

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: 7, Issue: 13, April 2026 / Cilt: 7, Sayı 13: Nisan 2026

المجلد (٧) العدد (١٣) أبريل ٢٠٢٦

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:7, Issue: 13, April2026 / Cilt : 7, Sayı 13: Nisan 2026

المجلد (٧) العدد (١٣) أبريل ٢٠٢٦

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.

E mail / E Posta / البريد الإلكتروني

info@daadjournal.com

daaddergisi@gmail.com

Website / Web sitesi / الموقع الإلكتروني

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 شولاق
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 الحاح
Prof. Dehbia Hamou Lhadj
Tizi Ouzou University

د. عبد الحلیم 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 على 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 hудароғлу
Researcher - Graduate Student

د. محمد جعفري
Assoc. Prof. Mohamed Jaafari
University Sultan Moulay Slimane

أ. بيضاء ترك يلماظ خضر أوغلو
Beyza Türkyılmaz hудароғлу
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

الهيئة العلمية والاستشارية / Danışma Kurulu / Advisory Board

أ. د. يعقوب جيفليك - جامعة أنقرة يلدرم 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 بولاط - 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 أسر- تركيا
Assoc. Prof. Hesham Motowa – Balikesir University – Türkiye

الهيئة العلمية والاستشارية / Danışma Kurulu / Advisory Board

د. يغوٲ جول أوغلو - جامعة قسطمونى - تركيا
Assoc. Prof. Yavuz Gülođlu - 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 عمرانى - مركز البحث فى العلوم الإسلامىة والحضارة بالأغواط - الجزائر
Assist. Prof. Belkheir Omrani - Research Center in Islamic Sciences and Civilization, Laghouat, Algeria

د. العياشى ادراوى - 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

ضاد DĀD

مجلة لسانيات العربية وآدابها

Anap Dilbilimi ve Edebiyatı Dergisi

Journal of Arabic Linguistics and Literature

E-ISSN: 2718-0468

İÇİNDEKİLER / CONTENTS / المحتويات

- اللغة والعاطفة في العربية: مقارنة لغوية ثقافية (بحث أصيل)
د. أحمد محمود زكريا توفيق ٤٣-٩
- الأدلة اللغوية في التحقيقات الجنائية (بحث أصيل)
عزيز المحساني ٦٥-٤٥
- حول تصور نظري جديد لتدريس المعجم (بحث أصيل)
عبد اللطيف عبايل ٨٩-٦٧
- المعنى بين انفتاح القراءة وانغلاق النص من الهيرمينوطيقا إلى التفكيك (بحث أصيل)
محمد أسندال ١١١-٩١
- تأويل التهكم في التداوليات (بحث أصيل)
سليمان بوحرث ١٣٥-١١٣
- سلطة الكتابة في علاقتها بالوعي الذاتي من خلال «حملة تفتيش أوراق شخصية» للطيفة الزيات (بحث أصيل)
هنيدة قصد الله ١٦٣-١٣٧

- البناء البلاغي للذم في سير أعلام النبلاء للذهبي ترجمة القمني
أنموذجا (بحث أصيل)
- ١٨٩ - ١٦٥ عبد النور الرايس
- سيميائية الخطاب القرآني بين التشاكل والتباين (قصة آدم عليه
السلام) أنموذجا (بحث أصيل)
- ٢٣٣ - ١٩١ نسرین عقلة، ورضا عبد السلام الشناوي
- المجاز في النصوص المقدمة للطفل: مسرحية غابت بلا أنياب
للدكتور أحمد صلاح كامل أنموذجا (بحث أصيل)
- ٢٦١ - ٢٣٥ أيمن أبو مصطفى
- حسن أوريد ورهان التهجين في رواية «الموريسكي» تعدد اللغات
وتقاطعات الثقافات (بحث أصيل)
- ٢٨٧ - ٢٦٣ رشيد وديجي ...
- تمثيلات الأنساق المحرمة: سرديات الطفولة في المجموعة القصصية
«ذلك النهر الغريب» للقاص نجمان ياسين (بحث أصيل)
- ٣١٨ - ٢٨٩ سهام حسن جواد السامرائي
- قراءة في كتاب «التحليل النقدي للخطاب نماذج من الخطاب
الإعلامي» لـ (منية عبيدي) (قراءة كتاب)
- ٣٣٣ - ٣١٩ صباح اليزغي

اللغة والعاطفة في العربية: مقارنة لغوية ثقافية

د. أحمد محمود زكريا توفيق

جامعة حران، تركيا

البريد الإلكتروني: Dr.ah.zak@gmail.com

معرف (أوركيد): ٢٩٤٩-٥٩٠٠-٠٠٠١-٠٠٠٠

بحث أصيل الاستلام: ٢٠٢٦-٣-٢٣ القبول: ٢٠٢٦-٤-٢١ النشر: ٢٠٢٦-٤-٣٠

الملخص:

تكمن أهمية هذا البحث في كونه يسعى إلى تقديم فهم أعمق للعلاقة بين اللغة والعاطفة، حيث يكشف عن دور اللغة في تشكيل التجربة الإنسانية، بالإضافة إلى ذلك، يمكن أن يسهم البحث في تعزيز التواصل بين الثقافات من خلال تقديم رؤية أوسع لتعبيرات المشاعر، كما يهدف إلى استكشاف الثراء اللغوي في التعبير عن المشاعر في اللغة العربية، ويركز البحث على: تحليل التعبيرات اللغوية للأحاسيس في اللغة العربية، واستكشاف تأثير السياق الثقافي والاجتماعي على تعبيرات المشاعر، وتبسيط الضوء على الدور البلاغي والرمزي في التعبيرات اللغوية للمشاعر، ويعتمد على فرضيات رئيسة ترى أن التعبيرات العاطفية في اللغة العربية تتأثر بالسياق الثقافي والاجتماعي، وأن المتحدثين بالعربية يستخدمون الرموز والأساليب البلاغية بشكل كبير للتعبير عن مشاعرهم، ولتحقيق هذه الأهداف، يتبع البحث منهجاً وصفيًا تحليليًا، وجاء في مطلبين رئيسين، وخاتمة تلخص أهم نتائجه.

الكلمات المفتاحية:

اللغة العربية وآدابها، تعبيرات المشاعر، علم اللغة النفسي، علم الدلالة، التحليل التقابلي، العاطفة.

للاستشهاد: / For Citation: Atif için / توفيق، أحمد محمود زكريا. (٢٠٢٦). اللغة والعاطفة في العربية: مقارنة لغوية ثقافية. ضاد مجلة لسانيات العربية وآدابها. مج ٧، ع ١٣، ٩-٤٣. <https://www.daadjournal.com>

Language and Emotion in Arabic: A Linguistic and Cultural Approach

Ahmed Mahmoud Zakaria Tawfik

Associate Professor, Harran University, Turkey

E-Mail: Dr.ah.zak@gmail.com

Orcid ID: 0000-0001-5900-2949

Research Article Received: 23.03.2026 Accepted: 21.04.2026 Published: 30.04.2026

Abstract:

This research is significant in that it seeks to provide a deeper understanding of the relationship between language and emotion by revealing the role of language in shaping human experience. It also contributes to enhancing intercultural communication by offering a broader perspective on the expression of emotions. In addition, the study explores the linguistic richness of emotional expression in Arabic. It focuses on analyzing linguistic expressions of emotion in Arabic, examining the impact of cultural and social contexts on such expressions, and highlighting the role of rhetoric and symbolism in emotional discourse. The study is based on two main hypotheses: first, that emotional expression in Arabic is shaped by cultural and social contexts; and second, that Arabic speakers make extensive use of symbolism and rhetorical devices to express emotion. To achieve these aims, the study adopts a descriptive-analytical approach. It is divided into two main sections and the conclusion summarizes the main findings.

Keyword:

Arabic Language and Literature; Emotional Expressions; Psycholinguistics; Semantics; Contrastive Analysis; Emotion.

تقديم:

تُعَدُّ اللغة وسيلة أساسية للتواصل البشري، فهي الأداة التي نعبر بها عن أفكارنا ومشاعرنا وأحاسيسنا، وتتباين التعبيرات اللغوية للأحاسيس بين اللغات والثقافات، حيث تتأثر بالموروث الثقافي والاجتماعي لكل مجتمع، وإن اللغة العربية، بثرائها وتنوعها، تعكس عمق المشاعر الإنسانية بطرق متعددة ومعقدة. ومن خلال الأدب العربي والشعر خصوصاً، نجد أن التعبيرات العاطفية تتنوع بين الحب، والحزن، والفرح، والفخر. وهي ليست مجرد كلمات؛ وإنما انعكاس لتجارب حياتية وثقافية متجذرة في المجتمع العربي، على سبيل المثال نجد في الشعر الجاهلي تعبيرات قوية عن الشجاعة والفخر، بينما في الشعر الصوفي نجد تعبيرات عميقة عن الحب الإلهي والتأمل الروحي. ولا غرورَ فالشعر هو أحد أعمق أشكال التعبير الأدبي وأقدمها؛ حيث يُستخدم لنقل المشاعر والأحاسيس بطرق مؤثرة وجميلة. والعاطفة في الشعر هي نبضات قلب الشاعر التي تُترجم إلى أبيات وقصائد.

تتأثر التعبيرات العاطفية في اللغة العربية بشكل كبير بالسياق الثقافي والاجتماعي؛ فالموروث الثقافي، بما في ذلك القصص الشعبية والأمثال، يؤدي دوراً كبيراً في تشكيل كيفية تعبير الناس عن مشاعرهم، كذلك الأمثال العربية، مثل «الصبر مفتاح الفرج» التي تعكس القيم والمشاعر المشتركة في المجتمع. من ناحية أخرى، فإن الدين الإسلامي يؤثر بشكل كبير على التعبيرات العاطفية، إذ نجد أن الكثير من العبارات تتضمن ذكر الله والدعاء، مثل «الحمد لله» و«إن شاء الله».

في اللغة العربية، تتميز التعبيرات العاطفية بتعقيدها ورمزيتها، وهو ما يعكس ثراءها اللغوي والثقافي، وهذا التعقيد ينبع من عوامل عدة، منها:

غنى المفردات: اللغة العربية غنية بالمفردات التي تتيح التعبير عن الفروقات الدقيقة بين المشاعر. على سبيل المثال، هناك العديد من الكلمات التي تعبّر عن درجات مختلفة من الحب، مثل «الهوى»، «العشق»، «الود»، «الغرام»، و«الشغف»، وكل منها يحمل دلالات خاصة.

الرمزية والتشبيهات: العربي القديم كان يميل إلى استخدام الرمزية والتشبيه في التعبير عن مشاعره. قد يوظف الشاعر أو الكاتب رموزاً من الطبيعة، مثل الصحراء

أو القمر، للتعبير عن مشاعره الداخلية. على سبيل المثال، قد يُستخدم «البدن» رمزاً للحبيب أو «النار» للتعبير عن العشق الحارق.

البنية الشعرية والبلاغية: الأدب العربي، وخاصة الشعر، يتميز ببنية معقدة وبلاغة عالية تسمح بتوصيل المشاعر بأساليب متعددة، منها استخدام الجناس، والتورية، والطباق، والمقابلة، مما يجعل من التعبيرات العاطفية أكثر تعقيداً؛ إذ تُستخدم هذه الأساليب لتجميل اللغة من ناحية، ولتقديم مشاعر مختلطة ومعان متداخلة من ناحية أخرى.

الثقافة والتقاليد: العادات والتقاليد العربية تؤدي دوراً في صياغة التعبيرات العاطفية بشكل غير مباشر، فهناك حساسية كبيرة في التعبير عن بعض المشاعر، مثل الحب، مما يؤدي إلى استخدام تعبيرات ملتوية ورمزية، حيث يتم التعبير عن الحب مثلاً باستخدام استعارات أو كنايات بدلاً من ذكر المشاعر مباشرة. وينبع هذا الاتجاه من البيئة الاجتماعية التي قد تعتبر الإفصاح المباشر عن الحب أمراً غير لائق أو محرّجاً.

التعددية في التعبيرات: الشعور نفسه يمكن التعبير عنه بطرق مختلفة تعتمد على السياق والمقام، مما يضيف طبقات إضافية من المعنى والرمزية؛ فعلى سبيل المثال، عبارة "I love you" تُستخدم بشكل واسع وبسيط، بينما في العربية يمكن أن نجد تعبيرات متعددة مثل «أحبك» و«أعشقتك» و«أهواك»، و«أدوب عشقاً»، وَأَنَا مُتِيّمٌ، مُعْرَمٌ، عَاشِقٌ، وَلَهُ، صَبٌّ، وكل منها يحمل درجة مختلفة من العاطفة. الجدير بالذكر أن هذه الظاهرة لا تقتصر على العربية؛ إذ نجد في الإنجليزية أيضاً تنوعاً في التعبير عن المشاعر مثل: I love you و I like you و I'm crazy about you و I adore you، غير أن هذا التنوع في الإنجليزية يعتمد بدرجة أكبر على التراكيب والسياق، بينما تمتاز العربية بثناء معجمي يوفّر ألفاظاً متعدّدة لكل درجة من درجات العاطفة. ورغم أن هذا التنوع يعكس كيف أن اللغات تعبر عن المشاعر بأساليب مرنة ومتعددة، مما يُثري التجربة الإنسانية في التعبير عن الحب، لكنه يبقى للعربية تميزها بثروة لغوية هائلة، مما يسمح بتقديم درجات دقيقة ومُفصلة من المشاعر.

من خلال هذا البحث، نستكشف كيف تعكس اللغة العربية الأحاسيس والمشاعر بطرق فريدة، وكيف تتأثر هذه التعبيرات بالسياق الثقافي والاجتماعي.

أهمية البحث:

لما كانت اللغة مرآة الشعور، فهي تعكس الثقافة والتاريخ والعقل البشري؛ لذا تكمن أهمية هذا البحث في كونه يساهم في فهم أعمق للعلاقة بين اللغة والعاطفة، ويكشف عن الدور الذي تؤديه اللغة في تشكيل التجربة الإنسانية، كما يمكن أن يساعد في تعزيز التواصل بين الثقافات من خلال تقديم فهم أوسع لتعبيرات المشاعر، بالإضافة إلى استكشاف الثراء اللغوي في التعبير عن المشاعر في اللغة العربية.

أهداف البحث:

تحليل التعبيرات اللغوية للأحاسيس في اللغة العربية.
استكشاف تأثير السياق الثقافي والاجتماعي في تعبيرات المشاعر.
تسليط الضوء على الدور البلاغي والرمزي في التعبيرات اللغوية للمشاعر.

فرضيات البحث:

تتأثر التعبيرات اللغوية للأحاسيس في اللغة العربية بالسياق الثقافي والاجتماعي.
تستخدم الكنايات والرموز والأساليب البلاغية بشكل كبير للتعبير عن المشاعر.

أسئلة البحث:

كيف تعبر اللغة العربية عن مشاعر مثل الحب، الحزن، الفرح، والغضب؟
ما العوامل الثقافية والاجتماعية التي تؤثر في هذه التعبيرات؟
كيف تختلف التعبيرات اللغوية للأحاسيس بين الفصحى واللهجات المحلية؟

الدراسات السابقة:

دراسة براجمالغوية لأفعال العاطفة في اللغة الإنجليزية والقاهرية، إسراء عطية
حسين سالم عابد، مجلة بحوث، عدد ٩، ٢٠٢١.

ألفاظ الفرح والحزن في القرآن الكريم دراسة دلالية، رياض حمود حاتم المالكي، رسالة ماجستير، الجامعة المستنصرية، ٢٠٠٥.

الفرح في القرآن الكريم دراسة موضوعية، آيات جهاد عودة الشايب، رسالة ماجستير في أصول الدين، جامعة النجاح، فلسطين، ٢٠١٥.

نماذج سيميائية للفرح والبهجة والسرور في القرآن الكريم، حيدر خزعل فهد كعاب، مجلة الدراسات المستدامة، عدد ٣، ٢٠٢٤.

بلاغة النظم القرآني في سياق آيات السعادة، خالد سريان ساري الحربي، مجلة الجامعة الإسلامية للغة العربية وآدابها، عدد ١٣، ٢٠٢٤.

تناولت أغلب الدراسات السابقة موضوع التعبيرات اللغوية للمشاعر من زاوية محددة. على سبيل المثال، استعرضت رسالة رياض حمود العلاقة الدلالية بين الكلمات المتعلقة بالفرح والحزن في النص القرآني. وفي ذات السياق، ركزت آيات جهاد عودة الشايب في دراستها على استقصاء مفهوم الفرح وسياقاته في القرآن الكريم من منظور أصول الدين. كما سعت دراسة حيدر خزعل إلى تقديم تحليل سيميائي لآيات الفرح والسرور في النص القرآني، مع تسليط الضوء على الدلالات الرمزية لهذه المفاهيم. وأخيراً، تناول خالد سريان ساري الحربي الأساليب البلاغية المستخدمة في التعبير عن السعادة في القرآن الكريم، مشدداً على جمالية التعبير القرآني وثرائه البلاغي. أما دراسة إسراء عطية فقد تناولت الأفعال الدالة على العاطفة في اللغة الإنجليزية واللهجة القاهرية، مقدمة رؤية مقارنة تسلط الضوء على الاختلافات والتشابهات في التعبير عن المشاعر بين اللغتين.

يمتاز البحث الحالي بتقديم مقارنة شمولية لدراسة التعبيرات اللغوية للأحاسيس في اللغة العربية، تتجاوز الإطار القرآني أو الدرس المقارن المحدود، لتشمل تحليلاً عميقاً للتعبيرات العاطفية في اللغة الفصحى واللهجات المحلية. كما يركز البحث على العلاقة بين اللغة والسياق الثقافي والاجتماعي، مما يفتح آفاقاً جديدة لفهم العوامل المؤثرة في صياغة التعبيرات العاطفية. إضافة إلى ذلك، يتميز البحث الحالي بمحاولة استكشاف استخدام الكنايات والرموز والأساليب البلاغية.

المنهج العلمي المستخدم في البحث:

يتبع البحث منهجًا وصفيًا تحليليًا يعتمد على التحليل النصي حيث يقوم برصد وتحليل نماذج من النصوص الأدبية سواء الشعرية، أو النثرية التي تعبر عن المشاعر والأحاسيس.

هيكل البحث:

المطلب الأول بعنوان التعبيرات اللغوية للأحاسيس في اللغة العربية، ويتناول بالدرس والتحليل كيفية تعبير اللغة العربية عن مشاعر مثل الحب، والحزن، والفرح، والغضب، مع بيان دور الفصحى واللهجات في تشكيل هذه التعبيرات. والمطلب الثاني بعنوان تأثير السياق الثقافي والاجتماعي على تعبيرات المشاعر، ويعنى بدراسة تأثير القيم الثقافية والاجتماعية على التعبيرات اللغوية للأحاسيس، مع تحليل الأمثلة من مجتمعات عربية متنوعة. ثم يعقب ذلك كله خاتمة تلخص أهم النتائج التي تم التوصل إليها في البحث، مع تقديم توصيات لمزيد من الدراسات في هذا المجال.

١- التعبيرات اللغوية للأحاسيس في اللغة العربية:

تعد اللغة وسيلة حيوية لنقل الأحاسيس والمشاعر البشرية، فهي لا تعكس فقط الأفكار والمفاهيم، بل تمتد لتشمل التعبير عن الحالة العاطفية والنفسية للإنسان، في اللغة العربية. يُعد التعبير عن الأحاسيس جزءًا لا يتجزأ من الإبداع اللغوي والثقافي، حيث تنوع الأساليب والوسائل التي يعتمدها العرب لنقل مشاعرهم. من خلال هذا المطلب، سنقوم بتحليل كيفية تعبير اللغة العربية عن مجموعة من المشاعر الأساسية، مثل الحب، الحزن، الفرح، والغضب، وسنسلط الضوء على الفروق بين استخدام اللغة الفصحى واللهجات المحلية في هذا السياق.

١-١- التعبير عن الحب في اللغة العربية:

يتجلى هذا الشعور في مستويات متعددة من الرومانسية والود والتقدير، وهو ما ينعكس في غنى المفردات والأساليب التي يستخدمها العرب للتعبير عنه، ولطالما كان الحب هو الشرارة التي أشعلت قناديل الإبداع الأدبي عند العرب. فقد استلهم الأدباء

من هذا الشعور العميق أروع القصائد وأبدع النصوص، متخذين من اللغة سلاحاً لتوظيفه في وصف معاناتهم وشوقهم وهيامهم. اتخذ الحب في الأدب العربي مكانةً تتجاوز كونه موضوعاً، فغداً أسلوب حياةٍ وعقيدةً متجدرةً، فقد ربط الأدباء لا سيما الشعراء بين الحب والحياة والموت، وبين الفرد والمجتمع، وقد امتد هذا التصور ليشمل الحب الغزلي الرومانسي، ويتسع ليضمّ الحبّ الإلهي، وحبّ الوطن والقبيلة.

تعددت وتنوعت التعبيرات عن الحب في الأدب العربي، فمنها ما كان صريحاً واضحاً، ومنها ما كان مستتراً خلف الرموز والاستعارات. وقد استخدم الأدباء مجموعة واسعة من الأساليب البلاغية لتعزيز تأثير كلماتهم، مثل الاستعارة، حيث يشبه الأديب حبيبه بشيء جميل، كالقمر أو الورد، أو الكناية، حيث يوحى الشاعر بمعنى ما دون أن يصرح به صراحة، والتضمين، إذ يختفي المعنى الحقيقي للكلمة خلف معنى آخر، أو التكرار؛ لتأكيد المعنى وزيادة التأثير العاطفي.

من جهة أخرى لم يكن الحب في الشعر العربي معزولاً عن السياق الثقافي والاجتماعي، بل كان يعكس قيم المجتمع وتقاليده^(١)، ففي العصر الجاهلي مثلاً، ارتبط الحب بالشجاعة والكرم والفخر، بينما في العصر الأموي والعباسي اتجه نحو الرقة والحنين.

انظر إلى قول عنترة بن شداد^(٢) [ت. ٦٠١م]: (البحر الوافر)

أجُك يا ظلوم فأنت عِندي مَكَانَ الرُّوحِ مِنْ جَسَدِ الجَبَانِ
وَلَوْ أَنِّي أَقُولُ مَكَانَ رُوجِي خَشِيتُ عَلَيْكَ بَادِرَةَ الطَّعَانِ^(٣)

الآيات تعكس بوضوح مشاعر الحب والشجاعة معاً، وهي مثال رائع على كيفية

(١) الاعتراف بالحب في الشعر العربي القديم دراسة ثقافية: ٣١٠-٣٤٣.

(٢) عنترة بن شداد بن عمرو بن معاوية بن قراد العبسي، أشهر فرسان العرب في الجاهلية ومن شعراء الطبقة الأولى. من أهل نجد. أمه حبشية اسمها زبيبة، سرى إليه السواد منها. وكان من أحسن العرب شيمة ومن أعزهم نفساً، يوصف بالحلم على شدة بطشه، وفي شعره رقة وعدوية. كان مغرماً بابنة عمه عبلة فقل أن تخلو له قصيدة من ذكرها. ينظر: طبقات فحول الشعراء: ١٥٢/١، الأعلام: ٩١/٥.

(٣) شرح ديوان عنترة بن شداد: ١٤٧.

تعبير الشعر الجاهلي عن العواطف بطريقة رمزية ومعقدة، فعترة يبدأ الأبيات بإعلان حبه لحبيته بـ«أحبك يا ظلوم»، مستخدماً الاسم «ظلوم» كناية عن المحبوبة، يمكن أن يشير الاسم «ظلوم» إلى الحبيبة التي تسببت له بألم بسبب حبه لها أو التي تعذبه بجمالها. هذا الاسم يحمل معاني متعددة، منها القسوة أو الظلم، وهو هنا تعبير عن شعور عترة بتعلق عاطفي شديد تجاهها رغم كل الصعوبات ثم يشبه مكانة الحبيبة في قلبه بمكانة الروح في جسد الجبان، وهو تشبيه معقد وذو دلالات عميقة؛ يدل على التعبير عن شدة الحب كما يحب الجبان روحه لأنها سبب حياته، ويعكس ارتباطاً عميقاً ومصيرياً بين المحب ومحبوبه.

في هذا التشبيه، يربط الشاعر حب المحبوب بارتباط الجبان بروحه؛ فالجبان يتمسك بروحه لأن فقدانها يعني نهايته، تماماً كما يتعلق المحب بحبيبه لأن فقدانه يعني ضياع كل شيء بالنسبة له. يواصل عترة في البيت الثاني تطوير المعنى السابق، فيقول إنه لو كان قد شبه الحبيبة بمكان روحه الحقيقية، لخشي عليها من المخاطر. فالشاعر يظهر هنا رغبته في حماية محبوبته، حتى من مجرد لفظ الكلمة التي قد تجعلها هدفاً للخطر (مثل الطعنات أو الطعان في المعركة). عترة، الذي اشتهر بشجاعته وقوته في القتال، يخشى على محبوبته حتى من خطرٍ محتمل قد يتسبب فيه حبه العميق لها.

هذا التصوير يبرز التناقض بين القوة والشجاعة وبين الرقة والعاطفة، وهو ما يجعل من شعر عترة بن شداد نموذجاً مثالياً يجمع بين الفروسية والعاطفة في الشعر الجاهلي.

ثم انظر إلى قول عمر بن أبي ربيعة^(١) [ت. ٩٣ هـ]، معبراً عن حبه: (مجزوء الرجز

قُلْتُ فَإِنِّي هَائِمٌ صَبَّ بِكُمْ مُكْلَفٌ^(٢)

يعبر عن حبه باستخدام مجموعة من التعبيرات التي تحمل دلالات قوية ومعقدة،

(١) عمر بن عبد الله بن أبي ربيعة المخزومي القرشي، أبو الخطاب، أرق شعراء عصره، من طبقة جرير والفرزدق. ولم يكن في قريش أشعر منه. ويكثر الغزل في شعره، رُفِعَ إلى عمر بن عبد العزيز أنه يتعرض للنساء ويشب بهن، فنفاه إلى دهلك. ينظر: الوافي بالوفيات: ٣٠٣/٢٢ - ٣٠٤، الأعلام: ٥٢/٥.

(٢) ديوان عمر بن أبي ربيعة: ٦٠/٢.

فقوله «هَائِمٌ»: الهائم في اللغة هو الشخص الذي تاه في الحب أو الضلال، ويشير إلى الانغماس الكامل في مشاعر الحب إلى درجة الضياع، هذا التعبير يعكس حالة فقدان السيطرة على الذات بسبب الحب؛ مما يوحي بشدة المشاعر التي يشعر بها الشاعر. أما «صَبٌّ» فهو من الصبابة هي شدة الحب، وهو إذا أخذ القلب في الاسترسال، فكأنه انصب الماء^(١)، هذا اللفظ يشير إلى الحب العميق والمتقد الذي يشعر به الشاعر، ويعكس حالة الحنين الدائمة والمستمرة تجاه المحبوب. أما كلمة «مُكَلَّفٌ»: فهو من «الكلف» ويشير إلى الارتباط الشديد بالشيء والانغماس فيه بشكل قد يصل إلى الولوع أو التعلق العميق^(٢).

من خلال هذه التعبيرات، يوصل عمر بن أبي ربيعة فكرة أن حبه ليس مجرد مشاعر عابرة أو سطحية، بل هو حب عميق وشامل إلى درجة الهوس، حيث أصبح الحب جزءاً لا يتجزأ من وجوده. الحب هنا يتجاوز كونه مجرد شعور، ليصبح نوعاً من الإكراه أو القدر الذي لا مهرب منه، مما يعكس الصراع الداخلي بين لذة الحب وثقل المسؤولية العاطفية التي يحملها الشاعر.

هذه التعبيرات تعكس الطبيعة المعقدة للعواطف في الشعر العربي القديم، إذ يتم تصوير الحب على أنه قوة قوية لا يمكن التحكم فيها، تترك المحب في حالة من الضياع والانغماس التام.

وإذا كان الحديث عن التعبير عن الحب في اللغة اليومية ذات الجذور الفصحى - لا في المستوى الأدبي الرفيع - فإن العربية تظلّ منجمًا غنيًا بالوسائل التعبيرية عن المشاعر. ففي بنيتها المعجمية وتراكيبها الشائعة، نجد طيفاً واسعاً يعبر عن درجات متباينة من العاطفة؛ إذ تغدو تعابير مثل «أحبك»، «أعشقتك»، و«أهيم بك» رموزاً موحية، تختزن في طياتها دلالاتٍ نفسية واجتماعية عميقة، ف«أحبك» تعبر عن مشاعر الود والمحبة، بينما تحمل «أعشقتك» دلالة أقوى على الهيام والولع، و«أهيم بك» تدل على حالة من الغرق في الحب والتعلق الشديد بالحبيب، واستعارات مثل «قلبي يخفق لك» و«أنت نور عيني» تتعدى كونها مجرد تشبيهات، إلى كونها تعبيرات رمزية تعكس حالة الانفعال العاطفي الشديد، فالقلب الذي يخفق هو رمز للحياة والنشاط، والنور الذي يضيء العين هو رمز للأمل والسعادة.

(١) كشف اصطلاحات العلوم والفنون: ١/١٣٦.

(٢) لسان العرب: ٣٠٧/٩.

وفي اللهجات المحلية، نجد أن التعبيرات أكثر تنوعاً وأقرب إلى الحياة اليومية، فمثلاً، في اللهجة المصرية، يستخدم الناس تعابير مثل «بحبك، بموت فيك»^(١)، أنت كل شيء في حياتي، إنت عمري كله»^(٢)، بينما في اللهجة الشامية قد تسمع أمماً تقول لابنها: «تقبرني ... يا حبيبي الصغير الرائع!»^(٣) أو زوجة تقول لزوجها: «تقبرني، هروح مطرح ما تروح!»^(٤)، يُستخدم تعبير «تقبرني» للتعبير عن الحب الشديد والعاطفة العميقة؛ الشخص الذي يقول «تقبرني» يقصد بها أنه يحب الشخص الآخر إلى درجة أنه لا يتصور الحياة بدونه، وأنه يفضل أن يموت ويدفن قبله لأنه لا يتحمل فكرة فراقه، ورغم أن المعنى الحرفي للكلمة قد يبدو ثقيلاً، إلا أن استخدامها في اللهجة الدارجة يحمل طابعاً محبباً ومؤثراً، ويعكس قوة العلاقة بين المتحدث والمخاطب. أما تعبير «كنحماق عليك»^(٥) فهو في الأصل من الحماقة والجنون، ولكنه يُستخدم مجازياً بمعنى «أحبك بجنون» أو «أعشقتك حد الجنون»، للتعبير عن حب شديد وعاطفة قوية تجاه شخص ما، وغالباً ما تحمل طابعاً عفويًا وشديد الصدق. هذه الفروقات بين الفصحى واللهجات تعكس اختلافًا في مستويات الرسمية والحميمية في التعبير عن الحب، حيث توفر اللهجات المحلية وسيلة للتعبير عن الحب بشكل أكثر عفوية وصراحة.

١-٢- التعبير عن الحزن في اللغة العربية:

الحزن بصفته أعمق هذه المشاعر، يجد له في اللغة العربية مساحة واسعة من التعبير، فهي تتميز بثراء معجمي هائل في وصف الحزن، مثل: حزن، أسى، كآبة، يأس، هم، غم، وجع، شجن... وغيرها الكثير^(٦)، وكل كلمة من هذه الكلمات تحمل في طياتها دلالة خاصة ونوعية من الحزن، الذي قد يكون عميقاً، أو خفيفاً عابراً، وقد يكون نابغاً من فقدان عزيز، أو بسبب فشل أو خيبة أمل. ولا يقتصر التعبير عن الحزن في اللغة العربية على الكلمات المباشرة، بل يتعداه إلى استخدام الاستعارات والكنيات

(١) الحب في زمن العولمة: ١١٦.

(٢) ثلاث مسرحيات كوميدية: ١٨٦.

(٣) أسرار النرجس: ١١٨.

(٤) حكايتي شرح يطول: ٢١٥.

(٥) تشرين: ١٨٠.

(٦) الألفاظ الدالة على الحزن في شعر هديبة بن الخشرم العذري دراسة دلالية: ٤٦-٦٤.

التي تضفي على المعنى عمقاً وجمالاً. فالشاعر العربي يصف حزنه بصور شعرية بديعة^(١)، فيشبه نفسه بسحاب ملبد أو بوردة ذبلت، أو بقلب حزين، هذه الاستعارات لا تقتصر على وظيفتها الجمالية، بل تسهم في إيصال المعنى بشكل أكثر عمقاً وتأثيراً.

يعد الأدب العربي من أهم المصادر التي توثق تعبيرات الحزن، فالشعراء والكتاب العرب عبر التاريخ قد عبروا عن أحزانهم وآلامهم بصور شعرية ونثرية بديعة، وقد استخدموا اللغة في تصوير مختلف جوانب الحزن، من الحزن الفردي إلى الحزن الجماعي، ومن الحزن على الفراق إلى الحزن على الوطن^(٢).

انظر إلى قول ابن سناء الملك^(٣) [ت. ٦٠٨ هـ]: (بحر مجزوء الكامل)

مَنْ كَانَ يَكْتُمُ حُزْنَهُ فَأَنَا الْحَزِينُ أَنَا الْحَزِينُ^(٤)

في هذا البيت يعبر ابن سناء الملك عن حالة من الحزن الشديد التي تتجاوز الكتمان لتصبح هوية للشاعر نفسه، التكرار والإعلان الصريح عن الحزن يجعلان القارئ يشعر بأن الحزن ليس فقط موجوداً، بل إنه يعبر عن الشاعر نفسه ويعرفه، هذا البيت يجسد معاناة داخلية لا يمكن التغلب عليها، بل إن الحزن أصبح مكوناً أساسياً من تكوينه العاطفي.

وقال مصطفى العلواني^(٥) [ت. ١٧٧٩ م]: (البحر الخفيف)

وَأَنَا مُثْقَلٌ بِمَا قَرَّحَ الْقَلْبُ بُّ مِنَ الدَّهْرِ بَلْ حَزِينٌ كَثِيبٌ^(٦)

(١) ظَاهِرَةُ الْحُزْنِ فِي شِعْرِ عَلِيِّ النَّعَمِيِّ الرَّؤْيِيَّةِ وَالْأَدَاة: ١٤٢٧٩-١٤٣٢٢

(٢) الحزن وبواعثه عند أمل دنقل دراسة وتحليل: ١٤٥-١٧١.

(٣) هبة الله بن جعفر بن سناء الملك، شاعر، من النبلاء. مصري المولد والوفاة. كان وافر الفضل، رحب النادي، جيد الشعر، بديع الإنشاء. كتب في ديوان الإنشاء بمصر مدة. وولاه الملك الكامل ديوان الجيش سنة ٦٠٦. ينظر: الوافي بالوفيات: ١٣٥/٢٧، الأعلام: ٧١/٥.

(٤) ديوان ابن سناء الملك: ٥٢٨.

(٥) مصطفى بن إبراهيم العلواني، شاعر، له اشتغال بالأدب. ولد بحماة وسكن دمشق وكتب بخطه الحسن المضبوط عدة كتب. وأنشأ منظومة في (التوسل بالأسماء الحسنى). وتوفي بدمشق. ينظر: الأعلام: ٢٢٨/٧.

(٦) علماء دمشق وأعيانها في القرن الثاني عشر الهجري: ١٩١/٣.

استخدم الشاعر تعبيرًا مكثفًا عن الألم والحزن الناتج عن مشقات الحياة وظروفها القاسية، يبدأ الشاعر بالإشارة إلى حالته النفسية والجسدية المثقلة بالأحزان، فكلمة «مُثْقَلٌ» تعني حملًا ثقيلًا يكاد لا يحتمل، مما يبرز حجم المعاناة التي يشعر بها، واستخدام الفعل «فَرَّحَ» يضيف صورة مؤلمة جدًّا، حيث يشير إلى جروح وقرحات في القلب نتيجة لتجارب قاسية ومؤلمة مر بها الشاعر عبر الزمن. يعزز الشاعر من قوة الشعور بالحزن، حيث لا يكتفي بكونه حزينًا فقط، بل هو «كثيب»، وهي كلمة تشير إلى الحزن العميق الممتد، الذي يتغلغل في النفس ويؤثر على الإنسان حتى تسوء حاله وتنكسر نفسه^(١). تكرر فكرة الحزن عبر استخدام «حزين» و«كثيب» يؤكد على أن هذا الشعور ليس عابرًا، بل هو متجذر في نفس الشاعر.

أما في لغة الحياة اليومية فنلاحظ أن الكلمات والتعبير التي تعبر عن الحزن تتراوح بين البساطة والتعقيد، بين المباشرة والاستعارة، من التعبيرات الشائعة في الفصحى نجد «أنا حزين»، «يغمرنى الأسى»، و«تتملكني الكآبة»، وهي تعابير تعكس درجات متفاوتة من الحزن، إضافة إلى ذلك، فإن اللغة الفصحى تستخدم كثيرًا من الصور البلاغية لوصف الحزن، مثل «ينزف قلبي» و«غامت سمائي»، حيث يتم ربط الحزن بصور الطبيعة لتكثيف التعبير عن الحالة العاطفية.

في اللهجات المحلية، قد تكون التعبيرات أكثر بساطة وتلقائية، مثلًا، في اللهجة المصرية «أنا زعلان»، وأصله في الفصحى من «الزعل» وهو نشاطٌ وقلةٌ استتقرار^(٢)، وبمرور الوقت، تطورت الكلمة لتشير بشكل أوسع إلى حالة الحزن أو الانزعاج، وفي اللهجة الخليجية، قد يُقال «بعيوني الحزن» أو «دموع عيني تهلي»^(٣)، بينما في لهجة عرب «حصن كيفا» التركية قد يُستخدم تعبير «أنا أحمل غم»^(٤) ليعكس حالة الحزن بشكل مباشر، هذه التعبيرات تحمل في طياتها نغمات مختلفة من الحزن، وغالبًا ما ترتبط بالتجارب اليومية للأفراد، مما يجعلها أكثر ملاءمة للتعبير عن مشاعر الحزن في السياقات الاجتماعية غير الرسمية.

(١) لسان العرب: ٦٩٥/١.

(٢) مقاييس اللغة: ٩/٣.

(٣) جواهر الشعر الشعبي: ١٦١.

(٤) بحسب ما أفاد به أحد أبناء القرية للباحث شفاهة.

١-٣- التعبير عن الفرح في اللغة العربية:

الفرح هو شعور يجلب معه طاقة إيجابية، ويتم التعبير عنه في اللغة العربية بطرق متنوعة تتناسب مع طبيعة الموقف والشعور بالبهجة، هذه التعبيرات تنوع بين الشعر والنثر، وتختلف في أساليبها وبلاغتها، لكنها تشترك في الهدف المتمثل في نقل مشاعر الفرح والسرور.

في الأدب العربي يتجلى التعبير عن السعادة والفرح بأشكال متعددة، حيث يظهر الفرح بوصفه حالة إنسانية غامرة ومرتبطة بالعديد من المناسبات والأحداث.

يقول ابن زيدون^(١) [ت. ٤٦٣ هـ]:

(البحر البسيط)

إِنِّي ذَكَرْتُكَ بِالزُّهْرَاءِ مُشْتَاقًا وَالْأَفُقُ طَلَّقَ وَمَرَأَى الْأَرْضِ قَدْ رَاقَا^(٢)

هنا، يرتبط الفرح بجمال الطبيعة، حيث يعكس الشاعر سعادته بجمال المحبوبة من خلال تصوير الطبيعة الجميلة من حوله.

وقال شكيب أرسلان^(٣) [ت. ١٩٤٦م] في تهنته لأحد عيون أعيان المغرب بزفافه المبارك: (البحر الكامل)

فَلْتُحِي أَرْخَ وَلْتُهَنَّ بِسَيِّدِ الْكُونِ مُبْتَهَجٍ بِيَوْمِ زَفَافِهِ^(٤)

في الجزء الثاني من البيت، يظهر استخدام أسلوب التشخيص لتصوير الكون

(١) أحمد بن عبد الله بن أحمد بن غالب ابن زيدون، المخزومي الأندلسي، أبو الوليد، وزير كاتب شاعر، من أهل قرطبة، انقطع إلى ابن جهور (من ملوك الطوائف بالأندلس)، وهو صاحب (أضحى التنائي بديلا من تدانينا) من القصائد المعروفة. وأما طبقته في النثر فرفيعة أيضا. ينظر: الوافي بالوفيات: ٥٦٧/٧، الأعلام: ١٥٨/١.

(٢) ديوان ابن زيدون: ١٩٤.

(٣) شكيب بن حمود بن حسن بن يونس أرسلان، عالم بالأدب، والسياسة، مؤرخ، من أكابر الكتاب، ينعت بأمر البيان. من أعضاء المجمع العلمي العربي. ولد في لبنان وأقام مدة بمصر. وانتخب نائبا عن حوران في مجلس (المبعوثان) العثماني، وانتقل إلى جنيف فأقام فيها نحو ٢٥ عامًا. وعاد إلى بيروت، فتوفي فيها. ينظر: الأعلام: ١٧٣/٣.

(٤) ديوان الأمير شكيب أرسلان: ١٢٧.

وكانه يشعر بالفرح والسعادة، مما يعزز من قيمة المناسبة ويدعو إلى مشاركتها بكل جوارحنا. كما يبرز الجوانب الاجتماعية والشخصية في الاحتفالات والأعراس، حيث يُعبر الشاعر عن مدى سعادة الكون ومشاركته في الفرحة، مما يعكس عمق الروابط الإنسانية والاجتماعية في المناسبات السعيدة.

وقال محمود قبادو^(١) [ت. ١٨٧١م]: (البحر البسيط)

كُلِّ بلقياءُ مسرورٌ ومبتَهجٌ لكنَّ أوفرهمُ حظًّا بذاك أنا^(٢)

يعني أن جميع الناس يشعرون بالسرور والسعادة عند لقاء هذا الشخص، وقد استخدم الشاعر هنا أسلوب التفضيل والتخصيص عندما أكد أن فرحته هي الأوفر حظاً بين الجميع، وهذا يعزز شعوره بالتفرد والتميز في العلاقة مع الشخص الذي يلتقيه، كما يتضمن البيت استخداماً أيقناً للتضاد بين «كُلِّ» و«أنا»، حيث يشير «كُلِّ» إلى الجماعة، في حين يشير «أنا» إلى الفرد، مما يعمق من إحساس الشاعر بخصوصية شعوره.

وفي مستوى لغوي أقل تعقيدا من الأسلوب الأدبي، نجد تعابير مثل «أنا سعيد»، «يغمرني الفرحة»، و«أشعر بالبهجة»، والتي تعكس الفرحة بصورة واضحة وجليّة، وقد تعتمد هي أيضا على الصور البلاغية لتعزيز هذا الشعور، حيث يُقال «تترافص فرحتي» أو «يضج قلبي بالسعادة»، مما يعطي الفرحة بعداً ديناميكياً وحيوياً.

في المقابل توجد اللهجات المحلية، وغالبًا ما تكون التعبيرات عن الفرحة أكثر ارتباطًا بالحياة اليومية وبساطتها، مثلًا، في اللهجة الخليجية، يمكن أن يُقال «هو مستانس»^(٣)، بينما في اللهجة السورية قد يُستخدم تعبيرات «أنا مصطهح مسلطن مكيف»، مبسوط كثير»^(٤)، وفي بعض اللهجات العربية في تركيا نسمع تعبير «أنا مُفْرَح»^(٥) هذه

(١) محمود بن محمد قبادو، أبو الثناء، شاعر عصره بتونس، ومفتي مالكيته. أولع بعلوم البلاغة، ثم تصوف وأكثر من قراءة كتب الصوفية ولا سيما كتب ابن العربي، وكان لا يجارى في التاريخ الشعري بحساب الجمّل، وله في ذلك قصيدة دالية هنا بها السلطان عبد المجيد بانتصاره على الروس. ينظر: الأعلام: ١٨٥/٧.

(٢) الحركة الأدبية والفكرية في تونس: ٨.

(٣) القصص الشعبي في قطر: ٩٥.

(٤) معجم الكلمات العامية الدمشقية: ٢٨٩.

(٥) بحسب ما أفاد به أحد أبناء قرية «حصن كيفا» بتركيا للباحث شفاهة.

التعبيرات تعكس الفرح بشكل عفوي وسريع، وغالبًا ما تُستخدم في سياقات اجتماعية غير رسمية، مما يجعلها أكثر فعالية في التواصل اليومي.

١-٤- التعبير عن الغضب في اللغة العربية:

يُعبّر عنه في اللغة العربية باستخدام مجموعة من الكلمات والتعابير التي تتفاوت في حدتها وقوتها، هذه العبارات والأساليب تظهر مدى تنوع التعبير وغناه عن الغضب في الأدب العربي، حيث تتراوح ما بين التصوير المباشر للغضب وبين استخدام البلاغة لتعميق الإحساس به.

انظر إلى قول بشار بن برد^(١) [ت. ١٧٦ هـ]: (البحر المتقارب)

إِذَا مَا غَضِبْنَا غَضِبَةً مُضْرِيَّةً هَتَكْنَا حِجَابَ الشَّمْسِ أَوْ تُمَطَّرَ الدِّمَا^(٢)

يبدأ الشاعر بتشبيه غضبهم بالغضبة «المضرية»، نسبة إلى قبيلة مضر، المعروفة بقوتها وبأسها. هنا، التشبيه يشير إلى أن غضبهم ليس مجرد غضب مألوف، بل هو استثنائي يتجاوز حدود المعقول، ثم يستخدم المبالغة في الشطر الثاني «هتكنّا حجاب الشمس أو تُمَطَّرَ الدِّمَا»، ليعبر عن شدة غضبهم بحيث أنه يصل إلى درجة هتك حجاب الشمس، وهو تعبير مجازي عن قدراتهم الهائلة التي تصل إلى تغيير نظام الكون، أو جعل السماء تمطر دماً، في إشارة إلى العنف والدماء التي تراق نتيجة هذا الغضب.

يقول إبراهيم ناجي^(٣) [ت. ١٩٥٣ م]: (بحر مجزوء الخفيف)

كَأَتُونِ مَسْعَرٍ غَاضِبٍ يَنْثُرُ الحُمَمَ^(٤)

(١) بشار بن برد العُقيلي، بالولاء، أشعر المولدين على الإطلاق، وكان ضريراً، نشأ في البصرة وقدم بغداد، وأدرك الدولتين الأموية والعباسية، وشعره كثير متفرق من الطبقة الأولى، واتهم بالزندقة فمات ضرباً بالسياط، ودفن بالبصرة. ينظر: الوافي بالوفيات: ٨٤٥/١٠، والأعلام: ٥٢/٢.

(٢) شرح يوان بشار بن برد: ٥٩٠.

(٣) إبراهيم ناجي القصبجي، طبيب مصري شاعر، من أهل القاهرة، مولده ووفاته بها. تخرج بمدرسة الطب، واشتغل بالطب والأدب وكانت فيه نزعة روحية صوفية. ينظر: الأعلام: ٧٦/١.

(٤) ديوان إبراهيم ناجي: ٢٠٩.

الغضب يُصوّر هنا على أنه قوة محتدمة ومشعة، مشابهة للنار التي تشتعل في الأتون، أو على أنه بركان نشط، يثور ويطلق الحمم بشدة، كل هذه الأمثلة تدعم الصورة التي يرسمها الشاعر عن الغضب، وهو قوة عنيفة وغير مروضة تتسم بالشدّة والتأثير المدمر، بعبارة أخرى، الصورة البلاغية تُعزز من الفهم العميق للشعور بالغضب وتُعطيه أبعادًا ملموسة.

وانظر إلى قول جميل صدقي الزهاوي^(١) [ت. ١٩٣٦م]: (بحر مجزوء الرجز)

وَظَلَّ يَفْرِي جِلْدَهُ فَزِي حَنِيقٍ غَاضِبٍ^(٢)

فالصورة البلاغية لتقطيع الجلد تعزز فهم القارئ لشدّة الغضب، كما تعكس أن الغضب يتجاوز تأثيره الخارجي، ليتمد بشكل عميق داخل النفس، مما يُعزز من الإحساس بالصراع الداخلي والألم الناتج عن الغضب.

في اللغة الفصحى، تستخدم تعابير مثل «أنا غاضب»، «أنا حنق وحناق»، «أنا مغتاظ»، و«أنا ساخط»، «أنا ناثر»، «أنا محتد»، وهي تعابير تحمل في طياتها درجة عالية من الانفعال، كما تُستخدم الاستعارات في الفصحى لتعزيز هذا الشعور، مثل «أنا بركان يثور» أو «قلبي يحترق»، مما يضفي على الغضب طابعًا دراميًا يزيد من قوة التعبير.

وفي اللهجات المحلية، يعبر عن الغضب بطرق أكثر مباشرة وأقل رسمية، فمثلًا، في اللهجة المصرية، قد يُقال «أنا مش طايق» أو «دمي محروق أوي»^(٣)، بينما في اللهجة التونسية قد يُستخدم تعبير «متغشش»^(٤)، وفي اللهجة السورية نسمع تعبير «معصّب منك»^(٥) وقد تسمع من عرب جنوب شرق تركيا تعبير «أنا أنقهر منك»^(٦). هذه التعبيرات اليومية تحمل معاني الغضب بشكل مبسط وسهل الفهم، مما يجعلها أكثر شيوعًا في الحياة اليومية.

(١) جميل صدقي الزهاوي، شاعر، ينحى منحى الفلاسفة، من طلائع نهضة الأدب العربي في العصر الحاضر. مولده ووفاته ببغداد. كان أبوه مفتيها. وبيته بيت علم ووجاهة في العراق. كردي الأصل، أجداده البابان أمراء السليمانية. ينظر: الأعلام: ١٣٧/٢.

(٢) الأوشال: ٢٤٣.

(٣) حكاية وقرار: ١١٦.

(٤) ولد الموجيرة: ١٠.

(٥) الغياب حمام لا يطير: ٥٦.

(٦) بحسب ما أفاد به أحد أبناء قرية «حصن كيفا» بتركيا للباحث شفاهة.

وهكذا تُظهر اللغة العربية، سواء الفصحى أو اللهجات المحلية، قدرة فائقة على التعبير عن الأحاسيس والمشاعر بشكل متنوع ومتعدد المستويات، إذ تعكس الفصحى طابعاً رسمياً ومعقداً في التعبير عن المشاعر، في حين توفر اللهجات المحلية وسائل أكثر عفوية وبساطة للتعبير عن المشاعر نفسها، هذه الديناميكية في التعبير تجعل اللغة العربية أداة قوية لفهم الحياة العاطفية والثقافية للعرب، وتتيح مجالاً واسعاً للدراسة والتحليل في مجالات اللسانيات والدراسات الثقافية.

٢- تأثير السياق الثقافي والاجتماعي على تعبيرات المشاعر في اللغة العربية:

تؤدي ثقافة المجتمع دوراً حاسماً في تشكيل تعبيرات المشاعر في أي لغة^(١)، بما في ذلك اللغة العربية، ويتأثر التعبير عن الأحاسيس ليس فقط بالقواعد اللغوية، ولكن أيضاً بالقيم الاجتماعية والتقاليد الثقافية التي تحكم سلوك الأفراد وتوجهاتهم^(٢)، فعلى سبيل المثال في اللغة العربية، شعور «الغربة» ليس مجرد إحساس بالابتعاد عن الوطن أو الأسرة؛ بل شعور معقد يجمع بين الحنين، والوحدة، والشعور بالاغتراب في بيئة غير مألوفة. هذا المصطلح يحمل دلالات ثقافية عميقة، ويعبر عن تجربة نفسية قد تكون صعبة الترجمة بدقة إلى لغات أخرى. فعند محاولة ترجمتها إلى الإنجليزية، مثلاً، قد نقول «homesickness» أو «alienation»، ولكن هذه الترجمات لا تلتقط جميع الأبعاد التي يشملها مفهوم «الغربة» في الثقافة العربية. «الغربة» قد تحمل معها أيضاً شعوراً بالتأمل في الذات والبحث عن الهوية^(٣)، وهي مشاعر يصعب على الثقافات غير العربية فهمها تماماً بدون معرفة السياق الثقافي والاجتماعي الذي تتولد فيه هذه المشاعر. وهذا يوضح كيف أن فهم التعبيرات العاطفية في اللغة يتطلب معرفة عميقة بالثقافة التي نشأت فيها هذه الكلمات، وإلا فقد تُفقد بعض الأبعاد المهمة عند الترجمة أو التفسير.

في هذا المطلب، نستكشف كيف يؤثر السياق الثقافي والاجتماعي في العالم

(1) Culture and Emotion: The Integration of Biological and Cultural Contributions: 91-118.

(2) Cultural Differences in Emotions: A Context for Interpreting Emotional Experiences: 777-793.

(٣) الاتجاه القومي في الرواية: ٦٢.

العربي على تعبيرات المشاعر، وكيف تنعكس هذه التأثيرات في اختلاف التعبيرات بين الفصحى واللهجات المحلية، وكذلك في الاختلافات بين المجتمعات العربية المختلفة.

٢-١- دور القيم الثقافية في تشكيل تعبيرات المشاعر:

تُعدُّ القيم الثقافية من أهم العوامل التي تؤثر في كيفية تعبير الأفراد عن مشاعرهم^(١)؛ في الثقافة العربية، ويؤدي مفهوما الشرف والكرامة دورًا مركزيًا؛ إذ يحكمان الكثير من السلوكيات والتفاعلات الاجتماعية^(٢)، بما في ذلك التعبير عن المشاعر.

في المجتمعات العربية التقليدية، يُعدُّ الحفاظ على الشرف والكرامة أمرًا بالغ الأهمية، مما يؤثر بشكل مباشر على كيفية تعبير الأفراد عن مشاعرهم^(٣)، خاصة مشاعر الحب والغضب والحزن، على سبيل المثال، قد يختار الفرد في كثير من الأحيان كتم مشاعره أو التعبير عنها بطرق غير مباشرة حفاظًا على الكرامة الشخصية أو العائلية؛ في الكثير من الثقافات العربية، يُعتبر التعبير عن الحب بشكل علني غير لائق، خاصة بين الجنسين قبل الزواج. يُشجع الناس على إظهار الحب من خلال الأفعال بدلاً من الكلمات الصريحة، احترامًا للتقاليد الاجتماعية. وفي الاستعمال العربي، نجد تعبيرات مثل «الحزن في القلب» أو «الغضب المكظوم»، وهي تعبير تعكس هذا الكتمان والضبط النفسي، ومن الأمثلة أيضًا نجد تعبير «رأسي مرفوع» الذي يشير إلى إحساس عميق بالاعتزاز والكرامة^(٤)، ويقابله في حال المساس بالشرف قولهم: «انكسر خاطري» أو «انحنى رأسي»، حيث يرتبط رفع الرأس بفكرة الحفاظ على الكرامة والشرف، كما يعكس التعبير ثقافة تُقدّر المكانة الاجتماعية والاعتراف الجماعي بالقيمة الشخصية، وهو ما يُبرز كيفية ارتباط المشاعر الشخصية بالقيم الاجتماعية في اللغة العربية. كذلك في الثقافة العربية، يُعتبر الوجه جزءًا مهمًا من الهوية الشخصية، ورمزًا للكرامة والشرف، فعندما يقول شخص إنه يريد الحفاظ على «ماء وجهه»^(٥)، فإنه يشير إلى رغبته في تجنب الإحراج أو فقدان الشرف أمام

(1) Cultural Similarities and Differences in Display Rules, Motivation and Emotion: 195-214.

(٢) الثقافة الكرامة حوار بين الشرق الأوسط والغرب: ١٨٥.

(3) Honor and Poetry in a Bedouin Society.

(٤) معجم اللغة العربية المعاصرة: ٨٣٦/٢.

(٥) معجم اللغة العربية المعاصرة: ١٣٣٨/٢.

الآخرين، يعكس هذا التعبير قيمة كبيرة للكرامة الاجتماعية و يبرز كيف أن الشعور الخجل مرتبط بالحفاظ على صورة الذات أمام المجتمع.

كما يؤدي التواضع دورًا مهمًا في كيفية التعبير عن مشاعر الفرح والسعادة، ففي كثير من المجتمعات العربية، يُعتبر الإفراط في إظهار السعادة علنًا نوعًا من الغرور أو الاستفزاز، لذلك قد يُفضل الناس الحفاظ على تواضعهم أثناء التعبير عن الفرح، فنجد تعابير مثل «الحمد لله على كل حال، وأشكر الله على هذه النعمة» تستخدم كنوع من التوازن بين الفرح والحفاظ على التواضع.

٢-٢-٢- تأثير السياق الاجتماعي في التعبيرات العاطفية:

يمثل السياق الاجتماعي، بما في ذلك الطبقات الاجتماعية، العمر، والجنس، عوامل مهمة في تشكيل التعبيرات العاطفية في اللغات عموماً وفي العربية بشكل خاص.

٢-٢-٢-١- الطبقة الاجتماعية:

تختلف تعبيرات المشاعر بين الطبقات الاجتماعية، وتكون أكثر وضوحًا في المجتمعات التي تحتفظ بفوارق مميزة بين طبقاتها الاجتماعية^(١). في مثل هذه المجتمعات، قد تظهر تعبيرات المشاعر بشكل مختلف بين الطبقات العليا والطبقات الشعبية بسبب التباين في القيم الثقافية والتعليمية والتقاليد الاجتماعية. فمثلاً في الطبقات الاجتماعية الأرستقراطية، قد يكون التعبير عن المشاعر أكثر تحفظاً وأدباً، مع استخدام لغة فصيحة واهتمام بالمظاهر الاجتماعية. على العكس، في الطبقات الشعبية، يمكن أن يكون التعبير عن المشاعر أكثر مباشرة وعفوية، مع استخدام لغة عامية قد تعكس التجارب اليومية والتقاليد المحلية. ويبدو ذلك واضحاً في الأفلام المصرية القديمة التي تمثل الطبقات العليا^(٢)، قياساً بالوضع الحالي^(٣)، حيث كانت

(1) The Psychology of Social Class: How Socioeconomic Status Impacts Thought, Feelings, and Behaviour: 267-291.

(٢) ينظر: السينما المصرية والثقافة الشعبية محاولة في فهم خصوصية السينما في مصر: ٨٣-٩١.

(٣) ينظر: المستويات اللغوية في السينما المصرية وتأثيرها على الشباب المصري.

التعبيرات عن المشاعر تتم بلغة راقية، حتى إن بعضها يتضمن استعارات أدبية تعكس ثقافة متقدمة وتعليمًا عاليًا، فتجد الشخصيات تستخدم تعبيرات من قبيل «أنا ممتن للغاية»، أو «أنا مستاء». ومع تحولات المجتمع وتلاشي الفوارق الطبقيّة التقليدية، تتبدّل هذه التعبيرات بدورها، فتميل الفروق إلى طابعٍ شخصيٍّ أكبر وتغدو أقلَّ ارتباطًا بالانتماءات الطبقيّة.

٢-٢-٢- العمر:

يُشكّل العمر فارقًا في كيفية التعبير عن المشاعر^(١)، فالأطفال والشباب غالبًا ما يكونون أكثر عفوية وصراحة في التعبير عن مشاعرهم مقارنةً بالكبار، الذين قد يميلون إلى ضبط النفس والتحكم في التعبيرات العاطفية، في كثير من الأحيان، نجد أن اللغة المستخدمة من قبل الأجيال الأكبر سنًا أكثر تحفظًا وتميل إلى الكناية والتلميح بدلًا من التصريح، فمثلا تجد الأطفال والشباب يظهرون فرحهم بشكل مبالغ فيه، يعبرون عن سعادتهم بطرق حيوية ومباشرة، مثل الصراخ أو القفز، وعبارات مبالغ فيها، من قبيل: «أكاد أطير من الفرح؛ لا أصدق نفسي» في المقابل تجد كبار السن قد يستخدمون تعبيرات أكثر تحفظًا وكناية، من قبيل: «الحمد لله، أشعر بالرضا العميق بفضل ما حدث اليوم». مما يعكس فرحهم بطريقة متوازنة.

٢-٢-٣- الجنس:

يمثل الجنس أيضًا عاملًا مهمًا في كيفية التعبير عن المشاعر^(٢)، في كثير من المجتمعات العربية التقليدية، يُتوقع من الرجال أن يظهروا قوة وضبطًا نفسيًا أكبر، وبالتالي قد يكون تعبيرهم عن مشاعر الحزن أو الحب أكثر تحفظًا، على الجانب الآخر، يُعدُّ التعبير عن المشاعر من قبل النساء أكثر قبولًا اجتماعيًا، مما يتيح لهن مساحة أكبر للتعبير عن الأحاسيس بشكل مباشر، ومع ذلك، يظل هذا التعبير محكومًا بالقيود الثقافية التي تحدد ما هو مقبول أو غير مقبول في هذا السياق.

(1) Gender and Age Patterns in Emotional Expression, Body Image, and Self-Esteem: A Qualitative Analysis: 1025-1048.

(2) Gender Differences: Emotional Expression and Feelings of Personal Inauthenticity: 715-721.

٢-٣- الفروق الثقافية والإقليمية في تعبيرات المشاعر:

تمتاز الدول العربية بتنوع ثقافي وإقليمي كبيرين، مما يؤدي إلى تباينات واضحة في التعبيرات اللغوية للأحاسيس والمشاعر، هذه الفروق تنبع من الاختلافات في العادات والتقاليد والبيئة الاجتماعية^(١).

تختلف التعبيرات العاطفية بين بلاد الشام (مثل سوريا ولبنان) وشمال إفريقيا (مثل المغرب وتونس) بشكل كبير، على سبيل المثال، نجد أن اللهجات الشامية غالبًا ما تستخدم تعبيرات تحمل في طياتها نغمات من الرومانسية والتفاؤل، مثل «دخيل قلبك، بعشوق روحك، يسلموا لي عيونك شو بحبن، روح الروح، تقبرني»، بينما في شمال إفريقيا، قد نجد تعبيرات تميل إلى الاستعارات المتجذرة في الثقافة المحلية مثل «نحبك برشة، كنبغيك بزاف كنموت عليك، كنهماق» للتعبير عن الحب.

في دول الخليج في دول الخليج العربي، تسهم التقاليد البدوية في تشكيل التعبيرات العاطفية، فمثلاً كلمة «أغليك» هي تعبير خليجي يُستخدم للتعبير عن مشاعر الحب والتقدير العميقة. الكلمة مشتقة من «الغلاء» وهو الشيء الثمين أو ذو القيمة العالية، ويُقال «أغليك بالحيل»^(٢) للتعبير عن أن الشخص المحبوب غالٍ وثمان في نظر المتحدث، وهو مشابه لقول «أحبك» أو «أنت غال عندي» باللغة العربية الفصحى، هذا التعبير يعكس التأثير الثقافي الكبير للتقاليد البدوية والمجتمع المحافظ في الخليج العربي، حيث يُفضل الناس استخدام عبارات تحفظ نوعًا من الكرامة والاحترام حتى عند التعبير عن مشاعر قوية.

هناك أيضًا اختلافات بين المجتمعات الحضرية والريفية^(٣)، في المجتمعات الريفية، قد يكون التعبير عن المشاعر أكثر تحفظًا نظرًا للتقاليد الراسخة والارتباط الوثيق بالموروث الثقافي، بينما في المجتمعات الحضرية، وخاصة في المدن الكبرى،

(1) Emotional Expression and Culture: Implications from Nine Arab Countries: 230-230.

(٢) سالمة وقصييدة: ٢٠٢.

(3) Mothers' Emotional Expressivity in Urban and Rural Societies: Salience and Links with Young Adolescents' Emotional Wellbeing and Expressivity: 1130-1146.

نجد أن التعبيرات العاطفية قد تأثرت بالعولمة وبالتفاعل مع الثقافات الأخرى، مما أدى إلى تبني أساليب تعبير أكثر تنوعاً وانفتاحاً؛ فمثلاً يصاغ الحزن في الوجدان الريفى كـفعلٍ جمعيٍّ وقدرٍ حتميٍّ تُستدعى له لغة الصبر والاحتساب، مثل: «مكتوب على الجبين»، بينما ينحو في المدينة نحو «الفردانية» والتشخيص النفسي، حيث تبرز عبارات تصف الحالة الذهنية الخاصة مثل: «أشعر باستنزاف عاطفي» أو «أمر بحالة من عدم الاتزان»، وهي تعبيرات تعكس وعياً سيكولوجياً بالذات.

وفي مضممار الفخر، تبرز لغة «الأصل والجدور» في الريف لتعلي من شأن الانتماء العائلي، مقابل لغة «الإنجاز الشخصي» في الحضر التي تمجد النجاح المستقل، فيستخدم ابن المدينة عبارات مثل: «حققت ذاتي»، أو «صنعتُ اسمي بمجهودي»، وهي لغة «عصامية» بامتياز. أما الغضب، فيتخذ في الريف صبغة اندفاعية ترتبط بصون الكرامة، مثل: «حقنا بناخده بذراعنا»، في حين ينضبط في المدينة ضمن أطر حقوقية ولغة نقدية متحفظة، كقولهم: «هذا تجاوز غير مقبول للحدود» أو «سأكتفي بالإجراءات الرسمية»، مما يشير إلى تغليب المؤسسة على الانفعال اللحظي. ومع «تمدين الريف» الحاصل حالياً، نلاحظ تسلل هذه القوالب إلى القرى؛ فلم يعد غريباً أن تسمع شاباً ريفياً في لحظة خلاف يقول: «كل واحد يعرف حدوده» بدلاً من الاندفاع العفوي، أو يستخدم كلمات مثل: «شكراً على ذوقك» في المواقف الاجتماعية العامة.

٢-٤- التحولات الاجتماعية وتأثيرها على التعبيرات العاطفية:

شهدت المجتمعات العربية تحولات اجتماعية كبيرة في العقود الأخيرة، نتيجة لعوامل مثل العولمة، والتكنولوجيا، والحركات الاجتماعية، مما أثر بشكل ملحوظ على كيفية التعبير عن المشاعر.

٢-٤-١- العولمة والتكنولوجيا:

أدت العولمة وانتشار وسائل التواصل الاجتماعي إلى تغيرات في كيفية التعبير عن المشاعر^(١)، هذه التغييرات تشمل:

(١) Emotions as Societal Responses in the Age of Globalization: ٢٥-١.

- انتشار التعبيرات الموحدة:

العولمة جعلت التعبيرات العاطفية أكثر تشابهاً بين الثقافات المختلفة؛ فالتأثيرات الغربية انتشرت في العالم العربي، مما أدى إلى تبني تعبيرات جديدة واستخدام لغة عالمية للتعبير عن المشاعر. مثلاً، أصبح من الشائع استخدام كلمات غير عربية مثل «miss you» «i love you» في المحادثات اليومية، الأمر نفسه مع غير الناطقين بالإنجليزية من العرقيات الأخرى.

- استخدام الرموز التعبيرية:

قدمت وسائل التواصل الاجتماعي الرموز التعبيرية أداة عالمية للتعبير عن المشاعر بشكل سريع وموحد، فهذه الرموز تعبر عن مشاعر معقدة بشكل بسيط ومفهوم عبر الثقافات، مما قلل من الاعتماد على التعبيرات اللفظية التقليدية، فمثلاً للتعبير السعادة والفرح يستخدم وجه مبتسم 😊 أو وجه يضحك بصوت عالٍ 😄، أما التعبير عن مشاعر الخزن والأسى فلها رمز الوجه الباكي 😞 أو الوجه الغارق في الدموع 😭، وفي حالة الغضب نجد الرمز التعبيري 😡، وهكذا الأمر في سائر المشاعر.

- التعبير العلني والمباشر:

شجعت وسائل التواصل الاجتماعي الناس على التعبير عن مشاعرهم بشكل علني ومباشر^(١). في السابق، كانت التقاليد تفرض تحفظاً في التعبير عن المشاعر، لكن الآن، يتشارك الأفراد مشاعرهم بشكل مفتوح عبر منصات مثل فيسبوك، إنستغرام، وتويتر.

- التأثير الثقافي المتبادل:

العولمة، بوصفها عملية تسريع التفاعل بين الثقافات والمجتمعات عبر العالم،

(١) وسائل التواصل الاجتماعي وأبعادها التفاعلية على الشباب دراسة ميدانية على عينة من مستخدمي وسائل التواصل الاجتماعي في محافظة عدن، مجلة جامعة عدن للعلوم الإنسانية والاجتماعية: ٥٣٤-٥٥٣.

خلقت فرصًا للتأثير الثقافي المتبادل^(١)، حيث تتبنى الثقافات المختلفة عناصر من بعضها البعض في التعبير عن المشاعر، هذا أدى إلى تنوع أكبر في طرق التعبير، حيث يمكن أن ترى في بعض الأحيان مزيجًا من التعبيرات التقليدية والمحلية مع تعبيرات حديثة مستوحاة من ثقافات أخرى مثل الاحتفالات المأخوذة عن ثقافات غربية أو استخدام لغات أجنبية في التعبير عن الحب والمودة^(٢).

-تراجع الفروق الطبقيّة في التعبير:

ساهمت العولمة أيضًا في تقليل الفروق بين الطبقات الاجتماعية في كيفية التعبير عن المشاعر، حيث أصبح الجميع يستخدمون نفس وسائل التواصل الاجتماعي ويتعرضون لنفس المحتوى الثقافي، مما أدى إلى توحيد طرق التعبير إلى حد كبير.

-تغير دلالات الكلمات:

مع انتشار المصطلحات الجديدة وطرق التعبير الحديثة، تغيرت دلالات بعض الكلمات، مما أثر على الطريقة التي يفهم بها الناس المشاعر ويعبرون عنها. أصبح التعبير عن المشاعر أكثر تنوعًا وديناميكية، متأثرًا بالتفاعل اليومي عبر الإنترنت، فكلمة «حبيبي» التي كانت تُستخدم في الأصل للإشارة إلى شخص محبوب بشكل خاص، سواء كان في سياق رومانسي أو عائلي. الآن، أصبحت كلمة «حبيبي» تُستخدم بشكل واسع بين الأصدقاء والمعارف وحتى في التعليقات على الإنترنت، حيث لم تعد تحمل العمق العاطفي نفسه؛ الكلمة فقدت جزءًا من دلالتها الرومانسية الخاصة وأصبحت متداولة بشكل غير رسمي وشائع في المحادثات اليومية. الأمر نفسه مع كلمة مثل «معجب» التي كانت تستعمل للتعبير عن إعجاب قوي بشخص ما، سواء كان ذلك في سياق رومانسي أو بسبب الإعجاب بموهبة أو شخصية معينة. الآن، مع ظهور مصطلحات مثل «فانز» (Fans) على وسائل التواصل الاجتماعي، أصبحت كلمة «معجب» تشير إلى أي نوع من الإعجاب السطحي، خاصةً بالشخصيات العامة والمشاهير؛ لقد خفت دلالة الكلمة وأصبحت أكثر عمومية، مستخدمة لوصف علاقات

(١) التأثيرات السلبية للعولمة الإعلامية على الهوية الثقافية للمجتمعات العربية: ٢٩٣-٣٣٠.

(٢) تجليات العولمة في اللغة العربية: ٢٦٥-٢٩١.

غير عميقة.

هذه التغييرات أحدثت تحولاً كبيراً في الطريقة التي يفكر بها الأفراد في مشاعرهم وكيفية التعبير عنها، مع ملاحظة أن هذا التحول ليس متساوياً في جميع المجتمعات، حيث يبقى لتأثير مختلفاً بناءً على عوامل ثقافية واجتماعية محلية.

٢-٥- الحركات النسوية وحقوق المرأة:

أثرت الحركات النسوية بشكل كبير على اللغة التي تستخدمها المرأة للتعبير عن نفسها، ويتجلى ذلك بشكل خاص في الصورة الجديدة التي تظهرها الدراما السينمائية والتلفزيونية^(١). في العالم العربي، أصبح من المقبول اجتماعياً أن تعبر النساء عن مشاعرهن بطرق كانت تُعدُّ فيما مضى غير مناسبة، مثل التعبير عن الغضب أو المطالبة بحقوقهن، هذا التغيير الثقافي الاجتماعي أدى إلى ظهور لغة جديدة في التعبير عن المشاعر مرتبطة بالوعي بحقوق المرأة ودورها في المجتمع، وفيما يلي بعض الأوجه التي تجلى فيها هذا التأثير:

٢-٥-١- التعبير عن القوة والاستقلالية:

مع تصاعد الحركات النسوية، أصبحت النساء أكثر جرأة في التعبير عن مشاعر القوة والاستقلالية^(٢). تعبيرات مثل «نساء يناضلن»^(٣) أو «قوتنا نضالنا جهودنا»^(٤) أصبحت شائعة في الخطاب النسوي، مما يعكس تحولاً في كيفية رؤية النساء لأنفسهن ودورهن في المجتمع، استخدام النساء لعبارات من هذا القبيل يعبر عن تحول نحو

(1) The Influence of Feminist Movements on the Change of Female Images in Film and Television Dramas: Based on the Theory of Semiotics: 03026.

(٢) الحركة النسوية العربية في النصف الأول من القرن العشرين دراسة مقارنة بين هدى شعراوي ونازك العابد: ٥٧١-٥٩٢.

(٣) «اجتماع نسائي يناقش قضايا المرأة قبيل افتتاح منتدى عالمي بتونس» (تاريخ الوصول ٢٤ نوفمبر ٢٠٢٤).

(٤) «وجود تدهن الحوار التفاعلي لتطوير استراتيجية الحركة النسوي» (تاريخ الوصول ٢٤ نوفمبر ٢٠٢٤).

تأكيد الذات والاستقلالية.

٢-٥-٢- إعادة تعريف العواطف التقليدية:

الحركات النسوية شجعت النساء على إعادة تقييم العواطف التقليدية التي غالبًا ما كانت تُفرض عليهن، مثل الحياء أو الخضوع. الآن، هناك توجه نحو التعبير عن المشاعر بشكل أكثر وضوحًا، بما في ذلك الغضب والإحباط. عبارات مثل «غضبي ليس ضعفًا» أو «لست مضطرة للصمت» تعكس هذا التغيير في التعبير عن المشاعر.

٢-٥-٣- التعبير عن التضامن والتعاون:

نشأت تعبيرات جديدة تعكس روح التضامن بين النساء في إطار الحركات النسوية، مثل «يا نساء العالم، اتحدن»^(١) و«الحرية لجميع النساء دون استثناء»^(٢)، هذه التعبيرات تعزز من الشعور بالمجتمع والدعم المتبادل بين النساء.

٢-٥-٤- التعبير عن الحب الذاتي:

الحركات النسوية دفعت بالنساء إلى التركيز على مفهوم الحب الذاتي والاعتناء بالنفس، مما أثر على التعبيرات التي تستخدمها النساء لوصف علاقتهم بأنفسهن. عبارات مثل «إني امرأة نسوية، قوية، واعية، وأنا أثق جدًا بنفسي، وأحب نفسي هذه، على حسناتها وعللها»^(٣)، أصبحت شائعة كجزء من خطاب تمكين المرأة.

٢-٥-٥- تحدي الصور النمطية:

هناك توجه نحو تحدي الصور النمطية التقليدية عن النساء في المجتمعات العربية، مما أدى إلى ظهور تعبيرات جديدة تعكس هذا التحدي. على سبيل المثال استخدام

(١) المساواة والتمكين بين الرجل والمرأة ١٥٠ عاما من الإصرار والمثابرة (٥)، الجزيرة نت (تاريخ الوصول ٢٤ نوفمبر ٢٠٢٤).

(٢) "تحت شعار الحرية لجميع النساء دون استثناء"، المسار يدعو الى مسيرة النساء الاحتجاجية"، أنباء تونس. (تاريخ الوصول ٢٤ نوفمبر ٢٠٢٤)

(٣) "تأملات في النسوية (٤) ... أن أظَلَّ أرقص وأحلم، أن أظَلَّ أقع في الحب"، رصيف ٢٢ (تاريخ الوصول ٢٤ نوفمبر ٢٠٢٤).

تعبيرات مثل «لا وطن حر دون نساء حرة»^(١) و«المرأة ليست ضعيفة»^(٢) في الحوارات اليومية وعلى منصات التواصل الاجتماعي.

٢-٥-٦-الانفتاح على التعبير عن المشاعر السلبية:

كانت النساء غالبًا ما يشعرن بضغط لكبح مشاعرهن السلبية أو التعامل معها بطريقة معينة تتماشى مع التوقعات الاجتماعية، بفضل الحركات النسوية، أصبحت النساء أكثر استعدادًا للتعبير عن مشاعر الحزن، الغضب، والإحباط بطريقة صريحة. استخدام عبارات مثل «لست مطلقة أنا منطلقة»^(٣). يعكس هذا الانفتاح الجديد.

هذه التحولات في التعبيرات العاطفية بين النساء في العالم العربي تعكس تأثير الحركات النسوية على كيفية إدراك النساء لأنفسهن وكيفية تعبيرهن عن مشاعرهن بطرق جديدة ومختلفة.

الخاتمة:

من خلال هذه الدراسة، تبين أن اللغة ليست مجرد أداة للتواصل، وإنما هي مرآة تعكس الثقافة والتاريخ والمجتمع، وكان من أهم النتائج ما يلي:

تعبيرات المشاعر في اللغة العربية لا يمكن فهمها بشكل كامل دون النظر في السياق الثقافي والاجتماعي الذي يؤثرها، كالقيم الثقافية، والتقاليد الاجتماعية، والاختلافات الإقليمية تؤثر جميعها بشكل كبير على كيفية تعبير الأفراد عن مشاعرهم، مما يؤدي إلى تنوع كبير في الأساليب اللغوية، كما أن التحولات الاجتماعية والتكنولوجية تعيد تشكيل هذه التعبيرات، مما يجعل دراسة تعبيرات المشاعر في اللغة العربية مجالًا غنيًا ومتعدد الأبعاد.

أظهرت الدراسة أن الثقافة تساهم في تشكيل كيفية التعبير عن المشاعر في اللغة؛ ففي اللغة العربية مثلًا نجد أن التعبيرات مرتبطة بالشاعرية والتصوير العاطفي العميق،

(١) «النسوية السياسية والقضية الفلسطينية» (تاريخ الوصول: ٢٤ نوفمبر ٢٠٢٤).

(٢) «خبرني: المرأة ليست ضعيفة»، خبرني (تاريخ الوصول: ٢٣ نوفمبر ٢٠٢٤).

(٣) «لست «مطلقة». أنا «منطلقة». (تاريخ الوصول: ٢٤ نوفمبر ٢٠٢٤).

وهو ما يمكن أن يعزى إلى التراث الأدبي الغني. ومن خلال تحليل الأمثلة، تبين دور السياق في فهم واستخدام التعبيرات العاطفية، هذا ينطبق بشكل خاص على اللغة العربية، حيث يمكن أن يغير السياق من دلالة التعبير بشكل كبير.

التوصيات:

بناءً على النتائج المستخلصة، يوصى بدراسة تعبيرات المشاعر في سياقات أخرى كاللغة الشعرية ولغة الخطاب السياسي، لمعرفة كيف يمكن أن تتغير هذه التعبيرات بحسب الغرض من الخطاب.

المصادر والمراجع

١. الاعتراف بالحب في الشعر العربي القديم: دراسة ثقافية، غرمان بن محمد بن عبد الله الشهري، مجلة الآداب للدراسات اللغوية والأدبية، ٢/٢، يونيو ٢٠٢٣ م.
٢. الأعلام، خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس، الزركلي الدمشقي، دار العلم للملايين، بيروت، ٢٠٠٢ م.
٣. الأوشال، جميل صدقي الزهاوي، مطبعة بغداد، بغداد، ط. ١، ١٩٣٤ م.
٤. التأثيرات السلبية للعولمة الإعلامية على الهوية الثقافية للمجتمعات العربية، رائد أحمد البياتي - عبد الله حسين بدران، مجلة كلية التربية - جامعة الإسكندرية، ٤/٢٧، أكتوبر ٢٠١٧ م.
٥. تجليات العولمة في اللغة العربية، ناهدة أحمد الكسواني، مجلة جامعة القدس المفتوحة للأبحاث والدراسات، ٢/٢٩، فبراير ٢٠١٣ م.
٦. الحركة الأدبية والفكرية في تونس، محمد الفاضل بن عاشور، معهد الدراسات العربية العالية - جامعة الدول العربية، القاهرة، ط. ١، ١٩٥٦ م.
٧. ديوان إبراهيم ناجي، إبراهيم ناجي، دار العودة، بيروت، ط. ١، ١٩٧٣ م.
٨. ديوان ابن زيدون، أحمد بن عبد الله بن زيدون، تحقيق: يوسف فرحات، دار الكتاب العربي، بيروت، ط. ١، ١٩٩٤ م.
٩. ديوان ابن سناء الملك، هبة الله بن جعفر بن سناء الملك، وزارة الثقافة، القاهرة، ط. ١، ١٩٦٧ م.
١٠. ديوان الأمير شكيب أرسلان، شكيب أرسلان، مؤسسة هنداوي، المملكة المتحدة، ط. ١، ٢٠٢٠ م.
١١. ديوان عمر بن أبي ربيعة، عمر بن أبي ربيعة، تحقيق: قدرى مايو، عالم الكتب، بيروت، ط. ١، ١٩٩٧ م.
١٢. شرح ديوان بشار بن برد، مهدي محمد ناصر الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. ١، ٢٠١٠ م.
١٣. شرح ديوان عنتر بن شداد، إبراهيم عباس، دار الفكر العربي، بيروت، ط. ١، ١٩٩٤ م.

١٤. علماء دمشق وأعيانها في القرن الثاني عشر الهجري، محمد مطيع الحافظ - نزار أبابزة، دار الفكر المعاصر، بيروت، ط.١، ٢٠٠٠م.
١٥. الوافي بالوفيات، صلاح الدين خليل بن أيبك بن عبد الله الصفدي، تحقيق: أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى، دار إحياء التراث، بيروت، ٢٠٠٠م.
١٦. وسائل التواصل الاجتماعي وأبعادها التفاعلية على الشباب: دراسة ميدانية على عينة من مستخدمي وسائل التواصل الاجتماعي في محافظة عدن»، سحر نجيب عبده علي، مجلة جامعة عدن للعلوم الإنسانية والاجتماعية، ٣/٤، سبتمبر ٢٠٢٣م.
17. Coşkun, E. R. (2023). Emotions as societal responses in the age of globalization. In *The Palgrave handbook of global social change* (pp. 1–25). Cham: Springer International Publishing. https://doi.org/10.1007/978-3-030-87624-1_260-1
18. Ding, R., et al. (2023). Mothers' emotional expressivity in urban and rural societies: Salience and links with young adolescents' emotional wellbeing and expressivity. *Development and Psychopathology*, 35(3), 1130–1146. <https://doi.org/10.1017/S095457942100105X>
19. Manstead, A. S. R. (2018). The psychology of social class: How socioeconomic status impacts thought, feelings, and behaviour. *British Journal of Social Psychology*, 57(2), 267–291. <https://doi.org/10.1111/bjso.12251>
20. Matsumoto, D. (1990). Cultural similarities and differences in display rules. *Motivation and Emotion*, 14(3), 195–214. <https://doi.org/10.1007/BF00995569>
21. Matsumoto, D., & Hwang, H. S. (2012). Culture and emotion: The integration of biological and cultural contributions. *Journal of Cross-Cultural Psychology*, 43(1), 91–118. <https://doi.org/10.1177/0022022111420147>

22. Mesquita, B., & Walker, R. (2003). Cultural differences in emotions: A context for interpreting emotional experiences. *Behaviour Research and Therapy*, 41(7), 777–793. [https://doi.org/10.1016/S0005-7967\(02\)00189-4](https://doi.org/10.1016/S0005-7967(02)00189-4)
23. Polce-Lynch, M., et al. (1998). Gender and age patterns in emotional expression, body image, and self-esteem: A qualitative analysis. *Sex Roles*, 38(11–12), 1025–1048. <https://doi.org/10.1023/A:1018830727244>
24. Simpson, P. A., & Stroh, L. K. (2004). Gender differences: Emotional expression and feelings of personal inauthenticity. *Journal of Applied Psychology*, 89(4), 715–721. <https://doi.org/10.1037/0021-9010.89.4.715>
25. Zhou, Y., et al. (2023). The influence of feminist movements on the change of female images in film and television dramas: Based on the theory of semiotics. In I. A. Khan et al. (Eds.), *SHS Web of Conferences* (Vol. 171, p. 03026). <https://doi.org/10.1051/shsconf/202317103026>

References

1. al-A‘lām, Khayr al-Dīn ibn Maḥmūd ibn Muḥammad ibn ‘Alī ibn Fāris, al-Ziriklī al-Dimashqī, Dār al-‘Ilm lil-Malāyīn, Bayrūt, 2002.
2. al-Awshāl, Jamīl Ṣidqī al-Zahāwī, Maṭba‘at Baghdād, Baghdād, Ṭ.1, 1934.
3. al-Ḥarakah al-adabīyah wa-al-fikrīyah fī Tūnis, Muḥammad al-Fāḍil ibn ‘Āshūr, Ma‘had al-Dirāsāt al-‘Arabīyah al-‘Āliyah – Jāmi‘at al-Duwal al-‘Arabīyah, al-Qāhirah, Ṭ.1, 1956.
4. al-I‘tirāf bi-al-ḥubb fī al-shi‘r al-‘Arabī al-qadīm: dirāsah thaqāfīyah, Gharmān ibn Muḥammad ibn ‘Abd Allāh al-Shahrī, Majallat al-Ādāb lil-Dirāsāt al-Lughawīyah wa-al-Adabīyah, 2/2, Yūniyū 2023.
5. al-Ta’thīrāt al-salbīyah lil-‘awlamah al-i‘lāmīyah ‘alā al-huwīyah al-thaqāfīyah lil-mujtama‘āt al-‘Arabīyah, Rā’id Aḥmad al-Bayātī – ‘Abd Allāh Ḥusayn Badrān, Majallat Kulliyat al-Tarbiyah – Jāmi‘at al-Iskandarīyah, 27/4, Uktūbar 2017.
6. al-Wāfī bi-al-Wafayāt, Ṣalāḥ al-Dīn Khalīl ibn Aybak ibn ‘Abd Allāh al-Ṣafadī, taḥqīq: Aḥmad al-Arnā’ūt wa-Turkī Muṣṭafā, Dār Ihya’ al-Turāth, Bayrūt, 2000.
7. Coşkun, E. R. (2023). Emotions as societal responses in the age of globalization. In *The Palgrave handbook of global social change* (pp. 1–25). Cham: Springer International Publishing. https://doi.org/10.1007/978-3-030-87624-1_260-1
8. Ding, R., et al. (2023). Mothers’ emotional expressivity in urban and rural societies: Salience and links with young adolescents’ emotional wellbeing and expressivity. *Development and Psychopathology*, 35(3), 1130–1146. <https://doi.org/10.1017/S095457942100105X>

9. Dīwān al-Amīr Shakīb Arslān, Shakīb Arslān, Mu'assasat Hindāwī, al-Mamlakah al-Muttaḥidah, Ṭ.1, 2020.
10. Dīwān Ibn Sanā' al-Mulk, Hibat Allāh ibn Ja'far ibn Sanā' al-Mulk, Wizārat al-Thaqāfah, al-Qāhirah, Ṭ.1, 1967.
11. Dīwān Ibn Zaydūn, Aḥmad ibn 'Abd Allāh ibn Zaydūn, taḥqīq: Yūsuf Farḥāt, Dār al-Kitāb al-'Arabī, Bayrūt, Ṭ.1, 1994.
12. Dīwān Ibrāhīm Nājī, Ibrāhīm Nājī, Dār al-'Awdah, Bayrūt, Ṭ.1, 1973.
13. Dīwān 'Umar ibn Abī Rabī'ah, 'Umar ibn Abī Rabī'ah, taḥqīq: Qadrī Māyū, 'Ālam al-Kutub, Bayrūt, Ṭ.1, 1997.
14. Manstead, A. S. R. (2018). The psychology of social class: How socioeconomic status impacts thought, feelings, and behaviour. *British Journal of Social Psychology*, 57(2), 267–291. <https://doi.org/10.1111/bjso.12251>
15. Matsumoto, D. (1990). Cultural similarities and differences in display rules. *Motivation and Emotion*, 14(3), 195–214. <https://doi.org/10.1007/BF00995569>
16. Matsumoto, D., & Hwang, H. S. (2012). Culture and emotion: The integration of biological and cultural contributions. *Journal of Cross-Cultural Psychology*, 43(1), 91–118. <https://doi.org/10.1177/0022022111420147>
17. Mesquita, B., & Walker, R. (2003). Cultural differences in emotions: A context for interpreting emotional experiences. *Behaviour Research and Therapy*, 41(7), 777–793. [https://doi.org/10.1016/S0005-7967\(02\)00189-4](https://doi.org/10.1016/S0005-7967(02)00189-4)
18. Polce-Lynch, M., et al. (1998). Gender and age patterns in emotional expression, body image, and self-esteem: A qualitative analysis. *Sex Roles*, 38(11–12), 1025–1048. <https://doi.org/10.1023/A:1018830727244>
19. Sharḥ Dīwān 'Antarah ibn Shaddād, Ibrāhīm 'Abbās, Dār al-

- Fikr al-‘Arabī, Bayrūt, Ṭ.1, 1994.
20. Sharḥ Dīwān Bashshār ibn Burd, Maḥdī Muḥammad Nāṣir al-Dīn, Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, Bayrūt, Ṭ.1, 2010.
21. Simpson, P. A., & Stroh, L. K. (2004). Gender differences: Emotional expression and feelings of personal inauthenticity. *Journal of Applied Psychology*, 89(4), 715–721. <https://doi.org/10.1037/0021-9010.89.4.715>
22. Tajalliyāt al-‘awlamah fī al-lughah al-‘Arabīyah, Nāhidah Aḥmad al-Kiswānī, Majallat Jāmi‘at al-Quds al-Maftūḥah lil-Abḥāth wa-al-Dirāsāt, 29/2, Fibrāyir 2013.
23. ‘Ulamā’ Dimashq wa-a‘yānuhā fī al-qarn al-thānī ‘ashar al-hijrī, Muḥammad Muṭī‘ al-Ḥāfiẓ – Nizār Abāzah, Dār al-Fikr al-Mu‘āṣir, Bayrūt, Ṭ.1, 2000.
24. Wasā’il al-tawāṣul al-ijtimā’ī wa-ab‘āduhā al-tafā‘ulīyah ‘alā al-shabāb: dirāsah maydānīyah ‘alā ‘ayyinah min mustakhdimī wasā’il al-tawāṣul al-ijtimā’ī fī Muḥāfazat ‘Adan, Saḥar Najīb ‘Abduh ‘Alī, Majallat Jāmi‘at ‘Adan lil-‘Ulūm al-Insānīyah wa-al-Ijtimā’īyah, 4/3, Sibtabir 2023.
25. Zhou, Y., et al. (2023). The influence of feminist movements on the change of female images in film and television dramas: Based on the theory of semiotics. In I. A. Khan et al. (Eds.), *SHS Web of Conferences* (Vol. 171, p. 03026). <https://doi.org/10.1051/shsconf/202317103026>

الأدلة اللغوية في التحقيقات الجنائية

د. كمال ابريخش

جامعة محمد الخامس بالرباط، المغرب

البريد الإلكتروني: Kamal_briache@um5.ac.ma

معرف (أوركيد): ٣٠٠١-٦٧١٨-٠٠٠٩-٠٠٠٩

بحث أصيل الاستلام: ٢٠٢٦-١-٢٨ القبول: ٢٠٢٦-٣-٢ النشر: ٢٠٢٦-٤-٣٠

الملخص:

يهدف هذا البحث إلى تسليط الضوء على الأدلة اللغوية في التحقيقات الجنائية ضمن مجال «اللسانيات القضائية»، فمن المعروف أنه في القضايا الجنائية، غالباً ما يتم إدانة الأشخاص بعد إجراء فحص دقيق للأدلة المادية، مثل بصمات الحمض النووي (DNA)، ومع ذلك، نادراً ما تلجأ المحكمة إلى إدانة شخص بجريمة من الدرجة الأولى استناداً إلى اللغة، رغم أنها قد تكون أحياناً دليلاً قوياً في إدانة المتهم، فيسعى هذا البحث إلى التعريف بـ «علم اللسانيات القضائي» وملامح نشأته ونطاق عمله، ثم دراسة الدليل اللغوي في التحقيقات الجنائية، وذلك من خلال تقديم بعض القضايا الجنائية الشهيرة التي ظهرت فيها اللغة دليلاً قوياً في إدانة أو براءة الأشخاص بفضل تحليل الخبراء اللسانيين الجنائيين. وسيتناول البحث القضية الشهيرة في فرنسا في بداية التسعينات من القرن الماضي المتعلقة بالمهاجر المغربي عمر الرّدّاد، الذي أُدين بقتل مشغلته مارشال (Marchal) استناداً إلى الدليل اللغوي «Omar m'a tuer».

الكلمات المفتاحية:

اللسانيات القضائية، الدليل اللغوي، الخبير اللساني، القضية الجنائية، الإدانة، البراءة.

Linguistic Evidence in Criminal Investigations

Dr. KAMAL BRIACHE

Mohammed V University, Rabat, Morocco

E-Mail: Kamal_briache@um5.ac.ma

Orcid ID: 0009-0009-6718-3001

Research Article Received: 28.01.2026 Accepted: 02.03.2026 Published: 30.04.2026

Abstract:

This study examines the role of linguistic evidence in criminal investigations within the framework of forensic linguistics. In criminal proceedings, convictions often depend on the careful examination of material evidence, such as DNA profiling. Yet courts rarely rely on linguistic evidence as the primary basis for serious criminal convictions, although language may, in certain cases, constitute compelling evidence either against or in favour of a suspect. The study introduces forensic linguistics as a field of inquiry, outlines its emergence and scope, and then investigates the function of linguistic evidence in criminal investigations. It does so by discussing selected well-known criminal cases in which language analysis by forensic linguistic experts contributed significantly to conviction or acquittal. Particular attention is given to the widely known French case of the early 1990s involving the Moroccan immigrant Omar Raddad, who was convicted of murdering his employer, Ghislaine Marchal, partly on the basis of the linguistic evidence represented by the phrase Omar m'a tuer.

Keyword:

Forensic linguistics; linguistic evidence; forensic linguistic expert; criminal investigation; conviction; acquittal.

تقديم:

لم يعد يقتصر الباحث اللساني على دراسة اللغة في جانبها النظري فقط، بل انفتح في السنوات الأخيرة على مجالات علمية مختلفة، أصبحت مستقلة بذاتها مثل: اللسانيات الأحيائية، واللسانيات الاجتماعية، واللسانيات الحاسوبية، واللسانيات القانونية/ القضائية...

وقد شهد مجال «اللسانيات القضائية» (Forensic Linguistics) - الذي هو مجال بحثنا- في السنوات الأخيرة اهتماما متزايدا في العالم العربي، وإن كان لا يزال في مراحل الأولى مقارنة بالدول غير العربية. إذ يرجع هذا الظهور المتزايد إلى عدة عوامل، منها:

-إصدار أبحاث ودراسات أكاديمية عربية في هذا المجال.

-عقد مؤتمرات دولية وورشات متخصصة.

في سياق الثورة الرقمية والتطور التكنولوجي الهائل، تشهد بعض القضايا الجنائية المعاصرة تحولات سريعة، فبينما تراجعت نسب الجرائم التقليدية في العديد من دول العالم، برزت أشكال جديدة من الجرائم ذات طبيعة معقدة وعابرة للحدود، إذ تستغل الفضاء الإلكتروني وتتخفى خلف شاشات الأجهزة الرقمية. في هذا السياق، أصبحت التدوينات والتعليقات والتصريحات المكتوبة أو المسموعة مصدرا غنيا للأدلة الجنائية.

من هذا المنطلق، تبرز «اللسانيات القضائية» حقلا معرفيا تطبيقيا يجمع بين دقة علوم اللسانيات (الصوتيات النحو الصرف التركيب الدلالة التداولية...) ومتطلبات تحقيق العدالة الجنائية، بمعنى أنها تهتم بتحليل الأدلة اللغوية في القضايا الجنائية. وقد تطور هذا الحقل من مجرد اهتمامات أكاديمية إلى علم تطبيقي قائم بذاته يساهم بشكل فعال في حل القضايا الجنائية المعقدة.

ويعد «الدليل اللغوي» (Linguistic Evidence) الذي اقترناه عنوانا لبحثنا أحد أكثر الأدلة شيوعا في القضايا الجنائية عند المحققين الجنائيين في عصرنا الحالي، حيث أصبحت الحاجة إلى خبراء لسانيين في التحقيقات الجنائية أمرا ضروريا من

أجل تحليل السمات الأسلوبية واللغوية مثل: أنماط بناء الجمل والتراكيب النحوية، والأخطاء الإملائية المميزة، وأنماط الترقيم الفريدة التي تميز كل فرد، مما يمكن المحققين من تحديد هوية الجناة المجهولين انطلاقاً من العبارات أو النصوص أو الأقوال التي هي محل التحقيق، مثل: تحليل رسائل التهديد والابتزاز الإلكتروني، وكشف تزوير الوثائق والمراسلات، وتحليل المحتوى الإرهابي على الإنترنت.

أهمية البحث:

تتجلى أهمية هذا البحث في خلق تكامل معرفي بين مجالين علميين مختلفين، هما اللسانيات والقانون، من خلال تطبيق مستويات التحليل اللساني على مختلف القضايا القانونية والتحقيقات الجنائية التي تتضمن أدلة لغوية.

هدف البحث:

-التعريف بمجال «اللسانيات القضائية»، وملامح نشأته ومجالات اهتماماته.
-معرفة العلاقة التي تجمع بين علمين مختلفين (اللسانيات والقانون)، وكيف تساهم اللسانيات في حل بعض القضايا الجنائية التي تكون فيها اللغة (منطوقة أو مكتوبة) دليلاً قوياً في إثبات الإدانة أو البراءة على المتهم.

منهج البحث:

اعتمدنا في كتابة هذا البحث على المنهج الوصفي التحليلي، حيث تفرض طبيعة البحث ذلك. كان من الضروري وصف هذا العلم (اللسانيات القضائية) وذكر ملامح نشأته، ثم تقديم تحليل للقضايا التي تدخل في نطاقه.

وبالتالي، نسعى في هذا البحث إلى تقديم إجابات عن سؤالين رئيسيين:

- هل يمكن أن تكون اللغة دليلاً حاسماً في إدانة الشخص أو براءته؟

- ما موقع الخبير اللساني في تحقيق العدالة القانونية؟

١ - اللسانيات القضائية، المفهوم والنشأة والمجال:

تنتمي «اللسانيات القضائية» إلى المجال الأوسع للسانيات التطبيقية، حيث تهتم بدراسة اللغة ضمن الإطار القانوني مثل التحقيقات أو المحاكمات القضائية، بغرض تحقيق المصلحة الأمنية والعدالة القانونية.

إن ما يجمع بين علم اللسانيات وعلم القانون هو اللغة؛ «فالقانون، رغم أنه يستند إلى مبادئ أخلاقية جوهرية، فإنه يوجد من خلال اللغة، ويُصاغ باللغة، ويُنفذ بواسطة اللغة. فهناك جرائم تُرتكب باستعمال اللغة، وهناك جرائم تُحل من خلال تحليل الخطابات والنصوص التي أُنجزت أثناء ارتكاب الجريمة»^(١))).

قبل تقديم تعريف «اللسانيات القضائية» وملامح نشأتها ومجال اهتمامها، لا بد من الإشارة إلى أن العبارة الإنجليزية «Forensic Linguistics» قد تمت ترجمتها إلى اللغة العربية بمصطلحات عدة، مثل: (علم اللغة الجنائي، اللسانيات الجنائية، علم اللغة القضائي، اللسانيات القضائية، واللسانيات الشرعية)^(٢). وقد اعتمدنا على الترجمة العربية (اللسانيات القضائية) لكونها الأكثر شيوعاً، إضافة إلى أنها عامة، ولا تختص بفرع علمي قانوني بعينه مثل (اللسانيات الجنائية).

١-١ - تحديد المفهوم:

من بين التعاريف المتاحة في هذا السياق، على الرغم من قلتها، ما يلي:

هو فرع من فروع اللسانيات التطبيقية، يُركز على دراسة وتحليل البيانات اللغوية المرتبطة بوقوع الجريمة بهدف تحديد هوية الجاني أو المتهم.

هو العلم القائم على دراسة النصوص المكتوبة والشفهية ذات الصلة بالجرائم والخلافات القانونية أو القضايا المتعلقة بإجراءات التقاضي، كما يتناول لغة القانون

(1) Introduction: Theory and Practice in Forensic Linguistics, in V. Guillén-Nieto., and D. Stein (eds.), Language as Evidence, 2022, p 1.

(٢) وهي ترجمات للعديد من الإصدارات التي تزخر بها المكتبات العربية، من بينها: «اللسانيات الجنائية: تعريفها، ومجالاتها، وتطبيقاتها» للعصيمي، و«علم اللغة القضائي» المترجم عن كتاب أولسون، وقد اعتمدنا عليه في كتابة هذا البحث.

ومدى وضوحها وكيفية إصلاحها لتكون مفهومة للأشخاص العاديين والمتخصصين على حد سواء^(١).

«هو فرع من علم اللغة يستخدم الوسائل اللغوية للتحقيق الجنائي في الجرائم التي يشكّل الاستخدام اللغوي بعضا من أدلتها؛ مثلا: في تبيين أسلوب شخص ما يُشتبه بكتابته رسالة ذات علاقة بالجريمة، أو في فحص الأدلة الصوتية المسجلة»^(٢).

يُحيل مفهوم هذا العلم إلى اعتماده -في التحليل- على مجموعة من الأدوات المنهجية المستمدة من حقل اللسانيات بشكل عام، وتحليل الخطاب بشكل خاص. ويتطلب هذا النوع من التحليل من الخبير اللساني الجنائي إماما متخصصا بمجالات لغوية متعددة، تشمل الصوتيات، والصرف، والنحو، والتركيب، والدلالة، والتداولية...

على سبيل المثال، يتم تحليل الخصائص التركيبية من حيث طول الجمل وقصرها وتعقيدها النحوية، كما يتم تحليل المحادثة لفحص بنية العبارة اللغوية، وتحليل «أفعال الكلام» (Speech Acts) لرصد المقاصد التواصلية الضمنية للعبارات. غالبا ما لا يتم تحليل الأفعال الكلامية من حيث بنيتها اللغوية فحسب، بل يركّز التحليل أيضا على سياق إنتاجها وظروفها التواصلية. ومن ثمّ فإن «اللسانيات القضائية» لا ترتبط ارتباطا جوهريا بتفسير القانون، بل بإثبات الوقائع التي سيبنى عليها القرار، فاللسانيات القضائية تأتي سابقة للتفسير، وتشكل شرطا مسبقا له. فهي تهتم بالمساعدة في بناء السرد القضائي، وهي من حيث المبدأ نشاط مستقل ومختلف تماما عن التفسير القانوني وعن الاعتبارات القانونية والنظرية القانونية التي تؤدي إلى اتخاذ القرار^(٣).

عموما، يمكن تعريف «اللسانيات القضائية» بأنها الحقل المعرفي الذي يُطبق نظريات التحليل اللساني على مجموعة من القضايا القانونية، ولا يقتصر هذا المجال على القانون الجنائي فقط، بل يمتد أيضا إلى فروع قانونية أخرى مثل القانون المدني والإداري. ويرتكز هذا المجال في الأساس على «الفعل» و«الإجراء». فهو يُشارك في

(١) ينظر: علم اللغة الجنائي: نشأته وتطوره وتطبيقاته: ٣.

(٢) معجم المصطلحات اللغوية: ١٩٦.

(3) Introduction: Theory and Practice in Forensic Linguistics, in V. Guillén-Nieto., and D. Stein (eds.), Language as Evidence, 2022, p 4.

قرارات ملموسة في قضايا آنية أثناء تنفيذ القانون^(١).

١-٢- النشأة:

تفيد بعض الدراسات والأبحاث المرتبطة باللغة والقانون أن مجال «اللسانيات القضائية» قد نشأ من خلال تحليل سلسلة من الأحداث الإجرامية، من قبل مجموعة من الخبراء اللسانيين في القضايا الجنائية. إذ يُعزى أول استعمال لمصطلح «اللسانيات القضائية» في العصر الحديث إلى البروفيسور السويدي جان سفارتفيك (Svartvik) Jan في سنة ١٩٦٨، عندما قام بتحليل قضية تيموثي إيفانز (Timothy Evans)، وهو عامل مناجم ويلزي يعاني من إعاقات ذهنية، أُدين وحكم عليه بالإعدام ونُفذ فيه الحكم سنة ١٩٥٠ بناء على اعترافات أدلى بها للشرطة بقتل زوجته وابنته. طرحت شكوك حول إدانته بعد وقت قصير، حيث خضعت هذه الاعترافات إلى تحليل دقيق من قبل سفارتفيك، الذي خلص في النهاية إلى أنه رغم وجود العديد من التناقضات المشبوهة بين البيانات، إلا أن الأدلة كانت غير كافية للتوصل إلى حكم قاطع بشأن دقة اعترافات إيفانز، فصدر عفو عنه بعد وفاته^(٢))). (في هذا السياق، يمكن أن تكون للسانيين فائدة كبيرة في القضايا القانونية، وذلك من خلال مساعدة الذين أساء القانون معاملتهم^(٣). فلا غرابة إذن في أن اللسانيين (المتخصصين في اللغة) قد تم الاستعانة بهم لمعالجة وتحليل مجموعة واسعة من الموضوعات في قاعات محاكم القانون^(٤) مما أعطى لهذا العلم صفة الظهور.

بعد سفارتفيك، بسنوات عدة، قام مالكولم كولتارد (Coulthard. M) في سنة ١٩٩٤ بدراسة لغوية رائدة لإفادة ديرك بنتلي المزعومة (وهي قضية شبيهة بقضية تيموثي إيفانز)، الذي سُتق في الخمسينيات الميلادية من القرن الماضي. حيث كان

(1) Introduction: Theory and Practice in Forensic Linguistics, in V. Guillén-Nieto., and D. Stein (eds.), Language as Evidence, 2022, p 4.

(2) Linguistic Expert Evidence in the Common Law, in V. Guillén-Nieto., and D. Stein (eds.), Language as Evidence, 2022, p 78.

(٣) علم اللغة القضائي: مقدمة في اللغة والجريمة والقانون: ٢.

(4) Linguistic Expert Evidence in the Common Law, in V. Guillén-Nieto., and D. Stein (eds.), Language as Evidence, 2022, p 78.

تحليل كولتارد لهذه الإفادة عاملاً أساسياً في العفو عن بتلي بعد وفاته^(١).

لقد اتخذت «اللسانيات القضائية» من المملكة المتحدة مركز ظهورها الأول عندما قام سفارتشيك بتحليل قضية تيموثي إيفانز، لتكون بذلك الملامح الأولى لتطبيق هذا العلم من أجل تحقيق العدالة^(٢).

أما في الولايات المتحدة الأمريكية، فكانت نشأة هذا العلم مرتبطة بالعلامات التجارية، مثل قضية عملاق الوجبات السريعة ماكدونالدز (McDonald's)، الذي اعترض على شركة كوالتي إنز العالمية ورفع ضدها دعوى قضائية لأنها أرادت فتح سلسلة من الفنادق الاقتصادية باسم مكسليب (McSleep)، فكانت هذه القضية تدخل ضمن عمل الخبير اللساني لأنها تستند إلى دلائل لغوية^(٣). كما تُعد دراسات روجر شوي (Roger Shuy) وزملائه من علماء اللغة الأمريكيين في مطلع الثمانينات من القرن الماضي من الأعمال البارزة والمؤسسة لظهور هذا العلم. فقد عالجت تلك الدراسات مجموعة من القضايا الجنائية والنزاعات المدنية التي تكون اللغة فيها جزءاً من البيانات المتاحة أو كلها^(٤). وبفضل هذه الدراسات، انتشر مجال «اللسانيات القضائية» بشكل واسع في باقي الولايات، حتى إنه توسع وانتشر في بعض الدول الأوروبية (مثل المملكة المتحدة، وفرنسا، وألمانيا) والقارة الأسترالية، أما في الدول الناطقة بالعربية فلا يزال هذا المجال في مراحله الأولى.

مجالات اهتمامها:

تُعتبر «اللسانيات القضائية» جزءاً من «اللسانيات التطبيقية»، حيث تُركّز على دراسة وتحليل اللغة باعتبارها دليلاً في القضايا الجنائية. يهدف هذا المجال إلى تحقيق العدالة القانونية من خلال تطبيق مستويات البحث اللساني على القضايا الجنائية. ويمكن تلخيص اهتمامات اللسانيات القضائية في العناصر التالية:

رصد وتحليل وفك رموز وشفرات لغة المنظمات عبر رسائل التهديد والبيانات

(١) علم اللغة القضائي: مقدمة في اللغة والجريمة والقانون: ١٦.

(٢) اللسانيات الجنائية: إشكاليات نظرية وتطبيقية في القانون الجنائي الدولي: ٣٩.

(٣) المرجع نفسه: ٤٠.

(٤) علم اللغة الجنائي: نشأته وتطوره وتطبيقاته: ٤.

التي تبثها عبر وسائل الإعلام، لأنها تكون مشحونة ومحملة وملغمة بالمعاني والرسائل التي تهدف إلى التجنيد وكسب الأتباع وتبرير الجرائم.

الكشف عن مقاصد أقوال الإرهابيين المتطرفين والمتشددين، أفرادا كانوا أو جماعات، والتنبؤ بها قبل حدوثها.

تحليل عقود الشركات والمؤسسات والكشف عن مقاصدها^(١).

وقد سبق وأن حدد أولسون عددا من الميادين أو المجالات المدرجة ضمن اهتمام اللسانيات القضائية، نوردها على النحو التالي:

- تحديد أصل التأليف، من خلال التعرف على مؤلفي النصوص.

- تحديد الأسلوب، عبر التحقق من الطريقة التي أنتج بها النص: الكلام أو الكتابة، أو بهما معا (جزء مكتوب وجزء مُلقى).

- لغة المحاكم وتحليل نصوصها، أي: دراسة العلاقة بين المشاركين في المحاكمة واللغة التي يستعملونها.

- تحليل الإفادات، أي: إفادات الشهود للتأكد من صدقها.

- علم الأصوات القضائي، عبر تحليل المواد الصوتية لتحديد هوية المتكلم وأغراض أخرى، وأصوات جمع من الناس.

- الوضع القانوني للنص، والمقصود به تحليل النصوص والمواد الصوتية لتأكيد صحتها، مثلا مكالمات الطوارئ لتحديد الصحيحة من المزيفة، ورسائل الانتحار وطلبات الفدية الصحيحة من المخترقة، وتقييم الخطر الموجود في النص^(٢).

كل هذه الأدوار «يمكن أن يؤديها [الخبير] اللساني الجنائي أو المحقق في القضايا الجنائية، فمثلا في رسالة تهديد إرهابي أو في رسالة لارتكاب انتحال أو وصية مشتبته في نسبتها يكون دور المحقق أو اللساني الجنائي تحديد المؤلف (الكاتب) أو تحديد

(١) اللسانيات الجنائية: تعريفها، ومجالاتها، وتطبيقاتها: ٤٢-٤٣.

(٢) علم اللغة القضائي: مقدمة في اللغة والجريمة والقانون: ٢-٣.

مواصفاته أو استبعاد مشتبه به من احتمالية كونه الفاعل»^(١).

٢- الدليل اللغوي في القضايا الجنائية:

من الأمور المتفق عليها بشأن اللغة أنها ذات طابع اجتماعي، أي: أنه لا توجد لغة بدون حياة بشرية، فهي الأداة الأساسية للتواصل. ولكن دورها لا يقتصر على ذلك فقط، بل قد تؤدي في بعض الأحيان إلى ارتكاب جريمة يُعاقب عليها القانون، أو أن تكون دليلاً قوياً في إدانة الشخص.

ومن المعلوم أنّ في بعض الجرائم أو القضايا الجنائية غالباً ما يترك المجرم وراءه دليلاً مادياً يتم الانطلاق منه - عند تحليل الحمض النووي (DNA) من طرف الطب الشرعي - لتحديد هوية المجرم، مثل بصمات الأصابع، وبقايا الشعر، وبقع الدم. ومع ذلك في علم اللسانيات القضائي، يمكن أن تُرتكب الجرائم بواسطة اللغة، وتأتي على نوعين:

الأول: جريمة لغوية، مثل أن يسب شخص شخصاً آخر أو يقذفه أو يشتمه أو يتعرض لأصله وعرقه ودينه إما كتابة أو نطقاً. فهذه الجريمة اقتصر برمتها على اللغة، فيكون الحكم القضائي أو القانوني المترتب عليها هو الردع والزجر.

النوع الثاني: تكون اللغة مجرد أداة من أدوات الجريمة، حيث تكون إما دليلاً أو قرينة تُستخدم للإدانة أو التبرئة. مثل القتل أو الإرهاب أو التغيرير أو الاستدراج، فالقتل ربما خُطط له بالاتفاق - عن طريق اللغة - مع عصابة مثلاً، والإرهاب جرى التخطيط له باستعمال لغة الإرهابيين، ومثله الاستدراج والتغيرير...^(٢).

فالخبير اللساني الجنائي / القضائي بشكل خاص والقانوني بشكل عام «يكون متخصصاً في عدد من الحقول الفرعية داخل العلم نفسه. على سبيل المثال، إذا كنت باحثاً في أعمال شكسبير (Shakespeare) فربما تهتمك مسائل أصل التأليف. وإذا كنت مهتماً بعلم الصوتيات (Phonetics)، فربما تهتم بتحديد هوية الصوت (Voice identification). وربما يهتم المتخصص في تحليل المحادثات (Conversational

(١) اللسانيات الجنائية: تعريفها، ومجالاتها، وتطبيقاتها: ٤٤.

(٢) اللسانيات الجنائية: تعريفها، ومجالاتها، وتطبيقاتها: ٢٢.

(analysis) في التحري عن مكالمة الطوارئ الكاذبة، بينما المتخصص في الإملاء (Dictation) فيهتم بتحليل النص لمعرفة كتابته (كلام، إملاء، كتابة)^(١).

في هذا السياق، يذكر ريموند دروميل (Raimund Drommel) أنه في كثير من الحالات، تكفي عينة من الأدلة اللغوية لفتح قضية جنائية ضدّ مشتبه به مثل «لهجة شخصية» أو استخدام المشتبه به لنوع من الكلمات والعبارات أو لترتيب لغوي معين أو إنشاء رسومات وأشكال دالة^(٢) مثل قضية الشاب الأمريكي الذي أرسل رسالة إلى البيت الأبيض عندما كان ريفان رئيساً. تضمنت تلك الرسالة الكلمات الآتية: «روني، اسمع أيها الأحمق! عليك أن تستقيل وإلا سيفجر رأسك». وأسفل العبارة رُسم مسدس تنطلق منه رصاصة. أدين الشاب بتهمة تهديد حياة الرئيس، وحكم عليه بأربع سنوات سجن^(٣).

تجدر الإشارة إلى أنّ معظم الجرائم غالباً ما يتم التوصل إلى حلها من خلال أدلة مادية أو معنوية أو قولية. ولكن ما يهمنا، والأقرب إلى موضوع بحثنا، هو الأدلة اللغوية التي تتأسس على اللغة، سواء كانت كتابة مثل الرسائل أو شفوية مثل التسجيلات الصوتية. فقد توجد «حالات تمتلك فيها الشرطة تسجيلاً لصوت المجرم دون وجود مشتبه به محدد، وبالتالي تكون حريصة على استخلاص أيّ معلومات يمكن أن تساعد في تضيق نطاق مجموعة المشتبه بهم. على سبيل المثال، قد يتمكن خبير الصوتيات من استنتاج معلومات حول اللهجة الإقليمية أو الاجتماعية للمتحدث، وما إذا كانت اللهجة أصلية أم متعمدة»^(٤). مثلاً، في جريمة «المؤامرة» (Conspiracies) يكون استعمال الدليل اللغوي (مثل ضمير الجمع «نحن») مساعداً على إثبات وجود مؤامرة في التلاعب بعروض مزادات علنية، والتملص من دفع الضرائب^(٥). فقد جاء في شريط التقطه أحد المخبرين ما يلي: «لا نريد أن يكتب أيّ شيك بيننا. إذا قبضت علينا مصلحة الضرائب، سيكون مصيرنا الموت»^(٦). إذ يظهر بوضوح أن المشاركين قد قاموا

(١) علم اللغة القضائي: مقدمة في اللغة والجريمة والقانون: ٣.

(٢) ينظر: اللسانيات الجنائية: تحقيق العدالة عن طريق اللغة.

(٣) اللغة والقانون: ١٢٣.

(4) An Introduction to Forensic Linguistics Language in Evidenc, 2007, p 148.

(٥) الفعل الإنجازي في السياق القضائي: ٧٠.

(٦) اللغة والقانون: ١١٩.

بعملية بيع الممتلكات لبعضهم البعض، ودفعوا نقدا لإخفاء المعاملات عن السلطة الضريبية. ويظهر من خلال الشريط أن المشاركين كانوا يتصرفون بالتنسيق فيما بينهم، بل كانوا على بينة ومعرفة تامة بأن فعلهم غير قانوني^(١)، وهذا ما يجعلنا نعتزف بقيمة الكلمات المنطوقة أو المكتوبة، فهي قادرة على التأثير في عملية إدراك الأحداث ومعرفة هوية المشاركين فيها^(٢).

وفي بعض القضايا (كما سنرى) قد لا يكون أمام المحققين الجنائيين في مسرح الجريمة إلا عبارة لغوية تُمثل دليلا قويا تركه الجاني أو المجني عليه خلفه، مثل رسائل الانتحار أو رسائل التهديد، مما يضطر المحقق إلى تحليل العبارة أو الرسالة اللغوية بهدف استخراج معلومات منها. وإذا استعصى عليه الأمر، يتدخل الخبير اللساني الجنائي من أجل «تفحص النصوص ثم تحديد عدد من علامات أصل التأليف المحتملة، وهذه العلامات هي كما يلي:

- القواعد، والإملاء، والاستعارة.

- علامات الترقيم.

- الحروف الاستهلاكية الكبيرة [بالنسبة للغات الأجنبية].

- تخطيط وتنظيم النص: طريقة كتابة التاريخ، ترك فراغ في أول السطر، التحية الختامية^(٣).

ولا يعتمد الخبير اللساني على المعلومات الظاهرة من العبارة اللغوية فحسب، بل يتجاوزها إلى كشف سمات عميقة عن كاتبها. إذ من خلال التحليل اللساني الدقيق يمكن توضيق دائرة المشتبه بهم، واستخلاص مجموعة من الدلالات مثل: عُمر الشخص وثقافته ومستواه التعليمي. على سبيل المثال، في رسائل التهديد من قبيل: «سنقتلكم جميعا»، و«سأفجر هذه المدرسة في ٢٣/٠٢/٢٠٠٧»^(٤). يُحلل الخبير

(١) الفعل الإنجازي في السياق القضائي: ٧٠.

(٢) ينظر: اللسانيات الجنائية: تحقيق العدالة عن طريق اللغة.

(٣) علم اللغة القضائي: مقدمة في اللغة والجريمة والقانون: ٦٢.

(4) Indirect threats as an illegal speech act. the authors & Aarhus University, 2019, p 115.

اللساني الدليل اللغوي انطلاقاً من تحديد ثلاثة عناصر أساسية:

- الضحية:

تتمثل في المثال الأول في مجموعة غامضة إلى حدّ ما.

في المثال الثاني الهدف هو مؤسسة بدلاً من أشخاص.

- نوع الأذى:

في المثال الأول، فعل القتل، ويعتبر فعلاً عاماً غير محدد إلى حدّ ما.

في المثال الثاني، فعل التفجير، وهو أكثر دقة وتحديداً.

- المهتدّد:

في كلا المثالين استعملت ضمائر المخاطب (الجمع «نحن»، والمفرد «أنا»)^(١).

كما تجب الإشارة إلى أمرين رئيسيين: أولاً، نظراً إلى أن كل محلف يستعمل اللغة، يجب على الخبير اللساني القضائي أن يمتلك مستوى كافياً من الخبرة المتخصصة لتمييزه عن المحلفين. فمعظم المحلفين، على سبيل المثال، يستطيعون تمييز لكنة متحدث إسباني أصلي يتحدث الإنجليزية، ولن يحتاجوا إلى لغوي للإجابة على سؤال بهذا المستوى من العمومية. ثانياً، مدى التأثير الذي قد تحدثه استنتاجات الخبير اللساني، إذ غالباً ما يقدم الخبراء اللسانيون الدليل الحاسم في القضية لصانع القرار الحقيقي على شكل معلومات خلفية تساعده على تكوين أحكام أكثر موضوعية^(٢). لذا يجب على الخبير اللساني الجنائي أن يلتزم بالمعايير التالية:

أولاً: يقتصر دوره في القضية على أن يكون متمماً للتحليلات الجنائية فقط، ولا يكون حاسماً في إصدار الحكم.

ثانياً: يجب أن يقاوم الرغبة في الإقناع، بمعنى أن يكفي بتقديم رأيه وحجياته فقط،

(١) فعل كلام التهديد في سياقات القانون الجنائي: مقارنة تداولية: ٢٤٨.

(2) Linguistic Expert Evidence in the Common Law, in V. Guillén-Nieto., and D. Stein (eds.), Language as Evidence, 2022, p 79.

ويترك الفرصة للمحكمة للتعامل مع رأيه وما قدمه.

ثالثاً: يجب أن يحافظ على حياديته ويبتعد عن التعاطف مع الضحية أو الغضب على المجرم مهما بلغت بشاعة الجريمة؛ فقد تؤثر المشاركة الوجدانية (إيجاباً أو سلباً) في تحليله، ومن ثمّ تختلط عواطفه بمهيتته^(١).

٣- قضية عمر الرّدّاد:

أثارت قضية إدانة المهاجر المغربي عمر الرّدّاد جدلاً واسعاً في فرنسا والمغرب، حيث اعتبرها الكثيرون ذات أبعاد عنصرية ضد مهاجر مغربي. تظل هذه القضية من بين القضايا الجنائية الأكثر جدلاً في تاريخ القضاء الفرنسي الحديث، ولا تزال مفتوحة حتى اليوم، مع آمال متجددة من قبل أنصاره في نقض الإدانة والإعلان عن براءته رسمياً.

كان عمر الرّدّاد يعمل بستانيا لدى السيدة مارشال (Marchal) التي تبلغ من العمر ٦٥ سنة في منزلها الفاخر بجنوب فرنسا. في ٢٤ يونيو ١٩٩١م، اكتشف أحد الجيران جثة السيدة مارشال في قبو منزلها الفاخر، وعُثر على عبارة مكتوبة بالدم على باب القبو تقول: «Omar m'a tuer»^(٢) (عمر قتلني).

كانت هذه العبارة سبباً كافياً في نظر المحققين لإدانة عمر بجريمة القتل من الدرجة الأولى. لكن الإشكال الذي واجهه المحققون في هذه العبارة/ الرسالة هو:

هل الضحية هي من كتبها قبل وفاتها، أم كتبت بعد وفاتها لتوريط الرّدّاد؟

أولاً، لم تعتمد التحقيقات على البصمات المادية (DNA) كما هو معتاد في القضايا الجنائية، بل استندت بشكل حاسم إلى العبارة اللغوية، التي تُعد محور القضية. وأوّل ما يلاحظه أيّ شخص يتحدث باللغة الفرنسية هو الخطأ النحوي، مع العلم أن الضحية (مارشال) كانت معروفة بحبها لحل الكلمات المتقاطعة، مما يدل على أنها

(١) اللسانيات الجنائية: تعريفها، ومجالاتها، وتطبيقاتها: ١٥٢.

(٢) Comment une femme lettrée a-t-elle pu commettre une telle faute

? d'orthographe. ٢٠٢٣.

كانت امرأة متعلمة.

إن المعطيات المتاحة للخبير اللساني في هذه القضية هي:

العبارة المكتوبة (Omar m'a tuer) وهي غير صحيحة نحويًا.

العبارة الصحيحة (Omar m'a tuée).

ينطلق الخبير اللساني من افتراض مفاده أن وقوع الشخص في هذا الخطأ النحوي (tuer) بدل (tuée) نادرا ما يصدر من متحدث أصلي للغة الفرنسية، مع العلم أن السيدة مارشال ذات مستوى تعليمي جيد. لكن هذا الخطأ قد يكون شائعا في بعض الحالات (مثل: أشخاص لديهم تعليم محدود، الأجانب الذين يتعلمون اللغة الفرنسية، الأطفال في المدارس الفرنسية).

عند النظر في البنية التركيبية والدلالية للعبارة اللغوية، نجد أنها تتكون من (اسم + ضمير + فعل) وهي بنية مختصرة جدا، تُحِيل دلالتها إما على حالة طارئة أو محاولة تقليد طريقة كاتب في حالة وعي محدودة.

وفقا للتقارير، فإن السيدة (مارشال) - كما ذكر سابقا - فرنسية مثقفة، من طبقة اجتماعية عالية، لذا فمن غير المعتاد أن ترتكب مثل هذه الأخطاء النحوية الفادحة. وقد رجحت التقارير والأبحاث عدة فرضيات منها:

أن تكون الضحية قد كتبت العبارة اللغوية وهي في حالة صدمة وألم، مما أثر على قدرتها اللغوية.

شخص آخر كتبها (القاتل الحقيقي) بغرض توريث عمر الرّداد.

الضحية كتبها تحت الإكراه قبل وفاتها.

إن طبيعة العبارة/ الرسالة (الدليل اللغوي) في بعدها الدلالي العميق تبدو كرسالة اتهام أكثر من كونها طلب مساعدة، خصوصا مع وجود عبارة لغوية أخرى «Omar m'a tuer»^(١) على الجدار الآخر من القبو، مما يوحي بمحاولة مبالغ فيها لتوريث عمر

(١) Comment une femme lettrée a-t-elle pu commettre une telle faute

?orthographe ٢٠٢٣.

الردّاد. وهذا غير منطقي بالنسبة لسيدة تلقت طعنات متعددة (٢٦ طعنة في مناطق حيوية - حسب التقارير-). السؤال الذي يدعو إلى الشكّ هو: هل يمكن لشخص يبلغ من العمر ٦٥ سنة (مع العلم أنها امرأة وليست رجلاً) أن يتلقى هذا العدد من الطعنات القاتلة ويكتب عبارتين كاملتين بالدم؟

إن أول ما يقوم به الضحية إذا كان في نقطة ضعف (بين الحياة والموت) هو صرخة استغاثة، أي: طلب المساعدة، وليس التفكير في كيفية توجيه الاتهام.

عموماً، تستند استنتاجات الباحث اللساني في تحليل الدليل اللغوي (Omar m'a tuer) في قضية عمر الردّاد إلى مجموعة من العناصر التي تدل على أن العبارة قد تكون مفتعلة، من بينها:

الخطأ النحوي واضح جداً بالنسبة لسيدة متعلمة، وهذا يُثير الشك في أن كاتب العبارة هو الضحية.

تعدد العبارات اللغوية في مكانين مختلفين مع إصابات بالغة يجعل فرضية كتابة الضحية للرسالة بنفسها مستبعدة من الناحية الطبية.

طبيعة العبارة في حد ذاتها (رسالة اتهام مباشر) تختلف عن نمط رسائل الاستغاثة في جرائم القتل.

ومن ثم، فإن العبارة اللغوية من منظور الخبير اللساني تحمل تناقضات لغوية وسياقية تجعل فرضية كتابتها من قبل الضحية مستبعدة بشكل كبير، مما يفتح الباب أمام فرضيات أخرى قد تكون كُتبت تحت التهديد (الإكراه)، أو جرى كتابتها من قبل شخص آخر بغرض التضليل وصرف انتباه المحققين عن صاحب العبارة الحقيقي، وتوجيه الاتهام مباشرة إلى أقرب شخص تشير إليه العبارة.

خاتمة:

لقد تحوّلت اللغة من أداة للتواصل بين البشر إلى دليل مهم في القضايا الجنائية، وهذا ما لاحظناه في متن البحث من خلال التعريف بمجال «اللسانيات القضائية» ونطاق اشتغاله.

لقد أظهر هذا البحث نقاط قوة «اللسانيات القضائية» في تحقيق العدالة القانونية، وتمثّل هذه القوة أساساً في دراسة وتحليل الأدلة اللغوية في التحقيقات الجنائية، وقد كشفت هذه الدراسة عن الدور المهم للخبير اللساني الجنائي في تحليل الأدلة اللغوية في القضايا الجنائية، من خلال أمثلة بارزة مثل قضية إدانة «عمر الرّدّاد»، التي أظهرت تناقضات قد تكون حاسمة في تحديد مصداقية الأدلة واستكشاف احتمالات أخرى غير تلك التي قدمتها النيابة العامة.

إن تحليل الأدلة اللغوية هو من اختصاص فريق علمي متكامل (قانوني ولساني) يسعى لفك الشيفرة اللغوية بهدف التعرف على هوية الكاتب ودوافعه، مما يجعل الكلمات دليلاً قوياً في التحقيقات الجنائية.

المصادر والمراجع

١. علم اللغة الجنائي: نشأته وتطورته وتطبيقاته، عبد المجيد عمر الطيب، المجلة العربية للدراسات الأمنية، ٢٣، (٤٥)، ٢٧٣-٣٠٠، ٢٠٠٨م.
٢. علم اللغة القضائي: مقدمة في اللغة والجريمة والقانون، جون أولسون، ترجمة: محمد بن ناصر الحقباني، جامعة الملك سعود، النشر العلمي والمطابع، ٢٠٠٨م.
٣. الفعل الإنجازي في السياق القضائي، حافظ إسماعيلي علوي، وكمال ابريخش، مجلة جامعة الشارقة للعلوم الإنسانية والاجتماعية، مجلد ٢١، العدد (٣)، ٥٤-٧٧، ٢٠٢٥م، <https://doi.org/10.36394/jhss/10/3/22>
٤. فعل كلام التهديد في سياقات القانون الجنائي: مقارنة تداولية، كمال ابريخش، مجلة اللساني، المجلد ٣، العدد (خاص)، ٢٠٢٦م.
٥. اللغة والقانون، بيتر تيرسما، ولورانس صولان، ترجمة: حافظ إسماعيلي علوي، دار كنوز المعرفة، ٢٠٢٣م.
٦. اللسانيات الجنائية: تحقيق العدالة عن طريق اللغة، أنطونيوس نادر، موقع «معنى»، متاح على الرابط: <https://mana.net/linguistics>
٧. اللسانيات الجنائية: إشكاليات نظرية وتطبيقية في القانون الجنائي الدولي، يونس عبد الله محمد الدّخي العبادي، دار نون للطباعة والنشر، العراق، ط. ١، ٢٠٢٤م.
٨. اللسانيات الجنائية: تعريفها، ومجالاتها، وتطبيقاتها، صالح بن فهد العصيمي، دار وجوه للنشر والتوزيع، المملكة السعودية، الرياض، ط. ١، ٢٠٢١م.
٩. معجم المصطلحات اللغوية، رمزي منير البعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط. ١، ١٩٩٠م.

10. Christensen, T. K. (2019). Indirect threats as an illegal speech act. The authors & Aarhus University.
11. Coulthard, M., and Johnson, A. (2007). An Introduction to Forensic Linguistics: Language in Evidence. Simultaneously published in the USA and Canada by Routledge.
12. Guillén-Nieto, V., and Stein, D. (2022). Introduction: Theory and practice in forensic linguistics. In V. Guillén-Nieto and D. Stein (eds.), Language as Evidence. https://doi.org/10.1007/978-3-030-84330-4_1
13. Hammel, A. (2022). Linguistic expert evidence in the common law. In V. Guillén-Nieto and D. Stein (eds.), Language as Evidence. https://doi.org/10.1007/978-3-030-84330-4_3
14. Vérité et manipulations d'opinions. Enfin une information contradictoire sur l'«Affaire Omar Raddad». Comment une femme lettrée a-t-elle pu commettre une telle faute d'orthographe? (27 février, 2023).

References

1. al-Fi'1 al-injāzī fī al-siyāq al-qaḍā'ī, Ḥāfiẓ Ismā'īlī 'Alawī, wa-Kamāl Ibrī'ish, Majallat Jāmi'at al-Shāriqah lil-'Ulūm al-Insānīyah wa-al-Ijtimā'īyah, mujallad 21, al-'adad (3), 54-77, 2025, <https://doi.org/10.36394/jhss/22/3/5>
2. al-Lisānīyāt al-jinā'īyah: ishkālīyāt nazarīyah wa-taṭbīqīyah fī al-qānūn al-jinā'ī al-duwalī, Yūnus 'Abd Allāh Muḥammad al-Dukhī al-'Abbādī, Dār Nūn lil-Ṭibā'ah wa-al-Nashr, al-'Irāq, t. 1, 2024.
3. al-Lisānīyāt al-jinā'īyah: taḥqīq al-'adālah 'an ṭarīq al-lughah, Anṭūnyūs Nādir, Mawqī' «Ma'ná», mutāḥ 'alá al-rābiṭ: <https://mana.net/linguistics/>
4. al-Lisānīyāt al-jinā'īyah: ta'rīfuhā, wa-majālātuhā, wa-taṭbīqātuhā, Ṣāliḥ ibn Fahd al-'Uṣaymī, Dār Wujūh lil-Nashr wa-al-Tawzī', al-Mamlakah al-Sa'ūdīyah, al-Riyāḍ, t. 1, 2021.
5. al-Lughah wa-al-qānūn, Bītar Tīrsmā, wa-Lūrāns Ṣūlān, tarjamat: Ḥāfiẓ Ismā'īlī 'Alawī, Dār Kunūz al-Ma'rifah, 2023.
6. Christensen, T. K. (2019). Indirect threats as an illegal speech act. The authors & Aarhus University.
7. Coulthard, M., and Johnson, A. (2007). An Introduction to Forensic Linguistics: Language in Evidence. Simultaneously published in the USA and Canada by Routledge.
8. Fi'1 kalām al-tahdīd fī siyāqāt al-qānūn al-jinā'ī: muqārabah tadāwulīyah, Kamāl Ibrī'ish, Majallat al-Lisānī, al-mujallad 3, al-'adad (khāṣṣ), 2026.
9. Guillén-Nieto, V., and Stein, D. (2022). Introduction: Theory and practice in forensic linguistics. In V. Guillén-Nieto and D. Stein (eds.), Language as Evidence. https://doi.org/10.1007/978-3-030-84330-4_1

10. Hammel, A. (2022). Linguistic expert evidence in the common law. In V. Guillén-Nieto and D. Stein (eds.), *Language as Evidence*. https://doi.org/10.1007/978-3-030-84330-4_3
11. 'Ilm al-lughah al-jinā'i: nash'atuhu wa-taṭawwuruha wa-taṭbīqātuhu, 'Abd al-Majīd 'Umar al-Ṭayyib, al-Majallah al-'Arabīyah lil-Dirāsāt al-Amnīyah, 23, (45), 273-300, 2008.
12. 'Ilm al-lughah al-qaḍā'i: muqaddimah fī al-lughah wa-al-jarīmah wa-al-qānūn, Jūn Ūlsūn, tarjamat: Muḥammad ibn Nāṣir al-Ḥaqbānī, Jāmi'at al-Malik Sa'ūd, al-Nashr al-'Ilmī wa-al-Maṭābi', 2008.
13. Mu'jam al-muṣṭalaḥāt al-lughawīyah, Ramzī Munīr al-Ba'labakkī, Dār al-'Ilm lil-Malāyīn, Bayrūt, Lubnān, ṭ. 1, 1990.
14. Vérité et manipulations d'opinions. Enfin une information contradictoire sur l'«Affaire Omar Raddad». Comment une femme lettrée a-t-elle pu commettre une telle faute d'orthographe? (27 février, 2023).

حول تصور نظري جديد لتدريس المعجم

د. عبد اللطيف عبايل

المركز الجهوي لمهن التربية والتكوين ، المغرب

البريد الإلكتروني: abailabdelatif@gmail.com

معرف (أوركيد): ٣٧٠١-٧٦٣٨-٠٠٠٢-٠٠٠٠

بحث أصيل الاستلام: ٢٠٢٥-١١-٣ القبول: ٢٠٢٦-٢-٥ النشر: ٢٠٢٦-٤-٣٠

الملخص:

يسعى هذا المقال إلى تقديم تصوّر عام حول تدريس المعجم، فاستعرضنا أولاً التصوّر التقليدي الذي يحصر المعجم في لائحة من المفردات تقدم في شكل منفصل، دون إبراز العلاقات البنيوية والتنظيمية التي تربط بينها، ثم عرضنا التصوّر الحديث الذي برز مع رواد اللسانيات المعاصرة، حيث أصبح المقصود بالمعجم هو المعجم الذهني، الذي يُنظر إليه بوصفه بنية معرفية متكاملة تنتظم فيها المفردات داخل شبكة من العلاقات الصوتية والصرفية والتركيبية والدلالية بعدها انتقلنا إلى عرض بعض النقاط النظرية التي تخص الهندسة الداخلية للمعجم الذهني بالتعرّف على آليات اشتغاله وتحديد مساراته التي تتفاعل فيها جملة من الوظائف المعرفية والعمليات اللغوية والقواعد الذهنية بشكل نسقي ومنظم وذلك سعياً إلى رسم معالم بناء الكفاية المعجمية لدى المتعلم.

الكلمات المفتاحية:

المعجم الذهني؛ الكفاية المعجمية؛ الفهم والإنتاج؛ النسق؛ المتعلم.

On a New Theoretical Conception of Teaching the Lexicon

Abdelatif Abail

Asst. Prof., Regional Academy of Education and Training, Morocco

E-Mail: abailabdelatif@gmail.com

Orcid ID: 0000-0002-7638-3701

Research Article Received: 03.11.2025 Accepted: 05.02.2026 Published: 30.04.2026

Abstract:

This article presents a general theoretical overview of teaching the lexicon. It first examines the traditional conception, which reduces the lexicon to a list of vocabulary items presented in isolation, without highlighting the structural and organizational relations that connect them. It then discusses the modern conception that emerged with the pioneers of contemporary linguistics, in which the lexicon is understood as the mental lexicon: an integrated cognitive structure in which lexical items are organized within a network of phonological, morphological, syntactic, and semantic relations. The article subsequently addresses several theoretical issues concerning the internal architecture of the mental lexicon, identifying its operating mechanisms and the pathways through which cognitive functions, linguistic processes, and mental rules interact systematically and coherently. This is intended to outline the foundations for developing learners' lexical competence.

Keyword:

Mental lexicon; Lexical competence; Comprehension and production; System; Learner.

تقديم:

يُعدُّ المعجم مجالاً رئيسياً من مجالات الدرس اللساني الأكثر أهمية وغنى، نظراً لارتباطه الكبير بمكوّنات اللّغة المختلفة صوتاً وصرفاً وتركيباً ودلالةً، ونظراً لما للمعجم من أهمية كبرى في تعليم اللغات فقد أصبح لزاماً العمل على تطويره وتقريبه إلى المتعلّم بشكل يستهدف الكفائتين المعجمية والتّواصلية لديه، بحيث إنّ المعجم أداة تربوية فعّالة لتدريس اللغة العربية يسهم في بناء النّسق اللغوي الفصيح في جميع المستويات اللسانية الصوتية والصرفية والتركيبيّة والدلالية. ومعروف لدى الباحثين المتخصّصين في مجال ديداكتيك اللغات أنّ المعجم يقوم بدور كبير في مجال تعليم اللغات، فتدريس اللّغة إنّما الهدف منها هو بناء كفاية لغوية تُسَعِّف المتعلّم في عمليّة التّواصل، فلا يمكن للمدرّس أن ينوّي هذه القدرة التّواصلية ما لم يسلك طريقاً يُمكن من بلوغ مكوّن معجمي غايته تمكين المتعلّم من حيازة كفاية معجمية تسعفه في نشاطه التّواصلية. وسنخصّص هذا المقال لعرض التّصوّرات التي كان يُنظر من خلالها للمعجم، وسنركّز على المعجم الذهني، وذلك بالتعرّف على آليات اشتغاله وتحديد مساراته التي تتفاعل فيها جملة من الوظائف المعرفية والعمليّات اللغوية والقواعد الذهنية بشكل نسقي ومنظّم وذلك سعياً إلى رسم معالم بناء الكفاية المعجمية لدى المتعلم.

ومن هذا المنطلق، سنحاول من هذا المقال الإجابة عن الأسئلة التالية:

- كيف تتفاعل المكوّنات الصوتية والصرفية والتركيبيّة والدلالية داخل المعجم الذهني؟
- كيف تساعد معرفة آليات اشتغال المعجم الذهني ومساراته في رسم معالم الكفاية المعجمية لدى المتعلم؟
- إلى أي حد يسهم تنظيم المعجم الذهني في تطوير الكفاية المعجمية وتمكين المتعلّم من مهارة الفهم والإنتاج اللغوي؟

١. المعجم نظام أم رصيد من المفردات؟

١,١. التصور المتقدم (البنوي):

لقد احتلَّ المعجم مكانةً مهمَّةً في اللسانيات الحديثة التي حاولت تطوير مناهجها واستثمارها في معالجة الظواهر اللغوية بما يتناسب وخصوصية اللغة الهدف. وعليه فقد بلور الاتجاه البنوي تصوُّراً يقيم تمييزاً واضحاً بين مكونين أساسيين هما: النحو والمعجم، فقد اعتبر هذا الاتجاه أنَّ المعجم عبارة عن قائمة من الكلمات تفتقد لطابع الانتظام وذلك لأنه ليس هناك تلازم وثيق بين اللفظ ومعناه أو ما يسمى الدال والمدلول، إذن فالعلاقة الجامعة بين الدال والمدلول هي علاقة اعتباطية غير معللة، وفي ذلك يقول دوسوسير عن اللغة بأنها «نظام من العلامات الاعباطية لا تخضع لأيِّ أساس منطقي». وأوَّل من ذهب في هذا الاتجاه هو بلومفيلد (Bloomfield) لما تحدَّث عما هو قياسي منتظم (Regular) في اللغة وما هو شاذ غير منتظم (Irregular)، فقد اعتبر الوحدات المعجمية غير منتظمة تحكمها علاقة الاعتباطية (Arbitrary)، بحيث لا يمكن للمستعمل أن يستخدم نموذجاً في وظيفة غير منتظمة إلا عندما يسمع أنه يُستخدم في تلك الوظيفة، عكس النماذج المنتظمة التي يمكن استخدامها حتى وإن لم يسبق سماعها أبداً. وقد كان لهذا الاتجاه صدى كبير عند مجموعة من اللسانيين البنيويين العرب ومنهم تمام حسان في كتابه «اللغة العربية مبناها ومعناها» الذي وصف المعجم بأنه لائحة غير منتظمة تختلف تماماً عن بقية الأنظمة اللغوية ال(أخرى مثل الأنظمة الصوتية والصرفية والنحوية، ولعلَّ مبرر القول بذلك في نظره أنه لا يستجيب إلى أمور أساس ثلاثة وهي:

أ - العلاقات العضوية والقيم الخلافية بين المكونات.

ب - الصلاحية للجدولة (أي أن توضع في شكل جداول).

ج - عدم امكان الاستعارة بين لغة ولغة.

ومعنى ذلك أنه لا يمكن الحديث عن أي نظام دون توفر تلك المقومات اللازمة التي تضمن الانسجام والتنوع المنظم، ولذلك يعتبر المعجم في نظره مجرد قائمة من الكلمات أو لائحة طويلة من المفردات تتميز بعدم الانتظام والنسقية في ترتيبها،

لكن ما لبث أن عدل عن رأيه في كتاب ثان «مقالات في الأدب واللغة» وصرح بالانتظام للمعجم اعتماداً على ما يربط بين مكوناته من علاقات، إذ وصفه بأنه «نظام إذا قامت علاقة تكافل بين مكوناته بحيث يتوقف أداء كل منهما على طبيعة الآخر». وذهب الباحث إلى الاعتراف بأن المعجم الذي رآه اللغويون قائمة من الشواذ اللغوية لغياب قانون أو نظام يحكمها داخلياً هو في الحقيقة نظام من أنظمة اللغة ذو شبكات وعلاقات وثيقة، وقد حدّد هذه العلاقات التي ترتبط بها محتويات المعجم على الشكل التالي:

- ترابط المفردات بواسطة أصول الاشتقاق
- التمايز عن طريق الصيغ الصرفية للكلمات
- بيان معاني الكلمات بواسطة هذين المحورين
- النظر في وضع هذه الكلمات لبيان الأصلي وغير الأصلي من المعاني
- أثر المسموع في بيان الأصلي من غيره
- أثر الحقول المعجمية في تكوين السياق
- المناسبة المعجمية بين ألفاظ من حقل معجمي معين وألفاظ من حقل آخر
- أثر فكرة النقل في مرونة النظام المعجمي

ومع تطوّر نتائج الدراسات اللسانية وبروز الاتجاه التوليدي الذي كان بمثابة طفرة حقيقية رسمت طريقاً جديداً في مسار اللسانيات وأسهمت في تبني رؤية جديدة تتجه نحو الاهتمام من دراسة السلوك اللغوي إلى دراسة نسق المعرفة الكامن في ذهن متكلّم اللغة، أصبح موضوع البحث المعجمي الحديث هو المعجم الذهني المتمثل في ملكة المتكلّم اللغوية «فكل متكلّم للغة يتكلّمها بمعجم ذهني محدد ومضبوط دون حاجته إلى استعمال القاموس للتوصل إلى معرفة واعية باللغة»، وهذا التصوّر أخذ النّصيب الأوفر من اهتمام الباحثين ورواد اللسانيات المعاصرة وخاصة جاكندوف (Jackendoff, ١٩٨٣) وكروبر (Gruber, ١٩٨٣) والفاسي الفهري (١٩٨٦)، وهو تصوّر يتكئ على مبدأ التمييز بين المعجم والقاموس الذي تردّد على ألسنة الناس على أنه لائحة طويلة من المفردات مع مراعاة ترتيبها بصورة معينة، «ذلك

أنَّ أصوات كلمة معيَّنة تكفي لاستحضار المعلومات العالقة في ذهن من يتكلَّم اللغة». وهكذا أصبح المعجم عنصراً مستقلاً بذاته وتحدّد موضوعه البحث في جوهر القدرة الذهنية لمتكلم اللغة، وهو ما يميّزه عن الآلة الواصفة له (القاموس)، «وهذا يعني أنَّ الباحث المعجمي ليس حرّاً في تصوُّر المعجم كما يشاء بل إنّه موجّه - في وضع تصوُّر المعجم - بأهم النتائج التي تسلّط الأضواء على المعجم كما هو ممثّل في دماغ المتكلم أو عقله». وعلى هذا الأساس اتّجهت الدراسات في علم اللغة النفسي إلى الاهتمام بالمعرفة اللغوية الكامنة في أذهان المتكلمين، محاولةً الإجابة عن أسئلة جوهرية تتعلق أساساً بآلية عمل الذهن البشري في التّعامل مع المعلومات تنظيمًا وتخزينًا واسترجاعًا.

لقد أثبتت الدِّراسات اللسانية أنَّ الدماغ البشري قادر على الاحتفاظ بعددٍ لا محدودٍ من المعلومات، وأنَّ الإنسان يملك قدرةً هائلةً على استرجاع وتذكُّر كمِّ هائلٍ من الكلمات وتأويلها وإنتاجها، وبناءً على هذا التّصوُّر أصبح النّظَرُ إلى المعجم باعتباره بنيةً ونظاماً خاضعاً لأسسٍ نسقيّةٍ ومحكوم بقواعد مطّردة يسعى لتقديم المعلومات التي تسلّط الضوء على اللفظ والمعنى بطريقة موحّدة ومنظّمة، وهذا ما سنّجه إليه لبلورة تصوُّرنا حول تدريس المعجم وذلك بالتعرُّف على آليات اشتغاله وتحديد مساراته التي تتفاعل فيها جملة من الوظائف المعرفية والعمليّات اللغوية والقواعد الذهنية بشكلٍ نسقي ومنظم.

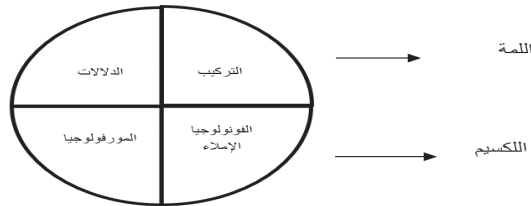
١، ٢. المعجم الذهني:

يُعتبر المعجم الذهني الموضوع الرئيسي في علم اللغة النفسي، وبشكل عام في العلوم المعرفية، وقد صاغه أولدفيلد (Oldfield) سنة ١٩٦٦، للإشارة إلى التّمثيلات المعجمية أو الكلمات لمتكلم اللغة. وهو نوعٌ من «القاموس الذهني»، حيث يتم تخزين المعلومات المتعلّقة بمعنى الكلمة واسترجاعها، فهو ليس مجموعة من الكلمات فحسب، بل يتعامل أيضاً مع كيفية تخزين هذه الكلمات وتفعيلها ومعالجتها واسترجاعها من قبل المتحدّث متى شاء. ونجدُ تعريفاً أكثر تحديداً لكارول (Carroll ١٩٩٩) يعرف فيه المعجم الذهني بأنّه «تمثيل ذهني للكلمات المخزّنة في الذاكرة بما في ذلك معلومات حول معنى الكلمة، ونطقها وخصائصها التركيبية، وما إلى ذلك».

يشكّل موضوع المعجم الذهني مجالاً خصباً للبحث في حقل الدّراسات اللسانية والسيكولسانية؛ فهو مجال خصب باعتبار أهميته وارتباطه بشتّى زوايا العلوم المعرفيّة المختلفة التي تتناول قضايا تمثيل ومعالجة الكلمات في الدّهن، فالمعجم الذهني هو قاموس ذهني يحتوي على معلوماتٍ تتعلّق بمخزونٍ كلمات متكلم اللغة مثل معانيها ونطقها وخصائصها التركيبية، وأشار غوي (Gui, ٢٠٠٠) إلى أنّ المعجم الذهني لا يشمّل فقط كيفية تخزين الكلمات في ذاكرة الفرد ولكن أيضاً كيفية استرجاعها أثناء عمليّة التّحدث أو الكتابة. وفقاً ليفلت (Levelt, ١٩٩٢) يحتوي المعجم الذهني على ثلاثة مستويات مختلفة على الأقل من التّخزين: مستوى المفاهيم في الذاكرة؛ مستوى اللمة (lemmas)؛ أي المعلومات التركيبية (المؤنث، الاسم)، والمعلومات الدلالية؛ ومستوى اللكسيم (lexemes) ونعني به التّمثيلات الصوتية والإملائية للكلمات.

وعلى هذا الأساس؛ نفترض أنّ البنية الداخليّة للمدخل المعجمي هي عبارة عن مكونين اثنين هما: اللمة واللكسيم، تحتوي اللمة على معنى الكلمة ونمطها التركيبي، بينما يحتوي اللكسيم على مورفولوجيا الكلمة وفونولوجيتها وإملائها. وانطلاقاً من هذا التّقسيم يحصر ليفلت (Levelt's, ١٩٨٩) أربع خصائص داخلية للمدخل المعجمي كما يوضح الشّكل أسفله.

البنية الداخلية للمدخل المعجمي (مقتبس من لفلت (Levelt's (١٩٨٩))



إنّ من أبرز خصائص البحث المعجمي العربي الحديث خاصية «الواقعية الدّهنية»،^(١)

(1) Cité par : Zhang Ying (2017), The Representation of Bilingual Mental Lexicon and English Vocabulary Acquisition, English Language Teaching; Vol. 10, No.12, p: 23.

وجديرٌ بالذكر أنَّ الطبيعة الاعتيادية للعلاقة بين شكل الكلمة والمعنى تعني أنه يجب اكتسابها والاحتفاظ بها بطريقةٍ أو بأخرى في الذاكرة الدائمة للمتعلم، وهكذا يجب أن يشتمل أي نموذج لإدراك اللغة أو إنتاجها بالضرورة على مكون معجمي (lexical component)،^(١) يفترض تشومسكي (١٩٦٥) أنَّ الذهن عبارة عن جهاز يسمَّى جهاز اكتساب اللغة (Language Acquisition Device) والمعروف اختصاراً بـ (LAD) وهو آلية افتراضية بيولوجية تساعد على تكوين المعجم الذهني للفرد، وهنا يتجلى الفرق بين المعجم والقاموس، فالمعجم ليس عبارة عن لائحة طويلة من المفردات كما كان سائداً من قبل في اللسانيات البنوية، مثلاً، بما في ذلك أعمال دي سوسير، بل هو ذاكرة ذهنية منتظمة بشكل نسقي تتعامل مع كيفية تنشيط هذه الكلمات وتخزينها ومعالجتها واسترجاعها بواسطة كل متحدث. يتغير المعجم الذهني للفرد وينمو مع تعلم كلمات جديدة لأنه يدخل ضمن تحديد قدرة المتكلم اللغوية، وهذا ما يميزه عن الآلة الواصفة له، فالمتكلم يملك معرفةً واعيةً بمجموعة من المعلومات الصوتية والصرافية والاشتقاقية والتركيبية والدلالية والتداولية التي تشكل شبكاتٍ علائقية وترابطية نسقية فيما بينها بشكل منتظم داخل المخزون المعجمي الموجود في أذهان المتكلمين، وهكذا يبدو أنَّ المعجم الذهني قائم على نظام، فالوحدات المعجمية غير خاضعة لترتيب معين كما هو الحال بالنسبة للقاموس، وإنما هي قائمة على أساس نسقي منتظم حيث تتعالق فيما بينها بواسطة شبكات علائقية وترابطية ذهنية مختلفة تبعاً لمبادئ معينة أو قواعد.^(٢) وهذا ما يؤكد عليه الفاسي الفهري (١٩٨٦) واصفاً دورها في تنظيم الذاكرة المعجمية قائلاً: « واضح أنَّ المعجم ليس ذاكرة غير منتظمة، وليست المعلومات العالقة بكل وحدة معجمية محض ذاكرة سلبية

(1) Segui Juan (2015). « Évolution du concept de lexique mental ». Revue de neuropsychologie, 7/1. P: 22.

(٢) تظل العديد من الأسئلة مطروحة حول كيفية قيام متعلم اللغة ببناء الروابط الذهنية داخل معجمه الذهني لتركيب وإنتاج اللغة الأم، بالنظر إلى أن اكتساب اللغة قد يحدث في فترات مختلفة من مراحل النمو الجسدي والعقلي للفرد، هناك عدة افتراضات بشأن كيفية تمثيل هذه المعلومات وتنظيمها في الذهن. فحسب بونين (Bonin, ٢٠٠٤,) يتألف المعجم الذهني من التمثيلات الصوتية والدلالية والصرافية والإملائية انظر المرجع أسفله :

Bonin, P. (2004). Mental lexicon: Some words to talk about words. New York: Nova Science Publishe,p1.

غير ذكية. لذلك فإن النظرية الدلالية تتوق إلى رصد العلائق والاطرادات والتعميمات التي تربط المداخل (مثل رصد العلاقة بين المشتقات: ضَرَب، ضارب، ضربة، مضروب، تضارب...)»^(١)

يمثل المعجم الذهني إذا، نظام تخزين مركزي يُستعمل للحفاظ على مختلف أنواع المعلومات (الصوتية، الإملائية، وكذا الدلالية والتركيبية) في ذاكرة طويلة الأمد، وهي خاضعة لتنظيم هندسي دقيق يمكنها من الانظام في شبكات علائقية مختلفة، يفترض أن يصل إليها المتعلم بأقصر السبل وأيسرها؛ ذلك أن الإنسان يمتلك قدرة هائلة تتيح له إمكانية استرجاع الكلمات وكل المعلومات الخاصة بتكوينها وتمثيلها (صوتية، صرفية، دلالية...) كلما وجد نفسه في حاجة إليها، لأنه يتوفر على آلة ذهنية معجمية تسعفه في تخزين وتنظيم المادة المعجمية في مخزونه الذهني.

وبناء على ما سبق، يتركز المعجم الذهني على عنصرين اثنين هما:

i) محتوى الذاكرة المعجمية

ii) آليات تدبير هذا المحتوى

فكل فرد يتوفر على معجم ذهني خاص به، يتشكل من مجموعة منسجمة من المعلومات الصوتية والصرافية والتركيبية والدلالية، ثم يتكفل المعجم بتدبير إسقاط الصوت في المعنى بما يتيح ربط الدال بالمدلول في حدود الاستعمال اللغوي.

وهكذا فالأعمال حول المعجم العربي ينبغي أن تتجه نحو إفادتنا بطرق انتظام المعارف المعجمية في المخزون اللغوي لمتكلم اللغة وفق آلية ذهنية داخلية^(٢) تسهل عملية حفظها واسترجاعها، وذلك بواسطة قدرة الفرد على التنظيم الدقيق للمادة المعجمية في مخزونه الذهني.

(١) المعجم العربي: ٢٠٠-٢٠١.

(٢) يؤكد الفاسي الفهري أنه بواسطة هذه الآلة الذهنية يُمكن من إصدار أحكام معجمية تُمكنه من الحكم على كلمة بأنها تنتمي إلى لغته أو لا تنتمي... فهذه الأحكام وهذا النظام الذي يمكنه من التخزين ومن الاسترجاع هو ما نسميه بالمعجم الذهني (Montal Lexicon). انظر: الفاسي الفهري (يناير ٢٠٠٢): ١٤.

٢. الهندسة الداخلية والعلاقات التَّنظيمية للمعجم الذهني:

١,٢. تنظيم المعجم الذهني:

يعرّف المعجم الذهني بأنه «مخزون كلّ المعارف المعجمية الكامنة في ذهن مستخدم اللغة» (Stemmer & Whitaker ٢٠٠٨: ١٥١)،^(١) ويتألف من نظام واسع بحيث لا يتم تخزين الكلمات فحسب، بل يتم أيضًا تعلّمها وفهمها واسترجاعها. أولمان (Ullman ٢٠٠٦: ٢٥٦).^(٢)

يؤكد معظم الباحثين المعاصرين أنّ المعجم الذهني عبارة عن شبكة من العناصر المترابطة، وهي مفاهيم أو ما يشبه عقداً متصلة ببعضها البعض بحكم ارتباطها لغويًا، إذ تعتمد معاني الكلمات على علاقتها بكلمات أخرى على شكل شبكة معقدة من الروابط. يتضمّن المعجم الذهني العديد من العمليات الذهنية التي تحدث بشكل مستمرّ في الإدراك نتيجة لقدرتها الهائلة على إدخال المعلومات وفهمها وحفظها لئتم استرجاعها في الوقت المناسب، فإذا كان الاتّصال بين الكلمة الجديدة والكلمات الموجودة مسبقًا وثيقًا بدرجة كافية، فإنّ مدة الاحتفاظ بالكلمة في الذاكرة يكون لفترات طويلة من الزمن.^(٣) ومن هذا المنطلق يعكس المعجم الذهني تنظيم المفردات في شبكة مترابطة، ما يدعم تثبيتها واستدعاءها ويعزز الكفاية المعجمية في الفهم والإنتاج اللغوي، ونؤكد على أهمية الاستراتيجيات التعليمية في دعم هذا التنظيم وتحقيق فعالية استثمار المعجم الذهني.

إنّ المعجم الذهني القائم على النسقية انطلاقًا من وجود علاقات منتظمة تجمع بين العناصر «هو الذي يترجم القدرة على التخزين الكثيف، وعلى الاسترجاع السريع...»

(1) Stemmer, B., & Whitaker, H.A. (Eds.). (2008). Handbook of the Neuroscience of Language. USA: Academic Press Elsevier, P: 151.

(2) Ullman (2006), (Cité par: Isabel Moyano Moreno(2022), THE MENTAL LEXICON: A CONTRASTIVE ANALYSIS OF MOTION VERBS IN ENGLISH AND SPANISH, Universidad de Cádiz, p: 11.

(3) Budi Eko Pranoto, Lidia K. Afrilita (2018), The Organization of Words in Mental Lexicon: Evidence from Word Association Test, TEKNO-SASTIK, Volume 16 (1).

فحسبى يتم الاسترجاع بطريقة سريعة، يجب أن يكون المعجم الذهني منظماً^(١). ومن مميزات هذا النظام قدرة الفرد على تذكر معاني الكلمات وفهم علاقاتها وطريقة توظيفها فهما وإنتاجا بما ينفعه ويعطيه فاعلية واستعدادا في إقامة علاقات قوية في الاتصال مع الآخرين.

ومن هنا يرى الفاسي الفهري (١٩٨٦) أن تنظيم الذاكرة المعجمية، يجب أن يكون مرناً وسريعاً في مختلف العمليات المعقدة ليساهم في تحقيق التواصل اللغوي، وهذا ما سماه ب «التنظيم التصوري»، إذ إن تنظيم الذاكرة المعجمية يجب أن يمرّ بمراحل معينة يتم من خلالها جمع مجموعة من المعلومات اللازمة عن كل مفردة يتم اكتسابها وتعلمها، وقد حددها كما يلي: ^(٢)

- النطق (و/ أو الكتابة)

- الصوتيات بما في ذلك النبر/

- الصرف (بما في ذلك الصيغ الصرفية المختلفة للمادة الواحدة)

- التركيب (الصنف المقولي، الإطار التفرعي...)

- الدلالة (الشبكة المحورية، قيود التوارد...)

- التداولية الوضع المقامي والوضع البلاغي.

ولقد اهتمت العديد من الدراسات والأبحاث في مجال السيكولسانيات بتحديد خصائص التنظيم الداخلي للمعجم وهندسته، ويعد لفلت (Levelt, ١٩٨٩) من أبرز من اقترح تصنيفاً للعلاقات الداخلية للمعجم الذهني حيث ميز بين نوعين من العلاقات، الأولى تربط العناصر المعجمية بسماتها الصوتية والإملائية والصرفية والتركيبية، والثانية لها معنى دلالي حيث ترتبط الوحدات المعجمية في حقل دلالي معين تشترك فيه،^(٣) كما يكون الترابط بواسطة عمليات الاشتقاق مثل رصد العلاقة بين

(١) المقارنة والتخطيط في البحث اللساني العربي: ١٦٣.

(٢) المعجم العربي: ١٩٨.

(3) Cité par: Anna Gudmundson. 2020. The mental lexicon of multilingual adult learners of Italian L3: A study of word association behavior and cross-lingual semantic priming. In Camilla Bardel & Laura Sánchez

المشتقات (ضرب، ضارب، مضروب...)، ويرى لفلت (Levelt, 1989), أيضا في السياق نفسه أن المدخل المعجمي (l'entrée lexicale) للكلمة عبارة عن «مزيج من اللمة (lemma) واللكسيم (lexeme)»، ما يسميه «lemma» يجمع بين التمثيلات الدلالية والتركيبية، بينما يجمع «lexeme» بين التمثيلات الصوتية والصرفية، وهكذا، فكل مدخل معجمي ينقسم إلى عدة تمثيلات مخزنة في ذاكرة طويلة المدى، ومن بينها نجد: ⁽¹⁾

- التمثيل الصوتي: يتعلّق بأصوات الكلمة وعددها وترتيب إنتاجها.
- التمثيل الدلالي: ويشير إلى معاني الكلمات، والتّعالق الدلالي التي تحتفظ به في علاقتها مع المداخل المعجمية الأخرى.
- التمثيل التركيبي: ويتعلّق بالدور التركيبي للكلمة ونوعها.
- تمثيلات إملائية لتهجئة الكلمة بمجرد مواجهة الموضوع بلغة مكتوبة.
- ودائما في إطار تنظيم الذاكرة المعجمية، يفترض راندال (Randal)، أن الكلمات تنظّم في الذاكرة الدلالية وفق ثلاثة مستويات على الشكل التالي: ⁽²⁾
- مستوى أعلى: يشمّل الكلمات العامة
- مستوى متوسط: ويشمّل الكلمات الخاصة
- مستوى أدنى: ويشمّل فقط الكلمات الأكثر تحديدا

(eds.), Third language acquisition: Age, proficiency and multilingualism, 67-109. Berlin: Language Science Press, p: 70.

- (1) Cité par : Alice Alzieu (2019) , Les associations verbales du lexique concret et abstrait chez l'enfant neurotypique âgé de 7 à 10 ans et chez l'enfant TDL du même âge. Liens entre représentations phonologiques et lexicales, Institut Limousin de formation aux métiers de la réadaptation Orthophonie, p : 7-8.
- (2) Jean An. Randal. Le Developpement Du Langue Orale. Laboratoire de Psycholinguistique, Université de Liège, B32, SART TILMAN, 4000 LIEGE, BELGIQUE. P1.

ويبرز راندال أهمية هذا التّنين في الاكتساب المعجمي لدى الطفل، لأنّه من النّاحية التّفسيية يكتسب الكلمات التي تنتمي إلى المستوى المتوسط بعدها ينتقل إلى المستوى الأعلى فالأكثر تحديدا. ومن هنا يتبين أنّ الغاية من المعجم ليس هو حصر لائحة من المفردات وإنما هو تحقيق التّفاعل بين الوحدات المعجمية سواء أثناء عملية التّخزين أو خلال عملية الإنتاج.

يتّضح من خلال ما سبق؛ أنّ خصائص المعجم الذهني تتماشى وأبعاد الكفاية المعجمية التي نريد تحقيقها من خلال تفاعل كلّ العناصر المتعلّقة ببنية المفردات؛ إنّه ليس لائحة طويلة من المفردات غير منتظمة، بل هناك تلازم وثيق بين جميع خصائص اللّغة مجتمعة في النّظام المعجمي، والمعجم «يعتمد على آليات الأصناف والسّمات والتّناوبات والأشجار، الخ، التي تيسّر الفهم والتعلّم والتعليم بناء على رصد الاطراد»^(١) فالمعجم الذهني هو بمثابة «المخزون الذهني لكل التّمثيلات المرتبطة باطنيا بالكلمات»^(٢)، وعلى هذا يُنظر إلى المعجم الذهني بمثابة الواجهة الأساسية التي تربط المستوى الصوري (niveau formel) بالمستوى التّفسييري للغة. إذا قبلنا مبدئيا بهذا التّحديد، ونزعم أنّ المعرفة المعجمية يتمّ تمثيلها في شكل قاموس ذهني، فإنّ السّؤال الذي يطرح نفسه هو كيفية الوصول إلى «مداخل» هذا القاموس عند إنتاج الكلمات وفهمها.

٢،٢. الكفاية المعجمية كميّار للتحكم في بنيات اللغة فهما وإنتاجا:

من بين التّعريفات الكثيرة للكفاية المعجمية، نجد هنري أوليك (Henri Holec, ١٩٩٤) يعرفها بأنّها القدرة على فهم المفردات المعجمية شفها أو كتابيا وتوظيفها في الإنتاج الشفهي والمكتوب حسب الوضعيات التّواصلية وأدوار الخطاب.^(٣) ويرى الباحث أنّ الاكتساب المعجمي لا يتحقّق عن طريق تخزين المفردات وتكديسها، وإنما القدرة على استخدامها وتوظيفها لأداء أغراض تواصلية

(١) المعجم العربي البنائي التنوعي، أسسه ونماذجه وقضاياها: ٧.

(٢) Bonin, P. (٢٠٠٤). Mental lexicon: Some words to talk about words.

New York: Nova Science Publishe, p١

(٣) Henri Holec (١٩٩٤), Compétence lexicale et acquisition - apprentissage/

°Cahiers de l'ASDIFLE n ٦ , p١

معينة بواسطة التّعبير والتّرجمة، ومن هنا يظهر لنا أنّ الكفاية التّواصلية (Compétence communicative) ^(١) هي الهدف الأسمى الذي من أجلها يُتعلّم المعجم، لأنّ معيار التحكّم في المفردات المعجمية يكون على أساس كفي (savoir se servir des mots) لا على أساس كميّ (la quantité des unités accumulées) كما هو سائد في التّصوّر التقليدي للمعجم.

إنّ اكتساب وتطوير الكفاية المعجمية يحتاج إلى التّمكّن من جميع العنّاصر اللغوية الأساسيّة للكلمة من صوت وصرف وتركيب ودلالة، كما أنّ تعلّم شكل الكلمات ومعانيها وإبراز وظائفها في سياق الجملة أمر ضروري في أيّ تدريب معجمي (formation lexicale) لغاية تحقيق طلاقة ودقّة لغوية متميّزة، فعدم توفّر المتعلّمين وخصوصاً متعلّمي اللغة الثانية على مستوى كافٍ من المفردات هو ما يشكّل عائقاً أمام فهم اللغة وإنتاجها سواء أكانت منطوقة أم مكتوبة (Jared ٢٠٠٨؛ Cody ١٩٩٧) ^(٢) لذلك ينبغي تحسين تعلّم الكلمات. ^(٣) وفي السّياق ذاته؛ ذهب لوفر ونايشن (Nation & Laufer) بأنّ معرفة الكلمات يحتاج إلى معرفة شكلها ومعناها وطريقة توظيفها. إن المنهجيات التقليديّة التي تعتمد حفظ لوائح الكلمات مدخلاً لتعلّم اللغات غالباً ما تُسفر عن محدودية في سرعة وفاعلية استبقاء المفردات الجديدة؛ وعليه سيكون من اللازم تدريس المفردات بشكل منهجي ومنظم، عن طريق استثمار التّنتائج الهامّة التي وصل إليها البحث النّظري في اللسانيات، ^(٤) كما وجب التّركيز على تحفيز المتعلّم نحو تجاوز الفهم السّطحي للمفردات إلى الفهم العميق وإدراك المعاني السياقية للمفردة بما يعزّز مهارة التّواصل الفعّال وتجنّب الوقوع في

(١) أول من استخدم هذا المصطلح ديل هايمز، حين رأى أن فكرة تشومسكي عن القدرة محدودة، ويشمل تعريف الكفاية التّواصلية عند مايكل كانال وميريل سوين Michael Canale & Merrill Swain (١٩٨٤، ١٩٨٣) أنواع أخرى من الكفايات وهي: الكفاية النحوية، الكفاية السوسiolسانية، الكفاية الاستراتيجية، الكفاية الخطابية. وتشكل الكفاية المعجمية جزءاً من الكفاية التّواصلية أو هي الدعامة التي تتأسس عليها.

(2) Cité par: Spracklin Karen (2018), Pour la compétence lexicale en immersion française : la construction d'une expérimentation réussie, pp1 .

(3) Cité par: Spracklin Karen (2018), Pour la compétence lexicale en immersion française : la construction d'une expérimentation réussie, pp1 .

(4) Cité par: Spracklin Karen (2018), Pour la compétence lexicale en immersion française : la construction d'une expérimentation réussie, pp1 .

الأخطاء أثناء الحديث، فالمتعلم الذي يتمتع بدرجة عالية من الكفاية المعجمية يتمكن من تحقيق تواصل ناجح والتحكم في معجمه اللغوي عبر حسن استعمال المفردة الصحيحة داخل سياق مناسب أثناء التعبير الشفهي والكتابي.

وقد ذهب العديد من الباحثين إلى أن الكفاية المعجمية هي المعرفة النسقية ببنية المفردات والعلاقات والترابطات الشبكية القائمة بينها، وإدراك العلاقات الصرفية بين الكلمات والعناصر المكونة لها...^(١) وهكذا يبدو أن الكفاية المعجمية ترتبط أشد الارتباط بالمعجم الذهني؛ إذ يعتبر هذا الأخير بمثابة مخزون المفردات التي يمتلكه الفرد يقوم بمعالجتها وتخزينها واسترجاعها أثناء عملية التواصل، فمعرفة الطريقة أو الكيفية التي تتم بها معالجة المفردات سيمكّن من بناء الكفاية المعجمية لتحقيق التواصل فهما وإنتاجا، لذا نجد الفاسي الفهري (٢٠١٠، ص: ٢٨) يقر بأن الكفاية المعجمية للغة تتمثل في وجود نظام أو آلة حاسوبية معجمية تعالج الدخالات المعجمية (Lexical entries) من خلال القيام بعمليةين ضروريتين لبلوغ معنى الكلمة أو معانيها: عملية تفكيك أو تحليل.

تجدر الإشارة إلى أن ما يميز اللغة العربية باعتبارها لغةً تصريفيةً اشتقاقيةً هو وجود علاقات نسقية تهتم جميع مكونات اللغة العربية من صوت وصرف وتركيب ودلالة، ويعتبر المعجم نقطة التقاء بين كل هذه المكونات اللسانية يسهم في تنظيمها وإبراز العلاقات القائمة بينها لمساعدة المتعلم على امتلاك معرفة منظمة ومطردة تشكل لبنة أساسية لتسهيل التعلم والتمكّن الواقعي من الكفاية المعجمية.

ونتيجة لما سبق؛ نستنتج أن هناك علاقة ارتباطية بين الكفاية المعجمية وتعلم المفردات، فهذه الأخيرة تمثل المفتاح الأساسي لإغناء الكفاية المعجمية للمتعلم؛ إذ إن المفردات هي التي تبني النظام اللغوي فهي التي تمثل أساس التواصل بشقية الشفوي والكتابي، وفي هذا الصدد يقول فيرمير (Vermeer ٢٠٠١،) : «تعتبر معرفة الكلمات في وقتنا الحالي أهم عامل في إتقان اللغة ونجاح المدرسة - ويرجع ذلك جزئياً إلى ارتباطها الوثيق بفهم النص؛ لأن الكلمات هي حاملات للمعنى، بدون معرفة الكلمات، لا يمكن فهم الجمل أو النصوص...»^(٢) وفي هذا الصدد،

(١) للتفصيل أكثر، انظر: أثر الكفاية المعجمية في التمكن من اللغة: تطور معايير التمكن من تخزين مفردات اللغة إلى بناء كفاية معجمية: ١٠.

(2) Vermeer, A.(2001), Breadth and Depth of Vocabulary in Relation to

كتب لويس (Lewis, 1993) تتكوّن اللغة من رصيد معجمي (grammaticalised lexis) ، وليس قواعد ممعجمة (lexicalised grammar) ⁽¹⁾ وهكذا نفيسّ الدور الجوهرى للمفردات في اكتساب الكفاية المعجمية، وهذا يظهر في قدرة المتعلّم على فهم المفردات سواء على مستوى المنطوق أو المكتوب وقدرته على توظيفها لأداء أغراض تواصلية مختلفة.

وفي سياق تدريس اللغة العربية، تُعدّ الكفاية المعجمية نتاجا مباشرا لبناء المعجم الذهني وتنظيمه لدى المتعلّم، إذ لا تتحقق هذه الكفاية بمجرد معرفة معاني المفردات، بل بقدرة المتعلّم على تخزينها داخل معجمه الذهني في شكل شبكات من العلاقات الصوتية والصرفية والتركيبية والدلالية. ويسهم هذا التنظيم المعرفي في تسهيل استدعاء المفردات وتوظيفها توظيفاً سليماً أثناء الفهم والإنتاج اللغويين، شفهيّاً وكتابياً. وعليه، فإنّ تدريس المعجم في اللغة العربية ينبغي أن يركّز على تنمية المعجم الذهني للمتعلّم عبر إبراز الخصائص الاشتقاقية والنسقية للغة، وربط المفردات بسياقات استعمالها، بما يمكنه من التحكم في بنيات اللغة وتحقيق تواصل فعّال وناجح.

٣. نتائج ومقترحات بيداغوجية:

يمكن استخلاص جملة من النتائج والمقترحات كالتالي:

- تُعدّ الكفاية المعجمية ركيزة أساسية للتحكّم في اللغة العربية، ولا يمكن فصلها عن بناء المعجم الذهني للمتعلّم.
- يقتضي تعليم المفردات الانتقال من الحفظ الآلي إلى التدريس القائم على التنظيم النسقي والربط الدلالي والسياقي.
- يسهم انتظام المعجم الذهني في تعزيز سرعة الاستدعاء المعجمي ودقّة التوظيف

L1/L2 Acquisition and Frequency of Input. Applied psycholinguistics. 22(2), P: 217

(1) Lewis (1993), Cité par: CHANFRAULT-DUCHET, Marie-Françoise. (2001). La phrase au lycée : enjeux didactiques. Le français aujourd'hui, 135, 52-63.p: 61.

أثناء الفهم والإنتاج اللغويين.

- يُعدّ الاشتغال النسقي على المعجم مدخلا أساسا للتحكّم في البنيات الصرفية والصرفية والتركيبية والدلالية للغة العربية.

- يتيح بناء المعجم الذهني المنظم انتقال المتعلّم من الفهم السطحي للمفردات إلى الفهم العميق القائم على إدراك العلاقات الدلالية والسياقية.

- تمثل الكفاية المعجمية شرطا لازما لتحقيق تواصل لغوي ناجح شفها وكتابيا في اللغة العربية.

خلاصة:

ارتكز اهتمام الباحثين في مجال تعليم اللغة وتعلمها على المعجم؛ لأنه يشكل أساس التمكن من اللغة ويعد مدخلا أساسيا لتعلمها سواء كانت لغة أولى أو ثانية. لقد تمكنا من خلال هذا المقال من عرض تصور جديد للمعجم يقوم على تجاوز تمثله في شكل قائمة من المفردات المنفصلة، والانتقال إلى التصور الحديث للمعجم الذهني بوصفه بنية معرفية منظمة في ذهن المتعلم، وأكدنا على أهمية هذا التصور بما يشمل من آليات اشتغال ومسارات معرفية أساسا في تعزيز بناء معرفة عميقة ودينامية بالمفردات، والانتقال من الحفظ السطحي إلى التملك الفعلي للغة، والتوظيف الفعّال للمفردات داخل سياقات تواصلية متنوعة.

إن المنهجيات التقليدية التي تعتمد حفظ لوائح الكلمات مدخلا لتعلم اللغات غالبا ما تُسفر عن محدودية في سرعة وفاعلية استبقاء المفردات الجديدة، وعليه يصبح من الضروري تدريس المفردات بشكل منهجي ومنظم، مستفيدين من النتائج الهامة التي توصل إليها البحث النظري في اللسانيات.

المصادر والمراجع

١. أثر الكفاية المعجمية في التمكن من اللغة تطور معايير التمكن من تخزين مفردات اللغة إلى بناء كفاية معجمية، فاطمة الخلوفي، ضمن مجلة التدريس، كلية علوم التربية، الرباط، العدد ٦، ٢٠١٥.
٢. خصائص الصناعة المعجمية وأهدافها العلمية والتكنولوجية، عز الدين البوشيخي ضمن مجلة اللسان العربي، الرباط، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، مكتب تنسيق التعريب، العدد ٤٦، ١٩٩٨.
٣. اللغة العربية مبناها ومعناها، تمام حسان، دار الثقافة، الدر البيضاء، المغرب، ط ١، ١٩٩٤.
٤. مقالات في اللغة والأدب، تمام حسان، عالم الكتب، مصر، ط ١، ٢٠٠٦.
٥. المقارنة والتخطيط في البحث اللساني العربي، عبد القادر الفاسي الفهري، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ١٩٩٨.
٦. المعجم العربي، عبد القادر الفاسي الفهري، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ١٩٨٦.
٧. المعجم العربي البنائي التنوعي: أسسه ونماذجه وقضاياها، عبد القادر الفاسي الفهري وآخرون، دار كنوز المعرفة للنشر والتوزيع، الأردن، ط ١، ٢٠٢١.
8. Alice Alzieu (2019) , Les associations verbales du lexique concret et abstrait chez l'enfant neurotypique âgé de 7 à 10 ans et chez l'enfant TDL du même âge. Liens entre représentations phonologiques et lexicales, Institut Limousin de formation aux métiers de la réadaptation Orthophonie.
9. Anna Gudmundson. 2020. The mental lexicon of multilingual adult learners of Italian L3: A study of word association behavior and cross-lingual semantic priming. In Camilla Bardel &

- Laura Sánchez (eds.), *Third language acquisition: Age, proficiency and multilingualism*, 67–109. Berlin: Language Science Press.
10. Bloomfield, L. (1933). *Language*. New York: Holt, Rinehart & Winston.
 11. Bonin, P. (2004). *Mental lexicon: Some words to talk about words*. New York: Nova Science Publishe.
 12. Budi Eko Pranoto, Lidia K. Afrilita (2018), *The Organization of Words in Mental Lexicon: Evidence from Word Association Test*, TEKNOSASTIK, Volume 16 (1).
 13. He, Huaqing and Yunfei Deng. (2015) “The mental lexicon and English vocabulary teaching”. *English Language Teaching* 8(7).
 14. Henri Holec(1994), *Compétence lexicale et acquisition - apprentissage/ Cahiers de l’ASDIFLE n° 6*.
 15. Hilton, Heather. 2002. *Modèles de l’acquisition lexicale en L2 : où en sommes-nous ?* ASp [En ligne], 35-36 | 2002, mis en ligne le 17 septembre 2010, consulté le 13/08/ 2013. URL : <http://asp.revues.org/1668>.
 16. Jean An. Randal. *Le Developpement Du Langue Orale*. Laboratoire de Psycholinguistique, Université de Liège, B32, SART TILMAN, 4000 LIEGE, BELGIQUE.
 17. Kempen, G., & Huijbers, P. (1983). *The lexicalization process in sentence production and naming: Indirect election of words*. *Cognition*, 14(2),
 18. Libben , G, & Jarema, G. , (2002) *Mental Lexicon Research in the New Millennium*, *Brain and Language* , 81, 1-10.
 19. Mccarthy L, Miralpeix I(2020). *Organizational and Formational Structures of Networks in the Mental Lexicon: A State-Of-The-Art through Systematic Review*. *Languages* ;5:1

20. Seguí Juan (2015). « Évolution du concept de lexique mental ». Revue de neuropsychologie, 7/1.
21. Saussure, Ferdinand de (1916) : Cours de Linguistique générale.
22. Spracklin Karen (2018), Pour la compétence lexicale en immersion française : la construction d'une expérimentation réussie.
23. Stemmer, B., & Whitaker, H.A. (Eds.). (2008). Handbook of the Neuroscience of Language. USA: Academic Press Elsevier.
24. Ullman (2006), Cité par: Isabel Moyano Moreno(2022), THE MENTAL LEXICON: A CONTRASTIVE ANALYSIS OF MOTION VERBS IN ENGLISH AND SPANISH, Universidad de Cádiz.
25. Zhang Ying (2017), The Representation of Bilingual Mental Lexicon and English Vocabulary Acquisition, English Language Teaching; Vol. 10, No.12, p: 25.

References

1. Alice Alzieu (2019), Les associations verbales du lexique concret et abstrait chez l'enfant neurotypique âgé de 7 à 10 ans et chez l'enfant TDL du même âge. Liens entre représentations phonologiques et lexicales, Institut Limousin de formation aux métiers de la réadaptation Orthophonie.
2. Anna Gudmundson. 2020. The mental lexicon of multilingual adult learners of Italian L3: A study of word association behavior and cross-lingual semantic priming. In Camilla Bardel & Laura Sánchez (eds.), Third language acquisition: Age, proficiency and multilingualism, 67–109. Berlin: Language Science Press.
3. Athar al-kifāyah al-mu‘jamīyah fī al-tamakkun min al-lughah taṭawwur ma‘āyir al-tamakkun min takhzīn mufradāt al-lughah ilā binā’ kifāyah mu‘jamīyah, Fāṭimah al-Khalūfī, ḍimna Majallat al-Tadrīs, Kulliyat ‘Ulūm al-Tarbiyah, al-Ribāṭ, al-‘adad 6, 2015.
4. Bloomfield, L. (1933). Language. New York: Holt, Rinehart & Winston.
5. Bonin, P. (2004). Mental lexicon: Some words to talk about words. New York: Nova Science Publishe.
6. Budi Eko Pranoto, Lidia K. Afrilita (2018), The Organization of Words in Mental Lexicon: Evidence from Word Association Test, TEKNOSASTIK, Volume 16 (1).
7. He, Huaqing and Yunfei Deng. (2015) “The mental lexicon and English vocabulary teaching”. English Language Teaching 8(7).
8. Henri Holec (1994), Compétence lexicale et acquisition - apprentissage/ Cahiers de l’ASDIFLE n° 6.

9. Hilton, Heather. 2002. Modèles de l'acquisition lexicale en L2 : où en sommes-nous ? ASp [En ligne], 35-36 | 2002, mis en ligne le 17 septembre 2010, consulté le 13/08/2013. URL : <http://asp.revues.org/1668>.
10. Jean An. Randal. Le Developpement Du Langue Orale. Laboratoire de Psycholinguistique, Université de Liège, B32, SART TILMAN, 4000 LIEGE, BELGIQUE.
11. Kempen, G., & Huijbers, P. (1983). The lexicalization process in sentence production and naming: Indirect election of words. *Cognition*, 14(2),
12. Khaṣā'ish al-ṣinā'ah al-mu'jamīyah wa-ahdāfuhā al-'ilmīyah wa-al-tiknūlūjīyah, 'Izz al-Dīn al-Būshīkhī ḍimna Majallat al-Lisān al-'Arabī, al-Ribāṭ, al-Munazzamah al-'Arabīyah lil-Tarbiyah wa-al-Thaqāfah wa-al-'Ulūm, Maktab Tansīq al-Ta'rib, al-'adad 46, 1998.
13. Libben, G, & Jarema, G. (2002) Mental Lexicon Research in the New Millennium, *Brain and Language*, 81, 1-10.
14. al-Lughah al-'Arabīyah mabnāhā wa-ma'nāhā, Tammām Ḥassān, Dār al-Thaqāfah, al-Dār al-Baydā', al-Maghrib, ṭ 1, 1994.
15. Maqālāt fī al-lughah wa-al-adab, Tammām Ḥassān, 'Ālam al-Kutub, Miṣr, ṭ 1, 2006.
16. Mccarthy L, Miralpeix I (2020). Organizational and Formational Structures of Networks in the Mental Lexicon: A State-Of-The-Art through Systematic Review. *Languages* ;5:1
17. al-Mu'jam al-'Arabī, 'Abd al-Qādir al-Fāsī al-Fihri, Dār Tūbqāl lil-Nashr, al-Dār al-Baydā', 1986.
18. al-Mu'jam al-'Arabī al-binā'ī al-tanawwu'ī: Ususuh wa-namādhijuh wa-qaḍāyāh, 'Abd al-Qādir al-Fāsī al-Fihri wa-ākharūn,

Dār Kunūz al-Ma‘rifah lil-Nashr wa-al-Tawzī‘, al-Urdun, ١, 2021.

19. al-Muqāranah wa-al-takhṭīṭ fī al-baḥṭh al-lisānī al-‘Arabī, ‘Abd al-Qādir al-Fāsī al-Fihri, Dār Tūbqāl lil-Nashr, al-Dār al-Bayḍā’, 1998.
20. Saussure, Ferdinand de (1916) : Cours de Linguistique générale.
21. Segui Juan (2015). « Évolution du concept de lexique mental ». Revue de neuropsychologie, 7/1.
22. Spracklin Karen (2018), Pour la compétence lexicale en immersion française : la construction d’une expérimentation réussie.
23. Stemmer, B., & Whitaker, H.A. (Eds.). (2008). Handbook of the Neuroscience of Language. USA: Academic Press Elsevier.
24. Ullman (2006), Cité par: Isabel Moyano Moreno (2022), THE MENTAL LEXICON: A CONTRASTIVE ANALYSIS OF MOTION VERBS IN ENGLISH AND SPANISH, Universidad de Cádiz.
25. Zhang Ying (2017), The Representation of Bilingual Mental Lexicon and English Vocabulary Acquisition, English Language Teaching; Vol. 10, No.12, p: 25.

المعنى بين انفتاح القراءة وانغلاق النص من الهيرمينوطيقا إلى التفكيك

محمد أسندال

جامعة السلطان مولاي سليمان، المغرب

البريد الإلكتروني: asndalmed1990@gmail.com

معرف (أوركيد): ٨٣٦٦-١٠٢٣-٠٠٠٩-٠٠٠٩

بحث أصيل الاستلام: ٢٠٢٥-١١-٤ القبول: ٢٠٢٦-٢-٥ النشر: ٢٠٢٦-٤-٣٠

الملخص:

نحاول في هذه الدراسة، تحديد ماهية النص والكيفية التي بها نظرت الهيرمينوطيقا والتفكيكية إلى النص، والقارئ، والقراءة، منطلقين من إشكالية المعنى في النصوص بين هاتين «المقاربتين». فالنصوص بكل أنواعها أفرز مواقف متعارضة تنظر للنص من زاوية خاصة، ويعد إما مجالاً للعب الحر بالمعاني أو أن النص يحمل في طياته معانٍ تحتاج إلى مؤول موضوعي لكي يفك شفراته. فالنص هو وسيلة إثبات معنى أو فكرة كان من اللازم قولها، ولكن تعذر الأمر فتحولت إلى شيء مكتوب وقار كما يعبر بول ريكور. وترى الهيرمينوطيقا الكلاسيكية أن هناك معنى يمكن الوصول إليه، ولكن الهيرمينوطيقا الفلسفية ترى عدم إمكانية الوصول إلى معنى موضوعي ونهائي، لأن النص يفتح على إمكانات متعددة للقراءة والفهم. ويأتي هذا الموقف في تعارض تام مع التفكيكية التي تعد النص مجالاً للبحث عن النقائص والثغرات، إذ لا وجود لمعنى واحد ما دام المؤلف قد مات.

الكلمات المفتاحية:

التأويل؛ النص؛ الهيرمينوطيقا؛ التفكيك؛ المعنى؛ القارئ؛ القراءة.

Meaning Between the Openness of Reading and Textual Closure: From Hermeneutics to Deconstruction

MOHAMED ASSENDAL

Sultan Moulay Slimane University, Morocco

E-Mail: asndalmed1990@gmail.com

Orcid ID: 0009-0009-1023-8366

Research Article Received: 04.11.2025 Accepted: 05.02.2026 Published: 30.04.2026

Abstract:

This study seeks to determine the nature of the text and how hermeneutics and deconstruction approach the text, the reader, and the act of reading. It proceeds from the problem of meaning as situated between these two approaches. Texts of various kinds have produced conflicting positions: some view the text as a field for the free play of meanings, while others see it as containing latent meanings that require an objective interpreter to decipher their codes. As Paul Ricoeur suggests, the text affirms a meaning or an idea that was meant to be spoken but could not be, and therefore became written and fixed. Classical hermeneutics maintains that meaning can be reached, whereas philosophical hermeneutics denies the possibility of attaining an objective and final meaning, since the text remains open to multiple readings and understandings. This position stands in marked contrast to deconstruction, which treats the text as a site for uncovering gaps and inconsistencies, since no single meaning can be secured once the author is considered dead.

Keyword:

Interpretation; Text; Hermeneutics; Deconstruction; Meaning; Reader; Reading.

مقدمة:

من المعروف أنه مع نهاية الفترة الحديثة وبداية الفترة المعاصرة، شهدت نظرية التأويل (الهيرمينوطيقا) انعطافة فلسفية شبيهة بانعطاف الفلسفة نحو دراسة اللغة فيما سمي بالمنعطف اللغوي، فقد أسهم شلايرماخر ودلتاي في توسيع مجال التأويل ليشمل العلوم الإنسانية، قبل أن يحدث مارتن هايدغر انعطافها الأنطولوجي بجعل الفهم بنية أساسية لوجود الإنسان، وهو المسار الذي سيجد اكتماله الفلسفي في هيرمينوطيقا هانس-غيورغ غادامير. وفي المقابل، ستبرز داخل الفلسفة المعاصرة اتجاهات نقدية، لعل أبرزها التفكيكية عند جاك دريدا، التي أعادت مساءلة مفاهيم المعنى والحضور والحقيقة، ووضعت الأسس التي قامت عليها الميتافيزيقا الغربية موضع تفكيك جذري.

وينطلق هذا البحث من إشكالية رئيسة تتمثل في: هل يؤسس التصور التأويلي للفهم، كما يتبلور في الهيرمينوطيقا الفلسفية، لإمكان مشترك للحقيقة داخل أفق اللغة والتاريخ، أم أن نقد التفكيكية يكشف عن استحالة استقرار المعنى ويقوض كل ادعاء بحضور الحقيقة؟ وتتفرع عن هذه الإشكالية أسئلة نظرية دقيقة، من قبيل: ما طبيعة العلاقة بين اللغة والفهم في المشروع الهيرمينوطيقي؟ وكيف أعاد غادامير تحديد مفاهيم التاريخية، والتراث، والحوار، بما يجعل الفهم حدثاً أنطولوجياً؟ ثم إلى أي حد يمثل التفكيك الدرديدي تجاوزاً جذرياً لأفق المعنى الذي تفترضه التأويلية، أم أنه يظل يتحرك داخل أفقها الإشكالي نفسه؟

يفترض البحث أن الخلاف بين الهيرمينوطيقا الفلسفية والتفكيكية لا يقتصر على تباين في مناهج قراءة النصوص، بل يعكس اختلافاً أعمق في تصور طبيعة المعنى ومكانة الحقيقة وحدود اللغة. فبينما تؤكد هيرمينوطيقا غادامير تاريخية الفهم وانخراطه في أفق لغوي مشترك يسمح بإمكان حوار المعاني دون ادعاء الموضوعية المطلقة، تعمل التفكيكية على زعزعة مركزية المعنى وكشف الطابع الإرجائي واللانهايي للدلالة. ومن ثم، يسعى هذا البحث إلى تحليل الأسس الفلسفية التي يقوم عليها كل من المشروعين، والكشف عن رهاناتهما المعرفية والأنطولوجية في مقارنة إشكالية الفهم وفي تحديد ماهية النص.

من الناحية المنهجية، يعتمد البحث مقارنة مركبة تجمع بين:

المنهج التاريخي-التحليلي، من خلال تتبع التحول الذي عرفته الهيرمينوطيقا من بعدها المنهجية عند شلايرماخر إلى بعدها الفلسفي، مع التركيز على مفهومي النص والمعنى.

المنهج النقدي، عبر نقد المفاهيم التي انطلقت منها النظريتين معا، من خلال المقابلة بين أفكار دريدا وغادامير.

المنهج المقارن، للكشف عن نقاط التلاقي والتباعد بين المشروعين في تعاملهما مع قضايا المعنى، والنص، والحقيقة.

وبناء على ذلك، ينتظم البحث وفق خطة تتدرج من تحديد ماهية النص بين في المقاربتين التأويلية والتفكيكية، ثم تبيان طبيعة المعنى بينهما، ونختم ذلك بنموذج للقراءة التفكيكية لكبار الفلاسفة كما قدمها جاك دريدا.

١- ماهية النص في المقاربة التأويلية والتفكيكية:

لقد ربط شلايرماخر تأويل النص بالنشاط القرائي، حيث يمكن للأفراد كشف الغطاء عن مكونات النص والوصول إلى المعنى من خلال عمليتين يسميهما شلايرماخر «التأويل النحوي» و«التأويل النفسي» فالأول يستثمر عندما ما نكون أمام تحديد أكمل لنص ما والذي «لا يمكن تحديده إلا بالإشارة إلى مجال اللغة المشترك بين المؤلف وجمهوره الأصلي»^(١)، والثاني حينما نريد تحديد معنى كل كلمة في مقطع من المقاطع التي تزخر بها لغة النص.

ولا شك أن تأثير الفيلولوجية واضح في تفكير شلايرماخر، مما يسمح لنا بالقول كما يعتقد غادامير إن شلايرماخر لم يخرج من عباءة التأويل الفيلولوجية لأساتذته السابقين. وبالكاد نجده أيضا ينحو إلى الرومانسية والمثالية الفلسفية على شاكلة فيخته وشيلنغ وأقرب إلى رومانسية فريدريك شليغل «إذ تأثر شلايرماخر بشدة بالأسس الرومانسية التي وضعها شليغل»^(٢) وذلك عندما اعتقد أن غاية القراءة التي يقوم بها

(١) ((Contemporary Hermeneutics, Hermeneutics as method, philosophy and critique: ١٤.

(٢) Introduction to philosophical hermeneutics: ٦٧.

المؤول يجب أن تؤول أيضا إلى فهم نفسية المبدع والوصول إلى المستوى المطلوب من الفهم الكامل والمثالي لفعل الإبداع.

يعرف بول ريكور النص في كتابه «من النص إلى الفعل» بقوله: «لنسم النص كل خطاب تثبته الكتابة»^(١) ما يعني أن النص هو ما قر في ذهن الكاتب في شكل معان وأفكار وسار خطابا مكتوبا، فما أثبت بالكتابة إذن «هو خطاب كان بإمكاننا قوله بالتأكيد لكننا نكتبه بالضبط لأننا لا نقوله»^(٢) فالنص وسيلة من أجل إثبات معنى أو فكرة كان من اللازم قولها، ولكن تعذر الأمر فتحولت إلى شيء مكتوب وقار. ولكي نسترجع المعنى المعبر عنه نحاول استنطاق مفردات النص لعلها تفصح عن مراد الكاتب أو المؤلف، لكن المعنى الذي يريده المؤلف غالبا ما يتعرض للتغيير والتحويل، ويجعل القارئ يعبر عن أفكاره بدل أفكار النص، ونجد هذا خصوصا في النصوص الأدبية والنصوص التراثية التي تفصلنا عنها مسافة زمنية طويلة.

وعلى النقيض من التصور السابق، ذهبت التفكيكية إلى إنكار أية صلة للكاتب بنصه، مثلها مثل البنيوية فيما سماه رولان بارت «موت المؤلف» على شاكلة عبارة «موت الإله» عند نيتشه، وما صاحب ذلك من موت الإنسان في الخطاب الفلسفي. والحديث عن الموت ليس بالمعنى البيولوجي أو الميتافيزيقي، بل «يقصد منه التحرر من كل مظاهر الجدية»^(٣) والأنساق المرتبطة بالعقل والفكر والإبداع. فالنص البنيوي لا يهتم بسياقات المعنى التي عايشها الكاتب وإنما بما هو موجود في النص فقط. وموت الإنسان واحد من المفاهيم التي شغلت المفكر الفرنسي ميشيل فوكو باعتباره أحد المتأثرين بالبنيوية في بدايته قبل أن يكتشف أن «البنيوية التي ألهمت كتبه الأولى، وظلت على ما يبدو دون مستوى طموحه في التفكير وأنها ضلت طريقه وشغلته لفترة ما»^(٤) وينطبق ذلك أيضا على دريدا وغيره من المفكرين الذين درسوا الفكر البنيوي، وبالتالي فإن موت المؤلف يعني بالنسبة للتفكيكية نهاية مرحلة الكاتب، والدخول في مرحلة النص. فإذا كانت البنيوية قد رفعت شعار النص ولا شيء غير النص، فإن التفكيكية أيضا رفعت شعار لا شيء خارج النص.

(١) من النص إلى الفعل: ١٠٥.

(٢) من النص إلى الفعل: ١٠٦.

(٣) موت الإنسان في الخطاب الفلسفي: ١٥.

(٤) موت الإنسان في الخطاب الفلسفي: ١٢٩.

فالنص ليس وحدة منسجمة ومنظمة تحتاج فقط للقراءة والتأويل من أجل الخروج بالمعنى الذي تخفيه العلامات والكلمات المكونة للنص، بل إن «النص عبارة عن مجازات واستعارات وحركات التلبس والالتباس»^(١) ومجالا للتناقضات وفضاء عتمة يعج بالمزاعم الخاطئة التي لم تتعرض للنقد والمساءلة، فكما أن الواقع يختفي في الظلام ويظهر في النهار، فإن النص أيضا يغطي بظلاله الوقائع و الحقائق ويقصي الكثير من المفاهيم و الدلالات، التي لا تظهر إلا للآخر، القارئ أو المؤلف المغاير، الذي يحمل معه معولا لتفكيك وحدات النص والكشف عن كل ما ظن الكاتب أنه يتوارى عن القارئ، ويزيح المركزيات من مكانها ويستنتق الأطياف ويبعث فيها الروح، ويحرر الكتابة من هيمنة صوت المؤلف، فيتفكك النص وكأنه مجرد طلل لا يسكنه أي معنى، ولا يحمل أي دلالة، ولا عنوان له، فيتحول المكتوب إلى همس «يقول الشيء باستحضار نقيضه، ونقيضه هو المؤسس له»^(٢).

وينظر دريدا إلى النص بكونه تعبيرا عن نصوص لشخص كثيرة، ولأحداث وسياقات متنافرة تسعى إلى الهيمنة على المعنى والتأسيس لمقولات عفا عليها الزمان، لكنها ما تزال تراهن على قوتها واستمرارها، عندما تتخذ من العقل والهوية والنظام أساسها، وتغلق على نفسها في النسق، وتضفي على نفسها الشمولية والتعالي. لذلك، فإن «المؤشرات التفكيكية تحطم الأساس، وتطفو على السطح، وتخرق الجليد في قراءات النصوص الفلسفية والأدبية والنقدية»^(٣) ولا تريد من وراء عملية تفكيك النصوص والآثار أن تبني صروحا جديدة، ولا تسعى من خلال ملاحظة المعاني إلى الهيمنة على ذلك المعنى، ولا على النص، كما تفعل المقاربات الكلاسيكية النسقية مثل البنيوية، حينما تفرض معنى أحاديا على النص، وتمنع المؤلف من الكلام، فكما هو معروف جاءت التفكيكية كرد فعل على البنيوية وأطرها البالية التي ترى المعنى في الجزئيات بدل الكلية والغائية، لأن البنيوية حينما تبدأ من البنية فهي تفرض سلفا إطلاقه المعنى، لذلك ليست هناك بنية أو مركز للمعنى، إنه خارج وداخل النص في نفس الوقت. وهذا رفض للغة والقوالب الجامدة الحاملة للمعنى وكذا رفض النمذجة والاحتواء اللذان يفرضهما النص.

(١) الإزاحة والاحتمال: ١٥٨.

(٢) الإزاحة والاحتمال: ١٥٨.

(٣) نصيات بنن الهرمنوطيقا والتفكيكية: ١٠٩.

المعنى ما بين الهيرمينوطيقا والتفكيك أو دريدا ضد غادامير:

إن كل قراءة للنص هي محاولة لفهمه، ومحاولة الإنصات لما يقوله هذا النص، باعتباره خطاب الآخر، وكل سوء فهم للنص يعني بالضرورة إخفاق التواصل مع الآخر، والذي يعد بؤرة التأويل والمسعى الأول من القراءة. لذلك يعد الإقرار بحق الآخر في الكلام، مطلباً لا يتحقق إلا ضمن فهم مقبول لكلامه، فقراءة النص المكتوب من طرف هذا الآخر، حتى ولو بدا المعنى الذي استنتجته ضدي، فيجب أن أقبل به «إذ يتضمن الانفتاح على الآخر الإقرار بأنني أنا نفسي يجب أن أقبل ببعض الأشياء التي تكون ضدي» (١).

ولكن لا يجب أن أكون أنا ضد النص أو بمعنى آخر ضد غيرية النص أو النص التراثي، وأحكم عليه من خلال موافقي، وأفرض عليه المعنى الذي يوجد في ذهني، لأن ذلك قد يعتبر تعسفاً وعنفاً في القراءة، بل وذاتية محضة. لذا يجب افتراض وتوقع المعنى الممكن وتصحيحه كلما اقتضت الحاجة إلى ذلك، «فتوقع المعنى الذي يحكم فهمنا لنص ما ليس فعلاً ذاتياً، إنما هو فعل ينبثق مما يربطنا بالتراث» (٢) وهذا يعني أن الفهم لا يكون بعيداً عن النص ولا يكون مجرد فعل ذاتي يعبر عن خيارات المؤلف، كما لا يمكن عده مجرد تكرار لمعنى النص، وإعادة بعث المعنى الذي أراده المؤلف، في غياب تام للشروط التاريخية والأحكام المسبقة التي تحكم القارئ أيضاً، إذ أن النص ليس تعبيراً عن ذاتية المؤلف، بل «إن النص يظهر إلى حيز الوجود الحقيقي في حوار المؤلف مع النص ويكون موقع المؤلف شرطاً ضرورياً لفهم النص» (٣).

وكل نص - بما هو نص - يمتلك هوية تعطيه إمكانات الوجود، وتسمح له بالظهور والتجلي، سواء بوصفه حضوراً حقيقياً أو حضوراً باهتاً، فالنص هو تعبير عن وجود شيء ما يراد منا فهمه، والحاجة إلى فهمه فرضت النظر إليه بوصفه حضور عيني أولاً، وحضوراً للمعنى الذي يحمله ثانياً، حيث يقول غادامير معبراً عن علاقة اللغة بمضمون النص وبما يفهم منه: «فيما يخص المقاصد الضمنية للاستعمال اللغوي والنزعات الدلالية التي تحملها الكلمات هو أيضاً صحيح بالنسبة لتوقعاتنا التي تنتسب

(١) الحقيقة والمنهج: ٣٨٢.

(٢) الحقيقة والمنهج: ٤٠٠.

(٣) الحلقة النقدية: الأدب والتاريخ والهيرمينوطيقا الفلسفية: ٨٢.

إلى مضمون النص»(١).

هذا المضمون هو إقرار بحق الآخر في الكلام، ومعرفة ملازمة للمؤول قبلها، لأن الانهماك بموضوع النص تدفعه رغبة سابقة في الفهم، وتكون عبارة عن سؤال أو تساؤل يبحث عن إجابة ممكنة في النص المراد فهمه وتأويله، فننتقل من الأجزاء إلى الكل باحثين عن التناسق والتكامل ثم نرجع القهقري من الكل إلى الجزء. فنحن محكومون بمعنى شامل وقبلي، الذي يبرز في الأجزاء التي نحاول تجميعها لتخلق لدينا معنى متسق وواضح ومقبول، وهذا لا يعني وجود فهم تقوده إرادة المؤلف أو الكاتب، بل مجرد عملية تجديد للمعنى أو الدلالة التي قطعت مسارها وتمثلت في النص.

فلا يمكن أن يأتي المؤول إلى النص وهو مجرد من كل أفكاره وأحكامه المسبقة، وبيته، كما لا يمكن أن يخرج دون أن يتعلم شيئاً جديداً، لأن النص لا يرتبط ضرورة بالمؤلف، كما لا ينفصل عن أحكام المؤول، وهنا تقوم علاقة دورية بين النص والمؤول، ومهمتنا كما يقول غادامير: «تكمن في توسيع وحدة المعنى المفهوم وبسطها، ومعيار الفهم الصحيح هو تناغم جميع الأجزاء مع الكل وإذا ما أخفق التناغم، فهذا يعني أن الفهم قد أخفق»(٢).

هكذا يبدو، أن غادامير يعلي من قيمة السياق الذي يحكم تأويل النص، لكنه مع ذلك يرى أنه من المستحيل إعادة إحياء نفس التجربة السيكلوجية للمؤلف، بل ولا حاجة إلى ذلك، مادام النص قادراً على التكلم بلغته والتعبير عن مقاصده ومعانيه، لأننا حينما نسعى إلى فهم النص لا نحتاج بالضرورة إلى أن نحل محل المؤلف، ولا أن نعيش التجربة النفسية التي كان يعيشها وهو يكتب هذا النص؛ كما كان سائداً لدى شلايرماخر وديلتاي.

لكننا مع ذلك، نحاول أن ندعم موقف المؤلف وأراءه كما يحدث في كل أشكال التواصل بين شخصين، فندور في فلك المعنى باحثين عن روابط مشتركة. يقول غادامير: «عندما نحاول فهم النص (أيًا كانت هويته وطبيعته) فإننا لا نحل محل الإنشاء

(١) فلسفة التأويل: الأصول، والمبادئ، الأهداف: ٤٩.

(٢) الحقيقة والمنهج: ٤٠٠.

الفكري للمؤلف»^(١) ما يعني أن حياة المؤلف وتجربته الشخصية ليست أمراً مفروضاً على المؤلف أثناء عملية الفهم، بل هو مجرد إقرار بحقه في أن يفهم، وهذا الفهم يهم النص فقط، ولا يهتم بالسياقات النفسية، والعقلية للمؤلف.

ولا يجب أن يفهم هذا على أنه إقرار بموت المؤلف، وانتزاع النص من هويته، وإنما هو فسح المجال أمام الحركة الدائرية للمعنى، والتي تنير الفهم وتمد جسور التفاهم بين الماضي والحاضر، وبين المؤلف والنص والمؤول، فبدون هذه الدائرة سوف تصبح استنتاجات المؤلف مجرد تأويلات عشوائية لا قيمة لها، فالذي يريد أن يفهم، يقول غادامير، يشكل نوعاً من التصور، ينجزه قبل أن يسقطه على الأشياء «فهو يتصوره باستحضار مسبق لمعنى شامل بمجرد ما يظهر المعنى الأصلي (الأول) للنص»^(٢).

هكذا تشتغل تأويلية غادامير على النص، من أجل الظفر بالمعنى المتواري خلف مفرداته الجزئية وارتباطها بالمعنى العام والشامل، هذا المعنى يجب أن يتميز بالوضوح، ويتجلى كبناء يتشارك في تأسيسه المؤلف والمؤول على حد سواء، دون الإخلال بالالتزامات الأخلاقية، التي ستجعل الإرادة الحسنة في الفهم، المعول عليه الأول والشرط الضروري.

لكن، هل يقول النص دائماً ما أراده المؤلف؟ ألا يمكن أن ينزلق معنى ما خارج الحدود التي وضعها الكاتب ورسمها؟ فإعادة قراءة التراث كما يريده غادامير قد لا يرقى إلى المسعى الذي تريده تفكيكية دريدا، ففي نظر دريدا، لا يجب التسامح مع أي حضور ميتافيزيقي مهما كانت النتائج الإيجابية المترتبة عنه، لذلك كانت قراءة دريدا للنصوص الفلسفية التي تدعي العقلانية، قراءة عنيفة تسعى إلى هدم وتفكيك كل مكونات النص من معان ودلالات، وعلامات. فقراءة دريدا لنصوص هوسرل، واللساني دي سوسير، وهيغل، وماركس، ونيتشه، وأيضاً هايدغر، قراءة لا تسعى إلى إعادة بناء ما تم تهديمه، ولا تريد تطوير مشروعهم الفكري، بل كان همُّ دريدا، هو العثور على التناقض بين مشروع الفيلسوف ومفاهيمه، منطلقاً من الافتراضات التي يضعها الفيلسوف، إلى افتراضات مضادة له، هي التي تشكل أساس المشروع الفكري.

(١) فلسفة التأويل: ١٤٠.

(٢) الحقيقة والمنهج: ١٤٣.

فإذا كان الفيلسوف يراهن على المنطق والعقل بحث فيه دريدا عن اللامنطقي. وإذا كان يسعى إلى الدفاع عن النسقية والتكامل، عراه دريدا وبين عيوبه، وبين العشوائية التي تطاله، فالذي يخفي ويتوارى في النص أكثر من الذي يظهر إلى العلن، فقد «عمل التفكيك على «إعادة إحياء» ما هو مُتَوَارِي في مقبرة النص أو الذاكرة»^(١).

والنص الفلسفي إذ يدعي قدرته على نقل المعنى من الكاتب إلى القارئ، إنما يؤكد على وجود معنى قار ومستمر، من حيث أن الكلمات يربطها المعنى بالوجود المطلق، حيث إن كل كلمة تجد لنفسها أصلا يعبر عنها في الخارج، ومنه تستقي حقيقتها، لكن في الواقع فإن النص الفلسفي لا يستند إلى أسس متينة أو مفاهيم حقيقية، بل هو عبارة عن مجال للاستعارات والمجازات التي تثبت ما تخفيه «فيفقد النص، التراث المفهومي والبلاغي الذي يتوخاه، بوصفه حقائق و دلالات تدل على مدلولات بعينها، فما هو مفهومي وتصوري في منطق النص، هو في الواقع مجازات واستعارات»^(٢) تقوم مقام الهوية المطلقة التي يدعيها النص، فهو من حيث إنه نص يقول شيئا، وليس هو، لأن ما يقوله هو ضد النص، أي أن التماسك والنسقية التي تفترض في أي نص، تسقط بمجرد تفكيكه.

إن القراءة التي يقترحها دريدا للنص، هي استراتيجية تهدف إلى زيادة التصدعات أكثر من أي قراءة أخرى، كما تزيد من الجروح، بتوجيه للكلمات من الداخل وليس من خارج النص، لأنه ببساطة «لا يوجد ما هو خارج النص»^(٣) فيكفي متابعة ما يقع داخل النص لأنه لا توجد متعاليات تتعلق بها مدلولات النص في الخارج.

وفي قراءته للنصوص، خصوصا النصوص الفلسفية، تمكن دريدا من رصد الكثير من الأوهام التي تخفيها تلك النصوص، والتي تدعي تجاوزها للفكر الميتافيزيقي، ففكرة الحضور لازمت تاريخ الفكر الفلسفي كله، وهي فكرة تقصد المعنى كحضور وتمثل للشيء المفكر فيه، أي حضور المعنى أمام الذات وفي العالم، حضورا ممتلئا، يربط بين الملفوظ والمسموع، والفكرة والصورة، فكان تاريخ الفلسفة يفضل الأول على الثاني؛ يفضل حضور المعنى وتمثله أمام الذات على حساب الغياب، ويفضل

(١) الإزاحة والاحتمال: ٢٠٠.

(٢) الإزاحة والاحتمال: ١٥٩.

(٣) في علم الكتابة: ٣٠٧.

الكلام على الكتابة، ويستقوي على الكلمات التي لا يرها مرادفا للحضور، أو العقل أو المركز، ويستبعد المعاني التي تناقض الحقيقة، والخير، والنور، والوضوح. وللتغطية على تناقضها، وردم الفجوات بين المدلولات والواقع، كان توظيف المجازات والاستعارات الوسيلة المثلى.

ولا ينبغي في نظر دريدا «أن ندهش إذا ما كان العموم (الأصل بصفة عامة) يصبح متواطئا مع الاستعارة، سواء إذا ما كنا نغترف من المجاز ما يكونه المعنى الحقيقي، أو ما يعطي بوصفه المعنى الحقيقي»^(١) فلا وجود لأصل ثابت، أو مركز يمكن أن تستند إليه المفاهيم والمقولات الفلسفية، فمن الواجب في نظر دريدا سحب الاعتراف بالمراكز مثل: العقل، والماهية، والنسقية، والله، والحقيقة... إلخ

ولأن النص الفلسفي، يعج بالاستعارات والمجازات التي تضعفه أكثر مما تقويه، فإنه ينهار لوحده، ويساقط بناءه الداخلي، ويتشتت تناسقه، فيتحول إلى مجرد مفردات، قابلة للعب الحر، لا تحتل معنى واحدا، بل لا تقبل أي معنى، فتتحول عملية التفكيك إلى بعث الروح في الأشباح، وإطلاق الأطياف التي غطاها النص ولم يسمح لها بالتكلم والتعبير، ولم يعطها حقها في الظهور، وبهذه الشبكية «يقراً دريدا التراث الفلسفي الغربي من أفلاطون إلى فوكو مرورا بروسو، وهایدغر، وفرويد، وليفي سترواس، بالكشف عن لعبة الأضداد و التي تؤول في الغالب إلى حجب حركة النقض والتفكيك الداخلية التي يتضمنها النص الفلسفي»^(٢).

وخلافا لذلك فإن قراءة النصوص الفلسفية ومحاولة الوصول إلى المعنى الذي أراده كاتب النص، ليس إلا معرفة ما هو ماثل أمامي نصا وليس إقرارا بحقيقة مطلقة، كما أن إدراك معنى قيل لي ليس فيه أي إقرار بحقيقة ذلك المعنى، فما نعرفه، نعرفه لأننا نوجد هنا في هذا العالم، وعدم الإقرار به يسقطنا في وهم كبير، يقول غادامير: «أن أدرك شيئا قيل لي، ليس هو «الإقرار به» فمن التقدير أنه لكي أبتدئ ينبغي أن أعرف أقوال الآخر بدون أن يلزم هذا اعتقاداتي الخاصة»^(٣) فليس من الضروري أن ألتزم بما يقوله الآخر، سواء في التواصل اللساني أو في ثنايا النص. والحقيقة أن غادامير لا يناقش طبيعة المعنى الذي نكشفه في النص، وإنما الطريقة التي بها يفهم

(١) جاك دريدا فيلسوف الهوامش: ٣٠٤.

(٢) الإزاحة والاحتمال: ١٥٨.

(٣) فلسفة التأويل: ٤٩.

هذا النص، وبها يستقى المعنى، لذلك يمكن القول إن الفهم؛ أي فهم للنص، ليس هدفا يرجى من خلاله إعادة إحياء، نفس المعنى المبتوث في ثنايا النص، وإنما معرفة الطريقة العجيبة التي بها يتم الفهم، فأن نفهم يعني أن نتواصل، وأن نتواصل يعني أن نبلور مع المعنى المشترك، ولكن فهمنا للنص لا يستدعي كما «رفض دريدا أيضا» أن نتفق مع الكاتب أو المؤلف، يقول غادامير في هذا الصدد: «فهمنا لتراث مكتوب بحد ذاته، لا يجعلنا نفترض مسبقا وعلى نحو مبسط، أن المعنى الذي نكشفه فيه يتوافق مع المعنى الذي قصده مؤلفه»^(١).

وبهذا المعنى يتصور غادامير معنى النص كمجال للفهم المشترك، عكس دريدا الذي يرى أن النص هو مجال للبحث عما يناقض إرادة المؤلف، بل إنه نص يتهدم لأنه أصلا ليس إلا مجرد استعارات ومجازات. غير أن الفهم الذي يقضيه النص، لا ينشأ بالضرورة من إعادة تكرار لنفس المعنى الذي تم تداوله عبر التاريخ. لأن الإنسان وهو يقرأ أو يحاول أن يفهم نصا ما أو وثيقة، ينتقل من افتراضاته الخاصة ومن أحكامه المسبقة، والتي لا شك تتقاطع مع تأويلات كثيرة. ما يعني امتناع الفهم عن الحياد والأصالة التامين اللتين تم توهمهما، لأن الأشياء تتصل بنا من حيث لا نعلم ويحذرنا غادامير من أن نسقط في فخ التاريخانية الساذجة بقوله: «تنشأ الافتراضات التي يتضمنها فهمنا بخصوص وثيقة متداولة عبر التاريخ، من علاقتنا مع «الأشياء» وليس من الطريقة التي تداولت عبرها هذه الأشياء»^(٢).

وفي هذه النقطة بالضبط تختلف تأويلية غادامير هنا، عن تفكيكية دريدا، في كونها تبحث في طبيعة الفهم، وليس في المعنى الذي يفهم، فالداعي إلى قراءة التراث ليس كما تريد تفكيكية دريدا، جعل الإرث الفلسفي مجرد معبر عن تناقضات وانتكاسات الفكر الغربي، بل وانعكاسا للوهم وللميتافيزيقا التي حاربها. لهذا، يريد دريدا أن يستبعد أي شيء يرى أنه مانع للعب الحر بالمعنى، ما دمنا نتحدث عن اعتبارية العلاقة بين المعنى والوجود، وفي المقابل يريد غادامير استبعاد كل ما يمعنا من فهم التراث، لأن «المسألة ليست إحكام أو صيانة أنفسنا بمقابل التراث الذي يعبر عن نفسه من خلال النصوص، بل هي على العكس مسألة استبعاد أي شيء يمكن أن ينعنا من

(١) الحقيقة والمنهج: ٤٩٤.

(٢) فلسفة التأويل: ٥٤.

فهم التراث بمقتضى موضوعه»(١).

لذلك فإن مقارنة النصوص من منظور التفكيكية، هو مجال للعب الحر بالمعاني، فالنص مجال للبحث عن النقائص والثغرات وليس عن المعنى القار، إذ لا وجود لمعنى واحد ما دام المؤلف قد مات. ولأن النص مفتوح أمام الاستعارات فإن تفكيكه يتطلب البحث عن الجوانب التي أغفلها المؤلف والتي سكت عنها، وتفكيك مفردات ومفاهيم الحقيقة المدعاة، والتي ألبست ثوب الاستعارة، إذ يبدو في نظر دريدا أن «الاستعارة تغطي اللغة الفلسفية في مجملها»(٢).

فالنص الفلسفي من أكثر النصوص التي تدعي الحقيقة لكنها تفشل في أول محاولة حينما تحمل الاستعارات ما لا تطيقه من المعاني، فتجعل خطابها بذلك عرضة للميتافيزيقا والأفكار الزائفة، والفلسفة «تريد فحص هذه الحقيقة والتأكد من صحتها، لكنها لا تنجح أبدا، فالحقيقة التي تنتج الإطار وتتلاعب به تحرك كل شيء كما تظلم أثره وغالبا ما يتم ذلك بإلحاقه باللامتناهي وبالرعاية الإلهية»(٣).

إذا كان النص بهذا المعنى بعيدا عن أن يحمل أي حقيقة فإنه سيصبح بلا معنى ولا قيمة، وستتحول عملية القراءة هذه إلى مجرد لعبة لا تنتهي، فكل من ينس بكلمة إنما يريد أن يكون كلامه مفهوما، لذلك كان التأويل في نظر غادامير وسيلة لإبراز رأي الآخر وتوضيحه من أجل بناء معنى مشترك متفق عليه، فالتأويل يسعى إلى سد النقائص، وردم الثغرات فيما وصلنا من نصوص، وهكذا، «صار التأويل اليوم مفهوما عالميا يسعى إلى احتضان التراث برمته»(٤) لكنه لا يسعى إلى جعل حقائق النص مهيمنة على فهم المؤلف، و مع ذلك يريد التفكير في هذا النص ووضعه في سياقه الخاص واحترامه وتقديره، إنه إحياء لصوت الماضي، صوت الآخر، صوت الأجنبي والغريب، أي تحرير المعاني من سوء الفهم والغموض، وتسوية الخلاف بين منطلقات المؤلف والنص، فالشخص الذي يحاول أن يفهم شيئا ما يقول غادامير، «لن يكف نفسه مند البداية على الاتكال على معانيه المسبقة العرضية متجاهلا بثبات

(١) الحقيقة والمنهج: ٣٧٣.

(٢) جاك دريدا فيلسوف الهوامش: ٢٧٩.

(٣) نصيات بين الهرمنوطيقا والتفكيكية: ٨٩.

(٤) فلسفة التأويل: ١٥٨.

وعناد ممكنين المعنى الفعلي للنص»(١).

لكن من وجهة نظر دريدا، فإن النص ليس وحدة منسجمة ومنظمة تحتاج فقط للقراءة والتأويل من أجل الخروج بالمعنى الذي تخفيه العلامات والكلمات المكونة للنص، بل إن «النص عبارة عن مجازات واستعارات وحركات التلبس والالتباس»(٢) ومجالا للتناقضات وفضاء عتما يعج بالمزاعم الخاطئة التي لم تتعرض للنقد والمساءلة، فكما أن الواقع يخفي في الظلام ويظهر في النهار، فإن النص أيضا يغطي بظلاله الوقائع والحقائق ويقصي الكثير من المفاهيم والدلالات، التي لا تظهر إلا للآخر، القارئ أو المؤول المغاير، الذي يحمل معه معولا لتفكيك وحدات النص والكشف عن كل ما ظن الكاتب أنه يتوارى عن القارئ، ويزيح المركزيات من مكانها ويستنتق الأطياف ويبعث فيها الروح، ويحرر الكتابة من هيمنة صوت المؤلف، فيتفكك النص وكأنه مجرد طلل لا يسكنه أي معنى، ولا يحمل أي دلالة، ولا عنوان له، فيتحول المكتوب إلى همس «يقول الشيء باستحضار نقيضه، ونقيضه هو المؤسس له»(٣).

٢- كيف قرأ دريدا نصوص بعض الفلاسفة:

في قراءته لجان جاك روسو، عمل دريدا على إظهار أن فكر روسو هو سليل فكر متمركز على النزعة الصوتية، متتبعا كل الصيغ التي اعتمدها روسو في كتابه «محاولة في أصل اللغات» لينتهي أن روسو واحد من الذين أقاموا الفصل الميتافيزيقي بين الحضور والغياب، وذلك بالتأكيد على أهمية الصوت في مقابل الكتابة، فالكتابة عند روسو مجرد مكمل، أو رديف للصوت، أو الكلام الحي، وقد قادت استراتيجية التفكيك التي مارسها دريدا على النصوص إلى الربط بين فكرة المكمل عند روسو، و تجاربه الجنسية، فنظرية روسو في الكتابة تمثل تصوره للإستماء على أنه مكمل للجنس، وبهذا تطابق بين العملية الجنسية والكتابة.

ويكشف دريدا بكل جرأة عن حضور عنف مارسه روسو على الكتابة، حينما أقصاها وجعلها تابعة وثانوية، مثل ما يكون الاستمء تابعا للجنس، فلا نحتاج إلى

(١) الحقيقة والمنهج: ٣٧٢.

(٢) الإزاحة والاحتمال: ١٥٨.

(٣) الإزاحة والاحتمال: ١٥٨.

استدعاء الكتابة إلا بعد أن يفشل الكلام في حماية الحضور، إنه إضافة تقنية، وحيلة اصطناعية ومضللة، لجعل الكلام حاضرا عندما يكون بالفعل غائبا. إنه» عنف يحدث للمصير الطبيعي للغة»(١) فاللغة وسيلة للتكلم كما يقول روسو، والكتابة مجرد مكمل لذلك الكلام الحاضر والممتلئ.

وبنفس الاستراتيجية، يواجه دريدا نصوص كلود ليفي سترواس، وبنفس المجازفة ينتزع المفاهيم الميتافيزيقية حول «النزعة الصوتية» ليكشف عن زيف شعارات الرجل الغربي، حينما يقف موقفا (عنصريا) من قبائل نامبيكوارا. ففي فصله بين مفهومي الطبيعة والثقافة، وضع سترواس الحدود بينهما، لكنه انقلب عليها فيما يسميه دريدا بالفضيحة، فروسو وسترواس، ليسا على طرفي نقيض بل بينهما علاقة أستاذ بتلميذه، ففكر سترواس هو امتداد لفكر روسو.

ففي دراسته حول «القبائل البدائية» خرج كلود ليفي سترواس، بفكرة أن التقدم والتطور ليس خطأ مستقيما وتصاعديا، كما ترى أغلب الدراسات الأنثروبولوجية والتاريخية، بل هو نسق مغلق وخاص، يميز كل مجتمع على حدة وهو ضرب من القفزات والوثبات الفجائية(٢)، لكن فكره نحا منحى آخر حينما جعل الكتابة هي معيار الحكم على تطور المجتمع، مثل ما فعل مع قبائل نامبيكوارا، و التي رأى فيها سترواس أن استعمال أسماء الأعلام عندهم محظور، فكان من اللازم عليه كباحث أن يستعمل أساليب أخرى للحصول على مزيد من المعلومات، وإن كانت هذه الوسائل قليلة الشرف على حد تعبيره، وهذا في نظر دريدا «تمزيق للحجاب الذي يخفي تصنيفا وانتماء، ويخفي تسجيلات في نظام للاختلافات اللغوية الاجتماعية»(٣) إنه عنف وانتهاك لحقوق الآخر وللكتابة أيضا.

وفي ثورته على الفكر الغربي وما يحمله من أشكال الاستعباد، كان نيتشه يسعى إلى إعادة قراءة تاريخ الفلسفة، ورد الاعتبار إلى ما همشته، حيث أعلت الفلسفة الغربية من شأن العقل على حساب الجسد، ومجدت الوعي على حساب الجنون، والزهد على حساب الحياة. فتاريخ الفلسفة في نظر نيتشه، ينقسم إلى الصراع بين أخلاق العبيد وأخلاق السادة. فكل المفاهيم التي تمجد الموت، والزهد، والعطف، والتسامح،

(١) في علم الكتابة: ٢٨٧.

(٢) العرق والتاريخ: ٢٦-٢٨.

(٣) في علم الكتابة: ٢٣٣.

إنما تعلق أمالها على انتصار الضعيف على القوي، وهذا العالم ما هو إلا تأويلات وراءها إرادة القوة. لكن رغم هذا الجهد التشوي الموجه ضد الميتافيزيقا والفكر الغربي والمركزية التي يسند إليها، لم يفلح في نظر دريدا لجعله خارج مسار التفكير الميتافيزيقي، لأنه ببساطة مازال يحن إلى الأصل الذي سببني عليه فلسفته، لأن فلسفته في آخر المطاف مجرد محاولة ميتافيزيقية لتيولوجية جديدة متخمة بالاستعارات.

هكذا، يواصل دريدا تفكيكه لنصوص الفلاسفة الذين تحمل نصوصهم أثارا من ميتافيزيقا الحضور أو إعلاء للكلام على الكتابة، أو تمركزا عرقيا، أو عقليا. لكن أن يقرأ دريدا نيتشه أو هايدغر أو غادامير بنفس الاستراتيجية، ومبينا وجود فكر ميتافيزيقي لدى هؤلاء فإن المسألة تبدو معقدة، لأن هؤلاء الفلاسفة كانوا أول من دعا إلى نقد الميتافيزيقا وسارعوا إلى تجاوزها والانفتاح على الاختلاف؛ الاختلاف الأنطولوجي مع هايدغر، والنقد الجذري التشوي، والتأويل الغاداميري النقدي التاريخي.

خاتمة:

في ختام هذه الدراسة يمكن القول إن تأويلية غادامير الفلسفية وتفكيكية دريدا هما اتجاهان فلسفيان متميزان يهتمان بمقاربة النصوص فهما وتأويلا، ويمكن أن يكملا بعضهما البعض لأنهما ينطلقان من التأويل النقدي للنصوص باستحضار السياقات التاريخية والمجهودات الفردية للمؤول، وفي نفس الوقت الانغلاق على النص وتجاوز أحادية المضمون وتكرار المعنى الواحد. لكن رغم المعاصرة الزمانية بين دريدا وغادامير واللقاءات المتعددة، فلم يسمح ذلك كله برفع التعارض بينهما على المستوى المنهجي والذي كان مطلبا مهما في تاريخ مقاربة النصوص، والسبب أن غادامير ظل وفيما للتوجه الأنطولوجي الذي يعتبر اللغة مفتاح الفهم؛ فهم الذات والآخر والعالم. بالإضافة إلى التفاعل الإيجابي الذي أبداه مع التراث سواء كان نصا أو حدثا، لأن التراث بالنسبة له لا ينفصل عن عملية الفهم. وهذا ما لا يقبله دريدا الذي يتأسس التفكيك لديه على هدم كل الأسس الفكرية والفلسفية للتراث خصوصا التراث الغربي، والبحث عن اللاحقيقة في كل ما يدعي امتلاكها، وتقويض المراكز ونقل النقاش إلى المهمش والمنسي والغائب، فإلقطع مع التراث كما هو معروف هو أحد الأهداف الأساسية للتفكيك، لما يحمله من مفاهيم ميتافيزيقية، لذلك يجب قراءة

النصوص بالكثير من الحذر والابتعاد ما أمكن عن كل أشكال السذاجة التي تميز قراءتنا لتراثنا العربي الإسلامي.

المصادر والمراجع:

١. الإزاحة والاحتمال، صفائح نقدية في الفلسفة الغربية، محمد شوقي الزين، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط. ١، ٢٠٠٨م.
٢. جاك دريدا فيلسوف الهوامش، مجموعة مؤلفين، دار الأمان، المغرب، ط. ١، ٢٠١٧م.
٣. الحقيقة والمنهج: الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، هانز جورج غادامير، ت. علي حاكم صالح وحسن ناظم، دار أويا، طرابلس، ط. ١، ٢٠٠٧م.
٤. الحلقة النقدية: الأدب والتاريخ والهرمينوطيقا الفلسفية، دفيد كوزنر هوي، ت. حامدة خالد، منشورات الجمل، العراق، ط. ١، ٢٠٠٧م.
٥. كلود ليفي سترافوس، العرق والتاريخ، ترجمة سليم حداد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط. ٣، ١٩٩٧م.
٦. فلسفة التأويل: الأصول، والمبادئ، الأهداف هانس غيورغ غادامير، ت. محمد شوقي الزين، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط. ٣، ٢٠١٧م.
٧. في علم الكتابة، جاك دريدا، ت. أنور مغيت ومنى طلبة، المركز القومي للترجمة، مصر، ط. ١، ٢٠٠٨.
٨. من النص إلى الفعل، بول ريكور، ت. محمد برادة وحسان بورقية، عين للدراسات والبحوث، القاهرة، ط. ١، ٢٠٠١.
٩. موت الإنسان في الخطاب الفلسفي، عبد الرزاق الدواي، دار الطليعة للطباعة والنشر، لبنان، ط. ١، ١٩٩٢.
١٠. نصيات بين الهرمنوطيقا والتفكيكية، هيو جاي سلفرمان، ترجمة علي حاكم صالح وحسن ناظم، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط. ١، ٢٠٠٢م.

11. Introduction to philosophical hermeneutics, Jean Grondin, (J.

Weinsheimer, Trans.). British Library, London (1994).

12. Contemporary hermeneutics: Hermeneutics as method, philosophy, and critique, Josef Bleicher, Routledge & Kegan Paul, London, (1980).

References

1. al-Ḥaḳīqah wa-al-manhaj: al-khuṭūṭ al-asāsīyah li-ta'wīlīyah falsafīyah, Hānz Jūrj Ghādāmīr, t. 'Alī Ḥākīm Ṣāliḥ wa-Ḥasan Nāzīm, Dār Ūyā, Ṭarābulus, ṭ. 1, 2007.
2. al-Ḥalqah al-naqdīyah: al-adab wa-al-tārīkh wa-al-hirmanūṭīqā al-falsafīyah, Dafīd Kūznir Hūy, t. Ḥāmidah Khālid, Manshūrāt al-Jamal, al-'Irāq, ṭ. 1, 2007.
3. al-Izāhah wa-al-iḥtimāl, ṣafā'ih naqdīyah fī al-falsafah al-gharbīyah, Muḥammad Shawqī al-Zayn, Manshūrāt al-Ikhtilāf, al-Jazā'ir, ṭ. 1, 2008.
4. Contemporary hermeneutics: Hermeneutics as method, philosophy, and critique, Josef Bleicher, Routledge & Kegan Paul, London, 1980.
5. Falsafat al-ta'wīl: al-uṣūl, wa-al-mabādi', al-ahdāf, Hāns Ghiyūrgh Ghādāmīr, t. Muḥammad Shawqī al-Zayn, Manshūrāt al-Ikhtilāf, al-Jazā'ir, ṭ. 3, 2017.
6. Fī 'ilm al-kitābah, Jāk Dīrīdā, t. Anwar Mughīth wa-Munā Ṭalabah, al-Markaz al-Qawmī lil-Tarjamah, Miṣr, ṭ. 1, 2008.
7. Introduction to philosophical hermeneutics, Jean Grondin, J. Weinsheimer, Trans., British Library, London, 1994.
8. Jāk Dīrīdā faylasūf al-hawāmish, Majmū'at mu'allifīn, Dār al-Amān, al-Maghrib, ṭ. 1, 2017.
9. Klūd Līfī Strāws, al-'irq wa-al-tārīkh, tarjamat Salīm Ḥad-dād, al-Mu'assasah al-Jāmi'īyah lil-Dirāsāt wa-al-Nashr wa-al-Tawzī', Bayrūt, ṭ. 3, 1997.
10. Mawt al-insān fī al-khiṭāb al-falsafī, 'Abd al-Razzāq al-Dawāy, Dār al-Ṭalī'ah lil-Ṭibā'ah wa-al-Nashr, Lubnān, ṭ. 1, 1992.

11. Min al-naṣṣ ilá al-fi‘l, Būl Rīkūr, t. Muḥammad Barrādah wa-Ḥassān Būrqīyah, ‘Ayn lil-Dirāsāt wa-al-Buḥūth, al-Qāhira, ṭ. 1, 2001.
12. Naṣṣiyāt bayna al-hirmanūṭiqā wa-al-tafkīkīyah, Hyū Jāy Silfarmān, tarjamat ‘Alī Ḥākīm Ṣāliḥ wa-Ḥasan Nāzim, al-Markaz al-Thaqāfī al-‘Arabī, al-Dār al-Bayḍā’, ṭ. 1, 2002.

تأويل التهكم في التداوليات

سليمان بوحرث

جامعة عبد المالك السعدي، المغرب

البريد الإلكتروني: bouharratsoulaiman@gmail.com

معرف (أوركيد): ٠٠٠٩-٠٠٠٦-٥٥٤٥-٦٧٠١

بحث أصيل الاستلام: ٢٦-١٠-٢٠٢٥ القبول: ١٩-١-٢٠٢٦ النشر: ٣٠-٤-٢٠٢٦

الملخص:

يستهدف هذا البحث تبيان الكيفيات التي اقترحتها أهم المقاربات التداولية المتعددة والمختلفة لتأويل إحدى أهم الظواهر التواصلية التي حظيت بأنتظار وبحوث جِلَّةٍ من التداولين، وهي ظاهرة «التهكم». وقد تتبع البحث تأويل هذه الظاهرة ابتداءً بمنجز غرايس عن منطق المحاورة، مروراً بالتناول التداولي للظاهرة من خلال نظرية الأفعال الكلامية، ثم إلى التداوليات المعرفية من خلال المقاربة الصِّلَوِيَّة، انتهاءً بالتحليلات التي قدمتها التداوليات الاجتماعية لهذه الظاهرة. مُبينا الغنى المعرفي والنظري والتحليلي لهذه النظريات والمقاربات في دراستها التهكم، مع عقد جملة من المقارنات بينها، وبيان زوايا النظر التي تصدر عنها، مؤكداً أن التحليلات التداولية لظاهرة التهكم تختلف فيما بينها تبعاً لاختلاف اهتماماتها البحثية، بله اختلاف الأنتظار والتحليلات والروافد التي يُصدر عنها، وهو ما ساهم نهايةً في إعطائنا صورة أكثر شمولية عن هذه الظاهرة الخطابية.

الكلمات المفتاحية:

التهكم؛ التأويل؛ التداوليات؛ الاستلزام الحوارية؛ القولات التهكمية؛ معنى القولة؛ معنى المتكلم؛ المعنى اللاطبيعي.

للاستشهاد: / For Citation: Atif için / سليمان بوحرث، (٢٠٢٦). تأويل التهكم في التداوليات . ضاد مجلة لسانيات العربية وأدائها. مج ٧، ع ١٣، ١١٣ - ١٣٥ / https://www.daadjournal.com

Interpreting Irony in Pragmatics

Soulaiman Bouharrat

University Abdelmalek Essaadi, Morocco

E-Mail: bouharratsoulaiman@gmail.com

Orcid ID: 0009-0006-5545-6701

Research Article Received: 26.10.2025 Accepted: 19.01.2026 Published: 30.04.2026

Abstract:

This study examines how irony has been interpreted across major pragmatic frameworks. It begins with Grice's account of conversational implicature, then considers speech act theory, relevance-theoretic approaches in cognitive pragmatics, and finally socially oriented pragmatic analyses. By comparing these frameworks, the study shows that each accounts for irony from a distinct theoretical standpoint, foregrounding different aspects of meaning, intention, inference, context, and social interaction. It argues that the diversity of pragmatic approaches does not merely reflect methodological variation, but contributes to a more comprehensive account of irony as a complex communicative and discursive phenomenon.

Keyword:

**Irony; Interpretation; Pragmatics; Conversational
Implicature; Ironic Utterances; Utterance Meaning; Speaker
.Meaning; Non-Natural Meaning**

تقديم:

يُعد التهكم من الظواهر التواصلية المهمة التي حظيت باهتمام جل التداوليين، حيث كان لهم سعي حثيث إلى فهم هذه الظاهرة، ووصفها، وتفسيرها، وفق ما ينسجم مع اهتمامات مجال أبحاثهم. فالتهكم ظاهرة يُعاد من خلالها طرح أحد أهم الأسئلة الجوهرية في التداوليات وفلسفة اللغة، وهو: كيف يقول المتكلم شيئاً، ويفهم المتلقي انطلافاً من هذا المقول غيره؟

ويرتبط التهكم في التداوليات بمبحث مهم حظي ببحوث ومؤلفات عدة، وهو مبحث «المعنى الحرفي Literal meaning»، إذ يسلم بدايةً جل فلاسفة اللغة واللسانيين بوجود ما يسمى بـ «المعنى الحرفي» للعبارات أو القولات، وتبعاً لذلك فقد راموا وصف الكيف الذي بموجبه ينتقل المتلقي من المعنى الحرفي (معنى القولة) إلى المعنى الذي يريده المتكلم (معنى المتكلم) بهذه العبارات أو القولات (تهكمي، مجازي، تلميح...)، وذلك راجع إلى أن ما يقوله المتكلم لا يتناسب مع ما يعنيه من جهة، ولكن ما يعنيه يعتمد من جهة أخرى على المعنى الحرفي لقولته^(١).

إن التهكم إذن ظاهرة تجعلنا في صلب سؤال المعنى في أحد أهم المباحث في التداوليات. وتبعاً لذلك فإن مجمل البحث سيدور حول محورين إشكاليين سيتم تحرير القول فيهما عبر مختلف الفصول، وهما:

ماهية التهكم في المقاربات التداولية.

موقعه ضمن نظرياتها للمعنى.

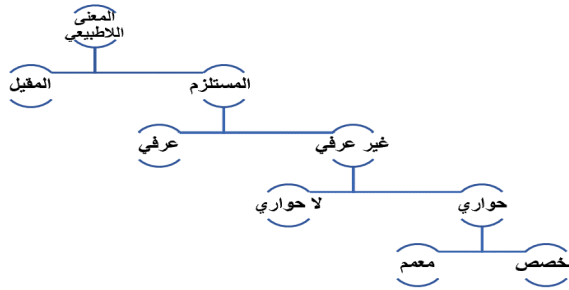
وجدير بالذكر أن هذه الورقة العلمية تروم في هذا السياق العلمي مقارنة هذه الظاهرة التواصلية وفق نظر شمولي من خلال أهم المقاربات التداولية، وهو أمر لم يُلتفت إليه في الدراسات التداولية العربية، بينما توزع النظر إلى هذه الظاهرة في مؤلفات وبحوث شتى في الدراسات التداولية الغربية ولم يُلمَّ شتاتُه على النحو الذي انتحيناها.

التهكم وسؤال المعنى في التداوليات الغرائسية:

(1) Expression and Meaning: Studies in the theory of Speech Acts: 77.

مما ينبغي أن نشير إليه بداية أن أول دراسة لظاهرة التهكم في التداوليات قد كانت مع غرايس (P.H.Grice، ١٩٧٥) في مقاله الشهير «المنطق والمحاورة»^(١)، حيث إن التهكم ينتمي عنده إلى ما سماه عند تقسيمه المعنى بالمعنى اللاطبيعي (P.H.Grice، ١٩٥٧، non-natural meaning or meaning-nn)، الذي يعد أحد قسمي المعنى في نظريته. ونظرية المعنى عند غرايس بشكل عام هي نظرية في التواصل، «حيث إن المعنى اللاطبيعي مساوٍ [عنده] لفكرة التواصل القصدي»^(٢).

لقد عولجت ظاهرة التهكم عند غرايس في إطار تداوليات الاستلزام، حيث يأخذ الاستلزام الحوارية Conversational Implicature موقعه ضمن أحد الأقسام الفرعية للمعنى اللاطبيعي، وفق ما يُشير إليه المُشجر الآتي:



[الشكل ١: أقسام المعنى اللاطبيعي وموقع الاستلزام الحوارية منه]

ويعد غرايس التهكم أحد الأشكال الخطابية (= البلاغية) التي تشكل مع ظواهر خطابية أخرى (كالاستعارة Metaphor، والتفريط Meiosis، والمبالغة Heperbole) أمثلة لخرق إحدى القواعد السلوكية الأربعة^(٣)، بهدف الوصول إلى

(1) H. P. Grice, Logic and Conversation, in: Syntax and Semantics: vol.3: Speech Acts, Peter Cole and Jerry L. Morgan, New York, Academic Press, 1975.

(٢) لمزيد تفصيل يُنظر: نظرية التلويع الحوارية: ٢٠.

(٣) وهي:

- Maxim of Relation (=المناسبة أو الصلة أو المناسبة).

استلزام حوارى^(١).

ويفهم من سياق مقالة (P.H. Grice, ١٩٧٥) أن المراد بالتهكم: أن يقول المتكلم شيئاً، ويعني عكسه، وهو شكل خطابي (= بلاغي) يقوم على خرق القاعدة الأولى من قاعدة النوعية، فالمتلقي يستطيع من خلال (١) أن يستدل على الاستلزام الحوارى الذي يُؤلّد التهكم، لكن بشروط:

- وجود سياق خاص تجري فيه القولة.

- أن يكون المتكلم قاصدا لما يعنيه.

- الاسترشاد في التواصل بمبدأ التعاون Cooperative Principle، والقواعد السلوكية الأربعة المتفرعة عنه Maxims.

(١) زيد صديق رائع.

فالسباق الخاص:

تربط بين زيد وعمرو علاقة متينة وقوية، لكن زيدا أفشى سرا من أسرار عمرو إلى بعض منافسيه التجاريين، وعمرو والحاضرون في سياق (١) يعلمون ذلك.

ويتم الاستدلال على هذا الاستلزام الحوارى - حسب غرايس - وفق الخطوات الآتية^(٢):

(١) من الواضح تماما لعمرو وللحاضرين أنه قال شيئا لا يعتقد بصحته.

(٢) يعلم الحاضرون أنه من الواضح تماما لعمرو أنه يعلم علمهم بشكل واضح بقوله لما لا يعتقد.

(٣) إذا لم يكن قول عمرو لا طائل من ورائه، فلا شك أنه يتعين عليه أن يسعى

- Maxim of Quality (= قاعدة الكمية).

- Maxim of Quantity (= قاعدة النوعية).

- Maxim of Manner (= قاعدة الأسلوب).

(1) Logic and Conversation: 52-53.

(2) Logic and Conversation: 53.

إلى إبلاغ قضية أخرى غير الاستفادة من ظاهر (١).

(٤) ينبغي أن تكون هذه القضية ذات صلة واضحة.

(٥) أكثر القضايا صلة هي عكس ما تعبر عنه (١).

وهكذا فإن غرايس يعد التهكم شكلا خطابيا يولد استلزاما حواريا مخصصا (نظرا لوجوب وجود سياق خاص حتى ينجح الاستدلال عليه)، من خلال خرق القاعدة الأولى من قاعدة النوعية.

وبما أن التهكم استلزام حوارى غير عرفى (= غير وضعى) فهذا يعني أنه يتميز في التداوليات الغرايسية بالسّمات نفسها التي يتميز بها الاستلزام الحوارى في عمومه، مما أشار إليه ليفنسون Levinson في مراجعته لنموذج غرايس، وهي^(١):

إمكانية الإلغاء أو الإبطال Defeasibility:

ذلك أن التهكم يمكن إبطاله بإضافة عبارة ناقضة في القولات، أو في حالة انتفاء القصد، بخلاف الاستلزمات المنطقية التي لا تقبل النقص بإضافة عبارة، أو قيد، أو حتى في حالة غياب القصد، لأن من شأن ذلك أن يؤدي إلى التناقض.

مثلا: يقول «م» ل «س» (٢) في سياق يخفق فيه «س» في الإجابة عن تمرين في الرياضيات:

(٢) أنت ذكى جدا.

فلو أضاف «م» لقوله (٢) مثلا عبارة ناقضة، فإن التهكم يبطل في هذه الحالة، كما هو الحال في:

(٣) أنت قد تكون ذكى جدا.

(١) تُراجع سمات الاستلزام الحوارى في: Pragmatics: ١١٤-١١٨. ويُنظر أيضا: نظرية التلويح الحوارى: ٣٩-٤٣.

عدم إمكانية الفصل بتغيير الألفاظ Non-Detachability :

لو فرضنا أن «م» يقول ل «س» «(٤)»، في سياقٍ يخطئ فيه «س» إصابة المرمى بالكرة، فإنه حتى في حالة تغيير لفظة «بارع» بـ «هائل»، فإن التهكم يظل قائما لا ينتقض: (٤) أنت لَاعِبٌ بارع.

إمكانية حسابه Calculability:

مما يميز التهكم باعتباره استلزاما حواريا أن المتلقي يستطيع حسابه، أي يستطيع استعادته من خلال اتباع خطوات استدلالية يسترشد فيها بمبدأ التعاون، والقواعد السلوكية الأربعة، والسياق، كما مر بنا سابقا في شرح غرايس لهذه العملية (ص: ٧).

اللاعرفية (= اللاوضعية) Non-Conventionality:

الميزة الرابعة للتهكم باعتباره استلزاما حواريا أنه ليس عرفيا، إذ يمكن للمتكلم أن يشكل القولات التهكمية من غير أن تكون هذه القولات معاني وضعية لعبارات ما، إذ لا يشكل التهكم جزءا من المعاني الوضعية لأية عبارة، لذلك فعلى المتلقي أن يعرف أولا معاني العبارات، حتى يتمكن من حساب التهكم في السياق الذي يرد فيه.

عدم التعيين Indeterminacy:

يتميز التهكم أيضا بكونه غير قابل للتعين بدقة في بعض الحالات، أو يصعب تعيينه، بسبب تعدد دلالاته. فحينما يقول «م» ل «س» العبارة الآتية:

(٥) أنت لَاعِبٌ قاتل.

في سياق يكون فيه «س» لا يسجل الكرات التي تصله في الشباك، فإنَّ التهكم قد يعني أن «س» عديم الكفاءة مطلقا (نفي الكفاءة العامة)، أو أنه ضعيف الكفاءة في التسجيل فقط (نفي الكفاءة التقنية)، أو أنه لاعب يثير الغضب (وصف شعوري)، أو قد يعني كل ذلك جميعه^(١).

(١) ذلك راجع إلى أن الاستلزام الحوارى عند غرايس في العديد من الحالات الفعلية يُمكن أن تتعدد تفسيراته، فيصبح بموجب ذلك متميزا بعدم التحديد والتعيين. يُنظر:

٢- التهكم في إطار نظرية الأفعال الكلامية:

يرى بعض الباحثين أن ظاهرة الاستلزام الحوارية «قد درست بعد غرايس في إطار نظرية الأفعال اللغوية، على أساس أنها ظاهرة تعدد الأفعال اللغوية بالنسبة للمحتوى القضوي الواحد»^(١)، وهو أمر صحيح نسبياً، إذ نجد أن سورل J.R.Searle قد طور توصيفاً لبعض الاستلزمات الحوارية على اعتبار أنها أفعال كلامية أولية ترافق الأفعال الكلامية الثانوية للقوليات^(٢). ولكن هذا الأمر ليس صحيحاً بإطلاق إذا ما زُعمَ عمومته في جميع حالات الاستلزمات الحوارية؛ إذ نجد سورل نفسه يؤكد في معرض دراسته للأفعال الكلامية غير المباشرة أنه توجد اختلافات في إفادة المعنى بين:

- القولات الحرفية Literal Utterances.

- الأفعال الكلامية غير المباشرة Indirect Speech Act.

- القولات الاستعارية Metaphorical Utterances.

- القولات التهكمية Ironical Utterances.

حيث إن المتكلم في القولات الحرفية يقول الشيء ويعنيه حرفياً. وأما في الأفعال الكلامية غير المباشرة فإن المتكلم يعني ما قاله بالقوليات، لكنه يعني معها أيضاً شيئاً آخر. وأما في حالة الاستعارة فإن المتكلم يقول شيئاً، ويعني غيره. وأما في حالة التهكم فإن المتكلم يقول الشيء ويعني عكسه تماماً^(٣).

وهكذا فإن سورل يجعل التهكم شأنه شأن الاستعارة من الحالات الخطائية التي لا يُمكن أن تندرج تحت مقولة الأفعال الكلامية غير المباشرة، ويلاحظ في هذا السياق أن سورل يتبنى نفس تعريف غرايس للتهكم، ولا ينبغي أنه من حالات الاستلزام الحوارية، وما يؤكد ذلك أننا نجده ما زال يثبت مصطلح الاستلزام الحوارية في مقابل

- Logic and Conversation: 58.

(١) ينظر مثلاً: اللسانيات الوظيفية: مدخل نظري: ٣٠.

(2) Expression and Meaning: 144.

(3) Expression and Meaning: 115.

مصطلح الأفعال الكلامية غير المباشرة^(١)، لكن الذي يوقع القارئ في الغموض أن سورل لا يصرح كذلك بأن التهكم استلزام حوارى، ولكنه يعامله معاملة أحد أقسام القولات، وباعتباره مقولة تصنيفية له قائمة بذاتها، وهو ما تكرر في كتابه كثيرا في شتى الفصول^(٢).

ولكن السؤال الذي يظل قائما: كيف يُمكن أن يفهم المتلقي المعنى التهكمي؟ هل من خلال عمليات استدلالية؟ أم من خلال منزع آخر؟ يجيبنا سورل عن هذا إجابة فيها نوع من الإجمال، يقول: «مبادئ المحاوره، والقواعد العامة لإنجاز الأفعال الكلامية، تفي بإعطائنا المبادئ الأساسية التي يقوم عليها التهكم»^(٣).

ويفهم من هذا التعليق الإجمالي أن التهكم يُعامل كما تُعامل الأفعال الكلامية غير المباشرة، والاستلزمات الحوارية، خاصة في طريقة حسابه، إلا أنه يختلف عنها تداوليا، من حيث كونه يمتاز عنها في طريقة إفادة المعنى كما تقدم سابقا، ولذلك نجد أن سورل يفرق - مثل غرايس - بين نوعين من المعنى: معنى قولة المتكلم The speaker's utterance meaning، ومعنى القولة The sentence meaning، كمقدمة لبيان الاختلافات الموجودة بين تلكم المقولات التصنيفية للمعنى^(٤).

٣- التهكم في إطار المقاربة الصِّلويّة:

٣-١- نقد التصور الكلاسيكي:

لقد تم النظر إلى التهكم في تداوليات الاستلزام وفي إطار نظرية الأفعال الكلامية (كما تقدم)، باعتباره خرقا لقاعدة معينة^(٥)، وباعتباره معنى يمكن حسابه من خلال عمليات استدلالية معينة تنطلق من المعنى الحرفي للقولات، لكي تصل في نهاية

(1) Expression and Meaning: 118/134.

(2) Expression and Meaning: 112-113/133-134/143.

(٣) الظاهر أنه يشير إلى قواعد غرايس في الاستلزام الحوارى، وإلى شرطي السياق والقصد، كأسس فاعلة في فهم التهكم، وهو ما يتماشى مع ما ذهب إليه غرايس (١٩٧٥)، يُنظر:

- Expression and Meaning: 113.

(4) Expression and Meaning: 30.

(٥) فعند غرايس يتم خرق القاعدة الأولى في قاعدة النوعية، وعند الغرايسيين الجدد (لورن هورن وستيفن لفسون) بخرق قواعد أخرى تم تطويرها انطلاقا قواعد غرايس.

العملية إلى عكس ذلكم المعنى الحرفي الذي يدل عليه قول المتكلم. وهذا ما عُدَّ في تداوليات ما بعد غرايس^(١) نسخة حديثة من التصور كلاسيكي لظاهرة التهكم، في مقابل النسخة القديمة لهذا التصور التي تمثلها المقاربة البلاغية Rhetorical approach، إذ وُجِه نقد أساسي لهذا التصور الكلاسيكي، من حيث كفايته التداولية والتفسيرية للظاهرة، يقول دان سيربر Dan Sperber وديدري ولسون Deirdre Wilson:

«إن أوضح مشكلة في الوصف الكلاسيكي، وفي النسخة الحديثة منه، أي نسخة غرايس، هي أنه لا يفسر أو يعلل لنا لماذا تقرر المتكلمة، التي يفترض أن بإمكانها أن تعبر عن رسالتها المقصودة بصورة مباشرة، تقرر بدلا من ذلك أن تقول عكس ما تعنيه»^(٢).

كما يوجهان أيضا نقدا أساسيا لقضية حساب الاستلزام الحوارية نفسه، من خلال الخطوات الاستدلالية التي وضع أسسها غرايس، إذ يريان أنه لا يوجد ما يمنع المتلقي في إطار هذا التصور من فهم القولات التهكمية -مثلا- على أنها قولات حرفية؛ إذ إن التفاسير القياسية في النموذج الغرايسي «لا تفرض سوى القليل من القيود على تكوين الافتراضات، هذا إن فَرَضْتُ أيَّ قيد عليه، فهي عملية تقتصر على تناول الافتراض الصحيح بموجب الحدس، فثببت أنه متوافق مع القواعد الغرايسية، أو مع بعض المبادئ والقيود الأخرى من النوع نفسه»^(٣). وهكذا فإن إطار غرايس التفسيري لظاهرة الاستلزام الحوارية بشكل عام يتعرض لنقد جوهري، وبالخصوص في الاستلزامات الحوارية التي يقع فيها خرق متعمد لإحدى القواعد الحوارية (كما هو الحال في التهكم)، إذ لا توجد في النموذج قيود تمنع المتلقي من تأويل القولات التهكمية

(١) يُراد بالمعنى الواسع لتداوليات ما بعد غرايس post-Gricean pragmatics كما يقول يان هوانغ: «أي مدرسة فكرية أو أنموذج بحثي في التداوليات يطور أفكارا وبصائر مشتقة من الفيلسوف البريطاني (غرايس)، لاسيما نظريته في المعنى، بمعايير مقاصد المتكلم ووصفه للسلوك التواصلية العقلانية. وهذا يشمل مختلف نسخ التداوليات الغرايسية الجديدة، ونظرية الصلة أو المناسبة، والدلالات الاستصحابية أو الغيبية». وبالمعنى الضيق: «يشير المصطلح أحيانا إلى نظرية الصلة أو المناسبة»، والمعنى الأخير هو ما نقصده من خلال إطلاق المصطلح في هذا البحث. يُنظر: معجم أوكسفورد للتداولية: ٤٨٩.

(٢) نظرية الصلة أو المناسبة: في التواصل والإدراك: ٤٠٩.

(٣) نظرية الصلة أو المناسبة: في التواصل والإدراك: ٣٤٣.

-مثلا- على غير الوجه المراد بها، وهو الأمر الذي يذكرنا بالنقد الذي وُجه للنماذج الأولية لشومسكي في إطار النحو التوليدي التحويلي، عندما كان نموذج (١٩٥٧) لا تمنع قيوده إنتاج الجمل اللاحقة دلاليا، فالنموذج الغرايسي نفسه إذن يعاني من قصور في كفايته التداولية والتفسيرية، وبالتحديد التفسيرات القياسية التي يفترض من خلالها إمكانية حساب الاستلزمات الحوارية.

ويرى أيضا سبيربر وولسون -اللدان يصدران عن مقارنة تداولية عرفانية للغة والتواصل- أن هذا التصور الكلاسيكي يفشل كذلك في التمييز بين التهكم الحقيقي واللاعقلانية التي تمثلها بعض القولات الصادرة عن يتصرف بحماقة مثلا، فإذا كان التهكم يعني أن تقول الشيء وتعني عكسه، فإن القولة (٦) تعد مثلا على فشل التصور الكلاسيكي في التمييز بين النوعين السابقين^(١):

(٦) هناك شيء ما قادم.

إذ يتلفظ «م» لـ «س» بـ (٦)، أثناء سياقة «س» السيارة في الطريق الرئيسي الخالي تماما، وعندما يضغط «س» الفرامل ويسأل «م» عما كان يقصده بتلفظه بـ (٦)، يقول «م» بكل لطف إنه كان يقصد (٧):

(٧) ليس هناك أي شيء قادم.

وعليه فإن العبارات اللاعقلانية تعد من المشاكل المهمة التي يفشل النموذج الغرايسي في حلها، حيث لا يستطيع النموذج تمييزها من التهكم الحقيقي، وهو ما يطعن في الكفاءة التداولية والتفسيرية لهذا النموذج.

ولحل هذا الإشكال تقترح المقاربة التداولية الصلوية تصورا تفسيريا آخر لظاهرة التهكم.

٣-٢- التهكم والأقوال الصدوية:

للخروج من القصور التفسيري للتصور الكلاسيكي يذهب كل من سبيربر وولسون إلى أن التهكم «لا يتضمن أي انحراف عن حد طبيعي، أو تجاوز على قانون ما،

(١) نظرية الصلة أو المناسبة: في التواصل والإدراك: ٤١٠.

أو عرف ما، أو قاعدة ما»^(١)، وتقدم المقاربة الصِّلويَّةُ البديل التفسيري للتهكم، عن المقاربة الكلاسيكية، حيث ترى أن الأقوال التهكمية هي في أساسها استعمال صدويّ echoic use^(٢)، والاستعمال الصدوي يعني «استعمال تمثيل ما (قولة أو فكرة)، لكي نسند أو ننسب تمثيلاً آخر إلى شخص ما أو إلى أنفسنا في وقت مختلف، ولكي نعبر عن توجه نحو»^(٣)، وذلك مثل قول عمرو لزيد في (٨) - ب، رداً على قول زيد له في (٨) - أ:

(٨) - أ - زيد: سأدرس في فرنسا.

(٨) - ب - عمرو: أنت ستدرس في فرنسا! رائع!

إن الاستعمال الصدوي للقولات استعمال عام، يشمل كل القولات التي يتم ترديدها عن مصدر أول، للتعبير عن تموقف أو توجه نحوها، وتصبح القولة الصدوية بموجب ذلك كأنها صدى عن قولة أولية (كما هو الحال في الصدى كظاهرة طبيعية)، فالأقوال الصدوية إذن تتسم بالشمولية؛ لأنها تتسع لتشمل التهكم الذي يعبر عن توجه الرفض، وتشمل غير التهكم الذي يعبر عن توجه القبول والتأييد للفكرة التي يردد صداها^(٤).

ويُعَرَّفُ التهكم كاستعمال صدوي في إطار المقاربة الصِّلوية بأنه: «نوع فرعي للاستعمال العزوي الذي لا يكون فيه القصد الرئيسي للمتكلم أن يقدم معلومات عن الفكرة المعزوة، ولكن تقديم توجهه أو موقفه من تلك الفكرة»^(٥)، وعليه فإن المقاربة الصِّلوية ترى أن «الادعاء بأن التهكم نوع فرعي من أنواع الاستعمال الصدوي يعني من جهة أنها بالضرورة عزوية، ومن جهة أخرى أنها تتضمن تعبيراً عن نوع معين من المواقف تجاه الفكرة المعزوة»^(٦).

وعليه فإن قولة من قبيل (٢) لا تعبر عن عكس معناها الحرفي، ولكنها عبارة عن

(١) نظرية الصلة أو المناسبة: في التواصل والإدراك: ٤١٣.

(٢) و«الصدوي» نسبة إلى «الصدى».

(٣) يُنظر: معجم أوكسفورد للتداولية: ٢٤٢.

(٤) نظرية الصلة أو المناسبة: في التواصل والإدراك: ٤٠٨.

(5) Meaning and Relevance: 128.

(6) Meaning and Relevance: 129.

صدي راجع عن مصدر أولي، وهذا المصدر الأولي قد يكون هو «س» متلقي القولة (٢) عندما يقول: «سأحل هذا التطبيق لأنني ذكي جدا في الرياضيات»، وقد يكون هذا المصدر الأولي عبارة عن أفكار مشتركة اجتماعيا حول الكيف الذي ينبغي أن تكون عليه الأشياء^(١). وبشكل أدق فإن القولات التهكمية الصلوية هي عبارة عن تأويلات لشخص آخر غير المتكلم، (أو لفكرة من أفكار المتكلم في الماضي) أعيد استخدامها صراحة أو ضمنا، للسخرية من الرأي الذي يُردّد صداه^(٢)، فالتهكم الحقيقي في نظر المقاربة الصلوية لا بد أن يكون صدويا.

إن فكرة صدوية الأقوال التهكمية تعد في إطار المقاربة الصلوية تفسيرا يتجاوز القصور الذي فشل التصور الكلاسيكي في تخطيه، حيث عوملت الأقوال التهكمية في مجملها على أنها أقوال أقرب للذكر Mention منها إلى الاستعمال Use، وفي هذا يقول لفنسون موضحا:

«القولات التهكمية جمل مذكورة، وليست جملا يستعملها المتكلم فعليا، كأنها جمل مقتبسة موضوعة بين علامتي تنصيص، حيث يستطيع المتلقي أن يحسب استلزاماتها الحوارية من خلال مبدأ الصلة، بدلا من قاعدة النوعية»^(٣).

ومن جهة أخرى يمكننا القول إن المقاربة الصلوية أشمل من المقاربة الكلاسيكية التي تحصر التهكم في كونه تعبيراً عن عكس ما يدل عليه المعنى الحرفي لتلكم القولات؛ حيث يرى كل من سبيربر وولسون «أن هناك العديد من أمثلة التهكم التي تقع خارج مدى التعريف الكلاسيكي للتهكم بوصفه أن تقول شيئا وتعني عكسه»^(٤)، ولأجل ذلك نجد أن المقاربة الصلوية ترفض في إطارها النظري وجود ما يسمى بالمعاني الحرفية للقولات^(٥)، يقول سبيربر وولسون:

«نحن نعتقد أن هذا الادعاء أقوى من اللازم، فبالأكيد، إن الناس لا يعبرون عن أنفسهم حرفيا في كل الأوقات، وإنهم حين لا يفعلون ذلك، لا يوجد أي حدس بأن قاعدة ما قد خولفت أو انتهكت. لا يوجد إذن دليل تجريبي على وجود (عرف

(1) Meaning and Relevance: 142.

(٢) نظرية الصلة أو المناسبة: في التواصل والإدراك ٤١٠.

(3) Pragmatics: 109.

(٤) نظرية الصلة أو المناسبة: في التواصل والإدراك: ٤١١.

(٥) يسمى أيضا عرف الحرفية: فرضية القوة الحرفية (LFH) (Literal Force Hypothesis)).

الحرفية) Convention of literalness، أو أي شيء من هذا القبيل»^(١).

وترى المقاربة الصلوية أن القولات التهكمية تعبر عن توجه يكون دائما من النوع الراض أو المستنكر، إذ إن المتكلم ينأى بنفسه عن الفكرة التي يُردد صداها، ويبين أنه لا يعتنق تلك الفكرة^(٢).

وتجمل المقاربة الصلوية العوامل الفاعلة والمشاركة في تأويل كل القولات التهكمية في الآتي:

- إدراك أن القولة صدوية.

- تشخيص مصدر الرأي الذي يُردد صداها.

- إدراك أن موقف المتكلم بشأن الرأي الذي يُردد صداها يتسم بالرفض والنأي بالنفس.

أما عن الكيفية التي تحقق بها القولات الصدوية الصلة، فترى المقاربة أن صلة القولة التهكمية تعتمد دائما، في الأقل جزئيا، على المعلومات التي تبلغها بشأن توجه المتكلم نحو الرأي الذي تردد صداها^(٣).

٣-٣ - الاختلاف بين المقاربتين:

لا بد في هذا السياق أن نشير إلى أن الاختلاف بين المقاربتين هو في أساسه اختلاف جذري، حيث إن التصور الصلوي يختلف عن التصور الغرايسي في مجموعة من النقاط الجذرية، أهمها^(٤):

أن مبدأ غرايس وقواعده هي معايير وقواعد سلوكية على المتواصلين والمستمعين أن يعرفوها لكي يتواصلوا بكفاءة، لكنهم قد يخالفونها لتحقيق تأثيرات خاصة يستطيع المستمعون تأويلها.

(١) نظرية الصلة أو المناسبة: في التواصل والإدراك: ٢٤٢.

(٢) نظرية الصلة أو المناسبة: في التواصل والإدراك: ٤٠٨.

(٣) نظرية الصلة أو المناسبة: في التواصل والإدراك: ٤٠٨.

(٤) نظرية الصلة أو المناسبة: في التواصل والإدراك: ٢٠٠ - ٢٠١.

أن مبدأ الصلة مبدأ عرفاني، حيث إن المتواصلين لا يحتاجون معرفة مبدأ الصلة لكي يتواصلوا، وبمعنى آخر فإنهم لا يطيعون مبدأ الصلة، ولا يستطيعون خرقه أو مخالفته، حتى لو أرادوا ذلك.

أما عن الاختلافات التفسيرية لظاهرة التهكم، فلا شك أن أهم اختلاف يرجع إلى نظر المقاربات الكلاسيكية إلى التهكم باعتباره خرقة لقاعدة معينة، بحيث تدل القولة التهكمية على عكس معناها الحرفي، بينما ترى المقاربة الصلوية أن التهكم استعمال صدوي يتم حساب استلزاماته الحوارية فقط من خلال الاستناد إلى مبدأ الصلة، وترفض بذلك فرضية القوة الحرفية (LFH) التي يسلم بها جل فلاسفة اللغة واللسانيين، لكي يستقيم لهم تفسيرٌ مختلف الظواهر والأشكال الخطائية.

كما نلمس في المقاربة الصلوية أن التهكم وباقي الاستلزمات الحوارية لا تتسم بخاصية عدم التعيين أو التحديد، إذ إن الافتراض الأصح الذي تسعى الاستلزمات الحوارية إلى توصيله هو الافتراض الأكثر صلة، والذي يملك تأثيرات سياقية أكبر من باقي الافتراضات الأخرى، ويكون جهد معالجته في ذلك السياق قليلاً^(١).

٤- التهكم في إطار التداوليات الاجتماعية:

من المقاربات التداولية التي رامت دراسة ظاهرة التهكم في التواصل الإنساني المقاربة التداولية الاجتماعية^(٢)، وذلك من منطلق يؤكد وجود ترابط وثيق بين التواصل الإنساني والفعل الأخلاقي، وقد جاء منجز هذه المقاربة كنقد للنماذج التفسيرية التواصلية السابقة في إطار التداوليات، التي ركزت في دراسة التواصل على الجانب التبليغي مهملة الجانب التهذيبي منه، وقد كانت لغرايس (١٩٧٥) إشارة إلى دور المبدأ الأخلاقي في التواصل الإنساني^(٣)، ولكنه لم يُقم له كبير وزن، لأسباب عدة، يذكر منها د. طه عبد الرحمن «أنه لم يتفطن إلى أن الجانب التهذيبي قد يكون هو

(١) يُنظر: نظرية الصلة أو المناسبة: في التواصل والإدراك: ٢٢٢.

(٢) التداوليات الاجتماعية Socio-Pragmatics: حقل بحثي يزودنا بدراسة منظمة لاستعمال اللغة في المحيط الاجتماعي، ومن أهم الموضوعات التي درست في إطاره: التأدب، والإشارات الاجتماعية، والأعراف الاجتماعية المرتبطة بإنجاز الأفعال الكلامية، والعوامل الاجتماعية التي تقيد اللغة في الاستعمال. يُنظر: معجم أوكسفورد للتداولية: ٦١٠ - ٦١١.

(3) Logic and Conversation: 47.

الأصل في خروج العبارات عن إفادة المعاني الحقيقية أو المباشرة»^(١). وما يشير إليه د. طه عبد الرحمن يتعلق بالسؤال الذي رامت التداوليات الاجتماعية الإجابة عنه فيما يرتبط بظاهرة التهكم، وهو: لماذا يلجأ المتكلم إلى استعمال التهكم في التواصل الإنساني؟ وما الذي يدعوه إلى ذلك؟

وترى المقاربات التداولية ذات البعد الاجتماعي أن الدراسات التداولية السابقة قد وجهت جهدها لوصف ظاهرة التهكم، وتفسيرها من خلال نماذجها التفسيرية، وكذا لبيان أغراضها في العملية التواصلية، ولكنها أغفلت الإجابة عن سؤال الغاية الداعية إليه^(٢).

لقد عولج التهكم في نظرية التأدب بداية ضمن أنموذج حفظ الوجه face-saving modal، باعتباره إستراتيجية تواصلية فرعية^(٣)، وشكلا خطابيا، يمكن اللجوء إليه في إطار إستراتيجية التعبير الضمني off-record، التي يراد من خلالها أن ينجز المتكلم الفعل المهدد للوجه (Face-threatening act) (FTA) إذا تحتم عليه ذلك، ولكن بطريقة ضمنية وغير مباشرة، حيث إن مدار التواصل في الأنموذج قائم على حفظ صورة الوجه (=صورة الذات على المستوى الاجتماعي)، والتقليل من تهديده ما أمكن من خلال مجموعة من الوسائل أو الاستراتيجيات.

كما تمت الإجابة عن السؤال السابق من خلال أنموذج ليتش Leech في إطار نظرية التأدب الأقصى، حيث نظر إلى التهكم باعتباره مبدأ، وسماه: مبدأ التهكم Irony Principle (يشير إليه اختصارا ب: IP)، وهو يقف جنبا إلى جنب مع مبدأ التأدب Politeness Principle (يشير إليه اختصارا ب: PP)، ومبدأ التعاون Cooperative Principle (يشير إليه اختصارا ب: CP)، ولكنه مبدأ من الدرجة الثانية، حيث إن

(١) اللسان والميزان أو التكوثر العقلي: ٢٤٠.

لكن غرايس مع ذلك يشير إلى أن قاعدة مثل «كن مؤدبا» قد تولد استلزامات حوارية غير وضعية، إلا أنه - كما يذهب د. طه عبد الرحمن - لم يعتبر الجانب الأخلاقي والتهذيبي هو الأصل في توليد الاستلزامات الحوارية. يُنظر: - Logic and Conversation: ٤٧.

(2) Politeness: Some universals in language usage: 263.

(٣) يُنظر الاستراتيجية الفرعية الثامنة (= كن متهكما) ضمن الاستراتيجية الكلية الخامسة (التعبير الضمني off-record):

- Politeness: Some universals in language usage: 221.

المبادئ التي تأخذ موقع الصدارة، والتي ينبغي للمتفاوضين الاسترشاد بها لضمان تواصل بليغ وأخلاقي لا تخرج عن مبدئين: مبدأ التأدب PP، ومبدأ التعاون CP، بينما يأتي مبدأ التهكم IP كمبدأ ثانوي، يقول ليتش معلقاً:

«لقد عالج غرايس التهكم باعتباره نوعاً من أنواع الاستلزمات الحوارية أو الاستراتيجيات الاستلزامية الحوارية، أكثر من اعتباره مبدأ قائماً بذاته في مقارنته، ولا يوجد تعارض ضروري بين مقارنته، ومقارنتي الخاصة للتهكم كمبدأ من الدرجة الثانية، ويمكن أن يعد هذا المبدأ في الحقيقة كإستراتيجية مؤسسة علياً، حيث يعمل المتكلمون على مراعاة سلوكهم اللغوي مع مبادئ أساسية أخرى، كمبدأي التعاون والتأدب»^(١).

ولا يفهم مبدأ التهكم IP عند ليتش إلا في إطار نظريته للتواصل، التي ترى أن التواصل ينبغي أن يحكمه بشكل أساسي مبدأ التعاون الغرايسي CP، ومبدأ التأدب PP، لكي يكون ناجحاً، وأنه ينبغي التقليل من الكلام غير المؤدب ما أمكن، فإذا لم يمكن ذلك، فإنه ينبغي اللجوء إلى مبدأ التهكم الذي باستطاعته أن يقلل الصدام والنزاع بين الأطراف المتحاوره، فهو طريقة لفظية أقل خطورة من التقديم المباشر للانتقادات أو الإهانات أو التهديدات، أو ما يضارعها^(٢)، وعليه فإنه يضطلع بدور إيجابي في العملية التواصلية من خلال إبعادها عن حيز الصدام والصراع، وتقريبها إلى حيز الاستمرار والاتفاق. وقد صاغ ليتش هذا المبدأ بالطريقة الآتية:

«إذا كنت مضطراً إلى أن تسيء للآخرين، فعلى الأقل افعل ذلك بطريقة لا تتعارض مع مبدأ التأدب PP، ولكن بطريقة غير مباشرة تسمح للمتلقي أن يتوصل إلى نقطة الإساءة في تعليقك غير المباشر، من خلال الاستلزام الحوارية»^(٣).

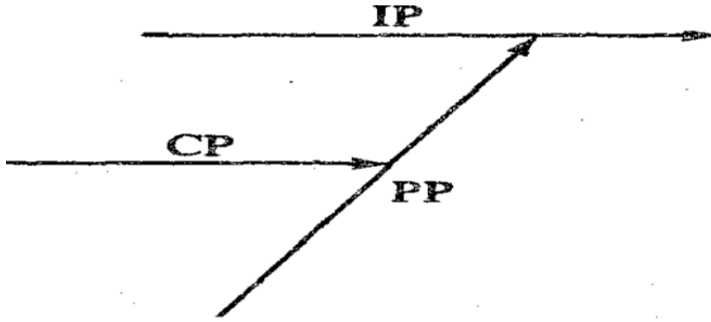
وعليه يصبح مبدأ التهكم IP متحققاً من خلال مبدأ التأدب PP، وداعماً لمبدأ التعاون CP، وضامناً لاستمرار التواصل ونجاحه، في الوقت نفسه الذي يكون فيه المتكلم صادقاً، وهو ما لخصه ليتش من خلال الشكل التالي^(٤):

(1) Principles of Pragmatics: 102.

(2) Principles of Pragmatics: 143.

(3) Principles of Pragmatics: 82.

(4) Principles of Pragmatics: 83.



[الشكل ٢: صدق التهكم]

وهكذا فإن ما يفهم من ليتش أن مبدأ التهكم يعمل كمبدإ تلطيفي في التواصل، وهو حقيقة أمر ليس مطرداً في العملية التواصلية، ولم يسلم من النقد. وفي هذا السياق ترى الباحثة البريطانية إليزابيث بلاك Elizabeth Black: أن رؤية ليتش «تبدو محدودة على ما يبدو للمحادثة العادية. ولكن التهكم ليس مقصوداً على تشفير الملاحظات المهينة عن المحاورين. يُستخدم التهكم عادةً للتعبير عن عدم الموافقة على أمور قد لا نملك عليها سيطرة»^(١)، بل إن المخاطب في بعض الأحيان يلجأ إلى العبارات التهكمية حيث لا يكون ثمة داع للتلفظ^(٢).

والحق أن أدوار التهكم متعددة، وكل ما ذهب إليه ليتش ولفنسون وبراون ثم إليزابيث بلاك، هو في جملته أمر أكدته بعض الدراسات التجريبية اللاحقة، حيث خلصت تجربة مشتركة أنجزتها باحثات أمريكيات في علم النفس المعرفي وعلم النفس الاجتماعي إلى أن «المتحدثين يختارون التهكم بدلاً من اللغة الحرفية من أجل أن يكونوا فكاهيين، ولتخفيف حدة الإهانة، ولإظهار قدرتهم على التحكم في مشاعرهم، ولتجنب الإضرار بعلاقتهم مع المتلقي»^(٣).

(1) Pragmatic Stylistics: 112.

(2) Pragmatic Stylistics: 112.

(3) Why Not Say It Directly? The Social Functions of Irony: 297.

خاتمة:

تبين هذه الورقة البحثية أنظار مختلف المقاربات التداولية للتهكم باعتباره ظاهرة تواصلية خطابية يُعاد من خلالها طرح أحد أهم الأسئلة في التداوليات وفلسفة اللغة: كيف يقول المتكلم شيئاً، ويفهم المتلقي انطلاقاً من هذا المقول غيره؟

وقد رصدت هذه الورقة البحثية تأويلات مختلف المقاربات التداولية لهذه الظاهرة، ابتداءً بالتداوليات الغرايسية، مروراً بتداوليات الأفعال الكلامية، ثم التداوليات المعرفية من خلال المقاربة الصلوية، انتهاءً بالتداوليات الاجتماعية، وهو ما يمكن تلخيص نتائجه وفق الآتي:

يعد غرايس التهكم شكلاً خطابياً يولد استلزماً حوارياً مخصصاً من خلال خرق القاعدة الأولى من قاعدة النوعية، ويمكن للمتلقي أن يستدل عليه بخطوات معينة.

طور سورل في إطار تداوليات الأفعال الكلامية توصيفاً لبعض الاستلزمات الحوارية على اعتبار أنها أفعال كلامية أولية وغير مباشرة ترافق الأفعال الكلامية الثانوية للقوليات، ولكنه يرى أن التهكم شأنه شأن الاستعارة من الحالات الخطابية التي لا يُمكن أن تندرج تحت مقولة الأفعال الكلامية غير المباشرة، ويلاحظ في هذا السياق أن سورل يتبنى نفس تعريف غرايس للتهكم، ولا ينفي أنه من حالات الاستلزام الحوارية، وما يؤكد ذلك أننا نجد ما زال يثبت مصطلح الاستلزام الحوارية في مقابل مصطلح الأفعال الكلامية غير المباشرة، لكن الذي يوقع القارئ في الغموض أن سورل لا يصرح كذلك بأن التهكم استلزام حوارية، ولكنه يعامله معاملة أحد أقسام القوليات، وباعتباره مقولة تصنيفية له قائمة بذاتها.

وجهت المقاربة الصلوية نقداً جوهرياً للكفاءة التفسيرية للنموذج الكلاسيكي الأحدث (الغرايسي)، واعتبرت التهكم قولاً صدوبياً، ورفضت عرف الحرفية الذي يعد أحد أهم الأسس التي تنطلق منها النماذج الكلاسيكية.

أما التداوليات الاجتماعية فقد درست هذه الظاهرة من منطلق يؤكد وجود ترابط وثيق بين التواصل الإنساني والفعل الأخلاقي، وقد جاء منجز هذه المقاربة كنقد للنماذج التفسيرية التواصلية السابقة في إطار التداوليات، التي ركزت في دراسة التواصل على الجانب التبليغي مهملة الجانب التهذيبي منه.

بناءً على ما تقدم يمكننا أن نرى بكل وضوح أن التهكم قد كان من بين الظواهر التواصلية المهمة التي أثارَت عدة أسئلة في مختلف المقاربات التداولية، مما له علاقة بطبيعته، وبطريقة إفادته للمعنى، وكيفية فهمه، وغاياته، وأدواره، وأبعاده التداولية. ومما لا ينبغي أن يُغفل في هذا السياق أن التهكم قد دُرِس كذلك من حيث الخصائص الصوتية التي ترافق التلفظ بالقولات التي تحقّقه، وكذا من حيث ارتباطه الغالب باللوم بدل التمجيد، وأسباب ذلك (سيرير وولسون ٢٠١٢)، وهو الأمر الذي يوحى بأننا أمام ظاهرة تواصلية معقدة، تتطلب النظر من شتى الجهات، من أجل تكوين صورة أكثر شموليته عنها، وبالتالي عن أحد أهم الأسئلة المطروحة في التداوليات.

المصادر والمراجع

١. اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، د. طه عبد الرحمن، المركز الثقافي العربي، ط: ١٩٩٨/١.
٢. اللسانيات الوظيفية: مدخل نظري، د. أحمد المتوكل، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط: ٢٠١٠/٢.
٣. معجم أوكسفورد للتداولية، يان هوانغ، ترجمة وتقديم: هشام إبراهيم عبد الله الخليفة، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط: ٢٠٢٠/١.
٤. نظرية التلويح الحوارية، هشام إبراهيم عبد الله الخليفة، الشركة المصرية العالمية للنشر - لونجمان، ومكتبة لبنان ناشرون، ط: ٢٠١٣/١.
٥. نظرية الصلة أو المناسبة: في التواصل والإدراك، دان سيربر وديديري ولسون، ترجمة: هشام إبراهيم عبد الله الخليفة، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط: ٢٠١٦/١.
6. Expression and Meaning: Studies in the theory of Speech Acts, J. R. Searle, Cambridge, Cambridge University Press, 1979.
7. Logic and Conversation, H. P. Grice, in: Syntax and Semantics: vol.3: Speech Acts, Peter Cole and Jerry L. Morgan, New York, Academic Press, 1975.
8. Meaning and Relevance, Deirdre Wilson and Dan Sperber, Cambridge University Press 2012.
9. Politeness: Some universals in language usage, Penelope Brown and Stephen C. Levinson, Cambridge University Press, 1988.
10. Pragmatic Stylistics, Elizabeth black, Edinburgh University Press, 2006.
11. Pragmatics, Stephen C. Levinson, Cambridge University Press, 1983.

12. Why Not Say It Directly? The Social Functions of Irony, Shelly Dews, Joan Kaplan, & Ellen Winner, in: Irony in language and thought a Cognitive Science Reader, Raymond W. Gibbs, Jr. & Herbert L. Colston (eds), Lawrence Erlbaum Associates, 2007.

References

1. al-Lisān wa-al-mīzān aw al-takawthur al-‘aqlī, D. Ṭāhā ‘Abd al-Raḥmān, al-Markaz al-Thaqāfī al-‘Arabī, ṭ. 1, 1998.
2. al-Lisānīyāt al-waḥīfīyah: madkhal naḥārī, D. Aḥmad al-Muta-wakkil, Dār al-Kitāb al-Jadīd al-Muttaḥidah, ṭ. 2, 2010.
3. Expression and Meaning: Studies in the theory of Speech Acts, J. R. Searle, Cambridge, Cambridge University Press, 1979.
4. Logic and Conversation, H. P. Grice, in: Syntax and Semantics: vol. 3: Speech Acts, Peter Cole and Jerry L. Morgan, New York, Academic Press, 1975.
5. Meaning and Relevance, Deirdre Wilson and Dan Sperber, Cambridge University Press, 2012.
6. Mu‘jam Ūksfurd lil-tadāwulīyah, Yān Hwāng, tarjamat wa-taqdīm: Hishām Ibrāhīm ‘Abd Allāh al-Khalīfah, Dār al-Kitāb al-Jadīd al-Muttaḥidah, ṭ. 1, 2020.
7. Naḥārīyat al-ṣilah aw al-munāsabah: fī al-tawāṣul wa-al-idrāk, Dān Sbīrbar wa-Dīdrī Wilsūn, tarjamat: Hishām Ibrāhīm ‘Abd Allāh al-Khalīfah, Dār al-Kitāb al-Jadīd al-Muttaḥidah, ṭ. 1, 2016.
8. Naḥārīyat al-talwīḥ al-ḥiwārī, Hishām Ibrāhīm ‘Abd Allāh al-Khalīfah, al-Sharikah al-Miṣrīyah al-‘Ālamīyah lil-Nashr – Lūnjmān, wa-Maktabat Lubnān Nāshirūn, ṭ. 1, 2013.
9. Politeness: Some universals in language usage, Penelope Brown

and Stephen C. Levinson, Cambridge University Press, 1988.

10. Pragmatic Stylistics, Elizabeth Black, Edinburgh University Press, 2006.
11. Pragmatics, Stephen C. Levinson, Cambridge University Press, 1983.
12. Why Not Say It Directly? The Social Functions of Irony, Shelly Dews, Joan Kaplan, and Ellen Winner, in: Irony in Language and Thought: A Cognitive Science Reader, Raymond W. Gibbs, Jr. and Herbert L. Colston (eds.), Lawrence Erlbaum Associates, 2007.

سلطة الكتابة في علاقتها بالوعي الذاتي من خلال «حملة تفتيش أوراق شخصية» للطيفة الزيات

د. هنيذة قسد الله

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، تونس

البريد الإلكتروني: hounidakasdallah@gmail.com

معرف (أوركيد): ٩٧٠٦-٩٧٠٦-٦٢٤٥-٠٠٠٣-٠٠٠٩

بحث أصيل الاستلام: ٢٠٢٥-١٢-٣٠ القبول: ٢٠٢٦-٣-١٥ النشر: ٢٠٢٦-٤-٣١

الملخص:

تُعدُّ كتابة السيرة ذاتية كتابة من لحم ودم، إذ تفتح على التجربة الأنطولوجية، فتعد بخصوصية و/أو خصوصيات التجربة الإبداعية، والمقال نظر في تراشح التجريبتين، لأنه يحاول اقتناص بعض خصوصيات الكتابة النسائية، فيختبر كيفية تبلور وعي الذات الكاتبة بذاتها من جهة، وقدرة الذات الكاتبة على خوض تجربة لغوية خاصة بها من جهة أخرى، ذلك أنّ رهان السيرة الذاتية إثبات وعي بالذات، بإنتاج الهوية السردية للمترجمة لذاتها، تصعب المهمة إذا تذكّرنا أنّ صاحبة السيرة الذاتية امرأة تواجه المجتمع بلغته وتمثلاته، وهو ما جعل «حملة تفتيش أوراق شخصية» للطيفة الزيات مشروعاً نسوياً تحريراً، شهدت فيه الكتابة على وعي خاص وسعي حثيث إلى الانخراط في الواقع ومواجهة السلطة، وأضحى تحقيق الكيان الاجتماعي رهين تحقيق الكيان اللغوي، اللغة فيه آلية تقريب وتبعد في الآن نفسه، تؤكد ميل المرأة الكاتبة إلى خرق النظام والخروج عن المألوف بطريقة تكاد تكون عفوية.

الكلمات المفتاحية:

السيرة الذاتية، الهوية السردية، النسوية، التشظي، التباعد.

The Authority of Writing and Self-Awareness in Latifa al-Zayyat's An Inspection Campaign of Personal Papers

Dr. Houneida Kasdallah

Researcher in literature, Faculty of Humanities and Social Sciences, Tunis

E-Mail: houneidakasdallah@gmail.com

Orcid ID: 0009-0003-6245-9706

Research Article Received: 30.12.2025 Accepted: 15.03.2026 Published: 31.04.2026

Abstract:

Autobiographical writing is a writing of flesh and blood. It opens onto ontological experience and thus promises the specificity, or specificities, of creative experience. This article examines the interplay between these two experiences, as it seeks to capture certain particularities of women's writing. It examines, on the one hand, how the writing subject's self-awareness takes shape and, on the other, the writing subject's ability to undertake a linguistic experience of her own. The wager of autobiography is to affirm self-awareness by producing a narrative identity through which the subject interprets herself. The task becomes more difficult when we recall that the autobiographer is a woman who confronts society in its own language and representations. This is what made Latifa al-Zayyat's *An Inspection Campaign of Personal Papers* a feminist emancipatory project. In it, writing bears witness to a distinctive awareness and an earnest effort to engage with reality and confront authority. The realization of social existence thus becomes contingent upon the realization of linguistic existence. Here, language functions simultaneously as a mechanism of proximity and distancing. It affirms the woman writer's tendency to transgress established order and depart from the familiar in a manner that is almost spontaneous.

Keyword:

Autobiography, narrative identity, feminism, fragmentation, distancing.

تقديم:

يرتدّ البحث في سلطة الكتابة وعلاقتها بالوعي الذاتيّ، من خلال «حملة تفتيش أوراق شخصيّة» إلى سؤال الخصوصية في الكتابة النسائيّة عامّة^(١)؛ إذ الكتابة فعل ذاتيّ وإنسانيّ، في آن واحد، يروم صياغة هويّة إبداعية تترجم نظرة مخصوصة للغة والمجتمع والوجود، أداؤها، في ذلك، خطاب ينحت ملامحه، بالتفاوض مع المسلّمات الرّاسخة والأنماط الثقافيّة السائدة.

في هذا السياق، تثير الكتابة النسائيّة إشكاليّات تتصل بقدرة المرأة الكاتبة على نحت قيمة الاختلاف، داخل منجز سرديّ، قد تبدو صلته بالذكورة أثبت، مثلما تفيد من دفاع العديد من التخصّصات البحثيّة على صلة الذات بعملها الإبداعيّ من جهة، وقدرة العمل الإبداعيّ على حمل شتات الذات من جهة أخرى.

رغم ذلك، تظلّ الكتابة فعلاً مُمأسساً، لا يقطع مع المعايير الثقافيّة وتمثيلات الحاكمتين في مرحلة تاريخيّة بعينها؛ بل يتكفّل بصياغة صورة للعالم وتشكيل حيوات البشر وتمييط سلوكهم، حتّى يستبقي نظاماً بعينه، أمر لا يتعارض مع ما أنتجته الحداثة من مفاهيم وبلورته من وعي بالذات مختلف، اتّصلت - في مجملها - بمفهوم الفرد والمواطنة، وبمقولات الحرّيّة والعدالة والمساواة.

فاكتسى المشروع الحداثيّ بعداً إنسانياً كونياً، وأغرى مجتمعا عربياً، طال بحثه عن الإصلاح وتخبطه في سبله، فأتيح للمرأة العربيّة تجريب أدوار مستحدثة، في ظروف حادثة، أخبر عنها تجريب بعض النساء العربيّات الكتابة، وأضحى خطوة عملاقة في تاريخ المرأة العربيّة وكذلك الرّجل العربيّ؛ بموجبها، استوت المرأة العربيّة ذاتا كاتبة وكيانا، يحتلّ موقعا داخل اللّغة المُمأسسة اجتماعياً ورمزياً، وألفينا كاتبة السيرة الذاتيّة تبحث عن مقامات بكر، لإنتاج خطاب مغاير يعبر عن هويّة تحتفي بخصوصيّات كيانها الوجوديّ، ذلك: « أنّ تمايز كتابات المرأة أو اختلافها عن كتابات الرّجل، إنّما يرجع إلى الاختلاف الكائن في تفاصيل رؤيتها للعالم أو للشّيء ذاته»^(٢).

(١) انظر على سبيل الذّكر:

- المرأة والكتابة: سؤال الخصوصية/ بلاغة الاختلاف.

- النّص المؤتّث.

(٢) صورة الرّجل في القصص النسائيّ: ٣٣٩.

لذلك بدت كتابة المرأة نقلة نوعية، نقاربهها بالنظر في «حملة تفتيش أوراق شخصية» للطيفة الزيات مفيد من تحليل سيرتها الذاتية واستقرائنا لها في ضوء الدراسات الأدبية النسوية، ونطرح هذه الأسئلة:

كيف يمكن أن نقرأ علاقة الذات تبحث عن وعيها بذاتها وتحققه بفعل الكتابة، من خلال «حملة تفتيش أوراق شخصية» للطيفة الزيات؟

وهل الكتابة إثبات للهوية أم تجريب للافتقار إلى هوية؟

وإلى أي حد يمكن للذات الكاتبة المؤنثة أن تبلغ لحظة الاستقلال بذاتها والوعي الحقيقي بأنوثتها وأدائها في ذلك لغة الأخر؟

وإلى أي حد نجحت الكتابة السيرة الذاتية للطيفة الزيات في اختراق غيرية اللغة؟

وماهي إستراتيجيات الكتابة التي توسلتها الكاتبة لتوجد لنفسها موقعا لغويًا خاصًا ووعيا يحمل خصوصيتها النوعية؟

وإلى أي مدى كانت كتابة الذات مؤسسة لوعي سوي بالذات من منظور الكاتبة محققة لموقع أكثر توازنا؟

١ - الكتابة مقام اغتراب ومقال حرية/ تحرر:

أجلى المتن السيرة الذاتية الموسوم بـ «حملة تفتيش أوراق شخصية» للطيفة الزيات مسارا، شكّل وعي الكاتبة وحاول رسم ملامح هويتها؛ فلم يكن فعل الكتابة مجرد حدث لغوي، وإنما هو فعل وجود؛ فبالكتابة، رأت لطيفة الزيات، ومن خلالها، نظرت إلى نفسها.

وإن بدت الكتابة حدثا استثنائيا، فإنها فعل لا يقطع مع الواقع في زمان ومكان؛ لذلك لم يكن فعل الكتابة -مع لطيفة الزيات- معزولا عن ملابس فترة تاريخية، اتسمت بالغليان والتوتر السياسي والاجتماعي، مما ألقى بظلاله على ذات امرأة اختارت الانخراط في العمل الوطني، واختارت مشاركة الرجل، فيما لم يتعود الرجل أن تشاركه فيه؛ وإذا بها، وهي تدخل غمار هذا التوتر، يتوقف لديها وعي جديد، تتداخل في تشكيل ملامحه صراعات الذات الفردية بصراعات الذات الجمعية.

ذلك أن: «الذات المبدعة تتموقع -وهي ترصد وتكتب- داخل هذا النسق الثقافي العام، وبالتالي، فكتابتها تتلون بكل هذه الإرهاصات المشحونة بالتراتبية والأولويات والإلغاء والإقصاء والتأجيل والأسبقيات»^(١)، ويحتدّ، في خضمّ ذلك السياق، الإحساس بالذات وتعقيدها، ويضحى مطلب فهم الذات والوعي بها -بالنسبة للزّيّات- أمرا ملحاً، عبره، تلملم أشلاء ذات عاشت مشدودة إلى الآخر، وتبحث عن مصالحة معه ومع ذاتها، في أدقّ خصوصياتها.

لكنّ هذه الهجرة التي تحقّقها الكاتبة، بواسطة اللّغة، من الوطن إلى المنفى فالمجهول؛ «تحوّلها، من القناعة والتّسليم والغفلة، إلى قلق السّؤال وقلق الوعي بما يحيط بها وما يجري وراءها ولها»^(٢)، لذلك، فإنّ دراسة «حملة تفتيش أوراق شخصيّة»، بوصفها كتابة مصطبغة بأنوثة صاحبها، تثير قضايا كثيرة، منها ما يتعلّق بقدرة الذات المؤنّثة على بلوغ لحظة استقلالها بذاتها ووعيتها الحقيقيّ بها، في مواجهة ذكورة تسطو على اللّغة والوجود برمّته، وهو ما يثير الأسئلة الموالية:

هل استطاعت «حملة تفتيش أوراق شخصيّة» أن تتفكّلت من شروطها التّفسيّة والحضاريّة لتستوي مقاما خطابيّاً إبداعيّاً مترجماً ذاتاً حرّة؟

إلى أيّ مدى تمكّنت «حملة تفتيش» من خرق الحدود الفاصلة بين الكتابة والأنوثة أو بين الهوية المكتسبة والهويّة المفقودة؟

وهل أنّ الزّيّات، بالكتابة، تستعيد هويّتها الأنثويّة الضائعة المتلاشية أم أنّها تهرب من أنوثتها وتعيد صياغة غربتها مجدّداً؟

١-٢- الكتابة واغتراب الذات الكاتبة:

إذ نروم تحسّس ملامح وعي أنثويّ، في كتابة امرأة تكشف عن ذاتها، تضعنا الأسئلة الأنفة في مواجهة التّوتر الفتيّ والسيكولوجيّ الحاف -عموماً- بالسرد التّسائيّ؛ ذلك أنّ انتقال المرأة من محلّ الموضوع، في كتابة الرّجل، إلى محلّ الذات اللّغويّة المجرّبة اللّغة النّاطرة في مرآة الحرف، مُربك، المرأة -من هذه الزّاوية- تكتب

(١) الخطاب التّسائيّ ولغة الاختلاف: مقارنة للأنساق التّفافيّة: ٣٦.

(٢) المرأة واللّغة: ١٣٥.

ضد سلطة خطاب قائم ما قبلًا سابق لفعل الكتابة وإنتاج المعنى لديها.

إنه خطاب الرجل يستشري في المشكلات الدلالية والرمزية والاجتماعية للغة، ويتبدى، في مختلف التعبيرات والأشكال والأنماط الفكرية والفنية التي سادت، في مختلف أحقاب التاريخ الأبوي الرسمي؛ فيصعب على المرأة/الكاتبة الانفلات مما ترسب، في اللغة، من قيم الفحولة وطرائق التعبير عنها؛ ذلك أن البيان منظومة قضيبية عقلية تحتكر رؤية العالم، مادام: «خير الكلام ما كان لفظه فحلا ومعناه بكرة»^(١).

تجعل المعايير الثقافية الأنثى ضحية عنف رمزي مضاعف تمارسه اللغة الذكورية، بهيمتها؛ عنف رمزي أول حاضر في التمثيلات اللغوية التي تصنف الأنثى في خانة الجسد الشبكي الناقص القاصر، وتجسم عمليًا في التوزيع التراتبي الاجتماعي^(٢)، وعنف رمزي ثان حاضر في النسق اللغوي ذاته، الأصل فيه التذكير، يقول ابن جني: «إن تذكير المؤنث واسع جدًا لأنه ردُّ إلى الأصل»^(٣).

تبعًا لذلك، تواجه الكاتبة لغة تشبعت بالذكورة، حتى صارت فحولة، تهمش الأنثى وتبعد بينها وبين اللغة، بسلطتها الضامة الأثر؛ ذلك أن «سمة الغيرية سمة أصلية في اللغة، وإن وقوع الذات في دائرة غيريتها وقوع متأكد، فاللغة شرط من الشروط المؤسسة للقاء بين الـ«أنا» والـ«أنت» وشرط من شروط انبجاس الذات... والضمير اللغوي المعدل لاحتواء الذات وتلقفها ضمير غريب عن الذات، آخر تدعى إلى التماهي معه»^(٤).

وبذلك تصبح اللغة باعتبارها فعل كتابة - كما يصورها ميشال فوكو - تجليًا لذات تفكر وتعرض وتقول ما تفكر فيه؛ بل تغدو مظهرًا لتبعثر الذات وانفصالها عن نفسها، ف«إنها [الذات] مكان كله خارج، لا باطن له، تنبسط عليه مجموعة من المواقع المتمايزة للذات»^(٥)؛ فاللغة، وهي تنتظم في خطاب معين، تنتج سلطته.

(١) المرأة واللغة: ٧.

(٢) انظر: النساء في خطاب الفقهاء: قضايا العورة والجسد.

(٣) المرأة واللغة: ١٦.

(٤) الذاتية في الشعر النسائي القديم: ٥٧.

(٥) الذاتية في الشعر النسائي القديم: ١٣٧.

فتتحول السلطة إلى ظاهرة ميكروفيزيائية تخترق تصوّرنا، فتوجهها؛ ومن هذا المنطلق، تتم الكتابة النسائية - لاسيما السيرة الذاتية منها - عن الحضور القسري المشحون بالتحميلات الجنسية الذكورية في اللغة التي تكتب بها ومن خلالها، «وذلك في ظلّ وعي الكاتبات الحادّ بالحصار المرجعي الثقافي المحقق بالمرأة المبدعة وعدم امتلاكها بالأصالة لأداة إنتاج خطابها»^(١).

غير أنّ الزيات فضلا عن اصطدامها بذكورية اللغة، فإنّها في سردها كثيرا ما أوجت بمواجهتها ذكورية الفضاء المكاني؛ إذ يلقي الملفوظ السيرذاتي، باعتباره ملفوظا مرجعيا، بظلاله على الأمكنة التي اقترنت بحياة المترجم لذاته، ويحافظ على انشدادها إلى الواقع مرجعها الأصلي.

يشي المكان في سيرة الزيات الذاتية بأكثر من معنى؛ فأكثر الأمكنة حضورا في حملة التفتيش مكانان: هما البيت القديم والسجن، على ما بينهما من تضاد أولي، يتحدان في الدلالة على سلطة رمزية ذكورية، استشرت في المكان حجابا فضائيا، اختصرته هندسة البيت القديم في التقسيم النوعي الذي تهيمن فيه القيمة الذكورية، وتستجيب لمنظومة القيم الاجتماعية ليحصر دور المرأة في خدمة الرجل: «يبدو أنّ التجذّر في الفضاء المنزلي يحدّ [النساء] في أدوار مضبوطة، تحصر هويّاتهنّ وترتهنّها، غير أنّ هذه الأدوار... توفر -أيضا- أسس سرد الذات»^(٢)، لذلك تقيّدت حركة الكاتبة طفلة وصبيّة، وجعلتها تتسلّل إلى السطح، لتلتذّ حرية مطلقة، لذّتها في تزايد، بنجاح الطفلة في صعود السلم والانتصار على الثعبان أو الجدّ، تقول الزيات: «وهكذا أحببت السطح وأنا طفلة، غير أنّ وجود الثعبان في السلم وصعوبة التسلّل من نافذة جدّي كثيرا ما أحبط رغبتني الدائبة والملّحة في اعتلاء السطح»^(٣).

ويصعد العدو القمع الذكوري، بتمادي الزيات في ارتقاء السلم وانخراطها في النضال السياسي؛ فتواجه بيوت القوّة - على حدّ قول ميشال فوكو - مؤسسة ردعية قهرية، تستهدف الجسد والروح البشرية المذنبه، وتزرع الزجر في أعماق الكيان البشري وكيان الأنثى التي تناولت، فاعتلت السطح، وتمادت، فتعاطت السياسة والنضال؛ وهما نشاطان ذكوريّان خالصان، طالما احتكرهما الساسة والمناضلون،

(١) كتابة الهوية الأنثوية في السيرة الذاتية العربية الحديثة: ٧.

(2) De l'espace domestique au récit de soi ? Écrits féminins du for privé .

(٣) حملة تفتيش أوراق شخصية: ٢٩.

لذلك فإن معنى المعنى، في تصوير الزيات مشاعرها نحو الأمكنة وبيان موقفها منها، فصح «النظام الفحولي العابر للأمكنة»^(١).

نتيجة لذلك يبدو المشروع السير ذاتي النسوي، من خلال «حملة تفتيش أوراق شخصية» للطيفة الزيات، مسكونا بهاجس التحرر من اغترابه، بغيته تأسيس نمط من الكتابة ذي خصوصية تمنحه وجودا، ولو على تخوم اللغة.

فإلى أي مدى استطاعت «حملة تفتيش أوراق شخصية» أن تجلي قيما في الكتابة وبنى رمزية دلالتها مستحدثة ترسم ملامحها، في مسار مواز للكتابة الذكورية؟

١-٣- الكتابة حرية وسبيل إلى إدراك الذات:

إن من يرصد بعض إستراتيجيات الكتابة، في كتب المترجمات لذواتهن، يمكن أن يتبين بعض الوجهات المتخذة من قبلهن، في ردم الهوية بينهن وبين لغة كتابتهن، وهن يحاولن جعل الكتابة فعلا وجوديا إنسانيا لا انغراسا في اغتراب مضاعف.

لقد بدا حدث الكتابة - بالنسبة إليهن - انطلاقة جديدة بعيدة عن مواضع الكتابة التقليدية المتأسسة على البنية الذهنية الذكورية بمختلف رمزياتها وتجلياتها، في الخطاب المكتوب وما يمثله من عنف رمزي وبلاغي وأخلاقي؛ فليست الكتابة وإستراتيجياتها فنون لغة، وإنما حضور في اللغة وبها، يمتاح الهوية من داخل الذات؛ «ومن هذا «الداخل المجهول» و«الداخل الغائب» ستتشكل سلطة النص، وستتأسس هويته، التي هي من جهة، هوية الجسد المنتج... ومن جهة أخرى، هي هوية في «مفهومها السردية»، أي تلك الهوية الشخصية التي تنكتب من خلال العمل الإبداعي»^(٢).

يمكن أن نتلمس ذلك في «حملة تفتيش أوراق شخصية»؛ إذ حاولت الزيات أن تطمس ملامح غربة أنطولوجية وإبداعية واجهتها لحظة الكتابة، وتجعل منها فعلا تحرريا، فتحررت من جميع أشكال السلطة التي تمثلتها أثناء السرد، في هذا السياق نقارب «حملة تفتيش أوراق شخصية» من جهة النص المصاحب لها، قبل الخوض في

(١) بيان الفحولة أبحاث في المذكر والمؤث: ٢٢.

(٢) الخطاب النسائي ولغة الاختلاف: ١٣٠..

بعض التّقنيّات والمضامين اللّغويّة والماوراء لغويّة الدّاعمة الفعل الإبداعيّ التّأسيسيّ المغاير للتّمثيلات الذّكوريّة والمواصفات الاجتماعيّة والثّقافيّة السّائدة.

١-٣-١ - عتبة العنوان:

يمثّل العنوان أولى العتبات التي يلج منها القارئ النّصّ، علاوة على أنّ العنوان عتبة مهمّة - خاصّة في كتابات الذات - فيتخيّر الكاتب بعناية؛ ذلك أنّ «ارتباط العنوان بالنّصّ له دلالة تجعل العنوان اسما شخصيًّا للنّصّ، يوحي بدلالات لامتناهية تخصّ النّصّ وشخصيّاته»^(١)، حتّى صار شبه مؤكّد أنّ لطيفة الزّيات قصّدت إلى العنوان قصدا؛ ف «حملة تفتيش أوراق شخصيّة» عنوان يحيل إحالة صريحة إلى السّجل البوليسيّ الموصول بعصور الظّلمات، في التّاريخ القروسطيّ للبشريّة جمعاء.

غير أنّ الشّحنة الدّلالية للعنوان تتأتّى من ادّعائه الاكتفاء بالإخبار عمّا لا نكتفي بالإخبار عنه؛ انتهاك الحرمة الشّخصيّة، فالفتيش كائن، وهو حملة، ومجالها الأوراق الشّخصيّة؛ فيطول الانتهاك الذات، في أغوارها القصيّة وأبعادها التي لا يدركها إلّا الحرف ولا تعبّر عنها غير الكتابة، ومادام العنوان لم يكتف بالإخبار عن الانتهاك، فإنّ دلّالته تتسع، لا محالة؛ ذلك أنّ البؤرة الدّلالية متحقّقة بالتّنافر الحاصل بين «حملة التّفتيش» و«الأوراق الشّخصيّة»، فيؤوّل التّنافر - ضرورة - مقاومة واستبسالا في مواجهة السّلطة/السّلط الماديّ منها والرّمزيّ.

ويوحي العنوان -بدءا- بملامح الذات صاحبة الأوراق الشّخصيّة كاتبة سيرتها الذاتيّة؛ فنلّفها ذاتا مشتبكة مع مختلف العناصر المركّبة للسّلطة الخارجيّة مصارعة لكلّ أشكال الهيمنة الرّمزيّة والسّياسيّة والاجتماعيّة، لذلك آلت الحملة حملة تفتيش في الذات، لاستكناه خباياها، فأصبحت الكتابة، آنذاك، كتابة في الذات وعنها، وباتت ضربا من ضروب التّحرّر من جميع أشكال السّلطة التي تسيج الذات وتمسّ كيانها الوجودي والاجتماعي.

(١) التّمثيلات الثّقافيّة للجسد الأنثويّ: الرّواية التّسائيّة نموذجا: ١٠٠.

١-٣-٢- عتبة الفاتحة:

فيها أحالت الزيات إلى لحظة مأزومة محاصرة بالموت، تضاعف حضور الموت، في هذه الفاتحة النصية، مثلما تضاعف الحديث عنه؛ إذ امتد الموت، واستشرى، فكان احتضارا تواصل، من شهر مارس إلى شهر مايو، من سنة ١٩٧٣، ومن توغل الموت انبجست مقاومته، بخطاب يصنع البسمات والدعابات ويتصنع الحياة؛ وذلك بـ(تزوير الروشتات حتى لا يعرف أخي بطبيعة مرضه، وبحقيقة أنه يحتضر)^(١).

لكن المقاومة الفعلية للموت تأتت بفعل الكتابة، وتسنت للكاتبه لطيفة الزيات، فقد اعترفت أن فعل الكتابة مزامن لفعل الاحتضار-ولعل فعل الكتابة أسبق- متوقف بحدوث الموت، تقول: «أجلس لأكتب، أدفع الموت عني فيما يبدو أنه سيرة ذاتية لا يكتب لها الاكتمال، يموت أخي في مايو ٧٣، وتتوقف مع موته سيرتي الذاتية»^(٢).

في خضم مراكمة الموت ومقاومته، ينشأ النص السيرداتي، ومن الفاتحة النصية نشأ الميثاق السيرداتي، فيه تنزيل واع لـ(حملة تفتيش أوراق شخصية» ضمن جنس أدبي مخصوص، وفيه وعي مخصوص -أيضا- حول لحظة الموت إلى لحظة ولادة للنص، باعتبارها محوا للعدم وإعادة بناء للهوية المتلاشية؛ فإذا بالذات تتحرر من ماضيها، لتتوسل الكتابة سبيلا إلى خلاصها من العتمة المتلبسة بوجودها والمتسرلة بكيونتها.

تشي العبتان الأفتان بنزوع الزيات إلى نحت كيان يسعى إلى تبديد اغتراب، ولو في مستوى الكتابة، ويتعزز هذا النزوع إلى الحرية والتوق إلى الخروج من سلطة الموروث الذكوري للكتابة، في جميع أشكالها الإبداعية في الوضعيات الماوراء لغوية.

١-٣-٣- اللاموقع والغضب الإيديولوجي:

إن كل بنیان -هو بالضرورة- بنیان غير مرصوص، كذلك كان البنيان البطريكي في قيامه على منظومة قضيبية ذكورية مؤسسا لرؤية قائمة على الفصل الضدي بين

(١) حملة تفتيش أوراق شخصية: ٩.

(٢) حملة تفتيش أوراق شخصية: ٩.

الجسد والروح، العقل والوجدان، الذكر والأنثى... يقدم الذكورة قيمة موجبة، ويجعل الأنوثة -بما هي ضديدة لها- قيمة سالبة؛ فتنتهي المرأة، قسراً، إلى الفئات المهمشة المقصاة عن مقام الامتياز، مقام الذكورة.

وتدرك المرأة الكاتبة -بما تسنى لها من تعليم وانخراط في حركات التحرر الوطني- أنّ «وضعية المرأة ليست بالضرورة وضعية الإناث البشرية، بل هي عنوان ورمز للمصير الدوني الذي يؤول إليه كل مقصبي النظام الفحولي: النساء والأطفال والمثليين واللقطاء والأقليات الدينية العرقية»^(١)؛ هي وضعية افتقرت إلى السلطة الثقافية والسلطة الأدبية اللتين تؤضلان الكيان.

فكان اللاموقع موقعاً متميزاً، منه، تنخرط الكاتبة لسيرتها الذاتية، في التعريف بذات مقهورة مستلبة، بل صار «اللاموقع» الموقع عينه للحرية وإثبات الذات، عبرت عنه نوال السعداوي بقولها: «أنا أكتب إذا أنا موجودة»^(٢)؛ فتثبت ذاتاً فردية جمعية، في آن واحد.

إنّ الخطاب السيرذاتي الأنثوي هو خطاب الاحتقار المنظم والأجساد المطحونة، يضحى الانخراط فيه «شكلاً من أشكال التّصال في نطاق مقولة النوع»^(٣)؛ فكان التمرد على مبدأ القوامة الثقافية والأدبية، وكان الغضب من الإقصاء عن التاريخ والحياة قطبا دلالياً جامعاً بين الكتابات السيرذاتية النسائية خاصة، وقد تواصلت مظلمتهنّ، رغم ما انخرطن فيه من أحداث وما حققن من مراتب معرفية.

يتجاوز هذا الغضب مستواه الانفعالي الشعوري، مع لطيفة الرّيات، فيكون طرقة ل «الباب المفتوح الذي يتيح الرضا الحق عن الذات، هو باب الانتماء إلى المجموع، إلى الكلّ، فعلاً وقولاً وحياة»^(٤)، هو باب المواطنة الذي يحقق المعادلة، في نطاق إنساني، ويتجاوز الحيف، في نطاق النوع، وهو أيضاً المقابل الوجداني واللساني لتاريخ من الصمت المتراكم.

(١) بنیان الفحولة أبحاث في المذكر والمؤنث: ١٥٢.

(٢) كتابة الهوية الأنثوية في السيرة الذاتية العربية الحديثة: ٩.

(٣) كتابة الهوية الأنثوية في السيرة الذاتية العربية الحديثة: ٨.

(٤) حملة تفتيش أوراق شخصية: ١٤٥.

١-٣-٤ - نفي النفي والخلافية:

لقد كان لتينك الخصيصتين الماورا لغويتين -اللاموقع والغضب الإيديولوجي- فعلهما المخصب، في ما هو لغوي، ذلك أن الانخراط في الكتابة -هو في واقع الأمر- انخراط في نفي النفي؛ نفي السلطة الذكورية ونفي السلطة الأدبية، وهو التزام بإثبات فردية الذات الأثوية، عبر الانتقال من شعريّة الذكورة إلى شعريّة الأنوثة.

شعريّة تُحقّق، بدرجة التّجّاح في خلق مرجعيّات جديدة، غير المرجعيّات الذكوريّة، فتحوّل الكتابة إلى فعل خلق لمرجعيّات جديدة «أثوية»، وتلبّس الكتابة بمعنى الأمومة، باعتبارها علامة فارقة عن الكتابة الذكوريّة، فتحقّق الشعريّة، بالانصهار الرّمزيّ بين الحميم البيولوجي والمخيال الكتابي، في «حملة تفتيش أوراق شخصيّة» خراب جميل أحدثته لطيفة الزيات، في جسد اللّغة.

حمل المتناقضات، فأرهبه حملها، إلى أن تمخّضت سيرة ذاتية شديدة الأنوثة، بنصّ مشاكل للوجود الأثوي، في جماليّة غير الجماليّة النمطيّة؛ وإنّما هي جماليّة متحقّقة بفعل التّبعيد الذي تمارسه الكتابة، إذ تجعل الكتابة اللّغة وسيطا خارجيا يفصل بين الذاتي والموضوعي، فتستعيد الزيات كيانها الضائع، وتمنحه البنية السردية التعريفية لمشروعها الذاتي المشحون، بتجربة صاحبها المتعدّدة الأبعاد التّفسيّة والجسديّة، في سجل تعبيرّي صوفيّ ذي الأبعاد الدلاليّة المفارقة للدلالات المعجميّة الوصفية، شعارها في ذلك «جديد الشيء قديمه»، فتحقّق المعادلة بين الكتابة والحياة^(١).

وحسبنا أن نشير إلى تلك المقطوعات الشعريّة المبنوثة في متن السيرة الذاتية أو تلك المواضيع التي توسّلت فيها الزيات بالمعاني الصّوفيّة الشعريّة للتعبير عن حسّ أنثويّ فريد يقطع مع اللّغة الذكورية، لا سيما وهي تصف حبّات البرد المتساقط على شعرها الأسود ليلتحف الكون برّمته بالبياض^(٢).

(1)-Le contexte de l'œuvre littéraire, Enonciation, écrivain, société : 46 : « Nous parlerons de bio/graphie, avec une barre qui unit et sépare deux termes en relation instable. « Bio/graphie » qui se parcourt dans deux sens : de la vie vers la graphie ou de la graphie vers la vie »

(٢) حملة تفتيش أوراق شخصيّة: ٣٥.

لقد أدركت الزَّيَّات من خلال تجربتها أنّ تأصيل الكيان الاجتماعيّ يمرّ ضرورة عبر تأصيل الكيان اللّغويّ، فخلال إدراكها عمق تجربتها الوجوديّة واللّغويّة ووعيها بانغلاق الأفق اللّغويّ الذّكوريّ أمامها راحت تحفر، في مواضع بكر من الكيان اللّغويّ، لم يتبدلها الإبداع الذّكوريّ، وتشحنها بدلالات جديدة وإيحاءات مبتكرة؛ إذ الكتابة النّسائيّة «تميل، في الغالب الأعمّ، إلى خلق نظام آخر مارق عن القانون، بطريقة عفويّة، لا في مستوى الشّخصيّات فحسب، ولكن في نسيج الصّور والأحاسيس»^(١).

انخرطت الزَّيَّات، في هذه اللّعبة الخطرة، وأخصبت على أوراقها الشّخصيّة لغة فريدة ومعاني بكرا كثيفة الإيحاء والتّرميز؛ جمعت بين الشّعر والفلسفة وبين العشق والنّضال، فحلّت الزَّيَّات في اللّغة حلول الصّوفيّ، وابتدعت لغة صوفيّة، تبهل عاشقة الوجود، وتقف على تخوم عشق، لم يعرفه الذّكر، ولم تفصح عنه لغته.

فكانت مرجعيّتها اللّغويّة أنثويّة تخصب، في أرض الفحولة، وعلى مشارفها تعمل «على تفادي منطوق الكتابة النّسقيّة ونظامها المتناسك اتّساقا وانسجاما، وتعتمد في المقابل شعريّة الانفصال، وتكئى على بلاغة التّشظّي، فيها تحضر الذّات وما تستلزمه الذّاتيّة من حرّيّة، ويشتغل التّخييل بما يطلبه من الانزياح، وتتقطّع السّبل بالنّصوص على صفحات الكتاب فراغا وامتلاء وانفصالا واتّصالا، وتختلط الأجناس والأنواع وتتضايّف النّصوص في شكل مقطوعات وفقرات ومقتبسات، بينها بياضات واصلة، وفواصل تتأرجح بين النّطق والصّمت، تعبّر عن الذّات في حالات انشطارها وتمزّقها»^(٢).

رغم انشداد الكتابة السّيرذاتيّة إلى موروث كتابيّ ذكوريّ، مثل السّلطة الرّمزيّة المرجع، وصعّب إقصاؤها، لحظة الكتابة؛ فإذا الكاتبات يستدعين ذلك الموروث، بالفعل أو بالقوة، وجدنا بعض التّجارب النّسائيّة - ومنها «حملة تفتيش أوراق شخصيّة»- استطاعت الانفلات من عقال الذّكورة المنغرسه -على حد سواء- في اللّغة والفضاء والوجود، وألفيناها تنحت لنفسها مسارا خطايا إبداعيا نساءيا متفردا، تشكّلت معه ملامح أنثويّة، سرعان ما تخلّصت من اغترابها، فتستوي الكتابة إستراتيجيّة حرّيّة وصياغة لرؤى جديدة، لثقافتنا الموعلة في التّقليد.

(1) L'écriture- femme : 37.

(٢) التّخييل الذّاتيّ في السّرد العربيّ المعاصر: ٢٠٤.

٢- إستراتيجيات الكتابة في حملة تفتيش أوراق شخصية:

لئن بدت اللّغة وفعل الكتابة -تحديدا- أداة لإدراك الذات وبناء وعيها بذاتها، فإنّ الكتابة تظلّ فعل تبعيد، بما هي مؤسّسة لغويّة مفروضة على الكاتب المنخرط في نسقها اللّغويّ، غير أنّ هذا التّبعاد لا يلبث أن يصبح مطلب الكاتب السّيرذاتيّ، في سياسة الكلام، ومقصده، في صياغة الخطاب، فتتاح له مكّونات الذات، ويتسنى له ترميم معالمها؛ ذلك أنّ «البحث عن الهوية في هذا الشّكل التّعبيريّ يقوم على تفكيك هذه الهوية وتمكين الكاتب من معرفة أعمق بذاته واكتشاف مختلف وجوهها ونسخها»^(١).

وهو أمر لا يؤتى، في مشروع سيرذاتيّ، خارج الهوية السّردية المتحقّقة عبر ممارسة الكتابة؛ فالهوية السّردية يفجرها الرّاوي السّيرذاتيّ زمن الكتابة، تتدارك غفلة الكاتب عن العوامل المحرّكة لوجوده المبهم^(٢)، ممّا يترتب عنه تواشج بين الهوية السّردية المتحقّقة كتابةً ودرجة الوعي المدركة بفعل الكتابة، والفصل بينهما فصل إجرائيّ.

ولو لم يكن الأمر كذلك لانعدم الوعي بالذات، لحظة اضمحلال تلك الهوية المشكّلة سردا؛ وهو ما أقرّه بول ريكور، حين أكّد استحالة المقولة «اعرف نفسك بنفسك»، خارج وساطة الرّموز اللّغوية إستراتيجيات السّرد، وكذلك هو الأمر في المشروع السّيرذاتيّ برمّته^(٣)، طرافة تؤكّدها الإستراتيجيات الكتابية، في «حملة تفتيش أوراق شخصية» للطيفة الزيات، مادام المشروع السّيرذاتيّ مغامرة تلفظية، تقوم على إستراتيجية أساسية.

هي سمة الكتابة السّيرة الذاتية؛ إذ هي سرد ارتجاعّي، ينتقي خلاله الكاتب السّيرذاتيّ الأحداث التي يراها -من منظوره هو- دالة على معنى تجربته في الحياة، فتحقّق صورته الذاتية، وتحافظ على تضاريس شخصيته، باعتبارها ذاتا مختلفة فريدة غير متكرّرة، غير أنّ خصوصية الموقع الذي يأتي منه الكاتب السّيرذاتيّ فعل التّاريخ

(1) Littératures intimes : Les expressions du moi, de l'autobiographie à l'autofiction : 79.

(٢) كتابة الذات في السّيرة الذاتية وتجلياتها لدى لطيفة الزيات ونوال السعداوي: ١٧٣.

(٣) كتابة الذات في السّيرة الذاتية وتجلياتها لدى لطيفة الزيات ونوال السعداوي ١٧٨.

لذاته، يستدعي المزيد من آليات التباعد ومن الإستراتيجيات الكتابية المتقصية للذات المجلية لسماتها، ذلك أنّ كلّ تركيب نحويّ انزياح، ولكنّه أثر في الآن نفسه^(١).

لذلك بدا موقع لطيفة الزيات-كاتبة لسيرتها الذاتية- مثقلا بالخصوصيات الفكرية والاجتماعية والسياسية والنوعية، وهو ما جعلها تحفر في اللغة، وتعدل إلى أساليب في القول وطرائق مستحدثة لتكون أصدق، من منظور سيرذاتي، في تعريف ذاتها والتعرّف إليها.

فما هي الإستراتيجيات الكتابية التي عمدت إليها لطيفة الزيات في استجلاء العلامات الفارقة لذات تنتقل من الوجود الاجتماعي إلى الوجود اللغويّ؟ وإلى أيّ حدّ بدت الإستراتيجيات المتوخاة مؤسّسة لكيان أنثويّ، يدرك اختلافه، ويقبله علامة من علامات هويته المتفردة؟

٢-١- الهوية السردية ولعبة الضمائر:

إنّ انخراط لطيفة الزيات، في الكتابة السيرذاتية، هو في الواقع انخراط واع، في السّفور الحقيقيّ؛ سفور تحقّقه الكتابة عامة، وتراهن عليه الكتابة السيرذاتية خاصة، فأُسّها فكّ إشكال الأنا، بالكشف عن مقومات الهوية والتعرّية عنها، سعيا إلى استنباط صورة الذات ولمّ شتاتها، « فالوعي بحدود الهوية، وكذلك السعي إلى فهمها وتفكيك طلسمها، لا يكون بطريقة مباشرة وإنما بالالتفاف حول اللغة في مختلف مقاماتها التداولية، لأنّها طريق يمكننا من الخوض في شعاب الذات وتعرجاتها، بما يكشف أنّ الهوية لا تتوضّح في الارتباط بالأصل الجوهريّ والأنا والتفكير فقط، وإنما بالفعل وبالتواصل... ونشير هنا إلى أنّ البعد الرمزيّ أساسيّ في تحقّق الفعل وتسريده لأنّ الفعل خارج الزّمن يضحّي محض تجريد»^(٢).

يجعل هذا الرّهان الذي تقوم عليه السيرذاتية من الأنا السيرذاتيّ متشظيا بالقوة، فالفصل حاصل بين الذات الكاتبة؛ أي الكيان الاجتماعيّ الثقافيّ ذي الوجود الفعليّ في العالم الحقيقيّ، وبين الراوي السيرذاتيّ؛ أي الصّوت اللغويّ، من جهة أولى، وبين

(1) Syntaxe ou l'autre dans la langue : 42.

(2) الهوية السردية للبطل في نماذج من القصص العربيّ القديم: ١١٦.

الشخصية السير الذاتية الحاضرة بفعل الكتابة والمتطابقة مع الذات الحقيقية للكاتب خارج أطر السرد، من جهة ثانية.

هذه الوضعية من التَشطِّي المبدئي هي الوضعية التي ينشأ فيها فعل الكتابة، في السيرة الذاتية، فالذات السير ذاتية تقاطع لذوات منقسمة وتداخل بينها، وإن جمع بينها ضمير موحد «أنا»، ولعل وعي الزيات بخلافية الجنس الأدبي الذي تنخرط فيه جعلها تعي ضرورة صياغة الأنا المشكلي، في شكل فني متميز؛ إذ هو الأقدر على الإيفاء بخصوصيات أنها، بأبعاده المتعددة، فكانت لعبة الضمائر.

لئن كان الأنا الضمير الكلاسيكي المهيمن على أساليب السرد الذاتية، فإن ذلك لا يعني اختصاصه -دون سواه- بوظيفة الربط، «بصورة مباشرة بين الخطاب من ناحية والشخصية الواقعية من ناحية أخرى»^(١)؛ لهذا الضمير حضور واضح، في سيرة الزيات الذاتية، بوصفه محيلاً -في عمقه- إلى شخص الكاتبة بأبعادها الأنطولوجية والتفسيّة، «إن امتلاك ضمير «أنا» كان بالنسبة للمرأة فتحاً مهماً، سيقود إلى الإعلان في المرحلة الثانية، عن تأسيس مبدأ «الهوية الأنثوية»...إنها تكاد تكون ثورة ضدّ النزعة العالمية الشمولية، والأحادية المركزية، والمنطق الأحادي»^(٢)، واللافت، في حضور هذا الضمير -عند الزيات- وروده مفرداً متكلماً ووروده جمعاً، في لهاث وراء هوية، على تملصها من وعي الكاتبة، بدت منذ اللحظات الأولى لتجليها مشدودة إلى قطبين لا ينفصلان: قطب الذات المفردة وقطب الذات الجمعية، فيتحقق التوازن تبعاً لعلاقات المدّ والجزر، بين ذينك القطبين.

هذا الوعي الذي تتميز به الزيات -على جدليته- ظهر مبكراً، في حياتها؛ فهو المعجزة التي حدثت فجأة، في يومها الدراسي الأول، في روضة المنصورة، معجزة التواصل المتحقق بينها وبين الآخر، مثله الولد الذي نجح، في إخراجها، من عزلتها وانزوائها، فاستجابت للنداء الصامت الملمح الساكن، في عين الطفلة التي كانت الزيات، وكسر الولد عزلة الطفلة الوافدة، على روضة الأطفال ومدينة المنصورة، تذكر قائلة: «وفجأة وجدته يسحبني من يدي على داخل الحلقة وهو لم يزل يتغنى بالمقطع الموسيقي الذي يكمله الجميع، وأسلمت يدي الأخرى إلى البنت المجاورة،

(١) مقومات السيرة الذاتية في الأدب العربي الحديث: بحث في المرجعيات: ١٢٤.

(٢) الخطاب النسائي ولغة الاختلاف: ١٣١.

وانكسرت عزلتي، وتحقق ما أردت دائما ومازلت أريد: أن أصبح جزءا من الكل، وانطلقت منتشية، أغني بأعلى صوتي مع الكل أغنية الكل»^(١).

ترافق هذه الرغبة في التوحد بالآخر كل مراحل حياة لطيفة الزيات، وتحضر في كل تجاربها مناضلة أو سجينة بين السجينات، تستر عريهن مؤكدة الوعي بأنها كائن جمعي، يتحقق وجوده، بدرجة انخراطه مبادرة ووعيا مع الآخر الذي لا يعدو أن يكون صورة عنه وصورة منه؛ «فالمرأة في صورتها الذهنية الراسخة كائن اندماجي، وليست كائنا مستقلا، إنها وسط الآخرين وفيهم ومنهم وبهم»^(٢).

وإن كان وعي الزيات، بهذا الانشداد للآخر والحاجة إليه هذه الحاجة العضوية، ليس انشداد تبعية، بل هو انشداد اعتناق وتحزّر جمعي، يدافع عن الإنسان، في مفهومه الأصيل.

تنزاح الكاتبة عن هذه الثنائية من الضمائر المحيلة صراحة إلى حضور جدلي لتتحقق وراء ضمائر الغيبة، وتستبدل الحضور بالغياب، في سياسة من التباعد جرّبه طه حسين قبل، غير أن الزيات لا تكتفي بصورة الصبيّة، وإنّما تشفعها بصور أخرى؛ فهي الصبيّة والفتاة والمرأة في مقتبل العمر وامرأة سجن الحاضرة والمرأة في بداية زيجتها الثانية.

إنّ التباعد تغيب مقصود تروم من إجرائه الفصل بين أنا كليّ حاضر لحظة الكتابة وأنوات كانت عليها، في أطوار من حياتها؛ تبعد لغويّ علامته ضمير الغيبة «هي»، ذلك أنّ الغاية من تفجير الأنا في السرد السيرذاتيّ وتمثيل صورته هو إذن الإحاطة بمختلف أبعاد التركيبة الذاتية لغاية عزل عناصرها والسيطرة عليها ثم إعادة بنائها»^(٣)، ولذلك كان الغياب تكشف حضور ولمّ شتات الذات.

إنّ جانبا كبيرا من شعريّة الكتابة السيرذاتيّة متأّت من كونها كتابة مرجعية صادرة عن أنا أصليّ واقعيّ، يحيل إليه اسم علم، يسترجع أحداثا حصلت في الواقع ويعتصرها من الذاكرة، غير أنّ الإخبار، في السيرة الذاتية، إخبار مخصوص، يتجاوز مقولة الصدق الأخلاقيّ، ويتجاوز مقولة الحقيقة، ليعتني بالعناصر الفنيّة التي تميّزه، وعلى

(١) حملة تفتيش أوراق شخصية: ٥٠.

(٢) المرأة واللغة: ١٣١.

(٣) كتابة الذات في السيرة الذاتية وتجلياتها لدى الزيات والسعداوي: ١٧٢.

تلك العناصر الفنيّة تتأسس «حقيقة»، نسلّم بصدق الكاتب السيرذاتيّ في عرضها.

إنّه إخبار، ينبئ عن الأنا السيرذاتيّ، ويرد عبر صوت لغويّ؛ هو صوت الراوي السيرذاتيّ، لعلّ هذا الصّوت هو كما عرّفه نجيب محفوظ في روايته «عصر الحب» قائلاً: «يقول الراوي، ولكن من الراوي؟ ألا يحسن أن نقدّمه بكلمة؟ إنّه ليس شخصاً معيّناً يمكن أن يشار إليه إشارة تاريخيّة، فلا هو رجل ولا هو امرأة ولا هويّة ولا اسم له، لعلّه خلاصة أصوات مهموسة أو مرتفعة تحركها رغبة جامحة في تخليد الذكريات»^(١).

كذلك كان الصّوت السيرذاتيّ في «حملة تفتيش أوراق شخصيّة» «فعلاً وجودياً حيويّاً، يفجر في الخطاب حواراً متعدّد الأطراف والأصوات، ويخوض مغامرة بناء وعي سرديّ بالأنا الواحد المتعدّد يتجلّى في صورة لفظيّة ترسم تضاريس شخصيّة الكاتب التفسيريّة والذهنيّة»^(٢)، وقد استحال إدراك حقيقة الكاتب السيرذاتيّ، خارج الهويّة السردية المتشكّلة في الخطاب عبر الترميز اللغويّ.

٢-٢- إستراتيجية السرد في «حملة تفتيش أوراق شخصيّة»:

إنّ الصّورة النّمطيّة التي تُخرج عليها الأحداث، بعد تعالّقها تعالّقاً يصرّح به فعل الكتابة، هي الصّورة المنتجة للمعنى، فيغيّب كلّ من الكاتب والقارئ، ليحافظ النّص على وجود له مستقلّ، نعته بول ريكور بـ«عالم النّص»؛ ذلك أنّ حضور المبدع، في نصّه، حضور محجوب، ينوب عنه المقام اللغويّ، ويشهد عليه، والكاتب يحضر، من خلال صنعه اللغويّة التي يجسّمها خير تجسيم أسلوبه^(٣).

وتدعي السيرة الذاتية هذه النّياية، وتزعمها، لذلك كانت البنية السردية المؤسّسة، في النّص السيرذاتيّ، بطاقة هويّة كاتبها، والنّص السيرذاتيّ، في نهاية المطاف، «نظام سرديّ قائم على مفهوم الحبكة المتماسكة والوعي المتدرّج المتناغم بالأنا في

(١) ببيان الفحولة: أبحاث في المذكّر والمؤنّث: ٥٧.

(٢) كتابة الذات في السيرة الذاتية وتجلياتها لدى الزيات والسعداوي: ١٦٦-١٦٧.

(٣) مقومات السيرة الذاتية في الأدب العربيّ الحديث: ٥٢.

صيرورته الكتابية»^(١).

ومعلوم - كذلك - أنّ نشأة السيرة الذاتية العربية الحديثة، في بدايتها، نشأة ذكورية، مع جيل الرّواد من أمثال طه حسين وأحمد أمين وتوفيق الحكيم وغيرهم؛ وهم - على اختلافهم - اشتركوا في توجيههم الحدائث وما عاشوه - تبعاً لذلك - من صراع فكريّ وإيديولوجيّ، مع بيئة رأوها متخلّفة محافظة، وكان هذا المشترك من التجربة الحياتية قد قارب بين منتجاتهم السير الذاتية، وإن اختلفت محافظةً على خصوصية كلّ منها، فاحتكمت سيرهم الذاتية إلى نظام تعاقبيّ زمنيّ وحدثيّ، تشكّل، في إطار المنظور الارتجاعيّ، على نسبيّة التعاقب فيه؛ فقد «تطوّر في النهاية إلى رؤية تأويلية تتعالق صلبها الأحداث المفردة المسرودة تعالقا تفسيريّاً، يجعل منها بنية معقولة متماسكة، غايتها الأولى إنتاج هوية سرديّة معرّفة باسم العلم الذي يحيل إليه اسم المؤلّف المائل على غلاف الكتاب»^(٢).

غير أنّ هذه التّصوص السير ذاتية العربية لم تعرف فتنة التّأنيث، فلم تشوشها مثلما تشوش الأنتى حضور الذّكور، وغابت الخصوصية التّوعيّة، في صراع جيل الرّواد، من المترجمين لذواتهم العرب، لأنّهم يكتبون - رغم كلّ شيء - في ظلّ الذّكورة الرّاسخة القدم، في مجتمعاتهم وذواتهم، وحضرت الخصوصية التّوعيّة المتمثلة في الأنوثة، في كتابات النّساء المترجمات لذواتهنّ، واشتركن في التّعبير عنها، وإن اختلف التّعبير واختلفت تجلّياته عندهنّ، لقد كان لهذا المحدّد التّوعيّ وقعه الواضح، في «حملة تفتيش أوراق شخصيّة»، التي شنتها الرّيات، على حياتها، وفي أعماق ذاتها، فشوش نظام السرد وشنتته، واضطرب النّص لوقعه.

إنّ كتابة السيرة الذاتية حدث يقصده صاحبها ويحتفي به، احتفاءه بنحت آخر تماثل عن ذاته، وكأنّه استجمع شتاته، عبر الزّمن الذي عاشه، غير أنّ هذه القصديّة، لم تكن حاضرة - في بادئ الأمر - عند الكاتبة لطيفة الرّيات «فلم يكتب نصّ الرّيات دفعة واحدة، ولم يكن أصلاً سيرة ذاتية مبرمجة، تنشأ عن لحظة سرديّة واحدة وموحّدة لفعل الاستذكار الاجتماعيّ، كما هو الشّأن عادة في كتابة السيرة الذاتية الكلاسيكية»^(٣).

(١) كتابة الهوية الأنثوية في السيرة الذاتية العربية الحديثة: ١٣.

(٢) كتابة الهوية الأنثوية في السيرة الذاتية العربية الحديثة: ١٣.

(٣) كتابة الهوية الأنثوية في السيرة الذاتية العربية الحديثة: ١٤.

لكنّ الكاتبة قد تقصّدت أمورا أخرى، لعلّ أهمّها وأبلغها أثرا، في كتابتها السّير ذاتيّة، ما تميّزت به من بنية سردية مخصوصة، مخّضتها لمواجهة الموت، بمختلف أشكاله الحاضرة في حياتها؛ فقد انبثقت سيرتها من رحم الموت، وما فتئت تصارعه، وتواجه كلّ أشكاله المتخفية في حياتها، كذلك صرّحت، في فاتحة سيرتها الذاتيّة، قائلة: «أجلس لأكتب، أدفع الموت عني فيما يبدو أنّه سيرة ذاتيّة لا يكتب لها الاكتمال، يموت أخي في مايو ١٩٧٣، وتتوقّف مع موته سيرتي الذاتيّة»^(١)، إضافة إلى تقصّدها الجمع بين سرد مسيرتها الحيّاتيّة ومسيرتها الإبداعية، تراوح بينهما، دون انتظام واضح، فتتوقّر، في نهاية الحكّي، بنية سردية أساسها التبعثر وشعارها اللانظام.

ورغم توزّع النّصّ السّير ذاتي إلى جزأين، واضح الفصل بينهما عنونة وتأريخا وبياضا، فإنّ تداخل المرويّات بين الجزأين قائم ومتجاوز، لكلّ أشكال الفصل، وحكاية الذات، وإن انقسمت إلى ما قبل الزّيجة الثانية وما بعدها، تظلّ مليئة بالفجوات تؤسّس لهويّة سردية ملائمة لبنية الخطاب؛ إذ «فعل كتابة الهوية يشكّل بذاته ضربا من مشابهة القول لماهية المقول»^(٢) وتبعثر البنية السردية مظهرٌ من تشظّي الأنا السّير ذاتي وقلق الذات، وهي تروي حكايتها.

فكانت الحركة القصصية المروية حركة داخلية؛ غوص في أعماق الذات، ترصد الوقائع المؤثرة في الشّخصية والقادرة، باجتماعها، على تأليف المعنى الكلّي لتجربة صاحبها؛ إذ تصرّح الزّيات، معلقة على عنوان سيرتها الذاتية: «حملة التفتيش تنطوي كما تنطوي الرواية على رحلة تعلّم وتبديد للأوهام واكتشاف للحقائق الرئيسيّة في الحياة، وحملة التفتيش التي تتمّ على المستوى المادّي في السّجن، إنّما تكني عن حملة التفتيش في الذات التي تجري على المستوى المعنوي في السّيرة بأكملها، وكلّ هذه العوامل تجعل العمل ينأى عن السّيرة التقليديّة، ويقترّب من شروط الرواية، وتداخل الأنواع هنا يخدم في نهاية المطاف ما يستهدفه كاتب السّيرة من الإدلاء بجوهر تجربته، لا بتفاصيلها التي قد لا تهّم في تقويم التجربة»^(٣).

إنّ نصّ الزّيات نصّ يقع على التّخوم؛ تخوم الرواية، بما هي ملفوظ تخيليّ، له

(١) حملة تفتيش أوراق شخصية: ٩.

(٢) كتابة الهوية الأنثوية في السّيرة الذاتية العربيّة الحديثة: ١٤.

(٣) البنية الفنيّة في حملة تفتيش أوراق شخصية للطيفة الزّيات: ٢١-٢٢.

خصوصيته، وتخوم السيرة الذاتية، بما عدلت عنه من سنن في كتابة السير الذاتية العربية الكلاسيكية؛ فما كتبه الزيات ليس «بسيرة تقليدية رغم المادة الذاتية المتمثلة في أوراق شخصية، هذه محاولة شخصية لمواجهة الذات وتحطيم الأساطير والأوهام بغية التعرف بشكل أدق على الذات، وهي محاولة غاية في الذاتية يخوضها إنسان واع ولا يفصح عادة عنها شاءت الكاتبة أن تشارك فيها قارئها»^(١).

٢-٣- إستراتيجية الزمن في حملة تفتيش أوراق شخصية:

تجعل الطبيعة السردية للملفوظ السير ذاتي الكتابة متحركة، بين زمنين؛ هما زمن التلّفظ وزمن الحكاية، ومعلوم أنّ غاية الكتابة أن تكون نشاطاً حيويّاً، يساهم في بلورة وعي مزامن للفعل الكتابي، يمارس نفوذاً على المرويّات، ويشكّل صورة للذات، موزعة على مدى الزمن الذي عاشته، فيشبه تصرف الكاتب السير ذاتي، في الزمن، تصرفه في السرد، من حيث الانتقاء والتنظيم والتفكير، به يحصل معنى مسيرته الحياتية المتقصي؛ إذ هو صانع سيرته، لذلك فإنّ درجة التصرف في الزمن في «حملة تفتيش أوراق شخصية» شديدة الإحالة إلى صاحبها، فأتى الزمن إشارات زمنية لم تنتظم، وإن انقسمت انقساماً واضحاً، في لحظة فارقة من حياة الكاتبة: «في يوم من أيام يونيو ١٩٦٥»^(٢)، إلى ما قبل زيجتها الثانية وما بعدها، فتحافظ الإشارات الزمنية على نتوءاتها، بما تقترن به من توثيق لوقائع مؤثرة في حياة الكاتبة أو تأريخ لنشأة بعض نصوصها الإبداعية، وبما يتخللها من لواحق واسترجاعات ووقف^(٣)...

غير أنّ الزمن ما إن يؤسس معنى التبعر واللائنتظام، حتّى يغادره إلى معنى أعمق وأرسخ في سيرة الكاتبة؛ فهو زمن مؤلم، قام على ثنائيات متضادة متقابلة، أخصبت المعنى الحقيقي لسيرة الزيات؛ فالزمن عندها لا يعدو أن يكون صراع الأضداد، أبرز

(١) حملة تفتيش أوراق شخصية: ٣٥.

(٢) حملة تفتيش أوراق شخصية: ٦٧.

(3)-L'écriture- femme : 32-33 : «Il est possible aussi que la femme ressente le temps autrement que le fait l'homme, puisque son rythme biologique est spécifique. Temps cyclique, toujours recommencé, mais, avec ses ruptures, sa monotonie et ses discontinuités... Peut-être pour la femme, plus que pour l'homme, le temps est-il perceptible en dehors de l'événement, parce qu'elle porte en elle ses propres événements »

طرفيه ما يوحى بالاندثار والتغيّر وما يكسب القدرة على الاستمرار في الحياة ومواجهة الزّمن، لذلك عجزت عن إدراكه طفلةً حين:» لم تدرك الطفلة أنّ خيوط الموت الخفية تطوّقها، وهي ترقب بانبهار يتجدّد مع الأيام الزّهور البرية تشقّ حيطان سور البيت القديم وتتعالى مجلوة فوق القدم والعنف والرّكام، ولا الضّبيّة اللاهية أدركت»^(١).

ولكن أدركته الكاتبة بحسّها الإنسانيّ والأثويّ، حين «تراجع الزّمن التعاقبيّ، بعد أن كان قد فقد قيمته لصالح الرّمزية السردية»^(٢)؛ تراجع ليس هو بالاستجابة الفنيّة الخالصة ولا الجماليّة البحتة، بقدر ما هو استجابة لوجود أنثويّ، يكتب ألمه ويؤرّخ له، بل إنّه وجود يرحّب بالألم ورموزه، لأنّه «ليس مجرد تاريخ لحوادث الحياة وظروفها، ولكنّه عمق ثقافيّ ونفسيّ، جعل مي زيادة تقول «إنّ تاريخ المرأة استشهاد طويل»^(٣).

تحقّق سعي الزّيّات، إلى لملمة شتات ذاتها وتجديد الوعي بها، عبر مستويات من التّصعيد، وفرتها بنية سردية مبعثرة، وتعاقب زمنيّ يرفض الانتظام، وتفجير للأنا إلى أنوات؛ فتعاقدت هذه التقنيات الثلاث المتوخّاة في مسار السرد السّير ذاتيّ، لتصوغ هويّتها السردية، وتبني وعيا بها مزامنا لفعل الكتابة، كانت قد افتقرت إليه، قبل الانخراط، في لحظة كتابة سيرتها الذاتيّة، وما كان لها أن تبلغ، ذلك الوعي، خارج النّسق اللّغويّ وآليّاته التعبيريّة.

خاتمة:

حاولنا النّظر في العلاقة الجامعة بين سلطتين: سلطة الكتابة وسلطة الذات الكاتبة الباحثة عن وعيها كتابةً؛ وهما سلطتان -على تصارعهما- لا غنى لهما عن بعضهما البعض، خاصّة في جنس السّيرة الذاتية، ذلك أنّ الهويّة السردية المتحقّقة نائبة عن هويّة الكاتب المتعدّدة الأبعاد، وكلّ منخرط في كتابة سيرته الذاتية محكوم ضرورة بسلطة الجنس الأدبيّ الذي يستحضر نماذجه، عن وعي أو عن غير وعي، وهو إلى جانب ذلك محكوم بلغة غيريّة يطوّعها حتّى تقترب منه؛ فتتكشف ذاته، متفردة لغةً

(١) حملة تفتيش أوراق شخصيّة: ٣٥.

(٢) مقومات السّيرة الذاتية في الأدب العربيّ الحديث: ٥٢٢.

(٣) المرأة واللّغة: ٩.

وتجربةً ووجوداً، وهكذا تستقيم الكتابة السير ذاتية مغامرة وجود فعليّ ومغامرة وجود لغويّ، تستمدّ ثراءها من درجة اختراقها لسلطة النموذج وسلطة اللغة.

وفي حملة «نفتيش أوراق شخصيّة» يصدق اعتبار قوسدورف الكتابات الذاتيّة («كتابات من لحم ودم»)؛ فقد نزت أنامل الزيّات، وهي تحفر في لغة الذكر وتنفلت من عقالها، وطفقت تحت لنفسها خطاباً إبداعياً متفرداً بأنوثته، تتخلّص، عبره، من اغترابها، فتضحّي الكتابة إستراتيجية حريّة وإثباتاً للذات؛ ذلك أنّ التّموقع المخصوص الذي بُليت/حظيت به لطيفة الزيّات؛ امرأة عربيّة وكاتبة متعاطية للنشاط السياسيّ، جعلها تخجل من جسدها الممتلئ الغنيّ بالاستدارات، وجعلها تصادر أنوثتها في نضال سياسيّ مرير، أحياناً، وفي استسلام للمواضعات الاجتماعية أمرّ منه، أحياناً أخرى، وهو ذات التّموقع الذي جعلها تعي ذاتها، باعتبارها ذاتاً مختلفة عن الآخر/الذكر، بل هي تقبل تلك الذات، بعد أن تصالحت معها ومع الآخر، في رؤية نفذت إلى العمق الإنسانيّ الجامع بينها.

فكانت «حملة التفتيش» سيرة ذاتية خلافية في لغتها وفي بنيتها وفي تجربتها، وهي من هذه الزاوية تجربة أصيلة، لما زخرت به من قيمة إنسانية صادقة، وهي علاوة على ذلك، تجربة كثيفة في طاقتها التعبيرية الاستثنائية، لما نطقت به من معاناة صادقة وصراعات كثيفة الدلالات، تؤكد بذلك القيمة الأثروبولوجية للكتابة السير ذاتية -عامة- وللكتابة السير ذاتية النسائية -خاصة- وتذكر بأنّها كتابة تستمدّ خلافتها وعمقها من الدوافع الأنطولوجية التي تخصب منها.

المصادر والمراجع

١. بيان الفحولة أبحاث في المذكر والمؤنث، رجاء بن سلامة، دار المعرفة للنشر، تونس، ط ١، د ت.
٢. البنية الفنيّة في حملة تفتيش أوراق شخصية للطيفة الزيات، سامي السالمي، بحث شهادة ماجستير، كلية العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة، جامعة تونس، ٢٠٠٥.
٣. التّخييل الذاتيّ في السرد العربيّ المعاصر، فتحي فارس، زينب للنشر، تونس، ط ١، ٢٠٢٠.
٤. التّمثلات الثقافيّة للجسد الأنثويّ: الرّواية النسائيّة أنموذجاً، عبد التّور إدريس، منشورات دفاتر الاختلاف، المغرب، ط ١، ٢٠١٥.
٥. حملة تفتيش أوراق شخصية، لطيفة الزيات، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، مصر، ط ٢، ٢٠٠٤.
٦. الخطاب النسائيّ ولغة الاختلاف: مقارنة للألساق الثقافيّة، فاطمة كدو، دار الأمان، الزباط، ط ١، ٢٠١٤.
٧. الدّاتية في الشعر النسائيّ القديم من الجاهليّة إلى القرن الثالث للهجرة، هنيذة قصد الله، زينب للنشر، تونس، ط ١، ٢٠٢٥.
٨. صورة الرّجل في القصص النسائيّ، سوسن رضوان ناجي، وكالة الأهرام للنشر، القاهرة، ط ١، ١٩٩٤.
٩. كتابة الذات في السيرة الدّاتية وتجليّاتها لدى لطيفة الزيات ونوال السعداوي، جلييلة الطّريطر، حوليات الجامعة التّونسيّة، عدد ٥٩، تونس، ٢٠٠٨.
١٠. كتابة الهوية الأنثويّة في السيرة الدّاتية العربيّة الحديثة، جلييلة الطّريطر، الحياة الثقافيّة، تونس، ٢٠٠٨.
١١. المرأة والكتابة: سؤال الخصوصية/ بلاغة الاختلاف، رشيدة بنمسعود، أفريقيا

- الشرق، المغرب، ط١، ٢٠٠٢.
١٢. المرأة واللغة، عبد الله الغدّامي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط١، ١٩٩٦.
١٣. مقومات السيرة الذاتية في الأدب العربي الحديث: بحث في المرجعيّات، جليلة، الطرّيطر مركز النّشر الجامعي، مؤسّسة سعيدان للنّشر، تونس، ط٢، ٢٠٠٩.
١٤. النّساء في خطاب الفقهاء: قضايا العورة والجسد، محمّد سويلمي، الدّار التّونسيّة للكتاب، تونس، ط١، ٢٠٢١.
١٥. النّصّ المؤنّث، زهرة الجلاصي، دار سراس للنّشر، تونس، ط١، ٢٠٠٠.
١٦. الهويّة السردية للبطل في نماذج من القصص العربيّ القديم، بسمة بن سليمان، الدّار التّونسيّة للكتاب، تونس، ط١، ٢٠١٢.
17. Isabelle Luciani, « De l'espace domestique au récit de soi ? Écrits féminins du for privé », Clio [En ligne], 35 | 2012, mis en ligne le 01 mai 2014, consulté le 04 janvier 2026. URL: <http://journals.openedition.org/cliio/10499>; DOI: <https://doi.org/10.4000/cliio.10499>.
18. L'écriture- femme, Béatrice Didier, PUF, 3eme édition, Paris, 1999.
19. Le contexte de l'œuvre littéraire, Enonciation, écrivain, société, Dominique Maingueneau, Dunod, Paris, 1ere édition, 1993.
20. Littératures intimes : Les expressions du moi, de l'autobiographie à l'autofiction, Sébastien Hubier, Paris, Armand Colin, 1ere édition, 2003.
21. Syntaxe ou l'autre dans la langue, Renaud Camus, P.O.L éditeur, Paris, 1ere édition, 2004.re

References

1. al-Binyah al-fannīyah fī Ḥamlat taftīsh awrāq shakhṣīyah li-Laṭī-fah al-Zayyāt, Sāmī al-Sālmī, baḥth shahādāt mājīstīr, Kullīyat al-‘Ulūm al-Insānīyah wa-al-Ijtimā‘īyah, Jāmi‘at Tūnis, 2005.
2. al-Dhātīyah fī al-shi‘r al-nisā’ī al-qadīm min al-jāhilīyah ilá al-qarn al-thāliṭh lil-hijrah, Hunaydah Qaṣd Allāh, Zaynab lil-Nashr, Tūnis, 1, 2025.
3. al-Huwīyah al-sardīyah lil-baṭal fī namādhij min al-qaṣaṣ al-‘Arabī al-qadīm, Basmah bin Sulaymān, al-Dār al-Tūnisīyah lil-Kitāb, Tūnis, 1, 2012.
4. al-Khiṭāb al-nisā’ī wa-lughat al-ikhtilāf: muqārabah lil-ansāq al-thaqāfīyah, Fāṭimah Kaddū, Dār al-Amān, al-Ribāṭ, 1, 2014.
5. al-Mar’ah wa-al-kitābah: su’āl al-khuṣūṣīyah / balāghat al-ikhtilāf, Rashīdah Binmas‘ūd, Afrīqiyā al-Sharq, al-Maghrib, 1, 2002.
6. al-Mar’ah wa-al-lughah, ‘Abd Allāh al-Ghadhdhāmī, al-Markaz al-Thaqāfī al-‘Arabī, al-Dār al-Bayḍā’, al-Maghrib, 1, 1996.
7. al-Naṣṣ al-mu’annath, Zuhrah al-Jallāṣī, Dār Sirās lil-Nashr, Tūnis, 1, 2000.
8. al-Nisā’ fī khiṭāb al-fuqahā’: qaḍāyā al-‘awrah wa-al-jasad, Muḥammad Suwaylimī, al-Dār al-Tūnisīyah lil-Kitāb, Tūnis, 1, 2021.
9. al-Takhyīl al-dhātī fī al-sard al-‘Arabī al-mu’āṣir, Fathī Fāris, Zaynab lil-Nashr, Tūnis, 1, 2020.
10. al-Tamaththulāt al-thaqāfīyah lil-jasad al-unthawī: al-riwāyah al-nisā’īyah unṡudhajan, ‘Abd al-Nūr Idrīs, Manshūrāt Dafātir al-Ikhtilāf, al-Maghrib, 1, 2015.

11. Bunyān al-fuḥūlah: abḥāth fī al-mudhakkar wa-al-mu'annath, Rajā' Bin Salāmah, Dār al-Ma'rifah lil-Nashr, Tūnis, ١, d. t.
12. Isabelle Luciani, « De l'espace domestique au récit de soi ? Écrits féminins du for privé », Clio [En ligne], 35 | 2012, mis en ligne le 01 mai 2014, consulté le 04 janvier 2026. URL: <http://journals.openedition.org/cliio/10499>; DOI: <https://doi.org/10.4000/cliio.10499>.
13. Ḥamlat taftīsh awrāq shakḥṣīyah, Laṭīfah al-Zayyāt, al-Hay'ah al-Miṣrīyah al-Āmmah lil-Kitāb, Miṣr, ٢, 2004.
14. Kitābat al-dhāt fī al-sīrah al-dhātīyah wa-tajallīyātuhā ladā Laṭīfah al-Zayyāt wa-Nawāl al-Sa'dāwī, Jalīlah al-Ṭurayṭir, Ḥawlīyāt al-Jāmi'ah al-Tūnisīyah, 'adad 59, Tūnis, 2008.
15. Kitābat al-huwīyah al-unthawīyah fī al-sīrah al-dhātīyah al-'Arabīyah al-ḥadīthah, Jalīlah al-Ṭurayṭir, al-Ḥayāh al-Thaqāfīyah, Tūnis, 2008.
16. L'écriture-femme, Béatrice Didier, PUF, 3eme édition, Paris, 1999.
17. Le contexte de l'œuvre littéraire, Enonciation, écrivain, société, Dominique Maingueneau, Dunod, Paris, 1ere édition, 1993.
18. Littératures intimes : Les expressions du moi, de l'autobiographie à l'autofiction, Sébastien Hubier, Paris, Armand Colin, 1ere édition, 2003.
19. Muqawwimāt al-sīrah al-dhātīyah fī al-adab al-'Arabī al-ḥadīth: baḥth fī al-marji'īyāt, Jalīlah al-Ṭurayṭir, Markaz al-Nashr al-Jāmi'ī, Mu'assasat Sa'īdān lil-Nashr, Tūnis, ٢, 2009.
20. Ṣūrat al-rajul fī al-qaṣaṣ al-nisā'ī, Sawsan Riḍwān Nājī, Wikālat al-Ahrām lil-Nashr, al-Qāhirah, ١, 1994.
21. Syntaxe ou l'autre dans la langue, Renaud Camus, P.O.L éditeur, Paris, 1ere édition, 2004.

البناء البلاغي للذم في سير أعلام النبلاء للذهبي ترجمة القميني أنموذجا

عبد النور الرايس

الأكاديمية الجهوية للتربية والتكوين، جهة الشرق، المغرب.

البريد الإلكتروني: arraiss1991@gmail.com

معرف (أوركيد): ٤١١٥-٣٧٥٠-٠٠٠٢-٠٠٠٩

بحث أصيل الاستلام: ٢٠٢٥-١١-٢ القبول: ٢٠٢٦-١-٤ النشر: ٢٠٢٦-٤-٣٠

الملخص:

تتناول هذه الدراسة خطاب التراجم في سير أعلام النبلاء بوصفه فعلا إقناعيا، وذلك عبر تحليل ترجمة يوسف القميني، تعتمد المنهجية مقارنة مركبة من تحليل بلاغي يرصد الانتقادات المعجمية والبنى التركيبية التي توظف المترجم له داخل فضاء دلالي سلبي، ومن تحليل حجاسي لآليات الإقناع التي يوظفها الذهبي، من منظور البلاغة الجديدة الذي يقرأ الخطاب باعتباره صياغة لتوجيه الموقف والقناعة.

أظهرت النتائج أن الذهبي يبني الصورة القدحية عبر مستويات متدرجة وبتوظيف حجج إقناعية، كما أبرزت الدراسة أن البناء المُشيد يُغلق منافذ التأويل الإيجابي ويجعل الترجمة ساحة تحديد حدود الانحراف.

وتخلص إلى أن خطاب التراجم، في نموذج القميني، يتجاوز نقل الخبر إلى هندسة التلقي، وتوصي الدراسة بتوسيع التحليل ليشمل تراجم أخرى.

الكلمات المفتاحية:

البلاغة الجديدة؛ الحجاس؛ سير أعلام النبلاء؛ الذهبي؛ خطاب التراجم؛ تحليل الخطاب.

للاستشهاد: /Atifiçin/For Citation الرايس، عبد النور. (٢٠٢٦). البناء البلاغي للذم في سير أعلام النبلاء للذهبي ترجمة القميني أنموذجا. ضاد مجلة لسانيات العربية وآدابها. مج ٧، ع ١٣٤، ١٦٥-١٨٩. <https://www.daadjournal.com/>

The Rhetorical Construction of Censure in al-Dhahabī's Siyar A' lām al-Nubalā': The Entry on Yūsuf al-Qamīnī as a Case Study

Abdennour Arraiss

Regional Academy of Education and Training, Oriental Region, Morocco

E-Mail: arraiss1991@gmail.com

Orcid ID: 0009-0002-3570-4115

Research Article Received: 02.11.2025 Accepted: 04.01.2026 Published: 30.04.2026

Abstract:

focusing on the entry devoted to Yūsuf al-Qamīnī. It adopts a composite methodology that combines rhetorical analysis, which investigates lexical choices and syntactic structures that position the subject of the entry within a negative semantic field, with argumentation analysis, which examines the persuasive strategies employed by al-Dhahabī. The study is also informed by the perspective of New Rhetoric, which approaches discourse as a means of shaping attitudes and convictions.

The findings show that al-Dhahabī constructs a censuring image through layered rhetorical procedures and persuasive arguments. The study further demonstrates that this construction restricts the possibility of positive interpretation and turns the biographical entry into a discursive space for defining the boundaries of deviance.

The study concludes that, in the case of al-Qamīnī, biographical discourse goes beyond the mere transmission of information and functions as a mode of directing reception. It recommends extending this line of analysis to other entries in Siyar A' lām al-Nubalā'.

Keyword:

New Rhetoric; argumentation; Siyar A' lām al-Nubalā'; al-Dhahabī; biographical discourse; discourse analysis.

تقديم:

تنهض هذه الدراسة بتحليل خطاب التراجم بوصفه أحد أنماط الكتابة التاريخية التراثية، وذلك بُغيةً استكشاف ما يُفَعِّله من أدوات بلاغية واستراتيجيات حجاجية بغرض بناء صورة قذحية للمتراجّم له، بهذا يضيف خطاب التراجم إلى الوظيفة الإخبارية والتوثيقية وظيفَةً إقناعية فاعلة، ليصير خطاباً موجّهاً للمتلقّي وموجّهاً له في نفس الوقت عبر التأثير في تمثلاته وقناعاته، وفي موافقه الأخلاقية وتقييماته الحُكْمِيّة.

ويُعَدُّ يوسف القمّيني من خلال ترجمة الذهبيّ له في كتاب «سير أعلام النبلاء» نموذجاً ثراً لتحليل هذا الانزياح الوظيفي لنص الترجمة من نص إخباريّ إلى نص يُشَيِّئُ إدانةً قذحيّةً مؤسّسةً على استراتيجيات بلاغية وحجاجية.

وبخصوص أهمية هذه الدراسة فإنها تكمن أساساً في كونها تنتقل من مقارنة نصوص التراجم بوصفها وثائق توثيقية ناقلة للخبر إلى مقاربتها مقارنة تحليلية تعتبرها خطابات ذات وظيفة توجيهية، والتي تروم ترسيخ رؤية مخصوصة، وفي حال الذهبي، تُوجِّهُ المتلقّي إلى تبني رؤية أثرية رافضة للممارسات الصوفية التي يعدها خروجاً عن السنة وما يراه هو منهجاً قويمًا، وعليه تعمل الدراسة، من خلال تفكيك خطاب الترجمة، على كشف الأبعاد البلاغية والحجاجية التي تشكل وعي المتلقّي وتؤثر في أحكامه التقويمية.

ولتحقيق هذا الهدف، تعتمد الدراسة على منهج يجمع بين ثلاث مقاربات تحليلية تجمعها نظرية الحجاج داخل الخطاب^(١):

تحليل الخطاب: لرصد الصور البلاغية والانتقادات المعجمية والبنى التركيبية التي تخدم الوظيفة القذحية.

نظرية الحجاج: لتحليل الآليات الإقناعية التي وظفها الذهبي كالمقاييس والتعميم ووحجة السلطة.

البلاغة الجديدة: التي أسس لها شايم بيرلمان ولوسي أولبرختس تيتيكا، نافضة

(١) من بلاغة الحجاج إلى تحليل الخطاب: ٣١ وما بعدها

الغبار عن البلاغة الأرسطية معيدةً الاعتبار للبعد الحجاجي^(١)، وهذه البلاغة «تدرس كل ما هو مؤثر في الخطاب، لا المعنى الغفل، ولا الصورة الجمالية المفصولة عن سياقها التواصلية، ولا العوامل الخارجية المسهمة في إنتاج الخطابات»^(٢).

ومن اللازم التنبيه إلى أن هذا التحليل يقتصر على البنية الخطابية للنص ولا يدعي حكماً على الوقائع الخارجية أو تقييماً عقدياً للشخصية.

١- ترجمة يوسف القميني:

يمثل يوسف القميني مثالا مكثفا للتوتر القائم بين الاعتقاد الشعبي والموقف النقدي الذي تبناه طائفة من العلماء والمؤرخين، وهذا يفرض، من أجل بناء ترجمة له، التعامل مع روايتين متناقضتين، تتجاذب كل واحدة منهما الشخصية نحو قطبين متباعدين: قطب الولاية والصلاح، وقطب الانحراف والزيغ، ورغم هذا الأمر الإشكالي ستعمل الدراسة على بناء صورة مركبة للقميني من خلال تحليل المعطيات المتناثرة في كتب التاريخ والتراجم^(٣).

تتفق هذه المصادر على أن اسمه «يوسف»، أما لقبه فهو «القميني»، وتزد المصادر لقبه صراحة إلى المكان الذي اعتاد الإقامة فيه، يوضح عبد الغني النابلسي أن هذه النسبة هي إلى «قمين الحمام» ويضبطها بفتح القاف وكسر الميم المخففة^(٤).

عاش القميني في دمشق، وكان يرتاد القمامين والمزابيل، وتحديداً قمين حمام نور

(١) من بلاغة الحجاج إلى تحليل الخطاب: ١١.

(٢) التأويل البلاغي للرواية: ٤١. وراجع في هذا الخصوص فصلاً مفيداً جداً في: البلاغة وأسئلة الخطاب: ٧ وما بعدها.

(٣) ولست في حاجة إلى أن أعيد ذكر هذه المصادر كل مرة إلا ما كان ضرورياً.

ذيل مرآة الزمان: ١ / ٣٤٨. سير أعلام النبلاء: ٢٣ / ٣٠٢. العبر في خبر من غبر: ٣ / ٢٨٧. تاريخ الإسلام: ١٤ / ٨٦٩، الذيل على الروضتين: ٢٠٢. مسالك الأبصار في ممالك الأمصار: ٨ / ٢٤٢. الوافي بالوفيات: ٢٩ / ١٧٢. البداية والنهاية: ١٧ / ٣٩٠. شذرات الذهب: ٧ / ٥٠٠. عقد الجمان: ١ / ٢٢٦.

(٤) الحقيقة والمجاز: ٧٨.

الدين^(١) الذي بسوق القمح العتيق^(٢)، وقد أفاد محقق رسالة «عدة الملمات في تعداد الحمامات» لابن المبرد أن هذا الحمام لا يزال موجودا في الوقت الحالي في سوق البزورين^(٣).

وباستقراء مصادر ترجمته يمكن رسم صورة مقارنة للقميني من جهة مظهره وسلوكه؛ فقد كان يرتدي ثيابا طويلة ويمشي حافيا مكشوف الرأس، وكان طويل الصمت، قليل التبسم، مترنحا في مشيه، زاهدا، قليل استعمال الماء، ويتناول قدرا يسيرا من الطعام والشراب الذي يُقدَّمُ له، أما الجانب المثير للجدل في سلوكه هو ما صرح به الذهبي^(٤) وابن كثير^(٥) بوضوح؛ وهو أنه كان يتنجس فيبول في ثيابه، وحظي القميني باعتقاد شعبي حسن وصل إلى درجة الجزم بأنه وليُّ لله، وكانت الحجة المركزية التي استند إليها العامة في هذا الاعتقاد هي ما نُسب إليه من خوارق ومكاشفات^(٦) تجري على لسانه، وهذا الاعتقاد الحسن كانت له تجليات عملية واضحة، إذ كان الناس يقدمون له الطعام والشراب، كما شهدت جنازته حضورا غفيرا لم يتخلف عنها إلا القليل، بالإضافة إلى زخرفة قبره بعد موته.

في مقابل هذا الاعتقاد الشعبي، برز موقف نقدي لجماعة من العلماء والمؤرخين يتراوح بين الحدة الشديدة والتردد والحياد، وكان الذهبي أكثر حدة في نقده إذ ربط هذه المكاشفات بالشياطين، وشبَّهها بمكاشفات الكهنة والرهبان، وجعله نموذجا للتحذير ممن هو على هذا النمط.

أما أبو شامة المقدسي مثلا فمثَّلَ درجةً من الحياد والتردد؛ فإنه وإن وصف طريقة

(١) المقصود به السلطان الزنكي نور الدين محمود، حكم من ١١٤٦م إلى ١١٧٤م، وتولى الحكم بعد أن اغتيل والده عماد الدين بن زنكي. راجع: سورية نبع الحضارات: ١٢٢.

(٢) انظر: رسائل دمشقية: ٣٨.

(٣) رسائل دمشقية: ٣٨. ويعرف هذا السوق أيضا بسوق البزورية، راجع: الدارس في تاريخ المدارس: ٩١/١. و: الفن الإسلامي: ٢٨٨. و: موسوعة فن العمارة الإسلامية: ١٦٩. و: أسواق دمشق القديمة ومشيداتها التاريخية: ٢٣٨.

(٤) سير أعلام النبلاء: ٢٣/٣٠٢.

(٥) البداية والنهاية: ١٧/٣٩٠.

(٦) المكاشفة هي الاطلاع على ما وراء الحجاب من المعاني الغيبية، والأمور الحقيقية، وجودًا، وشهودًا. التعريفات: ١٨٤. وراجع في مراتب الكشف: شفاء السائل وتهذيب المسائل: ٦٩.

القميني بالشاقة^(١)، إلا أنه لم ينعته بالجنون، بل أقر بشيوت عقله، وتجنب أبو شامة إصدار حكم قاطع، بل ختم ترجمته بالدعاء «اللهم انفعنا بعبادك الصالحين» مما يعكس موقفاً أقرب إلى التوقف منه إلى العزم.

وتحدد المصادر، التي تقدمت الإشارة إليها، بدقة تاريخ وفاته أنها كانت في سادس شعبان سنة سبع وخمسين وستمائة، بينما ينفرد أبو شامة^(٢) بأن الوفاة كانت في سادس عشر شعبان من السنة ذاتها، وهذا فرق يسير، لكننا نجد ابن طولون^(٣) يحدد تاريخ وفاة القميني في ليلة النصف من شعبان سنة سبع وستمئة بناءً على ما وجدته مثبتاً في بلاطة على رأس ضريح القميني^(٤)، وقد دُفن، كما اتفقت عليه الروايات، بسفح قاسيون في تربة المولعين، ويزيد ابن كثير^(٥) تفصيلاً بأنها تقع شرقي تربة أبي عمر المقدسي وأنها كانت مزخرفة نتيجة اعتناء معتقديه بها^(٦).

٢- الحجاج والبلاغة في خطاب التراجم:

كل خطاب، حتى ذلك الذي يتخذ طابعاً تاريخياً أو توثيقياً، هو بالضرورة خطاب ينطوي على بعد حجاجي بدرجات متفاوتة؛ لأنه يُقدِّم رواية منتقاة ومنظمة للأحداث عبر الاختيار والترتيب والحذف، بغية تدعيم دعوى أو تسويغ أطروحة، وهذه العمليات هي التي يُصَرِّفُ من خلالها مصنِّف ما سلطته عبر قرارات من قبيل ما يجب ذكره وما ينبغي إغفاله، وكيف تقدم الصفات والأحداث، وبأي ترتيب، وعليه فإن هذا «الاختيار للوقائع والمعطيات والقيم يمثل في ذاته حجة»^(٧)، هذه العمليات الأسلوبية والتحريرية هي آليات حجاجية منظمة للتلقّي، وتستدرج المُتلقي عبر تعاقب مدروس نحو تبني

(١) يقول حسن الطويل في سياق تناوله البلاغي للسيرة الصوفية في رواية «الأطلسي التائه» لمصطفى لغتيري: «يمكن أن نستحضر المبدأ الصوفي الذي يجمع في حقل واحد بين المجاهدة والتعب والمكابدة من جهة، وبين الأناج والجلال والجمال من جهة أخرى؛ فكأن المتصوف، وهو يعيش تجربته الروحانية، يلتذّ بالمشقة، ويشقى في اللذة». البلاغة وأسئلة الخطاب: ١٥٣.

(٢) الذيل على الروضتين: ٢٠٢.

(٣) القلائد الجوهريّة في تاريخ الصالحية: ٥٣٥.

(٤) البحث في الصحيح والراجح في مسألة تاريخ وفاته لا ثمرة فيه تتوقف عليها هذه الدراسة.

(٥) البداية والنهاية: ٣٩٠ / ١٧.

(٦) راجع: القلائد الجوهريّة في تاريخ الصالحية: ٥٣٥. و: معجم دمشق التاريخي: ١٠٥ / ٢.

(٧) مفاهيم بلاغية في التراث العربي رؤية جديدة: ١١.

دعوى: المدح أو الذم، القبول أو الرفض.

وأى محاولة لاكتشاف أسرار خطاب ما مرهونة بوعي المحلل بتقاليد نوع ذلك الخطاب^(١)، وبمدى استحضاره للخصائص المميزة للنوع الذي ينتمي إليه ذلك الخطاب^(٢)؛ لأن هذا الوعي وهذا الاستحضار هو الذي ينير «تحليله بمبادئ مضبوطة، لا يتحول خلالها القول التحليلي إلى وصف عام للنص»^(٣)، وممارسة الجرح والتعديل في علوم الحديث، والتي كان الذهبي من أبرز أعلامها، هي في جوهرها ممارسة حجاجية تروم قبول أو رد رواية المحدث، استنادا إلى تقييم العدالة والضبط وملحقاتهما كالمروءة مثلا، وهذا المنطق النقدي يمتد إلى كثير من نصوص التراجم ليطال الحكم على الصورة الكاملة لترجمة الشخص بدل الوقوف على مورد الرواية وحده؛ لأن الجرح والتعديل يتغيب إثبات أهلية النقل، أما التراجم فتشتغل على إنتاج إطار تقويمي للصورة الشخصية للمترجم له، وتُستثمر أدوات الجرح والتعديل، ولكن بوظيفة أوسع من مجرد تحكيم الرواية.

٣- الأدوات البلاغية للذم والتبخيس:

وظف الذهبي مجموعة من الآليات البلاغية والأسلوبية ببراعة لبناء صورة سلبية ومنفرة للقَمِينِي؛ فهو لم يكتف بإصدار أحكام قيمية مباشرة، مثل «كان منحرفا» أو «كان دجالا»، بل لجأ إلى استراتيجيات معقدة ومؤثرة من قبيل استثمار بنية الجملة، والصورة البيانية والإيقاع الصوتي وغيرها، وهذا من أجل توجيه المتلقي نحو موقف سلبي محدد ومحسوم سلفا، فاللغة هنا إذن أداة بناء وهدم في آن واحد لتشيد صورة القَمِينِي نموذجاً للانحراف.

٣-١- المستوى التركيبي النحوي:

التقديم والتأخير: في جملة «كان للناس في هذا اعتقاد زائد» يُقدّم الذهبي الجار والمجرور «الناس» على اسم «كان» المؤخر «اعتقاد»، وهذا التقديم ليس اعتباريا، بل

(١) البلاغة وأسئلة الخطاب: ٢١.

(٢) البلاغة وأسئلة الخطاب: ٩٠.

(٣) البلاغة وأسئلة الخطاب: ٩٠. وراجع: البلاغة ومقولة الجنس الأدبي.

مقصود؛ لأنه لو قال: «كان اعتقاد زائد للناس فيه» لكان التركيزُ منصبا على الاعتقاد نفسه، لكن تقديمه للجار والمجرور «للناس» يجعل التركيزُ منصبا على الجمهور وسداجته، فيصور الذهبي من خلال هذه الهندسة النحوية القمينيَّ شخصية سلبية تكتسب أهميتها الزائفة فقط من خلال سداجة الآخرين، فيكون مجرد نتاج لجهل العامة وليس صاحب كرامة حقيقية.

العطف المتتابع: يستعمل الذهبي حرف العطف «الواو» لربط سلسلة متتالية من الأفعال والصور السلبية: «يمشي حافيا، ويكنس الزبل بثيابه النجسة ببوله، ويترنح في مشيه...»، هذه السرعة في التتابع تخلق إيقاعا لاهثا ومتدفقا من المشاهد المنقّرة، مما يجعل من وظيفة «الواو» تكديس الانحرافات بعضها فوق بعض، مانعةً القارئ من التقاط أنفاسه أو التفكير في كل فعل على حدة، وهذا يجعل الذهبي ينجح في تصوير القميني بوصفه كتلة من السلوكات المنحرفة المتركمة.

أسلوب القصر: وهو أسلوب حاسم في خطاب الذهبي، ويظهر أساسا في قوله: «ما ارتبطوا على مسيلمة والأسود إلا لإتيانهم بالمغيبات»؛ فالذهبي يقصر سبب اتباع الناس لمدعي النبوة على قدرتهم على الإخبار بالغيب، وبالتالي يضع الذهبي القميني مباشرة في مصاف مسيلمة الكذاب والأسود العنزي، دون الحاجة إلى اتهام صريح.

٣-٢- المستوى التصويري البياني:

من أجل جعل القميني أيقونة مجسدة للانحراف يستخدم الذهبي الأدوات البيانية؛ حيث يصبح التشبيه والكناية والاستعارة وسائل لتجريد القميني من إنسانيته وربطه بعالم الشياطين والكهنة.

التشبيه: عندما يصف الذهبي مكاشفة القميني، يسارع إلى تقييدها بتشبيه قاطع: «كما يتم للكاهن»، هذا التشبيه لا يترك أي مجال للتأويل أو الاحتمال؛ لأنه ينقل فعل المكاشفة فورا من مقام الكرامة الصوفية المحتملة إلى دائرة الكهانة المحرمة، وبالتالي فالوظيفة الأساسية لهذا التشبيه هي نزع الشرعية الدينية والأخلاقية عن أفعال القميني وتصنيفها ضمن ممارسات الشعوذة.

الكناية: «يأوي إلى القمامين والمزابل» كناية بليغة عن صفة الدناءة والانحطاط،

ثم يعزز الذهبي هذه الكناية بقوله: «التي هي مأوى الشياطين» فينتقل من الكناية عن الدناءة المادية إلى الكناية بالارتباط المباشر بعالم الشياطين.

الاستعارة: تصل صناعة الصورة المنقّرة إلى ذروتها في قوله: «صار باطنه مأوى لقرينه، ويجري فيه مجرى الدم»، فيشخص الذهبي هنا الشيطان ويصوره ككائن مادي يسكن جسد القميني، ويستخدم عبارة «يجري فيه مجرى الدم» المقتبسة من الحديث النبوي الشريف^(١) لوصف الشيطان، مع أن الحديث النبوي المقصود عامٌّ في كل إنسان، حتى الذهبي نفسه! غير أن المقصود من هذه الاستعارة القوية تأكد السيطرة التامة والحلول الكامل للشيطان في كيان القميني، وتحوله من إنسان له إرادة إلى مجرد وعاء أو جسد مستلب يتحرك بقوة شيطانية.

٣-٣- المستوى الإيقاعي:

يوظف الذهبي جرس الكلمات وتوازنها وتكرارها لخلق تأثير نفسي يعزز المعنى ويثبته في ذهن المتلقي عن طريق قوة الموسيقى اللفظية المصاحبة لقوة الحجة،

التكرار: يكرر الذهبي كلمة «كشف» في سياقات سلبية متعددة: «للرهبان كشف»، «للساحر كشف»، «لمن يصرع كشف»، وهي أداة فعالة في تفريغ مفهوم الكشف من شحنته الإيجابية وتسفيهه من خلال ربطه بشكل متتالٍ بالسحرة والمصروعين والرهبان، فيصير الكشف مجرد ظاهرة شيطانية مشتركة بين أصناف من المنحرفين، وبالتالي يثبت الذهبي في ذهن المتلقي أن كشف القميني وصمة عار وليس ميزةً تميزه.

السجع: التوازن التركيبي في قول الذهبي: «لا يُصلُّون، ولا يصومون، وبالفحش ينطقون» يخلق إيقاعاً قوياً يجعل الجمل سهلة الحفظ والتذكر، ويمنحها قوة شبيهة بقوة الأمثال والحكم، وهذه أداة نفسية يوظفها الذهبي هنا لترسيخ التهم الثلاث لدى المتلقي وجعلها تبدو حقائق ثابتة لا جدال فيها.

الطباق والتضاد: يُشيدُّ الذهبي خطابه على سلسلة من الثنائيات المتضادة؛ منها: «الشيخ» التي توحى بالوقار، و«يكنس الزبل بشيابه النجسة ببوله»، وهذا يخلق تصادماً بين

(١) في صحيح البخاري (٢٠٣٨) قال الرسول عليه الصلاة والسلام: «إن الشيطان يجري من ابن آدم مجرى الدم».

المكانة المفترضة والفعل الواقعي مما يولد لدى القارئ مشاعر السخرية والاشمئزاز، ويتكرر هذا الأمر في المقابلة بين صفة «طويل الصمت» التي توحى بالهية والتأمل، والمشهد المهين «والصبيان يعبثون به»، مما يفضح التناقض في شخصية القميني، وهذه الثنائيات تعمل على تصوير القميني على أنه مثير للشفقة والازدراء في الآن نفسه.

٣-٤ الانتقاء المعجمي:

تتضمن الأدوات البلاغية، إلى جانب البنى النحوية والتصويرية والإيقاعية كما تقدم، الانتقاعات المعجمية التي تعمل على تشكيل الإطار العام لصورة الذم؛ فقد وظف الذهبي مفردات تنتمي إلى حقول معجمية ذات حمولة دلالية سلبية وقذحية، مثل: شياطين، نجسة، كهانة، فحش، تالف... لتأطير المترجم له داخل إطار قيمي سلبي، والتأثير في المتلقي قبل أي حجاج منطقي.

٤- الأدوات الحجاجية للذم والتبخيس:

نظرا لتعدد الأدوات الحجاجية وتنوع وظائفها التداولية، فقد اقتصرنا هذه الدراسة على تحليل ما بدا للباحث أنها أوضح حضورا وأقوى فاعلية في بناء خطاب الذم في ترجمة القميني؛ لأن الغاية ليست هي استقصاء جميع الأدوات الممكنة، بل الوقوف على أبرزها أثرا وأوضحها ظهورا في خدمة المقصد البلاغي من الترجمة.

حجة آد هومنينم: وهي «حجة على الذات»^(١) في مقابل الحجة على الموضوع^(٢).

من خلال هذه الحجة يقوم المتكلم بتحويل النقاش من مضمون الدعوى إلى شخصية القائل أو سلوكه أو معتقداته، بغية إضعاف الدعوى أو إسقاطها^(٣)، بمعنى أن المحاججة تنتقل من دعوى الخصم إلى الطعن في شخصه^(٤).

(١) فن أن تكون دائما على صواب: ٤١، ٥٢.

(٢) فن أن تكون دائما على صواب: ٤١.

(٣) محاضرات في البلاغة الجديدة: ٦٨.

(٤) بلاغة النثر العربي القديم: ٥٤.

ويوظف الذهبي هذه الحجة لتبخيس القميني نفسه من خلال وصفه بنعوت قدحية: «يأوي إلى القمامين والمزابل التي هي مأوى الشياطين، ويمشي حافيا، ويكنس الزبل بثيابه النجسة ببوله»، ثم يصنفه ضمن النمط الذي نقص عقله أو زال ممن «يتقلبون في النجاسات، ولا يصلون، ولا يصومون، وبالفحش ينطقون».

حجة السلطة المُحيلَة إلى الشهادة: وهي التي تستدعي «شاهد عيان على واقعة أو موقف أو رأي»^(١)، والذهبي وظف هذه الحجة بتدخله المباشر في النص بصيغة المتكلم «وقد رأيت» لتقديم شهادته التي تدعم سلطته العلمية، مما يعزز مصداقيته ويقلص مساحة الاعتراض والتشكيك، فهو يُظهر نفسه صاحب سلطة علمية وخبرة معرفية، فيصنع لنفسه إيتوسا ديناميا^(٢).

الحجة السببية: هي نمط استدلالي يَني علاقة السبب بالنتيجة؛ إذ يتم تفسير الفعل ببيان سببه المباشر، أو رفض نتيجة ما بتقويض أساسها السببي^(٣)، وقد فسر الذهبي ما يحصل للقميني من مكاشفات بربطها بالقرين الشيطاني: «وقد صار باطنه مأوى لقرينه، ويجري فيه مجرى الدم، ويتكلم فيخضع له كل تالف، فيعتقد أنه ولي لله»، ويستبعد الذهبي من خلال هذا الربط السببي أي احتمال لكونها كرامة من مصدر إلهي.

حجة الهدم الذاتي: وهي الحجة التي تُظهر تعارضا بين قاعدة مُعلنة وشروط تلفظها أو نتائجها، فتتفُض القاعدة نفسها، وأشهر صورها تعارض القول والفعل؛ إذ يُبيّن أن فعلا ما لا ينسجم مع المبدأ الذي تزعمه الأقوال^(٤).

وتظهر هذه الحجة في نص الترجمة على وجهين اثنين:

تعارض القول والفعل: ينقل الذهبي اعتقاد الناس في القميني: «ويعتقد أنه ولي لله» و«كان للناس في هذا اعتقاد زائد لما يسمعون من مكاشفته التي تجري على لسانه»، ثم ينقضه بسرد سلوكات تخالف ما تقتضيه صورة الولي: «كان يأوي إلى القمامين والمزابل»، و«يكنس الزبل بثيابه النجسة ببوله»، فالذهبي يقيم التناقض بين زعم الولاية

(١) محاضرات في البلاغة الجديدة: ٦٤.

(٢) في مقابل الإيتوس التأملي، انظر بهذا الخصوص:

Ethos, Logos, and Perspective: Studies in Late Byzantine Rhetoric: 193.

(٣) محاضرات في البلاغة الجديدة: ٥٨.

(٤) محاضرات في البلاغة الجديدة: ٤٧.

ومتطلباتها السلوكية؛ فينهدم زعم الولاية تحت وطأة الأفعال المذمومة.

والشكل الثاني: هدم القاعدة بنفسها؛ فالقاعدة الضمنية عند الناس: من له كشف فهو ولي، وعليه فالقميني ولي لما يجري على يديه من المكاشفات، «ويتكلم فيخضع له كل تالف، ويعتقد أنه ولي لله».

لكن الذهبي يفند هذه القاعدة بنتائجها عبر القياس التمثيلي: «ولهم كشف كما والله للرهبان كشف، وكما للساحر كشف، وكما لمن يصرع كشف»، و«ما ارتبطوا على مسيلمة والأسود إلا لإتيانهم بالمغيبات».

فإذا كان الكشف معيار الولاية، فيلزم قبول كشف الساحر والراهب والمصروع والكذاب (مسيلمة والأسود)، وقبول كشف هؤلاء الأصناف يلزم منه القول بولايتهم، وهذا محال بحسب المسلمات المشتركة المجمع عليها بين المسلمين، وهذه المسلمات المشتركة التي استثمرها الذهبي «تضطلع بدور أساس في بناء الحجاج وحمل المتلقي على الإذعان لدعوى المتكلم»^(١).

حجة التعارض: الوجهان المذكوران في حجة الهدم الذاتي يمكن النظر إليهما أيضا من زاوية حجة التعارض^(٢)؛ لأن الذهبي أظهر التعارض بين دعوى الولاية والسلوك، ثم رفع التعارض عبر تفريق مجال الكشف ونقله إلى خانة الكهانة والسحر.

حجة العدل: وهي حجة تقوم على مبدأ المساواة في المعاملة بين أشخاص أو أوضاع أو أشياء يُفترض فيها التماثل^(٣).

وهذه الحجة وظفها الذهبي عن طريق بناء نقده على مبدأ المساواة بين حالات يُفترض أنها متماثلة؛ فالناس -في اعتقادهم- جعلوا الكشف علامة على الولاية، غير أن الذهبي يعمد إلى مساواة القميني بغيره ممن اشتهروا بالكشف مثل الكهنة والسحرة والرهبان، مبرزاً أن هذا الكشف مشترك بينهم جميعاً، منطلقاً من مسلمات مشتركة بين الناس؛ لأن «على الخطيب إذا أراد التأثير بنجاعة بواسطة خطابه أن يتكيف مع

(١) خطاب الأخلاق والهوية في رسائل الجاحظ مقارنة بلاغية حجاجية: ٦٦.

(٢) محاضرات في البلاغة الجديدة: ٤٦-٤٧.

(٣) محاضرات في البلاغة الجديدة: ٤٤.

مستمعيه»^(١)، عن طريق «اختيار دعاوى متفق عليها عنده، كمقدمات للحجاج»^(٢).

وهكذا يقيم الذهبي الدليل على أن مجرد الكشف لا يصلح أن يكون قرينة على الولاية؛ لأن التسوية بين هذه النماذج تفضي إلى نتيجة غير مقبولة بين الجميع.

حجة القدوة المعكوسة: ف) مثلما يقوم الحجاج على استدعاء نماذج للاقتداء بها وتتمين أفعالها، فإنه يقوم أيضا على استدعاء نماذج معكوسة للانفصال عنها وتبخيس أفعالها»^(٣).

والذهبي يستدعي هذه الحجة مسجلا اعتقاد الناس في القميني بأنه ولي لما يروونه منه من مكاشفات وإخباره بالمغيبات، غير أنه يقوض هذا الاعتقاد باستدعاء نموذج القدوة الصحيح للولي، عن طريق التعارض الصارخ بين ما يقتضيه سلوك الأولياء من صلاة وصيام وطهارة، وبين ما صدر من القميني من تلطخ بالنجاسات وترك للعبادات، وبالتالي يجعل الذهبي من معيار القدوة أداة حجاجية لهدم صورة الولي المزيف.

٥- بناء الصورة البلاغية للذم عبر مستويات متدرجة:

في هذا الجزء، ستتبع الدراسة الاستراتيجيات التي وظفها الذهبي في بناء الحكم النقدي، وهي على ثلاثة مستويات متكاملة، وستنبه الدراسة أيضا إلى مستوى رابع أغفله الذهبي.

٥-١ المستوى الأول: استراتيجية تفكيك هالة الولاية المزعومة:

يستهل الذهبي خطاب الترجمة بتأسيس إطار دلالي يحيط الشخصية بالذنس والشيطنة، فأول ما يطالعنا هو نسبته «القميني»، وهي نسبة إلى «القمين»، وهو فرن الحمام، وهو مكان مرتبط بالحرارة والنفايات، فهذه النسبة تصبح مدخلا رمزيا لربط الرجل بعالم الهامش والنجاسة.

ثم يعزز الذهبي هذا التأطير عبر حقول معجمية قذحية منتقاة بعناية، مثل: «المزابل،

(١) الإمبراطورية الخطابية: صناعة الخطابة والحجاج: ٩١.

(٢) الإمبراطورية الخطابية: صناعة الخطابة والحجاج: ٩١.

(٣) محاضرات في البلاغة الجديدة: ٧٨.

البول، النجاسة، الشياطين...»، وبعدها ينتج تأطيرا أخلاقيا للفضاء المكاني قائلا: «المزابل التي هي مأوى الشياطين»، وهذه العبارة الأخيرة حكم قيمة وصمّي يُفَعَّلُ مجاز المجاورة المكانية؛ فبدلا من فضاء مقدس كالمسجد أو الخلوّة، يعاد تموضع القميني في فضاء مُشَيِّط، على نحو يُرَجِّحُ إدراجها من طرف المتلقي ضمن معسكر الضلال حتى قبل أن ينظر إلى أفعاله، أو أفكاره.

٥-٢- المستوى الثاني: استراتيجية تفكيك صورة الولاية المزعومة:

ينتقل الذهبي بعد ذلك إلى تفكيك هالة الوقار أو الصلاح عبر وصف جسدي وسلوكي يُنْقِضُ الصورة النمطية للولي، ويهشم إيتوس القميني بواسطة مؤشرات حسية وسلوكية، وتصويرها على حال تناقض أحوال من يتصف بالولاية، «ومن ثمّ تستحيل صورة الذات صورة ناقصة مثيرة للاستنكار والاثام»^(١)؛ لأن كل تفصيل هو ضربة موجهة لهذه الصورة: «يمشي حافيا»، «يكس الزبل بثيابه النجسة ببوله»، «يترنح في مشيه»، «رأسه مكشوف»... .

لكن الضربة الحاسمة تتم في إعادة تصنيف كراماته: «مكاشفاته التي تجري على لسانه كما يتم للكاهن سواء في نطقه بالمغيبات»، فالذهبي هنا لا ينكر المكاشفة والظاهرة الخارقة، بل يُجري تفريفا حجاجيا ينقلها من خانة الكرامة المحتملة إلى خانة الكهانة.

هذا القياس التمثيلي بالكاهن هو حجة فعالة وناجعة للغاية؛ لأنها تستدعي لدى المتلقي المسلم حكما سلبيا جاهزا ومطلقا، فتغلق أي باب للتأويل الإيجابي، وترجع القراءة القدحية.

٥-٣- المستوى الثالث: الحجاج المباشر وتعميم الحكم

بعد أن بنى الذهبي في ذهن المتلقي الصورة المنفرة، ينتقل الخطاب من السرد إلى الحجاج المباشر بهدف ترسيخ الحكم وتعميمه، ويظهر ذلك جليا في قوله: «وقد رأيتُ غير واحد من هذا النمط الذين زال عقلهم أو نقص، يتقلبون في النجاسات، ولا

(١) بلاغة الشر العربي القديم: ٤٨.

يصلون... ولهم كشف كما للرهبان كشف، وكما للسحرة كشف...».

فصيغة «وقد رأيت» هي تحول استراتيجي في الخطاب، حيث لم يعد الذهبي مجرد ناقل لما سمعه عن القميني، بل صار شاهداً وصاحب سلطة معرفية يقدم شهادته المباشرة، فهو يوظف حجة الشهادة التي تستند إلى سلطة المؤلف، فترفع احتمال الاعتماد على الخبر.

ثم يجري النص تعميماً نوعياً، فلا يعود القميني حالة فردية، بل يصبح مثالا على نمط واسع موسوم بالانحراف، ويضعه في سلة واحدة مع «من زال عقله»، و«الساحر»، و«المصروع»، و«آكل الحية»، والهدف هو بناء تصنيف إجمالي لكل من يظهر عليه سلوك غريب، وبمجرد وضع القميني داخله، فإنه يرث كل صفاته السلبية بالتداعي والاقتران، فتغلق إلى حد بعيد منافذ التأويل الإيجابي.

٥-٤- إعادة بناء صورة الولاية الحقيقية

وهو المستوى الذي أغفله الذهبي هنا؛ لأنه كان بإمكانه بعد أن فكك الولاية المزعومة على المستويات الثلاثة المتقدمة أن يقدم صورة الولاية الصحيحة حسب التوجه الأثري الذي يتبناه الذهبي.

وهذا المستوى تقتضيه التراتبية الحجاجية المنطقية الفعالة؛ فبعد أن نفى الذهبي أن تكون هذه ولاية صحيحة، كان عليه أن يبين كيف تثبت الولاية الصحيحة حسب ما يراه هو.

وابن كثير مثلاً -والذي يتبنى نفس التوجه الذي يتبناه الذهبي على وجه العموم، وإلا فإن الرجلين بينهما اختلافات معتبرة من نواحي معتبرة أيضاً- يضيف بعد أن ينقل شيئاً من ترجمة القميني من سير أعلام النبلاء قائلاً^(١): «فلا بد من اختبار صاحب الحال بالكتاب والسنة، فمن وافق حاله الكتاب والسنة، فهو رجل صالح سواء كاشف أم لا، ومن لم يوافق فليس برجل صالح سواء كاشف أم لا»^(٢)، ثم يلجأ ابن كثير إلى الشافعي لينقل عنه: «إذا رأيتم الرجل يمشي على الماء، ويطيير في الهواء، فلا تغتروا

(١) تنقل الدراسة هذا القول من باب بيان ما تقتضيه التراتبية المنطقية الحجاجية لإقناع ناجع وفعال، وإلا فهي في منأى عن أن تتبنى موقفاً عقدياً في المسألة.

(٢) البداية والنهاية: ٣٩٠ / ١٧.

به حتى تعرضوا أمره على الكتاب والسنة»^(١).

خاتمة:

تخلص الدراسة إلى أن ترجمة الذهبي ليوسف القميني ترجمة تم بناؤها ببراعة عبر حزمة من الأدوات البلاغية والآليات الحجاجية.

ويبني الذهبي من خلال تضافر المعجم والموضع والجسد والقياس وشهادة الخبرة صورةً معيارية للانحراف تُغلق منافذ التأويل الإيجابي، فيكون النص بهذا: مثالا ساطعا على كيف يمكن للغة أن تكون أداة فعالة في الصراعات الأيديولوجية.

وعليه، فخطاب التراجم، خاصة عند تناول شخصيات جدلية، هو ساحة صراع رمزي تُستخدم فيه اللغة سلاحا لتحديد حدود الاستقامة والانحراف.

وتكشف الدراسة أيضا عن منهج الذهبي الصارم في التعامل مع الظواهر الصوفية التي لا تتوافق مع منهجه الأثري، حيث لا يتم مناقشتها فكريا بقدر ما يتم تفكيكها وتصنيفها ضمن الانحراف العقدي والتأثير الشيطاني.

توصيات بحثية:

بناء على ما توصلت إليه هذه الدراسة وما توقفت عنده من حدود، يمكن اقتراح مسارات بحثية مستقبلية، منها:

تطبيق المنهج التحليلي نفسه على عينة أوسع من التراجم التي تتناول شخصيات جدلية أخرى ضمن كتاب «سير أعلام النبلاء» للذهبي^(٢)، بغية رصد أنماطه في استراتيجيات الذم.

(١) البداية والنهاية: ١٧ / ٣٩٠.

(٢) راجع مثلا: بين العبادة والعدالة: المفارقة البلاغية والتأثير الحجاجي في نص الذهبي، الرايس عبد النور، شبكة الألوكة، تاريخ النشر: ٣٠ أبريل ٢٠٢٥، تاريخ الاطلاع: ٣ نوفمبر ٢٠٢٥، متاح على الرابط:

https://www.alukah.net/literature_language/0/175817/.

دراسة كيفية تناول مؤرخين آخرين لنفس الشخصيات الجدلية، ومقارنة أدواتهم البلاغية والحجاجية بأدوات الذهبي، لكشف التمايزات المنهجية والأيدولوجية بين مدارس التاريخ والتراجم.

توسيع نطاق البحث ليشمل تحليل خطاب المدح في تراجم الذهبي، ودراسة الأدوات البلاغية والحجاجية المستخدمة في بناء الصور الإيجابية النموذجية، ومن ثم مقارنتها بآليات الذم للكشف عن المنطق البلاغي المزدوج الذي يحكم خطابه.

المصادر والمراجع

١. أسواق دمشق القديمة ومشيداتها التاريخية، قتيبة الشهابي، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، ١٩٩٠م.
٢. الإمبراطورية الخطابية: صناعة الخطابة والحجاج، شاييم بيرلمان، ترجمة: الحسين بنوهاشم، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ط.١، ٢٠٢٢م.
٣. البداية والنهاية، ابن كثير إسماعيل بن عمر، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، ط.١، ١٩٩٧م.
٤. البلاغة وأسئلة الخطاب، الطويل حسن، دائرة الثقافة - حكومة الشارقة، الإمارات العربية المتحدة، ط.١، ٢٠٢٤م.
٥. البلاغة ومقولة الجنس الأدبي، مشبال محمد، مجلة عالم الفكر، الكويت، ١٤، مجلد ٣٠، ٢٠٠١م.
٦. التأويل البلاغي للرواية إشكالات وتطبيقات، الطويل حسن، دار كنوز المعرفة للنشر والتوزيع، عمان، ط.١، ٢٠٢٥م.
٧. التعريفات، الجرجاني علي بن محمد، تحقيق: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط.٤، ٢٠١٣م.
٨. الحقيقة والمجاز في الرحلة إلى بلاد الشام ومصر والحجاز، النابلسي عبد الغني بن إسماعيل، تقديم وإعداد: أحمد عبد المجيد هريدي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٦م.
٩. الدارس في تاريخ المدارس، النعمي عبد القادر بن محمد، تحقيق: إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط.١، ١٩٩٠م.
١٠. الذيل على الروضتين، المقدسي أبو شامة، تحقيق: محمد زاهد الكوثري وعزت العطار الحسيني، دار الجيل، بيروت، ط.٢، ١٩٧٤م.

١١. العبر في خبر من غبر وذبوله، الذهبي محمد بن أحمد بن عثمان، تحقيق: أبو هاجر محمد السعيد بن بسيوني زغلول، دار الكتب العلمية، بيروت.
١٢. الفن الإسلامي، عفيف البهنسي، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، دمشق، ط. ٢، ١٩٩٨ م.
١٣. القلائد الجوهريّة في تاريخ الصالحية، ابن طولون، تحقيق: محمد أحمد دهمان، مطبوعات مجمع اللغة العربية، دمشق، ط. ٢، ١٩٨٠ م.
١٤. الوافي بالوفيات، الصفدي صلاح الدين خليل ابن أبيك، تحقيق: أحمد الأرنؤوط وتركي مصطفى، دار إحياء التراث، بيروت، ط. ١، ٢٠٠٠ م.
١٥. بلاغة النثر العربي القديم، الطيبي كريم، دائرة الثقافة - حكومة الشارقة، الإمارات العربية المتحدة، ط. ١، ٢٠٢٣ م.
١٦. بين العبادة والعدالة: المفارقة البلاغية والتأثير الحجاجي في نص الذهبي، الرايس عبد النور، شبكة الألوكة، تاريخ النشر: ٣٠ أبريل ٢٠٢٥، تاريخ الاطلاع: ٣ نوفمبر ٢٠٢٥، متاح على الرابط: https://www.alukah.net/literature_language/١٧٥٨١٧/٠/
١٧. تاريخ الإسلام، الذهبي محمد بن أحمد بن عثمان، تحقيق: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، ط. ١، ٢٠٠٣ م.
١٨. خطاب الأخلاق والهوية في رسائل الجاحظ مقارنة بلاغية حجاجية، مشبال محمد، دار كنوز المعرفة، الأردن، ط. ١، ٢٠١٥ م.
١٩. ذيل مرآة الزمان، اليونيني أبو الفتح، عناية: وزارة التحقيقات الحكومية والأموال الثقافية للحكومة الهندية، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، ط. ١، ١٩٩٢ م.
٢٠. رسائل دمشقية، ابن المبرد، تحقيق: صلاح محمد الخيمي، دار ابن كثير، دمشق-بيروت، ط. ١، ١٩٨٨ م.
٢١. سورية نبع الحضارات، فاطمة جود الله، دار الحصاد للنشر والتوزيع، دمشق،

- ط. ١، ١٩٩٩ م.
٢٢. سير أعلام النبلاء، الذهبي محمد بن أحمد بن عثمان، تحقيق: بشار عواد معروف ومحبي هلال السرحان، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط. ١، ١٩٨٥ م.
٢٣. شذرات الذهب في أخبار من ذهب، ابن العماد الحنبلي، تحقيق: محمود الأرنؤوط، دار ابن كثير، دمشق-بيروت، ط. ١، ١٩٨٦ م.
٢٤. شفاء السائل وتهذيب المسائل، ابن خلدون عبد الرحمن بن محمد، تحقيق: محمد مطيع الحافظ، دار الفكر، دمشق، ط. ١، ١٩٩٦ م.
٢٥. صحيح البخاري، البخاري محمد بن إسماعيل، صورها عن الطبعة السلطانية: محمد زهير الناصر، دار طوق النجاة، بيروت، ط. ١، ١٤٢٢ هـ.
٢٦. عقد الجمان في تاريخ أهل الزمان [٦٤٨-٧١٢]، العيني بدر الدين، تحقيق: محمد محمد أمين، مطبعة دار الكتب والوثائق القومية، القاهرة، ٢٠١٠ م.
٢٧. فن أن تكون دائما على صواب، آرثور شوبنهاور، ترجمة: رضوان العصبية، دار الأمان، الرباط، ط. ١، ٢٠١٤ م.
٢٨. محاضرات في البلاغة الجديدة، مشبال محمد، دار الرافدين، بيروت-بغداد، ط. ١، ٢٠٢١ م.
٢٩. مسالك الأبصار في ممالك الأمصار، العمري ابن فضل الله، المجمع الثقافي، أبو ظبي، ط. ١، ١٤٢٣ هـ.
٣٠. معجم دمشق التاريخي للأماكن والأحياء والمشيدات ومواقعها وتاريخها كما وردت في نصوص المؤرخين، قتيبة الشهابي، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، ١٩٩٩ م.
٣١. مفاهيم بلاغية في التراث العربي رؤية جديدة، مشبال محمد، دار المتيوي للنشر والتوزيع، تطوان، ط. ١، ٢٠٢٤-٢٠٢٥ م.

٣٢. من بلاغة الحجاج إلى تحليل الخطاب، المودن حسن، مجلة البلاغة وتحليل الخطاب، ع.١٥، ٢٠٢٠ م.

٣٣. موسوعة فن العمارة الإسلامية، جمعة أحمد قاجة، دار الحصاد للطباعة والنشر، دمشق، ط.١، ٢٠٠٠ م.

34. Leonte, F. (2023). *Ethos, logos, and perspective: Studies in late Byzantine rhetoric*. Routledge.

References

1. al-Balāghah wa-as'ilat al-khiṭāb, al-Ṭawīl Ḥasan, Dā'irat al-Thaqāfah - Ḥukūmat al-Shāriqah -, al-Imārāt al-'Arabīyah al-Muttaḥidah, ṭ. 1, 2024.
2. al-Balāghah wa-maqūlat al-jins al-adabī, Mishbāl Muḥammad, Majallat 'Ālam al-Fikr, al-Kuwayt, ' . 1, mujallad 30, 2001.
3. al-Bidāyah wa-al-nihāyah, Ibn Kathīr Ismā'īl ibn 'Umar, taḥqīq: 'Abd Allāh ibn 'Abd al-Muḥsin al-Turkī, Dār Hajar lil-Ṭibā'ah wa-al-Nashr wa-al-Tawzī' wa-al-I'lān, ṭ. 1, 1997.
4. al-Dāris fī tāriḫ al-madāris, al-Nu'aymī 'Abd al-Qādir ibn Muḥammad, taḥqīq: Ibrāhīm Shams al-Dīn, Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, Bayrūt, ṭ. 1, 1990.
5. al-Dhayl 'alā al-Rawḍatayn, al-Maqdisī Abū Shāmah, taḥqīq: Muḥammad Zāhid al-Kawtharī wa-'Izzat al-'Aṭṭār al-Ḥusaynī, Dār al-Jīl, Bayrūt, ṭ. 2, 1974.
6. al-Fann al-Islāmī, 'Afīf al-Bahnassī, Dār Ṭalās lil-Dirāsāt wa-al-Tarjamah wa-al-Nashr, Dimashq, ṭ. 2, 1998.
7. al-Ḥaqīqah wa-al-majāz fī al-riḥlah ilā Bilād al-Shām wa-Miṣr wa-al-Ḥijāz, al-Nābulusī 'Abd al-Ghanī ibn Ismā'īl, taqḍīm wa-i'dād: Aḥmad 'Abd al-Majīd Harīdī, al-Hay'ah al-Miṣrīyah al-'Āmmah lil-Kitāb, 1986.
8. al-Imbirātūrīyah al-khiṭābīyah: Ṣinā'at al-khiṭābah wa-al-ḥijāj, Shāyīm Bīrlmān, tarjamat: al-Ḥusayn Binnūhāshim, Dār al-Kitāb al-Jadīd al-Muttaḥidah, Bayrūt, ṭ. 1, 2022.
9. al-Qalā'id al-jawharīyah fī tāriḫ al-Ṣāliḥīyah, Ibn Ṭulūn, taḥqīq: Muḥammad Aḥmad Dahmān, Maṭbū'āt Majma' al-Lughah al-'Arabīyah, Dimashq, ṭ. 2, 1980.
10. al-Ṭawīl al-balāghī lil-riwāyah: Ishkālāt wa-taṭbīqāt, al-Ṭawīl

- Ḥasan, Dār Kunūz al-Maʿrifah lil-Nashr wa-al-Tawzīʿ, ʿAm-mān, ٢. 1, 2025.
11. al-Taʿrīfāt, al-Jurjānī ʿAlī ibn Muḥammad, taḥqīq: Muḥammad Bāsīl ʿUyūn al-Sūd, Dār al-Kutub al-ʿIlmīyah, Bayrūt, ٢. 4, 2013.
 12. al-ʿIbar fī khabar man ghabar wa-dhuyūlihi, al-Dhahabī Muḥammad ibn Aḥmad ibn ʿUthmān, taḥqīq: Abū Hājir Muḥammad al-Saʿīd ibn Basyūnī Zaghlūl, Dār al-Kutub al-ʿIlmīyah, Bayrūt.
 13. al-Wāfī bi-al-wafayāt, al-Ṣafadī Ṣalāḥ al-Dīn Khalīl ibn Aybak, taḥqīq: Aḥmad al-Arnāʾūṭ wa-Turkī Muṣṭafā, Dār Iḥyāʾ al-Turāth, Bayrūt, ٢. 1, 2000.
 14. Aswāq Dimashq al-qadīmah wa-mushayyadātuhā al-tārīkhīyah, Qutaybah al-Shihābī, Manshūrāt Wizārat al-Thaqāfah, Dimashq, 1990.
 15. Balāghat al-nathr al-ʿArabī al-qadīm, al-Ṭībī Karīm, Dāʾirat al-Thaqāfah - Ḥukūmat al-Shāriqah -, al-Imārāt al-ʿArabīyah al-Muttaḥidah, ٢. 1, 2023.
 16. Bayna al-ʿibādah wa-al-ʿadālah: al-Mufāraqah al-balāghīyah wa-al-tāthīr al-ḥijājī fī naṣṣ al-Dhahabī, al-Rāyis ʿAbd al-Nūr, Shabakat al-Alūkah, tārīkh al-nashr: 30 Abrīl 2025, tārīkh al-iṭṭilāʿ: 3 Nūfimbir 2025, mutāḥ ʿalā al-rābiṭ: https://www.alukah.net/literature_language/0/175817/
 17. Dhayl Mirʾāt al-zamān, al-Yūnīnī Abū al-Faṭḥ, ʿināyat: Wizārat al-Taḥqīqāt al-Ḥukmīyah wa-al-Umūr al-Thaqāfīyah lil-Ḥukūmah al-Hindīyah, Dār al-Kitāb al-Islāmī, al-Qāhirah, ٢. 1, 1992.
 18. Fann an takūna dāʾiman ʿalā ṣawāb, Ārthūr Shūbinhāwar, tarjamat: Riḍwān al-ʿAṣbah, Dār al-Amān, al-Ribāṭ, ٢. 1, 2014.
 19. Khiṭāb al-akhlāq wa-al-huwīyah fī Rasāʾil al-Jāḥiẓ: Muqārabah balāghīyah ḥijājīyah, Mishbāl Muḥammad, Dār Kunūz al-Maʿ-

- rifah, al-Urdunn, ٢. 1, 2015.
20. Leonte, F. (2023). *Ethos, logos, and perspective: Studies in late Byzantine rhetoric*. Routledge.
 21. Mafāhīm balāghīyah fī al-turāth al-‘Arabī: Ru‘yah jadīdah, Mishbāl Muḥammad, Dār al-Matīwī lil-Nashr wa-al-Tawzī‘, Tiṭwān, ٢. 1, 2024-2025.
 22. Masālik al-absār fī mamālik al-amṣār, al-‘Umarī Ibn Faḍl Allāh, al-Majma‘ al-Thaqāfī, Abū Zaby, ٢. 1, 1423H.
 23. Mawsū‘at fann al-‘imārah al-Islāmīyah, Jum‘ah Aḥmad Qājah, Dār al-Ḥaṣād lil-Ṭibā‘ah wa-al-Nashr, Dimashq, ٢. 1, 2000.
 24. Min balāghat al-ḥijāj ilā taḥlīl al-khiṭāb, al-Mawdin Ḥasan, Majallat al-Balāghah wa-Taḥlīl al-Khiṭāb, ١. 15, 2020.
 25. Mu‘jam Dimashq al-tārīkhī lil-amākin wa-al-aḥyā‘ wa-al-mushayyadāt wa-mawāqī‘ihā wa-tārīkhuhā kamā waradat fī nuṣuṣ al-mu‘arrīkhīn, Qutaybah al-Shihābī, Manshūrāt Wizārat al-Thaqāfah, Dimashq, 1999.
 26. Muḥādarāt fī al-balāghah al-jadīdah, Mishbāl Muḥammad, Dār al-Rāfidayn, Bayrūt-Baghdād, ٢. 1, 2021.
 27. Rasā’il Dimashqīyah, Ibn al-Mibrad, taḥqīq: Ṣalāh Muḥammad al-Khīmī, Dār Ibn Kathīr, Dimashq-Bayrūt, ٢. 1, 1988.
 28. Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, al-Bukhārī Muḥammad ibn Ismā‘īl, ṣawwarahā ‘an al-ṭab‘ah al-sulṭānīyah: Muḥammad Zuhayr al-Nāṣir, Dār Ṭawq al-Najāh, Bayrūt, ٢. 1, 1422H.
 29. Shadharāt al-dhahab fī akhbār man dhahab, Ibn al-‘Imād al-Ḥanbalī, taḥqīq: Maḥmūd al-Arnā‘ūt, Dār Ibn Kathīr, Dimashq-Bayrūt, ٢. 1, 1986.
 30. Shifā‘ al-sā’il wa-tahdhīb al-masā’il, Ibn Khaldūn ‘Abd al-Raḥmān ibn Muḥammad, taḥqīq: Muḥammad Muṭī‘ al-Ḥāfīz,

Dār al-Fikr, Dimashq, ٢. 1, 1996.

31. Siyar A‘lām al-Nubalā’, al-Dhahabī Muḥammad ibn Aḥmad ibn ‘Uthmān, taḥqīq: Bashshār ‘Awwād Ma‘rūf wa-Muḥyī Hilāl al-Sarḥān, Mu’assasat al-Risālah, Bayrūt, ٢. 1, 1985.
32. Sūrīyah nab‘ al-ḥaḍārāt, Fāṭimah Jūd Allāh, Dār al-Ḥaṣād lil-Nashr wa-al-Tawzī‘, Dimashq, ٢. 1, 1999.
33. Tārīkh al-Islām, al-Dhahabī Muḥammad ibn Aḥmad ibn ‘Uthmān, taḥqīq: Bashshār ‘Awwād Ma‘rūf, Dār al-Gharb al-Islāmī, ٢. 1, 2003.
34. ‘Iqd al-jumān fī tārīkh ahl al-zamān [648-712], al-‘Aynī Badr al-Dīn, taḥqīq: Muḥammad Muḥammad Amīn, Maṭba‘at Dār al-Kutub wa-al-Wathā’iq al-Qawmīyah, al-Qāhirah, 2010.

سيمائية الخطاب القرآني بين التشاكل والتباين (قصة آدم عليه السلام أنموذجاً)

د. رضا عبد السلام الشناوي
كلية الإلهيات، جامعة صقاريا، تركيا
البريد الإلكتروني:
redaelsayed@sakarya.edu.tr
معرف (أوركيد):
000379X-0001-8941-379X

نسرین عقلة
طالبة دكتوراه لغة عربية جامعة صقاريا، تركيا
البريد الإلكتروني:
mousa.oqlah@ogr.sakarya.edu.tr
معرف (أوركيد):
0000-0003-2271-1690

بحث أصيل الاستلام: ٢٠٢٦-١-٢٨ القبول: ٢٠٢٦-٢-٢١ النشر: ٢٠٢٦-٤-٣٠

الملخص:

يتخذ هذا البحث من قصة سيدنا آدم عليه السلام في الخطاب القرآني أنموذجاً تطبيقياً لتحليل بنيتها الدلالية، اعتماداً على أنساقها النصية، وسعيًا لاكتشاف نظامها العلاماتي، حيث ينطلق التحليل من تتبع التحولات البنائية للقصة، من مشهد الخلق والاستخلاف، وصولاً إلى مشهدي التعليم والابتلاء، مستثمرًا أدوات السيمائية الإجرائية (التشاكل والتباين) للكشف عن انتظام العلامات، ورصد علاقات التماثل والتقابل المؤسسة للدلالة العميقة، كما يوظف المربع السيمائي لضبط علاقات التضاد والتقابل والتكامل بين الوحدات الدلالية، مبرزاً آليات الانسجام الدلالي داخل القصة الأدمية، رغم تعدد صيغ العرض وتفرق المشاهد، وقد ركزت الدراسة على تحليل ثنائيات مركزية منها: (الملائكة وإبليس) في سياق السجود، الأمر والنهي في مشهد الجنة، وثنائية العلم والمعرفة في مشهد تعليم الأسماء، والطاعة والمعصية في تمثيل الموقف الإنساني الأول، تبياناً لدور هذه الوحدات في بناء المعنى وتوجيه الدلالة داخل النسق القصصي القرآني.

الكلمات المفتاحية:

السيمائية؛ الخطاب القرآني؛ قصة سيدنا آدم عليه السلام؛ المربع السيمائي؛ التشاكل والتباين الدلالي.

للاستشهاد: / Atif için / For Citation: نسرین، الشناوي، رضا. (٢٠٢٦). سيمائية الخطاب القرآني بين التشاكل والتباين قصة آدم عليه السلام أنموذجاً. ضاد مجلة لسانيات العربية وآدابها. مج ٧، ع ١٣، ١٩١ - ٢٣٣ / <https://www.daadjournal.com>

The Semiotics of Qur'anic Discourse

Isotopy and Contrast in the Adamic Narrative

Nisreen OQLAH

Reda Abdelsalam ELSHENAWY

PhD student, Sakarya University, Türkiye

Sakarya University, Türkiye

E-mail

E-mail

mousa.oqlah@sakarya.edu.tr

redaelsayed@sakarya.edu.tr

Orcid ID

Orcid ID

0000-0003-2271-1690

0000-0001-8941-379X

Research Article Received: 28.01.2026 Accepted: 21.02.2026 Published: 30.04.2026

Abstract:

This study examines the Adamic narrative in the Qur'an as a model for analyzing semantic structure within Qur'anic discourse. Drawing on semiotic tools, particularly isotopy, contrast, and the semiotic square, it traces the narrative's structural transformations from creation and vicegerency to instruction and trial.

The analysis explores how recurrent signs, oppositional relations, and semantic correspondences generate deep meaning and textual coherence across the dispersed Qur'anic scenes of the Adam narrative. Particular attention is given to central semantic pairings, including the angels and Iblis, command and prohibition, knowledge and naming, and obedience and disobedience. The study argues that these units do not function as isolated narrative elements, but as interrelated signs that organize meaning and guide interpretation within the Qur'anic narrative system.

Keyword:

Semiotics; Qur'anic Discourse; The Adamic Narrative; The Semiotic Square; Semantic Isotopy and Contrast.

تقديم:

إن قصة آدم عليه السلام من أكثر القصص القرآني كثافةً من حيث البناء الجمالي وتعدّد مستويات الدلالة؛ إذ تمثل لحظة تأسيسية في تصور القرآن للإنسان، وتُعرض من خلال مشاهد متتابعة وحوار علويّ يتجاوز الإخبار إلى كشف المعنى.

وينطلق هذا البحث من مساءلة كيفية تشكّل هذا الانسجام الدلالي داخل القصة الأدمية، على الرغم من تفرّق مشاهدتها وتعدّد صيغ عرضها، وذلك من خلال مقارنة سيميائية تضع النص القرآني في مركز التحليل، وتتعامل مع تنوّعه بوصفه استراتيجية دلالية لا تعارضاً في المعنى، فالخطاب القرآني، في عرضه لقصة آدم عليه السلام، يعيد بناء الحدث الواحد في صيغ متعددة، تبرز في كل موضع جانباً دلاليّاً خاصّاً، مع المحافظة على وحدة المعنى الكلي.

وفي هذا السياق، تسعى الدراسة إلى الكشف عن آليات الترابط والانتظام الدلالي التي تحكم القصة، من خلال تتبع علاقات التشاكل والتباين بين وحداتها اللغوية والسردية، وتحليل كيفية انتظام هذه العلاقات في إنتاج معنى متماسك عبر السور المختلفة، دون الخروج عن النسق العام للخطاب القرآني، ويزداد هذا الانسجام وضوحاً عند التدبر في القصص القرآني، ولا سيما قصة آدم عليه السلام، التي تكررت في سبع سور، وجاءت في كل موضع بصياغة مخصوصة مناسبة للمقام، وسياق دلالي مغاير من غير أن يؤدي هذا التكرار إلى اضطراب في المعنى، إنما هذا التنوّع السردية يكشف عن نظام دلالي قائم على التشاكل والتباين؛ حيث تكررت العناصر الكبرى للقصة، لتشعرك أنك أمام قصة جديدة، وتبدل في الوقت ذاته زوايا العرض ووظائف العلامات، تبعاً للمقام الخطابي ومقتضى الحال.

وقصة آدم عليه السلام تعد من القصص القرآني «المفتوح المختزل»، فالمقصود بالمفتوح ورود القصة في أكثر من سورة، وأما بالمختزل فلأنها لم تأت كاملة، ولكنها ركزت على أهم لأحداث في القصة، وهذا ما يسمى بالقصة القطاعية^(١)، ومن هنا، لا يمكن فهم هذا التعدد بوصفه اختلافاً في القول، وإنما هو تنوع سيميائي يعيد توزيع الدلالات، ويُفعل شبكة من العلامات السردية والرمزية التي تسهم في بناء المعنى

(١) الخطاب القرآني مقارنة توصيفية لجمالية السرد الإعجازي: ٧٢.

وتوجيه التلقي، فالمكان، والزمان، والشخصيات، والأحداث، والحوارات، تتحرك داخل القصة وفق علاقات تشاكل وتباين، تنتج دلالة مركبة، تتجاوز مستوى الحكاية إلى مستوى الرمز والوظيفة المعرفية.

وانطلاقاً من هذا التصور، يسعى هذا البحث إلى مقارنة قصة آدم عليه السلام مقارنة سيميائية سردية، ترصد آليات التشاكل والتباين في بنية القصة، وتكشف عن دورها في تشكيل المعنى، بداية من لحظة الخلق، والاستخلاف، وصولاً بتجربة الابتلاء.

إشكالية البحث وفرضياته:

وتكمن إشكالية البحث في محاولة الكشف عن آليات السيميائية التي تنظم بناء المعنى في قصة آدم عليه السلام بالتركيز على جدلية التشاكل (الانسجام والوحدة الدلالية) والتباين (الاختلاف والتحول السردية)، ويمكن بلورة المشكلة في التساؤلات الآتية:

ما المسارات السردية التي تشكلت من خلالها قصة آدم عليه السلام؟ وكيف استطاع النص القرآني الحفاظ على تشاكل دلالي (Isotopy) يربط بين نصوص القصة الموزعة في السور السبع؟

كيف تجلّى التباين السيميائي في بنية القصة من خلال التقابلات الضدية؟ وكيف ساهمت هذه التباينات في دفع السرد لآدم عليه السلام من حالة الاتصال بالجنة إلى حالة الانفصال بالهبوط ثم الاتصال مجدداً بالتوبة؟

منهج البحث:

يعتمد هذا البحث المنهج الوصفي التحليلي، مستنداً إلى أدوات سيميائية إجرائية تفرضها طبيعة قصة سيدنا آدم عليه السلام في الخطاب القرآني، لما تتسم به من تعدد المشاهد وتنوع صيغ العرض عبر سور مختلفة، وقد استدعى هذا التعدد اعتماد مقارنة منهجية تكاملية تنطلق من حاجيات النص، وتهدف إلى الكشف عن انتظامه الدلالي الداخلي، وتنهض المقاربة السيميائية برصد آليات التشاكل الضامنة لانسجام

القصة، والتباين المحرّك للتوتر الدلالي، بينما تُسهم المقاربة السردية في تتبّع البنية الحكائية وتمظهر الأدوار السردية داخل المشاهد المتكرّرة، كما تُستحضر المقاربة التداولية لبيان علاقة الخطاب بالمقام، وأثر هذه البنى في توجيه التلقي وبناء الدلالة، وتُطبّق هذه الرؤية على مواضع القصة في السور السبع: (البقرة، والأعراف، والحجر، والإسراء، والكهف، وطه، وص).

الدراسات السابقة:

لقد حظيت قصة آدم عليه السلام بعناية الباحثين من زوايا منهجية متعددة، ومن الدراسات التي قاربت موضوع البحث الآتي:

١ - دراسة بعنوان: «أسلوب الحوار في قصة آدم عليه السلام وأهميته من خلال سورة البقرة: دراسة موضوعية: ل جيهان عبد الوهاب صبان، جامعة أم القرى، وركزت هذه الدراسة على الجانب الموضوعي والبياني في الحوار، متتبعةً المقاصد التربوية والعقدية المستنبطة من المحاورات التي جرت في سورة البقرة، مع الوقوف على دلالات الألفاظ وأثرها في توضيح معاني الاستخلاف.

٢- دراسة بعنوان: «البعد السيميائي لحجاجية البنية السردية في القصص القرآني: قصة آدم عليه السلام في سورة الأعراف أنموذجاً» ل عقيل عبد الزهرة، جامعة الكوفة، وقد عنيت هذه الدراسة بالكشف عن الآليات السيميائية التي تجعل من السرد القرآني خطاباً حجاجياً بامتياز، مبرزةً كيف تتضافر البنية السردية والعناصر القصصية في سورة الأعراف لتوجيه الحجج وإقناع المتلقي بالحقائق الكبرى التي يطرحها النص.

وتتقابل هذه الدراسة مع الجهود السابقة في موضوعها قصة آدم عليه السلام، ومنهجها السيميائي، غير أنّها تختلف عنها من حيث زاوية المعالجة ونطاق التحليل؛ إذ تتجاوز الاقتصار على سورة بعينها، لتستقرئ القصة في السور السبع، مما يتيح رصد «التشاكل والتباين» في سياقاتها المتعددة، كما تنفرد إيجاباً بتفكيك البنى المنطقية العميقة عبر المربع السيميائي، متجاوزةً التحليل الحجاجي أو الموضوعي المحض، لثبتت في النهاية أن «مبدأ الاستخلاف والابتلاء» هو المحرك الدلالي الكلي الذي تنتظم خلفه كافة الوحدات اللغوية، مما يحقق توازناً بين دقة الأدوات السيميائية الحديثة وعمق المقاصد القرآنية.

هيكل البحث:

وقد اقتضت الدراسة تقسيمها إلى أربعة مطالب، المطلب الأول التمهيدي: ذكرت فيه تعريف مصطلحات البحث، والمطلب الثاني بعنوان: تشاكل الأصل، مشهد الخلق وإعلان الخلافة، والمطلب الثالث، سيميائية الطاعة والعصيان (انكسار التشاكل في مشهد السجود، والمطلب الرابع بعنوان: سيميائية النهي والتحذير، وسر النداء والاختبار، وأردفته بخاتمة تتضمن أهم النتائج والتوصيات، يليها المصادر والمراجع.

١- تعريف مصطلحات البحث:

١-١ السيميائية (مفهومها ونشأتها):

تعرف السيميائية في الترجمة العربية باسمي (السيمبوتيقا) و (السيمبولوجيا)، التي ظهرت في بدايات القرن العشرين على يد العالم الفرنسي (دي سوسير F.DE. SAUSSURE). وأطلق عليه مصطلح (السيمبولوجيا/semiology) في كتابه (علم اللغة العام) «وهو يعني علم الدلالة الذي يختص بدراسة العلامات، والسيميائية «علم الإشارات» فاللغة نظام من الإشارات التي تعبر عن الأفكار، وموضوعها دراسة حياة هذه الإشارات في المجتمع»^(١).

ارتكز مفهوم السيميائية منذ نشأتها بشكل أساس حول دراسة العلامة بوصفها وحدة دلالية تنتج المعنى داخل نسق تواصلية، فالعلامة لا وجود لها إلا داخل نظامها، «وهذه العلامة تمكننا من التوصل إلى استنتاجات بشأن أمر خفي»^(٢)، وهي عنده وحدة ثنائية تتكون من دال (صورة صوتية) ومدلول (صورة ذهنية) ودلالة العلامة هي الناتج من تداخل العنصرين (الدال والمدلول)، «والدلالة إذن هي حاصل اقتران شيئين متلازمين بوصفهما طرفي العلامة، أحدهما محسوس وهو الدال، والآخر غائب عن الحس وهو المدلول، فالعلامة في حقيقة أمرها هي اقتران تلازمي بين الدال والمدلول لأجل حصول الدلالة»^(٣).

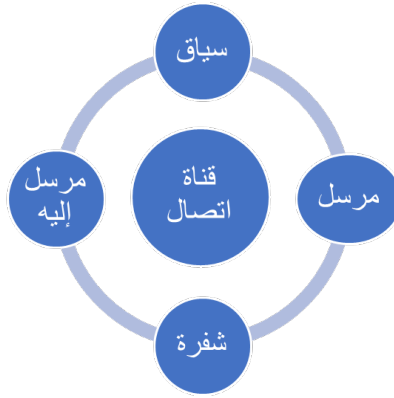
(١) علم اللغة العام: ٣٤.

(٢) السيميائية وفلسفة اللغة: ٤٦.

(٣) العلامات في التراث اللساني العربي، قراءة لسانية وسيميائية: ٦١.

وقد تجاوزت السيميائية حدود اللفظ إلى دراسة كل ما يمكن أن يحمل دلالة، سواء كان لغوياً أم غير لغوي، «فأي شيء في الوجود يمكن أن يكون علامة إذا رأينا أنه يدل على معنى ما»^(١)، فمجال علم السيميولوجيا يقوم على كشف الجماليات في النص من خلال إبراز خواصه الداخلية.

ومن هنا غدت السيميائية أداة تحليلية تكشف آليات انشغال المعنى في الخطابات المختلفة، عبر تتبع أنماط التمثيل والتحويل والتشاكل والتقابل، من خلال ما يسمى باسم دائرة التواصل التي يعتمد عليها النقد في تحليل العلامات، وتتكون من:



وتعتمد السيميائية في تحليل الخطاب السردى على البنيتين السطحية، والعميقة، وبيان ما بينهما من دلالات وعلاقات، لكن جُلّ تركيزها على النص الداخلي، لفك الرموز الموجودة داخل الخطاب من أجل فهم آليات إنتاج المعنى، فليست كل قراءة مقبولة، وليس كل التأويلات عشوائية، بل هناك عمق دلالي حقيقي يجب الوصول إليه، «فهي تطمح إلى هدم المعيارية الثابتة للنقد، ورفض سلطة التأويل النهائي، وفتح النص أمام قراءات متعددة منضبة، ونفي التوثيقية، ونزوع إلى تفكيك النص وتشريحه، وفق أدوات إجرائية تستند إلى رصيد معرفي، وخبرات قرائية متنوعة»^(٢).

وفي حدود هذا البحث، لا تُستدعى السيميائية إلا بقدر ما تخدم تحليل الخطاب القرآني، ولا سيما قصة سيدنا آدم عليه السلام، من حيث ما تتسم به من تكرار دلالي منظم، ومن تقابلات بنوية تُسهّم في توجيه المعنى عبر سياقات متعددة، ومن ثم يتركز

(١) أسس السيميائية: ٤٣.

(٢) دلالية النص الأدبي دراسة سيميائية للشعر الجزائري: ٣٣.

الاشتغال السيميائي على مفهومي التشاكل بوصفه آلية لضمان الانسجام الدلالي، والتباين بوصفه آلية مولدة للتوتر الدلالي داخل بنية القصة.

وبالتأمل في الذكر الحكيم نجد أن القرآن الكريم ذكر ألفاظ (السيما والسيمة والعلامة) في مواضع متعددة دالة على الأثر والدليل والعلامة التي تكشف عن المعنى كما في قوله تعالى: (سِيمَاهُمْ فِي وُجُوهِهِمْ مِمَّنْ أَثَرِ السُّجُودِ^(١)) وقوله تعالى: (يُعْرَفُ الْمُجْرِمُونَ بِسِيمَاهُمْ فَيُؤْخَذُ بِالنَّوَاصِي وَالْأَقْدَامِ^(٢)) وقوله تعالى: (وَعَلَامَاتٍ وَبِالنَّجْمِ هُمْ يَهْتَدُونَ^(٣)).

وتشكل ألفاظ (السيما والسيمة والعلامة) مفاتيح إجرائية بالغة الأهمية لفهم بنية المعنى في الخطاب القرآني، إذ لا تنحصر وظيفتها على الإشارة اللغوية المباشرة، بل تمتد لتشكل أبعاداً إدراكية وسياقية تسهم في توجيه الدلالة داخل النص، وهي بذلك تكشف عن وظيفة العلامة في بناء المعنى وإحكام انتظامه (التشاكل)، مما يمنح المقاربة السيميائية مسوغاً منهجياً بوصفها أداة إجرائية لتحليل النص القرآني، واستنطاق دلالاته الكامنة في بنيته العميقة.

كما أن التراث النقدي والبلاغي زاخر بتأصيل لمفهوم العلامات والدلالات، وقد تنبه العلماء القدامى في وقت مبكر لاستخدام العلامات قبل ظهورها في الغرب، ومن بين هؤلاء العلماء الجاحظ، الذي أولى العلامة مكانة رئيسية في التواصل البشري، فالتواصل عنده لفظي وغير لفظي، معتبراً الإشارات أدوات لا تقل شأنًا عن اللغة المنطوقة، يقول في البيان والتبيين: «وجميع أصناف الدلالات على المعاني من لفظ وغير لفظ، خمسة أشياء لا تنقص ولا تزيد: أولها اللفظ، ثم الإشارة، ثم العقد، ثم الخط، ثم الحال التي تسمى نصبة...، ولكل واحد من هذه الخمسة صورة بائنة من صورة صاحبها تكشف لك عن أعيان المعاني في الجملة، ثم عن حقائقها في التفسير»^(٤).

(١) سورة الفتح: ٢٩/٤٨.

(٢) سورة الرحمن: ٤١/٥٥.

(٣) سورة النحل: ١٦/١٦.

(٤) البيان والتبيين: ٧٦/١.

٢-١- ماهية التشاكل والتباين:

١-٢-١- التشاكل:

التشاكل لغة: جاء في كتاب العين: «وَالشَّكْلُ: المثل، يقال: هذا على شَكْلِ هذا، أي: على مثل هذا. وفلان شَكْلُ فلان، أي: مثله في حالاته، وقوله عز وجل: «وَأَخْرَجْنَا مِنْ شَكْلِهِ أَزْوَاجًا»^(١) يعني بالشكل ضرباً من العذاب على شَكْلِ الحميم»^(٢)، «وَالْمُشَاكَلَةُ: المُوَافَقَةُ، وَالتَّشَاكُلُ مِثْلُهُ. وَالشَّكَاكِلَةُ: النَّاحِيَةُ وَطَرِيقَةُ وَالجَدِيدَةُ. وَشَاكَلَهُ الْإِنْسَانُ: شَكَّلَهُ وَنَاحَيْتُهُ وَطَرِيقَتُهُ. وَفِي التَّنْزِيلِ الْعَزِيزِ: «قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكَلَتِهِ»^(٣)؛ أَي عَلَى طَرِيقَتِهِ وَجَدِيدَتِهِ وَمَذْهَبِهِ؛ وَقَالَ الْأَخْفَشُ: عَلَى شَاكَلَتِهِ أَي عَلَى نَاحِيَّتِهِ وَجِهَتِهِ وَخَلِيقَتِهِ»^(٤).

وفي معجم المصطلحات البلاغية جاء التشاكل تحت عنوان (المشاكله) وهو (الشكل): الشبه والمثل، وقد تشاكل الشيئان، وشاكل كل واحد منهما صاحبه»^(٥).

ومن خلال ما سبق نخلص إلى أن المادة المعجمية لمصطلح (التشاكل) تدور حول المماثلة، والمشابهة، والموافقة بين الألفاظ التي تؤدي إلى تكثيف الدلالة وتماسك النص.

التشاكل اصطلاحاً: يقصد بالتشاكل «مجموعة من السيمات السياقية أو الكلاسيكات المتكررة والمتردة بشكل متواتر داخل خطاب أو نص ما، وهو الذي يحقق انسجام النص، ويزيل عنه غموضه وإبهامه الدلالي، ويعني هذا أن التشاكل بمثابة تكرار لوحدات دلالية ومعنوية وتيماتية تشكل أهم تمفصلات النص، أي: إن التشاكل هو قطب دلالي متداخل ومتقابل»^(٦).

ويعرفه جريماس بأنه: «مجموعة من المقولات الدلالية التي تجعل القراءة الموحدة والمتشاكله للمحكى ممكنة، كما تنتج عن القراءات الجزئية للأقوال وعن حل إبهامها،

(١) سورة ص: ٥٨/٣٨.

(٢) كتاب العين: ٢٩٥/٥.

(٣) سورة الإسراء: ٨٤/١٦.

(٤) لسان العرب: ٣٥٧/١١.

(٥) معجم المصطلحات البلاغية: ٢٠٩/١.

(٦) الاتجاهات السيميوطيقية التيارات والمدارس السيميوطيقية في الثقافة الغربية: ١٠٣.

والتي تكون موجهة بغرض البحث عن القراءة الموحدة»^(١).

يتضح مما سبق أنّ التشاكل آلية دلالية أساسية في بناء انسجام النص، تقوم على تكرار السمات والمعاني المحورية بما يوجّه القراءة نحو فهم موحد ويحدّد من التشتت الدلالي، وبهذا يكون (التشاكل) مختصاً بالجانب المعنوي والانسجام الحاصل بين البنية المكررة، في تنظيم المعنى وإزالة الإبهام، وإن اختلفوا في النظر إليه بين كونه بنية داخلية للنص أو نتيجة لعملية قرائية تأويلية، ف (جريماس) يوسع المفهوم ليجعله نتيجة لعملية قرائية تأويلية تهدف إلى توحيد الدلالة عبر حلّ الإبهامات المتعددة.

ومن هنا، فالتشاكل يعبر عن مفهوم التعادل أو التوازي، داخل الخطاب؛ فوفقاً لمنظور (هنريش بليث)، «يقوم التشاكل على استثمار آليات اللسان (كالتعويض، والتبديل، والزيادة، والنقص) لخلق حالة من التوازن الدلالي، وتعمل هذه القواعد اللسانية على مستويات متعددة تشمل: الصوتية، والمورفولوجية (الصرفية)، والتركيبية، والدلالية، والنصية؛ مما يضمن اتساق الخطاب وانتظامه رغم ما قد يطرأ على بنيته من تغيرات أسلوبية»^(٢).

لم يكن مفهوم انتظام الدلالة وتآزر عناصر الخطاب غريباً عن التراث التفسيري، وإن لم يُصغ بالمصطلحات السيميائية الحديثة؛ فقد أدرك المفسرون منذ وقت مبكر أن النص القرآني يقوم على شبكات من التكرار المعنوي واللفظي، وأن تعدد الأساليب لا ينقض وحدة المقصد، بل يرسخها. ويتجلى ذلك في معالجاتهم لقضايا مثل: تكرار القصص، وتنوع صيغ التعبير عن المعنى الواحد، وعلاقة المحكم بالمشابه، والالتفات، والمناسبة بين الآيات والسور.

ويُعرف مصطلح (التشاكل) عند علماء التفسير وعلوم القرآن بمصطلح (المتشابه) يقول الزركشي: «وهو إيراد القصة الواحدة في صور شتى وفواصل مختلفة ويكثر في إيراد القصص والأنباء وحكمته التصرف في الكلام وإتيانه على ضروب يعلمهم عجزهم»^(٣)، ويعرفه السيوطي في علوم القرآن بأنه: «والقصد به إيراد القصة الواحدة

(١) تحليل الخطاب الشعري، استراتيجية التناص: ٢٠.

(٢) البلاغة والأسلوبية نحو نموذج سيميائي لتحليل النص: ٦٩.

(٣) البرهان في علوم القرآن: ١/ ١١٢.

في صور شتى وفواصل مختلفة بل تأتي في موضع واحد مقدما وفي آخر مؤخرا^(١) وسمى هذا (اقتدار) «وهو أن يبرز المتكلم المعنى الواحد في عدة صور اقتدارا منه على نظم الكلام وتركيبه، وعلى صياغة قوالب المعاني والأغراض، فتارة يأتي به في لفظ الاستعارة وتارة في صورة الإرداف، وحيناً في مخرج الإيجاز، ومرة في قالب الحقيقة، قال ابن أبي الإصبع: وعلى هذا أتت جميع قصص القرآن، فإنك ترى القصة الواحدة التي لا تختلف معانيها تأتي في صور مختلفة وقوالب من الألفاظ متعددة، حتى لا تكاد تشبه في موضعين منه، ولا بد أن تجد الفرق بين صورها ظاهرا^(٢)».

وهذا ما أكده الخطيب الإسكافي في درة التنزيل: «إن تكرار المعاني مع اختلاف يسير في ألفاظها إنما هو للتأكيد وبيان فائدة جديدة يقتضيها الحال»^(٣) وهنا تتجلى وحدة المعنى مع تنوع الصياغة بما يخدم المقاصد البلاغية والبيانية للقرآن الكريم.

والتشاكل من الوجهة السيميائية هو: «مجموعة من السيمات المتكررة التي يؤدي وجودها إلى تثبيت الدلالة في انسياب النص»^(٤)، وهو ما يتحقق عبر تساوي عنصرين لغويين داخل وحدة كلامية في جميع الخصائص، فيكون التشاكل كلياً، أو وفي بعض الخصائص، فيكون التشاكل جزئياً.

ومن هنا، «فالتشاكل نوعان: تشاكل دلالي، وتشاكل سيميائي، فالتشاكل السيميائي هو الذي يقوم على تواتر السيمات الدلالية أو المقولات الدلالية، مثل: صورة «الفرح» السيمات النووية: (إحساس، شعور، الرضا، إيجابي، فعالية)، بينما يقوم التشاكل الدلالي على المقولات التصنيفية المادية الكونية أو التصنيفات الفكرية والذهنية الفلسفية الخارجية أو تواتر المقولات الكلاسيمايكية، مثل: (اقتصادي، إنساني، طبيعي، جنس)^(٥)».

(١) الاتقان في علوم القرآن: ٣ / ٣٩٠.

(٢) المصدر السابق: ٣ / ٢٩٩.

(٣) درة التنزيل: ١ / ١٣٦.

(٤) معجم مصطلحات السميوطيقا: ١٦٩.

(٥) السيميولوجيا بين النظرية والتطبيق: ٢٢٥.

١-٢-٢- التباين:

التباين لغة: جاء في مقاييس اللغة: «بون: الباءُ وَالْوَاوُ وَالْتُونُ أَضْلُ وَاحِدٌ، وَهُوَ الْبُعْدُ. قَالَ الْخَلِيلُ: يُقَالُ بَيْنَهُمَا بَوْنٌ بَعِيدٌ، وَبَيْنٌ بَعِيدٌ أَيْضًا، أَيْ فَرْقٌ»^(١)، وجاء في لسان العرب: «والمباينة المفارقة، وبان الشيء خالفه وغيّره، والبين في كلام العرب جاء على وجهين: يَكُونُ الْبَيْنُ الْفُرْقَةُ، وَيَكُونُ الْوَضْلَ، بَانَ يَبِينُ بَيْنًا وَبَيْنُونَةً، وَهُوَ مِنَ الْأَضْدَادِ، وَفِي التَّنْزِيلِ الْعَزِيزِ: «لَقَدْ تَقَطَّعَ بَيْنَكُمْ وَضَلَّ عَنْكُمْ مَا كُنْتُمْ تَزْعُمُونَ»؛ قرئ بَيْنَكُمْ بِالرَّفْعِ وَالنَّصْبِ، فَالرَّفْعُ عَلَى الْفِعْلِ أَيْ تَقَطَّعَ وَضَلَّكُمْ، وَالنَّصْبُ عَلَى الْحَذْفِ، يَرِيدُ مَا بَيْنَكُمْ، قرأ نافعٌ وحفصٌ عن عاصمٍ وَالْكَسَائِيَّ بَيْنَكُمْ نَضْبًا، وقرأ ابن كثير وأبو عمرو وابن عامرٍ وَحَمْزَةً بَيْنَكُمْ رَفْعًا، وَقَالَ أَبُو عَمْرٍو: لَقَدْ تَقَطَّعَ بَيْنَكُمْ أَيْ وَضَلَّكُمْ، وَمَنْ قرأ بَيْنَكُمْ مَعْنَاهُ تَقَطَّعَ الَّذِي كَانَ بَيْنَكُمْ»^(٢) «وفي المعجم الوسيط: «تباين الأمران أي تغايرا واختلفا، يقال: اتفقتا الكلمتان في اللفظ وتبايتا في المعنى، وتباين الرجلان افترقا وتقاطعا، وتباين في الرأي اختلغا فكل واحد له رأي مخالف»^(٣).

ومن خلال ما سبق من تعريفات نجد أن مادة (بون) المعجمية تدو أصلها حول المفارقة والبعد والفصل، مع دلالتها على التمييز بين الشئين، ويُستعمل لفظ البين في العربية على وجهين متقابلين؛ فيأتي بمعنى الفرقة والانفصال، ويأتي كذلك بمعنى الوصل، فهو من الأضداد، ويُفهم المراد منه بحسب السياق.

التباين اصطلاحًا: يعرفه الجرجاني بقوله: «ما إذا نسب أحد الشئين إلى الآخر لم يصدق أحدهما على شيء مما صدق عليه الآخر، فإن لم يتصادقا على شيء أصلاً، فبينهما التباين الكلي، كالإنسان والفرس، ومرجعهما إلى سالتين كلتین، وإن صدقا في الجملة، فبينهما التباين الجزئي، كالحيوان والأبيض، وبينهما العموم من وجه، ومرجعهما إلى سالتين جزئيتين»^(٤).

وخلاصة هذا التعريف أن التباين النسبة الموجودة بين شئين يتميز أحدهما بوجود

(١) مقاييس اللغة: ١/ ٣٢٢.

(٢) لسان العرب: ١٣/ ٦٢.

(٣) المعجم الوسيط: ١/ ١١٧.

(٤) التعريفات: ٥١.

شيء ليس موجوداً في الآخر، كما أن التشاكل والتباين يزيدان من جمالية النص، فالضد يظهر حسنه الضد.

وارتبط مصطلح التباين في المقاربة السيميائية بمفهوم التشاكل، غير أنه لم يحظ بالاهتمام نفسه الذي ناله التشاكل، وربما يرجع ذلك إلى أن التشاكل يتضمن في بنيته معنى التباين، مما جعلهما يشتركان في الإطار المفهومي ذاته، ويعود أصل مصطلح التباين (Heterotopie) إلى اللغة الإغريقية، إذ يتكون من (Heteros) بمعنى (الآخر) أو (المغاير)، و (Topos) بمعنى المكان؛ ليدل على المكان المختلف في مقابل المكان المتماثل، ويقوم التباين، في جوهره، على وجود عنصر مشترك يربط بين اللفظين، يقابله عنصر آخر يحقق بينهما الاختلاف والافتراق^(١).

ويتبين من هذا التعريف أن التباين يُمثل شبكةً من العلاقات الدلالية القائمة على الاشتراك والاختلاف في آنٍ واحد، مما يجعله المحور البنيوي الذي يتأسس عليه المربع السيميائي، ومن هذا المنطلق، تتجلى عبره علاقات التضاد والنفي والإثبات، التي تسمح بتتبع حركية المعنى في مستوياتها العميقة، وتكشف عن المنطق الداخلي الذي يحكم نظام الدلالة وانتظامها.

وانطلاقاً من هذه الحركية التي يولدها التباين، تتجه المقاربة السيميائية نحو صياغة نموذج منطقي يضبط تلك التقابلات، وهو ما يتجسد إجرائياً في المربع السيميائي؛ بوصفه الأداة الكفيلة بتحويل التعارضات الدلالية المبعثرة إلى بناء شبكة من العلاقات الدلالية والمنطقية التي تضبط آليات التشاكل والتباين، وتكشف عن صيرورة المعنى داخل النص.

وهذا البناء العلائقي هو ما يمنح البنية العميقة تجذرها المنطقي، حيث يتوزع التحليل فيها بين رصد التشاكل الدلالي وبين استثمار النموذج المنطقي التأسيسي، فالمربع السيميائي «ينبني البنية العميقة من جهة على دراسة السيمات النووية السيميولوجية، ودراسة السيمات السياقية الدلالية، والتركيز على التشاكل الدلالي والسيميائي، ومن جهة أخرى، تدرس البنية العميقة ما يسمى بالمربع السيميائي أو النموذج الدلالي والمنطقي التأسيسي، ويسمى كذلك بمربع الصدق الذي يستلزم مجموعة من العلاقات التقييمية كالصدق والكذب والوهم والسر. بالإضافة إلى

(١) التحليل السيميائي للخطاب الشعري: ٢٣.

التحكم في ثنائية الكينونة والظهور. ويعني هذا أن المربع السيميائي هو الذي يحدد علاقات النص الصادقة والكاذبة والواهمة والسرية^(١)

وبذلك يغدو المربع السيميائي الامتداد الإجرائي لمفهوم التباين، إذ يسمح بتمثيل العلاقات الدلالية المتقابلة داخل النص، وضبط مستويات الصدق والظهور فيه، بما يتيح قراءة أعمق للبنية الدلالية الكامنة، ويكشف عن انتظام المعنى خلف تنوع مظاهره السطحية.

وتعد نظرية المربع السيميائي (Semiotic Square) لـ (جيرداس جريماس) حجر الزاوية في تحليل البنى العميقة للخطاب؛ إذ تتجاوز القراءة السطحية لتغوص في العلاقات المنطقية التراتبية التي تُشيد المعنى، «ويتولى المربع السيميائي مسؤولية ضبط العلاقات المنطقية القائمة بين الوحدات الدلالية الكامنة في عمق النص، واكتشاف البنية العميقة المتحكمة في تمظهراته السطحية»^(٢)

ويقوم المربع السيميائي على «استكشاف البنيات الدلالية البسيطة المولدة لمختلف التمظهرات السطحية للنص، كما يتضمن المربع السيميائي علاقات التضاد وشبه التضاد، وعلاقات التناقض، وعلاقات التضمن والاستلزام اتصالا وانفصالا، ويشكل المربع السيميائي كذلك جملة من الأزواج الدلالية البسيطة التي تشكل العالم الدلالي الإنساني، ومن هنا، فالمربع السيميائي ليس إلا البنية الأصولية للدلالة حين تستعمل كشكل لتنظيم الجوهر الدلالي»^(٣).

وتعتمد البنية العميقة للنص على نظام من الثنائيات المتضادة بين الوحدات الدلالية الصغرى، أو ما تسمى بالسّمات، التي تعرف بأنها أصغر وحدة دلالية^(٤) حيث لا يكتسب العنصر قيمته التحليلية إلا من خلال دخوله في شبكة من الاختلافات والتمايزات وتتنظم هذه العناصر ضمن ما يُسمى بالمقولة الدلالية (Semantic Category)، وهي القاسم المشترك الذي يجمع بين طرفين متقابلين (مثل: الحياة والموت يجمعهما محور الوجود).

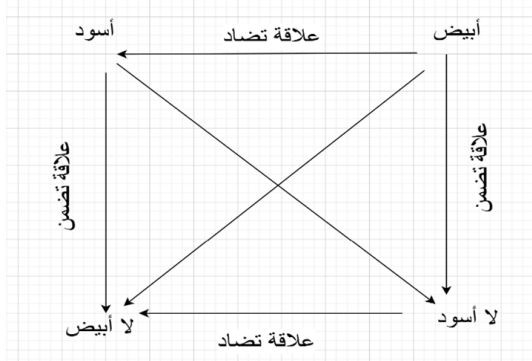
(١) السيميولوجيا بين النظرية والتطبيق: ١٩٩.

(٢) معجم السيميائيات: ٢٣٣.

(٣) المصدر السابق: ٢٢١.

(٤) المصطلح السردى: ٢٠٦.

ولأن الخطاب السردى يخضع لمبدأ (الخطية) وتتولى الملفوظات زمنياً، فإنه لا يتجلى كلوحة ساكنة، بل يستوجب تحريك المربع السيميائي لبعث الحياة في دلالاته، ويتم هذا التحريك من خلال توليد أربع زوايا منطقية تنبثق من المحور الدلالي (س) تتفرع عنه العناصر الدلالية الآتية: (س١ - س٢ - لا س١ - لا س٢) وقد قدم (جريماس) شكلاً لتوضيح هذه العلاقات عبر رسمي هندسي كالآتي^(١):



لا يتوقف المربع السيميائي عند كونه رسماً هندسياً لتوزيع الوحدات الدلالية، بل هو «النموذج التأسيسي» الذي تُشتق منه القيم داخل النص. وانطلاقاً من أطروحات جريماس (A.J. Greimas)، ينهض المربع على شبكة من العلاقات المنطقية التي تتجاوز الثنائيات الضدية البسيطة إلى فضاء «الجهات الدلالية». ويمكن صياغة هذه العلاقات استناداً إلى المنطق العلائقي الآتي:

علاقة التضاد (Contrariety): وتمثل المحور الأفقي العلوي بين القطبين الموجب والسالب (س١ - س٢) وهي علاقة إثبات لقيمتين متقابلتين وجودياً، لكنهما تشتركان في محور دلالي واحد (كالحياة والموت في سياق الوجود).

علاقة التناقض (Contradiction): وهي العلاقة القطرية التي تربط بين طرف وإعدام (لا س١ - س١) هنا ينتقل المعنى من حيز الإثبات إلى حيز النفي، حيث يؤدي ظهور أحد الطرفين إلى غياب الآخر حتماً، وهي المحرك الأساسي للتحويلات السردية.

علاقة التضمن أو الاستلزام (Implication): وتمثل المحور العمودي الذي

(١) سيميائية الأمثال في الخطاب القرآني: ٨٢.

يربط بين الطرف المنفي والطرف المقابل المثبت في (س ١ - لاس ٢)، وتكمن أهمية هذه العلاقة في كونها تشرعن» الانتقال من حالة إلى حالة، فهي تظهر كيف يستلزم (عدم الموت) بالضرورة (الحياة) داخل النسق الدلالي للنص.

إنّ القيمة التحليلية لهذا المربع في قدرته على كشف المسار التوليدي للمعنى، فبواسطته نقرأ النص بوصفه حركية دلالية تنتقل فيها الشخصيات أو القيم بين هذه الأقطاب، وهذا ما يجعل المربع السيميائي أداة ضرورية لاستجلاء بنية الصدق في الخطاب، حيث تتحرك الدلالة بين الظهور والكينونة، وبين الصدق والوهم.

وتقتضي القراءة السيميائية لقصة آدم عليه السلام رصد تمفصلاتها السردية الموزعة عبر السور السبع (البقرة، الأعراف، الحجر، الإسراء، الكهف، طه، ص)؛ وذلك لاستنطاق وحداتها الدلالية في بنية مقارنة، ويأتي الجدول الآتي كخطوة إجرائية لتقديم حصر استقصائي لهذه المواضع، يهدف إلى تتبع التشاكل في الوحدات اللغوية المشتركة، ورصد التباين في السياقات الخاصة لكل سورة؛ مما يمهد لعقلنة المعنى وإعادة بناء البنية العميقة للقصة من خلال المربع السيميائي:

٢- نصوص القصة في القرآن الكريم:

البقرة: وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ (٣٠) وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ (٣١) قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ (٣٢) قَالَ يَا آدَمُ أَنْبِئْهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ فَلَمَّا أَنْبَأَهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ (٣٣) وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَى وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ (٣٤) وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ (٣٥) فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ وَقُلْنَا اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ

وَمَتَاعٍ إِلَىٰ حِينٍ (٣٦) فَتَلَقَىٰ آدَمَ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ
الرَّحِيمُ (٣٧) قُلْنَا اهْبِطُوا مِنْهَا جَمِيعًا فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدًى فَمَنْ تَبَعَ
هُدَايَ فَلَا خَوْفَ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ (٣٨).

الأعراف: وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا
إِلَّا إِبْلِيسَ لَمْ يَكُنْ مِنَ السَّاجِدِينَ (١١) قَالَ مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ
قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ (١٢) قَالَ فَاهْبِطْ مِنْهَا فَمَا
يَكُونُ لَكَ أَنْ تَتَّكِبَ فِيهَا فَاخْرُجْ إِنَّكَ مِنَ الصَّاغِرِينَ (١٣) قَالَ أَنْظِرْنِي إِلَىٰ
يَوْمٍ يُبْعَثُونَ (١٤) قَالَ إِنَّكَ مِنَ الْمُنظَرِينَ (١٥) قَالَ فَبِمَا أَغْوَيْتَنِي لَأَقْعُدَنَّ
لَهُمْ صِرَاطَكَ الْمُسْتَقِيمَ (١٦) ثُمَّ لَا تَبْنِيَهُمْ مِّنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ وَمِنْ خَلْفِهِمْ وَعَنْ
أَيْمَانِهِمْ وَعَنْ شَمَائِلِهِمْ وَلَا تَجِدُ أَكْثَرَهُمْ شَاكِرِينَ (١٧) قَالَ اخْرُجْ مِنْهَا
مَذْءُومًا مَّدْحُورًا لِّمَنْ تَبِعَكَ مِنْهُمْ لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنْكُمْ أَجْمَعِينَ (١٨) وَيَا
آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ فَكُلَا مِنْ حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ
فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ (١٩) فَوَسَّسَ لَهُمَا الشَّيْطَانُ لِيُبْدِيَ لَهُمَا مَا وُورِيَ
عَنْهُمَا مِنْ سَوَاتِحِهِمَا وَقَالَ مَا نَهَاكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَذِهِ الشَّجَرَةِ إِلَّا أَنْ تَكُونَا
مَلَائِكَةً أَوْ تَكُونَا مِنَ الْخَالِدِينَ (٢٠) وَقَاسَمَهُمَا إِنِّي لَكُمَا لَمِنَ النَّاصِحِينَ
(٢١) فَدَلَّاهُمَا بِغُرُورٍ فَلَمَّا ذَاقَا الشَّجَرَةَ بَدَتْ لَهُمَا سَوْآتُهُمَا وَطَفِقَا يَخْصِفَانِ
عَلَيْهِمَا مِنْ وَّرَقِ الْجَنَّةِ وَنَادَاهُمَا رَبُّهُمَا أَلَمْ أَنْهَكُمَا عَنْ تِلْكَ الشَّجَرَةِ وَأَقُلُّ
لَكُمَا إِنَّ الشَّيْطَانَ لَكُمَا عَدُوٌّ مُّبِينٌ (٢٢) قَالَ رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنفُسَنَا وَإِن لَّمْ تَغْفِرْ
لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ (٢٣) قَالَ اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ
وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَىٰ حِينٍ (٢٤)

الحجر: وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ مِّنْ حَمَإٍ مَّسْنُونٍ (٢٦) وَالْجَانَّ خَلَقْنَاهُ مِنْ قَبْلُ
مِنْ نَّارِ السُّمُومِ (٢٧) وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِّنْ صَلْصَالٍ مِّنْ
حَمَإٍ مَّسْنُونٍ (٢٨) فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُّوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ (٢٩)
فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ (٣٠) إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَىٰ أَنْ يَكُونَ مَعَ السَّاجِدِينَ
(٣١) قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا لَكَ أَلَّا تَكُونَ مَعَ السَّاجِدِينَ (٣٢) قَالَ لَمْ أَكُنْ لَأَسْجُدَ
لِبَشَرٍ خَلَقْتَهُ مِنْ صَلْصَالٍ مِّنْ حَمَإٍ مَّسْنُونٍ (٣٣) قَالَ فَاخْرُجْ مِنْهَا فَإِنَّكَ رَجِيمٌ

(٣٤) وَإِنَّ عَلَيْكَ اللَّعْنَةَ إِلَى يَوْمِ الدِّينِ (٣٥) قَالَ رَبِّ فَأَنْظِرْنِي إِلَى يَوْمٍ يُبْعَثُونَ
 (٣٦) قَالَ فَإِنَّكَ مِنَ الْمُنْظَرِينَ (٣٧) إِلَى يَوْمِ الْوَقْتِ الْمَعْلُومِ (٣٨) قَالَ رَبِّ
 بِمَا أَغْوَيْتَنِي لَأُزَيِّنَنَّ لَهُمْ فِي الْأَرْضِ وَلَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ (٣٩) إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمْ
 الْمُخْلِصِينَ (٤٠)

الإسراء: وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ قَالَ أَأَسْجُدُ لِمَنْ خَلَقْتَ
 طِينًا (٦١)

الكهف: وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ الْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ
 أَفَتَتَّخِذُونَهُ وَذُرِّيَّتَهُ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِي وَهُمْ لَكُمْ عَدُوٌّ بِئْسَ لِلظَّالِمِينَ بَدَلًا (٥٠).

طه: وَلَقَدْ عَهِدْنَا إِلَى آدَمَ مِنْ قَبْلِ فَنَسِيَ وَلَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْمًا (١١٥) وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ
 اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَى (١١٦) فَقُلْنَا يَا آدَمُ إِنَّ هَذَا عَدُوٌّ لَكَ
 وَلِزَوْجِكَ فَلَا يُخْرِجَنَّكُمَا مِنَ الْجَنَّةِ فَتَشْقَى (١١٧) إِنَّ لَكَ أَلًا تَجُوعُ فِيهَا وَلَا
 تَعْرِى (١١٨) وَأَنَّكَ لَا تَظْمَأُ فِيهَا وَلَا تَصْحَى (١١٩) فَوَسَّوَسَ إِلَيْهِ الشَّيْطَانُ قَالَ
 يَا آدَمُ هَلْ أَدُلُّكَ عَلَى شَجَرَةِ الْخُلْدِ وَمُلْكٍ لَّا يَبْلَى (١٢٠) فَأَكَلَا مِنْهَا فَبَدَتْ لَهُمَا
 سَوْآتُهُمَا وَطَفِقَا يَخْصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِنْ وَرَقِ الْجَنَّةِ وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى (١٢١)
 ثُمَّ اجْتَبَاهُ رَبُّهُ فَتَابَ عَلَيْهِ وَهَدَى (١٢٢) قَالَ اهْبِطَا مِنْهَا جَمِيعًا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ
 عَدُوٌّ فَمَا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدًى فَمَنِ اتَّبَعَ هُدَايَ فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشْقَى (١٢٣).

ص: إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِّن طِينٍ (٧١) فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ
 رُّوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ (٧٢) فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ (٧٣) إِلَّا إِبْلِيسَ
 اسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ (٧٤) قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ
 يَدَيَّ أَاسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنْتَ مِنَ الْعَالِينَ (٧٥) قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نَّارٍ
 وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ (٧٦) قَالَ فَاخْرُجْ مِنْهَا فَإِنَّكَ رَجِيمٌ (٧٧) وَإِنَّ عَلَيْكَ لَعْنَتِي إِلَى
 يَوْمِ الدِّينِ (٧٨) قَالَ رَبِّ فَأَنْظِرْنِي إِلَى يَوْمٍ يُبْعَثُونَ (٧٩) قَالَ فَإِنَّكَ مِنَ الْمُنْظَرِينَ (٨٠).

وبناءً على حصر المادة النصية السابقة، يقتضي التحليل السيميائي الانتقال إلى
 مرحلة التفكيك والنمذجة؛ لعزل العناصر السردية وتصنيفها بين تشاكل كلي (شامل)

يمثل النواة الدلالية الثابتة للقصة في جميع السور، وتشاكل جزئي (خاص) يرصد الانزياحات السياقية والمعاني التي تفردت بها بعض المواضع، ويأتي الجدول الآتي كإجراء تنظيمي لاستجلاء هذه الوحدات الدلالية، وضبط حركية المعنى بين الثوابت والمتغيرات، تمهيداً لبناء المربع السيميائي وكشف البنية العميقة للخطاب:

عناصر القصة كاملة	المعاني المتشاكلة في جميع السور.	المعاني المتشاكلة في سورة دون أخرى:
<ul style="list-style-type: none"> - إخبار الله عز وجل الملائكة بأنه جاعل في الأرض خليفة. - تعجب الملائكة من هذا الجعل، - رد الله عز وجل على الملائكة. - تعليم الله آدم عز وجل الأسماء كلها. - اختبار الله عز وجل الملائكة المؤدي إلى العجز. - أمر الله آدم عليه السلام أن يخبر الملائكة بالأسماء. - أمر الله عز وجل الملائكة بالسجود. - مخالفة إبليس أمر ربه. - أمر الله عز وجل آدم عليه السلام وزوجته سكنى الجنة. - تحريم الله عز وجل عليهما قربان الشجرة. - إغواء الشيطان لهما، وأكلهما من الشجرة. - أمرهم الله عز وجل بالهبوط من الجنة إلى الأرض. 	<ul style="list-style-type: none"> - أمر الله عز وجل الملائكة بالسجود. - امتثال الملائكة - لأمر الله عز وجل. - مخالفة إبليس لأمر ربه. 	<ul style="list-style-type: none"> سؤال الله عز وجل إبليس عن عدم امتثاله لأمره، وحججه التي استند عليها.

ومن خلال هذا التشاكل والتباين الذي حصرناه في العناصر السابقة، يضع النص

القارئ أمام عدة أسئلة: كيف يمكن لمشهد واحد أن يُنتج مصائر متباينة؟ ولماذا تتكرر قصة آدم في القرآن بصيغ متعددة، دون أن تفقد توترها الدلالي؟ أو بمعنى آخر، ما الذي يجعل القصة الواحدة تنتج معاني متباينة رغم المحكي عنه واحداً؟

وجوابه أولاً: «أن الاختلاف راجع في الأغلب إلى اختلاف الأحوال، فكل عبارة جاءت على نسق معين ليناسب مقام الحديث، فلكل مقام مقال، ويحدث التحدي المنوط به للكافرين، حيث يكون الأصل واحداً، وبتكراره ينتج معانٍ أخرى تزيده حلاوة وطلاوة»^(١).

ثانياً: «المقصود من حكاية القصص في القرآن إنما هو المعاني فلا يضر اختلاف اللفظ إذا أدى جميع المعنى أو بعضه، ولم يكن هناك مناقضة فإن القصة كانت حين وقوعها بأوفى المعاني الواردة ثم إن الله تعالى يعبر لنا في كل سورة تذكّر القصة فيها بما يناسب ذلك المقام في الألفاظ عما يليق من المعاني ويترك ما لا يقتضيه ذلك المقام»^(٢).

٣. تشاكل الأصل.. مشهد الخلق وإعلان الخلافة:

ومشهد خلق سيدنا آدم عليه السلام يمثل النواة السيميائية الأولى التي سيتشكّل حولها مسار القصة كاملة، قال تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلٰٓئِكَةِ اِنِّىْ جَاعِلٌ فِى الْاَرْضِ خَلِیْفَةً قَالُوْۤا اَتَجْعَلُ فِیْهَا مَنْ یُّفْسِدُ فِیْهَا وَیَسْفِكُ الدِّمَآءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ اِنِّىْۤ اَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُوْنَ﴾^(٣)، وتتجلى في هذه اللحظة بنية التشاكل (Isotopy) من خلال المستويات الآتية:

٣-١- توحيد القصد الإلهي (المحور الدلالي):

يمثل «الجعل» هنا المحور الدلالي المركزي الذي يحقق التشاكل؛ فهو فعل إلهي

(١) خصائص التعبير القرآني وسماته البلاغية: ٣٤٠.

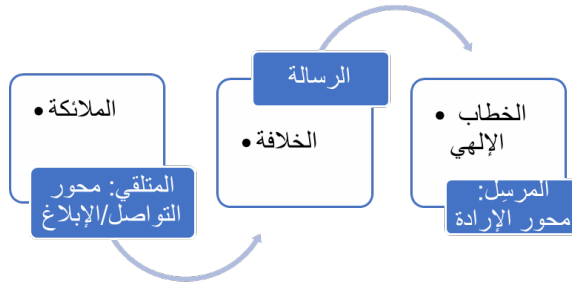
(٢) نظم الدرر في تناسب الآيات والسور: ١ / ٢٨٤.

(٣) سورة البقرة: ٣٠/٢.

ميرم ينطلق من إرادة عليا، مما يجعل الخطاب في أصله حالة من الاستقرار الدلالي التي لا تقبل التعدد في القصد.

تُفتح الآية الكريمة بمشهدٍ فريدٍ في بنيته ودلالته، إذ يُعلن فيه الله عز وجل عن خلق أول خليفة في الأرض، وما يحمله هذا الإعلان من تحوّل مفصلي في مسار الوجود الإنساني، ويكشف السياق عن بداية مرحلة جديدة في تاريخ الأرض، تُناط فيها بالإنسان مسؤولية الاستخلاف وتسليم مفاتيح الأرض، والخطاب القرآني في هذه الآية يقدم لنا المشهد من خلال حوار علوي بين الله تعالى وملائكته، ليضفي على المشهد بُعدًا دلاليًا يتجاوز مجرد الإخبار إلى تأسيس الخلافة.

إنّ افتتاح المشهد الإلهي بقوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ﴾ خبر تقريرى وقرارًا بإعلان افتتاحي لخلافة سيدنا آدم عليه السلام وهذا الإعلان يُستدعى فيه القارئ إلى لحظةٍ لم يشهدها، لكنها تُروى له بأسلوب يجعلها كأنها حاضرة أمامه، ف«إذ» هنا ظرف زمني للماضي؛ يستدعي زمن البداية، فهي بمثابة بوابة سردية تعيد القارئ إلى اللحظة التأسيسية الأولى لتجربة الإنسان في الأرض.



يؤسس مشهد إعلان الخلافة لحظة انسجام دلالي كامل، يشترك فيها الخطاب الإلهي وتلقي الملائكة ضمن أفق واحد دون أي اختلاف، لكن يظهر الاختلاف لاحقًا نتيجة تحوّل التلقي إلى تأويل، وفعل القول في مقام الربوبية ﴿قَالَ رَبُّكَ﴾ بمثابة بلاغًا إلهيًا موجّهًا إلى الملائكة، يُعلمهم بما تقرره المشيئة العليا، ويجعلهم شهودًا على لحظة الاستخلاف، ومدبرين لما يُناط بهم من أمر الله في خلقه، لقوله تعالى: (لَهُ

مُعَقَّبَاتٌ مِّن بَيْن يَدَيْهِ وَمَنْ خَلْفَهُ»^(١) وكان الخطاب يهيئهم لاستقبال حدث غير مسبوق، حدث سيئسئ مخلوقاً له شأن آخر غير شأنهم، فالجملة القرآنية تحمل في طياتها نبرة التكليف الاستباقي، والله عز وجل يخبرهم بأن الأرض على وشك أن يُعاد تشكيلها، وأن مخلوقاً جديداً سيدخل مسرح الوجود، وستتعلق به سننٌ جديدة من التعليم والرعاية والتسخير، وكان الآية تهمس في أذن الإنسان «أصغ جيداً... فهنا يبدأ سرّك».

والمأمل في قوله تعالى: «وَإِذَا قَالَ رَبُّكَ» دون التعبير بقوله: «وَإِذَا قَالَ اللهُ» كما في حديث عيسى عليه السلام: (وَإِذْ قَالَ اللهُ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ أَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمَّيِّ إِلَهَيْنِ)^(٢) يدرك أن الخطاب القرآني ينتقي اللفظ الذي يليق بالسياق؛ فالرب هو المرَبِّي والمكُون والمتمم للنقص، وهو الاسم الذي يلائم مرحلة الإنشاء الأولى لسيدنا آدم عليه السلام مرحلة التكوين، والتعليم، والنفخ، وتحمل الأمانة، فاختيار هذا الاسم يضيف على المشهد ظلالاً من الحنان الإلهي والعناية التأسيسية، وكان الخليفة الجديد سيخرج من حضن الربوبية إلى ساحة الأرض، محاطاً بالرعاية منذ الكلمة الأولى.

وحين ننتقل إلى مشهد سؤال سيدنا عيسى عليه السلام في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ اللهُ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ أَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ...﴾، يظهر لنا أن اختيار اسم الجلالة «الله» ليس اختياراً اعتباطياً، إنما هو اللفظ الذي ينهض بثقل الموقف كله، فالسياق هنا ليس سياق تربية أو إنشاء أو عناية تكوينية كما في قصة آدم عليه السلام وإنما هو سياق كشف للعقيدة، ومحاكمة للقول.

فاسم الجلالة «الله» هو الاسم الجامع للألوهية، الذي تستدعيه المقامات الكونية الكبرى؛ لأنه يحضر حين تُناقش الحدود الفاصلة بين الخالق والمخلوق، وبين الإله الحق وما نُسب إليه ظلمًا وبهتانًا، وفي هذا السياق يتحدث الله تعالى بصفته الإله الواحد الذي تُقاس إليه الدعوى، وتُرد إليه الحقيقة، وتُكشف عنده براءة المرسل من افتراء المرسل إليه.

والتهيئة والتكوين، وفي سؤال عيسى عليه السلام جاء السياق بلفظ «الله» بما

(١) سورة الرعد: ١١/١٣.

(٢) سورة المائدة: ١١٦/٥.

يناسب مقام الفصل، وإظهار الحق، وتجريد توحيده من كل شبهة.

وجملة: «وإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ» بنيتها التركيبية وردت في موضعين في القرآن الكريم، أحدهما: في سورة البقرة: (وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً^(١)) والأخرى: في سورة الحجر: (وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِنْ صَلْصَالٍ^(٢)) لكن حضورها في كل موضع يحمل نبرة سردية مختلفة، ويهيئ لتأمل جمالي من نوع آخر، وكأنّ النصّ يعيد عرض المشهد ذاته من زاويتين، ليكشف للقارئ عن طبقتين من أسرار الخلق.

ففي سورة البقرة يرد قوله تعالى: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ ليعلن غاية الإنسان قبل جسده؛ إذ يقدّم الاستخلاف باعتباره قدرًا سابقًا على التكوين المادي، أما في سورة الحجر، فيأتي الخطاب: ﴿إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِنْ صَلْصَالٍ﴾ ليركّز على مرحلة التصوير المادي؛ فيتجلّى الإنسان أولاً بوصفه بشرًا من طين قبل ظهوره خليفة ذا رسالة، وهكذا تُقدّم الآيتان مشهد الخلق في صورتين متكاملتين، صورة تكشف رسالة الإنسان، وصورة تكشف مادته.

وفي قلب هذا الاستدعاء المهيب يتجلّى الخطاب الإلهي: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ بصياغة تُعلن أمرًا مقضيًا، يتقدّم فيه التوكيد بـ «إني» ليغلق أفق التردد، ويثبت المعنى في مقام الجزم الإلهي الذي لا يتطرق إليه الاحتمال، ويأتي التعبير باسم الفاعل «جاعل» ليمنح الفعل امتدادًا دلاليًا يتجاوز لحظة الإنشاء، لتصبح الخلافة سنةً جارية في نظام الخلق، وليست واقعة عابرة محصورة في زمن بعينه، وهنا تتصافر صيغة اسم الفاعل مع قوة التوكيد لتزيد من حتمية القرار الإلهي، حيث لا مجال لاعتراض، فالكلمة من قِبَلِ مَنْ إذا قال كن فيكون.

٣-٢- التشاكل البصري والرسم القرآني:

يتدخل رسم كلمة (جاعل) بإثبات الألف ليعزز هذا التشاكل؛ فالألف الممدودة سيمياً تعكس امتداد زمن الخلافة واستمراريتها كبنية وجودية ثابتة ومستقرة في القصد الإلهي، مما يثبت الدلالة في انسياب النصّ ويمنع تشتتها أمام تساؤلات المتلقي.

(١) سورة البقرة: ٣٠/٢.

(٢) سورة الحجر: ٢٨/١٥.

وبالتأمل في قوله تعالى: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ نجد أن كلمة (جاعل) ذكرت في ستة مواضع في القرآن الكريم، خمسة منها بالألف القائمة، وذكرت في موضع واحد برسم الألف المحذوفة في سورة الكهف، في قوله تعالى: ﴿وَأَنَا لَجْجَعُلُونَ مَا عَلَيْهَا صَعِيدًا جُزْأً﴾^(١) لنرى أن الرسم القرآني يتجاوز وظيفة التدوين الصوتي ليصبح عنصراً سيميائياً فاعلاً في توجيه التأويل؛ فإثبات الألف في قوله تعالى: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ يمنح الكلمة امتداداً بصرياً يوازي الامتداد الزمني لمشروع الخلافة، بوصفها فعل بناءٍ وتعمير مفتوح على صيرورة الزمن، هذا التشاكل بين اتساع الرسم واتساع المهمة يعكس طبيعة الاستخلاف كبنية استمرارية.

وعلى النقيض، يأتي حذف الألف في قوله: ﴿وَأَنَا لَجْجَعُلُونَ مَا عَلَيْهَا صَعِيدًا جُزْأً﴾ لإبراز التباين الدلالي؛ فالاختزال الخطي (الحذف) يرمز هنا لسرعة الإفناء وانقضاء الفعل، حيث يُغلق أفق المادة وتُطوى صفحة الوجود الأرضي بفعل قاطع لا امتداد فيه، وبذلك، تغدو «الألف» المثبتة علامةً على البقاء والتعمير، بينما يغدو حذفها علامةً على الفناء والاستئصال.

وعند الوقوف على لفظ ﴿خَلِيفَةً﴾ يكشف عن دلالة مدهشة؛ فالكلمة - في بنيتها الأصلية - لا تُشير إلى مجرد منصب أو وظيفة، لما يحمله من دلالة التعاقب، فهو إعلان منذ الوهلة الأولى بهشاشة الإنسان وفناؤه، لأن الخليفة لا يكون خليفة إلا إذا عَقَبَ غَيْرُهُ أو عَقَبَهُ غَيْرُهُ، و(الْخَلْفُ): «مَا اسْتَخْلَفْتَهُ مِنْ شَيْءٍ»، تقول: أعطاك الله خَلْفًا مِمَّا ذَهَبَ لَكَ، وَلَا يُقَالُ خَلْفًا؛ وَأَنْتَ خَلْفٌ سُوءٍ مِنْ أَبِيكَ، وَخَلْفَهُ يَخْلُفُهُ خَلْفًا: صَارَ مَكَانَهُ. وَالْخَلْفُ: الْوَلَدُ الصَّالِحُ يَبْقَى بَعْدَ الْإِنْسَانِ، وَالْخَلْفُ وَالْخَالِفَةُ: الطَّلْحُ»^(٢)، ومما يؤكد ذلك مجيء الكلمة بالتنكير؛ لتدل على مشاركة ذرية آدم عليه السلام من بعده في هذا الاستخلاف.

وكأن الآية الكريمة تُسجّل للإنسان نعيًا مبكرًا قبل أن تكتمل صورته، ويثبت في سجل الخلق حقيقة أنّ هذا الكائن لن يمكث طويلًا، وأن حركته في الأرض مدة محدودة، وهنا يبرز السر؛ فالإنسان في اللحظة التي تُعلن فيها وظيفته يُعلن كذلك حدّه الزمني، فكلمة خليفة لا تمنحه الحياة الدائمة، بل تُنشئ حوله هالة من الغياب

(١) سورة الكهف: ١٨/٨.

(٢) لسان العرب: ٨٤/٩.

المنتظر؛ فهو كائنٌ خُلِقَ لِيُخَلَّفَ، ويبقى ليزول، وفي هذا البُعد تتجلى دهشة وجمال الخطاب القرآني.

ومن هذا الأفق الدلالي يتولد المشهد الحواري، حيث تتلقى الملائكة هذا الإعلان الإلهي بسؤالٍ يكشف عن توقٍ إلى فهم الحكمة: ﴿قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ...﴾ حين نقترّب من هذا المشهد القرآني البديع، نجد أنفسنا أمام لحظة كونية تتجلى فيها حساسية الملائكة ورهافة إدراكهم، لا على جهة الاعتراض، بل على جهة استجلاء الحكمة، فالملائكة لا تستفهم ربها استفهامَ جهل، ولا تخاطبه خطابَ منازعة، بل يجيء سؤالهم على نسقٍ يشف عن أدبٍ رفيع في طلب الكشف، وقد قال تبارك وتعالى: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ ولكن معناها معنى الإيجاب: أي أنك ستفعل^(١).

٣-٣- ثنائية الوصف: عامٌّ، وخاصٌّ:

جاء جواب الملائكة بوصفين محكمين: (من يفسد فيها): وصفٌ عامٌّ، يشمل كل أنواع الفساد المتصورة، و(ويسفك الدماء): وصفٌ خاص، يُمثّل ذروة الفساد، وأشدّ صورته وقعا في عالم المخلوقات.

وهذا الانتقال من العام إلى الخاص بصيغة الجمع (الدماء) يفتح باباً من التأمل الدلالي، فالجمع يوحي بالسريان والامتداد، ويجعل الفعل (يسفك) أشبه بظّل يتكرر كلما تحرك الإنسان في الأرض، فهي صيغة تضيء على الذهن إحساساً بأن (سفك الدماء) ليس حادثة واحدة، بل ظاهرة متجددة، تكاد تلاصق وجود هذا الكائن الجديد، فأينما وجد كان السفك.

ويتجلى في هذا السياق معنى التكريم الذي أَرَادَهُ اللهُ تَعَالَى لهذا المخلوق الجديد؛ «فتساؤل الملائكة لم يكن اعتراضاً ولا استنكاراً، وإنما كان صادراً عن علمٍ سابق، أو عن إدراكٍ استنباطي تشكّل لديهم من شواهد الحال، أو من إلهامٍ فطري يكشف لهم بعض مقتضيات طبيعة الحياة في الأرض، فقد أدركوا، بحكم ما أوتوا من صفاء البصيرة، أن هذا المخلوق قد يفسد في الأرض ويسفك الدماء، وهو إدراك نابع من

(١) مجاز القرآن: ١ / ٣٥.

فهمهم لمتطلبات الاستخلاف، لا من سوء ظنّ بالإنسان»^(١)

٣-٤ - قصور العلم عند المتلقي الأولي:

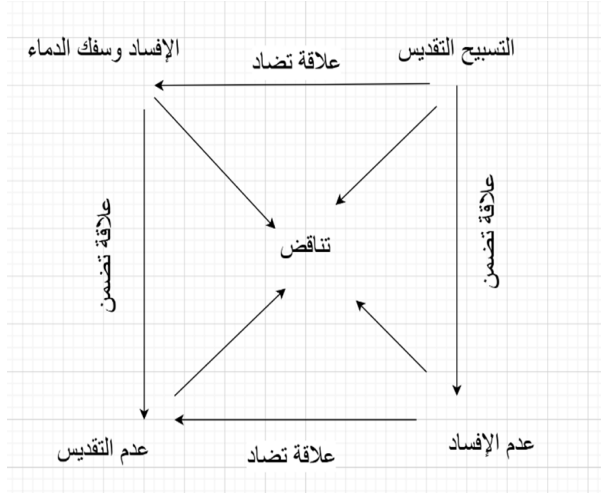
يبرز هنا «التشاكل الجزئي»؛ فبينما يملك الخالق العلم الكلي، يملك الملائكة علماً مبنياً على قياس سابق، مما أوجد فجوة دلالية حاول النص ردمها بعبارة الحسم ﴿إِنِّي أَعْلَمُ﴾، لإعادة المتلقي إلى أفق التشاكل والقبول بالقصد الإلهي من استخلاف الإنسان.

وبهذه الجملة الموجزة جاء الرد من الله عز وجل لتُغلق الدائرة، وتكشف الخطاب عن حدّ فاصل بين الرؤية الملائكية المحدودة والعلم الإلهي المطلق، فوصف الملائكة للخليفة لم يكن إلا نظراً إلى ظاهر الحال وما أُطلعوا عليه من جزئيات المشهد، فهو تقديرٌ ملائكيّ محدود الدائرة أمام علمٍ إلهي لا تُحاط آفاقه، (مخلوقٌ جديد قد يفسد ويسفك الدماء، فكيف يكون خليفة؟) غير أن هذا القياس مهما بدا مستقيماً في ظاهره، يظل منقوص الأدوات، لأنه يقف عند تخوم المشهد، ولا ينفذ إلى عمقه.

٣-٥ - تشاكل العلم المطلق:

ويظهر التشاكل من خلال «علم الغيب» الإلهي المحيط بمصلحة خلق آدم، فقوله تعالى ﴿إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ يمثل «بؤرة التشاكل» التي تحسم أي تباين محتمل؛ فحكمة المشيئة الإلهية في عمارة الأرض وبنائها ظلت غائبة عن إدراكهم في تلك اللحظة، فجاءهم الجواب من العليم الخبير، كاشفاً عن بُعدٍ آخر من أسرار هذا الكائن الحي، يتمثل في تمكينه من سرّ المعرفة والقدرة على الرمز بالأسماء للمسميات، وحين علم الله آدم هذا السر، وعرضت الأسماء على الملائكة، تبين لهم عجزهم عن الإحاطة بهذا اللون من العلم، فأقروا به خضوعاً وتسبيحاً، معترفين بأن ما أوتوه من معرفة لا يتجاوز ما علمهم الله.

(١) معاني القرآن: ٣٦/١.



وحدات المربع السيميائي:

س ١ : (التسبيح، التقديس): ويمثله قول الملائكة: ﴿وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ﴾ دلاليًا: حالة تشاكل كامل مع الإرادة الإلهية، سيميائيًا: نمط وجود ثابت، لا يعرف الصراع ولا الانفصال.

س ٢ : (الإفساد، سفك الدماء): ويمثله قولهم: ﴿مَنْ يُفْسِدْ فِيهَا وَيَسْفِكِ الدِّمَاءَ﴾، فالإفساد جاء لوصف احتمالي لطبيعة الفعل في الأرض، والانتقال من العام (الإفساد) إلى الخاص (سفك الدماء) يمثل القطب النقيض للتقديس.

لا س ١ : (عدم التقديس، الانشغال بالأرض): وهو الحد المناقض للتسبيح، دون أن يبلغ الإفساد الصريح، فإنه يشير إلى الانغماس في المادي، والاشتغال بالعمران دون استحضار البعد القدسي.

لا س ٢ : (عدم الإفساد، قابلية الإصلاح): وهو الحد الذي نفى عنه الملائكة الحكم القطعي، فالإنسان قد يفسد لكنه ليس مفسدًا بالضرورة، وهذا الحد هو ما سُميلاً لاحقاً بالعلم: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ﴾.

٤ - سيميائية الطاعة والعصيان (انكسار التشاكل في مشهد السجود):

يركز هذا المطلب على تحليل المفارقة السيميائية بين «الاستجابة الملائكية» و«الاستثناء الإِبليسي» عبر تعدد السياقات القرآنية، للكشف عن بنية التباين في أقصى تجلياتها، والآن ننتقل من مشهد القول في (إعلان الخلافة) إلى مشهد الفعل (الأمر بالسجود) وهنا ينكسر التشاكل تماماً، ويتحول التباين من «استفهام استيضاحي» (عند الملائكة) إلى «تباين تعارضِي» (عند إبليس)، وهي كالاتي:

وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَىٰ وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ^(١) البقرة.

وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ لَمْ يَكُن مِّنَ السَّاجِدِينَ^(٢) الأعراف.

فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ (٢٩) فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ (٣٠) إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَىٰ أَنْ يَكُونَ مَعَ السَّاجِدِينَ^(٣) . سورة الحجر.

وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ الْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ أَفَتَتَّخِذُونَهُ وَذُرِّيَّتَهُ أَوْلِيَاءَ مِن دُونِي وَهُمْ لَكُمْ عَدُوٌّ بِئْسَ لِلظَّالِمِينَ بَدَلًا^(٤) . سورة الكهف.

وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ قَالَ أَأَسْجُدُ لِمَنْ خَلَقْتُ طِينًا^(٥) . سورة الإسراء.

وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَىٰ^(٦) . سورة طه.

فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ (٧٢) فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ

(١) سورة البقرة: ٣١/٢.

(٢) سورة الأعراف: ١١/٧.

(٣) سورة الحجر: ٣١/١٥.

(٤) سورة الكهف: ٥٠/١٨.

(٥) سورة الإسراء: ٦١/١٧.

(٦) سورة طه: ١١٦/٢٠.

أَجْمَعُونَ (٧٣) إِلَّا إِبْلِيسَ اسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ^(١). سورة ص.

٤-١ - تشاكل الطاعة المطلقة عند الملائكة:

تشتمل الآيات على وحدة سيميائية ذات وجهين قائمة على التقابل بين الطاعة والعصيان، وقد ذكرته الآيات صراحة، فالطاعة في قوله تعالى: (فَسَجُدُوا)، والعصيان دلة عليه الآيات في قوله تعالى: (إِلَّا إِبْلِيسَ)، جملة قصيرة، لكنها تُبني مشهداً عظيماً، طاعةً جامعة، وتمردٌ فردٍ، جملة جاءت بصيغة الجمع، تشعرنا بأن جميع من حضر المشهد أسرع في الامتثال لأمر الله تعالى بالسجود، ويأتي الفعل (فَسَجُدُوا) مقروناً بالفاء التي تُحدث قفزة صوتية دلالية؛ تعكس سرعة الامتثال، في رسم النص صورة لطاعة جماعية صافية، طاعة لا تعرف التردد، يقول ابن عاشور: «وعطف فسجدوا بفاء التعقيب يشير إلى مبادرة الملائكة بالامتثال»^(٢).

وفي سورتي (الحجر، و ص) يرتقي التشاكل إلى درجة الشمولية الكلية في قوله: (فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ) سيميائياً هذا التكرار يخلق الدلالة أمام أي احتمال لتباين الاستجابة في موقف الملائكة الذي جاء مؤكداً بلفظتي (كلهم أجمعون)، وبهذا يثبت دلالة الطاعة كبنية ثابتة في انسياب النص.

٤-٢ - تباين الرفض وتعدد السيمات (إبليس):

ثم تأتي أداة الاستثناء «إلا» لكسر التشاكل، ولكن النص القرآني يتنوع في سيمات الرفض، لتترك سؤالاً تأملياً في نفس القارئ: كيف صار هذا الفرد خارج النسق؟ ولماذا بدا الامتثال سهلاً على الجميع وصعباً على إبليس؟ وهل كان إبليس من جنس الملائكة؟ وهنا يكمن سحر البلاغة القرآنية؛ أنها تضع القارئ داخل المشهد، فتجعله شاهداً ومسؤولاً عن قراءة العبرة.

وتتجلى ملامح الجواب حين نتأمل حضور القصة في القرآن الكريم؛ إذ يتكرر مشهد الأمر الإلهي للملائكة بالسجود لأدم عليه السلام، وكان هذا التكرار المقصود يعيد تشكيل السؤال في الذهن: ما سرُّ هذا التوزيع الحكيم؟ وما دلالة الإلحاح على

(١) سورة ص: ٧٤/٣٨.

(٢) التحرير والتنوير: ٤٢٣/١.

استحضار المشهد في كل موضع من المواضع السبع؟ ويمكن تقسيم تنوع سيمات الرفض في السور كالآتي:

١ - تباين الرفض النفسي: في قوله تعالى: (أَبَىٰ وَاسْتَكْبَرَ)، في سورتي (البقرة، ص) وهي سيمات دلالية صغرى تشير إلى بنية الكبر العميقة، فالفعالان يكشفان عن بنية نفسية عميقة سبقت الفعل الظاهري، فالإباء يشير إلى رفض داخلي صامت، لم يتبعه أي حجاج، ثم يتحول هذا الإباء إلى استكبار لتعلو ذروة الشعور بالأنا.

٢- تباين الرفض السلوكي: في قوله تعالى في سورة الأعراف: (إِلَّا إِبْلِيسَ لَمْ يَكُن مِّنَ السَّاجِدِينَ) وفي سورة الحجر: (إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَىٰ أَنْ يَكُونَ مَعَ السَّاجِدِينَ^(١))، وهنا يتحول التباين إلى انفصال عن الجماعة (الغيرية)، لكن في سورة الحجر جاء الرفض بالنفي والإباء، أما في الأعراف جاء الرفض بالنفي فقط.

٣-٤ - تباين المرجعية:

في قوله تعالى في سورة الإسراء: (أَسْجُدْ لِمَنْ خَلَقْتَ طِينًا) وهنا التباين حجاجي، يعتمد على خلخلة المحور الدلالي للأمر عبر قياس فاسد، وهنا (إبليس) لا يواجه الأمر الإلهي بالرفض المباشر، بل يعيد توجيه مرجعيته الدلالية، بمقارنة مادية بين أصليين مختلفين، هذا التحول يجعل التباين ذا طابع حجاجي، يحول الأمر من مقام الطاعة إلى منطق المفاضلة، حتى لا يكون الرفض صراحة.

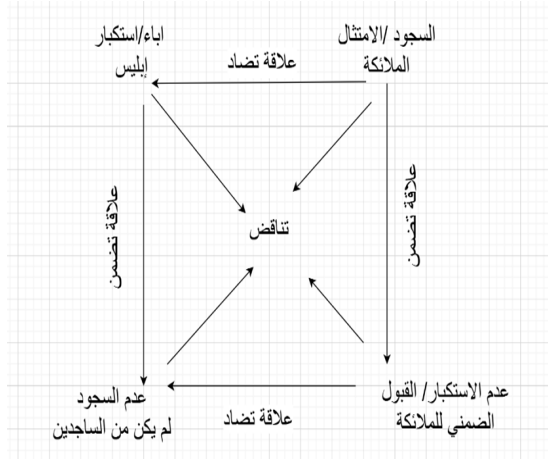
٤-٤ - تباين الأصل الوجودي:

في قوله تعالى في سورة الكهف: (إِلَّا إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ الْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ) حيث يُفسر التباين السلوكي بتباين النوع، مما يضع إبليس في «مربع سيميائي» مختلف تماماً عن الملائكة، فذكر تباين الأصل هنا الذي جاء به إبليس ليخرج نفسه من تشاكل الطاعة الملائكية، ويضع نفسه في مكان مختلف قابل للانفصال عن الجماعة، حيث يكون التباين سلوكاً قابل للتمرد والخروج عنهم.

(١) الحجر: ٣١/١٥.

وتأتي الإشارة القرآنية لتكشف جانباً من حقيقة الموقف؛ فإبليس ليس من جنس الملائكة، وهذا ما توحى به صيغة الاستغراق في قوله تعالى: ﴿فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ﴾ في سورتي ص والحجر، فالجمع بين «كلهم» و«أجمعون» يفيد الإحاطة الكاملة التي لا تُبقي فرداً خارج دائرة الطاعة، مما يقتضي بطريق الدلالة أنّ المستثنى الوحيد لم يكن داخل هذا الإطار أصلاً، إذ لو كان منهم لشملته النداء كما شملهم الامتثال، يقول ابن عاشور: «واستثناء إبليس من ضمير الملائكة في (فسجدوا) استثناء منقطع، لأن إبليس لم يكن من جنس الملائكة، قال تعالى في سورة الكهف: ﴿فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ الْجِنِّ﴾ ولكن الله جعل أحواله كأحوال النفوس الملكية بتوفيق غلب على جبلته لتتأتى معاشرته بهم وسيره على سيرتهم، فساغ استثناء حاله من أحوالهم في مظنة أن يكون مماثلاً لمن هو فيهم»^(١).

بنية المربع السيميائي لمشهد السجود وفقاً لنموذج جريماس، يمكننا ضبط العلاقات المنطقية القائمة بين هذه الوحدات الدلالية في بنية المربع السيميائي لمشهد السجود لاستجابة الأمر الإلهي كالاتي:



س ١: السجود/الامتثال: ويمثله الملائكة في قوله «فَسَجَدُوا»، وهو يمثل حالة التناقض الكلي مع الإرادة الإلهية.

س ٢: الإباء/الاستكبار: ويمثله إبليس في قوله «أَبَى وَأَسْتَكْبَرَ»، وهو يمثل علاقة

(١) التحرير والتنوير: ٤٢٣/١.

التضاد الصريح مع السجود.

لا س ١ : عدم السجود/ التخلي: وهو الحد المناقض للسجود، ويظهر في قوله «لَمْ يَكُنْ مِنَ السَّاجِدِينَ»، حيث يُسلب من إبليس صفة السجود أولاً قبل إثبات صفة الاستكبار.

لا س ٢: عدم الاستكبار/ القبول الضمني: ويمثل الحد الذي لا يستكبر ولكن قد يتوقف للمساءلة، وهو ما يمكن إسقاطه على لحظة استفهام الملائكة في المطلب الأول؛ فهم لم يستكبروا (نفي س ٢) ولكنهم استوضحوا قبل الانتقال للتشاكل المطلق (س ١).

٥- سيميائية النهي والتحذير، وسر النداء والاختبار:

﴿وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ﴾ البقرة. (الآية: ٣٥).

(وَيَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ فَكُلَا مِنْ حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ) (١٩) الأعراف.

توقفك هذه الآية الكريمة على نافذة واسعة منذ اللحظة التأسيسية الأولى لمسيرة الإنسان، حيث تظهر جمالية الخطاب الإلهي لآدم وزوجه، في مشهد يختلط فيه التكريم بالتكليف، والسعة بالتحذير، فبعد أن كرمه الله بالإجلال من تلقاء الملائكة، يأتي التكريم الثاني بالنداء بذكر اسمه عليه السلام للمرة الثانية.

وبالتأمل في هذه الآيات نلمح فيها تضافر ثلاثة أساليب: (النداء، ثم الأمر، ثم النهي المقرون بالتحذير)؛ وجاء التشاكل والتباين فيها كالاتي:

٥-١- تشاكل وحدة الخطاب الإلهي:

أولاً: النداء، يوقفك النداء في قوله تعالى: ﴿وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ﴾ على بعد عاطفي وتشريفي؛ فهو نداء الخالق لعبده، يُنشئ به علاقة مباشرة، ولعلّ النداء باسمه عليه السلام «يا آدم» وهو نداء يحمل في طياته سياق الرعاية قبل

التكلف، ويمنح آدم عليه السلام شرف التلقّي المباشر للخطاب الإلهي دون واسطة، إيداناً ببدء مرحلة جديدة في العلاقة بين الإنسان وربه، «ونداء آدم قبل تخويله سكنى الجنة نداء تنويه بذكر اسمه بين الملائ الأعلى، لأن نداءه يسترعي إسماع أهل الملائ الأعلى فيتطلعون لما سيخاطب به»^(١).

٥-٢- تشاكل الإباحة والسكن (بيئة الاستقرار):

وفي الآيتين يتكرر فعل الأمر (اسكن) بنفس الصيغة في الآيتين لتماثل حالة التشاكل مع المكان في الجنة، حيث يتطابق الوجود مع المستقر، ويتكرر فعل الإذن والإباحة في قوله تعالى في سورة البقرة: ﴿وَكُلًّا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا﴾ وفي سورة الأعراف: ﴿فَكُلًّا مِنْ حَيْثُ شِئْتُمَا﴾، ولكن باختلاف حرف العطف، وحذف كلمة (رغداً) في الأعراف، وهذه الزيادة والحذف جاءت لتناسب سياق كل حكاية، يقول السيوطي: «وربما يكون التكرار في موضع بحرف وفي آخر بحرف آخر، كقوله تعالى: «يا آدم اسكن أنت وزوجك الجنة وكلا» وفي الأعراف «فكلا» بالفاء قيل: لأن السكنى في البقرة الإقامة وفي الأعراف اتخاذ المسكن فلما نسب القول إليه تعالى: «وقلنا يا آدم» ناسب زيادة الإكرام بالواو الدالة على الجمع بين السكنى والأكل ولذا قال فيه «رغداً» وقال: «حيث شئتما» لأنه أعم، وفي الأعراف «ويا آدم» فأتى بالفاء الدالة على ترتيب الأكل على السكنى المأمور باتخاذها لأن الأكل بعد الاتخاذ و «من حيث» لا تعطي عموم معنى «حيث شئتما»^(٢). فكلمة ﴿رَغَدًا﴾ تحمل في ظاهرها فيوض من الإنعام واتساع الرخصة.

٥-٣- التباين التحذيري:

ثم تأتي ذروة الخطاب على هيئة نهى محذّر، ويمثل هذا النهي أول علامة تباين تدخل لسيدنا آدم، فبعد الإباحة المطلقة يظهر حدّ يفصل بين الممنوع والمسموح في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ﴾، وعند الوقوف على هذا التحذير نجد أن صيغة النهي لم تأت عن (الأكل) مباشرة، بل عن (القرب): ﴿وَلَا تَقْرَبَا﴾، وهذا الأسلوب يرسخ قاعدة بلاغية وأخلاقية مفادها: أن الضابط الأول للسلوك والطاعة يبدأ من سدّ الذرائع، وأن الخطأ غالباً يبدأ من خطوة اقتراب، لا من

(١) التحرير والتنوير: ٤٢٨/١.

(٢) الاتقان في علوم القرآن: ٣/٣٩١.

فعل مباشر، كما أن اختيار الإشارة ﴿هَذِهِ الشَّجَرَةَ﴾ يُضفي على المشهد طابعًا تصويريًا مجسّدًا، كأن الشجرة واقفة، مرئية، قريبة، محددة، لا تلتبس بغيرها.

وعند التأمل في بنية الخطاب الإلهي لآدم عليه السلام نجد أن الأمر بالسكنى جاء بصيغة الإفراد: ﴿اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ﴾ فالأمر يتوجّه أولاً إلى آدم عليه السلام بصفته أصل التكليف، ثم يُلحق به ذكر الزوج في موضع العطف؛ وكأن الصياغة تُثبّت مقام القيادة الآدمية، وتؤكد أن نعمة السكنى مُنحت له، ثم سُركت فيها زوجه تبعًا، وهذا الأسلوب شائع في العربية حين يُراد إبراز المخاطب الأول أو تحميلة أصل المسؤولية.

لكنّ البنية تتغيّر عند الانتقال إلى النهي: ﴿وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ﴾ فنأتي الصيغة مثناة مباشرة دون فصل أو تقديم أحدهما على الآخر، لتدلّ على أن دائرة التحذير مشتركة، وأن المسؤولية هنا جماعية لا فردية؛ فكلُّ منهما قادر على نقض العهد، ولذلك جاء الخطاب مُحكمًا يُغلق أبواب التذرع والالتفاف.

إن التوقف عند قوله تعالى: ﴿هَذِهِ الشَّجَرَةَ﴾ يكشف مستوى مدهشًا من الرحمة الإلهية المتجلية في أدقّ تفاصيل الخطاب القرآني، فالتحديد هنا ليس مجرد بيان لموضع النهي، بل هو عناية تربوية تجعل من التحذير سياجًا رحيمًا، فلو أن النهي ورد بصيغة عامة - من غير تعيين ولا إشارة - لتحوّل الامتحان إلى معادلة مُربكة، ولأصبحت الجنة بسعتها (رغدًا) حقلًا من الشك والارتياب، يبحث فيه آدم وزوجه عن المحظور في كل موضع، فتضيق فسحة المباح، وتتقلّص مساحة الأمان، لكن رعاية الله شاءت أن يكون النهي محددًا بنقطة واحدة في فضاء واسع من المباح، وكأن الخطاب يقول لهما: (هذه هي الشجرة ... وما عداها فهو مباح لكما، متاح برغد بلا قيد).

وعلى الرغم من هذا البناء المحكم الذي جمع بين التكريم والرخاء والتحذير، فإن الطبيعة البشرية بما رُكّب فيها من رغبة في الاكتشاف والاقتراب من الممنوع (الفضول) التفت بوسوسة الشيطان، فكانت الشرارة الأولى للسقوط في الابتلاء، «ولعلّ اجتماع العنصرين: الفضول البشري + وسوسة الشيطان، يشكّل النموذج الأول لمعادلة المعصية في التاريخ الإنساني»، اقتراب ثم وقوع، (اقترابًا + أكلاً)^(١).

(١) الأفق الجمالي في القرآن الكريم: ١٦.

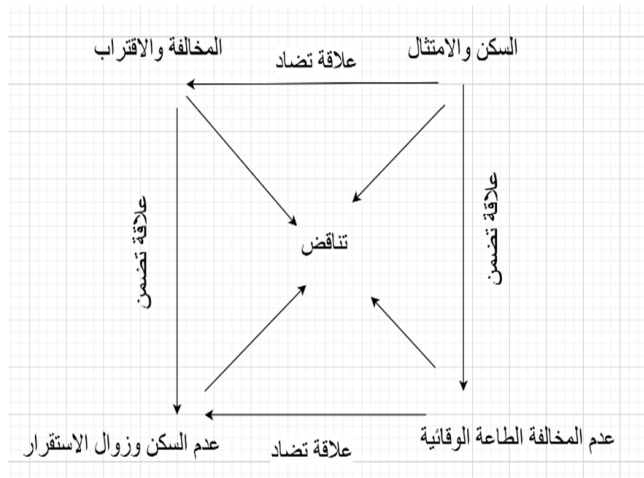
يؤسس المربع السيميائي لمشهد النهي العلاقات السيميائية الآتية:

س١: (الإباحة/ السكن) يمثل الإثبات والتشاكل الأول.

س٢: (التحريم/ الشجرة): يمثل التضاد (الممنوع).

لا س١: (التحذير من العدو): يمثل نفي الطمأنينة المطلقة، وهو جسر يمهد لانكسار التشاكل.

لا س٢: (الخروج من الجنة/ الشقاء): يمثل نفي النعيم، وهو النتيجة المنطقية لاستبدال الإباحة بالوقوع في المحذور.



خاتمة:

اضطلعت هذه الدراسة بإيضاح المحور الدلالي أو البنية الدلالية الكبرى التي مثلت البنية العميقة لقصة آدم عليه السلام في القرآن الكريم؛ وتمثل هذا المحور الدلالي في «مبدأ الاستخلاف الإلهي» وما يتفرع عنه من ثنائيات الطاعة والمعصية، والعلم والجهل، وقد كشفت الدراسة عن هذا المحور من خلال التحليل السيميائي المتمثل في مفهومي التشاكل والتباين، ودورهما في بيان البنية الدلالية العميقة التي تربط بين منطوق النص (البنية السطحية) ومراميه الكلية (البنية العميقة).

وقد اتخذت الدراسة عناصر (الملائكة وإبليس) و(آدم والشجرة) نماذج تطبيقية للمقاربة السيميائية، مستعينة بالمربع السيميائي لضبط العلاقات المنطقية التي تحكم مسارات الشخصيات والقيم داخل النص القرآني، ومن هنا فقد خرجت الدراسة بالنتائج والتوصيات الآتية:

أولاً: النتائج:

تُختتم هذه الدراسة بالتأكيد على أن الهدف الرئيس الذي انطلقت منه، والمتمثل في الكشف عن آليات إنتاج المعنى في الخطاب القرآني من خلال مقارنة سيميائية قائمة على ثنائيتي التشاكل والتباين، قد تحقق بدرجة معتبرة، وإن ظل مفتوحاً على إمكانات تطوير أوسع. فقد سعت الدراسة إلى تجاوز القراءة التفسيرية الوصفية، والانتقال إلى تحليل البنية الدلالية العميقة التي تنظم العلاقات بين الشخصيات والقيم داخل النص القرآني، متخذة من قصة آدم عليه السلام نموذجاً تطبيقياً، لما تنطوي عليه من كثافة رمزية وتوتر قيمى بالغ الدلالة.

وقد بينت النتائج أن المنهج السيميائي، بما يتيح من أدوات إجرائية دقيقة، قادر على تفكيك الخطاب القرآني دون المساس بخصوصيته النصية أو العقديّة، بل يسهم في إبراز انسجامه الداخلي وتماسكه الدلالي. فاعتماد الثنائيات المتضادة، مثل الطاعة والاستكبار، والتذكّر والنسيان، والسكنى في الجنة والهبوط إلى الأرض، لا يفهم بوصفه تعارضاً سردياً فحسب، وإنما بوصفه آلية بنائية لتثبيت القيم العقديّة وتوجيه الوعي الإنساني. وفي هذا السياق، أظهر مفهوم التشاكل في قصة آدم تمثلاً واضحاً للانسجام بين الأمر الإلهي والاستجابة الفطرية، كما تجسّد في موقف الملائكة، وفي

نظام السكنى في الجنة قبل لحظة الاختلال.

كما أبرزت الدراسة أن دلالة الاستخلاف لا تُستوعب في بعدها المفهومي المجزء، وإنما تتشكل عبر شبكة من العلاقات المنطقية التي يكشفها المربع السيميائي، حيث تتقابل الطاعة والاستكبار، ويتوسط النسيان بوصفه حالة إنسانية قابلة للتجاوز بالتوبة. وقد مكن تحليل السيمات الصغرى، من قبيل: (أبى، استكبر، سجدوا، لا تقربا)، من الكشف عن البنية العميقة التي تحكم تحولات الشخصيات، وتضبط انتقالها من وضع دلالي إلى آخر، بما يؤكد أن القصص القرآني ليس سردًا تاريخيًا، بل خطابًا موجّهًا ذا وظيفة هداية وتربية.

ومع ما أحرزته الدراسة من نتائج، فإن النقد الذاتي يقتضي الإقرار بأن الاقتصار على نموذج واحد، هو قصة آدم عليه السلام، يحدّ نسبيًا من تعميم النتائج، كما أن التركيز على المربع السيميائي بوصفه الأداة المركزية قد همّش أدوات سيميائية أخرى كان يمكن أن تثري التحليل، مثل سيميائية الزمن أو الأفعال السردية. غير أن هذا الاختيار المنهجي جاء منسجمًا مع هدف الدراسة، الرامي إلى اختبار فاعلية التشاكل والتباين في بناء المعنى، لا إلى استنفاد جميع أدوات السيميائيات.

ثانيا: التوصيات:

وانطلاقًا من ذلك، تفتح هذه الدراسة آفاقًا بحثية مستقبلية متعددة، من أبرزها: التوسع في توظيف المربع السيميائي في تحليل شخصيات قرآنية أخرى، ودراسة سيميائية المكان في القصص القرآني بوصفها بنية تباينية مولدة للمعنى، إضافة إلى رصد التشاكل العابر للسور في القصص المتكرر، للكشف عن تنوع السيمات الدلالية بحسب المقام والسياق.

وبذلك، تسهم هذه الدراسة في ترسيخ سيميائية الخطاب القرآني مجالًا معرفيًا واعدًا، قادرًا على الجمع بين الدقة المنهجية وعمق الدلالة، وتحقيق تفاعل خلاق بين التراث التفسيري والمناهج اللسانية المعاصرة.

المصادر والمراجع

١. الاتجاهات السيميوطيقية التيارات والمدارس السيميوطيقية في الثقافة الغربية، عبد اللطيف جنيدل، دار الحرف للنشر والتوزيع، الدار البيضاء، ط١، ٢٠٠٨م.
٢. الإتقان في علوم القرآن، عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي، المحقق: محمد أبو الفضل إبراهيم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٣٩٤هـ/ ١٩٧٤م.
٣. أسس السيميائية، دانيال تشاندلر، ترجمة طلال وهبة، المنطقة العربية للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط١، ٢٠٠٨م.
٤. البرهان في علوم القرآن، أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي، المحقق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي وشركائه، ط١، ١٣٧٦ هـ - ١٩٥٧م.
٥. البلاغة والأسلوبية نحو نموذج لتحليل النص، هنريش بليث، ترجمة محمد العمري، أفريقيا الشرق الأوسط، المغرب، ١٩٩٩م.
٦. البيان والتبيين، عمرو بن بحر بن محبوب الكناني بالولاء، الليثي، أبو عثمان، الشهير بالجاحظ، تحقيق: عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط٧، ١٩٩٨م.
٧. التحرير والتنوير، محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور التونسي، الدار التونسية للنشر، تونس، ١٩٨٤هـ.
٨. تحليل الخطاب الشعري استراتيجية التناص، محمد مفتاح، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط٢، ١٩٨٦م.
٩. التحليل السيميائي للخطاب الشعري، عبد الملك مرتاض، وهران: دار الغرب للنشر والتوزيع، ط١، ٢٠١٦م.
١٠. التعريفات، علي بن محمد بن علي الزين الشريف الجرجاني، دار الكتب

- العلمية بيروت - لبنان، ط ١، ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م.
١١. خصائص التعبير القرآني وسماته البلاغية، عبد العظيم المطعني، مكتبة وهبة للتوزيع والنشر، ط ١، ٢٠١٣ م.
١٢. الخطاب القرآني مقارنة توصيفية لجمالية السرد الإعجازي، سليمان عشاري، دار العرب، دمشق، سوريا، ٢٠١٢ م.
١٣. درة التنزيل، أبو عبد الله محمد بن عبد الله الأصبهاني المعروف بالخطيب الإسكافي، دراسة وتحقيق وتعليق: د/ محمد مصطفى آيدين، جامعة أم القرى، ط ١، ١٤٢٢ هـ - ٢٠٠١ م.
١٤. دلالية النص الأدبي، دراسة سيميائية للشعر الجزائري، عبد القادر فيدوح، ديوان المطبوعات الجامعية، وهران، ١٩٩٣ م.
١٥. السيميائية وفلسفة اللغة، إمبرتو أيكو، ترجمة: أحمد الصمعي، المنطقة العربية للترجمة، بيروت، ط ١، بيروت، ٢٠٠٥ م.
١٦. السيميولوجيا بين النظرية والتطبيق، جميل حمداوي، مطبعة الوراق للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط ١، ٢٠١١ م.
١٧. العلامات في التراث اللساني العربي، قراءة لسانية وسيميائية، أحمد حساني، دار وجوه للتوزيع والنشر، الرياض، ط ١، ٢٠١٥ م.
١٨. علم اللغة العام، دي سوسير فردينان، ترجمة: يوئيل يوسف عزيز، دار آفاق عربية، بغداد، ط ٣.
١٩. كتاب العين، أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم الفراهيدي، المحقق: د مهدي المخزومي، دار ومكتبة الهلال.
٢٠. لسان العرب، محمد بن مكرم بن علي، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور، الحواشي: ليازجي وجماعة من اللغويين، دار صادر، بيروت، ط ٣، ١٤١٤ هـ.
٢١. مجاز القرآن، أبو عبيدة معمر بن المثنى التيمي البصري، المحقق: محمد فواد سزكين، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٣٨١ هـ.

٢٢. المصطلح السردى، جيرالد برنس، ترجمة عابد خزندار، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط١، ٢٠٠٣م.
٢٣. معاني القرآن، أبو الحسن المجاشعي بالولاء البلخي ثم البصري المعروف بالأخفش الأوسط، تحقيق: الدكتورة هدى محمود قراعة، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط١، ١٤١١ هـ - ١٩٩٠ م.
٢٤. معجم السيميائيات، فيصل الأحمر، الدار العربية لعلوم ناشرون، الجزائر، ط١، ٢٠١٠م.
٢٥. معجم مصطلحات السميوطيقا، برونوين مارتن، المركز القومي للترجمة، العدد ١١٩٦، الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية، القاهرة، ط١، ٢٠٠٨م.
٢٦. مقاييس اللغة، ابن فارس، المحقق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، ١٣٩٩ هـ - ١٩٧٩ م.
٢٧. نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، إبراهيم بن عمر بن حسن الرباط بن علي بن أبي بكر البقاعي، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة.

References

1. al-Itti jāhāt al-sīmiyūṭiqīyah: al-tayyārāt wa-al-madāris al-sīmiyūṭiqīyah fī al-thaqāfah al-gharbīyah, ‘Abd al-Laṭīf Junaydal, Dār al-Ḥarf lil-Nashr wa-al-Tawzī‘, al-Dār al-Bayḍā’, ṭ. 1, 2008.
2. al-Itqān fī ‘ulūm al-Qur’ān, ‘Abd al-Raḥmān ibn Abī Bakr, Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, al-muḥaqqiq: Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm, al-Hay’ah al-Miṣrīyah al-‘Āmmah lil-Kitāb, 1394 H/1974.
3. al-‘Alāmāt fī al-turāth al-lisānī al-‘Arabī: qirā’ah lisānīyah wa-sīmiyā’īyah, Aḥmad Ḥassānī, Dār Wujūh lil-Tawzī‘ wa-al-Nashr, al-Riyāḍ, ṭ. 1, 2015.
4. Asas al-sīmiyā’īyah, Dāniyāl Tshāndlar, tarjamat Ṭalāl Wahbah, al-Munḥamah al-‘Arabīyah lil-Tarjamah, Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-‘Arabīyah, Bayrūt, Lubnān, ṭ. 1, 2008.
5. al-Bayān wa-al-tabyīn, ‘Amr ibn Baḥr ibn Maḥbūb al-Kinānī bi-al-walā’, al-Laythī, Abū ‘Uthmān, al-shahīr bi-al-Jāhīz, taḥqīq: ‘Abd al-Salām Hārūn, Maktabat al-Khānjī, al-Qāhirah, ṭ. 7, 1998.
6. al-Balāghah wa-al-uslūbīyah: naḥwa namūdḥaj li-taḥlīl al-naṣṣ, Hinrīsh Blīth, tarjamat Muḥammad al-‘Umarī, Afrīqiya al-Sharq al-Awsaṭ, al-Maghrib, 1999.
7. al-Burhān fī ‘ulūm al-Qur’ān, Abū ‘Abd Allāh Badr al-Dīn Muḥammad ibn ‘Abd Allāh ibn Bahādur al-Zarkashī, al-muḥaqqiq: Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm, Dār Iḥyā’ al-Kutub al-‘Arabīyah ‘Īsā al-Bābī al-Ḥalabī wa-Shurakā’ihi, ṭ. 1, 1376 H/1957.
8. al-Khiṭāb al-Qur’ānī: muqārabah tawṣīfiyah li-jamālīyat al-sard al-i’jāzī, Sulaymān ‘Ashrātī, Dār al-‘Arab, Dimashq, Sūriyā, 2012.

9. al-Muṣṭalaḥ al-sardī, Jīrāld Brins, tarjamat ‘Ābid Khazindār, al-Majlis al-A‘lá lil-Thaqāfah, al-Qāhirah, ٢. 1, 2003.
10. al-Sīmiyā’īyah wa-falsafat al-lughah, Imbirtū Īkū, tarjamat: Aḥmad al-Ṣam‘ī, al-Munṣamah al-‘Arabīyah lil-Tarjamah, Bayrūt, ٢. 1, Bayrūt, 2005.
11. al-Sīmiyūlūjiyā bayna al-naẓarīyah wa-al-taṭbīq, Jamīl Ḥamdāwī, Maṭba‘at al-Warrāq lil-Nashr wa-al-Tawzī‘, ‘Ammān, al-Urdunn, ٢. 1, 2011.
12. al-Taḥlīl al-sīmiyā’ī lil-khiṭāb al-shi‘rī, ‘Abd al-Malik Murtāḍ, Wahrān: Dār al-Gharb lil-Nashr wa-al-Tawzī‘, ٢. 1, 2016.
13. al-Taḥrīr wa-al-tanwīr, Muḥammad al-Ṭāhir ibn Muḥammad ibn Muḥammad al-Ṭāhir ibn ‘Āshūr al-Tūnisī, al-Dār al-Tūnisīyah lil-Nashr, Tūnis, 1984.
14. al-Ta‘rīfāt, ‘Alī ibn Muḥammad ibn ‘Alī al-Zayn al-Sharīf al-Jurjānī, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, Bayrūt-Lubnān, ٢. 1, 1403 H/1983.
15. Dalā’iliyat al-naṣṣ al-adabī: dirāsah sīmiyā’īyah lil-shi‘r al-Jazā’irī, ‘Abd al-Qādir Faydūḥ, Dīwān al-Maṭbū‘āt al-Jāmi‘iyah, Wahrān, 1993.
16. Durrat al-tanzīl, Abū ‘Abd Allāh Muḥammad ibn ‘Abd Allāh al-Iṣbahānī al-ma‘rūf bi-al-Khaṭīb al-Iskāfī, dirāsah wa-taḥqīq wa-ta‘līq: D. Muḥammad Muṣṭafá Āydīn, Jāmi‘at Umm al-Qurá, ٢. 1, 1422 H/2001.
17. ‘Ilm al-lughah al-‘āmm, Dī Sūsīr Firdīnān, tarjamat: Yū’īl Yūsuf ‘Azīz, Dār Āfāq ‘Arabīyah, Baghdād, ٢. 3.
18. Khaṣā’iṣ al-ta‘bīr al-Qur’ānī wa-simātuhu al-balāghīyah, ‘Abd al-‘Azīm al-Maṭ‘anī, Maktabat Wahbah lil-Tawzī‘ wa-al-Nashr, ٢. 1, 2013.

19. Kitāb al-‘Ayn, Abū ‘Abd al-Raḥmān al-Khalīl ibn Aḥmad ibn ‘Amr ibn Tamīm al-Farāhīdī, al-muḥaqqiq: D. Maḥdī al-Makhzūmī, Dār wa-Maktabat al-Hilāl.
20. Lisān al-‘Arab, Muḥammad ibn Mukarram ibn ‘Alī, Abū al-Faḍl, Jamāl al-Dīn Ibn Manzūr, al-ḥawāshī: lil-Yāzījī wa-jamā‘ah min al-lughawīyīn, Dār Ṣādir, Bayrūt, ṭ. 3, 1414 H.
21. Ma‘ānī al-Qur‘ān, Abū al-Ḥasan al-Majāshi‘ī bi-al-walā’ al-Balkhī thumma al-Baṣrī al-ma‘rūf bi-al-Akhfash al-Awsaṭ, taḥqīq: al-duktūrah Hudá Maḥmūd Qarā‘ah, Maktabat al-Khānjī, al-Qāhirah, ṭ. 1, 1411 H/1990.
22. Majāz al-Qur‘ān, Abū ‘Ubaydah Ma‘mar ibn al-Muthannā al-Taymī al-Baṣrī, al-muḥaqqiq: Muḥammad Fu‘ād Sizkīn, Maktabat al-Khānjī, al-Qāhirah, 1381 H.
23. Maqāyīs al-lughah, Ibn Fāris, al-muḥaqqiq: ‘Abd al-Salām Muḥammad Hārūn, Dār al-Fikr, 1399 H/1979.
24. Mu‘jam al-sīmiyā’iyāt, Fayṣal al-Aḥmar, al-Dār al-‘Arabīyah lil-‘Ulūm Nāshirūn, al-Jazā’ir, ṭ. 1, 2010.
25. Mu‘jam muṣṭalahāt al-sīmiyūṭīqā, Brūnwīn Mārtin, al-Markaz al-Qawmī lil-Tarjamah, al-‘adad 1196, al-Hay‘ah al-‘Āmmah li-Dār al-Kutub wa-al-Wathā’iq al-Qawmīyah, al-Qāhirah, ṭ. 1, 2008.
26. Naẓm al-durar fī tanāsub al-āyāt wa-al-suwar, Ibrāhīm ibn ‘Umar ibn Ḥasan al-Ribāṭ ibn ‘Alī ibn Abī Bakr al-Biqā‘ī, Dār al-Kitāb al-Islāmī, al-Qāhirah.
27. Taḥlīl al-khiṭāb al-shi‘rī: iṣṭrātījīyat al-tanāṣṣ, Muḥammad Miftāḥ, al-Markaz al-Thaqāfī al-‘Arabī, al-Maghrib, ṭ. 2, 1986.

المجاز في النصوص المقدمة للطفل مسرحية غابة بلا أنياب للدكتور أحمد صلاح كامل أنموذجا

د. أيمن خميس عبداللطيف أبو مصطفى

جامعة باليك آسر، تركيا

البريد الإلكتروني: Aymanmostafa1982@gmail.com

معرف (أوركيد): ٣٨٦٣-٩٧٨٣-٠٠٠٢-٠٠٠٠

بحث أصيل الاستلام: ١٠-١١-٢٠٢٥ القبول: ٤-١-٢٠٢٦ النشر: ٣٠-٤-٢٠٢٦

الملخص:

فهم الطفل للعلاقات المجازية أمر يستحق أن يقف عنده الباحثون كثيرا؛ لأن فهم الطفل للمجاز يختلف عن فهم الكبار، فهو من خلال الاندماج والانغماس يرى المجاز حقيقة فيتفاعل معه تفاعله مع الحقائق، وفي هذه المسرحية حاول البحث الكشف عن الدلالات الإنسانية للعبارة المجازية، في محاولة لإعادة النظر فيما يكتبه الأدباء للطفل. وقد اتخذ الباحث مسرحية غابة بلا أنياب للدكتور أحمد صلاح كامل أنموذجا لطرح فكرة المجاز وفهم الأطفال له، وهي تقوم على ألسنة الحيوانات، فمن خلال المنهج الوصفي التحليلي يتضح لنا قيمة المجاز في الأدب المقدم للطفل حيث إنه يساعد الطفل على تكوين العلاقات المباشرة بين الحيوانات والمواقف المشابهة، واستخدام الصوت والجسد والحركة في تمثيل المواقف، والتخلص من قيود التعبير التواصلية اليومي والتركيز على اللغة المجازية التي تعبر عن كوامن النفس، كما تتضح أهمية الربط بين الدور المسرحي والدور الوظيفي للأداء الذي يحقق الفكرة المسرحية، وذلك بالتخلص من ذات الممثل والتحول لذات شخصية الدور من خلال العوامل الأساسية النفسية والاجتماعية.

الكلمات المفتاحية:

أدب الطفل؛ مسرح الطفل؛ السرد والحكي؛ الطفل والحيوان؛ منظومة القيم.

للاستشهاد: / For Citation: Atif için / أبو مصطفى، أيمن. (٢٠٢٦). المجاز في النصوص المقدمة للطفل مسرحية غابة بلا أنياب للدكتور أحمد صلاح كامل أنموذجا. ضاد مجلة لسانيات العربية وأدائها. مج ٧، ١٣٤، ٢٣٥-٢٦١ / <https://www.daadjournal.com>

Metaphor in Children's Literature: A Case Study of Aḥmad Ṣalāḥ Kāmil's Play Ghābah bilā Anyāb (A Forest Without Fangs)

Dr. Ayman khamis ibrahim Aboumstafa

Assistant Professor, Balıkesir University, Türkiye

E-Mail: Aymanmostafa1982@gmail.com

Orcid ID: 0000-0002-9783-3863

Research Article Received: 10.11.2025 Accepted: 04.01.2026 Published: 30.04.2026

Abstract:

Children's understanding of metaphorical relations deserves careful scholarly attention, as children process metaphor differently from adults. Through imaginative immersion and performative engagement, they often experience metaphor as a form of reality and respond to it accordingly. This study examines the human meanings generated by metaphorical expressions in children's drama, reconsidering how literary texts are written for children. It takes Aḥmad Ṣalāḥ Kāmil's play Ghābah bilā Anyāb (A Forest Without Fangs) as a case study of metaphor and children's reception of it. Using a descriptive-analytical approach, the study shows how metaphor enriches children's literature by helping children connect animals with analogous human situations, and by activating voice, body, and movement in representing dramatic experience. It also shows how metaphorical language moves children's drama beyond everyday communication toward the expression of inner emotional and psychological states. Finally, the study highlights the link between the theatrical role and the functional role of performance, whereby the actor transcends the personal self and embodies the character through psychological and social determinants essential to the dramatic idea.

Keyword:

Children's Literature; Children's Theatre; Narration and Storytelling; Children and Animals; Value System.

مقدمة:

تعد المسرحية المقدمة للطفل من الفنون المهمة في تشكيل رؤيته وصياغة حياته على وفق نمط حضاري علمي مدروس؛ فالأدب المسرحي الموجه للأطفال له أهمية كبيرة في التمكين للمثل والقيم الأخلاقية، ولذا فقد عمد الباحث إلى هذا المجال الأدبي، مراعيًا خصوصية المتلقي، محاولًا فهم طريقته للغة، فجاء البحث بعنوان «المَجَازُ فِي التُّصَوِّصِ المُقَدِّمَةِ لِلطِّفْلِ مَسْرَحِيَّةً غَابَةً بِلاَ أُنْيَابٍ لِلدُّكْتُورِ أَحْمَدِ صَلاَحِ كَامِلٍ أَنُمُوذَجًا». فاللغة تتعدد أغراضها بتعدد الممارسات، فهي ظاهرة تحتاج إلى وقوف طويل ودقيق كي نصل إلى فهم وظائفها، فمن خلالها يتعامل الشخص مع البيئة ويشع من خلالها حاجاته التي يتعايش من خلالها، كما أنها وسيلة للتعبير عن المشاعر أو الاتجاهات أو العلاقات، وهي وسيلة التفاعل والتواصل بين الأشخاص؛ فلكل بيئة اللغة المناسبة لها، ولكل مجتمع اللغة المناسبة له، فهي وسيلتنا للتعبير والتواصل والتفكير والتخيل.

مادة البحث التطبيقية:

اتخذ الباحث مسرحية غابة بلا أنياب للدكتور أحمد صلاح كامل^(١) نموذجًا لطرح فكرة المجاز وفهم الأطفال له، وهي تقوم على ألسنة الحيوانات، بحيث يخرج ملك الغابة وجماعة من وزرائه ولا يعودون، وهنا تكون الحاجة الملحة لوجود من يقوم مقام الملك، فتعقد الاجتماعات تلو الاجتماعات لاختيار الملك الجديد، وكل حيوان يرى في نفسه القدرة على القيام بذلك الأمر، ويتم اختيار الحمار، ومن ثم تتعرض الغابة للمخاطر بسبب آرائه ويكتشف الجميع أن الحمار لا يصلح أن يكون قائداً.

أسئلة البحث ومشكلته:

هل اللغة التي يقدمها الأدباء للأطفال هي نفس اللغة التي يُقدم بها الأدب للكبار؟

هل يفهم الأطفال المجاز بنفس الطريقة التي يفهمه بها الكبار؟

(١) غابة بلا أنياب مسرحية شعرية للدكتور أحمد صلاح كامل من منشورات الهيئة المصرية العامة للكتاب.

هذا التساؤل شغلني منذ فترة ليست بقريبة، حيث حاولت أن أفهم كيف يفهم أبناءنا النصوص المقدمة إليهم؟ حينما كنا نجلس أمام الأفلام الكرتونية المقدمة لهم كنا ننخرط جميعا ضحكا أو نبكي جميعا تأثرا وحزنا بالمشاهد التي تحمل طابعا حزينا، فهل فهم الأطفال للغة هو نفس فهم الكبار لها؟

دفعني هذا إلى التساؤل والبحث والتقصي حول اللغة المجازية، ولهذا بدأت أسأل:

ما المجاز؟ ولماذا هو مجاز؟

ما اللغة المعيارية التي يكون المجاز مجازا بالانحراف عنها؟

وفي البحث حاول الباحث أن يقف على إجابات مقرا بأنه لا يمكن القطع بالصحة التامة لما يذكر، وإنما هي محاولة للفهم، ويكفي للباحث أن تكون غايته محاولة الفهم، ولعله يشير تساؤلات أثناء عرضه تكون نواة لأبحاث أخرى يتلقفها الباحثون من بعده.

منهج البحث:

يمكن القول بأن منهج الباحث خلال هذا البحث كان منهجا وصفيا تحليليا، يقوم بوصف الظواهر ورصدها ثم محاولة تحليلها وتعليلها؛ للوقوف على الظاهرة وأسبابها ونتائجها.

مدخل البحث:

تنمو الدلالات معنا، وتحدد معالمها على قدر ما نصل إليه من معرفة، فدلالات الأطفال هي أطفال الدلالات، تنبأها منذ صغرنا، ونغذيها بما يتاح لنا من علم وتجارب، فتتغير وتتطور مع الزمن حتى تستقر على حال معينه في ذهن كل منا، فاللغويون يرون أن لكل لفظ من الألفاظ دلالة (مركزية) وقد عرّفها المحدثون بـ (المعنى التصويري أو المفهومي coceptual meaning أو الإدراكي Cognitive، أو الإشاري Denotative)، وهي القدر المشترك من المعنى الذي يتفق حوله جميع الناس،

والذي يسجل في المعجم فيطلق عليه المعنى المعجمي ، وله بجانب ذلك دلالة أو دلالات هامشية، وتلك الدلالات تختلف باختلاف الأفراد والثقافات والعصور، والدلالة المجازية - عندهم - هي استعمال دلالاتها الهامشية^(١).

كما أن الدلالة المركزية للكلمات المادية تستقر واضحة في الذهن قبل الدلالة المركزية للألفاظ المعنوية فالكلمات نحو: الشجرة والبحر والماء والتراب والإنسان والحيوان والصخر والجبل.... الخ تستقر في الذهن منذ الطفولة. أما الكلمات التي من نحو الشجاعة والكرم والعفة والحب والخير والشر والحزن والفرح والسعادة..... الخ فتطور دلالاتها المركزية مع نمو الإنسان.

ومن ثم تكون المعاني الهامشية التي تأتي من خلال الاستخدام والتداول والتواصل مرحلة تالية، فقد عرّفها إبراهيم أنيس بقوله: «الدلالة الهامشية هي تلك الظلال التي تختلف باختلاف الأفراد وتجاربهم وأمزجتهم وتركيب أجسامهم وما ورثوه عن آبائهم، وأجدادهم. وهي لدى فرد من البيئة الاجتماعية توحى بظلال من الدلالة قد لا تخطر في ذهن آخر من البيئة نفسها. لأن تجاربهما مع الكلمة مختلفة»^(٢).

وهذه المعاني الشخصية الذاتية الطافحة على المخيلات الفردية جاءت من باب المجاز أو الإستعارة أو الكناية، وتستعمل خلافا لما هو معهود في المعجم اللغوي.

ولذلك لا تتحدد معاني الكلمات وقيمها من خلال المعجم اللغوي المتجرد عن المعاني النفسية والعاطفية، وللمعنى العاطفي، أو الجو العاطفي قوة لإثارة المشاعر الخاصة المولدة لهذه الألوان، أو الظلال المعنوية تدعى قوة (الإستدعاء).

وقد عبر أولمان عن ذلك قائلا: «المعنى العاطفي من المصادر التي تثير في النفس حساسات خاصة بما تمدنا به من ألوان أو ظلال معنوية إضافية، ويتمثل هذا المصدر في قوة الكلمات على (الاستدعاء). فالملاحظ أنّ وقوع الكلمات في نماذج معينة من السياقات يكسبها جواً خاصاً ويحيطها بملاسات تعين في الحال على (أستحضار) البيئة التي تنتمي إليها هذه الكلمات»^(٣).

(١) علم الدلالة، أحمد مختار عمر: ٣٦.

(٢) دلالة الألفاظ: ١٠٧، ١٧٣.

(٣) دور الكلمة في اللغة: ١٠٥.

وبذلك نستطيع أن نقر بأن «اللغة قدرة نفسية، وعضوٌ ذهنيٌّ، ونظمٌ عصبي، وقالبٌ حوسبي. لكنني أفضل أن أصفها بكلمة «غريزة» على الرغم من غرابة هذا الوصف، وذلك أن هذه الكلمة تؤدي الفكرة القائلة بأن الناس يعرفون كيف يتكلمون، بالمعنى نفسه تقريرنا الذي تعرف به العناكب كيف تنسج بيوتها. فنسج بيوت العناكب لم تخرغه عنكبوت عبقرية ولا يتوقف على الحصول على تعليم مناسب ولا على امتلاك قدرة خاصة في الهندسة المعمارية أو مهنة النسج. فتنسج العناكب بيوتها، بدلاً من ذلك، لأن لها عقول عناكب تدفعها لأن تنسج، وتعطيها القدرة على النجاح في ذلك»^(١).

وتأتي العناصر السياقية الأخرى ممكناً للدلالات المقصودة، ومن هنا تتعدد الجوانب المختلفة التي تمتد المعنى بالعناصر العاطفية والانفعالية وجميعها من مكونات النظام اللغوي وباشترائها جميعاً يبرز المعنى العاطفي الانفعالي «الكبير والتنغيم واختبار الكلمات واللواحق ونظام ترتيب الكلمات ومواقعها في الجمل»^(٢).

وهذه النظرة إلى اللغة تجعلنا حريصين على أن نقدم ما ينميها ويدعمها من خلال أدب الطفل، ومن ثم جاءت هذه الدراسة التي تبحث في فهم الأبطال للمجاز.

مسرح الطفل والقيم الإنسانية:

يمارس الطفل التمثيل من خلال اللعب حتى قبل دخوله رياض الأطفال، فقد يمثل الولد دور أبيه مقلداً له (تمثيل الدراما الاجتماعية) في كلماته. وقد تقف البنت من والدتها نفس الموقف، أو قد تخاطب دميته متخذة دور الأم أو الناصح الأمين. أو عندما تلعب مع أقرانها. أو عندما يمتطي الطفل عصاه متخيلاً أنها حصان (هكذا) فيتصرف بما تمليه عليه انفعالاته آنذاك^(٣)، ويتطور الأمر مع الطفل حتى يصل إلى رياض الأطفال والمرحلة الابتدائية، ويكون قادراً على أن يقف هو على خشبة المسرح.

ويكون المسرح من أهم وسائل ترسيخ القيم، وقد وعرف سيد الطهطاوي القيم بأنها: مجموعة من المبادئ والقواعد والمثل العليا التي يؤمن بها الناس، ويتفقون

(١) كيف يبدي العقل اللغة: ٢٢.

(٢) دور الكلمة في اللغة: ٦٢، ١٨٢.

(٣) مسرح الطفل وأثره في تكوين القيم والاتجاهات: ٥٢.

عليها فيما بينهم ويتخذون منها ميزانا يزنون به أعمالهم ويحكمون بها على تصرفاتهم المادية والمعنوية»^(١).

فلقد أصبح مسرح الطفل من أحد أهم الوسائط والأشكال الأدبية للأطفال، وهو مظهر من مظاهر التطور والرقي الحضاري عند الشعوب والأمم، فهو يقدم المعرفة في شكل ترفيهي وهذا ما جعله يكتسب أهمية خاصة، ويؤدي دورا خطيرا في العملية التربوية.

فالمسرح بالنسبة للطفل ذو أهداف متعددة منها زيادة المحصول اللغوي وزيادة المعلومات وزيادة الخبرات بسلوك مرغوب فيه أو عنه واستثارة الخيال والتربية الاجتماعية والمهارات العقلية وقوة الشخصية، فالمسرحية بيئة خصبة لاحتضان القيم وتنميتها؛ وذلك لما تقوم به من بث القيم الأخلاقية بواسطة مجموعة من المفردات والدلالات والأنماط اللغوية، وقد جاء توظيف عالم الحيوان لخدمة أغراض يراها الكاتب قادرة على نقل القيم إلى الأطفال بطريقة تناسب ميولهم.

حيث يلعب المسرح دورا بارزا في ترسيخ القيم الأصيلة في المجتمع، التي يتم طرحها على خشبة المسرح، دون تلقين مفتعل ومتعمد^(٢).

فليست المسرحية مجرد أداة للتسلية، بل هي ظاهرة تربوية، تعتمد الفن المسرحي كأداة؛ لتحقيق أهدافها التربوية، كما يُعد المسرح امتدادا لعنصر اللعب عند الطفل، يتم من خلاله استغلال الطاقة الكامنة عنده لتمكينه من المشاركة، وبالتالي اكتشاف ذاته وتنمية خياله ومواهبه.

فهذا المسرح فرصة لإشباع رغبة الطفل في المحاكاة والتقليد، التي تتطور تبعا للمرحلة العمرية لتتطور إلى الممارسة المسرحية في شكلها التام، وغايته تغذية الخيال وتقوية الذاكرة والملاحظة والتركيز، ويمكن إن صحت المقارنة اعتبار هذه الكفايات التي يكتسبها التلميذ هنا كفايات ممتدة يوظفها في كثير من الأحيان أثناء العملية التعليمية^(٣).

(١) القيم التربوية في القصص القرآني: ٤٢

(٢) مسرح الطفل العربي بين الواقع والمأمول: ٢٢.

(٣) مسرح الطفل من النص إلى العرض: ١٢.

فالمسرحية التي نحن بصدد الحديث عنها لها غاية تربوية تعليمية، بحيث يصير فيها المسرح وسيلة لا غاية، يرمي بها إلى إعادة تنظيم الخبرة وتشكيلها في مواقف، والتركيز على القيم التي أراد الأديب إرساءها.

فالغابة هي مجال اكتساب خبرات الحياتية من عالم الحيوان؛ حيث إن أحداث القصة تعرض كثيرا من القيم الإنسانية التي يأمل الكاتب أن تترسخ في ذهن الأطفال.

فالأسد هو الحاكم للغابة، وله المميزات التي تؤهله لذلك، والثعالب والكلاب والذئاب من الحيوانات الضارية آكلة اللحوم ولها أيضا دورها في الدفاع عن الغابة، فلكل حيوان دور يحسن أن يؤديه بإمكاناته ومهاراته، وما يحسنه حيوان قد لا يحسنه آخر، فلكل مجال موهب فيه، وحينما يتخلى أحد عن دوره يضر الجميع.

وإن كان من القيم السلبية من شيء فهو انصراف الحيوانات الضارية عن مواقعها لاعتراضها على الحمار، فكان من الواجب عليها أن تدافع عن الغابة وإن كان الحاكم حمارا.

ويمكن أن يتعرف الطفل من خلال المسرحية أنماط الأسلوب وخصائص الشخصيات على النحو التالي:

الشخصية	الوظيفة	الدلالة الإنسانية
الفردي	حكيم الغابة	الحكمة والتريث والحرص على المصلحة العامة والصبر على الإهانة.
الحمار	زعيم فصيل الحمير	الغباء والأنانية والعناد
الخروف	زعيم فصيل الخرفان	الجبين والتبعية والسذاجة
الزرافة	زعيمة فصيل الزرافات	الجبين والتبعية والسذاجة
الثعلب	زعيم فصيل الثعالب	ذكي وماكر ومخادع
الذئب	زعيم فصيل الذئاب	الحدة والغضب والعنف
الكلب	زعيم فصيل الكلاب	الحراسة لحدود الغابة والوفاء
الفيل	زعيم فصيل الفيلة	الوقار والحكمة
الفأر	حيوان صغير	خفة الظل والسخرية

الدلالة المجازية وفهم الطفل لها:

يعد الخيال عند الإنسان موهبة فطرية خلاقة، وحساسة جداً للظروف المحيطة بها، لذلك فهي موهبة تتأثر كثيراً بفعل الظروف والمتغيرات التي تحيط بالطفل، ويمكن أن يتأثر بها الإنسان حتى عندما يكبر، حيث تتناقص، أو تضمحل تدريجياً بسبب الظروف الصعبة، أو التربية السيئة التي يتلقاها، وقد تحقق العكس تماماً، فتكون مصدراً للإبداع وتميزه المستقبلي، إذا لقيت الاهتمام والتشجيع والتقدير اللازم لها. وتعد موهبة الخيال عند علماء النفس، أهم سمات التفكير الإيجابي لدى الأطفال، فهو يعبر عنها مبكراً بواسطة اللعب، حيث ينتقل تفكير الطفل إلى ما وراء حدود ما يراه مباشرة، إلى فضاء واسع لا محدود من التصورات، والأفكار الطموحة الخلاقة، والاستعداد النفسي والروحي للعطاء، والتميز بلا حدود. يقول الدكتور مصطفى فهمي في تعريف الخيال: «إن التخيل عبارة عن القدرة على تفسير الحقائق بطريقة تدعو إلى تحسين الحياة، وهذه القدرة تبدأ بخيال إيهامي لدى الطفل الصغير، الذي ينمو ويعيش وراء حدود نفسه، ثم يتطور إلى خيال خلاق ومبدع فيما بعد»^١.

وإذا كان الخيال يعد عند علماء النفس وسيكولوجية الطفولة، أهم سمات الطفل على الإطلاق، فهو أيضاً أكثر العناصر إثارة وجاذبية في مسرح الطفل، حيث يكون من المهم، إشباع هذا الخيال الواسع لدى الطفل، وتنميته بشكل إيجابي، وممتع من خلال العرض المسرحي، فإذا كانت قراءة القصص، وكتب الخيال العلمي تساعد كثيراً في إشباع هذا الخيال عند الطفل، وكذلك الرسم والرياضة، والألعاب الإلكترونية، والأفلام الكرتونية التلفزيونية .. إلخ، فإن الأكثر إثارة وتشويقاً، والأكثر فائدة لخيال الطفل، هو بلا شك ممارسة اللعب التخيلي - أي التمثيل - والمشاركة فيه بشكل حي ومباشر من خلال المسرح.

مسألة الدلالة المجازية مسألة عميقة في تراثنا الثقافي، فالعرب كانوا يفهمون الشعر دون حاجة لمعرفة المعاني الحقيقية والمجازية، وكذلك فهموا القرآن دون حاجة لهذه المصطلحات.

فلقد نزل القرآن الكريم على قوم هم أهل فصاحة وبلاغة وبيان ومع ذلك لم يأت في أذهانهم أن يسألوا عن اليد ولا عن الوجه ولا عن غير ذلك.

فهموا المراد دون حاجة إلى المجاز، فالألفاظ التي استعملها الشعراء قديماً فهمها المتلقي برغم أنه لم يكن عميق الفهم فلسفي المصدر.

فنحن نقر بان الحقيقة والمجاز وجهان لعملة واحدة، وأن التفنن في الأساليب أمر طبيعي، فالحقيقة هي المعنى، والمجاز هو أيضاً المعنى؛ لأن هناك قرينة تمنع من إرادة غيره، فالحقيقة والمجاز دربان للوصول إلى نفس المعنى.

فبناء على ما سبق هل هذه التعبيرات المجازية تنجح في الوصول إلى أذهان الأطفال؟ هذا سؤال تصعب الإجابة عنه، وقد يختلف المختصون والمربيّات والأدباء حول هذه الاستراتيجية في التعليم والكتابة. هناك من يؤيد تقديم الأفكار بشكل مباشر ومبسّط لضمان وصولها للطفل، وهناك من يجد بأنّ على الأدب تعزيز ثقافة الطفل وإثراء لغته وتربيته على مبادئ إنسانية وثقافية.

فإن النصوص المقدمة للطفل مثال واضح على أن الغاية من الكلام هي ما يحمله من دلالات إنسانية.

والسؤال الذي يطرح نفسه الآن:

لماذا نختار هذا الفن (المسرحية) لنقدم من خلاله القيم إلى أطفالنا؟

هل لأن المجاز أبلغ من الحقيقة؟

هل لأن المجاز أقدر على تأدية المعنى؟

فما نقدمه للأطفال ينبغي أن يكون مناسباً لهم، فحينما يكتب المبدع عليه أن يراعي المتلقي، فما يراه الطفل جميلاً هو الأصل ولو لم يلق نفس الانطباع عند الكبار.

فالغاية من اللغة هي المعرفة، فبالألفاظ ننقل الأفكار، فالغاية نقل الفكرة والألفاظ هي الأوعية، فالجمال الشكلي ليس هو الجمال المنشود وإنما هي الدلالات الإنسانية من وراء الألفاظ، فنحن نستخدم اللغة للتعبير عن الشعور أو الحالة، فالمجاز هنا ليس رفاهية؛ لأننا نستخدمه في أشد الأوقات، ولو كان رفاهية أو يمكن الاستغناء عنه لما استعملناه.

فالأدب المقدم للطفل أدب يخاطب في الطفل الدلالات الإنسانية، هذه المخاطبة

تحتاج إلى تلوين في فنون الأداء، ومن هنا يأتي استخدام المجاز، فيكون وسيلة حقيقية للتعبير عن المعاني الإنسانية الوجدانية الانفعالية، فالأطفال يرون العالم باللغة، وهذه اللغة تخاطب فطرتهم البسيطة الطبيعية بلغة يستطيعون فهمها.

فالمجاز عند الطفل ليس لغاية سوى الامتاع، وهذا الامتاع يجعل المجاز حقيقة، فالرسالة المستهدفة تحتاج وسيلة لإيصالها، وهذه الوسيلة تكون بلغة الحقيقة أو المجاز.

ففكرة الانحراف عن معيار الحقيقة إن ناسب الكبار، فإنه بلاشك غير مناسب للأطفال، فأبي معيار للحقيقة لدى الطفل؟

فإدراك الطفل للغة إدراك ساذج جدا، فلغته تتطور بتطور واتساع المجال التواصلية، وهذا التطور هو الذي يفرض عليه استخدام لغة ما، وهو حينما يستخدم تلك الألفاظ تواصليا يفرغها من معانيها المجازية، فرأس الأمر، ورأس الجبل، ورأس الحكمة، ورأس الإنسان، فهي عنده متساوية، وتلك هي الحقيقة، فالرأس أعلى الشيء، فلم نصر على أن معيار الحقيقة فيها «رأس الإنسان»؟ فالقول بالمعيارية يعني أن هناك نموذجا أول تقاس عليه الدلالة، وهذا لا يمكن تصوره.

وحينما تناول المنظرون هذه الظواهر حاولوا أن يجدوا مخرجا لوجود هذه المعيارية فقالوا «بالمجازات الميتة» ويمكن فهم هذا البعد في ضوء حديث البلاغيين القدماء عن الاستعارة - بوصفها من ألوان المجاز - المفيدة وغير المفيدة، وحديث البلاغيين المحدثين عن الاستعارة الميتة .

فحينما يتكلم الأسد ويفهم الطفل كلامه ويتفاعل مع هذا الكلام الذي هو بلاشك ليس كلاما بلغة الأسد، فهل نصف هذا الكلام بأنه مجاز؟

فاستعمال كلامنا في حوارات الحيوانات أصبح لدى الطفل شبيها بالحقيقة؛ لأن استعمال اللفظ دليل على أنه في موضعه، وإلا لعدل الكاتب عن هذا اللفظ إلى غيره.

لقد تخلت اللغة عن كل وظائفها ولم يبق إلا الجانب التواصلية، فاللغة وسيلة لنقل الفكر، فالأهم آنذاك هو البحث عن الدلالات الإنسانية أو القيم الإنسانية في اللغة.

والمسرحية حينما يطالعها الطفل ممسرحة يقوم التمثيل بتجسيد صورة حية لشخصية من الشخصيات بالصوت التعبيري والحركة الجسمية التعبيرية بما يوافق تلك الشخصية المجسدة تعبيراً في صوتها وفق حالتها البشرية المتفاعلة مع محيطها البيئي ، وكذلك في حركتها ومشاعرها استناداً إلى فكرها وقيمها وطبيعتها الظاهرية .

وقد يكون تجسيد الممثل للشخصية نوعاً من إعادة التصوير ، وقد يكون تجسيدا لصفات الشخصية الداخلية والخارجية ، وقد يكون تجسيدا للصفات الخارجية للشخصية التي يقوم على أدائها ، وهو ما عرف بمدرسة التمثيل الاندماجي: حيث يعايش الممثل الشخصية معايشة أقرب ما تكون إلى حقيقة تلك الشخصية . أو ما عرف بمدرسة التمثيل التشخيصي: حيث يعيد الممثل تصوير الصفات الخارجية للشخصية مرتكزا على الحركة الجسدية أو مرتكنا على الصوت في الاتجاه الصوتي في المدرسة التشخيصية^(١).

فالحيوانات في سياق المسرحية تحمل دلالات رمزية وإسقاطات سياسية ربما قصدتها الكاتب، ولكنها لا تعني الطفل؛ فالطفل هدفه الاستمتاع، ويشغله الصراع الدائر في القصة بين الشخصيات، ويستفيد من تجاربهم ومفرداتهم، كما يركز على القيم المستفادة من سمات الشخصيات.

المجاز عند الطفل اتجاه فطري:

اللغة تتعدد أغراضها بتعدد الممارسات، فاللغة ظاهرة تحتاج إلى وقوف طويل ودقيق كي نصل إلى فهم وظائفها، فمن خلالها يتعامل الشخص مع البيئة ويشبع من خلالها حاجاته التي يتعايش من خلالها.

كما أنها وسيلة للتعبير عن المشاعر أو الاتجاهات أو العلاقات، وهي وسيلة التفاعل والتواصل بين الأشخاص؛ فلكل بيئة اللغة المناسبة لها، ولكل مجتمع اللغة المناسبة له، فهي وسيلتنا للتعبير والتواصل والتفكير والتخيل.

هذه الأمور السابقة تتفق بين الكبار والصغار، فهل تختلف لغة الأطفال عن لغة الكبار؟

(١) مسرح الطفل: ١٧.

يمكننا أن نذهب إلى أن لغة الأطفال مختلفة عن لغة الكبار من حيث (البنية) و (شكل الأداء) و(مضمون الأداء) «فمن حيث البنية فإن لغة الطفل لما تنزل في طور التكوين، ولم تصل بعد إلى درجة النضج عند الكبار، فجملة ناقصة، ولما يزل بناؤها غير محكم، فضلا عن قصرها... أما من حيث شكل الأداء فإن أداء الطفل للغة ينحرف عن القواعد وقوانين اللغة التي تحكم أداءها بدرجة كبيرة... أما من حيث مضمون الأداء فغة الطفل كلها تعبير عن عالمه الخاص؛ ذلك العالم الذي تختلف موضوعاته وعناصره عن عالم الكبار بالضرورة»^(١).

فوظيفة اللغة تختلف عند الكبار عن الأطفال، فالطفل يولد غير قادر على ممارسة اللغة بوصفها وسيلة تعبير عن نفسه، وهو في أثناء ذلك يخترن في ذاكرته كل ما يسمعه ، ومن هنا كان الاهتمام بتقديم الخبرات التي يحتاجها الطفل في حياته من خلال الأعمال التمثيلية على ألسنة الحيوانات.

ويكون الهدف من ذلك نقل الأفكار و التفكير فاللغة وعاء الفكر التعبير عن المشاعر مثل (الخوف والألم والجوع والغضب والسرور والرجاء والتهديد والنقد والسؤال والجواب... إلخ.

ومن هنا تكون أهمية الأعمال الأدبية المقدمة للطفل فالفكرة إذا تحددت في ذهن الطفل، كان من السهل أن يعبر عنها بالألفاظ تكشف لنا عما بداخله.

والملاحظ أن الطفل يميل إلى تجريد الأشياء من تفاصيلها ، وتحليل تراكيبها إلى عناصر أولية وهو ما يبدو جلياً في أسلوب رسوماتهم ، فإن الكتابة لمسرح الطفل يجب أن تتجه نحو الأطر العامة للشخصية والتكثيف غير المخل في الصورة الحوارية خاصة وأن لونين من التفكير يسيطران على الأطفال هما التفكير الحسي الذي يعتمد على الأشياء الملموسة، والتفكير الصوري الذي يعتمد على تكوين صورة حسية، أما التفكير المعنوي المجرد فلا يبلغه الأطفال إلا في سنوات طفولتهم الأخيرة .

فللطفل طبيعة اندماجية تصاحب فترة لعبه الإسقاطي، حيث يظهر الرفيق الخيالي وحيث فترات اللعب الشخصي واللعب الجماعي . فالطفل في أثناء ممارسته للعب يكون مندمجاً. وإذا كان المسرح في إطار تحقق التطهير يعتمد على عنصرى الاندماج

(١) الطفل وتعلم اللغة فنيات تعليم اللغة العربية في رياض الأطفال: ١٩.

والإيهام، حيث يندمج الممثل في دوره إذ يعايش الشخصية التي أنيط به أداؤها عن طواعية واختيار صوتاً وجسماً وحركة وشعوراً وعلاقات ودوافع - قدر الإمكان - وهو أمر يتقنه إتقاناً يدفع المتلقى إلى التصديق ومن ثم الإيمان بصدق الممثل في ادعائه عبر مستويات الحركة والصوت والشعور والدوافع، فإن الطفل يمر أيضاً بمرحلة اندماج ينهمك فيها مع لعبه، ويكون في ممارسته للعب الاسقاطى مندمجاً مع الشخصية التي تخيلها رقيقاً له وأعارها صوته وحركته ومشاعره إذ تخيل صوتها صوته وحركاتها حركته ومشاعرها مشاعره.

والاندماج: حالة من حالات الإخلاص في أداء مهمة مختارة ومحبوبة إذ يستمتع فيه المندمج استمتاعاً يعزله عن العالم المحيط فترة اندماجه وهو حالة من حالات الإخلاص للمهمة نفسها وهو ركيزة فن الممثل في الاتجاه المعاكس بالتجسيد. ولا يفرق بيتر سليد بين الاندماج والانهماك، حيث يرى الانهماك هو الاندماج الكامل فيما يقوم الفرد به. وهو يظهر عند الطفل في عملية الرفيق الخيالي بدليل أن الطفل يمتنع عن اللعب إذا شعر بمراقبة من الكبير أو محاولة التدخل في اللعب. كذلك يفرق بين الانهماك والإخلاص.

الإخلاص: يرى بيتر سيلد أن شكلاً كاملاً من الأمانة في تصوير أي دور يكون مصحوباً بشعور عميق بالحقيقة والخبرة ويرى أن هذا يتحقق بصورة واضحة في الانهماك عند التمثيل^(١). هذا عن الاندماج أما الإيهام فهو قائم على تصديق كل ما يتجسد عن طريق الصورة المسرحية على خشبة المسرح، فإذا كان الطفل بطبعه يصدق ما يقال له وما يعرض عليه؛ فإذا قيل له عن النحاس أنه ذهب فإنه يصدق ذلك من هنا يجب علينا أن نتوقف عند تحقيق الإيهام في المسرح، فالمتفرج يتعايش مع البطل بل يبكي لموته واعتقد أن هذا ينطبق أيضاً على الممثل الذي يندمج في دوره ويؤديه بكل عواطفه ولكنه يعلم جيداً أنه واقف على خشبة المسرح وأن أمامه جمهور بل إنه كثيراً ما يقابل مشكلات في أثناء تمثيله أمام زملائه من الممثلين ويعمل على تخطيها أو حلها في أثناء العرض دون أن يشعر أحد من الجمهور أو الممثل. واعتقد أن هذا التوازن بين الواقع والخيال في عنصر الإيهام المسرحي هو الذي يقصده بيتر سيلد من تحقيق التوازن بين الإخلاص والانهماك «فإننا في المسرح لا نعيش حياة واقعية

(١) دراما الطفل: ٢-٦.

بل حياة مسرحية، حيث يوجد الخيال جنباً إلى جنب مع الفعل حيث يكون البعد عن الواقعية بمثابة رمز الواقعية^(١).

ويرى أحمد زكى أن الطفل فى مراحل عمره المبكرة يفتقد عنصر الإيهام حيث تتشابه قوى الاستدلال مع الخيال وحيث يكون عالم الأحلام لا يمكن تميزه عن عالم الواقع^(٢).

دور المعجاز فى المسرحية:

للطفل قدرة فائقة على فهم اللغة، فهو يربط بين الدوال ومدلولاتها، كما أنه ذو قدرة فائقة على صنع الاستعارات لكنها ليست مجازاً لغوياً معقداً كما يفهمه الكبار، فالتشبيه فى ذهن الطفل ليس تشبيهاً تقليدياً وهو ناتج عن الخيال وتكوين صور ذهنية غير ملزمة بالواقع بل نابعة من تصورات بدائية لعوالم الطفل تناسب إدراكه للعالم ومستوى فهمه.

وقد استطاع الكاتب أن يوظف الرموز فى عرض مادته المسرحية فالأدب المسرحي هو أحد «المصادر الثقافية فى المجتمع وهو يسهم فى زيادة معارفنا عن العالم والإنسان وهو مصدر غني للمعرفة»^(٣) وهو يضفي لمسة مهمة فى تثوير وتنوير المجتمعات الإنسانية على امتداد العصور.

فاستطاع كاتب هذه المسرحية عبر فن المسرح الذي يمثل «منبع الفن، وأساسه هو نزعة الإنسان إلى تمثيل تجربته الحياتية واستنباط مفهوماها ودلالاتها القيمة ، وتثبيت هذا الاستنباط وتوصيله إلى آخرين عن طريق استعادة التجربة استعادة حركية / كما يحصل فى مجال الإبداع الدرامي»^(٤)

تقديم الخبرات الحياتية فى صورة رمزية مدركة للطفل من خلال عالم الحيوان يجعله داخلاً فى حالة التأمل لحياته وما يحيط به، وان إدراكه يحدث عن طريق الصراع بين عناصر المسرحية «فلاإنسان ثلاث جوانب والتي استنتجنا منها أحوال

(١) المخرج والتصور المسرحي: ١٣.

(٢) المخرج والتصور المسرحي: ١٥.

(٣) الفنون والانسان: ١٤.

(٤). المسرح بين الفكر والفن: ١١.

الوجود الثلاث وهي:

١. الجانب الجسدي والحسي: وهو الجسم وما فيه من حواس.
 ٢. الجانب الذهني والعقلي: بما يضم من استعدادات عقلية وذهنية ومعرفية.
 ٣. الجانب الوجداني: بما يضم من دوافع وخصائص انفعالية وقيم ونجاحات وميول واستعدادات جمالية وعمليات تشكيلية وحب الإستطلاع وميل للإكتشاف وإيقاع ذاتي وفيزيقي يتميز فيه الفرد عن غيره من الأفراد^(١)، فمن خلال عالم الحيوان سوف يجد الطفل نفسه نافرة من تلك الأفعال البشرية المتسمة بالحدق والغيرة والكره والكذب وغيرها.
- كما أنه سيكون محبا لكل ما له علاقة بالقيم والأخلاق السامية من صدق ومثل عليا، وهذه هي وظيفة أدب الطفل؛ حيث يقوم الأدب بطريقة تخاطب عقل وقلب وذوق الطفل بالتمكين للقيم والمبادئ التي تجعل منه إنسانا صالحا.
- تكتسب الموجودات التي وظفها كاتب المسرحية وظيفة دلالية تشير إلى مجموعة من المعاني فتكون المناظر والأزياء والضوء وغير ذلك ذات بعد دلالي، فالأزياء تكشف عن الجنس والنوع والوظائف أحيانا والعمر والعصر والثقافة والذوق. والمنظر يحمل وظيفته معلوماتية حول (المكان والزمان والعلاقات والمستوى الاجتماعي)، وكذلك الضوء يؤدي وظيفة أيقونية (رمزية) ومعلوماتية (تصوير الليل والنهار أو لفت الانتباه إلى شيء أو حاله). ونجد أن الشخصيات عبر المسرحية تتكشف شيئا فشيئا من خلال الأدوار والإلقاء والتعبير والإيماء ولغة الجسد والملابس والألوان.

سيمائية النص وفهم الدلالات الإنسانية:

للقوف على تلك الدلالات لابد من ملاحظة الوظيفة السياقية للنص، «الشكل هو العنصر الأساسي والأهم في الفن بينما المحتوى هو بمثابة العنصر الثانوي الناقص الذي ليست له القدرة على الإحاطة بكل جوانب الواقع، فالشكل هو جوهر الواقع

(١) الوجود والحرية بين الفلسفة والأدب: ٢٩.

وإن كل مادة تتجه لأن تذوب في الشكل ، فهو تحدده المادة ولكل مادة خصائص نوعية معينة تسمح لها بالشكل على نحو محدد^(١)، وهناك علاقة وثيقة بين شكل ومضمون العرض حيث إنه وجود أحدهم يتطلب وجود الآخر، ولا يمكن تشتيت العمل المسرحي بالفصل بينهما وقد تعتمد درجة التوافق أو الاتحاد فيما بينهم على ثقافة ووعي المخرج في طرح الموضوع بشكل يجذب المتلقي أي طريقة تقديم المحتوى أو الفكرة له.

«إن الشكل الحاضن للمضمون الغائر في خلاياه إذا أوتي أن يتأنق ويسمو إلى مرتبة المضمون يصبح هو نفسه مضمونا ينظم ويسري في عروقه ويعمقه ويغنيه»^(٢)

فالعرض المسرحي هو نسق علاماتي في كل مستوياته يحتوي على وحدات سيميائية متمثلة بعناصره وتشكل شبكة متماسكة من العلاقات تصل فيما بينهم وفي الوقت نفسه تخلق علامات مركبة قد تكون لفظية أو غير لفظية، سمعية أو بصرية، مادية أو حسية (كالديكور والأزياء ودورها في إنتاج المعلومات، فالأزياء تكشف عن الجنس والنوع والوظائف أحيانا والعمر والعصر والثقافة والذوق، والمنظر ووظيفة المعلوماتية حول(المكان والزمان والعلاقات والمستوى الاجتماعي) والملحقات(أثاث وآلات) ودورها في إنتاج هوية الشخصية والمكان والعصر والطبقة الاجتماعية والمراحل العمرية والحالة المزاجية وغيرها

أما العلامات الحسية كالضوء بحيث يؤدي وظيفة معلوماتية (كتصوير الليل والنهار أو لفت انتباهنا لشيء أو حالة معينة) بينما الموسيقى والصوت علامات تعطي الموقف أو الحدث دلالات درامية محددة وتكشف علامات التمثيل عن (الشخصية، توازن الأدوار، الإلقاء، الإيماءة، التعبير، لغة الجسد، الملابس، تصنيف الشعر، الألوان)^(٣)

وعلى ذلك فإن المسرح بهذا يكون أكثر ملاءمة للأطفال من الوسائط الأخرى لأنه يضع أمامهم الوقائع والأشخاص والأفكار بشكل مجسد وملموس ومرئي ومسموع^(٤). وقد تتداعى الإيقونية بواسطة المعلقين والعلامات البصرية حيث يكون

(١) مقدمات في فلسفة الفن: ٦١.

(٢) مقال الأدب واللغة: ١٥٥.

(٣) مقال الأدب واللغة: ٢٨-٢٩.

(٤) التنشئة العلمية: ٤١

الشبه المتضمن أقرب إلى الظاهر. فالمصادر الإيهامية البصرية المسرحية ليس لها منازع: وإذا ما استثنينا العلامات الحرفية، يستطيع العرض أن يعتمد على سلسلة لا تنتهي من تنكر الهيئة بدءاً بالتجسيمات الطبيعية وإنهاء بعرض الخلفية والفيلم. ولكنه من الخطأ حصر المفهوم في الصورة البصرية وحدها؛ فإذا كان المسرح يعتمد على الشبه، فإنه يفترض أن يشمل كذلك أنساق - العلامة السمعية وكذلك طبعاً التمثيل عامة. وقد أوضح/باتريس يافيس / P. Pavis أن «لغة الممثل تعمل كإيقونة حالما يتلفظ بها الممثل أي أن ما يتلفظ به الممثل يصبح تمثيلاً لشيء ما يساوق له فرضاً، هو (الخطاب) ففي العروض الطبيعية بوجه خاص، يجري حث الحضور على اعتبار العلامات اللسانية والعناصر التمثيلية الأخرى جميعها مماثلة للأشياء التي تدل عليها حقيقة مباشرة.^(١)

فالطفل مندمج بطبعه مصدق لكل ما يرى في مرحلته الأولى وهو أمر يصنع نوعاً من التقارب بين الطفل وفن المسرح. حيث «يغلب على الأطفال الطابع الاندماجي، والمسرح بخصائصه الدرامية يساعدهم على هذا، لأنه يريهم الحوادث أمامهم، وفي أماكنها وأشخاصها بالإضافة إلى مناظره وديكوراته وإضاءاته الساحرة، التي تتعاون جميعاً على نقل الطفل إلى العالم الذي يسعده أن يراه.. أي أن عوالم الإيهام المسرحي تتعاون مع خيال الطفل وموقفه الاندماجي»^(٢)

ويلعب الوصف السردي دوراً في التهيئة السياقية للمجازات اللفظية للمشاهد خلال المسرحية دوراً تمهيدياً لتلقي المفردات المجازية وتحولها من خلال الاندماج إلى حقائق في ذهن الطفل المتلقي، فلاشك أن الوصف الكلامي سيتم إظهاره من خلال الشخصيات، فلن يكون مجرد كلام، وإنما سيدركه المتلقي من خلال رسم المشهد إن كان الكلام مقروءاً أو من خلال تصميم المسرح إن تمت مسرحتها.

ومن ذلك على سبيل المثال إظهار القرد في هيئة الحكيم، فإن هذا الوصف المتخيل سيكون من خلال إظهاره في هيئة الوقار، كأن يلبس النظارة وينظر نظرة التأمل، وتبدو على وجهه ملامح المشهد، ولذا فقد جاء الوصف للمشاهد في بداية الفصل الأول قائلاً: «قبل أن يفتح الستار على ساحة تحوطها الأشجار في وسط

(١) سيمياء المسرح والدراما: ٦٢

(٢) مسرح الطفل: ٤٠.

الغابة، يأتي صوت القرد الحكيم مقلداً صوت مذيع مرتبك يقرأ نشرة».

إن هذا التقليد وإن كان في الحقيقة هو مجرد تقليد فإن الطفل سيراه كأنه الحقيقة، فلن يكون في ذهنه صورتان، بل هي صورة واحدة، ومن ثم فسيكون كل كلام ينطقه القرد حقيقة.

وتبدو أهمية هذه المفاتيح السياقية المؤدية إلى التمكين للغاية الامتاعية من خلال قوله «يفتح الستار على الساحة المحاطة بالأشجار وسط الغابة، وبها العديد من الحيوانات، وبعضهم منشغل في حوارات جانبية، يوجد مستوى مرتفع في صدر المسرح يجلس فوقه القرد الحكيم وبجواره الفيل، الأصوات متداخلة، فجأة ينهق الحمار فيبدأ الجميع في السكوت».

فهذا المشهد الذي تم إعداده ببراعة ليعكس ما في الساحة من حركة واضطراب وفوضى يرسمها المشهد السابق، وهذا الوصف هو ممكن سياقي للمفردات المجازية التي سيتلقاها الطفل بوصفها حقيقة لا تختلف عن حقيقة الإنسان...

فهو سيشاهد حوار الحيوانات بنفس رؤيته وسماعه لحوار البشر» الحمار والخروف والزرافة يندمجون في حوار جانبي، وفي نفس اللحظة يندمج الكلب والذئب والثعلب في حوار جانبي آخر، وتدور حوارات بين الفريق الأول والثاني لكنها مسموعة للجمهور»٪

فإن هذه الحوارات تعكس ما يرتبط بها من أحداث، فتصور الهدوء أو الفوضى أو الغضب أو الطمأنينة، تستطيع أن ترى ذلك من خلال الوصف السردي الذي يسبق الحوارات.

فالوصف والتوظيف للشخصية يرسم ملامحها في مخيلة الطفل، فالقرد المتصف حقيقة بالحركة وعدم الثبات، يأتي في دور الحكيم، وهذه المفارقة لا يلتفت إلى أبعادها المتلقي، وإنما يتفاعل معها خلال سياقها، ومن ثم يأتي الوصف السردي بهذه العبارة» يأتي صوت القرد الحكيم مقلداً صوت مذيع مرتبك يقرأ نشرة»^(١)، وحينما نطالع مقالة القرد نكتشف من خلالها العبارات الدالة على الحكمة، يقول^(٢):

(١) غابة بلا أنياب: ٤.

(٢) غابة بلا أنياب: ٤.

القرء: - في العام الماضي

في فِضْلِ شِتَاءٍ وَعُيُومٍ

في لَيْلٍ كَانَ شَدِيدَ الظُّلْمَةِ

خَرَجَ الْمَلِكُ وَمَعَهُ كُلُّ أَسْوَدِ الغَابَةِ

وَنُومُورُ الأَدْعَالِ

لِكِي يَضْطَاطُوا عِنْدَ مَشَارِفِ غَابَتِنَا

لَكِنْ لَمْ يَأْتُوا مِنْذُ الحَيْنِ

وَجَمِيعِ الحَيَوَانَاتِ بَغَابَتِنَا

مَلَّتْ أَنْ تَبْقَى طُولَ العَامِ بِلا حَاكِمٍ

فَأَرَادُوا أَنْ يَخْتَارُوا مَلِكاً مِنْهُمْ للغَابَةِ

فَعَلَى مَنْ يَرِغِبُ يَا حَضْرَاتِ

أَنْ يَحْضُرَ مَجْلِسَ غَابَتِنَا عِنْدَ السَّاحَةِ

شُكْرًا لِجَمِيعِ الحَيَوَانَاتِ بَغَابَتِنَا

فالملاحظ تكثيف عبارات الوصف التي وصفت الزمان «في فِضْلِ شِتَاءٍ وَعُيُومٍ.. في لَيْلٍ كَانَ شَدِيدَ الظُّلْمَةِ» كما وصفت المكان «لِكِي يَضْطَاطُوا عِنْدَ مَشَارِفِ غَابَتِنَا» وهذا الوصف الدقيق له علاقة بالمجازات خلال النص، حيث إنه يعمق الدلالات.

كما أن هذا المشهد هو بداية الصراع في المسرحية، فالملك غاب، ولا بد من وجود ملك، والأمر متاح للجميع، وعلى كل واحد أن يقدم مؤهلاته لهذا المنصب.

والصراع الذي بدأ في هذا المشهد هو صراع بين قوى الخير والشر في عالم الحيوان، وقد جاء على لسان الحيوان ليكون أكثر قدرة على مخاطبة الأطفال، ولكي لا يرتبط هذا الصراع بنمط معين من الشخصيات الحياتية التي قد تقابلهم في الحياة، فالحيوانات رموز لما يقع بين البشر.

ومن ثم تأتي لغة الكاتب السردية الواصفة لهيئة المتكلمين وأمزجتهم وطباعهم، وهي صفات أراد الكاتب أن تثبت في ذهن المتلقي «على الجانب الآخر من المسرح يدور حوار جانبي آخر هامس ولكنه مسموع بين الكلب والذئب والثعلب بينما القرد الحكيم والفيل في صدر المسرح منشغلون في حوار غير مسموع»^(١)

المجاز وتأكيد القيم الإنسانية:

القيم مجموعة من المعايير التي تحقق الاطمئنان للحاجات الإنسانية، ويحكم عليها الناس بأنها حسنة، ويكافحون لتقديمها إلى الأجيال القادمة، ويحرصون على الإبقاء عليها. والقيم ونظم السلوك ركن من أركان ثقافة الطفل التي تنتقل إليه من مجتمعه. ومناقشة ثقافة الطفل التي يكتسبها من مجتمعه، معتمدة على مداخل إنسانية، تدور حول أساليب اتصاله بالآخرين من حيث سلوكه اللفظي والعملية والانفعالي. ولكن مساهمة المجتمع في ثقافة الطفل لا تتوقف عند هذه العوامل المعنوية فقط؛ لأنها تشمل أيضا عناصر مادية محسوسة هي أدوات المعيشة التي يستعملها الفرد في مجتمعه، ونوع الغذاء والكساء والمأوى، علاوة على أدوات الترفيه والتعبير الفني التي يلجأ إليها للتسلية.

وتوضيح القيم للأطفال يتضمن مجموعة من العمليات تبدأ بالامتداح والتمسك بما تمثله القيمة، وتأكيد القيمة بإعلامها للغير، وأن يكون الاختيار للقيمة من بين بدائل مطروحة، وأن يكون الاختيار بعد وضع الاحتمالات الناتجة عن هذا الاختيار في الاعتبار، وأن يتم الاختيار في حرية تامة، وأن تمارس القيمة عمليا، وأن تتميز الممارسة العملية للقيمة بالثبات والاستمرار^(٢).

فالطفل بطبيعته يمتلك من خلال الخبرات المقدمة إليه مسرحيا مخزونا داخليا يحتوي تلك القيم وعن طريق القدرة التخزينية يستطيع إرجاع كل ما مر فيه منذ الطفولة فعند تعرضه لأي شكل من أشكال التعايش القائم على فكرة الصراع بين القيم باستطاعته الإعادة والبناء والتصرف وفق هذه الخبرات.

(١) غابة بلا أنياب: ٩

(٢) مسرح الطفل: لعبة الخيال والتعلم الخلاق: ٥٧

فالطفل سينتقل من خلال اللاإنساني إلى الإنساني، وسيضفي على غير الإنساني صفة الإنساني؛ فالإنسان هو الوحيد الذي تميز بمجموعة من الصفات منها التفكير والوعي والإدراك والعقل والقدرة على الحوار والمناقشة والجدال وإيجاد الحلول للمشاكل التي يتعرض لها.

ومن خلال هذا التمازج والاندماج يكون الطفل قادرا على تطوير وتوظيف قدراته العقلية والجسدية في صناعات مختلفة وفي السيطرة على حاجات حياته اليومية، ويعتبر المسؤول الأول عن إصلاح الأرض وعمارتها والسعي في بناء وتطوير المجتمعات البشرية في كافة نواحي الحياة، وابتكار ما يساعد في تيسير سبل العيش من خلال الخبرة والممارسة والعمل في مهن مختلفة.

وهو أيضا يدرك عواقب السلوك السوي الذي يؤدي لفساد الأرض من خلال الجهل بوصفه المصدر الأساسي للشر والعدوان والعنف وارتكاب الخطايا.

ف«الإنسان هو الموجود الذي يعلو على نفسه باستمرار والحياة البشرية هي في صميمها مفارقة مستمرة للذات من أجل الإتجاه نحو الآخر الذي يزيد من حدة شعورنا بالوجود»^(١)

فالصراع بين شخصيات الحيوان التي اعتمد عليها الكاتب تؤدي لخلق حالة من التوتر والقلق وعدم الارتياح مع الشعور بوجود عوائق باتجاه هدف معين لدى الطفل أو نتيجة حدوث ظاهرة في المجتمع أيا كان نوعها تحصل مشكلة معينة من خلالها تعيق سبيل الفرد، فيشعر بذلك بالضيق والحيرة والتردد فيأخذ في البحث عن حلول لها وتختلف طريقة تعامله مع المشكلة أو تلك الحالة على وفق الموقف أو الحدث الذي يمر فيه، فهي حالة نسبية تختلف من كائن .

فالصراع في المسرحية هو الذي يضمن لها الفعالية و«يتخذ الصراع شكلين أما أن يكون هجوما أو دفاعا»^(٢) فهو يحدث نتيجة اختلاف في الرأي أو وجهات النظر أو الحكم على شيء ما أو في الفكرة أو قد يكون بسبب تعارض هدفين أو رغبتين، ويسعى كل فرد في هذه الحالة إلى التأكيد على أنه على حق ويستمر إلى أن يتوصل

(١) مشكلة الانسان: مشكلات فلسفية معاصرة: ٥١.

(٢) معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية: ٣٨٢.

أحد الأطراف لحل معين يسهم في توقف الصراع أو الاختيار أو الاستسلام لقبول الطرف الآخر، ويختلف على وفق طبيعته فهناك ما ينتهي بالجدال وآخر بالضرب الجسدي وآخر في السلاح والطعن وغيره.

خاتمة البحث والتوصيات:

إن أدبنا المقدم للأطفال يحتاج إلى نظرة جديدة، ففارق بين ما يُكتب للكبار وما يُكتب للصغار، فالأديب الذي يبدع في هذا المجال هو من لامس طبيعة الأطفال، فتمثل طبيعتهم حينما كتب لهم.

ونستطيع أن نقرر حقيقة هي أن اللغة عند الطفل وسيلة لا غاية، وأنه يفهمها وفق خياله وتصوره الذي يندمج مع الأشياء، فتكون المجازات حقائق، فيرى الجماد يتحرك، والحيوان يتكلم، وهو خلال ذلك يعبر عن عواطفه، لدرجة أنه يمتزج بالمادة المعروضة فيقلدها وربما عاش الشخصية التي أعجبهته فكرر ألفاظها وحاكى حركاتها.

إن المجاز في أدب الطفل يساعده على تكوين العلاقات المباشرة بين الحيوانات والمواقف المشابهة، واستخدام الصوت والجسد والحركة في تمثّل المواقف، والتخلص من قيود التعبير التواصلية اليومي والتركيز على اللغة المجازية التي تعبر عن كوامن النفس لدى الأطفال من خلال الابتكار والتجديد، كما تظهر أهمية الربط بين الدور المسرحي والدور الوظيفي للأداء الذي يحقق الفكرة المسرحية، وذلك بالتخلص من ذات الممثل والتحول لذات شخصية الدور من خلال العوامل الأساسية النفسية والاجتماعية، وهذا يؤثر على ترسيخ القيم فمن خلال المسرح الشعري القصصي المعتمد على المجاز يمكن للطفل أن يتعرف الخبرات والسلوكيات المتعددة ويتفاعل بدقة مع الإحالات الإنسانية في المسرحية، كما يستطيع أن يتعاش شعوريا وحسيا مع أحداث المسرحية من خلال التركيز على الذاكرة الشعورية الحادة .

فالمجاز في المسرحية له دوره الوظيفي وهو الدخول إلى النفس الإنسانية من خلال الحيوانات، بطريقة الاندماج الخيالي، فهو لا يعكس حقيقة الشخصيات بل هو يدخل في أعماقها، وذلك يساعد على اكتشاف القدرات الجسدية والصوتية والأدائية ولغة الجسد من خلال التعمق النفسي والجوهري واستخلاص الطاقة الكامنة في الطفل لكي يكون أقدر على التعبير عن ذاته وعواطفه وانفعالاته.

المصادر والمراجع

١. الأدب واللغة، أحمد حاطوم، مقال بجريدة النهار، شبكة الانترنت العالمية (www.alnahaar.com).
٢. التنشئة العلمية، ماريان بيسر، ترجمة محمد سليمان، القاهرة، الدار المصرية للتأليف والترجمة، ١٩٦٦.
٣. دراما الطفل، بيتر سليد، ت.د. كمال زاخر، الإسكندرية، منشأة المعارف، ١٩٧٧.
٤. دلالة الالفاظ، ابراهيم انيس، ، مكتبة الانجلو المصرية، ط ٣، ١٩٧٦ م .
٥. دور الكلمة في اللغة ، استيفان أولمان ، ترجمة: كمال محمد بشر ، مكتبة الشباب ، ط ١٠ ، ١٩٨٦ م .
٦. سيمياء المسرح والدراما، كير إيلام، مجلة العرب والفكر العالمي، ترجمة رثيف كرم، مركز الإنماء القومي، العدد ١١، ١٩٩٠.
٧. الطفل وتعلم اللغة فنيات تعليم اللغة العربية في رياض الأطفال، علي عبد العظيم سلام، فكر زاد للطباعة والكمبيوتر، دمنهور، ٢٠٠٤م.
٨. علم الدلالة ، أحمد مختار عمر، عالم الكتب ، القاهرة ، ط ٢ - ١٩٨٨م.
٩. غابة بلا أنياب مسرحية شعرية للأطفال، أحمد صلاح كامل، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط ١، ٢٠٢٠م.
١٠. فلسفة الجمال والفن، فايزه أنور أحمد شكري، الإسكندرية، دار المعرفة الجامعي، ٢٠٠٩.
١١. الفنون والإنسان، محمد عطية، القاهرة، دار الفكر العربي، ٢٠٠٣.
١٢. في فلسفة الفن، رياض عوض، مقدمات، طرابلس، جروس برس، ط ١، ١٩٩٤.
١٣. القيم التربوية في القصص القرآني، سيد أحمد الطهطاوي، دار الفكر العربي،

القاهرة، ط١، ١٩٩٦.

١٤. المخرج والتصوير المسرحي، أحمد زكي، القاهرة، الهيئة العامة للكتاب، ١٩٩١.
١٥. مسرح الطفل العربي بين الواقع والمأمول، أحمد فؤاد بكري، أطروحة دكتوراه، جامعة طنطا، كلية التربية، مصر، ٢٠٠٥.
١٦. مسرح الطفل وأثره في تكوين القيم والاتجاهات، محمد مبارك الصوري، ضمن حوليات كلية الآداب، جامعة الكويت، الحولية الثامنة عشرة، ١٩٩٧ م.
١٧. مسرح الطفل من النص إلى العرض، مروان مودنان، الدار البيضاء، ٢٠١٥.
١٨. مسرح الطفل: لعبة الخيال والتعلم والخلاق، عبدالعزيز بن عبد الرحمن السماعيل، المجلة العربية، الرياض، ١٤٣٩ هـ.
١٩. مسرح الطفل، أبو الحسن سلام، دار الوفاء، الإسكندرية، ٢٠١٤ م.
٢٠. المسرح بين الفكر والفن، نهاد صليحة، بغداد، دار الشؤون الثقافية العامة، ١٩٨٥.
٢١. مشكلات فلسفية معاصرة، زكريا إبراهيم، مشكلة الانسان، مصر، مكتبة مصر، ب د.
٢٢. معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية، أحمد زكي بدوي، بيروت، مكتبة لبنان، ١٩٨٢.
٢٣. الوجود والحرية بين الفلسفة والادب، محمد شبل الكومي، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٩.

References

1. al-Adab wa-al-lughah, Aḥmad Ḥāṭūm, maqāl bi-Jarīdat al-Nahār, Shabakat al-Internet al-‘Ālamīyah (www.alnaha.com).
2. al-Funūn wa-al-insān, Muḥammad ‘Aṭīyah, al-Qāhirah, Dār al-Fikr al-‘Arabī, 2003.
3. al-Masraḥ bayna al-fikr wa-al-fann, Nihād Ṣulayḥah, Baghdād, Dār al-Shu’ūn al-Thaqāfiyah al-‘Āmmah, 1985.
4. al-Mukhrij wa-al-taṣawwur al-masraḥī, Aḥmad Zakī, al-Qāhirah, al-Hay’ah al-‘Āmmah lil-Kitāb, 1991.
5. al-Qiyam al-tarbawīyah fī al-qaṣaṣ al-Qur’ānī, Sayyid Aḥmad al-Ṭaḥṭāwī, Dār al-Fikr al-‘Arabī, al-Qāhirah, ṭ. 1, 1996.
6. al-Tanshi’ah al-‘ilmīyah, Māriyān Bīsir, tarjamat Muḥammad Sulaymān, al-Qāhirah, al-Dār al-Miṣrīyah lil-Ta’līf wa-al-Tarjamah, 1966.
7. al-Ṭifl wa-ta’allum al-lughah: fannīyāt ta’līm al-lughah al-‘Arabīyah fī riyāḍ al-aṭfāl, ‘Alī ‘Abd al-‘Aẓīm Sallām, Fikr Zād lil-Ṭibā’ah wa-al-Kumbiyūtar, Damanhūr, 2004.
8. al-Wujūd wa-al-ḥurrīyah bayna al-falsafah wa-al-adab, Muḥammad Shibl al-Kūmī, al-Qāhirah: al-Hay’ah al-Miṣrīyah al-‘Āmmah lil-Kitāb, 2009.
9. Dalālat al-alfāz, Ibrāhīm Anīs, Maktabat al-Anjlū al-Miṣrīyah, ṭ. 3, 1976.
10. Dawr al-kalimah fī al-lughah, Istīfān Ullmān, tarjamat: Kamāl Muḥammad Bishr, Maktabat al-Shabāb, ṭ. 10, 1986.
11. Dirāmā al-ṭifl, Bītar Slayd, t. D. Kamāl Zākhir, al-Iskandarīyah, Munsha’at al-Ma’ārif, 1977.
12. Falsafat al-jamāl wa-al-fann, Fāyizah Anwar Aḥmad Shukrī, al-Iskandarīyah, Dār al-Ma’rifah al-Jāmi’ī, 2009.

13. Fī falsafat al-fann, Riyād ‘Awaḍ, Muqaddimāt, Ṭarābulus, Jar-rūs Bris, ṭ. 1, 1994.
14. Ghābah bilā anyāb: masraḥīyah shi‘rīyah lil-aṭfāl, Aḥmad Ṣalāḥ Kāmīl, al-Hay’ah al-Miṣrīyah al-‘Āmmah lil-Kitāb, ṭ. 1, 2020.
15. ‘Ilm al-dalālah, Aḥmad Mukhtār ‘Umar, ‘Ālam al-Kutub, al-Qāhirah, ṭ. 2, 1988.
16. Masraḥ al-ṭifl, Abū al-Ḥasan Sallām, Dār al-Wafā’, al-Iskandarīyah, 2014.
17. Masraḥ al-ṭifl al-‘Arabī bayna al-wāqi‘ wa-al-ma’mūl, Aḥmad Fu’ād Bakrī, uṭrūḥat duktūrāh, Jāmi‘at Ṭanṭā, Kullīyat al-Tarbi-yah, Miṣr, 2005.
18. Masraḥ al-ṭifl min al-naṣṣ ilā al-‘arḍ, Marwān Mūdnnān, al-Dār al-Bayḍā’, 2015.
19. Masraḥ al-ṭifl wa-atharuhu fī takwīn al-qiyam wa-al-ittijāhāt, Muḥammad Mubārak al-Ṣūrī, ḍimna Ḥawlīyāt Kullīyat al-Ādāb, Jāmi‘at al-Kuwayt, al-ḥawlīyah al-thāminah ‘ashrah, 1997.
20. Masraḥ al-ṭifl: lu‘bat al-khayāl wa-al-ta‘allum al-khallāq, ‘Abd al-‘Azīz ibn ‘Abd al-Raḥmān al-Sammā‘īl, al-Majallah al-‘Arabīyah, al-Riyāḍ, 1439 H.
21. Mashkilāt falsafīyah mu‘āṣirah, Zakarīyā Ibrāhīm, Mushkilat al-insān, Miṣr, Maktabat Miṣr, b. d.
22. Mu‘jam muṣṭalaḥāt al-‘ulūm al-ijtimā‘īyah, Aḥmad Zakī Bad-awī, Bayrūt, Maktabat Lubnān, 1982.
23. Sīmiyā’ al-masraḥ wa-al-dirāmā, Kīr Īlām, Majallat al-‘Arab wa-al-Fikr al-‘Ālamī, tarjamat Ra’īf Karam, Markaz al-Inmā’ al-Qawmī, al-‘adad 11, 1990.

حسن أوريد ورهان التهجين في رواية «الموريسكي» تعدد اللغات وتقاطعات الثقافات

د. رشيد وديجي

أستاذ محاضر مؤهل بالكلية متعددة التخصصات الرشيدية، المغرب

البريد الإلكتروني: oudija1979@hotmail.com

معرف (أوركيد): ١٩٥٥-٦٩٠١-٠٠٠٣-٠٠٠٩

بحث أصيل الاستلام: ٢٠٢٥-١١-٥ القبول: ٢٠٢٦-١-٣١ النشر: ٢٠٢٦-٤-٣٠

الملخص:

تُبرز رواية «الموريسكي» لحسن أوريد مأساة المسلمين المطرودين من الأندلس، عبر رؤية سردية هجينة تمزج بين التاريخ والتأمل والبعد الوجودي. يقوم النص على تعدد لغوي وثقافي يستحضر العربية الكلاسيكية والشعر، والقرآن والإنجيل، والقشتالية والتركية والدارجة المغربية، بما يعكس تمزق الهوية الموريسكية بين انتماءات متصارعة. وتوظف الاقتباسات الشعرية من المتنبي والبوصيري وابن عربي لتأكيد قيم الكرامة والصبر والحب الصوفي، بينما تمنح النصوص الدينية عمقاً روحياً وتجربة إيمانية قلقة بين الإكراه واليقين. كما يشكل النثر التأبيني مساحةً لتخليد الشخوص وتمجيد التضحية، وإعادة التفكير في معنى الانتماء والخلاص الجماعي. عبر هذا التهجين اللغوي والتناص الديني والجمالي، تتحول الرواية إلى مرآة لهوية ممزقة تبحث عن معنى، ونداءٍ لإعادة كتابة الذاكرة ومساءلة الحاضر عبر استعادة الألم المشترك والكرامة المهذورة.

الكلمات المفتاحية:

التهجين اللغوي؛ الهوية الموريسكية؛ التناص الديني؛ السرد التاريخي؛ تعدد الأصوات؛ الذاكرة.

للاستشهاد: / For Citation: / Atif için / رشيد، وديجي، (٢٠٢٦). حسن أوريد ورهان التهجين في رواية «الموريسكي» تعدد اللغات وتقاطعات الثقافات. ضاد مجلة لسانيات العربية وأدابها. مج ٧، ع ١٣، ٢٦٣-٢٨٧ / <https://www.daadjournal.com>

Hassan Aourid's al-Mūrīskī and the Stakes of Hybridity: Multilingualism and Cultural Intersections

Dr. Rachid OUDIJA

Assistant Professor, Polydisciplinary Faculty of Errachidia, Morocco

E-Mail: oudija1979@hotmail.com

Orcid ID: 0009-0003-6901-1955

Research Article Received: 05.11.2025 Accepted: 31.01.2026 Published: 30.04.2026

Abstract:

narrative vision that brings together history, reflection, and existential questioning. The novel is shaped by linguistic and cultural plurality, drawing on classical Arabic, poetry, the Qur'an and the Bible, Castilian, Turkish, and Moroccan Arabic. This multilingual texture reflects the fractured Morisco identity, suspended between conflicting affiliations and competing forms of belonging. Poetic quotations from al-Mutanabbī, al-Būṣīrī, and Ibn 'Arabī affirm values of dignity, patience, and Sufi love, while religious intertexts give the narrative spiritual depth and express an anxious experience of faith caught between coercion and certainty. Elegiac prose also functions as a space for memorializing characters, honoring sacrifice, and rethinking belonging and collective salvation. Through linguistic hybridity and religious and aesthetic intertextuality, the novel becomes a mirror of a wounded identity in search of meaning, and a call to rewrite memory and interrogate the present through the recovery of shared pain and violated dignity.

Keyword:

Linguistic Hybridity; Morisco Identity; Religious Intertextuality; Historical Narrative; Polyphony; Memory.

تقديم:

تشكّل رواية «الموريسكي» لحسن أوريد لحظةً سرديةً مكثفةً تنبع من صدمة تاريخية عميقة، وهي مأساة المسلمين المطرودين من الأندلس في مطلع القرن السابع عشر. غير أن ما يميز هذا العمل ليس فقط مادته التاريخية، بل الطريق التي اختارها الروائي لسردها. فالرواية تتكئ على خطاب سردي غني، ينهل من لغات متعددة، ويستدعي مرجعيات متقاطعة: دينية، أدبية، تراثية، وفكرية، مما يجعلها نصًا هجينًا بامتياز.

في هذا الإطار، يستثمر السارد لغةً أدبيةً شعريةً ونثريةً تكشف عن ذائقته الجمالية، إلى جانب توظيف متنوع للخطاب الديني من القرآن والإنجيل، فضلًا عن إشارات لغوية إلى الإسبانية، القشتالية، التركية، والمغربية الدارجة. هذا التعدد ليس مجرد زخرفة أسلوبية، بل هو تعبير عن أزمة هوية وتمزق ثقافي يعيشه السارد، ويُعبّر عنه بلغة تمثل انعكاسًا لمصيره المتشظي.

انطلاقًا من هذا، يُمكن أن نطرح الأسئلة التالية:

كيف يوظف الروائي هذا التعدد اللغوي والديني في بناء الرواية؟

هل يشكل هذا التعدد عنصرَ إثراء جمالي فقط، أم يُعبّر أيضًا عن صراع داخلي للسارد وشخصه؟

إلى أي حد يمكن اعتبار رواية «الموريسكي» نصًا ما بعد حدثي يشتغل على تفكيك الخطابات الكبرى (الدين، والتاريخ، ثم الهوية)؟

١- البعد الأدبي في لغة السارد: جمالية التهجين التعبيري

إن الرواية بحكم قلبها المفتوح ونزعتها الاستيعابية، تسمح بأن تدخل إلى تركيبها جميع أشكال الأجناس التعبيرية، سواء أكانت تنتمي لسجلات أدبية (قصص، أشعار، مسرح...) أم لسجلات غير أدبية (نصوص علمية، تاريخية، جغرافية...). وتحفظ تلك الأجناس داخل الرواية، عادة بمرونتها الدلالية وأصالتها الأسلوبية.

وهذه الأجناس التعبيرية المتخللة رغم احتفاظها بشكلها الأسلوبي إلا أنها تتكيف

دلاليًا^(١) مع النسق الدلالي العام للنص الروائي. لذلك يقول باختين: «إن تنضيد اللغة إلى أجناس، مهنة، مجتمعات (بالمعنى الضيق) رؤيات للعالم، توجهات، فرديات، وتعددها اللساني الاجتماعي (لهجات) عند دخولها إلى الرواية ينتظمان داخلها بطريقة خاصة فيصبحان نسقًا أدبيًا أصيلاً يقود وينسق تيمة الكاتب القصديّة»^(٢).

مما يعني أن الأجناس التعبيرية المتخللة الأدبية وغير الأدبية «بدخولها إلى الرواية، تفقد صفة كونها أنواعاً أدبية مغلقة، إنها تخضع لمحاكاة ساخرة، وتكف عن أن تكون ما كانت عليه قبل أن تدخل إلى الرواية. غير أن هذه الأجناس من جانب آخر أساسي، تحافظ عند دخولها إلى الرواية على مرونتها الدلالية ونسقها الأسلوبي، كما أنها تؤثر أسلوبياً على لغة الرواية. فالأمر إذن، لا يتعلق بلغة، وإنما بحوار لغات»^(٣).

ارتباطاً بهذا التصور، تقوم رواية «الموريسكي» على تفعيل البلاغة كآلية سردية، تتجاوز الزخرفة اللغوية لتؤدي دوراً جوهرياً في بناء المعنى وتشكيل الهوية. فالسارد - الذي يمثل امتداداً لبطل الرواية شهاب الدين أفوقاي - لا يكتفي بنقل الأحداث، بل يعيد صياغتها بلغة محملة بكثافة شعرية ونثرية. هذا الاستخدام المكثف للأدب الكلاسيكي (المتنبي، البوصيري، ابن عربي...) يُرسّخ حضور المثقف داخل السرد، ويجعل من النص فضاءً للتداخل بين الحكيم والتأمل الفلسفي.

إن هذا البعد الأدبي لا يشتغل فقط على مستوى الشكل، بل يمتد إلى الوظيفة: إذ يتحول إلى وسيلة لفهم الذات والتعبير عن قلقها وتمزقها. فالجماليات الشعرية تُستخدم لإعادة تشكيل الذاكرة، بينما تُوظف الخطابة النثرية في مشاهد الرثاء والتأبين لتكثيف الحس التراجيدي، ما يجعل النص أقرب إلى المونولوج الداخلي الذي يعبر عن جرح حضاري ووجودي عميق. بهذا المعنى، تتحول الرواية إلى سجل لغوي يحفر في الألم، ويقارب التاريخ من خلال الكلمة المؤلمة والمؤثرة.

لغة السرد في «الموريسكي» ليست لغة حيادية أو إخبارية، بل هي لغة أدبية مشحونة بالمراجع الثقافية والجمالية. السارد يستثمر الشعر والنثر بطريقتين: الأولى فنية جمالية تخلق إيقاعاً وعمقاً، والثانية وظيفية تعكس الموقف الداخلي للشخص. نلاحظ هذا

(١) سوسيلوجية الرواية: البنية واللغة: ١٣٩

(٢) الخطاب الروائي: ٥٩.

(٣) التعدد اللغوي: أشكاله وصيغته: ١٣.

جليًا في استشهد السارد بأشعار تعكس الحنين للأندلس والاعتزاز بالكرامة مثل:

١-١ اللغة الأدبية الشعرية:

تتجلى هذه البلاغة أولاً في توظيف الشعر العربي القديم، ليس كزخرفة، وإنما كآلية استرجاعية تستدعي الذاكرة الثقافية الجمعية للأندلس. فعلى سبيل المثال، بيت عبد العزيز الفشتالي^(١):

يا أهل الأندلس لله دركم ماء وظل وأنهار وأشجار
ما جنة الخلد إلا في دياركم ولو تخيرت هذا كنت أختار
لا تحسبوا في غد أن تدخلوا سقرا فليس تدخل بعد الجنة النار

يمثل أكثر من مجرد حنين للمكان، بل يُعاد إنتاجه في سياق سردي يُمسح الاغتراب الحضاري. هذا الاستدعاء يُعزز مفهوم الحنين اللساني حيث تصبح اللغة ذاتها أداة استعادة لزمان مفقود ومجال لإعادة تشكيل الهوية.

من أبرز ملامح البلاغة الأدبية في الرواية، التوظيف الذكي للنصوص الشعرية الكلاسيكية (المتنبي، والبوصيري، ثم ابن عربي)، ليس فقط كاقتراسات زخرفية، وإنما كعناصر سردية حوارية، تدخل في صميم تكوين الشخصية وأزمتها، بل وتعيد تشكيل اللحظة التخيلية من داخل معجم ثقافي مشترك.

١-١-١ المتنبي: استدعاء الكبرياء في زمن الانكسار:

البيت الذي أورده السارد للمتنبي:

غير أن الفتى يلاقي المنايا كالحات ولا يلاقي الهوانا^(٢)

يحضر في الرواية في لحظة مواجهة بين السارد والواقع المفروض عليه، إن استحضار هذا البيت تحديداً، والذي يتموقع داخل سياق شعري يُمجّد الشجاعة

(١) الرواية: ٧٠.

(٢) الرواية: ١٠٢.

والكرامة، ليس بريئاً؛ فهو يُستخدم كآلية نفسية لتعويض الإذلال الذي تتعرض له الشخصية الموريسكية. بهذا المعنى، يتحول النص الشعري إلى خطاب مقاومة داخلي - بلاغة الاستدعاء القيمي - حيث لا يُستعاد المتنبي فقط كرمز للبلاغة، بل كصوت داخلي يُقوي ذاتاً مكسورة.

تبعاً لهذا الفهم، يعتمد الروائي على حجة السلطة، من خلال استدعاء شخصيات وازنة ذات سلطة معرفية في الثقافة العربية القديمة، مستثمراً هيبته هؤلاء الأشخاص للتأثير في المتلقي وحثه على قبول أطروحاته^(١).

هذا الاستدعاء يندرج ضمن ما يسميه بول ريكور Paul Ricœur بـ «الذاكرة التأويلية»^(٢)، حيث لا يُستخدم النص لإعادة الماضي كما هو، بل لتأويل الحاضر انطلاقاً من رمزية الماضي.

١-١-٢ الإمام البوصيري: الدين والتزكية الأخلاقية:

البيت الذي أورده السارد للبوصيري:

بالمعاصي كسر شهوتها إن الطعام يقوي شهوة النهم^(٣)

يظهر كمقولة أخلاقية، تُستدعى في لحظة تأمل سلوكي أو روحي. هذا البيت يتجاوز البعد الديني الظاهر ليصبح أداة للحوار الداخلي بين الجسد والروح، بين اللذة والانضباط. وهنا يُفعل النص الشعري في خدمة الوعي الأخلاقي للشخصية، ويُحول الاقتباس إلى نوع من "الوصية الذاتية".

في السياق السردية، لا يُوظف هذا البيت إلا بعد أن تكون الشخصية قد خبرت نوعاً من التحدي الداخلي، مما يُرسخ الشعر كأداة إرشاد وجودي تتقاطع مع البنية الفكرية للرواية.

(١) نظرية الحجاج عند شايم بيرلمان: ٧٩.

(٢) ينظر التاريخ، الذاكرة، النسيان.

(٣) الرواية: ١٥١.

١-٣ ابن عربي: التصوف والتأمل في الهوية:

البيت الذي أورده السارد لابن عربي:

أدين بدين الحب أني توجهت ركائبه، فالحب ديني وإيماني^(١)

هو لحظة ذروة روحية في الرواية- «ابن عربي» لا يُستدعى هنا باعتباره شاعرًا فقط، بل كممثل لرؤية كونية وصوفية للهوية والانتماء- في زمن التهجير والمراقبة العقائدية، يُعيد هذا البيت تعريف الإيمان من منطلق كوني وإنساني، يعلو على الاختلافات الطائفية والمذهبية.

الاقتراب هنا يُجسد نزعة تفكيك الانتماءات القسرية التي يعيشها البطل، ويقترح بديلاً روحياً أرحب، وهو ما يجعل من الحضور الصوفي داخل الرواية طرحاً فلسفياً لا مجرد لون ثقافي.

ما يجمع هذه الاستشهادات هو أنها تدخل في علاقة «حوار داخلي» مع الشخصية الساردة، وتُستخدم لتأويل التجربة أو التفاعل معها. وهذا يلتقي مع مفهوم ميخائيل باختين Mikhaïl Bakhtine للحوارية^(٢) (Dialogisme)، حيث تُصبح الأصوات المتعددة داخل النص، بما فيها الأصوات الشعرية، عناصر فاعلة في بناء المعنى، لا مجرد خلفية. يبدو أن الحوارية، من خلال القول السابق، ترتبط بعدة عناصر ومكونات يتأسس عليها الجنس الروائي، مما يجعل النص الروائي عند باختين مجالاً حوارياً لتقاطع والتقاء مجموعة من الأصوات والنصوص. من هنا، تبرز القيمة الاجتماعية للحوارية، لأن النص الروائي لا يعيش في عزلة ولا ينطلق من فراغ.

بهذا المعنى، تتجاوز الرواية البنية الأحادية للصوت السارد، لتُقيم «حوارات داخلية» بين الماضي والحاضر، بين النص الأدبي والذات المعذبة، وبين الذاكرة الثقافية وسياق التمزق الهوياتي.

(١) الرواية: ١٣٢.

(٢) ينظر شعرية دوستوفسكي.

١-٢ اللغة النثرية الجمالية: بلاغة المرثية وتأملات الذات الجماعية:

يشكل الحضور المكثف للغة النثرية الجمالية في الرواية مكوناً أساسياً من بلاغة الرواية، إذ لا يُكتفى فيها بوظيفة السرد التقريري، بل يُعاد تشكيل النثر بوصفه حقلاً تعبيرياً يزاوج بين الشعرية والخطابة والتأمل الفلسفي. وتُمثّل مرثية «روديس»^(١)، التي تمتد على صفحات عديدة، أحد أبرز النماذج على هذا التوظيف الجمالي للنثر، حيث تتحول لحظة التأبين إلى نص سردي مفعم بالدلالة السياسية والوجودية.

بعبارة أخرى، إن مرثية «روديس» لا تُرثي فقط شخصية، بل تُرثي زمناً، وتحاكم ذاكرة، وتُعيد ترتيب مفاهيم مثل البطولة، والإيمان، والانتماء، من داخل لغة تجمع بين التأمل والإبداع في آن.

١-٢-١ البلاغة التأبينية وشعرية الفقد:

تفتتح مرثية «روديس» بجملة ذات طابع أسطوري - رمزي: «مات من غير قبر ذاك الذي كان أفضلنا، لكن قلوبنا قبر له»^(٢)، هنا نواجه استعارة كبرى تُحوّل القبر من مكان مادي إلى فضاء شعوري، تُرسّخ فكرة أن الذاكرة الجماعية هي الحاضن الحقيقي للمناضل أو الشهيد. هذه التقنية تُعيدنا إلى تقليد بلاغي نجد جذوره في الخطاب العربي القديم، لكنها تُعاد صياغتها في سياق حدائثي مسكون بالسؤال حول معنى الفعل، والمآل، والانتماء.

ثم يُواصل النص تأسيس رمزية «روديس» بوصفه صورة مضاعفة للجماعة: «كان يشبهنا لأنه كان يحمل نفس الجراح والآلام، وكان أفضلنا لأنه ترجم الجراح والآلام إلى أفعال»^(٣)، هذه الجملة تُبلور ما يمكن تسميته بـ بلاغة البطولة التراجيدية، حيث لا يُمجّد البطل الخالي من العيوب، بل «رجل الفعل»^(٤) حتى حين يُخطئ، ويُعمّق الكاتب هذا الموقف بنفي صريح لمثالية الخمول: «أخطاؤه ترفعه لأنها أخطاء رجل

(١) الرواية: ١٩٥-١٩٧.

(٢) الرواية: ١٩٥.

(٣) الرواية: ١٩٦.

(٤) الرواية: ١٩٦.

فعل. كان براء من تعازيم الكسالى وتخرصات الحالمين،^(١)، إن الخطأ هنا ليس عنصراً سلبياً بل دلالة على الحضور والتأثير، في انسجام مع رؤية وجودية تعلي من شأن الفعل مقابل القول.

١-٢-٢ نقد الهويات القاتلة^(٢) وصياغة انتماء إنساني:

من أبرز عناصر النص الثري في هذه المرثية هي إعادة النظر في الهويات المفروضة دينياً أو سياسياً: «لم يولد معاديا لإسبانيا، لكن إسبانيا معينة جعلته خصما لها... كان مسيحياً على طريقته، وحين صار مسلماً لم يكن ذلك على طريقته^(٣)». هذه العبارات تفكك الحدود الصلبة بين الأديان والهويات، وتُبرز أن الانتماء لا يُحدد خارجياً، بل هو نتيجة لمسار معقد من المعاناة والاختيار والرفض.

يوظف الروائي هنا ما يمكن تسميته بـ السرد الجدلي، حيث يُطرح موقف ويُدحض من داخله، ليتم التأكيد في النهاية على أن «العنف لم يكن جبلة ثانية فيه وإنما رد فعل»^(٤)، ما يعيد تعريف المقاومة من موقع أخلاقي/وجداني لا أيديولوجي.

١-٢-٣ تأمل روحي في معنى الإيمان:

يتحول السرد في المقطع الأخير إلى خطاب وجودي-ديني، حيث يُعاد طرح العلاقة مع الله خارج نمط التلقين أو التوارث: «فالله بحث وكدح، وفي هذا السعي، لا يتوارى الشك لكي لا يسمح لليقين أن يملك شغاف النفس»^(٥). هذه الجملة تمثل ذروة التأمل، وتُبرز بجلاء المنظور الصوفي/الفلسفي للإيمان الذي تنبني عليه شخصية «روديس». فالمؤمن ليس من يحمل اليقين، بل من يسعى إليه ويُشكك فيه باستمرار كي لا يُفرغ الإيمان من روحه.

(١) الرواية: ١٩٦.

(٢) ينظر الهويات القاتلة.

(٣) الرواية: ١٩٦.

(٤) الرواية: ١٩٦.

(٥) الرواية: ١٩٦.

١-٢-٤ الوظيفة الجمالية للنثر التأبيني: خطاب يتجاوز الموت:

تتجاوز مريثة «روديس» الطابع الجنائزي لتصبح نصًا تأسيسيًا للرؤية الروائية ككل، حيث يتداخل الحكي مع التأمل، والذات مع الجماعة، والتاريخ مع الذاكرة. النثر هنا ليس وسيطاً بل هو المحتوى نفسه، يُمارس التحليل والتقد والتقويم عبر اللغة، ويقترح بدائل رمزية للفهم، والانتماء، والكتابة.

يمثل هذا النموذج من الكتابة النثرية في الرواية خروجًا عن الخطاب التقريري التقليدي نحو كتابة هجينة، تُمارس فيها البلاغة أدواتًا متعددة: أولاً، يتم شعرنة الحدث دون المساس بالبنية السردية، مما يمنح القارئ تجربة مغايرة في تأمل الوقائع. كما يساهم هذا الأسلوب في تأريخ وجداني للألم الجماعي، فيستحضر المعاناة والتجارب المشتركة للأفراد من خلال أبعاد عاطفية عميقة. علاوة على ذلك، يعيد النص صياغة القيم خارج التصنيفات العقائدية والسياسية الضيقة، ليقدم رؤية أوسع وأكثر إنسانية. وأخيراً، يمنح هذا النوع من الكتابة الذات المنفية مساحة للتعبير الحر، مما يتيح لها تجاوز الحدود الضيقة للهوية والانتماء، وتفتح أمامها آفاقاً جديدة للوجود والاعتراف.

١-٢-٥ تأبين «فنيش»: النثر الجمالي بوصفه بلاغة أخلاقية ومرآة لمشروع جماعي:

إذا كانت مريثة «روديس» قد اشتغلت على استحضار البطل التراجيدي الذي يحمل جراح الجماعة ويجسد تمزقاتها، فإن كلمة السارد في تأبين «فنيش»^(١) يتحول إلى خطاب نقدي وجودي يُعيد تموقع الموت داخل جدلية الخير والشر، والذاكرة والنسيان، والفعل والخذلان. بلاغيًا، يستثمر النص أدوات النثر الفلسفي والخطاب الديني في آن واحد، ليفتح أفقًا تأويليًا يتجاوز شخصية «فنيش» إلى مساءلة الأحياء أنفسهم.

١-٢-٦ البلاغة التأملية: إعادة تعريف الموت والخلود:

الافتتاحية تحمل طابعًا دينيًا مباشرًا: «كل نفس ذائقة الموت، هكذا يقول القرآن

(١) الرواية: ٢٠٥-٢٠٧.

الكريم، لكن الموت لا ينهي أفعال الخيرين.^(١)» هنا يُفتح النص بمقتبس قرآني، لكن سريعاً ما يُنزع من وظيفته الختامية إلى تأويل جديد: الموت ليس نهاية، بل بداية للامتحان الأخلاقي لمن بقي حياً. وهنا تُوظف البلاغة الثرية لتقويض التصورات السكونية للموت، وتحويله إلى فرصة للوعي واستمرارية الفعل.

واسترسال السارد بقوله: «لكن الروح أبدية كما هي كذلك أعمال الشخص وأفكاره»^(٢). يعكس بُعداً روحياً يتناغم مع نزعة فلسفية ترى أن الوجود الحقيقي لا يُقاس بالزمن، بل بالأثر. هذه الفكرة تقابل تماماً فكرة الخلود الرمزي في الفكر الأخلاقي العربي الإسلامي.

١-٢-٧ خطاب نقدي للمجتمع والذاكرة: بلاغة اليقظة الأخلاقية:

في فقرة شديدة الكثافة، ينتقل النص من الرثاء إلى نقد اجتماعي/سياسي: «أما إن نسينا إنجازاته، فسنكون قد ساهمنا في موت روحه. سينهض دجالون سيستولون على منجزاته»^(٣). هذا المقطع يؤسس لما يمكن أن نسميه بلاغة المساءلة الأخلاقية، حيث لا يُكتفى بتأبين الميت، بل يُساءل الأحياء عن وفائهم، واستعدادهم لحماية ذاكرته من «الدجالين» الذين يُمثلون رمزياً قوى التزييف والانتهازية.

وأما قول السارد: «فالشر لا يوجد لذاته، ولا الخير كذلك، وإنما الإنسان هو من يحملهما»^(٤) هي لحظة ذروة في التأسيس الفلسفي لمفهوم الأخلاق داخل النص. إنها بلاغة ثنائية الوجود (النور/الظلمة) حيث يتحمل الإنسان المسؤولية لا عن مصيره فقط، بل عن جوهر الخير والشر في العالم.

١-٢-٨ الوظيفة الرمزية لسرد النبي موسى: النثر كوعظ أنثروبولوجي:

يُوظف السارد قصة موسى عليه السلام بطريقة فنية: «حين رأى نارا في قنة الجبل،

(١) الرواية: ٢٠٦.

(٢) الرواية: ٢٠٦.

(٣) الرواية: ٢٠٦.

(٤) الرواية: ٢٠٦.

وعاد إلى أهله ليأتي لهم بقبس.^(١)» هذا المشهد لا يُروى كقصة دينية تقليدية، بل يُعاد إنتاجه كمثل للقيادة التواضعية، ولتمثيل فكرة «القيادة الجماعية» ضد «الزعامة الفردية المتعجرفة». الجملة المفتاحية: «فالعجرفة لمن هو مؤتمن على مصائر الناس سبيل الضلال. لا خلاص إلا مع الجماعة».^(٢) تُرسخ رؤية اجتماعية أخلاقية تُعارض النرجسية السياسية وتؤمن بالعمل الجماعي كمنهج للخلاص. هنا يُوظف النثر بوصفه حاملاً لقيمة أخلاقية جماعية، لا فقط أداة بلاغية.

١-٢-٩ الاستمرارية بوصفها فعلاً جماعياً:

ينتهي السارد التابئين بهذه العبارة: «لنمسك الجمرة نحن أيضاً، من أجل الآخرين، ومن أجل أهلينا»^(٣). هنا يتحول الميت إلى رمز يتجاوز ذاته، وتُطرح رسالته بوصفها ملكاً جماعياً مفتوحاً لا يتحدد بالقرابة أو الانتماء. هذه الصيغة تُنتج بلاغة استمرارية، تجعل من تابئين الفرد تأسيساً لمشروع جماعي أخلاقي مفتوح.

يُمارس تابئين «فنيش» ثلاث وظائف بلاغية وفكرية متداخلة، تكشف عن عمق التجربة وتعدد أبعادها: فهو من جهة يُؤدي وظيفةً وجوديةً تُعيد تعريف الموت لا كنهاية، بل كعبور نحو الخلود من خلال الأثر والذاكرة؛ ومن جهة ثانية، يضطلع بوظيفة نقدية تُحذر من ضياع ذاكرة المناضلين وسط ضجيج الزيف والدجل، حيث يُطارد النسيان الحقيقة ويُزيّن الكذب نفسه برداء البطولة؛ أما من جهة ثالثة، فإنه يُقدم درساً تربوياً جوهرياً: لا فوز فردياً ممكن، بل الخلاص مشروط بوعي جماعي يُؤمن بالتواضع ويستلهم من نور التجارب المشتركة.

وهكذا يتحول النثر في هذا المقطع من خطاب جنائزي إلى وثيقة قيمة/أخلاقية تُخاطب الوعي الجمعي وتعيد ترتيب المفاهيم الجوهرية للحياة، الموت، والالتزام الأخلاقي.

(١) الرواية: ٢٠٦.

(٢) الرواية: ٢٠٦.

(٣) الرواية: ٢٠٦.

٣- البعد الديني في الخطاب السردي: تأويل هوياتي للتعدد العقائدي:

تحضر المرجعية الدينية في الرواية كعنصر بنيوي يُسهم في تشكيل الخطاب السردى وفي بناء العالم الروائي. فالمزج بين الآيات القرآنية والمواعظ الإنجيلية ليس مجرد استعراض للثقافة الدينية، بل هو انعكاس لواقع الشخصية الممزقة بين ثقافات وديانات متعددة. إن حضور هذا التداخل يشكل شكلاً من أشكال الحوار بين الأديان، يعكس من جهة اطلاع السارد على تراثين دينيين كبيرين، ومن جهة أخرى يعكس التجربة الروحية العميقة لشخصية خرجت من رحم الأزمة الحضارية.

تُوظف النصوص الدينية كأدوات بلاغية ووسائط دلالية، تكتسب أحياناً طابعاً وجودياً: فالقرآن يُستدعى عند مواجهة الفقد أو استحضار المصير، في حين تُستحضر الصلاة المسيحية كصوت داخلي ينبئ عن أمل، أو طلب نجاة. إن هذا التداخل لا يسعى إلى تذويب الفروق العقائدية، بل يُبرز المفارقة بين الهويات الدينية التي تعيشها الشخص، خاصة في سياق النفي والمنفى، ويُحيل على جدلية الخلاص والعقاب، الإيمان والشك، وهي ثنائيات حاضرة بقوة في أدب ما بعد الهزيمة والانكسار.

بهذا المعنى، فإن الدين يتحول في النص إلى أداة تأويل لهوية مأزومة، تعيد من خلالها الشخصية المركزية - شهاب الدين أفوقاي - بناء تصورهما عن الذات والعالم، من خلال مرجعية مزدوجة: إسلامية- مسيحية، تجعل من البعد الديني موضع تمفصل بين الانتماء والمقاومة.

٣-١ التعدد العقائدي بين الاستدعاء النصي والتناص الرمزي:

يوظف النص الروائي بشكل مكثف ومقصود آيات قرآنية ومواعظ إنجيلية، في ما يشبه تقنية «التناص الديني»، لكنها تتجاوز الوظيفة التجميلية أو الإيحائية، لتتخذ وظيفة معرفية وتأويلية.

إن استقطاب الرواية للتناص -وعلى خلاف باقي الأجناس الأدبية- يجد تبريره الأساس، في عدم اكتمال الجنس الروائي، وانفتاحه على حفريات نصوية مختلفة الأنواع واللغات، يدخل في حوار معها سواء على مستوى الشكل أو المضمون. ويجد هذا التناص تحققه النصي في الرواية، لأنها أكثر الأجناس الأدبية تشخيصاً للغات

المجتمع والذاكرة، انطلاقاً من بنيتها المرنة، وقدرتها على امتصاص الأنواع الأخرى: الشعر والقصة والمسرح، بوصفها أجناساً أدبية، والتاريخ والجغرافية والفلسفة... بوصفها أجناساً غير أدبية. وإذا كانت هذه النزعة الاستيعابية تعكس انفتاح وهجانة الجنس الروائي، فإن هذا لا يمنع من احتفاظ الرواية بخصوصيتها، لأنها لا تتعامل مع هذه الأجناس المتخللة واللغات بحياد مطلق، وإنما تستدرجها لتخلق منها بنيتها الخاصة التي تقوم على التعدد اللغوي الموجه قصدياً نحو تعدد الأصوات.

والتناص كما أصبح معروفاً في الأدبيات النقدية المعاصرة يشير إلى طبيعة العلاقات التي تربط نصاً بآخر، وإلى نوعية التفاعلات القائمة بين النصوص عن وعي أو غير وعي. وأي نص لا يمكنه إلا أن يؤثر في غيره من النصوص ويتأثر بها. وداخل هذا الجدل من العلاقات المتغيرة، يتفاعل النص مع غيره من النصوص، ويتناسل حتى يصبح كياناً قائماً الذات. لهذا يمكننا الذهاب إلى أن التناص شيء لا بد منه، بحيث تغدو علاقة النص بالتناص شبيهة بحالة الشاعر الجاهلي، حينما قال: «وإنك كالليل الذي هو مدركي». بمعنى، أنه، لا يستطيع أي نص أن يتملص من استضافة آثار رواسب النصوص السابقة عليه، أو المعاصرة له، لذلك يقر «لوران جيني» بأن «العمل الأدبي خارج التناص يصبح ببساطة غير قابل للإدراك»^(١). الشيء الذي نستنتج منه، أنه داخل مسالك التناص يؤسس النص نصيته وأدبيته، ويشيد إبداعيته.

٣-١-١ الخطاب القرآني: استدعاء للانتماء واليقين:

الآيات الموظفة لا ترد بشكل عشوائي، بل تم اختيارها بما يخدم حالة الصراع الداخلي ويعمق من دلالة المحنة: ﴿إياك نعبد وإياك نستعين﴾^(٢) [سورة الفاتحة: ٥/١] تُستعمل في لحظة تأمل داخلي، وتُمثل صرخة إيمانية تؤكد التمسك بخطّ روحي رغم الانفصام الظاهري.

﴿إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم﴾^(٣) [سورة الرعد: ١١/١٣] تأخذ

(١) La Stratégie de la Forme, Poétique : ٢٥٧.

(٢) الرواية: ١١٩.

(٣) الرواية: ١٦٤.

بعداً تحفيزياً- أخلاقياً، وتدفع القارئ إلى قراءة المأساة الموريسكية كمحنة ذات أبعاد حضارية تستوجب مراجعة داخلية.

﴿ تلك الأيام نداولها بين الناس ﴾ [سورة آل عمران: ١٤٠/٣] في الرواية^(١) تُوظف لتعزيز البعد التاريخي حيث يُنظر إلى سقوط الأندلس كدورة من دورات الزمن، لا كقدر مطلق.

٣-١-٢ توظيف الموروث الإنجيلي: الدين المفروض والانكسار المشترك:

تُوظف المقاطع الإنجيلية في «الموريسكي» بوصفها تجلياً دلاليًا لحالة وجودية مركبة يعيشها البطل شهاب الدين، حيث تتداخل مرجعيته الإسلامية العميقة مع واقع مفروض تنصيريًا. هذا التداخل لا يهدف إلى خلق تناغم عقائدي، بل يُبرز الصراع الداخلي بين إيمان مكبوت وممارسات دينية سطحية مفروضة تحت الإكراه.

على سبيل المثال، نقرأ: «أبانا الذي في السماوات. ليتقدس اسمك، ليأت ملكوتك (...). ولا تدخلنا في تجربة غواية. لكن نجنا من الشرير، لأن لك الملك والقوة والمجد إلى الأبد. آمين»^(٢).

إن تكرار هذه الصلاة، في سياق الإكراه على التنصير، يعكس المفارقة الوجودية التي يعانيها البطل: فهو يُنطق بكلمات إيمان لا يؤمن بها، في طقس يومي خالٍ من التماهي الروحي، لكنه أيضًا لا يخلو من بعد إنساني أوسع يتجاوز العقيدة، ليطال مشاعر الخوف من الشر، والرجاء في الخلاص.

الخطاب السردى يُصعد هذا التوتر عبر استدعاء مقاطع من سفر المزامير، بما فيها: «أحبائي وأصحابي يقفون تجاه جرحي بعيداً، وأقاربي نأوا عني (...). وأنا كالأصم لا أسمع، وكالأبكم لا أتكلم (...). لا تتركني يا إلهي، لا تنأ عني. يا خلاصي»^(٣).

هذا المقطع، وإن كان من الكتاب المقدس، يُستعاد ضمن السياق السردى لتأدية وظيفة تعبيرية وجودية، تعكس العزلة الوجودية الكاملة التي يعيشها البطل. فالكلمات

(١) الرواية: ١٦٤.

(٢) الرواية: ٢٣.

(٣) الرواية: ١٥٧.

تعكس خذلان المجتمع، وخيانة الأقربين، وغياب أي سند إنساني أو روحي ملموس. هنا، لا تعود الديانة المصدرية للنص ذات أهمية بقدر ما يُصبح النص نفسه حاملاً لمعنى إنساني مشترك حول الألم، التضرع، والانكسار.

إذن، فإن استدعاء المواعظ الإنجيلية في «الموريسكي» ليس مجرد توظيف ثقافي أو زخرفي، بل هو استراتيجية سردية متعددة الوظائف:

من جهة، يُشير إلى قسرية الواقع الموريسكي بعد التنصير.

ومن جهة أخرى، يُعبر عن تجربة روحية كونية تتجاوز الانتماء الديني، لتعيد ربط الإنسان بالمعنى في لحظة انهيار.

هذا التناص الإنجيلي - القرآني يكشف عن رؤية سردية هجينة، لا تؤمن بالتفوق العقدي، بل تسعى نحو تجذير الإيمان كقيمة وجودية مشتركة. خاصة وأن التهجين يتضمن «في جوهره المزج المتزامن لعناصر ثقافية منفصلة سابقا، لخلق معان وهويات جديدة».^(١)

٣-٢ من التعدد العقائدي إلى الهجنة الهوياتية:

إن التقابل بين الخطاب القرآني والإنجيلي لا يُفضي إلى ثنائية صراع بين الأديان، بل يعكس هجنة هوياتية مركبة، السارد لا يُقدّم الدين في بعده الفقهي أو الطقوسي، بل كفضاء رمزي للبحث عن المعنى والانتماء.

هذا التقاطع بين المرجعيتين يُعبّر عن:

- فقدان الطمأنينة العقديّة؛

- انشطار الهوية بين الداخل (المسلم المضطهد) والخارج (المسيحي الظاهر)؛

- ولادة هوية سردية هجينة (بحسب مفهوم بول ريكور) تعيد تعريف الذات من خلال التجربة والتأمل والمقاومة.

(١) The sage dictionary of cultural studies : ٨٩.

الهوية السردية، إذا، في تصور بول ريكور هي شكل جديد من الهوية، تكتسبه الشخصية في فعل السرد. وبالتالي، فهي هوية تشييدية تتكون في صيرورة السرد، التي تمنحها شكلاً معيناً، وليست مجرد استعادة لتجربة سابقة، أو معطى خارجياً يسبق فعل السرد: «يؤلف السرد الخواص الدائمة لشخصية ما، هي ما يمكن أن يسميها المرء هويته السردية، ببناء نوع من الهوية الدينامية المتحركة في الحكمة التي تخلق الشخصية»^(١).

لا تتحدد الهوية السردية بمعزل عن عناصر السرد التي تمنحها خصائصها. ولذلك يؤكد ريكور على أن العنصر الأساس في بناء الهوية السردية هو الكيفية التي يجري بها تنظيم أحداث القصة؛ وهو ما يسميه بفعل «التحريك»^(٢) Emplotment. وبما أن أشكال البناء السردية (الحبكة) تختلف وتتنوع حسب الأنواع والنصوص السردية واتجاهاتها الجمالية والفكرية، فإن صور الهوية السردية وطرائق تمثيلها وبنائها تتنوع وتختلف من جنس إلى آخر، ومن نص إلى آخر ومن اتجاه جمالي إلى آخر، ومن ثقافة إلى أخرى.

إن «الموريسكي» ليست رواية عن الدين، بل رواية يعبر الدين من خلالها إلى عمق الوجود الإنساني المأزوم. وتوظيف النصوص الدينية ليس مجرد إحالة ثقافية، بل أداة تأويلية تعكس تمزقاً هوياتياً وتجربة تاريخية معقدة. الدين هنا لا يُطرح كمؤسسة، بل كأفق للمعنى، وكمجال للتفاوض السردية مع الذات، والآخر، والتاريخ.

وعليه، ينبثق الخطاب السردية في «الموريسكي» من تفاعل مدروس بين المرجعيتين الإسلامية والمسيحية، لا بوصفهما منظومتين عقائديتين متقابلتين، بل كأداتين تعبيريتين تعكسان عمق الانقسام الداخلي الذي يعيشه البطل. فالآيات القرآنية المستحضرة، مثل: «إياك نعبد وإياك نستعين، اهدنا الصراط المستقيم»، تنبع من تجربة تأملية صامتة، لتجسد تمسك الشخصية بإيمانها الأصلي، رغم قسرية الواقع الجديد. كما أن آيات مثل «إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم» أو «تلك الأيام نداولها بين الناس» تُسهم في قراءة الحدث التاريخي من منظور قرآني شمولي، يربط بين الهزيمة والمسؤولية الجماعية، ويفتح أفقاً لإمكانية النهوض من جديد.

(١) الهوية السردية، ضمن كتاب الوجود والزمان والسرد: فلسفة بول ريكور: ٢٦٠.

(٢) الزمان والسرد: ١١٥.

في المقابل، تندمج النصوص الإنجيلية في نسيج السرد لتشير إلى دين جديد فُرض بالقوة، حيث تُتلى أدعية كـ «أبانا الذي في السماوات» لا كأفعال إيمانية تلقائية، بل كمارسات تُكرَّر تحت الضغط، ما يفضح فقدانها للحمولة الروحية لدى الشخصية. ومع ذلك، فإن بعض المقاطع من المزامير، وعلى رأسها: «أحبائي وأصحابي يقفون تجاه جرحي بعيداً»، تُضفي على السرد صوتاً إنسانياً مشتركاً، يعبر عن وحدة الألم وتعميم الخذلان، متجاوزاً الانتماء الديني الضيق.

وهكذا، تتحول النصوص الدينية إلى بنية سردية ذات طابع مزدوج: فهي من جهة تعكس تأزم الهوية الدينية والانقسام العقائدي، ومن جهة أخرى تفتح مجالاً للتماهي الإنساني في لحظة انكسار روحي شامل. هذا التوظيف المتوازن يضيف على الرواية عمقاً رمزياً ويثري تأويل التجربة الموريسكية باعتبارها تجربة إنسانية تتجاوز حدود التاريخ والدين.

٤- تنوع اللغات واللهجات في بناء النص: التهجين اللساني كاستراتيجية سردية:

يعتبر التهجين في هذا السياق أحد العناصر المشكّلة لصورة اللغة، ويكتسي، في منظور باختين، فعالية إجرائية لحظة انبثاقه على معيار القصدية، على اعتبار أن التهجين عامة هو «مزج لغتين اجتماعيتين داخل ملفوظ واحد وهو أيضاً التقاء وعيين لسانيين مفصولين بحقبة زمنية، وبفارق اجتماعي، أو بهما معاً، داخل ساحة ذلك الملفوظ»^(١).

التعدد اللغوي، حينما يتشكل داخل الرواية، يكسبها بعداً حوارياً لا يخلو من دلالات اجتماعية، لأنه يحررها من السرد الأحادي؛ فتنوع زوايا النظر، وتختلف وتتعدد أشكال الحقيقة، من هنا «لا تظهر فعاليته وإجرائيته في لغة الرواية، إلا إذا صيغ بطريقة حوارية، أي بواسطة نقل ملفوظات الآخرين، وإعادة إنتاج اللغات السائدة في المجتمع»^(٢).

وعليه، فهذا التعدد يكرّس مفهوم «التهجين» كما نظر له باختين، حيث يتداخل داخل النص الواحد أصوات وخطابات متنافرة تنتمي إلى فضاءات لغوية وثقافية متباينة، فالكلمات الإسبانية تُعيد استحضار الماضي الأندلسي المسروق، والتركية

(١) الخطاب الروائي: ١٠٨.

(٢) الحوارية الروائية: ٦.

تُذكر بالقوة العثمانية التي كانت ملاذًا رمزيًا، بينما تُجسد الداروجة المغربية الانتماء الجديد. هذا التنوع يفتح الرواية على بعد أنثروبولوجي، يجعل منها خريطة صوتية لهوية لا تتحدد بلغة واحدة، بل تتشكل من بقايا لغات ولهجات تجتمع لتقول الألم والتاريخ والنفسي.

٤-١ القشتالية في النص: استدعاء الذاكرة الأندلسية والتعايش القسري:

المفردات القشتالية مثل «Hermano»^(١) أي المحبوب، «فراي»^(٢)، «الزمبرة»^(٣)، «أخاي ديالي»^(٤)، وغيرها تُستخدم كأداة لسرد التوتر التاريخي بين المسلمين والسلطة الدينية الإسبانية، ما يعكس تراكم الهويات وتنازعها في الذاكرة الجمعية.

٤-٢ التركية العثمانية: حضور رمزي يعكس التراتب والنفسي الداخلي:

الكلمات التركية مثل «القبجي»^(٥)، «الكاهية»^(٦)، «الإصباحية»^(٧)، «الصقليية»^(٨)، ترمز إلى علاقة معقدة مع العثمانيين؛ علاقة احتضان سياسي لكنها تتضمن تهميشًا اجتماعيًا وثقافيًا، ما يوسع من تعقيد الهوية السردية.

٤-٣ الداروجة المغربية: التعبير عن الاندماج الشكلي والاعتراب الهوياتي:

الداروجة المغربية: «ما قتلوني ما حياوني»^(٩)، «لمدينة»^(١٠)، «فابور»^(١١)، «خورطي»^(١٢)، فهي تُستخدم لترجمة الاندماج الشكلي في مجتمع جديد، لكن مع شعور دفين

(١) الرواية: ١٠٠.

(٢) الرواية: ٢٠.

(٣) الرواية: ٢١. وهي الأناشيد الموريسكية.

(٤) الرواية: ١٨٤. اسم شهاب الدين باللهجة الأندلسية.

(٥) الرواية: ٦٥. أي البواب.

(٦) الرواية: ٧٥. النائب.

(٧) الرواية: ٦٤. هم جند السلطان.

(٨) الرواية: ١٨٧. الغرفة الصغيرة.

(٩) الرواية: ١٠٦.

(١٠) الرواية: ١٩٤.

(١١) الرواية: ١٨٥. أي مجانًا.

(١٢) الرواية: ١٨٩. بمعنى قليل الأهمية.

بالانفصال والالانتماء.

٤-٤ المصطلحات الحديثة: توظيف معرفي يخلق تعددية لسانية معاصرة:

توظيف المصطلحات المعاصرة الحديثة والحداثيّة مثل: «إيديولوجيا»^(١)، «السياق»^(٢)، «برغماتي»^(٣)، الطرطن، والشبيك، والبينك، والكرافيل^(٤)، يعكس وعياً معرفياً معاصراً، يجعل السارد يتكلم بلغات متداخلة: لغة التاريخ، لغة الهوية، ولغة الفكر. هذا التوظيف كذلك يعكس وعياً نقدياً بالسياقات الراهنة، ويدمج السرد في شبكة معرفية حديثة، حيث يصبح التهجين اللغوي وسيلة لتمثيل الانشطار بين الماضي والحاضر.

إن هذا التعدد اللغوي في الرواية لا يُعد مجرد تنوع أسلوبية أو زخرف لغوي، بل يمثل استراتيجية سردية واعية تُمكن النص من تمثيل تعقيدات الهوية التاريخية والثقافية للشخصية المحورية. فمن خلال التهجين اللساني، يُبرز السارد تعددية الانتماءات وتشظي الذات بين ماضٍ أندلسي، وامتداد عثمانِي، وواقع مغربي، وحسّ فكري معاصر. وتغدو اللغة، في هذا السياق، أداة لإنتاج المعنى، وكشف التوترات الداخلية، واستحضار الذاكرة الجماعية. بذلك، يشتغل النص على تفكيك الانسجام الأحادي للهوية، مبرزاً أن الذات الموريسكية لا تُختزل في لسان واحد، بل تتكوّن في مفترق لغات وزمنيات متداخلة.

وهذا يدعم ما ذهب إليه باختين بقوله: «إن الروائي لا يعرف لغة واحدة ووحيدة»^(٥)، ويُظهر أن الرواية ليست منولوجية - لا تقدم رؤية للعالم تكون نابعة من جدل وصراع وجهات نظر الشخصوس، وإنما تعكس رؤية خاصة بمؤلفها - بل بوليفونية^(٦) تقدم رؤية متعددة للعالم، مرتبطة باختلاف أنماط ورؤى الشخصوس، وما يسود بينها من علائق حوارية.

(١) الرواية: ١٢٢.

(٢) الرواية: ١٥٠.

(٣) الرواية: ١٨٠.

(٤) الرواية: ١٨٨. وهي مراكب شرعية.

(٥) الخطاب الروائي: ٨٩.

(٦) حوارية الخطاب الروائي: التعدد اللغوي والبوليفونية: ٨٠.

خاتمة:

في ختام هذا التحليل، يمكن القول إن رواية «الموريسكي» لا تقدم فقط حكاية شخصية شهاب الدين أفوقاي، بل ترسم خريطة لغوية وثقافية معقدة تعكس أزمنة مختلفة وتقاطعات حضارية متداخلة. إن تعدد اللغات والخطابات داخل النص يعكس التمزق الداخلي للشخصية، ويعبر عن وعي سردي يُدرك أن الهوية لم تعد معطًى ثابتاً، بل مساراً مفتوحاً على الاضطراب والتعدد.

المرجعية القرآنية، والمسيحية، واللغة التراثية، والخطاب الحدائثي، كلها تلتقي داخل الرواية في بناء سردي يُمسرح أزمة الإنسان المسلم المطرود من الفردوس الأندلسي، الباحث عن معنى وجوده في عالم متغير. ومن خلال هذه البنية المركبة، ينجح الروائي في تقديم نص أدبي يتجاوز حدود الرواية التاريخية الكلاسيكية، ليُلامس أسئلة الوجود والهوية والكتابة ذاتها.

إن رواية «الموريسكي» بهذا المعنى، ليست فقط حكاية من الماضي، بل مرآة تُجبر القارئ على التفكير في الحاضر: من نحن؟ كيف نكتب ذاكرتنا؟ وبأي لغة نحكي مآسينا؟

المصادر والمراجع

١. الموريسكي، حسن أوريد، ترجمة عبد الكريم الجويطي، دار أبي رقرق للطباعة والنشر، الرباط، ط١، ٢٠١١.
٢. الخطاب الروائي، ميخائيل باختين، ترجمة محمد برادة، دار الفكر، القاهرة، ط١، ١٩٨٧.
٣. شعرية دوستوفسكي، ميخائيل باختين، ترجمة جميل نصيف التكريتي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ط١، ١٩٩٦.
٤. نظرية الحجاج عند شايم بيرلمان، الحسين بنوهاشم، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ط١، ٢٠١٤.
٥. التعدد اللغوي: أشكاله وصيغته، محمد بوعزة، مجلة البيان، الكويت، ع٣١٨، يناير ١٩٩٧.
٦. الحوارية الروائية، محمد بوعزة، مجلة البيان، الكويت، ع٣٤٠، نوفمبر ١٩٩٥.
٧. حوارية الخطاب الروائي: التعدد اللغوي والبوليفونية، محمد بوعزة، دار رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠١٦.
٨. سوسولوجية الرواية: البنية واللغة، عبد الرحمن التمار، دائرة الثقافة والإعلام، الشارقة، الإمارات العربية المتحدة، ط١، ٢٠١٥.
٩. الذاكرة، التاريخ، النسيان، بول ريكور، ترجمة جورج زينات، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، لبنان، ط١، ٢٠٠٩.
١٠. الزمان والسرد: الحبكة والسرد التاريخي، ج١، بول ريكور، ترجمة سعيد الغانمي وفلاح رحيم، راجعه د. جورج زينات، بيروت، دار الكتاب الجديد المتحدة، ٢٠٠٦.
١١. الهوية السردية، بول ريكور، ضمن كتاب الوجود والزمان والسرد: فلسفة بول

ريكور، ترجمة وتقديم سعيد الغانمي، الدار البيضاء/بيروت، المركز الثقافي العربي، ١٩٩٩.

١٢. الهويات القاتلة، أمين معلوف، ترجمة نهلة بيضون، دار الفارابي، بيروت/لبنان، ٢٠١١.

13. Barker, C. (2004). The Sage dictionary of cultural studies. Sage Publications.
14. Jeny, L. (1976). La stratégie de la forme. Poétique, (5).

References

1. al-Dhākīrah, al-tārīkh, al-nisyān, Būl Rīkūr, tarjamat Jūrj Zaynātī, Dār al-Kitāb al-Jadīd al-Muttaḥidah, Bayrūt, Lubnān, 1, 2009.
2. al-Ḥiwārīyah al-riwā'iyah, Muḥammad Bū'azzah, Majallat al-Bayān, al-Kuwayt, 340, Nūfambir 1995.
3. al-Huwīyah al-sardīyah, Būl Rīkūr, ḍimna kitāb al-Wujūd wa-al-zamān wa-al-sard: falsafat Būl Rīkūr, tarjamat wa-taqdīm Sa'īd al-Ghānimī, al-Dār al-Bayḍā'/Bayrūt, al-Markaz al-Thaqāfī al-'Arabī, 1999.
4. al-Huwīyāt al-qātilah, Amīn Ma'lūf, tarjamat Nahlah Bayḍūn, Dār al-Fārābī, Bayrūt/Lubnān, 2011.
5. al-Khiṭāb al-riwā'ī, Mīkhā'il Bākhtīn, tarjamat Muḥammad Barrādah, Dār al-Fikr, al-Qāhirah, 1, 1987.
6. al-Mūrīskī, Ḥasan Ūrīd, tarjamat 'Abd al-Karīm al-Juwayṭī, Dār Abī Raqrāq lil-Ṭibā'ah wa-al-Nashr, al-Ribāṭ, 1, 2011.
7. al-Ta'addud al-lughawī: ashkālulu wa-ṣiyaghuhu, Muḥammad Bū'azzah, Majallat al-Bayān, al-Kuwayt, 318, Yanāyir 1997.
8. al-Zamān wa-al-sard: al-ḥabkah wa-al-sard al-tārīkhī, j. 1, Būl Rīkūr, tarjamat Sa'īd al-Ghānimī wa-Falāḥ Raḥīm, rāja'ahu D. Jūrj Zaynātī, Bayrūt, Dār al-Kitāb al-Jadīd al-Muttaḥidah, 2006.
9. Barker, C. (2004). The Sage dictionary of cultural studies. Sage Publications.
10. Ḥiwārīyat al-khiṭāb al-riwā'ī: al-ta'addud al-lughawī wa-al-būlīfūnīyah, Muḥammad Bū'azzah, Dār Ru'yah lil-Nashr wa-al-Tawzī', al-Qāhirah, 2016.
11. Jeny, L. (1976). La stratégie de la forme. Poétique, (5).

12. Naẓarīyat al-ḥijāj ‘inda Shāyīm Bīrilmān, al-Ḥusayn Banūhāshim, Dār al-Kitāb al-Jadīd al-Muttaḥidah, Bayrūt, ṭ. 1, 2014.
13. Shi‘rīyat Dūstūyifiskī, Mīkhā’il Bākhtīn, tarjamat Jamīl Naṣīf al-Tikrītī, Dār Tūbqāl lil-Nashr, al-Dār al-Bayḍā’, Dār al-Shu’ūn al-Thaqāfīyah al-‘Āmmah, Baghdād, ṭ. 1, 1996.
14. Sūsiyūlūjīyat al-riwāyah: al-binyah wa-al-lughah, ‘Abd al-Raḥmān al-Tamārah, Dā’irat al-Thaqāfah wa-al-I‘lām, al-Shāriqah, al-Imārāt al-‘Arabīyah al-Muttaḥidah, ṭ. 1, 2015.

تمثيلات الأنساق المحرمة: سرديات الطفولة في المجموعة القصصية (ذلك النهر الغريب) للقاص نجمان ياسين

د. سهام حسن جواد السامرائي

جامعة سامراء، العراق

البريد الإلكتروني: hassansiham37@gmail.com

معرف (أوركيد): ٠٠٠٠٠-٠٠٠٣-٢٦٤٩-٠٥١٤

بحث أصيل الاستلام: ٢٥-٧-٢٠٢٥ القبول: ١٢-١٠-٢٠٢٥ النشر: ٣٠-٤-٢٠٢٦

الملخص:

بعد أن كان التعامل مع النص يتم من خلال دراسة أدبيته الجمالية والفنية، أصبح يُتعامَل معه ضمن سياق انتاجه الثقافي من منطلق دعوة النقد الثقافي، والحقيقة أن الخطاب السردية يقف في مقدمة الخطابات التي حظيت باهتمام النقد الثقافي، خاصة القصة القصيرة لما لها من دور مهم في هذا الجانب.

وحاولنا من هذا البحث تقصي الأنساق المضمرة مع التركيز على الأنساق المحرمة وتمظهراتها المختلفة وقد وسمنا هذا العمل بعنوان «تمثيلات الأنساق المحرمة سرديات الطفولة في المجموعة القصصية ذلك النهر الغريب للقاص نجمان ياسين» معتمدين على المنهج: الثقافي الذي لا يعترف بحدود النصوص البنيوية، وينطلق باحثاً عن الدلالة ضمن مسارها النسقي، مستعيناً بمعارف وآليات متعددة ومتنوعة.

الكلمات المفتاحية:

القصة القصيرة، الخطاب السردية، النسق الثقافي، النقد الثقافي، التابو، النسق المضمرة.

للاستشهاد: / For Citation: Atif için / For Citation: سهام. (٢٠٢٦). تمثيلات الأنساق المحرمة: سرديات الطفولة في المجموعة القصصية (ذلك النهر الغريب) للقاص نجمان ياسين. ضاد مجلة لسانيات العربية وآدابها. مج ٧، ١٣٤، ٢٨٩ - ٣١٨ / <https://www.dadjournal.com>

Representations of Taboo Codes: Childhood Narratives in Najman Yassin's Short Story Collection *Dhālika al-Nahr al-Gharīb* (That Strange River)

Assoc.Prof. Siham Hasan Gawad al-Samarrai

Samara University, Iraq

E-Mail: hassansiham37@gmail.com

Orcid ID: 0000-0003-2649-0514

Research Article Received: 25.07.2025 Accepted: 12.10.2025 Published: 30.04.2026

Abstract:

This study examines the representation of taboo codes in childhood narratives in Najman Yassin's short story collection *Dhālika al-Nahr al-Gharīb* (That Strange River). It proceeds from the shift in literary studies from a primarily aesthetic and formal approach to one that situates the text within the conditions of its cultural production. Within this framework, narrative discourse, and the short story in particular, occupies a central place in cultural criticism. The study adopts a cultural-critical approach that moves beyond the structural boundaries of the text in order to trace meaning within its broader cultural and systemic formations, drawing on multiple interpretive tools. It investigates implicit codes, with particular attention to taboo codes and their various manifestations in the collection. The analysis shows the presence of several dominant codes, most notably religious, social, and political codes.

Keyword:

Short Story; Narrative Discourse; Cultural Code; Cultural Criticism; Taboo; Implicit Code.

تقديم:

يعد النسق الثقافي مفهوماً أساسياً، ومركزياً في مجال النقد الثقافي فهو يشكل جله، وهو من الظواهر الأدبية التي ارتبطت مع ما بعد الحداثة في مجال الأدب.

والأنساق الثقافية في حقيقتها هي قوانين...، وضعها الإنسان لضبط نفسه ولتصريف أموره في الحياة، فهي قابلة للتطور ككل العناصر حسب مقولة (بارسونز parsons) «الأنساق الاجتماعية مكونة من أجزاء قادرة على التأمل، والتفكير أثناء قيامها بأدوارها»^(١).

ويعد النقد الثقافي من أبرز المقاييس النقدية التي تم إنتاجها في فترة ما بعد الحداثة ويشغل على المجالات كافة، لإنشاء بديل منهجي جديد، يستهدف اكتشاف عناصر ثقافية ضمنية ودراستها ضمن سياقاتها السياسية والدينية والاجتماعية.

للنقد الثقافي نسقان رئيسان هما^(٢):

النسق المضمّر: ظهر النسق المضمّر سابقاً على شكل هجاء، الذي يرتبط بالطريقة المناسبة لمواجهة الخصم ودحره، فإن النصوص الأدبية عامة، والشعرية خاصة التي تكثر من المديح، هي في الحقيقة تخبيء معانٍ معينة من الهجاء والتحقير داخل كلماتها كمضمّر نصوبي نسقي، وهذا هو الشكل الذي يظهر عليه الخطاب المهيم، فإن الغاية المرجوة من النقد الثقافي وتحليل الأنساق الخاصة به، هو كشف اللثام عن الكثير من المغازي التي تتضمنها، ولا تعلن عنها بشكل مباشر.

إن النقد الثقافي ما هو إلا نشاط أو فعالية تهتم بالأنساق الثقافية بالنص ليس بوصفه مادة جمالية، بل على أنه نسق ثقافي يؤدي وظيفة نسقية ثقافية تضمّر ما هو مضاداً للعلن، أي أن النص قد يضم معنيين أحدهما ظاهر ومعنى آخر باطن، فيقوم التحليل الثقافي على المقابلة بينهما^(٣).

(١) النظرية الاجتماعية: ٨٠.

(٢) النقد الثقافي (قراءة في الأنساق الثقافية العربية): ١٣.

(٣) النقد الثقافي: ١٦٢.

١ - التابو:

التابو لغويًا: تابو (مفردة): ج تابوات: ما لا يحل انتهاكه، ما هو محرم التخلص من كل المحظورات^(١).

التابو اصطلاحًا: كلمة (تابو) كلمة ليست عربية وإنما هي كلمة من أصل يعود لمناطق جنوب المحيط الهادئ المسمى بولونيزي: «اللفظ الافرنجي بولونيزي الأصل tapu مقدس والتابو مقدس من جهة وخطر وممنوع من جهة أخرى، وهو في رأي فنت أقدم قانون غير مكتو، وهو أقدم من أي دين، والغاية منه حماية الشخصيات المهمة، مثل الرؤساء والكهان، من أي ضرر وحماية ظواهر الحياة مثل الميلاد والزواج والوظائف الجنسية»^(٢).

التابو إجرائيًا: التابو هو الشيء المقدس والمحظور التكلم فيه أو المساس به، وهو مصطلح لا يقتصر على الدين والآلهة فقط وإنما يشمل أيضًا بعض الأشخاص الذين يمثلون زعامات دينية واجتماعية وسياسية، كما قد يشمل أيضًا موجودات الطبيعة من حيوان ونبات والتي تمثل رموزًا دينية مقدسة لبعض الأشخاص والأديان الوضعية وغيرها من الاعتقادات البشرية^(٣).

معنى التابو: المحظور في نظر المجتمع، أي المحرّم مجتمعيًا سواء كان وفق شريعة دينية أو وفق أعراف وعادات وتقاليد مجتمعية وهو «حظر عريق في القدم مفروض من الخارج (من قبل سلطة) وموجه ضد أقوى شهوات البشر، اللذة في انتهاكه تستمر في لا شعورهم والبشر الذين يخضعون للتابو لديهم وقف ازدواجي تجاه موضوع التابو، وتعود القوة السحرية المنسوبة للتابو على إغواء البشر».

وهذا ما يجعل الناس في صراع مستمر مع الثقافة محاولاً خرق محظوراتها، والعودة إلى الطبيعة الفطرية، أو العكس، ويرى المفكر الفرنسي (روجيه غارودي) أن التابو «نهى مطلق قوامه المنع السلبي وليس الأمر الموجب أبدًا، ولئن كان لا يجد تبريره في أي اعتبار أخلاقي، فإن خرقه غير جائز، لا لشيء إلا لأنه هو الشريعة التي

(١) معجم اللغة العربية المعاصرة: ٢٨.

(٢) المعجم الفلسفي: ٢٨.

(٣) كسر التابو في إلهيات علي عبد النبي الزيدي: ٣٥.

ترسم المسموح وغير المسموح».

مما تقدم، يتضح لنا أن الحظر يسير باتجاهين متعاكسين، فهو من جهة يعني لنا: مقدس ومبارك، ومن جهة أخرى: رهيب وخطير، فهو محظور ومدنس، وعرف الأدب العربي والثقافة العربية ظاهرة التابو أو المحرم في الأدب والسردي والحكي سواء السردي المكتوب أو السردي الشفاهي، ولم يقتصر المحرم على موضوع واحد فقط بل كان التابو يتعدد بتعدد العوامل التي تفرضه، ومنها عوامل ثقافية ودينية واجتماعية، وأحياناً عوامل سياسية؛ فلا يخفى على أحد أن «الجاحظ» مثلاً كان أول من تحدث عن المثلية في الأدب وذلك في القرن ١١م، في (الجواري والغلمان) حين قارن بين ملذات الجنس مع النساء ومع الغلمان وهو من أكبر «التابوهات».

ومن الكتاب من كان من كبار الفقهاء والأئمة والعلماء أمثال السيوطي في كتابه رشف الزلال من السحر الحلال، والنفري في الروض العاطف^(١)، والأغاني للأصفهاني، أخبار النساء، وأخبار الظرف والمتماجنين وقصص الحمقى لابن الجوزي، الإمتاع والمؤانسة للتوحيدي وغيرهم.. حيث اتسمت هذه المنجزات بلغة صريحة سمت الأشياء بمسمياتها.

ويبرر الدكتور أحمد كريم بلال انتشار ظاهرة المحظورات أو المحرمات في الثقافة العربية بشكل واسع بقوله: «وأحسب أن لهذه الظاهرة التي انتشرت بشكل كبير في تراثنا العربي مبرراتها الاجتماعية التي لم تعد مقبولة في عصرنا الحاضر، فالثقافة في تلك الفترة الغابرة - كانت ثقافة ذكورية في المقام الأول - وقد كانت الأديبات القارئات والمثقفات قلة قليلة للغاية، ومن ثم لم يكن من المحرج أو المسيء تداول مثل هذه العبارات بين جمهور القارئ من الرجال على الأخص حال كون أغلبها في سياق الدعابة والفكاهة»^(٢).

ومفهوم المحظور أو المحرم مفهوم متغير وليس ثابتاً من زمن لآخر ومن مكان لآخر ومن ثقافة لأخرى.

فما هو محرم مثلاً في المجتمع العربي قد نجده غير محرم في المجتمع الغربي

(١) نقد المسكوت عنه في خطاب المرأة والجسد والثقافة: ١٦٢-١٦٣.

(٢) المحظور في الأدب العربي على مستوى التنظير النقدي.

وهكذا، والمحرّمات أيضًا تختلف وتتطور من عصر إلى آخر فقد تختفي محظورات وتظهر أخرى جديدة، حسب السياقات الاجتماعية والثقافية والدينية لكل عصر.

وتربط الناقدّة الجزائرية أمنة بلعلي فتذهب إلى ربط المحظور بالرقابة فكلمّا تطور المحرّم طورت مؤسسة الرقابة وسائل قمعها تقول: «أنا في بداية الألفية الثالثة نشهد تلاشي أضلاع المثلث المحرّم بشكل لافت، مع حفاظ المؤسسة السياسية على سلطتها في توجيه الثقافة... واتسع المثلث ليصبح التحريم مرتبطًا بموضوعات مثل الشذوذ الجنسي وليس الجنس، وبالإرهاب وليس بالدين، وبالمعارضة، وليس بالسياسة وبالإنثيات وليس بالوطنية، هكذا يتأكد لنا بأن الرقابة هي بمثابة الأخطبوط، فلا تزال التقارير الرسمية والخاصة، المحلية والدولية تسجل أساليب جديدة ومتعددة وأحياناً معقدة.. كحجب المواقع وتعطيل القنوات التلفزيونية والتشويش على محركات البحث»^(١).

ولابد من الذكر أن هذه المحرّمات الثلاثة (الدين، السياسة، الجنس) هي في حقيقة الأمر كل ما يمثل الوجود ويرسم حدوده ومعالمه، فلا يوجد في الأنشطة الإنسانية، أو الفعاليات الاجتماعية، أو الأحداث الثقافية، بل حركة التاريخ عامة، أمرٌ يخرج من هذا المثلث أو يخرج عن دائرة من إحدى هذه الدوائر الثلاث، لذلك فالقائل أو السائل عن ديمومة وجود هذه العناصر أو أحدهما في النصوص الأدبية وفي بقية الفنون على اختلاف تنوعاتها من: رسم، موسيقى، مسرح، رقص... يجب أن يدرك أنّ هذه العناصر هي التي تصنع الحياة، وتسير أمورها وكل ما تبقى من مواضيع تندرج تحت أحد هذه المواضيع الساخنة من دون أدنى شك»^(٢).

وإذا رجعنا إلى المجموعة القصصية عينة الدراسة وجدنا في بعض قصصها خطابًا يخترق المحظور، بالكشف والبوح عن بعض الممارسات التي تُعدّ من المحرّم الحديث عنها وتناولها في المجتمعات العربية والإسلامية.

«إن اختراق المحظور يرتبط أساسًا بالتجديد في الإبداع، وقراءته بعيدة عن الخشية والحظر، قصد تحقيق انفتاح على العالم ومسايرته في كل تطوراتها الثقافية وتحولاته

(١) كيف حضر الثالث المحرّم في الرواية الجزائرية.

(٢) المحكي الممنوع في روايات فضيلة الفاروق: ٤١.

الفكرية، وهذا ما تدعو إليه ما بعد الحداثة التي ترفض النموذج وتدعو إلى هدم الأنساق الاجتماعية والثقافية والأدبية»^(١)، فهي «سؤال متجدد يعيد النظر في الثابت والمألوف والمقدس، لذلك فالحدثة في جوهرها اختراق دائم للمحظورات، وهتك متواصل للأعراف والتقاليد»^(٢).

حاول الكاتب انتهاك المحرم بهدف إنتاج خطاب مخالف لما اعتادت عليه الذائقة العربية، فالكتابة ليست ممارسة لغوية فقط، بل ممارسة اجتماعية، وفق ما أكده (نورمان فاركلوف) «جزء من الحياة الاجتماعية لا يمكن اختزالها، وبينها وبين عناصر الحياة الاجتماعية الأخرى علاقات منطقية»^(٣).

إذن الخطاب يُسهم إسهامًا كبيرًا في بناء المجتمعات، عليه الكاتب ليس حرًا في إنتاج خطابه، لأنه تابع لمؤسسة اجتماعية تحكمها وتؤطرها قوانين وأحكام وضوابط لغوية مختلفة، إلا أن الكاتب (نجمان ياسين) استطاع أن يخترق ويكشف الستار عن بعض المحظورات ويلامسها عن قرب في بعض من قصص مجموعته عينة الدراسة (ذلك النهر الغريب) بالتصريح والكشف تارة، والتخفي تارة أخرى، فتقرب من المخفي والمسكوت عنه، كاشفًا واقفًا مريًا في مجتمعه، وواصفًا ما يحدث من محرقات تحدث بين البالغين والصغار وبعض ممن يُحسبون على طبقة المتدينين وشيء من عالم السياسة في أشكال متنوعة تتمثل في:

٢- تيمة الجنس:

يتضمن موضوع الجنس العديد من المحرمات ذات الاستتار الواسع في مختلف الحضارات والمجتمعات الإنسانية ويمكن لهذه المحرمات أن تكون ثابتة أو متغيرة أو متشابهة أو مختلفة ومتنوعة عبر التاريخ الطويل لهذه الحضارات والمجتمعات، ويحتل تابو الجنس في المجتمعات العربية والإسلامية موقعًا بارزًا لدرجة تدفع الحديث عنه بوصفه العصب العاري والتابو الأكبر في ثقافتنا^(٤)، ولا يستطيع أي فرد في المجتمع الاستغناء عنه ولا العيش من دونه.

(١) اشتغال المحظور في الرواية النسائية الجزائرية: ٤٢٢.

(٢) اختراق المحظور في الرواية العربية بين الحدثة الإبداعية والحدثة الاجتماعية: ٦٥.

(٣) تحليل الخطاب، التحليل النصي في البحث الاجتماعي: ٩٦.

(٤) في النقد والتابو الجنسي: ١٦.

وعلى الرغم من المكانة والبلبلية التي أخذها هذا التابو إلا أنه «يمثل من المواضيع المخالفة لعاداتنا وتقاليدينا وحتى معتقداتنا بالإضافة إلى أن هذه الأمور لا تتماشى مع الثقافة العربية ومن المعروف عن الشعوب العربية، ما هي إلا شعوب محافظة وملتزمة وبالتالي فإن موضوع الجنس والعلاقات تدخل حيز الأخلاق فإن الحديث عن هذه الأمور ما هو إلا كسر للقيم والمبادئ الأخلاقية التي تربينا عليها»^(١).

وتعد مسألة الخوض في تناول المحرمات من الأمور الحساسة لكنها تحظى بالقبول من المبدعين «إن قضية الجنس من القضايا الحساسة التي كانت وما زالت محوراً مهماً من المحاور التي حفلت بها الرواية - والقصة القصيرة أيضاً - ... منذ نشأتها حتى كتابة آخر نتاج إبداع من هذا النوع الأدب، وما سيكتب مستقبلاً، وما دام الجنس بنوعيه المشروع وغير المشروع - إذا صحت التسمية - واحداً من العوامل المؤثرة في شخصية الفرد والجماعة كذلك، ودوره الكبير في رسم الصورة الحقيقية لعلاقة الرجل بالمرأة على السواء باعتباره بارومتراً لقياس مدى توازن المجتمع»^(٢).

البيدوفيليا (pedophile) أو الغلمانية أو الولوج الجنسي بالأطفال أو الانجذاب الجنسي للأطفال، كلها مصطلحات مترادفة تشير إلى اضطراب جنسي يميل فيه الشخص البالغ جنسياً نحو الأطفال دون سن البلوغ، التي تكون عادة ١٣ عاماً أو أصغر وغالباً من سن ٧ إلى ١٣، وتعتمد شهوته الجنسية على تخيل ممارسة سلوكيات جنسية مع الأطفال، وقد تصل إلى التحرش أو الاعتداء الجنسي بحالات نادرة، وقد يكون الانجذاب إلى أحد الجنسين أو كليهما^(٣)، والغلماني حسب التعريفات الأكاديمية هو الشخص المنجذب جنسياً إلى الأطفال سواء مارس الجنس أو لم يمارسه^(٤).

وتؤكد أغلب الدراسات أن النسبة الكبرى من المصابين بهذا الاضطراب تكون بين الرجال (بنسبة ٣ - ٥٪) مقارنة بالنساء اللاتي يصبن بنسبة قليلة جداً^(٥).

الذي جرت العادة عليه في المجتمعات جميعها أن الرجال فقط من يرتكبون هذا

(١) في النقد والتابو الجنسي: ١٧.

(٢) الجنس في الرواية العراقية: ١١.

(٣) الانجذاب الجنسي للأطفال ماذا تعرف عن البيدوفيليا.

(٤) اشتهاة الأطفال.. هل يستعد الغرب للاعتراف بالبيدوفيليا.

(٥) اشتهاة الأطفال.. هل يستعد الغرب للاعتراف بالبيدوفيليا.

النوع من الجرائم حتى غدا أمرًا في حكم المؤلف، ولا يستطيع أن يتخيل أن امرأة أيضًا يمكنها فعل ذلك حتى إن عالم النفس (فيليب جينويت) أكد ذلك في صحيفة (ليكسبرس) الفرنسية قائلًا: «أن فكرة أن المرأة يمكن أن تسيء إلى طفل محجوبة تمامًا، هذه القارة لا تزال غير معروفة»^(١).

يدخلنا القاص نجمان ياسين إلى عالم مليء بالإثارة والحميمية عالم الرغبة والجنس عالم البيدوفيليا القاص حطم القيود، وتجاوز الممنوع، وأزاح الستار عن قضايا جنسية، لقد وظف شخصيات شاذة من ذلك شخصية الطفل البطل السارد والمرأتين اللتين ظهرتا وهن يحاولن أن يغوين طفل لم يبلغ الحلم، كما في المقطع الذي يقول فيه السارد:

«كنت أعمل في دكان خالي، وكان البيت يقابل الدكان، كان في البيت امرأتان، الأولى قصيرة القامة ممتلئة كأنها بطة سمينية، بطة لها عينان تندفع النار منهما نحوي فينتشر الحريق، والثانية طويلة منتصبه كشجرة التوت في بيت جدي، كانت طويلة ولكن بامتلاء يشي جسدها بليوننة عندما تتحرك، وعندما تتحرك وتدير ظهرها ثم تلتصق بي، ولحمها يرتطم أحس بحلقي ينشف ويتخشب فأود لو أبكي وأسقط في غفوة لا تنتهي غفوة تنقذني من هذا الحريق الكاسح الذي يلتهمني، كنت أستعجل الحنفية بضراعة كي يمتلئ الإناء بالماء فأخرج وأنجو من لسعات مؤلمة تسطوني حتى أكاد أجن، ولم يكن ينقذني إلا بكاء ولدها حيث تهرع إليه بعد أن تخرج ثديها فيتلفه فأحرق أنا بينما تنظر نحوي وضحكة غريبة فيها طمأنينة والتياح ترتسم على شفثتها المحمرتين كعرف الديك.

وكان خالي يقول لي: لماذا تأخرت؟...

فأصمت.

يعاود السؤال: لماذا تأخرت أيها اللعين؟...

فأصمت أيضًا ويصمت هو بعد أن يعب من الماء البارد.

كنت أراقب البيت باستمرار. أراقب الباب، السطح، النافذة وأتحرق لرؤية المرأتين

(١) بيدوفيليا الأنثى الطابو في حده الأقصى.

وحين يكلفني خالي بالذهاب إلى البيت أطلب الماء البارد أو رغيف خبز أو ملعقة لسد حاجة ضيف يشاركنا طعام الظهيرة في الدكان وأشياء أخرى أحس بفرح وبأن قمة كنزًا عظيمًا ينتظرني فأود لو أصير طيرًا بجناحين سريعين.

وإذ يرقد خالي في القاطع الخلفي المسقف من الدكان، المنعش بهوائه والذي كنت أشتهي أن أغفو فيه هربًا من حر الصيف فأسمع صوت شخيره المتعالي المقبل من الفيء أشعر بالحدق وأشعر بالأمان أيضًا وأراقب البيت بعينين قلقتين تهفوان إلى رؤية المرأتين اللتين أراهما في الليل تقبلان نحوي وتنامان معي، الأولى عن يساري والأخرى عن يميني وبعد أن تحدثاني عن أمور كثيرة أدفن جسدي في حضنهما كأخي الصغير عندما يميل رأسه نحو صدر أمي وهو يشهق ويتشبث برزقه من الحليب.. فكرت بالمرأة الطويلة الممتلئة، فكرت بها كثيرًا وتخيلت أنني ألعب معها لعبة العروسة^(١).

استطاعت المرأتان أن تفجرا براكين اللذة والمتعة في جسد الطفل وأن تجعلاه يعيش حالة من المتعة واللذة على الرغم من صغر سنه.

لجأ السارد الطفل إلى التصوير الصريح باللغة لمفاتن الجسد، على الرغم من حداثة سنه، ورغبته العارمة في التمتع بالنظر إليهما عبر ذكر كلمات مثل (ثديها، لسعات مؤلمة، تدير ظهرها ثم تلتصق بي، ولحمها يرتطم أحس بحلقي ينشف ويتخشب فأود لو أبكي وأسقط في غفوة لا تنتهي، غفوة تنقذني من هذا الحريق الكاسح الذي يلتهمني).

هناك جرأة في وصف المشاهد لطفل غير بالغ محطماً بذلك كل المحرمات، فقد تجاوز العادات والتقاليد والقيم الدينية التي تحظر مثل هذه الأفعال.

إذا كان التعبير عن الحب بين البالغين في مجتمع محافظ يعد فضيحة؛ فإن الحديث عن الجنس من قبل طفل غير بالغ لامرأة بالغة أكبر منه بكثير يعد شكلاً من أشكال اختراق المحرم / المحظور.

كشف القاص عن مسألة جنسية خطيرة وغير طبيعية (البيدوفيليا) لأنها تمثل ظاهرة محددة في الثقافة العرفية العربية، هكذا حطم القاص تابو الجنس وخاض فيه بكل

(١) ذلك النهر الغريب: ٣٠-٣١.

جرأة وخلخل بذلك كل القيود والقوانين.

في هذا النص عرّى الكاتب الواقع في المجتمعات العربية والإسلامية وبين أن هذا السلوك المرضي ليس بالنادر، على الرغم من أن هذا السلوك مرفوض في أي مجتمع يمتلك بعضاً من الحضارة البشرية، وأكد أننا هنالسنّا أمام نزعة ذكورية وفق ما تعارف عليه المجتمع منذ القديم، هنا المرأة هي من تحاول إغراء لا الرجل البالغ بل الطفل الذي لم يبلغ الحلم، هذا الأمر محرم في المجتمعات كافة.

لقد استحضّر القاصّ الأسلوب واللغة الخاصة بالجنس ليفضح الممارسات التي صمت عنها المجتمع.

إن قضية الشذوذ الجنسي من المسائل المسكوت عنها مرفوضة شرعاً وعقلاً في مجتمع محافظ يحرم الخوض في القضايا الجنسية الشاذة، إلا أن القاصّ تجرأ وعرض قضية الشذوذ.

وفي مقطع سردي آخر يخرق الراوي المحظور الجنسي، إذ يصاحب الكتابة الروائية عن الجنس كسر لأفق توقع القارئ الذي اعتاد على سرد يناسب ذائقته الاستقبالية فرفع الكاتب الحياء عن بعض الألفاظ يجعلها مثاراً للجدل عند المتلقين، فالقارئ المنتج سيفك رموز النص وشفراته الجنسية، ويكتشف مقصدية النص، هل غايته يعالج قضية خطر سلبي في المجتمع، وعليه ستكون الألفاظ من دواعي إبداع النص ومؤلفه، أو قد تكون الشفرات الجنسية لغايات تسويقية وترويجية للعمل الأدبي لزيادة مبيعاته والطلب عليه، والكثير من القراء يستمتعون بها لردم فجوات النفس وغريزتها^(١).

ومن النصوص التي خرقها الراوي في سرده حين قص لنا أحداث الطفل السارد ومغامراته مع المرأتين الكبيرتين قائلاً:

«كنت أراقب الدار، أنقل عيني بخفة وأشعر أنهما تحترقان.

شخير خالي يأتيني من القاطع الخلفي للدكان فيشير عندي الرغبة بالضحك والحقد والاطمئنان وأنا أسمر عيني أود لو تمتلكان قوة ساحر يخترق ما وراء الجدران لأتملى

(١) ذلك النهر الغريب: ٤٥.

المرأتين، أتملأهما بعمق.

قالت المرأة الطويلة الممتلئة: هل تتزوجني؟

تراخت قبضتي عن الإناء الذي أحمله.

قالت البطة: تزوجني أنا أفضل.

نشف ريقى وأردت أن أبكي.

نظرت البطة إلى الطويلة وقالت: لنصمت ونتركه يختار من يشاء.

وافقت الطويلة: ماذا تقول؟..

الشخير يأتيني من القاطع الخلفي فأحسه يحمل نذيراً ووعيداً فأرتعش.

قالت البطة من تختار؟..

قالت الطويلة: من تختار؟..

بقيت واقفاً لا أدري ما يدور حولي.

قالت البطة: تزوجني ولن تخسر أبداً.

سقط الإناء من يدي فضحكتا.

واصلت البطة: تزوجني فأنا امرأة حارة.

فكرت بحرارة الصيف التي تدهمني بحرارة الصيف التي أكرهها وكرهت البطة لأنها حارة وأنا أحب الحرارة في الصيف.

قالت الطويلة الممتلئة: إذا تزوجتني سأريك العجائب، سترى العجب.

همست البطة: لتتركه يختار.

فستان البطة الرقيق الذي ينحسر يشبه شبكة لصيد السمك، يشبه بشفافيته ملاءة أمي التي تستخدمها أحياناً في تصفية اللبن الرائب.. كالذهب يلتمعان، بلور يتوهج في الضوء، بلور يطير العقل، عمودان بلوريان مصقولان كالزجاج، وأنا أختنق وهو

يرتفع - تشتعل عيناى وأحس بضعف فى الساقين وأنا أرمق الطيات والانشاءات..
تداعب البطة البلور المتوهج تضرب على الذهب - تنظر فى عيني وتقول: تزوجني..
أنا امرأة حارة.

ارتجف، ومنبهراً أنظر إلى المرأة الطويلة الممتلئة فتلتوي شفتاها المكتنزان وتقول
بصوت ناعس: سيتزوجني فأنا أفضل منك.

يلتهب وجه البطة حمرة وتقول بعصبية: سيتزوجني فأنا بطة وهو يحب البط.. ألا
تحب البط؟..

أهز رأسي موافقاً فأنا أحب البط ولكني لا أحب الحرارة فى الصيف.

قالت المرأة الممتلئة وهي تضم صغيرها إلى صدرها هل تحب الحليب؟..
قلت وصوتي يرعش: أحبه مع الشاي.

ضحكت الطويلة الممتلئة وضحكت البطة، وقالت الطويلة الممتلئة:
الحليب وحده أطيب.

ظلت البطة تضحك. وظل الذهب يبرق، يلتمع زاهياً.
وظللت حجرًا جامدًا.

قالت الطويلة الممتلئة: هاك - أنظر، الحليب يتفجر مني.

أبيض كالقطن.. أخ يا لرأسي.. كالثلج، الحليب، حليب يخرج الحليب وأنا لا
أقوى على الوقوف أكاد أسقط تضرعاً ولهفة وخوفاً.

البطة تقول: اتركه فقد سلبت عقله.. المسكين.

تهمس الطويلة الممتلئة وهي تلاعب التفاحتين. تفاحتان لهما لون اللهب، رائحة
التفاح، أقسم أنى أشم رائحة التفاح وأكاد أبكي، تهمس بصوت ندي: إنه ريش ناعم،
هل تحب الريش؟.. ستنام فى الريش.

أبيض - أبيض - يسحرني فأود لو أموت، أبيض كالقطن، كالثلج، كالحليب.

البطة تنظر بحزن نحوي وتقول: يكفي أذيتيه، المسكين طار الدم من وجهه.
أقف مسحورًا أرتجف بردًا وقطرات العرق تبلل وجهي الباردة في حر الصيف.
قالت الطويلة الممتلئة: تعال - تعال... اشرب... اشرب.
واندفعت نحو الخارج كالمجنون.

لا زلت أرقب الجدران، النافذة، السطح وجسد المرأتين يكبران ينتشران في مساحات رأسي، يلتصقان بالجدران، الجدران فخذان من القطن.. القطن والذهب والحليب والثلج، جسدان هو البيت، جسدان يتوهجان، وأنا أراقب وألهث كأن حمى عنيفة في داخلي»^(١).

«ما زالت الأرض تدور ولكن ببطء و أنا أتملى أحاول أن أتملى البيت، ولم أصرخ بسبب المرأتين، لم أتأوه بسببهما، لو خرجتا وشاهدتا صراخي فماذا أقول لهما؟.. ماذا أقول؟؟؟»

قال خالي: منحرفتان تعشقان الأولاد»^(٢).

يرى كثير من الروائيين أن ذكر تفاصيل الأحداث ومسمياتها دون تشفير يجعل العمل واقعيًا، ويقربه من المتلقين، فقد فرضت نظريات ما بعد الحداثة رؤاها على الأثر الأدبي ولم يعد هناك مسكوتات عنها، لتختلط الطروحات الفلسفية والنفسية والثقافية بأبعادها المختلفة في النص الأدبي، وهذا ما فتح أفق الحرية، ووسع من تداول اللغة، ليشمل محظوراتها، لتتحول تلك الرموز إلى مضادات لفظية تحارب المكبوت والمقموع، لتعلن عنه بين أسطر السرد»^(٣).

إن اللغة معطى سابق على وجودنا، وهي نسق في بنية المجتمع والمبدع من الروائيين يسعى إلى تخصيص لغته الإبداعية ضمن اللغة السائدة، والموروثة، وهو في صراع مستمر معها، محاولاً إجراء تغييرات سلوكية وفضاءات زمنية ومكانية

(١) ذلك النهر الغريب: ٣٠.

(٢) ذلك النهر الغريب: ٦٦.

(٣) المحظور وخرق الممنوعات في رواية (الشهر الثالث عشر): ١٤٣.

تناسب تحولات سرده الثقافي^(١). وهذا ما يجعله في حوار دائم مع ألفاظها المباحة والمحظورة؛ ليعبر عما يجول بمخيله ويحوّله إلى واقعي عسى أن يقنع متلقيه ويفرض عليهم مقصدية فكره، وأهداف سرده^(٢)

في هذا النص سعى الكاتب إلى وضع اليد على بعض الظواهر السلبية الشاذة الموجودة في المجتمع العربي الإسلامي والمحرمة شرعاً والمنبوذة اجتماعياً بحكم العادات والتقاليد والأعراف التي تربينا عليها والتي ترفض وتحظر مثل هذه الأفعال المنحرفة المخالفة للفطرة الإنسانية السوية. فهذه الظاهرة وإن كانت ليست بالجديدة إذ ذكرت كتب التاريخ عن وجودها في كل الأزمان والعصور وعند الأمم كلها بشكل ربما أوسع من مجتمعاتنا العربية إلا أنها تعد ظاهرة شاذة غير مقبولة دينياً واجتماعياً عند الجميع.

٣- تيمة الدين:

يحتل موضوع الدين وفق رؤية (محمد برادة) حيزاً لا بأس به في الخطاب السردى لأن تجليات الدين لا تنحصر في مسائل الاعتقاد بوحداية الله، بل تشمل الطقوس والمعاملات والثقافة المتصلة بالدين وترسباتها في اللاوعي. وتتضح العلاقة بالدين في مواقف الشخوص واختياراتهم وسلوكياتهم^(٣).

يحمل المحرم في ظله العديد من القضايا المهمة التي تعد من المحظورات، لخصوصيتها وارتباطها بالذهنية المجتمعية التي تخشى الغوص في مواضيع أرادوا أن يضعوها في قالب لا يمكن المساس به، خاصة ما تعلق بالدين وثوابته ومرتكزاته. فجاء المبدعون بالتابو الذي تولدت عنه مجموعة من الأنساق، فعملت على صياغة المتن السردى وبيان أطره، فكانت للأنساق الدينية حضوراً قوياً في المجموعة القصصية، بأبعادها المميزة، وطرحها الذي يمس الهوية الإسلامية وشخصها.

ويعد الدين أرفع القوانين المنظمة لحياة الإنسان إذ يفوق عقولهم في إدراك وتفسير كل ما وقف العقل عاجزاً أمامه.

(١) الرواية العربية ورهان التجديد: ٥٤.

(٢) المحظور وخرق الممنوعات في رواية (الشهر الثالث عشر): ١٥٣.

(٣) الرواية العربية ورهان التجديد: ٥٢.

فالدين يظهر بأنه «ثابت ساكن في الحقائق الأزلية ينظر إليه ليستلهم مهده، ولذلك كان يشكل دائماً التبرير الميتافيزيقي للأوضاع الاجتماعية والاقتصادية والسياسية القائمة»^(١).

ويستعين الخطاب السردي بالدين «للتعبير عن قضايا جريئة سواء كانت اجتماعية، فكرية، ثقافية حتى الجانب السياسي عن طريق الرمز والوسم والايحاء وحتى الإشارة في مواضع المحظور أو التابو، والذي لا يُصرح به خوف الدّم وقُبْح العرض، ومانع الأخلاق والعُرف في المجتمع مما قد يعرض الأديب إلى الكراهية والعقاب»^(٢). جراء إثارة الفتنة داخل المجتمعات، وبخاصة تلك التي تختلف عن بعضها في المعتقدات والإيديولوجيات^(٣).

والحقيقة أن التطرق إلى المحظور الديني يُدخل المتكلم والباحث في المحرم والممنوع وذلك «لأن البحث في المقدس في ذاته إبطال لمفعول قدسيته، بل إنه شكل من أشكال انتهاك المحرم»^(٤).

الكاتب في قصة (مملكة المعجزات) كسر التابو / المحرم بإظهار بعض من السلوكيات المحظورة والتي قام بها (المقيم) في أحد المزارات الدينية ففي مشهد حوار يطلب (المقيم) من الأطفال وصف أجساد النساء وهن عاريات يستحمن في البئر المباركة يقول السارد:

«كان (المقيم) يجمعنا وتقده عيناه وبعد أن يدس النقود بين أيدينا يقول: صفوا لي أجساد النساء.

كنا نتضحك ونقول: كل جسد يختلف عن الآخر.

فيصرخ بعصبية: أعرف هذا أيها الشياطين ولكنني أريد أن تصفوا التقاطيع، ادخلوا في التفاصيل، التفاصيل أيها الملاعين، أوف... لو كنت معكم.

(١) موسوعة مصطلحات الفكر النقدي العربي والإسلامي المعاصر: ١٠٣١/٦.

(٢) المسكوت عنه في رواية كاماراد لحاج أحمد الصديق الزبواني: ١٣.

(٣) ثيمة المسكوت عنه في الرواية النسوية الجزائرية بين الاعتدال والابتدال (رواية أعداء الفايروس) فضيلة الفاروق) أنموذجاً: ٣٦٢.

(٤) المقدس والمجتمع: ٣٢.

قال أحدنا: لماذا لا ترافقنا؟

نظر إليه بصوت متحشرج قال: لو كنت أستطيع، لو كنت أستطيع، متى تفهمون أيها الكلاب الصغار أن ذلك لا يمكن، لا يمكن أبداً...^(١).

القاص أراد كشف المستور الذي يخفي تحت عباءة الدين، فهو يدين مطبقي الدين وليس الدين.

وهذا ما أكده السارد في مشهد آخر جرى بينه وبين الأطفال حين طلب منهم قص قطعة من قماش خضراء على شكل شرائط لربط ما كتبه من آيات قرآنية على بعض الأوراق لقاء مبالغ يدفعها لهم. يقول السارد:

«قال المقيم في المرقد: ضاعفوا جهودكم وسأضاعف النقود لكم.

هزنا رؤوسنا موافقين فأخرج من صندوق جواره قطعة قماش خضراء عريضة وطويلة وناولنا الأمواس وقال: ابدأوا.

بدأ كل منا يقص من طرف وإذا انتهينا تكومت بين أيدينا عشرات الأشرطة الرفيعة والقصيرة التي يوحينا بأن نقصها قدر طول الإصبع، تلك الأشرطة التي يعطيها للمجانين والمجاذيب الذين يزورون «مرقد الشيخ» برفقة أهاليهم الآتين من القرى البعيدة والذين يؤذون رؤوسنا براءحتهم التي تجعلنا نتوارى عنهم بعيداً أو نسد أنوفنا حين يجبرنا (المقيم) على البقاء، كانوا يكون بين يديه ويتضرعون - شفاعتك يا سيد، شفاعتك عند الشيخ..

كانت الدموع الغزيرة تجذبنا قدر ما تجذبنا ملابسهم المتهرئة والمرقعة بأكثر من لون، ملابسهم التالفة التي لا ننتين لونها الأصلي في بعض الأحيان وكان هذا يدفعنا للتساؤل عن سر كرمهم وهم يفرغون أكياسهم بين يدي (المقيم) لقاء شريط أخضر قصير طول الإصبع، شريط، ينقذ مجانيهم أو يزيد جنونهم. وكانوا يكون.. يكون بحرقه.. كنا نفرح مع ذلك ونفكر أن المقيم سيزيد من أجورنا خصوصاً عندما نبدأ كتابة آيات «قل هو الله أحد» و«إنا أعطيناك الكوثر» و«آية الكرسي» على أوراق بيضاء يطويها «المقيم» طيات كثيرة ويربطها بالشريط في صدر المجذوب الذي يستكين

(١) ذلك النهر الغريب: ٥٨-٥٩.

هادئاً مرة أو يأخذ في الصراخ والبكاء المتوحش مرات عديدة»^(١).

ذكر السارد لما يقوم به (القيم) على ضريح الشيخ من أفعال محرمة لا تمت للدين والأخلاق بصلة هي محاولة من الكاتب لكشف المستور والمخفي والمغيب والمسكوت عنه من استغلال للطبقة الجاهلة الفقيرة من الناس السذج الذين تنقصهم ملكة الوعي والإدراك.

لقد اعتمد القاص في صياغة نصه السردي على استعمال لغة غير مقتصدة، وأكثر من الوصف المطنب ليوصل رسالته بكل وضوح إلى المتلقي، وهي محاولة لتفكيك البنية القارة عن بعض المحسوبين على طبقة رجال الدين وكشف حقيقتهم وإعادة تسويقه على المستوى الثقافي والاجتماعي.

وفي مقطع سردي آخر يخترق السارد المسكوت عنه ويصف ما يحدث من أفعال غير أخلاقية تحصل أثناء إقامة بعض الطقوس الدينية بين الرجال والنساء يقول:

«بدأ الضرب يتصاعد ويزداد قوة والاجساد تتمايل مع ايقاعات الدفوف وكانت الدائرة تتسع وتتسع والنسوة يفسحن المجال لضاربي الدفوف الذين بدأوا في اخراج حرابهم الملتمعة تحت ضوء القمر والتي بدأت ساطعة مدبية كالرمح.

ازداد الضرب، وازدادت الحركة في الوقت الذي عمت التساييح وترددت على كل لسان.

قال رجل كان يلتصق بأرملة، لقد نهرتني.

أجاب صديقه: لا تهتم.. حاول ثانية..و..

قاطعته: أخشى أن.

قاطعته الآخر: هي تريد هذا ولذلك حضرت هنا.

اقترب الرجل من المرأة والتصق بجسدها وبدأت عيناه تراقبان داخل الدائرة حيث الشيوخ والدفوف»^(٢).

(١) ذلك النهر الغريب: ٥٩-٦٠.

(٢) ذلك النهر الغريب: ٧٥.

ففي هذا المشهد أراد الكاتب تعرية الواقع ونزع الحجاب عن المخفي والمسكوت عنه من خلال تصوير ما يحصل من فساد أخلاقي أثناء اختلاط الرجال والنساء في بعض المناسبات الدينية.

٤- تيمة السياسة:

تعرف السياسة على أنها استصلاح الخلق بإرشادهم إلى الطريق المنجي في العاجل والأجل، والسياسة في قاموس وبستر الكبير هي الحصافة أو الحكمة في تدبير الأمور، وتتفق هذه التعريفات على أنّ السياسة تتضمن معنى التدبير الحسن، وفي تعريف اللسان والكليات يضاف إلى التدبير الحسن في إصلاح شؤون الخلق...، تقابل سياسة policy أما polity فهي علم السياسة، وقياسها سياسيات^(١).

وتعد السياسة أداة يستعملها بعض الأفراد، والجماعات لإدارة شؤونهم وفق خطة أسيادهم، أي يُديرون شؤونهم كما يفعل الحكام بين رعاياهم^(٢).

وظل الحديث عن السياسة ومادتها محظورًا، ومهابًا بفعل ما علقته به من سمات التسلط وصنع القرارات الحاسمة وما روجته على أن المساس باسمها، قد يغير مجرى التاريخ، وأن الحديث في السياسة قد يُسقط الأنظمة الاجتماعية، ويُلغي دور الحاكم، لذا يتوجب على السلطة السياسية حماية قوانينها، ولذلك يقمع كل من يحاول تخطي نظامها السلطوي^(٣).

فالسياسة تابعة لسيطرة الحاكم لا يمكن أن تخرج عن دائرة حكمه وإلا عوقب الخائض فيها بلا رحمة.

ولا بد من الذكر إلى أنه ليست كل رواية تستقي من العالم السياسي مادتها تقع في تلك المنطقة التي تبعدها عن شاعرية العالم الحكائي المتخيل، إن السياسة حاضرة في كل الخطابات الأدبية، فهي محور فكري لا يمكن تغافله، فكل شيء مرده السياسة ومرهون بها على مختلف المستويات: الاجتماعية والاقتصادية والفكرية، ولكن الأمر

(١) قاموس الدولة والاقتصاد: ١٦/٢.

(٢) التابو السياسي في الرواية الجزائرية - دراسة نسقية: ٣٢.

(٣) تيمة المسكوت عنه في الرواية الجزائرية بين الاعتدال والابتدال: ٥٤.

يتعلق أولاً: بدرجة تفعيل هذه البنية حتى نقول إن الخطاب خطاب سياسي، وثانياً: أن انتماء هذا الخطاب إلى الجنس الأدبي مرهون بفنية عرض الحدث السياسي ودرجة انصهاره في بنية النصالمتخيل؛ لأن الرواية أولاً وأخيراً عمل متخيل وإن أشار إلى أحداث وقعت بالفعل في صيرورة الزمن^(١).

ولا بد من التفريق بين «الرواية السياسية التي تتعامل مع الواقع السياسي بمباشرة ودون موارد، وبين رواية التخيل السياسي التي تقوم على تفعيل تقنية الرموزوتوظيف الأقنعة الاستعارية، هذا النمط يدخل في علاقة غير مباشرة مع الواقع الراهن الذي يتم تشفيره عبر وسائط كالأسلبة والباروديا والتهجين و التناص والمعارضة، حتى لا يصطدم الروائي بإحدى حوائط التابو الثلاثة، ومن ثم يتم اللجوء إلى التراث واستلهامه واستدعاء شخصيات تاريخية واستنطاقها، فتداخل الأزمنة، ويتقاطع الماضي مع الحاضر في ظل ذلك النظام المشفر^(٢).

تعد السياسة من القضايا المحرمة التي لا يجوز الخوض فيها في منطقتي ثقافة المركز وأعرافه لذا فإن تسليط الضوء على الثغرات السياسية، وفضح خلفياتها للعامية يُعد من القضايا المرفوضة وأن أسلوبها مقموع، من ذلك قول السارد: «أشعر بالاختناق، بالخوف الألم، بأمور غريبة ومعقدة، بالغضب كذلك الغضب الذي استيقظ واندفع ليخنقني في المدرسة.

قال أحد الطلبة في الفرصة الكبيرة لصديقه:

أبوه خائن.

وافق الآخر: نعم ابن خائن.

وبدأوا الهمس والإشارة إليّ، بدأوا يتلازمون، اقتربت منهم كالمجنون، أردت تمزيق ملابسهم الجميلة والغالية الثمن وقلت:

أبي يحب الفقراء وليس خائناً.

علق أحدهم: هه.. الفقراء!..!

(١) الخطاب السياسي في رواية (فوق الأحزان).

(٢) الخطاب السياسي في رواية (فوق الأحزان).

أضاف آخر: الفقراء لصوص وشحاذون.

اندفع الغضب ليخنتني وللتو وجدتني أوجه لكمة لوجه أحدهم وإذ حاولت رفع قدمي لأرفس الآخر اختل توازني ورأيت جسدي متهاكاً على الأرض وسط دائرة من الأولاد وبدأت الضربات تنهمر عليّ كالمطر، لم أعد أعرف ما أفعل سوى أن أحرك يدي تارة وأحمي وجهي تارة أخرى وبدأت الأشياء تغيب عن نظري.

بدأت الضربات تقل عن وجهي وجسدي ثم انقطعت، شعرت بيد حانية تمسكني وبصوت يقول متأسفاً:

أنفه ينزف.

قادني المعلم إلى المغسل ونظف وجهي وأنفي، أعطاني منديلته وأوصاني أن أرفع رأسي إلى الأعلى..

قال طالب: مسكين أبوه في السجن.

بدأت أبكي.

قال المعلم: اهدأ لا تتحرك حتى يتوقف النزيف.

قلت للمعلم:

عيروني بأبي.. قالوا أنت ابن خائن، ابن لص.

وبدأت البكاء من جديد.

قال المعلم: اسمع.. والدك رجل حقيقي.. رجل.

ونظر في عيني وأكمل: أبائهم لصوص وستعرف هذا عندما تكبر^(١).

يكشف المشهد الحوارية بين الطفل السارد ابن السجين وبين معلمه الذي أنقذه من أيدي الطلاب الذين ضربوه بعد المشادة الكلامية التي جرت بينه وبينهم بعد اتهامهم لوالده بالخيانة وتزكية الأب من قبل المعلم، أن والد الطفل ليس بالخائن أو اللص وأن سجنه من قبل السلطة جاء نتيجة نصرته ودعمه للفقراء والمحتاجين، هنا

(١) ذلك النهر الغريب: ٧٧-٧٩.

الطفل ووالده السجين يرمزون إلى طبقة المهمشين من أبناء الشعب الفقراء المظلومين فيما يمثل زملاء الطفل الذين اجتمعوا على ضربه السلطة الحاكمة الظالمة.

فالحوار كشف قمع السلطة ضد كل من يقف ضد توجهاتها التعسفية ويتجلى في هذا المقطع كسر تابو السياسة من خلال تجسيد أسلوب السارد الراض للظلم والقهر.

هذا الأسلوب الذي يستخدمه السارد أسلوب معارض لا يخاف المواجهة والعواقب وبالتالي فإنّ لغته تعارض المركز (السلطة) محاولة بذلك نفس أحادية القطب.

وتعد ظاهرة السلطة موضع عناية، واهتمام من قبل المفكرين والفلاسفة، مع ذلك لا يوجد تعريف جامع شامل لمفهومها، لذلك فإن محاولة الوصول إلى ماهية السلطة ووظائفها، وطبيعة العلاقات التي تقوم عبرها يختلف من باحث لآخر، بحسب رؤيته ومنطلقاته النظرية أو الإيديولوجية.

وعلى صعيد آخر إن صعوبة تحديد مفهوم السلطة متأت من كونها «ظاهرة تتطور باستمرار وتأخذ أشكالاً مختلفة، وقد مرت بمراحل نوعية في تطورها، اعتباراً من العنف الناجم عن إرادة فجّة للسيطرة على الآخر، إلى عمل إقناعي لزج المواطن في عمل جماعي مشترك ومن ناحية أخرى امتزجت السلطة بكل أوجه العلاقات الإنسانية في الحياة الاجتماعية المشتركة»^(١)، يعرفها ميشال فوكو «على أنها ممارسة نشاط على سلوك الناس، أي القدرة على التأثير في ذلك السلوك، وتوجيهه نحو الأهداف، والغايات التي يحددها من له القدرة على فرض إرادته، ولن تكون وسائل السلطة في تحقيق ذلك استعمال الإكراه فحسب فبإمكانها تأمين الطاعة، وتحقيق الأهداف بواسطة الحظوة، أو الصيت، أو الموقع الاجتماعي»^(٢).

ومن أجل أن تضمن السلطة مكائنها الاجتماعية، وتأمين بقاءها فإنها تستعمل أساليب غير مشروعة.

يتمظهر الخطاب الهامشي المناهض للمركز من خلال المقطع السردى الذي

(١) التابو السياسي في الرواية الجزائرية - دراسة نسقية: ٣٦.

(٢) المعرفة والسلطة: ٤٤.

يتحدث فيه الطفل مع والده السجين:

قال أخي الصغير: تعال معنا إلى البيت.
بكت أمي.

قال أخي: سنأخذك معنا.

قال أبي: أتمنى ذلك لكني لا أستطيع.
ازداد بكاء أمي.

قال أبي: صمًا.. من أجل الأولاد.. لا تكوني ضعيفة.

عاد أخي يقول: لماذا لا نستطيع؟

قال أبي: الشرطي يمنعني.

نظر أخي إلى شرطي كان يسير على أحد السطوح المسورة بالأسلاك الشائكة
وقال:

سأقتل الشرطي.

ضحكت أمي.

ضحك أبي.

كرهت الشرطي، آلمني أن يمنع أبي عنا، تمنيت لو أنني أملك مسدسًا لأفرغت
في بطنه عشرين رصاصة وأنقذت أبي والمساجين منه، وتذكرت أن والد صديقي في
المدرسة شرطي، تذكرت صديقي الذي بكى حينما لم يعطوه بدلة صوفية مقلمة ولم
ينتبهوا إلى توسلاته وهو يقول:

أنا فقير، فقير والدي شرطي»^(١).

ندرك من هذا الأسلوب المعاناة التي يعيشها الشعب من السلطة، يظهر هذا
الأسلوب الرافض للسياسة القمعية، القاص وظف ما يريد قوله بالرمز الطفل يمثل
الشعب المقهور فيما يمثل الشرطي السلطة الظالمة.

(١) ذلك النهر الغريب: ٨٥.

الخاتمة:

إن المحرمات ولدت لتؤسس نظامًا اجتماعيًا بين الأفراد يحدد التعايش وتلك المحرمات خاضعة للتطورات الزمنية والتنقلات المكانية، وهي خاضعة للمستحدثات الثقافية، وتبدلات السلطة الحاكمة للمجتمعات البشرية، وهي قابلة لآراء فتوية تخضعها لأنويات ذاتية وفردية، فالحفاظ على المحظور (التابو) يعني الحفاظ على الثقافة فهو الوريث الذي تتناقله أفراد المجتمعات.

لقد تحولت الكثير من المحرمات إلى مقدسات، وشكلت خطابًا ثقافيًا متداولًا، يصعب خرقه أو المساس بمتبنياته، لقوة شيوعه، وكثرة الممثلين لفكره ومنهجه.^(١)

غالبًا ما يكون الهدف من الحكي عن المحظورات أو المحرمات، الخروج من التناقض الفاضح الذي يعيشه المجتمع والتخلص من التراكمات العرفية التي تأصلت في معتقدات الناس.

حمل الكاتب على عاتقه مهمة حكي الممنوع وكتابته، وكان الهدف من وراء ذلك نقد المجتمع وكشف الزيف الذي يغمره والمستور والمخفي والمسكوت عنه.

امتاز الكاتب (نجمان ياسين) بالجرأة وامتلاك قوة الطرح والمواجهة في القضايا التي تشغل على الواقع، ولعل السياسة كقضية مهمة شغلت حيزًا هامًا في نوع كتابته، فراحت تبين موقفه بقوة وشجاعة لأن المبدع الحقيقي لا بد أن يكون له موقف محدد من بعض القضايا السياسية ومن السلطة وهذا ما لمسناه في هذه المجموعة القصصية.

أظهر الكاتب بعض الجوانب السلبية لبعض المحسوسين على رجال الدين ممن يستغلون سذاجة وقلة وعي بعض الطبقات الاجتماعية المهمشة والحقيقة أن الكاتب لا ينتقد الدين فالدين هو المقدس مطلقًا وإنما أراد من ذلك نقد مجتمعات التدين

(١) المحظور وخرق الممنوعات في رواية (الشهر الثالث عشر): ١٦٦.

المصادر والمراجع

١. اختراق المحظور في الرواية العربية بين الحداثة الإبداعية والحداثة الاجتماعية، محمد الصالح ابو عمراني، جامعة قفصة، تونس.
٢. اشتغال المحظور في الرواية النسائية الجزائرية، أ. سميرة سايج، د. سامية داودي، مجلة الخطاب - المجلد ١٤ - العدد ١، ٢٠١٩.
٣. اشتهاؤ الأطفال.. هليستعد الغرب للاعتراف بالبيدوفيليا / إبراهيم السيد، الجزيرة، ٢٣ / ١٢ / ٢٠١٨. Aljazeera / الجزيرة
٤. الانجذاب الجنسي للأطفال ماذا تعرف عن البيدوفيليا، د. أكرم خولاني، مقال منشور في جريدة عنب بلدي السورية، العدد ٤٨٥. بتاريخ ٦ / ٦ / ٢٠٢١.
٥. بيدوفيليا الأنثى الطابو في حده الأقصى، كريم الهاني، مقال منشور على موقع مرaina، بتاريخ ١٤ مايو / ٢٠٢٤. Marayana.com.
٦. ثيمة المسكوت عنفي الرواية النسوية الجزائرية بين الاعتدال والابتدال (رواية أعداء الفايروس) (فضيلة الفاروق) أنموذجاً، مليكة أيماي دراسات معاصرة، المجلد الثاني، العدد ٢، جامعة باتنة، بتاريخ ٢٠١٨، asip.cerist.dz
٧. تحليل الخطاب، التحليل النصي في البحث الاجتماعي، نورمان فاركولوف، ترجمة: د. طلال وهبة، ط ١، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ديسمبر، ٢٠١٠.
٨. التابو السياسي في الرواية الجزائرية - دراسة نسقية، مروة ماجن وإيناس سعدي، رسالة ماجستير، الجزائر، جامعة ٨ ماي، قلمة، قسم اللغة والأدب العربي، ٢٠٢١.
٩. الجنس في الرواية العراقية، داود سلمان الشويلي، ط ١، العراق، ٢٠١٨.
١٠. الخطاب السياسي في رواية (فوق الأحزان)، د. سهام أبو العمرين، مقالة منشورة في بوابة الهدف، بتاريخ ١٢ / نوفمبر / ٢٠١٩. Hadlnews.ps

١١. ذلك النهر الغريب، نجمان ياسين، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨١.
١٢. الرواية العربية ورهان التجديد، محمد برادة، ط١، كتاب دبي الثقافية، رقم الإصدار (٤٩)، دار الصدى للصحافة والنشر والتوزيع: ٢٠١١.
١٣. في النقد والتابو (الجنسي) عند صادق جلال العظم ، حسام الدين درويش، مجلة مؤمنون بلا حدود، الرباط، أكادال المملكة المغربية، ٢٠١٧. <https://www.mominoun>
١٤. قاموس الدولة والاقتصاد، هادي العلوي، ط١، دار الكنوز الأدبية، لبنان، ١٩٩٨، ج٢.
١٥. كسر التابو في إلهيات علي عبد النبي الزيدي، صلاح نعمة عبد النبي، مجلة فنون البصرة، العدد ٢٤، لسنة ٢٠٢٣،
١٦. كيف حضر الثالث المحرم في الرواية الجزائرية آمنة بلعلي في حوار مع نوارة لحرش، على جريدة النصر، نشر بتاريخ ٢ يناير ٢٠١٨، على ٢٣-٠١ على الموقع: <https://www.annasronline.com/index.php>; /١٨-٢٠١٤-١٩.
١٧. معجم اللغة العربية المعاصرة، د. أحمد مختار عمر، ط١، القاهرة، عالم الكتب، ٢٠٠٨.
١٨. المعجم الفلسفي، مراد وهبة، القاهرة، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٩٨.
١٩. المحظور في الأدب العربي على مستوى التنظير النقدي، أحمد كريم بلال، نشر على الموقع: www.alukan.ned;literature-language/ /٦٧١٧٦/٠: http
٢٠. المحكي الممنوع في روايات فضيلة الفاروق، سوسن ابرادشة، رسالة ماجستير، جامعة سطيف ٢، الجزائر، ٢٠١٣-٢٠١٤.

٢١. المحظور وخرق الممنوعات في رواية (الشهر الثالث عشر) لأحمد سعداوي، م.د. سعد عمار واوي الخفلي، مجلة القادسية للعلوم الإنسانية، المجلد (٢٦) العدد، (١)، السنة (٢٠٢٢).
٢٢. موسوعة مصطلحات الفكر النقدي العربي والإسلامي المعاصر، جيرار جيهامي وآخرون، ط ١، ج ٦، مكتبة لبنان، ناشرون، بيروت، ٢٠٠٤.
٢٣. المسكوت عنه في رواية كاماراد لحاج أحمد الصديق الزيواني، محمد بيقه، عمر أبليله، رسالة ماجستير، جامعة أحمد دراية أدرار، كلية الآداب واللغات، ٢٠١٩-٢٠٢٠.
٢٤. المقدس والمجتمع، نور الدين الزاهي إفريقيا، الدار البيضاء، المغرب، ٢٠١١.
٢٥. ميشيل فوكو المعرفة والسلطة، عبد العزيز العيادي، ٢٠٠٨.
٢٦. النظرية الاجتماعية، إيان كريزل، ترجمة: محمد حسين غلوم، دار عالم المعرفة، الكويت، ١٩٨٧.
٢٧. النقد الثقافي (قراءة في الأنساق الثقافية العربية)، عبدالله محمد الغدّامي، المركز الثقافي العربي، ط ٣، الدار البيضاء، ٢٠٠٥.
٢٨. نقد المسكوت عنه في خطاب المرأة والجسد والثقافة، أمينة غصن، ط ١، دارالمدى، دمشق، ٢٠٠٣.

References

1. al-Injidhāb al-jinsī lil-aṭfāl: mādhā ta‘rif ‘an al-bīdūfiliyā, D. Akram Khawlānī, maqāl manshūr fī Jarīdat ‘Inab Baladī al-Sūrīyah, al-‘adad 485, bi-tārīkh 6/6/2021.
2. al-Jins fī al-riwāyah al-‘Irāqīyah, Dāwūd Salmān al-Shuwaylī, ṭ. 1, al-‘Irāq, 2018.
3. al-Khiṭāb al-siyāsī fī Riwayāt Fawqa al-aḥzān, D. Sihām Abū al-‘Umrayn, maqālah manshūrah fī Bawwābat al-Hadaf, bi-tārīkh 12/Nūfambir/2019. Hadlfnnews.ps.
4. al-Maḥkī al-mamnū‘ fī riwayāt Faḍīlah al-Fārūq, Sawsan Ibrād-shah, risālat mājiṣṭīr, Jāmi‘at Saṭīf 2, al-Jazā’ir, 2013–2014.
5. al-Maḥzūr fī al-adab al-‘Arabī ‘alā muṣṭawá al-tanzīr al-naqdī, Aḥmad Karīm Bilāl, nushira ‘alā al-mawqī‘: www.alukan.ned;literature-language /0/67176 http:.
6. al-Maḥzūr wa-kharq al-mamnū‘āt fī Riwayāt al-shahr al-thālith ‘ashar li-Aḥmad Sa‘dāwī, M. D. Sa‘d ‘Ammār Wāwī al-Khaflajī, Majallat al-Qādisīyah lil-‘Ulūm al-Insānīyah, al-mujallad 26, al-‘adad 1, 2022.
7. al-Maskūt ‘anhu fī Riwayāt Kāmārād li-Ḥājj Aḥmad al-Ṣiddīq al-Zaywānī, Muḥammad Bīqah, ‘Umar Ablīlah, risālat mājiṣṭīr, Jāmi‘at Aḥmad Dirāyah Adrār, Kullīyat al-Ādāb wa-al-Lughāt, 2019–2020.
8. al-Muqaddas wa-al-mujtama‘, Nūr al-Dīn al-Zāhī, Ifrīqiya, al-Dār al-Bayḍā’, al-Maghrib, 2011.
9. al-Mu‘jam al-falsafī, Murād Wahbah, al-Qāhirah, Dār Qibā’ lil-Ṭibā‘ah wa-al-Nashr wa-al-Tawzī’, 1998.
10. al-Naqd al-thaqāfi: qirā’ah fī al-ansāq al-thaqāfiyah al-‘Arabīyah, ‘Abd Allāh Muḥammad al-Ghadhdhāmī, al-Markaz

al-Thaqāfī al-‘Arabī, ٣, al-Dār al-Bayḍā’, 2005.

11. al-Nazarīyah al-ijtimā‘īyah, Iyān Krīzil, tarjamat: Muḥammad Ḥusayn Ghulūm, Dār ‘Ālam al-Ma‘rifah, al-Kuwayt, 1987.
12. al-Riwāyah al-‘Arabīyah wa-rihān al-tajdīd, Muḥammad Bar-rādah, ٣. 1, Kitāb Dubayy al-Thaqāfīyah, raqm al-iṣḍār 49, Dār al-Ṣadā lil-Ṣiḥāfah wa-al-Nashr wa-al-Tawzī‘, 2011.
13. al-Tābū al-siyāsī fī al-riwāyah al-Jazā’irīyah: dirāsah nasaqīyah, Marwah Mājin wa-Īnās Sa‘dī, risālat mājisīr, al-Jazā’ir, Jāmi‘at 8 Māy, Qālimah, Qism al-Lughah wa-al-Adab al-‘Arabī, 2021.
14. Bīdūfiliyā al-unthā: al-tābū fī ḥaddihi al-aqṣā, Karīm al-Hānī, maqāl manshūr ‘alā Mawqi‘ Marāyānā, bi-tārīkh 14 Māyū/2024. Marayana.com.
15. Dhālika al-nahr al-gharīb, Najmān Yāsīn, al-Mu’assasah al-‘Arabīyah lil-Dirāsāt wa-al-Nashr, 1981.
16. Fī al-naqd wa-al-tābū al-jinsī ‘inda Ṣādiq Jalāl al-‘Azm, Ḥusām al-Dīn Darwīsh, Majallat Mu’minūn bilā Ḥudūd, al-Ribāṭ, Ak-dāl, al-Mamlakah al-Maghribīyah, 2017. <https://www.mominoun.com>.
17. Ikhtirāq al-maḥzūr fī al-riwāyah al-‘Arabīyah bayna al-ḥadāthah al-ibdā‘īyah wa-al-ḥadāthah al-ijtimā‘īyah, Muḥammad al-Ṣāliḥ al-Bū ‘Umrānī, Jāmi‘at Qafṣah, Tūnis.
18. Ishtighāl al-maḥzūr fī al-riwāyah al-nisā’īyah al-Jazā’irīyah, A. Samīrah Sāyij, D. Sāmiyah Dāwūdī, Majallat al-Khiṭāb, al-mujallad 14, al-‘adad 1, 2019.
19. Ishtihā’ al-aṭfāl.. hal yaṣta‘iddu al-gharb lil-i‘tirāf bi-al-bīdūfiliyā?, Ibrāhīm al-Sayyid, al-Jazīrah, 23/12/2018. Aljazeera/al-Jazīrah.
20. Kasr al-tābū fī Ilāhīyāt ‘Alī ‘Abd al-Nabī al-Zaydī, Ṣalāh Ni‘mah ‘Abd al-Nabī, Majallat Funūn al-Baṣrah, al-‘adad 24,

2023.

21. Kayfa ḥaḍara al-thālūth al-muḥarram fī al-riwāyah al-Jazā'irīyah? Āminah Bal'alī fī ḥiwār ma'a Nawwārah Laḥrash, Jarīdat al-Naṣr, nushira bi-tārīkh 2 Yanāyir 2018, 'alá al-mawqi': <https://www.annasronline.com/index.php/2014-18-19>.
22. Mawsū'at muṣṭalahāt al-fikr al-naqdī al-'Arabī wa-al-Islāmī al-mu'āṣir, Jirār Jihāmī wa-ākharūn, ṭ. 1, j. 6, Maktabat Lubnān Nāshirūn, Bayrūt, 2004.
23. Mīshīl Fūkū: al-ma'rifah wa-al-sulṭah, 'Abd al-'Azīz al-'Ayyādī, 2008.
24. Mu'jam al-lughah al-'Arabīyah al-mu'āṣirah, D. Aḥmad Mukhtār 'Umar, ṭ. 1, al-Qāhirah, 'Ālam al-Kutub, 2008.
25. Naqd al-maskūt 'anhu fī khiṭāb al-mar'ah wa-al-jasad wa-al-thaqāfah, Amīnah Ghuṣn, ṭ. 1, Dār al-Madā, Dimashq, 2003.
26. Qāmūs al-dawlah wa-al-iqtisād, Hādī al-'Alawī, ṭ. 1, Dār al-Kunūz al-Adabīyah, Lubnān, 1998, j. 2.
27. Taḥlīl al-khiṭāb, al-taḥlīl al-naṣṣī fī al-baḥṭh al-ijtimā'ī, Nūrmān Fārklūf, tarjamat: D. Ṭalāl Wahbah, ṭ. 1, Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-'Arabīyah, Bayrūt, Dīsambir, 2010.
28. Thīmat al-maskūt 'anhu fī al-riwāyah al-nisawīyah al-Jazā'irīyah bayna al-i'tidāl wa-al-ibtidhāl: Riwayāt A'dā' al-fāyrūs li-Faḍīlah al-Fārūq unmuḍhajan, Malikah Aymānī, Dirāsāt Mu'āṣirah, al-mujallad al-thānī, al-'adad 2, Jāmi'at Bātnah, 2018, asip.cerist.dz.

قراءة في كتاب «التحليل النقدي للخطاب نماذج من الخطاب الإعلامي» لـ (منية عبيدي)

د. صباح اليزغي

باحثة في البلاغة وتحليل الخطاب، المغرب

البريد الإلكتروني: sabahelyazghi11@gmail.com

معرف (أوركيد): ٥٧٣٩-٠٣١٠-٠٠٠٧-٠٠٠٩

قراءة كتاب الاستلام: ١١-١١-٢٠٢٥ القبول: ١-٤-٢٠٢٦ النشر: ٣٠-٤-٢٠٢٦

الملخص:

يسعى هذا المقال إلى تقديم قراءة لكتاب التحليل النقدي للخطاب نماذج من الخطاب الإعلامي للكاتبة التونسية منية عبيدي التي درست فيه الخطابات التي أنتجت في ظل الثورة التونسية من منظور التحليل النقدي للخطاب. معتمدة مقاربتني نورمان فيركلف الاجتماعية وروث فوداك التاريخية، سعيا منها إلى تحليل خطاب الثورة من خلال ثلاثة خطابات تنتمي إلى منتجين مختلفين؛ وهم: خطاب الشعب، خطاب الرئيس، وخطاب الإعلام.

فسرت الدور الذي قام به الخطاب في بناء أحداث الثورة التونسية ضد النظام، وقد أبانت على الاختلافات بين الخطابات ورد فعل كل طرف، وطرق استقبال الرسالة الخطابية، كاشفة عن هدف المتكلم من خطابه انطلاقا من استعمال كل خطاب استراتيجياته الخاصة لتمرير أهدافه الخاصة.

الكلمات المفتاحية:

الخطاب، التحليل النقدي للخطاب، الخطاب الإعلامي، خطاب الثورة.

للاستشهاد: / For Citation: Atif için / الشراع، يحيى. (٢٠٢٦). من المائدة إلى الخطاب: قراءة في كتاب «الطعام والكلام حفرات بلاغية ثقافية في التراث العربي» لسعيد العوادي. ضاد مجلة لسانيات العربية وآدابها. مج ٧، ع ١٣، ٣١٩-٣٣٣ / <https://www.daadjournal.com>

**Book Review of Mounia Abidi's al-Taḥlīl al-Naqdī
lil-Khiṭāb: Namādhij min al-Khiṭāb al-I'āmī (Critical
Discourse Analysis: Models from Media Discourse)**

Dr. Sabah Elyazghi

Researcher in Rhetoric and Discourse Analysis, Morocco

E-Mail: sabahelyazghi11@gmail.com

Orcid ID: 0009-0007-0310-5739

Book Review Received: 11.11.2025 Accepted: 01.04.2026 Published: 30.04.2026

Abstract:

This article offers a critical reading of *Critical Discourse Analysis: Models from Media Discourse* by the Tunisian scholar Mounia Abidi. The book examines the discourses produced during the Tunisian Revolution from the perspective of critical discourse analysis, drawing on Norman Fairclough's socio-discursive approach and Ruth Wodak's discourse-historical approach. It analyzes revolutionary discourse through three distinct forms of discourse: popular discourse, presidential discourse, and media discourse. The article highlights Abidi's account of the role of discourse in shaping the events of the Tunisian Revolution and its opposition to the regime. It also examines how the book identifies differences among these discourses, the responses they generated, and the ways in which their messages were received. In doing so, it shows how each discourse employs specific strategies to communicate its aims and reveal the speaker's intentions.

Keyword:

Discourse; Critical Discourse Analysis; Media Discourse; Revolutionary Discourse.

مقدمة:

تعد منية عبيدي من الباحثات الأوليات اللواتي اعتمدن التحليل النقدي للخطاب في العالم العربي مركزة على الخطاب الإعلامي كما هو الشأن في هذا الكتاب، وفي مقال آخر نشر على شبكة الإنترنت بعنوان: «تمثلات الإعلام الفرنسي لهجمات باريس تمجيد الأنا والتخويف من الآخر»، و«موجّهات الخطاب الإعلامي الغربي ومغالطات التغطية الإخبارية للحرب الإسرائيلية على غزة»، فضلا عن كونها ترجمت مقالة لروث فوداك حول «التداولية والتحليل النقدي الخطاب». وسنخصص هذه المراجعة لأهم بحث أكاديمي لديها في هذا المجال، وهي أطروحتها للدكتوراه التي نشرتها بعنوان التحليل النقدي للخطاب: نماذج من الخطاب الإعلامي، وهو من إشراف الدكتورين محمد الشاوش ومحمد خطابي. وقد نال شهرة في هذا المجال لكونه من الكتب العربية الأولى التي صدرت باسم في التحليل النقدي للخطاب.

خصّصت منية عبيدي كتابها لخطابات الثورة التونسية مركزة على ثلاثة خطابات هي: خطاب الشعب في المظاهرات، وخطاب الرئيس بنعلي الرئاسي، وخطاب بعض الصحف الإعلامية. وحللتها من منظور مقاربتين من مقاربات التحليل النقدي للخطاب؛ أي مقارنة نورمان فيركلف (Norman Fairclough) الجدلية العلائقية، ومقاربة روث فوداك (Ruth Wodak) التاريخية للخطاب، إضافة إلى انفتاحها على مقاربات لسانية أخرى.

بناء على هذه الخلفية النظرية الغنية، درست خطابات الثورة بالتركيز على معجم هذا الخطاب، ثم بعده التداولي، ثم تركيبه، وأخيرا حجاجه. وقبل هذا قدّمت بسطا نظريا غنيا تناول مواضيع شتى في تحليل الخطاب الإعلامي، لعل أهمها مفهوم تحليل الخطاب ومدارسه، ونماذج غربية من تحليل الخطاب الإعلامي. وسنقدّم في هذه المراجعة أهم الأفكار التي عرضتها عبيدي في كتابها، ثم خطواتها المنهجية في الدراسة.

١- مدخل الكتاب:

اهتم المدخل بتعريف المفاهيم الرئيسية التي يعتمد عليها الكتاب، من قبيل مفهوم الخطاب وأنواعه، وقد حاولت اتباع سيرورة هذا المفهوم التاريخية منذ عهد اليونان

الذي صيغ فيه مفهوم الخطابة في ارتباطه بالنظام الديموقراطي^(١)، وهي محاولة تأصيلية لمفهوم الخطاب. وقد أشارت الناقدة إلى التعدد في تحديد هذا المفهوم، ويعود هذا في نظرها إلى «تعدد مجالات الخطاب وتعدد الاتجاهات التي تمثل منطلقا لكل تعريف»^(٢). وخلصت في تعريفه إلى أن «كل من أراد تحديد مفهوم الخطاب سيجد نفسه أمام نظام من العلامات اللغوية تنظم الوجود وتشير إليه وتسميه ليصبح له معنى عند تشغيل هذه العلامات إلى ما للفرد من استعدادات لتوظيف قواعد استعمال اللسان في المقام»^(٣).

ثم انتقلت إلى تعريف مفهوم تحليل الخطاب وقد أشارت الباحثة إلى صعوبة تحديده، بحيث أعطيت له تعريفات مختلفة، وقد أوردت تعريفا له من معجم تحليل الخطاب قائلة: «تستند إليه أشد التعريفات اختلافا: هي تحديدات شديدة الاتساع عندما يعتبر تحليل الخطاب مكافئا لدراسة الخطاب»^(٤). كما أشارت إلى أن تحليل الخطاب منفتح على العلوم المجاورة له، يستفيد منها في بناء نظرية يستطيع من خلالها مقارنة الخطابات من جوانب مختلفة تحترم نوع الخطاب ومقوماته الخاصة، وتنتهي الناقدة في تعريف تحليل الخطاب إلى أنه «مبحث غاية في عدم الاستقرار، وذلك لأنه يوجد في مفترق طرق العلوم الإنسانية والاجتماعية والنفسية واللسانية»^(٥)، ثم تطرقت إلى ذكر أهم مدارس تحليل الخطاب، متمثلة في المدرسة الأنغلو سكسونية والمدرسة الفرنسية، وقد فصلت حديثها عن المدرسة الفرنسية بالحديث عن تأثير لوي ألتوسير (Louis Althusser)، وميشال فوكو (Michel Foucault).

٢- الباب الأول: التحليل النقدي للخطاب والخطاب الإعلامي:

اختص الباب الأول بالجانب التنظيري، وقد تفرع إلى أربعة فصول، غني الفصل الأول بالحديث عن استراتيجيات الخطاب، وعرف الفصل الثاني التحليل النقدي للخطاب، في ما عرف الفصل الثالث الخطاب الإعلامي، وانتهى الفصل الرابع

(١) التحليل النقدي للخطاب نماذج من الخطاب الإعلامي: ١٥.

(٢) التحليل النقدي للخطاب: ٢١.

(٣) التحليل النقدي للخطاب: ١٩ - ٢٠.

(٤) معجم تحليل الخطاب: ٤٣.

(٥) التحليل النقدي للخطاب: ٣٧.

بالحديث عن وسائل الإعلام والتواصل.

اهتم الفصل الأول باستراتيجيات الخطاب، حيث تتبع مسير مفهوم الاستراتيجية منذ نشأته في الحقل العسكري، ثم صار مرتبطاً بمفهوم التنسيق أي كل عمل منظم وهادف^(١)، بعد ذلك اتسعت دائرة استعماله فشملت المجال الاقتصادي والسياسي... إلخ. كما أشارت الباحثة إلى تقارب مفهوم الاستراتيجية بمفهوم المخطط والتصميم حتى لا يكاد يميز بينهما في الاستعمال. وخلصت إلى تعريف الاستراتيجية على النحو الآتي: «هي عموماً مجموع العمليات والتدابير التي تتخذ قصد بلوغ غايات بعينها»^(٢)، وذلك عبر مرحلتين؛ المرحلة الأولى ذهنية تتمثل في التفكير، والمرحلة الثانية عملية تتمثل في التنفيذ من أجل بلوغ الهدف. تقول الباحثة عبيدي: «بما أن الاستراتيجية هي في جانب كبير منها محاولة للتكيف مع المحيط فإنها حتماً ستتمس بجميع ميادين الحياة»^(٣)، هذا فيما يرتبط بالمفهوم العام للاستراتيجية. أما ما يرتبط بالمفهوم الخاص بها في علاقتها بتحليل الخطاب، فترتبط بجانب التخطيط لإنجاز الخطاب وتلقيه وفهمه وتحليله؛ إذ تعد الاستراتيجية شرطاً لإنتاج الخطاب. ومن هذا المنطلق حددت الباحثة العناصر المساهمة في فهم الاستراتيجية الخطابية المتمثلة في منتج الخطاب ومتلقيه وسياق إنتاجه للوصول إلى الهدف منه، سواء هدف المنتج أو هدف النص بحسب تأويل المتلقي، بحيث يمكن أن يكونا هدف واحد وقد تختلف التأويلات بين هدف المنتج والهدف الذي يبلغه النص.

اهتم الفصل الثاني المعنون بالتحليل النقدي للخطاب بتعقب النشأة الفلسفية لهذا المفهوم منذ أواخر القرن العشرين، على الرغم من أنه يعد حقلاً جديداً، وهو «وليد نظرية متعددة منها الأنثروبولوجيا والفلسفة وعلم النفس الاجتماعي والعلوم المعرفية والتداولية والدراسات البلاغية»^(٤)، وأشارت الباحثة إلى مدرسة فرانكفورت التي تبلور معها هذا الحقل منذ ميلادها بصدور بيان حول نشأة المعهد سنة ١٩٢٢، وتطورت على يد أعلامها إلى عهد ثيودور أدورنو ١٩٤٤، لتخلص إلى تعريف التحليل النقدي للخطاب بشكل عام عند محلي الخطاب في ارتباطه بالسلطة؛ إذ تكمن أهمية هذا

(١) التحليل النقدي للخطاب: ٧١

(٢) التحليل النقدي للخطاب: ٧٣.

(٣) التحليل النقدي للخطاب: ٧٤.

(٤) التحليل النقدي للخطاب: ٨٣.

الحقل في الكشف عن بؤر ممارسة السلطة من خلال تطبيقها على سائر الخطابات المنتجة، اعتباراً أن الخطاب يعد «منتجاً ومعيداً لإنتاج علاقات السلطة داخل المجموعات»^(١).

ثم استعرضت المفاهيم الأساسية التي يركز عليها التحليل النقدي للخطاب تمثلت في مفهوم؛ النقد والسلطة والتاريخ والإيديولوجيا. ثم أشارت إلى أهم أعلام هذا الحقل الذين يمثلون أبرز مقارباته، مبتدئةً بالباحثة روث فوداك صاحبة المقاربة التاريخية لتحليل الخطاب، مشيرة إلى مخطط هذه الباحثة في مقارنة النصوص وإلى بعض المفاهيم الإجرائية من قبيل؛ الاستعارة واللعب بالكلمات.. وغيرها من المفاهيم الإجرائية، عارضة الهدف من تحليل هذه الوسائل اللغوية. ثم مقارنة نورمان فيركلف الذي يعمل في إطار البحث الاجتماعي والثقافي في التحليل النقدي للخطاب، وهو الجانب المهيمن على أعماله. ثم تون فان دايك (Teun van Dijk) الذي أدمج بين المقاربتين الاجتماعية والعرفانية للخطاب والتحليل النقدي للخطاب، مركزاً على دراسة خطابات الميز العنصري.

أما الفصل الثالث فقد عرّفت فيه عبيدي بالخطاب الإعلامي، وهو الخطاب الذي اختارته الباحثة لدراستها. بحيث عملت على تقديم المقاربات التي اهتمت بالخطاب الإعلامي، معتمدة على كتاب فيركلف: الخطاب الإعلامي (١٩٩٥) وكتاب جون ريتشاردسون (John Richardson): تحليل الصحافة، مقارنة من زاوية التحليل النقدي للخطاب (٢٠٠٧). تركزت هذه المقاربات للتحليل النقدي للخطاب الإعلامي في مقارنة التحليل اللساني والاجتماعي اللساني، ويهتم هذا التحليل بدراسة استعمال اللغة في الخطاب الإعلامي من الناحية النحوية والتركيبية (شكل النصوص) خاصة عناوين الجرائد التي تتميز بتركيب مميز تهدف إلى تحقيق غايات معينة من هذا الخطاب. ثم تحليل المحادثة، وهي الخطابات التي تنتج من طرف فاعلين كمحادثة الهاتف والاستجابات، كما تشير هذه المقاربة إلى الطرق التي يستعملها المنتجون لها ومؤولها، وهذه الاستجابات الإخبارية وفقاً لفيركلف متنوعة وذلك بحسب الثقافة. ثم مقارنة التحليل السيميائي، ومقاربة اللسانيات النقدية والسيميائيات الاجتماعية، ومقاربة النموذج الاجتماعي العرفاني لفان دايك، ومقاربة التحليل الأجناسي الثقافي.

(١) التحليل النقدي للخطاب: ٩٩.

بعد هذا قدمت مقارنة نورمان فيركلف للخطاب الإعلامي من خلال كتابه الخطاب الإعلامي؛ إذ قامت ببسط نظريته في تحليل الخطاب الإعلامي نقدياً، حيث يرى فيركلف أن اللغة جزء من المجتمع، معتبراً «تحليل الخطاب استراتيجية إلى جانب استراتيجيات أخرى في التحليل الاجتماعي (...) التي تجعل المجتمع موضوعاً لها»^(١)، فاللغة ممارسة اجتماعية «ولهذا فإن دراسة وسائل الإعلام من شأنه أن يساهم في تسليط الضوء على البحوث الحديثة التي تعنى بدراسة التحولات الاجتماعية في حياة الشعوب»^(٢)، وقد ركز فيركلف في تحليله للخطاب الإعلامي على زاويتين؛ الأولى لسانية والثانية خطابية، واطعاً مجموعة من الأهداف أهمها وضع إطار تحليلي للغة الإعلام، معتبراً لغة الإعلام جديرة بالدراسة والتحليل لأنها تساهم في التغيرات الاجتماعية والثقافية، كما أنها تساهم في تأسيس هويات جديدة، فضلاً عن تأثيرها في علاقات السلطة داخل المجتمع، والطبيعة اللغوية والخطابية لسلطة وسائل الإعلام... إلخ، معتبراً سلطة الخطاب في وسائل الإعلام لها دور كبير في صنع المشاهير، علاوة على أنها تساهم في صنع قادة البلدان^(٣).

وأخيراً الفصل الرابع قدمت فيه عبيدي خصائص التواصل في وسائل الإعلام، والتكنولوجيا التي يعتمد عليها، من ثم بعدي اقتصاد وسياسة الإعلام الذي يحرص عليهما التواصل الإعلامي «أي أنه يولي أهمية لطبيعة السوق التي تشتغل فيها وسائل الإعلام وعلاقتها بالدولة»^(٤). لقد حاولت أن تجيب عن السؤال الآتي: كيف ينتج النص الإعلامي داخل مؤسسته ثم تلقيه مع احترام السياق الاجتماعي والثقافي والقيم المؤطرة لوسائل الإعلام؟

لقد اعتمدت على منظور فيركلف للإجابة عن هذا السؤال الذي يرى أن خصائص الحدث التواصلية من حيث زمان ومكان وقوعه تختلف عن الحدث التواصلية في وسائل الإعلام في زمان ومكان إنتاج النص عن زمان ومكان استهلاكه. وتقوم وسائل الإعلام بدور الوسيط بين المجال العام كالأحداث السياسية والمجال الخاص البيت وداخل الأسرة، حيث يستهلك ما أنتج في المجال الأول في المجال الثاني. وتختلف

(١) التحليل النقدي للخطاب: ١٣٩.

(٢) التحليل النقدي للخطاب.

(٣) التحليل النقدي للخطاب: ١٤٠، ١٤١.

(٤) التحليل النقدي للخطاب: ١٥٧.

أنواع وسائل الإعلام من المكتوب إلى المقروء إلى السمعي البصري. ويرى فيركلف أيضاً أن وسائل الإعلام مؤسسات اقتصادية في نهاية المطاف، يتمظهر ذلك في تأثير سياسة الدولة في النص الصحافي المنتج ويؤثر هذا العامل في المحتوى والأسلوب التواصلي، بالإضافة إلى تأثير وسائل الإعلام بالسياسة والإيديولوجيا التي تتحكم في وسائل الإعلام كالصياغة الإيديولوجية للأخبار، و«يلخص فيركلف العلاقة الوطيدة بين خطاب وسائل الإعلام وبين السلطة بوجود تمثيلات تشتغل إيديولوجيا في نصوص وسائل الإعلام، ما دام هذا الخطاب يسهم في إعادة إنتاج علاقات السيطرة والاستغلال الاجتماعيين»^(١). وتستخدم هذه التمثيلات الإيديولوجية ضمناً غالباً في اللغة الإخبارية «هذه التمثيلات والافتراضات تخضع لما هو متعارف عليه اجتماعياً، وعليها يتوقف انسجام الخطاب أو الطرق العادية التي تغير بها الاستجابات لصالح جهة سياسية معينة»^(٢).

تعد المظاهر الإيديولوجية للخطاب والإقناعية، بحسب فيركلف، من المظاهر السياسية للخطاب التي تطرح فكرة مفادها أن وسائل الإعلام تقدم معلومات لا غير. بينما الإيديولوجيات لا يتم تبنيتها، وإنما هي أمر متفق عليه بين المقدم والطرف الثالث من الجمهور، دون اللجوء إلى الأساليب البلاغية، ف«حيثما ركز تحليل وسائل الإعلام على التأثيرات الإيديولوجية لخطاب وسائل الإعلام يتم الإيحاء بتوجه إيديولوجي معين بشكل من التواطؤ بين وسائل الإعلام والطبقات الاجتماعية أو المجموعات المسيطرة»^(٣).

يتخذ مفهوم الإيديولوجيا طريق الزيف في تقديمه لحقيقة الأفكار والأحداث، فهو يبني وعياً آخر زائفاً، قصد تحوير الحقيقة لأجل مصالح خاصة، وللوصول إلى الحقيقة في وسائل الإعلام يتم تمثيلها للمتلقى، باختيار تمثيل من بين تمثيلات أخرى، وتقوم هذه التمثيلات على وجهات نظر وقيم وأهداف معينة ومختلفة. ما جعل فيركلف يشير إلى هذه التمثيلات قبل إصدار أحكام الانحياز، «ففي تحليل وسائل الإعلام يقارن المرء بين التمثيلات وقيمتها على أساس ما تدمجه وما تقصيه وما تبرزه وما

(١) التحليل النقدي للخطاب: ١٦٧.

(٢) التحليل النقدي للخطاب.

(٣) التحليل النقدي للخطاب.

وتخفيه، ومن أين تجيء، وما العوامل والمصالح التي تؤثر في صياغتها وفي إسقاطاتها، وقس على هذا، ولكن «الحقيقة» في معناها المطلق تعد دائماً ذات طبيعة إشكالية»^(١) وتتمظهر هذه الإيديولوجيات وما يرتبط بها في الخطابات، وتعكس الخطابات تغير القيم والثقافة والهويات، وتنتج نصوص وسائل الإعلام عبر عملية جماعية تخضع لها، كما أنها تخضع إلى تغيرات عدة أطلق عليها فيركلف بـ«سلسلة من الأحداث التواصلية التي تصل مصدر الأحداث في المجال العمومي بالمجال الخصوصي لاستهلاك نصوص وسائل الإعلام»^(٢). ولتحليل الخطاب لا بد من الأخذ بعين الاعتبار السلسلة السياقية الذي أنتج في خضمها الخطاب، لأنها تصوغ الممارسات الخطابية بطرق مهمة، والعكس صحيح أيضاً، ويقصد به إضافة للسياق المؤسسي السياق الاجتماعي والثقافي، ويتجلى في انتقال المحادثات من شكلها الرسمي إلى شكل المحادثات اليومية. يرى فيركلف في هذا الصدد أن «هذا التطور [يمثل] جزءاً من تغيرات عامة في العلاقات الاجتماعية والقيم الثقافية التي درست باعتبار الفردانية و«محاربة التقليد» و«محاربة الطابع الرسمي»، ومست علاقات السلطة، والعلاقات بين المجالين العام والخاص للحياة الاجتماعية، وإنشاء الهوية الذاتية. ويصوغ المجتمع خطاب وسائل الإعلام، وتلعب هذه دوراً حيوياً في نشر مثل هذه التغيرات الاجتماعية والثقافية»^(٣). فخطاب وسائل الإعلام يساعد على نشر ثقافة الترويج المعاصرة وثقافة الاستهلاك، كما تعكس تغيرات هذا الخطاب التغيرات الحاصلة في الحياة الاجتماعية والثقافية والاقتصادية بوصف الجمهور كمستهلكين لا كمواطنين.

٣- الباب الثاني: تطبيقات على خطاب الثورة في تونس:

حللت الباحثة منية عبيدي في الباب الثاني خطاب الثورة في تونس من يوم السابع عشر ٢٠١٠ إلى شهر جونفي ٢٠١١، وقد اختارت نصوصاً من وسائل الإعلام التونسية وأجنبية، باللغة العربية والفرنسية من جرائد عديدة، إضافة إلى خطاب الشعارات التي رفعها المتظاهرون، مركزة على الخطاب المكتوب وخطاب زين العابدين بن علي

(١) التحليل النقدي للخطاب: ١٦٩، ١٧٠.

(٢) التحليل النقدي للخطاب: ١٧٢.

(٣) التحليل النقدي للخطاب: ١٧٥.

المتعدد الوسائط، قسمت هذا الباب إلى خمسة فصول: تناول الفصل الأول معجم خطاب الثورة، والفصل الثاني الأسماء، والفصل الثالث صفات المشاركين، بينما الرابع اهتم بتركيب جمل هذا الخطاب وأفعال الصيغة فيه، فيما حللت في الفصل الخامس الجانب الحجاجي.

ركزت منية عبيدي في الفصل الأول على التحليل المعجمي، وتهتم هذه الخطوة بالبعد التداولي للغة باعتبارها شكلا من أشكال الممارسة الاجتماعية. من هذا المنطلق قسمت تحليلها للخطاب إلى تحليل خطاب السلطة، متمثلا في خطاب بن علي على القنوات التلفزية، بحيث تلمس الناقدة تغيرا في مستوى خطابه الذي تغير وفق الأحداث التي تقع في بلده، وتمظهر ذلك بحسبها في المعجم الذي استعمله في مخاطبة شعبه، والذي كان خطاب الأب لأبنائه، حيث خلصت الناقدة إلى أن هذا الخطاب بقدر ما هو يحيل إلى حنو الأب على أبنائه فهو يحيل إلى سلطته عليهم في توجيه مصائرهم الاتجاه الذي يريد من منطلق العارف بمصالحهم. كما قدمت تحليلا معجميا لخطاب الشعب، تمثل في الشعارات، ويتسم بالاختصار والإيجاز مقدا رسالة بصرية للمتلقي مراعيًا جوانبه الشكلية والمقامية، وقد اعتمد المتظاهر التونسي على مجموعة من الأسماء التي تعبر عن مطالبه وعن ما يرفضه تجاه السلطة الحاكمة بشكل واضح ولسلس، حاملة وجهة نظر مستعمل الشعار، وقد اتسمت الألفاظ بشحنات إيديولوجية وسياسية، وبأفكار المتكلم الذي يحاول أن يقنع بها المتلقي. ثم تطرقت بالتحليل إلى معجم الخطاب الصحافي، من خلال نقل خبر البوعزيزي الذي انتحر، وقد أظهرت أن كاتب المقال لا ينقل الخبر فحسب وإنما صاغه وفق رؤية مشاركة في صناعة الحدث، مبتغيا التأثير في المتلقي، وهي رؤية تخدم السلطة، من خلال جعل الحادثة شخصية تعود لصاحبها، مبعدا أي طرف آخر مسؤولا عن الحادث، بل صيرها حادثة نتجت عن خرق للقانون.

اشتغلت عبيدي في الفصل الثاني على التسمية؛ أي التسميات التي يسمي بها الفاعلون الاجتماعيون والإحالة عليهم التي تفسر العلاقة الجامعة بين الأطراف الثلاثة، المتمثلة في خطاب السلطة والشعب والصحافة، وذلك من منطلق أن «التسمية تتضمن دائما اختيارا»^(١). فالاستراتيجية الإحالية تؤسس علاقات انسجام مع الطريقة

(١) التحليل النقدي للخطاب: ٢٠١.

التي يمثل بها الفاعلون الاجتماعيون ويحال بها على الآخرين. وهذه الاستراتيجية في سياق هذه الخطابات الثلاثة لعبت دور المرأة لآراء مستعمليها، كما أنها تعكس تقييم واضع الخطاب للأحداث وفهمه لها، إضافة إلى أنها تبين موقفه مما يقع، فضلا عن أنها تحمل بعدا إيديولوجيا تدافع عنه.

درست عبيدي في الفصل الثالث الحملية والضماير لتلك الأطراف الثلاثة، وتعمل هذه الاستراتيجية على تفسير القيم المرجعية للمتكلم وبيان أهدافه، من خلال توظيف معارف المتكلم ومكتسباته الثقافية والاجتماعية. وتستعمل هذه الاستراتيجية الحملية المظاهر البلاغية والنحوية والصرفية والشكلية والضماير. وقد كشفت هذه الاستراتيجية في خطاب السلطة على نظرة سلبية تركزها نحو الفاعلين في المظاهرات، في مقابل تقديمها السلطة إيجابيا. بينما يقدم خطاب الشعب السلطة سلبيًا، بخلاف الصورة التي يقدمها على المتظاهرين الإيجابية. فهم يرفضون الظلم ويطالبون بالتغيير نحو الأفضل. فيما يقدم الخطاب الإعلامي كلا الطرفين منحازا لطرف على حساب الطرف الآخر لمصالح ذاتية ومؤسسية.

اهتمت منية عبيدي في الفصل الرابع ببنية الجملة في الخطاب الإعلامي للثورة، من خلال دراسة مفهومي التعدية واللزوم والموجهية، ويقصد بالتعدية انتقال العمل من الفاعل إلى المفعول. بينما يقصد باللزوم عدم انتقال العمل من الفاعل إلى المفعول. تكشف بنية الجملة نظرة صاحبها للواقعة التي يصورها، فقد يختار البناء للمعلوم للأفعال المتعدية عندما يكون غرضه إبراز طرف من الأطراف الفاعلة، ويستعمل البناء للمجهول للأفعال عندما يريد المتكلم أن يتحدث بحرية أكثر في تصوير الحدث وإبراز رأيه دون نسبه لجهات معينة. بينما يقصد بالموجهية موقف الكاتب مما يقول؛ أي درجة التزامه بما يقوله، هادفا إلى إقناع المتلقي بقوله، وتبرز في أغلب الأحيان إيديولوجية صاحبها الضمنية أو الظاهرة. وقد اعتمد خطاب الثورة على هذه المفاهيم، وتقوم هذه المفاهيم على مسألة الاختيار في طريقة تقديم المشاركين في حدث ما؛ إذ يمكن أن يقدم بطرق مختلفة وفق الاختيارات المتاحة، وفي خضم هذا الاختيار تدخل إيديولوجيا صاحبها في توجيه خطابه للوجهة المبتغاة.

ثم أخيرا الفصل الخامس درست فيه عبيدي الجانب الحجاجي في الخطاب الإعلامي المواكب للثورة، معتمدة على التحليل الحجاجي عند فيليب بريتون (Philippe Breton)، من خلال كتابه: الحجاج في التواصل (٢٠٠٦)، من منطلق أن

الحجاج يساهم في توجيه الرأي العام وفي صنع الحدث للتأثير في المتلقي واستمالته قصد إقناعه بإنجاز فعل ما أو أخذ قرار معين تماشياً مع إرادة منتج الخطاب. وكغيره من الخطابات يقوم الخطاب الإعلامي على اتفاق مسبق بين المتكلم والمتلقي يبنى على أساسها المتكلم مسيره الحجاجي مستخدماً تقنيات حجاجية، وقد تمظهرت هذه التقنيات في خطاب الثورة، كحجج الإغراء الذي اعتمد عليهم بن علي في خطابه الموجه لشعبه من أجل إقناعه للعدول عن تظاهراته تجاهه، فقد كان الهدف منه إنهاء غضب الجماهير، إضافة إلى المغالطات التي استعملها لثني الشعب من الخروج للتظاهر، وحجج الوقائع والشهادة وهي من حجج السلطة، وقد اعتمدها بن علي في خطباته الأخيرة تجاه شعبه، إلا أنها لم يكن لها أي تأثير عليه. كما لجأ الرئيس بن علي للقيم المشتركة بينه وبين شعبه، كالقيم المستحبة في المجتمع، مثل حجة نبذ التطرف والإرهاب وغيرها انتصاراً للسلم والأمان.

خاتمة:

قدمنا في هذا المقال مراجعة لكتاب منية عبيدي التحليل النقدي للخطاب نماذج من الخطاب الإعلامي. وقد كانت غايتنا التعريف بهذا الكتاب للمختصين في تحليل الخطاب بصفة عامة، والتحليل النقدي للخطاب بصفة خاصة. وقد تبين لنا أن الباحثة سعت إلى رصد ميكانزمات خطاب الثورة وتمثله، وحاولت أن تفسر الدور الذي قام به الخطاب في بناء الأحداث والخطاب المعاكس لمجريات الثورة التونسية ضد النظام. وأبانت على الاختلافات بين الخطابات ورد فعل كل طرف، وكيف تم استقبال الرسالة الخطابية والكشف عن هدف المتكلم من خطابه انطلاقاً من مسألة مفادها أن كل خطاب استعمل استراتيجياته الخاصة لتمرير أهدافه.

وقد خلصنا من مراجعتنا لهذا الكتاب إلى مجموعة من الملاحظات فيما يرتبط بثغرات الكتاب، تمثلت في النقاط الآتية:

عدم وضوح تقديمها مقارنة فوداك، خاصة فيما يرتبط بالمنهجية المعتمدة لديها، والمفاهيم المرتكزة عليها، بحيث أدى تكرار بعض المفاهيم إلى حصول إبهام في فهم هذه المقاربة.

اعتمدت الكاتبة على تقديمات نظرية في الفصول التطبيقية مسهبة، كان بودها أن تذكرها في الشق النظري، أو أن تكتفي بتقديم نظري مقتضب ثم الشروع مباشرة في التطبيق.

من ثغرات هذا الكتاب أيضا، ما ارتبط بخلاصات الفصول التطبيقية، فهي خلاصات قاصرة ومقتضبة وعامة، ليست خلاصات لتحليل الخطاب الإعلامي لثورة تونس، وإنما هي خلاصات عامة تنغيا ما هو تنظيري. على سبيل المثال في نتائج الفصل الثاني تقدم في النقطة الثالثة لخلاصة هذا الفصل بقولها: «تعكس الاستراتيجية الإحالية تقييم واضح الخطاب للأحداث وفهمه لها، وتبين موقفه مما يقع بعدا إيديولوجيا معينا، أكثر منها مجرد إحالات على أحداث أو أشخاص بعينهم»^(١). هذه خلاصة جاهزة، لا تعكس نتيجة تحليلها للخطاب الإعلامي للثورة التونسية.

هيمن التنظير على التطبيق في فصل دراسة الحجاج، فقد اتخذ التطبيق حيزا ضئيلا منه. في مقابل ذلك كان حضور تحليل الجانب الحجاجي في الخطاب قيد الدراسة ضعيفا جدا، بحيث اكتفت بأخذ أمثلة مقتضبة تعضيدا للتنظير؛ إذ لم يكن تحليلا مسترسلا لخطاب الثورة حجاجيا.

هذه بعض التعليقات البسيطة جدا أمام أهمية هذه الدراسة وما تقدمه للباحث العربي المهتم بالتحليل النقدي للخطاب، حيث قدمت الباحثة مجال التحليل النقدي للخطاب، وهو مجال جديد في تحليل الخطابات من وجهة نظر نقدية، يتضمن مجموعة من المقاربات التي يمكن للمحلل أن يطبقها على خطابات مختلفة، فتكون الباحثة منية عبيدي قد ساهمت في تعريف القارئ العربي بهذا المجال الجديد، وتقديم مقارباته، معتمدة على مراجع في صلب الموضوع وترجمة بعضها للقارئ العربي، كما قدمت تحليلا مبسطا لخطاب الثورة التونسية، مطبقة منهجية مقارنة روث فوداك وفيركلف في تحليل الخطاب الإعلامي، مما يمكن للباحث الاستفادة من طريقة تحليلها، وتعلم وسائل التحليل واستثمار معرفته بشكل صحيح ومنسجم، ويعد هذا أمر مهم للغاية للباحث العربي المبتدئ للاستئناس بهذا الحقل الجديد في تحليل الخطابات، ولعل هذا كان رهان الباحثة في اعتمادها هذا الحقل المعرفي الذي ما تزال الأقلام الغربية تجدد فيه.

(١) التحليل النقدي للخطاب: ٢١٨.

المصادر والمراجع

١. التحليل النقدي للخطاب نماذج من الخطاب الإعلامي، منية عبيدي، كنوز المعرفة، عمان/الأردن، ٢٠١٦م.
٢. التداولية والتحليل النقدي للخطاب: مثال عن تحليل في ملتقى التخصصات، روث ووداك، ترجمة: منية عبيدي، علامات، العدد ٣٩، ٢٠١٣م، صص. ٣٩-٨. والعدد ٤١، ٢٠١٤م.
٣. تمثلات الإعلام الفرنسي لهجمات باريس: تمجيد الأنا والتخويف من الآخر، منية عبيدي، مركز الجزيرة للدراسات، (١٣ أبريل/نيسان، ٢٠١٦). تاريخ الاطلاع: ٠٢ غشت ٢٠٢٥، متاح على الرابط: <https://short-link.me/ZPAZ>
٤. معجم تحليل الخطاب، باتريك شارودو ودومينيك منغو، ترجمة: عبد القادر المهيري وحمادي صمود، دار سيناترا، تونس، ٢٠٠٨م.
٥. موجّهات الخطاب الإعلامي الغربي ومغالطات التغطية الإخبارية للحرب الإسرائيلية على غزة، منية عبيدي، مركز الجزيرة للدراسات، العدد ٣ يناير كانون الثاني ٢٠٢٤م.

References

1. al-Taḥlīl al-naqdī lil-khiṭāb: namādhij min al-khiṭāb al-i‘lāmī, Munyah ‘Ubaydī, Kunūz al-Ma‘rifah, ‘Ammān/al-Urdunn, 2016.
2. al-Tadāwulīyah wa-al-taḥlīl al-naqdī lil-khiṭāb: mithāl ‘an taḥlīl fī multaqa al-takhaṣṣuṣāt, Rūth Wūdāk, tarjamat: Munyah ‘Ubaydī, ‘Alāmāt, al-‘adad 39, 2013, ṣṣ. 8–39, wa-al-‘adad 41, 2014.
3. Ma‘jam taḥlīl al-khiṭāb, Bātrīk Shārūdū wa-Dūmīnīk Mungnū, tarjamat: ‘Abd al-Qādir al-Muhayrī wa-Ḥammādī Ṣammūd, Dār Sīnatrā, Tūnis, 2008.
4. Mumaththalāt al-i‘lām al-Faransī li-hajamāt Bārīs: tamjīd al-anā wa-al-takhwīf min al-ākhar, Munyah ‘Ubaydī, Markaz al-Jazīrah lil-Dirāsāt, 13 Abrīl/Nīsān, 2016, tārikh al-iṭṭilā‘: 02 Ghushṭ 2025, mutāḥ ‘alā al-rābiṭ: <https://short-link.me/ZPAZ>
5. Muwajjihāt al-khiṭāb al-i‘lāmī al-gharbī wa-mughālaṭāt al-taghtīyah al-ikhbārīyah lil-ḥarb al-Isrā‘īlīyah ‘alā Ghazzah, Munyah ‘Ubaydī, Markaz al-Jazīrah lil-Dirāsāt, al-‘adad 3, Yanāyir/Kānūn al-Thānī, 2024.

