُمتلك نصاً وتُستفتح بعد ذلك
 بالأدوات التحوية لتحصل الفائدة المرجوة، وأول النصوص التي يُطلب امتلاكها
 نصوص القرآن الكريم، ثم الحديث الشريف، وبعد ذلك كل كلام العرب شعراً ونثراً،
 وهذا الترتيب مؤسس على ما جاء في مقدمة الكتاب في قوله: «فإن أولى ما تقترحه
 القرائح، وأعلى ما تجنحُ إلى تحصيله الجوانح، ما يتيسر به فهم كتاب الله المتزل، ويتضح
 به معني حديث نبيّه المرسل»².

¹ فالنحو العربي الأصيل لا بد أن تتسع فيه قواعده لتشمل كل ما ورد من شواهد
 دون بتر، وهذا ما وقفنا عليه عند ابن هشام إذ نظر إلى النص القرآني على أنه يُمثل
 المدونة الأولى التي يوجه بها آراءه، وانتقاداته، وهو بذلك يكثر من الاستدلال بالقراءات
 القرآنية دون مفاضلة وبأبي ردها وتضعيفها، فاستحق أن يكون واحداً من الذين أسسوا

¹ - الإعراب عن قواعد الإعراب ضبط وتصحيح وتعليق: أحمد محمد عبد الراضي، مكتبة الآداب
 القاهرة، ط3، (1415هـ - 1995م)، ص 12.

² - معني اللبيب، 9/1.

الممارسة التحوية واكتساب الملكة اللغوية عند ابن هشام الأنصاري - د. ذهبية بورويس
 للتحو القرآني بعد الفراء (ت 207هـ) وفق النظرية التي أقامها أحمد مكي الأنصاري
 على إطار أو ميدان بحث وهو القرآن الكريم بقراءاته المختلفة ومحور ينظر إلى الخلاف
 بين القاعدة والنص، وعمود فقري هي مواطن الخلاف، ومقوماتها الأساسية من جانبي
 الاتفاق والخلاف¹.

لقد استدل ابن هشام بالنص القرآني استدلالاً وظيفياً لغوياً، استثمر فيه كثيراً
 من ملامح نظرية التحو القرآني ومن ذلك -على سبيل المثال- قوله في معرض حديثه
 عن "لن"، وإنكار إفادتها للتأييد «... ولو كانت للتأييد لم يُقيد منفيها باليوم في ﴿فَلَنْ
 أَكَلَمَ الْيَوْمَ إِنْسِيًّا﴾²، وكان ذكر الأبد في ﴿وَلَنْ يَمُنُّهُ أَبَدًا﴾³ تكراراً والأصل
 عدمه»⁴.

وجه ابن هشام هذه الدلالة في "لن" مستنداً إلى تدبر النص خلافاً لما جرت عليه
 سنن وقواعد أهل الإعراب، وهذه نكت وأسرار لا يتفطن إليها إلا من مارس التحو
 ممارسة فنية.

قبل ابن هشام في مواضع كثيرة من كتابه المغني القراءات القرآنية، فأثرى
 تخرجاته وأدواته بوجوهها ووقف منها موقف اللغوي الذي يتحرى الدقة في الأداء
 اللغوي الراسخ في -النصوص القرآنية- المتواترة قراءة، فاشتق منها المقاييس واستمد

¹ - نظرية التحو القرآني أحمد مكي الأنصاري، دار القبة للثقافة الإسلامية، ط1، (1405هـ)، ص

69.

² - سورة مريم: الآية 26.

³ - سورة البقرة: الآية 95.

⁴ - مغني اللبيب، 1/284.

الممارسة التحوية واكتساب الملكة اللغوية عند ابن هشام الأنصاري - د. ذهبية بورويس
الأصول على نحو ما فعل الكوفيون فأثرى هذا المنهج اللغة وزاد من رصيدها، وجعلها
غنية على الدوام بأساليبها¹.

مرّ معنا سابقاً أن التحو القرآني على نحو ما ذهب إليه أحمد مكي الأنصاري
يترتب عن أوجه القراءات القرآنية، وإذا كان الأمر كذلك فإن ابن هشام كان
مستأنساً كثيراً بالقراءات القرآنية موجهاً بها القواعد والدلالات مدرّكاً بأنّها أداءٌ مثيرٌ
للغة مرسخٌ لآليات اكتسابها، وكلّ ما ورد منها عنده كان مقبولاً مُسوِّغاً للأداءات
والمعاني وميسراً لكثير من أدوات صناعة التحو.

لقد تضافرت الآيات القرآنية في كتابه تضافراً كبيراً وفي مواضع ليست بالقليلة
في شكل «قراءات متواترة قرأ بها بعض القراء السبع، أو قراءات آحاد قرأ بها غيرهم،
أو قراءات شاذة قرأ بها بعض القراء الآخرين»².

ومن ذلك قوله في معرض حديثه عن اللّام العاملة للحزم وبيان أدائها عند
العرب «... أمّا اللّام العاملة للحزم فهي اللّام الموضوعة للطلب، وحركتها الكسر،
وسليم تفتحها، وإسكانها بعد الفاء والواو أكثر من تحريكها، نحو ﴿فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي
وَلْيُؤْمِنُوا بِي﴾³، وقد تُسكّن بعد ثَمَّ نحو ﴿ثُمَّ لَيَقْضُوا﴾⁴ في قراءة الكوفيين وقالون
والبيزي وفي ذلك ردٌّ على من قال: إنّه خاص بالشعر»¹.

¹ - معجم القراءات القرآنية، عبد العال سالم مكرم، وأحمد مختار عمر، ط1 (1402هـ-1982م)،
902/1.

² - منهج ابن هشام من خلال كتابه المغني، ص 320.

³ - سورة البقرة: الآية 186.

⁴ - سورة الحج: الآية 29.

الممارسة التحوية واكتساب الملكة اللغوية عند ابن هشام الأنصاري - د. ذهبية بورويس
على هذا النحو يقدم ابن هشام آليات اكتساب الملكة حفظاً ومصدرًا وصوتًا
لأنّ النصّ عنده أوسع من القاعدة وهذا يتفق كثيرًا ورأيه في أنّ «القراءة * سنّة متبعة،
وليس كلّ ما تجوزه العربية تجوزُ القراءة به»².

الحديث الشريف وحجية النصّ الراسخ في معنى اللبيب:

استثمر ابن هشام نصوص الحديث الشريف لما رأى بأنّ هذا النصّ، راسخ
بتواتره ونهجه في الملكة اللغوية عند العرب، وما الإعراب إلّا وسيلة «... يتضحُ بها
معنى نبيّه المرسل»³.

كان ابن هشام حافظًا وعالمًا بالحديث، من المكثرين في الاستدلال به⁴ وتقوية
وجوه الأداء عن طريقه، وترك الاستشهاد به يُعدُّ خسارة كبيرة تُفقدُ الملكة مصدرًا من
مصادر رسوخها ودوامها وغناها، وتحرّج الأوائل من الاستدلال به في مسائلهم منهج

¹ - معنى اللبيب، 1/223.

* - القرآن والقراءات حقيقتان متغايرتان، فالقرآن هو الوحي المنزل على محمد ﷺ - للبيان
والإعجاز والقراءات هي اختلاف ألفاظ الوحي المذكور في الحروف وكيفيتها من تخفيف وتشديد
وغيرهما.

² - انظر هذا القول في البرهان، الزركشي، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة، دار إحياء
الكتب العربية، ط (1376هـ - 1957)، 1/138.

³ - شرح شذور الذهب، ص 304.

⁴ - انظر: الاقتراح في علم أصول النحو، تحقيق وتعليق: أحمد محمد قاسم، مطبعة السعادة، مصر،
ط 1 (1396هـ - 1976م)، ص 52.

الممارسة التحوية واكتساب الملكة اللغوية عند ابن هشام الأنصاري - د. ذهبية بورويس
 لم يكن فيه إنصاف وعدل¹ لأنهم «لو أنصفوا لعدلوا عمّا ذهبوا إليه، لأنهم كانوا
 يعلمون مدى حرص المحدثين على سلامة الأحاديث، ومدى ما قاموا به في سبيل
 المحافظة عليها، وكان المحدثون ولاسيما المتأخرون منهم، من الدقة، بحيث يُستبعد عن
 صنعهم كثير من الشكوك التي أقامها التحاة عقبات في طريق الاستشهاد بها والأخذ
 منها»².

لكن ابن هشام أنصف وعدل في استثماره لهذا النص الشريف، فهو لا يقبل
 الاحتجاج بأيّ حديث ما لم تسنده نصوص أخرى من القرآن الكريم أو من كلام
 العرب فالنصوص عنده مكتملة بعضها بعضاً في ثبيت قاعدة أو توجيه رأي أو تصحيح
 دلالة إذا كانت هذه النصوص كلّها هي مصادر الملكة اللغوية.

ففي موضع حديثه عن رُبّ وإفادتها للتكثير غالباً وللتقليل قليلاً يقول:
 «فمن الأول ﴿رُبَّمَا يَوَدُّ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْ كَانُوا مُسْلِمِينَ﴾³ وفي الحديث [يا ربّ
 كاسية في الدنيا عارية يوم القيامة]⁴. وسُمع أعرابي يقول بعد انقضاء رمضان "يا ربّ
 صائم، لن يصومه، ويا ربّ قائمه لن يقومه"، وهو ممّا تمسك به الكسائي على أعمال
 اسم الفاعل المجرد بمعنى الماضي، وقال الشاعر:

¹ - انظر: هذه القضية مبسطة في كتاب مدرسة الكوفة ومنهجها في دراسة اللغة والتحو، مهدي
 المخزومي، دار الرائد العربي، بيروت، لبنان، ط 3 (1406هـ-1986م)، ص 52-58.

² - المرجع نفسه، ص 52.

³ - سورة الحجر: الآية 02.

⁴ - صحيح البخاري النسخة اليونانية، أحمد محمد شاكر، دار إحياء التراث العربي، بيروت لبنان،
 مطبعة الباي الخليلي وأولاده، القاهرة، ط(1985م). باب التهجد، 62/2.

الممارسة التحوية واكتساب الملكة اللغوية عند ابن هشام الأنصاري - د. ذهبية بورويس

فيا رَبَّ يَوْمٍ قَدْ لَهَوْتُ وَلَيْلَةٍ . . . بآنسة كآتها خطّ تمثال¹.

ووجه الدليل أنّ الآية والحديث والمثال مسوقة للتخويف والبيتين مسوقان للافتخار ولا يُناسبُ واحدٌ منهما التقليل².

استمسك ابن هشام بالحديث الشريف نصّاً يلزم المتابعة فاستشهد به في المغني سبعاً وسبعين مرّة، واستشهد به في شرح شذور الذهب سبعاً وعشرين مرّة على خلاف علماء القرون المتأخرة ما عدا ابن مالك، وبذلك يكون ابن هشام قد أنزل هذا المصدر بنصوصه المحفوظة الراسخة منزلة الدرس والمتابعة، ففك خيوط تأليفه لإعادة النسخ على منواله.

استنطاق الشواهد الشعرية احتجاجاً وذوقاً:

درس ابن هشام شواهد من كلام العرب شعراً ونثراً دراسة لغوية أدبية، وقف بها عند نظرات تاريخية ونقدية، جعلت تلك الشواهد تُستأنس وتُحفظ لما أحاطها به من طرافة في التحليل عن طريق الشوارد الإعرابية³.

وتأتي الشواهد الشعرية عنده من حيث الكم في المرتبة الثانية بعد الشواهد القرآنية إذ بلغت «سبعة وثلاثين ألف بيت أو شطر غالباً أو جزء من شطر في بعض الأحيان»⁴.

¹ - من [الطويل] لامرئ القيس، انظر: شرح شواهد المغني، السيوطي، تصحيح الشنقيطي، لجنة إحياء التراث العربي، منشورات مكتبة الحياة، بيروت، لبنان، 1/393.

² - مغني اللبيب، 1/.

³ - انظر: ابن هشام الأنصاري حياته ومنهجه التحوي، ص 79.

⁴ - منهج ابن هشام من خلال كتابه المغني، ص 338.

الممارسة التحوية واكتساب الملكة اللغوية عند ابن هشام الأنصاري - د. ذهبية بورويس
 احتكم ابن هشام في دراسته للشواهد الشعرية إلى ميزان الغلبة، والكثرة
 والثدرة، والقلة، والاطراد¹ كما تجاوز ضوابط الاحتجاج المتعارف عليها إلى التمثيل
 والاستئناس بشعر من هم خارج دائرة الاحتجاج مثل المتنبي وأبي نؤاس وأبي العتاهية،
 فتمثل بشعرهم للاستدلال على توارد المعاني وتنوعها، لأنّ المعنى عنده لا يمكن أن يقيد
 برمن أو عصر.

وإذا كانت الملكة اللغوية لا تكتسب إلاّ بحفظ النصوص الراسخة والاستبداد بها
 دياحة ومعنى فليس هنا أرسخ من شعر العرب ومنتورهم فيها أسبق زمنًا في الطبع
 والملكة والشعر بخاصة ديوانهم الذي هيا للعربية معطيات الخلود مصداقًا لقول عمر بن
 الخطاب -رضي الله عنه -: «الشعر علم قوم لم يكن لهم علم أعلم منه»².

صنع ابن هشام خطته في الاستشهاد بالشعر من دراساته وآرائه وخبراته التحوية
 فاستنطق بملكته، نصوصه، فبدأ عالمًا بديوان العرب حافظًا لمناسباته ولرواياته ومدركًا
 للطائفة عارفًا بخيوط نسجه، ومن ذلك قوله في موضع حديثه عن الهزمة ومجيئها
 للإنكار الإبطالي : «... ولهذا أيضًا كان قول جرير في عبد الملك*
 أستم خَيْرَ من ركب المطايا .: وأندى العالمين بطون راح³.

¹ - النظر: المزهري في علوم اللغة وأنواعها، السيوطي، طبع محمد سعيد الرافعي، مطبعة السعادة، مصر،
 140/1.

² - العمدة: ابن رشيقي القيرواني، تحقيق: محيي الدين عبد الحميد، مطبعة السعادة، مصر، ط2،
 (1955م)، 27/1.

* - ويقصد بذلك الخليفة الأموي عبد الملك بن مروان.

³ - البيت من [الوافر] لجرير، انظر: شرح شواهد المغني، 43/1.

الممارسة التحوية واكتساب الملكة اللغوية عند ابن هشام الأنصاري - د. ذهبية بورويس
مدحًا، بل قيل : إنه أمدحُ بيت قائلته العرب، ولو كان على الاستفهام الحقيقي
لم يكن مدحًا البتة»¹.

إنه كان يعنى كثيرًا بمعنى البيت تحليلًا وفهما. فيقول في موضع حديثه عن "إذ"
ومجيئها للتعليل «...وقول الأعشى :

إنَّ محلاً وإنَّ مرتحلاً .: وإنَّ في السفر إذ مضوا مهلاً².

أي إنَّ لنا حلولاً في الدنيا، وإنَّ لنا ارتحالاً عنها إلى الآخرة، وإنَّ في الجماعة
الذين ماتوا قبلنا إمهالاً لنا، لأنهم مضوا قبلنا، وبقينا بعدهم، وإنما يصبحُ ذلك كله
على القول بأنَّ إذ التعليلية حرف كما قدمنا»³.

لم يهدر ابن هشام هذا الرصيد من التصوص، فوقف عنده موقف الدارس الذي
استغلَّ كلَّ أدواته فمارس بها قواعد هذا العلم وما ترتب عنها من لطائف وأسرار
فتحولت صناعة الإعراب عنده إلى ممارسة فنية، فسَهَّلها بمداركة ومنهجها لطالبيه
بطريقة التعليم أحياناً وأحياناً أخرى باستنطاق الملكات، فجعل التحو وسيلة لخدمة
الغرض الذي وضعت من أجله، وهو دوام عريية محكمه النسخ محققة المقصد ؛ عن
طريق استثمار كلِّ الخبرات في تحقيق هذه الغاية الشريفة.

¹ - معنى اللَّبيب، ص 17.

² - البيت من [المنسرخ] للأعشى، انظر: شرح شواهد المعنى، 1/238.

³ - معنى اللَّبيب، 1/82.

الممارسة التحوية واكتساب الملكة اللغوية عند ابن هشام الأنصاري - د. ذهيبه بورويس

قائمة المصادر والمراجع

القرآن الكريم:

1. ابن هشام الأنصاري، حياته ومنهجه التحوي، عصام نور الدين، الشركة العالمية للكتاب، مكتبة المدرسة، دار الكتاب العالمي، ط (1989م).
2. الإعراب عن قواعد الإعراب ضبط وتصحيح وتعليق: أحمد محمد عبد الراضي، مكتبة الآداب القاهرة، ط3، (1415هـ - 1995م).
3. الاقتراح في علم أصول النحو، تحقيق وتعليق: أحمد محمد قاسم، مطبعة السعادة، مصر، ط1 (1396هـ - 1976م).
4. البدر الطالع، بحاسن من بعد القرن السابع، الشوكاني، بيروت، دار المعرفة.
5. البرهان، الزركشي، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، ط(1376هـ - 1957).
6. بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، السيوطي، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر، ط2، (1399هـ - 1979م).
7. تاريخ العرب والشعوب الإسلامية منذ ظهور الإسلام حتى بداية الإمبراطورية العثمانية، كاهين كلود، ترجمة، بدر الدين القاسم، بيروت، ط1، (1972م).
8. حسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة، السيوطي، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية مصر، ط(1387هـ - 1967م).
9. الخصائص، ابن جنّي، تحقيق محمد علي النجار، تقديم عبد الكريم الحكيم، راضي الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، ط(2006م).
10. الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، ابن حجر العسقلاني، تحقيق محمد سيد

- الممارسة التحوية واكتساب الملكة اللغوية عند ابن هشام الأنصاري - د. ذهية بورويس
 حاد الحق، دار الكتب الحديثة، مطبعة المدني، ط2، (1385هـ-1966م)..
11. سلسلة الأمة "في شرف العربية"، إبراهيم السامرائي، الدوحة، وزارة
 الأوقاف والشؤون الإسلامية، ط1، (1415هـ-1994م)، ص 08.
12. شرح التصريح على التوضيح، خالد الأزهرى، مطبعة الحلبي.
13. شرح شذور الذهب، ابن هشام، تحقيق: محي الدين عبد الحميد، دار
 الفكر، المكتبة العصرية.
14. شرح شواهد المغني، السيوطي، تصحيح الشنقيطي، لجنة إحياء التراث
 العربي، منشورات مكتبة الحياة، بيروت، لبنان.
15. شرح قطر الندى وبل الصدى، ابن هشام الأنصاري، تحقيق: محي الدين
 عبد الحميد، المكتبة العصرية صيدا، بيروت، ط2، (1418هـ-1997م)..
16. صحيح البخاري النسخة اليونانية، أحمد محمد شاكر، دار إحياء التراث
 العربي، بيروت لبنان، مطبعة البابي الحلبي وأولاده، القاهرة، ط(1985م).
17. العربية والإعراب، عبد السلام المسدي، مركز النشر الجامعي، ط
 (2003م).
18. العلم في منظوره الجديد، تأليف روبرت أغروس ستانسيو، ترجمة كمال
 خلالي، سلسلة عام المعرفة، الكويت، ط (1989م).
19. العمدة : ابن رشيق القيرواني، تحقيق: محي الدين عبد الحميد، مطبعة
 السعادة، مصر، ط2، (1955م).
20. لسان العرب، ابن منظور، دار صادر بيروت، لبنان، مادة "ملك".
21. مدرسة الكوفة ومنهجها في دراسة اللغة والتحو، مهدي المخزومي، دار

- الممارسة التحوية واكتساب الملكة اللغوية عند ابن هشام الأنصاري - د. زهبيّة بورويس
الرائد العربي، بيروت، لبنان، ط 3 (1406هـ-1986م).
22. المدرسة التحوية في مصر والشام في القرنين السابع والثامن من الهجرة، عبد
العال سالم مكرم، مؤسسة الرسالة، ط2، (1410هـ-1190م).
23. المزهر في علوم اللّغة وأنواعها، السيوطي، طبع محمد سعيد الرّافعي، مطبعة
السعادة، مصر.
24. مصر في عصر دولة المماليك البحرية، عاشور سعيد، القاهرة، ط(1959م).
25. معجم القراءات القرآنية، عبد العال سالم مكرم، وأحمد مختار عمر، ط1
(1402هـ-1982م).
26. معنيّ اللّيب عن كتب الأعراب، تحقيق محي الدين عبد الحميد، المكتبة
العصرية، صيدا، بيروت، ط (1407هـ-1987م).
27. مقدمة ابن خلدون، دار الجيل، بيروت.
28. الملكة اللّغوية في الفكر اللّغوي العربي، السيد الشرقاوي، مؤسسة المختار،
القاهرة، ط1، (1422هـ-2002م).
29. المنحى الوظيفي في الفكر اللّغوي العربي الأصول والامتداد، أحمد المتوكل،
دار الأمان، الرباط.
30. منهج ابن هشام من خلال كتابه المغني، عمران عبد السلام شعيّب، دار
الكتب الوطنية، بنغازي، ط1، (1986م).
31. نظرية النّحو القرآني أحمد مكّي الأنصاري، دار القبلة للثقافة الإسلامية،
ط1، (1405هـ).

الممارسة التحوية واكتساب الملكة اللغوية عند ابن هشام الأنصاري - د. زهيدة بورويس

القراءات المعاصرة للتراث الخلدوني ناصر أموزجا

١. هرون نصيرة

المدرسة العليا للأساتذة - قسنطينة

شكل التراث الفكري الخلدوني مسألة أساسية في الفكر العربي المعاصر، وكان بذلك مثار جدل ونزاع كبيرين، الأمر الذي ولد العديد من التيارات الفكرية العربية كل منها درس التراث من منظوره الخاص، فمنهم من تناول فكره الاقتصادي وجعل منه مؤسس قواعد الاقتصاد التي سادت العصر الحديث، وهناك من درس فكره التاريخي جاعلا منه مؤسسا لعلم التاريخ ومنظرا لفلسفة التاريخ على اعتبار أن ابن خلدون أضاف المعقولية على علم التاريخ وحرره من العلوم النقلية. وجعله علما من العلوم العقلية التي تخضع لقواعد البحث التاريخي، ومنهم من تناول الفكر الخلدوني من جانبه الاجتماعي جاعلين منه مؤسسا لعلم الاجتماع الحديث بلا منازع على أساس أنه أول من تنبه للظواهر الاجتماعية أو الأحوال البشرية جاعلا منها موضوعا لعلم الاجتماع كما تنبه إلى أن هذه الظواهر لا تحدث بطريقة عشوائية بل تسير وفقا لقوانين تتحكم فيها، مثل القوانين التي تتحكم في العلوم الطبيعية والعلوم الدقيقة، فكل تيار من هذه التيارات يحاول أن يصيغ التراث الخلدوني بالصيغة الإيديولوجية التي ينتمي إليها، وقد ظهرت فئة من المفكرين العرب المعاصرين تدعو إلى ضرورة إعادة قراءة التراث الفكري الخلدوني وتحريره من أدران الإيديولوجيات وطالبت بضرورة التعامل مع نصوص

القراءات المعاصرة للتراث الخلدوني ----- أ. هرون نصيرة

التراث الخلدوني مباشرة، من بين هذه الشخصيات "ناصيف نصار"^{*} الذي اشتغل بفكرة الحدائثة وعرفه بأنه الجديدي الذي يصمد في وجه التقليد القائم، فهل يمكن القول إن التراث الفكري الخلدوني يتضمن عيا ماثلا للحدائثة؟ بمعنى آخر هل يوجد في التراث الفكري الخلدوني ما يمكنه العيش معنا في القرن العشرين؟

إن فكر ابن خلدون في نظر ناصيف نصار لا يرمي إلى الكشف عن أسباب جديدة للافتخار بحدائثة خلدونية بالمعايير الأوربية، ولا للبحث عن حدائثة أوربية في فكر ابن خلدون وإنما يرمي إلى التأمل مع ابن خلدون في فكرة الحدائثة "هذا يعني أننا سنذهب إلى نص ابن خلدون من دون أن نقيم فيه، وسنأتي به إلينا من دون أي توهم حول إمكانية إقامته بيننا"¹

"إننا نتوق أولاً وقبل كل شيء إلى تقديم آراء ابن خلدون كما هي وكما فكر فيها هو على أنه إذا كنا قد حرصنا على دراسة الفكر الخلدوني في إطاره الأصلي: إطار تجربته وظروف عصره، وفي ضوء الثقافة التي عُرف منها فإن هذا لا يعني أننا نعتبره فكراً ميتاً مقطوع الصلة باهتماماتنا ومشاعرنا الراهنة"² يحاور ناصيف نصار ابن

- ناصيف نصار: مفكر لبناني معاصر، أهم مؤلفاته: الفكر الواقعي لابن خلدون، طريق الاستقلال الفلسفي، الفلسفة في معركة الإيديولوجيا، مطارحات للعقل الملتزم، الإيديولوجية على المحك.
1 - ناصيف نصار: فكر ابن خلدون والحدائثة والحضارة والهيمنة، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت، 2007، ص 14.

2 - محمد عابد الجابري: فكر ابن خلدون العصبية والدولة معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة 8، بيروت، ص 10.

القراءات المعاصرة للتراث الخلدوني ----- أ. هرون نصيرة

خلدون مع احترامه للفارق الزمني التاريخي بين عصره وعصرنا وبالتالي احترام الحقل المعرفي الذي أحاط بالفكر الخلدوني لضمان إبقاء ابن خلدون في عصره وعدم تقويله ما لم يقله، فالكثير من الباحثين "لا يدركون أن هناك مسافة بيننا وبين التراث أي المسافة اللازمة بحكم تغيير الأزمان وتجدد القراءة فالتراث عندهم جوهر باسق لا تنال منه أعراض الزمان وتبدل أحوال المجتمعات"¹ فهو يحاول قراءة ابن خلدون قراءة جديدة مخالفة للدراسات التي عرفتها بدايات القرن العشرين وإقحام ابن خلدون في مشكلة الحدائثة الأوربية والتي جعلته هيكلية تارة وماركسية تارة أخرى، لذلك نجد ناصيف نصار ينأى عن هذا المنحى لأنه يؤمن ويدرك أن لفظ الحدائثة غائب تماما عن الكتب التي تركها ابن خلدون لكنه يعتقد أن معناها قائما في الكثير من النصوص، بمعنى آخر أن غياب اللفظ لا يعني غياب المعنى، خصوصا وأن ناصيف نصار يؤمن بتعدد فكرة الحدائثة وأنها لا تنحصر فقط في الحدائثة الغربية: "فالحدائثة الأوربية ليست في نظرنا النمط الوحيد الممكن لتحقيق الحدائثة... إن تاريخ الحدائثة على مستوى البشرية بأسرها تاريخ متراكم على امتداد الأحقاب والحضارات ولكنه في الوقت عينه منفتح على التعدد والانقطاعات"² وهو بهذا يريد أن يثبت أن هناك العديد من الأفكار في تراثنا التي قد تكون باعنا على التقدم والتطور ولا ضرورة لمطابقتها لمعنى الحدائثة الغربية، لأنها في نظره ليست النموذج الوحيد للتقدم والتطور وذلك يشير بحدائثة عربية جذورها تمتد

¹ علي أواميل وآخرون: الإسلام والحدائثة والاجتماع السياسي، مركز دراسات الوحدة العربية الطبعة الأولى، بيروت، 2006، ص 125.

² - ناصيف نصار: فكر ابن خلدون الحضارة والحدائثة والمهيمنة مصدر سابق، ص 14.

القراءات المعاصرة للتراث الخلدوني ----- أ. هرنون نصيرة

في أعماق التراث العربي، وهو بهذا يخالف بعض المفكرين العرب المعاصرين الذي يجرمون أنه لا يوجد في التراث العربي ما يمكن أن يعيش بيننا في القرن العشرين وبالتالي لا بد من تجاوزه وإحداث قطيعة معه وفي مقدمة هؤلاء "علي أومليل"¹ في كتابه "التراث والتجاوز" وفي كتابه "الخطاب التاريخي دراسة لمنهجية ابن خلدون"، "فالمقدمة بالنسبة لسائر كتب التراث العربي هي الكتاب الذي أفرد له مكان خاص إنها الكتاب الذي تحدى الزمان وظرفية نظم الفكر وتاريخيتها وظل هو الكتاب المطلق الجدة.. إلا أن كل هذا ينبغي أن يفحص فحصا دقيقا"¹ ولكي ينقض ناصيف نصار مثل هذه النظرة للتراث الخلدوني انشغل بأهم الأفكار التي اعتقد أن لها صلة مباشرة بفكرة الحدائثة فعمد أولاً وقبل كل شيء إلى ضبط مفهوم الحدائثة.

أولاً. الحدائثة والتاريخ عند ابن خلدون:

للحدائثة معنيين في نظر ناصيف نصار "معنى ما هو حديث مقابل ما هو قديم ومعنى ما هو جديد مقابل ما هو تقليدي"² هذا التصور في نظرنا لا يختلف عن التصور الشائع لمفهوم الحدائثة. يؤكد نصار أن الأزمنة الحديثة تحمل الحدائثة بقدر ما هي منتجة لأشياء جديدة (أفكار، أنظمة، فنون، مؤسسات، منتجات...) هذه الأشياء ذات قيمة

علي أومليل: مفكر مغربي معاصر كان أستاذا بجامعة الرباط ويشغل حالياً منصب سفير المغرب بلبنان.

¹ علي أومليل: الخطاب التاريخي دراسة لمنهجية ابن خلدون، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء، الطبعة الرابعة، 2005، ص 8.

² - ناصيف نصار: فكر ابن خلدون الحدائثة والحضارة والهيمنة، ص 15.

القراءات المعاصرة للتراث الخلدوني ----- أ. هرون نصيرة
 أصيلة في تفتح الإنسان تاريخياً بمعنى آخر "أن المقوم الحقيقي للحدائثة هو إذا الحديد
 السامي القادر على الثبات في وجه التقليدي فيتعايش معه أو يحل محله في حركة صنع
 الإنسان لذاته وتاريخه"¹ إذا المقوم الحقيقي للحدائثة في نظر ناصيف نصار هو الحديد
 القادر على الثبات أي الإبداع الحق "ففي المجتمع المندفِع بحركة الحدائثة يتغير وضع
 التقاليد القديمة تدريجياً وترسخ تقاليد جديدة تستمر إلى أن يأتي جديد آخر ينازعها في
 المكانة والقيمة وهكذا ترتبط حركة الحدائثة بعملية الإبداع الحق"² فعامل التجديد من
 أهم مقومات الحدائثة وكذلك شرط التغير "إن شرط التغير أساسي للحدائثة في المجتمع
 الراكد أو المكثفي باستمرار تقاليده والمحافظة على أنماط سلوكياته"³. فالتغير هو الخطوة
 الأولى نحو الحدائثة .

1- التراث الخلدوني وفكر الحدائثة:

هل يمكن أن نعثر في التراث الخلدوني على ما يعاصر أفكارنا؟ للإجابة عن هذا
 السؤال ينطلق ناصيف نصار من تحليل نص متميز جدا لابن خلدون "إن أحوال العالم
 والأمم وعوائلدهم ونحلهم، لا تدوم على وتيرة ومنهاج مستقر إنما هو اختلاف على
 الأيام والأزمنة وانتقال من حال إلى حال"⁴ يؤكد ناصيف نصار أن ابن خلدون لا

1 - المصدر نفسه، ص 1517.

2 - المصدر نفسه، ص 15.

3 - المصدر نفسه، ص 16.

4 - عبد الرحمن ابن خلدون: مقدمة ابن خلدون، إشراف عبد الواحد وافي، ج4، منشورات لجنة
 البيان العربي، القاهرة، 1957-1962، ص 225.

يكتفي بوصف التغير التاريخي وأبرز من جملة بل يفكر فيه ويحاول تفسيره واستخراج الحقائق الكبرى الكامنة فيه. وفي سياق هذه المحاولة يتوصل إلى إدراك حدى حقيقة الحدائة ولكن من دون أن يتخذ منها موضوعا للبحث، بمعنى أن ابن خلدون أدرك الحدائة عن طريق حدى حقيقتها الأمر الذي جعله يرتفع من مجرد مدرك للتغير في التاريخ إلى مدرك لأهمية الحديد فيه. يُقر ناصيف نصار أن التعبير الأقوى عن شعوره بالحديد في حركة التاريخ جاء في معرض حديثه عن التغيرات الانتقالية الشاملة، وقد صاغه في جملة رائعة تخزن علما من المعاني في شكلها ومضمونها حيث قال: "وإذا تبدلت الأحوال جُملة فكأنما تبدل الخلق كله من أصله وتحوّل العالم بأسره، وكأنه خلق جديد ونشأة مستأنفة وعالم محدث"¹ أعجب نصار بهذه العبارة إعجابا شديدا وراهن على أنه لا أحد كتب مثلها: "لم يكتب أحد في العصور القديمة على حد ما أعلم جملة تضاهي هذه الجملة في قوة التعبير عن التغيرات الكبرى في التاريخ ولا أظن أن أحدا في العصور الحديثة كتب في معناها ما هو أقوى منها"² ولذلك يطالب ناصيف نصار بضرورة الوقوف عند هذه العبارة إذا أردنا إنصاف ابن خلدون والاستفادة منه.

جعل نصار شطر هذه العبارة المقوم الحقيقي للحدائة في التراث الخلدوني التاريخي "إذا تبدلت الأحوال جملة" يؤكد نصار أن تبدل الأحوال في نظر ابن خلدون يتجاوز الصفات الطارئة عند الكائنات كالبرودة، والفقر والجاه، والمجد والانحطاط، والاضطراب لكي تشمل الكائنات نفسها وخصوصا في الاجتماع الإنساني الذي هو

¹ - المصدر نفسه، ص 226.

² - ناصيف نصار: فكر ابن خلدون الحدائة والحضارة والهيمنة، ص 17.

القراءات المعاصرة للتراث الخلدوني ----- أ. هرون نصيرة

عمران العالم، فالأحوال هي صفات وأوضاع مثل التوحش والتأنس والتغلب والملك، وهي أيضا القبائل والأمم وأجياها "فالأحوال هي مادة التغيير التاريخي بقدر ما هي صورته"¹ يستنتج ناصيف نصار أن ابن خلدون يعني بتبدل الأحوال جملة أقصى ما يستطيع التغيير بلوغه في تاريخ الاجتماع الإنساني سواء على مستوى الصفات والأوضاع أو على مستوى الناس أنفسهم، فالتبدل يشمل مظاهر العمران وأهل العمران. وهنا يستنتج ناصيف نصار أن ابن خلدون كان يريد دفع الوعي التاريخي إلى إدراك هذه الحقيقة بكتبتها. خلاصة القول هو أن المقصود بهذه اللفظة ليس تحديد ما ينتج من تبدل الأحوال، ولكن المقصود هو تبين ما ينطوي عليه هذا التبدل فهما سطحيًا، وهكذا ينبغي أن نقرأ "إذا تبدلت الأحوال جملة فكأنها تبدل الخلق من أصله".

إن مصطلح الخلق في نظر ناصيف نصار من أقوى المصطلحات التي توافرت لابن خلدون من ثقافته الإسلامية، ولذلك يطالب بضرورة الاعتراف بأن انتقال الذهن من تبدل الأحوال إلى تبدل الخلق يعطيه أقصى فكرة ممكنة عن موضوع التبدل، ومعنى ذلك أن التبدل يشمل الخلق والعالم بأسره، أي إذا تبدل الخلق من أصله تبدل العالم بأسره.

من هنا يشير نصار إلى أن التاريخ يأخذ شكل حقب طويلة لكل منها أصولها وفروعها وحوادثها الخاصة عند ابن خلدون لم يقف بعد ذلك عند الشطر الأخير من الجملة "وكانه خلق جديد ونشأة مستأنفة وعالم محدث" فمصطلح النشأة يحيل إلى

¹ - المصدر نفسه، ص 17.

القراءات المعاصرة للتراث الخلدوني ----- أ. هرنون نصيرة

زمنية التغيير ويستلزم النظر إلى ما تغير من جهة القبل والبعد "فالتبدل في التاريخ يقول إن أحوالا معينة تنشأ في العمران ثم تنشأ بعدها أحوال أخرى وهكذا دواليك، فالنشأة هي الشكل المتعين للتبدل في الزمان والمكان ولاسيما في التاريخ"¹.

فالنشأة المستأنفة في فكر ابن خلدون تجري في تاريخ العمران البشري ولذا فإنها تحتفظ بعناصر من طبيعة البشر ومن طبيعة اعمارهم "العالم" وتفتح في ماعدا ذلك على كل أشكال الاختلاف ودرجاته وهذا بالضبط ما يعنيه الجديد محمولا على الخلق، ففي "التاريخ البشري لا يتغير الإنسان من حيث أنه خليفة بل تتغير أحواله من حيث أنه فاعل زمني الوجود"² فأقصى درجات هذا التغيير يتخذ شكل خلق جديد بمعنى أن التحول في التاريخ تحول خلاق، يقر ناصيف نصار أن تفكير ابن خلدون في حركة الخلق في التاريخ تفكير مركب، ينطوي على تميز غير متبلور بين لاهوت الخلق وبين النظرة العقلية إلى أحوال الخليفة وهو حدائي لذلك، لأنه يؤكد أن استئناف التبدل الشامل في التاريخ إنما هو عالم محدث لأي خلق جديد، ومنه فإن تموقع ابن خلدون فغي الوعي التاريخي هو تموقع حدائي بلا شك "لأن فكرة الحدائة تبدو جزءا لا يتجزأ من نظرة ابن خلدون إلى حركة التاريخ في مستوى تحولاته الكبرى"³ فابن خلدون ينظر إلى التاريخ على أنه سلسلة عوالم محدثة وأن عملية حدوث هذه العوالم ليست تكرارا لعالم أصلي واحد بل خلق يتجدد من حقبة إلى أخرى.انشغل ابن خلدون

¹ - المصدر نفسه، ص 20.

² - المصدر نفسه، ص 20.

³ - المصدر نفسه، ص 21.

القراءات المعاصرة للتراث الخلدوني ----- أ. هرنون نصيرة
بالتاريخ من أجل الاستعانة به على فهم الحاضر فهو مخبرا لتجارب الإنسانية فالاهتمام
بالماضي ليس هدفا في ذاته كما يقول ريمون آرون: "فكما أن هذا الاهتمام يستوحى
من الماضي فهو يهدف إلى غاية ترتبط بالحاضر كذلك والأحياء من الناس عندما
يبحثون عن المعرفة بوقائع الحياة الماضية لا يفعلون ذلك من أجل مجرد إرضاء رغبتهم
في المعرفة بل من أجل إغناء الفكر واستخلاص العبرة"¹ إذا التاريخ هو المدخل
للحاضر.

2- تأويل ناصيف نصار لمفهوم التبدل الخلدوني:

ينطلق نصار من مقولة لابن خلدون "أن التبدل في التاريخ داء دوي شديد
الخفاء، إلا لا يقع إلا بعد أحقاب متطاولة فلا يكاد يتفطن إلا الآحاد من أهل الخليقة"²
هذه المقولة في نظره تحيل إلى منفذ آخر من منافذ الحدائث في فكر ابن خلدون حيث
يؤول نصار عبارة "التاريخ داء دوي شديد الخفاء" على مستويين، المستوى الأول
ميتافيزيقي "لا يستقيم وصف التبدل التاريخي بالداء إلا لفكر يعتقد بالثبات والخلود
ويرى فيهما شرطا للسلامة والسعادة الحقيقيتين لبني البشر"³ بمعنى أن التبدل داء لأنه
يقود إلى الفناء.

¹-Raymond Aron.dimension de la conscience historique. le monde en 10/18 .279-
280 (paris union générale d'édition 1965, p 15.

² - عبد الرحمن ابن خلدون: المقدمة، ص 252.

³ - ناصيف نصار: فكر ابن خلدون الحدائث والحضارة والهيمنة، ص 21.

القراءات المعاصرة للتراث الخلدوني ----- أ. هرون نصيرة

أما المستوى الثاني من التأويل فهو التأويل المعرفي، حيث يركز نصار على "وصف الداء بأنه شديد الخفاء"، فالخفاء والظهور وصفان للأشياء بالنسبة إلى إدراكنا لها، وليس بالنسبة إلى وجودها في ذاتها، ونص ابن خلدون يدعونا إلى التمسك بالمستوى المعرفي دون التفريط في الاتجاه الميتافيزيقي، وقد شبه ناصيف نصار التبدل في التاريخ "شديد الخفاء" بالمرض الخبيث الذي لا يظهر للعيان إلا بعد أن يكون قد انتشر في الجسم كله. لكن إدراك حقيقة ما يجري في حوادث التاريخ من تبدل متواصل لا ينعكس إلا في وعي أفراد قلائل وليس في وعي كل الناس وهذا ما يفسر قول ابن خلدون "إذ لا يكاد يتفطن له إلا الآحاد من أهل الخليفة" معنى ذلك أن هذا الأمر يدركه المؤرخين الكبار فقط حسب ابن خلدون، فهم وحدهم الذين يكشفون عن التبدلات في التاريخ، تلك التبدلات التي يستأنف فيها التاريخ حركته كأنه خلق جديد، وهذا يعني في نظر ناصيف نصار أن الحداثة في حركة التاريخ تظهر في أزمان معينة في مستوى الفكر التاريخي وليس في مستوى المراحل التاريخية الكبرى فقط.

3- التموذج الحدائي للوعي التاريخي الخلدوني:

لإبراز هذه الفكرة ينطلق ناصيف نصار من نص ابن خلدون "فأنشأت في التاريخ كتابا رفعت به عن أحوال الناشئة من الأجيال حجابا وفصلته في الأخبار والاعتبار بابا بابا، وأهديت فيه لأولية الدولة والعمران عللا وأسبابا... وسلكت في تبويبه مسلكا غريبا واخترعته من بين المناحي مذهبا عجيبا، وطريقة مبتدعة وأسلوبا، وشرحت فيه من أحوال العمران والتمدن وما يعرض في الاجتماع الإنساني من العوارض الذاتية ما يمنعك بعلم الكوائن وأسبابها... حتى تنتزع من التقليد يدك وتقف

القراءات المعاصرة للتراث الخلدوني ----- أ. هرون نصيرة

على أحوال ما قبلك من الأيام والأجيال وما بعدك"¹ هذا النص يعترف فيه ابن خلدون كيف أنشأ علم التاريخ واتهجاه طريقة جديدة في البحث والتأليف اختلفت عن طريقة سابقيه، فابن خلدون في نظرنا فعلا تميز عن سابقيه لأنه وسّع موضوع التاريخ وانتقد منهج الإسناد الذي كان سائدا من قبل فموضوع التاريخ عند الطبري والمسعودي كاد دراسة أخبار الرسول ص غزواته، حياته، فتوحاته والمنهج كان منهج الإسناد، لكن مع يحيى ابن خلدون أصبح موضوع التاريخ هو "خبر عن الاجتماع البشري". بمعنى أن موضوعه لم يعد يقتصر على أخبار النبي ﷺ، كذلك هدف التاريخ عند الطبري والمسعودي هو التأكد من سلامة الخبر التاريخي وعند ابن حزم هو العبرة الأخلاقية.

أما عند ابن خلدون فإن الهدف من التاريخ هو معرفة الأسباب المتحكمة في الظواهر البشرية حيث طبق منهج السببية العلمية، مبتعدا عن أسباب الوقوع في الخطأ، كما قام ابن خلدون بإخراج علم التاريخ من دائرة العلوم النقلية وإلحاقه بالعلوم العقلية، وهنا نلمس معقولة الفكر الخلدوني التي يمكنها أن تعيش معنا في القرن العشرين. في نظر ناصيف نصار ابن خلدون تميز عن سابقيه ونبد التقليد ودعا إلى وعي تاريخي جديد يختلف عن وعي سابقيه "إن الوعي التاريخي الجديد يريد أن يكون تأسيسا لحقبة جديدة في الفكر الخلدوني وهذا دليل على تموقعه في تاريخ الوعي التاريخي تموقعا حدثيا بالفعل. إن الإبداع الخلدوني الذي تحدث عنه في نصه من اختراع وابتداع ومهذّب، ورفع للحجاب هو بالضبط الجانب الفعلي في الحدائث عند

¹ - عبد الرحمن ابن خلدون: المقدمة، ص 212-213.

القراءات المعاصرة للتراث الخلدوني ----- أ. هرون نصيرة
ناصيف نصار "الوعي التاريخي الجديد يعلن من خلال تجربته الخاصة أن الحداثة في
التاريخ فعل إنساني، فعل يقوم به الإنسان بعقله ومشاعره"¹.
من خلال ما تقدم يستخلص ناصيف نصار أن الحداثة في الوعي التاريخي
الخلدوني تحققت على مستوى الجهاز المنهجي والمفاهيمي كون ابن خلدون خالف
سابقه واعتمد منهجا مختلفا لمنهجهم التقليدي الذي يقوم على الإسناد. كما تحققة
الحداثة على مستوى موضوع التاريخ الخلدوني الذي أصبح أكثر شمولية، حيث حوى
الاجتماع البشري بأكمله، كما سبق أن ذكرنا ونحن نوافق ناصيف نصار في هذه
النتيجة التي تنصف ابن خلدون وتعترف له بفضل عكس بعض الدراسات المعاصرة التي
قرمت الفكر الخلدوني ونظرت إليه على أنه امتداد لفكر سابقه وأنه لم يأت بأي
جديد، وفي مقدمة هؤلاء علي أو مليل. وخير ما نستدل به قول فرانز روزنتال الذي يعبر
عن أصالة ما جاء به ابن خلدون وعن جدته: "وقد باءت بالفشل حتى اليوم كل محاولة
لمعرفة المثال الذي احتذاه ابن خلدون في تفكيره، ومن المحتمل أنه كانت في بيئته شمالي
إفريقيا، أفكار تناقش أمامه بشكل أولي... غير أنه لا جدال في إبداعه الأساسي"² ما
يفهم من النص أن ابن خلدون كان مبدعا بالفعل "فكل من يقرأ مقدمته بإخلاص و
نزاهة لا يستطيع إلا أن، يعترف بأن، حق ابن خلدون في هذا الشرف شرف التسمية

¹ - ناصيف نصار: فكر ابن خلدون والحداثة والحضارة والهيمنة، ص 24.

² - F- Rosenthal, *ibn khaldoun A north african muslim thinker of the fourteenth century*, university of manshester 1940, pp 3-4.

القراءات المعاصرة للتراث الخلدوني ----- أ. هرون نصيرة
باسم مؤسس علم التاريخ، أقوى وأثبت من كل كاتب آخر سبق فيكو¹ رغم تعصب
المستشرق فلنت للإسلام وللمسلمين إلا أنه اعترف بفضل ابن خلدون وإسهامه في
وضع أسس علم التاريخ. كما أكدت إحدى الشخصيات الغربية أيضا أن، ابن
خلدون² كان عصريا modern في فلسفته في التاريخ بطريقة مذهلة² هذه النصوص
تدل على أن الفكر الخلدوني يمكنه العيش معنا في القرن العشرين ولا ينبغي تجاوزه أبدا
كما دعت بعض الشخصيات الفكرية العربية المعاصرة.

ثانيا. الحدائة وإنشاء علم العمران:

سبق الذكر أن موضوع التاريخ عند ابن خلدون هو العمران البشري "لأن
العمران ضروري لفحص الأخبار التاريخية وغربلتها وتحليل الوقعات التاريخية تحليلا
مُرضيا"³ وقد جزم نصار بهذه النتيجة من خلال نص ابن خلدون "فالقانون في تمييز
الحق من الباطل في الأخبار، بالإمكان والاستحالة أن ينظر في الاجتماع البشري الذي
هو العمران، وتميز ما يلحقه من الأحوال لذاته ويمقتضى طبعه وما يكون عارضا لا
يعتد به وما لا يمكن أن يعرض له وإذا فعلنا ذلك كان ذلك لنا قانونا في تمييز الحق من
الباطل في الأخبار والصدق من الكذب بوجه برهاني لا مدخل للشك فيه، وحيثُ فإذا
سمعنا عن شيء من الأحوال الواقعة في العمران، علمنا ما نحكم بقبوله مما نحكم بتزييفه

¹ -r-flint .History of the philosophy of history. London 1894, p 149.

² - G .cairns philosophie of history . peter Owen 1963, p336.

³ - ناصيف نصار: الفكر الواقعي عند ابن خلدون، تفسير تحليلي جدلي لفكر ابن خلدون في بنته
ومعناه، ط2، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 1985، ص 166.

القراءات المعاصرة للتراث الخلدوني ----- أ. هرون نصيرة
وكان ذلك لنا معيارا صحيحا يتحرى به المؤرخون طريق الصدق والصواب فيما
ينقلونه"¹. لأن "الهدف من ذلك العلم الجديد (العمران) هو البحث عن الوجه الباطني
للقائع الخارجية للتاريخ"²

فالعمران البشري عامل مساعد على التأكد من سلامة الخبر التاريخي عند ابن
خلدون، بعد ذلك ينتقل ناصيف نصار لتحديد مجال العلم الجديد أو موضوعه من
تحلال قول ابن خلدون: "وكأن هذا علم مستقل بنفسه فإنه ذو موضوع وهو العمران
البشري الاجتماعي والإنساني، وذو مسائل وهي بيان ما يلحقه من العوارض لذاته
واحدة بعد أخرى، وهذا شأن كل علم من العلوم وضعياً* كان أم عقلياً"³ هذا العلم
الجديد لم يسبق إليه أحد، يستعرض نصار العوارض والأحوال عند ابن خلدون
"فالأحوال والعوارض الذاتية التي نجدها في العمران هي التوحش والتأنس والعصبيات
والتغلبات وما ينشأ عنها من ملك ودول وأعمال المعاش والكسب والعلوم والصناعي،
في الواقع يترك ابن خلدون تحديد مسائل العمران مفتوحاً إذ أنه يرى أن دراسة
الواقعات الاجتماعية لا يمكن أن تكون كاملة لهاثياً"⁴. يقول عبد الواحد وافي: "إن ابن

¹ - عبد الرحمن ابن خلدون: المقدمة، ص 265.

² - M mahdi.ibn khaldoun s philosophy of history -ASTUDY in the philosophic
foundation of the science of culture .G allen and unwin Ltd London 1957, p171.

* العلم الوضعي عند ابن خلدون هو العلم النقلي أو الشرعي.

³ - عبد الرحمن ابن خلدون: المقدمة، ص 265.

⁴ - ناصيف نصار: الفكر الواقعي عند ابن خلدون، ص 167.

القراءات المعاصرة للتراث الخلدوني ----- أ. هرون نصيرة

خلدون كان أول من درس الظواهر الاجتماعية في حد ذاتها لا لبيان ما ينبغي أن تكون عليه، أي درسها بطريقة تحليلية وصفية، لا بطريقة معيارية، درسها للكشف عن طبيعتها والأسس التي تقوم عليها والقوانين التي تخضع لها، وكانت هذه المرة الأولى التي تدرس فيها الظواهر الاجتماعية كما تدرس الظواهر الفلكية والطبيعية والكيميائية، أي أنه أول من اعتقد أن هذه الظواهر تخضع للحبرية"¹

يقول ابن خلدون: "وكانه علم مستنبط النشأة ولعمري لم أقف على الكلام في منحاه لأحد من الخليفة، وما أدري لغافتهم عن ذلك؟ وليس الظن بهم... ولعلمهم كتبوا في هذا الغرض واستوفوه ولم يصل إلينا، فالعلوم كثيرة والحكماء في أمم النوع الإنساني متعددون وما لم يصل إلينا من العلوم أكثر مما وصل"² يستشف ناصيف نصار من هذا النص أن ابن خلدون يبدأ بتقديم علم العمران الذي يقيمه لتزويد فن التاريخ بقاعدة نظرية متينة بإثبات استقلاليتها، كما يستشف أيضا أن ابن خلدون يعلم أن الموضوع قد لامسه مؤلفون قبله في بعض جوانبه. ومن هنا يخلص إلى القول "أن الحدائة النظرية تبدأ بالشعور بحرية العقل واستقلاليتها عند الباحث المفكر، بما يجعله متحفزا ومسؤولا بالاشتراك مع غيره عن التقدم في طلب الحقيقة ومستعدا لكسر التقليد وللمغامرة والريادة"³.

-
- ¹ - عبد الواحد وافي: الظواهر الاجتماعية هي موضوع مقدمة ابن خلدون - أعمال مهرجان ابن خلدون المركز القومي للبحوث، القاهرة، 1962، ص 92.
 - ² - عبد الرحمن ابن خلدون: المقدمة، ص 266.
 - ³ - ناصيف نصار: فكر ابن خلدون الحدائة والحضارة والهيمنة، ص 25.

القراءات المعاصرة للتراث الخلدوني ----- أ. هرنون نصيرة

كما يستشف نصار ناصيف حداثة الفكر الخلدوني من خلال مقولته "أعلم أن الكلام في هذا الغرض مستحدث الصنعة، غريب التزعة، عزيز الفائدة أعثر عليه البحث وأدى إليه الغوص"¹ هذا النص يؤيد الطابع الحدائي لإنشاء علم العمران بكلمات صريحة الدلالة عند نصار ناصيف "فالغوص فعل يقوم به السابح الماهر الوائق من نفسه والمستعد للترول تحت سطح المياه بحثا عن غرض ما، الغوص صورة جميلة في ميدان التاريخ، توحى بقوة بوجود حقائق تحت سطح الحوادث والأخبار السطحية"² ويخلص إلى أن ابن خلدون من كثرة ما مارس الغوص في التاريخ وصل إلى اكتشاف علم جديد "مستحدث الصنعة غريب التزعة، عزيز الفائدة، فهل يلزم أكثر من هذه المفردات وضوحا للتعبير عن السير في طريق الحدائة"³ فهذا التساؤل عند نصار غرضه تأكيد الفكرة لا الاستفهام حولها، هو يؤكد أن هذه الكلمات تدل على الطابع الحدائي لإنشاء علم العمران، فناصر يرى أن ابن خلدون يكفيه فخرا أنه اكتشف علم العمران وليس عليه التفصيل في خصائصه "المؤسس لعلم معين ليس مطلوباً منه إبلاغه إلى الكمال، لأن المسؤولية في بناء العلم مشتركة عبر الأجيال بين المؤسس والباحثين الذين يتابعون عمله فيضيفون إلى ما اكتشفه مسائل جديدة ومعلومات جديدة وهذه

¹ - عبد الرحمن ابن خلدون: المقدمة، ص 266.

² - ناصيف نصار: فكر ابن خلدون الحدائة والحضارة والهيمنة، ص 25.

³ - المصدر نفسه، ص 25.

القراءات المعاصرة للتراث الخلدوني ----- أ. هرون نصيرة

حال علم العمران كما هي حال جميع العلوم السابقة واللاحقة وهو هنا يرد على بعض المفكرين العرب المعاصرين الذين حاولوا التقليل من شأن ابن خلدون¹.

وأنكروا عليه فضل اكتشاف علم العمران أو على الأقل التأسيس له، وعلى رأسهم علي أو مليل في كتابه التراث والتجاوز وفي كتابه الخطاب التاريخي "إن دارسي ابن خلدون يطلبون منه أكثر مما يطلبون عادة من المفكرين القدماء... أو ليس عندهم هو صاحب النظريات التي تستمر صلاحيتها بحيث يمكن بها تفسير واقع المجتمعات العربية، أو على الأقل مجتمعات بلدان المغرب، أو ليس هو السابق لوضع علوم إنسانية من مثل علم التاريخ والاقتصاد السياسي وعلم الاجتماع"² هذه التساؤلات يقصد بها علي أو مليل نفي هذه الأعمال عنه لأنه يعتقد أن ابن خلدون تجاوزه الدهر، ولم يبق في فكره ما يمكنه أن يعيش معنا في القرن العشرين، على خلاف ناصيف نصار الذي حاول قدر الإمكان الوقوف عند أهم الأفكار الخلدونية التي يمكنها بالفعل العيش معنا، صحيح أن التراث فيه ما تجاوزه الدهر لكن فيه أيضا ما يمكن أن يكون دافعا لاستمراريتنا، فإذا كان البعض ينكر فضل ابن خلدون في اكتشاف علم الاجتماع لأنه علم حديث النشأة وظهر في أوروبا فإن ناصيف نصار يجعل منه مبعثا بالحدثة العربية "لقد كان ابن خلدون بإنشائه لعلم العمران البشري واحدا من كبار الفاتحين في تاريخ الحدثة العلمية هذا واقع تاريخي من واجبا الاعتراف به وإعلانه وتوظيفه، وبخاصة في

¹ - المصدر نفسه، ص 26.

² - علي أو مليل: التراث والتجاوز، ط1، المركز الثقافي العربي، بيروت-دار البيضاء، 1990، ص

القراءات المعاصرة للتراث الخلدوني ----- أ. هرنون نصيرة
هذه الأيام المضادة لتيار عقلنة النظر إلى الاجتماع والتاريخ¹. وقد طالب ناصيف
نصار بضرورة إثبات سبق الحقيقي لابن خلدون في تأسيس علم الاجتماع قبل
أوغست كونت يقرون كما يدّعي بعض المفكرين العرب، لأن مبلغ أهمية المفكر
الخلدوني في نظر ناصيف نصار يكمن "في التوظيف الفعلي للنص الخلدوني في ترسيخ
المقاربة السوسبيولوجية للشؤون الإنسانية في العقلية العربية"².

ثالثا. الحدائثة ومسألة السياسة العقلية:

يقر ناصيف نصار بأن ابن خلدون تناول السياسة كمؤرخ أولا ثم كرجل
سياسة ثانيا، وقد ساعده في ذلك تجربته الخاصة في بلاطات الملوك، وتوليه للعديد من
المناصب، لذلك نقول بأنه يكتب في السياسة كمؤرخ ثم كسياسي "إلا أن المؤرخ في
كتاباته لا يتناول السياسة كرواية للحوادث السياسية فقط، لأنه أنشأ علم العمران
وربط الكتابات التاريخية به، ولذلك ينبغي لنا أن نبحث عن الحدائثة في فكره السياسي،
لا بوصفه بحثا في الأنظمة السياسية وفي المفاضلة بينها، بل بوصفه بحثا في طبيعة
السياسة بحسب طبيعة العمران البشري وحقائق التاريخ"³.

فقد كان مجال الفكر السياسي قبل ابن خلدون موزعا بين الفلاسفة والمتكلمين
والفقهاء والأدباء والمؤرخين وكتاب السلاطين، وكان فكر هؤلاء يتسم بالترعة
المعيارية، هذه الترعة كانت محل نقد لابن خلدون تمكن من خلال نقده لها "وضع

¹ - ناصيف نصار: فكر ابن خلدون الحدائثة والحضارة والهيمنة، ص 27.

² - المصدر نفسه، ص 39.

³ - المصدر نفسه، ص 30.

القراءات المعاصرة للتراث الخلدوني ----- أ. هرون نصيرة
الفكر السياسي تحت مبادئ الواقعية السوسولوجية، بحيث يمكننا أن نقول إن الجديد
الأصيل في فكره السياسي على الأقل في إطار الثقافة العربية الإسلامية إنما هو تعريفه
للفكر السياسي بأنه عقل السياسة بلغة العمران¹ يؤكد ناصيف نصار في كتابه بأن
موضوع دراسته ليس الفكر السياسي بكامله عند ابن خلدون لكنه خص فكرة
السياسة العقلية فقط بالدراسة "إننا نريد أن نتأمل في فكرة السياسة العقلية لنرى إلى أي
حدّ تشكل عنصراً من عناصر الحدائث الخلدونية"² فإلى أي حد يمكن اعتبار السياسة
العقلية خطوة في طريق الحدائث السياسية؟

يؤكد ناصيف نصار أن إدراك جديد ابن خلدون في مجال السياسة العقلية
متوقف على تحليله لمفاهيم أنواع السياسة الثلاثة "فالسياسة الشهبونية، أو السياسة
المصلحية العقلية، والسياسة الدينية الشرعية كلها من واقعات التاريخ"³ هذه المفاهيم
استقاها ناصيف نصار من نص ابن خلدون الذي يقول فيه: "فقد تبين لك من ذلك
معنى الخلافة، وأن الملك الطبيعي هو حمل الكافة على مقتضى الغرض والشهوة
والسياسي هو حمل الكافة على مقتضى النظر العقلي في جلب المصالح الدنيوية ودفع
المضار، والخلافة هي حمل الكافة النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية
الراجعة إليها"⁴.

1 - المصدر نفسه، ص 31.

2 - المصدر نفسه، ص 13.

3 - المصدر نفسه، ص 32.

4 - عيد الرحمن ابن خلدون: المقدمة، ص 518.

القراءات المعاصرة للتراث الخلدوني ----- أ. هرون نصيرة

من خلال هذا النص يسمي ناصيف نصار الملك الطبيعي بالسياسة الشهوانية ويقوم بتحليل كل من السياسة العقلية والسياسة التحكمية الشهوانية.

أ- السياسة العقلية والسياسة الشهوانية:

ما الفرق بين السياستين في الفكر الخلدوني؟ يلتمس نصار ناصيف الإجابة من خلال النص الخلدوني فيقول: "الفرق في الهدف وبالتالي في الوسيلة فالسياسة التحكمية الشهوانية تُهدف إلى إشباع رغبات الحاكم وأهوائه، وإلى المحافظة على الملك بكل وسائل القوة وهذا يؤدي إلى تعسف وتحميل المحكومين ما لا يطيقون"¹ فتعم الفوضى والاضطراب على خلاف ذلك نجد هدف السياسة العقلية مختلف "ولما كان الإنسان حيواناً مفكراً وليس فقط حيواناً يشتهي ويغضب، فقد أدرك بعقله التحريبي أن السياسة الناجحة تقتضي مراعاة المصالح في العمران مصالح الحاكم من جهة ومصالح المحكومين من جهة ثانية، كما أدرك أن الوسيلة إلى ذلك هي قوانين عامة الأمر الذي يؤمن للدولة الاستقرار وتمام الاستيلاء"² ويستحضر نصار نص لابن خلدون يقول فيه: "إذا كانت هذه القوانين مفروضة من العقلاء وأكابر الدولة وبصائرهما كانت سياسة عقلية"³ ومن هنا يستنتج ناصيف نصار أن السياسة العقلية تأتي بجديد حقيقي في سياسة العمران البشري مقارنة مع السياسة التحكمية الشهوانية التي تؤدي إلى الفوضى وعدم الاستقرار، إذا أصل الحديد هو العقل التحريبي عند ناصيف نصار، من هنا فإن

¹ - ناصيف نصار: فكر ابن خلدون الحدائث والحضارة والهيمنة، ص 32.

² - المصدر نفسه، ص 32.

³ - عبد الرحمن ابن خلدون: المقدمة، ص 517.

القراءات المعاصرة للتراث الخلدوني ----- أ. هرون نصيرة
السياسة العقلية في نظر نصار مصطلح يمكنه العيش معنا في القرن العشرين ويمكننا
الاستفادة منه.

ب- السياسة العقلية والسياسة الدينية:

لتوضيح الفرق بين السياسة العقلية والسياسة الدينية، انطلق ناصيف نصار من
تحديد الوظيفة السياسية للنبوة عند ابن خلدون، هذا الأخير الذي رفض البرهنة على
ضرورة الشرع الإلهي بطريق النبوة السياسية بين البشر، استشف ناصيف نصار هذا
الرأي من خلال نص ابن خلدون "وتزيد الفلاسفة على هذا البرهان حيث يحاولون
إثبات النبوة بالدليل العقلي، وأما خاصة طبيعية للإنسان، فيقولون هذا البرهان إلى غاية
وأنة لا بد للبشر من الحكم الوازع، ثم يقولون بعد ذلك: وذلك الحكم يكون بشرع
مفروض من عند الله يأتي به واحد من البشر، وأنه لا بد أن يكون متميزا عنهم بما يودع
الله فيه من خواص هدايته ليقع التسليم له والقبول منه، حتى يتم الحكم فيهم وعليهم
من غير إنكار ولا تزيف وهذه القضية للحكام غير برهانية كما تراه، إذ الوجود
وحياة البشر قد تتم من دون ذلك بما يفرضه الحاكم لنفسه أو بالعصية التي تقتدر بها
على قهرهم وحملهم على جادته فأهل الكتاب والمتبعون للأنبياء قليلون بالنسبة إلى
الجوس الذين ليس لهم الحياة، وكذلك هي لهم لهذا العهد في الأقاليم المنحرفة في الشمال
والجنوب بخلاف حياة البشر فوضى دون وازع لهم البتة، فإنه يمنع، وبهذا يتبين لك

القراءات المعاصرة للتراث الخلدوني ----- أ. هرنون نصيرة
غلطهم في وجوب النبوات وأنه ليس بعقلي وإنما مدركه الشرع كما هو مذهب
السلف"¹.

يستشف نصار ناصيف من هذا النص أن بعض الفلاسفة حاولوا إثبات وجوب
النبوة بالدليل العقلي، مثال ذلك ابن سينا، لكن ابن خلدون ينتقد هذه الفكرة، فمن
خلال نصه حاول أن يبين أن السياسة كانت موجودة منذ القدم ولا تزال موجودة
عند أمم ليس لها كتب سماوية والمجتمع الفارسي وقد استدل ابن خلدون بالمجتمع
الفارسي الذي يفتقر إلى كتاب سماوي، وأكد أن العصبية يمكن للحاكم بما فرض
النظام وحمل الآخرين على طاعته هذا الحاكم ينتهج "السياسة العقلية التي تفسر ظاهرة
القوانين التي تصون مصالح الحاكم ومصالح المحكومين على ترتيب معين، فلا حاجة من
حيث المبدأ من أجل استمرار النوع البشري وتطور العمران، ليس فقط إلى شرع من
عند الله بل أيضا إلى كل معرفة عملية يزعم أصحابها استمدادها من عالم الغيب"².

ومن هنا يتساءل ناصيف نصار عن الموقف الذي يجب أن تتخذه من السياسة
الدينية المستمدة من النبوة والشرع الإلهي؟ ويجب بأن ابن خلدون ربط السياسة الدينية
بمصطلح الخلافة وبهذا فقد أخرج الخلافة من الوجهة الفقهية التي تنظر لها بلغة الواجب
الديني الذي يجب على المسلمين تحقيقه إلى الوجهة الوجودية-الواقعية التي تنظر إلى
السياسة الدينية، وبخاصة إلى الخلافة كأمر واقع حصل في التاريخ وتفاعل معه، وخضع
لشروطه.

¹ - المصدر نفسه، ص 274-275.

² - ناصيف نصار: فكر ابن خلدون الحدائث والحضارة والهيمنة، ص 34.

القراءات المعاصرة للتراث الخلدوني ----- أ. هرنون نصيرة

"بمّذه العودة إلى الأمر الوجودي لفهم الأمر الشرعي يخطو ابن خلدون خطوة حاسمة ومعنى ما راديكالية في الانتقال من عقل السياسة بلغة الفقه إلى عقل السياسة بلغة العمران والتاريخ"¹ يرى ناصيف نصار أن ابن خلدون قد لجأ لمقولة السياسة العقلية عوض السياسة الدينية أو الشرعية "لاقتناعه التام أنّ الدين لم يذم الملك في ذاته كما أنه لم يذم القوى الشهوانية والغضبية في ذاتها، وأنّ العصبيات التي حلت محلّ عصبية العرب وأنشأت دولا على قدر قوتها مدفوعة بحكم الواقع إلى التصرف بمقتضى الملك وإلى بناء هذا التصرف على نوعين من الحكام، نوع مستمد من الشرع الديني ونوع مستمد من العقل التجريبي، فعلى أساس الملك وفي إطاره لا يمكن أن تكون السياسة سياسة دينية بالمعنى الدقيق للكلمة، وإنما يمكنها أن تكون سياسة عقلية تضم إلى القوانين المفروضة من (العقلاء وأكابر الدولة وبصائرها) قوانين أخرى مفروضة من الشرع الديني"² بحصول هذا تكون السياسة العقلية قد أكدت قدرتها على استيعاب مستجدات التاريخ واستعدادها للانتقال إلى نوع جديد حين تتوافر الشروط والأسباب المناسبة.

ومنه يستنتج ناصيف نصار أن ابن خلدون أبدع في عقل السياسة بلغة العمران والتاريخ وفي تمسكه بالسياسة العقلية رغم انحطاط عصر ابن خلدون كان خدمة عظيمة للعقل السياسي ووظيفته الحدائية.

1 - المصدر نفسه، ص 35.

2 - المصدر نفسه، ص 36.

القراءات المعاصرة للتراث الخلدوني ----- أ. هرون نصيرة

من خلال ما تقدمن نستخلص أن ناصيف نصار استحضر أهم الأفكار التي أبدع فيها ابن خلدون وحاول ربطها بالقرن العشرين، دون أن يقول ابن خلدون ما لم يقله فقد أكد ناصيف نصار أن الحداثة الخلدونية ليست هي الحداثة الغربية بل لا تمت لها بصلة، لكنه استنبط الحداثة الخلدونية من نصوص المقدمة التي تحمل العديد من المعاني التي تصلح لأن تكون منطلق الحداثة عربية أصيلة وبهذا يكون ناصيف نصار قد قدم تصورا للحداثة يسهم به في حل معضلة الحداثة العربية، بمعنى أن ناصيف نصار ليس من دعاة القطيعة مع التراث كما هو الحال عند بعض المفكرين العرب والمعاصرين، بل هو من دعاة النظرة النقدية الموضوعية لأنه لم يجلب كل الفكر الخلدوني للقرن العشرين، لكنه انتقى بعض ما جاء في فكره أي أفكار ابن خلدون التي تتسم بالمعقولية لا غير، حيث يقول: "فنحن لسنا خلدونيين ولا يمكننا أن نكون خلدونيين إلا بمقدار ما نجد في نص ابن خلدون ما يرشدنا بفعل حدائته إلى بناء حدائتنا بجهدنا وإبداعنا"¹ فناصيف نصار يشيد بعقلانية ابن خلدون التي برزت في وضعه لأسس علم الاجتماع التي جعلها موضوعا لعلم التاريخ.

"فالتاريخ خبر عن الاجتماع البشري" كما برزت في السياسة العقلية عند ابن خلدون والتي أكد فعاليتها حتى ولو لم يكن هناك كتاب سماوي، يمكن للمجتمع أن ينتظم بوجود سياسة عقلية، إذا التفكير العقلاني هو المعيار الذي يقيس به ناصيف نصار الحداثة لذلك يقر بأن الحداثة أنواع متعددة ولا يحصر الحداثة في النموذج الغربي

¹ - المصدر نفسه، ص 39.

القراءات المعاصرة للتراث الخلدوني ----- أ. هرون نصيرة
فقط، وهذا ما نواقفه فيه ونأمل أن تتمكن من بناء حضارة عربية متميزة كما كان
أجدادنا من قبل.

مراجع البحث:

1. ناصيف نصار: الفكر الواقعي عند ابن خلدون، تفسير تحليلي جدلي لفكر ابن
خلدون في بنيته ومعناه، ط2، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 1985
2. ناصيف نصار: فكر ابن خلدون الحداثة والحضارة والهيمنة، مركز دراسات
الوحدة العربية، ط1، بيروت، 2007،
3. عبد الرحمن ابن خلدون: مقدمة ابن خلدون، إشراف عبد الواحد وافي، ج4،
منشورات لجنة البيان العربي، القاهرة، 1957-1962
4. عبد الواحد وافي: الظواهر الاجتماعية هي موضوع مقدمة ابن خلدون -
أعمال مهرجان ابن خلدون المركز القومي للبحوث، القاهرة، 1962.
5. علي أواميل: الخطاب التاريخي دراسة لمنهجية ابن خلدون، المركز الثقافي
العربي الدار البيضاء، الطبعة الرابعة 2005
6. علي أواميل وآخرون: الإسلام والحداثة والاجتماع السياسي، مركز دراسات
الوحدة العربية الطبعة الأولى، بيروت 2006
7. علي أواميل: التراث والتجاوز، ط1، المركز الثقافي العربي، بيروت-دار
البيضاء، 1990
8. محمد عابد الجابري: فكر ابن خلدون العصبية والدولة معالم نظرية خلدونية
في التاريخ الإسلامي، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة 8، بيروت.
9. R-flint. History of the philosophy of history. London 1894.

القراءات المعاصرة للتراث الخلدوني ----- أ. هرنون نصيرة

10. F- Rosenthal. *ibn khaldoun A north african muslim thinker of the fourteenth century*. university of manshester 1940. pp 3-4.

11. G .cairns *philosophie of history* .peter Owen 1963. p 336.

12. Raymond Aron .*dimension de la conscience historique* .le monde en 10/18 .279-280 (paris union générale d'édition 1965.

13. M mahdi . *ibn khaldoun s philosophy of history –ASTUDY in the philosophic foundation of the science of culture* .G allen and unwin Ltd London 1957.

التصوير الفني في قصة يوسف - عليه السلام -

د. سناني سناني
جامعة بسكرة - الجزائر

توطئة

لقد عرضت القصة القرآنية عموما، بصورة لافتة للانتباه، حيث برزت فيها ظاهرة التصوير¹ الفني بشكل جلي، فكان التعبير القرآني يتناول القصة بريشة التصوير المبدعة التي يتناول بها جميع المشاهد والمناظر التي يعرضها فتستحيل القصة حادثا يقع ومشهدا يجلي، لا قصة تروى ولا حادثا قد مضى² وقد كان التصوير يمثل أبرز الخصائص الفنية في القصة، إذ ((إن القصة القرآنية تستحيل بواسطة التصوير حادثا شاخصا يقع، ومشهدا حيا يجلي، وحركة فنية تقوم بها أبطال القصة وشخصها))³. وإذا كان ذلك هو شأن التصوير في القصة القرآنية عموما، فإنه في قصة يوسف - عليه السلام - قد برز أيما بروز، في عرض أحداثها وإظهار مشاهدتها، فقد كانت أحداث القصة مقتطعة من واقع الناس المشهود، وقد كانت أحداثا مثيرة، وابتدأت

¹ - قال ابن منظور (تصورت الشيء: توهمت صورته فتصور لي): ابن منظور، لسان العرب، دار الجليل، دار لسان العرب، بيروت، 1988م، ج 3، ص 492.

² - ينظر: سيد قطب، التصوير الفني في القرآن، دار الشروق، بيروت، ط 8، 1978، ص 190.

³ - صلاح عبد الفتاح الخالدي، نظرية التصوير الفني عند سيد قطب، دار الشهاب، باتنة، ص 233.

التصوير الفني في قصة يوسف - عليه السلام ----- د. سنان سنان

برؤية يوسف في المنام، وانتهت بتحققها في الواقع. وكانت هذه الأحداث تجري بين أرض الشام وأرض مصر. واللافت في عرض هذه القصة، هو التصوير المبدع، الذي ينقل القارئ والمتتبع لها، إلى اندماج فيها، وكأنه يعيش مشاهدتها الآن ويتحسس مشاعر أشخاصها في التو... والتعبير القرآني يجعل الصورة ماثلة بجملتها في الفكر¹ وقد كان لهذا التصوير ألوان عدة: (لون يبدو في قوة العرض والإحياء، ولون يبدو في تخييل العواطف والانفعالات، ولون يبدو في رسم الشخصيات، وليست هذه الألوان المفضلة، ولكن أحدها في بعض المواقف ويظهر على اللونين الآخرين، فيسمى باسمه)². إن الحديث عن التصوير الفني (بالوانه)، في كل مشاهد قصة يوسف - عليه السلام - يحتاج إلى رسالة أكاديمية كاملة - عليها تفي بالموضوع -، ولذلك سنكتفي بعدة مشاهد من القصة، تبرز فيها بوضوح ظاهرة التصوير بلونها؛ الأول: (قوة العرض والإحياء) والثاني: (تخييل العواطف والانفعالات). والمشاهد التي سنختارها، يجتمع فيها اللونان بالضرورة. ولكننا سنركز على ذكر لون دون آخر، وهذا يرجع إلى طبيعة المشهد.

لقد كان التصوير بارزا أشد البروز في كل مشاهد قصة يوسف - عليه السلام - . فما يكاد القارئ يقرأ هذه القصة بكل مشاهدتها (حتى ترسم أمام عينيه... معروضة عرضا فنيا متناسقا قويا ويذهب بخياله مع هذه المشاهد مستمتعا متخيلا متأملا متذوقا. وأبطال القصة تدب فيهم الحياة ويدبون أمام القارئ ويتحركون، وتظهر

¹ - ينظر: مصطفى صادق الرافعي، إعجاز القرآن، دار الكتاب العربي، بيروت، ص 241.

² - سيد قطب، التصوير الفني في القرآن، ص 190.

التصوير الفني في قصة يوسف - عليه السلام ----- د. سنان سنان

علامات الحياة على ملاحظهم وحركاتهم وتعابيرهم ونفوسهم ويتحركون من خلال النصوص جيئة وذهابا: ينشطون، ويفرحون ويتأملون ... ويتحدثون ويجادلون وكأنهم أمام القارئ على خشبة المسرح¹

فالعرض في مشاهد القصة كان قويا، رسم لنا الشخصيات على مسرح الأحداث بصورة بارعة وكان الحياة تدب فيها ... لقد رأينا يوسف الصغير يروي رؤياه على أبيه، و رأينا إخوته يخططون لمؤامرتهم، وينفذونها، و رأينا السيارة تأتي وتنقل يوسف من أرض إلى أرض ورأينا امرأة العزيز تراود يوسف وتستعمل شتى الوسائل والحيل، ورأينا يوسف يجالس صاحبيه في السجن ويحكي لهم، ورأينا مساعد الملك غدوا ورواحا بين قصره وسجن يوسف، ورأينا إخوة يوسف يتنقلون ذهابا وإيابا بين مصر والشام، ورأيناهم رأي العين يدخلون مصر لآخر مرة مع أهلهم أجمعين، وقد رأيناهم جميعا يحققون رؤيا يوسف بسجودهم له... فكل هذه المشاهد لم تكن تعرض عرضا ممتا على سبيل الرواية، وإنما كانت تعرض عرضا قويا تدب فيه الحياة، حتى ليشعر القارئ والسامع وكأن المشاهد تعرض أمامه عرضا سينمائيا حيا، و((يظن أن المشهد حاضر يحس ويرى...))².

ونضرب أمثلة على ذلك من المشاهد التالية:

¹ - سيد قطب، التصوير الفني في القرآن، ص 190.

² - صالح عبد الفتاح الخالدي، مرجع سابق، ص 233.

1: مشهد السيارة

(وَجَاءَتْ سَيَّارَةٌ فَأَرْسَلُوا وَارِدَهُمْ فَأَدْلَى دَلْوَهُ قَالَ يَا بُشْرَى هَذَا غُلَامٌ...) ¹.

لقد علمنا من المشاهد السابقة لهذا المشهد، أن يوسف ألقى به إخوته في البئر، وعلمنا أيضا من خلال كلام أحد إخوته، أنه بعد إلقائه في البئر، يمكن أن تأتي سيارة فتلتقطه ² (قَالَ قَائِلٌ مِنْهُمْ لَا تَقْتُلُوا يُوسُفَ وَأَلْقُوهُ فِي غِيَابَتِ الْجُبِّ يَلْتَقِطُهُ بَعْضُ السَّيَّارَةِ إِنْ كُنْتُمْ فَاعِلِينَ...) ³

فقد كان القارئ مهياً لمجيء هذه السيارة، بل ويتنظر مجيئها. وهذا نتيجة ما يسميه نقاد القصة: (بالسابقة)، فـ: ((السابقة عملية سردية تتمثل في إيراد حدث آت أو الإشارة إليه مسبقاً؛ هذه العملية تسمى في النقد التقليدي بسبق الأحداث (anticipation) ⁴)).

وتبرز هنا روعة التصوير، بقوة العرض والإحياء... لقد ألقى يوسف الصغير في غيابة الجب، وكان (في حفرة بعيدة عن العمران لم يكن إلا للرعاة وقيل كان ماؤه مالحة...) ⁵ وكان المتتبع للقصة، يتألم من هذا الوضع المأسوي الذي أصبح فيه الغلام

¹ - سورة يوسف، الآية: 19.

² - الالتقاط تناول الشيء من الطريق، ومنه اللقطة واللقطة، ذكره: الطوسي، التبيان في تفسير القرآن، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ج 6، ص 103.

³ - سورة يوسف، الآية: 10.

⁴ - سمير المرزوقي، جميل شاكر، مدخل إلى نظرية القصة، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ط 1، ص 80.

⁵ - محمود الزحششري، الكشاف، دار المعرفة، بيروت، ج 2، ص 247.

البريء، وإذا بالسيارة تطلع من هناك ... ((وَجَاءَتْ سَيَّارَةٌ. (وَجَاءَتْ) أي إلى ((ذلك المكان الذي كانوا فيه))¹. ((سَيَّارَةٌ) أي ((قافلة. وسميت سيارة من السير الطويل كالكشفافة والجوالة والقناصة))². ويترك السياق المجال لخيال المتلقي، يتصور ما في هذه القافلة من إبل وأشخاص ومتاع ... ويسلط أضواء التصوير على من سيقوم بدور إنقاذ يوسف وإخراجه من غيابة الجب.

(فأرسلوا واردهم) بصور لنا السياق أن هذه القافلة قد انتدبت شخصا معنا وهو الوارد ((الذي يرد الماء ليستسقي للقوم))³. ثم أرسلت به إلى البئر، وفي هذه اللفظة (أرسلوا) تصوير دقيق تتحسس من خلاله حركة الوارد، وهو يتقدم نحو البئر بدلو، وبخطواته المعتادة، ويصور لنا السياق أيضا حركة إدلائه بالدلو داخل البئر (فأدلى دلوه) ((أي أرسله ودلّاه في ذلك الجب))⁴. وهو تصوير دقيق نكاد نلتمسه أيضا. ولكن الرجل لم يكن يدري ما يخفي له البئر بدل المال؟ - على عكس المتلقي - ((ويجذب السياق حركة يوسف في التعلق بالدلو احتفاظا بالمفاجأة القصصية...))⁵. ويترك ذلك لخيال المتلقي لأنه من مقتضيات تمام القصة.

ويصور لنا السياق حالة الوارد، وهو يجذب دلوه من داخل الجب مثقلا ... يظن على عادته أنه ماء... فإذا به يفاجأ مفاجأة كبرى، صارخا (يا بشري هذا

¹ - محمد رشيد رضا، تفسير المنار، دار المعرفة، بيروت، 1993م، ج 12، ص 270.

² - سيد قطب، في ظلال القرآن، دار الشروق، بيروت، 1982، ط 10، ج 4، ص 1976.

³ - محمود الزمخشري، مصدر سابق، ج 2، ص 247.

⁴ - محمد رشيد رضا، المرجع السابق، ج 12، ص 270.

⁵ - سيد قطب، في ظلال القرآن، ج 4، ص 1976.

التصوير الفني في قصة يوسف - عليه السلام - ----- د. سنانى سنانى

غلام)... وهذا التصوير الدقيق، يجد القارئ نفسه يشارك الوارد في دهشته من حيث لا يدري...

وهكذا يعرض هذا المشهد عرضا قويا تدب فيه الحياة، ويحس المتلقي وكأنه يشاهده الآن، بل وكأنه يشاركه الآن، مع قصر كلماته ... وهذا من عظمة القرآن وإعجازه .

2: مشهد النسوة

(وَقَالَ نِسْوَةٌ فِي الْمَدِينَةِ امْرَأَتُ الْعَزِيزِ تُرَاوِدُ فَتَاهَا عَنْ نَفْسِهِ قَدْ شَغَفَهَا حُبًّا إِنَّا لَنَرَاهَا فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ، فَلَمَّا سَمِعَتْ بِمَكْرِهِنَّ أَرْسَلَتْ إِلَيْهِنَّ وَأَعْتَدَتْ لَهُنَّ مُتَكَأًا وَآتَتْ كُلَّ وَاحِدَةٍ مِّنْهُنَّ سَكِينًا وَقَالَتْ اخْرُجْ عَلَيْهِنَّ فَلَمَّا رَأَيْنَهُ أَكْبَرْنَهُ وَقَطَّعْنَ أَيْدِيَهُنَّ وَقُلْنَ حَاشَ لِلَّهِ مَا هَذَا بَشَرًا إِنْ هَذَا إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ (31))¹

لقد صور لنا السياق في المشهد السابق، امرأة العزيز تراود فتاها، وتدعوه إلى نفسها بصورة مكشوفة، وصور لنا انكشاف أمرها أمام زوجها، والذي هو من أهلها. ثم ينتقل بنا إلى مشهد آخر، فيصوره تصويرا دقيقا، يبرز فيه قوة العرض والإحياء، وتخيل المشاعر والأحاسيس أيضا ...

إن حادث المرأودة لن ينته عند قصر العزيز، بل انتشر خيره إلى القصور المجاورة ... فان: ((للقصور جدرانها وفيها خدام وحشم. وما يجري في القصور لا يمكن أن يظل مستورا وبخاصة في الوسط الأرستقراطي، الذي ليس لنسائه من هم إلا الحديث عما

¹ - سورة يوسف، الآيتين: 30، 31.

التصوير الفني في قصة يوسف - عليه السلام - ----- د. سناني سناني

يجري في محيطهن وإلا تداول هذه الفضائح ولو كها على الألسن في المجالس والسهرات والزيارات¹

ويترك لنا السياق، تصور عملية انتشار هذه الفضيحة الأخلاقية، بهذه الجملة المختصرة: (وَقَالَ نِسْوَةٌ فِي الْمَدِينَةِ امْرَأَتُ الْعَزِيزِ تُرَاوِدُ فَتَاهَا عَنْ نَفْسِهِ قَدْ شَغَفَهَا حُبًّا...)² والنسوة ((جمع قلة للمرأة... ولم يبين لنا التزليل عددهن ولا أسماءهن ولا صفاهن... وكان من الطبيعي أن يعرفن نبأها معه ويكون حديثهن الشاغل في مجالسهن الخاصة وكل خلاصته الوجيزة المؤدية لمرادهن منه ما حكاها التزليل عنهن وهو قولهن: (امْرَأَتُ الْعَزِيزِ تُرَاوِدُ فَتَاهَا عَنْ نَفْسِهِ...))³ ومن دقائق التصوير في قولهن (تراود فتاه). أن امرأة العزيز ((... بعد أن اقتضح أمرها وعرف به سيدها وزوجها، وعاملها بالحلم، وأمرها باستغفار ربها، لا تزال مصرة على ذنبها، مستمرة على مراودتها، وهو ما أفاده قولهن (تراود) وهو الفعل المضارع الدال على الاستمرار))⁴

ومن لفتات التصوير أيضا، قولهن (قد شغفها حبا) أي قد (حرق حبه شغاف قلبها حتى وصل إلى فؤادها. والشغاف حجاب القلب...))⁵ فحب يوسف قد وصل

¹ - سيد قطب، في ظلال القرآن، ج 4، ص 1983.

² - سورة يوسف، الآية: 30.

³ - سورة يوسف، الآية: 30.

⁴ - محمد رشيد رضا، المرجع السابق، ج 12، ص 290، 291.

⁵ - محمود الزمخشري، المرجع السابق، ج 2، ص 252.

التصوير الفني في قصة يوسف - عليه السلام ----- د. سناني سناني

إلى ((شفاف قلبها أي غلافه المحيط به، وغاص في سويدائه، فملك عليها أمرها))¹.
والتصق حبه بقلبها التصاق الحجاب به.

فإذا كان هذا هو حال النسوة، بعد سماعهن الخبر. فكيف صور القرآن موقف امرأة العزيز من قولهن: (فلما سمعت بمكرهن أرسلت إليهن واعتدت لهن متكئا وءاتت كل واحدة منهن سكيناً ...) ² لقد انتشر الخبر في المدينة انتشار الضياء، وسمعت المعنية بالأمر ذلك، وعلمت بالمصدر الذي يلوك الفضيحة، ويوجه لها اللوم. إنهن نسوة في المدينة ... ولرد كيدهن، أي غيبتهن لها ((وسميت الغيبة مكرًا لاشتراكهما في الإخفاء))³ كشف السياق لنا ((عن مشهد من صنع تلك المرأة الجريئة، التي تعرف كيف تواجه نساء طبقتها بمكر كمكرهن وكيد من كيدهن ... لقد أقامت لهن مأدبة في قصرها ...))⁴ و((... دعتهن إلى الطعام في دارها، ومكرت بهن كما مكرن بها ...))⁵.

ويصور لنا السياق بدقة حيثيات هذا المجلس الذي أعدته لهن. فقد ((هيأت لهن ما يتكفن عليه إذا جلسن، من الكراسي والأرائك، وهو المعتاد في دور الكبراء ... وكان ذلك في حجرة مائدة الطعام، وأعطت كل واحدة منهن سكيناً ليقطعن به ما

1- محمد رشيد رضا، المرجع السابق، ج 12، ص 291.

2- سورة يوسف، الآية: 31.

3- محمد بن علي بن محمد الشوكاني، فتح القدير، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ج 3، ص 21.

4- سيد قطب، في ظلال القرآن، ج 4، ص 1984.

5- محمد رشيد رضا، المرجع السابق، ج 12، ص 292.

يأكلن به من لحم أو فاكهة ...) ¹ ((ويبدو أنهن كن يأكلن وهن متكئات على الوسائد والحشايا على عادة أهل الشرق في ذلك الزمان وأعتدت هن متكئا وآتت كل واحدة منهن سكيناً)) ² ومن اللفتات التي نكتشفها في هذا المشهد، أن التصوير سلط الأضواء على السكاكين التي أعطيت للنسوة، ولم يسلطها على الطعام الذي قدم لهن، على غير العادة.

فلم يعرفنا السياق بنوعية الطعام الذي قدم لهن، أهو فاكهة، أم لحم، أم غير ذلك؟ ولم يذكره حتى؟ . وكان من المعتاد أن يذكر الطعام، دون السكاكين، لأن هذه الأخيرة وسيلة لتسهيل أكل الطعام ليس إلا . والسبب في ذلك، أن تسليط الضوء على الطعام لا يخدم الغرض الذي أرادت امرأة العزيز أن تصل إليه بقدر ما يخدمه تسليط الضوء على السكاكين. فـ ((المراد من إعطائها لكل واحدة سكيناً ما سيقع منهن من تقطيع أيديهن)) ³ ((قيل إنها قدمت إليهن فاكهة وأعطتهن سكيناً ليقطعن الفاكهة ... فلما رأينه دهشن، وقطعن أيديهن)) ⁴

وهو ما كان بالفعل، حيث أمرت فتاها (وقالت أخرج عليهن فلما رأينه أكبرنه وقطعن أيديهن وقلن حاش لله ما هذا بشرا ...) ⁵

1- محمد رشيد رضا، المرجع السابق، ج 12، ص 292.

2- سيد قطب، في ظلال القرآن، ج 4، ص 1984.

3- محمد بن علي بن محمد الشوكاني، المرجع السابق، ج 3، ص 21.

4- الطوسي، المصدر السابق، ج 6، ص 110.

5- سورة يوسف، الآية: 31.

ولنتأمل هذا المشهد المفعم بالحركة والحياة ... النسوة في مجلس امرأة العزيز ... في حالة استرخاء، وتجاذب لأطراف الحديث، والطعام موضوع أمامهن، والسكاكين في أيديهن يقشرن بها الفاكهة ويقطعن بها اللحم. وبينما هن غارقات في سمرهن إذا بامرأة العزيز تتحين الفرصة وتأمّر يوسف بالخروج إلى مجلسهن ... وتتصور حركة يوسف بالخروج على النسوة، وهن في تلك الحال من الانبساط . ((فعلم من هذا أنها تعمدت أن يفاجئهن وهن مشغولات بما يقطعنه ويأكلنه عالمة بما يكون لهذه المفاجأة من تأثير الدهشة))¹

وهنا تكون المفاجأة الكبرى ... إن النسوة المشغولات بسمرهن، تتحول أبصارهن في لحظة واحدة نحو يوسف، فإذا بهنّ، بهتن لطلعته، ودهشن، ولا يتوقف ذلك الاندهاش عند أفكارهن بل ينعكس على جوارحهن، الواحدة تلو الأخرى، فبدل تقطيع الطعام، قطعن أيديهن؟ وهذا من شدة تأثير المفاجأة، حيث ((جرحن أيديهن بالسكاكين للدهشة المفاجأة))² ويكون تبريرهن لذلك الموقف اللا إرادي، في صيحة جماعية: ((قلن حاش لله ما هذا بشرا إن هذا إلا ملك كريم))³ ((وتستعمل حاشا لتبرئة الاسم الذي بعدها عند ذكر سوء في غيره أو فيه ...))⁴ ((... ما هذا بشرا حال

1- محمد رشيد رضا، المرجع السابق، ج 12، ص 253.

2- ينظر: سيد قطب، في ظلال القرآن، ج 4، ص 1984، ابن كثير، البداية والنهاية، مكتبة المعارف، بيروت، 1990م، ط 2، ج 1، ص 205، الجلالين، تفسير الجلالين، دار الجليل، بيروت، 1995م، ط 2، ص 239.

3- سورة يوسف، الآية: 31.

4- أبو حيان التوحيدي، البصائر والذخائر، دار صادر، بيروت، 1988م، ط 1، ج 5، ص 202.

تعظيم له وتعجب مما يشاهد منه من حسن خلق، أو خلق. وكان الغرض أنه ملك بطريق الكناية...¹

فالتصوير في هذا المشهد كان قويا، مفعما بالحركة والحياة، حتى انه يجعل المتلقي، وكأنه جزء من مجلس النسوة، يتابع حركات أشخاصه عن قرب، ويلاحظ السكاكين تقطع أيدي النسوة والدم يسيل منها، وهن في غفلة عن ذلك، لشدة ما أصابهن من الإعجاب بطلعة يوسف. وصوّر لنا السياق جمال يوسف الباهر الذي فعل فعلته في النسوة فأكرمه، أي: ((أعظمه وهن ذلك الحسن الرائع والجمال الفائت، قيل كان فضل يوسف على الناس في الحسن كفضل ليلة البدر على نجوم السماء))² وبذلك تكون ريشة التصوير الفني، قد فعلت فعلها، في هذا المشهد، فأخرجته من دائرة الرواية الجامدة، الى دائرة التجسيد الحي بقوة عرضه، وبتخييل أحاسيسه ومشاعره أيضا.

3: مشهد أخذ يوسف لشقيقه

(وَلَمَّا دَخَلُوا عَلَى يُوسُفَ آوَى إِلَيْهِ أَخَاهُ قَالَ إِنِّي أَنَا أَخُوكَ فَلَا تَبْتَئِسْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ (69) فَلَمَّا جَهَّزَهُمْ بِجَهَّازِهِمْ جَعَلَ السَّقَايَةَ فِي رِجْلِ أُخِيهِ ثُمَّ أَدْنَى مُؤَدَّنَ آيَتِهَا الْعَيْرِ إِنَّكُمْ لَسَارِقُونَ (70) قَالُوا وَأَقْبَلُوا عَلَيْهِمْ مَاذَا تَفْقِدُونَ (71) قَالُوا نَفَقْدُ صَوَاعَ الْمَلِكِ وَلِمَنْ جَاءَ بِهِ حِمْلُ بَعِيرٍ وَأَنَا بِهِ زَعِيمٌ (72) قَالُوا تَاللَّهِ لَقَدْ عَلِمْتُمْ مَا جِئْنَا لِنُفْسِدَ فِي الْأَرْضِ وَمَا كُنَّا سَارِقِينَ (73) قَالُوا فَمَا جَزَاؤُهُ إِنْ كُنْتُمْ

1- الخطيب القرظيوني، الايضاح في علوم البلاغة، دار الجليل، بيروت، 1993م، ط3، ج3، ص 114.

2- محمود الزمخشري، المصدر السابق، ج 2، ص 253.

كَادِبِينَ (74) قَالُوا جَزَاؤُهُ مَنْ وُجِدَ فِي رَحْلِهِ فَهُوَ جَزَاؤُهُ كَذَلِكَ نَجْزِي الظَّالِمِينَ
(75) فَبَدَأَ بِأَوْعِيَتِهِمْ قَبْلَ وِعَاءِ أَخِيهِ ثُمَّ اسْتَخْرَجَهَا مِنْ وِعَاءِ أَخِيهِ...¹

هذا المشهد من مشاهد القصة، غني بتصوير حركات الأشخاص على مسرح

الأحداث ويحبل حركات الأبطال وأعمالهم، إلى صورة حية وكأنها تحدث الآن.

إنهم إخوانة يوسف يدخلون أرض مصر للمرة الثانية (بعد مجيئهم بأخيهم). وفي

هذه المرة ينفذون وصية أبيهم (وَقَالَ يَا بَنِيَّ لَأَدْخُلُوا مِن بَابٍ وَاحِدٍ وَادْخُلُوا مِنْ
أَبْوَابٍ مُتَفَرِّقَةٍ).² وما أروع تصوير السياق لحركة دخولهم على مصر (ولما دخلوا من

حيث أمرهم أبوهم..)) ((أي من الأبواب المتفرقة ولم يجتمعوا داخلين من باب
واحد)).³ إنها صورة حية، فإخوة يوسف، أحد عشر رجلاً، جاءوا إلى مصر بقافلتهم

ليكتالوا... فلنتصور توزعهم على أبواب المدينة، ودخولهم إليها من أبواب متفرقة، ثم
اجتماعهم فيما بعد داخل المدينة قبل الدخول على عزيزها (يوسف)، وما في ذلك
المشهد من تلاحم وانسجام، وإثارة وتشويق...

ثم ينتقل السياق الى تصوير حركة دخولهم على يوسف وفي هذه المرة بصورة

جماعية (وَلَمَّا دَخَلُوا عَلَى يُوسُفَ آوَى إِلَيْهِ أَخَاهُ قَالَ إِنِّي أَنَا أَخُوكَ فَلَا تَبْتَئَسْ بِمَا

¹ - سورة يوسف، الآيات: 69 إلى 76.

² - سورة يوسف، الآية: 67.

³ - محمد بن علي بن محمد الشوكاني، المرجع السابق، ج 3، ص 41.

كَانُوا يَعْمَلُونَ¹ والدخول في هذه المرة الى منزله ومحل حكمه، وهذا الدخول غير الدخول السابق، فان المراد به دخول المدينة²

و يتركنا السياق نتصور حركة الدخول وما يتبعها ويعجل بضم يوسف لأخيه في المأوى واطلاعه أنه أخوه ... يعجل السياق بهذا، بينما الطبيعي والمفهوم أن هذا لم يحدث فور دخولهم على يوسف. ولكن بعد أن اختلى يوسف بأخيه³ ويركز التصوير على حركة إيواء يوسف، لأخيه (أوى إليه أخاه) ((قال الحسن: ضمه إليه وأنزله معه))⁴ وأخبره بأنه هو يوسف، وقال له: ((لا تبتئس أي: ((لا تحزن ولا تيأس))⁵

ويذكر ابن الأثير في كتابه (الكامل في التاريخ) أن: ((بنيامين (شقيق يوسف) لما علم أن يوسف أخوه قال: لا أفارقك. قال يوسف: أخاف غم أبوينا ولا يمكنني حبسك إلا بعد أن أشهرك بأمر فضيع، قال: افعل. قال: فاني أجعل الصواع في رحلك ثم أنادي عليك بالسرقه لآخذك منهم. قال: افعل.))⁶

ونحن بذلك كله، نتصور كيف استطاع يوسف، أن يختلي بأخيه، بصورة أو بأخرى - وقد نقل المفسرون كثيرا من الروايات، عن التوراة. ولكن لا نرى حاجة

¹ - سورة يوسف، الآية: 69.

² - ينظر: أحمد الصاوي، حاشية الصاوي على تفسير الجلالين، دار الجليل، بيروت، ج2، ص 235، الزركشي، التبيان في إعراب القرآن، دار الجليل، بيروت، 1987م، ط2، ج2، ص 738.

³ - ينظر: سيد قطب، في ظلال القرآن، ج 4، ص 2018.

⁴ - الطوسي، المصدر السابق، ج 6، ص 168.

⁵ - جلال الدين السيوطي، الدر المنثور في التفسير بالمأثور، دار المعرفة، بيروت، ج 4، ص 26.

⁶ - ابن الأثير، الكامل في التاريخ، دار صادر، بيروت، 1995م، ط6، ج 1، ص 150.

التصوير الفني في قصة يوسف - عليه السلام ----- د. سنان سناني

لذكرها... فإلهم أن السياق تركنا، نتصور يوسف يختلي بأخيه، ويعلمه بكل شيء، ويهيئه نفسيا للحيلة التي يستعملها لأخذه من إخوته، فقد صور لنا السياق، حركة ((إيوائه إليه وإخباره له سرا عنهم بأنه أخوه وأمره بكنم ذلك عنهم، وسأله عما كان منهم من الإساءة إليه))¹.

ثم ينتقل التصوير إلى الفصل الموالي، من المشهد: ((فَلَمَّا جَهَّزَهُمْ بِجَهَّازِهِمْ جَعَلَ السَّقَايَةَ فِي رَحْلِ أَخِيهِ...))² لقد جاء إخوة يوسف، هذه المرة بأخيهم، ليزدادوا كيلا، وتلك الغاية من رحلتهم كلها... ولذلك انتقل التصوير إلى هذا الفصل، ليبين لنا يوسف - عليه السلام - ومن معه من خدمه يعد لهم زادهم، ويوفي لهم الكيل ((أخبر الله تعالى أن يوسف لما جهز إخوته بجهازهم يعني الطعام الذي اشتروه ليحملوه إلى بلدهم))³. ويتركنا السياق لتحليل تفصيلات هذا التجهيز. من ملء للأوعية وحمل على الجمال والحمير، وربط للمتاع، وما تحمله كلمة (جهّز) من معان. ويدقق التصوير في هذه الجزئيات، حيث إنه في غمرة التجهيز (جعل السقاية في رحل أخيه)⁴. ((والسقاية والصواع واحد جعلت في وعاء طعام بنيامين))⁵. والسقاية هي (مشربة يسقي بها، وهي الصواع، قيل كان يشرب بها الملك، ثم جعلت صاعا يكال به...))⁶.

¹ - ابن كثير، المصدر السابق، ج1، ص 213.

² - سورة يوسف، الآية: 70.

³ - محمد بن الحسن الطوسي، المصدر السابق، ج 6، ص 169.

⁴ - سورة يوسف، الآية: 70.

⁵ - أبو محمد البغوي الشافعي، تفسير البغوي، دار المعرفة، بيروت، 1995م، ج 2، ص 439.

⁶ - محمود الزمخشري، المصدر السابق، ج 267. وذكر في حاشية الصاوي، ج 2، ص 235.

التصوير الفني في قصة يوسف - عليه السلام - ----- د. سناني سناني

والسياق أمتعنا بهذه الحركة، حركة دس السقاية في وعاء شقيق يوسف، والإخوة غافلون عما يدبر لهم ويحك...، بينما يوسف وشقيقه وفتيانه على علم بذلك. ويظن الإخوة، أنهم حفظوا أخاهم، وازدادوا كيل بعير، ويتركنا السياق نتصور حالهم تلك وهم ينطلقون سالمين غانمين، في رحلتهم الطويلة تجاه أرض الشام، حيث إنهم ((ارتحلوا وأمهلهم يوسف حتى انطلقوا وذهبوا متزلا، وقيل خرجوا من العمارة))¹. وبينما هم في غمرة الفرحة والغبطة، إذ يناد ينادي من ورائهم (ثم أذن مؤذن أيتها العير إنكم لسارقون)².

((أي نادى مناد قائلا: (أيتها العير)... والعير الإبل المرحولة المركوبة، (إنكم لسارقون) إن حالكم حال السارقين كون الصواع صار لديكم (...))³. فقد أرسل إليهم المنادي ((بعد انفصالهم عن مجلس يوسف))⁴.

فما أروع هذا المشهد... لقد أمهلهم يوسف حتى انطلقوا في سيرهم، وخرجوا من العمارة ((ليكون ذلك أبعد للتهمة، وأبلغ في الحيلة))⁵. ((ثم بعث في خلفهم من استوقفهم وحبسهم))⁶. وتتصور حالة ذلك المنادي وهو يتجه نحوهم مسرعا ينادي

1- أبو محمد البغوي الشافعي، المصدر السابق، ج 2، ص 439.

2- سورة يوسف، الآية: 70.

3- محمد بن علي بن محمد الشوكاني، المرجع السابق، ج 3، ص 42.

4- جلال الدين المحلي، جلال الدين السيوطي، تفسير الجلالين، ص 244.

5- ابن الكثير، المصدر السابق، ج 1، ص 213.

6- أبو محمد البغوي الشافعي، المصدر السابق، ج 2، ص 439.

التصوير الفني في قصة يوسف - عليه السلام - ----- د. سناني سناني

بأعلى صوته (أيتها العير إنكم لسارقون ..) فما أروع من مشهد حي، يعرض بقوة كأنه الآن ...

فما يكون حال إخوة يوسف، بعد أن نغص عليهم هذا المنادي نشوئهم؟ ((ويرتاع إخوة يوسف لهذا النداء الذي يتهمهم بالسرقة - وهم أبناء يعقوب بن إسحاق بن إبراهيم - فيعودون أدراجهم يتبينون الأمر المريب))¹.

والمشهد إلى غاية هذه اللحظة ((مثير حافل بالحركات والانفعالات والمفاجآت كأشد ما تكون المشاهد حيوية وحركة وانفعالا، غير أن هذا صورة من الواقع يعرضها التعبير القرآني هذا العرض الحي الأخاذ))².

ثم ينتقل السياق إلى عرض الحوار الذي دار بين يوسف وفتيانه من جهة، وإخوته من جهة أخرى . فالطرف الأول من موقف ادعاء، والطرف الثاني في موقف اتهام ينفي التهمة عنه . وينتهي الأمر باتفاق بينهما وهو: أن تفتش القافلة، ومن وجدت السقاية في رحله يكون جزاء لها . أي ((جزاء السرقة للصواع . أخذ من وجد في رحله))³ . وينتقل السياق ليصور لنا فضلا آخر من هذا المشهد، المليء بالحركة والحياة لقد اتفق الجميع على ضرورة تفتيش القافلة (فبدأ بأوعيتهم قبل وعاء أخيه ثم استخرجها من وعاء أخيه)⁴.

¹ - سيد قطب، في ظلال القرآن، ج 4، ص 2019.

² - سيد قطب، في ظلال القرآن، ج 4، ص 2019.

³ - محمد الشوكاني، المرجع السابق، ج 3، ص 43.

⁴ - سورة يوسف، الآية: 76.

فلنتصور جميعاً حركة التفتيش هذه ... إن القافلة مجهزة، وانطلقت في سيرها، وإذا بها توقف وتحتجز ومن ثم ينقض غزلها من بعد قوة أنكاثا، فتزل الأكياس من ظهور الجمال ويحلّ رباطها وعاء بعد آخر، (ويظهر من خلال السياق أن عدد الأوعية بعدد إخوة يوسف الأحد عشر)، ثم يفتش كل وعاء بدقة ... ومن حصافة يوسف ((أن يبدأ برحلم قبل رحل أخيه كي لا يثير شبهة في نتيجة التفتيش))¹. حيث ((بدأ بتفتيش أوعيتهم قبل وعاء أخيه بنيامين لنفي التهمة، حتى بلغ وعاءه فقال ما أظن هذا أخذ شيئاً فقالوا والله ما نتركه حتى ننظر في رحله فإنه أطيب لنفسك وأنفسنا...))². والتعبير القرآني صرح بتفتيش أوعية الإخوة، ((لم يصرح بتفتيش وعاء أخيه حتى يعيد ذكره مضمراً، فأظهره ليكون ذلك تنبيهاً على المحذوف، فتقديره ثم فتش وعاء أخيه...))³.

ومع هذا المشهد الحي (مشهد التفتيش) نتصور أحاسيس ومشاعر الأبطال ... إن يوسف وفتيانه يدركون بأن هذه العملية مسرحية تمثيلية على إخوة يوسف يراد بها توريث شقيق يوسف أمامهم لتبرير بقاءه، بينما إخوته يتابعون ذلك المشهد بسداحة تامة، ولا يعلمون ما يحاك لهم . وتنتهي عملية التفتيش هذه بـ (ثم استخرجها من

¹ - سيد قطب، في ظلال القرآن، ج 4، ص 2020.

² - محمود الزحخشري، المصدر السابق، ج 2، ص 268.

³ - عبد الله بن الحسين العكبري، التبيان في إعراب القرآن، دار الجليل، بيروت، 1987م، ط 2، ج

التصوير الفني في قصة يوسف - عليه السلام - ----- د. سناني سناني

وعاء أخيه)¹ . وتتصور حركة استخراج الصواع من وعاء أخيه، بعد أن أفرغت كل الأوعية وفتشت . إنه لمشهد حي مليء بالحركة والإثارة ...

فما يكون موقف إخوة يوسف، الذين مثلت عليهم المسرحية ؟ ((فلما أخرج الصواع من رحل بنيامين نكس إخوته رؤوسهم من الحياء ..))² . ويدعنا السياق نتصور الدهشة بالمفاجأة العنيفة لأبناء يعقوب الموقنين ببراءتهم الخالفين المتحدنين، فلا يذكر شيئاً عن هذا؛ بل يتركه يتملاه الخيال على الصورة التي تكمل رسم المشهد بانفعاله ...³

ثم ينتقل السياق إلى التعقيب على هذه الحيلة التي استعملها يوسف، حتى لا تكون مثار تساؤل ليؤكد الله تعالى: (كذلك كدنا ليوسف)⁴ (يعني علمناه إياه، وأوحينا به إليه)⁵

وبعد هذا التعقيب، ينتقل إلى تصوير حالة إخوة يوسف، (وهم على وقع الصدمة) يبرؤون أنفسهم، ويلحقون التهمة بيوسف وشقيقه .. ثم يرجون يوسف بأن يعفو عن أخيهم أو يأخذ أحدهم مكانه .

¹ - سورة يوسف، الآية: 76.

² - أبو محمد البغوي الشافعي، المصدر السابق، ج 2، ص 440.

³ - ينظر: سيد قطب، في ظلال القرآن، ج 4، ص 2020.

⁴ - سورة يوسف، الآية: 76.

⁵ - محمود الزمخشري، المصدر السابق، ج 2، ص 268.

وبعد ذلك ينتقل إلى تصوير فصل حي آخر - مع قصره - يظهر حركة إحوة يوسف وهم يغادرون مصر بائسين (فلما استيقنوا منه خلصوا نجيا) ¹. وقوة الحركة تظهر في: (خلصوا نجيا). لقد أعطت هاتان الكلمتان، صورة حية مليئة بالحركة والحياة تبين حال إحوة يوسف؛ الجسدية والنفسية، وهم يغادرون مصر بائسين. لقد (خلصوا) أي: ((اعتزلوا وانفردوا عن الناس، خالسين لا يخالطهم سواهم)) ². (نجيا) (جعل النجى للجماعة) ³ أي في ((صورة التناحي ... وكان تناحيهم في تدبير أمرهم على أي صفة يذهبون وماذا يقولون لأبيهم في شأن أخيهم)) ⁴. فقد ((خلا بعضهم ببعض يتناجون ويتشاورون لا يخالطهم غيرهم)) ⁵. ((وهذا من عجيب فصاحة القرآن الخارقة للعادة لأن بقولهم (خلصوا) دل على ... معنى الكلام الطويل)) ⁶.

لقد كان مشهداً رائعاً، صور حالتهم، وهم ينسحبون من مجلس يوسف بائسين ... يفكرون في موقفهم المخرج أمام أبيهم.

4: المشهد الختامي

فَلَمَّا دَخَلُوا عَلَى يُوسُفَ آوَى إِلَيْهِ أَبْوَيْهِ وَقَالَ ادْخُلُوا مِصْرَ إِن شَاءَ اللَّهُ آمِنِينَ (99) وَرَفَعَ أَبْوَيْهِ عَلَى الْعَرْشِ وَخَرُّوا لَهُ سُجَّدًا وَقَالَ يَا أَبْتِ هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ

¹ - سورة يوسف، الآية: 80.

² - محمود الزمخشري، المصدر السابق، ج 2، ص 269.

³ - الأخفش، معاني القرآن، عالم الكتب، بيروت، ط1، ص 593.

⁴ - محمود الزمخشري، المصدر السابق، ج 2، ص 269.

⁵ - أبو محمد البغوي الشافعي، المصدر السابق، ج 2، ص 44.

⁶ - محمد بن الحسن الطوسي، المصدر السابق، ج 6، ص 178.

مِنْ قَبْلِ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّي حَقًّا وَقَدْ أَحْسَنَ بِي إِذْ أَخْرَجَنِي مِنَ السِّجْنِ وَجَاءَ بِكُمْ مِنَ
الْبَدْوِ مِنْ بَعْدِ أَنْ نَزَغَ الشَّيْطَانُ بَيْنِي وَبَيْنَ إِخْوَتِي إِنَّ رَبِّي لَطِيفٌ لِمَا يَشَاءُ إِنَّهُ هُوَ
الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ (100) رَبُّ قَدْ آتَيْتَنِي مِنَ الْمُلْكِ وَعَلَّمْتَنِي مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ فَاطِرَ
السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَنْتَ وَلِيِّ فِى الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ تَوَفَّنِي مُسْلِمًا وَأَلْحِقْنِي
بِالصَّالِحِينَ¹.

لقد جاء هذا المشهد متوجًا لكل المشاهد السابقة في قصة يوسف وكان ملخصًا لها، وقد حلَّت تلك العقدة الفنية التي طرحتها في بداية القصة، واستمرت خيوطها تتفكك خيطًا بعد آخر إلى أن حلت نهائيًا في هذا المشهد .

وهذا المشهد تبرز فيه ظاهرة التصوير بقوة، من خلال قوة عرض الأحداث، ومن خلال تصوير المشاعر والأحاسيس أيضًا. لقد أشعنا السياق في المشاهد السابقة، أن الإخوة قد تعرفوا على يوسف، وطلب منهم بأن يأتوه بآبيه - بعد ارتداد بصره - وبأهلهم أجمعين وقد حصل ذلك؛ حيث عادوا إلى بلدهم ونفذوا ما أوصاهم به يوسف ... ويترك السياق للمتلقى تصوّر حالهم، وهم راحلون من الشام إلى مصر في صورة جماعية، لم يتركوا وراءهم أحدا. ويسلط الأضواء على حركة دخولهم إلى مصر (فلما دخلوا على يوسف)². ف ((ها نحن أولاء نرى يعقوب وبنيه في مصر بعد أن كانوا منذ لحظة معنا في أرض كنعان))³. ويتركنا نتصور قبيلة بأكملها - برجالها

¹ - سورة يوسف، الآيات: 99، 10، 101.

² - سورة يوسف، الآية: 99.

³ - عبد الكريم الخطيب، القصص القرآني في منظوقه ومفهومه، دار الكتاب، بيروت، ص 486.

التصوير الفني في قصة يوسف - عليه السلام - ----- د. سنان سنان

ونسائها ومتاعها - قادمة من البدو تدخل إلى مصر وهي في أوج الحضارة آنذاك ((قيل إن يعقوب وولده دخلوا مصر وهم اثنان وسبعون ما بين رجل وامرأة...))¹. وما يصحب ذلك من انبهار...

وتصور لنا الآيات موقف التقاء يوسف بأبويه، في حركة تمزج بين قوة العرض، وتصوير المشاعر.... (عاوى إليه أبويه). فقد كانت هذه الحركة جسدية، حيث ((ضمهما إليه واعتنقهما))². وكانت حركة ترسم المشاعر والأحاسيس... إنه لقاء الأبوين بانبهما المحبوب بعد كر الأعوام وانقضاء الأيام وبعد اليأس والقنوط، وبعد الألم والضيق، وبعد الامتحان والابتلاء، وبعد الشوق المضي والحزن الكامد واللهف الظامىء والشديد³

وبعد أن صور المشهد هذه الحركات الصامتة بالحركة والحياة والمشاعر والأحاسيس، يفصح لنا عن قول يوسف لأهله: (و قال ادخلوا مصر إن شاء الله ءامنين)⁴ والفرق بين دخولهم الأول، وطلب يوسف لهم بالدخول، هو أن الأول دخول حسي، وأما الثاني فهو دخول معنوي ((قيل إنه أراد بالدخول الأول دخولهم، وأراد بالدخول الثاني الاستيطان بها، أي ادخلوا مصر مستوطنين فيها))⁵.

¹ - محمود الزمخشري، المصدر السابق، ج 2، ص 275.

² - محمود الزمخشري، المصدر السابق، ج 2، ص 275.

³ - ينظر: سيد قطب، في ظلال القرآن، ج 4، ص 2029.

⁴ - سورة يوسف، الآية: 99.

⁵ - علي بن محمد الخازن، مختصر تفسير الخازن (اختصار محمد علي قطب)، دار المسيرة، بيروت،

1987 م، ط1، ج 2، ص 653.

التصوير الفني في قصة يوسف - عليه السلام - ----- د. سناني سناني

ثم يعود السياق لتسليط الضوء على حركة أخرى تنبض بالحياة والتحميد. (ورفع أبويه على العرش وخرّوا له سجدا)¹ ونكاد نرى يوسف وهو يرفع أبويه على العرش تكريما لهما ((يعني على السرير الذي كان يجلس عليه يوسف، والرفع النقل إلى العلو))².

ونكاد نرى الجميع في حالة سجود تكريما ليوسف - عليه السلام - ((والخزور في اللغة المقيد بالسجود لا يكون إلا بوضع الوجه على الأرض))³. وهذا النوع من السجود هو سجود تكريم وليس سجود عبادة. فقد سجد الملائكة (سجود سلام وتحية وتشريف لآدم وإكراما له بذلك، كسجود يعقوب لابنه يوسف - عليهما السلام)⁴ فالتصوير في هذا الجزء من المشهد الختامي كان قويا، وكأننا نحن نشهده الآن، لا قبل اليوم بأجيال وأزمان.

ثم يروي السياق كلام يوسف، لذلك الجمع الذي خرّ له ساجدا في شكل خطاب رسمي - والخطاب كان موجها لأبيه، لكنه عني به الجميع - ذكر فيه بأن هذا المشهد هو تأويل لرأياه السابقة، ثم ذكرهم بأهم المراحل التي مر بها، وكانت محطات

¹ - سورة يوسف، الآية: 100.

² - علي بن محمد الخازن، المصدر السابق، ج 4، ص 653، وذكره، عبد الرزاق بن همام الصنعاني، تفسير عبد الرزاق، دار المعرفة، بيروت، 1991م، ط 1، ج 1، ص 285.

³ - محمد الشوكاني، المرجع السابق، ج 3، ص 56.

⁴ - ابن حزم الظاهري، الفصل في الملل والأهواء والنحل، دار الجيل، بيروت، ج 5، ص 78.

التصوير الفني في قصة يوسف - عليه السلام - ----- د. سنان سناني

ضرورية لتحقيق الرؤيا. وفي خضم ذلك الخطاب ليعقوب وبنيه، يحوّل السياق وجهة كلام يوسف فينتقل مباشرة إلى الدعاء (رب قد ءاتيتني من الملك....)¹.

وقد أجرى سيد قطب رحمه الله تحليلا أدبيا أبرز فيه التصوير، على مشهد مماثل لهذا الذي بين أيدينا - وهو مشهد إبراهيم إذ يبني الكعبة مع ابنه إسماعيل - وسنحاول إسقاط بعض فصول ذلك التحليل على هذا المشهد الختامي .

هنا حركة عجيبة في الانتقال من الخير إلى الدعاء، هي التي أحيت المشهد وردته حاضرا . فالخير: (وقال يا أبت هذا تأويل رؤياي من قبل...)²، والدعاء: (رب قد ءاتيتني من الملك)³.

وكم في الانتقال هنا من الحكاية إلى الدعاء من إعجاز فني بارز . وكم كانت الصورة تنقص لو قيل: قال يا أبت هذا تأويل رؤياي من قبل... وقال رب قد ءاتيتني من الملك.... إنهما في هذه الصورة حكاية، وفي الصورة القرآنية حياة . وهذا هو الفارق الكبير.... إن الحياة في النص لثب متحركة حاضرة وسر الحركة كله في حذف لفظة واحدة.... وذلك هو الإعجاز⁴.

وهكذا يكون هذا المشهد الختامي من أكثر المشاهد تصويرا، فهو ((مشهد حافل بالانفعال والخفقات والفرح والدموع ! ويا له من مشهد ختامي موصول بمطلع

¹ - سورة يوسف، الآية: 101.

² - سورة يوسف، الآية: 100.

³ - سورة يوسف، الآية: 101.

⁴ - ينظر: سيد قطب، التصوير الفني في القرآن، ص 57.

التصوير الفني في قصة يوسف - عليه السلام - ----- د. سنان سنان

القصة، ذلك في ضمير الغيب، وهذا في واقع الحياة ويوسف بين هذا كله يذكر الله ولا ينساه¹.

إن مشاهد القصة حافلة بظاهرة التصوير، وقد اكتفينا بهذه المشاهد الأربع كنماذج حية تقاس عليها باقي المشاهد، في إظهار هذه الظاهرة الفنية، التي تعد الوسيلة المفضلة للتعبير القرآني.

¹ - سيد قطب، في ظلال القرآن، ج 4، ص 2029 .

مناهج البحث في الأديان بين المدارس الإسلامية والمدارس المسيحية

د. مسعود حايقي

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية - قسنطينة

تمهيد:

الحديث عن العقائد البشرية هو في جوهره قديم معاصر، وإن اختلاف الأديان وتعددها، جعل مادة البحث فيها تتسع، بمقدار ما اتسعت دائرة التعارف بين الناس على اختلاف مللهم، وتزايد اهتمامهم للتعرف على مذاهب بعضهم بعضاً كما تباينت الأطر الفكرية للباحثين ومناهجهم، ومن ثم تباينت أهدافهم ونتائجهم التي توصلوا إليها.

ويجب هنا التنبيه إلى الفرق بين البحث في نشأة الدين وبين نشأة علم الأديان، ذلك أن المقصود بنشأة علم الأديان، ثم علم الأديان المقارن، هو الدراسات التي تتبع المراحل المختلفة لتسجيل الظواهر الدينية وتحليلها وكذا مقابلتها فيما بينها¹.

البحث في الظاهرة الدينية عبر التاريخ:

يتميز الباحثون في لم الأديان المقارن ثلاث مراحل كبرى في تاريخ الدراسات

المتعلقة بالبحث في الأديان وهي كما يلي:

¹ - أحمد الخشاب، الاجتماع الديني، ص 19.

مناهج البحث في الأديان بين المدرسة الإسلامية والمدرسة المسيحية ---- د. مسعود حايبي

أولاً: مرحلة العصر القديم: وتحدّد بظهور الفكر الفلسفي، حيث بظهوره تحدّد نوع من الوعي النقدي للدين شيئاً فشيئاً.

ثانياً: مرحلة العصر الوسيط: حيث ازداد اهتمام الباحثين بالظاهرة الدينية حيث ظهر إثر ذلك المذهب الفعلي الحديث والذي تمحور حول الصراع مع الدين.

ثالثاً: مرحلة العصر الحديث: وتتميّز بالنظرة الحديثة إلى شؤون الإنسان وإلى الظاهرة الدينية، وفيها التقت العلوم الإنسانية في مجال المعرفة بدءاً من القرن التاسع عشر وإلى اليوم.¹

العصر القديم:

1- عند الإغريق: تشير أقدم الآثار المحفوظة عن العصر الإغريقي، والتي ترجع إلى حوالي القرن العاشر قبل الميلاد، ونعني بها الديوانين المنسوين إلى هوميروس، وهما الأوديسا والإلياذة، إلى أسماء آلهة اليونان وآلهة خصومهم، كما تصف كيفية التقرب إلى تلك الآلهة من القرابين والضحايا والتوسلات التي كان يتوجه بها المكروبون والمظلومون إلى آلهتهم، كما تذكر تلك الآثار، أيضاً، ما كان يجري في زعمهم بين آلهة السماء من تشاور، وتنازع فيما بينها، حيث تختلف آراؤها حول الانتصار لهذا أو لذلك من الناس.

وقد تميّزت هذه المرحلة بأنّ أمر الأديان فيها إنّما كان يأتي عرضاً وفي ثنايا الكلام عن شؤون الحياة، كما اتسمت الروايات المتعلقة بعالم الآلهة بالطابع الأسطوري والتمثيلي الذي يتغذى من خيال وتفكير الكتّاب وطريقة تعليقه للأحداث.

¹ - عادل العوا والمستشرق جب.. لم الأديان وبنية الفكر الإسلامي، 6.

مناهج البحث في الأديان بين المدرسة الإسلامية والمدرسة المسيحية ---- د. مسعود حايبي
وفي فترة متقدمة حوالي القرن الخامس قبل الميلاد جاء دور المؤرخين الرحالة
أمثال هيرودوت، وهي المرحلة التي تشبه سابقتها من حيث عدم إفراد الأديان بتأليف
مستقل، حيث جاء الحديث عنها في ثنايا الكلام عن خصائص الأقاليم والشعوب...
إلا أن ما ميّزها هو أن الحديث عن الأديان كان وليد المشاهدات والمعائنات لا
التخيلات، كما أن نطاق البحث فيها كان أوسع، حيث شمل الوصف ديانات آسيا
وصر، وبابل وفارس...¹.

كما امتاز التأليف في هذه المرحلة أيضاً بطابع المقارنة بين معبودات الإغريق
بودات غيرهم، وعلل الصّراع بين الإغريق وخصومهم، بالصّراع بين آلهتهم وآله
خصومهم أيضاً.

وقد كانت فتوح الإسكندر المقدوني في القرن الرابع قبل الميلاد من أسباب
اتّساع دائرة التعرّف على أديان أخرى، حيث وصلت فتوحاته إلى الهند، وتمن قام
بالكتابة عن الأديان في تلك الفترة ميحاستين².

وإلى جانب هذه الدّراسات الوصفية لمختلف الأديان المعروفة آنذاك، قامت
دراسات نقدية تهدف إلى تمحيص حقيقة الدّين بوجه عام، في ثنايا البحث عن حقائق
الأشياء، ويرجع الفضل في تأسيس الفلسفة التحقيقية الإيجابية، التي تعترف بوجود
حقيقة ثابتة للأشياء وبإمكان العلم بها، إلى سقراط الذي عمل على تنفيذ مذاهب
الشك والإلحاد التي كانت تنكر وجود آية حقيقة ثابتة، وهي المذاهب التي كان
يروجها السوفسطائيون، وهم قوم ذوو قدرة على الجدل والمغالطة، وكانت فلسفتهم

¹ - محمد عبد الله دراز، لدين، بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان، ص 13.

² - المرجع السابق، ص 13.

مناهج البحث في الأديان بين المدرسة الإسلامية والمدرسة المسيحية ---- د. مسعود حايبي
مقدمة لظهور مذهب التشكيك الصريح، المعروف باسم اللأدرية وهو المذهب الذي
أعلنه بيرون في زمن الإسكندر المقدوني. كما انتقلت المدرسة الرواقية، بعد ذلك، من
الفلسفة الملحدة الخالصة إلى الطرف النقيض لها وهو الاعتراف بوجود روح يدبر العالم
ويتعهده في أطواره، والتي انتهت فيما بعد إلى القول بوحدة الوجود¹.

2- عند الرومان:

في القرن الثاني قبل الميلاد أخضع الرومان الدولة اليونانية سياسياً، فأصبحت
ولاية تابعة لهم، بعد أن كانوا هم تبعاً لها. ولقد كان الفتح الروماني لبلاد الإغريق سبباً
في نقل بعض آرائهم إلى روما، كما كان فتح الرومان للبلاد الآسيوية والإفريقية، سبباً
في نقل بعض المذاهب والآراء إلى روما، ولهذا ظهرت في هذه الأخيرة أسماء لآلهة
الشعوب الأخرى مثل ميشرا، بعل، إيزيس..

كما كان الاتصال بالشعوب الأخرى دافعاً لبعض الكتاب من الرومان في القرن
الأول قبل الميلاد للكتابة عن أديان تلك الشعوب، فلقد كتب شيشرون عن الآراء
الفلسفية في طبيعة الألوهية، وكتب فارون عن الشعائر والعبادات الرومانية².

كما عني هؤلاء الكتاب الرومان بمحاولة التوفيق بين الديانة الرومانية وغيرها
من الديانات الآسيوية والإفريقية التي كانت موجودة في ذلك العهد³.

¹ - المرجع نفسه، ص 16.

² - محمد عبد الله دراز، مرجع سابق، ص 18.

³ - أحمد الخشاب، مرجع سابق، ص 32-33.

مناهج البحث في الأديان بين المدرسة الإسلامية والمدرسة المسيحية ---- د. مسعود حايبي

العصر الوسيط:

دخلت المسيحية إلى أوروبا في منتصف القرن الأول بعد الميلاد، مرتدية زيّ الدّين السّماوي الذي يرفض أن يصنّف مع الأديان الأخرى، ويحاول أن ينتصر عليها ويحلّ محلّها، وقد ساء جمهور الوثنيين الرومان عزلة المسيحيين وتعاليمهم وثقتهم بأنفسهم، فناشدوا حكامهم أن يعاقبوا أولئك الذين يهينون الآلهة الرومانية، ولهذا أصبح الجهر بالمسيحية خلال القرون الثلاثة الأولى للميلاد جريمة يعاقب عليها بالإعدام¹. ولقد كان لما لحق بالمسيحيين من أصناف العذاب، دور في لفت الأنظار إلى المسيحية وكسب أنصار لهذه الجماعة المضطهدة.

وعندما صدر مرسوم ميلانو من طرف قسطنطين وليكسوس سنة 313م، والدّذي قضى بالتسامح مع المسيحيين، حاول رجال الدّين المسيحي أن يقنعوا قسطنطين بأن يجعل الدّين قاصراً على المسيحية، وأن يضطهد الأديان الأخرى، ولكنّه صمد لهم واستمر على سياسة تعايش كلّ الأديان معاً، كما جعله رجال الكنيسة يشتدّ على من أسموهم المراطقة².

وقد تزايدت إجراءات وقوانين الاضطهاد بدخول العصور الوسطى، لقد صار للحكام دور ديني إلى جانب دورهم السياسي، الأمر الذي أدّى إلى الصّراع بين البابوات والأباطرة، وهو الذي دفع بكل طرف إلى المزايدة في الاضطهاد لينال مزيداً

¹ - ول ديورانت، قصة الحضارة، ترجمة (عبد الرحمن بدوي)، زكي نجيب محمود الجزء الثالث من المجلد الثالث. مطبعة كلية التّأليف والترجمة والنشر، ط 3، القاهرة 1968، ص 391.

² - المرجع نفسه، ص 396.

مناهج البحث في الأديان بين المدرسة الإسلامية والمدرسة المسيحية ---- د. مسعود حايفي
من التأييد الشعبي. وكان ضحايا هذه المزايدة كثيرين، حتى صار اعتناق المسيحية
شروطاً جوهرياً لكي يكون الشخص مواطناً في الدولة الرومانية¹.

وكما غالت الكنيسة في معاداة خصومها من غير المسيحيين، غالت أيضاً في
التنكيل بالمخالفين من المسيحيين الذين خرجوا عما أسفر عنه المجمع النيقاوي 325م،
من الإقرار بالهوية المسيح، وما أسفر عنه المجمع القسطنطيني الأول 381م، من الإقرار
بالهوية روح القدس، حيث كان مصيرهم الحرمان والتنكيل والاضطهاد. ففي إفريقيا
مثلاً لم يتردد القديس أوغسطين، أسقف قرطاج، في القرن الرابع الميلادي، في اللجوء
إلى القوات الرومانية من أجل بثّ الرعب وإبادة المسيحيين أصحاب المذهب الدوناتي².
لقد تميّز العصر الوسيط وخاصة فيما يخص التاريخ المسيحي بالطابع الجدلي في
العقائد إذ صورّ اللاهوتيون المسيحيون من بولس إلى أوغسطين وتوما الإكويني
وانسلم، المسيحية كدين مطلق في مقابل الأديان النسبية الأخرى، واعتبروا كلّ الناس
مدعووين للالتحاق بالسبيل الأوحّد للخلاص، وترك الأديان الأخرى التي ما هي إلاّ
هرطقات وانحرافات.

لقد اعتبرت الكنيسة المسيحية نفسها المهيمنة على العالم كلّه، والسلطة الوحيدة
المخولة بتقديم مفهومها الوحيد عن الإيمان لجميع البشر، فبالنسبة للمسيحية في العصور
الوسطى فإنّ حلقة الخلاص قد تمّت، بمجيء المسيح، فالتاريخ البشري بماضيه ومستقبله
إنّما يكتسب معناه من هذا المجيء.

¹ - جون لوك، رسالة في التسامح ترجمة عبد الرحمن بدوي دار الغرب الإسلامي، 1978، ص 12.

² - مسعود حايفي، حوار الأديان: الإسلامي المسيحي - نموذجاً، رسالة دكتوراه نوقشت سنة 2006م

جامعة الأمير عبد القادر - قسنطينة (غير مطبوعة)، ص 84.

مناهج البحث في الأديان بين المدرسة الإسلامية والمدرسة المسيحية ---- د. مسعود حافي

وهكذا فقد تميّزت هذه الفترة بـ:

- نظرة الكنيسة إلى الأديان المخالفة على أنّها بقايا الوثنية، وإلى أصحابها على

آلهم وثيون.

- كانت كتابات اللاهوتيين المسيحيين قائمة على المفاضلة بين المسيحية وبين

سائر الدّيانات، وخلاصة المفاضلة أنّ المسيحية هي الدّين الوحيد الدّّي مصدره غير

بشري.

- كان نتيجة هذا الاعتقاد أن مارست الكنيسة الاضطهادات ضد مخالفها من

غير المسيحيين ومن المسيحيين أنفسهم بدعوى الهرطقة.

- كانت نتيجة التعصب الإعلان أنّ جميع الدّيانات ماعدا المسيحية ذات أصل

شيطاني، ولذا فإنّ عقائدها زائفة كاذبة¹.

لقد كانت القرون الستة الأولى للميلاد مشحونة بالصّراع بين اليهودية وبين

المسيحية، وبين المسيحية وبين الأديان التي كانت منتشرة في أرجاء الإمبراطورية

الرومانية الواسعة آنذاك، كما كانت مشحونة بالصّراع بين المذاهب المسيحية نفسها،

ولهذا كانت أغراض الكتابة عن الأديان الأخرى، من الجانب المسيحي:

- تمجّد المسيحية بصورة مطلقة أو أحد المذاهب المسيحية.

- الهجوم والعدوان للحطّ من الأديان والعقائد والآراء المخالفة.

لقد ظهر الإسلام في أوائل القرن السابع الميلادي في شبه الجزيرة العربية، وأعلن

منذ البداية أنّه امتداد للرسالات السابقة، وأقرّ بالقرابة بينه وبين اليهودية والمسيحية،

وجعل من مقتضيات الإيمان وأركانه، الإيمان بالكتب السابقة المنزلة قبل القرآن الكريم،

¹ - عادل العوا والمستشرق جب، مرجع سابق، ص 60.

مناهج البحث في الأديان بين المدرسة الإسلامية والمدرسة المسيحية ---- د. مسعود حايقي
والإيمان بجميع الرّسل والأنبياء دون تفریق بينهم، فأصبح من أركان عقيدة المسلم
الإيمان بالتوراة والإنجيل... والإيمان بموسى وعيسى وإبراهيم... ولم يقف الإسلام عند
هذا الحدّ النظري فسنّ سنناً عملية، تتمثل في قبول الآخر المخالف دينياً والإحسان إليه:
"ولا تجادلوا أهل الكتاب إلّا بالتي هي أحسن"¹.

وعندما قدم النبي صلى الله عليه وسلم إلى المدينة المنورة (يثرب) وجد بها يهوداً،
فلم يلجأ إلى سياسية الإبعاد والإقصاء، بل عرض عليهم العهد التّد لتّد، على أن لهم
دينهم وله دينه، ولقد كانت وثيقة العهد². بين المسلمين واليهود دليلاً تاريخياً على
قبول المسلمين لمبدأ التعايش مع الآخر من أجل خير الجميع. وهي دليل على أن
الإسلام لا يضيق بجوار أصحاب الأديان الأخرى.

كما يؤكد أن تعدّدية الشعوب، وتفرد كلّ منها بخصوصياته الدّينية أو اللّغوية
لا يشكل عقبة في طريق خير الإنسانية وتوحيد جهودها.

وهكذا أقرّ الإسلام جملة مبادئ تشكّلت في إطارها الذهنية المسلمة واهتدت بها
في تعاملها مع الآخر المختلف ومن هذه المبادئ:

1- الاختلاف الواقع بين النّاس في اللّغات والألوان، وما تبع ذلك من طرائق
العيش، هو سنة إلهية، ودليل على عظمة الخالق عزّ وجلّ: "ومن آياته خلق السماوات
والأرض واختلاف ألْسنتكم وألوانكم إنّ في ذلك لآيات للّعلمين"³.

¹ - العنكبوت: الآية 46.

² - عبد الملك بن هشام: السيرة النبوية تحقيق محمد نعي الدين عبد الحميد دار الفكر بيروت 1981،

ج1، ص 312.

³ - الرّوم: الآية 22.

مناهج البحث في الأديان بين المدرسة الإسلامية والمدرسة المسيحية ---- د. مسعود حايقي

2- إن الاختلاف الواقع بين الناس في المعتقدات والأديان، لا يعدو أن يكون مظهراً من مظاهر سنة الاختلاف الموجودة في كل شؤون البشر وهو واقع بمشيئة الله: "ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة ولا يزالون مختلفين"¹.
"ولو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعاً أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين"².

3- إن الاختلاف والتنوع بين بني البشر فيه دعوة لهم للتعارف فيما بينهم واكتشاف ما عند بعضهم بعضاً.
"يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم"³.

4- ومن هذا المنطلق سعى الإسلام إلى تأسيس الوحدة الإنسانية من طريق التذكير بالأصل المشترك بين بني البشر، ومن طريق بيان أن الشرائع السماوية ترجع كلها إلى أصل واحد، ومن ثم دعا أهل الأديان السابقة إلى تكوين أسرة روحية واحدة تؤمن بجميع الكتب وجميع الأنبياء.
"شرع لكم من الدين ما وصى به نوحاً والذي أوحينا إليك وما وصينا به إبراهيم وموسى وعيسى أن أقيموا الدين ولا تفرقوا فيه".

5- كما أن غاية ما يملكه المسلم من أمر غيره من أهل الأديان الأخرى هو دعوتهم بالتي هي أحسن إلى الإسلام والخضوع لمنهج الله الذي ارتضاه للناس والذي

1- هود: الآية 11.

2- يونس: الآية 99.

3- الحجرات: الآية 13.

مناهج البحث في الأديان بين المدرسة الإسلامية والمدرسة المسيحية ---- د. مسعود حايقي
يضمن لهم الصّلاح في الحال والفلاح في المآل: "ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة
الحسنة وحادلهم بالتي هي أحسن"¹.

وهي المهّمة التي حدّدت للرسول محمد صلى الله عليه وسلم- فلا يدخل في
مهمّته إكراه الناس على الإيمان، وإثما التعليم والإنذار ثم تفويض الأمر في عقائدهم إلى
الله الذي يتولى الحكم بينهم في يوم الفصل "لا إكراه في الدّين"².

وفي هذا الإطار النظري وفي هذا السياق العملي الذي رسمه الإسلام تفتقت
عبقريّة المسلمين في الكتابة عن الأديان الأخرى التي كانوا يتعرفون عليها، من خلال
الفتوحات، أو التجارة أو الترجمة، وتميّزت كتاباتهم تلك بنسب:

1- أنّها أصبحت كتابات وصفية واقعية، قائمة بذاتها، ومستقلّة عن سائر
العلوم والفنون الأخرى، بعد أن كانت -فيما سبق- مغمورة في ثنايا التآليف
والتصانيف في العلوم والفنون الأخرى.

2- أنّها أصبحت شاملة لكافة الأديان المعروفة وقتذاك، فكان لهم بذلك فضل
السبق في تدوينه علماً مستقلاً، قبل أن تعرفه أوروبا الحديثة بقرون.

- العصر الحديث:

ازدادت العناية بالظاهرة الدّينية في العصر الحديث وأخذت تشتد وتقوى، فقد
بدأ كثير من الباحثين في القرن السادس عشر بتتبع ديانات بدائية كثيرة، وأخذ
المبشرون، ومنهم الأب كاري الذي قام بدراسة كتب الهند بدراسة وترجمتها، وذهب
د. بروس لتحري أصل الدّين في سلوك الإنسان فعدا رأيه منطلق الدّراسات الدّينية"

¹ - سورة النحل الآية، 125.

² - سورة البقرة الآية، 256.

مناهج البحث في الأديان بين المدرسة الإسلامية والمدرسة المسيحية ---- د. مسعود حافيي
الوضعية" [في القرن التاسع عشر]، وعندما ترجمت المصادر الهندية استطاع العلماء فك
ألغاز الحضارات البائدة الهندية والفرعونية والأشورية- البابلية، ودججت دراسات حول
الأديان المختلفة في تلك الحضارات وأسهم روبرتسون سميث وجون فريزر وماكس
مولر إسهاماً كبيراً في أواخر القرن المنصرم (الـ20) بتنمية هذا النشاط العلمي. كما
أسهم شيلر ماخر وفخته وهيجل وماركس وأوجست كونت ودوركايم بمختلف
نظرياتهم الفلسفية حول الظاهرة الدينية.

ومن هذه الجهود والتأويلات المستندة إلى طرائق شتى برزت اتجاهات فكرية
مختلفة، ستكون موضع بحث فيما بعد.

مناهج البحث في الأديان

1- عند المدرسة الإسلامية:

لقد ساعدت عوامل كثيرة على ظهور علم الأديان المقارن عند المسلمين قبل
غيرهم، أهمها ما ذكرناه آنفاً من الاعتراف بالآخر المختلف دينياً، وقبول التعايش معه،
والبحث عن اللقاء معه من أجل خير الجميع، كما ساعد اتساع رقعة الدولة الإسلامية
على أن تكون مسرحاً لالتقاء عدّة أديان، وتعرّف أهلها بعضهم على بعض، كما
ساعدت حركة الترجمة التي نشطت كثيراً في العصر العباسي، على تعرّف المسلمين
على الثقافات والأديان الأخرى، كاليونانية والفارسية والهندية...
لقد جعل المسلمون من دراسة الأديان بحثاً مستقلاً بذاته بعد أن كان مغموراً في
ثنايا أبحاث في فنون أخرى.

منابع البحث في الأديان بين المدرسة الإسلامية والمدرسة المسيحية ---- د. مسعود حايبي
ومن أوائل من كتب في تاريخ الأديان النوبختي (202هـ)، الذي يعتبر كتابه
الآراء والذِّيانات" أول كتاب في هذا المجال¹.

وبعده كتب المسعودي (سنة 396هـ) كتابه المقالات في أصول الذِّيانات، ثم
ألف المسيحي (420هـ) كتاباً سماه "درك البغية في وصف الأديان والعبادات" وهو
كتاب مطول يقع في حوالي ثلاثة آلاف صفحة.

كما كتب محمد أبو الريحان البيروني سنة 391هـ كتابه المشهور عن علوم الهند
وأديانها والذي سماه "تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مردولة، الذي تناول
في قسمه الثالث الخاص بالفلسفة (وما يتصل بهذه الأخيرة) عقائد الهندوس كتبهم، وقد
كان كتابه هذا أول مفتاح لدراسة الأسفار المقدسة الهندية (الفيدات).

ثم كتب ابن حزم (م 456هـ) كتابه الشهير "الفصل في الملل والأهواء والنحل".
وكتب بعده الشهرستاني (م سنة 584) كتاباً أسماه "الملل والنحل".

المهتاج للمدرسة الإسلامية في دراسة الأديان: البيروني

امتازت الدراسات التي قام بها الباحثون المسلمون في الأديان بما يلي:

1- يظهر من التدقيق فيما كتبه العلماء المسلمون في تاريخ الأديان أنهم اهتموا
بأديان من جاورهم من الشعوب، ولم يكن فيما كتبه بحث في الأديان القديمة، وعقائد
الأولين.

2- كما يظهر من خلال التدقيق أيضاً، أن العلماء المسلمين الذين كتبوا عن
الأديان، لم يعتمدوا في وصفهم للأديان المختلفة على الخيال والظن، ولا على الأخبار
المحملة للصدق والكذب، ولا على العوائد الشائعة في الطبقات الجاهلة، والتي قد

¹ - أحمد شلبي: مقارنة الأديان، اليهودية، ط7، مكتبة النهضة، القاهرة 1984، ص 27.

مناهج البحث في الأديان بين المدرسة الإسلامية والمدرسة المسيحية ---- د. مسعود حايبي
تنحرف قليلاً أو كثيراً عن حقيقة أديانها ولكنهم استمدوا أوصافهم لكل ديانة من
مصادرها الموثوق بها واستقوا من منابعها الأولى¹.

3- العرض الحيادي الموضوعي للديانة، كما يؤمن بها أتباعها.

يقول البيروني في مقدمة كتابه عن الهند: "وأنا في أكثر ما سأورده من جهتهم
حاك غير منتقد"².

لذا تخلو كتاباتهم مما عرفته كتب ذلك العصر من تحامل ونقد، فبحسب البيروني
فكتابه:

"ليس الكتاب كتاب حجاج وجدل حتى اشتغل فيه بإيراد صحيح الخصوم
ومناقضة الزائع عن الحق، وإنما هو كتاب حكاية فأورد كلام الهند على وجهه".

وبلغ حياد البيروني درجة يقول فيها العالم ادوارد سخاو:

"إنك تقرأ بعناية صفحات عديدة من الكتاب دون أن يتبادر إلى ذهنك أن
الكاتب مسلم وليس هندوسياً"³.

ويقول الباحث الأمريكي إمبريك: "يتقدم البيروني نحو فهم الاختلافات
الثقافية... ويعرض عقائد الهند تاركاً الهندوسيين يتكلمون عنها بأنفسهم وبتعبيرهم
الخاص"⁴.

¹ - محمد عبد الله دراز، مرجع سابق، ص 21.

² - محمد أبو الريحان البيروني، تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مردولة، حيدر آباد الهند
1958، ص 19.

³ - صليبا لويس، الهندوسية وتأثيرها في الفكر الإسلامي دار بابليون، باريس 1995، ص 60.

⁴ - نفس المرجع، ص 66.

مناهج البحث في الأديان بين المدرسة الإسلامية والمدرسة المسيحية ---- د. مسعود حايقي
وهكذا فموضوعية العلماء المسلمين كانت حدثاً استثنائياً في عصرهم،
ومنهجهم فريد من نوعه في العصور الوسطى بين أهل الشرق والغرب.
وبجانب الدراسات الوصفية الموضوعية للأديان الأخرى عرف المسلمون فلسفة
الدين منذ القرون الأولى، ودرسوا الحكمة وما وراء الطبيعة وعلم الكلام وعلم
التصوّف.

ومن أهم المواضيع التي توغل فيها العلماء المسلمون على اختلاف طوائفهم
التوحيد والصفات والوجود والعدل والوعيد والمترلة بين المترلين والأسماء والأحكام،
والسمع والعقل والرؤية السعيدة والرسالة، والإمامة وقد تشعب من كل موضوع من
هذه المواضيع قضايا مختلفة كان لكل منها مدافع ومهاجم¹.

كما كان لاحتكاك المسلمين بغيرهم من أهل الأديان الأخرى، وما صدر من
هؤلاء في حق الإسلام من كيد ودسائس وفتن وشبهات، دور في ظهور أبحاث أخرى
تتصل بتاريخ الأديان وهي الردود الإسلامية على أصحاب الأديان الأخرى، والتي
كُتبت للدفاع عند الإسلام ومعتقداته وأحكامه، وبيان فضله ومكانته.

وقد شهدت فترة القرن الرابع الهجري تحولا في الأبحاث المتعلقة بالأديان
الأخرى من حيث المنهج المبع، فبعد أن كان وظيفاً أصبح بحثاً عن مواطن الضعف في
ديانة الخصم.

هذا ما كان من اهتمام المسلمين بعلم الأديان قديماً، ولقد قامت ظروف
وعوامل مختلفة ومتشابكة، جعلت الاهتمام بهذا العلم يفتر وخاصة في عصر الضعف،

¹ - العميد الركن طه الهاشمي، تاريخ الأديان وفلسفتها، ص 23.

مناهج البحث في الأديان بين المدرسة الإسلامية والمدرسة المسيحية ---- د. مسعود حايفي
حيث مال الناس للتعصب وقل وانعدم اطلاعهم على المذاهب الأخرى بله الأديان
المخالفة.

ولكن مع بدايات النهضة العربية الحديثة، ظهرت محاولات لإعادة بعث
الاهتمام بهذا العلم، وقد كان كتاب الأستاذ (مالك بن نبي) الظاهرة القرآنية باكورة
هذه المحاولات، فقد جاء الكتاب بحثاً في الظاهرة الدينية عموماً والظاهرة القرآنية
خصوصاً، وقد أوضح مالك بن نبي رحمه الله في دراسته هذه
"أنّ الدّين في ضوء القرآن يبدو ظاهرة كونية تحكم فكر الإنسان وحضارته،
كما تحكم الجاذبية المادة وتتحكم في تطورها".

ولذا فإنّ الدّين يبدو في نظر مالك بن نبي وكآته: "مطبوع في التّظام الكوني
قانوناً خاصاً بالفكر الذي يطوف في مدارات مختلفة، من الإسلام الموحد إلى أحط
الوثنيات، حول مركز واحد، يخطف سناه الأبصار- هو حافل بالأسرار.... إلى
الأبد"¹.

وقد درس مالك بن نبي مذهبين فلسفيين:

- الأول: وهو الذي يعتبر الضمير الديني للإنسان ظاهرة أصلية في طبيعته،
ظاهرة معترفاً بها، بوصفه عاملاً أساسياً في كلّ حضارة.

- الثاني: يعتبر الدّين مجرد عارض تاريخي للثقافة الإنسانية².

ويخلص المؤلف (مالك بن نبي)، إلى أنّ "الظاهرة التّبوية" و"الظاهرة القرآنية"

تضعان الدّين في سجل الأحداث الكونية بجانب القوانين الطبيعية¹.

¹ - مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية، ترجمة عبد الصبور شاهين 1958، ص 30.

² - عادل العوا وجب، مرجع سابق، ص 31.

مناهج البحث في الأديان بين المدرسة الإسلامية والمدرسة المسيحية ---- د. مسعود حايفي
ولذا فإنّ الباحث كلّما أوغل في الماضي التاريخي للإنسان، سواء في الأحقاب
الزاهرة لحضارته، أو في المراحل البدائية، فإنّه يجد سطوراً من الفكرة الدّينية، كما أنّه
يكتشف أنّ قوانين الأمم الحديثة دينية في أساسها².

وقد اتّخذ المنحى نفسه الأستاذ محمد عبد الله دراز في كتابه الدّين بحوث ممهّدة
لدراسة تاريخ الأديان، وقد نشره سنة 1952م، مبيّناً فيه الأصول الكلّية التي يحتاج إليها
الطالب الجامعي. وقد قدّم المؤلف لكتابه بموجز عن الحوادث الدّينية، كما تصدّى
لتحديد معنى الدّين لغوياً وعرفياً وحلّل الفكرة الدّينية في نظرة المتدّين ثمّ بحث علاقة
الدّين بالأخلاق وبالفلسفة وسائر العلوم، وشرح وظيفة الأديان في المجتمع، ثمّ استعرض
تاريخ العقيدة الإلهية وألّمع إلى المذاهب المختلفة التي تفسّرها واحتتم بنظرة جامعة، تضم
أطراف البحث وتحاول التوفيق بين مختلف مذاهبه، وانتهى إلى القول:

ولو طلبنا الحقّ المجرد في هذه المسألة لألقيناها ينتظم في كلمتين:

1- أنّ آيات الألوهية مبثوثة في كلّ شيء.

2- أنّ كلّ فئة من الناس لها طريق مسلك في الاسترشاد ببعض تلك الآيات

قبل بعض- وهذه الحقيقة المزوجة يقرّها القرآن في أوضح بيان³.

وفي سنة 1963م، نشر العميد الركن (طه الهاشمي) كتاب "تاريخ الأديان
وفلسفتها"، ولم يقف فيه موقف التوفيق الذي أتبعه الدكتور (دراز) بل شاء عرض ما
وصل إليه عرضاً موضوعياً يبقى حتى على ما تناقض منها وبدون محاولة التوفيق بينها

¹ - مالك بن نبي، مرجع سابق، ص 31.

² - المرجع نفسه، ص 28.

³ - محمد عبد الله دراز، مرجع سابق، ص 166 - 167.

مناهج البحث في الأديان بين المدرسة الإسلامية والمدرسة المسيحية ---- د. مسعود حايبي
كما هو متعارف عليه، يقول المؤلف: "إنّ طريقي في إخراج الكتاب تلتخص بجمع
المعلومات من مظاهها، كما هي، أكثر من محاولة للتوفيق بينها كما هو المتعارف. وقد
تكون هناك بعض المناقضات باختلاف آراء واستنتاجات الباحثين المتضلعين بهذا الأمر،
ولم أحاول الترجيح، وفضلت أن أوردتها كما هي ليطلع القارئ على مختلف وجهات
النظر"¹.

وأكد المؤلف أنّه على الرغم من صدور كتب عديدة في السنوات الأخيرة عن
الأديان في العالم العربي، فإنّ الموضوع مازال يفتقر إلى كتاب جامع يبحث في تاريخ
الأديان القديمة والحديثة والبدائية والمتكاملة"².

والحق إنّ طريقة المقارنة في تاريخ الأديان، هي وحدها التي ميزت أحدث ما
نشره الباحثون في البلاد العربية، هذه الطريقة التي منيت ببعض التخلف بالنسبة لتقدم
المناهج الأخرى، مثل الاعتماد على المنهج الفونومولوجي، وهو الأكثر انتشاراً في
الدراسات الغربية الحديثة والمعاصرة، ذلك أنّ تاريخ الأديان المقارنة أو علم مقارنة
الأديان عجز عن الاتصاف بصفة الحذر والدقة في بعض الأحيان، واكتفى بالإشارة إلى
تأثير دين في دين آخر على أحوال التشابه التي قد تفسرها عوامل أخرى"³.

ويأتي في هذا السياق السلسلة التي ألفها الدكتور أحمد شلي (مقارنة الأديان
والتي نشرها بين سنتي 1960-1966م)، حيث بحث في الجزء الأول "اليهودية" وفي
الثاني "المسيحية" وفي الثالث "الإسلام" وفي الرابع "أديان الهند الكبرى" الهندوسية

¹ - طه الهاشمي، تاريخ الأديان وفلسفتها دار مكتبة الحياة، بيروت 1963، ص 8 و7.

² - المرجع نفسه، ص 8.

³ - عادل العوا وجب، مرجع سابق، ص 34.

مناهج البحث في الأديان بين المدرسة الإسلامية والمدرسة المسيحية --- د. مسعود حايبي
والجينية والبوذية، ويحجم صاحب السلسلة عن التنديد ببعض مثالب طريقة المقارنة إلا
إذا سبقتها دراسة الأديان نفسها"¹.

2 - عند المدرسة العربية الحديثة:

لقد قامت الدراسات الدينية الحديثة في الغرب أساساً على قاعدتي الشك
والنقد، واستبعاد الثوابت المعيارية وذلك بقصد توفير أرضية خصبة للتخلص من
القداسة التي يحتمها الاعتقاد، والتي تتمثل بدرجة أولى في النص الديني دون غيره،
باعتباره مصدر المعرفة الكنسية.

فبداية من عصر النهضة نشطت حركة تحرير الدراسات الدينية من الأساطير
والأسرار الفلسفية، كما زادت العناية بدراسة نصوص الكتاب المقدس، وقد ساعد
على هذه الدراسة زيادة الاهتمام بالدراسات اللغوية المقارنة لاسيما دراسة العبرية
والسريانية، وخروج أصحاب حركة الإصلاح الديني المسيحي عن قاعدة التمسك
بحرفية النصوص الدينية، وقد لعبت البحوث التبشيرية المسيحية دوراً في ازدياد العناية
بدراسة ديانات المجتمعات البدائية، فنشطت حركة التأليف في وصف العقائد، وقد
ساعد المذهب التطوّري على اتّساع مثل هذه البحوث، وعناية علماء الأنثروبولوجيا
بالتّظيم الدينية للأمم البدائية بوجه خاص، باعتبار أنّها تمثل إلى حدّ ما الدور الأول
الذي مرّت به الإنسانية. وفي هذا السياق عمد اللورد هربت دي شربوري، ولوك
وأنطوني كولتر إلى تصنيف الديانات على اختلاف أنواعها، وأخذ المشرون ومنهم
كارى carry، بدراسة كتب الهند المقدّسة وترجمتها، وذهب لافيتو lafitau، إلى
التقريب بين الديانات الابتدائية وبين عبادات العصر القديم.

¹ - أحمد شليبي، مقارنة الأديان، اليهودية، ص 34.

مناهج البحث في الأديان بين المدرسة الإسلامية والمدرسة المسيحية ---- د. مسعود حايقي
وأكد بروس broses، أنه من الجائز تحري أصل الدين في سلوك الإنسان، فغدا
رأيه منطلق الدراسات الدينية الوضعية"¹.

ومن هنا أخذت الدراسات الدينية تتسع وتزداد بالكشف عن ديانات عدد كبير
من الشعوب المتخلفة في الحضارة. وقد ساعد على ذلك عناية البلاد المستعمرة بإرسال
بعوث تبشيرية من المتخصصين في الدراسات الأنثروبولوجية، للوقوف على عادات
وديانات البلاد التي تستعمرها"².

وعندما ترجمت المراجع والآثار استطاع العلماء فكّ ألباز الحضارات البائدة،
الفرعونية والهندية والحضارات الأشورية البابلية... فكتب الأب دوبوا dubois، توفي
سنة 1898م، أول دراسة موضوعية عند ديانات الهند، وأسهم روبرتسون سميت وجون
فريزر وماكس موللر، إسهاماً كبيراً بتنمية هذا النشاط العلمي، كما أسهم غيرهم مثل
هردر وشيلر ماخر وكانت وفخته وهيكل وماركس وكونت بمختلف نظرياتهم
الفلسفية حول الظاهرة الدينية.

ولأن منطلقاتهم متباينة وأهدافهم مختلفة، ومناهجهم شتى، فقد برزت من
دراساتهم اتجاهات فكرية مختلفة.

فقد وجد ماكس موللر، وهو عالم لغة، أن الدين مرض لغوي، واعتبر مع
خلفائه أن الانحلال أصل الدين، وأن الدين انعكاس عجز البشر الطبيعي والاجتماعي.
وذهب ادوارد تايلور إلى أن أصل الدين يتمثل في الرعة الإحيائية.

¹ - عادل العوا وجب، مرجع سابق، ص 8.

² - أحمد الحشاب، مرجع سابق، ص 29.

مناهج البحث في الأديان بين المدرسة الإسلامية والمدرسة المسيحية ---- د. مسعود حايقي
ورأى آخرون أن أصل الدين هو الطوطمية وهذا مانادى به، بوجه خاص، كل
من روبرتسون سميث وريناخ.

أما جون فريزر فقد اعتقد أن أصل الدين هو السحر.
ووجد دوركايم في الأوامر الاجتماعية أصلاً للدين.

وقد عني الباحثون أكثر ما عنوا بتحليل الديانات الابتدائية لاعتقادهم بأنها
تشتمل على المفاهيم الأساسية في كل دين، وإن لم يتفقوا تماماً حول ما يقصدون
بالصفة الابتدائية التي تصف المجتمعات الإنسانية الأولى.

وأصبح ضرورياً عندهم معرفة أساطير الشعوب العريقة في القدم لأنها تتيح
ملاحظة أشكال دينية رئيسية¹: الديانات السماوية، ديانة الشمس، عبادة الحيوانات،
عبادة الشياطين...

وفي ضوء هذا التطور الواسع أمكن اعتبار الديانات الراهنة، قديمها وحديثها،
بل اعتبار العقائد الدينية كافة بوجه عام أشكالاً مختلفة للدين. وقد بات في حكم المقرر
أن الدين قد لازم نشأة الحضارة، وبدا أنه حصلة من الخصال التي تميز الفكر الإنساني
حتى أنه من العسير على ما يبدو، أن نفترض وجود مجتمع غابر خالٍ من الدين².

وقد لقي البحث في الأديان، مقاومة شديدة من ممثلي اللاهوت المسيحي في
الغرب، الذين كانوا يرفضون أن يطرحوا على صعيد واحد ما يعتبر- في نظرهم-
حقيقة دينية وما هو صادر عن ديانة زائفة: الحقيقة المزلّة والحقيقة اللامتزلة. ولعلّ هذا
الجدل وجد حيث ما وجدت كليات اللاهوت إلى جانب كليات الآداب والعلوم

¹ - عادل العوا وجب، مرجع سابق، ص 9.

² - المرجع نفسه، ص 11.

مناهج البحث في الأديان بين المدرسة الإسلامية والمدرسة المسيحية ---- د. مسعود حايبي الإنسانية، هذه الأخيرة التي قدّمت لتاريخ الأديان، ولا تزال، إطاراً ومجالاً للازدهار والتعمق.

وإذا كانت- الماركسية- قد نفت أغراض علم الأديان، فإنّها لم تنكر هذا العلم، بل لجأت إلى دراسة الأديان دراسة علمية، لتبرهن على بطلان ما تدرسه، وتؤكد أن الدّين أفيون الشعوب. والماركسية رفضت أن تكون للتدّين صفة نوعية مميّزة مادام الحادث الدّيني ذاته- عندها- بنية فوقية يفسّر في نظرها بالعامل الاقتصادي أولاً والعامل السياسي والاجتماعي ثانياً.

ويؤكد مارسيل سيمون أنّ هذين الموقفين، موقف اللاّهوتيين المسيحيين في الغرب، وموقف الماركسيين، ليسا سوى موقفين أقصيين لم يمنعا نمو علم الأديان، ولا سيما منذ مطلع القرن العشرين، وبوجه خاص منذ استخدام الطريقة الفنونولوجية كما جاء بها هوسرل، والتي استخدمها في مجال تاريخ الأديان العالم ليهمان وفان درلو في كتابه فنونولوجيا الدّين سنة 1933م، كما استخدمها العلامة مارسيا الياد وبعده يونغ.

وقد نما علم الأديان وازدهر في أواخر القرن التاسع عشر بوجه خاص، وواكب نموه وازدهاره نمو وازدهار أبحاث أخرى، مثل التاريخ العام، والآثار، وعلم الاجتماع، ولا يزال تقدّمه اليوم مطّرداً يؤيد رسوخه ويزيد اتّصافه بصفة علمية بعد أن أعرض منذ عهد بعيد عن المسائل الميتافيزيقية، مثل مسألة أصل العاطفة الدّينية مصيرها، وأفاد من تقدم العلوم الإنسانية، ولا سيما من المنهج الفنونولوجي.

مناهج البحث في الأديان بين المدرسة الإسلامية والمدرسة المسيحية ---- د. مسعود حائفي

موقف جمعية العلماء الجزائريين من الثورة تحليل لطلقات الشيخ محمد البشير الإبراهيمي-

أ. قاسي فريدة

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية - قسنطينة

اعتادت بعض الأدبيات التاريخية ربط المسألة الاستعمارية بغيرها من التشكيلات السياسية للحركة الوطنية الجزائرية، والتصور الموروث جعلنا نربط دائما اسم عبد الحميد بن باديس ومن بعده جمعية العلماء بالنهضة الإسلامية في الجزائر. إن مثل هذه المناهج الحضرية تقصي ابن باديس والعلماء من الحقل السياسي المناهض للاستعمار الذي يصبح حكراً على تنظيمات سياسية دون غيرها من الجمعيات الثقافية والدينية التي كان لها دور في تنبيه النفوس وتحضير العقول لغد مهما كان بعيداً¹.

¹-mohamed guentari, organisation politico-administrative et militaire de la révolution Algérienne de (1954 à 1962)- volume I Alger, 1994, p 73.

موقف جمعية العلماء الجزائريين من الثورة ----- أ. قاسي فريدة
هذا من جانب، ومن جانب آخر هناك من اعتقد أن الثورة إنما هي وليدة
حزب وليست وليدة شعب، بل هي وليدة جماعة كانت تعمل في الخفاء وليست وليدة
قيادة وطنية مؤمنة وعريضة كانت تعمل سرًا وعلانية.

ولعلّ من سليات الكتابة حتى الآن -عن الثورة الجزائرية هو عدم تحديد معانيها
ومدلولاتها، فهل الثورة تعني حمل السلاح فقط؟ وهل الثورة هي فكرة تختمر وتنضج
حتى تصبح مشروعًا حضاريًا كبيرًا وعملاً مباشرًا قابلاً للإلحاح؟ أم هي شرارة بندقية
ولعلها رصاص لتخلّي العدوّ عما اغتصبه اغتصاباً¹.

إنّ الإجابة على هذه التساؤلات تنهي الخوض في موضوعات: من أعدّ للثورة؟
وما منطلقها؟ وما أهدافها القريبة والبعيدة؟ وما علاقتها بالتراث الوطني؟ وما انتمائها
الفكري؟ من جهة أخرى تنهي الجدل العقيم حول دور جمعية العلماء في تفجير الثورة
ودعمها ومساندتها؟

إنّ الحديث عن النهضة الإسلامية في الجزائر-خلال الثلاثينات- كما بنتها
ورعتها الحركة الإسلامية في إطار جمعية العلماء يعني الحديث عن الثورة والحركة
والسيادة واستعادة القوة المسلوبة.

لقد تعدّدت المقاربات واختلفت حول الجمعية لكن ما يجمعها هو تركيزها على
رسالتها الثقافية والدينية والاجتماعية ذات البعد الحضاري في المجتمع الجزائري.
إنّ ما طرحه الاستعمار كمشروع لضرب الهوية الجزائرية -هو أكيد- أهمّ
وأخطر بكثير من الإصلاحات السياسية وخوض المارك الانتخابية.

¹ - محمد القورصو، "ابن باديس والمسألة الاستعمارية"، -نصوص ملتقى: الفكر السياسي الجزائري،

موقف جمعية العلماء الجزائريين من الثورة ----- أ. قاسي فريدة

لقد اتخذ العلماء من "الكلمة" وسيلة لتعبئة الشعب الجزائري وتغذيته فكرياً وإذكاء الروح الثورية فيه لاسترداد سيادته المسلوبة.

لقد لعبوا دوراً هاماً عن طريق وسائل متنوعة كالتعليم والوعظ والإرشاد والصحافة في إيقاظ الشعب الجزائري من سباته وتعريفه بأصالته وتاريخه، وتثبيت الإسلام كمشروع بديل للطرح الاستغرابي الفرنسي.

يقول في ذلك ابن باديس، "نحن نعمل لصالح الأمة في دينها وديناها على نور الكتاب والسنة وهدى السلف الصالح، فتمسك الأمة بإسلامها وعروبته وتحافظ على قوميتها وتاريخها، وتتناول أسباب الحياة والتقدم من كل جنس ولغة، وتعمل مع كل عامل للخير البشرية وسعادة الإنسان"¹.

إنّ الدين الإسلامي هو دين ثوري تحرّري جاء ثورة على كل أشكال الفساد والظلم والعدوان، ويعتبر الجهاد بالسيف والقلم من أبرز أساليبه الثورية التغييرية، وهو ما أكّده أحد رجالات الجمعية الشيخ العربي التبسي - رحمه الله - بقوله:

"... إنّ الإسلام ثورة تحتاج سيولها العارمة كل من يأخذ على البشرية طريقها إلى التحرّر الوجداني الذي هو من أقدس حقوق الإنسان يجاهد في سبيلها بكل أسلوب من أساليب الجهاد..."².

إنّ جمعية العلماء كانت وما تزال تحفر هوةً بين الحضارتين العربية الإسلامية والفرنسية، نظراً لما تقوم به من عمل في تعميق للثقافة الإسلامية العربية، وعلى الرّغم

¹ - محمد القورصو، "ابن باديس والمسألة الاستعمارية"، ص ص 86-87.

² - أحمد شوفي الرفاعي، مقالات في الدعوة إلى النهضة الإسلامية في الجزائر، ج2، ط.1، باتنة، دار الشهاب، 1984، ج1، ص 202.

موقف جمعية العلماء الجزائريين من الثورة ----- أ. قاسي فريدة
من أنها تدّعي بأنها الأساسية فإنها نواة للأحزاب الوطنية وقاعدة ثابتة ينمو فوقها
الشعور الوطني الإسلامي.

وهو ما يوضح قلق السّطات الفرنسية من حركة العلماء المسلمين التي تعتبرها
مختلف التقارير الإدارية الأمّ الحقيقية لحركة الأحزاب الوطنيّة الجزائرية.

فقد جاء في تقرير محافظ الشرطة بـرج بوعريـريـج "إن ازدياد نفوذ العلماء هو
الخطر الحقيقي على السيادة الفرنسية في الجزائر... لأن هدفهم هو تكوين الإنسان
المسلم الحقيقي والذي يتحتم عليه أن يجهد ويحترق كل ما هو غير إسلامي..." إن
نشاط الجمعية يدخل في إطار تنظيم المجتمع بخارج القوانين الفرنسية ويدفعون الشعب
إلى العزلة عن الإدارة ويرفضون كل تدخل فرنسي في شؤونهم الخاصة، كما أن
الإصلاح في الجزائر يمثل مدرسة حقيقية وطنية مذهبية¹.

إنّ المشكلة الجزائرية عند جمعية العلماء هي مشكلة وطنية وليست مشكلة
إصلاحات، فالإصلاح هو منهج ووسيلة عمل لا أكثر، وبالتالي فإنّ أهمّ المبادئ التي
دافعت عنها فكرة أنّ الجزائر أمة عربية إسلامية، ودعوة الشعب الجزائري إلى التعلّق
أكثر فأكثر بالوطن الجزائري².

¹ - L'Algérie du demi siècle janvier, 1954.

نقلًا عن بوصفصاف عبد الكريم، جمعية العلماء المسلمين وعلاقتها بالحركات الجزائرية الأخرى
(1931-1945) - دراسة تاريخية وإيديولوجية مقارنة - الجزائر، م. م. و. ك، 1983، ص 317.

² - عبد الله شريط، مع الفكر السياسي الحديث والجهود الإيديولوجية في الجزائر، م. و. ك، الجزائر،
1986، ص ص 134-135.

موقف جمعية العلماء الجزائريين من الثورة ----- أ. قاسي فريدة

إنّ العلماء هم أوّل من جهر باسم الوطن الجزائري بل اعتبروا الوطن قبل كل شيء في حركتهم أيام كانت كلمة الوطن والوطنية كلمة إجرامية لا يستطيع أحد أن يتفوه بها.

لقد كانوا أوّل من طرح المعنى الصّحيح لفكرة القومية الجزائرية التي تعني الدين، الوطن، العروبة، الإصلاح، فهذه التّعابير كلّها تعني مفهوما واحدا وتعبّر عن الكيان الجزائري المتميّز عن الأمة المستعمرة التي نحاول دمج الشعب الجزائري المتميّز عن الأمة المستعمرة التي نحاول دمج الشعب الجزائري في مجتمعتها الأصلي: "فالجنسية القومية هي مجموع تلك المقوّمات وتلك المميّزات، وهذه المقوّمات والمميّزات هي اللغة التي يعرب ويتأدّب بأدائها، والعقيدة التي يبيّن حياته على أساسها، والذكريات التاريخية التي يعيش عليها وينظر لمستقبله من خلالها، والشعور المشترك بينه وبين من يشاركه في هذه المميّزات والمقوّمات والجنسية السياسية أن يكون لشعب ما لشعب آخر من حقوق مدنية واجتماعية وسياسية، وأن يكون عليه مثل ما على الآخر من واجبات اشتركا في القيام بها لظروف ومصالح ربطت فيما بينهما"¹.

لقد انطلقت جمعية العلماء في حركتها الوطنية من واقع المجتمع الجزائري الذي فقد كل منابع المعرفة نتيجة لسياسة التّجهيل التي اتّبعها السّلطات الاستعمارية في الجزائر.

ولما كان قادتها يدركون أنّ الشّعب الجاهل لا يمكنه الحصول على استقلاله من أعدائه، كما أنّه عاجز عمليا على المحافظة عليه بعد تحقيقه، اتّخذوا من المدرسة أداة

¹ - عبد الحميد ابن باديس، نصوص مختارة، من خطاب رئيس جمعية العلماء سنة 1937، ص ص

موقف جمعية العلماء الجزائريين من الثورة ----- أ. قاسي فريدة
أساسية لمكافحة الجهل ومحاربة الاستعمار، على أساس أنّ التعليم هو اللبنة الأولى في
يقظة الشعب حيث أنّ الثقافة العربية التي تربط بماضيه وحاضره قد أوشكت على
الاندثار والذوبان في كيان المجتمع الفرنسي¹.

وبالتالي فقد ركّزوا على إصلاح معتقد وسلوك المجتمع الجزائري ولم يقتصر
عملهم على الدفاع عن حقوقه المادية والأدبية².

لقد تميّز نشاط العلماء بإرادة الوصول إلى الاستقلال الوطني بسير متبصر
والهدف هو رفع الاستعباد عن المجتمع الجزائري.

ومع تطوّر الحركة الوطنية تعلّقت الجمعية أكثر فأكثر ببعث الإحساس القومي
والشعور الوطني في الشعب الجزائري للدّفاع عن الوطن ومحاربة المستعمر البغيض.
يقول ابن باديس "إننا نحبّ من يحبّ وطننا ويخدمه، ونبغض من يبغضه ويظلمه، فلماذا
نبذل غاية الجهد في خدمة وطننا الجزائري، نخلص لكل من يخلص له، وناوئ كلّ من
يناوئه من بنيه وغير بنيه"³.

ثمّ يتطرد قائلا: "إنّ الاستقلال حق طبيعي لكل أمة من أمم الدنيا، وقد استقلّت
أمم كانت دوننا في القوة، والعلم والمنفعة والحضارة... وليس من العسير بل من الممكن

¹ - رابع تركي، التعليم القومي والشخصية الوطنية، (د.ط)، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع،
الجزائر، 1975، ص 199.

² - Ch.A. Julien, l'Afrique du Nord en marche, Paris. 1972 . p 172.

³ - جريدة المنتقد، ع 1، 2 جويلية 1925، ص 1، 5.

موقف جمعية العلماء الجزائريين من الثورة ----- أ. قاسي فريدة
أن يأتي يوم تبلغ فيه الجزائر درجة عالية من الرقي خاصة، وتصبح البلاد الجزائرية
مستقلة استقلالاً واسعاً، وتعتمد عليها فرنسا اعتماد الحرّ على الحر¹.
وعندما اشتدّ وطيس الحرب الثانية اجتمع بابن باديس جماعة من أنصار حركته
فقال: عاهدوني، فلماً أعطي له العهد قال: "إني سأعلن الثورة على فرنسا عندما تشهر
عليها إيطاليا الحرب".

وفي هذا الصدد ذكر روبر أجرون أن بعض العلماء صرّحوا بأنّ الجزائر ستنال
الاستقلال بسبب هذه الحرب كما هو الحال بالنسبة لمصر بعد الحرب العالمية الأولى².
إنّ الشهادات المسجّلة من طرف المسؤولين الفرنسيين* في مختلف أنحاء القطر
الجزائري حول النشاط المتزايد لجمعية العلماء - أثناء الحرب العالمية الثانية - تشكّل مادة
أساسية لاستخلاص دور الجمعية في تطوّر حركة الوطنية، حيث أثبتت التقارير المختلفة
عداوة العلماء للسيادة الفرنسية في الجزائر، وأهميّة الدور الذي قامت به مؤسستهم على
مستوى جميع الأصعدة في توعية الشعب الجزائري العربي المسلم، وتكوين جيل جديد
يؤمن بمبادئ الجمعية وأهدافها الرامية إلى فصل الجزائر عن فرنسا في ميدان التحرّر
الوطني.

¹ - الشهاب، مج 12، ج3، جوان 1936، ص ص 145-146.

² - Charles Robert Tageron, l'histoire de l'Algérie contemporaine (1871-1954), ta, paris, 1979, p 579.

انظر تقارير الشرطة الفرنسية لسنة 1941 بأرشيف ولاية قسنطينة.

موقف جمعية العلماء الجزائريين من الثورة ----- أ. قاسي فريدة
إنّ هذا المجهود الوطني الذي قامت به جمعيته لا يطرح أي تناقض فيما يتعلّق
بموقفها من الثورة التحريرية، بل يدلّ دلالة قاطعة على تّمين هذا الدّور بدعمها لها
ومساندتها ومباركتها.

فرغم الاضطراب والتردّد في اتخاذ موقف واضح في البداية- بسبب عنصر
المفاجأة الذي سارت به الأحداث، وهذا ما نستشفّه ممّا كتبه جريدة البصائر (5
نوفمبر 1954): "لا يمكن أن تقدّم أي تعليق على الأحداث إلى أن تظهر لنا الحقيقة"¹.
إلا أنّ الجمعية وعلى لسان رئيسها -الشيخ محمّد البشير الإبراهيمي سرعان ما
بادرت إلى مباركة الثورة وتأييدها تأييداً مطلقاً لأنّها جاءت لنصرة دين الله -عز

¹ - الغالي الغربي، فرنسا والثورة الجزائرية (1954-1958)، (د.ط)، غرناطة للنشر والتوزيع، الجزائر
2009، ص 143.

نشير إلى أن هناك من أفراد الجمعية من عارض الثورة والانضمام إليها، ومن أبرزهم الشيخ خير
الدين حيث اتّسمت مواقفه أنّحاهها بالسلبية، وفي ردّه على عرض انضمام الجمعية إلى ركب الثورة
كان ردّه: "إننا لا نريد أن نعتبر كأعداء، لكننا حين تحالفنا في ماي 1945 مع حزب الشعب
الجزائري في إطار منظمة أنصار البيان والحرية، دفعنا ثمن تصرفات هذا الحزب، أمّا اليوم فإنّ الوضع
يختلف إننا لسنا طرفاً فيما وقع، لقد تحركتم وحدكم فادفعوا الثمن وحدكم".

انظر:

Ahmed Nadir, le mouvement reformiste Alerien. Paris, pp 161-162.

موقف جمعية العلماء الجزائريين من الثورة ----- أ. قاسي فريدة
وجل- وهي ثورة المظلوم على الظالم¹، وتلتقي في نفس المنطلقات والممارسات
والأهداف التي كانت تؤمن بها الجمعية وتدعوا إليها².
إذن عندما اندلعت الثورة الجزائرية أذاع مكتب جمعية العلماء بالقاهرة بيانا
أوضح فيه أنّ هيب الثورة قد اندلعت في عدّة جهات من القطر الجزائري، وأنّ هذا جاء
نتيجة لعواقب السياسة البليدة التي تسوس بها فرنسا شمال إفريقيا.
وذكر بأنّ هيب الثورة المتأجج في تونس والمغرب لمُدعاة إلى تأججه في الجزائر،
فوحدة الأقطار المغاربية تقتضي وحدة المصير، وهذا المصير مقرون بموت فرنسا
واندثارها: "الشمال الإفريقي قطع متجاورات، إرث العروبة والإسلام، اجتمعت في
كل شيء وهو من صنع الله عز وجل، فإذا اجتمعت اليوم في الثورة على ظلم فرنسا
وطغيانها، فعل هذا هو آخر الجوامع الإلهية التي تغضّ بها إلى أولها"³.
وقد أكّد البيان على الامتداد العربي والإسلامي للجزائر واستقلال هويتها
الحضارية عن فرنسا، وأنها جزء من الوطن العربي الكبير، فينبغي لتأييد ثورتها وتشجيع
استمرارها لتضمن بلوغ أهدافها: "الجزائر تعتبر قطعة ثمينة من الوطن العربي الكبير
وليست قطعة من فرنسا وبالتالي ضرورة تأييد ثورتها وهي سائرة إلى الالتحام
والانسجام لفئات صادقة من حكومات الشرق العربي بالإمداد والتشجيع، فإنّ أحشى

¹ - عمد الإبراهيمي إلى كشف حقيقة الاستعمار في أكثر من مناسبة، وفضح أساليبه وفضائعه

أنظر: البشير الإبراهيمي، "طرائق الاستعمار الخبيثة"، الشهاب، ع 36، 1932، ص 315.

² - محمّد البشير الإبراهيمي، في قلب المعركة، ط1، شركة دار الأمة للطباعة والترجمة والنشر
والتوزيع، الجزائر، 1997، ص.4.

³ - البشير الإبراهيمي، في قلب المعركة، ص 22.

ما نخشاه على هذه الحركات أن تشتعل ثم تنطفئ لعدم الوقود ولو أن أغنيائنا في هذا الشرق... أنفقوا في سبيل إخوانهم المعدّين لتحررت أرض المغرب كلّها¹.

عقب ذلك أصدرت الجمعية بياناً في 11 نوفمبر 1954 بعنوان "أوسع المعلومات عن بداية الثورة" جاء فيه: انفجر بركان الثورة المباركة في الجزائر ليلة أوّل نوفمبر وقد كُتبت نحن الجزائريين الموجودين خارج الجزائر ترقّب هذه الثورة وتوقعها، ترقّبها لأنها الأمل الوحيد في تحريرنا من العسف الفرنسي الذي لا يعرفه إلا من ابتلي به، وتوقعها لأنّ فرنسا لا تفهم إلا هذه اللغة ولا يفتح آذانها إلا هذا الصّوت... إننا تساءل كيف ابتدأت الثورة، وما هي العناصر التي قامت بها وبأية صبغة تصطبغ؟ وإلى أيّ اتجاه تتجه؟ حتى نبني على مقلّعاتها الصّحيحة نتائج.

وكخطوة منه لتأكيد وتدعيم العمل الثوري وجه الإبراهيمي نداءً إلى الشعب الجزائري المجاهد وذكّره بفضاعة الاستعمار الفرنسي ومحاربه وأنه منذ وطئ أرض الجزائر لم يحترم ديننا ولا عهدنا ولا قانوننا ولا إنسانيتنا، وأنك -أيها الشعب- طالبتها بلسان الحق والعدل والقانون والإنسانية فما استجابت، ولم تقترف بحقوقك الطبيعية، فاليوم أنت في موقف لا خيار فيه فاختر مينة الشرف على حياة العبودية.

ثمّ أكّد له أن طريق الكفاح المسلّح هو الطّريق الصّحيح "أيها الإخوة الأحرار هلموا إلى الكفاح المسلّح... إننا كلّما ذكرنا ما فعلت فرنسا بالذين الإسلامي في

¹ - "مبادئ الثورة في الجزائر"، بيان أصدره مكتب جمعية العلماء الجزائريين بالقاهرة يوم 2 نوفمبر 1954 ووزّع على الصحافة المصرية ووكالات الأنباء المحلية.

انظر: أحمد طالب الإبراهيمي، آثار الشيخ محمّد البشير الإبراهيمي، ط.1، دار الغرب الإسلامي، لبنان، 1997، ج5، ص37.

موقف جمعية العلماء الجزائريين من الثورة ----- أ. قاسي فريدة
الجزائر، وذكرنا فظائعها في معاملة المسلمين، لا شيء إلا لأنهم مسلمون خجلنا من
الله أن يرانا ويراهم مقصّرين في الجهاد لإعلاء كلمته، وكلّما استعرضنا الواجبات
وجدنا أن أوجعها وألزمها في أعناقنا إنّما هو الكفاح المسلّح فهو الذي يسقط علينا
الواجب، ويدفع عتّا وعن ديننا العار... فسيروا على بركة الله - عز وجل - وبعونه
وتوفيقه إلى ميدان الكفاح المسلّح..."¹

وهذا يدلّ بوضوح على موقف الجمعية من الثورة - على لسان رئيسها -
وتأييدها لها، وحثّ الأمة الجزائرية على ضرورة الجهاد والصبر والثبات والتضامن من
أجل التطلع إلى النصر القريب.

لم تكف الجمعية بتدعيم الثورة من خلال بيانات المساندة ودعوة الشعب
الجزائري إلى الجهاد والعمل المسلح في وجه العدو الفرنسي بل سعت إلى تأسيس
"جبهة تحرير الجزائر" بمبادئها وميثاقها وأهدافها، تدعم جبهة التحرير الوطني: "في
الجزائر العربية المسلمة اليوم كفاح مسلح خطير لأجل استرجاع سيادتها واستقلالها...
وكان من الطبيعي والحالة هذه أن تتوحد جهود المسؤولين الجزائريين الموجودين
بالقاهرة* وأن يكونوا يدا واحدة في خدمة الجزائر، والكفاح في سبيل تحريرها

¹ - صدر هذا البيان عن مكتب جمعية العلماء بالقاهرة من طرف البشير الإبراهيمي والفضيل
الورتلافي في 15 نوفمبر 1954.

أنظر: نصّ البيان كاملا في: الفضيل الورتلافي، الجزائر الثائرة

* تمّ توقيع ميثاق الجبهة من طرف السّادة: محمّد البشير الإبراهيمي، أحمد من عتّة، أحمد بيوض، محمّد
خيضر، والشاذلي مكّي، الفضيل الورتلافي، حسين لحوّل، حسين آيت أحمد، محمّد يزيد.

موقف جمعية العلماء الجزائريين من الثورة ----- أ. قاسي فريدة
واستقلالها مساندين بذلك جبهة التحرير، وعاملين على إنجاح الحركة الثورية القائمة
الآن في الجزائر"¹.

إذن سعى البشير الإبراهيمي من خلال "جبهة تحرير الجزائر" إلى تعضيد الثورة
الجزائرية وتنسيق الأعمال مع جبهة التحرير الوطني تنسيقا وثيقا لحث الشعب الجزائري
بهيئاته وأفراده على الالتحام وتأييد حركة الكفاح من أجل الحرية والاستقلال.
ومن مهام الجبهة مراقبة التطور السياسي في الداخل والخارج وتعبئة جهودها
للدعاية لصالح القضية الجزائرية بكل الوسائل.

ولتحقيق المهام شكلت الجبهة لجتين ومكتبا إداريا:

أ - لجنة المساعدة للعمل الايجابي في الداخل ومهمتها تدبير حاجيات جيش
التحرير.

ب- لجنة الاتصالات ومهمتها العمل على إثارة الرأي العام الدولي فيما يتعلق
بالقضية الجزائرية واتخاذ كل الإجراءات لصالحها.

ج- المكتب الإداري ويتكوّن من سكرتارية وأمانة الصندوق ومهمته تسيير
الإدارة وإعداد جدول الأعمال والمحافظة على أموال الجبهة ووثائقها².

¹ - انظر نص الديباجة كاملا بتاريخ 24 جمادى الثانية 1374هـ/ 17 فبراير 1955 في: محمد

الإبراهيمي، في قلب المعركة، ص ص 38 - 39.

ونشير أن هناك اختلاف في نص الديباجة عند الورتلاني.

انظر: الجزائر الثائرة، ص ص 219 - 221.

² - فتحي الديب، عبد الناصر وثورة الجزائر، ط.1، دار المستقبل العربي، القاهرة، 1981، ص 62.

موقف جمعية العلماء الجزائريين من الثورة ----- أ. قاسي فريدة

وقد جاء في البيان الصحفي الصادر عن مكتب جمعية العلماء بالقاهرة في 21

مارس 1955، بعد إعطاء تفصيل عن الوضع العسكري والسياسي في الجزائر ما يلي:

"من أجل ذلك اتخذنا نحن الجزائريين المسؤولين المقيمين بالقاهرة في جبهة

واحدة في جبهة تحرير الجزائر عاملين على مساندة الشعب الجزائري في كفاحه القومي

من أجل الحرية والاستقلال"¹

ومما جاء في ميثاق الجبهة²

1- يعتبر الشعب الجزائري -على اختلاف أفراده وهيئاته - كتلة واحدة هي

الأمة الجزائرية.

2- تعمل جبهة تحرير الجزائر ضد الاستعمار الفرنسي وكل سيطرة أجنبية

مستعملة كل الوسائل لتحقيق أهدافها .

3- الجزائر عربية الجنس مسلمة العقيدة، فهي بالإسلام والعروبة كانت، وعلى

الإسلام والعروبة تعيش، وهي في ذلك تحترم سائر الأديان والمعتقدات والأجناس،

وتشهر بسائر النظم العنصرية الاستعمارية.

4- الجزائر جزءاً لا يتجزأ من المغرب العربي الذي هو جزء من المغرب العربي

الكبير، وأن اتجاهها إلى العروبة وتعاونها مع الشعوب والحكومات والجامعة العربية أمر

طبيعي.

¹ - أبو القاسم سعد الله، أبحاث وآراء في تاريخ الجزائر، ج-5- طبعة خاصة، عالم المعرفة، الجزائر،

2009، ص 278.

² - بالنسبة لللائحة الداخلية لجبهة تحرير الجزائر.

انظر: أحمد طالب الإبراهيمي، الآثار، ج 5 - ص 55.

موقف جمعية العلماء الجزائريين من الثورة ----- أ. قاسي فريدة

5- الإيمان بوجود توحيد الكفاح بين أقطار المغرب العربي الثلاثة تونس -

الجزائر - مراكش

6- جبهة تحرير الجزائر مستعدة من الآن أن تندمج في هيئة أجمع وأشمل للأقطار

المغربية الثلاثة بنظام يوضع ومسؤوليات تحدّد، وتهيب بالقائمين على الحركات التحريرية في كل من تونس ومراكش أن يضعوا أيديهم في يديها، وأن يعملوا معها على تأسيس هيئة تنظّم الجميع.

7- تهيب جبهة تحرير الجزائر في القاهرة بإخوانها في العالمين العربي والإسلامي

وبأحرار الدنيا جميعهم ليناصروا الجزائر في كفاحها من أجل حريتها واستقلالها، فهم بذلك يناصرون الديمقراطية الحقّة والإنسانية المعذّبة والمبادئ السّامية.

وقد أثنى الإبراهيمي على كفاح الشعب الجزائري المسلم الذي شكل جهاده

الأصيل مضرب الأمثال والاقتداء للأمم المستضعفة في القرن العشرين، كما نوّه بصدى الثورة الجزائرية على المستوى الخارجي حيث فرضت على العالم أن يسمع مداها ويلمس أثرها ويتّبع أخبارها باهتمام وعناية وأنّ الاستعمار الفرنسي في الجزائر هو في آخر أطواره وأنّ مصيره الفناء لا محالة: "الثورة الجزائرية فصل غريب في تاريخ الإنسانية قرئ قبل أن يكتب، وفهم قبل أن يتم، وسيكون بعد أن يكتب بابا ممتازا في تاريخ الثورات التحريرية"¹.

وفي إطار نشاط البشير الإبراهيمي لطلب العون والمساندة للثورة التحريرية وجّه

صريحتين، الأولى موجّهة إلى أبناء المغرب العربي حتّمهم من خلالها إلى الاتحاد في التّضال ضدّ العدو الأجنبي، وذكرهم بأنّ مهر الحرية غال وبالتالي فلا بدّ من توطين الأنفس

¹ - أحمد طالب الإبراهيمي، الآثار، ج 5، ص 179.

موقف جمعية العلماء الجزائريين من الثورة ----- أ. قاسي فريدة

على تحمّل الشدائد والمكاره: "إنكم اقتنحتم ميدانا لا تنتصرون فيه إلا بالاتحاد وجمع الكلمة وتسوية الصفوف وتنظيم الخطط، والصبر على البلاء في الأنفس والأموال..."¹.

كما كانت له صرخة موجهة إلى الشعوب العربية وحكوماتها لدعم ثورة الجزائر والمغرب العربي بحيث وصفهم بأبناء العمومة وأخبرهم بأن الشعوب الثائرة في تونس ومراكش والجزائر هم إخوانهم وأجزاء من جسمهم ونصف عددهم والقطع الخصبية من وطنهم والسهام الرابحة في رأسهم، فإن ثاروا اليوم فإنما يثرون لشرف هو شرفهم، لأن الوطن العربي جزء متلاحم لا يتجزأ أبداً .

ووصف الدول العربية بأنها قادرة على بجدة شعوب المغرب العربي، وهي تعلم بوجوه النجدة ولا تحتاج إلى من يعرفها بالواجب أو يدلها على الطريقة التي يؤدي بها ذلك الواجب.

وفي هذا الإطار وجه الإبراهيمي برقية إلى الملك سعود جاء فيها: "ما زلنا نعتقد بخطوتكم الجريئة في توصية مندوبكم في مجلس الجامعة العربية ليقرر عرض القضية الجزائرية على جمعية الأمم المتحدة باسم حكومة جلالتمكم"².

حيث طلب الإبراهيمي من الملك أن يكلف رجلين متخصصين بجميع شؤون الجزائر، يتميزان بالإخلاص والغيرة والجرأة وهما الأستاذ أحمد بك الشقيري، والأستاذ عبد الرحمن عزام بمتابعة قضية الجزائر والدفاع عنها باسم الملك السعودي.

¹ - البشير الإبراهيمي، في قلب المعركة، ص 32.

² - برقية أرسلها الشيخ محمد البشير الإبراهيمي إلى الملك سعود في 9 يناير 1955.

موقف جمعية العلماء الجزائريين من الثورة ----- أ. قاسي فريدة
وفعلا قام هذا الأخير بتوصية مندوبه في مجلس الجامعة العربية بإثارة القضية
الثقافية العربية الإسلامية بالجزائر، ثم أمره بعرض قضية الجزائر السياسية على مجلس
الجامعة ليقرر عرضها على جمعية الأمم المتحدة باسم الحكومة السعودية .
وقرأ الإبراهيمي أن السفير السعودي بواشنطن تكلم باسم جلالة الملك سعود
في قضايا الجزائر الدينية والثقافية والسياسية كلاما رسميا قويا واضحا جريئا.
وعلى أثر ذلك قام الشيخ الإبراهيمي بشكر حكومة الملك السعودي باسم الأمة
الجزائرية المجاهدة وذلك لاهتمام الملك بها وقضاياها ويعتبر هذا الاهتمام مفتاح سعادتها
وخيرها وآية عناية الله بها وأول الخطوات العملية لتحريرها¹.
إضافة إلى نشاطات الإبراهيمي لدعم الثورة الجزائرية، مشاركته في أسبوع
الجزائر في العراق الشقيقة حيث ألقى خطابا* نيابة عن جبهة التحرير الوطني بالجزائر،
مؤكدًا بأنها ليست محاضرة للتعريف بالثورة الجزائرية وأبطالها، وإنما هي صوت من
الجزائر يجب أن يسمع في كل وقت وفي جميع المحافل.
وقدم الشكر لجميع المسؤولين على أنهم فكروا في أن يقيم للجزائر في العراق
الشقيق أسبوع، ثم أشاد بجهد الشعب الجزائري بيمين ثابت وصبر مستميت وأن هذا
الجهد يتطلب زكاة من عربي المشرق إلى عربي المغرب كي يتعزز ويستمر.
ووضّح الإبراهيمي للشعب العراقي أشكال الاستعمار الفرنسي بحيث كان في
بادئ الأمر استغلال ومصلحة، تسلّط وقهر ثم أصبح في آخر مرة مرضا وسعارا حيث
نهايته أن يُقتل أو يُقتل.

¹ - أحمد طالب الإبراهيمي، الآثار، ج 5، ص 176.

* - محاضرة ارتجلها الشيخ الإبراهيمي في شهر ماي 1957 بمناسبة وجوده في العراق.

موقف جمعية العلماء الجزائريين من الثورة ----- أ. قاسي فريدة
وفي دعوة للعراقيين لمساندة الثورة أكد الشيخ أن خطباء وشعراء الدول العربية
تغنّوا بالثورة الجزائرية لكن هذا غير كاف، فالواجب يقتضي تقديم الإعانة لأخوانهم
المجاهدين في سبيل العروبة التي هي أم الجميع، والإسلام الذي هو دين الجميع وذلك
بالأعمال لا بالأقوال.

وطلب من المسؤولين أن يجعلوا هذا الأسبوع كالينبوع يفور ولا يفور كماء
دجلة يفيض ولا يفيض...¹

وتدعيما للثورة انتقل الشيخ الإبراهيمي إلى باكستان سنة 1952 حيث مثل
الجزائر في مؤتمر شعوب العالم الإسلامي، بحيث أتاحت له الفرصة خلال هذه الزيارة
أن يتحوّل في باكستان حتى بلغ كشمير شمالا و الكويت شرقا والتقى بطبقات الشعب
وألقى عشرات المحاضرات في المعاهد والجامعات.

وبعد قيام الشيخ بالمهمة التي قدم من أجلها لباكستان وهي طلب الإعانة المالية
لثورة الجزائر قام بتوديعهم في أبريل 1957.²

وخلاصة القول إن نشر مثل هذه الوثائق والنصوص المتعلقة بالجمعية يبرهن
أكيد أنها كانت في الطليعة الثورية، وكانت مواقفها واضحة إزاء الثورة التحريرية وأن
عملها ونشاطها إنما هو امتداد لرسالتها في الدفاع عن مبادئها وحق الشعب الجزائري
في التمتع بشخصيته السياسية والحضارية خارج البوتقة الاستعمارية الفرنسية.

¹ - أحمد طالب الإبراهيمي، مصدر سابق، ج 5، ص ص 177 - 178.

² - زار الشيخ الإبراهيمي باكستان سنة 1956 على رأس وفد من جبهة التحرير الوطني أصيب على
أثرها بحادث أدى إلى كسر عموده الفقري مما ألزمه السرير بمستشفى جناح لعدة شهور.

انظر، أحمد طالب الإبراهيمي، المصدر السابق، ج 5، ص 179.

موقف جمعية العلماء الجزائريين من الثورة ----- أ. قاسي فريدة

وزن المستوطنين في السياسة الاستعمارية : مواقف صحافة مستوطني عمالة قسنطينة بين الحربين العالميتين

أ. ديلمي عزوز

المدرسة العليا للأساتذة- قسنطينة

تلخيص

وجدت الصحافة الاستعمارية، الصادرة في عمالة قسنطينة، في أحداث ما بين الحربين العالميتين مادة إعلامية خصبة. وقد استخدمها أصحابها ضمن وسائلهم الفعالة في مقاومة المشاريع الإصلاحية الخاصة بـ"الأهالي"، التي كانت الحكومات المتعاقبة تعرضها من حين لآخر؛ ومن جهة أخرى مجاهدة بداية تحرك الأهالي نحو المطالبة بحقوقهم، بمختلف الوسائل المسموح بها آنذاك. ومما زاد في قوة تلك الصحافة، تزامن تطورات السياسة الأهلية في الجزائر مع انعكاسات الأزمات الاقتصادية على المعمرين بصفة خاصة.

انطلاقاً من شعورهم بكونهم أقلية في العمالة المأهولة بغالبية الأهالي، مقارنة بالعمالات الأخرى، فإن مستوطني قسنطينة جعلوا من صحفهم المنابر الأكثر صحبا وتأثيراً على أصحاب القرار والرأي العام في الجزائر والوطن الأم.

مقدمة:

بعد مشاركتهم في الحرب العالمية، على غرار مستوطني المستعمرات الفرنسية الأخرى، بجنودهم ومنتجائهم المختلفة، نمت لدى المعمرين بالجزائر، منذ 1919، رغبة قوية في ضرورة تغيير أوضاعهم وتمكينهم من جميع الوسائل للخروج من الأزمة الخانقة، التي خلقتها الحرب وتجاوز انعكاساتها السلبية على جميع نواحي الحياة.

ورغم الطابع العام للأزمة، التي شملت الجزائر المستعمرة برمتها، فإن عمالة قسنطينة ومعمريها تميزوا عن غيرهم في العمالات الأخرى بسرعة الرد على كل محاولات السلطات الفرنسية المركزية في الإعلان عن إجراء بعض الإصلاحات، كتغيير نمط العلاقة القائمة بين الوطن الأم [المتربول] والمستعمرة من جهة، وبين المعمرين والأهالي من جهة أخرى.

لقد اعتبر المعمرون كافة الإصلاحات، وبغض النظر عن طبيعتها وحجمها، مساسا خطيرا بمكتسباتهم، واعتبروا بعضا منها بمثابة الدليل على خيانة ساسة باريس لهم، وفي أقل الأحوال تنكرا لتضحياتهم في سبيل الوطن الأم أثناء محنته.

ومما زاد في إسماع صوتهم وزيادة تأثيرهم، على الرأي العام في المستعمرة وخارجها، امتلاك ممثلهم السياسيين للأجهزة الإعلامية الـ"ثقيلة"، أمثال رئيس بلدية قسنطينة،

السيد إميل مورينو Emile Morinaud والسيناتور بول كيطولي Paul Cottoli.

وضعية الصافة الاستعمارية بعمالة قسنطينة خلال فترة ما بين الحربين:

إذا كانت بعض الصحف، التي نشأت قبل 1914، قد تمكنت من تخطي صعوبات الحرب العالمية الأولى، وضمنت بقاءها إلى ما بعد 1919، بفضل القوى السياسية الفاعلة التي وقفت وراءها، فإن استمرار هيمنة الراديكاليين والراديكاليين-الاشتراكيين

وزن المستوطنين في السياسة الاستعمارية ----- أ. ديلمي عزوز
على الحياة السياسية في المستوطنة، في ظل استمرار ما عرف آنذاك بالمصالحة
الجمهورية¹، قد ساهم في صدور صحافة معارضة، خاصة إبان الحملات الانتخابية عبر
كامل مدن العمالة بما فيها المدن الصغيرة، وهذا إلى غاية سنة 1936، تاريخ انهيار تلك
المصالحة.

وهكذا فما أن انتهت الحرب حتى عادت الجرائد المعروفة تدريجيا إلى وضعها
السابق، بالتوازي مع ميلاد صحف أكثر نقمة على تلك المصالحة. فقد سارعت
الأطراف الغاضبة من الوضع القائم على الساحة السياسية، إلى إصدار جرائدها دفاعا
عن مصالحها واتجاهاتها السياسية وترويجا لأفكارها، مستغلةً في ذلك عودة العمل
بقانون 29 جويلية 1881، الخاص بالصحافة².

في المجال السياسي، كان لمشاركة الجزائريين (الأهالي) واستماتتهم في الدفاع عن
فرنسا خلال الحرب الكبرى، أثره في خلق ظرف جديد للإعلام الاستعماري يصعب
التعامل معه بسهولة. فالصحافة الاستعمارية، وأمام الأعداد الكبيرة من الأهالي المجندين
الذين سقطوا في ميادين القتال، لم تجد ثغرة للتتكّر أكثر وبشكل متطرف، مثلما ألفت
فعل ذلك قبل الحرب، لبعض حقوق الأهالي. فقد اضطرت إلى تقبل بعض الأطروحات
الداعية إلى ضرورة إدخال بعض الإصلاحات لفائدة الأهالي، تفاديا لاحتمال تفجّر
الوضع، الذي قد تنجر عنه نتائج وخيمة على المعمرين. ومن جهة أخرى، فإن

¹ - La dépêche de constantine du 11/7/1932.

² - اعتبر قانون 29 جويلية 1881 بمثابة قانون لحرية الصحافة، ومن بين ما تضمنته: إلغاء العقوبات
الاحتياطية

وزن المستوطنين في السياسة الاستعمارية ----- أ. ديلمى عزوز
الصحف الاستعمارية وجدت نفسها مطالبة بالاستمرار في أداء دورها الأساسي في
الدفاع عن مصالح المعمرين¹.

من جهة أخرى، أدى صعود نجم اليسار في أوروبا إلى تعقد الساحة السياسية وظهور
المزيد من الجرائد اليسارية، ومنها الظرفية التي عادة ما يصاحب ظهورها فترات
الحملة الانتخابية. وقد أدى ذلك بأن عرفت عمالة قسنطينة ميلاد العديد من
العناوين، التي لم يعد اليسار التقليدي يلي متطلبات أصحابها، فجاءت بذلك لتدافع عن
مصالحهم في أهم مدن العمالة².

وفض عما سلف، كان لتشتت الراديكاليين أنفسهم، خاصة بعد وصول الجبهة
الشعبية إلى سدة الحكم، دوره في استقلال الأجنحة الراديكالية (المحافظة والمتطرفة) في
الأحزاب. ومثل ذلك، استقلال كل من الحزب الراديكالي الاشتراكي والحزب
الراديكالي المعتدل بجرائدهما³.

¹ - مقارنة بالعمالتين الآخرين، انفردت عمالة قسنطينة بتقدمها أكبر عدد من الضحايا الأهالي في
الحرب الكبرى، بالنظر إلى كونها الأكثر سكانا، وذلك في غياب إحصائيات دقيقة للضحايا الأهالي.
وقد وقع خلاف كبير حول عدد القتلى من الأهالي، وتأرجح بين ما بين 25 ألفا و56 ألف قتيل
ومفقود من كل تراب المستعمرة.

² - مثلا جريدة "ليتناسال" (L'Étincelle) [الشرارة] سنة 1924. بمدينة عنابة ثم قسنطينة وجريدة
"لوبيول لير" Le Peuple libre [الشعب الحر] سنة 1928. بمدينة فيليبفيل (سكيكدة)... الخ.

³ - في عددها الأول، يوم 1937/04/03، كتبت جريدة "لابراش" (La Breche) [الثغرة] تقول
بأن: "الراديكالية لم تكن في يوم ما حزبا منظما في قسنطينة، ولا حتى في عمالتها، غير أنها تنظمت
في تيار حول السيناتور بول كيطولي وشقيقه النائب جيل كيطولي. أما الحزب الراديكالي المعتدل،
فأسس أسبوعية "ليصور" (l'Essor) [النهضة]، في 27 مارس 1937، لتعرف به وبعيادته.

وزن المستوطنين في السياسة الاستعمارية ----- أ. ديلمي عزوز

إلى جانب المعمرين، لعب اليهود دورا كبيرا في تحريك عجلة الإعلام بالعمالة في أعقاب الحرب. لقد تراجعت الأفكار المعادية لليهود، الذين شرعوا يجنون ثمار "المصالحة الجمهورية"، التي مكنتهم من شغل المناصب الحساسة في العمالة، وتثبيت وجودهم السياسي والاقتصادي، إضافة إلى أنهم وجدوا في ضحاياهم من أولئك الذين ماتوا من أجل فرنسا، فرصة لتعزيز دورهم، وذلك من خلال إصدار جرائد بأقنعة سياسية شتى للدفاع عن مصالحهم. ولأول مرة في تاريخ العمالة، قام اليهود بإصدار جرائد، وهيمنوا على وسائل الطباعة، مدركين في ذلك أهمية الإعلام في الحفاظ على وضعيتهم¹. وقد أدت تلك الهيمنة المتزايدة إلى عودة الحملات الإعلامية المعادية لليهود من جديد في العمالة، عبر الجرائد المألوفة وكذا من خلال إصدارات جديدة، أنشئت لذات الغرض².

وفضا عن تلك الأوضاع، تأثرت جرائد ما بين الحربين أيضا بالظروف الاقتصادية الصعبة، التي عاشتها العمالة، وكانت سببا مباشرا في عودة البعض منها إلى الصدور أحيانا، وتخصصها في انتقاد ذلك الوضع الصعب من خلال أعمدة صحفية منتظمة. للإشارة أن هذا الوضع الاقتصادي السلبي حتم على الجرائد التأقلم مع هذا الواقع والبحث عن مصادر تمويل متعددة قصد ولكي تستمر تلك الصحف في الصدور بانتظام، فإن أصحابها أخذوا يتأقلمون مع الوضع الذي فرضته تلك الأزمة، وذلك بالبحث عن شتى المصادر لتمويلها.

¹ - مثل اليهود بمدينة قسنطينة 10% من مجموع الأوربيين (المتجنسين بالجنسية الفرنسية وفق مرسوم كريميو 1870/10/24).

² - من أهم الجرائد المتميزة بمعاداة لليهود خلال تلك الفترة، جريدة "لو طام طام" le Tam Tam وجريدة "ليكلاير" L'Eclair.

وزن المستوطنين في السياسة الاستعمارية ----- أ. ديلمى عزوز
من جهة أخرى، أوجد الواقع السياسي، الذي أفرزته الحرب العالمية الأولى، حاجة
لدى الأوربيين إلى متابعة ما يجري من أحداث في العالم من خلال مطالعة الصحف.
ذلك ما سيؤدي إلى ميلاد الصحافة الإخبارية بالتزامن مع التطور الذي عرفته الطباعة
ووسائل الاتصال كالتلغراف والهاتف.

وخلافا لما حصل في فرنسا ما بعد الحرب، التي أخذت معالم الجرائد الإخبارية
الكبرى تتضح فيها أكثر فأكثر (الصحف التي كانت تُطرح فيها قضايا شتى من قبيل
أهمية الصحافة وإستراتيجيتها في مجالات الاقتصاد والسياسة... إلخ، وأيضا ما أصبح
يعرف بالدعاية وتأثيرها على المجتمع)، فإن الساحة الإعلامية بالعمالة باتت، بالنظر إلى
الأزمات الاقتصادية المتلاحقة التي ميزت تلك الفترة، حكرا على القوى السياسية
والمالية، مما دفع تدريجيا بالصحف الصغيرة والمحلية نحو الاندثار النهائي مع حلول
الذكرى المئوية لاحتلال الجزائر. أما اليسير المتبقي من تلك العناوين فحاول تغطية
عجزه عن المنافسة بالاهتمام بالأخبار المتفرقة والعالمية¹.

ومن أبرز الأمثلة على ذلك، تلك الشعارات التي باتت ترافق العناوين الصادرة
والتي تحاول جلب القراء بإعلان استقلاليتها عن هذا التيار أو ذاك، أو تحذير القراء من
مغبة التجمعات الإعلامية وحقيقة من يقف وراءها، أو حتى تبرير نوعية ورق الطباعة،

¹ - من بين ما ميز جرائد هذه الفترة محاولتها إدخال بعض التنوع في مضمونها والاهتمام بما يجري
في العالم من أحداث. ولعل ذلك من آثار الحرب العالمية الأولى وتطور اهتمامات المعمرين بالأحداث
الخارجية لما أصبح لها من انعكاسات على مصالحهم.

وزن المستوطنين في السياسة الاستعمارية ----- أ. ديلمي عزوز

مثلما جاء في افتتاحية جريدة "لو پروفري صوصيال" (le Progrès social) [التقدم الاجتماعي]: "لا يهم نوع الزجاجاة إذا كان الشراب جيدا"¹.

ومن بين الجرائد التي نددت صراحة بهذا النوع من التكتلات الإعلامية، جريدة "لورور ألجيريان" (l'Aurore Algérienne) [بزوغ شمس الجزائر] التي كتب مديرها ستيفانوبولي Stephanopoli مقالا، بعنوان: الصحافة المستقلة، أشار فيه إلى تنديد الجمعية العامة لمديري الصحف ضد قيام التجمعات الصحفية الكبرى بمحاولة خنق "الصحافة المستقلة"....، فهي ترى الصحافة كشركات تجارية لا غير².

أما من ناحية التمويل، فإن الميزة المشتركة للجرائد خلال هذه الفترة فكانت بحثها المتواصل عن الإشهار بغض النظر عن خطتها السياسي. وبذلك لم يمنع حرص تلك العناوين على الإشارة إلى استعدادها لنشر كافة القرارات والإعلانات الشرعية والقانونية باللغتين الفرنسية والعربية، من اللجوء في تلك الفترة إلى تخصيص مساحات واسعة من صفحاتها للإشهار، تتجاوز كثيرا تلك المساحات المخصصة للمادة الإعلامية ذاتها (فكانت المساحة المخصصة للإشهار تصل أحيانا إلى 70% من إجمالي مساحة الجريدة)، وقد تلجأ أحيانا أخرى إلى ترك مساحات فارغة معروضة للكراء (أي للإشهار)، وكثيرا ما تعالت أصوات الأسبوعيات لمطالبة الإدارة بحققها في نشر القرارات الإدارية على غرار اليوميات. وفي مجال الطباعة، وفي الوقت الذي استفادت فيه الجرائد - وخاصة الكبرى منها خلال فترة ما بين الحربين - من الوسائل التقنية الحديثة المعمول بها، بما في ذلك أهم الصحف الكبرى في فرنسا آنذاك، فإن الجرائد الصغيرة

¹ - Le Progrès Social, n°2, du 11/6/1926.

² - L'Aurore Algérienne, n°38, du 11/12/1921.

وزن المستوطنين في السياسة الاستعمارية ----- أ. ديلمى عزوز
والحلية استمرت في استعمال وسائل تقنية متواضعة، مع محاولتها استغلال الإمكانيات
الحديثة بصفة تدريجية¹.

الصحافة الاستعمارية وموقفها من بعض أحداث ما بين الحربين:

الموقف من إصلاحات ما بعد الحرب (قانون 4 فيفري 1919):

قال المؤرخ شارل أندري جوليان: "يتضح لمن يطالع صحافة الجزائر ومحاضر
المداولات البرلمانية، قبيل حرب 1914، أن المعمرين يقفون دائما معارضين لكل تغيير
إيجابي من شأنه أن يحسن وضع الأهالي مهما كانت ضآلته، فهم يرفضون إلغاء
الضرائب العربية وتوحيد النظام الجبائي، ويرفضون الإصلاحات الداعية إلى إنهاء العمل
بالنظام الأهلي [الأنديجينا Code de l'indigénat]، الذي بدونه ينعدم — حسب رأيهم
— الأمن بالجزائر، ويستنكرون تكوين المثقفين الأهليين الذين يروهم عاجزين عن
هضم الثقافة الحققة، ويصبحون متنكرين لمراتبهم الاجتماعية وناقمين وشاكين، وبمانعون
في منح المواطنة في النطاق الذي تطالب به النخب السياسية، والذي من شأنه أن يثير
احتجاج جميع الفرنسيين القاطنين بالجزائر. بل لقد كان الأكثر تحرر منهم يعتبرون أنه
لا يقبل بأي حال من الأحوال أن يستمد رئيس البلدية سلطته من أصوات رعاياه
المسلمين، ويذهب بهم الأمر إلى حد رفض تجنيد الأهالي ليس خشية "ثورة ممكنة"
فحسب، بل لما سينجر عنه من ارتفاع الأسعار، بسبب تجنيد الجنود الشبان وتحسن
رواتبهم. ويؤكد المؤرخ جوليان حول نفس الموضوع، أن الحرب العالمية الأولى لم تغير

¹ - دعمت جريدة "لاديباش دو كوستانتين" بمطبعة جديدة سنة 1929، وحينها قال محررها: "لقد
آن الأوان لإعطاء مقاطعتنا الجريدة التي تليق بمقامها".

وزن المستوطنين في السياسة الاستعمارية ----- أ. ديلمي عزوز
الوضع في شيء، " فقد مدح الجنود الأهالي الأبحاد مدحا جزيلًا، لأنهم قاتلوا قتالا
ناجحا في سبيل قضية الحرية، ولكن من غير أن يعترف لهم بما أكسبتم تضحياتهم من
حقوق سياسية، وصرح نائب وهران بمجلس الشيوخ مارسال سان جرمان قائلا: «قام
الأهالي بواجبهم نحونا، واستحقوا المجازات، ولكن هل من الضروري أن نلحاً من أجل
ذلك إلى إجراءات التهور؟»¹.

وهكذا وبمجرد صدور قانون 4 فيفري 1919² بإلحاح من رئيس الوزراء آنذاك،
كليمنصو G.Clémenceau، وبعض النواب المعتدلين، الذين اعتقدوا أنهم بذلك
التعديل الخفيف قد يكافئون الأهالي على مساهمتهم وجهدهم في الحرب إلى جانب
القوات الفرنسية. غير أن الجزائر الاستعمارية ثارت ثائرها وشنت حملة واسعة لمعارضته
وإسقاطه³.

¹ - شارل أندري جوليان: إفريقيا الشمالية تسير، ترجمة: المنحي سليم، الطيب المهيري وصادق
المقدم، الدار التونسية للنشر- الشركة الوطنية للنشر والتوزيع (الجزائر)، 1976 (تونس) صفحة:
129-131.

² - أهم بنود القانون: 1/ إلغاء الضرائب المعروفة بالعربية؛ 2/ منح حق الانتخاب والترشح لكل
جزائري مستوفي لعدة شروط، منها: تأديته للخدمة العسكرية أو كونه حاملا لنيشان أو مالكا
عقاريا أو موظفا أو من الناحيين؛ 3/ يفتح القانون الباب أمام بعض الجزائريين للتجنس بالجنسية
الفرنسية، وقد اعتبر التحلي عن الأحوال الشخصية للمسلم شرطا أساسيا لتقدم الطلب من أجل
الحصول على الجنسية الفرنسية، ومع استيفاء كل الشروط المطلوبة فالمدعي العام وإدارة الاحتلال هما
في النهاية اللذان لهما القول الفصل في قبول أو عدم قبول المترشح لنيل المواطنة الفرنسية.

³ - Charles- Robert Ageron: Les Algériens musulmans et la France, tome II, P.U.F.,
Paris., 1974, p.1210.

وزن المستوطنين في السياسة الاستعمارية ----- أ. ديلمي عزوز
وفي الوقت الذي عبّرت فيه الجرائد الصادرة بالعاصمة عن غضبها الكبير من
القانون، بقولها بأنه: "من المستحيل أن لا نقدم على معارضة هذا القانون، الذي لا
يعمل سوى على زرع الفوضى وإثارة الاضطرابات"¹. وذهبت أخرى إلى حد
التهديد، بعدما اعتبرت القانون بمثابة "ضربة غادرة بالفأس"، ورأت بأن المعمرين،
الذين هم على دراية بالخطر الذي يهددهم، سيعرفون كيف يتحدون حول فكرة
"الجزائر فرنسية"²، شرعت الجرائد الاستعمارية بقسنطينة بمجموعة بالتنديد بالقانون
وضمّنت كتاباتها الكثير من المصطلحات من قبيل: انتفاضة (Révolte) ووطنية
(Nationalisme) وانفصال (Séparatisme) وبولشفية (Bolchevisme) وغيرها، وهي
مصطلحات تصيب كلها في معارضة كل ما له علاقة بالإصلاح³.

جريدة لورويبيليكان دو كونستانتين Le républicain de Constantine [جمهوري
قسنطينة] شنت من جانبها حملة مضادة واسعة، منذرة المعمرين "بأن هذا القانون
سيؤدي إلى التجنس الجماعي للجزائريين، وبالتالي إلى الاستحواذ على كافة مقاعد
المجالس البلدية مما ستترتب عنه حرب أهلية"⁴.

وإلى جانب تنديد تلك الصحف بالقانون، الذي توقعت أن ينجر عنه مساس
بمصالح المعمرين، وأمام صعوبة مجابهته مباشرة، فإنها لجأت إلى حيل إعلامية أخرى

¹ - Le messenger d'Algérie, du 12/2/1919.

² - L'écho d'Alger, du 28 octobre 1919.

³ - Mahfoud Kaddache: Histoire du nationalisme algérien, SNED., Alger, 1980.
p.51-52.

⁴ - Le républicain de Constantine, du 13/4/1919.

وزن المستوطنين في السياسة الاستعمارية ----- أ. ديلمي عزوز

أثبتت نجاحتها، حيث حملت الإدارة الاستعمارية على التراجع عن اليسير من الحقوق التي تم منحها للأهالي، كإلغاء المحاكم الزجرية. ومن بين تلك الخيل، ربط الإصلاحات بحالة "اللا أمن" "l'insécurité". وفي هذا الإطار، راحت الصحف بمختلف اتجاهاتها تضخم الأرقام وتحدث عن خطر الاعتداءات، التي بات معظم ضحاياها من المعمرين من مختلف أنحاء العمالة، معللة ذلك بالدرجة الأولى بكونها ناجمة عن قانون 4 فيفري 1919¹. فمن خلال مقالات متواصلة، شنت إحدى أكبر الجرائد الاستعمارية بالعمالة، لاديباش دو كوستانتين la dépêche de Constantine، وعلى امتداد سنوات، حملات إعلامية، من خلال تخصيص ركن يومي بعنوان: "اللا أمن" وآخر تحت عنوان: اللصوصية الأهلية le banditisme indigène، وقد ذهبت هذه الجريدة إلى حد قولها بأن: "صحيح لقد عاد كافة هؤلاء المنبوذون، غير المرغوب فيهم، من جبهات الحرب التي جندتم فيها فرنسا بالنياشين، غير أنهم عادوا أيضا بالفوضى وحالة اللا أمن". وأضافت: "حقيقة أن فصل السلطات من القيم الجمهورية، لكن يجب أن نكرر بأن الشعب العربي ما يزال وسيبقى طفلا. والمعروف أن تصرفات الأطفال في فرنسا تخضع لتشريعات وقوانين خاصة"². وإذا كانت هذه كتابات الجرائد الكبرى الصادرة بعاصمة العمالة، فإن كتابات الجرائد الأخرى الأقل انتشارا، لم تكن أخفها تشددا ومعارضة، حيث ساهمت بدورها في الحملة المضادة لإصلاحات 4 فيفري 1919 من خلال شحنها

¹ - لقد كتب أ. ريشارد مقالة بعنوان المسألة الأمنية، جاء فيها بأنه: "خلال 1920 تم تسجيل 3126 حالة اغتيال أو محاولة اغتيال، أي بزيادة 890 حالة عن سنة 1919".

(A. Richard: La question sécuritaire, la Dépêche de Constantine, n° du 5/10/1921)

² - la dépêche de Constantine 20/7/1920.

وزن المستوطنين في السياسة الاستعمارية ----- أ. ديلمى عزوز

المواصل للرأي العام، فقد أصدرت جريدة "ليصّور" ¹ L'essor [الانطلاقة] بقلم محررها إيفون بارقيالار Yvon Bervillers مقالا يعكس الموقف الثابت للمعمرين من الإصلاح. ومما جاء فيه: "إنه يتحتم على الشعب العربي انتظار العشرات من السنوات لاستكمال تطوره الاجتماعي ليتسنى بذلك للحكومة بعدئذ فقط القيام بإصلاحات دون خوف".

جريدة أخرى أيضا، تميزت بمواقفها المعادية لكل عمل من شأنه تحسين وضع الأهالي، عبرت عن موقفها المعارض على طريقتها، حيث ذهبت إلى حد اعتبار "الأهلي المنسلم غير قادر تماما على القيام بواجباته الانتخابية". وأوردت أنه خلال الانتخابات المختلفة، سواء المندوبيات المالية أو المجالس العامة أو البلدية، لا يترشح فيها سوى الـ "سبي وي وي les beni oui oui". فالأهالي أميون ويفتقرون إلى تربية... وهم ينتخبون حسب زعمائهم الدينين والسياسيين، أو حسب عدد "الدوروات" ² "douros" التي يحصلون عليها³. وذهبت جريدة نوميديانا Numidiana إلى الطرح نفسه، معتبرة "أنه على الديمقراطية الفرنسية أن تذهب إلى الشعب العربي وليس إلى الأرستقراطية الأهلية"⁴.

ومما تجدر الإشارة إليه، أن هذه الجرائد تعمدت تضخيم كل ما يصب في اتجاه الإصلاح، كقيامها بتغطية مثيرة وصاخبة لمؤتمر ورؤساء البلديات الجزائرية، الذي انعقد

¹ - L'essor, du 18/1/1920.

² - يطلق على قطعة نقدية من فئة 5 فرنكات: ولا يزال الجزائريون يستعملون هذه الفئة إلى الآن .
1 دورو = 5 ستييم.

³ - Le progrès de Guelma, du 11/9/1922.

⁴ - Numidiana n° 10, du 19/9/1920.

وزن المستوطنين في السياسة الاستعمارية ----- أ. ديلمي عزوز

في فيفري 1920. كرد فعل على الإصلاحات المذكورة. حيث حرصت على نشر قراراته مع تأييد تام عبر العديد من المواضيع، والتقارير والمقالات¹.

الصحافة الاستعمارية والأزمات الاقتصادية:

لقد أبرزت الحرب العالمية الأولى الخصائص السلبية في البناء الاقتصادي الجزائري وارتباطه الوثيق بأوروبا، من خلال نقص التجهيزات الصناعية والفلاحية بالمستعمرة (الخاصية الاستعمارية للاقتصاد) وهما عاملان مرتبطان أحدهما بالآخر.

وهكذا، فمع استمرار استحواذ الصراعات السياسية على حيز كبير من المساحة الإعلامية عبر مختلف الجرائد الاستعمارية، فإن الأزمات الاقتصادية المتلاحقة، التي عرفتها العمالة خلال تلك الفترة، وجدت صداها لدى الجرائد بمختلف اتجاهاتها وألوانها، بغض النظر عن اختلافاتها في بحث أسبابها وتقدير آثارها.

فبالنسبة للأزمة الاقتصادية الأولى، التي عاشتها العمالة سنة 1920 وامتدت إلى ما بعد² 1923، وارتبطت بمشاكل التمويل بمادة القمح في ظل استفحال فترة الجفاف وتأثر زراعته وتراجع الإنتاج. ومما يشد الانتباه في تناول الصحافة الاستعمارية لهذه الأزمة، اختلافها الواضح في تحليل مسبباتها، وإبراز آثارها واقتراح الحلول للنجاة منها. ففي

¹ - Mahfoud kaddache, op.cit., p.54-55.

² - أندري بريان، أندري نوشي وايف لاكوست: الجزائر بين الماضي والحاضر، ترجمة اسطمبولي رابح ومنصف عاشور؛ ديوان المطبوعات الجامعية؛ الجزائر، 1984، ص، 419؛ لمزيد من المعلومات حول الأزمة الاقتصادية (بين 1920-1923) ارجع إلى:

Mostefa Haddad: le constantinois entre les deux guerres (1919-1939), Etude socio-économique ou la métamorphose d'une région de l'Algérie., Thèse d'Etat en 3 volumes (décembre 1991, université de Provence (I.H.P.O.M) France.

وزن المستوطنين في السياسة الاستعمارية ----- أ. ديلمى عزوز
الوقت الذي ذهبت فيه بعض اليوميات إلى طرح أسباب الأزمة، كما وردت على
السنة السياسيين الذين يشرفون عليها، راحت بعض الجرائد الأخرى تسرد عواقبها
وانعكاساتها المحتملة على حياة المعمرين فقط. جريدة لا ديباش مثلا لم تشرع في تناول
أسباب الأزمة وعلاقة آثار الجفاف بالتقديرات الخاطئة المرتكبة من طرف الإدارة، إلا
من خلال التلميح بواسطة أركان جديدة بدأت تظهر على صفحاتها مثل: إنتاجنا من
القمح؛ أقوال ما بعد الحرب؛ الأبقار العجاف. أما من حيث انعكاسات الأزمة على
المعمرين، فإن كافة الجرائد وبدون استثناء لم تتوقف عن التنديد بغلاء المعيشة عبر
أركان دائمة مثل : "غلاء المعيشة" والمطالبة بضرورة تدخل الإدارة والهيئات الرسمية
لتحديد أسعار المواد الاستهلاكية. وقد أدى ذلك إلى حدوث الكثير من المناوشات
الإعلامية بين بعض الجرائد التي تتهم التجار باستغلال الوضع ورفع الأسعار وبين
أخرى مدافعة عن هذه الفئة، التي لم تتأخر في استعمال جرائدها للرد على هذه
التهامات. ومن بينها جريدة "لا ديفونص دي كومارس La Défense du
Commerce. وقد احتلت المواضيع المدافعة عن التجار أحيانا كل صفحاتها. وانفردت
جرائد أخرى بنشر مقالات تحت الأوروبيين على عدم شراء ما يحتاجونه من سلع من
التجار الأهالي (التجار المزاييون مثلا) وأخرى منددة بالممارسات الربوية لليهود خلال
تلك الفترة¹.

أما عن انعكاسات الأزمة الاقتصادية على الأهالي، فلم يتم التطرق إليها إلا من
باب احتمال تشكيلها لخطر على أمن وسلامة المستوطنين، خاصة في المدن، بفعل
الأمراض التي قد تنقل إليهم مع نزوح الأهالي الجائعين إليها أو تحولهم إلى عصابات

¹ - La Défense du Commerce, du 01/2/1923.

وزن المستوطنين في السياسة الاستعمارية ----- أ. ديلمي عزوز

للسرقة والنهب" وفي هذا الصدد، أوردت جريدة لاديباش دو كوستانتين la Dépêche de Constantine تعليقا، جاء فيه: " أمام تدفق الآلاف من المساكين meskines¹ على المدن فسيمثل ذلك خطرا إذا لم تتخذ إجراءات وقائية بصورة عاجلة". كما طالبت الجريدة بتوقيف هجرة "هؤلاء المرضى"، الذين جاءوا للموت على الطريق العمومي بقسنطينة². أما جريدة "لاتريين لير" la tribune libre (المتطرفة) فقد ذهبت إلى حد دق ناقوس الخطر والتحذير من العواقب الوخيمة التي قد تنتج عن هجرة سكان الجنوب نحو الشمال كالجحعة واعتبرت ما أسمته بـ: "كارثة الرحل" بأنها تشبه في خطورتها خطر الجراد³.

غير أنه رغم تشابه نتائج الأزمة الاقتصادية، التي ضربت عمالة قسنطينة مطلع الثلاثينيات⁴، وتعدد المتأثرين بها، فقد كان صداها مغايرا على صفحات الجرائد الاستعمارية، إذا أجمعت على مطالبة السلطات بضرورة تدخل الحكومة من أجل التخفيف من حدتها و وطأها على المعمرين دون غيرهم. وبذلك تعددت الأركان

¹ - ظلت كلمة مسكين تستعمل بالفرنسية في الكتابات الصحفية ولها نفس المدلول، أي الفقراء والمحتاجين من الأهالي. فمثلا كان لجريدة نوميديانا (Numidiana) ركنا دائما بعنوان: المساكين (les meskines).

² - La dépêche de Constantine, du 30/10/1920.

³ - La Tribune Libre , janvier 1920.

⁴ - حول الموضوع يمكن الرجوع إلى مؤلفات:

Charles-Robert Ageron: Histoire de l'Algérie contemporaine; Charles-Robert; Ageron: Politiques coloniales au Maghreb; Mostafa Haddad: le constantinois entre-les deux guerres.

وزن المستوطنين في السياسة الاستعمارية ----- أ. ديلمي عزوز
والعناوين مثل: المشكلة الزراعية؛ الأزمة الفلاحية؛ المزارعون في خطر. إضافة إلى إدراج
الكثير من مقالات تتناول استغاثة المعمرين. ولعل ما جاء في العدد الثاني من جريدة
لوريثاي دو سانت-أرنو le réveil de Saint-Arnaud، يلخص كيفية تعامل الصحافة
الاستعمارية مع عواقب الأزمة ويعكس رؤى المعمرين في كيفية معالجتها. ففي الوقت
الذي طالب فيه هؤلاء من الحكومة ضرورة تقديم القروض نقدا للنهوض بفلاحتهم،
اكتفوا بمطالبة السلطات بمساعدة الأهالي بواسطة تدعيم صناديق الإغاثة البلدية فقط¹.

الصحافة الاستعمارية واحتفالات الذكرى المئوية للاحتلال:

بمناسبة مرور مائة عام على احتلالها للجزائر، أقامت فرنسا احتفالات كبرى في كل
أنحاء المستعمرة، وقد تم تخصيص ميزانية لهذا الغرض، لتدوم الاحتفالات مدة ستة أشهر
(من جانفي 1929 إلى 5 جويلية 1930).

وقد سمحت هذه المناسبة للجزائر، بعمالة قسنطينة، بالتذكير بالإنجازات الكبرى
التي حققها المعمرون الأوائل، من خلال مقالات تناولت مختلف أوجه النشاطات في
مجالات أشغال الطرقات والمناجم والموانئ والمستشفيات والمدارس وغيرها... وقد
سخرت لذلك كل الوسائل الإعلامية، خاصة منها استعمال الصور بشكل كبير من
طرف الجرائد الإخبارية، مثلما تجسد ذلك في زيارة رئيس الجمهورية الفرنسية
لقسنطينة يوم 7 ماي 1930².

¹ - Le Réveil de Saint Arnaud du 03/5/1931.

² - وصلت قيمة المبالغ المالية التي انفقَت من أجل الدعاية الإعلامية 2075971 فرنك بالإضافة إلى
دعوة 30 صحفي باريسي و 33 صحفي أجنبي لتغطية الاحتفالات.

للاطلاع على الموضوع أكثر يمكن الرجوع إلى:

وزن المستوطنين في السياسة الاستعمارية ----- أ. ديلمى عزوز

وقد كانت هذه المناسبة — خاصة في ظل بداية تصاعد مظاهر الأزمة الاقتصادية — على بروز اتجاهين في الصحافة الاستعمارية: تمثل الأول في الصحف التي فتحت صفحاتها للكثير من المقالات المجددة للاحتلال والمؤكدة لانتماء الجزائر إلى الوطن الأم (فرنسا) والمشيّدة بالإنجازات التي تم تحقيقها، وكذا بفضل الاستعمار في إخراج البلاد من حالة الجهل الذي كان يحيمها عليها¹. وفي مقابل ذلك الإجماع على تمجيد مآثر احتلال الجزائر، فإن لم تترك صحف المعارضة أية فرصة تمر دون إثارة مواضيع وطرح تساؤلات حول مستقبل المستعمرة، أي ما يجد تعبيره في السؤال: "هل ستعيش الجزائر؟" وذلك ما كان يعكس حجم المشاكل التي كانت تتخبط فيها. لقد كتبت جريدة لالجيري نوفال مقالا مطولا مدعما بصورة كاريكاتورية تحت عنوان: "الديك الجزائري في خطر" (تُظهر الصورة الكاريكاتورية الجزائر في هيئة ديك وقد أخذت الضرائب والوسطاء والرأسماليون وغلاء المعيشة يترعون عنه ريشه) وتساءلت: عما "سيجلبه لنا الاحتفال بالذكرى المثوية وما هو مصير مشاكل الجزائر الكبرى؟"²

الصحافة الاستعمارية ومشروع بلوم-فيولات Blum-Violette:

على غرار الأحداث الكبرى التي ميزت هذه الفترة وأثارت ردود أفعال كثيرة ومتعددة من طرف الصحف الاستعمارية، فإن مشروع فيولات أسال الكثير من الخبر

Charles- Robert Ageron, op. cit ; Gustave Mercier. Le centenaire de l'Algérie. 1931.

- كريمة بن حسين: الحياة السياسية في قسنطينة من 1930 إلى 1945، مذكرة ماجستير، جامعة قسنطينة 1992، ص 198.

² - L'Algérie Nouvelle, n° 4 du 05/6/1930.

وزن المستوطنين في السياسة الاستعمارية ----- أ. ديلمي عزوز
من خلال تحاليلها ومقالاتها المتناقضة أحيانا، والمتضامنة أحيانا أخرى. ذلك أن سيطرة
القوى المعارضة للإصلاحات بالعمالة على الصحف الكبرى، جعل هذه الأخيرة تجمع
على رفض المشروع بمحملات إعلامية لم يعرف مثلها حدة. فباستثناء الصحف اليسارية
— التي رحبت بالمشروع واعتبرته نقلة في التطور الإيجابي للسياسة الفرنسية تجاه
الأهالي، إذ قامت مثلا جريدتا لويينيون لير و ليتانسال¹ بدعم سياسة الجبهة الوطنية —
راحت الصحف الكبرى تشن حملاتها على الحكومة ومشروعها. حيث بادرت إلى نشر
النداء العاجل، الذي وجهه رؤساء البلديات الريفية لعمالة قسنطينة، عقب اجتماعهم
سنة 1937، إلى الحكومة والبرلمان رافضين من خلاله المشروع ومعتبرينه مغامرة، قائلين:
"سوف تكون له نتائج خطيرة على مستقبلهم في الجزائر لأنه اتخذ على حساب السيادة
الفرنسية واستهتر بها". وإلى جانب نشر النداءات، ذهبت الجرائد المعارضة إلى حد
إعلان رفضها المطلق لهذا المشروع، خاصة كل من جرائد لادياش ولورويبيليكان دو
كونستانتين. هذه الأخيرة أكدت من خلال مقالات متواصلة تمسك المستوطنين الدائم
بسيادتهم على البلاد، ورفعت شعارات مثل "العشرون ألف ناخب سنة 1936
سيتضاعفون بسرعة" أو "المشروع يهدد السيادة الفرنسية على الجزائر". كما أوضحت
هذه الجريدة سبب معارضتها كون المشروع "يمنح الأغلبية الانتخابية للأهالي ويعطيهم
كل التفويض وكل الصلاحيات في الوقت الذي يصبح الفرنسيون منبوذين وتفقد

- L'Opinion, du 23/3/1936، تميزت هذه الجريدة بموقفها الواضح من المشروع حيث جاء في
العدد رقم 409 ليوم 16 جانفي 1937، "نحن مع المشروع" وانتقدت المعارضين ووصفتهم بالتفهاء
وعديمي القدرة حتى على النقد.

وزن المستوطنين في السياسة الاستعمارية ----- أ. ديلمي عزوز
فرنسا بمقتضى ذلك الجزائر وشمال إفريقيا¹. للإشارة فإن هذا المشروع كان قد نال
ارتياح بعض الأوساط الجزائرية التي رحبت بقدوم الجهة الشعبية إلى الحكم و كان لهذا
الموقف أثره في ازدياد حدة انتقاد الصحافة الاستعمارية لكل خطوة في اتجاه تحسين
ظروف حياة الأهالي².

وهكذا، يستطيع المطلع على الصحافة الاستعمارية بعمالة قسنطينة، خلال فترة ما
بين الحربين العالميتين، أن يقف على مدى قوة هذه الوسيلة الإعلامية في التأثير على
الرأي العام. هدفها الأسمى، خدمة المستوطنين بمختلف فئاتهم وأصولهم، والدفاع عن
مصالحهم دون استثناء. حتى ولو تعارض ذلك مع ما كان يحاك في أعلى هرم السلطة
بالميتروبول. فلا وعود الحكومات المتعاقبة، ومشاريع الإصلاح، على قلتها وتواضعها،
استطاعت أن تجد لها أصداء مؤيدة على صفحاتها. ولا مآسى وأنين الأهالي استطاع أن
يثنى إرادتها في العمل على تدمير كل عمل، مهما كان محدوديته، في سبيل تحسين
ظروفهم. فحتى وإن اختلفت هذه الصحف، من حيث مناهجها، فإنها تلتقي دائما في
أهدافها.

¹ - Le Républicain de Constantine, n° de janvier 1937.

² - فرحات عباس: ليل الاستعمار، المحمدية، المغرب الأقصى، ص 153.

وزن المستوطنين في السياسة الاستعمارية ----- أ. ديلمي عزوز

الذاكرة المنقطعت
قراءة في رواية "مذنبون لون دمهم في كفي
للحبيب السايح

د. عبد الوهاب بوشليحت
جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية - قسنطينة

سؤال النقد:

تعد انعكاسات انتفاضة أكتوبر الوجدانية والعقلية على الروائي الجزائري وملامسته الواقع الجديد الذي تعذرت رؤيته، من الأسباب الرئيسة لخروج الرواية العربية الجزائرية من المأزق الإيديولوجي الذي عاشته طوال السبعينات وما بعدها من القرن الماضي. فبين تاريخ الاستقلال وتاريخ الانتفاضة كانت دورة الزمن قد اكتملت على ولادة جيل جديد، وجيل يقف على حافة التاريخ، وكان الزمن -أكتوبر- هو المناخ السائد على ولادة رؤية هي عماد الرواية الجزائرية التي فتحت عواملها تفتش بين الأزمنة: زمن الثورة - زمن الاستقلال وما بعده عن حقائق الماضي والحاضر، وعن أدوات التكنيك ورؤى الفكر لتتواءم مع الأحاسيس والمدرجات الجديدة التي تؤرق وعي الروائيين. ومن الطبيعي، أن تختلف رؤية الروائيين الجزائريين بعد الانتفاضة من "كاتب إلى آخر، اختلاف التجربة والثقافة. ولكنهم يلتقون في أن حس -الانتفاضة-

الذاكرة المتقطعة قراءة في رواية "مذنبون لون دمهم في كفي" --- د. عبد الوهاب بوشليحة
المشترك بينهم قد شارك بنصيب فعال في صهر الوعي -الإبداعي للرواية الجزائرية- أي
وحدة العقل والوجدان بين الروائيين حول ناصية الحداثة في بنية الرواية التي من شأنها
أن تتجاوز بهذا الفن أعتاب المرحلة التقليدية¹

إن انعكاسات انتفاضة أكتوبر على الرواية العربية الجزائرية، لم يكن متساويا
باختلاف المنظور والوعي بين الروائيين. فالظاهر أن بعض الكتابات التي توسم بالكتابة
الإستعمالية، والتي بدأت مسارها الإبداعي مع مطلع التسعينات كشفت عن قصور في
تصورها للحركة التاريخية، وبؤس في انتمائها الفكري المقطوع عن الحركة الاجتماعية²
أما الحلقة الأولى -حلقة الحساسية الجديدة- فقد احتوت الانتفاضة بوصفها رؤية
وموقفا نتيجة استبصارها الوعي بالحركة التاريخية وانتمائها الفكري المرتبط بالحركة
الاجتماعية. وإلى هذه الحساسية تنتمي بشكل عام يقبل التفصيل، ومن ثم التعدد
والتباين روايات: الطاهر وطار، إبراهيم سعدي، لحبيب السايح، واسيني الأعرج، أمين
الزاوي، أحلام مستغامي.

لقد فاجأ انفجار أكتوبر هذا الفريق، بالإصابة الأولى لوجدان الكاتب
استهدفت أكبر مكاسبه وآماله في فلسفة الثورة بعد الاستقلال وإستراتيجيتها، لذلك
دخل الروائي معركة الصراع مع القيم التاريخية والقيم الثورية. أي أن أزمة هذا الفريق
مع الحركة الاجتماعية ومسارها الجديد هي في جوهرها أزمة البناء الشمولي لفلسفة
الثورة بعد الاستقلال، وما صحب العالم من تغير جوهرى اكتسى صبغة مذهبية جديدة
-العولمة- لذلك تطرح الحساسية الجديدة في الرواية العربية الجزائرية ضمن إشكالية

¹ - غالي شكري، العنقاء الجديدة صراع الأجيال في الأدب المعاصر، دار الطليعة، بيروت ط1
1977، ص 235.

² - المرجع نفسه، ص 235.

الذاكرة المتقطعة قراءة في رواية "مذنبون لون دمهم في كفي" --- د. عبد الوهاب بوشليحة خاصة بها، أي صياغة لحدثة داخل مبنى ثقافي له خصوصيته التاريخية. إنه إطار التكرس الثقافي، الاجتماعي، السياسي ومحاوله تجاوز هذا التكرس بالذهاب أمام المسائل الرئيسة: الثورة، التاريخ، الهوية، الانتماء، الإنسان الجديد، الموروث الثقافي... إلخ وصياغة أجوبة وأسئلة داخلية عن هذه المسائل وغيرها.

إن انتفاضة أكتوبر بوصفها تجربة تاريخية أفرزت قوى اجتماعية كشفت تناقضاتها بينها وبين التاريخ الثوري وتاريخ الاستقلال من جهة، وتناقضات الثقافة الجزائرية. لذلك لم تكن حركية الانتفاضة على أرض الواقع فقط، بل كانت تجري في الذاكرة والتخيل "فالقوى الاجتماعية التي تنفجر من الداخل هي المحصلة الفعلية للذاكرة التي حاولت أن تحيل نفسها إلى ذاكرة ثانية (...). في هذا التحديد تكون الثقافة -الجزائرية- تكثيفا لتجربة تاريخية - جديدة - والتكثيف هو جزء من الصراع بين القوى الاجتماعية على من يصوغ ذاكرة الحاضر كي يستطيع صياغة ذاكرة المستقبل" فمن زمن الاستقلال إلى زمن انفجار أكتوبر "بدا التاريخ الحقيقي عاريا من كل غطاء إيديولوجي"¹ وأصبح الفريق - الرؤية الجديدة - يختزل في ذاته منظوره الحدائثي بحثا عن شرعية المستقبل بعد أن فقد الماضي الثوري شرعيته التاريخية، وأصبح البحث عن الشرعية هو محاولة التخلص من خطر تدمير الذات من خلال إقصائها التاريخي، بعد أن "تلمس طريقه إلى الوعي بالتاريخ ليقسم المسافة الضرورية بين الماضي والحاضر، وليشتق من الماضي ماله صلة بالواقع المباشر بوصفه نتاج فعالية الإنسان - الجزائري- ونشاطه المتراكم في التاريخ"².

¹ - المرجع نفسه، ص 28.

² - عبد الرزاق عيبدو محمد جمال باروت، الرواية والتاريخ دراسة في مدارات الشرق، دار الحوار،

ط1، 1991، ص 7-8.

إن الوعي الجديد يجري هنا ليظال المشروع الثقافي الجديد والممارسة الإبداعية التي تنتمي إلى تحويل الكتابة التي تستطيع أن تستولد نصا مغايرا لا يعكس الواقع فقط بل يشكفه بوصفه جزءا منه، أي الذاكرة وتحولاتها، الوعي وشكله. إن حساسية هذا الفريق تبدو وكأنها تبدأ من جديد، وليس لها سوى هذا الامتداد الأفقي في قراءة واقع الانتفاضة وما بعدها "عبر تدمير أدوات الوعي السائدة وقطع العلاقة مع الموروث المسيطر، والالتفات إلى الحركة الاجتماعية وإلى العلاقات التي تبرز فيها الأزمنة، وإلى عناصر الفلجور التي تتكون في النقاط"¹ المسكوت عنه في التاريخ والثقافة الجزائرية، مما يعني أن البحث عن الفعل الإنساني في تاريخ الاستقلال قد خرج عن دائرة الوصف الجامد للأحداث والوقائع، وجملة التناقضات الطبقية والتناقضات بين الجماهير، ليخلق النص الروائي زمنه الخاص تتداخل فيه أزمنة لا علاقة لها بنمطية الإيديولوجي وفعل الإقصاء.

فالروائي الجزائري هو في التحديد الأخير أشبه بالمؤرخ والمحلل الاجتماعي، لكنه يؤرخ بحارج جمود السلطات، يؤرخ للوعي الاجتماعي ويتكون به. على أن هذه الحقيقة يجب أن لا توهي بأن الكتابة الروائية للمرحلة كانت مجرد ممارسة سياسية ذرائعية. فلم يكن كتاب المرحلة تحت تأثير تيارات إيديولوجية وسياسية، بل كان عدد منهم يمثل تطلعا ذاتيا من خلال أفق وطني وإنساني إلى خلق العالم الأفضل على المستويين الذاتي والوطني، وقد أظهروا إيمانا بمقدرة الرواية الجزائرية على أن تحمل معانائهم وتطلعاتهم إلى الواقع والتاريخ.

¹ - إلياس محوري، الذاكرة المفقودة، ص 83.

الذاكرة المتقطعة قراءة في رواية "مذنبون لون دمهم في كفي" --- د. عبد الوهاب بوشليحة

واقع الثورة / ثورة الواقع:

لا شك أن وطأة ما بعد أكتوبر كانت ثقيلة إلى درجة كان لا بد أن يحدث معها انكسار في المد الثوري والإيديولوجي للثورة بعد الاستقلال، وتغير في مختلف الرهانات الماضية والمستقبلية. لذلك فالبحث في طبيعة التغيير هو المسألة المستمرة عن طبيعته "وما إذا كان عميقا إلى درجة يمكن القول معه أن ثمة رواية عربية - جزائرية - ولدت من رحم - الأزمة - لكي تتجاوزها عن طريق طرح جديد لمشكلات الواقع الذي أدى إليها ضمن إطار أزمة سياسية جذرية واضحة (...). وفي المحاولة للبحث عن الكيفية التي واجهت بها الرواية - أزمة ما بعد أكتوبر - فالرواية ليست إلا جزءا من الجهود اليومية والطويلة التي تمهئ إمكانيات التغيير - بوصفها - شكلا أدبيا قادرا كشف واقعا الاجتماعي السياسي، الثقافي.¹" كان من الطبيعي إذن أن ينصب اهتمام لحبيب السايح بعد أكتوبر على البحث الأسباب التي أدت إليها والتي لم تكن تثير انتباهها من قبل .

ففي "كل بلد عانى تجربة الثورة، اشتبك الثوريون من جهة، والإصلاحيون وخونة المستقبل من جهة أخرى.²" من هذا المنطق الأولي لحقيقة الثورة، ربما كان الروائي يكتب الثورة والثورة المضادة. فأى ثورة "ليست منارة يتم الوصول إليها بعد زمن، بل هي جملة من اللحظات يفضي إليها تراكم طويل، أي سلسلة من الممارسات الثورية التي توصل إليها"³. وفي مدار الثورة المضادة يتحقق التضاد بما يتضمن نقده من نقد للفكر المسيطر في الثورة لإنتاج بديل فكري يمكن النظر إليه بمنظور جديد

¹ - عزيز الماضي شكري، انعكاسات هزيمة حزيران على الرواية العربية، المؤسسة العربية الدراسات والنشر، ط1، 1978، ص 39-40.

² - غالي شكري، الثورة المضادة في مصر، دار الطليعة، ط1، 1978، ص 7.

³ - مجموعة من المؤلفين، النظرية والممارسة في فكر مهدي عامل، دار الفرائي، ط1، 1989، ص 80.

الذاكرة المتقطعة قراءة في رواية مذنبون لون دهمم في كفي --- د. عبد الوهاب بوشليحة
تراجمي، ليس فقط بسبب ثقل المعاناة ولكن بسبب تعقد العلاقات القائمة بين الفعل
ونتائجه .

حدث ذات يوم "في حفل عيد ثورة التحرير، إذ تلثم المسؤول الحزبي كثيرا في
خطابه الركيك خاتما بدارجة مبتذلة: المجاهدين اليوم واجههم يحافظوا على هذا المشعل
باهش بمدوه غدوة من ذاك للجيل إللي يجي من بعد، باهش تستمر الثورة.¹ هذه
الموضوعة كانت العنصر المضمّر في الخطاب الإيديولوجي لجيل الثورة، فهي التي
حددت - فيما بعد - آليات الصراع والمواجهة والاختلاف، ومن ثم بواكير الوعي
الوطني الشعبي للخطاب المضاد في زمن الهيمنة الكلية للوصاية الثورية. فحركة التاريخ
الجزائري ليست استمرارا أو تواصلًا أو تتابعا، بل هي حركة تقطع، تتربط فيها أنماط
البناء الفكري والمعرفي في قفرتها النبوية من نمط إلى آخر بشكل يستحيل فيه تقارب أو
تشابه هذا البناء بين جيل الثورة وجيل الاستقلال. وبالتالي، فالعلاقة بين هذين الجيلين
في الحركة التاريخية ليست علاقة استمرارية يتولد فيها بالضرورة الثاني من الأول.

إن الحاضر مفتاح الماضي وليس العكس، لفهم الواقع التاريخي والاجتماعي
لجيل الاستقلال في حاضره وفي تطوره، فإن تحديد بنية العلاقات التاريخية بين الأجيال
يستلزم بالضرورة فهم الشرط التاريخي الذي تشكل فيه الجيل الجديد، ودرجة تشكل
مستوى وعيه بالثورة بوصفه حلقة من حلقات التاريخ الجزائري، مما يعني أن تطور
واقعه بعد الاستقلال يتحدد بالضرورة بتطور وعيه والتحرر من أشكال الوصاية الأبوية
الثورية والسيطرة التاريخية، أي من علاقة التبعية النبوية التي تربطه بالجيل السابق.
صحيح أن موضوعه ليس نفيًا للثورة، أو لماذا قامت، لكنه رفض ضمنيّ لخطاب جيل
الثورة باعتبار أن الفكر الثوري مفهوم أقرته سلطة الإيديولوجية وإيديولوجية السلطة

¹ - لحبيب السايح، مذنبون لون دهمم في كفي، دار الحكمة، ط1، 2008، ص 30.

الذاكرة المتقطعة قراءة في رواية "مذنبون لون دهمهم في كفي" --- د. عبد الوهاب بوشليحة لتأكيد سلطتها التاريخية. وفي ذلك قد يكون الرفض صحيحا للإيديولوجية الثورية لسبب آخر، وهو أن الثورة لا جيل لها، ولا إيديولوجية لها، فلها وطن وأرض ومنبع ومستقر، وهي ملك للصيرورة التاريخية: لكل أجيال الوطن.

فالحركة التاريخية في نضال الشعوب لا تعرف سبيلا ملكيا، فهي تنوس ما بين مد وجزر دون أن تهجر في نوساتها ما هو جوهرى ومستلم، وبالتالي تستعيد الرواية - مذنبون - لحظة التناقض بين المد والجزر، وتبحث فيها عن آثار التجربة الثورية في ذلك اللامرئي في مسيرة الثورة حتى الاستقلال، واللامرئي في حياة الشعب الذي يتفاعل ويختصر في صمت كمي ينطلق بعد زمن طويل أو قصير، ويصبح مرثيا، بل يمكن القول، دون أن نفارق رؤية لحبيب السايح، إن حياة الشعب الحقيقية تتكون في المسافة القائمة بين المرئي واللامرئي، لحظة النصر أو الانتكاسة، فالوعي يستعيد حدوده في التجربة، وفي التجربة يتكون، لينبعث وعي جديد لم يكن ممكنا دون عثار التجربة.

عند انتصار الثورة وعتارها في أول استقلالها طرحت الإشكالية. إن أزمة الثورة ثاوية في نسيجها الفكري والاستراتيجي، والمقصود بذلك "الانقسام الواضح بين الفكر الثوري والوجود الاجتماعي، وإذا كان الوجود الاجتماعي الفعلي أو المأمول هو الذي يحدد في نهاية الأمر وبشكل عام مسار الفكر، فقد كان من الطبيعي أن ينعكس هذا الوضع على فكر القيادات وأن يتردد هذا الفكر بين نوبات من الثورية اللفظية المفرطة الزائفة التي تخفي العجز عن العمل الدؤوب بين الجماهير ومعها، وبين الانتكاسة الفعلية - للمنطلقات الإيديولوجية - بأقسامها المختلفة التي تناوبت على حكم - الجزائر - والعمل وفق الحدود التي ترسمها أو في خدمتها، وتبرير ذلك بمختلف الحجج الإيديولوجية دون مراعاة أثر هذا السلوك وذاك التبرير على وعي الأجيال

الذاكرة المتقطعة قراءة في رواية "مذنبون لون دمهم في كفي" --- د. عبد الوهاب بوشليحة الصاعدة¹. "إن حدث الأزمة على مستوى الحركة الثورية بعد الاستقلال دفعه النص ليكون خلفية ظلالية للحدث الاجتماعي الداخلي وهو يعيش بتطلعه إلى صياغة رؤية للمرحلة التاريخية الجديدة، على طريق مقاومة أهداف الفرد ورغباته، ويشير جورج لوكاش إلى هذه الضرورة التاريخية بنظام اجتماعي إنساني يحمل في طياته القوة الضرورية لتلاشيه، أي تتبدد على شكل ضرورة تراجمية لانهياره².

إن يحمل الأزمة وتشابكها يصعب معها تحديد باث المعنى، فهو صوت آخر، صوت بوركية، لكنه يغور في أعماق الراوي، فالراوي "لا يستأصل نوايا الآخرين من لغة - الرواية - المتعددة الأصوات، ولا يحطم المنظورات والعوالم الإيديولوجية التي تكشف عن نفسها فيما وراء هذا التعدد الصوتي (...). ولا يستبعد تلك الوجوه اللسانية وطرائق الكلام، وتلك الشخصيات المضمرة التي تتراءى في شفافية خلف كلمات لغته وأشكاله، وإنما يرتب جميع تلك الخطابات والأشكال على مسافات مختلفة من النواة الدلالية، النهائية لعمله الأدبي ولمركز نوايا الشخصية³". لذلك لا بد من التمييز بين إيديولوجية النص والرؤية للعالم التي تحكم منظور الروائي، فرؤية العالم حسب لوسيان غولدمان لا تعادل المنظور المعرفي مع وسطه الاجتماعي والثقافي، فليس هناك رؤية إيديولوجية نقية، هناك محصلة تركيبات نوعية جديدة ينتجها النص عبر تفاعل الرؤية مع الواقع، حيث التركيبات النوعية الجديدة ككليات تحتوي القدم والجديد عبر توسطات معقدة تتحدد فيه النوعية الجديدة بدرجة عمق الصدام الدرامي

¹ - مجموعة من المؤلفين، النظرية والممارسة في فكر مهدي عامل، ص 345.

² - جورج لوكاش، الرواية التاريخية، تر: صالح جواد كاظم، دار الطليعة، بيروت، 1978، ص 11 -

17.

³ - ميخائيل باختين، الخطاب الروائي، تر: محمد برادة، دار الفكر، ط 1، 1987، ص 68-69.

الذاكرة المتقطعة قراءة في رواية "مذنبون لون دمهم في كفي" --- د. عبد الوهاب بوشليحة بين بنتين متميزتين، ودرجة نضج البنى الجديدة في أحشاء البنى القديمة لتكون مهياة للانبثاق على أنقاضها¹. عبر هذا الجدل بين البنيتين ينشأ ما يسميه هيجل بالمفارقة التاريخية الضرورية التي يعبر عنها بالقول "إن الجوهر الداخلي لما هو مطروح يبقى كما هو، إلا أن الثقافة المتقدمة في طرح وكشف الجوهرى تتطلب تغييرا في التعبير عن الأخير وشكله"².

إن إبراز المفارقة التاريخية الضرورية في الرواية استندت إلى رؤية شخصية بوركية التي لم تتمكن من كتم حدة التناقضات الإيديولوجية والثورية التي ينهض عليها النص، فأنتحت وعيا يعتمد في مقارنته لزمان الثورة و زمن استقلالها على ثنائية تقبل بجزء من زمن الثورة و زمن استقلالها، وترفض جزءا آخر. هذا يعني، أنها لا ترى تناقض الواقع بل ترى الواقع بشكل متناقض "قبل سبعة أعوام في ذكرى الاستقلال التي دأب على إحيائها في بيته مع رفاق له في السلاح بقوا على قيد الشرف (...)" قال لي عنهم في تلك الذكرى: لترعاهم الجهوية وطموحاتهم التسلطية كادوا يجرون جيل ما بعد الحرب إلى طاحونة أهلية³.

"الساسة هم الذين حولوا حلم الجزائريين إلى خيبة مزمنة وغيروا طبيعتهم إلى حقد ساحق، وأنزلوا مشاعرهم إلى درجة الحيوانية"⁴. وحتى تكتسب هذه الأنا -أنا بوركية- بعدا تاريخيا وثوريا متصالحا مع الزمن الماضي - الحاضر - المستقبل، الثورة - الشهداء - المجاهدون الأحرار، تعمدت الرواية إستراتيجية تقدم الذات في انشطارها

1- عبد الرزاق عيد ومحمد جمال باروت، الرواية والتاريخ، ص 51.

2- جورج لوكاتش، الرواية التاريخية، ص 75.

3- لحبيب السايح، مذنبون، ص 75-76.

4- المصدر نفسه، ص 21.

الذاكرة المتقطعة قراءة في رواية "مذنبون لون دمهم في كفي --- د. عبد الوهاب بوشليحة على نفسها وتحويلها من ذات فردية مونولوجية إلى ذات حوارية تقدم الصورة ونقيضها بطريقة تدعم مناخ الغموض من ناحية، ولكنها تزيل من ناحية أخرى شبهة التناقض عن مجال الرؤية، لأن النقيض هنا يستخدم كأداة وتعميق دلالات الموقف في الرواية بصورة تكشف أبعاد الثورة النقية وفلسفتها التي غيبتها شبكة زمن الاستقلال الذي ازداد تعقيدا. هكذا يتحرر النص في تشكيله من قيود التسلسل الزمني ومن منطق التدرج وتفاصيل ما حدث بالفعل، ذلك أن تجربة النضال الثوري، وانكسار الرؤية الثورية لا يمكن أن تدرك إلا متداخلة مع كل الأسئلة التي ظلت مكبوتة، مبعدة، رغم جوهريتها.

محنة الزمن/ الموت المجاني:

قدم لحبيب السايح رواية واقعية بأبعاد رمزية في ذلك التفاعل الجدلي بينه وبين الواقع، محمدا عبر ذلك رؤيته التاريخية الاجتماعية، أو بالأحرى موقفه التاريخي الاجتماعي، لذلك فهو لا يستعيد العلاقات على مستوى التاريخ لكنه يجعل من التاريخ مرتكزا لعلاقات جديدة، لأن المقصود هنا هو إدخال الفرد في تاريخ جديد، تاريخ الدولة، والحركة التاريخية، وليس إعادة إنتاج طقوس لتاريخ قائم. بهذه الرمزية أصبح الروائي شخصا تاريخيا في عالم لا تاريخ له، ليخلق لنفسه هامش ممارسته ومعاناته التاريخية.

يقيم الروائي في "مذنبون- حالة زمنية جديدة في تركيب الرواية العربية الجزائرية فهو لا ينطلق من الذات ليتوقف عندها أو ليجعلها محورا زمنيا للعلائق مع الآخرين، بل يمد الذات على مساحة شاسعة من العلاقات والخيالات، حيث تصبح الأنا مكانا نسمع في داخله صوت ارتطام العالم بالموث. فالروائي يكتب ثلاثية الهزيمة التاريخية: الثورة - الاستقلال - أكتوبر، ليصل إلى الأعماق الكبرى التي بحث -

الذاكرة المتقطعة قراءة في رواية "مذنبون لون دمهم في كفي" --- د. عبد الوهاب بوشليحة
ويبحث - عنها طويلا. الوطن يموت، وتخرج الحقائق عارية ومتوحشة، والحزن الخائب
- حزن الجيل الجديد- الذي يجد نفسه محشورا في مكان واحد، ويكتشف أنه يعيش
زمن الموت الذي تتساوى عنده الأشياء والحقائق والمعاني، ويفقد الإنسان فيه كينونته
وماهيته. من هذا الوعي الحاد بالاغتراب، والذي يترجم رفضه للواقع، تمتح الرواية
تاريخها وتطمح إلى إعادة تشكيل الواقع "إنها مضطرة الآن إلى أن تكون كالأسطورة
خالقة قيم، ووسيلة لتجاوز التناقض بين مجتمع السياسة التاريخي، ومجتمع الحياة اليومية
المنبوذ بدون معنى أو تاريخ"¹.

إن الروائي الذي انسجم مع موقفه الفكري في مواجهة الذات، هو الرواية في
الآن نفسه بوصفه عملا له استقلاليته الذاتية، يتيح تصوير ما بعد الانتفاضة وإفرازاتها
باتجاه الكشف عن الوعي القائم وعن المعوقات الحائلة دون نهوض وعي ممكن عند
الجيل الجديد، لتكون حركية الجيل التاريخية بعدا عميقا وشاملا تستمد مادتها من
الحاضر، ومن تبدلات الإنسان داخل صيرورة مفتوحة على المستقبل في محاولة للتبشير
بوضع إنساني مغاير. إنها رؤية تعيد النظر في كل ما يحيط بنا، وتحلم بمعانقة الحقيقة،
وتجاوز الوجود المليء بالسقوط، والواحدية، لتخلق عالما رمزيا مليئا بمفرداته المتجادلة
ومستوياته المتداخلة، إنه أخيرا وليس آخرا، يعبر عن التوق إلى ذلك التواصل بينه وبين
الآخرين، بينه والحقائق والتفاصيل الصغيرة التي تشكل في مجموعها بنية التاريخ الجديد.
إن زمن الرواية هو تاريخ الأمس القريب في كل حالاته، يحمل بصمات وأثر
رؤية الروائي في عالمه، حيث المخيلة على توافق مع الواقع، تعيد إنتاجه عبر غربلة
الجوهري فيه. فالتخييل في التحديد الأخير هو إقامة وتشكيل عوالم ممكنة "يقوم العالم
الممكن على تفصل وصفي يكون مبدئيا واحدا ومفردا لذلك فاصطلاحيا يكون العالم

¹ - مجموعة من المؤلفين، الرواية العربية واقع وآفاق، دار ابن رشد، ط1، 1981، ص 181.

الذاكرة المتقطعة قراءة في رواية "مذنبون لون دمهم في كفي" --- د. عبد الوهاب بوشليحة الممكن هو العالم الدلالي الذي يصفه تخييل ما¹. مما يعني أن ثمة تاريخ جديد غير عادي بدأ يتشكل، أي هو نقطة إيدولوجية محددة في الرواية، وهي في التحليل الأخير مشروعة لأن أي عمل فني لا ينطلق من فراغ "لذلك فإن شكل تداخل المنطق الإيدولوجي مع الحركة الداخلية للعمل الإبداعي هو الذي يحول العمل الإبداعي من مجرد نقطة إيدولوجية إلى حقل صراع"²

إن وعي الروائي بطبيعة المرحلة التاريخية والسياسية وأزماتها تشكل المرجعية السوسولوجية للمحور الرئيس، وهو موت الإنسان - الجزائري - لكونه شكلا بارزا لإدانة كل السلبيات والانهيارات التي تعاقبت ولا تزال بعد أكتوبر. فمأساة الإنسان رمز دال يلخص هموم الأجيال في معاناتها مع هذا الحدث - الموت - حيث تتداخل المصائر الشخصية وتنعكس عليها أسئلة الماضي الثوري وأسئلة الاستقلال، فالخاص والعام هنا متداخل ومعتقد.

يكشف إذن زمن الرواية - وزمن الانتفاضة - الاختلال العميق في الفكر السياسي الجزائري، وهو بهذا المعنى، حدث ثقافي وإيدولوجي بمقدار كونه حدثا واقعيا، رغم أنه لم يُحدث على الصعيد السياسي تحولات جذرية بالمعنى التاريخي لكنه حمل في أحشائه بذور تحولات سياسية سمحت للانتفاضة بالتحول إلى تيار جماهيري، أطلقت العديد من التمللمات من عقابها لتحتل دورها على المسرح السياسي، وبالتالي فرضت سؤال الكتابة ومعايشة المعاناة في العمل الروائي، إنها بداية مرحلة تقف على عتبة البداية لكنها ليست بداية من لاشيء، فالتجربة سمحت بالوقوف على عتبة أسئلتها المؤجلة.

¹ - المويقن مصطفى، تشكل المكونات الروائية، دار الحوار، ط1، 2000، ص 43.

² - الباس خوري، الذاكرة المفقودة، ص 112.

الذاكرة المتقطعة قراءة في رواية "مذنبون لون دمهم في كفي" --- د. عبد الوهاب بوشليحة
لا ينتصب عنوان الرواية كأول عنصر بنيوي في البناء النصي، وإنما يأتي من
كون العنوان يتحدد كبنية مختصرة وموجزة تلخص الذي يليها، ومن ثم سمته الوظيفية،
كعنصر مبرمج للقراءة أو كنص أول على حد تعبير LEON HOEK في مقابل النص
الثاني أو النص الأساسي¹.

إن - مذنبون - كعنوان موجز ومكثف لا يحمل دلالة المحاكمة القانونية وإنما
يحمل دلالة وظيفية يمكن استجلاؤها من خلال تشریح الكلمة وتفكيك بنيتها الدلالية
من الناحية المعجمية، ثم من الناحية السياقية عبر علاقة العنوان بالنص.

فالناحية المعجمية وضمنها تحيل - مذنبون- إلى أخلاقيات وسلوكيات فردية
وجماعية "كالإثم والحرم والمعصية"². " أما الناحية السياقية المؤسسة داخل النص يمكن أن
نتعرف على الخصائص إلي تطبع المسار العام للنص ككل، فمذنبون تتأرجح في دلالاتها
داخل مسار ثنائي يراوح بين الثورة/ الاستقلال/الزيف/الحقيقة الضحية/ الجلاد.

إن ما يميز العنوان من تقابل أو تناقض هو الذي يوجه مسار دلالة النص
كأقوال تتمفصل إلى دال ومدلول، أو إلى صور ذات محتوى سوسيو سياسي باعتبار أن
هذه الصور التي يطرحها النص يمكن موضعتها على المستوى المجازي كترجمة لما هو
حقيقي، أي لتفاعلات سياسية يطبعها التنوع والتناقض، بل أن التناقض يرقى في
تضاعيف النص إلى أن ينتصب كموضوعة أساسية حاملة لمضامين سياسية ثقافية
مرتبطة بمختلف المواضيع التي يطرقها الراوي في مساره البحثي.

¹ - الهادي الورد، مسلسل الهيمنة والتبعية، مشروع قراءة اقتصادية- سياسية لرواية اللجنة لصنع الله
إبراهيم، مجلة الملتقى، ع/4، 1999، ص 128.

² - ابن منظور، لسان العرب، مادة، ذنب.

المذكورة المتفصّلة قراءة في رواية "مذنبون نون دمهم في كفي" --- د. عبد الوهاب بوشليحة
أقيمت الرواية إذن على إشكالية معقدة ومتعددة العناصر، لكن الإشكالية في
شحريتها تحاول العثور على معادها الروائي، لذلك رسمت وضع الجزائري في معادته
الصعبة، والتي لا يستقيم أحد طرفيها إلا إذا ألغى الطرف الآخر، أي جعل المعادلة
مستحيلة الحل.

يقا تل الجزائري ذاته الثانية، وفي هذه العلاقة يعاني من اضطهاد ثنائي البعد:
الاضطهاد الوطني- الاضطهاد الإنساني، ويحاول إعادة صياغة هذه العلاقة لتستبين من
جديد إشكالية الفرد الجزائري في كل تعقدها ونزوعاتها: البعض يضع الثورة تاريخاً نقياً
في مكان الأولوية، والبعض الآخر لا يعيش إلا المسألة الوطنية على مستوى الوعي
والمعاناة، والبعض يكافح من أجل هدم معادلة الثورة والوطن.

لذلك تستبين العلاقات في عدة شخصيات تنتمي إلى أصول اجتماعية مختلفة،
وتحمل أشكال وعي متباينة، تتحدد بتلك الأصول وتفارقها لأن انكسار الوطن ألغى
تلك الأصول وأنتجها من جديد، وفي هذا الوعي يعيش البعض إشكالية شكل مجرد
مثقل بالمعايير الدوغمائية

-لحول- وهناك بعض آخر يعيش مأساة الوطن دون أن يمتلك الوعي
الإيديولوجي الملائم لها، يعيش حب الوطن بلا نظرية أو تنظير -بوركية- ومنهم من
يمارس العمل الوطني في صموده، وفي سعيه المستمر لإيجاد صيغة النضال الممكنة الضابط
لخضر. وعندما يقترب الروائي من حدود الحقيقة "فإنه لا يعيد صوراً تاريخية، بل ينتج
جملة من العلاقات الفنية، لأن الفني لا يرى إلا في شكل علاقته مع الموضوع الذي
يقاربه"¹، وفي حدود هذه الحقيقة، التبس -الأنا- بوركية - الضابط لخضر الراوي مع

¹ - فيصل دراج، الرواية الفلسطينية بين الوهم والواقع، شؤون فلسطينية، ع/108، نوفمبر 1980،

الذاكرة المتقطعة قراءة في رواية "مذنبون لون دمهم في كفي" --- د. عبد الوهاب بوشليحة
 لحول في الرواية وفي مرجعيتها، في التخيل والواقع، وفي اللغة الغارقة في الفعل الدموي.
 فالأنا -الإحوة الأعداء- وهو يبحث عن ذاته، تتلبس العوامل كلها التي تشكل لوحة
 وجوده، إنه القاتل والمقتول، المعين والضدي، الباث والمتلقي، أي أنه الفاعل الذي عليه
 ممارسة الأفعال كلها كي تتوفر له إمكانية العثور على ذاته، أو إمكانية تشكله وسط
 الدمار، بتعبير آخر، يتمثل اللقاء المستحيل روئيا وموضوعيا بين الوعي والوعي
 الزائف. بوركية /الحول، فوق أرض معركة واحدة تخضع في زمانها لمنطلق رؤية ورؤية
 مضادة، علما أن الصراع المعبر عن موقفين متميزين من قضية الوطن - التاريخ -
 الانتماء، لا يصبح معركة واحدة، وصراع واحد حسب منطق الرواية ذاتها، إلا عندما
 تبقى معركتين، لأن صراع الوطن لا يحدده وعي واحد، بل تتعامل معه أشكال وعي
 مختلفة في أصولها ودلالاتها، وهذه الأشكال تجعل المعركة معارك، وفيها يصبح منطق
 الموت والدمار في الوعي الثقافي للإحوة الأعداء القاسم المشترك لأن "خلال ثلاثين قرنا
 لم نعرف سوى الحروب ! فلم تدم الاستراحة سوى ثلاثين عاما بعد آخر حرب، حتى
 استأنفنا التقتيل والتذبيح والاعتصاب في أنفسنا! ها هي أجيال كاملة تكبر مهزوزة
 الوجدان بلا أحلام بلا أجوبة عن أسئلة وجودها لا يتنمى فيها غير الحقد، معضلتنا أننا
 أمة تبدو عاجزة عن إيجاد بديل فكري للعنف لفك أزماتها"¹.

يقف الوعي الروائي أمام الذاكرة/الحرب، باحثا عن إجابة لأسئلته المعقدة لكنه
 لا يلبث أن يدرك أن تعقد الإجابة هو تعقد الأزمنة، وأن ارتباك الأسئلة مزروع في
 واقع معقد لا يعطي وضوحه إلا للممارسة مثابرة، أي أن الوعي هو أزمة وقائع الأزمنة
 المعيشة، تفرض وحدة صعبة ومتناقضة: وحدة الإنسان- وحدة التاريخ- وحدة
 الوطن.

¹ -الحبيب السايح، مذنبون، ص 64.

الذاكرة المتقطعة قراءة في رواية "مذنبون لون دمهم في كفي" --- د. عبد الوهاب بوشليحة
يستعيد لحبيب السايح هنا، أسئلة الرواية، بدءاً باحتلال الأرض وينتهي
باغتصاب الوجود الإنساني - الجزائري - تاريخياً. وفي احتلال الأرض، احتلال لوعي
الجزائري وذاكرته وأحلامه، لذلك تضيء الرواية في أسئلتها الحارقة تعقد البناء الفكري
والنفسى للجزائري، كينونته وصورته. وفي تضاعيف هذه الأسئلة ومضاعفاتها تدفع
الرواية إشكالياتها إلى حدودها القصوى، إشكالية الأجيال الجزائرية، فتقابل بين اليومي
والتاريخي الفردي والجماعي، وبين التروع إلى الموت والحنين إلى عيش دافئ، فالرواية
لا تته في تجريدية وكتابة غمامية، بل تبدأ بالراهن كي تدفعه في مساحة الكتابة إلى
حلقات الماضي التاريخي الجزائري قديماً وحديثاً. وفي هذا التعارض تنسج - أي الرواية
- الأزمة والتناقض بين جيل وجيل، وبين حلقة تاريخية وأخرى في علاقة غير مستقرة،
فنارة ينطلق الوطن كروية، وتارة ينكشف الموت والحراب مع أي حلقة من حلقات
الأجيال تاريخياً.

إن حقيقة الظاهرة الجزائرية في تاريخها، لا يتم التوصل إليها من خلال التأمل
والاستبطان، وإنما من خلال فهم القوانين الأساسية للمجتمع الجزائري والعلاقات التي
تحكمه. ومن أجل الوصول إلى ذلك تفتح الرواية قراءة ليس فقط داخل الذات الفردية،
وإنما في البنية العميقة للمجتمع الجزائري. ففي هذين المجالين الأساسيين يمكن الوصول
إلى الحقيقة إذا كان ثمة حقيقة "إن مصدر قوة الرواية الرئيس يكون في قدرتها على
زيادة وعينا دون أن تضللنا"¹. وبالتالي فالرواية بعد أكتوبر هي امتلاك لتاريخ تنخره
تناقضات تاريخية، ويكون العنوان - مذنبون - عودة لقراءة الماضي وإظهار الحقيقة.
"وفي السياق النبوي العام للرواية يصبح هذا الإصدار علم استعادة الماضي. لفهم الحاضر

¹ - روجر آلن، الرواية العربية، مقدمة تاريخية نقدية، تر: حصة منيف المؤسسة العربية للدراسات
والنشر، 1986، ص 104.

الذاكرة المتقطعة قراءة في رواية "مذنبون لون دمهم في كفي" --- د. عبد الوهاب بوشليحة على حقيقته أبعد من تقنية روائية يلجأ إليها - لحبيب السايح- لإعطاء حيوية معاصرة للعمل الروائي في جعله ينهض على رهافة تركيبية للمواقف والأحداث المتداخلة من ناحية، وعلى دقة في - وصف - شتات الشخصيات المتباعدة في استقلالها من ناحية ثانية في زخم حدث يعطيها في مأساويته القاتلة الأبعاد الحقيقية لوضع تاريخي¹. وكان سياق الحكاية من بدايتها حتى نهايتها هو الإطار الأكثر قدرة على إعطاء الاستقلال وما بعد أكتوبر سياقه الأفضل وفهمها الأصح، بينما يأتي توزع مستوى السرد معبرا عن المسار الخاص لمعاناة الراوي الذاتية، فالحكاية هي حكايته، وتكون المعاناة ذات قيمة جمالية في امتداداتها على مستوى المنظور وعمق الأزمة، فالعمق هو القيمة الحيوية باعتبار الحكيم مقاومة للموت والمتعذر احتمالها، إنها مقاومة في الحاضر لكنها انطلاقا من أنقاض التاريخ والذاكرة.

مدار البعث/ مدار العشق:

كشفت رواية مذنبون حدود الشتات والتي تبعث في فيا فيها الواقع الجزائري تحت عصف الأسئلة التاريخية وآلامها، وهي إضافة إلى ذلك رواية التنقيب عن الحلم المطمور تحت أنقاض الخطاب السياسي والاجتماعي والثقافي. تبحث الرواية في هذه المعادلة للتحقق في وجود يحكمه التواصل الذي لا يتعلق بما هو كائن بل بالممكن، فهل الأمر يتعلق بالضرورة بإمكانية عملية تتمثل في أن العالم الذي نرغبه لا يمكننا بلوغه إلا عبر الاضطلاع بمحك الموت؟ بتعبير آخر، هل يفتح النص مبناه على الاحتمالات الجديدة؟ بمعنى يختلط الواقع، وتصبح الكتابة الجديدة - الحساسية الجديدة - مرحلة تتجاوز رؤية الحداثة بحثا عن مشروع ثقافي جديد غير واضح المعالم أيضا؟ منذ اللحظة الأولى يضع لحبيب السايح يده على المسألة الجوهرية. ما هي علاقة الضمير بالبلاد؟

¹ - سامي سويدان، أبحاث في النص الروائي العربي، مؤسسة الأبحاث العربية، ط 1، 1986، ص 83.

الذاكرة المتقطعة قراءة في رواية "مذنبون لون دمهم في كفي" --- د. عبد الوهاب بوشليحة
 كيف هي بلادنا؟ ومتى تكون بلادنا؟ أمام هذا الواقع الاستثنائي قدمت الرواية سيرة
 جيل يعاني الغربة عن الوطن، ويحاول اكتشاف ذاته، واكتشاف الآخرين، ثم اكتشاف
 اللحظة التاريخية. لذلك يتوقف لحبيب السايح عند محكمة الوعي، ولم يحاكم أحدا "لم
 يكن بيننا وبينهم، كما أتصور شيء مقدس نموت أو يموتون من أجله ولكن، ألم
 يواجهونا بإيمان لإقامة الخلافة فكنا نرد عليهم بمسؤولية لاستمرارية الجمهورية؟ لا
 أدري. إنما الذي كنت عليه شاهدا هو أنه كما تدرج واحد منا أو منهم في دمه،
 أحسست ترابنا نحن الطرفين، زفر أننا وأسمعنا صدى حماقتنا وقال لنا: خطاة
 مذنبون!¹ تمثل تجربة الموت على هذا المستوى النبوي الذي نال من الإخوة الأعداء
 مناسبة حياة جديدة في زمن الاستقلال لا يمكننا بلوغها إلا عبر الاضطلاع بمحك
 الأزمة. على هذا المستوى ذاته تمثل تجربة الراوي المرحلة الثانية في الولادة المنتظرة،
 وإشكالياتها قائمة في القسومات التي ترسمها علاقتها بالتجربة السابقة - تجربة الموت -
 فالراوي الذي لم يشكل قطيعة في علاقاته العاطفية مع أهله ومعارفه في وطنه، يبدأ من
 خلال فلة تجربة جديدة تشكل محاض ولادته الجديدة بقدر ما تشكل إعادة النظر
 بعلاقاته بمن حوله، وبنفسه لاتخاذ موقف جديد وذلك ليس لأن الموت قد نال من
 الأحبة والإخوة، بل خاصة، أن فلة بالذات رسمت له بسلوكها هذا الاتجاه الذي عليه
 إتباعه، بمعنى الخروج من دائرة الارتهان والتقليد والموت المجاني إلى اختيارات جديدة
 ومبادرة جديدة. يبقى مع ذلك السؤال حاضرا. هل يمكن اعتبار الولادة الثانية للراوي،
 وتبني الاختيار وممارسته حلا لأزمته ومعها أزمة الإشكالات الاجتماعية والسياسية
 والثقافية المختلفة التي تطرحها تناظرات المضمون الروائي؟

¹ - لحبيب السايح، مذنبون، لون دمهم في كفي، ص 46.

الذاكرة المتقطعة قراءة في رواية "مذنبون لون دمهم في كفي" --- د. عبد الوهاب بوشليحة
قدم التاريخ رؤية ولادة متمثلة في وعي جديد وحياء مع الاستقلال والتي لم
تكن حاسمة، وبالتالي جاءت مرحلة الراوي الثانية لتستعيدها وتعيد النظر فيها، وتقيم
رهاناتها، ومن ثم، فولادة ما بعد أكتوبر جاءت لتتجاوزها ولا تعدها الولادة الأخيرة أو
الوعي الأمثل أو الحياة النهائية. هذا يعني أنها تبشر بدورها لولادة ثالثة في رحم التاريخ،
ورحم الأجيال القادمة.

يقول الراوي: "غير أنني لن أنسى أن فلة كانت، قبل ذلك، قصة عشقي المخون
المذنب والمخجل" يقدم النص شكلا لمجموعة التدايعات والإحالات¹ والمحاورات التي
يتشكل منها عشق لحبيب السايح، إذ يمكن أن يتبقى التوق بمثابة الحقيقة الوحيدة أو
اليقين الأوحده في عالم تنشظى فيه الفناعات، وتتهدم التجارب الشخصية تحت وطأة
التقلبات الخالية مما هو حميمي، لكن العشق ما هو إلا بلوى النفوس الحائرة أو
المتسامية، ولهذا تكون لغته خاصة، متغايرة، تنأى وتباعد بحكم انزياحها عن المؤلف
والدارج. إن النص يحيل ضمنا على خطاب شبه صوفي، هو عبارة عن رحلة باث
السرده في ما يشبه جولة الاكتشاف الذاتية التي تتيح المكابدة خلالها خلاصا ما من
الخطيئة التي تجتمع عندها المساومات الاجتماعية والسياسية. لذلك فالحبكة المركزية في
- مذنبون - هي النظرة إلى الحب التي يتبناها الروائي وتصطدم مع نظرة مخالفة تعتنقها
فلة. يؤمن الراوي بوحدانية الحب والانقطاع إليه والتعبده في محرابه، بينما تؤمن فلة -
الجزائر - بتعددته وانفتاحه وعدم تحويله إلى شهوة امتلاك، لهذا نعتقد بأن النص يبنى
في إطار هذه العلاقة حول سر الأنتى التي يعشقها بكل جوارحه، وكل التقنيات
المستخدمة في السرد حول معنى الحب هي محاولات لفك اللغز الذي تمثله فلة. "ففي
شموخ جريح، كانت أدبرت عني بخطى الفشل، فصعقت بتيار اللحظة التي وضعت

¹ - المصدر السابق، ص 12

الذاكرة المتقطعة قراءة في رواية "مذنبون لون دمهم في كفي" --- د. عبد الوهاب بوشليحة
أنفي بين فرقي هديها وتلحست، فتأوهت، ثم أقفلت عيني أسألني في ظلّمها إن لم أكن
اغتلت امرأة منحتني طاقة حبها ووسامة شبابها ومدخرات عواطفها ونضارة جسدها
وملكتي نفسها أتذكرها تقول لي: بين يديك أشعر دائما كأني مازلت البكر التي ظلت
تنتظر ليلتها¹. يعيش الحبيب السايح جسد فلة في العمق، يعريه ولكن التعرية هنا
ليست شبكية غرائزية. هي ومضة حقيقة وضوء لحالة صوفية وجودية يرتقي فيها الجسد
إلى درجة الخشوع. إن المشهد "الجسدي ذاته يمكن أن يكون هو المعادل الرمزي
للوصول إلى الأصل. إن الرعشة الكبرى هي السقوط المدوي من السماوات إلى أرض
بلا مهاد، إنها تخلص من الشحنات الفائضة والعودة إلى حالة طبيعية لذات فقدت
السيطرة على نفسها، والحالة الطبيعية تكشف عن نفسها من خلال فعل التطهر، أي
التخلص من أوساخ لا ترى². مما يعني أن جسد فلة يقتل الهوى الجامح ويدخل الراوي
إلى مجال القلق، فالصفاء والطهارة الصوفية وبالتالي ليس في السرد النصي جسدا مشيئا
ولا شهوانيا حيوانيا، بل هو مدار وجودي لأن العلاقة القائمة بين الراوي وفلة ليست
حكما على الجسد ونافية لإنسانيته فهو يتزع إلى السمو نحو حقيقة الحقائق من خلال
حلم يتزع إلى تشكيلة جديدة للوطن والواقع.

إن زمن النص، - زمن مذنبون - بلغ الحد الأقصى من الرفض والعدم
والسلبية، حيث كانت فلة - الوطن - هي الحزن، الألم، المأساة والعلاقة المكسورة بين
الإنسان والعالم، وعندما التقى الراوي بفلة من أجل عالم جديد، انكسر الحاجز،
وتدفق ينبوع الحب في أرض الذات، وفي أرض الوطن، آمن الحبيب السايح بأن الدعوة
إلى الحب جزء من الدعوة إلى تحرير النفس الجزائرية مما علق بها من مفاهيم زائفة

¹ - المصدر نفسه، ص 91.

² - سعيد بنكراد، السرد الروائي وتجربة المعنى، المركز الثقافي العربي، ط 1، 2008، ص 93.

الذاكرة المتقطعة قراءة في رواية "مذنبون لون دمهم في كفي" --- د. عبد الوهاب بوشليحة شوهت إنسانيتنا وأعاقت تفجير طاقاتنا، من هنا كانت الكتابة عنده بحثا مستفيضاً عن امرأة جديدة، رجل جديد، وكائن إنساني وفعل إيمان ووسيلة إضاءة وكشف ضد مفاهيم مشوهة، وصلاة من أجل تفتح إنساني للإنسان، تفتح مترع بالخير والجمال، ومرتبط بقيم الحق والنبيل والانتماء.

إن فلة - الجزائر - عنصر حاسم في استراتيجية النص السردي، فهي أصل الولادة - كل الولادة - ولحظة الفناء الجسدي بينها وبين الراوي ليست سوى رغبة في استعادة الوجود السياسي، الاجتماعي، الثقافي، فهي الأصل الخالي من كل المسبقات الإيديولوجية والقيمية، لذلك يقدم الراوي في التحديد الأخير بوصفه الحق والضمير والوجدان الطاهر، والرجولة والموقف الوجودي الذي تتأسس عليه كل الممارسات والنقطة التي تنتهي عندها كل المسارات المنكسرة تاريخياً. إن فلة رابط جديد مع التاريخ والواقع. لذلك ما يغني رمزيتها وما يمنحها أبعاداً تفصلها عن بعدها الواقعي ليست الأزمة ذاتها، بل أبعادها الرمزية، أي وجودها على شكل حلم، وصورة مثلى يمكن أن تكون تحققاً لحقيقة غائبة في الاتجاه نفسه، يمكن أن تفهم لماذا يأتي صوت الراوي ملحاحاً معاوداً ترميزاته المتناسلة لفلة المستعصية على كل التحديدات والرموز. إنه إنسان، شقي وسعيد بوعيه وأسئلته، متوله في حب تلك الفاتنة التي تبدو جسدياً متفتحة على كل ما حولها، إلا أنها تنتسب للخلود ولزمنية لا تفتني.

لا يتوقف لحبيب السايح عن نسج رموز تقرب إليه فلة المنفلتة باستمرار، فيجعله الرحم الذي أحصب الجزائر، فهي الرحم الخالد، وهي الرحم الراض لكل مقولات العقل - العقل الجزائري - لذلك كانت فلة دوماً عفوية، حسية وروحية معاً. لا تملك أجوبة على أسئلة الراهن، وأسئلة التاريخ، إنما لا تملك جواباً على الأسئلة، لكن وجودها على امتداد البعد الأنطولوجي والإنساني هو أكثر من جواب.

الذاكرة المتقطعة قراءة في رواية "مذنبون لون دمهم في كفي" --- د. عبد الوهّاب بوشليحة

قائمة المراجع:

- (1) غالي شكري، العنقاء الجديدة صراع الأجيال في الأدب المعاصر، دار الطليعة، بيروت، ط 1 1977، ص 235.
- (2) عبد الرزاق عيد ومحمد جمال باروت، الرواية والتاريخ دراسة في مدارات الشرق، دار الحوار، ط 1 1991، ص 7-8.
- (3) إلياس خوري، الذاكرة المفقودة، ص 83.
- (4) عزيز الماضي شكري، انعكاسات هزيمة حزيران على الرواية العربية، المؤسسة العربية الدراسات والنشر، ط 1 1978، ص 39-40.
- (5) غالي شكري، الثورة المضادة في مصر، دار الطليعة، ط 1 1978، ص 7.
- (6) مجموعة من المؤلفين، النظرية والممارسة في فكر مهدي عامل، دار الفرابي ط 1 1989، ص 80.
- (7) حبيب السايح، مذنبون لون دمهم في كفي، دار الحكمة، ط 1 2008، ص 30.
- (8) مجموعة من المؤلفين، النظرية والممارسة في فكر مهدي عامل، ص 345.
- (9) جورج لوكاش، الرواية التاريخية، تر: صالح جواد كاظم، دار الطليعة، بيروت، 1978، ص 11-17.
- (10) ميخائيل باختين، الخطاب الروائي، تر: محمد برادة، دار الفكر، ط 1 1987، ص 68-69.
- (11) عبد الرزاق عيد ومحمد جمال باروت، الرواية والتاريخ، ص 51.
- (12) جورج لوكاتش، الرواية التاريخية، ص 75.
- (13) مجموعة من المؤلفين، الرواية العربية واقع وآفاق، دار ابن رشد، ط 1 1981، ص 181.

- الذاكرة المتقطعة قراءة في رواية "مذبذبون لون دمهم في كفي" --- د. عبد الوهاب بوشليحة
- (14) المويقن مصطفى، تشكل المكونات الروائية، دار الحوار، ط1، 2000، ص 43.
- (15) الهادي الورد، مسلسل الهيمنة والتبعية، مشروع قراءة اقتصادية- سياسية لرواية اللحنة لصنع الله إبراهيم، مجلة الملتقى، ع/4، 1999، ص 128.
- (16) ابن منظور، لسان العرب. مادة: ذنب
- (17) فيصل دراج، الرواية الفلسطينية بين الوهم والواقع، شؤون فلسطينية ع/108، نوفمبر 1980، ص 123.
- (18) روجر آلن، الرواية العربية، مقدمة تاريخية نقدية، تر: حصة منيف المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1986، ص 104.
- (19) سامي سويدان، أبحاث في النص الروائي العربي، مؤسسة الأبحاث العربية، ط 1، 1986، ص 83.
- (20) سعيد بنكراد، السرد الروائي وتجربة المعنى، المركز الثقافي العربي، ط 1، 2008، ص 93.

الذاكرة المتقطعة قراءة في رواية "مذنبون لون دمهم في كفي" --- د. عبد الوهاب بوشليحة

المدخل إلى الإجازة القرآنية

د. عامر العرابي

جامعة أكادخض - باتنة

دفعني إلى الكتابة في هذه القضية ما رأيته هنا في الجزائر ولعله موجود في أماكن

أخرى من:

1- الضعف والرداءة في قراءة بعض الحاملين للإجازات القرآنية¹.

2- تفشي الأمراض القلبية كالعُجب والرياء وحب الشهرة والظهور.²

1- صليت خلف بعض الإجازين فسمعت من اللحن والخطأ ما يجعلك تكذب أن هذا جلس يوماً بين يدي معلم.

2- شاب يقول إنه يحمل إجازة، حصل عليها خلال شهر واحد، لا من الشيخ نفسه وإنما من أخذ عن الشيخ، يتخذ لنفسه مقراً، ويصنع دائماً مكتوباً عليه "شيخ مقارئ مدينة كذا" ثم ينطلق يوزع الشهادات والإجازات بغير حساب. وآخر يسجل قراءته المشوهة في أشرطة، وثالث في أقرص مضغوطة، تسوق وتوزع.

وآخر يولف قبل الإجازة، حضر مجالس معدودة لأحد الشيوخ، فانطلق يولف في القراءات والتجويد وقد اطلعت على أحد هذه المؤلفات ووقفت فيها على أخطاء.

سيدة تقول أنها مجازة في رواية حفص، تقدمت لأحد الشيوخ تريد القراءة عليه برواية ورش، ولما اعتذر لضيق وقته، قالت: "أريد أن أقرأ عليك ولو سورة البقرة فقط" وألفت كتاباً في رواية ورش.

3- اتخاذ القرآن مطية للعالم وللدنيا وحفظ النفس وشهواتها¹.

4- التوجه كلبية وتنافس شديد إلى إقامة حروف² القرآن، وتضييع معانيه

وحدوده.

ولا أرى لهذه الأمور من سبب إلا الطريقة التي تلقوا بها القراءة عن شيوخهم، والمنهج الذي اعتمده هؤلاء الشيوخ في إقراءهم للقرآن، هذا الخلل في منهج الإقراء، بعضه اطلعنا عليه من خلال سؤالاتنا لبعض الطلبة عن كيفية حصولهم على الإجازة، وبعضه علمناه من خلال استماعنا لقراءتهم، وبعضه من خلال معرفتنا بحالهم وتصرفاتهم وأعمالهم.

¹ - تقدم إليّ دكتور جامعي يحفظ القرآن يطلب مني وبالحاح أن أقرئه القرآن على رواية ورش، وكنت حينها مشغولا بإقراء مجموعة من الشباب فاعتذرت له، ووعدته بإقراءه بعد الفراغ من هؤلاء، فأصر على أن أقرئه عاجلا لا آجلا، فارتبت من عجلته وإلحاحه وقلت لِمَ لم يأتيني قبل، ولم لا يصير نصف شهر أو شهرا، وبعد إلحاح منه واعتذار مني لمدة غير وجيزة، قال لي: إن مكتبا للتسجيلات طلب مني تسجيل القرآن بصوتي، فأردت أن لا أسجل حتى آخذ منك الإجازة، وهنا علمت سر الإلحاح والإصرار.

وظاهرة أخرى وهي: الدورات والمخيمات دورات الترجمة العصبية وغيرها، حيث تدفع مبالغ مالية كبيرة لحضور الدورة والمخيمات الصيفية على شواطئ البحار، وتنشر لها الدعايات بأنها تحفظ القرآن ويحضرها القراء والحقيقة غير ذلك.

² - ما نشاهده من حُمى التنافس بين جهات كثيرة على تحفيظ القرآن في فترة وجيزة في 9 أشهر، في 52 يوما، في شهرين... الخ والملاحظ على مثل هذه العمليات - على فرض أنها بريئة وأنها مخلصه ولا تريد من وراء ذلك لا مالا ولا جاها ولا سمعة - أنها مناقضة لمقاصد نزول القرآن، ومخالفة لطريقة القراء في تعليم القرآن ولا جدوى من ورائها وقد تضر.

المدخل إلى الإجازة القرآنية ----- د. عامر العرابي

وإذا كان الخلل في الشيخ والمنهج فإن سدَّ هذا الخلل لا يكون إلا بهما.

- فينبغي أن يكون الشيخ ذا كفاءة علمية أي متقنا لما يُعطي، قدوة ظاهرا وباطنا فيما يأمر به طلابه ويربهم عليه من أخلاق وشمائل، بصيرا بمقاصد التعليم، بصيرا بالخطوات والمراحل اللازمة للوصول إلى هذه المقاصد، وتحقيق ثمارها.

- أن يتَّوَّخَى ويراعي في تعليمه أمرين اثنين: الإتقان والتربية، وإذا كان الإتقان لا يظفر به إلا بالتدقيق، والتكرار، فلا بد إذا من اعتمادهما في منهج التعليم، وإذا كانت التربية لا تتحقق إلا بالمراقبة والمتابعة والرعاية وطول الصحبة للشيخ، فلا مناص إذا من إدراج هذا كله في منهج التعليم.

فالشيخ الذي يتقيد بهذه الأمور لا شك أنه يصل إلى نتائج رائعة تتمثل في قراء متقنين أئمة صالحين، يقتدى بهم في العلم والعمل.

وهذا المنهج الذي أوجزته في الإتقان والتربية وما يقتضيه كل منهما نجده مبسوطا في كتب أئمة القراء، وأساتذة التعليم والتربية.

فمما يتعلق بالإتقان التدرج بالطالب مرحلة مرحلة من مرحلة النطق بالحروف إلى مرحلة الرواية بالقراءة، فالقراءات، فإذا كان الشيخ لا يعرف المراحل فهذا نقص فيه، وإذا كان يعرفها لكن يتساهل مع الطالب، فيختزل بعضها فلا يدرسها أصلا أو يخفف عنه فينقله عنها قبل إتقانه لها فهذا أيضا نقص فيه، قال الإمام ابن الجزري رحمه الله تعالى مبينا هذه القضية: " أول ما يجب على مريد إتقان قراءة القرآن: تصحيح إخراج كل حرف من مخرجه المختص به، تصحيحا يمتاز به عن مقاربه (أي في المخرج). وتوفية كل حرف صفته المختصة به توفية تخرجه عن مجانسه (أي المتفق معه في

المدخل إلى الإجازة القرآنية ----- د. عامر العرابي

المخرج)، يُعمل لسانه وفمه. بالرياضة في ذلك إعمالاً بحيث يصير ذلك له طبعاً وسليقة".

هذا كلامه في عصره عصر العربية الفصحى، والنشأة شبه الطبيعية للأطفال، وسلامتهم نسبياً من اللغات الأجنبية، فكيف بشبابنا الذي أفسدت لسانه العامية والتأثر باللغات الأجنبية، واللهجات المحلية.

ثم يضيف رحمه الله تعالى فيقول: "فإذا أحكم القارئ النطق بكل حرف على حدته موفياً حقه، فليُعمل نفسه بإحكامه حالة التركيب لأنه ينشأ عن التركيب ما لم يكن حالة الأفراد، وذلك ظاهر. فكم من قارئ يحسن الحروف مفردة ولا يحسنها مركبة...". إلى أن يقول رحمه الله

"فيصعب على اللسان النطق بذلك على حقه إلا بالرياضة الشديدة حالة التركيب، فمن أحكم صحة اللفظ حالة التركيب فقد حصلت له حقيقة التجويد بالإتقان والتدريب".

وليلاحظ المستمع الكريم تأكيده رحمه الله على الرياضة الشديدة والإتقان حتى يصير النطق بالحروف طبعاً وسليقة.

هذه المرحلة مما ينبغي على المتصدرين للإقراء الاهتمام بها أشد الاهتمام لأنها هي الأس والأصل لما يأتي بعدها من المراحل.

ولا ينبغي للشيخ أن يتساهل مع الطالب الذي لم يتقن ما في هذه المرحلة، فينقله إلى ما بعدها، وغالباً ما يستعجل الطالب شيخه فيلج عليه لنقله إلى مرحلة الرواية، وإعطائه الإجازة، وقد يكون هذا الإلحاح من الطالب جهلاً بقانون الدراسة ومراحل التعليم، فلنُفهمه، وقد يكون لدخل في نيته وأنه يريد الإجازة ليقتضي بها مآرب أخرى

المدخل إلى الإجازة القرآنية ----- د. عامر العرابي

فعلى الشيخ أن يعالجه، فهذا أبو حفص الكتاني من أصحاب ابن مجاهد ومن لازمه كثيرا وعرف به وقرأ عليه سنين لا يتجاوز قراءة عاصم. قال: وسألته أن ينقلني عن قراءة عاصم إلى غيرها فأبى علي .

قبل مرحلة الرواية توجد مراحل كثيرة ينبغي على الشيخ أن لا يتساهل فيها، وعلى الطالب المخلص أيضا أن لا يستعجل شيخه في تجاوزها لأن ذلك ليس في صالحه، ومن شأنه خدش نيته. فمن هذه المراحل: مرحلة المخارج والصفات، والأحكام العامة، والميزان، والوقف والابتداء، وحسن الأداء وتحسين الصوت، والتدرب على أحكام الرواية ووجوهها ... الخ هذه الأبواب والفصول كلها مراحل تسبق قراءة القرآن كاملا على رواية واحدة.

ثم الانتقال من رواية إلى أخرى يُشترط فيه أيضا إتقان السابقة أو السوابق، ولم يكن العلماء والقراء يجيزون الطالب في رواية إلا بعد إتقان ما قبلها. قال الإمام ابن الجزري رحمه الله تعالى: "لقد كانوا أي المتقدمون رحمهم الله في الحرص والطلب بحيث أنهم يقرأون بالرواية الواحدة على الشيخ الواحد عدة ختمات لا ينتقلون إلى غيرها". قلت: وهذا كله يؤكد ما ذكرته من منهجهم المبني على الإتقان والتربية، لقد كانوا يحرصون على الإتقان والتربية.

- إما لأنه لما يتقن قراءة عاصم، وإما عامله بضد قصده، حيث سأله هو ولم يترك الأمر لشيخه، وقد كان الشأن في عصرهم أن الشيخ هو الذي ينقل الطالب من قراءة إلى أخرى، وليس الطالب الذي يطلب، وكذلك: الإقراء، كان الشيخ هو الذي يأمر الطالب بالإقراء وليس الطالب كما حصل لقالون مع نافع عند ما قال له (إلى متى وأنت تقرأ عليّ اذهب إلى تلك السارية وعلم الناس).

المدخل إلى الإجازة القرآنية ----- د. عامر العرابي

ولقد قرأ الأستاذ أبو الحسن علي بن عبد الغني الحُصْرِي* القيرواني القراءات السبع على شيخه أبي بكر القَصْرِي تسعين ختمة كلما ختم ختمة (أي ختم قراءة أعادها مرة أخرى) حتى أكمل ذلك في مدة عشر سنين، بدأ وسنه عشر سنوات، وأكمل وسنه عشرون، أي بمعدل 13 ختمة لكل قراءة.

وقرأ أبو الفتح فَرَجُ بن عمر الواسطي - أحد شيوخ ابن سوار - القرآن - برواية شعبة - عن أبي الحسن علي ابن منصور المعروف بابن الشعير الواسطي عدة ختمات في مدة سنتين¹.

وقد يتشبت البعض في جواز الإجازة في شهر بما ذكره العلماء في كتبهم من أن القدامى كانوا يفعلون ذلك والجواب أن ذلك كان يقع للمتقين. قال ابن الجزري رحمه الله: "نعم كانوا إذا رأوا شخصا قد أفرد وجمع على شيخ معتبر وأجيز وتأهل فأراد أن يجمع القراءات في ختمة على أحدهم لا يكلفونه بعد ذلك إلى أفراد لعلمهم بأنه قد وصل إلى حد المعرفة والإتقان".

نسبة إلى الحُصْر، جمع حَصِير.

¹ - فالخلاصة: أن الإتقان علما وعملا هو الضابط الوحيد الذي يحكم التعليم عند القدامى. قال ابن الجزري رحمه الله " فليعلم أنه من يريد تحقيق علم القراءات وإحكام تلاوة الحروف فلا بد من: -
أ- حفظه كتابا كاملا يستحضر به اختلاف القراء.

ب- ولا بد من أفراد القراءات التي يقصد معرفتها قراءة قراءة على ما تقدم.

ج- فإذا أحكم القراءات أفرادا وصار له بالتلفظ بالأوجه ملكة لا يحتاج معها إلى تكلف وأراد أن يحكمها جمعا فليُرْضُ نفسه ولسانه فيما يريد أن يجمعه ... الخ كلامه.

المدخل إلى الإجازة القرآنية ----- د. عامر العرابي

ثم إن الطالب قدما لا يجلس بين يدي الشيخ حتى يكون له باع في علوم عدة منها اللغة، وعلوم القرآن، و...

فحال طالب أمس يختلف عن حال طلابنا اليوم، ولذا ينبغي معاملة طلابنا اليوم بطريقة تناسب مع حالهم المتميزة بالضعف، و فشو اللحن، وقلة الزاد في العلوم المساعدة.

هذا عن الإتيان: وأما عن التربية فينبغي على الشيخ أن يلاحظ أول ما يلاحظ مدى إخلاص الطالب وصدق نيته وحسن قصده في طلبه للقرآن. إذ لا شيء يمنع الطالب من الذهاب يمينا وشمالا إلا لإخلاصه، ولا شيء يحصنه من هوى النفس وتلبس إبليس إلا صدقه ويقظته، وهذا ما كان يشدد عليه الأوتل رحمهم الله تعالى، والوقت لا يكفي لسرد أمثلة عن ذلك لكن نكتفي بما جاء في قصة الإمام ورش رحمه الله تعالى لما ذهب إلى المدينة ليأخذ على الإمام نافع رحمه الله تعالى، جاء في هذه القصة أن ورشا لما تعذر عليه الوصول إلى نافع لكثرة الزحام عليه، تعرف على شخص فسأله عن السبيل إلى نافع، فذله على شخص من أعيان المدينة، يتخذة وسيلة إلى نافع، فذهب ورش مع هذا الرجل الفاضل، إلى بيت نافع ولما خرج إليهما قال له ذلك الرجل:

"هذا وسيلتي إليك جاء من مصر ليس معه تجارة ولا جاء لحج إنما جاء للقراءة خاصة" أي جاء بنية صادقة في طلب القرآن...

ثم أراد نافع أن يختبر صدقه، فقال له: " أيمكنك أن تبيت في المسجد؟ قال ورش: نعم، قال: فبت في المسجد، فلما أن كان الفجر جاء نافع فقال: ما فعل الغريب؟ فقال: ها أنا رحمك الله، قال نافع: أنت أولى بالقراءة".

فانظر كيف كانوا يختبرون الطالب، ويتقونه من بين الطلاب، ولا يقرئون أيا

كان.

وعن الفضيل قال: "آفة القراء العجب"، وقال الذهبي: "لا أفلح والله من زكى نفسه أو أعجبتة"، وعن هشام الدستوائي قال: "والله ما أستطيع أن أقول إني ذهبت يوما قط أطلب الحديث أريد به وجه الله عز وجل".

قال الإمام الذهبي معلقا على هذا القول: "والله ولا أنا، فقد كان السلف يطلبون العلم لله فنبلوا وصاروا أئمة يقتدى بهم، وطلبه قوم منهم فحاسبوا أنفسهم فجرهم العلم إلى الإخلاص في أثناء الطريق كما قال مجاهد وغيره: طلبنا هذا العلم وما لنا فيه كبير نية ثم رزق الله النية بعد، وبعضهم يقول: طلبنا هذا العلم لغير الله فأبى أن يكون إلا لله، فهذا أيضا حسن، ثم نشره بنية صالحة . وقوم طلبوه بنية فاسدة لأجل الدنيا وليثنى عليهم فلهم ما نوا، قال عليه السلام: "من غزى ينوي عقالا فله ما نوى". وترى هذا الضرب لم يستضيئوا بنور العلم، ولا لهم وقع في النفوس، ولا لعلمهم كبير نتيجة من العمل، وإنما العالم من يخشى الله تعالى".

وقال الإمام النووي رحمه الله تعالى: " أول ما ينبغي للمقريء والقارئ أن يقصدا بذلك رضی الله تعالى، قال تعالى (وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين) الآية، وقال صلى الله عليه وسلم: "إنما الأعمال بالنيات" الحديث، فالإخلاص أن يريد بطاعته التقرب إلى الله تعالى دون شيء آخر من تصنع لمخلوق أو اكتساب محمدة عند الناس أو محبة أو مدح من الخلق أو معنى من المعاني سوى التقرب إلى الله تعالى، وينبغي أن لا يقصد به توصلا إلى غرض من أغراض الدنيا من مال أو رياسة أو وجاهة أو ارتفاع على أقرانه أو ثناء عند الناس أو صرف وجوه الناس إليه أو نحو ذلك، وليحذر

المدخل إلى الإجازة القرآنية ----- د. عامر العرابي

كل الحذر من قصده التكاثر بكثرة المشتغلين عليه، والمختلفين إليه، وليحذر من كراهته قراءة أصحابه على غيره ممن ينتفع به، وهذه مصيبة يبتلى بها بعض المعلمين الجاهلين، وهي دلالة بينة من صاحبها على سوء نيته وفساد طويته بل هي حجة قاطعة على عدم إرادته بتعليمه وجه الله تعالى الكريم، فإنه لو أراد الله تعالى بتعليمه لما كره ذلك، بل قال لنفسه أنا أردت الطاعة بتعليمه وقد حصلت، وقد قصد بقراءته على غيري زيادة علم فلا عتب عليه.

وإن كان المقام لا يسع لفصل في المراحل المؤدية إلى الإجازة إلا أننا نوجز فنقول:

المراحل أربعة:

المرحلة الأولى: تعليم الحروف

وفيها أربع محطات:

المحطة الأولى: الحروف:

أول ما يبدأ به للطالب الحروف مفردة ومركبة وهماي الدروس الأولى في هذا الباب: أسماء الحروف، المخارج¹ والصفات، السكون²، الحركة، الفتح مع التفخيم، الفتح مع الترقيق، الفتح مع التقليل، الفتح مع الإمالة، الفتححة المختلصة، الفتح مع

¹ - وينبغي أن يلحق الطالب هنا الحروف الفرعية مثل: الهمزة المسهلة، الألف المقللة والمائلة، واللام المغلظة والصاد المشمة صوت الزاي والياء المشمة صوت الواو ... ونحو ذلك.

² - في مبحث السكون يدرس الطالب السكون مع حروف القلقة، السكون مع حروف الصغير، والسكون مع الميم، والسكون مع الغنة، والسكون مع الشين، والسكون مع الهمز، السكون مع الوقف، والسكون مع الإشمام، واجتماع الساكنين، والسكون مع الإخفاء، ومع السكت.

المدخل إلى الإجازة القرآنية ----- د. عامر العرابي

الشدّة، الفتحة المشوبة بتفخيم، الفتحة المشوبة بتقليل، الفتحة المشوبة باختلاس أو مد، الضمة، الضمة الخالصة، الضمة المشوبة بإشمام أو لحن عجمي (تفخيم)، الضمة المختلصة، الضمة مع الشدّة، الضمة المشوبة بمد خفيف، الكسرة، الكسرة الخالصة، الكسرة المشوبة بفتح، الكسرة المشوبة بروم، الكسرة المشوبة باختلاس، الكسرة المختلصة، الكسرة المشوبة بمد خفيف.

وبلاحظ أن الخلل إنما يدخل على الحركة من جهة هيأتها أو مقدارها.

وبعد الانتهاء من الحرف المفرد مع حركاته وسكونه تنتقل إلى:

الحرف حال التركيب: ويتركب مع:

1- حرف المد: ونبين هنا كيف أن مقدار الحركة يزداد بسبب المد الناتج عن

حروف المد.

ونوضح للطالب: المد الطبيعي الخالص، وما يشوبه من حذف أو إضافة، أو

إنقاص أو زيادة، ومتى يحذف.

2- حرف مع مثله: وهذا على قسمين:

(أ) الهمز مع الهمز: ويدرس للطالب ما يحصل من التقاء الهمزتين من تسهيل أو

إبدال أو حذف.

(ب) حرف مع مثله غير الهمز: وما ينتج عن ذلك من إدغام كبير وصغير.

(ج) حرف مع مجانسه.

(د) حرف مع مقاربه.

المدخل إلى الإجازة القرآنية ----- د. عامر العرابي

وهكذا تنتقل بالطالب من درس لآخر مع التطبيق العملي (وأكثر هذه البحوث موجودة في مذكرة الدروس التحضيرية¹) حتى يصبح قادرا على النطق السليم بالحروف مفردة ومركبة .

المحطة الثانية: الرسم .

نوقف الطالب في هذه المحطة على رسم المصحف العثماني والمغربي (وهو موجود في مذكرة الدروس التحضيرية) لئلا يخطئ أثناء القراءة من المصحف مع حروف مرسومة بشكل لا يعرفه .

المحطة الثالثة: التعريف بالمصحف

والغاية من هذه المحطة، إيقاف الطالب على الروايات والقراءات ومنشأها حتى لا يبقى الطالب في حيرة من أمره إذا ما وقع في يده مصحف حفص أو غيره، أو سمع أئمة المساجد يقرءون بروايات مختلفة، أو إذا ما قلنا له إنك تقرأ برواية ورش.

المحطة الرابعة: آداب المصحف أو القرآن

وتأتي هذه المحطة قبل شروع التلاميذ في استعمالهم للمصحف حتى يتأدبوا مع المصحف الشريف ويعطوه حقه من الإكرام والإجلال والتعظيم، وكتاب التبيان للإمام النووي رحمه الله أصل في هذا الباب، وقد ذكرت بعضا من هذه الآداب في مذكرة الدروس التحضيرية.

¹ - مذكرة ألفتها ضمن سلسلة رسائل في التعليم القرآني

المرحلة الثانية: القراءة في المصحف

تعلم القرآن يكون من المصحف لا من اللوح، وينبغي توحيد المصاحف، وأن يكون لكل طالب مصحف خاص به، وأن يكون المصحف خاليا من أي شيء سوى القرآن، وخاليا من الألوان، وبكلمة دقيقة أن يكون أحد مصحفين:

المصحف المكتوب بخط سعيد الشرفي والمطبوع في الجزائر في عهد الرئيس الشاذلي، أو مصحف مجمع الملك فهد المطبوع في المدينة، وحيدا لو نظفر بأجزاء من هذا المصحف، جزء المفصل أو ربع القرآن، تخفيفا على الطالب.

وبعدما قطع الطالب شوطا في تعلم الحروف على الكيفية المتقدمة يمكن للأستاذ أن يسلك سبي قراءته من المصحف - أحد طريقتين:

الأولى: الدرس النظري مع الأمثلة ثم التطبيق في المصحف من خلال الجزء اللحد للحفاظ (المفصل الحجرات - الناس) وتكون هذه الدروس في موضوعات الأحكام العامة التي تضمنتها الصفحة والمقدمة.

الثانية: القراءة المباشرة بدون درس قراءة فردية أي طالبيا طالبيا مع التصحيح ويركز الأستاذ في هذه المرحلة على الحروف مخرجا وصفته والحركات، والشذات، والمدود الطبيعية، وعمليات القراءة، والوقف والابتداء ثم القراءة الجماعية بعد الفردية التي نؤكد من خلالها أن كل طالب ينطق نطقا سليما.

فيإذا فرغ الطالب - بإحدى هاتين الطريقتين - من جزء المفصل اتصلوا إلى المرحلة الثالثة.

المرحلة الثالثة: التمرن على أحكام رواية ورش

يعود الأستاذ بالطلبة إلى أول الحجرات: ليدرهم هذه المرة على أحكام رواية ورش حكما حكما.. على وجه واحد، وللأستاذ الخيار أثناء هذه المرحلة في أن يطلب من الطلبة حفظ القسط المتقن حفظا عن ظهر قلب، من صفحة أو نصف صفحة أو أقل أو أكثر، وله أن يؤجل ذلك حتى يختتم الطلاب جزء المفصل كله وهذا أفضل. وفي هذه المرحلة يأخذ الطالب - إضافة إلى أحكام ورش - كلمات القرآن وأسباب النزول، والمعنى العام يشافه بها الأستاذ طلبته أثناء القراءة.

المرحلة الرابعة: مرحلة الرواية:

تبدأ هذه المرحلة عند ختم الطالب للقرآن على وجه واحد بإتقان تام، فيشرع في عرضه من الفاتحة إلى الناس بين يدي الأستاذ المجاز المتقن على وجوه رواية ورش. ويأخذ الطالب في هذه المرحلة بعض علوم القرآن باختصار، يشافه بها الأستاذ طلبته أثناء القراءة وأساس هذا العلم -علم القراءات- السماع والمحاكاة والتقليد، فكلما كان الطالب دقيق السمع، شديد المحاكاة والتقليد، كلما كان متقنا فهذا العلم يعتمد على الأذن واللسان، فالأذن تسمع واللسان ينطق مقلدا ما سمع، ولذا ينبغي على الأستاذ، وهو يعلم الطلبة أن ينمي فيهم حاسة السمع، ويرفع من مستوى التقاطها للأصوات مهما دقت وبمختلف صفاها ثم محاكاتها كما هي، وينمي فيهم حاسة التمييز بين الأصوات والنغمات، والأجراس والطبقات والمقامات والنبرات.

المدخل إلى الإجازة القرآنية ----- د. عامر العرابي

تجربة الموت في شعر نور الدين درويش (قراءة في ديوان مسافات)

أ. حنان بومالي
المركز الجامعي مليك

ملخص:

يتناول هذا المقال إحدى أهم الظواهر التي يتميز بها الشعر العربي المعاصر وهي "الموت" الذي فرضته الظروف والأزمات التي مر بها العالم العربي منذ الحرب العالمية الأولى، وما دام الشعر الجزائري المعاصر فرعا من أصل وامتدادا للحركة الشعرية الحديثة في الوطن العربي ومر بالظروف نفسها أو أشد منها، فإنه لا تخلو دواوينه من هذه الظاهرة، ويعد نور الدين درويش نموذجا حيا للشاعر الجزائري الذي جمع في كتاباته بين صفات الشاعر المتألم لآلام الجماهير، والمناضل السياسي ذي المبادئ الثابتة والإرادة الحديدية، وبخاصة في ديوانه الثاني "مسافات" الذي يعكس تجربة الموت عنده وعند غيره من المثقفين الجزائريين الذين يكتبون على حد الشفرة.

كان المشروع الحدائثي في الجزائر يتغذى من الأطروحة الثورية هذه الأطروحة الواقعية الوطنية التي لم تكن شعارا فحسب، بل كانت حقيقة ومشروعاً وقعه الجميع، فكان حصاد الحدائث وفيرا، وكانت العلاقة بين الأشكال الأدبية علاقة تعايش على خلاف الأدب المشرقي الذي كان يعيش حربا خفية بين الشكل والمضمون، استمر هذا التعايش إلى حين هيمنة الهم الأيديولوجي على الهم الجمالي، وخيل للجزائريين أن الحدائث هي القصيدة الحرة فتراجعت شعرية الشاعر الجزائري إلى أن وقعت المحنة السياسية في السنوات الأخيرة وكان لها صداها في الشعر الجزائري.

أنجبت هذه المحنة شعرا جزائريا يتغذى من الأزمة، وتجربة إبداعية تؤمن بالشراكة والتعايش بين الأشكال، رفع لواء هذه التجربة الجديدة نجبة من الشباب الباحث عن الهوية والساعي إلى التجديد والتنوع، والمؤمن بالاختلاف الذي يؤدي إلى التطور والحوار والحدائث فحقق للقصيدة الجزائرية كثيرا من التطور خاصة في البناء الفني ومنح للشعر الجزائري خصوصيته التي تميزه عن غيره.

غير أن هذه التجربة الشعرية الشابة لم تنل حقها من الاهتمام، ولم تحظ بالمتابعة النقدية إلا عبر صفحات جرائد محلية وقليل من المجلات العربية، و"نور الدين درويش" واحد من أبناء هذا الجيل الجديد الذي يتمتع من الأزمة ويكتب على حد الشفرة إن ضاقت عنه الأوراق وهذا الفضاء الممتد، ويلاحظ المقل على قراءة نور الدين درويش في ديوانه الثاني "مسافات" أن فيه محاولة لاستفزاز كتاب النقد كي يفتحوا عيونهم على أراضٍ شعرية لا تزال بورا بدل الحرث في أرض محروثة، فيقول في مقدمته لهذا الديوان: «اعتاد من نسميهم نقادا عندنا السفر إلى المدن المعروفة كما اعتادوا

تجربة الموت في شعر نور الدين درويش ----- أ. حنان بومالي

واستعذبوا السباحة في الشواطئ المحروسة ... بينما نرى عزوفا شبه كامل عن دراسة أعمال إبداعية لم تدرس من قبل...¹

ومما يلاحظ على هذا الديوان أيضا والذي تغلب عليه قصائد "التفعية" على قصائد الشكل الخليلي، أنها تعكس واقع القصيدة الجزائرية المعاصرة من حيث امتلاؤها بشحنة الأزمة الجزائرية وخساراتها في السنوات الأخيرة للعشرية السوداء، كما قد يقف القارئ على ثيمة بارزة في "مسافات" تكتسح القصائد الثلاث عشرة وهي "ثيمة الموت" التي اختلف مفهومها من قصيدة إلى أخرى ومن مقطع إلى آخر داخل القصيدة الواحدة.

ولا عجب في هذا لأن الشاعر المعاصر كان قدرا له أن يحدق بالموت تحديقه بالحياة ضمن رؤية شاملة تحاول الإحاطة بالوجود بكل مظاهره، فلم تعد أشكال الحياة أمامه ألوانا مختلفة يستقل بعضها من بعض وإنما تتمازج فيها الألوان لكي تصنع الصورة العامة.² وإذا كان الوجود الإنساني انطلاقا إلى الموت فمقاومة هذا الانطلاق تكون بإحدى الطرق التالية فأما الأولى فهي الأمل، وأما الثانية أساسية وهي الحب، وطريقة ثالثة أكثر أساسية منها وهي الكلمة الشعرية.

هذه الأخيرة هي الطريقة التي استعملها الشاعر العربي منذ القدم، أما الشاعر المعاصر فقد اتسع مجال رؤيته واكتسب نوعا من الشمول فاتحد لديه معنى الحياة والموت، وتولد رؤية الموت عنده من خلال طاقته الانفعالية، ومن ثم يتكون في حياة

1- نور الدين درويش: ديوان مسافات، ط2، مطبعة جامعة منتوري: قسنطينة، 2002، ص 6.5.

2- محمد العبد حمود: الحدائث في الشعر العربي المعاصر "بياتها ومظاهرها"، ط1، الشركة العالمية

للكتاب: بيروت، 1991، ص 295 296.

الشاعر الانفعالي مثلث من القيم زواياه الثلاث هي: الانفعال والشعر والموت «فالشاعر يجب الانفعال لأنه يؤدي إلى الشعر على أنه يلاحظ أن الانفعال هو الموت، لأن الأول طريق محتم للثاني.

ومن ثم تبدأ مرحلة من الغرام بالموت نفسه تقابل الغرام بالشعر حتى تصبح الألفاظ الثلاثة في معنى واحد مرحلة ينعدم فيها الطريق بالغاية، وحتى ينتهي إليها في وحدة متينة لا انفصام لها¹ ويظل الشعر أكثر الفنون ارتباطا بالموت، لأن الشعر يرينا جوهر الأشياء لا ظواهرها، ويذهب بأهم أدوات التعبير بعيدا عن وجهها الذي نطالعه مباشرة عند القراءة.

وإذا كان الإنسان مسكونا بهوس الموت، يفكر وهو في أنضح حالات وجوده فيه بوصفه وجها مقابلا يخيم على سمائه ويحاصره في كل نفس ولحظة، بل يهدده بالمفاجأة التي يجهل زمانها ومكانها فإن الشاعر أكثر إحساسا بقضية الموت والفناء، لأنه أكثر تأملا في الوجود والعدم يستبطن الأشياء ويتغلغل فيها بحثا عن حقيقتها، ويتابعها وهي في أوج حركتها ودمومتها، إنه يكسر الحاضر الآني منطلقا إلى الآتي².

من هذه الزاوية تتراءى لنا تجربة الموت في شعر "نور الدين درويش" من خلال ديوانه "مسافات" الذي كان فيه الموت بارزا، وبأشكال مختلفة مما جعل قصائده بهذا الشكل «ساحة يصطخب فيها الجدل بين عناصر الثبات وعناصر الحركة، ساحة تفنى فيها عناصر وتتخلق عناصر أخرى غيرها، وتتخذ فاعلية العناصر المتولدة بمقدار ما

¹ - نازك الملائكة: قضايا الشعر المعاصر، ط1، دار العلم للملايين: بيروت، 1962، ص315.

² - عبد الناصر هلال: تراجم الموت في الشعر العربي المعاصر، ط1، مركز الحضارة العربية:

القاهرة، 2005، ص 16.

تجربة الموت في شعر نور الدين درويش ----- أ. حنان بومالي

تقتصص من رؤى ومقدار ما تحتوي من إمكانات الكشف وطاقات التغيير¹ وللظرف الاجتماعي والسياسي الذي عاشه الشاعر دور في خلق هذه التجربة أو بمعنى أدق كان ديوانه الشعري مشروع محاورة وتفاعل وتجاوز للظرف الموضوعي أو الواقع الراهن.

وإذا كانت البنية الكلية للقصائد تظهر في البنية الدلالية لكل قصيدة على حدة وما تحويه من ثيمة الموت، فإنه يفتتح هذا الديوان بقصيدة تحمل المصطلح، لكن بدلالات أخرى غير الدلالة المعروفة له، وهي بعنوان "هي لن تموت"

حيث إنه نفى الموت عن حبيبته لأنها خالدة في فؤاده وفي دمه، وسيعيش على ذكراها إن غابت عن عينيه وما دامت كذلك فهي لن تموت ولهذا يكرر المصطلح في ختم القصيدة تأكيدا لذلك:

فضلت بعد غيابها المر السكوت

سأعيش بالذكري

بأغنيتي القديمة لن تموت

هي في فمي

هي في الفؤاد وفي دمي

هي لن تموت

هي لن تموت².

يصدر الخطاب الشعري أيضا بصيغة النفي في قصيدته التالية لهذه القصيدة والتي يصور فيها تجربة الموت بالشكل نفسه، وهو عدم الموت وحب الخلود رغم كل

¹ - اعتدال عثمان: إضاءة النص، ط1، دار الحداثة: بيروت، 1988، ص 172.

² - نور الدين درويش: المصدر السابق، ص 13.

الظروف والصعاب التي تواجهه وصديقه، فالموت يقترب منهما إلا أنه لا يفتك بأرواحهما:

تطول المسافة
يقترب الموت.
لا تسأل النجم والبرهمل.
تطول المسافة،
نسقط كالنمر
لكن أرواحنا لا تموت¹.

في ظل الظروف السياسية المتأزمة التي يعيشها وصديقه وكل सहجزيين لم تتحول رؤى الأشياء عنده إلى موت، بل إنه يصر على الصمود والخلود وتكأن الموت هو الرؤية الخالصة التي تفسر وجوده في رحاب الصراع، وفي ظل مرحلة جديدة من مراحل الاهيار السياسي الذي ينشر أشرعته في كل حدب، حتى إنه لا مسيراً الآن يتسميان به، بل إنهم في عزلة عن جميع البشر.

وهو للمعنى الذي يتوسع فيه في نصيدة أخرى محاولاً التعتيف على نفسه من وطأة هذه الظروف التي جعلت الجميع في مستوى واحد، وبشكل واحد يتفقون وينطلقون وينامون ويجوعون معا وحتى الموت يتنون لموتوا احدا:

¹ - المصدر نفسه، ص 23.

أذكر الآن كنا معا،
اتفقنا انطلقنا معا،
أذكر الآن جمعنا معا
وعلى الأرض نمنا معا
ينبغي أن نظل معا
أو نواصل حتى النهاية،
أو نموت معا¹.

إن هذه المشاركة في كل شيء، ولدت لديهم رغبة في تجاوز الأمور الغيبية و هو الموت الذي لا يعلم أحد متى أجله أو بأي أرض يموت، فكان الإحساس بالهم الوطني دافعا و مرتكزا أساسيا في تجربة الموت عند الشاعر الذي عايش الحدث بوعي تام، وحاول فهمه و الإحاطة به من جوانبه المتعددة.

تتوقف لديه كل العوالم المشرقة، لأن خلاته خانوه بعد انطلاق الرصاص واشتداد الأزمة وارتفاع الصراخ من كل ناحية، فيواصل المسير وحده وقد بيع دمه إلى صاحب القبعة، ولم يبق إلا الظلام المفزع الحالك المخيم على غرفته معبر الداخلين والخارجين إلى الحلم، فيفضل الموت وحيدا بعد أن تعب من وجع الجراح:

لكنني أيها الأصدقاء

دخلت وحيدا

ومت كثيرا

¹ - نور الدين درويش: المصدر السابق، ص 28-29.

ولم تدخلوا المعمة
أفقد نحتم النبض،
بعتم دمي في الخفاء إلى صاحب القبعة
صحت في حلقة الليل .
ناديت ناديت¹ .

بهذا يكشف الشاعر أوراق الموت من خلال مفردات "الوحدة، الخيانة، الصباح" التي خلقت أفقا معتما وواقعا عديميا، تنمو في أرضه الكآبة، ويغطي الحزن قسماته إلا أنه يصر على مواصلة المسير، لأنه مؤمن بأن قضيته عادلة ومطلبه شرعي:

سأضل هنا
سأواصل وحدي المسير،
لن تنحني أغنياي ولن أركع
سحلوا في دفاتركم
أكتبوا
قسما
أهدا
لن أخون دم الشهداء
لن أخون الجزائر والصومعة² .

¹ - المصدر نفسه، ص 29-30.

² - نور الدين درويش: المصدر السابق، ص 33.

تجربة الموت في شعر نور الدين درويش ----- أ. حنان بومالي

إن الشاعر لا يتذرع بالصمت لكي يخفي جهله بالثورة والشهداء، إنه ينشد الأدب التقدمي الثوري المعبر عن هموم وآمال الطبقات المسحوقة في المجتمع... مؤمنا بقداسة الكلمة ودورها الفعال في إيقاظ الضمائر من سباتها والعقول من حصارها الفكري المغلوط ولا غرو في أن يكون كذلك لأن «الحركة الشعرية الجزائرية الشابة أكثر التحاماً، وأصدق تعبيراً عن طبيعة المرحلة، أي مهام مرحلة البناء الوطني وعن القضايا التحررية في الوطن العربي والعالم، تماماً مثلما فعل أدباء الثورة التحريرية الذين عبروا بصداقة الشاعر وحرارة الثورة التي عاشوا وسط انفجارها المتواليه»¹

يتكرر الموت عنده في القصائد الأخرى من الديوان، لأن مشكلة الموت ترتبط بمفهوم الزمن وعالم المتغيرات، فكل ما يحيط بالإنسان في تغير مستمر تشرق الشمس وتغيب، وتعصف الرياح وتهدأ، تفيض الأنهار وتجف وتنمو البذرة لتصير نبتة، وكل يبدو ليخفي ثم يبدو الإنسان ميلاد فشباب فكهولة فشيخوخة فموت²، وهذا العالم من المتغيرات والعواصف التي تهب لعرقلة الشاعر والحيلولة دون قوته وتحديه، بل إنه لا يخاف الموت الذي يلاحق الإنسان من الميلاد إلى الشيخوخة:

فتهب عاصفة لعرقلتني .	متقابلين، أصبح ذا وطني
أنا مرغم على خوض معركتي.	وعلي أن أحملك يا قـدري
أنا لا أخاف الموت فاتنتني.	صدري فـداك، تشجعي ابتسمي

¹ - محمد زيتلي: فواصل في الحركة الأدبية والفكرية الجزائرية، ط1، دار البعث: قسنطينة، 1984، ص 63.

² - حنان بومالي: الاغتراب في شعر بلند الحيدري، مذكرة ماجستير، قسم اللغة العربية: جامعة

لم تر حفيين¹؟ ألسنت مؤمنة
وإذا كانت قوى الكون والطبيعة معادية ومرتبطة للشاعر، فإن حبه للوطن أكبر
من هذه القوى كلها لأنه ينهل من نبع العشق الصوفي المتوهج إلى حد الغناء في هذا
الوطن الذي باع من أجله دنياه بأخرته، ويرسم حدوده على خطوط الطول والعرض
الورقية، ويبسط أرضه ويرفع سماءه، ويشكل تضاريسه ويغتال عاطفته بحثا عن
حريتهما معا:

أدمنت حبك، هو ذا خططي	وعلي أن أغتال عاطفتي
أنا واثق من حبك ابتعدي	وثقي بأنك مطلق الثقة
أنا ذاهب، لا تحزني ابتسمي	لا تمسكي بيدي معذبتني
أنا كي أنا أحميك يا أملسي	أرجو امنحيني بعض حريتي ² .

لما كان الإنسان هو المخلوق الوحيد الذي أحس الموت وأدرك أن الجيء إلى
العالم ليس نزهة فأخذ يطمح في البقاء ويبحث عنه، ولكنه كان يهزم دائما أمام مصيره
ويقف عاجزا غريبا حزينا³، فإن درويش الذي كان الموت بارزا في قصائده يطمح في
هذا البقاء ويبحث عنه، فتطالعنا قصيدة أخرى له تحمل المصطلح ولكن بصيغة النفي
وهي " لم أمت " التي يؤكد فيها أنه ما مات ولكن الموت أخطأه:

¹ - نور الدين درويش: المصدر السابق، ص 48.

² - نور الدين درويش: المصدر السابق، ص 49.

³ - تحليل الموسي: بنية القصيدة العربية المعاصرة، منشورات اتحاد الكتاب العرب: دمشق، 2003،

وما مت ...

لكنه الرعب يسكن قلب القذيفة

أخطأني الموت،

تلك الشرارة في مهدها انطفأت ...

أولد من رحم الموت.

فأقرأ على جسدي آية الخلد.

ثميات للموت،

أسكب جحيمك إني ثميات للموت¹.

إن الشاعر لا ينفي الموت من منطلق عدم إيمانه به وإنما لأنه يؤمن بأن موته في سبيل الحق واستشهاده من أجل وطنه الذي يسكن شرايينه ويحاصره حبه من كل ناحية، هو حياة أخرى في جنة الخلد، ولهذا فميلاده يبدأ من رحم الموت وهو يتهيأ لها لأنه متشوق لما بعدها، ويهيأ كل شيء لاستقبال هذا الموت المنتظر، طفله الموزع بين المدينة والريف وبيته وكل العصافير وكل الخيول وقافلة الفجر التي ستقوده إليه حتما. يتراءى لنا من هذه القصيدة أيضا حصار الموت الذي ينتشر في كل بيت من أياها فيكشف عن حضوره والامتلاء به، فتتحول القصيدة بذلك إلى ميراث لعالم يحتضر أو عالم ينتشر فيه الموت بكثرة:

¹ - نور الدين درويش: المصدر السابق، ص 60-61.

مخرضني كبريائي
وتدفعني صرخة في القبور
أنا الميت الحي،
لازمي الموت أثناء بعثي
وأثناء موتي
مت أكثر من مرة
كان موتي بطيئا بطيئا
ومثلي أنا لا يزول¹.

صحيح أن هذه القصيدة لا تكشف عن رفض الموت في تعليقها على ما يحدث ولا تتوقف عن التمرد على الموت الذي ينتشر كالهواء في كل شيء، ولكن رفض الموت والتمرد على حضوره الطاعني إثبات لهذا الحضور، وتأکید لعلاماته الكثيرة في هذا العالم المستكين. ولا شك في أن هذا التفكير بالموت يرتبط بكثير من السوداوية والقلق ثم إن البيئة والعصر من العوامل الهامة في تفاوت الشعور بالموت بين ارتفاع وانخفاض، فلكل عصر فلسفته حول القضايا والأحداث بما فيها القضايا الحضارية والكونية².² وفلسفة الشاعر قائمة على المحنة التي تمرر بها الجزائر في التسعينيات زمن كتابته لهذه القصائد وهذا ما تستبينه في خطابه الشعري في هذه القصيدة عندما يخاطب الدم قائلا:

¹ - نور الدين درويش: المصدر السابق ص 62-63.

² - ماجد قاروط: المذهب في الشعر العربي، اتحاد الكتاب العرب: دمشق، 1999، ص 159.

دمي

أيها النازف المستميت استعد لتوديع هذا الجسد

دمي ...

أيها الشاهد العدل حلفتك الآن بالله فاشهد

على غربتي وضياع البلد.

دمي ...

كلما صحت جاوبني الظل: وحدك تبحث عن نجمة

لا سواك هنا،

لا أحد¹.

تتحلى في هذا المقطع الفلسفة التي يبني عليها أشعاره وهي التعبير عن محنته ومحنة كل الجماهير حيث يتلاشى كل شيء و الفناء هو الحضور والعدم هو الوجود، ويتحد الشاعر مع كل ما حوله ليفجر صلابته أمام الموت خصوصا أنه يستشعر قربه وحميمته، وينظر الشاعر إلى الموت نظرة ميتافيزيقية وإن بقيت في حدود الأمل والتساؤل عن الغد المجهول فيقول:

أماه أين جريمتي؟ ..

وأنا المصاير في الحضور وفي الغياب

أماه... أنياب اللبث إلى أفضل من هوان يستحيل غدا عذاب

إني أفضل أن أنام على التراب،

¹ - نور الدين درويش: المصدر السابق، ص 66-67.

وأفضل الموت البطيء على التشبث بالسراب¹.

قاده يأسه من هذا الوضع الذي يعيشه وحالة الاستلاب التي يعانيتها إلى تفضيل الموت على التشبث بالسراب وانتظار الغد الذي يستحيل لا محالة إلى عذاب وهوان وذل ما بعده ذل، وربما اتخذ الموت عنده مفهوما ثوريا يتعلق بالشهادة والشهداء:

وأنا المقاوم

كيف أصبر... أنت آخر صرخة بضم الشهيد

ما زلت أذكر...

كنت أركض في المروج،

كنت أسأل كيف يمكنني التسلق في الجدار بغير سلم.

وعيون أمي واجمه

لك أم لنفسي أكتب الآن القصيدة،

أرسل الآن العزاء

لك أم لنفسي...

أم أعزي خفقة القلب البريئة والهوى والأصدقاء².

يتساءل عن كل شيء حوله وكيف نخيم الحزن وحطم الإحساس بالرضا والقبول حتى أصبح العزاء سحنا والرغبة في الحياة مملولة، يدفع إليها السأم لأن « الحياة

¹ - المصدر نفسه، ص 73.

² - المصدر نفسه، ص 83-84.

تجربة الموت في شعر نور الدين درويش ----- أ. حنان بومالي

و الموت ليسا إلا وجهين لتجسرة واحدة هي تجربة السأم، السأم هو الحقيقة وفي ضوئه نستطيع أن ندرك معنى الحياة والموت على السواء.¹ «
فالسأم إذا أحد عناصر الموت وهو المقدمة التمهيدية إلى المصير البشع، والأدهى أن المقدمة أكثر بشاعة من النتيجة، غير أنه يتخذ شكلا آخر عندما ينظر إليه من زاوية التضحية وخلود الفكرة بعد الموت:

منذ البداية كنت أعرف أنني
سأخط بالدم والدموع قصيدتي
وأموت في الشطر الأخير
في الشارع المهجور أسئلة مريرة
أيا قلب إن دمي يسيل
فاكتب به موتي
الآن يمكنني الرقاد²

إن الشاعر يعتر بموته ويطمئن نفسه بأنه يمكنه الرقاد، فموته سيبقى صرخة الإنسان في كل مكان وفي كل شارع وصورة في كل مدينة وفي قلب كل إنسان يعرف معنى التضحية من أجل الوطن ومن أجل عيش وهناء الآخرين، غير أن هذا التمويه والاعتزاز الذي قام به درويش تجاه نفسه، وإقناعها بأن الموت مفخرة وشرف

¹ - عز الدين إسماعيل: الشعر العربي المعاصر قضاياها وظواهره الفنية والمعنوية، ط3، دار العودة ودار الثقافة: بيروت، 1980، ص 271.

² - نور الدين درويش: المصدر السابق، ص 97-100.

تجربة الموت في شعر نور الدين درويش ----- أ. حنان بومالي

إذا كان من أجل العدل والحق لم يبلغ كون الزمن الذي يعيش فيه، هو زمن السأم
وخواء الإنسان وموته، وهو أيضا زمن يضيع فيه الحق وتضيع الحقيقة:

آه يا زمن الضغينة

صار يكرهني صداي

وصارت الكلمات بعض جرائمي.

عبثا أحاول

صار يخشى أن يسايرني الصرير¹.

اختلفت الموازين في هذا الزمن وتلاشت القيم، وأصبحت الحياة ميدانا تتداخل
فيه قوى الخير والشر في الإنسان وصار صدها يكرهه والكلمات جريمة تقترف، وحين
يتداخل الخير والشر تضيع الحقيقة وتختلط الأمور ويخاف
الإنسان من أقرب الأشياء إليه وحتى التي يمتلكها، ولقد حاول الشاعر الانتصار
على هذا الزمن الذي يحاصره بكل أشكال المعاناة، عن طريق التشبث بالماضي ومد
الجسر إلى المستقبل، وأصبح إيمانه بالتجدد والبعث طريقة إلى قهر الزمن والتغلب على
الموت:

واستيقظ الحلم القديم ودب في الجسد الحماس

حتى متى؟

وأنا أرواح في مكاني كالأسير.

ناديت فانزاح الستار ولاح ظل أبيض

¹ - المصدر نفسه، ص 107.

إني البراق

ركبت أه ركبت لا أدري لأي النجمتين أنا أساق

فرأيت في سفري النخيل ..

رأيت أنهارا وأزهارا وأكوابا دهاق

يا فرحتي

يا نجمتي ... حمامتي

وذابت الكلمات من حر العناق¹ .

انطلقت ذاته صارخة في وجه هذا الزمن التعس الذي تمثل فيه الحياة أكذوبة عريضة وحلقت في إطار خارج هذا الزمن فكان أشبه بالمصطفى -صلى الله عليه وسلم -ليلة الإسراء والمعراج، رأى النخيل والأنهار والأزهار وأكوابا دهاقا، فكانت فرحته عارمة حتى ذابت كلماته من حر العناق.

وينظر درويش إلى الموت من منظور آخر عبر جدلية الموت والبعث والعودة إلى الأصل وهو التراب، لأنه يؤمن بأن الإنسان خلق من التراب ويعود إليها لا محالة ففي قصيدته " حفنة من تراب " تتراءى لنا فلسفة أخرى للشاعر وهي اعتزازه بكونه حفنة من تراب صارت الأرض به معطفا، والتف نور الأمل لائحا، فانبهرت كل الأشياء حوله:

لا تنبذي الجسد المرأيتها الأرض

إني على موعد بالكتاب

¹ - نور الدين درويش: المصدر السابق، ص 108-110-112.

صارت الأرض لي معطفا

ها أنا...

حينما احترقت جسدي الروح،

أسلمني شغفي للسؤال،

من أنا؟

ما الترائب ما الترغ ما المنتهى؟¹

يطلب من الأرض ألا تنبذ جسده إذا وضع بالأرض لأنه مؤمن بأن لكل أجل كتاب، وقد بث عقيدته الإسلامية في هذه القصيدة التي هي ختام الديوان وختام تجربته مع الموت، فكانت صورة عاكسة لنفسه المتيقنة باعتبار الدنيا دار ممر إلى الآخرة دار المقر، كما أن استفهامه حول المنتهى ليس استفهاما حقيقيا وإنما فيه دعوة إلى تقبل الموت وهذا المعنى يكرره أكثر من مرة فيقول:

هرم الجسد المر يا فتنتي

إنني راغب في الإياب

فاتني كل ما فاتني.

ضاع مني الحساب².

إنه يلح على العودة والإياب إلى أصله وهي الأرض (التراب) وله رغبة ملححة في ذلك، وهنا تظهر فلسفته الصوفية تجاه الموت الذي يمثل عندهم «انتقال الإنسان إلى حالة روحية خالصة أغزر علما من الحياة التي كان الإنسان يجيها بجسده، وقد تعرج

¹ - نور الدين درويش: المصدر السابق، ص 115-116.

² - المصدر نفسه، ص 126.

الروح وتخلد إلى الذات الإلهية فتغيبط...¹ وأقصى سعادة الشاعر أن يتمكن من جعل روحه تغادر جسده، ليسكن الجسد في التراب وتقترب الروح من الذات الإلهية وهو يتمنى لو تطول هذه اللحظات:

كان في داخلي الترع، لم أنه

حرقة الروح ...

أبيها الزهر مني اقترب،

إن ضلعي اكتوى ...

واكتوى الجسد المر سال اللعاب.

ثم نادى المنادي وهيأت الأرض أحضانها²

لا شك أن هذا المفهوم الصوفي للموت هو الذي جعل تجربة المسافات «رؤية ورؤى وكانت، ولا شك ملامسة لوجدان كل متلقيها، مثيرة، مستفزة، موجعة، مؤلمة ساحرة مستشرفة لتجلي مضمونها بغاية الغابات منذ ظهور ما يعرف بالإنسان الكامل على مستوى فضائي: الزماني والمكاني في انتماء "درويش" ومرجعيته المتحذرة الباسقة، في هذا الكون يلوي عنقها أو يقتلع جذورها»³.

هكذا يتعانق درويش مع "تجربة الموت" في مسافته ليذرف من خلالها عبراته وينشر يأسه وحزنه العميق ويخفف من وطأة محنته ومحنة وطنه، ومن تحامل الزمن عليه

¹ - محمد العبد حمود: حركة الحدائث في الشعر العربي المعاصر، ص 293.

² - نور الدين درويش: المصدر السابق، ص 121-122-124.

³ - نور الدين درويش: المصدر السابق "المقدمة"، ص 10.

تجربة الموت في شعر نور الدين درويش ----- أ. حنان بومالي

بماضيه وحاضره ومستقبله، وهو موت ناشئ عن اغترابه داخل وطنه وإحباطاته وشعوره بواجبه وثورته تجاه الوضع الراهن.

ونجد في هذا الموت المعنى الديني له، لأن الشاعر ينطلق من عقيدته الإسلامية ولأنه مشغول بمصير الإنسان وهو عنده مصير مظلم وحياته مقرونة بالثورة والشهادة من أجل حياة الآخرين ليرسم لهم طريق الغد المشرق، ولا بد من صبح وإن طال الظلام، وما الموت إلا حالة فئائية منجزة على أرض الواقع المعيش، ولعل الجهل بالزمن خير من الوعي به، ومادام الإنسان لا يملك إزاء مروره مهرباً فإن الوعي والجهل يلتقيان في النهاية عند خاتمة واحدة وهي العودة إلى الأصل وهي الأرض التي ولد الإنسان منها وفيها.

ولقد عاش درويش في مفترق الطرق في زمن المحنة الوطنية، وإذا استعصى التقدم في هذا المفترق الحرج، لم يبق سوى الارتداد إلى المنبع حيث تضيء وجوه الذكريات، وحيث يتعرع الشاعر في شريط الوطن الواسع مشكلاً تلك المفارقة الطبيعية بين الحياة والموت في ظل الظروف السياسية والاجتماعية التي عاشها لحمة شعره وسداه.

قائمة المصادر والمراجع

- 1- اعتدال عثمان: إضاءة النص. ط1. دار الحدائث: بيروت 1988.
- 2- حنان بومالي: الاغتراب في شعر بلند الحيدري. مذكرة ماجستير. قسم اللغة العربية جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية. 2008.
- 3- خليل الموسى: بنية القصيدة العربية المعاصرة. منشورات اتحاد الكتاب العرب دمشق. 2003.
- 4- عبد الناصر هلال: تراجيديا الموت في الشعر العربي المعاصر. ط1. مركز الحضارة العربية: القاهرة 2005.
- 5- عز الدين إسماعيل: الشعر العربي المعاصر قضاياها وظواهره الفنية والمعنوية. ط3. دار العودة ودار الثقافة: بيروت. 1980.
- 6- ماجد قاروط: المعذب في الشعر العربي. اتحاد الكتاب العرب: دمشق. 1999.
- 7- محمد العبد حمود: الحدائث في الشعر العربي المعاصر " بيائها ومظاهرها ". ط1. الشركة العالمية للكتاب: بيروت 1991.
- 8- محمد زيتلي: فواصل في الحركة الأدبية والفكرية الجزائرية. ط1. دارالبعث: قسنطينة. 1984.
- 9- نازك الملائكة: قضايا الشعر المعاصر. ط1. دار العلم للملايين: بيروت. 1962.
- 10- نور الدين درويش: ديوان مسافات. ط2. مطبعة جامعة منتوري: قسنطينة. 2002.

وجودية عبد الرحمن بدوي بين الإيمانية والإكهارية

ا. اءمء سللمانى

المءرسة العلىا للأساءة - قسناطىنة

اشءهر الفىلسوف العربى عبء الرءمن بءوى (1917-2002)، بالرائء الأول للوءوءىة العربىة وأءء أكبر المروءىن لها فى العالم العربى. كما لم ىءءرا أءء من كبار المشءعلىن بالفلسفة فى العالم العربى كءراءه ءىن أطلق على نفسه لقب الفىلسوف، وءلك ءىن قءم نفسه- وهو فى ربع العمر- على أنه صاءب فلسفة، وفلسفته هى الفلسفة الوءوءىة فى الاءءاء الذى بءأه هىءغر، وأنه أسهم أىضا فى ءكوىن الوءوءىة من ءلال ءناىه : مشءلة الموء فى الفلسفة الوءوءىة والزمان الوءوءى¹. ولئن اءهم بءوى بالفلسفة الوءوءىة إلا أن ءلك كان بالءزامن مع انشءاله بالءراء العربىة الإسلامىة الذى غاص فى ءهالىزه ءارسا ومءققا مءءءرا على نصوصه، ممىطا للءام عن ءوانب منه كانت مطمورة منسىة فأءىاها وبعءها من ءءىء، وهذا ما ىلاءظ فى ءءبه عن الءراء مثل "من ءارىء الإءاء فى الإسلام" و"شءصىاء قلقة فى الإسلام" و"شءطءاء الصوفىة" وءىرها.

وإذا كان عبء الرءمن بءوى فى ربعان شبابه مولعا بالوءوءىة الغربىة، مهءما بما من ءلال الءءرفىء بأعلامها ءألىفا وءرءمة، فإننا نجءه وهو فى ءرفىء العمر، مهءما

¹ - عبء الرءمن بءوى: موسوعة الفلسفة، ء1 المؤسسة العربىة للءراءااء والنشر، ط1، بىروء

بالذين الإسلاميين مدافعا عن القرآن وعن نوبة نبي الإسلام، فهل يعد هذا تراجعاً عن الوجودية وفراراً منها إلى الإسلام؟ بمعنى آخر هل بدأ بدوي حياته الفكرية فيلسوفاً ثم أفهامها متكلماً؟

وقد أثارَت هذه المؤلفات الأخيرة جدلاً كبيراً ولغظاً واسعاً في أوساط المهتمين بالفكر الفلسفي العربي المعاصر، فهناك من رأى في تلك الكتابات الأخيرة، فراراً من الفلسفة إلى الإسلام¹، أو بالأحرى عودة إليه، وتوبة نصوحاً من الفلسفة الوجودية، وفي هذا يقول أحد الباحثين: إن «الرجل كان ملحدًا ثم أسلم، وجل كتبه خطيرة على عقيدة الإسلام، فهو كان داعية إلى الإلحاد»².

كما وصلت الجراة ببعض كبار أساتذة الفلسفة المرموقين في الوطن العربي، إلى تفسير دفاع بدوي عن الإسلام في كتاباته الأخيرة، بالعامل الاقتصادي، وبثروة "البترو دولار" التي تمنحها بعض الدول العربية النفطية الغنية، لكل من يكتب مدافعا عن الإسلام في مواجهة الغرب³. أي أنه ليس هناك تحول أو ردة في نزعة بدوي الوجودية، مما يفيد أن كتاباته الأخيرة، لا تعبر بجد وصدق عن دفاعه عن الإسلام، وإنما جاءت

¹ = ينظر مثلاً عنوان كتاب سعيد اللاوندي: عبد الرحمن بدوي فيلسوف الوجودية الهارب إلى الإسلام. مركز الحضارة العربية، ط4، القاهرة 2001.

² = عبد القادر الغامدي: عبد الرحمن بدوي ومذهبه الفلسفي، رسالة تقدم بها المؤلف لنيل درجة الدكتوراه في العقيدة من جامعة أم القرى بمكة المكرمة، وتمت مناقشتها في 1428/5/26هـ. ينظر: ص 02، من ملخص الرسالة على الموقع التالي:

<http://eref.uqu.edu.sa/files/thesis/ind8685.pdf>

تاريخ الدخول: 05 ديسمبر 2009.

³ = فؤاد زكريا في حوارهِ مع سعيد اللاوندي: مرجع سابق ص 115.

وجودية عبد الرحمن بدوي بين الإيمان والإلحادية ----- أ. أحمد سليمان
للتعبير عن رغبته في المال وحبه له حبا جما. فهل تخلى بدوي فعلا عن وجوديته وعاد
إلى الإسلام؟ وهل كان ملحدا؟ ومنذ متى كان خارجا عن الإسلام حتى يعود إليه؟
وللإجابة عن هذه التساؤلات لابد من التعرض أولا إلى طبيعة العلاقة بين الفلسفة
الوجودية والدين.

الوجودية والدين:

درج كثير من الباحثين والدارسين للفلسفة الوجودية على تصنيفها إلى تيارين
اثنين هما: تيار الوجودية المؤمنة وتيار الوجودية الملحدة، والأولى هي التي تبدأ بتأملات
كيركغارد الدينية، وتضع الإنسان في علاقة مباشرة مع الله، كما هو الحال عند
كيركغارد ويسبرس ومارسيل. أما الثانية أي الوجودية الملحدة، فهي التي تبدأ بإعلان
نيتشه (Nietzsche) (1844-1900) موت الإله، وترك الإنسان وحيدا مهجورا، كما
هو الحال عند هيدغر وسارتر¹.

كما نجد من بين الفلاسفة الوجوديين من يأخذ بهذا التصنيف ونعني بذلك
الوجودي الفرنسي "سارتر" (J.P.Sartre) (1905-1980)، الذي صنف الوجودية إلى
فئتين، الفئة الأولى تضم الوجوديين المسيحيين مثل كارل يسبرس، وغابريال مارسيل،
أما الفئة الثانية فتضم الملحدون مثل هيدغر والوجوديين الفرنسيين، ويضع سارتر نفسه

¹ - حبيب الشاروني، فلسفة جون بول سارتر، نشر منشأة المعارف، الإسكندرية د/ت، ص 19.
وينظر كذلك إلى: فؤاد كامل: فلاسفة وجوديون، فلاسفة وجوديون، دار المطابع القومية، مكان
وتاريخ النشر مجهولان، ص 06.

وجودية عبد الرحمن بدوي بين الإيمانية والإلحادية ----- أ. أحمد سليمان
ضمن هذه الفئة الثانية أي الوجودية الملحدة¹، والتي تعني لديه أنه « إذا جاز أن نعتقد
أن الله ليس موجودا، فإنه من المحتم أن نعتقد على الأقل بوجود كائن سبق الوجود
عنده الجوهر، أي أن نعتقد بوجود كائن موجود قبل أن يعرف في ضمن أي فكرة
مجردة أو في وهم أي خالق، وهذا الكائن هو الإنسان»².

ولا شك أن الوجودية الإيمانية أسبق في الظهور من الوجودية غير الدينية، وذلك
راجع إلى أن الوجودية بشقيها الإيمانية والإلحادي مدينة في معظم أفكارها وموضوعاتها
إلى رائدها الأول "كيركغارد" (Kierkegaard) (1855-1813) الذي عادة ما يدرج
ضمن التيار الإيمانية المسيحي في الفلسفة الوجودية، وهذا ما يدل على وجود صلة
وطيدة بين الوجودية والدين، أو لنقل على الأحرى، أن الوجودية كانت بداياتها الأولى
مرتبطة بالزعة الإيمانية، وتحديدًا بالمسيحية، ذلك لأن الوجودية الخقة في نظر
"كيركغارد" هي المسيحية، أو هي بتعبير أدق صيرورة الإنسان مسيحيا³.

كما أن اسم "كيركغارد" هو اسم لاهوتي بروتستانتي، وهيدير (Heidegger)
(1976-1889) المحسوب على الشق الإلحادي من الوجودية كان أيضا على علاقة وثيقة
مع بعض فلاسفة البروتستانت، وبهذا يصبح "هيدير" هو المسؤول عن تحويل تلك
المفاهيم اللاهوتية إلى مفاهيم عامة، منها فكرة الوجود أمام الله بصورة آنية من المسيح

¹ - سارتر: الوجودية مذهب إنساني، ترجمة كمال الحاج، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت

1978، ص 41.

² - المرجع نفسه، ص 44.

³ - رجيس جوليفيه: المذاهب الوجودية، ترجمة فؤاد كامل، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة 1982،

ص 37.

وجودية عبد الرحمن بدوي بين الإيمانية والإلحادية ----- أ. أحمد سليمان
تتحول إلى نظرية للوجود في التاريخ، وتخضع لمقدار من التشويه بحيث أن التعلق بالله
الذي صار إنسانا في الزمان يصبح تعلقا بالرئيس الذي صار تجسيدا لزمانه. وموت
الشهيد الذي يكشف الله-تفتتح السماء حالما يرحم أول شهيد- يصبح موتا يكشف
تقييد الوجود الإنساني أمام العدم¹.

وهذا ما يعني أنه لا يمكن إنكار الأثر اللاهوتي في وجودية هيدغر، التي غالبا ما
وصفت بالإلحادية، فهناك من الباحثين من ذهب إلى «أن كتابات هيدغر عن الوجود،
إنما هي محاولة غير صريحة للبحث عن الله، وتعبير مقنع عن الإيمان بوجود الله، وأن
تعبيراته الغامضة الصعبة تخفي وراءها نفس المواقف القديمة إزاء الدين»². وهنا لا بد من
إشارة وتنبية، إلى أن هيدغر نفسه كان «يرفض أن توصف فلسفته بالإلحاد، وينكر
هذه الكلمة العظيمة كل الإنكار (...)، والمتأمل لفلسفته لن يخطئ فيها تأثير
الأفلاطونية الحديثة وأوغسطين والعصر الوسيط وباسكال وكيركجارد»³.

وفي هذا يفيدنا "عبد الغفار مكاوي" بقوله: «لو أمعنت النظر في فلسفة الوجود
عنده -أي هيدغر- للست التصورات الدينية عليها لا يمكن أن تخطئها العين، ألا
يذكرك وصفه الإنسان بأنه الموجود الذي يهتم بوجوده، وكلامه عن المهم، وحرصه

¹ - غايتان بيبكون وآخرون: آفاق الفكر المعاصر، ترجمة لجنة من الأساتذة الجامعيين، منشورات
عويدات، ط1، بيروت 1965، ص 637.

² - صفاء عبد السلام جعفر: هيدغر واللاهوت المسيحي. مقال منشور على الموقع الإلكتروني التالي:
http://philosophiemaroc.org/madarat_05/madarat05_06.htm

تاريخ الدخول: 05 مارس 2009.

³ - عبد الغفار مكاوي: مقدمة الترجمة العربية لكتاب هيدغر: نداء الحقيقة، دار الثقافة للطباعة
والنشر، القاهرة 1977، ص 07 وما يليها.

وجودية عبد الرحمن بدوي بين الإيمان والإلحادية ----- أ. أحمد سليمان
على تحقيق الوجود الأصيل بما تسعى إليه الأديان من الخلاص والنجاة؟ ألا تلمس في
تحليلاته عن الذنب والضمير أصداء بعيدة عن الخطيئة الأولى؟ صحيح أنها اجثت من
جذورها الدينية الأصلية في سياق التفسير الباطن البعيد عن كل حقيقة عالية، ولكنها لا
تزال مع ذلك تفوح برائحة العاطفة الدينية الحارة»¹.

وغير بعيد عن مثل هذا التصور الذي يرجع الوجودية إلى أصول دينية ولاهوتية،
نجد كذلك الفيلسوف الفرنسي "روجيه غارودي" يرى أن الفلسفة الوجودية دينية في
أساسها²، وهذا قبل أن يتم إفراغها من مضامينها الدينية، ولا يتردد مع "إتيان
جيلسون" و"مونييه" في التأكيد على أن الفكر الوجودي هو في صميمه فكر ديني³.

وبهذا نخلص إلى أن الفلسفة الوجودية قامت على أساس لاهوتي، وهذا بالرغم
من كونها مضادة للترعة الدينية، إلا أن «نقاط البدء في التجارب الوجودية هي وحدها
في أصولها الأولى-البعيدة بعض البعد- التي تعد دينية. فهيدجر مثلا يكاد يستخدم أكثر
المقولات الدينية المسيحية: من خطيئة وهبوط وعلو وشخصية الخ، بيد أنه يجرداها في
النهاية من كل مدلول ديني حتى يجعلها وجودية عامة خالصة»⁴.

وهكذا يستبين لنا أن الوجودية حتى وإن كانت خالصة، فهي لا تخلو من
المقولات أو المفاهيم الدينية واللاهوتية، سواء بأخذها كما هي، أم بإفراغها من

¹ - المرجع نفسه، والصفحة ذاتها.

² - روجيه غارودي: نظرات حول الإنسان، ترجمة يحي هويدي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة
1983، ص 70.

³ - المرجع نفسه، ص 74.

⁴ - عبد الرحمن بدوي: الإنسانية والوجودية في الفكر العربي، وكالة المطبوعات، الكويت 1982،
ص 100 وما يليها.

وجودية عبد الرحمن بدوي بين الإيمانية والإلحادية ----- أ. أحمد سليمان
مضامينها الدينية، ذلك لأن الفلسفة - كما يقول الوجودي الروسي "برديايف"
(Berdiaev) (1874-1948) - « كانت دائما دينية: إما بالسلب وإما بالإيجاب»¹.

ويبدو أن هذا ما حدا بأحد الباحثين إلى تصنيف الوجودية إلى إيمانية وعلمانية
عوضا عن الإلحادية، فتعدو بذلك الوجودية لدى هيدغر وسارتر علمانية، لأن موقفها
من مشكلة الألوهية « لا يمكن أن يوصف بالإلحاد، أو السلبية الكاملة، ولكنه موقف
هو نتيجة ضرورية للمنهج الفينومينولوجي من جهة، الذي يثبت أن ماهية الظاهرة
ليست إلا ظاهرة أخرى، وهو نتيجة بالتالي لمعنى صيغة الوجود في العالم (...) أو لا
شيء خارج العالم»².

وإذا كانت الوجودية في بداياتها البعيدة نشأت في أحضان الدين، فلا معنى
لتقسيمها إلى شق مؤمن، وشق آخر غير مؤمن، فمثل هذا التقسيم، يكشف عن تبسيط
مفرط، فهو لا يساعد على فهم الفلاسفة الوجوديين، كما أنه يفشل في مراعاة حقيقة
هامية، وهي أن العلاقة بين الفيلسوف الوجودي ومسيحيته أو إلحاده، هي عادة، علاقة
تطوي على مفارقة، إلى أقصى حد، فهي نوع من العلاقة التي تجمع بين الحب
والكراهية، والتي تتشابك فيها عناصر الإيمان وعدم الإيمان³.

¹ - برديايف: الحلم والواقع، ترجمة فؤاد كامل، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 1984، ص

112.

² - مطاع صفدي: الحرية والوجود، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت د/ت، ص 127.

³ - جون ماكوري: الوجودية، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، سلسلة عالم المعرفة، الكويت أكتوبر

1982، ص 22.

وجودية عبد الرحمن بدوي بين الإيمانية والإلحادية ----- أ. أحمد سليمان
وبالتالي يصبح ذلك التقسيم الشائع للوجودية، «غير صحيح، ولا يطابق في كثير أو قليل قضايا الإيمان أو الإلحاد»¹، فكيركغارد الذي ينسب عادة إلى التيار الوجودي المؤمن كان لا يؤمن بالمسيحية الرسمية ومبادئها التقليدية كما حددها الكتاب المقدس ورجال الكنيسة، فكان لا يؤمن إلا بالتناقض، فما كان يؤمن به لا تؤمن به المسيحية². فليس عند الوجودي الحق إيمان بالمطلق أو إلحاد بالمطلق، ذلك لأن الفصل أو الحزم بين الطرفين فيه قضاء على التجربة الوجودية الحية ذاتها، وهي تجربة أخص ما تمتاز به هو التقابل والتوتر الدائم، أو كما وصفها كيركغارد نفسه، بتجربة القلق الذي يجعل صاحبه يعيش في التناقض³.

عبد الرحمن بدوي بين الإيمان والإلحاد:

في ضوء ما سبق ذكره، فنحن لا نريد أن تتبع هذا التصنيف الشائع لنسأل هل وجودية عبد الرحمن بدوي إلحادية أم إيمانية، كما فعل كثير من الدارسين والباحثين، حيث ذهب أحدهم إلى أن بدوي محسوب على الشق الوجودي الإيمانى وليس على الشق الوجودي الإلحادي، بحجة أن كتابه "الزمان الوجودي" يضم قائمة مراجع لكبار الفلاسفة الوجوديين المؤمنين، مثل "مارسيل" و"يسبرس" و"كيركغارد"⁴.

¹ - حسن حنفي: في الفكر الغربي المعاصر، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ط4، بيروت 1990 ص 285.

² - المرجع نفسه، والصفحة ذاتها.

³ - Søren Kierkegaard: Crainte et Tremblement, S.K Aubier, édition Montaigne, P 37

⁴ - سعيد اللاوندي: المرجع السابق، ص 35.

وجودية عبد الرحمن بدوي بين الإيمانية والإلحادية ----- أ. أحمد سليمان

فمثل هذه الحجة على تواضعها، لا تستند إلى أي أساس فلسفي، ذلك لأن معظم الدارسين لفلسفة بدوي، أكدوا الجانب الإلحادي فيها، وهذا من خلال نصوص توحى ضمنا بالإلحاد، من ذلك مثلا قوله: «كل وجود يتصور خارج الزمان هو وجود موهوم»¹، وقوله أيضا: «كل موجود غير الوجود المتزامن بالزمان وجود باطل كل البطلان»².

وكذلك في فكرته عن العلو (transcendence)، الذي لا يكون إلا داخل الوجود، دون الخروج عنه إلى شيء آخر خارجه، على هيئة وجود أعلى منفصل عن الوجود العام، وبهذا فالعلو لا يكون إلا داخل الوجود من دون الخروج عنه إلى شيء آخر خارجه، ولهذا لا يريد بدوي أن يخرج من الوجود إلى ما فوق الوجود، لان فكرة الوجود فوق الوجود فكرة متناقضة أو هي لا شيء³. أي أن العلو عند بدوي لا يتخذ طابعا دينيا كما هو الحال عند كيركغارد أو يسيرس، ولهذا يرفض أن يتجه العلو نحو موضوع عال على الذات خارج عنها⁴.

ومن بين الذين سارعوا إلى تصنيف وجودية بدوي ضمن شقها الإلحادي، المفكر العربي "مراد وهبة"، حيث رأى أن إنكار الوجود غير المتزامن بالزمان، هو ما دفع بدوي إلى تأليف كتابه "من تاريخ الإلحاد في الإسلام" بمجد فيه الزندقة⁵. وكان

¹ - عبد الرحمن بدوي: الزمان الوجودي، مكتبة النهضة المصرية، ط2، القاهرة 1955، ص 251.

² - المصدر نفسه، ص 252.

³ - المصدر نفسه، ص 189 وما يليها.

⁴ - المصدر نفسه، ص 200.

⁵ - مراد وهبة: ملاك الحقيقة المطلقة، طبعة خاصة عن دار قباء ضمن مكتبة الأسرة، القاهرة 1999،

وجودية عبد الرحمن بدوي بين الإيمانية والإلحادية ----- أ. أحمد سليمان
هذا الكتاب المثير للجدل قد وصف بالجريء في وقته¹، كما عُده صاحبه أول من
استخدم كلمة "الإلحاد" بشكل محايد عبر تاريخ الثقافة العربية الإسلامية منذ أربعة
عشر قرناً، وهذا بعد أن كانت تلك الكلمة ترد دوماً في سياق الذم والقدح في
الملحدين².

وكان طه حسين (1889-1973) قد تحدث عن هذا الكتاب فور صدوره سنة
1945، حيث كتب يقول: «عنوان فيه شيء من البشاعة دفع إليها الإهمال أو دفعت
إليه حماسة الشباب (...) يلفت ويخيف أول الأمر، ثم لا يلبث أن يرد القارئ إلى
الدعة والهدوء. ولم يقصد منه المؤلف أكثر من تتبع تاريخ حرية الرأي في عصر من
عصور الحضارة الإسلامية»³.

وهناك من رأى في بعض مؤلفاته، ولا سيما كتابه الأول، الذي كان عن
الفيلسوف "نيتشه" - بوصفه أكبر ملاحدة الغرب، أنه كان يحرص في بواكيره الأولى،
على تأكيد فكرة الإلحاد في الفكر الإنساني عامة وفي الفكر العربي بوجه خاص، وإن لم
يكن قد سعى إلى الإلحاد لذاته، فإنه رأى فيه وسيلة من وسائل الهدم السابق بالضرورة
للبناء، فظن أنه من خلال الترويج للفكر الإلحادي في محيطه الثقافي، من شأنه أن يحدث

¹ - حسن نحفي: الفيلسوف الشامل: مسار حياة وبنية عمل، ضمن دراسات عربية حول عبد
الرحمن بدوي إشراف أحمد عبد الحليم عطية، دار المدار الإسلامي، ط1، بيروت 2002، ص 67.

² - يوسف زيدان: من تاريخ الإلحاد إلى تاريخ التصوف - قراءة في أعمال بدوي، مقال ضمن كتاب
دراسات عربية حول عبد الرحمن بدوي، ص 296.

³ - طه حسين: مجلة الكاتب المصري، مجلد1، عدد2، القاهرة نوفمبر 1945، ص 283.

وجودية عبد الرحمن بدوي بين الإيمانية والإلحادية ----- أ. أحمد سليمان
خلحلة واهتزازا في المنظومة الفكرية العتيقة، فينفض الوعي المعاصر عن كاهله غبار
الموروث¹.

كما لا يتردد الأستاذ "عبد المنعم الحفني"، صاحب "موسوعة الفلسفة
والفلاسفة"، وفي كثير من مواضعها، في وصف بدوي بالإلحاد²، بل كثيرا ما كان يقدم
رائد الوجودية العربية على أنه فيلسوف وجودي ملحد³. وحتى المفكر حسن حنفي
بدوره، يطلق على بدوي لقب الفيلسوف الملحد⁴. وفي هذا المنحى دائما، ذهب أحد
الباحثين في الفكر العربي المعاصر، إلى أن كتاب "الزمان الوجودي" يلتقي «مع المذهب
الساارتر في إلحاديته، حينما يعتبر كل وجود خارج الزمان الآني وهما، ويشدد على
أصالة العدم والقلق في صلب الوجود الإنساني»⁵.

وحتى من خصوم الفلسفة وأعدائها المحدثين، نجد باحثا سلفيا من قسم العقيدة
يخصص دراسة علمية أكاديمية عن عبد الرحمن بدوي ومذهبه الفلسفي، يقول في
ملخصها: إن بدوي «أعرض عن التراث الإسلامي واحتقره، وذهب يجول بلدان وآثار
الفلاسفة في الشرق والغرب، يتغني في ذلكم الهدى الغناء الكثير، (...) ثم إنه اختار

¹ - يوسف زيدان: من تاريخ الإلحاد إلى تاريخ التصوف، مقال ضمن كتاب دراسات عربية حول
بدوي، ص 298.

² - حسن عبد المنعم الحفني: موسوعة الفلسفة والفلاسفة، ج1، مكتبة مدبولي، ط2، القاهرة 1999،
ص 182. مادة إلحاد.

³ - المرجع نفسه، ج2 ص 864 وما يليها. مادة بدوي

⁴ - حسن حنفي: الفيلسوف الشامل، مرجع سبق ذكره، ص 34.

⁵ - محمد جابر الأنصاري: الفكر العربي صراع الأضداد، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط2،
بيروت 1999، ص 494.

وجودية عبد الرحمن بدوي بين الإيمانية والإلحادية ----- أ. أحمد سليمان
لنفسه أسوأ المذاهب الفلسفية (الوجودية الملحدة)، فتبناها وسخر حياته لنصرها
والترويج لها من غير طائل»¹.

وهكذا نرى أن أغلب الباحثين والدارسين يؤكدون الاتجاه الإلحادي في فكر
وفلسفة بدوي، ليس هذا فحسب، بل هناك من ذهب إلى الحديث عن تراجعه وتخليه
عن الفلسفة الوجودية، بعد تقدمه في السن، وذلك بعد صدور مؤلفاته الإسلامية
الأخيرة، والتي كتبها بالفرنسية، وأهمها كتاب: "دفاع عن القرآن ضد منتقديه"
(Défense du coran contre ses critiques) والذي نشر سنة 1989، وكتاب: "دفاع
عن حياة النبي محمد ضد المنتقسين من قدره (Défense de la vie du prophète
Muhammad contre ses détracteurs)، الصادر سنة 1990.

ففي كتاب الدفاع عن القرآن، تصدى بدوي للرد على المستشرقين الذين
تجرؤوا على القرآن، فتولى كما يقول: فضح مثل هذه الجراءة الجهولة الحمقاء عند
هؤلاء المستشرقين حول القرآن، ميزا ضعفهم الكبير في اللغة العربية، وضحالة
معلوماتهم، كاشفا عن ضغينتهم وحقدهم على الإسلام، ليخلص في الأخير، إلى أن
القرآن دائما يخرج منتصرا على منتقديه².

أما في كتابه الثاني، فقد انتدب نفسه للرد على الأكاذيب والأساطير التي
نسجها المستشرقون القدماء والمحدثون، حول حياة نبي الإسلام، ليكشف أخطأهم

¹ - عبد القادر الغامدي: المرجع السابق، ص 05 .

² - عبد الرحمن بدوي: دفاع عن القرآن ضد منتقديه، ترجمة كمال جاد الله، الدار العالمية للكتب
والنشر، تاريخ ومكان النشر مجهولان، ص 08.

وجودية عبد الرحمن بدوي بين الإيمانية والإلحادية ----- أ. أحمد سليمان
ويدحض أكاذيبهم، وأحكامهم المغلوطة، وذلك - كما يقول - بهدف توصيل القارئ
غير المسلم إلى أن يكون لديه عن الإسلام وشخصية مؤسسه، مفهوم دقيق عادل¹.
لقد كان لهذين الكتائين وقع شديد الصدمة، في أوساط المشتغلين بالفكر
الفلسفي في الوطن العربي، وخاصة عند المتبعين لفكر بدوي الفلسفي، ذلك أنهم لم
يهضموا مثل هذا الانقلاب والتحول المفاجئ من الفلسفة إلى علم الكلام، فالدفاع عن
العقيدة يعد نغمة نشاز في فلسفته الوجودية، وهذا ما حدا ببعض المهتمين بمساره
الفكري، إلى الحديث عن «تحول من الوجودية، ومن النظرة الفلسفية إلى الدين، إلى
النظرة الإيديولوجية إلى العقيدة»².

ويرى باحث آخر، أن «الوجودية أصبحت في خبر كان عند بدوي، للوصول
الحال به في السنوات الأخيرة للعمل داخل الفكر الإسلامي»³. ويحاول المفكر حسن
حنفي بدوره، أن يجد تفسيراً لتحول بدوي المفاجئ، فيرى أن كتبه الإسلامية الأخيرة
تنبئ عن تراجع صاحبها وتحوله من الفلسفة إلى علم الكلام، وإلى الدفاع عن الهوية
والاستعداد لليوم الآخر⁴.

¹ - عبد الرحمن بدوي: دفاع عن محمد ضد المنتقسين من قدره، ترجمة كمال جاد الله، الدار العالمية
للكتب والنشر، تاريخ ومكان النشر مجهولان، ص 4.

² - وائل غالي: دفاع عبد الرحمن بدوي عن الزمان، دار النشر للثقافة والتوزيع، القاهرة 1997، ص
181.

³ - سليمان حازم الناصر: كيف أرخ عبد الرحمن بدوي في الفكر الفلسفي العربي المعاصر، مقال
ضمن المؤتمر الفلسفي العربي الثالث حول كتابة تاريخ الفلسفة العربية المعاصرة، ط1، بيت الحكمة،
بغداد 2003، ص 155.

⁴ - حسن حنفي: الفيلسوف الشامل، ضمن دراسات عربية حول بدوي، مرجع سابق ص 69.

وجودية عبد الرحمن بدوي بين الإيمانية والإلحادية ----- أ. أحمد سليمان

وهذا ما جعل كثيرين يتحدثون ليس فقط عن تحول أو تراجع، بل عن هروب من الوجودية إلى الإسلام، وعن ندم وتوبة، ورجوع إلى الله، وفي هذا نجد باحثا يقول: «كان عبد الرحمن بدوي ممن هداه الله وخرج من لا شعوره، فعاد لرشده، وأفاق من صرعه الكامل والعميق قبيل موته، فانقلب رأسا على عقب (...) وكان في كلامه حين توبته حقائق حمة، ونصر للحق وإزهاق للباطل»¹.

ومثل هذه الآراء تفيد أن بدوي تحلى عن الوجودية، بل وأعرض عن الفلسفة كلها، لينضم إلى حقل الدعوة الإسلامية، ليكون-على حد قول أحد الباحثين:- «داعية للإسلام ومدافعا عنه وعن نبي الإسلام وكتاب الإسلام المقدس، وهو يعيش ما تبقى لديه من العمر وسط جو الغرب المعادي للإسلام والمسلمين»².

ويبدو أن هذه الآراء والمواقف التي أمكن لنا جمعها وإيرادها، غير منصفة في أغلبها، ذلك أن بدوي لم يهتم بالفكر الإسلامي في أواخر حياته، بل اهتم به في وقت مبكر جدا، ودراساته في التراث الإسلامي تفوق بكثير دراساته في الفلسفات الغربية، ولاسيما تلك التي عرض فيها الفلسفة الوجودية. فلا جدوى إذن من القول إنه احتقر التراث الإسلامي، أو أنه اهتم به في أواخر حياته، بل كان انشغاله بالفلسفة الغربية يتزامن واهتمامه بالتراث الإسلامي نشرا وترجمة وتحقيقا.

أما دفاعه عن الإسلام، فقد كان أيضا في وقت مبكر جدا، ويكفي أن يعود القارئ إلى كتابه "الوجودية والإنسانية في الفكر العربي"، ليجد فيه محاضرة كتبها في

¹ - عبد القادر الغامدي: عبد الرحمن بدوي ومذهبه الفلسفي، مرجع سبق ذكره، ص 06.

² - عطية القوصي: بدوي والتوجه الإسلامي المعاصر، مقال ضمن دراسات عربية حول بدوي، مرجع سابق، ص 354.

وجودية عبد الرحمن بدوي بين الإيمانية والإلحادية ----- أ. أحمد سليمان
الأربعينيات من القرن الماضي عنوانها: "المعنى الإنساني في رسالة النبي"، ففيها تكلم
بشكل مستفيض عن رسالة النبي محمد، وعن جوانبها السياسية والروحية، كما تحدث
عن عالمية الرسالة المحمدية، مبينا خطأ الكثير من المستشرقين في فهم حقيقتها¹، لينتهي
في الأخير، إلى أن رسالة النبي محمد رسالة إنسانية ذات مصدر إلهي، هذا فضلا عن
إشادته بسيرة النبي وسيرة أصحابه².

ويحدثنا في سيرة حياته، أنه أثناء زيارته لإيطاليا في أواخر الثلاثينيات من القرن
الماضي، اطلع على ما كتبه بعض المستشرقين عن الإسلام في "دائرة المعارف الإيطالية"،
فلاحظ فيها غلوا في النقد السلبي لرسالة النبي (ص) وسيرته، وجرت بينه وبين
المستشرق الإيطالي "كرلو ألفونسو نلينو" (K.A.Nallino) (1872-1938) مناقشة في
هذا الموضوع، أنكر فيها مغالاته في دعوى التأثير بالمذاهب والآراء المسيحية الشائعة في
القرن السادس الهجري³. هذه بعض الشواهد التي تفيد أن دفاع بدوي عن الإسلام
والفكر الإسلامي لم يكن في أواخر حياته العلمية بل في بواكيرها.

لكن إذا كانت الكتب الإسلامية الأخيرة لبدوي، قد أفصحت لدى بعضهم عن
توبة وندم ورجوع إلى الله، فإن كتابه الأخير "سيرة حياتي" الصادر بالعربية سنة 2000،
أي بعد كتابي الدفاع عن القرآن والدفاع عن حياة النبي، فليس فيه -لا تصريحاً ولا
تلميحاً- ما يفيد أنه كان ضالاً فاهتدى أو أنه تاب فندم.

¹ - بدوي: الإنسانية والوجودية في الفكر العربي، ص 149 وما يليها.

² - المصدر نفسه، ص 158 وما يليها.

³ - بدوي: سيرة حياتي ج1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت 2000، ص 110.

وجودية عبد الرحمن بدوي بين الإيمانية والإلحادية ----- أ. أحمد سليمان
 وبهذا يكون بدوي في عرض سيرته وترجمته الذاتية، قد شذ عما هو سائد
 ومألوف في التراجم والسير العربية، التي غالباً ما تعرض لنا قصة الهداية والتحول من
 الضلال إلى الهدى، أو من الشك إلى نور اليقين، بل بالعكس أصر على اختياره
 الوجودية ولم يتراجع عنها قيد أنملة، ودليلنا على ذلك، تلك الفقرة التي صدر بها
 كتابه: "سيرة حياتي" وهي الفقرة نفسها التي وضعها على الدفة الثانية من الكتاب،
 حيث يقول فيها وببنبرة وجودية واضحة لا لبس فيها: «بالصدفة أتيت إلى هذا العالم،
 وبالصدفة سأغادر هذا العالم (...) وواهم إذن من يظن أن ثم ترتيباً أو عناية أو
 غاية. إنما هي أسباب عارضة يدفع بعضها بعضاً فتؤدي إلى إيجاد من يوجد وإعدام
 من يعدم»¹.

وفي هذا النص ما يشير إلى عبثية الوجود، ولا معناه، أي الوجود بلا معنى ولا
 ضرورة أو كما قال سارتر: «الوجود موجود بغير سبب ولا علة ولا ضرورة»².

منطق التوتر عند عبد الرحمن بدوي:

ويبدو من خلال ما تم عرضه أن بدوي، لا يستقر على رأي، ولا يثبت على
 موقف، بل يميل إلى الجمع بين الأضداد، ويتسع فكره العنيف إلى التجربة الإلحادية،
 ويستوعب بإخلاص التجربة الإيمانية³، نراه قلقاً متوتراً، متردداً بين الإيمان والإلحاد،

¹ - المصدر نفسه، ص 05 وما يليها.

² - سارتر: الوجود والعدم، ترجمة عبد الرحمن بدوي، منشورات دار الآداب، ط1، بيروت 1966،
 ص 977.

³ - وائل غالي: المرجع السابق، ص 38.

وجودية عبد الرحمن بدوي بين الإيمانية والإلحادية ----- أ. أحمد سليمان
 متأرجحا بين العصيان والإيمان، بين الثورة والإذعان، وهذا ما نلمسه بجلاء، في نص
 الإهداء الذي وجهه إلى أستاذه الأزهرى الشيخ مصطفى عبد الرازق حيث جاء فيه:
 «بروحك الممتازة بمرتني بنور الإيمان وأنا في موجة الشباب المتمرد، (...)»
 بالأمس كانت روحي تصرخ من عمائق هاوية العصيان، فلا تجد غيرك يستمع لهذا
 الصراخ، فمن لي اليوم بمن يردني من العصيان إلى الإيمان، ومن الثورة إلى الإذعان»¹.
 وما يفصح لنا أيضا عن تردده وتذبذبه قوله في ابتهاج له: «أنا موحد وفي
 توحيدى حيوية الوثنية، بل أنا وثني، وفي وثنيى صفاء التوحيد، توحيدى حرية الخالق
 بإزاء المخلوق، أما غيرى فتوحيدى عبودية المخلوق للخالق، الخالق والمخلوق سواء»².
 ويبدو في ابتهاجه هذا، أنه يجمع بين التوحيد والوثنية ووحدة الوجود، فصار قلبه
 قابلا كل صورة، مثله مثل شيخ الصوفية الأكبر محي الدين بن عربي، الذي اتسع قلبه
 لكل الأديان السماوية منها والوثنية*.

وسنحاول بجهد متواضع منا، تقديم تفسير لفكر بدوي المتذبذب، ولشخصيته
 القلقة، بعيدا عن وصمه بالإلحادية أو الإيمانية، ومعزل عنهما تماما، ذلك لأننا لو عدنا
 إلى تصنيفه للوجودية فسنجد أنه مختلف بعض الشيء عن التقسيم الشائع لها، وذلك

¹ - بدوي: الإنسانية والوجودية في الفكر العربي، ص 05.

² - بدوي: الحور والنور، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة 1951، ص و.

* - وهذا في أبياته الشعرية المشهورة التي يقول فيها:

لقد صار قلبي قابلاً كل صورة	*	فمرعى لغزلان، ودير لرهبان
وبيت لأوثان، وكعبة طائف	*	وألواح توراة، ومصحف قرآن
أدين بدين الحب أتى توجّهت	*	ركائبه، فالحب ديني وإيماني

وجودية عبد الرحمن بدوي بين الإيمان والإلحادية ----- أ. أحمد سليمان
من حيث أنه لا يستخدم كلمتي الإيمان والإلحاد، بل نراه يميز بين شعبتين رئيسيتين هما:
الوجودية الحرة والوجودية المقيدة، والأولى حرة من كل المعتقدات الموروثة، والثانية
تشدد نفسها إلى عقيدة¹.

ولا يريد الوجودي العربي، أن تكون وجوديته دينية إيمانية بل يريد لها خالصة أو
بالأحرى حرة وغير مقيدة، ولا تشدد نفسها إلى عقيدة معينة، وهذا لا يعني رفضاً
للزعة الدينية، كما لا يستتبع بالضرورة أنه يدعو إلى الإلحاد.

وإذا كانت وجودية بدوي تسير في اتجاه هيدغر، ونيتشه، فإن الأول لا يعير
أهمية لمسألة الألوهية، أو لا يكثرث بها²، أما الثاني وهو صاحب مقولة موت الإله،
وهي مقولة لها تأويلات شتى، منها أنه يريد بها إهتار المطلق بصورة أساسية وحاسمة³،
كما أنها لا تعني بالضرورة نفي الإله، فحسب قراءة "كارل ياسبرس" لفلسفة نيتشه، بدا
له أنها، كلها من البداية إلى النهاية.

قوم مرتبطة بمشكلة الإله، فالإله هو الشخصية الرئيسة في قصة نيتشه الدرامية،
إذ يمكن أن يتحول فيها عنف الإنكار والنفي إلى تأكيد وإثبات، وتكون فيه "لا"
صورة من "نعم"⁴.

¹ - بدوي: دراسات في الفلسفة الوجودية، دار الثقافة، بيروت 1973، ط3، ص 12.

² - بدوي: موسوعة الفلسفة، ج1، ص 219.

³ - رجيس حوليفيه: المرجع السابق، ص 52.

⁴ - المرجع نفسه، ص 63. وكذلك حاشية الصفحة ذاتها.

موقف جمعية العلماء الجزائريين من الثورة ----- أ. قاسي فريدة
وفي دعوة للعراقين لمساندة الثورة أكد الشيخ أن خطباء وشعراء الدول العربية
تغنوا بالثورة الجزائرية لكن هذا غير كاف، فالواجب يقتضي تقديم الإعانة لأخوانهم
المجاهدين في سبيل العروبة التي هي أم الجميع، والإسلام الذي هو دين الجميع وذلك
بالأعمال لا بالأقوال.

وطلب من المسؤولين أن يجعلوا هذا الأسبوع كالينبوع يفور ولا يفور كما
دجلة يفيض ولا يفيض...¹

وتدعيماً للثورة انتقل الشيخ الإبراهيمي إلى باكستان سنة 1952 حيث مثل
الجزائر في مؤتمر شعوب العالم الإسلامي، بحيث أتاحت له الفرصة خلال هذه الزيارة
أن يتحوّل في باكستان حتى بلغ كشمير شمالاً و الكويت شرقاً والتقى بطبقات الشعب
وألقى عشرات المحاضرات في المعاهد والجامعات.

وبعد قيام الشيخ بالمهمة التي قدم من أجلها لباكستان وهي طلب الإعانة المالية
لثورة الجزائر قام بتوديعهم في أبريل 1957.²

وخلاصة القول إن نشر مثل هذه الوثائق والنصوص المتعلقة بالجمعية يبرهن
أكيد أنها كانت في الطليعة الثورية، وكانت مواقفها واضحة إزاء الثورة التحريرية وأن
عملها ونشاطها إنما هو امتداد لرسالتها في الدفاع عن مبادئها وحق الشعب الجزائري
في التمتع بشخصيته السياسية والحضارية خارج البوتقة الاستعمارية الفرنسية.

¹ - أحمد طالب الإبراهيمي، مصدر سابق، ج 5، ص 177 - 178.

² - زار الشيخ الإبراهيمي باكستان سنة 1956 على رأس وفد من جبهة التحرير الوطني أصيب على
أثرها بمجاذب أدى إلى كسر عموده الفقري مما ألزمه السرير بمستشفى جناح لعنة شهر.

انظر، أحمد طالب الإبراهيمي، المصدر السابق، ج 5، ص 179.

وجودية عبد الرحمن بدوي بين الإيمانية والإلحادية ----- أ. أحمد سليمان
الوجودية¹، كما أنه «لا يقف عند حد التعارض بين الموضوع ونقيض الموضوع، بل
يميل دائما إلى رفع هذا التعارض عن طريق مركب الموضوع»².

فهيفعل في نظر بدوي، لم يحتفظ بطابع التعارض المستمر، وذلك مرده إلى نزعتة
العقلية التي تنظر إلى الأشياء نظرة سكونية، لقوله بالمركب بين الموضوع ونقيضه، أما
بدوي فهو يريد الاحتفاظ بالطابع الحركي على الدوام، لان العاطفة والإرادة والفعل
بوجه عام تمتاز بالحركة المستمرة والمدة الدائبة السيلان والتغير الشامل للأضداد³.

وبالتالي فإن كل موجود يتردد بين قطبين متنافرين يضمهما في داخل ذاته،
وهذا الاستقطاب في سياقه وتطوره هو ما يسميه بدوي بالديالكتيك، وهو الصادر عن
العاطفة والإرادة، كما يسميه أيضا بالتوتر، ويعني به «قيام الضدين أو النقيضين مع
بعضهما في وحدة تشملهما لا يتخللها سكون أو توقف»⁴.

ومثل هذا المنطق وحده كفيلا بأن يفسر لنا ما يبدو تناقضا في فكر بدوي. ولا
شك أن مثل هذا المنطق يقوم على التناقض، وعلى شدة التوتر وحدته، وبدوي نفسه
يريد أن يعيش هذا الاستقطاب أو هذا التوتر الحاد بين الإيمان وعدم الإيمان، وهذا
حسب ما يقتضيه منطق الوجودي القائم على جمع العواطف المتقابلة في وحدة متوترة،
مثل الألم السار، والحب الكاره، والقلق المطمئن، وغيرها.

¹ - المصدر نفسه، ص 30.

² - المصدر نفسه ص 25.

³ - المصدر نفسه، ص 156.

⁴ - المصدر نفسه والصفحة ذاتها.

وجودية عبد الرحمن بدوي بين الإيمانية والإلحادية ----- أ. أحمد سليمان

ولهذا نرى بدوي يقول في روايته "هموم الشباب" وعلى لسان البطل: «وفي وسط هذا التوتر العنيف كنت أحيًا وأنعم بالوجود... كانت حالة القلق هي الحالة العاطفية السائدة عندي في مجرى حياتي الباطنة كلها»¹. ويقول أيضا: «عرفت الإيمان الملهب حتى صرت جمره تحترق بنار الحب الصوفي الإلهي، وعانيت الإلحاد العرم فلم تفلت من سيفه البتار عقيدة ولا دين، حتى نعتني الناس حينًا بالولاية والقداسة وحينًا آخر بالكفر الأكبر، وكنت في كليهما مخلصًا مندفعًا عنيًا»².

التصور الوجودي للدين:

الدين كما يراه بدوي، لا بد أن يجياه صاحبه في جو من التوتر والتناقض، لهذا نراه يدعو «إلى الاحتفاظ بكل النزعات المتناقضة حتى يكون في حدة توترها حياة غنية للدين الذي تقوم في أحضانه»³.

وهذا ما يسمى عنده بالدين الحي الحق، أي «ذلك المتحقق في الشعور المتجدد المتطور للأمة المؤمنة به، وآية خصبه في تلك الصور المتعددة المتفورة (...). فكل دين في أصله رمز، رمز قابل لما لانهاية له من أنواع التفسير، التي يبلغ الفارق بين بعضها وبعض حد التناقض»⁴.

وواضح أن فهم بدوي للدين ليس كما يفهمه الفقهاء، بل قريب جدا من الفهم الروحي والصوفي له، «فما سنة الفقهاء إلا إحدى السنن فهي سنة المجموع والجماعة،

¹ - بدوي: هموم الشباب، وكالة المطبوعات، ط3، الكويت 1977، ص 140...

² - المصدر نفسه، ص 155.

³ - بدوي: شخصيات قلقة في الإسلام، وكالة المطبوعات، ط3، الكويت 1978، ص د.

⁴ - المصدر نفسه، ص ج.

وجودية عبد الرحمن بدوي بين الإيمانية والإلحادية ----- أ. أحمد سليمان
فلا تصلح للفرد الممتاز... الحرف يقتل والروح تحيي، والحرف رمز والمقصود هو
المعنى»¹. ولهذا يعد التصوف في نظر بدوي «من أخصب جوانب الحياة الروحية في
الإسلام، لأنه تعميق لمعاني العقيدة واستبطان لظواهر الشريعة (...). وانتصار للروح
على الحرف»².

هذا هو فهم بدوي للدين الحق الخليق بالبقاء، فهو ليس كذلك الذي يقدم على
شكل نصوص مسطرة وقوالب جاهزة وأحكام مفصلة، فمثل هذا الدين «مقضي عليه
بالموت العاجل أو التحجر السريع»³. ولهذا جاء اهتمامه بالشخصيات القلقة* في
الإسلام، لأنهم كما يقول: «أشاعوا سورة التوتر الحلي، معرضين عن الظاهر الساذج
السقيم إلى الباطن الشائك بالتناقضات»⁴.

ولاشك أن الوجودي العربي، يقترب أكثر من مفهوم الإيمان عند كيركغارد، في
هذا نجد باحثا يكاد يكون الوحيد الذي حاول إيجاد حل لتناقضات بدوي في مسألة

¹ - بدوي: شهيدة العشق الإلهي رابعة العدوية، مكتبة النهضة المصرية، ط2، القاهرة 1962 ن ص
78.

² - بدوي: تاريخ التصوف الإسلامي، وكالة المطبوعات، ط2، الكويت 1978، ص ص.

³ - بدوي: شخصيات قلقة في الإسلام، ص ج.

* - وهم على التوالي: الصحابي سلمان الفارسي، والحلاج، والسهروردي المقتول.

⁴ - المصدر نفسه، والصفحة ذاتها.

وجودية عبد الرحمن بدوي بين الإيمانية والإلحادية ----- أ. أحمد سليمان
الإيمان، وذلك «في مفهوم التناقض أو اللامعقول الذي يتأصل فيه مفهوم الإيمان لدى
كير كغارد»¹.

أما إذا أتينا إلى مؤلفات بدوي الإسلامية التي بدا فيها متكلمنا منافحا عن
العقيدة، فهي من صميم التجربة الوجودية الحية القائمة على التوتر، والقائمة أيضا على
التطرف والانقلاب من النقيض إلى النقيض، ذلك لأن «الانقلابات الروحية الكبرى إنما
تقع دائما نتيجة لعنف وإفراط ومبالغة في الطرف الأول المنقلب عنه»²، أي من عنف
اللا إيمان إلى عنف الإيمان.

فكما تطرف بدوي في الإنكار والتجديف، سيتطرف في الإيمان والإذعان، في
هذا يقول بدوي: «من أعماق الإنكار والتجديف تنطلق الموجة التي تنشر الإيمان في
الدنيا بأسرها، ولهذا أدعو إلى التطرف المطلق كل من يريد أن يكون خالقا للقيم»³.

وهنا يتبين أن بدوي يمجّد التطرف، ويرفض الاعتدال ويستهجنه، وهذا يمكن
لنا أن نفسر مثل هذا التذبذب والتحول عنده، تماما بمثل ما فسره هو نفسه تحول غيره
من الشخصيات التي عرفت انقلابا جذريا في حياتها، مثل انقلاب الزاهدة رابعة العدوية
من النقيض إلى النقيض، أي من تطرف في الحياة الشهوانية إلى تطرف في الزهد والحب
الإلهي، فما كان يمكن لها أن تتطرف في إيمانها وحبها لله إلا إذا كانت قد تطرفت من

¹ - أسامة خليل: عبد الرحمن بدوي وأحكام الغربة القصوى، مقال ضمن كتاب الفلسفة في الوطن
العربي في مائة عام، ندوة فلسفية بإشراف د/حسن حنفي، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1،
بيروت 2002، ص 259.

² - بدوي: شهيدة العشق الإلهي رابعة العدوية، ص 17.

³ - المصدر نفسه، والصفحة ذاتها.

وجودية عبد الرحمن بدوي بين الإيمانية والإلحادية ----- أ. أحمد سليمان
قبل في فجورها وحبها للدين. وهنا يقارنها بدوي، بالقديس "بولس" الذي كان عنف
إيمانه بالمسيحية نتيجة لعنف إنكاره لها من قبل، وكذلك عنف الحياة النقية عند القديس
"أوغسطين"، جاء نتيجة عنف الحياة الشهوانية الحسية التي حياها من قبل. ويخلص
بدوي من ذلك إلى أنه «من أعماق الشهوة العنيفة تنبثق الشرارة المقدسة للطهارة، ومن
أعماق الإنكار والتحديف تنطلق الموجة التي تنشر الإيمان في الدنيا بأسرها»¹.

وعندما يتحدث بدوي عن رابعة العدوية أو الحلاج أو أبي حيان التوحيدي،
وغيرهم من الشخصيات القلقة، فهو يتحدث عن ذاته، أي أنه يقرأ ذاته فيما يعرضه
من التجارب الحية لهؤلاء، فهذا النوع من القراءة، يعد في نظر حسن حنفي، قراءة
النفس في سيرة الآخر².

ويتبين لنا من خلال ما تقدم، أن نزعة بدوي الوجودية قائمة بالفعل على تجربة
حية، أو بالأحرى على حال صوفية يعانها ويكابدها، فهي إن بدت للبعض أنها تعرب
عن الإلحاد، فهي كذلك تفصح عن الإيمان، وعن الانفتاح على التجارب الدينية
بمختلف أشكالها، ولاسيما التجربة الصوفية، وهذا ما جعل أحد الباحثين، يرى أن عبد
الرحمن بدوي متصوف بمعنى من المعاني، ولذلك أدرجه ضمن موسوعة الصوفية
وأعلامها³.

¹ - بدوي: شهيدة العشق الإلهي، ص 17.

² - حسن حنفي: الفيلسوف الشامل، مرجع مذكور، ص 63.

³ - عبد المنعم الحفني: الموسوعة الصوفية، مكتبة مدبولي، ط1، القاهرة 2003، ص 391.

REVUE



UNIVERSITE EMIR ABDELKADER DES SCIENCES ISLAMIQUES

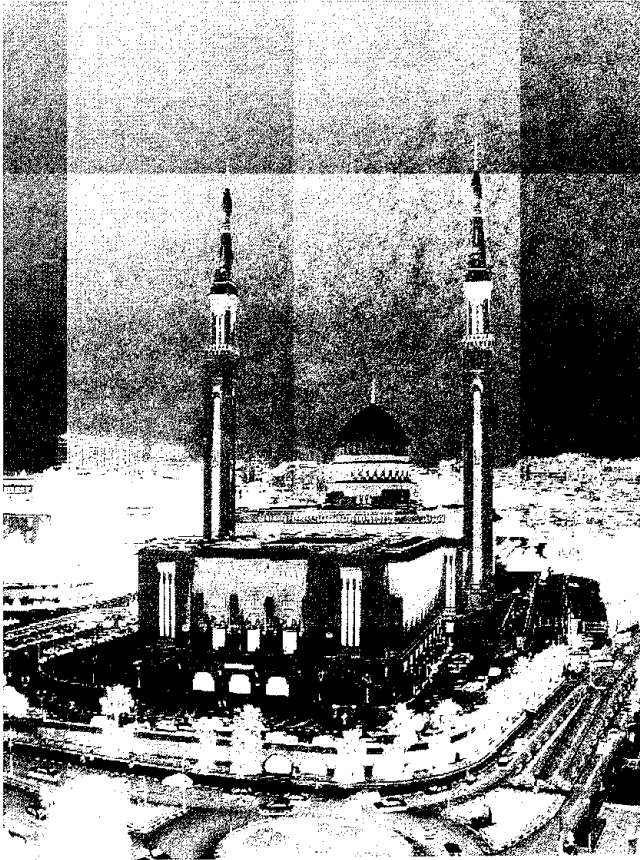


**PERIODIQUE ACADEMIQUE
SPECIALISEE DANS
LES SCIENCES ISLAMIQUES
ET HUMAINES**

Radjab 1433 / Juin 2012

N°: 30

ISSN: 1112-9404



UNIVERSITE EMIR ABDELKADER DES SCIENCES ISLAMIQUES

L'IDENTIFICATION DES CAUSES DE DEGRADATION DES ŒUVRES RUPESTRES

**Bouanaka Mohammed Salah
Univ Eak des Sciences Islamiques**

INTRODUCTION

Les précurseurs de la préhistoire saharienne et africaine, les explorateurs individuels ou groupés en mission, les scientifiques qui ont parcouru le Sahara, et plus particulièrement le Tassili n'Ajjer, se sont surtout préoccupés de trouver des éléments de datations relatives ou absolues permettant de mettre sur pied des chronologies cohérentes pour la reconstitution des temps préhistoriques au Sahara, et de trouver des corrélations d'une région à une autre; d'autres ont recherché les témoins prestigieux et admirables de ces époques reculées dans le but louable de les faire connaître au plus grand nombre. Il semble que peu de spécialistes se soient préoccupés du

L'identification Des Causes ----- Bouanaka Mohammed Salah
devenir et de la conservation éventuelle des gravures et des peintures
rupestres sahariennes.

A l'époque des Européens découvreurs du Sahara, c'était la période des décapages et des relevés hâtifs; mais plus tard, vers les années 50, les recherches de préhistoire africaine ayant atteint un bon rythme de croisière, on ne relève guère plus le souci de préservation des sites ou des parois gravées ou peintes, dans les écrits des préhistoriens. Dans les travaux de l'Abbé Breuil; ce grand préhistorien, on trouve des conceptions qui semblent ignorer les causes, la dynamique et les effets des processus météoriques et physico-chimiques des dégradations des parois peintes. Il est vrai qu'à cette époque, les études de géomorphologie élémentaire et de géo microbiologie étaient rares et très dispersées, et qu'en préhistoire on se préoccupait bien davantage de la découverte et de l'interprétation des archives du passé que de leur préservation contre les déprédations naturelles ou humaines.

Il est enfin étonnant que l'Abbé Breuil conclue aussi légèrement en disant qu'«il n'y a pas lieu de s'en occuper davantage». L'idée que la nature a conservé pendant des millénaires des œuvres pariétales préhistoriques et que par conséquent cela peut encore se poursuivre longtemps est tout à fait erronée. En effet, les sciences qui étudient «les maladies des pierres» permettent d'affirmer que la nature est un mauvais «conservateur».

L'oued Djerat, qui renferme l'essentielle des gravures rupestres et des peintures du Tassili n'Ajjer, a connu un assèchement progressif qui a freiné l'érosion hydrique¹ et ralenti l'activité biologique d'où la l'exceptionnelle conservation des parois rocheuses et par conséquent les gravures rupestres. Les amplitudes thermiques et la variation d'humidité n'ont pas atteint des seuils qui leur permettent d'affecter les peintures. De ce fait, l'oued Djerat est resté un véritable musée à ciel ouvert. Aussi, la morphogenèse actuelle ne constitue pas une menace pour les gravures et peintures. Par contre, l'action anthropique devient de plus en plus dangereuse. En effet, avec un nombre croissant de visiteurs la pollution devient presque inévitable.

F. Soleilhavoup est l'unique auteur qui a traité les problèmes de la conservation des œuvres rupestres sahariennes sous la direction du Professeur A. Cailleux. Ce dernier est l'un des meilleurs géomorphologues travaillant sur l'érosion éolienne² durant la période quaternaire.

¹- Erosion hydrique: L'érosion hydrique est composée d'un ensemble de processus complexes et interdépendants qui provoquent le détachement et le transport des particules de sol.

²- Erosion éolienne: Mouvement du sol ou du roc causé par l'action du vent. L'Érosion éolienne est active surtout quand la végétation est absente et quand les états de surface de la couverture pédologique sont secs et peu structurés.

CONDITIONS NATURELLES ET ETAT DE ONSERVATION DES ŒUVRES RUPESTRES

Les hommes préhistoriques, chasseurs et pasteurs du néolithique au Sahara ont bénéficié de conditions de vie beaucoup plus favorables que les conditions actuelles du milieu. Il est évident qu'ils ont choisis leurs lieux d'habitation, abris sous roche ou campements en plein air en fonction du climat qu'ils connaissaient alors et des commodités pratiques de la vie quotidienne, non loin d'un lac ou de la prairie dans laquelle ils menaient leurs troupeaux, ou bien dans des lieux où les attaques des grands prédateurs animaux pouvaient être prévenues et efficacement combattues, D'autres fois encore, les hommes préhistoriques devaient isoler des endroits, chaos de blocs, forêts de pierre, rochers isolés points hauts des reliefs, pour en faire des sanctuaires ou des lieux d'initiation rituelle.

Il est difficile de se faire une idée des motivations qui poussaient l'artiste néolithique saharien dans le choix de la paroi sur laquelle il réalisait ses œuvres: surface homogène, facile à mettre en couleurs, naturellement protégée contre la lumière, la chaleur du soleil et isolée des intempéries (pluies orageuses, écoulements torrentiels,...). D'autres raisons pratiques ou religieuses ont pu intervenir, mais des observations au Tassili n'Ajjer et essentiellement dans les canyons de l'oued Djerat, n'ont pas permis d'expliquer la

L'identification Des Causes ----- Bouanaka Mohammed Salah
localisation des abris a peintures, trop de faits contradictoires ayant
été notés.

Ce que l'on peut affirmer, au contraire, c'est que le climat de la période néolithique était très différent de l'actuel. Il s'ensuit que l'état physico-chimique des roches sur lesquelles ont été gravées ou peintes les œuvres que l'on a retrouvées quelque 5000 ans plus tard était bien différent de d'état actuel des roches: l'ensemble des conditions thermiques, hydriques et éoliennes qui régnaient dans l'air, dans les sols et sur les parois rocheuses pendant la « phase humide » du néolithique, étaient fondamentalement différentes des conditions actuelles.

Pour les peintures rupestres, les changements climatiques qui ont provoqué l'assèchement progressif du Sahara depuis la fin du néolithique ont été favorables à la conservation. Un milieu sec reste, de toute façon, préférable à un milieu humide pour la longévité des œuvres pariétales. Néanmoins, la grande aridité actuelle du Sahara ne signifie pas absence totale d'eau: la pluviosité est faible mais réelle.

QUELQUES TYPES CARACTERISTIQUES D'ALTERATIONS NATURELLES DES PAROIS RUPESTRIS

Les observations effectuées par Soleilhavoup de 1974 à 1976 au Tassili Ajjer permettent de distinguer plusieurs types d'altérations sur les parois gréseuses:

LES DESAGREGATIONS GRANULAIRES

On peut définir ce processus géomorphologique élémentaire comme étant la séparation surtout mécanique des minéraux d'une roche, en particulier quand celle-ci est faite de minéraux différents comme c'est le cas des grès. La désagrégation¹ est une micro fragmentation qui libère surtout des débris de petite taille.

Malgré la grande variété des faciès pétrographiques² des grès cambro-ordoviciens³ du Tassili n'Ajjer, l'examen de nombreuses lames minces montre que les grès à grains de quartz et à ciment siliceux ou silico-ferrugineux sont de loin les plus -fréquents. Par ailleurs, selon les sites rupestres, le ciment peut être silico- calcaire, argileux ou essentiellement ferrugineux.

Les caractères minéralogiques des grès détritiques fluviaux cambro-ordoviciens de la formation des Ajjer montrent un cortège de minéraux très pauvres dans l'ensemble, peu varié latéralement et verticalement. Le quartz forme la majeure partie du sédiment, de 75 à 90 % en moyenne. Les 10 à 25 % restants se répartissent entre

¹- Les désagréations granulaires: des dilatations et des contractions qui affectent plus ou moins les minéraux et favorisent les désagréations granulaires.

²- Pétrographie: science ayant pour objet la description des roches et l'analyse de leurs caractères structuraux, minéralogiques et chimiques..

³- Cambro-ordoviciens: relatif à une période du paléozoïque

L'identification Des Causes ----- Bouanaka Mohammed Salah
l'argile cristallisée (kaolinite¹, illite² ou hydro micas), les feldspaths³
et les minéraux lourds résistants (zircon, tourmaline, rutile). Le
ciment est soit siliceux par nourrissage, soit argileux; parfois les
pores peuvent contenir des traces de sidérite.

La granulométrie des quartzs dans les grès des Ajjer est
variable, mais le matériel constitutif est toujours très mûr et lié à un
transport fluvial sur des distances considérables (S. Beuf, B.
Biju-Duval et al. 1974).

La désagrégation granulaire des grès sur les parois rupestres
provoque des dommages irréparables des peintures et des gravures.
L'affaiblissement progressif de la cohésion des grains par disparition
du ciment qui les relie entraîne l'émiettement de la roche. On
constate ce phénomène en passant le bout des doigts sur la surface
d'un grès tendre: les grains se détachent très facilement. J. Tricart
(1969) mentionne que pour certaines gravures sahariennes vieilles de

¹ - Kaolinite: La kaolinite se forme dans les sols bien drainés, par pH acide, surtout en climat subtropical et tropical.

² - Les Illites: L'illite est le nom d'un groupe de minéraux argileux non gonflants.

³ - Feldspaths: Un feldspath est un minéral à base de silicate double d'aluminium, de potassium, de sodium ou de calcium. Les feldspaths sont de la famille des tectosilicates. Il existe de nombreux feldspaths, dont les principaux sont l'orthoclase (potassique), l'albite (sodique) et l'anorthite (calcique).

5000 à 6000 ans, l'ablation¹ n'a pas dépassé 0,2 mm depuis l'origine, ce qui signifierait une ablation moyenne de 0,04 mm par millénaire d'où l'excellente conservation des gravures rupestres.

Au Tassili n'Ajjer les exemples de désagrégation des surfaces peintes ne manquent pas, mais il n'est pas toujours facile de faire la part des actions purement mécaniques et du rôle des variations hydriques.

LES DESQUAMATIONS

Lorsque l'air est très sec comme c'est le cas au Tassili, les effets de la gélifraction² sont réduits mais les variations thermiques sans congélation de l'eau peuvent provoquer des altérations parfois très importantes.

On sait que les changements de température à sec ont une certaine action sur les roches (J. Tricart, 1969). Ils provoquent des alternances de dilatation et de contraction qui fatiguent les roches: L'influence de l'amplitude thermique quotidienne varie d'une roche à l'autre. Le coefficient de dilatation volumétrique du grès est de 5 à 20 selon R. Brinkmann (1956). La dilatation superficielle de la roche sous l'action de l'échauffement diurne provoque des efforts

¹- L'ablation: Terme désignant l'ensemble des phénomènes physico-chimiques subis par un matériau exposé à des sollicitations aérothermiques sévères comme l'éjection

²- La gélifraction fragmentation des pierres, des roches causées par les effets du gel et du dégel en alternance

L'identification Des Causes ----- Bouanaka Mohammed Salah
mécaniques en profondeur (moins de 10 cm pour les roches
mauvaises conductrices). Un abaissement de température venant de
l'extérieur provoque une compression dans la masse de la roche, et
une traction à sa surface La roche se rompe donc par cisaillement
suivant les plans de distorsion maxima, lesquels font avec la
direction de l'effort un angle de 45° . Il y a deux formes possibles de
rupture: la première est due à la compression et tend à débiter la
roche en polyèdres, et la seconde est due à la traction superficielle
provoque des desquamations, copeau: de roche dont la longueur et la
largeur atteignent quelques centimètre et l'épaisseur quelques
millimètres.

Inversement, si la température s'élève à la surface de la roche
il y aura traction dans la masse et compression en surface. D'une
manière générale, la résistance des roches est plus grande en
compression qu'en traction; c'est donc sous l'influence de la traction
que la roche se rompra de préférence. Ceci étant, les desquamations
se forment mieux lors d'un abaissement de température. Par ailleurs,
étant donné que les roches sont toutes plus ou moins conductrices de
la chaleur, la rupture sera d'autant plus aisée que les échanges
thermiques entre la roche et le milieu ambiant sont rapides. Mais
cette vitesse est en fait limitée. Cette explication inspirée de H.
Bertouille (1972) permet d'envisager le rôle important des

L'identification Des Causes ----- Bouanaka Mohammed Salah
variations de la température atmosphérique, sans intervention de l'eau, ce que l'on pourrait dénommer la « thermoclastie sèche ».

Au Tassili n'Ajjer les parois où la micro et macro desquamation existent, sont très fréquentes. Tout le problème est de savoir si ces desquamations se produisent actuellement, et dans quelles proportions. Un fait semble rassurant: j'ai souvent constaté que les peintures étaient situées sur des endroits « sains » des parois. Mais des observations de préhistoriens indiquent que parfois des peintures rupestres se trouvent sur des écailles rocheuses sur le point de se détacher de la paroi (L. Balout et G. Esperandieu, 1954). Un relevé systématique des conditions de températures et d'humidité régnant sur les parois, dans l'air et au sol de quelques abris du Tassili devrait donner des indications valables sur l'actualité des processus entraînant la desquamation des parois.

Des observations montrent que la desquamation sur les parois des rochers tassiliens peut être soit antérieure, soit contemporaine, soit postérieure aux peintures rupestres. Il devient alors difficile d'apprécier l'importance de cette forme d'altération sans le recours à une étude quantitative.

LES ACTIONS MICRO-BIOLOGIQUES (CALCINS, CLOQUES, CROUTES)

L'altération des roches en place a pour cause un ensemble de processus mécaniques et physico-chimiques qui transforment une

L'identification Des Causes ---- Bouanaka Mohammed Salah
partie ou la totalité des constituants minéraux et qui sont en générale suivis d'une exportation de particules de roches ou de solutions.

L'altération mécanique et physicochimique dépend essentiellement du climat et du microclimat. Carrol (1970) décrit l'altération des roches comme un processus chimique dirigé par des influences inorganiques et organiques à température modérée en présence d'eau.

W.E. Krumbein (1972) fait une excellente synthèse des travaux récents qui mettent l'accent sur le rôle fondamental des microorganismes dans l'altération des roches et des surfaces rocheuses, mais en même temps il souligne que la distinction entre les actions purement physico-chimiques et les influences microbiologiques est souvent difficile à établir, les produits de l'altération microbienne étant très souvent les mêmes que ceux de la corrosion physico-chimique.

L'attaque chimique conduit à la mise en solution partielle ou totale des minéraux ou du ciment des roches. La circulation des eaux, la stabilité des minéraux, la porosité des roches, le pH, le potentiel d'oxydoréductions¹ et l'agent de transport jouent un rôle important.

¹- Oxydoréductions: Une réaction d'oxydoréduction est une réaction chimique au cours de laquelle se produit un transfert d'électrons. L'espèce chimique qui capte les électrons est appelée « oxydant » ; celle qui les cède, « réducteur ».

Le rôle des microorganismes chimiolithotrophes¹ est également important. Les acides produits par ces microorganismes peuvent provoquer l'altération des roches.

Une brève revue des conditions et des modalités d'action des micro-organismes sur les roches (Krumbein, 1972) permet de considérer que le métabolisme des bactéries chimiolithotrophes et hétérotrophes², des algues, des champignons et des lichens exerce une grande influence sur l'altération des roches. Par l'attaque microbienne, certains éléments sont extraits des minéraux. En les détruisant partiellement ou totalement, ce qui entraîne un affaiblissement de la texture de la roche et accélère la vitesse d'érosion.

Une première constatation s'impose: les parois rupestres du Tassili n'Ajjer supportent une riche flore de microorganismes (bactéries et champignons). Ceci est confirmé par des études antérieures en milieu aride (Krumbein, 1969). Là encore il reste à déterminer le rôle spécifique de cette microflore sur la biodégradation éventuelle des peintures néolithiques.

¹- Chimiolithotrophes: Sont des bactéries, qui utilisent soit des molécules organiques, soit des composés minéraux comme source d'énergie, et des composés minéraux oxydants (NO₃, O₂...) comme donneurs d'électrons.

²- Hétérotrophes: Sont des êtres vivants ayant besoin d'aliments organiques pour assurer leurs fonctions métaboliques.

LES RUISSELLEMENTS SUR LES PAROIS

Lorsque les parois sont hautes et mal protégées par un rebord supérieur en surplomb, on observe pendant les averses d'intensité élevée des «coulées» de ruissellements larges de quelques centimètres à quelques mètres, de couleur rougeâtre, brunâtre ou noirâtre, toujours disposées verticalement (ou légèrement en oblique) et souvent évasées vers le bas, affectant une allure triangulaire allongée.

Le fait que sur des parois on remarque des coulées apparemment anciennes, bien qu'actives actuellement, très foncées, alors que le reste de la surface est indemne, semble attester que les eaux de pluie ont des parcours «obligés» dus à la topographie du site et du rocher qui oriente le rassemblement et l'écoulement des eaux. Ceci peut indiquer aussi une transformation morphologique du rocher, par exemple Par érosion de son sommet, dans le cas où de telles tramées de ruissellement passent au beau milieu d'une paroi gravée ou peinte: il ne parait pas logique que les artistes préhistoriques aient décoré la roche là où précisément elle était souillée et dégradée. On est donc conduit à penser que cette forme d'altération des parois est actuelle.

Dans les abris tassiliens à grande ouverture et à parois assez hautes, l'aspect des coulées est souvent étroit, avec un élargissement vers le bas de la paroi: il est aisé de comprendre alors que celles-ci

L'identification Des Causes ----- Bouanaka Mohammed Salah
sont directement liées au diaclasage de la roche qui répartit les
ruissellements lors des averses orageuses, en autant de filets qui
viennent suinter et s'étaler sur les parois, Là encore le problème de
l'ancienneté du phénomène se pose, car bon nombre de panneaux
portant de belles peintures sont traversés par ces écoulement
pelliculaires; la pluviosité régnant au Tassili pendant l'«humide
néolithique» étant plus forte qu'actuellement, et l'artiste n'ayant pas
délibérément sacrifié ses œuvres, est on en droit d'admettre que
depuis 5000 ou 6000 ans, les diaclases parcourant les masses
gréseuses ont pu «jouer» et provoquer une réorganisation dans la
répartition des eaux de ruissellement superficiels au sein des roches.
L'élargissement de diaclases préexistantes ou la création de nouvelles
pourraient ils expliquer l'apparition des traînées qui s'attaquent à
certaines peintures ? H. Lhote, au cours des nombreux mois passés
sur le Plateau du Tassili a assisté à la chute de piliers de grès ou
d'énormes blocs, précisément lors des orages où la masse d'eau
pénétrant dans les grès peut provoquer un déséquilibre dans certaines
roches érodées à la base.

Quoi qu'il soit, les eaux de ruissellement pluvial ont provoqué
et provoquent de nos jours des dégradations de grande ampleur sur
certaines parois.

LES LICHENS

Un lichen est l'association symbolique d'une algue et d'un champignon. L'algue porte le pigment assimilateur et nourrit le lichen; le champignon assure la protection, la fixation et l'humidité. Ce qui est manifeste, c'est que l'algue peut vivre seule et le fait; le champignon appartient presque toujours à une espèce qu'on ne rencontre jamais à l'état isolé: il est devenu tributaire de l'algue.

Biologiquement les lichens ont un intérêt capital: ce sont eux qui, avec des procaryotes (bactéries, cyanophycées), s'installent en des lieux où aucune vie ne s'est jamais fixée; ce sont les premiers à coloniser des roches nues, et leur activité contribue à transformer chimiquement les surfaces sur lesquelles ils se développent.

On peut classer les lichens grâce à l'aspect et à la forme de leur thalle (appareil végétatif). Ceux qui nous intéressent dans l'étude de l'altération des parois rocheuses sont les lichens à thalle crustacé qui sont étroitement appliqués au support et font corps avec lui. Le thalle est soit entièrement inclus dans le substrat, soit fixé seulement par sa partie basale formant alors une croûte plus ou moins saillante (lichen épi lithique).

Très souvent sur les parois gréseuses de l'Atlas saharien, plus rarement sur les rochers tassiliens, on voit des groupements de lichens saxicoles à thalles crustacés. Selon le pH de la roche on peut déterminer des espèces acidophiles ou basophiles. Selon la

L'identification Des Causes ----- Bouanaka Mohammed Salah
composition chimique de la roche (minéraux, nature du ciment), on peut trouver des espèces calcicoles, calcifuges ou humicoles¹. D'une façon générale, les espèces calcicoles sont basophiles, les calcifuges² sont acidophiles.

Les climats, les microclimats et les variations de leurs facteurs entraînent également la présence ou l'absence de certaines espèces de lichens. Sur les parois sahariennes, on trouve des lichens typiques des milieux peu humides et secs, ce sont les espèces mésophiles et hypo hygrophiles³. De même, la lumière, la température, le vent et des facteurs bioclimatiques influencent la répartition des peuplements de lichens.

C'est dans la nutrition des lichens rupicoles à thalles crustacés qui colonisent les parois des rochers au Sahara qu'on peut tirer des arguments en faveur de leur rôle dégradant. Les sels minéraux sont très abondants dans la roche et l'eau de pluie qui pénètre à l'intérieur contenant initialement certains éléments tels que le magnésium ou le potassium, se charge de nitrates et de phosphates (excréments ou restes d'animaux). Des microanalyses sur des fragments de thalle ont montré que les lichens absorbent rapidement des sels minéraux (les algues sont surtout avides de nitrates, les champignons de

¹- Humicole: un organisme qui se développe sur l'humus.

²- Calcifuge: des plantes qui évitent les terrains calcaires ou à tendance alcaline.

³- Hygrophile: Se dit d'un organisme qui préfère les lieux humides.

L'identification Des Causes ----- Bouanaka Mohammed Salah phosphates). La nutrition minérale des lichens est liée à l'activité biologique des symbiotes lichéneuses. L'attaque mécanique de la roche entraîne une libération partielle des produits minéraux et facilite leur utilisation métabolique.

Le fait que les roches carbonatées soient beaucoup plus facilement attaquables explique que la plupart des lichens à thalle endolithique se rencontrent sur ces roches. Mais il peut en exister aussi sur les roches siliceuses et surtout silicatées ». Ces lichens peuvent ainsi coloniser des parois rocheuses ou des surfaces de cailloux. La profondeur des perforations varie entre 0,2 et 4 mm, et elle peut même atteindre parfois 10 mm (J.L. Brochier, 1976).

Dans les abris sous roche à petite ouverture de type taffoni, dans les alvéoles des couloirs des «villes» tassiliennes, les lichens sont rares.

Par contre leurs peuplements sont denses sur les larges parois gravées ou non du Sahara septentrional. Durant les périodes humides du quaternaire, des concentrations importantes sur les trainées de ruissellement ou à leur voisinage, ont certainement permis la croissance des thalles entraînant les altérations qu'on observe sur les parois.

LES ENDUITS ET LES PATINES D'OXYDATIONS METALLIQUES

Les parois à gravures de l'Atlas saharien sont très souvent recouvertes de patine sur laquelle précisément les préhistoriques ont gravés leurs œuvres. G.B.M. Flamand (1921) définit une patine primitive, très ancienne, antérieure au néolithique, sur laquelle souvent les gravures ont été faites et une patine des gravures qui est un dépôt dans le trait gravé donc formé depuis le néolithique.

Certains auteurs ont utilisé la couleur et l'épaisseur de cette patine des gravures comme critère de datation relative: plus le trait gravé est patiné (foncé), plus il a de chances d'être ancien, plus il est clair, plus l'œuvre doit être récente. Cette méthode est dangereuse car on connaît encore très mal les vitesses de formation des patines et l'ensemble des conditions climatiques, physico-chimiques, écologiques qui permettent l'apparition et la croissance de ces accumulations.

La description d'une patine primitive typique est la suivante (J. Tricart, 1969): la partie superficielle est formée essentiellement d'oxydes de fer et de manganèse, toujours de teinte foncée, sur la surface externe des roches; elle est souvent constituée par un quartzite ferrugineux, sur support gréseux, le dépôt des oxydes de fer s'étant accompagné d'une recristallisation de la silice; ceci est fréquent au Tassili. Cette patine est toujours plus dure que la roche

L'identification Des Causes ----- Bouanaka Mohammed Salah
sous-jacente, et généralement elle s'échauffe plus du fait de sa teinte
foncée. En-dessous, on observe une zone de départ qui a fourni le
matériel recristallisé dans la patine. Le lessivage du ciment calcaireux
ou silicoferrugineux provoque une nette décimentation du grès: il est
meuble, sableux et de couleur claire, jaunâtre ou blanchâtre. Mais
cette décohésion du grès sous-jacent n'est pas la règle générale. Dans
le cas où elle est plus ou moins prononcée, on peut observer des
fissurations de la patine carapace supérieure - fissurations liées aux
alternances de dilatation et de contraction de l'amplitude thermique
journalière - et l'enlèvement par plaques de cette patine, permettant
l'excavation de la roche décimentée, la mise à nu de la roche saine et
la formation d'une nouvelle patine. On observe ainsi sur certaines
parois deux plans patinés, l'un très foncé, épais de la «vieille» patine,
l'autre très mince, plus clair, de la .nouvelle patine.

Le processus permettant la formation des patines est
essentiellement lié à des micro-migrations d'eau au sein des roches
poreuses (grès) à la faveur des cycles humectation dessiccation lors
des ruissellements. L'eau pénètre dans la roche et altère certains
minéraux. Les produits dissous se concentrent ensuite à la surface
supérieure, sous l'effet de l'évaporation et ils y forment une couche
mince, riche en fer et en manganèse.

La desquamation des patines, très courante sur les surfaces
rocheuses au Tassili est cependant très rare sur les panneaux ornés.

L'identification Des Causes ----- Bouanaka Mohammed Salah

Cela laisse supposer que l'érosion des patines est très lente et qu'elle n'agit pratiquement pas actuellement.

AUTRES FORMES D'ALTERATIONS NATURELLES DES PAROIS

En visitant les sites à gravures rupestres et les abris à peintures du Tassili, on peut trouver des formes d'altération des parois mineures. Il s'agit du rayonnement solaire et de la corrasion éolienne. D'une façon générale les dégradations liées à ces causes ne se produisent que dans des cas particuliers de parois ou d'abris dont l'exposition au soleil ou au vent et la position géographique sont défavorables.

Dans beaucoup d'abris du Tassili on voit des nids de sable argileux aggloméré, fabriqués par des mouches maçonnes. Ces constructions sont solides et, même après leur destruction, leurs traces restent sur la paroi. Le plus souvent ces nids sont situés au plafond des abris et ils ne peuvent affecter les peintures que lorsque celles-ci ont été faites dans les parties hautes des abris. Il ne semble pas qu'on puisse considérer ces constructions d'Insectes comme capable de causer des dommages sérieux aux peintures tassiliennes.

Depuis la fin de la période néolithique, le peuplement du Plateau du Tassili a fortement diminué à cause de l'assèchement climatique et des conditions de vie devenues de plus en plus précaires. De nos jours quelques tribus de Touareg Ajjer occupent

L'identification Des Causes ----- Bouanaka Mohammed Salah
cette vaste région; les hommes sont tributaires des quelques points
d'eau (gueltas) et des maigres pâturages, et ils sont concentrés dans
les zones d'épandages d'oueds (pré-tassilienne).

Il est frappant de constater que pour les Touaregs Ajjer, les
représentations peintes sur les parois des rochers faisant partie de
leur environnement n'ont jamais suscité outre mesure leur curiosité
au point de les inciter à nettoyer les parois pour mieux voir ces
peintures. Tout au plus les habitants du Plateau utilisent de temps à
autre des abris ornés comme lieu de campement ou pour parquer
leurs troupeaux, mais très rares sont les exemples où les parois
peintes ont souffert de cette présence des hommes et de leurs
animaux.

De tout temps, les Touareg ont pratiqué le respect des choses
de la nature. Jusqu'à ces derniers temps les Touareg ont vécu en
équilibre avec leur milieu, n'intervenant jamais d'une façon qui
puisse lui nuire. Cependant, depuis un certain temps, le nombre de
touristes sans cesse croissant, menace cet équilibre vital des Touareg
avec leur environnement.: le gaspillage de l'eau des gueltas, la
disparition du bois de certains endroits, le saccage volontaire ou non
d'une végétation rare et fragile, la fuite (ou la chasse) des animaux
sauvages devant cet afflux d'étrangers., tout cela provoque le
déséquilibre du mode de vie traditionnel des Touareg et appauvrit
considérablement des ressources qui sont déjà bien maigres.

BIBLIOGRAPHIE

- 1-ADOLPHE J.P., 1973. -Contribution à l'étude des encroûtements carbonatés de l'aqueduc du Pond du Gard. C.R. Acad. SCI. Paris, t. 277 (26 Novembre 1973), Série D, pp. 2329-2332.
- 2-ADOLPHE J.P. et BILLY C. 1974. - Biosynthèse de calcite par une association bactérienne aérobie. C.R. Acad. SCI. Paris, t. 278 (5 juin 1974), Série D, pp. 2873-2875.
- 3-ADOLPHE J.P., 1975. - Rôle des microorganismes dans le, concrétionnements calcaires continentaux. C.R. Coll. de Strasbourg, 9-11 janvier 1975, pp. 71-75.
- 4-BALOUT L. et ESPERANDIEU G., 1954. - La chèvre peinte d'Amguid. Libya; tome II, l'er semestre 1954, pp. 155-162.
- 5-BALOUT L., 1955. - Préhistoire de l'Afrique du Nord - Essai de Chronologie. Paris, Arts et Métiers graphiques; p, 29.
- 6-BERTOUILLE H., 1972. - Etude mathématique des phénomènes de Thermoclastie et de Cryoclastie. Bull. Centre de Géomorphologie C.N.R.S. - Caen, n° 12, 40 p, 22.
- 7-BEUF S., BIJU-DUVAL B., CHARPAL O. de, ROGNON P., GABRIEL O.; BENNACEF A., 1971. Les grès du Paléozoïque inférieur au Sahara. Sédimentation et discontinuités. Evolution structurale d'un craton. Publ. de l'Institut Fr. Paris. 1 vol., 464 p., 357.

L'identification Des Causes ----- Bouanaka Mohammed Salah

BIBERSON P., 1961. - Le cadre paléogéographique de la Préhistoire du Maroc. Atlantique. Publ. du Serv. Des Antiq. du Maroc, 16, 235 p.

8-BILLY C. et CHALVIGNAC M.A., 1976. - Rôle des facteurs biologiques dans la calcification des grottes de Lascaux et de Font-de-Gaume. C.R. Acad. SCI. Paris, t. 283 (12 juillet 1976), Série D, pp. 207-209.

9-BRAHIMI C., 1972. - Initiation à la Préhistoire de l'Algérie. 95 p. S.N.E.D. - Alger.

10-BROCHIER J.L., 1976. - Les cailloux à perforations de Lichens, leur apport à l'étude sédimentologique d'un remplissage. Bull. Assoc. Fr. pour l'Etude Quat. (1), p. 53-54.

11-CAILLEUX A., 1953. - Taffonis et érosion alvéolaire. Cahiers géologiques de Thoiry, XVI-XVII, janv. mars 1953, in memoriam B. A. Popoff, cahier édité par M. M. Matchinski. Pp. 130-133

12-CAILLEUX A., 1974. - Mesure simple de l'Albédo en géographie. Annales de Géographie, t. 83, n° 459, sept: oct. 1974, Paris. pp. 569-585

13-CAMPS G., 1974. - Les civilisations préhistoriques de l'Afrique du Nord et du Sahara. 1 vol, Doyn éd. Paris pp, 30.39.

14-CAPOT-REY R., 1965. - Remarques sur la désagrégation mécanique dans les grès du Tibesti méridional. Bull. Assoc. Géogr. Fr., n° 330-331, pp. 39-43.

- L'identification Des Causes ----- Bouanaka Mohammed Salah
- 15-DEMANGEOT J. (non daté). - Les milieux naturels désertiques (Cours de Géographie physique). C.D.U. - S: RES - Paris p. 300 .
- 16-DUBIEF J., 1959. - Le Climat du Sahara. Tome I; Mémn. Instit. Rech. Sahariennes; p, 190.
- 17-DUBIEF J., 1963. - Le Climat du Sahara. Tome II (deux fasc.); Mém. H.S. Instit. Rech. Sahariennes, Alger.
- 18-FELICE P. de, 1967. - Etude des échanges de chaleur entre l'air et le sol sur deux sols de nature différente. Arch. Met. Geoph. Bio.; Sér. B, 16, Univers. De Paris, Fac. Sc. Météorol. Et Phys. Atmosphère, pp. 70-80.
- 19-FUSEY P., HYVERT G, 1964- Les altérations physico-chimiques et biologiques des grès des Monuments Khmers. C.R. hebd. Séance. Acad. SCI. Paris, t. 258, pp. 6565-6573.
- 20-HIGGS E.S, 1976. - Les origines de la domestication. La Recherche, n° 66, Avril 1976, pp. 308-315.
- 21-HUGOT H.J, 1974.- Le Sahara avant le désert. Vol1, p343. Nombreuses illustrations. Coll. «Archéologie». Ed. Des Hespérides, « Horizons neufs », Paris.
- 22-JATON J., 1971. - Contribution à l'étude de l'altération microbiologique des pierres de monuments en France. Thèse de doctorat, Paris.
- 23-KAUFMANN J., 1960.- Corrosion et protection des pierres calcaires des monuments. Carros. Anticorros, t. 8, pp. 87-95.

L'identification Des Causes ----- Bouanaka Mohammed Salah

24-KRUMBEIN W.E. et POCHON J., 1964. - Ecologie bactérienne des pierres altérées des monuments. Annales Institut. Pasteur, Paris, t. 107, n° 5, Nov. 1964, pp. 724-732.

25-KRUMBEIN W.E., 1972. - Rôle des microorganismes dans la genèse, la diagenèse et la dégradation des roches en place. Rev. Ecol. Biol. Sol, tome IX, 3, pp. 283-319.

26-LAJOUX J.D. 1962. - Merveilles du Tassili n'Ajjer. 1 vol., Ed. Du Chêne, Paris.

27-LAJOUX J.D. 1977. - Tassili n'Ajjer - Art rupestre du Sahara préhistorique. 1 vol., 182. Sté Nlle des éditions du Chêne, Paris.

28-LEREDDE Cl., 1957.- Etude écologique et phytogéographique du Tassili n'Ajjer. Institut. Rech. Sahariennes. Univers. D'Alger. Mission Sc. au Tassili des Ajjer (1949). 1 vol., p, 455.

29-LHOTE H., 1973. - A la découverte des fresques du Tassili. 1 vol., 2è édition, Arthaud éd. Paris.p 262

30-LHOTE H., 1976.- Vers d'autres Tassilis - Nouvelles découvertes au Sahara. 1 vol, Arthaud éd. Paris. P259.

31-MAINGUET-MICHEL M., LAUTRIDOU I.P. PELLERIN J. 1971. - Action du gel sur les grès. Bull. Centre de Géomorphologie. du C.N.R.S. - Caen. N° 9, fév. 1971, pp. 9-24.

32-MAINGUET M. et CANON L., 1976. - Vents et Paléo vents du Sahara - Tentative d'approche paléo climatique. Revu. Géogr. phys. et Géol. Dynam, Vol. XVIII, fasc. 2-3, Paris, pp. 241-250.

- L'identification Des Causes ----- Bouanaka Mohammed Salah
- 33-MONOD Th., 1973. - Les déserts. 1 vol., Horizons de France, Paris.pp2-47.
- 34-POCHON J., TARDIEU P., LAJUDIE J., CHARPENTIER M., DELVERT J., TRIAU R., BREDILLET M., 1960. - Dégradation des temples d'Angkor et processus biologique. Annales Instit. Pasteur, Paris, t. 98, n° 3, Mars 1960, pp. 457-461.
- 35-ROGNON P., 1970. - Evolution morphologique des falaises du Tassili interne et bordure du Hoggar. Bull. Assoc. Géogr. Fr., n° 384 (séance du 5 décembre~ 1970), pp. 235-257.
- 36-SOLEILHAVOUP F., 1976. - Le Tassili n'Ajjer - Parc National Algérien. 1 fasc. L'ENS. Des Sc. Nat. en Algérie, n° 15, Institut. Pédagogue. Nat. Alger, p83.
- 37-THIRIET Colonel R., 1954.- Note sur une peinture de la grotte de Tamadjert Trav. instit. Rech. Sahariennes, Tome XII, Alger, pp. 145-146.
- 38-TRICART J., 1969. - Le modelé des régions sèches. Tome IV du Traité de Géo morphologie par J. Tricart et A. Cailleux. 1 vol. h.-t. SEDES-CDU, Paris .p 472
- 39-VAUFREY R., 1955.- Préhistoire de l'Afrique. Tome I: Maghreb. Paris, Massor et Cie éd. (Publ. de l'Institut. des Hautes Etudes de Tunis, vol. 4) p, 458.

**Islamic Educational Values and the extent degree
of practicing it by the students in Jordan Universities
(Al- Balqa' Applie University as a model)**

**Dr. Ahmad Mohammad Oklah alzbou
Albalqa'a Applied University**

Abstract

The study aimed at knowing the of Value system for the students in Al-Balqa ' Applied University. In addition, it aimed to uncover the degree of practicing the social, economic, moral and aesthetic values by the students in Al-Balqa' Applied University. The social survey method was used in this study through a randomly chosen sample by using Quota sample.

The researcher divided the population of the study into many categories and each category has its number, the sample of the study was (367) male and female students.

The researcher made the instrument of the study which is a questionnaire to reveal the extent of practicing the whole Islamic educational values by the students in Al- Balqa' Applied University.

The findings of the study indicated that the total degree of practicing the values for the students in Al-Balqa' Applied University was high where the religious values took the first rank. In the second rank there were the aesthetic values while the social values took the third rank and in the last rank there were the economic values.

The study showed statistically significant differences due to the gender in practicing the Islamic educational values for the students in Al-Balqa' Applied University. In all the values of religious, aesthetic the statistically significant differences were in favor of the females .

Key words: value, education, Islam, Islamic values.

Introduction:

Studying the topic of values is highly appreciated by many researchers and specialists in the human and social sciences, because it has great importance in the life of individuals and societies.

There will be no stable or flourished society if the individuals have no values guiding their behaviors correctly to be in harmony with their religious principles and beliefs. Therefore, the values topic is considered one of the religious and educational topics that needs good caring of all institutes of the society especially the educational ones, such as the universities that are responsible of planting the values for structuring the future of the nations. In addition, those universities should gear its ways according to specific objectives to enhance the members of the society to hold the responsibility of doing their tasks and duties in order to have social justice in this life. The universities also have special role in this domain as it has individuals from different social origins, and from different economic and cultural levels. Therefore, there should be various value systems for those students according to their different levels .This demands from the university to develop the students personalities and change their behaviors positively. This could take place according to their common values and how to guide it educationally to achieve harmony among all students .All that work will contribute effectively in educating students to be responsible in

Islamic Educational Values and the extent ---Dr. Ahmad Mohammad Oklah alzbon their words and actions to help themselves, others and their communities (Al Sawwad, 1987: 592) .

The topic of this study is to find out the real role of the university in fixing up the basis of the value cluster for Islamic community and

Educating and guiding the students to stick to it and apply it in their life. This value issue is crucially important and the university alone could not do the whole role in fixing the values unless those students have been effectively raised on such values. This study is to investigate the real value system for those university students and reveal the extent of their commitment to the Islamic value cluster which form a solid basic ground for their future practical life. Those values also will help those young men not to be dominated by others' thoughts which might bury their own cultural identity and take away their original Islamic and educational thought.

Review of Related Studies

Many researchers have dealt with the topic of values in educational and social sciences and focused on its importance for all members of the society. In spite of the similarity between this study and the related studies, the study of the value system for university students in Jordan is rare. The following related studies are presented chronologically.

Feather (1973) conducted a study aimed at revealing the extent of the value changing for the university students through schooling. The sample was from Flinders University in 1969. The test was re-applied in 1971. The findings assured the importance of some values in the study; whereas, there was decrease in practice in some of the values for those students .This assured the importance of the university role in changing the values for the university students.

In addition, AlOmari and Jaradat (1985) made a study about the value cluster values for Yarmouk University students. The study aimed at knowing the values system for those students. The findings assured that the major of those students is the only effective variable that really affects the student theoretical, religious and social values.

Furthermore, Alsawwad and Alazerjawi(1987) had dealt with the value system of Almusel university .Their study aimed at knowing the common values for those students .

The arrangement of the values was according to the importance of such values in their life .For example, the findings assured that the political value was significantly, at the top while the theoretical, religious, social and economic came after .The aesthetic value was in the last rank.

Oweidat (1995) conducted a study aimed at following up the common values for the students in the university of Jordan .After analyzing the students' answers, the findings assured that the first

Islamic Educational Values and the extent ---Dr. Ahmad Mohammad Oklah alzbou
sour4ce for the values was the students' own values which might be
from four values: individuality, imitation, age, gender and the
activity (effectiveness) .The study assured that the society
importance of values is how those values are interacted between
individuals and their communities.

AlBatesh and Al- Taweel (1990) conducted a study about the
value structure for the students in the University of Jordan .The study
aimed at knowing the value structure of those students. Rokatch
measurement was used to survey the values .The findings assured
that the value of being religious and working hard for the life after
death occupied the first places; whereas the value of family security,
personal freedom, achievement, feeling, comfortable life, national
security, peace, friendship, knowledge and wisdom took the
following ranks in sequence.

As for the educational practiced values by the University
students, AlSarhani (1992) made a comparison between the students'
values in Sultan Qabous University and the students' values in the
University of Jordan. The study aimed at investigating the common
values for the students' values of the University of Jordan. The
findings of the study was in two dimensions in the self dimension
there were the values of independency, age of maturity, man
dominance and limited achievement ; whereas, in the family

Islamic Educational Values and the extent ---Dr. Ahmad Mohammad Oklah alzbon
dimension the values of caring about family, democracy and family movements were available .

Hussein (1996) conducted a study aimed at revealing the relation between Islamic values and the moral anxiety of the students at Yarmouk University. The findings indicated statistically significant differences on the measurement of the Islamic values due to gender, the college, the academic level, place of residence and in the total grade, as well.

Freihat (1998) discussed the level of belief for the Islamic educational values of the students in the public universities in Jordan .The study aimed at knowing the level of belief for the Islamic educational values and the extent of practicing it by the students at public universities in Jordan. The findings revealed statistically significant differences in the female students' belief; the belief of those female students was higher than the degree of practicing the Islamic educational values. This was achieved according to the items of the instrument of the study in the domains of (beliefs, worshipping, politics, economics, knowledge, social, aesthetic and environment) for the students of the faculty of religion at Yarmouk University from the perspective of the teaching staff and the students themselves. The variables were related to the gender, the academic level, the social environment, experience, specialization and their effect upon the educational values.

AlkJarneh (2001) conducted a study aimed at knowing the practice of educational values for the students at the faculty of religion at Yarmouk University in light of some variables :gender, academic level, students environment and teaching staff experience. The findings indicated statistically significant differences in practicing the educational values from the students perspective due to gender and in favor of female students.

Al Hadeed (2006) conducted a study entitled "the role of Jordanian Television in forming the values for the students in the University of Jordan" The researcher used the social survey method .The results of the study indicated that the Jordanian Television has a role in forming the values for the students at the university of Jordan. The highest means and standard derivations for the whole values for the students in the University of Jordan were arranged as follows: the values of social work, aesthetic values, social values, political values, religious values and economic values.

Statement of the problem

It is clear that anyone who looks deeply at the educational philosophy the educational institutes, such as, the colleges and the universities in Jordan, will conclude that those institutes focus on planting the right values and attitudes in the minds of the students who come from different places. The most important values are

Islamic Educational Values and the extent ---Dr. Ahmad Mohammad Oklah alzbon
sought for in Jordan are the values of belief, religion, social, aesthetic, economic and others.

Those values form the basic ground for the educational system in Jordan. The need for evaluating the value practice for the university students is important in order to reveal the extent of the practical application of those values in the community. Therefore, the problem of the study is limited to the Islamic educational value cluster and the extent of practice it by Al- Balqa' Applied University students.

The study attempted to answer the following two questions:

- What is the total degree of the value practice included in the instrument of the study by the students at Al- Balqa' Applied University.

- Are there any statistically significant differences at ($\alpha = 0.05$) between the means of the degrees of value practice included in the instrument of the study due to the variable of gender by Al- Balqa' Applied University students?

The importance of the study

The importance of the study is due to the following considerations:

- The importance of values for the individual has an important role in guiding his / her behaviors. In addition the values are the solid ground for the right educational structure.

- To reveal the extent of commitment of the university students of the values of their Islamic society. It is also an attempt to find out the bad effect of not practicing such values and to explain the importance of having a good society according to the right Islamic method by sticking such values.

- To give the ones in charge of the educational process schools, private and public universities in Jordan to benefit from this study. They benefit in planning for the curricula and for the educational strategies to plant the values of the Islamic society in the personalities of the students and in their behaviors, as well.

Objectives of the study

The study aimed at achieving the following objectives:

- Knowing the contents of the value system of Al-Balqa' Applied University students.

- Revealing the extent of practicing the social, economic, moral and aesthetic values by the students at Al-Balqa' Applied University .

Definitions of Terms

Islamic educational values: A collection of educational principles and thoughts that Islamic scientists concluded from the Holy Quran verses and from Hadeeth Shareef. Those verses formed a value system making the life of the Islamic society special in all domains of values: social, aesthetic, economic and social .

Social values: Those that care about the individual in the society and achieve the happiness for all people .

Moral values: Those that express the individual's manners and behaviors with others in his / her own community.

Economic values: Those that represent the interests of the individual which help him /her to increase the product, marketing and investing money .

Aesthetic values: The values that express the individual's attitude to every thing in life and have a harmony with the world by appreciating the agreement between the appearance and the essence (Al Jawarneh, 2001, 21)

Limitations of the study

This study is limited to the students at Al-Balqa' applied University in the colleges of north of Jordan .Ajloun university college, Huson university college and Irbid university college for Girls in the first semester in the academic year 2009/ 2010.

Methods and Procedures

The study used the social survey method through a randomly chosen sample. The descriptive and analysis statistical procedures are used .After having the official approval from Al-Balqa' Applied University, the instrument of the study was delivered. There were clear instructions for answering the questionnaire .The oral answers were taken by the researcher himself. It was assured that all the

Islamic Educational Values and the extent ---Dr. Ahmad Mohammad Oklah alzbou
 information taken will be treated secretly .It will be restricted only
 for this study.

The population of the Study

The population of the study consisted of all the students at Al-Balqa' Applied University in the BA degree in the colleges in the north of Jordan. They were (6100) male and female students :Ajloun university college Huson University College and Irbid University College for girls. They were delivered as follows in Table I.

Table I

Distribution of the Population of the Study according to the colleges of AL-Balqa'a Applied University

University	Ajloun university College	Huson university College	Irbid university college	Total
Number of the student	1200	3200	1400	6100

The Sample of the Study

After limiting the population of the study, the researcher used the Quoted Sample in testing the sample of the study. The researcher divided the population of the study into many categories and chose individuals from each category to suit the size of the category. The sample was (367) male and female students. The following Table2

Islamic Educational Values and the extent ---Dr. Ahmad Mohammad Oklah alzbou includes the frequencies and percentages for the sample of the study according to the variables of the study.

Table 2

Frequencies and percentages of the sample of the study According to the variables

	Categories	Frequenterers	Percentages
Gender	Male	101	%27, 5
	Female	266	%72, 2

The fields/ domains of the study

The researcher used a special questionnaire to know the extent of practicing the Islamic educational values by the students at AlBalqa'a Applied University. The questionnaire was built after reviewing the related literature. The items of the questionnaire were (45) delivered into four domains:

1. The first domain (the religious and belief values). Its items were (13) from (1-13).
2. The second domain (the social values). Its items were (12) paragraphs delivered from (14-25)
3. The third domain (the aesthetic values). Its items were (10) delivered from (26-35).
4. The fourth domain (the economic values). Its items were (10) delivered from (36-45).

Procedures of design of the instrument

Each paragraph of the questionnaire was given a weight according to the fifth ladder of Elkhart to estimate the degree of practice (strongly) agree, neutral, opposed, strongly opposed).

These were represented by numbers from (5, 4, 3, 2, 1,). The researcher considered the paragraphs that take the means (4) are high (the degree of practice is high) .The one that takes (3-4) will be medium (the degree of practice is medium) The paragraph that has the means 3 and less will be weak (the degree of practice is weak).

Validity

To assure the validity of the instrument, it was given to a jury which consists of 6 specialists from AL-Balqa' Applied University. The researcher asked them to check the suitability of the paragraphs of each domain and the language and the clarity of the paragraphs. In light of the comments of the jury, some paragraphs were added others were deleted. The questionnaire was modified in light of all those comments. The paragraphs were (45) delivered in the following domains: the religious and belief values, the social values, the aesthetic values and the economic values.

Reliability

The internal reliability and the instrument were checked by using Croniache Alpha formula. The value for the instrument was (0.

96) as it is explained in Table 3. This percentage was suitable to the aims of this study.

Table 3

Internal Reliability by Croniache for the instrument and for all domains

Domain	Internal Reliability
Moral values	0, 92
Social values	0, 89
Aesthetic values	0, 89
Economic values	0, 89
The instrument as whole	0, 96

The variables of the study

The study included the following variables.

1. The independent variable including:

-The gender which has two levels: Male and female

2. The dependant variables: (the belief and religious values, the social, aesthetic and the economic values).

The findings of the study

The findings related to the first question which is what is the total extent the students of Al-Balqa' Applied University apply the cluster of the values in clouded in the internment of the study? To answer this question the means and standard deviations were used to

the extent of the student application for the clusters of values in Al-Balqa' Applied University. It is explained in the following Table.

Table 4

Means and Standard Deviations of the Students' Application for the clusters of Education and Islamic Values which were included in the Study.

Rank	No.	Domain	Means	Standard Deviations	Extent of practice
1	1	Belief and Religious	4.43	.54	High
2	2	Aseptic Values	4.2T	.54	High
3	3	Social Values	4.1s	.56	High
4	4	Economic Values	4.69	.62	Mid

It is clear from Table 4 that the extent of the total practice for the educational and Islamic values which were included in the study

Islamic Educational Values and the extent ---Dr. Ahmad Mohammad Oklah alzbou was high. The means of the total practice of the values were (4.14) and the standard deviators were (.47).

Table 4 indicates that the religious and belief values came in the first rank having the highest mean (4.21) and the standard deviation was (.54).

In the second rank, there were the aesthetic values having the mean (4.21) and the standard deviation (.54).As for the social values, they took the third rank. Their mean was (4.15) and the standard deviation was (.56). In the last rank, there were the economic values having the mean (3.69) and the standard deviation (.62).

Table5

Means and standard deviations for the Items in the first domain "Religions and Belief values"

Rank	No.	Paragraphs(Items)	means	St. deviation	Practi ce degree
1	2	I fast Ramadan Mubarak and learn Patience.	4.73	.61	High
2	7	I feel happy when watching the pilgrims in	4.68	.71	High

		Mecca; this reminds me of Islamic countries unity.			
3	3	I feel happy when delivering the money of zakaat to the poor.	4.63	.70	High
4	10	I earn of what I work. I never talk others money or thing.	4.56	.78	High
5	6	I do my best and I always have faith in god.	4.54	.78	High
6	11	I avoid injustice and advise my colleagues to be fair.	4.51	.76	High
7	8	I am obedient to my parents.	4.45	.85	High
8	1	I pray five times a day on time.	4.33	.95	High
9	9	I always say the truth and be trustworthy .	4.32	.88	High
10	5	I advise for good and warn others of bad	4.26	.91	High

		behaviors .			
1	12	I don't cheat and be always honest.	4.25	1.00	High
2	13	I work hard and do my work properly.	4.22	.87	High
3	14	I don't say gossip and try to be honest.	4.11	.92	High
Total			4.43	.54	High

It is clear from Table 5 that the total means for Al-Balqa` Applied University students` practice degrees of the religious and belief values were (4.43) and the standard deviations were (.54) .This indicates that the total degree of practicing such value was high according to the criteria the researcher used. The means of the paragraphs of such domain (religious and belief) were between (4.73) and (4.11). The second paragraph which implies " I fast Ramadan Mubarak and learn patience and being obedient" took the first rank. Its mean was(4.73) and the standard deviation was (.61). In the second rank, there was paragraph number 7 which implies " I feel happy when I see the pilgrims in Mecca, it reminds me of the necessity of Islamic countries unity". It's mean was (4.67) while the standard deviation was (0.71) Paragraph 3 occupied the third rank which implies "I feel comfortable when I deliver zakaat to the poor " .

It's means was (4.63) and the standard deviation was (0, 70), The fourth paragraph took the last rank. It implies "I don't gossip and say lies", It's mean was (4.11) and the standard deviation was (0.92).

The Second Domain: The Social Values ,

Table 6

Means and Standard Deviations for the Paragraphs of the Second Domain (Social Values).

Rank	No.	Paragraphs(Items)	mean	St. deviation	Practice degree
1	17	I am humble with my colleagues.	4.48	.81	High
2	19	I respect the elderly and be passionate.	4.33	.81	High
3	16	I am good with my neighbors and never hurt them.	4.32	.82	High
4	20	I Say the truth bravely.	4.29	.89	High
5	23	I share my colleges in good and worse.	4.25	.90	High
6	21	I dialogue my colleagues politely and	4.23	.89	High

		listen to them without interruption.			
7	25	I care about the cleanliness of the street and never violate others privacy.	4.19	.92	High
8	22	I forgive my colleague.	4.18	1.00	High
9	24	I visit the sick colleagues.	4.08	.97	High
10	18	I visit my relatives.	4.01	1.03	High
11	15	I practice fair play between all colleagues.	4.87	.93	Med
12	14	I share in social occasions and in voluntary work.	3.61	1.03	Med
Total			3.15	.56	High

It is clear from Table 6 that the total means for Al-Balqa' Applied University students' practice degree for social values was (4.15) while the stand deviation was (0.56). This indicates that the total practice degree for social values was high according to the

criteria the researcher used. The means of the paragraphs of this domain were between (4.48) and (3.61).

Paragraph 17 came in the first rank. It implies "I am humble with my colleagues". Its mean was (4.48) and the standard deviation was (0.81). In the second rank there was paragraph 19 which implies "I respect the elderly, and be passionate" Its mean was(4.33) and the standard deviation was (0.81). paragraph 16 came in the third rank. It implies "I am good with my neighbors and never hurt them". Its mean was (4.32) and the standard deviation was(0.82). In the last rank there was paragraph 14 which implies "I share in social occasions and in voluntary works". Its mean was (3.61) and the standard deviation was (1.03)

Table 7

Means and Standard Deviation for the Third Domain Aesthetic Values Arranged According to the Means.

Rank	No.	Paragraphs(Items)	mean	St. deviation	Practice degree
1	26	I care about my clothes and my cleanliness.	4.80	.49	High
2	34	I wear long dresses that are accepted by social norms.	4.58	.74	High

3	29	I choose the right color.	4.46	.79	High
4	35	I choose my words and avoid bad expression.	4.46	.80	High
5	33	I don't wear men clothes.	4.36	1.03	High
6	30	I care about environment.	4.33	.91	High
7	32	I avoid smoking and its smell	4.11	1.29	High
8	31	I decorate my house on happy occasions and feasts.	3.99	1.04	Med
9	28	I apply health and prevention instructions.	3.78	.96	Med
10	27	I ply sport.	3.27	1.12	Med
Total			4.21	.54	High

It is clear from Table 7 that the total means for Al-Balqa` university student` practice degree for aesthetic values were (4.21) and the standard deviations were (0.54), This indicates that the total practice degree for aesthetic values was high. The means for the

paragraphs (items) of this domain were between (4.80) and (3.27), the paragraph 26 which implies «I care about my clothes and cleanliness» took the first rank its mean was (4, 80) and the standard deviation was (0.49). In the second rank, there was paragraph 34 which implies " I care about long dresses that are socially accepted" Its mean was (4.58) and the standard deviation was (0.74). Paragraphs 29 and 35 were in the third rank .They imply " I chose the right colors and I say good words and avoid bad ones." The means were (4.46) and the standard deviations were (0.79) and (0.80). Paragraph 10 that implies " I do sport" came in the lost rank. Its mean was (3.27) while the standard deviation was (1.12)

The Fourth Domain: Economic Values,

Table 8

Means and Standard Deviations for the Paragraphs of Domain Four Economic Values, arranged according to the means.

Rank	No.	Paragraph	Means	St. deviation	Practic e degree
1	40	I respect the colleagues properties and privacy and never hurt.	4.51	.80	High
2	42	I give my colleagues	4.33	.92	High

		their rights and pay them back.			
3	38	I do my best to a chive fair play and never cheat people.	4.30	.92	High
4	41	I appreciate manual and vocational work in the community.	4.06	.95	High
5	36	I do my best to be productive more than consumer.	3.89	.97	Med
6	39	I avoid spending money aimless in life.	3.86	1.06	Med
7	37	I do my best to invest my time productively.	3.67	1.04	Med
8	43	I listen to economic news related to prices of the supplies.	2.93	1.39	Med
9	44	I prefer high economic rank colleagues.	2.72	1.24	Med
10	45	I read books and magazines that deal with commerce and	2.60	1.36	Med

		finance problems in the world.			
Total			3.69	.62	Med

It is evident from Table 8 that the total means for Al-Balqa' University students' practice for economic values were (3.69) and the standard deviations were (0.62). This indicates that the total practice degree for the economic values was medium. The means in this domain for the paragraphs were between (4.51) and (2.60). Paragraph 40 which implies "I respect my colleagues' privacy and properties and never harm them", came in first rank. Its means was (4.51) and the standard deviation was (.80). In the second rank, there was paragraph (42) that implies " I give my colleagues their right and pay them back". Its mean was (4.33) and the standard deviation was (.92) Paragraph (38) came in the third rank It implies "I practice fairplay and never cheat" Its mean was (4.30), while its standard deviation was (, 92). In the last rank, there was paragraph (45) which implies "I read books and magazines that deal with world commerce and finance problems". Its mean was (2.60), while its standard deviation was (1.36).

Question Two: Are there any statistically significant differences at ($\alpha=0.05$) between the means of Al-Balqa' Applied Students' practice degree for the collective Islamic and

educational value cluster that the study investigated due to the variable of gender?

To answer this question the means and the standard deviations of

Al-Balqa' Applied university students' practice degree of the Islamic educational values according to gender was done. To find out statistical differences among those means t-test was used for the gender variable.

Table 9

Means and Standard Deviations and T-test for the Gender Variable on the practice degree of Al-Balqa' Students for the Islamic and educational values.

	Gender	No.	mean	St. deviation	T- Value	Degree of freedom	Statistical reference
The religious and belief values	Male	101	4.30	.62	-2.928	365	.004
	Female	266	4.48	.50			
The Social values	male	101	4.10	.64	-1.060	365	.290
	Female	266	4.17	.53			

The aesthetic values	male	101	4.00	.66	-4.889	365	.000
	Female	266	4.30	.46			
The economic values	male	101	3.69	.74	.069	365	.945
	Female	266	3.69	.57			
Total	male	101	4.04	.57	-2.523	365	.012
	Female	266	4.18	.42			

Table 9 shows apparent variation between the mean and the standard deviations in practice degree of the Islamic educational values for

Al-Balqa' University Students, This is because of the two different gender (male, female). To reveal the statistically significant differences between the means, T-test was used. It indicates that there were statistically significant differences at ($\alpha = 0.05$), due to gender in the domains of religions and belief values, aesthetic valves and the total. The significant differences were in favor of the females whereas, there were no statistically significant differences at ($\alpha = 0.05$) in other domains.

Findings Discussions and Recommendations

Discussion of the findings of the question of the study: what is the total degree of Al-Balqa' Applied University Students' practice level or the Islamic and educational value cluster which the study included?

The finding in the previous statistical tables indicated that the practice degree of Al-Balqa' Applied University Students' for the total values were high. The tables also indicated that the religious and belief values were in the first rank; whereas the aesthetic values took the second rank. The social values were in the third rank, while the economic values had the last rank. The reason for this result is because most of Al-Balqa' Applied University Students' who are included in this study are Muslims. The teachings of Islam assure people to stick to the values that organize the individual's life in the Islamic community. Moreover, any violation for such values will be considered as violating God rule which leads to punishment in life on earth and in life after death.

Discussion of the findings that related to the second question: Are there any statistically significant differences at ($\alpha = 0.05$) between the means of Al-Balqa' Applied University

Students' practice degree for the Islamic educational values that were included in the study are related to the gender?

The findings revealed that the statistical analysis for this variable statistically significant differences for the Al-Balqa' Students' practice degree for such values related to the gender in favor of females in the domains of religious and belief values, aesthetic and the instrument as a whole. The researcher thinks that such differences in savor of females, because the female students in the three colleges included in the study are more active in practicing the religious and belief values than male students. This is because most girls in this community are conservative and committed to the teachings of the religion. In addition, those girls try to keep their reputation and getting the satisfaction of the family members around them by being abide by such values. It is known in Islamic communities, that females are mostly accepted socially when being committed to such values especially the religions and belief values. As for the aesthetic values, females care more than males in appreciating beauty and this is the reason for their creativity in scientific specialties that demand arranging, designing, decorating as

Islamic Educational Values and the extent ---Dr. Ahmad Mohammad Oklah alzbon
in interior design engineering, nursing, fabric technology, fashions,
etc.

The findings of this study gets along with the results in Jawarneh's study(2001) which indicated statistically significant differences in the practice degree of the educational values from the students' perspectives, related to gender in favor of females.

Recommendations of the Study

- The study recommends the educational curricula officials in Jordan to consider the value cluster for students at all stages (kindergarten, school and university) by assigning some chapters for acknowledging students with their values and how to be committed to it.

- The necessity for activating the role of university according to the in refining the Students' characters according to the Islamic and educational value cluster. This can be done by focusing on it through lessons and lectures about education and Islamic culture and the courses of national and social education.

- The study recommends the officials in charge of the educational process in the Islamic and Arab countries to pay much more attention to the importance of values and its role in forming the behaviors of students in all educational stages. This demands focusing on teaching values and sticking to. In addition, redeveloping the curricula to suit the values of Islamic raising.

- The researcher recommends the researchers to conduct more studies dealing with educational values and ways for developing it. This topic is essential in stabilizing the rules of life and spreading security in Islamic and Arab world.

References

- Al Batesh, Mohammad and Altaweel, Hani (1990). **The Value Structure for student in the University of Jordan – The University of Jordan: Magalat Dirassat**, v1. 17-, No.39 pp.92-136.
- Abu Jordan, Saleh (2002). **The Psychology of Social Raising edu.3**.Amman:Dar Almaseera for Publication.
- Al-Jawarneh, Almu'tasim (2001). **The Practice of Educational Values for the Faculty of Share'a yarmouk University**. Unpublished M.a degree, Yarmouk University.:Irbid.
- Al Hadeed, Ali (2006). **The Role of Jordanian Television in Forming the collective Values for the University of Jordan Students of Jordan**: Jordan.
- Hussein, Hasan (1996). **The Relation between the Islamic Values and Moral anxiety for Yarmouk University Students and effect of Several Variables**. Unpublished M.A degree. Yarmouk University: Irbid.
- AlSarhani, Jaleelah (1992), **The Value Attitudes for Sultan Qaboos University Students Compared with the Value Attitudes**

Islamic Educational Values and the extent ---Dr. Ahmad Mohammad Oklah al-zbon

of the University of Jordan Students. Unpublished M.a degree. The University of Jordan, Amman: Jordan.

- Al Sawad, Abed and Alazerjawi, Fadel (1987). **The Value System for Almusel University Students. Al Mustanseriah University.** Magalat Adaab Al mustanseriah. No.15, PP 591-608.

- Al-Omari, Khaled and Jaradet, Dirar (1985). **The collective values, studying the legal Ties for Influenced Factors.** Abhath Al Yarmouk. V1.I No.I, P.P 119 – 143.

- Oweidat, Abdullah (1990). **The Value Attitudes for the University of Jordan Students. The University of Jordan:** magalat Dirasaat. V1. 18-A, n.3 PP 205-225.

- Al Freihat, Tahani (1980). **The level of Belief for the collective Islamic Educational Values and its Practice Degree for the public Universities Students in Jordan.** Unpublished M, A Degree. Yarmouk University, Irbid –Jordan.

- Madkour, Ibraheem (1991). **Al mu'jam AlWajeez.** Cairo: The Arabic Language Assembly.

- Hana, Atyia (1986). **Comparative Cultural Studies. A Reading Through the Socio-Psychology in Arab World.** V1. I. Cairo: The Egyptian Book Board.

- Catton.W.1959. **A Theory of Values.** American Sociological Association, pp310.

- Halstead, J, M, Taylor.M.J.1996. **Values in Education and Education in Values**. London: The Falmer press, 3-12.

- Festher, N.T.1973.Values Change Among University Students. *Australian Journal of Psychology*, Vol.35, No.1, 57-70.