

ضاد DÂD

مجلة لسانيات العربية وآدابها
Arap Dilbilimi ve Edebiyatı Dergisi
Journal of Arabic Linguistics and Literature

E-ISSN: 2718-0468

مجلة نصف سنوية دولية محكمة

International Refereed Biannual Journal /Uluslararası altı aylık hakemli dergi

Volume:6, Issue:12, October 2025 / Cilt: 6, Sayı:12 Ekim 2025

المجلد (٦) العدد (١٢) أكتوبر ٢٠٢٥

ضاد DÂD

مجلة لسانيات العربية وآدابها
Arap Dilbilimi ve Edebiyatı Dergisi
Journal of Arabic Linguistics and Literature

E-ISSN: 2718-0468

مجلة نصف سنوية دولية محكمة

International Refereed Biannual Journal / Uluslararası altı aylık hakemli dergi

Volume:6, Issue:12, October 2025 / Cilt : 6, Sayı 12: Ekim 2025

المجلد (٦) العدد (١٢) أكتوبر ٢٠٢٥

ضاد DÂD

مجلة لسانيات العربية وآدابها
Arap Dilbilimi ve Edebiyatı Dergisi
Journal of Arabic Linguistics and Literature
E-ISSN: 2718-0468

دورية (نصف سنوية) دولية محكمة، تعنى بالبحوث والدراسات المهمة باللغة العربية وآدابها، بمختلف تخصصاتها المعرفية ومناهجها البحثية، وكذلك بالدراسات المعنية بتعلمها وتعليمها لأبنائها ولغير الناطقين بها.

An international (semi-annual) journal dealing with research and studies interested in Arabic language and literature, with its various knowledge disciplines and research curricula, as well as studies concerned with its education to its parents and non-native speakers.

Çeşitli bilgi uzmanlık alanları ve araştırma yöntemleriyle Arap Dili ve Edebiyatı'yla ilgilenen çalışma ve araştırmaların yanı sıra ana dili Arapça olan ve olmayanların Arapça eğitimi ve öğrenimiyle ilgilenen uluslararası, hakemli ve altı aylık süreli yayın.

البريد الإلكتروني / E mail / E Posta

info@daadjournal.com

daaddergisi@gmail.com

الموقع الإلكتروني / Website / Web sitesi

www.daadjournal.com

صاحب الامتياز

Owner / İmtiyaz Sahibi

د. إيهاب سعيد النجمي

Assist. Prof. Ihab Said Alnagmy

Kastamonu University

مدير التحرير

Managing Editor / Yazı İşleri Müdürü

د. سعاد أحمد شولاك

Assist. Prof. Soaad Ahmed Sholak

Kastamonu University

رئيس التحرير

Editor -In-Chief/ Baş Editör

د. إيهاب سعيد النجمي

Assist. Prof. Ihab Said Alnagmy

Kastamonu University

أعضاء هيئة التحرير

Editorial Board /Yayın Kurulu

د. أيمن أبو مصطفى

Assist. Prof. Ayman Aboumstafa

Balikesir University

أ.د. ذهبية حمو الحاج

Prof. Dehbia Hamou Lhadj

Tizi Ouzou University

د. عبد الحليم عبد الله

Assist. Prof. Abdulhalim Abdullah

Ardahan University

أ. د. سعيد عموري

Prof. Said Amouri

Tipaza University

د. العياشي ادراوي

Assist. Prof. Elayachy Draoui

Mohamed First University, Oujda

أ. د. سعيد العوادي

Prof. Said Laouadi

Cadi Ayyad University

د. قناتبيك أورزوبيكوف

Assist. Prof. Kanatbek OROZOBKOV

Islamic University, Kyrgyzstan

أ. د. مصطفى حفاظ

Prof. Mustapha Haffad

Mohamed First University

د. وليد سعد علي أبو مندور

Waleed Saad Ali Abu Mandour

Sultan Qaboos University

د. شوقي زقادة

Assoc. Prof. Chaouki Zeggada

University of 8 May 1945 Guelma

أ. أحمد شاهين خضر أوغلو

Ahmed Şahin hudaroğlu

Researcher - Graduate Student

د. محمد جعفري

Assoc. Prof. Mohamed Jaafari

University Sultan Moulay Slimane

أ. بيضاء ترك يلماظ خضر أوغلو

Beyza Türkyılmaz hudaroğlu

Researcher - Graduate Student

Kastamonu University

د. محمد عبد ذياب

Assoc. Prof. Mohammed Abid Theyab

Fallujah university

د. هشام مطاوع

Assoc. Prof. Hesham Motowa

Balikesir University

أ. د. يعقوب جيفليك – جامعة أنقرة يلدريم بايزيد- تركيا
Prof.. Yakup CİVELEK – Ankara Yıldırım Beyazıt University – Türkiye

أ. د. عيد بلبع – جامعة المنوفية – مصر
Prof.. Eid Balbaa – Menoufia University – Egypt

أ. د. مصطفى رسلان – جامعة عين شمس – مصر
Prof.. Mostafa Raslan – Ain Shams University – Egypt

أ. د. مصطفى قايا – جامعة أتاتورك – تركيا
Prof.. Mustafa KAYA – Atatürk University – Türkiye

أ. د. ذهبية حمو الحاج – جامعة تيزي وزو- الجزائر
Prof.. Dehbia Hamou Lhadj -Tizi Ouzou University – Algeria

أ. د. سعيد عموري – جامعة تيبازة – الجزائر
Prof. Said Amouri – Tipaza University – Algeria

أ. د. سعيد العوادي- جامعة القاضي عياض- المغرب
Prof. Said Laouadi- Cadi Ayyad University – Morocco

أ. د. لكبير الحسني – جامعة السلطان مولاي سليمان – المغرب
Prof.. Lekbir ELHASSANI – Sultan Sliman University – Morocco

أ. د. مصطفى حفاظ – جامعة محمد الأول – المغرب
Prof. Dr. Mustapha Haffad- Mohamed First University- Morocco

د. إبراهيم أدهم بولات – جامعة غازي- تركيا
Assoc. Prof. İbrahim Ethem Polat – Gazi University – Türkiye

د. محمد عبد ذياب – جامعة الفلوجة – العراق
Assoc. Prof. Mohammed Abid Theyab – Fallujah University – Iraq

د. شوقي زقادة – جامعة ٨ مايو ١٩٤٥ قلمة- الجزائر
Assoc. Prof. Chaouki Zeggada - University of 8 May 1945 Guelma - Algeria

د. محمد جعفري – جامعة السلطان مولاي سليمان – المغرب
Assoc. Prof. Mohamed Jaafari –University Sultan Moulay Slimane- Morocco

د. يشار أجات – جامعة شيرناق- تركيا
Assoc. Prof. Yaşar ACAT – Şirnak University – Türkiye

د. هشام مطاوع – جامعة باليك آسر- تركيا
Assoc. Prof. Hesham Motowa – Balikesir University – Türkiye

الهيئة العلمية والاستشارية / Danışma Kurulu / Advisory Board

د. يغوث جول أوغلو – جامعة قسطنطيني – تركيا

Assoc. Prof. Yavuz Güloğlu – Kastamonu University -Türkiye

د. إلهام سته – جامعة محمد الأول بوجدة – المغرب

Assist. Prof. Ilham Setta – Mohamed First University, Oujda- Morocco

د. أيمن أبو مصطفى – جامعة باليكسر – تركيا

Assist. Prof. Ayman Aboumstafa- Balikesir University, Türkiye

د. بلخير عمراني – مركز البحث في العلوم الإسلامية والحضارة بالأغواط – الجزائر

Assist. Prof. Belkheir Omrani – Research Center in Islamic Sciences and Civilization, Laghouat, Algeria

د. العياشي ادراوي – جامعة محمد الأول بوجدة – المغرب

Assist. Prof. Elayachy Draoui – Mohamed First University, Oujda- Morocco

د. محمد يزيد سالم – جامعة باتنة ١ – الجزائر

Assist. Prof. Mohamed Yazid Salem – Batna1 University- Algeria

هيئة تحكيم العدد / Sayının Hakemleri / Reviewers of this Issue

أ. د. سعيد عموري - جامعة تيبازة - الجزائر
Prof. Said Amouri – Tipaza University – Algeria

أ. د. سعيد العوادي - جامعة القاضي عياض - المغرب
Prof. Said Laouadi- Cadi Ayyad University – Morocco

أ. د. عبد الله عبد المؤمن - جامعة ابن زهر - المغرب
Prof. Abdullah Abd al-Mumin –Ibn Zohr University – Morocco

أ. د. مصطفى حفاظ - جامعة محمد الأول - المغرب
Prof. Dr. Mustapha Haffad- Mohamed First University- Morocco

د. شوقي زقادة - جامعة تيبازة - الجزائر
Assoc. Prof. Cheouki Zeggada-8 May 1945 Guelma University – Algeria

د. هشام مطاوع - جامعة باليك آسر - تركيا
Assoc. Prof. Hesham Motowa – Balikesir University – Turkey

د. أحمد محمود زكريا توفيق - جامعة حران - تركيا
Assist. Prof. Ahmed mahmoud zakaria tawfikBalikesir - Harran University – Turkey

د. أيمن أبو مصطفى - جامعة باليك آسر - تركيا
Assist. Prof. Ayman Aboumstafa – Balikesir University – Turkey

د. سعاد أحمد شولاق - جامعة قسطنطيني - تركيا
Assist. Prof. Soaad Ahmed Sholak - Kastamonu University -Turkey

د. عبد الحليم عبد الله - جامعة أردهان - تركيا
Assist. Prof. Abdulhalim Abdullah- Ardahan University – Turkey

د. سهام حسن السامرائي - جامعة سامراء - العراق
Assist. Prof. Siham hasssn Alsamarai- Samarra University- Iraq

د. نادية موات - الجزائر
Assist. Prof. Nadia Mouat – 8 May 1945 Guelma University – Algeria

ضاد DÂD

مجلة لسانيات العربية وآدابها

Anap Dilbilimi ve Edebiyatı Dergisi

Journal of Arabic Linguistics and Literature

E-ISSN: 2718-0468

المحتويات / CONTENTS / İÇİNDEKİLER

- تحولات البنية البيانية للسلطة المعرفية في الفقه من هندسة
الشافعي اللغوية إلى منطق الخوارزمية (بحث أصيل)
د. البشير طابش ٢١١-١٥٣
- البعد الاجتماعي في البحث اللساني العربي الحديث: نماذج وقضايا
(بحث أصيل)
عزیز المحساني ٢٣٧-٢١٣
- البلاغة بين العلم والفن في ضوء كتاب "النزعة الفلسفية في الفكر
النقدي والبلاغي القديم رؤية معرفية" لعلی صديقي (بحث أصيل)
یونس آیت ابراهيمي ٢٥١-٢٣٩
- تلقي البنيوية التكوينية في النقد الروائي عند حميد لحمداني
(بحث أصيل)
د. صلاح الدين أشرفي ٢٧٣-٢٥٣
- من المائدة إلى الخطاب: قراءة في كتاب (الطعام والكلام حفريات
بلاغية ثقافية في التراث العربي) لسعيد العوادي (تعريف بكتاب)
د. يحيى الشراع ٣٠٢-٢٧٥

تحولات البنية البيانية للسلطة المعرفية في الفقه من هندسة الشافعي اللغوية إلى منطق الخوارزمية

د. البشير طابش

جامعة عبد الملك السعدي تطوان المغرب

البريد الإلكتروني: bachirtabeche@arabic-immersion.net

معرف (أوركيد): ٢٩٩٢-٥٦٤٩-٠٠٠٩-٠٠٠٩

تعريف كتاب الاستلام: ٢٠٢٥-١٠-٣ القبول: ٢٠٢٥-١٠-٢٧ النشر: ٢٠٢٥-١٠-٣١

الملخص:

يتناول هذا البحث تحولات البنية البيانية للسلطة المعرفية في الفقه الإسلامي، مركزًا على العلاقة الجدلية بين اللغة وتشكل السلطة، وباستخدام منهج يدمج بين التحليل اللساني والتاريخ الاجتماعي، يرصد البحث مسار الخطاب الفقهي عبر أربع مراحل محورية: مرحلة لغة الخطاب الشفوي والسياقي (عصر الصحابة والتابعين)؛ ثم مرحلة هندسة الشافعي اللغوية وتأسيس لغة السلطة المنهجية؛ مرورًا بلغة السلطة المذهبية الجدلية والإدارية داخل المذاهب الفقهية؛ وصولًا إلى لحظة التفكك البنيوي في العصر الرقمي بفعل منطق الخوارزمية، ويخلص البحث إلى أن اللغة لم تكن وعاءً محايدًا، بل كانت تقنية لإنتاج السلطة المعرفية، وأن التحول الرقمي لا يمثل مجرد تطور، بل تفكيكًا بنيويًا لأسس الخطاب الفقهي التأسيسي، مما يفرض تحديدًا يتطلب وعيًا خوارزميًا وإعادة أسنّة للخطاب الديني.

الكلمات المفتاحية:

فقه إسلامي، لغة وسلطة، أصول الفقه، الشافعي، تحليل الخطاب، العصر الرقمي،

خوارزمي

للاستشهاد: / For Citation: Atif için / البشير (٢٠٢٥). تحولات البنية البيانية للسلطة المعرفية في الفقه من هندسة الشافعي اللغوية إلى منطق الخوارزمية. ضاد مجلة لسانيات العربية وآدابها. مج ٦، ع ١٢، ٦٨-٩ / <https://www.daadjournal.com>

Transformations of the Expository Structure of Epistemic Authority in Fiqh: From Al-Shafi'i's Linguistic Engineering to the Logic of the Algorithm

Bachir Tabeche

Professor, Abdelmalek Essaâdi University, Morocco

E-Mail: bachirtabeche@arabic-immersion.net

Orcid ID: 0009-0009-5649-2992

Research Article Received: 03.10.2025 Accepted: 27.10.2025 Published: 31.10.2025

Abstract:

This research addresses the transformations of the expository structure of epistemic authority in Islamic jurisprudence (fiqh), focusing on the dialectical relationship between language and the formation of authority. Using a methodology that integrates linguistic analysis and social history, the research traces the trajectory of juristic discourse through four pivotal stages: the stage of oral and contextual discourse (era of the Companions and Successors); then the stage of Al-Shafi'i's linguistic engineering and the founding of the language of methodological authority; followed by the dialectical and administrative language of madhhab authority within the legal schools; culminating in the moment of structural deconstruction in the digital age due to the logic of the algorithm. The research concludes that language was not a neutral vessel, but a technology for producing epistemic authority, and that the digital transformation represents not merely an evolution, but a structural deconstruction of the foundations of classical juristic discourse, posing a challenge that requires algorithmic awareness and a re-humanization of religious discourse.

Keyword:

Islamic Jurisprudence, Language and Power, Uṣūl al-Fiqh, Al-Shāfi'ī, Discourse Analysis, Digital Age, Algorithm.

١- تقديم:

١-١- إطار الدراسة وموضوعها:

تعالج هذه الدراسة العلاقة الجدلية بين اللغة والسلطة المعرفية في الفقه الإسلامي، متتبعةً مسار تحولات بنيته البيانية من لحظة هندسة الشافعي اللغوية التأسيسية وصولاً إلى تحديات منطق الخوارزمية في العصر الرقمي، ينطلق هذا التحليل من كون الفقه يمثل بنياناً معرفياً معقداً شيدت قواعده بأدوات لغوية ومنهجية، ولا يقتصر على كونه مجموعة أحكام.

تعمل اللغة بمنزلة آلية محورية تضبط إنتاج المعرفة وتشرعها؛ إذ شكّلت اللغة العربية الأداة الرئيسة التي صيغت بها السلطة الفقهية وبلورت تحولاتها عبر التاريخ، ولم تكن مجرد وعاء محايد للمعاني، ولرصد هذه التحولات وتتبع تطوّر هذا البنيان اللغوي عبر الزمان؛ تقسم الدراسة مسار لغة الفقه والسلطة المعرفية المرتبطة بها إلى أربع مراحل محورية:

مرحلة لغة الخطاب الشفوي والسياقي (عصر الصحابة والتابعين).

مرحلة التأسيس المنهجي وهندسة اللغة العلمية (عصر الشافعي).

مرحلة المأسسة واللغة الجدلية والإدارية (عصر المذاهب الفقهية).

مرحلة التفكيك البنيوي ومنطق الخوارزمية (العصر الرقمي).

وبناءً على هذا التقسيم، يهدف البحث إلى تحليل تحولات البنية البيانية للسلطة المعرفية في الفقه، متتبعةً المسار من هندسة الشافعي اللغوية إلى منطق الخوارزمية.

١-٢- أهمية الدراسة والفجوة البحثية:

تبرز أهمية هذه الدراسة في تجاوزها سرد الأحكام الفقهية لتقدّم تحليلاً بنيوياً يركّز على الآلية اللغوية التي منحت الفقه قوّته واستمراريته عبر التاريخ، كما تتّضح ضرورتها في تشخيص التحديّ البنيوي الذي يواجه الخطاب الفقهيّ في العصر الرقمي؛ فالتحدي لا يكمن أساساً في الأدوات التقنية المستجدة، بل في منطق الاختزال

الخوارزمي الذي يهدف بتقويض الأسس اللغوية والبيانية التي قام عليها الفقه لقرون.

ولبناء هذا التحليل، تستند الدراسة إلى جهود بحثية سابقة وتدخل معها في حوار نقدي وتركيبّي، ويمكن تصنيف هذه الجهود ضمن عدّة تيارات رئيسة شكّلت خلفيّة معرفيّة لهذا البحث:

فيما يخصّ تيار النّقد الإستمولوجي واللساني، نجد أنّه ينقسم إلى اتجاهين؛ فمن ناحية، قدّم مفكّرون بارزون (مثل الجابري، وأبي زيد، وعليّ مبروك) نقدًا للأساس اللّغوي لمنظومة البيان ولأثره السلطوي، ومن ناحية أخرى، قدّم متخصصون (مثل الحسان شهيد، ولوري) تحليلات دقيقة لبنية الخطاب الأصولي التأسيسي، وبناءً على ذلك، تستفيد هذه الدراسة من أدوات هذا التيار التحليلية التي تستهدف البنية اللّغوية، لكنّها في الوقت نفسه تتجاوز أحكامه التقييميّة النهائيّة.

أمّا تيار السّرديات التاريخية والاجتماعيّة، فقد أعاد فيه باحثون (مثل حلاق، ورضوان السّيد، وبلقرين) كتابة تاريخ الفقه من منظور تطوريّ سوسيولوجي، حيث ركّزوا على بناء المؤسسات وعلاقتها بالسلطة الاجتماعية والسياسية، ولهذا السّبب، تعتمد هذه الدراسة بشكل كبير على الإطار التاريخي والتحليل البيوي الذي يقدمه هذا التيار، وبالأخصّ أعمال حلاق.

وبخصوص تيار المنهج البديل، فإنّ طه عبد الرّحمن لا يكتفي بتقديم نقد للمناهج السّابقة، بل يدعو كذلك إلى قراءة تركيبيّة تركّز على البعد الأخلاقي والتداولي، ومن هذا المنطلق، تستلهم هذه الدراسة من روحه التركيبيّة، وإن كانت تختلف عنها في أدواتها التحليليّة المباشرة.

وأخيرًا، فإنّ تيار التحليل اللساني المتخصص يبرز من خلال ما قدّمه لسانيون (مثل إدريس حمّادي، ومحمد محمد يونس علي) من أدوات دقيقة لتحليل الخطاب العربي، ومن ثمّ، يمكن الاستفادة من هذه الأدوات ذاتها في تحليل الخطاب الفقهي، ورغم أهميّة هذه الجهود المتفرّقة، إلّا أنّها تترك فجوةً بحثيّة محدّدة تسعى هذه الدراسة إلى سدّها، حيث تتميز بكونها مشروعًا تركيبًا واجتهاديًا يهدف في المقام الأول إلى: تقديم منظور لغويّ تاريخيّ شامل؛ ويتحقّق ذلك عبر دمج الرّؤى النقدية اللسانية (التي تفكّك بنية البيان) مع السّرديات التاريخية والاجتماعيّة الشّاملة (التي تصف

تطور المؤسسة)، وذلك كله في إطار تحليلي واحد يتتبع تطوّر اللغة والسلطة معاً عبر المراحل التاريخية المختلفة، مسترشدةً في ذلك برؤى تركيبيّة، أما الهدف الثاني، والأهم من ذلك، فهو تشخيص العصر الرقمي لغويّاً وبنويّاً؛ إذ يقدّم البحث إسهاماً نظريّاً جديداً يتجاوز الدّراسات السابقة عبر تحليل الأثر البنويّ لمنطق الخوارزمية على البنية البيانية للخطاب الفقهيّ، فهو بذلك لا يكتفي بمجرد وصف استخدام التقنية، بل يتعدّاه إلى تحليل كيف يعيد المنطق الخوارزمي نفسه تشكيل اللغة والسلطة والمعنى، ولتحقيق هذه الغاية، يصوغ البحث مفاهيم تحليلية خاصةً به (مثل أنماط الخطاب الرقمي: السّائح، النّائح، السّابح) بهدف رصد هذا التفكيك البنويّ، خلاصة القول إذن: إنّ هذه الدّراسة لا تقف عند حدود تكرار ما قيل، وإنّما تتجاوز ذلك إلى غاية مزدوجة: فهي تسعى إلى بناء فهم جديد ومتكامل لتاريخ لغة الفقه، وفي الوقت نفسه، تعمل على تقديم تشخيص دقيق لتحدياتها الرّاهنة في ظلّ التحول الرقمي.

١-٣- الإشكالية الرئيسيّة وهيكلية البحث:

انطلاقاً ممّا سبق، تتمحور الإشكاليّة الرئيسيّة لهذه المقالة في سؤال مركزيّ ذي شقين: أولاً، كيف تحوّلت البنية البيانيّة للخطاب الفقهيّ الإسلاميّ عبر التاريخ؟ وثانياً، ما هو الأثر البنويّ الذي أحدثه منطق الخوارزمية على طبيعة السّلطة المعرفيّة المستمدّة من هذه البنية؟ ويتفرّع عن هذا التساؤل أسئلة فرعية أهمّها: أولاً، ما خصائص لغة الخطاب الفقهيّ الشّفويّ والسيّاقية في العصر الأول؟ ثانياً، ما هي طبيعة الهندسة التي أقامها الشّافعيّ للغة الفقه، وما أبرز خصائص بنيتها المنهجية؟ ثالثاً، ما أبرز تجلّيات السّلطة الفقهية في العصر المؤسسيّ عبر آلياتها اللغوية الجدلية والإدارية؟ رابعاً، ما هي آليات تفكيك منطق الخوارزمية لهذه البنية الثلاثية (السياق، والمنهج، والتراتبية)؟ خامساً، ما هي الأنماط اللّغوية السلبية التي تنتجها الدّائرة الخوارزمية المغلقة في الخطاب الدينيّ المعاصر؟

ومن أجل تحقيق أهداف الدّراسة والإجابة على إشكالياتها، فقد هيكلت المقالة على النحو الآتي: فبعد هذه المقدّمة التمهيدية، يأتي المبحث الأول تحت عنوان (لغة السّلطة الناشئة)، وفيه تحليل للخصائص التداولية للخطاب الفقهيّ الشّفويّ والسيّاقيّ، يليه المبحث الثاني (لغة السّلطة المنهجية)، والذي يتناول بالدّراسة تأسيس المنهج الأصوليّ على يد الشّافعيّ وكيفية تحويل اللغة إلى تقنية لإنتاج اليقين والسلطة، أما

المبحث الثالث (لغة السلطة المذهبية)، فيتبع مراحل تطور اللغة ضمن المذاهب، مبتدئاً بالجدل الخارجي ومنتهاً بالتراتبية الإدارية وجدلية المفتي والمصنف، ثم يأتي المبحث الرابع (لغة السلطة الخوارزمية) ليحلل أثر منطق الخوارزمية على البنية البيانية، ويرصد أنماط الخطاب الرقمي وأزمة الحضور الإنساني، وأخيراً، تأتي الخاتمة لتقدم خلاصةً للنتائج التي تمّ التوصل إليها مع أهمّ التوصيات.

٢- لغة السلطة الناشئة (الخصائص التداولية للخطاب الفقهي في عصر الصحابة والتابعين).

٢-١ - الشفوية والسياق (لغة الحياة اليومية):

إنّ الفقه في فجره الأوّل لم يكن حبراً على ورق، وإنّما كان صوتاً حيّاً يتردّد في فضاء المدينة ومجالسها وأسواقها، وبالفعل، لقد كانت الشفوية هي السمة المهيمنة على الخطاب، حيث كانت الذاكرة هي السجلّ، والفقيه هو الكتاب الناطق^(١)، ونتيجةً لذلك، فرضت هذه الطبيعة الشفوية على اللغة الفقهيّة خصائص جوهرية، أهمّها الإيجاز، والمباشرة، والاعتماد على اللحظة الزاهنة؛ إذ كان الكلام يصاغ ليفهم ويحفظ، لا ليقرأ ويحلّل لاحقاً، ومن رحم هذه الشفوية، ولدت السمة الثانية الملازمة لها، ألا وهي: السياقية المطلقة، فالخطاب الفقهي آنذاك لم يكن خطاباً نظرياً مجرداً، بل كان دائماً استجابةً لنازلة، أي؛ لواقعة محدّدة وملحة تتطلب حكماً^(٢)، وبعبارة أخرى، كانت اللغة مشبّكة بالحدث اشتباكاً لا فكاً منه، بحيث لا يمكن فهم الحكم إلّا بفهم الظرف الذي أنتجه، ولعلّ من أندر الأمثلة وأعماقها دلالةً على هذه السياقية، هو الموقف الإيجابي من القيافة بوصفها أداة معرفيّة، فالمشهد الذي يرويه الرواة عن سرور النّبيّ وابتهاجه حتّى تبرق أسارير وجهه عندما رأى قائفاً من بني مدلج يؤكّد نسبة أسامة بن زيد إلى أبيه زيد بن حارثة بمجرد النظر إلى أقدامهما، لهو دلالة بعيدة

(١) المقدّمة: ٤٣٣، ويعدّ غريغور شولر أبرز من فضّل في هذه المسألة، مبيّناً أنّ الكتابة كانت ثانوية وأنّ الحفظ والمشافهة هما الأساس في القرون الأولى، انظر: الكتابة والشفوية في بدايات الإسلام: ٣٥.

(٢) الجماعة والمجتمع والدولة: ٤٨، ويؤكد التحليل التاريخي للفقه أنّ السلطة المعرفية المبكّرة كانت سلطةً عمليّة تستجيب للوقائع قبل التّظهير لها، (انظر: حلاق، وائل، نشأة الفقه الإسلامي وتطوره، لا سيما الفصول المتعلقة بالمرحلة التأسيسية).

الغور، فهذا الاعتراف النبويّ بصدق معرفة حسيّة، وبصريّة، وسياقيّة بالكامل، يفتح الباب لفهم كيف أنّ الحقيقة في تلك المرحلة لم تكن حكرًا على النصّ المتلوّ، بل كانت تتجلى أيضًا في الخبرة الإنسانيّة المتجذّرة في واقعها، وعليه فإنّ النقاش الفقهيّ المبكر حول حجّية القيافة في إثبات النسب هو تجسيد حيّ لتفاعل السّلطة المعرفيّة الناشئة مع معارف المجتمع الشفويّة والسياقيّة^(١).

٢-١- آليات التّخاطب (الخطاب بوصفه فعلًا تفاعليًا):

إذا كانت الشفويّة والسياقيّة هما الإطار الذي احتضن الخطاب الفقهيّ الناشئ، فإنّ آلياته الداخليّة كانت تخاطبيّةً بامتياز، فلم تكن الكلمات حينها مجرد رموز حاملة لمعان معجميّة ثابتة فحسب، بل كانت في جوهرها أفعالًا تنجز، ورسائل توجّه، ومقاصد تستشّف، وبالفعل إنّ هذا البعد التّداوليّ البراغماتيّ، الذي يركّز على اللّغة بوصفها فعلًا في سياق، هو المفتاح لفهم حيويّة الفقه في تلك المرحلة، فقد كان الخطاب يبنى على الأركان الثلاثة للتّخاطب: القصد (نيّة المتكلّم)، والمقام (ظروف الخطاب)، وحال المخاطب (وضعه وقدرته على الفهم)^(٢)، ولعلّ الدليل الأكثر عمقًا وقوّة على هيمنة هذا المنطق التّخاطبيّ، نجده في الموقف الفقهيّ من إشارة الأخرس، فحين منح الفقهاء الأوائل إشارة الأخرس المفهومة نفس القوّة القانونيّة لكلام النّاطق في أخطر العقود والتّصرّفات كالبيع والزّواج والطلاق، فإنّهم بذلك أعلنوا أنّ جوهر

(١) رواية القيافة أخرجها البخاري (٢٠٣٥) ومسلم (١٤٥٩) وغيرهما، ونصّها: (...فدخل النّبيّ صلى الله عليه وسلم ذات يوم مسرورًا تبرق أسارير وجهه، فقال: «ألم تر أنّ القائف قال لهذا وهذا: إنّ بعضهما من بعض؟»)، يمثّل هذا المشهد دليلًا على سلطنة المعرفة البصريّة/الخبريّة في الإثبات، ويدعم فكرة أنّ الحقيقة لم تكن حكرًا على النصّ المتلوّ، هذه السياقيّة المعرفيّة هي ما أكّد عليه وائل حلاق في وصفه للمرحلة التأسيسية للفقه؛ حيث يشير إلى أنّ التمسك بالمصادر التشريعية (القرآن والسّنن) لم يكن يحمل وعيًا منهجيًا... بل اهتدى بها القضاة في عملهم والعلماء في حياتهم، وأنّ هذا التطوّر كان مرتبطًا بالتخصّص التدرجيّ في القضاء وما فرضه أنماط الحياة الحضريّة من مسائل عملية معقّدة، يراجع: نشأة الفقه الإسلاميّ وتطوره: ١٢٢-١٢٣.

(٢) هذه الأركان الثلاثة (القصد، المقام، حال المخاطب) التي أدركها الفقهاء الأوائل بحدسهم العمليّ، تتطابق بشكل مدهش مع الأسس التي قامت عليها النظريّة التّداوليّة في اللّسانيات الحديثة، خاصّة نظريّة أفعال الكلام عند أوستن وسيرل، ومبدأ التّعاون عند غرايس الذي يركّز على القصد المشترك بين المتخاطبين، انظر في تأصيل هذه المفاهيم عند العلماء المسلمين: التّداوليّة عند العلماء العرب: ٧٥-٩٠.

الفعل الشرعي لا يكمن في اللفظ المنطوق، وإنما في القصد المفهوم الذي تم إبلاغه بنجاح^(١)، وهذا الموقف نابع من إدراكهم الفطري بأن اللغة مجرد وسيلة لإيصال المراد، فمتى تحقق المراد بأي وسيلة أخرى مفهومة كالإشارة، قام الفعل الشرعي كاملاً، وهكذا، فإن هذا الموقف تحديداً يفك ارتباط الحكم بالصيغة اللفظية الجامدة، ليربطه بالوظيفة التواصلية الحية، الأمر الذي يمثل لب الفكر التخاطبي، ولم يقتصر هذا الحس التداولي الرفيع على الإشارات، بل تجلّى بالقوة نفسها في الأقوال، وخير مثال على ذلك ما حدث عندما سئل الشعبي عن قراءة الحائض للقرآن، إذ لم يصدر حكماً قاطعاً، وإنما قال: «تقرأ إن شاءت»^(٢)، فهنا، لا تمثل عبارة إن شاءت مجرد إباحة، بل هي في العمق فعل تخاطبي ينقل سلطة القرار من المفتي إلى السائلة، معترفاً بأن الحكم يعتمد على نيتها وحاجتها وظرفها الخاص، إنه بذلك خطاب يشرك المخاطب في بناء الحكم، ولا يجعله مجرد متلق سلبي، ويتجلّى هذا المبدأ نفسه في منهج ابن عباس، إذ كان تفسيره لآيات الأحكام يقتزن فيه التحليل اللغوي التقني بفعل تواصلٍ يهدف إلى تبسيط المعنى ليصل إلى أفهام عامة الناس، مراعيًا في صياغته مستواهم المعرفي وحاجتهم العملية^(٣)، خلاصة القول إذن: إن الخطاب الفقهي في

(١) يجمع الفقهاء على أن العبرة في العقود والتصرفات هي بتحقيق الفهم والإبلاغ، لا بمجرد اللفظ المجرد، ويعدّ قبولهم لإشارة الأخرس المفهومة دليلاً قاطعاً على هذا الأصل الراسخ، فقد نصّ أئمة المذاهب على أن إشارة الأخرس المفهومة كالنطق تماماً، وأنها قائمة مقام العبارة في كلّ شيء، كما ذكر الإمام النووي في المجموع: ٣٤/٤، وهذا الحكم لا يقتصر على باب دون باب، بل يشمل سائر الأبواب الفقهية من بيع، وإجارة، ونكاح، وطلاق، وعتاق، وقذف، وسائر العقود والأحكام، وهي القاعدة التي أضلها ابن نجيم في الأشباه والنظائر: ٣٤٣، وبهذا يتضح أن جوهر التواصل الذي يعتمد عليه التشريع هو وصول المعنى وتحقيق القصد، بغض النظر عن الأداة المستخدمة في التعبير.

(٢) الأثر أخرجه ابن أبي شيبة في مصنفه، والشعبي (ت. ١٠٣هـ) هو عامر بن شراحيل، من كبار التابعين وفقهاء أهل الكوفة، وكان معروفاً بفقّهِه الواقعيّ وذكائه في الإفتاء، وقوله «إن شاءت» هو مثال على منهجه الذي يراعي أحوال المستفتين ويمنحهم مساحةً للاجتهاد في شؤونهم الخاصة التي لا نصّ فيها، انظر: المصنف، ابن أبي شيبة، كتاب الطهارة، باب في الحائض تقرأ القرآن.

(٣) يعدّ تفسير ابن عباس لمصطلح الكلالة في آيات الموارث المثال الأبرز الذي يجسّد منهجه المزدوج في التعامل مع آيات الأحكام، ففي مواجهة مصطلح قرآني أشكل فهمه حتّى على كبار الصحابة، لم يقدم ابن عباس شرحاً لغويّاً معقداً، بل قام بفعل تواصلٍ قدّ يختزل تحليلاً

مهده كان فعلاً تواصلياً حياً، يستمدّ صحته وفعاليته من قدرته على تحقيق التفاهم وإيصال المراد في مقام معيّن، لا من مجرد مطابقته لقواعد نظرية مجردة لم تكن قد ولدت بعد.

٢-٣- لغة الفطرة (بلاغة النموذج وغياب المصطلح):

إنّ النّظر إلى غياب المصطلحات التقنيّة كالعالم والخاصّ عن خطاب الصحابة والتابعين بوصفه علامةً على بدائية المرحلة، هو حكم متسرّع يغفل عن الطّبيعة المختلفة جذريّاً للسلطة المعرفيّة في ذلك العصر، فغياب المصطلح آنذاك لم ينشأ عن نقص، وإنّما كان تعبيراً عن اختيار معرفي، وتجلياً لرؤية مختلفة لمفهوم الحجّة والبرهان^(١)، فالسلطة في تلك الفترة لم تكن تستمدّ شرعيّتها من منظومة لغويّة منطقية مجردة، بل كانت تتبع من الاتّصال الحيّ والمباشر بالنّموذج الأعلى: شخص النّبيّ عليه السلام وأفعاله وأقواله، وهو ما يمكن أن نطلق عليه بلاغة النّموذج؛ فالبلاغة هنا لا تكمن في زخرف القول، وإنّما في قدرة اللّغة على إلغاء المسافة بين الحاضر والماضي التّأسيسيّ، وربط فعل المكلف بفعل النّموذج مباشرة، إنّ قول ابن مسعود الشّهير: (رأيت رسول الله يمسح، فأنا أمسح)، يتجاوز مجرد نقل المعلومة، ليصبح أقوى حجّة لغويّة ممكنة ضمن هذا النّظام المعرفي^(٢) فهنا، يبرز برهان بالشّهادة يختزل

تقنيّاً عميقاً، فعندما عرّف الكلالة بتعريف حاسم وبسيط: (هي من لا ولد له ولا والد) [تفسير الواحديّ: ١٤٦/٢]، كان يقوم بالآتي: أ) يقدّم خلاصة تحليل لغويّ تقنيّ: فتعريفه هو النتيجة العمليّة لفهم جذر الكلمة (ك-ل-ل) الذي يفيد الإحاطة والضعف من الأطراف (الأصول والفروع). ب) يقوم بفعل تواصلّي مبسّط: حوّل هذا التّحليل المعقّد إلى قاعدة عمليّة مباشرة، تستجيب لحاجة النّاس الملحة في تقسيم الميراث، وتراعي مستواهم المعرفي الذي لا يحتمل الخوض في دقائق اللّغة، بهذا التعريف، لم يحلّ ابن عباس مشكلةً لغويّةً فحسب، بل قدّم حلاً عملياً لمشكلة اجتماعية، مثبتاً أنّ منهجه كان يهدف إلى جعل النّصّ الشرعيّ قابلاً للتطبيق في حياة النّاس اليوميّة.

(١) يحلّل محمد عابد الجابريّ هذه المرحلة بأنّ العقل العربيّ كان خاضعاً لمنطق البيان الذي يعتمد على القياس على الأصل (النموذج) مباشرة، دون وسائط منطقية مجردة، فغياب المصطلح لم يكن عجزاً، بل كان نتيجة لطبيعة العقل البيانيّ الذي يرى الحقيقة في الأصل المحسوس لا في الكليات النظرية، انظر: تكوين العقل العربيّ: ١٢٤-١٣٥.

(٢) الأثر عن ابن مسعود أورده العديد من المحدثين في سياق المسح على الخفين، وهو يعكس المنهج الاتباعيّ المباشر الذي تميز به كبار الصحابة، هذا البرهان بالشّهادة يعطي الأولوية للاتّصال البصريّ المباشر بالنّموذج النبويّ على أيّ استدلال آخر، ممّا يجعل الحجّة حسنة

كلّ عمليات الاستدلال المعقّدة في فعل لغويّ واحد مباشر، فكلمة (رأيت) هي: الحجّة، و(أمسح) هي: النتيجة، والفاء هي رابط السببية الذي لا يحتاج إلى أيّ وسائط منطقية أو مصطلحات أصولية، ويعدّ الثّبور من الفقه التقديريّ أو الافتراضيّ التّجليّ الأوضح لهذه الرّؤية، إذ لم تكن كراهية العديد من فقهاء الصّدر الأوّل للإجابة عن أسئلة تبدأ بـ «أرأيت لو...؟» نابعة من مجرد ضيق ذرع، بقدر ما كانت دفاعاً عن منهج معرفيّ كامل^(١)، فالأسئلة الافتراضية تسعى إلى بناء منظومة فقهية مجردة، وتفترض أنّ اللّغة قادرة على الإحاطة بكلّ الاحتمالات المستقبلية، وهو أمر يهدّد بنقل مركز السلطة من النموذج الواقعيّ والتاريخيّ إلى العقل الفقهيّ القادر على التّوليد اللّانهائيّ، لقد أصروا بذلك على أن تكون اللّغة خادمة للواقع الذي عاش فيه النموذج، لا سيّدة عليه، وعليه فإنّ لغة الفقه آنذاك كانت فطرية، لا بمعنى أنّها كانت بدائية، ولكن بمعنى أنّ وظيفتها الأساسية كانت أن تعمل كالزّجاج الشّفاف الذي يظهر النموذج بوضوح تامّ دون أن يلفت التّظر إلى نفسه، لقد كانت، إذن لغة تشير إلى مصدر السلطة خارجها، قبل أن تتحوّل إلى لغة تنتج السلطة من داخلها، وهو التّحوّل الجذريّ الذي سيمهّد له المبحث الآتي.

٢- لغة السلطة المنهجية (الشافعي وتأسيس الخطاب الأصولي):

٢-١ - أزمة السلطة وولادة المنهج:

في تاريخ الأفكار، هناك لحظات نادرة تشبه الانفجارات العظمى؛ لحظات يولد فيها فعل تأسيسيّ يعيد تشكيل خريطة المعرفة إلى الأبد، وكما أنّ أرسطو، بوضعه للمنطق، أسّس قانوناً للعقل، فإنّ محمد بن إدريس الشافعيّ، بكتابته للرّسالة، أنجز ما يتجاوز تأسيس علم أصول الفقه، إذ دشّن قانوناً جديداً للعقل المسلم؛ قانوناً لا تزال

وشخصية مباشرة، انظر: مصنف ابن أبي شيبة: كتاب الطّهارات، باب في المسح على الخفين، (١) هذا المنهج المناهض للافتراض يعرف بـ: مدرسة الأثر في مقابل مدرسة الرأي، ومن أشهر الأمثلة على هذا الثّبور قول ابن عمر: «لا تسألوا عمّا لم يكن، فإنّي سمعت عمر بن الخطاب يلعن من سأل عمّا لم يكن»، وهذا يوضّح أنّ المسألة لم تكن مجرد تفضيل شخصي، بل كانت موقفاً منهجياً متوارثاً يهدف إلى ربط الفقه بالواقع المعاش لا بالخيال المجرد، انظر الأثر في: سنن الدارمي، باب كراهية الفتيا، حديث رقم ١٢٣.

أصداءه تهيمن على فضاءنا الفكري حتى اليوم^(١)، غير أن هذه الشخصية المحورية، التي تبدو كالجبل الشاهق في تاريخنا، ليست جبلاً صامتاً يرى من منظور واحد، بل هي قمة تتصارع على سفوحها رياح التفسير العاتية، وتتقاطع عندها دروب النظر المتناقضة، فأني شافعي ذلك الذي سنلتقيه في هذه الدراسة؟ هل هو مهندس المعرفة الفذ الذي أنقذ الفقه من فوضى الآراء، وبنى له صرحاً منهجياً متيناً؟ أم هو مؤسس الإيديولوجيا الذي كرّس سلطة النص المطلقة، وأسس لتقديس الأصل على حساب العقل الحي والتاريخ المتحرك؟ هل هو الفقيه الذي حرّر العقل من أهواء الاستحسان، أم هو الذي سجنه في شبكة لغوية صارمة أفضت، كما يرى نقاده، إلى عقل مستقيل؟^(٢) إن الإجابة عن هذه الأسئلة تقتضي بناء مقاربة نقدية تدخل في حوار مع مختلف الأصوات التي حاولت فهم هذا الفعل التأسيسي، وعليه فستفيد هذا الدراسة من التحليل الفيلولوجي عند جوزيف لوري، ويتفاعل مع النقد الإبستمولوجي والإيديولوجي عند كل من محمد عابد الجابري ونصر حامد أبي زيد، كما يسائل المقاربات ذات النزعة التفكيكية عند علي مبروك، دون أن يغفل في الوقت نفسه الرؤية التراثية التي ترى في الشافعي حصناً لهوية الأمة، وانطلاقاً من هذا الحوار، تتمحور الإشكالية المركزية لهذا المبحث في السؤال الآتي: ما هي الآليات اللغوية والمنهجية التي مكّنت خطاب رجل واحد، في لحظة تاريخية حاسمة، من التحول إلى سلطة معرفية مهيمنة؟ وكيف ترسخت البنية الأصولية-اللغوية التي وضعها الشافعي في الرسالة لتشكّل النموذج الحاكم للعقل الفقهي الإسلامي لقرون تالية؟ إذ يعني هذا المبحث بتحليل عملية تحول اللغة إلى سلطة، ودراسة أثر هذه السلطة في تأسيس البنى الإدراكية للعقل الإسلامي.

(١) يعدّ وائل حلاق من أبرز من حلّل هذه النقلة، واصفاً الشافعي بأنه منشئ النموذج المعرفي الأصولي الذي حدّد مسارات الفكر الفقهي اللاحق كلّ، انظر تحليله المفصّل في: تاريخ النظريات: ٨٠-٥٥.

(٢) هذه الأسئلة تعكس الانقسام العميق في الدراسات الحديثة حول الشافعي، فهو يمثل إما لحظة التأسيس العلمي المنقذ (كما في أغلب الدراسات التراثية وعند باحثين مثل شاخ ت بدرجات متفاوتة)، أو لحظة التأسيس الإيديولوجي المقيد (كما عند الجابري ونصر أبو زيد وعلي مبروك). وعليه، يهدف هذا البحث إلى تجاوز هذه الثنائية عبر بناء مقاربة جديدة تعتبر اللغة أداة فاعلة في إنتاج السلطة.

٢-٢- الفعل التأسيسي للشافعي في منظور النقد المعاصر (من الإيديولوجيا النصية إلى تقديس الأصل):

يتطلب فهم أبعاد الفعل التأسيسي للشافعي الوقوف عند المقاربات النقدية التي تجاوزت القراءة التي تعتبره مجرد تطور علمي، وكشفت عن أبعاده المؤسسية للسلطة، وعليه، ستعرض هنا أبرز هذه المقاربات النقدية، من خلال رؤيتين متكاملتين وإن اختلفتا في العمق: رؤية نصر حامد أبي زيد الإيديولوجية، ورؤية علي مبروك التفكيكية.

٢-٢-١ حجة الإيديولوجيا النصية (قراءة نصر حامد أبي زيد):

تتمحور القراءة التي يقدمها نصر حامد أبو زيد حول أطروحة مركزية، مفادها أن الفعل التأسيسي للشافعي يمثل في جوهره عملية إيديولوجية دقيقة أطلق عليها: تنصيب الخطاب^(١)، فبينما كان الوحي قبله يعامل بوصفه خطاباً إلهياً حياً، يتفاعل ديناميكياً مع واقع الناس المتغير، فإن الشافعي، بحسب هذه القراءة، هو من حول هذا الخطاب من فضائه التداولي المفتوح إلى نص مغلق، مقدس، ومكتف بذاته، له قوانينه الداخلية التي تحكم إنتاج المعنى، وقد أنجز الشافعي هذه العملية عبر هندسة معرفية محكمة؛ إذ جعل من القرآن نصاً مجملاً يحتاج إلى بيان، ثم ملأ هذا الفراغ عبر رفع السنة إلى مستوى الوحي بتفسيره الحاسم للحكمة على أنها السنة حصراً^(٢)، وبذلك، خلق نظاماً نصياً مزدوجاً ومعتقداً، ثم اخترع علماً جديداً (أصول الفقه) ليكون الأداة الوحيدة للتعامل معه، فاحتوى العقل عبر تقييد الاجتهاد بالقياس^(٣)، وأضفى اليقين على الروايات الظنية عبر تحويل نقد الحديث إلى علم منهجي^(٤)، وأغلق النظام تماماً

(١) يقدم أبو زيد هذا المفهوم إطاراً عامًا، انظر: الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية: ٥٥-٦٢.

(٢) انظر تحليله لمفهوم المجمل ودور السنة بوصفها بياناً له، وتفسيره لـ: الحكمة، المرجع نفسه: ٧١-٨٧.

(٣) حول تقييد الاجتهاد وحصره في القياس، انظر تحليله، المرجع نفسه: ١١٨-١٢٢.

(٤) عن تأسيس علم نقد الحديث ليؤدي وظيفة منح اليقين للروايات الظنية (خبر الأحاد)، انظر: المرجع نفسه: ٨٨-٩٧.

عبر جعل النسخ آلية نصية داخلية لا علاقة لها بالواقع^(١)، وقد ترتب على هذه الهندسة تحوّل جذريّ في موازين السلطة المعرفيّة؛ إذ باتت مركز المعرفة إلى هذا النظام النصّي المغلق، انتقلت سلطة الفهم من الجماعات المحليّة كأهل المدينة وأصحاب الرأى الحرّ، لتنحصر في يد طبقة جديدة من الخبراء الذين يتقنون وحدهم هذا العلم الجديد، وهكذا، لا تمثّل ثورة الشافعيّ في تحليل أبي زيد انتصاراً للنقل على العقل فحسب، وإنّما تمثّل كذلك تأسيساً لسلطة جديدة ومهيمنة: سلطة المنهج، وسلطة الفقيه المختصّ^(٢).

٢-٢-٢- حجة تقديس الأصل (قراءة عليّ مبروك):

تمثّل قراءة عليّ مبروك نقلة تحليليّة أكثر جذريّة؛ إذ تتجاوز البعد الإيديولوجيّ لتغوص في المستوى الإيستمولوجيّ، باحثّة عن البنية الذهنيّة الخفيّة التي حكمت المشروع الشافعيّ^(٣)، يرى مبروك أنّ الفعل التأسيسيّ للشافعيّ لم يكن مجرد تأسيس لعلم، بل كان ممارسة ثقافيّة لتأسيس التقديس عبر إقامة دين للأصل، وهو نظام معرفيّ مغلق يهدف إلى إهدار الاختلاف وإلغاء التاريخ، ويرجع مبروك هذه البنية إلى استعارة معرفيّة عميقة؛ فالشافعيّ، بوعي أو بغير وعي، قد أعاد إنتاج البنية الذهنيّة للقبيلة التي تتمحور حول تقديس النسب-الأصل، فكما أنّ النسب هو الأصل المتعالي الذي لا يمكن الخروج عليه في عالم القبيلة، أصبح النصّ، الذي افتتحه الشافعيّ بإثبات نسبه ونسب النبيّ، هو الأصل المتعالي الذي يجب أن يردّ إليه كلّ فرع، ويقصّى كلّ ما لا ينتمي لسلالته^(٤)، ولتحقيق هذا التقديس، اتبع الشافعيّ استراتيجيّة مزدوجة: التوسّع

(١) انظر تحليله لدور النسخ في عزل النص عن سياقه التاريخي والواقعي، المرجع نفسه: ١٠٨-١١٧.

(٢) هذه هي النتيجة النهائية التي يخلص إليها أبو زيد، وهي خلاصة تحليله للإجماع (ص. ٩٨-١٠٧) وتقييده للاجتهاد (ص. ١١٨-١٢٢).

(٣) ينقل عليّ مبروك التحليل من المستوى الإيديولوجي (الوعي) إلى المستوى الإيستمولوجي (اللاوعي)؛ حيث يرى أنّ بنية تقديس الأصل هي استعارة لمنطق النسب في القبيلة. انظر تحليله المفصّل في: عليّ مبروك، تأسيس التقديس: الشافعي نموذجاً، مجلة ألف: مجلة البلاغة المقارنة، العدد ٢٣، الأدب والمقدس (٢٠٠٣): ٤٥-٧٢.

(٤) حول استعارة منطق النسب القبلي وتطبيقه على النصّ، ودور مقدّمة الرسالة في هذا التأسيس، انظر تحليله المفصّل في المرجع نفسه: ٥٣-٥٥.

والإلحاق بالأصل، وفي الوقت نفسه التضييق وإهدار ما هو خارجه، فمن جهة، توسع بمفهوم الأصل ليلحق به السنة (بوصفها وحياً)، ثم الإجماع (بوصفه امتداداً للسنة)، ثم القياس (بوصفه تابعاً للنص)، خالقاً بذلك أصلاً هائلاً ومحيطاً، ومن جهة أخرى، أهدر الرأي والاستحسان، ليس لخطئهما بالضرورة، بل لأنهما يمثلان إبداعاً على غير مثال سابق، أي أنهما فعلاً إنسانيتان لا ينحدران من سلالة النص المقدس^(١)، والنتيجة النهائية، كما يراها مبروك، هي إنتاج عقل مستقل، تتحول وظيفته من الإبداع إلى مجرد ذاكرة، وينصرف همه عن التفاعل مع الواقع إلى الرد الدائم إلى الماضي، مما يكرس بنية فكرية تقّس الواحد وتهدر المختلف.

يتّضح مما سبق أنّ القراءات النقدية المعاصرة تتفق على اعتبار الفعل التأسيسي للشافعي لحظة إشكالية محورية، فمن منظور نصر حامد أبي زيد، يمثل الشافعي مؤسس أيديولوجيا نصية قامت على تنصيب الخطاب، وهي عملية حوّلت الوحي إلى نظام لغوي مغلق، وأُسست لهيمنة الفقيه المختص بوصفه الخير الوحيد بهذا النظام، أمّا علي مبروك، فيقدم تحليلاً أكثر جذرية، إذ يرى أنّ الشافعي أسس لدين الأصل الذي هيمن على بنية العقل المسلم، وفقاً لمبروك، استعار هذا النظام بنيته العميقة من منطق القبيلة القائم على تقديس النسب، وأسقطه على النص، مقصياً بذلك كلّ أشكال الاختلاف والتعدد الفقهي، وقد تحقّق ذلك عبر استراتيجية مزدوجة: التوسع في مفهوم الأصل بإلحاق السنة والإجماع به، وفي المقابل إهدار كلّ ما هو خارجه، مثل الرأي والاستحسان، لأنهما يمثلان إبداعاً على غير مثال سابق.

وبعد استعراض هاتين المقاربتين النقديتين، ينتقل البحث إلى عرض الأطروحة المقابلة، تمهيداً لتقديم قراءتنا التي تنظر إلى الشافعي مهندساً للمعرفة، قبل الحكم عليه مؤسساً للأيديولوجيا أو مقدّساً للأصل.

٣-٢- نقد الأطروحة النقدية (الشافعي مهندساً للمعرفة):

على الرغم من القوّة التفسيرية التي تقدّمها أطروحات النقد المعاصر في ربطها

(١) لتحليل استراتيجية التوسع والإلحاق وإهدار الخارج (خاصة مفهوم الإبداع على غير مثال سابق)، انظر المرجع نفسه: ٥٩-٦٣.

بين الفكر والسلطة، إلا أن توصيف مشروع الشافعي بوصفه تأسيساً للإيديولوجيا أو تقديساً للأصل يطرح إشكاليةً منهجيةً جوهريةً، تتمثل في خطر المفارقة التاريخية؛ أي إسقاط مفاهيم حدثية على سياق تاريخي مختلف^(١)، وهذا الإسقاط قد يحجب الطبيعة الحقيقية للتحدي المعرفي الذي استجاب له الشافعي في عصره، وعليه نقد في هذا البحث قراءةً بديلةً ترى في الشافعي مهندساً للمعرفة القانونية بالدرجة الأولى.

إن الهاجس المهيمن في الرسالة لم يتمحور حول سؤال سياسي أو نفسي، بل تجسد في سؤال علمي-منهجي بامتياز: كيف يمكن بناء نظام قانوني منضبط ومتسق انطلاقاً من الوحي، في ظل فيضان النصوص والروايات والآراء المتعارضة؟ لقد كانت الأزمة التي يتصدى لها الشافعي أزمة هندسية في جوهرها، من هنا، نطرح قراءةً البديلة: كان الشافعي أشبه بمهندس معرفة واجه فوضى منهجية، فصم مخططاً جديداً هو علم أصول الفقه، غايته الأولى أن يكون البناء متماسكاً ومستقراً.

وهذه القراءة يدعمها التحليل الأكاديمي الرصين كما نجده عند جوزيف لوري، الذي يركز على تحليل نص الرسالة نفسه، يرى لوري أن المفهوم المحوري للكتاب ليس قائمة مصادر، بل هو البيان، والبيان في جوهره مشروع تأويلي (هرمنيوطيقي)، هدفه خلق نظام متسق يوضح العلاقة التكاملية بين القرآن والسنة^(٢)، ويذهب لوري في أطروحته الجذرية إلى أن الشافعي لم يؤسس أصلاً لنظرية المصادر الأربعة بصيغتها المغلقة التي عرفت لاحقاً، مخالفاً بذلك قراءة باحثين بارزين مثل وائل حلاق، ومعتبراً أن هذه النظرية هي قراءة متأخرة أسقطت على فكر الشافعي، مما يؤكد روحه الهندسية المرنة التي تبحث عن آليات للتوفيق، لا عن قوالب للتقديس^(٣).

(١) تعرف هذه الإشكالية في فلسفة التاريخ بمشكلة المفارقة التاريخية وتتمثل في تطبيق مفاهيم ومعايير حقبة لاحقة على حقبة سابقة، فقراءة الشافعي بوصفه مؤسساً للإيديولوجيا تتجاهل أن المفهوم نفسه، كنظام فكري يخدم مصالح طبقة معينة، هو نتاج الحداثة الأوروبية.

(٢) هذه هي الأطروحة المركزية التي يقدمها جوزيف لوري في كتابه، وفيها يرى لوري أن الرسالة بأكملها هي مشروع هرمنيوطيقي (تأويلي) منظم حول مفهوم البيان، الذي يهدف إلى خلق علاقة متسقة وتكاملية بين القرآن والسنة، انظر تحليله المفصل في:

Joseph E. Lowry, *Early Islamic Legal Theory: The Risāla of Muḥammad ibn Idrīs al-Shāfiʿi* (Leiden: Brill, 2007).

(٣) هذه إحدى أهم وأجراً أطروحات لوري، التي يذهب فيها خلافاً للسائد في الدراسات الإسلامية عند باحثين بارزين مثل وائل حلاق، إلى أن نسبة نظرية المصادر الأربعة المغلقة للشافعي هي قراءة متأخرة أسقطها الأصوليون اللاحقون على الرسالة، انظر نقاشه في:

إذا، بدلاً من رؤية الشافعي مؤسساً إيديولوجياً أو مقدساً للأصل القبلي، ستره في هذا البحث بوصفه مهندساً للمعرفة القانونية الأول في الإسلام، نعم؛ إن البناء المستقر ينتج بالضرورة نتيجة اجتماعية إيجابية، لكن الخلط بين هذه النتيجة والغاية الهندسية الأصلية هو عدم إنصاف لطبيعة مشروع الشافعي، والآن، بعد أن طرحنا هذه القراءة البديلة، ننتقل إلى فتح صندوق أدوات هذا المهندس، لنفحص المكونات اللغوية الدقيقة التي صاغها في ورشته (الرسالة) ليني بها صرحه الشامخ، وهو موضوع الفقرة الآتية.

٢-٤ - اللغة بوصفها أداة للهندسة المعرفية عند الشافعي:

إن التحليل النظري لمشروع الشافعي، كما قدّمه باحثون مثل د. الحسان شهيد، يؤسس ببراعة لفهم المشروع على أنه انتقال من منهج الفقه إلى فقه المنهج^(١)، ولكي نثبت أطروحتنا عن الشافعي مهندساً للمعرفة، لا يكفي هذا التوصيف النظري، بل يجب الانتقال إلى فحص صندوق أدوات المهندس نفسه، هذا التحليل، إذا، يتجاوز الإطار النظري ليتناول كيف وظّف الشافعي اللغة أداة للهندسة المعرفية، وكيف حولها من وسيلة تواصل إلى آلة استنباطية دقيقة.

ولتفكيك هذه الهندسة اللغوية، سنعتمد تحليلاً ذا منحى بنيوي^(٢) يتكوّن من ثلاثة

Joseph E. Lowry, "Does Shāfi'ī Have a Theory of 'Four Sources' of Law?", in *Studies in Islamic Legal Theory*, ed. Bernard G. Weiss (Leiden: Brill, 2002), pp. 23-50.

(١) هو الدكتور الحسان شهيد، باحث مغربي متخصص في أصول الفقه، يرى شهيد في دراسته المعمّقة <رسالة الشافعي: في السياق والمنهاج والخطاب>، أن الإشكالية المحورية النّاطمة للرسالة ليست مجرد إشكال فقهي، بل هي إشكال معرفي أعمق صاغه في مصطلح منهاج فقه الخطاب الشرعي، ويحلل شهيد كيف أحدث الشافعي نقلة معرفية من منهج الفقه إلى فقه المنهج (وهو عنوان الباب الثاني من كتابه)، ورغم أن تحليل شهيد يركّز على الجانب النظري الكلّي وتفكيك الأسئلة النّاطمة (كأسئلة المنهاج واللّسان والدّلالة)، فإنّه يتقاطع مباشرة مع أطروحتنا هنا، التي تنطلق من هذا التأسيس النظري لتفحص الأدوات المادية التي قدّمها الشافعي كإجابات عملية على تلك الأسئلة، وهو ما نصفه بـ الهندسة المعرفية.

(٢) اخترنا توصيف التحليل بأنّه ذو منحى بنيوي للدقّة المنهجية، فهو ليس تحليلاً فيلولوجياً يهتم بتاريخ الألفاظ وتطورها، إنّهُ بنيوي في جوهره لأنّه لا يدرس الوحدات اللغوية (المصطلحات)

مستويات متكاملة، يعالج المستوى الأول عملية تأسيس الوحدات (المصطلح)، وينتقل المستوى الثاني إلى تحليل قواعد العلاقات التي تربطها (الحجة)، وأخيراً، يكشف المستوى الثالث عن وظيفة البنية بأكملها (التأويل)،

٢-٤-١ المستوى الأول: تأسيس المصطلح (سلطة التعريف والتصويب):

نقطة الانطلاق في المشروع الهندسي للشافعي هي تأسيس وحداته اللغوية الأساسية: المصطلح، فقبل بناء أي صرح معرفي، لا بد من توحيد مواصفات مواد البناء اللغوي وضمان جودتها، وبالمثل، سعى الشافعي إلى تحويل الكلمة العربية العامة، بما تحتمله من تعدد دلالي، إلى أداة تقنية دقيقة وموثوقة، يمكن الاعتماد عليها في بناء استدلال لا يقبل الجدل، ولتحقيق ذلك، مارس سلطته التأسيسية على المصطلح عبر آليتين متكاملتين: التعريف (وضع الحدود الدلالية) والتصويب (فرض الاستعمال المعياري).

(أ) آلية التعريف (سلطة وضع الحدود الدلالية): تجلّت هذه الآلية في قيام الشافعي بدور المعجمي المؤسس، الذي لا يكتفي بنقل المعاني القاموسية، بل يختار منها أو يصوغ تعريفات إجرائية دقيقة تخدم غرضه الفقهي المباشر، إذ كان الهدف هو تثبيت المعنى ومنعه من الانزلاق، وضمان تطبيقه بشكل متسق، وتبرز هذه الممارسة في تحديده للمصطلحات الشرعية التأسيسية كالجنابة التي حسم أمرها بالجماع وإن لم يكن معه ماء دافق^(١)، وتمييزه الدقيق لماء الطهور عن غيره^(٢)، وترجيحه لمعنى الركاز بأنه دفين الجاهلية^(٣)، وتفريقه الحاسم بين الفيء والغنيمة^(٤)، كما امتدّت هذه السلطة لتشمل المصطلحات اللغوية العامة التي تتوقف عليها صحة العبادة، كقصيره الصعيد

بوصفها كيانات معزولة، بل يدرسها بوصفها عناصر وظيفية داخل نظام أو بنية متكاملة، فهو لا يسأل ماذا تعني الكلمة تاريخياً، بل يسأل كيف أعاد الشافعي تعريف هذه الوحدة، وما هي وظيفتها الجديدة داخل شبكة العلاقات التي تؤلف الآلة الأصولية؟

(١) أحكام القرآن: ٦٢/١.

(٢) وذلك بقوله: (كل ماء خلقه الله... لا صنعة فيه لأدمي غير الاستقاء، ولم يغير لونه شيء يخالطه ولم يتغير طعمه منه)، لسان العرب: (طهر) ٥٠٥/٤.

(٣) لسان العرب: (ركز) ٣٥٦/٥.

(٤) أحكام القرآن: ١٦-١٧١؛ حيث ميّز الفيء عن الغنيمة بكونه (ما لم يوجف عليه بخيل ولا ركاب).

على تراب ذي غبار^(١)، وتوجيهه معنى الشطر^(٢) إلى جهة الشيء، وتحديد الإجراءي للوجه في الموضوع، وحسمه الخلاف حول الكعبين باعتماد تعريف الأصمعي^(٣).

(ب) آلية التصويب (سلطة فرض الاستعمال المعياري): لم يكتف الشافعي بالتعريف، بل إن مكانته بوصفه حجة في اللغة منحتة سلطة تصويب الاستعمال اللغوي نفسه، فأصبح استعماله الخاص لبعض الألفاظ أو التراكيب هو المعيار الذي يحتكم إليه لإثبات فصاحة كلمة أو ترجيح لغة، وتتجلى هذه السلطة في إثباته صحة ألفاظ أنكرها غيره، كاستعماله (انبعي)^(٤) فعلاً ماضياً، و(مالج) صفة للماء^(٥)، و(جبر) بمعنى: أكره^(٦)، كما تتجلى في ترجيحه استعمالاً على آخر، كاستعماله (بالغ) للمؤنث دون تاء^(٧)، وإكثاره من استخدام (زوجة) بالتاء زوجة (بالتاء)^(٨)، مما رجح هذه اللغة، وصولاً إلى اختياراته النحوية والصرفية الخاصة التي أصبحت بحد ذاتها معياراً شافعيًا في الاستعمال يحتج به^(٩).

- (١) أحكام القرآن: ٦٤/١، وينظر: لسان العرب: (صعد) ٢٥٤/٣.
- (٢) لم يكتف بمعنى النصف أو الجانب، بل وجهه إلى جهة الشيء وقصد عينه، أحكام القرآن: ٨٦-٨٥/١.
- (٣) بأنهما: العظمان النائتان في منتهى الساق مع القدم، تهذيب الأسماء واللغات: ١١٥/٣، وكما حدّد الوجه في الموضوع: ب ما ظهر دون ما بطن... ما دون منابت شعر الرأس، إلى الأذنين واللحيين والذقن، أحكام القرآن: ٥٨/١.
- (٤) الأم: ١٠٥/٢.
- (٥) أحكام القرآن: ١٥٠/١، واستعماله هذا حسم التردد وأثبت أنها لغة حجازية فصيحة مقبولة، ردًا على من أنكرها أو قلّل من شأنها.
- (٦) لسان العرب: (جبر) ١١٦/٤، وينظر: تهذيب الأسماء واللغات: ٤٧/٣، واستعماله هذا أثبت أنها لغة فصيحة بجانب أجبر، مما دفع البيهقي وغيره للدفاع عن صحتها لغويًا.
- (٧) الأم: ١١٩/٣، وبها أثبت أنها لغة فصيحة، حتى وإن كان الأصل بالتاء.
- (٨) الأم: ٣١٢/١، واستعماله الغالب لها يرجح هذه اللغة التجديّة ربّما لأسباب فقهية تتعلق بالوضوح كما أشار الزبيدي، قال تاج العروس (زوج): (الفقهاء يقتضرون على زوجة خوف اللبس كما في قولنا: فريضة فيها زوج ابن).
- (٩) كثير من الاختيارات النحوية والصرفية لدى الشافعي (كإدخال «أل» على المضاف في العدد (الأم: ٥١/٢)، أو نصب اسم كان المؤخر-ومن ذلك قوله في الرسالة: ١٠٣: (فكان مما ألقى في روعه سنته) بنصب (سنته)، وذكر الأستاذ أحمد محمد شاكر أنه قد تأكد أن هذا الضبط صحيح، ولذلك أبقاه على حاله-، أو عدم جزم المعتل أحياناً-ومن ذلك قوله في الرسالة: ٢٦٠: (وجاءت الطائفة التي لم تصل معه...) وذكر المحقق أنّ (تصل) رسمت في الأصل (تصلي) بإثبات الياء، وهو جائز على وجه إذ ذكر قسم من النحويين أنها لغة قوم-، أو إثبات الياء في

من خلال هاتين الآليتين، نجح الشافعي في خلق معجم أصولي دقيق، فلقد حوّل الكلمات إلى أدوات ذات مواصفات محدّدة، جاهزة للدخول في المرحلة الآتية من البناء الهندسي.

٢-٤-٢- المستوى الثاني: هندسة التركيب (سلطة بناء الحجّة):

يتجلّى فنّ البناء الهندسيّ عند الشافعيّ في قدرته على تجاوز تأسيس المصطلح المفرد إلى تشييد الحجّة نفسها عبر آليات تركيبيّة محكمة، إذ حوّل التراكم الشرطيّة ك (لو) و(إن) من مجرد أدوات نحوية إلى قوالب منطقيّة صارمة لطرح الفرضيات ودحضها^(١)، أما ذروة هذه الهندسة فتظهر في مبحث العام والخاص، الذي يضع مخططاً لكيفيّة تفاعل النصوص عبر ترسيخ قانون صارم: العام يبقى على عمومه حتّى يأتي دليل يخصّصه، والخاص يقضي على العام^(٢)، ويحكم هذا البناء كلّ عبر توظيف منهجيّ لأدوات الرّبط والتحليل المنطقيّ، حيث تتحوّل الفاء السببيّة وإلا الاستثنائية إلى مفاصل دقيقة تضمن التسلسل المنطقيّ للحجّة^(٣)، وتتجلّى هذه الدقّة أيضًا في

المنقوص النكرة،-ومن ذلك قوله في الرسالة: ٤٨٣: (قال: نعم، وكلّمكم مؤدّي ما عليه على قدر علمه)، بإثبات الباء في الاسم المنقوص (مؤدّي)..... يمكن اعتبارها تصويبات ضمنيّة أو ترجيحات لغويّة كونها صادرة عن إمام يحتجّ بلغته، هي تؤسّس لمعيار شافعيّ في الاستعمال. (١) يتجلّى هذا بوضوح في استخدام الشافعيّ المكثّف للجمل الشرطيّة في الرّسالة والعام، ممّا يكشف عن استخدامه لهذه التراكيب بوصفها أدوات محكمة لبناء الفرضيات والاستدلالات المنطقيّة.

(٢) يعدّ هذا المبحث حجر الزاوية في الرّسالة للإمام الشافعيّ، لا سيّما في أبواب البيان المختلفة، يضع الشافعيّ في هذه الأبواب القواعد اللّغويّة والمنهجية لتحديد صيغ العموم، وأنواع المخصّصات، ويرسّخ القاعدة الكلّيّة في تفاعلها، وهي أنّ العام يجري على عمومه حتّى تأتي دلالة تبين أنّه يراد به الخاصّ دون العامّ، وأنّ الخاصّ يقضي على العامّ، انظر: الشافعيّ، الرّسالة، (ت أحمد شاكر)، الفقرات المتعلّقة بالبيان الثّاني والثالث والرّابع والخامس، وفي مواضع متفرّقة أخرى تبين تطبيق هذه القواعد.

(٣) يتّضح هذا التّوظيف المنهجّيّ لأدوات الرّبط والتحليل المنطقيّ جليّاً عند تتبّع بناء الحجج والاستدلالات في مؤلّفات الشافعيّ الرّئيسيّة، ففي الرّسالة، تبرز هذه الأدوات في تنظيم شرحه لأوجه البيان وفي تفنيده لآراء المخالفين، وفي الأمّ، تشكّل هذه الأدوات (مثل الفاء السببيّة والرّابطة، ولام التعليل، ولأنّ، وإلا، وإنّما، وحتّى) الهيكل المنطقيّ الذي يربط المقدمات بالنتائج في تفصيله للأحكام الفقهيّة ومناقشته للأدلة المختلفة، إنّ شيوخ هذا الاستخدام المنظّم يظهره بوصفه جزءاً أساسيّاً من آتته الاستنباطيّة/ وليس مجرد سمة أسلوبية عابرة.

تصميمه للجملة الأصولية الطويلة والمحصنة، التي لا تمثل ضعفاً أسلوبياً بل تصميمًا مقصوداً لسد الثغرات المحتملة^(١)، وفي المقابل، توظيفه للحذف استراتيجيًّا للإيجاز والتركيز وإشراك القارئ في فهم الحجة^(٢).

تظهر هذه الآليات الشافعي بوصفه مهندس بناء منطقي بارع، يستخدم التراكيب اللغوية وأدوات الربط والحذف بوصفها أدوات هندسية لتشييد حجج متماسكة، وصياغة علاقات دقيقة بين المفاهيم والأحكام والنصوص، وتحسين استدلالاته لإنتاج اليقين المنهجي، إنه المستوى الذي تتحول فيه المصطلحات إلى هيكل بنائي قادر على حمل المشروع الفقهي والأصولي.

٢-٤-٣- المستوى الثالث: هندسة التأويل (سلطة إنتاج المعنى):

يصل المشروع الهندسي اللغوي للشافعي في هذا المستوى إلى غايته النهائية،

(١) يتسم أسلوب الشافعي، لا سيما في كتاب الأم، بالجمل الطويلة والمتراكبة، كهذا المثال في باب الزهن (الأم: ١٤٨/٣): (وإذا رهن الرجل الرجل رهناً إلى أجل فاستأذن الزاهن المرتهن في بيع الزهن فأذن له فيه فباعه فالبيع جائز، وليس للمرتهن أن يأخذ من ثمنه شيئاً، ولا أن يأخذ الزاهن برهن مكانه، وله ما لم يبعه أن يرجع في إذنه له بالبيع فإن رجع فباعه بعد رجوعه في الإذن له فالبيع مفسوخ، وإن لم يرجع، [فالبيع جائز على الأصل الأول])، لا يعد هذا الطول والتراكب ضعفاً أسلوبياً بقدر ما يمثل تصميمًا حجاجياً مقصوداً، فهذه البنية المتشعبة (شرط أساسي شروط متداخلة حكم أول نفي تبعات إثبات حق بشرط جديد تفريع على الحق بشرط مضاد حكم ثان شرط مضاد للحكم الثاني...) تهدف إلى الإحاطة بجوانب المسألة المختلفة، وسد الثغرات المحتملة، وتقييد كل حكم بقيوده وشروطه ضمن وحدة تركيبية واحدة، وصولاً إلى صياغة «قاعدة قانونية» محصنة ومنتجة لليقين قدر الإمكان.

(٢) تستمد هذه القراءة لوظيفة الحذف عند الشافعي من التحليل الاستقرائي لمواضعه المتكررة والمتنوعة في نصوصه، لا سيما في الرسالة والأم، إن شيوخ حذف عناصر أساسية كالفاعل (مثل تقدير: قرأ زيد في جواب الاستفهام)، أو الفاعل (مثل ولا يجوز أن يحكي [أحد]-الرسالة: ٤٧٢)، أو المفعول به (مثل أراد به [شيئاً]-الرسالة: ٣٠٨)، أو المبتدأ (مثل [هذا] شبيه بمعنى عائشة-الرسالة: ٢٨٣)، أو الموصول (مثل لأي [التي] ذكرت-الرسالة: ٨٨)، أو جواب الشرط (مثل ولو جاز لأحد... [حذف الجواب للعلم به]-الرسالة: ٤٥٧)، في سياقات استدلالية وقانونية تتطلب الدقة والوضوح، يرجح بقوة أن هذا الحذف لم يكن مجرد اتباع لأعراف لغوية عامة فحسب، بل كان يوظف بوصفه استراتيجيًّا مقصوداً لتحقيق الإيجاز، وتركيز الانتباه على العناصر المحورية في الحجة، وبناء التماسك النصي عبر الاعتماد على السياق وفهم القارئ الضمني.

وهي توجيه عملية التأويل نفسها، فبعد تأسيس الوحدات (المصطلحات) وتشيد الهيكل (الحجة)، توظف الآلة اللغوية المتكاملة لإنتاج مخرجاتها المقصودة: المعنى الشرعي المنضبط، وتتجلى هذه الهندسة التأويلية في قدرته على التحكم في نطاق المعنى؛ فهو تارة يمارس تخصيصاً دلاليًا عبر السياق لحسم معاني المشترك اللفظي^(١)، أو عبر تعريفاته الإجرائية الدقيقة لأركان الأحكام^(٢)، وتارة أخرى يلجأ إلى توسيع دلالي لتحقيق الاتساق، كما في تأويله لمفهوم السعي في آية الجمعة^(٣)، ويكتمل هذا

(١) يتجلى هذا التعامل المنهجي مع المشترك اللفظي في مواضع متعددة من كتابات الشافعي، حيث يخضع دلالة اللفظ للسياق التشريعي والإجرائي، فمثلاً، يحلّ دلالة طائفة بحسب السياق فتكون أربعة في آية حدّ الزنا (التور: ٢)، وثلاثة في صلاة الخوف (النساء: ١٠٢)، وينظر تفصيله في «الرسالة»، ف: ٢٦٥ وما بعدها، وواحدًا في آية التفقه (التوبة: ١٢٢)، وكذلك يفكّك معاني الإحصان المتعددة (الإسلام، الحرّية، الزوجية، العفاف) ويربط كلّ معنى بسياقه القرآني الخاص (ينظر تفصيله في أحكام القرآن للشافعي، ٣١٩/١-٣٢٣، أو ما يقابله في الأمّ في أبواب النكاح والحدود)، كما يبيّن أنّ بلوغ الأشدّ المذكور في آيات مال اليتيم (الإسراء: ٣٤) لا يكتفى فيه بالبلوغ بل يشترط معه إيناس الرشد (ينظر «الأمّ»، كتاب الحجر والتفليس)، ويحلّ لفظ الخير ليبين أنّه يراد به الإيمان والعمل الصالح في سياق (البينة: ٧)، والمنفعة والأجر في آخر (الحج: ٣٦)، والمال في سياق الوصية (البقرة: ١٨٠)، والقوة على الكسب والأمانة في آية المكاتب (التور: ٣٣)، معلاً ذلك بدلالة السياق وطبيعة الحكم (ينظر تفصيل ذلك في أحكام القرآن، ١٦١/٢-١٦٥، أو ما يقابله في الأمّ، كتاب المكاتب).

(٢) تعدّ التعريفات الإجرائية التي صاغها الشافعي للمصطلحات الشرعية أدوات أساسية في توجيه التأويل وتخصيص نطاق الأحكام، فمثلاً، تعريفه الدقيق للفقراء والمساكين في آية الصدقات (التوبة: ٦٠) وتحديد هاتين أياً أشدّ حالاً، يضبط كيفية توزيع الزكاة (ينظر أحكام القرآن، ١٧٧/١-١٧٨، أو ما يقابله في الأمّ، كتاب قسم الصدقات)، وكذلك قصره الرقاب في الآية نفسها على المكاتبين (نفس المصدر، ١٨٠/١)، وتصنيفه الغارمين إلى من دان لمصلحته أو لإصلاح ذات البين مع بيان شروط كلّ (نفس المصدر، ١٨٠/١-١٨١)، وتعريفه ابن السبيل بأنّه المسافر المنقطع في غير معصية (نفس المصدر، ١٨٢/١)، وتحديد حالات المضطرّ الذي يباح له المحرّم كالجوع المخيف للموت أو المرض أو الضعف عن السير في سياق آيات الإباحة عند الضرورة (المائدة: ٣، البقرة: ١٧٣) (ينظر أحكام القرآن، ٨٨/٢-٨٩، أو ما يقابله في الأمّ، كتاب الضحايا)، كلّ هذه التعريفات تعمل بوصفها قيوداً تأويلية تحدّد بدقّة من تشملهم الأحكام ومن لا تشملهم.

(٣) يقدّم الشافعي هذا التأويل الموسّع للفظ السعي في سياق تفسيره لآية الجمعة (الجمعة: ٩): ﴿فاسعوا إلى ذكر الله﴾، يرى أنّ المعقول في هذا الموضع هو العمل لا السعي على الأقدام، مستشهداً بآيات قرآنية أخرى تفيد هذا المعنى الأعمّ للفظ السعي، مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّ سَعِيَكُمْ لَشَتَّى﴾ (الليل: ٤)، وقوله: ﴿وَأَنْ لَّيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى﴾ (التّجيم: ٣٩)، وقوله: ﴿وَكَانَ سَعِيكُمْ مَشْكُورًا﴾ (الإنسان: ٢٢)، يهدف هذا التأويل إلى تحقيق الاتساق الدلالي داخل القرآن،

الضبط بوضع قواعد تأويلية معيارية، كترسيخه لمبدأ أن الأمر المجرد يفيد الوجوب^(١)، وضبطه للعلاقة بين الحقيقة والمجاز^(٢)، وصولاً إلى تبينه لحجية مفهوم المخالفة، بوصفه آلية لاستنطاق مسكوت النص^(٣).

ودرء التعارض المحتمل بين الأمر بالسعي وما يطلب من المصلي من إتيان الصلاة بسكينة ووقار، (ينظر: الشافعي، أحكام القرآن، ١١/١-١١٢، أو ما يقابله في الأم، كتاب الجمعة).
(١) يعدّ هذا المبدأ التأويلي (الأمر المجرد يفيد الوجوب والحثم) من القواعد التأسيسية التي أرساها الشافعي وأكدها تلميذه المزني، إذ نقل عنه قوله في تحديد مذهبه في دلالة الأمر والنهي: (مذهب الشافعي عندي وبالله التوفيق: أن الأمر والنهي من الله عز وجل ومن رسوله صلى الله عليه وسلم على العموم والظاهر والحثم، إلا أن يأتي في سياق الخبر أو في غيره ما يدل على أنه أريد به الخصوص أو باطن أو إرشاد أو إباحة أو دلالة، فيلزم قبول الدليل...) انظر: المزني، كتاب الأمر والنهي على معنى الشافعي، (رواية أبي إسحاق إبراهيم بن إسحاق عنه)، المسألة الأولى، تضع هذه القاعدة نقطة انطلاق معيارية أساسية لتأويل النصوص الأمرة، وتبين منهجية الشافعي في اعتبار الوجوب هو الأصل الذي لا يعدل عنه إلا بدليل صارف، مما يوجّه عملية التأويل ويضبطها.

(٢) يتأسس موقف الشافعي هذا على قاعدته الكلية في حمل الكلام على ظاهره وحقيقته ما لم يعم دليل صارف، وعلى تحليله لسياق الآية نفسها، ففي تفسيره لقوله تعالى: ﴿أو لامستم النساء﴾ [النساء: ٤٣، المائدة: ٦]، يرى الشافعي أن الآية ذكرت طهارة الجنب (الغسل) أولاً، ثم ذكرت أسباب التيمم عند فقد الماء، فقرنت بين المجيء من الغائط (وهو حدث أصغر يوجب الوضوء) وبين ملامسة النساء، يقول: (...فأشبه: أن يكون أوجب الوضوء من الغائط، وأوجه من الملامسة وإنما ذكرها موصولة بالغائط بعد ذكر الجنابة فأشبهت الملامسة أن تكون اللمس باليد والقبل غير الجنابة)، انظر: الشافعي، أحكام القرآن (جمع البيهقي)، ٤٦/١، ويراجع تطبيق هذا الحكم في الأم (كتاب الطهارة، باب ما ينقض الوضوء)، يعتمد الشافعي هنا على بنية التركيب القرآني وقرينة المقارنة بين الملامسة والغائط (وكلاهما جاء بعد ذكر الجنابة) ليستدل على أن الملامسة هنا تحمل على حقيقتها اللغوية (اللمس) التي توجب الوضوء (الحدث الأصغر) لا الغسل (الحدث الأكبر).

(٣) يعدّ هذا المبدأ (المعروف أصوليًا بـ دليل الخطاب أو مفهوم المخالفة) تطبيقاً دقيقاً لمنهج الشافعي في فهم اللسان العربي، إذ يتجلى هذا الاستدلال بشكل صريح وقاطع في نصّه بـ الأم، حيث يقول: «روي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: «في سائمة الغنم كذا»، فإذا كان هذا يثبت فلا زكاة في غير السائمة من الماشية»، انظر: الأم، ٢٥/٢، يبين هذا النص بوضوح كيف أن الشافعي استنبط حكم المعلوفة (غير السائمة) من مسكوت النص، معتبراً أن تخصيص السائمة بالذكر (المنطوق) هو دليل مقصود لنفي الحكم عمّا عداها (المفهوم)، وهو جوهر الاستدلال بمفهوم المخالفة.

٢-٥- وقفة نقدية مع الجابري (سجن البيان أم حصن اليقين؟):

بعد أن كشف التحليل السابق عن معالم الهندسة اللغوية عند الشافعي، نصل الآن إلى مواجهة فكرية حاسمة مع الأطروحة النقدية الأبرز التي تناولت هذا النظام بالتشريح والحكم، نقف هنا أمام مشروع محمد عابد الجابري، الذي يرى في نظام البيان، الذي يمثل الشافعي لحظة اكتماله التأسيسي، سجنًا معرفيًا حبس فيه العقل المسلم.

٢-٥-١- أطروحة الجابري: الشافعي مؤسسًا للعقل المستقل:

في سياق مشروعه لنقد العقل العربي، يرى محمد عابد الجابري أن البنية المعرفية المهيمنة في الثقافة العربية الإسلامية هي العقل البياني، الذي يجد لحظة اكتماله المنهجية في مشروع الإمام الشافعي الأصولي^(١)، ويعرف الجابري هذا العقل بوصفه نظامًا ذا طبيعة لغوية-قياسية، يمنح أولوية مطلقة للنص، ويجعل آليته المركزية هي قياس الغائب على الشاهد، أي رد كل فرع إلى أصل منصوص عليه^(٢)، وترتب على هيمنة هذا النظام، في منظور الجابري، تأسيس ما يسميه بالعقل المستقل، وهذه الاستقالة لا تعني الخمول، بل تعني استقالة العقل عن مهمته في التفكير البرهاني المستقل بالواقع، فبفضل هندسة الشافعي، تنازل العقل عن وظيفته الإنشائية، ليصبح نشاطه كله محايثًا للنص وخادمًا له؛ فهو عقل فعال ونشط، لكن كل نشاطه محصور في فك شفرات الألفاظ واستنباط الأحكام منها، وإعادة إنتاج المعرفة الكامنة في النص، لا إنتاج معرفة جديدة بالواقع^(٣).

(١) يعرف الجابري العقل البياني بأنه النظام المعرفي الذي يجعل من استنباط المعاني من الألفاظ عبر آليات اللغة والقياس مهمته الأساسية، ويميزه عن العقل العرفاني (الباطني) والعقل البرهاني (المنطقي الفلسفي)، انظر تفصيل ذلك في مشروعه: تكوين العقل العربي: ٥٥-٨٠.

(٢) بنية العقل العربي: ٥١-٦٥، وانظر أيضًا: تكوين العقل العربي: ١٠٣ وما بعدها، حيث يفصل الجابري في تحليل العقل البياني ويرجع تأسيسه المنهجي إلى مشروع الإمام الشافعي في الرسالة، بوصفه عقلًا لغويًا-قياسيًا يعلي من شأن النص ويجعل القياس آليته المركزية.

(٣) يرى الجابري أن العقل المستقل هو النتيجة المباشرة لهيمنة النظام البياني، فالاستقالة هنا ليست خمولًا، بل هي استقالة من مهمة التفكير المستقل في الواقع لصالح التفكير التابع للفظ، انظر تحليله المفصل في: تكوين العقل العربي، الفصلين الثامن والتاسع، ١٦٢ وما بعدها.

من هذا المنظور، فإن انتصار اللفظ الذي حققه الشافعي كان انتصاراً باهظ الثمن، إذ أدخل العقل العربي الإسلامي فيما يشبه سجن البيان؛ وهو سجن لغوي-قياسي يدور فيه العقل بين اللفظ وظله، مهمّساً بذلك العقل البرهاني (الفلسفي) لصالح العقل البياني المستنبط من النصوص.

٢-٥-٢- الأطروحة المضادة: هندسة الحصن ضدّ فرضية السجن:

إن أطروحات النقاد الثلاثة، على اختلاف مستويات تحليلها، تشترك في الانطلاق من فرضية تاريخية واحدة، وهي: أنّ مشروع الشافعي نجح فوراً في فرض هيمنته، سواء أكانت هذه الهيمنة أدلجة للعقل عند أبي زيد، أم تقديساً للأصل عند مبروك، أم حبساً له في سجن البيان عند الجابري.

وتفكيك هذه الفرضية يقتضي تقديم أطروحة مضادة تستند إلى حجّتين متكاملتين:

أولاً: حجة الضرورة التاريخية (هندسة الحصن التأويلي): تنطلق قراءات النقاد من تصوّر مشروع الشافعي بوصفه اختياراً معرفياً مجرداً، متجاهلة السياق التشريعي الملح، فالإشكالية الحقيقية التي عاصرها الشافعي تتعلق جوهرياً بأزمة مصادر، لقد كانت فوضى تأويلية حقيقية ناتجة عن الصراع المنهجي بين أهل الرأي (الذين توسعوا في الاستحسان) وأهل الحديث (الذين تشدّدوا في رفض الرأي)، بهذا المنظور، تتجلى هندسة الشافعي للرّسالة، كما أثبتنا في المبحث السابق، بوصفها هندسة لغوية دقيقة ومحاولة توليفية شاقة لبناء حصن منهجي، كان لهذا الحصن هدف محدّد: تأسيس حجّة السنّة (لضبط فوضى الرأي) وتقنين القياس (بوصفه شكلاً منضبطاً من الرأي)، وذلك لإنقاذ وحدة النظام التشريعي^(١).

ثانياً: حجة (الفراغ الزمني) ونقد أطروحة حلاق: وهنا تأتي الحجة التاريخية القاضية، لو كان حصن الشافعي سجنًا كما يزعم الجابري، لتوقعنا أن تهيمن الرّسالة على الفكر الفقهي فوراً، لكنّ الدليل التاريخي، الذي يقدّمه وائل حلاق في دراساته

(١) هذا التحليل لدور الشافعي بوصفه توليفةً ضروريةً لأزمة (أهل الرأي وأهل الحديث) هو محور فهم مشروعه، انظر: تاريخ النظريات الفقهية في الإسلام: ١٧ وما بعدها.

المفصليّة حول هذه القضية، يثبت العكس تمامًا^(١)، يبرهن حلاق بأدلة قاطعة على فرضية الفراغ الزماني للقرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي (القرن الكامل بعد وفاة الشافعي)، ففي هذا القرن، افتقدت الرسالة لأي تأثير يذكر، وعدت عملاً مغموراً لم يظهر له أي تعليق معاصر ولا أي ردّ عليه، وبالتوازي مع ذلك، كان القرن التاسع خالياً تماماً من أي عمل منهجي متكامل في أصول الفقه.

هذا الفراغ الزمني وحده كاف لنسف منطق النقاد الثلاثة: ضد الجابري: كيف يكون سجنًا وهو لم يقرأ أو يطبق لمدة مئة عام؟ وضد أبي زيد ومبروك: كيف يمكن لكتاب محدود الانتشار (رسالة موجزة في الأساس) أن يؤدّج أو يقدّس ثقافة بأكملها فوراً؟ لكن، إذا كان الشافعي هو المهندس كما نزع، فكيف نفسّر هذا الإهمال الذي رصده حلاق؟ هنا تكمن نقطة الافتراق النقدي عن حلاق نفسه، إن حلاقاً، في معرض نفيه لأسطورة المهندس المعماري الأول (بالمعنى التأسيسي)، يميل إلى التقليل من شأن الرسالة ووصفها بـ البدائية، لأنّه يبحث عن النظام الأصولي المتكامل ولا يجده عند الشافعي، وهذا بالضبط ما تغفل عنه قراءة حلاق (المؤرخ)، تتجلى عبقرية الشافعي في الهندسة التأسيسية التي خلقت الأدوات واللغة التي مكّنت بناء هذا النظام أصلاً، بصرف النظر عن بناء النظام المكتمل الذي سيبنيه غيره لاحقاً.

إنّ الهندسة اللغوية (بمستوياتها الثلاثة: المصطلح، والتركيب، والتأويل) التي كشفنا عنها في الرسالة والأهم، كانت هي حصن اليقين الذي أوقف الفوضى، وهذا الحصن البدائي (كما يصفه حلاق) هو الذي شكّل نموذج التصميم الذي سيعود إليه مهندسو القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي (مثل ابن سريج والقفال الشاشي)، فهؤلاء هم من أخذوا حصن الشافعي التأويلي، ومزجوه بـ علم الكلام والجدل، ليتحوّل على أيديهم إلى النظام الأصولي المنطقي-الصورّي؛ وهو ذات النظام الذي سيطلق عليه الجابري (بعد قرون) وصف سجن البيان، لقد أخطأ الجابري حين نظر إلى هذا النظام اللاحق، فارتكب خطأ مزدوجاً: أخطأ تاريخياً (بنسبة تصميم النظام المتأخّر إلى المؤسس الأول)، وأخطأ تقييمياً (بوصف هذا النظام بأنّه سجن)، وهكذا، ينجح النقد التاريخي في تفكيك الخطأ التاريخي الذي وقع فيه الجابري، محرراً مشروع الشافعي من تهمة

(١) الحجة التاريخية الأساسية مأخوذة من مقالة وائل حلاق المفصليّة: (هل كان الشافعي المهندس المعماري الأول للفقه الإسلامي؟)، المنشورة في المجلة الدولية لدراسات الشرق الأوسط، (المجلد ٢٥، العدد ٤، نوفمبر ١٩٩٣).

التأسيس المباشر لـ سجن البيان، لكن هذا التفكيك التاريخي، وإن كان ضرورياً، فإنه يظل غير كاف؛ إنه يبرئ الشافعي من التهمة لكنه لا يشرح لنا المنطق الداخلي العميق لهذه الهندسة، فإذا لم يكن المشروع أدلجةً (كما ذهب أبو زيد)، ولا تقديساً للقبليّة (كما رأى مبروك)، ولا استقالةً للعقل (كما رأى الجابري)، فماذا كان إذن؟ للإجابة عن هذا، يتعين علينا تجاوز النقد التاريخي-التفكيكي إلى الفهم الفلسفي-التركيبي، نحن بحاجة إلى أدوات منهجية جديدة قادرة على قراءة المنطق الأخلاقي العملي الكامن في قلب حصن اليقين الذي بناه الشافعي، هذه الأدوات، التي تتيح لنا ليس فقط فهم هندسة الشافعي، بل أيضاً تصحيح الخطأ التقييمي للجابري (الذي رأى سجنًا حيث ينبغي أن نرى سياقاً)، هي ما سنستعيره من منظور طه عبد الرحمن.

٢-٦-٦-٢ منظور طه عبد الرحمن: نقد الجابري وإعادة بناء الشافعي بمنطق تداولي:

بعد أن كشف النقد التاريخي (بالاستناد إلى أدلة حلاق) عن الخطأ التاريخي في نسبة تأسيس سجن البيان مباشرةً إلى الشافعي، مبرّئاً ساحته من هذه التهمة؛ يبقى علينا فهم المنطق الداخلي العميق لهذه الهندسة اللغوية التي قادها، فالتقد التاريخي يفكّك الأسطورة، لكنه لا يقدم بالضرورة بديلاً إيجابياً لفهم عبقرية التأسيس نفسها، إذا لم يكن مشروع الشافعي استقالةً للعقل (كما رأى الجابري)، فماذا كان إذن؟ للإجابة عن هذا، ننتقل الآن من فضاء الفصل التحليلي الذي هيمن على قراءة الجابري (ومعه حلاق في نقده التاريخي)، إلى فضاء فكري مختلف يقوم على الوصل التركيبي، وهو فضاء الفيلسوف المغربي طه عبد الرحمن، إذ تكمن أهميّة طه في بحثنا هذا في أنه يقدم الأدوات المنهجية والفلسفية اللازمة ليس فقط لاستكمال هدم الأطروحة الجابرية عن العقل العربي، بل الأهم من ذلك، لإعادة بناء فهمنا لمشروع الشافعي على أسس أكثر أصالة وعمقاً، تتجاوز ثنائية السجن والحرية المجردة، وتربطه بالبعد العملي والأخلاقي والتداولي.

٢-٦-٦-١-١ نقد أسس المشروع الجابري:

لفهم كيف يفتح لنا طه عبد الرحمن أفقاً جديداً لقراءة الشافعي، لا بدّ أولاً من عرض نقده الجذري للأسس التي بنى عليها الجابري مشروعه في نقد العقل العربي،

فمن منظور طه، وقع الجابري في مجموعة من المغالطات المنهجية الكبرى، يمكن إجمالها في ثلاث رئيسية:

أولاً: مغالطة (الفصل لا الوصل): تتمثل أولى المغالطات المنهجية في مشروع الجابري، وفقاً لمنظور طه، في اعتماده مبدأ الفصل لا الوصل، فقد عمد الجابري إلى تفكيك التراث إلى ثلاثة أنظمة معرفية (بيان، وبرهان، وعرفان)، واعتبرها كيانات منفصلة بنيوياً، وهو فصل تحليلي مصطنع يرى طه أنه ناتج عن إسقاط أدوات بنوية غربية على التراث، تتجاهل واقعه التاريخي القائم على الوصل والتداخل، فالواقع التاريخي يثبت أن الفقيه البياني كالغزالي كان فيلسوفاً برهانياً ومتصوفاً عرفانياً في آن واحد، مما ينسف فكرة الحقول المعرفية المتصارعة، وبهذا، فإن القراءة التحليلية التفكيكية التي مارسها الجابري تخطئ، في منظور طه، حقيقة التراث، الذي يتطلب قراءة تركيبية توصيلية تدركه بوصفه كلاً متكاملًا^(١).

ثانياً: مغالطة (النظر لا العمل): أما المغالطة المنهجية الثانية فتكمن في اعتماد الجابري مبدأ النظر لا العمل؛ إذ بنى تحليله على الخطاب النظري المجرد للمذاهب الفكرية، مهملاً بذلك البعد العملي الأخلاقي الذي يعتبره طه روح المعرفة الإسلامية وجوهرها، فبينما حلل الجابري ما قيل (ثقافة الكلام)، أغفل كيف عمل به وعيش (ثقافة العمل)، متجاهلاً حقيقة أن المعرفة في الإسلام، من منظور طه، ليست مجرد نظر تأملي، بل هي بالأساس معرفة موجهة لتزكية النفس وتقويم السلوك^(٢).

ثالثاً: مغالطة (النقل لا الإبداع): أما المغالطة المنهجية الثالثة، في منظور طه، فتتمثل في وقوع الجابري نفسه في فخ النقل لا الإبداع، ففي دعوته إلى القطيعة مع التراث وتبنيهِ للبرهان بنموذجه الغربي، لم يبدع الجابري حداثة أصيلة تنبع من المجال التداولي الإسلامي، بل استبدل تقليد الأقدمين بتقليد المحدثين الغربيين، واقعاً فيما

(١) هذا التقدّم لمغالطة الفصل هو محور أساسي في كتاب طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٤)، انظر بشكل خاص الصفحات ٤٥-٦٠ التي توضح مغالطة الفصل بين الأنظمة المعرفية وتعارضها مع طبيعة التراث القائم على الوصل والتداخل.

(٢) التركيز على البعد العملي الأخلاقي وإهمال الجابري له هو جوهر كتاب طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق: مساهمة في التقدير الأخلاقي للحداثة الغربية، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٠)، يبرز الكتاب أن المعرفة الإسلامية ذات طبيعة عملية أخلاقية بالأساس.

يمكن تسميته، وفقاً لمنطق طه، بعقدة الانفصال عن الإبداع^(١)، وبهذا النقد المنهجيّ الثلاثي، ينهار تقسيم الجابريّ نفسه لعجزه عن الإحاطة بالواقع المركّب للتراث، وتتهاوى معه أحكامه التقويمية التي فضّلت البرهان على حساب البيان والعرفان، وهو ما يفسح المجال لإعادة قراءة شخصيات محورية كالشافعي، بمنظور متحرّر من ثنائيات الجابريّ الحادة وأحكامه المسبقة.

٢-٦-٢- إعادة بناء الشافعي بمنطق تداولي أخلاقي:

يمكننا منظور طه عبد الرحمن من إعادة بناء مشروع الشافعي على نحو يتجاوز حكم الجابريّ السلبي، إذ يتيح لنا رؤية تركيز الشافعي على اللفظ لا بوصفه تكريساً لسلطة الشكل، بل بوصفه تجسيداً لمبدأ الأمانة تجاه النص المقدّس، وعلى هذا الأساس، لا تعود عملية استنباط الأحكام مجرد عملية تقنية، وإنما تغدو تجربةً ائتمانيةً، يكون الفقيه فيها مؤتمناً على النص، وتصبح مهمته ابتكار الأدوات المنهجية الضامنة لعدم خيانة هذه الأمانة^(٢)، وبهذا المنظور، تكتسب قواعد الأصول الشافعية طبيعة منطق حيّ ذي وظيفة تداولية، إذ هي آليات تهدف إلى تنظيم فعل الاجتهاد نفسه، وتحويل فعل الاستنباط من ممارسة ذاتية تحكمها الأهواء إلى نشاط منهجيّ منضبط ومسؤول^(٣).

وفق هذا المنظور، يتحوّل تقييم مشروع الشافعي؛ فهو لم يؤسس لعقل مستقيل

(١) يناقش طه عبد الرحمن مغالطة النقل لا الإبداع وتقليد المحدثين الغربيين في سياق نقده للحداثة العربية المقلّدة في كتابه روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٦)، انظر الصفحات ١٢٠-١٣٥.

(٢) مفهوم الأمانة هو مفهوم محوريّ في فلسفة طه الأخلاقية، يربط بين الوجود والمعرفة والأخلاق. فالأمانة هي علاقة الإنسان الوجودية بالخالق، وتتجسّد معرفياً في أمانة النص وأمانة العقل، من هذا المنظور، فإنّ قواعد أصول الفقه الشافعية تمثّل تقنيات ائتمانية تهدف إلى صيانة الأمانة، انظر بسطه لمفهوم الأمانة في: سؤال الأخلاق: ١٠١-١١٥.

(٣) يصوغ طه عبد الرحمن هذا المفهوم في إطار ما يسمّيه المنطق التداولي الحجاجي، وهو منطق لا ينفصل عن سياقاته العملية والأخلاقية، بهذا المعنى، يكون الشافعي، بوضعه لآليات عملية لتنظيم الحوار الفقهيّ (الاجتهاد)، مؤسساً لهذا النوع من العقلانية العملية التداولية، انظر: اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، طه عبد الرحمن، (الدار البيضاء/بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٨).

كما ذهب الجابريّ، بل أرسى دعائم العقل المؤتمن القائم على الأمانة المنهجية، وعليه، فإنّ ما عدّ ثورةً شافعيةً لا يفهم هنا بوصفه تأسيساً لسجن، بل بوصفه محاولةً هندسيّةً لابتكار الأدوات اللّغويّة والمنهجية اللازمة لتشييد حصن، غايته الحفاظ على الروح العملية والأخلاقية للإسلام في سياق تاريخي متغيّر.

٢-٧- ميلاد الفقيه المختصّ وتداعياته:

بعد استعراض التحليلات النّقدية المختلفة لمشروع الشافعيّ، بدءاً بالنّقد التاريخي مع حلاق، مروراً بالقراءات الإيديولوجية لأبي زيد، والتفكيكية لمبروك، وصولاً إلى النّقد الإستمولوجي للجابريّ، ثمّ استشراف مخرج منهجيّ مع طه عبد الرحمن، يمكننا الآن رصد النتائج الأعمق لهذه التحوّلات.

تتمثّل النتيجة الأبعد أثراً لثورة الشافعيّ اللّغويّة في ميلاد فاعل معرفي جديد: الفقيه الأصولي، فهذا الفقيه لم يعد يستمدّ سلطته من قرب الزماني من عصر النّبوة، بل من سيطرته الحصريّة على الآلة اللّغويّة-الأصوليّة الجديدة، فلقد تحوّل مصدر الشرعيّة من الأشخاص إلى المنهج، وأضحى الفقيه، بوصفه الخبير الأوحد بهذا المنهج، هو من يمتلك السّلطة على إنتاج المعرفة الشرعيّة^(١).

وقد ترتّب على ميلاد هذا الفاعل الجديد تداعيات هائلة أعادت تشكيل بنية المعرفة والمجتمع؛ فقد تحوّل الفقه من ممارسة حياتية مشاعة إلى علم دقيق وحرفة متخصصة تتطلّب تكويناً لغوياً ومنهجياً معمّماً، كما شكّلت هذه اللّغة الجديدة طريقة تفكير خاصّة، هي ما يمكن تسميته بالعقل الأصولي، الذي ينظر إلى العالم عبر شبكة القواعد اللّغويّة، ساعياً لتكييف الواقع مع مقولات اللّغة العلميّة^(٢)، ومن ثمّ، ترسّخت

(١) يمكن فهم هذه السّلطة الجديدة من خلال مفهوم رأس المال الرمزيّ عند بيير بورديو، الذي يعرف بأنّه سلطة تكتسب من الإتيان المعرفي لنظام رمزيّ معقّد، بهذا المعنى، فقد أسّس الشافعيّ حقلاً فقهياً جديداً، أصبحت المنافسة فيه قائمة على امتلاك هذا الرأس المال المتمثّل في المنهج الأصولي، انظر: بيير بورديو، الرّمز والسّلطة، ترجمة: عبد السلام بنعبد العالي (الدار البيضاء: دار توبقال للنشر).

(٢) قدّمت قراءتان متناقضتان لهذا العقل الأصولي؛ فهو عند الجابريّ عقل مستقيل، وعند طه عبد الرحمن عقل مؤتمن. وما يجمع بينهما هو الاعتراف بأن هذا العقل يشتغل بمنطق داخليّ خاصّ تشكّل اللّغة قواعده الأساسيّة.

هوّ معرفيّة عميقة بين الخاصّة من الفقهاء الأصوليين، والعامة الذين أصبحوا في حاجة إلى وساطة هذا المختص لفهم دينهم في جانبه التشريعي^(١).

إنّ هذه السلطة المعرفية الجديدة، وذلك الفقيه الذي يحملها، لم يكن لهما أن يظلاً في فراغ، بل كانا يقتضيان فضاءً مؤسسياً يحميها وينظّمها، وقد شكّل المذهب الفقهيّ هذا الفضاء، وهو ما يطرح إشكالية تحوّل هذه اللغة العلمية من لغة تأسيسية إلى لغة جدلية تنافسية داخل هذه المؤسسة، وكيفية تجلّي سلطة المذهب لغوياً، وهو ما سيكشف عنه المبحث الثالث.

٣- لغة السلطة المذهبية: بناء الخطاب الفقهي الجماعي

٣,١ من الفقيه الفرد إلى المذهب المؤسسة:

انطلاقاً مما انتهى إليه المبحث السابق من تحديد ملامح الفقيه الأصولي فاعلاً معرفياً جديداً، يتناول هذا المبحث الانتقال من سلطة الفرد إلى سلطة المؤسسة، متتبّعاً نشأة المذهب الفقهيّ بوصفه بنية مركّبة تجمع بين الثبات المنهجي والقدرة على التكيف.

ويتطلّب فهم هذه الظاهرة المعقّدة تكامل رؤى متعدّدة؛ فبينما يكشف وائل حلاق عن آليات المذهب الداخليّة بنيويّاً، كأدب الطبقات والمصطلحات الإجرائيّة^(٢)، يضعه جورج مقدسي ورضوان السيّد في سياقه التاريخي-الاجتماعي الأوسع، مركزين على الصّراعات والتحوّلات التي شكّلتها^(٣)، فيما يقّدّم عبد الإله بلقزيز إطاراً فلسفياً يرى في

(١) هذا التّمييز بين الخاصّة والعامة ترسّخ وتمأسس بشكل غير مسبوق بعد الثورة الشافعية، فبينما كان التّمييز سابقاً قائماً على معايير كالضّحية والسّابقة، أصبح بعد الشافعي قائماً على أساس معرفي تقني، وهو القدرة على امتلاك الأداة الأصولية.

(٢) يشكّل التحليل البنيوي للمذهب المساهمة الأبرز لوائل حلاق، انظر تفصيل آليات الاستمرارية والتجّد في كتابه: الشريعة: النظرية، الممارسة، التحوّلات.

(٣) يركّز جورج مقدسي على دور المؤسسات التعليميّة (المدرسة) في ترسيخ المذاهب، انظر: نشأة الكليات: معاهد العلم في الإسلام والغرب، جورج مقدسي، ترجمة: عارف أيوب، (دمشق: دار المدى للثقافة والنشر، ٢٠٠٥)، بينما يقرأ رضوان السيّد تشكّل المذاهب في سياق الصّراع بين الفقهاء بوصفهم جماعة أهليّة (المجتمع) وسلطة الدولة (الدولة)، انظر: الجماعة والمجتمع

التمذهب مأسسةً ضروريةً لعملية التفسير^(١).

وعلى هذا الأساس، يهدف هذا المبحث إلى تركيب هذه المنظورات لتقديم فهم متكامل لكيفية تشكّل لغة السلطة المذهبية، وتحولها من أداة للمعرفة إلى بنية للهوية ومنهج للاجتهااد.

٣,٢ هندسة النظام المذهبي:

تحويل الأصول إلى إطار منهجي: بعد أن ترسّخت صورة الإمام المؤسس مرجعيةً رمزيةً، -وهي صورة ينبّه وائل حلاق إلى أنّها بناء تاريخي متأخر^(٢)- انتقلت المهمة المنهجية إلى الأجيال اللاحقة من الفقهاء، وقد تمثّلت مهمتهم، كما يكشف تحليل حلاق البنيوي، في تحويل آراء الإمام ومبادئ الأصول إلى إطار منهجي خاصّ بكلّ مذهب.

وعلى الرغم من أنّ أصول الفقه شكّل الإطار المرجعي المشترك، فإنّ كلّ مذهب طوّر تطبيقاته الخاصة ضمنه، ولم تكن هذه الهندسة الداخليّة مجرد عملية نظرية، بل جاءت، كما يوضح مؤرّخون كجورج مقدسي ورضوان السيّد، تنويجاً لانتصار الفقهاء في صراعهم حول المرجعية الدينيّة؛ فبعد حسم هذا الصراع، برزت الحاجة إلى بناء مؤسسات فكرية قادرة على ترجمة هذه السلطة إلى واقع منهجي راسخ.

وقد كانت الوظيفة المحورية لهذا الإطار المنهجي هي عملية تخريج الفروع على الأصول، وهي العملية التي منحت المذهب، كما يحلّلها حلاق، صفتين جوهريتين: الاتّساق الداخليّ، والقدرة التوليدية التي ضمنت له الاستمرار والتكيف^(٣)، وهكذا،

والدولة، رضوان السيّد، (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٩٧)

(١) يقدّم بلقزيز تحليلاً يرى فيه أنّ التّمذهب هو النتيجة الحتمية لنشأة أيّ تقليد حول نصّ مؤسس، بوصفه مأسسةً ضروريةً لعملية التفسير، انظر: الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر، عبد الإله بلقزيز، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط. ٢، ٢٠٠٥).

(٢) يشير حلاق إلى أنّ صورة الإمام المؤسس المطلقة لم تتبلور إلّا في مراحل لاحقة باعتبارها جزءاً من بناء هوية المذهب، انظر: تاريخ النظريات الفقهية في الإسلام: ٤٣ وما بعدها.

(٣) عملية تخريج الفروع على الأصول تضمن تطوّر المذهب بشكل عضوي ومتجانس مع مبادئه التأسيسية، انظر تحليل هذه الآلية عند حلاق في: الشريعة: النظرية، الممارسة، التحوّلات، خصوصاً الفصل الذي يتحدّث عن مرحلة التشكّل.

ومع اكتمال بناء هذه الأطر المذهبية المتنافسة، نشأت الحاجة إلى لغة جديدة قادرة على تنظيم العلاقة فيما بينها.

٣-٣- ولادة اللغة الجدلية: الفقه بوصفه مجالاً للمناظرة:

إنّ واقع التعددية المذهبية التنافسية لم ينشأ من فراغ، بل كان، كما يوضح جورج مقدسي، التبلور المؤسسي للنزاع الفكري الأقدم بين أهل الحديث وأهل الرأي، وبعد أن استقرت قسمة العمل بين المجالين السياسي والديني، كما يصفها رضوان السيد، انتقل الصراع على المرجعية ليصبح صراعاً داخلياً بين هذه المؤسسات الفقهية المتنافسة، وقد فرض هذا الواقع الجديد تحولاً جذرياً في وظيفة اللغة الفقهية؛ إذ لم يعد التقليد، كما يشرح وائل حلاق، مجرد اتباع، بل غدا دفاعاً منهجياً عن عقيدة مذهبية قائمة، وهو ما استلزم تطوير لغة جديدة متخصصة حولت الفقه من مجال لإنتاج المعرفة إلى فضاء للمناظرة^(١).

وتتجلى البنية الأساسية لهذه اللغة الجديدة في التركيب اللغوي الشائع: (فإن قيل... قلنا...) فهذه الثنائية، كما يكشف تحليل حلاق، ليست مجرد أسلوب، بل تعكس بنية عقلية كاملة أصبح الفقيه بموجبها يكتب وهو يستحضر خصماً مفترضاً، ليتحوّل الخطاب الفقهي من حوار عمودي (بين الفقيه والنص) إلى حوار أفقي (بين الفقيه ونظرائه)^(٢)، وقد أدت هذه الحاجة إلى صقل أدوات لغوية-منطقية متخصصة، هي أدوات علم الجدل وآداب البحث والمناظرة، كفنّ التعريف والحدود لضبط مجال النقاش، ومنطق السبر والتقسيم لتفكيك حجة الخصم، وآليات النقض والمعارضة لإبطال استدلالاته^(٣).

(١) يميّز حلاق بين التقليد بوصفه اتباعاً سلبياً، والتقليد المذهبي باعتباره التزاماً واعياً ومنهجياً يتمّ الدفاع عنه بأدوات جدلية ضدّ المذاهب الأخرى، انظر: السلطة المذهبية التقليد والتجديد في الفقه الإسلامي: ١٣٩ وما بعدها.

(٢) هذه البنية الحوارية هي جوهر علم الجدل وفنّ المناظرة؛ حيث أصبح الفقيه مطالباً ليس فقط بتفسير النصوص، بل بالقدرة على المناظرة وردّ اعتراضات الخصم الافتراضي.

(٣) هذه الأدوات هي صلب ما يعرف بآداب البحث والمناظرة، انظر مثلاً: آداب البحث والمناظرة، محمّد الأمين الشنقيطي، (القاهرة: مكتبة ابن تيمية).

غير أنّ هذا الصّراع الدّائم مع الآخر الخارجيّ خلق حاجةً ملحّةً وموازيةً، هي الحاجة إلى النّظام والاستقرار في الدّاخل، فإذا كانت كلّ مسألة قابلةً للتّقاش، فكيف يضمن المذهب تماسكه ويقدم لأتباعه قولاً فصلاً؟ أنّ الإجابة عن هذا السّؤال هي التي ستولد التّجليّ اللّغويّ الأنضج لسلطة المذهب.

٣-٤- تجليات سلطة المذهب لغويّاً (لغة الإدارة والترابيّة):

إنّ الصّراع الجدليّ مع الخارج استلزم بالضرورة بناء نظام صارم في الدّاخل، غير أنّ تراكم الاجتهادات عبر القرون حول المذهب إلى أرشيف هائل، وهو ما أفضى إلى أزمة داخلية تمثّلت في التّضخّم المعرفيّ وصعوبة تحديد القول المعتمد، وقد تطلّب حلّ هذه الأزمة ابتكار طبقة لغوية فوقية، وظيفتها ليست إنتاج الأحكام، بل تقييم الأقوال نفسها، وهنا يبرز ما كشف عنه وائل حلاق تحت اسم «المصطلحات الإجرائيّة»، التي تمثّل لغة الإدارة الدّاخلية للمذهب، والأداة التي فرض بها النّظام على المادّة الاجتهاديّة المتراكمة^(١).

وعلى هذا الأساس، لم تعد لغة الفقه لغة إنتاج للمعرفة بقدر ما أصبحت لغة إدارة لها، إذ ظهرت شبكة معقّدة من المصطلحات التي تصنّف كلّ قول وتمنحه رتبته في هرم السّلطة المذهبيّة، مثل: المعتمد، والمفتي به، والزّاجح، والأصحّ، وهذه المصطلحات، في تحليل حلاق^(٢)، ليست أوصافاً محايدة، بل هي علامات إداريّة دقيقة تحدّد درجة القوّة الإلزاميّة للقول، فتميّز قول بأنّه المعتمد هو بحدّ ذاته فعل لغويّ يمارس سلطة إداريّة تلغي حجّية أقوال أخرى، وهو ما ضمن للمذهب تماسكه بوصفه مؤسّسة.

ويمثّل المتن الفقهيّ النتيجة النّهائيّة والمنتج الأكثر تكثيفاً لهذه العمليّة الإداريّة، فهو خلاصة ما تمّ اعتماده، ولذلك جاءت لغته شديدة الإيجاز، مجردة من الجدل؛ لأنّه لا يهدف إلى الإقناع، بل إلى التقرير^(٣)، ومن أشهر الأمثلة على ذلك: مختصر

(١) السلطة المذهبية؛ التقليد والتجديد في الفقه الإسلامي: ١٧٩.

(٢) السلطة المذهبية؛ التقليد والتجديد في الفقه الإسلامي: ١٧٩.

(٣) تميّز لغة المتن بالكثافة، وغياب الرّوابط الحجّاجيّة، والصّيغ التقريريّة، ممّا يعكس سلطة القول المعتمد.

خليل في الفقه المالكي، ومتن أبي شجاع في الفقه الشافعي، ومتن القدوري في الفقه الحنفي.

وهكذا، تتجلى سلطة المذهب لغوياً في بناء طبقتين متميزتين من اللغة: لغة جدلية موجّهة للخارج، ولغة إجرائية-إدارية موجّهة للداخل، تبلغ ذروتها في الصياغة التقريرية للمتن.

٣-٥- لغة الفاعلين (جدلية المفتي والمصنّف):

يتجاوز المذهب كونه مجرد نصوص وقواعد، فهو مؤسسة حية تعمل من خلال فاعلين رئيسيين، ولفهم ديناميكية المذهب وقدرته على الاستمرار والتكيف، يجب تحليل الأدوار التي قام بها هؤلاء الفاعلون، وهي الأدوار التي قدّم لها وائل حلاق تحليلاً معمّقاً^(١)، وقد كشف حلاق عن وجود قسمة عمل دقيقة داخل المؤسسة الفقهية، تقوم على جدلية حية بين قطبين أساسيين: المفتي والفقهاء المصنّف.

٣-٥-١- لغة المفتي (وسيط المذهب إلى الواقع):

المفتي، في تحليل حلاق^(٢)، هو وسيط المذهب إلى الواقع المعيش، فوظيفته هي تطبيق الأحكام الكلية المجردة على الوقائع (النوازل) المحددة، لذلك، تتميز لغته، (لغة الفتوى)، بكونها: أ) لغة حوارية: فهي دائماً جواب على سؤال واقعي محدّد، ب) لغة سياقية: فهي مرتبطة بظروف السائل وملابسات الواقعة ج) لغة عملية: إذ هدفها حلّ مشكلة وتقديم إرشاد مباشر، ويمثّل المفتي، بهذا الدور، المصدر الرئيسي لإدخال المستجدات الواقعية إلى دائرة النقاش الفقهي، وهو بذلك، كما يرى حلاق، يقوم بدور مهمّ في تجديد المذهب وتكييفه^(٣)، مثال مبسط: سؤال ما حكم استخدام الهاتف النقال أثناء الصلاة؟ يتطلّب من المفتي تطبيق القواعد العامة للخشوع والحركة في الصلاة على واقعة جديدة.

(١) السلطة المذهبية؛ التقليد والتجديد في الفقه الإسلامي: ٢٣٥.

(٢) السلطة المذهبية؛ التقليد والتجديد في الفقه الإسلامي: ٢٣٥.

(٣) الفتوى هي نقطة الاحتكاك بين المذهب والواقع المتجدّد، وتجبر المفتي على ممارسة نوع من الاجتهاد لتخريج أحكام للنوازل، انظر تحليل دور المفتي عند حلاق في المرجع السابق.

٣-٥-٢- لغة الفقيه المصنّف (حارس النّسق النّظري):

أمّا الفقيه المصنّف، فوظيفته هي أخذ المادّة الفقهيّة المتناثرة (بما في ذلك فتاوى المفتين) وإعادة صياغتها ودمجها في البنيان النّظريّ للمذهب بشكل منهجيّ، لذلك، تختلف لغته جذريّاً؛ فهي: أ) لغةً نظاميّة: يخاطب بها بنية المذهب والأجيال القادمة من المتخصّصين، ب) لغةً مجرّدة: إذ مهمّته هي نزع السّياق عن الواقعة الجزئيّة لاستخلاص القاعدة الكلّيّة، ج) لغةً نسقيّة: هدفه وضع كلّ رأي في موضعه الصّحيح داخل الهيكل العامّ للمذهب، مستخدماً المصطلحات الإجرائيّة للحكم على الأقوال وترتيبها، ويمنح الفقيه المصنّف، في رؤية حلاق، المذهب تماسكه وصلابته، ويحوّل الاجتهادات المتناثرة إلى تراث مؤسّسيّ منظم^(١)، مثال: قد يجمع المصنّف عدّة فتاوى حول البيوع الإلكترونيّة ليستخلص منها قاعدة عامّة حول شروط صحّة العقود في البيئة الرّقميّة.

٣-٥-٣- الخلاصة الجدليّة (آليّة الاستمراريّة):

إنّ ديناميكيّة المذهب الحقيقيّة، كما يكشفها تحليل حلاق، تكمن تحديداً في هذه الجدليّة الحيّة بين لغة المفتي ولغة المصنّف، فالمفتي يجذب المذهب باستمرار نحو الواقع المتجدّد، في حين يشدّه المصنّف نحو الاتّساق النّظريّ والتماسك البنيويّ، وبذلك يمثّل المفتي قوّة التّكيف والمرونة، بينما يمثّل المصنّف قوّة الحفاظ على الهوية والثّبات المنهجيّ، أنّ هذا التّفاعل المستمرّ بين لغة التّطبيق العمليّ ولغة التّنظير النّسقيّ هو الآليّة الجوهريّة التي منحت المذهب قدرته على الجمع بين الثّبات والتّكيف عبر القرون، وضمنت له البقاء والاستمراريّة^(٢).

٣-٦- اكتمال البناء وتحدياته:

-
- (١) يقوم المصنّف بعملية نزع السّياق، وتحويل الفتوى الجزئيّة إلى قاعدة كليّة، وإدماجها في النّسق النّظريّ للمذهب، انظر تحليل دور المصنّف عند حلاق في المرجع السّابق.
- (٢) يمكن قراءة هذه الجدليّة بوصفها تجسيداً للتّوازن بين البنية (المصنّف) والفاعليّة (المفتي) الذي يضمن استمراريّة أيّ نظام اجتماعيّ أو معرفيّ، انظر تحليل هذه الجدليّة عند حلاق في المرجع السّابق.

نصل في ختام هذا المبحث إلى فهم أعمق للبنية اللغوية والمعرفية للمذهب الفقهي، إذ تتبنا تطور اللغة الفقهية من لغة هندسية إنتاجية داخل كل مذهب (حلاق)، إلى لغة جدلية دفاعية في مواجهة المذاهب الأخرى مدفوعة بالصراعات التاريخية (مقدسي ورضوان السيد)، ثم إلى لغة إدارية تراتبية لتنظيم المادة الداخلية، وصولاً إلى الجدلية الحية بين لغة التطبيق (المفتي) ولغة التنظير (المصنّف)، هذا ويقدم عبد الإله بلقزيز إطاراً فلسفياً عاماً يساعد على فهم ظاهرة المذهب في سياق أوسع؛ فهو لا يعتبر نشأة المذاهب الفقهية انحرافاً خاصاً، بل يراها النتيجة الطبيعية والحتمية لتفاعل أي نص ديني مؤسس مع جماعة من المؤمنين به عبر التاريخ، فالجماعة التي تشكل حول نص مقدس تحتاج بالضرورة إلى بناء سياق تأويلي ومنهجي (أي مذهب) لتنظيم عملية فهم النص وتفسيره وتطبيقه، وضمان استمرارية هذا الفهم عبر الأجيال، بهذا المعنى، يمثل المذهب المؤسسة الضرورية لعملية التفسير ضمن أي تقليد ديني، لا مجرد مجموعة آراء، وتساعد هذه الرؤية الفلسفية على فهم نشأة المذاهب بوصفها تطوراً تاريخياً متوقعاً ومنطقياً، وذلك قبل الانتقال إلى تحليل ما قد يترتب على هذا التطور لاحقاً من تحديات، أبرزها الاعتقاد بالكمال الداخلي للنظام، وهنا يبرز التساؤل النقدي: هل هذا البناء المنهجي المحكم، الذي شكل حلاً لأزمات عصره، ولد معه تحديات جديدة كامنّة في صلب نجاحه؟ يطرح مفكرون فكرة أنّ هذا الإحكام الداخلي أفضى إلى شعور بالاكتمال أو الاكتفاء الذاتي داخل النظام المذهبي.

وهنا تكمن المفارقة الكبرى التي ستحدّد مسار الفكر الإسلامي الحديث؛ إنّ الشعور باكتمال البناء المذهبي، الناتج عن إحكامه الداخلي وقوّته التاريخية، هو ما سيشكل نقطة ضعفه الكبرى في مواجهة متغيّرات العصر، كان رواد الإصلاح الإسلامي، في طليعتهم محمد عبده ورشيد رضا، أول من شخصّ هذه الإشكالية بوضوح، وشكّلوا الهجوم المباشر والمنظم الأول على ما بدا لهم حصناً مكتملاً ومنيعاً، فقد أدرك هؤلاء الإصلاحيون أنّ حالة التقليد التي استحكمت وتحولت إلى جمود فكري لم تكن مجرد كسل، بل نتيجة مباشرة لشعور بالاكتفاء والتوقّف أصاب العقل الفقهي بعد قرون من الازدهار، وقد شكّلت دعوتهم المدوية لفتح باب الاجتهاد رفضاً صريحاً لوهم الاكتمال، وإعلاناً بأنّ رحلة الفهم مستمرة ولا يمكن أن تتوقّف عند منجزات الأسلاف، ورأوا بوضوح أنّ الاكتفاء بهذا المنجز يمثل خيانة لروح الاجتهاد الأصلية التي ميّزت المؤسسين الأوائل؛ فاستنتجوا أنّ قوّة النظام

المذهبيّ التاريخيّة تحوّلت إلى عامل إعاقة في الحاضر، وأنّ ادّعاء اكتماله هو تحديداً سبب عجزه عن الاستجابة الفعّالة لتحديات العصر الجديد^(١)، ويقدم مؤرخون نقديون تحليلات مشابهة تؤكد هذه الإشكالية؛ فوائيل حلاق، في الدولة المستحيلة، يرى أنّ اكتمال النظام الشرعيّ التقليديّ وانسجامه الداخليّ هو ما أعاق توافقه مع منطق الدولة الحديثة، ويتحدّث شيرمان جاكسون^(٢) عن الثقة المعرفيّة بالنفس العالية لهذا التقليد، الناتجة عن الشعور بالاكتمال، والتي شكّلت عائقاً أمام الحوار مع النّظم المعرفيّة الحديثة، كما تشير أطروحة جوزيف شاخنت عن غلق باب الاجتهاد، رغم الجدل حولها، إلى سيطرة شعور بالنهاية والاكتمال على المؤسسة الفقهيّة^(٣).

وعليه، أصبحت اللّغة المذهبيّة، بمنطقها المحكم وقدرتها الإنتاجيّة والإداريّة، توحى بأنّها قد بلغت صورتها النّهائيّة، وأنّ مهمّة الأجيال اللاحقة تقتصر على استخدام أدواتها ضمن إطارها الثّابت، بيد أن القوّة الهائلة لهذا النظام اللّغويّ نبتت من اتّساقه وإحكامه الداخليّ، وهو الاتساق نفسه الذي سيجعله يواجه تحدياً كبيراً عند الاصطدام بتحوّلات جذريّة قادمة من خارج بنيته، فكيف سيتعامل هذا البناء اللّغويّ، الذي بلغ ذروة تطوّره الداخليّ، مع تحديات الحداثة والعصر الرّقميّ؟ قصّة هذه المواجهة هي موضوع المبحث الأخير.

٤ - لغة السّلطة الخوارزمية (تحوّلات اللّغة والسّلطة):

٤-١ - مفارقة الذكاء الاصطناعيّ وهجوم الإطار:

يختتم التّحليل بتركيز على التحدي الوجودي الذي يواجه الصرح الفقهيّ في العصر الرّقميّ، فهذا التّحدي ليس خصماً يمكن مناظرته، بل هو، بتعبير الفيلسوف الألمانيّ مارتن هيدجر، إطار جديد يحيط بالوجود ويكشفه بطريقة واحدة فقط، هي

(١) تمثّل دعوة فتح باب الاجتهاد المحور المركزيّ لخطاب الإصلاح الإسلاميّ الحديث، رأى رواده أنّ اكتمال المذاهب أدّى إلى تقليد أعمى مسؤول عن الجمود الحضاريّ، انظر التّحليل المرجعيّ لهذه الفترة وأفكارها في: الفكر العربيّ في عصر النّهضة (١٧٩٨-١٩٣٩)، ألبرت حوراني، ترجمة: كريم عزقول، (بيروت: دار نوفل، ١٩٩٧).

(٢) وذلك في كتابه: الإسلام والعلمانيّة والدولة المدنيّة، (بيروت: الشّبكة العربيّة للأبحاث والنّشر، ٢٠١٦).

(٣) دراسات في الفقه الإسلاميّ وائل حلاق ومجادلوه: ٤، وما بعدها.

طريقة المخزون الجاهز للاستعمال^(١)، ويتبيّن أنّ منطق الخوارزمية يتجاوز كونه أداةً جديدةً في يد الفقيه، إذ هو إطار يجبر الفقيه والعلم والمستفتي على الدّخول في منطق الاستدعاء والاستغلال الأمثل والكفاءة^(٢)، وهنا تكمن المفارقة الحادّة؛ فإنّ الذّكاء الاصطناعيّ يقدم للفقيه فرصة استدعاء التّراث كلّ بوصفه مخزوناً هائلاً من البيانات، لكنّه في الوقت نفسه يفرض تهديداً بإخضاع التجربة الفقهيّة كلّها لهذا الإطار الاختزاليّ.

لقد انتقلنا من عصر سلطة الصرح إلى عصر هيمنة الخوارزمية، وتتمثل هذه الهيمنة في مواجهة بين لغة اليقين والانضباط، ولغة التفاعل وجذب الانتباه، وهذا ما شخّصه منظر الإعلام نيل بوستمان في تحليله لتحول الثقافة من عصر المطبوعات القائم على الحجّة العقلانية والخطاب المتسلسل، إلى عصر التلفزيون (وما بعده) القائم على الصّورة والتسلية واللّقطات المجتزأة^(٣)، وبناءً على تحليله، فإنّ البيئة الرّقمية لا تعادي الدّين، بل تحوّلُه إلى شكل من أشكال التّسلية.

وفي خضمّ هذه المواجهة، لا يمكن أن تبقى لغة الفقه بمنأى عن التّغيير، والسؤال الأعمق هو: كيف يمكن للخطاب الفقهيّ أن يبحر في هذا المحيط الهادر دون أن يفقد بوصلته؟ إنّ النجاة ليست برفض الإطار (فهذا مستحيل)، بل بامتلاك ملكة إنسانية عليا لا يستطيع الإطار الخوارزميّ استيعابها أو محاكاتها: ملكة الحكمة الرّشيدة، هذه الحكمة، التي تمثل الالتحام بين الفقه (الفهم الدّقيق) والتّركيّة (التّهذيب الأخلاقيّ والرّوحيّ)، هي الضدّ النوعيّ للاختزال الخوارزميّ، وإذا كانت الخوارزمية تعيد

(١) يعدّ تحليل هيدجر للتّقنيّة من أعمق التحليلات الفلسفية المعاصرة، فهو يرى أنّ خطورة التّقنيّة الحديثة لا تكمن في الآلات، بل في تحوّلها إلى إطار يسيّر نظرنا للوجود كله، فلا نعود نرى الأشياء في ذاتها، بل فقط بوصفها موارد قابلة للاستغلال والحساب، وهكذا، لا يكون الذّكاء الاصطناعيّ أداةً في يد الفقيه، بل إطاراً يجبر الفقيه على رؤية التّراث والفقه بوصفه مخزوناً للبيانات، انظر: الزواوي بغورة، سؤال التّقنيّة في الفكر الفلسفي المعاصر: من هيدجر إلى مدرسة فرانكفورت، جداول، بيروت، ٢٠١٢م.

(٢) في كتابه: نسلي أنفسنا حتى الموت: الخطاب العام في عصر التسلية، يقدم بوستمان حجة مفادها أن كلّ وسيط إعلامي (شفوي، مطبوع، رقمي) له تحيزات معرفية، فالبينة الرّقمية، بتحيزها نحو السرعة والصورة والتفاعل اللحظي، تهتمّ بالضرورة الخطاب الفقهي التأسيسي القائم على التّأني والتحليل النصي المعمّق.

(٣) نسلي أنفسنا حتى الموت: الخطاب العام في عصر التسلية: ٢١-٣٥.

الحساب، فإنَّ الحكمة تجيد التدبّر.

سنقوم في هذا المبحث الأخير بتشخيص أبرز الأمراض اللغوية التي تنشأ حين يهيمن منطق الحساب على منطق التدبّر، ثمّ نرسم ملامح خطاب فقهيّ رشيد.

٤-٢- انهيار الأبعاد (اختزال الفقه إلى بيانات وظيفية):

إنَّ أوّل ما يفعله الإطار الخوارزمي هو أنّه يجرد الظواهر من أبعادها المعقّدة ويحوّلها إلى بيانات قابلة للمعالجة، لقد كانت الممارسة الفقهية التأسيسية، كما رأينا، تجربة إنسانية مركّبة تتداخل فيها أبعاد متعددة: المنهجيّ، والتربويّ، والروحيّ، والسياقيّ، في المقابل فإنّ البيئة الرقمية التي صمّمت بنيتها التّحتيّة لتحقيق الكفاءة والسرعة، لا تحتمل هذا التّركيب المعقّد؛ إذ تقدّم بمصطلحات نظرية الإعلام إمكانيات محدّدة: إمكانيّة البحث السريع، والتّشر الفوريّ، والتّفاعل المجتزأ، هذه الإمكانيات^(١) هي التي تفرض بقوة منطقها الوظيفيّ، الذي يختزل التجربة الغنيّة إلى مجرد عملية تبادل بيانات، يدخل المستخدم سؤالاً ويتوقع من النّظام أن يعطيه جواباً بوصفه نقطة بيانات دقيقة، وهنا يحدث الانهيار، يتمّ تجريد الحكم الفقهيّ من كلّ أبعاده ليتحوّل إلى كتلة بيانات وظيفية، إنّ هذا التحوّل هو تجسد لما أطلق عليه ماكس فيبر (نزع السّحر عن العالم)، حيث تطرد العقلانية الحسابيّة كلّ الأبعاد الغامضة وغير القابلة للقياس من التجربة الإنسانية^(٢)، ويمثّل ذلك تحويل وجبة طعام متكاملة إلى حبة فيتامين صغيرة.

ويتجلى هذا الاختزال في اللغة بشكل واضح: (أ) تغلب اللغة الإخبارية القاطعة،

(١) مفهوم الإمكانيات في تصميم التّفاعل يعني الخصائص المدركة والفعليّة لشيء ما والتي تحدّد كيفية استخدامه، فإمكانيات تويتر (٢٨٠ حرفاً، زرّ الإعجاب والمشاركة) تشجّع بطبيعتها على التعبيرات القصيرة والمثيرة والعاطفية، ولا تشجّع على النقاشات المتعمّقة، وهكذا، فإن إمكانيات البيئة الرقمية هي التي توجّه الخطاب الفقهي نحو الاختزال الوظيفي.

(٢) نزع السّحر عن العالم عند ماكس فيبر هو العملية التاريخيّة الطويلة التي حلّت فيها الحسابات العقلانية والعلمية محلّ التفسيرات الغيبيّة والسحرية للعالم، يمكن القول إنّ ما نشهده اليوم هو نزع السّحر عن الفقه، حيث يتمّ استبدال أبعاده الرّوحية والتربويّة غير القابلة للقياس، بمنطق وظيفي حسابي يهدف إلى الكفاءة والفعالية فقط، انظر: الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية، فيبر، ماكس، ترجمة: محمد علي مقلد، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠١١ م.

وتختفي لغة الإرشاد والتفصيل، وهذا يشبه ما تحلله شيري تيركل من أنَّ التواصل الرقمي يعزّز المحادثات الوظيفية على حساب الحوارات العميقة التي تتطلب التعاطف والحضور الإنساني الكامل^(١)، (ب) تصاغ الفتاوى لتناسب محركات البحث، لا استجابةً للحاجة الحقيقية للسائل، (ج) يهيمن شكل السؤال والجواب، وهو شكل يعزز فكرة أنَّ الدين هو مجموعة من الإجابات الجاهزة، لا رحلة من الفهم والتزكية.

إنَّ هذه العملية هي عنف رمزي يمارس على طبيعة الفقه، حيث تستأصل روحه الإنسانية المركبة، لأنَّها الجزء الوحيد الذي لا تفهمه الخوارزمية، ولمزيد من الدعم، يمكن ملاحظة أنَّ غياب الأمثلة التطبيقية والشواهد الكافية في هذا الجزء يجعل الأفكار نظريةً بحتةً، ممَّا يتطلب إلحاق أمثلة لفتاوى رقمية وفتاوى تقليدية لتأكيد هذا التحليل.

٤-٣- الدائرة الفقهية المغلقة وأنماطها البشرية:

بعد أن تحوّل الفقه إلى بياناتٍ، تبدأ المرحلة الأخطر: مرحلة المعالجة الخوارزمية التي تخلق ما نسميه الدائرة الفقهية المغلقة، ويُعزى ذلك إلى أنَّ هدف الخوارزمية الأوحد هو تعظيم الانتباه، وهذا الهدف تحديداً هو الذي يُشكّل بيئةً رقميةً لا تكافئ بالضرورة الخطاب الفقهي الأكثر رشداً، بل الأكثر قدرةً على جذب التفاعل، وهذه البيئة هي التي تنتج وتغذي أنماطاً بشريةً محدّدة في تعاملها مع المعرفة الدينية.^(٢)

(١) توركل، شيري في كتابها (وحدنا معاً: لماذا نتوقع أكثر من التكنولوجيا وأقل من بعضنا البعض)، تبين توركل كيف أن تفضيل الناس المتزايد للرسائل النصية والمنشورات المعدلة يضعف القدرة على الانخراط في الحوارات العميقة التي تتطلب التعاطف والحضور الإنساني الكامل، هذا يفسر كيف أن التواصل الرقمي يعزز المحادثات الوظيفية السطحية على حساب التفاعلات العفوية والمفلة التي تبني عليها العلاقات الأصيلة، انظر: ترجمة شهرت العالم، آفاق للنشر والتوزيع، ٢٠٢٤م.

(٢) باريزر، إيلاي: يطلق على هذه الظاهرة اسم فقاعة الترشيح، وغرفة الصدى، الفكرة المركزية هي أنَّ خوارزميات التوصية لا تقدم ما هو صحيح، بل ما هو ملائم بناءً على سلوك المستخدم السابق، مما يخلق فقاعة معلوماتية مغلقة تعزّز القنوات الموجودة مسبقاً وتقضي الآراء المخالفة، هذا المفهوم هو أساس كتابه The Filter Bubble: What the Internet Is Hiding from You الصادر عام ٢٠١١م.

إنّ الآلية تعمل في حلقة مفرغة؛ حيث ترصد الخوارزميات أنّ الخطاب البسيط أو العاطفيّ أو الصّداميّ هو الأكثر جذباً، فتقوم بتضخيمه وترشيحه، فيقوم البشر بمحاكاته والتكيف معه لضمان النجاح والانتشار، وهذا المحتوى المقلد يعود ليغذي الآلة من جديد، فتزداد الدائرة انغلاقاً، وهذه الدائرة هي الحاضنة المثالية لثلاثة أنماط سلبية من الخطاب:

٤-٣-١- خطاب السائح:

وقود الدائرة، يمثل السائح الرقميّ الشريحة الأوسع من الجمهور، هو المستهلك الذي يتنقل بين المقاطع والمنشورات بانبهار وسطحية، إنّ نقراته وإعجاباته على المحتوى الفقهيّ المبسّط والمختزل هي الوقود الخام الذي تعمل عليه الخوارزمية، هو لا ينتج الخطاب، لكنّ سلوكه الاستهلاكيّ هو الذي يخبر الآلة أيّ نوع من البضاعة الفقهية يجب عرضها في واجهة المتجر الرقميّ، لغته هي لغة الإعجاب والمشاركة السريعة، وهو بذلك يساهم في انهيار الأبعاد الذي ذكرناه في المبحث الأول^(١).

٤-٣-٢- خطاب النائح:

محرك الدائرة، أما النائح، فهو الفاعل الأيديولوجيّ الذي وجد في الخوارزمية الحليف المثاليّ، هو يدرك أنّ لغة اليأس والنقد الجذريّ والهجوم الصداميّ هي الأكثر قدرةً على توليد الانفعال والتفاعل، فيقوم بضخّ هذا النوع من المحتوى، وتلتقطه الخوارزمية فوراً وتضخّمه لأنّه يحقق هدفها في تعظيم الانتباه، أنّ خطاب النائح هو المحرك الأكثر فعاليةً للدائرة المغلقة، فهو ينتج بامتياز ذلك النوع من البيانات المشحونة التي تفضّلها الآلة، مما يؤدي إلى تسميم الفضاء العام وتكريس الاستقطاب^(٢).

(١) يمثّل السائح تجسّداً لما أسماه الفيلسوف الفرنسي غي ديور مجتمع الفرجة حيث تتحوّل كلّ التجارب الإنسانية، بما فيها الدنيّة، إلى صورة أو مشهد مصمّم للاستهلاك السريع والمبهر، ومنزوع من سياقه العملي والأخلاقي، السائح يستهلك فرجة الفقه ولا يمارس حياة الفقه، انظر: مجتمع الفرجة، ترجمة: أحمد حسان، دار شرقيات، القاهرة، ١٩٩٤ م.

(٢) يشار إلى هذه الظاهرة على نطاق واسع في الدراسات الإعلامية والنفسية بمصطلح اقتصاد الغضب أو اقتصاد الانتباه، تقوم الفكرة على أنّ الخوارزميات تعطي الأولوية القصوى للمحتوى

٤-٣-٣- خطاب السابح:

غريق الدائرة، السابح هو نتاج الدائرة في مراحلها المتقدمة، هو ذلك المتخصص أو الداعية الذي انغمس تمامًا في عالمه الرقمي حتى فقد صلته بالواقع الخارجي، تصبح لغته شديدة التخصص أو مشفرة، لا يفهمها إلا متابعوه في غرفته الصدى^(١)، الخوارزمية تخدمه بأن تصله بجمهور يشبهه تمامًا، فيعيش في وهم التأثير الكبير، بينما هو في الحقيقة يسبح ويغرق في بركة صغيرة ومعزولة، ويفقد خطابه أي أثر حقيقي في الواقع الأوسع^(٢).

وفي مقابل هؤلاء جميعًا، يقف الناصح^(٣)، وهو الفقيه الرشيد الذي نحاول رسم ملامحه، هو الذي يدرك آليات هذه الدائرة ويسعى بوعي إلى كسرها، خطابه لا يسعى لإرضاء الخوارزمية، بل لتقديم النفع الحقيقي، ولذلك، غالبًا ما يكون خطابه هو الأقل انتشارًا والأصعب وصولًا في هذه البيئة، إن مهمته هي السباحة ضد تيار الآلة، محاولًا

الذي يثير الانفعالات القوية (الغضب، الخوف، الاستياء) لأنه يضمن أعلى مستويات التفاعل والمكوث على المنصة، يمثل مصطلح الناتج الذي يقدمه هذا البحث صياغة عربية أصيلة ومكثفة لهذه الظاهرة، حيث يربط بين البعد النفسي (التوابع والشكوى المستمرة) والوظيفة الأيديولوجية (توليد الاستقطاب وجذب الانتباه) داخل الاقتصاد الرقمي.

(١) غرفة الصدى: هي نتيجة حتمية لفقاعة الترشيح، فبعد أن تعزلنا الخوارزمية عن الآراء المخالفة، فإنها تصلنا بشكل مكثف بكل من يشبهنا ويوافقنا الرأي، وداخل هذه الغرفة، يتردد صدى أصواتنا وأفكارنا باستمرار، مما يولد شعورًا زائفًا بالإجماع والتأييد المطلق، ويفقد السابح القدرة على رؤية الواقع خارج حدود غرفته، أو حتى القدرة على التخاطب مع من هم خارجها.

(٢) هذه الظاهرة تعرف بفقاعة الترشيح، وغرفة الصدى، ويأتي مصطلح «السابح» بوصفه تشخيصًا بليغًا لهذه الحالة يقدمه البحث، فهو لا يصف فقط الانعزال، بل يوحى بحالة من الحركة الوهمية داخل حيز مغلق، وهو جوهر مفارقة الانغماس في غرف الصدى حيث يظن الفاعل أنه مؤثر وفاعل بينما هو معزول تمامًا.

(٣) يمثل الناصح تفعيلاً للمبدأ النبوي الجامع (الدين النصيحة)، فالنصيحة، في جوهرها، هي إرادة الخير للمنصوح له بصدق وإخلاص، وهذا المبدأ الأخلاقي يتعارض بشكل مباشر مع منطق الخوارزمية الذي لا يهدف إلى الخير أو النفع، بل إلى جذب الانتباه بأي ثمن، وبهذا تكون مهمة الناصح هي استعادة البعد الأخلاقي الائتماني للخطاب الديني في بيئة مصممة لتغليب البعد الوظيفي الانتشاري، الحديث أخرجه مسلم في صحيحه (كتاب الإيمان، حديث رقم ٥٥)، انظر شرح الحديث في: ابن رجب الحنبلي، جامع العلوم والحكم؛ حيث يفضل مفهوم النصيحة وأبعادها.

شَقَّ دروب الرِّشد في عالم يفضل السطحية والصراع، وهذا الصِّراع بين منطق النَّاصح ومنطق الدَّائرة المغلقة^(١) هو الذي يكشف عن الأزمة الأعمق: أزمة الحضور الإنساني، وهو ما سنراه في الفقرة الآتية.

٤-٤ - أزمة الحضور الإنساني (لغة القلب في مواجهة لغة الآلة):

نصل الآن إلى جوهر المأساة، وإلى الخسارة الأعمق التي يحدثها زحف منطق الخوارزمية على حقل الفقه والتدين، فبعد انهيار السِّياق، وتبخر السُّلطة، وتنميط الخطاب، فإنَّ ما يتبقى هو أزمة وجودية يمكن تسميتها أزمة الحضور الإنساني، لقد كانت الممارسة الفقهية في جوهرها لقاءً إنسانياً؛ لقاءً بين فقيه يمتلك حكمةً وتجربةً، ومستفتٍ يحمل همًّا وسؤالاً، كانت تتطلب حضوراً كاملاً للعقل والقلب، وتوازناً دقيقاً بين صرامة النصِّ ورحمة فهم الواقع، وهذا الحضور الإنساني المركَّب هو بالضبط ما لا تستطيع الخوارزمية فهمه، بل وتعمل ببرود على تفكيكه وتهميشه.

إنَّ هذه الأزمة تتجلى في صراع مرير بين لغتين ورؤيتين للعالم:

١. لغة الآلة: (جفاف الحوسبة وبرودة الوظيفة): وهي اللُّغة التي تنتجها وتكافئها الدائرة المغلقة، وهي لغة تختزل الدِّين إلى مجموعة من الوظائف والخدمات، وهي لغة تحوّل الدِّعاء إلى ما يشبه تقديم طلب مستعجل، وتحوّل الفتوى إلى إجابة آلية، إنها لغة الاستعجال والتسطيح، تتجلى في عبارات مقتضبة مثل (يا ربِّ فرِّجها) أو (يا ربِّ عوّضني)، ورغم صحّة هذه العبارات في ذاتها، فإنَّ تحوّلها إلى نمط سائد يعكس حالة من الجفاف الروحي، حيث تغيب تجربة الانكسار الصادق والبوح العميق، لتحلَّ محلّها علاقة وظيفية مع المقدس، علاقة قائمة على الطلب لا على المناجاة^(٢).

(١) يعزز هذا الطرح بأمثلة تطبيقية توضح الصراع بين منطق الناصح ومنطق الدائرة المغلقة، يتجسد هذا التعارض عملياً في: (أ): رفض الاختزال: حيث لا يقدّم الناصح الفتوى في صورة مقطع موجز (Reel) مدّته ٦٠ ثانية بإجابة قاطعة، بل يصرّ على تقديمها ضمن سياقها الأصولي والتربوي الكامل. (ب): تجنّب الصّدام: برفضه استخدام لغة النَّائح في التّقْد الأيديولوجي المشحون بالعواطف الذي تكافئه الخوارزميات، ويفضل خطاب التبصير الهادئ. (ج): خرق الغرفة الصّدويّة: بعدم اكتفائه بالحديث مع جمهوره المتخصّص، بل يبحث عن منصات وتفاعلات خارج دائرة إجماع المتخصصين ليتخاطب مع الجمهور العام.

(٢) هذه الثنائية بين لغة الآلة الوظيفية ولغة القلب الحاضرة هي صدى لتمييز تأسيسيّ في الفكر الإسلامي بين علم الظاهر (فقه الجوارح) وعلم الباطن (فقه القلوب)، لقد حذر أئمة مثل الغزالي

٢. لغة القلب (حرارة المناجاة وصدق الانكسار): في مقابل هذه اللغة الجافة، يقف تراثنا الروحي والإنساني العظيم ليعلمنا لغةً أخرى تماماً، وهي لغة لا تنبع من معالجة البيانات، بل من فيض التجارب الوجودية الكبرى، إنها لغة الأنبياء حين يقفون أمام الله بكل ضعفهم وحضورهم الإنساني الكامل: لغة أيوب عليه السلام، التي لا تطلب الشفاء مباشرةً، بل تصف الحال بأدب الانكسار المطلق: ﴿أَنِّي مَسْنِي الضَّرِّ وَأَنْتَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ﴾ [الأنبياء: ٨٣]، وهنا، لا يوجد طلب وظيفي، بل هناك بوح كامل بالضعف، وثقة مطلقة بالرحمة، وهي لغة يونس عليه السلام من أعماق الظلمات، التي لا تطلب النجاة، بل تقدم اعترافاً وجودياً كاملاً بالذنب وتنزيهاً مطلقاً لله: ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ سُبْحَانَكَ إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ﴾ [الأنبياء: ٨٧]، وهي لغة زكريا عليه السلام الخافتة التي تهمس بالشوق والأمل والضعف: ﴿رَبِّ لَا تَذَرْنِي فَرْدًا وَأَنْتَ خَيْرُ الْوَارِثِينَ﴾ [الأنبياء: ٨٩]، إن هذه لغة القلب تستحيل على أي آلة أن تحاكيها، لأنها ليست مجرد ترتيب للكلمات، بل هي تجلّ لحالة روحية عميقة، ولحضور إنساني كامل أمام حضور إلهي مطلق^(١).

إنّ الخطر الأكبر الذي يواجه الخطاب الفقهيّ اليوم ليس في استخدام التقنية، بل في أن تؤدي الهيمنة الناعمة للغة الآلة إلى أن ننسى لغة القلب، وتكمن الأزمة في أن نبدأ بالتعامل مع الشريعة ومع الله بنفس المنطق الذي نتعامل به مع محرك البحث: منطق الاستعلام السريع والإجابة الفورية، وبهذا نكون قد وصلنا إلى نهاية تشريحنا للعصر الرقمي.

خلاصة التشخيص ومآلات اللغة الفقهية: توجز هذه الخلاصة نتائج التشخيص الذي تمّ في هذا المبحث، والذي اعتمد على مفهوم الحكمة الرشيدة بوصفه إطاراً

من خطر تحوّل الدّين إلى رسوم جافّة خالية من الرّوح، وهو بالضّبط ما تفعله الخوارزمية حين تعزّز الخطاب القائم على الأحكام الظّاهرة وتهمّش الخطاب القائم على الأحوال الباطنة، انظر: إحياء علوم الدين، الغزالي، أبو حامد (خاصة كتاب أسرار الصلاة وكتاب الأذكار والدّعوات).

(١) تعدّ هذه الأدعية النبوية مثلاً على ما يعرف في تراثنا بأدب الدّعاء، جوهر هذا الأدب ليس في صياغة الطّلبات، بل في تحقيق مقام العبودية والانكسار (الافتقار)، فالدّعاء في جوهره ليس أداة لتغيير إرادة الله، بل هو فرصة لتغيير حال العبد نفسه في حضرة الله، وهذا المقام الوجودي القائم على الحضور والانكسار هو ما يستحيل على لغة الآلة أن تفهمه أو تتّجه، انظر: الداء والدواء، ابن قيم الجوزية (فصول في حقيقة الدّعاء وآدابه).

تحليلًا لرصد الانحرافات الناشئة عن منطق الخوارزمية، لقد تمّ تحديد أنماط سلبية للخطاب الديني تتغذى عليها البيئة الرقمية؛ فمن خلال اختزال الفقه إلى بيانات وظيفية بحثية، يتم تغذية السائح السطحي، وعن طريق الدائرة المغلقة التي تضخم الاستقطاب، يجد الناتج المؤدلج ضالته، ويبلغ التحدي ذروته في أزمة الحضور الإنساني، حيث تهدد لغة الآلة الجافة بأن تحل محل لغة القلب الحية، وهو المصير الذي يؤول إليه السائح الغارق في عزلته الرقمية.

إنّ النتيجة المركزية لهذا المبحث هي أنّ ما نشهده ليس مجرد تطوّر أو تكيّف للغة الفقهية، بل يمثل عملية تفكيك بنيوي حقيقية لها، وتتمثل هذه العملية في تجريد اللغة الفقهية قسرًا من الخصائص التي منحها سلطتها وقيمتها لقرون: عمق السياق، وصرامة المنهج، وتراتبية السلطة، ودفع الحضور الإنساني.

ويستنتج من هذا المبحث أنّ الصورة المنهجية المتماسكة التي كانت تمثل الخطاب الفقهي، قد تعرّضت اليوم لتفكيك بنيوي أدّى إلى تشتتها ضمن وحدات رقمية متناثرة، وبناءً عليه، فإنّ كلّ وحدة مجتزأة (سواء كانت تغريدة أو مقطع فيديو أو منشورًا) لا تعكس جزءًا صغيرًا من الحقيقة، بل تمثل واقعًا مفرطًا يغيب فيه المعنى الكلي للحقيقة الأصلية التي نزعّت من سياقها.

الخاتمة:

قدّمت هذه الدراسة خلاصةً تحليليةً لمسار تحوّل اللغة والسلطة المعرفية في الفقه الإسلامي، متتبعةً المراحل البنيوية التي شكّلت المذهب الفقهي، وصولاً إلى التحدي الوجودي الذي يمثله العصر الرقمي ومنطق الخوارزمية.

١٠. خلاصة المسار والتحوّلات البنيوية: لخصت هذه الدراسة مسار تحوّل البنية البيانية للسلطة المعرفية في الفقه الإسلامي، متتبعةً المراحل التاريخية الحاسمة التي حددت شكل هذه السلطة وآليات عملها اللغوية.

بدأ المسار بالمرحلة التداولية (لغة الفطرة والسلطة المجتمعية)، حيث اتسمت البنية اللغوية بكونها تداولية مباشرة وسياقية، وارتبطت السلطة المعرفية بالشخصية القريبة من عصر النبوة وبالمجتمع، مما أفضى تدريجيًا إلى تباين في الاجتهادات، تلتها

المرحلة التأسيسية (هندسة الشافعي اللغوية)، التي قام فيها الإمام الشافعي ب هندسة لغوية شكّلت حلاً لأزمة تعدد المنهجيات، وحول لغة الفقه إلى لغة علمية ومنهجية، ومركز السلطة المعرفية في النص وفي يد قارئه المنهجي الفقيه الأصولي، مؤسساً بذلك عصر المنهج.

أما المرحلة المؤسسية (لغة الجدلية والإدارة)، فقد شهدت استقرار السلطة في نظام المذاهب عبر تطور طبقتين لغويتين: لغة جدلية دفاعية موجهة للخارج للمناظرة بين المذاهب، ولغة إدارية تراتبية موجهة للداخل لإدارة التراث المعرفي المتراكم (تجلت في المصطلحات الإجرائية والمتون)، وقد ضمنت جدلية داخلية بين لغة التكيف (المفتي) ولغة التنظير (المصنف) مرونة المذهب وثباته النسبي، وأخيراً، توصل البحث إلى أنّ المرحلة الرقمية (التفكيك البنوي) تمثل لحظة تفكيك بنيوي لأسس اللغة الفقهية التأسيسية؛ إذ يعمل منطق الخوارزمية على تفكيك البنية البيانية التقليدية عبر تآكل السياق، وتسطيح التراتبية المعرفية تبخير السلطة، وتفتيت المنهجية، وتهديد الحضور الإنساني في الممارسة الفقهية.

٢. النتائج الرئيسية المستخلصة: أكدت الدراسة على ثلاث نتائج رئيسية:

أولاً: ثبت بالتحليل أنّ لغة الفقه تقنيّة لإنتاج السلطة المعرفية وتجسيدها، ولا تقتصر على كونها وعاءً محايداً للمعنى، فكلّ تحول في بنية السلطة رافقه تحول مواز في بنية اللغة.

ثانياً: شكّل مشروع الشافعي الأصولي مشروعاً هندسياً لغوياً هدف إلى صناعة اليقين وتأسيس النظام في مواجهة فوضى المنهجيات، وكان انتصار منطق البياني ضرورةً تاريخيةً لبناء وحدة تشريعية.

ثالثاً: يمثل منطق الخوارزمية تحدياً بنيوياً للخطاب الفقهي التقليدي، فالقوة المنهجية للنظام التاريخي (النتيجة جزئياً عن شعور بوهم الاكتمال) قد تجعله أقلّ قدرةً على مواجهة تحولات جذرية تأتي من خارج بنيته، مما يسهل عملية تفكيك البنية البيانية لصالح الاختزال الوظيفي الذي يفرضه المنطق الخوارزمي.

٣. توصيات ومسارات العمل المستقبلية: أمام هذا التحدي البنوي، توصي الدراسة بضرورة:

بناء بلاغة رقمية مسؤولة: وذلك بالانتقال إلى الفقه المبادر عبر تدريب المتخصصين على فهم آليات الخوارزميات وتحيزاتها المعرفية، وتطوير خطاب يجمع بين عمق التراث والوعي بلغة العصر الرقمي، مع التركيز على تقديم المحتوى بشكل مسؤول يتجاوز مجرد جذب الانتباه.

دعم الدراسات البينية: تشجيع البحوث التي تدمج أدوات علوم الشريعة، واللسانيات، ودراسات الإعلام، وعلوم البيانات، والفلسفة، لفهم الظاهرة المركبة لتفكيك الخطاب الفقهي رقميًا وتقديم حلول معرفية ومنهجية.

التأسيس لـ الحكمة الرشيدة: التأكيد على أنّ الاستجابة الفعّالة لا تكمن فقط في تطوير الأدوات، بل في تفعيل مسار يجمع بين الفقه (الفهم الدقيق للنصوص والمقاصد) والتزكية (التهديب الأخلاقي والروحي والحضور الإنساني)، وتمثل الحكمة الرشيدة بهذا المعنى الضدّ النوعي للاختزال الخوارزمي، والمحور الذي يعيد الأبعاد الإنسانية والقيمية إلى قلب الفتوى والممارسة الدينية في العصر الرقمي.

٤. آفاق مستقبلية: لا تكمن الاستجابة الفعّالة لتحديات العصر الرقمي في العودة إلى الماضي أو الذوبان في الحاضر، بل في شقّ مسارات جديدة تجمع بين الأصالة والمعاصرة بوعي نقديّ:

أولاً: تنمية الوعي الخوارزمي: يتجاوز هذا مجرد تعلّم استخدام الأدوات الرقمية، ليشمل فهم منطق الخوارزمية نفسه، وكشف تحيزاته المحتملة، وتحليل تأثيره البنيوي على طرق التفكير وإنتاج المعرفة، وأنّ نشر نقد العقل الخوارزمي يجب أن يصبح جزءاً من الثقافة الدينية والمعرفية المعاصرة.

ثانياً: إعادة أنسنة الخطاب: في مواجهة هيمنة لغة الآلة ومنطقها الاختزاليّ، تبرز الحاجة إلى التمسك الواعي بأبعاد الخطاب الفقهي التي تتجاوز الحسابات الخوارزمية، فيستدعي هذا إعادة الاعتبار للحكمة، والرّحمة، وفهم السياق الإنساني المركب، وقيمة الحضور الوجودي الصادق في الممارسة الدينية والمعرفية.

لقد كشف البحث عن تحولات عميقة في بنية اللّغة والسّلطة داخل الفقه الإسلاميّ، وإذا كانت البنية البيانية التقليدية قد تعرّضت لتصدّعات وتحديات بنيوية في العصر الرّقميّ، فإنّ القدرة على استيعاب منطق العصر الجديد دون فقدان البوصلة القيمية

والأخلاقية، والعمل على صياغة أدوات لغوية ومنهجية متجددة تجمع بين الوعي التقني والحكمة الإنسانية، تمثل الرّهان الأكبر لمستقبل الخطاب الفقهي وسلطته المعرفية.

المصادر والمراجع

أ

١. آداب البحث والمناظرة، الشّقيطي، محمّد الأمين، مكتبة ابن تيمية، القاهرة.
٢. أحكام القرآن، الشافعي، محمد بن إدريس (جمعه: البيهقي، أبو بكر)، تحقيق: قاسم الشماعي الرفاعي (وتعريف: محمد زاهد الكوثري)، دار القلم، بيروت، ط. ١، ١٩٩٠ م.
٣. الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية، فيبر، ماكس، ترجمة: محمد علي مقلد، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠١١ م.
٤. الأشباه والنظائر، ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم، تحقيق: محمد مطيع الحافظ، دار الفكر، دمشق، ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م.
٥. الإتقان في علوم القرآن، السيوطي، جلال الدين، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٤ م.
٦. إحياء علوم الدين، الغزالي، أبو حامد، دار المنهاج، جدة، ط. ١، ٢٠١١ م.
٧. الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية، أبو زيد، نصر حامد، مؤسسة هنداوي، ٢٠٢٣ م.
٨. الأم، الشافعي، محمد بن إدريس، دار الفكر، بيروت، ط. ٢، ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م.
٩. الأمر والنهي على معنى الشافعي، المزني، أبو إبراهيم إسماعيل، تحقيق: أبي عامر عبد الله شرف الدين الداغستاني، دار مدارج للنشر، الرياض، ط. ١، ١٤٤٠ هـ - ٢٠١٩ م.

١٠. الإسلام والعلمانية والدولة المدنية، جاكسون، شيرمان، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ٢٠١٦.
١١. بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، الجابري، محمد عابد، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط. ٤، ٢٠٠٩.
١٢. تاج اللغة وصحاح العربية، الجوهري، إسماعيل بن حماد، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، بيروت، ط. ٢، ١٣٩٩ هـ - ١٩٧٩ م.
١٣. تاريخ النظريات الفقهية في الإسلام، حلاق، وائل ب.، ترجمة: أحمد نمير، دار المدار الإسلامي، بيروت، ط. ١، ٢٠٠٧ م.
١٤. التداولية عند العلماء العرب: دراسة تداولية لظاهرة الأفعال الكلامية في التراث اللساني العربي، صحراوي، مسعود، دار الطليعة، بيروت، ط. ١، ٢٠٠٥ م.
١٥. تجديد المنهج في تقويم التراث، طه عبد الرحمن، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ١٩٩٤.
١٦. تفسير الواحدي (انظر: الوسيط في تفسير القرآن المجيد).
١٧. تكوين العقل العربي، الجابري، محمد عابد، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط. ١٠، ٢٠٠٩ م.
١٨. تهذيب الأسماء واللغات، النووي، أبو زكريا يحيى بن شرف، إدارة الطباعة المنيرية، القاهرة، د.ت.
١٩. جامع العلوم والحكم، ابن رجب الحنبلي، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط. ٧، ١٤٢٢ هـ - ٢٠٠١ م.
٢٠. الجماعة والمجتمع والدولة: سلطة الأيديولوجيا في المجال السياسي العربي الإسلامي، السيد، رضوان، دار الكتاب العربي، بيروت، ٢٠٠٧.
٢١. جمهرة اللغة، ابن دريد، محمد بن الحسن، دار صادر، ١٣٥١ هـ.

٢٢. الداء والدواء، ابن قيم الجوزية، تحقيق: علي بن حسن الحلبي، دار ابن الجوزي، الدمام، ١٤١٩هـ.
٢٣. دراسات في الفقه الإسلامي وائل حلاق ومجادلوه، حلاق، وائل وباورز، ديفيد، ترجمة وتنسيق: أبو بكر باقادر، مركز نماء للدراسات والبحوث، بيروت، ٢٠١٦.
٢٤. الدّولة في الفكر الإسلامي المعاصر، بلقزيز، عبد الإله، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، ط. ٢، ٢٠٠٥.
٢٥. الدولة المستحيلة: الإسلام والسياسة ومأزق الحداثة الأخلاقي، حلاق، وائل، ترجمة: عمرو عثمان، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، ٢٠١٤.
٢٦. الرّمز والسلطة، بورديو، بيير، ترجمة: عبد السلام بنعبد العالي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء.
٢٧. الرّسالة، الشافعيّ، محمد بن إدريس، تحقيق: أحمد محمد شاكر، دار الفكر، ١٣٠٩هـ.
٢٨. روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلاميّة، طه عبد الرّحمن، المركز الثقافيّ العربيّ، الدّار البيضاء، ٢٠٠٦.
٢٩. سؤال التّقنيّة في الفكر الفلسفي المعاصر: من هيدجر إلى مدرسة فرانكفورت، بغورة، الزواوي، جداول، بيروت، ٢٠١٢م.
٣٠. سؤال الأخلاق: مساهمة في التّقد الأخلاقيّ للحداثة الغربيّة، طه عبد الرّحمن، منشورات الفنك، الدار البيضاء، ٢٠٠٠م.
٣١. سنن الدارميّ، الدارمي، عبد الله بن عبد الرحمن، تحقيق: حسين سليم أسد الداراني، دار المغني، السعودية، ط. ١، ٢٠٠٠م.
٣٢. الشّريعة: النّظريّة، الممارسة، التّحوّلات، حلاق، وائل ب.، ترجمة: كيان أحمد

- حازم يحيى، دار المدار الإسلامي، بيروت، ط.١، ٢٠١٤ م.
٣٣. صحيح البخاري (الجامع المسند الصحيح)، البخاري، محمد بن إسماعيل، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، بيروت، ط.١، ١٤٢٢ هـ.
٣٤. صحيح مسلم (المسند الصحيح المختصر)، مسلم بن الحجاج، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ت.
٣٥. السُّلطة المذهبية التقليد والتجديد في الفقه الإسلامي، حلاق، وائل، ترجمة: عباس عباس وفهد بن عبد الرحمن الحمودي، دار المدار الإسلامي، بيروت، ١٤٢٨ هـ - ٢٠٠٧ م.
٣٦. الفكر العربي في عصر النهضة (١٧٩٨-١٩٣٩)، حوراني، ألبرت، ترجمة: كريم عزقول، دار نوفل، بيروت، ١٩٩٧.
٣٧. القاموس المحيط، الفيروز آبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب، مؤسسة الحلبي وشركاه، القاهرة، د.ت.
٣٨. الكتابة والشفوية في بدايات الإسلام، شولر، غريغور، ترجمة: رشيد بازي، المركز الثقافي للكتاب، الدار البيضاء، ٢٠١٦.
٣٩. لسان العرب، ابن منظور، محمد بن مكرم، دار صادر، بيروت، د.ت.
٤٠. اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، طه عبد الرحمن، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/بيروت، ١٩٩٨.
٤١. المجموع شرح المذهب، النووي، أبو زكريا يحيى بن شرف، دار الفكر، بيروت، د.ت.
٤٢. المصباح المنير، الفيومي، أحمد بن محمد بن علي، المطبعة الأميرية، بولاق، ط.٢، ١٩٣٩ م.
٤٣. المصنف، ابن أبي شيبة، عبد الله بن محمد، تحقيق: محمد عوامة، دار القبلة - مؤسسة علوم القرآن، ١٤٢٧ هـ - ٢٠٠٦ م.

٤٤. المغرب في ترتيب المغرب، المطرز، أبو الفتح ناصر الدين، تحقيق: محمود فاخوري وعبد الحميد المختار، مكتبة أسامة بن زيد، حلب، ط. ١، ١٩٧٩ م.
٤٥. مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن، أبو زيد، نصر حامد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/بيروت، ط. ٨، ٢٠٠٨ م.
٤٦. مقدمة ابن خلدون، ابن خلدون، تحقيق: علي عبد الواحد وافي، دار نهضة مصر، القاهرة، ١٩٥٧ م.
٤٧. مجتمع الفرجة، ديبور، غي، ترجمة: أحمد حسان، دار شرقيات، القاهرة، ١٩٩٤ م.
٤٨. النبوة من علم العقائد إلى فلسفة التاريخ، مبروك، علي، دار رؤية، القاهرة، ٢٠١١ م.
٤٩. نسلي أنفسنا حتى الموت: الخطاب العام في عصر التسلية، بوستمان، نيل، ترجمة: غلاء سمير أنس، منشورات وسم، بيروت، ٢٠٢٤ م.
٥٠. نشأة الفقه الإسلامي وتطوره، حلاق، وائل، دار المدار الإسلامي، بيروت، ط. ١، ٢٠٠٧ م.
٥١. نشأة الكليات: معاهد العلم في الإسلام والغرب، مقدسي، جورج، ترجمة: عارف أيوب، دار المدى للثقافة والنشر، دمشق، ٢٠٠٥ م.
٥٢. وحدنا معاً: لماذا نتوقع أكثر من التكنولوجيا وأقل من بعضنا البعض، توركل، شيري، ترجمة: شهرت العالم، آفاق للنشر والتوزيع، ٢٠٢٤ م.
٥٣. الوسيط في تفسير القرآن المجيد، الواحدي، أبو الحسن علي بن أحمد، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وآخرون، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط. ١، ١٤١٥ هـ.

54. Bariser, E. (2011). *The Filter Bubble: What the Internet Is Hiding from You*. Penguin Press.
55. Hallaq, W. (1993). Was al-Shafī'i the Master Architect of Islamic Jurisprudence? *International Journal of Middle East Studies*, 25(4).
56. Lowry, J. E. (2002). Does Shāfi'ī Have a Theory of 'Four Sources' of Law? In B. G. Weiss (Ed.), *Studies in Islamic Legal Theory* (pp. 23-50). Brill.
57. Lowry, J. E. (2007). *Early Islamic Legal Theory: The Risāla of Muḥammad ibn Idrīs al-Shāfi'ī*. Brill.

References

1. Ādāb al-baḥṭh wa-al-munāẓarah. al-Shinqīṭī, Muḥammad al-Amīn. Maktabat Ibn Taymīyah, al-Qāhirah.
2. Aḥkām al-Qurʾān. al-Shāfiʿī, Muḥammad ibn Idrīs (jamaʿahu: al-Bayhaqī, Abū Bakr). Taḥqīq: Qāsim al-Shammāʿī al-Rifāʿī (wa-taʿrīf: Muḥammad Zāhid al-Kawtharī). Dār al-Qalam, Bayrūt, Ṭ. 1, 1990 M.
3. al-Akhlāq al-Brūtistāntīyah wa-rūḥ al-raʾsmāliyah. Fībir, Māks. Tarjamah: Muḥammad ʿAlī Muqallid. Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-ʿArabīyah, Bayrūt, 2011 M.
4. al-Amr wa-al-nahy ʿalā maʿnā al-Shāfiʿī. al-Muzanī, Abū Ibrāhīm Ismāʿīl. Taḥqīq: Abī ʿĀmir ʿAbd Allāh Sharaf al-Dīn al-Dāghistānī. Dār Madārij lil-Nashr, al-Riyāḍ, Ṭ. 1, 1440 H - 2019 M.
5. al-Ashbāh wa-al-naẓāʾir. Ibn Nujaym, Zayn al-Dīn ibn Ibrāhīm. Taḥqīq: Muḥammad Muṭīʿ al-Ḥāfiẓ. Dār al-Fikr, Dimashq, 1403 H - 1983 M.
6. Bariser, E. (2011). The Filter Bubble: What the Internet Is Hiding from You. Penguin Press.
7. Bunyat al-ʿaql al-ʿArabī: dirāsah taḥlīlīyah naqdīyah li-nuẓum al-maʿrifah fī al-thaqāfah al-ʿArabīyah. al-Jābirī, Muḥammad ʿĀbid. Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-ʿArabīyah, Bayrūt, Ṭ. 4, 2009.
8. al-Dāʾ wa-al-dawāʾ. Ibn Qayyim al-Jawzīyah. Taḥqīq: ʿAlī ibn Ḥasan al-Ḥalabī. Dār Ibn al-Jawzī, al-Dammām, 1419 H.

9. al-Dawlah al-mustahīlah: al-Islām wa-al-siyāsah wa-ma'ziq al-ḥadāthah al-akhlāqī. Ḥallāq, Wā'il. Tarjamah: 'Amr 'Uthmān. al-Markaz al-'Arabī lil-Abḥāth wa-Dirāsāt al-Siyāsāt, al-Dawḥah, 2014.
10. al-Dawlah fī al-fikr al-Islāmī al-mu'āshir. Bilqazīz, 'Abd al-Ilāh. Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-'Arabīyah, Bayrūt, Ṭ. 2, 2005.
11. Dirāsāt fī al-fiqh al-Islāmī Wā'il Ḥallāq wa-mujādilūhu. Ḥallāq, Wā'il wa-Bāwarz, Dīfīd. Tarjamah wa-tansīq: Abū Bakr Bāqādir. Markaz Namā' lil-Dirāsāt wa-al-Buḥūth, Bayrūt, 2016.
12. al-Fikr al-'Arabī fī 'aṣr al-naḥḍah (1798-1939). Ḥūrānī, Albirt. Tarjamah: Karīm 'Azqūl. Dār Nawfal, Bayrūt, 1997.
13. Hallaq, W. (1993). Was al-Shafī'i the Master Architect of Islamic Jurisprudence? International Journal of Middle East Studies, 25(4).
14. Iḥyā' 'ulūm al-Dīn. al-Ghazālī, Abū Ḥāmid. Dār al-Minhāj, Jiddah, Ṭ. 1, 2011 M.
15. al-Imām al-Shāfi'ī wa-ta'sīs al-aydiyūljīyah al-wustīyah. Abū Zayd, Naṣr Ḥāmid. Mu'assasat Hindāwī, 2023 M.
16. al-Islām wa-al-'almānīyah wa-al-dawlah al-madanīyah. Jāksūn, Shīrmān. al-Shabakah al-'Arabīyah lil-Abḥāth wa-al-Nashr, Bayrūt, 2016.
17. al-Itqān fī 'ulūm al-Qur'ān. al-Suyūṭī, Jalāl al-Dīn. Taḥqīq: Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm. al-Hay'ah al-Miṣrīyah al-'Āmmah lil-Kitāb, 1974 M.
18. Jāmi' al-'ulūm wa-al-ḥikam. Ibn Rajab al-Ḥanbalī. Taḥqīq: Shu'ayb al-Arna'ūṭ. Mu'assasat al-Risālah, Bayrūt, Ṭ. 7, 1422 H - 2001 M.
19. al-Jamā'ah wa-al-mujtama' wa-al-dawlah: sulṭat al-aydiyūljīyah fī al-majāl al-siyāsī al-'Arabī al-Islāmī. al-Sayyid, Ridwān.

- Dār al-Kitāb al-‘Arabī, Bayrūt, 2007.
20. Jamharat al-lughah. Ibn Durayd, Muḥammad ibn al-Ḥasan. Dār Ṣādir, 1351 H.
 21. al-Kitābah wa-al-shafawīyah fī bidāyāt al-Islām. Shūlar, Grīghūr. Tarjamah: Rashīd Bāzī. al-Markaz al-Thaqāfī lil-Kitāb, al-Dār al-Bayḍā’, 2016.
 22. Lisān al-‘Arab. Ibn Manẓūr, Muḥammad ibn Mukarram. Dār Ṣādir, Bayrūt, d.t.
 23. al-Lisān wa-al-mīzān aw al-takawthur al-‘aqlī. Ṭāhā ‘Abd al-Raḥmān. al-Markaz al-Thaqāfī al-‘Arabī, al-Dār al-Bayḍā’/ Bayrūt, 1998.
 24. Lowry, J. E. (2002). Does Shāfi‘ī Have a Theory of ‘Four Sources’ of Law? In B. G. Weiss (Ed.), Studies in Islamic Legal Theory (pp. 23-50). Brill.
 25. Lowry, J. E. (2007). Early Islamic Legal Theory: The Risāla of Muḥammad ibn Idrīs al-Shāfi‘ī. Brill.
 26. Maḥmūd al-naṣṣ: dirāsah fī ‘ulūm al-Qur’ān. Abū Zayd, Naṣr Ḥāmid. al-Markaz al-Thaqāfī al-‘Arabī, al-Dār al-Bayḍā’/ Bayrūt, Ṭ. 8, 2008 M.
 27. al-Majmū‘ sharḥ al-Muhadhdhab. al-Nawawī, Abū Zakarīyā Yaḥyá ibn Sharaf. Dār al-Fikr, Bayrūt, d.t.
 28. al-Miṣbāḥ al-munīr. al-Fayyūmī, Aḥmad ibn Muḥammad ibn ‘Alī. al-Maṭba‘ah al-Amīriyah, Būlāq, Ṭ. 2, 1939 M.
 29. al-Mughrib fī tartīb al-mu‘rib. al-Muṭarriz, Abū al-Faṭḥ Nāṣir al-Dīn. Taḥqīq: Maḥmūd Fākhūrī wa-‘Abd al-Ḥamīd al-Mukhtār. Maktabat Usāmah ibn Zayd, Ḥalab, Ṭ. 1, 1979 M.
 30. Muḥtama‘ al-furjah. Dībūr, Ghī. Tarjamah: Aḥmad Ḥassān. Dār Sharqīyāt, al-Qāhirah, 1994 M.

31. Muqaddimat Ibn Khaldūn. Ibn Khaldūn. Taḥqīq: ‘Alī ‘Abd al-Wāhid Wāfī. Dār Nahḍat Miṣr, al-Qāhirah, 1957 M.
32. al-Muṣannaf. Ibn Abī Shaybah, ‘Abd Allāh ibn Muḥammad. Taḥqīq: Muḥammad ‘Awwāmah. Dār al-Qiblah - Mu’assasat ‘Ulūm al-Qur’ān, 1427 H - 2006 M.
33. Nash’at al-fiqh al-Islāmī wa-tatawwuruḥu. Ḥallāq, Wā’il. Dār al-Madār al-Islāmī, Bayrūt, Ṭ. 1, 2007.
34. Nash’at al-kullīyāt: ma‘āhid al-‘ilm fī al-Islām wa-al-Gharb. Maqdisī, Jūrj. Tarjamah: ‘Ārif Ayyūb. Dār al-Madā lil-Thaqāfah wa-al-Nashr, Dimashq, 2005.
35. al-Nubuwwah min ‘ilm al-‘aqā’id ilā falsafat al-tārīkh. Mabruk, ‘Alī. Dār Ru’yah, al-Qāhirah, 2011 M.
36. Nusallī anfusinā ḥattā al-mawt: al-khiṭāb al-‘āmm fī ‘aṣr al-tasliyah. Būstmān, Nīl. Tarjamah: Ghalā’ Samīr Anas. Manshūrāt Wasam, Bayrīt, 2024.
37. al-Qāmūs al-muḥīṭ. al-Fayrūzābādī, Majd al-Dīn Muḥammad ibn Ya‘qūb. Mu’assasat al-Ḥalabī wa-shurakāh, al-Qāhirah, d.t.
38. al-Ramz wa-al-sulṭah. Būrdyū, Byīr. Tarjamah: ‘Abd al-Salām Bin‘abd al-‘Ālī. Dār Tūbqāl lil-Nashr, al-Dār al-Bayḍā’.
39. al-Risālah. al-Shāfi‘ī, Muḥammad ibn Idrīs. Taḥqīq: Aḥmad Muḥammad Shākir. Dār al-Fikr, 1309 H.
40. Rūḥ al-ḥadāthah: al-madkhal ilā ta’sīs al-ḥadāthah al-Islāmīyah. Ṭāhā ‘Abd al-Raḥmān. al-Markaz al-Thaqāfī al-‘Arabī, al-Dār al-Bayḍā’, 2006.
41. Ṣaḥīḥ al-Bukhārī (al-Jāmi‘ al-musnad al-ṣaḥīḥ). al-Bukhārī, Muḥammad ibn Ismā‘īl. Taḥqīq: Muḥammad Zuhayr ibn Nāṣir al-Nāṣir. Dār Ṭawq al-Najāh, Bayrūt, Ṭ. 1, 1422 H.
42. Ṣaḥīḥ Muslim (al-Musnad al-ṣaḥīḥ al-mukhtaṣar). Muslim ibn al-Ḥajjāj. Taḥqīq: Muḥammad Fu’ād ‘Abd al-Bāqī. Dār Iḥyā’

al-Turāth al-‘Arabī, Bayrūt, d.t.

43. al-Sharī‘ah: al-naẓarīyah, al-mumārasah, al-taḥawwulāt. Ḥallāq, Wā’il B. Tarjamah: Kayān Aḥmad Ḥāzim Yaḥyá. Dār al-Madār al-Islāmī, Bayrūt, Ṭ. 1, 2014 M.
44. Su’āl al-akhlāq: musāhamah fī al-naqd al-akhlāqī lil-ḥadāthah al-Gharbīyah. Ṭāhā ‘Abd al-Raḥmān. Manshūrāt al-Fank, al-Dār al-Bayḍā’, 2000 M.
45. Su’āl al-tiqnīyah fī al-fikr al-falsafī al-mu‘āṣir: min Haydijar ilā madrasat Frānkfurt. Baghwrah, al-Zawāwī. Jadāwil, Bayrūt, 2012 M.
46. al-Sulṭah al-madhabīyah al-taqlīd wa-al-tajdīd fī al-fiqh al-Islāmī. Ḥallāq, Wā’il. Tarjamah: ‘Abbās ‘Abbās wa-Fahd ibn ‘Abd al-Raḥmān al-Ḥamūdī. Dār al-Madār al-Islāmī, Bayrūt, 1428 H - 2007 M.
47. Sunan al-Dārimī. al-Dārimī, ‘Abd Allāh ibn ‘Abd al-Raḥmān. Taḥqīq: Ḥusayn Salīm Asad al-Dārānī. Dār al-Mughnī, al-Sa‘ūdīyah, Ṭ. 1, 2000 M.
48. Tāj al-lughah wa-ṣiḥāḥ al-‘Arabīyah. al-Jawharī, Ismā‘īl ibn Ḥammād. Taḥqīq: Aḥmad ‘Abd al-Ghafūr ‘Aṭṭār. Bayrūt, Ṭ. 2, 1399 H - 1979 M.
49. Tārīkh al-naẓarīyāt al-fiqhīyah fī al-Islām. Ḥallāq, Wā’il B. Tarjamah: Aḥmad Namīr. Dār al-Madār al-Islāmī, Bayrūt, Ṭ. 1, 2007 M.
50. al-Tadāwulīyah ‘inda al-‘ulamā’ al-‘Arab: dirāsah tadāwulīyah li-ẓāhirat al-af‘āl al-kalāmīyah fī al-turāth al-lisānī al-‘Arabī. Ṣaḥrāwī, Mas‘ūd. Dār al-Ṭalī‘ah, Bayrūt, Ṭ. 1, 2005 M.
51. Tafsīr al-Wāḥidī (unẓur: al-Wasīṭ fī tafsīr al-Qur’ān al-Majīd).
52. Tahdhīb al-asmā’ wa-al-lughāt. al-Nawawī, Abū Zakarīyā Yaḥyá ibn Sharaf. Idārat al-Ṭibā‘ah al-Munīrīyah, al-Qāhirah,

d.t.

53. Tajdīd al-manhaj fī taqwīm al-turāth. Ṭāhā ‘Abd al-Raḥmān. al-Markaz al-Thaqāfī al-‘Arabī, al-Dār al-Bayḍā’, 1994.
54. Takwīn al-‘aql al-‘Arabī. al-Jābirī, Muḥammad ‘Ābid. Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-‘Arabīyah, Bayrūt, Ṭ. 10, 2009 M.
55. al-Umm. al-Shāfi‘ī, Muḥammad ibn Idrīs. Dār al-Fikr, Bayrūt, Ṭ. 2, 1403 H - 1983 M.
56. Waḥdanā ma‘an: limādhā natawaqqa‘ akthar min al-tiknūlūjiyā wa-aqall min ba‘ḍinā al-ba‘ḍ. Turkil, Shīrī. Tarjamah: Shahrāt al-‘Ālam. Āfāq lil-Nashr wa-al-Tawzī‘, 2024 M.
57. al-Wasīṭ fī tafsīr al-Qur’ān al-Majīd. al-Wāḥidī, Abū al-Ḥasan ‘Alī ibn Aḥmad. Taḥqīq: ‘Ādil Aḥmad ‘Abd al-Mawjūd wa-ākharūn. Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, Bayrūt - Lubnān, Ṭ. 1, 1415 H.

البعد الاجتماعي في البحث اللساني العربي الحديث: نماذج وقضايا

عزيز المحساني

وزارة التربية والتعليم، المغرب

البريد الإلكتروني: azizelmahsani@yahoo.com

معرف (أوركيد): ٩٨٩٢ - ٩٨٤٨ - ٠٠٠٠ - ٠٠٠٩

بحث أصيل الاستلام: ٢٠٢٥-٧-١٣ القبول: ٢٠٢٥-٨-٢٥ النشر: ٢٠٢٥-١٠-٣١

الملخص:

تناولت الدراسة أثر البعد الاجتماعي في البحث اللساني العربي الحديث، منطلقة من فرضية مؤداها أنّ الدراسات اللغوية العربية الحديثة لم تكتفِ بالوصف البنيوي للغة، بل وازنت بين النسق اللغوي والسياق الاجتماعي، مبيّنة أن انفتاح الدرس اللساني العربي على اللسانيات الاجتماعية الغربية لم يكن نتيجة للترجمة، بل خلاصة تأطير وتكوين أكاديمي مباشر لباحثين عرب في جامعات غربية، وعلى يد ثلة من كبار اللسانيين الأوروبيين والأمريكيين، كما توصلت الدراسة إلى وجود وعي مبكر لدى اللسانيين العرب بأهمية البعد الاجتماعي، قبل التعرف المباشر على هذا الحقل، ثم انتقل فيما بعد إلى طور نوعي تمثل في صدور دراسات علمية عميقة، تناولت قضايا لغوية اجتماعية بمنهج لساني حديث، من خلال مسارين بحثيين متميزين: مسار نظري وآخر تطبيقي، إلا أن هذا الأخير كان أكثر إنجازا وفاعلية، ورغم ذلك كله تبقى الحاجة ماسة إلى تأسيس تقليد لساني اجتماعي عربي، ينطلق من المنجز اللغوي العربي، والظواهر اللغوية الاجتماعية، مع انفتاح على الممارسة اللسانية الكونية، ويلبي الحاجة ويصنع التميز، بعيدا عن المحاكاة والتقليد.

الكلمات المفتاحية:

البعد الاجتماعي، اللسانيات العربية، البحث اللساني، اللسانيات الاجتماعية، التأثير الغربي.

The Social Dimension in Modern Arabic Linguistic Research: Models and Issues

Aziz Elmahsani

Ministry of Education, Morocco

E-Mail: azizelmahsani@yahoo.com

Orcid ID: 0009-0000-9848-9892

Research Article Received: 13.07.2025 Accepted: 25.08.2025 Published: 31.10.2025

Abstract:

The study examines the impact of the social dimension in modern Arabic linguistic research, starting from the hypothesis that modern Arabic linguistic studies did not limit themselves to the structural description of language, but rather balanced between the linguistic system and the social context. It clarifies that the openness of Arabic linguistic scholarship to Western sociolinguistics was not merely the result of translation, but the outcome of direct academic training and mentorship of Arab researchers in Western universities, under the guidance of prominent European and American linguists. The study also found evidence of an early awareness among Arab linguists of the importance of the social dimension, even before formally engaging with this field. Later, this awareness evolved into a qualitative phase, reflected in the publication of in-depth scholarly studies that addressed sociolinguistic issues through modern linguistic methodologies. These efforts developed along two distinct research paths: a theoretical path and an applied path, although the latter proved more productive and impactful. Nevertheless, there remains an urgent need to establish an independent Arab sociolinguistic tradition rooted in Arabic linguistic achievements and social linguistic phenomena, while remaining open to global linguistic practices, meeting local needs, and achieving distinction beyond mere imitation and replication.

:Keyword:

Social Dimension, Arabic Linguistics, Linguistic Research, Sociolinguistics, Western Influence.

تقديم:

لقد كان ميلاد اللسانيات الحديثة على يد اللغوي السويسري (فردينان دي سوسير) منعطفًا علميًا لغويًا نوعيًا ومهماً، بطرحه نظرية لغوية جديدة ضُمنت خلاصتها كتابه الذي نشره طلابه من بعده سنة ١٩١٦: «محاضرات في اللسانيات العامة»، عدت نظريته من طرف الباحثين والمهتمين من مختلف المجالات اللغوية وغير اللغوية حدثًا مفصليًا وثوريًا، على نسق ما حدث في مختلف الحقول المعرفية الإنسانية والاجتماعية، وهو ما كان له أثر كبير على باقي الحقول المعرفية قريبة الصلة بالحقول اللساني، فمما لا شك فيه «أن محاضرات دي سوسير كانت تتويجًا لهذا التجديد في آلة العلوم اللسانية والمنطقية، وهو تجديد لم يطل منهج الدراسة فقط (...)، بل طال التجديد السويسري تصورنا القديم الكلاسيكي للغة، واللسان بوجه عام»^(١)، لذا كانت نظريته اللغوية أرضية صلبة لقيام اللسانيات الحديثة بمختلف مدارسها واتجاهاتها، ومساهمة في تطوير وإثراء مجموعة من العلوم الإنسانية والاجتماعية.

إن جوهر نظريته اللسانية كان ملخصًا في مقولته المشهورة التي خُتمت بها محاضراته، «وهي أن موضوع اللسانيات الوحيد والحق، ليس سوى اللسان في ذاته ولذاته»^(٢)، لذا كان عزل النسق اللغوي عن باقي الأنساق غير اللغوية، ومنها النسق الاجتماعي الذي حظي بتركيز خاص في نظريته أمرًا باد للدارس والمهتم، للعلاقة الجدلية الواضحة بينه وبين اللغة، لكن موقف (دي سوسير) لقي نقداً لاذعاً ومن أقرب الناس إليه، والقصد تلميذه (أنطوان ماييه)^(٣)، إلا أن الدراسات اللسانية اللاحقة استدركت كثيراً على اللسانيات البنوية ومؤسسها، فكانت نتيجة هذا التراكم اللغوي النقدي فيما يخص النسق الاجتماعي واللساني، ميلاد فرع جديد من اللسانيات

(١) بتصرف: محاضرات في علم اللسان العام: ٧.

(2) Cours de linguistique générale: 372.

(٣) لمزيد من التفصيل فيما يتعلق بالنظرة الاجتماعية للغة عند (أنطوان ماييه)، والانتقادات التي وجهها لأستاذه (دي سوسير) ينظر في مقالته:

Antoine Meillet, «Comment les mots changent de sens», L'Année sociologique, 1905-1906; rééd. in Linguistique historique et linguistique générale, Paris, Champion, 1921.

Antoine Meille, «Compte rendu du cours de linguistique générale de Ferdinand de Saussure», Bulletin de la Société linguistique de Paris, vol. 20, n° 64.

التطبيقية، وهو اللسانيات الاجتماعية، هذا الميلاد هو نتيجة طبيعية للتطور الذي عرفته اللسانيات ومناهجها، وتطبيقاتها المختلفة في مجالات علمية ومعرفية متنوعة إبان القرن العشرين، في كل من أوروبا وأمريكا الشمالية، فإلى جانب اللسانيات الاجتماعية نجد: اللسانيات النظرية، والتطبيقية، والنفسية، والأنثروبولوجية، والإثنية، والحاسوبية، والعرفانية، إلخ.

إن البحث اللساني الاجتماعي قد أتى نتيجة فهم عميق للجانب الاجتماعي للغة ووظيفتها، وهذا لم يكن ليتأتى إلا بفهم العلاقات الاجتماعية القائمة داخل أي كيان اجتماعي، وهو نتيجة لاستيعاب أفضل لعلم الاجتماع وآليات اشتغاله، إلا أن جذور نشأتها طالها خلاف ظاهر بين موقفين: موقف يجعلها خلاصة للأبحاث والدراسات التي أنجزها لغويون أوروبيون، فهي بالصورة التي انتهت إليها عند كل من (وليام لا بوف) و(ديل هايمز) و(وليام برايت) ترجع أصولها لكل من (أندري مارتيني) و(أنطوان ماييه) وغيرهما، وكذا للأبحاث اللسانية التي أنجزها اللغويون السوفييت، وفي مقدمتهم (نيكولا مار)، وموقف ثان يرى بأنها أمريكية المولد والمنشأ، ظهرت إبان الستينيات، نتيجة لأسباب اجتماعية وعلمية مرتبطة بالسياق الثقافي والعلمي في الولايات المتحدة الأمريكية^(١).

إلا أن الموقف الأقرب لحقائق البحث اللساني، هو أن اللسانيات إن كانت أمريكية الميلاد باعتبارها نتيجة عملية لما انتهى إليه البحث اللساني والعلمي والثقافي، وخاصة العلوم الاجتماعية، وكذا لطبيعة المجتمع الأمريكي متعدد الأعراق والأجناس واللغات، والذي تبدى فيه الظواهر اللسانية الاجتماعية أكثر من السياق الأوربي الذي يعد أكثر تجانسا عرقيا ولغويا منه من أمريكا، وفيها تأسست باعتبارها علما قائم الذات، الحد الذي ذهب فيه (وليام لا بوف) إلى القول بأن «اللسانيات الاجتماعية ليست فرعا من فروع اللسانيات، ولا تخصصا متعدد التخصصات، إنها في المقام الأول اللسانيات كل اللسانيات، اللسانيات تقف على قدميها»^(٢)، بعدما كانت تعد عند بعض اللسانين فرعا من فروع اللسانيات العامة، وبالضبط اللسانيات التطبيقية، فإن هذا الفرع من اللسانيات لم ينطلق من فراغ، فمما لا شك فيه أن للسانيات الأوروبية بكل

(١) أبحاث في اللسانيات الاجتماعية: ١٦.

(٢) ينظر: التقديم الذي خص به (بيير إنكريفي) Pierre Encrevé كتاب (وليام لا بوف) «اللسانيات الاجتماعية». «Sociolinguistique»: ٩.

مدارسها أثرا في البحث اللساني الأمريكي، وأن اللسانيين الاجتماعيين الأمريكيين قد اطلعوا على الدراسات اللسانية الأوروبية، التي تؤكد على حتمية العلاقة بين اللساني والاجتماعي، وبين اللغة والمجتمع، وتنتقد موقف (دي سوسير) وتلاميذه الذين جعلوا النسق اللساني مستقلا بذاته عما هو خارجي عنه، وخصوصا النسق الاجتماعي، ولعل صدق هذا الموقف المؤيد والمنتقد للربط بين النسقين، قد وجد له أثرا في البحث اللغوي العربي الحديث.

لم تكن اللسانيات العربية الحديثة في معزل عن هذا الجدل حول طبيعة العلاقة بين اللغة والمجتمع، بل يمكن أن نقول إن النقاش حول طبيعة هذه العلاقة كان متقدما على نظيره الأمريكي، قد يكون ذلك ناجما عن الأثر الذي تركه النقاش الأوربي حول الموضوع إبان فترة العشرينات، وما لحقها في أوروبا، وقد يكون الأمر نتيجة طبيعية للبحث اللغوي العربي القديم الذي يستحضر هذه العلاقة، وقد يكون التعريف المقدم من (ابن جني) للغة إشارة مهمة لهذا الارتباط حينما عرفها: «أنها أصوات يعبر بها كل قوم عن أغراضهم»^(١)، ففي الدراسات اللغوية الأولى للدرس اللغوي العربي الحديث أثر الموضوع، وتم طرح وجهات نظر مختلفة ينتصر بعضها للربط بين اللغة والمجتمع، وينتصر بعضها الآخر لاستقلالية الدرس اللغوي واللساني الحديث عن كل ما هو خارج اللغة، لكن الدراسات اللغوية اللاحقة كانت أكثر عمقا واطلاعا ونضجا، نظرا لتأثرها بالتطور اللساني الذي عرفه الغرب بكل مدارس واتجاهاته، والذي جعل أحد فروعه ينتصر للبعد الاجتماعي، ويعلن ميلاد لسانيات جديدة ذات بعد لغوي اجتماعي، مستدركا ما نادت به اللسانيات البنيوية، وما استدعو إليه اللسانيات التوليدية لاحقا، فبدأ هذا التأثير يظهر في دراسات لسانية اجتماعية عربية، منهجا وموضوعا، نتجت عنها مجموعة من الأبحاث الرائدة في المجال، وإن كان الغالب عليها الطابع الأكاديمي البحث.

لذا، سيسعى هذا البحث لتحديد البعد الاجتماعي في البحث اللساني العربي الحديث، منطلقا من فرضية مؤداها: أن الأثر اللساني الغربي على البحث اللساني العربي لا يمكنه أن يقف عند الدراسات الوصفية المكتفية بدراسة النسق اللغوي بعيدا عما يحيط به من أنساق، ومن أبرزها النسق الاجتماعي، كما أن الدرس اللغوي العربي الحديث في أولياته، لم تغب عنه مطلقا جدلية العلاقة بين اللغوي والاجتماعي، وإن

(١) الخصائص: ٣٣/١.

كان لم يتناولها بالمستوى الذي تناولها به لاحقاً مع اللسانيات الاجتماعية.

أما الإشكالية الرئيسية التي تنطلق منها هذه الدراسة العلمية فتقوم على أن النظرية اللسانية العربية الحديثة تأثرت بالدرس اللساني الغربي، منهجاً وتطبيقاً، والأثر اللساني الاجتماعي منها باد في الدراسات اللسانية العربية الحديثة، وعليه يمكننا أن نفرع عنها السؤالين الآتيين:

- ما مكانة النسق الاجتماعي من النظرية اللسانية العربية الحديثة؟

- ما أبرز النماذج والقضايا اللسانية الاجتماعية التي تناولها الدرس اللغوي العربي الحديث؟

لذا ستكون محاور الدراسة إجابة عن السؤالين السابقين، وتتأطر في نطاقهما.

١ - النسق الاجتماعي والنظرية اللسانية العربية الحديثة

إن ميلاد البحث اللساني العربي الحديث جاء نتيجة حتمية للاحتكاك الثقافي والمعرفي مع الغرب، وقد تمثل ذلك من خلال البعثات الطلابية التي تم إرسالها مع مطلع النهضة العربية في الشرق العربي، وبعدها في باقي البلاد العربية، كما كان للترجمة فعل كبير في نقل الإنتاج العلمي واللغوي الغربي، والتعرف عليه بكل اتجاهات ومدارسه، وهذا ما سمح للغويين العرب المحدثين بالاشتغال على التراث اللغوي العربي قراءة ونقداً، بغية وضع نظرية لسانية عربية؛ تمكن من تيسير اللغة العربية، وتبسيط قواعدها، وإغناء مباحثها، ومناهجها، وقد أدى الشراء اللغوي الناتج عن الاتصال بالنظريات اللسانية الغربية إلى تبلور اتجاهات بحثية لغوية تتناغم مع الاتجاهات اللسانية الغربية، ومن أبرزها:

- الاتجاه التوليدي: يعد ثمرة للبحث اللساني التوليدي التحويلي الذي أسسه اللساني الأمريكي (نعم تشومسكي)، ومن اللغويين العرب الذين اختاروا هذا المنهج في اشتغالهم: (ميشال زكريا)، و(مازن الوعر)، ويعد اللساني المغربي (عبد القادر الفاسي الفهري) من أهم رواده.

- الاتجاه الوظيفي: يقوم على النظرية الوظيفية لـ (أندرية مارتينييه)، ومن أبرز

أعلام هذا الاتجاه (أحمد المتوكل)، الذي أثرى الحقل اللغوي بدراسات وأبحاث قيمة، بسطت الأطر النظرية لهذا الاتجاه، وأغنتها بدراسات تطبيقية على اللسان العربي، وهذا ما دفع أحد الباحثين للقول: «وقد لا نجانب الصواب إذا قلنا بأن أبرز كتابة في الاتجاه الوظيفي بمعناه اللساني المعاصر أي النحو الوظيفي التداولي تجسدها مؤلفات أحمد المتوكل»^(١).

- الاتجاه البنيوي الوصفي: هذا الاتجاه يقوم على النظرية اللسانية البنائية، التي يرفض أصحابها الأحكام المعيارية، وتعد الأبحاث التي أنجزها (تمام حسان)، و(إبراهيم أنيس)، و(عبد الرحمن أيوب) رائدة في هذا الباب.

- الاتجاه التأصيلي: يسعى إلى تأصيل نظري للنحو العربي من خلال مقابله بالنظريات اللغوية الحديثة، خاصة النظرية التوليدية التي تتناول التركيب بشكل أعمق وأشمل، ومن أعلام هذا الاتجاه (عبد الرحمن صالح)، و(عبد القادر المهيري)، و(ميشال زكرياء).

- الاتجاه التوليقي: وهو اتجاه يتأسس على صياغة نظرية لغوية من خلال النظر في نحو اللغات التوليفية، ويمثل هذا الاتجاه اللساني المغربي (محمد الأوراعي) من خلال نظريته اللغوية التي أطلق عليها النظرية النسبية^(٢)، بحثا عن تفرد وأصالة لسانية ضمن المدرسة اللسانية الحديثة.

إن طرح إشكالية العلاقة بين اللغوي والاجتماعي في البحث اللغوي العربي الحديث لم ينطلق من فراغ، بل جاء تأسيسا على المنجز اللساني والمعرفي الذي وصل إليه الغرب قبل وبعد (دي سوسير)، ولقد كان للغويين العرب الذين تلقوا تعليمهم في جامعات أوروبية خصوصا الفرنسية والإنجليزية سبق لإثارة الموضوع، من خلال دراساتهم القيمة التي تؤثر على وعي مبكر بالقضية، واستيعابا جيد لها، لذا يعد ما

(١) اللسانيات العربية الحديثة: ٢٥٤.

(٢) ينظر: في هذا الصدد ما كتبه (مصطفى غلفان) في تأريخه للسانيات العربية، وأهم اتجاهاتها، سواء فيما عرف لديه بلسانيات التراث أو لسانيات العربية ولاسيما في دراسته:

- اللسانيات العربية الحديثة: دراسة نقدية في المصادر والأسس النظرية والمنهجية.

- اللسانيات في الثقافة العربية الحديثة: حفريات النشأة والتكوين.

وما كتبه (حافظ إسماعيلي علوي) في دراسته:

- اللسانيات في الثقافة العربية المعاصرة: دراسة تحليلية نقدية في قضايا التلقي وإشكالاته.

وكذا دراسته المشتركة مع (امحمد الملاخ) المعنونة بـ:

- قضايا إبستمولوجية في اللسانيات.

كتبه (علي عبد الواحد وافي) في كتابه «اللغة والمجتمع» الذي كانت طبعته الأولى سنة ١٩٤٥، و(محمود السعران) «اللغة والمجتمع: رأي ومنهج» الذي طبع أول مرة سنة ١٩٦٣، من الدراسات الأولى في الباب، كما كان للترجمة دورها من خلال نقل دراسات لغوية أجنبية تناولت الموضوع، يذكر في الباب الترجمتان القيمتان لكل من (عبد الرحمن محمد أيوب) لكتاب (^& أوتو) «اللغة بين الفرد والمجتمع» الذي طبع عام ١٩٥٤، وترجمة (تمام حسان) لكتاب (م. م. لويس) «اللغة في المجتمع» الذي صدرت طبعته الأولى سنة ١٩٥٨، ينضاف إلى ذلك ترجمة (محمود عياد) لكتاب «علم اللغة الاجتماعي» للساني الإنجليزي (د. هدسون)، الذي صدر عن جامعة كمبريدج سنة ١٩٨٠، ليكون مدخلا إلى علم اللغة الاجتماعي لطلابها، وإن جاءت ترجمته متأخرة وطبعت أواخر الثمانينيات، فيما كانت طبعته الثانية سنة ١٩٩٠.

هذه الدراسات الأولى سواء تأليفا أو ترجمة تدفع الباحث المهتم إلى التساؤل عن موقع هذه الدراسات والترجمات من الدرس اللساني الاجتماعي الغربي: هل هي تنتمي إلى ما يسمى بالمرحلة الثانية من تطور الدرس اللغوي الاجتماعي في أمريكا، الذي أطلق عليه «اللسانيات الاجتماعية»، أم إلى الدراسات اللغوية ذات الطابع الاجتماعي في المدارس اللسانية الأوروبية؛ الفرنسية، والإنجليزية، والسوفياتية؟ ألا يمكن الحديث عن لسانيات اجتماعية عربية مستقلة تعكس خصوصية التفكير اللغوي العربي؟ هذه الأسئلة وغيرها تطرح نفسها بقوة وإلحاح، بغية تشكيل تصور عام وتفصيلي عن البحث اللساني الاجتماعي في الدرس اللغوي العربي.

من الذين أثاروا هذه الأسئلة والإشكالات بحثا عن أجوبة لها، الباحث اللساني (عبد المنعم جدامي)^(١)، فقد حاول الباحث تقديم صورة مكتملة الأطراف لجذور ونشأة البحث اللساني العربي، كما حاول تقديم إجابة تحسم في مرحلة مهمة من تاريخ الدرس اللساني العربي الحديث، في تناوله لجدلوية العلاقة بين اللغة والمجتمع، ومنها اللسانيات وعلم الاجتماع والعلوم المتصلة به، مؤسسا ذلك على النظر في المواقف المتعارضة فيما يخص أصل نشأة اللسانيات الاجتماعية وجذورها في الغرب، بين القول إن نشأتها أوروبية، أو أمريكية، أو الموقف التوفيقى الثالث الذي يرى بأن جذورها في الدرس اللغوي الأوروبي وثمارها في أمريكا.

(١) أبحاث في اللسانيات الاجتماعية: ٦٩-٧٦.

لقد انتهى وفق ما توصل إليه من نتائج فيما يتعلق بهذا الإشكال إلى أن يقسم مسار الفكر اللساني الاجتماعي؛ الذي نشأ في العالم العربي إلى ثلاثة مراحل أساسية: المرحلة الأولى، عينها بالدراسة الاجتماعية القيمة التي أنجزها (عبد الواحد وافي) حول علاقة اللغة بالمجتمع في كتابه: «اللغة والمجتمع»، متأثراً في ذلك بدراسته في السربون، فهي تعد من منظور الباحث شاهداً على عناية اللغويين الفرنسيين بعلم الاجتماع، واهتمام الاجتماعيين الفرنسيين باللغة، لذا يعد الباحث كتاب (عبد الواحد وافي) أول كتاب عربي في الموضوع، ويمثل المرحلة الأولى من مراحل تطور الفكر اللغوي الاجتماعي عند العرب في العصر الحديث، كما هو ماثل في موضوعات الكتاب ومفاهيمه ومراجعته، التي تمثل الرؤية اللغوية الاجتماعية كما كانت عليه إبان العقود الأربعة الأولى من القرن العشرين.

المرحلة الثانية أرخ لها الباحث بدراسة (محمود السعران) «اللغة والمجتمع: رأي، ومنهج» الذي نشرت طبعته الأولى سنة ١٩٥٨، وقد عدّها صورة صادقة للتفكير الاجتماعي في المدرسة اللغوية الإنجليزية، وتعكس وعياً لغوياً متقدماً بالقضايا والمفاهيم المتعلقة باللغة والمجتمع، كما أن لائحة المصادر والمراجع المعتمدة فيها متنوعة، وأكثرها بالإنجليزية من تلك التي بالفرنسية، وأغلبها مراجع لغوية لأعلام كبار في اللغة وعلم الاجتماع والأنثروبولوجيا، وقد اعتبرها الباحث مرحلة متطورة عن سابقتها التي مثلها (عبد الواحد وافي) من حيث العمق والاستيعاب، والأمثلة التطبيقية والتحليلية.

المرحلة الثالثة مثل لها الباحث بظهور اللسانيات الاجتماعية باعتبارها تخصصاً مستقلاً بذاته، وله مناهجه وأدواته، ومفاهيمه الخاصة به، المستقلة عن كل من اللسانيات البنوية والتحويلية التوليدية، لذا تعد هذه المرحلة من منظور الباحث مستقلة بنفسها عن المرحلتين السابقتين، وما كتب فيهما من دراسات لغوية ذات نفس اجتماعي، ودليل ذلك من منظور الباحث عدم استعمال مصطلح اللسانيات الاجتماعية في المرحلتين السابقتين من طرف (وافي) و(السعران)، ويميل إلى أن أول استعمال للمصطلح كان مع ترجمة (محمود عياد) لكتاب (د. هيدسون)، وتمثل هذه المرحلة مجموعة من الدراسات والأبحاث التي كتبها باحثون عرب، وهي تعكس عمقا في التناول، وتطوراً في التفكير اللغوي الاجتماعي لدى الباحثين العرب؛ وهذه نتيجة طبيعية يراها الباحث لتطور هذا المجال في أمريكا وباقي العالم المتقدم.

إن ما قدمه الباحث (عبد المنعم جدامي) من تقسيم زمني لتطور الدرس اللغوي الاجتماعي العربي يراعي السياق والبيئات البحثية اللغوية في أوروبا من جهة، والصورة المكتملة التي انتهى إليها هذا الفرع من اللسانيات التطبيقية، يفقد قوته ما دام هو نفسه يتبنى رؤية توفيقية بين أصل نشأة اللسانيات الاجتماعية وجذورها في أوروبا، واكتمالها في أمريكا، ولأن المرحلتين الأولى والثانية ليستا من حيث الأهمية والنضج اللذين يجعلاننا نجعلهما معا مرحلتين مستقلتين عن بعضهما بعضا، وتمثلان مدرستين لسانيتين ذاع صيت لسانيهما، وكانتا قبلتين مفضلتين للطلاب العرب الساعين للدراسات اللغوية أو الاجتماعية، والحقيقية أن التقسيم الطبيعي الذي يراعي مسار تطور اللسانيات الاجتماعية باعتباره مجالا بحثيا له حضوره القوي في حقل الدراسات اللغوية الحديثة، ودور اللسانيين الأمريكيين، وعلماء الاجتماع والأنثروبولوجيا والتخصصات القريبة منها، ومسار تطور البحث اللغوي الاجتماعي العربي نوعا وكما، من حيث المنجز أو المترجم من النصوص التي لها أثر كبير في انتشار هذا العلم، والإقبال عليه من طرف المتخصصين والطلاب والمهتمين بالدراسات اللغوية والاجتماعية، هو الذي يجعل المرحلتين الأولى والثانية مرحلة واحدة، وعليه يمكننا أن نقسم مسار تطور البحث اللغوي الاجتماعي العربي إلى مرحلتين ليس إلا.

المرحلة الأولى، يمكننا أن نحدد لها سمتين رئيسيتين: الأولى أن الدراسات المنجزة كانت نتيجة للتأثر بالبحث اللساني الاجتماعي على الصورة الأولية التي كانت عليها قبل اكتمالها في الولايات المتحدة الأمريكية، والاصطلاح على تسميتها بـ«اللسانيات الاجتماعية» في مؤتمر ١٩٦٠، الثانية أن أغلب هذه الدراسات كانت بحوثا اجتماعية في الظاهرة اللغوية، أي في العلاقة الرابطة بين اللغة والمجتمع، لذلك جاءت أغلب عناوينها تعكس هذا الأمر، وأن الدارسين العرب هم بين باحث اجتماعي يدرس الظاهرة اللغوية من هذا المنظور، ولغوي يدرس اللغة مستعينا بمناهج وأدوات من حقول علم الاجتماع وما يتصل بها، لذا نجد هناك بسطا لقضايا اجتماعية، واستعمالا لمفاهيم مستمدة من علم الاجتماع أو الأنثروبولوجيا وحقل اللغويات، فمثلا إذا أخذنا كتاب (عبد الواحد وافي) «اللغة والمجتمع»، نجده يصرح في مقدمة مؤلفه بمنهجه وموضوعه، وبمنظور اجتماعي لمسألة اللغة باعتبارها ظاهرة من الظواهر الاجتماعية التي تخضع للخواص المميزة للظواهر التي يدرسها علم الاجتماع، وهي خواص

تتوفر في اللغة على أكمل ما يكون^(١).

ومنه، فإنه ووفق هذا التحديد يقدم تعريفا لها، ويصرح بمنهج دراستها قائلا: «فاللغة إذن ظاهرة اجتماعية، وهي بوصفها هذا تؤلف موضوعا من موضوعات علم الاجتماع، وسندرسها في هذا الكتاب على منهج هذا العلم ومن وجهة نظره وأغراضه»^(٢)، كما أننا نجده على إمام بموقف (دي سوسير) ونظرتة للعلاقة بين اللغة والمجتمع، والتأثيرات غير الاجتماعية فيها، وهو ما عبر عنه الباحث بقوله: «ومن ثم يتبين لنا فساد ما ذهب إليه بعض المتطرفين من علماء الاجتماع، كالعلامة دو سوسور De Saussure، ومن هنا نحوه، إذ يقررون أن جميع المؤثرات في حياة اللغة ترجع إلى أمور اجتماعية»^(٣)، وهو إقرار من (عبد الواحد وافي) للتأثيرات غير الاجتماعية على اللغة المتصلة بالبيئة الجغرافية، أو وظائف الأعضاء، أو باختلاف الشعوب في الخواص الجسمانية الوراثية، أو بعدد السكان وطبيعة العلاقة التي تربطهم، أو بنية اللغة نفسها من حيث معجمها وتركيبها وأصواتها.

أما إذا ما نظرنا إلى كتاب (محمود السعران) فنجد أنه أكثر نضجا، وأعمق فهما، وأشد استيعابا لطبيعة العلاقة بين اللغة والمجتمع وإشكالاتها؛ أولا للمنظور السوسيوي للغة، ولمن عاصره وجاء بعده من اللغويين خصوصا الإنجليز، ولطبيعة وظيفة اللغة في المجتمع وطريقة دراستها، أي بجعل اللغة منطلقا لدراسة الظواهر الأخرى ومنها الظاهرة الاجتماعية، باعتبار اللغة علما مستقلا بذاته، وليس تابعا لغيره من المجالات الأخرى، أي ألا ينظر للغة من خلال مناهج علوم أخرى، أو أن ينظر فيها على أنها فرع من علم آخر، حيث المبدأ الذي يجب مراعاته في دراسة اللغة أنها علم مستقل بذاته، وأن موضوعه الوحيد هو اللغة معتبرة في ذاتها ولذاتها، كما يذهب لذلك (دي سوسير)، وهو ما يتطلب من منظور الباحث أن تكون مناهج علم اللغة ووسائلها وأسسها الفلسفية مستمدة من طبيعة الموضوع، ومتوافقة معه، مع إمكانية الاستعانة بالعلوم والمعارف الأخرى مثلا علم الاجتماع، مع الحفاظ للغة على استقلالها، ودراستها لذاتها^(٤)، وهذا ما يجعل من منظور الباحث دراسة الوظيفة الاجتماعية للغة

(١) اللغة والمجتمع: ٥-٦.

(٢) اللغة والمجتمع: ٦.

(٣) اللغة والمجتمع: ١٤٢.

(٤) اللغة والمجتمع: رأي ومنهج: ١٠-١١.

بابا من أبواب كثيرة للدراسات اللغوية الحديثة.

أما المرحلة الثانية، فهي بلا شك المرحلة التي تم تلقي فيها اللسانيات الاجتماعية في صورتها المكتملة كما انتهت إلينا في الدراسات اللسانية الاجتماعية عند كبار روادها من أمثال لابوف، وبرايث، وهايمز، وفيشمان، وجمبرز، إلخ، ويمثل كتاب «الأيام الأولى للسانيات الاجتماعية The Early Days of Sociolinguistics» أفكار وآراء ثلة من اللسانيين الاجتماعيين الأمريكيين، التي تؤثر بما لا يدع مجالا للشك أن هذا المجال من اللسانيات أمريكي المولد، وأن الأثر الأوربي في نشأته لا يكاد يذكر بسبب عدم التفات كثير من هؤلاء إلى تلك الجهود الأوربية، وعدم إيرادهم إشارات كافية للقول بهذا الأثر، وكانت هناك رؤية محايدة تنفي ذلك وتؤكد بهذا التأثير الأوربي السابق في اللسانيات الاجتماعية الأمريكية، وأن اللسانيين الاجتماعيين الأمريكيين هم الذي أسسوا هذا الفرع من اللسانيات وأعطوه اكتماله وبروزه^(١).

أما أول دراسة عربية يمكن القول أنها استعملت مصطلح «اللسانيات الاجتماعية» بحسب ما وصل إليه بحثنا، هي «الإثنوميثودولوجيا - ملاحظات حول التحليل الاجتماعي للغة» لـ (محمد حافظ دياب)، وهي مقالة نشرها الباحث في مجلة فصول المجلد الرابع العدد الثالث سنة ١٩٨٤، كما استعمله فيما بعد (هادي نهر) في كتابه «علم اللغة الاجتماعي عند العرب»، والذي صدرت طبعته الأولى عام ١٩٨٨، وهذا ما يجعل ما ذهب إليه الباحث (عبد المنعم الجذامي) من أن أول استعمال للمصطلح كان مع الترجمة التي أنجزها (محمود عياد) لكتاب «علم اللغة الاجتماعي» لـ (هدسون)، أمرا لا يمكن الركون إليه، أولا لأن الطبعة الثانية لترجمة (محمود عياد) كانت سنة ١٩٩٠ مع عدم معرفتنا بتاريخ الطبعة الأولى على وجه الدقة فإن (محمد حافظ دياب) نشر مقالته سنة ١٩٨٤، كما نشر (هادي نهر) كتابه سنة ١٩٨٨، مما يجعل هناك تزامنا بينهما، وهو ما يؤشر إلى أن المصطلح قد وجد طريقه إلى الدراسات اللغوية العربية مبكرا، وقبل ترجمة (محمود عياد)، السبب الثاني أن مقالة (محمد حافظ دياب) تؤثر على انفتاح الثقافة العربية بكل فروعها على الثقافة الأمريكية، وإطلاع كاف عليها، مما قد يدل على استيعاب معرفي، وليس نقلا لغويا من خلال آلية الترجمة، التي

(١) ينظر: في هذا السياق ما أورده عبد المنعم الجذامي في دراسته: أبحاث في اللسانيات الاجتماعية: ٣٣ و ٤٣.

في كثير من الأحيان لا تتطلب الإلمام بالحقل المعرفي الذي يخوض المترجم فيه فعل الترجمة، ومع الأسف هذا حال كثير مما ترجم من أعمال أدبية ونقدية ومعرفية؛ مما أربك المشهد الثقافي والمعرفي العربي، خصوصا في مجال العلوم الإنسانية والاجتماعية.

ظهر هذا الاستيعاب المعرفي لـ (محمد حافظ دياب) للثقافة الأمريكية، خاصة اللسانية من خلال إيراده لتحديد (ديل هايمز) لعمل اللسانيات الاجتماعية بأنه «وصف لنسق لغة اجتماعي، وكيف أن هذا يختلف عن عمل النحو في اللغة، بالإشارة إلى الحدود اللهجية وعلاقاتها التاريخية، ودراسة قواعد البلاغة وأسلوب الأدب، وتحليل وجوه اختلاف الكلام المميزة بين مختلف الجماعات الإثنية والطبقات الاجتماعية الموجودة في منطقة معينة، وأي من شواهد السلوك اللغوي التي يمكن ملاحظتها»^(١)، وإيراده لأسماء رواد اللسانيات الاجتماعية ممن لهم دراسات في هذا الصدد مثل: (ديل هايمز)، و(وليام لابوف).

أما فيما يتعلق بـ(هادي نهر)، فالمؤشرات تؤكد بما لا يجعل مجالا للشك أن اطلاعه على المفهوم واستخدامه كان من خلال باحثين عرب لهم معرفة باللسانيات الاجتماعية في الولايات المتحدة، وقد يكون (حافظ دياب) أحدهم، إن لم نزع أنه كان المصدر الذي اعتمده (هادي نهر)، ودليل ذلك أن مقالة (حافظ دياب) موجودة في لائحة مصادر ومراجع كتابه، وضمن إحالات هامش الفصل الأول: علم اللغة الاجتماعي: ماهيته، وموضوعه^(٢)، إلا أن الملفت للنظر والمثير للتساؤل أن الباحث حينما تطرق للمصطلح في مقدمته، لم يحل على أي مصدر أو مرجع لنقله، بعكس (محمد حافظ دياب) الذي أحال على مصدره، وبالضبط إلى الدراسة المنشورة لـ(ديل هايمز) المعنونة بـ«إثنوغرافيا الكلام»^(٣).

إن ما يميز كتاب (هادي نهر) كشفه عن استيعاب للمصطلح والمفهوم، وإلمام بالكتابات التي تمثل البداية الأولى لللسانيات الاجتماعية بفرعها الأوربي والأمريكي، يقول في هذا الصدد: «وقد اجتهد علماء اللغة من أمثال: سوسير، ومايه، وفندريس، وفيرث، وهاليداي، ومالينوفسكي، ويسبريسن، وفلمور، وفيربواس، وهاريس،

(١) الإثنوميثودولوجيا - ملاحظات حول التحليل الاجتماعي للغة: ١٥٧.

(٢) ينظر: علم اللغة الاجتماعي عند العرب، هامش الصفحة: ٢٣.

(٣) ينظر: الإثنوميثودولوجيا - ملاحظات حول التحليل الاجتماعي للغة: ١٥٤.

وكاردنر، وغيرهم على إنشاء فرع جديد من فروع اللغة، أخذت أصوله تتضح وتستقر في السنوات الأخيرة، وتشغل أذهان الباحثين وتفهم تفكيرهم بالدراسة والبحث، أطلق على هذا الفرع (علم اللغة الاجتماعي) Sociolinguistics^(١)، ولعل لائحة المصادر والمراجع المتنوعة تكشف سعة اطلاع الباحث على المدرستين، وعلى الأعمال الأولى المؤسسة لللسانيات الاجتماعية في أمريكا، وما قد يشد الأنظار هو أن الباحث أورد كل الدراسات والترجمات العربية التي يمكن اعتبارها قد تناولت العلاقة بين اللغة والمجتمع، وعدت مؤسسة لهذا الاتجاه، ولم يورد ضمنها ترجمة (محمود عياد) لكتاب (هدسون)، أو طبعته الإنجليزية، مما يقطع الشك باليقين والحقيقة بالتخمين في أن استعماله أتى من خلال اطلاعه على مقال (محمد حافظ دياب).

بالنظر إلى ما سبق إيراده يمكن التأكيد على أن تعرف العرب اللسانيات الاجتماعية في صورتها الأولى لم يأت عن طريق الترجمة، كما قد توهمنا بعض البحوث والدراسات التي جعلت من ترجمة كتاب (هدسون) فتحا للتعرف على المصطلح وإدراكا للمفهوم، بل إنه نتيجة فعلية لانفتاح الدارسين العرب من اللغويين وذوي التخصصات الاجتماعية أو ما يتصل بها على الدراسات اللغوية والاجتماعية الأمريكية، لذلك يمكن اعتبار فترة الثمانينيات فترة التعرف والاستيعاب الأولى للنظرية اللسانية الاجتماعية على ما تبدو به مع دراسة (هادي نهر)، فيما تمثل سنوات التسعينيات ومطلع الألفية الثالثة تمكنا واستيعابا كلياً للنظرية اللسانية الاجتماعية، بظهور دراسات قيمة تصنف ضمن هذا الحقل.

إن هذه المرحلة ومن خلال قراءة في مجموع متونها يمكن أن توزع إلى اتجاهين أساسيين يعكسان استيعاباً نظرياً، وتطويعاً عملياً تطبيقياً لمقاربة القضايا والإشكالات المتصلة باللغة العربية من جهة، وبالبحث اللغوي الحديث من جهة ثانية، أما الاتجاه النظري فيحاول التعريف بالنظرية اللسانية الاجتماعية وقضاياها وموضوعاتها لدى الباحث العربي والمهتم بالشأن اللغوي، وقد مثل هذا الاتجاه مجموعة من الدراسات القيمة لثلة من الباحثين العرب نذكر منها: «علم اللغة الاجتماعي: مدخل» للباحث (كمال محمد بشر) ١٩٩٢، وكتاب (صبري إبراهيم السيد) «علم اللغة الاجتماعي: مفهومه وقضاياها» ١٩٩٥، و«علم الاجتماع اللغوي» لـ(عبد الفتاح عفيفي) ١٩٩٥،

(١) علم اللغة الاجتماعي عند العرب: ٢٣ - ٢٤.

و«علم الاجتماع اللغوي» لـ(السيد علي شتا) ١٩٩٦، وكتاب «علم اللغة الاجتماعية» لـ(محمد حسن عبد العزيز) ٢٠٠٩.

أما الاتجاه التطبيقي فهو اتجاه استلهم النظرية الاجتماعية واستوعبها منهجا ومفهوما، وطوعها في مقارنة القضايا اللغوية الاجتماعية، وقد مثل بعدد من الدراسات القيمة منها: «التعدد اللغوي انعكاساته على النسيج الاجتماعي» (محمد الأوراعي) ٢٠٠٢، «العرب والانتحار اللغوي» (عبد السلام المسدي) ٢٠١١، «الشباب ولغة العصر، دراسة لسانية اجتماعية» (عبد المنعم جدامي) ٢٠١٢، «الازدواجية اللغوية في العربية ومقارباتها» (نادر سراج) ٢٠١٣، و«السياسة اللغوية في البلاد العربية» (عبد القادر الفاسي الفهري) ٢٠١٣، كما أغني هذا الاتجاه بجملته من المقالات المنشورة في دوريات ومجلات محكمة، وعقدت له ندوات ومؤتمرات ومحاضرات، كما أن الجامعات العربية فتحت أبوابها لهذا التخصص العلمي، فكانت ثمرته عددا مهما من البحوث والدراسات والأطاريح.

إلا أنه وفي تقييم للاتجاهين النظري والتطبيقي نجد هناك تفاوتاً من حيث الكم والنوع، مما يجعل الحصيلة تختلف بينهما، يرى في هذا الصدد الباحث (حسن كزار) من خلال دراسته المقارنة للمنجز اللساني الاجتماعي العربي، أن الحصيلة فيما يخص «الكتابات النظرية الشمولية في اللسانيات الاجتماعية قليلة جداً مقارنة بالكتابات الغربية في هذا الفرع أولاً، وبالكتابات العربية في اللسانيات العامة وفروعها ثانياً، وهذا يعني أن الدراسات العربية أهملت بعض فروع اللسانيات، ولم تسع إلى تغطية الإطار النظري لتلك الفروع، مع الأهمية الفائقة التي يحظى بها الجانب النظري في التعريف بالعلم (...). إن هذه الحصيلة العربية الفقيرة لا يمكن أن تُفسر إلا بتردد الباحثين العرب إزاء هذا الحقل اللساني الجديد، على الرغم من أهميته في دراسة العربية ومعالجة مشكلاتها الذي يُمثل أولى وظائف اللسانيات التي ينبغي أن تقدمها للواقع اللغوي العربي»^(١)، في المقابل نجد أن هناك تراكماً نوعياً في المستوى التطبيقي، يتعزز يوماً بعدد مهم من الدراسات والأبحاث التي تتناول موضوعات وقضايا تخص اللغة العربية، وما يتصل بها من لغات ولهجات.

الأمر الأخير الذي يجب الإشارة إليه فيما يتعلق بالسؤال عن إمكانية الحديث

(١) اللسانيات في الدراسات العربية الحديثة التلقي والتمثيلات: ١٥٩.

عن لسانيات اجتماعية عربية مستقلة تعكس خصوصية التفكير اللغوي العربي، سيكون جوابه أنه لا توجد معرفة متحيزة أو خاصة بأمة بعينها، بل إن الأمم شركاء في كل منجز علمي ومعرفي، وبذلك فإن الدرس اللغوي العربي ليس خارج المشاركة والمساهمة في المنظور العلمي الإنساني حول طبيعة العلاقة بين اللغة والمجتمع، فله هذه الإمكانية المشاركة، ما دام هناك دراسات وبحوث عربية تأصيلية للسانيات الاجتماعية تؤكد جذور هذا الفرع من اللسانيات في الدرس اللغوي العربي القديم.

إلا أن الإشكال الذي يفرض نفسه على كل باحث في اللسانيات الاجتماعية عربياً هو: هل اللسانيون العرب المعاصرون لهم القدرة على الخروج من هيمنة النظرية اللغوية الغربية ومفاهيمها ومناهجها، إلى بناء نظرية لسانية عربية، يكون فرعها المتصل باللسانيات الاجتماعية يبرز استقلالية وتمكناً، لكن وللحقيقة ما تزال أغلب الدراسات العربية في هذا الفرع لا تخرج عن تطبيق للمنهج اللساني الاجتماعي بصورته الغربية على ظواهر لغوية اجتماعية في البيئة العربية، غير أن هذا لا ينفي السعي والمحاولة لإبراز الخصوصية في بعض المجالات والقضايا من هذا الفرع، إلا أنها تحتاج إلى جهود أكبر، ولاستيعاب أكثر لهذه القضية، وفهم أوسع لها، لذلك يمكننا تناول بعض النماذج البحثية العربية لإبراز جوانب من القضايا والاشكالات التي تثيرها، ورسم صورة أولية حول مجال لساني من مجالات اللسانيات العربية، وهو حقل اللسانيات الاجتماعية.

٢- اللسانيات الاجتماعية العربية: نماذج وقضايا

مما لا شك فيه أن المنجز البحثي اللساني الاجتماعي لا يقل عدداً ونوعاً من حيث البحوث والدراسات المنشورة حول قضايا وموضوعات لسانية ذات طبيعة اجتماعية، سلك فيها الباحثون العرب طرائق بحثية واتجاهات لسانية اجتماعية أوروبية وأمريكية، وتركزت انشغالاتهم على موضوعات وقضايا بعينها، لا تكاد تخطئها عين باحث من مثل: السياسة اللغوية، والتخطيط اللغوي، والهندسة اللغوية، والأمن اللغوي، والتناوب الشفري والازدواجية اللغوية، والثنائية اللغوية، والتعدد اللغوي، إلخ، كما نجد أسماء لسانية عربية وازنة جعلت هذا الحقل مجالها البحثي المفضل، بل إن بعضها الذي بدأ وصفيًا أو وظيفيًا أو توليديًا؛ انتهى إلى أن يكون باحثًا متخصصًا في اللسانيات

الاجتماعية، من حيث تركّز أغلب دراساته المتأخرة في هذا الحقل اللساني بعينه، كما هو الشأن بنسبة لـ(عبد القادر الفاسي الفهري)، ولتقريب الصورة أكثر سنأخذ نموذجين من اللسانيين العرب المشتغلين بقضايا وموضوعات اللسانيات الاجتماعية وهما: (محمد الأوراعي) و(عبد القادر الفاسي الفهري)، في قضيتين لسانيتين اجتماعيتين هما: التعدد اللغوي والسياسة اللغوية.

٢-١- التعدد اللغوي عند محمد الأوراعي

إن دراسة (الأوراعي) المعنونة بـ: «التعدد اللغوي انعكاساته على النسيج الاجتماعي»^(١) ركزت على قضية أساسية من جملة القضايا اللسانية الاجتماعية، وهي قضية «التعدد اللغوي» وآثاره على البنية الاجتماعية، كما حددت مجال بحثها في البيئة اللغوية للمغرب، مع تأكيد (الأوراعي) على البعد المتعدد لمقاربتة اللسانية، يقول في هذا الصدد: «التناول اللساني للغة يمكن أن يقع على أكثر من وجه، وأن يتشكل في مظاهر متعددة، وذلك تبعاً لمنطلق الدراسة والهدف المتوخى منها، إذ يمكن حصر المعالجة اللسانية للغة، باعتبارها نسقاً رمزياً، في تحليل بنيتها وصفاً وتفسيراً، وهي مستقلة تمام الاستقلال عن الناطقين بها، وقد يقع التركيز من جهة ثانية، على وظيفة اللغة التواصلية إذا استشكل البحث دور المتكلم في تحديد البنية النمطية للغة المتواصل بها في عشيرة لغوية معينة، بجانب ذلك يمكن أن توجه الدراسة اللغوية إلى شبكة الروابط التي تجمع اللغات والمجتمعات، إذا انصبّت هذه الدراسة على ضروب التأثيرات المتبادلة بين اللغة، بصفاتها مؤسسة ثقافية، وبين شتى البنيات الاجتماعية، وبهذا المنحى الأخير، دون السابقين، يُعنى هذا البحث وقد استشكل نصيب التعدد اللغوي ضمن العوامل الفاعلة للتنمية أو الكافة عن إطلاقها في المغرب ونحوه من البلدان المماثلة»^(٢).

إن البعد التكاملي والتعدد حاضراً بقوة من خلال مادة الكتاب، إلا أن ذلك لا ينفي عن هذه الدراسة تصنيفها ضمن الدراسات اللسانية الاجتماعية: منهجاً، ومفهوماً، وموضوعاً، فالكتاب دراسة للوضع السوسiolساني المغربي بكل أبعاده الثقافية

(١) صدرت الدراسة سنة ٢٠٠٢، ضمن منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بجامعة محمد الخامس بالرباط، ضمن سلسلة بحوث ودراسات رقم: ٣٦، عن مطبعة النجاح الجديدة بالدار البيضاء، في حوالي ١٩١ صفحة.

(٢) التعدد اللغوي انعكاساته على النسيج الاجتماعي: ٩.

والتاريخية والاجتماعية، مع التركيز على أثر هذا الوضع على اللحمة الاجتماعية للمغرب، من تهديد افتراضي مدخله اختيار سياسة لغوية تركز على التعددية، والهدف من طرف الباحث ضرب اللغة العربية، لذا يعتبر الباحث خيار التفرد اللغوي المنفتح، الخيار الأمثل للحفاظ على التماسك الاجتماعي، مع إقراره بأن التعدد والتنوع ميزة مجتمعية للمغرب، لكن يجب تديرها بما يحفظ للغة الرسمية الأولى اللغة العربية مكانتها، ويبقي على الوظائف التواصلية القبلية للهجات الأمازيغية، مبزرا الأهداف والمخططات التي تحاك من طرف الفرنكوفونية بحمولتها الثقافية والعقدية، وطموحاتها الاستعمارية، من خلال تيار بربري موال وخادم لهذه الأجندة، وما الأمازيغية ضمن هذا المخطط إلا وسيلة لضرب العربية، مع توسيع لدائرة هيمنة اللغة الفرنسية، على حساب المكونات اللغوية الوطنية المغربية.

استكمالا للعدة المنهجية والمفاهيمية اللسانية الاجتماعية ضمن الباحث كتابه مسردا مفاهيميا نظريا يشتمل على جملة من المصطلحات اللسانية الاجتماعية: التعدد اللغوي، التفرد اللغوي، الازدواجية اللغوية، الثنائية اللغوية، الصراع اللغوي، التفرع اللغوي، لغة السلطة، اللغة، اللهجة، العامية، إلخ، التي استعملها في عدته التحليلية، لقراءته للوضع السوسiolساني للمغرب، وللحلول التي يراها مناسبة للحفاظ على تماسكه الاجتماعي، كما أن عناوين فصول كتابه هي الأخرى تعكس هذا المنزع اللساني الاجتماعي لدراسته، لذا فقد جاءت فصول الكتاب على الشكل الآتي:

الفصل الأول: تشابك أحوال اللغات بأطوار المجتمعات.

الفصل الثاني: الوضعية اللغوية بالمغرب.

الفصل الثالث: التفرد اللغوي المنفتح.

مصحوبة بخاتمة ضمنها الباحث مجموعة من الحقائق فيما يخص طبيعة العلاقة التي جمعت ساكنة شمال إفريقيا مع العناصر الأجنبية على مدار التاريخ، والتي قامت على قاعدتين أساسيتين هما: قاعدة اقتصادية، وقاعدة دينية، لذا جاءت ردت فعلها متبينة فيما يخص كل عنصر من هذه العناصر الأجنبية، وقاعدته التي يقوم عليها، لأن النتائج التي انتهى إليها هذا التفاعل كانت فيها الغلبة للقاعدة الدينية، التي نتج عنها تعايش وانسجام خلقه الإسلام على أساس عقدي ولغوي، استمر لقرون، لكنه تصدع

بفعل الاستعمار الحديث، فتولد عنه تفكك وصراع اجتماعي، عن طريق افتعال صراع لغوي بين العربية والأمازيغية، بحيث أن نتيجته تصب في صالح الفرنسية.

إن الباحث في كتابه يؤكد على مخاطر إساءة تدبير التعدد أو التنوع اللغوي لصالح الأجنبي ولغته، وهو ما يهدد بتفكيك البنية الاجتماعية، وتمزيق نسيجها المجتمعي، والحل في منظوره هو اعتماد التفرد اللغوي لصالح العربية، فيما أن باقي المكونات اللغوية الوطنية تلعب أدوارها المناطقية القبلية، إذن فإن مفهوم «التعدد اللغوي» ولو حقه مثلت أداة مفاهيمية لتحليل الوضع اللغوي في المغرب، بفهم الأطر المتحركة فيه، والفاعلين المؤثرين، مع تحديد النتائج الآنية والعواقب المستقبلية على النسيج الاجتماعي.

٢-٢- السياسة اللغوية عند عبد القادر الفاسي الفهري

اتجه الباحث (عبد القادر الفاسي الفهري) في دراسته التي اختار لها عنوان: «السياسة اللغوية في البلاد العربية»^(١) إلى قضية أساسية من جملة القضايا اللسانية الاجتماعية، وهي «السياسة اللغوية»، وحدد مجال دراسته في فضاء جغرافي قومي له اقتران باللسان العربي، وهو البلاد العربية، لينجز قراءته في السياسات اللغوية في هذه البلدان مجتمعة، لذا وعلى شاكلة (الأوراغي) يختار (الفهري) مقارنة تعددية، يقول في هذا الصدد: «لم يعد سرا أو اكتشافا في جل الدراسات اللسانية المجتمعية أو اللسانية-السياسية أو الجيو - إستراتيجية المنشغلة بتحديد أوضاع اللغات ومواقعها وعدد متكلميها (أو ديمغرافيتها)، وشروط انتشارها أو ضمورها وأفلوها أن يتم الربط بين قوة اللغة (أو ضعفها)، وقوة الأمة (أو الجماعة التي يوحدتها اللسان)، وقوة الدولة»^(٢)، إن هذا الاختيار التعددي والتكاملي لمقاربة السياسة اللغوية في البلاد العربية، لا ينفي مطلقا عن الكتاب تصنيفه ضمن خانة الدراسات اللسانيات الاجتماعية، لأن قضية السياسة اللغوية والتخطيط والهندسة اللغوية هي موضوعات أساسية لها، إلا أن المقاربة المنفتحة التي سلكها الباحث تجعل الإلمام بقضايا وإشكالات السياسة

(١) العنوان الكامل للدراسة هو: السياسة اللغوية في البلاد العربية: بحثا عن بيئة طبيعية عادلة، ديمقراطية، وناجعة، صدرت الدارسة سنة ٢٠١٣ عن دار الكتاب الجديد المتحدة في حوالي ٣٣٢ صفحة.

(٢) السياسة اللغوية في البلاد العربية: بحثا عن طبيعة، عادلة، ديمقراطية، وناجعة: ٦.

اللغوية في البلاد العربية تتم بشكل أعمق وأدق.

إن الباحث، وعلى المعتاد في أي اختيار منهجي معين يكون ملزماً بعدة مفاهيمية تسعفه في تناوله لموضوعه، وتوصيف وتحليل الظواهر التي تصدر لها بالبحث، لذا نجده قد ضمن مسرده المفاهيمي عددا مهما من المصطلحات اللسانية الاجتماعية منها: الازدواجية اللغوية، الاتصال اللغوي، الأحادية اللغوية، التحول اللغوي، التخطيط اللغوي، التدخل اللغوي، التعددية اللغوية، التنوع اللغوي، العنف اللغوي، القرار اللغوي، موت اللغات، إلخ، كما نجده استعان بثلة من اللغويين الاجتماعيين منهم: تشارلز فيرغسون، وجوشوا فيشمان، وهادسون، وبيير باولو جيجيلولي، ولويس كالفلي، إلخ، وقد عكست عناوين فصول الكتاب هذا التوجه اللساني الاجتماعي:

الفصل الأول: أوضاع اللغة العربية وتحدياتها.

الفصل الثاني: البيئة السياسية وصنع القرار اللغوي والديموقراطي.

الفصل الثالث: العدالة اللغوية - البيئة ووسائلها.

الفصل الرابع: الثقافة والحضارة واللغة.

الفصل الخامس: اقتصاديات اللغة.

الفصل السادس: في سبيل تخطيط واستنهاض لغوي-ثقافي جديد.

فيما أجملت خاتمة الكتاب مجموعة من التوصيات المتعلقة بأهمية اللغة (العربية) بالنسبة للفرد/ المواطن والجماعة/ الشعب، وضرورة النهوض بها من خلال الحسم في سيادتها، بقرار سياسي حضاري قوي لا تردد فيه ولا رجعة؛ وطنيا وعربيا ودوليا، وذلك من خلال جملة من الخطوات والإجراءات التي تتعلق بجوهر السياسة والتخطيط اللغويين للعربية.

إن كتاب (الفاسي الفهري) قراءة للواقع اللغوي العربي، وتوصيف للوضع السوسiolساني، وجملة التحديات والإشكالات التي تعترض قيام سياسة لغوية عادلة وديموقراطية وناجعة، تستوعب التعدد اللغوي والثقافي، وتوظفه في تحقيق تنمية شاملة في البلاد العربية، إلا أن ما يؤخذ عليه أنه خصص الحيز الأكبر للحديث عن

السياسة اللغوية للمغرب دون باقي الدول العربية، ولقد كان مفهوم «السياسة اللغوية» أداة تحليلية استطاع من خلالها الباحث مقارنة الشأن والسياسة اللغويين في البلاد العربية، والبحث في عوامل الفشل والإعاقة، وعناصر القوة والنجاح، مؤكداً أنه لا يمكن إنتاج سياسة لغوية ناجحة وحكيمة دون رؤية عربية، تضمن للعربية مكانتها وسيادتها.

خاتمة:

خلصت هذه الدراسة عبر مقارنة نقدية تحليلية إلى جملة من النتائج والخلاصات التي تلخص مسار البحث وتؤكد قيمة إسهامه في حقل اللسانيات الاجتماعية العربية، لقد تبين أن انفتاح الدرس اللساني العربي الحديث على اللسانيات الغربية، وخاصة اللسانيات الاجتماعية، لم يكن محض تقليد أو ترجمة، بل جاء ثمرة مباشرة لدراسة عدد من الباحثين العرب على يد كبار أعلام اللسانيات في جامعات غربية، وفي تخصصات لسانية متنوعة، منها حقل الدراسات اللسانيات الاجتماعية.

كما تكشف نتائج الدراسة عن وعي مبكر لدى اللسانيين العرب بالبعد الاجتماعي للغة، حتى قبل تعرفهم بالمنهج على اللسانيات الاجتماعية، وقد أفضى تعرفهم عليها - وإن كان في زمن متأخر عن ظهورها - إلى المساهمة في إنتاج مؤلفات ودراسات أصيلة تجاوزت المستوى الوصفي إلى مستوى التحليل النقدي، وقد ظهر هذا الوعي بشكل جلي منذ الثمانينيات، إلا أنه في عقد التسعينيات وبداية الألفية الثالثة انتقل إلى طور نوعي تمثل في صدور دراسات علمية عميقة، تناولت قضايا لغوية اجتماعية بمنهج لساني حديث.

كما تبرز الدراسة أيضاً تمايز مسارين بحثيين داخل اللسانيات الاجتماعية العربية: مسار نظري يهدف إلى التعريف بالنظرية اللسانية الاجتماعية وأهم مفاهيمها ومناهجها، ومسار تطبيقي يوظف هذه النظرية بعدتها المفاهيمية والمنهجية في دراسة الظواهر اللغوية في سياقاتها المجتمعية، مع ميل من حيث الكم والنوع لصالح الدراسات التطبيقية على حساب الدراسات النظرية، إلا أنه ورغم الصعوبات والتحديات يتضح من خلال المنجز اللساني الاجتماعي العربي، وجود إمكانيات واعدة لتأسيس مشروع لساني عربي مستقل، قادر على مضاهاة المنجز اللساني الغربي.

أما فيما يتعلق بفرضية الدراسة، فقد تأكد لدينا صحة الافتراض بأن البحث اللساني العربي الحديث لم يقتصر على دراسة النسق اللغوي بمعزل عن أنساقه المحيطة، بل وازن بين البعدين اللغوي والاجتماعي، مما أثرى الدراسات اللسانية العربية مضموناً ومنهجاً، كما تمت الإجابة عن الإشكالية المركزية للدراسة، بالتأكيد على أن النظرية اللسانية الاجتماعية الغربية تركت أثراً بينا في البحث اللساني العربي الحديث، سواء على مستوى الموضوعات المطروحة، أو على مستوى المنهج؛ مما أنتج بحثاً لسانياً اجتماعياً عربياً بمنجز نظري وتطبيقي أغنى المكتبة اللسانية العربية ببحوث نوعية.

أما في سياق تقييم الحصيلة البحثية، تبين أن المنجز اللساني الاجتماعي العربي، وإن كان يضم نماذج قيمة ومؤلفات رائدة إلا أنه لا يزال دون مستوى الطموح، مقارنة بنظيره الغربي، ولا سيما المدرسة الأمريكية، غير أن المسعى ما يزال قائماً لدى الباحثين العرب لصياغة لسانيات عربية حديثة، تستجيب لقضايا الواقع اللغوي والاجتماعي العربي، وتواجه تحديات، مثل انتشار اللغات الأجنبية واللهجات المحلية.

وقد أوصت الدراسة بضرورة إرساء رؤية علمية مجتمعية تجعل من البحث اللساني وسيلة للنهوض الحضاري، وذلك من خلال تمكين الباحثين من ظروف عمل ملائمة، وتجاوز دائرة التلقي والتقليد، إلى دائرة الإبداع والإنجاز، كما اقترحت التوسع في الدراسات التطبيقية الميدانية التي تُعنى بقضايا لغوية واقعية، تمس المجتمعات العربية، مع إغنائها بأبحاث ودراسات نظرية تنطلق من البيئة الاجتماعية والتنوع اللغوي العربي، وتوظيف الميراث اللغوي العربي والمعرفي في تأسيس مدرسة لسانية اجتماعية عربية صرفة، بدلا من الاقتصار على الدراسات النظرية والتطبيقية الغربية.

بذلك تمثل هذه الدراسة محاولة متواضعة للإسهام في إبراز مسار البحث اللساني الاجتماعي ضمن البحث اللساني العربي، والكشف عن إشكالياته وقضاياها، سعياً نحو بناء تقليد بحثي لساني عربي أصيل، يجمع بين توظيف التراث والانفتاح على الحداثة.

المصادر والمراجع

١. أبحاث في اللسانيات الاجتماعية، عبد المنعم جدامي، عمان: دار الكنوز المعرفة للنشرة والتوزيع، ط١، ٢٠٢٣ م.
٢. الإثنوميثودولوجيا - ملاحظات حول التحليل الاجتماعي للغة، محمد حافظ دياب، فصول، القاهرة، مجلد ٤، عدد ٣، ١ يناير ١٩٨٤ م.
٣. التعدد اللغوي انعكاساته على النسيج الاجتماعي، محمد الأوراعي، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ط١، ٢٠٠٢ م.
٤. الخصائص، ابن جني، تحقيق: محمد علي النجار، القاهرة: دار الكتب المصرية والمكتبة العلمية.
٥. السياسة اللغوية في البلاد العربية: بحثا عن طبيعة، عادلة، ديمقراطية، وناجعة، عبد القادر الفاسي الفهري، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ط١، ٢٠١٣ م.
٦. علم اللغة الاجتماعي عند العرب، هادي نهر، جامعة المستنصرية، بغداد، ط١، ١٩٨٨ م.
٧. اللسانيات العربية الحديثة: دراسة نقدية في المصادر والأسس النظرية والمنهجية، مصطفى غلفان، دار الكتاب الجديد، بيروت، ط٢، ٢٠٢٥ م.
٨. اللسانيات في الدراسات العربية الحديثة التلقي والتمثيلات، حسن كزار، دار الرافين للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط١، ٢٠١٨ م.
٩. اللغة والمجتمع: رأي ومنهج، محمود السعران، دار المعارف، الإسكندرية، ط٢، ١٩٦٣ م.
١٠. اللغة والمجتمع، عبد الواحد وافي، عكاظ للنشر والتوزيع، الرياض، ط٤، ١٩٨٣ م.
١١. محاضرات في علم اللسان العام، فردناند دي سوسير، ترجمة: عبد القادر قنيني وأحمد حبيبي، الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، ١٩٨٧ م.

12. Sociolinguistique, William Labov, Éd. de Minuit, Paris, 1976.
13. Cours de linguistique générale, Ferdinand de Saussure, Éd. par Charles Bally et Albert Sechehaye avec la collaboration de Albert Riedlinger, Payot, Paris, 1971. 'Ilm al-lughah al-ijtimā'ī 'inda al-'Arab. Hādī Nahr. Baghdād: Jāmi'at al-Mustanşirīyah, Ṭ 1, 1988 M.

References

1. Abḥāth fī al-lisānīyāt al-ijtimā'īyah. 'Abd al-Mun'im Jaddāmī. 'Ammān: Dār al-Kunūz al-Ma'rifah lil-Nashrah wa-al-Tawzī', Ṭ 1, 2023 M.
2. Cours de linguistique générale, Ferdinand de Saussure, Éd. par Charles Bally et Albert Sechehaye avec la collaboration de Albert Riedlinger, Payot, Paris, 1971.
3. 'Ilm al-lughah al-ijtimā'ī 'inda al-'Arab. Hādī Nahr. Baghdād: Jāmi'at al-Mustanşirīyah, Ṭ 1, 1988 M.
4. al-Ithnūmīthūdūlūjiyā - mulāḥazāt ḥawla al-taḥlīl al-ijtimā'ī lil-lughah. Muḥammad Ḥāfiẓ Diyāb. Fuṣūl. al-Qāhirah. Mujallad 4, 'Adad 3, 1 Yanāyir 1984 M.
5. al-Khaṣā'iṣ. Ibn Jinnī. Taḥqīq: Muḥammad 'Alī al-Najjār. al-Qāhirah: Dār al-Kutub al-Miṣrīyah wa-al-Maktabah al-'Ilmīyah.
6. al-Lisānīyāt al-'Arabīyah al-ḥadīthah: dirāsah naqdīyah fī al-maṣādir wa-al-usus al-naẓarīyah wa-al-manhajīyah. Muṣṭafā Ghalfān. Bayrūt: Dār al-Kitāb al-Jadīd, Ṭ 2, 2025 M.
7. al-Lisānīyāt fī al-dirāsāt al-'Arabīyah al-ḥadīthah al-talaqqī wa-al-tamaththulāt. Ḥasan Gazzār. Bayrūt: Dār al-Rāfiḍayn lil-Ṭibā'ah wa-al-Nashr wa-al-Tawzī', Ṭ 1, 2018 M.
8. al-Lughah wa-al-mujtama'. 'Abd al-Wāḥid Wāfi. al-Riyāḍ:

‘Ukāẓ lil-Nashr wa-al-Tawzī’, Ṭ 4, 1983 M.

9. al-Lughah wa-al-mujtama‘: ra’y wa-manhaj. Maḥmūd al-Sa‘rān. al-Iskandarīyah: Dār al-Ma‘ārif, Ṭ 2, 1963 M.
10. Muḥāḍarāt fī ‘ilm al-lisān al-‘āmm. Firdinānd Dī Sūsīr. Tarjamah: ‘Abd al-Qādir Qīnīnī wa-Aḥmad Ḥabībī. al-Dār al-Bayḍā’: Ifrīqiyā al-Sharq, 1987 M.
11. al-Siyāsah al-lughawīyah fī al-bilād al-‘Arabīyah: baḥthan ‘an ṭabī‘ah, ‘ādilah, dīmuqrāṭīyah, wa-nāji‘ah. ‘Abd al-Qādir al-Fāsī al-Fīhrī. Bayrūt: Dār al-Kitāb al-Jadīd al-Muttaḥidah, Ṭ 1, 2013 M.
12. Sociolinguistique, William Labov, Éd. de Minuit, Paris, 1976.
13. al-Ta‘addud al-lughawī in‘ikāsātuḥu ‘alā al-nasīj al-ijtimā‘ī. Muḥammad al-Awrāghī. al-Dār al-Bayḍā’: Maṭba‘at al-Najāḥ al-Jadīdah, Ṭ 1, 2002 M.

البلاغة بين العلم والفن في ضوء كتاب «النزعة الفلسفية في الفكر النقدي والبلاغي القديم - رؤية معرفية-» لعللي صديقي

يونس آيت إبراهيمي

باحث دراسات عليا، جامعة محمد الأول بوجدة، المغرب

البريد الإلكتروني: youness.aitbrahimi@gmail.com

معرف (أوركيد): ٥٢٤٠-٩٤٥٣-٠٠٠٣-٠٠٠٩

تعريف كتاب الاستلام: ٢٠٢٥-٧-١٠ القبول: ٢٠٢٥-١٠-٥ النشر: ٢٠٢٥-١٠-٣١

الملخص:

تسعى هذه الدراسة إلى مناقشة قضية واحدة من بين القضايا الكثيرة التي تناولها الباحث علي صديقي في كتابه «النزعة الفلسفية في الفكر النقدي والبلاغي القديم - رؤية معرفية»، مُفادها، قضية البلاغة بين العلم والفن؛ حيث نجد أن علي صديقي يتبنى في هذا الكتاب علمية البلاغة، ويرى أن المصنفات البلاغية التي اهتمت بالجانب التصنيفي للبلاغة، تؤرخ لمرحلة تعكس الرقي العلمي والمعرفي من مراحل تاريخ البلاغة العربية، وحاولنا الوقوف على أبعاد هذا الرأي المعرفية والوظيفية، ورصد أهم مميزاته في الدفع بالبلاغة إلى التطور والتعديد. وفي المقابل استحضرنّا الرأي الآخر، القائل إن البلاغة فن قائم على تذوق النصوص، الفن الذي به يُعالج الأدب وثقافتهم متونه، ويرى أصحاب هذا القول بأن قوة رأيهم تكمن في أنهم يربطون البلاغة بوظيفتها، المتمثلة في تحليل النصوص.

الكلمات المفتاحية:

البلاغة، العلم، الفن، النقد، علي صديقي.

للاستشهاد: Atif için / For Citation: (٢٠٢٥). البلاغة بين العلم والفن في ضوء كتاب «النزعة الفلسفية في الفكر النقدي والبلاغي القديم - رؤية معرفية-» لعللي صديقي. ضاد مجلة لسانيات العربية وآدابها. مج ٦، ع ١٢، ٨٧-٩٩ / <https://www.daadjournal.com>

**Rhetoric between Science and Art in Light of the Book:
 “al-Naz’ah al-Falsafiyya fi al-Fikr al-Naqdi wa al-Balaghi
 al-Qadim: Ru’ya Ma’rifiyya” by Ali Saddiki**

YOUNESS AIT BRAHIMI

Postgraduate Researcher, Mohammed Premier University, Morocco

E-Mail: youness.aitbrahimi@gmail.com

Orcid ID: 0009-0003-9453-5240

Research Article Received: 10.07.2025 Accepted: 05.10.2025 Published: 31.10.2025

Abstract:

This paper seeks to discuss one of the many issues addressed by researcher Ali Saddiki in his book “al-Naz’ah al-Falsafiyya fi al-Fikr al-Naqdi wa al-Balaghi al-Qadim: Ru’ya Ma’rifiyya” [The Philosophical Tendency in Ancient Critical and Rhetorical Thought: An Epistemological Vision], namely, the issue of rhetoric between science and art. In this book, Ali Saddiki adopts the scientificity of rhetoric, and believes that rhetorical works that focused on the taxonomical aspect of rhetoric chronicle a phase that reflects scientific and epistemological advancement in the history of Arabic rhetoric. We have attempted to examine the cognitive and functional dimensions of this view, and to identify its most important features in pushing rhetoric toward development and codification. In contrast, we have considered the other view, which holds that rhetoric is an art based on textual appreciation, the art by which literature is analyzed and its texts are understood. Proponents of this view believe that the strength of their opinion lies in connecting rhetoric to its function, which is textual analysis.

Keyword:

Rhetoric, Science, Art, Criticism, Ali Saddiki.

تقديم:

تتمحور هذه الدراسة حول إحدى الإشكاليات التي طرحها الباحث علي صديقي في مؤلفه «النزعة الفلسفية في الفكر النقدي والبلاغي القديم رؤية معرفية»، وهي إشكالية تحديد ماهية البلاغة بين العلم والفن. يتبنى صديقي في كتابه منظوراً يدعم «علمية» البلاغة، ويرى أن المصنفات التي اعتنت بالجانب التصنيفي تُعد دليلاً على مرحلة من النضج المعرفي والعلمي في مسيرة البلاغة العربية، وقد حاولت هذه الدراسة سبر أغوار هذا الطرح واستكشاف أبعاده المعرفية والوظيفية، وتحديد المزايا التي قدمها لدعم مسار تطور البلاغة وتقعيدها، وفي المقابل، عرضت الدراسة للطرح الآخر الذي يُعرّف البلاغة بوصفها «فنّاً» قائماً على الذائقة وتذوق النصوص، ويعدها الأداة التي يُعالج بها الأدب ويُفهم دلالاته، ويجد أنصار هذا الرأي أن قوته تكمن في ربطه البلاغة بوظيفتها الجوهرية المتمثلة في تحليل النصوص.

لكن قبل الخوض في هذا النقاش، لا بد في البداية أن نعرف بكتاب «النزعة الفلسفية في الفكر النقدي والبلاغي العربي القديم» موضوع الدراسة، ونتحدث عن أهميته.

١. التعريف بالكتاب:

صدر كتاب «النزعة الفلسفية في الفكر النقدي والبلاغي العربي القديم - رؤية معرفية» للباحث المغربي علي صديقي عن دار عالم الكتب الحديث الأردنية، سنة ٢٠٢٠م، وهو من الحجم المتوسط، يبلغ عدد صفحاته ١٢٦ صفحة؛ حيث يندرج هذا الكتاب ضمن مشروع علمي كبير «شرح الباحث في بلورته منذ زمن بعيد، وعمل جاهدا طوال سنوات، على تطويره وتحقيقه، سواء من خلال الدراسات والأبحاث التي أصدرها، أو الندوات التي شارك فيها، أو من خلال المشاركة في تكوين الطلبة الباحثين بماستر الفكر النقدي العربي: الأصول والمرجعيات سابقا، وأصول الخطاب الأدبي والنقدي ومرجعياته بالتسمية الحالية بكلية الناظور المتعددة التخصصات جامعة محمد الأول وجدة/ المغرب»^(١).

(١) الخطاب والمرجعيات، دراسات في أصول التفكير النحوي والنقدي عند العرب: ٥ (بتصرف)

إن الهدف الأساس الذي يصبو إليه الباحث علي صديقي في مشروعه العلمي^(١)، البحث في أصول الفكر النقدي والبلاغي العربي ومرجعياته قديما وحديثا، و«الكشف عن هذه الأصول والمرجعيات، سواء أكانت أجنبية دخيلة، أو أهلية أصلية، معرفية كانت أو دينية»^(٢).

لهذا نجد أن الباحث علي صديقي في كتابه النزعة الفلسفية قد سلط الضوء على ثلاثة مباحث مرجعية للتراث النقدي والبلاغي العربي نذكر في الآتي:

- النزعة الفلسفية في الفكر البلاغي العربي من خلال مقدمات علم البلاغة.

- الأسس الفلسفية لمنهج البحث البلاغي عند المتأخرين: منهج ترتيب المادة البلاغية نموذجا.

- فلسفة الأخلاق الأرسطية في الفكر النقدي والبلاغي العربي القديم.

عمل الباحث في الفصل الأول على الكشف عن الأثر الفلسفي في مقدمات مصنفات البلاغيين المتأخرين؛ حيث أكد «أن هذا التأثير لم يصب جانبا دون آخر، وإنما كان شاملا، همّ قضايا البلاغة، ومنهج التأليف فيها، وطرق البحث والنظر، وأساليب الحجاج والتعريف»^(٣)، وهذا ما انتقده الباحث في بعض فقرات كتابه، وأكد بأن الاستفادة من المنطق والفلسفة، أو ما سماه الباحث بالأثر الفلسفي لم يراع بدقة خصوصية علم البلاغة، إذ يقول: إن «بعض القضايا التي عالجها بعض البلاغيين في مقدمات علم البلاغة ليمهدوا بها لمقاصد هذا العلم ومباحثه بدت مجتثة، لأنها غير متصلة بهذا العلم، ولا تشكل مدخلا إليه، ولا تنبني عليه أحكام، وأن إدراجها

(١) تجدر الإشارة إلى أن الباحث علي صديقي كتب في مشروعه العلمي أربعة كتب نذكرها كالاتي: -إشكالية التحيز في النقد العربي المعاصر، دراسة تحليلية نقدية، دار كنوز المعرفة للنشر والتوزيع، الأردن، ط١، ٢٠١٦.

- النزعة الفلسفية في الفكر النقدي والبلاغي القديم رؤية معرفية، عالم الكتب الحديث، ط١، ٢٠٢٠م.

- منطق الحجاج عند ابن حزم الأندلسي، دار كنوز المعرفة للنشر والتوزيع، الأردن، ط١، ٢٠٢٢. -الخطاب والمرجعية، دراسات في أصول التفكير النحوي والنقدي عند العرب، دار ركاز للنشر والتوزيع، الأردن، ط١، ٢٠٢٣م.

(٢) الخطاب والمرجعية، دراسات في أصول التفكير النحوي والنقدي عند العرب: ٥.

(٣) النزعة الفلسفية في الفكر النقدي والبلاغي القديم رؤية معرفية: ٤٦.

ضمن مقدمات علم البلاغة لغو لا طائل منه، وكان بالأحرى تعويضها بمقدمات لغوية أدبية^(١)؛ لكن الباحث يرى بأن كل هذا لا ينقص من قيمة الاجتهادات التي قدّمها هؤلاء الدارسون سواء على مستوى التصنيف، أو الترتيب، أو التبويب.

أما الفصل الثاني، فقد سعى فيه الباحث إلى «بيان المسالك التي أتبع من قبل البلاغيين المتأخرين في تجنيس مقاصد البلاغة وترتيبها؛ حيث اقتصر حديثه عن منهج ترتيب علم البلاغة التي تشمل المباحث التي تكون داخلة في هذا العلم، وهي -بحسب المتأخرين- المعاني والبيان والبديع»^(٢)؛ حيث وقف الباحث على الأسس المنطقية التي أحكمها البلاغيون في تصنيف مواد علمهم وتبويبها، وبين قوة تصنيفات وضعف أخرى.

أما الفصل الثالث، فإنه يبحث في أثر فلسفة الأخلاق الأرسطية في الفكر النقدي والبلاغي العربي القديم؛ حيث حاول الباحث في هذا الفصل أن «يحقق هدفين أساسيين؛ يتمثل أولهما في تجاوز النظرة الضيقة التي تحكّمت في تصور بعض الدارسين المعاصرين المحدثين لمفهوم الأخلاق، وذلك بإخراجه من إطاره الديني، والنظر إليه نظرة فلسفية كلية. ويتمثل ثانيهما، في محاولة تصويب بعض الأحكام غير الدقيقة التي صدرت عن بعض الباحثين في مسألة الحضور الأخلاقي اليوناني، في الفكر النقدي العربي القديم، وتخطّي النظرة التجزيئية المبسّرة إلى هذا الحضور»^(٣). ولهذا الغرض وقع اختيار الباحث على كتابين هما: «بلاغة أرسطو بين العرب واليونان» لإبراهيم سلامة، و«مفهوم الشعر، دراسة في التراث النقدي»، لجابر عصفور، «بوصفهما دراستين موجّهتين لأغلب الأبحاث التي أنجزت بعد صدورهما، والتي اكتفت، في الغالب بترديد الأحكام التي تضمنتها دون تمحيص أو مساءلة»^(٤).

٢. أهمية الكتاب:

إن الحديث عن أهمية الكتاب من الناحية العملية، يقتضي الإجابة عن سؤال مهم

-
- (١) النزعة الفلسفية في الفكر النقدي والبلاغي القديم رؤية معرفية: ٤٦-٤٧.
 - (٢) النزعة الفلسفية في الفكر النقدي والبلاغي القديم رؤية معرفية: ٥٠ (بتصرف).
 - (٣) النزعة الفلسفية في الفكر النقدي والبلاغي القديم رؤية معرفية: ٨١.
 - (٤) النزعة الفلسفية في الفكر النقدي والبلاغي القديم رؤية معرفية: ٩١.

مُفاده: ماذا سيستفيد الباحث في البلاغة والنقد الأدبي من اطلاعه على كتاب «النزعة الفلسفية»؟ وهذا ما سأحاول الإجابة عنه على الأقل من وجهة نظري، من خلال العوارض الآتية:

- هذا الكتاب يساعد الباحثين على توسيع أفق قراءتهم النقدية للتراث، ويمكنهم من إذكاء الوعي النقدي والمعرفي لديهم، من خلال التعرف على السياق المعرفي الذي أفرز المؤلفات البلاغية والنقدية المتأخرة خاصة، حتى يتسنى لهم استيعابها بشكل واعٍ، مما سيخدم مشاريعهم البحثية.

- هذا الكتاب يساعد على تجسير الهوة بين المصنفات التراثية والدراسات الحديثة، وذلك بمحاولة إبراز الكيفية التي استفاد بها الباحثون المحدثون من التراث، والكيفية التي استفاد بها القدامى فيما بينهم.

- تكمن قوة هذا الكتاب كذلك في إعادة تقييم بعض الأفكار السائدة حول البلاغة والنقد الأدبي، ومحاولة الإتيان بالبديل المؤسس له علمياً، وهذه ميزة يتميز بها الباحث في جل ما قرأته من أعماله.

٣. البلاغة بين العلم والفن في ضوء كتاب النزعة الفلسفية:

تسعى هذه الدراسة إلى تسليط الضوء على قضية غاية في الأهمية أثارها الباحث علي صدّقي في كتابه النزعة الفلسفية في سياق حديثه عن التفكير البلاغي العربي؛ حيث انطلق من فكرة مُفاده أن البلاغة علم صناعي تحكمه ضوابط وقواعد منطقية، وتقسيمات واضحة، يرى بأنها تعكس «رقي الروح العلمية للبلاغيين المتأخرين، وابتعاد أساليب التأليف لديهم عن تلك التي كانت مُتبعة من قِبل أسلافهم»^(١)؛ حيث يؤكد علي صدّقي أن «البلاغة العربية حققت تطوراً مهماً بفضل هذا التداخل الذي حصل بين علم البلاغة والفلسفة اليونانية والإسلامية؛ وأن البلاغيين الذين مثّلوا المدرسة الكلامية، لم يكن همهم هو البحث في «الحسن القولي» بحثاً ذوقياً فنياً، وإنما كان هو البحث في البلاغة على النهج الصناعي، أي التأسيس لـ«علم كلي» يكون بمثابة روح الصنعة؛ لأنه لا يكفي بتتبع جزئيات العلم وظواهره، وإنما يتجاوزه

(١) النزعة الفلسفية في الفكر النقدي والبلاغي القديم رؤية معرفية: ٤٠-٤١.

إلى البحث في خفاياه ودقائقه، فيكون علم البلاغة بمنزلة الأصول التي يحتكم إليها من أراد تتبع الحسن القولي في الكلام العربي شعره ونثره»^(١).

والظاهر أن الباحث في هذا الكلام يتحدث عن مرحلة محددة من تاريخ البلاغة، صحيح أنها فترة استمرت قرونا طويلة، إلا أن هناك أطوارا في البلاغة قبلها، وهذا ما أشار إليه الباحث حسن الطويل، حين صنف البلاغة القديمة إلى ثلاثة اتجاهات كبرى، أولها، سماه بالاتجاه التوجيهي^(٢) الذي عني أصحابه بتعليم المتكلمين حُسن إصابة القول، سواء كان المتكلم خطيبا أو شاعرا أو مفسرا للقرآن وهلم جرا، وقد اشتهر هذا مع الجاحظ وبشر بن المعتمر. والاتجاه الثاني أطلق عليه اسم الاتجاه التحليلي^(٣) الذي عُرف مع الجرجاني والزمخشري خاصة؛ حيث انفتحت البلاغة العربية القديمة مع هذا الاتجاه على أسئلة الخطاب وقضاياها المتشعبة، وحاولت وصف النصوص انطلاقا من سياقات محددة. أما الاتجاه الثالث فهو الاتجاه التصنيفي الذي يقول عنه الطويل: «لكن نصوص البلاغة العربية لم تحركها كلها أسئلة الخطاب، إذ حرك صنفا واسعا منها سؤال التصنيف والتبويب والتنسيق، فقد وجد بعض البلاغيين المتأخرين أنفسهم أمام معرفة بلاغية هائلة وشاسعة، فقرروا تنظيمها في أبواب، وتخصيصها باصطلاحات دقيقة، وتنسيقها بمفاهيم تتناول أبعادا مختلفة في الكلام (المعاني-البيان-البديع)، فذهبوا في ذلك بعيدا»^(٤).

وتحسن الإشارة إلى أننا لسنا في هذا المقام بصدد المفاضلة بين اتجاه وآخر؛ بل إننا نروم فقط تسليط الضوء على هذه الاتجاهات الكبرى التي عرفت بها البلاغة العربية القديمة، والوقوف على الاتجاه الذي يدافع عنه الباحث علي صديقي ومناقشته.

ورجوعا إلى التصنيف الذي اقترحه الطويل للبلاغة، نجد أن الباحث علي صديقي يرى في الاتجاه التصنيفي بأنه قد دفع بالبلاغة إلى العلمية وجعلها علما مرجعيا ثابتا، يعود إليه المبدع كما الناقد لينهل منه ويمارس كل منهما مهمته. وهذا ما يؤكد قول الباحث أعلاه؛ حيث ذكر فائدة مهمة ينهض بها الاتجاه التصنيفي الأمر الذي جعله مدافعا عنه، مُفادها «أن البلاغيين الذين مثلوا المدرسة الكلامية ارتقوا بالبحث

(١) النزعة الفلسفية في الفكر النقدي والبلاغي القديم رؤية معرفية: ٤٧-٤٨.

(٢) البلاغة وأسئلة الخطاب: ١٦.

(٣) راجع البلاغة وأسئلة الخطاب: ١٥-١٦-١٧.

(٤) راجع البلاغة وأسئلة الخطاب: ١٧-١٨.

البلاغي من مجرد التذوق إلى وضع نهج صناعي واضح يحتكم إليه البلاغي لفهم النصوص»^(١)، أضاف إلى ذلك أن هذا الاتجاه يتيح لمدرسي البلاغة معرفة بلاغية منظمة وفق قوالب جاهزة قائمة على مبدأ التدرج، بدءاً بمعارف أولية بسيطة، وانتهاء إلى مستويات أكثر تعقيداً^(٢).

وفي مقابل هذا الرأي، نجد أصواتاً نقدية ترفض النظر إلى البلاغة على أنها علم، بحجة أن تعييدها (البلاغة) يجعلها جامدة وجافة، لا تستجيب لوظيفة البلاغة الأساس المتمثلة في بناء الخطابات وتحليلها، وهذا ما ذهب إليه ثلة من الدارسين العرب من أبرزهم شوقي ضيف، إذ يقول: «وهذه الظاهرة نفسها من التكرار ومن إجداب العقول ومن الجمود نجدها تسري بين أصحاب البلاغة بعد عبد القاهر والزمخشري، فإذا هم لا يأتون بجديد في مباحثهم البلاغية، وإذا هم يقصرون عملهم فيها على تلخيص ما كتبه جميعاً (...) والأساتذة يدرسون هذه البلاغة لتلاميذهم، وقد يؤلفون فيها، دون عناية بالنصوص إلا ما يجلبونه من لدن عبد القاهر والزمخشري (...) وكان من أوائل من عمدوا إلى هذا التلخيص والاختصار الفخر الرازي، ثم تلاه السكاكي فأوفى به على الغاية من الإجمال الشديد مع دقة الحدود والتعريفات والتقسيمات، وهي دقة لم تخل من غموض وعُسر في بعض جوانبها، ومن أجل ذلك مسّت الحاجة إلى شرح. ومنذ هذا التاريخ أخذت تظهر في البلاغة كتب مجملة وكتب تشرحها، وقد يكون الشرح هو الآخر من الصعوبة والغموض بحيث يحتاج إلى شرح، فتؤلف حاشية تكشف عن غموضه وصعوباته. ولا نفيد من كل ذلك تحليلاً دقيقاً للنصوص، إنما نفيد أشياء مجتلفة من المنطق والفلسفة وعلم الكلام وعلم أصول الفقه والنحو، وكلها لا تغني شيئاً في تربية الذوق وتصوير محاسن الكلام»^(٣).

إن المتأمل في كلام ضيف سيتبين له أن الدافع وراء انتقاده الاتجاه التصنيفي للبلاغة يكمن في أن الاهتمام بالحدود والتعريفات والتقسيمات أبعد البلاغة عن

(١) النزعة الفلسفية في الفكر النقدي والبلاغي القديم رؤية معرفية: ٤٧-٤٨ (بتصرف)

(٢) «والحق أن هذا الاتجاه البلاغي المعني بتبويب المادة البلاغية، وتنسيقها وفق منهج صناعي دقيق، تحسب له فوائد عديدة، منها أنه نظم المعارف البلاغية في حدود فهمه لها، وجنبها التشتت، ووفر للمدرسين فرصاً لتعليمها برؤية تقنية واضحة.» راجع البلاغة وأسئلة الخطاب: ١٨.

(٣) البلاغة تطوّر وتاريخ: ٢٥٢-٢٥٣ (بتصرف)

وظيفتها الأساس، المتمثلة في الوظيفة التحليلية التي لا تتأتى إلا إذا استطاع الدارس تذوق النصوص تذوقاً سليماً يفضي بها إلى الكشف عن أبعاده الجمالية والإقناعية، بمعنى أن الذوق شرط في ممارسة البلاغة إنشاءً وتحليلاً، ولعل اعتماداً (الذوق) في الممارسة البلاغية هو الذي سيخرجها من الجانب العلمي، ولهذا نجد أمين الخولي يصف البلاغة بالفن وليس بالعلم في كتابه المشهور فن القول.

وهكذا يمكن القول إن البلاغة باتجاهيها التصنيفي والتحليلي، قدّما فوائد كثيرة للمعرفة البلاغية، ولعلّ هذا الاختلاف الحاصل بين الاتجاهين راجع إلى التباين في الغايات وفي زاوية النظر، ذلك بأن كل مرحلة تاريخية كانت تحركها إشكالات معرفية يفرضها السياق الذي جاءت فيه، بحيث ينكب الباحثون على حلها، فالاتجاه التصنيفي مثلاً، وجد أمامه معرفة بلاغية كثيرة خلفها الرواد وأراد تنظيمها وترتيبها، فوجد أمامه المصنفات المنطقية والفلسفية التي دخلت إلى الساحة العربية، التي وظفتها حقول معرفية مجاورة كالنحو، والصرف، وعلم الكلام، وأصول الفقه... وأثبتت جدارتها في تنظيم الأفكار، لهذا كان شغل الدراسين الشاغل هو اقتفاء أثر أصحاب هذه العلوم وإعادة تصنيف البلاغة وفق ما تمليه المعرفة المنطقية (المقدمات والمقاصد والالواح)؛ بل الأكثر من هذا فإنهم يوردون في مقدمات كتبهم خاصة، جملة من المقدمات المنطقية التي ليست لها صلة مباشرة بالبلاغة، وهذا الأمر هو الذي انتقده علي صدّقي بشدة قائلاً: «لقد كان المتكلمون يفتتحون كتبهم بالحديث عن العلم لإثبات قضية النظر. فماذا أراد البلاغيون إثباته؟ وإذا كان الفلاسفة قد حصروا الدلالة اللفظية في المطابقة والتضمن والالتزام، ليسينوا الدلالة المعتمدة لديهم، فقد رأينا كيف وقع البلاغيون في الاضطراب حين أخرجوا التشبيه من المباحث البيانية لدلالته على معناه دلالة وضعية، ثم عادوا إلى إدراجه ضمنها. ثم رأينا كيف أن بعض البلاغيين استبعدوا الكتابة من موضوع صناعة البلاغة متابعين في ذلك الفلاسفة اليونانيين الذين حطوا من قيمتها، وأغفلوا بلاغة الكتابة والنشر»^(١).

أما الاتجاه التحليلي، فقد كانت تحركه أسئلة الخطاب ف«لا يعدم الباحث في المصنفات البلاغية العربية القديمة أن يعثر على أنظار وتوجهات تناولت ذلك الحشد الهائل من المقولات الأسلوبية، من منظور منهجي تفسيري»^(٢). وقد حاول الدارسون

(١) النزعة الفلسفية في الفكر النقدي والبلاغي القديم رؤية معرفية: ٣٨.

(٢) مقولات بلاغية في تحليل الشعر: ٥٩.

البلاغيون المعاصرون أن يَحْذَوْ حَذَوْ رواد الاتجاه التحليلي، علما أن عالمنا الحاضر يعجّ بكثير من الخطابات الجديدة التي تثير أسئلة جديدة ينبغي التصدي لها بالدرس والتحليل، وذلك من خلال الانطلاق من المقولات البلاغية التي اقترحها البلاغيون المتقدمون (الجاحظ والجرجاني خاصة) والانفتاح كذلك على ما جادت به الدراسات الغربية بدءا بأرسطو وصولا إلى بيرلمان، ومايير، كريستيان بلانتان، وروث أموسي وغيرهم؛ فضلا عن الاطلاع على الحقول المعرفية المجاورة من قبيل علم الاجتماع، وعلم النفس والدراسات الثقافية وهلم جرا.

إن الفكرة التي انطلق منها دارسو البلاغة المعاصرون، المتمثلة في جعل البلاغة تنفتح على حقول معرفية متعددة، أفرزت مجموعة من الموجهات المنهجية والمعرفية التي تضبط ولو نسبيا عمل المحلل البلاغي وتسدده ونوردها كآلاتي:

- ربط البلاغة بمقولة النوع الأدبي

- اعتبار الخطاب حدثا تلفظيا

- رفض الاكتفاء بالأدوات التحليلية المحددة سلفا، وضرورة الانفتاح على مختلف التقنيات اللغوية وغير اللغوية الموسومة بالإبداع والنجاعة

- الوعي بهوية الخطاب التأثيرية

-الدمج بين الوصف والنقد أثناء ممارسة التحليل البلاغي^(١)

إن المتأمل في هذه الموجهات، سيتبدى له أنها مداخل تحليلية، تساعد المحلل على الكشف عن خبايا النصوص وأبعادها الجمالية والإقناعية، بعيدا عن الهاجس التصنيفي، ومنه فإن الفارق بين الاتجاهات البلاغية صادر عن الفارق في الوظيفية المرجوة.

(١) راجع كتاب البلاغة وأسئلة الخطاب: ٢٠-٢١-٢٢-٢٣ (بتصرف)

الخاتمة:

في الختام يمكن القول إن كتاب «النزعة الفلسفية في التفكير النقدي والبلاغي العربي القديم رؤية معرفية» يعد مرجعا مهما في المكتبة النقدية والبلاغية العربية، وذلك استنادا إلى النتائج التي خلصنا إليها في محاور هذا العرض، ونذكرها كالاتي:

- هذا الكتاب يندرج ضمن مشروع علمي كبير انشغل به الباحث منذ سنوات طويلة، يبحث في أصول الخطاب النقدي ومرجعياته.

- هذا الكتاب يساعد الباحثين على توسيع أفق قراءتهم النقدية للتراث، من خلال إذكاء الوعي المعرفي والنقدي لديهم، حتى يتسنى لهم استيعاب الأفكار النقدية بشكل واعٍ، مما ينعكس إيجابا على مشاريعهم البحثية.

- هذا الكتاب يساعد على تجسير الهوة بين المصنفات التراثية والدراسات الحديثة، وذلك بمحاولة إبراز الكيفية التي استفاد بها الباحثون المحدثون من التراث، والكيفية التي استفاد بها القدامى فيما بينهم.

- أما فيما يخص قضية البلاغة باتجاهيها التصنيفي والتحليلي، يمكن القول إن الاتجاهين قدّما فوائد كثيرة للمعرفة البلاغية عامة، ولعلّ الاختلاف الحاصل بينهما راجع إلى التباين في الغايات وفي الزاوية التي ينظر منها كلا الاتجاهين، ذلك بأن كل مرحلة تاريخية كانت تحركها إشكالات معرفية يفرضها السياق الذي جاءت فيه؛ بحيث ينكب الباحثون على حلها وفق ما هو مطلوب في حينه.

المصادر والمراجع

١. البلاغة تطوّر وتاريخ، شوقي ضيف، دار المعارف، مصر، ط ١٧، ٢٠٢٣ م.
٢. البلاغة وأسئلة الخطاب، حسن الطويل، دائرة الثقافة الشارقة، الإمارات العربية المتحدة، ط ١، ٢٠٢٤ م.
٣. الخطاب والمرجعية، دراسات في أصول التفكير النحوي والنقدي عند العرب، علي صديقي، دار ركاز للنشر والتوزيع، الأردن، ط ١، ٢٠٢٣ م.
٤. فن القول، أمين الخولي، تقديم، صلاح فضل، دار الكتب المصرية، القاهرة، ط ١٩٩٦ م.
٥. مقولات بلاغية في تحليل الشعر، محمد مشبال، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط، ط ١، ١٩٩٣ م.
٦. النزعة الفلسفية في الفكر النقدي والبلاغي القديم رؤية معرفية، علي صديقي، عالم الكتب الحديث، ط ١، ٢٠٢٠ م.

References

1. al-Balāghah taṭawwur wa-tārīkh. Shawqī Ḍayf. Miṣr: Dār al-Ma‘ārif, Ṭ 17, 2023 M.
2. al-Balāghah wa-as’ilat al-khiṭāb. Ḥasan al-Ṭawīl. al-Shāriqah: Dā’irat al-Thaqāfah, al-Imārāt al-‘Arabīyah al-Muttaḥidah, Ṭ 1, 2024 M.
3. Fann al-qawl. Amīn al-Khulī. Taqdīm, Ṣalāḥ Faḍl. al-Qāhirah: Dār al-Kutub al-Miṣrīyah, Ṭ, 1996 M.
4. al-Khiṭāb wa-al-marji‘īyah, dirāsāt fī uṣūl al-tafkīr al-naḥwī wa-al-naqdī ‘inda al-‘Arab. ‘Alī Ṣiddīqī. al-Urdun: Dār Rikāz lil-Nashr wa-al-Tawzī‘, Ṭ 1, 2023 M.
5. Maqūlāt balāghīyah fī taḥlīl al-shi‘r. Muḥammad Mishbāl. al-Ribāt: Maṭba‘at al-Ma‘ārif al-Jadīdah, Ṭ 1, 1993 M.
6. al-Naz‘ah al-falsafīyah fī al-fīkr al-naqdī wa-al-balāghī al-qadīm ru’yah ma‘rifīyah. ‘Alī Ṣiddīqī. ‘Ālam al-Kutub al-Ḥadīth, Ṭ 1, 2020 M.

تلقي البنيوية التكوينية في النقد الروائي عند حميد لحمداني

د. صلاح الدين أشرقي

باحث في الأدب الحديث، الأكاديمية الجهوية للتربية والتكوين، المغرب

البريد الإلكتروني: saho.fede@gmail.com

معرف (أوركيد): ٩٤٨٨ - ٤٦٦١ - ٠٠٠٢ - ٠٠٠٠

بحث أصيل الاستلام: ٢٠٢٥-٨-٤ القبول: ٢٠٢٥-٨-٢٥ النشر: ٢٠٢٥-١٠-٣١

الملخص:

يهدف هذا المقال إلى التركيز على قضية تلقي البنيوية التكوينية في النقد الروائي عند أحد أهم النقاد المغاربة والعرب وهو حميد لحمداني؛ حيث سعى لحمداني إلى الاشتغال بالبنيوية التكوينية في تحليل الخطاب الروائي، مما جعله يوظف بعض المفاهيم، مثل: الرؤية إلى العالم، والوعي الكائن، والوعي الممكن، كما استعان بمناهج أخرى مزجها بالبنيوية التكوينية؛ لذا فإن دراستنا تروم تحليل طريقة تلقي الناقد للمفاهيم، والكشف عن بعض الإشكالات التي طرحها المنهج التكاملي الذي اعتمده في دراساته.

الكلمات المفتاحية:

البنيوية التكوينية، التلقي، النقد الروائي، المنهج التكاملي، حميد لحمداني

للاستشهاد: / için / For Citation: Atif أشرقي، صلاح الدين. (٢٠٢٥). تلقي البنيوية التكوينية في النقد الروائي عند حميد لحمداني. ضاد مجلة لسانيات العربية وآدابها. مج ٦، ع ١٢، ٢٥٣ - ١٠٥. <https://www.daadjournal.com>

The Reception of Genetic Structuralism in Hamid Lahmidani's Novel Criticism

Salaheddine Acharki

Researcher in Modern Literature, Regional Academy of Education and Training, Oriental Region, Morocco

E-Mail: saho.fede@gmail.com

Orcid ID: 0000-0002-4661-9488

Research Article Received: 04.08.2025 Accepted: 25.08.2025 Published: 31.10.2025

Abstract:

This article aims to focus on the issue of reception of genetic structuralism in novel criticism by one of the most important Moroccan and Arab critics, Hamid Lahmidani. Lahmidani sought to work with genetic structuralism in analyzing novel discourse, which led him to employ some concepts, such as: the vision of the world, existing consciousness, and possible consciousness. He also used other methods that he combined with genetic structuralism. Therefore, our study aims to analyze the critic's method of receiving concepts, and to reveal some of the problems raised by the integrative method that he adopted in his studies.

Keyword:

Genetic structuralism, Reception, Novel criticism, Integrative methodology, Hamid Lahmidani.

تقديم:

لقد تأسس النقد الروائي بالمغرب بفعل تفاعله مع نظريات النقد الغربية بمختلف أنواعها، ونظريات النقد الاجتماعي خاصة، وفي مقدمتها البنيوية التكوينية التي تلقاها مجموعة من النقاد المغاربة، سواء في نقد الشعر كما نجد عند محمد بنيس في كتابه «ظاهرة الشعر المعاصر»، أم في نقد الرواية عند حميد لحمداني الذي يعد موضوع هذه الدراسة؛ حيث إننا نسعى إلى مناقشة مشروعه البنيوي التكويني ومساءلته في ضوء مفهوم التلقي الذي يعني طريقة فهم الناقد للبنيوية التكوينية واستيعابه لها.

وتحسن الإشارة إلى أن هناك مجموعة من الدراسات السابقة التي تناولت تجربة لحمداني مع المنهج البنيوي التكويني^(١)، وسعت إلى وصف هذه التجربة ولم تكشف عن الإشكالات التي تطرحها، ولهذا تأتي هذه الدراسة لمناقشة طريقة تلقي حميد لحمداني والكشف عن الإشكالات التي تطرحها؛ أي إن الدراسة تندرج ضمن نقد النقد الذي سماه الناقد عبد الرحمن التمار «النص الثالث» قائلا: «يتجلى نقد النقد نوعا خاصا من النقد، وتظهر صورته وماهيته شكلا من الاشتغال في مجال معرفي يتجاوز خطاب النقد في مستواه الأول، لذلك فالنص الثالث (نص نقد النقد) مقرون بتحقيقه بتجاوز النص الثاني»^(٢).

تسعى هذه الدراسة إلى مناقشة الأسئلة الآتية:

كيف تلقى لحمداني مفاهيم البنيوية التكوينية؟ هل حافظ على نفس المعاني التي اكتسبتها تلك المفاهيم عند غولدمان أم إنه اجتهد في تطويرها؟ وما مدى سلامة المنهج التكاملي الذي لجأ إليه من حيث مستوى الانسجام المعرفي؟

(١) ونذكر على سبيل المثال فقط وليس الحصر دراسة بعنوان: «في نقد المناهج المعاصرة» لعبد الرحمن بوعلي، ودراسة موسومة بـ: «إشكالية المناهج في النقد الأدبي المغربي المعاصر» لمحمد خرماش.

(٢) نقد النقد: بين التصور المنهجي والإنجاز النصي: ١٩.

١ - الرؤية المنهجية:

يُعد حميد لحداني من النقاد المغاربة والعرب الأوائل الذين تمثّلوا البنيوية التكوينية منهجيا وطبقوها على النصوص، فبعدما كانت البنيوية الشكلانية هي المهيمنة على النقد المغربي بصفة عامة والنقد الروائي بصفة خاصة، ظهرت البنيوية التكوينية وجاءت بتصوّر جديد لا ينحصر في بنية النص الداخلية فقط، وإنما يجمع بين النسق النصي والسياق الخارجي، ويُعد هذا «الإبدال المعرفي» الجديد سببا مباشرا في تبني الناقد للبنيوية التكوينية، إن حديثنا عن الرؤية المنهجية سيتوجه بالأساس إلى عنصريين، هما: المفاهيم وقضية المنهج التكاملي.

تُشكّل المفاهيم الأساس النظري والمنهجي للبنيوية التكوينية؛ حيث إنها تشرح مشروع لوسيان غولدمان النقدي سواء من حيث الجانب النظري كما هو الشأن في مفهومي البنية الدالة والرؤية إلى العالم، أم من حيث الجانب الإجرائي كما يتضح من خلال مفهومي الفهم والتفسير؛ لذا فإن تمثّل هذه المفاهيم يجب أن يكون تمثّلا حذرا ودقيقا في الوقت نفسه، وسنحاول أن نعرض تصورات الناقد حول مفاهيم البنيوية التكوينية التي وظفها على أساس أن نناقش طريقة تلقيه لها لاحقا، وسنبداً أولاً بكتاب «الرواية المغربية ورؤية الواقع الاجتماعي» الذي يسبق كتاب «من أجل تحليل سوسيو بنائي للرواية» من حيث التأليف، غير أنه صدر بعده من حيث النشر^(١).

وما يجب الإشارة إليه هو أن لحداني لم يُقدّم مدخلا نظريا يشرح فيه مفاهيم البنيوية التكوينية، مثل: الرؤية إلى العالم، والبنية الدالة، ومفهوم التماثل...؛ بل اكتفى بإشارات طفيفة في مواضع مختلفة من الكتاب، وأول مفهوم نصادفه عنده هو الرؤية إلى العالم الذي يُعد مفهوما مركزيا عند لوسيان غولدمان؛ حيث إن مختلف الدراسات التي قام بها كانت تبحث عن هذه الرؤية، وهذا ما يظهر بشكل واضح في كتابه «الإله الخفي»^(٢)، وعليه فإن مجمل اهتمام التحليل البنيوي التكويني منصب حول الرؤية إلى العالم، وبالعودة إلى لحداني لا نجد في عمله هذا شرحا لهذه الرؤية أو ذكرا لها إلا في بعض الفقرات كما في قوله: «لا ينبغي أن نفهم من رؤية الأديب هنا المدلول

(١) روافد التحليل في النقد الأدبي الحديث بالمغرب: ١٣٢.

(٢) ينظر كتاب الإله الخفي.

الإيديولوجي الواسع لها أي رؤية العالم التي تحدث عنها مثلاً لوسيان غولدمان في كتابه الإله المتواري (...) وهي رؤية تتولد كما رأينا على يد الجماعة وليس على يد الفرد المبدع»^(١).

إن سبب عدم اهتمام الناقد بمفهوم الرؤية إلى العالم يرجع إلى كونه لم ينظر إليه بوصفه غاية في تحليله البنيوي التكويني للروايات المغربية، والدليل هو أنه اكتفى بالإشارة التي ذكرناها وأحال على كتاب غولدمان «الإله الخفي» للتعمق فيه؛ لذا فإن الرؤية إلى العالم لا تحضر بوصفها مفهوماً بنوياً تكوينياً وأساساً للدراسة عند لحداني^(٢)، فغن أي رؤية يتحدث الباحث؟ إنه يتحدث عن رؤية جديدة من «ابتكاره» وهي رؤية الواقع الاجتماعي التي تبناها واشتغل بها في تحليله للنصوص الروائية؛ حيث لم يلتزم بمفهوم غولدمان، بل اقترح مفهوماً آخر حل محله، ولم يقتصر تمثله للمفاهيم على مفهوم الرؤية فقط، بل وظف كذلك مفهوم الوعي الذي ينقسم إلى أنواع مختلفة، ومن أهمها: الوعي الكائن والوعي الممكن، وبخاصة الوعي الممكن الذي يؤدي إلى تشكيل الرؤية إلى العالم، ويقول لحداني موضحاً تصويره للمفهومين معاً: «إن مفهوم الوعي الواقع محدد بأنه الوعي الذي يمتلكه كل أفراد جماعة أو طبقة اجتماعية سواء كان فكرها سائداً أو غير سائد، وهو يختلف عن الإيديولوجيا لأن هذه الأخيرة ترفع الوعي الواقع إلى درجة الوعي الممكن، ولذلك فكل الفئات أو الطبقات لها وعيها الكائن الذي يشترك فيه جميع أفرادها، ولها إيديولوجيتها، أي وعيها الممكن الذي تتم صياغته في الغالب من طرف مثقفي هذه الطبقات أو من طرف أدبائها»^(٣).

ولم يلتزم الناقد بمصطلحي الوعي الكائن والوعي الممكن فحسب، وإنما استخدم مصطلحات أخرى، مثل قوله: «ومن شأن الوعي المتصالح أن يسهم في إبطاء الحركة التاريخية، بينما يسهم الوعي الانتقادي - خصوصاً إذا كان يحمل رؤية شمولية - في جعل الحركة التاريخية حثيثة الخطى، وليس هناك من شك في أن الوعي الانتقادي له مستويات متفاوتة في قيمتها، منها ما يتخذ الانتقاد مظهرًا فحسب، ولذلك نراه يلتقي في نهاية الأمر مع المواقف المتصالحة، ومنها ما لا يمكن اعتباره بناءً، ومنها ما يكشف جميع العناصر المتفاعلة في الواقع، فيميز السلبي منها والإيجابي، وقد يذهب الوعي

(١) الرواية المغربية ورؤية الواقع الاجتماعي : دراسة بنوية تكوينية: ٢٢.

(٢) روافد التحليل في النقد الأدبي الحديث بالمغرب: ٢٢٦.

(٣) الرواية المغربية ورؤية الواقع الاجتماعي : دراسة بنوية تكوينية: ٣٠.

الانتقادي في أقصى درجاته تكاملا إلى امتلاك وضوح للرؤية المستقبلية^(١)، ونلاحظ في هذه الفقرة أن الناقد وظف مصطلحات مختلفة وهي الوعي المتصالح ويقصد به الوعي الكائن، والوعي الانتقادي ويعني به الوعي الممكن؛ ومنه يتضح أن لحداني لم يلتزم بالمفاهيم كما هي في أصلها، بل يسعى دائما إلى تأويلها واقتراح مصطلحات جديدة.

واستكمالا لمسار تلقى لحداني للمفاهيم تنتقل إلى كتاب آخر وهو «من أجل تحليل سوسيو بنائي للرواية»، وأول مفهوم يصادفنا هو عنوان الكتاب، ونلاحظ أن الناقد لم يوظف مفهوم البنيوية التكوينية كأن يقول من «أجل تحليل بنيوي تكويني للرواية»، وقد سوَّغ اختياره لهذا المفهوم؛ حيث كان يريد الابتعاد قدر الإمكان عن توظيف مصطلح البنيوية التكوينية؛ نظرا لأن مفهوم البنية في البنيوية التكوينية لم يحظ بأي قيمة لدى لحداني لأن لوسيان غولدمان لم يُقدم لنا أي رصيد معرفي يشرح لنا مفهوم البنية وكيف يمكن دراسته من الداخل؛ بل اكتفى بكلام عام يتعلق بالالتزام بالنص ولا شيء سواه والحرص على استخراج البنية الدالة، كما يرى أن البنيوية التكوينية لم تُقدم الوسائل الإجرائية المساعدة على دراسة البنية وتحليلها^(٢)، وهذه هي الحجج التي قدمها الناقد لتسويغ اختياره لهذا المفهوم الذي يختلف كثيرا عن البنيوية التكوينية ولا يرتبط بها إلا من حيث الجانب المتعلق بالسوسيولوجيا، وتجدر الإشارة إلى أن لوسيان غولدمان وغيره من النقاد الغربيين لم يستخدموا هذا المفهوم في مؤلفاتهم؛ بل إنه من «اجتهاد» الناقد الذي حاول أن «يُرْكَب» بين السوسيولوجيا والبنائية المعاصرة فابتكر هذا المفهوم الجديد، ولم يكتف به؛ بل تمثل مفهوم «البنية» أيضا، إذ يرى أن البنية هي كل ما يرتبط بالمادة الأدبية، والرواية - في نظره - بنية جمالية وفكرية قائمة بذاتها وتمتع باستقلال نسبي عن باقي البنيات الأخرى^(٣)، لهذا «تصرّف» حميد لحداني في مفهوم البنية، ولم يلتزم به كما هو في أصله وحاول أن يبتكر مفاهيم جديدة من داخله، مثل توظيفه مفهوم البنية العامة^(٤) ويقصد به البنية الدالة.

إن هذا التصرف لا يقتصر على مفهوم البنية فحسب؛ بل نجده كذلك في مفهومي

(١) الرواية المغربية ورؤية الواقع الاجتماعي : دراسة بنيوية تكوينية: ٥٢٧.

(٢) من أجل تحليل سوسيو بنائي للرواية: رواية المعلم علي نموذجاً: ٢٠.

(٣) من أجل تحليل سوسيو بنائي للرواية: رواية المعلم علي نموذجاً: ٩.

(٤) من أجل تحليل سوسيو بنائي للرواية: رواية المعلم علي نموذجاً: ٦٣.

الوعي الكائن والوعي الممكن؛ حيث وظّف لحمداني مصطلحات أخرى للدلالة عليهما وهما: الوعي، ودون الوعي^(١)، ويقصد بالوعي «الوعي الممكن»، ويظهر هذا في قوله: «وقد يرتبط الوعي بطموح واضح لتغيير الحالة»^(٢)، إن الوعي الممكن، عند غولدمان، يَنقلنا من حال إلى آخر، فالهدف منه تغيير الوضعية ويكون مرتبطا دائما بالمستقبل وهذا المعنى يتطابق مع الدلالة التي أعطاها لحمداني لمفهوم الوعي الذي يمكن اعتباره مفهوما عاما لا يتعلق بنوع من أنواع الوعي التي اقترحها غولدمان، أما مصطلح دون الوعي فيرادف مفهوم الوعي الكائن، وتجدر الإشارة إلى أن لحمداني لم يلتزم بمفهوم دون الوعي للدلالة على الوعي الكائن فحسب؛ بل وظف مفاهيم أخرى، مثل الوعي العادي، والوعي الشعبي، وما يؤكد هذا المعطى قوله: «تتصل الفكرة المركزية في الرواية بالطريقة التي تمكن بها علي أن يتنقل من عامل بسيط محدود الوعي: له وعي عادي، وهو ما أطلقنا عليه مستوى دون الوعي أي أدنى حد ممكن يُعبّر عن تكيف الإنسان واحتفاظه بالعلاقة مع الوسط الذي يعيش فيه، وقد يُسمى وعيا شعبيا، أما غولدمان فقد حدده بمصطلح الوعي الواقع أو الكائن»^(٣)، وهذه هي المفاهيم التي تمثّلها لحمداني ووظفها في هذا الكتاب.

ونلاحظ غيابا لمفهوم الرؤية إلى العالم الذي لم يتحدث عنه واكتفى بتوظيفه توظيفا عابرا في مرحلة التفسير، ولا يقف استثمار الناقد للبنىوية التكوينية عند العاملين السابقين فقط، بل نجد أعمالا أخرى، مثل كتابه «النقد الروائي والإيديولوجيا» الذي اهتم فيه بشرح المفاهيم وتوضيح معانيها؛ حيث اهتم في هذا العمل بتقديم معرفة نظرية حول المفهوم المركزي في البنىوية التكوينية وهو مفهوم الرؤية إلى العالم عكس ما وجدناه في العاملين السابقين، ويرى أن هذه الرؤية تتكوّن داخل جماعة أو طبقة معينة في احتكاكها بالواقع، وصراعها مع الجماعات الأخرى، ويقول موضحا دور المبدع في تشكيل هذه الرؤية: «إن دور المبدع هو إبراز هذه الرؤية وبلورتها في أفضل صورة ممكنة ومتكاملة لها، أي أنه يُعبّر من خلالها عن الطموحات القصوى للجماعة التي ينتمي إليها أو يُعبّر عن أفكارها، وهذا يعني أن المبدع ليس هو صاحب الرؤية الفكرية في العمل الروائي، ولكنه مُبرزها، ومُوضّحها فقط»^(٤)، إن المتأمل في

(١) من أجل تحليل سوسيو بنائي للرواية: رواية المعلم علي نموذجاً: ٥٢.

(٢) من أجل تحليل سوسيو بنائي للرواية: رواية المعلم علي نموذجاً: ٥٤.

(٣) من أجل تحليل سوسيو بنائي للرواية: رواية المعلم علي نموذجاً: ٧٧.

(٤) النقد الروائي والإيديولوجيا: من سوسيولوجيا الرواية إلى سوسيولوجيا النص الروائي: ٦٦.

هذا النص سيلاحظ أن لحداني حافظ على نفس المعنى الذي منحه غولدمان للرؤية إلى العالم؛ حيث رأى أنها: «ظاهرة وعي جمعي يبلغ الحد الأقصى من الوضوح التصوري والحسي في وعي المفكر أو الشاعر»^(١)، وما هو جديد في هذا الكتاب هو تطرق الناقد إلى مفهومي الفهم والتفسير، وهذا ما يظهر في قوله: «إن تحليل الرواية ينبغي أن يتجه في المقام الأول إلى بنية العمل الداخلية، وهذا ما يُسميه غولدمان المرحلة الأولى من التحليل، ويُطلق عليها: مرحلة الفهم La Compréhension، ومن المعروف أن غولدمان لا يقف عند هذا الحد، ولكنه يقول أيضا بضرورة الانتقال إلى المرحلة الثانية، وهي المرحلة التي تؤكد انتماء منهجه إلى سوسيولوجيا الأدب، ويُطلق عليها مرحلة التفسير L'explication ويتم فيها الربط بين البنية الدالة وبين إحدى البنيات الفكرية المتصارعة في الواقع الثقافي للمجتمع»^(٢)، هذا ونجد عند الناقد عملا آخر تطرق فيه إلى مفاهيم البنيوية التكوينية، وهو «الفكر النقدي الأدبي المعاصر»، بالإضافة التي قدمها هذا العمل هو شرح مفهوم جديد لم يحضر في الأعمال السابقة، وهو مفهوم التماثل الذي عبّر عنه الناقد بمصطلح العلاقة التماثلية والتي تكون، في نظره، بين: «بنية المدلول وبنية المحتوى، وهذه العلاقة هي التي تُبرهن على أن المبدع كان خاضعا في صياغته المحتوى إلى بنية سابقة على الإبداع وهي بنية المدلول أي إلى بنية رؤية العالم لجماعة اجتماعية محددة»^(٣)، فهذه هي مفاهيم البنيوية التكوينية التي تُمثلها الناقد في أعماله، والمُنتج لمسار تَمثله لها يُلاحظ تطورا في المفاهيم التي وظفها، كما يتضح له أيضا اجتهاده في ابتكار مفاهيم جديدة وعدم الالتزام بمفاهيم لوسيان غولدمان الأصلية.

يطرح تمثّل لحداني قضية مركزية من حيث المنهج وهي ما أسمينها «بالمنهج التكاملية»؛ حيث تحضر البنيوية التكوينية بوصفها المنهج الإطار الذي يُوجه الدراسة، لكنها لا تفرض هيمنتها المطلقة، وإنما تتفاعل مع مناهج أخرى، وهذا ما يتضح في قول الناقد: «المنهج البنيوي التكويني يعبر عن مستوى متقدم بالنسبة للمناهج السابقة في فهم يقترب من الروح العلمية لطبيعة العلاقة الموجودة بين الإبداع والواقع

(١) الإله الخفي: ٤٨.

(٢) النقد الروائي والإيديولوجيا: من سوسيولوجيا الرواية إلى سوسيولوجيا النص الروائي: ٦٨.

(٣) الفكر النقدي الأدبي المعاصر: مناهج ونظريات ومواقف: ٧٣.

الاجتماعي والإنساني، وأنه يستوعب جل جهود أنماط النقد الأدبي المعاصر بما فيها الاتجاه البنيوي الحديث، ويترك نفسه مفتوحا على إمكانية الاستفادة من الدراسات الجمالية التي تهتم بالبنى الداخلية للأعمال الأدبية»^(١).

وعليه يظهر أن لحمداني يمتلك رؤية منهجية منفتحة تمزج بين البنيوية التكوينية وبين الاتجاه البنيوي اللغوي؛ حيث يقول مؤكدا هذا الطرح: «إن ما نجده من ملامح التحليل البنيوي في هذه الدراسة إنما هو استلهاً لبعض المفاهيم الأساسية الأولى التي يعتمد عليها البنيويون، وهي مفاهيم متصلة بالحقائق التي ظهرت في مجال إدراك طبيعة التعبير اللغوي بشكل عام»^(٢)، وتظهر استفادة الناقد من البنيوية اللغوية الشكلائية، بشكل واضح، في كتابه «من أجل تحليل سوسيو بنائي للرواية»، إذ أشار إلى بعض أعمال البنيويين الشكلائين الذين استثمر مقترحاتهم، مثل: فلاديمير بروب، وتوماشيفسكي الذي اقترح نظرية الوحدة الحكائية^(٣) التي تأثر بها لحمداني كثيرا ووظفها في تحليله.

إن الدافع الذي جعل الناقد يوظف البنيوية الشكلائية هو افتقار البنيوية التكوينية إلى آليات محددة لتحليل بنات النص الداخلية، الأمر الذي دفعه إلى الانفتاح على آليات البنيوية الشكلائية، ولم يقف عند هذا الحد فقط؛ بل «طعم» البنيوية التكوينية بنظرية أخرى وهي الحوارية الباختينية التي تؤكد على وجود أصوات إيديولوجية داخل العمل الروائي، وهي تختلف عن البنيوية التكوينية التي تبحث عن الإيديولوجيا خارج النص، فالحوارية التي اقترحها باختين ترى أن الإيديولوجيا توجد داخل النص لا خارجه، وقد شرح لحمداني كيفية حضور الإيديولوجيات داخل النص الروائي وفق النظرية الحوارية قائلا: «وحضور الإيديولوجيات هذا يتم عن طريق خلق أصوات متعددة في عمل روائي واحد، كل منها تمثل شخصية أو عدد من الشخصيات تعكس نفسها بنفسها، وتعبّر عن موقفها الخاص، وتدخل في صراع ذي طابع حوارى (...) مع شخصيات أخرى، ويكون موقف الناقد حياديا لأنه لا يتدخل إطلاقا لجانب صوت دون آخر»^(٤)، إن سبب اهتمام الناقد بالحوارية يرجع إلى استيعابها للجانب اللساني

(١) الرواية المغربية ورؤية الواقع الاجتماعي: دراسة بنيوية تكوينية: ١٤.

(٢) الرواية المغربية ورؤية الواقع الاجتماعي: دراسة بنيوية تكوينية: ١٤.

(٣) من أجل تحليل سوسيو بنائي للرواية: رواية المعلم علي نموذجاً: ١٣.

(٤) من أجل تحليل سوسيو بنائي للرواية: رواية المعلم علي نموذجاً: ١٧.

والبنائي في دراسة الأدب، فالغاية منها هي دراسة النص من الداخل، أما الدراسة الخارجية فتعتمد على البنيوية التكوينية، ويظهر هذا في قوله: «غير أننا سنحتفظ إلى جانب ذلك بالنظرة الجدلية التي تربط النص كصوت إيديولوجي له معنى في كليته (...)، ببنية فكرية أشمل هي البنية الفكرية التي ينتمي إليها تفكير المبدع»^(١).

لقد سعى الناقد، من خلال هذا التطعيم، إلى دراسة النص الروائي المغربي دراسة شاملة تهتم بالبنيات الداخلية وكذلك بالسياقات الخارجية الإيديولوجية، وبما أن المنهج البنيوي التكويني الذي تبناه غير قادر على الجمع بين الدراستين الداخلية والخارجية؛ نظرا لعدم وجود وسائل وتقنيات تساعده على تحليل البنيات النصية، فقد لجأ إلى التطعيم من أجل أن يغطي هذا النقص، غير أن هذا السلوك النقدي الذي قام به يطرح بعض الإشكالات والأسئلة التي سنحاول مناقشتها فيما سيأتي.

٢- في مناقشة الرؤية المنهجية عند حميد لحداني

إن ما نسعى إلى القيام به هو مناقشة طريقة تلقي الناقد للمفاهيم، وكذلك التفاعل مع رؤيته المنهجية المنفتحة التي لا تقف عند منهج معين؛ بل تتأسس على تعدد المناهج والتكامل فيما بينها، وتجدر الإشارة إلى أن هذا المحور من الدراسة عبارة عن مناقشة نقدية تروم البناء لا الهدم، وليس القصد التقليل من فهم الناقد واستيعابه للبنيوية التكوينية، كيف ذلك وهو من أوائل النقاد المغاربة الذين انفتحوا على المناهج النقدية الغربية وأسسوا الدرس النقدي الروائي بالمغرب.

وبعد هذا التوضيح، نبدأ النقاش النقدي بالنظر في طريقة فهم الناقد للمفاهيم، وأهم إشكال تطرحه هذه الطريقة يتجلى في إعادة صياغة مفاهيم لوسيان غولدمان وفق فهم الناقد الخاص، وهذا ما يتضح في مفهوم رؤية الواقع Vision of reality الذي يختلف عن مفهوم الرؤية إلى العالم Vision of the world؛ حيث إنه يتخذ طابعا «فرديا»، فعندما نقول رؤية الواقع، فإننا نركز على رؤية المبدع لواقعه بالدرجة الأولى، بخلاف الرؤية إلى العالم التي تُعد مجموعة من المشاعر والتطلعات التي لا تخص الفرد فقط؛ بل تشترك فيها المجموعة، فأطروحة غولدمان تؤكد أن صاحب الرؤية إلى العالم ليس هو الفرد وإنما الجماعة، وهذه الفكرة لا تحضر في مفهوم

(١) من أجل تحليل سوسيو بنائي للرواية: رواية المعلم علي نموذجاً: ١٩.

رؤية الواقع الذي ينظر إلى المبدع بوصفه فردا لا يُعبر عن رؤية تشترك فيها فئة معينة من المجتمع، وما يؤكد هذا الطرح هو تقسيم لحمداني الروايات المغربية التي حللها إلى قسمين: روايات متصالحة مع الواقع، وروايات متقدمة للواقع^(١)، وقد بنى هذا التقسيم على مفهوم رؤية الواقع، وحصر الرؤية الأولى في تصالح الرواية مع الواقع الاجتماعي بالمغرب؛ حيث بحث الروائيون المغاربة عن «اللحظة السعيدة»، والرضا بالواقع السلبي دون المساهمة في تغييره، أما الرؤية الثانية فتُمثل الرؤية الانتقادية للواقع الاجتماعي بطريقة لا تخلو من النبرة التشاؤمية تارة، وهي رؤية ترتبط بمؤثرات إيديولوجية ترتقب التغيير والإصلاح ولا ترغب في الرضوخ والانحناء والتصالح^(٢)، وانطلاق الناقد من ثنائية التصالح والانتقاد قد يؤدي إلى أحكام إيديولوجية تربط رؤية المبدع بالواقع ربطا آليا، لذا كان يجب على الناقد أن يُحلل كيف عبّر الروائيون المغاربة عن رؤيتهم إلى العالم التي تتماثل مع رؤية الطبقة التي مثلوها أو عبّروا عن طموحاتها وليس التركيز على رؤيتهم للواقع الاجتماعي انطلاقا من ثنائية التصالح والانتقاد، إذ يرى غولدمان أن ما هو حاسم في هذه الرؤية: «ليس هي نوايا المؤلف، بل الدلالة الموضوعية التي يكتسبها التّاج، بمعزل عن رغبة المبدع وأحيانا ضد رغبته»^(٣)، ويتضح لنا من خلال كلام غولدمان أن الرؤية التي نجدها في الأعمال الأدبية أو الفكرية ليست من نتاج المؤلف الفرد، وإنما منبعها هي الجماعة التي تُعد المبدع الحقيقي لها، مما يجعلنا نقول إن رؤية الواقع التي وظفها لحمداني ركّزت على نظرة المبدع الفرد للواقع، مما أدى إلى أحكام إيديولوجية مباشرة تُحاسب المبدع انطلاقا من تصالحه مع الواقع أو انتقاده له، ونحن نرى بأن الرؤية إلى العالم أشمل وأعم من رؤية الواقع وتُعبّر تعبيرا دقيقا عن المنهج البنوي التكويني وهذا ما لم ينتبه إليه لحمداني؛ حيث إن مفهوم الرؤية يتخذ معنى خاصا في البنيوية التكوينية.

واستمرارا في مناقشة تلقي لحمداني للمفاهيم نصل إلى مفهومي الوعي الكائن Actual consciousness والوعي الممكن Possible consciousness، وتطرح طريقة تعامل الناقد معهما بعض الإشكالات أهمها اعتباره الوعي الكائن هو الوعي الذي يمتلكه كل طبقة اجتماعية وأنه يختلف عن الإيديولوجيا؛ أي عن الوعي

(١) ينظر كتاب الرواية المغربية ورؤية الواقع الاجتماعي: دراسة بنيوية تكوينية.

(٢) البنيوية التكوينية في المقاربات النقدية العربية المعاصرة: ٢٣٨.

(٣) البنيوية التكوينية والنقد الأدبي: ٤٨.

الممكن، وهذا الكلام يخالف ما قصده لوسيان غولدمان؛ حيث إن الوعي الكائن ليس هو الوعي العادي الذي يوجد عند كل الفئات أو الطبقات الاجتماعية؛ بل إنه بداية «النضج» الوعي عند فئة اجتماعية ما، أو هي الدور الأولى لبداية تغيير وضعية مجموعة اجتماعية معينة، لذا فإنه ليس وعياً اعتباطياً؛ بل إنه يشارك في التغيير ويساهم بقوة في الانتقال من وضع سلبي إلى وضع آخر إيجابي يتجسد في الوعي الممكن، وبذلك فإنه يكتسي أهمية كبيرة في فلسفة البنيوية التكوينية، عكس ما نجده عند لحداني الذي رأى بأنه وعي بسيط وعادي يفصله عن الوعي الممكن؛ لكنه لم ينتبه إلى العلاقة العضوية بينهما، إذ إن غولدمان يربط بين الوعيين ضمن علاقة جدلية، فالوعي الكائن يُفضي إلى الوعي الممكن، وهذه هي طبيعة الفلسفة الجدلية التي اعتمدها غولدمان في البنيوية التكوينية، وهي فلسفة تشتغل بمبدأ الاتصال لا الانفصال، وبالإضافة إلى هذا ابتكر لحداني مفاهيم أخرى ووظفها للدلالة على مفهومي الوعي الكائن والوعي الممكن، مثل الوعي المتصالح والوعي الانتقادي، وبذلك فقد تحول الأمر إلى مفهومين إيديولوجيين لا تربط بينهما أي صلة، بل إنهما يتصارعان وينفصلان عن بعضهما البعض، ويصبح الوعي المتصالح سلبياً والوعي الانتقادي إيجابياً، ومن هنا يتضح الانحراف عن المعنى الأصلي؛ حيث لم يكن قصد غولدمان هو الحكم بالسلب على الوعي الكائن أو بالإيجاب على الوعي الممكن، بل كان يسعى إلى إيجاد نوع من التماثل والترابط بينهما الذي يُفضي إلى رؤية شاملة للعالم.

يتواصل «اجتهاد» لحداني في ابتكار مصطلحات جديدة؛ حيث وظف مصطلح مستوى الوعي للدلالة على الوعي الممكن ومستوى دون الوعي ويقصد به الوعي الكائن، وتحسن الإشارة إلى أن مفهوم الوعي يكتسي مكانة مركزية في البنيوية التكوينية، وقد حذر غولدمان من الفهم الخاطئ له في قوله: «وهو موضوع لا يستطيع علماء الاجتماع والنفس الاستغناء عنه، فيستعملون كلمة الوعي بدون خشية الوقوع في سوء تفاهات كبيرة وخطيرة»^(١)، لقد وظف لحداني مفهوم الوعي للدلالة على الوعي الممكن وكأنهما يحملان المعنى نفسه، غير أنهما يختلفان تماماً، لمجموعة من الأسباب أهمها: أن مفهوم الوعي عام يحتمل أكثر من معنى وهو لا يرتبط بمجال معين؛ بل إنه موجود في مجموعة من المجالات، وقد أوضح غولدمان صعوبة تحديد

(١) البنيوية التكوينية والنقد الأدبي: ٣٣.

المقصود من الوعي بشكل دقيق في قوله: «الوعي هو من بين الكلمات الأساسية المستعصية على التحديد الدقيق، إذ إن لها موضوعاً لا نعرف إلا القليل من امتداده وبنيتها»^(١)، وعليه فإن توظيف الناقد للوعي أفقد الوعي الممكن خصوصيته، إذ لم ينتبه الناقد إلى أن مفهوم الوعي الممكن يتخذ معنى محدداً وخاصةً يتماشى ومنهج لوسيان غولدمان.

أما الوعي الكائن فقد حضر بمصطلح آخر وهو مستوى دون الوعي، ولمناقشة هذا المفهوم لا بد من العودة إلى مؤلفات غولدمان، الذي يقول في هذا الصدد: «والواقع أنه في لحظة، يكون عند أية فئة اجتماعية بالنسبة لمختلف المسائل التي تُطرح عليها، وبالنسبة للحقائق التي تُصادفها، وعي واقعي، حقيقي قائم، يمكن شرح بنيته ومضمونه بعدد كبير من العوامل ذات طبيعة متنوعة، كلها ساهمت، بدرجات مختلفة، في تكوين ذلك الوعي»^(٢)، إن الوعي الكائن لا يعني غياب الوعي، وإنما يُقصد به تكوّن وعي بالحالة التي تعيشها مجموعة اجتماعية ما في واقعها الحاضر، وهو ليس وعياً سلبياً بل بالعكس يُعد بداية للتغيير، ويقول غولدمان موضحاً تأثير هذا الوعي ومساهمته في التغيير: «مما يؤدي إلى تغييرات بنوية ليس فقط في وعيهم القائم، بل كذلك في وعيهم الممكن الذي هو أساس الوعي الأول (القائم)»^(٣)، وعليه فإن توظيف لحداني مفهوم دون الوعي الذي يعني الحد الأدنى في سلم الوعي أو قد يعني انعدام الوعي لا يتوافق مع المفهوم الأصلي؛ حيث إن الوعي الممكن الذي يُجسّد قمة الوعي ينتج عن الوعي الكائن، فهل يمكن أن ينشأ وعي ممكن عن دون الوعي (الوعي الكائن)؟ وبالإضافة إلى هذا فقد استخدم الناقد مفاهيم أخرى للدلالة على الوعي الكائن، مثل: الوعي العادي، والوعي الشعبي، وهذا التعدد في المفاهيم نجده في حديثه عن مفهوم البنية الدالة Signifying structure؛ حيث «تصرّف» فيه وعوّضه بمصطلحات أخرى، مثل: البنية العامة، وهذا الخلط يُشكّل إشكالاً أساسياً في تمثّل لحداني للمفاهيم، إذ يرى أنها تدل على معنى واحد في حين أنها تختلف فيما بينها ولا تؤدي نفس المعنى.

واستكمالاً لمناقشة الرؤية المنهجية نصل الآن إلى أحد أهم عناصر هذه الرؤية

(١) البنيوية التكوينية والنقد الأدبي: ٣٣.

(٢) البنيوية التكوينية والنقد الأدبي: ٣٧.

(٣) البنيوية التكوينية والنقد الأدبي: ٣٧.

وهو المنهج التكاملي الذي يُعد عنصراً رئيساً عند لحداني، وقد انبثق هذا التوجه من وعيه بقصور البنيوية التكوينية في الإحاطة بكل ما يتعلق بالخطابات الروائية التي درسها، ونحن لا نرفض التكامل بين المناهج؛ بل بالعكس ندعو إليه، لكن بشرط أن يكون مؤسساً على بعض الشروط العلمية التي سنوضحها فيما سيأتي، وتجدر الإشارة إلى أن الاعتماد على مناهج متعددة في تحليل الخطابات ليس حكراً على حميد لحداني فحسب؛ بل إن هناك مجموعة من الدارسين المغاربة والعرب الذين سلكوا المسلك نفسه^(١).

يطرح المنهج التكاملي بعض الإشكالات عند لحداني، ومن بينها اختلاف الخلفيات المعرفية لتلك المناهج التي جمع بينها؛ حيث إن من أهم الشروط الواجب توافرها في التركيب المنهجي مسألة الانسجام المعرفي، وهو ما أكد عليه ثلة من النقاد العرب، نذكر من بينهم صلاح فضل الذي يرى أنه لا يمكن أن يلتقي منهجان إذا اختلفت أسسهما المعرفية وإذا اختلفت النظريات التي يعتمدون عليها^(٢)؛ حيث نجد الناقد قد طعم البنيوية التكوينية ببعض وسائل التحليل البنيوي اللغوي، علماً أن هناك اختلافاً واضحاً في مفهوم البنيوية، فالدراسة الداخلية عند غولدمان هي دراسة حدسية لا تبني على خلفية معرفية محددة، وإنما تعتمد على بعض الإجراءات العامة، مثل التركيب، والتفكيك، والتأويل، والانسجام، والتناقض...، في حين أن الدراسة الداخلية في البنيوية اللغوية تخضع لقواعد علمية مستمدة من حقل معرفي محدد وهو اللسانيات، وبالإضافة إلى ذلك فإن البنية في المنهج البنيوي اللساني منغلقة على نفسها وثابتة، بينما تتميز بالحركية والمرونة في المنهج البنيوي التكويني، ويمكن أن نطرح سؤالاً هنا وهو كيف يزعم الناقد بأنه يتبنى البنيوية التكوينية وهو يدرس البنيات

(١) حيث شكّل المنهج التكاملي موضة نقدية، إذ حضر في مجموعة من التجارب النقدية العربية، ونمثل هنا بالناقد محمد مفتاح الذي يعد من النقاد العرب الأوائل الذين تبنا رؤية منهجية تكاملية ودافعوا عنها، ففي كتابه: «دينامية النص» مزج بين مجموعة من النظريات الغربية، مثل: النظرية السيميوطيقية، النظرية الكارثية، نظرية الشكل الهندسي...: ٨، ومن النقاد العرب الآخرين نجد عبد الله الغدامي؛ حيث لجأ إلى التركيب بين العديد من النظريات الغربية في كتابه: «الخطيئة والتكفير»، مثل: نظرية البيان، ونظرية البنيوية، ثم التشرحية...: ٩ وما بعدها، ولا تخلو هذه التجارب التي ذكرناها من بعض الإشكالات التي لا يسعفنا المقام لمناقشتها، لكن ما يجب التأكيد عليه أن المنهج التكاملي شكّل الوسيلة التي خوّلت للناقد العربي إظهار إمكاناته وقدراته.

(٢) مناهج النقد المعاصر ومصطلحاته: ١٨.

الداخلية للأعمال الروائية من منظور بنيوي مغلق وثابت؟ حيث نلمس تناقضا في المنطلقات والأسس المعرفية بين المنهجين اللذين ركّبا بينهما.

لم يكتف لحمداني بالبنوية فقط؛ بل وظّف الحوارية الباختيانية التي طمّم بها مرحلة الفهم عند غولدمان، وهذا التطعيم لم يأخذ بنظر الاعتبار الانسجام المعرفي؛ حيث إن الحوارية أساسها «لساني» وهو ما يتضح في كتاب «الماركسية وفلسفة اللغة»؛ إذ إن الهدف الذي كان يريد باختين تحقيقه هو منح اللغة خاصية التفاعل والحوارية، وقد اقترح تصورا جديدا للغة من خلال نقده لاتجاهين في الفكر اللساني المعاصر وهما: اتجاه الذاتية المثالية، واتجاه الموضوعانية المجردة^(١)، وهو نقد للأسس الفلسفية لكل من المذاهب والمدارس اللسانية التي سادت حتى الثلاثينيات، وما يؤكد الخلفية اللسانية للحوارية هو قول كلٍّ من محمد البكري ويمنى العيد: «ومحور تصور باختين في هذا الكتاب، هو علاقة اللغة بالمجتمع، منظورا إليهما من مكان جدلية الدليل اللغوي كمفعول للبنيات المجتمعية، وهو، من هنا، يعالج عملية التحدث من خلال ما يطلق عليه باختين مصطلح التفاعل اللفظي في كل أشكال الخطاب اللغوي، ومنه الخطاب الأدبي، فكل من الحوارية والتداخل النصي ينبنيان على هذا التفاعل وفيه يتجسد تكوينهما»^(٢).

صحيح أن الحوارية تؤكد على وجود الصراع الإيديولوجي في النص إلا أن كيفية حضور هذا الصراع تختلف، فهو صراع لساني عند باختين، وهذا ما يؤكد أنه في قوله: «إن الأشكال التوليفية المتصلة بإدخال وتنظيم التعدد اللساني في الرواية، والتي هي أشكال مقيدة خلال النمو التاريخي للجنس الروائي بمختلف مظاهره، لعلّ درجة كبيرة من التنوع، فكل واحد من تلك الأشكال، موصولا بإمكانات أسلوبية معينة، يتطلب تشييدا أدبيا صحيحا لمختلف اللغات»^(٣)، وعليه فإن الإيديولوجيا هنا لغوية وهي «مبنية في النص» بمعنى توجد داخله لا خارجه، بخلاف غولدمان الذي يرى أن المبدع هو الذي يُعبّر عن الإيديولوجيا من خلال رؤيته إلى العالم التي تتماثل مع رؤية المجموعة التي يُمثّلها، ومن هنا يتضح الاختلاف بينهما، ويمكن تقسيمه إلى قسمين:

أولا، اختلاف الأسس المعرفية، فالحوارية تصدر عن خلفية لسانية، في حين أن

(١) الماركسية وفلسفة اللغة: ٦٣ وما بعدها.

(٢) الماركسية وفلسفة اللغة: ٦.

(٣) الخطاب الروائي: ٧٣.

مرحلة الفهم لا تعتمد على حقل إستيمولوجي محدد، وإنما هي دراسة حدسية تعتمد على قدرات الناقد بشكل أساس.

ثانياً، اختلاف في كيفية النظر إلى حضور الإيديولوجيا في النص، فباختين يرى أن الإيديولوجيا تنصهر في اللغة وتظهر بوصفها إيديولوجيا نصية، أما غولدمان فيربطها بالمبدع مما يُنتج لنا إيديولوجيا واحدة، وهي إيديولوجيا المبدع والمجموعة التي يُعبر عنها.

لقد سَوَّغ لحداني توجهه هذا في سياق ردّه على رسالة الناقدة يمنى العيد التي انتقدت تركيبه بين الحوارية ومرحلة الفهم، في قوله: «إن التَّمثل والتركيب هما قدر الناقد العربي - على الأقل في الوقت الراهن - وعليه أن يُظهر من خلالهما إسهام العبقريّة العربيّة في مسيرة النقد المعاصر (العالمي)»^(١)، كما قال أيضاً: «أقول منذ البداية إنني أفهم الحوارية (...) عند باختين فهما خاصا (ليس بالضرورة الذي يجب على كل ناقد أن يأخذ به) ولكن الفهم الذي أقتنع به، وأستطيع في الوقت نفسه أن أوضحه وأقدم دلائل كافية لشرحه»^(٢)، إن لحداني يرى أن التركيب بين المناهج الغربية يندرج ضمن «اجتهاد» الناقد العربي وإبراز عبقريته، غير أن ما يجب الإشارة إليه هو أن أصل هذه المناهج غربي وهي ليست من ابتكار الناقد العربي، لذا فقد كان من الأفضل للناقد أن يتمثل البنيوية التكوينية وأن يُركّب بينها وبين نظريات أخرى تتحد معها من حيث الخلفيات المعرفية، وصحيح أنه سعى إلى فهم الحوارية فهما خاصا به إلا أن هذا الفهم يتناقض مع ما اقترحه غولدمان في مرحلة الفهم التي خصصها لدراسة النص من الداخل، وعليه فإن هذا الاستثمار للحوارية لم يستجب لشروط التركيب بين المناهج، وأهم هذه الشروط الانسجام المعرفي، والتوافق في المنطلقات والإجراءات، وهذا ما أكدّه «محمد الدغمومي» الذي يرى أن: «المنهج لا يكون منهجا وهو يشمل ممارسات مختلفة في المنطلقات والإجراءات وإلا دل ذلك على تعميم لا جدوى من استخلاص محتواه النظري»^(٣).

لقد انبثق سعي لحداني إلى التركيب المنهجي من وعيه بإشكال التحليل البنيوي

(١) النقد الروائي والإيديولوجيا: من سوسيولوجيا الرواية إلى سوسيولوجيا النص الروائي: ٤٧.

(٢) النقد الروائي والإيديولوجيا: من سوسيولوجيا الرواية إلى سوسيولوجيا النص الروائي: ٤٧.

(٣) نقد النقد وتنظير النقد العربي المعاصر: ١٣٦.

عند غولدمان الذي لم يقترح وسائل لتحليل بنية النص في مرحلة الفهم، ونحن بدورنا نؤكد هذا الطرح، غير أن البديل المنهجي الذي اقترحه يصعب الاعتماد عليه والاشتغال به؛ لأنه عوّض إشكال غياب وسائل التحليل البنيوي بإشكال آخر وهو «الاختلاف الإبستمولوجي» بين النظريات التي جمع بينها.

خاتمة:

لقد سعى لحمداني إلى تمثّل البنيوية التكوينية تمثُّلاً خاصاً به، فقد شكّل الاجتهاد المبدأ الذي عمل به في هذا التمثّل، إذ غالباً ما كان «يتصرّف» في المفاهيم التي اشتغل بها، غير أن هذا التصرّف لم يكن، في بعض الأحيان، مؤسساً على بعض الشروط ومن أهمها الأخذ بنظر الاعتبار المعنى الأصلي للمفاهيم وعدم تحريفه أو الخروج عنه إلى معاني أخرى مختلفة.

وقد تواصل اجتهاد لحمداني وحاول أن يتجاوز بعض الإشكالات المنهجية التي يطرحها منهج لوسيان غولدمان مستعيناً ببعض النظريات الأخرى التي استثمرها إلى جانب المنهج الإطار الذي بنى عليه دراساته وهو المنهج البنيوي التكويني، فهي محاولة تنظيرية تهدف إلى ابتكار منهج جديد من داخل مناهج النقد الغربية وذلك بالاعتماد على مبدأ «التكامل»، غير أن هذه المحاولة لم تسلم من بعض الإشكالات وأبرزها، اختلاف المنطلقات الفلسفية والمعرفية، بالإضافة إلى عدم انسجام تلك النظريات من حيث طريقة نظرتها إلى النص الأدبي والإجراءات المعتمدة في دراسته.

المصادر والمراجع

١. الإله الخفي، لوسيان غولدمان، ترجمة الدكتورة زبيدة القاضي، وزارة الثقافة، دمشق، ٢٠١٠م.
٢. البنيوية التكوينية في المقاربات النقدية العربية المعاصرة، نور الدين صدار، عالم الكتب الحديث، عمان، ط١، ٢٠١٨م.
٣. البنيوية التكوينية والنقد الأدبي، لوسيان غولدمان وآخرون، ترجمة جماعية، مراجعة الترجمة، محمد سيلا، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، ط١، ١٩٨٤م.
٤. الخطيئة والتكفير، عبد الله الغدامي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط٦، ٢٠٠٦م.
٥. الخطاب الروائي، ميخائيل باختين، ترجمة محمد برادة، دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٨٧م.
٦. دينامية النص: تنظير وإنجاز، محمد مفتاح، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط٢، ١٩٩٠م.
٧. الرواية المغربية ورؤية الواقع الاجتماعي: دراسة بنيوية تكوينية، حميد لحمداني، دار الثقافة، الدار البيضاء، ط١، ١٩٨٥م.
٨. روافد التحليل في النقد الأدبي الحديث بالمغرب، مبارك أزارا، منشورات جامعة ابن زهر، كلية الآداب والعلوم الإنسانية أكادير، ط١، ٢٠١٤م.
٩. الفكر النقدي الأدبي المعاصر: مناهج ونظريات ومواقف، حميد لحمداني، مطبعة أنفو برانت، فاس، ط٣، ٢٠١٤م.
١٠. من أجل تحليل سوسيو بنائي للرواية: رواية المعلم علي نموذجاً، حميد لحمداني، منشورات الجامعة، الدار البيضاء، ط١، ١٩٨٤م.
١١. مناهج النقد المعاصر ومصطلحاته، صلاح فضل، ميريت للطباعة والنشر،

القاهرة، ط١، ٢٠٠١م.

١٢. الماركسية وفلسفة اللغة، ميخائيل باختين، ترجمة محمد البكري ويمنى العيد، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط١، ١٩٨٦م.

١٣. النقد الروائي والإيديولوجيا: من سوسيولوجيا الرواية إلى سوسيولوجيا النص الروائي، حميد لحمداني، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط١، ١٩٩٠م.

١٤. نقد النقد: بين التصور المنهجي والإنجاز النصي، عبد الرحمن التمار، دار كنوز المعرفة، عمان، ط١، ٢٠١٧م.

١٥. نقد النقد وتنظير النقد العربي المعاصر، محمد الدغمومي، منشورات كلية الآداب، الرباط، ط١، ١٩٩٩م.

References

1. al-Binyawīyah al-takwīnīyah fī al-muqārabāt al-naqdīyah al-‘Arabīyah al-mu‘āṣirah. Nūr al-Dīn Ṣadār. ‘Ammān: ‘Ālam al-Kutub al-Ḥadīth, Ṭ 1, 2018 M.
2. al-Binyawīyah al-takwīnīyah wa-al-naqd al-adabī. Lūsiyān Ghūldmān wa-ākharūn. Tarjamah jamā‘īyah, murāja‘at al-tarjamah Muḥammad Sabīlā. Bayrūt: Mu’assasat al-Abḥāth al-‘Arabīyah, Ṭ 1, 1984 M.
3. Dīnāmīyat al-naṣṣ: tanzīr wa-injāz. Muḥammad Miftāḥ. al-Dār al-Bayḍā’: al-Markaz al-Thaqāfī al-‘Arabī, Ṭ 2, 1990 M.
4. al-Fikr al-naqdī al-adabī al-mu‘āṣir: manāhiḥ wa-naẓariyāt wa-mawāqif. Ḥamīd Laḥmadānī. Fās: Maṭba‘at Anfū Brānt, Ṭ 3, 2014 M.
5. al-Ilāh al-khafī. Lūsiyān Ghūldmān. Tarjamat al-Duktūrah Zubaydah al-Qāḍī. Dimashq: Wizārat al-Thaqāfah, 2010 M.
6. al-Khetāb al-riwā‘ī. Mīkhā’il Bākhtīn. Tarjamat Muḥammad Barrādah. al-Qāhirah: Dār al-Fikr lil-Dirāsāt wa-al-Nashr wa-al-Tawzī‘, 1987 M.
7. al-Khaṭī’ah wa-al-takfīr. ‘Abd Allāh al-Ghadhdhāmī. al-Dār al-Bayḍā’: al-Markaz al-Thaqāfī al-‘Arabī, Ṭ 6, 2006 M.
8. Manāhiḥ al-naqd al-mu‘āṣir wa-muṣṭalaḥātuhu. Ṣalāḥ Faḍl. al-Qāhirah: Mīrīt lil-Ṭibā‘ah wa-al-Nashr, Ṭ 1, 2001 M.
9. al-Mārkisīyah wa-falsafat al-lughah. Mīkhā’il Bākhtīn. Tarjamat Muḥammad al-Bakrī wa-Yumnā al-‘Īd. al-Dār al-Bayḍā’: Dār Tūbqāl lil-Nashr, Ṭ 1, 1986 M.
10. Min aḥl taḥlīl sūsiyū-binā’ī lil-riwāyah: riwāyat al-Mu‘allim ‘Alī namūdḥajan. Ḥamīd Laḥmadānī. al-Dār al-Bayḍā’: Man-shūrāt al-Jāmi‘ah, Ṭ 1, 1984 M.

11. al-Naqd al-riwā'ī wa-al-īdiyūlūjiyā: min sūsiyūlūjiyā al-riwāyah ilā sūsiyūlūjiyā al-naṣṣ al-riwā'ī. Ḥamīd Laḥmadānī. al-Dār al-Bayḍā': al-Markaz al-Thaqāfī al-‘Arabī, Ṭ 1, 1990 M.
12. Naqd al-naqd: bayna al-taṣawwur al-manhajī wa-al-injāz al-naṣṣī. ‘Abd al-Raḥmān al-Tammārah. ‘Ammān: Dār Kunūz al-Ma‘rifah, Ṭ 1, 2017 M.
13. Naqd al-naqd wa-tanzīr al-naqd al-‘Arabī al-mu‘āṣir. Muḥammad al-Daghmūmī. al-Ribāt: Manshūrāt Kullīyat al-Ādāb, Ṭ 1, 1999 M.
14. Rawāfid al-taḥlīl fī al-naqd al-adabī al-ḥadīth bi-al-Maghrib. Mubārak Azārā. Agādīr: Manshūrāt Jāmi‘at Ibn Zuhr, Kullīyat al-Ādāb wa-al-‘Ulūm al-Insānīyah, Ṭ 1, 2014 M.
15. al-Riwāyah al-Maghribīyah wa-ru’yat al-wāqi‘ al-ijtimā‘ī: dirāsah binyawīyah takwīnīyah. Ḥamīd Laḥmadānī. al-Dār al-Bayḍā': Dār al-Thaqāfah, Ṭ 1, 1985 M.

من المائدة إلى الخطاب: قراءة في كتاب «الطعام والكلام حفريات بلاغية ثقافية في التراث العربي» لسعيد العوادي

د. يحيى الشراع

جامعة القاضي عياض مراكش، المغرب

البريد الإلكتروني: yahiaaach@gmail.com

معرف (أوركيد): ١٩٩٤-١٩٩٤-٠٠٠١-٩٤٦٩-٩٤٩٤

تعريف كتاب الاستلام: ٢٠٢٥-٩-٩ القبول: ٢٠٢٥-١٠-٥ النشر: ٢٠٢٥-١٠-٣١

الملخص:

يسعى هذا المقال إلى تسليط الضوء على ثنائية «الطعام» و«الكلام» وبسط حضورهما اللافت في التراث العربي الأصيل، من خلال كتاب الدكتور سعيد العوادي: «الطعام والكلام: حفريات بلاغية ثقافية في التراث العربي»، وعليه سيهدف البحث إلى استكشاف الطريقة المبتكرة التي اعتمدها الدكتور العوادي في الربط بين الطعام والكلام، بوصفهما ظاهرتين ثقافيتين، لا تقتصران على أبعادهما المادية أو اللغوية فحسب، بل تتجاوزان ذلك إلى القدرة على تشكيل نسيج ثقافي وبلاغي غني ومنسجم، كما سيعمل البحث على الكشف عن المنهجية البلاغية والثقافية التي اتبعها الكتاب، ومكنته من تقديم قراءة مختلفة للتراث العربي، إضافة إلى محاولة تقييم دور هذا الكتاب في إعادة اكتشاف التراث العربي من منظور مُبدع، أعاد الاعتبار للبلاغة وربطها بسياقاتها الثقافية المختلفة.

الكلمات المفتاحية:

الطعام، الكلام، البلاغة، الثقافة، التراث العربي.

للاستشهاد: / For Citation: Atif için / الشراع، يحيى. (٢٠٢٥). من المائدة إلى الخطاب: قراءة في كتاب «الطعام والكلام حفريات بلاغية ثقافية في التراث العربي» لسعيد العوادي. ضاد مجلة لسانيات العربية وآدابها. مج ٦، ١٢، ٢٧٥-٣٠١ / <https://www.daadjournal.com>

**From the Table to the Discourse: A Reading of the Book
“al-Ta‘ām wa-al-Kalām: Ḥafriyyāt Balāḡiyyah Taqāfiyyah
fī al-Turāṭ al-‘Arabī” by Sa’id La’uadi**

Yahia CHRAA

Assistant Professor, Cadi Ayyad University, Marrakech, Morocco

E-Mail: yahiaaach@gmail.com

Orcid ID: 0009-0001-9469-1994

Research Article Received: 09.09.2025 Accepted: 05.10.2025 Published: 31.10.2025

Abstract:

This article seeks to shed light on the duality of “food” and “speech” and clarify their remarkable presence in the authentic Arab heritage, through Dr. Said Laouadi’s book: “Food and Speech: Cultural and Linguistic Excavations in the Arab Heritage.” The research will explore the innovative approach adopted by Dr. Laouadi in linking food and speech as cultural phenomena that are not limited to their material or linguistic aspects, but transcend them to form a rich, harmonious cultural and rhetorical combination. The research will also reveal the rhetorical and cultural methodology adopted by the book, which enabled it to present a different interpretation of the Arab heritage. In addition, it will attempt to assess the role of this book in rediscovering the Arab heritage from a creative perspective, which has restored the importance of rhetoric and linked it to its various cultural contexts.

Keyword:

Food, Speech, Rhetoric, Culture, Arab Heritage.

تقديم:

يأتي كتاب «الطعام والكلام»: حفريات بلاغية ثقافية في التراث العربي» للدكتور سعيد العوادي، بوصفه إضافة نوعية للمكتبة العربية، قدّم فيه الدكتور العوادي قراءة فاحصة ودقيقة للعلاقة الرابطة بين مفهومين متباعدَيْن شكلاً متعالقَيْن مضموناً: «الطعام» و«الكلام»، واعتمد الكتاب بشكل أساسي على نصوص التراث العربي الغنية والفريدة، مستخلصاً منها رؤى وتحليلات عميقة حول العلاقة المتشابكة بين هذين المفهومين.

تهدف القراءة التي سنقدمها لهذا الكتاب إلى استكشاف الطريقة المبتكرة التي اعتمدها الدكتور العوادي في الربط بين الطعام والكلام، بوصفهما ظاهرتين ثقافيتين، لا تقتصران على أبعادهما المادية أو اللغوية فحسب، بل تتجاوزان ذلك إلى القدرة على تشكيل نسيج ثقافي وبلاغي غني ومنسجم، كما ستحاول هذه القراءة الكشف عن المنهجية البلاغية والثقافية التي اتبعها الكتاب، ومكّنته من تقديم قراءة مختلفة للتراث العربي، وختاماً ستحاول هذه القراءة تقييم دور هذا الكتاب في إعادة اكتشاف التراث العربي من منظور مُبدع، أعاد الاعتبار للبلاغة وربطها بسياقاتها الثقافية المختلفة.

١ - مآدبة معرفية وتصميم مُبدع:

تميز كتاب «الطعام والكلام» ببنية هيكلية فريدة ومبتكرة، نقلت صورة واضحة عن الفكرة المحورية للكتاب، وأكدت على المقاربة البلاغية الثقافية التي تبناها الدكتور العوادي؛ فقد اختار أن يصمم كتابه على هيئة «مآدبة معرفية»، وهو تصميم يتجاوز التقسيم التقليدي للفصول والمباحث، بشكل جعله جزءاً من رسالة الكتاب، ويُمكننا تعرّف ذلك بسهولة من خلال إلقاء نظرة على محتويات الكتاب، حيث نتلقى المقدمة بوصفها «مُفَتِّحة» لشهية القارئ بأسلوب شعريّ بليغ؛ يقول الدكتور سعيد العوادي في مطلعها:

«الحمد لله الذي أفاض علينا بألوان الشراب وصنوف المأكولات، وميّزنا باستعمال الكلام وابتداع الاستعارات، ومنحنا عقلاً وذوقاً يمزج المفردات بالطيبات، فنُجَمِّل

أطباقنا ببديع المشتبهات، ونُزِّن كلامنا بلذيذ العبارات»^(١).

بهذه الكلمات الدقيقة، دخل الكاتب منذ البداية في صلب الموضوع، وليس ثمة من أمر أجل في البداية من حسم النقاش حول جدية الموضوع وفرادته، وإحكام الحجة حول مشروعية الاختيار وكفاءته، ولذلك حرص الدكتور العوادي على أن يؤسس للعلاقة الرابطة بين الطعام والكلام، وهي علاقة تتجاوز في نظره التبر الصوتي إلى التعالق الدلالي، إذ بهذه العلاقة المعقدة يحيا الكائن الإنساني، فالطعام حصنه المادي ضد الجوع، والكلام حصنه المعنوي ضد الوحدة والخواء.

وإذا كنا قد أُلِّفنا في عادات أكلنا تناول الطبق الرئيسي بعد المُفَتِّحة، فإن الدكتور العوادي يضع بين أيدينا أطباقا معرفية أربعة، رتبها على الشكل الآتي:

الطبق الأول: حقل الطعام، بين ضيافة الدنيا وضيافة الآخرة.

الطبق الثاني: جسور الطعام، من الطعام البلاغي إلى الطعام البليغ.

الطبق الثالث: شعرية الطعام، القرى والمأكول والمشروب.

الطبق الرابع: نثرية الطعام، الموهوب والمنهوب والمرهوب.

مثلت هذه الأطباق الأقسام الرئيسة للكتاب، واختص كل طبق بتناول محور مركزي من محاور البحث، مكنت من التعمق في الجوانب المختلفة لعلاقة الطعام بالكلام في التراث العربي؛ وهو ما يجعلنا نقول إن هذا التصميم المبتكر لا يضيف جمالية على الكتاب فحسب، بل يعزز أيضا من فهم القارئ للمقاربة التي اعتمدها الباحث، حيث يصبح الكتاب نفسه تجسيدا للعلاقة بين الطعام بوصفه شكلا وبنية، وبين الكلام بوصفه محتوى ومضمونا.

لقد أوصلنا التأمل في مضامين الكتاب عبر أطباقه المتنوعة إلى استخلاص أبرز ما ميز العلاقة المعقدة بين الطعام والكلام، انطلاقا من المدخل البلاغي الثقافي؛ ولذلك سيلحظ المطلع على الكتاب أن فيه أشكال تناول بلاغية ثقافية مختلفة، يمكن أن نعرضها كالآتي:

(١) الطعام والكلام حفريات بلاغية ثقافية في التراث العربي: ١٤.

١-١- بلاغة الطعام:

نجد في تضاعيف الكتاب حضوراً لافتاً لما يمكن أن نسميه بـ«بلاغة الطعام»، من خلال المقارنة مثلاً بين طعام أهل الدنيا وطعام أهل الآخرة، حيث تغدو «بلاغة المأكول» حاضرة بفعلها «أكل» و«شرب»، ومتشعبة في النسيج الاجتماعي، وفارضة قوتها بوصفها مؤثرة في اتخاذ القرارات وبناء التحالفات وتحسين العلاقات أو قطعها، «وفي هذا المجرى يجري تباين الطعام حسب الوضع الاجتماعي، فيصبح دالاً على الفوارق والطبقات»^(١).

كما لا نعدم انتباهها «لبلاغة المشروب»، إذ يرصد الدكتور العوادي حضوراً ثقافياً فريداً في علاقة العربي بالكأس والخمرة، ففي نهاية المطاف «إنّ في الخمر معنى ليس في العنب» كما قال المتنبي. يرتبط الخمر في النسق العربي بالذكورة والفحولة، ولذلك حرص العرب قديماً على عدم معاقرة النساء له، تحرّزا عن الوقوع في المحظورات المجتمعية. وفي هذا نلمس إلماعة ذكية، تنبئ عن وعي عميق بخطورة الخطاب ودور المجتمع في تأنيثه وتشكيله، يقول سعيد العوادي واصفاً ذلك: «وقد يكون خطاب الخمر أخطر من الخمر نفسه؛ لما فيه من صنعة فنية لغوية تلعب بالخيال مجاوزة لعب الشراب بالعقل. وهكذا تكون صورة الشيء أكثر تأثيراً من حقيقة الشيء ذاته»^(٢).

لقد كان لبلاغة الطبخ نصيبها من الحضور، وتحرك فيها الكاتب ما بين الوصف والتذوق. ولم يكن ليهمل في هذا السياق ذكر شعر ابن الرومي (٢٨٣هـ)، ومنه تلك الأبيات المشتهرة في وصف طريقة خبز الخباز المبهرة والمتقنة:

ما أنس لا أنس خبازاً مررت به	يدحو الرقاقة وشك الملح بالبصر
ما بين رؤيتها في كفّ كرة	وبين رؤيتها قوراء كالقمر
إلا بمقدار ما تنداح دائرة	في صفحة الماء يرمى فيه بالحجر ^(٣)

إنها «لقطة سينمائية عالية السرعة التقطتها عين ابن الرومي من مشاهدات الحياة

(١) الطعام والكلام: ٤٢.

(٢) الطعام والكلام: ٢٠٠.

(٣) ديوان ابن الرومي: ١٤٦\٢.

اليومية الزاخرة في المرحلة العباسية^(١)، ولم يكن الخبز والرغيف الوحيدين الحاضرين في مشهد الطبخ، بل حضر الموز والملح وحلوى اللوزينج، هذه الأخيرة التي لم تكن حلوى فحسب، بل عنصرا ثقافيا يحدد من خلاله ابن الرومي مدى قرابة الشخص منه ومقدار المودة التي يمكن أن يمدّه بها، لأنها كانت أحبّ طعام إلى قلبه قبل بطنه.

ليس الطعام إذن محض مأكول يُرمى في المعدة، بل هو ظاهرة ثقافية، تعبر عن حالة اجتماعية معينة، وهي التي انتبه إليها سعيد العوادي، حين تحدث عن طبخ الطعام من زوايا مختلفة: فمن زاوية القلّة، مروراً بزاوية أدوات الطبخ، وصولاً إلى زاوية الوفرة، وجعل كل ذلك مطيّة لتسليط الضوء على جانب من الثقافة التراثية العربية المرتبطة بالعادات، وبخاصة ما تعلّق بعيد الفطر والولائم والشّواء وقُدُور الطعام ومسابقات الطبخ والمُجَبَّنة الأندلسية والكسكسي المغربي.

١-٢- بلاغة الكلام:

يمكن لقارئ الكتاب أن يستخلص ثلاثة مكونات لهذا الطبق، تتصافر جميعها لتشكيل بلاغة الكلام في ارتباطها بالطعام مأكوله ومشروبه في التراث العربي، حيث يعقد الكاتب فصلا خاصا سمّاه: «جسور الطعام، من الطعام البلاغي إلى الطعام البليغ».

في هذا الفصل تجد البلاغة لنفسها موطئا فسيحا، حيث تتحرك بلاغة النطق في ذلك الانتقال السلس من الصوت إلى المعنى، فلا تتحقق بلاغة البليغ إلا بإقلال الكلام، مثلما لا تكتمل رجولة المرء إلا بتجنبه الشره وإيقلاله الطعام، ولهذا عدّ العرب البلاغة قديما «إجاعة للفظ وإشباعا للمعنى»، إنّه تصوّر أُنِيق لما ينبغي أن تكون عليه البلاغة ي بداياتها، وهذا التّعالق الوثيق بين الطعام والكلام جعل الدكتور العوادي يشير إلى أنه تعالق «لا يجب أن يُحمل على الهزل والمُلح، لأنه اختلاط جاد وعميق يُبيّن أهمية القول البليغ»^(٢).

ولبلاغة الصمت حضورها الوازن أيضا، «فإذا كان اقتران الذوات باللون والكلام

(١) الطعام والكلام: ١٨٥.

(٢) الطعام والكلام: ٨٧.

دلالة على سلطة الحضور وغواية المركز، فإن في اقتران «الآخرين» بالظل والصمت إعلان لارتباطهم الدائم بعوالم الهامشي والغائب والمجرد»^(١)؛ فلا معنى لإطلاق الكلام على عواهنه، كما لا قيمة لطعام مكوناته غير مضبوطة العدد والكمية والقدر، فطبخ الطعام يحتاج زمنا محددا، كما أن الكلام المتزن المقبول يحتاج من صاحبه تقريبا وانتقاء وتمهلا، ولذا اعتنى العرب بالصمت اعتناءهم بالكلام، وكانت علاقة الأدب بالمأدبة مرتبطة بالصمت ارتباطها الوثيق بالكلام، «لأن الدعوة إلى الطعام الطيب تكون مرفوقة بدعوة مماثلة إلى كلام طيب أيضا، ولن يقوم بهذه المهمة إلا الأدب عامة»^(٢)، وما بين كلام وكلام يكون الصمت سيد الموقف، بل وأحيانا يستحيل الصمت كلاما بليغا وبتعبير سعيد العوادي «ممارسة خطائية بليغة»، لها أثرها وما يستتبعها من مواقف وردود أفعال.

ولم ينس الكاتب استحضار بلاغة الكتابة، وهي مستعرضة في جميع فصول الكتاب ومفاصله، فهو بأكمله ممارسة مباشرة في بلاغة الكتابة عن الطعام، وحسبنا أن نلفت الانتباه إلى بعض ما أثاره الكتاب بخصوص هذا الأمر، وبخاصة ما ارتبط بأنواع الأطعمة في الشر العربي، من خلال التقسيم الفريد الذي اقترحه الكاتب ما بين الطعام الموهوب، وهو طعام الكريم الحريص على تثبيت القيم والأخلاقيات من جهة، وبين الطعام المنهوب من طرف الطفيلي، والطعام المرهوب لدى البخيل من جهة أخرى، وكلا الطعائمين الأخيرين يشتغلان في سيرورة «هدم تلك القيم والأخلاقيات، من جهتيّ النهم والهجوم على الولائم، والتقتير والحرص الشديد»^(٣).

ينقلنا الكتاب في رحلة ممتعة إلى فضاء الكتابة وعلاقتها بالطعام والطبخ، من ذلك كتاب بدر الدين الغزي (٩٨٤هـ) المسمى «آداب المؤاكلة»، الذي عرض فيه صاحبه عيوب المؤاكلة التي يجدر بالآكل تجنبها حتى يصح تسميته خيرا بآداب المؤاكلة، وأوصلها إلى واحد وثمانين عيبا؛ وأدرج العوادي هذه الطريقة في الكتابة ضمن ما سمّاه «نسق الكتابة بالتقي»^(٤)، فمعرفة الإنسان العيب وبذل الجهد في تجنبه، يجعله يلج تلقائيا مسار المؤاكلة بالوجه المقبول ثقافيا.

(١) الفتنة والآخر: أنساق الغيرية في السرد العربي: ١٢.

(٢) الطعام والكلام: ١٠٠.

(٣) الطعام والكلام: ٢١١.

(٤) الطعام والكلام: ٢٢٢.

١-٣- بلاغة الجسد:

تتمثل العلاقة بين الطعام والكلام في جانب منها في تضاد المسار، فلئن كان مسار الطعام ينطلق من خارج وعاء الجسد ليمر عبر الفم ويصل إلى داخله، فإن الكلام يفعل العكس تماماً، إنه ينطلق من داخل وعاء الجسد ليلفظ خارجاً عبر الفم، ولعل القناة المشتركة بينهما «الفم» هي ما تجعل الشراكة مستمرة بين خارج يُلقَم وداخل يُلفَظ، إنه تلك المنطقة الرمادية التي تربط عالم الإنسان الداخلي بفضائه الخارجي، والجسد الذي يستوعب كل هذه الأفعال والتفاعلات يدخل مع نفسه ومع محيطه في علاقة صراع خفية، تتجاوزها السلطة، وتعمل على تحديد هويته، ومنحه موقعا انطلاقاً من رؤيته لجسده في تناسب مع بقية الأجساد الأخرى.

من هنا إذاً، يظهر اهتمام كتاب «الطعام والكلام» بالجسد وبدلالاته الثقافية في ارتباط وثيق بالطعام والكلام، ولا نجانب الصواب إذا قلنا إن الإشارة إلى الجسد في نظرنا، تحركت عبر مداخل ثقافية مختلفة، أبرزها:

١-٤- بلاغة الجوع:

يرتبط الجوع بالصراع والحاجة والترهيب، إنه ضرورة بيولوجية لا مفر منها؛ وتلقى التراث العربي الجوع بطرق مختلفة، واستقبلته الثقافة بما يناسب مقامه؛ وساق لذلك الكاتب مجموعة من الأخبار والحوارات التي تُعلي من قدر الجوع تارة وتذمه تارة أخرى في قالب هزلي ساخر، ولعل هذا التقلب ما جعل أحد الحكماء يُجيب عن سؤال ما أطيب الطعام؟ بقوله: «الجوع: ما أُلقيت إليه من شيء قَبْلَهُ»^(١)؛ إنها رؤية ثقافية، تربط الشيء بضده، فلا قيمة لشيء إلا عند الحاجة الماسة إليه؛ لقد اكتسب النوم قيمته من حضور نقيضه، فلا يُتَلَذَّذ به إلا بعد الاستيقاظ مدة طويلة وإنهاك الجسد، والأمر نفسه ينطبق على الطعام، فحلاوته تبدأ من أول لقمة تُرمى في بطن الجوع، إنه إذا شئنا تسميته: البطن المحتاج.

وبقدر حميمية العلاقة بين الطعام والجوع، تنقلب هذه العلاقة سُمِّيَّة بين الطعام

(١) العقد الفريد: ١٧\٨.

والطعام، وتستحضر المرض ولوازمه، حتى قالوا قديما إن من المهلكات الثلاثة «إدخال الطعام على الطعام»، وهو ما أشار إليه الدكتور العوادي بقوله إن «تصنيف الطعام إلى طيب وغير طيب هو من عمل الشبعان»^(١).

١-٥- بلاغة الشَّبع:

حين يحضر الجوع يحضر الطعام، وكثيرا ما يحضر معهما الشَّبع، ويستتبع ذلك حضور الكلام والإفاضة فيه، وهو ما جعل الشَّبع يتوزع في قِدر الكتاب وأطباقه المتنوعة، إنه غاية الكثيرين من الأكل ومن الكلام، تَجَاوُزًا للحد الأدنى في كون الأول حصن الإنسان المادّي ضد الجوع والمرض، والثاني حصنه المعنوي ضد الوحدة والخواء^(٢).

ينبئنا فهرس الكتاب عن إصرار الشَّبع على الحضور ورغبته القوية في فسح المجال له للظهور؛ فهو رفيق الوفرة والقوة والكرم والنعيم، وليس أدل على ذلك من أن العوادي عَنَوَنَ الطبق الأول بـ: حقل الطعام: بين ضيافة الدنيا وضيافة الآخرة؛ وهل الضيافة إلا لحظة مُنبئة عن الشَّبع القادم، وعن طيب العلاقة التي ستربط المُضيف بالمُضاف أو عدهما.

يُخبرنا الشَّبع والإشباع عن طبيعة الثقافة السائدة في المجتمع، وعن قوتها في تغيير أمور كثيرة؛ من ذلك ما أورده الكاتب في سياق حديثه عن أن لهما «قوة جبّارة كفيلة بإحداث تحولات جذرية في حياة الفرد والجماعة معا، وقد بلغ هذا التحول مداه حين كان سببا مباشرا في تغيير اسم جدّ الرسول عليه السلام»: هاشم عمرو، لأنه كان أول من هشم الثريد لقومه بمكة وأطعمه^(٣).

يحتفي الكاتب في المبحث الخاص بالطعام البليغ بالفاكهة والفُكاهة، وبالتَّحميض والحَمَض، وبالملح والمُلَح؛ وهي في مجملها تستظل بظل الوفرة والشَّبع غالبا، فالفاكهة مثلا تنقل السامع إلى جوِّ الشَّبع والراحة، ما يسمح بظهور الفكاهة والتَّبَسُّط في القول، وهو ما يفسح المجال للترف النفسي والفكري.

(١) الطعام والكلام: ١١٢.

(٢) الطعام والكلام: ١٤.

(٣) الطعام والكلام: ٣٣.

١-٦ - بلاغة الثقافة

ترتكز فرضية الكتاب على أنّ الطعام ظاهرة اجتماعية ثقافية وليس محض ظاهرة بيولوجية تنتهي صلاحيتها بانتهاء فعليّ الأكل والشرب، وعلى هذا الأساس تشكلت جلّ مباحث الكتاب، وانضبطت له، وهذا الربط بين الظاهرة وتجلياتها الثقافية هو من مثالب هذا الكتاب ومحاسنه الكثيرة، وسيكون من نافلة القول إن الكتاب في مجمله مزوجة بين الطعام واللغة والثقافة، هذه الأخيرة التي تخترق كل جوانب الحياة الإنسانية المختلفة، وحسبنا هنا أن نعرض لمحة لما أشار إليه الكتاب في هذا السياق، فنذكر:

- بلاغة الكرم: من العطاء إلى السخاء:

يتحدد الكرم بوصفه فعلاً اجتماعياً ينتج عنه الشّبع الذي تقدّم معنا سابقاً، وهو ممارسة خطائية بلاغية وبلغية في الآن نفسه، ولأمر ما كان حاتم الطائي أيقونة التراث العربي في الكرم والبذل والعطاء، ولم يكن كرمه هذا مرتبطاً بالطعام فحسب، بل امتد ليشمل أخلاقه ومثاله وحديثه؛ ولعل هذا الجمع بين الكرمين هو ما جعل الدكتور العوادي يُفرد في محور الطعام البليغ عنواناً فريداً سمّاه «التحاقل الكلامي\الطعامي»، فكك فيه مجموعة من الثنائيات المرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالكرم الماديّ والمعنوي، فبدأ بالأدب والمأدبة، وثنى بالفاكهة والفكاهة، وثلث بالتحميص والحَمْض، وختم بالملح والملح.

ونظر الكاتب في الطباق الأولى من كتابه إلى الكرم من زاوية مختلفة، جعلت الموت فاصلاً بين ضيافتين: ضيافة الدنيا وضيافة الآخرة، وولج إلى تيمة الكرم من زاوية الطعام البلاغي حين تحدث عن الشواهد البلاغية، وربط ما تعلق منها بالكرم بمبحث «الكناية الثقافية»، الذي «انبنى على شواهد الكرم بنسبة عالية جداً، تدلّ على مركزية هذه القيمة في الثقافة العربية، فالشواهد هنا ليست مادة تعليمية بحتة، بقدر ما هي مادة ثقافية تبرز أصالة الأمة وفرادتها»^(١)، ومن هذه الشواهد المشتهرة «شاهد

(١) الطعام والكلام: ٩٧.

الرّماد» في قولهم «كثير رماد القدر»، و«شاهد الكلب» في قولهم «فلان جبان الكلب»، و«شاهد الفصيل» في قولهم «فلان مهزول الفصيل»، وغيرها كثير^(١).

لا يمكن أن يُغفل القارئ القدرة الفذة للكاتب على نحت العناوين ووصف الظواهر التي تناولها في كتابه، وفي علاقة بالكرم والكريم وسم طعام الكريم بـ«الطعام الموهوب»، وهو عنده «طعام الكرماء الذي يهبونه للآخرين، ويحرصون على أن يكون، مثل أي هبة، فخما عظيما يعكس فخامتهم وعظم مقامهم»^(٢)، وهذه الفعل الاجتماعي المميز للإنسان العربي، هو ما ضمن لخطاب الكرم الانتشار والبقاء، والتخليد في النصوص الثرية كما هي في النصوص الشعرية، وبحكم دعم الثقافة له اتسع مدى الطعام الموهوب، فَرَحَلَ «من النثر الفني إلى النثر القيمي والعلمي، مُتمظهرها في كتب الإرشاد القيمي التي تعنى بـ«آداب الأكل» وكتب الإرشاد الطبخي التي تهتم بـ«وصفات الطبخ»»^(٣).

- بلاغة البخل: من الشّح إلى الحرمان:

ما دام الحديث عن الكرم حاضرا، فإن الحديث عن البخل حاضر بالقوة وبالفعل، إنّ استحضارنا للكرم هو المحاولة الاجتماعية والثقافية لمواجهة البخل، وإذا كان الكتاب يتحدث عن الكرم بوصفه يمتلك بلاغته الخاصة وفلسفته القائمة على البذل والعطاء وطيب خاطر، فإن للبخل خطابه وبلاغته الخاصّتين، وفلسفته القائمة على المنع والتقتير والتوتر الداخلي المستمر، وقد خصّ الكاتب هذا الفعل الاجتماعي بمحور خاص سمّاه «الطعام المرهوب»، وهو الطعام الموضوع «على مائدة البخل، بوصفه «ثروة محصّنة» لا يستطيع أحد الاقتراب منها»^(٤).

لم يكن هذا الفعل القائم على إبعاد الناس عن الطعام، والاستئثار به دوناً عن الآخرين، ليُقبل في الثقافة العربية، فامتعضوا منه وخَوَّفوا وتَأَفَّفوا، وجاوزوا في ذلك الحدّ إلى أن تلذّذوا بدمّ صاحبه، مثلما فعل الجاحظ، وعدّ ذلك من اللذات الثلاث

(١) الطعام والكلام: ٩٧-٩٨.

(٢) الطعام والكلام: ٢١١.

(٣) الطعام والكلام: ٢١١.

(٤) الطعام والكلام: ٢٥٧.

الباقية^(١).

تناول الكاتب خطاب البخل ضمن ثنائيات متعددة، تدرج ضمن بنية مغالطية معقدة، فالبخيل يتحجج بالادخار والاستعداد لليوم الأسود من جهة، وبالحفاظ على المال وتجنب إضاعته من جهة أخرى، وتكمن المغالطة هنا في أن هذا البناء الحجاجي «يتقابل مع الإسراف لا الكرم»، وعلى هذا الأساس فكّك العوادي طعام البخيل، فهو «طعام منكمش» يسد الشهية ويؤذي البصر ويصوّر مقدار بخل صاحبه، وإن حدث وبقي شيء من هذا الطعام الرديء كمّا وجودة وحبًا، فإن البخيل يعتمد ما وصفه الكاتب بـ «حيل صيانة الطعام»، فيوظف «حيلة التكتيف» مستعينا بقدراته البلاغية واللغوية من أجل إبعاد الضيف عن الطعام؛ أو «حيلة الإحراج» وإيقاع الضيف في الحرج الذي لا يجد معه بداً من الإحجام عن تذوق طعام البخيل؛ أو «حيلة الإلهاء» التي يعتمد فيها البخيل على إغراق ضيفه في الحديث والمسامرة، وسؤاله عن خبر أو حديث يطول، كأنه يكرمه بحديثه إليه، وهو يضمّر من خلف ذلك إلهاء له عن الطعام.

ولمّا كان خطاب البخل هذا مذموماً عند العرب، وتأصل ذلك في التراث العربي، كان التأثير الثقافي لذلك ظاهراً في كتاب «الطعام والكلام» نفسه، فقد اتخذ خطاب البخل والطعام المرهوب موقعاً متأخراً في الكتاب، وجاء في الطبق الرابع والأخير، وشغل المحور الأخير منه، ولعل الخطاب المذموم يبقى آخراً لأمرين: أولهما حتى لا يعكر صفو حديث الثقافي والاجتماعي، وثانيهما حتى يعلق بالفكر إذ كان آخر ما يُقرأ، فيكون أوقع في النفس، وتذكيراً لها بما كان لسابقتها من رأي فيمن جعل البخل فلسفته في الحياة.

٢- قوة المقاربة وفراستها:

اعتمد الكاتب في مقارنته للعلاقة المعقدة والمتشابكة بين الطعام والكلام على مقاربة فريدة سمّاها «مقاربة بلاغية ثقافية»، حلّل عن طريقها استثمار التراث العربي لمعجم الطعام، بمختلف تجلياته، في إنتاج الخطاب ومنحه المعنى، ضمن دوائر ثقافية تربط الخطاب بسياقات إنتاجه وتلقيه، ومكّن هذا التوجّه الكاتب من النفاذ إلى

(١) البخلاء: ٨٠.

عمق التراث العربي واستكشف كنه العلاقة التي تربط الطعام بالكلام.

تعتمد هذه المقاربة على الانطلاق من مدخل البلاغة، والانفتاح على السياقات الثقافية المختلفة، وتحدد البلاغة التي وظفها الدكتور العوادي في كونها «بلاغة منفتحة» من جانبين: الأول مرتبط بدائرة اشتغالها، والثاني متعلق بالأدوات الإجرائية المرتبطة بها، أما المدخل الثقافي، فكان سيلاً أولاً، لتقديم قراءة ثقافية، تكشف عن الأنساق والتصورات التي حكمت إنتاج خطاب الطعام، والمضمرات الثاوية خلفه، في تعلق بينه وبين الحياة الاجتماعية والثقافية العربية، وثانياً، لاستحضار رؤية الإنسان العربي المختلفة للطعام والكلام، ودفعه نحو طرح أسئلة مرتبطة بالهوية والسلطة والعلاقات الإنسانية المعقدة؛ فخطاب الطعام مثل بقية الخطابات «يُنتج المعرفة، والمعرفة هي دائماً سلاح للسلطة»^(١).

تنفتح الرؤية البلاغية الثقافية إذًا، على الحياة وعلى الواقع، وهي في نظر الدكتور العوادي رؤية «تري أهمية انسلاك المقاربة البلاغية في صميم الاهتمامات اليومية العربية، وهو ما يضيف عليها قيمة إجرائية عملية، كما يفتح البحث الجامعي -في المحصلة- على قضايا المجتمع وخطاباته المتجددة.. ولعل هذا ما نحتاج إليه اليوم، وبشكل أكثر إلحاحاً»^(٢).

لا تنفصل هذه المقاربة عن البلاغة والثقافة العربيّتين، إنّها «بلاغة أصيلة»، يرجع أصلها إلى الجاحظ وإلى عبد القاهر الجرجاني، وهي في نظر الدكتور العوادي «البلاغة التراثية الجديرة بالاستلham والتطوير؛ فالأول سبق زمانه حين عرّف أنّ البلاغة لا يقتصر موضوعها على القرآن الكريم والشعر الجميل، بل هي تسري في خطابات الحياة اليومية عند البخلاء واللصوص والباعة والشيوخ والنساء والأطفال... والثاني دقق سؤالها، وحزرها من الأحكام الانطباعية العامة ومن «عكاز العميان» كما قال ابن الأثير، وخاض بها في معترك جديد يروم «المزينة» بتعليل يمزج بين الذوق والعلم»^(٣).

لقد قدم الدكتور العوادي رؤية جديدة للبلاغة بوصفها أداة ثقافية حية، تتجاوز

(١) النظرية الثقافية والثقافة الشعبية: ٢١٠.

(٢) حوار الدكتور سعيد العوادي مع جريدة الجزيرة الثقافية، تاريخ الاطلاع: ١٠ غشت ٢٠٢٥، متاح

على الرابط: <https://www.al-jazirah.com/2025/01/20/20250120.htm>

(٣) الطعام والكلام: ١٦.

حدود القواعد الصارمة والتعريفات الجامدة؛ ولهذا غَدَا الكتاب صورة عن كيف يمكن للبلاغة أن تكون وسيلة أثيرة لفهم الثقافة وتحليلها، وذلك من خلال مقارنة تنسق مع مبادئ النقد الثقافي الهادف في جزء كبير منه إلى الكشف عن الأنساق الثقافية الكامنة في النصوص، إنها مقارنة منفتحة، وهي في صميمها تُناسب توجه إدوارد سعيد، فهي «رؤية للحظة ما، وعلينا أن نقحم هذه الرؤية تجاوريًا مع الرؤية التنقيحية المتنوعة التي استثارها فيما بعد»^(١).

تهدف هذه المقاربة إذًا، إلى الإفادة من جماليات النصوص الأدبية، واستغلالها من أجل النفاذ إلى عمقها ومحاولة تحصيل فهم أعمق للدلالات الثقافية والاجتماعية الثاوية خلف تلك الجماليات، وهي بهذا تتبعد عن الاتجاهات التي تُقصي الجانب الجمالي في الأدب وتجعله لصيقا بالنقد الأدبي، فلا مناص من المرور بجمالية النص الأدبي إذا نحن أردنا إنارة النص واستنطاقه والكشف عن مضمراته؛ إنه يُخفي حقيقته خلف جمالياته، التي لا يمكن بأي حال من الأحوال القفز عليها.

لقد عمل الكاتب على إنجاز أطروحته البلاغية الثقافية من خلال منطلقات مترابطة، هي في نظرنا تدور حول:

٢-١ - إعادة قراءة البلاغة التقليدية:

لا يتجاهل العوادي التراث البلاغي العربي، بل يعيد قراءته من منظور جديد، مستكشفًا الجوانب الاجتماعية والثقافية الكامنة فيه، وهو لا ينظر إلى البلاغة بوصفها ذلك العلم المعياري فحسب؛ بل يتعامل معها بوصفها فضاء تتجلى فيه تفاعلات المجتمع وتصورات؛ وهو في هذا يوضح كيف أن المفاهيم البلاغية التقليدية، مثل التشبيه والاستعارة والكناية، يُمكن أن تُفهم بشكل أعمق عند ربطها بسياقاتها التواصلية والثقافية؛ فالتحولات المهمة «التي مسّت البلاغة اليوم، من شأنها أن تفتح أمامنا أفقا جديدا لقراءة هذا النمط من الخطابات (الطعام والكلام)؛ وهو أفق يتجاوز القراءة التعليمية الضيقة التي عمّرت ردحا من الزمن، وحصرت اهتمام البلاغة العربية في تسمية الظواهر؛ ويتطلع إلى قراءة ثقافية، يتحاور فيها التعبير مع التفكير والأنساق

(١) الثقافة والإمبريالية: ١٣٥.

مع السياقات، وتفتح فيها أبواب النصوص ونوافذها على مسرح الحياة الاجتماعية والثقافية»^(١).

٢-٢- التجديد البلاغي:

سعى الكاتب إلى تجديد الدرس البلاغي من خلال ربطه بمجالات معرفية أخرى وجعله يفتح عليها، من مثل الدراسات الثقافية والانثروبولوجيا، وكان هذا التلاحح المعرفي مفيدا جدا في فتح آفاق جديدة لفهم النصوص البلاغية، وجعلها أكثر حيوية وراهنية، إنَّ عمل الدكتور العوادي في كتابه هذا يقدم نموذجا تطبيقيا عمليا لكيفية تجاوز الجمود الذي أصاب في جزء منه الدراسات البلاغية، من خلال إبراز قدرتها على تحليل الظواهر الثقافية المعقدة وكشف مضموماتها.

٢-٣- المنهجية النسقية \ السياقية:

اعتمد الكاتب منهجية لا تنظر إلى الظواهر البلاغية بمعزل عن سياقاتها، بل تحليلها ضمن نسق ثقافي متكامل؛ إذ البلاغة ليست مجرد مجموعة من الأدوات اللغوية، بل هي جزء من نظام ثقافي أوسع، تتأثر به وتؤثر فيه، وساعد هذا التوجه المُركَّز على السياق في فهم الدلالات العميقة للنصوص، وتحديد رؤيتها الثقافية، وكيف تشكل المعاني في ظل تفاعلات ثقافية مخصصة.

٢-٤- التصورات والرموز: محاولة في الفهم والتأويل:

لقد سعى الدكتور سعيد العوادي إلى استكشاف العلاقة المفترضة بين الطعام والكلام عن طريق المقاربة التي أسَّس لها تطبيقيا في كتابه هذا، وحاول أن يُبرز ملامح هذه العلاقة عن طريق آليات متعددة كالاستعارة والسخرية والرمز والأسطورة وغيرها، وحسبنا أن نركز النظر هنا في أمرين أساسيين:

(١) الطعام والكلام: ١٥.

٢-٥- توظيف الاستعارة التصويرية:

نجد الكتاب إلى حدّ كبير في إظهار قدرة التراث العربي على تناول الموضوعات المختلفة التي همّت الإنسان العربي، وبخاصة ما ارتبط منها بالطعام والكلام؛ وذلك عن طريق توظيف الاستعارة التصويرية، بالطريقة التي غدت عليها الاستعارة اليوم بوصفها «فهم نوع من التجربة من خلال نوع آخر»^(١)، دون إغفال ارتباط فهمها وتفسيرها بضرورة استحضار المكوّن السياقي ودوره في إنتاج الاستعارات^(٢)، فالطعام يمكن أن يتصوّر بوصفه «ثواباً»، وبوصفه «عقاباً»؛ والكلام يمكن أن يكون «لذيذاً» أو «مراً»؛ والإنسان يمكن أن «يهضم» الأفكار، و«يطبخ» المعنى.

وقد يمتد الأمر إلى أبعد من ذلك، كما عبّر عنه الدكتور محمد زهير في تقديمه لكتاب الطعام والكلام، فالطعام «في الحياة يُحتاج إلى أكثر منه، وهذا الأكثر يجد في الكلام مجالاً من أخصب مجالاته المتفاعلة مع الطعام تفاعلاً لا يقتصر على مجرد التسميات التعيينية لأنواعه وأصنافه، بل يمضي أبعد حين يصير الطعام وما يحقّ به موضوعاً لإنتاج مادّة كلامية دالّة على خصوبة التخيل والتجريد والابتداع عند الإنسان، ومعبرة عن أحوال وتصرفات وأنظار تتعلق بالطعام أو بغيره، لكن بمستعارات من محافله»^(٣).

٢-٦- استخلاص الدلالات الرمزية:

يتجاوز الطعام كونه مجرد حالة بيولوجية، ليصبح حاملاً لدلالات رمزية عميقة في الخطاب العربي، إنه متعلق بالكرم، وبالضيافة، وبالوفرة، وبالبلخ والشح والقلّة، بل ويرتبط ارتباطاً وثيقاً بالسلطة والمكانة الاجتماعية، إنه رمز للممارسات السياسية والاقتصادية والفكرية والثقافية والاجتماعية، ومُحرّك لها وباعث على اضطرابها أو ثباتها، إنه جزء من الخطابات التي «تنتج السلطة وتبثّها، هي تقوّيها، ولكنها أيضاً

(١) الاستعارات التي نحيا بها: ٢١.

(٢) يُنظر: كتاب «مدخل في النحو العرفاني» (رولاند لانقار)، وبخاصة مفهومه المرتبط بالسياق «فضاء الخطاب الجاري»، وكتاب «نظرية الاستعارة التصويرية الموسعة» (زُلّتان كوفيتش) في الفصل الخامس المخصص للسياق.

(٣) الطعام والكلام: ١١.

تقوّضها، وتكشفها؛ إنها تجعلها هشة، وتجعل من الممكن إحباطها»^(١).

بالعودة إلى الكتاب، يمكننا القول إنه في مجمله رحلة في الدلالات الرمزية للطعام، وبشكل عامّ يمكن حصرها في أربعة أشكال:

-الرمزية الوجودية\الاجتماعية: عالم الغيب وعالم الشهادة:

حيث يحمل الطعام دلالة رمزية مرتبطة بالدنيا وبالأخرة، فتحدث الكاتب عن ضيافة الدنيا حين يصبح الطعام رمزا معبرا عن دورة الحياة الإنسانية، بدءا بالولادة والاحتفال وصولا إلى الموت والحداد، في مقابل ضيافة الأخرة، التي يغدو معها الطعام رمزا للنعيم أو الحرمان والعذاب الأبديّين.

-الرمزية البلاغية: الطعام في معمل البلاغة الثقافية، من المادة إلى الصورة:

استقى الكاتب رمزية الطعام بلاغيا من خلال توظيف آليات البلاغة المعروفة، فتحدث عن التصوير الطعامي، مقسما إياه إلى التصوير التشبيهي والاستعاري والكنائي، كما لم يغفل جعل الطعام رمزا للشواب والعقاب، وتحدث صراحة عمّا سمّاه «الترميز الثقافي لأصول الطعام»، وهو تناول ثقافي بديع لبعض الأطعمة ورمزيتها في الثقافة والتراث العربيّين، وركز في تحليله هذا على أبرز الأطعمة التي ضمنت للإنسان البقاء، من مثل «الخبز» و«الملح» و«الماء»، بالإضافة إلى «النار».

-الرمزية الأسطورية\الدرامية:

وفيها قدم الكاتب قراءته الثقافية للطعام من زاوية الأسطورة والمثل، فنلغيه ينقل لنا، من بين أمور كثيرة، احتفاء التراث العربي بـ «أسطورة حاتم الطائي» فسيرة حاتم «سيرة كرم أسطوري لا حدود له»^(٢)، حتى إنه غدا هو نفسه صفة للكرم البالغ إلى أن قيل «أكرم من حاتم»، إنها رمزية أسطورية ضاربة في عمق المجتمع، حتى إن حاتم لم يجد من يأكل معه الطعام طَرَحَه، «إذ لم يعد الأكل عنده حاجة بيولوجية، بقدر ما

(1) Foucault, 2009, P.315

(٢) الطعام والكلام: ١٥٩.

هو مشاركة مع الآخرين، كما لو أن جسد حاتم لا يكتمل إلا بوجود أجساد الضيوف التي يجب أن تُضاف إليه»^(١).

-الرمزية الأخلاقية: الطعام بين العطاء والمنع:

يخترق الطعام الثقافة اختراقه حياة الإنسان، والكاتب حين تناول علاقة الطعام بكلام الناس وتصرفاتهم وسلوكياتهم كانت غايته إزالة الغطاء عن ذلك الوجه الذي يجعل من الطعام كاشفا لدواخل الناس ونفسياتهم وطبيعة أخلاقهم، ليغدو معه الطعام رمزا أخلاقيا، فحين يكون موهوبا فهو رمز للقوة والكرم والعطاء والمحبة؛ وحين يكون منهوبا فهو رمز للانتهازية والجشع والغدر، وحين يغدو مرهوبا فهو رمز للبخل والشح وتضييع حق النفس وحقوق الآخرين.

٣- الطعام والذاكرة: الممارسة والخطاب:

يبرز الطعام في الكتاب بوصفه حاملا للذاكرة الثقافية في التراث العربي، متجاوزا -كما سبق الذكر- وظيفته البيولوجية ليصبح مستودعا للقيم والعادات والتحويلات المجتمعية، وحضور الذاكرة لا ينتظر منا أن نبذل الجهد من أجل تمكينها منه، بل إنها تنهل من المجتمع، وتتجلى من خلاله، إنها لا تعرف طريقا للحضور إلا عن طريقه، فالثقافة لا تضمن لنفسها البقاء والاستمرارية وتجنب الضمور والتشطي دون آلية الذاكرة.

يشير الكاتب إلى دور الطعام في تفعيل الذاكرة الثقافية وحفظها، ويسوق لذلك أمثلة عديدة، يجدها القارئ المتأنى مبثوثة في تضاعيف الكتاب، إنّ أفراد التراث العربي مساحة كبيرة للحديث عن الكرم والعطاء والمأدبة والزهد والضيافة والبخل والشح والشره والتلاعب بالقول والتطفيل وغيرها، ستكون كلها إشارات دالة على رغبة الذهن العربي في نقل المجتمعي إلى الثقافي والحرص على خلوده، واستحضار الماضي ضمن الحاضر، سواء كان الأمر مرغوبا أم مذموما، وسواء كان عادات وتقاليد أم أمورا حادثة عارضة.

(١) الطعام والكلام: ١٦١.

ليس المقام هنا مقام ذكر لكل ما يربط الطعام بالذاكرة، بل هو إلماعة لما حواه الكتاب من إشارات في هذا السياق، ونقتصر في ذلك على ذكر ما سمّاه الكاتب «كُتب الطبخ» وذيل العنوان بعنوان فرعي دال: «ذاكرة الوصفات»^(١).

ليست كتب الطبخ مجرد وصفات طعام، بل هي في نظر الدكتور العوادي وثيقة اجتماعية وتاريخية غنية، ذلك أنها لا تُسجل فنون الطهي فحسب، بل تكشف عن أنماط الحياة، والعادات الغذائية، والتفضيلات الطبقية، بل وحتى التفاعلات الثقافية بين الشعوب، إنها تقدم لمحة عن الحياة اليومية، والاقتصاد، والذوق العام في فترات تاريخية مختلفة، مما يجعلها مصدراً قيماً لدراسة التاريخ الاجتماعي والثقافي؛ «فكّر في الطبخ والغذاء وطرق تشابكهما مع الذاكرة، فالوصفة تتوارثها الأجيال، وربما ترتبط مع جِدة بشكل لا يُمحى»^(٢).

يُدخل الكاتب كُتب الطبخ ضمن نمط خطابي نثريّ هو «خطاب الطبخ»، ويتأسف لإهمال الدراسات العربيّة النَّظر في كتب هذا الخطاب، ويُرجع سبب ذلك إلى نظرتها المعيارية الجامدة للطبيعة البلاغية لنصوص هذا الخطاب، وهو ما نلاحظ عكسه تماماً في الدراسات الغربية، التي «عمّقت النظر في كتب الطبخ الحديثة على وجه الخصوص في مسعاها نحو كشف نوعيات النصوص وخصائصها»^(٣).

هذا الإهمال في تحقيق كتب الطبخ وإخراجها للقراءة ودراستها جعل من الصعب تتبعها، ولذلك يقترح الكاتب مسارين للاقترب منها:

- السياق:

ويقصد به الظروف العامة التي حفزت الكتابة في هذا المجال، أولها الوعي العربيّ بأهمية الطعام والشراب في الوجود الإنساني، مثلما عبّر عنه ابن الكريم في مقدمة كتابه «كتاب الطبخ»^(٤)، وأقرّه عليه ابن رزين التجيبي الأندلسي في مقدمة كتابه «فضالة

(١) الطعام والكلام: ٢٢٥-٢٢٩.

(٢) الدراسات الثقافية: مقدمة نقدية: ٩٢.

(٣) الطعام والكلام: ٢٢٥.

(٤) كتاب الطبخ: ٥.

الخوان»^(١)، وثانيها متعلق بالانخراط في سلسلة التأليف الطَّبْخِيّ، الذي بدأ مع إبراهيم بن المهدي (٢٢٤ هـ) ابن الخليفة المهدي وأخ الخليفة هارون الرشيد في كتابه «كتاب الطبخ»؛ ولا شك «أنّ انطلاق الكتابة الطبخية من القصر وقف سدّا منيعاً أمام كل من يروم تحقير هذا اللون من الخطاب، الذي تحصّن بالسلطة ضد مُستهجني خطابات المتعة»^(٢).

- النظام:

ينبني خطاب الطبخ العربي القديم على ما يُعرف اليوم بالوصفات، التي كان يطلق عليها الصفة أو الصنعة أو اللون أو العمل، واستخلص الدكتور العوادي طريقة انبناء هذه الوصفات على مراحل ثلاث تتضمن كلّ منها أفعالا متتابعة: البداية (يؤخذ) والوسط (يُطرح، يُغلى، يُرش، يُحرّك، يُجعل) والنهاية (يُقَدَّم، يُرفع).

انتبه العوادي، إضافة إلى اعتناء كتب الطبخ بإغناء الذاكرة الثقافية، إلى لغة هذه الكتب، وتعبيرها عن الوعي العربيّ الحاضر أثناء تأليف هذه الكتب وتحريرها، وفي هذا يقول إن «ما كتبه هؤلاء هو ابتداء لطريقة جديدة في الأداء اللغوي العربي، باعتماد مستوى من الأسلوب المتقشف، والخالي من المحسنات البديعية والصور البيانية.. إنه أسلوب نحيف خال من الشحوم، وإن كان يبني هذه الشحوم في الأجساد التي تستعمل وصفاته الدسمة»^(٣).

٤- نحو استشراف آفاق بحثية جديدة

على الرغم من أن كتاب «الطعام والكلام» يركز بشكل أساسي على التراث العربيّ، إلا أنّ الدكتور سعيد العوادي يحرص على إبراز امتدادات هذه العلاقة بين الطعام والكلام نحو خطابات معاصرة، مما أضفى على دراسته بعداً راهنياً ومستقبلياً:

يوضح الكتاب كيف أنّ المفاهيم والدلالات التي تناولها في سياق التراث العربيّ

(١) فضالة الخوان في طبياط الطعام والألوان: ٢٩.

(٢) الطعام والكلام: ٢٢٧.

(٣) الطعام والكلام: ٢٢٩.

ما تزال حاضرة، بل وامتدت، وإن بأشكال مختلفة؛ فالعلاقة بين الطعام والكلام لم تنقطع، بل تطورت وتكيفت مع السياقات الجديدة، ويمكن ملاحظة ذلك في الخطاب الإعلامي والإعلاني، وحتى في لغة الحياة اليومية، حيث يُوظف الطعام بوصفه حاملا لرموز وقيم ودلالات مختلفة، ومُخزّنا لأنساق ورؤى متعددة.

يستثمر الكاتب ملاحظته النبيهة التي مرّت معنا، في كون الدراسات العربية مثلا لم تُعن العناية الكافية بكتب الطبخ، ليربط خطاب الطبخ بخطاب الإعلام والقانون، فيتساءل قائلا: «فهل يكون الطباخ العربي سبّاقا لاعتماد لغة واصفة وظيفية تقنية، تتباهى اليوم لغة الإعلام والقانون بإشاعتها في السوق اللغوية العربية؟!»،^(١) إنه تساؤل يربط الماضي بالحاضر، ويجعل النسق اللغوي ممتدا زمنيا ومتوسعا خطابيا؛ إنه تساؤل يتجاوز حدود لغة الخطاب إلى الخطاب نفسه، ويفتح الباب مُسرعا لدراسات جادة أخرى، يمكنها أن تعالج مسألة العلاقة الثقافية بين خطابات يظهر للوهلة الأولى تباعدها، لكنها تتشارك، إضافة إلى طبيعة اللغة التي تعتمد عليها، أمورا كثيرة أخرى تستحق البحث والتدقيق.

يفتح كتاب «الطعام والكلام» آفاقا للتفكير في كيفية استمرار هذه العلاقة في المستقبل، وكيف يمكن أن تتشكل دلالات جديدة للطعام والكلام في ظل التغيرات الثقافية والاجتماعية والتكنولوجية، إنه يدعو إلى إعادة النظر في طريقة فهمنا للثقافة واللغة، وإلى البحث عن الروابط الخفية بين الظواهر التي تبدو عادة متباعدة.

لم تكن قراءتنا للكتاب المعين الوحيد على إدراك انفتاح هذه الدراسة على ما بعدها، بل إنّ الكاتب نفسه يُشجّع على هذا الأمر ويدعو إليه، وهو ما ذيل به خاتمة الكتاب بقوله: «نأمل أن يفتح الكتاب شهية الباحثين لتعاون جميعا للمضي في هذا الطريق اللاحب، بالكشف عن تشكلات الطعام في خطابات أدبية قديمة وجديدة مثل: خطاب الرحلة وخطاب التصوف وخطاب الرواية، لنُخرج -والأصح- لنعود- إلى بلاغة أكثر رحابة وأغنى فائدة، هي بلاغة الحياة»^(٢).

لقد أثمرت دعوته هذه أطروحة دكتوراه ناقشها الطالب الباحث يحيى الشراع تحت إشرافه شخصيا - وُسّمت بعنوان: «التشكيل الخطابي لأدب الوباء - مقارنة

(١) الطعام والكلام: ٢٢٩.

(٢) الطعام والكلام: ٢٨٠.

بلاغية ثقافية»^(١)، وهي وإن ابتعدت عن خطاب الطعام والكلام نحو خطاب الوباء، إلا أنها اعتمدت المقاربة نفسها التي ابتدأها الدكتور سعيد العوادي في كتابه هذا، ومشت على منواله، وهو ما ينبئ عن بداية واعدة لمشروع البلاغة الثقافية، التي انطلقت مع الطعام والكلام، والظاهر أنها ستستمر نظرا لقدرتها على تحليل الخطابات والنفوذ إلى عمقها، بنفَس بلاغي منفتح من جهة، ورؤية ثقافية موسعة من جهة أخرى.

ركّز الكتاب بشكل شبه كامل على نصوص التراث العربي، وعبر عن ذلك بشكل مباشر في العنوان، وبصورة أدق في المقدمة، وأعاد التذكير به في الخاتمة، وهو أمر مفهوم ومقبول بالنظر إلى طبيعة البحث واختيار المؤلف المنهجي لحصر المادة الأدبية ومنع تشتيتها.

لقد كان الدكتور العوادي واعيا باختياراته هاته، ولذلك سيقدم للقارئ كتابا آخر، عالج فيه تعالقات الطعام والكلام في الأدب الحديث، سمّاه «مطبخ الرواية: من المشهية إلى التصفير»، حيث جعل متن الدراسة «الرواية العربية الحديثة»، ممثلة في تسع روايات متوزعة جغرافيا في العالم العربي، وعمل من خلال تحليلها على إعادة الاعتبار مرة أخرى لقيمة الطعام بوصفها قيمة تستحق البحث والاهتمام، ضمن سياق مختلف، هو سياق السرد الروائي؛ بعيدا عن التحجر الذي كان يرفض مثل هذه الموضوعات، ويعتبرها لا ترقى إلى مستوى التأثير الذي يجبرها على جعلها في صلب اهتماماتها، وهو ما أكدته العديد من التوجهات الحديثة، الغربية منها والعربية، التي أولت المهمش والهامش التقدير الذي يستحقه، وأسهمت في الكشف عن مدى تأثيره في تأنيث حياة الإنسان وفضائه الثقافي.

٥- على سبيل الختم:

لقد حظي كتاب «الطعام والكلام: حفريات بلاغية ثقافية في التراث العربي» -

(١) هي أطروحة دكتوراه مسجلة في كلية اللغة العربية التابعة لجامعة القاضي عياض بمراكش- المغرب، ناقشها الطالب الباحث «يحيى الشراع» تحت إشراف الدكتور «سعيد العوادي» سنة ٢٠٢٥، وحظيت بقبول لجنة المناقشة التي منحتة ميزة مشرف جدا، مع تنويه خاص وتوصية بالطبع؛ وتكونت هذه اللجنة -إضافة إلى المشرف- من الدكتور عبد الرزاق المصباحي، والدكتور عادل عبد اللطيف، والدكتور عبد الفتاح شهيد، والدكتور عبد الرحمان إكيدر.

الصادر سنة ٢٠٢٣ في طبعة أنيقة عن دار إفريقيا الشرق – بتقدير رفيع في الأوساط الأكاديمية، تمثل في فوزه بجائزة الشيخ زايد للكتاب، فرع الفنون والدراسات النقدية لسنة ٢٠٢٥، وكان هذا السفر القصير في مضامين الكتاب ومنهجيته المبتكرة ومقارنته الفريدة، كشفا بسيطا عن ملامح الجِدَّة فيه، بوصفه يمثل اليوم علامة فارقة في الدراسات البلاغية والثقافية العربية؛ حيث عمل الدكتور العوادي فيه على الكشف عن الروابط العميقة والكامنة بين مفهومين أساسيين في الوجود الإنساني بشكل عام والثقافة العربية بشكل خاص، وهما: الطعام والكلام.

يتمتع كتاب «الطعام والكلام» بنقاط قوة جليلة جعلته عملا متميزا يستحق القراءة والاحتفاء، نُجملها في أربع نقاط:

- فرادة الموضوع:

يتمثل الموضوع الأساس للدراسات الثقافية في «دراسة كل أنماط الإنتاج الثقافي في علاقتها بالممارسات التي تحدد اليومي (أيديولوجيا، مؤسسات، لغات، بني السلطة...)»^(١)، وهو ما جعل من تناول العلاقة بين الطعام والكلام في التراث العربي من منظور بلاغي وثقافي موضوعا طبيعيا للبحث، لكنه فريد من زاوية كونه غير مطروق بشكل كافٍ في الدراسات العربية، هذه الفرادة منحت الكتاب أصالة وتميزا، وجعلته مرجعا مهما للباحثين في مجالات البلاغة والدراسات الثقافية والتراث العربي.

- المنهجية المبتكرة:

قدم الدكتور العوادي في كتابه هذا منهجية تحليلية مبتكرة، جمعت بين البلاغة واللسانيات والسميائيات والأنثروبولوجيا والتاريخ والدراسات الثقافية؛ ما مكّنه من الغوص في أعماق النصوص التراثية وربط دالاتها مع بعضها البعض، وتقديم قراءة بلاغية ثقافية رصينة.

(١) السرد موضوعا للدراسات الثقافية: ١٠٧-١٣٢.

- الأسلوب الإبداعي:

تميز الكتاب بأسلوب كتابة جذاب وممتع، جمع بين الأصالة الأكاديمية واللغة الأدبية، ووظف بشكل بديع استعارات الطهي والطبخ في تقسيم الكتاب وعرض محاوره، ما أضفى على الكتاب طابعا إبداعيا، وجعل القراءة تجربة طعامية ثرية ومحفزة، كما أن قدرة الكاتب على ربط المفاهيم المعقدة بأمثلة واضحة من التراث زادت من جاذبية القراءة وإبداعيتها.

- القيمة الأكاديمية:

قدّم الكتاب قيمة أكاديمية عالية من خلال تحليلاته العميقة، وسعة اطلاع صاحبه على المصادر التراثية، وقدرته على بناء أطروحة متماسكة وحجج قوية، ما ينبئ عن أنه أعطى البحث عن المادة -فضلا عن القراءة والتحليل والربط والتفسير- الوقت الكافي واستفرغ فيه جهده، إذ إنّ المطلع على الكتاب سيظهر له بجلاء كونه ليس مجرد عرض للمعلومات وتكديسها، بقدر ما هو عمل بحثي جاد، يُفترض فيه أنه سيفتح -للباحثين والمهتمين- آفاقا جديدة للبحث والدراسة في مجالات متعددة، ويسهم في تجديد الدرس البلاغي والثقافي.

لقد منح هذا الكتاب لصاحبه سمة الباحث الفذّ الذي كان يبحث عنه عبد الفتاح كيليطو منذ أربعين سنة، وأشار له في كتابه «المقامات: السرد والأنساق الثقافية»، حيث قال -وقوله هذا بالمناسبة أورده الدكتور سعيد العوادي نفسه في مستهل كتابه، وهو أول ما يصادفه القارئ بعد الفهرس-: «إن أدب المأدبة، رغم كونه يحتل حيزا هاما في الثقافة العربية، لا يزال ينتظر بصبر الباحث الذي سيقوم بدراسته؛ سوسيولوجيا وشعرية المأدبة ما زالتا في حاجة إلى بلورة»^(١)، وحسبنا نحن أن نقول، لمن ما يزال يتمتع برفاهية عدم قراءة هذا الكتاب بعد، ما قاله أبو حيان التوحيدي: «أَدْخُلْ وَكُلْ»^(٢).

(١) المقامات: السرد والأنساق الثقافية: ١٢١.

(٢) الإمتاع والمؤانسة: ٦٨٣.

١. الاستعارات التي نحيا بها، جورج لايكوف و مارك جونسون، ترجمة: عبد المجيد جحفة، دار توبقال للنشر، المغرب، ط ٢، ٢٠٠٩م.
٢. إعادة اكتشاف التراث العربي من خلال كتاب «الطعام والكلام: حفريات ثقافية»، جريدة الجزيرة الثقافية، تاريخ الاطلاع: ١٠ غشت ٢٠٢٥، متاح على الرابط: <https://www.al-jazirah.com/٢٠٢٥٠١٣١/٢٠٢٥/htm.cm٢>
٣. الإمتاع والمؤانسة، أبو حيان التوحيدي، تحقيق: أحمد أمين وأمين الزين، دار المكتبة العصرية، بيروت.
٤. البخلاء، أبو بكر البغدادي، عناية بسام عبد الوهاب الجابي، دار ابن حزم، بيروت لبنان، ط ١، ٢٠٠٠.
٥. الثقافة والإمبريالية، إدوارد سعيد، نقله إلى العربية وقدم له كمال أبو ديب، دار الآداب، بيروت، ط ٢، ١٩٩٨.
٦. الدراسات الثقافية: مقدمة نقدية، سايمون ديورنغ، ترجمة: ممدوح يوسف عمران، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ٢٠١٥.
٧. ديوان ابن الرومي، أبو الحسن علي ابن الرومي، شرح أحمد حسن بسج، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط ٢، ٢٠٠٢.
٨. السرد موضوعا للدراسات الثقافية، إدريس الخضراوي، مجلة تبين، العدد ٧، المجلد ٢، شتاء ٢٠١٤.
٩. الطعام والكلام حفريات بلاغية ثقافية في التراث العربي، سعيد العوادي، دار إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، ط ١، ٢٠٢٣.
١٠. العقد الفريد، أحمد بن محمد ابن عبد ربه، تحقيق: محمد مفيد قميحة، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط ١، ١٩٨٣.
١١. الفتنة والآخر: أنساق الغيرية في السرد العربي، شرف الدين ماجدولين، دار

- الأمان، الرباط المغرب، ط ١، ٢٠١٢.
١٢. فضالة الخوان في طبقات الطعام والألوان، ابن رزين التجيبي، تحقيق: محمد بنشقرون، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط ١، ١٩٨٤.
١٣. مدخل في النحو العرفاني، رولاند لانفاكر، ترجمة الأزهر الزناد، مراجعة الحبيب عبد السلام، منشورات دار سيناترا، معهد تونس للترجمة، تونس، ط ١، ٢٠١٨.
١٤. مطبخ الرواية من المشهدية إلى التضيير، سعيد العوادي، أفريقيا الشرق، المغرب، ط ١، ٢٠٢٤.
١٥. المقامات: السرد والأنساق الثقافية، عبد الفتاح كيليطو، ترجمة: عبد الكبير الشراوي، دار توبقال للنشر، المغرب، ط ٢، ٢٠٠١.
١٦. نظرية الاستعارة التصويرية الموسعة، زلتان كوفتش، ترجمه عن الإنجليزية وقدم له: عبد المجيد جحفة، دار الكتاب الجديد المتحدة، لبنان، ط ١، ٢٠٢٥.
١٧. النظرية الثقافية والثقافة الشعبية، جون ستوري، ترجمة: صالح خليل أبو أصبع وفاروق منصور، مراجعة عمر الأيوبي، مشروع كلمة، هيئة أبو ظبي للسياحة والثقافة، الإمارات، ط ١، ٢٠١٤.
18. Foucault, M. (2009). Method, in Cultural Theot and Popular Culture: A reader, 4th edn, edited by John Storey, Harlow: Pearson Education.

References

1. al-Bukhalā'. Abū Bakr al-Baghdādī. 'Ināyat Bassām 'Abd al-Wahhāb al-Jābī. Bayrūt Lubnān: Dār Ibn Ḥazm, Ṭ 1, 2000.
2. al-Dirāsāt al-thaqāfiyah: muqaddimah naqdīyah. Sāymūn Di-yūringh. Tarjamah: Mamdūḥ Yūsuf 'Imrān. al-Kuwayt: 'Ālam al-Ma'rifah, al-Majlis al-Waṭanī lil-Thaqāfah wa-al-Funūn wa-al-Ādāb, 2015.
3. al-Fitnah wa-al-ākhar: ansāq al-ghayrīyah fī al-sard al-'Arabī. Sharaf al-Dīn Mājdūlīn. al-Ribāṭ al-Maghrib: Dār al-Amān, Ṭ 1, 2012.
4. al-Imtā' wa-al-mu'ānasah. Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī. Taḥqīq: Aḥmad Amīn wa-Amīn al-Zayn. Bayrūt: Dār al-Maktabah al-'Aṣrīyah.
5. al-'Iqd al-farīd. Aḥmad ibn Muḥammad Ibn 'Abd Rabbih. Taḥqīq: Muḥammad Mufīd Qamīḥah. Bayrūt Lubnān: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, Ṭ 1, 1983.
6. al-Isti'ārāt allatī naḥyā bihā. Jūrj Lāykūf wa Mārḳ Jūnsūn. Tarjamah: 'Abd al-Majīd Jaḥfah. al-Maghrib: Dār Tūbqāl lil-Nashr, Ṭ 2, 2009 M.
7. al-Maqāmāt: al-sard wa-al-ansāq al-thaqāfiyah. 'Abd al-Fattāḥ Kīlīṭū. Tarjamah: 'Abd al-Kabīr al-Sharqāwī. al-Maghrib: Dār Tūbqāl lil-Nashr, Ṭ 2, 2001.
8. al-Nazarīyah al-thaqāfiyah wa-al-thaqāfah al-sha'bīyah. Jūn Stūrī. Tarjamah: Ṣāliḥ Khalīl Abū Uṣba' wa-Fārūq Maṣṣūr. Murāja'at 'Umar al-Ayyūbī. Imārāt: Mashrū' Kalimah, Hay'at Abū Zabī lil-Siyāḥah wa-al-Thaqāfah, Ṭ 1, 2014.
9. al-Sard mawḍū'an lil-dirāsāt al-thaqāfiyah. Idrīs al-Khaḍrāwī. Majallat Tabayyun. al-'Adad 7, al-Mujallad 2, Shitā' 2014.
10. al-Ṭa'ām wa-al-kalām ḥafarīyāt balāghīyah thaqāfiyah fī al-

- turāth al-‘Arabī. Sa‘īd al-‘Awādī. al-Dār al-Bayḍā’: Dār Ifrīqiyyā al-Sharq, Ṭ 1, 2023.
11. al-Thaqāfah wa-al-imbiryālīyah. Idwārd Sa‘īd. Naqalahu ilā al-‘Arabīyah wa-qaddama lahu Kamāl Abū Dīb. Bayrūt: Dār al-Ādāb, Ṭ 2, 1998.
 12. Dīwān Ibn al-Rūmī. Abū al-Ḥasan ‘Alī Ibn al-Rūmī. Sharḥ Aḥmad Ḥasan Basaj. Bayrūt Lubnān: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, Ṭ 2, 2002.
 13. Faḍālat al-khiwān fī ṭayyibāt al-ṭa‘ām wa-al-alwān. Ibn Razīn al-Tujībī. Taḥqīq: Muḥammad Binshaqrūn. Bayrūt: Dār al-Gharb al-Islāmī, Ṭ 1, 1984.
 14. Foucault, M. (2009). Method, in Cultural Theot and Popular Culture: A reader, 4th edn, edited by John Storey, Harlow: Pearson Education.
 15. I‘ādat iktishāf al-turāth al-‘Arabī min khilāl kitāb «al-Ṭa‘ām wa-al-kalām: ḥafarīyāt thaqāfīyah». Jarīdat al-Jazīrah al-Thaqāfīyah. Tārīkh al-iṭṭilā’: 10 Ghusht 2025. Mutāḥ ‘alā al-rābiṭ: <https://www.al-jazirah.com/2025/20250131/cm2.htm>
 16. Madkhal fī al-naḥw al-‘irfānī. Rūlānd Lānqākīr. Tarjamat al-Azhar al-Zanād. Murāja‘at al-Ḥabīb ‘Abd al-Salām. Tūnis: Manshūrāt Dār Sīnātrā, Ma‘had Tūnis lil-Tarjamah, Ṭ 1, 2018.
 17. Maṭbakh al-riwāyah min al-mashhadīyah ilā al-taḍfīr. Sa‘īd al-‘Awādī. Ifrīqiyyā al-Sharq, al-Maghrib, Ṭ 1, 2024.
 18. Naẓarīyat al-isti‘ārah al-taṣawwuriyah al-muwassa‘ah. Zultān Kūftitsh. Tarjamahu ‘an al-Injilīzīyah wa-qaddama lahu: ‘Abd al-Majīd Jahfah. Lubnān: Dār al-Kitāb al-Jadīd al-Muttaḥidah, Ṭ 1, 2025.

