



مجلة جامعة مصر للدراسات الإنسانية

اللغويات والآداب

دورية علمية نصف سنوية محكمة

يوليو
2022

المجلد (2) العدد (3)



www.must.edu.eg



Jhuman.studies@must.edu.eg

مجلة جامعة مصر للدراسات الإنسانية

دورية علمية نصف سنوية مُحكمة
(اللغويات والآداب)

ISSN 2735-5861 الترقيم الدولي

ISSN 2735-587X الترقيم الإلكتروني

مجلد رقم (2) العدد رقم (3)

يوليو 2022



عن المجلة

جامعة مصر للعلوم والتكنولوجيا جامعة مصرية رائدة ومتميزة، تأسست بالقرار الجمهوري رقم 245 لسنة 1996م على يد الدكتورة سعاد كفاوي. والجامعة عضو الاتحاد الدولي للجامعات، واتحاد الجامعات العربية والإفريقية، وحاصلة على خمسة نجوم في مجال التعليم الإلكتروني، وأربعة نجوم في التصنيف العام من مؤسسة QS لتصنيف الجامعات العالمية.

ومجلة جامعة مصر للدراسات الإنسانية ترحب بالأعمال البحثية الجادة المتخصصة في الدراسات الإنسانية، وما يتعلق بها من دراسات بينية تثري نشراتها العلمية؛ حيث تهدف إلى بناء صرح ثقافي متميز، يعكس قيادة مصر العلمية في الشرق الأوسط، ويليق بمكانتها التاريخية والحضارية في العالم أجمع.

أ.د/ أنس الفقي

رئيس التحرير



مجلة جامعة مصر للدراسات الإنسانية



مجلس الإدارة

الصفة	الاسم
رئيس مجلس الإدارة	أ.د/ أشرف حيدر غالب رئيس الجامعة
نائب رئيس مجلس الإدارة ورئيس التحرير	أ.د/ أنس عطية الفقي مدير مركز التراث العربي جامعة مصر للعلوم والتكنولوجيا
عضوًا	أ.د/ محمد إسماعيل حامد مستشار رئيس مجلس الأمناء ورئيس مركز النشر جامعة مصر للعلوم والتكنولوجيا
عضوًا	أ.د/ فوزية أبو الفتوح نائب رئيس الجامعة لشئون الدراسات العليا والبحوث جامعة مصر للعلوم والتكنولوجيا
عضوًا	أ.د/ هشام عطية عبد المقصود عميد كلية الإعلام وتكنولوجيا الاتصال جامعة مصر للعلوم والتكنولوجيا



- رئيس التحرير: أ.د/ أنس عطية الفقي.
-
- مدير التحرير: أ.د/ أمينة محمد بيومي.
-
- نائب رئيس التحرير: أ.د/ أحمد عادل عبد المولى.
-
- مُساعدو رئيس التحرير:
- محمد مجدي لبيب.
- أحمد سامي المنجي.
-
- مُحرر الصفحة الإلكترونية: شيماء محمد عرفة.
-
- سكرتير التحرير: عزة مجدي.
-



هيئة التحرير

م	الاسم	الوظيفة	البريد الإلكتروني
1	أ.د/ أحمد عمر هاشم	الرئيس الأسبق لجامعة الأزهر، وعضو هيئة كبار العلماء وعضو مجمع البحوث الإسلامية.	Mhashem1@hotmail.com
2	أ.د/ عبد الحميد مذكور	الأمين العام لمجمع اللغة العربية	Drmadkour42@gmail.com
3	أ.د/ أحمد فؤاد باشا	نائب رئيس جامعة القاهرة الأسبق	afbasha@gmail.com
4	أ.د/ محمد مهنا	مستشار شيخ الأزهر	mmehannam@yahoo.com
5	أ.د/ جمال عبد السمیع الشاذلي	نائب رئيس جامعة القاهرة لشئون التعليم والطلاب	Gamalelshazy63@hotmail.com
6	أ.د/ هشام عطية عبد المقصود	عميد كلية الإعلام وتكنولوجيا الاتصال جامعة مصر للعلوم والتكنولوجيا	drhishamattia1@gmail.com
7	أ.د/ حسين إبراهيم مرسي	عميد كلية اللغات والترجمة جامعة مصر للعلوم والتكنولوجيا	housaiyin2003@yahoo.com
8	أ.د/ عبد السلام أبو قحف	عميد كلية الإدارة والاقتصاد ونظم المعلومات جامعة مصر للعلوم والتكنولوجيا	daboukaht@yahoo.com
9	أ.د/ أميمة الشال	عميد كلية الآثار جامعة مصر للعلوم والتكنولوجيا	oms00@fayoum.edu.eg
10	أ.د/ ماجد محمود أبو العنين	عميد كلية التربية الخاصة جامعة مصر للعلوم والتكنولوجيا	maged.abouelenain@must.edu.eg
11	أ.د/ عادل صالح محمد على	وكيل كلية اللغات والترجمة لشئون الدراسات العليا والبحوث - جامعة مصر للعلوم والتكنولوجيا	adelsaleh1@hotmail.com
12	Jeremy Munday	University of Leeds-UK.	J.munday@leeds.ac.uk
13	Stefan Esders	Freie Universität Berlin, Germany	esdersst@zedat.fu-berlin.de
14	Luca Zavagno	Arts - Eastern Mediterranean University, Cyprus.	luca.zavagno@emu.edu.tr
15	أ.د/ محمد مدين	أستاذ الفلسفة بجامعة القاهرة جامعة مصر للعلوم والتكنولوجيا	Dr.mmadian@yahoo.com



مجلة جامعة مصر للدراسات الإنسانية



magdhegazy47@gmail.com	نائب رئيس جامعة 6 أكتوبر الأسبق، وعميد كلية الآداب جامعة القاهرة سابقاً.	أ.د/ أحمد مجدي حجازي	16
amalelrouby20@gmail.com	وكيل كلية الآثار جامعة مصر للعلوم والتكنولوجيا	أ.د/ آمال الروبي	17
malbakka45@yahoo.com	نائب رئيس جامعة الحسين بن طلال سابقاً المملكة الأردنية الهاشمية.	أ.د/ دياب البداينة	18
Mortada.moustafa@yahoo.com	عميد كلية الآداب جامعة عين شمس.	أ.د/ مصطفى مرتضى	19
shadia.ali@art.asu.edu.eg	العضو المنتدب بالأمر المتحدة ومستشار وزير التعليم العالي سابقاً.	أ.د/ شادية قناوي	20
galal.abozaid@alsun.asu.edu.eg	مقرر لجنة ترقية الأساتذة "اللغة العربية وآدابها"	أ.د/ جلال أبو زيد	21
neyar2002@yahoo.com	أمين لجنة ترقية الأساتذة المساعدين "اللغة العربية وآدابها"	أ.د/ ندا الحسيني ندا	22
ragaa_eid@yahoo.com	عميد كلية التربية جامعة الفيوم الأسبق	أ.د/ رجا أحمد محمد عيد	23
abrahim514@yahoo.com	عميد كلية التربية النوعية جامعة المنيا	أ.د/ إبراهيم على إبراهيم	24
asubaie@su.edu.sa	وكيل جامعة الإمام محمد بن سعود "الأسبق" عميد كلية المجتمع بشقراء سابقاً	أ.د/ عبد الله السبيعي	25
dakhil99@yahoo.com	رئيس الجمعية السعودية للدراسات الاجتماعية كلية الآداب جامعة الملك سعود	أ.د/ عبد العزيز بن عبد الله ابن سالم الدخيل	26
faalamr@uod.edu.sa	عميد كلية التربية جامعة عبد الرحمن بن فيصل	أ.د/ فهد بن عبد الله	27
solali999@yahoo.com	رئيس هيئة تحرير مجلة جامعة الملك سعود (الآداب) سابقاً، ورئيس قسم التاريخ بكلية جامعة الملك سعود سابقاً	أ.د/ سليمان بن عبد الرحمن الذبيب	28
drssanie@hotmail.com	كلية العلوم الاجتماعية جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية	أ.د/ صالح الصنيع	29
al-sejari.1@hotmail.com	رئيس تحرير مجلة العلوم الاجتماعية بكلية الآداب جامعة الكويت	أ.د/ مها مشاري السجاري	30
tawfiksaad@yahoo.com	كلية العلوم الاجتماعية جامعة الكويت.	أ.د/ توفيق محمد عبد المنعم	31



مجلة جامعة مصر للدراسات الإنسانية



smsalama@iau.edu.sa	رئيس المجلس العلمي - كلية الآداب جامعة الإمام عبد الرحمن بن فيصل، المملكة العربية السعودية.	أ.د/ شويكار سلامة	32
malbakka45@yahoo.com	كلية الإعلام جامعة بغداد - العراق.	أ.د/ محمد جاسم البكا	33
dr.hassan.swadi@gmail.com	عميد كلية التربية للبنات جامعة ذي قار العراق.	أ.د/ حسن سوادى نجيبان	34
.tatabenguermaz@yahoo.fr	كلية الآداب والفنون جامعة حسيبة بن بوعلي (الجزائر).	أ.د/ طاطا بن قرماز	35
nermine.elsharkawy@must.edu.eg	قسم اللغة الألمانية - جامعة مصر للعلوم والتكنولوجيا	أ.م. د/ نيرمين أحمد الشراوي	36
osama.ahmed@must.edu.eg	قسم اللغة الفرنسية - جامعة مصر للعلوم والتكنولوجيا	د/ أسامة عبد الجليل	37
sayed_fuzzylogic@yahoo.com	كلية الآداب - قسم الفلسفة بجامعة بورسعيد	د/ السيد عبد الفتاح جاب الله	38
Drhanan.shokry@yahoo.com	قسم اللغة العربية - جامعة مصر للعلوم والتكنولوجيا	د/ حنان السيد شكري	39
Hanan.ebedy@must.edu.eg	قسم اللغة الإنجليزية - جامعة مصر للعلوم والتكنولوجيا	د/ حنان جمال عبيدي	40
ashraf_kaoud123@yahoo.com	قسم اللغة الإنجليزية - جامعة مصر للعلوم والتكنولوجيا	د/ أشرف قاود	41
amado20007@hotmail.com	قسم التفكير العلمي - جامعة مصر للعلوم والتكنولوجيا	د/ أحمد حمدي	42
sss_emam@yahoo.com	قسم اللغة الإنجليزية - أكاديمية الفنون	د/ سالي محمد إمام الأشقر	43
nagwa.kassem@must.edu.eg	قسم اللغة الإيطالية - جامعة مصر للعلوم والتكنولوجيا	د/ نجوى إبراهيم قاسم	44
amany.mohamed@must.edu.eg	قسم اللغة الإنجليزية - جامعة مصر للعلوم والتكنولوجيا	د/ أماني محمد عبد السلام هارون	45
shimaelfeky5@gmail.com	قسم اللغة الإنجليزية - جامعة مصر للعلوم والتكنولوجيا	م.م/ شيماء صلاح الدين	46
hanan.mansour@must.edu.eg	قسم اللغة الإنجليزية - جامعة مصر للعلوم والتكنولوجيا	د/ حنان منصور أحمد راضي	47
yousragamal728@yahoo.com	قسم اللغة الإنجليزية - جامعة مصر للعلوم والتكنولوجيا	يسرا جمال الدين محمود	48



الهيئة الاستشارية

م	الاسم	الوظيفة	الجامعة	البريد الإلكتروني
1	أ.د/ مختار الظواهري	نائب رئيس الجامعة للمتابعة والتوثيق	جامعة مصر للعلوم والتكنولوجيا	Mokhtar.elzawahry@must.edu.eg
2	أ.د/ شريف رفعت عبد الفتاح السيد	نائب رئيس الجامعة لشئون خدمة المجتمع وتنمية البيئة	جامعة مصر للعلوم والتكنولوجيا	sherif.refaat@must.edu.eg
3	أ.د/ عمرو الليثي	مدير مركز الرأي العام	جامعة مصر للعلوم والتكنولوجيا	Ellissyamr@yahoo.com
4	أ.د/ مصطفى الفقي	مدير مكتبة الإسكندرية	مكتبة الإسكندرية	Mostafa.elfeki@bibalex.org
5	أ.د/ نبيل الزهار	عميد كلية التربية الخاصة سابقاً	جامعة مصر للعلوم والتكنولوجيا	nzahhar@gmail.com
6	أ.د/ كمال عرفات نبهان	عميد المكتبات الجامعية	جامعة مصر للعلوم والتكنولوجيا	Kamal.Mohamed.Arafat@gmail.com
7	أ.د/ صلاح فضل	رئيس مجمع اللغة العربية بالقاهرة	مجمع اللغة العربية	drsalahfadi@gmail.com
8	أ.د/ أحمد طاهر حسنين	أستاذ ورئيس قسم اللغة العربية بجامعة مصر - والجامعة الأمريكية	جامعة مصر للعلوم والتكنولوجيا	ahmtaher@hotmail.com
9	أ.د/ عيد علي مهدي بلبع	عضو مجلس الشيوخ المصري 2020- عميد كلية الآداب الأسبق	جامعة المنوفية	eidbalbaa333@gmail.com
10	Betsy .Professor Bryan	Institute of ancient near - eastern studies	Johns hope kens university	betsy.bryan@jhu.edu
11	Prof. Jennifer Johnson-Hanks	Berkeley faculty -	University of California	acad_sen@berkeley.edu
12	أ.د/ محمد عباس حسين	مقرر اللجنة العلمية لترقية أعضاء هيئة التدريس "علم الاجتماع"	جامعة الإسكندرية	mo_abbas8@hotmail.com
13	أ.د/ أميرة أحمد الجعفري	عضو مجلس الشورى بالمملكة العربية السعودية	وكيل جامعة عبد الرحمن بن فيصل	Vp_fa@iau.edu.sa



مجلة جامعة مصر للدراسات الإنسانية



Ahmed.hefny@must.edu.eg	جامعة مصر للعلوم والتكنولوجيا	مساعد رئيس الجامعة للجودة والاعتماد - ومدير مركز ضمان الجودة	أ.د/ احمد محمود حفني مصطفى	14
drmsayed@hotmail.com	جامعة مصر للعلوم والتكنولوجيا	أستاذ اللغويات ورئيس قسم اللغة الإنجليزية، المتطلبات الجامعية	أ.د/ محمد سيد علي	15
szabadr@yahoo.com	جامعة بور سعيد	عميد كلية الآداب	أ.د/ بدر عبد العزيز بدر	16
hmr00@fayoum.edu.eg	جامعة دمياط	نائب رئيس الجامعة لشئون الدراسات العليا وعميد كلية الآثار	أ.د/ حمدان ربيع	17
aam02@fayoum.edu.eg	جامعة الفيوم	وكيل كلية الآداب لشئون التعليم والطلاب	أ.د/ أحمد عبد العزيز بقوش	18
mhseg@mans.edu.eg	جامعة المنصورة	عضو لجان الجودة لاعتماد الجامعات المصرية	أ.د/ مها عبد اللطيف السجيني	19
ibr.alshammary@uoh.edu.sa	جامعة حائل السعودية	رئيس قسم اللغة العربية بكلية الآداب	أ.د/ إبراهيم بن سعيد الهليل الشمري	20
Lettresfrancaismenoufieh@gmail.com	فرنسا	المستشار الثقافي لمصر بفرنسا	أ.د/ نور محمد السبكي	21
Khaledma1@hotmail.com	الإمارات	مستشار الحلول المعرفية والرقمية مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم للمعرفة	أ.د/ خالد عبد الفتاح موسى	22
kqutb@qa.edu.qa	جامعة قطر	أستاذ فلسفة العلوم بكلية الآداب	أ.د/ خالد أحمد قطب	23
profdrmedhat@hotmail.com	جامعة حلوان	مقرر لجنة ترقية الأساتذة "الخدمة الاجتماعية"	أ.د/ مدحت محمد أبو النصر	24
mas12@fayoum.edu.eg	المجمع العلمي	رئيس المجمع العلمي	أ.د/ محمد عبد الرحمن الشرنوبى	25
esa00@fayoum.edu.eg	جامعة الفيوم	خبير بمجمع اللغة العربية وكيل كلية دار العلوم لشئون الدراسات العليا الأسبق	أ.د/ عصام عامرية	26
Desoky49@arts.psu.edu.eg	جامعة بور سعيد	عميد كلية الآداب السابق	أ.د/ محمد عثمان دسوقي	27
mailto:almory54@yahoo.com	جامعة الزقازيق	عضو لجنة الترتيبات " علم نفس"	أ.د/ محمد المري	28
modhendy@bsu.edu.eg	جامعة بني سويف	عميد الكلية التربوية	أ.د/ محمد حماد هندي	29



مجلة جامعة مصر للدراسات الإنسانية



ysm00@fayoum.edu.eg	جامعة الفيوم	عميد كلية التربية الأسبق	أ.د/ يوسف سيد محمود	30
abdelazizesayed@yahoo.com	جامعة بني سويف	عميد كلية الإعلام	أ.د/ عبد العزيز السيد عبد العزيز سليم	31
kak00@fayoum.edu.eg	جامعة الفيوم	رئيس لجنة ترقية الأساتذة بدبي عميد كلية دار العلوم "سابقاً"	أ.د/ خليل عبد العال خليل	32
sahinnawy@yahoo.co.uk	جامعة حلوان	عضو لجنة الترقيات "علم النفس التربوي"	أ.د/ سلوى عبد الباقي	33
attef.aoudallah@must.edu.eg	جامعة حلوان	عميد كلية الآداب "سابقاً"	أ.د/ عاطف عبد السلام عوض الله	34
Samir.adib@must.edu.eg	جامعة مصر للعلوم والتكنولوجيا	رئيس قسم الآثار المصرية	أ.د/ سمير أديب عزيز	35
nagwasamak@ymail.com nagwasamak@feps.edu.eg	جامعة القاهرة	رئيس قسم الاقتصاد كلية الاقتصاد والعلوم السياسية	أ.د/ نجوى سمك	36
saeed.alwakeel@gmail.com	جامعة عين شمس	رئيس تحرير مجلة حوليات كلية الآداب ووكيل الكلية السابق	أ.د/ سعيد الوكيل	37
hsa00@fayoum.edu.eg	جامعة الفيوم	عضو مجلس تحرير - ومحكم مجلة International Journal of Geography and Regional Planning (Premier Publishers)	أ.د/ هاني سامي عبد العظيم	38
aboelnor66@cu.edu.eg	جامعة القاهرة	وكيل كلية التربية النوعية لشئون الدراسات العليا	أ.د/ محمود أبو النور	39
moataz@cu.edu.eg	جامعة قطر	معهد الدوحة للدراسات العليا	أ.د/ المعتز بالله السعيد	40
mffbayomy@yahoo.com	جامعة المنوفية	كلية العلوم	أ.د/ محمد فتحي فرج بيومي	41
ghalabes@hotmail.com	جامعة كفر الشيخ	عميد كلية الألسن	أ.د/ عبد الحميد غلاب	42
MohamedKahlawey@hotmail.com	جامعة القاهرة	عضو اللجنة التخصصية العليا لقطاع الدراسات الأدبية والآثار بالمجلس الأعلى للجامعات ورئيس اللجنة العلمية لترقية الأساتذة - كلية الآثار	أ.د/ محمد الكحلوي	43

قواعد النشر في المجلة

1. تنشر المجلةُ البحوث - باللغة العربية أو اللغات الأجنبية - التي لم يسبق نشرها في أوعية أخرى.
2. تصدرُ المجلةُ نصف سنوية، وتقبلُ نشرَ البحوثِ في أوعيتها المتخصصة وفق التصنيف:
 - العلوم الاجتماعية والإنسانية.
 - اللغويات والآداب.
3. يُقبل للنشر في المجلة البحوثُ النظرية والتطبيقية والمقالات التي تتميز بالأصالة، والتي تسهم في تقدّم المعرفة الإنسانية، وتُصنّف المواد التي تقبلها المجلة للنشر إلى الأنماط التالية:
 - البحوث والدراسات.
 - المقالات العلمية.
 - المراجعات النقدية.
 - الأعمال المترجمة.
 - المراجعات العلمية لأدبيات التخصص.
 - ملخصات رسائل الماجستير والدكتوراه.
 - تقارير المؤتمرات والندوات وورش العمل.
 - عروض الكتب مجالات الآداب واللغات والإنسانيات والعلوم الاجتماعية.
4. تخضعُ الأعمالُ المقدّمة للتحكيم العلمي السري (المعمي) وفقاً للنظام المتبع في المجلة؛ وتلبيةً لمعايير تصنيف المجلات العلمية التي أقرّها المجلس الأعلى للجامعات.

5. لا تخضع الأعمال المقدمة للنشر من قبل الأساتذة - درجة أستاذ - للتحكيم المعمي.
6. الباحث مسئولٌ عن بحثه مسئولية كاملة، وملتزمٌ بإرسال بحثه مُعرِّفًا باسم الباحث كاملاً، والدرجة العلمية، والمؤسسة المنتمي لها، كما يقدِّم الباحث إقرارًا كتابيًا مهورًا بتوقيعه بأن البحث المقدم لم يسبق نشره في أي مجلةٍ علميةٍ أو مؤتمرٍ علميٍّ أو غير ذلك.
7. يُراعى في البحث أن يتميز بالأصالة، وأن يكون إضافةً للتراكم العلمي، ويسهم في ثراء المعرفة الإنسانية، وأن يكون مستوفيًا للجوانب العلمية بما في ذلك عرض الأسس النظرية والمنهجية المتبعة في استخلاص النتائج ومناقشتها.
8. يُشترط رفع البحث على موقع المجلة مقرونًا بملخص باللغة العربية والإنجليزية لكافة بحوث اللغات، عدا اللغة الفرنسية يقتصر ملخصها على العربية والفرنسية.
9. يُكتبُ البحثُ باستخدام برنامج Microsoft Office Word 2010 أو ما بعده، ونوع الخط Simplified Arabic للكتابة باللغة العربية، و Times New Roma للكتابة باللغة الإنجليزية، ونوع الصفحة (B5)، وبنط الخط 14 للمتن و16 للعناوين الفرعية، وهوامش (3 سم في الجوانب الأربعة للصفحة)، والمسافة بين الأسطر 1.15 سم، مع الالتزام الدقيق بنظام التوثيق الذي تتبعه المجلة حاليًا وهو نظام (APA) أو نظام مدرسة شيكاغو (Chicago)، سواء في التوثيق في متن البحث أو في تسمية الجداول والأشكال أو تنسيق العناوين أو قائمة المراجع، ونحو ذلك مما لا يخالف هذا النظام.
10. ألا يزيد حجم البحث عن 30 صفحة كحد أقصى، ويُرفق ملخص للبحث في حدود (200) كلمة، و مترجم باللغة الإنجليزية.

11. يتم إرسال البحث لاتخاذ الإجراءات الخاصة بالتحكيم من خلال الموقع الإلكتروني للمجلة

على بنك المعرفة المصري [/https://mjoms.journals.ekb.eg](https://mjoms.journals.ekb.eg)

12. توجه جميع المراسلات الخاصة بالنشر في المجلة إلى رئيس التحرير - عميد المتطلبات الجامعية بجامعة مصر للعلوم والتكنولوجيا - لاتخاذ إجراءات التحكيم عبر الموقع الإلكتروني للمجلة.

13. يُسَدِّدُ الباحثُ رسومَ التحكيم والنشر كاملةً قبل الشروع في التحكيم وفقاً للمواصفات الفنية للبحث، كما ورد سابقاً في البنود (6,8,9,10)

14. يُرْفَعُ البحثُ على موقع المجلة بالتنسيق المذكور في بند (9)، ودون أخطاء لغوية أو مطبعية، وفي حال ورود ملاحظات لغوية يُسَدِّدُ الباحثُ للمجلة رسوم المراجعة.

15. بعد تحكيم البحث وإعادته للباحث لاستيفاء ملاحظات المحكمين، يُعادُ لمدير التحرير للمراجعة بهدف النشر النهائي، ثم يُرسلُ إلى مسئول النشر الإلكتروني؛ لرفع البحث عبر موقع المجلة في صورته النهائية القابلة للنشر، وبعدها يحصلُ الباحثُ على إفادة بقبول بحثه للنشر إلكترونياً، ويُدرجُ ضمن الخطة الزمنية للنشر بالمجلة.

16. الأبحاث التي ترد للمجلة يجب ألا يكون لها أغراض دينية أو سياسية، وإنما أبحاث علمية في مجالات تخصص المجلة -المشار إليها سابقاً- بمختلف فروعها. وكلُّ ما يردُّ من أبحاثٍ تعبّر عن وجهة نظر الباحث وتحت مسؤوليته.

17. يحقُّ للجامعة إعادة نشر محتويات المجلة إلكترونياً، أو المشاركة في قواعد البيانات والمواقع الإلكترونية دون الرجوع للباحثين بالموافقة.



المراسلات

❖ تُرسلُ البحوثُ إلكترونيًا لاتخاذ الإجراءات الخاصة بالتحكيم عبر: موقع "مجلة جامعة مصر للدراسات الإنسانية" على بنك المعرفة المصري:

<https://mjoms.journals.ekb.eg/>

❖ أو من خلال البريد الإلكتروني لمجلة جامعة مصر للدراسات الإنسانية:

Jhuman.studies@must.edu.eg

❖ موقع جامعة مصر لإرشاد الباحثين حول آلية رفع الأبحاث على موقع المجلة:

<https://admission.must.edu.eg/MUST-Journal>

رسوم النشر في المجلة

➤ الباحثون من داخل مصر:

أولاً: الباحثون المصريون من داخل الجامعة:

رسوم النشر الإلكتروني للهيئة المعاونة 400 جنيه، ولأعضاء هيئة التدريس 700 جنيه لأول 30 صفحة B5 بمواصفات المجلة، يُضاف 20 جنيهاً لكل صفحة زائدة بعد أقصى 40 صفحة لإجمالي البحث، بالإضافة إلى رسوم التحكيم المقررة وقدرها 600 جنيه لعدد (2) محكّمين، وفي حالة الاحتياج لمحكّم ثالث تتم إضافة 300 جنيه أخرى كرسوم تحكيم.

ثانياً: الباحثون المصريون من خارج الجامعة

رسوم النشر الإلكتروني للباحثين من خارج الجامعة 800 جنيه لأول 30 صفحة B5 بمواصفات المجلة، يُضاف 20 جنيهاً لكل صفحة زائدة بعد أقصى 40 صفحة لإجمالي البحث، بالإضافة إلى رسوم التحكيم المقررة وقدرها 600 جنيه لعدد (2) محكّمين، وفي حالة الاحتياج لمحكّم ثالث تتم إضافة 300 جنيه أخرى كرسوم تحكيم.

➤ الباحثون من خارج مصر:

تبلغ رسوم النشر الإلكتروني 250 دولار لأول 30 صفحة B5 بمواصفات المجلة، يُضاف 5 دولارات لكل صفحة زائدة، بالإضافة إلى رسوم التحكيم المقررة وقدرها 150 دولار لعدد (2) محكّمين، وفي حالة الاحتياج لمحكّم ثالث تتم إضافة 75 دولار أخرى كرسوم تحكيم.



مجلة جامعة مصر للدراسات الإنسانية



الفهرس

م	البحث	الصفحات
1	تحليل النص الشعري عند جلال الدين السيوطي "قصيدة باتت سعاد نموذجاً" أ.د/ أنس عطية الفقي	67 - 19
2	الفكر النقدي عند محمد فريد أبو حديد أ.د/ محمد عبد المطلب	102 - 68
3	الترجيح الإعرابي في إعراب آي القرآن الكريم عند المعاصرين (عبده الراجحي نموذجاً) أ.د/ أحمد عادل عبد المولى	143 - 103
4	المعاجم الثنائيتة ذات المداخل العربيّة في الثراث اللغويّ العربيّ أ.د/ خالد فهمي إبراهيم	185 - 144
5	صناعة التناص في ضوء النظرية التوليدية التحويلية أ.د/ عزة شبيل محمد أبو العلا	237 - 186
6	<i>la chatte</i> , animal chérie et honoré chez les Anciens Egyptiens et chez Colette (étude analytique ,explicative et historique) Prof. Siham Abd El-Fattah Gabr	287 - 238

323 – 288	Womanism: Definition and History Prof. Mohammad Shaaban Deyab	7
336 – 324	On Teaching EFL Vocabulary Prof. Mohammad Said Ali	8

تحليل النص الشعري عند جلال الدين السيوطي

"قصيدة بانة سعاد نموذجاً"

Analysis of the literary text of Jalal al-Din al-Suyuti

(Bant Souad's poem as a model)

أ.د/أنس عطية الفقي*

anasatia@hotmail.com

ملخص البحث:

هذا البحث دراسة في كتاب "كنه المراد في بيان بانة سعاد" وتهدف هذه الدراسة إلى تحديد منهج جلال الدين السيوطي في تحليل النص الأدبي، وتتبع الخطوات التي تعامل مع النص من خلالها، بالإضافة إلى رصد بعض الظواهر المؤثرة في جوانب هذا التحليل، مع بيان الملامح النقدية اللافتة التي وردت في هذا الكتاب.

والواقع أن أهمية مثل هذه الدراسات تكمن في التواصل مع الجهود التراثية في مجال النقد الأدبي، فهي وإن كانت لها خصوصيتها التراثية- تسهم في تطور النقد الأدبي الحديث بصفة عامة، بل إنها قد تساعد أيضاً على تأسيس مناهج نقدية عربية حديثة يكون لها دورها في استنباط ما في نصوص الأدب العربي من أبعاد دلالية، وخصائص أسلوبية.

* أستاذ الأدب العربي كلية اللغات والترجمة - جامعة مصر للعلوم والتكنولوجيا.

* مدير مركز تحقيق التراث العربي جامعة مصر للعلوم والتكنولوجيا.

وهذا التواصل مع التراث النقدي القديم له بدوره أهمية أخرى؛ حيث إن الناقد القديم يكون أقرب عهدًا بالنص، وأكثر تلاقيا مع لغته ودلالاتها، فإذا أضفنا إلى ذلك صدور هذا النقد عن عالم متبحر في علوم عصره كالسيوطي استطعنا أن ندرك مدى أهمية قراءة هذا النقد والإفادة منه على جميع الأصعدة.

وقد تم تقسيم هذا البحث إلى مدخل موجز وثلاثة محاور، أما المدخل فنعرض فيه تعريفاً موجزاً عن السيوطي وعلاقته بالأدب. ثم نبذة عامة عن كتاب "كنه المراد في بيان بانة سعاد" وأما المحاور الثلاثة فهي:

- 1- الخطوات التي اتبعها السيوطي في تحليل مع النص.
- 2- الظواهر المؤثرة في جوانب التحليل.
- 3- الملامح النقدية اللافتة عند السيوطي.

الكلمات المفتاحية: كنه المراد، بانة سعاد، السيوطي، تحليل النصوص التراثية، النقد الأدبي التراثي.

Abstract:

This research paper investigates the book “Kunah almurad fi bayan bant Souad” and it aims to define Jalal Al-Din Al-Suyuti’s approach in analyzing the literary text and following the steps that he dealt with the text through it, in addition to distinguishing some of the phenomena affecting the aspects of this analysis is shedding light on the noteworthy features in this book.

In fact, the importance of such studies lies in communicating with the heritage efforts in the field of

literary criticism, as they - although they have their heritage specificity - contribute to the development of modern literary criticism in general and establish Arabic modern literacy criticism which helps in electing the semantic dimensions and stylistic characteristics in the texts of Arabic literacy texts.

This connection with the ancient critical heritage has in turn another significance. Since the ancient critic is closer to the text and more convergent with its language and its significance, if we add to that the issuance of this criticism by a scholar who delved into the sciences of his time, such as Al-Suyuti, we would be able to realize the importance of reading this criticism and benefiting from it at all levels.

This research has been divided into a brief introduction and three axes. As for the entry, we present a brief definition of Al-Suyuti and its relationship to literature. Then a general overview of the book "But what is meant by Bayan Banat Souad" The three topics are:

- 1- The steps followed by Al-Suyuti analyzing the text.
- 2 – The effective Phenomenon in the aspects of the analysis.
- 3- The significant critical features of Al-Suyuti.

Keywords: Kunah almurad, Bant Souad, Al-Suyuti, analysis of heritage texts, heritage literary criticism.

مدخل الدراسة:

جلال الدين السيوطي من أشهر علماء المسلمين، فهو عالم موسوعي له نتاج كبير في العلوم الدينية واللغوية والأدبية والتاريخية. ولد بالقاهرة سنة 849هـ وتوفي سنة 911هـ، أي أنه عاش في العصر المملوكي الثاني، عصر المماليك الشراكسة. وهذه المرحلة التي واكبت حياة السيوطي حفلت بكثير من العلماء الأعلام في مختلف فنون المعرفة، كما حفلت بكثير من الدراسات الموسوعية التي تمثل ثقافة العصر.

وكان السيوطي شديد الاعتزاز بنفسه وبعلمه، ولعل هذا ما دفع بعض معاصريه إلى اتهامه بالغلو والتفاخر. يقول السيوطي في كتابه حسن المحاضرة "ورزقت التبحر في سبعة علوم: التفسير، والحديث، والفقه والنحو، والمعاني والبيان والبديع على طريقة العرب البلغاء..."¹، ونلاحظ في آخر مقولته السابقة أنه ذكر المعاني والبيان والبديع ضمن ما تبحر فيه من علوم، أي أنه يضيف لنفسه صفة الأديب الناقد.

ولم تكن علاقة السيوطي بالشعر العربي علاقة هامشية على نحو ما تكون عادة عند أكثر العلماء المتخصصين في علوم الدين أو علوم الدنيا، بل كانت أعظم من هذا وأعمق، فالرجل كان عالماً أديباً، وكان ذا عقلية فذة، ومواهب متعددة، وله مع الشعر صحبة، وللشعر في نفسه هوى، يظهر ذلك ويتوارى على حسب ما يعرض له من موضوعات.

ومن المعروف أن الشعر العربي يعدُّ مصدرًا أساسيًا من مصادر الدراسات العربية، فالشعر ديوان العرب، وما من عالم في تاريخ التراث العربي

إلا وله بالشعر وشيجة، إلا أن هذه الوشيجة قد تقوى أو تضعف بعد أن يأخذ هذا العالم مجاله في دراساته اللغوية، أو البلاغية أو الدينية أو غير ذلك. المهم أن طبيعة اللغة العربية تقتضي أن يظل كل دارس في فروعها أو فيما يتعلق بها من علوم ومعارف على اتصال بالشعر الذي هو ديوان العرب.

والشيخ جلال الدين كان يحب الشعر وينظمه، وأغلب شعره في نظم العلوم، وله بعض الأبيات التي نسبها إلى نفسه في أثناء شرحه لقصيدة بانث سعاد. وقد ذكر الدكتور مصطفى الشكعة أن له ديوان شعر²، وله القصيدة البديعية في مدح الرسول -صلى الله عليه وسلم-، التي نسجها ميمية على منوال بردة البوصيري، وضمنها فنون البديع على عادة معاصريه. كما أن له مختارات شعرية تدل على اهتمامه بهذا الجانب ككتابه: "نزهة الجلساء في أشعار النساء". وكُتِبَ السيوطي مفعمة بالعديد من الشواهد الشعرية التي تشهد بذوق رفيع، وحسي بلاغي متميز.

والمتصفح شرح السيوطي "كنه المراد في بيان بانث سعاد" يكاد يقطع بأنه ذو عقلية نقدية واعية، وحس أدبي متميز، لولا ما يشوب ذلك من طغيان الجانب المنطقي، الذي تفرضه شخصية السيوطي الفقيه المحدث القاضي، الذي يبحث عن البينة الواضحة، والحجج المادية، والمرجعية الشرعية.

كتاب "كنه المراد في بيان بانث سعاد":

حظيت قصيدة بانث سعاد بشروح كثيرة على مدى العصور الإسلامية، بدأت من القرن الثالث الهجري واستمرت حتى عصرنا هذا، رصد منها كارل بروكلمان خمسة وثلاثين شرحاً³، وقد أحصى محقق كتاب كنه المراد أربعة

وستين شرحًا ذكر أنها أبرز شروح القصيدة، وأضاف أن هناك شروحًا لمجهولين، وشروحا أخرى باللغتين الفارسية والتركية.⁴

ومن الباحثين المحدثين من خص شروح "بانة سعاد" بدراسات مستقلة، تناولتها بالحصص والوصف والتصنيف، بما يكشف عن مكانة هذه القصيدة في التراث العربي.⁵

وقد تنوعت شروح هذه القصيدة، فمنها الشروح اللغوية كشرح الخطيب التبريزي. ومنها الشروح النحوية كشرح ابن هشام الأنصاري المتوفى سنة 761هـ الذي حظي بشهرة كبيرة، وكان تأثيره واضحًا في الشروح التي جاءت بعده. ومنها الشروح الأدبية كشرح السيوطي الذي نحن بصده.

بدأ السيوطي مؤلفه "كنه المراد في بيان بانة سعاد" بمقدمة مقتضبة ذكر فيها سبب كتابته هذا الشرح، كما ذكر ما سيضيفه شرحه هذا إلى الشروح السابقة التي اطلع عليها، واستدعى ذلك منه أن يحدد منهجه في تحليل النص. حيث إنه لم يُسمِّ عمله هذا "شرحًا" بل سماه "بيان"، ولعل الكلمة أقرب إلى روح البلاغة والنقد، فهو لم يرد أن يكون شرحه هذا تكرارًا للشروح اللغوية الكثيرة التي تناولت القصيدة المذكورة، ولذلك فهو يقول "فلما كان المدح أرفع مقاصد الشعراء وأعلاها، وأنفسها وأعلاها، ... وكانت قصيدة كعب بن زهير المعروفة ببانة سعاد هي أنفس المدائح عقداً ... وكانت الشروح الموضوعية عليها - فيما وقفت عليه - قاصرة على⁶ شرح غريبها وإعراب ألفاظها المؤدية إلى حل تركيبها دون التعرض لمعانيها التي هي قصد طلابها .. اقتضى ذلك إشارة بعض إخواني في الله تعالى ممن تؤثر طاعته، ولا تسع مخالفته، أن أقتضب عليها شرحًا يجمع

إلى حل ألفاظها بيان معانيها، ويقرب ثمار مقاصدها المترابكة لاقتطاف جانيها، فاستخرت الله تعالى وبادرت إلى ما أشار عليّ على الوجه الذي يقصد.

منهج السيوطي في التعامل مع النص:

أولاً: التمهيد للنص:

بعد المقدمة السابقة بدأ السيوطي شرحه بتمهيد رأى أنه ضروري قبل مقارنة النص. يقول السيوطي "لا بد للمتصدي لهذه القصيدة قبل الخوض في شرحها من الإحاطة بثلاثة مقاصد: المقصد الأول في ترجمة ناظمها رضي الله عنه، ... والمقصد الثاني في سبب نظمه هذه القصيدة، ... والمقصد الثالث في بيان ترتيب القصيدة وسياقاتها التي سيقت عليها...⁷ فقد اشتمل تمهيدته إذن على ثلاثة عناصر هي: ترجمة الشاعر، ومناسبة القصيدة، ونظرة عامة إلى النص.

ولا يخفى على أي باحث ما لهذه الأشياء التمهيدية من فائدة في تحليل النص الشعري وبيان أبعاده وجوانبه.

ففي العنصر الأول وهو بتعبير السيوطي "المقصد الأول" ترجم للشاعر، وبين أنه من فحول الشعراء المخضرمين، وجاء بشيء من شعره.

وفي العنصر الثاني أو "المقصد الثاني" عرض السيوطي قصة إسلام كعب بن زهير، وكيف أنه وفد على رسول الله -صلى الله عليه وسلم- متخفياً، بعد أن كان قد أهدر دمه، وكيف عفا عنه الرسول -صلى الله عليه وسلم-، وأعطاه برده مكافأة له على القصيدة.

أما العنصر الثالث أو "المقصد الثالث" فكان كما يقول السيوطي "في بيان ترتيب القصيدة وسياقاتها التي سبقت عليها". وفي هذا المقصد تكلم السيوطي عن القصيدة الجاهلية، وكيف أن الشعراء كانوا يفتتحونها بالغزل. ومن هنا بدأ الحديث عن شعر الغزل بقوله: "اعلم أنه كانت عادة أكثر شعراء العرب أنهم إذا أتوا بقصيدة مدح افتتحوها بالتشبيب، وهو المعبر عنه بالغزل، وهو عند المحققين من أهل الأدب يشتمل على أربعة أنواع:

النوع الأول: ذكر ما في المحب من الصفات التي هي من أسباب المحبة الدالة على المحبة، كالشغف والنحول والذبول والنوع الثاني: ذكر ما في المحبوب من الصفات التي هي أسباب المحبة ... ويسمى هذا النوع من التشبيب نسبياً أيضاً. النوع الثالث: ذكر ما يتعلق بالمحب والمحبوب جميعاً من هجر وصد ووصل وسلوى ... النوع الرابع: ذكر ما يتعلق بغيرهما بسببهما من الوشاة والرقباء"⁸.

وبعد هذا التنظير الذي قدمه عن شعر الغزل وأنواعه يقرر السيوطي أن قصيدة بانث سعاد اشتملت على الأنواع الأربعة التي ذكرها من أحوال المحبين. ثم يستمر في بيان أوجه الترابط والوحدة بين أجزاء القصيدة بوجه عام، فيربط بين الغزل ووصف الناقة التي لا يوصل إلى المحبوب إلا بها، ثم الخلوص إلى طلب العفو من رسول الله -صلى الله عليه وسلم- ومديحة، ثم مديح المهاجرين من الصحابة، ويعلق على عدم مديحه الأنصار، ويعزو ذلك إلى ذلك الأنصاري الذي قال: دعني -يا رسول الله- وعدو الله أضرب عنقه. فكان ذلك سبباً في أن يأخذ كعب موقفاً من الأنصار. وإن كان قد عاد بعد ذلك ومدحهم.

والواضح أن هذا التمهيد يدل على منهجية السيوطي في تناول النص الشعري؛ حيث يكشف عن الظروف المحيطة بالنص، ويربط بين أجزائه، فيحقق بذلك النظرة الكلية للعمل الأدبي التي تساعد على تلقي التفاصيل التحليلية بعد ذلك وتوجيهها لفهم النص وتدوقه.

ثانياً: الخطوات التي اتبعها السيوطي في تحليل النص:

بعد ذلك يبدأ السيوطي في مقارنة النص الشعري، وهو عادة يأخذ بيتاً بيتاً، ولكنه أحياناً يتناول البيتين، وذلك عندما يتصل معناهما وتركيبهما، مثل قول الشاعر:

لقد أقوم مقاماً لو يقوم به أرى وأسمع ما لو يسمع الفيئ
نظلاً يزعد إلا أن يكون له من الرسول بإذن الله تنويل

يقول في بداية شرحهما: "هذان البيتان مرتبط أحدهما بالآخر مع تواليهما، فالكلام عليهما جملة واحدة". وكرر هذا النظام في تحليله للبيتين الرابع والأربعين والخامس والأربعين من القصيدة.

وعند تحليل البيت، يأخذ السيوطي نفسه بما تعهد به في مقدمته، من حل ألفاظها، وبيان معانيها، وتقريب ثمار مقاصدها. فهو يحلل البيت على خطوات:

الخطوة الأولى: توضيح معاني المفردات والتراكيب في سياق البيت

الواحد:

ويستدعي ذلك منه:

1- أن يضبط صيغة المفردة ضبطاً لغوياً دقيقاً، يحتاط له بأن يصف الحرف ويصف حركته بالنص عليهما معاً، فيقول مثلاً في شرح البيت الثاني والعشرين: "قوله: عيرانة... والعيران، بالعين المهملة وإسكان الياء وبعد الألف نون ثم هاء التأنيث: المشبهة في صلابتها عير الوحش... والنحض، بفتح النون وإسكان الحاء المهملة وبالضاد المعجمة: اللحم".⁹

ولا يخفى ما لهذا الضبط الدقيق من أهمية في تحديد معنى البيت وصياغته وتذوق معناه وتحليله، وبالتالي مساعدة القارئ على الفهم، خاصة وأن لغة القصيدة بها كثير من المفردات الغريبة على مسامع الأجيال المتأخرة.

2- أن يأتي - أحياناً - بمصدر الكلمة وبعض اشتقاقاتها للإيضاح كقوله في شرح: أرجو وآمل أن تدنو مودتها: "يقول رجوت الشيء أرجوه رجاء بالمد إذا غلب على ظنك حصوله"¹⁰.

3- استدعاء المعاني الدقيقة للكلمات التي قد يتوهم القارئ أنها مترادفة. كقوله في شرح البيت السابق نفسه "أرجو وآمل أن تدنو مودتها: وآمل بمد الهمزة وضم الميم معناه أرجو أيضاً .. إلا أن الرجاء لا يكون إلا في الممكن، والأمل يكون في الممكن والمستحيل، ولذلك حسن الجمع بينها لحصول مغايرة ما"¹¹ فهو هنا قد فرق بين الرجاء والأمل، وأعجب بالشاعر حين جمع بينهما.

وهذا المدخل اللغوي له أهمية كبيرة في تحليل النص الشعري، فهو يعد أساساً للدراسات النقدية الحديثة، وهذا التفريق الدقيق بين المعاني له وظيفته الجوهرية في وصول الرسالة الشعرية كما أرادها الشاعر أو على الأقل فتح الدلالات التي تثري النص الشعري.

4- تحليل بعض المعاني اللغوية من باب الإيضاح، مثال ذلك: تحليله تسمية النعش بالآلة الحدباء يقول: "سمي بذلك، قيل: لصعوبة مرتقاه، وقيل لارتفاعه، وقيل: أخذاً من قولهم: ناقة حدباء إذا بدت جوانبها، لأن النعش كذلك، والظاهر أنه سمي بذلك تشبيهاً بالرجل الأحذب، فإن العرب لم تكن تعرف هذه الأسرة المنجرة من الخشب، وإنما كانوا يأخذون عصياً يربعونها تربيعاً مستطيلاً، وينسجون وسطها بالحبال يحملون عليها موتاهم، والعرب في البوادي على ذلك إلى الآن، وهذه الآلة إذا وضع فيها الميت وثقل على الحبال برزت عن العصي فأشبهت الرجل الأحذب في بروز ظهره"¹².

5- عرض اللغات أو اللهجات المختلفة في نطق لفظة ما، مع بيان الفصح والأفصح. يقول: "إخال بكسر الهمزة على الأفصح، ويجوز فتحها وهي لغة شاذة.

6 - عرض بعض الروايات الأخرى لبعض مفردات النص وتناولها بالتحليل السابق، ففي شرح البيت الأول يقول عقب توضيح معنى "لم يُفد": "ويروى: "لم يُشَفَّ" بدل يفد، بمعنى أنه بعد تبل قلبه ومرضه لم يجعل له شفاء منه"¹³.

7- تحديد المعنى السياقي للمفردة، مع التنبيه على المعنى الأصلي، وربطها مباشرة بمتعلقاتها في جملتها. مثال على ذلك قوله في شرح البيت السابع والثلاثين:

كل ابن أنثى وإن طالت سلامته يوماً على آله حذباء محمول

قوله: كل ابن أنثى أراد به كل مولود يولد من ذكر وأنثى، وإن كان لفظ الابن لا يقع في اللغة إلا على الذكر. والمراد بالآلة الحذباء: النعش.

8- بيان عوائد الضمائر المتصلة بالكلمة أو المنفصلة عنها كقوله شارحاً: "وما يُبَلِّغُهَا إِلَّا عُدَاةً قَوْلُهُ: وما يبلغها إلا عداوة أي وما يبلغ الأرض التي أمست بها سعاد"¹⁴ والأمثلة على هذا كثيرة، فهي موجودة في شرح كل بيت من أبيات القصيدة تقريباً. ولعل اهتمام السيوطي بذلك يعد من آثار اشتغاله بالقضاء، فالحرص على تحديد عائد الضمير من خصائص اللغة القضائية.

9- تحديد الأسلوب من حيث التكلم والخطاب والغيبة، وهذا من تداعيات عوائد الضمائر. وهنا يحرص السيوطي على بيان "الالتفات" إن وجد كما فعل في شرحه للبيت التاسع والثلاثين¹⁵:

مَهْلًا هَدَاكَ الَّذِي أَعْطَاكَ نَافِلَةً أَلْ قَرَانَ فِيهَا مَوَاعِيظٌ وَتَفْصِيلٌ

بعد قوله:

أُنْبِئْتُ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ أَوْعَدَنِي وَالْعَفْوُ عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ مَأْمُولٌ
حيث التفت فيه من الغيبة إلى الخطاب.

10 - عرض احتمالات معاني التركيب، إما من باب فتح الدلالة، أو من باب التشكك في الاحتمال الأرجح، وهذا أمر طبيعي، ترجع أسبابه إلى الهوة الزمنية بين المبدع والناقد، كما قد ترجع أحياناً إلى طبيعة النص الأدبي الذي يحتمل أكثر من تأويل. والمثال على ذلك نجده في شرح قول الشاعر: "من كل نَضَاخَةٍ الذَّفْرَى" يقول السيوطي: أي الناقة المذكورة من كل ناقة نضاخة الذفرى بالعرق إذا عرقت، ثم هو محتمل معنيين: إما أن يريد أنها ناقة من النياق المتصفة بهذه الصفة، وإما أن يريد أن أصل وجودها من كل ناقة هي كذلك. ويكون ذلك وصفاً لها لأنه وصفها بكرم الأصل¹⁶.

الخطوة الثانية: عرض معنى البيت كاملاً:

ويكون ذلك بربطه بما سبق ثم ذكر معنى البيت كاملاً كقوله في شرح البيت الخامس:

تَنْفِي الرِّيحِ الْقَدَى عَنْهُ وَأَفْرَطُهُ مِنْ صَوْبِ سَارِيَةٍ بَيْضِ يَعَالِيلُ

ومعنى البيت: أن الرياح عند هبوبها تطرد ما بذلك الأبطح الذي أخذ منه الماء المشجوج به الراح المشبه به ثغر سعاد، حتى لم يبق به ما يكدره، وجاءت سحابة أو سحب بالليل فأمطرته حتى امتلأ وفاض، فاجتمع فيه الصفاء والبرودة والكثرة¹⁷. وهنا نلاحظ أنه في أثناء شرحه معنى البيت قد ذكر معنى بيتين سابقين معه للربط والتوضيح.

الخطوة الثالثة: محاولة بيان بعض المقاصد المتعلقة بمعنى البيت:

وعلى حد تعبير السيوطي: "تقريب ما بعد من ثمار مقاصدها المترابطة لاقتطاف جانبيها"، وهذا باب واسع فتحه للتحديث حول النص، أو من خلاله، أو بعيداً عنه.

فمن خلال ذلك يمكن له أن يُشَرِّح النص تشريحاً آخر وأن يفترض احتمالات أخرى. أو أن يستطرد بعيداً عن النص بذكر معلومات أو حكم أو قضايا تداعت من خلال اللفظ أو المعنى. كما أنه يطرح تساؤلات متعددة، يكون فيها أحياناً تزييد واستطرد، وأحياناً أخرى تكون فاتحة لمغاليق النص. وسنتناول أمثلة لهذه وتلك عند حديثنا عن ظاهرة الاستطرد، وكذلك عند حديثنا عن قضية فتح الدلالة في الصفحات التالية.

الظواهر المؤثرة في جوانب التحليل عند السيوطي:

أولاً: الصبغة الشرعية:

أول ما يطالعنا في شخصية السيوطي الناقد هو تلك الهالة الشرعية التي تحيط به، والتي سرعان ما يعود إليها حينما تجمع مشاعره مع الشاعر إلى الانطلاق في آفاق النص الشعري.

فمن البداية والسيوطي يصرح بأن هذا النص الشعري شبه مقدس، وقد نصب نفسه مدافعاً عن صاحبه، مبرراً له كل شيء، ومهدياً له الثناء والمدح. ومستنده في ذلك أن هذه القصيدة أولاً: هي في مدح رسول الله -صلى الله عليه

وسلم- . ثانيًا: أنها قيلت على مسامحة الشريفة وقابلها بالقبول، بل بإهداء صاحبها برده المباركة.

ثالثًا: أن ناظمها -رضي الله عنه- صحابي جليل، والصحابي في نظر العلماء -والسيوطي واحد منهم - هو من عاصر رسول الله -صلى الله عليه وسلم- ولقيه وآمن به، والصحابة عند أهل الحديث -ومنهم السيوطي أيضا- كلهم عدول، لا يجوز لأحد أن يقدر في كلامهم، أو يجرح في شخصية واحد منهم. هذه الخلفيات الشرعية كانت واضحة في مقدمة السيوطي التي قال فيها: "كانت قصيدة كعب بن زهير المعروفة ببيان سعاد هي أنفس المدائح عقداً، وأعلىها مقاماً، وأعذبها ورثاً، أنشدت بين يديه -صلى الله عليه وسلم- فنالت أعلى المفاز، وقضت بالتقدم في الفضل على ما بعدها، ما ترك الأول للأخر". والذي يتصفح شرح السيوطي لا يكاد يرى كلمة "الشاعر" أو "قال الشاعر كذا" وإنما يرى أنه استبدل بها قوله: "الناظم" وأحياناً يردفها بقوله: "رضي الله عنه". والواضح أن ذلك من قبيل التحفظ الشرعي من وصف صحابي جليل بصفة شاعر، تلك الصفة التي وردت في القرآن الكريم في معرض الذم على التعميم {وَالشُّعْرَاءُ يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُونَ} ¹⁸ من هنا نشعر مع السيوطي أنه بإزاء نص مقدس لا يأتيه الباطل من يديه ولا من خلفه، وهذه أولى السلبيات التي يمكن أن تحجب كثيراً من كوامن الإبداع النقدي الذي يثري النص الأدبي.

والأمثلة على ذلك كثيرة؛ حيث نلاحظ أنه لا يقدر في مفردات أو تركيب أو حتى في رواية من روايات القصيدة كما في شرحه البيت السادس:

أَكْرِمَ بِهَا خُلَّةً لَوْ أَنَّهَا صَدَقَتْ مَوْعُودَهَا أَوْ لَوْ أَنَّ النَّصْحَ مَقْبُولٌ

يقول في أثناء تحليله اللغوي: "ويروى: فيالها خلة، بدل: أكرم بها خلة، أي فيا قوم أعجبوا لها خلة ويروي أيضًا: "يا ويحها خلة"، وويح، كلمة تقال لمن وقع في هلكة لا يستحقها فيرثى له رحمة، كما في قوله -صلى الله عليه وسلم- "ويح عمار تقتله الفئة الباغية". ويروي: "يا ويلها خلة:.. وويل، كلمة لمن يستحق الهلكة.

وبعد هذا العرض ينتقل إلى المعنى العام دون أن يوضح موقفه من هذه الروايات والأنسب منها، إلا إذا كان هناك تفضيل منقول عن غيره من الشراح المعترين عندئذ فقط يصرح به منقولاً.

ومن مظاهر الصبغة الشرعية أيضًا أننا نجد السيوطي يتحين الفرصة - آية فرصة - لبسط الحديث الشرعي، وتبوء مكانه الطبيعي على منبر الخطابة في أثناء شرحه القصيدة، فبمجرد أن انتقل الشاعر من الغزل إلى الحكمة في قوله: "فكل ما قدر الرحمن مفعول" انتضى السيوطي سيف الخطاب الشرعي، إذ وجد الفرصة سانحة أمامه للتحدث عن القضاء والقدر، فبسط القول فيهما، وفي وجوب الإيمان بهما، وموقف الإسلام من منكري القدر، مستشهدا بالكتاب والسنة. والشيء نفسه تكرر عندما شرح البيت الشهير:

نُبِّئْتُ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ أَوْعَدَنِي وَالْعَفْوُ عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ مَأْمُولٌ
وكان موضوع الخطبة هنا عفو رسول الله -صلى الله عليه وسلم-، والاستدلال على ذلك من الكتاب والسنة والسيرة المطهرة.

ومن أمثلة ذلك دفاعه عن كعب وانتصاره له في مدحه المهاجرين بلبس الدروع حينما قال:

شَمُّ العَرانينِ أبطالاً لبوسُهُمْ مِنْ صُنْعِ داوودَ في الهَيْجا سَرايِلُ
حيث أثبت - وبشواهد من التراث العربي - أن الاحتراز والحزم بلبس
الدروع خير من المجازفة التي امتدحها الأعشى في قيس بن معديكرب حينما
قال:

وَإِذا تَجِيءُ كَتِيبَةٌ مَلومَةٌ شَهَباءُ يَخشى الرائدونَ نَهالَها
كُنَّتِ المَكْرَمَ غيرَ لابسِ جُنَّةٍ بالسيفِ تَضْرِبُ معلما أبطالَها
ويسوق رواية كثير وعبد الملك بن مروان حينما أنكر عليه الأخير مدحه إياه
بلبس الدروع الحصينة، فأجابه بأن ذلك من الحزم، ومن تمام الحزم الاحتراز.
ولبس الدروع صفة الحازمين أما الأعشى فإنه لم يكن مصيبا إنما مدح صاحبه
بالجنون.

ثم يؤيد السيوطي كلامه بقول الله تعالى {وَأَخَذُوا حِذْرَكُمْ}¹⁹.
وهكذا نجد السيوطي دائماً يدافع عن كعب وأفكاره وألفاظه ومعانيه
ويبرر له كل ما يقوله أو يروى عنه، ويؤيده بشواهد من التراث العربي.

أثر الفقه:

مع بداية شرح باننت سعاد يبدو واضحاً أثر الفقه في شرح السيوطي.
ففي شرح البيت الأول يقول: "باننت المرأة من زوجها إذا فارقت، وهو معروف في
عرف الشرع بالطلاق غير الرجعي". وفي تساؤلاته عقب التحليل اللغوي للبيت
يطرح السيوطي مسألة شعر الغزل كأنه يناقش قضية فقهية يقول: "كيف ساغ أن
يتغزل بامرأة في قصيدة أنشدها بين يدي النبي - صلى الله عليه وسلم؟ فالجواب

أنه جرى على عادة العرب في أشعارهم. وسماع النبي --صلى الله عليه وسلم-- ذلك وإقراره عليه دليل الجواز. إذ يحتمل أنه قصد امرأة معينة كانت حليته وبانت عنه فتغزل بها، وقد نص العلماء رضي الله تعالى عنهم على أنه يمتنع التغزل إذا كان بشخص معين، أو امرأة أجنبية، أما إذا كان بحليته، أو غير معين، فلا مانع". ثم يقول: "ولذلك نص العلماء رضي الله عنهم على أن الميت عشقا معدود من الشهداء كالمبطون والمطعون والغريق وغيرهم، محتجين بما رواه الدار قطني في حديث ابن مسعود -رضي الله عنه- أن رسول الله -صلى الله عليه وسلم- قال: "من عشق فعف فكتم فمات فهو شهيد" وإن كان الحديث فيه ضعف.

وهكذا يشعر القارئ مع السيوطي أنه بإزاء مسائل فقهية لا نص شعري. وقد يذهب السيوطي إلى أبعد من هذا، حينما نراه يتحفظ من تشبيه المرأة بالطبي في قول كعب:

وما سعادُ غداةَ البينِ إذ رحلتُ
إلا أَعْنُ غَضِيضُ الطَرْفِ مَكْحُولُ

إذ يتبنى أسلوب الفقيه الذي يخاطب تلامذته فيقول: "واعلم أن التشبيه بالطباء إنما هو من استحسانها في جنس الوحش، لا أنها أحسن من الآدمي في نفس الأمر قال تعالى: {لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ}²⁰، وقال عز وجل {وَصَوَّرَكُمُ فَأَحْسَنَ صُورَكُمْ}²¹؛ ولذلك قال الفقهاء رحمهم الله تعالى: لو قال لزوجته: إن لم تكوني أحسن من الشمس والقمر فأنت طالق، لم تطلق، وإن كانت زنجية سوداء. فالسيوطي يحاول تبرير التشبيه بالطبي في إطار المفهوم

الديني، ويقم الفقه والفقهاء لكي يلقي عن عاتقه مسئولية الفتيا في هذا الأمر،
ويذكر في الوقت ذاته نكتة فقهية طريفة مما يعجب عامة الناس.

والواقع أن النصّ الشعري لا يحتمل مثل هذه القوالب الصارمة التي من شأنها أن تجمد الدلالة، وتذهب بما يحمله من إحياءات وأبعاد أطلقها الشاعر بحرية تامة، تعد أعظم ما يحمله الفن من قيم إنسانية.

وقد يكون السيوطي معذوراً في منهجه هذا بسبب مكانته الدينية في المجتمع، أو بسبب الإطار الثقافي الذي كان يعيش فيه، والذي يفرض عليه أن يكون بهذا الشكل أو قريباً منه. والرجل لم يكن غافلاً عن رؤية هذه الظروف المحيطة، يظهر ذلك في بيتين من الشواهد التي ساقها لتعبّر عن الصراع داخل النفس الإنسانية بين العقل وقيوده والعاطفة وحريتها يقول الشاعر:

العقلُ عَقِيلَةٌ الرَّجَالِ وَالْحُبُّ مُحَلِّلُ الْعِقَالِ
العقلُ يَقُولُ لَا تَبَالِغْ وَالْحُبُّ يَقُولُ لَا تُبَالِ²²

كما ساق السيوطي لنا في أثناء شرحه رواية توضح سبب استظهاره بالآيات والأحاديث وأقوال العلماء يقول: "وقد حكى الحريري في درة الغواص عن حماد بن العباس أنه سأل علي بن عيسى في ديوان الوزارة عن دواء الخُمار فأعرض عن كلامه وقال: ما أنا وهذه المسألة، فحجل حماد منه ثم التفت إلى قاضي القضاة أبي عمر فسأله عن ذلك، فتنحج القاضي لإصلاح صوته ثم قال: قال الله تعالى: {وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا}²³ وقال رسول الله -صلى الله عليه وسلم-: "استعينوا على كل صنعة بصالح من أهلها". والأعشى هو المشهور بهذه الصناعة في الجاهلية وقد قال:

وكأسٍ شربْتُ على لَذَّةٍ وأخرى تداوَيْتُ مِنْهَا بها
ثم تلاه أبو نواس فقال:

دُعْ عَنْكَ لَوْمِي فَإِنَّ اللّوْمَ إِغْرَاءٌ وداوني بالتي كانت هي الداءُ

فأسفر حينئذ وجه حماد وقال: ما ضرك يا بارد لو تجيب بما أجاب به القاضي؟ وقد استظهر في الجواب عن المسألة بقول الله أولاً، ثم بقول الرسول - صلى الله عليه وسلم - ثانياً، وبين الفتيا، وأدى المعنى، وتبرأ من العهدة. فكان حَجَلُ عليّ بن عيسى من حماد بهذا الكلام أكثر من خجل حماد منه لما ابتدأ بالمسألة. والله تعالى أعلم بالصواب²⁴. فهذه الرواية قد تفسر لنا كثيراً من أحوال العلماء وأهل الشرع عند تعرضهم لموضوعات تناولها الفقه بالتحريم أو الكراهة، أو دخلت في إطار الشبهات التي اختلف الفقهاء في القطع بأحكامها؛ مما يجعل هذا العالم أو ذاك متحفظاً أو مستظهِراً بظاهر الشرع، في الوقت الذي يكون بداخله شخص آخر، له رغباته الدفينة التي تبدو وتختفي وراء كلامه. ولذلك نجد السيوطي قد أسهب وأطال في رواياته حينما جاء ذكر الخمر، وكذلك حينما جاء ذكر الغزل حتى إنه ليتحين الفرصة للربط بين كلام الشاعر في الخمر ومسائل الفقه عند قول كعب:

شَجَّتْ بِذِي شَبَمٍ مِنْ مَاءٍ مَخْنِيَةٍ صَافٍ بِأَبْطَحِ أَضْحَى وَهُوَ مَشْمُولٌ

فيرى أن اختيار الشاعر للفظ "شجبت" جاء مقصوداً من وجهين: الأول: أن الشج أعدل حالات مزج الخمر، والثاني: أن بين الشج في الرأس والشج في الكأس مناسبتين: ظاهرة وخفية، فأما الظاهرة: فهي أن شج رأس الكأس يوجب خروج الحباب منه وظهوره على سطحه، كما أن شج رأس الإنسان يوجب خروج

الدم منها وظهوره على سطح الجلد ... وأما الخفي: فهو أن أعلى الشجاج في الرأس الموضحة، وهي أن توضح العظم، فالواجب فيها خمس من الإبل، ثم إن كانت عمدا اقتص فيها من الجاني، فإن عفا فيها على الدية، وجب الخمس من الإبل عليه. وإن كانت خطأ أو شبه عمد تحملتها العاقلة عنه كما يتحمل دية النفس في الخطأ. والكأس في يد النديم يعقله بأصابعه الخمس، بمعنى أنه يمنعه من الحركة ونحوها والعقل في أصل اللغة المنع، وبه سميت العاقلة لمنعها الجاني عن الوقوع في مثل هذه الجناية. وإلى هذا المعنى يشير الشيخ صدر الدين بن الوكيل الشافعي:

ما الكأس عندي بأطراف الأنامل بل بالخمس تُقبض لا يخلو لها الهرب
شجبت بالماء منها الرأس موضحاً فحين أعقلها بالخمس لا عجب

والواضح أن كعب بن زهير لم تكن في رأسه مثل هذه الأشياء الخاصة بفن الإشارة والتلميح إلى قضية فقهية لم تطرأ أصلاً على ذهن شاعر حديث العهد بالإسلام، لم يكن قد درس أو عرف مثل هذه التفاصيل الشرعية الدقيقة. ناهيك عن فن الإشارة والتلميح والبديع الذي أتقنه صدر الدين بن الوكيل المستشهد بشعره في الشرح السابق. فالسيوطي - بلا شك - كان يتعامل مع بيتي ابن الوكيل وليس مع بيت كعب حينما ربط هذا الربط بين مسائل الفقه ومزج الخمر. وإن كان ابن الوكيل وغيره من الشعراء يصنعون مثل هذا لتحقيق المفارقة بالجمع بين ما هو مقدس وما هو محظور. وما أكثر ذلك في نماذج الاقتباس من القرآن الكريم.

ومما يمثل هذا الشد والجذب بين الدين ومحظوراته أو بين التمسك والتحلل عند العلماء تلك الحكاية التي ساقها السيوطي عن أم البنين ابنة عمر بن عبد العزيز²⁵ التي سألت عزة محبوبة كثير عن قوله فيها:

قَضَى كُلُّ نَبِيٍّ دَيْنَ فَوْقَى غَرِيمَهُ وَعِزَّةٌ مَمْطُولٌ مُعْنَى غَرِيمُهَا

فقلت: ما كانت هذه الديون؟ قالت: وعدته بقبلة ومطلته بها. فقلت: أنجزها له وعليّ إثمها. ففعلت. وكانت أم البنين سالحة، فأعتقت أربعين عبداً، وقالت عند الكعبة: اللهم إني أبرأ إليك مما قلت لعزة.

ومن المؤثرات الفقهية في تحليل السيوطي اعتداده بظاهر المعنى، أو المعنى الأول الذي يعطيه اللفظ أو التركيب، والذي قد لا يكون مقصوداً عن الشاعر، بل قد يقصد به ما وراءه من مفارقة أو تداعيات.

أثر القرآن الكريم والتفسير:

لا تكاد تخلو صفحة من صفحات "كنه المراد" من الاستشهاد بشيء من القرآن الكريم؛ وذلك لتفسير لفظة، أو توضيح معنى، أو تحليل تركيب، فالنص القرآني كان النص المسيطر على ثقافة هذا العصر، فهو مقياس لكل بليغ، وما أكثر المؤلفات البلاغية التي شاعت في هذا العصر واتخذت من نماذج القرآن الكريم أمثلة لفنون البلاغة والبيان والبديع، كما في كتاب بديع القرآن لابن أبي الإصبع. والسيوطي لم يترك خطوة من خطوات تحليله إلا واستشهد فيها بالقرآن الكريم. ففي تحليله اللغوي يستعين بالنص القرآني ليبين به ضبط الكلمة ومعناها. يقول في شرحه لببيت كعب:

وَلَا تُمْسِكْ بِالْعَهْدِ الَّذِي زَعَمْتَ إِلَّا كَمَا تُمْسِكُ الْمَاءَ الْغَرَابِيلُ

"ولا تمسك بضم التاء المثناه فوق، وكسر السين المشددة يقال: مسك بالشيء، ومنه قوله تعالى: {وَالَّذِينَ يُمَسِّكُونَ بِالْكِتَابِ} ²⁶. ثم يقول: وقوله: زعمت يجوز أن تكون تكلفت ... والزعم في أصل اللغة: قول يدعيه المدعي محتمل للحق والباطل، ²⁷ بيد أنه غلب استعماله في الباطل، ولم يرد في القرآن إلا معناه، ومنه قوله تعالى: {زَعَمَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنْ لَنْ يُبْعَثُوا} والأمثلة على هذا كثيرة في شرح السيوطي. كما أنه لا يترك الاستشهاد عندما ينتقل إلى المعنى السياقي أو المعنى العام، أو حتى حينما يستطرد، فمحفوظه القرآني يصاحبه في كل خطوات الشرح. يقول مستطردا: "واعلم أن السعاية والوشاية والنميمة وإفساد ما بين الأحبة خصوصا بالزور والبهتان أمر مذموم شرعا، وقد ورد الكتاب والسنة بزمه والنهي عنه قال تعالى: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْحَبُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ} ²⁸ وهكذا لا ينفك السيوطي مستشهدا بالقرآن في كل خطوة يخطوها في تحليل النص الأدبي.

وقد لاحظ محقق كتاب كنه المراد هذا الأمر فأشار إليه بقوله: "غير أن اهتمام السيوطي بالقرآن الكريم كما هو الحال عند أصحاب اللغة والمعاجم والحديث والفقهاء وغيرهم جعله يكثر من اللجوء إلى الآيات القرآنية بشكل كبير ليدعم الرأي، إذ بلغ عدد الآيات القرآنية التي استعان بها، أو بجزء منها في شرحه أكثر من مائة وعشر آيات قرآنية" ²⁹

أما أثر التفسير فيظهر واضحا من خلال كثرة الروايات التي يوردها لتفسير النص، وذكر أسماء بعض المفسرين، واعتماد هذه الروايات ففي شرح البيت:

تَنْفِي الرِّيحِ الْقَدَى عَنْهُ وَأَفْرَطُهُ مِنْ صَوْبِ سَارِيَةٍ بَيْضُ يَعَالِيلُ

يقول السيوطي: "قال الإمام فخر الدين والريح عبارة عن هواء يتحرك. قال: وكونه متحركا ليس لذاته، وإلا لدامت حركته بدوام ذاته، فلا بد بأن يكون بتحريك الفاعل المختار وهو الله سبحانه وتعالى..."³⁰.

ويغلب على السيوطي أحيانا شخصية المفسر في خطابه كما في قوله: "وهو المراد بقوله: بيض يعاليل، على أقوى التفسير المتقدمة". يقول ذلك بعد تكراره عبارة "وإذا فسرنا". كما يغلب على السيوطي أيضا تفسير النص بالمأثور، هذا يظهر من خلال تلك الشواهد المتلاحقة التي يفسر من خلالها.

أثر الحديث:

السيوطي عالم حديث، فهو الإمام الحافظ الذي درس معضلات علم مصطلح الحديث وروى وأملى، كل ذلك كان له أثر في تحليله النص الأدبي، وقد التفت لذلك محقق كنه المراد أيضا، فبين أن السيوطي قد أورد ما يقارب الخمسة والأربعين حديثا في أثناء شرحه، وأسرف في إيراد تلك الأحاديث بما لا يفيد كثيرا من شرح لفظ أو بيان معنى³¹. والواقع أن الاستشهاد بنصوص الأحاديث في هذه المرحلة – المرحلة التي قيلت فيها القصيدة – قد يفيد في تحليلها وبيان مقاصدها، ولكن السيوطي قد استطرد في ذكر أحاديث لا تساعد جديا في تفسير وتحليل النص، بل إنه ذهب إلى أكثر من ذلك؛ حيث خرج إلى

علم الإسناد وما يتعلق به من صحة وضعف. فمثلا يقول معقبا على حديث إياكم وخضراء الدمن: "على أن الحديث مصرح بضعفه لانفراد الواقدي به وإن كان المعنى صحيحا".

سيطرة المنهج النقلي:

لعل هذا الكلام الذي سوف نعرضه الآن متصل تماما بما سبق عن الصبغة الشرعية التي يتسم بها تحليل السيوطي. فالشريعة وعلومها منذ البداية قد هيمن عليها المنهج النقلي. والمنهج النقلي عند علماء المسلمين منهج معتبر، يرجع له الفضل في حفظ نصوص تراثية قيمة، بل لا نكون مبالغين إذا قلنا: إن الفضل يرجع له في حفظ اللغة العربية والعلوم الشرعية جميعها؛ بحيث وصلتنا على درجة عالية من الصحة والصواب لم تتحقق لتراث أمة من الأمم بشهادة العلماء المنصفين في الشرق والغرب. ولكن سيطرة هذا المنهج على تحليل النص الأدبي قد لا يكون مفيدا لأنه يكبت الإبداع النقدي، ويحد من الابتكار الذي من شأنه أن يساعد في فهم وتذوق النص الأدبي، والوصول إلى أغوار النفس الإنسانية، التي تريد أن تبلغ رسالتها عبر النص.

والسيوطي كان مبالغا في استخدامه المنهج النقلي. فواضح منذ البداية، أنه قرأ شروحا عديدة لبانت سعاد، وفي مقدمتها شرح ابن هشام، الذي كرر اسمه في مواضع كثيرة، وأفاد من ملاحظاته اللغوية، كما قرأ شرح الخطيب التبريزي، ونقل عنه، وذكر ذلك في أكثر من موضع، هذا بالإضافة إلى ابن الأثير الجزري، وابن عبد البر، وغيرهم من العلماء واللغويين، الذين استعان برواياتهم في شرح القصيدة.

وتظهر مبالغة السيوطي في النقل من خلال تفسيره الأبيات بالروايات المنقولة عن اللغويين خاصة، فهو يحاول أن ينأى بنفسه عن نكر رأي خاص به في تفسير النص، وفي الوقت نفسه ينقل الآراء الانطباعية لغيره من الشراح كابن هشام. يقول في شرحه قول كعب:

"إِنَّ الرَسُولَ لَنُورٌ يُسْتَضَاءُ بِهِ" قال ابن هشام: وهو حسن "فهو ينقل رأيا انطباعيا لابن هشام قد يوافق رأيه، ولكنه لا يحاول أن يصرح بذلك؛ حرصا منه على سلامة النقل وتوثيق المنقول".

المسحة الصوفية:

تظهر في شرح السيوطي مسحة صوفية، وهذا أمر متوقع فالسيوطي له علاقة وطيدة بالتصوف والصوفية، حيث تولى مشيخة الخانقاه، وألف في التصوف وكتب عن شيوخه. والتصوف في هذا العصر كان سمة مميزة لغالب شيوخه العلماء؛ حيث اعترفت الدولة بالطرق الصوفية، وحاطتها بالعناية والرعاية وكرمت شيوخها مما زاد من هيبتهم أمام الناس.

وفي شرح قصيدة بانث سعاد نجد بعض اللفظات الصوفية مثل قوله في كعب بن زهير: "وقد حصل له الإمداد النبوي والإسعاد المحمدي" عبر بذلك ترجيحاً لأن يكون كعب قد قال القصيدة ارتجالاً³². كما نجده يستشهد معجبا بشعر ابن الفارض يقول: "ولله در الشيخ شرف الدين بن الفارض؛" حيث يقول:

وَعِشْ سَالِمًا فَالْحُبُّ رَاحَتُهُ عَنَا وَأَوَّلُهُ سُقْمٌ وَآخِرُهُ قَتْلٌ

كما نجده يستشهد بأقول الجنيد قائلاً: "وقد قال الجنيد رضي الله عنه: العشق آلة رحمانية وإلهام شوقي أوجبها كرم الله تعالى على كل ذي روح". كما

ينقل بعض الإشارات الصوفية في أثناء حديثه عن مكانة "القلب" في جسم الإنسان، والحكمة من وجوده على اليسار. يقول: "قال بعض أهل الحقائق: وهذا هو السر في كون الطائف بجعل البيت عن يساره ويطوف؛ لأن القلب كالملك في الجسم، والبيت كالملك في الأرض، فإذا جعل البيت على يساره وطاف، كأنه قد جمع بين الملكين في جهة واحدة"³³.

ثانياً: الآثار الموسوعية الأخرى:

أثر الدراسات اللغوية والنحوية:

يتضح من خلال شرح السيوطي تأثره بدراساته اللغوية والنحوية يظهر ذلك خاصة عند بداية شرح البيت حينما يبدأ ببيان معاني المفردات ثم التركيب مع بيان دلالاتها المحتملة، ورد الضمائر إلى عوائدها، كما يظهر ذلك في تكراره ذكر اللغويين وأرائهم على نحو ما ذكرنا سابقاً.

والملاحظ في شرح السيوطي أنه لم يطلق عنان الاستطراد اللغوي كابن هشام مثلاً في شرحه، ولكنه أخذ من اللغة على قدر ما يفيد النص ويسهم في بيان مقاصده. يقول في شرحه البيت الثامن:

فما تدوم على حالٍ تكونُ بها كما تَلَوُّنُ في أثوابها الغولُ

قوله: فما تدوم ... والحال: يذكر ويؤنث، يقال هذا حال صالح، وهذه حالة صالحة، وقد يقال: حال (صالحة)، والتأنيث لغة أهل الحجاز، وعليها جرى الناظم، ولذلك قال: تكون بها، ولم يقل: به. وقوله: كما تلون في أثوابها الغول. أي بل تتلون كما تتلون الغول في أثوابها. وأصل تلون: تتلون بتائين في أوله، فحذفت إحدى التاءين على عادة العرب في ذلك، كما حذفت في قوله

تعالى {تَكَادُ تَمَيِّزُ مِنَ الْغَيْظِ}³⁴، والأثواب جمع ثوب، وهو معروف، والغول واحد الغيلان وهو نوع من شياطين. قيل سميت بذلك لأنها تغتال الشخص ... إلى آخره. وهكذا يمضي السيوطي دون استطراد لغوي كما يصنع ابن هشام الذي يورد آراء اللغويين والنحويين ويناقشها مناقشة واسعة تخرج عن حد الاعتدال، فيشعر القارئ معها أنه في درس نحوي وصرفي، ويكاد ينسى أنه يقرأ شرح قصيدة بانث سعاد.

وواضح أن شرح ابن هشام خاصة كان تحت نظر السيوطي في أثناء كتابته هذا الشرح، بيد أن السيوطي تميز عنه بالاقتصاد في ذكر مسائل اللغة والنحو بما يسهم في بيان معاني القصيدة.

أثر الدراسات البلاغية:

أكثر ما يميز الدراسات البلاغية في عصر السيوطي كثرة التفريعات التي تعد في نظر بعض الباحثين ظاهرة سلبية، وغالب الظن أنها ظاهرة إيجابية، تدل على اهتمام وتخصص، كما أنها تساعد على إيجاد معايير نظرية نستطيع من خلالها نقد وتقويم النص الأدبي.

والدراسات النقدية الحديثة التي اعتمدت الأسلوبية سبيلا لها، وتناولت من خلالها الجوانب الصوتية والمعجمية والتركيبية والدلالية والصورة الأدبية وما يرافق هذه الأشياء من ظواهر أسلوبية كالرمز والإشارة والتناص وغير ذلك، كل هذا قد نجد له فروعاً مماثلة في الدراسات البلاغية العربية في عصر السيوطي، ولكننا لا ندعي أن دراسة النص التطبيقية في هذا العصر بلغت شأواً كبيراً، وذلك بسبب قلة الدراسات التطبيقية، وصرف الاهتمام إلى التنظير بصورة أكبر.

بالإضافة إلى النظرة الجزئية إلى كل فرع من فروع البديع وإغفال دوره مع غيره في صناعة النص الأدبي بصورة عامة.

ولا أظن أن بين أيدي الباحثين دراسات تطبيقية خاصة بتلك المرحلة غير هذه الشروح التي لا تتناول في طياتها معطيات بلاغية وبديعية فحسب بل تتسع لتشمل كل ثقافة العصر. وفي هذا الشرح الذي نحن بصدده نجد أصداء مختلفة لبلاغة هذا العصر وبيانه وبديعه.

والسيوطي كانت لديه ثقافة بلاغية واضحة تظهر خلال تحليله من ذلك مثلاً قوله: "وخص التشبيه بالطبي جرياً على عادة العرب في التشبيه بها لمخالطتهم لها بواسطة سكنائها الفلوات وبطون الأودية؛ إذ كل أحد إنما يقع له التشبيه بما في خزانة خياله، ألا ترى تشبيهات ابن المعتز في شعره، إنما هي بالآلئ واليواقيت وأصناف الجواهر، وتشبيهات العرب إنما هي بالشيح والقيصوم وأزهار البادية وما شاكل ذلك"³⁵. فالسيوطي هنا يعيد كلاماً له أصداء في كتب البلاغة العربية عن التشبيه والخيال. ونراه في مواضع أخرى ينقل عن أبي هلال العسكري بعض ملاحظاته يقول: وقال أبو هلال العسكري رحمه الله في كتاب الصناعتين: إن وصف المقلد بالغلظ من خطأ الوصف، وإنما توصف النجائب بركة المذبح"³⁶. وقد ذكر السيوطي كثيراً من أنواع البديع في أثناء شرحه للقصيد فعلى سبيل المثال نكر اللف والنشر في قول كعب:

فلا يَغْرُنْكَ ما مَنَنْتَ وما وَعَدْتْ إِنَّ الأمانِيَّ والأحلامَ تضليلُ

ونجده أحياناً يصرح ببعض التعريفات البلاغية يقول: "وهذا تسمية أهل المعاني والبيان، التجريد: وهو أن يجرد من نفسه شخصاً ويوجه الخطاب إليه كما في قول الأعشى مخاطباً نفسه:

وَدَّعْ هُرَيْرَةَ إِنَّ الرُّكْبَ مُرْتَجِلٌ وَهَلْ تُطِيقُ وَدَاعًا أَيُّهَا الرَّجُلُ

وذكر السيوطي نوعاً من البديع اسمه "الرجوع"، والرجوع عند البلاغيين من البديع المعنوي، ويعرفونه بأنه العود إلى الكلام السابق بالنقض. نكره السيوطي عند شرحه لقول كعب:

أَرْجُو وَأْمُلُ أَنْ تَدْنُو مَوَدَّتْهَا وَمَا إِخَالُ لَدِينَا مِنْكَ تَنْوِيلُ

فيقول معقّباً على تراجع الشاعر في الشطر الثاني عن موقفه في الشطر الأول: "وهذا النوع يسميه أهل البديع الرجوع لأنه يرجع إلى كلامه السابق بالنقض كقول ابن الطّرية شعراً:

أَلَيْسَ قَلِيلاً نَظْرَةً إِنْ نَظَرْتَهَا إِلَيْكَ وَلَكِنْ لَيْسَ مِنْكَ قَلِيلاً

فإنه أولاً استقل النظرة ثم تذكر أن ذلك زهول منه؛ حيث عد النظرة من محبوبه قليلاً فقال "وليس منك قليل"³⁷. ونلاحظ هنا وفي الشاهد السابق أيضاً أن السيوطي لا يكتفي بتطبيق الفن البديعي على القصيدة التي يشرحها ويحللها، ولكنه يستدعي الشواهد البلاغية المصاحبة للفن البديعي في كتب البلاغة لتأكيد النظرية، وهذا يدل على سيطرة شواهد البلاغة العربية على أذواق الناس في هذا العصر.

كما ذكر في شرحه الكناية وحسن التخلص والتكرار والالتفات وغير ذلك. ويلاحظ على شرح السيوطي عدم استيفائه هذا الجانب البلاغي من حيث

التطبيق، فالنص الشعري يحتاج إلى مزيد من التحليل البلاغي الذي يبرز مكامن الجمال ويفتح باب التذوق المثمر.

والتحليل النقدي المثمر يتخذ اللغة أساسًا ينفذ منها إلى داخل النص، وهو منهج اتبعه السيوطي في ضوء معطيات عصره البلاغية والنقدية، بيد أنه لم يستوف هذا الجانب فمثلا في شرحه لبيت كعب:

لَقَدْ أَقَوْمٌ مَقَامًا لَوْ يَقُومُ بِهِ أَرَى وَأَسْمَعُ مَا قَدْ أَسْمَعُ الْفَيْلُ
نجد السيوطي قد أغفل ظاهرة واضحة في البيت الأول، كان يجب أن ينوه عنها، وهي ظاهرة التقديم والتأخير، فعلى الرغم أن البلاغة القديمة لم تغفل هذه الظاهرة إلا أن السيوطي لم يشر إليها في البيت، لا عند تحليله اللغوي، ولا عند تحليله المعنوي أو البياني.

كما أنه لم يشر إلى أسلوب القصر ووظيفته البلاغية في قول كعب:
وَمَا سَعَادُ غَدَاةِ الْبَيْنِ إِذْ رَحَلْتُ إِلَّا أَعْنُ غَضِيضِ الطَّرْفِ مَكْحُولُ
وذلك على الرغم من وضوحه في شطري البيت.

الاستشهاد بالشعر العربي:

من الظواهر الواضحة في شرح السيوطي كثرة استشهاده بالشعر فقد تجاوزت الأبيات التي استشهد بها المائة، مثلت كل عصور الشعر العربي تقريبا، بما فيها تلك الأبيات التي نسبها إلى نفسه. وأكثر هذه الشواهد مبنوث في كتب النحو واللغة والمعاجم، وكذلك في كتب البلاغة العربية، والسيوطي كان عالما

موسوعيا، بالإضافة إلى أنه مشهود له بقوة الحافظة فليس غريبا أن يرفده محفوظه بمثل تلك الشواهد في كل محفل ومقام.

وتأتي شواهد السيوطي غالبًا حال استطرده في موضوع الغزل وما يتعلق به من أحوال المحبين، وقد سبق وألمحنا إلى السبب في ذلك؛ وهو أن العلماء والفقهاء والقضاة أمثال السيوطي لم يجدوا متنفسًا شعوريًا يتحررون فيه من قيود المجتمع وصرامة التقاليد سوى الشعر، لذلك فهم يتحينون الفرصة لبثّ مشاعرهم الإنسانية وأحوالهم العاطفية عبر هذا السبيل الذي قد يعذر سالكه.

ويلاحظ في الشواهد التي ساقها السيوطي أنها من النماذج المقبولة لفظًا ومعنى، فكلماتها مألوفة ومعانيها واضحة مع ما فيها من سلاسة العبارة ورقة العاطفة ومنها قول بشار:

وما تبصرُ العينانِ في مَوْضِعِ الهَوَى ولا تسمعُ الأذنانِ إلا منَ القلبِ
وقول الطغرائي:

إني لأذُكركمُ وقد بلغَ الظمَّما مئى فأشرقُ بالزُّلالِ الباردِ
وأقولُ ليتَ أحبتي عاينَتْهُمُ قبلَ المماتِ ولو بيومٍ واحدِ
ومنها لشاعر لم يسمه:

ومِنَ عَجَبِ أئى أَحسُّ إليهمُ وأسألُ عنهمُ منَ رآني وهمُ معي
وتطلُّبُهُمُ عيني وهمُ في سوادِها ويشتاقُهُمُ قلبي وهمُ بينَ أضلعي³⁸
ومنها قول القشيري:

إنَّ المُحبَّ إذا تُوفِّي صابراً كانتَ منازلُهُ معَ الشُّهداءِ³⁹

ومنها قول جرير:

إِنَّ الْعَيُونَ الَّتِي فِي ظَرْفِهَا حَوْرٌ قَتَلْنَا نَمَّ لَمْ يُخَيِّنَ قَتَلْنَا⁴⁰

ونادرًا ما يخرج في شواهد عن الغزل إلى موضوع آخر كالحكمة مثلا

فهو يورد قول الشاعر:

تَلَقَى الْكَرِيمَ فَتَسْتَدَلُّ بِبِشْرِهِ وَتَرَى الْعَبُوسَ مَعَ اللَّئِيمِ دَلِيلًا⁴¹

وقول الشاعر:

كُلُّ امْرِئٍ رَاجِعٌ يَوْمًا لِشَيْمَتِهِ إِنَّ التَّخْلُقَ يَأْبَى دُونَهُ الْخُلُقُ⁴²

وكما جاءت شواهد القرآن الكريم والحديث الشريف لتوضيح معنى، أو

تأييد احتمال، أو بيان تأويل، جاءت أيضا شواهد الشعر في مثل هذه الحالات،

غير أن شواهد الشعر كانت أقرب لروح الشرح الأدبي بسبب تقارب المعنى

وتوحد المشرب.

أثر علم المنطق والفلسفة:

منذ بواكير النهضة العلمية في الدولة الإسلامية بدأ تأثر العلماء

المسلمين بالفلسفة اليونانية والمنطق الأرسطي، وليس أدل على هذا من أن

علماءنا قد أطلقوا على أرسطو اسم المعلم الأول. وعصر السيوطي - وإن تغير

فيه الموقف من الفلسفة- بيد أنه يعد امتدادًا طبيعيًا لعصور الدولة الإسلامية.

وأثر المنطق واضح من بداية شرح السيوطي، فكثرة الاحتمالات التي يطرحها

لتأويل المعنى الواحد، وهذا التشريح الذي ينتهجه مع الألفاظ والتراكيب، وهذا

الربط الواضح بين الجزئيات والكليات في القصيدة دون إغفال أو غفوة، كل ذلك

يدل على عقلية متأثرة بالمنطق ومسائله. كما يظهر ذلك الأثر أيضا في التساؤلات والافتراضات التي يطرحها السيوطي ويجب عنها في أواخر شرحه الأبيات.

وقد ورد ذكر الفلاسفة أكثر من مرة في شرح السيوطي فتارة يذكرهم قاصداً بهم علماء الدنيا كقوله في سياق حديثه عن الرياح: "وزعم الفلاسفة أن سبب ذلك ارتفاع أجزاء دخانية لطيفة من الأرض قد سخنت تسخيناً شديداً". إلى آخر كلامه ثم يقول: "وهو مردود بأجوبة ليس هذا موضع ذكرها"⁴³ وتارة أخرى يذكر أسماء بعض الفلاسفة كأفلاطون في سياق حديثه عن الحكمة⁴⁴. وهذا يدل على عدم وضوح الموقف من الفلسفة والفلاسفة في ذلك العصر، بسبب موجة التشدد السلفي التي عمت أوساط العلماء، وهذا ما أشار إليه أستاذنا الدكتور محمد زغلول سلام في حديثه عن العلوم العقلية في عصر المماليك⁴⁵.

أثر الثقافة العامة (ظاهرة الاستطراد):

تعد ظاهرة الاستطراد علامة بارزة في الكتابة الموسوعية و الشروح التي شاعت في هذا العصر والعصر السابق له، ويبدو أن الكاتب كان يقصد إليها قصداً فالذي يتصفح كتاب الغيث المنسجم للصفدي مثلا يجد أن هذا الكتاب وإن كان قد قصد به شرح لامية العجم إلا أنه يحوي مذكرات، ومسامرات، وقصصاً، ونوادر، أكثر مما احتواه من شرح اللامية.

والسيوطي في شرحه هذا استطراد في مواضع غير قليلة، بيد أنه – قياساً على شروح العصر – لم يبالغ في هذا الجانب. واستطراد السيوطي في الغالب كان في الجانب الشرعي، وقد أوضحنا ما للصبغة الشرعية من تأثير

كبير على الرجل وتحليله النص الأدبي. وعلى الجانب الآخر نجد السيوطي يستطرد في الجوانب التي تمثل محاذير شرعية أو للشرع منها موقف معين، كشعر الخمریات والغزل. وقد سبق لنا الحديث عن بيتي صدر الدين بن الوكيل، وإعجاب الشاعر بهما لتوظيفهما مسائل الفقه في شعر الخمریات على سبيل المفارقة.

كما كان يستطرد أيضا لاستعراض ثقافته الموسوعية. فمع بداية شرحه البيت الأول يستطرد عندما يتكلم عن القلب شارحا كلمة "قلبي" فبعد أن يُعرف القلب لغوياً، يخرج إلى أهل الحقائق وإشاراتهم حول القلب، ثم إلى أهل التشريح علماء الطب في عصره، فيعرف القلب قائلًا: "قال أهل التشريح وهو جسم صنوبري الشكل لحمي الجوهر، له جوف يحوي الدم والروح الحيواني، ومنه ينصب في الشرايين، وهي عروق دقاق فيسري منها إلى جميع البدن، وبينه وبين الدماغ شعبة دقيقة متصلة بغشائه منبثة في جرمه، يدرك بها القوي الحيوانية التي تتفعل بالانفعالات النفسية..". ثم يوضح بعد ذلك أن هذا القلب الجسماني ليس المقصود بالأغراض الدينية، ثم ينقل عن الإمام الغزالي تعريفًا آخر للقلب غير الجسماني هذا فيقول: "لطيفة ربانية روحانية لها بهذا القلب الجسماني تعلق، وتلك اللطيفة هي حقيقة الإنسان ... وقد تحار عقول أكثر الخلق في إدراك وجه علاقتها بالقلب الجسماني..."⁴⁶.

وهذا العرض الذي قدمه السيوطي قد لا يفيد كثيرا في تحليل النص الأدبي، ولكنه يعطي انطباعا واضحا عن الثقافة الموسوعية التي كان يمتلكها السيوطي وكيف أنه كان مطلعًا على آخر المستجدات العلمية في عصره. ومن

هنا تكمن قيمة هذه الشروح التي قد نعثر في طياتها على معلومات مفيدة تلقي الضوء على العصر وثقافته.

ويخرج السيوطي أحياناً من سياق الشرح لينفس عما بداخله من رغبات توارت خلف مكانته الدينية فيتكلم عن الحب والعشق والفرق يقول: "ولا شك أن فراق الأحبة من أشد الآلام وأعظم الأحزان وناهيك ما أخبر الله تعالى به عن يعقوب عليه الصلاة والسلام في فراقه ليوسف بقوله تعالى {وَتَوَلَّى عَنْهُمْ وَقَالَ يَا أَسْفَىٰ عَلَىٰ يُوسُفَ وَإِبيصَّتْ عَيْنَاهُ مِنَ الْحُزْنِ فَهُوَ كَظِيمٌ} ⁴⁷. قيل: ما غفت عينا يعقوب عليه الصلاة والسلام من حين فراقه يوسف إلى حين لقائه ثمانين عاماً. والله در القائل:

إني لأُكْرَهُ أَنْ أُنَامَ فَأَلْتَقِي بِكَ فِي الْكَرَى خَوْفَ الْفِرَاقِ الثَّانِي

ثم يقول: "ومن المعاني المستحسنة ما قيل إن الشمس تحمر عند الطلوع لمعنى اللقاء، وتصفر عند الغروب لمعنى الفراق. ثم يسوق شواهد من الشعر لأبي العباس الضبي وأبي تمام، ويسوق أقوالاً أخرى عن الفراق. كقوله: "ومن كلام بعضهم "ما خلق الفراق إلا لتعذيب العشاق". ثم يحيل في النهاية إلى كتب الحب يقول: "وكتاب مصارع العشاق لأبي جعفر السراج، وطوق الحمامة لابن حزم مشحونان بذكر أخبارهم عن ذلك" ⁴⁸.

ومن مظاهر الاستطراد عند السيوطي ظاهرة التكرار، فقد يكرر المعلومة بقصد أو بغير قصد، ظهر ذلك واضحاً عند تكراره الحديث عن السعاية والنميمة وموقف الدين منهما مع بعض الروايات المتعلقة بهما ⁴⁹، وكان قد سبق وذكر

الكلام بنصه تقريباً من قبل، بما فيه من روايات واستشهاد بالقرآن والحديث الشعر⁵⁰، كرر ذلك حينما تكرر ذكر السعاية في النص الشعري عند قول كعب: لا تأخذني بأقوال الوشاة ولم أذنب وإن كثرت في الأقاويل وكان قد تعرض لذلك عند قوله: تسعى الوشاة جنابها.

والسيوطي كان حاضر الذهن لا يأخذه الاستطراد تماماً من قضيته التي يتكلم فيها فينسيه ما كان، ولكنه كان يربط في النهاية بين ما استطرده فيه وبين شرح النص. فمثلاً حينما استطرده إلى أمر "الصوت" بقوله: "قال أبو هلال في كتابه الأوائل: وأمر الصوت عجب، منه ما يقتل كصوت الصاعقة، ومنه ما يسر ويهيج حتى يُرقص...". ويظل يتكلم في ذلك، وينقل بعض الروايات المتعلقة بأمر الصوت، منها ما هو تراثي، ومنها ما قد سمعه ممن يعرف، فيذكر خبر تلك الشجرة التي تتمايل من حسن الصوت، وغير ذلك من الأخبار الغريبة⁵¹. ثم يقول عائداً إلى القصيدة: "ولما كان أمر الصوت من التأثير على ذلك حق له أن يتغزل بالغنة التي هي من ألد الأصوات⁵² يقصد بذلك كلمة أغن في قول الشاعر:

وما سعاد غداة البين إذ رحلت
إلا أغن غضيض الطرف محمول

والواقع أن الاستطراد عند السيوطي كان مجالاً واسعاً، تعرّفنا من خلاله على ثقافة السيوطي العامة، وإطلاعه على كتب الطب والفلسفة والجغرافيا وغير ذلك من العلوم الطبيعية التي تبين لنا أنه كان على معرفة بأخر مستجداتها. كما أنه كان سبيلاً للتعرف على شخصية السيوطي من الداخل؛ فالرجل كتب الشعر،

وعرض لنا بعضه في مواضع مختلفة عندما استطرد وتحدث عن الوشاة والرقباء يقول: "ومما قلته في ذلك شعراً:

احرص على طرد الرقيب وبُعده
أَنْ تَعْتَنِمَ وَصَلَ الحبيبِ ثَلَاعِبُهُ
كَمْ لَيْلَةٍ بَاتِ الحبيبُ بجَانِبِي
لكنني خَوْفَ الرقيبِ أَجَانِبُهُ

وواضح أنه شعر متواضع، وفيه تكلف، وبه ضرورات وزنية غير جائزة، كتسكين الميم في الفعل "تعتنم" لتتناسب الوزن، وكذلك موضع كلمة "تلاعبه" وكأنها مجتلبة لتناسب القافية التي ستأتي بعدها.

وفي موضع آخر يعرض لنا شيئاً من شعره، وذلك في تعقيبه على صفة "الولع" الذي وصف بها كعب خليلته سعاد: "الولع"، وهو الكذب، على ما تقدم، محتمل لأمر أيضاً، منها كذبها في إخفاء محبته وإظهار كراهته وتغاضبها عن وصله، كما قلت مضمناً لببيت الرشيد شعراً:

مَنْ مُنْصَفِي مِنْ فَتَاةٍ قَدْ عَلِقَتْ بِهَا
أَضَحَّتْ يُمَارِجُهَا وَصَلَّ وَهَجْرَانُ
تُبْدِي صُدُودًا بِحُبِّ تَحْتَهُ شَغَفٌ
فَالنَّفْسُ رَاضِيَةٌ وَالطَّرْفُ غَضْبَانُ

ومنها كذبها في دعوى العوائق عن الوصل وإقامة الحجج المانعة منه، كما قلت أيضاً شعراً:

تُقِيمُ مَعَاذِيرًا وَتَزْعُمُ وَصْلَهُ
وَتُطْمِعُ آمَالِي بِهَا فَأَلِينُ
وتحلف لو تستطيع جاءت بوصولها
وليس لمخضوب البنان يمين

فجميع ما ذكر سابقا هو من شعره يستشهد به على معنى معين من تلك المعاني الغزلية التي يأنس حينما يخرج إليها استطرادا، أو ربطاً بمعاني القصيدة أحيانا.

كما أنه يدخل نفسه في موازنة مع شعراء سابقين، ففي شرح البيت التاسع، وبعد أن عرض أسباب نفور المحبوب، وشرع في وصف العلاج، يذكر أن هناك مذهباً يقضي بأخذ المحبوب بالقهر إن لم يسمح بالوصل، ثم يستشهد على ذلك ببيتين للسلطان الأغلب بالله ابن الأحمر الأندلسي يقول فيهما:

أيا رَبَّةَ القُرطِ التي حَسَنَتْ هَتَكِي على كلِّ حالٍ أنتِ لا بدِّ لي منكِ
فإِما بدِّلْ فَهُوَ أليقُّ بالهوى وإِما بعزِّ فَهُوَ أليقُّ بالمُلكِ

يقول السيوطي معقبا على ذلك: "على أن الصفدي لم يرتض هذا المذهب فقال راداً على ابن الأحمر:

تَمَسَّكَ بِدِّلٍ فَهُوَ أليقُّ بالهوى لِتُنظَمَ مَعَ أَهلِ المحبةِ في سِلْكِ
مَتى لا قَ بالعشاقِ عَزٌّ وسَطوَةٌ كَأَنَّكَ مِنْ دُلِّ المحبةِ في شِكِّ

ولا شك أن ابن الأحمر تكلم على قدر مقامه وعزیز مكانه في السطوة والقهر، والصلاح الصفدي تكلم على ما يليق بمقام العشق في نفس الأمر، فالعشق يذل الأسود، ويلين الصلد، إلا أنه إذا دار الأمر بين الذل والوصل، فالوصل بالعز أولى، كما قلت منتصرا لابن الأحمر ورادا على الصفدي:

إذا لم يكن وصلٌ إلى الحبِّ مسعفاً وأمسيثُ تحت الضير في الرق⁵³ والضحك
ولم أستطع صبرا على الذلِّ والهوى فبالعزِّ وصلُ الخودِ أولى من الترك

وكما هو واضح من موازنة السيوطي فإنه ركّز على المعنى العقلي للآبيات ولم يعط الصياغة أهمية تذكر في هذه الموازنة.

الملاحم النقدية اللافتة عند السيوطي:

من الملاحظ في شرح السيوطي أنه يتميز ببعض المهارات النقدية اللافتة، منها مهارة الاستنباط، ولعل تأثره بالمنطق واشتغاله بالفقه والقضاء مع ما يملكه من عقلية متميزة كان سببا لإكسابه هذه المهارة. يظهر ذلك قبل بداية الشرح، عند توضيحه مناسبة القصيدة، فقد احتتم أن تكون القصيدة ارتجالا بسبب المعطيات المحيطة بمناسبتها، فهو يبين أن كعبا " لم يتعرض فيها لمدح الأنصار، قيل إنه وجد في نفسه من الذي قال منهم: دعني يا رسول الله وعدو الله أضرب عنقه على ما تقدم ذكره. فإن صح ذلك فيكون قوله ارتجالاً للوقت، ولا يبعد ذلك لأنه من فحول الشعراء"⁵⁴.

ومن هذه الملاحم أيضًا "فتح الدلالة". فالسيوطي لا يكتفي بالمعنى الواحد بل يفتح أبوابا من المقاصد للشاعر عسى أن يكون قصدها، وفتح الدلالة مما يحمد في النقد الحديث، فمما يتميز به النص الأدبي تعدد القراءات، ولذلك نجد الناقد الحديث ينطلق من فرضية في تأويل النص وفهم رسالة الشاعر، ثم يحاول أن يثبتها من خلال تحليله النقدي. وأمثلة فتح الدلالة في شرح السيوطي كثيرة تغطي أكثر من نصف آبيات القصيدة من ذلك قوله في شرح البيت الأول: "ومعنى لم يُفدَّ: لم يقع له فداء من أسره الذي وقع فيه، إما بمعنى أنه لم يجد من يفديه ويخلصه من الأمر، وإما بمعنى أنه لم يختار الفداء، بل كان أمر المحبة إليه أحب"⁵⁵.

ويحرص السيوطي عند فتح الدلالة على إيراد المعنيين. الحقيقي والمجازي، وهذا شيء مهم في تناول مثل هذه النصوص القديمة التي قد يكون المعنى الحقيقي فيها معتبراً لسبب أو لآخر. يقول في شرحه البيت الثالث والخمسين:

شُمَّ العرانيين أبطالاً لُبُوسُهُمْ مِنْ نَسَجِ داوَدَ فِي الهَيْجَا سَرَابِيلُ

ومعنى البيت: أنهم في الناس ذو رفعة وعلو مقدار، وفي الحرب في غاية من الشجاعة رفيعة من السلاح. وقد وقع المدح لهم من ثلاثة أوجه: الوجه الأول: كونهم شم العرانيين، وهو محتمل لمعنيين: أحدهما أن يكونوا شم العرانيين التي هي الأنوف حقيقة، وهو من الأوصاف الحميدة في تكوين خلق الإنسان. وقد جاء في وصف النبي -صلى الله عليه وسلم- أنه كان أشم العرنيين. والثاني: أن يكون استعار ذلك لرفعة القدر والعلو...⁵⁶ فتفسير السيوطي لـ"شم العرانيين" استعرض فيه المعنى الحقيقي والمجازي ليفتح باب الدلالة على مصراعيه.

وقد أشرنا قبل ذلك عند الحديث عن أثر المنطق إلى تعدد الاحتمالات وكثرة التساؤلات التي يطرحها السيوطي ثم يجيب عنها، وهذا كله يعد من باب فتح الدلالة. كما أشرنا سابقاً في السياق ذاته إلى خصيصة الربط بين الجزئيات والكليات في القصيدة فما يجعل بنص وحدة مترابطة لدى متذوقة من خلال هذا الشرح.

ومما يحسب للسيوطي في شرحه هذا أنه يعرض آراء الشراح السابقين، وبخاصة في الأمر المختلف فيه، كما صنع في معنى كلمة "عُرُضَتِهَا"؛ حيث

عرض ما قاله التبريزي وابن الأثير في شرحيهما، ثم تعليق ابن هشام ورفضه ما تأوله.⁵⁷

وعلى الرغم من حرص السيوطي غالبًا على فتح الدلالات اللغوية بذكر المعاني الحقيقية والمجازية إلا أنه قد يؤخذ عليه أحيانًا نقله معنى معين عن أحد الشراح كابن هشام وتقييد دلالة اللفظ به، في حين يسمح السياق بدلالات أخرى للفظ نفسه. يتضح ذلك في تقييده دلالة كلمة "تبديل" في قول الشاعر:

لَكِنَّهَا خُلَّةٌ قَدْ سَيْطَ مِنْ دَمِهَا فَجَعٌ وَوَلَعٌ وَإِخْلَافٌ وَتَبْدِيلٌ

حيث قيد دلالتها بـ"تبديل خليل بآخر"⁵⁸، ذكر ذلك وأكدته أكثر من مرة، وهو تفسير ابن هشام، في حين أن الكلمة قد تعني تبديل حالة بأخرى، أو وضع بآخر.

ومما يحسب له أيضًا التفاته إلى أمور قد تناولتها المناهج النقدية الحديثة بالدرس والتحليل، فقد كانت تساؤلاته التي فجرها تشي بروح باحث يريد أن يعرف ما وراء النص من أسرار، فعلى سبيل المثال نجده يتساءل حول سبب تشبيه الناقة بالثور الوحشي وحول تخصيص اللون الأبيض في قول الشاعر:

تَرْمِي الْغُيُوبَ بَعِيْنِي مُفْرِدٍ لَهْقِي إِذَا تَوَقَّدَتِ الْحِرْزُزُ وَالْمِيْلُ⁵⁹

ثمَّ يُحَاوِلُ إِجَادَ أَجْوِبَةٍ مَنَاسِبَةٍ تُوَيِّدُ الشَّاعِرَ وَتَرْفَعُ مِنْ شَأْنِ الْقَصِيْدَةِ مَع أَنَّهَا قَدْ تَكُونُ غَيْرَ مَقْنَعَةٍ تَمَامًا. يقول السيوطي في خلال شرحه للبيت السابق "فإن قيل: لم خصَّ الثور الوحشي بالتشبيه به في حدة البصر دون غيره من الحيوانات؟ ولم خصه بذلك في حالة تفرده دون غيره؟ الجواب: أن الثور الوحشي من أحدِّ الوحوش نظرًا... فإن قيل: لما خصه بالبياض ولا مدخل للون في تشبيهه

الناقة بالثور في حدة البصر؟ فالجواب في ذلك معنى آخر غير تحديق النظر وحدثه، وهو الحسن...". فمثل هذا التساؤلات هي التي انطلقت منها المناهج الأسطورية في تحليل النص الأدبي وبخاصة في العصور القديمة. وهناك دراسات حديثة موسعة يمكن أن نجد فيها ردودًا على هذه التساؤلات المهمة التي طرحها السيوطي⁶⁰.

خاتمة البحث:

- من خلال الدراسة السابقة يمكننا أن نخلص إلى مجموعة من النتائج أهمها:
- 1- أن الشروح التراثية لعيون الشعر العربي هي في الحقيقة دراسات نقدية، تمثل قراءة متفاعلة مع النص من قبل الشارح، يظهر من خلاله فكره وثقافته ومهارته النقدية.
 - 2- أن كتاب "كنه المراد في بيان بانث سعاد" يعد من أهم الكتب التراثية في النقد الأدبي التطبيقي، نظرًا لما يحويه من ملاحظات لغوية وبيانية وملامح نقدية تعبر عن طريقة تناول النص الأدبي في عصر السيوطي.
 - 3- أن جلال الدين السيوطي ذو عقلية نقدية واعية، وحس أدبي متميز، لولا ما يشوب ذلك من طغيان الجانب المنطقي، الذي تفرضه شخصية السيوطي الفقيه المحدث القاضي، الذي يبحث عن البينة الواضحة، والحجج المادية، والمرجعية الشرعية.

- 4- أن الخطوات التي اتبعتها السيوطي في تحليل " بانث سعاد " خطوات منهجية، تبدأ من النص وتتعامل مع المستويات الأسلوبية المعروفة من صوتيات ومفردات وتراكيب وصورة فنية.
- 5- أن هناك مجموعة من الظواهر كان لها تأثير كبير في تحليل النص عند السيوطي: كالصبغة الشرعية، واللغوية، والمؤثرات الموسوعية الأخرى التي نتجت عنها ظاهرة الاستطراد.
- 6- أن للسيوطي بعض الملامح النقدية اللافتة التي تُعدُّ من منطلقات الدراسات النقدية الحديثة، كمهارة الاستنباط، وفتح الدلالة، ومحاولة التوغل فيما وراء النص.

مراجع البحث:

- إبراهيم محمد علي
اللون في الشعر العربي قبل الإسلام - جروس برس - طرابلس - لبنان -
2001م.
- د. بدوي طبانة
- معجم البلاغة العربية - دار المنارة - جدة - ط 4 - 1997 م
- التبريزي
- شرح بانث سعاد - تحقيق عبد الرحيم الجمل - مكتبة الآداب -
1990م
- ابن رشيق
- العمدة - دار الجيل - بيروت - 1985 م
- السيوطي
- كنه المراد في بيان بانث سعاد - تحقيق د. عبد الله محمد عيسى
الغزالي
- نزهة الجلساء في أشعار النساء - تحقيق صلاح الدين المنجد - دار
المكشوف - بيروت - 1958م.
- عبد الحفيظ فرغلي
- حسن المحاضرة في أخبار مصر والقاهرة - المطبعة الشرفية.
- عبد الحفيظ فرغلي

- الحافظ جلال الدين السيوطي - الهيئة المصرية العامة للكتاب -
1990م
- د. على البطل
- الصورة في الشعر العربي حتى آخر القرن الثاني الهجري - دار حراء
- المنيا - مصر - 1981م.
- على وفا السكندري
- ديوانه - تحقيق د. أنس عطية الفقي - دار الغد الجديد - المنصورة
- ط 1 2002م
- كارل بروكلمان
- تاريخ الأدب العربي - دار المعارف - القاهرة - الطبعة الخامسة -
1983م - ج 1
- د. محمد زغلول سلام - الأدب في العصر المملوكي - منشأة
المعارف - الإسكندرية - ط 3 - ج 1
- د. مصطفى الشكعة
- جلال الدين السيوطي - الحلبي - القاهرة - 1981م
- ابن هشام الأنصاري
- شرح باننت سعاد - البابي الحلبي - ط 3 - 1957م

هوامش:

- 1 - السيوطي - حسن المحاضرة - المطبعة الشرفية - 19 / 2 .
- 2 - د. مصطفى الشكعة- جلال الدين السيوطي- الحلبي- القاهرة- 1981م- ص14.
- 3 - انظر: كارل بروكلمان - تاريخ الأدب العربي- دار المعارف - القاهرة- الطبعة الخامسة- 1983- ج 1 - ص 158
- 4 - انظر: السيوطي - كنه المراد في بيان بانة سعاد - تحقيق د. عبد الله محمد عيسى الغزالي ص 8- 12 .
- 5 - من ذلك علسبيل المثال كتاب: قصيدة بانة سعاد وأثرها في التراث العربي. للدكتور السيد إبراهيم محمد.
- 6 - لعلها مقصورة
- 3- السيوطي - كنه المراد - ص 33- 34
- 7 - السابق - ص 35 - 38 .
- 8 - السابق ص 38
- 9 - كنه المراد ص 115، 114
- 10 - السابق ص 96
- 11 - السابق ص 96
- 12 - السابق ص 133
- 13 - السابق ص 42
- 14 - انظر كنه المراد ص 101 .
- 15 - السابق ص 139
- 16 - السابق ص 104
- 17 - السابق ص 67
- 18 - الشعراء: 224
- 1919 - النساء: من الآية 102
- 20 - التين: 4
- 21 - غافر: من الآية 64
- 22 - البيتان للشاعر علي وفا السكندري - انظر ديوانه تحقيق دكتور أنس عطية الفقي - دار الغد الجديد - المنصورة - ط1 2002 ص 298 .
- 23 - الحشر: من الآية 7
- 24 - كنه المراد ص 60

- 25 - يقول محقق النص : كذا في النسختين ب ، ك . وهي أم البنين بنت عبد العزيز بن مروان ، وقيل ابنة عبد الملك بن مروان . وأحال إلي الزركلي في أعلام النساء . انظر كنه المراد هامش ص 77
- 26 - الأعراف: من الآية 170 .
- 27 - التغابن: من الآية 7
- 3- الحجرات : الآية 6
- 4- كنه المراد : ص 22
- 30 - السابق ص 67
- 31 - كنه المراد ص 23
- 32 - كنه المراد ص 46
- 33 - السابق ص 40
- 34- الملك: من الآية 8
- 35 - كنه المراد ص 50
- 36 - السابق ص 107
- 37 - كنه المراد ص 98
- 38 - كنه المراد ص 100
- 39 - السابق ص 49
- 40 - السابق ص 53
- 41 - السابق ص 57
- 42 - السابق ص 101
- 43 - السابق ص 67 ، 68
- 44 - السابق ص 92
- 45 -د. محمد زغلول سلام- الأدب في العصر المملوكي - منشأة المعارف- الإسكندرية- ط 3 - ج 1 - ص 215
- 46 - انظر كنه المراد ص 40 ، 41
- 47 - يوسف الآية 84
- 48 - كنه المراد ص 45
- 49 - السابق ص 141
- 50 - السابق ص 129 ، 130

- 51 - السابق ص 52
52 - السابق ص 52
53 - في كنه المراد: العتق ، ويبدو أنه خطأ مطبعي.
54 - كنه المراد ص 37
55 - السابق ص 45
56 - السابق ص 160
57 - انظر السابق ص 104، 105
58 - انظر السابق ص 79
59 - السابق ص 106
60 - انظر : كتاب الدكتور على البطل - الصورة في الشعر العربي حتى آخر القرن الثاني الهجري. - دار حراء - المنيا - مصر 1981، وكتاب: د. إبراهيم محمد علي - اللون في الشعر العربي قبل الإسلام - جروس برس - طرابلس - لبنان - 2001م

الفكر النقدي عند محمد فريد أبو حديد

Critical thought of Muhammad Farid Abu Hadid

محمد عبد المطلب*

mmotaleb2009@yahoo.com

المخلص

هذه قراءة للفكر النقدي عند محمد فريد أبو حديد، تعتمد على مجموعة من الدراسات التي كتبها، وتركها مخطوطة، وهي:

1- دراسة موسّعة بعنوان: (لمحات من أسرار البيان)، وقد بدأ كتابتها في الثاني عشر من مارس سنة 1957، ويبلغ عدد صفحاتها تسعًا وتسعين صفحة، وواضح لمن يقرأها، أنها كانت (مسوّدة) لكتاب مطول، ولهذا فهي في حاجة إلى إعادة كتابة، وهو الأمر الذي لم يتسع للمؤلف، كما لم يتسع له الوقت لاستكمال الموضوع، والدراسة في مجملها تجمع بين الإجراء النظري، والإجراء التطبيقي، وتتناول مسائل الشعر والنثر، وقضايا اللغة والأدب.

2- دراسة من ثلاثة أقسام، القسم الأول بعنوان (مقدمة)، والثاني بعنوان: (أبو الطيب يبحث عن موضوعه)، والثالث بعنوان (فصل في شعر أبي نواس)، وواضح أن مجموع الأقسام كانت مشروعًا لكتاب -أيضًا- لأن

* أستاذ البلاغة والنقد الأدبي - كلية الآداب - جامعة عين شمس

أ.د/ محمد عبد المطلب

(الفكري النقدي عند محمد فريد أبو حديد)

المؤلف في نهاية الفصل الثالث الخاص بأبي نواس، ذكر أنه فرغ من شعر أبي نواس في المجون والغزل، وسوف يبدأ في المديح، وهو الأمر الذي لم يتحقق.

3- دراسة من قسمين منشورة بمجلة مجمع اللغة العربية بعنوان: (حول الموضوع والأسلوب في الأدب).

الكلمات المفتاحية: الفكر - النقدي - محمد فريد - أبو حديد.

Abstract:

This is a reading of the critical thought of Muhammad Farid Abu Hadid, based on a group of studies he wrote and left in manuscript, namely:

1- An extensive study entitled: (Glimpses of Asrar Al-Bayan), which was started on March 12, 1957, and has ninety-nine pages. Which the author did not have enough time to complete the topic, and the study in its entirety combines theoretical procedure, applied procedure, and deals with issues of poetry and prose, and issues of language and literature.

2- A study of three sections, the first section entitled (Introduction), the second entitled: (Abu al-Tayyib searches for his subject), and the third entitled (A chapter on Abu Nawas's poetry), and it is clear that the total of the sections was a project for a book - also - because the author is at the end of the chapter. The third, related to Abu Nawas,

mentioned that he had finished off Abu Nawas's poetry in profanity and flirtation, and he would start praising, which was not achieved.

3- A two-part study published in the Arabic Language Academy, entitled: (On Subject and Style in Literature).

Keywords: Thought - Criticism - Muhammad Farid - Abu Hadid.

(1)

هذه قراءة للفكر النقدي عند محمد فريد أبو حديد، تعتمد على مجموعة من الدراسات التي كتبها، وتركها مخطوطة، دون أن تحظى بالنشر إلا مقالاً من جزأين نشره بمجلة المجمع اللغوي، وهذه الدراسات تمثل فكرًا مجهولاً عنده لم يتح للقراء أن يتابعوه، وهي:

1- دراسة موسّعة بعنوان: (لمحات من أسرار البيان)، وقد بدأ كتابتها في الثاني عشر من مارس سنة 1957، ويبلغ عدد صفحاتها تسعاً وتسعين صفحة، وواضح لمن يقرأها، أنها كانت (مسوّدة) لكتاب مطوّل، ولهذا فهي في حاجة إلى إعادة كتابة، وهو الأمر الذي لم يتسع للمؤلف، كما لم يتسع له الوقت لاستكمال الموضوع، والدراسة في مجملها تجمع بين الإجراء النظري، والإجراء التطبيقي، وتتناول مسائل الشعر والنثر، وقضايا اللغة والأدب.

2- دراسة من ثلاثة أقسام، القسم الأول بعنوان (مقدمة)، والثاني بعنوان: (أبو

الطيب يبحث عن موضوعه)، والثالث بعنوان (فصل في شعر أبي نواس)، وقد بدأ أبو حديد كتابة المقدمة في عام سنة 1962، وبرغم أن الدراسة موزعة على ثلاثة أقسام، لكن الخط الذي كتبت به، والورق الذي كتبت عليه، وطبيعة الموضوع يؤكد أنها ثلاثة أقسام لموضوع واحد لم يكن المؤلف قد اختار له العنوان الشمولي، لكن العناوين الفرعية تكشف عن طبيعة المضمون. ويبلغ القسم الأول أربع عشرة صفحة، والثاني ست صفحات، والثالث خمساً وأربعين صفحة.

وواضح أن مجموع الأقسام كانت مشروعاً لكتاب - أيضاً - لأن المؤلف في نهاية الفصل الثالث الخاص بأبي نواس، ذكر أنه فرغ من شعر أبي نواس في المجون والغزل، وسوف يبدأ في المديح، وهو الأمر الذي لم يتحقق.

3- دراسة من قسمين منشورة بمجلة مجمع اللغة العربية. الجزء السابع عشر والثامن عشر، بعنوان: (حول الموضوع والأسلوب في الأدب) ويبلغ مجموعهما سبع عشرة صفحة من القطع الكبير المزدوج الأعمدة.

وبما أن الدراسات التي بين أيدينا متعددة الموضوعات، تصعد إلى العموم لتتناول الأدب والأدبية في كليتها، وتنزل إلى الخصوص لتتناول أدباء بعينهم، بل نماذج محددة من أدبهم فإن طبيعة التعدد بين العموم والخصوص، وبين التنظير والتطبيق، تقتضينا أن نحاول قراءتها قراءة شمولية؛ لأن تناول كل دراسة على حدة سوف يتحول - تلقائياً - إلى مجرد تلخيص، والتلخيص لا يغني عن

الأصل بحال من الأحوال، كما أن التناول التجزيئي لن يقدم لنا تصورًا كليًا عن الفكر النقدي لهذا الأديب الكبير.

وقبل أن نطرح قراءتنا، فإنه من الضروري أن نلقي الضوء إجمالاً على مجموع هذه الدراسات خلال عدة ملاحظات:

الملاحظة الأولى: أن الفكر النقدي فيها يعتمد اعتمادًا أساسيًا على الموروث النقدي العربي، مع تطعيمه - أحيانًا - ببعض التوجهات النقدية الوافدة، وبخاصة تلك التي ليس لها ما يناظرها في موروثنا النقدي، من مثل ربط النص بمبدعه وجعله لوحة إسقاط له، وهو التوجه الذي ساد في المرحلة الرومانسية.

الملاحظة الثانية: أن معظم الدراسات كانت تدور حول الشعر والشعراء، ولم يحظ النثر بدراسة مستقلة، اللهم إلا بعض الخواطر السريعة التي لا تمثل ركيزة في الفكر النقدي لأبي حديد. مع ملاحظة أن الشعراء التي دارت حولهم الدراسات من شعرائنا القدامى من أمثال امرئ القيس، ودريد بن الصمة، وجريز، والبحتري، وأبي نواس، والمتنبي، وأبي العلاء المعري.

الملاحظة الثالثة: إن هذا الفكر يسيطر عليه انطباعية تحتكم إلى الذوق الشخصي حتى ولو خالف هذا الذوق أذواق معظم دارسي الشعر العربي القديم، وهو ذوق أضفى نوعًا من القداسة على هذا الموروث الشعري إجمالاً، وهو ما خالفه أبو حديد.

الملاحظة الرابعة: إنه بجانب الانطباعية تدخل (المقياس الخلفي) بحدّة لمحاصرة الإبداع والمبدعين، وهو ما حوّل النقد إلى نوع من المحاكمة الخلقية التي تؤدي إلى الحكم بالرفض أو القبول، وإن كان الغالب هو الرفض، كما سنرى.

الملاحظة الخامسة: إن الدراسات تقوم على الانتقائية دون محاولة الاستغراق، أو متابعة مرحلة مكتملة، أو إبداع مكتمل، وقد تسلطت هذه الانتقائية على المناطق البرّاقة في موروثنا الشعري، كما تسلطت على مناطق برّاقة في موروثنا النقدي، كمنطقة عبدالقاهر الجرجاني، وقبله قدامة بن جعفر.

(2)

لقد انشغل الأديب الكبير محمد فريد أبو حديد انشغالا كبيرا بكتابة الرواية، وأبدع فيها نماذج تضعه في مصاف كبار الروائيين العرب في النصف الأول من هذا القرن، فما السر في تحوله عن كتابة الرواية إلى دراسة الإبداع الأدبي عموماً، والشعر التراثي خصوصاً؟ إن هذا التساؤل الذي يرد علينا، قد ورد على أبي حديد نفسه، ومن ثمّ تقدم لتبرير هذا التحول الفجائي في توجهاته الأدبية. يقول أبو حديد إن كتابة القصة والرواية كانت تجهد إجهاداً نفسياً وبدنياً؛ لأن طبيعته كانت تتفاعل مع شخوصه وأحداثه، وتعيش حياة الشخوص، وتغوص في أحداثهم، وكان هذا يتكرر من رواية لأخرى، وفي كل رواية كان يعيش تجربتها، مما أرهقه إرهاقاً زائداً، وبخاصة أن غالبية رواياته من الروايات التاريخية، ولكل بطل سيرته التي تحتاج إلى متابعتها في مظانها

للتعرف عليها تعرفًا كاملاً حتى يتوحد بها تقريباً؛ حدث هذا عندما كتب (الملك الضليل) التي تحكي حياة شاعر من كبار شعراء العربية، هو امرؤ القيس، هذا الفتى المسكين البوهيمي، وقد تجول معه أبو حديد على رمال الصحراء، يشاهد مغامراته في طفولته وصباه؛ حيث انتهى به الأمر للخضوع لحكمة القضاء. وهكذا الحال في سائر الروايات التاريخية التي كان يعيشها كواحد من أبطالها.

ويقول أبو حديد إنه برغم هذه المعاناة، وهذا الإجهاد، لم يجن من الأدب شيئاً؛ لأن الواقع الأدبي كان واقعاً فاسداً، يغلب التافه على الجوهري، ويغلب الأوهام والأهواء على الحقائق وصدق الأحكام، وهذا الواقع المضطرب دفعه إلى إعادة النظر في حياته الأدبية، كما دفعه إلى نوع من التأمل الذاتي لمجموعة أبطاله، لكن من زاوية أخرى، هي صورتهم الفنية المجردة، وما تضمنه إنتاجهم الأدبي من عناصر الفن والجمال، ثم نقل هذا التأمل للقارئ الأول، وهو ذاته، ثم يقدم أبو حديد مبرراً آخر لانصرافه عن كتابة الرواية، هو ظهور بعض التوجهات في الساحة الأدبية تنادي بالتجديد، لكنها توجهات لم تكن خالصة للأدب والأدبية، بل إن معظمها كان مجرد دعاية تهدف إلى تحقيق مآرب خاصة لكتاب بعينهم، وقد أوغلت دعوة التجديد في انحرافها عندما ادعت أن هناك ما يسمى بأدب الشيوخ وأدب الشباب، وبالطبع فإن أبا حديد سوف يعد في الشيوخ الذين انتهى زمنهم، والذي يجب أن تتجاوزهم الحركة التجديدية.

إن هذا الواقع قد أرهقة نفسياً، وصرفه إلى نوع من الأدبية التي يكاد يتفق

عليها الجميع، وهي أدبية الأدب العربي القديم الذي يعلو فوق منافسات الدعاية والإعلان، ويسمو فوق قسمة الأدب بين الشيوخ والشباب، فيحقق لنفسه بذلك متعتها الخاصة بالابتعاد عن التيارات المضللة التي لا يعرف كيف يتعامل معها.

(3)

إن اتجاه أبي حديد إلى الأدب القديم، يستدعي أن يقوم بتحديد مفهوم الأدب أولاً، ثم مفهوم القدم ثانياً، لكنه لم يكن مغرمًا بالتحديدات الصارمة، ولذلك اتجه إلى تحديد طبيعة الأدبية بأنها طبيعة لغوية، فاللغة مادة الأدب التي عن طريقها يستطيع الأديب أن ينقل فكره وإحساسه للمتلقي، فاللغة كالألوان للمصور، والحجر للمثال، والذهب للصائغ، والأصوات للموسيقي، وإذا كان هذا هو المقصود بالأدب، فإن المقصود بالأديب: صاحب القدرة الخلاقة، والريادة الإنسانية الصادقة، إنه الإنسان الذي ينفعل بالمعاني والمشاعر، ويحولها إلى إبداع أدبي، ناقلاً ما في داخله من تفاعلات فكرية ونفسية إلى المتلقي، فإذا لم يتجاوب المتلقي مع كل ذلك، فلا شك أنه سوف يأتي الزمن الذي يتحقق فيه تقدير هذا الأدب.

إن الأدب الحق هو الذي يحقق لنفسه وظيفة، بل وظائف متعددة، أولها أن يسد مطلباً من مطالب الحياة، وهو ما يعني أن وظيفة الأدب عند أبي حديد وظيفة حياتية، لكنها حياتية مغايرة للحياتية العملية التي يمارسها عامة الناس، فصاحب الحرفة - مثلاً - يحكمه قانون السوق، وحركة العرض والطلب، وليس

كذلك الأديب؛ لأن بضاعته هي العقل والثقافة، ولها قانون آخر يغير قانون السوق، فهذه البضاعة تختص بوظائف التعبير الصادق عن المعاني التي يجمعها الأديب من اندماجه في الحياة وحقائقها الأصيلة، سواء في ذلك الحقائق الحاضرة، أو الحقائق المستقبلية، وعن طريق هذه الحقائق يكون الأديب النموذج الرائد الذي يمتلك قدرة كشف ما لا يستطيع غيره كشفه من أسرار النفس الإنسانية من ناحية، ومواطن الجمال في الكون من ناحية أخرى، وبهذا تتحقق الريادة التي تقود البشرية نحو الخير والحق والجمال.

ويرى أبو حديد أن أهم خصيصة يجب أن تتوافر في الأديب، هي قدرته على (اللمح) ويقصد بهذا المصطلح: أن يمتلك الأديب نوعاً من دقة النظر، ونفاذ البصيرة، فيتجاوز سطوح الأشياء ليدرك أعماقها وأسرارها الكونية، وهذا اللمح لا يمتلكه غيره من الناس، ولهذا يرى ما لا يرونه، فيلمح الحركة في السكون، والسكون في الحركة، ويدرك الشبه فيما يبدو مختلفاً، "قالأديب - في حياته - كسائر الناس، يعيش في غمرة البشر، وهو مثلهم يتعرض لما تقضي به الحياة من ضروريات، ولما في نفسه من دوافع، وهو في زحمة الحياة يدفع ويندفع، مرتبطاً بالناس والظروف المحيطة به، ويرتطم بقيود المجتمع، ويخضع لسلطان الحكم، ويحس في ذلك كله بأثر ما في داخله وفي خارجه"⁽¹⁾.

فاللمح يؤل إلى المعرفة الداخلية، وهي شبيهة بتلك المعرفة التي تحدث عنها (بندتو كروتشي)، وقسمها إلى قسمين كبيرين: المعرفة الذوقية، والمعرفة العقلية المنطقية، والأولى تختص الإدراك الجزئي، والأخرى:

تختص الإدراك الكلي.

إنَّ أبا حديد يخلص من كلام كروتشي إلى ما يسميه (التعبير النفس) الذي يلزم الإدراك الشمولي، وغاية الإبداع أن يحوّل هذا الإدراك النفسي إلى مادة صياغية، هي ما نسميه (الأدب).

وفي هذا الإطار الذي قدمه أبو حديد لوظيفة الأدب، وعلاقته بالأديب، وعلاقتها بالحياة، كان من الضروري أن يطرح قضية شغلت الحياة الأدبية في وقتٍ بعينه، هي قضية (الفن للفن)، صحيح أنه لم يحدد أصحاب هذه القضية التي تحمل زعامتها - كما نعرف - الدكتور رشاد رشدي؛ لأنه لا يعنيه من نادى بها بقدر ما يهمه القضية نفسها التي رفضها رفضًا قاطعًا؛ لأنها - في رأيه - قضية بلا مضمون حقيقي، أو لنقل إنَّها تتنافى مع حقيقة الفن؛ لأنه إذا لم يكن للفن وظيفة في مكان وزمان، فلا يمكن تصور وجوده، وحتى لو تصورنا أن هذه القضية تتعلق بالفن الذي يكون سابقًا لعصره، أو تتعلق بالفن الذي يصدّم المتلقين ويخالف أذواقهم، فإنَّه في كلا الأمرين يكون الفن متصلًا بالحياة والواقع - أيضًا - سواء في ذلك الواقع الحضوري، أو الواقع الآتي، وسواء أكان اتصال تواصل أم اتصال انقطاع، وإلا فما معنى أن يهتم الأديب بنشر ما ينتجه من أدب، فلو أنه احتفظ بإنتاجه لنفسه لما تحقق له وجود على نحو ما.

ويقدم أبو حديد تفسيرًا لقضية الفن للفن - من وجهة نظره - يرى فيه أنَّه ربما كان المقصود منها أنَّ الأديب لا يصدر في إنتاجه عما يرضي الناس أو يسخطهم، بل يصدر عن وحي نفسه، دون أن يضع في اعتباره ردود فعل

المتلقين تجاه أدبه، وفي هذا الإطار قد تكون القضية لها بعض القبول.

وبرغم ازدهام الواقع الأدبي بتيارات متعددة عن القديم والجديد، والشيوخ والشباب، والفن للفن، إلى غير ذلك، برغم ذلك فإنَّ أبا حديد يرى أن الأدب الحديث - عمومًا - أدب بلا شخصية؛ لأنَّه ينمو عالة على الآداب الغربية، فأصالته مشوبة بالغرابة؛ لأنَّها لا تجد لها سندًا من موروثنا الإبداعي، وبخاصة في القصة والرواية والملحمة.

ومع رفض الفن للفن، فإنَّ أبا حديد يرفض إدخال الأدب دائرة التقنيات والقواعد الصارمة؛ لأنَّ الأدب ليس ظاهرة طبيعية يحكمها قانون ماديتها الصارم، بل هو ظاهرة جمالية يتحكم فيها الذوق الخاص والعام، ومن هنا لا يسمح أبو حديد لنفسه بأن يقدِّم مجموعة نصائح للأديب بأن يفعل كذا، ولا يفعل كذا، ولا يمكن أن يحجر عليه فيما يقول، ما دام أديبًا صادقًا يحس ويفكر بوعي طبعه وفطرته، وعلى نحو آخر: فإنَّ موقفه الأثير، هو موقف المتلقي المتذوق، لا موقف المقترح المقنن، وإن كان هذا لا ينفي أن هناك رؤية عامة (الروعة البيان) يمكن أن يتفق عليها المتلقون، وهذه الروعة تتحقق بتوافر عدة أمور في كل إبداع قولي، هي:

العناية باللفظ المفرد، والعناية بالألفاظ المركبة، ورعاية الوزن وانسجامه مع المعنى والشعور، ورعاية المعنى وانسجامه مع الحال، وصدقه في التعبير عنها، بحيث يلائم ما سبق من ألفاظ وتراكيب وأوزان.

وواضح أن ما قدمه من روعة البيان، لا يكاد يختلف عما رددته كتب النقد والبلاغة في تراثنا العربي، وهو ما سنعرض له تفصيلاً عند تناولنا لمحور الفكر الأسلوبي عنده، لكن الذي أضافه أبو حديد هنا هو أن روعة البيان لا تتحقق إلا إذا وظفت اللُّغة لإنتاج ما لم تتعود عليه من المعاني والأفكار، ولا يمكن أن يتحقق ذلك إلا إذا كان المبدع قد استوعب ما سبقه من إبداع حتى يتمكن من تجاوزه، أو الإضافة إليه على أقل الاحتمالات.

ولا تعني الدعوة إلى قراءة الموروث واستيعابه، أن فيه كفاية يمكن أن يستغني بها الأديب، إذ إن أبا حديد لا يؤمن - بحال - بالمقولة القديمة التي كانت ترى تفوق الأدب العربي على غيره من الآداب، بل إنه يصرِّح بأن هذا الأدب كان فقيراً في فنون بعينها مثل القصة والرواية، والملحمة، والشعر الوجداني الصادق، وإذا كنَّا نوافق - مع التحفظ على فقر الأدب العربي القديم في هذه الأجناس، فإننا لا نوافق إطلاقاً على فقر الموروث الشعري في الشعر الوجداني الصادق، ولا يسمح المجال هنا بأن نستعيد مسيرة الشعرية العربية وما تضمنته من إبداعات شعرية تغوص في أعماق الذات الفردية والإنسانية، ولكن فقط نذكّر بالمقدمات الطللية وكيفية تعبيرها عن أزمة الشاعر الوجدانية، ويطول بنا الأمر لو رحنا نذكّر بشعر الصعالكة والمعذرين، وغيرهما من أصحاب الأحلاف الإبداعية.

واللافت أن رأي أبي حديد في الموروث الإبداعي يتوازى مع رأيه في الموروث النقدي، وبرغم أن معظم تأسيساته النظرية تستمد ركائزها من هذا

الموروث، فإنه لم يكن مقتنعاً به تمام الاقتناع، ولم يكن راضياً عنه، حتى بالنظر إلى مراحل البراقة عند عبدالقاهر الجرجاني ومدرسته، مقارنة بما قدمه قدامة بن جعفر ومن حذا حذوه، فالجرجاني - في رأيه - كان شكلياً في معظم دراساته البلاغية، وهي شكلية أهملت العنصر الروحي، كما أهملت الموهبة، فمنهج الجرجاني قد ساعد على تحويل الأدب إلى صناعة: "فمنذ كتب ابن المعتز كتابه (البدیع)، وتلاه قدامة في كتابه (نقد الشعر)، بدأ الاتجاه يقوى نحو حصر سر البيان فيما أصبح يسمى بالمحسّنات المعنوية واللفظية، حتى استن عبدالقاهر سنته في التحليل والتعليل متجهاً بالنقد الأدبي اتجاهاً علمياً محصاً، يكاد يكلف الأدب الخضوع للموازنين، وكان من أضرار هذا الاتجاه أن صار الأدب صناعة"⁽²⁾.

كما يرى أبو حديد أن عبدالقاهر لم يكن معنياً برصد وظائف بنياته البلاغية، مثل الجناس والاستعارة، برغم أنه تنبه - أحياناً - لظواهر التوعر والتكلف في الأشكال البديعية، ومن ثم فإنه يطالب بأن تعطي كتب البلاغة عناية لتذوق الجمال، والابتعاد عن التعقيد الصارم الذي قاد البلاغيين القدامى إلى الإعجاب بصور بلاغية لا تتوافر فيها ملامح الجمال.

ولا أريد أن أقف طويلاً عند كل ملاحظة لأديبنا الكبير محمد فريد أبو حديد؛ لأن هذا شيء لا تحتمله هذه القراءة، لكن في الوقت نفسه - لا أستطيع أن أتغاضى عن بعض التهم التي وُجّهت لشيخنا عبدالقاهر، ويطول بنا الأمر لو رحنا نعدد شرائط الإبداع عنده، ومقدماته ونتائجها، لكن الذي نعجب له، قول

أبي حديد إن الجرجاني قد أهمل وظيفة الاستعارة، وسوف أجتزئ من كلام الجرجاني جملاً محددة يتناول فيها هذه الوظيفة لتأكيد فهمه لجمالية الاستعارة وغيرها من البنى البلاغية، يقول عن الاستعارة: "فإنك لترى بها الجماد حياً ناطقاً، والأعجم فصيحاً، والأجسام الخرس مبينة، والمعاني الخفية بادية جلية"⁽³⁾. ومن الأمور اللافتة أن أبا حديد عاب على الجرجاني استحسانه لجناس أبي تمام، ويبدو أنه لم يتابع عبدالقاهر إلا في (أسرار البلاغة)، ولو أنه تابعه في (دلائل الإعجاز) لأدرك أنه لم يستحسن جناس أبي تمام على نحو مطلق، وإنما كان الاستحسان أو الاستقباح محكوماً بالسياق، وبعملية إنتاج المعنى، وبرود فعل التلقي، وهي أمور أفاض فيها الجرجاني، ليس في الجنس فحسب، بل كل أبنيته اللغوية والبلاغية، وكل تحليلاته النحوية الجمالية.

(4)

إنَّ عناية أبي حديد بالنص وظواهره التعبيرية، كانت تتحول - غالباً - إلى عناية بالموضوع الشعري، فعنده أن كل أدب هو أدب الموضوع، ولا شك أن هذا التوجُّه منه كان رد فعل لتوجُّهات نقدية أخرى لا توجه عنايتها إلى الموضوع، وإنما إلى كيفية إنتاج هذا الموضوع، وبرغم أن متابعة كل ما كتبه في هذا الخصوص قد يشي بانحيازه إلى كيفية إنتاج المعنى نظرياً، لكن المتابعة التطبيقية تكشف عن انحيازه للموضوع ذاته، وعن طريق نظره فيه يصدر حكمه بالقيمة، وبرغم ما قاله عن أهميَّة أن يحمل الموضوع معنى إنسانياً، نراه تطبيقياً

يحتكم إلى المعيار الأخلاقي، ومن هذا المنطلق تعامل مع مجموعة من الشعراء كأبي نواس والمنتبي وأصدر حكمه عليهم.

ويبدو أنّ أبا حديد كان قد وجد أمامه مهادًا خصبًا في توجهه نقدي بعينه، هو الأدب الملتزم، الذي يتحرك إبداعيًا خلال قضايا المجتمع، فأراد أن يؤكد هذا الاتجاه، ثم أضاف إليه معيار القيمة الأخلاقية، ملاحظًا أن العناية بالموضوع لم تكن طارئة، بل لها تجلياتها مع مطالع القرن فيما كتبه المولحي في (عيسى بن هشام) والكواكبي في (أم القرى).

ولم يكن المعيار الأخلاقي هو التعديل الوحيد الذي قدّمه إلى نظرية الالتزام، بل إنّه أضاف شيئًا آخر، عندما طالب بأن تكون للأديب حرّيته الداخلية والخارجية، حرّيته التي يعيشها في أعماقه، ثم ينقلها إلى الخارج ليتعامل بها مع واقعه الذي يحيط به، ثم يقدّم كل ذلك في عمل إبداعي جمالي.

ولا شك أن هذه المحاولة التوفيقية كانت مليئة بالثقوب، وأكبرها ثقب المعيار الأخلاقي الذي لم يقل به إلا قلة من نقادنا القدامى والمحدثين، فكيف يتحقق هذا المعيار، مع الدعوة للحرية الداخلية والخارجية؟ بل إن التناقض داخل توجه أبي حديد قد دفعه إلى مواجهة أخرى بين (الشكل والمضمون)، هذه القضية التي ظل لها حضورها الدائم في مسيرة النقد العربي والغربي، وقد فرغ من هذه المواجهة سريعًا؛ لأنّه يرى - وهو محق - أنه لا جدوى من ورائها، ويخلص إلى أن الشكل والمضمون شيء واحد، فإذا ما اختار المبدع موضوعًا بعينه، فإنّه يكون - في الوقت نفسه - اختيارًا للشكل.

معنى هذا أن أبا حديد وهو يتحدث في الموضوع، كان يؤمن أنه يتحدث في الشكل تلقائياً، لكن الحقيقة أن معظم أحكامه كانت منوطة بالموضوع، وربما كانت التيارات السياسيّة وما صاحبها من يقظة الوعي القومي العربي ذات أثر بالغ في مثل هذا الانحياز المضموني.

وقد واكب العناية بالموضوع، العناية بأن يكون الموضوع مرآة للعصر، وانعكاساً للعلاقات الاجتماعية فيه، وهو ما لاحظته على الشعر الجاهلي الذي كان مرآة صادقة لهذه المرحلة مكاناً وزماناً؛ حيث رصد أخلاقياتها وفكرها وثقافتها، وقد استمر هذا الواقع الإبداعي مع بداية الشعر الإسلامي، ثم تغيّر الأمر في العصور التالية، وهذا التغيّر يرجع - عند أبي حديد - إلى تصادم الموضوع الشعري مع القيم الأخلاقية والدينيّة، ومن ثم لم يكن الشعر يقدم للمجتمع قيمة حقيقية، سواء في ذلك الشعر العاطفي أو غير العاطفي، فعمر بن أبي ربيعة - مثلاً - لم يقدم إلا معاني ضحلة، على عكس امرئ القيس الذي وصلت بعض معانيه إلى آفاق إنسانية، ومثله في ذلك النابغة الذبياني، فلو نظرنا إلى قول امرئ القيس:

وليل كموج البحر أرخى سدوله علي بأنواع الهموم ليبتلي
وإلى قول النابغة:

فإنك كالليل الذي هو مدركي وإن خلت أن المنتأى عنك واسع

لوجدناهما يطرحان "معنيين من المعاني الإنسانية التي قد تلم بنا، أو هي - على الأقل - تطلعنا على موقفين إنسانيين، يصف كل منهما لنا تجربة جديدة بأن تضاف إلى تجاربنا، وتجعلنا أبصر بالحياة، وأعلم بصروفها، وإن لم تتخ لنا تجربة مثلها"⁽⁴⁾.

وفي المقابل فإنَّ معظم شعر جرير شعر مرفوض لإيغاله في الهجاء المقذع، والمعاني الخسيصة، والاجترار على الحرمان.

ويتأكد انحياز أبي حديد للموضوع، عندما يرى أننا في تذوقنا للأدب لا يمكن أن نحله إلى شكل ومضمون، فنعجب بأحد جانبيه دون نظر إلى الجانب الآخر، ذلك أن التذوق لا يكون إلا للشيء في جملته، فلا يهم في قليل أو كثير أن الشاعر قدم معناه في شكل صياغي جيد ما دام المضمون رديئاً.

ومن اللافت أن خسة الموضوع ليست وحدها هي المرفوضة عنده، بل إنه يتحفظ كثيراً أمام شعراء لم يحسنوا الغوص في أعماق موضوعهم، كمجنون ليلي وعمر بن أبي ربيعة.

وفي هذا الإطار المضموني يأخذ أبو حديد على الموروث الشعري - جملة - إنه موضوع جزئي، على معنى أن عناية الشاعر ومن بعده الناقد كانت منوطة بالبيت المفرد، ولا ينفي هذا وجود استثناءات محدودة كانت القصيدة فيه تطرح موضوعاً واحداً، مثل عينية الصمة القشيري التي تعرض لشعور الوجد الذي يحسه من يفارق معاهد أحبائه، وقد تابعها أبو حديد محلاً لها، كاشفاً عن

ظواهر التلاحم في موضوعها من ناحية، وإنسانية الموضوع من ناحية أخرى، دون أن يوجّه عناية من نوع ما إلى أدوات الشاعر في إنتاج هذا وذاك.

إن مجموع هذه الإجراءات التنظيرية المعنية بالموضوع عمومًا، والشعري خصوصًا، قد ارتبطت بمجموعة من المقولات الأخلاقية، ثم انعكس كل ذلك في إجراء تطبيقي على شاعرين كبيرين من شعراء العصر العباسي.

الأول: أبو نواس، وقد قرأه أبو حديد قراءة مستوعبة في ديوانه الشعري، فوجد أن ثلث ديوانه يدور حول موضوع الخمر، وهو موضوع مرفوض دينيًا وأخلاقيًا، كما أنه مرفوض لبعده عن العمق، فمعظم عناصره الدلالية تميل إلى السذاجة والسطحية والتفاهة، ومن مظاهر ذلك أن معظم الخمریات تجري وراء مجموعة مواصفات مكررة للخمر، لا تكاد تضيف جديدًا من ناحية، ولا تقدم قيمة فنية من ناحية أخرى، فلا تكاد تخرج الخمر عن كونها نارًا، مضيئة، قديمة، ذهبية، ساحرة، لطيفة، ممزوجة بالماء، وبرغم أن أبا نواس يقمّ مواصفات في أساليب مختلفة، فإنّها تنتهي إلى تكرارية نمطيّة لا تعبر عن عاطفة حقيقية.

ويزداد الموضوع الشعري سقوطًا عندما يدخل فيه أبو نواس الغزل بالمذكر، في فحش وابتذال لكل قيمة إنسانية، فلا يخرج موضوع النواصي عن المجون والتظرف، فضلًا عن أن كثيرًا من مواصفات الخمر لم تكن من ابتكاره، بل قلّد فيها من سبقه من شعراء الخمر مثل الأخطل.

فإذا انتقلنا إلى شعر الغزل عند أبي نواس، لم نجد سوى مجموعة من المداعبات المتكلفة التي لا تعبر عن عمق نفسي، فهو فيها ليس إلا فتى هوائياً يطارح محبوبته الحب على نحو ما يصنع فتى أنيقاً في حفلة راقصة؛ حيث يغازل من يراقصها، أو على نحو من يداعب مغنية جميلة في مجلس غناء توزع فيه التفاتاتها على مجموع سامعيها.

ويخلص أبو حديد إلى أن شعر أبي نواس يتجه معظمه إلى ذاته لأنانيته المفرطة، فليس في هذا الشعر ومضة حياتية، بل إن شعره كان نوعاً من الانتقام من الحياة والمجتمع؛ لأنه يتوجه إلى إيذاء الناس، والتشهير بهم، ويصل هذا الإيذاء إلى أن يكون طابعاً شعوبياً لإيذاء الجنس العربي كله، وليس هجومه على الوقوف الطللي إلا تجسيداً لكرهيته للعرب، ويبدو أن أبا حديد في رفضه الحاسم لشعر أبي نواس، قد تناسى طبيعة التطور الحضاري التي كانت لا تقبل مثل هذا الوقوف الطللي، وليس لنا من تعليق على موقفه من أبي نواس إلا أن نطرح سؤالاً واحداً هو: هل حقيقة أن النواصي كان يكتب في الخمر دون عاطفة حقيقية؟

الشاعر الآخر: المتنبي، الذي طبّق عليه هذا النقد المضموني الأخلاقي، ولم يكن موقفه منه بأفضل من موقفه من أبي نواس، بل إنّه بدأ دراسته له بإصدار حكم مطلق بأنّه شاعر (لا يستحق الوقوف عند شعره)؛ لأنّه يخلو من المعنى الشعري الحق، ولا يتجاوز كونه كلاماً (موزون مقفى) (على حد تعريف الشعر عند القدامى)⁽⁵⁾.

وإذا كان أبو حديد قد رفض معاني أبي نواس لسذاجتها وسطحياتها، فإنه يرفض معاني المتنبي؛ لأنها معانٍ عقلية لا تعبر عن عاطفة قلبية، تتمثل عقليتها في المبالغة والتكلف، وهما خصيصتان لازمتاه منذ صباه، وبداية قوله الشعر، وقد لازمه هذا المنحى طوال حياته، يتحول من المبالغة للتكلف، ويكاد يكون ديوانه العراقي كله قائماً على مثل هذه المبالغات، مع توجه الموضوع الشعري إلى المديح الذي يستهدف منه تأكيد فرادة ممدوحه، مع مزجه لهذا المديح بالتذلل والسؤال.

ولم يكن مديح المتنبي وحده هو الذي تجمعت فيه هذه الظواهر الدلالية، بل إن الغزل - أيضاً - كان مليئاً بالتكلف والفتور، في مثل قوله:

هو البين حتى ما تأنى الحزائق ويا قلب حتى أنت ممن أفارق

لكنّ أبا حديد يعود ويرى أنّه كان للمتنبي بعض المعاني الجيدة، وبخاصة في سيفياته، لأنها ناتجة من علاقته بسيف الدولة، وهي علاقة نفسية كان لها صداها في إبداعه الشعري، وهو ما يعني أن المتنبي كان متذبذب المستوى، يعلو - أحياناً - إلى ذروة البيان والقوة، ويهبط - أحياناً - إلى درك سحيق من التكلف والتعسف والالتواء، وإن كانت الظواهر الأخيرة هي الغالبة في ديوانه الشعري.

لعلنا لاحظنا أن الإجراء النقدي الذي سلطه أبو حديد على المتنبي، قد اعتمد اعتماداً مطلقاً على الناحية المضمونية، وإن ربط هذا المضمون بالبعد

النفسي أحياناً، وهذا وذاك لا يمثلان - في رأينا - شعرية الشعر، بل إن الشعرية الحقة هي في كيفية إنتاج هذا المضمون، أي في الصياغة، وأعتقد أننا لو اعتمدنا هذه الصياغة مدخلاً لشعرية المتنبّي لواجهنا عالماً إبداعياً لا يدانيه إبداع في العربية.

ولقد امتدت النظرة المضمونية لأبي حديد إلى إطلالة سريعة على شاعر ثالث هو أبو تمام بوصفه نموذج الغموض والإغراب؛ لأنّ معانيه لا تتبع من شعور حقيقي، ومن ثم كان إغراقه في الصناعة اللفظية التي لا تنتج إلا المعنى الزائف.

من كل هذا يتضح أن أبا حديد قد انحاز انحيازاً مطلقاً إلى النقد المضموني الذي حاسب به الشعراء الذين تناولهم بالدراسة، وقد ركّزنا على مبررات رفضه لهم، أو رفضه لشعرهم، ولم نتابعه متابعة كاملة لبعض ما لمحّه عندهم من ظواهر إبداعية مقبولة؛ لأنّ هذا اللوح كان خاطئاً بحيث لا يشكل توجهاً نقدياً أساسياً من مثل قوله: "إن شعر المتنبّي من أروع ما خلفته لنا صور الأدب الماضية"⁽⁶⁾، وقوله: "فهو الشاعر المعروف بالسلاسة والقوة وإبداع التصوير ومتانة السبك"⁽⁷⁾. ومن مثل قوله عن أبي نواس: "إنّه في كل مرة يختار ألفاظه وعباراته من كل ما يسهل على اللسان، وكل ما يحلو في الأسماع"⁽⁸⁾.

(5)

وهذا التوجُّه المضموني في نقد أبي حديد، كان يوازيه توجه أسلوبه ينحاز للنَّظَر في النَّصِّ الأدبي ذاته، وهذا التوجه كان سابقًا على استفاضة الدرس الأسلوبي في الواقع النقدي العربي، وقد لاحظنا إرهابًا بهذا التوجه الأسلوبي عندما أشرنا إلى أن أبا حديد يعتبر اللُّغة مادة الأدب الأصلية، وهو اعتبار دفعه إلى العناية بكثير من الظواهر التعبيرية التي تنتمي إلى القاموس الرومانسي، وأدبيته التي تحتفل بمفهوم (التجربة) وركائزها الثلاثة:

الركيزة الأولى: مواجهة المبدع لموضوع خارجي يشد انتباهه، ويجذب طاقته الإبداعية.

الركيزة الثانية: انتقال الموضوع الخارجي للداخل، بحيث يستحيل إلى صورة نفسية باطنية.

الركيزة الثالثة: خروج كل ذلك مرة أخرى في تشكيل مادي صياغي، يتضافر فيه السطح مع العمق، ويتحد فيه الشكل بالمضمون، بحيث يتطابق الخارج مع الداخل تطابقًا كاملاً، وبحيث يكون الأسلوب الخارجي معبرًا عن صاحبه، ومرآة له، حتى يصبح لكل مبدع أسلوبه الذي لا يتكرر ولا يتشابه.

وهذا التوجُّه عند أبي حديد يكاد يتوافق مع اتجاه مميز في الأسلوبية الحديثة، يطلق عليه (الأسلوبية الإنتاجية)، وهي تلك التي تدرس الأسلوب

بالنظر إلى مصدر إنتاجه، وكما تتنوع الأساليب بالنسبة لمصدرها - عنده - فإنها تتنوع - أيضًا - بالنسبة لذاتها، نتيجة لتوافر خواص صياغية محددة فيها، فهناك:

(الأسلوب البسيط)، وهو ذلك الأسلوب الذي تكتسب فيه الألفاظ قوة وحياء، نتيجة لشحنها بظلال المعنى، وتموجات الشعور، مع تميز هذا الأسلوب بقدرته على التوجُّه إلى المتلقي العادي؛ لأنه يوافق شعوره، ويقع في طائفة مدركاته، ومن ثمَّ يتمكن هذا المتلقي من أن يعيش تجربة الإبداع ذاتها، ويتذوق منتوجها الصياغي بكل سلاسته وشفافيته، ولذلك فالأجدر أن يسمى هذا الأسلوب (الأسلوب السهل الممتنع)⁽⁹⁾.

وفي مقابل هذا الأسلوب هناك (الأسلوب المعقد)، وهو الذي يخلص للبناء الصياغي دون اتكاء على تجربة صادقة، ومن ثمَّ يأتي الناتج الدلالي مفتعلًا، والشعور متكلفًا، ولذا فهو أقرب إلى الانغلاق والإبهام، أي (التعقيد).

ويقدم أبو حديد نموذجًا للأسلوب السهل الممتنع (البسيط) من قول مجنون ليلى:

وإني لأستغشي وما بي نعسة لعل خيالًا منك يلقى خيالنا
وأخرج من بين الجلوس لعلي أحدث عنك النفس بالليل خالنا

فهذا معنى قريب من أذهان المتلقين على مختلف مستوياتهم، فما يكاد يخلو إنسان من شعور الحنين إلى شخص يحبه، ومع ذلك تحول الحوائل بين المحب والمحبوب، فتتدخل دوافع الأمل واليأس، لتقدم مزيجاً يستطيع كل إنسان أن يدركه، لكن المجنون وحده هو الذي استطاع أن يعبر عنه على هذا النحو الشعري.

ويلاحظ أبو حديد أن وصول الأسلوب إلى هذا المستوى يرتفع به إلى مستوى (الأسلوب السامي)، على معنى أن بين البساطة والسمو علاقة جدلية تذهب من أحدهما للآخر، على عكس ما يتصور بعض الدارسين من أن هناك تناقضاً بين البساطة والسمو.

ويهتم أبو حديد بالتفرقة بين البساطة والضحالة، فالأخيرة لا تتجاوز مجرد التأنق في السبك، والعناية بالمظهر الخارجي، ويقدم نموذجاً للضحالة من قول الشاعر:

ولما قضينا من منى كل حاجة ومسح بالأركان من هو مسح
وشدت على دهم المهاري رحالنا ولم ينظر الغادي الذي هو رائح
أخذنا بأطراف الأحاديث بيننا وسالت بأعناق المطى الأباطح

ويبدو أن الضحالة التي لاحظها هنا تتوافق مع توجهاته المضمونية التي لاحظناها في المحور السابق؛ لأنه يعترف بأن هذا النموذج يجمع بين التصوير الفني الجميل، والاستعارة الجيدة، مع سلاسة اللفظ واتساق الكلام، "لكن الحقيقة

التي لا نستطيع أن نغفل عنها، هي أن المعنى في هذه الأبيات ضحل ساذج، لا يحمل لنا إلا الصورة الظاهرة"⁽¹⁰⁾.

ويدخل دائرة الضحالة ما أسماه (أسلوب الفكاهة)؛ لأنه يتحرك على مستوى السطح، ويخلو من أي تجاوب مع حركة النفس، ولذلك كان الأداء اللغوي فيه مقدورًا لأي إنسان مبدعًا كان أم غير مبدع، حتى ولو كان من العامة؛ لأن الهدف من هذا الأسلوب مجرد التطريب الذي يلائم رقة اللفظ وحلاوة الرصف، والسلاسة الخارجية، وغالبًا ما يربط أبو حديد هذا النمط الأسلوبي بشعراء المجون وعلى رأسهم أبو نواس في غالبية شعره.

ولا شك أن هذا الإدراك الأسلوبي كان وراء ترديد أبي حديد لمصطلح: (الأسلوب اللفظي) الذي يحتوي هذه الأنماط السطحية، والتي تعتمد البناء الصياغي دون أن يكون لها ركيزة نفسية من ناحية، ودون أن يكون لها ناتج دلالي رفيع من ناحية أخرى.

ومن الملاحظ أن أبا حديد قد قام بعقد مفارقة بين نمطين من الأسلوب، هما الأسلوب العلمي والأسلوب الأدبي، على أساس وجود خواص فارقة بين أسلوب الأدب، وأسلوب الفكر، هو الفرق بين الحكيم الذي يعرض علينا أدق معاني الحياة، ويكشف لنا عن أدق أسرارها، والشاعر الذي يبعث فينا مثل هذه المعاني، "فالأسلوب العلمي وسائر أساليب عرض الحقائق يختلف اختلافاً جوهرياً عن الأسلوب الفني الذي يعبر به الأدباء برغم تباينهم في طرق التعبير"⁽¹¹⁾.

ويخلص من عرض هذه المفارقة إلى أن الأدبية الصحيحة تتمثل في دقة التفكير، ورقة الإحساس، وعمق التأمل، وتوظيف أدوات البلاغة - جملة - توظيفًا جماليًا يخدم عملية إنتاج المعنى وتوشيحها بالظلال المختلفة من الخواطر والمشاعر.

وكما قدم أبو حديد مفارقه بين الأسلوب العلمي والأسلوب الأدبي، قدم مفارقة أخرى بين أسلوب الشعر وأسلوب النظم؛ حيث ربط أسلوب الشعر بأخص خواصه من الإيجاز، والاندفاع العاطفي، وشفافية الصور وبساطتها، ولا يمكن إنتاج شيء من ذلك إلا بالألفاظ المعبرة، والموسيقى المؤثرة، فإذا لم تتوافر هذه الخواص، فإن الأسلوب يتحول عن الشعر إلى النظم بكل سذاجته وعجزه عن التعبير عن مضمون حقيقي، وينتهي به الأمر إلى ركود صياغي ليس فيه سوى (الوزن والقافية)، ومن الخطأ تسمية هذا الأداء بالشعر⁽¹²⁾.

إن الأسلوبية الحديثة - في كل اتجاهاتها - تعتمد منطقتين أساسيتين لعملها، منطقة الأفراد، ومنطقة التركيب، والمنطقة الأولى تقع تحت طائلة (الاختيار) التي تتسلط على الدوال المفردة لتختار منها ما يناسب احتياجاتها الإنتاجية، أما المنطقة الثانية فتدخل دائرة (التوزيع أو التعليق) التي تتسلط على العلاقات النحوية التي تربط بين هذه المفردات، وقد اعتمد هاتين المنطقتين أبو حديد في معظم ملاحظاته الأسلوبية.

وقدم لهاتين العمليتين بملاحظات تتعلق بالمادة الأولية التي تحقق لهما وجودهما التنفيذي؛ حيث تناول (الحرف) المعزول عن الدلالة، وهو تناول

يخلص لبعده الصوتي من حيث الخفة أو الثقل، ومن حيث تدخل هذا البعد في إنتاج المعنى، كدلالة تردد حرف السين على الهمس، مثلاً، وهو ما يعني أن الحرف له وظيفة في التأثير على المتلقي وإمتاعه أو تنفيره.

ويصعد أبو حديد من مستوى الحرف إلى مستوى الدال المفرد بوصفه المادة الأساسية لما أسماه (التعبير اللفظي)؛ لأن المفردات لها حق شرعي في عناية المبدع، ولها حق شرعي في رعاية المتلقي الدارس، على أن يلاحظ في ذلك طبيعة العلاقة بين الدال والمدلول، أو بين (اللفظ والمعنى)؛ بحيث يشف اللفظ عن معناه، حتى لا يتعثر الأسلوب، ويدخل متاهة الإلغاز والغموض، "فسر البيان في حياة الألفاظ وظلالها وسهولتها"⁽¹³⁾.

وبرغم تحفظ أبي حديد على عبد القاهر الجرجاني، نراه يردد مقولته عن أن المفردات ليس لها خصوصية في ذاتها، فهي قوالب عامة لا يمكن أن يدعي مبدع امتلاكه لها، وإنما تأتي الخصوصية عند التركيب، وكل ما يتبقى من أهمية للمفردات - عند الرجلين - هو بُعدها الصوتي، وما ينتابه من خفة أو ثقل.

والعناية التي وجهها أبو حديد للمفردات، توازيها عناية أكبر بالمركبات، وكما شرط السهولة في الكلمة المفردة، شرطها في التركيب الواحد، والتركيب المتكاملة، وهو في ذلك يمتاح من الموروث العربي في النقد الذي اعتبر مثل هذه المواصفات الإفرادية والتركيبية مدخلاً للبلاغة والفصاحة، فإذا تحققت السهولة، احتاج التركيب أن يتحلى بالألفة مع مفرداته، فيحتضنها دون اعتساف

الحيل اللفظية والبلاغية التي تنتقص من أدبية الأسلوب، وهو الأمر الذي أغرق فيه شاعر كبير كأبي تمام، الذي كان يتعمد صدم متلقيه بمجموعة المفارقات والأضداد "حتى إنّه ليخرج في كثير من الأحيان عن حد الإفادة إلى حد الإضاعة، وأمثله في ذلك تكاد تزيد على الحصر"⁽¹⁴⁾.

إن مجموعة الحيل تتنافى مع شعرية الشعر، وأدبية الأدب؛ لأنها تدفع الأسلوب إلى دائرة (الالتواء)، وهو الأمر الذي شاع في العصر العباسي عندما خرج الشعراء على قوانين البيان والسلاسة إلى التوعر والانغلاق.

واضح من كل ذلك أن أبا حديد يعرض مقاييس الأسلوب كما قال بها القدماء دون إضافة حقيقية، سوى بعض العبارات العصرية مثل (الحيل اللفظية)، وبرغم ذلك لم يسلم من مجموعة الصفات الانطباعية مثل: الرقة، والقوة، والسلاسة، والماء، وهي صفات لا يمكن أن نخرج منها بتحديد واضح ملموس لطبيعة الأسلوب الذي يعتمده.

وأهمية الوعي الأسلوبي عنده، تتمثل في إجراءاته التطبيقية التي مارسها على مجموعة من النصوص محللاً لأبنيتها الإفرادية والتركيبية، كاشفاً العلاقة بين هذا التحليل وما سبق أن طرحه من إجراءات نظرية، ومدى قرب هذه النصوص منها، أو ابتعادها عنها، وعرض هذه النصوص أمر تضيق عنه القراءة، وسوف نكتفي برصدها - إجمالاً - وتحديد مدخله إليها.

- 1- تحليل أسلوب لآية النور "الله نور السموات والأرض"؛ حيث رصد البنى الإفرادية والتركيبية، ودورها في إنتاج الصور والمعاني.
- 2- تحليل سينية البحري التي أوحتها إليه وقفته عند أطلال إيوان كسرى:
صنت نفسي عما يدنس نفسي وترفعت عن جدى كل حس
وقد امتد التحليل إلى الصوت المفرد، وبخاصة حروف اللين، وحرف السين، وتدخلهما في إنتاج الفضاء النفسي للنص.
- 3- مرثية أبي العلاء المعري:
غير مجد في ملتي واعتقادي نوح باك ولا ترنم شاد
وقد اعتنى فيها برصد ما أسماه (التعبير المعنوي) الذي صاحب حالة الشجن والحزن:
- 4- قصيدة المتنبي في وصف شجاعة سيف الدولة، التي يقول فيها:
وقفت وما في الموت شك لواقف كأنك في جفن الردى وهو نائم
وقد درس هذا النص بوصفه نموذج المفارقة مع النموذج السابق؛ لأنه يعتمد (أسلوب الحماسة) المتلهف المندفع المتجاوب مع عاطفة قوية لا محل فيها للتأمل الهادئ، أو الاعتبار الشجي الذي لاحظته في نص أبي العلاء.
- 5- أبيات عنتره التي يتذكر فيها حبيبته وهو واقف في ميدان القتال:

ولقد ذكرتكم والرماح نواهل.

بوصفها نموذج الشعرية القرائية التي تحتاج إلى سرعة التلفظ؛ لأن طبيعة الصياغة تتنافى مع القراءة البطيئة المتأملّة.

6- نماذج متعددة لخمريات أبي نواس التي لاحظ فيها توظيف السرد في إنتاج المعنى.

7- نموذج شعري لأبي تمام يكشف عن تعامله مع الحيل اللفظية المتكلفة في مثل قوله:

يمدون من أيد عواص عواصم تصول بأسياف قواض قواضب

(6)

واستكمالاً لهذا التوجه الأسلوبي عند أبي حديد، نلاحظ عنايته بطرفين أساسيين في العملية الأدبية، هما: المبدع والمتلقي، غير أن المبدع - عنده - يأخذ المكانة الأولى، وذلك راجع إلى إيمانه بالعبقريّة الفردية ودورها في الإبداع إذا توافقت مع الموهبة، والعبقريّة والموهبة يحتاجان إلى درجة عالية من (رهافة الحس) والانفعال الصادق، والقدرة على التعبير، فإذا توافر كل ذلك تحققت للمبدع شخصيته التي تنعكس في مجموعة من السمات الأسلوبية، وهنا يكاد يقترب أبو حديد من مقولة بوفون: (إن الأسلوب بصمة لصاحبه) وهي المقولة التي كانت لها قداسة بالغة في الدرس الأسلوبي الحديث، وتميز الأديب بشخصيته تؤدي - بالضرورة - إلى تخالف مشاعره وقدراته مع الدارج والمألوف

من المشاعر والقدرات، فلكل أديب فكره وثقافته وفلسفته، فضلاً عن اختلاف الطباع الذي يؤدي إلى تعدد الأساليب بتعدد المبدعين.

والنتيجة التي يربتها على ذلك، أن دراسة النص الأدبي تحتاج إلى دراسة مصدر إنتاجه دراسة باطنية عميقة، والنص ذاته - بوصفه انعكاساً للأديب - يكون مادة أساسية في معرفة المبدع وظروفه الخاصة والعامة، كما أن دراسة البيئة تؤدي بالضرورة إلى تنوير حقيقة المبدع والإبداع معاً، وقد قاده ذلك إلى رصد تأثير البيئة العباسية في شعرائها؛ حيث حولت معظمهم إلى محترفين، والاحتراف يؤدي إلى تحويل الشعر إلى مجرد نظم؛ لأن الاحتراف يتنافى مع معايشة الواقع والتفاعل معه.

وإذا كان ذلك صحيحاً، فلماذا ملأ هؤلاء الشعراء المحترفون الدنيا بأشعارهم؟ يجيب على ذلك أبو حديد، بأن كثيراً من الأسماء الشعرية قد ملأت الدنيا وشغلت الناس لأسباب غير فنية، كالاتصال بمراكز السلطة، أو الاتصال بنوع من المتلقين ذوي الميول والأهواء الخاصة الذين يلهجون باسم هذا الشاعر أو ذاك، وما أشبه الواقع الأدبي بالواقع المهني، فصاحب المهنة أو الحرفة يحكمه قانون العرض والطلب، أما الإبداع فلا يحكمه إلا قانون ذاته؛ لأن اللغة عدته، والتعبير النفسي وسيلته، وحيله اللفظية التلقائية هي شخصيته، ثم يحتاج الإبداع من المبدع - فوق ذلك وقبله - ألا يظهر مباشرة فيما يبده، بل يكون تجلية بطريقة غير مباشرة خلف صياغته.

وعلى هذا الأساس يلتقط أبو حديد بعض الملامح الرئيسية للشعراء، فالبحتري متأمل فطن، وأبو تمام لم يكن شاعرًا، لكنه تعلم الشعر، والمتنبي لم يكن له فلسفة يؤمن بها، ومن ثم تذبذب مستواه؛ لأنه كان يبحث عن سند له في الحياة، وقد خاب أمله في كثير ممن لجأ إليهم ومدحهم، إذن فواقعه لم يكن يسمح له إلا بالمديح، والإغراق فيه.

وأبو نواس ذو طبيعة أنانية، وشعره صورة لنفسه الملتوية، ورغبته التحطيمية.

وقد لاحظ أبو حديد أن العصر الحديث قد تخلى عن كثير من هذه الظواهر الرديئة، ولذا كان الإبداع فيه صورة نفسية صحيحة لمبدعيه، ويمكن التحقق من ذلك بالنظر في إنتاج أدباء مثل المنفلوطي وهيكال والمازني.

ولا شك أن أبا حديد قد تأثر في كل ذلك بتيار النقد العلمي الذي روج له طه حسين، وطبقه في مجموعة دراساته عن الشعر والشعراء، والتي اعتمدت البحث عن شخصيات المبدعين خلال البحث في إبداعهم وظروف بيئتهم.

إن الحضور الطاعي للمبدع في العملية الأدبية يقترب منه حضور آخر للمتلقي، بوصفه لوحة يسقط عليها إنتاج الأديب، فتتأثر به تأثرًا ينقلها إلى تجربة المبدع ذاته، فنجاح الإبداع بمقدار ردود فعل التلقي إزاءه، ومدى تجاوبه معه أو نفوره منه.

وتصل عناية أبي حديد بالمتلقي إلى أن يطالب المبدع بأن يسعى إلى التجاوب معه نفسياً وجسدياً، إذ لا بد أن يلاحظ قدرته على النطق، وحركة التنفس، وربما كان ذلك مبرر فشل بعض المبدعين كأبي تمام؛ لأن المتلقين لم يتجاوبوا معه تجاوباً حقيقياً، أما أبو نواس، فلم يتجاوب معه إلا من هم على شاكلته من الخمرين الماجنين.

وربما كانت الإضافة الحقة لأبي حديد في هذا السياق، هو ملاحظته أن المبدع يتحول بعد إنتاج النص - إلى متلقٍ كغيره من المتلقين، فالنص له استقلالية عن مبدعه بعد الفراغ من إنتاجه، ولذلك فمن حق هذا المبدع أن يتعامل مع نصه تعاملًا نقدياً مثلما يتعامل معه غيره من النقاد الذين كان يحرص أبو حديد على دعوتهم للتدخل بإصدار الحكم النقدي على ما يعرضه عليهم من نماذج إبداعية، معنى هذا أنه يسعى إلى خلق المتلقي الإيجابي المشارك، لا المتلقي السلبي.

(7)

إن قراءتنا للفكر النقدي عند أبي حديد تستدعي عرض ملاحظتين أخيرتين.

الأولى: أنني حاولت قدر جهدي الالتزام بفكره النقدي خلال النصوص التي كانت بين يدي، وتمثل جهدي في تجميع عناصر هذا الفكر في محاور

متكاملة، ثم إعادة صياغته في لغة قريبة من لغة النقد الحديث دون إخلال بالأصل على أي نحو من الأنحاء.

الثانية: أن هذه القراءة لا يمكن أن تقي بحق هذا الأديب الكبير وفكره النقدي؛ لأن القراءة لم تلاحق هذا الفكر في كل مظانه التي لم أتمكن من بلوغها لضيق الوقت، وهو ما يعني أنه يجب أن تكون هناك قراءة أخرى تستكمل السابقة وتستدرك عليها ما فاتها وهو -لاشك - عظيم.

الهوامش

- (1) لمحات من أسرار البيان، محمد فريد أبو حديد - مخطوط : 3
- (2) لمحات من أسرار البيان : 5
- (3) أسرار البلاغة - عبد القاهر الجرجاني - قراءة محمود شاكر - المدنى بجدة سنة 1991 : 43
- (4) لمحات من أسرار البيان : 71 - 73
- (5) انظر : بعض نظرات في شعر أبي الطيب - مخطوط : 6
- (6) لمحات من أسرار البيان : 43
- (7) السابق : 43
- (8) فصل في شعر أبي نواس - مخطوط : 11
- (9) انظر: لمحات من أسرار البيان : 25
- (10) لمحات من أسرار البيان : 36
- (11) السابق: 68
- (12) حول الموضوع والأسلوب في الأدب - مجلة مجمع اللغة العربية - الجزء الثامن عشر: 4 ، 5
- (13) لمحات من أسرار البيان: 47
- (14) لمحات من أسرار البيان: 59

الترجيح الإعرابي في إعراب آي القرآن الكريم عند المعاصرين (عبد الراجحي نموذجًا)

The syntactic weighting in the grammatical analysis of the verses of the Holy Qur'an in Contemporary Grammatical Analysts: (Abdo Al-Rajhi as a model)

أحمد عادل عبد المولى *

ahmed.abdelmawla@must.edu.eg

الملخص:

الإعراب هو مظهر التفاعل بين الكلم، وهو بذلك يدخل قلب العلم؛ لأن العلم قائم على العلائق بين الأشياء، وذلك التفاعل بين الدوال وبعضها في الجملة هو مناط علم النحو.

وتتعدد وجهات نظر النحاة والمعربين إزاء الجملة الواحدة، بل إزاء الكلمة الواحدة في الجملة، ونسعى في هذه السطور أن نتبين معالم مذهب العلامة عبد الراجحي في الإعراب؛ حيث إننا من خلال تتبع طريقته في الإعراب وجدناه يعود إلى الأصل الصرفي في إعراب بعض الكلمات، ويمنع تساهل بعض المعربين في طريقة إعرابهم معتبرًا هذا من الخطأ في الإعراب، ومن عدم الدقة، وأحيانًا

* أستاذ البلاغة والنقد الأدبي والمقارن - ووكيل كلية اللغات والترجمة لشئون خدمة المجتمع وتنمية البيئة - جامعة مصر للعلوم والتكنولوجيا - والمطرب المنفرد بدار الأوبرا المصرية.

نجدّه ميسراً مجيزاً لأمر منعها بعض المعربين وربما تشددوا في بعضها، في حين رآها الراجحي جائزة، أو كانت موضع خلاف بين النحاة، فرجّح بينها، وأجاز ما يتلاءم مع الدلالة.

ومن ثم نستطيع القول إن الراجحي اختط لنفسه طريقاً في الإعراب، يميز إعرابه عن سائر الأعراب، ولا يعني هذا أن نحيد عن الحق، فيفهم أنا نريد أن الراجحي تفرّد وحده بهذه الأوجه الإعرابية، بل ما نريد أن نصل إليه أننا أمام رجل له مذهب في الإعراب، لم يقلّد فيه مدرسة بعينها، بل استوعب آراء المدارس النحوية التراثية، ورجّح بينها.

الكلمات المفتاحية: القرآن الكريم؛ إعراب؛ نحو؛ عبده الراجحي؛ الترجيح.

Abstract:

Syntax is the manifestation of the interaction between the words, and thus it enters the heart of science, because science is based on the relationships between things, and that interaction between functions in the sentence is the basis of the science of grammar.

There are many views of grammarians and analysts not only regarding the single sentence, but rather the single word in a sentence. In these lines, we seek to discern the features of the doctrine of the scholar Abdo Al-Rajhi in syntax; since, by tracing his method of grammatical analysis, we have found that he goes back to the morphological origin in the analysis of some words, and he forbids the leniency of some of the grammatical analysts in the way of their analysis,

considering this a mistake and an inaccuracy. When Al-Rajhi saw it as permissible, or if it was a subject of dispute among the grammarians, he weighed between them, and permitted what fits with the significance.

Hence, we can say that Al-Rajhi devised a way for himself in approaching syntax, distinguishing his syntax from others', and this does not mean that we deviate from the truth. In it, he did not imitate a particular school, but rather absorbed the opinions of the traditional schools of grammar and weighed between them.

Keywords: syntactic weighting, grammatical analysis, Holy Qur'an, Abdo Al-Rajhi.

المقدمة:

الإعراب هو مظهر التفاعل بين الكلم، وهو بذلك يدخل قلب العلم؛ لأن العلم قائم على العلاقات بين الأشياء، وذلك التفاعل بين الدوال وبعضها في الجملة هو مناط علم النحو، وهو علم شريف؛ لأنه آلة لعدة غايات جليلة، أدناها إتقان اللسان، وأوسطها البيان لما في الجنان، وأعلاها فهم الهدي الرباني في آي القرآن، وسنة نبيه العدنان.

وتتعدد وجهات نظر النحاة والمعربين إزاء الجملة الواحدة، بل إزاء الكلمة الواحدة في الجملة، ونسعى في هذه السطور أن نتبين معالم مذهب العلامة عبده الراجحي في الإعراب؛ حيث إننا من خلال تتبع طريقته في الإعراب وجدناه يعود إلى الأصل الصرفي في إعراب بعض الكلمات، ويمنع تساهل بعض المعربين في طريقة إعرابهم معتبراً هذا من الخطأ في الإعراب، ومن عدم الدقة، وأحياناً نجده ميسراً مجيزاً لأمر منعها بعض المعربين وربما تشددوا في بعضها، في حين رآها الراجحي جائزة، أو كانت موضع خلاف بين النحاة، فرجح بينها، وأجاز ما يتلاءم مع الدلالة.

ومن ثم يمكن القول إن الراجحي اختط لنفسه طريقاً في الإعراب، يميز إعرابه عن سائر الأعراب، ولا يعني هذا أن يحيد الدرس عن الحق، فيفهم أن الراجحي قد تقرّد وحده بهذه الأوجه الإعرابية، بل ما يتغياها البحث أن يكشف عن صورة رجل له مذهب في الإعراب، لم يقلد فيه مدرسة بعينها، بل استوعب آراء المدارس النحوية التراثية، ورجح بينها.

وقد اعتمد الدرس لتبين معالم مذهب الراجحي في إعرابه كتابه: «دروس في الإعراب» الذي طبعته دار النهضة العربية في بيروت في سنة أجزاء، ثم جمعت في طبعة دار الصحابة للتراث بطنطا في مجلدين باسم: «إعراب القرآن الكريم» عام 2010-2011م، وقد اعتمدنا هذا الأخير، وكذلك كتابه الممتع: «التطبيق النحوي» في طبعة مكتبة المعارف للنشر والتوزيع عام 1999م، ودروسه الصوتية التي تناولت إعراب سورة يوسف -عليه السلام- وهي بعنوان: «المجالس الإعرابية»، ودروسه الصوتية في النحو العربي بعنوان: «المجالس النحوية».

ونوجز معالم هذا المذهب في المحاور الآتية:

أولاً: الرجوع إلى الأصل.

ثانياً: الرفض.

ثالثاً: التيسير.

هذا وقد سبقت بعض الدراسات عن جوانب مختلفة في شخصية الدكتور عبده الراجحي العلمية، منها على سبيل المثال لا الحصر:
أ- جهود عبده الراجحي وآراؤه في الدرس اللغوي دراسات وصفية تحليلية، إعداد: بلعباس نصيرة، رسالة ماجستير، كلية اللغات والآداب- جامعة الجزائر، 2010م.

ب- الأدب المقارن في مرآة اللغوي عبد الراجحي، للدكتور أحمد عادل عبد المولى، بحث منشور في مجلة الأندلس، المجلد الأول، العدد الرابع، إبريل 2017م.

ج- آراء العلامة عبده الراجحي وجهوده في مجال تعليم اللغة العربية، للدكتور خليل عجيبة، بحث منشور في كتاب المؤتمر الدولي السابع للغة العربية- المجلس الدولي للغة العربية -دبي- إبريل 2018م.

أولاً: الرجوع إلى الأصل:

إن المنتبج لإعراب الراجحي يجده يعود في بعض الكلمات إلى أصلها الصرفي، وتقدير العلامة الإعرابية على هذا الأصل، من هذا إعرابه لقوله تعالى في الآية (14) من سورة البقرة،:

﴿ وَإِذَا لَقُوا الَّذِينَ آمَنُوا قَالُوا آمَنَّا وَإِذَا خَلَوْا إِلَىٰ شِيَابِئِهِمْ قَالُوا إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّمَا نَحْنُ

مُسْتَهْزِئُونَ (14) ﴿

يعرب كلمتي (لقوا) و(خلوا) هكذا:

لَقُوا: فعل ماضٍ مبني على الضم على الياء المحذوفة، أصله: "لَقِيُوا"، والواو فاعل.

خَلُّوا: فعل ماضٍ مبني على الضم على الواو المحذوفة، أصله: "خَلُّوا"، والواو فاعل.⁽¹⁾

وبعض المعربين يتساهل في الإعراب هنا، فينظر إلى الفعل على حالته الراهنة، فيقول في (لقوا): فعل ماضٍ مبني على الضم لاتصاله بواو الجماعة، وفي (خلوا): فعل ماضٍ مبني على فتح مقدر على الألف المحذوفة، معتبرين الأصل: (خلوا)، لكن الراجحي نظر إلى الأصل قبل أن تنقلب الواو ألفاً، وهذا ما يؤكد في إعرابه في الآية (16) من سورة البقرة في قوله تعالى:

﴿ أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرَوُا الضَّلَالََةَ بِالْهُدَىٰ فَمَا رَبِحَتْ تِجَارَتُهُمْ وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ (16) ﴿

فيقول في إعراب (اشتروا): فعل ماض مبني على الضم على الياء المحذوفة، الأصل: اشْتَرَيْوْا، و(الواو): فاعل، والجملة صلة الموصول لا محل لها من الإعراب⁽²⁾.

وهذا ما يؤكد في "التطبيق النحوي"، فيقول:

- الأولاد مشوا: فعل ماض مبني على الضم على الياء المحذوفة لاتصاله بواو الجماعة "أصل الفعل: مشيوا".
- هم دعوا إلى الخير: فعل ماض مبني على الضم على الواو المحذوفة "أصل الفعل: دعوا"⁽³⁾.

ثانياً: الرفض:

يرى جمهور المعربين من النحاة في إعراب (من) و(ما) الاستفهاميتين إذا كان بعدهما اسم، أن إعرابهما (مبتدأ) والاسم بعدهما (خبر)، فيقولون في إعراب (ما) في قوله تعالى في سورة البقرة:

﴿ قَالُوا ادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّنْ لَنَا مَا هِيَ قَالَ إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ لَا فَارِضٌ وَلَا بِكْرٌ عَوَانٌ بَيْنَ ذَلِكَ فافعلوا ما تؤمرون (68) قَالُوا ادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّنْ لَنَا مَا لَوْهَا قَالَ إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ صَفْرَاءٌ فَاقِعٌ لَوْهَا تَسُرُّ النَّاطِرِينَ (69) ﴾

يقولون: (ما): اسم استفهام مبني على السكون في محل رفع مبتدأ. (هي): ضمير منفصل مبني على الفتح في محل رفع خبر المبتدأ. وكذلك في إعراب: (ما لونها).

لكن الراجحي لا يرى هذا الإعراب، ويقول بعكس ذلك، فيقول في إعراب الآيتين الكريمتين:

ما: اسم استفهام مبني على السكون في محل رفع خبر مقدم.
هي: ضمير في محل رفع مبتدأ مؤخر، والجملة في محل نصب مفعول به للفعل (يبين)...

ما لونها: (ما) اسم استفهام مبني على السكون في محل رفع خبر مقدم.
(لون) مبتدأ مؤخر مرفوع بالضممة الظاهرة، (ها) ضمير في محل مضاف إليه. والجملة من المبتدأ وخبره في محل نصب مفعول به للفعل (يبين)⁽⁴⁾.

فالراجحي يرى أن الأنسب للمعنى هو أن تكون (ما) و(من) الاستفهاميتين في محل رفع خبر مقدم، والاسم بعدهما مبتدأ مؤخر؛ وذلك لأننا نجيب عن السؤال، ومن ثم فموقعها في الإجابة خبر لا مبتدأ، ويوضح هذا في التطبيق النحوي، فيقول في إعراب:

"«من هذا؟» من: اسم استفهام مبني على السكون في محل رفع خبر مقدم، واسم الإشارة في محل رفع مبتدأ مؤخر "لأن الإجابة: هذا زيد"، وفي إعراب: «أبو من هذا؟» أبو: خبر مقدم مرفوع بالواو لأنه من الأسماء الستة، من: اسم استفهام مبني على السكون في محل جر مضاف إليه "واسم الإشارة مبتدأ مؤخر".

وفي إعراب (ما) في: "«ما هذا؟»: اسم استفهام مبني على السكون في محل رفع خبر مقدم، واسم الإشارة مبتدأ مؤخر".

ويجمل الراجحي رأيه المختار فيقول:

"ملحوظة: نلاحظ أن إعراب "من وما" يجري على النحو الآتي:

1- إذا كان بعدهما جملة اسمية أو شبه جملة فهما مبتدأ.

2- إذا كان بعدهما جملة فعلية فهما مبتدأ أو مفعول به.

3- إذا كان بعدهما اسم فهما خبر مقدم.⁽⁵⁾

وهذا ما جعله يرجح الوجه الثالث من أوجه إعراب (ماذا) بعد أن يجمل

وجوه إعرابها عند النحاة والمعربين، فيقول:

- ماذا: تستطيع أن تعربها على ثلاثة أوجه:

أ- أن تجعلها كلمة واحدة فتكون حسب موقعها من الإعراب، مثل: ماذا في يدك؟ اسم استفهام مبني على السكون في محل رفع مبتدأ، "والجار والمجرور متعلق بمحذوف خبر".

ماذا فعلت؟ اسم استفهام مبني على السكون في محل نصب مفعول به للفعل الآتي " ... وهكذا.

ب- أن تجعل "ذا" زائدة لا محل لها من الإعراب، وتكون "ما" حسب موقعها من الكلام، فتقول:

- ماذا في يدك؟

ما: اسم استفهام مبني على السكون في محل رفع مبتدأ، وذا زائدة، وشبه الجملة متعلق بمحذوف خبر في محل رفع.

ج- أن تجعل "ذا" اسم موصول خبراً عن "ما"، فتقول:

- ماذا في يدك؟

ما: اسم استفهام مبني على السكون في محل رفع مبتدأ.

ذا: اسم موصول مبني على السكون في محل رفع خبر، والجار والمجرور متعلق بمحذوف صلة لا محل له من الإعراب.

هذا ما يقوله بعض النحاة والمعربين، ونرى ترك الوجه الثاني؛ إذ لا معنى للقول بزيادة "ذا". والأقرب إلى الدقة اللغوية الوجه الثالث؛ لأن "ماذا" تختلف عن "ما"؛ إذ لا يتساوى: "ماذا قرأت؟" و"ما قرأت؟"، وأرى السؤالين لا يطلبان إجابة واحدة؛ إذ السؤال بـ"ماذا" أي: ما الذي؟ يطلب شيئاً محدداً معرفاً. فنقول: قرأت كتاب النحو، أو قرأت الكتاب الذي اشتريته أمس. أما السؤال بـ"ما" وحدها

فالأغلب أنها تطلب نكرة؛ ولذلك لا تستعمل "ماذا" مع اسم مفرد خبرا مقدما، فلا تقول:

- ماذا زيد؟

- ماذا هذا؟

بل تقول: ما زيد؟ ما هذا؟

- والإجابة: زيد طيب. هذا كتاب⁽⁶⁾.

ثم نكر تنبيهاً أسلوبياً مهماً، فقال:

"تنبيه: يشيع بين الناس استعمال ضمير الغائب بين "من وما" حين تقعان

خبرا مقدما واسم مفرد يقع مبتدأ مؤخرا، وهو استعمال غير صحيح؛ إذ يقولون:

- من هو زيد؟ - من هي فاطمة؟ - من هم الخوارج؟

- ما هو النحو؟ - ما هي الكلمة؟

إذ لا تعرف العربية كل هذا، وليس لهذا الضمير هنا وظيفة؛ ولذلك يجب

أن نقول:

من زيد؟ من فاطمة؟ من الخوارج؟

ما النحو؟ ما الكلمة؟

نعم، ويستخدم الضمير إذا جاء وحده بعدهما، فتقول:

من أنت؟ من هم؟ ما هو؟ ما هي؟⁽⁷⁾

وهذا مذهب الراجحي في التعامل مع (من) و(ما) الاستفهاميتين.

*

*

*

يقول الراجحي: "هناك تراكيب عدها بعض النحاة من جمل الشرط، ولا نراها كذلك، وهي تلك التراكيب التي تربط بين أجزائها كلمات مثل: لَمَّا، وكَلَّمَا مثل:

لَمَّا حضر زيد سافر عمرو.

كَلَّمَا حضر زيد سافر عمرو.

وذلك أن العلاقة بين الجزأين هنا ليست علاقة "عَلِيَّة"، بل هي علاقة "زمانية" temporal؛ إذ إن حضور زيد ليس سببا في سفر عمرو⁽⁸⁾.

وعلى هذا فهو يقول في إعراب (لَمَّا) في قوله تعالى من سورة البقرة:

﴿ مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَارًا فَلَمَّا أَضَاءَتْ مَا حَوْلَهُ ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ وَتَرَكَهُمْ فِي

ظُلُمَاتٍ لَا يُبْصِرُونَ (17) ﴾

"فَلَمَّا: (الفاء) حرف عطف. (لَمَّا) ظرف زمان مبني على السكون في

محل نصب، وشبه الجملة متعلق بـ"ذهب" الآتي"⁽⁹⁾.

ويقول في إعراب (كَلَّمَا) في قوله تعالى:

﴿ يَكَادُ الْبَرْقُ يَخْطَفُ أَبْصَارَهُمْ كُلَّمَا أَضَاءَ لَهُمْ مَشَوْا فِيهِ وَإِذَا أَظْلَمَ عَلَيْهِمْ قَامُوا وَلَوْ

شَاءَ اللَّهُ لَذَهَبَ بِسَمْعِهِمْ وَأَبْصَارِهِمْ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ (20) ﴾

"كَلَّمَا: ظرف زمان مبني على السكون في محل نصب، وشبه الجملة

متعلق بـ "مشوا فيه"، أي: مشوا فيه كلما أضاء لهم"⁽¹⁰⁾.

وهكذا يوضح الراجحي أن العلاقة بين الجملتين علاقة زمنية تربط بينهما
(لَمَّا) و(كَلَّمَا)، وهما متعلقتان بالفعل في جوابهما.

* * *

ويعترض الراجحي على الإعراب الشائع لبعض الكلمات في باب المفعول
المطلق وباب الظرف على أنها: نائب عن المفعول المطلق، ونائب عن
الظرف، فينبه في التطبيق النحوي على هذا فيقول:

"تنبيه: في بعض الكتب المدرسية، وفي بعض كتب الأعراب المتأخرة نجد
عبارة "نائب مفعول مطلق" تحليلاً للكلمات السابقة، وهي عبارة غير صحيحة؛
لأن المفعول المطلق "وظيفته نحوية" يستعمل "المصدر" فيها. والكلمات السابقة
لا تنوب عن المفعول المطلق، إنما تنوب عن المصدر في الدلالة على المفعول
المطلق؛ ذلك أن هذه الكلمات مبهمة بطبيعتها، وهي تكتسب ذواتها مما بعدها،
ومن ثمَّ فهي تكون فاعلاً أو مفعولاً أو ظرفاً مثل:

كافأت كلَّ الطلاب.

هو يعمل بعضَ الوقت.

فكلمة "كل" مفعول به، ولا نقول: نائب مفعول به، وكلمة "بعض" ظرف

زمان ولا نقول: نائب ظرف زمان. فلم نقول: إنها نائب مفعول مطلق؟⁽¹¹⁾

لذا نجده يطبق هذا في إعرابه (رغداً) في قوله تعالى في الآية (35) من

سورة البقرة:

﴿ وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ

الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ (35) ﴾

"رغداً: مفعول مطلق منصوب بالفتحة الظاهرة"⁽¹²⁾.

وكلمة (رغداً) نائب عن المصدر؛ لأنها كما يقول ابن هشام: "إن رغدا نعت مصدر محذوف... أي أكلا رغدا... قيل ومذهب سيبويه والمحققين خلاف ذلك، وأن المنصوب حال من ضمير مصدر الفعل والأصل فكلاه...". وما يهمننا هنا أن الراجحي اختار الرأي الأول، وأعرابه مفعولاً مطلقاً، ولم يعربه نائب مفعول مطلق لأنه صفته كما هو شائع عند بعض المعربين. وكذلك في إعرابه لكلمة (مكرهم) في قوله تعالى من سورة إبراهيم:

﴿ وَقَدْ مَكَرُوا مَكْرَهُمْ وَعِنْدَ اللَّهِ مَكْرُهُمْ وَإِنْ كَانَ مَكْرُهُمْ لِتَزُولَ مِنْهُ الْجِبَالُ (46) ﴾

فيقول: "مكرهم: مفعول مطلق مبين للنوع منصوب بالفتحة الظاهرة، و(هم) في محل جر مضاف إليه"⁽¹³⁾.

وفي سورة نفسها في الآية (25) قوله تعالى:

﴿ تُوِّي أكلها كل حين بإذن ربها ويضرب الله الأمثال للناس لعلهم يتذكرون (25) ﴾

يقول في إعراب كل المضافة إلى كلمة (حين):

"كل حين: (كل) ظرف زمان منصوب بالفتحة الظاهرة، و(حين) مضاف

إليه مجرور بالكسرة الظاهرة."⁽¹⁴⁾

وكذلك في سورة سبأ، في قوله تعالى:

﴿ وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا هَلْ نَدُلُّكُمْ عَلَىٰ رَجُلٍ يُنْبِئُكُمْ إِذَا مُرِقْتُمْ كُلٌّ مُّرِقٍ إِنَّكُمْ لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ ﴾

(7) ﴿

وقوله تعالى من السورة نفسها:

﴿ فَقَالُوا رَبَّنَا بَاعِدْ بَيْنَ أَسْفَارِنَا وَظَلَمُوا أَنفُسَهُمْ فَجَعَلْنَا لَهُمْ أَحَادِيثَ وَمَرَّقْنَا لَهُمْ كُلَّ مُرْقٍ إِنَّ فِي

ذَلِكَ لآيَاتٍ لِّكُلِّ صَبَّارٍ شَكُورٍ (19) ﴿

يقول الراجحي في إعراب كلمة (كلّ) في الآيتين الكريميتين: "مفعول مطلق منصوب بالفتحة الظاهرة"⁽¹⁵⁾.

وكذلك في إعرابه لكلمة (حق) من قوله تعالى في سورة الزمر:

﴿ وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ

سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ (67) ﴾⁽¹⁶⁾

ويوضح أن صفة المفعول المطلق تعرب مفعولاً مطلقاً في إعرابه لكلمة

(قليلاً) في قوله تعالى في الآية (58) من سورة غافر:

﴿ وَمَا يَسْتَوِي الْأَعْمَى وَالْبَصِيرُ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَلَا الْمُسِيءُ قَلِيلًا مَّا

تَتَذَكَّرُونَ (58) ﴾

فيقول: "قليلاً: مفعول مطلق منصوب بالفتحة الظاهرة، «أصله صفة

لمفعول مطلق؛ إذ التقدير: تتذكرون تذكرًا قليلاً»"⁽¹⁷⁾.

* * *

وفي إعراب العدد (اثنا عشر) يرفض الراجحي إعراب (عشر) بدلاً من نون

المتنى، فنراه يذكر رأي المعربين فيقول:

"أما اثنا عشر واثنتا عشرة فيعرب صدرهما إعراب المتنى، أما عجزهما،

أي عشر وعشرة، فمبني على الفتح لا محل له من الإعراب بدل نون المتنى،

فنتقول:

جاء اثنا عشر رجلاً.

اثنا عشر: فاعل مرفوع بالألف، وعشر مبني على الفتح لا محل له من الإعراب لأنه بدل نون المثني.

رأيت اثني عشر رجلا.

اثني: مفعول به منصوب بالياء، وعشر مبني على الفتح لا محل له من الإعراب لأنه بدل نون المثني.

مررت باثنتي عشرة بنتا.

اثنتي: اسم مجرورة بالباء وعلامة جره الياء، عشرة مبني على الفتح لا محل له من الإعراب لأنه بدل نون المثني.

ثم يعلق على ذلك بهذه الملحوظة المهمة:

"ملحوظة: هكذا يقول المعربون، ولا نرى رأيهم؛ إذ إن العدد هنا كلمة واحدة مركبة من جزأين؛ فلا معنى لأن نقول: إن "عشر" بدل من نون المثني، ونرى أن الإعراب يكون على الوجه الآتي:

اثنا عشر: فاعل مرفوع بالألف في الجزء الأول مبني على الفتح في الجزء الثاني. وهكذا في بقية الجمل"⁽¹⁸⁾.

* * *

كما يرى الراجحي أنه لا معنى لإعراب ما بعد اسم الإشارة نعتاً، ويرى أنه بدل لا غير، فيقول:

"وإن كان المشار إليه معرفاً بالألف واللام فأعرابه على النعت أو البذل. هكذا يقول المعربون، ولا نرى في ذلك إلا وجهاً واحداً هو البذل؛ لأن الاسم

المشار إليه حينئذ هو المقصود بالحكم، وتلك وظيفة البديل، أما النعت فلا معنى له هنا".

مررت بهؤلاء الرجال:

مررت: فعل ماض مبني على السكون لاتصاله بضمير رفع متحرك. والتاء ضمير متصل مبني على الضم في محل رفع فاعل.

بهؤلاء: الباء حرف جر مبني على الكسر لا محل له من الإعراب، وها حرف تنبيه مبني على السكون لا محل له من الإعراب، وأولاء اسم إشارة مبني على الكسر في محل جر.

الرجال: بدل مجرور بالكسرة الظاهرة⁽¹⁹⁾.

* * *

ولأهمية فهم المعنى في التوجيه الإعرابي؛ نجده يرفض اعتبار (إذ) في بدايات كثير من الآيات القرآنية ظرفًا، مثل ما ورد في إعرابه لسورة يوسف في دروسه الصوتية (المجالس الإعرابية)، في قوله تعالى:

﴿ إِذْ قَالَ يُوسُفُ لِأَبِيهِ يَا أَبَتِ إِنِّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِي

سَاجِدِينَ (4) ﴾

حيث يفرق بين (إذ) التي وقع فيها الحدث، و(إذ) التي لم يقع فيها الحدث، والقص هنا على سيدنا رسول الله صلى الله عليه وسلم- في الآية السابقة لهذه الآية: ﴿ نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ الْقَصَصِ ﴾ ... الآية، لم يكن وقت أن قال يوسف لأبيه رؤيته؛ لذا فهو يرجح إعرابها مفعولًا به لفعل محذوف تقديره: اذكر.

هذا برغم أن للنحاة توجيهات أخرى لـ(إذ) هنا في اعتبارها بدل اشتمال من (أحسن القصص)، أو ظرف متعلق بـ(قال يا بني) الآتي، أو بـ(الغافلين) قبله⁽²⁰⁾.

وذلك أنه يرى أن هذا مسلك القرآن الكريم في كثير من الآيات؛ ولذلك في إعرابه المكتوب لسورة البقرة، ذكر في قوله تعالى:

﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا

وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ (30)﴾

ذكر ما يأتي:

"وإذ: (الواو) حرف استئناف، (إذ) مفعول به مبني على السكون في محل نصب. «إذ هنا ليست ظرفاً حيث لم يقع فيها فعل ما، وإنما وقع عليها فعل على الأغلب؛ لأن التقدير والله أعلم هو: اذكر إذ قال ربك؛ فالنكر واقع على الزمن وليس واقعاً فيه»⁽²¹⁾.

كذلك نجده في الآية السابقة من سورة يوسف أيضاً يرفض ضمناً الرأي الذي يعتبر رؤيا يوسف -عليه السلام- بصريّة وإن كانت في المنام، وهو وجه معتبر عند كثير من المعربين، وعليه إعراب (ساجدين) عندهم (حال)، ويقول بأن (رأى المنامية) تنصب مفعولين (كالرؤية العلمية)، وعلى ذلك فهو يرى إعراب (ساجدين) (مفعولاً به ثانياً) لـ (رَأَيْتُهُمْ)⁽²²⁾.

*

*

*

ومما رفضه الراجحي أن يقال في الإعراب: أداة كذا، أو أن نكتفي فنقول في (ما) مثلاً إنها استفهامية أو نافية، فيقول في مقدمة إعرابه بعنوان: «أسس التطبيق الإعرابي»:

"من المهم جداً أن تحدد نوع الكلمة التي تعربها، فلا يصح أن تقول عن (ما) في مثل "ما حضر زيد" إنها (ما) النافية، أو إنها أداة نفي، وإنما يجب أن تقول إنها حرف نفي؛ لأن كونها حرفاً يعني أنها مبنية لا محل لها من الإعراب، وهكذا مع كل الكلمات"⁽²³⁾.

ويفصل بعض الشيء في (التطبيق النحوي) في هذا الأمر، فيقول:

"ملحوظة: يخطئ بعض الدارسين حين يستعمل في دراسة النحو كلمة "أداة"، فيقول: أداة استفهام أو أداة نفي أو أداة شرط، وذلك كله خطأ؛ لأن الكلمة العربية -كما حددها النحاة- ليس فيها أداة، وإنما هي اسم أو فعل أو حرف ليس غير، ولو أنك أعربت الأمثلة الأخيرة وقلت عن: "هل - متى - من" إنها أداة استفهام لما أعانك ذلك على معرفة موقعها الإعرابي، ولا ارتباطها بما يتلوها من كلمات."⁽²⁴⁾

وللراجحي كل الحق في هذا، فأتى يعرف القارئ الفرق بين (ما) الاستفهامية وأن لها محلاً من الإعراب، و(ما) النافية وأنه لا محل لها من الإعراب؛ إلا بتحديد أن الأولى اسم استفهام، والأخرى حرف نفي؟ ولذلك نجده يعنون لهذا الأمر في فهرس (التطبيق النحوي) بعنوان: "ليس في الإعراب شيء اسمه (أداة)".

كما نجده حريصاً كلَّ الحرص على ألا يسمي الكلمات الدالة على الاستفهام أو الاستثناء أو الجزم أو الشرط باسم أدوات، على اعتبار أن منها الأسماء ومنها الحروف، لكنه يسميها بكلمات الاستفهام، وكلمات الاستثناء، وكلمات الشرط... الخ، وهو في ذلك ينتهج مذهباً لا يحدد عنه، نراه قد تفرّد به، يرفض التعبير بكلمة (أداة وأدوات) في الإعراب، وفي التقعيد النحوي، ملتزماً التعبير بكلمة (الكلمات) على اعتبار أن الكلمة هي التي تحدد بوصفها اسماً أو فعلاً أو حرفاً، كما قال ابن مالك:

كلامنا لفظٌ مفيدٌ؛ كاستقم ... واسمٌ، وفعلٌ، ثم حرفٌ، الكلم

*

*

*

كما أنه يدعو إلى أنه "ينبغي الدقة في استخدام المصطلح النحوي، فلا يصح مثلاً أن تقول في نحو «لست عليهم بمسيطر» إن "مسيطر" مجرور لفظاً مرفوع محلاً؛ لأن تعبير (في محل كذا) لا يقال إلا عن الكلمة المبنية، وعن الجملة التي لها محل، وإنما عليك أن تقول: "إن (مسيطر) خبر ليس منصوب بفتحة مقدرة منع من ظهورها اشتغال المحل بحركة حرف الجر الزائد." (25)

ولنأخذ هذا المثال من إعرابه للحزب الأول من سورة البقرة، في قوله تعالى:

﴿ وَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ (8) ﴾

"وما: (الواو) واو الحال، حرف لا محل له من الإعراب، و(ما) حرف نفي

يعمل عمل ليس لا محل له من الإعراب.

هم: ضمير منفصل في محل رفع اسم (ما).

بمؤمنين: (الباء) حرف جر زائد، (مؤمنين) خبر (ما) منصوب بحرف مقدر منع من ظهوره اشتغال المحل بحركة حرف الجر الزائد. والجملة من (ما) واسمها وخبرها في محل نصب حال. (يمكن أن تكون (ما) تميمية مهمله فيكون الضمير مبتدأ، و(مؤمنين) خبراً، على أن النحاة يرون أن الخبر المقترن بالباء الزائدة يغلب أن يكون متفرعاً عن (ما) الحجازية العاملة عمل ليس⁽²⁶⁾. وهنا نلاحظ أنه قبل أن يتحدث عن (ما) التميمية أو الحجازية أوضح أن (ما) حرف نفي لا محل له من الإعراب، كما أعرب المجرور بحرف الجر الزائد بأنه منصوب بحرف مقدر لا أنه مجرور لفظاً منصوب محلاً كما يتساهل كثير من المعربين.

* * *

وفي باب (لا النافية للجنس)، يرفض ورود اسم لا المفرد -الذي ليس مضافاً أو شبيهاً بالمضاف- مثني أو مجموعاً، فيقول:
"تلاحظ أن اسم "لا" النافية للجنس -كما في الأمثلة السابقة- يمكن أن يكون مفرداً أو مثني أو جمعا:

لا رجل / لا رجلين / لا مجدين / لا مجدات.

لا بائع صحف / لا بائعي صحف / لا بائعات صحف..
هذا ما تورده كتب النحو وبخاصة في عصوره المتأخرة، وكذلك كتب النحو المدرسية والجامعية، ونرى أن هذا التقيد لاسم "لا" يجب أن يراجع على مستوى الاستعمال اللغوي؛ وذلك أن فكرة نفي "الجنس" تتعارض مع استعمال "المثنى والجمع"؛ لأنهما يفيدان الحصر في اثنين أو فيما يزيد على الاثنين،

و"الجنس" عام "يستغرق" كل أفرادها، وعلى ذلك نرى أن استعمال "لا" النافية للجنس مقصور على كون اسمها مفردا نكرة.

- لا إنسان مخلدٌ.

أما ما ورد من شواهد في كتب النحو على استعمال اسم "لا" مثنى أو جمعا، فإما أنه يرجع إلى طبيعة لغة الشعر، وإما أنه يدل على فكرة الجنس أيضا، وذلك كقول الشاعر:

تَعَزَّ فلا إِفْنين بالعيش مُتَّعا ... ولكن لوراد المنون تتأبغ

فإن كلمة "إفنين" لا تدل على مثنى مثل "طالبين أو رجلين"، وإنما تدل على هذا "الجنس" من البشر؛ إذ لا يتصور "إلف" وحده دون "إلفه"، فهو إذن استخدم صيغة "المثنى" في الدلالة على "الواحد".

وعلى ذلك نستطيع أن نقرر أن اسم "لا" النافية للجنس مفرد نكرة دائما مبني على الفتح، أو منصوب بالفتحة حين يكون مضافا أو شبيها بالمضاف، وهذا يعضده الاستعمال اللغوي في القديم وفي الحديث⁽²⁷⁾.

وفكرة الواقع اللغوي هي التي حدت بالراجحي أن يطرح باب (عطف البيان)؛ حيث يقول:

"يعترف النحاة بأن عطف البيان يصح إعرابه بدلا؛ بدل كل من كل؛ لكنهم يقررون أن هناك مواضع لا يصح أن يكون فيها بدلا، والحق أن هذه المواضع التي قرروها ليست مبنية على أساس الواقع اللغوي، ومن الأفضل طرح عطف البيان وتوحيده مع البديل"⁽²⁸⁾.

ولذلك لا نجده يذكر في إعرابه (عطف البيان).

وفي باب (النداء)، معلوم أنه لا بد من الاستعانة بـ (أَيَّ وأَيَّة) لنداء
المعرّف بـ(أل)، وبعد أن يذكر الراجحي الإعراب المتداول:
يا أَيُّها المجتهد أبشر.

يا: حرف نداء مبني على السكون لا محل له من الإعراب.
أَيُّ: منادى مبني على الضم في محل نصب.

ها: حرف تنبيه مبني على السكون لا محل له من الإعراب.
المجتهد: بدل مرفوع بالضمة الظاهرة...

نراه لا يستسيغ اعتبار (أَيُّ) هي المنادى، فيقدم اقتراحًا إعرابيًا آخر،
فيقول:

"نقترح: إعراب (يا أيها) و(يا أيتها) كلها حرف نداء، والاسم الذي بعدها
هو المنادى، ولا معنى لأن نقول: أَيُّ منادى، والاسم بدل" (29).

ومن ثم نرى أن الراجحي اعتمد الواقع اللغوي، ولم يقبل كل الموروث
النحوي كما هو، كما أنه لم يدُر في فلك المسكوكات المحفوظة التي تمثل
افتراضات بعيدة عن واقع الاستعمال اللغوي، وتعتبر مخالفة للفكرة التي يعبر
عنها الاصطلاح النحوي، كفكرة (نفي الجنس) في باب (لا النافية للجنس)،
وأفضلية طرح (عطف البيان) وتوحيده مع (البدل)، واقتراح اعتبار (أَيُّها)
و(أَيَّتُها) كلها حرف نداء.

*

*

*

ثالثاً: التيسير:

في هذا المحور الأخير، نرى جانب التيسير في مذهب الراجحي الإعرابي في ترجيحه الإعراب الأيسر من بين الوجوه الإعرابية المتعددة؛ ولذا فهو يجيز أحياناً ما رفضه بعض النحاة والمعربين، ولا عجب في ذلك؛ فإذا كان كل مذهب فقهي تتوزع فيه الأحكام بين العزائم والرخص، فكذلك مذاهب النحاة بين العزائم حيناً والترخص حيناً آخر.

وأول هذه الجوانب التيسيرية اعتباره الضمير المتصل (الهاء بزوائدها) و(التاء بزوائدها).

فمثلاً في إعراب قوله تعالى من سورة البقرة:

﴿ إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أُنذِرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْتَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ (6) حَتَّمَ اللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ
وَعَلَىٰ سَمْعِهِمْ وَعَلَىٰ أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ وَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ (7) ﴾

يذكر أن الضمير (هم) في (أُنذِرْتَهُمْ) و(لَمْ تُنذِرْتَهُمْ): "ضمير متصل في محل نصب مفعول به"⁽³⁰⁾.

وفي قوله تعالى من سورة البقرة أيضاً:

﴿ كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنْتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ مِمَّنُّكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ (28) ﴾

يعتبر (تم) و(كم) هي الضمير، فيقول في إعراب: (وَكُنْتُمْ): (الواو) واو الحال حرف لا محل له من الإعراب، (كُنْتُمْ) فعل ماض ناقص مبني على السكون، (تم) ضمير متصل في محل رفع اسمها. وفي إعراب: (فَأَحْيَاكُمْ)، و(يُمِيتُكُمْ)، و(يُحْيِيكُمْ) يقول: "(كم) ضمير متصل في محل نصب مفعول به"⁽³¹⁾.

وهو بهذا يأخذ بالرأي الأيسر في الإعراب؛ حيث إن هناك خلافاً بين المعربين "أ يكون الضمير هو الهاء فقط والحروف التي بعدها زائدة للفرق بين ضمير المفردة والمفرد وغيرهما، أم يكون الضمير مجموع الاثنين، "الهاء" والأحرف الزائدة؟ رأيان. والخلاف لفظي لا أثر له من الناحية العملية.. والمستحسن مراعاة الأمر الواقع، والأخذ بالرأي الذي يعتبر الضمير هو مجموع الاثنين، لأنه رأي يراعي التفرقة الواقعة فعلا بين ضمير المفرد الغائبة وضمير المفرد الغائب - وغيرهما - فوق أنه عملي واقعي فيه تيسير. وعلى أساسه يقول أصحابه: الضمير للمفرد المذكر الغائب هو: "الهاء" وحدها، وللمفردة الغائبة: "ها" وللمثنى بنوعيه: "هما" ولجمع الذكور: "هم" ولجمع الإناث: "هن" والفرق واضح بين الاثنين في ثلاثة أمور، في النطق، وفي الكتابة، وفي المعنى. وعليه العمل الآن"⁽³²⁾.

*

*

*

ومما أجازاه الراجحي الأخذ برأي الكوفيين بجواز أن يكون الفاعل جملة، وكذلك نائب الفاعل، فيقول في إعراب قوله تعالى من سورة البقرة:

﴿ وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ ﴾ (11)

لا تفسدوا: "لا: حرف نهي. تفسدوا: فعل مضارع مجزوم بـ(لا) الناهية، وعلامة جزمه حذف النون، والواو فاعل، والجملة من الفعل والفاعل في محل رفع نائب فاعل.

ثم يعقب على هذا الإعراب بهذا التوضيح المهم:

"(يقول نحاة البصرة: إن الجملة لا يصح أن تقع فاعلاً أو نائباً عن الفاعل، لكن التركيب اللغوي يؤيد رأي نحاة الكوفة في صحة وقوع الجملة هذين الموقعين). والجملة من الفعل ونائب الفاعل في محل جر مضاف إليه، بإضافة (إذا) إليها"⁽³³⁾.

ويفصل في التطبيق النحوي في هذه القضية، فيرى أن "الواقع أن هناك تراكيب كثيرة يمكن أن تقع الجملة فيها فاعلاً من مثل: بلغني كيف استطاع أن ينجو من هذه الأزمة.

جملة "كيف استطاع أن ينجو" في محل رفع فاعل لفعل "بلغني"، وقد اضطر النحاة أن يؤولوا جملاً قرآنية فيها الفاعل جملة تأويلاً بعيداً عن روح اللغة. هذا والجملة الفاعل "Subject Sentence" من الظواهر المنتشرة في اللغات...

والذي نراه أن الجملة يمكن أن تكون فاعلاً ومفعولاً... ومن ثم تصلح أن تكون نائباً عن الفاعل، مثل:

- عُرِفَ كيف فاز زيد.

- قيل: إن زيدا قد فاز. «(34)

ولذا نرى الراجحي في إعرابه لسورة يوسف من سلسلته الصوتية (المجالس الإعرابية)، يرحح إعراب جملة (لَيْسَ جُنُنُهُ) في قوله تعالى:

﴿ ثُمَّ بَدَأَ لَهُمْ مِنْ بَعْدِ مَا رَأَوُا آيَاتِ لَيْسَ جُنُنُهُ حَتَّىٰ حِينٍ (35) ﴾

يرجح إعرابها فاعلاً؛ لما في التقديرات الأخرى من تعسف كما يرى؛ لأنه في فاعل (بدا) آراء، هي:

1- ضمير مصدر مقدر مفهوم من (بدا)، أي: ثم بدا لهم بداء.

2- مضمّر دلّ عليه الكلام، أي: ثم بدا لهم رأي.

3- محذوف دلّ عليه (يَبْرَأُ)، أي: ثم بدا لهم السجن، أو: بدا لهم

أن يسجن.

4- جملة (يَبْرَأُ) على رأي الكوفيين الذي يجيزون أن تأتي الجملة

فاعلاً، وذلك خلافاً لغيرهم.

وعليه فجملة (يسجنه) فيها ما يأتي:

1- جواب قسم مقدر لا محل لها.

2- تفسيرية للمضمّر في (بدا).

3- في محل رفع فاعل (بدا) عند الكوفيين.

4- جواب ل(بدا)...⁽³⁵⁾

ومن بين هذه الآراء جميعها، نجد الراجحي يختار أيسرها وهو مذهب الكوفيين، وكأن لسان حاله هو الأخذ بمبدأ: ما لا يحتاج إلى تقدير أولى مما يحتاج إلى تقدير.

ومثلما يرى أن الجملة تقع فاعلاً، كذلك تقع مفعولاً، ومن ثم كانت نظرتَه إلى جملة مقول القول، فقال في التطبيق النحوي عن جملة القول:

"يرى النحاة تسمية هذه الجملة "مقول القول"؛ لأنها ليست مفعولاً به على وجه الحقيقة، بل هي سادة مسد المفعول به؛ إذ إن المفعول به عندهم لا يكون جملة، ولا نرى ذلك، بل الجملة مفعول به للفعل قال، والجملة "المفعول به" sentence object ظاهرة معروفة في اللغات"⁽³⁶⁾.

* * *

وكان مما رآه الراجحي أيسر الوجوه في الإعراب، وأقربها للدلالة، إعرابه للاسم الواقع (لا سيما)، فبعد أن عرض الأوجه الثلاثة له من وجوه إعرابه الرفع والنصب والجر، نجده يرجح الأخير، فيقول:

"أحب الكتب ولا سيما كتب الأدب:

لا: نافية للجنس، حرف مبني على السكون لا محل له من الإعراب.

سي: اسم لا منصوب بالفتحة الظاهرة لأنه مضاف.

ما: حرف زائد مبني على السكون لا محل له من الإعراب.

كتب: مضاف إليه مجرور بالكسرة الظاهرة.

الأدب: مضاف إليه مجرور بالكسرة الظاهرة.

وهذا الوجه أيسرها وأقربها إلى معنى الجملة؛ لأن تقدير الكلام هو: أحب الكتب ولا مثل كتب الأدب⁽³⁷⁾.
فاعتبار المعنى كان حاكمًا عند الراجحي في ترجيح هذا الوجه الإعرابي على غيره.

* * *

ومما أجاز الراجحي تيسيرًا، إعرابه لكلمة (أبت) المضافة لياء المتكلم المعوض عنها بالتاء، يعربها منصوبة بالفتحة الظاهرة، فيقول في إعراب (يا أبت):

"أبت: منادى منصوب بالفتحة الظاهرة، والتاء حرف جاء عوضًا عن الياء المحذوفة لا محل له من الإعراب، والياء المحذوفة ضمير مبني على السكون في محل جر مضاف إليه"⁽³⁸⁾.

وهو هنا يقول بإجازة أن تكون العلامة الفتحة الظاهرة، في حين أن الفتحة الموجودة جاءت لمناسبة التاء، ومن ثم فالعلامة الدقيقة هي الفتحة المقدرة لا الظاهرة، ويشرح العلامة عباس حسن ذلك فيقول: "كلمة: "أب" من "أبت" منادى منصوب؛ لأنه مضاف للياء المحذوفة التي عوض عنها تاء التأنيث، وتاء التأنيث حرف، إذ الياء لم تتقلب إليها، كما تتقلب إلى الألف، ولهذا كانت كلمة "أب" منصوبة، ولكن بفتحة مقدرة، منع من ظهورها الفتحة التي جاءت لمناسبة تاء التأنيث؛ لأن تاء التأنيث تقتضي فتح ما قبلها. ذلك قولهم، وهو صحيح دقيق. ولكن من الممكن الاختصار فنقول: إنها منصوبة بفتحة ظاهرة"⁽³⁹⁾.

وهذا الرأي الأخير هو ما أخذ به الراجحي تيسيراً واختصاراً.

* * *

وفي إعراب الجار والمجرور (كذلك) في غير موضع من القرآن الكريم،
كما في قوله تعالى في سورة البقرة:

﴿ فَكُلْنَا اضْرِبُوهُ بِبَعْضِهَا كَذَلِكَ يُحْيِي اللَّهُ الْمَوْتَى وَيُرِيكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ (73) ﴾

ومثل قوله تعالى في سورة العنكبوت:

﴿ وَكَذَلِكَ أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ فَالَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يُؤْمِنُونَ بِهِ وَمِنْ هَؤُلَاءِ مَنْ يُؤْمِنُ بِهِ

وَمَا يَجْحَدُ بِآيَاتِنَا إِلَّا الْكَافِرُونَ (47) ﴾

في إعرابه نجد المعريين يعلقون الجار والمجرور بمحذوف صفة لمفعول
مطلق محذوف، أي: إحياءً كائناً كذلك الإحياء.

أما الراجحي فلا يرى أن يعلق تركيب الجار والمجرور بمحذوف صفة، بل
يعلقه بمفعول مطلق محذوف مباشرة، ويوضح هذا الإعراب في سورة العنكبوت،
فيقول في إعراب الآية السابقة:

"وكذلك: (الواو) حرف استئناف، و(الكاف) حرف تشبيه وجر، و(ذا) اسم
إشارة في محل جرّ، و(اللام) للبعد، و(الكاف) حرف خطاب. وشبه الجملة
متعلق بمحذوف مفعول مطلق، والتقدير: أنزلنا عليك الكتاب إنزالاً كأنزلنا الكتب
السابقة. «وهكذا إذا وجدت «كذلك» في جملة فعلية فهي متعلقة بمفعول مطلق؛
لأن الكاف حرف تشبيه، فهي تفيد «نوع» الفعل، أي إنها مفعول مطلق مبين

للنوع. نقول: نجح زيد ونجح عمرو كذلك. فتكون (كذلك) متعلقة بمفعول مطلق مبين للنوع؛ لأن التقدير: نجح زيد ونجح عمرو نجاحًا يشبه نجاح زيد»⁽⁴⁰⁾. وهكذا يُعلق الجار والمجرور بمفعول مطلق محذوف، على اعتبار أن المصدر يدلّ على الحدث، ويعمل عمل فعله، فيتعلق به الجار والمجرور مباشرة، ولا حاجة لتقدير محذوفين، فيتعلّق شبه الجملة بمحذوف صفة لمصدر محذوف.

* * *

وثمة إعراب كنت أود أن أعرف ترجيح الراجحي فيه، فاستنبطه من أحد تدريباته، وهو إعراب كلمة (جزاء) في قوله تعالى من سورة الكهف:

﴿ وَأَمَّا مَنْ آمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُ جَزَاءٌ الْحَسَنَىٰ وَسَتَقُولُ لَهُ مِنْ أَمْرِنَا يُسْرًا (88) ﴾

حيث إن (جزاء) فيها الأوجه الإعرابية الآتية:

- 1- مفعول مطلق لفعل محذوف، فهو مصدر منصوب بعامل مقدر، أي: يجزى بها جزاءً، وتكون الجملة معترضة بين المبتدأ وخبره المقدم.
- 2- مفعول مطلق؛ لأنه مصدر مؤكد لمضمون الجملة السابقة.
- 3- حال، أي: مجزيًا بها، والعامل فيه معنى الاستقرار الحاصل في (له)، وصاحب الحال الهاء في (له)، أي: ثبت أو استقر له الحسنَى.
- 4- تمييز منصوب، وهو رأي الفراء، وذكره مكّي، وابن الأنباري، وابن خالويه.

قال الطوسي: "قال قوم: هو نصب على التمييز، وهو ضعيف؛ لأن التمييز يقبح تقديمه..".

قال الجمل: "قوله: ونصبه على التفسير. أي: التمييز لجهة النسبة، أي: نسبة الخبر المقدم، وهو الجار والمجرور إلى المبتدأ المؤخر، وهو الحسنی، والتقدير: فالحسنی كائنة له من جهة الجزاء⁽⁴¹⁾.

قلت: ويمكن أن يكون منصوبًا على أنه مفعول لأجله، وإن لم يذكره المعربون، وله نظائر كثيرة في القرآن الكريم.*

أما الراجحي فبرغم عدم نصّه على إعرابه الراجح لموقع الكلمة من الآية الكريمة، فإنه يمكن استنباط رأيه النحوي؛ حيث أورد هذه الآية الكريمة في التدريب على الإعراب في درس التمييز⁽⁴²⁾، وهو مؤشر جليّ على أنه كان يرجّح قول الفراء ومن وافقه في إعراب الكلمة تمييزًا، على اعتبار أن "التمييز هنا يوضح الإبهام الموجود في الجملة التي قبله أيضا، ويكثر استعماله بعد الضمير مثل: لله دره عالما"⁽⁴³⁾.

والغرض من محاولة استيضاح رأيه هنا هو أننا نستنبط أن عقلية الراجحي النحوية لم تكن تابعة لأحد، وأنه برغم تعدد الأوجه النحوية، فهو يرجّح ما وافق المعنى، وأيده هواه العلمي، مقدّمًا ما لا يحتاج إلى تقدير -غالبًا- على ما يحتاج إلى تقدير محذوف، دون النظر إلى الشائع أو الأشهر من بين الآراء؛ لذا نراه تارة يرجّح رأيًا رآه بعض النحاة مرجوحًا، وكأنّ لسان حاله يغني عن مقاله: "هم رجال ونحن رجال".

كما يكون تارة أخرى مع جمهور النحاة والمعرّبين، وذلك في مثل إضافة (حيث) إلى الجمل لا إلى المفرد، برغم أن الأخيرة لغة معروفة عند العرب، لكنه وقوفاً منه عند رأي معتمد في دروسه التعليميّة، نجده في مجالسه النحوية الصوتيّة يؤكد على أن نقول مثلاً: "قسّمت الطلاب من حيث أعمارهم"، بضم ما بعد حيث؛ لأنه مبتدأ، والخبر محذوف، والجمله في محل جر مضاف إليه بإضافة حيث إليها.

ومن ثمّ نرى أن الترجيح عند الراجحي، والأخذ برأي واحد تيسيراً على الطلاب، راجع إلى الدقة ومراعاة المعنى في المقام الأول، وفهم مراد الأولين في تقعيدهم النحويّ.

* * *

وأختم بأن الراجحي كان مع جمهور النحاة والمعرّبين في العصر الحديث في إعرابه للفعل الماضي المتصل بضمير رفع متحرك بأنه مبني على السكون، "وعدّ هذا القسم مما يبني على السكون إنما هو على رأي ابن هشام في كتابه: (شذور الذهب). أما غيره من النحاة فيعربه مبنياً على فتح مقدّر على آخره، منع من ظهوره اشتغال المحل بالسكون العارض لدفع كراهة توالي أربع متحركات فيما هو كالكلمة الواحدة"⁽⁴⁴⁾.

ولا شكّ في أن الإعراب الأخير هو من الدقّة بمكان، لكن الأول -وهو رأي ابن هشام- كان فيه من التيسير ما جعله مقدّماً عند المعرّبين، وراجحاً عند العلامة عبده الراجحي.

الخاتمة:

يخلص البحث بعد هذا التطواف في إعراب العلامة عبده الراجحي، إلى أن الرجل كان صاحب مدرسة متميزة بين المعربين المعاصرين، حيث كانت له نظرة في إعراب الكلمة من حيث الرجوع إلى أصلها الصرفي، واعتباره جزءاً من الإعراب، وكذلك رفضه لبعض التجوز غير الدقيق في إعراب بعض الكلمات ذات الوظائف النحوية المعينة، مثلما رأينا في اعتراضه على إعراب بعض الكلمات على أنها نائب عن المفعول المطلق، ونائب عن الظرف.

ومع ذلك رأيناه أيضاً رجلاً يميل إلى التيسير في كثير من الأعراب، ووضعاً نصب عينيه النص ومعناه في المقام الأول، وكذلك مراعاة الواقع اللغوي حتى إن خالف في ذلك إعراباً شائعاً مستقراً عند كثير من المعربين قديماً وحديثاً، وذلك مثل رؤيته الجريئة في إمكان ورود الفاعل (جملة) كما ورد في إعرابه لجملة (ليسجنه) في سورة يوسف، داحضاً إعراب المعربين السابقين الذي جاء متكلفاً حتى يكون إعراباً متسقاً مع التقعيد المستقر عندهم بأن الفاعل لا يكون جملة.

وكذلك كما رأيناه ميسراً في إعراب الضمير المتصل، ونداء ما فيه (أل).

والحق أنه يطول بنا المقام إذا ذهبنا نتبع العلامة عبده الراجحي في كل إعرابه في كل إنتاجه العلمي صوتًا وكتابةً، والحق أن إعرابه درّة من درر باب الإعراب في كتاب العربية، ما كان له أن يخوض فيه إلا بعد دراسة متأنية لما ورد في النحو العربي من أوجه الإعراب المختلفة، وقد رأينا كيف استطاع أن يقدم لنا إعرابًا ميسرًا يكون بداية للمجتهد، ونهاية للمقتصد، وهو إعراب يعبر عن مذهب نحويّ استوعب القديم التراثي في ضوء الواقع اللغويّ، فنقله في ثوب حدائقيّ قشيب يجمع بين الأصالة والمعاصرة، فكان في دقته غير متعنت، وفي ترخّصه غير متفلّت.

رحم الله العلامة عبده الراجحي ونفعنا بعلمه في الدارين، وجزاه عن العربية وأهلها خير الجزاء، اللهم آمين.

الهوامش

- (1) د. عبده الراجحي: إعراب القرآن الكريم، طبعة دار الصحابة للتراث بطنطا، ط1، 2011م، ج1، ص24، و25.
- (2) السابق، ص26.
- (3) د. عبده الراجحي: التطبيق النحوي، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، ط1، 1999م، ص37.
- (4) إعراب القرآن الكريم، 83 / 1، و85.
- (5) التطبيق النحوي، ص66.
- (6) السابق، ص67.
- (7) السابق، ص68.
- (8) السابق، ص321.
- (9) إعراب القرآن الكريم، 27/1.
- (10) السابق، 29/1.
- (11) التطبيق النحوي، ص220.
- (12) إعراب القرآن الكريم، 49/1.
- (13) السابق، 136/1.
- (14) السابق، 118/1.
- (15) السابق، 254 / 1، و267.
- (16) السابق، 358 / 1.
- (17) السابق، 420 / 2.
- (18) التطبيق النحوي، ص77، و78.
- (19) السابق، ص56، و57.

- (20) انظر في هذه الوجوه على سبيل المثال: د. عبد اللطيف محمد الخطيب، وأ.د. سعد عبد العزيز مصلوح، وأ. رجب حسن العلوش: التفصيل في إعراب آيات التنزيل، المجلد السادس، الجزء الثاني عشر، مكتبة الخطيب للنشر والتوزيع، الكويت، 2015م، ص213.
- (21) إعراب القرآن الكريم، 42/1.
- (22) انظر الرأيين في: التفصيل في إعراب آيات التنزيل، المجلد السادس، الجزء الثاني عشر، ص215، وانظر المصادر في حاشية الصفحة نفسها.
- (23) السابق، 14/1.
- (24) التطبيق النحوي، ص15، و16.
- (25) إعراب القرآن الكريم، 14/1.
- (26) السابق، 19/1، و20.
- (27) التطبيق النحوي، ص166، و167.
- (28) السابق، ص385.
- (29) السابق، ص284، و285.
- (30) إعراب القرآن الكريم، 18/1.
- (31) السابق، 40/1، و41.
- (32) عباس حسن: النحو الوافي، دار المعارف، الطبعة الثانية عشرة، القاهرة، 1995م، 1/223، و224.
- (33) إعراب القرآن الكريم 22/1.
- (34) التطبيق النحوي، ص174، و184.
- (35) انظر: التفصيل في إعراب آيات التنزيل، المجلد السادس، الجزء الثاني عشر، ص272، و273.
- (36) التطبيق النحوي، ص203.
- (37) السابق، ص172.
- (38) السابق، ص283.
- (39) النحو الوافي 201/1.

- (40) إعراب القرآن الكريم، 182/1.
- (41) انظر في هذه الأوجه الإعرابية: التفصيل في إعراب آيات التنزيل، المجلد الثامن، الجزء السادس عشر، ص32. وانظر مصادر هذه الأوجه في حاشية الصفحتين 31، و32.
- * من ذلك الآيات الكريمة: 38/ المائدة، و82/ التوبة، و95/ التوبة، و17/ السجدة، و28/ فصلت، و14/ الأحقاف، و14/ القمر، و24/ الواقعة، و26/ النبأ، و36/ النبأ. فلا تعدم أن تجد وجه المفعول لأجله أحد أوجه إعراب (جزاء) في هذه المواضع عند المعربين قديماً وحديثاً.
- (42) التطبيق النحوي، ص261.
- (43) السابق، ص260.
- (44) الدكتور رمضان عبد التواب، والدكتور رجب عثمان: تحفة الأحباب في النحو والإعراب، دار الفردوس للطباعة، القاهرة، 1994/ 1995م، ص10. وانظر: ابن هشام الأنصاري: شرح شذور الذهب، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، صيدا- بيروت، 1992م، ص70.

المصادر والمراجع

- القرآن الكريم.
- الدكتور رمضان عبد التواب، والدكتور رجب عثمان: تحفة الأحباب في النحو والإعراب، دار الفردوس للطباعة، القاهرة، 1994/1995م.
- أ. عباس حسن: النحو الوافي، دار المعارف، الطبعة الثانية عشرة، القاهرة، 1995م.
- د. عبد اللطيف محمد الخطيب، وأ.د. سعد عبد العزيز مصلوح، وأ. رجب حسن العلوش: التفصيل في إعراب آيات التنزيل، مكتبة الخطيب للنشر والتوزيع، الكويت، 2015م.
- د. عبده الراجحي:
- إعراب القرآن الكريم، دار الصحابة للتراث بطنطا، الطبعة الأولى، 2010/2011م.
- التطبيق النحوي، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، الإسكندرية، 1999م.
- المجالس الإعرابية، محاضرات صوتية في إعراب سورة يوسف، دار بلال للإنتاج والتوزيع.
- المجالس النحوية، محاضرات صوتية، دار بلال للإنتاج والتوزيع.
- ابن هشام الأنصاري: شرح شذور الذهب، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، صيدا- بيروت، 1992م.

المعاجم الثنائية ذات المداخل العربية في التراث اللغوي العربي Binary dictionaries with Arabic entries in Arabic linguistic heritage

خالد فهمي إبراهيم*

khalidfahmy30@gmail.com

الملخص

يتناول هذا البحث بالفحص ظاهرة تصنيف المعاجم الثنائية ذات المداخل العربية في التراث اللغوي عند العرب بوصفها شكلاً من أشكال عدم قهر أصحاب اللغات الأخرى، ومنحهم الفرصة لفهم الإسلام بلغاتهم.

وسعيًا إلى هذه الغاية عالج البحث المطالب التالية:

- مفهوم التنقف الإيجابي، بوصفه تفاعلًا لغويًا وثقافيًا بين لغتين متماستين، ورصد البدايات الناقصة لما سماه بواكير المعجمية الثنائية في التراث، ثم المعجمية الثنائية الشاملة في التراث.
- وقد كان ذلك شكلاً مميزًا لتعامل التراث مع لغات الأمم الأخرى التي لم يمكن لها ولم يعمل على إزاحتها في ظل نموذج إيجابي لعالميته.

* أستاذ علم اللغة - كلية الآداب - جامعة المنوفية.
خبير بمجمع اللغة العربية بالقاهرة.

وقد استطاع اللسان العربي، من دون قهر أن يزيح لغات كثيرة، آمن أبنائها والناطقون بها بالدين الجديد، وهو الإسلام في مواطن كثيرة في مصر وبلدان المغرب والشام، ومواطن أخرى غيرها.

حيث تنازلت هذه البلدان عن لغاتها القديمة طواعية، ورضيت باللسان العربي؛ لأن شعوب هذه البلدان رأَت أن استيعابها لمعارف الدين الجديد لا يتم لها من غير التحول إلى لسانه الذي نزل به كتابه، وفسرت به نصوصه، ووضحت به تشريعاته ومعالمه.

الكلمات المفتاحية: التراث اللغوي العربي - المعاجم الثنائية ذات المداخل العربية - اللسانيات التراثية - المعجمية العربية - التنقف الإيجابي.

Abstract

This research paper examines the phenomenon of classifying binary dictionaries with Arabic entries in the linguistic heritage of the Arabs as a form of non-dominance of the owners of other languages and giving them the opportunity to understand Islam in their own languages.

To this end, the research addressed the following demands:

-The concept of positive education, as a linguistic and cultural interaction between two closely related languages, and observing the incomplete beginnings of what he called the first binary lexical in heritage, then comprehensive binary lexicography in heritage.

-This was a distinctive form of heritage dealing with the languages of other nations, which it could not and did not work to remove under a positive model for its universality.

And the Arabic tongue was able, without coercion, to displace many languages, whose sons and speakers believed in the new religion, which is Islam, in many places in Egypt, the countries of the Maghreb and the Levant, and other places elsewhere.

Where these countries gave up their ancient languages voluntarily and accepted the Arabic language; Because the peoples of these countries saw that their assimilation of the knowledge of the new religion would not be complete without turning to the language in which his book was revealed, its texts explained, and its legislation and landmarks clarified.

Key words: The Arabic linguistic heritage - binary dictionaries with Arabic entrances - heritage linguistics - Arabic lexicography - positive intellectualization.

المقدمة النظرية

أولاً: مشكلة الدراسة

يتأسس هذا البحث على الانطلاق من فحص شكل تعامل الحضارة العربية الإسلامية مع شعوب اللغات الأخرى في عمليات التفاعل اللغوي والثقافي في ظل عالميته، وآليات هذا التعامل.

وتمثل هذه المشكلة أهمية خاصة في ظل ظهور بعض الأصوات التي تصف عمل الإسلام وحضارته "بالعولمة" وتقترب بها من العولمة الغربية المعاصرة.

ثانياً: تساؤلات الدراسة

تستصحب هذه الدراسة في سعيها إلى تحقيق أهدافها جملةً من التساؤلات من مثل:

- 1- ما مفهوم التنقف الإيجابي؟
- 2- ما مفهوم المعجمات الثنائية؟ وما أنواعها؟ وما وظائف كل نوع؟
- 3- هل مارست الحضارة العربية قهراً وإزاحة للغات الأجنبية التي تفاعلت معها؟
- 4- ما حدود التصنيف في المعجمية الثنائية في التراث اللغوي العربي؟

ثالثاً: منهج الدراسة وإجراءاتها:

تطبق الدراسة المنهج الوصفي المنتشر في اللسانيات المعاصرة وتطبق حزمة الإجراءات التالية:

- 1- التحليل.
- 2- التأريخ للظاهرة.

وتستغل أداة واحدة رأت أهميتها هي:

- الجداول.

رابعاً: حدود الدراسة

تتحرك الدراسة مستحبة أربعة حدود التالية:

1- الحدود الموضوعية، وهي حدود البحث المعجمي بفروعه: التاريخ، التصنيف والنقد.

2- الحدود الزمانية، وهي بدء ظهور المعجمية الثنائية في العربية منذ بدايات القرن الخامس الهجري حتى منتصف القرن السادس الهجري.

3- الحدود المكانية: وهي حدود منفتحة على المشرق العربي كله قديماً.

4- الحدود اللغوية وهي اللغة العربية بوصفها لغة كتابة البحث.

خامساً: الدراسات السابقة

تاريخ الدراسات المعجمية التراثية في العصر الحديث كثيرة جداً، ولكن ظهور دراسات مختصة بالمعجم الثنائية في التراث العربي قليلة جداً إلى حد الندرة الشديدة، ومما يقترب من الدراسة ما يلي:

- القاموسية الثنائية بالعربية، جون هايود، ترجمة حافظ إسماعيلي علوي،

[مجلة تبين، الدوحة، قطر، ع4/16، ربيع 2016م، (ص ص 37-

56)].

وقد وقف عند حدود الرصد التاريخي فقط من دون فحص للتصنيف

والأهداف وتوقف عند معجمين فقط هما:

أ- لغات التراث للكاشغري 1032 هـ وهو معجم ثنائي تركي / عربي، وهو بذلك خارج حدود الدراسة هنا.

ب- مقدمة الأدب للزمخشري 538 هـ، وقد علق عليه في أربعة سطور فقط.

وبقية نماذج الدراسة واقعة في العصر الحديث في أوروبا.

تمهيد

في فلسفة المعاجم الثنائية في التراث العربي: استطاع اللسان العربي، من دون قهر أن يزيح لغات كثيرة، آمن أبنائها والناطقون بها بالدين الجديد، وهو الإسلام في مواطن كثيرة في مصر وبلدان المغرب والشام، ومواطن أخرى غيرها؛ حيث تنازلت هذه البلدان عن لغاتها القديمة طواعية، ورضيت باللسان العربي؛ لأن شعوب هذه البلدان رأت أن استيعابها لمعارف الدين الجديد، لا يتم لها من غير التحول إلى لسانه الذي نزل به كتابه، وفسرت به نصوصه، ووضحت به تشريعاته ومعالمه.

وبقيت -في جانب آخر- بلدان أخرى مستمسكة بلسانها مع إيمانها بالدين الجديد، ولم تتحول إلى العربية وإن استعارت منها عددًا كبيرًا من ألفاظها بحكم الاتصال الثقافي بينهما.

ومن هذه البلدان فارس أو إيران أو بلاد ما وراء النهرين، على اختلاف التسمية في مراحل التأليف الجغرافي التاريخي عند المسلمين.

وقد أثمرت هذه المنطقة الجغرافية التي احتفظت بلسانها الفارسي مع إيمانها بالدين الإسلامي - عددًا من المعاجم الثنائية العربية والفارسية، بمعنى أن مداخل هذه المعاجم كانت بالعربية، وشروح هذه المداخل وبيان معاني هذه الكلمات كانت بالفارسية.

ومن هنا يتضح أن الهدف الأساسي من ظهور المعاجم الثنائية ذات المداخل العربية كان هو التواصل مع أبناء ذلك اللسان الفارسي، والتفاعل معهم، ونقل مفاهيم الإسلام الذي آمنوا به إليهم، ومساعدتهم على إدراك معاني تشريعاته، وأصول أخلاقه وآدابه وتصور نظريته للكون والحياة من غير تعالٍ، أو تسلُّط أو قهر.

والدليل على أن الغرض من تأليف هذه المعاجم الثنائية العربية الفارسية -وهو موضوع هذا البحث- كان هو خدمة الثقافة الإسلامية، وإعانة من يطلب فهمها وإدراك معالمها- يكمن في أن هذه المعاجم جعلت مداخلها بالعربية؛ بمعنى أن قارئاً غير عربي، لسانه الفارسية، يقرأ ويتعلم مبادئ الإسلام المكتوبة بالعربية، وهو بعد لم يصل إلى مرحلة إتقان العربية. ثم هو يطلب من وراء ذلك إدراك دلالات ما يقروءه فيلجأ إلى معجم مداخله عربية، وشرحها بالفارسية، لغته الأم *native language*؛ لتعينه على ما تصور ما غموض، وفهم ما استغلق عليه.

وهذه الرؤية تدلُّ على أن العلماء المسلمين من علماء المعجم لم يروا حرمان أحد فهم ثقافة هذا الدين، ورأوا -وهذه إحدى مبادئه- أنه ليس حكراً على فئة بعينها، لا يصح تداولها للجميع، كما يحدث في بعض الملل الأخرى.

ومن جانب آخر فإنَّ إيصال مفاهيم الشرع، وبيان تشريعاته جزء من الواجب المنوط بهؤلاء العلماء أداؤه؛ لأن الإسلام أوجب الدعوة إليه على كل أحد من المؤمنين به، بمقتضى النصِّ الكريم الذي يقول فيه رب العزة سبحانه ﴿قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي﴾ [سورة يوسف 108/12].

ومعربو القرآن الكريم يعربون ﴿وَمَنِ اتَّبَعَنِي﴾ معطوفاً على فاعل أدعو⁽¹⁾؛ مما يؤكد أنه لا يصح في عرف الإسلام وأحكامه، احتكار ثقافته

وتشريعاته، وحصرها في صنف من الناس بأعيانهم، بل كان العلم بهذا الدين وشرعه منتشرًا مبذولًا، يدعي إليه، ويحض عليه، فمما تواترت به الأخبار أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه كان لحق حفاظ القرآن الكريم بمن يستحق العطاء من بيت لمال؛ لشرف ما حصل، مما يدلُّ على قيمة مهمة وهي قدم التمويل أو الإنفاق الحكومي في تاريخ الإسلام على نشر ثقافته⁽²⁾.

أضف إلى هذا أن ثمة جانبًا آخر هو إيمان المعجميين من أصحاب اللسانين، أو مزدوجي اللغة، بواحد من آداب الإسلام، وهو دلالة النَّاس على الخير، والتيسير على عموم الخلق، شأنهم في ذلك شأن كل المنتمين إلى الإسلام؛ ومن هنا كان تحركهم نحو التأليف في المعاجم الثنائية ذات المداخل العربية؛ لإعانة غير العرب على فهم الإسلام، والتواصل مع آدابه وتعاليمه؛ طلبًا للتأقلم أو التفاعل مع الثقافة العربية الناطق الرسمي باسم الدين الجديد.

وقد تمثل ذلك التفاعل الثقافي عندما قرر الفاتحون المسلمون الأوائل اصطحاب العلماء في فتوحاتهم لتعليم الدين لأصحاب البلدان المفتوحة؛ بهدف التواصل معهم، وإيصال الحق الذي آمنوا به إليهم. وهو الأمر الذي جعل أبناء هذه الأمم تقبل على تعلم العربية، على اعتبار أن اللغة هي أهم رموز التواصل الثقافي، أو قل هي مفتاح لتحصيل الثقافة التي تمثله.

معنى هذا أن النمو في العلاقات السياسية والعلمية والاقتصادية يستدعي نموًا بدرجة مماثلة في مجال الترجمة. والترجمة -في أهم الأسس التي تعتمد عليها- تقوم على أكتاف المعاجم الثنائية اللغة⁽³⁾.

لقد قامت المعجمات لأغراض عملية، ولم تكن تطبيقًا لنظرية لغوية، ويختلف الدافع لظهور المعجمات من مدينة لأخرى، والشائع الصحيح أنه قد انبعثت الصناعة المعجمية العربية في القرن السابع الميلادي لأسباب دينية⁽⁴⁾.

هذه الحقيقة التي تؤكد أن القرآن الكريم، ودراسته، وبيان ما فيه من أصول تشريعية باعتباره دستور الإسلام هو الباعث الحقيقي الذي أسهم في نشأة المعاجم الثنائية ذات المداخل العربية لخدمة المسلمين من غير أصحاب اللسان العربي، ويزيد ذلك وضوحاً ويؤكد حقيقة أن دراسة القرآن الكريم كانت من داوعي جمع اللغة "كما كانت أحد الأسباب التي أسهمت في نشأة المعاجم العربية" عموماً.

وفي هذا يورد ابن خلدون كلاماً مهماً يوضح قيمة اللغة في تحصيل العلوم ولا سيما في جانب أصحاب اللسان غير العربي في فصل عقده في خاتمة المقدمة جعل عنوانه: فصل في أن العجمة إذا سبقت إلى اللسان قصرت بصاحبها في تحصيل العلوم عن أهل اللسان العربي.

يقول: "أصبحت العلوم كلها بلغة العرب (لما اتسع ملك الملة الإسلامية) ودواوينها المسطرة بخطهم، واحتاج القائمون بالعلوم إلى معرفة الدلالات اللفظية والخطية في لسانهم دون ما سواه من الألسن لدروسها وذهاب العناية بها... فإذا كان (المتعلم) مقصراً في اللغة العربية ودلالاتها اللفظية والخطية اعتاص (أو صعب) عليه فهم المعاني منها"⁽⁶⁾.

ثم يقول "والأعجمي المتعلم للعلم في الملة الإسلامية يأخذ العلم بغير لسانه الذي سبق إليه ومن غير خطه الذي يعرف ملكته، فلهذا يكون وهذا عام في جميع أصناف أهل اللسان الأعجمي من الفرس"⁽⁷⁾ وغيرهم.

وهذا يؤكد أن المعاجم الثنائية ذات المداخل العربية في التراث العربي انبعتت لأغراض التواصل مع الأمم الأخرى، وهي هنا الأمة الفارسية؛ حيث سعت إلى مساعدة أبناء هذه اللغة على التعرف على ثقافة المسلمين وعلومهم المكتوبة بالعربية، ويتضح ذلك من خلال النموذج التالي الذي يذكره الدكتور علي القاسمي في كتابه: علم اللغة وصناعة المعجم، حيث يقول: "وانبثقت القوائم

المزدوجة اللُّغة في إنجلترا لسد حاجة تربوية؛ فقد أعد المعلمون تلك القوائم بالكلمات اللاتينية (مداخل) وما يقابلها الإنجليزية؛ لمساعدة تلامذتهم (الإنجليز) على فهم الكتب المدرسية التي كانت تدون باللاتينية⁽⁸⁾.

وواضح من هذا النموذج في التجربة الإنجليزية القديمة أنها تؤكد أن المداخل، هي المحدد الأساسي لطبيعة حاجة المتعلم. فلما كان الفارسي في النموذج محلّ الدِّراسة هنا يقرأ الإسلام وعلومه بلغة عربيّة، وهو يريد تمثّل الدلالات تمثلاً واضحاً لجأ إلى معجم يشرح له معاني هذه المداخل بلغته الأم؛ لمساعدته على أن يتقدم في تحصيل المفاهيم الإسلاميّة التي وصلت إليه بلسان العرب، ولمساعدته كذلك في عمليّة تعلّم العربيّة.

وإذا كانت الطريقة المباشرة في تعليم اللُّغات⁽⁹⁾ ترى في استعمال الترجمة مهما كانت عملاً شائناً، وغير أخلاقي، فإننا نرى هذا القول يصبُّ في كفة الهيمنة والتسلط؛ لأنه يقهر الآخرين وهم في حاجة إلى الفهم والاستيعاب والتواصل - على التعلم بلغة ثانية من غير معونة أو مساعدة من لغته الأم في عملية التحصيل.

أضف إلى ذلك أن الإسلام كان حريصاً على إيصال الحكمة؛ لأنه ينظر إليها على أنها ضالة يبحث عنها في أي مكان وبأي لغة، وعند أي قوم، ومن ثمّ حرص على إعانة طالبها، وقد تمثّل ذلك وظهر فيما صنعه أصحاب المعاجم الثنائيّة ذات المداخل العربيّة بتأليفهم هذه المعاجم الشاملة.

وقد أدرك هؤلاء المعجميون كما أدرك علم اللُّغة النفسي أن الاستعمال القويم للترجمة لا يستغنى عنه في تعلّم اللُّغات الأجنبيّة؛ لأنه مهما حاولنا إبعاد تأثير اللُّغة الأم عن تعليم اللُّغة الأجنبيّة فإننا لا نفلح وإذا قبلنا ما لا بد منه فإننا نستطيع استخدام عناصر اللُّغة القوميّة التي يمكنها مساعدتنا في تعلّم اللُّغة الأجنبيّة، ومن هذه العناصر الموجودة التي تشبه المفاهيم الجديدة⁽¹⁰⁾.

إن الشيء الخطير في تعليم اللغة الأجنبية لا يكمن في استعمال اللغة القومية بل في إساءة استعمالها⁽¹¹⁾.

ومن الممكن استخدام الترجمة، ومن ثم استخدام المعاجم الثنائية لغرض التحقق من الفهم ومن أجل إرادة التحقق من فهم مفردات تعاليم الإسلام ألف المعجميون من أصحاب اللسانين العربي والفرسي -أو مزدوجي اللغة- معاجم ثنائية شاملة كاملة ذات مداخل عربيّة.

وإن كان سبق هذه المرحلة، مرحلة أخرى اعتنت إلى حد بعيد بالموازنة بين اللغتين العربيّة والفرسيّة؛ مما يؤكد أن المعاجم الثنائية العربيّة الفرسيّة لم تظهر طفرة، وإنّما كانت بوادرها أو بواكيرها ماثلة في التأليف المعجمي العربي في مناح شتى، مما يعكس الحاجة الملحة التي فرضتها آليات التواصل الثقافيّ بين الأمتين صاحبتَي اللسانين المختلفين.

وقد سبق لنا أن لاحظنا أنّ كثيراً من المعاجم الفقهيّة التي عنيت بشرح مصطلحات علم الفقه جاءت في أثناء شروحاتها للمداخل (= مصطلحات الفقه) بعدد من الشروح بالفرسيّة رعاية لحالة قارئها ممن يطلبون العلوم الشرعيّة المكتوبة بالعربيّة في زمن المد الحضاريّ للغة العربيّة، وكنا سمّينا هذه الظاهرة هناك، بتداخل لغات الشرح⁽¹²⁾ أو تعدد لغات الشرح، وكنت قلت في سياق الحديث عن طريقة الشرح بالترجمة التي استخدمها بعض أصحاب المعاجم الفقهيّة الذين عاشوا وألّفوا معاجمهم في غير الديار العربيّة، كالأزهريّ في الزاهر، وكالمطرزي في المغرب، أو النسفي في طلبه الطلبة، ربما يقال فيه إنهم ملئوا معاجمهم بكثير من الشروح للألفاظ عبر طريقة التّرجمة إلى اللغة الفرسيّة غالباً والتركيّة أحياناً، مستهدفين تيسير الأمر على طلاب العلم الذين يتكلمون لغةً أخرى مع العربيّة أو بقصد تقريب المعنى إليهم بنقله إلى لغاتهم الأم أو الأصليّة⁽¹³⁾.

في مفهوم التواصل الثقافي:

مصطلح التواصل الثقافي متنازع النسبة يستخدمه علم اللغة، كما يستخدمه علم الاجتماع، كما تستخدمه دراسات الحضارة والعلاقات الدولية والإثنولوجيا/ أو علم الثقافة. وقبل تحريره نوّد أن نذكر أن ظاهرة المعاجم الثنائية ذات المداخل العربية التي نعالجها في مرحلتها الكاملة هنا تظهر مدى الحضور للغة الأم في استخدام الفارسي (= الأجنبي هنا) وتأثيرها على اللغة الأجنبية التي يتعلمه، ونحن نرى ذلك نوعاً من التداخل الإيجابي = positive interference يعين على تعلّم اللغة المستهدفة target language، وهي العربية في حالتنا هذه، أو قل إنّ تداخل اللغة الأم الفارسية وحضورها في لغة الشرح يعين على فهم المراد من المداخل العربية التي كُتبت بها تراث الإسلام.

وما يهمنا هنا هو أن نشير إلى أن ثمة اتجاهًا كاملاً يتبناه عدد من علماء النفس الاجتماعي، وعلم الاجتماع "قصوروا دراستهم للاتصال على اللغة، والنتائج الوظيفية له ويتفق مع هذا الاتجاه تعريف لاندبرج، ولاسن، وشراج - عندما ذهبوا إلى أن الاتصال؛ هو نقل المعاني بالرموز، إذا فالفكرة الرئيسية هنا الاشتراك في المعاني⁽¹⁴⁾.

معنى هذا أن انتقال المعلومات أو الأفكار أو الاتجاهات من جماعة إلى جماعة أخرى من خلال الرموز (=اللغة). وهذا هو التعريف المشتهر للاتصال عند علماء الاجتماع على اعتبار أن التواصل هو أساس تفاعل اجتماعي⁽¹⁵⁾.

ومعنى هذا أيضًا أن المعاجم الثنائية ذات المداخل العربية قامت بدور الرموز الاصطلاحية المتمثلة في صورة اللغة، وهي ما يسمى بالاتصال الرمزي =symbolic communication⁽¹⁶⁾.

ويسمى الأمريكيون التّواصل التّقافي: التّثقف من الخارج acculturation على حين يقترح بعض الباحثين ترجمة ذلك المصطلح باكتساب الثقافات الأخرى وتمثلها، والمقصود من هذا المصطلح في أكثر التعريفات المعتمدة هو: "العملية التي يتصل عن طريقها ثقافتان اتصالاً وثيقاً، ويكون من نتيجة ذلك ازدياد التشابه بين الثقافتين"⁽¹⁶⁾.

ونحن نرى أن التّثقف من الخارج كان متبادلاً بين الثقافتين أعطت العربيّة التّقافة الفارسيّة وجودها الجديد عندما صدّرت الإسلام إليها ومن أجل التّفاعل معه، واستثماره نشأت المعاجم التّثنائيّة ذات المداخل العربيّة، باعتبارها إحدى الوسائل المساعدة على القبول، وهو مصطلح ثقافي/إثنولوجي يتعلّق بأخذ بعض العناصر من ثقافة ما. والقبول في حالتنا هذه acceptance جاء طوعاً وتلقائياً وهو ما يسمى بالتّثقف من الخارج الموجب؛ لأنه لم يُفرض بواسطة الجماعة الفاتحة (=العرب المسلمين الفاتحين) ولم ينظر إليه على أنه كان قبولاً عدائياً⁽¹⁷⁾.

على حين أخذت التّقافة العربيّة بعد توصلها مع التّقافة الفارسيّة كثيراً من العناصر المرتبطة بالتّقافة الإداريّة والسياسيّة وبناء العلوم، وبعض طرائق السلوك المعيشي في المطعم والملبس وأدوات المنزل والحرف إلى غير ذلك. لكننا ننظر هنا في هذه الورقة إلى التّقافة العربيّة بعد اصطباغها بالإسلام في توصلها مع التّقافة الفارسيّة على اعتبار أنّها التّقافة المانحة، وهو مفهوم متداول في العلاقات الدوليّة، من هذا الجانب يمكن القول إن العربيّة أعطت وأسهمت في التّغير التّقافي في بنية المجتمع الفارسي، ومن ثمّ فإنها هي السبب الأول في نشأة المعاجم التّثنائيّة ذات المداخل العربيّة.

وقد تُرجم هذا المصطلح في معاجم المصطلحات اللغويّة بمترادفات مختلفة من مثل: تتأقّف، ومثاقفة، وقد عرّفه الدكتور البعلبكي بأنه "التّفاعل

اللغوي والثقافي الحاصل بين لغتين متماستين، وما قد ينشأ عن ذلك من اقتراض وثنائية إلخ؛ مثلاً: التفاعل بين العربية والفارسية بعيد الإسلام⁽¹⁸⁾.

وهذا التمثيل الذي ذكره رمزي البعلكي دليل على اشتهاً أمر هذا النموذج الذي ندرسه في قضية التواصل أو التفاعل بين الثقافات.

في مفهوم المعجم الثنائي اللُّغة

Bilingual dictionary (العربي/ الفارسي)

المعجم الثنائي اللُّغة هو الذي مداخله أو كلماته المشروحة بلغة وشروح هذه المداخل، وإيضاح معانيها بلغة أخرى⁽²⁰⁾.

ولا شك أن ظهور هذا النوع من المعاجم متأخر في النشأة عن المعاجم الأحادية اللُّغة؛ أي التي مداخلها بلغة هي نفس لغة شروح هذه المداخل، ولا شك أنها أثر من آثار الحاجة الملحة إلى الترجمة، التي هي أثر من آثار التفاعل بين ثقافتين، وأثر التواصل الثقافي بين ثقافتين لغتين هما هنا العربية (لغة المداخل) والفارسية (لغة الشرح).

ومن المهم أن نذكر أن المستخدم الذي أُلِّفت من أجله هذه المعاجم الثنائية هو المسلم الفارسي لغة، غير العربي، ومن المهم كذلك أن نؤكد أن المعجم الثنائي هذه قامت من أجل الوفاء بعدد من الوظائف تتلخص جميعاً في إعانة هذا المستخدم الذي أُلِّفت له، على استيعاب التراث الإسلامي المكتوب بالعربية، أي معاجم للاستيعاب والفهم، وليست معاجم للتعبير أو التخاطب (وهو ما يُفسر لنا فيما بعد إهمال المعاجم الثنائية ذات المداخل العربية إلى حد كبير للضبط والتهجّي!

وهذا الذي نزعمه بدأ من نقطة اختيار لغة المداخل، يقول الدكتور علي القاسمي: "إن تمييز المعجم المخصص للتعبير والمعجم المخصص للفهم ينعكس

في المرحلة الأولى من صناعة المعجم، وأعني بها اختيار لغتي المتن والشرح؛ لنفرض أننا نؤلف معجمًا إنجليزيًا / عربيًا للأمريكيين، فإذا كنا نريدُ منه معجمًا للتعبير جعلنا من الإنجليزية لغة متن (مداخل) ومن العربية لغة شرح، في حين أننا إذا قصدنا به وسيلة للفهم اتخذنا من العربية لغة المتن (أو المداخل) ومن الإنجليزية لغة الشرح⁽²¹⁾.

وحكمنا على هذه المعاجم الثنائية ذات المداخل العربية بأنها معاجم فهم واستيعاب؛ لأنها صُنفت لمساعدة أبناء الثقافة الفارسية، واللسان الفارسي على فهم ثقافة الإسلام المكتوبة بالعربية على ما هذا من كلام ابن خلدون في مقدمته.

وهذا الذي نقوله تؤكدُه الموسوعة اللغوية التي قام على تحريرها كولنج في المدخل المتعلق بالمعجم الذي عنوانه (اللغة كلمات: صناعة المعاجم) الذي كتبه كاوي Cowie، وهو أحد المتخصصين في صناعة المعجم في جامعة ليدز؛ حيث يقول: "لنلتفت الآن إلى القواميس (المعاجم الثنائية اللغة المؤلفة من جزأين (يقصد المزدوجة) سيكون من المفيد هنا أن نرسم حدًا آخر بين قواميس (معاجم) الفهم أو الاستيعاب؛ أي تلك التي تهدف ببساطة إلى مساعدة قراء كل اللغتين على فهم مفردات اللغة الأخرى. والقواميس (المعاجم) التخاطبية الأكثر طموحًا التي تزودنا بمعلومات للكتابة والترجمة في اللغة الأجنبية في أي الاتجاهين. ومن الصعب أن نجد في الممارسة العلمية قواميس (معاجم) تخاطبية صرفة بهذا المعنى وكما يشرح مالكوم سكي Malcom Sky وهو محرر قاموس إيطالي ثنائي آخر؛ أن هدفه في القسم الإنجليزي / الإيطالي هو = مساعدة المستخدم الإيطالي على الفهم والتفسير أما في القسم الإيطالي / الإنجليزي فإنه يسعى لمساعدة المستخدم نفسه في التعبير عن أفكاره في الإنجليزية"⁽²²⁾.

وبغض النظر عن حديثه المتعلق بالمعجم المتبادل أو المزدوج الاتجاه

.Bidirectional dictionary =

وهو المعجم المكون من قسمين متبادلي اللّغة في المداخل والشروح، كأن يكون المعجم عربيًا فارسيًا، ثم هو بعد فارسيّ عربيّ في الوقت نفسه، في مجلد أو كتاب واحد وهو ما لا نتحدث عنه الآن - فإن ما يهمنا هو أنه لما كان المستخدم إيطاليا في نص كاوي Cowie وبدأ مالكوم سكي معجمه الثنائي في القسم الإنجليزي / الإيطالي بمداخل إنجليزية وهي ليست اللّغة الأم للمستخدم الإيطالي بطبيعة الحال - حدد أن هدفه هو المساعدة على الفهم والتفسير.

والأمر هنا في المعاجم الثنائية العربية الفارسية، والمستخدم فارسي يشير إلى أن الهدف أو الوظيفة التي توخت هذه المعاجم الوفاء بها هي مساعدة هذا المستخدم الفارسي على الفهم والتفسير والاستيعاب، لما يمكن أن يسمى التراث العربي المكتوب الذي كان يتداول في المجتمعات الفارسية بعد تحوله وانتمائه للإسلام.

إن ملخص المسألة يكمن في النص التالي الذي نبرزه من كلام كاوي عندما يقول: "إن المعاجم الثنائية اللّغة تهدف ببساطة إلى مساعدة القراء على الفهم والاستيعاب".

المعاجم الثنائية العربية/ الفارسية الشاملة في التراث المعجمي العربي حتى القرن السادس الهجري

البدايات الناقصة

أشرنا من قبل في فقرة سابقة إلى أن كثيرًا من المعاجم العربية -ولا سيما في قسم المعاجم المتخصصة في جانبها الفقهي- عرفت ظاهرة سميها بتداخل لغات الشرح، أو تعدد لغات الشرح، وكان الهدف منها مساعدة طلاب العلم أو

اللغة الشرعية على فهم الألفاظ، وتقريب تمثلها، وتصورها، فتشرح له بلغته الأم، تقريبا لأفهامهم، وضبطا لصحة تصوراتهم.

كما عرفت المعاجم العربية الموضوعية هذه الظاهرة منذ وقت مبكر من عمر التأليف المعجمي عند العرب، ويكفي هنا أن نقف أمام نموذجين اثني يمثلان هذه الظاهرة، قبل التعرض للمعاجم الثنائية العربية الفارسية الشاملة أو الكاملة.

وهذان النموذجان المبكران هما:

أ- مبادئ اللغة للإسكافي المتوفى سنة 421هـ

ب- فقه اللغة وسر العربية للثعالبي المتوفى سنة 492هـ

(أ) مبادئ اللغة، للإسكافي المتوفى سنة 421 هـ

وألفاظ هذا المعجم مرتبة على الموضوعات، وقد كانت لحياة الإسكافي في أصبهان - وهي منطقة لحضور الثقافة الفارسية - أثرها في لغة الشرح في معجمه حيث كان كثيرا ما يشرح بعض المداخل وهي عربية باللغة الفارسية، مع أن معجمه أحادي اللغة في الأساس، أي عربي / عربي.

ومن هنا يتضح لنا إرداته خدمة القارئ الفارسي، وقد لاحظ ذلك آخر ناشر للكتاب؛ حيث يقول: "ولهذا الكتاب خصائص تميزه، ويكاد ينفرد بها، تتلخص في الإيجاز... وظهر أمر غريب في تفسيره للألفاظ، وهو: تفسير اللفظ العربي بمردافه الفارسي؛ مما يشعرا أنه كان يؤلف كتابه لجماعة تغلب عليها الفارسية إن لم يكونوا فرسا خالصين؛ لذلك راعى الإيجاز، وقلة الشواهد"⁽²³⁾.

وقد رتب هذا المعجم ألفاظه وفق الموضوعات بادئا بباب في ذكر السماء والكواكب (52)، ثم بباب أسماء البروج والأزمنة والأوقات (58)، وباب الليل والنهار (62)، وباب صفة الحر والبرد (65)، وباب الرياح (67)، وباب أسماء

الرعد والبرق (71)، وباب المياه وأوصافها وذكر أماكنها (73)، وباب الجبال وما يتصب بها (80)، وباب الكسوة (97)، وباب البسط والفرش ونحوهما (105)، وباب الحلي والجواهر (112)، وباب الأواني (115)، وباب السراج (120)، وباب أحوال النار وذكر أدواتها (122)، وباب الخبز وآلاته (126)، وباب الطبخ (128)، وباب آخر في الطعام (123)، وباب آخر منه (135)، وباب أسماء للطبخ تستعملها العرب، ومجاورها (138)، وباب الألبان (143)، وباب الشرب (145)، وباب وصف اليد إذا باشرت ما يتعلق بها (149)، وباب آلات البيت (150)، وباب الأدوات (152)، وباب آلات الكتاب (159)، وباب السلاح والجنّة (أي ما يتخذ للحماية من دروع وغيره) (163)، وباب شوارد من السلاح وما يدخل في بابها (179)، وكتاب الخيل وأسماء أعضائها وألوانها وشياتها وعيوبها وسائر صفاتها (187)، وباب ألوان الخيل (196)، باب الشبات والأوضاع (200)، وباب البلق (203)، وباب التحجيل (204)، وباب السوابق من الخيل (206)، وباب وصف الفحول والإناث وأصواتها في إنتاج (208)، وباب في عيوب الخيل (210)، وباب العيوب التي تكون خلقة في الخيل (212)، وباب العيوب الحادثة (215)، وباب وصف قيام الخيل (217)، وباب أصواتها (218)، وباب مشيها وحضرها (أي جريه) (219)، وباب ما يستحب من خلق الخيل (221)، وباب الإبل (223)، وباب البقر (225)، وباب الماعز (226)، وباب السباع (229)، وباب الأحناش والهوام وما أشبهها (235)، وباب ضروب من الحيوان المختلفة ذكرناها بعدما مضت أبوابها (243)، وباب الطير (245)، وباب آخر في النعام ووصف جناح الطائر (253)، وباب في المكني والمبني (255)، وباب أدوات الزرع وأحواله (257)، وباب الشجر والنبات (263)، وباب ضرب من النبات وصغار الشجر (270)، وباب البقول ونحوها (273)، وباب الرياحين (275)، وباب أسماء الصناعات

وأهل الأسواق (276)، وباب آخر من نحو ذلك (280)، وباب أي أوصاف
العلل أسمائها (283)، وباب في نواذر مختلفة.

وقد نقل الإسكافي كثيرًا من مادة معجمه من اللغويين السابقين من مثل:
الأصمعي (254) وابن الأعرابي (391) وأبو حاتم السجستاني (246) والخليل
(246)، ويونس (300).

وقد صرح في بعض الأحيان بذكر بعض المؤلفات التي اعتدها من مثل:
كتاب اللغات ليونس، والنواذر لابن الأعرابي.

أما شواهده فقد استشهد بآيات من القرآن الكريم فيما يقرب من عشرة مواضع
في مثل "86؛ 95؛ 105؛ 115؛ 258؛ 370".

ومثل هذه الشواهد القرآنية جاءت شواهد حديثية في مثل: 52؛ 95؛ 100؛
101؛ 109؛ 121؛ 139؛ 226.

كما استشهد بعدد من أبيات الشعر القديم الجاهلي والإسلامي لكثير من
الشعراء الذين يحتج بشعرهم من أمثال: ابن أحرر (191)، والأخطل (280)،
والأعشى ميمون بن قيس (102)، ومن الأعشى الآخرين؛ أعشى باهلة وأعشى
همدان (91؛ 168)، وامرؤ القيس (93)، وأممية بن أبي الصلت (127)، وأوس
بن حجر (174)، وجريير (90)، وحسان بن ثابت (117)، وأبي داور الإيادي
(154)، وأبي زؤيب الهذلي (88)، وذو الرمة (88)، والراعي النميري (153)،
ورؤبة (172)، والشماخ (152)، والشنفري (166)، وكثير (233)، وكعب بن
زهير (238)، ولبيد (89) وغيرهم.

كما استشهد بعدد من الأمثال العربية في مثل: (247).

ومن الأمثلة الكثيرة على الشروح الفارسية لعدد من المداخل العربية في هذا
المعجم التي كتبها مؤلف المعجم خدمة للقارئ الفارسي ما يلي:

قوله في بيان أسماء أجزاء الباب: "المقعم ما يضم أعلى جانبي الباب وهو اللوح المعروف بينهما، يسمى بالفارسيّة: كفشيز"⁽²⁴⁾.
ومن ذلك قوله "قيل باب مضلع، ومخل، وهو بالفارسيّة: برسوين"⁽²⁵⁾.
ومن ذلك أيضًا قوله في باب الحيوان: "عناق الأرض: سياق كوش"⁽²⁶⁾.
ومن ذلك أيضًا تفسيره للعنجوس وهو ما يفسد المزارع ويخلخل مساد الماء،
بالفارسيّة: وارسواه"⁽²⁷⁾.
ويقول في الزاغ الدسي وهو الغرب إنه: كلاجه"⁽²⁸⁾.
ومن ذلك: الأحمر من الخيل: السمند"⁽²⁹⁾.
ومن ذلك: المجذوم: كل بالفارسة"⁽³⁰⁾.
ومن ذلك أيضًا قوله: البوه: الأحمق؛ بوف بالفارسيّة"⁽³¹⁾.
وهناك أمثلة كثيرة جدًا يمكن معها أن نصنف مبادئ اللّغة تحت قسم
المعاجم الثنائية العربيّة الفارسيّة بجوار كونه معجمًا موضوعيًا في المقام
الأول"⁽³²⁾.

(ب) فقه اللّغة وسر العربيّة للثعالبي المتوفى سنة 439هـ

فقه اللّغة وسر العربيّة معجم من المعاجم الموضوعية المختصرة
المستوعبة، ومؤلفه أبو منصور الثعالبي عاش طيلة حياته تقريبًا في نيسابور،
وهي إحدى الحواضر الفارسيّة.

وقد ذكر في معجمه هذا أنه كان يحاضر في اللّغات يقول:

"فصل فيما حاضرت به مما نسبه بعض الأئمة إلى اللّغة الرومية"⁽³³⁾.

وقد أفرد الثعالبي الباب التاسع والعشرين للحديث عن الموازنة بين
العربيّة والفارسيّة، في مجال الثروة اللفظية أو المعجم، فيما يمكن أن يسمى
ببواكير المنهجي التقابلي في الدرس المعجمي في التّراث العربيّ.

وفي هذا الباب برزت فكرة التنقف من الخارج الموجب أو التواصل الثقافي غير العدائي؛ حيث استطاعت العربية أن تؤثر في الفارسية على الأقل في مجال الألفاظ أو المعجم، وهو محور هذا البحث. كما استطاعت الفارسية أن تؤثر في العربية في المجال نفسه، عبر فترات زمنية ممتدة.

وقد جاء هذا الباب في خمسة فصول كما يلي:

- 1- فصل في سياقة أسماء فارسياتها منسية وعربيها محكية مستعملة 522/2
- 2- فصل في أسماء عربية يتعذر وجود فارسية أكثرها 524/2
- 3- فصل في ذكر أسماء قائمة في لغتي العرب والفرس على لفظ واحد 525/2
- 4- فصل في سياقة أسماء تفردت بها الفرس دون العرب فاضطرت العرب إلى تعريبها أو تركها كما هي 526/2
- 5- فصل فيما حاضرت به مما نسبه بعض الأئمة إلى اللغة الرومية 530/2

ومن استعراض عنوانات هذه الفصول نلاحظ أن الفارسية سبقت وأثرت في المعجم العربي بالنظر إلى الوزن الحضاري للأمة الفارسية قبل الإسلام أو في الجاهلية، وهذا الذي نقوله هو ترجمة الجملة الخطيرة التي قالها الثعالبي في عنوان الفصل الرابع من هذا الباب الذي عقده للموازنة بين العربية والفارسية، حيث قال: "فصل في سياقة أسماء تفردت بها الفرس دون العرب فاضطرت العرب إلى تعريبها، أو تركها كما هي"، فجملة "اضطرت العرب إلى تعريبها أو تركها كما هي" تعكس مدى الحاجة التي ألجأت العرب إلى نقل الألفاظ الفارسية إلى المعجم العربي.

ومراجعة مجموعات قوائم الألفاظ التي نقلها العرب عن اللسان الفارسي تظهر لنا أنها ألفاظ حضارية، مما يغطي جوانب الحياة الإنسانية المختلفة. وإذا نظرنا إلى الحضارة على أنها الشكل الخارجي، أو المادي للثقافة أو الفكر، أو على أنها التطبيق التقني للأفكار⁽³⁴⁾ - فسوف نلاحظ أن الألفاظ التي نقلها العرب من الفرس تتوزع على كثير من جوانب الحياة في صورها الحضارية من مثل:

ألفاظ الأواني والطبق	(526/2) كالكوز، والإبريق، والطست، والخوان،
ألفاظ الملابس (الفراء)، والديباغ.	(526/2) كالسمور (جبة سوداء من وبر) / والقاقم
وألفاظ الحلي والجواهر	(527/2) كالياقوت، والفيروزج
ألفاظ الأطعمة والتوابل	من الخبز والطبخ والحلويات والأشربة والأفاويه
وألفاظ الزهور والرياحين	(529/2) كالنرجس والبنفسج، والنسرین والسوسن والياسمين، والجلنار
وألفاظ الطيب والعطور	(529/2) كالمسك، والعنبر، والكافور والصندل

وهذه القوائم من الألفاظ المنتمية للمجالات الحضارية الشاملة للحياة الإنسانية التي نقلها العرب عن الفرس؛ نظراً للوضع الحضاري المتفوق للحضارة الفارسية في هذه الحقبة التاريخية القديمة، تعكس التفات الثعالبي المبكر إلى أثر ظاهرة التواصل الثقافي، أو التنقف الموجب من الخارج، وأن التفوق الحضاري هو العامل المؤثر فيه.

ويؤكد ذلك أن مجمع اللغة العربية بالقاهرة عندما أخرج معجم ألفاظ الحضارة الحديثة ضمنه مايلي:

أ- ألفاظ الثياب، وما يتعلق بها (3).

ب- ألفاظ المأكولات (11).

ج- ألفاظ المنزل والأدوات المنزلية (15).

د- ألفاظ الأماكن، وما يتعلق بها (33).

ه- ألفاظ المكتب وأدواته (39).

و- ألفاظ المركبات والعربات، وما يتعلق بها (45).

ز- ألفاظ الحرف والصناعات، والمواد المستخدمة فيها (51).

إلى غير ذلك من ألفاظ الحضارة الحديثة.

وقد ذابت الحضارة الفارسية في حضارة الإسلام، وتلاشت فيها في مرحلة تالية لظهور الإسلام، وهو ما يسميه الدكتور حسين مؤنس بتوارث الحضارات. أما التأثير العربي في الثقافة الفارسية فنشأ بعد نزول القرآن الكريم واستقرار حضارة الإسلام، فمن هذا التاريخ بدأ هذا الدور المؤثر للسان العربي كمظهر من مظاهر التقيف الموجب من الخارج الذي قام بعبئه اللسان العربي على اعتبار أن اللغة هي أداة التواصل الثقافي.

وقد انتبه الثعالبي إلى هذا البعد مثلما انتبه في عبارته السابقة التي لخص فيها ما يمكن أن نسميه قانون الاضطراب الحضاري الذي حمل العرب على نقل أجزاء من ثقافة الفرس في بعض الجوانب الحضارية.

يقول الثعالبي في الفصل الثاني من الباب نفسه: "فصل في أسماء يتعذر وجود فارسية أكثرها".

وبتأمل هذه الألفاظ نجد أنها من ألفاظ الشرع التي اصطلح على تسميتها بالألفاظ الإسلامية؛ من مثل: "الزكاة والحج، والمسلم والمؤمن والكافر، والمنافق، والفاسق، والإقامة، والتيمم، والمتعة، والطلاق، والظهار، والإيلاء، والقبلة"⁽³⁵⁾.

وقد كان الثعالبي في الفصل الأول من هذا الباب نفسه الذي عنوانه: "فصل في سياقة أسماء فارسيته منسية وعربيته محكية مستعملة" استشعر أن ثمة ألفاظ لها خصوصية؛ من كونها مرتبطة بالثقافة الإسلامية المنبثقة من عقيدته وشرائعه؛ من مثل: الحلال والحرام والبركة والوسوسة والنصيحة.

وهي ألفاظ، وإن كانت عامة يمكن أن تتوارد معانيها في اللغات المختلفة بحكم درجات الترقى الأخلاقي والاجتماعي في المجتمعان المختلفة بيد أنها صارت ألصق بالخطاب الأخلاقي والاجتماعي عند المسلمين من دون غيرهم.

وبقيت هذه الألفاظ، واستمرت في عمق الثقافة الفارسية ومعجمها الذي اصطبغ بالإسلام في مرحلة من مراحل استثمار التواصل الثقافي.

ومن هنا لا يتصور أحد تلاشيها؛ لأنها بنت ثقافة هي الإسلام، والأساس الذي قامت عليه هو: "العقيدة وهي لا تزال تتجدد وتتعاقد على حمل رايته الأجيال، وأداتها هي اللغة العربية؛ لغة القرآن وبفضله عاشت، وقدر لها أن تتجو من الضياع، وبفضل الإسلام والعربية ظلت حضارة الإسلام حيّة: لأن العقيدة لا تبلى ما دام هناك من يؤمنون بها، وما دامت العقيدة حيّة في عالم الإسلام، واللغة العربية حيّة أي أن عنصري الحضارة الإسلامية الأساسيين باقيا⁽³⁶⁾.

مرحلة المعاجم الثنائية ذات المداخل العربية الشاملة:

عرف التاريخ المعجمي ظاهرة المعاجم الثنائية ذات المداخل العربية بهدف خدمة ثقافة الإسلام المكتوبة، وإعانة المستخدمين المسلمين من غير العرب لغة على فهم هذه الثقافة، واستيعاب مفرداتها. وقد ظهرت في شكلين هما:

الأول: المعاجم الثنائية غير الشاملة ذات المداخل العربية، أي تلك التي اهتمت بجانب محدد من الألفاظ اللغوية، جمعتها وربتها وشرحتها. الثاني: المعاجم الثنائية الشاملة ذات المداخل العربية، وهي المعاجم التي جمعت الألفاظ اللغوية في جوانب الحياة المختلفة التي تمثلها اللغة وربتها وشرحتها بالفارسية

وسنقف في هذا البحث عند المعاجم الثنائية الشاملة، لأنها أصدق في تمثيل ظاهرة التنقف من الخارج الموجب الذي مارسه الثقافة الإسلامية، ولأنها كذلك لم تقف عند حدود هدف إعانة الفارسي المسلم على تعلم اللغة العربية، كما استهدفت المعاجم الثنائية غير الشاملة ذات المداخل العربية. وإنما خرجت واستهدفت تحقيق أهداف أكبر من ذلك يمكن إجمالها في هدف إعانة مستخدميها على فهم الثقافة الإسلامية، واستيعابها فيما هو مدون مقروء. ويندرج تحت هذا القسم معجمان ثنائيان شاملان ذوا مداخل عربية هما:

1- السامي في الأسامي، للمداني 531هـ.

2- مقدمة الأدب للزمخشري 538هـ.

والاكتفاء بهذين المعجمين له ما يبرره من وجهة نظر البحث؛ إذ يرى البحث أن يتوقف عند حدود نهاية القرن السابع الهجري، أو على وجه التحديد على أعتاب الاجتياح المغولي أو التتاري لديار المسلمين الذي أدى إلى اجتياح

بغداد وسقوطها، السقوط المروع، وهي يومئذ عاصمة الخلافة الإسلامية وذلك سنة 656هـ؛ لأن الثقافة العربية اشتغلت بعد هذا التاريخ بما يمكن أن يسمى:

بالتجميع والمقاومة، وعانى اللسان العربي من أزمات خانقة إلى اليوم.

(1) السامي في الأسماء، للميداني المتوفى سنة 531هـ:

كتاب السامي في الأسماء، للميداني النيسابوري (37) أحمد بن محمد أبي الفضل - معجم ثنائي ذو مداخل عربية وقد نشره الدكتور محمد موسى هنداوي الذي كان أستاذًا للغات الشرقية بكلية دار العلوم بالقاهرة سنة 1967م.

وقد جاء هذا المعجم في أربعة أقسام، كما يلي:

القسم الأول، في خمسة أبواب:

- 1- في الأسماء المطلقة على الله تعالى وعلى غيره (وفيه فصلان) 15.
 - 2- في أسماء النبي -صلى الله عليه وسلم- وغيره (وفيه ثلاثة فصول) 23.
 - 3- في الكتب المنزلة وما يناسبها (وفيه فصلان) 27.
 - 4- في شرائع الإسلام (وفيه تسعة فصول) 27.
 - 5- في سائر الأديان (وفيه أربعة فصول) 43.
- القسم الثاني في الحيوانات، سبعة وعشرون بابًا:
- 1- فيما لا بد من معرفته 49.
 - 2- في أصناف الحيوان (وفيه أربعة فصول) 41.
 - 3- في ذكر التركيب (وفيه خمسة فصول) 57.

- 4- في ذكر الأعضاء (وفيه خمسة فصول) 67.
- 5- في الصفات (وفيه ستة فصول) 111.
- 6- في صفات النساء خاصة (وفيه فصول) 123.
- 7- فيما يُلبس ويفرش (وفيه سبعة فصل) 130.
- 8- في الصناعات وأدواتهم وما يحتاجون إليه (وفيه أربعة وعشرون فصلاً) 144.
- 9- في المصاهرات والقربابات وما يناسبها (وفيه تسعة فصل) 184.
- 10- في الأطعمة (وفيه خمسة فصول) 199.
- 11- في الأمتعة (وفيه فصلان) 206.
- 12- في الأدوية والأمراض (وفيه أربعة فصول) 214.
- 13- في الخيل والأسلحة (وفيه أربعة عشر فصلاً) 221.
- 14- في ذكر الإبل (وفيه اثنا عشر فصلاً) 245.
- 15- في البقر الوحشية والأهلية (وفيه ثلاثة فصول) 265.
- 16- في الحمير الوحشية والأهلية (وفيه فصلان) 269.
- 17- في ذكر الغنم (وفيه أربعة فصول) 272.
- 18- في ذكر السباع (وفيه فصلان) 279.
- 19- في ذكر الحشرات والهوام (وفيه أربعة فصول) 283.
- 20- في ذكر الطير (وفيه ثلاثة فصول) 291.
- 21- في ذكر الأصوات (وفيه ثلاثة فصول) 297.
- 22- في ذكر الموازين والحساب (وفيه ثلاثة فصول) 302.
- 23- في الكنى (وفيه ستة فصول) 307.

- 24- فيما جاء مثني من الأسماء 313.
- 25- في الاتباع والمزوجة 314.
- 26- فيما اتفق لفظه واختلف معناه 321.
- 27- في المفردات (وفيه أربعة فصول) 328.

(وهذه الأربعة الأبواب الأخيرة خرجت عن شرط المعجم الثنائي؛ حيث جاءت أحادية؛ بمعنى أن لغة المداخل كانت هي العربية ولغة الشرح كانت هي العربية كذلك.

القسم الثالث: في الآثار العلوية، وفيه خمسة أبواب:

- 1- في ذكر الهواء وما يعرض منه (وفيه فصلان) 337.
 - 2- في السحاب وما يكون فيه (وفيه أربعة فصول) 340.
 - 3- في ذكر السماء والنجوم (وفيه تسعة فصول) 344.
 - 4- في ذكر الأوقات (وفيه أربعة فصول) 352.
 - 5- في ذكر الشهور والسنين (وفيه تسعة فصول) 358.
- #### القسم الرابع: في الآثار السفلية وتوابعها، وفيه ستة أبواب:
- 1- في ذكر الأرض وصفاتها (وفيه خمسة فصول) 367.
 - 2- في الجبال (وفيه أربعة فصول) 373.
 - 3- في ذكر المياه وما يتصل بها (وفيه ثمانية فصول) 379.
 - 4- في النبات وما يضاف إليه (وفيه ثمانية فصول) 390.
 - 5- في الأشجار المثمرة وغير المثمرة (وفيه تسعة فصول) 402.
 - 6- في الأمكنة والأبنية (وفيه تسعة فصول) 411.

وقد كان الميداني افتتح معجمه بمقدمة بيّن فيها بعض هدفه من المعجم، وبيّن أقسامه، مفسراً تخلية معجمه وتقرّغه من الشواهد، بطلب الاختصار، وصغر حجم الكتاب، يقول: "أعرضت عن الاستشهاد بالأشعار المشهورة، واقتصرت على ذكر اللّغة المأثورة وتركت الجموع الجارية على سنن القياس؛ ليصغر حجمه في أعين الناس"⁽³⁸⁾.

وقد ذكر في مقدمة معجمه هذا بعضاً مما يجب أن يذكر في مقدمات المعاجم مما ينص عليه علماء صناعة المعجم؛ حيث صنع فصلاً للجموع القياسية؛ حتى يوفر على نفسه ذكرها في المواضع التي تتطلب ذكر جموع الألفاظ، وهذا وعي طيب بطبيعة الصناعة المعجمية وامتداد لما عليه الأمر في التأليف المعجمي الأحادي عند العرب.

ومراجعة فهرس الأقسام والأبواب، وما فيه من ابتداء بقسم الشرعيات، وما يناسبها يدل على أن الهدف أو الوظيفة الأساسية التي توخاها هذا المعجم هي إعانة المسلم الفارسي على فهم نصوص الشريعة . واستيعابها في المقام الأول.

فقد تضمن القسم الأول، وهو قسم الشرعيات، وما يناسبها على الأبواب التالية:

في الأسماء المطلقة على الله تعالى، ومن أمثلة ما جاء فيه:
ص15 (الله والإله): خذاي سوائي برستش" = وهي عند شتاينجس (450)
وقد ترجمها إلى الإنجليزية بكلمة god = الله.
ص15 "(الرحمن): بخشاينده" = وهي عند شتاينجس (159) وقد ترجمها إلى الإنجليزية بكلمة merciful=(الرحمن).
ص15 (الطاهر): باك = وهي عند شتاينجس (231) وقد ترجمها إلى الإنجليزية بكلمة: pure=(الطاهر/النقي).

ص17 (العليم والعلام): دانا = وهي عند شتاينجس (500) وقد ترجمها إلى

الإنجليزية بكلمة learned ,the name of God

ص19 (الحميد والمحمود): ستوزه = وهي عند شتاينجس بالدال situda

وقد ترجمها إلى الإنجليزية بكلمة: to glorigy God

ص31 (الفرد والوتر): يكانه = وهي عند شتاينجس (1584) وقد ترجمها

إلى الإنجليزية بكلمة one=(الواحد).

في أسماء النبي -صلى الله عليه وسلم- وغيره ومن أمثلة ما جاء من ذلك:

ص23 (الرسالة): بيغام = وهي عند شتاينجس (268) وقد ترجمها إلى

الإنجليزية بكلمة amessage=(الرسالة).

ص23 (الندارة): بيم = وهي عند شتاينجس (224) وقد ترجمها إلى

الإنجليزية بكلمة fear =الخوف والرغبة أو التخوف.

3- في كتب الله المنزلة وما يناسبها

4- في شرائع الإسلام

وقد تحدث في فصول هذا الباب عن ألفاظ الإيمان والإسلام والصلاة

والصيام والحج والجهاد، كما تحدث عن سائر ألفاظ الملل الأخرى من نصرانية

ويهودية، وكفر وأصنام.

وقد عرضت في بعض ما نقلته من ألفاظ هذا القسم الخاص بالألفاظ

الشرعية - الألفاظ الفارسية التي جاءت عند الميداني بما جاء في معجم

شتايندس الثنائي الفارسي الإنجليزي، لنؤكد بروز الهدف الذي من أجله ألف هذا

المعجم الثنائي ذي المداخل العربية المتمثل في خدمة هدف محدد هو فهم

الإسلام، واستيعاب أصوله وتشريعاته.

ولنؤكد كذلك أن الميداني توخى استخدام الفارسية الأدبية (الفصحى) في

شروح المداخل، والابتعاد عن اللهجات ليتأكد أن الهدف ليس هو المساعدة على

التعبير أو المخاطبة، وإنما القصد مساعدة غير العربيّ على فهم دلالات الألفاظ العربيّة وتصورها عندما تعرض له في أثناء تعلمه للإسلام وقراءته نصوصه المكتوبة.

وقد ظهر في خاتمة هذا المعجم في الفصل الذي جعله الميداني ملحقاتاً له الهدف من صناعة هذا المعجم الثنائي يقول: "وقد جمعت في كتابي هذا بعض ما يدعو إليه مس الحاجة، وصنعت ترجمته ما استطعت عن وصمة البشاعة والسماجة، وبسطت الكلام فيه على صغر حجمه ورجوت أن يهتدي للتعلم بضوء نجمه.⁽³⁹⁾

فرجاء الاهتداء بهذا المعجم إلى عملية التعلّم هو ما ألححت عليه في بيان قيمة المعاجم الثنائيّة ذات المداخل العربيّة وهذا النموذج لها في عملية التنقّف من الخارج الموجب غير العدائي التي أحدثتها العربيّة في الثّقافة الفارسيّة في مرحلة المد الحضاري للثقافة الإسلاميّة التي حملت لواءها للغة العربيّة

(2) مقدمة الأدب للزمخشري المتوفى سنة 538هـ:

هذا معجم ثنائي ذو مداخل عربيّة كذلك ألفه الزمخشري، أبو القاسم جار الله محمود عمر الخوارزمي المتوفى سنة 538هـ، وقد حقق هذا المعجم جزءاً من متطلبات درجة الماجستير الأستاذ محمد فوزي علي بكلية دار العلوم بالقاهرة سنة 1998م، وخوارزم قرية كبيرة من حواضر اللسان الفارسي⁽⁴⁰⁾.

وعرض له بالدراسة المعجميّة الدكتور أحمد مختار عمر باعتباره استخدم منهج الأبنية في بعض الأقسام في كتابه: معاجم الأبنية في اللّغة العربيّة⁽⁴¹⁾ ولم يلتفت إلى أنه معجم ثنائي، ولم يشر إلى ذلك مع أنه عرف تاج العروس لأبي جعفر أحمد بن علي المقرئ البيهقي المعروف بأبو جعفر⁽⁴²⁾.

كما لم يلتفت الدكتور حسين نصّار إلى ذلك في أثناء حديثه عنه في دراسته الرائدة: المعجم العربيّ تاريخه وتطوره، ولم يشر أيضاً إلى ذلك⁽⁴³⁾.

وقد حصر المحقق هدف الزمخشري من تأليفه هذا المعجم في الهدف التعليمي للغة فقط، وهو ما لا نوافقه عليه إلا من باب واسع باعتبار خدمة القارئ المسلم الفارسي على تمثّل الدلالات ما يقروءه في رحلة طلبه فهم تعاليم الإسلام هدفًا تعليميًا عامًا؛ لأننا قلنا إن هدف المعاجم الثنائية ذات المداخل العربية يكمن في تقديم المساعدة للمستخدم ذي اللسان غير العربيّ على الفهم والاستيعاب؛ ومن أجل ذلك أيضًا لا نوافق من ينقد الزمخشري في مسألة "عدم التنبيه على ضبط حروف الألفاظ وما فيها من إهمال وإعجام، أو تخفيف وتشديد"⁽⁴⁴⁾؛ لأن هدف المؤلف ليستخدمة المستخدم الفارسي المشغول بقضية التعبير والمحادثة، ولو أراد ذلك لجعل مداخل معجمه بالفارسيّة، ولغة شرحه لهذه المداخل بالعربيّة!

ومن المهم كذلك أن نقف قليلاً أمام كلمة الأدب التي وردت في عنوان معجم الزمخشري، وننتبه على أنه لا يصح حملها على المعنى الخاص للأدب المعهود للناس اليوم، وإنما ينبغي حمله على المعنى الواسع الذي يشمل جوانب الثقافة المختلفة اللازم تحصيلها أو على حد التعبير القديم الذي يرى فيه الأخذ من كل فن بطرف⁽⁴⁵⁾.

وبهذه النظرة إلى المفهوم هذا المصطلح يمكن أن نفهم هذه الأقسام التي ضمها هذا المعجم الثنائي، وكأنه بمعجمه هذا أن يكون مقدمة للثقافة العربيّة التي ينبغي للمسلم الفارسي أن يحصلها؛ ليتواصل مع الكتابات العربيّة.

وقد جاء المعجم في خمسة أقسام كما يلي:

1- قسم الأسماء وفيه:

باب للأوقات، وباب للعلويات، وباب للسفليات، وباب للمعادن والأحجار الكريمة، وباب للطرق، وباب للمياه، وباب للنبات والزرع، (وجاء تحته: فصل للزهور والرياحين، وفصل للبقول والخضر، وفصل للكأ والحشيش)

وباب للضياع (وتحتة فصول: فصل للعقار، وفصل للحديقة) وباب للمدن والأماكن (وتحتة فصول: فصل للمدن والقرى، وفصل للخطط والأبنية) وباب للبيت وأثاثه، وباب لبيوت العرب؛ من خيم وأخبية، وباب لأسماء الكائنات، من البشر والملائكة، وباب لخلق الإنسان (وتحتة فصول: فصل للجسد الأدمي، وفصل لأعضائه، وفصل لصفات الأعضاء، وفصل لأسنان الإنسان وأعمارهم، وفصل لأسماء الأوصاف والطبائع، وفصل لأوصاف المرأة)، وباب لعلاقات الإنسان (وفيه فصول: فصل للأقارب، وفصل للصديق، وفصل لأصناف الناس وفصل لمراتب الناس).

2- قسم الأفعال

3- قسم الحروف

4- قسم تصريف الأسماء

5- قسم تصريف الأفعال

وقد اهتم في هذين القسمين الأخيرين بعدد من المسائل النحوية والصرفية، وقد سار الزمخشي فيه على أنظمة مختلفة فهو: "في قسم الأسماء لم يتبع نظام الأبنية ولا أي نظام آخر، وإنما سلك سبيل المعاجم المرتبة وفق الموضوعات فقسّمه أبواباً، جمع تحت كل باب منها الكلمات التي تدور حول موضوع واحد، وبدأه بباب جمع فيه الألفاظ الدالة على الأزمنة ثم بيان ما يتعلق بالسموات وصفاتها، وما فيها، ثم بباب في الأرض، وما فيها من معادن وأحجار⁽⁴⁶⁾." ولم يكن هناك منهج في ذكر الكلمات، بل كان يوردها اعتباطاً دون ضابط أو نظام⁽⁴⁷⁾، أما في قسم الأفعال فقد اتبع نظام الأبنية.

وهذا الخلل أو الجمع بين أمور معجمية، ونحوية وصرفية يؤكد ما قلناه من إرادة خدمة المتقف المسلم ذي اللسان الفارسي في عملية التواصل الثقافي مع الثقافة المكتوبة بالعربية، الأمر الذي بدا واضحاً في عنوان هذا المعجم؛

مقدمة الأدب على الشرط الذي بيناه في مفهوم مصطلح الأدب الذي يمكن اعتباره مرادفًا لمصطلح الثقافة في بعض فترات الفكر العربي القديم. وهذا المعجم الثنائي استخدم شرح المداخل العربية اللغة الفارسية الأدبية أو الفصحى في الغالب.

ويمكن تأكيد ذلك بمقارنة عدد من المواد اللغوية الواردة في مقدمة الأدب بما ورد عند شتاينجس في معجمه الفارسي الإنجليزي:

مقدمة الأدب	شتاينجس
86/1	رأس=سر=644(رأس)head=سر
104/1	بكر/أبكار=دوشيزه=545(عذراء)virgin=دوشيزه
113/1	ذمة /ذمم = زنهاري=627(من يدخل في عهد لحمايته)= one how see seeks protection=زنهاري

وبذلك يتأكد لنا أيضًا بهذا الصنيع إرادة الزمخشري خدمة القارئ الفارسي للكتابات العربية، وإعانتته على فهم ما يقروءه واستيعابه.

الخاتمة

تناولت هذه الدراسة بالفحص ظهور المعاجم الثنائية ذات المداخل العربية في التراث اللغوي العربي، وعالجت ما يلي:

- 1- مفهوم التنقف من الخارج بوصفه صورة إيجابية للتثاقف، تفاعلت فيه اللغة العربية مع اللغات الأجنبية.
- 2- تحرير مفهوم المعجمية الثنائية وأنواعها في التراث اللغوي العربي.
- 3- بواكير المعجمية الثنائية في التراث.

4- المعاجم الثنائية ذات المداخل العربية في التراث.

وقد أفرز البحث النتائج التالية:

أولاً: عدم قهر الإسلام اللغات الأخرى في عمليات التواصل مع أبناء هذه اللغات، وتمكينهم من فهم الإسلام بلغاتهم.

ثانياً: تطوّر ظهور المعجمية الثنائية العربية وتنوعها، فقد ظهرت المعاجم الثنائية ذات المداخل العربية لدعم الفهم والتعلم.

كما تطورت الظاهرة واتخذت صورتين هما:

أ- البواكير، وتمثّلت في اللجوء إلى التعريف باستعمال طريقة الشرح بالترجمة إلى الفارسية في سياق المعجمات العربية / العربية أو أحادية اللغة.

ب- المعجمية الثنائية الكاملة، وتمثّلت في ظهور معاجم ثنائية كاملة ذات مداخل عربية، كالسّامي في الأسامي للميداني، ومقدمة الأدب للزمخشري.

ثالثاً: كشف البحث عن خصوصية عالميّة الإسلام وتمايزه عن العولمة في نسختها الأوروبية والأميركية التي لم يسع فيها إلى إزاحة اللغات الأخرى.

الهوامش

- 1- الدر المصون في علوم الكتاب المكنون، 561/6 وإعراب القرآن الكريم، للنحاس 347/2.
- 2- انظر: تاريخ التربية، للدكتور أحمد شلبي، 274.
- 3- انظر: علم اللُّغة وصناعة المعجم 43، ولولا القرآن ما كانت المعاجم العربيّة، 18.
- 4- فصول في فقه اللُّغة، 111.
- 5- مقدمة ابن خلدون 1263/3.
- 6- مقدمة ابن خلدون 1263/3.
- 7- علم اللُّغة وصناعة المعجم 4.
- 8- الطريقة المباشرة the direct approach: إحدى أشكال تعلُّم اللُّغة وفق الطريقة التركيبية البنوية تقوم على الاعتماد على اللُّغة الشفوية في تعليم اللُّغة الثانية والابتعاد عن اللُّغة الأم أو استخدامها أو ترجمتها في عملية التعلُّم. انظر: اللُّغات الأجنبيةّ تعليمها وتعلمها 174، ونظريات تعلُّم اللُّغة الثانية 75، ومعرفة اللُّغة 201.
- 9- علم اللُّغة وصناعة المعجم 157.
- 10- علم اللُّغة وصناعة المعجم 157.
- 11- انظر: تراث المعاجم الفقهية في العربيّة 66؛ 77؛ 97.
- 12- انظر: تراث المعاجم الفقهية في العربيّة 234.
- 13- قاموس علم الاجتماع 72.

- 14- قاموس مصطلحات الإثنولوجيا 71.
- 15- قاموس مصطلحات الإثنولوجيا 73.
- 16- قاموس مصطلحات الإثنولوجيا 77.
- 17- قاموس مصطلحات الإثنولوجيا 294.
- 18- معجم المصطلحات اللغوية للبلعكي 26.
- 19- معجم المصطلحات اللغوية للبلعكي 72، وانظر: قاموس علم اللغة الحديث 19، وكذلك Adictionary of linguistics and phonetics, p37
- 20- علم اللغة وصناعة المعجم 38.
- 21- الموسوعة اللغوية (اللغة كلمات: صناعة المعاجم) 60/3.
- 22- مبادئ اللغة (مقدمة المحقق) 8.
- 23- مبادئ اللغة 93.
- 24- مبادئ اللغة 95.
- 25- مبادئ اللغة 232، وشتاينجس 714.
- 26- مبادئ اللغة 241.
- 27- مبادئ اللغة 248؛ وشتاينجس 1040.
- 28- مبادئ اللغة 198.
- 29- مبادئ اللغة 284 و488.
- 30- مبادئ اللغة 248؛ وشتاينجس 207.
- 31- انظر: مبادئ اللغة (الرخصة = هماء) 247، و(الزرافة = اشتراكا بلتك) 248، و(الركوان = بزافيه) 250، و(الجريد = الجزخان) 259، و(الخلفة،

ونوع من العشب = فركار) 261، (القطب = ترم) 267، و(الغرب، شجرة =
بينيه) 22، و (الخيار = خيار والتك) 273، و(الصفصاف = ويداستر) 267،
و(المدام = وهنك) والكماء 275، وانظر كذلك 246؛ 268؛ 270؛ 271؛
273؛ 276؛ 284؛ 288.

- 32- فقه اللغة وسر العربية 530/2.
- 33- قاموس مصطلحات إنثولوجيا والفلكلور 179، والحضارة 56.
- 34- فقه اللغة وسر العربية 524/2.
- 35- الحضارة للدكتور حسين مؤنس 281.
- 36- انظر: بلدان الخلافة الشرقية 424.
- 37- السامي في الأسامي (المقدمة) 5.
- 38- السامي في الأسامي 424.
- 39- انظر: بلدان الخلافة الشرقية 489.
- 40- انظر: معاجم الأبنية في اللغة العربية 195.
- 41- انظر: معاجم الأبنية العربية 185.
- 42- انظر: المعجم العربي تاريخه وتطوره 163.
- 43- مقدمة الأدب للزمخشري 37/1.
- 44- انظر: دائرة المعارف الإسلامية (أدب) 470/2.
- 45- معاجم الأبنية في اللغة العربية 196.
- 46- معاجم الأبنية في اللغة العربية 196.

فهرس مراجع البحث

(أ)

- إعراب القرآن للنحاس، تحقيق زهير غازي زاهد، عالم الكتب، ومكتبة النهضة العربية، بيروت، 1409هـ=1988م

(ب)

- بلدان الخلافة الشرقية، لكي لسترنج، ترجمة بشير فرنسيس وكوركيس عواد، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1405هـ=1985م

(ت)

- تاريخ التربية الإسلامية للدكتور أحمد شلبي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1973م.
- تراث المعاجم الفقهية في العربية، للدكتور خالد فهمي، مكتبة إيتراك، القاهرة، 2003م.

(ح)

- الحضارة دراسة في أصول وعوامل قيامها وتطورها، للدكتور حسين مؤنس، سلسلة عالم المعرفة ع(237)، الكوي، 1419هـ=1998م.

(د)

- دائرة المعارف الإسلامية، لهوتسما وآخرين، ترجمة إبراهيم زكي خورشيد وآخرين، دار الشعب، القاهرة، 1969م
- الدر المصون في علوم الكتاب المكنون، للسمين الحلبي، تحقيق الدكتور أحمد محمد الخراط، دار القلم، دمشق، 1406هـ=1986م.

(ر)

- رحلتي الفكرية، للدكتور عبد الوهاب المسيري، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، 2002م

(س)

- السامي في الأسامي، للميداني، تحقيق الدكتور محمد موسى هنداوي، القاهرة، 1967.

(ع)

- علم اللغة وصناعة المعجم، للدكتور على القاسمي، جامعة الملك سعود، الرياض، 1411هـ = 1991م.

(ف)

- فصول في فقه اللغة، للدكتور رمضان عبد التواب، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1408هـ = 1987م.
- فقه اللغة وسر العربية، للثعالبي، تحقيق الدكتور خالد فهمي، مكتبة الخانجي، القاهرة، سنة 1418هـ = 1998م.

(ق)

- قاموس علم الاجتماع، للدكتور محمد عاطف غيث، دار المعرفة الجامعية، بالإسكندرية، 1998م.
- قاموس علم اللغة الحديث، الدكتور محمد نجيب عارف، المكتبة القومية الحديثة، طنطا، 1995م.
- قاموس مصطلحات الأنثولوجيا والفلكلور، لإيكة هولتكراس، ترجمة الدكتور محمد الجوهري، والدكتور حسن الشامي الهيئة المصرية العامة لقصور الثقافة، القاهرة 1999م.

(ل)

- اللغات الأجنبيةّ تعليمها وتعلمها، للدكتور نايف خزما والدكتور علي حجاج، سلسلة عالم المعرفة، ع(126)، الكويت، 1408هـ=1998م.
- لولا القرآن ما كانت المعاجم العربيّة، للدكتور خالد فهمي، مجلة الرسالة، ع(4)، القاهرة، سنة 1423هـ=2002م.

(م)

- مبادئ اللّغة للإسكافي، تحقيق الدكتور عبد المجيد دياب، دار الفضيلة، القاهرة، 2000م.
- معاجم الأبنية في اللّغة العربيّة، للدكتور أحمد مختار عمر، عالم الكتب، القاهرة، 1415هـ=1995م.
- معجم ألفاظ الحضارة ومصطلحات الفنون، لمجمع اللّغة العربيّة، القاهرة، 1400هـ=1980م.
- المعجم العربيّ تاريخه وتطوره، للدكتور حسين نصار، مكتبة مصر، 1408هـ=1988م.
- معجم المصطلحات اللّغويّة، للدكتور رمزي منير البعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت، 1990م.
- معرفة اللّغة، لجورج بول، ترجمة الدكتور محمد عبد الحافظ، الإسكندرية، 1419هـ=1999م.
- المقدمة، لابن خلدون، تحقيق الدكتور علي عبدالواحد وافي، دار النهضة مصر، القاهرة، 1979-1981م.

- الموسوعة اللغوية، لكونج، ترجمة الدكتور محيي الدين حميدي والدكتور عبد الله الحميدان، جامعة الملك سعود، الرياض، 1421هـ.

(ن)

- نظريات تعلم اللغة الثانية، للدكتور باري ماكلان، ترجمة الدكتور عبد الرحمن عبد العزيز العبدان، دار عالم الكتب، 1417هـ=1996م.
- A comprehensive Persian –English dictionary , by F.steingass, Beirut, 1975.
- A dictionary of linguistics and phonetics by David crystal , London, 1972.

صناعة التناص في ضوء النظرية التوليدية التحويلية The Formation of Intertextuality in the Light of the Transformational Generative Theory

عزة شبل محمد أبو العلا *

azza_shebl_cu@hotmail.com

المخلص:

تسعى هذه الدراسة إلى محاولة الكشف عن التناص، وما يحققه من وظائف تواصلية في نوع من الأنواع الأدبية الوجيهة، وهو خطاب الحلم، متجاوزة الأبعاد البنيوية والسياقية، إلى محاولة التعرف على طبيعة تشكل التناص ووظائفه التداولية وفق شبكة البنى المعرفية المنتجة لنصوص نوع (الأحلام). وسوف تتم الاستعانة بالمنهج الوصفي، في محاولة لطرح منظور جديد للتناص هو منظور (النسق المعرفي العام) الذي يتجاوز الفكرة الجزئية للدراسات النقدية القائمة على البحث في مصادر التناص وأشكاله أو تقييمه، إلى محاولة التعرف على طبيعة التناص وقواعد إنتاجه في الأنواع الأدبية الوجيهة، من خلال نوع أدبي مهمّش، هو (الحلم)، وسوف تستأنس الدراسة بإسهامات (النظرية التوليدية التحويلية) والإسهامات التي قدمها (علم لغة النص)، و(تحليل الخطاب) الذي يتجاوز النص إلى مفهوم الخطاب.

تسعى الدراسة إلى بيان دور كل من التناص الهيكلي، والتناص النسيجي في تشكيل خطاب الحلم، التي تتجاوز نحو الجملة إلى نحو الخطاب، وفق

* أستاذ اللغويات - قسم اللغة العربية - كلية الآداب - جامعة القاهرة.

قواعد التحويل والتوليد، من مثل: (الاستبدال - التكرار - الإضافة - الحذف - التغيير).

الكلمات المفتاحية: التناس؛ الخطاب؛ الأحلام.

Abstract:

This study seeks to try to reveal intertextuality, and the communicative functions it achieves in one of the brief literary genres, the dream discourse, bypassing the structural and contextual dimensions, to try to identify the nature of the formation of intertextuality and its communicative functions according to the network of cognitive structures producing texts of the type (dreams).

The descriptive approach will be used, in an attempt to present a new perspective on intertextuality, which is the perspective (the general cognitive system) that goes beyond the partial idea of critical studies based on researching or evaluating intertextuality sources and forms, to an attempt to identify the nature of intertextuality and the rules of its production in brief literary genres, through a marginalized literary genre, it is (The Dream), the study will use the (Generative Transformational Theory) and the contributions made by (Text Linguistics), and (Discourse Analysis) that goes beyond the text to the concept of discourse.

Keywords: Intertextuality; Discourse; Dreams.

مقدمة:

تنطلق فكرة هذه الدراسة من التفكير في السمة الأساسية التي تتسم بها اللغة، وهي قدرتها على توليد عدد لا نهائي من النصوص، مثلما هي قادرة على توليد عدد لا نهائي من الجمل؛ لذا فإنها تسعى إلى محاولة تجاوز (قواعد إنتاج الجملة) إلى إمكانية إيجاد (قواعد إنتاج النصوص) من خلال مبحث (التناص) *intertextuality* ذلك المبحث اللغوي الذي ترددت أصداؤه التنظيرية والتطبيقية في الدراسات النقدية الغربية منذ منتصف الستينيات من القرن العشرين على يد (جوليا كريستيفا) التي بلورت ما قدمه (باختين)، فظهر المصطلح لأول مرة في كتاباتها، ثم انتقل إلى البيئة العربية النقدية، وغاب عن المشهد اللغوي بعد الإرهاصات البنوية المبكرة التي قدمها دى سوسير، ليعود مرة أخرى إلى الدرس اللغوي، بوصفه معياراً من معايير النصية *texture* في نظرية علم لغة النص *text linguistics*. وسوف تحاول هذه الدراسة استكناه ماهية التناص من خلال التطبيق على نوع (الحلم) بوصفه نوعاً من الأنواع الأدبية الوجيهة.

الأحلام نوع أدبي ذو سمات مميزة عن غيره من الأنواع الأدبية، يعبر عن خطاب مرئي - مسموع ينتجه العقل الباطن، ويخضع ذلك الخطاب المضمّر لعملية إعادة تمثيل بخطاب آخر ملفوظ من المتكلم/ الكاتب صاحب الحلم يعيد فيها بناء الخطاب الأصلي الواقع بالفعل، أو المتخيّل؛ لتحويل الإدراك الذهني إلى إدراك حسي، أو لتحويل الصورة الذهنية إلى صورة محسوسة. ويطلق على الخطاب المنتج اسم (الحلم)؛ فهو ذلك المنجز اللغوي الذي لا يستطيع الإنسان

تصويره إلا بنوع من التخيل؛ لإعادة تمثيل تلك العوالم التي يفرزها العقل الباطن، وتنتقل إلى ذهن المتكلم عبر عملية التذكر، فتستمد مرجعيتها من مخزونه المعرفي ومن الافتراضات المسبقة بواسطة وعي الفرد أو (الأنا)، أي "وعي الفرد بنفسه، وتجربته عن نفسه، وهو جزء الشخصية الذي يحتك بالحياة والواقع، وهو جوهر الشخصية".¹

فالحلم "وسيلة إسقاطية، بمعنى أننا نسقط في الحلم كل ما نتمنى ونرغب متحررين من أية قيود، ونخرج كل ما عندنا من المعاني، وكل المشاعر بعفوية.. ونمارس الخيال في الحلم.. والحالم في النوم ليس كالحالم في حلم اليقظة، فإن كان حلم اليقظة يتجه إلى الحاضر ويقدم مشاهد خيالية لأجواء مستقبلية، فإن حلم النوم فيه التوجهات للماضي والمستقبل معاً".²

والحلم نوع من الأنواع الأدبية الوجيزة التي تتخذ من الحكيم قالباً لها، وتتعلق "بخصائص أو سمات كتابة نوعية تتصف بضرب من الإيجاز الشكلي تحدده عوامل نوعية مثل التكثيف (condensation) والاختصار واقتصاد اللغة".³ فالسمة الجوهرية المميزة لذلك النوع هي الإيجاز "الذي تكون فيه العبارة اللغوية قادرة على اختزان مستويات من المعنى لا نصل إليها إلا بالتأويل والبحث عن الأدلة المؤدية إلى تلك المعاني المتراسة داخل الكلام الذي ننعته بالموجز".⁴ فضلاً عن سمات أخرى منها التكثيف، والقصر النسبي، والانفتاح على العوالم الغرائبية والعجائبية، والمبالغات، والرمزية، بما يجعلها تتماس مع غيرها من الأنواع النثرية الحكائية الأخرى، مثل القصة القصيرة، أو حكايات ألف ليلة وليلة، أو الأسطورة، أو النادرة. ويشكل اشتراك هذه الأجناس الأدبية في

بعض الخصائص مجال عمل نظرية الأجناس الأدبية، ومفهوم تداخل الأنواع، بغية الوصول إلى السمات المشتركة للجنس الأدبي، والسمات المائزة لكل نوع على حدة.

وللسمات العامة في الأشكال الوجيزة بصفة عامة حضورها في "الأخبار والنوادر والمقابسات والقصص القرآني والكرامات والألغاز والأحاجي والنكتة والحكايات المثلّية والأمثال السائرة والحكم والتصلية وشعر المقطعات قديماً. وبروزها في الأقصوصة والقصة القصيرة جداً وكتابة الخواطر وقصائد الهايكو، فضلاً عن حضورها في أشكال الخطاب الأخرى كالكاريكاتور والفيلم القصير في السينما، وقصار المسرحيات والسكاتش و(ألوان مانشو)، ومسرح (البننوميم) والغرافتي والشعار".⁵

كما يلتقي (الحلم) بوصفه نوعاً أدبياً حكاياً مع بعض أنواع النصوص السردية الأخرى وثيقة الصلة به "من حيث اعتمادها على مادة مرتبطة بحياة كتّابها كالمذكرات، واليوميات، والسيرة، والرواية الشخصية".⁶ فالحلم يقدم لقطة أو عدة لقطات من حياة صاحبه، فيشترك بذلك معها في "تطابق المؤلف والسارد، ثم تطابق السارد والشخصية الرئيسية"⁷ وفي حين تظل السيرة الذاتية "محكومة بوقائع حدثت بصورتها وأحداثها وأشخاصها في لحظات محددة من حياة الكاتب والمجتمع والعصر"⁸، فإن الحلم يحكمه عالم خاص به يجمع بين المعقول واللامعقول، ولا يرتبط بزمن محدد أو محطات زمنية بعينها مرت بها الشخصية.

نحو صياغة جديدة.. التناص والنسق المعرفي

إن خاصية (الاختزال) التي تميز بنية خطاب (الحلم) تجعله شديد الانفتاح على خطابات أخرى، كما تفسح المجال لدراسة طبيعة عمل التناص في ذلك النوع الأدبي الوجيه؛ حيث يمثل التناص بصورة المتعددة آلية من الآليات الأساسية لبناء الاختزال؛ لكونه محملاً بالعديد من الطاقات الدلالية التي ينقلها في رحلته من خطاب إلى خطاب. فالتناص *intertextuality* وسيلة أساسية من وسائل التداخل بين النصوص، "في فضاء نص معين تتقاطع وتتفاى فيه عدة صور للنطق مأخوذة من نصوص أخرى".⁹

تحاول هذه الدراسة رؤية التناص من منظور عملية إنتاج الخطاب، متجاوزة الأبعاد البنيوية والسياقية، إلى محاولة التعرف على طبيعة تشكل التناص ووظائفه التداولية وفق شبكة البنى المعرفية المنتجة لنصوص نوع (الأحلام).

فلم يعد النص "بنية مغلقة، وإنما تشغله وتنشط فيه نصوص أخرى، على أساس أن كل نص هو استيعاب وتحويل لعدد كبير من النصوص".¹⁰ وعلى الرغم من تعدد التعريفات التي قدمت للتناص، وفقاً لتعدد أشكاله، ومصادره، فإنها تشترك في إشارتها إلى الكيفية التي تبنى بها النصوص في علاقتها بالنصوص السابقة عليها؛ حيث إن الفكرة الملحّة التي يريد الكاتب التعبير عنها في نصّه تنشط عملية الاستدعاء من المخزون الثقافي لديه، وفيها يتلبس العنصر المستدعى بالهيئة الجديدة التي تناسب فكرته، فتتعدد صور التناص سواء على مستوى الكم أو على مستوى الكيف.

تظهر أشكال التناص المتعددة على محور الكم بين الطول والقصر، بالتناص مع كلمة، أو عبارة، أو جملة، أو مقطع نصي، أو نص كامل. كما تتعدد هيئات التناص على محور الكيف لفظاً ومعنى، تصريحاً، وتلميحاً، قريباً، وبعيداً، وتتسع مشاربه من مصادر متعددة، تراثية أو معاصرة، أدبية أو غير أدبية، ويتسع مفهوم التناص ليضم العالم المحيط بالإنسان بكل ما يشمله من موجودات تشكل صورة ذهنية عن ذلك العالم من حوله، فضلاً عن قدرة الذهن على إنشاء عوالم متخيلة تعيد إنتاج العلاقات بين العناصر المخزونة فيه، فتسمح بإنتاج خطابات لا نهائية، فتصبح عملية التناص عملية دائرية مفتوحة الأطراف، تتسع بلا حدود بواسطة هيئات الاستدعاءات، وحجمها، ووظائفها، وأغراض المنتج، وأحوال المخاطبين، وسياقات الإنتاج المتنوعة.

ومن ثم، يصبح البحث في مصادر التناص بمفهومها الضيق يعود إلى الذاكرة الثقافية المشتركة المحدودة بين المنتج والمتلقي، وباعتبار مفهومها الآخر المتسع، يمكننا القول إنها ترجع إلى (الذاكرة المعرفية الإنسانية) بوجه عام. وهو ما يعني تحول النظر إلى الخطاب "من فكرة النسق المغلق أو الورود المكتفي بنفسه أو البنيات الموجودة ذاتياً إلى فكرة النسق المفتوح والوجود الذي ينتمي إلى موجودات أخرى والبنيات التي يتم تشييدها من بنيات أخرى"¹¹ حتى وإن كانت تلك البنيات خارج إطار النوع الواحد. وما يبرهن على فكرة النسق العام المفتوح للتناص، ما نجده في الدراسات النقدية الكاشفة عن تأثر الأدباء بثقافات أخرى مغايرة لثقافتهم المحلية، وكذلك دور التكنولوجيا ووسائل التواصل الحديثة في استحداث تقنيات جديدة مرئية ومسموعة تسهم في عملية تداخل الأنواع

الأدبية، بما يجعل هناك حاجة إلى إعادة التفكير في صياغة جديدة لنظرية الأنواع الأدبية.

فظاهرة التناص إذن متعددة المنظورات، مركزها بنية التناص ذاتها، بوصفها بنية لغوية محملة بوظائف دلالية، وهو المنظور البنيوي، والمنظور الثاني هو منظور الإنتاج، بنسبة النص إلى منتجه، ومحاولة تتبع سلسلة المنتجين، وصولاً إلى المنتج الأصلي أو النص المصدر الذي تفرعت عنه النصوص اللاحقة، وتلك النظرة لها مردودها الواضح في التراث العربي من منطلق قيمي في مبحث السرقات الأدبية، ففكرة "السرقات" أثيرة عند الناقد القديم، وهي تستند من غير شك إلى فكرة البحث عن أنساب النصوص وانتمائها إلى مؤلفيها¹²، أما المنظور الأخير، فقد انتعش مع نظريات التلقي التي انطلقت من مقولة موت المؤلف، وإعلاء دور القارئ في فك شفرات النص، وإعطائه دلالاته.

إن الاكتفاء بإحدى هذه المداخل دون الآخر هو نظرة جزئية في التعامل مع اللغة التي تعد حدثاً تواصلياً بين طرفين أساسيين، هما المرسل، والمستقبل؛ لأداء رسالة معينة، ويمكننا أن نضيف إلى هذه المنظورات الثلاثة منظوراً رابعاً أكثر اتساعاً يشمل (النسق المعرفي) العام في (الذاكرة المعرفية) الإنسانية.

لقد قدمت بعض النظريات اللسانية جهوداً محمودة في الكشف عن عملية إنتاج اللغة، ممثلة في (النظرية التوليدية التحويلية) لتشومسكي، وإن كانت تلك النظرية محدودة؛ لاقتصارها على حدود إنتاج الجملة فقط، دون تجاوزها إلى بيان كيفية إنتاج النصوص من دوال متعددة تجاوزت الآن بفضل تعدد وسائط

الاتصال تلك الشفرات اللغوية المقتصرة على ترتيب الكلمات داخل الجملة، ودلالاتها الاصطلاحية، بإمكانية انفتاح بنى الخطاب على وسائط مرئية ومسموعة، وهو ما يجعل البحث في مفهوم التناص في حاجة إلى تجديد وإعادة رؤية وفقاً للمتغيرات الخطابية المستجدة في ضوء تعدد وسائط الاتصال وأثرها على عملية إنتاج النصوص، ومفهوم النوع.

أسهمت النظرية التوليدية التحويلية بتقديم قواعد (الإضافة- الحذف- الإبدال- تغيير الموقعية) لتوليد إنتاج عدد لا نهائي من الجمل، وهذه القواعد يمكن البناء عليها في تحليل إنتاج النصوص، مع الأخذ في الاعتبار ما أشرنا إليه سابقاً من فكرة تجاوز النصوص ثنائية المستوى المكتوب، والمستوى الشفاهي، إلى المستوى المرئي أيضاً، فأصبحت عملية إنتاج النصوص مفتوحة على إمكانية التناص مع الخطابات المرئية كالأفلام السينمائية، والمسرحيات، والكرتون، والتصوير، والنحت، وفنون العمارة، والكوميكس، والكاريكاتور وغيرها من الخطابات التي تشكل النسق المعرفي العام، أو الذاكرة الإنسانية العامة التي يعتمد عليها بناء التناص، فضلاً عن إمكانية انفتاح مفهوم التناص على البيئة أو العالم من حولنا، فكثيراً ما نجد الأدباء يستوحون صوراً للحيوانات أو النباتات أو الجمادات من حولهم في بناء العوالم الأدبية، وما نشوء العوالم الغرائبية والعجائبية سوى نتيجة عمليات التحويل والتبديل المستمرة والمنحرفة عن الاستخدام الحقيقي. فأصبح مجال التناص هو علم السيميوطيقا التي تدرس "حياة العلامات داخل المجتمع"¹³.

هذا التصور العام الذي نطرحه للتناص ينفي فكرة المصدر الأصل الذي يستقي منه النص؛ حيث إن عملية إنتاج النصوص منفتحة على النسق المعرفي العام، الذي يعدُّ النسق اللغوي الخاص جزءًا منه. وهذه النظرة تجعلنا نختلف أيضًا مع ما ينادي به أصحاب البنيوية من (موت المؤلف)، فالمؤلف هو المتحكم الظاهر في عملية الإنتاج، يقوم بعمليات الاختيار لدواله المستخدمة في بناء النص، كما أنه يقوم بعملية أخرى هي توزيع تلك الدوال في نسيج النص. والعملتان مرتبطتان بعضهما البعض، ويتفاوت التناص بتفاوت عمليتي الاختيار والتوزيع، ويأتي دور المتلقي في الكشف عن تلك الاختيارات، ومواضع توزيعها في النص، وفقًا لأغراض المتكلم المحتملة، وسياقات الإنتاج، والوظائف النصية، والوظائف الموقعية التي تتحدد بناء على شبكة العلاقات النصية التي تربطها بغيرها من الدوال داخل نسيج النص، وخارجه.

إن منتج النص لا يذهب إلى نصوص سابقة للأخذ منها، أو لمؤلف آخر، وإنما يتوجه إلى مخزونه المعرفي للاستعانة به في عملية بناء فكرته؛ حيث تسمح عملية التناص بإمكانية اختيار منتج النص تراكيبيًا جاهزة الصنع في الثقافة العامة (ready structure)، مثل الحكم، والأمثال، أو تراكيبيًا متداولة أشتُّهر نسبتها إلى مؤلف آخر، أو فرد بعينه كالتناص مع الشعر، أو الأقوال المأثورة، وتسهم التكنولوجيا ومواقع التواصل الاجتماعي بشكل كبير في سهولة إنتاج مثل هذه التناصات، عبر عمليات إعادة التدوير، كما تيسر أيضًا عمليات التعرف عليها بإمكانية إرجاعها إلى مصادرها المحتملة.

هذا التصور المقترح لعملية إنتاج اللغة وعمل التناسل يدعو لإعادة قراءة فكرة (النظم) التي طرحها عبد القاهر الجرجاني منذ القرن الرابع الهجري، فألفاظ اللغة مطروحة في الطريق يعرفها الجميع، أما المعنى فمردّه إلى عمليات الاختيار، وطريقة التأليف وضم الشفرات المستخدمة، وهي كما أشرنا، إما بأخذ عن سابق، أو بتأليف جديد تعمل فيه (قواعد النظم) التي تحتاج في سبيل الكشف عنها إلى تحليل عدد كبير من النصوص. ويمكن التمثيل لذلك بنوع من التأليف اشتهر قديماً، فيما يُعرف بالثقافة الموسوعية التي أنتجت كتب الشروح والتفسيرات والمختصرات وهي تعتمد في تشكيلها على التناسل المباشر الذي يربط النص الأصلي بالنص المتفرع عنه والقائم عليه، والتناسل غير المباشر مع علوم اللغة والطب والفلك والصيدلة والرياضة والمعرفة بوجه عام، وإذا أردنا أن نتلمس كيفية عمل التناسل في التأليف غير الأدبية، فيمكننا إعادة النظر في قراءة المؤلفات الموسوعية التي تحوي داخلها بطون الكتب الأخرى السابقة عليها من منظور جديد.

لقد اكتفى النقد القديم في معالجة فكرة التأثير والتأثر بين النصوص الأدبية من منطلق قيمي أخلاقي فيما يُعرف بمبحث (السراقات الأدبية)، وليس أدل على ذلك من وصف هذه العملية بأنها أشبه بالسرقة، أو السطو، تحت تأثير سلطة ملكية النصوص لأصحابها، كما أنها تنطوي على نظرة جزئية في التعامل مع الظاهرة، وتلك القطعة المسروقة من نص أصلي، دون النظر إلى عوامل استدعاء هذا التناسل، أو كيفية توظيفه في النص الجديد، أو وظائفه التداولية، أو مراعاة السمة الأساسية التي تتسم بها اللغة، وهي قدرتها على توليد

عدد لا نهائي من النصوص، مثلما هي قادرة على توليد عدد لا نهائي من الجمل.

لقد ارتبط نشوء فكرة (السراقات) بالثقافة العامة في ذلك الوقت، وطبيعة التأليف القائمة على فكرة التوثيق، وتتبع سلسلة السند في رواية الحديث، وازدهار علوم الجرح والتعديل، وانتقل ذلك إلى الشعر بتتبع سلاسل الرواة، والبحث في قضية الوضع والانتحال، ثم انتقل هذا النهج إلى التأليف اللغوية، إلى أن نجد بصورة واضحة في كتابات السيوطي، وامتد البحث في توثيق (الأخذ) إلى التأليف المعجمي، فنجد نسبة الآراء اللغوية إلى أصحابها من باب أمانة النقل، ولرفع المساءلة عن صحتها في النص الجامع لها، وأبرز مثال على ذلك ما ذكره ابن منظور في مقدمة معجمه (لسان العرب) من اعتماده في التأليف على خمسة معاجم لغوية سابقة عليه.

إن ما أطلق عليه النقاد (التنصاف الذاتي)، أو (التنصاف الداخلي) الذي يتنصاف فيه الكاتب مع عمل سابق له، إنما يفسر بطريقة جلية طبيعة عمل الذهن مع المخزون المعرفي بصفة عامة للعالم من حولنا، وأنها ليست مقصورة فقط على الأخذ من نصوص الآخرين. ولعلنا نجد في تراث السفسطائيين مثلاً أكثر وضوحاً في التعامل مع التنصاف باعتباره عمليةً وتركيباً *intertextuality* *as structure and process*، وكيفية توجيهه تداولياً، فالقضية الواحدة يمكن عرضها من وجهتي نظر متناقضة، وفي كل مرة تنجح عملية الإقناع، بما يفتح الباب على مصراعيه لمناقشة مفهوم التنصاف وفكرة تشظي الشفرات بين النصوص، وإن كان هناك تحفظ على استخدام كلمة (التشظي)؛ لارتباطها

بالحدوث العشوائي، وهو وصف غير دقيق، في ظل عمليات الاختيار والإنتاج التي يقوم بها منتج النص، وأغراضه التواصلية. بل على العكس، يمكننا القول إن الكتاب يذهبون في كتاباتهم مذاهب شتى، فمنهم من يحاول الأخذ المباشر مما تحصل لديه؛ ليبني عليه فكرته، ومنهم من يحاول الإبداع والانحراف عن المعهود بجهود مضمّنة للانفلات من سلطة ذلك المخزون النصي، وهؤلاء الكتاب هم الذين يطلق عليهم سمة المبدعين، وعلى هذا المحور بين النوعين يوجد بون شاسع، ومساحات مختلفة للتلاقي والتباعد، والأخذ والانحراف.

اتخذت هذه الدراسة من مجموعة نصوص (الأحلام) التي كتبها الأستاذ الدكتور سليمان العطار (رحمه الله)، أستاذ الأدب الأندلسي في كلية الآداب بجامعة القاهرة، مادةً تطبيقية لها، ويبلغ عددها اثني عشر حلمًا، وهي مخطوطة، لم يتم نشرها بعد، وما يميز هذه المادة أن مؤلفها أستاذ أكاديمي، تخصص في الأدب والنقد والأسلوبية، والتصوف، وتعددت ثقافته، بين العربية، والإنجليزية، والإسبانية، وهو ما انعكس في موضوعات (الأحلام) ولغتها موضع الدراسة.

ولإنجاز ذلك العمل سوف تتم الاستعانة بالمنهج الوصفي، في محاولة لطرح منظور جديد للتناص هو منظور (النسق المعرفي العام) الذي يتجاوز الفكرة الجزئية للدراسات النقدية القائمة على البحث في مصادر التناص وأشكاله أو تقييمه، إلى محاولة التعرف على طبيعة التناص وقواعد إنتاجه في الأنواع الأدبية الوجيهة، من خلال نوع أدبي مهمّش، هو (الحلم)، وسوف تستأنس

الدراسة بإسهامات (النظرية التوليدية التحويلية) والإسهامات التي قدمها (علم لغة النص)، و(تحليل الخطاب) الذي يتجاوز النص إلى مفهوم الخطاب.

فمع دراسات الخطاب، يمكننا اقتراح وجود نوعين من أنواع الدوال اللغوية، أولهما (الدال المفرد)، أو (الدال الحر)، يمثل مفردات اللغة، والآخر هو (الدال المركب) أو (الدال المقيد) الذي تنقيد فيه الدوال المفردة لوقوعها في سياق لغوي داخلي، فتتأثر بما يسبقها، وما يلحقها من دوال، كما تتأثر طاقتها الدلالية بما تتعلق به من سياق خارجي، فيشكل ذلك الدال المركب مقطعاً خطابياً يتفاوت طوله بين العبارة، والجملة، والنص، والخطاب، ويتعدد بتعدد القراءة والتأويل، ويمكن التمثيل لذلك بالعمليات الإنتاجية الناتجة عن التباديل والتوافيق من النسق اللغوي العام المخزون في ذهن المنتج، فالعديد من المؤلفين يعبرون عن الفكرة الواحدة بنصوص مختلفة، بل نجد الكاتب الواحد يتناول فكرة ما في عدة نصوص، وفي كل نص يقدم الفكرة بمنظور جديد. وتحفظ الذاكرة طويلة المدى هذه المقاطع الخطابية، على اختلافها بين الطول والقصر على حسب قوة الحفظ، على هيئة يمكن أن نستعير لها كلمة (مجلدات) folders تضم كل مصادر المعرفة الإنسانية، العلمية وغير العلمية، والحدود الفاصلة بينها هي حدود شفافة تسمح بالعبور والنفوذ وانفتاح بعضها على البعض ذهاباً وإياباً، ويندرج تحت هذه المجلدات العامة (ملفات) files أكثر تفرعاً في موضوعات شتى، وتلك الملفات الرمزية تمثل المادة الخام التي يعيد الإنسان إنتاجها في مناسبة معينة، وفق سياقات الإنتاج في الوقائع الاتصالية، فنراه قد يضمن كلامه بما يتماس مع بناء فكرته، بأية من القرآن الكريم من الملف

الخاص المخزون في ذاكرته، أو حديث نبوي شريف من ملف آخر، أو يأخذ مثلاً، أو حكمةً، أو بيت شعر، أو صورة مجازية لشاعر، أو مقولة لكاتب... إلخ. وكلما كانت عملية النقل من تلك الملفات حرفية ومباشرة، أمكن الكشف عن مصادره بسهولة ويسر، في حين أنه إذا حدث نقل للمعنى دون اللفظ عندئذٍ تتفاوت عملية الوصول إلى المصدر سهولة وصعوبة بتفاوت الشفرات النصية المستخدمة، ونسبة إحالاتها على المصدر. فتظل شفرات النص الدالة مجهولة المصدر والتأثر إلى أن تقع عليها عدسة المتلقي وخلفيته المعرفية، فيسلط الضوء عليها، ويكشف أواصرها.

إن محاولة الكشف عن التناص في الخطاب، إنما هي رحلة تتسم بالمغامرة، تتفاوت فيها نسبة نجاح التلقي؛ إذ إنها عملية تسير في اتجاه معاكس لعملية الاستدعاء التي يقوم بها ذهن المنتج، في محاولة لفك شفرات خطابه، تجعل المتلقي يمد جسور المخزون المعرفي المشترك لديه ليعبر من خلالها إلى المعنى، فيعيد تمثيل عملية الإنتاج، بقواعد التفكير، وإعادة البناء مرة أخرى قدر المستطاع.

نخلص من ذلك إلى تصور أن التناص يشكل بنية معرفية إنتاجية، وليس مجرد تأثر على نحو جزئي بنص سابق بصور متعددة من التشرب والامتصاص، إنه ذلك النسيج المتشكّل من شفرات متعددة في المخزون المعرفي للفرد، تتفاوت كمًّا وكيفًا، يمتاح منها وفق شروط إنتاجية متغيرة. وإذا أخذنا في الاعتبار هذا المنظور، فإنه يمكننا أن نقترح وجود مظهرين للتناص يشكلان هوية النوع في الأجناس الأدبية:

أولهما: **التناسع النوعي (الهيكلية)** الذي يمد جسور الصلة بين النصوص المشتملة على سمات مشتركة، فيحافظ على استمرارية النوع، ويتميز هذا النوع بالثبات النسبي، كما يتسم بخاصية الانفتاح التي تسمح بتداخل الأنواع الأدبية، وإمكانية تولد أنواع جديدة عبر فكرة التناسل.

والآخر، هو **التناسع النسيجي** الذي تستدعيه شروط الإنتاج من المخزون المعرفي لدى الكاتب، وهو متغير بتغير سياقات الإنتاج، وهذا النوع منفتح بلا حدود، مقارنةً بالنوع الأول.

أولاً: التناسع الهيكلية وهوية النوع

يقدم (الحلم) بوصفه خطاباً أدبياً شكلاً أساسياً من أشكال التناسع، يمكن أن نطلق عليه **التناسع الهيكلية**؛ أو **تناسع النوع** يجعل نصوص الأحلام تشكل نوعاً أدبياً مستقلاً، يطلق عليه نوع (الحلم) الذي قد يشترك في بعض السمات مع أنواع أدبية أخرى تنتمي للأدب الوجيز، مثل القصة القصيرة، والقصة الموضحة، والنادرة وغيرها من الأنواع التي تتميز بالقصر النسبي من حيث الحجم، والتكثيف، والمحدودية في تقديم العناصر السردية من شخصيات، وحدث، وزمان، ومكان، والإيجاز القائم على خصوصية "ملفوظ تام لم يطرأ على بنيته اللفظية أي تغيير بالحذف. ولكن هذه البنية القصيرة والوجيزة تحتمل معاني كثيرة.. فالإيجاز هنا يقوم على قياس ملفوظ قصير قائم إلى احتمالاته الكثيرة أو وفرة معانيه وغزارتها التي يعبر عنها عادة بملفوظ طويل".⁴ لكن يظل للحلم باعتباره نوعاً أدبياً طبيعة بنائية خاصة تميزه. تتمثل هذه الخصوصية البنائية في مجموعة من السمات تعدّ موجّهات القراءة، وإيذاناً بدخول المتلقي إلى خطاب

(الحلم)، فتقوم هذه الموجّهات بدور رئيس في تثبيت هيكل النوع داخل نظرية الأجناس الأدبية، كما تقوم بتوجيه المتلقي إلى الدخول في خطاب خاص هو خطاب (الحلم)، تشمل هذه الموجّهات: العناوين، والجمل الافتتاحية، والكلمات المفتاحية، والجمل الختامية.

1- دال العنوان

إذا تأملنا عناوين نصوص الأحلام التي بين أيدينا سنجد أن جميعها يحمل دلالة مباشرة على النوع الأدبي؛ حيث يتكرر التصريح باستخدام كلمة (الحلم) بصيغ عديدة، بصيغة المفرد (حلم)، أو الجمع (أحلام)، أو الاسم (حلم)، أو الفعل (يحلّمون)، وهو ما يعد مفتاحاً أساسياً يقدمه الكاتب للقارئ لتنبهه وتهيئته للدخول معه في عالم الحلم الذي يمزج بين المعقول واللامعقول، كما في العناوين: (أحلام الأضحى المبارك الجليدية)، (أضغاث أحلام)، (الحب والحلم)، (الحلم ممنوع والأمل مرفوع)، (العرب لا يحلمون)، (حلم الصحراء العربية)، (حلم)، (الحلم داخل المربع الأبيض)، (مدرسة الأحلام)، (من أعجب الأحلام)، أما العناوانان: (رؤيا على شاشة البحر)، و(الكابوس والمروج الخضراء)، فنجد أن الكاتب يعدل فيهما عن استخدام كلمة (الحلم) إلى إيراد مرادف لها (الرؤيا)، وهي كلمة ذات سمة دلالية إضافية لسماة كلمة (الحلم)، حيث ترتبط بالبشارة في تحقق شيء سار، وفي العنوان الأخير يستخدم الكلمة المضادة (الكابوس) وهو الوجه الآخر للحلم، الذي يصحبه الشعور بالخوف والفرع. هذه الكلمات جميعها: (الحلم - الرؤيا - الكابوس) تضع القارئ على نحو مباشر وصرح أمام

بنية نوع أدبي مميز هو (الحلم) على اختلاف منظوره بين (الحلم) و(الرؤيا) و(الكابوس)، والأجواء النفسية المصاحبة له. ويعد تكرار استخدام هذه المفردات في عناوين الأحلام أول صورة من صور التناص الهيكلي للنوع. إن صناعة العنوان وفن صياغته يعدُّ من أدق الدوال المستخدمة التي ينسجها الكاتب بحرفية شديدة، وغالبًا ما تتم عملية اختيار العنوان بعد الانتهاء من كتابة النص، فيقوم ذهن المبدع برحلة البحث عن عنوان مناسب يكثف المعنى، وتربطه عرى وثيقة بفكرته الأساسية، غير محقِّق بالابتعاد عنه، وفي الوقت نفسه يحمل كثيرًا من الغموض والتشويق والإثارة لجذب المتلقي، وتشويقه لمتابعة القراءة.

وعلى الرغم من تنوع العناوين من الناحية التركيبية بين الكلمة (حلم) المحلاة بـ (ال) التعريفية، وما يمثله ذلك العنوان من تكثيف شديد، نجد بعض العناوين تتخذ من بنية العبارة قالبًا لها، سواء كانت مكونة من مضاف ومضاف إليه، مثل (أضغاث أحلام)، أو يشكلها أسلوب العطف، نحو (الحب والحلم)، وقد يتخذ العنوان من الجملة قالبًا لها، مثل: (العرب لا يحلمون)، وقد نجد بعض العناوين تتميز بالطول النسبي فيتشكل من جملتين اسميتين بسيطتين بينهما حرف عطف، نحو (الحلم ممنوع والأمل مرفوع)، كما نجد سمة أسلوبية متكررة في صناعة العنوان، ألا وهي استخدام النعوت، لمنحه شيئًا من الخصوصية والتفرد الدلالي، فنجد (حلم الصحراء العربية)، و(الحلم داخل المربع الأبيض)، و(أحلام الأضحى المبارك الجليدية)، وكل تلك العناوين تطرح أسئلة ضمنية لدى المتلقي، لمعرفة ما ذلك الحلم، أو تلك الرؤيا، أو ذلك الكابوس، ولماذا كان

العرب لا يحلمون؟ ولم كان الحلم ممنوعاً، وما سبب أن الأمل مرفوع؟ وما ذلك الأمل؟ وأين توجد مدرسة الأحلام، وماذا نتعلم فيها؟، وكيف تكون أحلام الأضحى المبارك جليدية؟ وما ذلك المربع الأبيض الذي يقع الحلم فيه؟ وما أعجب الأحلام؟ وهل للصحراء العربية وجود على الخريطة؟ وما الحلم المرتبط بها؟ كلها تساؤلات تحفز القارئ، لمتابعة القراءة والقيام بعمليات التأويل المتنامية منذ البدء في قراءة الحلم، والتي تصل لذروتها، بتجميع الخيوط وربط بعضها البعض مع انتهاء الحكيم.

وقد بينى العنوان على ثنائية ضدية كما في (الكابوس والمروج الخضراء)؛ حيث يمثل دال (الكابوس) الخوف والفرع في مقابل دال (المروج الخضراء) على الطمأنينة والخير المرتبطان باللون الأخضر المتعدد الدلالة على الطبيعة الخضراء، والأمان، والخير، والنماء، والجنة، كما تشمل دلالة اتساع وأنه غير محدد أو مقصور على أحد، فالمروج الخضراء تمثل الحلم الجميل الذي يسعى الإنسان إليه بعمله الطيب الصالح وهي الجزء، في مقابل الكابوس الذي يفر الإنسان ويفزع منه.

يسهم التناص في تشكيل بنية العناوين بشكل كبير، فنجد عنوان (أحلام الأضحى المبارك الجليدية) يقوم بصنع مفارقة بالجمع بين (عيد الأضحى المبارك)، وصفة (الجليدية)، فقد تركزت صورة الحلم حول لون البياض المسيطر على المشهد، فاستدعي صاحب الحلم كل ما هو أبيض في الطبيعة (الجليد، السحب البيضاء، ملابس الحج البيضاء، الحمام البيضاء، الصفحة البيضاء، القلوب البيضاء)، فكان اللون الأبيض رمزاً للنقاء وبراءة صفحة

الإنسان من الذنوب. وعلى نحو مشابه نجد عنوان (أضغاث أحلام) يستلهم الآية الكريمة «قالوا أضغاث أحلام»¹⁵ وعنوان (رؤيا على شاشة البحر) تتناص فيه الكلمة الرئيسية (رؤيا) مع دلالات كلمة (رؤيا) الواردة في القرآن الكريم في قصة سيدنا (يوسف)، وقصة سيدنا (إبراهيم) عليهما السلام، أما العنوان (الحلم ممنوع والأمل مرفوع)، فيتناص في بنيته التركيبية مع الثقافة الشعبية، والقول المشهور: (الشكك ممنوع، والزعل مرفوع) تلك اللافتة التي تضعها بعض المحال التجارية للمستهلك، مع الأخذ في الاعتبار التأثير المهني للكاتب، حيث عمل مفتش تموين في فترة من فترات حياته المبكرة.

2- الاستهلال والجمل الختامية

بعد عبور القارئ العناوين، أو عتبة النص المركزية الأولى، يجد نفسه أمام موجّه آخر من موجّهات القراءة دال على خصوصية النوع الأدبي، يمثله الاستهلال، أو الجمل الافتتاحية (رأيتني - رأيتني في المنام - وجدنتني - أراني - حلمت)، فبدأ الحلم في نص (الحلم داخل المربع الأبيض) بقوله: "إذ أراني أنبثق من نقطة ملونة داخل صفحة بيضاء في مساحة أيّ صفحة فولسكاب عادية." ويبدأ حلم (رؤيا على شاشة البحر) بجملة "أنا في هذه السطور سوف أحكي حلمًا غريبًا يصور تدخل التكنولوجيا في إبداع الخُلم"، ويبدأ حلم (العرب لا يحلمون) بالجملة الافتتاحية "رأيتني أقرأ جريدة يومية عربية"، ويبدأ حلم (الكابوس والمروج الخضراء) بقوله: "وجدتني فيما يشبه الصحراء الممتدة في كل اتجاه."، فالأفعال (وجدتني - رأيتني - أراني) تدل على التواجد الأنفي في مكان ما فجأة، دون الإشارة إلى امتداد سابق يحدد نقطة الانطلاق، فيصبح ذلك

المكان الآني نقطة البدء في رحلة (الحلم)، أو (الكابوس)، وفي كليهما أيضًا يحدث تحويل لمسار الإحالة على الذات بضمائر المتكلم، فتنتقل من موقع الفاعل إلى موقع المفعول به؛ لتعبر عن رحلة العقل الباطن في عالم الحلم، غير الخاضعة لسلطة العالم الفيزيقي.

هذا الوجود غير المؤسس على نقطة سابقة يستدعي عنصر المفاجأة؛ لذا نجد في نصوص الأحلام تكرار استخدام الكلمة المفتاحية (وفجأة) بصور متعددة، كقوله: (وفجأة سمعتُ)، (وهنا وقعت مفاجأة لاتخطر على بال)، (وفجأة سمعتُ عواء ذئاب خلفي)، و(المفاجأة الكبرى). كما يستدعي أيضًا الوجود المفاجئ في مكان ما فلا يستطيع الشخص أن يتبين معالم هذا المكان ويستوعب حدوده مرة واحدة؛ لذا فغالبًا ما نجد وصف المكان بأنه متسع غير محدد، كما في قوله: (الصحراء الممتدة في كل اتجاه)، وكذلك نجد تكرار استخدام بعض العبارات الوصفية للمكان، والأشياء، من قبيل: (فيما يشبهه) و(ظننت أنه) التي تعد من قبيل الوسائل اللغوية الشارحة meta language لتقريب صورة مكان الحلم، ووصف ما يحويه من ذوات وأشياء، فيما يمكن أن نطلق عليه محددات الوصف التقريبي. وينتهي الحلم غالبًا ببعض الجمل الختامية الدالة على النوع، مثل: (أنهض من نومي - استيقظت من نومي - وجدتني).

3- الكلمات المفتاحية

يعد تكرار كلمة (الحلم) أكثر الكلمات المفتاحية دورانيًا في ذلك النوع، وتتشرك مع بعض الكلمات المفتاحية الأخرى للدالة على الدخول في النوع

الأدبي، فوجد الكلمات: (رأيتني- في المنام-وجدتني- أنهض من نومي - أخذتني سنة من النوم- استيقظت- خلتني- أجد نفسي- أحلام اليقظة- حلم نهاري- منامات ليلية).

ثانياً: التناص النسيجي وسمات النوع

نقصد بالتناص النسيجي ذلك التناص الذي تحمله الخيوط الأفقية والرأسية التي تصنع نسيج النص، فيصبح هذا النسيج دالاً آخر من دوال خصوصية النوع الأدبي، ويمكن رصد تلك الدوال على النحو التالي:

1- الحلقة الخُمية والتناص الذاتي

يعد تناص الكاتب مع أعماله السابقة مظهرًا من مظاهر ما سبق أن افترضناه من فكرة اعتماد عمل التناص على عمليات الاستدعاء من (النسق المعرفي العام) المخزون في الذاكرة لدى منتج النص، سواء كان ذلك المخزون المعرفي مما أنتجته (الذات)، أو مما أنتجه (الآخرون) من خطابات. وفي الوقت نفسه يعلن التناص الذاتي عن إلحاح الفكرة التي الكاتب يريد إيصالها للمتلقي، فتتجلى في أكثر من عمل له.

فالسمة الأساسية التي تميز الحلم، هي سمة التكرارية، سواء كان التكرار لبعض الرموز الواردة في الأحلام، وهو ما يمد عملية التأويل برصيد هائل من السياقات الممكنة والمحتملة، فتمنحها دلالتها الأساسية، ودلالات أخرى ثانوية

محتملة. أو كان التكرار لفكرة واحدة في عدة أحلام، وهو ما يشكل مفهوم (الحلقة الحلمية) التي تدور حول بؤرة واحدة، أو تعبر عن فكرة أساسية. فإذا نظرنا إلى مجموعة الأحلام (الحب والحلم)، و(الحلم داخل المربع الأبيض)، و(الكابوس والمروج الخضراء)، و(حلم)، و(أحلام الأضحى المبارك الجليدية) سنجد أنها تعالج فكرة النقاء، وحب مساعدة الآخرين، وصفحة الإنسان البيضاء والبعد عن الشرور والتي يمكن ردها جميعاً إلى فكرة أساسية هي جوهر الإيمان، وإذا نظرنا إلى (مدرسة الأحلام)، و(العرب لا يحلمون) سنجد أنهما يدوران حول فكرة أساسية هي أن سبب التعاسة وانتشار الاكتئاب إلى أن أصبح وباءً، إنما ترجعه الأبحاث العلمية إلى فقدان الناس القدرة على الحلم، فالعرب لا يحلمون، ولأن "هذه القدرة تكتسب بالتعلم، وحيث إن ثقافة المجتمع لا تتضمن أي اهتمام بتعليم الأبناء كيف يحلمون، فقد نبتت فكرة تلك المدرسة التي لا نظير لها في العالم، وهي مدرسة الأحلام"¹⁶.

2- المزج بين المعقول واللامعقول والمستحيل

سمة أساسية من سمات (الحلم) هي بناء العالم السردي على المزج بين المعقول واللامعقول والمستحيل، وقد صرح الكاتب بتلك السمة في استهلال نص (من أعجب الأحلام)، للتعريف بطبيعة الحلم، قائلاً: "الحلم يقدم المعقول، واللامعقول، لكن الأغرب أن يقدم المستحيل. والحقيقة أن كل شيء في الحلم معقول، لو تركنا التفكير المطلق، وتعاملنا مع النسبي، والنسبي هنا أن للحلم

منطقًا، وإن كنا لانعرفه حتى الآن، إلا أنه موجود. والمستحيل بمنطقنا، المعقول بمنطق الحلم"17.

يقدم الكاتب المفصل الأساسية لخطاب الحلم التي تجمع بين ثالث (المعقول، واللامعقول، والمستحيل). وهذه السمة تفتح الباب في الحلم على مصراعيه للتناص مع العالم الغرائبي والعجائبي، وعالم ألف ليلية وليلة. ففي نص (من أعجب الأحلام)، يجد صاحب الحلم نفسه سمكة: (رأيتي سمكة)، وهي الجملة المفتاحية للدخول في العالم السري، فمرجع (الإنسان) يعيش في جسد (سمكة)، وهنا يدخل الحلم المتلقي عن طريق الكلمة المفتاحية (رأيتي) إلى منطقة اللامعقول، بصدمة القارئ، وإدهاشه بكسر المؤلف المتمثل في تحول مرجع (الإنسان) إلى (سمكة)، فيولد هذا الإدهاش تشويقاً لديه لمتابعة الحكى، ومعرفة ما قصة هذه السمكة، وما مصيرها، وما حدث لها، وهو في الحقيقة ليس بسؤال عن السمكة، بقدر ما هو سؤال عن مصير صاحب الحلم، وهو سؤال يبنى على التشويق الذي أودعه الكاتب في عتبة النص في عنوانه (من أعجب الأحلام)، واصفاً الحلم بدخوله إلى منطقة العجب، تحفيزاً للمتلقي للدخول معه في عملية التلقي وإنتاج الدلالة، فهذا الخطاب يعد جزءاً لا يتجزأ من عملية تواصلية كبرى يتوقع فيها صاحب الحلم من المتلقي مساعدته في عملية تفسير الرموز الواردة في الحلم.

وفي (الكابوس والمروج الخضراء) يجد صاحب الحلم نفسه في صحراء ممتدة الأطراف، ومن المعقول وجود ذئب في هذه البيئة، فكان من المنطقي أن تجري الذئب وراءه، فالذئب تسكن المناطق غير المأهولة مثل الصحراء، ومن

المنطقي أيضاً أن هذه البيئة الصحراوية يُستضاء فيها بإشعال النار، ولكن المؤلف يدخل المتلقي معه في منطقة اللامعقول، بإسناد صفات للنار ليست من جنسها، فيسهل المجاز في الدخول إلى عالم اللامعقول حيث كانت النار "تنطلق ألسنتها نحو السماء في ضجيج عجيب، وكانت تزحف نحوي مسرعة"¹⁸، ثم يرى صاحب الحلم عناصر الكون الأربعة (الماء، والهواء، والنار، والتراب) تطارده كما طارده الذئب في بداية الحلم، بقوله: "رأيت سيلاً من المياه يتدفق نحوي من الأمام. العناصر الأربعة التي قال الفلاسفة إنها أصل الكون والعدم تتحالف ضدي مع الذئب."¹⁹ ولا شك أن ذلك **التناص الفلسفي** يتعانق مع دلالات اللون الأسود للدلالة على ما يرتكبه الإنسان من ذنوب، فيشير ذلك جميعه إلى صعوبة الطريق للوصول إلى المروج الخضراء التي يستعيرها المؤلف للإشارة إلى الجنة.

فتسهم تلك الصور المترابطة مجتمعة في تكثيف دلالات الحلم، ويأتي **التناص مع المثل** في قوله: "وكأنني أطلق صرخة شمشون: "عليّ وعلى أعدائي"²⁰ مرتبطاً ببناء الفكرة الأساسية، ومقاومة أعداء الإنسان في الحياة، وأن الكثير قد ينجرّف مع الناس مثل السيل، فهم يشكلون سلطة الجماعة، أو سلطة القطيع، لذلك استحضر الحلم فكرة (قطيع الذئب) التي تلهث وراءه وتطارده، وهو يحاول الهروب منها.

وفي نص (مدرسة الأحلام)، يجلس مجموعة من الأصدقاء يتبادلون الحديث حول أحلامهم، التي تتراوح بين المعقول واللامعقول والمستحيل، فمنهم من قال إنه يحلم بالهجرة "من هذا البلد إلى إحدى الأمريكتين أو إلى استراليا..

فمن قال إنه يحلم أن يتبخر فلا يبقى له أثر في دنيا أو آخرة، ومن قال إنه يحلم بأن يعود به الزمن إلى الوراء ثلاثين عامًا - هي كل عمره - لتعود لحظة ولادته من جديد وتتعثر ولادته في إجهاض، ليولد ميتًا، ومن قال إن حلمه أن ييرا أبوه من مرضه العضال، فيستريح من هموم حلمه إلى الأطباء ومن ضياع نصف عمره في العناية به.²¹

وفي حلم (رؤيا على شاشة البحر)، كانت الرؤيا غريبة، فيتحول (شاطئ البحر) في مخيلة صاحب الحلم متأثرًا بالتكنولوجيا ووسائل التواصل في العصر الحديث، إلى (شاشة البحر) "إذ أجدني أقف على الشاطئ هناك، وأرى إيميل مكتوب على الماء بحروف من ضوء يشبه ضوء النيون، ثم أسمع صوتًا ينبعث من جهاز كمبيوتر يظهر فجأة بجانبني ويقول لي بما يشبه الأمر الصارم: اتصل بصاحبة هذا الإيميل قبل أن تتصل هي بك، وبادر بطلب رؤيتها فأنت الرجل"²²، والأغرب من ذلك أن فتاته قالت له إنها "رأت حلمًا شبيهاً، كان يظهر لها فيه الإيميل الآخر هذا مع طلب تلبية دعوتي برؤيتها عندما أكتب إليها، وأضافت أن الرؤيا أعطتها الإيميل الآخر"²³.

3- المقطع الختامي والنهاية اليوتوبية

تنتهي الأحلام دومًا بمقطع ختامي يعبر عن نهايات يوتوبية سعيدة تبعث على الأمل والتفاؤل، كما في (أحلام الأضحى المبارك الجليدية)، بقوله: "...لأنهض من نومي منشرج الصدر، مشرق الأمل، أبيض الصفحة كمولود جديد."²⁴ ولم تقتصر النهايات اليوتوبية على الخطابات التي اتخذت من الحلم

صورة لها، وإنما امتدت تلك النهايات إلى الأحلام التي جاءت في صورة (رؤيا)، أو (كابوس). ففي (الكابوس والمروج الخضراء) ينهي المبدع الرؤيا بالمقطع الختامي: "جلست منهارًا مستسلمًا، وأغمضت عيني. وفجأة يخطر ببالي يوسف في الجب، ويونس في بطن الحوت، وإبراهيم في النار. اعتراني شعور بالأمان والطمأنينة لا يخطر على بال. سلمتُ أمري لله رب العالمين. أدركت أن في الظروف العادية على المؤمن أن يعقلها ويتوكل على الله، لكن حياة هذا الإنسان تفرض عليه أحيانًا العجز التام، فلا يجد ما يعقله ولا ما يعقل به، لكنه يجد الإيمان، والإيمان فحسب، ولا ملجأ إلا إليه، ليعلو صوت الإلهية فوق صوت اليأس، وليقع ما ليس في الحساب، حيث نظرت حولي لأرى مكان الصحراء مروجًا خضرًا، حيث اختفت تلك الجدران فجأة كما ظهرت فجأة، فيما يشبه السحر. كان هناك طريقًا شديد الاستقامة يخترق المروج. وضعتُ نفسي على الطريق وأنا أتتفَس عبثًا عطرًا لرائحة عذبة لحشائش المروج وزهيراتها البرية.²⁵

فعلى الرغم من الشعور بالخوف والفرع المصاحب للأحداث، فإن النهاية تبعث على الشعور بالراحة والطمأنينة. وقد ساهمت التناصت الدينية بشكل واضح في بناء تلك الخاتمة، فالمؤلف يستحضر الأزمات التي مر بها الأنبياء، يوسف في الجب، ويونس في بطن الحوت، وإبراهيم في النار، للاقتداء بهم في عدم اليأس من روح الله، والتثبت بالإيمان، والاتكال على الله، فبيده سبحانه وتعالى كل شيء، فهو من يقول للشيء كن فيكون، فعندما يسلم الإنسان أمره إلى الله ويضع نفسه على الطريق المستقيم، فالله تعالى يبدل سيئاته حسنات، ويدب في قلبه الطمأنينة بعد الخوف، لذا فعندما استحضر صاحب الحلم تلك

المعاني، فقد حدث ذلك التحول بقوله: (نظرت حولي لأرى مكان الصحراء مروجًا خضرًا)، فالطريق إلى المروج الخضراء، أو إلى الجنة سبيله الوحيد هو طريق الاستقامة.

تتعدد وظائف الرموز اللونية داخل الحلم لتعبر عن فكرة الكاتب، وحلمه، ففي (الكابوس والمروج الخضراء) يعقد الكاتب مفارقة يمكن أن نطلق عليها مفارقة لونية وهي سمة أسلوبية مائزة لدى الكاتب، فالحديث عن فكرة الخير والشر يستدعي من الذاكرة المعرفية السائدة التناص مع اللونين الأبيض والأسود، ولكننا نجد المبدع يعدل عن اللون الأبيض إلى اختيار اللون الأخضر، فيجعله مقابلاً للون الأسود لينقل المتلقي من حيز النقاء والطهارة من الذنوب وبياض الصفحة التي تكررت في نصوصه السابقة، إلى التفكير في منطقة أخرى وأخيرة في الوقت نفسه، وهي جزء رحلته في الحياة، وجزء عمله، فهو إلى أحد طريقتين لا ثالث لهما، إما إلى الجنة حيث المروج الخضراء وهو ما يشكل حلمًا للإنسان المؤمن، وإما إلى الجحيم حيث النار المستعرة (ذات اللهب) التي تتحول ألسنتها إلى اللون الأسود من شدة توهجها، وهي أقصى أنواع العذاب، بالتناص مع قوله تعالى: ﴿سَيصلى نارا ذات لهب﴾²⁶، وهو ما يتناسب مع صفحة الإنسان التي تسود من كثرة الشرور والآثام، فيكون كابوسًا، بل أشد أنواع الكوابيس للنفس. وقد تعانقت مع تلك التناصات دلالة العنوان (الكابوس والمروج الخضراء) للتعبير عن هذه الثنائية.

ويرتبط تكرار هذا البناء بمفهوم (الحلم) عند الكاتب؛ حيث إن نصوصه كلها أحلام يقظة مستقبلية آملة، تنطلق من الماضي والحاضر، وترنو إلى

مستقبل أفضل يتحقق فيه حلم المدينة الفاضلة من (الحب والخير والجمال)؛ لذا كانت تلك هي القضايا الرئيسية التي تناولها خطاب الأحلام، وكان للتناص الديني، والصوفي، والفلسفي، والتناص مع الطبيعة أثره الواضح في تشكيل ذلك الخطاب، مما يصعب معه على المحلل فصل خيوط هذه الأنواع من التناص داخل العمل الواحد؛ لأنها تشكل في مجموعها نسيج النص.

4- التناص والرؤية الإصلاحية المستقبلية

الحلم من منظور الكاتب هو أمنية مستقبلية يسعى الإنسان إلى تحقيقها، فنتحول إلى مشروع عمل، هذا المشروع لا بد من القيام بخطوات لإنجازه، فلا يكتفي الإنسان بالتمني، وإنما عليه أن يسعى لتحقيق هذا الحلم. يرى الكاتب أن نماذج الأحلام التي يذكرها البعض هي مجرد أمنيات، وليست أحلام، فليس "لأحد منا حلم واضح يسعى لتحقيقه ويملاً حياته بالأمل وأن كل الأحلام التي ذكرها الحاضرون ليست إلا فبركة لحظية عبرت عن افتقاد الحلم أكثر من وجوده وامتلاكه.. فالحلم مشروع، وليس مجرد أمنية." ²⁷ فالحلم مشروع ناتج عن تفكير في تغيير للأفضل يتخذ الإنسان خطوات نحو تحقيقه، ولا يتوقف عند الشعور بالتمني.

يقدم الحلم خلاصة تجربة حياتية، يخرج فيه الكاتب أفكاره وتطلعاته نحو الأفضل، فالحلم في جوهره لحظة إخراج لمكونات النفس الفكرية والوجدانية التي يتمنى أن يجد لها صاحب الحلم صدقاً متحققاً في الواقع الخارجي. فخطاب التمني يقدم خطوات تساعد القارئ لتحقيق ذلك الحلم، فهو لا يكتفي بتقديم

النصح، وإنما يقدم أدوات عمل لتحقيق تلك الأمنيات النابعة من إيمانه بمجموعة من القيم التي تحقق السعادة للإنسان، وتقديمه مجموعة من الأفكار التي تعد من وجهة نظره خطوة نحو مستقبل أفضل.

فالأحلام، أو الأمنيات نوعان، منها ما يحتل المرتبة الدنيا، وهي الأحلام الذاتية الخاصة بالفرد، والنوع الآخر هو الأحلام العامة التي تخص المجتمع الذي يعيش فيه الإنسان، والأخيرة تعد بمثابة خلاصة الخبرات التي يمر بها الإنسان طوال رحلة حياته؛ لذا فهي تكاد تكون حكمًا نثرية في قالب قصصي توازي غرض شعر الحكمة، وتهدف إلى غايات تعليمية، من مثل الحديث عن قيمة (الحب)، و(الحرية)، و(الطبيعة) بقوله: " أن من أراد الحرية عليه أن يعرف أنها عروس مهرها غالٍ، وأن من أراد أن يستمتع بأمننا الطبيعة، عليه أن يعرف أن لذة العسل الشهد لا تكون دون قبول لدغ النحل بود.. وأن الذكريات كنز ثمين يمول الأحلام بمعرفة تتجدد، وبمشاعر ربما فقدنا القدرة على الإحساس بها عندما تغلبنا على البرد بوسائل التدفئة الحديثة الآلية، ناسين أن الدفء في الحب والطبيعة والحرية، والتخلي بروح المغامرة، والثقة بقوة غريزة الدفاع عن النفس".²⁸

إن القضية الكبرى لنص (أحلام الأضحى المبارك الجليدية) هي ذلك السؤال الذي يطرحه الكاتب: "لماذا لانبحث عن رموزنا الدينية لنحولها إلى سلوك أخلاقي وجمالي؟"²⁹ فوجود تلك القضية التي تشغل تفكير الكاتب هو ما يجعل الحلم عنده حلمًا منضبطًا، يختار خيوطه ويجمعها بعناية فائقة، وهو أيضًا ما يجعله حلمًا من أحلام اليقظة، وليس حلمًا منامياً.

فالفكرة التي يتمنى الكاتب تحقيقها على أرض الواقع، ليست مرتبطة فقط بالسلوك الأخلاقي، وإنما تهدف إلى ما وراء ذلك السلوك، وهو تحقق الجمال في كل شيء من حولنا. هي فكرة البحث عن الجمال، وطرق تحقيقه، فيرى الكاتب أن السبيل إلى ذلك هو تحويل الرموز الدينية إلى سلوكيات أخلاقية، نؤمن بها، فتصبح عملاً وسلوكاً، فالإيمان قرين المعاملة الحسنة بين البشر، فهو ما وقر في القلب، وصدقه العمل.

يتناص الكاتب مع بعض الرموز الدينية لدى المسلمين لتعزيد فكرته عن معنى النقاء في تحقيق قيمة عظمى هي الدفاء الإنساني، فيأتي بـ (وقفه عرفات)، و(عيد الأضحى)، و(صلاة العيد)، (ملابس الإحرام)، (الحج)، (التكبير). والحديث عن الدفاء يستدعي بالضرورة الحديث عن المعنى المضاد، وهو البرودة، وقمة البرودة تتحقق في صورة الجليد الذي ارتكز المبدع على لونه الأبيض الناصع في لفت النظر إلى عملية تحويل الرؤية، ودعوة الإنسان إلى التأمل في جوهر الأشياء، دون الانخداع بمظهرها الخارجي؛ لذا فقد استعان **بالتناص العلمي** في عملية الإقناع، بقوله: "ما تراه جليداً ليس جليداً، ولكنه خداع البصر بسبب ارتفاعنا الشاهق، ولن أشرح لك سر هذا بل سوف أنخفض بالطيارة لترى الحقيقة بنفسك دون مجال للالتباس"³⁰.

فالكاتب يمارس عملية مراوغة حاجبية على درجة عالية من الانسجام؛ حيث إن الجليد الذي يرتبط في أذهان الناس بالبرودة، هو نفسه ذلك الجليد الذي يبعث لونه الأبيض على الإحساس بمعنى النقاء، وذلك ما يحقق الشعور الحقيقي بالدفاء. وهي صورة تمثيلية تحمل طابع الغاية التعليمية في كيفية رؤية

الجمال في الأشياء من حولنا. وكذلك، فإن التلاحم بين الناس رجالاً وأطفالاً ونساءً بملابس الإحرام البيضاء في وقت الحج، ما هو إلا صورة من صور ذلك الشعور بالدفء، والمساواة، والتطهر، وصفاء النفس والنقاء.

تظل فكرة السلوك الحسن بين البشر مسيطرة على الكاتب، فيعبر عنها في حلم آخر، مع وعيه بدلالة تكرار الحلم، والتأكيد على تلك الفكرة، فيقول مخاطباً القارئ "أحلامي تتكرر، أحياناً على مسافات متباعدة، وأحياناً أخرى في أيام متتالية. ولاشك أن نظام تكرارية الحلم له معنى".³¹

ويكرر الكاتب التناص مع رمزية اللون الأبيض ودلالاتها على نقاء السريرة، وبياض صفحة الإنسان من الذنوب، ويتجلى ذلك في عنوان حلم آخر، (الحلم داخل المربع الأبيض)، بقوله: "الحلم العجيب تكرر منذ أيام، ظهرت الصفحة البيضاء"³² ويستعين بالرموز الدينية لنسج خيوط الحلم، فنرى تكرار كلمة (المسجد)، و(المسجد الأقصى)، الذي تحول من رمز ديني إلى رمز سياسي يشير إلى القضية الفلسطينية، فيبنى الكاتب فكرته على ارتباط أحلامه بوجود مأزق ما، "فيتكرر الحلم كلما أوقعت نفسي في مأزق صغير، قد لا يراه غيري مأزقاً على الإطلاق. المأزق أن أعد أحداً بوعده صريح أن أقدم له مساعدة دون حساب لقدرتي على تحقيق هذه المساعدة، ثم أجدني عاجزاً تماماً عن الوفاء بالوعد. وفي اليوم التالي تنفرج الأزمة، وينفتح أمامي باباً ليس في الحسين بالوفاء بالوعد".³³

النص السابق محمّل بدلالات كثيرة مركزها تقديم المساعدة للآخر في إحدى صورها، وهي الوفاء بالوعد، ويتشظى عن تلك الدلالة المركزية دلالات

أخرى ترتبط بالإشارة إلى أن حب الآخرين ومساعدتهم هي مصدر سعادة الإنسان ونقاء سريرته، وصفحته، وأن هناك نسبة وتفاوت بين البشر في قدرتهم على العطاء، وأن المساعدة قد تكون للفرد، وقد تكون لدولة، إذا أخذنا في الاعتبار التأويل الرمزي لتوارد كلمة (الأزمة) مع رمز (المسجد الأقصى) في الحلم، فيصبح الحلم هو حل الأزمة الفلسطينية.

وفي (الكابوس والمروج الخضراء) يصرح الكاتب بالرسالة التي يريد إيصالها إلى المتلقي من خلال المقطع الختامي للحلم بقوله: "في اليوم التالي، عندما استيقظت وتذكرت الحلم، لم أجدني محتاجاً لتأويله، لأن شعور الأمان والطمأنينة لم يتركني بعدها لحظة واحدة، وهذا ما كنتُ أفقده في حياتي، ولعله نفس الشعور الذي يفقده الكثير في عصر العولمة." ³⁴ فالعالم يلهث في عصر العولمة وراء المادة، ويفتقد الشعور بالأمن والطمأنينة والسلام؛ لذا فقوله: "وكانت الأرض مغطاة تماماً بسائل أسود يغلي كأنه البترول" ³⁵، هو تأكيد على انشغال العالم كله بالمادة، وإهماله الجانب الروحي الراعي الرسمي لهرمونات السعادة. وقد كان توظيف التناص مع اللون الأسود منسجماً مع الدلالة السابقة الرابطة سواد صفحة الإنسان بكثرة الشرور والآثام.

إن تكرار الحلم يوازي عملية التنقيش في النفس عن مكنونات الأفكار الغائرة في داخل الإنسان؛ لإخراجها، وإعادةها لتطفو على السطح من خلال عملية الحكى التي تعد شكلاً من أشكال التفرغ والترويح عن النفس؛ لذا يعد الحلم الجميل والكابوس المخيف وجهين لعملة واحدة، فهما متساويان في وظيفة

التفريغ لشحنات نفسية، أحدهما من منطلق الشعور بالراحة والطمأنينة، والآخر من منطلق الإحساس بالخوف والفرع.

5- التناص وملامح السيرة الذاتية المختزلة في الأحلام

السمة الأساسية التي يتداخل فيها نوع (الحلم) مع نوع (السيرة الذاتية) هي التناص مع (الصوت الذاتي) السارد للأحداث، سواء كان الحديث عن (الذات) بضمائر المتكلم، أو بضمائر الغائب، مما يجعل هناك تداخلاً ملحوظاً بين النوعين. وإذا كانت الأحلام تتميز بسمة الاختزال المعتمدة على الانتقاء في الوصف، ووعدم الاستطراد في السرد، فإنها تقدم بعض ملامح السيرة الذاتية المختزلة لصاحب الحلم، في صورة محطات يريد التوقف عندها وتقديمها للمتلقى لأغراض تواصلية. ويستطيع القارئ التعرف على ملامح تلك السيرة الذاتية المختزلة من خلال رؤية موضوعات التناص المقدمة في الحلم في ضوء علاقاتها بالسياقات الاجتماعية، والتاريخية. فالحلم "من أهم الوسائل الكاشفة عن مكونات الأنا وأعماق النفس وأبعاد الشخصية."³⁶ ومن ثم فإن (المعرفة بشخصية صاحب الحلم، وميوله وإيديولوجياته، والفترة الزمنية التي عاصرها والأحداث الاجتماعية والتاريخية التي مرت بها الشخصية على فترات حياتها) تعد مفتاحاً جوهرياً في رحلة القارئ لمحاولة التعرف على مصادر التناص، وأسباب استدعائه، والأغراض التداولية لتكيفه في الخطابات، وهو مبحث يحتاج إلى مزيد من التأمل.

ثالثاً: صناعة التناص وقواعد التحويل:

إن صناعة التناص في الخطاب تتطلب تجاوز النظرة الجزئية التي قدمتها القواعد (التوليدية التحويلية) إلى نظرة أكثر اتساعاً لتشمل طبيعة عمل التناص داخل الخطاب. فلقد اقتصر نطاق عمل النظرية التوليدية التحويلية على حدود (الجملة) بالبحث في القواعد العامة لإنتاجها بمكوناتها الأساسية، وهما (المركب الاسمي)، و(المركب الفعلي)، وما يندرج تحتها من عناصر تشكل البنية العميقة للجملة، تلك البنية التي يمكن توليد عدد من الجمل منها على مستوى البنية السطحية، تمثل الصور الفعلية للجملة في الاستخدام اللغوي عبر القواعد التحويلية (الحذف- الإضافة- الإبدال- تغيير الموقعية).

إن طبيعة عمل التناص، ورحلته من نص إلى نص، وما يعتره في هذه الرحلة من أشكال الانتقال والتكيف يتجاوز حدود (الجملة)، إلى مفهوم إنتاج (الخطاب)، وهو ما ينقلنا من البحث في البنية اللغوية لإنتاج الجملة إلى النظر في مستوى أعلى من مستويات الإنتاج، وهو الخطاب، تلك البنية اللغوية المرتبطة بسياقات اجتماعية وتاريخية، يستلزم معرفتها للكشف عن طبيعة عمل التناص فيها.، فمحاولة الكشف عن العملية المعرفية لإنتاج الخطاب ووظائفها التداولية هو ما يجعلنا نعيد التفكير فيما قدمته النظرية (التوليدية التحويلية)، والإسهامات اللغوية السابقة التي قدمها (دي سوسير) في مطلع القرن العشرين، بثنائيات (المدلول والمدلول)، و(العلاقات الأفقية، الإحالية)، وإلى مدى يمكن الاستفادة من تلك المعطيات، في نقل النظرية النحوية إلى مجال دراسة الخطاب، وتجاوز نحو الجملة إلى نحو الخطاب، بالبحث في قواعد إنتاج

التناص التي رأينا أنها تشمل: (الاستبدال - تغيير الموقعية - التكرار - الإضافة - الحذف - التقطيع - التقصير - الإطالة - التهجين - الصهر - التحويل - الضم) وسوف نقدم بعض تمثيلات لتلك القواعد تطبيقًا على نصوص (الأحلام) مادة الدراسة.

أ - قاعدة الاستبدال

تعد قضية (التعليم) إحدى القضايا الاجتماعية الرئيسية موضع اهتمام كبير لدى الأفراد والمؤسسات. يعالج الكاتب قضية البحث العلمي وكيفية الارتقاء به ودور التكنولوجيا، وتتنافس الدول الكبرى في نص (الحلم ممنوع والأمل مرفوع)، فموضوع تلك القضية يجعلها حلمًا من أحلام اليقظة التي يتمنى الإنسان تحقيقها على أرض الواقع في المستقبل القريب، ويرشد الكاتب قارئه إلى ذلك بقوله: "استيقظت من الحلم فقد كان حلم يقظة" ³⁷ حتى يركز تفكيره في الرسالة المقصودة، وألا يصرفه عنها، أو يشتت انتباهه بأنه قد يكون في حلم منامي. مع الأخذ في الاعتبار عند قراءة نصوص الأحلام مجتمعة، أن الكاتب ينحو نحو الغاية التعليمية في خطابه القارئ؛ حيث يستثمر خبرات حياته الطويلة التي امتدت قرابة ثمانين عامًا في تقديم خطابات حياتية، سواء لإعلاء القيم الإيجابية والأخلاقيات للفرد داخل المجتمع تولد الإحساس بالدفء والطمأنينة والسعادة في الدنيا، وما تستتبعه من جزاء بالجنة في الآخرة، أو لإعطاء رؤية نحو تطوير المؤسسات الاجتماعية في الدولة، وكلا الهدفين وجهان لرؤية إصلاحية واحدة، ولحياة هانئة دنيوية وأخروية. وربما كانت هذه الرؤية التعليمية

المسيطرة على نصوص الأحلام هي ما تحكم في اختيار نوع الأحلام، فجاه أكثرها أحلام يقظة ومشروعات عمل مستقبلية، وربما كان أيضًا ذلك هو السبب الذي يكمن وراءه وجود تلك المقاطع الخطابية الشارحة لدلالات الأحلام، والتي يقدم فيها الكاتب بصورة مباشرة رسائله التواصلية للقارئ.

فبعد أن قرأ الكاتب خبرًا في جريدة الأهرام مفاده دخول البحث العلمي والتكنولوجيا عصرًا جديدًا بعد أن "قرر الرئيس الفرنسي جاك شيراك إنشاء مجلس أعلى للعلم والتكنولوجيا من أجل تزويد رئيس الجمهورية والحكومة بالتقارير الخاصة بأحدث الاستكشافات العلمية والتكنولوجية في خطوة تهدف أساسًا إلى مساعدة صانع القرار في فرنسا على اتخاذ القرار الصحيح في تلك المجالات (لمنافسة) الولايات المتحدة. وذكر بيان صادر عن قصر الإليزيه أن المجلس الجديد سيعمل بميزانية قدرها ستة مليارات يورو (نحو 40 مليار جنيه مصري)، وسيوفر 60 ألف فرصة عمل في مجال البحث العلمي) فقد كان السؤال المطروح للتفكير فيه: "لماذا تنشر الأهرام مثل هذا الخبر؟"³⁸

يحاول الكاتب من خلال ذلك التساؤل سبر أغوار عميقة بتداخل قضية البحث العلمي والتقدم التكنولوجي مع قضايا اجتماعية وسياسية في الداخل والخارج، على المستوى المحلي، وعلى المستوى العالمي، واستحضار فكرة (الاتحاد)، عن طريق تحولات البنية التركيبية للتناص بين العبارتين (المجلس الأعلى للأمم المتحدة) و(المجلس الأعلى للعلم والتكنولوجيا) بواسطة عمليتي

التكرار لـ (المجلس الأعلى)، والاستبدال لـ (العلم والتكنولوجيا) بـ (للأمم المتحدة).

يطرح النص السابق فكرة ارتباط التقدم التكنولوجي بالمنافسة بين الدول الكبرى لتحقيق السيطرة على العالم؛ لذا فإنها تخصص لذلك ميزانية مالية كبيرة، وتجعل البحث العلمي أول اهتماماتها لبلوغ هذا الهدف، لافتاً الانتباه إلى أن هذا المشروع يخدم الداخل أيضاً بما يوفره من فرص عمل لأبناء المجتمع.

يقدم الحلم مشروع عمل يقوم على تعدد عمليات استبدال المراجع في الخبر المنشور بجريدة الأهرام بخبر آخر عن اتحاد الدول العربية، وقد حل فيه "محل الرئيس الفرنسي جاك شيراك" المجلس الأعلى للجامعة العربية "ومحل صانع القرار في فرنسا "صناع القرار العرب"، ومحل بيان صادر عن قصر الإليزيه "بيان صادر عن أمانة الجامعة العربية"، أما أرقام الميزانية فقد صارت " 5% من الدخل القومي العربي"، وفي مقارنة لما يحققه المجلسان من دخل، فقد رأى الكاتب أن دخل (المجلس القومي العربي) يفوق دخل (المجلس الأعلى للعلم والتكنولوجيا) في فرنسا بما يعادل خمسة أضعاف، أي أعلى معدل دخل حققه البترول العربي. ولا يترك الكاتب فجوات نصية يملؤها القارئ، بل يقدم له الأسباب المنطقية الكامنة وراء تلك الرؤية بتلك الجمل الشارحة، فالعرب يمتلكون مقومات التقدم التكنولوجي، فلديهم "المنجزات في أبحاث الفضاء والدواء والبحار وما تحت الماء بجانب الأجيال الجديدة من الحاسبات العملاقة والأجهزة العلمية والآلات فائقة الذكاء"³⁹.

وعلى الرغم من وجود تلك المقومات، فإن ذلك الحلم يصعب تحقيقه، فهو "ممنوع على كل عربي والأمل في تحقيقه مرفوع من الخدمة، بسبب أن القوى العظمى لن تسمح للعرب أن يحققوا مثل هذا الإنجاز الذي هم قادرون عليه، فليدهم العلماء والأموال، لكنهم مشغولون رغم أنهم في قضايا الحلقة المفرغة من حروب مفتعلة وقضية فلسطينية مزمنة وأطماع أمريكية في ثروتهم، وأنظمة حكم مُحَرَّم عليها إجراء أي إصلاح ترغب فيه لبلادها، وشعوب محاصرة من داخلها ومن خارجها." ⁴⁰ وعلى الرغم من تلك الصعوبات، فإن الحلم ما زال قائماً، فالحلم مشروع للمستقبل يتحقق "بالأمل الذي ينبت في جحيم اليأس كاللون الأخضر يتحدى بقطرات الندى جفاف الصحراء" ⁴¹.

ب- قاعدة تبديل الموقعية

في حلم (العرب لا يحلمون) نجد شكلاً آخر من أشكال عمليات تحويل بنية التناص لتوليد نص جديد، يقوم على قاعدة (تبديل موقعية الدوال). فالنص المصدر (اليوم خمر، وغداً أمر) المنسوب لامرئ القيس قد نقلته الشخصية على لسان ابنها في الحلم، فولدت نصاً جديداً هو (اليوم أمر، وغداً خمر)، وعندما سألته عن سبب عكس قول امرئ القيس قال: "نعم، لقد فعلنا؛ لأن الغد دائماً أفضل من اليوم مهما كانت الاحتمالات سيئة، ومهما كان ليل امرئ القيس كموج البحر، وليس له نهاية. شعرت بالارتياح يجتاحني، وفقدت أي قدرة على الاكتئاب" ⁴². ولعل من الملاحظ أيضاً ذلك الربط الذي صنعه الكاتب بين

وجود الأمل وجيل الأبناء في تلك الرؤية المستقبلية اليوتوبية التي تحدثنا عنها، بوصفها سمة من سمات أحلام اليقظة.

يقدم الكاتب السبب الرئيس وراء مشكلة عامة يعاني منها العرب جميعًا، وهي (مشكلة الاكتئاب)؛ فـ (الناس لا يحلمون)، وقد ظهرت أعراض المرض على الجميع، بدءًا من نفسه، وكل الأفراد المحيطين به، وقد تفشى هذا المرض في العالم العربي، فصار وباءً، وأصبح خبرًا تتحدث عنه الأبحاث العلمية، وعن "الحالة المزرية التي وصل إليها الناس في العالم العربي بسبب وقوع وباء اكتئاب عام".⁴³ فقد أكد علماء النفس "أن ظاهرة اختفاء الأحلام من حياة الناس، تؤدي إلى كارثة فقدان أي أمل في المستقبل"⁴⁴، ومن ثم فقد أصبح الأمل يتلخص في ("حلم"، فالحلم استراتيجية الأمم)، و"ذكر الله أفضل صناعة للمستقبل، فذكره يعني ألا خوف من أحد دونه أو من شيء سوى غضبه، وشكره على نعمة العقل بتوظيفه فيما خلق له."⁴⁵ وبذلك يختتم الكاتب رسالته للعرب بالعمل، ثم التوكل على الله، وعدم اليأس، بذلك التناص (اعقلوها وتوكلوا) على الله وحده.

ج- قاعدة الإضافة

يتوقف الكاتب في معالجة قضية التعليم عند فئة مهمشة من فئات المجتمع، وهم (ذوو الاحتياجات الخاصة) على الرغم من امتلاكها، بشهادة التاريخ المحلي والعالمي، تميزًا وإبداعًا، فيعتمد على قاعدة (الإضافة) في بناء التناص في حلم اختار له عنوانًا يتكون من كلمة واحدة مكثفة الدلالة، وهو (حلم)، وقد قدّم فيه منظورًا مختلفًا للإعاقة، يدعو الدولة ويطالبها بتخصيص

نسبة من المنح والبعثات للمعوقين من الطلاب المتفوقين الحاصلين على مجموع (90%)، فالكتاب يتمنى أن ينتشر حلمه، ويذيع بين الناس جميعاً، فيصير حلمه حلمًا للجميع؛ لذا يتكرر ارتباط الحلم بالقراءة عنه بوصفه خبراً في جريدة.

إن قواعد بناء التناص التي حددناها تمنح الكاتب حرية شديدة في بناء تناصه الجديد بما يتناسب مع فكرة الحلم، وفي إمكانية استخدام أكثر من قاعدة تحويلية. ففكرة الحلم هي وجود (أولمبياد علمية) للمعوقين على غرار (الأولمبياد الرياضية)، فتسهم قاعدة (الاستبدال) في توليد هذا التناص الجديد، ويقدم الكاتب حججاً تمثيلية فعلية للتدليل على نجاح تلك الفكرة، معللاً أهمية تلك الأولمبياد العلمية بأنها "سوف تتيح للمعوقين منافسة أندا هم من غير المعوقين، فضلاً عن المنافسة فيما بينهم"⁴⁶.

ويستعين الكاتب بقاعدة أخرى من قواعد بناء التناص، هي قاعدة (الإضافة) باستخدام أسلوب العطف في تعديد أسماء الأعلام المشاهير الذين استطاعوا رغم إعاقاتهم تحقيق شهرة واسعة على المستوى المحلي والعالمي، ولتأكيد فكرته اعتمد اختيار التناص مع الأعلام على تنوع الإعاقة بين السمع، والبصر، وعلى اختلاف النوع بين الرجل والمرأة، وعلى اختلاف الموهبة، فهؤلاء قد استطاعوا "أن يقودوا في المستقبل نهضة حقيقية ليصيروا رسلاً لعالم جديد يدفع كل معاق لتجاوز إعاقته....ومن منا من لا يحمل إعاقة ما...تاريخنا وتاريخ العالم يشهد بذلك، ولنراجع دور طه حسين وأبي العلاء المعري وملتون وجونسون وبيتهوفن وذائعة الصيت هيلين كيلر التي قهرت كوابيس الصمت

والظلام، فأشقرت لكل الناس حولها نورًا وأملا، مايزال يحملهما كل ذي بصيرة⁴⁷.

د- قاعدة التناص مع المعنى المجازي

يعتمد نص (حلم الصحراء العربية) على التناص مع حقيقة علمية، وهي أن فقر الدم، أو ما يعرف بالأنيميا الناتجة عن نقص الهيموجلوبين يؤدي إلى إصفرار الجلد، فيوظف الكاتب هذا التناص القائم على وجه الشبه مع الصحراء برمالتها الصفراء، فهي "تدعو الإنسان العربي إلى أن يخلصها من أنيميا اللون الأصفر الذي يغطي وجهها بمساحيق السراب ويحرم خديها من حمرة الدنانير الذهبية عندما تتسلل أشعة الشمس من بين أوراق الشجر على أرضها في تلاعب مع ظل الأخضر للأشجار التي من المفترض حسب حلم الصحراء أن تنتشر في غابات لانهائية على سطحها الشاسع"⁴⁸.

فاللون الصفر دليل على المرض والفقر، واللون الأحمر قرين الصحة والخير، ووجه الشبه في كلا الحالين متحقق في طرفي التشبيه، وهما المشبه (الدم)، والمشبه به (الصحراء)؛ ليعلن الكاتب رغبته في تحويل الصحراء العربية إلى غابات خضراء تحقق النفع للإنسان والحيوان والبيئة. فالأشجار تمثل للإنسان "محطة للراحة، وظلاً للقبولة، وعدة قضات لجملي من أوراقها الطرية السمكية التي تمتلئ بماء الندى، وهي مسكن لطيور الصحراء"⁴⁹، وغذاء لبعض الحيوانات في البيئة البدوية الرعوية، وقد تؤثر على البيئة من حولنا، وربما "يتغير المناخ، فيعتدل ويزداد سقوط الأمطار"⁵⁰.

ويستعين الكاتب بالتناسل مع الأماكن الجغرافية لتأكيد أهمية تحقيق حلمه عن طريق قاعدة الاستبدال، بين (صحراء سيناء)، و(صحراء شيلي) "ذلك البلد الذي يمثل شريطاً طويلاً على الطرف الغربي لأمريكا الجنوبية. إنها الصحراء الأكثر جفافاً في العالم"⁵¹ وكيف أنها تحولت إلى أشجار وأعشاب يربون عليها الماعز في تجربة علمية ناجحة، يمكن الاقتداء بها في تعمير الصحراء العربية، وتحويلها إلى جنة خضراء.

وفي نص (رؤيا على شاشة البحر) نجد شكلاً آخر من أشكال التناسل، يمكن أن نطلق عليه التناسل المعنوي، وهو ذلك التناسل الذي يقوم على استلهام الفكرة، في مقابل التناسل اللفظي القائم على توارد الألفاظ والتراكيب. يقدم الحلم فكرة جديدة عن تأثير التكنولوجيا في الأحلام، حيث (يصور تدخل التكنولوجيا في إبداع الحلم، وصياغة الحدس، وإنشاء أسلوب جديد للتخاطب عن بعد وبناء عالم جديد من التواصل الإنساني)، من خلال تلك الرؤيا التي رآها صاحب الحلم في منامه، فقد كان (الحلم هو طريق اللقاء بينه وبين فتاته التي تزوجها)، وقد استمدت تلك الفكرة جذورها من الثقافة الأندلسية للكاتب، ومعرفته بكتاب (طوق الحمامة في الألفة والألاف) لابن حزم الأندلسي الذي عقد فصلاً في كتابه يحمل عنوان (باب من أحب في النوم)، رصد فيه بعض القصص الغريبة التي تصور الوقوع في الحب نتيجة رؤية المحب فتاته في الحلم. يستثمر الكاتب هذه الفكرة، مع الإبقاء على جوهرها الأساسي، وهو أن الحلم طريق اللقاء بين المحبين ويضفي عليها سمة العصر، فيدخل أثر التكنولوجيا بقوله: "وأرى إيميل مكتوب على الماء بحروف من ضوء يشبه ضوء النيون، ثم أسمع صوتاً

ينبعث من جهاز كمبيوتر يظهر فجأة بجانبه ويقول لي بما يشبه الأمر الصارم: اتصل بصاحبة هذا الإيميل قبل أن تتصل هي بك، وبادر بطلب رؤيتها فأنت الرجل، كان حلمًا قصيرًا، ولتكرار الحلم يوميًا عملتها، وأرسلت لها رسالة، وعلى نحو مماثل تظهر في المنام رؤية أخرى لفتاته تخبره "أنها رأت حلمًا شبيهاً، كان يظهر لها فيه الإيميل الآخر هذا مع طلب تلبية دعوتي برؤيتها عندما أكتب إليها"⁵². وهكذا يدعو الكاتب المتلقي إلى التأمل في فكرة "التخاطب عن بعد في بعده الجديد غير المعروف قبل ذلك عبر الحلم والكمبيوتر معاً"⁵³ في ذلك الزمن العجيب الذي (اقتحمت فيه التكنولوجيا قلعة الروح).

هـ - قاعدة الضم: مجرّة الحقل الدلالي وبناء نسيج النص

صورة أخرى من صور انفتاح التناص نجدها في نص (الحب والحلم)؛ حيث يتشعب نسيج النص بمفردات الحقل الدلالي الصوفي، وتتماهى الشخصية الرئيسية في الحلم (شخصية فهمي) مع شخصية ولي من (أولياء الله المحبين)، وتمارس الشخصية حلمًا من أحلام اليقظة "يطاردها طوال اليوم؟ ألم يقل له أن تلك الأحلام من سمات أولياء الله المحبين، وأنها دليل على رفعة شأنه وترقيه إلى عليين مقامات الصالحين الأقطاب، وهو لا يوجه إليه الخطاب تأديبًا، مكتفيًا بالسماع؟ الأمر بسيط يا أيها الجائل مجذوبًا بأحلامك التي وإن أعطتك اللذة بالمشاهدة، أوقعتك في عذاب الحرمان من أن تطولها يدك كما طالتها عينك، عليك الانتظار فحسب. ألا تدرك أن شيخك يدرك ما أنت فيه من عذاب ينغص عليك لذتك، وأنه سيجعلك تعرف إذا جاء الوقت؟ ألم يعلمك أن كل شيء بأوان؟"⁵⁴

فالتماهي مع الشخصية الحاملة يؤثر في اختيار المفردات التي تنسجم معها. في هذا الحلم يعبر الكاتب عن حالة من حالات (أولياء الله المحبين)، فيستحضر منطوق الشخصية المفردات المستخدمة لدى تلك الفئة، وبعض العبارات الخاصة بحقل الصوفية، فنجد المقطع السابق وما يليه يعج بمفردات وتعبيرات (أولياء الله المحبين - رفعة شأنه - ترقيه إلى عليين - مقامات الصالحين الأقطاب - التأذب - مكتفياً بالسماع - المجذوب الجائل - لذة المشاهدة - عذاب الحرمان - عليك الانتظار - شيخي - أنا مأمور - عذاب ينغص عليك لذتك - استرخاء النعيم - لحظة الوصول - مدد.. مداد يا صاحب المدد - صورة نورانية - ابتسامة الوالهين - أفاق - ارتعد - زهول غير العارفين).

وتسهم مفردات التناص في بناء وصف الشخصية، وهو وصف من منظور مغاير للوصف التقليدي للشخصيات؛ لأنه وصف باطني لحالة لحظية، تدخل معها (شخصية المرید) في منطقة الاختلاف والغرائب والكرامات، فقد "أمضى عامين كاملين في غربته بتلك القرية، التي أمره شيخه الليلي في أحد مناماته بأن يهاجر إليها تاركًا وراءه حياة ناعمة .. وسار وسار إلى أن وصل مصادفًا في الطريق غرائب ردها كلها إلى حكمة شيخه، بل إلى كراماته التي لم ينعم عليه بمثلها من قبل. لم يشعر بالجوع أو العطش طوال الطريق. كان يدركه التعب إلى حد عدم الاحتمال، فتصيبه إغفاءة، يزول بعدها تعبها، بل ويستيقظ منها منتعشًا وكأنه خارج من الحمام. كان يتعجب من الإغفاء أثناء السير.. كان مستغرقًا في عالم العدم لأن مخه كان لا يعمل وإحساسه كان متوقفًا تمامًا مثل الموتى دماغياً"⁵⁵.

وأخر ما اعتراه من غرائب، فقد كان "قبل الوصول بألف من الأمتار سقطت أمطار غزيرة، صاحبها رياح عاتية كانت تدفعه في سيره فكاد يطير. سبق الأمطار تكاثف مفاجئ لسحب سوداء تتلاطم محدثة رعدًا وبرقًا. لم تبتل ثيابه، بينما كانت أقدامه تغوص في الوحل وبرك من الماء سرعان ما امتلأ بها الطريق دون أن يلوث الوحل حذاءه أو تصيب ملابسه طراطيش الماء الموحل التي كانت تراها عيناه تتناثر من حوله. وصل المنزل الموعود ليجد الباب مفتوحًا. انفتح فمه من دهشة أحدثها ترقب مجهول قادم.. فصار جسمه في خفة تلك الأنسام يكاد يتداعى أثناء هبوطه المتقطع من علياء لايعرف مداها"⁵⁶.

كما يسهم التناص مع شفرات الحقل الصوفي في بناء وصف الشخصية الأخرى في الحلم، وهي شخصية (الشيخ)، فلكل مريد شيخ يتبعه ويسير على خطاه، ووصف ذلك العالم المتخيّل الذي ينتمي إليه، عالم الوجود بين التجريد والتشخيص، كما نرى في قوله: "ولشيخي الليلي، الذي تمنيت على الله في تلك اللحظة أن يظهر في اليقظة من لحم وعظم ودم إذا لم يكن يأتيني من عالم الغيب المسمى بالبرزخ، عالم أرواح الموتى... .. إنه عالم الوجود بين التجريد والتشخيص حيث يكون الصالح في لذة المشاهدة الدائمة والطالح في زنزانة جهالته يتعذب بالظلام الدائم"⁵⁷.

أما التناص المفتاحي الذي يفك دوال شفرات ذلك النص الصوفي، فنجده في المقطع التالي من الحلم:

- "ناوي تعيش في بلدنا؟

- أنا مأمور أعيش فيها.

- مين أمرك ؟

- شيخي.

- انت من أهل الطريقة؟

- لا، من أهل الحلم.⁵⁸

إنه التناص بين (من أهل الطريقة)، و(من أهل الحلم) القائم على قاعدة الاستبدال الذي يريد به الكاتب الارتفاع بأهل الحلم إلى منزلة أهل الطريقة، واعتبار الحلم كشفاً نورانياً لا يهبه الله إلا لعباده المحبين، ولكن المشكلة الحقيقية، في نظر الكاتب، هي غياب ثقافة الحلم عند عامة الناس، ألم يقل له شيخه إن "الأحلام من سمات أولياء الله المحبين، وأنها دليل على رفعة شأنه وترقيه إلى عليين مقامات الصالحين الأقطاب؟"⁵⁹

الحلم بنسيجه الصوفي يشكل قيمة إنسانية عليا هي قيمة الحب الإلهي، وهو جوهر التصوف المرتبط بانكشاف تلك المعرفة التي يلقها الله في قلوب عباده المحبين، وقد انعكست تلك الفكرة باختيار شخصية (المجذوب)، وما تحمله دلالات اسم المفعول، ودلالات فعل (الجدب) نحو الحقيقة في عالم التصوف، أو إلى الباطن، وليس الوقوف عند الظاهر، وربما عضد ذلك التأويل إشارات الدوال المكانية باختيار اسم القرية التي طلب الشيخ من مريديه مغادرتها، فقد كان اسمها (القرية الظاهرية)، وكان بها "مقام أصلح بنات السلاطين السيدة فاطمة الظاهرية بنت السلطان الظاهر بيبرس"⁶⁰، ويفتح الكاتب للمتلقي باب التأويل عند مقابلة هذه التسمية بتسمية البلدة التي جاءت منها شخصية المجذوب، وهي بلدة (أبو عمارة)، فهل يكمن وراء اختيار تسميتي

المكان مقابلة بين عالم الظاهر، وعالم الباطن المرتبط بالعمار الحقيقي؟ يدعم ذلك التأويل انتقاء دلالة اسم شخصية المجنوب (فهمي) وكأنه قد (فهم) جوهر الحقيقة، وتجاوز الظاهر، أما الشيخ الذي ساعده، فقد كان اسمه (جبريل)، وهو تناص ديني مباشر مع الملك الكريم الذي أنزله الله بالوحي على رسوله الكريم محمد (ص) ليكون هداية للبشر أجمعين.

ختامًا، بعد هذا القراءة الأسلوبية التي تناولنا فيها دور التناص في صناعة نسيج النص، وقواعد بنائه، نرى أن مبحث (التناس) يعدُّ من المباحث المهمة في الدرس اللغوي التي تتجاوز حدود الجملة إلى مستوى الخطاب، وهو منطقة عمل تحتاج إلى مزيد من الدراسات.

الهوامش

- ¹ عبد المنعم الحفني: موسوعة عالم علم النفس، بيروت، لبنان، دار نوبليس، 2005، ص 315.
- ² المرجع السابق، ص 11.
- ³ جميل بن علي: الأجناس الوجيزة في النثر العربي القديم، تونس، جامعة سوسة، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بسوسة، 2013، ص 91.
- ⁴ نور الهدى باديس: بلاغة الوفرة وبلاغة الندرة، مبحث في الإيجاز والإطناب، تونس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2008، ص 93.
- ⁵ كتاب جماعي: في بلاغة الأشكال الوجيزة، كتاب جماعي تنسيق محمد مشبال، وعلي البوجديدي، عمان، الأردن، دار كنوز المعرفة للنشر والتوزيع، 2020، المقدمة، ص 10-11.
- ⁶ سامي سليمان، السيرة الذاتية المختزلة في مجلة الهلال: المكونات السردية والمهام الثقافية، مجلة ألف، ع 37، 2017، ص 2.
- ⁷ سامي سليمان، السيرة الذاتية المختزلة في مجلة الهلال: المكونات السردية والمهام الثقافية، ص 2.
- ⁸ المرجع السابق، ص 36.
- ⁹ جراهام ألين: التناص، ترجمة محمد الجندي، القاهرة، المركز القومي للترجمة، 2016، ص 45.
- ¹⁰ شريل داغر: التناص سبيلاً إلى دراسة النص الشعري وغيره، مجلة النقد الأدبي فصول، مج 16، ع 1. القاهرة، صيف 1997، ص 124.
- ¹¹ مصطفى بيومي: التناص النظرية والممارسة، المغرب، أفريقيا الشرق، 2017، ص 21.
- ¹² المرجع السابق، ص 91.
- ¹³ جراهام ألين: التناص، ترجمة محمد الجندي، القاهرة، المركز القومي للترجمة، 2016، ص 185.

¹⁴ كتاب جماعي: بلاغة الإيجاز، في بلاغة الأشكال الوجيهة، تنسيق محمد مشبال، وعلي البوجديدي: (بلاغة الإيجاز)، محمد مشبال عمان، الأردن، دار كنوز المعرفة للنشر والتوزيع، 2020، ص 29.

¹⁵ القرآن الكريم: (يوسف/44).

¹⁶ سليمان العطار: مدرسة الأحلام.

¹⁷ سليمان العطار: من أعجب الأحلام.

¹⁸ سليمان العطار: الكابوس والمروج الخضراء.

¹⁹ سليمان العطار: الكابوس والمروج الخضراء.

²⁰ سليمان العطار: الكابوس والمروج الخضراء.

²¹ سليمان العطار: مدرسة الأحلام.

²² سليمان العطار: رؤيا على شاشة البحر.

²³ سليمان العطار: رؤيا على شاشة البحر.

²⁴ سليمان العطار: أحلام الأضحى المبارك الجلدية.

²⁵ سليمان العطار: الكابوس والمروج الخضراء.

²⁶ القرآن الكريم: (المسد/ 3).

²⁷ سليمان العطار: مدرسة الأحلام.

²⁸ سليمان العطار: من أعجب الأحلام.

²⁹ سليمان العطار: أحلام الأضحى المبارك الجلدية.

³⁰ سليمان العطار: أحلام الأضحى المبارك الجلدية.

³¹ سليمان العطار: الحلم داخل المربع الأبيض.

³² سليمان العطار: الحلم داخل المربع الأبيض.

³³ سليمان العطار: الحلم داخل المربع الأبيض.

³⁴ سليمان العطار: الكابوس والمروج الخضراء.

³⁵ سليمان العطار: الكابوس والمروج الخضراء.

³⁶ عبد المنعم الحفني: موسوعة عالم علم النفس، ص 11.

³⁷ سليمان العطار: الحلم ممنوع والأمل مرفوع.

- (38) سليمان العطار: اللحم ممنوع والأمل مرفوع.
- (39) سليمان العطار: اللحم ممنوع والأمل مرفوع.
- (40) سليمان العطار: اللحم ممنوع والأمل مرفوع.
- (41) سليمان العطار: اللحم ممنوع والأمل مرفوع.
- (42) سليمان العطار: العرب لا يحلمون.
- (43) سليمان العطار: العرب لا يحلمون.
- (44) سليمان العطار: العرب لا يحلمون.
- (45) سليمان العطار: العرب لا يحلمون.
- (46) سليمان العطار: حلم.
- (47) سليمان العطار: حلم.
- (48) سليمان العطار: حلم الصحراء العربية.
- (49) سليمان العطار: حلم الصحراء العربية.
- (50) سليمان العطار: حلم الصحراء العربية.
- (51) سليمان العطار: حلم الصحراء العربية.
- (52) سليمان العطار: رؤيا على شاشة البحر.
- (53) سليمان العطار: رؤيا على شاشة البحر.
- (54) سليمان العطار: الحب والحلم.
- (55) سليمان العطار: الحب والحلم.
- (56) سليمان العطار: الحب والحلم.
- (57) سليمان العطار: الحب والحلم.
- (58) سليمان العطار: الحب والحلم.
- (59) سليمان العطار: الحب والحلم.
- (60) سليمان العطار: الحب والحلم.

قائمة المصادر والمراجع

- جراهام ألين: التناص، ترجمة محمد الجندي، القاهرة، المركز القومي للترجمة، 2016.
- جميل بن علي: الأجناس الوجيهة في النثر العربي القديم، تونس، جامعة سوسة، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بسوسة، 2013.
- سامي سليمان، السيرة الذاتية المختزلة في مجلة الهلال: المكونات السردية والمهام الثقافية، ألف: مجلة البلاغة المقارنة، الجامعة الأمريكية بالقاهرة، ع 37، 2017.
- شربل داغر: التناص سبيلاً إلى دراسة النص الشعري وغيره، مجلة النقد الأدبي فصول، مج 16، ع 1. القاهرة، صيف 1997.
- عبد الرحمن بسيسو: قراءة النص في ضوء علاقاته بالنصوص المصادر، (قصيدة القناع نموذجاً). مجلة النقد الأدبي، فصول، مج 16، ع 1، القاهرة، صيف 1997.
- عبد المنعم الحفني: موسوعة عالم علم النفس، بيروت، لبنان، دار نوبليس، 2005.
- محمد مشبال، وعلي البوجديدي: بلاغة الإيجاز، في بلاغة الأشكال الوجيهة، كتاب جماعي، عمان، الأردن، دار كنوز المعرفة للنشر والتوزيع، 2020.
- مصطفى بيومي: التناص النظرية والممارسة، المغرب، أفريقيا الشرق، 2017.
- نور الهدى باديس: بلاغة الوفرة وبلاغة الندرة، مبحث في الإيجاز والإطناب، تونس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2008.

***la chatte , animal chérie et honoré
chez les Anciens Egyptiens et chez Colette
(étude analytique ,explicative et historique)***

Siham Abd El-Fattah Gabr *

siham_gabr83@zu.edu.eg

Abstract:

Cet article a pour but de montrer à travers une étude explicative et parfois analytique ou historique comment le chat et la chatte étaient chers et même saints chez les pharaons et les anciens égyptiens d'une part , et Colette qui intitule l'un de ses romans importants : La chatte, d'autre part ce qui a constitué, en son temps un phénomène curieux et même bizarre.

En effet , nous avons eu l'idée de montrer comment la chatte était chérie chez Colette et sainte dans l'Egypte pharaonique. La chatte, roman de cet écrivain femme, a acquis une valeur particulière dans l'ensemble de son œuvre romanesque. Le souci de Colette est de définir à quel point le personnage de la femme reflète le regard de la société tandis que le personnage de la chatte a été idéalisé. Colette tente de cristalliser le bilan de sa vie affective qui plonge ses racines très loin dans sa petite jeunesse.

L'importance accordée par la chatte dans la civilisation égyptienne a traversé d'autres cultures, et est restées dans

* Faculté des lettres, Université de Zagazig.

différentes races d'une grande importance à l'époque moderne, comme le peuple français qui garde une grande passion pour la civilisation égyptienne antique et cela a été provoqué dans un roman intitulé "La chatte " pour l'écrivain femme Colette qui représente un modèle dans lequel elle a exprimé une grande importance pour la chatte dans un exemple de la littérature.

Parole chiave: Littérature française, Colette, Égypte pharaonique

Cet article a pour but de montrer à travers une étude explicative et parfois analytique ou historique comment le chat et la chatte étaient chers et même saints chez les pharaons et les anciens égyptiens d'une part , et Colette qui intitule l'un de ses romans importants : La chatte, d'autre part ce qui a constitué, en son temps un phénomène curieux et même bizarre. C'est vrai que dans la suite Eugène Onesco a donné à l'une de ses pièces dramatiques, le titre de Rhinocéros. Et Charles Baudelaire, l'un des plus importants poètes du XIXème siècle, a consacré trois Poèmes sur les chats dans son recueil " Les Fleurs Du Mal."

Tout cela montre que certains grands écrivains donnent aux animaux des rôles importants à jouer dans leurs écrits. Ces auteurs considèrent donc quelques animaux comme des personnages dramatiques ou romanesques, principaux ou secondaires selon les sujets traités.

En effet , nous avons eu l'idée de montrer comment la chatte était chérie chez Colette et sainte dans l'Égypte pharaonique. La chatte, roman de cet écrivain femme, a acquis une valeur particulière dans l'ensemble de son œuvre romanesque.

Nous allons donc nous limiter à mettre en exergue l'importance de la chatte et sa sainteté chez Colette et chez les anciens égyptiens à travers cette étude analytique ,explicative et parfois historique .

Cette exposition est-elle un hasard ? une coïncidence , une caprice ?! .Tout est possible.

Disons tout d'abord qu'un chat ou une chatte est un animal qui peut être égale à un mythe qui possède des qualités et des caractères étonnés. Ses yeux sont des cristaux lumineux obligent l'esprit de nager au dehors des choses concrètes pour chercher une analyse, une signification ou une traduction pour son regard. Son âme est très délicate, pleine de finesse et elle était un sujet des débats entre beaucoup de gens à travers toutes les époques .Quelques gens voient que les anges habitent dans son âme, d' autres voient que les démons habitent son âme. En tout cas cet animal est resté et restera un secret, un mythe!

Le souci de Colette est de définir à quel point le personnage de la femme reflète le regard de la société tandis que le personnage de la chatte a été idéalisé. Colette tente de cristalliser le bilan de sa vie affective qui plonge ses racines très loin dans sa petite jeunesse.

la chatte, roman écrit en 1933 , raconte l'histoire de la jalousie humaine présentée par Camille envers l'animal, la chatte Saha qui, selon Camille, entre comme rivale dans sa vie conjugale.

Colette place la chatte comme une adversaire qui domine l'amour du héros. Elle montre le drame et le conflit qui éclate entre la chatte et Camille . Albert Schinz Source voit que "La chatte par Mie Colette donne l'occasion à l'auteur de faire valoir ses connaissances profondes à la fois de la psychologie animale et de celle de la femme."¹

Le conflit de la jalousie entre le monde humain et le monde des bêtes prend des distances psychologiques. "pour Colette, et donc ses héroïnes, la jalousie permet de garder une âme jeune et alerte ; elle permet de ne pas sombrer dans l'habitude et l'indifférence. La jalousie devient partie intégrante de l'art d'aimer, donc un art de vivre. Il ne faudrait pas croire que la femme ne souffre pas . Mais cette souffrance va débaucher sur de nombreuses interrogations ,et chaque étape de sa vie va entraîner un enrichissement de soi. Il est important de voir que la jalousie chez Colette n'est pas un sentiment stérile et destructeur : au contraire elle est l'élément créateur de fertilité qui accompagnera la femme de son adolescence à sa maturité en la rendant d'année en année plus forte, plus riche, plus sûre d'elle-même. Et cela lui permettra de trouver finalement l'apaisement et la sagesse. "² "La femme Colettienne a toujours la sensation d'avoir en face d'elle un être qui reste en partie un mystère ,un rival ,et qui sera le premier à la

trahir, à l'abandonner. L'homme ne semble jamais totalement soumis , il garde son indépendance et ses secrets; il est par définition celui dont il faut se méfier."³

Dans ce roman la chatte symbolise la valeur qui oblige un mari de délaisser sa femme. Colette veut jeter dans un coup la lumière sur l'importance de la chatte et en même temps la cruauté de l'homme envers la femme.

Alain sentait une joie mêlée de crainte, ce jeune ,aimable et amoureux tombe dans un conflit psychologique à cause de son mariage qui peut être un obstacle avec son amour pour sa chatte.

Ce débat intérieur, ce refus de mariage est bien digne de se préciser pour mettre en lumière la position de la chatte pour Alain et montrer sa passion pour surmonter les épreuves imposées dans le mariage.

". Sous le regard plein de loyal et exclusif amour, Alain s' alarma : « Mon Dieu, cette chatte... que faire de cette chatte... J'avais oublié que je me marie... Et la nécessité d'habiter chez Patrick... »"⁴

Il annonce à sa chatte la nouvelle de son mariage avec un genre de remords et une malaise très claire , il trouve que sa femme sera une rivale : à sa chatte.

"Ah ! te voilà, Saha ! Je te cherche. Pourquoi n'es-tu pas venue à table ce soir ?

Me-rrouin, répondit la chatte, me-rrouin...

Comment, me-rrouin ? Et pourquoi

me-rrouin ? Est-ce une manière de parler ?

Me-rrouin, insista la chatte, me-rrouin...

Il caressa tendrement à tâtons la longue échine plus douce qu'un pelage de lièvre, rencontra sous sa main les petites narines fraîches, dilatées par le ronronnement actif.

« C'est ma chatte... Ma chatte a moi. »..."⁵

La chatte est donc en quelque sorte une observatrice du mouvement quotidien des hommes. C'est alors que l'on prend compte que cette chatte est d'un autre genre. Il y a une sorte de conversation entre Alain et sa chatte. Alain parle avec la chatte comme une chère amie qu'il aime très fort , Colette personnifie la chatte qui devient un personnage considérable chez le héros et la répétition de l'adjectif possessif (Ma) ici insiste sur cette idée.

Camille, jeune femme nouvellement mariée est jalouse de la chatte, la critique et la trouve drôle avec sa couleur blonde.

"– Je vois tes cheveux courir, criait-elle.

C'est fou d'être blond à ce point-là !"⁶

La jalousie pousse la femme quelquefois à se comporter avec une malaise inattendue.

Alain ne saurait céder facilement à l'amour. C'est pourquoi Camille se montre cruelle, malgré elle, et n'a pas cessé de soulever des obstacles.

"Elle rayonnait d'une immoralité exclusivement féminine, à laquelle Alain ne s'habituaient pas. Mais il ne la

reprit que sur sa manière de dire « on » à la place de « nous » et elle crut à un reproche tendre."⁷

Camille se trouve seule devant l'amour de son mari pour sa chatte.

"– Seigneur ! s'écria Camille en levant les bras. Si Alain se met à interpréter la chatte, nous n'avons pas fini !" ⁸

Camille ne supporte pas l'amour d'Alain pour la chatte car elle trouve que cette chatte peut voler sa joie et son bonheur. Elle essaye d'attirer Alain en priant Dieu de la délivrer de cette situation parce que l'amour de la chatte domine parfaitement la vie de Alain. Cela exprime bien l'inquiétude de Camille à cause de la présence de cette chatte qui menace sa vie conjugale.

"– Saha ! Saha ! Quel démon ! Alain, tu ne pourrais pas obtenir de cette chatte..." ⁹

Mais Alain trouve la joie avec sa chatte qui dort dans sa propre chambre :

"Elle prit pied sur l'épaule d'Alain, et ils gagnèrent ensemble leur chambre à coucher." ¹⁰

Alain est très heureux par ce-que sa chatte lui donne la satisfaction psychologique et le repos :

"Dès qu'il supprima la lumière, la chatte se mit à fouler délicatement la poitrine de son ami, perçant d'une seule griffe, à chaque foulée, la soie du pyjama et atteignant la peau juste assez pour qu'Alain endurât un plaisir anxieux."¹¹

On remarque que la scène suivante montre à quel point la chatte comprend Alain et l'aime très fort. Colette décrit comment la chatte donne un biseau à son ami Alain et cela

incarne l'intelligence de cette chatte et c'était un de ses caractères pour les quels la chatte était sacrée chez les égyptiens anciens :

"Dans sept jours, sept nuits, une vie nouvelle, dans un gîte nouveau, avec une jeune femme amoureuse et indomptée... Il caressa le pelage de la chatte, chaud et frais, fleurant le buis taillé, le thuya, le gazon bien nourri. Elle ronronnait à pleine gorge, et dans l'ombre elle lui donna un baiser de chat, posant son nez humide, un instant, sous le nez d'Alain, entre les narines et la lèvre. Baiser immatériel, rapide, et qu'elle n'accordait que rarement..."¹²

La chatte suit Alain dans ses pas et en même temps il l'accompagne avec amour. cette phrase indique la sagesse de la chatte qui essaie d'éviter l'agression de Camille pendant l'absence d'Alain. La relation entre la chatte et l'homme dépasse le cadre naturel ,Colette veut éprouver que l'inquiétude de l'action existe chez la chatte qui aime Alain et en même temps l'inquiétude spirituelle tombent dans l'intériorité, la réflexion de conscience, la réflexion philosophique chez Alain qui donne une grande importance pour sa chatte.

"La chatte avait disparu, mais dès qu'Alain se leva elle fut auprès de lui et l'accompagna, marchant d'un long pas de biche et évitant les grains ronds du gravier rosé." ¹³

Alain refuse psychologiquement l'existence de Camille dans sa vie tandis que Saha sa chatte garde une immense valeur chez lui :

"Pareillement offensés, ils supputaient le dommage causé à leur passé et à leur présent. Un vieil if, arraché, mourrait très lentement, la tête en bas, sous sa chevelure de racines. « Jamais, jamais je n'aurais dû permettre cela », murmura Alain. « C'est une honte. Toi, Saha, tu ne le connais que depuis trois ans, cet if. Mais moi... »¹⁴

Camille s'adresse à son mari en disant :

" – Pourquoi n'avez-vous pas acheté plutôt un angora ? demanda Camille...

« Elle me disait vous dans ce temps-là », songeait Alain. « Ce n'était pas seulement une petite chatte que j'apportais. C'étaient la noblesse féline, son désintéressement sans bornes, son savoir-vivre, ses affinités avec l'élite humaine... » Il rougit et s'excusa mentalement. « Saha, l'élite, c'est ce qui te comprend le mieux... »¹⁵

Alain reconnaît dans sa conversation avec Saha qu'il n'a pas choisi Camille . A ce propos , il a des remords , son grand amour pour cette chatte :

"« Avant de t'avoir choisie, Saha, je n'aurais peut-être jamais su qu'on peut choisir. Pour le reste... Mon mariage contente tout le monde et Camille, et il y a des moments où il me contente aussi, mais... »"¹⁶

Camille déclare la guerre contre la chatte

"votre chatte ! s'écriait Camille, indignée. Elle n'y pense même plus, à ses petits qu'on lui a ôtés !"17

Alain reconnaît que Saha ne sera pas contente par son mariage

". Seulement ça aurait dérangé la chatte sacro-sainte... Dis, méchant, dis ?... Qu'est-ce que tu regardes tout autour de toi ?"18

Alain veut quitter sa femme pour aller chez sa mère pour voir Saha sa chatte. On trouve qu'il y a un lien psychologique entre le héros et la chatte qui peut arriver au point d'être la rivale sacrée pour sa femme et cela nous montre que cette idée pourrait être influencé par la civilisation égyptienne qui adorait la chatte :

"– Oh ! les travaux... Ils t'intéressent, toi, les travaux ? Avoue – elle croisa les bras en tragédienne – avoue que tu vas voir ma rivale !

– Saha n'est pas ta rivale, dit Alain simplement. « Comment serait-elle ta rivale ? », poursuivit-il en lui-même. « Tu ne peux avoir de rivales que dans l'impur... »"19

La chatte est très triste et refuse de manger et de boire et refuse peut-être le mariage d'Alain et quitte la maison de sa mère.

"– Non, figure-toi. Ni dîné, ni bu son lait ce matin. Je crois qu'elle t'attendait... Tu vas bien, mon petit ?"²⁰

Saha s'obstine , refuse de lui passer sa joue comme d'habitude.

"Il remarqua qu'elle ne lui tendait pas la joue comme d'habitude, et qu'elle gardait ses mains contre sa ceinture, nouées l'une à l'autre. Il comprit et partagea, avec gêne et gratitude, cette pudeur maternelle. « Saha non plus ne m'a pas embrassé... »"²¹

Ici Colette cite une vérité psychologique concernant l'attachement de la chatte par son ami Alain ,elle ressent son absence :-

"– Car enfin, la chatte, elle t'a vu souvent partir. Elle prenait son parti de tes absences"²²

La chatte maigrir parce qu'elle perd l'espoir de revoir Alain chaque jour et

"Alain non plus ne riait pas. Saha le rendait soucieux. Elle maigrissait, et semblait abandonner un espoir, qui sans doute était l'espoir de revoir Alain chaque jour, et seul. Elle ne s'enfuyait plus lorsque Camille arrivait"²³

La tendresse d'Alain pour sa chatte lui pousse à l'appeler" chérie" Cet amant est parfaitement dévoué à sa chatte ?

"Il cherchait Saha et ne voulait pas l'appeler à pleine voix, il la rencontra couchée sur le petit mur bas qui étayait une butte bleue, couverte de lobélias. Elle dormait ou paraissait dormir, roulée en turban. « En turban ? À cette heure et par ce temps ? C'est une posture d'hiver, le sommeil en turban... »

– Saha chérie !"24

Lorsque la chatte remarque l'absence de son ami Alain , elle refuse la vie et cela montre à quel point cet animal est très sensible :

"– Mon Dieu, que tu es légère ! Mais tu es malade, mon petit puma !

Il l'emporta, rejoignit en courant sa mère et Camille.

– Mais, maman, Saha est malade ! Elle a mauvais poil, elle ne pèse rien, et vous ne me le dites pas !

– C'est qu'elle ne mange guère, dit Mme Amparat. Elle ne veut pas manger.

– Elle ne mange pas, et quoi encore ?" 25

Saha tombe malade et Alain prend la décision de l'emmener chez lui mais sa femme Camille refuse.

"– Elle s'ennuie de toi, dit Camille. C'est ta chatte, n'est-ce pas ?

Il crut qu'elle se moquait et releva la tête avec défi. Mais Camille n'avait pas changé de visage et considérait curieusement Saha, qui sous sa main referma les yeux.

– Touche ses oreilles, dit brusquement Alain, elles sont brûlantes.

Il ne réfléchit qu'un instant.

– Bon. Je l’emmène. Maman, faites-moi donner son panier, voulez-vous ? Et un sac de sable pour le plat. Pour le reste, nous avons tout ce qu’il faut. Vous comprenez que je ne veux absolument pas ..."²⁶

Alain voit que sa chatte est plus qu'une chatte :

"– Non, je ne croyais pas qu’un chat s’acclimatait si vite...

– Un chat n’est qu’un chat. Mais Saha est Saha"²⁷

Alain néglige sa femme et plonge dans l'amour de sa chatte il trouve dans son amour la joie et la satisfaction psychologique. Il parle avec elle à l'oreille.

"« Tu m’attendais ? » murmurait-il à l’oreille de Saha"²⁸

La relation conjugale entre Alain et Camille se détériore à cause de la chatte

"– Pardon ! Je ne suis pas un vous-autres-hommes !

–Oh ! je le sais bien, dit-elle mélancoliquement... Et je me demande quelquefois si je n’aimerais pas mieux..."²⁹

Alain concentre son attention sur la chatte. Et Camille garde l'angoisse à cause de cette situation.

"Le bel œil jaune de Saha, envahi peu à peu par la grande pupille nocturne, visait dans l’espace des points mobiles, invisibles et flottants.

– Qu’est-ce qu’elle regarde, la chatte, dis ? Il n’y a pourtant rien, là où elle regarde ?

– Rien, pour nous...

Alain évoquait, regrettait le frisson léger, la peur séduisante que lui versait sa chatte-amie, autrefois, quand elle se couchait la nuit sur sa poitrine..."³⁰

Alain est très inquiet de laisser Saha avec sa rivale Camille. Il reconnaît dans cette situation que Saha possède une place privilégiée dans son cœur. Colette peint un tableau, à la fois, magnifique et réaliste des deux héroïnes et le conflit intérieure qui se déroule dans l'âme de l'une et de l'autre. Alain conduit ce conflit avec excellence et ici existe une sorte de mythe ?. Normalement l'homme néglige sa femme pour une autre mais ici Alain veut laisser sa femme à cause l'amour de sa chatte :

" . Avant de quitter Camille, il avait installé Saha sur la terrasse la plus fraîche du Quart-de-Brie, vaguement inquiet chaque fois qu'il laissait ensemble, seules, ses deux femelles."³¹

On remarque à quel point Alain aime sa chatte ; il la cherche, l'embrasse et lui donne à manger

"« Dans la cuisine ! » songea douloureusement Alain. « Mon petit puma, ma chatte des jardins, ma chatte des lilas et des hannetons, dans la cuisine !... Ah ! tout ça va changer ! » Il embrassa Saha sur le front, lui chanta tout bas quelques versets rituels et lui promit le chiendent et les fleurs d'acacia sucrées."³²

Avec le moindre geste de Saha, le cœur d'Alain prolonge dans la tristesse :

"La grosse femme était rouge et semblait près des larmes ; elle passa sur le dos de la chatte une main amicale et maladroite. Saha bomba le dos et proféra un petit « m'hain », une parole de chat pauvre et timide, qui gonfla de tristesse le cœur de son ami." ³³

Alain cherche sa chatte partout, il est très inquiet en demandant à la servante la place de Saha :-

"Il s'enquit d'abord de la chatte, et ne vit sur la terrasse la plus fraîche, près du fauteuil de toile où Camille dormait parfois l'après-midi, que des éclats de verre brisés, qu'il interrogea d'un œil stupide.

– La chatte est avec moi, Monsieur, dit la voix flûtée de Mme Buque. Elle aime bien mon tabouret de paille. Elle fait ses griffes dessus." ³⁴

Camille ressent un changement dans les sentiments d'Alain et se moque de lui en lui accusant d'être "nerveux comme un chat"

"– Mais rien, voyons ! Nerveux comme un chat... C'est défendu, de mettre ma main sur la tienne ?" ³⁵

En effet elle tombe dans un conflit psychologique à cause de cette chatte qui vole l'intérêt de son mari.

La souveraineté de la chatte est sans appel et correspond de la part de l'amant à une soumission totale.

"– Pour cause ? Pour quelle cause ? Allons, vas-y. J'ai encore manqué de respect à l'animal-tabou ? La chatte s'est plainte de moi ?" ³⁶

Nous assistons donc à un écartement psychologique entre Alain et Camille :-

"Ils se turent dans l'ascenseur exigü, serrés l'un contre l'autre. Dès le studio, Camille jeta loin d'elle son béret et ses gants, comme pour marquer qu'elle n'abandonnait pas la querelle. Alain s'occupait de Saha, l'invitait à quitter son poste périlleux. Patiente, empressée à ne pas lui déplaire, la chatte le suivit dans la salle de bains." ³⁷

Alain tombe dans un égarement , un désordre psychologique , et un individualisme. Il refuse sa femme Camille et n'ose pas le dire ,il ressent un remords à cause l'amour de sa chatte qui remplit la surface psychologique chez lui .Il veut dire :

" j'ai gâché des années de ma vie ,que j'ai voulu mourir,que j'ai eu mon plus grand amour, pour une femme qui ne me plaisait pas, qui n'était pas de mon genre " ³⁸

Camille essaye de chercher un moyen pour récupérer la relation avec son mari en lui donnant le droit d'aimer un animal.

"Une sorte de gaieté amère passa dans les yeux de Camille, mais elle ne parla pas. « J'ai peut-être été un peu fort. Enfantillage était de trop. Et pour ce qui est d'aimer les animaux, qu'en sais-je ?... »" ³⁹

Alain dort seul après une bagarre avec Camille . on trouve la chatte remplace l'importance de sa femme ,elle

casse sa solitude et joue avec lui et il trouve une joie extrême avec elle.

"Couché, seul, baigné d'air nocturne, mesurant le silence et la hauteur de sa cime par les cris affaiblis des bateaux sur la Seine proche, l'infidèle retardait son sommeil jusqu'à l'apparition de Saha. Elle venait à lui, ombre plus bleue que l'ombre, sur le bord de la verrière ouverte. Elle y restait aux aguets et ne descendait pas sur la poitrine d'Alain, encore qu'il l'en priât par des paroles qu'elle reconnaissait.

– Viens, mon petit puma, viens... Ma chatte des cimes, ma chatte des lilas, Saha, Saha..."⁴⁰

Alain parle avec sa chatte comme une personne en employant un adjectif possessif "notre"

"– Notre chambre, lui disait Alain dans l'oreille. Notre jardin, notre maison..."⁴¹

En même temps Colette chante l'amour , ressent l'angoisse et la détresse parce qu'elle le cherche toujours mais elle ne le trouve pas. Est-ce que la chatte était un symbole qui incarne l'égarement sentimental de Colette ?.

.Camille fait tout pour ennuyer la chatte mais la dernière est très calme et cela irrite Camille trop.

"Elle bâilla nerveusement, se redressa et fit quelques pas distraits, se pencha de nouveau, en obligeant la chatte à sauter à terre. Saha s'éloigna avec dignité et préféra rentrer dans la chambre"⁴²

Camille refuse complètement l'existence de Saha dans sa vie, elle cherche tous les moyens pour se venger de cette

chatte, et la dernière cherche un abrie pour se protéger de Camille.

"Un instant après elle devait céder le passage à Camille, qui se mit en marche d'une cloison à l'autre, à pas brusques et longs, et la chatte sauta sur le parapet. Comme par jeu, Camille la délogea en s'accoudant, et Saha, de nouveau, se gara contre la porte fermée."⁴³

En effet Colette a réussi à faire irriter le lecteur contre Camille qui se venge d'un animal très sensible et plein de pureté . On voit à quel point Camille terrifie cette chatte. Est-ce que Colette veut souligner la méchanceté de la femme qui tombe amoureuse pour son mari et devient très jalouse même d'une chatte. Ou Colette veut jeter la lumière sur l'importance de cet animal ?

"Saha s'était reprise, et fût morte plutôt que de jeter un second cri. Traquant la chatte sans paraître la voir, Camille alla, vint, dans un complet silence. Saha ne sautait sur le parapet que lorsque les pieds de Camille arrivaient sur elle, et elle ne retrouvait le sol du balcon que pour éviter le bras tendu qui l'eût précipitée du haut des neuf étages"⁴⁴

Camille continue de traiter la chatte comme une ennemie .Cette pauvre chatte ressent le sentiment de Camille et essaye de l'éviter pour avoir la paix

"Camille sembla faiblir la première, et disperser sa force criminelle. Elle commit la faute de remarquer que le soleil s'éteignait, donna un coup d'œil à son bracelet-montre, prêta l'oreille à un tintement de cristaux dans

l'appartement. Quelques instants encore et sa résolution, en l'abandonnant comme le sommeil quitte le somnambule, la laisserait innocente et épuisée... Saha sentit chanceler la fermeté de son ennemie, hésita sur le parapet, et Camille, tendant les deux bras, la poussa dans le vide."⁴⁵

Camille poursuit sa haine pour Saha ; elle la chasse dehors et la chatte tombe malade. Alain la sauve et parle avec elle ,la chatte veut rassurer son ami levant sa tête ,c'est une image très touchante qui frappe les yeux pour se demander quel âme vit dans cette chatte et à quel point une relation assez sacré peut exister entre un animal et un homme. Alain se révolte pour sa chatte. Cet amour dévoué caractéristique de la préciosité est, on s'en souvient, proche de l'amour courtois. Il n'est donc pas étonnant que Alain se transforme en véritable chevalier servant et combatte pour sa belle chatte.

"Il portait Saha vivante dans ses bras. Il alla droit à la chambre, poussa de côté les bibelots de la coiffeuse invisible, déposa doucement la chatte sur la planche de verre. Elle se tint debout et d'aplomb sur ses pattes, mais promena autour d'elle le regard de ses yeux profondément enchâssés, comme elle eût fait dans un logis étranger.

– Saha !... appela Alain à mi-voix. Si elle n'a rien, ce sera un miracle... Saha !

Elle leva la tête, comme pour rassurer son ami, et appuya sa joue contre sa main."⁴⁶

Camille ne cesse pas de se moquer de Saha et cette chatte malade ne peut ni sauter ,ni bouger

"Ses cheveux blonds répandus, les yeux clos, il sembla dormir sur le flanc de Saha, s'éveiller avec un soupir, et apercevoir seulement Camille qui regardait, debout et silencieuse, leur groupe serré.

– Crois-tu !... Elle n'a rien, du moins je ne lui découvre rien, qu'un cœur terriblement agité, mais un cœur de chat est normalement agité. Mais comment ça a-t-il pu arriver ? Je te le demande comme si tu pouvais le savoir, ma pauvre petite. Elle est tombée de ce côté-ci..., dit-il en regardant la porte-fenêtre béante... Saute à terre, Saha, si tu peux..."⁴⁷

. Saha ressent la haine de Camille et refuse d'entrer dans la terrasse ayant peur de Camille :

"Elle eut le courage de ne pas se dégager sur ce mot. Alain, d'ailleurs, retourna vite à Saha, qu'il voulut conduire sur la terrasse à cause de la chaleur. Mais la chatte résista, se contenta de se coucher près du seuil, tournée vers le soir bleu comme elle. De temps en temps, elle tressaillait brièvement et surveillait derrière elle le fond de la chambre triangulaire.

– C'est la commotion, expliqua Alain. J'aurais voulu l'installer dehors..."⁴⁸

La citation suivante incarne la peur de la chatte de Camille et en même temps Alain est très inquiet pour elle. Il trouve les pattes de la chatte mouillées et demande à Camille de lui expliquer la cause et Camille dit que la

chatte a marché dans l'eau. Alain ne la croit pas et voit que la chatte a peur et la sueur en est la cause.

"– Ses pattes... mouillées ? murmura Alain.

– Elle aura marché dans l'eau, dit Camille. Tu en fais des histoires avec rien !

Alain releva la tête vers la nuit sèche et bleue.

– Dans l'eau ? Dans quelle eau ?...

Il se retourna vers sa femme, enlaidi singulièrement par ses yeux qu'il arrondissait.

– Tu ne sais pas ce que c'est que ces traces-là ? dit-il âprement. Non, tu n'en sais rien. C'est de la peur, comprends-tu, de la peur. La sueur de la peur, la sueur du chat, la seule sueur du chat... Elle a donc eu peur..."⁴⁹

Alain fait une comparaison entre sa femme et sa chatte et cette dernière est toujours la plus préférée et la plus aimée.

"– Dis-moi, mon petit... Quoi donc ? je ne peux pas t'appeler mon petit ? Dis-moi, s'il s'agissait d'un autre chat que Saha, serais-tu moins intolérante ?

– Naturellement oui, répondit-elle très vite.

– C'est juste, dit Alain avec une loyauté calculée.

– Même une femme, continua Camille en s'échauffant, même une femme tu ne l'aimerais pas sans doute autant.

– C'est juste, dit Alain."⁵⁰

Alain voit que Camille déteste Saha et la considère comme sa rivale et Camille aussi elle même ressent que Saha vole le cœur et l'esprit de son mari.

Alain a ramené sa chatte à la maison de sa mère pour la séparer de sa femme .Il ressent la joie en disant à la chatte "notre jardin" 'adjectif possessif ici incarne à quel point Alain et sa chatte ont senti la gaieté par leur retour à la maison.

"– Saha, notre jardin...

Il la sentit couler hors du panier, et par tendresse il cessa de s'occuper d'elle. Il lui rendit, lui dédia la nuit, la liberté, la terre spongieuse et douce, les insectes veilleurs et les oiseaux endormis."⁵¹

Alain reconnaît que sa femme déteste la chatte et pour cela il fuit, avec la chatte , à la maison de sa mère pour mettre un fin à la guerre qui existe entre la chatte et sa femme.

"– Camille n'aime pas beaucoup Saha, maman.

– Je sais, dit Mme Amparat.

Elle se força à sourire, hocha ses cheveux crépelés. Alain atteste qu'il peut changer une femme mais il ne peut pas changer sa chatte. Cette dernière lui est chère :

"– Après toi je serai sans doute à qui voudra... À une femme, à des femmes. Mais jamais à un autre chat."⁵²

Alain ne mange pas qu'avec la chatte dans le même temps pour être sûr qu'elle mange aussi.

"– Non, non, j'ai trop faim, laissez ça là. Saha viendra par la fenêtre.

Il appela la chatte qui surgit d'une retraite invisible, comme si elle naissait à son appel. Elle s'élança sur le chemin vertical de plantes grimpantes et retomba, – elle avait oublié ses griffes cassées.

– Attends, je viens !

Il la rapporta dans ses bras et ils se gorgèrent, elle de lait et de biscottes, lui de tartines et de café brûlant. Sur un coin du plateau, une petite rose fleurissait l'oreille du pot de miel."⁵³

Alain prend la décision de divorcer avec sa femme Camille à cause de sa rancune pour la chatte.

"– C'est possible, maman. Je voudrais justement prendre un peu conscience de ce que je dois faire, sortir de cette enfance...

– Par où ? Par un divorce ? C'est une porte qui fait du bruit.

– Mais qui donne de l'air, osa-t-il répliquer vertement.

– Est-ce qu'une séparation... temporaire, un régime de repos, ou de voyage..., ne donnerait pas d'aussi bons résultats ?

Il leva des bras indignés.

– Mais, ma pauvre maman, vous ne savez pas... Vous êtes à cent lieues d'imaginer...

Il allait tout dire, raconter l'attentat..."⁵⁴

Voilà Alain considère sa chatte une mythe mérite qu'il laisse sa femme pour la protéger , la garder. Alain aime sa chatte :

"– Regardez-la, maman ! N'est-elle pas un miracle de chatte ?

–Oui, soupira Mme Amparat. C'est ta chimère."⁵⁵

Alain déclare à sa femme sa décision de séparation à cause de son attitude à l'égard de sa chatte .Il défend cette chatte et voit que sa femme est un monstre :-

"– Une petite créature sans reproche, bleue comme les meilleurs rêves, une petite âme... Fidèle, capable de mourir délicatement si ce qu'elle a choisi lui manque... Tu as tenu cela dans tes mains, au-dessus du vide, et tu as ouvert les mains... Tu es un monstre... Je ne veux pas vivre avec un monstre..."⁵⁶

Camille est très surprise par l'attitude d'Alain ,et n' imagine pas qu'il veut la laisser à cause d'une chatte. Elle perd sa tête car son mari la quitte à cause d'un animal et la répétition du terme " Une bête" souligne la tristesse de Camille.

"– Une bête ! cria-t-elle avec indignation. Tu me sacrifies à une bête ! Je suis ta femme, tout de même ! Tu me laisses pour une bête !...

Une bête ?... Oui, une bête..."⁵⁷

Camille se révolte contre Alain et reconnaît qu'elle est jalouse de Saha ce qui la pousse à essayer de la tuer, elle trouve que son attitude est normale mais celle d'Alain est drôle et incomprise :

"– Oui, c'est toi. Malheureusement, je ne sais pas bien expliquer pourquoi. Mais je t'assure que je ne me trompe pas. J'ai voulu, moi, supprimer Saha. Ce n'est pas beau. Mais tuer ce qui la gêne, ou qui la fait souffrir, c'est la première idée qui vient à une femme, surtout à une femme

jalouse... C'est normal. Ce qui est rare, ce qui est monstrueux, c'est toi, c'est..."⁵⁸

L'arrivée de Saha révèle à Camille un monde d'affection et de tendresse dont elle se sent exclue. Elle en vient à détester la chatte ,qui s'installe dans la vie d'Alain et devient le symbole vivant de tout ce qui sépare les époux.

Alain punit Camille sur sa faute à l'égard de la chatte , Camille se révolte.

Colette ne manque pas d'éveiller l'imagination d'un lecteur initié. Colette insiste sur le caractère humain .On s'interroge : est-ce que Colette veut jeter la lumière sur l'injustice de l'homme à travers l'histoire de la chatte " Elle réussira à se trouver grâce à sa souffrance pour pouvoir enfin accéder à la sérénité et à la réconciliation avec l'homme. Cet éternel adversaire."⁵⁹

Colette voit que Saha, n'est plus n' importe quel chat mais une personne qui se dresse mystérieusement au fil des pages entre Camille et Alain , c'est une ombre menaçante le jeune couple.

Colette place la chatte dans ce lieu idéal et imaginaire, en cristallisant des caractères sacrés méritent à remarquer .

En outre Colette veut lancer un cri contre l'égotisme de l'homme. Elle voit que " La femme amoureuse fait plus que reconnaître à son partenaire, de temps à autre ,sa dignité. Elle tend ,chez Colette ,à s'aliéner totalement dans l'amour, en redécouvrant la vieille loi biologique de la soumission à l'homme .Celle qui croit que la dignité est un défaut d'homme, retrouve là de vieux maléfices, le sens

d'une fatalité séculaire qui s'attache à la race féminine tout entière vouée à l'esclavage "60

Colette voit que l'amour a une valeur négative qui peut écraser la femme.

La femme, pour Colette, semble tomber plus gravement dans l'esclavage . Il ne faut pas édulcorer la pensée de Colette sur ce point. Sans doute la femme pourra-t-elle échapper à cet esclavage initial. Est-ce que la chatte peut attirer la femme dans cette situation? Toutefois la femme ne peut échapper à cet esclavage initial . L'usage de cette opposition maître-esclave est sans doute très difficile à pratiquer dans ce cas précis. Car il ne faut surtout pas l'entendre au sens péjoratif et égalitaire. La chatte incarne une valeur remonte à l'enfance d'Alain. Si la femme est esclave - et elle l'est – Colette emploie ce sens pour favoriser la culture supérieure. La femme-esclave, par son obéissance, donne à l'homme-maître le moyen d'instaurer la culture sur la nature.

Colette veut attaquer ainsi la mentalité qui peut diminuer la position de la femme . Elle, annonce très clairement sa position de médiatrice entre les mondes, en être sensible et raffiné, sur le plan de la perception des énergies, sans se cacher derrière les métaphores, derrière l'obscurité des demi-mots. Sa voyance est pour ainsi dire limpide, directe, sans équivoque: dans sa simplicité d'être, toutefois une rare. Par sa façon de se mouvoir, d'être au milieu des autres, de s'affirmer par sa présence, par son rayonnement, elle s' impose pour essayer de percer le mystère, et dévoiler la psychologie de la femme. Tout cela

est bien traité à travers cet animal chéri et préféré chez le mari de Camille.

Quant aux anciens égyptiens , qui considéraient le chat et surtout la chatte comme un animal sacré ils sont allés avec leur esprit jusqu'à reconnaître la valeur des objets et des espace . Tout au long de son histoire l'homme n'a pas fermé les yeux ; il raconte sa vie et inspire les fondements de la civilisation qui se fondent sur les peurs et les joies et les peines, jusqu'à ce qu'il est devenu obsédé à la nécessité de maintenir cet environnement jusqu'à ce qu'il devienne l'histoire en fait, par sa quête et son travail inlassable en harmonie avec la nature. Il est devenu un concept de progrès: c'est une histoire commune de l'homme, des animaux , des plantes et de la terre de l'Egypte ancienne. " La terre était considérée comme un paysage sacré, reflet du monde céleste où résidaient les dieux"⁶¹les ressources naturelles et le grand désert, agricoles, et la sécheresse du climat ont composé l'environnement de l'Égypte. Les anciens Egyptiens ont préservé par excellence, la diversité de ces créatures pour le progrès.

En outre les animaux prennent une place considérable dans l'intérêt des anciens Egyptiens. Les animaux ont été orienté pour aider à améliorer la performance de leur mission.

Les anciens Egyptiens ont aimé les animaux comme une colonne de développement , de force, de sécurité et de tranquillité , car ils sont des bovins de la société.

Les pages de la civilisation égyptienne sont pleines par le raisonnement et l'innovation des moyens importants pour prendre soin des animaux pour les garder, et ils ont confirmé même leur relation avec les animaux, devenue l'une des principales caractéristiques de cette civilisation. Le registre des dossiers de l'ancienne civilisation égyptienne au cours de la période prédynastique et au-delà des scènes et des inscriptions, sont des exemples de ces soins et du succès dans le développement de leur élevage et leur conservation.

Il y avait entre l'homme et l'animal dans l'Égypte ancienne une sorte de cohabitation et cela prouve également la surveillance de l'élevage et le désir de l'homme de rester dans les vallées du désert oriental près des chats : " le mythe égyptien est complexe et offre plusieurs versions de la façon dont le monde a apparu. Les anciens Égyptiens croyaient que les principes fondamentaux de la vie, de la nature et de la société furent déterminés par les dieux lors de la création du monde. ⁶² " "

Les mythes sont des histoires qui font partie de la mémoire collective de l'humanité. On dit qu'ils représentent les rêves d'une société. Il est possible de les interpréter de divers points de vue pour expliquer des phénomènes naturels tels que la formation de la terre. À un autre niveau, ce sont de riches sources d'intuition sur la société et le comportement humain.

Les mythes, particulièrement les mythes de la création, ont eu une influence profonde sur les cultures anciennes. Ils constituent le fondement des croyances religieuses qui ont marqué toutes les formes d'expression culturelle ainsi que les valeurs et les mentalités. Cela est plus vrai en Égypte que partout ailleurs. ⁶³

Le cycle de la vie et la mort et l'immortalité constituaient le désir d'exprimer la montée de l'importance des animaux et de leur valeur excessive dans leur vie, et dans le monde de l'au-delà. C'était l'une des principales raisons pour prendre soin des animaux en Egypte ancienne et de la plupart des objets de l'environnement, depuis que l'homme a connu dans les premiers temps toutes sortes d'animaux et d'oiseaux . La peur et l'amour de l'autre étaient à l'origine de la foi, parce que la doctrine des droits fondés sur la croyance sont l'amour et la peur. La crainte et l'amour étaient aussi à l'origine des aliments et des boissons, et à l'origine de la coutume d'offrir des offrandes. Ainsi naquit le culte des espèces prédatrices des animaux tels que le crocodile, le lion, la lionne , le loup et la chatte.

C'est ainsi que naquit la croyance en Egypte liée aux animaux et les oiseaux dans l'ajustement de simplicité et de naïveté dans la nature avec la mentalité de l'homme primitif, lié à leur environnement local pour obtenir, en raison des divinités différentes malgré la disparition de la réalité et l'essence. En fait les animaux ont occupé une place importante dans la civilisation égyptienne

antique, malgré l'avance de la pensée et d'expression de ces dieux comme humanitaires, où l'on ne peut pas se débarrasser de la forme animale des dieux, et des liens entre ces formes anciennes de traditions. Mais les dieux sont restés dans la population de chaque région ou province sous une forme d'animaux gardés dans plusieurs parties du corps. Les croyances religieuses ont commencé dans l'Egypte ancienne et se sont terminées avec les résultats de l'abstraction morale, et ont été le premier noyau de l'origine de la morale, de la conscience morale et de l'émergence de la notion de responsabilité dans l'au-delà comme prévu. C'est une idée qui semblera plus sophistiquée et abstraite plus tard dans les religions monothéistes. Cette idée aboutit à l'adoration de dieux abstraits après avoir été les premières semences de l'émergence de l'idée d'unification ou d'unité. Le culte des animaux et une partie de cette doctrine, reste le même depuis l'aube de l'histoire.

Quelques animaux ont reçu le caractère sacré et incarnent des symboles des dieux, y compris la vache qui était symbole de la "déesse Hathor», et la chatte "Bastet» dans Barbast (Tel Basta elle est appelée la maison de la chatte près de Zagazig), où la chatte a été sacré, et avait une grande importance. La chatte a porté le nom de " déesse Bastet " qui a été adorée dans nombreuses régions des villes de l'Egypte ancienne, où elle est devenue un centre de culte pour beaucoup, bien qu'ils diffèrent d'âge en âge.

" Au sud-Est de la ville actuelle de Zagazig , chef-lieu du gouvernorat de la Charkieh, s'élèvent les ruines de Tell

Basta qui déterminent l'emplacement de l'ancienne Bubastis la quelle fut connue à l'époque pharaonique sous le nom de Bubastis "64

La déesse Bastet ou la chatte a gardé une grande importance dans l'histoire. "Bastet fut considérée comme une déesse importante par le roi Sési I .Ce fait se trouve attesté la mention du nom de la déesse dans la mention du nom de la déesse dans la titulature de ce pharaon. Sur sa stèle soytopolitaine, concervée au musée de Jérusalem un éloge lui est adressé"65" Bubastis fut le centre de la déesse Bastet depuis le début de l'histoire jusqu'à la fin de la période pharaonique. "66

Des historiens pendant leur voyage nous transmettent une image dans cette ancienne ville qui attire l'attention." Après le petit-déjeuner, départ en voiture à la découverte de Tell Basta (Bubastis), où vous voyez les ruines de cette ville dédiée à la Déesse chat 'Bastet'. Découverte de la plus belle statue féminine colossale de l'Egypte Ancienne, celle de la princesse Merite Amon, ainsi que de la nécropole où les chats étaient enterrés par milliers. "67

En reconnaissance de ces dieux ont été créés vacances et il a été établi des temples. El-Kordy dit : " Du temps de Ramsès II, un papyrus évoquait plusieurs fois les fêtes de Bastet"68

Plus tard, des historiens ont beaucoup écrit sur le culte des animaux dans l'ancienne Egypte, et ont rapporté quelques images de leur cas en ce temps où les gens avaient

recours à des forces cachées dans les objets et surtout les animaux qui expriment la sécurité et la tranquillité d'esprit et protègent de la sorcellerie répandue , dans ces temps, où les gens croyaient que les dieux prennent sur ces objets la force de gain par magie. L'animal devient lui-même Dieu exige d'être adoré.

En outre les animaux avaient un intérêt particulier à cause du caractère sacré de la mort, où il était bourré, et les cimetières qui lui leur sont consacrés dans de nombreux centres de culte surtout à Bubastis (à Tall Basta). Il est naturel que la chatte ou le chat fussent une image importante de cette croyance .Il est remarquable que on a trouvé beaucoup de cimetières sont consacrés pour les chats. Cet intérêt soutenu de l'État moderne, et la propagation de ce phénomène dans la Basse Epoque, ont rendu célèbres les cimetières des animaux sacrés à Bubastis (Tell Basta), qui remonte à la famille vingt-deuxième, qui est enterré des milliers de chats momifiés dans une zone de plus de dix acres, et qui remontaient à la famille 22 .

La vénération des caractéristiques des chats est connue pour les résidents du Delta où ils vivaient .

En outre la chatte change de visages car quelques fois on la trouve un symbole du mal. El-kordy nous avertit que " Bastet se révèle à nous comme une déesse non amicale, bien au contraire, elle est à craindre puisqu' on lit certains mots sur son image pour être à l'abri de la maladie dont elle

doit être la source. Après certains opérations magiques ou médicales, on arrive à expulser Bastet de la maison ; donc, Bastet dans ce texte représente tout le mal et son expulsion devait une nécessité"⁶⁹

"Bastet peut être aussi une force maléfique, un démon à craindre et qui est à la source de toutes les maladies ou au contraire , une force protectrice. Il ne faut pas oublier non plus, les amulettes sur les quelles Bastet était représentée pour protéger les habitants de la villes de Bubastis." ⁷⁰

Dans la ville des chats "Barbast", on a organisé deux grandes célébrations à des dates précises, et qui varient d'une époque à l'autre . On a parlé des textes anciens égyptiens, révélant ce qui a été enregistré par Hérodote . Ce dernier dit " on trouve dans la fête des grandes Odhyats , et on consomme plus de vin de ce jour férié plus de consommer le reste de l'année, et on trouve une réunion à cette occasion, selon les paroles du peuple du pays, sept cent mille hommes et femmes que les garçons. Cela a également trouvé à la description du Temple "Barbast" pr b3st (Bobstis), un temple qui a été construit pour les chattes à travers les différentes périodes de la ville principale. Le nouvel-Empire était ,pour le culte de Bastet, une période marquée d'activité. Il suffit, pour en juger, de penser à Bubastis à cette époque où chaque monarque s'empressait d'élever un temple, une chapelle ou même simplement une statue."⁷¹

Un chat ou une chatte a de nombreux avantages pour les autres .Il est utile pour la germination des cheveux et renforcer les nerfs. Il a contribué à empêcher les souris d'approcher les choses, et sa présence dans le Delta était important pour éliminer les reptiles venimeux et les rongeurs qui attaquent les êtres humains. On a apprécié ses caractéristiques, notamment la propreté.

En conséquence, les anciens Egyptiens l'attachaient au lion ou à la "lionne" . Sous le nom de "Sekhmet", Bastet figure dans les noms des domaines funéraires royaux. Son rapport avec le royaume des morts s'avère encore dans les textes des pyramides. Cependant les passages qui la citent sont tout à fait contradictoires. Parfois le chat passe pour un dieu déesse bienveillant. D'ailleurs la chatte apparait comme une déesse que le roi ne doit pas ni adorer ni vénérer, attitude que l'on ne saurait justifier. Certains égyptologues considèrent que ce passage est dû à la présence de cette déesse originaire du Delta dans un textes provenant , à l'origine, du Sud de l'Egypte. On a aussi pensé à la nature de la déesse Bastet comme originaire du Delta dans un texte provenant à l'origine du Sud de l'Egypte. On a aussi pensé à la nature de la déesse Bastet comme divinité de la joie, de l'amour et de la gaieté. Cette nature, on la retrouve dans un passage des textes des pyramides où Bastet est comparée au cœur et par conséquent, se rapprochant de l'amour et de la joie."⁷²

La chatte était un motif d'inquiétude par les Egyptiens antiques, où elle a été nommé un diagnostic de la puissance du soleil en se montrant à ses ennemis .les anciens Egyptiens entre eux ont relié la femelle d'al-Assad "lionne" qui était adoré sous le nom " la déesse Sekhmet" qui symbolise un feu et détruit le cœur du soleil, mais la chatte représente, ce cœur doux, ce qui contribue au développement modéré de la végétation et à semer des graines, et symbolise le cœur de l'hiver et le début de l'été.

Le diagnostic de la chatte déesse de la lune . La chatte représente la lune qui incarne la fertilité de la nationalité. Elle donne naissance à la première photo, puis deux, puis trois, puis quatre, puis cinq même jusqu'à sept ans et né pour être, entre autres, vingt-huit ans, le même nombre qui a terminé la lune. Cela peut être un mythe, mais il a été observé que l'iris se dilate lorsqu'il est terminé lorsque la lune est pleine. Les Egyptiens antiques ont vu la chatte dans la face de la référence à la réflexion mentale et intellectuelle de l'évolution qui s'est emparée de la lune.

Par conséquent, la chatte a été sacrée, et d'une grande importance et portait le nom de "Bassetet" ou "Bast" et est devenu le nom d'une ville au début du temps égyptien dynastique portant le nom " Bubast " . Bubast est une maison de la" Bast" déesse, qui a été adoré dans de nombreuses parties des villes de l'Egypte ancienne et est devenu désormais le statut de beaucoup de culte, bien que varie d'âge en âge.

En voyant sa ville Bubastis grande ,on remarque beaucoup de célébrations qui ont eu lieu pour son idole, "Bassetet" dans des dates déterminées ." le temple du culte ne s'est pas propagé jusqu'à la dix-huitième dynastie, lorsque le grand changement dans la religion officielle a été provoquée par les théologiens, qui ont tenté d'unifier le panthéon égyptien, en identifiant les différentes divinités uns avec les autres quelle que soit de leur origine et leurs cultes locaux. Ainsi "Bast", le chat, a été identifié avec la lionne, Sekhmet, de Memphis, bien que les deux divinités étaient entièrement distincts à l'origine. L'identification était uniquement dans le temple-rituel. En outre on trouve des amulettes de "Bast", que ce soit une femme à tête de chat ou sous une forme animale, étaient toujours populaires. Naturellement, le culte de "Bast" est devenu très en vogue dans la dynastie vingt-deuxième, lorsque les princes de Bubastis se sont fait Pharaons de l'Egypte tout entière, et des scarabées inscrits avec le nom de Bast se trouvent en grand nombre. "Bast" a donné la chance tous les jours, c'est un sentiment pas rare sur ce don-scarabées. M. et Mme Langton ont publié 336 chiffres du chat, dont certains sont purement interne sans aucune religieuse, mais montrant l'affection dans laquelle l'animal a eu lieu. Il ya aussi une description complète de chaque figure. Une telle masse de matériel pour l'étude de l'une des divinités moins connues n'a jamais été mis en place avant, et est un exemple de ce qui pourrait être fait avec quelques-uns des autres déesses de l'Egypte antique. Malheureusement, le arrangement des

plaques les rend difficiles à se référer à un meilleur système aurait évité bien de la difficulté. "73

Nous lisons encore "La mention de fêtes en l'honneur de Boubastis, forme hellénisée de la déesse-chatte égyptienne Bastet, est remarquable ? plus d'un point. Les documents mentionnant Boubastis hors d'Egypte sont rares, et c'est ici la seule attestation de fêtes en son honneur. Elles avaient lieu au cours du huitième mois de l'année (= fin avril-début mai), comme en Egypte.".(74)

"Représentée sous la forme d'une chatte, parfois accompagnée de ses petits qu' elle ait . On la retrouve également sous la forme d'une femme à tête de chatte portant un sistre ou un petit panier. Elle prend aussi parfois l'aspect d'une lionne partant en guerre contre les ennemis de Râ.." 75

Les Bubastis ont célébré l'anniversaire de la chatte, et ont fourni des grands sacrifices, et consomment plus de vin dans ce jour férié plus qu'ils consomment le reste de l'année, et se fait une réunion à cette occasion, comprenant sept cent mille du pays : hommes et femmes, sans les garçons. Entré dans la description d'Hérodote du temple "Barbast" pr B3ST (Bobstis) - qui a été construit pour la chatte à travers des époques différentes - dans sa ville natale de l'Intérieur: «Il s'agit d'une description du temple: à l'exception de l'entrée se trouve sur l'île, , il est donc possible de voir un grand nombre d'os dans "Bubastis" Edward Naville sauver quelques crânes où ils se

décomposent quand on les touche et a trouvé beaucoup d'entre eux l'attention dans la nécropole.

A Bubastis le temple de la déesse s'agrandit de plus en plus. Chaque pharaon s'empresse de lui ajouter une partie manifestant ainsi sa dévotion pour la déesse qu'il appelle parfois "sa mère". Cette dévotion est surtout marquée par la générosité de Ramsès III qui fit don au temple de la déesse de 15.333 têtes de bétail.⁷⁶

On lit encore : " La principale (fête) et la plus populaire a lieu à Bubastis, en l'honneur d'Artémis (Bastet)... Lorsque les Egyptiens se rendent aux fêtes de Bubastis, voici comment ils se conduisent : ils y vont par le fleuve, hommes et femmes en grand nombre, entassés pêle-mêle sur chaque embarcation... Arrivés à Bubastis, ils honorent la déesse avec de grand sacrifices et boivent plus de vin de raisin au cours de cette festivité que pendant tout le reste de l'année. Selon les gens du pays, il s'y rend, hommes et femmes réunis (sans compter les jeunes enfants), quelque sept cent mille personnes. ⁷⁷"

" La ville de la déesse Bastet faisait l'objet de l'intérêt des rois notamment Pepi I qui y construisit tout un temple. Bubastis continua sous le Moyen-Empire, à garder son importance d'après les monuments d'Amenemhat I , Sesostri I , Sesostri III et enfin Amenemhat III. Nous avons signalé l'importance de l'emplacement géographique de Bubastis. En effet, sa position proche des branches du Nil a favorisé son épanouissement car toutes

les expéditions militaires devaient nécessairement passer par elle. Amenemhat I répandit le culte de Bastet en plus d'un endroit : au Fayoum à , à Hermonthis et évidemment à Bubastis.

Le nouvel-Empire est, pour le culte de Bastet, une période très importante pendant la quelle Bastet est adorée dans tout le pays, du Nord de l'Égypte (Bubastis), jusqu'au sud (Hermonthis). A Thèbes capitale de l'empire, Bastet occupe une place très nette. On lui fait même édifier une chapelle dans l'enceinte sacrée du temple d'Amon à karnak. Partout dans les grands temples, elle est mentionnée : au temple de Louksor, au temple de Karnak et à Médinet-habou. A cette période, elle se rapproche puis s'identifie à Mout, la grande épouse d'Amon roi des dieux, celui qui conduit les pas de Pharaon vers la victoire. C'est pour cette raison que Bastet, à un moment donné, représente la victoire."⁷⁸

L'importance accordée par la chatte dans la civilisation égyptienne a traversé d'autres cultures, et est restées dans différentes races d'une grande importance à l'époque moderne, comme le peuple français qui garde une grande passion pour la civilisation égyptienne antique et cela a été provoqué dans un roman intitulé "La chatte " pour l'écrivain femme Colette qui représente un modèle dans lequel elle a exprimé une grande importance pour la chatte dans un exemple de la littérature

En fait l'image de la chatte au temps contemporain jette la lumière sur l'importance de la chatte dans notre vie.

Généralement il ya chez les français ce qu'on appelle l'égyptomanie, c'est-à-dire une passion spéciale pour tout ce qu'est pharaonique. Rappelons à ce propos que dans le Louvre il y a tout un pavillon destiné seulement aux monuments de l'Egypte ancienne.

Nous trouvons dans le roman de la chatte , une chatte intelligente et pleine de tendresse et qui sait bien vivre dans le bonheur et l'auteur la rend le personnage principal qui attache fortement les évènements et devient le centre du roman. On trouve que le héros, toute sa vie partage son temps avec la chatte, il se sent satisfait de la relation maximale et sévère. on trouve un lien psychologique entre le héros et la chatte qui devient une figure centrale dans le roman .La chatte devient jalouse de l'héroïne et s'abstient de nourriture pour le mariage du héros . Ensuite nous retrouvons le héros compare sa femme avec la chatte, l'épouse à son tour , sent tout cela et déclare la guerre de la jalousie .Colette présente avec originalité le rapport de l'homme avec la chatte qui pousse l'héroïne à tomber dans l'individualisme. La narratrice veut par cette relation établie entre cet animal et le héros lancer une question sur l'importance de la chatte .Colette emploie une série de comparaisons pour incarner l'importance de l'objet aimé " la chatte" .Colette se trouve toute entière prise dans cette relation pour entrainer le réel et l'imaginaire , pour relier le temps et l'espace.

conclusion

Le personnage central est la Chatte présenté comme particulièrement séduisante. Colette défend la chatte mais elle critique la femme, elle ne veut pas la voir " négative, comme Camille dans La Chatte. "79 Et en même temps la chatte garde sa place comme déesse dans la civilisation de l'Égypte ancienne " Un des aspects les plus intéressants de l'Égypte ancienne est sa religion. La profondeur de la pensée égyptienne et l'imagination débordante dont témoigne la conception d'idées et d'images de dieux et de déesses sont incomparables "80

" Elle est la déesse de la maison et du chat domestique mais aussi de la joie et de la chaleur du soleil.

La chatte était vénérée à Bubastis, en Haute Égypte. Les chats, en Égypte ancienne, figuraient parmi les rares animaux qui avaient le privilège d'être momifiés. En effet, Bastet était aussi une déesse protectrice du pharaon. Elle est la fille de Râ et la femme de Ptah. Elle eut, avec lui, un fils : le dieu lion Mihos. Elle devint une divinité reconnue dans toute l'Égypte lorsque Bubatis fut reconnue comme la capitale sous la XXIIe dynastie. "81 Comme pour mieux s'intégrer à notre monde, les figures de la Chatte semblent aussi se diviser en diverses catégories

Le style de Colette est très clair, ses vocabulaires sont riches, ses images sont neuves et prendre des positions humaines. " Le style hyperbolique est alors de mise et l'humanisation de la chatte est évidente. "82

La chatte était le symbole d'une répétition de l'histoire qui nous échappe. De la même façon que les œuvres d'art sont éphémères Colette montre une certaine fugacité, que ce soit imposée . De façon plus générale, tout comme l'histoire n'est que répétition.

La chatte n'est-elle pas venue pour nous apporter son sourire? La chatte est mise là, pour incarner une invasion pour la pensée et cela donne l'occasion au lecteur d'aller plus loin avec son esprit pour sentir la valeur de cet animal? C'est là le jugement du lecteur se renverse et semble basculer dans sa propre enquête . Le lecteur se retrouve dans l'inconnu sans savoir comment aborder une histoire dans la quelle la chatte porte beaucoup de significations. Le rôle de la chatte est donc bien renversé et on le croirait presque central ! " Colette a donné dans la Chatte une description du couple moderne, uni par la sensualité, mais séparé par le malentendu éternel entre la force d'homme et la ruse de femme. Ce roman très hardi, a l'originalité de nous peindre aussi l'amour des animaux et un type masculin qui ne peut la vie intérieure devant la vie conjugale."⁽⁸³⁾ .

Albert SchinzSource voit que " La chatte chez Colette donne l'occasion à l'auteur de faire valoir ses connaissances profondes à la fois de la psychologie animale et de celle de la femme. "⁸⁴ et on lit encore : " La femme amoureuse fait plus que reconnaître à son partenaire, de temps à autre, sa dignité de sujet. Elle tend, chez Colette, à s'aliéner totalement dans l'amour, en redécouvrant la vieille loi biologique de la soumission à l'homme. Celle qui écrit : la

dignité ,c'est un défaut d'homme, retrouve là de vieux maléfices, le sens d'une fatalité séculaire qui s'attache à la race femelle tout entière vouée à l'esclavage "85

Il faut noter, en revanche, que lorsque le thème est traité au féminin, ce qui est le cas de l'image animale est cette fois passive.« Colette a donné dans la Chatte une description du couple moderne, uni par la sensualité, mais séparé par le malentendu éternel entre la force d'homme et la ruse de femme »86 La chatte devient ainsi plus qu'un prétexte à la construction de connaissance et d'expérience du narrateur car il permet d'instaurer un arrêt sur image précise afin de questionner la connaissance du quotidien qui circule autour de lui.

Mais que peut –on dire en fin de compte ? En réalité, il y a beaucoup d'analogies entre la position de la chatte chez les anciens égyptiens et celle de Colette , les deux chérissaient le chat ou la chatte en tant qu'animal sacré et pour cela on se demande est ce que Colette était influencé par la civilisation égyptienne ?!, tout est probable .

Bibliographie

I-corpus

- Colette: La chatte, edition du groupe "Ebooks libres et gratuits" Paris, 1933

-El-Kordy, Zeinab; La deesse Bastet. Depuis les temps les plus reculés de l'histoire, jusqu'à la fin du nouvel-Empire, Thèse présentée à la section d'Égyptologie, Université du Caire, 1962

II-Ouvrage généraux

-Marcel Proust : A la recherche du temps perdu ,La pléiade ,Edition Gallimard, Paris,1954.

-Marcelle Biolley-Godino ; L'homme-objet chez Colette,Paris,Klincksieck,1972.

III-Périodiques

- Albert Schinz Source: L'Année Littéraire Mil Neuf Cent Trente-Trois Author(s): The Modern Language Journal, Vol. 18, No. 8 (May, 1934), pp. 505-515.

-B. Langton ,N. Langton, Margaret A. ; The Cat in Ancient Egypt ;Murray Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London, Vol. 10, No. 3(1940), pp. 806-807

- Catherine GraindorgeSource: La Quête de la lumière au mois de Khoiak: Une histoire d'oiesAuthor(s): The Journal of Egyptian Archaeology, Vol. 82 (1996), pp. 83-105.

- Harry KurzSource: The Librarian's CornerAuthor(s): The French Review, Vol. 7, No. 5 (Apr., 1934), pp. 429-436.

- Laurent BricaultSource: Les cultes isiaques en Grèce centrale et occidentaleAuthor(s): Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik, Bd. 119 (1997), pp. 117-122.

-Marie-Agnès,Thirard :LES CONTES DE MADAME D'AULNOY OU L'ART DE LA MÉTAMORPHOSE : The Romanic Review Volume 99 Numbers 3-4 © The Trustees of Columbia University,pp.381.394

IV-Thèses;

-Laurence Goudin- Desphelippon ;Du bon usage de la jalousie dans quatre romans de Colette"Montréal,Québec,1992 .

-Rousseau Raaphorst, Madeleine : Colette : sa vie, son univers, son art :Houston, Texas,1959.

V- Sitographie

-Circuit Delta du Nile_8 jours; [www,Oasis.egypte.comp.l](http://www.Oasis.egypte.comp.l)

-La religion egyptienne et le mythe de la creation:www,jastor chapitre 4 pp.27.35

-Nico,Benjamin : L’Egypte des pharaons, ----
<http://www.egyptos.net/egyptos/dieux/bastet.php>,pp.2.3

- Valérie C. Lastinger ; La Naissance du jour: la désintégration du "moi" dans un roman de Colette,The French Review, Vol. 61, No. 4 (Mar., 1988), pp. 542-551:
<http://www.jstor.org/>

- ¹-Albert SchinzSource: L'Année Littéraire Mil Neuf Cent Trente-TroisAuthor(s): The Modern Language Journal, Vol. 18, No. 8 (May, 1934), p. 511.
- ²- Laurence Goudin- Desphelippon; Du bon usage de la jalousie dans quatre romans de Colette, Montréal, Québec, 1992 p.3
- ³- Ibid. p16
- ⁴-Colette : La chatte, edition du groupe"Ebooks libres et gratuits" Paris, 1933 ,p.18
- ⁵- Colette : La chatte ,p.7
- ⁶- Colette : La chatte ,p.8
- ⁷- Idem.
- ⁸- Ibid, ,p10
- ⁹- Colette : La chatte ,p.13
- ¹⁰- Idem.
- ¹¹- Ibid ,p14
- ¹²- Colette : La chatte ,p15
- ¹³- Colette: La chatte, ,p24
- ¹⁴- Idem.
- ¹⁵- Colette: La chatte, ,p.25
- ¹⁶- Idem .
- ¹⁷- Ibid, ,p26
- ¹⁸- Colette : La chatte ,p32
- ¹⁹- Ibid ,p35
- ²⁰- Colette : La chatte ,p38
- ²¹- Idem
- ²²- Idem
- ²³- Colette : La chatte ,p42
- ²⁴- Ibid, p.44
- ²⁵- Colette : La chatte.p.44
- ²⁶- Colette: La chatte, ,p.45
- ²⁷- Idem
- ²⁸- Ibid ,p50
- ²⁹-Colette: La chatte, ,pp.50.51
- ³⁰- I bid ,p52
- ³¹-Colette: La chatte, ,p63
- ³²- Ibid .p70
- ³³- Colette : La chatte.p.70.

- 34 - Ibid ,p72
35 - Colette: La chatte.p.72
36 - Ibid.p.76
37- Idem
38 -Marcel Proust : *A la recherche du temps perdu ,La pléiade ,Edition Gallimard, Paris,1954,p.382*
39 - Colette: La chatte, ,p78
40 - Colette: La chatte,p.79
41- Ibid ,p80
42 - Ibid. ,p.82
43 - Colette : La chatte p. 82.
44 - Colette: La chatte, ,p83
45- Colette : La chatte ,pp.83.84
46 - Colette: La chatte, ,p85
47 - Colette: La chatte ,pp.85.86
48 - Ibid ,p86
49 - Colette: La chatte ,p90
50 - Colette: La chatte, ,p97
51 - Ibid ,p103
52 - Colette : La chatte ,p106
53- Ibid ,p108
54 - Colette: La chatte,p112
55- Colette : La chatte ,p114
56- Ibid. ,pp.118.119
57 - Colette: La chatte,p119
58 - Idem
59-Laurence Goudin- Desphelippon ; Op.cit p.4
60 - Marcelle Biolley-Godino ; L'homme-objet chez Colette,Paris,Klincksieck,1972,p.128
61-La religion egyptienne et le mythe de la creation:www,jastor chapitre IV p.31
62 -La religion egyptienne et le mythe de la creation:www,jastor chapitre IV p.31
63 Ibid, p.29
64 -El-Kordy, Zeinab;La deesse Bastet.Depuis les temps les plus reculés de l'histoire,jusqu'à la fin du nouvel-Empire,Thèse présentée à la section d'Egyptologie, Université du Caire, 1968 p.1
65-Ibid. p.49

- ⁶⁶ - Ibid,p.1
- ⁶⁷ -Circuit Delta du Nile_8 jours; www,Oasis egypte.com. p.1
- ⁶⁸ -El-Kordy, Zeinab;La deesse Bastet.Depuis les temps les plus reculés de l'histoire,jusqu'à la fin du nouvel-Empire,Thèse présentée à la section d'Egyptologie, Université du Caire, 1968 p59
- ⁶⁹ -El-Kordy, Zeinab;La deesse Bastet.Depuis les temps les plus reculés de l'histoire,jusqu'à la fin du nouvel-Empire,Thèse présentée à la section d'Egyptologie, Université du Caire, 1968 .p.54
- ⁷⁰ - Ibid, .p152
- ⁷¹ -- Ibid. .p154
- ⁷² - Ibid .p150
- ⁷³ - B. Langton ,N. Langton, Margaret A. ; The Cat in Ancient Egypt ;MurrayBulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London, Vol. 10, No. 3(1940), pp. 806-807
- ⁷⁴Laurent BricaultSource: Les cultes isiaques en Grèce centrale et occidentaleAuthor(s): Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik, Bd. 119 (1997), p.120
- ⁷⁵ Nico, Benjamin : L'Egypte des pharaons, <http://www.egyptos.net/egyptos/dieux/bastet.php>,p.2.
- ⁷⁶ -El-Kordy, Zeinab;La deesse Bastet.Depuis les temps les plus reculés de l'histoire,jusqu'à la fin du nouvel-Empire, .p148
- ⁷⁷-Nico, Benjamin : L'Egypte des pharaons, <http://www.egyptos.net/egyptos/dieux/bastet.php>,p.2.
- ⁷⁸--El-Kordy, Zeinab;La deesse Bastet.Depuis les temps les plus reculés de l'histoire,jusqu'à la fin du nouvel-Empire, .p147
- ⁷⁹ - - Valérie C. Lastinger ; La Naissance du jour: la désintégration du "moi" dans un roman de Colette,The French Review, Vol. 61, No. 4 (Mar., 1988), : <http://www.jstor.org/p.546>
- ⁸⁰ - La religion égyptienne et le mythe de la creation:www,jastor chapitre IV p.29
- ⁸¹ - Nico, Benjamin : L'Egypte des pharaons, <http://www.egyptos.net/egyptos/dieux/bastet.php>,pp.2.3
- ⁸²- Marie-Agnès Thirard :LES CONTES DE MADAME D'AULNOY OU L'ART DE LA MÉTAMORPHOSE : The Romanic Review Volume 99 Numbers 3-4 © The Trustees of Columbia University,p.390
- ⁽⁸³⁾ Harry KurzSource: The Librarian's CornerAuthor(s): The French Review, Vol. 7, No. 5 (Apr., 1934), pp. 430-431.

⁸⁴ - Albert SchinzSource: L'Année Littéraire Mil Neuf Cent Trente-TroisAuthor(s): The Modern Language Journal, Vol. 18, No. 8 (May, 1934), p.511

⁸⁵ - Marcelle Biolley-Godino ; _____ L'homme-objet _____ chez Colette,Paris,Klincksieck,1972,p.128

⁸⁶ -- Harry KurzSource: The Librarian's CornerAuthor(s): The French Review, Vol. 7, No. 5 (Apr., 1934), p.430

Womanism: Definition and History

Mohammad Shaaban Deyab *

mdeyab@mu.edu.eg

Abstract:

The twentieth century has witnessed great upheavals on many levels, scientific as well as social. Among these upheavals were civil rights and liberation movements all around the world, particularly in the United States. These types of civil movements were the grassroots for diverse Feminist movements in the world in general and specifically in the United States. Although feminism has helped women make great strides towards equality in the USA, many women, especially African-American ones, feel the inadequacy of feminism to deal with the problems of African-American women. As a way to further dissociate themselves from the radical feminists, African-American women writers look for other terms to better describe their own struggle. Although they do not want to throw out the advantages feminism has given them, they do not, at the same time, want to take on the narrowness of the feminist viewpoint. They have tried to form a new vision, a vision that has been described as holistic rather than narrowly monolithic. Some African-American women choose “black feminist” as a label to differentiate their ideology from

* Department of English, Faculty of Arts, Minia University.

radical feminists. Still, the “black feminist” label does not satisfy the whole gamut of African-American women, and, as a result, some totally reject it. Instead of calling themselves “black feminists,” some African-American women, like Walker, use the term “womanist.” Thus, this paper attempts to introduce the term "Womanism" and its various definition and its long history in the United States of America.

Keywords: Women's rights, Feminism, black feminism, Womanism, Alice Walker, Toni Morrison.

Introduction:

The recent history of women’s movements in the United States started as early as the end of the nineteenth century, and has culminated in a number of movements in women’s struggle. The main concerns of these movements are to look for women’s rights and to fight a number of misconceptions predominant in society about their social status. Most of these misconceptions are related to woman’s relationship to man: “a woman has no value to society except that which man gives her, as the object of his desire and the mother of his children” (Joslin 459).

The year 1848 marked the beginning of the women’s movement in the United States when the first US Women’s Rights convention was held in Seneca Falls, New York. By the 1880s, the United States had produced the first generation of young women to attend college. Although there was no official or political movement that would include women’s activities at that time, women made use of the social meeting

and gathering as a chance to discuss their issues. In these clubs, small groups of women met together and had the chance to talk about their personal lives and feelings (Joslin 4-7). From this exchange of personal testimony and experience came the realization that many experiences thought to be personal were ones that many women recognized and shared. Moreover, these gatherings played an active role in enhancing women's rights. As Katherine Joslin puts it: "Even as women were denied the vote and political sanction for their activities, they were, in truth, active voices in their communities and cities, in their states and in the country as a whole" (1). Women's gatherings in the late nineteenth

Century were the prelude to the Feminist movement in the twentieth century.

The twentieth century has witnessed great upheavals on many levels, scientific as well as social. Among these upheavals were civil rights and liberation movements all around the world, particularly in the United States. These types of civil movements were the grassroots for diverse Feminist movements in the world in general and specifically in the United States. As Susan A. Mann puts it:

The roots of the modern Feminist movement stem, in part, from sexism within the civil rights... just as the women's movement of the nineteenth century arose, in part, from sexism within the abolitionist movement. (134)

Consequently, out of these civil rights movements came feminism. In the 1960s, the Feminist movement worked under the assumption that all women have the same

experience. However, some versions of the movement such as Radical Feminism have redefined the main objective of the Feminist movement. Radical Feminism, the most extreme version of all feminisms, is mainly composed of white women who are looking for their rights in a patriarchal society that denies their freedom. Its main concern is with patriarchy in forms of male control, dominance, and preference throughout all institutions of society as the center of gender oppression. In her book, *Feminism*, Jane Freedman defines the term “feminism” as a “concern with women’s inferior position in society and with discrimination encountered by women because of their sex” (1). Because of this feeling of sex inferiority, radical feminists are struggling for equality between woman and man. In other words, the problem for them has been patriarchy, and therefore, their struggle is to achieve equality and civil rights in opposition to man’s continued domination and oppression. Fundamentally, they argue that "all men are the enemies of all women and proposed solutions to this problem a utopian woman nation, separatist communities, and even the subjugation or extermination of all men" (bell hooks, *Theory* 34). Moreover, radical feminists argue “over the existence of women’s biological and social differences from men and about the best strategies for ending women’s subordinate position in society, either through claiming equality or stating their difference” (Freedman 9).

African-American Women and Feminism:

Although feminism has helped women make great strides towards equality in the USA, many women, especially African-American ones, feel the inadequacy of feminism to deal with the problems of African-American women. For its emphasis on gender and lack of interest in race, African-American women criticize the Feminist movement. As Rose M. Brewer puts it:

Gender alone cannot explain the black woman or man's experience. Feminism must reflect in its theory and practice the race and class terrain upon which hierarchy and inequality are built globally and within the USA. (27)

African-American women's problems are not only concerned with their relationship with men, but also with race and class. With their radical, even aggressive, and angry attitude toward men, radical feminists fail to gain the public understanding of the significance of the authentic Feminist movement. As Sally Quinn explains, "feminism has even been attacked by the feminists themselves who see the Feminist movement as anti-male, anti-child, anti-family, anti-feminine. And therefore it has nothing to do with us" (143).

The issue of male/female relationship is one of several important areas in which disagreement exists between African-American women in general and white feminists. Many African-American women sharply differ with the Radical Feminist movement in the way they perceive men. Feminism, especially the radical part of it, has identified "men as the agents of oppression," and argued that "all other

forms of exploitation and oppression (racism, capitalism, imperialism, etc.) are all extensions of male supremacy” (Joseph and Lewis 55). Unlike radical feminists, African-American women have not disassociated themselves from the men of their community. On the contrary, as Frances Beal says, they “have got to deal with the problems that the African-American masses deal with, for our problems in reality are one and the same” (12). In other words, they have not taken a stand against their fellow men just because they are men. Rather, they believe that any healing process for African-American women should include African-American men as well. Hooks, for example, believes that African Americans’ “collective healing as a people must be a collective process, one that includes black men” (*Sisters* 15).

In addition, unlike radical feminists, one of the objectives of African-American women is to empower African-American man and even believe in him. They believe that their men are also oppressed by white supremacy, and that the problems of African-American women and men are much the same, and as such require common ground and understanding to fight the oppressions they are facing. Toni Morrison, for example, argues that: “Everybody knows, deep down, that black men were emasculated by white men, period. And that black women didn’t take part in that” (Step 17). Other African-American women, such as Alice Walker, argue that the sexist behavior of some African-American men has been attained from the culture of the society, which is predominantly white. For example, Walker points out that her father’s “sexist behavior

was not something uniquely his own, but, rather, an imitation of the behavior of the society around us” (330).

African-American women, thus, believe that since they and their men share the same oppression and history, it is better to keep united to continue their fight and struggle. Instead of dividing themselves over issues of gender and sexuality, they need to be united against issues of racism and social oppression. As Akua Sarr asserts, “in a history marked by racism, colonialism and social repression, it was viewed as more important to present a picture of racial unity than to address sexism and the multiple experiences of black women” (2). In other words, for African-American women, there are larger problems than sex and gender, such as race, class, and poverty that women all over the world are struggling with. Because of these problems, many African-American women and women of color consider the Feminist movement as “completely irrelevant to black women in particular or the black struggle in general” (Beal 12). Moreover, African-American women have criticized the Feminist movement as inadequately confronting the issues facing them and have accused it of concentrating only on the perspectives and concerns of white, middle-class women. hooks, for example, believes that “bourgeois white women had defined feminism in such way as to make it appear that it had no real significance for black women” (*Theory* 33). Many African-American women writers suggest that African-American women and women of color have resisted what they perceive to be the belittlement of their concerns by the Radical Feminist movement. Some African-American

women, like hooks, point out that they turned away from the Radical Feminist movement simply because they felt disregarded and discarded by the other members of the group. As she describes her experience:

When I participated in feminist groups, I found white women adopted a condescending attitude towards me and other non-white participants...they did not see us as equals. They did not treat us as equals. ... If we dared to criticize the movement or to assume responsibility for reshaping feminist ideas and introducing new ideas, our voices were turned out, dismissed, silenced. We could be heard only if our statements echoed the sentiments of the dominant discourse. (*Theory 12-13*)

Other African-American women authors argue that not only the concerns of African-American Women but also other women of color have been marginalized, slighted, and even ignored within the agenda of the Feminist movement. As a result, they have questioned the wisdom of joining such a movement. As hooks puts it:

As a black woman interested in the Feminist movement, I am often asked whether being black is more important than being a woman; whether feminist struggle to end sexist oppression is more important than the struggle to end racism or vice versa. (*Theory 31*)

Consequently, many African-American women think that it is incorrect to conclude that women's oppression is due simply to male sexism. It is more than that. Other oppressive forces subjugate women in the United States such as racism, class, and capitalism. The failure on the part of

white radical feminists to recognize this fact widens the gap between them and their African-American counterparts. As Beal puts it, “if the white groups do not realize that they are in fact fighting capitalism and racism, we do not have common bonds” (12). For many African-American women sexist oppression is only the experience of a small sect of white middle-class women. Race really matters and is more important to them. For African-American women, racism is not something that exists in the distance. Rather it is in everyday situations in workplaces, stores, schools, and daily social interactions, suggesting a larger zone for oppression (hooks *theory* 37). Many African-American women believe that there are no parallels between their struggle and the white women’s liberation movement. Although some agree that there are certain common grounds where they meet, still there are number of differences several of which are basic. As Beal puts it:

The white women’s movement is far from being monolithic. Any white group that does not have an anti-imperialist and anti-racist ideology has absolutely nothing in common with the black women’s struggle. Are white women asking to be equal to white women in their pernicious treatment of third world peoples? What assurances have black women that white women will be less racist and exploitative if they had the power and were in a position to do so? These are serious questions that the white women’s liberation movement has failed to address itself to. (11)

Furthermore, the difference in the nature of the oppression of African-American women and white American

women could be another reason African-American women are detached from the Radical Feminist movement. African-American women are a subordinated group experiencing, more than anybody else in the United States, the consequences of double oppressions. African-American woman's emphasis on race does not mean that they are excluded from being affected and influenced by patriarchy, but rather the relationship between black and white has a long and important history that cannot be exclusively reduced to an analysis limited to sex or class (Joseph and Lewis 80). For example, Ogunyemi believes that the predicament of African-American women could be resolved if they work hard to eradicate both "racism and sexism" (238). Ogunyemi also touches on the main painful issue among African-American women: they are mainly different from their white counterparts because of their excruciating history. Unlike white women, for example, African-American women share, as Ogunyemi says, a common characteristic. She asserts:

As a group, they are distinct from white feminists because of their race, because they have experienced the past and present subjugation of the black population along with present-day subtle (or not so subtle) control exercised over them by the alien, Western culture. (232)

As both African-American and female, two categories that are viewed as lesser, African-American women find themselves in "double jeopardy" and at odds with the Radical Feminist movement. Almost all black women writers agree that African-American women are disadvantaged in several

ways: as African Americans they with their men are victims of a white patriarchal culture; as African-American women they are victimized on racial, sexual, and class grounds by white men (Ogunyemi 235). Furthermore, they agree that white women's experience in the United States is completely different from that of African-American counterparts. Some relate the racial oppression of African Americans to the history of slavery in the United States. Describing the conditions of African-American women as victims of this history, Beal argues that

[b]lack women in America can justly be described as a "slave of a slave." ... Her physical image has been maliciously maligned; she has suffered the worst kind of economic exploitation, having being forced to serve as the white woman's maid and wet nurse for white offspring while her own children were more often than not starving and neglected. (4)

For many African Americans the history of slavery is painful and great, and the scars it has left make it hard for them to forget that history. Since slavery, they have struggled individually and in groups, spontaneously and in formal organizations, to eliminate the multiple injustices they face. hooks in her book, *Ain't I A Woman*, asserts that "as far back as slavery, white people established a social hierarchy based on race and sex, that ranked white men first, white women second, though sometimes equal to black men who ranked third, and black women last" (53).

Surprisingly enough, these ideas come from hooks who is considered the most moderate among African-

American women writers, someone who is trying to bridge the gap between African-American women and white feminists. Despite her moderate and conciliatory stand, hooks expresses her dissatisfaction with the status of African Americans, and emphasizes the pain and suffering they endure in the United States. As she elucidates:

Black people are indeed wounded by forces of domination...are all wounded by white supremacy, racism, sexism, and a capitalist economic system that dooms us collectively to an underclass position....Black people are wounded in our hearts, minds, bodies, and spirits. (*Sisters* 11)

African-American Women and the Civil Rights Movement

African-American women's vocal dissatisfactions started as early as the Civil Rights Movement in the 1960s, which played a major role in the emergence of black feminism, and later in the womanist movement. Walker in her book, *In Search of Our Mothers' Gardens: Womanist Prose*, asserts the importance of the Civil Rights Movement for African-American people in general, and African-American women in particular:

The Civil Rights Movement gave us each other forever...some of us knowledge and pride, all of us comfort. It gave us our children, our husbands, our brothers, our fathers, as men reborn and with a purpose for living. It broke the pattern of black servitude in this country...It gave us history and men far greater than Presidents. It gave us heroes,

selfless men of courage and strength, for our little boys and girls to follow. It gave us hope for tomorrow. It called us to life. (128-129)

The Civil Rights movement sparked other black movements such as the Black Power movement, which began with young, northern blacks in the mid 1960's. Moreover, it was "the gateway to the new black feminist scholarship of the past twenty years ... and the mainstream feminist movement of the late 1960s and the early 1970s" (Brewer 14). Although different in some respects, one can easily identify a common characteristic among these movements: their active response to the discrimination and violence being carried out against African Americans in America, and their desire to produce important structural changes in the relationship between African Americans and whites. As Brenda Wilkinson writes, "the civil rights movement brought significant social change. Black people began to search for greater understanding of their beginnings in this country- and in looking back, discovered much to take pride in as a race of people" (3).

Many Americans, especially African-American males and females, joined these movements as a way to express their anger and frustration. They had the chance to join a number of movements including the Black Power movement, mainly dominated by African-American males, and the Feminist movement, widely dominated by white middle-class women. "Blacks began," as Diane K. Lewis writes, "to participate more fully in public activities previously reserved for whites. In such domains they encountered patterns of

sexual discrimination” (42). Like their white counterparts, African-American women “felt frustrated by restraints imposed on them by the men with whom they shared the political arena” (White 9). Out of an effort to meet the needs of African-American women who felt they were being racially oppressed in the Feminist movement, and sexually oppressed in the Black Power movement, the Black Feminist movement was formed. In this regard, the Black Civil Rights movements were the incentive for African-American women to think closely about being dissociated from the Radical Feminist movement.

Definitions of Womanism

As a way to further dissociate themselves from the radical feminists, African-American women writers look for other terms to better describe their own struggle. Although they do not want to throw out the advantages feminism has given them, they do not, at the same time, want to take on the narrowness of the feminist viewpoint. They have tried to form a new vision, a vision that has been described as holistic rather than narrowly monolithic. Some African-American women choose “black feminist” as a label to differentiate their ideology from radical feminists. Still, the “black feminist” label does not satisfy the whole gamut of African-American women, and, as a result, some totally reject it. Instead of calling themselves “black feminists,” some African-American women, like Walker, use the term “womanist.”

The term “Womanism”- “centrally located in the sociohistorical and linguistic worldview of black women” (Troutman 104) — was coined by Walker in 1983, and has been later used and refined by other African-American women writers such as Chikwenye Okonjo Ogunyemi. Walker in her book, *In Search of Our Mothers' Gardens*, provides comprehensive and inclusive definitions of the word “womanist.” In her multiple definitions of the term “womanism,” Walker reveals the rationale of why many African-American women prefer the term “womanism” to “black feminism.” Walker’s definition of the term “womanist” is:

A black feminist or feminist of color...Usually referring to outrageous, audacious, courageous or *willful* behavior. Wanting to know more and in greater depth than is considered “good” for one...interchangeable with another black folk expression: “You trying to be grown.” Responsible. In charge. *Serious*. (xi)

At this point, Walker substitutes the term “womanist” for the other term that usually describes African-American women, “black feminist.” Walker’s choice of a word that does not include the word feminist expresses the widespread fear of African-American women of being associated with any label that contains the word “feminist.”

On the surface, it seems that Walker uses the two terms “womanist” and “black feminist” as interchangeable. In fact, many African-American women see little difference between the two terms, because both maintain a common agenda of African-American women's self-definition and

self-determination. As Barbara Omolade points out, “Black feminism is sometimes referred to as womanism because both are concerned with struggles against sexism and racism by African-American women who are themselves part of the African-American community's efforts to achieve equity and liberty” (xx).

However, later in her definition, Walker says, “womanist is to feminist as purple is to lavender” (xii). This statement creates a number of debates among those who are trying to construct a similarity between the two terms “womanism” and “black feminism.” While for some African-American women, Walker’s metaphor itself is yet another indication of the overlapping of the two terms, for others, such as Tuzyline Jita Allan, “this metaphor is intended as a visual illustration of the ideological gap between womanism and feminism (“Walker’s Womanist Gospel” 136). Therefore, while Walker’s definition might appear to others as synonymous with “black feminism,” the term “womanist” suggests, for Walker herself, otherwise. Walker is very careful to explain that both terms should not be viewed as having the same meaning. For example, Walker expresses the insufficiency of any label other than “womanist” to describe African-American women’s experiences. As she confirms:

I dislike having to add a color in order to become visible, as in black feminist. Womanism gives us a word of our own....*Womanist* and *Womanism* were not popularized to narrow or criticize existing terms, but to shed light on

women's experience by increasing the number and richness of words describing it. (In Steinem and Hayes 640-641)

Walker emphasizes that the differences between womanism and feminism are, at root, ideological, and that each has a distinct point of departure for engaging African-American women's realities. The fact that Walker refers to the African-American folk expression as the root of the term refers to the spirit and uniqueness of womanism itself as an expression to exalt African-American traditions and roots. As she puts it:

I choose [womanism] because I prefer the sound, the feel, the fit of it; because I cherish the spirit of the women the word calls to mind, and because I share the old ethnic-American habit of offering society a new word when the old word it is using fails to describe behavior and change that only a new word can help it more fully see. (In Steinem & Hayes 640)

Walker's desire to be dissociated from the feminist label provides womanist scholars the freedom to explore the particularities of African-American women's history and culture without being guided by what white radical feminists have already identified as women's issues. They have the ability to relate to issues of other women all over the world. To succeed, African-American women "should not be limited to issues defined by their femaleness but attempt to tackle questions raised by their humanity" (Ogunyemi 232). African-American women writers should not confine themselves to the boundaries of the United States, because

women's issues cross national boundaries and transcend lines of color and race.

Walker's concern for women's issues is global. Hence, the importance of "womanism" as a term that pays attention not only to African-American women in the United States, but also to other oppressed women all over the world. Womanists, by this global message, hope to reach a wider audience, to come together in an effort to communicate and understand one another regardless of race, sex, age, or nationality. This womanist global message has been initiated because of the long history of suffering that African-American women have endured in the United States. Fannie Barrier Williams explains African-American women's readiness to endorse this global message in their struggle. A long time ago, she wrote: "The hearts of Afro-American women are too warm and too large for race hatred. Long suffering has so chastened them that they are developing a special sense of sympathy for all who suffer and fail of justice" (*Black Women in Nineteenth-Century American Life* 274)

In her pursuit of this global message, Walker has devoted her most recent years to the struggle of women who refuse to become victims of sexist and racist traditions throughout the world. By emphasizing the holistic and global message of womanism, Walker highlights yet another difference between black feminists and womanists. For example, Walker argues that by concentrating on the issues of African-American women within the United States, Black

feminists fail to address the issues of women throughout the world:

To the extent that Black women dissociate themselves from the women's movement, they abandon their responsibilities to women throughout the world. This is a serious abdication from and misuse of radical Black herstorical tradition. (379)

Moreover, Walker defines a womanist as someone who has "outrageous, audacious or willful behavior" (xi). By describing the African-American women with these adjectives, Walker asserts the psychological needs of African-American women to have qualities that would make possible their survival in a racially oppressive society. In other words, this "womanish" behavior is, according to Tuzyline Jita Allan, "a gesture of defiance with which the black woman-child responds to the unequal distribution of power in society" (*Womanist Aesthetics* 10). This attitude of defiance, on the part of African-American women, has a historical background. Throughout American history, African-American women have been forced to work outside their homes, first by slaveholders and then out of economic necessity. They were always looked upon as outrageous and audacious. Cherry Scott provides a logical explanation for these qualities. She writes:

The history of blacks in American [sic] dictated that black women be strong, intelligent, aggressive and independent, throughout much of their entire lives.... Restless, frustrated and impatient as a result of being misunderstood, separated and alienated from that which she

is very much a part, the black woman may often show signs of anger, ruthless and reckless abandon as she seeks to overcome the obstacles that stand between her and racial equality. (12)

Walker's other definition of the term "womanism" is also informative and illuminating. Walker tries to make the term look more distinct from the other terms, "feminism" and "black feminism." For example, she defines a "womanist" as:

A woman who loves other women, sexually and/or nonsexually. Appreciates and prefers women's culture, women's emotional flexibility... and women's strength. Sometimes loves individual men, sexually and/or nonsexually. Committed to survival and wholeness of entire people, male *and* female. Not a separatist...Traditionally Universalist ... (and) capable. (xi)

Walker's emphasis on and appreciation of African-American women's culture, and her reference to the possibility that they can "love individual men, sexually and nonsexually," makes the term "womanism" more comprehensive than both "feminism" and "black feminism." For instance, despite the fact that Walker's definition incorporates women loving men, sexually and non-sexually, black feminism, on the other hand, does not leave room for this type of relationship. Moreover, unlike radical feminists, Walker encourages African-American women to be more loyal to their men, although she foresees in this relationship a danger that women can be easily manipulated by men. To outflank any patriarchal danger, Walker advocates a sisterhood of African-American women who will support

each other in resisting patriarchy, which she describes as “the enemy within...that has kept women virtual slaves throughout memory” (379). Furthermore, unlike radical feminists and some black feminists such as Audre Lorde, Walker makes it possible for relationships between women to be based not only on lesbianism, but also on “an appreciation of “women’s culture, women’s emotional flexibility... and women’s strength” (xi).

In this unique relationship of black women with each other, and black women with black men, womanists hope they can reach the goal where all should work for the benefit of the whole community, and none should be excluded in contributing to that effort. In other words, everyone, African-American female and male, should be “committed to survival and wholeness of entire people” (Walker xi). Therefore, to Walker, womanists should share a worldview of social philosophy, which emphasizes the primacy of a supportive social network of women, family, and community. In other words, a womanist is “not a separatist” (Walker xi). In this case, Walker makes womanism more attractive for many African-American women to endorse, since it implies the idea of African-American unity and African-American Nationalism, which is at the center of the struggle for many African Americans, male and female alike. As Houston and Davis put it:

Some black women are attracted to womanism because at least some of its definitions are compatible with the ideology of Black Nationalism. It promises a way to address feminist issues...freeing Black women scholars and

activists from acting as Euro-American feminism's 'handmaidens.' (11)

Furthermore, Walker, by her emphasis that a "womanist" is an artist, someone who "loves music...loves the Spirit. Loves love" (xii), sheds more light on the term. According to Walker, a "womanist" is an artist who is, at the same time, a fighter, someone who "loves struggle" because she "loves the folk" and "loves herself. Regardless" (xii). Walker, in this definition, tries to reach a compromise on behalf of African-American women to fight and resist on the one hand, and to comply and to integrate with the society on the other. As Tuzyline Jita Allan puts it:

For Walker, the battle against patriarchal society and its multiple sins of sexism, racism, classism and homophobia (among others) needs the womanist spirit of defiance and irreverence, on the one hand, and the desire for social integration, on the other hand. (Womanist Aesthetics 70)

Walker is not the only African-American female writer who presents this inclusive meaning of the word "womanism." Ogunyemi, for example, clearly articulates womanist consciousness, and provides another comprehensive definition of womanism. Ogunyemi is so much influenced by Walker's definitions of the term "womanist" that she herself admits to the overlapping of hers with Walker's. As Ogunyemi puts it: "I arrived at the term "womanism" independently, and was pleasantly surprised to discover that my notion of its meaning overlaps with Walker" (240). Like Walker, Ogunyemi presents multiple

definitions of “womanism.” According to her “womanism” is:

[A] Philosophy that celebrates Black roots, the ideals of Black life, while giving a balanced presentation of Black womandom. ... Its ideal is for Black unity where every Black person has a modicum of power and so can be a “brother,” a “sister”, a “father”, or a “mother” to the other. (240)

Ogunyemi’s definition strikes two similar notes to Walker’s: the idea of celebrating African-American roots and the need and call for African-American unity. For example, Ogunyemi emphasizes the unity between African-American men and women. Like Walker, Ogunyemi believes that African-American men cannot have African-American women's experiences, but they can support African-American women by advocating anti-racist and anti-sexist philosophies in their intellectual and political work. Both Walker and Ogunyemi are concerned with the entire African-American community, and both have advanced the view that “Black women’s struggles are part of a wider struggle for human dignity, empowerment, and social justice” (Collins 41). To reach “human dignity, empowerment, and social justice,” both men and women in the African-American community can, and should, according to both Ogunyemi and Walker, come together in a dialogue to define and address the needs of the entire African-American community. As Lorine L Cummings has rightly emphasized:

Womanists are concerned with building and maintaining the entire black community- no one is excluded from the dialogue. Womanists envision a community of

blacks who are working for the healing of everyone. For this to occur, womanists recognize, there must be open and honest discussion between black men and women. (61)

Moreover, Ogunyemi views a “womanist” as someone who “along with her consciousness of sexual issues... must incorporate racial, cultural, national, economic, and political considerations into her philosophy” (232). Ogunyemi’s definition seems to be more political than Walker’s. In other words, she calls for active political participation for womanists. Unlike feminists, she emphasizes issues that most concern African-American women, womanists, and activists: race, culture, and the economy.

Walker’s coinage of the term “womanism,” and Ogunyemi’s contribution to it are the result of African-American women’s search for a term to better describe their living realities and experiences. Moreover, assuming such a new term proves the capability of African-American women to regain power from radical feminists to name their own movements. As Houston and Davis put it: “Some who reject the label “back feminist” claim the label “womanist.” Many view this as a way for black women to claim the power to name their activist traditions in a way that distinguished it from these of white women” (9).

Although different in some aspects, black feminists and womanists share a culture of resistance. Like womanism, “the overarching purpose of U.S. black feminist thought is,” according to Patricia Collins, “to resist oppression, both its practices and the ideas that justify it” (22). Moreover, both terms have the same roots in sharing the same concern in

dealing with the multiple oppressions that African-American women experience. Houston and Davis write:

Black feminist and womanist ideologies are not monolithic, essentialist views of black womanhood, but are derived from black women's varied, historically rooted patterns of experience...traditions of resistance to multiple, interlocking oppressions. (7)

Consequently, one can argue that womanism is a black feminist vision born out of African-American women's struggle against a number of oppressions. It is a way for African-American women to create "a new identity in both cultures based on a dialectical relationship of cooperation and resistance" (Allan 5). Furthermore, womanism is an attempt, on the part of many African-American women, to move beyond radical feminist ideas into a new stage of social thought regarding the lives of both African-American men and women. For them, feminism is no longer the best theory to analyze the problems of African-American people. To understand and to resolve these problems womanism, rather than feminism, is the best answer. It is a call to move beyond feminism to a new logic and interpretation of African-American women's lives. Womanism is a selective feminism where womanists carefully select the parts of feminism that agree with their worldview and reject the rest.

Toni Morrison and Womanism

Much of the spirit of Walker and Ogunyemi's definitions of womanism is visible in the fiction of many African-American writers including the celebrated Morrison. If Morrison would accept a label at all, undoubtedly she would be more comfortable with Walker's term "womanist" than the term "feminist." Everywhere in her writing, Morrison rejects the impact of the Feminist movement. In one of her interviews, Morrison was asked if the Feminist movement influenced the portrayal and creation of her characters. Morrison's reply to this question was: "not yet. Not Yet" (Jones, Bessie W. and Audrey L Vinson 184). Like many African-American women, Morrison has found the Feminist movement inadequate to deal with the problems of the majority of African-American women. She views the Feminist movement with disinterest, and outspokenly declares that it has played no part in her consciousness, is irrelevant to her, and is simply not part of her reality. Part of Morrison's problem with the Feminist movement is that it has been controlled by the ideologies of upper-middle-class white women. As she puts it:

The early image of women's lib was of an elitist organization made up of upper-middle-class women with the concerns of that class (the percentage of women in professional fields, etc.) and not paying much attention to the problems of most black women, which are not in getting into the labor force but in being upgraded in it, not in getting into medical school but in getting adult education, not in how to

exercise freedom from ‘ the head of the house’ but in how to be head of the household. (“Women’s Lib” 16)

According to Morrison, and in this she is similar to many other womanists, the Radical Feminist movement has failed to address the main issues of African-American women: racism, poverty, and class. For Morrison the experience of African-American women is entirely different from that of whites, and as such, the Feminist movement lacks the ingenuity to deal with their problems. She argues that the experience of African-American women in America, since the time of slavery, has gained them the rights that white women fight for: equality with men in working outside the house. In her interview with Lester, Morrison says:

Black women are much more suited to aggressiveness in the mode that feminists are recommending, because they have always been both mother and laborer, and the history of black women in the States is an extremely painful and unattractive one...we think of slave women as women in the house, but they were not, most of them worked in the field along with the men. They were required to do physical labor in competition with them, so that their relations with each other turned out to be more comradeship than male dominance/ female subordination. (48-49)

Morrison argues that African-American women’s experience outside the house, as a result of the poor economic situations of their life, has not pushed them to declare their enmity of African-American men, but to form instead a gender alliance to fight the racism they are encountering in their society. It leads them to think that

gender solidarity must come second to race solidarity, a belief confirmed in Morrison's views regarding African-American men. She says, "[c]ontemporary hostility to men is bothersome to me. Not that they are not deserving of criticism and contempt, but I don't want a freedom that depends largely on somebody else being on his knees" (Koenen 73).

Unlike radical feminists, Morrison views the relationship between African-American men and women as equal, rather than as "male dominance/female subordination." Morrison, unlike radical feminists, views "comradeship between men and women in the marriages of my grandparents, and of my mother and my father" (McKay 140-141). It is an ideal relationship between African-American men and women where both are working for the best of the whole community. Both African-American men and women, as Morrison says,

[t]ook care of one another...they worked with each other. Sometimes they complained about things, but you always knew that there was some central thing that was bigger than they were, that they were doing. It has to do with raising children, with being morally coherent people. (Koenen 72-73)

Like many womanist writers, Morrison considers the history of slavery as one of the main factors that contributes to the emergence of this special relationship between African-American men and women. Morrison supports this relationship, and makes clear how it should be based on love and cooperation rather than hatred and enmity. Unlike radical

feminists, who reject love relationships between men and women and who view such relationships as a means of male domination, Morrison values love between men and women. In one of her interviews, Morrison confirms that “being in love with somebody, it’s such a fine, fine feeling. It just turns everything up so nicely” (Naylor 195). Moreover, Morrison argues that love relationships between women could also be established, but they should not be interpreted as lesbian relationships. She cautions, “if you have a friend that you love somebody will think that you are lesbian or homosexual” (Koenen 73). As a consequence, Morrison insists that radical feminism, by emphasizing gender issues and ignoring African-American women’s concerns, lost its validity and its relationship with the reality of the African-American woman, and as such, it has been irrelevant to her. In this, Morrison is similar to many African-American women. hooks, for instance, has attacked the white women who dominate feminist discourse today on the basis that they “rarely question whether or not their perspectives on women’s reality is true to the lived experiences of women as a collective group. Nor are they are aware of the extent to which their perspectives reflect race and class biases” (3).

Morrison, moreover, expresses her dissatisfaction with the Radical Feminist movement on a wider base: it fails to address the issues and problems of other ethnic minorities. By ignoring minorities, the Radical Feminist movement has lost its credibility in the eyes of Morrison. She admits in her interview with Lester that:

Feminism followed the civil rights movement, so that the energies began to be turned away from the liberation of black and minority peoples into the women's movement, and it put black women in a peculiar position of having to make choices that were fraudulent: to work for the black movement OR feminism. (52)

Morrison is keen to make a difference between the objectives of both African-American women and radical feminism, and points out that belonging to one has meant contradicting the values of the other. According to Morrison, African Americans' objectives are concerned with wider issues such as the liberation of African-American people, male and female alike, while radical feminists are only concerned with the liberation of a small sector of society. In this Morrison fulfills Walker's definition of a womanist, as someone who, while she "appreciates and prefers women's culture," is "committed to survival and wholeness of entire people, male and female" (xi). Morrison, like Walker, believes in the womanist holistic and global message. As she once declared in an interview: "It seems hopeless if we can't bridge the abysses you see between sexes, classes, and races" (Angelo 257).

Moreover, Morrison herself conforms to Ogunyemi's definition of a womanist in her celebration of the rich history of African Americans. According to Ogunyemi, "womanists explore past and present connections between black America and black Africa" (242). Morrison's novels are full of characters who are proud of being African Americans and from Africa. Throughout her writings, Morrison is interested

in presenting and introducing her ancestors. According to Morrison, “these ancestors are not just parents, they are sort of timeless people whose relationships to the characters are benevolent, instructive, and protective, and they provide a certain kind of wisdom” (“Rootedness” 343). Later on in the same article, Morrison emphasizes the importance of the presence of the ancestors:

The presence or absence of that [ancestor] figure determined the success or the happiness of the character. It was the absence of the ancestor that was frightening, that was threatening, and it caused huge destruction and disarray in the work itself. That the solace comes... [from] this person who represented this ancestor. (“Rootedness” 343)

Conclusion

To sum up, as a womanist Morrison struggles to empower African-American women, who have historically suffered oppression because of both race and gender. Morrison’s self-conscious concern with these issues stems from her desire to correct the wrongs which have been historically directed against African-American women. Morrison’s struggle started on two fronts: politically, with her desire to end the social oppression by the dominant white culture over her own people; and culturally, by her self-conscious interest in and celebration of the values, beliefs, ideas and traditions of her African-American community.

Morrison reveres African-American women to the extent that her “life seems to be dominated by information

about Black women. They were the culture bearers, and they told us [children] what to do” (McKay 140). Morrison’s interest in depicting the daily struggle of African-American women makes her a womanist writer. As a womanist, Morrison considers her writing as a means to enlighten African Americans in general and African-American woman in particular. Morrison directs her work to subject matters previously marginalized in literature- African-American women and their worlds. No doubt Morrison would echo what hooks says:

Reading fictional narratives where black female characters break through silences to speak the truth of their lives, to give testimony, has helped individual black women to take the risk to openly share the painful experiences. (Hooks, *Sisters* 25)

As an African-American woman writer, Morrison has been successful in expressing and recording, in Mary Helen Washington words,

The thoughts, words, feelings, and deeds of black women, experiences that make the realities of being black in America look very different from what men have written. In this tradition, women talk to women. Their relationships with women are vital to their growth and well being. (xxi)

Works Cited

- Allan, Tuzyline Jita. *Womanist and Feminist Aesthetics*. Athens: Ohio UP, 1995.
- Beal, Frances M. *Double Jeopardy: To Be Black and Female*. Detroit, Michigan: Radical Education Project, 1970.
- Brewer, Kathryn A. *The Empty Pack of Daughterhood: Mother-Daughter Relationships in the Novels of Toni Morrison*. Thesis (Ph. D.)--Northern Illinois U, 1996.
- Brewer, Rose M. "Theorizing Race, Class and Gender: The New Scholarship of Black Feminist Intellectuals and Black women's Labor." in *Theorizing Black Feminisms" The Visionary Pragmatism of Black Women*. Edited by Stanlie M. James and Abena P. A. Busia. London: Routledge, 1993.13-30
- Cannon, Katie G. *Katie's Canon: Womanism and the Soul of the Black Community*. New York: Continuum, 1995.
- Cummings, Lorine L. *A Womanist Response in Living in the Intersection: Womanism and Afrocentrism*
- Deyab, Mohamed Ahmed. *Toni Morrison's womanist discourse in "The Bluest Eye" (1970), "Sula" (1974), and "Beloved" (1987): Analytical and computational study*. Thesis (PhD) Carbondale, Illinois: Southern Illinois University Carbondale, 2004.
- Freedman, Jane. *Feminism*. Buckingham: Open University Press, 2001.
- Hooks, Bell. *Rock My Soul: Black People And Self-Esteem*. NY: Atria Books, 2003.

- ---. *Feminist Theory: From Margin to Center*. Cambridge, Ma: South End P, 2000.
- ---. *Where We Stand: Class Matters*. NY: Routledge, 2000.
- ---. *Sisters of the Yam: Black Women and Self-Recovery*. Toronto: Between the Lines, 1993.
- ---. *Isn't I A Woman: Black Women and Feminism?* Boston: South End P, 1992.
- Houston, Marsha and Olga Iris Davis. "Introduction: A Black Women's Angle of Vision on Communication Studies. In *Centering Ourselves: African American Feminist and Womanist Studies of Discourse*. Eds. Marsha Houston and Olga Idriss Davis. Cresskill, New Jersey: Hampton Press, Inc., 2002.
- Jones, Joyce A. *Black Self-Concept Development: A Reexamination*. PHD Dissertation. Nebraska: University of Nebraska, 1978.
- Joseph, Gloria I. "Review of Woman, Race and Class" *Signs*, Vol. 9, no. 1. 1983: 134-6.
- ... and Jill Lewis. *Common Differences: Conflicts in Black and White Feminist Perspectives*. Boston: South End Press, 1981.
- Joslin, Katherine (Ed.). *Women's Clubs and Settlements, Vol. IV*. New York: Routledge, 2003
- Lewis, Diane K. "A Response to Inequality: Black women, Racism, and Sexism". In *Black Women in America*. Eds. Micheline R. Malson, Elisabeth Mudimbe-Boyi and others. Chicago: The University of Chicago Press, 1988.

- Mann, Susan A. "Slavery, Sharecropping, and Sexual Inequality." in *Black Women in America*
- Martin, Joanne M and Elmer P. Martin. *The Helping Tradition in the Black Family and Community*. Silver Spring: National Association of Social Workers, 1985.
- McKay, Nellie Y. "An Interview with Toni Morrison." *Contemporary Literature* 22 (Winter 1983): 413-29.
- ---. *Critical Essays on Toni Morrison*. Boston: G.K. Hall, 1988.
- Morrison, Toni. "Black Matter(s)". In *Falling into Theory: Conflicting views on Reading Literature*. Ed. David Richter. Boston: Bedford Books of St. Martin's Press, 1994.
- Ogunyemi, Chikwenye. "Womanism: The Dynamics of the Contemporary Black Female Novel in English," in VeVe A. Clark, Ruth-Ellen B. Joeres, & Madelon Sprengnether, Revising the Word and the World: Essays in Feminist Literary Criticism. Chicago: The University of Chicago Press, 1993.
- ---. (Ed). *Toni Morrison: Critical and Theoretical Approaches*. Baltimore: Johns Hopkins UP, 1997.
- Quinn, Sally. "Feminism is Obsolete." In Carol Wekesser, Ed. *Feminism: Opposing Viewpoints*. San Diego, CA: Greenhaven Press, Inc., 1995. 139-144.
- Sarr, Akua. *Black Women Novelists' Contribution to Contemporary Feminine Discourse*. New York: The Edwin Mellen Press, 2003.

- Stepto, Robert B. "Intimate Things in Place': A Conversation with Toni Morrison." *Massachusetts Review* 18 (autumn 1977): 473-89.
- Walker, Alice. *In Search of Our Mothers' Gardens: Womanist Prose*. New York: Harcourt Brace Jovanovich, Publishers, 1983.
- Washington, May Helen. *Invented Lives: Narratives of Black Women, 1860-1960*, Garden City, and NY: Anchor Press, 1987.
- White, E. Frances. "Listening to the Voices of Black Feminism", *Radical America*, 1984. 7-25.
- Wilkinson, Brenda. *African American Women writers*. Wiley, 2000.

On Teaching EFL Vocabulary

محمد سيد على*

drmsayed@hotmail.com

Abstract:

This research aims first to shed light on some of what was written about teaching the vocabulary of English as a foreign language, with a focus on the methods that enable the student to learn and acquire vocabulary better; The research concludes with some recommendations for English language teachers in general and to learn and acquire the vocabulary of this language in particular.

This research aims first to shed light on some of what was written about teaching the vocabulary of English as a foreign language, the interest in learning it is increasing day by day, especially in Egypt, globalization and the consequent approximation of cultures between different peoples.

The research focuses on the methods that enable the student to learn and acquire the vocabulary of the language better, in light of the recent development of curricula and the latest research; The research concludes with some recommendations for teachers of English as a foreign language, which facilitate the process of learning English in

* استاذ اللغويات ورئيس قسم اللغة الانجليزية المتطلبات الجامعية.

general and learning and acquiring the vocabulary of this language in particular.

Keywords: Teaching, EFL, Vocabulary.

For many years, teaching vocabulary has been neglected both in teacher preparation programs and in teacher training courses. The emphasis was always on pronunciation and grammar. One reason for this neglect was that vocabulary teaching was emphasized too much in traditional methods of language teaching.

Today language teaching has taken on a new dimension namely: communicative. Kiraly (2000) states that teachers who have trained from the very beginning that knowledge can and must be packaged and transmitted cannot be accepted the fact that foreign language learners should learn to communicate in authentic situations.

Researchers are more interested in the study of word meanings. Lexical problems have been found to interfere with communication. Allen (1983) claims that " communication breaks down when people do not use the right word" (p.5.) Content approaches in teaching EFL require that the students have learned a reasonable number of English words.

The purpose of this paper is to review some literature on teaching EFL vocabulary with a focus on the techniques

that can maximize vocabulary learning/acquisition. I will also conclude with some recommendations for EFL teachers.

Words are not the most important means towards the comprehension of a text (Schulz, 1983; Fox, 1987; Honeyfield, 1977; Smith, 1988). Schulz (1983) argues that when students are engaged in word-by-word decoding, they lose contextual guessing. L1 and L2 efficient readers do not work on the word level. However, active vocabulary building and structural analysis are necessary for improving reading comprehension. Smith (1988) states that putting together the meanings of individual words does not necessarily result in understanding the meaning of a sentence. He adds "individual words have so much ambiguity" (P.162).

Clark & Silberstein (1987) point out that words are vehicles of meaning and do not occur in isolation.

Many EFL teachers and learners think that as long as there are dictionaries, vocabulary is easy to learn. However, Fanselow (1987) says "dictionaries highlight individual words" (P. 218)

Most of those using dictionaries only look for lexical information. Fanselow does not see that using a dictionary is completely bad. One great advantage of a dictionary is that it requires silent reading. Malkoc (1978) states that too much use of a dictionary results in increasing the difficulty of the material. We need not understand all works. Honeyfield (1987) also argues that looking up words in dictionaries makes little contribution to vocabulary acquisition. Looking

up words in a dictionary is not an effective method for learning vocabulary (Just & Carpenter, 1987). A reader is neither involved in active processing nor does he have access to the context.

As an alternative to dictionary use, some EFL teachers present the new vocabulary in the students' mother tongue.

This technique was used in Grammar-Translation Method (Brown, 1987 & Larsen-Freeman, 1986). Showing the meaning of a new word through translation has proved to be intellective. First, the learner's focus is on the word, not the context. Second, the learner has no access to other meanings of the word. Third, it does not encourage the learner to approach the text globally.

According to Smith (1979), present methodology does not encourage the development of fluent reading since it gets the reader involved in a linear direction. Kruse (1987) contends that most programs emphasize note memorization and vocabulary development skills are not well taught.

Instead of teaching and learning words in isolation, several alternatives have been suggested. According to Smith (1988), the best way for vocabulary acquisition is by meaningful reading. When the text is comprehensible, the reader can use the meaning of the whole to get to the meaning of unfamiliar words. Nagy and Anderson (1984) believe in reading as a good tool for vocabulary development. They do not encourage word lists. Fox (1987) thinks that reading

should be introduced early if we want to prepare students to read simplified English. Just & Carpenter (1987) claim that reading contribution to vocabulary acquisition is greater than rote memorization of words.

Krashen (1981;1985) recommends reading on only one topic and for one author in the early and intermediate stages for facilitating second language acquisition. "The more about the area" (Krashen, 1981: 190).

In newer methodologies, the teacher's task is to train the students to use strategies that help them to guess.

Kruse (1987) points to the fact that native speakers of English depend on guessing from the context in their vocabulary building. Strenberg & Powell (1983) claim that good readers are more skillful in inferring the meaning of unknown words than poor readers. Developing the skill to infer is crucial to acquiring vocabulary.

Several techniques other than training the students to infer have been suggested.

Honeyfield (1977) thinks students need to develop special skills. First, they should be trained to ignore unnecessarily unknown words.

Second, they must be trained in consulting a dictionary when unknown words carry information. but can't be guessed from the context. They need also to develop skills in making judgments about unknown words.

Honeyfield suggests using close exercises and reading purposes exercises. Cloze procedure has always been recommended both as a teaching and a testing exercise (Just & Carpenter, 1987; Haskell, 1979 & Honeyfield, 1977).

White (1988) believes that classroom activities should encourage semantic networks which help the learner to have access to words.

Crow & Quigley (1985) also suggest a semantic field approach to passive vocabulary acquisition.

Clarke & Silberstein (1987) favor the technique of recycling the vocabulary items in comprehension and discussion activities. Rivers (1968) believes that the new vocabulary should not be introduced with difficult structures for facilitating comprehension.

Honeyfield (1987) argues that word frequency is a good criterion for vocabulary selection in language teaching. the importance of frequency is realized when we know that mastering a small number of words (about 3000 in English) would enable the learner to know 80 or 90 percent of the words in a given text. Honeyfield suggests two exercises in addition to cloze exercises: He thinks that these exercises can help develop the skill of inference from context.

To train the students to infer from context. we must provide them with meaningful context at least at the primary stage. In the Audio-Lingual Method, new limited vocabulary

is introduced through artificial context. Accordingly, Meaningful learning does not occur. Such a problem may not exist in the Communicative Approach where authentic language materials are used. The students are more able to infer because they also work at the discourse level.

Allen (1983) states that at the beginner level most of the vocabulary can be learned through seeing and touching.

Maher (1995) argues that words can move us by their sound, texture, shape, color, and even taste. Much of this vocabulary is also needed for writing and speaking, which gives the teacher access to recycling what has already been taught.

In other words, things present in the immediate environment should be the starting point for teaching basic vocabulary. This is clear when we observe a child acquiring his L1. According to Fanselow (1987), a basic vocabulary is two hundred words. It is usually made up to name objects in our surroundings. To draw the L2 learner's attention to the new word, the teacher needs to create a classroom situation in which the words are presented naturally.

Another good activity to teach vocabulary in beginner classes is through commands. Commands are given by the teacher and the learners perform the action which demonstrates their understanding. In the total physical response, Asher (1982) used this technique which proved very effective. This method is characterized by its emphasis on

grammatical structures and vocabulary which are embedded within imperatives. In intermediate classes, some techniques used with beginners in addition to using simple English can help the teacher present the vocabulary. Game-Like activities are highly recommended in EFL classrooms (Oller &Richard-Amato, 1983 and Paulston & Bude 1976). Guessing games, for example, create conditions in which the use of the target language becomes necessary for coming up with the correct guess. Allen (1983) favors using simplified readings in intermediate classes.

In advanced classes, the teacher's job is to help students become independent seeking and getting information by themselves. In this respect, dictionaries become important. the more the material is, the newer words are included. The teacher cannot teach all of these words and he/she shouldn't. Full dependence on dictionaries will not pay off in the long run. The teacher is required to teach strategies that take student from dependency on the teacher to independency. In this stage, students most probably work at the paragraph level rather than word or sentence level. If they do not learn how to handle the text globally, comprehension will be a problem for them.

"Knowing what we don't need to know is a vital part of understanding" (Fanselow, 1987, p.209). Schulz (1983) claims that in any advanced foreign language course such points as text selection, and prereading activities should be considered.

In conclusion, what we can do as EFL teachers in our reading classes is to teach a set of strategies that enable learners to acquire new vocabulary on their own through reading. These strategies should correspond with the learner's cognitive growth, age, proficiency level and the extent to which he/she is able to get along.

A technique which I found useful in teaching vocabulary is that the teacher selects a text a little bit beyond the student's current level. The teacher sets two objectives of the lesson. The teacher goes through the text and selects six difficult words he/she feels the students are unable to know. Those words should be selected in terms of the objectives already set. The teacher, then teaches the words, using different techniques depending upon the word itself. For example, the teacher might use morphological analysis, contextualization, demonstration, or even translation.

The researcher reached the following recommendations for EFL teachers.

- Demonstrate, don't tell.
- Try to discover your student's capabilities and help them build strategies.
- Make comprehension your primary objectives. Such a goal requires you to pay attention to the learner's cognitive processes while decoding a piece of information.
- Use translation as a time-saving device.
- Expose your students to several readings on different topics. Make sure that you select authentic texts.

- Always relate the vocabulary to content areas. When it is available, capitalize on other school subject matters.
- Keep in mind your student's level when you introduce vocabulary. Seek the most suitable ways to get the message across.
- Make in the classroom to introduce and/or recycle some vocabulary.

References

- Allen, v.(1983).Techniques in teaching vocabulary Oxford: Oxford university press.
- Asher, J, (1982). Learning another language through actions: the complete teacher 's guidebook (2end ed).
- Los Gatos ,CA:Sky oaks prohctions Brown , H.(1987).principles of language learning and teaching (2nd ed).
- Englewood cliffs ,NJ:prentice -Hall ,clarke ,M.&silberstein,s,(1987).
- Toward a realization of psycholinguistic principles in the EFL Reading class.
- In M .long and J.Richards (eds) methodology in TESOL :A book of Readings (pp. 233-247) . New York :newbury House .
- Crow ,J,& Quigley ,J , (1985) .Asemantic field approach to passive vocabulary acquisition for Reading Comprehension TESOL Quarterly 19 :497-513 .
- Fanselow ,J, (1987) .Breaking rules : generating and exploring alternatives in language teaching. New York: Longman .
- Fox,L , (1987) . On acquiring an adequate second language vocabulary. In M . Long & J , Richards (eds .)
- Methodology in TESOL : aA book of Readings (pp. 307- 311) . New York: Newbury House.

- Haskell, J , (1979). Using cloze to select Reading material . In J. F . Haskell (ed.)
- Selected articles from the TESOL , Newsletter 1966-1983 .(pp. 196-197) teachers of English to speakers of other languages, Washington,DC :TESOL .
- Honeyfield , J .(1977) .simplification.
- TESOL Quarterly 2.
- 431-440.
- Honeyfield ,J.(1987) .word frequency and the importance of context in vocabulary learning. In M. Long & J .Richards (eds.) Methodology in TESOL :Abook of Readings (pp . 318 - 324). New yourk :Newbury House.
- Just, M. & carpenter , p.*1987).the psychology of Reading and language Comprehension. Newton , MA : Allyn & Bacon .
- Kiraly , D .(2000) A social constructivist Approach to tranlator Education: Empowerment from Theory to practice ,Manchester, St. Jerome publishing.
- Krashwb , S.(1981). The case for narrow reading. In John F. Haskell (ed.) Selected articles from the TESOL Newsletter 1966-1983(pp.189-190). Teachers of English to speakers of other languages. Washington, DC:TESOL.
- krashen,S.(1985)- the input hypothesis , London:
- Longman .
- Kruse , A. (1987). Vocabulary in context . In M. Long & J
- .

- Richards (eds.) Methodology in TESOL: A book of Readings (pp.312-317). New York: Newbury House.
- Larsen - Freeman, D. (1986) Techniques and principles in language teaching. Oxford: Oxford University Press.
- Mahet, M. (1995). Words like silver fish: the affective component of sound in meaning. English Teaching Forum. 33:3-5.
- Malkoc, A. (1978). Notes from Donaki Knapp's talk in Reading in J.F. Haskell (ed.) Selected articles from the TESOL Newsletter 1966-1983. TESOL. (P.193). Teachers of English to Speakers of Other Languages, Washington, D.C.
- Nagy, W., & Anderson, R. (1984). The number of words in printed school English. Reading Research Quarterly. 19.304-330, Oller, J., & Richard-Amato, P. (eds.) (1983)



Misr University for Science and Technology (MUST) is a leading and distinguished Egyptian university established according to Presidential Decree No. 245 of 1996 by Dr. Suad Kafafi, and managed to be a member of the International Federation of Universities and the Union of Arab and African Universities. Due to the persistent and ambitious efforts for progress, the university was able to obtain five stars in the field of e-learning, and four stars in the general ranking of the QS Foundation concerned with ranking of international universities.

Thus, Misr University Journal for Humanities welcomes serious academic researches in humanities and related interdisciplinary studies to enrich its scientific publications in an attempt to construct a remarkable cultural edifice that, in turn, reflects Egypt's scientific leadership in Middle East as well as its historical and cultural position in the world.

Prof. Dr. Anas Al Feqi
Editor-in-chief



Jhuman.studies@must.edu.eg



www.must.edu.eg