جامعة مولود معمري- تيزي-وزو

مخبر الممارسات اللغوية

مجلة
الممارسات اللّغوية

العدد الثّاني والثّلاثون (32)

جوان 2015

ISSN : 2170-0583

مخبر الممارسات اللغوية

جامعة مولود معمري – تيزي– وزو

الجزائر

الهاتف: 00 14 41 026

الناسوخ: 00 14 41 026

البريد الإلكتروني: laboling@yahoo.fr

الهيكل الإداري للمجلّة

ـ **المدير الشّرفي:** أ. د ناصر الدين حناشي؛

ـ **مدير المختبر:** أ. د صالح بلعيد؛

ـ **رئيسة التّحرير:** الجوهر مودر؛

ـ **هيأة التّحرير:** محمد الأمين خلادي، الجوهر مودر، عمر بورنان، عبد القادر تواتي، فتيحة حدّاد، حياة خليفاتي، علجية أيت بوجمعة، عيني بطوش علجية أوطالب، ريش بوثلجة، نادية قادة.

الهيأة الاستشاريّة:

- محمد العربي ولد خليفة: رئيس البرلمان الجزائري؛
- أبو عمران الشيخ: رئيس المجلس الإسلامي الأعلى في الجزائر؛
- عبد الرحمان الحاج صالح: رئيس مجمع اللغة العربية الجزائري؛
- محمود فهمي حجازي: رئيس جامعة نور مبارك في طشقند؛
- محمود أحمد السيد: نائب رئيس مجمع اللغة العربية بدمشق؛
- سالم شاكر: باحث في المازيغيات في Inalco بفرنسا؛
- وفاء كامل فايد: أستاذة اللغويات في جامعة القاهرة؛
- علي القاسمي: خبير في الأسيسكو وباحث في المصطلحات والمعاجم؛
- عبد السلام المسدي: أستاذ كرسي في جامعة تونس؛

- Valérie Orlando, Professor, University of Maryland, U.S.A.
- Kathryn Lafever,Professor, University of Miami,U.S.A.
- Zerar Sabrina, Maitre de conférences, University of Tizi-ouzou, Algiers.

المدير الفنّي:

- **أ. د. صلاح يوسف عبد القادر.**

قواعد النّشر في المجلة

مجلّة الممارسات اللّغوية

مجلّة علمية عالمية محكّمة

1. مجلة (**الممارسات اللغوية**) لسانُ حال المختبر، فتستقبل كلّ الأبحاث والدّراسات ذات العلاقة بالممارسات اللغوية؛
2. ترحّب المجلة بكلّ من يرغب نشر بحثه الذي يدخل في إطار اختصاص المجلة (الممارسات اللغوية)؛
3. تَنْشر المجلّةُ البحوثَ الأصيلة المعدّة أصلاً باللغة العربية، كما تَنْشُر البحوثَ المحرّرةَ باللغاتِ: المازيغية والإنجليزية والإسبانية والفرنسية، شرط أن يتصدّرها ملخصٌ باللغة العربية؛
4. يُشترَط في البحث المقدّم للنشر ألاّ يكون قد نُشِر سلفاً، إلاّ إذا أضيف فيه نسخة مزيدة ومُنقّحة أو من الأبحاث التي تستحقّ النشرَ مرّة ثانية؛ على أن يشيرَ صاحبُه إلى مكان وتاريخ صدوره؛
5. تنشر المجلةُ البحوثَ ذات اختصاصِ المجلةِ في بُعدها العام؛ بعد أن تخضعَ للتحكيم ولا تردّ إلى أصحابها سواءٌ قُبلت أم لم تُقْبل؛
6. يتولّى تحكيم البحث أعضاء هيأة التحرير؛
7. كلّ بحثٍ منشورٍ في مجلة (**الممارسات اللغوية**) لا يُنشر في قناة أخرى إلاّ بالإشارة إلى أسبقية صدوره في هذه المجلة، ويشير إلى ذلك في صدر القناة التي ظهر فيها؛
8. يُكافأ صاحبُ البحثِ المنشور بخمسِ (5) نُسَخٍ من المجلة التي نُشِر فيها بحثُه؛
9. على صاحبِ البحث التقيّد بشروط استقبال البحث؛ وهي:

- التقيّد بالمعايير العلمية والأكاديمية المُتعارف عليها من سلامة اللّغة، وكلّ متعلّقات المنهجية...
- ألاّ يقل حجم المقال عن 10 صفحات، ولا يزيد عن 30 صفحة.
- كتابة البحث بخط simplified Arabic ببنط 13، طول الكتابة 24 بعرض 12، والمسافة بين السطور 1.0؛
- توضع الرسوم والبيانات ضمن إطار 12 x 24؛
- الهوامش في آخر البحث متسلسلة ومكتوبة آلياً، ببنط 12؛

10. يلتزم صاحبُ البحث بالتعديل حالةَ ما أقرّ المحكّمون نشرَه بشرط التعديل؛
11. الأبحاثُ المنشورة في مجلة (**الممارسات اللغوية**) تعبّر عن رأي أصحابها ولا تعكس بالضّرورة توجّهاتِ المختبر أو جامعة مولود معمري، أو وزارة التعليم العالي والبحث العلمي في الدولة الجزائرية؛
12. صاحب المقال هو المسؤول علميّا عن المقال؛
13. ترسل الأبحاث في نسخة ورقية (بإمضاء صاحب المقال) مصحوبة بنسخة قُرصية عن طريق البريد على العنوان التالي: السيد رئيس تحرير مجلة الممارسات اللغوية/ مخبر الممارسات اللغوية. جامعة مولود معمري. تيزي–وزو. الجمهورية الجزائرية، أو تُرسَل عن طريق البريد الإلكتروني للمخبر.

روابط الاتّصال:

ــ البريد الالكتروني: laboling@yahoo.fr

ــ الهاتف الثابت: 026213291

ــ الناسوخ: 026411400

الفهرس

تصدير	9
من أسرار المجاز المرسل في القرآن الكريم ***د. حميودة عبود، جامعة 20 أوت 1955 سكيكدة***	11
إرهاصات المعجميّة الفرنسيّة العربيّة ***د. محمد بسناسي، جامعة ليون فرنسا.***	31
الانزياح في القواميس العربية والفرنسية ***أ. زكية يحياوي، جامعة الجزائر 2***	61
المعايير الصوابية في اللغة العربية بين القدامى والمعاصرين ***أ. مسعودة سليماني، جامعة مولود معمري تيزي-وزو.***	77
احتكاك اللّغات وأثره في التطوّر اللّغوي. ***أ. صديق ليلى، جامعة عبد الحميد بن باديس- مستغانم***	91
آليات اكتساب اللغة وتعلمها ***أ. بلقاسم جياب، جامعة محمد بوضياف المسيلة.***	103
الاستفهام عند السكاكي دراسة تداولية ***أ. فريدة بن فضة، جامعة مولود معمري تيزي وزو***	113
المثاقفة والمنهج في النّقد العربي الحديث. ***أ. بوعلام إقْلولي، جامعة مولود معمري تيزي-وزو***	133
النحو العربي في مرحلة النشأة والبناء. قراءة إبستمولوجية. ***أ. عبد الكريم بن محمد، كلية الآداب واللغات، جامعة برج بوعريريج***	153

Mouloud Feraoun's La terre et le Sang. A Fictionalized Tale, ***Dr Nadia GADA, Université Tizi -Ouzou.***	1
Identity Construction in Chukri Khodja's El Euldj, Captif des Barbaresques (1929) ***REZZIK Mohand Akli, Université Boumerdes.***	15
Le divers spatial et la quête de soi dans A*igre-doux : Les élucubrations d'un esprit tourmenté* de Djamel Mati. ***M. Hamdi Mehdi, Université Mouloud Mammeri de Tizi-Ouzou.***	27
Une poétique du regard dans l'œuvre de Marcel Proust ***SIDI SAID Dehbia, Université d'Alger 2***	45

تصدير

يسرّنا أن نقدّم للقارئ الكريم العدد الثّاني والثّلاثين من مجلّة الممارسات اللّغوية، وهي مجلّة يصدرها مخبر الممارسات اللّغوية في المجتمع الجزائري، أريد منها أن تكون منبرا لطرح الآراء العلميّة البنّاءة، ومناقشة القضايا المتعلّقة بواقع اللّغة العربية، بحثا وممارسة، وتضمّ أبحاثا نظرية تخصّ العلوم اللّغوية من الصّوتيات وعلم التّراكيب وعلم الدّلالة وعلم الصّرف والمعجمية والنّظريات اللّسانية الحديثة، وأبحاثا تطبيقية تخصّ اللّسانيات التّطبيقية وتعليميّة اللّغات والتّرجمة، والمصطلح... وكلّ الجهود التي من شأنها أن تدفع بالدّراسات اللّغوية إلى الأمام، وتعكس جهود الباحثين الذين يولون دراسة قضايا الممارسات اللّغوية أهمية خاصّة.

وإذا كانت انطلاقتنا من واقع الممارسات في المجتمع الجزائري بكلّ شرائحه وفئاته، فذلك على سبيل التّمثيل فقط باعتباره عيّنة من عيّنات الوطن العربي، لذلك نسعى من خلال هذه المجلة إلى الاهتمام بالواقع اللّغوي العربي، وأملنا أن تظلّ همزة وصل بين الباحثين والمؤسسات العلمية المهتمة بقضايا استعمال اللّغة العربية وطنيا وعربيا ودوليا، وتنال دعمهم جميعا.

من أسرار المجاز المرسل في القرآن الكريم

د. حميــودة عبــود
جامعة 20 أوت 1955 سكيكدة

تمهيد: مما لا شك فيه أنّ القرآن الكريم، حين استعمل الصورة البيانية، من تشبيه ومجاز وكناية ونحو ذلك من الصور البيانية، لم يقصد هذه الصور لذاتها، بل لغايات وأهداف تتناسب مع غايته الكبرى، وهي هداية الناس إلى كل خير. لذلك فالدراسة البيانية للقرآن الكريم، لا تقف عند حدود استخراج صور البيان وبيان أنواعها، بل يجب البحث في غاياتها وأبعادها، فقد استخدمت على نحو يمكن معه اكتشاف معنى، أو استنباط حكم في قضايا مختلفة اعتقاديه ونفسية وسلوكية. ومن صور البيان المجاز المرسل. وقبل استخراج أهم أسرار المجاز المرسل، من بعض الآيات القرآنية، أقدم تعريفا موجزا له.

حقيقة المجاز: المجاز عند أهل البلاغة (كلمة استعملت في غير معناها الحقيقي لعلاقة مع قرينة مانعة من إرادة المعنى الحقيقي)[1]، وهو قسمان:

1- **مجاز عقلي:** ويكون في إسناد الفعل أو ما في معناه إلى غير ما هو له.

2- **مجاز لغوي:** ويكون في نقل الألفاظ من حقائقها اللغوية إلى معان أخرى بينها صلة، ومشابهة[2] والمجاز اللغوي نوعان: مجاز مرسل واستعارة.

1.2- **المجاز المرسل:** ما كانت العلاقة فيه بين المعنى الأصلي والمعنى المجازي غير المشابهة، وسمّي مرسلا (لأنه لم يقيد بعلاقة المشابهة، أو لأن له علاقات شتى)[3]، علاقاته تستخلص من خلال السياق.

2.2- **الاستعارة:** وهي ما كانت علاقته تشبيه معناه بما وضع له[4].

وسأقتصر في هذا المقال على المجاز المرسل، لتكون الدراسة مرتبطة أساسا باللغة، وحتّى لا يتشعّب موضوع البحث، فيكون التركيز على المجاز المرسل فتسهل دراسة الأسرار المختلفة لتكون الإفادة أكثر.

ولقد (اتفق أهل علم اللسان، وأهل الأصول على وقوع المجاز في القرآن لأنّ القرآن نزل بلسان العرب، وعادة فصحاء العرب استعمال المجاز ولا وجه لمن منعه لأن الواقع منه في القرآن أكثر من أن يحصى)[5]. وجاء في (جواهر البلاغة): والمجاز من أحسن الوسائل البيانية التي تهدي إليها الطبيعة لإيضاح المعنى، إذ به يخرج المعنى متصفا بصفة حسية تكاد تعرضه على عيان السامع[6].

من أسرار المجاز المرسل في القرآن الكريم(تطبيقات):

- قال الله تعالى: «بَلَى مَنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَلَهُ أَجْرُهُ عِنْدَ رَبِّهِ وَلاَ خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلاَ هُمْ يَحْزَنُونَ» [7] .

المجاز في قوله تعالى: «أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ» إذ المعنى (الاستسلام الكامل بالنفس لله بالوجه بطريق المجاز المرسل من باب ذكر الجزء وإرادة الكل أي أخلص وخضع لله رب العالمين بالكلية بروحه وقلبه وعقله)[8].

ومعلوم أنّ ذكر الجزء مع إرادة الكل، فيه معنى الاهتمام بهذا الجزء، وهو هنا الوجه يسلمه الإنسان لربه ويحسن في ذلك، ولا شك أنّ أهمّ ما به يعبد الإنسان ربّه، هو الوجه، ففيه اللسان والعينان ويتبع ذلك الأذنان، وفيه الأنف الذي يدل على معنى الأنفة فإذ أسلم الإنسان وجهه لله تعالى، وخضع بوجهه لله تعالى، فهو يقول ما يرضي ربّه، ويرى ما يرضي ربّه، ويسمع ما يرضي ربّه، ويضع أنفه ذلا لله

تعالى على الأرض في الصلاة ليرضي ربّه، إذا فعل ذلك، فهو لا شك سيستسلم لله تعالى في كلّ شيء.

وإذا كان القرآن الكريم (كتاب الله العزيز الحكيم ولا تتناهى معانيه ولا يحاط بكل مغازيه)[9] وإذا كان (الجديد في لغة القرآن أنه في كل شأن يتناوله من شؤون القول يتخير له أشرف المواد وأمسها رحما بالمعنى المراد، وأجمعها للشوارد وأقبلها للامتزاج ويضع كل مثقال ذرة في موضعها الذي هو أحق بها وهي أحق به)[10] .

فإن في هذه الآية حيث ورد المجاز المرسل « بَلَى مَنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ»، معان كثيرة وأسرارا مختلفة منها:

– في قوله تعالى: «أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ» ففي لفظة "لِلَّهِ" معنى القصر والتخصيص أي إسلام الوجه لله فقط، فالخضوع المطلق لا يكون إلا لله تعالى، وهذا هو التوحيد الذي فيه معنى العبودية لله تعالى، فلا شرك في الخضوع والتسليم، بل توحيد خالص لله تعالى.

هذا الخضوع الخالص لله تعالى، يكون في كلّ شيء بدءا بالصلاة، لأنّ إسلام الوجه يومئ إلى الصلاة، جاء في (تفسير البغوي): خصّ الوجه لأنه إذا جاء بوجهه في السجود لم يبخل بسائر جوارحه[11].

وجاء في (تأويل القرآن العظيم): « بَلَى مَنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ»: ليس الأمر كما تقولون بل من أسلم وجهه: آمن بلا إله إلا الله ورأى الكون كله سائرا بأمر الله ونفسه مقبلة فعرف أن كل ما يصيبه من الله تعالى خير فاستسلم لله[12].

فمن أسرار المجاز المرسل الاعتقادية هنا، بيان أنّه لا خضوع بالكامل إلاّ لله تعالى، وأنّ السجود لله تعالى في الصلاة حيث يكون بالوجه على الأرض استسلاما لله تعالى فيما أمر، إنّما هو نقطة البداية في توحيد الله تعالى في كلّ شيء، هذا

التوحيد لله تعالى في كل شيء، أي الخضوع لله تعال في كل شيء، هو الذي يحرّر الإنسان والأمّة من كل طغيان، طغيان الظالمين.. طغيان المادة.. طغيان الشهوات.. فيكون المسلم عبدا لله تعالى وفقط. يقول الشيخ محمد الغزالي: ولا إنقاذ إلا يقظة إسلامية تجعل التوحيد فلسفة حياة وروح أمة ونموذج ارتقاء أدبي ومادي لا شعارا أجوف ولا دعوى تسيء إلى الحقيقة [13].

– قوله تعالى: « وَهُوَ مُحْسِنٌ»، هذا قيد وشرط فإسلام الوجه لله تعالى وحده لا يكفي بل لابدّ من الإحسان في ذلك فليس المطلوب هو الصلاة فقط، بل الصلاة والإحسان فيها، وكذا الزكاة والإحسان فيها.. وهكذا سائر عبادات المسلم. بمعنى أن تؤدى العبادات بشروطها، ومن أهمّها الإخلاص فيها. « وَمَا أُمِرُوا إِلاَّ لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ وَيُقِيمُوا الصَّلاَةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ وَذَلِكَ دِينُ الْقَيِّمَةِ » [14].

إنّ المسلم أحيانا يؤدّي واجباته وعباداته دون التفات إلى الشروط، والكيفية التي تؤدى بها العبادات، فالمجاز المرسل هنا بربطه بكل المعاني المتصلة به في الآية من أبعاده الاعتقادية، هو تصحيح التصور تجاه العبادة لله تعالى، فلا بد من النظر إلى العبادة كعبادة، ثم النظر إلى الكيفية التي تجعلها صحيحة ومقبولة.

– في قوله تعالى: «وَهُوَ مُحْسِنٌ»: أي يخضع لله تعالى وله أدب رفيع مع الناس، ومعنى ذلك أنّ من أبعاد المجاز المرسل هنا التنبيه إلى قيمة الأخلاق والمعاملة الحسنة للناس، وأنّه لا يكفي أن تعبد الله بصلاتك وصيامك وحجّك، ثم أنت بعد ذلك تسيء إلى الناس، فإذا كان إسلام الوجه فيه معنى الصلاة لله تعالى كأعظم عبادة في الإسلام، فإنّ "مُحْسِنٌ" تشير إلى الجوارح الأخرى كاليد والرجل والذي بهما يكون العمل، ويقع السلوك.

– «بَلَى مَنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَلَهُ أَجْرُهُ»: من عبد الله تعالى وخضع لحكمه ومع ذلك كان محسنا إلى الناس، «فَلَهُ أَجْرُهُ عِنْدَ رَبِّهِ»، الفاء هنا تفيد معنى

الترتيب والتعقيب، أي يترتب مباشرة وبسرعة الجزاء والثواب، فالله لا يماطل في إعطاء الأجر والثواب لمن عبده وأحسن إلى خلقه، ومن هذا يتعلم المسلم أن لا يماطل في أداء حقوق الناس بعد أداء واجباتهم.

– وقوله تعالى: «عِنْدَ رَبِّهِ»، فالثواب والأجر محفوظ عند الله تعالى، وموجود عنده لا عند غيره وإيثار كلمة "رَبِّهِ" على كلمة "الله" لأنّ فيها معنى الرحمة والحفظ والرعاية، فهذا الأجر يعطيه من له صفات الرحمة والإكرام، وربّ البيت الأب عندما يعطي أولاده إنما رحمة بهم وإكراما لهم على عكس لو أعطاهم غير رب البيت فربما كان الأذى. ومن الأبعاد التربوية ههنا أن يوجّه المسلم فكره و قصده في أن لا ينتظر التواب من عند أحد سوى الله تعالى، فهو يسلم وجهه لله ويحسن إلى عباده، وينتظر الثواب من عند الله تعالى وفقط. مدحه الناس أم لا لا يهم شكره الناس أم لا لا يهم، فالذي يهمّ هو أنّ ربه الله تعالى لن يضيّع أجره.

– قوله تعالى: «فَلَهُ أَجْرُهُ عِنْدَ رَبِّهِ وَلاَ خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلاَ هُمْ يَحْزَنُونَ». وقد جاءت بإطلاق «وَلاَ خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلاَ هُمْ يَحْزَنُونَ». وظاهر الآية أنّ هذا يحصل يوم القيامة لهؤلاء، فلهم الجنة، ولا يخاف عليهم ذووهم وهم فرحون يوم القيامة بلا حزن، ولكن يفهم أيضا أن هذا الأجر وهذا التواب وهذا الأمن والفرح إنما يحصل أيضا في الدنيا، فالله تعالى رب الناس، رب من أسلم له وأحسن، لا يؤجّل العطاء والثواب، بل من الثواب ما هو معجل وآخر مؤجّل "فَلَهُ أَجْرُهُ" أي بعد العبادة والإحسان مباشرة، وعليه فالله تعالى وعد من أسلم وجهه لله وأحسن في عبادته وأحسن إلى عباده أن يوفّر له الأمن والحماية من أعدائه شياطين الإنس والجن، كما يرزقه الفرح والسرور، بما يقذف في قلبه من معنى الطمأنينة والتوّكل على الله تعالى والطمع في فضله، هذا الفرح يبدأ في الدنيا من لحظة الخضوع

والإحسان إلى ما بعد الموت "وَلاَ هُمْ يَحْزَنُونَ"، و"يَحْزَنُونَ" فعل مضارع يفيد معنى الاستمرار والتجدد، فهم باستمرار وعلى الدوام لا يحزنون، أي يفرحون.

فهذا عطاء الله تعالى، وهذا فضله وكرمه، مع الأجر والتواب، يوفر لك الحماية ويقذف في نفسك السرور، أي يحميك ويدفع عنك ما يحزنك مقابل ماذا؟ مقابل عبادة له وحسن أدب معه وإحسان إلى عباده، وليس في هذا ما يسيء إلى قيمة الإنسان، بل بالعكس فالذي يعبد ربه يتحرّر من كل ما يسلبه حريته، ويهدر كرامته.

إنّ من أسرار المجاز المرسل هنا« بَلَى مَنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَلَهُ أَجْرُهُ»، تقديم التصور الصحيح لتعامل الله مع عباده، دون النظر إلى جنسهم أو لونهم أو عرقهم، فمن أسلم وجهه منهم لله، وأحسن بعد ذلك لله ولعباده، فله الأجر والتواب، وله الحماية والسرور دائما أبدا. وهذا المعنى يجعل المسلم لا يعتمد على لونه، ولا عرقه ولكن يعمل ويحسن ويوجّه كلّ ذلك لله تعالى، وإذا كثر في الأمة أمثال هؤلاء، فلا معنى للعرقية، ولا معنى للعنصرية، وعندها يأمن الناس ولا يحزنون. إنّ الأمّة التي تبحث عن الأمن وعن الأفراح الدائمة، طريقها إلى ذلك تربية الناس على عبادة الله، مع الإخلاص والتربية على حسن الأخلاق التي تحفظ الحقوق المتبادلة، وتدفع إلى القيام بالواجبات.

جاء في (ظلال القرآن): « فَلَهُ أَجْرُهُ عِنْدَ رَبِّهِ وَلاَ خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلاَ هُمْ يَحْزَنُونَ»: الأجر المضمون لا يضيع عند ربهم... والأمن الموفور لا يساوره خوف والسرور الفائض لا يمسه حزن... وتلك هي القاعدة العامة التي يستوي عندها الناس جميعا، فلا محسوبية عند الله سبحانه ولا محاباة[15]. «أَسْلَمَ وَجْهَهُ...»: فكل إنسان لا خوف عليه ولا يحزن أبدا، مادام قد أسلم وجهه لله وأحسن.

2- قال الله تعالى: «قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ وَإِنَّ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا يَعْمَلُونَ. وَلَئِنْ أَتَيْتَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ بِكُلِّ آيَةٍ مَا تَبِعُوا قِبْلَتَكَ وَمَا أَنْتَ بِتَابِعٍ قِبْلَتَهُمْ وَمَا بَعْضُهُمْ بِتَابِعٍ قِبْلَةَ بَعْضٍ وَلَئِنِ اتَّبَعْتَ أَهْوَاءَهُمْ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ إِنَّكَ إِذًا لَمِنَ الظَّالِمِينَ » [16].

ورد المجاز المرسل في قوله تعالى: «فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ». حيث(أطلق الوجه وأراد الذات أي توجه بكامل جسدك إلى جهة المسجد الحرام ففي الآية مجاز مرسل من باب إطلاق الجزء وإرادة الكل. وإذا لم يتحقق التوجه إلى الكعبة بالجسم كله لم تصح الصلاة)[17].

المعنى العام في هذه الآيات هو وجوب التوجّه في الصلاة إلى البيت الحرام بعد أن كان إلى بيت المقدس، ويعتبر (تحويل القبلة هو أول ما نسخ من أمور الشرع)[18]. والمقصود به توجيه الذات كلها ناحية القبلة كشرط لصحة الصلاة.

ولقد كان المسلمون يصلون ناحية المسجد الأقصى زمنا، ثم أمرهم الله تعالى بالاتجاه ناحية المسجد الحرام.. والمسجد الحرام هو القبلة اليهودية، وقبلة المسجد الحرام هي قبلة إبراهيم عليه السلام، وهو الذي منه يتفرع أهل الكتاب والعرب فالحكمة تقتضي أن تكون القبلة باتجاه المسجد الحرام "الكعبة" وقد جدّد بناءها إبراهيم وابنه إسماعيل عليهما السلام. «وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلُ رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ» [19].

وإذا كان (المجاز من أحسن الوسائل البيانية التي تهدي إليها الطبيعة لإيضاح المعنى، إذ به يخرج المعنى متصفا بصفة حسية تكاد تعرضه على عيان السامع)[20]. فإن استعمال المجاز المرسل في هذه الآيات له أسرار منها:

– أمر الله تعالى رسوله محمدا عليه السلام، كما أمر المسلمين جميعا بالتوجه ناحية المسجد الحرام «فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ» "وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ"، فقد استعمل المجاز المرسل "وُجُوهَكُمْ"، كما استعملت صفة الأمر "فَوَلِّ"، "فَوَلُّوا"، وفي هذا الأمر معنى الوجوب، الذي يلزم معنى الجدية في التعامل مع هذا الحكم، وهو الاتجاه ناحية القبلة. وفي ذكر الوجه مع إرادة الذات كلّها إشارة إلى معنى الاستقامة والاعتدال والاستعداد فالذي يتوجه إلى جهة واحدة بحيث يصوب نظره إلى جهة واحدة، فهو لا يلتفت إلى جهة أخرى، بل يركّز على جهة واحدة. ومن هذا يتعلم المسلم حسن الاستجابة لأوامر الله تعالى، ويتعلّم الجدية في تطبيق الأوامر وأداء الواجبات، «فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ».

ومعلوم أنّ الأمة الإسلامية التي دينها الإسلام، وقائدها محمد صلى الله عليه وسلم، كلّفها الله بمهمّة عظيمة، وهي الشهادة على الناس بما فيهم أهل الكتاب. «وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا إِلاَّ لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعُ الرَّسُولَ مِمَّنْ يَنْقَلِبُ عَلَى عَقِبَيْهِ وَإِنْ كَانَتْ لَكَبِيرَةً إِلاَّ عَلَى الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ إِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ لَرَءُوفٌ رَحِيمٌ » [21]. وليس صدفة أن تبين هذه المهمة للأمة المسلمة، ثم يليها الأمر بالتوجه ناحية المسجد الحرام، فالشهادة على الناس تقتضي الخيرية والاستقامة، ولا خيرية ولا استقامة في الحياة إلا باتّباع منهج الله الإسلام بكلّ جدية، فمن كان منضبطا في صلاته وهو متّجه ناحية المسجد الحرام تعلّم الانضباط في كل أمر.

– جاء الأمر للنبي عليه السلام بالتوجّه ناحية القبلة «فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ» بعد قوله تعالى: «قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا» روى البخاري عن ابن عمر رضي الله عنهما أنه قال: بينما الناس في الصبح بفناء

جاءهم رجل فقال إنّ رسول الله صلى الله عليه وسلم قد أنزل عليه الليلة قرآن وقد أمر أن يستقبل القبلة ألا فاستقبلوها وكان وجه الناس إلى الشام فاستداروا بوجوههم إلى الكعبة"[22].

– في قوله تعالى: « فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا» وكأنّ النبي عليه السلام يضمر في نفسه محبة التوجه إلى البيت الحرام، مع عدم الاعتراض على الله تعالى حين أمره بالتوجه ناحية بيت المقدس والآيات تدلّ على أنّ الله تعالى حقّق لنبيه عليه السلام بعد زمن، ما كان يريد ويحب في أن تكون قبلته وقبلة المسلمين البيت الحرام فما معنى هذا؟.

معنى هذا أنّه يجوز للمسلم أن تكون له تطلّعات إلى أشياء معينة ما دام فيها رضا الله، وأن الله تعالى قد يحقق هذه التطلعات يوما ما.

ومعنى آخر أنّ الله تعالى يلهم عباده الصالحين بأن يرغبوا في شيء هو من الخير، ثم يحققه لهم، فالنبي عليه السلام نفسه ترغب في الصلاة إلى المسجد الحرام، وكأنّ الله تعالى جعل هذا في نفسه، ثم حقّق له ذلك، وهذا لا يتنافى مع كون الله تعالى هو المشرع أوّلا وآخرا، وهو يأمر وينهى لتتحقق الحكمة التي أرادها لا لتحقيق رغبات العباد.

– معنى آخر هو أن يتعلّم المسلم الصبر والثقة بالله تعالى، وما يرجو من الله تعالى من خير أن يحققه له آت لا محالة. «قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ».

فهذه المعاني لها أهداف تربوية، بناء الفكر الصحيح، وتزكية النفس، وضبط السلوك. فأمّة الإسلام أمّة جادّة هادفة، لها وجهة واضحة مميّزة "شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ".

3- قال الله تعالى: «أَوْ كَصَيِّبٍ مِنَ السَّمَاءِ فِيهِ ظُلُمَاتٌ وَرَعْدٌ وَبَرْقٌ يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ مِنَ الصَّوَاعِقِ حَذَرَ الْمَوْتِ وَاللَّهُ مُحِيطٌ بِالْكَافِرِينَ يَكَادُ الْبَرْقُ يَخْطَفُ أَبْصَارَهُمْ كُلَّمَا أَضَاءَ لَهُمْ مَشَوْا فِيهِ وَإِذَا أَظْلَمَ عَلَيْهِمْ قَامُوا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَذَهَبَ بِسَمْعِهِمْ وَأَبْصَارِهِمْ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ »[23].

المجاز المرسل في قوله تعالى: «يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ»، فقد أطلق الأصابع وأراد الأنامل، بمعنى ذكر الكلّ وأراد الجزء، فهو مجاز مرسل علاقته الكليّة. جاء في (تفسير البحر المحيط): أراد بالأصابع بعضها لأن الأصبع كلها لا تجعل في الأذن إنما تجعل فيها الأنملة[24]. وقال الإمام الشوكاني: «يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ» إطلاق الأصبع على بعضها مجاز والعلاقة الجزئية والكلية لأن الذي يجعل في الأذن إنما هو رأس الأصبع لا كلها[25].

قبل الحديث عن أسرار وأبعاد المجاز المرسل، نذكر سبب نزول الآيات التي ورد فيها المجاز، ذلك أنّ معرفة سبب النزول يعين على الفهم الدقيق للمعنى المراد. قال ابن تيمية: معرفة سبب النزول بعين على فهم الآية[26]. أخرج ابن جرير عن ابن عباس: كان رجلان من المنافقين من أهل المدينة هربا من رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى المشركين، فأصابها هذا المطر الذي ذكر الله، فيه رعد شديد وصواعق وبرق، فجعلا كلما أصابتهما الصواعق جعلا أصابعهما في آذانهما من الفرق، مخافة أن تدخل الصواعق في مسامعهما فتقتلهما، وإذا لمع البرق مشيا إلى ضوئه، وإذا لم يلمع لم يبصرا، فأتيا مكانهما يمشيان، فجعلا يقولان: ليتنا قد أصبحنا، فنأتي محمدا، فنضع أيدينا في يده، فأتياه فأسلما، ووضعا أيديهما في يده، وحسن إسلامهما، فضرب الله شأن هذين المنافقين الخارجين مثلا للمنافقين الذين بالمدينة[27].

وعن ابن مسعود رضي الله عنهما: إن المنافقين في مجلس رسول الله صلى الله عليه وسلم كانوا يجعلون أصابعهم في آذانهم لئلا يسمعوا القرآن، فضرب الله المثل لهم[28].

قال القاضي أبو محمد: وهذا وفاقا لقول الجمهور الذي ذكرناه مثل لكراهية الأوامر والنواهي[29].

بعد ذكر سبب النزول، وكما ذكر العلماء العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، أعود إلى استخلاص أهم الأبعاد المتعلقة بالتربية الاعتقادية، النفسية والسلوكية:

– حسب سبب النزول وهو خروج الرجلين المنافقين إلى الكفار وإرادة الشر بالمسلمين فأرسل الله تعالى الرعد والبرق فكان المطر الغزير في الظلمات الشديدة وذلك لتخويف المنافقين، وقد فهما واستوعبا الدرس، فرجعا إلى النبي عليه السلام وحسن إسلامهما.

يؤخذ من هذا أنّ الله تعالى يرسل بالآيات، كالرياح والفياضانات، كما يعاقب بالشدائد والمحن كعقوبة على الذنب وتنبيه لمن يعتبر. فعلى المسلم أن ينتبه إذا أصابته مصيبة ما، أن ينظر هل المسألة تتعلّق بالابتلاء فحسب وعليه الصبر والاحتساب؟ أم هذا من قبيل العقوبة فلا بدّ من التوبة؟.

– وحسب قول ابن مسعود رضي الله عنهما بأنّ في الآيات مثلا للمنافقين حيث كرهوا سماع القرآن الكريم، وما فيه من الأوامر والنواهي، حتىّ أنّهم من شدّة كراهيتهم لذلك «يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ»، كالذي يصيبه صيّب في ظلمات ورعد وبرق من شدّة الخوف يسدّ أذنيه حتى لا يسمع. يستخلص من هذا أنّ كراهية سماع القرآن الكريم وكذلك كراهية واستثقال تطبيق الأوامر والنواهي من

الإشارات والدلالات على وجود النفاق، فالمؤمن الصادق يسلم لله تعالى، ويستجيب لأمر الله تعالى، بل و يحبّ ذلك.

– المنافق يبحث عن المنفعة العاجلة والمصلحة الذاتية، ففي قوله تعالى: «يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ»، مثل(ضربه الله للإسلام: فالمطر: الإسلام. والظلمات: ما فيه من البلاء والمحن. والرعد: ما فيه من الوعيد والمخاوف في الآخرة، والبرق ما فيه من الوعد، يجعلون أصابعهم في آذانهم يعني أن المنافقين إذا رأوا في الإسلام بلاء وشدة هربوا حذر الهلاك)[30]. وجاء في(تفسير البحر المحيط): «أَوْ كَصَيِّبٍ مِنَ السَّمَاءِ فِيهِ ظُلُمَاتٌ وَرَعْدٌ وَبَرْقٌ يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ مِنَ الصَّوَاعِقِ حَذَرَ الْمَوْتِ»: مثل الدنيا وما فيها من الرخاء والشدة والنعمة والبلاء بالصيب الذي يجمع نفعا بإحيائه الأرض وإنباته النبات، وإحياء كل دابة والانتفاع به للتطهير وغيره من المنافع، وضرا بما يحصل من الإغراق، وما تقدمه من الظلمات والصواعق والإرعاد والإبراق وأن المنافق يدفع آجلا بطلب عاجل فيبيع آخرته وما أعده الله له فيها من النعيم، بالدنيا التي صفوها كدر ومآله بعد إلى سفر.[31]

فالمنافق يأخذ من الإسلام ما يوافق هواه ومصلحته فحسب، أمّا ما في الإسلام من طلب الإنفاق والجهاد في سبيل الله فهو يصمّ أذنه.

ويستفاد من هذا أن يراقب المسلم سلوكه، هل هو ملتزم بتعاليم دينه كلها أم ببعضها، فإن كان ما يطبّقه هو ما يوافق هواه، وما يتركه لا يوافق، فإنّ ذلك علامة النفاق ومعنى ذلك أنّه يجب على المسلم أن يراقب أعماله وتصرّفاته ويراجع علاقته بالإسلام، هل التزامه لله أم لا؟ وما التزم منه هل هو لتحقيق مصالح نفعية دنيوية شخصية أم حقا طاعة الله تعالى؟ ومن يدري فلعلّه أن يكون من أهل النفاق، وهذا النفاق بجلب الهلكة له في الدنيا والآخرة، فالله تعالى (ضرب

الصيب كمثل لما أظهر المنافقون من الإيمان والظلمات وكفرهم الذي أبطنوه، وما فيه من البرق بما علاهم من خير الإسلام، وعلتهم من بركته، واهتدائهم به إلى منافعهم الدنيوية، وأمنهم على أنفسهم وأموالهم وما فيه من الصواعق بما اقتضاه نفاقهم صائرون إليه من الهلاك الدنيوي والأخروي)[32].

جاء في (التفسير الواضح): « يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ»: أنزل الله القرآن الكريم، وقد اعترى المنافقين شبه واهية، وفي هذا القرآن وعد لمن آمن ووعيد لمن كفر وفيه حجج بيّنات واضحات، وفيه آيات فاضحة لهم وكاشفة أستارهم كانت تنزل عليهم نزول الصاعقة أو أشد وهم مع القرآن الكريم إذا نزلت آية فيها مغنم خرجوا وساروا مع المسلمين، وإذا نزلت آية تطالبهم بالجهاد أو تكشف حالهم وقفوا و بهتوا فحالهم هذه تشبه حال قوم نزل عليهم مطر غزير من كل جانب وكان يصاحبه صواعق فصمّوا الآذان حتى أنهم يجعلون أنامل أصابعهم في آذانهم خوفا من الموت.[33]

وإذا كان القرآن الكريم بهذه البلاغة العجيبة، وباستخدام المفردات الدقيقة المعبرة وباستعمال المجاز المرسل، قد كشف مستور المنافقين، فأخبرهم بما في أنفسهم، وبيّن الله تعالى لهم بأنّه عالم بأسرارهم، فإمّا أن يتوبوا وإمّا فليعلموا أنّ الله «وَاللَّهُ مُحِيطٌ بِالْكَافِرِينَ». فإنّ القرآن الكريم هو الضابط وهو المقياس لكل إنسان كي يعرف حقيقة أمره، إن كان مسلما بحق أم هو من المنافقين المتظاهرين بالإسلام... فمن وجد نفسه تسرع لتطبيق الإسلام فيما فيه مصلحة، وتبطئ فيما يظهر أنّ فيه مضرّة، فهذه علامة النفاق.

يؤكّد هذا المعنى عبد الرحمن الثعالبي فيقول: "يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ" مثّل الله تعالى القرآن بالصيب فما فيه من الإشكال عليهم والعمى هو الظلمات وما فيه من الوعيد والزجر هو الرعد وما فيه من النور والحجج الباهرة هو البرق

وتخوّفهم وروعهم وحذرهم هو جعل أصابعهم في آذانهم وفضح نفاقهم واشتهار كفرهم وتكاليف الشرع التي يكرهونها من الجهاد والزكاة ونحوه في الصواعق.[34]

فالمؤمن الحق يستجيب لأمر ربّه بنفسية راضية، ينطلق من اعتقاد صحيح أنّ الله تعالى قادر وعليم حكيم، ما أمر بشيء إلاّ لتحقيق مصالح العباد في الدنيا والآخرة. «أُولَئِكَ عَلَى هُدًى مِنْ رَبِّهِمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ»[35].

إنّ من أسرار المجاز المرسل في هذه الآيات «أَوْ كَصَيِّبٍ مِنَ السَّمَاءِ فِيهِ ظُلُمَاتٌ وَرَعْدٌ وَبَرْقٌ يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ مِنَ الصَّوَاعِقِ حَذَرَ الْمَوْتِ» هو توضيح أنّ من صفات المنافق الجبن والخوف، وأنّ من آثار النفاق، ظهور الأخلاق السيئة. يقول جلال السيوطي: "يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ": مثل ضربه الله للمنافق لجبنه لا يسمع صوتا إلا ظن أنه أتى ولا يسمع صياحا إلا ظن أنه ميت أجبن قوم وأخذله للحق.[36]

فالمنافق إذا جبان يخاف من قول الحق، ويخشى أن يموت لأجل الحق، لأنّه صاحب طمع في الدنيا شديد، ولأنّه يعرف من حقيقة نفسه أنّه مفسد، فكيف لا يخاف الموت، أي ما يصيبه بعد الموت من عذاب أليم.

وهذا مقياس آخر لكلّ مسلم ليعرف حقيقة إيمانه، ففي حياة المسلم تكون أحداث وتقع أزمات ممّا يستدعي جرأة وشجاعة لأجل إبطال الباطل وإحقاق الحق، فإذا تخلّف المسلم وجبن خوفا من ذهاب مال أو زوال سلطان أو إزهاق روح، فإنّ ذلك من علامات النفاق. «يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ مِنَ الصَّوَاعِقِ حَذَرَ الْمَوْتِ».

– وثمة معنى آخر عميق، هو عند الفتن وخاصة عند وجود الصراع بين أهل الحق وأهل الباطل، فإنّ المنافق يكره سماع الأخبار، وخاصّة التي فيها انتصار لأهل الحق، حتىّ كأنّه يضع أصبعه في أذنه. جاء في (الدر المنشور): «أَوْ كَصَيِّبٍ مِنَ السَّمَاءِ فِيهِ ظُلُمَاتٌ وَرَعْدٌ وَبَرْقٌ يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ مِنَ الصَّوَاعِقِ حَذَرَ

الْمَوْت»: البرق هو الإسلام والظلمة هو البلاء والفتنة فإذا رأى المنافق من الإسلام طمأنينة وعافية ورخاء وسلوة من عيش قالوا إنا معكم وإذا رأى من الإسلام شدة وبلاء فلا يصبر لبلائها ولم يحتسب أجرها ولم يرج عاقبتها وإنما هو صاحب دنيا لها يغضب ولها يرضى.[37]

إنّ هذه الآيات حيث ورد المجاز المرسل «يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ» قليلة وموجزة ومع ذلك فالمعاني كثيرة، قد ذكرنا بعضها، وههنا معنى أخر، يكشفه هذا المثل مع المجاز المرسل «أَوْ كَصَيِّبٍ مِنَ السَّمَاءِ فِيهِ ظُلُمَاتٌ وَرَعْدٌ وَبَرْقٌ يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ مِنَ الصَّوَاعِقِ حَذَرَ الْمَوْت».

هذا المعنى هو أنّ النفاق يجعل صاحبه مضطربا قلقا نفسيا، منحرفا سلوكيا متذبذبا فكريا لا يعرف ماذا يفعل، يعيش متردّدا، على عكس الإيمان، الذي فيه وضوح الهدف فصاحب الإيمان مطمئنّ، منضبط مستقيم. يقول الأستاذ توفيق محمد سبع: «أَوْ كَصَيِّبٍ مِنَ السَّمَاءِ فِيهِ ظُلُمَاتٌ وَرَعْدٌ وَبَرْقٌ يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ مِنَ الصَّوَاعِقِ حَذَرَ الْمَوْت»: والقوم من فرط الذهول والحيرة يتخبطون عندما تضيء الأفاق يسيرون وعندما تظلم يقفون لا يدرون أين يتجهون، إن المشهد الكلي بما يرسمه من ألوان وما يشيع فيه من حركات وما يصحبه من أهوال وظلمات ليتفق تماما مع حياة المنافقين ويصدر واقعهم النفسي وتقلبهم بين الكفر والإيمان والهدى والضلال وارتباطهم العضوي بشياطينهم وخداعهم لجماعة المؤمنين، ويصدر التناقض بين ما تقوله ألسنتهم وما تضمره قلوبهم والاضطراب في حركاتهم متمثلا في التحائهم قلوبهم، والاضطراب في حركاتهم متمثلا في التجائهم إلى النور ثم رجوعهم إلى الكفر، ويأليتهم يثبتون في منطقة الضوء إذن لسعدوا ولكن هذا التقلب المؤسف بين ظلمات الكفر وأنوار الإيمان هو قادهم إلى مصيرهم الفاجع الأليم. إنه تصوير كلي رائع ينطوي بلغة النقد الحديث على الحياة

والحس والحركة واللون وينسجم تماما مع أجواء النفاق المنقلبة المضطربة... ويصف عالمهم الباطني والنفسي الذي يبلغ من الحيرة والتردد والروع والفزع حدا يجعلهم يضعون الأصابع في الآذان... وفي المثل لمحة حية ولمسة اجتماعية رائعة تفيدنا في بناء مجتمعاتنا، وهذا الدرس يكمن في قوله سبحانه: « كُلَّمَا أَضَاءَ لَهُمْ مَشَوْا فِيهِ وَإِذَا أَظْلَمَ عَلَيْهِمْ قَامُوا» أليس هذا الوصف تعبيرا حيا عن الأطماع لتي تحركهم فهم يمشون كلما برقت لهم أمال مصالحهم ويسيرون كلما لاحت أمامهم فرصة فإذ انقطع المطمع وأظلمت الأفاق في وجوههم جلسوا متربصين[38].

فمن أبعاد المجاز المرسل في «يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ» مع ربطه بالمثل كلّه، أن نعرف أنّ النفاق مرض خطير، من أصيب به، عاش مضطربا قلقا وتخلّف عن مواقف نصرة الحق عاش مع الجبناء، أصحاب الأطماع الدنيوية المادية، عاش حائرا متردّدا لا هدف له بيّن، ولا غاية له واضحة اللهم إلاّ تحقيق ملذّاته العاجلة، والتي غالبا ما تضيع منه، بل وقد يهلك بسبب البحث عنها والحرص عليها.

وفي هذا دعوة للمسلم أن يزكّي نفسه، ويطهّر قلبه فلا نفاق، بل الإيمان الصادق هو ما يجب غرسه في النفس، ليثمر هداية كاملة وفلاحا دائما.

الخاتمة: يستخدم القرآن الكريم الصور البيانية، والتي منها المجاز المرسل على نحو يمكن معه اكتشاف معنى أو استنباط حكم، في قضايا مختلفة اعتقاديه أخلاقية ونفسية وغير ذلك. والأمثلة الواردة في هذا المقال (من أسرار المجاز المرسل في القرآن الكريم) توضح ذلك، ومن المعاني المستخلصة:

– من أسرار المجاز المرسل في قوله تعالى: «بَلَى مَنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ...»، تقديم التصور الصحيح لتعامل الله مع عباده، دون النظر إلى جنسهم أو لونهم أو عرقهم، فمن أسلم وجهه منهم لله، وأحسن بعد ذلك لله ولعباده، فله

الأجر والثواب، وله الحماية والسرور دائما أبدا. وهذا المعنى يجعل المسلم لا يعتمد على لونه ولا عرقه، ولكن يعمل ويحسن، ويوجّه كلّ ذلك لله تعالى، وإذا كثر في الأمة أمثال هؤلاء، فلا معنى للعرقية، ولا معنى للعنصرية، وعندها يأمن الناس ولا يحزنون.

– في قوله تعالى: «أَوْ كَصَيِّبٍ مِنَ السَّمَاءِ فِيهِ ظُلُمَاتٌ وَرَعْدٌ وَبَرْقٌ يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ»، مما يستفاد أنّ الله تعالى يرسل بالآيات، كالرياح والفياضانات كما يعاقب بالشدائد والمحن كعقوبة على الذنب وتنبيه لمن يعتبر. فعلى المسلم أن ينتبه إذا أصابته مصيبة ما، أن ينظر هل المسألة تتعلّق بالابتلاء فحسب وعليه الصبر والاحتساب؟ أم هذا من قبيل العقوبة فلا بدّ من التوبة؟.

– في قوله تعالى: «يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ... كُلَّمَا أَضَاءَ لَهُمْ مَشَوْا فِيهِ وَإِذَا أَظْلَمَ عَلَيْهِمْ قَامُوا» بيان بعض علامات النفاق، فالمنافق يأخذ من الإسلام ما يوافق هواه ومصلحته فحسب، أمّا ما في الإسلام من طلب الإنفاق والجهاد في سبيل الله فهو يصمّ أذنه. ويستفاد من هذا أن يراقب المسلم سلوكه، هل هو ملتزم بتعاليم دينه كلها أم ببعضها، فإن كان ما يطبّقه هو ما يوافق هواه، وما تركه لا يوافق، فإنّ ذلك علامة النفاق، ومعنى ذلك أنّه يجب على المسلم أن يراقب أعماله وتصرّفاته، ويراجع علاقته بالإسلام، هل التزامه لله أم لا؟ وما التزم منه هل هو لتحقيق مصالح نفعية دنيوية شخصية، أم حقا طاعة الله تعالى؟ ومن يدري فلعلّه أن يكون من أهل النفاق، وهذا النفاق بجلب الهلكة له في الدنيا والآخرة.

الهوامش:

1– د، بكري شيخ أمين: البلاغة العربية (علم البيان) في ثوبها الجديد، دار العلم للملايين ط10 2006م، ج2، ص67.

2– المرجع نفسه: ج2، ص67.

3- محمد زرقان الفرح: الواضح في البلاغة، دار هبة وهدى، ط1، 1416هـ/ 1996م ص113.

4- الإمام الخطيب القزويني: الإيضاح في علوم البلاغة، دار الكتاب اللبناني، 2007م/1424هـ ص407.

5- علي محمد الزبيري: ابن جزي ومنهجه في التفسير، دار العلم، دمشق، ط1. 1407هـ/1987م، ص676.

6- السيد أحمد الهاشمي: جواهر البلاغة في المعاني و البيان والبديع، المكتبة العصرية، صيدا بيروت، 1424هـ/2003م، ص249.

7- سورة البقرة: 112.

8- الشيخ محمد علي الصابوني: الإبداع البياني في القرآن العظيم، المكتبة العصرية، صيدا بيروت، 1428هـ/ 2007م، ص33.

9- محمد أبو زهرة: المعجزة الكبرى القرآن، دار الفكر العربي، ص494.

10- أبو محمد البغوي: تفسير البغوي، إعداد وتحقيق: خالد عبد الرحمن العك ومروان سوار دار المعرفة، بيروت لبنان، ج1، ص106.

11- المصدر نفسه:ج1. ص106.

12- محمد أمين شيخو: تأويل القرآن العظيم، ت: أ. عبد القادر يحي الشهير بالديراني، مكتبة البشير، دمشق، م1، ص89.

13- الشيخ محمد الغزالي: المحاور الخمسة للقرآن الكريم، دار الهدى للطباعة والنشر، عين مليلة، الجزائر. ص60.

14- سورة البينة 05.

15- سيد قطب: في ظلال القرآن، دار العلم للطباعة والنشر، جدة، السعودية، ط12، 1406هـ/ 1986 م ، م1، ص 95.

16- سورة البقرة: (145/144).

17- الشيخ محمد علي الصابوني: الإبداع البياني في القرآن العظيم، ص 34.

18- الإمام البغوي: تفسير البغوي، ج1، ص 144.

19- سورة البقرة 127.

20- السيد أحمد الهاشمي: جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبديع، ص 249.

21- سورة البقرة 143.

22- أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري: صحيح البخاري، عالم الكتب، بيروت، لبنان، ج5 ص 49.

23- سورة البقرة (19-20).

24- محمد بن يوسف الشهير بأبي حيان الأندلسي :تفسير البحر المحيط، دار الفكر، بيروت ط2، 1298هـ/ 1978م، م1، ج1، ص 86.

25- الإمام محمد بن علي بن محمد الشوكاني: فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط2. م1، ص27.

26- عبد الفتاح القاضي: أسباب النزول عن الصحابة والمضرين، دار المصحف مكتبة عبد الرحمان محمد، القاهرة، ط1، ص 06.

27- د، غازي عناية: أسباب النزول القرآني، دار الشهاب، باتنة، الجزائر، ط1 ،1407هـ / 1987م. ص 91.

28- القاضي أبو محمد ابن عطية الأندلسي: المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، ت: عبد السلام عبد الشافعي محمد، دار الكتب العلمية بيروت، لبنان، ط1، 1423هـ/ 1993م، ج1 ص103.

29- المصدر نفسه: ج1، ص 103.

30- الإمام أبو محمد الحسين بن مسعود الفراء البغوي: تفسير البغوي" معالم التنزيل"، ج1 ص 19.

31- محمد بن يوسف الشهير بأبي حيان: الأندلسي تفسير البحر المحيط، م1، ج1، ص 87.

32- المصدر السابق: م1، ج1، ص 87.

33- د، محمد محمود حجازي: التفسير الواضح، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط1 1402هـ/ 1982م، ج1، ص 15.

34- عبد الرحمن الثعالبي: الجواهر الحسان في تفسير القرآن، ت: د، عمار الطالبي، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ج1، ص 36.

35- سورة البقرة 05.

36- جلال الدين السيوطي: الدر المنشور في التفسير بالمأثور، دار المعرفة للطباعة والنشر بيروت، لبنان، ج1، ص 33.

37 - المصدر نفسه: ج1، ص 33.

38- أ، توفيق محمد سبع: نفوس ودروس في إيطار التصوير القرآني، مجمع البحوث الإسلامية الأزهر، القاهرة، 139هـ/ 1971م،ج2، ص81.

إرهاصات المعجميّة الفرنسيّة العربيّة

الدكتور محمد بسناسي

جامعة ليون، فرنسا

Résumé : *Dans la tradition lexicographique arabe, on n'a pas vraiment manifesté un intérêt pour la compilation des dictionnaires bilingues. Tandis que les lexicographes arabophones ont brillamment excellé en confectionnant des dictionnaires monolingues. C'est pourquoi nous aspirons, à travers l'actuel article à mettre l'accent sur les raisons du désintérêt à l'égard de la production des dictionnaires bilingues. Nous tenterons d'expliquer l'engouement quasiment exclusif des lexicographes pour la composition des dictionnaires réservés à l'arabe. Cela est d'autant plus vrai qu'ils ont parfaitement maitrisé les procédés permettant et la sélection judicieuse de la matière linguistique et les méthodes ingénieuses de son arrangement.*

Nous nous serons limité ici à aborder la lexicographie française-arabe en explorant sa genèse. Nous étudierons en particulier le dictionnaire d'Ellious Bochtor. Car il représente un véritable point de départ en matière de la compilation des dictionnaires de type français-arabe. Pour ce faire, nous citerons d'abord les quelques causes de l'apparition tardive de la lexicographie bilingue côté arabe. Nous expliquerons ensuite les raisons de l'intérêt pour la production dictionnairique bilingue – incluant l'arabe – en France. En outre, nous évoquerons les différents éléments du contexte historique, ainsi que ses multiples impacts sur l'option des lexicographes pour un type donné de production dictionnairique. Enfin, nous retracerons les traits saillants du dictionnaire d'Ellious Bochtor en mettant sa microstructure sous la loupe.

Mots clés : le dictionnaire bilingue, la microstructure, l'orientalisme, l'unité lexicale, la matière linguistique, le dialecte.

الملخّص بالعربيّة: *يُلاحَظ أنّ العرب لم يلتفتوا كثيرا إلى صناعة القواميس الثنائية اللغة الّتي تكون العربية طرفا فيها، في حين أنّهم تفنّنوا في وضع تصانيف عنتْ بالمعجميّة الأحاديّة اللّغة؛ لذلك سنطمح من خلال هذه الورقة إلى استجلاء دوافع عزوف المعجميين العرب عن إنتاج القواميس المزدوجة اللّسان، واستيضاح بواعث شغفهم وولعهم بوضع معاجم تخصّ العربيّة فقط حتّى أنّهم برعوا وتميّزوا في طرائق تخيّر المادة اللسانيّة، وفي مناهج ترتيبها.*

لقد حدّدْنا أفق رؤانا بالنظر في صنف المعجميّة الفرنسية–العربية، ساعين لاستيضاح إرهاصاتها، متوخّين تدارس قاموس إليوس بقطر، الّذي كان نقطة انطلاق حقيقيّة في وضع القواميس المزدوجة اللغة بين الفرنسية والعربية. وفي تدارسنا إذن لجوانب تتّصل بالمعجميّة الثنائيّة اللغة بين الفرنسيّة والعربية، سنجتهد في رصد دوافع تأخر ظهورها في الجانب العربيّ جمعا ووضعا، وعوامل تفتّقها في البلاد الفرنسيّة نتاجا واجتهادا، مفردين حيّزا هاما لعامل السيّاق التّاريخيّ وتأثيراته في الميل إلى ضرب معيّن من النتاج المعجميّ. سنتناول، ختاما، بالنظر والتّحليل قاموس بقطر مناقشين أهم سمات مصنّفه، وذلك بتسليط الضوء على بنيته الصغرى.

كلمات أساسية: القاموس الثنائي اللغة، البنية الصغرى، الاستشراق، الوحدة المعجمية، المادة اللسانية، اللهجة.

تمهيد: خلال المسيرة الطويلة للغة العربيّة، اكتفى العرب في حقل المعجميّة بإعداد وتصنيف القواميس الأحاديّة اللّغة رغبة في حماية اللسان العربيّ مما اعتوره من دخيل، ومما شاب استعماله من لحن وتبديل، وعكف القاموسيون فيما عكفوا على شرح ما قد يُعتاص فهمه وما قد لا يتيّسر إدراك كنهه؛ فكثيرة هي القواميس الّتي وُضعت لكي تحفظ الرصيد اللغوي وتصونه، وتفصّل في الاستعمالات الدلاليّة وتستجليها. إنّ اهتمام العرب بالمسائل اللغويّة له ما يعلّله من مناحي قراءة وفهم وتدبّر القرآن، "وأصبح تعلّم العربيّة ودراستها ضرورة أساسيّة من أجل فهم القرآن الكريم وتلاوته تلاوة صحيحة كما نطق به الرّسول صلّى الله عليه وسلّم"[1]، وعليه، لم يكن بالميسور قليلا أو كثيرا إدراك معاني القرآن، والتلّفظ بآياته إلاّ بتعلّم اللغة العربيّة ومستوياتها اللسانيّة المختلفة، ومن ثمة فقد "انبعثت الصناعة المعجميّة العربيّة في القرن السابع الميلادي لأسباب دينيّة"[2]. ولَمّا امتدّ التوسّع الإسلاميّ وطال عديد الأقاليم غير العربيّة، دعت الحاجة إلى الالتفات إلى رصد، وجمع، ووضع المادّة اللغويّة، وبخاصّة تلك الّتي لم يمسّها اختلاط، ولم تحفل بما درج عليه غير العرب من أغلاط. وهكذا "نظرا لاتساع الرقعة الإسلامية

الجديدة – الّتي لم تعد منحصرة في شبه الجزيرة العربيّة، وتبعا للتنوّع العرقيّ الذي عرفه المجتمع – كان من الضروري وضع قواعد للنّحو، وتسجيل المفردات في المصنّفات المعجميّة"[3]. كان الجامعون والواضعون للمادّة اللغوية يرومون، من وجهة نظرهم، استخلاص شيء من النقاوة والصفاء من نتاج الكلام العربيّ، وهذا ما عبّروا عنه بمفهوم الفصاحة. وعلى كلّ، فقد كان شغلهم الشّاغل منصبّا على التّدوين والتّقعيد للعربيّة، ولم يلتفتوا كثيرا لتعلّم اللغات المجاورة، على الرّغم من توّهج حركة التّرجمة، وممارستها من لدن فئة كانت عارفة – زيادة عن العربية – لغة أو لغات أخرى، وكان اتّجاه التّرجمة سائرا من مختلف اللّغات إلى العربيّة.

إذن، لقد دعت الحاجة لقراءة القران قراءة صحيحة، وللتحدث بلسان سليم من اللحن إلى تأسيس علم النحو، ووضع القواميس. وكان اهتمام العرب قديما بوضع القواميس اللغوية العامة منها والمختصة اهتماما بالغا، ونقصد بالقواميس العامة تلك المصنفات التي عنت بمفردات اللغة في شتّى استخداماتها المعرفية: أدب، دين علوم، فنون، أما القواميس المختصة، فدوّنت لعلم ما، أو لفنّ ما، أو حقل يطرق موضوعا محدود النطاق: حيوانات، نباتات، إلخ. وكانت تقتصر القواميس على جمع ووضع المادة اللغوية الخاصّة باللسان العربي. ومن أبرز مفاصل الوضع المعجميّ، هناك طائفة من الهواجس راودت واضعي المعاجم؛ فنجدهم ألّفوا في:

- **غريب القرآن**
- **لغات القرآن**
- **الوجوه والنظائر**
- **معرّب القرآن**
- **غريب الحديث**
- **معاجم تتناول حقلا من الحقول (الطب مثلا)**
- **معاجم التصويب اللغوي (اللّحن والأغلاط)**

- **معاجم تتناول موضوعا واحدا (الفرس مثلا)**
- **معاجم الأمكنة**
- **معاجم الأصوات (الإبدال والقلب)**
- **معاجم الاشتقاق**
- **معاجم الحروف (الضاد والظاء، السين والصاد)**
- **معاجم الاختصار/الاستدراك/التكملات**
- **معاجم الأضداد**

1- توضيح بعض المصطلحات: من المتداول في حقل المعجميّة مصطلحات من شاكلة معجم وقاموس، وجاء تعريف مصطلح القاموس في **معجم اللغة العربيّة المعاصرة** كما يلي: "قاموس: [مفرد] ج قواميس.1 بحر عظيم. 2 عَلَم على معجم الفيروز آبادي، وصار يطلق على كلّ معجم لغويّ توسّعا"[4]، وحتّى المعاجم العربيّة الحديثة تورد مصطلحي القاموس والمعجم مترادفين؛ ففي **المنجد في اللغة العربيّة المعاصرة**، نلفي في مدخل معجم ما نصّه: "معجم ج معاجم: قاموس، ديوان لمفردات اللغة مرتب على حروف الهجاء"[5]. ويُطلق عادة في الاستعمال الشائع مصطلح قاموس بدل معجم لمّا نكون بصدد الحديث عن قواميس ثنائيّة اللغة؛ فيُقال "قاموس فرنسي–عربي"، "قاموس عربي– إنجليزي"، إلخ.

والقواميس تتضمن مداخلا في صورة وحدات معجمية مرتبة وفق نظام معيّن ومعلومات تدور حولها، "وهي [...] نتاجات ناجمة من مبحث المفرداتيّة، كما أنّ النّحو حاصل من دراسة التراكيب ومورفولوجيّة اللّغة"[6]. وقد تجيء المادّة في لغة واحدة، وهذا هو نوع القاموس الأحادي اللغة، وقد تتقابل المتون الواردة بين لغتين وهذا هو القاموس الثنائي اللغة، كما قد تتعدد اللغات في القاموس. وللقاموس وظيفة تعليميّة؛ إذ يرشد الباحث إلى مدلول مفردة ما، أو مقابل لها في لغة ثانية

وتقترح القواميس جملة من القضايا المتّصلة بالحقول اللسانيّة وغير اللسانيّة حتّى "يسهّل التواصل اللسانيّ بما يسدّ من فجوات معرفيّة لدى القرّاء"[7].

2- دوافع عزوف العرب عن وضع القواميس الثنائية اللغة: هناك طائفة من الأسباب لم تحفّز العرب على الخوض في وضع القواميس الثنائيّة اللّغة، وجعلتهم ينصرفون عن تدوين مصنّفات مرجعيّة تشمل موادا باللغة العربية ونظيرات لها بلغة أجنبية. وانكبوا من ثمّة على وضع القواميس الأحاديّة اللغة؛ بل إنّهم طفقوا يهتمون بمعاني الكلمات، وبخاصّة تفسير ما استغلق استكناهه من مفردات قرآنيّة و"لقد ابتدأت الأبحاث اللغويّة، في القرن الأوّل للهجرة، تتّغيا تفسير غريب القرآن ومشكِلَه، وغريب الحديث، وغريب ما ورد في الشّعر العربيّ ونوادره"[8]، مما سبق يتجلّى أنّ صناعة المعاجم، والاعتناء بالمادة اللغويّة، شرحا وتفسيرا، كانتا من بواكير ما أُلّف في مرحلة التّدوين.

إنّ ما كان يحذو واضعي القواميس لمّا اضطلعوا بجمع المواد وترتيبها هو هاجس تحصين اللسان العربيّ ومحاولة جمع ما صحّ من كلام العرب بعدما شاع اللحن وذاع، ودفعهم في ذلك تصوّرهم بأنّ الفصاحة مرتبطة بجماعات ناطقة دون سواها، وبأمكنة تواجد الجماعات الّتي تُستقى منها المّادة اللغويّة. وزادوا أن وضعوا سقفا للفصاحة، فحددوها بالزمان؛ "آخرها منتصف القرن الثاني الهجري على الأرجح"[9]، وأخذوا مادّة مصنفاتهم المعجميّة ممّن رأوا أن لسانهم لم يختلط بعد ولم يلحقه إذّاك اللّحن، "ولم ينكف الناس على أن يلحنوا، فظلّت كتب التصويب تتجدد لتعترض دون اللحن حفاظا على سلامة اللغة العربية مما يوهيها أو يفسدها"[10]. وباختصار، فلقد انكبّ العرب على لغتهم أكثر مما التفتوا إلى لغات جاورتهم حتّى ولئن ترجموا من اللغات الأجنبيّة، ونقلوا منها المعارف الدخيلة.

لقد سعى العرب لحماية اللغة والمحافظة على ديمومتها لأنّها اللغة الّتي نزل بها القرآن، فلّما نشأ علم النحو وبدأت ضروب المعاجم في الظهور، كان يخالج

المختّصين باللغة شعور بضرورة التّقعيد لكلام العرب، وبالحاجة الماسة لجمع المادة اللغوية من مصادر موثوقة؛ ذلك أنّ "المفكرين العرب رأوا أنّ اللغة العربية لن تصبح صافيّة"[11]. وهكذا يمكننا القول إنّ المعجميّة العربيّة اتّسمت بنزعة نضاليّة، دفاعا عن استمراريّة اللّغة؛ فمن دوافع تدوين الكلم، والشواهد، ونماذج التعبير المثلى - حسب تصورهم - ذلك الشعور بالخوف الممزوج بالواجب الديني المقدّس. إنّ ما ألّفوه من تراث لغويّ كان نابعا من قناعات راسخة لديهم، إذ هم لم يقفوا على وصف اللّسان العربيّ لذاته ومن أجل البّحث اللغويّ الخالص، بل دفاعا عن سلامة لغة القرآن، ومعلوم أنّ "التزامات المؤلفين، وقناعاتهم الفلسفيّة والعلميّة ورؤيتهم للتعليم [...] حملتهم على إجراء اختيارات شخصيّة والّتي تتكشف قليلا أو كثيرا في تصانيفهم"[12]. ولا غرو أنّ واضعي المعاجم بالعربيّة وجامعي المادة اللسانيّة أسرفوا في الانتقائية، ولئن كانت الظروف تدفعهم إلى ذلك دفعا قاهرا.

كان للعرب فضول فيما دونته الأمم الأخرى في شتّى مناحي العلوم والفنون والفلسفات، وعُرف عنهم اهتمامهم الأصيل بنقل المعارف الإنسانية؛ فتجشّم المترجمون مهمّة نّقل المصنّفات إلى العربية من اللغات (اليونانية؛ السريانية الفارسية...) التي احتضنت المعرفة بمختلف ضروبها من علوم، وحكمة، وطب إلخ. واضطلع بيت الحكمة الّذي أُسس في 832 ميلادية بالنّقل، بوصفه المركز الأوّل للتّرجمة وقتذاك، وتميّز بنشاط حيويّ بدفع غير خاف من المأمون[13]. وكانت حرفة التّرجمة مقتصرة على المهرة من الذين يتقنون ألسنة أخرى ناهيك عن العربية. وأخذ اتجاه التّرجمة مساره من اللغات الأجنبيّة إلى العربيّة. وهكذا، على الرّغم من وقوع اتّصال بين العربيّة واللغات الأخرى إلاّ أنّ وضع القواميس الثنائيّة اللّغة لم يندرج ضمن صميم أولويات العرب؛ فلم يُولوا اهتماما وقدرا كبيرين للمعجميّة الثنائيّة اللّغة، لِمَا ساورهم من أفكار عن طابع قدسيّ تتميّز به العربيّة عمّا سواها من اللّغات، ومن ثمّة فقد طغت القواميس والمصنّفات المرجعية

بالعربيّة فقط، "ولنا أن نفترض أنّ إعجاب العرب الشديد بلغتهم – فإنّ كثيرين منهم كانوا يرونها مقدّسة وأنّها من وضع إلهي – قد حاد بهم عن الاهتمام باللغات الأخرى الّتي لم يجدوا لها حماسا كبيرا، بل يمكن أن نقول إنّها لم تثر فيهم أيّ حماس"[14]، واقتصرت عنايتهم الخاصّة بالعربيّة. فالمترجم آنذاك كان ينجز التّرجمة بفضل تمكنّه من اللغة المنقول منها إلى العربية، وأحيانا كانت تتّم التّرجمة من لدن فريق من المترجمين، وغالبا ما تُعاد مراجعة ما نُقل بَعديّا؛ فتُعدّل النصوص المترجمة وتُصحّح[15]. وفضلا عن ذلك، فقد أولوا أهميّة بالغة لنوعيّة التّرجمات إلى العربيّة "محاولين إيجاد وخلق مقابلات ملائمة، وبخاصّة في الحقول المختّصة"[16].

نشير كذلك أنّ تعلّم اللّغات الأجنبيّة لم يكن شنشنة درج عليها العرب. لقد كانوا بالأحرى مكتفين باللّسان العربيّ مؤثيرنه إذّاك عمّا سواه تعلّما، وتفقها فيه، وتداولا به. ولا غرو أنّ أولئك الذين كانوا يتقنون ألسنة أخرى، وينقلون منها، كانوا غالبا من غير المسلمين، إذ إنّ أداء التّرجمة تمّ من لدن "مترجمين معظمهم من المسيحيين (النساطرة واليعاقبة) وأولاء كانوا ذوي اللسان السريانيّ مع إتقانهم للعربيّة"[17]، وأحيانا ساعدهم في أدائهم هذا تمكنهم من أكثر من لغتين؛ حتّى أنّهم كانوا يعيدون الترجمات لاحقا، ويراجعونها، فيضيفون ما يضيفون ويعدّلون ما يعدّلون. وبلغ شأن العربية حظوة سامقة أنْ تُرجِمت بعض معاجمها إلى اللغات الأخرى مثل الفارسيّة والتركية، كما هو الشأن بالنسبة لمعجم **تاج اللغة وصحاح العربية** للجوهري[18]. ولشدّة "نباهة الصحاح وذائع صيته أن تشوّف الأعجميون إليه، ووجد من علماء الإسلام المزدوجين من قضى أوطارهم منه بالتّرجمة ومنها بالفارسيّة: **الصراح من الصحاح** لجمال الدين أبي الفضل محمد بن عمر بن خالد القرشي من أهل القرن السابع الهجري، نقل فيع الصحاح من العربية إلى الفارسية وفرغ من ذلك سنة 681 هـ [...] ومنها بالتركية لبير محمد بن يوسف القونوي المعروف بقرة بيرى المتوفي سنة 886 هـ"[19].

ومن بواعث الاكتفاء بوضع القواميس العربية الخالصة الشّعور بتغلغل لغات أجنبية وزحفها في البلاد العربيّة؛ فتصدّى القاموسيون لهذا الإيغال اللغوي – الذي كان دافعه الهيمنة على العربية في عقر دارها – وانتدبوا أنفسهم للذود عن اللّسان العربيّ وتحصينه من انتشار اللسان الأعجميّ، والوقوف سدّا منيع أمامه، وكبح شيوعه، ولا أدلّ على ذلك ممّا صنعه صاحب **لسان العرب**[20]، إذ يقول معلّلا ما قام به من تأليف موسوعيّ: "تنافس النّاس في تصانيف الترجمانات في اللّغة الأعجميّة وتفاصحوا في غير اللّغة العربيّة، فجمعتُ هذا الكتاب زمن أهله بغير لغته يفخرون"[21]. إنّ موقف ابن منظور واضح إزاء المدّ الّذي عرفته اللغات الأجنبيّة في البلاد العربيّة، وإنّنا نلفاه يقرّ بأنّه يسبح ضد التيار الجارف؛ فقد شبّه وضعه **للسان العرب** كصنع سيدنا نوح عليه السّلام للسفينة وقومه منه يسخرون، ومصنّفه "دعت إليه النزعة الموسوعيّة الّتي كانت تهدف إلى جمع اللغة في معجم متحف لتحافظ على تراثها وتحميه من التيّارات الجارفة الّتي كانت تتمثل في السلطة واللغة التركيتين السائدتين في عصر ابن منظور"[22].

لما قُيّض للعثمانيين تملّك معظم أوطان البلاد العربيّة، لم يبلغ العلم، تحت حكمهم، أشواطا متقدمة وفتوحات مشرقة، بل طغى التّكرار، ومصنّفات الشروح والحواشي، وخبت جذوة الفضول الّتي لطالما ميّزت العرب، ولم يصنعوا كثيرا معاجما تنطوي على لغة أخرى إضافة إلى العربية في صورة تقابل بين المفردات والسياقات، وهذا تمّام حسّان يصف الجمود الفكري والشلل الإبداعي فيما نصّه: "[خلال] ظهور العنصر التركي على مسرح السيّاسة واستبداده بأمر الخلافة وضيق أفقه في الفكر وقلّة حماسه للعلم وتلك ظاهرة ظلّت تتّضح في العالم العربيّ والإسلاميّ يوما بعد يوم آخر وتستشري باطراد حتّى انتهت آخر الأمر بما سمّوه إقفال باب الاجتهاد"[23].

بالإضافة لما ورد ذكره من دوافع أخرّت ظهور المعجميّة الثنائية اللغة، يمكن القول أيضا إنّ "تقنيّات الطبع في العالم العربيّ جاءت متأخرة؛ فاستعمال المطبعة العربيّة تمّ للمرّة الأولى بسوريا في أوائل القرن الثامن عشر"[24]، بعيدما لاقت قبل ذلك المطبعة في لبنان صعوبات جمّة. وفي عصر ما بعد النّهضة العربيّة، تواصل تبرّم المعجميين من وضع القواميس الثنائيّة اللّغة، وتابعوا نهج السلف في ميلهم إلى المعاجم الأحادية اللّغة؛ فأولى مثلا بطرس البستاني[25] في **محيط المحيط** "عناية كبيرة بالمصطلحات العلميّة والفنّية والفلسفيّة وبالألفاظ والصيّغ الدخيلة والعاميّة وخاصة الشاميّة منها والكلمات والعبارات الّتي تتصل بالعقيدة المسيحيّة"[26]. إنّ أمر مواكبة المستجدّات الّتي تفرزها الحيّاة من مفاهيم، واختراعات، اقتضى أن يُستتبع التطوّر والحراك الطبيعيين، بتسمية الأشياء بمُسمَياتها، وبإيجاد اصطلاحات ملائمة، واضطلعت القواميس الحديثة يضبط وتحيين الرصيد اللغوي العربيّ وبإضافة ما يمكن إضافته لِما لا مقابل له ممّا هو شائع في اللغات الأجنبية الأخرى. وعكف في القرن الماضي **مجمع اللغة العربيّة بالقاهرة** على تأليف معجم حديث، سُمّي **المعجم الوسيط**، صدر في جزأين سنة 1960، ورمى تضمين مفردات رائجة في لغة العصر، مثبتا استعمالات دلاليّة لم تكن مُتداولة من قبلُ.

3- من أبرز القواميس الثنائيّة اللّغة في التراث العربيّ:

كانت هناك اجتهادات هنا وهناك في التراث المعجميّ العربيّ القديم، يدور قطب رحاها حول تصنيف قواميس ثنائيّة اللغة "وخاصة بين العربية واللغات المستعملَة في البلاد الإسلاميّة مثل السريانيّة والقبطيّة والعبريّة والتركيّة والفارسيّة واللاتينيّة أو الرَومنيّة الإسبانيّة"[27].

لقد رأينا أنّ ابن منظور رمى بكلّ ثقله الجهديّ والبحثيّ لوضع مصنّف ضخم ولكأنّه أراده جامعا مانعا، حافظا لكلام العرب ممّا يتهدده في دياره، وسلك بذلك تقاليدَ التمسك بالمعجميّة العربيّة الصرفة. أمّا أبو حيّان النّحوي[28]، فقد كان من

جهته متحمسا للغات الأجنبيّة ومولعا إيلاعا شديدا بها؛ فوضع مصنّفا وسمه **كتاب الإدراك للسان الأتراك**[29]، وتطرّق فيه صاحبه لمسائل وميزات لغويّة تخصّ اللسان التركيّ من نحو، وتصريف، ونقل لمفردات تركيّة إلى العربيّة، ويقول في ديباجة مصنّفه ما نصّه: "والغرض في هذا الكتاب ضبط جملة غالبة من لسان الترك لغة وتصريفا ونحوا وقد ضبطت هذا اللسان حرفا حرفا ورتبت الكلام في اللغة على حروف المعجم باللسان التركي فأذكر اللفظة التركية وأتبعها بمرادفها من اللغة العربية ثم أردفه بعلم التصريف ثم بعلم النحو"[30]، وقد كان صاحبَ رؤية تنظيرية في تعلّم اللغات، إذ حدّد ثلاث مستويات لا مندوحة من الأخذ بناصيتها لتلقّن اللسان الأجنبيّ، وهي مستوى مدلول المفردة (علم اللغة) الذي يروم "الاهتمام بألفاظ اللغة من حيث معانيها وأصولها واشتقاقاتها، وهو ينتهي بتأليف المعاجم الغويّة"[31]. يمكن أن نطلق على هذا المبحث اليوم المعجميّة بصفة شاملة وعلم الدلالة بصفة خاصة. أمّا المستوى الثاني فيدور حول المفردة قبل التركيب (علم التّصريف)، والمستوى الثالث يخصّ أحكام حالة التركيب (علم النّحو)، وهو لا يكتفي بالجانب النظري وإنّما يخضع اللسان التركي لتطبيق تنظيره، متناولا المستويات الثلاثة، مترجما وشارحا، ومقارنا، ومستشهدا فيما يعرض من تفصيل وتذليل. ونحن نلحظ أن قواميسا مُحدثة كثيرة، عند العرب وفي الغرب[32]، تتصدّرها زبدة القواعد النحوية "ويرى معظم اللغويين أن من الضروري تضمين خلاصة وافية لنحو اللغة الأجنبية في مقدمة المعجم"[33]. إنّ عدم اقتصار مصنّف أبي حيّان على تقابل المفردات بين اللغتين، يفسّره استهدافه، علاوة على المترجمين، غوث متعلّم اللغة التركيّة؛ ذلك أنّه زيّد على القاموس الثنائي، فصلين في تبيان مسائل التصريف والنّحو في اللسان التركي. وله مصنّفان آخران في اللسان الفارسي وسمه **منطق الخرس بلسان الفرس**، وفي اللسان الحبشي **نور الغبش في لسان الحبش**. وعرفَ التراث العربيّ

مصنّفات أخرى، حاولت أن تقدّم عرضا معجميّا بين العربيّة واللغات الأخرى نذكر منها:

المصادر: قاموس عربي–فارسي لأبي عبد الله حسين الزوزني (تـ 1093م)

السامي في الأسامي: لأبي الفضل أحمد بن محمد الميداني (تـ 1124م)

4- سياق تمخض القواميس الثنائيّة بين الفرنسيّة والعربيّة: لقد عرفت بدايات القرن التاسع عشر تمّاسا لا يخفى بين فرنسا والبلاد العربية لاسيما في مصر. ونظرا للبون الشاسع – حضاريّا وعلميّا– الذي كان يفصل بين المنطقة العربية والعالم الغربي، في ظل تراجع شوكة الباب العالي، كانت دفعات الطلاب تقصد أوربا، وبخاصة فرنسا، منذ أن أقدم علي باشا[34] المضي في جملة من الإصلاحات لتدارك التأخر العلميّ، والمعرفيّ، والحضاري.

وكان قبل ذلك اهتمام فرنسا بالعالم الشرقي عموما والعربي خصوصا قد أخذ في التبلور، من خلال إقامة **معهد اللغات والحضارات الشرقية** سنة 1795. وغير خاف أنّه بعد حملة نابليون[35]، ازدادت حمّى الاهتمام الفرنسي بالعربية، بل وصل الأمر إلى درجة التعمّق في تدريس العربية بقسميها الفصيح والمحكيّ في فرنسا.

وفي لبنان، اشتدّ التنافس بين البروتستانت واليسوعيين لبسط النفوذ؛ فأسسّ البروتستانت **الجامعة الأمريكية** ببيروت سنة 1866، أمّا اليسوعيون فأنشئوا **جامعة القديس يوسف** سنة 1874. ولقد عجلّت ظاهرة الاستعمار بالاعتناء الغربيّ بتدارس الجوانب اللغويّة للمجتمعات العربيّة الّتي وقعت تحت نير الاحتلال، "وهذا ما أدّى بالمعجميين [الغربيين] بالاهتمام بمختلف اللهجات سواء تلك الّتي تخصّ المغرب أو المشرق"[36]. وفي هذا السيّاق إذن، بدأت تتمخضّ القواميس الثنائيّة اللغة تباعا بين الفرنسيّة والعربيّة لاسيما لدى الجانب الفرنسيّ.

5- الاستشراق وإرهاصات صناعة القواميس الثنائيّة اللغة: أخذ المبحث الاستشراقي على عاتقه تناول قضايا وشؤون ومسائل الشّرق تحليلا وتدارسا، وكان المبحث اللغوي والمعجميّ من أبرز ما اجتذب انتباه المستشرقين؛ ذلك أنّ اللغة هي حاضنة للفكر، وناقلة له. "سعى الدرّس الاستشراقيّ في مراحله الجنينيّة إلى الاستفادة المعرفيّة من المدوّنة التراثيّة العربيّة، وبخاصّة العلميّة منها. وبلغ أثر وتأثير الشّرق على الغربيين من خلال الدور الجوهريّ للتّرجمة من العربيّة إلى اللاتينيّة، ثمّ إلى مختلف اللّغات الأوربيّة بعد ذلك [...] فاحتكاك الأوربيين بالعرب خلال الحروب الصليبيّة، وفي صقليّة والأندلس، بثّ فيهم روح نقل المعارف الّتي كانوا جاهلين بها وغافلين عنها"[37].

وبهذا، فقد كان أئمة الاستشراق على وعيّ بمدى أهميّة إتقان العربيّة ليتسنّى لهم نقل المعارف والعلوم. وتمّ وضع قواميس بين العربيّة واللاتينيّة، نظرا لِما احتضنته العربيّة من علوم خطيرة، عقليّة منها ونقليّة، "في منتصف القرن الثالث عشر [...] ظهر قاموس كبير عربيّ لاتينيّ ولاتينيّ-عربيّ موسوم **فوكابيلستا** وصاحبه مجهول"[38].

ولَمّا فشل العالم المسيحيّ فشلا مهينا في حروبه الصليبيّة أمام بأس المسلمين عكف على النّقل من العربية، بغية الانتفاع من تراث العرب من جهة، ومحاربة الإسلام فكرويا من جهة أخرى. "ونلحظ أنّ التّرجمات من العربيّة إلى اللاتينيّة على وجه الإجمال، كانت تخدم حاجات عمليّة: كالعلوم الطبيّة والصيدلة، وعلوم الطبيعة، والكيمياء والفيزياء، والزراعة، والحيوان والبيطرة. أو كانت تخدم حاجات عقليّة: كالفلسفة، والمنطق، والرياضيات، وغيرها"[39]. وتواصل اضطلاع المستشرقين بشأن الشرق عامة والعرب خاصة، وكان للغرب أوقات غلبة، تزامنت مع نهضته من سبات قروسطي طويل، في حين أن العالم الإسلاميّ نزع إلى الانكماش على الذّات بعد سقوط الأندلس، ودخل تحت مظلة الحكم العثماني

محتميّا بها سياسيا وعسكريّا؛ ودخل عهود الانكفاء والاجترار المعرفيّ. "ومعلوم أنّ الغرب انبرى لدراسة المجتمعات – التي احتّلها – لسانيّا، اجتماعيّا، دينيّا وأنثروبولوجيا، حتّى لا يُعتاص عليه تسيّدها. ولم يكتف المستشرقون بمدارسة اللّغة العربيّة الفصيحة فحسب، وإنّما اشتغلوا كذلك على المحكيّات العربية السائدة في أرجاء القطر العربيّ؛ لذلك نلفي تقريبا أغلبية القواميس الثنائيّة اللّغة بين العربيّة والفرنسيّة جاءت ثمرة جهد المستشرقين الفرنسيين"[40]. ولاغرو أنّ أغلبية القواميس الثنائية اللّغة بين الفرنسية والعربية كانت من صنيع المستشرقين الفرنسيين أو مَوضوعة لهم (كما سيرد تفصيله بالنسبة لقاموس بقطر) خلال القرن التاسع عشر وكانت مصنّفات موّجهة أساسا للمسافرين إلى البلاد العربية، وللمترجمين وللّسانيين، ولجمهور المستشرقين حتّى يتسنّى لهم قراءة وفهم المدوّنة العربية الإسلاميّة بلغتها الأصلية أي العربية. ومن ثمة، كان النشّاط الاستشراقيّ بحاجة ماسة لمصنّفات مرجعيّة، من شاكلة القواميس الثنائيّة اللّغة، لكي يتكّئ عليها في تدارسه للتراث العربيّ الإسلاميّ، وكان لا مندوحة من تعلّم العربية، والتفقه فيها ليبلغ البحث الاستشراقيّ مآربه، ويحقق مبتغياته.

ما يفسّر تعطش الغرب للهيمنة وإرساء الغلبة هو أنّه كان موطن الثّورة الصناعيّة، الشيء الذي جعل عُوده يقوى من الجانب العسكريّ، وصاحبتْ أطماعه الاقتصادية أغراضٌ ثقافيّة، ولغويّة، وحتّى دينيّة لمقارعة الشّرق فكرويا. وبعيد غزو الفرنسيين لمصر ثمّ الجزائر، تنبّه جمهور المستشرقين إلى حقيقة الممارسة اللغوية في الأقطار العربيّة، وتباين اللّهجات العربيّة العاميّة، "وقد دفعهم ذلك إلى الاهتمام بتعليم اللهجات العاميّة المشرقيّة والمغربيّة في مدرسة اللغات الشرقيّة الحيّة بباريس بعد عودتهم، لما في ذلك من فائدة عملية لهم في مجال الاتصال والتعامل وغير ذلك من الفوائد"[41]. لقد حفل القرن التاسع عشر بمراجع معجميّة ثنائية اللغة بين الفرنسية والعربية من صنيع المستشرقين الفرنسيين. وهذا الاهتمام

البالغ من حيث وضع القواميس وتنوّعها، يترجم شغفا بالعربية الفصحى، وحاجة لفهم محكيّات الأقطار العربيّة، ولا ننسى أنّ أجزاء عديدات من البلاد العربية أصبحت خلال القرن التاسع عشر تسقط تحت حكم الفرنسيين، وهذا الإخضاع الاستعماري واكبته رغبة في تأليف القواميس الثنائية اللغة من لدن المستشرقيين ولاسيما تلك الّتي تعنى باللهجات العربية المتداولة في المغرب والمشرق.

6- مصنّف معجمي سابق لقاموس بقطر: في نطاق القواميس الثنائيّة اللغة بين العربية والفرنسية، سبق إصدار قاموس بقطر ما دوّنه ريفي (Ruphy)[42] سنة 1802، إذا اتفقنا على أنّ مصنّف ريفي لا يرقى حقّا وحقيقا مقام القاموس المتكامل، بكل ما ينطوي عليه مصطلح قاموس من مدلول صرف. إنّ **القاموس الفرنسي-العربي المختصر**[43]، كما وسمه صاحبه كذلك، لم تأت مادته متخمة، بل جاءت نحيفة هزيلة مقارنة بالأحجام الاعتيادية التي تميّز هذا النوع من المراجع عن غيرها. وعلى كلّ، يقرّ ريفي في ديباجة مصنّفه أنّ عمله لا يعدو أن يكون "مجرد بداية "[44] انتظارا لما سيليه من قواميس أوفر مادّة وأدقّ تفصيلا. وقد وُضع مختصر ريفي لجمهور التجار الفرنسيين الّذين يتعاملون مع المشرق، "ولمّا كانوا جاهلين باللغة، لم يكونوا قادرين على أن يديروا تجارتهم بأنفسهم"[45] محمِّلا سبب إفلاسهم الدائم، وصفقاتهم الخاسرة للسلوكات الانتهازية للتراجمة المحليين ولتجاوز هذا الوضع – الّذي يراه ريفي غير لائق بالتجار الفرنسيين والأوربيين – رأى من الضروري ربط أواصر تقارب وصداقة مع الشرقيين حتّى تعُمّ الثقة "بتعلّم لغات الشّرق"[46]. ويضيف مبرزا دور التواصل مع الشرقيّ بلغته، لكي يتبدد ما هو راسخ في ذهنه من أفكار مسبقة، ومن تحامل قائلا: "فالكراهيّة تزداد، وعدم قابلية المصالحة تنولد من استحالة التفاهم"[47]، فبالنسبة إليه أمر التخاطب المباشر قمين بتغيير نظرة الجانب الشرقيّ للأوربيين. وذَكَّرَ ريفي بظهور كتب لغوية حول العربية بالفرنسية، لتُذَلّل للدّارسين الصعاب، وتفتح للمبتدئين الأبواب، ويضرب

مثلا **بالنّحو الميّسر** الذي وضعه سيلفستر دو ساسي، وماردوشي النجار، هذا الأخير دعّمته الحكومة لوضع قاموس فرنسيّ–عربيّ، "غير أنّه فارق الحياة قبل أنّ يرى قاموسه النور"[48]. وأقرّ ريفي بأنّ قاموسه ليس مفصّلا، ولا يتعمّق في دقائق مصطلحات التجارة، وذهب إلى أنّ صعوبة وضع قاموس متكامل بين الفرنسيّة والعربيّة مرّده عدم توّفر العربيّة على كلّ المقابلات للكثير من مفردات تنتميّ إلى الواقع الاجتماعي والثقافيّ الفرنسيين، "وكانت غايتي تزويد من يريدون التحدّث بالعربيّة الكلمات الأكثر استعمالا"[49]. جاء قاموس ريفي في ثمان وعشرين ومائتي صفحة، لم يشمل كلّ الحروف، إذ ينتهي عند حرف (T)، ولقد كان فعلا مختصرا حدّ الإسراف؛ فحرف (S) مثلا لا يحتوي إلا على مدخلين[50].

7- تقديم قاموس بقطر: لم يُخرَج **قاموس بقطر**[51] – الذي يحمل اسمه – للعيان إلاّ بعد وفاته؛ فلسنا نعثر على تصدير من لدن صاحب القاموس[52]، وغالبا ما يذكر المعجميون البواعث الّتي حملتهم على التأليف، ومراجع المّادة اللسانية ومصادرها، ومناهج وأطوار انجاز المصنّف، وما اعترضهم من صعوبات والغايات الّتي كانوا يرجونها من وراء جهدهم واجتهادهم. ولا غرو أنّ ديباجة القاموس "بما تتضمنه من وسم للأداء المعجميّ تكون غالبا جديرة بالتتّبع والنظر المنهجيين"[53]، لكن مع كلّ الحذر المطلوب؛ فمهما يكن من أمر، تتشبّه الديباجة القاموسية بمساحة دعائية للمصنّف، مع ما يقتضيه هذا من مبالغة غير خافية، ومن حمد مطرّد، ووحدها الدراسة المتعقّبة للبنيّة الصغرى كفيلة باستقصاء ما ينفرد به القاموس من سمات، وباستجلاء ما يتميّز به المعجميّ من نزعات.

لقد رأى المخطوط النور بفضل قوسان دو برسفال (Gaussin De Perceval)[54]، وذلك بعد وفاة المؤلف المبكرة سنة 1821، فتولّى أمر تكملته ونشره، كما حرّر ديباجة المصنّف. وفيها يذكر دو برسفال نسبة القاموس لصاحبه الأصليّ (بقطر) والمهام الّتي أوكلت له في الجيش الفرنسيّ أثناء

الحملة الفرنسيّة على مصر؛ فلم يكن واضع القاموس سوى ترجمان نابليون، والّذي سرعان ما التحق بفرنسا بعد جلاء الفرنسيين، نظرا لتفانيه في الخدمة وولائه التّام وتبعا " للتقارير الّتي أُعدّتْ للدوق فلتر وزير الحرب عن معارف السيّد إليوس في اللّغة العربيّة وشغفه بالدراسة، فقد أتاح له هذا الوزير الاستقرار في باريس لكي يضطلع بالتّرجمة من العربيّة إلى الفرنسيّة"[55]، وموزاة مع نشاط التّرجمة التّحريريّة، فقد ساهم في إعداد خريطة مصر الكبرى، وشرع في وضع قاموس فرنسي–عربي[56] "والّتي كانت الفائدة منه مرجوّة، إذْ نبّهت أقسام التّاريخ والأدب القديم لمثل هذا الاحتياج في تقرير موجه للإمبراطور بتاريخ 20 فيفري 1806"[57] وقد عيّن بقطر "أستاذا للعربيّة المحكيّة في المدرسة الملكيّة للّغات الشرقيّة الحيّة"[58]، ولمّا وافته المنيّة كان قد أتمّ جهده المعجميّ، وترك المصنّف مخطوطا "[و]الذي كرّس له خمسة عشر سنة"[59] من البحث والتفاني. وقد خلف برسفال بقطر في كرسيّ العربيّة المحكيّة، وتولّى مراجعة القاموس/المخطوط، بحذف الهفوات وإضافة مواد جديدة، إذ يقول برسفال ما نصّه: "أحللت في المصنّف العديد من المواد الّتي استقيتها خلال إقامتي في سوريا"[60]، وهكذا فزيادة على نّهل بقطر من الدارجة المصرية، فإنّ تعابيرا واستعمالات لغويّة تنفرد بها بلاد الشام، أقحمها برسفال في محتوى المصنّف، كما استعان كذلك بمواد من قاموس إسباني–عربي وآخر إيطالي–عربي لإثراء المتن. وتتبدّى جليّا الغاية من وضع القاموس من أثر الاعتماد على اللهجات المحكيّة في العربيّة؛ فقد "توجه المؤلَف بخاصّة لأولئك الّذين هم في حاجة لتعلّم العربيّة والكتابة بها"[61]، وجاء القاموس لتقديم العون للمترجمين والمسافرين، "تحقيقا لأمنية المستشرقين"[62] بتوفير مصنّف مرجعيّ، كما ورد في **نشرية العلوم التّاريخيّة**[63] الّتي ألمحت لبعض التفاصيل عن جهود بقطر وبرسفال وأشارت لجزئيات تتعلق بالمصنّف لمّا دخل مرحلة الطبع[64]. لذلك تحاشى بقطر وبرسفال الكلمات المنتميّة للمستوى الأدبيّ والشعريّ، فكان هاجسهما رصد ما يرد

مطردا، وما هو شائع التداول في لغة الخطاب اليوميّ، سواء كان هذا الخطاب شفويا أو كتابيا؛ وفي هذا الصدد يقول برسفال: "فالألفاظ الشعبيّة كما العبارات الحسنة السّبك في الخطاب المكتوب من لدن العرب المعاصرين وجدت طريقها في هذا القاموس"[65]. نُشر قاموس إليوس بقطر الفرنسي العربي بجزأيه ما بين (1828-1829)

نشير ههنا إلى أنّ النسخة الّتي بين أيدينا هي نسخة مصوّرة[66] تقع في جزأين أمّا الأوّل فيمتدّ بين ثنايا واحد وستين وأربعمائة صفحة، أمّا الثّاني فتبلغ صفحاته خمس وثلاثين وأربعمائة. وأعيد طبعه في القاهرة ونقحه عبيد جلاب[67] مزيّدا بالمصطلحات العلميّة والتقنيّة سنة 1871. ونستطيع القول إن ظهور قاموس بقطر يشكل إرهاصا في تاريخ المعجمية الثنائية اللغة بين العربية والفرنسية، وبادرة من بوادر تفتقها، واستمراريتها في التنوّع والنتاح بعد ذلك. فلطالما اكتفت المعجمية العربية بالتفنن في صنع القواميس الأحادية اللغة، مع ما اقتضى هذا الشّأن من تميّزٍ في طرائق الترتيب، ومن ثراء في انتقاء المادّة وفي توظيف الشاهد، ومن اختلاف بائن في الكمّ والكيف؛ فاهتمت العرب بلغتها أيما اهتمام، بوضع المصنّفات في شتّى العلوم اللسانيّة من نحو، وصرف، وصوتيات، لكي يستقيم النطق السليم ويتيّسر التعبير الصحيح.

8- البنية الصغرى لقاموس بقطر: تحوي البنيّة الصغرى (la microstructure) "متن المداخل والمواد"[68]، وتقابلها في المعجميّة البنية الكبرى (la macrostructure) الّتي تشمل مجموع المداخل فقط، "وإنّ طبيعة تصفيف محتوى البنية الصغرى، وكذا طبيعة المعلومات [الّتي تحويها] يمكنهما أن يجعلا الوسيلة المعجميّة على قدر كبير أوضئيل من المنفعة"[69]. لقد أعِدّ القاموس الذي هو محل تقديمنا أساسا للمستعمل الفرنسي، ولأدلّ على ذلك من إيراد الشّرح

بلغة الانطلاق، إذ يتّم غالبا شرح المدخل، ثم يُنقل إلى العربيّة، الّتي هي لغة الوصول، ومثال ذلك:

Acteur[70] s.m., qui joue un rôle, لعيب، شاهد

يقدّم القاموسيّ مادّة لسانيّة منتميّة في أحايين كثيرة للمستوى المحكيّ من العربيّة، بالإضافة إلى الحرص على تقديم صيغة الجمع للمفردة الواقعة في لغة الوصول، ومثال ذلك:

Abat-jour[71] s.m., sorte de fenêtre, شباك plur., شبابيك

إنّ المستعمل العربيّ لا يحتاج لمعرفة الجموع، وهذا الضرب من المعلومات المعجميّة موّجه خصّيصا للقارئ الفرنسيّ؛ فالمُصنف موضوع في البلاد الفرنسيّة وسعى لتلبية احتياجات المتلقي الفرنسي قبل غيره. ونحن نعلم أنّ الجماعة اللسانيّة تجتهد في أن يكون اتجاه التّرجمة من اللّغات الأخرى إليها. وهذا ما يفسّر اقتصار القاموس على الجزء الفرنسي–العربي. إنّ المقابلات المعجميّة والسياقيّة الّتي زجّ بها القاموسيّ تنتمي إلى مستويي اللّغة: الفصيح منها والمحكيّ؛ ونلفي ورودا مكثّفا للمفردات والتعابير ذات الاستعمال اللهجاتيّ، حتّى أنّه يطغى بين ثنايا البنية الصغرى. واللّهجة "هي المحكيّ الخّاص بمنطقة ما [...] وتعني عموما ما هو سائد من استعمال لغويّ في جزء محدود من التراب الوطني"[72]. ومعلوم أنّ الرقعة الجغرافية العربية تتميّز باستعمال لهجات محليّة، تخصّ كل قطر، وتميّزه عمّا سواه؛ فكان إذّاك توظيف المستوى المحكيّ في القاموس لتذليل الطريق للفرنسيّ المُقبل على تعلّم العربيّة، حتّى يحصل له تمكّن من التواصل بالعربية مشافهة. وما يُرجى من تعلّم اللغة العربيّة هو مخاطبة العرب بلغتهم المتداولة، وفهم كلامهم وإدراك كنهه، وقد انتمت غالبية مواد المستوى المحكيّ للّهجة المصريّة؛ ذلك أنّ واضع القاموس كان مصريّا، ثم إنّ اهتمام الفرنسيين كان منصبّا بدرجة خاصّة على مصر نظرا لموقعها الإستراتيجي، ولوزنها التّاريخي والحضاريّ، أضف إلى

إنّ التنافس كان على أشدّه بين الفرنسيين والإنجليز في كسب مواقع جديدة في الشّرق تبعا لوهن التأثير العثمانيّ وأفول نجمه تدريجيا. ونقرأ في ديباجة القاموس تذكيرا بأصناف الجمهور التي أزمع القاموسي خدمتها، ودرء الغبن عنها، ومدّ العون لها، من مسافرين، وطلاب ولسانيين.

يحسن في هذا المقام التنويه بشحّ قواميس التّرجمة في أوائل القرن التاسع عشر بل وندرتها، إذ لم تولَع شرارة حركة التّرجمة بعد، وتأجلّ بزوغها إلى حين فوضع القواميس المزدوجة اللسان لم يكن تقليدا درج عليه العرب من قبلُ، ولا ممارسة اعتادوا تحقيقها وانجازها، فهي في هذا السمت أقرب إلى الصناعة الدخيلة على عرفهم في التأليف والتصنيف. لا غرو، إذن، من إنّ بدايات المعجميّة الثنائيّة اللّغة كانت شأنا فرنسيّا محضّا، ولهذا الكلام ما يبرّره طيلة كامل القرن التاسع عشر؛ فلقد توالت إصدارات القواميس المزدوجة ذوات الاتجاهين بين العربية والفرنسية، وتنوّعت أحجامها، ومضامينها، وغاياتها.

تغلب على التنظيم الداخلي للمواد نزعة شرح المداخل في لغة الانطلاق، ليأتي بعد ذلك رصّ المقابلات في لغة الوصول. إنّ تقديم مثل هذا الضرب من المعالجة المعجمية يوحي بأنّ المعجميّ اتكأ على معجم فرنسي–فرنسي[73]، يكون قد استقى منه المداخل وما اتصل بها من تعريفات وصفية، أو شواهد سياقية. ويجدر التذكير ههنا أنّ القواميس الثنائية اللغة تنهل أغلب مضامينها الأساسيّة من المعاجم الأحاديّة اللغة، وهي عادة قديمة مازالت قائمة وجارية إلى الآن، درج عليها المعجميون ربحا للوقت وادخارا للجهد، غير أنّ غايات القواميس على تنوعاتها تختلف تمّاما مثل وظائفها الّتي تتباين وجنس القاموس وطبيعة الجمهور المُعَدِّ له؛ فإذا كانت غاية القاموس الأحادي اللغة شرحيّة، وتفسيريّة، بل وحتّى موسوعية، فإنّ نظيره المزدوج اللغة يجيء ملبيّا لاحتياجات المستعمل في إيجاد المقابلات اللفظيّة والمعادل السياقيّ، وهو في ذلك يمدّه بمعلومات ترجميّة.

ما يُلاحظ في التنظيم الداخلي أيضا عدم احتكامه لطريقة عرض معيّنة، إذ لم تُهيّأ المادة اللسانية وفقا لمنهجية واضحة المعالم، تسير البنية الجزئية في منوالها بصورة مطّردة؛ ذلك أنّ من أصول الإنتاج المعجمي تصفيف عناصر المادّة المختارة تبعا لانتظام داخليي، كأنْ يأتي خاضعا لتدرج المعاني بحسب الترتيب التعاقبي لمدلولات المدخل، من الأقدم استعمالا إلى الأحدث، أو على أن تُرتب المعاني من الحسّي إلى المجرّد، أو من الحقيقي وصولا إلى المجازي، وبهذا لا يولي بقطر اهتماما كبيرا لمثل هذا النّوع من التصنيفات الداخليّة للمادّة اللسانيّة، بل نلفي مستوى عمق محتوى المدخل غير مصفوف؛ فالتشذير بالأرقام والحروف لم يرد بطريقة ممنهجة. وعلى كلّ، لم يمثّل تصفيف محتوى المواد شغلا شاغلا لبقطر، بقدر ما كان همّه الأوحد وضع القاموس وإتمامه؛ "فالمعلومات المعجميّة موضوعة مثلما اتفق في البنية الصغرى، وهذا ما لا يذلل مهمة المترجم في بحثه عن مكافئ مناسب"[74].

أمّا من ناحية طبيعة الشواهد المستعملة، فلا يلجأ القاموسيّ إلى إيراد شواهد مستقاة من مصادر ومراجع أدبية أو تاريخيّة، الخ، وعلى كلّ فلا نجد ذكرا لمصادر الشواهد المقدمة، ولطبيعتها؛ أي نوعها الإنتمائي، لذلك "فمحتوى المداخل القاموسيّة يتميّز بشيء من التراكم السيّاقيّ"[75].

نشير إلى بعض النقائص الّتي تخللت البنية الصغرى، منها ورود بعض الرموز استعمالا من لدن القاموسيّ دون أن يثبت لها ما تحيل إليه. ومعلوم أنّ لائحة المختصرات والرموز تستبق في الصناعة المعجميّة المواد ومتنها. كما نلاحظ أنّ حجم المساحات المخصصة للمواد جاء مختزلا إلى حدّ الإسراف، ولم تزخر تضاعيف البنية الصغرى بمعلومات متنوّعة ومكثّفة، وأحيانا لا تف الشواهد بتغطية شتّى استعمالات الوحدة المعجميّة في الخطاب. لذا انحصرت المعالجة المعجمية في

شرح مقتضب بلغة الانطلاق، وبإيراد سياق يتضمن كلمة المدخل في استعمال لغويّ ما.

لم تحفل البنية الصغرى للقاموس بملحقات، وصور، أو بيانات توضيحيّة، أو خرائط، إذ مادته لغويّة محضة؛ أي إنّها تقتصر على المواد اللسانيّة المتصّلة بلغتي الانطلاق والوصول. أمّا فيما يتعلق باللهجات المستعمَلة، فنجد حشدا ملفتا للمحكيّة المصريّة، كما نلفي موادا لسانيّة متعلقة باللّهجة الشاميّة، ومردّها جملة المواد الّتي أضافها برسفال تكملة وزيادة لمتن المخطوط الأصلي، ويدلل عليها القاموسيّ بأنّها من الخطاب المستعمل في سوريا، ونورد ههنا بعضا من المواد المنتميّة للمستوى اللهجاتيّ:

Mener[76]

Mener une barque, دبر الشختورة

Aviser[77]

De quoi t'avises-tu de ? ايشْ الجاك إلى أنْ؟

Là[78]

(Syrie) هونيك , d'ici là, مِنْ هُونْ إلى هُونيك

وصفوة القول، يُحسب لبقطر شقّه لطريق المعجميّة الفرنسية–العربيّة الاتجاه في سيّاق تاريخيّ لم يحفل كثيرا بما شاكل هذا الصنف من القواميس، بل وشهد عقما في صناعتها، ووضعها. فلقد اجتهد في إيجاد المقابلات بالعربيّة للعديد من الكلمات الّتي يصعب نقلها، خاصة وأنّ الواقع الفرنسيّ لم يكن متقاربا والواقع العربيّ آنذاك؛ فكان لابدّ من إيجاد مقابلات عربيّة لمفردات تخصّ الحقيقة الاجتماعية والثقافية والحضاريّة الفرنسيّة، ونعلم أنّ خوضا في هذا المجال ليس بالأمر الهيّن البتّة، وهذه طائفة من الأمثلة، الّتي تبيّن كيفيّة نقل بعض المداخل ولنا أن نقارن بينها وبين ما استتب من مقابلات لها في الوقت الحاضر.

Volcan[79] جبل نار

Météorologie[80] علم حوادث الجو

Nageoire[81] شوكة يعوم بها السمك، جناح السمكة

Volontaire[82] مخيّر

على الرّغم من أنّ الكلمات الواردة آنفا تبدو يسيرة نسبيا إلّا أنّ مقابلاتها لم تكن قد أخذت شكلها النهائيّ في عهد بقطر، وهذا ما ينّم عن صعوبة لاقاها صاحب القاموس في إيجاد وتخيّر المقابلات العربيّة، والّتي تبدو لنا اليوم بالغة الوضوح بل وسهلة، ونعبّر عنها تباعا بما يلي: (بركان، علم الأرصاد الجوّية[83]، زعنفة متطوّع).

الخاتمة: بيّنت الدراسة مدى تجذّر المعجميّة الأحاديّة اللغة في التراث العربيّ والّتي صاحبت منذ وقت باكر فترة التّقعيد للعربيّة، وأوضحنا مدى شغف العرب وعنايتهم بلغتهم، بما جمعوه من مادة لسانيّة، وبما وضعوا لها من قواميس، في حين أنّ المعجميّة الثنائية اللغة لم تعرف إقبالا وحماسا من قبلهم، ماعدا استثناءات هنا وهناك. وأشرنا إلى أنّ عدم التفات العرب للغات الأخرى كان من أهم الأسباب الّتي أدّت إلى عزوفهم عن صناعة القواميس الثنائيّة اللغة. هذا على الرّغم من تعاطيهم للتّرجمة، بنقل المعارف والعلوم، إلاّ أنّ التّرجمات كانت تتّم غالبا بفضل مترجمين متمكنّين من لغة أو عدّة لغات إضافة إلى العربيّة، وهذا من دون العودة إلى مصادر مرجعيّة من شاكلة القواميس المزدوجة اللغة.

لقد عكف المستشرقون قديما على تعلّم العربيّة، والتفقّه فيها؛ فالتفتوا لوضع قاموس بين العربيّة واللاتينيّة، حتّى يسهل لأقرانهم النّقل من علوم ومعارف العرب. وفي القرن التاسع عشر، تجدّد الاهتمام بالعربيّة من قبل الفرنسيين، تبعا لهيمنتهم على أقطار عربيّة، وهذا ما يفسّر التفاتهم الخّاص للمحكيّات العربيّة بمختلف تنوعاتها، وتفريعاتها، وإنتاجهم لقواميس تعالج المحكيات العربيّة في

صورة قواميس ثنائية اللغة بين العربيّة والفرنسيّة. وكان قاموس ريفي المختصر إرهاصا من إرهاصات المعجميّة الثنائية اللغة، ليأتي بعده قاموس بقطر، الّذي شكّل ظهوره منعرجا حاسما، وأعطى منطلقا حقيقيا، ودفعا ثرّا للوضع القاموسيّ في البلاد الفرنسيّة وفي الأقاليم الواقعة تحت حكمها، وهذا الجهد المعجميّ تواصل إلى ما يزيد القرن من الزمن من الجانب الفرنسيّ.

لقد ساهم قاموس بقطر إذن في توطيد شأن وضع القواميس بين العربيّة والفرنسيّة؛ فشكّل مصنّفه مدوّنة مرجعيّة في تاريخ التأليف القاموسيّ فيما يتّصل بالمعجميّة الفرنسيّة – العربيّة. وعلى الرّغم من النقائص الّتي وردت في البنية الصغرى للقاموس، إلاّ أنّه شقّ طريق الوضع القاموسيّ بين العربيّة والفرنسيّة ولقد نحى منحاه طائفة من القاموسيين الفرنسيين طيلة القرن التاسع عشر. وغير خاف ما لنتاج بقطر من خطورة؛ ذلك أنّه تصدّى لملء الفراغات غير الموجودة في المعجم العربيّ، بإيجاد مقابلات لكلمات تخصّ الشّأن الفرنسيّ وواقعه، فمفردات فرنسيّة كثيرات لم تتوفر على نظيرات لها آنذاك في اللسان العربيّ. وهذا ما جعل من المعجميّ المزدوج اللغة مُترجِما أيضا، وناقلا لكلمات وسياقات من نظام لسانيّ لنظام لساني آخر.

الهوامش:

1 – عبد الكريم خليفة، اللغة العربيّة والتعريب في العصر الحديث، منشورات مجمع اللغة العربي الأردني ط2، عمّان، 1988م، ص 26.

2 – علي القاسمي، علم اللغة وصناعة المعجم، جامعة الملك سعود، المملكة العربية السعودية، 1992م، ص 4.

3 – Mohammed Besnaci, *La contextualisation dans la lexicographie bilingue : le cas du dictionnaire français-arabe*, Dar Oum-El-Kitab, Mostaganem, 2014, p. 45.

4 – أحمد مختار عمر وآخرون، معجم اللغة العربية المعاصرة، المجلّد الأوّل، ط1، ، عالم الكتب، القاهرة 2008م ، ص 1857.

5 – أنطوان نعمة وآخرون، المنجد في اللغة العربية المعاصرة، دار المشرق، ط1، بيروت، 2000م، ص 950.

6 – Alain POLGUERE : *Lexicologie et sémantique lexicale : notions fondamentales*, les Presses de l'Université de Montréal, collection : « Paramètres », Montréal, 2003, p. 193.

7 - Jean DUBOIS et Claude DUBOIS : *Introduction à la lexicographie : le dictionnaire* Larousse, collection : « Langue et langage », Paris, 1971, p. 7.

8 – عدنان الخطيب، المعجم العربيّ بين الماضي والحاضر، مكتبة لبنان ناشرون، ط2، بيروت، 1994م، ص 35.

9 – رياض عثمان، العربية بين السليقة والتقعيد – دراسة لسانيّة –، دار الكتب العلميّة، ط1، بيروت 2012م، ص 127.

10 – أحمد إقبال الشّرقاوي، معجم المعاجم : تعريف بنحو ألف ونصف ألف من المعاجم العربيّة التراثيّة دار الغرب الإسلامي، ط2، بيروت، 1983م، ص 66.

11 - Claude BOISSON, Pablo KIRTCHUK, Henri BEJOINT: « Aux origines de la lexicographie : les premiers dictionnaires monolingues et bilingues », in : *International Journal of Lexicography*, Volume 4, Number 4, Winter 1, Oxford University Press, Oxford 1991, p. 276.

12 - François Gaudin, *La lexicographie militante : dictionnaires du XVIII au XX siècle* François Gaudin (dir), Editions Champion, Paris, 2013, p. 7.

13 – ابن هارون الرشيد ولد في بغداد 786م وتوفي فيها عام 833 م.

14 – Hassan HAMZÉ et als: *Le sens propre et le sens figuré dans le dictionnaire bilingue français-arabe*, Dār al-Munā, Liban, 2007, p. 6.

15 - Voir Joëlle REDOUANE : *Encyclopédie de la traduction*, Office des publications universitaires, collection : « Le cours d'interprétariat », Alger, 1996, p. 7.

16 - Mohammed Besnaci, *Op.cit*., p. 48.

17 – Joëlle REDOUANE, *Op.cit*., p. 7.

18 – هو أبو نصر إسماعيل بن حمّاد الجوهري الفارابي ت 393 هـ.

19 – أحمد إقبال الشّرقاوي، المرجع نفسه، ص 219.

20 - هو أبو الفضل جمال الدّين بن مكرم ابن منظور الإفريقي المصري ت 711هـ.

21 - ابن منظور، لسان العرب، المجّلد الأول، دار صادر للطباعة والنشر/ دار بيروت للطباعة والنشر بيروت 1968م، ص 8.

22 - محمد رشاد الحمزاوي، من قضايا المعجم العربي قديما وحديثا، دار الغرب الإسلامي، تونس 1986م، ص 53.

23 – تمّام حسّان، اللغة العربية معناها ومبناها، عالم الكتب، ط 3، القاهرة، 1998م، ص 11.

24 - Mohammed Besnaci, *Op.cit*., p. 63.

25 – ولد في لبنان سنة 1819م وتوفي سنة 1883م.

26 – أحمد معتوق، المعاجم اللغويّة العربيّة: المعاجم العامة وظائفها–مستوياتها– أثرها في تنميّة لغة الناشئة– دراسة وصفيّة تحليليّة نقديّة، المجمع الثقافيّ، أبو ظبي، 1999م، ص 63.

27 – Hassan HAMZÉ et als, *Op.cit*., p. 7.

28 – هو محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان، أثير الدين، أبو حيان، الغرناطي النحوي ولد في غرناطة سنة 654 ه توفي سنة 745 هـ.

29 – انتهى من تدوينه سنة 712هـ.

30 – أبو حيّان النّحوي، كتاب الإدراك للسان الأتراك، مطبعة عامره، 1309م، ص 9/8.

31 – حكمة كشلي فوّاز، كتاب العين للخليل بن أحمد الفراهيدي: دراسة وتحليل ونقد، دار الكتب العلميّة ط1، بيروت، 1996م، ص 31.

32 - *Le Petit Larousse* et *Le Petit Robert* donnent, à titre illustratif, au lecteur un aperçu de la grammaire française dans leurs premières pages.

33 – علي القاسمي، المرجع نفسه، ص 74.

34 – محمد علي باشا حكم مصر بين 1805 و1848.

35 – دام التواجد الفرنسي في مصر من 1798 إلى 1801.

36 - Mohammed Besnaci, *Op.cit*., p. 64.

37 – محمد بسناسي، قراءة في دراسة ميشال أورسال الاستشراقيّة، تحت الطبع.

38 - Henriette WALTER et Bassam BARAKÉ : *Arabesques : l'aventure de la langue arabe en Occident*, Robert Laffont, éditions du temps, collection : « Le goût des mots », Paris, 2007, p. 73.

39 - محمود المقداد، تاريخ الدراسات العربية في فرنسا، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، 1992م، ص 18.

40 - محمد بسناسي، المرجع نفسه.

41 – محمود المقداد، المرجع نفسه ، ص 34.

42 - Jean François Ruphy est un orientaliste et lexicographe français.

43 - J. F. RUPHY, *Dictionnaire abrégé François-Arabe*, A l'usage de ceux qui se destinent au Commerce du Levant, L'imprimerie de la République, Paris, 1802.

44 - *Idem.* Voir la préface.

45 - *Ibid.*

46 - *Ibid.*

47 - *Ibid.*

48 - *Ibid.*

49 - *Ibid.*

50 - *Idem.*, p. 227.

51 - Il est né en Egypte en 1784. Pour une biographie détaillée voir Charles Louandrs et Félix Bourquelot, *La littérature française contemporaine*, Tome 2, Félix Daquin Editeur, Paris 1846, pp. 39/40.

52 - حاول نذير شريفي التعريف بالقواميس الثنائية اللغة وتكلم باقتضاب عن قاموس بقطر لكن المعلومات الّتي أوردها في دراسته كانت غير دقيقة بالمرّة، وأغلب الظن أنّه لم يتصفح القاموس واكتفى بالاستعانة بنشرية إشهارية تتحدث عن القاموس قبل صدوره، وسنقتصر تعقيبنا عليه بالحديث عن طائفة من الأخطاء وردت في مقاله المنشور في مجلّة ترجمان سنة 2010. تحت عنوان فرعي عنونه (قاموس إ. بقطر ط2 1828)، وفي هذا العنوان خطأين: أمّا الأوّل ففي هذه السنة لم تكن قد صدرت سوى الطبعة الأولى، ثمّ إنّ القاموس طُبع الجزء الأوّل منه في 1828 والجزء الثاني في 1829. ينسب نذير شريفي تصدير القاموس لبقطر ص 63، في حين أنّه كان من وضع برسفال. يؤكد شريفي على أنّ بقطر وضع فهرسا ليتمكن القارئ العربي من استخدامه للبحث عن المقابلات الفرنسية ص66 وهذا خطأ، لأنّه ببساطة لا يوجد أيّ فهرس في نهاية القاموس؛ فتزويد القاموس بفهرس كانت مجرّد فكرة راودت برسفال، لكنّه تراجع عن تجسيدها لأنّه وجد عسرا من ناحيّة تطبيقها.

53 - Franz Josef Hausmann (ed), *Dictionnaires. Encyclopédie internationale de lexicographie*, Walter de Gruyter, Berlin/New York, 1989, p. 216.

54 - Il est né en 1795 à Paris et mort en 1871.

55 - *Dictionnaire de Bocthor*, voir la préface.

56 - Ce n'est pas un dictionnaire arabe-français comme cela a été écrit dans *Biographie Universelle, ancienne et moderne : supplément, ensemble d'auteurs*, Imprimerie de Paul Dupont et Comp, Tome 58, Paris, 1835, p. 409.

57 - *Dictionnaire de Bocthor*, voir la préface.

58 - *Ibid.*

59 - Champollion FIGEAC et als, *Bulletin des sciences historiques, antiquités, philologie* Volume 8, Imprimerie de Fain, Paris, 1827, p. 136.
60 - *Dictionnaire de Bocthor*, voir la préface.
61 - *Ibid.*
62 - Champollion FIGEAC et als, *Op.cit*., p. 136.
63 - *Ibid.*
64 - *Idem.,* p. 137.
65 - *Dictionnaire de Bocthor*, voir la préface.
66 - Bibliothèque Chevreul (Lyon), code de l'ouvrage : 492.73 BOC.
67 - *Dictionnaire français-arabe*, Ellious Bocthor, revu et corrigé par Ibed Gallab, Imprimerie égyptienne de Boulac, Egypte, 1871.
68 - Nicole Tournier et Jean Tournier, *Dictionnaire de lexicologie française*, Ellipses editions Paris, 2009, p. 224.
69 - Mohammed Besnaci, *Op.cit*., p. 107.
70 - *Dictionnaire de Bocthor*, volume 1, p. 13.
71 - *Idem.*, p. 2.
72 - Nicole Tournier et Jean Tournier, *Op.cit*., pp. 105/106.
73 - On confirme l'utilisation du dictionnaire de l'académie comme corpus de base départ Champollion FIGEAC et als, *Op.cit*., p. 137.
74 - Mohammed Besnaci, *Op.cit*., p. 109.
75 - *Idem.*, p. 115.
76 - *Dictionnaire de Bocthor*, volume 2, p. 51.
77 - *Dictionnaire de Bocthor*, volume 1, p. 76.
78 - *Dictionnaire de Bocthor*, volume 2, p. 1.
79 - *Idem.*, p. 430.
80 - *Idem.*, p. 56.
81 - *Idem.*, p. 81.
82 - *Idem.*, p. 430.
83 – يورد المنهل ثلاثة مقابلات للمفردة وهي: علم الأرصاد، وجوّيات، وأرصاد جوّية، أنظر ص 779.

قائمة المصادر والمراجع

I.المصادر

BOCTHOR Ellious, *Dictionnaire français-arabe*, revu et corrigé par GAUSSIN De Perceval, éditions Firmin Didot, 2 vol, 461, 435 p, Paris, 1828-1829.

II.المراجع

بالعربيّة :

1- بسناسي محمد، قراءة في دراسة ميشال أورسال الاستشراقيّة، تحت الطبع.

2- حسّان تمّام، اللغة العربية معناها ومبناها، عالم الكتب، ط 3، القاهرة، 1998م.

3- حمزاوي (ال) محمد رشاد، من قضايا المعجم العربي قديما وحديثا، دار الغرب الإسلامي، تونس 1986م.

4- خطيب (ال) عدنان، ص35، المعجم العربيّ بين الماضي والحاضر، مكتبة لبنان ناشرون، ط2 بيروت، 1994م.

5- خليفة عبد الكريم، اللغة العربيّة والتعريب في العصر الحديث، منشورات مجمع اللغة العربيّ الأردنيّ، ط2، عمّان، 1988م.

6- شرّقاوي (ال) أحمد إقبال، معجم المعاجم : تعريف بنحو ألف ونصف ألف من المعاجم العربيّة التراثيّة، دار الغرب الإسلامي ، ط2، بيروت، 1983م.

7- عثمان رياض، العربية بين السليقة والتقعيد- دراسة لسانيّة -، دار الكتب العلميّة، ط1، بيروت 2012م.

8- قاسمي (ال) علي، علم اللغة وصناعة المعجم، جامعة الملك سعود، العربية السعوديّة، 1991م.

9- كشلي حكمة فوّاز، كتاب العين للخليل بن أحمد الفراهيدي: دراسة وتحليل ونقد، دار الكتب العلميّة ط1، بيروت، 1996م.

10- معتوق أحمد، المعاجم اللغويّة العربيّة: المعاجم العامة وظائفها -مستوياتها- أثرها في تنميّة لغة الناشئة- دراسة وصفيّة تحليليّة نقديّة، المجمع الثقافيّ، أبو ظبي، 1999م.

11- مقداد (ال) محمود، تاريخ الدراسات العربية في فرنسا، سلسلة عالم المعرفة، المجلس للثقافي والفنون والآداب، الكويت، 1992م.

II. المعاجم والقواميس

12- حيّان (أبو) النّحوي، كتاب الإدراك للسان الأتراك، مطبعة عامره، 1309م.

13- مختار عمر أحمد وآخرون، معجم اللغة العربية المعاصرة، عالم الكتب، المجلّد الأوّل، ط1، القاهرة 2008م.

14- منظور (ابن) الإفريقي، لسان العرب، دار صادر للطباعة والنشر/ دار بيروت للطباعة والنشر المجّلد الأول، بيروت 1968م.

15- نعمة أنطوان وآخرون، المنجد في اللغة العربية المعاصرة، دار المشرق، ط1، بيروت، 2000م.

بالفرنسيّة:

1- BESNACI Mohammed, *La contextualisation dans la lexicographie bilingue : le cas du dictionnaire français-arabe*, Editions Oum-El-Kitab, Mostaganem, 2014.

2- BOISSON Claude, KIRTCHUK Pablo, BEJOINT Henri : «Aux origines de la lexicographie : les premiers dictionnaires monolingues et bilingues », in : *International Journal of Lexicography*, Volume 4, Number 4, Winter 1, Oxford University Press, pp. 261-315. Oxford, 1991.

3- CHERIFI Nadir : «Les dictionnaires bilingues français-arabe, histoire et méthodes», in Revue *Turjuman*, revue de Traduction et d'Interprétation, Université Abdelmalek Essaädi Ecole Supérieure Roi Fahd de traduction, Volume 19, N°1, pp. 34-80, Tanger, avril 2010.

4- DUBOIS Jean et DUBOIS Claude (1971) : *Introduction à la lexicographie : le dictionnaire*, Larousse, collection : « Langue et langage », Paris, 1871.

5- Gaudin François, *La lexicographie militante : dictionnaires du XVIII ai XX siècle* François Gaudin (dir), Editions Champion, Paris, 2013.

6- HAMZÉ Hassan et als : *Le sens propre et le sens figuré dans le dictionnaire bilingue français-arabe*, Liban, Dār al-Munā, Liban, 2007.

7- LOUANDRS Charles et BOURQUELOT Félix, *La littérature française contemporaine* pp 39/40, Tome 2, Félix Daquin Editeur, Paris, 1846.

8- POLGUERE Alain, *Lexicologie et sémantique lexicale: notions fondamentales*, les Presses de l'Université de Montréal, collection : «Paramètres», Montréal, 2003.

9- REDOUANE Joëlle: *Encyclopédie de la traduction*, Office des publications universitaires, collection: « Le cours d'interprétariat », Alger, 1996.

10- WALTER Henriette et BARAKÉ Bassam: *Arabesques : l'aventure de la langue arabe en Occident*, Robert Laffont, éditions du temps, collection : « Le goût des mots », Paris, 2007.

Dictionnaires

11- Biographie Universelle, ancienne et moderne : supplément, ensemble d'auteurs Imprimerie de Paul Dupont et Comp, Tome 58, Paris, 1835.

12- BOCTHOR Ellious, *Dictionnaire français-arabe*, revu et corrigé par Ibed Gallab Imprimerie égyptienne de Boulac, Egypte, 1871.

13- FIGEAC Champollion et als, Bulletin des sciences historiques, antiquités, philologie Volume 8, Imprimerie de Fain, Paris, 1827.

14- HAUSMANN Franz Josef (ed), Dictionnaires encyclopédie internationale de lexicographie, Walter de Gruyter, Berlin/New York, 1989.

15- IDRISS Souheil, *Al-Manhal : Dictionnaire français-arabe*, Dār al-´Adab, Beyrouth 2004.

16- *Le Petit Larousse Illustré*, Larousse, 100 eme (édition 2005), Paris, 2004.

17- REY Alain*, Le Petit Robert,* Robert, Paris, 2014.

18- RUPHY J. F, *Dictionnaire abrégé François-Arabe*, A l'usage de ceux qui se destinent au Commerce du Levant, L'imprimerie de la République. Paris, 1802.

19- TOURNIER Nicole et TOURNIER Jean, *Dictionnaire de lexicologie française*, Ellipses éditions, Paris, 2009.

الانزياح في القواميس العربية والفرنسية

أ. زكية يحياوي

جامعة الجزائر 2

يتعرض بحثنا لظاهرة الانزياح على اختلاف مصطلحاتها وتسمياتها، هذا المصطلح البلاغي الأسلوبي الحديث، الذي تختص به اللغة الشعرية عن أختيها التواصلية والنثرية.

إنّ مصطلح الانزياح قرين بالخطاب الشعري المجازي الحديث وبالشعرية العربية القديمة، بما يعرف بالعدول وبتسميات أخرى كشجاعة العربية، والالتفات وغيرها، كما يجدر بنا أن نؤكد مدى علاقة ظاهرة الانزياح باللغة الشعرية من حيث أن الانزياح جزء أو أسلوب من هذه الأساليب اللغوية التي يعتبرها تمام حسان أنها «وعاء للتجارب الشعبية والعادات والتقاليد والعقائد التي تتوارثها الأجيال واحدا بعد الآخر»[1].

كما عرفها ابن جني (ت392) بأنّها «أصوات يعبّر بها كل قوم عن أغراضهم»[2] فاللّغة عند ابن جني اذا أصوات ووظيفتها الابلاغ والتواصل بين الجماعات، وهي عند ابن خلدون (ت808 هـ): «عبارة المتكلم عن مقصوده وتلك العبارة فعل لساني ناشئ عن القصد لإفادة الكلام»[3]، فاللّغة عنده قائمة على عنصرين أساسيين هما الكلام واللّسان، باعتبار أن الكلام هو تحقيق اللغة عند فرد ما (واقعة فردية) تصدر عن وعي فرد بالاختيار الحر.

أما اللسان فقد عبر عنه بمصطلح « Langage » والذي يشمل حسب نظرية «فردنان دي سوسير» (Ferdinand de Saussure) (1897-1913) على جزءين: الأول جوهري غرضه اللّغة ذلك الجانب الذي يتميز بكونه اجتماعيا يتعلق بما هو نفسي أي ما ينطبع في النفس في صور الأصوات (Langue) والثاني: ثانوي يتعلق بالجانب الفردي من اللّسان ونعني به "الكلام" (Parole) وهذا الجزء نفسي فزيائي ويختلف من فرد لآخر ومن موقف لآخر»[4].

وعليه، فإنّ دي سوسير يفرق بين ثلاث مصطلحات (مواضيع) في الدراسة اللّسانية وهي (اللّسان، اللّغة والكلام) وكل هذه المصطلحات خاصة بالإنسان، وقد حده الحكماء منذ القديم بأنّه الحيوان الناطق، وهذه الخصوصية المطلقة هي التي أدت إلى ظهور علم اللسان (Science De Langage).

فاللّغة عنصر مهم في العلم والمعرفة والتفكير، فباللّغة نتحدث عن الأشياء وباللّغة نتحدث عن اللّغة، وتلك وظيفة ما يسمى بـ «ما وراء اللّغة» (Le métalangage). على حد تعبير الدكتورة فتيحة كحلوش في قولها: «إذا تجاوزنا وصف اللّغة كنظام عام يحكمه خيط التواطؤ والاتفاق إلى وصفها كنظام التواصل آخر هو التواصل الأدبي نلتقي بثنائيات مع تعدد التسميات (اللّغة/الأسلوب) (المعيار/الانزياح) (القاعدة/الشذوذ)»[5] وتعلق الباحثة على احتمال تناسق هذه التسميات في قولها: « وتلتقي هذه التسميات حول فرضية تخص لغة الأدب وهذ الفرضية تطرح عادة تحت مصطلح عام هو الانحراف وتذهب الى اعتبار اللّغة الأدبية لغة خارجة عن القانون منزاحة عن العرف، رافضة للسلطة والنص الأدبي بذاك هو الابن العاق للمرجع اللّغوي، أو ذاك الفوضوي الهارب من حراس حدود اللّغة»[6]، والإشكالية المطروحة هنا هي ما محل هذا المصطلح

(الانزياح) في الشعريات؟ وكيف ينظم الشاعر الكلام بواسطة الانزياح ويحرره من قيود اللغة وينتقل به إلى المستوى الإبداعي الفني؟

لقد جاء في لسان العرب الجذر «(زَيَحَ)، زاح الشيء يزيح زيحًا وزُيُوحا وزيحانًا وانزاح ذهب وتباعد»[7].

والانزياح لغة: مصدر للفعل "نزح" الشيء ينزح نزحا ونزوحا إذا بعد، نزح نزوح نازح ونزحت الدار فهي تنزح نزوحا إذا بعدت، وقوم منازيح.... وبلد نازح وبعيد... وقد نزح بفلان اذا بَعُدَ عن دياره.

ونجد كلا من قاموس المحيط ولسان العرب والمعجم الوسيط أنها لا تختلف في مفهوم الانزياح وفعل نزح الدالان على البعد. كما ورد في معجم "أساس البلاغة" نزح: نزحت البئر، وبئر نزوح، قليلة الماء، وبلد نازح وقد نزح نزوحا، وانتزح انتزاحًا: بَعُد: وإبل منازيح أي من بلاد بعيدة[8].

في قاموس "المحيط" نجد الفيروز أبادي قد عرّفه بأنّه من فعل زاح: يزيح زيحا وزيوحا وزيحانا: بعد، وذهب، كانزاح أنزحته[9].

وفي معجم الصحاح للرازي نجد: نزح: «نزح البئر، استقى ماءها كله وبابه قطع نزحت الدار: بعدت وبابه خضع»[10].

من هنا، نستنتج أنّ معظم المعاجم اتفقت على أنّ معنى الانزياح هو البعد.

الانزياح اصطلاحا

عرّف كتاب المصطلحات اللّسانية والبلاغية، الانزياح بلاغيا بعد ما عرّفه لسانيا فقال: «أمّا الاستعمال الثاني لهذا المصطلح فإنّه يرتبط بعلم الأسلوب، ويعني الخروج عن أصول اللّغة وإعطاء الكلمات أبعادا دلالية غير متوقعة، ولهذا المصطلح في اللّغة العربية عدة مرادفات»[11].

أما نور الدين السد فيقول: «الانزياح هو انحراف الكلام عن نسقه المألوف وهو حدث لغوي، يظهر في تشكيل الكلام وصياغته، ويمكن بواسطته التعرف على طبيعة الأسلوب الأدبي بل يمكن اعتبار الانزياح هو الأسلوب الأدبي ذاته»[12]، ثم يتابع ويوضح: « والالتقاء الكامن بين علم الأسلوب والانزياح هو كون هذا الأخير يعني انتقال اللّغة من مستواها العادي إلى مستواها الابداعي، حيث تحيد عن سنن القاعدة العامة وتتجاوزها، فبدلا من أن يكون لكل دال مدلول تتعدى مدلولات للدال الواحد وهذا ما عبّر عنه الأسلوبيون بالانزياح»[13].

ويؤكد هذه الرؤية الاصطلاحية التي ترى أنّ الأسلوب هو الانزياح نفسه كثير من الدارسين، ومنه فالانزياح هو الابتعاد عن المعنى المألوف، هو ذلك الإبداع في الكلام والأسلوب وكسر للنظام فيصطدم القارئ بتجاوزاته الفنية المدهشة وبطريقة تركيبية لا متوقعة.

وممن ذهب إلى ذلك جان كوهن الذي عدّ الأسلوبية علما خاصا بالانزياحات إذ يقول: «الأسلوب هو كل ما ليس شائعا ولا عاديا ولا مصوغا في قوالب مستهلكة... هو مجاوزة بالقياس إلى المستوى العادي، فهو إذن خطأ مراد»[14] فهو ما أكده كل من فيلي ساندرس وأسغود (Osgood): «إن الأسلوب خروج فردي على المعيار لصالح المواقف التي يصورها النص»[15].

ومن التعريفات المؤكدة لهذه النظرة، تعريف فاليري: «إنّ الأسلوب في جوهره انحراف عن قاعدة ما»[16].

الانزياح والاختلاف في المصطلح

يطالعنا الأسلوبيون بتسميات مختلفة ومصطلحات متعددة للانزياح، منهم عبد السلام المسدي الذي أورد طائفة من تلك المصطلحات وصنفها حسب مرجعيتها الغربية[17].

المصطلح العربي (المُعرَب)	أصله الغربي	صاحبه
الانزياح	L'écart	فاليري
التجاوز	Le bus	فاليري
الانحراف	La déviation	سبيتزر
الاختلال	La distorsion	والاك/فاران
الاطاحة	La subversion	بايتار
المخالفة	L'infraction	تيري
الشناعة	Le scandale	بارت
الانتهاك	Le viol	كوهن
خرق السنن	La violation des normes	تودوروف
اللحن	L'incorrection	تودوروف
العصيان	La transgression	أراجون
التحريف	L'altération	جماعة مو

وبعد استقرائنا لبعض التسميات التي أطلقت على مصطلح الانزياح نجدها جميعها دوالا لمدلول واحد وهو "العدول أو الابتعاد"، وكلها تشكل عائلة لمصطلح الانزياح، وأنّ مجموعة منها تفتقر إلى اللّياقة وتبتعد عن طبيعة الحقل

الأدبي– النقدي، وتبقى بذلك صالحة فقط لممارسة السلطة الأخلاقية– الاجتماعية (العصيان، الانحراف، الاختلال، الإطاحة الانتهاك، الشناعة) ما جعل الكثير من الباحثين العرب يستغنون عن استعمالها إلاّ ثلاثة منها (الانزياح، الانحراف العدول) على حد رأي أحمد محمد ويس: « وإذا كان للمرء أن يختار من بينها، فسنختار الانزياح لأنّه الترجمة الأدق لمصطلح (L'écart) وأنّ العدول والانحراف قد يحملان معان أخرى بلاغية غير التي نجدها في الانزياح عند الدراسة الأسلوبية للنصوص[18].

ومن خلال تقصي بعض المفاهيم المختلفة لمصطلح الانزياح في التنظير النقدي، وجدنا الاتفاق العام بين هذه المفاهيم وتلك، إذ أنها كلها تنصب في معنى واحد وهو: انحراف الكلام عن مستواه التواصلي العادي والانتقال به إلى المستوى الثاني للغة وهو مستوى الإبداع.

فالمستوى الثاني للغة إذا هو ما يشكل ظاهرة الانزياح بمصطلحاتها المتعددة. وإن ذكر بعضها وأهمل بعضها الآخر: فمن الشائع ذكره: مصطلح العدول والذي جرى استعماله عند المسدي بعد تراجعه عن مصطلح الانزياح الذي وظفه في البداية: « وعرَف هذا المصطلح (العدول) مترادفات عديدة أهمها: الخروج التوسع والتجاوز، التحويل والالتفات... وكلها مترادفات تدل في آن واحد على قوة الكلام المنزاح وإقرار منزلته التي خصت بمميزات وتجاوزات لم يسمح لأي أداء كلامي أن يحظى بها، وتتفق هذه المترادفات على أنّ العدول هو خروج على غير مقتضى[19].

كما نجد للانزياح تسميات أخرى قديمة كمصطلح (المفارقة) وهو ناتج عن ترجمة لمصطلحين:

- أولهما: Paradox

- وثانيهما: Irony وهو قديم جدا إذ ورد في جمهورية أفلاطون على لسان أحد الأشخاص الذين وقعوا فريسة محاورات "سقراط" وهي طريقة معينة في المحاورة تعني عند "أرسطو" الاستخدام المراوغ للغة، وهي شكل من أشكال البلاغة عنده، وقد نشأت المفارقة في أجواء فلسفية يونانية، فكلمة (Paradox) يونانية الأصل تتألف من مقطعين (Para) وتعني المخالفة و(Dox) تعني الرأي والمصطلح في مجمله يعني الرأي وما يخالف الشائع.

إنّ مصطلح الانزياح يستخدم على نطاق واسع اليوم في الدراسات الأسلوبية والبلاغية والنقدية واللّسانية العربية، ما يعكس قبولا ورضا بما يؤديه من قدرة على الوصف من جهة وما يمثله من مناسبة للثقافة العربية تراثا وحداثة، حيث تتسع محاولات التأصيل للمصطلح انطلاقا من مصادرة التناسب هذه، ورغم ما تعرّض له مفهوم الانزياح من درس وتحليل فإنّه لا يزال يرد في معاجم النقد واللّغة مقترنا بما يثيره من إشكالات ففي الاستعمال العام للغة المشتركة لعموم المتكلمين، نسمي انزياحا كل فعل للقول يظهر منتهكا لواحدة من قواعد الاستعمال الانزياح ينتج اذا عن قرار له قيمة جمالية، الانزياح في أسلوبية معينة يحلل على أنه فعل أسلوب[20].

في موسوعة علوم اللغة ورد المفهوم مرتبطا بتعريف الصور البلاغية لذلك جاء متبوعا بالاعتراضات الموجهة إلى منظور القاعدة/ الانزياح، فمما ورد في الموسوعة بهذا الخصوص: « يعتبر الأسلوب أحيانا بمثابة انحراف بالنسبة إلى معيار، ولكن لا يمكن القول بأنّ أسلوب فيكتور هوجو هو انحراف بالنسبة إلى معيار في عصره، أولا لأنّ اعتماد هذا المعيار يطرح مشكلات لا يمكن تخطيها ثم

لأنّ ما يميز هوجو ليس بالضرورة ما يميّزه عن الاستعمال المشتـــــرك»[21] وبالتالي ارتبط الانزياح بمفهوم الأسلوب وانحرافه عن القاعدة أو المعيار، والمعيار مختلف من عصر لآخر.

ارتبط مفهوم الانزياح عند الغربيين بالدراسات البلاغية ومع أنّ البلاغة القديمة قد تمّ اختصارها في التعبيرية. ويعتبر دومارشيه (Du Marsais) وفونتانييه (Fontanier) من أوائل البلاغيين الذين اهتموا بإحياء الدرس البلاغي في مجازه وصوره وعلاقتهما بمستويات اللّغة وفي حين ركز دومارشيه في دراساته على المعنى من حيث التعدد (La polysémie) والترادف (La synonymie)، فإنّ فونتانييه اهتم بالمعنى من حيث علاقته بالحقيقة، فالمعنى الحقيقي عنده هو المنبعث من اللّفظ المعتاد والضروري والإجباري، أما المعنى المجازي فهو الذي تحققه الصور التي تبتعد عن الطريقة البسيطة.

فالمعنيان الحقيقي والمجازي متقابلان ويعكسان مقابلة بين مستوى بسيط للكلام ومستوى يبتعد عنه باستمرار و«بهذا تحدد الدرس البلاغي في المستوى المنزاح عن اللّغة المشتركة ولكنه تحديد استند في تعريفه إلى مجهول»[22] والانزياح له دور في رسم صورة فنية راقية للعبارة والأسلوب فمنح الصورة الفنية لغة، ايحائية هي ما أسماه الناقد الأسلوبي جان كوهن اللّغة بالانزياحية.

أما قاموس جون ديبوا (Jean Du Bois) فيشير إلى أنّ الانزياح «حدث أسلوبي ذو قيمة جمالية يصدر عن قرار للذات المتكلمة بفعل كلامي يبدو خارقا (Transarressant) لإحدى قواعد الاستعمال التي تسمى معيارا (Norme) يتحدد بالاستعمال العام للغة مشتركة بين مجموع المتخاطبين بها»[23].

هكذا يبقى مصطلح الانزياح (L'écart) «عسير الترجمة متشعب التّسميات لأنّه غير مستقر في متصوّره لذلك لم يرض به الكثير من اللّسانيين والأسلوبيين فوضعوا الكثير من المصطلحات البديلة عنه، وقد حاول جاكبسون تدقيق مفهوم الانزياح بـــ: خيبة الانتظار وتلهف قد خاب (Dereived Expection) أو (L'attente Déçue) وكذلك الانتظار المكبوت (L'attente Frustrée) وقد جاءت هذه المصطلحات من باب تسمية الشيء بما يتولد عنه»[24].

يبدو أنّ هذا المصطلح قد شاع وانتشر بين الباحثين المعاصرين من خلال الترجمات والاطلاع على الدراسات النقدية الغربية الحديثة، إذ أنّ المصطلح قد عرّف بالفرنسية على أنه (Ecart) وبالإنجليزية على أنه (Déviation)، وقد اختلفت تسميات هذا المصطلح في النقد الغربي وذلك باختلاف النقاد الذين تعاملوا معه، فقد عدّه بول فاليري تجاوزا، وبارت يسميه فضيحة وتودوروف يدعوه شذوذا، وجان كوهن يطلق عليه تسمية انتهاك وتيري يسميه كسرا وأراجون يدعوه جنونا.

والانزياح يمكن أن نصطلح عليه بعبارة التجاوز أو نسميه بلفظة عربية استعملها البلاغيون في السياق المحدد وهي عبارة "العدول" وفي الدراسات العربية هناك عدة مصطلحات لمفهوم الانزياح أهمها: الإزاحة، العدول، الانحراف، كسر المألوف، الانتهاك، الخرق، التغريب الأصالة، المفارقة وهـــي مصطلحـــات معربة –على كل حال–.

ومن الناحية العلمية يعتبر الأسلوبيون أنّه كلّما تصرّف مستعمل اللّغة في هياكل دلالتها أو أشكال تراكيبها عُدَّ انزياحا، كما أنّ كلمة انحراف (Déviation) تعد مرادفا لكلمة انزياح (Ecart) على أنّ الانحراف لا يخلو أيضا من دلالة أخلاقية

سلبية فإنّه مفروض بقوة التداول والشيوع لذلك يظل إلى جانب الانزياح يتنازعان المفهوم وإذا كان لابد من مفاضلة بينهما فإنّ الانزياح في تقديرنا هو الأمثل.

مستويات الانزياح

يتجلى الانزياح في عدة مستويات هي:

– إن تتبع الانزياحات، والكشف عنها مهمة أسلوبية، وعلينا كدارسين لهذه الظاهرة أن نحدد المستويات التي يمكن أن تتواجد فيها الانزياحات.

– الانزياحات وهي الحدث الألسني الذي يعرفه جاكبسون أنّه «تركيب عمليتين متواليتين في الزمن ومتطابقتين في الوظيفة وهما اختبار المتكلم لأدواته التعبيرية من الرصيد المعجمي للغة ثم تركيبه لها تركيبا تقتضي بعضه قوانين النحو وتسمح ببعضه الآخر سبل التصرف في الاستعمال[25].

وهذا ما أشار إليه أحمد محمد ويس حين قال: «إذا كان قوام النص لا يعدو أن يكون في النهاية إلا كلمات، وجمل، فإنّ الانزياح قادر على أن يجيئ في الكثير من هذه الكلمات وهذه الجمل. وربما صحّ من أجل ذلك أن تنقسم الانزياحات إلى نوعين رئيسين تنطوي فيهما كل أشكال الانزياح، أما النوع الأول فهو ما يكون فيه الانزياح متعلقا بجوهر المادة اللّغوية مما سماه كوهن (الانزياح الاستبدالي) وأما النوع الآخر فهو يتعلق بتركيب هذه مع جاراتها في السياق الذي ترد فيه، وهذا ما سمي (الانزياح التركيبي)»[26].

فالانزياح حسب أحمد محمد ويس واستنادا الى رأي كوهن نوعان: انزياح على مستوى محور الاستبدال ويتعلق بالمادة اللّغوية للنص وانزياح على مستوى التركيب وما يشمله من سياقات داخلية داخل النص « ليس بوسعنا من الوجهة الأدبية أن نعتبر جميع الظواهر اللّغوية في النص الخارجة عن النظام اللّغوي ذات

أهمية أسلوبية، وقيمة فعلية»[27]، فالعبرة في ذلك حدوث أثر جمالي، وبعد دلالي ولعل عبد القاهر الجرجاني أهم من يؤكد ضرورة تلاحم أجزاء الكلام والمعاني في النص إذ يقول: « واعلم أنّ ما هو أصل في أن يدق النظر ويغمض المسلك في توخي المعاني التي عرفت، أن تتحد أجزاء الكلام ويدخل بعضها في بعض ويشتد ارتباط ثان منها بأول، وأن يحتاج في الجملة أن تضعها في النفس وضعا واحدا وأن يكون حالك فيها حال الباني يضع بيمينه ها هنا في حال ما يضع بيساره هناك نعم، وفي حال ما يبصره مكان ثالث ورابع يضعهما بعد الأولين»[28]، فقد شبه الجرجاني تلاحم أجزاء النص بمثال البناء، والذي يجب أن يتم وفقا عمليتين: اختيار الحجر المناسب وتركيبه في المكان المناسب (الاختيار والتركيب)، وهذا ما يمثل قضية الترتيب الزمني عند المحدثين والتي أسماها جاكبسون بـــ (متتاليتين في الزمن).

« وقد يظن البعض أنّ الانزياح يمس التعابير والتراكيب فقط بل إنّه يتعداها إلى الصور والأفكار والمعاني، والألفاظ، وحتى على مستوى الحروف»[29]، فعبد السلام المسدي يرى أنّ التضمين النحوي والذي هو تضمين حرف مكان حرف يعد نوعا من الانزياح وقال: «ومن باب ذلك (اي الانزياح) تضمين الحروف أي استعمال بعضها مكان بعض»[30]، مثلا: قال الله تعالى: ﴿ **أُحِلَّ لَكُم لَيْلَةُ الصيَامِ الرَفَثُ إِلَى نساءكم**﴾[31]، فالمقصود هنا هو الرفث من النساء أو بالنساء. أما الانزياح على مستوى الألفاظ، فهو من باب وضع لفظ مكان لفظ آخر، وهذا الأمر شائع ويتجلى خاصة في التضمين النحوي، والذي ورد كثيرا في أفعال القرآن الكريم كتضمين الفعل يشرب معنى يروي فجمع بذلك بين الحقيقة والمجاز في لفظ واحد. أما الانزياح بالحذف فهو من ظواهر التركيبية أيضا وهو ترك ذكر عنصر

من عناصر الجملة لغرض أو قصد مع وجود قرينة دالة عليه وقد عرّفه الزركشي بأنّه «اسقاط جزء من الكلام أو كلّه لدليل»[32]. فالزركشي يعتبر الحذف من المجاز العقلي ولا يعتبره لغويا، لأنّه يسند فيه الفعل لغير فاعله كحذف مضاف إليه أو الموصوف، ومنه قوله تعالى: ﴿ **يسألونك ماذا أحلّ لهم قل أحلّ لكم الطيبات وما علمتم من الجوارح مكلبين تعلّمونَّهُنَّ ممّا عَلَمَكُم اللهُ فَكلوا مما أمسكن عليكم واذكروا اسم الله عليه واتقوا الله إنّ الله سريع الحساب**﴾[33]. فالطيبات صفة لمحذوف معلوم من السياق، أي الأطعمة الطيبة، وهي الموصوفة بالطيّب أي التي طابت وقد أطلق الطيب على المباح شرعا علامة على حسنه.

وفي الانزياح بالحذف ورعاية الفاصلة الصوتية قال الزركشي: « زيادة حرف حذف همزة أو حرف اطرادا، الجمع بين المجرورات، إفراد ما أصله أن يجمع جمع ما أصله أن يفرد، تثنية ما أصله أن يفرد، تأنيث ما أصله أن يذكّر، زيادة كلمة، صرف ما أصله ألا يصرف، التكرار، إمالة ما أصله ألا يمال»[34].

« والانزياح على مستوى التعابير والأساليب هو أمر شائع، فالاستعارة انزياح وهي صورة بلاغية تحقق الاثارة، فقولنا: أشرقت الشمس أو طلعت الشمس هو تعبير مألوف شائع، لكن فتح الفجر جفنيه، أو الشمس تلقي بأول خصالها الذهبية على المدينة، استعارتان انزاح فيهما عن التعبير المألوف»[35]، كما يمكن رصد الانزياحات على المستوى التركيبي وعلى مستوى التقديم والتأخير، التكرار والانزياح على المستوى التركيبي بالحذف، حيث نجد حذف حرف او كلمة أو جملة، وأما الانزياح بحذف حرف، فقد ورد مثل هذا في القرآن الكريم بحذف وحدة صرفية أو بحذف وحدة معجمية، أما حذف الوحدة الصرفية فمنه قوله تعالى:

﴿ **والضحى والليل ّإذا سجى ما ودعك ربك وما قلَى ولَلآخرة خير لك من الأولى**﴾[36].

فالواضح أنّ في الفاصلة الثانية عدولا في "قلى" اذ حذف منها (الكاف) ما "قلاك" لوجوب العطف على ودّعك.

ومن امثلتنا حول الحذف في الحروف الجر قوله تعالى: ﴿**ويستفتونك في النساءِ قلْ الله يفتيكم فِيهنَّ وَمَا يُتلى عليكم في الكتاب في يتامى النساءِ اللاَتي لا تؤتوهنّ مَا كتب لهنَّ وترغبون أن تنكحوهنّ والمستضعفين من الولدان وان تقوم لليتامى بالقسط وما تفعلوا من خير فإنّ الله كان به عليما**﴾[37].

إذ حذف حرف الجر في قوله تعالى «**وترغبون أن تنكحوهنّ**» والمقصود هنا إما «ترغبون في نكاحهنّ» أو «ترغبون عن نكاحهنّ» ولحذف حرف الجر بعد (ترغبون) هنا موقع عظيم من الايجاز مع الاكثار في المعنى، بمعنى (ترغبون عن نكاح بعضهنّ، وفي نكاح بعض آخر)، فالعل رغب يتعدى بحرف (عن) للشيء الذي لا يحب، وبحرف (في) للشيء المحبوب، فإذا حذف حرف الجرّ احتمل المعنيين إن لم يكن بينهما تناف[38].

والأمثلة كثيرة ومتنوعة في كل نوع من أنواع الانزياح من «انزياح في التبليغ والانزياح في التلميح، أو الحذف، أو التضمين، ناهيك عن الانزياحات في المستوى الصرفي والدلالي والتركيبي والصوتي»[39]، ومجمل القول هاهنا، فإنّ أي خروج عن المألوف والشائع يعدّ انزياحا على الرغم من عدم وجود معيار مثالي يضبط هذا المصطلح، فهذا ميخائيل ريفاتير مثلا لا يؤمن بوجود معيار مثالي، فهو حسبه (الانزياح) مفهوم يلفه الغموض ويعوضه بالسياق، ويعتقد الكثير بأنّ أي خروج عن معيار أو انزياح عنه يشكل جمالية، وبه يسمو الأسلوب، لكن هل يعقل أن

يكون كذلك في كل الأحوال يقول الدكتور فاتح علاق: « وليس كل انزياح أسلوبيا وليس كل اختيار أسلوبيا أيضا»[40]، وهو بذلك يؤكد رؤية جان كوهن في ضرورة التمييز بين الكلام الفني والكلام العادي من خلال درجة الانزياح.

فالانزياح إذا في أغلب التعاريف هو خروج عن المعيار، أو المألوف، وهذا المعيار مألوف عند الغالبية، وبالتالي فهو خروج من المألوف إلى اللامألوف، وهو ما يولد الإبهام والغموض وهذا ما يراه الدكتور خليل موسى، إذ يعتبر كل انزياح هو غموض في الرسالة وكلما زادت درجة الغموض زاد اللّبس عند المتلقي، مما يحول الرسالة إلى عبث لغوي في حين كان من الأجدر أن يقوم على خلق الايحاء فقط.

الهوامش:

1- تمام حسان: **مناهج البحث في اللغة**، دار الثقافة، المغرب 1986، ص 9.

2- ابن جني: **الخصائص**، تح: محمد علي النجار، ط3، جزء3، الهيئة المصرية العامة للكتاب 1986، ص 33.

3- ابن خلدون: **المقدمة**، ط1، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 2003، ص 206.

4- ينظر: فردنان دي سوسيور: **دروس في الألسنة العامة**، ترجمة: صالح القرمادي، محمد الشاوش، محمد عجيمة، الدار العربية للكتاب، ليبيا، 1985، ص 353-354.

5- ينظر: د/ فتيحة كحلوش: **نظرية الانزياح: من شجاعة العربية إلى الوظيفة الشعرية**، مجلة علوم إنسانية، العدد 43، السنة 7، خريف 2009، ص 54.

6- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

7- أبو الفضل جمال الدين ابن منظور: **لسان العرب**، ط1، مج2، دار الكتب العلمية، بيروت 2003، ص 552.

8- أبو قاسم محمود بن عمر الزمخشري: **أساس البلاغة**، دار النفائس، ط1، 2009، ص 583.

9- الفيروز أبادي محمد الدين محمد بن يعقوب: **القاموس المحيط**، تقديم وتعليق، الشيخ أبو الوفا نصر الهزيمي المصري الشافعي، دار الكتب العلمية، بيروت، 2004 (مادة زاح).

10- محمد بن أبي بكر عبد القادر الرازي: **الصحاح**، ط2، دار الحداثة، 1983، ص 406.

11- محمد الهادي بوطارن وآخرون: **المصطلحات اللسانية والبلاغية والأسلوبية والشعرية**، دار الكتاب الحديث، دط، بيروت، 2008، ص 160.

12- نور الدين السد: **الأسلوبية وتحليل الخطاب**، ج1، دار هومه للطباعة والنشر والتوزيع الجزائر، 1997، ص 179.

13- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

14- جان كوهن: **النظرية الشعرية**، ترجمة: أحمد درويش، ط4، دار غريب، القاهرة، 1999 ص 35.

15- ينظر: فيلي ساندرس: **نحو نظرية أسلوبية لسانية**، ترجمة: د/ خالد محمود جمعة، ط1 دار الفكر، سوريا، 2003، ص 36.

16- صلاح فضل: **علم الأسلوب**، ط1، دار الشروق، القاهرة، 1968، ص 6.

17- ينظر: عبد السلام المسدي: **الأسلوب والأسلوبية**، دار العربية للكتاب، ليبا، تونس، 1977 ص 96.

18- ينظر: أحمد محمد ويس: **الانزياح**، ط1، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع لبنان، 2005، ص 46.

19- خيرة حمرة العين: **شعرية الانزياح "دراسة في جمال العدول"**، ط1، مؤسسة حمادة للدراسات الجامعية والنشر والتوزيع، الأردن، 2001، ص 8.

20 - Jean Dubois et autres : **Dictionnaire de linguistique**, PUF, 1973, p172.

21 -Oswald Ducrot, Tzevetan Todorov : **Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage**, éditions du seuil, 1972, p383.

22 - Tzvetan Todorov : **Littérature et signification ''langue et langage''** Larousse, PUF, 1973, p97.

23 - Jean Dubois et autres : **Larousse,** PUF, 1973, P115.

24- ينظر: فتيحة كحلوش: **نظرية الانزياح**: من شجاعة العربية إلى الوظيفة الشعرية، ص 57.

25- عبد السلام المسدي: **الأسلوبية والأسلوب**، ط3، دار سعاد الصباح، 1993، ص 92.

26- أحمد محمد ويس: **الانزياح في التراث النقدي والبلاغي**، اتحاد كتاب العرب، دمشق 2002، ص 111.

27- صلاح فضل: **علم الأسلوب مبادئه وإجراءاته**، ط1، دار الشروق، القاهرة، 1998، ص 213.

28-عبد القاهر الجرجاني: **دلائل الاعجاز، شكله وقدم له ياسين الايوبي**، د.ط، المكتبة العصرية بيروت، 2003، ص 137.

29- ينظر: سامية محصول: **الانزياح في الدراسات الأسلوبية**، مجلة دراسات أدبية العدد 10، ص 29

30- الزركشي بدر الدين محمد بن عبد الله: **البرهان في علوم القرآن**، تج: محمد أبو الفضل ابراهيم، ج1، دار الجيل، بيروت، 1408هـ-1988، ص 14.

31- سورة البقرة، الآية 187.

32- الزركشي: **البرهان في علوم القرآن**، ج3، ص 102.

33- سورة المائدة، الآية 4.

34- الزركشي: **البرهان في علوم القرآن**، ص 67.

35- ينظر: سامية محصول: **الانزياح في الدراسات الأسلوبية**، ص 31.

36- سورة الضحى، الآية 3.

37- سورة النساء، الآية 127.

38- الطاهر بن عاشور: **تفسير التحرير والتنوير**، ج5، (دط)، الدار التونسية للنشر تونس 1984، ص 212.

39- سامية محصول: **الانزياح في الدراسات الأسلوبية**، ص 31.

40- فاتح علاق: **في تحليل الخطاب الشعري**، ط2، دار التنوير للنشر والتوزيع، الجزائر 2008 ص 73.

المعايير الصوابية في اللغة العربية بين القدامى والمعاصرين

أ. مسعودة سليماني

جامعة مولود معمري تيزي–وزو

مقدمة: إنّ ظاهرة اللحن في اللغة العربية ليست وليدة العصر الحديث، فقد ظهر اللحن في كلام الموالي والمستعربين منذ عهد النبي –صلى الله عليه وسلم– وتفشى اللحن في العصر الأموي حتى وقع فيه بعض الخلفاء والبلغاء، ومن اللحانين البلغاء نجد: خالد بن عبد الله القسري، خالد بن صنوان الأصمعي وعدي بن المدور، هذا رغم أنّ اللحن كان عيبا يتجنبه كل الناس، ويدلك على ذلك قول الشاعر: يعجبني زي الفتى وجماله * فيسقط من عيني ساعة يلحن

وقد رأى العلماء أنّ كلّ خروج عن نظام اللغة يعتبر لحنا، سواء أكان ذلك بخلط الكلام بلغة أخرى أو كان في مخالفة أي عنصر من عناصر الفصاحة، أو في استعمال اللفظة في غير موضعها المناسب.

وبانتشار الإسلام خارج الجزيرة العربية، ودخول الأعاجم في هذا الدين الجديد صار من الصعوبة الحفاظ على سلامة اللغة، وقد لمس العلماء خطر هذه الظاهرة على القرآن والعربية معا فتصدوا لها بتأليف كتب عديدة منبهين فيها إلى خطأ العوام والخواص[1] والتي منها:

- ما يلحن به العوام للكسائي (ت 189 هـ).
- لحن العامة لأبي عبيدة (ت 209 هـ).

ويروي لنا الجاحظ أنّ أول لحن سمع بالبادية قول أحدهم هذه "عصاتي" بدل هذه "عصاي" وأنّ أول لحن سُمع بالعراق قولهم حي على الفلاح (بكسر الياء بدل فتحها)[2].

كما كثر الحديث عن الخطأ والصواب في المجالس العلمية التي كانت تُجرى آنذاك، ومنها ما دار بين أبي سعيد السيرافي (ت368هـ) وابن متى، حيث قال أولهما للآخر: << ما تقول في قول القائل: زيد أفضل الإخوة؟ قال صحيح. قال فما تقول إن قال: زيد أفضل إخوته؟ قال: صحيح. قال فما الفرق بينهما مع الصحة فبلح وجنح وغصّ بريقه.

فقال أبو سعيد: أفتيت على غير بصيرة ولا استبانة. المسألة الأولى جوابك عنها صحيح وإن كنت غافلا عن وجه صحتها، والمسألة الثانية جوابك عنها غير صحيح وإن كنت أيضا ذاهلا عن وجه بطلانها.

قال متى بيّن لي ما هذا التهجين؟

قال أبو سعيد: إذا حضرت الحلقة استفدت، ليس هذا مكان التدريس هو مجلس إزالة التلبيس مع من عادته التمويه[3]>>

ليستمر الكلام عن الخطأ والصواب إلى وقتنا الحاضر مع اختلاف في تحديد المعايير الصوابية من زمن لآخر. ويحدد المعيار في مجال اللغات بـ << ما ينبغي أن يقال أو لا يقال، ويميز بين الاستعمال المقبول وغير المقبول لدى جماعة معينة، باعتباره نموذجا يحتذى[4]>> وعليه فإنّ المقصود بالمعايير الصوابية المقاييس التي يتم بالاستناد إليها تحديد الصواب من الخطأ والخطأ من الصواب باعتبار الخطأ انحرافا عن معيار معين، وفي ما يلي عرض لهذه المعايير عند القدامى أولا وعند المعاصرين ثانيا:

1- عند القدامى:

أ- **مرحلة ما قبل التقعيد اللغوي:** وهي مرحلة معروفة ومهمة في تاريخ اللغة العربية، تتمثل في ماروي لنا من شعر ونثر في العصر الجاهلي، وتمتاز هذه المرحلة بتقارب اللهجات العربية وتوحدّها في لغة ثقافة قومية، وأغلب الظن أنّ هذه اللغة المشتركة بين القبائل كانت لغة الحج والأسواق والمجامع الأخرى وكانت هذه اللغة أقرب من كل لهجة إلى أي لهجة أخرى << فالفصحى لكونها لغة العرب جميعا تم نموها في المجتمع العربي في عمومه لا في قبيلة بعينها، وتقبلت في نموها عناصر من جميع اللهجات، حتى بدت قريبة إلى كل لهجة[5] >> وكانت هذه الوحدة إرهاصا بنزول القرآن الكريم بهذه اللغة الموحدة، لكن هذا التوحد كما قلنا لا يلغي اللهجات الأخرى، فالقرآن نفسه حوى ظواهر لهجية مختلفة مثالها لهجات قبائل هذيل وتميم وطيء والأوس والخزرج.

وكان العرب يراعون هذه اللهجات كلها حسب المقام، إذ تجدهم يلتزمون بقواعد الغة المشتركة في المقام الذي يفرض ذلك، ويعودون إلى استعمال لهجة قبيلة ما في مقام آخر يفرض هو الآخر العودة إلى هذه اللهجة، مراعين في كلا المقامين المستوى الصوابي الذي ارتضته جماعتهم اللغوية. فكان بذلك مفهوم الخطأ عندهم هو الخروج عن تقاليد اللغة المشتركة أو اللهجة القبلية دون أن يطلقوا أحكام لهجة على اللغة المشتركة أو العكس، كما لم يطلقوا أحكام لهجة على أخرى << وذلك أنّ العرب كانوا كثيرا منتشرين، وخلقا عظيما في أرض الله غير متحجرين ولا متضاغطين، فإنهم بتجاورهم وتلاقيهم وتزاورهم يجرون مجرى الجماعة في دار واحدة فبعضهم يلاحظ صاحبه ويراعي أمر لغته[6] >>. بمعنى أنّ انتشار العرب في بقعة كبيرة من الأرض، وتعدد لهجاتهم لم يخلق عندهم عصبية لغوية أو لهجية، فكان كل واحد منهم يراعي لغة الآخر. أمّا النّقاد والشعراء فقد انشغلوا

آنذاك بالبلاغة واختيار الأفصح من الفصيح لذا اتصف عملهم بالذاتية وهو ما عرف بالنقد الذوقي.

ب- **مرحلة التقعيد اللغوي:** بانتشار الإسلام خارج الجزيرة العربية، ودخول الأعاجم في الإسلام واحتكاك العرب بهم، تفشى اللحن بين العامة والخاصة، فدعت الضرورة إلى الحفاظ على متن القرآن الكريم من اللحن والتحريف والتصحيف وكان ذلك السبب المباشر في ظهور النحو العربي. ولأنّ الغاية التي نشأ النحو من أجلها عي عصمة الألسنة من الخطأ، اتصف هذا الأخير بالمعيارية لا الوصفية. إذ بعدما استخرجت القواعد من المدونة العربية بطريقة وصفية*، فرضت هذه القواعد في مرحلة لاحقة على من أراد استعمال العربية.

لكن رغم تحديد علماء العربية لمصادر اللغة الفصحى في القرآن الكريم والشعر العربي حتى عام 150ه وكلام العرب الأقحاح من ساكني المدر حتى أواخر القرن الرابع الهجري، لم يتفقوا على توسيع القياس أو تضييق نطاقه، كما لم يتفقوا على رفض أو قبول ما خالف اللغة المشهورة والوارد في إحدى اللهجات العربية، ولهذا كان خلافهم في تحدير معيار الصواب اللغوي، وقد طرحت هذه الاختلافات بحدة بين مدرستي البصرة والكوفة.

***مدرسة البصرة:** سبقت البصرةُ الكوفة في الدرس النحوي ما قارب قرنا من الزمان، وقد كانت تعج بالرواة والحفظة والنقدة، الذين راعوا في استنباط القواعد النحوية معايير عديدة هي:

أ- السليقة اللغوية: وتعني الفطرة في الكلام، وتقابلها الصنعة التي لا تتحكم في الأخطاء اللاشعورية وعن هذا يقول عمّار الكلبي:

كم بين قوم قد احتالوا لمنطقهم وبين قوم على إعرابهم قد طبعوا

إذ يبيّن هذا البيت الفرق بين من طبع على شيء، وبين قوم يحاولون تعلّم اللغة بواسطة القواعد المقننة فهناك من المولدين من جدّ في إتقان العربية، لكن لم يحتج بشعره، لأنّ فصاحته غير سليقية، حيث لا يؤمن أن يزل لسانه.

ب-التحديد المكاني والزماني: اشترط في صحة المدونة تحديد الزمان والمكان فقد حدد زمن الفصاحة بالفترة الممتدة من 150 سنة قبل الإسلام، إلى موت ابن هرمة (ت149هـ) في الحضر، وإلى موت ابن جن (ت392هـ) في المدر. كما تحرّى جامعوا اللغة اعتماد القبائل الفصيحة دون سواها، وتتمثل هذه القبائل في تميم وقيس وأسد وطيء وهذيل وكنانة. فلم يعتمد سكان البراري ممن كانوا يسكنون أطراف البلاد أي بجوار الأمم الأخرى. فلم يؤخذ لا من لخم، ولا من جذام لمجاورتهم أهل مصر والقبط، ولا من تغلب لمجاورتهم اليونان، ولا من قضاعة وغسّان وعياد لمجاورتهم أهل الشام وهكذا.

ج- ثقة الرواة واتّصال الإسناد: اشترط في صحة اللغة ثقة رواتها، فاعتمد البصريون ضوابط سلوكية في الرواية لها علاقة وثيقة بمنهج المحدثين. وقد ظهر جليا ضبط نصوص اللغة عن طريق الإسناد الموثق في كتب القرن الثالث الهجري كالأغاني ومجالس ثعلب أو في رواية دواوين الشعراء الأسبقين. والمتصفح لطبقات علماء اللغة يجد أنّها عنيت بدرجة كبيرة بتوثيق الرجال أو تجريحهم، ومن أمثلتها "أخبار النحويين البصريين" لأبي سعيد السيرافي و"مراتب النحويين" لأبي الطيب اللغوي و"طبقات النحويين واللغويين" لأبي الحسن الزبيدي (ت380هـ) كما لخّص السيوطي (ت911هـ) في القرن التاسع كتابه "بغية الوعاة" من جهوده سابقيه محاولا أن يضع الرواة كل في مكانه الصحيح، ويقول عن هذا في المزهر في باب "معرفة ما روي من اللغة ولم يصح ولم يثبت": << هذا النوع يقابل النوع الأول الذي هو الصحيح الثابت والسبب في عدم ثبوت هذا النوع عدم اتصال سنده

لسقوط راو منه أو جهالته أو عدم الوثوق بروايته لفقد شرط القبول فيه[7]>> ويفهم من هذا أنهم اشترطوا اتّصال الإسناد إضافة إلى ثقة الرواة.

د- الاطرّاد: اعتمد البصريون منهج المحدثين في تقسيم الحديث إلى مطرد وقليل وشاذ فاشترطوا في المسموع كثرته واطراده ليطمئنوا إليه في بناء القواعد عليه، وعاداه من الشواذ فإمّا أن يؤولوه ليتفق مع قواعدهم، وإمّا أن يشككوا فيه ثم ينكروه لكثرة الرواة من غير الثقة، وإمّا أن يلتمسوا الضرورة إن كان من الشعر فإن لم يجدو إلى كل ذلك سبيلا فإنهم يعدّوه شاذا يحفظ ولا يقاس عليه.

هـ-استبعاد الاستشهاد بالحديث النبوي الشريف: إلاّ ما ثبت أنّ الرسول – صلى الله عليه وسلم- قاله على اللفظ المروي، وهذا بطبيعة الحال نادر جدا. أمّا عن سببي رفض الاستشهاد بالأحاديث النبوية فـ:

أولا: جوّز الرواة النقل بالمعنى، فكان المعنى هو المطلوب، ولا سيما مع تأخر المسموع عن الوصول إليهم، وعدم ضبطه بالكتابة، وعن هذا يقول سفيان الثوري: <<إن قلت لكم إنّي أحدثكم كما سمعت فلا تصدقوني، إنّما هو المعنى، ومن نظر في الحديث أدنى نظر علم العلم اليقين أنّهم إنّما يروون بالمعنى[8]>> فضبط اللفظ بالحفظ صعب جدا خصوصا إذا تعلق الأمر بالأحاديث الطوال، كما أنّ المعنى كان هو المراد.

ثانيا: قد وقع اللحن في ما روي من الحديث لأنّ كثيرا من الرواة لم يكونوا عربا بالطبع، وإنما تعلّموا العربية بعد دخولهم في الإسلام، فوقعوا في اللحن دون قصد منهم ولا دراية.

و-استبعاد الاستشهاد بالقراءات القرآنية الشاذة: إلاّ إذا كان هناك شعر أو كلام عربي يدعمها، وما عدا ذلك فإمّا أن يخطئوا القراء، أو أن ينسبوا القراءة إلى لغة من لغات العرب، أو أن يلجؤوا إلى التأويل[9] وهذا ما يؤكد ما سلف ذكره حول تعامل هذه المدرسة مع الشاذ.

***مدرسة الكوفة:** تخرّج أعلام نحاة الكوفة عن بعض أساتذة المدرسة البصرية، وقد كان سبب ظهور مدرسة الكوفة خروج علي بن حمزة الكسائي عن البصريين، فخالفهم في بعض أصول مذهبهم وفي كثير من الفروع. ورغم النقد الذي وجِّه له واصل تلميذه الفراء ما بدأ به أستاذه، ومن أمثلة هذا النقد قول أبي حاتم السجستاني (ت316هـ): << لولا أنّ الكسائي دنا من الخلفاء، فرفعوا قدره لم يكن شيئا، وعلمه مختلط بلا حجج ولا علل، إلاّ حكايات عن الأعراب مطروحة[10]>>. ولقد وجد الكوفيون الذين درسوا المذهب البصري وأحكموه الثغرة التي ينفذون منها إلى قلب المنهج البصري وطعنه بشدة، لأنّ أهم ما ميّز البصريين تعميمهم للقياس على المشهور دون النظر في اختلاف القبائل في بعض الظواهر اللغوية الخاصة. فالتحديد المكاني الذي التزمه البصريون إجحاف في حق اللهجات العربية الأخرى، فما هو خطأ في قبيلة ما هو صحيح في نظر أخرى، وعليه لا يجب إقصاء لهجة وإبقاء أخرى فـ <<الفوارق اللهجية بين القبائل العربية ما هي إلاّ آداءات لسانية تشكل في النهاية لسانا واحدا[11]>> كما اعتبروا الشاذ عند البصريين نتاج المسح اللغوي الناقص. ومن ثمّ اعتمدت الكوفة معايير صوابية غير تلك التي اعتمدها البصريون وهي:

أ- التوسع في الرواية: حيث اعتمدوا شعر الأعراب من غير الفصحاء فاحتجوا بكل مسموع من غير قيود، وأكثر من ذلك قعّدوا على الشعر المنحول الذي كان يضيفه الرواة أمثال حماد الراوية وخلف الأحمر.

ب- التوسّع في القياس: أكثر ما يعتمد النحو القياسَ، ولكنّ الكوفيين تمادوا في ذلك وجوّزوا أن تبنى القاعدة النحوية بالقياس على الشاهد الواحد، وهو الذي أسماه البصريون شاذا، فلقد << قال الأندلسي في شرح المفصل: ... الكوفيين لو سمعوا بيتا واحدا فيه جواز شيء مخالف للأصول جعلوه أصلا وبوبوا عليه بخلاف البصريين[12]>> فلم يهمل علماء الكوفة شيئا من كلام العرب، مشهورا كان أو لم

يكن، كما اعتمدوا أقوال المتحضرين، ولم يردّوا لغة من لغات العرب، فكلها على اختلافها حجة.

ج- الاحتجاج بالفراءات القرآنية جميعها: وهذا ما يؤكد مرة أخرى اعتماد الشاذ.

وقد استمر الخلاف بين المدرستين في القرن الثالث للهجرة بين تلامذة الكسائي والفراء وتلامذة أساتذة البصرة. وأهم الكتب التي عنيت بهذا الصراع النحوي كان "الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين البصريين والكوفيين" لصاحبه ابن الأنباري (ت577هـ)، وقد عرض فيه لمشاهير مسائل الخلاف لا لجميعها بإنصاف دون تعصب أو إسراف، كما صرّح بذلك في مقدمة كتابه، وهذا رغم ميله إلى المدرسة البصرية، ثمّ تلاه أبو البقاء العكبر (ت616هـ) بكتاب أسماه "التبيين عن مذاهب النحويين البصريين والكوفيين".

وتأثرا بمدرستي البصرة والكوفة انقسم اللغويون إلى فريقين هما:

1- **الفريق المتشدد:** واعتمد المعايير الصوابية الآتية:

أ- الفصاحة: اشترط في صحة الكلام فصاحته، وعن الفصاحة يقول الراغب في مفرداته: <<الفصح خلوص الشيء مما يشوبه وأصله الثبت يقال فصح اللبن وأفصح فهو فصيح مفصح إذا تعرى من الرغوة... ومنه استعير فصُح الرجل: جادت لغته، وأفصح تكلّم بالعربية، وقيل بالعكس والأول أصح[13]>>. أمّا عن حدود الفصاحة ومعايير معرفتها فيقول الجاربردي في شرح الشافية: << فإن قلت: ما يقصد بالفصيح؟ وبأيّ شيء يعلم أنّه غير فصيح وغيره فصيح؟ قلت: أن يكون اللفظ على ألسنة الفصحاء الموثوق بعربيتهم أدور واستعمالهم له أكثر[14]>> ومعنى هذا أنّ الفصاحة ارتبطت بكلام العرب الأقحاح من جهة، وبكثرة استعمالهم للفظ من جهة ثانية.

ب- الوجه الصوابي الواحد: يرفض المتشددون التخريجات المختلفة، ويقولون بالوجه الواحد من الصواب اللغوي، وتراهم << حين يتذكرون الاستعمالات القرآنية يقفون دون قصد من القول بخطأ تركيب ما، حتى إذا تبينوا أنّه من تراكيب القرآن رجعوا عن دعواهم إلى التماس التخريجات المختلفة، سواء أكانت التخريجات منطقية أم دينية، أم غير ذلك[15]>>. وقد كان الوجه الصوابي المختار ما طابق البيئة اللغوية التي حددوها.

ج- اعتماد بيئة لغوية دون أخرى: إذ التزموا لهجة دون أخرى، كما رفضوا الاستشهاد بلغة أهل الحضر مما أفقر المدونة اللغوية من استعمالات عديدة كانت موجودة في الواقع اللغوي آنذاك.

د- القياس على الكثرة: فلم يقيسوا على القلة أو الشاذ، كما وقف البعض ضدّ القياس ومنهم ابن فارس الذي قال: << فليس لنا اليوم أن نخترع ولا أن نقول غير ما قالوه، ولا أن نقيس قياسا لم يقيسوه [16]>> وبهذا يغلق باب القياس في اللغة ويُكتفى بما قاسه الأولون.

2- **الفريق المعتدل:** واعتمد المعايير الصوابية الآتية:

أ-الاطراد والتوسع في القياس: راعى هذا الفريق طبيعة اللغة فكان معياره الصوابي هو الشيوع في الاستعمال والتوسع في القياس. ويقول ابن جني في هذا<< فإنّ الأعرابي إذا قويت فصاحته وسمت طبيعته تصرف وارتجل ما لم يسبق أحد قبله فقد حكي عن رؤ وأبيه أنَهما يرتجلان ألفاظا لم يسمعاها ولم يسبقا إليها وعلى نحو من هذا قال أبو عثمان: ما قيس على كلام العرب فهو من كلام العرب[17]>> دون تضييق.

ب- اعتماد الدلالة وقصد المتكلم: تجاوز هذا الفريق الإعراب إلى البحث في التراكيب والعلاقات الدلالية فقد قسّم سيبويه في باب "هذا باب الاستقامة والإحالة" الخطأ إلى أقسام، فيقول << فمنه محال، ومستقيم كذب، ومستقيم قبيح، وما هو

محال كذب، وأمّا المحال فأن تنقض أول كلامك بآخره فتقول: أتيتك غدا وسآتيك أمس. وأمّا المستقيم الكذب فقولك: حملت الجبل وشربت ماء البحر ونحوه. وأمّا المستقيم القبيح فأن تضع اللفظ في غير موضعه، نحو قولك: قد زيدا رأيت، وأشباه هذا، وأمّا المحال الكذب، فأن تقول سوف أشرب ماء البحر أمس[18]>>.

فالملاحظ إذن أنّ الخطأ عند سيبويه لا يقتصر فقط على الجانب الشكلي، وإنّما يتعداه بالنظر إلى البنية الدلالية، لكن كان ذلك تبعا فقط، فقد << اتسمت الدراسات اللغوية العربية بسمة الاتجاه إلى المبنى أساسا ولم يكن قصدها إلى المعنى إلا تبعا لذلك وعلى استحياء[19]>>. ثم بدأت دراسة علم المعاني مع عبد القاهر الجرجاني (ت471هـ) مع نظريته المعروفة بنظرية النظم.

2-عند المعاصرين: ارتبط مفهوم الخطأ والصواب اللغويين عند المعاصرين بما جدّ في الدراسات اللغوية، حيث ارتبطت دراسة اللغة بالمجتمع، فاعتبروا أنّ أي تغيير يطرأ على اللغة هو حتما تغير أملاه التطور الاجتماعي، ولأنّ من خصائص اللغات عظم استعدادها للتغير والتطور، فإنّ ما يعتبر صوابا في مرحلة معينة قد يكون خطأ في مرحلة تليها والعكس صحيح، ولذلك لم يهتم الكثير من مؤرخي اللغات بمسألة الصواب والخطأ في اللغة. وعليه اعتمد المعاصرون معايير صوابية تختلف عنها عند سابقيهم، وكانت تدور حول قبول أو رفض التطور اللغوي.

ومن المهم الذكر هنا أنّه لا أثر لسيطرة الأحكام النابعة من شخص واحد، بل ما يؤخذ في الحسبان قبول أو رفض الجماعة اللغوية للكلمة أو التغير. ويحكي لنا تمام حسان حكاية عن هذا، حيث كانت كلمة إشاعة هي الكلمة المعروفة التي يقصد بها الخبر غير المحقق الصدق، إلى أن خطر له وهو يريد أن يتكلم عن إشاعة ما أنّ كلمة شائعة ربما تكون أصدق في التعبير عن المعنى المقصود فاستعملها ورضي أستاذه عن هذا الاستعمال الجديد وقرضه واستعمله في أحاديثه الدينية في إذاعة

القاهرة، ويقول تمام عن ذلك: << فقلده الناس فيه واكتسبت الكلمة الرواج بينما كنت أنا من جانبي أراقب نمو هذا الوافد الجديد في الاستعمال وأسِّر في نفسي شيئا من الاعتزاز به[20]>>

فكما سبق القول ارتبطت اللغة بالمجتمع فارتبط مقياس الصواب والخطأ فيها بالعرف الاجتماعي أيضا فالمستوى الصوابي اللغوي << كالصوغ القياسي لا يمكن النظر إليه باعتباره فكرة يستعين الباحث بواسطتها في تحديد الصواب والخطأ اللغويين، وإنّما هو مقياس اجتماعي يفرضه المجتمع اللغوي على الأفراد، ويجرّ الأفراد إليه عند الاحتكام في الاستعمال[21]>>. فلا يمكن للباحث أن يقول بمعيار ما لتحديد الصواب من الخطأ بعيدا عن المجتمع، لأنّ هذا الأخير هو الذي يفرض استعمالا معينا دون الآخر.

وليست القواعد النحوية والصرفية عند المعاصرين بمعزل عن ظاهرة التطور لذا ارتبطت هي الأخرى بالعرف الاجتماعي، ونتيجة لذلك ذهب البعض إلى أنّه لا يمكن ضبط اللغة المعاصرة بالقواعد القديمة وأنّ هذه الأخيرة لا تمثل إلاّ اللغة التي استنبطت منها، وانجّر عن هذا الاتجاه الدعوة إلى هجر الإعراب ومن ثم الدعوة إلى العامية التي تمركزت خصوصا في مصر ولبنان*. ونظرا لخطورة هذا الأمر وجب على العاملين في حقل تعليم اللغة العربية إظهار مخاطر هذه الدعوة وإدراك مراميها البعيدة قبل القريبة.

أمّا عن التطور الذي لا يصل إلى تحول اللغة الفصحى إلى عاميات فوقف منه اللغويون موقفين: أمّا الأول فهو موقف الصفويين المعتمدين على أنّ الاستعمال الخارج عن الوضع لا يمكن له أن يتحول إلى وضع ثانٍ مهما طال الزمن به، وأنّ القبول به سيفتح الباب على مصرعيه للفساد اللغوي، لذا وجب الحفاظ على اللغة كما جاء بها القدامى ومحاربة الأخطاء الشائعة على وجه الخصوص.

أمّا الموقف الثاني فهو موقف دعاة التطور الذين انطلقوا من كون اللغة كائنا حيا قابلا للتطور والحركة وأنّه لا يجب ان نعيش خارج زماننا، وينبغي << تحرير الباحث اللغوي وأستاذ اللغة العربية في المقام الأول من الماضوية العاملة على توقيف مسار التقدم اللغوي[22] >> ومن ثم أباح مجمع اللغة بالقاهرة عددا كبيرا من الاستعمالات اللغوية المحدثة وإن خالفت القياس إذا لم يجد لها مرادفا يؤدي معناها[23] ولكنه لم يترك ذلك دون قيد وإنّما وضع شروطا للتطور والتنمية اللغوية.

خاتمة: اختلفت المعايير الصوابية من زمن لآخر باختلاف ما جدّ في الدراسات اللغوية من جهة وما يفرضه الواقع اللغوي من جهة أخرى، حيث تجاوز المعاصرون في مفهومهم للخطأ مسألة القياس والسماع عن أعراب عصور الاحتجاج وغيرهما مما تعلّق بالقواعد التقليدية، وبدأ الحديث عن علاقة اللغة بالمجتمع، ومن ثم الحديث عن التطور اللغوي الطبيعي والضروري الذي أغفله السابقون لكنّ الأمر لم يخلُ من السلبيات، وكان ذلك لما استغِّل هذا الأمر في الدعوة إلى العامية وهجر الإعراب، لتندثر اللغة الأصل وتحل محلها لغة أخرى محرَّفة بعد زمن طال أو قصر، ولا سيما إذا لازم ذلك التسامح مع كل خطأ استحسنه الناس وجرى في الاستعمال تحت شعار التجديد والتطور، ولعلّ خير العربية بين هذا وذاك يتجسد في المقولة المشهورة "خير الأمور أوسطها" بمعنى "لا إفراط ولا تفريط".

الهوامش:

1- ينظر: رمضان عبد التواب، لحن العامة والتطور اللغوي، دط. القاهرة: 2000، مكتبة زهراء الشرف، ص72- ص93.

2 - الجاحظ، البيان والبيان، تح: عبد السلام هارون، ج2، دط. مصر: دت، دار الرفاعي ص219.

3- أبو حيان التوحيدي، كتاب الإمتاع والمؤانسة، ج1، دط. بيروت: دت، المكتبة العصرية ص119.

4- عبد اللطيف الفاربي وآخرون، معجم علوم التربية/ مصطلحات البيداغوجيا والديداكتيك، ط1. بيروت: 1994، دار الخطابي، (المعيار).

5- تمام حسان، اللغة بين المعيارية والوصفية، ط4. القاهرة: 2000، عالم الكتب، ص67.

6- أبو الفتح عثمان بن جني، الخصائص، تح: محمد علي النجار، ج2، ط3. مصر: 1987 الهيئة المصرية العامة للكتاب، ص ص 17-18.

*- هناك من اللغويين من نفى كون النحو العربي بدأ وصفيا، لأنّ القواعد النحوية قد استنبطت في فترات زمنية متلاحقة وفي أماكن مختلفة أيضا، كما لم يُميَّز بين المستويات اللغوية والتي تمثلت في الشعر والنثر واللهجات العربية المختلفة.

7- السيوطي جلال الدين، المزهر في علوم اللغة وأنواعها، ط3. القاهرة: دت، دار التراث ص103.

8- السيوطي، الاقتراح في أصول النحو، تح: محمد حسن اسماعيل الشافعي، ط1. لبنان:1998 ص31.

9- ينظر: محمد حسن عبد العزيز، القياس في اللغة، ط1. القاهرة: 1995، دار الفكر العربي ص71- ص76.

10 - أبو الطيب اللغوي الحلمي، مراتب النحويين، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط2. القاهرة: 1974، دار الفكر العربي ص ص 120-121.

11- عبد الجليل مرتاض، العربية بين الطبع والتطبيع، دط. الجزائر: 1993، ديوان المطبوعات الجامعية، ص35.

12- السيوطي، الاقتراح في علم أصول النحو، ص114.

13- ع/ السيوطي، المزهر في علوم اللغة وأنواعها، ص184.

14- نفسه، ص 186.

15- تمام حسان، اللغة بين المعيارية والوصفية، ص26.

16- ابن فارس الرازي، في فقه اللغة وسنن العرب في كلامها، تح: مصطفى الشويمي، دط. بيروت: 1963، أ. بدران ص67.

17- ابن جني، الخصائص، ص27.

18- سيبويه أبو بشر عمر بن عثمان بن قمبر، الكتاب، تح: عبد السلام هارون، ط3. ج1 القاهرة: 1988، مكتبة الخانجي، ص ص 25-26.

19- تمام حسان، اللغة العربية معناها ومبناها، دط. الدار البيضاء: 1994، دار الثقافة، ص12.

20- اللغة العربية معناها ومبناها، ص321.

21- تمام حسان، اللغة بين المعيارية والوصفية، ص71.

*- من أهم الدعاة إلى العمية في لبنان نجد يوسف الخال، وقد انساق وراءه عدد من الأدباء فراحوا يدعون إلى الكتابة بالعامية، وعلى رأسهم سعيد عقل ورشدي معلوف.

22- صالح بلعيد، أنقذوا اللغة العربية من الصحافيين، ص5.

23- ينظر: محمد حسن عبد العزيز، القياس في اللغة العربية، ط1. القاهرة: 1995، دار الفكر العربي، ص153- ص 199.

احتكاك اللّغات وأثره في التطوّر اللّغوي

د. ليلى صديق
جامعة عبد الحميد بن باديس– مستغانم

تمهيد: إن اللغة كائن حي، ويعتري هذه اللغة ما يعتري الأحياء، من غنى وفقر ومن سعة وضيق ومن انتشار أو انحسار، ومن تجمع وتفرق، ومن عزة وذلة ومن حياة وموت.

وتتأثر اللغة بحضارة الأمة، ونظمها وتقاليدها واتجاهاتها العقلية ودرجة ثقافتها وشؤونها الاجتماعية والاقتصادية... وما إلى ذلك. فكلّ تطور بحث في ناحية من هذه النواحي إلا وينعكس تأثيره في أداة التعبير ولذلك تعدّ اللغات أصدق سجل لتاريخ الشعوب.

فكلّما اتسعت حضارة أمة، نهضت لغتها وسمت أساليبها، وتعددت فيها فنون القول، ودخلت فيها ألفاظ جديدة عن طريق الوضع، والاشتقاق والاقتباس أو الاقتراض للتعبير عن المسميات والأفكار الجديدة، فتحيا هذه اللغة وتتطور عبر الزمن وتصبح أكثر مناعة وصلابة ضد أي صراع لغوي مع اللغات الأخرى.

واللغة العربية أصدق مثال على ما نقول، بحيث أصبحت بعد فترة وجيزة من نزول القرآن الكريم لغة العلوم العقلية (كالطب، والكيمياء، والفلك، والطبيعة) مثلما هي لغة العلوم النقلية (كالفقه والتفسير والكلام)، بل غدت لغة العلم الأولى التي لا تضاهيها لغة في القرون الوسطى، وخلفت أثارا تشهد بعبقرية علماء العرب المسلمين على مرّ العصور والتاريخ.

1- **تداخل اللغات:** لا أحد منّا ينكر أنّ اللغات تتداخل وتتلاقح كلما اتصلت إحداها بالأخرى بصورة مباشرة أو غير مباشرة، وأنّ أية لغة من اللغات في العالم كما تؤثر في غيرها، فإنها أيضا تتأثر.

وإنّه "من المتعذر أن تضل لغة بمأمن من الاحتكاك كلغة أخرى"[1]. ويرى فندريس أن تطور اللغة مستمر في معزل عن كلّ تأثير خارجي، يعدّ أمرا مثاليا لا يكاد يتحقق في أية لغة، بل على العكس من ذلك، فإنّ الأثر الذي يقع على لغة ما من لغات مجاورة لها، كثيرا ما يلعب دورا هاما في التطور اللغوي، ذلك لأنّ احتكاكا اللغات ضرورة تاريخية، واحتكاكها يؤدي حتما إلى تداخلها[2].

وأهم ناحية يظهر فيها التداخل هي الناحية المتعلقة بالمفردات أين تنشط حركة التبادل بين اللغات ويكثر اقتباسها بعضها من بعض. ولهذه الظاهرة اللغوية عواملها التي يتتبعها الدارسون عبر مسيرة الصراع اللغوي بين اللغات من أجل البحث عن الأسباب التيس تجعل لغة ما أكثر انتشارا من لغة أخرى ودرجة صمودها أما غزو اللغات الأخرى لها. ومن بين هذه العوامل ذكر عبد الصبّور شاهين أن العامل الحضاري والثقافي للغة هو الأهم في التأثير والتأثر بين اللغات والعامل الثاني هو كثرة الناطقين باللغة[3].

ويمكن حصر تلك الأسباب والعوامل التي تؤدي إلى التأثير والتأثر بين اللغات كالتالي:

1. الغلبة في الصراع، والانتصار في الحرب، والمقهور مولع بتقليد الغالب وخاصة إذا كان للمنتصر حضارة وثقافة ورقي وليس للمنهزم شيء من ذلك.

"فقد كانت اللاتينية قديما إحدى لغات الفرع الإيطالي من مجموعة (الهند وأوربية)، محضرة في منطقة ضيقة من إيطاليا، وأصبحت بعد انتصارها في الصراع لغة رسمية لكل من: إيطاليا، البرتغال، إسبانيا والجول (فرنسا)، والألب وألبانيا"[4].

2. وكذلك الهجرة القومية المكثفة، أو الاستعمار الثقيل بقضية وقضيضه، سبب رئيسي من أسباب التأثير والتأثر وإنتشار اللغات.

3. وتتأثر اللغات بالاحتكاك عن طريق المجاورة أو التجارة، وكذلك أثناء الحروب فالإنجليزية والفرنسية والألمانية، والبرتغالية – مثلا– تتقارض المفردات وتأثرت كلها أيضا ببعضها بسبب الحروب التي قامت في أوربا.

والحروب الصليبية نقلت إلى اللغات الأوربية، كثيرا من الألفاظ العربية قد تعدّ بالآلاف؛ وذكر بعض العلماء أن الإسبانية أخذت من العربية أكثر من أربعمائة لفظة في شؤون البحرية وحدها[5]. فضلا عن أن المعاملات التجارية، قد أثرت كثيرا، ونقلت أسماء الأشياء من المنتجات الفلاحية أو الصناعية التجارية المتبادلة وما يلزمها.

4. والملاحظ أيضا أن للعلاقات الثقافية والحضارية بين الشعوب أثر عميق في التبادل والتأثير والتأثر بين اللغات في العالم.

ونجد أحيانا لغتين متعايشتين، ولا تستطيع إحداهما التغلب على الأخرى ويرجع ذلك إلى عراقة كلّ منهما في الثقافة والحضارة، أو لقلة الأفراد المهاجرين أو الفاتحين.

فاللاتينية مثلا لم تتغلب على الإغريقية، لعراقة الأخيرة في الحضارة. والتركية (لغة الإمبراطورية العثمانية) في أبان عظمتها وسطوتها، لم تستطع التغلب على أية لغة في البلاد التي خضعت للإمبراطورية، إذ ليس للتركية حضارة سابقة، فضلا عن أنهم لم يمتزجوا بأصحاب البلاد التي حكموه زمانا ليس بالقصير[6].

ونتيجة للتعايش بين اللغات يقع التأثير والتأثر بين اللغات المتمثل في افتراض الألفاظ، فيتسع محل لغة وتتطور وتزداد حيويتها، وتلك سنة اللغات حين التعايش والاحتكاك والتجاور.

ونجد اللغة العربية كغيرها من اللغات في العالم عبر التاريخ تداخلت مع اللغات الأخرى حين احتكت واتصلت بالأمم المجاورة بسبب الحروب والمعاملات التجارية والثقافية، فأثرت وتأثرت حسب قانون التجاور والصراع.

2- **العربية لغة مؤثرة في غيرها من اللغات:** إنّ اتصال العربية باللغات الأعجمية لابد وأن ينجر عنه تقاطع وتشابك يحمل في ثناياه آثارا عميقة، وخاصة أنّ هذا الاتصال توسع بصفة مكثفة في العصر الإسلامي، بحيث شهد المجتمع هجرات فردية وجماعية، فأخذت العربية تؤثر وتتأثر، فتأثير العربية في غيرها من اللغات كان كبيرا وخاصة في عهد الدولة العباسية أين امتد سلطان العرب الفاتحين جغرافيا من أسبانيا والبرتغال غربا إلى حدود الصين شرقا، ومن سفوح الأناضول شمالا إلى أوساط إفريقيا جنوبا[7]، فانتشرت اللغة العربية وارتفع شأنها برفعة أهلها. والذي جعل منها لغة قوية تبزّ غيرها من اللغات هو ارتباطها بالقرآن الكريم الذي نزل بها.

يضاف إلى ذلك طبيعتها التركيبية والدلالية الغنية بالأوزان وكثرة المترادفات وانسجامها الصوتي.

وقد أظهر التاريخ قدرة اللغة العربية على استيعاب الأفكار الجديدة التي جاءت بها الشريعة الإسلامية الغراء، وبين كفاءتها الواسعة في الترجمة من اللغات الأعجمية في العصر العباسي الأول، ولم يشك واحد من المترجمين آنذاك، قصور الفصحى عن استيعاب الأفكار الفلسفية والعلمية التي كانت لمفكري الإغريق والرومان والسريان وغيرهم[8].

ويرى بعض اللغويين المحدثين أن اللغة العربية امتازت بحيوية نفاذة متأججة بحيث لم تنازل لغة أيام الفتوحات الإسلامية إلا ظفرت بها. ظفرت في العراق بالغتين الآرامية والقبطية، وفي إيران انتصرت على اللغة الفارسية وظفرت بها وفي الشّام باللغتين السريانية واليونانية وفي مصر باللغتين القبطية واليونانية، وفي المغرب باللغتين البربرية واللاتينية، وفي الأندلس باللغة الإسبانية، وأهل كل هذه

البلدان شرقا وشمالا وغربا زايلت لغاتهم ألسنتهم وحلت مكانها العربية واتخذوها للتعبير عن مشاعرهم شعرا ونثرا وعن عقولهم وألبابهم فكرا وعلوما وسياسية[9].

لقد أشار ابن خلدون إلى هذا التأثير في مقدمته أين خصص فصلا عنوانه لغات أهل الأمصار قال فيه: "اعلم أنّ لغات أهل الأمصار إنما تكون بلسان الأمة أو الجيل الغالبين عليها... ولذلك كانت لغات الأمصار الإسلامية كلها بالمشرق والمغرب لهذا العهد عربية وإن كان اللسان المضري فسدت وتعير إعرابه والسبب في ذلك ما وقع للدولة الإسلامية من الغَلْبِ على الأمم، والدين والملة صورة للوجود وللملك... لأنّ الناس تبعُ للسلطان وعلى دينه فصار استعمال اللسان العربي من شعائر الإسلام وطاعة العرب وهجر الأمم لغاتهم وألسنتهم في جميع الأمصار والممالك..." [10].

وهو يقصد بالجيل الغالبين و"الملة" حكم الملك أو العرب أو الدولة والدين، إذ يرى فيهما المؤثرين الفاعلين في حياة الأمم والشعوب وفي ألسنتها.

ويشير أيضا إلى تأثر اللسان العربي المضري وذلك بسبب اللحن على ألسنة العامة من العرب لإختلاط الذي وقع بين العربية وألسنة الأعاجم في الأمصار الإسلامية أثناء وبعد الفتوحات الإسلامية، وأدرك التغيرات الصوتية والتركيبية في كلام العرب الفصيح ويعبر عن ذلك بفساد اللسان المصري. وهي البداية لظهور العاميات الإقليمية في الأمصار الإسلامية، وقد عبر ابن خلدون عنها بـــ "اللسان الحضري" وقال: "ثم فسد اللسان العربي بمخالطتها فبعض أحكامه وتغير أواخر وإن كان بقي في الدلالات على أصله وسمي لسانا حضريا في جميع أمصار الإسلام"[11].

ونحن ايضا أن هناك أسباب نفسية اجتماعية أدى إلى تأثر ألسنة الأعاجم في الأمصار باللغة العربية وهجرهم لألسنتهم الأصلية، هو حبهم الشديد للدين الإسلامي وإقبالهم عليه طوعا وليس قهرا، فأحبوا العرب والعربية من خلاله.

وشهد التاريخ الإسلامي أن حسن معاملة الحكام المسلمين لهؤلاء الأقوام من الأعاجم أثناء وبعد الفتوحات جعلهم يدخلون في الدين الإسلامي أفوجا وأفواجا.

يضاف إلى ذلك دور الدعاة المسلمين المهم في جلبه وتحبيب الأعاجم. في الإسلام وفي اللغة العربية قال أحمد مختار في إسلام البربر: "لم يكن هؤلاء الدعاة وحدهم السبب في إقبال البربر على الإسلام، فقد كانت القدوة الحسنة والمعاملة الطيبة التي عامل بها الحكام الصالحون رعيتهم من الأسباب الهامة في تحبيب الناس في ذلك الدين الوافد وجعلهم يشعرون بالسيادة والطمأنينة والرضا في ظله.

ومن أبرز هؤلاء الولاة نجد حسان بن نعمان الذي منح البربر الذين يؤدون الفتح حق المساواة الكاملة مع العرب في الأعطيات والحقوق وأدخل قسما منهم في الجيش الإسلامي، كما أنّه لم يسلب البربر أرضهم ولا ميزاتهم المادية"[12].

ولم يكن تأثير العربية منحصرا في الجانب النطقي فقط، بل تعداه إلى الجانب الكتابي كما يظهر ذلك في اقتباس بعض اللغات الحروف العربية للتعبير عن لغاتها الأصلية، ونجد هذا التأثير خاصة في البلاد الآسيوية والإفريقية وغيرها نحو اللغة الكردية (ولها عدة لهجات)، والأفغانية، والكشميرية، والبنجانية (ولاية بنجاب في شمالي الهند)، والسواحلية (إفريقية الشرقية) الخ. فقد ذكر رفائيل نخلة اليسوعي أن عدد اللغات التي أخذت حروف العربية هو سبع وثلاثون لغة، معتبرا أن تلك العوامل الدينية والسياسية والاقتصادية قد أفضت حتما إلى شدة تأثير العربية في تلك اللغات، وقد دخل قاموس سجل منها عدد من الكلمات العربية، بحيث لا تكاد تجد جملة طويلة في تلك الألسن لا تحوي عدة عناصر عربية[13].

2-1 تأثر اللغات الأوربية بالغة العربية: لقد كان للعربية ابتداء من القرن الرابع الهجري والعاشر الميلادي تأثير كبير في اللغات الأوروبية، استمر طيلة وجودها في الطرف الجنوبي من أروبا، في الأندلس وصقيلية وماحولهما من الجزر حتى آخر القرن الخامس عشر.

إذا كان وجود العربية قد تقلص في تلك البلاد، فإنه قد ترك بصماته على ألسنة أهلها المتكلمين بالإسبانية أو البرتغالية أو غيرهما من اللغات المحلية حتى الآن.

وعن تأثير العربية في الإسبانية والبرتغالية، نجد الأب جان دي صوصة (ت 1842م) قد صنف "معجم الألفاظ الإسبانية البرتغالية المشتقة من العربية" وحوى هذا المعجم حوالي ثمانية عشر ألف كلمة مشتقة من أصل عربي، ففي اللغة الإسبانية نجد مثلا: ALFAREZ = الفارس، وALBERCA = البركة وALCAID = القائد، والسانية ACEGNA الزيت Aceite، الزيتونة Aceituna الساقية Acequia، الدليل Adalil، الطوب Adobe ن الدف Aduf، الخزانة Alacena، العمود Alamud، البيطار Abeitar...الخ[14]. فضلا عن كثير من أسماء المعالم، والبلدان، والأنهار.

وضمن الألفاظ اليونانية المقتبسة من اللغة الغربية نجد: "بقال Bakalis، بخار Boukharride، دف Défi، دولة Développeti، دنيا Dounia، إمام Imamis، خبز Khabani، جلال Khalali"...الخ. [15]

وثمة آلاف الألفاظ كلها مستعملة في معظم أوروبا، فمنها ما هو الألفاظ الإسلامية كالإسلام، والخليفة والصوفي، والقرآن، ومؤذن، ومسجد، ومسلمين، ومنارة...الخ ومنها ما هو متعلق بخصائص العرب الاجتماعية والسياسية كالشرقيين تحولت إلى Sarrasins في القرون الوسطى وهم العرب الفاتحون لشمالي إفريقيا وأوروبا، ومنها الألفاظ المتعلقة بالمنتوجات والأسعار في الحياة الإقتصادية مثل القطن Coton وتعريف تحولت إلى Tarif بمعنى جدول الأسعار، وكلمة شراب تحولت إلى Sirop الدالة على ماء كثير السكر يحتوي على مادة طيبة أو نباتية عطرية.

ومنها ما هو من الموسيقى نحو العود اسم آلة الطرب المعروفة تحولت إلى luth الدالة على آلة قديمة شبيهة بالعود أخذها أهل أوروبا عن العرب[16]. ونجد أيضا الكلمات المتعلقة بأنواع النسيج والأقمشة مثل الموصل الذي هو اسم مدينة

عراقية مشهورة أصبحت بعد افتراضها وإخضاعها لنطق أغلب لغات أوروبا بـــ Mousseline بمعنى نسيج سخيف من القطن، أو الصوف أو الحرير كان الأوروبيون يشترونه من الموصل[17].

ونجد أيضا عدة كلمات في أسماء النباتات والحيوان مثل البرقوق كانت بمعنى المشمش والخوخ، فتحولت إلى Abricot للمشمش فقط. والقند أي عسل قصب السكر بعد جموده، قد تحولت إلى Candi بمعنى السكر المنقى المتبلور الشبيه بالشفاف، والنارنج تحولت إلى Orange بمعنى البرتقال، ومن الحيوان، صقر sacre وجمل chameau الخ.

وهناك عدة كلمات من أصل عربي تحول معناها في اللغات الأوروبية بعد اقتراضها من العربية نجد منها، دار الصناعة تحولت إلى arsenal في نطقهم الدالة على معمل ومخزن للأسلحة ولسائر المعدات الحربية، والأمير أو أمير البحر تحولت إلى Amiral الدالة على ضابط من الدرجة العليا في أسطول الحكومة[18].

أما الألفاظ المتعلقة بالمصطلحات العلمية العربية الدخيلة في لغات أوروبا فهي كثيرة جدا، قد تغير معنى بعضها، سنذكر ما آلت إليه في الفرنسية.

– صفرقد تحولت في أكثرها إلى كلمتين، الأولى بمعنى صقر أي عدم العدد (Zéro)، والثانية بمعنى رقم (chiffre).

– سمت أي طريق أو اتجاه، تحولت إلى AZIMUT بمعنى الزاوية المؤلفة من سطح عمودي ثابت وسطح يحتوي حرما من الإجرام السماوية، أما سمت الرأس وهي نقطة السماء التي فوق رأس الراصد فقد تحولت إلى Zénity[19].

– القلى مادة ناتجة عن احتراق نبات الحمض، قد تحولت إلى Alcali التي معناها الصود (Soude) أو البوتاس[20].

– الكحل قد تحولت في الفرنسية القديمة إلى Alcohol الدالة على كل مسحوق شديد الدقة مثل الكحل، وعلى المادة اسمها الآن Alcool الناتجة عن تقطير الخمر أو نحوه[21].

– الملغم وهي اسم مفعول "الغم معدنا"، أي خلطة الزئبق قد تحولت إلى amalgame بمعنى الامتزاج الكيماوي بين معدن والزئبق.

وهناك بعض المصطلحات العلمية التي لم يتغير معناها في اللغات الأوروبية مثل الجبر Algèbre والكيمياء Alchemic ...الخ

ولقد اهتم بعض الباحثين الأوروبيين بدراسة الكلمات العربية الدخيلة في المعجمات وتتبع تاريخ دخولها فيها، نجد الكاتب الفرنسي بيير جيرو الذي أقرّ بتأثير اللغة العربية في اللغة الفرنسية وقدم قائمة من مائتين وثمانين كلمة دخلت من العربية إلى الفرنسية في عصور مختلفة من التاريخ منها: Gazelle , sucre, animal, calife الخ. [22]

وعني فريق آخر بدراسة هذه الكلمات العربية الدخيلة بإظهار الوسائل والطرق التي دخلت من خلالها إلى فرنسا ولغتها مؤكدا على توثيق تلك المعلومات وإسنادها بالدليل العلمي المتوفر، وقدم قائمة حوت أكثر من ستمائة كلمة[23].

كما نجد أبحاثا أخرى ومقالات نشرت في هذا الصدد في غير فرنسا، ففي رومانيا مثلا نجد باحثين أكاديميين مثل نيوكولاي دوبرشان الذي قام بتتبع ودراسة الألفاظ العربية الأصل الدخيلة في اللغة الرومانية عبر التاريخ فقال في هذا المجال "دخلت عدة مئات من الألفاظ العربية اللغة الرومانية بواسطة لغات أخرى، وقد دخل معظم هذه الألفاظ – أي أكثر من 400 مفردة – إضافة إلى مئات أخرى من المشتقات منها في اللغة الرومانية وفقا لقواعد اللغة التركيبية وفي بعض الحالات ساعدت لغات بلقانية أخرى مثل البلغارية والصربية –في عملية انتقال هذه الألفاظ من العربية إلى الرومانية. ولا تزال تستخدم في اللغة الرومانية الأدبية المعاصرة

ما يقارب مائة لفظة عربية الأصل بصورة عادية، بالإضافة إلى المشتقات منها كما دخل عدد أصغر من الألفاظ بواسطة اللغات الرومانسية الإسبانية والإيطالية وبخاصة الفرنسية، وفي الوقت الأخير بواسطة اللغة الإنجليزية[24]".

ونجد من بين تلك الألفاظ الدخيلة العربية الأصل في اللغة الرومانية كلمة café (قهوة)، وChef (كيف) chirie (كراء) وHal (حال)... الخ[25].

وقد يظن البعض أنّ اللغة الإنجليزية كانت بعيدة عن تأثير العربية فيها لأن الجزر البريطانية كانت بمنأى عن موجة الفتح العربي الإسلامي لجنوب أوروبا وحوض البحر المتوسط، ولكن الغزو العلمي العربي لم يترك مكانا في أوروبا دون أن يبلغه. وهكذا وجدنا في الإنجليزية قدرا كبيرا من الكلمات ذات الأصول العربية يصل بها بعض الباحثين إلى بضع مئات، دخلت إلى الإنجليزية مباشرة أو بالواسطة، ولكن صلة العربية بالإنجليزية بدأت متأخرة في منتصف القرن الحادي عشر ميلادي، ولمدة خمسة قرون على الأقل بعد ذلك[26].

وكان أغلب ما تسرب إلى الإنجليزية عن طريق الإسبانية والبرتغالية وفي بحث قدمه "أنيس المقدسي" إلى مجمع اللغة العربية تعرض لتحقيق مائة وأربعين لفظة عربية واردة في المعاجم اللغة الإنجليزية، وهي ألفاظ تسجل ظاهرة تسرب العربية في اللغة الإنجليزية في العصر الوسيط، كما تتجلى فيها ظاهرة أخرى، يمكن أن نطلق عليها (إعادة الإقتراض)، حيث نجد أنّ اللفظ العربي، قد افترضته الإنجليزية مثلا وصبغته بصبغتها النطقية، ثم أعادت تصديره إلى اللغة العربية على غلاف المنتجات الحضارة الجديدة فإذا بنا ننطقه بملامحه الأجنبية مثل أمير البحر الصورة الأجنبية Amiral والنطق العربي المعاصر أميرال ودار الصناعة Arsenal في النطق العربي المعاصر ترسانة[27].

وهكذا تدور عجلة الحياة بمبادلة التأثير والتأثر بين اللغات المختلفة، قديما تأثرت اللغة العربية بما كان يحاورها من اللغات، وأورد السيوطي (ت 911هـ) أسماء هذه

اللغات المؤثرة والتي دفعت بألفاظها إلى معجم العربية، وهي ثمان لغات لـــ "الفرس والرومو النبط والحبشة، والبربر، والسريانية، والقبطية". ومن ألفاظها: الأبارق الأسبرق، والصراط، والقسطاس، والمرجان، والفردوس[28]، ....الخ.

فلما نضجت العربية وبدأت عطاءها الحضاري وغزت هذه اللغات في عقر دارها وأمدتها بما كانت تفتقده من ألفاظ الحضارة الجديدة.

وللألفاظ العربية طبيعية الصوت المتغلغل في الأثير، فمن لغة الإسبان والترك والروم إلى سائر اللغات الأوروبية، وبعد حيز من الزمن تعود إلينا هذه الألفاظ العربية كالطيور المهاجرة إلى مواطنها الأولى، ولكن بعد أن تغير من ألوانها وأطواقها وأجراسها وأصواتها، وكأنما يقودها إلينا دافع الحنين إلى الوطن في البلاد العربية.

الهوامش:

1- فصول في فقه اللغة، رمضان عبد التواب، مكتبة الخائجي للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة ط3، 1987م، ص 258 .

2- ينظر: اللغة، فندريس، مكتبة أنجلو المصرية، ترجمة: عبد الحميد الدوالي ومحمد القصاص د.ت، ص34.

3- ينظر: دراسات لغوية، القباس في الفصحى والدخيل في العامية، مؤسسة الرسالة بيروت ط2، 1986م، ص226.

4- علم اللغة العام، د. توفيــق محمد شاهين، أم القرى للطباعة والنشر، ط1، 1980م ص129-131.

5- المرجع نفسه، ص131.

6- ينظر: المرجع السابق، 131.

7- ينظر: أم اللغات، سعيد أحمد بيومي، مكتبة الآداب، القاهرة، ص 36.

8- ينظر: بحوث ومقالات في اللغة، د. رمضان عبر التواب، مكتبة الخائجي، القاهرة، ط3 1995، ص 171.

9- ينظر: أم اللّغات، سعيد أحمد بيومي، ص 36.
10- المقدمة، ابن خلدون، دار القلم، بيروت، لبنان، ط 9، 1989م، ص 379.
11- المقدمة، إبن خلدون، ص 379.
12- تاريخ اللغة العربية في مصر والمغرب، أحمد مختار عمر، عالم الكتب القاهرة، د.ت، ص 246-247.
13- ينظر: غرائب اللغة العربية، رفائيل نخلة اليسوعي، بيروت، 1960، ص124، 126.
14- ينظر: أم اللغات، ص 379 .
15- ينظر: المرجع السابق، ص 164.
16- ينظر: المرجع السابق، ص130.
17- المرجع نفسه، ص129، 131.
18- المرجع نفسه، ص 129-131.
19- ينظر المرجع السابق، ص 129 .
20- ينظر المرجع السابق، ص 129 .
21- ينظر المرجع السابق، ص 129 .
22- ينظر: أم اللغات، ص 37
23- ينظر: أم اللغات، ص 37
24- تطور دلالات الألفاظ العربية الأصل في اللغة الرومانية، دكتور نيكولاي دوبرشان، المجلة العربية للثقافة، تونس، العدد 28، شوال 1415، مارس 1995، ص171.
25- المرجع نفسه، ص177.
26- ينظر: دراسات لغوية، عبد الصبور شاهين، مؤسسة الرسالة، ص 229-230.
27- المرجع نفسه: ص230.
28- الإتقان في علوم القرآن، جلال الدين السيوطي، المكتبة الثقافية، بيروت، لبنان، د.ت 135/1.

آليات اكتساب اللغة وتعلمها

أ. بلقاسم جياب

جامعة محمد بوضياف المسيلة

الملخص: *إن التقدم الهائل والسريع في مختلف ميادين العلوم والتكنولوجيا وظهور العولمة هل العلم يتجاوز حدود المؤسسات التعليمية ليغزو كل مكان، وذلك عن طريق الوسائل التعليمية المختلفة والمتنوعة وخاصة منها الانترنت، ولعل التدريس وفق المقاربة بالكفاءات تعد الأنسب والأكثر فعالية في توجيه المتعلم الوجهة الصحيحة في اكتساب المعارف بنفسه مع القدرة على تنظيمها والاستفادة فيها، ولهذا ركزت في مقالي هذا على موضوع أراه مهما في تحقيق تلك الغايات المرجوة المتمثل في آليات اكتساب اللغة وتعلمها، فحاولت في البداية تقديم عدة تعاريف للغة عند القدامى والمحدثين، ثم وضحت آليات اكتساب اللغة "كالقدرة على الكلام"، و"معرفة الكلام" و"الإرادة في الكلام"، كما أشرت إلى منحى الدراسات اللسانية الحديثة موضحا ذلك بتخطيط سميته "هرم النمو اللساني" مبرزا في النهاية عوامل نجاح عملية التعليم.*

وختمت قولي بضرورة حسن التخطيط وذلك برسم خطة عملية وظيفية باعتبار اللغة وسيلة وليست مادة في حد ذاتها.

Abstract

The Article: "The Mechanisms of Acquiring and Learning the language"

The great and the rapid progress in so many different fields of science and technology, and the appearance of globalization have made science exceed the limits of the teaching institutions to invade every place. this is via the different teaching means , especially the internet .

Teaching according to the competency –based approach is probably the most appropriate and effective method in directing the learner to the right manner in acquiring knowledge with him herself with the capacity of organizing it , and taking a benefit from it . this, in this article , I have focused on a subject that seems to me very important in realizing that wanted targets which are " the mechanisms of acquiring and learning the language" . so, at the beginning , I have attempted to present various definitions to language according to ancient and modern scientists . then, I have clarified the mechanisms of acquiring the language such as " the skill of speaking , knowing how to speak , and the will to speak " . As well as to this, I have

pointed out the tendency of modern linguistic studies I through a diagram that I have named "the diagram of linguistic growth". At the end, I have shown " the factors leading to success in the process of teaching ". to sun up , I have finished my speech with the necessity of good planning through drawing an operational and functional plan in the consideration that language is a means but not a material in it self

توطئة: إن التقدم الهائل والسريع في مختلف ميادين العلوم والتكنولوجيا جعل العلم يتجاوز حدود المؤسسات التعليمية ليغزو كل مكان. وذلك عن طريق الوسائل التعليمية المختلفة والمتنوعة خاصة منها الانترنت، ولعل التدريس وفق بيداغوجيا المقاربة بالكفاءات تعد الأنسب والأكثر فعالية في توجيه المتعلم الوجهة الصحيحة في اكتساب المعارف بنفسه مع القدرة على تنظيميها، والاستفادة منها، خدمة للعمل والحياة والوطن.

إن تعلم اللغة واكتسابها عملية مركبة تستدعي من المتعلم توظيف عدة وظائف معرفية ذهنية، وآليات نفسية واجتماعية معقدة، وعليه فإن تعليم وتعلم اللغة مهمة غاية في الصعوبة، وعلى المدرس أن يجدد لها جل معارفه ومكتسباته اللغوية، وأن يكون في مستوى الكفاءة ومهارة التخطيط لوحدات وأنشطة المناهج، فالتخطيط المحكم الواضح يعد أساس تحديد الأهداف وتحقيق الكفاءات المسطرة في كل منهاج ووحدة ونشاط وتقييم وذلك في نطاق منهجية واضحة ودقيقة تفي بالغرض بكل نجاعة ويسر.

ومن المؤكد أن اللغة العربية في المنظومة التربوية الجزائرية تعد اللبنة الأولى التي ينطلق منها المتعلم في بناءاته العلمية والمعرفية والسلوكية والاجتماعية ... لذا فالاهتمام بها وترقيتها يعد من الأولويات، خاصة في بداية مشواره التعليمي حيث يحتمل ظهور بعض الصعوبات اللغوية التي ستؤثر سلبا على باقي أطواره الدراسية الموالية.

1-1- واقع تعليمية اللغة العربية وتعلمها: قبل الحديث عن واقع اللغة العربية لا بد أن يكون مسبوقا بتحديد مفهومها، لا من حيث هي مادة دراسية، بل من حيث كونها لغة، ومن حيث كونها عربية.

1-2-1- مفهوم اللغة العربية للغة أولى: أولا نحاول تحديد مفهوم اللغة لغة واصطلاحا.

مفهوم اللغة:

اللغة: يطلق لفظ اللغة على اللسان والنطق معا، فقد جاء في لسان العرب مادة (ل غ و): "... اللغة: اللسن، وأصلها لغوة فحذفوا واوها وجمعوها على لغات كما جمعت على لغوت واللغوة النطق، يقال هذه لغتهم التي يلغون بها أي ينطقون بها".[1]

الاصطلاح: وردت تعريفات عدة في تحديد مصطلح "لغة" نذكر منها:

- **تعريف ابن خلدون 808 هـ:** الذي عرفها بقوله: "... عبارة المتكلم عن مقصوده، وتلك العبارة فعل لساني ناشئ عن القصد بإفادة الكلام، فلا بد أن تصير ملكة متقررة في العضو الفاعل لها وهو اللسان، وهو في كل أمة حسب اصطلاحاتها. [2]

من خلال قراءتنا لهذا التعريف نجده يتضمن ما يلي:

1- اللغة وسيلة للإبانة والتعبير عن المقاصد.

2- اللغة فعل لساني وسيلته اللسان.

3- اللغة ملكة لسانية.

4- اللغة تواضع واصطلاح بين أفراد الأمة.

- **أما ابن جني 392هـ:** عرفها بقوله: "أما حدها فإنها أصوات يعبر بها كل قوم عن أغراضهم".[3]

– **أما دي سوسير:** فيرى اللغة أنها: "تنظيم من الإشارات المفارقة".[4]

ويتضمن هذا التعريف ما يأتي:

1– اللغة عنده نسق من الإشارات والرموز.

2– عبارة عن وحدات لغوية وضعت لمعنى.

3– وحدات لغوية متغايرة فيما بينها.

ومنه تحدد اللغة بأنها مجموعة من الدوال تعمل ضمن نظام محدود لتقوم بوظيفة الاتصال بين أفراد المجتمع.

ومن خلال هذه التعاريف السابقة يمكن القول: "أن اللغة أداة اتصال إنسانية وهي عبارة عن نظام من الرموز الصوتية المكتسبة التي يتم التوافق والتواضع عليها بين أفراد الجماعة اللغوية الواحدة قصد تحقيق فعل التواصل بينهم".

1–3– التعريف اللساني: "اللغة هي قدرة خاصة بالنوع البشري للتواصل بفضل جهاز من الرموز المنطوقة التي تحتاج إلى تقنية جسدية معقدة، مع افتراض وجود وظيفة رمزية ومراكز خاصة في المخ، وهذا الجهاز من الرموز المنطوقة المتداولة بين جماعة معينة تشكل لغة خاصة".[5]

1–4– التعريف النفسي: "اللغة هي ملكة إنسانية تعتبر الأداة الأساسية للتواصل بالأفكار والمشاعر بين الأفراد، وتعتبر وسيلة التحليل والتعبير الفكري لدى الفرد بواسطة جهاز مدعم برموز وإشارات تربط بينها قواعد، ويعبر عنها شفهيا وكتابيا أو بالإشارات".[6]

2– آليات اكتساب اللغة: لا بد من توفر عدة آليات وأسس حتى يتمكن الطفل من اكتساب لغة الأم أو التلميذ من اكتساب اللغة الفصحى أو الأجنبية، وهذه الآليات تتمثل في:

أ- **القدرة على الكلام:** يقصد به سلامة المخ والجهاز العصبي والحواس المسؤولة على نقل الرسائل الحسية وتلقي الإجابة، مع نمو الباحات(*) الخاصة بالحواس واللغة في المخ، التي تعمل على الترميز(**) وفك الترميز اللغوي، بطرق متعددة ودقيقة جدا، ونمو القدرة اللغوية لدى الطفل تمر على مراحل هي:

- تحديد المعاني لكل المسميات وكل ما يحيط به عن طريق الحواس (اللمس الشم، السمع، الرؤية، الذوق).

- تخزين المعاني في الذاكرة، وهنا التكرار يلعب دورا في مساعدة خلايا الذاكرة على تخزين كل التفاصيل.

- الفهم اللغوي: يبدأ الطفل بتكوين الصورة الصوتية للكلمات كأسماء الأشخاص والأشياء المخزونة في ذاكرته، ويبدأ في الفهم تدريجيا بربط الأشياء والأشخاص وكل ما يحيط به من ظروف بصورها الصوتية ليستنتج المعاني.

- وآخر مرحلة يصل إليها نمو القدرة اللغوية لدى الطفل هي التعبير اللغوي فبعد تصنيف المعاني وفهم المنطوق والمحسوس وانطلاقا من الصورة الصوتية للكلمة، تشتغل المنطقة الحركية في الدماغ الخاصة بترجمة الرسائل اللغوية العصبية إلى أفعال منطوقة، وهكذا يتمكن من نطق الكلمة.

ب- معرفة الكلام (Le Savoir Parler): المنطلق يكون من معاش الطفل فيكون حسب كمية وتنوع الظروف التي يعيشها إضافة إلى طبيعة الأحاسيس التي يشعر بها أثناء تجارب سعيدة أو محزنة، وذلك يكون عن طريق إدراك جميع المعاني مع الحركية بصفة عامة.

فمن معاشه يستخلص المعاني، والمعرفة التي يكتسبها عن نفسه أولا ثم عن الأشخاص والعالم المحيط به، وتكتمل المعرفة الكلامية لدى الطفل إذا تمت لديه

بشكل سليم بعض المفاهيم المتمثلة في: الجاذبية، المخطط الجسدي، المكان الزمان.

ج- الإرادة في الكلام: تكون في مستوى التواصل وترتبط بالجانب العاطفي والعواطف مكتسبة نتيجة معاش الطفل أي طبيعة ونوعية الظروف السابقة وطبيعة ونوعية الظروف الحاضرة، فالمعاش العاطفي للطفل يدخل في الوضعية الحاضرة فيسمح بتحرير ودفعه للكلام أو العكس تكفه عن ذلكم، لذا فالتعلم الجيد لا بد أن يفتعل في حركية وفي عواطف إيجابية.[7]

3- النمو اللساني التعلم:

3-1- اكتساب اللغة ووظائفها: حسب فيجو تسكي (1935-1962) Vygotski L. S "اللغة تكتسب أولا في وظيفتها الاجتماعية، ثم تحول إلى وظيفتها الذاتية كوسيلة لتعديل السلوك وأداة الفكر".

وبالنسبة لهامر وبلون (1983-1989) Hamers et Blanc "فإن رافد التطور اللساني ينبع من الوسط الاجتماعي، حيث يحاط الطفل بطابع لساني مرتبط بمعاني اجتماعية خاصة والطفل يحول هذه المعاني إلى ذاتية لنمو هويته، مما يخلق لديه دافعية للتعلم واستعمال اللغة، كل هذا في البداية يؤدي إلى تطوير الكفاءة التواصلية ثم الكفاءة المعنوية، وبالتالي فالطفل يتعلم كيف يوظف اللغة كوسيلة معرفية بمجرد أن يكتسب أدنى القدرات اللغوية الممكنة".[8]

واللغة كجهاز ترتكز على قواعد تركيبية (الصرف والنحو والنطق والبراغماتية)، تحد من إمكانية المكونات اللغوية (Combinatoire)، وهذه القواعد تختلف من لغة لأخرى.

والتمكن من نحو لغة طبيعية يتم بشكل تطوري حيث تتدخل تنبيهات المحيط التي تتعقد حسب تعقيد قواعدها الأساسية والمحيط يلعب دورا في توفير التجارب

اللازمة أمام الطفل بشكل كاف يجعله قادرا بنفسه على تكوين مواقف للغة الأم في زمن قصير.

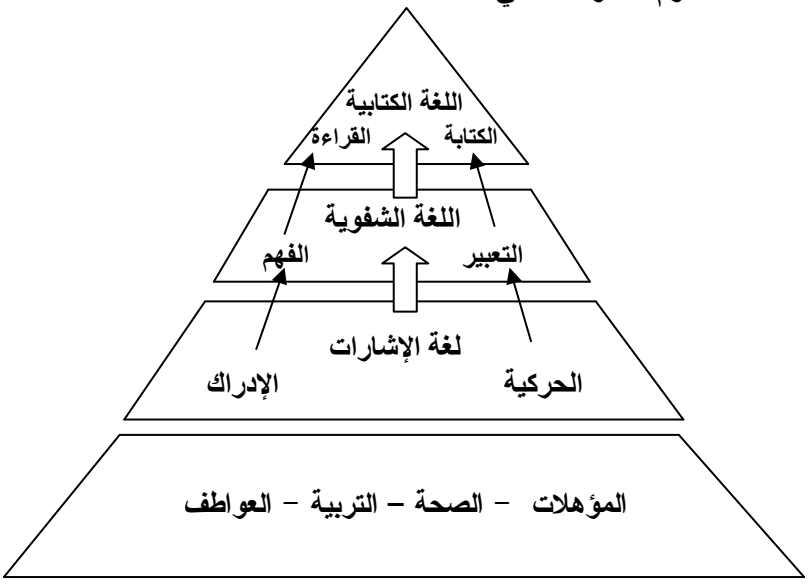
3-2- منحى الدراسات اللسانية الحديثة:

- علم النفس الاجتماعي يعرف اللغة انطلاقا من وظائفها أكثر من شكلها خاصة منها وظيفة التواصل.

- علم النفس اللغوي[9] يدرس السلوك اللغوي والآليات النفسية التي تساهم في استعمال واكتساب اللغة من "دي سوسير" الذي يمز بين اللغة "Langage" (ملكة الكلام)، واللغة "La Langue" (الجهاز اللســـــاني الخاص بمجتمع ما)، والكلام "La Parole" (فعل الكلام) إلى نهاية شومسكي M. Chomsky أب النحو العام الذي يميز بين الكفاءة (معرفة قواعد لغة معينة) والكلام "Performances" (استعمال لغة معينة في وضعية واقعية أو حقيقية)، كريستال Cristal الذي يؤطر السلوك الفطري للنمو وفي دراسة السلوك اللغوي يدرس الجانب التواصلي للغة بين البشر إلى جانب دراسة الدور الوظيفي المعرفي للغة، وتحلل دور اللغة في العلاقات المتبادلة بين الأفراد ونتائج المحتويات اللسانية، الثقافية، والاجتماعية وأثرها على السلوك مثل دراسة التقاء اللغات.

- دراسة اللغة اليوم تعد جانبا من العلوم المعرفية، وتعد اللغة كتكوين معقد داخلي، يمثل جزءا من المعرفة الاجتماعية، والسلوك اللغوي يحدث بفعل اصطلاحات خاصة بعمليات معرفية ودافعية ناتجة عن جعل الأفعال المتبادلة داخليا بين الفرد ومحيطه الاجتماعي ذاتية، وينقل معنى المحتوى في شكله الكلامي (Varbale)، لكن المعلومة تخص المرتبة الاجتماعية والانتماء الاجتماعي (L'indentié Sociale) مع وضعية المتكلمين.

3-3- هرم النمو اللساني:



فهذا الهرم يبين لنا بتسلسل مراحل النمو اللغوي لدى الطفل العادي، أي تتوفر فيه كل المؤهلات والقدرات مع تمتعه بالصحة الجسمية والنفس حركية والعقلية ونشأ في محيط أسري يوفر له التربية وينمي عواطفه.

فالمرحلة التمهيدية تكون باكتساب الطفل لغة الإشارات مع نموه الحركي والإدراك، ثم يصل إلى مرحلة اللغة الشفوية مع تطوير قدرته الحركية خاصة فيما يخص أجهزة النطق إلى قدرة تعبيرية، ونمو إدراكه لبلوغ مستوى الفهم، والمرحلة الأخيرة التي يبلغها النمو اللغوي لدى الطفل هي "اللغة الكتابية"، وذلك بعدما يكتسب الطفل قدرة تحويل الكلمات المنطوقة إلى رموز خطية يتمكن بالتدريب من قراءتها، ونخص بالذكر فيما يخص هذه المرحلة أن هناك بعض المكتسبات الأولية (Les Prérequis) التي يجب أن تنمو لديه كالجاذبية والتموقع الزماني والمكاني".[10]

3-4- اللغة والتعلم: إن القدرة على الكلام والتمكن اللغوي مرتبطان بالفكر حيث يمكن الكلام الفكر من تكوين مجموعات قادرة على تمييز المعاش الحاضر والاصطلاح للتجربة وطبعها بالطابع الاجتماعي، وبالتالي فاللغة لا تعد مجرد وسيلة للتواصل ودراستها تصعب إن حاولنا فصلها عن الجانب المعرفي.[11]

حسب "دافيد رولان" مرجع التعلم هو تعلم اللغة منذ أن علم الله آدم الأسماء والتعليم بمجمله هو تعليم اللغة، فعلى طول المشوار الدراسي يتم ترتيب المعلومات حسب نمو العمليات العقلية بفضل نمو اللغة والنتيجة أن أي اضطراب في التعلم معناه على العموم اضطراب لغوي.[12]

4-عوامل نجاح عملية التعلم:

1-النضج: هو عملية نمو داخلية لا شعورية تشمل جميع جوانب الكائن الحي وهو ضروري في عملية التعلم الواعي.

2- الاستعداد: عامل نفسي هام في عملية التعلم، ويكون مرتبط بالنمو العقلي والعضوي والوجداني والاجتماعي.

3- الفهم: عامل أساسي في عملية التعلم، ولا يتحقق بين المعلم والمتعلم إلا إذا توفرت شروط من أبرزها: التجانس في النظام التواصلي، أي لا بد أن تكون هناك لغة مشتركة بين المعلم والمتعلم لكي تحدث الاستجابة الملائمة لعملية التعلم.

4- التكرار: من الدعائم الأساسية التي تقوم عليها عملية التعلم، فهو استمرار لفعل العلاقة القائمة بين المثير والاستجابة، وهي العلاقة التي تتحول إلى عادة لدى المتعلم، مما يجعل الذاكرة قادرة على استيعاب المفاهيم، ولا بد من أن يكون التكرار هادفا وموجها وفق خطة بيداغوجية و تعليمية معينة.

ولهذا أرى من الضروري على كل معلم أو أستاذ أن يرسم خطة عملية وظيفية تضع بين يديه نموذجا صغيرا يساعده على حسن التخطيط والدقة في تنظيم وتقديم

محتويات مناهج اللغة العربية، ويأخذ بفكره إلى تصور وتبني سلوك جديد في ميدان تدريس اللغة العربية، مع حسن توجيه المتعلمين بما يفي غرض بلوغ مستوى الكفاءة والمردودية، ويخالف المنحى التقليدي الذي جعل من اللغة مادة وليس وسيلة.

قائمة المصادر والمراجع:

(1) ابن منظور: لسان العرب، دار صادر، بيروت، مج 15، ط1، 1992، ص 251 مادة (ل غ و)

(2) عبد الرحمان بن خلدون: المقدمة، دار الكتاب اللبناني، بيروت (د ط)، 1961، ص 1056.

(3) ابن جني: الخصائص، دار الكتب المصرية، ج1، ص 33.

(4) فردينان دي سوسير: دروس في الألسنية العامة، تعريب محمد شاوس وآخرون، الدار العربية للكتاب، تونس (د ط)، 1985، ص 111.

(5) معجم Dic. Linguistique et sciences de langage (LAROUSSE)

(6) معجم: Dic. F. Psychologie (LA ROUSSE)

(*) الباحات هي مناطق في قشرة المخ وكل باحة تكون مسؤولة على وظيفة حسية أو إدراكية أو لغوية معينة.

(**) الترميز: هو عملية ذهنية تقوم بتحويل الصورة اللفظية لمعلومة تلتقط عن طريق الحواس إلى رموز.

(7) دليل تطبيقي، ص من 7 إلى 35 David M. Roulin: Le développement du langage, Edition: La Liberté inc. Québec, m.a Orthophonie

(8) معجم علم النفس (نفس المرجع السابق)

(9) علم النفس اللغوي هو اختصاص يدرس السيرورات النفسية التي تتحكم في استعمال واكتساب اللغة بصفة مباشرة أو غير مباشرة.

(10) Le Développement du langage (نفس المرجع السابق) ص 36.

(11) معجم علم النفس (نفس المرجع السابق).

(12) نفس المرجع السابق (Le Développement du langage)

الاستفهام عند السكاكي – دراسة تداولية–

أ. فريدة بن فضة
جامعة مولود معمري، تيزي–وزو

مقدمة: نسعى من خلال هذا البحث إلى قراءة التراث البلاغي قراءة معاصرة تستثمر بعض الآليات التداولية المعاصرة، محاولة منّا ربط العلاقة بين ظواهر اختص بها المتن البلاغي، وأخرى اختص بها الفكر التداولي المعاصر، فالبحث يندرج ضمن الاتجاهات المهتمة بإعادة قراءة التراث البلاغي العربي على ضوء مستجدات العصر التي أصبحت كثيرا ما تعتمد على شرح عيون النصوص في التراث اللغوي العربي عامة والتراث البلاغي خاصة، وهو ما يفضي إلى بيان أنّ نظريات مختلفة قد تكون قادرة على تفسير الظواهر اللغوية نفسها، وقد تكون وجهات نظرها متوازية من حيث مناهج التحليل وطرائق التعليل.

كان محور هذه الدراسة مستندا على بيان ما بين التراث البلاغي ونظرية الأفعال الكلامية من نقاط ائتلاف في دراسة مباحث الإنشاء منه مبحث الاستفهام ومختلف الأغراض التي يخرج إليها.

كما يقف بحثنا هذا – خصوصا – عند المباحث البلاغية للسكاكي(ت 626هـ) ونخص بالذكر مبحث الاستفهام، باعتبار هذا الأخير من أبرز المباحث الفلسفية والتداولية المعاصرة، إذ نجد على هذه الساحة الفلسفية المعاصرة الفيلسوف والبلاغي والتداولي ميشال ماييرMichel Myer الذي يرسي فلسفته على السؤال معتبرا الكلام في أصل حقيقته أجوبة، وأنّ المتكلم سائل في كل أحواله ليس باعتباره يطرح أسئلة، لكن باعتباره يسعى في كلامه إلى الجواب عن أسئلة

تستثيره وتحركه، وبهذا يصير السؤال وافتراض السؤال هو المحرك الأساس والباعث الوحيد للإنسان المتكلم في كلّ أنشطته،[1] والمتكلم عندما يخبر إنّما يجيب المخاطب عن سؤال صريح أو ضمني، إذ إنَّ كل إخبار يصح أن يكون جوابا لسؤال سائل[2]، ومن هنا كان السؤال أساس النشاط اللغوي وسبب وجوده عنده ومن غير السؤال لم يكن للغة أن تتشكل ولمّا كان للكلام أن يوجد، إذ يمثل الاستفهام العمل الأول للإنسان في أول علاقة له بالكون.

وعودتنا إلى نص السكاكي لمساءلته من جديد وإعادة اكتشافه، قد يُسهم في تعميق فهمنا لنصوص وقضايا فكرية لا تزال راهنة، وباستفادتنا من الدرس التداولي ننطلق من الاعتقاد بأنَّ من يحصل علوما جديدة ويقف على حقائق مختلفة ويحتك بذوات مغايرة، إنمّا يبدل من نظرته إلى نفسه، فيعود إلى تراثه ليقرأه من حيث لم يقرأ وليفهمه على نحو جديد، فيغنيه ويعمقه.

1- نظرية الخبر والطلب عند السكاكي قرينة للأفعال الكلامية عند "أوستين" JL Austin: لقد تحدد الدرس اللغوي العربي القديم استنادا إلى الخلفية التعاملية الاجتماعية في استعمال اللغة، فدرس النحاة الطلب باعتباره أصلا من أصول المعاني المعبّرة عن أغراض المتكلم الطبيعية، ثمَّ تبلورت بعض المفاهيم التي جعلت الطلب قسما من أقسام الإنشاء الذي تميز لديهم عن الخبر بمميزات تركيبية دلالية خاصة.

اعتنى البلاغيون بهذه المعاني الإنشائية من منطلق ما كان لها من دلالات نحوية وضعية أولا، وما يمكن أن تستخدم فيه من أغراض سياقية مقامية مختلفة عن معانيها الأول في مستوى ثان، وفي المقابل لم يتفطن الدرس اللغوي في الغرب إلى دراسة الإنشاء إلاَّ في أواخر الثلث الأوّل من القرن العشرين، ولم يتعمق دراسته إلاَّ في بدايات النصف الثاني منه، ونقصد أساسا عمل أوستين J.AUSTIN (1911– 1960) الذي نشر لأول مرة سنة 1962. حيث «حاول أن

يضيف إلى الجهاز المفاهيمي للغة خاصية ربط اللغة عبر أفعالها بالعالم أو بالواقع فكل الجمل اللغوية عدا ما تلعق منها بالجمل الاستفهامية والتعجبية والآمرة، تجد لها سندا في الواقع حيث يمكن التأكد من صدقها أو من كذبها. مع ذلك فهناك جمل خبرية وذات علاقة بالعالم لا يمكن الحكم عليها لا بالصدق ولا بالكذب يسميها أوستين الجمل الوصفية constatifs، وهناك جمل أخرى هي على النقيض من ذلك، أي أنّه لا يمكن تطبيق معيار الصدق والكذب عليها يسميها المنطوقات الإنشائية أو الإنجازية énoncées performatifs، وحاول أن يضع الفوارق الدقيقة بينهما»[3]، ثمّ حاول تلميذه سيرل J.R.Searl دفع نظرية أفعال الكلام la théorie des actes de langage إلى أقصى حدودها الدلالية الممكنة من حيث إنّه قسم الأفعال ذاتها إلى أفعال مباشرة وأفعال غير مباشرة، وقام بتطور بعدين أساسين من أبعاد اللغة التي أهملها أوستين في نظريته وهما المقاصد والمواضعات، فمقاصد الأفعال اللغوية ولكي تفهم لا بدّ من توفر مواضعات يتفق حولها المتخاطبون يلخصها سيرل في أربع قواعد وهي[4]:

– قاعدة المحتوى القضوي؛ – قاعدة الإدخال؛

– قاعدة النزاهة؛ – القاعدة الجوهرية أو الأساسية.

هذه القواعد تنظم بموجب ما يرى سيرل مجمل العملية التي تحدد مقاصد المتكلم عبر مواضعات لغوية تقوم بتصنيف الأفعال اللغوية وتسبغ عليها الدلالات المناسبة. ولهذا قبل أن نسترسل في موضوع الاستفهام وحدّه وذكر أنواعه وأبعاده التداولية عند السكاكي لا بدّ أن ننطلق من تعيين ما هو أصل له وسابق في الاعتبار في كلام العرب.

السابق في الاعتبار عند السكاكي في كلام العرب شيئان الخبر والطلب، وهما في نظره أصلان لا يستغنيان عن التعريف الحدّي وذلك لسببين اثنين، أحدهما يعود إلى أنّ العلم بهما يعتبر من بدائه الأمور، والثاني مرّده إلى أنّ الحدود التي يوردها

أهل العلم لا تصلح للتعويل، والخبر والطلب يفترقان باللازم المشهور وهو احتمال الصدق والكذب وأنّ مرجع هذين الأخيرين هو مطابقة ذلك الحكم للواقع أو عدم مطابقته له.

لقد عني السكاكي بشكل خاص بالأفعال الطلبية حيث يصنفها إلى قسمين:

1- قسم يكون لطلب حصول في الذهن، ممثلا في الاستفهام.

2- قسم يكون لطلب حصول في الخارج، ويشمل الأمر والنهي والنداء.

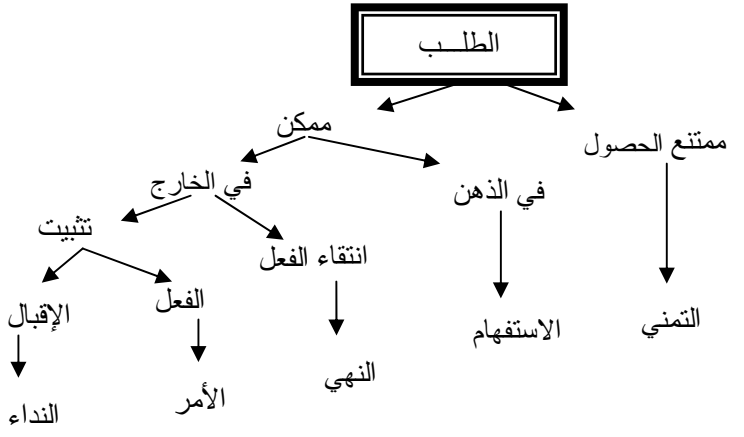
3- وبالنظر إلى كون الحصول ذهنيا وخارجيا يقول السكاكي بأنّه «يستلزم انقساما إلى أربعة أقسام: حصولين في الذهن، وحصولين في الخارج، ثمّ إذا لم يزد الحصول في الذهن على التصور والتصديق، لم يتجاوز أقسام المطلوب ستة: حصول تصور أو تصديق في الذهن، وحصول انتقاء تصور أو تصديق فيه وحصول ثبوت تصور أو انتقائه في الخارج، وطلب حصول التصور في الذهن لا يرجع إلى تفصيل مجمل، أو تفصيل مفصل بالنسبة»[5]، ولقد قيّد السكاكي صحة الطلب بشرطين:

- **أولهما** أنّ الطلب من غير تصور إجمالا أو تفصيلا لا يصح؛
- **وثانيها** أنّه يستدعي مطلوبا لا يكون حاصلا وقت الطلب.

والشرط الأول الموضوع لصحة الطلب يعود إلى معنى منطقي لا يختلف عن المعنى اللغوي، فالتصور في علم المنطق هو الإدراك الساذج للأشياء من غير حكم بأمر على أمر نفيا أو إثباتا، والتصور إجمالا هو تصور النسبة بين شيئين من غير حكم أو تصورهما على سبيل الشك أو الإمكان. أمّا التصور تفصيلا فهو تصور الأشياء أو الكليات مفردة كتصور أحد طرفي النسبة في الذهن.

وقد وضّح أنّ الفرق بين طلب الحصول في الذهن وطلب الحصول في الخارج أنّك في «الاستفهام تطلب ما هو في الخارج، ليحصل في ذهنك نقش له مطابق وفيما سواه تنقش في ذهنك ثمّ تطلب أن يحصل له في الخارج مطابق، فتنقش

الذهن في الأول تابع وفي الثاني متبوع»[6]، ويمكن توضيح أقسام الطلب ومباحثه عند السكاكي، في المخطط الآتي:



لقد عمد شراح السكاكي كالقزويني في (التلخيص) والتفتازاني في (المطول) مصطلح الإنشاء بدلا من الطلب للدلالة على ما يناقض الخبر، فيكون الكلام عندهم إمّا خبرا أو إنشـــاء ويبدو أنَّهم أخذوا مصطلح الإنشاء عن النحاة، فقد استعمل ابن الحاجب (ت 464هـــ) مفهوم الإنشاء في (الكافية) استعمالا خصّ به ما يعمله المتكلم بفعل التعجب وأفعال المدح والذم كما أنّ الرضي في شرحه للكافية قد وسَّع هذا المفهوم فأصبح الإنشاء لديه مصطلحا نحويا يشمل الاستفهام وغيره من أعمال الطلب.

تتمركز **نظرية الأفعال الكلامية** عند السكاكي في بؤرة اهتمامه بالأساليب الإنشائية من حيث البنية والدلالة والغرض أو القصد، ولأنّ بلاغته تجمع بين النحو والمنطق والشعر عدّ بذلك أنموذجا عربيا متميزا في الفكر البراغماتي المعاصر ولعلّ دراسة نصه البلاغي على ضوء هذا الفكر يسهم في اكتشاف وتثمين جوانب من الجهود الجبارة التي بذلها علماؤنا تجاه الظواهر اللغوية وتفسيرها وتأويلها.

2– الاستفهام: حدّه وأنواعه:

2–1– حدّ الاستفهام: الأصل في الاستفهام أن يقع من السائل طلبا للفهم إذا كان جاهلا لما يسأل عنه، ويتخذ بهذا الشكل معنى السؤال إلاّ أنّ بين الاستفهام والسؤال بعض الفروق، وقد ورد في لسان العرب: «سألته الشيء وسألته عن الشيء سؤالا ومسألة.. وسألته الشيء بمعنى استعطيته إياه قال تعالى: ﴿ **إنّما الحياة الدّنيا لعب ولهو وإن تؤمنوا وتتّقوا يؤتيكم أجوركم ولا يسألكم أموالكم**﴾ [الآية: 36 سورة محمد] وسألته عن الشيء: استخبرته»[7]، وفي هذا السياق يتخذ معنى السؤال استخبارك عن الشيء الذي لم يتقدم لك علم به فيكون بمعنى الاستفهام، ويكون معناه طلب العطاء وهو حينئذ السؤال والمسألـــة وقد ورد في (البرهان) المعنيان معا فيقول: «وأما السؤال فينبغي أن يكون للّه عز وجل بالتذلل والاستكانة، وللناس بالتعفف والقناعة ومجانبة التذلل والضراعة ...»،[8] فهذا السؤال بمعنى طلب العطاء وأمّا السؤال في العلم فإن ابن وهب يورد أخبارا تفيد أنّ السؤال في العلم واجب توكيده والإلحاح فيه[9]. إلاّ أنّه قد يتداخل مصطلح السؤال بمعنى الاستفهام فالأنباري في وصفه المسؤول به يقول: «اعلم أنّ المراد بقولنا: المسؤول به صيغة السؤال، وينبغي أن يكون ببعض ألفاظ الاستفهام»[10] وهنا يشير إلى معنى الاستفهام، لأنّ السؤال بمعنى طلب العطاء قد لا يكون بألفاظ الاستفهام. في مقابل ذلك نجد أبو هلال العسكري في كتابه (الفروق في اللغة) يعقد مقارنة دقيقة بين السؤال والاستفهام حيث يقول «إنَّ الاستفهام لا يكون إلاّ لما يجهله المستفهم، أو يشك فيه، وذلك أنَّ المستفهم طالب لأن يفهم، ويجوز أن يكون السائل يسأل عمَّا يعلم وعمّا لا يعلم، فالفرق بينهما ظاهر... والسؤال هو طلب الإخبار بأداته في الإفهام، فإن قال ما مذهبك في حدوث العالم؟ فهو سؤال، لأنّه قد أتى بصيغة السؤال، وأن قال: أخبرني عن مذهبك في حدوث العالم فمعناه معنى السؤال، ولفظه لفظ الأمر»[11] كما نجده يعقد فرقا بين المسألة والدعاء قائلا: «أنّ

المسألة يقارنها الخضوع والاستكانة، ولهذا قالوا: المسألة ممن دونك والأمر ممن فوقك، والطلب ممن يساويك،... والدعاء إذا كان لله تعالى فهو مثل المسألة معه استكانة وخضوع، وإذا كان لغير الله جاز أن يكون معه خضوع، وجاز أن لا يكون معه ذلك»[12].

إنَّ الشائع في كتب البلاغة مصطلح الاستفهام ويعرفه السكاكي كما يلي: «والاستفهام لطلب حصول في الذهن، والمطلوب حصوله في الذهن، إمّا أن يكون حكما بشيء على شيء أو لا يكون. والأول هو التصديق، ويمتنع انفكاكه من تصور الطرفين والثاني هو التصور، ولا يمتنع انفكاكه من التصديق ثمَّ المحكوم به، إمّا أن يكون نفس الثبوت أو الانتقاء، كما تقول: الانطلاق ثابت أو متحقق، أو موجود كيف شئت أو: ما الانطلاق ثابتا، فتحكم على الانطلاق بالثبوت أو الانتقاء بالإطلاق، أو ثبوت كذا أو انتقاء كذا بالتقييد، كما تقول: الانطلاق قريب، أو ليس بقريب، فتحكم على الانطلاق أو بثبوت القرب له أو بانتقائه عنه، لا مزيد للتصديق على هذين النوعين، والنوع الأول لا يحتمل الطلب إلاّ في التصديق، والمسند إليه لكون المسند فيه نفس الثبوت والانتقاء، مستغنيا عن الطلب. والثاني في التصديق وطرفيه»[13] وقد سار على هذا المذهب ملخصو كتابه وشراح التلخيص ولا يخرج غيرهم على هذا التعريف، ففي التعريفات للشريف الجرجاني يقول: «الاستفهام استعلام ما في ضمير المخاطب، وقيل هو طلب حصول صورة الشيء في الذهن فإن كان تلك الصورة وقوع نسبة بين الشيئين أولا وقوعهما فحصولها هو التصديق، وإلاّ فهو التصور... والتصور: حصول صورة الشيء في العقل. والتصديق هو أن تنيب باختيارك الصدق إلى المخبر»،[14] وفي (شروح التلخيص) للقزويني يقول: الاستفهام هو طلب حصول صورة الشيء في الذهن... والمراد بالصورة المعلوم وقيل العلم. فإنَّ كانت الصورة التي طلب حصولها في الذهن وقوع نسبة بين أمرين أي مطابقتها للواقع، أو لا وقوعها–أي عدم مطابقتها للواقع

فحصولها... فإدراك تلك الصورة – هو التصديق، وإلاّ تكون تلك الصورة وقع نسبة أولا وقوعها بل كانت موضوعا أو محمولا أو نسبة مجردة أو اثنتين من هذه الثلاثة... فهو التصوير. فالتصديق إدراك مطابقة النسبة الكلامية للواقع أو عدم مطابقتها له. والتصور إدراك الموضوع أو المحمول أو النسبة المجردة أو اثنين من هذه الثلاثة»[15].

والفرق بين الاستفهام عن التصديق والاستفهام عن التصور هو: الأول حقه أن يؤتى بعده بأم المنقطعة دون المتصلة والثاني بالعكس، الأول يكون عن نسبة تردد الذهن بين ثبوتها وانتقائها والثاني يكون عند التردد في تعيين أحد الشيئين... ومن الفروق بينهما أيضا أنّ المتصلة لا تقع إلا بعد استفهام لفظا ومعنى أو لفظا فقط والمنقطعة قد لا يأتي قبلها استفهام لا لفظا ولا معنى، والمنقطعة للتصديق والمتصلة للتصور. ... وأنَّ السؤال عن التصديق يكون عن نسبة المحمول للموضوع أو سلبها وعن التصور يكون عن نفس المحمول أو الموضوع.

وللاستفهام كلمات موضوعة وهي: الهمزة، وأم، وهل، وما، ومن، وأي، وكم وكيف وأين، وأنى، ومتى، وأيان، بفتح الهمزة وبكسرها، وهذه الكلمات ثلاثة أنواع:

- أحدها: يختص طلب حصول التصور؛
- وثانيها: يختص طلب حصول التصديق؛
- وثالثها: لا يختص.

وتكون الهمزة من النوع الثالث أي يستفهم بها عن التصور والتصديق، فتقول «في طلب التصديق بها: أحصل الانطلاق؟: وأزيد منطلق؟»[16] فالتصديق هنا هو إدراك وقوع نسبة تامة بين الانطلاق من عدمه، وموافقة ذلك لما في الواقع أو عدم موافقة ذلك له وتقول « في طلب التصور بها في طرف المسند إليه أَدِبْسٌ* في الإناء أم عسل؟ وفي طرف المسند: أفي الخابية(*) دبسك، أم في الزق(**)؟ فأنت في

الأول تطلب تفصيل المسند إليه، والمظروف، وفي الثاني تطلب تفصيل المسند وهو الظرف»،[17] فالمراد في المثال: أدبس في الإناء أم عسل هو طلب تصور المسند إليه، وأنت في هذه الحال تعلم أنَّ شيئا في الإناء وتطلب تعيينه أمّا في الخابية أو في الزق فالمطلوب تصور المسند وأنت تعلم أن الدبس محكوم عليه بكونه إمّا في الخابية أو في الزق.

– وهل من النوع الثاني لا تطلب به إلاّ التصديق، كقولك: هل حصل الانطلاق؟ وهل زيد منطلق؟ والمراد هو طلب حصول التصديق بثبوت الانطلاق لزيد.

وأمّا بقية الأدوات: ما، من، وأي، وكم، وأين، وكيف، وأنّى، ومتى، وأيان، فمن النوع الأوّل من طلب حصول التصور. وسنفصل ذلك بأمثلة لاحقا في مبحث الأبعاد التداولية للاستفهام.

2-2- أنواع الاستفهام: لقد تعددت الآراء في تحديد أقسام الاستفهام فمنهم من يقسم الاستفهام إلى حقيقي، وهو أصل الباب، ومجازي وهو دلالته على معان بلاغية، فيقسمونه بموجب هذه المعاني، وذلك كما فعل ابن القيم الجوزية (691- 751) في الفوائد، ويظهر هذا من خلال قوله: «الاستفهام: وهو على قسمين استفهام العالم بالشيء مع علمه به ومراده ذلك معان ستة... »[18] وبعد أن يذكر هذه المعاني الستة المجازية يستأنف الكلام بذكر الاستفهام الحقيقي والذي يقول عنه بأنّه أصل الباب، ويقدّم الاستفهام المجازي على الاستفهام الحقيقي رغم أصله.

كما قسموا الاستفهام إلى دال على التصور ودال على التصديق، ولكل نوع أداته الخاصة، عدا الهمزة فإنّها لهما جميعا، وهو التقسيم الذي يقدّمه السكاكي للاستفهام، كما يرى أنّ اتجاه المطابقة هو المعيار الأساسي لتحديد أنواع الاستفهام ذلك أنّك في الاستفهام تطلب ما هو في الخارج، ليحصل في ذهنك نقش له مطابق وفيما سواه تنقش في ذهنك ثُمَّ تطلب أن يحصل له في الخارج مطابق.

وعلى هذا الأساس يقسم السكاكي الاستفهام إلى أربعة أقسام:

– طلب حصول تصور. وهو ما عدا الهمزة وهل

– طلب حصول تصديق. مثل هل

– طلب انتقاء تصور، مثل الهمزة لعراقتها في الاستفهام.

– طلب انتقاء تصديق. مثل الهمزة لعراقتها في الاستفهام.

3 – الأبعاد التداولية للاستفهام عند السكاكي: إذا ما التفتنا إلى تراثنا اللغوي بشكل عام والتراث البلاغي بشكل خاص وجدناه يسير في اتجاهين بارزين يماثلان اتجاهي النظريات اللسانية المعاصرة[19]:

– **أحدهما:** يُعنى بالنظام اللغوي الذي يشمل أنظمة فرعية صوتية وصرفية ونحوية ودلالية، لكل منها مكوناته وعناصره، وعلاقاته بالمكونات والعناصر الأخرى داخل النظام الفرعي، ثُمَّ علاقة كلّ نظام فرعي بالآخر دون الالتفات إلى مقتضيات المقام وقرائن الأحوال.

– **والثاني:** يُعنى بالمقام وما يتصل به من قرائن غير لفظية تشمل منزلة المتكلم والسامع وعلاقة كل منها بالآخر، وحالة كلّ منهما النفسية والذهنية وحركاته الجسمية وسكوته، والبيئة المكانية التي تشهد الحدث اللغوي وجمهور المشاركين فيه، وليس من شك أنّ وراء ذلك كلّه **نظرية تداولية** تنتظر من يكشف عن جانبها التنظيري والتطبيقي في ضوء معارف العصر.

والنص الذي نحن بصدد الاطلاع عليه وجدناه يقوم على اعتبار النحو عنصرا تحليليا من جملة سائر العناصر داخل النظرية العامّة للوصف اللساني، حيث يجعل السكاكي من البنية النحوية مستوى من مستويات الدلالة، وعنصرا من عناصرها يسهم مع العناصر الصرفية والمقامية في تكوين دلالة القول.

ولعلَّ السكاكي أهم من عرض **للأفعال الكلامية** التي تجاوزت معناها الأصلي إلى معنى مقامي، كما تجاوز سرد الأغراض التي يخالف فيها ظاهر اللفظ مراد

المتكلم إلى بيان كيفية انتقال المعنى الأصلي إلى المعنى المقامي، إذ نجده يشير في مناسبات عديدة إلى «أنّ مقامات الكلام متفاوتة فمقام التشكر يباين مقام الشكاية ومقام التهنئة يباين مقام التعزية، ومقام المدح يباين مقام الذم، ومقام الترغيب يباين مقام الترهيب... ومقام الكلام ابتداء يغاير مقام الكلام، بناء على الاستخبار أو الإنكار، ومقام البناء على السؤال يغاير مقام البناء على الإنكار... ولكلّ من ذلك مقتضى غير مقتضى الآخر»[20] وبهذا الشكل يلعب المقام وما يتعلق به من عناصر تواصلية دورا مهما في بلاغة السكاكي.

ولقد ذكر السكاكي أنّ الاستفهام يخرج عن المعنى الأصلي إلى المعنى المقامي حين يمتنع بقرائن الأحوال ومقامات الكلام إجراؤه على الأصل، فيتولد عنه معنى آخر يخالف المعنى الأصلي، وهو المعنى الذي أطلق عليه التداوليون **معنى المتكلم** أو **المعنى السياقي** إذ يستفاد من الاستفهام باعتباره لفظا، ومن قرائن الحال باعتبارها معنى مقاميا منمطا وذلك حسب المخطط التالي:

ففي الاستخدام الأول طابق لفظ الاستفهام ما اقتضاه من مقام، أمّا في الاستخدام الثاني فإنّ لفظ الاستفهام لم يكن من مقتضى مقام الاستفهام فتولد عن عدم التناسب بين اللفظ والمقام معنى ثان يتمثل في التقرير.

وقد فصّل البلاغيون القول في الحال ومقتضياته ومقامات الكلام وتفاوتها، فبينوا أنّ «المراد بالحال الأمر الداعي إلى التكلم على وجه مخصوص أي إلى أن يعتبر مع الكلام الذي يؤدي به أصل المعنى خصوصية ما، وهو مقتضى الحال»[21]، وقد

أفاض السكاكي في بيان كيفية انتقال المعنى من الاستفهام وهو المعنى الأصلي إلى معان مقامية وأكثر من الأمثلة بحيث أصبح ما يريده شديد الوضوح، وهو يدرك أنّ المقام قد يمنع إجراء الاستفهام على أصله فيقتضي المقام أن يتولّد عنه تركيب آخر في البنية الباطنية ثم لا يلبث أن يتحول إلى البنية الظاهرة حاملا معه المعنى المقامي أو التداولي، وبهذا تكون النظرة البلاغية للاستفهام نظرة تداولية يراعى فيها حال السائل(المتكلم) والمسؤول(المخاطَب) وكذا ظروف السؤال وأسبابه ويمكن توضيح ذلك كما يلي:

1. مراعاة حال السائل: « وهي أن يبين البلاغي أحوال المتكلم المؤثرة في السؤال ذكرا أو حذفا أو إشارة وما إلى ذلك فحال المتكلم(السائل) قد تفصح عن كثير من الأمور يستغنى بها عن الذكر»[22]، وذلك من ملامح الوجه، والهيئة ونبرة الصوت ونغمتـــه وغيره من قبيل مقام الكلام وقرائن الأحوال.

2. مراعاة حال المسؤول: تكون عناية السائل بالكلام على حسب حال المخاطب (المسؤول) من الإدراك، وعلى قدر مشاركته في بعض الفوائد والمعلومات، فيضمر ما علمه المخاطب ويظهر ما جهله وغاب عنه فمعرفة حال المسؤول تنبأ عمَّا ينبغي للسائل بناء سؤاله، ولقد كان صاحب المفتاح إلى العناية بالمخاطب أميل، فالمخاطب وما يكون عليه من أحوال عنصر محوري من عناصر المقام في كل عمل قولي[23]، ولئن كان المتكلم ممثلا في البنية النحوية المجردة فإنّ المخاطب ممثل في البنية المنجزة، تمثله أفعال المتكلم الإنشائية التي اقتضتها حال مخاطبه.

3. مراعاة حال السؤال: يجب أن يكون بناء السؤال على أداة مناسبة للمعنى أو المقصد المراد تبليغه، وأن يكون السؤال مفهوما، غير مبهم، « وأنّ كلمة الاستفهام إذا امتنع حملها على حقيقته تولّد منه بمعونة القرائن ما يناسب المقام» [24]، ويخرج بهذا الشكل الاستفهام عن الحقيقة إلى المعنى المجازي، ويذهب خالد ميلاد إلى

اعتبار أن العنصر الدلالي التداولي هو المقام بكلّ ما يشتمل عليه من مكونات منها الزمان والمكان ومنها المتكلم والمخاطب وحالهما وما يصل بينهما من علاقات وما يتصل بهما من أوضاع ومواقع[25].

وبهذا يكون علماء المعاني عامّة والسكاكي خاصّة قد أحاطوا بجوانب الموقف الكلامي بأطرافه: السائل والمسؤول والسؤال، ممّا يجعل دراستهم للاستفهام من حيث طبيعته ومعناه وأدواته وظروفه دراسة تخرج إلى معان **ومقاصد تداولية.**

كما يقدم السكاكي أمثلة من القرآن الكريم لنوع من الكلام الذي أعمل فيه الفصل بين ملفوظات المتخاطبين بناء على السؤال الذي يستصحبه تصور مقام المقاولة أو ما يصطلح عليه كذلك مقام المحاورة.

المقاصد التداولية للاستفهام: يغدو العلم بالمقاصد ضرورة أساسية في تحقيق الخطاب وإيصال المتكلم مراده إلى سامعه، كما يُعدُّ مقوما من مقومات الدلالة عند علماء العربية لذا نجد السكاكي في مواضع عدّة من كتابه يشير إلى المقصد العام لآيات الذكر الحكيم، وأمثلة ذلك من المفتاح نورد ما يلي:

1. **معنى التعجب:** والمثال الذي أورده السكاكي في بيان هذا الغرض قوله تعالى: ﴿**وتفقد الطير فقال مالي لا أرى الهدهد أم كان من الغائبين**﴾ [الآية: 20 سورة النمل] فالاستفهام هنا عن سبب عدم رؤية الهدهد يستلزم الجهل به المناسب للتعجب عن المسبب، أي عدم رؤية الهدهد، ولقد ذهب صاحب الكشاف لبيان هذا المعنى بقوله أنّ سليمان لمَّا نظر إلى مكان الهدهد فلم يبصره فقال مالي لا أراه على معنى أنّه لا يراه وهو حاضر لساتر ستره أو غير ذلك، ثمّ لاح له أنّه غائب فأضرب عن ذلك وأخذ يقول أهو غائب كأنّه يسأل عن صحة ما لاح له يدل على أنّ الاستفهام على حقيقته.

ويواصل السكاكي في بيان خروج الاستفهام إلى إيراد معنى التعجب قوله تعالى: ﴿كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتا فأحياكم ثمّ يميتكم ثمّ يحييكم ثمّ إليه

ترجعون﴾ [الآية: 28، 29 سورة البقرة] ووجه تحقيق **معنى التعجب** هنا هو: « أنّ الكفار حين صدور الكفر منهم، لا بدّ من أن يكونوا على إحدى الحالين: إمَّا عالمين بالله، وإمَّا جاهلين به، فلا ثالثة، فإذا قيل لهم: ﴿كيف تكفرون بالله﴾ وقد علمت أنّ كيف للسؤال عن الحال، وللكفر مزيد اختصاص بالعلم بالصانع وبالجهل به، انساق إلى ذلك فأفاد: أفي حال العلم بالله تكفرون؟ أم في حال الجهل به؟ ثم إذا قيد: ﴿كيف تكفرون بالله﴾ بقوله: ﴿ وكنتم أمواتا فأحياكم ثمّ يميتكم ثمّ يحييكم ثمّ إليه ترجعون﴾ وصار المعنى: ﴿كيف تكفرون بالله﴾، والحال حال علم بهذه القصة وهي أن كنتم أمواتا فصرتم أحياء، وسيكون كذا وكذا، صير الكفر أبعد شيء عن العاقل، فصار وجوده منه مظنة التعجب»[26]، ويمكن توضيح ذلك كما يلي:

أ– حال الكفار حين صدور الكفر منهم لا يخرج أمرهم عن حالين:

– إمّا حال علم بشأن الله؛ – وإمّا حال جهل بذلك الشأن.

ب– كيف: للسؤال عن الحال، فكأنّه قال: أفي حال العلم تكفرون أم في حال الجهل بشأن الله؟

ج– قيد السؤال بحال معلومة لديهم: ﴿ وكنتم أمواتا فأحياكم ثمّ يميتكم ثمّ يحييكم ثمّ إليه ترجعون﴾

د– ﴿ كيف تكفرون بالله ﴾؟ والحال حال علم بهذه القصة المعلومة.

هـ – صار الكفر أبعد شيء عن العاقل فصار وجوده مظنّة التّعجب إذ الحالة تأبى أن لا يكون للعاقل علم بأنّ له صانعا قادرا عالما حيا سميعا... فصدور الفعل عن القادر مع الصارف القوي مظنة تعجب وتعجيب وإنكار وتوبيخ.

إنّ ما يمكن ملاحظته في هذا التحليل أنّ صاحبه سلك فيه مسلكا تداوليا واستدلاليا حجاجيا لا يخلو من التماسك، إذ اعتبر أنّ العامل الأكبر في توليد هذه المعاني: التعجب والتعجيب والتوبيخ والإنكار، يتمثل في حال المخاطبين وهي حال يتوصل إليها بالذكـــر وقد تمثل ذلك في العمدة والتوسعة التي هي قيد حالي لها.

كما انتهى إلى اجتناء معان مختلفة كاختلاف التعجب عن التعجيب، إذ في التعجب انفعال ودهشة تقف عند المتكلم، وفي التعجيب حمل للغير على الانفعال والدهشة وكاختلاف الإنكار عن التوبيخ فهما معنيان يختلف أحدهما عن الآخر ويختلفان معا عن التعجب والتعجيب، وإن كانت جميع هذه المعاني مترابطة على سبيل التشارط والاقتضاء والاستلزام[27].

2–معنى الإنكار: ويكون على أحد الوجهين:

– **الأول: إنكار التوبيخ** على معنى: لم كان أو لم يكون نحو: أعصيت ربك؟ أو تعصي ربك؟ [28] وهو بمعنى لا ينبغي أن يتحقق العصيان، وهذا لا يقتضي عدم وقوع الموبخ عليه بالفعل وإنما يقتضي كون المخاطب بصدد الفعل.

ويورد السكاكي أمثلة أخرى في إيراد معنى إنكار التوبيخ تتمثل في: قوله تعالى: ﴿ فأنّى تؤفكون ﴾ [الآية: 95 سورة الأنعام] وقوله تعالى: ﴿ أنى لهم الذكرى وقد جاءهم رسول مبين﴾ [الآية:13 سورة الدخان] استبعادا لذكراه.

– **الثاني: إنكار التكذيب** ويسمَّى كذلك بالإنكار الإبطالي وهو على معنى: لم يكن، أو: لا يكون،[29] كقوله تعالى: ﴿ أفأصفاكم ربّكم بالبنين واتّخذ من الملائكة إناثا إنّكم لتقولون قولا عظيما﴾ [الآية: 40 سورة الإسراء] وقوله: ﴿ اصطفى البنات على البنين﴾ [الآية:153 سورة الصافات] والإنكار هاهنا بمعنى لم يكن كذلك، أمّا قوله تعالى: ﴿ أنلزمكموها وأنتم لها كارهون﴾ [الآية: 28 سورة هود] وهي بمعنى لا يكون.

وكثيرا ما يجتمع مع الإنكار معان بلاغية أخرى، كالتعجب والتعجيب والتوبيخ وغيرها من المعاني التي تأتلف والإنكار فقوله تعالى: ﴿ كيف تكفرون بالله ﴾ يتخذ معنى التعجب والتعجيب، والإنكار والتوبيخ، أي كيف تكفرون والحال أنّكم عالمون بهذه القصة أمّا وجه تحقيق معنى التوبيخ فيتمثل في أنّ الكفر مع هذه الحال ينبئ عن الانهماك في الغفلة أو الجهل، ووجه تحقيق التعجب هو أنّ هذه الحال تأبى أن

لا يكون للعاقل علم بالصانع، وعلمه به يجعله يأبى أن يكفر، وصدور الفعل مع الصارف القوي مظنة تعجب.

كما نجد مع الإنكار معنى التوبيخ والتقريع وذلك نحو قوله تعالى: ﴿أين شركائي الذين كنتم تزعمون﴾ [الآية: 62 و74 سورة القصص] توبيخا للمخاطبين وتفريعا لهم، لكونه سؤالا في وقت الحاجة إلى الإغاثة عمن كان يدعي له أنه يغيث.

3- معنى التنبيه: ويمثل السكاكي هذا المعنى بقوله تعالى: ﴿ فأين تذهبون﴾ [الآية: 26 سورة التكوير] وخروج أداة الاستفهام إلى هذا المعنى من باب المجاز المرسل الذي علاقته اللزومية إذ هو من استعمال اسم الملزوم في اللازم فالاستفهام عن الشيء يستلزم **تنبيه المخاطب** عليه وتوجيه ذهنه إليه وذلك يستلزم **تنبهه للضلال.**

4- معنى التقرير والتثبيت: قد يقال: التقرير بمعنى التحقيق والتثبيت، وقد يقال بمعنى حمل المخاطب عل الإقرار بما يعرفه وإلجاءه إليه... فتقول: أضربت زيدا إذا أردت أن تحمله على الإقرار بالفعل، وأأنت ضربت؟ في تقريره بالفاعل...،[30] وقريب إلى هذا المعنى يورد السكاكي قوله تعالى: ﴿أأنت فعلت هذا بآلهتنا يا إبراهيمُ﴾ [الآية: 62 سورة الأنبياء] ويمكن توضيح هذا المعنى كما يلي:

أ- "أأنت فعلت هذا؟" على معنى من الفاعل؟ لورود الهمزة بعد الاسم "أنت" والأصل أن يليها فعل، لكن المتكلم قد يعدل عن هذا الأصل فيبتدأ بعدها الاسم على سبيل التوسع يقول سيبويه: "حروف الاستفهام كذلك لايليها إلاّ الفعل، إلاّ أنّهم قد توسعوا فيها فابتدأوا بعدها الأسماء والأصل غير ذلك"[31] ومخالفة الأصل غالبا ما يكون لغرض تداولي وارد وممكن.

ب- حال الكفار لا تخرج عن الحالين:

1- حال علم بالفاعل؛ 2- حال جهل بالفاعل.

ج– قيد الجواب بفاعل غير مطابق للواقع، بل فعله كبيرُهم هذا...إشارة إليه "الصنم". وهذا لا يمكنه أن يفعل على مستوى الواقع، بعبارة أخرى الذي عمل على مستوى النحو لم يعمل على مستوى المعنى وهو المقصود الذي يرمي إليه إبراهيم عليه السلام، وكأنَّه هاهنا يريد أن ينبههم على ذلك ويقّر بحقيقة غفلوا عنها.

د– فالحال إذن هي **حال علم بالفاعل** وذلك **بإحالة سابقة** تتمثل في قولهم: "قالوا سمعنا فتى يذكرهم يقال له إبراهيمُ" وذلك حملا على سؤال سبق السؤال الأوّل ويتمثل في: "من فعل هذا بآلهتنا ؟" ليتلخص الغرض من وراء هذا الاستفهام في إقرار المخاطب وتثبيت هذا له.

فالمخاطب عنده علم بالجواب، وذلك العلم حاصل في نفسه وضعه الله عنده ولكنه غافل عنه، لذلك، فإنّ الاستفهام في القرآن الكريم هو كالحث على التذكر.

5– الاستبطاء: ويورد السكاكي مثالا على هذا المعنى قوله: متى تصلح شأني؟[32] والاستفهام هنا عن زمان صلح الشأن يستلزم الجهل بزمانه، والجهل به يستلزم استبعاده عادة أو هو بمثابة ادعاء، لأنَّ الأنسب بما هو قريب أن يكون معلوما إمّا بنفسه، أو بأمارته. والأنسب بما هو بعيد أن يكون مجهولا، واستبعاده يستلزم استبطاءه، ومثال ذلك من القرآن قوله تعالى: ﴿ حتَّى يقول الرسول والذين آمنوا معه متى نصر الله ﴾ [البقرة: 214] فزمان النصر مستبعد هاهنا المستلزم للاستبطاء أي ضاقت بهم الحال إلى أن استبطأوا نصر الله مع يقينهم به.

6– الوعيد: ويمثل السكاكي هذا الغرض بقوله: ألم أؤدب فلانا؟ امتنع أن تطلب العلم بتأديبك فلانا، وهو حاصل، وتولد منه الوعيد والزجر[33] أي أنَّ الاستفهام هنا يستلزم تنبيه المخاطب، على جزاء إساءة الأدب الصادرة عن غيره وهذا التنبيه يستلزم وعيده على إساءة الأدب.

خاتمة: وبهذا الشكل يتلخص عمل السكاكي فيما يأتي:

– عنايته بالكلام وما يعتريه من خروجه عن المعنى الأصلي إلى إيراد المعنى الثاني أو التداولي.

– تعليله للكلام وما يتعلق به بعنصري التخاطب المتكلم والمخاطب وكذا حالتهما من علم وجهل في شأن الاستفهام

– عنايته بالمقام الذي جعله مهما في تفسير مقاصد الاستفهام، بالتالي ضبط معنى الخطاب بدقة متناهية.

– تحليله للاستفهام يقترب إلى التحليل التداولي المعاصر للأفعال اللغوية مع بعض من الخصوصية لهذا التراث الذي يجعله مميزا يبرز جوانب من الجهود الجبارة التي قام بها علماؤنا تجاه الظواهر اللغوية وتفسيرها وتأوليها.

الهوامش:

1– إدريس مقبول، الأسس الابستمولوجيا والتداولية للنظر النحوي عند سيبويه، ط:1. عمان: 2006، علم الكتب الحديث، ص373.

2– خالد ميلاد، الإنشاء في العربية بين التركيب والدلالة دراسة نحوية تداولية، تونس:2002 جامعة منوبة والمؤسسة العربية للتوزيع، ص89.

3– جان مارك فيري، فلسفة التواصل، تر: عمر مهيبل، ط:1. الجزائر: 2006، منشورات الاختلاف، ص12.

4– المرجع نفسه، ص12–13.

5– السكاكي أبي يعقوب يوسف بن محمد علي السكاكي، مفتاح العلوم، تح: عبد الحميد هنداوي ط:1. بيروت–لبنان:2000، دار الكتب العلمية، ص 414.

6– السكاكي، مفتاح العلوم، ص415–416.

7– ابن منظور أبو الفضل، لسان العرب، بيروت– لبنان، دار الفكر، مادة سأل.

8– ابن وهب أبو الحسن إسحاق بن ابراهيم ، البرهان في وجوه البيان، تح: أحمد مطلوب وخديجة الحديثي، ط:1. بغداد: 1967. مطبعة العاني، ص183.

9– المصدر نفسه، ص273–274.

10– الأنباري، الإغراب في جدل الإعراب، سوريا:1975، مطبعة الجامعة السورية ص39–40.

11– أبو هلال العسكري، الفروق اللغوية، تح: محمد إبراهيم سليم، ط: دت. دار العلم والثقافة ص37.

12– المرجع نفسه، ص37–38.

13– السكاكي، مفتاح العلوم، ص415.

14– الجرجاني علي بن محمد الشريف، التعريفات، بيروت لبنان: 1969، مكتبة لبنان، ص 18.

15– القزويني جلال الدين أبو عبد الله محمد خطيب، شروح التلخيص في علوم البلاغة، شر: عبد الرحمان البرقوقي، بيروت: دت، دار الكتاب اللبناني، ج:1، ص55.

16– السكاكي ،مفتاح العلوم، ص 419.

*– الدبس هو شراب حلو يتخذ من تمر أو عنب.

*– الجاثية: الحَبُّ، وهي الجرة العظيمة.

**– الزق: السقاء.

17– السكاكي، مفتاح العلوم، ص 419.

18– ابن القيم الجوزية أبو عبد الله، بدائع الفوائد، بيروت: دت، دار الكتاب العربي، ص 158.

19– محمود أحمد نحلة، آفاق في البحث اللغوي المعاصر، الإسكندرية: 2002، دار المعرفية الجامعية، ص 84–85.

20– السكاكي، مفتاح العلوم، ص 226.

21– التفتازاني سعد الدين، المطول، 1304، المطبعة العثمانية استانبول، ص 25.

22– قطبي الطاهر، بحوث في اللغة– الاستفهام بين النحو والبلاغة دراسة مقارنة، الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، ص 55.

23– خالد ميلاد، الإنشاء في العربية، ص 387.

24– التفتازاني، المطول، ص 184.

25– خالد ميلاد، الإنشاء في اللغة العربية، ص 388.
26– السكاكي، مفتاح العلوم، ص 425.
27– خالد ميلاد، الإنشاء في العربية...، ص 436.
28– السكاكي، مفتاح العلوم، ص 426.
29– المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
30– ينظر: الجرجاني أبي الحسن علي بن محمد، الحاشية على المطول، تعليق: رشيد أعرضي بيروت لبنان: 1971، دار الكتب العلمية: ص 263.
31– سيبويه، أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر، الكتاب، تح: عبد السلام محمد هارون، ط: 1. بيروت: دت، دار الجيل، ج1، ص 98–99.
32– السكاكي، مفتاح العلوم، ص 425.
33– المصدر نفسه، ص 416.

المثاقفة والمنهج في النّقد العربي الحديث

أ. بوعلام إقلولي
جامعة مولود معمري، تيزي–وزو

أولاً: النقد الأدبي وحوار الثقافات: تضمّن مفهوم المثاقفة في معجم كازمرسكي kazimirski معنى الصراع الذي لا تتساوى أطرافه[1]، كما تعرضت الموسوعة العالمية للمصطلح معرّفةً بتاريخ ظهوره والمعاني التي تحملها، فأصل الكلمة لاتيني وتعني التقارب، إلاّ أنّ الإنجليز كانوا يستعملون بدل المثاقفة acculturation (التبادل الثقافي) cultural change في حين آثر الأسبان مصطلح التحول الثقافي TRANCULTURATING والحقيقة أنّ هذا الاستعمال يخفّف من حدة التعصّب المرتبط بالاستعمار، حيث يصبح التبادل متساوي الأطراف، هدفه توسيع المعارف بعيدا عن التخطيط للاحتلال والتوسع، في حين فضّل الفرنسيون عبارة (التمازج الحضاري)، وهو توظيف لم يصمد كثيرًا إذا ما قورن بالأول، فالمثاقفة تمثّل التفاعل بين الذات والآخر من أجل صياغة جديدة تعكس رؤية تطورية وحضارية للعالم تختزل واقع تعايش وتلاقح ثقافات مختلفة، تقوم على أساس من الشراكة الضمنية بين (الأنا) و(الآخر) بغية إنتاج معرفة موضعية تهدف إلى الارتقاء بالإنسان وشروط حياته، كما تعني التواصل الثقافي بين الأمم والثقافات، وهو ما ذهبت إليه الكثير من الكتابات الفكرية الانتروبولوجية[2].

وعلى أثر المفهوم (الأورو– أمريكي) ظهر مفهوما معاكسًا للمثاقفة يركز على احترام الثقافات الأخرى، وعلى التأثر والتأثير بين الثقافات، وهذه المثاقفة

المعكوسة نمّتها دراسات الأدب المقارن اعترافاً بالتقاليد العربية الإسلامية في الثقافات الغربية، ما يقلل من خطر الاستعلاء أو التذويب الثقافي.

لقد استندت المثاقفة المعكوسة إلى اشتغال الاستشراف بنقد التلقّف المعرفي الذي جعل المؤثرات الأجنبية هي السائدة في مضمار الثقافة العربية الإسلامية، بينما تؤكد الدراسات أنّ التفاعل بين الثقافات والحضارات لم تخفت أنواره، وأنّ الثقافة العربية الإسلامية أثّرت أيّما تأثير في العمران البشري[3].

تكاد الكثير من التعريفات تتفق حول عنصر الاحتكاك، وإن كانت تتفاوت في تحديد مكانة الطرفين اللذين تم بينهما هذا الاحتكاك، فالمثاقفة تدل أحياناً على الاحتكاك اللاإرادي الذي يفرض فيه الطرف القوي ثقافته وحضارته على الطرف الضعيف، حيث تصبح الاستعانة بأنظمة الغير وأفكاره ضرورةً حتمية لتخطي الصعوبات التي يفرضها التأخر الحضاري. ولا تخضع العلاقات التي تربط الطرفين لنمط واحد من التواصل، فالتثقف انفتاح أيّاً كانت معطياته ونتائجه.

عبّر التثقف العربي عن علاقة معقدة لارتباطه بالأهداف الاستعمارية واختلاط جانب التبادل فيه بعنصر الاستغلال، فالعلاقة التي ربطت أوروبا بمستعمراتها جعلت المثاقفة تدل على التبادل اللامتكافئ، الذي يحتل فيه الطرف الآخر دور المستهلك فقط. وقد كانت حملة نابليون الصورة الأولى لهذا النمط من التبادل، لتعطي الاستمرارية لمدلولها خلال سنوات تأكّد العرب فيها أنّ علاقتهم بأوروبا لا تزال وفيّة لصورتها الأولى، وهي صورة تمثّل بكل تأكيد الحذر والتصادم.

إن الميزة التي تنطوي عليها المثاقفة تكمن في كونها تكتسي إلى جانب الثقافة طابعا إنسانيا "فالثقافة والمثاقفة أمران إنسانيان، ولابد من الالتزام بهما بما هما كذلك، ومن هنا كانت مسألة القيم الروحيّة مرتبطة بمسألة الالتزام بهما"[4].

وإنّ الالتزام بهما يعني الالتزام بقضية إنسانيّة أصبحت تميّز مجتمعات العصور الحديثة الطامحة إلي حداثة اجتماعية، وأنّ ظاهرة التثاقف التي وقف أمامها المجتمع العربي مع نهاية القرن التاسع عشر للميلاد كانت ستمنحهم الانفتاح على عالم إنساني متنوع المعارف لو أنّ التواصل مرّ في ظروفه الطبيعية.

يبدو أنّ الثقافة العربية أرادت النهوض في ظل معوّقات أصبحت تتشكل داخلها كعناصر خاصة بها، أبرزها أنّ هذه الثقافة تحمل في طيّاتها رواسب فكرية أصبحت تشكل داخلها ثوابت كونتها الحمولة الفكرية للإرث الحضاري الممتد من العصر الجاهلي وما بعده، تتحرك لا شعوريا داخل الثقافة، لتعيش ضمن الفكر الواحد أو الفرد الواحد أفكارًا قديمة إلي جانب أخرى جديدة، وقد تتعايش فيما بينها أو قد تتنافر لأنّ الجديد لم يحقق بعد قطيعة مع القديم[5].

وإلى جانب الرواسب الفكرية فإنّ نمو وعي المثقف العربي في ظل تشابك وتداخل الأزمنة الثقافية أمر لا يستهان به، هذا بالإضافة إلى تحرك التاريخ الثقافي العربي بفعل آلة اجترار عتيقة تعيد إنتاج ما جاء به الأسلاف بشكل رديء ليظهر الفكر العربي بعدها سجين رؤى ومفاهيم ومناهج قديمة دونما شعور بتوريط الحاضر في الماضي ومشاكله بل النظر إلى المستقبل بتوجيه من مشاكل الماضي وصراعاته[6].

سلّم الإنسان العربي بالتفوق الثقافي والعلمي الأوروبي نتيجة الصدمات والانتكاسات المتتالية، وأصبح النموذج الغربي هو المسيطر، وفي الوقت نفسه أخذت الفئات العربية تعي هذا الوضع منذ اللقاءات الأولى بالفكر الأوربي الحديث الذي شكّل لديه حالات اتّصال متنوّعة بالمجتمع الغربي، غيّرت البنيات المادية للجانب التقليدي منه. وطلبًا لاستكمال الوعي الذاتي فكر بعض المثقفين والأدباء في

الاتصال بالثقافات الغربية بغية خلق نموذج ثقافي عربي، ما جعلهم يدخلون في مغامرة التبادل الثقافي أو ما يسمّى بالتثاقف.

قوبلت الثقافة العربية بكل مؤسّساتها وبنياتها الجديدة ببنى فكرية هشّة، ما أصاب عملية التثاقف بالخلل وجعل المثاقفة نموذجا سلبيا حيث ظهرت في الساحة الفكرية العربية فئات مثقفة منشقة الرؤى تتمايز مواقفها على خط الاتصال والانفصال بين المؤيد والمعارض للثقافة الأوروبية وللحداثة ككل بينما انجذبت فئة نحو الحداثة الأوروبية وانبهرت بما تحويه، تمظهرت الأخرى في الوجه النقيض للأولى وأخذت تدافع عن إرثها الحضاري معتبرة ذلك من قبيل الانحراف، في حين أبدت الفئة الأخيرة رغبة في الاحتفاظ بالتراث الفكري العربي إلى جانب الثقافة الأوروبية محاولة المزج بينهما في إطار توافقي.

وإذا ما تجاوزنا مفهوم المثاقفة إلى المشهد النقدي العربي الناجم عن المثاقفة ندرك أنّ النقد الأدبي الحديث في الوطن العربي لم ينشأ نتيجة لتطورات فكرية تمت داخل النقد العربي القديم، بل نشأ كإحدى النتائج التي أسفرت عنها عمليات المثاقفة التي انتهت بالضرورة إلى هيمنة الثقافة المستقبلة. فقد كان النقد أحد الميادين التي امتدت إليها عملية التحديث والتطوير ما يجعلنا نذهب إلى أنّ هذا النقد العربي انتمى إلى الاتجاهات النقدية الغربية أكثر من انتمائه إلى النقد التراثي. فلكي يكون استيعاب النقد الغربي (فكر الآخر) مسهما في تحديث النقد الأدبي العربي وتطويره لابد أنّ يكون الاستيعاب منظّما لا عرضيًا، وأن يستند إلى إحاطة عميقة وواسعة بفكر الآخر. كما يجب أن يؤصّل ذلك الفكر ويدمج في النقد الأدبي العربي، وأن يصير أداة من أدواته التطبيقية، وأيّ خلل في الالتزام بهذه المقوّمات سيخل –لا محالة– بجدية الاستيعاب، كما أنّ عدم التعمق بهذا الفكر وبلغته الأصلية وعدم الإلمام بالسياق التاريخي وأسسه النظريّة أمور تجعل ترجمته إلى العربية أمرًا متعذراً.

فرضت عمليّة المثاقفة النقدية تطوّرًا ملحوظًا في المناهج والمفاهيم وطرائق التحليل بشكل قد يراه البعض خضوعا للهيمنة الغربية، وقد يحكم عليه آخرون بأنّه عملية تثاقف ضروريّة تهدف إلى التحاور والاستفادة التقدمية، وهو ما يفرض إعادة النظر في طبيعة العلاقة التي تربط الثقافة العربية بما يفرض إعادة النظر في طبيعة العلاقة التي تربط الثقافة العربية بما هو موروث، وبما هو كوني عالمي زاحف أملاً في تأسيس وعي تثاقفي منهجي إيجابي وبناء. فثقافة الأمم لا يجب أن تقف عند حدود التراث، ولا مناص من الاحتكاك بثقافات الشعوب الأخرى هو ما أطلق عليه محمود الربيعي (التطعيم التهجين، إعادة التشكيل، توخي النافع) في سبيل البحث عن المنهج الملائم للحالة الثقافية العربية[7].

إذا كان الناقد العربي لا ينفي قيمة التأثر بالحضارات الأخرى إلا أنه يجب الفصل في هذا الشأن بين التقليد المجرّد من الإبداع والإفادة من نقاط الالتقاء، وهو ما يطلق عليه "شكري عياد" الاتساع في الثقافة مع الصدق في التعبير[8]، فعلى الناقد الأصيل أن يستشرف المطلق، ولأنّ النقد (إبداع على إبداع) فرؤى الناقد ينبغي أن تضاهي رؤى الفنان ما يمكنها من الوصول إلى مدى أرحب، شريطة أن لا يكون الناقد مقلدا ولا مسوقا، بل مشبعا بثقافته، قادرا على التميز والاستقلال بالرأي ما يجعله معبرا عن وجودنا الحقيقي لا عن وجوهنا المستعارة[9]، كما لا يجب أن يتوقف جهد الناقد عند حدود الاقتباس، بل يتجاوزه إلى المشاركة في إنتاج سمات خاصة بالأدب العربي، لأنّ المثاقفة بصيغتها الصرفية تعني المفاعلة التي تحمل التأثر والتأثير بمعنى أنّها تضفي على النظرية الغربية خصيصة تستمدها من الثقافة العربية ومن شخصية الناقد.

شابت عملية المثاقفة تناقضات وتعقيدات كثيرة، لأنّ علاقة الثقافة العربية الحديثة بالثقافة الغربية وعلاقة النقد العربي الحديث بالفكر النقدي الغربي كانت أحادية الجانب. فمن الجانب الغربي هي عبارة عن استيراد واستقبال، في حين أنّها

من الجانب الغربي علاقة تصدير وإرسال وتوسع، الأمر الذي ولد ردّات فعل وصلت إلى حد الحديث عن غزوٍ ثقافي، وأنّ الدعوة إلى نظرية نقدية عربية تشكل بديلاً لعلاقة التبعية أحادية الجانب التي نشأت بين النقدين الأدبيين العربي والغربي[10].

أمّا في الأعوام الأخيرة فقد أخذ النقد الأدبي العربي يستجيب لتيار فكري معاصر ينطلق من ظاهرة التدخّل الثقافي، وهو تيار انبثق عنه في الغرب اتجاه نقدي عرف بالنقد العابر للثقافات أو النقد – العبر الثقافي – وهو اتجاه نقدي وثيق الارتباط بالنقد الثقافي والدراسات الثقافة ونقد ما بعد الاستعمار الذي طوّره المفكر العربي الأمريكي (إدوارد سعيد) ونادى به الناقد عبد الله الغذامي[11]. كإضافة جديدة ونوعية للنقد العربي الحديث، ولعلّ أبرز سمة من سمات هذا الاتجاه النقدي تركيزه على التمثيلات الأدبية للأخر، وعلى ضرورة أن تكون محورًا للدرس النقدي شريطة أن لا يكون محصورًا في الآخر الأجنبي، بل يتعداه إلى القومي واللغوي والديني. فدراسة التمثيلات الأدبية للمختلف ومواجهتها بتمثيلات الذات تشكل منحى جديدا ومثمرا في الدراسات، كما تشكل– في الوقت نفسه– إسهامًا قيمًا في حوار الثقافات[12]. فالنقد الأدبي العربي الحديث هو في الأصل ثمرة من ثمار التفاعل بين الثقافتين العربية والغربية، ونتيجة لتفاعله مع حوار الحضارات أخذت اهتمامات هذا النقد تتغير، كما أخذت دراسة علاقة الذات بالآخر تحتلّ موقعًا مركزيًا فيه وهو تطور إيجابي يمكن أن يجعل من النقد الأدبي شريكًا فاعلاً في القضية المركزية لهذا العصر ألا وهي قضية حوار الحضارات، علمًا أنّ النقد الناجم عن المثاقفة مرّ بمرحلتين:

أ- **مرحلة الانبهار والتقليد:** اتسمت بنوع من الاستعراض الثقافي ومجاراة الموضات النقدية وقد مثّلها كمال أبو ديب (الرؤية المقنعة) وسعيد بن سعيد (حداثة السؤال) وأدونيس (صدمة الحداثة).

ب- **مرحلة التساؤل:** تعالت خلالها أصوات تندد بالتيه المنهجي وبالمثاقفة غير المتكافئة تجلى ذلك في كتابات شكري محمد عياد، وعباس الجراري، وحسين الواد، ومصطفى ناصف، وعبد القادر القط ووهب رومية. كما ظهر في هذه المرحلة ما يسمى بالنقد الإسلامي الذي قدّم بديلاً وحلاً لإشكالية المنهج، ومثله الأستاذ نجيب الكيلاني، علما أنّ نقاد هذه المرحلة تحملوا عبء البحث عن أسباب تعثرنا الثقافي وركودنا الحضاري الأمر الذي استدعى مراجعة الثقافة العربية ونقدها وتفكيك آلياتها.

ثانيًا: مستويات استجابة النقد العربي الحديث للفكر النقدي الغربي: بدأت عملية الاتصال بأوروبا أواخر القرن التاسع عشر للميلاد وبداية القرن العشرين حيث أصبحت تتداول عدة أسماء غربية عند المثقفين والأدباء العرب، أضحت بمرور الزمن مرجعًا ومعتقدًا عند الكثيرين، كما شهدت الفترة ذاتها استقبال المناهج السياقيَة (تاريخية اجتماعية، فنية)، حيث رأى بعض الدارسين أنّ هذا الاستقبال كان محصّنًا بالثقافة العربية وبالموروث النقدي العربي، دليلهم في ذلك أنّ الخطاب النقدي العربي ظل محافظا على هويته، فأغلب من دعا إلي الإفادة من المناهج الغربية هم أولئك النقاد الذين تكوّنوا في الأكاديميات الغربية، والذين دعوا إلى ضرورة التخلص من الفكرة المسيطرة على الدارسين العرب والمتمثلة أساسًا في كون القدامى قد وصلوا إلى أقصى ما يمكن الوصول إليه في الفكر البلاغي والنقدي، وكان من الضروري الانفتاح على أساليب النقد الحديث للإفادة من معطياتها ولاسيّما المناهج التاريخية والاجتماعية.

إذا كانت المناهج قد حازت هذا الاهتمام خلال الفترة المذكورة، فإنّ المرحلة التي أعقبتها احتضنت المناهج النصية (شكلانية، بنيوية، تفكيكية، سيميائية) فالمناهج النقدية واحدة من القضايا التي أثير حولها الجدل في نقدنا العربي الحديث على الرغم من أننا لسنا بدعا من الأمم في هذا المجال. وإذا كنا لا نرضي بالنقد العاطفي الانطباعي الذي ساد لفترة طويلة في تراثنا النقدي، فإننا بالمقابل لا يجب أن ننظر إلى كل ما تأتي به المناهج النقدية الغربية على إنّه صالح بالضرورة لأدبنا، هذا إن كنّا نؤمن حقًا بالاختلافات الطبيعية بين الآداب والثقافات والفلسفات من هنا تبدو الحاجة ماسة إلى البحث في مدى استفادة النقد العربي الحديث من فعل التثاقف.

أخذ الاهتمام بالمناهج النقدية الغربية عند النقاد العرب الاتجاهات الآتية:

– أخذ الأول على التوجهات النقدية العربية دورانها في حلقة مفرغة لاقتصارها على الجهد البلاغي وتصيّد الأخطاء بأنواعها – كما سلف الذكر– في الوقت الذي كان يجب على النقد العربي الإفادة من آليات جديدة كنتيجة لتلاقحه مع الغرب.

– نادى الثاني بضرورة الاطلاع والتلاقح الثقافي مع الغرب في كافة المجالات.

– تعالي صيحات الاغتراف من هذه المناهج الغربية داعيةً إلى رفض إخضاع النصّ الأدبي العربي لآليات مستوردة وخير من يمثل هذا الاتجاه (سيد قطب).

عرف النقد العربي قسطا من الإحياء بفعل أفراد آمنوا بأهمية الدراسة النقدية في تقويم الأدب وإغنائه، وظهرت شخصيات نعتت داخل حركة الإيحاء العربي في الأدب والنقد بكونها شخصيات تاريخية، تقوّت عندها فكرة عدم كفاية إحياء التراث العربي والسير على منواله، فراحت تحاول كتابة الماضي وإعادة إنتاجه دون تصور كامل وحقيقي لمعنى التجديد أو إحاطة كافية بثقافة الغرب وفكره[13]. وقد سمحت هذه المعطيات بالكشف عن الإرهاصات الأولى للنقد، إلاّ أنّ الانطلاقة الفعلية كانت بكل تأكيد مع بداية العقد الثاني من القرن العشرين للميلاد حيث بدأت

طلائع الجيل الجديد تهل على فضاء النقد الأدبي في ظل الصراع بين أنصار القديم وأنصار المشروع التنويري (العقلي) وتزايد إغراءات المناهج الغربية، حيث كانت الغلبة حين ذاك لأنصار المشروع الحداثي الذين ثاروا على المشروع الانطباعي وبذلك أصبح الخطاب النقدي معهم مسرحًا للكتابة التجريبية وغدت لغتهم غامضةً لا تختلف كثيرا عن لغة الإبداع[14].

حاول جيل الرواد من النقاد العرب تجديد المناهج النقدية عن طريق اتصالهم الوثيق بالثقافة الغربية، واطلاعهم على مناهج البحث الحديثة، ما أسفر عن ظهور نوع جديد من الدراسات النقدية القائمة على المقارنة بين الأدبين العربي والأوروبي مستفيدةً من تطور الأدب المقارن في أوروبا. أمّا هدفها فكان الرغبة في وضع الأدب العربي جنبًا إلى جنب مع سائر آداب العالم من أجل اكتشاف الذات، وفى هذه المرحلة تبنّى قسم كبير من النقاد مذهب الواقعة الاشتراكية رافعين شعار الأدب الهادف أو الملتزم، وكان لهذا مجاله الواسع في نقد الرواية والمسرحية والقصة القصيرة. كما رافق توسع آفاق الواقعية الاشتراكية انتشار الأفكار الوجوديّة التي أسهمت مجلة (الآداب) البيروتية في تعريف القارئ العربي بها منذ بداية الخمسينيات، وكذا مجلة (شعر) التي تبوأت مكانة رائدة بدعوتها إلى الحداثة في الأدب والنقد من خلال (أدونيس) و(يوسف الخال) اللذين دعيا صراحةً إلى تبني المقاييس الغربية في دراسة الأدب العربي قديمه وحديثه.

اجتهد النقاد المحدثون في تشكيل مناهج أو اتجاهات نقدية اعتمدوها منهجًا ونموذجًا لتحليل موضوعات أدبية وفنية بشكل عام. عبّرت في جلها عن وجودها كمظهر من مظاهر المثاقفة وآليات بحث فتطور تكوينها حتى أخذت طابع التيارات والاتجاهات النقدية[15]. إنّها عبارة عن قواعد وأصول اتخذها النقد العربي الحديث

لتعليل مواقفه من الأثر الذي يعالجه علما أن هذا التعليل أو التفسير تمّ تحت تأثير فلسفات وتيارات فكرية مختلفة يمكن تحديدها كما يلي:

أ- **الاتجاه التاريخي:** ينطلق من كون الإنسان ابن بيئته يتأثر بها ويؤثر فيها كما أنّه منهج يفسر الظواهر الغامضة في الأثر الأدبي ويعللها فيخضع ما لا يجد له تفسيرًا في حاضره إلى ما يراه مناسبا في ماضيه. بمعنى أنّ هذا الأثر كان نتاج مؤثرات في عصره وبها يمكن للناقد القيام باستجلاء كوامنه وغوامضه. ويدين هذا المنهج للناقد الفرنسي (تين) الذي ذهب إلى أنّ الأدب يفهم في ضوء عناصر ثلاثة هي الجنس (الصفات التي يرثها الأديب) والبيئة والعصر. وحضر هذا الاتجاه في الدراسة الأدبية على شكل تيار غير مكتمل التشكيل، ثم تطور كاتجاه عندما اجتهد النقاد العرب في فهم المنهج التاريخي الأوروبي. ويعد طه حسين من الأوائل الذين وظّفوه في (حديث الأربعاء) و(تجديد ذكرى أبي العلاء).

ب- **الاتجاه النفسي:** وقد عرف كاتجاه بداية القرن العشرين للميلاد مع ظهور علم النفس التحليلي على يد فرويد وما أثاره أتباع (يونغ) في حديثهم عن الأسطورة والرمز. ويعدّ الناقد الفرنسي (سانت بيف) من الممهدين لظهور هذا المنهج لأنّه ربط بين حياة الأديب وشخصيته ونتاجه. كما خطا هذا النقد خطوات نوعية على يد (شارل مورون) الفرنسي الذي أكدّ على أنّ التحليلات الفرويدية تحكمها قواعد التشخيص الطبي المفروضة عليه من الخارج في حين يكتشف تحليلاً نفسيًا أدبيًا بادئًا من النص ومنتهيا فيه وإليه. والحقيقة أنّ هذا الاتجاه كان عند النقاد العرب عبارة عن أفكار متناثرة تتحدث عن طبيعة النفس الإنسانية ولم يبلغ أوجّه إلاّ في منتصف القرن العشرين للميلاد حين بدأ الاتجاه النفسي في الأدب يدبّ إلى النقد العربي الحديث متأثراً بالاتجاه العلمي الأوروبي الذي نشطت معه الحركة الأدبية والنقدية بل الفكرية بشكل عام. وما يلاحظ هو استجابة النقاد العرب لهذا الاتجاه[16]

إذ راحوا يدرسون في ضوئه بعض الشخصيات الأدبية القديمة، كما درسوا بعض العلوم في ضوء علم النفس هذا إلى جانب اهتمامهم بإثارة بعض الأفكار النظريّة ذات الصلة بالموضوع[17]. فقد تصدّى أمين الخولي لتحليل حياة أبي العلاء المعري مستندا إلى المنهج النفسي كما كتب "محمد خلف أحمد" (من الوجهة النفسية في دراسة الأدب ونقده) هذا إضافة إلى دراسة مصطفى سويف الموسومة ب (الأسس النفسية للإبداع الفني في الشعر) التي حاول من خلالها الكشف عن أسرار الخلق الفني معتمدًا المنهج التجريبي في علم النفس عامةً والمنهج التكاملي خاصةً.

ج- **الاتجاه الموضوعي:** اتجاه لا يقف عند الأحكام الجماليّة وحدها، بل يتعداها إلى التعامل بمقاييس علمية لا تخضع للانطباع الذاتي. ولقد تأثّر رواد النقد العربي بهذا الاتجاه أيما تأثر. علمًا أنّه يمثل طريقة في التفكير يسيّرها الواقع المادي الذي أصبح تابعًا للنظريات العلمية والفلسفية الجديدة، وكان من الطبيعي أنّ تتأثر بها العقول العربية المتفتحة.

د- **الاتجاه التأثري الجمالي:** ينظر إلى العمل الأدبي انطلاقًا من ذوق الناقد ليستنتج معالمه وقيمه التعبيرية والفنية الجمالية، إنّه اتجاه يحكم على الأدب والأديب انطلاقًا ممّا تركه من بصمات التأثير، كما يشكل في آنٍ واحد حصيلة كل الاتجاهات السابقة. وقد شاع هذا النقد في أواخر القرن التاسع عشر للميلاد كرد فعل قوي على المناهج النقدية السياقية.

هـ- **الاتجاه الاجتماعي:** يؤكد هذا الاتجاه على الصلة الوثيقة بين الأثر الأدبي والمجتمع. ويرى أنّ للأدب والفن دلالات اجتماعية، وعليه فإنّه ينطلق في تفسيره للآثار الأدبية وتقويمها من دلالة اجتماعية. وتعود بداياته إلى نهاية القرن الثامن عشر للميلاد ومطلع القرن التاسع عشر، ومن رواده (مدام دي ستال) كما يمكن عد المدرسة الواقعية والمدرسة الطبيعية في تاريخ الرواية الفرنسية مظهرين واضحين

للنقد الاجتماعي، علمًا أنّ هذا المنهج يخدم النقد إذا كان يتناول أعمالاً أدبية ذات طابع اجتماعي، إذ يحدد الأصول التي ينشأ منها العمل الفني ويفسّر ما ينطوي عليه من معان ودلالات. ولقد لقي هذا الاتجاه رواجًا كبيرًا عند النقاد العرب ومثّله (غالى شكري) و(محمود أمين العالم) و(حسين مروة).

إنّ معرفة هذه الاتجاهات النقدية التي عبرت عن وجودها كمظهر من مظاهر المثاقفة لا يعفينا البتّة من البحث في كيفية استقبال المناهج الغربية في الساحة النقدية العربية. فقد آمنت فئة من النقاد العرب بخوض معركة التثاقف الغربية كمحاولة لإعادة إحياء التراث في ضوء المناهج الغربية الحديثة، التي حاولت قراءة الأدب العربي قراءة تذوق وفهم واستيعاب، كما اطّلعت على ما خلّفه النقاد العرب اطلاع الفاحص الخبير والباحث المنصف. كما وقفت ضد التقليد في مرحلة كان فيها النقد الأدب العربي بل الفكر العربي ما بين مدٍ وجزر تتجاذبه حبال التقليد والتجديد وقد مثل هذه الفئة عباس محمود العقاد وطه حسين، الذي بدأ رحلته في مجال الفكر والنقد بإعلانه عقم مناهج البحث والتدريس بالأزهر، وإبدائه حيرته المنهجية ووعيه بضرورة البحث عن منهج أدبي يمكنه من دراسة الأدب شعراً ونثراً دراسة موضوعية، فجعل مصادره الفكرية تتبع من الثقافة الفرنسية التي لم يتردد في اقتنائها وتبنّيها بهدف تأسيس تاريخ للأدب العربي الحديث محاولاً التقريب بين واقعين لا يوجد بينهما أدنى قدر من التكافؤ، عن طريق الترجمة التي استعان بها لتحقيق حد أدنى من الوعي بأهمية حضارة أوروبا والانفتاح على مستجدات الفكر العالمي[18]. ولاشك أنّ طه حسين ما هو إلاّ عيّنةً من النقاد العرب الذين طبّقوا النظريات الحديثة على الإبداع العربي مبررين ذلك بكون الإجراءات النقدية الغربية نتاج حضاري، وقد كان ذلك في خضم إكراهات عديدة وتوجهات ثقافيّة مختلفة فالعرب وإن ورثوا تراكمات أدبية ونقدية قيمة، إلاّ أنّهم لم يحصدوا منها إلاّ القليل فيما يتعلق بالضبط المنهجي، علمًا أنّ حركيّة الثقافة النقدية الحديثة

في العالم العربي قد ارتبطت ارتباطاً وثيقاً بالتطورات التاريخية والاجتماعية منذ بداية القرن العشرين الأمر الذي أدّى إلى إعادة النظر في كثير من التصورات والمفاهيم الثقافية.

فتعلّق النقد العربي بما أمكن استيعابه من المناهج المختلفة (تاريخي، اجتماعي نفسي) لم يأت بمحض الصدفة، وحين بدأ المد البنيوي ظهرت بوادر التعلق به لكن سرعان ما أدرك النقاد أنّ ذلك قد يؤدي إلى الإنغلاق والحد من قيم النص، الذي لا يمكن تعطيل أبعاده الوظيفية، فأخذوا يتجهون إلى الدراسات السسيونصية التي تجمع بين ما هو نصّي تكويني وما هو اجتماعي أو نفسي أو معرفي. كما ظهر جليًا ذلك التسابق المحموم نحو المصطلحات الجديدة واقتناص تسميات لها مثل: التفكيكية والتداولية والتأويلية وجمالية التلقي مما يفصل غالبا عن السياقات الفكرية والتاريخية التي أنتجته، ولعلّ هذه الورطة التي وقع فيها النقد العربي الحديث مردّها تلك المحاولات والمبادرات الفردية غير المنتظمة في هيئة أو مؤسسة تؤطّره وتقوّمه[19].

كان يمكن الإفادة من الأدوات المنهجيّة التي تتيحها المناهج النقدية الغربية دون استعارة الإيديولوجيا التي خرجت منها والتي قد تحيل القارئ العربي على رؤية أخرى غير تلك التي ينتجها النصّ، كما قد يوقع الناقد بين تحيّزات منهجيّة بسبب الاغتراب بين الموضوع المدروس والمنهج المستخدم في دراسة هذا الموضوع ذلك أنّ الناقد عندما يستعير منهجا من حضارة أخرى، يكون قد شرع في عملية اغتراب حضارية وشخصيّة، قد تنتهي به إلى التطابق مع المتطلبات الحضارية الخاصة بالحضارة التي يستعير منها منهجه، فالتعامل مع المناهج الغربية يستوجب الحيطة كونها تتسم بما يلي:

- إنّها من صنع المنظر الغربي أو الأجنبي تنطلق من فلسفات وتراث فكري ونقدي له خصوصياته.

- وصولها متأخرة إلى الساحة النقدية العربية بسبب بطء تعاملنا مع المستجدات الفكريّة فالقارئ العربي لم يكتمل أمامه المشهد النقدي المعاصر الخاص بالنظريات النقدية.

- تلاحقها بسرعة خلال فترة وجيزة، فمنذ انطلاق النظرية اللسانية شهدت الساحة بروز نظريات عديدة ومختلفة الاتجاهات صعب فهمها عند الناقد العربي.

- الترجمة وما لها من أهميّة من حيث التحكم في هذه المناهج، ففي غياب توحد في اللغة وأسس الترجمة نشهد حدوث اختلافات في إيصال الأفكار إلى القارئ العربي الأمر الذي ولّد ما يعرف بأزمة المصطلح النقدي التي قد تؤدي إلى نسف مفهوم المصطلح وتدميره[20].

لقد حاول محمود أمين العالم حصر اتجاهات المثاقفة مع المناهج النقدية الغربية في أربع مدارس هي:

1- المدرسة الوجدانية وتضم النظرية الرومانتيكية التي تمثلها مدرسة الديوان ومدرسة أبولو وجهود جبران وميخائيل نعيمة وتطبيقات المنهج النفسي عند أحمد محمد خلف الله ومحمد النويهي ومصطفى سويف.

2- مدرسة الذوق الفني وتجلت في نقد طه حسين المتأثر بمناهج الحتمية العلمية كما نجده عند محمد مندور

3- المدرسة الجدلية تتخذ من مفهوم الانعكاس أساسا لفحص العمل الأدبي (سلامة موسى عمر فاخوري، حسين مروة، لويس عوض، عبد العظيم أنيس غالي شكري، وعبد المحسن طه بدر) بالإضافة إلى أتباع البنيوية التكوينية عند غولدمان أمثال: (جابر عصفور) و(محمد بنيس) و(محمد برادة) وأتباع (باختين) من أمثال (يمنى العيد) و(أمينة رشيد).

4- المدرسة النقدية الوضعية والبنيوية كما في كتابات أدونيس وصلاح فضل وخالدة سعيد وكمال أبوديب والغذامي[21].

إنّ الحديث عن تطور النقد العربي الحديث واتجاهاته المختلفة يكشف بالضرورة مدى تأثر هذا النقد بالاتجاهات النقدية الغربية ومحاولة تمثلها والاستفادة من منجزاتها (فعزيز شكري ماضي) يؤكّد هذه العلاقة من خلال رؤية نراها أشمل وأكثر موضوعية ولكن خارج إطار الانبهار والخضوع للإنجازات التي قدّمتها هذه المناهج على مستوى دراسة النصّ الأدبي وطرح الأسئلة المتعلقة ببنيته وعلاقته بالمتلقي وطبيعة الرؤية إليه والقيمة التي يمثلها، إضافة إلى العلاقة بين الأدب واللغة والاهتمام بدراسة البعد الدلالي للنص كونه بنية مغلقة على ذاتها لا تحيل على أية مرجعية خارجية[22]، ويحاول (عزيز شكري ماضي) طرح إشكالات النقد العربي الجديد من خلال بعدين أو سياقين، سياق العلاقة مع النقد الغربي، وسياق العلاقة مع النقد العربي الحديث الذي تمثل بالانقطاع نتيجة عدم متابعة تطوير هذا النقد وإغناء تجربته ومفاهيمه وأدواته ومنطلقاته بسبب اعتماد المناهج النقدية الغربية الجديدة كبديل وحل لإشكالات الإبداع بصورة تجعله يخرج عن سياقه الطبيعي ويعيش قطيعة مع التراث النقدي العربي، علما أنّ عملية نقد النقد التي يمارسها النقد العربي

الجديد تسعى إلى تطوير الرؤية من خلال إقامة حوار علمي ومعرفي مع النقد الغربي الجديد لا يكتفي بالتأكيد على مسألة اختلاف السباق الثقافي والمعرفي والحضاري وإنّما تحاول إعادة طرح أسئلة الإشكالية التي طرحتها هذه المناهج في سياقها الحداثي الغربي وتصحيح العلاقة يدفعها إلى الانتقال من مستوى الاستهلاك والتقليد إلى مستوى الإبداع والإضافة[23].

وعلى الرغم من الحماس الذي يبديه النّقد العربي الجديد للمناهج النقدية الغربية الجديدة إلا أنّه لم يستطع الإسهام في حل الإشكالات الحضارية المفروضة، فمن

الصعب عزل الحداثة النقدية عن الحداثة الثقافية وإشكالاتها المعقدة، ما يحتم على النقد العربي ترك مسافة تفصله عن النقد الغربي تجعله قادرًا على تأمل هذه المناهج ونقدها وفق مرجعيّتها وسياقاتها الخاصة وما تطرحه نظريًا وإجرائياً وتثيره من تساؤلات متصلة بسياق الحقل الأدبي والقيم الجمالية والاجتماعية السائدة الشيء الذي لم يتحقق في العمليّة النقديّة العربيّة الجديدة[24]، على الرغم من المحاولات العديدة لم يتجاوز النقد عندنا إنتاج الإشكاليات نفسها التي عرفها النقد الغربي ما عمق من أزمته وأبعده عن حل إشكالاته. فالمناهج النقدية التي استنسخها النقد العربي الحديث نتاج خصوصية ثقافية وتحولات فكرية واجتماعية مغايرة لا يمكن تجريدها من خصوصياتها الثقافية وحمولاتها الفكرية بوصفها نظريات أو مقاربات أو أدوات بحثية تحليلية للأدب، تحمل مضامين ثقافية تجعلها متلائمة مع بيئتها الحضارية الغربية، وإنّ الناقد غير الغربي ونقصد به هنا الناقد العربي مضطر إن هو أراد تطبيق أي من تلك المناهج على الأدب أو الثقافة العربية، سلوك أحد مسلكين:

1- السّعي إلى تطبيق تلك المناهج كما هي، وبالتالي تبني المضامين والتوجهات الفكرية التي تشكلها ما يؤدي إلى إساءة فهم المادة الأدبيّة موضوع التحليل النقدي.

2- إحداث تغيير جوهري في المنهج الغربي الذي يطبقه إلى حد يصعب فيه معرفة معالم المنهج الأصلي.

أمّا القول بإمكانية فصل المنهج عن سياقه دون إحداث أيّة تغييرات فذلك نوع من الوهم سرعان ما ينكشف تحت محكّ التحليل التاريخي للخلفية الثقافية الفلسفية التي تحملها تلك المناهج النقدية[25]. إنّ كثيرا من النقاد والدارسين المحدثين نظروا إلى الأدب العربي من خلال نظريات ومناهج غربية، تمّ استنطاقها من النصوص ولم تكن سابقة لها، ما ولّد إشكالاتٍ عديدة وأسفر عن فوضى دلالية، وبالتالي عجل

بطرح السؤال التالي: هل أفضى انحياز النقد العربي الحديث إلى النقد الغربي إلى التأسيس لنظرية عربية نقديّة ؟

لاشكّ أنّ توظيف هذه المناهج من دون الإلمام المسبق بخصوصياتها يمثل التعارض الطبيعي والعقلي بين البيئات والعصور، وينبئ بمسعى التغريب والتذويب كما أنّ التفاعل الناقص أو السّلبي هو السمة التي ظلّت تميّز النقد العربي في علاقته مع النقد الغربي، فإذا كانت المعرفة النظرية الغربية تتحول بناء على آليات ذاتية تحكم صيرورتها، وعلى حوار متواصل بين مختلف المعارف والاختصاصات، فإنّ المعرفة النظرية العربية ليست سوى صدى لنظرية تنتج خارج مجالها الحضاري والفكري، فمعظم ما كتب عن إمكانية التأسيس لنظرية نقدية عربية ما هو إلا اجترار لمقولات نقدية غربية، استطاع الباحثون والنقاد العرب تجميلها رغبةً منهم في إظهارها على أنّها سبق نقدي على الرغم من إدراكهم التام لتطفل النقد العربي على النقد الغربي ومدارسه وهو ما أكدّه محمود أمين العالم، حين ذهب إلى أنّ مختلف الاتجاهات في نقدنا العربي الحديث والمعاصر عبارةً عن أصداء لتيارات نقدية أوروبية، وبالتالي فهي أصداء كذلك لما وراء هذه التيارات من مفاهيم إبستيمولوجية وإيديولوجية[26].

فالإيمان المطلق بالتفاعل الثقافي وضرورته بالنسبة إلى ثقافتنا ونقدنا العربي لا يجب أنّ ينسينا ما ترتب عن هذا التفاعل من عجز في امتلاك وعي معرفي وعلمي (ابستيمولوجي) يؤهله ليتحول من كونه صدى أو تلقيا سلبيا إلى عده فعلا أو إنتاجا له قدرة على تحقيق تفاعل إيجابي وبناء، كما أنّ الحقيقة التي لا مناص من الاعتراف بها هي أنّ مسار النقد الأدبي عند الغرب يختلف عن مساره عند العرب فهو يأتي عند الغربيين نتيجة حراك فكري متكامل ممثلاً في سياقات ثقافية وخلفيات معرفية وجذور فلسفية، في حين يشكل عند العرب منظومة نقدية تصلهم

جاهزة معزولة عن سياقاتها الأصلية، ما جعلها تصدم الوعي العربي وبذلك نكون قد بدأنا من حيث انتهى الغرب، وإنّ هذا المنحى الاستهلاكي للعقل النقدي العربي ينطوي على مأزقين لا على النقد العربي فقط، بل على مسار الفكر العربي كذلك أولها معرفي ويتمثل في كون هذه المناهج الغربية تفتقر إلى ما يمهد لها القبول بوضوح الرؤية في سياق تلقيها، أمّا المأزق الآخر فيتعلق بالخصوصية الثقافية كون هذه المناهج بأبعادها الثقافية والمعرفية والفلسفية عند الغربيين، لا تتواءم مع السياق العربي بأبعاده المختلفة، ولعلّ من أسباب هذا الخلل المعرفي الاعتماد على الترجمات المبتورة من سياقاتها المعرفية، وهو المسعى الذي لم يأخذ به النقاد العرب حين عمدوا إلى نقلها بإشكالاتها وأزماتها الداخلية الذاتية ما جعل النقد العربي المعاصر يستعير أزمات وإشكالات هذا النقد ما ولد اضطرابًا في المصطلحات لعدم انشغال المترجمين بالوقوف على خلفياتها في لغاتها الأصلية.

كان يمكن للنقد العربي إعادة النظر نقديا وتحليليا في أصول المناهج الغربية ومتطلباتها وأدواتها مستفيدًا من الإشكالات والأزمات التي طرحتها وخلفتها على مستوى سياقها الحداثي الغربي وهو المسعى الذي لم يأخذ به النقاد العرب حين عمدوا إلى نقلها بإشكالاتها وأزماتها الداخلية الذاتية ما جعل النقد العربي المعاصر يستعير أزمات وإشكالات هذا النقد دون الاستفادة من مرحلة الاختبار والتجريب الطويلة التي مرت بها هذه المناهج في بلدانها الأصلية وكان الأجدى بهم التعامل معها والنظر إليها على أنّها "مجرد أدوات ولا يمكن أنّ تكون منهجا متكاملا لأسباب عديدة من أهمها أنّ كلا منها يكتفي بدراسة ركن من أركان الحقيقة الأدبية ويغفل الأركان الأخرى، أو يكتفي بالتركيز على جانب من جوانب النصّ مغفلاً الجوانب الأخرى[27].

إضافةً إلى أنّها وليدة فلسفات بوصفها رؤية للعالم تمتد من الفلسفة إلى الأدب بحيث يأتي هذا الأخير حاملاً رؤية العالم ويعقبه النقد كأداة ترويج لمجمل الفلسفات والرؤى.

الهوامش:

1- kazimirski: dictionnaire Arabe –Français T1 <<lutter avec un autre à qui se montrera plus ingénieux, plus intelligent.

2- ينظر نصر محمد عارف، الحضارة الثقافة المدنية دراسات لمسيرة المصطلح ودلالة المفهوم منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الولايات المتحدة الأمريكية والدار العالمية للكتاب الإسلامي، الرياض، 1995ص 34.

3- ينظر فاضل ثامر، المصطلح في الخطاب النقدي العربي، ط1، المركز الثقافي العربي بيروت، 1994، وعبد الرحمن بدوي دور العرب في تكوين الفكر الأوروبي، بيروت 1960

4- تسيير شيخ الأرض، الترجمة بين الفعل والانفعال الثقافي، محطة الوحدة السورية، س6 ع62/61 نوفمبر 1989، ص 14.

5- ينظر محمد العابد الجابري، تكوين العقل العربي، ط، 3 مركز دراسات الوحدة العربية بيروت 1991 ص39

6- المرجع نفسه، ص 46.

7- ينظر محمود الربيعي، في حدود الأدب، الهيئة العامة لقصور الثقافة، ص 35.

8- ينظر شكري محمود عياد، الرؤيا المقيدة، دراسات في التفسير الحضاري للأدب، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1978، ص 04.

9- ينظر شكري محمد عياد، المذاهب الأدبية والنقدية عند العرب والغربيين، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، سبتمبر 1993، ص 146.

10- من هؤلاء الدكتور حسام الخطيب، ينظر: مقاله مقترحات مبدئية باتجاه نظرية عربية في الأدب، مجلة الموقف الأدبي ع 121 1981 ص15-27.

11- عبد الله الغذامي وعبد النبي اصطيف. نقد ثقافي أم نقد أدبي، دار الفكر دمشق 2004.

12- ينظر عيده عبود، الأدب وحوار الحضارات، مجلة المعرفة ع 473 دمشق 2003 ص 25-57.

13- جلال العشري، ثقافتنا بين الأصالة والمعاصرة، المؤسسة المصرية العامة القاهرة 1971 ص12.

14- ينظر عبد الغاني بارة: إشكالية تأصيل الحداثة في الخطاب النقدي العربي المعاصر مقاربة حوارية في الأصول المعرفية الهيئة المصرية العامة للكتاب 2005 ص 145.

15- ينظر عبد العزيز الدسوقي، تطور النقد العربي الحديث في مصر، الهيئة العامة للكتاب القاهرة، 1977، ص، 204.

16- من ذلك كتاب عباس محمود العقاد، (أبو نواس الحسن بن هانئ) حيث صاحبه من سيره أبى نواس من أجل تحليل نفسيته وكذا كتاب محمد النويهي (كتاب نفسية أبي نواس) وفيه انطلق من النصّ الأدبي وممّا ورد في كتب التراث عن سيرة أبي نواس للتوصل إلى ملامح شخصيته، هذا بالإضافة إلى كتاب عز الدين إسماعيل (التفسير النفسي للأدب) والذي اعتمد فيه منهجا واضحا قدم من خلاله المنهج النفسي وحاول أن يضيف إليه وفي الوقت الاستفادة منه .

17- ينظر عبد العزيز الدسوقي، تطور النقد العربي الحديث في مصر، ص 408.

18- ينظر أنور الجندي، معالم الأدب العربي المعاصر، ط1، دار النشر للجامعيين، 1964، ص 85.

19- ينظر محمد خرماش، أبعاد المثاقفة في النقد الأدبي العربي المعاصر htt//MANAHIJnaqdia.3oloum, org (02-11-2012)

20- عزّة محمد جاد، نظرية المصطلح النقدي، الهيئة المصريّة العامة للكتاب 2002 ص 101.

21- الفلسفة العربية المعاصرة مواقف ودراسات، بحوث المؤتمر الفلسفي العربي الثاني الذي نظمته الجامعة الأردنية، مركز دراسات الوحدة العربية ط1 بيروت 1988 ص 77 – 99.

22- ينظر مفيد نجم، في إشكالية العلاقة بين نقدنا الجديد والنقد الغربي، مجلة الكتاب العربي اتحاد الكتاب العرب س18 ع45 سوريا 1999 ص 116.117

23- ينظر المرجع نفسه ص117.

24- ينظر: المرجع نفسه، ص 117.

25- عبد الوهاب المسيري، إشكاليّة التحيّز، رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد ج1، ط2، منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الولايات المتحدة الأمريكية 1996 ص 267 – 268.

26- ينظر محمود أمين العالم، الفلسفة العربية المعاصرة، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت 1988 ص 75 – 100.

27- ينظر مفيد نجم، في إشكالية العلاقة بين نقدنا الجديد والنقد الغربي، مجلة الكتاب العربي اتحاد الكتاب العرب س18 ع45 سوريا 1999 ص 118.

النحو العربي في مرحلة النشأة والبناء.
قراءة إبستمولوجية.

أ. عبد الكريم بن محمد

كلية الآداب واللغات، جامعة برج بوعريريج.

الملخص: *تبحث هذه المقالة في ظروف وملابسات نشأة النّحو العربي من زاوية المقاربة الإبستمولوجية، وتهدف إلى الإجابة عن الأسئلة التي ما فتئت تطرح حول الخلفية المعرفية التي طبعت سير الدرس النحوي عند النحاة العرب الأوائل وعن المنهج البحثي المعتمد، والمصطلحات التي استعملوها والمستويات اللغوية التي طالها وصفهم وتحليلهم، كما تحاول هذه الدراسة الخوض في قضية علاقة النحو العربي بالثقافات الأجنبية في مراحل تأسيسه الأولى.*

Abstract : This article examines the circumstances of the emergence of Arabic grammar from the angle of epistemological approach, , and aims to answer questions that have been raised about the background knowledge. Tha twerefollowed by the first arab grammarians in their lesson grammar process, in addition to the terms and language levels. This study also attenpts to deal with the reltionship between arabic grammar and foreign cultures in its first foundation stages.

Résumé : Cet article examine les circonstances de l'émergence de la grammaire arabe de vis avis de l'approche, épistémologique, et vise à répondre aux questions qui ont été soulevées au sujet de la connaissance de fond que de forme au cours de la leçon de grammaire chez les premières grammairiens arabes et méthode adopté, et les termes qu'ils ont utilisés et les niveaux de langue qui ont longtemps été eux et leur analyse décrit, cette étude tente également de se plonger Dans le cas d'une relation comme dans les premières étapes de sa création les arabes cultures étrangères.

وحينما ينظر أحدنا في مسيرة نشأة وتطور العلوم والفنون قديما وحديثا، في مختلف الحضارات البشرية، وإلى طبيعة حركية محورها عبر مساراتها الزمنية المتعاقبة من لحظة الميلاد إلى مرحلة النضج والاكتهال يدرك منذ البدء أن زمن تشييد صرح الكثير من هذه العلوم تطلب حقبا زمنية طويلة تستوعب في أغلب الأحيان العشرات من أجيال العلماء، لتنتج في الأخير تراكما علميا ومعرفيا وكما هائلا من الخبرات المتواصلة يأخذها اللاحق عن السابق، كل يضيف حسب طاقته وطبيعة زمانه وبيئته. لكن هذا الأمر انتفى أو كاد أن ينتفي في مسيرة نشأة علوم اللغة العربية عموما وعلم النحو على الخصوص،إذ شذ في نشأته ومراحل بنائه واكتهاله عن هذه القاعدة. وظاهرة الشذوذ هذه ربما نجد ما يفسرها ويبرر وجودها في ضوء طبيعة الإسلام ذاته، وما تميز به حركية خاصة وفريدة، ومن سرعة انتشار في أنحاء المعمورة في ذلك الزمن هذا من جهة، ومن جهة أخرى حاجة المسلمين المستعجلة إلى علوم مقننة للسان العربي لتحفظ سلامة النص القرآني وتضمن له الأداء والفهم الصحيحين في بيئة فشا فيها اللحن بسبب اختلاط العرب بغيرهم، ودخول الناس في الدين الجديد أفواجا "فلما كانت الفتوحات واختلاط العرب الفاتحين بالشعوب التي كانت تحت سيطرة الفرس و البيزنطيين والأحباش ودخول كثير من هؤلاء في الإسلام و اضطرارهم إلى تعلم ما استطاعوا من العربية، وكان من بين هؤلاء الفاتحين وهؤلاء الشعوب اختلاط وأخذ وعطاء، تسرب الفساد إلى كثير من لغة العرب وبدأ يسمع كثير من اللحن في التخاطب، قليلا في الأول ثم أخذ في الانتشار حتى لفت إليه أنظار المسؤولين وغيرهم من أهل الحل والعقد"[1] ومثل هذه الاعتبارات ينبغي أن تكون في المقام الأول لحظة قراءتنا الواعية للظروف والملابسات التي أحاطت بالجو الاجتماعي العام – في بعديه الديني والثقافي– الذي كان سائدا في شبه الجزيرة العربية، والذي تمخض عنه ميلاد النحو العربي. ويحتاج هذا النظر "إلى مزيد من التحديد والتوضيح والضبط. لأنه لا يجوز أن

نجازف بإصدار الأحكام على نظر القدماء في الواقع اللغوي دون التمكن من الإطار العقدي والمنهجي الذي ظهر فيه هذا النحو. لأن نشوء أي بحث يجب أن يتم في إطار مشروع ثقافي علمي متكامل"[2] إذ لا يمكن أن نستوعب التجربة النحوية العربية دراسة دون ربطها ببنية الذهنية الإسلامية والثقافة العربية في تلك المرحلة المقصودة بالملاحظة والبحث. ولا يمكن أن يتم ذلك إلا بالتعرض الدقيق المحدد إلى الظروف التي هيأت الأرضية التي احتضنت نشأة النحو العربي، وما وفرته من شروط وحوافز نفسية واجتماعية وثقافية وحضارية "إن كثيرا من الدارسين اهتم بأثر الواقع القرآني على هذه الدراسات لكن جملة هؤلاء الدارسين أغفلوا ما يكون قد علق بهذه الدراسات من آثار ظهور الحدث العظيم بدون شك أي ظهور النبوة في شعب العرب نحن اليوم ندرس ظاهرة النبوة وظهورها في الحجاز بشيء من الموضوعية والهدوء، ونستعظم مع ذلك الانقلاب الذي أحدثته في بقاع من العالم من الناحية التاريخية والاجتماعية؛ ولكننا نتناسى الآثار البسيكوسوسيولوجية التي تكون قد تركتها في المجتمع الناشئ"[3].

وظاهرة الشذوذ التي ذكرناها سالفا لا شك هي التي دفعت بعض الباحثين من العرب وغيرهم من المستشرقين إلى القول بتأثر النحو العربي في وضعه وبنائه بالثقافات الأجنبية كالثقافة الهندية واليونانية والسريانية[4]. إذ لا يعقل في نظر هؤلاء أن يقوم صرح علوم العربية عامة والنحو على وجه الخصوص في فترة زمنية قصيرة جدا بالنسبة لمختلف مراحل عمر العلوم والفنون التي تنتجها عقول البشر على امتداد خط الزمن. لكن القراءة الواعية في الظروف والملابسات التي تمت الإشارة إليها أي تلك التي أحاطت بنشأة النحو العربي وبناء صرحه القويم تفند هذا الرأي المغرض، وتوصلنا هذه القراءة إلى النتيجة التي مفادها: أن النحو العربي ولد عربيا في بيئة عربية خالصة، لا تشوبها شائبة ولا دخيلة. ولد بالبصرة في أرض العراق بعيدا عن ضوضاء السياسة وأهلها،. والزمن الذي ولد فيه أيضا

لم تسجل فيه رواية واحدة صحيحـــة – يطمئن إليها المنصفون من أهل العلم والفكر – توحي بتأثر واضعي النحو الأوائل بالثقافات الأجنبية. إن الطبقة الأولى من علماء العربية كانت ثقافتهم وعلمهم عربيين خالصين، وقد وهبوا إلى جانب علمهم الغزير قدرة فائقة في استنطاق واستقراء النصوص وتجريد دوالها واستعمال القياس،وقوة وبعدا في النظر والتأويل والتفسير والتدليل على صحة نظرياتهم وآرائهم في المسائل اللغوية بصفة عامة والمسائل النحوية بصفة خاصة.

إنّ هذه المواصفات التي اتصف بها الرعيل الأول من مؤسسي النحو العربي لهي من أهم المقاييس والشروط العلمية التي يشترط توفرها في الباحث في مختلف الميادين العلمية كما هو معروف في وقتنا الحاضر. وبهذه المواصفات استطاعت هذه الطبـــقة الأولى أن تؤسس لعلم جديد غير موجود من ذي قبل، وأن تبتكر له مصطلحاته الدقيقة وتضع له المناهج المناسبة وتضبط له مدونته زمانا ومكانا انتهاء إلى بناء النظرية اللغوية الشاملة التي تضمنها "الكتاب" لسيبويه. وإذا كان المثل الروسي يقول إذا أردت أن تعرف طبيعة نهر فنبغي عليك أن تصعد ثانية إلى منبعه. فإن هذا المثل ينطبق إلى حد بعيد على طبيعة منشأ النحو العربي بحيث سبقت نشوءه حركة ثقافية وعلمية، بقيت ملازمة له بشكل حثيث تطلبه ويطلبها؛ وكان قوام هذه الحركة الاهتمام بالقرآن الكريم قراءة ودراسة وتفسيرا.

بعد استقرار حركة الفتوحات الإسلامية، بدأ جمهور من العلماء ينظمون الحلقات في المساجد يقرئون الموالي القرآن الكريم بطريقة سليمة من اللحن ويفسرونه لهم معتمدين في ذلك على المسموع من كلام العرب الفصيح المتضمن أمثالا وشعرا وحكما. وتعد البصرة بحق الموطن الأصلي لنشوء هذه الدراسات القرآنية، إذ بعدما تم جمع القرآن في عهد الخليفة الراشد الثالث اتجهت العناية إلى النص القرآني قراءة ودراسة وتفسيرا. وبما أن القرآن أنزل بلسان عربي مبين وفق أساليب العرب وطرائقهم في التعبير والكلام، كان لزاما على هؤلاء العلماء

أن يستعينوا في تفسيرهم للنص القرآن بلهجات القبائل العربية الفصيحة وأساليبها في الكلام، فاتجهت همة هؤلاء العلماء إلى جمعها وتدوينها مشافهة من أصحابها أنفسهم لا ممن يروونها ــ

هذا التحري العلمي من أهم المبادئ التي بنيت عليه اللسانيات الحديثة وخاصة لدى علماء اللسانيات الأنثروبولوجية الأمريكية، عندما أخذوا في تدوين ودراسة لغات الهنود الحمر بأمريكا ــ وهكذا نشأت فكرة تدوين اللهجات العربية. وبما أن البصرة كانت حاضرة العلم والثقافة والفكر، بسبب احتضانها الكثير من العلماء الذين اشتهروا بالقراءات القرآنية وحفظهم لكلام العرب. فكان من ثمار هذه الحركة الفكرية والعلمية نزوح جمهرة من العلماء إلى البوادي العربية، لتسجيل ما يسمعونه من الأعراب، وذلك بعد مخالطتهم ومشاركتهم في حياتهم اليومية، فكانوا يستمعون إلى الشعراء الوافدين إلى سوق "المربد" ويقومون بتسجيل أشعارهم. وتتفق الكثير من الروايات التاريخية مع تعدد مصادرها أن المسلمين من غير العرب واجهوا مشاكل عويصة في تناولهم للقرآن الكريم قراءة فهما وحفظا وذلك لأن الخط الذي كتبت به المصاحف لم يكن معربا.

ومن هنا تبدو مدى أهمية العمل الذي قام به أبو الأسود الدؤلي(تــ 69 هــ) إذ يعتبر الرائد الأول في عملية التأسيس للنحو العربي" وهو أول من أسس العربية ونهج سبلها، ووضع قياسها، وذلك حين اضطرب كلام العرب، وصار سراة الناس ووجهوهم يلحنون، فوضع باب الفاعل والمفعول به والمضاف، وحروف النصب والرفع والجر والجزم"[5] حيث تذكر الكثير من الروايات أنه أول من قام يضبط العلامات الإعرابية في المصحف الشريف، للحفاظ على سلامة النص القرآني واجتناب التحريف الناجم عن اللحن في قراءته، فاهتدى في ذلك وعن طريق عملية تجريدية واجتهاد شخصي إلى ابتكار رموز "نقط" تدل عن مختلف الحالات الإعرابية من رفع ونصب وجر. يقول أبو الأسود الدؤلي لكاتبه: «إذا رأيتني قد

فتحت فمي بالحرف فانقط نقطة على أعلاه، وإذا ضممت فمي فانقط نقطة بين يدي الحرف، وإذا كسرت فمي فاجعل النقطة تحت الحرف، فإن أتبعت شيئا من ذلك غنة، فاجعل النقطة نقطتين فابتدأ أبو الأسود يقرأ والكاتب ينقط حتى أتما نقط المصحف»[6]

إن القراءة الأولية والتمعن في هذا النص القصير الموثق تاريخيا تبين لنا أن أبا الأسود قام بهذا العمل الرائع عن طريق التحري الميداني معتمدا على تجاربه الشخصية ومشاهداته المستمرة وتأمله الطويل في طريقة أداء ونطق الناس لآي القرآن الكريم حروفا وكلمات، ونعني بذلك أنه قد يكون قام بإجراء ملاحظات قصدية هادفة، وهو يراقب شفاه الناطقين للخطاب القرآني، ومن ثمة لاحظ مختلف أوضاع حركة الشفتين أثناء نطقهم للحروف المتحركة، أي في حال الكسر وحال الرفع و حال الفتح والتنوين المصاحبة للكسرة والفتحة والضمة. وقد عبر عن ذلك بكسر الفم وفتحه وضمه أو أتبعه بغنة.

بقي الأمر على حالته المعهودة بالنسبة للحركات الإعرابية إلى غاية أن تفطن الخليل بن أحمد الفراهيدي ــ بحكم التجارب الصوتية التي كان يلجأ إليها لمعرفة طبيعة وخصائص الحروف العربية ــ إلى أن الفتح والضم والكسر ما هي إلا نطق مخفف للحروف اللينة: الألف والواو والياء ــ واهتدى إلى وضع أسماء (مصطلحات) ورموز لهذه الحركات التي اعتبرها من جنس الحروف اللينة فرمز للفتحة بالألف

الصغيرة المائلة توضع فوق الحرف، وللضمة بواو صغيرة توضع فوق الحرف، وللكسرة بقص طرفي الياء توضع تحت الحرف. والملاحظ هنا أن تسمية هذه الرموز مأخوذة من تعبير أبي الأسود نفسه عندما كان على يملل على كاتبه بقوله إذا فتحت، ضممت، كسرت.

إن هذا العمل الفذ ينبغي أن نتوقف عنده طويلا عندما نريد الحديث والبحث في مشكلة المصطلح التي تعيشها ثقافتنا العربية المعاصرة، وفي ظل توافد الغزير والسريع لكثير من العلوم والمعارف الغربية. ونعني بذلك أن مشكلة المصطلح التي باتت تؤرق الكثير من علمائنا وباحثينا في مجال علوم اللغة وغيرها، لا يمكن أن تعالج وتوجد لها الحلول في غياب مشروع حضاري عربي إسلامي، توفر له بيئة وظروف تاريخية وحضارية تساعد على الإبداع والإنتاج المعرفي الأصيل، كما حدث بالنسبة لأسلافنا، بحكم أن لكل ثقافة أو حضارة طابعها الخاص تتطبع به كل أنواع المنتوجات العلمية والثقافية والحضارية. وخصوصية هذا الطابع يمكن للمتتبع أن يلحظها في أعمال العلماء ضمن الحوادث العلمية والثقافية المتعاقبة عبر مسارات الحضارة الإنسانية المتعاقبة.

إن هذا الحدث العلمي المبتكر في ذلك العهد من القرن الأول الهجري يدل على حدة ذكاء أبي الأسود وسعة ثقافته ورجاحة عقله. وقد اعتبره الجاحظ في البخلاء من المقدمين في العلم، وكان هذا العمل الذي قام به أبو الأسود مؤشرا حقيقيا للبدء في عملية البناء والتأسيس لعلم جديد، إنه علم النحو أو علم اللسان العربي، وتبعته جمهرة من تلامذته الأفذاذ أمثال: عنبسة الفيل، وابن هرمز، ويحي بن يعمر ونصر بن عاصم، وغيرهم ممن نقلوا رواياتهم مشافهة عن أبي الأسود الدؤلي، ودونوها في رسائلهم.

وتابع نصر بن عاصم الليثي (تـــ 90هـــ) وهو أحد تلامذته الأذكياء العارفين بكلام العرب المسيرة العلمية لأستاذه بكل أمانة وجدية وتمثل عمله الرائع في وضع نقط الإعجام، وتمييزه بينها وبين نقط الإعراب التي وضعها أبو الأسود. وتمّ ذلك في زمن الحجاج بن يوسف الثقافي، في خلافة عبد الملك بن مروان كما تذكر بعض الروايات الموثقة[7]. فبدأ بجمع الحروف العربية إحصاء وتصنيفا، ثم قام بتوزيعها في مجموعات متشابهة مميزا بينها بالنقط أفرادا وأزواجا فوضع

بعضها فوق الحرف وبعضها تحت الحرف. ويعتبر ترتيبه للحروف العربية بداية للترتيب الألفبائي المعروف لدينا حاليا.

ومن أبرز الذين تتلمذوا على يد تلامذة أبي الأسود ابن أبي إسحاق وعيسى بن عمر وأبو عمرو بن العلاء. هؤلاء العلماء جميعهم كان لهم علم واسع بكلام العرب وقدرات عقلية ساعدتهم على استخدام القياس واستقراء النصوص. وأما عبد الله بن أبي إسحاق (ت117 هـ) فقد أحدث للنحو فروعا وبحث في ظاهرة الهمز وألف فيها كتابا، وكان بارعا في استعماله للقياس، وكان أشد تجريدا له، وقياسه طبيعي سليقيّ ليس للمنطق والجدل فيه نصيب، بل القياس الذي يعتمد على المشابهة بين الظواهر في كلام العرب، والمآخذ النحوية التي كان ينتقد فيها الفرزدق تعتبر أصدق دليل على ما ذهبنا إليه في شان طبيعة القياس. ونورد لذلك مثالا فقد انتقد الفرزدق في قوله مادحا عبد الملك بن مروان:

على عمائمنا يلقى وأرحلنا //////// على زواحف تزجى مخها ريـــرِ

قال ابن أبي إسحاق: أسأت إنّما هي "ريرُ" وكذلك قياس النحو في هذا الموضع.[8] والقياس الذي يقصده ابن أبي إسحاق أن العرب في كلامها الفصيح المطرد ترفع كلمة "رير" لأن ما قبلها مبتدأ مرفوع يحتاج إلى خبر مرفوع ليتم معناه، والجر في هذا الموضع لا يصح لعدم وجود كلمة مجرورة تتبعها. ولفظ "الموضع" من بين الكثير من المصطلحات الدقيقة التي تم وضعها وتداولها بين النحاة في هذا العهد المبكر من عمر النحو العربي، إذ يدل دلالة وظيفية بالمفهوم اللسانيات البنوية الحديثة، وهذا معناه أن هذا الرعيل الأول من العلماء قد أدركوا إدراكا علميا لا لبس فيه بفضل حسهم اللغوي طبيعة ووظيفة البنية التي تخضع لها اللغة العربية، باعتبارها نظاما متماسكا تربط بين وحداته علاقات من نوع خاص بحيث يلفظ هذا النظام أي تغيير خارجي يهدد بنية اللغة المشكلة على هيئة محددة. وهذا ما أشار إليه الدكتور عبد الرحمن الحاج صالح بقوله: "إن للوحدات اللغوية

مواضع خاصة في تركيب الكلام، فـــإذا وضعت في غير موضعها، فإما أن يقبـــح في غير الشعر،وإما أن يكون لحنا لم تتكلم به العرب"[9] وهذا المفهوم البنوي الدقيق هو ما قصده ابن أبي إسحاق بمصطلح "الموضع". ومن تلامذة ابن أبي إسحاق عيسى بن عمر الثقفي(ت 149هـــ) الذي كان حافظا للقرآن الكريم ولغريب كلام العرب كثير التأليف والكتابة وذكر له الرواة كتابين هما المكمل أو الإكمال والجامع وكان حسن الاستخدام للقياس والتعليل والتقدير وكثيرا ما كان يلجا إلى الافتراض في تخريجه للمسائل النحوية.

أما أبو عمرو بن العـــلاء(ت 154هـــ) فقد أخذ النحو عن نصر بن عاصم الليـــثي وهو أحد القراء السبعة المشهورين. كان يملك قدرة عجيبة في حفظ وفهم كلام العرب وكذلك استخدام القياس. وكان يفسر الظواهر اللغوية التي تعرض له تفسيرا لغويا محضا، ويقدر العامل فيها بحسب المعنى الذي يفهمه. وكان سيبويه كثيرا ما يتعرض بالذكر لتعليلات أبي عمر في الكتاب. والحقيقة التي يذكرها الكثير من الرواة والمبثوثة في طبقات وأخبار النحويين أنه استطاع هذا الرجل الفذ أن يوجد التفسير لكثير من الظواهر الإعرابية مبنيا تفسيره على ما ورد من كلام العرب، ويروى (أن عيسى بن عمر جاء إلى أبي عمرو بن العلاء، فقال له: يا أبا عمرو، ما شيء بلغني أنك تجيزه؟ قال: وما هو؟ قال: بلغني أنك تجيز "ليس الطيب إلا المسك" بالرفع. فقال أبو عمرو: نمت يا أبا عمر وأدلج الناس، ما في الأرض حجازي إلا وهو ينصب، ولا تميمي إلا وهو يرفع"[10] أما رجل الزمان وعلم النحو الخليل بن أحمد الفراهيدي (تـــ 170هـــ) فقد عرف بعبقرية فذة وعقل رياضيّ، وقدرة كبيرة على الإبداع والابتكار، ظهرت في جميع المستويات اللّغوية التي تعرض لها بالدراسة والتّحليل.

وكان الخليل ذكيا فطنا شاعرا واستنبط من العروض ومن علل النحو ما لم يسبقه إلى مثله سابق. ومن أهم أعماله ترتيبه للحروف الهجائية العربية ترتيبا دقيقا

على أساس صوتي بحت مبينا مخارجها وصفاتها وخصائصها على نحو دقيق معتمدا على تجاربه الميدانية الخاصة. كما أنه قد عالج ظواهر لغوية وصرفية وفسرها تفسيرا صوتيا أيضا مثل: الإبدال والإدغام. أما استعماله للقياس فكان ينهج به نهجا لغويا محضا يتوكأ في على استعمالات العرب وأساليبهم دون أن يفلسف الظاهرة أو يعللها تعليلا عقليا يبعده عن الواقع اللغوي. وكان يبني قياسه ويطلق في استعماله إحساسه بالمشابهة المتوفرة بين الظاهرتين أو بين الموضوعين دون أن يتكلف استنتاجا أو يتمحل استباطا. فكان تعليله وتفسيره للظواهر اللغوية تعليلا واقعيا، يعتمد على حدسه اللغوي، ليس فيه تأثر أو تقليد لغيره من علماء الثقافات الأجنبية. بحيث لا يكاد يخرج عن نطاق النصوص العربية الفصيحة المسموعة عن العرب الفصحاء. وقد سئل عن العلل التي يعتل بها في النحو فقيل له: "عن العرب أخذتها أم اخترعتها من نفسك؟ فقال: إن العرب نطقت على سجيتها وطباعها، وعرفت مواقع كلامه، وقام في عقولها علله، وإن لم ينقل ذلك عنها واعتللت أنا بما عندي أنه علة لما عللته منه فإن أكن أصبت العلة، فهو الذي التمست، وإن تكن هناك علة له، فمثلي في ذلك مثل رجل حكيم دخل دارا محكمة البناء، عجيبة النظم والأقسام، وقد صحت عنده حكمة بانيها بالخبر الصادق أو بالبراهين الواضحة والحجج اللائحة ، فكلما وقف هذا الرجل في الدار على شيء منها. قال: إنما فعل هذا لعلة كذا وكذا والسبب كذا وكذا، سنحت له وخطرت بباله محتملة لذلك فجائز أن يكون الحكيم الباني للدار فعل ذلك للعلة التي ذكرها هذا الذي دخل الدار وجائز أن يكون فعله لغير تلك العلة.... فإن سنح لغيري علة لما عللته من النحو هو أليق مما ذكرته بالمعلول فليأت بها"[11] إنّ هذا النص وثيقة تاريخية أصدق على ما ندعيه بشأن أصالة علم النحو العربي، وحجة دامغة تدحض كل رأي يذهب مذهب التأثر بالثقافات الأجنبية.

أما تلميذه سيبويه (تـــ 175 هـــ) فقد أخذ العلم بالإضافة إلى الخليل أخذه عن يونس وعيسى بن عمر. وسيبويه في كتابه الذي وضعه في النحو العربي لم يكتف بجمع آراء النحاة السابقين له فحسب، بل أظهر ذكاء كبيرا وحسا لغويا عظيما تجليا في ابتداعه بعض القواعد والمصطلحات وفي ترتيبه الكتاب الذي ضمنه عناصر علم النحو كلها، كما امتاز بحسن التعليل للقواعد وجودة الترجيح عند الاختلاف واستخراج الفروع من القياس الذي امتلأ منه الكتاب. فهو أوّل من ألّف كتابا في النّحو العربي يصل إلينا.هذا الكتاب الذي جمع فيه جهود العلماء الذين سبقوا الخليل وأتباعه في وضع اللبنات الأولى للنّحو العربي فتضمن التّصوّر العام والشامل لنظرية الخليل اللغوية التي تميّزت بالإحاطة والشّمول، ولعل استعمال الخليل والعلماء الذين سبقوه لمصطلح (العربية) يفسر لنا إلى حدّ بعيد هذه النّظرية الشّمولية[12] ومن هذا المفهـــوم الشّامل انطلق سيبويه في تحليل مادة الكتاب بدءا من المستوى التّركيبي فالصّرفي فالصّوتي مع ربط هذه المستويات كلها بالتفسير الدلالي. وقد نظّم سيبويه مادة الكتاب تنظيما محكما فجعل كتابه قسمين كبيرين فخصّص القسم الأوّل للنّحو ومباحثه، بينما أفرد القسم الثاني للمباحث الصّرفيّة واصلا إليها عن طريق دراسته لكثير من الظّواهر الصّوتيّة بدأها بباب الإدغام. والمتأمّل في موضوعات (الكتاب) يدرك للوهلة الأولى ذلك التّصور العلمي الدقيق للطبيعة البنوية للّغة العربية الذي كان يمتلكه سيبويه وأستاذه الخليل. وقد جاءت المادة اللغوية التي تناولها الكتاب متنوعة شملت أغلب مستويات التحليل للغة العربية: الصّوتيّة، والصّرفيّة، والتّركيبيّة والدّلاليّة، ولم تقصر مفهوم النّحو على الناحية الشكلية التي كثيرا ما تختزل في ظاهرة الإعراب ولم يقم بفصل البلاغة عن جسد النّحو "ولهذا لم نر سيبويه يحدث شرخا بينهما فأدرك نظم الكلمات فراح يشرح العبارات التي حدث فيها تصرّف بلاغي بتوضيح الوجه الذي يستقيم عليه المعنى كما يشرح الأساليب الكلامية بعلل نحويّة وفقهية"[13] وإذا كانت ظاهرة

التّعليل من الأسس التي قام عليها النّحو العربي، وكانت مدار الدّراسة التّحليليّة التي تضمّنها الكتاب؛ فإنّ هذا التّعليل لا يعدو أن يكون تعليلا لغويا بسيطا ومباشرا ومنهجه في ذلك يقوم على ربط التّعليل بالمعنى أو بقوانين التّركيب أو بكثرة الاستعمال وهو تعليل بوجه عام لا يخرج عن نطاقه اللّغوي، ويكاد الكتاب يخلو من تلك التّعريفات التي أثقلت كاهل القاعدة النّحوية في كتب النّحاة المتأخرين فيقول سيبويه في باب الفعل مثلا: "هذا باب الفاعل الذي يتعداه فعله إلى مفعوله وذلك قولك: ضرب عبد اللّه زيدا، فعبد الله ارتفع ههنا كما ارتفع في ذهب"[14] وهذا دليل على أنّ الفكر الذي صاغ مادة الكتاب فكر عربي محض يعتمد السليقة العربية الأصيلة الخالية من التعقيد والتفلسف فالمرجع النهائي في استنباط القــاعدة وتثبيتها هو الاحتكام للمسموع من كلام العرب، مع الربط بين اللفظ والمعنى. ويرى الأستاذ مهدي المخزومي أنّ اللّغة العربيّة لا تزال تدرس إلى يومنا على تلك الأسس التي وضعها العلماء الأوائل أمثال الخليل والفراء، وما أضيف إليها لا تعدو أن تكون سوى منا قشات لا تفيد البحث اللّغوي في شيء[15] أمّا الأستاذ حلمي خليل فيقول: "بل لعلّي لا أتجاوز الحقيقة إذا قلت إنّ معظم ما كتب حول العربية صرفيّا ونحويّا من ظهور كتاب سيبويه وإلى أن اتّصل علماء العربيّة في العصر الحديث بالفكر اللغوي الغربي لم يضف شيئا جديدا إلى هذا الكتاب أو إلى ما وضعته البصرة من أصول وقواعد وما أثارته من قضايا نحويّة وصرفيّة)"[16]

ونخلص إلى القول بعد هذا العرض لأهم مرحلة وأخطرها أن الثقافة اليونانية لم تجد منفذا إلى جسم النحو العربي إلا بعد نشوء هذا النحو واكتهاله، أي بعد انقضاء عهد الاجتهاد والابتكار، وحلول عهد التقليد والاجترار. فالنحو العربي في طور النشأة الأولى عربي محض في مصطلحه ومنهجه ومضمونه التحليلي. وفي هذا السياق نقل أحمد أمين في ضحى الإسلام أن إينو ليتمان **E. Littman** قال في إحدى محاضراته: "نحن نذهب مذهبا وسطا، وهو أنه أبدع العرب علم النحو في

الابتداء وأنه لا يوجد في كتاب سيبويه إلا ما اخترعه هو والذين تقدموه، ولكن لما تعلم العرب الفلسفة اليونانية من السريان في بلاد العراق تعلموا أيضا شيئا من النحو الذي كتبه أرسطوطاليس الفيلسوف"[17] وهذا القول يؤيد إلى حد بعيد المذهب الذي تبنيناه بخصوص أصالة النحو العربي في عهد النشأة والبناء فالأصول التي وضع عليها من صنيع البيئة والمناخ العربيين لا غير.

الهوامش والمراجع:

1/ سعيد الأفغاني، من تاريخ النحو، ط:2، دار الفكر، دمشق: 1978، ص8.

2،3/ حافظ إسماعيل علوي وامحمد الملاخ، قضايا إبستمولوجية في اللسانيات، ط1، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت:2009. ص: 218، 219 .

4/ يربط هؤلاء تأثر النحو العربي بالثقافة اليونانية والسريانية بشخصية بأعمال حنين بن إسحاق رغم هذا الأخير لم يسبق أن عاش ولم يعايش المرحلة الخطيرة التي شهدت نشأة وبناء صرح النحو العربية، إذ تذكر نختلف المصادر التاريخية الموثقة مثل الزر كلي وابن القفطي، أنه عاش في الفترة (194هـ ــ 260هـ).

5/ طبقات النحويين واللغويين،لأبي بكر محمد بن الحسن الزبيدي الأندلسي، تحقيق أبو الفضل إبراهيم ،ط،2 دار المعارف مصر: 1973. ص 21.

6/ مراتب النحويين، لأبي الطيب عبد الواحد بن علي اللغوي، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم. ص: 12– 13.

7/ عبد العال سالم مكرم، الحلقة المفقودة في النحو العربي، ط2، بيروت: 1993. ص: 78، 79.

8/ الزبيدي، طبقات النحويين واللغويين. ص: 32.

9/ عبد الرحمن الحاج صالح، بحوث ودراسات في اللسانيات العربية، ج2، موفم للنشر الجزائر:2007. ص .10

10/ خديجة الحديثي، المدارس النحوية، ط3، دار الأمل، الأردن:2001، ص:58.

11/ الزجاجي أبو القسم، الإيضـــاح فـــي علل النحـــوي، تحقيق مازن مبارك، القاهر 1978. ص: 65، 66 .

12/ حلمي خليل، العربية وعلم اللغة البينوي، ص23.
13/ صالح بلعيد، التراكيب النحويّة وسياقاتها المختلفة عند الإمام عبد القاهر.
14/ سيبويه، الكتاب، ج1، ص14.بولاق، القاهرة: 1316هـ.
15/ مهدي مخزومي، في النحو العربي نقد وتوجيه، ص 24
16/ حلمي خليل، العربية وعلم اللغة الينوي، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ص 45.
17/ أحمد أمين، ضحى الإسلام، ط10، بيروت: 1933.ج2، ص 292، 293.

siècle la volonté des écrivains de revenir à un récit subjectif en réaction au courant réaliste et naturaliste qui a prévalu, du moins en France à la fin du XIXème siècle.
5- Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris, 1945, p.494.
6 - I*bidem*, p.487.
7 - *Ibidem*, p.493.
8 - I*bidem*, p.9.
9 - *Ibidem*, p.67.
10 - Edeline, Francis, *Traité du signe visuel*, Seuil, Paris, 1992, p.32.
11 - Merleau-Ponty, Maurice *Le visible et l'invisible,* Gallimard, Paris, 1964.
12 - Pierre Ouellet, *Poétique du regard,* Presses Universitaires de Limoges, Limoges, 2000, p.42.
13 - Du côté de chez Swann, Bibliothèque de la Pléiade, Vol, p 199.
14- Idem.
15 - Nous attirons l'attention des lecteurs sur la longueur des phrases proustiennes qui nous obligent pour arriver à une clôture sémantique du texte, de reprendre quand nécessité oblige, l'intégralité du paragraphe ou de la citation.
16 - Acte et objet, distance et accès, figure et fond, foyer et intensité.
17 - Fontanille, Jaques, *Sémiotique du discours*, Pulim, Limoges, 2003, P 100.
18 - Ouellet Pierre, *Poétique du regard,* P 27.
19 - *Ibidem*, P 117.
20 - *Ibid.*
21 - Merleau Ponty, Maurice, *Phénoménologie de la perception, Gallimard, Paris 1945,* P 96.
22 - *Du coté de chez Swann*, Bibliothèque de la Pléiade, Vol p.25
23 - Ouellet Pierre, *Poétique du regard,* Pulim, Limoges, 2000, p.11.
24 - Ouellet Pierre, *Poétique du regard,* Pulim, Limoges 2000, p. 125.
25 - *Du côté de chez Swann*, Bibliothèque de la Pléiade, vol I, p.199.
26 - *Du côté de chez Swann*, Bibliothèque de la Pléiade, Vol I p. 24.
27- *Ibidem*, p 13.
28- *Ibidem,* P.156
29 - *A l'ombre des jeunes filles en fleurs.* Bibliothèque de la Pléiade, Vol I p.152.
30 - Paul Ricœur, *Soi même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990, p. 147.
31 - *La prisonnière*, Bibliothèque de la Pléiade, Vol III, p. 580.
32 - *Idem*
33 - *Le côté de Guermantes*, Bibliothèque de la Pléiade, Vol II, p. 303.
34 - *Ibidem*, p.298.
35 - *Ibidem,* p. 322.
36 - Idem
37- Idem
38 - *Le côté de Guermantes*, bibliothèque de la Pléiade, Vol II, p.322.
39 - Pierre Ouellet, *Poétique du regard,* Pulim, Limoges, 2000, p. 289.
40 - *Ibidem*, p.290.

lui eût pris la main pour lui dire bonjour, sourire qui commençait trop tôt et restait stéréotypé sur ses lèvres, fixe, mais toujours de face et tâchant à être vu de partout, parce ***qu'il n'y avait plus l'aide du regard pour le régler****, lui indiquer le moment, la direction, le mettre au point, le faire varier au fur et à mesure du changement de place ou d'expression de la personne qui venait d'entrer ; parce qu'il restait seul, sans sourire des yeux qui eût détourné un peu de lui l'attention du visiteur, et prenait par là, dans sa gaucherie, une importance excessive, donnant l'impression d'une amabilité exagérée*.[38] (c'est nous qui soulignons)

Nous constatons que le regard de la grand-mère est un regard-juge un regard-témoin, un regard-connaissance, puis lorsque la maladie est survenue, le regard continuait seul à fonctionner devenu et transformé en porte-parole de tous les autres organes, inertes et malades. Le regard continuait à parler, à sentir, à scruter et à entendre.

Conclusion

Le regard du sujet proustien est un espace symbolique idéal où se construit une poétique intrinsèque à l'univers proustien et seulement à lui. Ainsi, la connaissance du monde, la vision eidétique dont a parlé Husserl ne se réalise que par le regard. *«L'œil est l'organe du sens, il oriente de l'horizon vers le visage, puis vers la langue.».*[39] Le regard est le membre vivant physique de la signification, il est le substrat organique du sens. Le texte proustien, suggère donc d'autres fonctions pour le regard, il n'est plus réduit à sa fonction d'organe de la vue mais il est à la fois la fenêtre de l'âme, la porte de l'être. Il est l'espace où se disputent tous nos sentiments. L'œil ne s'arrête plus sur ce qu'il voit, le saisissant, le comprenant, « *perçant ainsi la croûte du perceptible.* ».[40]

Notes:

1- Il existe des ébauches de la *Recherche du temps perdu* à la troisième personne.

2 -Abréviation que nous utiliserons tout au long de cet article pour désigner *A la recherche du temps perdu.*

3 -Le roman est le livre de jeunesse de l'auteur commencé en 1895 mais qui ne fut jamais achevé. Son édition a été tardive (1952). *Jean Santeuil* est rassemblé de façon posthume. Il est intéressant pour les recherches proustiennes par les rapports qu'il entretient avec la grande œuvre qu'est *la Recherche*, dont beaucoup de passages se trouvent en genèse dans *Jean Santeuil*.

4- N'oublions pas que c'était en 1909 que Proust a commencé à écrire *Du côté de chez Swann,* qui était contemporain d'Henry James et du monologue intérieur de Valery Larbaud. Les romans à la première personne traduisait au début du XXème

morte, son attaque qui se voyait dans son regard venait de lui clore à jamais son monde et tout son être. Sa grand-mère ne serait plu et *déjà* la solitude s'installe chez lui. Le monde s'était comme arrêté pour lui.

Aussi lors de sa longue maladie, en manque de morphine, elle était en proie à des douleurs intolérables. Quand personne n'était dans sa chambre le narrateur entendait ses gémissement mais dès que sa maman rentrait, elle cachait sa douleur, parlait d'autres choses, mais dans ses yeux*, « elle ne pouvait empêcher le gémissement de ses regards, la sueur de son front, le sursaut convulsif, aussitôt réprimé de ses membres »*[34]. Ainsi sa douleur se reflétait dans son regard.

En effet tout passait dans son regard. Comme le montre cet exemple, le narrateur présente la réduction vitale et stricte de la grand'mère, à une communication perceptive. En effet elle était atteinte d'une attaque et commençait à perdre ses facultés vitales progressivement.

je vis grands ouverts, lumineux et calmes, ses beaux yeux d'autrefois (peut-être encore plus surchargés d'intelligence qu'ils n'étaient avant sa maladie, parce que, comme elle ne pouvait pas parler, ne devait pas bouger c'est à ses yeux seuls qu'elle confiait sa pensée, la pensée qui tantôt tient en nous une place immense[...] ses yeux, doux et liquides comme de l'huile, sur lesquels le feu rallumé qui brûlait éclairait devant la malade l'univers reconquis.[35]

Ainsi après qu'elle soit atteinte de mutisme, la grand-mère, reportait toutes ses paroles, toutes ses pensées dans son regard. Son regard commençait à écouter la porte qui s'ouvrait car elle ne pouvait pas entendre la porte s'ouvrir. Pendant quelques jours ma grand'mère fut sourde, elle se contentait alors de regarder les bruits, et d'écouter avec les yeux. « *Elle interrogeait du regard car l'embarras de la parole augmenta. On était obligé de faire répéter à peu près tout ce qu'elle disait »*[36].

C'est dans ses regards hagards qu'elle faisait passer tout son être. Sa vie, son organisme sont reportés dans ses yeux. Son regard changea tout à fait, souvent inquiet, plaintif, hagard, ce n'était plus son regard d'autrefois, c'était le regard maussade d'une vieille femme qui radote.

Lorsqu'elle était atteinte de cécité, elle affichait dès qu'elle entendait la porte s'ouvrir, un sourire qu'elle laissait errer sur son visage car il lui manquait le réglage du regard.

Et je [37]*compris seulement qu'elle ne voyait pas, à l'étrangeté d'un certain sourire d'accueil qu'elle avait dès qu'on ouvrait la porte, jusqu'à ce qu'on*

êtres dont la face prend une beauté et une majesté inaccoutumées pour peu qu'ils n'aient plus de regard[31]

Albertine était en perpétuelle transmutation quand elle dort, le sommeil donne une occasion pour voir autrement les êtres. Le sujet observateur d'Albertine dans son sommeil, découvre les multiples facettes de son être dénudé de regard. Le regard redonne toute son identité à Albertine et lorsque ses paupières se sont fermées elle cesse d'être elle-même présentant simultanément plusieurs Albertine

Moi qui connaissais plusieurs Albertine en une seule, il me semblait en voir bien d'autres reposées auprès de moi…chaque fois qu'elle déplaçait sa tête, elle crée une femme nouvelle. [32]

4. Le regard agonisant de la grand-mère

La grand-mère occupe une place à la fois importante et symbolique dans la vie du narrateur. C'est elle qui l'a initié à la lecture, qui lui choisissait ses lectures, c'est elle qui l'a accompagné à Balbec qui était dans sa vie un lieu initiatique. Elle avait une grande influence et a contribué à la formation de ses goûts littéraires et artistiques. Elle a formé en quelque sorte sa personnalité et tout son être. En l'évoquant le narrateur parle souvent de *son regard juste* qui veut dire que ses regards étaient des juges. Elle examinait tout par le regard et délibérait sur toutes les questions par le regard.

En effet le jour où au jardin des Champs Elysée, il prit conscience de sa dégénérescence, il constate avec regret que le regard ou la conscience perspective de sa grand-mère lui est fermée. Elle était devenue pour lui une partie du monde extérieur, qu'il ne pouvait voir que de l'extérieur et dont il ne voyait que l'extérieur:

Elle au cœur de qui je me plaçais toujours pour juger la personne la plus insignifiante, elle m'était maintenant fermée, elle était devenue une partie du monde extérieur […]Je n'aurais pu lui en parler avec plus de confiance qu'à une étrangère. Elle venait de me restituer les pensées, les chagrins que depuis mon enfance je lui avais confiés pour toujours. Elle n'était pas morte encore. J'étais déjà seul[33].

Elle était une simple étrangère, au lieu d'enterrer les secrets qu'elle emporterait avec elle dans son mutisme, sa finitude éternelle, le narrateur pense soudain que toutes les confidences qu'ils se sont dites tous les secrets, ils venaient de se restituer à lui. Bien que pas encore

cessait de la suivre du regard, assistant de ce fait à un véritable langage visuel : en proie à une grande angoisse possessive il ne la quitte pas des yeux. Il la scrute et la regarde puis plus que cela le *regard que je dardais sur ma mère*[26] montre la nature de ce regard comparé à un dard qui est un bâton garni d'une pointe de fer que certains chevaliers médiévaux enduisaient de poison. Dans ces moments d'angoisse le regard devient le seul moyen de rester en contact avec la maman. Il devait enduire son regard de toute sa pensée, il tentait aussi de chasser toute autre pensée qui viendrait le distraire de cet attachement, de ce regard posé sur la mère, de se concentrer, comme il tentait ailleurs de ne réfléchir à rien d'autre pendant qu'il recevait son baiser pour que ne s'évaporat pas sa vertu volatile. « *[…] De choisir avec mon regard la place de la joue que j'embrasserais, de préparer ma pensée pour pouvoir grâce à ce commencement mental de baiser consacrer toute la minute que m'accorderait maman à sentir sa joue contre mes lèvres […]* [27]».

Les yeux ne sont pas seulement des organes physiques qui permettent de prendre connaissance du monde comme nous venons de le définir mais il dépasse aussi ce rôle d'organe perceptif pour devenir des regards qui embrassent, qui portent, qui dardent, ou encore il draine de "*ses regards qui eussent voulu en ramener une femme."*[28]

mais nous sentons que ce qui luit dans ce disque réfléchissant n'est pas dû uniquement à sa composition matérielle ; que ce sont, inconnues de nous les noires ombres des idées que cet être se fait, relativement aux gens et aux lieux qu'il connaît[…] les ombres aussi de la maison où elle va rentrer, des projets qu'elle forme ou qu'on a formés pour elle ; et surtout que c'est elle avec ses désirs, ses sympathies, ses répulsions, son obscure et incessante volonté. Je savais que je ne posséderais pas cette jeune cycliste si je ne possédais aussi ce qu'il y avait dans ses yeux.[29]

3. Albertine, objet du regard

Ainsi plus qu'une fenêtre de l'âme, le regard résume et représente l'être. Paul Ricœur parle de l'*ipséité*[30] *de l'être* qui passe pour le sujet proustien par le regard. Dans *La Prisonnière*, le sujet admirait Albertine qui dormait dans son lit. Il la regardait avec stupéfaction constatant que pendant son sommeil, elle prenait l'allure d'une autre. Elle lui paraissait être une autre car elle n'a pas de regard. *Il y a des*

et transparaitre une supériorité qu'elle prenait sur lui, ou un outrageant mépris laissait place à la curiosité de voir le narrateur.

Un peu plus loin se montre la supériorité à peine décrite, car Gilberte répondit docilement à l'appel de sa mère, ce qui infligea pour le narrateur la souffrance d'avoir été surpassé, dominé par la fillette. Le narrateur, revient de la promenade, non pas enchanté d'avoir rencontré furtivement Gilberte, mais revint blessé amoureux, blessé dans son amour-propre pour une fille, qui du reste soulignons –le n'a prononcé aucune parole et qui était restée si loin de lui séparée par une haie d'aubépine.

Cette tension vers l'objet opaque qui ne se donne pas, ne s'ouvre pas à sa perception, ou du moins sa perception reste purement extérieure, l'objet ne se laisse pas pénétrer. Dans cet espace où il fait la connaissance de Gilberte ou plutôt où il la voit la première fois, elle lui paraissait *rousse, ses yeux noirs brillaient*.

levant son visage semé de taches roses. Ses yeux noirs brillaient et comme je ne savais pas alors, ni ne l'ai appris depuis, réduire en ses éléments objectifs une impression forte, comme je n'avais pas, ainsi qu'on dit, assez « d'esprit d'observation » pour dégager la notion de leur couleur pendant longtemps, chaque fois que je repensai à elle, le souvenir de leur éclat se présentait aussitôt à moi comme celui d'un vif azur, puisqu'elle était blonde : de sorte que, peut-être si elle n'avait pas eu des yeux aussi noirs – ce qui frappait tant la première fois qu'on la voyait – je n'aurais pas été comme je le fus, plus particulièrement amoureux, en elle, de ses yeux bleus[25]

Dans cette scène il y une confusion quant à la couleur des yeux de Gilberte. Si bien qu'il était resté amoureux de ses yeux bleus alors qu'ils étaient noirs. Ce qui n'était pas dû seulement au fait qu'il n'avait pas l'esprit d'observation, mais aussi parce qu'elle était loin, cachée par la haie, puis la peur du garçon d'être vu par le grand père de découvrir que les Swann étaient chez eux, alors qu'on les croyait à Paris.

Tout ceci était un obstacle pour sa perception et ses yeux. Dans cet élan amoureux, le narrateur n'a pas vu, au sens perceptif du terme mais a combiné, imaginé, conclu que les cheveux roux ne pouvaient s'associer qu'avec des yeux bleus.

2. Le regard incisif de la mère

Dans ce même ordre, le sujet qui était très attaché à sa mère souffrait de son absence quand ils avaient du monde à diner, il ne

la force avec laquelle la source de toute perception, et sa cible d'autre part, s'impose dans l'acte perceptif. Le sens étymologique du mot prégnance désigne ce qui va commencer illustrant bien ce moment précédant l'acte de perception qui est, comme l'a définie Merleau-Ponty, l'intentionnalité ou a la visée, voire l'intention dirigée vers un objet ou une entité quelconque et qui donnera naissance au percept. C'est la capacité du sujet à projeter dans le champ visuel ses propres structures intentionnelles qui auront dès lors plus au moins d'effets sur l'objet perçu[24]

En insistant le sujet narrateur ou observateur tente d'attirer Gilberte l'objet de sa perception, en la forçant à le regarder.

Par saillance il désigne inversement le processus qui consiste, pour l'objet à *attirer l'attention du sujet*, ou à produire en lui plus au moins d'effets cognitifs ou affectifs. Ainsi Gilberte par son statut de fille de Swann, a déclenché l'attrait de l'objet perçu. Seulement dans cet ordre d'idée, la source devient à son tour cible et inversement car Gilberte regarde à son tour le narrateur.

Le regard dépasse le statut d'organe de perception. Pour le narrateur le regard permet l'union, l'appartenance et la possession, il est le réceptacle des autres sens. En dernier lieu la petite fille réagit au regard interrogateur, supplicateur en laissant ses regards filer de toute leur longueur dans ma direction, sans expression particulière, sans avoir l'air de me voir, mais avec une fixité et un sourire dissimulé.

Seulement la certitude dont il était l'objet s'est peu à peu effritée puisque elle finit par obtempérer en le regardant mais lui fit un geste qui le contraint à, simultanément, l'aimer et la détester. Bien plus qu'un organe de perception visuelle, le regard ou l'œil crée et permet de déployer un monde cohérent et signifiant.

Dans la suite du récit Gilberte ne pouvant prononcer aucune parole prit toutefois conscience de l'hostilité de l'espace, (voyant le danger d'être vue par le père ou sa propre mère) du danger qu'il y avait à rester ainsi à s'observer mutuellement, alla se déplacer pour ne pas être vue, pour ne pas figurer dans leur champs visuel et tandis que continuant à marcher, en se prenant une distance, le narrateur souligne la supériorité de la fille sur lui, sa domination dans une union à peine née. En effet le sourire qui accompagnait son indifférence, laissait voir

Il est à remarquer que voir et regarder occupent dans la classe des verbes de perception une place diamétralement opposée. Voir en effet a tendance à caractériser un acte unique et indivis de perception d'objet ou d'autres aspects appréhendés dans leur globalité. Il a vu Gilberte, elle a vu sans vraiment distinguer ses particularités comme il a pu voir ses yeux que nous verrons plus loin, sans être arrivé à distinguer leur couleur.

En revanche regarder caractérise le plus souvent un acte global de perception plus au moins persistant d'un objet appréhendé dans son unicité ou son individualité. De même qu'importe la distance réelle entre l'objet et le sujet, l'acte de percevoir les tient éloignés tandis que l'acte de distinguer les rapproche. L'obstacle est en quelque sorte levé dans le second cas Il a pu voir c'est à dire distinguer entre les branches touffues des aubépines une petite fille rousse.

Puis vient celui du regard- toucher : *«le regard qui voudrait toucher, capturer, emmener le corps qu'il regarde et l'âme avec lui […]. ».*[20] Qui dépasse la simple faculté de voir qui veut toucher la fille, la caresser peut être un regard qui se colle comme le dit si bien Merleau Ponty « *parce que regarder l'objet c'est s'enfoncer en lu »i*[21]. Ou aussi comme le regard de la grand mère du narrateur qui *« pour nous tous (avait) comme un baiser de ses yeux qui ne pouvaient voir ceux qu'elle chérissait sans les caresser passionnément du regard ».*[22]

Nous savons par ailleurs qu'en latin le verbe percevoir percipere veut dire envahir, prendre entièrement (de per-capere, littéralement : prendre quelque chose dans toute son étendue. Le regard est envahisseur, embrassant le monde de toute son étendue. Ainsi l'œil comme le soutient Merleau Ponty, est conçu comme source de la vision et de notre connaissance du monde.[23]

Enfin dans ce langage signifiant intervient enfin un troisième regard qui est celui qui engage et établit un rapport entre les deux sujets : puis d'un second regard, inconsciemment supplicateur, qui tâchait de la forcer à faire attention à moi, à me connaître ! Le narrateur l'a vue, puis l'a regardée puis à présent l'a suppliée, voire l'a forcée à le regarder, à le considérer. Il a pu agir sur elle. Pierre Ouellet à la suite des travaux de Fontanille sur la perception et sa poétique, il désigne par la prégnance

En effet, selon que l'objet soit situé relativement loin ou près du sujet, et selon la relation de perception qui les unit, la perception peut être entravée par un quelconque obstacle. De même dans l'exemple de Gilberte où un véritable langage s'engage entre le narrateur/sujet et la petite fille/ objet, la distance s'érige en obstacle. Ils étaient si éloignés l'un de l'autre. Outre la distance, le père et le grand-père constituent ce que Fontanille[17] appelle dans un langage sémiotique, un actant de contrôle qui s'oppose à la perception et à la saisie complète du monde.

Sans doute à cause de la classe et de la place de la fillette dans la hiérarchie sociale de l'époque, (Il est à rappeler que Gilberte la fille de M. Swann est née d'un mariage longtemps condamné par les amis de Swann) ou parce que le grand-père était à côté du sujet l'empêchant d'avoir une vision globale de Gilberte: *puis, tant j'avais peur que d'une seconde à l'autre mon grand-père et mon père, apercevant cette jeune fille,* La présence du grand père devint un obstacle qui s'interpose pour regarder et jouir de la vue de Gilberte.

Or en dépit de tous les obstacles, présence gênante du père distance des sujets, la haie d'aubépine…etc., une communication, un langage, un dialogue basé uniquement sur le regard s'engage entre les deux sujets. La perception plus profonde qui se traduit par : levant son visage, ses yeux noirs brillaient, ne pas avoir assez d'esprit d'observation, distinguant le regard de la vue. Le regard n'équivaut pas à l'activité de voir, il n'est pas le porte parole des yeux. Entre la vision- voir, qui est la saisie par la vue et le regard – regarder, qui est la connaissance profonde qui emporte le corps et l'âme, qui attribue juge, s'attarde sur des détails qui pourraient être insignifiants pour les autres ou pour un autre regard, se place une autre fonction du regard qui devient tantôt la fenêtre de l'âme, comme dans cet exemple, tantôt le regard suppléait à l'âme, au corps et à tout l'être comme on le verras dans d'autres exemples. L'œil appelé la fenêtre de l'âme, est la principale voie par où notre intellect, peut apprécier pleinement l'œuvre infinie de la nature[18], disait Léonard de Vinci.

Le langage, adopté par le narrateur distingue trois types de regards : le regard - voir qui est celui de « *voir tout d'un coup, voir »*[19] qui ne peut se faire ici que par la rétine et les yeux.

Gilberte Swann et qu'il voit pour la première fois. Une rencontre contre toute attente puisque, il croyait qu'elle était à Paris. *Donc il s'agit d'une perception qui nous rend un logos à l'état naissan*t. Une perception spontanée qui n'aurait pas forcément été telle si elle avait été préméditée :

Tout à coup, je m'arrêtai, je ne pus plus bouger, comme il arrive quand une vision ne s'adresse pas seulement à nos regards, mais requiert des perceptions plus profondes et dispose de notre être tout entier[…] Je la (Gilberte) regardai d'abord de ce regard qui n'est pas que le porte-parole des yeux, mais à la fenêtre duquel se penchent tous les sens, anxieux et pétrifiés. [13]

Tout son être est d'abord suspendu à la vue de cette fille. Toutes ses facultés étaient en défaillance à la vue inattendue de Gilberte. Puis il commence à spécifier par quel regard quel genre de regard, supposons d'emblée l'existence de plusieurs regards. L'enfant découvre la présence de la fille des Swann. Elle était derrière une haie d'aubépines.

[…] Une fillette d'un blond roux, qui avait l'air de rentrer de promenade[…], nous regardait[…] Je la regardai, d'abord de ce regard qui n'est pas que le porte-parole des yeux, mais à la fenêtre duquel se penchent tous les sens, anxieux et pétrifiés, le regard qui voudrait toucher, capturer emmener le corps qu'il regarde et l'âme avec lui ; puis,[…]*, d'un second regard, inconsciemment supplicateur, qui tâchait de la forcer à faire attention à moi, à me connaître ! Elle jeta en avant et de côté ses pupilles pour prendre connaissance de mon grand'père et de mon père, se plaça de côté pour épargner à son visage d'être dans leur champ visuel ; et tandis que continuant à marcher et ne l'ayant pas <u>aperçue</u>**,** ils m'avaient dépassé elle <u>laissa ses regards</u> filer de toute leur longueur dans ma direction, sans expression particulière***,*** <u>sans avoir l'air de me voir</u>, mais avec une fixité et un sourire dissimulé,* […][1415](c'est nous qui soulignons)

Cette scène se situe dans un espace circonscrit par le regard traversé par une activité visuelle très den se. Il y a une échelle d'appartenance des verbes au domaine notionnel de la vision. De sorte que chaque verbe du français peut être classé selon Culioli en quatre mesures propres à l'événement perceptif qui caractérisent le champ conceptuel de la vision tel qu'il est lexicalisé en français entre ce que nous pouvons appeler la source et la cible. Une de ces quatre[16] mesures : distance et accès nous permet de dégager à quelle genre de perception avons nous affaire.

la seule activité perceptive en soi la transcendant au profit d'une poétique du regard qui se déploie dans toute *La Recherche*

Dans *le visible et l'invisible*[11] Merleau-Ponty a tenté de montrer en quoi les choses et le regard empiètent les uns sur les autres, et que les choses ne s'y délivrent jamais *toutes nues* mais sont enveloppées habillées par la *chair* même du regard qui les palpe.

Notre connaissance du monde est essentiellement fondée sur notre perception qui désigne l'ensemble des mécanismes et des processus par lesquels l'organisme prend connaissance du monde sur la base des informations élaborées par ses sens. En revanche, si nous voulons parler de nos rapports avec le monde, nous devons nous intéresser au regard en tant que perception.

Rappelons nous que la poétique aristotélicienne se fonde sur une anthropologie où le propre de l'homme est défini par sa capacité, *sa propension à représenter* et plus encore le plaisir qu'il prend à voir des images qu'il considère comme la base de tout apprentissage.

Dès l'enfance, dit Aristote ; les hommes ont, inscrites dans leur nature, à la fois une tendance à représenter et l'homme se différencie des animaux parce qu'il est particulièrement enclin à représenter et qu'il a recours à la représentation dans ses premiers apprentissages et une tendance à trouver du plaisir aux représentations.[12]

L'œil est donc la première faculté pour percevoir le monde et pour en rendre compte par le moyen de mots, il est ainsi la fenêtre de l'âme.

1. Le regard fenêtre de l'âme

Nous avons vu comment le regard se place à la tête des autres sens nous verrons par cette analyse que chez Proust aussi les yeux ne sont pas seulement *un disque qui réfléchit matériellement le monde*. Le regard revêt chez le sujet proustien une autre fonction que celle de rendre compte d'une manière visuelle du monde qui nous environne. Il est le *réceptacle des autres sens*. Le regard proustien peut entendre peut décrire un être, peut parler de quelqu'un, de quelque chose qui dépasserait largement la simple activité visuelle, le simple et ordinaire *regard-voir.*

Dans l'exemple qui suit il s'agit de dégager la fonction du regard pendant une scène qui est basée sur la seule activité perceptive visuelle. En effet il s'agit du sujet qui a longtemps entendu parler de

Conséquemment le sujet proustien devait, pour transmettre sa perception, être présent au monde qu'il se propose de *définir* et de représenter pour le lecteur. Autrement, «*je ne saurais saisir aucune chose comme existante si d'abord je ne m'éprouvais existant dans l'acte de la saisir »*[8] c'est à dire dans le sens où nous réagissons nous-mêmes aussi sur lui.

Selon Merleau-Ponty*, «le monde ne s'appréhende que par notre présence en lui et c'est ainsi que nous le découvrons dans toute sa déhiscence et que nous pouvons, chacun à sa manière propre, aspirer à traduire en termes intelligibles ou comme le dit bien Merleau-Ponty : «l'expérience de la perception nous mets en présence du moment où se constitue pour nous les choses, les vérités, les biens, qu'elle nous rend un logos à l'état naissant.(* Merleau-Ponty, M. 1945, p.494*»*[9]

Nous avons relevé dans la phénoménologie qui est la doctrine de l'apparence, l'importance qu'a le corps dans l'appréhension du monde qui l'entoure. Nous avons également souligné que la présence du corps dans le monde se fait par le champ perceptif du sujet. C'est par nos sens que nous découvrons et percevons le monde. C'est pour cela que nous nous attellerons dans cette étude à dégager la poétique de la perception du sujet proustien et de décrire la sémiosis du monde qu'il nous donne à voir.

La vision apparaît dans le texte proustien comme porteuse d'effets de sens très particuliers, et qui ne se réduit qu'à sa propre conception de la littérature qui fait voir le monde. « *La vision est la perception du monde extérieur par les organes de la vue. Elle est l'ensemble des mécanismes qui établissent des liens entre des groupes de points qui dégagent leurs rapports et leurs caractéristiques*. »[10]

Nous retiendrons de cette définition, l'idée d'une représentation d'une réalité extérieure. Elle est une possibilité de connaissance. La vision serait donc l'action de recevoir par l'organe de la vue des sensations, des images, des réalités de tout genre.

L'œil est la source de la vision. Il est le capteur des informations visuelles. Le rapport immédiat avec le monde se fait d'abord par la vue. Ne dit on pas que ''l'œil est la fenêtre de l'âme'', nous verrons que le sujet observateur insiste sur l'importance du regard qui dépasse

troisième personne alors que pour *La Recherche* L'auteur hésitait quant au statut narratif à attribuer à l'histoire. Il finit par opter pour une modalité énonciative de la première personne subjective « *Je ».* Ce choix n'était pas fortuit, puisque l'auteur conscient de la thématique générale du texte, aurait probablement et au préalable choisi une vision du monde *singulière*[4]. La vision ne pouvait pas relever de celle d'un personnage absent du champ visuel ; autrement dit du champ phénoménal pour reprendre Husserl. Le dessein initial du récit était basé sur des réminiscences qui ne pourraient être confiées à un narrateur à la troisième personne. *La Recherche* est une histoire de perception, la perception d'un monde à travers un être qui apprend et s'initie au monde à travers le regard. Celui de l'enfant qu'il était au début du premier tome jusqu'aux révélations du *Temps Retrouvé* et de la découverte de sa vocation littéraire.

Compte tenu de la dynamique de toute perception qui requière d'abord un sujet qui perçoit, qui regarde, qui écoute, un sujet présent selon Merleau-Ponty, Proust, en tant instance d'origine, a projeté un sujet *présent* au monde. Autrement dit, « *Ce qui fait apparaître sujet et l'objet comme deux moments abstraits d'une structure unique qui est La présence ».*[5]

Le rapport qui unit le sujet au monde est un rapport de communication et d'interaction. Il découvre le monde mais en découvrant le monde il se découvre lui même et arrive à tirer du néant le monde qui ne signifie rien sans lui. Telle est la dynamique de la perception. «*C'est en communiquant avec le monde que nous communiquons indubitablement avec nous- mêmes. Nous tenons le temps tout entier car nous sommes présents au monde*.»[6] Le monde est inséparable du sujet mais d'un sujet qui n'est rien que projet du monde qu'il projette lui même. *«Le sujet est être-au-monde et le monde reste « subjectif » puisque sa texture et ses articulations sont dessinées par le mouvement transcendantale du sujet. »* [7]

Le sujet vient au devant du monde avec ses champs sensoriels, son champ perceptif. Et au creux du sujet lui même, nous découvrions donc la présence au monde qui ne saurait se faire sans la perception qui définit le monde.

En récapitulant, la présence du sujet au monde requière, un ancrage perceptif dans un espace et un temps face à un objet à percevoir.

Une poétique du regard dans l'œuvre de Marcel Proust

SIDI SAID Dehbia
Université d'Alger 2

Mots-clefs *: perception, regard, phénoménologie, sens, sensorialité, paraître être.*

Introduction

L'Homme s'ouvre au monde grâce aux sens. Il tente de se le figurer et de le déchiffrer en usant du regard, de l'odorat et de l'ouïe. Les personnages, en tant qu'entité discursif, ne créent pas l'exception puisque, comme tout être pensant, les sens sont des moyens par lesquels ils accèdent au sens de leur univers. Dans *A la Recherche du temps perdu* de Proust, le sujet énonciatif est un observateur qui se veut objectif dans la saisie du monde, son monde. A l'image d'une fenêtre ouverte, l'œil ne peut voir que ce qui est dans son champ de présence. Or, le corps est indispensable avec son champ positionnel pour soutenir cet organe perceptif. Le monde n'est vu dans toute sa dimension significative que parce que le corps est totalité. Si le corps est altéré, le sens ne sera jamais le même.

Par conséquent, notre travail se veut une analyse de la sensorialité dans l'œuvre de Marcel Proust. Il est toutefois utile de rappeler que notre objectif est de voir comment le sujet, réduit à un organe de son corps, ne peut saisir le monde qu'en conséquence. Il sera tributaire de son champ perceptif : celui que lui permet son œil vivant et son esprit pensant. Nous verrons ainsi comment le regard chez Proust dépasse le simple organe perceptif, allant au-delà d'une saisie sobre du monde pour créer un autre univers, lequel n'est que le fruit d'un être qui voit ce monde tel qu'il se le préfigure et non tel qu'il est. Pour ce faire, nous recourons aux concepts théoriques empruntés à la sémio-phénoménologie à même de nous permettre à notre tour d'accéder au sens de cet univers.

Proust a mis en scène un sujet affirmant son égo, son moi à travers le « *Je* » qu'il a choisi d'adopter[1] pour son œuvre *A la recherche du temps perdu* parue entre 1913 et 1927. *La Recherche*[2] est vue par les critiques comme l'approfondissement, le prolongement et l'extrapolation de Jean Santeuil, paru en 1952[3]. Le roman était construit sur une narration à la

22- Mati Dj, *op.cit.,* p.87.
23- Mati, Dj, *op.cit*, p.74.
24- *Ibid*, p.75.
25- *Ibid*, p.77.
26- Mati, Dj, *op.cit,* p.79.
27- *Ibid*., p.81.
28- Mati, Dj, *op.cit*, p.83
29- *Ibid*, p.81
30- Markus Raith, « *Schultze Gets The Blues :* le voyage comme quête identitaire » *Les Cahiers du MIMMOC*,6 | 2010, http://mimmoc.revues.org/523 consulté le 10 octobre 2013.
31- Mati, Dj, *op.cit*, p.93.
32- *Mati, op.cit,* p.108.
33- Erstelltvon, *A la rencontre de l'Autre: l'écriture de l'altérité* dans *Les Nuits de Strasbourg* d'AssiaDjebar, 2005/ 2006, p. 5.
34 - Mati, Dj, p. 179.
35- SIBLOT P., «Les français et leur langue», *in Cahier de praxématique*, Aix-Marseille, PUP, 1991, p.94.

Bibliographie des références citées

- Algirdas Julien GREIMAS, Joseph COURTES, *Sémiotique Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, T1, Paris, p. 344.
- Alex Mucchielli, *L'identité*, « que sais-je ? », 1986, 7 °éd. 2009.
- Erstellt von, *A la rencontre de l'Autre: l'écriture de l'altérité* dans *Les Nuits de Strasbourg* d'Assia Djebar, 2005/ 2006.
- Everaert-Desmedt Nicole, *sémiotique du récit*, De Boeck, 2004.
- Hervé Marchal, *L'identité en question*, Editions Marketing S.A., 2006.
- Isabelle Steffen-Prat, « L'Ailleurs désiré et impossible d'Isabel Coixet » *Cahiers d'études romanes*, 23 | 2011, *in* http://etudesromanes.revues.org/668, consulté le 27 novembre 2013.
- Mati, A*igre-doux, Les élucubrations d'un esprit tourmenté*, Apic, 2005.
- Markus Raith, « *Schultze Gets The Blues :* le voyage comme quête identitaire » *Les Cahiers du MIMMOC*, 6 | 2010, http://mimmoc.revues.org/523, consulté le 10 octobre 2013.
- SIBLOT P., « Les français et leur langue », *in Cahier de praxématique*, Aix-Marseille, PUP, 1991

---

1 - Mati, A*igre-doux, Les élucubrations d'un esprit tourmenté*, Apic, 2005, p.23.
2- *Mati, Dj, op.cit.,* p.32.
3 - Alex Mucchielli, *L'identité*, « que sais-je ? », 1986, 7 °éd. 2009, p.96.
4 - Mati, Dj, *op.cit*, p.58.
5 - Hervé Marchal, *L'identité en question*, Editions Marketing S.A., 2006, p.13.
6- Mati, Dj, *op.cit*, p.121.
7- Mati, Dj, *op.cit,* p.255.
8- *Ibid*., p.123.
9- *Ibid*., p.174.
10- *Mati, Dj, op.cit.,* p.241-242.
11- *Ibid*., p.55.
12- *Ibid*., p.14.
13- *Mati, Dj, op.cit.,* p.15.
14- *Ibid*., p.16.
15- *Ibid*, p.32.
16- Mati, dj, *op.cit.,* p.66.
17- *Ibid*, p.68.
18- Mati, Dj, *op.cit*, p.157.
19- *Ibid*., p.69.
20- Isabelle Steffen-Prat, «L'Ailleurs désiré et impossible d'Isabel Coixet », *Cahiers d'études romanes*, 23 | 2011, *in*http://etudesromanes.revues.org/668 , consulté le 27 novembre 2013.
21- *Ibid*.

en ce qu'il a de meilleurs en lui. Le "Je" finit par extraire le doux de l'aigre.

Le narrateur, dans une sorte d'immersion dans les méandres du Moi, offre une possibilité de quitte parfois un monde référentiel oppressant. Le monde intérieur est un recours possible pour embrasser un ensemble plus vaste ; l'inconscient individuel croise l'inconscient collectif. A ce moment, le « je » omniprésent, qui boit la vie (aigre-douce) jusqu'à la lie, rejoint un nous et un il qui sont le lieu d'une altérité à multiples facettes.

L'univers du roman semble, à certains moments, immuable pourtant les choses bougent. L'histoire qui parait, de prime abord fermée (ésotérique) est en fait d'un abord très sociable. Elle nous parle tout simplement d'un monde, le nôtre. Le désert et la nécessité d'y retourner, est cette entreprise qui consiste à dire que la quête de soi est chose qui se fait au quotidien. La quête n'est jamais définitive. A travers cet espace l'auteur nous enseigne que dans le cas où l'on ne se serait pas trouvé soi-même, on continuera à se chercher. Alors, on se met à rechercher en ce qu'il y a de plus profond en nous. Le voyage dans l'aigre-doux ne peut se faire, dans ce cas précis qu'à travers les abstractions naturelles ou artificielles du moi, d'où le rêve et l'onirisme pour une conjonction avec ces espaces qui subjuguent les aperceptions. Il est celui du vide absolu et du plein invisible. Il s'apparente en tout point au virtuel, l'espace et le temps n'ont plus le sens de la réalité. Seule la sensation étrange d'un bonheur incommensurable envahit les sens du voyageur.

En définitive, l'interrogation première semble ne pas trouver de réponse, car le narrateur ne recouvre toujours pas son identité. Il reste éternellement, cet inconnu du point B114.Toutefois, à bien y réfléchir en face de l'unique personnage nommé, Abdullah, cet homme ordinaire, présenté sous son air cupide et traitre, facile à repérer, notre héros sans nom, en apparence contradictoire, puisqu'il ne sait, lui-même pas qui il est se présente comme un homme bien, qui a fini par avoir raison du mal-être, auquel le « nous » peut s'identifier.

percer son mystère, saisir la forme avec laquelle il se présente sont autant d'opportunités possibles pouvant élucider le mystère de sa propre personne. « *Désormais, le moi doit se situer, trouver son identité, par rapport à l'Autre, c'est-à-dire dans l'entrevue avec son altérité*»[33]. Présenté comme un être souffrant, isolé de la société vivant sans l'homme, notre héros se transforme, s'identifie à son semblable et s'impose comme une vérité. Ayant déjà vécu dans une sorte de tristesse, l'autre lui offre la possibilité de quitter son isoloir. Il déclare : « *j'avais eu peur…pas maintenant(…) maintenant que j'ai trouvé d'autres compagnons de route, je ne vais plus les quitter* »[34]. Etant au début, en retrait de la société, notre héros apprend à faire confiance à cet autre, et se réapproprie sa qualité d'homme, mais tout en conservant les caractéristiques les plus distinctives qui l'engage dans une forme de distanciation. Dans ses rencontres, il commence à apprendre beaucoup de belles et de mauvaises choses. Aussi désagréables qu'agréables, dans celles-ci, il se rend compte qu'il est un homme à la fois conjonctif et disjonctif. L'autre lui apparait comme une expérience inévitable, quand bien même nécessaire. Il acquiert, perd et manifeste un comportement. D'où, sa capacité à juger, et ses aptitudes à apprécier et à déprécier. Nous rejoignons, dans cet état de fait Paul Siblot qui affirme que « *l'identité ne préexiste pas au contact : elle est un produit qui nait de lui* »[35].

Conclusion: L'impossibilité de lire un personnage défini, n'ayant substantiellement qu'une pauvre épaisseur identitaire, lui qui est constamment sujet à des interrogations, nous renseigne sur l'entreprise d'un auteur qui fait naitre chez son personnage principal, l'angoisse d'appartenir à un espace qu'il conçoit comme lugubre et triste. Ces questionnements se rapportant au personnage principal que nous considérons comme complexes se construisent autour de l'espace qu'il occupe, de son rapport aux autres personnages qui l'entourent et aux différents éléments qui viennent affecter ou/et favoriser la reconquête de soi. Le narrateur, en quête de lui-même et du Bien, se trouve immergé dans les abysses du mal-être, il finit, après et à travers des chocs brutaux et nombreux et de profondes déconvenues, par se muer

aux multiples rencontres et oppositions avec d'autres acteurs du discours.

Précédemment, nous avons relevé que l'inconnu au point B114 partage sa piaule avec une femme qui prétendait être la sienne. Or, ce dernier, se refusant à l'idée de lui appartenir, entreprend un voyage et part à la découverte de soi. Dominés par les rêves et l'imagination, ses découvertes semblent revêtir un intérêt particulier. Etant le premier acteur avec lequel il conjoint, cette femme est à considérer comme le point de départ de l'ensemble de ces conjonctions nécessaires, aussi différentes les unes les autres. La situation dysphorique dans son articulation avec elle, est-elle appelée à se transformer ou garder les mêmes valeurs axiologiques ? Les incursions oniriques auxquelles l'auteur expose son héros sont un prétexte où la superposition des espaces est possible, mais aussi l'occasion d'étaler un ensemble de théories, de thèses et autres conceptions qui profitent à l'homme dans la vie de tous les jours. Les rencontres sont multiples, toutefois, à première vue, celles-ci acquièrent, toutes, des valeurs négatives. Le narrateur, explique : *« sur la route, les rencontres que je fais me paraissent hostiles, mais étrangement familières. Je crois me reconnaitre dans mes ennemis »*[31]. A la lecture de cet agencement figuratif, nous sortons convaincus, qu'il s'agit, dans cette rencontre de la première étape ayant généré le début d'une identification. Le héros comprend qu'il est devant ses semblables, nonobstant le caractère hostile de ces derniers. Il reconnait en eux, le caractère humain qui oscille entre le beau et le laid, le bien et le mal.

Dans ses différentes remarques, le héros est affirmatif quant à sa condition humaine. Il affirme : « *je remarque un homme, c'est moi (…) cet homme n'est plus rien, plus personne, pourtant c'était quelqu'un…un être humaine.* »[32]. L'identification aux autres semble générer une sémantique évolutive, le héros acquiert à travers eux ce qui se rapporte à l'homme. La reconnaissance est telle que notre protagoniste se voit représenter par l'autre miséreux. A travers lui, il comprend qu'être homme est aussi vivre dans *l'aigre* et dans le *doux* c'est le propre de l'existence humaine. Pour mieux se connaitre, le narrateur s'engage dans l'entreprise de connaitre déjà cet autre pluriel auquel il s'identifie. Tout passe par lui, se frotter à lui, le découvrir et

4. Soi et l'Autre : une expérience inévitable: Dans ses différentes pérégrinations, le personnage principal prend conscience de la nécessité de découvrir l'autre, qu'il conçoit comme essentiel à sa quête d'identité. Ayant moins d'informations sur sa propre personne, connaitre l'élément qui lui ressemble le plus est l'occasion de se connaitre. S'ensuivront à cet effet, dans ses multiples voyages, plusieurs rencontres desquelles il tire des enseignements. Sémiotiquement, nous sommes devant des disjonctions et des conjonctions nécessaires pour une conjonction définitive avec soi. Le principe est tel que notre héros-vadrouilleur comprend qu'il faut continuer sa marche. Il déclare : « *pour le moment je dois poursuivre mon chemin : voir les choses pour me revoir, comprendre les gens pour me comprendre* »[29]. Le verbe de modalité *devoir* que l'auteur intègre dans le raisonnement du héros développe l'obligation de découvrir cet autre. A travers lui la compréhension de soi est possible. Nous supposons, à cet effet, à la lecture de ce segment, que nous sommes éventuellement devant une incompréhension de soi, et non pas une perte d'identité. La récurrence de la figure *comprendre* nous permet d'émettre une telle hypothèse. Chercher à travers l'autre ce qui est commun permet apparemment à notre protagoniste de connaitre ce qui lui est propre et permanent. A travers donc, son appartenance à un groupe, notre héros innommé, pourrait distinguer aussi, à travers sa différence, ce qu'il est réellement. C'est ce qui s'apparente dans le jargon ésotérique à l'identité essentialiste et individuelle.

Par ailleurs, dans ce jeu, il est important de tenir compte de la nécessité d'un contact entre soi et l'autre. Vivre son altérité est plus que déterminant dans l'acquisition de son identité et pourquoi pas la découverte de ce qui le distingue de cet autre indispensable. Il est justifié, dès lors, de concevoir dans cette dynamique que nous sommes en face de *« la reconstruction d'une identité par l'expérience de l'altérité* »[30]. C'est pourquoi, dans la présente analyse, tenir compte des différentes conjonctions du héros avec les gens qu'il rencontre est plus que fondamental. A cet effet, le souci premier est d'asseoir notre analyse en fonction de l'itinéraire du protagoniste, appelé à répondre

préalable que la valeur d'un espace de transit, la figure de la *mer* développe au fur et à mesure, sur l'axe des thématiques l'occasion, à Soi, perdu et égaré, de connaitre et d'apprendre les rudiments nécessaires à la redécouverte. Le récit découvert dans une bouteille qui a échoué sur la plage permet au héros de s'engage dans un rapport d'identification à quelques personnages ayant quitté le B114. Ceux là en bravant le déchainement de la mer pour qu'en final n'échouer encore une fois, qu'aux abords de ce même point est l'histoire qui met à plat le moral de notre héros. Il apprend à travers ce récit, l'inutilité d'un tel voyage, sachant au préalable les multiples désagréments auxquels, il va être confronté. Toutefois, cela lui a permis de savoir les raisons qui sont derrières cette mésaventure, qui finit apparemment au point B114, l'ex rue du diable. Ces raisons sont diverses, mais toutes en relation avec l'amertume d'appartenir à un espace lugubre ne pouvant point les satisfaire. Un espace où il est impossible d'envisager l'avenir sous de meilleurs auspices. En ce sens, les personnages du récit de la bouteille témoignent que :

C'est par un soir de tristesse que nous décidâmes de partir, tous ensemble, nous enfuir de ce lieu le plus loin possible pour récupérer cette clef perdue dans les écumes de la tourmente. La mer nous tendait ses bras tumultueux, elle offrait une issue douloureuse à notre destin condamné à perpétuité dans ce bagne ouvert[28]

Dans ce condensé figuratif, l'auteur nous fait découvrir, dans un récit imbriqué dans le récit premier, l'histoire amère d'un ensemble de personnages ayant quitté le point B 114 pour se rendre dans l'autre côté de la rive. Dans des incursions imaginaires, le héros principal nous fait remarquer, l'aspect véridique d'un voyage que lui, jusque-là se permet uniquement virtuellement. Nous comprenons, dans un jeu d'identification que la thématique est la même : le naufrage. D'un côté celui de notre protagoniste, perdu dans le labyrinthe d'un esprit tourmenté, à la recherche de soi, de l'autre côté, celui des naufragés de la mer, à la recherche d'un espace clément. Il est évident qu'à travers le récit de ces derniers, qu'au commencement de ce voyage était une idée, une image, une représentation. Le voyage, avant qu'il soit effectif, il est d'abord virtuel et imaginaire. Il est un voyage qui a pour but, la redécouverte.

« *avancer* », explicite une dynamique constante, nonobstant ce que le héros endure de souffrance et autres malaises. Figurativement nous sommes en présence d'un espace des plus difficiles à exercer. L'explication thématique est telle qu'elle développe le caractère de la souffrance endurée. Elle est à la fois physique et mentale.

Convaincu d'une telle errance, le protagoniste est confiant quant à la capacité au désert de lui permettre de se retrouver. Son but immédiat est pressant. Il déclare : « *aucun repère, mais avec comme seule obsession : retrouver mon chemin au milieu du désert* »[25]. Étant multiples les expériences offertes satisfassent le héros. Du désert, il a appris combien il est infiniment minuscule. En face d'un gigantisme naturel, l'homme, à en croire les conclusions de notre héros, apprend la simplicité, il apprend la souffrance et la paix, il apprend, en définitive, que l'homme, dans la vie, est soumis à la dualité Souffrance VS Paix. Le narrateur-héros s'émerveille en s'interrogeant « *quel est son réel message pour les hommes à part celui de nous enseigner sa grandeur* »[26].

L'espace du désert, dans l'ordre des choses, exerce une fascination extrême sur le héros. Une fois imprégné de son décore, impliqué dans ces moindres changements, souffert et extasié de ses différents caprices, l'inconnu à ce désert envisage, même en le quittant d'y revenir assez souvent. Il fait, à présent parti de lui. Il est, dans le doute et la perte, l'espace pouvant lui assurer confort et guérison. Un repère vers lequel tout homme devait s'y rendre. D'ailleurs, le héros se fait la promesse de revenir, et ce à n'importe quel prix. Il le conçoit non seulement comme un point sur la carte, mais un endroit qui pourrait s'agir d'une destinée. Il assure : «*après avoir refermé la porte du désert, une voix au fond de moi susurre que c'est là que je reviendrai même si cela devait être mon dernier jour* »[27].

L'étape ayant succédé à celle du désert semble, à première vue communiquer les mêmes ingrédients thématiques et symboliques. L'immensité du désert s'efface au profit de celle des immensités océaniques. La mer est vite conviée par l'auteur, afin de faire comprendre à son héros l'importance des espaces présentant l'incapacité à l'homme de poser pied. Que cherche-t-il, à cet effet dans ces espaces réputés comme dangereuses ? Ne présentant au

conjonctions spatiales différentes et multiples, la portée sémantique de l'ensemble de ces lieux qui permettent au héros de saisir quelques-uns des caractères de sa personnalité. Sujet à d'autres déplacements, il se demande déjà, que pourrait-il apprendre de ces espaces à venir: « *en haut, derrière les collines une autre route, une nouvelle ville m'attendent, que vont-elles encore m'apprendre* ?» [22] Plein d'entrain et de curiosité, le narrateur, dans un rapport intellectuel à l'espace, continue de collecter les éléments pouvant faciliter la reconquête de soi. Nous assistons à un voyage initiatique nécessaire. Le désert semble occuper l'une des étapes les plus essentielles à la quête. Sous forme d'une quête des origines, l'inconnu de notre récit, va la découverte de ces contrées arides, qu'il représente comme susceptible de le renseigner sur sa personne. Cet espace se présente, dès lors, tel une origine, inéluctablement à concevoir comme une escale obligatoire. Le narrateur dit de cet endroit : « *un désert combien vide pour nos regards, mais combien plein pour nos cœurs, un désert plein de révélations* »[23]. Il n'est, à présent un secret pour personne, du moment que l'auteur insiste sur le fait que l'espace du désert est habilité, non seulement à interroger l'homme dans son identité, mais aussi, à apporter quelques-unes des réponses qui lui sont nécessaires. Le mot *révélation* n'est pas, dans l'ordre des mots utilisés par l'auteur, vain et fortuit, mais au contraire, il possède une charge sémantique riche et significative. Nous comprenons directement que le désert est l'espace qui complète les lacunes identitaires du héros. Il en découlera, probablement de cette interaction la découverte de soi. Cet espace est susceptible d'apporter des réponses aux questions précédemment posées. L'expérience y est, avant qu'elle soit morale et spirituelle physique et charnel. C'est dans cet endroit que le héros commence à découvrir, au gré d'une nature rude et difficile, ses capacités et ses limites. Il apprend vite que l'ensemble de ses membres sont sollicités pour vaincre et rester en vie. Il affirme, dans la douleur d'une expérience dure avec la nature: «*épuisé par l'effort et terrassé par le soleil, j'avance dans la souffrance dans ce monde où même le vent gémit quand il souffle* »[24]. Le verbe du mouvement

psychotrope- le moyen de transgression spatiale et temporelle, le héros entreprend le voyage à ses risques et périls. Aussi répétitives qu'elles soient, ces incursions le mènent dans des espaces divers, d'où l'impossibilité au héros de concevoir, à l'avance un point d'attache : « *où ai-je encore atterri ?* »[18]. Guidé par un esprit tourmenté, il investit des espaces diversifiés, jusque à ceux que l'on considère comme n'ayant aucun lien terrestre.

Je me sens pénétré par une étrange sensation : celle d'entrer dans une nouvelle dimension. Est-ce mon esprit qui chavire ou est-ce la route qui est faite en pâte à modeler ? (…) ma pensée s'inscrit loin devant. Je l'ai envoyée en éclaireur, prospecter un point qui tournoie au bout de mon chemin. J'avance pour rattraper mon passé, ce passé qui me bloque et ne me permet pas de vivre l'instant présent et encore moins le prochain[19].

Dans le sillage de cette réflexion, pour Isabelle Steffen-Prat, il est question « *de détourner l'ici étouffant et immobilisant, de le transgresser pour se dédoubler et s'évader* »[20]. Nous retenons, dans cette réflexion, la capacité de morcellement que subit notre héros dans l'espace et dans le temps, lui, qui, intermédiairement, se dote de la disposition, le donnant à la fois en conjonction à l'ici et à l'ailleurs. La conception de l'ailleurs dans ce cas de figure est loin d'être géographique, dans la mesure où l'auteur le conçoit comme existant, grâce aux élucubrations de l'esprit du héros. Sujet à des flâneries spirituelles et oniriques, l'auteur fait visiter au héros, des espaces des plus imaginaires. Il advient, à cet effet, qu'il est question d'investissements fictifs d'un ensemble de lieux qu'Isabelle Steffen-Prat, conçoit « *comme un ailleurs psychologique et métaphysique* »[21]. Des lieux que l'imagination de l'errant féconde, dans ses égarements, comme ambivalents et changeants. Cet ailleurs, acquiert essentiellement donc, son caractère ambivalent qui enregistre l'impertinence et la muabilité d'un monde difficile à cerner et à définir.

3. Soi et ses différentes articulations avec les espaces: Les élucubrations de l'esprit tourmenté- nous reprenons d'une manière déformée l'intitulé du texte tel que présenté par Djamel Mati- donne à lire une figuration spatiale riche et diversifiée. D'entrée de jeu, pour marquer l'importance de ces pérégrinations, l'auteur ne tarde pas à concevoir dans des

Dans son inscription à l'espace, le narrateur convie, dans ses incursions oniriques et imaginaires d'autres qu'il féconde sur l'axe axiologique comme euphoriquement utiles. La courroie de transition susceptible d'assortir les deux espaces semble plurielle : tantôt c'est le rêve, tantôt sont le souvenir et l'imagination. Nous passons donc, du réel à l'irréel pour enregistrer l'un des rapports les plus sceptiques qui développent le désencrage spatial de notre héros. C'est pourquoi l'espace immédiat est peu connu.

Sous l'influence d'un ailleurs positif, agissant comme un élément de conjonction identitaire, quoique d'ordre fictionnel, notre héros, se permet des projections répétitives. Cet ailleurs virtuel, répond à ses exigences. Le manipulant, Djamel Mati, nous donne à lire un ailleurs euphorique où la possibilité de lire un espace d'évasion et de reconquête est permis. C'est pourquoi la recherche de soi est précédée d'abord par la recherche d'un ailleurs désiré. Paradoxalement, cet ailleurs n'est jamais connu pour note héros. Il est sous l'emprise de cette envie de partir vers des espaces que lui-même dit n'ayant aucun référent pouvant les définir. L'envie étant pressante, notre narrateur déclare : « *je pars, mais…pour aller où ?* » [16]. Il parait que les questionnements du héros reprennent de plus belle. Malgré la méconnaissance de l'espace vers lequel il veut conjoindre, il s'empresse de le faire. Il enregistre, à cet effet, une nouvelle disjonction avec l'espace qu'il occupe jusque-là. En évoluant dans l'immobilité d'un ici écrasant, il concourt vers cet ailleurs, qui, au gré d'une thématique positive révèle, mal gré bon gré, la liberté et l'évasion. Djamel Mati lui impute cette déclaration combien significative pour un personnage opprimé : « *me voilà donc dehors, tout est en moi, rien sur moi. Je quitte la vieille cité pour un voyage qui durera une heure ou une éternité. Je m'en fous, pourvu que je sois ailleurs* »[17].

Les organisateurs spatiaux et temporels auxquels a recours l'auteur du texte donnent à lire le balisage d'un voyage, à considérer, déjà comme une fuite ou une errance, sachant que le point d'arrivée n'étant pas connu d'avance. Les figures *heure* et *éternité*, développent implicitement le risque d'un voyage, qui peut exposer notre héros à une disparition définitive. En effet, faisant de la pilule- une substance

cet entrelacs, la dysphorie d'un espace qu'il féconde, sur l'axe des valeurs comme lugubre et source d'angoisse. Il ne se gêne pas de déclarer : « *depuis mon retour je ne me sens pas bien* »[12]. Si le présent segment nous donne l'idée d'un personnage en rapport euphorique avec d'autres espaces qu'il a connus, il n'en demeure pas moins, qu'il explicite le rapport contraire avec l'espace qu'il recouvre. C'est pourquoi, la problématique de cette appartenance, développe la dimension d'un acteur sceptique. En discutant avec la seule femme avec laquelle il occupe la masure, il avoue : « *c'est où ici ?* »[13], ou encore : « *mais c'est où chez moi ?* »[14].

En plus de méconnaitre l'espace immédiat auquel il appartient, le personnage, dans son rapport à celui-ci, explicite la dimension d'un espace clos et fermé. C'est un espace dans lequel, les jours semblent se répéter indéfiniment. La fuite est, apparemment inéluctable.

Il a raison de penser que : « *les jours enfilent les nuits pour en faire des chapelets de semaines et de mois. Dans le petit studio de la rue B au numéro 114, rien n'as changé* »[15] pour lui. C'est pourquoi, l'envie de prendre possession de ce qu'il ne maitrise pas, est à l'ordre de son entreprise. Il entame un voyage dans le temps et dans l'espace. C'est ce que nous appelons, théoriquement, de l'errance. Il ne s'agit point d'une errance d'un point de vue référentiel où il est question de positionnement spatial, mais au contraire, il s'agit d'une errance virtuelle et irréelle. En prenant conscience de l'impossibilité à l'espace immédiat de jouer en faveur de sa reconstruction identitaire, il commence à représenter l'ailleurs comme pouvant l'aider à se retrouver, lui qui ne jouit plus d'une identité claire et constante. En sombrant, donc, dans l'anonymat, et n'ayant pas la possibilité d'un rapport cohérent et stable avec son espace de toujours, un espace que nous considérons comme traumatique, notre héros entreprend des voyages vers des espaces, qu'il considère, cette fois-ci, comme des espaces d'enracinement. La possibilité d'une telle entreprise est due comme nous le voyons dans le texte, à des transitions simples. Visiblement, à l'espace immédiatement perçu, d'autres viennent s'y greffer. Nous assistons à l'apparition d'autres espaces superposés qui sont d'ordre fictionnels.

le héros est affirmatif quant à sa quête. Nous sommes en présence d'un personnage traversant monts et différents lieux pour recouvrir son identité. Les espaces sont divers, les moyens sont multiples. En résumé, l'objet de sa quête est lui-même. En termes claires, il dit : « *(…) je ne désire que me retrouver, savoir d'où je viens et reconstituer ma mémoire. C'est à ça que j'aspire* »[10].

2. De l'aigreur du B114 vers un ailleurs imaginaire: L'espace aura été l'élément le plus essentiel à l'être, lui, qui détermine sa façon d'être et de s'orienter. Il existe, dès lors, un rapport étroit entre l'homme et ce dernier. Il est plus que déterminant dans sa façon de se comporter. En d'autres termes, l'espace façonne l'homme et l'influence jusque même dans sa mentalité et ses sentiments. Tout comme pour les récits qui se construisent à travers les va-et-vient des personnages, l'identité est chose qui obéit aussi à ce rythme d'aller et venir. Le héros de *Aigre-doux* qui enregistre un rapport des plus négatif et dysphorique avec l'espace qu'il occupe, choisit de rejoindre d'autres lieux pour recouvrir son identité. Il est important donc, à présent de s'attarder non pas sur les lieux avec lesquels, plus tard, il va conjoindre, mais au contraire sur l'espace immédiat que le personnage principal occupe, et l'ailleurs vers lequel il se projette Il en va de même pour les terminaisons de ces conjonctions réparties sur les abords thématique et axiologique. L'essentiel donc, de cette réflexion est de voir les éléments qui perturbent et affectent le héros dans la perception de son espace immédiat et pourquoi se propulse-t-il vers cet ailleurs qu'il ne connait pas.

Djamel Mati est de ceux qui conçoivent l'espace comme l'entité par laquelle une partie de nous se manifeste. A travers son narrateur, il confirme cette conception en disant : « *il y a des endroits qui font de nous ce que nous sommes* »[11]. Pour saisir la portée d'un tel constat, il est préférable d'observer le héros dans ses différents comportements lui, qui est tout le temps sous l'emprise négative de son espace. Contestant l'idée d'appartenir à l'espace dans lequel il est largué, il manifeste le sentiment de malaise. Si, jusque-là, les questionnements concernent uniquement sa personne, le héros ne tarde pas à se poser d'autres qui touchent également son rapport à l'espace. Il en ressort de

son appartenance à l'univers référentiel auquel il appartient. Toujours pris dans un processus réflexif inconstant, notre héros émet la possibilité d'appartenir au monde des morts. C'est dire qu'il est touché dans son coté sensitif, habilité à le renseigner sur la manière de s'inscrire émotionnellement au monde. On comprend, à cet effet que « *l'identité humaine serait(…) indissociablement le résultat d'un corps émotif et d'un esprit réflexif* »[5]. L'avis du narrateur épouse incontestablement cette réflexion, lui qui déclare: «*et si j'étais mort, si je n'étais plus de ce monde sans que je m'en rende compte ? Tel un fantôme hantant son esprit ?* »[6]. Cette simple pensée nous amène à nous pencher sur la notion de fantôme, qui, si l'on croit à la tradition n'est autre qu'une créature aux contours physiques immatériels. Ne sentant plus son corps, ne sachant plus qui il est, le héros avoue son incapacité à résoudre sa propre problématique. Dans un autre registre et par opposition à cela, la situation s'inverse. On est loin d'un personnage malheureux. Nonobstant la perte de l'identité, de cette immatérialité, le personnage principal tire une certaine satisfaction. Son attitude est telle qu'il se trouve dans un bonheur total. Il en découle jouissance et enchantement, lui qui déclare: « *je ne sais pas ce que mon corps est devenu, mais ce dont je suis sûr, c'est que le bonheur habite cette chose innommable et sans forme que j'occupe* »[7].

En quittant le point B114, le héros enregistre une conjonction avec l'espace du cimetière. C'est l'occasion de chercher un patronyme. Devant cette problématique il admet qu'il est à la recherche d'une possibilité d'un nom, susceptible de l'informer sur son passé et éventuellement sur son devenir. C'est dans cet espace qu'il veut résoudre la première équation. Il déclare: « *Je slalome entre les tombeaux en déchiffrant les épitaphes effacées par l'oubli, je cherche un nom: le mien. Je le cherche désespérément, mais pour le trouver, il faudrait que je le connaisse, ce patronyme* »[8]. Même dans une autres conjonction, cette fois-ci actorielle, du moment que le héros se trouve en compagnie d'autres personnages, la quête garde sa constance. Dans un dialogue prolongé, le narrateur, pour assouvir la curiosité de l'un de ses vis-à-vis, répond : « *je veux retourner chez moi, mais j'ai perdu mon origine. Je ne sais même pas qui je suis. Monsieur, savez-vous que je ne connais pas mon nom ?* »[9]. En face de telles interrogations

accompagnent un personnage en manque de référents. L'affliction est telle que le personnage principal avoue : «ces interrogations que je ne cesse de poser : où suis-je ? D'où viens-je ? Et qui suis-je ? »[2], sont autant de questions auxquelles il est confronté, et auxquelles il essaye de répondre. Si ces interrogations sont toujours relatives à un esprit tourmenté, que le personnage se pose en aparté, cela touche également notre héros dans ses différentes discussions avec d'autres personnages. Il n'omet point de demander aux autres qui il est ? Il conçoit, à cet effet, cet autre qu'il ne connait toujours pas, comme une vérité avec laquelle sa quête de soi est possible. Jusque-là innommé, n'ayant aucune désignation, notre héros, s'engage dans une expérience évolutive et élaboratrice, pour une recherche totale. Il apparait, à cet effet que « *l'identité est (…) quelque chose qui évolue, qui traverse des phases d'élaboration, c'est quelque chose qui murit* »[3]. En face d'une mémoire défaillante, d'une perception négative de l'espace notre inconnu entend faire et entreprendre sa quête. C'est une quête sous forme d'une ouverture vers l'extérieur et vers l'ailleurs. Mis au parfum par sa femme sur l'endroit qu'il occupe le personnage se refusant à l'idée de s'établir définitivement dans le point B114, et de surcroit avec une femme qui prétendait être la sienne, exclut l'opportunité de rester tout en acceptant les faits. Tout lui fait défaut, lui qui ne sait toujours pas ce qu'il est, ce qu'il était et ce qu'il veut. Pour cela, Djamel Mati lui fait dire en termes claires ceci : « *Je ne sais plus qui je suis, ni ce que je veux. La vie actuelle, dans cette piaule, ne me convient plus, celle d'avant ? Je ne m'en souviens plus et celle qui va suivre, je préfère ne pas y penser. Je crois qu'il faut chercher ailleurs, mais surement pas à ce point B114* »[4].

Ce condensé figuratif développe une articulation signifiante avec l'espace. De prime à bord, nous remarquons la dimension dysphorique de celle-ci, jouxté sur le plan thématique par l'incertitude et l'inquiétude. Le thème de l'emprisonnement est toujours pressant, car le héros est animé par l'envie de fuir et de tout quitter. Le doute s'avère encore plus présent ; le narrateur continue à se poser des questions sur sa personne. Encore une fois, il remet en cause, même

identitaire du héros. Nous allons voir, à cet effet, que plusieurs endroits, lieux et espaces, se mêlent pour mieux configurer une architecture se basant essentiellement sur des lieux référentiels et virtuels, nécessaires pour l'identité en question.

Pour ce faire, nous ferons appel à la sémiotique discursive qui nous permet d'interroger le personnage principal, qui, dans un ensemble d'interactions, communique les valeurs de l'espace et les thèmes qui s'y rattachent. Se basant généralement sur son caractère segmentaire cette démarche se donne les moyens d'une investigation sémantique minutieuse. Il est, dès lors, retenu dans cette tache un ensemble de critères simples qui permettent d'avoir des sections analysables. Nous limiterons expressément notre segmentation aux disjonctions et conjonctions actorielle et spatiale que nous expliquons comme l'apparition ou la disparition des personnages et des espaces dans l'univers progressif du héros.

1. Questionnements sur Soi: La réalité est celle d'un constat amer que le personnage principal se permet. Se réveillant dans un espace des plus lugubres, le héros de *Aigre-doux*, enregistre à travers une sémantique négative l'appartenance à un espace qu'il refuse. Un espace qui l'affecte dans son identité au point où le rejet est total. C'est pourquoi, le personnage principal s'interroge sur soi, sur les autres et sur son espace immédiat. Il déclare, à cet effet : « *depuis mon retour, je ne reconnais plus rien, ni les personnages, ni les lieux, encore moins les comportements* »[1]. Le présent segment nous convie à une réflexion plus large qui nous renseigne sur les différentes articulations de l'acteur principal. Nous estimons qu'en face d'autres personnages, le héros semble affirmatif quant à une inscription plus qu'absente, lui qui ne reconnait personne. Cette absence est visible aussi du côté de l'espace, avec lequel la conjonction semble fragile. Dans tel cas l'identité est comprise, dès lors, entre son rapport à l'espace immédiat et ses différents liens avec les autres. A cela s'ajoute la perte de la mémoire, chose qui empêche le héros d'avoir un rapport précis avec le passé, pouvant même le renseigner sur ce qu'il était. Les problèmes d'appartenance et d'identification surgissent alors, pour mieux développer le doute et le désarroi qui

L'histoire telle que racontée par Djamel Mati, nous invite à réfléchir au niveau du cadrage spatio-temporel, cet univers dans lequel se déroule l'essentiel d'une quête. Essentiellement donc, cette construction identitaire est tributaire d'une figuration spatiale et actorielle qui couvrent le théâtre d'une intrigue complexeoù l'acteur principal est, jusque-là, innommé. Cela, nous amène à interroger le personnage dans ses différentes articulations et le confronter à d'autres éléments textuels, pouvant nous renseigner sur sa dimension identitaire, et les valeurs qu'elle requiert. Conjointement à cette réflexion, une autre plus intéressante encore, prend forme. En face de cette quête qui met en interaction les deux entités textuelles, l'une et l'autre, de leurs oppositions, acquièrent et recouvrent une dimension sémantique qui traduit un divers identitaire et spatial allant de la dysphorie à l'euphorie. De cet entrelacs, sera dégagé les différentes thématiques qui en découlent.

Etant inconnu, ne sachant rien de l'univers qui l'entoure, notre personnage principal, présenté par l'auteur comme cloitré, prisonnier et anonyme, s'engage dans des rapports conflictuels avec l'espace, le temps et les autres personnages. N'étant point nommé, n'ayant aucune identité, se refusant à l'espace de son embrigadement, l'impossibilité de le saisir et vu son rapport des plus inexpliqués au passé, au présent et au futur, sont autant de données qui nous poussent à nous interroger sur les raisons d'une telle privation et les profondeurs d'un tel déracinement. Se grefferont à cette problématique, dans un rapport opposé, les étapes et les moyens nécessaires au personnage pour répondre aux exigences de sa quête. Nous supposons, à cet effet, que la connaissance de celui-ci, passe inévitablement par plusieurs étapes que nous développerons par détails.

L'histoire, en résumé, est celle d'un déchirement qui pousse le héros, avant d'entreprendre et aller vers la quête de ce qu'il est, de faire le point sur l'espace immédiat qu'il occupe. Connaitre préalablement les composants de son espace et les effets qui en ressortent, est plus que nécessaire à l'aboutissement de son expérience. A l'image des troubles et les tourments qui l'assiègent, le récit tel qu'offert par Djamel Mati est sous forme de plusieurs évènements incertains et en rupture, aboutissant à l'incertitude

Le divers spatial et la quête de soi dans *Aigre-doux : Les élucubrations d'un esprit tourmenté* de Djamel Mati.

M. Hamdi Mehdi
Université Mouloud Mammeri de Tizi-Ouzou

Résumé: *On dirait le Sud : les élucubrations d'un esprit tourmenté* de Djamel Mati nous donne à lire un personnage innommé, qui dans ses différentes pratiques spatiales, quelle soient référentielles ou virtuelles entend recouvrir son identité. Pour ce faire, il emprunte un itinéraire des plus contrastés. On refusant l'espace auquel il appartient, il aspire à un ailleurs qu'il conçoit comme pouvant l'aider dans son entreprise. Dans des conjonctions spatiales différentes mais intellectualisantes, la quête est plus que possible.

Mots clés : Identité, quête, espace, onirisme.

Introduction: La littérature permet de servir des histoires généralement fondées sur des principes plus au moins récurrents. C'est pourquoi, nous retrouvons, dans la majorité des textes, un ensemble d'éléments susceptibles de faciliter la compréhension de l'univers fictif offert par l'auteur. Les éléments textuels que sont les personnages, l'espace et le temps favorisent cette dynamique et permettent de jalonner des architectures fictives propres à chaque écrivain. Chez Djamel Mati, et précisément dans *Aigre-doux : les élucubrations d'un esprit tourmenté*, nous assistons à une mise sous récit d'une histoire d'un personnage, qui, perdu et égaré, essaye d'entreprendre une longue quête de sa personne. L'auteur a choisi de le faire transiter dans des points nécessaires et inéluctables pour recouvrer son identité. Ainsi, nous remarquons qu'à travers cette écriture, l'espace et l'Autre acquièrent et quelques fois déterminent la quête en question. Voulant savoir d'où il vient, où il est, et qui il est le personnage-narrateur entreprend un voyage, rencontre des gens et investit des espaces.

they have undertaken the task to strike back for self-empowerment and self-assertion, through a metaphorically massive penetration of the Western colonial mindset. As a response to the western conventional paradigms of subordination and exclusion, Choukri Khodja gives voice to the Algerian silenced voices, which have been driven by a strong desire to question the basic assumptions upon the legacies of western discourse. This audacity of the writer formed in the colonial school system prompted him to speak at a time of risk and obliges him to use deviation and camouflage as ways to cope with censorship. His veiled writing allows the author to be ironic while he invites the colonizer to review the issue of assimilation and asserts the permanence of an authentically Arab-Islamic identity.

Bibliography

- Achour, Christiane. *Anthologie de la littérature algérienne de langue française*. Paris: ENAP- Bordas.1990.

Ashcroft, Bill, Gareth Griffiths, and Helen Tiffin. *The Empire Writes Back: Theory and Practice in Post-Colonial Literatures.* New York: Routledge, 1989.

———, eds. *The Post-Colonial Studies Reader.* New York: Routledge, 1995.

- Baumann, G. *Contesting Culture*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

- Barker, C. & D. Galasinski. *Cultural Studies and Discourse Analysis*. London New Delhi: Sage, 2001.

- Boehmer, Elleke. "Imperialism and Textuality". In E. Boehmer, *Colonial &Postcolonial Literature*: *Migrant Metaphors*. New York: Oxford, 2005.

- Bhabha, Homi (1994). *Location of Culture*. London: Routledge, 2004.

-Dejeux, J. Littérature maghrébine de langue française. Sherbrooke: Naaman, 1978.

- Hamdan Ben Othmane Khodja, *Aperçu historique sur la Régence d'Alger,* Ed. 1833, Cited in M. Lachraf, *L'Algérie : Nation et Société,* Alger, Casbah Editions, 2004.

- Khodja Choukri (1929) *El Euldj Captif des Barbaresques*. Alger: O.P.U, 1992.

-Lachref, Mustapha. *Des noms et des lieux : Mémoires d'une Algérie oubliée* Alger, Casbah Editions, 2003.

-*Thompson B.John. « Préface »,* trans. Emilie Colombani, in *Langage et pouvoir symbolique,* Pierre Bourdieu, France, Seuil, 2001.

- Said, Edward. *Orientalism: Western Conception of the Orient*. London: Penguin, 2003.

- Tiffin, Helen. "Post-Colonial Literatures and Counter-Discourse" (1987), in *The Post- Colonial Studies Reader.* Eds. Bill Ashcroft, Gareth Griffiths, and Helen Tiffin. New York: Routledge, 1995.

a distinctive postcolonial critical consciousness in order to serve his cultural expression, and self-representation.

Chukri Khodja is a writer fed in the arabo-islamic tradition but he is also the product of the colonial school system as we mentioned it earlier. His double heritage is reflected by the character of Youssef who "could not resist the very legitimate curiosity to taste the fruits of the French garden i.e, the French rhetoric. The author combines his Arab religion and a French blood and culture, which Youssef voices as follows: «*J'ai idée que je puis avoir du sang français dans les veines et alimenter mon cerveau de la nourriture généreuse que contient l'islam»* (P.62). We can deduce that Chukri Khodja and his character are open to dialogue and exchange between cultures, religions and languages while respecting differences and interests. Yousef is the son who is able to save the life of his father at the time where he publicly abjures Islam as the excerpt shows it clearly: «*Mais Dieu a commandé cela. Dieu a voulu que le fils musulman d'un français redevenu chrétien ait en lui le mélange altier de la fierté arabe conjuguée à l'esprit chevaleresque français, grâce auquel il a su te protéger contre le mauvais parti que tous les croyants avaient décidé de te faire* » (P.247). The passage shows a reversed situation of the main character. The author claims that the French school system allows him to take his place among the Algerian intellectuals between the two World Wars that filled this role of "spokesman" of his indigenous culture. He becomes the one, who claims to the colonizer through Youssef's behavior the right of being different. The author wants to achieve synthetic and complementarily between Algerian and Islamic modernity, French social, cultural identity between Algerian and French education. This reminds of the duplication of social personality of the author, who has been placed between two cultural spheres. The complexity of personality Choukri Khodja is clear in his writing. These inner-turns were strong probably the basis of a depressive crisis a few years before his death, and during which he destroyed everything he had as manuscripts.

Conclusion

It appears from our analysis of Choukri Khodja's third novel that during the period between the wars, the social conditions have been the basis of the creation of many literary works; his novel cannot be deaf to that time. More significantly, the novel may be viewed as a loud call for radical revisions of the old body of assumptions and misrepresentations that have fostered the Western Orientalist discourse. Choukri Khodja's subversive strategies markedly acquire greater levels of importance as

Si l'instruction se généralisait, le cri unanime des indigènes serait: l'Algérie aux Arabes» (P.97). If Chukri Khodja forces Arabic to take place in a speech of the characters, it is because this language has been marginalized for benefit of the French that was broadcasted by the privileged channel of school: « *Elle (l'école coloniale) devra assurer la prédominance de notre langue sur les divers idiomes locaux inculquer aux Musulmans l'idée que nous avons-nous mêmes de la France et de son rôle dans le monde»* (P.85). The other points raised by Chukri Khodja in his work, that appears as a direct transposition of the aspects of the historical situation of colonial Algeria lies in his description of and the transformation of Djamâa Ketchaoua into a Cathedral. This act is common during the period of French Algeria. Several mosques were transformed into hospitals, stores or churches. We can even say that the attempted landing Charles V in Algiers in 1541-50, mentioned in the work of Chukri Khodja is only a reference to the crimes of the French and their acts of violence against Algerian people. In addition, the names of characters refer to Islamic figures. This ties the reality of Colonized Algerians who fought to keep the Arab-Islamic identity. It can be said that *El Euldj* is a work based on careful observation of reality of social life. It is a study of the problems of Algeria during the first quarter the twentieth century. The attentive reader cannot fail to see the presence of a committed writer who depicts and presents Algeria with its history, religion, language and culture. History and society appear in the novel as so many texts that maintain a dialogue of many voices.

Moreover, by inserting the history in the period Turkish rule of Algeria, the writer of *El Euldj*, *the Barbary Captive*, implicitly attacks the French occupation emphasizing enforcement actions experienced by Bernard Ledieux; an experience that directly reflects the fate of any Algerian slave of the French period. This sort of camouflage allows the narrator to speak with a lot of freedom on the differences and the oppositions between Muslim and Christian worlds, that of the 'Other'. The voice and the tone used by the writer stresses a much more mature resisting discourse and voices out the subversive postcolonial attitude of the author who emerges as a "dissenting voice" capable of contesting the western hegemonic discourse. His subversive attitude remains intensely self-conscious and it is meant both to destabilize the West in its essence through a systematic reversal of the "order of things" and to allow the reader to mock modernity through a political eye-witness who possesses

behind his main characters, Choukri Khodja holds the same discourse which is expressed as follows: "I do not want to be Arab", "Do not worry, as I am intelligent and because is rejected by his native society. He declares: « *Je suis déçu, Cuisinier, je pensais trouver auprès de toi un peu de réconfort, je trouve haine et mépris*» (P.45). Ledieux, the renegade is rejected in the image of any person committing that "forbidden act (Haram)."It is therefore repudiated and it is called "M'tourni" as he states: « *je ne pouvais me défaire de ma foi chrétienne, celle que je crois aujourd'hui la seule lumineuse et pure»*(P.14). El Euldj goes on to say: "I have done more than to murder a man, I murdered a religion, my religion, that so beautiful and enchanting"[...] I could not rid myself of my Christian faith, which I think now the only bright and pure faith (108). The main character's confessions explain well the tormented life of the renegades who are harassed by remorse for having denied one day their native religion. Indeed, assimilation is always "crowned" by failure. Moreover, in his religious discourse, the Mufti, Youssef talks about the true Muslim religion. He reinforces his arguments with the image of an Islam free of any Marabout practices; an Islam that refuses fatalism; the following passage tells more: « *L'homme serait une négation s'il n'avait pas de volonté propre, s'il n'avait pas de personnalité et s'il se condamnait à une activité béate, attendant de la volonté divine la direction de ses gestes et de ses mouvements* » (P.177). Furthermore the mufti discusses by reference to the development of a dynamic Islam taking every possible upgrade when stating: « *Le monde arrivera à un stade d'apogée qui constituera pour l'humanité le sommet de la perfection scientifique et artistique […]. La pensée humaine sera publiée en un clin d'œil dans les quatre points du monde. Et tout cela, mes chers élèves se conjuguera à merveille avec la volonté divine* » (P.109). In reality, this speech is addressed to the ones who consider Islam as a religion of intolerance and intransigence. Chukri Khodja, through the voice of Youcef wanted to overturn prejudices on the fatalism of Islam and Muslims, he allows the reader to discover that "the people receive the instruction to which he is entitled. Such a description reflects the disintegration the education system imposed by the colonizer. The French fought against the Algerian school. They were aware that teaching and instructing Algerians is a real danger for them as this declaration shows it clearly: « *L'instruction des indigènes fait courrir en Algérie un véritable péril.*

Far from meaning a full integration in the cultural and religious systems imposed by the colonizer, the story of Bernard Ledieux or Omar Lediousse is not presented as a positive example of assimilation. As an illustration, during one of his prayers at the mosque, the hero reaffirms his Christian identity and publicly renounces to his adopted religion Islam. His route ends in madness and death. The work focuses on the barbaric and despicable act that the occupant requires a colonized to assimilate the religion and culture of colonizer. The novel offers also to be read that French colonization, which lasted a century in Algeria, may follow the same fate as the powerful Turkish Regency, which was dismantled by the French colonization. More importantly, in this historical novel, Chukri Khodja lets the voice of the oppressed heard rather than that the oppressor. In so doing, the author breaks the oppressor's monological discourse. The Algerian population becomes the basis of the breakdown of colonial monological discourse and shows that Islam posed a problem since it encouraged far greater piety among its adherents than Christianity.

Re-telling of the Barbary Captivity Narratives

As it has been mentioned earlier, no discourse can be completely silenced or negated. If the perspective known as Orientalism focuses on the West's perception of the Orient in the process of self-representation, what could then be the discursive ramifications of a strategic reversal of modes of representation inherent in such a perception? The author of *El Euldj, Captif des Barbaresques's eyes* on the French, Turkish, and Western domination underlines an invective and counter hegemonic attitude of the author who is functioning not simply as an individual but metonymically as the eye and voice of long silenced and misrepresented Algerian. Based on the author's experience of colonial history, the novel is a good example of how the "cultural contested codes" are used. It is closely concerned with the ways in which different modes of interpreting culture are tight to the historical, institutional, and social contexts in which these interpretations are produced. If Chukri Khodja develops a whole speech about assimilation, it is because it was part of the daily political agenda of Algeria during the twenties. French colonial system required of the indigenous people a renunciation of personal status to join the class citizens of the first order. Apart from a few isolated cases, the Algerians pointed at it as a betrayal. While hiding

two groups: the Captive's discourse but also other discourses of the Algerians' experience of colonization. The author looks at how encounters between the two groups have an impact on their self-reflection and the emergence of new identities. Choukri Khodja shows that the image of the captive as a naïve and unreflective individual is quite wrong as, even though one can easily get the impression that he searches for authenticity. His discourse evolves between various (often contradictory) positions and dimensions. For example, Bernard Ledieux is well aware that the local people are actually "inventing" their cultural identity for them. It seems that the author is interested in how his informants understand the racial, ethnic and cultural labels created by the "other". By using a dialogical self approach, which challenges static identities, he debunks the idea of the Westerners captives, who hold fast to their ideals while courageously struggling for freedom. The study of the polyphonic construction of self in dialogue with the other can help review canonical "culturalist" and static approaches to acculturation and assimilation often used by the colonizer.

In order to escape censorship, Chukri Khodja anchors his story about Algeria during the Turkish period. The central character is a French Christian captive, named Bernard Ledieux. To escape the unbearable conditions of his captivity by the Barbary pirates, Ledieux agrees to be converted to the Muslim religion and accepts also to change his identity. He becomes Omar Lediousse, who marries Zineb a Muslim daughter of an Algerian notable Baba Hadji. As many Christian converted to Islam, Bernard Ledieux becomes Muslim from a perceived necessity of a slave; he thought it was in his best interests to do so in order to improve his conditions and escape servitude. It stems also from his desire to improve his social status and material circumstances. But deep inside himself, the new convert feels overwhelmed by his French and Christian faith. The conflict works on a historical situation of displacement. It can be interpreted as a kind of "deviation" by the author to express himself freely on the Algerian situation, not from the Turkish period, but of the French colonial situation. Chukri Khodja uses deviations and stratagems in his discourse to show and express his awareness of colonial injustice. He highlights the oppositions and differences between the Muslim and the Christian worlds while proving that assimilation is a "façade" or an appearance that hides lot of things.

phenomenon by coordinating the narrative around dichotomous reports such as history vs. ideology; colonized vs. colonizer, Metropolis vs Colony. In short, it is a moralizing text that marks a series of formal and ideological breaks. The author examines through a discursive narrative how group identity is represented, constructed and negotiated and how the relationships between identities and actions build up group self-representations.

Chukri Khodja in his *El Euldj, a Barbary Captive*, has no interest in attaching importance to the Turkish period at that crucial time in history when French colonization put the country in turmoil. Already in his first novel, he shows his awareness about colonial injustice. Khodja wanted in his way, to be a specific witness of his country under French colonization where the theme of the barbarism of colonizer was dominating. His work has not failed to show and to insists, like the main character of the narrative, that Algeria's accession enclosed by the colonial system, means its allegiance was only a pretext for this character oppressed for survival. This suggestion can be justified by the author's appeal to the mask and his desire to divert attention from censorship. Indeed, the movement of nationalism did not yet exist. It grew more and more during the thirties. But to answer the question: why precisely the Turkish period? We can justify this choice by the fact that it was the period immediately preceding the French domination. There is a certain relationship between barbarism practiced by Turks and the one practiced by the French even though they were more ferocious than their predecessors. For the author there are strong relationships between narrative and identity. He explores the various linguistic and rhetorical resources that can allow identifying the narrator's identification in the storytelling. By telling stories, the narrator represents not only the social worlds and to evaluate them but also to establish himself as a member of particular groups through interactional, linguistic, rhetorical and stylistic choices. In so doing, he evaluates how the colonized people present themselves in relation to others through an examination of narrative technique to express solidarity. He also looks at the kinds of categories that the narrator uses to talk about the self and the other. In the narrative, Algerian identity is expressed through the use of different local terms such as: *reïss, oukil el hardj, saigi, khaznadar, khodja el khil, muphti, pacha, officier des janissaires* (Khodja.1929: 6, 18, 58). The author maps the discourses of

Barbaresques reveals, in the character of Bernard Ledieux, the detrimental effects of colonialist psychology even on the culturally privileged who are its apparent beneficiaries. Ledieux is clearly the most culturally privileged character in the novel; he is also the character who most overtly exhibits the attitudes and behaviors associated with colonialist psychology. For one thing, he fervently believes in French and Christian supremacy, a colonialist ideology that Anglo-European people used in order to justify their subordination of the Africans. Re-appropriation and subversion of the colonial discourse might be one area of analysis here. What appears from Choukri Khoudja's novel is the idea that colonialist psychology is not confined to the depiction of characters the novel itself discredits, such as Bernard Ledieux. Rather, colonialist psychology is a pervasive presence in the narrative as a whole because that psychology is central to the characterization of the narrator, a voice from inside. In addition, the novel helps us understand colonialist psychology from the viewpoint of the colonial subject, who, remaining a cultural outsider even after he regains his freedom and status.

Choukri Khodja's Novel: an Alternative Voice.

The date of publication of the novel is very significant. It corresponds to the centenary of the conquest of Algeria. French colonization was about to celebrate its centenary. It was a crucial time in Algerian history it corresponded to the eve of the centenary when settlement was preparing to celebrate in Algiers and in the rest of the country one hundred years of French presence and domination. There was a decade from 1920 to 1930 as defined by two famous events, the first is the end of the First World War, the other is the centenary of French colonization. The oppressor no longer felt threatened. After a century, it has established its domination over the whole Algerian territory and succeeded in deconstructing the society. *El Euldj* was produced during the first quarter of the century and contains all Westerners' clichés and colonial stereotypes about the evils of the Barbary pirates, insecurity poverty, marginalization, and especially religious conflicts. It can be regarded as the outcome of writing and literary requirements, which is expressed in the language of the occupier denying this literature in its practice of the assimilation policy advocated by the French colonial power. More significantly, the novel follows closely the political events of the period and aspires to be heard as an alternative voice of the colonized. Its author provides his views on issues from the colonial

colonialist ideology by depicting the misdeeds of the colonizers, the suffering of the colonized, or the detrimental effects of colonialism on the colonized. Such analysis is not always as straightforward as a simple outline might lead the reader to expect, however. For the ideological content of literary texts is rarely able to confine itself to such tidy categories. Choukri *Khodja's El Euldj*, for example, is extremely anti-colonialist in its negative representation of the colonial enterprise. The other attempt to find a common denominator in postcolonial literature is made by Helen Tiffin, who claims that the "subversive anticolonialist maneuver, which characterizes post-colonial texts" does not lie in "the construction or reconstruction" of national cultural identity, but rather in "the rereading and rewriting of the European historical and fictional record". The theorist argues that, as it is impossible to retrieve a precolonial past or construct a new cultural identity completely free of the colonial past, most postcolonial literature has attempted, instead, "to investigate the means by which Europe imposed and maintained colonial domination of so much of the rest of the world". One of the many ways postcolonial literature accomplishes this task, Tiffin maintains, is through the use of what she calls "canonical counter-discourse," a strategy whereby "a post-colonial writer takes up a character or characters, or the basic assumptions of a British canonical text, and unveils its colonialist assumptions, subverting the text for post-colonial purposes". As Tiffin observes, canonical counter-discourse doesn't unmask merely the literary works to which it responds, but the whole fabric of colonialist discourse in which those works participate (Tiffin. 1987:95).

It is important to mention that Chukri Khodja belongs to the group of intellectuals educated and trained in French colonial schools. He masters the culture of the colonizer then he uses such an education to assert his Algerian identity. His novel *El Euldj, captif des Barbaresques*, illustrates the writing movement, challenges the colonial ideology, and subverts its historical significance. Throughout his third novel, he tells the story of a French character named Brenard Ledieux who was captured by the Barbary pirates. To escape the harsh living conditions of captivity, he converts to Islam but not totally because he renounces his Muslim religion to become Christian again. Thus, he suffers from an inner conflict as his identity becomes disturbed and unable to enter the world of the "Other" and ends in death. Khodja's *El Euldj, Captive des*

As mentioned earlier, many postcolonial theorists argue that postcolonial identity is necessarily a dynamic, constantly evolving hybrid of native and colonial cultures. Moreover, they assert that this hybridity, or syncretism as it is sometimes called, does not consist of a deadlock between two warring cultures but is rather a productive exciting, positive force in a shrinking world that is itself becoming more and more culturally hybrid. This view encourages ex-colonials to embrace the multiple and often conflicting aspects of the blended culture that is theirs and that is an indelible fact of history.2 What makes Chukri khodja's *Eluldj* important, in this context, is the fact that it offers a narration of an experience through the times and spaces of colonial Algerian society. The story speaks of the violence of the Algerian settler-state as an integrative assault on the author' own identity as a 'native' through a gridlocked system of interlocking modes of oppression. The text also provides a site of colonial contest for such "in-between space", to paraphrase Homi Bhabha, and a ground for elaborating strategies of selfhood that initiate new signs of identity, innovative sites of collaboration and contestation in the act of defining the idea of Algerian socie (Bhabha [1994] 2004:123-125). The text of Chukri Khodja demonstrates that crossing transcultural borders exposes the captive not only to physical hardships but also to psychological trauma. It also reveals that such crossing expose the captive and the reader to the alternative paradigms of his captors. So how does Choukri Khodja's novel respond to or comment on the characters? What does the text reveal about the operations of cultural difference; the ways in which race, religion, class, gender, sexual orientation, cultural beliefs, and customs combine to form individual identity, in shaping our perceptions of ourselves, others, and the world in which we live? One answer to these questions is that a plurality of voices, including an equal representation of historical narratives from all groups, helps ensure that a narrative told from a single cultural point of view that, nevertheless, presumes to offer the only accurate version of history will no longer control our historical understanding.

Following Helen Tiffin's lead, we examine how *Eluldj* as a postcolonial text that reshapes the previous interpretations of the Barbary tales. When looked at through Helen Tiffin's ideas provided in her essay namely, "Post-Colonial Literatures and Counter-Discourse" (1987), it appears that Khodja's novel resists the French

goal is to show how its author contributes to the expression of the growing anti-colonial sentiment that led to the war of independence. The task is to explore the discursive methods Choukri Khodja uses to represent the West and highlights how western cultural prejudices and stereotypes can be destabilized and how the discursively inflected distortions of the Orientalist mindset can be disturbed. The choice of this text is determined by a strong desire to discover how the "Other" of the Orientalist ideology examines and understands the Western "Self" and how the Centre vs the Margin binarism of imperial discourse can be debunked. Choukri Khodja moves farther away from the content of the Western accounts about Barbary captivity and foregrounds, instead, the ways in which a text is interpreted by a different culture to fit the ideological needs of its own power structures, which is the main concern of postcolonial writers. In this context, the novelist tells a story as a corrective to some Western accounts with their colonialist ideologies. In this sense, cultural exchange challenges the project of cultural identity that Homi Bhabha describes as the representation of a radical rhetoric of the separation of totalized cultures that live unsullied by the intertextuality of their historical locations, safe in a mythic memory of a unique identity (Bhabha [1994] 2004:88).

However, before starting our analysis, since the writer is not well known, it seems necessary to give some biographical references. Chukri Khodja is the pseudonym of Hassen Khodja of Hamdan. He was born on February 11, 1891 in Algiers (Casbah). He is issued from a wealthy and well ranked family of small traders. At the age of sixteen, after the death of his father, he enlisted as an accountant in a Jewish merchant Lyre Street in Algiers. The following year, he was admitted in a religious Madrasa, which he attended until 1922 where he obtained the higher degree. Then, he worked as a court interpreter; he was also appointed to do the same job successively in many regions such as Remchi, Oued Fodda, Tablat, Medea. Finally he settled in Blida. In 1933, he was selected to be the supervisor to all the Court interpreters' classes. He was then affected by the trials imposed by the war of liberation. Consequently, he demanded his retirement by gradually ceasing his activities in 1960. A few years before his death in 1967, he suffered from a depressive crisis and destroyed all he had as manuscripts (Achour.1990:37).

Identity Construction in Chukri Khodja's *El Euldj, Captif des Barbaresques* (1929)

Mohand Akli Rezzik
University Mhamed Bouguerra of Boumerdes

Abstract

This paper examines Chukri Khodja's *El-Euldj captif des Barbaresques* (1929) as an early challenge to the colonial paradigm of assimilation through its author's re-appropriation and subversion of colonial discourse. The novel attests to an active literary dialogue that evolved in response to changes in the Third Republic's colonial policies following the First World War. Taking that critical moment of French colonial history into account, Chukri Khodja's narrative deconstructs the French discourse and reveals its disturbing, hidden implications. The present article explores how does the text respond to or comment on the characters, topics, and assumptions of a (colonialist) work by following Helen Tiffin's theoretical guiding principles, which examine how can a postcolonial text reshape the reader's previous interpretations of canonical texts. Our final goal is to show how each of the work and its author contributed to a growing sentiment of anti-colonialism that would eventually lead to Algerian independence.

Résumé en français

Ce présent article considère *El-Euldj captif des Barbaresques* de Chukri Khodja (1929) comme étant un défi contre l'idéologie assimilationniste à travers la réappropriation et la subversion du discours colonial. Par le biais de son roman l'auteur propose un dialogue littéraire actif évoluant en réponse aux changements dans la politique coloniale de la Troisième République après la Première Guerre mondiale. Mettant en exergue ce moment critique de l'histoire coloniale française le récit de Chukri Khodja déconstruit le discours français et dévoile ses implications inquiétantes et cachées à travers les commentaires des personnages du récit. Notre analyse a pour objectif d'explorer le texte utilisant une base théorique suggérée par le théoricien Helen Tiffin, qui démontre comment un texte postcolonial peut remodeler des interprétations antérieures de textes canoniques. Le but étant de montrer comment l'œuvre de Chukri Khodja a contribué à un sentiment croissant anticolonial qui a conduit à l'indépendance de l'Algérie.

The present article explores how Chukri Khodja's *El Euldj, Captif des Barbaresques* (1929) responds to or comments on the colonialist discourse and its principles that manifest therein. It investigates how this postcolonial texts reshapes the prototypes of representation particularly as they pertain to the notion of counter discourse and counter hegemonic modalities of resistance and subversion. Our final

- Gennette, Gerard. *Palimpsestes. La littérature au second degré*. Paris:Le Seuil 1982.
- Gleyze, Jack. *Mouloud Feraoun.* Paris: L'Harmattan, 1990.
- Goody, Jack. *Myth, Ritual and the Oral.* Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
  // //, *The Power of the Written Tradition*. London: Smithsonian Institution Press, 2000.
- Haddour, Azzedine. *Colonial myths History and Narrative*. Manchester: Manchester University Press, 2000.
- Hanoteau, A. Letourneux, A. *Les coutumes Kabyles.Organisation politique et administrative*. Paris: Chalamel, 1969.
- Kanneh,Kadiatu. *African Identities.Race, Nation, and Culture in Ethnography Panafricanism an Black Literatures*. London: Routlegde, 1998.
- Le Sueur, D James. *Uncivil War: Intellectual and Identity Politics During the Decolonisation of Algeria.*Pennsylvania: Pennsylvania University Press, 2001.
  Littérature et oralité au Maghreb. Œuvre collective en hommage à Mouloud Mammeri. Paris: L'Harmattan, 1993.
- Madelin, Jack. *L'errance et l'itinéraire.* Alger: Simbad, 1983.
- Mohamed, Guétarni. *La littérature de combat chez Dib, Kateb et Feraoun.*Oran: Dar El Gharb, 2006.
- Mortimer, Mildred.Ed. *Magrebian Mosaic*. London: Boulder, 2001.
  // // . *Journey Through the African Novel*. London: James Currey, 1990.
- Nacib, Youcef. *Mouloud Feraoun*. Paris: Le Seuil, 1983.
- Okpewho, Isidore, 1992. *African Oral Literature*. Bloomington: Indiana University Press.1992.
- Šopova, Jasmina. "*Language Matters*," The UNESCO Courier, 2008, Number 1)
-White, Louise, Stephen Miescher, and David Cohen (eds.). *African Words, African Voices: Critical Practices in Oral History*. Bloomington: Indiana University Press, 2000.

regarded as a remedy to lessen and counteract the displacement and alienation he experiences during his colonial education; his resort to storytelling as a survival tactic not only amidst unwelcoming surroundings but, more importantly, to compensate for his own inadequacies and frustrations. More importantly, storytelling presents the bulk of material used by Feraoun. It must be emphasized that other forms of oral narrative, folktales that focus on gender and legal problems, divorce and custody dispute settlement of women, and interethnic marriages, which the author uses as various elements from oral traditions which have an important place in his community. He uses them as a way to enrich his narrative, to give it form and structure, and from there, to imbue it with meaning. His use of material from his oral tradition range from the use of familiar images and symbols, myth, proverb forms, songs to fables including the morality they preach, and vision they express. All of them are assigned a function in the narrative. So, we can deduce that the hold that oral tradition exerted on Feraoun is so strong that we can say that although he is greatly influenced by their readings of Western writers there is sufficient evidence of his use of traditional material, which comes to sight in the vocational and cantatory devices from oral traditions used imaginatively to draw attention to his traditional society.

Bibliography

- Benjamin, Walter (1968) *Illuminations. Essays and Reflections*. Trans.Harry Zohn. New York: Schocken Books, 2007.
- Bouzar, Wadi. *La mouvance et la pause, regards sur la societé algérienne*. Alger: SNED, 1983.
- Chéze, Marie, Hélene. *Mouloud Feraoun*. *La voix et le silence*. Paris: Le Seuil,1982.
- Chrisman, Laura. Patric, Williams. Eds. *Colonial Discourse and Postcolonial Th*eory. A Reader. London: Prentice Hall, 1993.
- Corcoran, Patrick. *The Cambridge Introduction to Francophone Literature*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- Coundouriotis, *Eleni. Claiming History: Colonialism, Ethnography, and the Novel.*New York: Columbia University Press, 1999.
- Déjeux, Jean. *Situation de la littérature maghrébine de langue française*. Alger : Office des Publications Universitaires, 1982.

  // //, *Maghreb littérature de langue française*. Paris: Arantére, 1993.
- Feraoun, Mouloud. *La terre et le sang*. Paris: Le Seuil, 1953.

incident thoroughly from all sides until it was understood, and that one among other conclusions, is spelled out briefly by Lamara. The inevitability of death is also presented in metaphorical language in which life is symbolized as a journey with the beginning of life and its end. It represents the world beyond the physical and mortal realm in which the dead man's exists. The connection between the two worlds is expressed by a folktale to show the wisdom of ancestors. It tells the story of a Cheikh and the Sultan, told by Si Mahfoud to his visitors (P.79) and it is expressed as a piece of advice to Slimane and Ramdane.

Conclusion

In sum, Feraoun works the oral elements and uses storytelling as a means to investigate the worldview of the Kabyles and provide a snapshot of the social and historical context that has shaped and continues to shape this culture. Storytelling can be seen as a part of his larger project of reassessing the history of his Algerian people by presenting divergent accounts of what really happened. Storytelling the quintessential ingredient in the oral tradition, is used by Feraoun to empower his characters with a voice and, therefore, provide the means to reconstruct their own histories. As a storyteller, he becomes a a kind of cultural mediator, building a bridge to allow the listener/reader to cross from one culture space to another. One of his projects in his work is the examination of how history and memory intertwine and interfere with each other. Feraoun uses apt metaphors and vivid similes that reflect the social and spiritual experiences of his people. The literary significance of the expression is made manifest in the elegance of the words used by Ramdane; their appropriateness, and their perceptiveness with which they are uttered within the context of the narrative. The contents of the stories are changed by oral transmission, which gives birth to "numerous versions of a tale, often very different from each other and sometimes hardly recognizable. Feraoun draws on the tradition of unraveling numerous versions of a tale to add different perspectives to the story. Storytelling, therefore can be seen as a kind of counter-history to those fictional colonial accounts about his fatherland. As mentioned earlier, it can also

4-The Tale and its Multitude of Interpretations

The next idea that links Feraoun's second novel to storytelling is through what Walter Benjamin calls "amplitude of interpretation". This technique can be seen in the open-ended closure of the narrative. Amer's tragic end can be subject to four interpretations: Firstly, the death of Amer means that no one can escape his fate; he falls in a trap exactly on the same model as that which André sets for Rabah ou Hamouche. Secondly, Amer's tragedy signifies his failure to reintegrate into his community. As he becomes alienated and unable to reintegrate, he kills himself since Western values implanted arbitrarily lead to his destruction. Thirdly, Amer's death means victory and not a hopeless ending since, in death, Amer finds the harmony and rest that eluded him from the moment he left his homeland. The closing chapter is an epilogue in which the death of Amer leads him towards peace, reconciliation, and reconnection to the earth: "Ce sont les pierres et la terre- même qui le tuent" (P.220). The return to his final resting place can be seen as the ultimate source of peace and harmony that Amer found so deceptive in his life. It is a place where all his conflicts vanish. It becomes perfectly clear that the death of Amer and Slimane have merged their souls at rest. The sinister death ends Amer's consciousness of guilt while Slimane is granted grace and peace by his return to his beloved land. Finally, what the death of Amer offers, is a warning to observe correct behavioral codes. Amer's misbehavior as a man, who rebelliously steps beyond cultural limits, is met by troubles as a consequence of his misconduct. If we consider Amer's tragic death, then the fault is something in him, which leads to the love affair with a married woman and his error remains his belief that his personal desires can be or have a right to exist in a traditional society. Amer's love affair with Chabha does not only bring shame and humiliation on their families but also brings to the ground Marie and Chabha and affects the lives of the entire village. As the novel closes, the love affair takes the calamity to its furthest extreme by the sense of blow it causes to his mother, his wife, his relatives and friends. The story is subject of many "endings": the first is the horrific death of Amer; the second the effect on Chabha and Marie; finally, is the apparently conclusion drawn by the villagers, who discuss the

sympathy. Though he is not a great talker, he speaks when he must and his words are carefully chosen, go to the point, and speak of tolerance and forgiveness. He is equally dedicated to communal rather than personal welfare. He is presented as a unifier, a moralist, and therefore a model of character to follow. Feraoun shapes Ramdane as a wise man who ought to be consulted in time of conflict. His wisdom is clear and untiring from the beginning of the novel and appears in his readiness to reconcile the Ait Larbi and the Ait Hamouche families. He also mediates the quarrel between Amer and the Ait Hamouche, attempts to convince Slimane to not only accept and forgive Amer, but also to agree for a compromise (P.74). He convinces him that his nephew deserves kind consideration and forgiveness and hopes to spread the gospel of reconciliation and brotherly love between the two families. He tries to erase the disagreement and hate of the Ait Hamouche and the Ait Larbi caused by Rabah ou Hamouche's accident in the French mine and keeps insisting that Amer is neither a guilty nor a wicked person, and that he is rather a victim of André's conspiracy. More significantly, Ramdane is shaped as the guardian of the tradition too, the voice of old ancestors as well as an executive of wise decisions. Feraoun also uses this character as a vehicle for expressing some of his own ideas and projects. He advises Amer and invites him to come back to the wisdom of the ancestors in the cemetery (P.103). He has proven to be wise and succeeds in maintaining his position in the village. He also keeps the respect of his neighbors integral. In the course of the narrative, Ramdane is depicted as a more thoughtful man than Amer. The expression of his own passionate feelings is made in coherent and carefully structured sentences which indicate his considerable self-control. As the situation deteriorates with the women's gossip at the fountain, followed by the drinker's sharp words, Ramdane remains quiet and succeeds in using, without any reservation, whatever means are necessary to avoid humiliation (P.200). All these examples prove that Ramdane accommodates himself with his surrounding environment; all his virtues force the reader to regard him as the sanest and the most sensible character throughout the novel.

time and place because he is not in tune with his culture and does not possess the moral means to meet the eventualities of the story. He neither respects the values of his community nor collaborates in their preservations. He rather transgresses 'the code of honour' and becomes socially maladjusted, out of tune with his native culture. His love affair with Chabha does not conform to the conventions of his community. Therefore, his clansmen stigmatize him because he disobeys the customs. Amer's conflict is caused by social circumstances which change his intentions and prevents him from reaching his objectives.

3-Immersion in the Ancestral Traditions Through the Voice of the "Amusnaw"

Feraoun, as mentioned earlier, grew with the habit to hear oral renderings of tales from various adults during his childhood life. In his turn, as a storyteller, he uses a whole repertoire of voices to tell about the traditional governance process as it is embedded in the Kabyle tradition. The storyteller's voice captures the historical interpretations of their politics and its implications for local development through the eyes of a rural population. It is also the voice probing land use and questions about the changing concepts of land tenure among the dwellers of Ighil-Nzmen that reveal how land was an important symbol of control for the Kabyles. It is the burning voice that has embraced oral histories, particularly to capture the knowledge and memories of people, both nationally-prominent and in local community, who struggled against the colonial oppression, racism and injustice. These oral sources challenge the dominant historiographical assumptions. It is also the voice bringing its culture traditions knowledge and habits in its heads and heart, resurrecting and transmitting them in their new worlds. It is the voice, which offers the closer look at his society's value than any written record could. Finally, it is the voice reiterating that people's culture, identity, and view of the world cannot be fully expressed and totally understood in isolation from its language.

More precisely, the voice of the storyteller is complemented by that of the "Amusnaw" represented by Ramdane. In his voice, resides an abiding, soft nature which forces the reader to feel respect and

decision to return to his fatherland. The quest for a return to his origins, and his efforts to reintegrate himself in his native village, all correspond to the pattern of the Kabyle storytelling. Three phases describe the spatial and chronological progression of Amer-Oukaci in the novel; the happy and incessant period when he lives in his village a well-structured universe with its norms and social values. Then follows the difficult period when he resides in an alien setting, an environment which does not help him to make choice. The final stage corresponds to Amer's return. As a storyteller, the author exposes the traumas of this Algerian idealist young man. After his coming back from France, he attempts to reintegrate himself into his native village life. The tragic consequences of his emigration and encounter with the European cultures reveal certain problems due to French colonialism. The time of the narrative spans over twenty years. The story begins with Amer's departure to France and ends with his death. In France Amer stays fifteen years. *La terre et le sang* contains retrospective movements, described by Gennette in his *Narrative Discourse* (1980) as analepses that differ from conventional flashbacks, referring to related incidents which have occurred before the time of their narration. Through these analepses, the narrator departs from the present story of Amer in his village to inform the reader of some earlier events. Feraoun uses ellipses to depict, for example, the origins of Amer's alienation, the various hard conditions of emigrants in France, and Amer's involvement in Rabah's murder.

More significantly, Amer resembles the hero of Kabylian oral folktales since he makes a circular journey in crossing the sea to France then returning to his village of birth. The second stage is represented by the withdrawal from home by Amer into France where he loses all sense of identity. The withdrawal is further intensified by being made into a completely alien environment. As folktale heroes Amer views life outside his village as chaotic; he discovers that people he has come across during his journey to France tend to behave contrary to the villagers of Ighil-Nzman. But unlike, the heroes of folktales, though Amer gains lucidity as a result of his journey, he remains unable to integrate himself into his community. His quest results in rupture, not in reintegration. He fails to adapt himself to his

La route serpente avec mauvaise grâce avant d'y arriver. Elle part de la ville cette route, et il faut deux heures pour la parcourir quand l'auto est solide. On roule d'abord sur un tronçon caillassé, bien entretenu, puis après, c'est fini : on change de commune. On s'engage, selon le temps, dans la poussière ou la boue, on ***monte****, on* ***monte,*** *on zigzague follement au-dessus des précipices. On s'arrête pour souffler, on cale les roues, on remplit le réservoir. Puis on* ***monte,*** *on* ***monte*** *encore. Ordinairement, après avoir passé les virages dangereux et les ponts étroits, on arrive enfin. On fait une entrée bruyante et triomphale au village d'Ighil-N-zman(Feraoun.2003 : 03).*

The device of repetition used in the above passage does not facilitate access to Ighil-Nzman, which suggests a historical place reminiscent of the remote past order and stability when people lived in harmony closely linked by family contacts and their love for their land. Except for brief accounts of disruption, resulting from the exposure of one of its members to a foreign culture and values Feraoun's presentation of the period suggests social tranquility and shows the villagers' sacred respect for the earth, their closeness to it and their dependence on it both in life and in death. The name of the village, Ighil-Nzman, is also suggestive of the author's evocations of Kabyle traditional life style where the concept of the tribe is consistently used as a signifier of order, harmony, and the depository of a valuable cultural heritage and cohesiveness. The community depicted distinguished by its fairly traditional values such as obedience to authority through certain customary laws and the preservation and observance of the ancient cultural practices prescribed by the ancestors. All of them aim to strengthen peace and order. Feraoun conveys, most faithfully, the quality of life in Ighil-Nzman. The scenes he depicts come to life largely because of the wealth of details and the liveliness and appropriateness of the imagery stored in his and others' memories.

2-The Power of Collective Memory in the Narrative

Another commonly used stylistic device which can be identified with storytelling is the circular quest. The structure of Feraoun's second novel is grounded in the paradigm of storytelling and oral folktales which appear in the circular passage of Amer through a series of adventures which start, with his departure from his native village, Ighil-Nzman, through his nomadic life in Europe, and his

into French, under the title, *Les Isfras de Si Mhand ou Mhand* (1960). The strength of his *La terre et le sang* lies in its author's strong allegiance to the popular traditions of storytelling and folktale. Feraoun reproduces the rhythms, sentence patterns of Kabyle speech rural images, analogies and maxims which directly come from oral tradition. His evocations of cultural traditions serve two purposes: first, it is a counterclaim to the French allegation that Kabyle are uncivilized. Second, it is to provide a background justifying the narratives insistence on its own realism. Apart from serving as means of cultural preservation, the importance of storytelling, its recurrence in his novel assures that the oral collections have value to people there are hardly any of Feraoun's novels that do not employ storytelling as literary devices which he uses to localize his novels in his Kabyle culture.

1-The Technique of Being at Home in the Faraway

Storytelling is displayed all through the narrative of *La terre et le sang*, starting from the name of the village of where the story is set. Ighil-Nzman is a rural community situated in a remote and unidentified space and time. The most outstanding and identifiable feature of storytelling is repetition. According to Isidore Okpewho, it is one of the most fundamental characteristic of oral literature. It has both aesthetic and a utilitarian value: in other words, it is a device that not only gives a touch of beauty or attractiveness to a piece of oral expression, whether song or narrative or other kind of statement. It also serves certain practical purposes in the overall organization of the oral performance (Okpewho.1992:71).The same characteristic of repetition is displayed in the first lines of the Feraoun's second novel where the narrator announces that the narrative is based on a true story, which happened in a Kabylian village (Feraoun. 2003: 3). Then the same voice moves to delve into the past in order to reconstruct the story of a people; it tells their way of life; reflect what they usually do; what they think; how they live and have lived; list some of their values, their joys and sorrows. But the voice also warns that the access to such a place is not an easy task, the following passage is illustrative:

Kabyle mythology and folklore, a fact which apparently accounts for the predominance of Kabylian lore in his literary works. In his *Le fils du pauvre* (1950), the author narrates the traditional folk approach of organizing night stories and riddles around his aunts who usually place themselves at the edge of an audience in a circular formation and start by the traditional formula, "Machaho tlem chaho atidba rabi amussaru", the equivalent in meaning of the English "Once upon a time, a very good time. Not my time, nor your time, it is old peoples time". The formulation serves to capture the attention of the audience and establish a close link between the orator and the listener. Feraoun describes his early immersion in story telling through his literary counterpart, Fouroulou Menrad as follows:

> *When sleep fails to come, we tell stories while Nana works. I have to say that these stories drew me strongly towards my aunts […]. During storytelling she and I were in another world. From whole cloth, she knew how to create an imaginary real mover which we were rulers. I became judge and benefactor of the poor orphan who wanted to marry a princess, all powerful I witnessed the triumph of little Mquidech, who overcome the ogress, I whispered wise answers to Hechaichi, who tries to escape the chambers of the bloodthirsty Sultan […]The story flows from Khalti's mouth and I drink it avidly. (McNair. 2000:121).*

The stories were used in educating child into the culture of his people, teaching him ethnical principles and moral values, and anchoring in him the feeling of the group. In addition to this, the stories also provide recreation and entertainment. Feraoun is significantly influenced by African oral traditions which he drew from the Kabyle verbal art forms to create new visions of life and new poetic idioms with remarkable originality. The oral elements occur in the form of Feraoun's imaginative use of storytelling. This oral narrative device constitutes the vehicle of the plot and the dramatic action in *La terre et le sang.*

More importantly, as a schoolboy, the influence of oral tradition on Feraoun continued. During the holidays, he and some of his friends enjoyed playing the flute and singing in the summer nights. He usually listened to some of his friends reciting stories and poems by the famous Kabyle bard, Si Mohand ou Mhand. The author was greatly influenced by Si Mohand's poems which he collected and translated

However, the question addressed, in the context of our analysis, is for what purpose (s) Feraoun uses the oral legacy of storytelling; and how it is displayed in the narrative. First, the reason of using storytelling is a "strategy" aiming, first and foremost, to rescue the image of his world from European Eurocentric and colonial discourse. The use of some elements from oral tradition becomes a means to reclaim the lost heritage through an appropriate use of the cultural and linguistic tools available to him. The task is done mainly in reviving past history found in oral traditions and the memories of old people. More importantly, Feraoun gives voice to" the voiceless." which stands for the quest for his countrymen's voices. The value accorded to storytelling among other oral sources aims to document the knowledge of his people and to democratize history by representing marginalized people and groups whose voices, memories, and actions were often absent from the official (written) records. In other words storytelling in La *terre et le sang* is "not only a means of knowledge but also a frame of authority", which can be understood as a message or a testimony transmitted orally from one generation to another. It is also an evidence of his people's pre-colonial past that was absent from dominant colonial histories and narratives. The task of the storyteller in this regard, is to decode the meaning of oral traditions reported to him as "oral statements" (White. Miesche. Cohen 2001: 2).

Thus, the appeal to storytelling, therefore, can be seen as a kind of counter-history to those fictional colonial accounts about Feraoun's homeland; it also becomes a kind of therapy to rationalize and counteract the displacement and alienation he experienced during his colonial education.

Feraoun went to schools of western education, but his instruction and socialization process started around the family's cooking fires after the evening meals, when all the family assembled to listen and participate in storytelling sessions. He grew up with tales about human beings personified as animals and animated trees, nature and spirits which constitute the largest corpus of the Kabyle oral stories. As a child, he was greatly influenced by the tales that his aunts (Khalti and Nana), used to tell in the nights around the firelight (Kanoun). He was brought up by his aunts who early in life inspired his interest in

some way. He creates the effect of allowing his readers to enter his inner world and share in his persona1 hardships and achievements. Stories connect people from different cultures. This link is exemplified by stories which bridge cultural divides, to teach the audience the need to respect and care for the elders and ancestors. Incorporating the art of storytelling belonging to societal groups also works towards the creation of tolerance in the community. The storyteller speaks a universal language through which he explores not only his own culture but also refers to the culture of other communities and other worlds, concludes the theorist (P.104).

Strategies of Storytelling in Fearoun's Novel

In Mouloud Feraoun's *La terre et le sang*, storytelling and the folk tradition forms the backbone of the narrative, which is peppered with myths and legends preserved among common people. Storytelling also occupies a prominent place in Kabyle culture as it affords people the best chances for sharing experience across it. The cultivation of language sensibility takes place in the context of storytelling as a creative activity. It recognizes the value of memory as the key to people's relationship with their past, their heritage and sense of identity, as people tend to remember in the present the things, which in the past had borrowed significance for their existence. The novel's characters speak and weave into the fabric of their everyday conversation with some allusions to folktales, legends, and myths. They support their opinions and attitudes with some appropriately chosen proverbs, traditional maxims and cryptic anecdotes. Their dialogues are chosen from an oral tradition. The non-verbal elements and their functions range from the creation of mood to local color, and Algerian flavor. The writer appeals greatly to the use of oral narratives which, in the words of Jack Goody, contain five aspects of literary forms including epics, myths, legends, folktales, and personal narratives which have many functions and many levels of interpretation. The telling of tales is often thought to be characteristic of all human discourse and it is fashionable to speak of narrative as a universal form of expression, one which is applicable to the life experiences of individuals and to the dramas of social interaction (Goody.2010:122).

vigorous, supple and subtle. It is a voice that is interested in the struggle against colonialism and efforts to overcome its legacy. It provides freedom of expression from one generation to another because it always connects people in good and bad times, and therefore, predisposes the communication focus to be interpersonal Similar to flexible clay in the hand of the skilled potter, it relentlessly expects renovation by the creative tongue and impulse of the verbal artist to re-shape it into even more fascinating forms. This voice has been, so far, not heard by Mouloud Feraoun's literary reviewers, who have not even begun scratching the surface of the enormous complexity and intricacy of the form and content of La *terre et sang.*

Walter Benjamin's Concept of "Storytelling"

Storytelling, as the German theorist suggests it, is the act of telling stories based on a "communicable experience", which means, a creative art and method contributing to strengthen and to regulate the auditor's sporadic imagination in new ways that meet his needs as it helps his growth intellectually, socially, spiritually, and emotionally (Benjamin[1936], Zohn.1968:85). As a vocation to which everyone is called to participate, the story teller narrates his stories with an exciting and successful way to help the audience to learn. His stories in which listeners can look within and find deeper meanings that inspire and force them to create their own images (Ibid.95). Storytelling cultivates and promotes the use of memory and imagination in order to reinforce the communication skills and provide the tools with which the listener may effectively settle through life's daily interactions. The advantage of storytelling is not meant to know the story as part of the mental collection, but to feel it because it has a profound purpose to guide and transform human lives. Stories avoid thinking of imagination as a historical activity but as a daily necessity (P.102). Through the experience of storytelling, adds Walter Benjamin, the values and beliefs are easily transmitted in an understandable and memorable way to auditors via oral storytelling. Stories are given voice in a respectful and soulful way and a strong sense of community is created through oral performance as a special bond forms between the teller and what is told. The practitioner of storytelling reminds that the addresses are al1 bound to each other in

Mouloud Feraoun's *La terre et le Sang*. A Fictionalized Tale

D^r Nadia GADA
Université Mouloud Mammeri Tizi-Ouzou.

Abstract

This article is an attempt to present new directions for understanding Mouloud Feraoun's *La terre et le sang* (1953). By considering Walter Benjamin's theoretical reflections, with a particular interest in his concept of «Storytelling », the task is to show that Feraoun can neither be regarded simply as a transmitter and a translator of the popular verb nor the reproducer of specific cultural patterns, but an artist with a rich and fertile imagination. The present paper examines the novel as an embodiment of the community-created culture and counter-colonial discourse making of its author a self-assertive community agent with the potential for forging a new historically informed identity.

Résumé

Le présent article propose une lecture du roman *La terre et le sang* (1953) de Mouloud Feraoun afin de montrer que l'auteur n'est pas uniquement un simple agent qui transmet et qui traduit le verbe populaire, encore moins le reproducteur de schémas culturels distincts. Il paraît tel un artiste doté d'une imagination riche incontestablement inspirée par la tradition orale Kabyle. L'analyse prend son fondement théorique à partir des stratégies discursives initiées par Walter Benjamin (1892-1940), une figure singulière de la pensée critique contemporaine.

It is said that a young man collected stories from everyone he met but he never shared in return. Instead, he placed what he gathered into a bag which he secreted away in his closet. One day, the stories conspired to harm their collector for keeping them to himself. Luckily, a faithful servant found them and started telling:"Stories are meant to be shared and passed on to others" (An old Korean Folktale).

Introduction

The present article underscores the textual richness and brings to the fore the creative and discursive devices and strategies with which to examine the voice of Feraoun, the storyteller according to the theoretical concept of "storytelling" suggested by Walter Benjamin. It will focus on the teller's voice, which is dynamic in nature, vivid and