



مجلة جيل الدراسات الأدبية والفكرية

مجلة علمية دولية محكمة ومفهرسة عالميا تصدر دوريا عن مركز جيل البحث العلمي

Lebanon - Tripoli /Abou Samra Branche P.O.BOX - www.jilrc.com - literary@journals.jilrc.com



ISSN 2311-519X - DOI Prefix: 10.33685/1317 العام العاشر - العدد 87 - نوفمبر 2023

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



مركز جيل البحث العلمي

مجلة جيل الدراسات الأدبية والفكرية

ISSN 2311-519X

مجلة علمية دولية محكمة تصدر شهريا



Lebanon - Tripoli / Abou Samra Branche P.O.BOX - www.jilrc.com - literary@journals.jilrc.com

المشرفة العامة: أ.د. سرور طالبي

المؤسسة ورئيسة التحرير: د. غزلان هاشمي

هيئة التحرير:

- أ.د. شريف بموسى عبد القادر، جامعة أبي بكر بلقايد تلمسان / الجزائر.
أ.د. أحمد رشاش جامعة طرابلس / ليبيا.
د. لحسن عزوز، جامعة محمد خيضر بسكرة، الجزائر.
د. مصطفى الغرافي، جامعة عبد المالك السعدي / المغرب.

رئيس اللجنة العلمية: أ.د. الطاهر رواينية، جامعة باجي مختار / الجزائر

ضبط وتدقيق: أ. رؤوف أحمد المل (الجامعة اللبنانية)

اللجنة العلمية:

- أ.د. إحسان يعقوب حسن الديك، جامعة النجاح الوطنية / فلسطين.
أ.د. أمينة بلعلي جامعة مولود معمري، الجزائر.
أ.د. أمين مصبرني، المدرسة العليا للأساتذة/وهران، الجزائر.
أ.د. دين العربي، جامعة الدكتور مولاي الطاهر سعيدة / الجزائر.
أ.د. ضياء غني لفته العبودي، ذي قار / العراق.
أ.د. عبد الغني بارة، جامعة سطيف.
أ.د. عبد الوهاب شعلان، جامعة محمد الشريف مساعدي، الجزائر.
أ.د. محمد جواد حبيب البدراني، جامعة البصرة / العراق.
أ.د. مداني زيقم جامعة سوق أهراس.
أ.د. منتصر الغضنفر جامعة الموصل / العراق.
د. كريم المسعودي جامعة القادسية / العراق.
د. مليكة ناعيم، جامعة القاضي عياض / المغرب.

أعضاء لجنة التحكيم الاستشارية لهذا العدد:

- د. ابراهيم مهديوي (جامعة ابن طفيل، المغرب)
د. عبد القادر رحمان (جامعة الجزائر 2)
د. محمد جلاط (جامعة الجيلالي اليابس - سيدي بلعباس، الجزائر)
د. محمد هتهوت (جامعة البليدة 02، الجزائر)

التعريف:

مجلة علمية دولية محكمة ومفهرسة عالميا تصدر دوريا عن مركز جيل البحث العلمي وتعني بالدراسات الأدبية والفكرية بإشراف هيئة تحرير ولجنة علمية ثابتة مشكلة من أساتذة وباحثين من عدة دول وهيئة تحكيم تتشكل دوريا في كل عدد.

DOI Prefix: 10.33685/1317

اهتمامات المجلة وأبعادها:

ينفتح الخطاب الفكري والأدبي على عدة اعتبارات، ويتموضع ضمن سياق سوسيو ثقافي وسياسي، يجعل من تمثلاته تأخذ موضوعيات متباينة، فبين الجمالي والفكري مسافة تماس وبين الواقعي والجمالي نقاط التقاء تكشفها المواقف. وإيماناً منا بأن الحرف التزام ومسؤولية، وبأن الكلمة وعي وارتقاء، فإن مجلة جيل الدراسات الأدبية والفكرية المجلة الأكاديمية الدولية المحكمة والتي تختص بنشر البحوث الأدبية والمقاربات النقدية والفكرية تسعى لأن تقدم جديدا إلى الساحة الفكرية العربية.

الأهداف:

- نشر المعرفة الأصيلة، وتعزيز الحوار العلمي العقلاني من خلال نشر الرأي والرأي المخالف.
- تلبية حاجات الباحثين وطلبة العلم سواء من ناحية الاكتفاء المعرفي في مواضيع محددة تتماشى وهدف المجلة أم من ناحية النشر وتشجيع البحوث الرصينة والمبتكرة.
- خلق وعي قرائي حدوده التمييز بين الكلمة الأصيلة والكلمة المبتذلة التي لا تقدم جديدا في ظل استسهال النشر مع المتاحات الالكترونية.



مركز جيل البحث العلمي

مجلة جيل الدراسات الأدبية والفكرية

شروط النشر



مجلة جيل الدراسات الأدبية والفكرية مجلة علمية دولية محكمة تختص بنشر البحوث الأدبية والمقاربات النقدية والفكرية، تصدر شهرياً عن مركز جيل البحث العلمي، بإشراف هيئة تحرير مشكلة من أساتذة وباحثين وهيئة علمية تتألف من نخبة من الباحثين وهيئة تحكيم تتشكل دورياً في كل عدد. تقبل المجلة الأبحاث والمقالات التي تلتزم الموضوعية والمنهجية، وتتوافر فيها الأصالة العلمية والدقة والجدية وتحترم قواعد النشر التالية:

- أن يكون البحث المقدم ضمن الموضوعات التي تعنى المجلة بنشرها.
- ألا يكون البحث قد نشر أو قدم للنشر لأي مجلة، أو مؤتمر في الوقت نفسه، ويتحمل الباحث كامل المسؤولية في حال اكتشاف بأن مساهمته منشورة أو معروضة للنشر.

• أن تحتوي الصفحة الأولى من البحث على:

- عنوان البحث باللغة العربية والانجليزية.
- اسم الباحث ودرجته العلمية، والجامعة التي ينتمي إليها باللغة العربية والانجليزية.
- البريد الإلكتروني للباحث.
- ملخص للدراسة في حدود 150 كلمة وبحجم خط 12 باللغة العربية والانجليزية.
- الكلمات المفتاحية بعد الملخص باللغة العربية والانجليزية.
- أن تكون البحوث المقدمة بإحدى اللغات التالية: العربية، الفرنسية والإنجليزية.
- أن لا يزيد عدد صفحات البحث على (20) صفحة بما في ذلك الأشكال والرسومات والمراجع والجداول والملاحق.
- أن يكون البحث خالياً من الأخطاء اللغوية والنحوية والإملائية.
- أن يلتزم الباحث بالخطوط وأحجامها على النحو الآتي:
- اللغة العربية: نوع الخط (Traditional Arabic) وحجم الخط (16) في المتن، وفي الهامش نفس الخط مع حجم (12).
- اللغة الأجنبية: نوع الخط (Times New Roman) وحجم الخط (14) في المتن، وفي الهامش نفس الخط مع حجم (10).
- تكتب العناوين الرئيسية والفرعية بحجم 18 نقطة مع تضخيم الخط.
- أن تكتب الحواشي بشكل نظامي حسب شروط برنامج Microsoft Word في نهاية كل صفحة.
- أن يرفق صاحب البحث تعريفاً مختصراً بنفسه ونشاطه العلمي والثقافي.
- عند إرسال الباحث لمشاركته عبر البريد الإلكتروني، سيستقبل مباشرة رسالة إشعار بذلك.
- تخضع كل الأبحاث المقدمة للمجلة للقراءة والتحكيم من قبل لجنة مختصة ويلقى البحث القبول النهائي بعد أن يجري الباحث التعديلات التي يطلبها المحكمون.
- لا تلتزم المجلة بنشر كل ما يرسل إليها وهي غير ملزمة بتقديم مبررات.

• ترسل المساهمات بصيغة الكترونية حصراً على عنوان المجلة: literary@journals.jilrc.com

الفهرس

الصفحة	
7	• الافتتاحية
9	• القيم المجتمعية في الشعر الأندلسي (الرمادي أنموذجاً): حيدر زوين (جامعة الكوفة - العراق)
31	• الأفعال الكلامية لتعامل المؤمنين في القرآن الكريم (مقاربة تداولية حجاجية في سورة الحجرات: عزت ملا ابراهيمي وبايزيد تاند (جامعة طهران، إيران)
51	• من الجنون إلى الجنون العاقل: دراسة سيميائية ثقافية في كتاب عقلاء المجانين للنيسابوري: عبد الحفيظ مشكوري. ومحسن اعمار (جامعة ابن طفيل، القنيطرة/ المغرب)
71	• تجليات نمط الأم الأولى في معلقة امرئ القيس، خالد فريد عياش - إحسان الديك (جامعة النجاح الوطنية، نابلس، فلسطين)
89	• L'enjeu religieux et ses différentes facettes en Afrique: Cas les Bouts Bois de Dieu et O Mon Pays Mon Beau Peuple! De Sembene Ousmane, Mhamed ABDELMOUNA, Université Sidi Mohamed Ben Abdellah – Sais-Fès. Maroc.

الافتتاحية

بسم الله الرحمن الرحيم

يقدم هذا العدد مواضيع متنوعة، فمن البحوث اللغوية تناولت إحداها مقارنة تداولية حجاجية للأفعال الكلامية التي تبين تعامل المؤمنين في القرآن الكريم، ومن الأدب القديم تناولت إحدى البحوث تمثيلات الأم في معلقة امرؤ القيس، بينما تناولت أخرى القيم الاجتماعية في شعر الرمادي، كما قدمت ثلاثة قراءة سيميائية في كتاب عقلاء المجانين للنيسابوري.

هذا وضم العدد بحثا في الأدب الحديث قدم قراءة في شعر عثمان سيمبين السنغالي، حيث حاول استنباط الجوانب الدينية ونقد مظاهرها في بعض قصائده.

العدد حاول الحفاظ على خط المجلة العام، من خلال التعدد واحترام وجهات النظر على اختلافها.

لا يسعنا في آخر الحديث إلا أن نهئ الباحثين على نشر بحوثهم، كما لا ننسى توجيه شكرنا إلى أسرة المجلة على جهودها النوعية في سبيل الارتقاء بالمجلة.

رئيسة التحرير: د. غزلان هاشمي

**تخلي أسرة تحرير المجلة مسؤوليتها عن أي انتهاك لحقوق الملكية الفكرية
لا تعبر الآراء الواردة في هذا العدد بالضرورة عن رأي إدارة المركز
© جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي**

القيم المجتمعية في الشعر الأندلسي (الرمادي أنموذجاً)

Societal values in Andalusian poetry (alramady model)

أ.م.د- حيدر زوين. جامعة الكوفة - كلية الآداب- قسم اللغة العربية. العراق

Prof. Dr -. Haider Zwain, University of Kufa –Iraq

Summary :

First: the research problem

This research will attempt to answer the following questions:

1- Who is Ramadi, to which era does he belong, and what are the circumstances of that era?

2-Why was he given that name?

3- What is meant by values?

4- What is meant by societal values, and what are their types?

5- What are the societal values in gray hair?

1- Research Objectives This research results in revealing the depths of Andalusian poetry in the fourth century AH, and getting to know one of its prominent poets from the era of the Andalusian caliphate, and studying societal values in general, as well as studying those values that emerged with this poet.

2- The research method: the descriptive analytical approach.

1- Structure of the research: The research came on two topics preceded by an introduction and a summary of the research: the first of which was marked by: studying the basic elements of the research, and it resulted in two axes: the first came to study a brief summary of the poet's life, and the second axis included a study (of the concept of values). The second topic dealt with (societal values in the poetry of Yusuf bin Harun al-Ramadi), and the conclusion included the most important findings of the research, and then came the list of sources and references .

Keywords: (alramady, poetry, values, societal, wine, Andalusian

ملخص:

سيحاول هذا البحث الإجابة عن الأسئلة الآتية: -من هو الرمادي، وإلى أي عصر ينتمي؟

-لماذا أطلق عليه هذا الاسم؟- ما المقصود بالقيّم؟ ما القيم المجتمعية، وما أنواعها؟ ما القيم المجتمعية في شعر

الرمادي؟

2- أهداف البحث: يتمخض هذا البحث في كشف أغوار الشعر الأندلسي في القرن الرابع الهجري، والتعرف على أحد أعلامه من شعراء عصر الخلافة الأندلسية، ودراسة القيم المجتمعية بصورة عامة فضلاً عن دراسة تلك القيم التي برزت لدى هذا الشاعر.

3- منهج البحث: المنهج الوصفي التحليلي.

هيكلية البحث: جاء البحث على مبحثين سبقا بمقدمة وملخص للبحث: وقد وسم الأول منها (بدراسة عناصر البحث الأساسية، وقد تمخض عن محورين: جاء الأول ليدرس نبذة مختصرة عن حياة الشاعر، وتضمن الثاني دراسة لمفهوم القيّم). و أما المبحث الثاني فقد تطرق إلى (القيّم المجتمعية في شعر يوسف بن هارون الرمادي)، وضمت الخاتمة أهم ما ورد بالبحث من نتائج وبعدها جاءت قائمة المصادر والمراجع.

الكلمات المفتاحية: (الرمادي، الشعر، القيّم، المجتمعية، الخمر، الأندلسي)

مقدمة:

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الخلق أجمعين، محمد بن عبد الله وعلى آله، وصحبه؛ فقد تعدد الشعراء في عصر الخلافة الأموية الأندلسية التي امتدت من (300هـ-422هـ)؛ فضلاً عن ذلك فقد تعددت مشاربهم ورؤاهم الفلسفية التي تأثروا بها مشرقياً أو بيئياً (أندلسياً)، وقد ظهر ذلك للمتلقي واضحاً في نتاجاتهم الشعرية في شتى أغراض الشعر الأندلسي؛ فقد عُرف عن الشعر العربي في الأندلس أنه استوعب ما ظهر من معانٍ فلسفية في تلك الحقبة الخالدة، ومن تلك الموضوعات: القيم المجتمعية في شعر الرمادي.

هيكلية الدراسة: جاء البحث على مبحثين تطرقت في الأول الى محورين، المحور الأول بعنوان: (الشاعر يوسف بن هارون الرمادي)، وتضمن المحور الثاني دراسة (مفهوم القيّم). ثم جاء المبحث الثاني بعنوان (القيّم المجتمعية في شعر الرمادي)، وضمت الخاتمة أهم ما ورد بالبحث من نتائج.

منهج الدراسة: اعتمد البحث على المنهج الوصفي التحليلي في وصف عناصر البحث وتحليلها واستقرائها؛ وصولاً إلى النتائج .

مصادر الدراسة: استعان البحث بمجموعة من مصادر (الأدب، واللغة، وعلم الاجتماع، والتاريخ، والدين، والفلسفة، والأخلاق)

المبحث الأول : مفهوم عناصر البحث الأساسية

أولاً: يوسف بن هارون الكندي الرمادي الأندلسي ولد في قرطبة سنة (337هـ)، ونشأ بها، وفي أيام الحكم المستنصر (1).

وكان تلميذاً ليحيى بن هذيل (2)، وقد أصبح شاعراً مقدماً في البلاط توفي سنة (٤٠٣ هجرية)، وقد نظم قصائده في المديح والغزل، ووصف بيئته أوصافاً شائقة، وله دور مميز في تطور الموشح، كان من أشعر شعراء عصره بالأندلس³. كثير الشعر سريع القول مشهور عند العامة والخاصة لسلوكه في فنون المنظوم⁴، أحد آبائه من رمادة وهو موضع بالمغرب؛ لذا أطلق عليه بالرمادي إلا أن الدكتور أحمد هيكل يذكر رأياً آخر وهذا الرأي يقول فيه أنّ لفظة الرمادي أصلها روماني، وكان يطلق على الشاعر كثر من آثار امتزاج العربية بالأوربية في المجتمع الأندلسي، وهو مصطلح لاتيني وحينما عرّب أصبح رمادي⁵، وأبو عمر شاعر قرطبي سريع القول مشهور عند الخاصة والعامة بالمغرب وكان كثير من أشياخ الأدب بالمغرب يقول: فتح الشعر بكندة وختم بكندة يعنون امرأ

¹ أبو العاصم الحكم بن الناصر عبد الرحمن بن محمد الأموي الخليفة بالأندلس، مولده يوم الجمعة لست بقين من جمادى الآخرة سنة اثنتين وثلاثمائة، وكان محباً للعلم، فقيهاً، عالماً بالأنساب، حافظاً للتواريخ، جماعاً للكتب، وفي أيامه ضربت الدنانير الجعفرية تبرأ خالصاً، وتوفي يوم السبت لثلاث خلون من صفر سنة ست وستين وثلاثمائة، ومدة خلافته خمس عشرة سنة وخمسة أشهر وثلاثة أيام)، كمال الدين الشيباني: مجمع الآداب في معجم الألقاب، 219/5

² يحيى بن هذيل بن عبد الملك بن هذيل بن إسماعيل بن نويرة التميمي الأندلسي، أبو بكر: شاعر وقته في قرطبة. كان من أهلها ولد سنة 305هـ، وطال عمره، وكفّ بصره، كانت وفاته سنة 389هـ، له ديوان شعري، خير الدين الزركلي: الأعلام، 8/ (175-176).

³ ابن حيان القرطبي: المقتبس من أنباء الأندلس، 130

⁴ ابن سعيد المغربي. (1955). المغرب في حلى المغرب، 1/ 392.

⁵ أحمد هيكل. (1958). تاريخ الأدب الأندلسي من الفتح إلى سقوط الخلافة، 287.

القيس والرمادي¹ وكان الرمادي يعاصر أبا علي إسماعيل بن القاسم القالي ، وقد مدحه عند دخوله الأندلس في سنة ثلاثين وثلاثمائة². ومدح المنصور ابن ابي عامر³ ، وشاعت عنه أشعار.

أوغرت عليه الصدور، فسجنه الحكم المستنصر دهرًا، ومدح بعض الملوك والرؤساء بعد وفاة المستنصر وخروجه من السجن، من آثاره: كتاب الطير في أجزاء وكله من شعره، وقد صنفه في السجن⁴.

يعد شاعر الأندلس المشهور، والمقدّم على الشعراء. روى عن أبي علي البغدادي كتاب النوادر من تأليفه، وقد أخذ عنه أبو عمر بن عبد البر قطعة من شعره ورواها عنه وضمّنها بعض مؤلفاته. كان يلقب بأبي جنيدش ؛ فنقل إلى الرمادي . يقول الدكتور إحسان عباس عن نتاجات الرمادي الشعريّة: ((ليس لدينا خبر يفيد ان شعره كان مجموعاً في ديوان، ولكن نقل بعضهم عن الرمادي عدداً من قصائده مباشرة، منها ما نقله ابن عبد البر؟ ...، ومنها سبع قصائد أنشدتها أبو بكر بن الفرضي روايةً عن الرمادي))⁵، وكانت وفاته سنة (403هجرية)، وهو فقير معدم ودفن بمقبرة كلج⁶.

ثانياً : القِيم في اللغة والاصطلاح

أ) القِيم من الفعل الماضي الثلاثي الأجوف: قام، يقوم، قياماً وهو المصدر وقيماً وتقييماً والأصل في الفعل أنه أجوف واوي وقد طرأت عليه بعض التحولات (الإعلال) حتى أصبح قِيم⁷، وهو على الرأي الأقل شهرة، وقد تعرف لغتها بأنها جمعٌ لكلمة قيمة، وهي الشيء ذو المقدار، أو الثمن⁸

(1) صلاح الدين خليل بن أيبك بن عبد الله الصفدي (ت 764هـ) : الوافي بالوفيات ، 29 ، 61 .

(2) ابن العماد الجنبلي. (1986): شذرات الذهب في أخبار من ذهب، 23/5

(3) أبو عامر محمد بن أبي حفص عبد الله بن محمد الملقب بالملك أو الحاجب المنصور، ولد في الجزيرة الخضراء في الأندلس عام 327 هـ، قدم المنصور إلى قرطبة صغير السن حديث العهد شاباً يطلب العلم، استغل المنصور موت الخليفة وتنصيب ولده الصغير هشام مكانه لتثبيت وجوده وسلطته في الدولة وأزاح الحاجب جعفر المصحفي معتمداً على علاقته مع أم الخليفة صبح واستولى على حكم قرطبة وسي بالمنصور عام 371 هـ وبدأ الدعاء له على المنابر، توفي المنصور عام 392 ودفن في قلعة النسور في مدينة السلام في الأندلس ، ابن عذاري المراكشي. (1983م): البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، 133/2 .

(4) عمرو كحالة. (1979م). معجم المؤلفين ، 340/13 .

(5) إحسان عباس. (1960). تاريخ الأدب الأندلسي (عصر سيادة قرطبة) ، 161 .

(6) ابن بشكوال. (1955). الصلة في تاريخ أئمة الأندلس، (637-638).

(7) ابن منظور المصري. (1414). لسان العرب، 243/12 .

(8) الفيروز آبادي. (2005م). القاموس المحيط (المجلد 8)، 152/8 .

ب) وتُعرّف اصطلاحاً بأنها مجموعة الصفات الأخلاقية، التي يتميّز بها البشر، والتي تقوم الحياة الاجتماعية عليها، ويتمّ التعبير عنها باستعمال الأقوال والأفعال¹، وتُعرّف أيضاً: بأنها مجموعة من الأخلاق الفاضلة التي اعتمدت على التربية الإسلامية في توجيه السلوك البشري للقيام بكل عمل، أو قول يدلّ على الخير. وقد تُعرّف القيمّ بأنها معاييرٌ، وأسسٌ متعارفٌ عليها من ضمن المجتمع الواحد، وتُشير إلى طرق تعامل الأفراد معاً، والموافقة على السلوك المقبول ورفض غير اللائق من ذلك السلوك².

ويرى الباحث أنّ التعريف الأخير هو الأعمق مضموناً والأوسع صلةً من الحدود الأخرى التي سبقته؛ فهو يحقق الشمول والاتساع المعنوي فضلاً عن الدقّة في الوصف. ولم ترد هذه اللفظة بالصيغة نفسها في القرآن الكريم وإنما وردت بصيغة أخرى مثل قوله تعالى: ((ذلك الدين القيم))³، وقيمّ هنا بمعنى مستقيم لا زيغ فيه ولا ابتعاد عن جادة الصواب وفي قوله تعالى في موضع آخر: ((فيها كتب قيمة))⁴: أي مستقيمة تعزل الحق عن الباطل ومن السمات التي تتسم بها القيمّ العربية: أنها تعد صفةً من الصفات الإنسانية، والتي يسعى كل فرد للمحافظة عليها إذ تحتوي على جانبين أحدهما إيجابي، والآخر سلبي، ويعتمد تقسيم كل قيمة بناءً على رأي الناس فيها ونظرتهم إليها. فهي التي تجعل الإنسان يتصرّف على وفق سلوك معين⁵، وفي الوقت نفسه تمنع الأفراد من القيام بتصرفات لا تتناسب مع القيمّ الحسنة التي اكتسبت صفة الاستمرارية؛ بسبب محافظة الناس على تطبيقها. وتختلف القيمّ عن بعضها البعض في مجال تأثيرها في الأفراد. فهي التي تبرر السلوك الذي يتبعه الشخص في أثناء التعامل مع الأشخاص الآخرين. والقيمّ على أنماط متعددة منها: (القيمّ الأخلاقية، والقيمّ الاجتماعية، والقيمّ النفسية، والقيمّ الروحية)، وغيرها⁶؛ فطبيعة تقسيمها يعتمد على العلم الذي ترد فيه والمنهج الذي يروم الباحث الدراسة فيه، ومن أشهر التقسيمات التي اشتهرت في مجال دراسة القيم الاجتماعية تصنيف "سترنج" وهو كالآتي: (القيم النظرية، والاقتصادية، والجمالية، والاجتماعية، والسياسية، والدينية).

وفي مجال تحديد مستوياتها، رتبها كالآتي:

(1) ابراهيم أنيس وآخرون. (1970): المعجم الوسيط، 768/2.

(2) طه عبد الرحمن. (2006). الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، (68-69).

(3) (سورة البيّنة، الآية 3)

(4) (سورة الروم، الآية 23)

(5) عباس الجراري. (2006). مفهوم القيم وفلسفتها وإشكالية الواقع والمثال من منظور الإسلام، 126.

(6) طه عبد الرحمن. (2006). الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، 27.

1- القيم الإلزامية وتشمل الأوامر والنواهي وهي القيم المقدسة التي يجب الالتزام بها والمحافظة عليها والتي يعاقب الخارج عليها عقاباً صارماً.

2- القيم التفضيلية وهي القيم التي تشجع الجماعة أفرادها للقيام بها وتكافئ عليها لكنها لا ترقى إلى مكانة الأولى التي تتطلب لتاركها عقاباً صارماً مثل: (النجاح في الحياة، وضروب المجاملات الأخرى بين الناس).

3- القيم المثالية: وهي التي يحسن تحقيقها بصورة كاملة وقد تؤثر تأثيراً قوياً في توجيه سلوك الفرد (مثل مقابلة الإساءة بالإحسان). وهناك تقسيم آخر لمستويات القيم وهو التقسيم الآتي:

1- المستوى الأدنى: مستوى القيم الملائم وغير الملائم والمنافي.

2- مستوى القيم الحيوية وتشمل القيم: (التميز، والمبتذل، والنبيل).

3- مستوى القيم الروحية: وتضم القيم البديعية الجمالية والحقوقية والعقلية.

4- مستوى القيم الدينية: وهي تتصل بالله وعلاقة الناس به وهي المهيمنة.

وهذه المستويات لا تنفصل بعضها عن بعض بحدود حاسمة بل يتداخل أحيانا بعضها في بعض، وقد يتحول مستوى قيمة إلى مستوى آخر من حيث درجة الالتزام بها وقد يتم هذا التحول من النوع الأول إلى الثالث أو الثاني أو من النوع الثالث إلى الأول والثاني وهكذا. وقد تفقد قيمتها بمرور الزمان وتتحول إلى مجرد عادة. كما قد ينشأ صراع بين القيم؛ فتنتصر بعض القيم وتهزم بعضها الأخرى. وذلك نتيجة الصراع الاجتماعي بين المجتمعات أحيانا وبين الطبقات في داخل المجتمع الواحد نفسه¹

وتمتاز الأخلاق بوصفها جزءاً لا يتجزأ من القيم؛ لأنها من أهم أنواع القيم البشرية. وللقيم أهمية كبرى في المجتمعات البشرية، إذ لا يوجد اختلاف بين الناس على دورها المؤثر والفعال في الحياة البشرية فهي التي تسهم في تغيير السلوك السيئ، وتحويله إلى سلوك جيد؛ كي ترتبط بالإرادة البشرية والتي تدفع الإنسان للالتزام بالقيم. فهي تُعدُّ وسيلةً من وسائل نهوض المجتمعات².

¹ مقدار يالجن محمد علي. (1992م). علم الأخلاق الإسلامية، (329-330).

² عباس الجراري. (2006م). مفهوم القيم وفلسفتها وإشكالية الواقع والمثال من منظور الإسلام، 127.

المبحث الثاني: القيم المجتمعية في شعريوسف بن هارون الرمادي

المحور الأول / القيم السالبة: وهي تلك القيم التي تعاكس في الاتجاه القيم الإيجابية ونكون مضادة لها وتخالفها في الطبيعة والشكل وغالباً ما يكون نشوؤها من خلال السلوك المنحرف للأشخاص في المجتمع أو كردة فعل على سلوك يرتكبه شخص آخر ومن تلك القيم في شعر الرمادي:

أولاً / ارتكاب المعصية: وهي من القيم الدينية السالبة، والمعصية في اللغة: الخروج من الطاعة يقال عصاه معصية وعصياناً: خرج من طاعته وخالف أمره فهو عاص وعصاء وعصي¹، وفي الاصطلاح ((المعصية اسم لفعل حرام مقصود بعينه))²

وقد قسّمت المعاصي بلحاظ ما يترتب عليها من عقوبة على ثلاثة أقسام:

الأول: قال جمهور العلماء: إن المعاصي تنقسم على صغائر وكبائر، لقوله تعالى: ((وكره إليكم الكفر والفسوق والعصيان))³؛ فقد جعل الله تعالى المعاصي رتبا ثلاث وسمى بعض المعاصي فسوقاً من دون بعض، في قوله تعالى: ((الذين يجتنبون كبائر الإثم والفواحش إلا اللمم))⁴ فخصّ الكبائر ببعض الذنوب، ولو كانت الذنوب كلها كبائر لم يسغ ذلك، ولأن ما عظمت مفسدته أحق باسم الكبيرة على أن قوله تعالى: ((إن تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم))⁵

الثاني: أنكر جماعة من العلماء أن في الذنوب صغيرة وقالوا: بل سائر المعاصي كبائر، وقال بعضهم: ((معاصي الله تعالى عندنا كلها كبائر، وإنما يقال لبعضها صغيرة وكبيرة بالإضافة إلى ما هو أكبر منها))⁶ كما يقال: الزنا صغيرة بالنسبة إلى الكفر، والقبلة المحرمة صغيرة بالنسبة إلى الزنا، وكلها كبائر، قال الزركشي: ((ولعل أصحاب هذا

¹ أنيس وآخرون: المعجم الوسيط، 4/ 489.

² عبد العزيز البخاري. (1890م). كشف الأسرار عن أصول البزدوي، 3/ 200.

³ سورة الحجرات، الآية 7

⁴ (سورة النجم، الآية 32)

⁵ (سورة النساء، الآية 31)

⁶ ابن حجر الهيتمي. (1987). الزواج غن اقتراح الكبائر

الوجه كرهوا تسمية معصية الله صغيرة إجلالا لله وتعظيماً لأمره مع أنهم وافقوا في الجرح أنه لا يكون بمطلق المعصية¹

الثالث: قسم المعاصي على ثلاثة أقسام: (صغيرة، وكبيرة، وفاحشة)، فقتل النفس بغير حق كبيرة، فإن قتل ذا رحم ففاحشة، فأما الخدشة والضربة مرة أو مرتين فصغيرة.²

وقد أطلق ابن حزم الظاهري الأندلسي (ت: 456هـ) على الباب التاسع والعشرين من كتابه (طوق الحمامة في الألفة والألاف) بقبح المعصية إذ يقول فيه: ((وكثير من الناس يطيعون أنفسهم ويعصون عقولهم، ويتبعون أهواءهم، ويرفضون أديانهم، ويتجنبون ما حض الله تعالى عليه ورتبه في الألباب السليمة من العفة وترك المعاصي ومقارعة الهوى، ويخالفون الله ربهم ويوافقون إبليس فيما يحبه من الشهوة المعطبة؛ فيوافقون المعصية في حبهيم. وقد علمنا ان الله عز وجل جعل في الإنسان طبيعتين متضادتين: إحداهما لا تشير إلا بخير ولا تحض إلا على حسن، ولا يتصور فيها إلا كل أمر مرضي، وهي العقل، وقائده العدل؛ والثانية ضد لها، لا تشير إلا إلى الشهوات، ولا تقود إلا إلى الردى، وهي النفس، وقائدها الشهوة، والله تعالى يقول: (إن النفس لأمارة بالسوء)، (يوسف: 53) ، وكفى بالقلب عن العقل فقال: (إن في ذلك لذكرى لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد) (ق: 37) ، وقال تعالى: (وحبب إليكم الإيمان وزينه في قلوبكم) ، (سورة الحجرات ، الآية 7) ، وخاطب أولي الألباب؛ فهاتان الطبيعتان قطبان في الإنسان، وهما قوتان من قوى الجسد الفعال بهما، ومطرحان من مطارح شعاعات هذين الجوهرين العجيبين)) (ابن حزم الظاهري، 1987، صفحة 267)³، وتتمثل هذه القيمة السلبية في قول الرمادي (من السريع)⁴:

عَلَى رَقِيبٍ غَيْرِ وَسْنَانِ

وَلَيْلَةٍ رَاقِبَتْ فِيهَا الْهَوَى

وَقَتًّا وَعَنْ رَاحَةٍ نَدْمَانِي

وَالرَّاحُ مَا تَنْزَلُ عَنْ رَاحَتِي

كَأَنَّه أَحْسَاءُ ظَمَانِ

وَرُبَّ يَوْمٍ قَيْظُهُ مُنْضِحٌ

¹ (القاموس المحيط: الفيروز آبادي، 4/ 276).

² (المصدر نفسه: 4/ 277).

³ (ابن حزم الظاهري: طوق الحمامة في الألفة والألاف، 267).

⁴ (أبو عبد الله الحميدي. (1966م). جذوة المقتبس في ذكر ولاية الأندلس، 69).

طَلا عَلَى وَرِدٍ وَ سَوسان

أَبْرَزَ فِي خَدَيْهِ لِي رَشْحُهُ

أَقوَدَ لِي مِن أَلْفِ شَيْطان

فَكَانَ فِي تَحْلِيلِ أَزْرارِهِ

فَبِتُّ فِي دَعْوَةِ رِضوان

فُتِّحَتِ الجَنَّةُ مِن جَبِيهِ

نُجاهِرَ اللهَ بِعِصيان

مَروءَةٌ فِي الحُبِّ تَنهى بِأَنَّ

فعلى الرغم من أن غرض هذه القصيدة هو من الغزل بالمذكر أو كما يطلق عليه مشرقياً بمصطلح (التغزل بالغلماان)¹ إلا أن الشاعر قد ضمَّتها قيمة سلبية تتمثل في معصية الله (عزَّ وجل) ، والمجاهرة بالفسوق في ذلك واضحة في الأبيات الثلاثة الأخيرة، والتي تتمثل في ألفاظ: (ندماني، تحليل، أزراه، أقود، شيطان، عصيان، نجاهر) ثم استعماله لألفاظ لا تستعمل في هذه المواضع السلبية فهو قد ذكر: (الجنة، ورضوان خازنها)، وهذه الألفاظ كلها قد أسهمت في بناء هذه القيمة الدينية السالبة لدى الشاعر.

ويرى الباحث: أن الأثر المشرقي الذي ظهر في بغداد لدى شعراء العصر العباسي الأول، ولاسيما الشعراء المولدين من أمثال أبي نؤاس بدا واضحاً، وترك أثره في هذه القصيدة والتي يبدو فيها أن الرمادي قد تأثر به من خلال الصفات التي طرحها في فقرات هذه القصيدة.

ثانياً/ الخمر: وتعد الخمر من قيم المجتمع العربي في عصر ما قبل الإسلام؛ ((ومعنى ذلك كله أنهم لا يعدون جود السكران جوداً، وإنما الجود عندهم ما كان من كرم فطري لا تبعثه خمر وما يشبه الخمر. وإذا هم وصفوا الخمر بأنها تورث شاربها شيئاً يشبه الكرم؛ فذاك من باب استقصائهم لمعاني الخمر وما تحدته في شاربها))².

ولكن الإسلام حينما جاء قد حرّمها تدريجياً؛ لأنها كانت عالقة في أذهان عرب الجاهلية ولاصقة في قلوبهم، وهي مصدر مهم لتجارة قريش في ذلك الوقت إذ يقول الله تعالى ((يا أيها الذين آمنوا إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه لعلكم تفلحون))³، فضلاً عن التحريم الشرعي للقرآن الكريم؛ فقد أشار القرآن الكريم لمضار الخمر حينما ميّز خمر الدنيا عن خمر الآخرة في قوله تعالى: ((لا يصدعون عنها ولا

¹ عمرو بن بحر الجاحظ. (1964م). رسائل الجاحظ، 115/2، وشوقي ضيف: تاريخ الأدب العربي، (العصر العباسي الأول)، 85.

² عبد الرحمن البرقوقي. (1975). الذخائر والعبريات، 114/1.

³ (سورة المائدة، الآية 90)

ينزفون))¹: أي أن خمر الدنيا تسبب صداع الرأس أو قد تحدث النزيف لاحقاً، وقد تعددت أسماءها، وأوصافها في الجاهلية ومن تلك الأسماء: (الشراب والقهوة)²، ومن ذلك قول الشاعر من الخفيف³:

قَد صَحَوْنَا عَلَى الشَّرَابِ عَلَى فَرٍ
طِ اسْتِيَاقِ إِلَيْهِ إِذْ أَنْتَ صَاحٍ
غَيْرَ أَنِّي عَوَّضْتُ مِنْ شُرْبِ كَأْسِي
قَهْوَةَ الرِّيقِ فِي كُؤُوسِ الْأَقَاحِي
مَا فَجَعْنَا بِالرَّاحِ كَأْسًا بِكَأْسِي
مِنْ ثَغُورِ فَيْهِنَّ رَاحٌ كَرَّاحٍ

ومن ذلك أيضاً قوله يصف الخمر منادياً نديماً له اسمه نصير من (بحر الخفيف)⁴:

اشْرَبِ الْكَاسَ يَا نَصِيرُ وَهَاتِ
إِنَّ هَذَا النَّهَارَ مِنْ حَسَنَاتِي
بِأَبِي غُرَّةٍ تَرَى الشَّخْصَ فِيهَا
فِي صَفَاءٍ أَصْفَى مِنَ الْمِرَاةِ
تُسْرِعُ النَّاسَ نَحْوَهَا بِازْدِحَامٍ
كَازْدِحَامِ الْحَجِيجِ فِي عَرَفَاتِ
هَاتِهَا يَا نَصِيرُ إِنَّا اجْتَمَعْنَا
بِقُلُوبٍ فِي الدِّينِ مُخْتَلِفَاتِ

وتبدو هذه القيمة السالبة متعلقة بأذهان الشاعر ومخيلته وذلك من خلال استعماله لأفعال الأمر: (اشرب، وهات) وكذلك استعمال أسلوب النداء وهو ينادي نديمه لجلب مزيدٍ منها فضلاً عن ذلك نقده للواقع المجتمعي الأندلسي، وسلوكه في حقبة عصر الخلافة حينما صوّر ازدحام الناس على حانات الخمر بأنه كازدحام الحجيج حول جبل عرفات علاوةً على ذلك نجد أنّ الشاعر كان دقيقاً في تصوير صفاء الخمر، ولونها في البيت الثاني وهذا دليل على حبه لها وعدم مفارقتها لمعاقرتها إذ يقول من (الخفيف)⁵:

¹ (سورة الواقعة، الآية 19)

² القاضي التنوخي. (1391م): نشوار المحاضرة وأخبار المذاكرة، 4/ 273.

³ ابن الأثير القضاي. (1985): الحلة السيرة، (2/ 283-284).

⁴ الفتح بن خاقان. (1983). مطمح الأنفس، ومسرح التأنس في ملح أهل الأندلس، 317.

⁵ المصدر نفسه، 318.

إنما نحن في مجالسٍ لهوٍ
فإذا ما إنقضى دنائنا على الله
نشرب الراح ثم أنت مواتي
وإعتمدنا مواضع الصلوات
لو مضى الدهر دون راحٍ وقصيفٍ
لعددنا هذا من السيئات

إذ نرى أن الشاعر يتبجح بعمله على الرغم من كونه يعلم أن هذه معصية وإن شرب الخمر مخالف لقوانين الإسلام إذ لم يكتف الشاعر بكل هذا إذ أنه يعلم أن مصير الإنسان ذاهب إلى الموت ، وإنه سيواجه الحساب وسينال عقوبة الذنوب والمعاصي التي اقترفها ؛ ولكنه يعد عدم احتساء الخمر وتركه من السيئات وهذا دليل على إصراره على هذا العمل السلبي الشائن .

ويذكر الدكتور: إحسان عباس في هذا الباب قصة الحكم المستنصر مع الخمر وقراره بمنعها في كافة أرجاء الأندلس، فضلاً عن إتلاف المنتوج وفي ذلك يقول : ((ولما أمر الحكم الأندلسي بإراقة الخمر في سائر جهات الأندلس، أبدى الرمادي أسفه لذلك وتوجع لشاربيها، وذكر الحكم بقصة أبي حنيفة الذي شفع في جاره أدمن على احتسائها))¹ حتى قال من الوافر²:

بخطب الشارين يضيقُ صدري
وترمضني بليتهم لعمرى
وهل هم غير عشاقٍ أصيبوا
بفقد حبايبٍ ومنوا بهجرٍ
أعشاق المدام لئن جزعتم
لفرقتها فليس مكان صبرٍ
سعى طلابكم حتى أريقت
دماء فوق وجه الأرض تجري
تضوع عرفها شرقاً وغرباً
فطبق أفق قرطبة بعطرٍ
فقل للمسفحين لها بسفحٍ
وما سكنته من ظرف بكسرٍ

(1) إحسان عباس. (1960). تاريخ الأدب الأندلسي (عصر سيادة قرطبة)، 159.

(2) أبو جعفر الضبي. (1967): بغية الملتبس في تاريخ رجال أهل الأندلس ، 18 .

وللأبوابِ إحراقاً إلى أن

تركتم أهلها سكان قفر

قال الضبي في القرار الذي اتّخذه المستنصر : ((وكان قد رام قطع الخمر من الأندلس ، وأمر بإراقتها وتشدد في ذلك ، وشاور في استئصال شجرة العنب من جميع أعماله فقبل له : إنهم يعملونها من التين وغيره ، فتوقف عن ذلك))¹.

وفي أمره بإراقة الخمر في سائر الجهات قول أبي عمر يوسف بن هارون الكندي قصيدته المشهورة فيها ، ومتوجعاً لشاربها² ، ولم يكنف الشاعر بذلك إذ أخذ بورد المسوغات والأدلة الشرعية للمذهب الحنفي مستشهداً بأبي حنيفة النعمان الذي عفا عن حكم جاره الذي شرب الخمر وتشقّع له ، وفي ذلك يقول الرمادي³ (من الوافر) :

تَحَرَّيْتُمْ بِذَلِكَ الْعَدْلَ فِيهَا بِرَعْمِكُمْ فَإِنْ يَكُ عَنْ تَحَرِّي

فَإِنَّ أبا حَنِيفَةَ وَهُوَ عَدْلٌ وَفَرَّ عَنِ الْقَضَاءِ مَسِيرَ شَهْرٍ

فَقِيَهُ لَا يُدَانِيهِ فَقِيهِ إِذَا جَاءَ الْقِيَاسُ أَتَى بَدْرٌ

وَكَانَ مِنَ الصَّلَاةِ طَوِيلَ لَيْلٍ يُقَطِّعُهُ بِلا تَغْمِيضِ شَفَرٍ

وقد انتقد الشاعر في الأبيات المتقدمة الإجراءات التي قام بها المستنصر التي شملت إتلاف منتوج العنب التي انتشرت في حينها وذاع صيتها ، وهو يستشهد بما آلت إليه حادثة أبي حنيفة النعمان مع جاره الذي احتسى الخمر فهو بشيد به وبفقيهه وعدالته بين الفقهاء محتجاً بمبدأ القياس الذي كان يستعمله هذا الفقيه في استنباط الحكم الفقهي ، ومسألة صلاة الليل التي كانت لا تفارقه ، ويبدو من ذلك الأثر الكبير للنعمان في الرمادي إذ أنه حنفي المذهب ، ويستمر الشاعر في هذه القصيدة بوتيرة متصاعدة من هذا الرفض إذ يقول من الوافر⁴ :

وَكَانَ لَهُ مِنَ الشَّرَابِ جَارٌ يُوَصِّلُ مَغْرِباً فِيهَا بِفَجْرِ

¹ المصدر نفسه ، 19 .

² المصدر نفسه ، 18 .

³ أبو عبد الله الحميدي . (1966م) : جذوة المقتبس في ذكر ولاة الأندلس ، 70 .

⁴ ياقوت الحموي : (1993م) : معجم الأدباء (إرشاد الأريب الى معرفة الأديب) ، 7 / (94-93) ..

وَكَانَ إِذَا انْتَشَى غَتَّى بِصَوْتِ ال
مُضَاعِ بِسَجْنِهِ مِنْ آلِ عَمْرٍو
أَضَاعُونِي وَأَيَّ فَتَى أَضَاعُوا
لِيَوْمِ كَرِيهَةٍ وَسَدَادِ تُغْرِ
فَغَيَّبَ صَوْتِ ذَاكَ الْجَارِ سَجْنَ
وَلَمْ يَكُنِ الْقَقِيهُ بِذَاكَ يَدْرِ
فَقَالَ وَقَدْ مَضَى لَيْلٌ وَثَانِ
وَلَمْ يَسْمَعُهُ غَتَّى لَيْتَ شِعْرِي
أَجَارِي الْمُؤْنِسِي لَيْلًا غِنَاءً
لَخَيْرِ قَطْعُ ذَلِكَ أَمْ لِشَرِّ

انتقال الشاعر أو انزياحه القيمي المجتمعي من لسان حاله الأندلسي إلى لسان حال أبي حنيفة؛ لينقل لنا حادثة وقعت في نهايات القرن الأول الهجري ليتحدث هو بلسان شخص آخر قد افتقد جارا له وقد سجن؛ بسبب شربه الخمر وهذه الانتقالة يطلق عليها الدارسون (حسن التخلص)¹

ثم ينتقل بعد ذلك إلى لسان حال الشاب السجين في قوله: أضاعوني فهو يتحدث بالضمير عن نفسه بعد الحبس، ويبدو أن الشاعر قد استعان بهذا البيت الذي ضمنه في هذه القصيدة وهو من أبيات الشاعر المشرقي العرجي الأنصاري وقد أصبح فيما بعد من الأبيات الشعرية التي سرت مسرى الأمثال العربية القديمة²، ويستمر الشاعر في استعراض هذه الحادثة بأسلوبه القصصي قائلاً³ (شهاب الدين المقرئ، 1997، الصفحات 2/439-440):

فَقَالُوا إِنَّهُ فِي سَجْنِ عَيْسَى
أَتَاهُ بِهِ الْمُحَارِسُ وَهُوَ يَسْرِي
فَنَادَى بِالطَّوِيلَةِ وَهِيَ مِمَّا
يَكُونُ بِرَأْسِهِ لِجَلِيلِ أَمْرِ
وَيَمَّمْ جَارَهُ عَيْسَى بِنَ مُوسَى
فَلَقَاهُ بِإِكْرَامٍ وَبِرِّ
وَقَالَ أَحَاجَةٌ عَرَضَتْ فَإِنِي
لِقَاضِيهَا وَمُتَبِعِهَا بِشُكْرِ

¹ يحيى بن حمزة العلوي. (1423): دار الطراز لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإغجاز: 3/112.

² نور الدين اليوسي. (1981): زهر الأكم في الأمثال والحكم، 3/118.

³ شهاب الدين المقرئ. (1997): نفع الطيب من غصن الأندلس الرطيب، 2/439-440.

لقد نقل لنا الرمادي في القصيدة المتقدمة حواراً قد جرى بين أبي حنيفة وهو يتوسط إلى جاره السجين بوساطة والي الكوفة عيسى بن موسى (عيسى بن موسى بن محمد بن علي بن عبد الله بن العباس، ولي العهد أبو موسى الهاشمي عاش خمساً وستين سنة، وكان فارس بني العباس، وسيفهم المسلول، وجعله السفاح ولي عهد المؤمنين بعد المنصور، وهو الذي انتدب لحرب ابني عبد الله بن حسن، فظفر بهما، وقتلا، وتوطدت الدولة العباسية به، وقد تحيل عليه المنصور بكل ممكن، حتى أخره، وقدم في العهد عليه المهدي، فيقال: بذل له بعد الرغبة والرغبة عشرة آلاف ألف درهم. توفي سنة ثمان وستين ومائة بالكوفة وله أولاد وأموال وحشمة وشأن)¹، قائلاً²:

قَالَ سَجَنْتَ لِي جَاراً يُسَمَّى	بِعَمْرٍو قَالَ يُطَلِّقُ كُلُّ عَمْرٍو
بِسَجْنِي حِينَ وَافَقَهُ اسْمُ جَارِ ال	فَقِيهِ وَلَوْ سَجَنْتَهُمْ بَوْتِرِ
فَأَطْلَقَهُمْ لَهُ عَيْسَى جَمِيعاً	لِجَارٍ لَا يَبِيتُ بغيرِ سُكْرِ
فَإِنْ أَحْبَبْتَ قُلَّ لِجَوَارِ جَارٍ	وَإِنْ أَحْبَبْتَ قُلَّ لِطَلَابِ أَجْرِ
فَإِنَّ أبا حَنيفَةَ لَمْ يُوْبَ مِنْ	تَطَلُّبِهِ تَخَلُّصَهُ بوزرِ
نَوَاقِعُهَا مِنْ أَجْلِ النَّهْيِ سِراً	وَكَمْ نَهْيٍ نَوَاقِعُهُ بِجَهْرِ

هذا الحوار المشرقي كشف فيه الشاعر عن منزلة أبي حنيفة لدى ولاية بني العباس وتكريمهم له بإطلاق سراح جميع الأشخاص الذين يحملون هذا الاسم ويختتم الشاعر هذه القصيدة بالإصرار المتقصد والحتمي على معايرة الخمر ولو كان ذلك الأمر سراً.

¹ شمس الدين الذهبي. (2006). سير أعلام النبلاء، 7/ 435.

² ابن دحية الكلبي. (1955). المطرب من أشعار أهل المغرب، 132.

ويرى الباحث : أن الرمادي قد تأثر بشعراء أواخر عصر إمارة الأندلس الذين سبقوه في نقد القيم المجتمعية السائدة ومنهم يحيى بن الحكم الغزال الذي نقد الواقع القيمي المجتمعي في عصر الإمارة الأموية في الأندلس مثل : قضية زواج الشيخ الكبير من الفتاة الشابة ، ونقد القضاة ، وغيرهم¹.

2-القيم الإيجابية:

(أ) الكرم: وهي قيمة عربية قديمة ألفها العرب واعتادوا عليها ، وقد حثَّ عليها الإسلام وحفزها متمثلاً ذلك بالقرآن الكريم والحديث النبوي الشريف ومن النماذج الشعرية في هذه القيمة قوله من (الطويل)²

تَرى في المَعالي عِنْدَه ما يَزينها	وَتَبصُرُ فيها عِنْدَ قومِ فِضائِحا
مَتى يَحِلُّ مِنْهُمُ دَرهْمٌ في ضَرورَةٍ	أَقاموا عَلَيهِ في الحَلالِ النَّوائِحا
إِقامَةَ عَبدِ اللَّهِ في كُلِّ لَيلَةٍ	سَماعاً عَلى ما صَار في اليَومِ ما نِحا
بِذهنٍ كَأَنَّ النَّارَ مِنْهُ تَوَلَّدَت	وَحَسَنٍ وَقارٍ يَعدِلُ الطَّودَ راجِحا
وَمَا هُوَ إِلاَّ البَحْرُ عَلماً وَنائِلاً	وَإِن زادَ فِيهِ أَنَّهُ لَيسَ ما لِحا
وَمَنْ يَتَعاظَ وَصَفَ ما فِيهِ كُلُه	كَمَنْ يَتَعاظى يَقطَعُ البَحْرَ سابِحا

فهذه القصيدة المدحية التي وظفها الشاعر في مديح شخص اسمه (عبد الله) يخلع عليه جميع المزايا التي يخلعها الشعراء على الأشخاص الممدوحين بهذه الصفة فصفة الكرم عند الممدوح - كما يصفها الشاعر - ثابتة متأصلة متجذرة في حين أنها قيمة سلبية عند آخرين إذ يصل بهم الحد إلى عدها فضيحة وقد ربط هذه القيمة أي الكرم بنار القرى وهذا ديدن شعراء عصر ما قبل الإسلام ولاسيما الشاعر حاتم الطائي فضلاً عن ما يتمتع به هذا الشخص من صفات الوقار والهيبة وحسن الخلق فهذه القيم تشكل الجزء الآخر من شخصيته فهو كالبحر، ومن النماذج الأخرى في وصف هذه القيمة ولاسيما مواضع النار التي توقد لإكرام الضيوف في قوله من الطويل أيضاً³:

(1) إحسان عباس: تاريخ الأدب الأندلسي (عصر سيادة قرطبة)، 119.

(2) أبو عبد الله الحميدي، مصدر سابق، 273.

(3) الفتح بن خاقان: مصدر سابق، 69.

وَمَا عَجِبِي إِلَّا مِنَ الْفُرْسِ إِيَّاهُمْ
لَتَرْكِبُهُمْ أَنْ يَعْبُدُوا نَارَ زَيْنَبٍ
وَمَا بِي تَحْيِيْبُ الدُّنُوبِ إِيَّاهُمْ
وَأَحْبَبُ إِلَيَّ نَاراً تَوْقُدُ لِلْقُرَى
وَمَا حَرَّ تِلْكَ النَّارِ إِلَّا سَلَامَةً
لَهُمْ حِكْمٌ قَدْ سِرْنَ فِي الشَّرْقِ وَالْغَرْبِ
وَنَارٌ هَوَى مِنْهَا تَوْقُدُ فِي قَلْبِي
وَلَكِنَّ حُسْنَ الدَّنْبِ عُدْرٌ لَا لِدَّنْبٍ
حَلَالاً لِأَهْلِ الْأَرْضِ حِجْراً عَلَى الصَّبِّ
وَبَرْداً لَدَى النَّارِ الَّتِي أُودِعْتَ قَلْبِي

فعلى الرغم من أن غرض القصيدة في الغزل إلا أن الشاعر هنا قد ضمَّها قيمة الكرم من خلال لازمة من لوازمه وهي نار القرى التي قارنها بنار قلبه المستعرة من شدة الوجد وفي البيت الرابع يحفز لهذه النار ويحض عليها من خلال استعماله التعجب القياسي بصيغة (أفعل به)؛ فهو يصف هذه النار بأنها حلال لأهل هذه الأرض إلا على الصابئة ، والمقارنة بين النارين (نار القرى ، ونار الحب) نجدتها واضحة في البيت الأخير ولاسيما ما اقتبسها الشاعر من النص القرآني في قوله تعالى : ((يا نار كونى برداً وسلاماً))⁽¹⁾ ؛ فنار القرى مسالمة غرضها الضيافة في حين أن نار الحب مستعرة متوقدة تستهدف الشاعر؛ لكي تنال منه ، وهي ليست سلمية كما يصفها الشاعر؛ لأنها تجلب له هموم الحزن والشوق .

ب - الموت : ذكر الشاعر الموت الذي لا مناص منه لدى جميع الأحياء الذين سيؤول مصيرهم إليه وقد ذكره الباري عز وجل ذلك في قوله : ((كلُّ نفسٍ ذائقةُ الموت))⁽²⁾ ، وتوظيف صورة الموت لدى الشعراء تختلف من شاعرٍ إلى آخر وذلك يتبع ثقافتهم الشعريّة ومشاربهم الثقافية ، والموت بوصفه قيمة يرتبط بالفلسفة ماهيته ، وأسبابه ، ومرجعته وقد ظهرت تلك القيمة واضحة في قول الرمادي⁽³⁾ من (مجزوء الرمل):

وَرَأَيْتُ فَوْقَ النَّحْرِ دِر
عَاقِيعاً مِنْ رَعْفَرَانِ
فَزَجْرَتَهُ لَوْنًا سَقَا
مِي بِالنَّوَى وَالرَّجْرُ شَانِي

(1) سورة الأنبياء ، الآية 69.

(2) (سورة آل عمران ، 185)

(3) ابن الأثير القضاي ، مصدر سابق ، 2 / (281-282)

تنأى العيونَ الفرقدان

يا مَنْ نأى عَيِّي كما

وقد نجح الشاعر في وصف الموت بشكله وهيأته التي تمر على كل إنسان فهو يرى النجوم والكواكب التي تظهر تارةً، وتختفي تارةً أخرى ومن ذلك يقول الشاعر في المقطوعة نفسها¹ :

فَأرى بِعَيِّي الفرْقدي نِ وَلَا أَرَاهُ وَلَا يراني

لا قدرت لكَ أوبهً حَتَّى يُووبَ القارِظان

هَلْ تَمَّ إِلَّا المَوْتُ فر دَأْ لَا تَكُونُ مَنِّيَتانِ

والحكمة المستقاة من قول الرمادي في الأبيات المتقدمة أن المنية إذا حلت بالإنسان ستحل به مرةً واحدةً ولا يمكن أن تكون لأكثر من مرةً وهذا ما بينه الشاعر في هذه القصيدة التي تعد من النسق المدور أو المتصل يقول الدارسون في استعمال التدوير الشعري: ((كان شعر الشطر الواحد لدى العرب، في العصور كلها، قديماً وحديثاً، شعراً يستقل فيه الشطر استقلالاً تاماً فلا يدور آخره. وذلك منطقي وهو يتساير مع معنى التدوير الشعري الذي لا يقع إلا في آخر الشطر الأول ليصله بالشطر الثاني، وذلك في القصائد ذات الشطرين وحسب. وعلى ذلك فإن التدوير ملازم للقصائد التي تنظم بأسلوب الشطرين وحسب.²

خاتمة البحث، ونتائجه:

- 1- يعد الرمادي أحد شعراء عصر الخلافة الأموية في الأندلس الذي أطلق عليه (عصر سيادة قرطبة)
- 2- أطلق عليه بالرمادي نسبةً لفضة روماني التي عربت إلى رمادي وهذا ناجم عن اختلاط الحضارة العربية بالأندلسية
- 3- لا يوجد ديوان شعري جمع فيه شعر الشاعر وإنما تناثرت قصائده ومقطعاته في أمهات الكتب الأندلسية كما أوضح البحث ذلك .

(1) المصدر نفسه ، 2 / 282 .

(2) نازك الملائكة: قضايا الشعر المعاصر، 117

- 4- لم يصل إلينا كتاب الطير الذي اشتمل على شعر الرمادي الذي نظمه في أيام محنته في سجن الحكم المستنصر ، ولربما ضاع .
- 5- القيم مختلفة الأنواع والتقسيمات وهذا الاختلاف ؛ بسبب اختلاف الدراسات واختلاف ثقافات الدارسين ومشاربهم الفكرية .
- 6- القيم السالبة قد حضرت بشكل أكبر من القيم الإيجابية بوصفهما من القيم المجتمعية في شعر الرمادي
- 7- من القيم السالبة في شعر الرمادي ارتكاب المعصية واحتساء الخمر والدفاع عنها والمبالغة في وصفها
- 8- شملت القيمة المجتمعية المتعلقة بارتكاب المعصية في شعر الرمادي التغزل بالمذكر والتحلل الخلقي وشياع الفاحشة .
- 9- شملت القيمة المجتمعية المتعلقة باحتساء الخمر الاعتراض على منعها واتلاف المنتوج ، وقطع الأشجار من قبل الحكم المستنصر وهذا ما أوضحه البحث في القصيدة التي نظمها الرمادي .
- 10- وصف الرمادي في القيم المجتمعية السالبة ، ومنها : الخمر ، وصفاء لونها وذكر مسمياتها الخاصة في قصائده وهذا يعود إلى تأثره بها والإصرار على معاقرتها .
- 11- من العوامل التي ساعدت الرمادي في هذا المضمار هو تأثره بالمجتمع المسيحي الأندلسي (الروماندي) ومن الأمثلة على ذلك نديمه المسيحي الذي يطلب منه الرمادي إحضار الخمر في أكثر من مرة .
- 12- يستعين الرمادي بالحكم والأمثال العربية السابقة؛ كي يقدمها أدلةً يثبت بموجبها صحة ما يذهب إليه.
- 13- يستعمل الرمادي أسلوب الحوار القصصي والحوادث التاريخية المشرقية ويكثر من السرد وذكر شخصية الفقهاء ؛ كي يبرر ولعه بالخمر وإصراره على شربه .
- 14- نقد الرمادي الواقع القيمي المجتمعي في الأندلس (عصر سيادة قرطبة) من خلال وصفه تزامم الناس على حانات الخمر بأنه مشابه لازدحام الحجيج على جبل عرفات وهذا الأمر قد يكون أثراً لشعراء عصر الإمارة الذين نقدوا الواقع القيمي المجتمعي ومنهم يحيى بن الحكم الغزال .
- 15- من القيم الإيجابية في شعر الرمادي قيمتا: (الكرم ، وذكر الموت) .
- 16- وتبدو قيمة الكرم المجتمعية من خلال استعمال الرمادي لأسلوب وصف ممدوحه بالخصال والصفات الكريمة ومنها وصف كرمه بسعة البحر ، وكثرة مائه ، واتباع أسلوب المقارنة بين نار الكرم ، ونار العشق وتوظيفه لأسلوب الرموز دلالة على هذه القيمة المجتمعية كدلالات النار كمظهر من مظاهر العبادة لدى المجوس .

17- تتمخض قيمة الموت بوصفه قيمةً مجتمعيةً من خلال كونه نهاية حتميةً لحياة كل إنسان وحكمة الوصف لدى الرمادي تتمثل في الوعظ والتذكير .

المصادر والمراجع :

القرآن الكريم.

- ابن الأثير القضاي ، البلنسي (1985م) : الحلة السبراء ، (المجلد الثاني) ، تحقيق : حسين مؤنس ، القاهرة ، دار المعارف .ابراهيم أنيس وآخرون. (1970). المعجم الوسيط (المجلد 1). (المجمع العلمي المصري، المحرر) القاهرة: دار الدعوة.
- ابن الأبار القضاي. (1985). الحلة السبراء (المجلد 2). (حسين مؤنس، المحرر) القاهرة: دار المعارف.
- ابن الأثير القضاي. (1985). الحلة السبراء (المجلد 2). (حسين مؤنس، المحرر) القاهرة: دار المعارف.
- ابن العماد الحنبلي. (1986). شذرات الذهب في أخبار من ذهب (المجلد 1). (محمود الأرنؤوط، المحرر) دمشق: دار ابن كثير.
- ابن حجر الهيتمي. (1987). الزواجر عن اقتراف الكبائر (المجلد الأولى). بيروت: دار الفكر.
- ابن حزم الظاهري. (1987). طوق الحمامة في الألفة والألاف (المجلد 2). (إحسان عباس، المحرر) لبنان، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر.
- ابن حيان القرطبي. (1965). المقتبس من أنباء الأندلس (المجلد 1). (محمود علي مكي، المحرر) القاهرة: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية.
- ابن دحية الكلبي. (1955). المطرب من أشعار أهل المغرب (المجلد 1). (إبراهيم الإبياري ، وحامد عبد المجيد، المحرر) لبنان، بيروت: دار العلم للجميع.
- ابن سعييد المغربي. (1955). المغرب في حلى المغرب (المجلد 3). (شوقي ضيف، المحرر) القاهرة: دار المعارف.

- ابن عذاري المراكشي. (1983م). البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب (المجلد الثالثة). (ج.س كولان ، و ليفي بروفندسال، المحرر) لبنان، بيروت: دار الثقافة.
- ابن منظور المصري. (1414). لسان العرب (المجلد الثالثة). بيروت: دار صادر.
- ابن يشكوال. (1955). الصلة في تاريخ أئمة الأندلس (المجلد 2). القاهرة: مكتبة الخانجي.
- أبو جعفر الضبي. (1967). بغية الملتبس في تاريخ رجال أهل الأندلس (المجلد 1). القاهرة: دار الكتاب العربي.
- أبو عبد الله الحميدي. (1966). جذوة المقتبس في ذكر ولاية الأندلس (المجلد 1). القاهرة: الدار المصرية للتأليف والنشر.
- إحسان عباس. (1960). تاريخ الأدب الأندلسي (عصر سيادة قرطبة) (المجلد 1). بيروت: دار الثقافة.
- أحمد هيكل. (1958). تاريخ الأدب الأندلسي من الفتح إلى سقوط الخلافة (المجلد 1). القاهرة.
- الصفدي. (1420).
- الفتح بن خاقان. (1983). مطمح الأنفس ، ومسرح التأنس في ملح أهل الأندلس (المجلد 1). (محمد علي شوابكة، المحرر) بيروت: دار عمار.
- الفيروز آبادي. (2005م). القاموس المحيط (المجلد 8). (محمد نعيم العرقوسي، المحرر) لبنان، بيروت: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر.
- القاضي التنوخي. (1391). نشوار المحاضرة وأخبار المذاكرة (المجلد 1). القاهرة.
- أنيس. (1970).
- خير الدين الزركلي. (2002). الأعلام (المجلد 3). بيروت: دار الملايين.
- خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس، الزركلي ، و خير الدين محمود الزركلي. (2002م).
- شمس الدين الذهبي. (2006). سير أعلام النبلاء (المجلد 1). القاهرة: دار الحديث.
- شهاب الدين المقرئ. (1997). نفع الطيب من غصن الأندلس الرطيب، وذكر وزيرها لسان الدين بن الخطيب (المجلد 1). (إحسان عباس، المحرر) لبنان، بيروت: دار صادر.
- شوقي ضيف. (1965). تاريخ الأدب العربي العصر العباسي الأول (المجلد 1). مصر، لقاهرة: دار المعارف.
- طه عبد الرحمن. (2006). الحق العربي في الاختلاف الفلسفي (المجلد 1). بيروت: المركز الثقافي العربي.
- طه غبد الرحمن. (2006). الحق العربي في الاختلاف الفلسفي (المجلد 1). بيروت: المركز الثقافي العربي.

- عباس الجراري. (2006). مفهوم القيم وفلسفتها وإشكالية الواقع والمثال من منظور الاسلام. ندوة أزمة القيم ودور الأسرة في تطور المجتمع. الدار البيضاء.
- عبد الرحمن البرقوقي. (1975). الذخائر والعبقریات (معجم ثقافي عام) (المجلد 1). مصر: مكتبة الثقافة الدينية.
- عبد العزيز البخاري. (1890). كشف الأسرار عن أصول البزدوي (المجلد 1). إسطنبول: شركة الصحافة العثمانية.
- عمرو بن بحر الجاحظ. (1964م). رسائل الجاحظ (المجلد 1). (عبد السلام محمد هارون، المحرر) القاهرة: مكتبة الخانجي.
- عمرو كحالة. (1979م). معجم المؤلفين (المجلد 1). بيروت: دار إحياء التراث العربي.
- كمال الدين الشيباني. (1416). مجمع الآداب في معجم الألقاب (المجلد 1). (محمد الكاظم، المحرر) ايران: وزارة الثقافة والارشاد الديني.
- مقداد يالجن محمد علي. (1992م). علم الأخلاق الاسلامية (المجلد 2). الرياض: دار عالم الكتب.
- نازك الملائكة. (1987). قضايا الشعر المعاصر (المجلد 5). لبنان، بيروت: دار العلم.
- نور الدين اليوسي. (1981). زهر الأكم في الأمثال والحكم (المجلد الأول). (د. محمد حجي، و د. محمد الأخضر، المحرر) المغرب، الدار البيضاء: الشركة الجديدة - دار الثقافة.
- ياقوت الحموي. (1993). معجم الأدباء (إرشاد الأريب الى معرفة الأديب) (المجلد 1). (إحسان عباس، المحرر) بيروت: دار الغرب الاسلامي.
- يحيى بن حمزة العلوي. (1423). دار الطراز لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإغجاز (المجلد 1). بيروت: المكتبة العصرية.

2- ثبت المعاجم

- ابراهيم أنيس وآخرون. (1970م): المعجم الوسيط (المجلد 1). (المجمع العلمي المصري، المحرر) القاهرة: دار الدعوة.
- عبد الرحمن البرقوقي. (1975م): الذخائر والعبقریات (معجم ثقافي عام) (المجلد 1). مصر: مكتبة الثقافة الدينية.

- عمرو كحالة. (1979م): معجم المؤلفين (المجلد 1). بيروت: دار إحياء التراث العربي.
- الفيروز آبادي. (2005م): القاموس المحيط (المجلد 8). (محمد نعيم العرقسوسي، المحرر) لبنان، بيروت: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر.
- كمال الدين الشيباني. (1416): مجمع الآداب في معجم الألقاب (المجلد 1). (محمد الكاظم، المحرر) ايران: وزارة الثقافة والإرشاد الديني.
- ابن منظور المصري. (1414): لسان العرب (المجلد الثالثة). بيروت: دار صادر .
- ياقوت الحموي. (1993م): معجم الأدباء (إرشاد الأريب الى معرفة الأديب) (المجلد 1). (إحسان عباس، المحرر) بيروت: دار الغرب الاسلامي.

الأفعال الكلامية لتعامل المؤمنين في القرآن الكريم (مقاربة تداولية حجاجية في سورة الحجرات)

Verbal actions of believers interactions in the holy Quran pragmatics and argumentative approach (Surat Al-Hujurat as an example)

عزت ملا ابراهيمي (الأستاذة، قسم اللغة العربية وآدابها، بجامعة طهران، إيران)

E. Moala Ebrahimi (professor, Department of Arabic Language and Literature, University of Tehran, Iran)

بايزيد تاند (متخرج الدكتوراه، قسم اللغة العربية وآدابها، بجامعة طهران، إيران)

B. Tand (Ph.D. Graduated, Department of Arabic Language and Literature, University of Tehran, Iran)

Abstract

Pragmatics is the study of the meaning intended by the speaker, it is related to the function of the phrase and its purpose, the Qur'anic discourse is a communicative and argumentative discourse that searches for the rush of emotion and its fertilization. Surat Al-Hujurat is one of the important surahs that carry the verses of dealing and education, and these need the deliberative method, which achieves the intent of indirect speech and the nature of verbal actions, which is one of the deliberative approaches According to Austen and Jean Searle's vision, the non-explicit purposes and intentions in the Surah that encourage the tendency to transcendence in dealing and ethics are derived from the strategy of pilgrims and persuasion, and that is based on the descriptive-analytical approach, From the results of the research, it will reveal that the verbal actions in the surah indicate warning and warning, extending to encouragement in some cases, and these meanings have a psychological, emotional significance that stimulates movement in the recipient's psyche, through which his thirsty soul narrates.

Key words: ,Verbal actions, Surat Al-Hujurat, argumentation.

الملخص:

التداولية هي دراسة المعنى الذي يقصده المتكلم، إنها ترتبط بوظيفة العبارة ومقصدها، معتمداً على السياق الذي ترد فيه حيث تكشف من خلالها أهم الأساليب الحجاجية التي تساعد الوظيفة الشعورية للعبارة، فالخطاب القرآني خطاب تداولي وحجاجي ويبحث عن اندفاع العاطفة وتخصيها. سورة الحجرات هي إحدى السور الهامة التي تحمل آيات التعامل والتربية وتلك تحتاج إلى الأسلوب التداولي، الذي يحقق مقصدية الكلام غير المباشر، وطبيعة الأفعال الكلامية، التي تعد إحدى مناهج التداولية؛ حسب رؤية أوستين وجان سيرل تجسد ما في السورة من الأغراض والمقاصد غير الصريحة التي تحت على النزوع إلى التعالي في التعامل والأخلاق مستمدة من استراتيجية الحجاج والإقناع وذلك يكون على المنهج الوصفي - التحليلي ومن نتائج البحث سيكشف أنّ الأفعال الكلامية الموجودة في السورة تدل على التحذير والتنبيه امتداداً إلى التشجيع في بعض الأحيان، وهذه المعاني تكون ذات دلالة نفسية، شعورية تبعث الحركة في نفسية المتلقي مما تروى من خلالها روحه المتعطشة.

الكلمات الدلالية: الأفعال الكلامية، تعامل المؤمنين، سورة الحجرات، الحجاج.

1. المقدمة:

تختص التداولية بدراسة المعنى كما يوصله المتكلم (أو الكاتب) ويفسره المستمع (أو القارئ)؛ لذا فإنها مرتبطة بتحليل ما يعنيه الناس بعباراتهم أكثر مما يمكن أن تعنيه الكلمات أو العبارات منفصلة، لذلك التداولية هي دراسة المعنى الذي يقصده المتكلم. تعد نظرية الأفعال الكلامية أحد أهم النظرية التي قامت عليها التداولية في الدرس اللساني الحديث، وذلك باعتبارها المنور الحقيقي لظلال اللغة وإيجاءاتها في الواقع، حيث تعنى بدراسة ما يفعله المرسلون بالوسائل الاتصالية (اللغة)، من إخبار وفعل أفعال وتأثير، لذلك كل هذه النتائج تنبعث من خلال النشاط التواصلية والحجاجي بين المتكلمين. وما يرتبط بالحجاج، لقد انبثقت هذه النظرية في اللغة من داخل نظرية الأفعال اللغوية التي وضع أسسها أوستين وسيرل.

تقوم نظرية الأفعال الكلامية التي جاء بها أوستين وسيرل، على تقرير الأقوال التي يتكلم بها المتكلم، إذ هي شديدة الصلة بالفعل والتحقق العملي، وشديدة الإفصاح عما يثته المتكلم من المقصود والمراد، لذلك هي لا تبقى مجرد الكلام أو التلفظ بل لابد لها من التأثير والوقع في نفسية المتلقي.

2-1. منهج البحث

مما يجدر بالعناية في هذا البحث هو الاهتمام بهذه الأفعال الكلامية للتعامل بين المؤمنين في "سورة الحجرات"، بوصفها تمثل مجالاً مليئاً بالتواصل الحجاجي والإقناعي، الذي يبرز من خلاله أهم الأصول الشرعية معتمدة على وصف هذه الأفعال وتطبيقها، ثم بيان مدى تأثيرها في روح المتلقي ووجدانه.

3-1. أسئلة التحقيق

- كيف تسهم الأفعال الكلامية في الفعل والتأثير من خلال تعامل المؤمنين في سورة الحجرات؟ وكيف نحصل على المعنى الضمني المكنون في السورة؟

- ما هي قوة الأسلوب الحجاجي لآيات التعامل بين المؤمنين في سورة الحجرات معتمدة على نظرية الأفعال الكلامية؟

أما السبب لاختيار سورة الحجرات من القرآن الكريم، هي تدعى سورة الأخلاق، التي تعد مصدراً لتشجيع المعاملة الحسنة حيث تشحن الطاقة الإيجابية الإيمانية. «سورة الحجرات سورة جليلة ضخمة، تتضمن حقائق كبيرة من حقائق العقيدة والشريعة، ومن حقائق الوجود والإنسانية. حقائق تفتح للقلب وللعقل افاقاً عالية وأماداً بعيدة، وتثير في النفس والذهن خواطر عميقة ومعاني كبيرة؛ وتشمل من مناهج التكوين والتنظيم، وقواعد التربية والتهذيب، ومبادئ التشريع والتوجيه» (قطب، 2003م، 5/3335).

4-1. أهداف البحث

يتضح من خلال هذه الدراسة بان نقطة الانطلاق في هذا المسير اللغوي تنصب حول تلك الأصول الاخلاقية التي تفصح عنها أفعال الكلام داخل سورة الحجرات.

5-1. الدراسات السابقة

هناك دراسات كثيرة حول التداولية وأثره في خلق الفعل والتأثير، التي لا نكاد أن نحصل عليها لكثرة عددهم لذلك يصعب علينا عدّهم ولكن أهم الدراسات التي جمعتها لهذا المفهوم وقراتها تأتي على وفق الترتيب التالي: مقالة «الخطاب القرآني في ضوء اللسانيات التداولية قراءة في الأفعال الكلامية» من إعداد إيمان جربوعة، الذي تناول فيها دور الأفعال الكلامية وما لها من التأثير والوقوع من خلال الخطاب القرآني، «الأفعال الكلامية في سورة الكهف دراسة تداولية»، من إعداد أمينة لعور، حيث اهتم بنظرية الأفعال الكلامية التي تعدّ من أهم نظرية في

اللسانيات التداولية، لذلك تناول الكاتب دراسة هذه الأفعال وما يفعله المتكلمون باللغة من تأثير وتبليغ وإنجاز أفعال وكذلك الرسالة المعنونة بـ «استراتيجيات الخطاب القرآني سورة آل عمران أنموذجا: مقارنة لغوية تداولية»، من إعداد جيلي هدية، التي تقوم بالبحث عن أنواع استراتيجيات الخطاب القرآني وبالخصوص الاستراتيجية التضامنية والتوجيهية والحجاجية التي تأتي لأغراض توجيهية. «البعد التداولي للنسق الحوارية في القرآن الكريم: مقارنة معرفية حجاجية» من إعداد عبد الرحمن محمد طعمة، الذي عالج الحجاج ثم تنتهي الدراسة بنموذج تطبيقي لتحليل محاوره موسى (ع) وفرعون الكبرى المتمثلة في آيات صدر سورة الشعراء، مع رصد أهم الجوانب التداولية والحجاجية من خلالها. ولكن إن هذا الموضوع الذي نحن بصدده في هذه المقالة يتميز بدراسة الحجاج الذي ينبثق عن نظرية الأفعال الكلامية لذلك طبقنا نظرية الحجاج على الأفعال الكلامية الموجودة في سورة الحجرات.

2.التداولية¹

يقول ابن منظور في لسان العرب «تداولنا الأمر، أخذناه بالدول وقالوا دواليك أي المداولة على الأمر... ودالت الأيام أي دارت والله يداولها بين الناس، تداولته الأيدي أخذته هذه مرة وهذه مرة، وتداولنا العمل والأمر بيننا... ودواليك من تداولوا أي تداولوا الأمر بينهم بأخذ هذا دولة وهذا دولة» (1994م، 11/254) يعدّ هذا الاتجاه امتدادا لما أرساه بيرس في القرن التاسع عشر، حين صاغه بالبراجماتي عام 1905، ثم عدل مفاهيمه وليم جيمس. وقوامه أن قيمة الأفكار المجردة تقاس بمدى انطباقها على الواقع وصياغتها عمليا (بوجادي: 2009، 44).

تختص التداولية (البراجماتية) بوصفها علما بتحليل الأفعال الكلامية ووظائف منطوقات لغوية وسماتها في عمليات الاتصال بوجه عام (دايك: 2001، 114). التداولية هي دراسة المعنى الذي يقصده المتكلم وتنطوي على عدة أسئلة: من يقول؟ - ماذا؟ - لمن؟ وما تأثير ما يقال؟ وفي أي ظروف؟ ولأي هدف؟ وبأي وسيلة؟

ذهب الفيلسوف الأمريكي، بول غرايس إلى أن الكثير من الألفاظ لن تجد تفسيرها في المنهج الدلالي، بل توجد في منهج تحادتي - أو تداولي. ويرى غرايس أن ما يميز التفسير التداولي هو طبيعته الاستدلالية (يول، 2010: 13). كما يبدو من خلال هذه التعاريف تهتم النظرية الألسنية التداولية بسياق الخطاب على مختلف أبعاده، وترتكز

¹ Pragmatics

على التواصل بين المتكلم والمخاطب ضمن عنايته بقصد المتكلم¹ حيث تبرز من خلال هذه المدرسة أهم المقاصد الضمنية المنتمية إلى النص والسياق.

وظيفة التداولية في المستوى الصرفي التركيبي (يعتني بصورة العبارة)، وفي المستوى الدلالي (يهتم بمعنى العبارة)، وفي المستوى التداولي (يتعلق بوظيفة العبارة) (الحباشه، 2008: 31). إنها تعتبر المكون اللساني (نحو اسم الإشارة، اسم الموصول...) من تحصيل الحاصل، فترى أكبر همهم ينصب على المكون غير اللساني: وهو الذي ينتج معنى الملفوظ وقد التحم بسياق تلفظه (المصدر نفسه: 40)، لذلك يكون اهتمام التداولية بالمعنى غير الصريح (الضمني)² الذي يتوقف على الاقتضاء.

1-2. الأفعال الكلامية³

هي تركز على تقسيم العبارات والقصد الحقيقي للمتكلم لكي تبرز من خلالها نواة المعنى الحقيقي (بوتس، 2014: 15). وتعدّ نظرية الأفعال الكلامية أحد أهم النظريات في اللسانيات التداولية؛ حيث إن دراسة هذه الأفعال وما يفعله المتكلمون باللغة من تأثير وتبليغ وإنجاز أفعال تعدّ من أهم مجالات الدراسات التداولية على الإطلاق، وذلك بوصفها تمثل البنية الصغرى التي يتعين تحليلها والوقوف على طبيعتها قبل الانتقال إلى البنية الكبرى التي تتمثل في مختلف أنواع التبادل الكلامي في مجتمع من المجتمعات. «إن للأفعال الكلامية مجموعة من الأقوال⁴ التي تخدم قول العمل في العملية التواصلية باعتبارها أداة مهمة تستخدم في الأعمال اليومية كالتحية، والسلام، والتعامل، والمعدرة، والطلب و...» (هيس كي، 2014: 3).

يعدّ سياق الأقوال مرجعا هاما في كشف بنية المقاصد والأغراض، فيحدد ما قصده المتكلم من الكلام وما له من تأثير على المتلقي في العملية التواصلية، وقد تستثمر دلالة السياق في استنباط الأقوال غير الصريحة وجعلوها أصلا مهما في فهم النصوص بأنماطها المختلفة (ألوت، 2010: 38).

يصح أن نعتبر نظرية أفعال الكلام العامة لأوستين وذلك بمحاولة استقصاء المصادر والأصول النظرية التي هيمنت على كتاب "نظرية أفعال اللغة العامة" وما يعرف بعنوان "كيف ننجز الأشياء بالكلام" (أوستين، 1991: 6)

¹ speaker intention

² implicit meaning

³ Speech acts

⁴ Utterances

حيث إن له شأن كبير في تقدم علم التداولية إذ قدم فيه تفسيراً لظواهر الخطاب متضمناً في الأفعال الكلامية معتمداً في ذلك على سياق التلفظ ومقام إنتاج الخطاب ثم أضاف سيرل تصنيفات كثيرة على ما قدمه أوستين من النظريات والقضايا في كتابه "الأحداث الكلامية".

لقد اخترنا سورة الحجرات في هذا المقال لدراسة قضاياها والبحث في سماتها المتميزة عبر فحص البني التداولية ثم ركزنا فيها على الأفعال الكلامية لتعامل المؤمنين وما فيها من التأثير على المتلقي.

2-1-1. الأفعال الكلامية عند سيرل وتطبيقها في سورة الحجرات

- الحكميات: وتفيد تأكيد وإقرار المتكلم لبعض الوقائع والأحداث في الواقع الخارجي، مثل "إنني كاتب وناقد وفيلسوف" ومثالنا في ذلك قوله تعالى ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾ (10) هذا تقرير لما ألزمه من تولى الإصلاح بين من وقعت بينهم المشاقة من المؤمنين (الزمخشري، 1998: 5/573)، تقوم الآية بكسر الحواجز للوصول إلى عالم السكون والهدوء، المناهض لعالم الظلام والتناقض، حيث تقرر ختام الآية بقدرات إيجابية أهمية الأخوة والتمازج لما فيه من طاقة الدينامية اللغوية.

- الطلبيات: وتحضر في توجيه المتكلم طلباً للمخاطب لإنجاز فعل ما، مثل "هل سيسافر أحمد غداً" و"أخرجوا كلكم من مدرج الكلية" مثالنا في ذلك قوله تعالى ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ...﴾ (12)، والأمر هنا يحقق هدفاً أو يغير حالة، مما له من خصوصية في بعث التحريك لمشاعر المتلقي وانفعالاته، فيدفعه إلى إنجاز تغيير جديد في نفسه.

- التعبيرات: تعبر عن الحالة النفسية للمتكلم، مثل "أحب أن أراك سعيداً"، و"مللت الانتظار" مثالنا في ذلك قوله تعالى الذي يعبر عن الحالة النفسية للمتكلم بدل المتكلم، ﴿...وَلَا يَغْتَبِ بَعْضُكُم بَعْضًا أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ وَ...﴾ (12). والاستفهام تقريرى لتحقيق أن كل أحد يقر بأنه لا يحب ذلك (ابن عاشور، 1984، 26/255)، هذا الاستفهام هو إقامة الحجة على بعث الكراهة والتحذير والاستنفار في نفسية المتكلم تجاه الغيبة وتبعاتها الشنيعة.

- الالتزاميات: تفيد التزام المتكلم بإنجاز فعل في الزمان المستقبل، مثل: "أعدك بسفر رائع إلى مصر". وذلك مثل قوله تعالى ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَعْضُونَ أَصْوَاتَهُمْ عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ أُولَئِكَ الَّذِينَ امْتَحَنَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ لِلتَّقْوَى لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَأَجْرٌ عَظِيمٌ﴾ (3)، وعد جميل لهم بإزاء ما في قلوبهم من تقوى الله، والعاقبة للتقوى (الطباطبائي، 1360: 18/18).

(310). هكذا أرادت ختام الآية أن تعمق إحساس المتلقي بحالة السعادة والرخاء، حيث تخلق طاقة إيجابية في النفوس وتحيي روح الأمل والنور.

- التصريحات: ويقصد بها إعلان المتكلم عن إنجاز فعل يفيد تغييرا مرتقبا على مستوى العالم الخارجي، مثل: "أعلن أيها الحضور الكريم عن برنامجي الانتخابي قريبا" (حمدادي، 2015: 33). وذلك مثل قوله تعالى ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ...﴾ (13)، أو كل واحد منكم من أب وأم، فكل واحد منكم مساو للآخر في ذلك الوجه فلا وجه للتفاخر. وقيل «الشعوب في العجم، والقبائل في العرب، والأسباط في بني إسرائيل» (الأندلسي، 1993: 8/115)، هكذا أرادت الآية من خلال ظلالها أن يعلن عن الأصل في سلالة الإنسان التقوى والدين ولايفضل أحد أحدا إلا في التقوى إذن أراد التشجيع على التغيير في المسيرة الفكرية، وعدم الاعتياد على السطحية والظاهرية.

- الانجازات: وهي أفعال يتحقق محتواها القسوى، إذا توافرت شروط إنجازها، حين التلطف ذاتها. (المتوكل، 1989، ص22) لها أمثلة كثيرة، تتجلي في كل الجمل الإنشائية (كالأمر والنهي والاستفهام...) مثالنا في ذلك قوله تعالى ﴿قُلْ أَعْلَمُونَ اللَّهَ بِدِينِكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا...﴾ (16)، إنشاء الاستفهام هنا يبعث حركة عاطفية في النفوس، حيث له مساهمة بارزة في تمكن معنى التوبيخ والتقريع، لما في الاستفهام من قدرة إيجابية، في ابتعاد مؤشرات الشك والريب في النفس.

2-1-2. الأفعال الكلامية عند أوستين وتطبيقها في سورة الحجرات

فعل القول:¹ وهو عملية الإنتاج الصوتي، والتركيب، والدلالي للملفوظات، فقولنا «الجو جميل» يشكل ملفوظا يتشكل من أصوات تتركب هذه الأصوات بشكل يفضي لإكساب الجملة دلالة معينة (رحيمة، 2009: 149)، فعل القول يعنى القول الذي يقوله المتكلم من الكلام والنص.

الفعل الإنجازي:² يمكن القول إن هذا الفعل هو نتاج الفعل السابق وهو الفعل الإنجازي الحقيقي وهو قيام بفعل ضمن قول شيء، ثمة قوة تعمل في السامع لتحديد كيفية فهم الملفوظ إنها «القوة اللاقولية» التي تحدد فهم السامع للملفوظ بوصفه استفهاما أو إخبارا أو أمرا أو ضربا آخر من ضروب الأعمال اللاقولية (الحباشة، 2010:

¹ locutionary act

² illocutionary

(101). فعل الإنجاز هو الغرض الذي يرمي إليه المتكلم ويقصده من هذا الكلام وينقسم الفعل الإنجازي حسب نظرية أوستين إلى قسمين: الأقوال التقريرية والأقوال الإنشائية.

الفعل التأثيري: الفعل التأثيري فإنه يتعلق بالمرسل إليه وقد لا تكتمل دائرة التأثير فيه إلا عند حدوث رد فعل من المرسل إليه (رحيمة، 2009: 150). وذلك مثلما يستجيب المتلقي لفتح الباب أو إغلاقه.

أساس الأفعال الكلامية في القرآن الكريم منجزة بمجرد التلفظ بها كالشهادتين عندما يتلفظ المتكلم بتلفظها صار مسلماً والطلاق والعقود و...

3. الأقوال التقريرية التي تصف حالاً معيناً لشيء أو لشخص:

-الفعل الدال على الثبات: في قوله تعالى ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَغُضُّونَ أَصْوَاتَهُمْ عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ أُولَئِكَ الَّذِينَ امْتَحَنَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ لِلتَّقْوَى لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَأَجْرٌ عَظِيمٌ﴾ (3) تدلّ هذه الآية على تعظيم النبي (ص) وكرامته كما يقول الرازي في تفسيره «تعظيم أوامر الله من تقوى الله فكذلك تعظيم رسول الله من تقواه» (الرازي، 1981: 28/115). فغض الصوت عند رسول الله يفيد الدوام والاستمرار على هذه الخصلة الحسنة، لذلك الله تعالى أعطي النبي (ص) مقاما لم يعطيه لغيره، جعله أشرف الخلق وأكرمهم، فلا بد لنا أن نعطيه حقه من الاحترام والتكريم بحالة مستمرة. كما ينغمس ختام الآية في الحالة الاندفاعية، محاولة الكشف عن ملامح التشجيع في نفسية المتلقي، بما فيها من روح البشارة، التي تعد مصدر الدوافع على التحويل النفسي.

وذلك مثل قوله تعالى ﴿إِنَّ الَّذِينَ ينادونك من ...﴾ (4)، يقول الرازي إلى «إن النداء في المعنى كالتنبيه بما فيه سوء الأدب» (الرازي، 1981: 28/116) لابد للمتلقي من مظاهر الأخلاق كالليونة وجهار الصوت والتوقير تجاه مقام النبي (ص) وتلغي الشدة والغلظة مستمدة هذا المعنى من الأفعال الدالة على الثبوت والاستمرار.

-الفعل الإخباري: لها أمثلة كثيرة، يشمل كل الآيات التي تدلّ على الإخبار والمقصود بالخبر الإتيان بشيء كان موجوداً قبل التكلم. وذلك يتمثل في قوله تعالى ﴿وَاعْلَمُوا أَنَّ فِيكُمْ رَسُولَ اللَّهِ لَوْ يُطِيعُكُمْ فِي كَثِيرٍ ...﴾ (7) ومن ذلك ما حدث منكم في الحديدية، فلو أطاعكم في عدم الصلح أصابكم العنت، والمشقة، والإثم (الشعراوي، 1991: 25/14450). هذه الآية تدلّ على الخبر الذي يفيد الإيقاظ والصحو، فالمقصود منها أن إتباع النبي (ص) غالباً على رغباتكم وأميالكم، وبالإضافة ما سبق يجسد ختام الآية، التأكيد لحالة من الشعور باحترام النبي (ص) في نفس المتلقي، فتنتزع عنه ما حوته من الاغترار والاستكبار والتيه.

-الفعل الدالّ على الحكم: ذلك مثل قوله تعالى ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا وَ جَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ﴾ (15) يريد الله تعالى أن يصرح بحكم الصداقة على المؤمنين، الذين هم صادقون في إيمانهم، الإيمان ليس كلمة تقال، إنما عقيدة راسخة لا يداخلها شك ولا ارتياب (المصدر نفسه: 25/ 14484). من صفات المؤمنين أيضا الإخلاص في ختام الآية يصفهم بحكم الصداقة والإخلاص في إيمانهم الروحي، لأن ما في وجودهم من روح التضحية منبعث عن هذه الصفة بالمعنى الحقيقي. ومنه قوله تعالى ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ﴾ (6)، الأمر بالتبين أصل عظيم في وجوب التثبت في القضاء وأن لا يتبع الحاكم القيل والقال ولا ينصاع إلى الجولان في الخواطر من الظنون والأوهام، (ابن عاشور، 1984: 26/ 231). تبعت الآية الفرع والتنبيه والالتفات في النفس، حيث تدفعه دفعا شديدا نحو الإجراء والعمل كما يتضح أنها تنصدر حكما، وهو عدم التسرع في الحكم على الناس وعدم التسرع أيضا في نقل الأخبار، وما في ختام الآية من التشجيع والتنبيه على تحقق المضمون المقصود، تعطي نفسية المتلقي أبعادا حسية مؤثرة، فلا بد أن يتحقق التلاحم الايجابي مع هذا النسق اللغوي الجميل.

4. الأفعال الإنشائية

وهي التي لا تصف ولا تخبر وغير خاضعة لمعيار التصويت وإن التلطف بها يساوي تحقيق فعل في الواقع (أوستين، 1991: 17). الإنشائيات تشكل تغييرات قوية لوضع العالم بحيث تنشأ التأثيرات الروحية الناتجة عن قوة الملفوظ اللاقولية.

الأمر: هو طلب الفعل، وهو في المعنى الحقيقي أن صدر من الأعلى إلى الأدنى. وبتعريف آخر هو استدعاء فعل ممن هو دونه والأصل فيه الوجوب (هارون، 1959: 10)، مثالنا في ذلك قوله تعالى ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ...﴾ (12)، أي كلفوا أنفسهم أن تتركوا وتبعدوا وتجعلوا في جانب بعيد عنكم، أي في الناس وغيرهم فاحتاطوا في كل ظن ولا تهادوا معه حتى تجزموا به فتقدموا بسببه على ما يقتضيه من الشر إلا بعد التبين لحقه من باطله بأن يظهر عليه إمارة صحيحة (البقاعي، 1480: 18/ 367). فالمراد الضمني منها أن سوء الظن بأخيك من غير أدلة وبينه؛ عدول عن الأصول الخلقية، تحاول الآية بذلك الرنين الطلبي أن تعمق فاعلية المتلقي وتدخله في حالة من التنبيه والارتباك.

لطبيعة الإصلاح بالعدل دور في إلغاء الشتات، والتفرق ومثل ذلك ما يظهر في قوله تعالى ﴿وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ فَإِنَّ فَاتَتْ فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ (9)، يقول الزمخشري في الكشاف «إن اقتضاء هذه الآية التنازع بين قبيلتي الأوس والخزرج، فرجع رسول الله (ص) إليهم وأصلح بينهم والمراد بكلمة "البغي" الاستطالة والظلم وإبَاء الصلح» (1998: 5/ 571). ففعل الأمر "أصلحوا" في هذه الآية الكريمة تدلّ على نيد التقاطع، والتناحر، التنافر، فالصورة مشحونة بالمضامين الإخبارية، والممزوجة بالصناعات البديعية كالطباق والجناس التي تنبض بالوقع والتأثير إلى أن تدعم البنية الحركية للآية وتثيرها ولكن يحقق ختام الآية الغرض بأكمل الصورة وتزيد من ارتفاع مستوى الصدمة النفسية لدى المتلقي، لما فيه من غرض التشجيع والتنبيه. فالتأكيد في النهاية يشد المتلقي إلى تحقق العدل لما فيها من روح البشارة والتبشير.

النهى: هو طلب الكفّ عن شيء ما، مادي أو معنوي، وتدل عليه صيغة كلامية واحدة هي «الفعل المضارع الذي دخلت عليه (لا) الناهية» (الميداني، 1996: 228). والنهى يشبه الأمر في الإلزام ولكن علي صورة النفي، والأصل فيه التحريم. مثالنا في ذلك قوله تعالى ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْدِمُوا يَدَيَّ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ (1)، أي لا تقطعوا أمرا وتجزموا به وتجترئوا على ارتكابه قبل أن يحكم الله تعالى ورسوله (ص) والمقصود منه النهي عن مخالفة الكتاب والسنة (الألوسي، 1270: 26/ 131). والتقديم عادة يكون في الأقوال والأعمال، هكذا تكثف الآية درجة هذا الحكم بالانتقال من التركيب الكلامي السابق إلى اللاحق، بما فيها من الإقناع والتنبيه الوجداني، تكون بذلك تقدم صورة فنية مشحونة بالصدمة النفسية، التي تضاعف مستوى الإعلامية والتأثير في الآية.

وقوله تعالى ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَسْخَرْ قَوْمٌ مِنْ قَوْمٍ عَسَى أَنْ يَكُونُوا خَيْرًا مِنْهُمْ وَلَا نِسَاءٌ مِنْ نِسَاءٍ عَسَى أَنْ يَكُنَّ خَيْرًا مِنْهُنَّ...﴾ (11) هذه الآية والتي بعدها نزلت في خلق أهل الجاهلية؛ وذلك أنهم كانوا يجرون مع شهوات نفوسهم، ولم يقومهم أمر من الله ولا نبي، فكان الرجل يسخر، ويلمز، وينبز بالألقاب، ويظن الظنون، ويتكلم بها، ويغتاب، ويفتخر بنسبه، إلى غير ذلك من أخلاق النفوس البطالة، فنزلت هذه الآية تأديبا لهذه الأمة (الثعالبي، 1997: 5/ 271). والنهى عن السخرية التي يتحقق بها فقدان الراحة النفسية، هذه طبيعة السفهاء وديدنهم فأول ما يفكرون به إذا تمسكوا بالفرصة هو الازدراء والسخرية والمراد باللاحق الآية "عسى..." حصول الرضاية النفسية بحث المخاطب على الابتعاد عن هذا العمل، فيكون ذلك كالدليل والبرهان لا يفتقر إلى النهي والإنكار.

فألاية ﴿...وَلَا تَلْمِزُوا أَنْفُسَكُمْ وَلَا تَنَابَرُوا بِالْأَلْقَابِ﴾ (11)، فكلمة "اللمز" هو أن تعيب شخصا وهو حاضر وأما يقول سيد قطب حول هذه الكلمة «ولكن للفظه جرسا وظلا؛ فكأنما وخزة حسية لا عيبة معنوية» (2003م: 3344/5). و(النبز) هو أن تذكره باللقب وهو حاضر، وهي تعدّ من أشكال السخرية بأنواعها المختلفة، فإياك أن تسخر إخواننا المسلمين لا في أجسامهم، ولا في طول قامتهم، ولا في ألوانهم وأجناسهم، ولا في فقرهم وفاقتهم، لا يجوز للمؤمن التجريح، والتبكيك، والتعذيب وكل ما يجرج النفسية البشرية، من اللقب واللمز. وقوله تعالى ﴿وَلَا تَجَسَّسُوا﴾ (12) أي لا تبحثوا عن عورات المسلمين عما ستروه. فالتجسس قد يكون هو الحركة التالية للظن، وقد يكون حركة ابتدائية لكشف العورات والاطلاع على السوءات، فلكلمة التجسس ظلال مكنونة، لا بد من تمكنه وكشفه، فهي شديدة التطلب مع الاختفاء، فتكون في الشر، لذلك له معنى سلبي.

وبالنسبة لتكرار صوت السين في كلمات يسخر، عسى، نساء، بئس، الاسم، الفسوق، وما يرافقه السينات من حروف صفير كالزاي في "تلمزوا" و"تنابزوا" فالسين صوت مهموس يتبعه الزا الصفيري ليتناسب كل ذلك مع حالات السخرية والاستهزاء.

النداء: هو طلب الإقبال بحرف نائب مناب أدعو لفظا أو تقديرا ك"يا" و"ها" للبعيد وقد ينزل غير البعيد منزلة البعيد لكونه نائما أو ساهيا حقيقة أو بالنسبة إلى الأمر الذي تناديه له (التفتازاني: 1893: 244) وذلك مثل تكرار النداء في ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْدَمُوا بَيْنَ يَدَيَّ...﴾ (1)، فالنداء هنا يدخل في جوء ملائم مع الراحة والطمأنينة النفسية وتتوافق مع المعاني الممزوجة بالنفس. وإلى جانب ذلك فهو يغرس في جوء البياني ملامح قوة الإخاء والتحالف بحيث تتفرع عنه المؤانسة، والمقاربة، والمجالسة، لما فيها استفتاح بذكر ألفة المخاطبين كما تقول يا «ولدي العزيز»، هذا يبتدع زينة للاستماع والإقبال. وقوله تعالى ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَرْفَعُوا أَصْوَاتَكُمْ فَوْقَ صَوْتِ النَّبِيِّ...﴾ (2) وهذا نداء لتقرير ما ينبغي من أدب للقيادة والتوقير، وذلك هو الأساس لكافة التوجيهات والتشريعات في السورة، فلا بد من وضوح المصدر الذي يتلقى عنه المؤمنون، ومن تقرير مكان القيادة وتوقيرها، لتصبح للتوجيهات بعد ذلك قيمتها، ووزنها، وطاعتها (قطب، 2003: 3345/5) لذلك يكون المقصود الضمني من هذه الآية الترغيب والتشجيع على تقرير مكان القيادة.

5. الفعل التأثري ودور الانسجام فيه

الانسجام هو وسيلة التنظيم اللغوي المقترن بالانتلاف والتلاؤم، الذي يبحث عن الجمال الفني، وإدراك أسرار الترتيبات داخل البناء النصي، ومن فوائده الكشف عن التلاؤم والتعالق بين أعضاء النص مما يتحقق من خلاله

الساحة الخصبة للنص، يمكن أن نأتي بمثال التعليل والعلية من قوله تعالى في سورة الحجرات التي تسبب الأثر والوقع ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ وَلَا تَجَسَّسُوا وَلَا يَغْتَبَ بَعْضُكُم بَعْضًا أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ تَوَّابٌ رَّحِيمٌ﴾ (11)، كل مضمون هذه الألفاظ (عدم الظن وعدم الغيبة) لا تتحقق من خلال بداية الآية، لذلك عقب الله بقوله «إن بعض الظن إثم/ يحب أحدكم أن يأكل لحم أخيه ميتا». فكل هذه المقاطع تحقق نوعا من التعليل والبرهان لعبارة تسبقها، وذات صلة عضوية بالسابق، فهذه تشحن النص بطاقات مليئة بالعلية والتعليل و تفتح بوابات منيرة على الآية وتزيد النفوس إقناعا وإمتاعا، حيث تندمج هذه العناصر اللغوية مع ملامح الإثبات والتقدير، وتندغم فيها لتحدث بها آية متكاملة، منسجمة وما شابهت تلك من تقليص درجة التوتر والتشويش.

هناك علاقة البيان والتفسير التي يكثر تواردها في القرآن الكريم، فهي من الموضوع الذي يجب الفصل بين الجملتين، قال الله تعالى في سورة الحجرات ﴿... وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ (9)، تسود علاقة الترابط اللغوي المعنوي بين عناصر هذه الآية، التي تتنوع أساليب الخطاب من خلالها، وهذا التنوع يضي رونقا وبهاء على ظلال الآية، وبالتالي يعتبر اللاحق من الآية جواب للسؤال المقدر المنبعث عن السابق، فهو يثير ما في النفس من السؤال، فيقول: لماذا يأمر الله تعالى بالقسط فيجاب بما جاء في ختام الآية، لذلك علاقة السؤال والجواب بين بنية النص تحدث نوعا من التمازج بين عناصر النص والجملة وهي سبب لإيصال الفكرة بطريقة مؤثرة، مولدة للشفافية التي تبرز ما يقصده الكلام من الغرض والمقصود. كما نلاحظ عملية الاستبدال وهو تعويض عنصر في النص بعنصر آخر (خطابي، 1991: 19). مثالنا في ذلك قوله-تعالى- ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَسْخَر قَوْمٌ مِّن قَوْمٍ...﴾ (11)، هذا الاستبدال يكون قادرا على استيعاب مكنونات هذه الآية بالقدرة المقترنة بالامتلاء الإقناعي، فالآية كما تتضح أنها تفتقر إلى هذه الاستبدالات (قوم، نساء) بدل خطاب المؤمنين، لما فيها من الحقول الدلالية المختلفة، التي تخلق تدرجا منطقيًا في هذا التسلسل اللغوي، عن هذا السبيل، لكل هذه الألفاظ دلالات مختلفة، فلا بد من كشف هذه العلاقات التي تجمع هذه الألفاظ مختلفة الدلالة، لذلك تسمح هذه الآية بوجود مجموعة من الكلمات بدل ما توجد في بدايتها لكي توحى كل منها بإيحاء له تأثير في درجة تحرك النص ويكتف مجال دلالتها، فلا بد من انفعال المتلقي بالتجديد والتوليد وتكوين الأثر في نفسيته، وبذلك تشعب دائرة التناسق اللغوي للخطاب القرآني وتحقق نوعا من التفجر التعبيري.

6. الأقوال الكلامية تنقسم إلى قسمين:

الفعل الكلامي المباشر:¹ إن الفعل الإنجازي المباشر هو الذي يعتمد المتكلم من أجل تحقيقه والمخاطب من أجل اكتشافه والتعرف علي ما تحتويه البنية اللسانية الشكلية للملفوظ مباشرة (رحيمة، 2009: 151). وهي عبارة عن الأقوال التي تساوي المحتوى ولم تخرج عن المعنى الظاهري. وهي: الأقوال الناهية، والأقوال الاستفهامية، والأقوال الأمرية. وذلك مثل فعل (أصلحوا) في قوله تعالى ﴿ وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَت إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ فَإِنَّ فَاءَتْ فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ ﴾ (9)، فكما يبدو من خلال ختام الآية، فلا بد من العدل في الإصلاح، فأعاد مرة أخرى كلمة (الإصلاح) فكررها لتحقيق الجماعة المتصفة بالعزة والكثرة، كما يمكن أراد من خلال تكرارها، فربما هذه الفرقة الباغية أو الطاغية تقف عن بغمها وتصالح، فالمعنى المباشر المتصدر من الأمر هو التشجيع على الإصلاح والخير أو التحذير عن البغاء والظلم والاعتداء.

الفعل الكلامي غير المباشر:² نصادف في الحياة كثيرا من العبارات لا يتطابق معناها الدلالي، مع المعنى الذي رغب المتكلم في التعبير عنه، من مثل قولنا "صباح الخير" في مقام معين لا يتناسب مع استخدام العبارة للتحية الصباحية، وإنما قد يفصح المقام عن استخدام هذه العبارة للسخرية والتهكم، يتعلق الأمر بأقوال يرمي من خلالها المتكلمون إلى التعبير بشكل ضمني عن شيء آخر غير المعنى الحرفي مثلما هو الشأن في التلميحات والسخرية والاستعارة وحالات تعدد المعنى (الحباشة، 2007: 68). وفي قوله تعالى ﴿ وَلَا يَغْتَبَ بَعْضُكُم بَعْضًا أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ ﴾ (12) الاستفهام فيه، يظهر جمال الانزياح عن المعنى المباشر هو العودة إلى توسيع درجة التأثير والفعل بحيث تحرك القلوب لكراهية فعل الغيبة، والاستفهام التقريري يثري المعنى ويكتف درجة تأثيرها وتسكن في قلوب المؤمنين الكراهية والاشمئزاز والابتعاد عن هذا العمل الشنيع (الغيبة)، فيكون أصل الكلام على وجه مباشر، فينقله هذا الاستفهام بوجه غير مباشر، لكي ينظف مشاعر المؤمنين من أدران الغيبة وأدناسها بصورة أعمق وأشد. وفي قوله تعالى ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ ... ﴾ (6) وهذا التحذير من جراء قبول خبر الكاذب يدل على تحذير من يخطر له اختلاق خبر مما يترتب

¹ Direct speech act

² indirect speech act

على خبره الكاذب من إصابة الناس (ابن عاشور، 1984: 26/232)، هذه الآية، لها معان غير مباشرة، منها ذمّ التسرع في نقل الأخبار والتوبيخ لمن يأتي بخبر قبل التثبت والتبين.

7. دور الحجاج في الأفعال الكلامية

نظرية الحجاج في اللغة، التي وضع أسسها اللغوي الفرنسي أرفالد ديكرود؛ إطارا نظريا ومنهجيا لهذا البحث (العزاوي، 2006: 9) إن المرسل يقوم بنقل رؤاه عندما يجد أن عليه أن يكون مؤثرا في الآخر؛ بغية استمالتة، وجعله يشاركه هذه الرؤى، فالباعث والمحرك له قضية لا يقينية مختلف عليها (صاديق، 2015: 18). ولهذا فإن وظيفة الخطاب الحجاجي يعتمد على الأدوات اللغوية والأساليب البلاغية من أجل بيان المعنى المطابق لمقاصد المتكلم، ومن أجل أداء وظيفة إقناعية.

1-7 الحجاج (argumentation)

إن الإقناع يتوقف كذلك على القول الذي يجب بناؤه حجاجيا والعمل على تعبئته بالأدلة القادرة على إقامة الاعتقادات أو تغييرها، لأن الإقناع، كما أكد أرسطو يحدث عن الكلام نفسه إذا أثبتنا حقيقة أو شبه حقيقة بواسطة حجج مقنعة مناسبة للحالة المطلوبة (عادل، 2013: 55). لقد انبثقت نظرية الحجاج في اللغة من داخل نظرية الأفعال اللغوية التي وضع أسسها أوستين وسيرل وقد قام ديكرود بتطوير أفكار وراء أوستين بالخصوص، واقترح في هذا الإطار، إضافة فعلين لغويين هما فعل الاقتضاء وفعل الحجاج (النقاري، 2006: 56). والحجاج الذي نتحدث عنه في هذه الورقة، هو الحجاج اللغوي والحجاج البلاغي.

1-1-7 الحجاج اللغوي

تستخدم فيه الوسائل اللغوية، مثل التراكيب الدالة على الثوابت والحقائق والتأكيد، والأساليب الإقناعية المنطقية، مثل الشرط والاستثناء، والترقي في الحجاج حسب درجاته اللغوية، وبناء الجمل على هيئة قضايا منطقية: تبدأ بمقدمات وتنتهي بمسلمات و... (محمد طعمة، 2018: 103). لذلك وظيفة اللغة الأساسية ليست هي الوظيفة الإخبارية، بل هي الوظيفة الإقناعية.

العدول الكمي بالزيادة وأبعاده الحجاجية: إن مظاهر العدول الكمي بالزيادة داخل الجملة منشؤه التوكيد ووسائل التوكيد الداخلة على الجملة الإسمية والجملة الفعلية كثيرة جدا (صولة: 2007، 253). ومنها أيضا التكرار والتأكيد و...

التكرار: هو إلحاح على جهة هامة من العبارة، يعنى بها المؤلف أكثر من عنايته بسواها، وهو بذلك ذو دلالة نفسية قيمة، حيث له دور هام في عكس الانفعالات النفسية المكونة، الذي يرسل الخطاب الأدبي إلى مرحلة الإقناع والسكوت. مثالنا في ذلك تكرار مقطع «يا أيها الذين آمنوا...» عدة مرات في السورة وهو مؤثر في تحويل أحوال المؤمنين، وتكوين شخصيتهم الاجتماعية، مما يؤدي إلى الانتباه في مضامين الآيات والتفكير فيها، مضمون ما في هذه النداءات هو التحفيز والتشجيع إلى التربية والتهذيب التي تنظم العلاقة الحميمة بين المؤمنين، ويزيد شدة الكلام وقوته في الطرح والتفشي وهذا ما يقرب البيان على وشك الحجاج والإقناع.

التأكيد: إن مقصود من التأكيد، تقرير المعنى في نفس السامع وتقويته في ذهنه وإزالة الشك عنه، إذن للتأكيد أدوات وتراكيب حيث لها دور بارز في إيصال المعاني إلى الصعود والكمال وذلك يتمثل في قوله تعالى ﴿قُلْ أَتَعْلَمُونَ اللَّهَ بِدِينِكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ (16)، الاستفهام الإنكاري في الآية توبيخ للأعراب (الصابوني، 1981، ج3/239). هكذا بتكرار مضمون الآية (علم الله المطلق) ترسخ هذه المعرفة الإلهية في ذهن المتلقي ثم تشرق في عاطفته وقلبه التي تشعر برنين هذه الآية الملائمة مع الهيمنة والسيطرة في القلب، بما أنها استفادت من التأكيد كوسيلة من وسائل الحجاج والإقناع. وقوله تعالى ﴿وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ... فَإِنْ فَاءَتْ فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ (9)، فكما يبدو من خلال هذه الآية أن تكرار كلمات (الإصلاح والعدل) تتابع، مما أكسب شعورا بتأكيد المعنى وتقويته، فخاتم الآية الذي يدل على العدل والعدالة تشجيع للمؤمنين من التبعية ما أمروا به، بحيث يؤكد التزامهم بالمفهوم المقصود، هذا بالإضافة إلى الشعور بظرافة العدل وما فيه من طمأنينة وسكينة بعد التمكن منه. ولا يخفى أن تكرار المضامين المشتركة يحاول كثافة إحساس المتلقي وانفعاله بها، ورغبته في تثبيت الدلالة المقصودة.

العدول الكمي بالنقصان وأبعاده الحجاجية: مدار العدول الكمي بالنقصان على الإيجاز ولكن يهمننا من الإيجاز ما كان منه بالحذف (صولة، 2007: 387) فالعدول الكمي بالنقصان يكاد يكون مطابقا بالإيجاز (الزركشي، 1972: 95). وإيجاز القصر في السورة يتمثل في قوله ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ اللَّهِ وَرَسُولِهِ...﴾ (1)، الآية هذه تهيئة لكل أمور الخير والمحاسن التي تنبني على أصول الشريعة والدين. إذن إيجاز القصر في الآية، كوسيلة من وسائل الحجاج مع ما فيه من ظلال وإيحاءات، له مساهمة فعالة في بث المعاني المقصودة بأشد القوة.

7-1-2. الحجاج البلاغي

يتسم علم البلاغة بسمات لغوية لها إحياءات مختلفة في الأعمال الأدبية، ذلك أن الحجاج هو وسيلة من وسائل التبيان، تمنحه البلاغة طاقة بيانية قوية بما تغير الأسلوب العادي للغة وتحلو حلاوتها.

الحجاج بالاستفهام: الاستفهام هو استخبار، والاستخبار هو طلب من المخاطب أن يخبرك (الجرجاني، 1991: 140) نعرفها من خلال سياق الكلام، مثل قوله تعالى ﴿وَلَا يَغْتَبِ بَعْضُكُم بَعْضًا أَ يُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ...﴾ (12). هكذا يجسد طنين هذا الاستفهام عمل الغيبة بأبشع الصورة، ويظهر بأشد وسائل البيان معتمدا على هذه الوسيلة الحجاجية، لذلك بإمكان اللغة أن تنير القوة الحجاجية البيانية وهذه الحالة مستوحاة من زوايا الانحرافات اللغوية التي تذي نار العواطف والمشاعر...

الحجاج بالاستعارة: الاستعارة من أكثر استعمالات اللغة فاعلية فتدخل في جانب التصوير والتأثير، وفي تطوير اللغة وبت الحياة فيها، فهي تنصدر بشكل كبير بنية الكلام الإنساني، إذ تعدّ عاملا رئيسيا في الحفز والحث وأداة للتعبير، وسيلة لملء الفراغات في المصطلحات (أبو العدوس، 1997: 11). إن العامل في تأثير الاستعارة هو المسافة بين المشبه والمشبه به، فمثالنا في ذلك قوله تعالى ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْدِمُوا بَيْنَ يَدَيِ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ (1)، شبّه حالهم في إبداء الرأي وقطع الأمر في حضرة الرسول بحال ملك عظيم تقدم للسير أمامه بعض الناس وكان الأدب يقتضي أن يسيروا خلفه لا أمامه، وهذا بطريقة الاستعارة التمثيلية (الصابوني، 1981م: ج3/239) فالمراد بفعل (لا تقدموا) عدم إطاعة الرسول وتلحق بها إساءة الأدب أو قلة الأدب بجامع مجاوزة الحد في كل، فتضفي الاستعارة الحجاجية هنا على المعنى، قوة وشدة بصورة مضاعفة أو مكثفة، وتسقط عليه أبعادا من الصور الفنية مما يؤدي إلى طاقة فنية إبداعية، تحقق المعنى المراد بالأكمل ومن جهة أخرى تكثف الآية درجة هذا الحكم بالانتقال من التركيب الكلامي السابق إلى اللاحق، بما فيها من عوامل الإقناع والتنبيه.

الحجاج بالكناية: ذكر اللفظ في غير ما وضع له مع جواز، إرادة ما وضع له (التفتازاني، 1893: 264). فهناك الكناية في قوله تعالى ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَغُضُّونَ أَصْوَاتَهُمْ عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ...﴾ (3)، فغضّ الأصوات عند رسول الله (ص) كناية عن الإلزام في مخاطبيه أعلى درجة في التعظيم والتوقير بما أنه يتميز في الخطاب والنداء، لأن مقتضى العقل مراعاة الأدب والحشمة مع النبي ومن هو أعلى منزلة ومقاما هكذا قوله -تعالى- يعبر عن معاني السمو والارتقاء في

مجال الأخلاق والأدب بصورة ضمنية حجاجية، جاءت هذه الحجة بصورة الكناية الممزوجة بالإقناع والتأثير لتخدم فاعلية الكلام.

الحجاج بالتمثيل: إنّ الأغراض التي تكون للناس في ذلك لا تعرف من الألفاظ، ولكن تكون المعاني الحاصلة من مجموع الكلام كالمثل... أدلة على الأغراض والمقاصد (الجرجاني، 1991: 441)، فقد زال الشك وارتفع في طريق العلم بما يراد إثباته والخبر به في التمثيل، وذلك مثل قوله تعالى ﴿وَلَا يَغْتَبِ بَعْضُكُم بَعْضًا أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا...﴾ (12)، كما يتضح، يتنوع تأثير العبارة في صورة التمثيل بحسب وقعها وحدة الرسوخ التي تحدثها، بما فيها من الإبداع اللغوي، القسم الثاني من الآية، أتى بصورة التمثيل لكي يملأ القلب كراهة وشناعة تجاه عمل الغيبة، بشكل يرتضيه الذوق ويتناغم مع الروح الإيماني ومن جانب آخر فيه مضامين التقريع والتبكيث لمن يقع في هذا العمل الشنيع.

8-حصاد البحث

وبعد هذه الدراسة، جدير بنا أن نصل إلى نتائج البحث وأهمه:

- تكون الأفعال الكلامية المتضمنة في آيات تعامل المؤمنين بين الأفعال الكلامية الوصفية (الخبرية) والأفعال الكلامية الأدائية، وأن أكثر هذه الأفعال تحتوي على معان أخرى غير المعاني المباشرة، فيمكن الوصول إليها من خلال المقام الذي وردت فيه.

-جاءت الأفعال الكلامية في سورة الحجرات لتدلّ على الاستمرارية في الأخلاق الحسنة، كما أنت لغرس القيم الثمينة وتربية المجتمع على الاتحاد والتضامن لذلك تسعى وراء تقريب القلوب المتنافرة وتسلم القلوب من الأمراض النفسية.

-قد يتميز خطاب المؤمنين في عمومهم بأنه ذو فعالية حجاجية كما نراها في قوله -تعالى- في تقبيح الغيبة (أحب أحدكم أن يأكل لحم أخيه ميتا)، فلجوء الكلام إلى هذا التمثيل يكون سبب طغيان الإقبال والاستماع في روح المخاطبين.

- جاءت أفعال النهي والأمر في تعامل المؤمنين للدلالة على التحذير والتنبيه.

- نلاحظ أيضا الأفعال الترغيبية والتشجيعية في سورة الحجرات ، مما فيها من أثر الحث والتشجيع، وذلك نحو تكرار نداء (يا أيها الذين امنوا....) الذي يكون سببا لزيادة التحنن والتلطف والحنان بحيث يشد المتلقي ويجذبه.

- الآيات المرتبطة بالتعامل في السورة تشكل دلالات عميقة للتربية الممزوجة بالأخوة والتفاعل الإيجابي، تكشف عن توسع الثقافة الهائلة في المجتمع البشري، مما جعل إيقاعها مشحون بالتأثير في المتلقي، إذ استطاع أن تبني له نفسية إنسانية متميزة.

- استحضار الإنزياحات اللغوية في آيات تعامل المؤمنين في سورة الحجرات تعمق دائرة التجربة اللغوية وتكتف أيضاً درجة التعبير البياني.

- تكشف الأفعال الكلامية قيمة جمالية للآيات وما فيها من النظام والتناسق الكامل في هندسة هذه الآيات.

المصادر والمراجع:

1. القرآن الكريم

الف) المراجع العربية:

2. الألوسي، محمود (1270). روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني. بيروت: دار الطليعة.

3. ابن عاشور، محمد طاهر (1984). تفسير التحرير والتنوير. تونس: الدار التونسية.

4. ابن منظور، محمد ابن مكرم (1994م). لسان العرب. ط3، دار صادر: بيروت.

5. أبو العدوس، يوسف (1997). الاستعارة في النقد الأدبي الحديث. عمان: دار الأهلية للنشر.

6. أبو حيان الأندلسي، محمد بن يوسف (1993). تفسير البحر المحيط. تحقيق الشيخ عادل أحمد عبد

الموجود، بيروت: دار الكتب العلمية.

7. البقاعي، برهان الدين أبي الحسن ابراهيم (1480). نظم الدرر في تناسب الآيات والسور. القاهرة: دار

الكتاب الإسلامي.

8. بوجادي، خليفة (2009). في اللسانيات التداولية مع محاولة تأصيلية في الدرس العربي القديم. الجزائر:

بيت الحكمة.

9. التفتازاني، سعد الدين، (1893). المطول على تلخيص المعاني. بيروت: دار الكتب العلمية.

10. الثعالبي، عبد الرحمن بن محمد (1997). تفسير الثعالبي المسمى بالجواهر الحسان في تفسير القرآن. بيروت: دار إحياء التراث العربي.
11. الجرجاني، عبد القاهر (1991م). دلائل الإعجاز. جدة: دار المدني.
12. الحباشة، صابر (2007). التداولية من أوستين إلى غوفمان. اللاذقية: دار الحوار للنشر.
- الحباشة، صابر (2010). لسانيات الخطاب الأسلوبية والتلفظ والتداولية. اللاذقية: دار الحوار للنشر.
13. حسن، هديل عباس حسن (2017). التداولية النشأة والتطور. بغداد: جامعة بغداد.
14. خطابي، محمد (1991). لسانيات النص مدخل إلى انسجام الخطاب. بيروت: المركز الثقافي العربي.
15. الرازي، فخر الدين (1981م). التفسير الكبير ومفتاح الغيب. بيروت: دار الفكر.
16. رحيمة، شير (2009). «تداولية النص الشعري جمهرة أشعار العرب نموذجاً». رسالة الدكتوراه، الجزائر: جامعة الحاج لخضر باتنة.
17. الزمخشري، جارالله محمود بن عمر (2009). تفسير الكشاف. بيروت: دار المعرفة.
18. الزركشي، بدر الدين (1972). البرهان في علوم القرآن. تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، بيروت: دار المعرفة.
19. الشعراوي، محمد متولي (1991). تفسير الشعراوي. القاهرة: مجمع البحوث الإسلامية لجامعة الأزهر.
20. صولة، عبد الله (2007). الحجاج في القرآن من خلال أهم خصائصه الأسلوبية. الطبعة الثانية، بيروت: دار الفاربي.
21. الصابوني، محمد على (1981). صفوة التفاسير. الطبعة الرابعة، بيروت: دار القرآن الكريم.
22. عادل، عبد اللطيف (2013). بلاغة الإقناع في المناظرة. بيروت: منشورات ضفاف.
23. العزاوي، أبو بكر (2006). اللغة والحجاج. الدار البيضاء: دار العمدة في الطبع.
24. قطب، سيد (2003م). في ظلال القرآن. الطبعة 32، بيروت: دار الشروق.

25. كاظم صادق، مثنى (2015). أسلوبية الحجاج التداولي والبلاغي تنظير وتطبيق على السور المكية. بيروت: منشورات ضفاف.

26. الميداني، عبد الرحمن (1996). البلاغة العربية أسسها وعلومها. دمشق: دار القلم.

27. النقاري، حمو (2006). التحاجج طبيعته ومجالاته ووظائفه. الطبعة الأولى، الدار البيضاء: كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط.

المراجع المترجمة:

28. أوستين، جون (1991). نظرية أفعال الكلام العامة: كيف ننجز الأشياء بالكلام. ترجمة: عبد القادر قنيني، أفريقيا الشرق.

29. دايك، فان (2001م). علم النص مدخل متداخل الاختصاصات. ترجمة سعيد حسن بحيري، القاهرة: دار القاهرة للكتاب.

30. يول، جورج (2010). التداولية. ترجمة قصي العتاي. بيروت: الدار العربية للعلوم.

ب) المقالات

1. جربوعة، إيمان (2011م). «الخطاب القراني في ضوء اللسانيات التداولية قراءة في الأفعال الكلامية». مجلة الممارسات اللغوية، العدد 7.

2. محمد طعمة، عبد الرحمن (2018)، «البعد التداولي للنسق الحوارية في القرآن الكريم: مقارنة معرفية حجاجية»: جامعة ماليزيا.

ج) المراجع الانجليزية

1-Allott, Nicholas,(2010).in pragmatics, continuum international publishing group.

2 -Potts, Christopher, (2014), pragmatic's, oxford handbook, computational linguistics.

3-His key, R (2014). Speech act theory .(kw . Kulturwirt).

من الجنون إلى الجنون العاقل: دراسة سيميائية ثقافية في كتاب عقلاء المجانين للنيسابوري.

From Madness to Sane Madness: A Cultural Semiotic Study of AL-Naysaburi's book "Wise Madmen"

الطالب الباحث عبد الحفيظ مشكوري. جامعة ابن طفيل، القنيطرة/المغرب

Abdelhafid Mechkouri. Ibn Tofail University of Kenitra/ Morocco.

د. محسن اعمار. جامعة ابن طفيل، القنيطرة/المغرب.

Dr. Mouhcine Amar. Ibn Tofail University of Kenitra/ Morocco.

Abstract

This research is meant to explore the major transformations that the concept of madness and its use in the Arabic Semiosphere has undergone, by focusing on Ibn Habib AL-Naysaburi's book "Wise Madmen". We will shed light on the discourse of madness and its connotations in the Arabic heritage, given that this discourse has remained on the margin, and has not received much attention from scholars either in the past or the present. To reach this objective, we will use a cultural semiotic approach, based mainly on the concepts and proposals of Yuri Lotman. We will define the concept of the Semiosphere, as a semiotic space, where things take their signification. We will also highlight its dualistic nature: centre/margin, and between them is the concept of the liminal, which is changeable. This research will highlight that the concept of madness and its use were subject to multiple transformations in the ancient Arabic Semiosphere in the pre-Islamic era and after the emergence of Islam, moving from poetic madness (disciples of poets) to the madness of prophecy (describing the Prophet (PBUH) as mad), then the madness of disobedience, and the divine madness. We will also show the involvement of Ibn Habib AL-Nisaburi in promoting these transformations, through an eclectic strategy on which his book is based, where he chooses mad people, but sane, distinguished by their discipline to the prevailing moral reason derived from the Islamic religious system, which will express his establishment and celebration of a kind of madness, which we called sane madness.

Keywords: Cultural semiotics, madness, semiosphere, poetry, sane madness.

ملخص:

نشتغل في هذا البحث على أهم التحولات التي عرفها مفهوم الجنون وتوظيفه في الكون السيميائي العربي القديم، بالتركيز على كتاب "عقلاء المجانين" لابن حبيب النيسابوري. نهدف إلى تسليط الضوء على خطاب الجنون ودلالاته في التراث العربي، باعتبار أن هذا الخطاب قد ظل على الهامش، فلم يلقَ اهتمامًا كبيرًا من الدارسين قديما وحديثا. لتحقيق هذا الهدف، سنتوسل بمقاربة سيميائية ثقافية، تقوم أساسا على مفاهيم ومقترحات يوري لوتمان، حيث سنعرف مفهوم الكون السيميائي، باعتباره فضاءً سيميائياً، نتخذ فيه الأشياء دلالتهما، كما سنبرزُ تَنْظِيمَهُ القائم على ثنائية: المركز/ الهامش، وبينهما مفهوم الحد، الذي يتميز بالتغير. سيرز هذا البحث أن مفهوم الجنون وتوظيفه عرفا تحولات متعددة في الكون السيميائي العربي القديم، بين مرحلتي ما قبل الإسلام وبعده، بالانتقال من الجنون الشعري (توابع الشعراء) إلى جنون النبوة (وصف النبي (ص) زورا بالجنون)، ثم جنون المعصية، وصولاً إلى الجنون بالله. كما سنبيّن انخراط ابن حبيب النيسابوري في تعزيز هذه التحولات، وذلك عبر استراتيجية الانتقاء التي أسس عليها كتابه، حيث سيختار مجانين، لكن عقلاء، يتميزون بالانضباط للعقل الأخلاقي السائد المستمد من النسق الديني الإسلامي، مما سيعبر عن تأسيسه واحتفائه بنوع من الجنون وهو ما أسميناه بالجنون العاقل.

الكلمات المفتاحية: السيميائيات الثقافية، الجنون، الكون السيميائي، الشعر، الجنون العاقل.

مقدمة:

لقد بدأ موضوع الجنون يكتسي أهمية بالغة ويغري مجموعة من الباحثين في زمن ما بعد الحداثة، خاصة منذ صدور كتاب ميشيل فوكو Michel Foucault الرائد: تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي (1972) الذي جاء مساهما في المنعطف تُجَاهَ تَفْكِيكِ بِنِيَةِ العقل الغربي. لقد اتسمت بنية هذا الأخير بالتمركز حول العقل ونفي كل أشكال اللاعقل من دائرته، فكانت المركزية العقلية من أسباب بقاء خطاب الجنون عموما على هامش الثقافتين الغربية والعربية، بالرغم من الإمكانيات المعرفية والدلالات السيميائية التي يسمح بها. وإذا عدنا للثقافة العربية القديمة، سنجد أنه لم يكتب حول الجنون الكثير، ومن بين الأعمال التي خصصت موضوعها للجنون نذكر: عقلاء

المجانين والموسوسين لإسماعيل الضراب، وعقلاء المجانين لابن حبيب النيسابوري موضوع دراستنا في هذا البحث، ثم أخبار الحمقى والمغفلين لأبي الفرج بن الجوزي، إضافة إلى أعمال أخرى لم تصلنا بشكل يوحى بالنسيان الذي واجهت به الثقافة الجنون.

تفرض علينا الأحكام المسبقة حول الجنون الإشارة، بداية، إلى أنّ مفهوم الجنون في هذا البحث لا يعني مرضاً نفسياً، ولا ذلك العمى الذي يَهْدِدُ الدَّات، فتهميم في غياهب الجهل والهديان. فقد بيّن علم النفس أنه لا وجود لمرض عقلي اسمه الجنون¹. كما أن القول بكون الجنون مرضاً نفسياً، ليس إلا أسطورة صنعها العقل لاعتقال ما يخرج عن النظام العقلي الأخلاقي، وفي هذا السياق دفع ميشيل فوكو بفرضية مفادها أن "إطلاق حكم الجنون لم يكن إلا نَبْذاً وإقصاءً في وجه كل ما لا يستقيم داخلَ خطاطةٍ ثقافيةٍ أو سياسيةٍ مسبقةٍ"². وقد حاول بعض الدارسين تعريف الجنون من زوايا مختلفة، ومنهم: أحمد بن علي آل مريع في كتابه: خطاب الجنون، الحضور الفيزيائي والغياب الثقافي (2013)، وكذا وسام حسين جاسم العبيدي في: صورة المجنون في المتخيل العربي، من العصر الجاهلي إلى القرن الخامس الهجري (2016) ثم مراد المتيوي في: خطاب الجنون، حفريات في الثقافة العربية (2019). كما خصّصنا لمفهومه ودلالاته مقالا بعنوان أنساق الجنون بين المعجم والتداول العربيين (2021). غير أن هذه المحاولات تعترضها ثلة من الصعوبات، ومن أهمها تحول مفهوم الجنون وتوظيفه من فترة تاريخية إلى أخرى ومن نسق ثقافي معين إلى آخر حسب شروط تداول الخطاب وإرادة الحقيقة السائتين.

في ضوء ما سبق، نحاول دراسة أهم التحولات التي عرفها مفهوم الجنون في الكون السيميائي العربي القديم، ابتداءً العصر الجاهلي، مروراً بمرحلة البعثة النبوية، وصولاً إلى مرحلة استقرار النسق الديني الإسلامي، مع بيان كيفية انخراط ابن حبيب النيسابوري (ت 406 هـ) في تعزيز هذه التحولات وعقل الجنون، من خلال كتاب عقلاء المجانين. فما تحولات الجنون في الكون السيميائي العربي؟ وكيف ساهم ابن حبيب النيسابوري في تعزيزها؟ وإذا نظرنا إلى انتقائه نماذج من المجانين سمّاهم بعقلائهم، فما المعيار الذي اعتمده هي هذا الانتقاء؟ وما مضمراته؟ وهل الكتاب احتفاءً بالجنون أم بضرب منه؟

¹ - ينظر: العبيدي وسام حسين الجاسم، صورة المجنون في المتخيل العربي؛ من العصر الجاهلي إلى القرن الخامس الهجري، ابن النديم للنشر والتوزيع، الجزائر، دار الروافد الثقافية ناشرون، بيروت، 2016، ط1، ص79.

² - فوكو ميشيل، تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي، تر. سعيد بنكراد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2014، ط2، ص14.

للإجابة عن هذه الإشكالات سنوظف في هذا البحث مقاربة سيميائية ثقافية، بالاستناد إلى بعض المفاهيم والإجراءات التي اقترحها رواد مدرسة موسكو- تارتو السيميائية وخاصة يوري لوتمان، وعلى رأسها مفهوم الكون السيميائي، وتنظيمه القائم على ثنائية المركز والهامش، وكذلك الدينامية السيميائية (تغير الحدود). هذا بالإضافة إلى الاستعانة بمفهوم منفتح للخطاب مستلهم من حفريات ميشيل فوكو.

ولذلك، سنقسم البحث إلى مبحثين أساسيين، سنحاول في المبحث الأول إبراز أهم التحولات التي عرفها مفهوم الجنون وتوظيفه في الكون السيميائي العربي القديم وتعزيز ابن حبيب النيسابوري لها، وسيطلب منا هذا الهدف تعريف مفهوم الكون السيميائي عند يوري لوتمان Juri Lotman مع بيان تنظيمه. أما المبحث الثاني، فسركز فيه على اتجاه ابن حبيب نحو عقل الجنون بتأسيسه لمفهوم جديد للعقل عبر استراتيجية الانتقاء التي قام عليها كتابه.

1. تحولات الجنون في الكون السيميائي العربي:

يعد رصد تحولات الجنون في الكون السيميائي العربي من بين أهم أهداف هذا البحث، لذلك سنستعين بمفهوم الكون السيميائي «Sémiosphère»، باعتباره مفهوما مركزيا في هذه المقاربة. لقد استند يوري لوتمان في بنائه له إلى الفيزيائي فلاديمير فيرنادسكي Vladimir Vernadski الذي اقترح مفهوم الكون الحيوي «biosphère»، باعتباره: "وحدة متكاملة يحرص فيها الجزء على الكل. وتنقسم مكونات المحيط أو الغلاف الحيوي إلى قسمين: مكونات حية، ومكونات غير حية. والقسمان يكونان نظاما ديناميكيا متكاملًا"¹. كما يرى فيرنادسكي أن "الذات البشرية مثل الكائنات الحية عامة، لا تعد موضوعا في حد ذاتها، مستقلا عن الكون"². أي أن الذات البشرية تتأثر بالكون الحيوي الذي تنتمي إليه وتؤثر فيه في آن واحد. وقد تصدى يوري لوتمان إلى تحويل نظرية فلاديمير فيرنادسكي إلى عالم الثقافة ببراعة، من خلال صياغته لمفهوم الكون السيميائي، إذ لاحظَ علاقةَ التأثير والتأثر نفسها بينه وبينَ الذات، فهو الذي يُعطي للحياة البشرية معنى، بوصفه الفضاء الذي تسبح داخله الكائنات الحية، وخارج حدوده لا تحمل الحياة ولا مظاهرها أي معنى. كما بيّن لوتمان أن التغييرات الثقافية تشتغل بالطريقة نفسها التي تشتغل بها طبقات الأرض. وقد عرّف عبد الله بريمي الكون السيميائي، قائلا: "هو كل كون يحيل على ثقافة ما، وهي إحالة ضرورية للتعبير عن الأنساق السيميائية البانية لهذه الثقافة أو تلك، وهو كون في تفاعل مستمر مع مكوناته. وينظر إليه باعتباره تجربة سيميائية جماعية تترجم عبر علامات دالة علة ما هو سيميائي. فهو يسبق ويجعل

¹ - لوتمان يوري، سيمياء الكون، ترجمة وتقديم عبد المجيد النوسي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2011، ط1، ص101.

² - المرجع نفسه.

ممكنا في الوقت ذاته كل سيرورة سيميائية قائمة وسارية المفعول في إطار التبادل والتفاعل الثقافي ... وخارج مجال هذا الكون، لا يمكن البتة الحديث عن تواصل ولا عن دلالة¹. مما يعني الكون السيميائي يعد فضاءً سيميائياً ضروريا لوجود اللغات أو الأنساق الدلالية المكونة للثقافة، وعلى الرغم من تقارب مفهومه مع مفهوم الثقافة عند رواد مدرسة موسكو تارتو، إلا أن له تنظيمه ومبادئه وخصائصه المميزة التي أفرد لها يوري لوتمان كتابه: سيمياء الكون.

أما بالنسبة لتنظيم الكون السيميائي، فهو يَنْتَظِمُ وفق ثنائية المركز والهامش، وبينهما يقبع مفهوم الحد، باعتبار الحدِّ نقطةً بَيْنِيَّةً، وضامناً لوحدة الكون السيميائي، يقول يوري لوتمان: "من بين الآليات الأولى للتفريد السيميوطيقي، آلية الحدود، والحد يمكن أن يحدد بصفته الحد الخارجي لشكل بصيغة ضمير المتكلم. هذا الفضاء هو "فضاؤنا"، "هو الفضاء الخاص بي"، إنه فضاء "مثقّف"، "سليم"، "منظم بشكل متناغم"، إلخ، الذي يتنافر مع "فضائهم"، الذي يعد فضاء آخر"، "عدائيا"، "خطيرا"، "عدميا"². إن الحد يفرق ويوحد، فاصل وواصل في آن واحد، غير أن الحدود بين الأنساق تخضع لتقلبات مستمرة، إنَّهَا لَيْسَتْ سَدًّا مَنِيْعًا، إذ يتميز مفهوم الحد بالدينامية السيميائية، وهو ما سيتجلى من خلال تحولات مفهوم الجنون وتوظيفه في الكون السيميائي العربي؛ حيث يمكن عدّه تجليا مهما لهذه الدينامية، فهو ليس قارًّا ولا ثابتا في الكون السيميائي العربي.

1.1 من الإلهام الجني إلى الوحي الإلهي:

يتبدى التحول الأول الذي عرفه مفهوم وتوظيف الجنون في الانتقال من ربط الثقافة العربية للإبداع الشعري بالإلهام الجني إلى الوصل بين الوحي وعوالم الجنون. ففي البدء كان الشاعر منسوباً إلى صاحب من الجن، يُلْهِمُهُ القول الشعريّ البليغ، وقد ظلّت العرب وقتاً طويلاً تفسّر بالجن ما تتعجب منه، وما لا تستطيع له تعليلاً مادياً. فالجن عند العرب القدامى يمكن أن يهب كل الأشياء الجميلة كالشعر، كما يمكن أن يكون مصدر كل الشرور كالمس الشيطاني أو الصرع. أظهرَ هذا التفسيرُ سيادةً نسقٍ ثقافيّ غيبيّ في بنية الكون السيميائي الجاهلي، ليتسم جنون الشاعر بنوع من العجائبية والقداسة، مادام الشاعر يَنْظِمُ شعره بفضل إلهام غيبيّ جَنِّي لا يوهب للجميع،

1 - بريحي عبد الله، السيميائيات الثقافية، مفاهيمها وآليات اشتغالها، المدخل إلى نظرية يوري لوتمان السيميائية، دار كنوز المعرفة، عمان، 2018، ط1، ص 107.

2 - لوتمان يوري، سيمياء الكون، مرجع سابق، ص 53.

إلهام يُمكنُهُ من التعبير عمّا يعرفُهُ الآخرون، لكن بشكل ليس بِمُسْتَطَاعٍ أحد عدا الشاعر الملهَم من الجن، فكانت نسبة الشاعر إلى الجنون مزياً وتمجيداً له، مما أعطى لجنون الشاعر نوعاً من القداسة.

غير أن الأمر لن يستمر على هذا النحو، فمع ظهور الإسلام سيبدأ صراعٌ بين سيمياء الكون السابقة وأخرى متأثرة بالإسلام؛ حيث سينزع القرآنُ بشكل غير مباشر سمةَ القداسة عن الشاعر الملهَم من الجن الذي كان يقول ما لا يستطيع الآخرون قوله. تمَّ ذلك عندما حاول الخطاب القرآني دَفْعَ تُهْمَةِ الجُنُونِ عن الرسول محمد صلى الله عليه وسلم وإثباتَ رَبَّانِيَةِ مصدره، ومن أمثلة ذلك في القرآن نذكر قوله تعالى: {إنه لَقَوْلُ رَسولٍ كَرِيمٍ وما هُوَ بِقَوْلِ شاعرٍ قَلِيلاً ما تُؤْمِنونَ} (القرآن الكريم، الحاقة: 41، 40) وكذلك قوله تعالى: {فَذَكِّرْ فما أنتَ بِنِعْمَةٍ رَبِّكَ بِكاهنٍ ولا مَجنونٍ أم يقولونَ شاعرٌ نَتَرَبَّصُ بِهِ رَيْبَ المُنونَ} (القرآن الكريم، الطور: 29، 30). يُعَبِّرُ وَصْفُ أهْلِ قَرِيشٍ لِلنَّبِيِّ بِالجنونِ عن شكل من أشكال الصراع حول الحق في امتلاك الخطاب، بتوظيف "قسمة الحمق أو إجراء التعارض بين العقل والحمق"¹، وهو إجراء من إجراءات منع الخطاب حسب ميشيل فوكو. لقد كانت وظيفة هذا الوصف ضرب أهلية النبي (ص) العقلية، من أجل إقصاءٍ وحَظْرٍ خطابيه، بخلاف حالة الشاعر الذي كانت نسبته إلى الجنون مزية له، سيتفاخر بها الشعراء لاحقاً². لكنَّ الخطابَ القرآني سيصير القَادِرَ على قول ما لا يستطيع الآخرون قوله متحدياً الشعَرَ والشُعراءَ، بفضل امتلاكه لسلطة الخطاب وتغيير الحدود داخل الكون السيميائي. فدافع القرآن عن النبي بوساطة خطاب الوحي نفسه، وأبعد عنه الجنون والشعر والكهنوت التي أصبحت تهماً، لتنتقل القداسة من الشاعر الملهَم من الجن إلى النبي الموحى إليه من السماء.

بهذا، تزحزح الشعر من مركز الكون السيميائي العربي الذي احتله في فترة ما قبل الإسلام إلى هامشه، بينما رُفِعَ خطاب الوحي من الهامش إلى المركز، بفضل دينامية الكون السيميائي وتحول الحدود بين المركز والهامش. فالحدُّ، كما أشرنا، يتسم بعدم الاستقرار، غير أنَّ تغيّرَ الحدود التي ترسمها الثقافة قد يتطلب مدداً طويلة خاصة في حالة الاستقرار السياسي والاجتماعي، وقد يستغرق تغيير الحدود مدداً أقل في حالة التغيير الاجتماعي الجذري. هكذا، تؤدي دينامية الكون السيميائي إلى تغيير المواقع داخله، فما كان مركزاً في مرحلة تاريخية معينة قد يصبح هامشاً في مرحلة أخرى، يقول عبد الله بريحي: "تنشأ القوة النابذة للمركز في قلب الكون السيميائي ومركزه وتتجه نحو

¹ - فوكو ميشيل، نظام الخطاب، ترجمة محمد سببلا، دار التنوير، بيروت، 2012، ط3، ص9.

² - الجاحظ أبو عثمان عمرو بن بحر، الحيوان، تحقيق عبد السلام هارون، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، 1965، ط1، ص227.

الهامش، خلافاً للقوة الجاذبة للمركز التي تولد في هامش الكون السيميائي وتقترب شيئاً فشيئاً من المركز¹. فقد وُلِدَ خطاب الوحي على الهامش، لكنه سرعان ما صار مركزاً، وهو تغيير لم يتطلب مدة طويلة، على خلاف تغيرات أخرى في الكون السيميائي العربي، وذلك راجع، إضافة إلى دينامية الكون السيميائي، إلى تداخل الاستقرار السياسي والاجتماعي بمجيء الإسلام وتأسيس نظام سياسي جديد، الأمر الذي وُلِدَ صراعاً بين سيمياء الكون القديمة والجديدة، مما أسهم في تغير ثقافي لصالح الجديدة. ومنه، يمكن عدُّ الإسلام حدًّا سيميائياً فاصلاً واصلاً بين السابق واللاحق، بين الهامش والمركز.

2.1 تحوُّل الحدود بين العقل والجنون:

شهد توظيف الجنون، بعد انتشار الإسلام، تحولاً جديداً؛ فبعدما كان الرسول صلى الله عليه وسلم موسوماً بالجنون، أصبح المجنون في النسق الديني هو المقيم على المعصية، وهو التصور الذي يضمه كتاب عقلاء المجانين، عندما يستشهد بحديث الرسول (ص) في هذا المعنى: "... روى أنس بن مالك قال: بينما رسول الله صلى الله عليه وسلم في أصحابه إذ مرَّ به رجل فقال بعض القوم: هذا مجنون. فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: هذا رجل مصاب، إنما المجنون المقيم على معصية الله عزَّ وجلَّ"². من هذا المنطلق، يصير مفهوم الجنون، حسب صوت النيسابوري الذي يتماهى مع صوت النسق الديني، كلُّ ابتعادٍ بشكل أو بآخر عن تعاليم الإسلام. لكن، من زاوية عامة الناس، قد يبدو المتشبهت بهذه التعاليم عندهم مجنوناً، إذ يأتي النيسابوري بخبر يشير إلى أن: "من عرف ربه كان عند الناس مجنوناً"³. وأورد أيضاً عن ميمون أن "أهل الباطلة إذا نظروا إلى أهل محبة الله سمَّوهم مجانين"⁴. اعتبر عامة الناس شدة التعلق بالله أو المغالاة فيها شكلاً من أشكال الجنون، لأنها خروج على المشهور المعروف عندهم. لكن الجنون بالله ليس مذموماً عند الناس، بل ممدوح، حيث يظل دائماً مصدراً للأسرار والقداسة المحيطة بالعباد المجنون.

هكذا، تتكرر عملية إعادة مَفْهَمَةِ الجنون، حيث يمكن التحدث، من خلال المرويات الثلاثة السابقة، عن نوعين من الجنون في النسق الديني: جنون عن الله وهو جنون المعصية، وجنون بالله الذي سيكون منطلق تجربة

1- بريعي عبد الله، السيميائيات الثقافية، مفاهيمها وآليات اشتغالها، المدخل إلى نظرية يوري لوتمان السيميائية، مرجع سابق، ص 117.

2- النيسابوري الحسن بن محمد بن حبيب، عقلاء المجانين، تقديم وتعليق نعيم زرزور، المكتبة العصرية، بيروت، 2015، ط 1، ص 20.

3- المصدر نفسه.

4- المصدر نفسه، ص 175.

العشق الإلهي في التقليد الصوفي. وتتجسد من خلال هذه المرويات العلاقة الثنائية والمرآوية بين ما يعتقد "نحن" أنه عقل، وما يراه "هم" جنونا، كما تفسر هذه الثنائية جزءا كبيرا من التحولات التي عرفها توظيف الجنون في الكون السيميائي العربي منذ فترة ما قبل الإسلام. وفي ثناياها يدور دائما صراع حول الحقيقة؛ حقيقة العقل والجنون، حيث يرى "نحن" الذي يمثل الصوت الثقافي المُسَوِّد في الكون السيميائي أنه يمتلك الحقيقة، بينما ينظر إلى "هم" باعتباره خارج أفقها، بل بكونه تعبيراً عن مختلف أشكال الخطأ والوهم الممكنة. يتبين أن الكاتب ابن حبيب يُشكِّلُ حدًّا بين الكون السيميائي للـ"هم" المشكِّل من عامة الناس، والكون السيميائي للـ"نحن" المكون من صَوْتَي الكاتب وعقلاء المجانين، بل أبعد من ذلك، إنه ينتقد ضمناً عقل العامة، ويؤسس لعقل آخر مستمد من النسق الديني الذي ينطلق منه.

3.1 الإقامة على المعصية حدٌ جديد بين العقل والجنون:

تتضح العلاقة المرآوية بين ما يعتقد "نحن" و"هم" أكثر عندما ينتقل ابن حبيب النيسابوري إلى تعريف الجنون عند من يسميهم "أهل الحقائق"، إذ يقول: "والمجنون عند أهل الحقائق من رَكَنَ إلى الدنيا وعَمِلَ لها وطاب بها عيشاً"¹. ثم يردف هذا التعريف بتعاريف أخرى: "سُئِلَ سفيان الثوري: "من المجنون؟ فقال: من لم يميز غيه من رشده... وعن خلف بن أيوب، سُئِلَ: من الأحمق؟ قال: من عمل لدنياه ووافق هواه وآثر على ربه سواه. وقيل لآخر من المجنون؟ فقال: من لم يبال ما نقص من دينه بعدما سلمت له دنياه"². فالمجنون الحقيقي عند أهل الحقائق هو من عمل للدنيا ونسي الآخرة، فكانت الدنيا عند الشاغل عن الله، فاتبع سبيل الغي والهوى. على هذا المنوال، تتعدد في الكتاب الأخبار التي تشير إلى إعادة مفهومة الجنون بشكل رديف الخضوع للدنيا والغي وإتباع الهوى، وهي سمات يمكننا تلخيصها في المعصية التي أشار إليها حديث الرسول (ص) أعلاه، وستَحْمِلُهَا أخبارُ عقلاء المجانين المختارين في الكتاب، لتصبح المعصية حدًّا بين مفهومي العقل والجنون عند الكاتب.

وإذا كان الجنون حسب الكاتب الذي يُضَاعِفُ صوت النسق الديني إقامة على المعصية، فما هو العقل؟ سؤال مضمّر في الكتاب يطرح نفسه باطراد، لأن الحديث عن الجنون في الثقافة العربية القديمة، لا يتم إلا باستحضار آخره المتمثل في العقل، أو معادل الثقافة الضدي الذي تعتبره لا ثقافة، فالثقافة سيميائياً تخلق الضدَّ وتحتاجه

1- النيسابوري الحسن بن محمد بن حبيب، عقلاء المجانين، مصدر سابق، ص 24.

2- المصدر نفسه، ص 24.

دائماً، فهي حسب لوتمان وأوزينسكي "ستظل أبداً في حاجة إلى مثل هذا الضد، إذ تَبَرُّزُ الثقافة هنا طرفاً مقاوماً لضده"¹. فالثقافة تخلق الضد (الجنون) وتعتبره لا ثقافة، وتحتاجه في الآن نفسه، من أجل تعزيز أنساقها. على هذا الأساس، لا ينفك العقل في الثقافة العربية القديمة ينفي الجنون من دائرته إلى دائرة اللاعقل أو اللاتقافة. وفي المقابل، يحاول صوت الجنون التأسيس لمجال آخر متعدد ومنفتح ومختلف عن نظام العقل الأخلاقي السائد، لكنه لا يرمي إلى تأسيس تمركز لوغوسي جديد، بل يراكم من أجل بناء فضاء مبني على الاختلاف. تتحرك العلاقة بين العقل والجنون في إطار هذه الثنائية الضدية، وهي ثنائية ميتافيزيقية منتجة لحجب المعرفة؛ لأنها قامت على تمجيد القطب الأول منها (العقل) والحط من شأن القطب الثاني (الجنون)². لذلك، من المهم أن ينصب عمل الباحث في خطاب الجنون على تفكيكها، إذ "نجد العقل في ميتافيزيقا الثقافة العربية واحداً ومطلقاً ومعيارياً وقياسياً وتمامسكا وأخلاقياً، إنه أساس الوصول للحقيقة، والحقيقة بدورها فضيلة متفق عليها عند الناس ومصادق عليها عند المؤسسة، بينما اعتُبر الجنون متعددًا، وخارجاً عن أخلاق الجماعة، ولا معيار له، ولا يقاس عليه"³. يعني ذلك، أن النيسابوري حين يتصوّر الجنون غيًّا وعمى أو معصية، فإنه يستحضر عقلاً نقياً ورشيداً وتقياً ومتوازناً مذهبياً، ممجداً الثاني وحاطاً من شأن الأول، وهذا ما ستوضحه أكثر النماذج المختارة في كتاب "عقلاء المجانين".

2. الاختيار استراتيجية لعقل وإقصاء الجنون:

تتجّه محاولة ابن حبيب النيسابوري للحديث عن الجنون نحو عقله؛ أي إسقاط معايير العقل على الجنون وإخضاعه لها، وذلك عن طريق استراتيجية الاختيار والانتقاء التي قام عليها عمل النيسابوري. فمنذ عتبة العنوان "عقلاء المجانين"، سنجدّه يُوحى إلى أن النيسابوري يتحدث عن مجانين، لكن العقلاء، مما يعني أنه يختار من بين المجانين جميعاً العقلاء فقط، بشكل يضمّر أنه يعتقد بوجود مجانين صرف وآخرين عقلاء. الأمر الذي يدفعنا إلى التساؤل: هل هناك من هم مجانين وعقلاء في الآن نفسه؟ بتعبير آخر: هل هناك جنون عاقل أو حكيم وجنون

¹ - لوتمان يوري وأوزينسكي بوريس، حول الآلية السيميوطيقية للثقافة، ترجمة عبد المنعم تليمة، ضمن كتاب أنظمة العلامات في اللغة الأدب والثقافة، تنسيق سيزا قاسم ونصر حامد أبو زيد، دار إلياس العصرية- القاهرة، 1986، ط1، ص296.

² - مشكور عبد الحفيظ، أنساق الجنون الثقافية بين المعجم والتداول العربيين، ضمن خطاب الجنون في التراث العربي والغربي، مقاربات لغوية وثقافية، تنسيق هشام فتح- الحسين آيت مبارك، مؤسسة آفاق للدراسات والنشر والاتصال، مراكش، ط1، 2021، ص139.

³ - المرجع نفسه، ص139.

مجنون؟ أليس كل ما نسب إلى الجنون جنونا¹ كما قال ابن الجوزي؟ وما طبيعة هذا العقل الذي تحكم في تصنيف "عقلاء المجانين" باعتبارهم مجانين، لكن عقلاء؟

لابد من الإشارة، بداية، إلى أن كل نماذج شخصيات النيسابوري المختارة في عقلاء المجانين موصوفة بالجنون، وأغلب أسماء هذه الشخصيات مقترنة بلقب المجنون أو مرادفاته (مثلا: بهلول- فليت المجنون- قديس المعتوه- جعيل المجنون- يحنا المجنون- أبو علقمة المعتوه...)، الأمر الذي لا يدع مجالاً للشك في إمكانية نسبتها إليه. لكن استراتيجية الكتابة القائمة على الاختيار، ستمكن الكاتب من تحويل الحدود بين العقل والجنون. فتلك الحدود التي كانت تبدو لنا صارمةً بينهما، ستصبح منفلةً، تنتهي ولا تنتهي إلى العقل أو الجنون، لأن الحد، سيمائياً، يتميز بتغير مستمر. لذلك، فإن النصّ المدرّس سيلج عملية إعادة تشكيل الحدود بين العقل والجنون، على مستوى الكتابة على الأقل، من منطلق ديني يرى أن الحد بين العقل والجنون هو تقوى ومعرفة الله أو معصيته، فيصير العارف بالله عاقلاً، وإن كان مجنوناً عند الناس، ويصير العاصي أو الغاوي أو الهاوي مجنوناً، وإن كان عند الناس عاقلاً.

لقد اختار الكاتب في الفصل المركزي من الكتاب اثنين وأربعين مجنوناً من دون المجانين جميعاً، واعتبرهم عقلاءهم. واللافت للانتباه، أن نماذج المجانين المختارة^{*} تشترك في سمة أساسية تمثلت في تقوى ومعرفة الله، إضافة إلى سمي الوعظ والحكمة، فمنهم من جمع هذه السمات الثلاث، ومن أبانت أخباره عن بعضها، ومن أضاف إليها سمات أخرى كالتصوف ونقد الخلفاء أو بعض المذاهب الكلامية. ومن ثمّ، سيتمكن عقلاء المجانين بفضل هذه السمات من الانتقال أو عبور الحدود بين دائرتي العقل والجنون، ولو كان هذا الانتقال رمزياً على الأقل. كما ستكشف هذه السمات التي تحكمت في الاختيار عن نقل النيسابوري لهذه النماذج من دائرة الجنون إلى دائرة العقل الأخلاقي المستمد من النسق الديني. وفيما يلي نتناول بعض قصص وأخبار أربعة نماذج منهم من أجل بيان ذلك.

¹ - ابن الجوزي أبو الفرج عبد الرحمن، التذكرة في الوعظ، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد، دار ابن خلدون، الإسكندرية، د.ت، ص 152.

*- باستثناء نموذجين أسما بالشعر، وهما قيس بن الملوح وجعيفران الموسوس.

1.2 أويس القرني:

افتتح ابن حبيب النيسابوري أخبار عقلاء المجانين وأوصافهم بأوس القرني، فدَكَرَ نسبَه، واعتبره أولَ من نسب إلى الجنون في الإسلام. لِنَنْظُرَ الخبرَ الآتي من أخباره، كما يرويه النيسابوري:

"نادى عمر بن الخطاب رضي الله عنه وهو على المنبر بمنى: يا أهل قَرَن. فقام مشايخ فقالوا: ها نحن يا أمير المؤمنين، فقال: أفي قَرَن من اسمه أويس؟ فقال شيخٌ: يا أمير المؤمنين، ليس فينا من اسمه أويس إلا مجنونٌ يسكن القفار والرمال لا يألف ولا يُؤلف. فقال: ذلك الذي أعنيه، إذا قَدِمْتُم إلى قَرَن فاطلبوه وبلغوه سلامي وقولوا له إن رسول الله صلى الله عليه وسلم بشرني بك وأمرني أن أقرأ عليك سلامه. قال: فعادوا إلى قرن وطلبوه فوجدوه في الرمال، فأبلغوه سلام عمر وسلام رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: عَرَفني أمير المؤمنين وشهَّرَ باسمي، السلام على رسول الله صلى الله عليه وسلم اللهم صل عليه وعلى آله"¹.

يتضافر في هذا الخبر اعترافُ النيسابوري واعتراف عمر بن الخطاب بأويس القرني، وهما نابعان من الاعتراف الأول للرسول (ص)، مما يعطيهما دعامة مؤسسية، ويعبِّرُ عن اعتراف النسق الديني به. يعتبرُ أويس القرني مجنوناً عند عامة الناس استناداً إلى قول ذلك الشيخ، لكنه ليس كذلك من منظور النسق الديني السائد، الذي أسَّسَ لمفهوم جديد للعقل يتمثل في الالتزام بالدين الإسلامي وأخلاقه وقيمه، رغم أن عامة الناس قد تعتبر بعض مظاهر هذا الالتزام جنوناً كما أسلفنا الذكر.

سَدَّشِيرُ أخبارُ أُخْرَى لِأُويْسٍ أَنَّهُ شَخْصٌ تَقِيٌّ وَرَعٌ، لم يخرج عن قواعد النسق الديني، ولا عن مفهوم العقل المحتفى به عند الكاتب باعتباره التزاماً بأخلاق وقواعد الإسلام. ومن بينها ما ورد عند لقائه مع هرم بن حيان، الذي أتى إليه من أجل النهل من معرفته الدينية، وليحدثه ببعض ما يحفظ عن الرسول (ص). لكن أويساً لم يُرد فَتَحَ هذا الباب، واكتفى بقراءة بعض الآيات عليه، حتى كاد يُغشى عليه، ثم جَعَلَ يوصيه، فقال: "هذه وصيتي إياك يا هرم بن حيان، كتاب الله وبقايا الصالحين من المسلمين، نعت لك نفسي ونفسك، فعليك بذكر الموت فلا يفارقن قلبك طرفةً عينٍ ما بقيتَ، وانصح لأهل ملتك جميعاً، وإياك أن تفارق الجماعة فتفارق دينك وأنت لا تعلم فتدخل النار"². يبين هذا الخبر، إضافة إلى أخبار أخرى لا مجال لذكرها هنا كاملة، التزامَ أويسٍ القرني بقواعد النسق

1 - النيسابوري الحسن بن محمد بن حبيب، عقلاء المجانين، م.س، ص/ص 94.95.

2 - المصدر نفسه، ص 97.

الديني المؤسسي. كما تتجلى من خلاله بوضوح صفة الوعظ والإرشاد التي تميز بها إلى جانب باقي عقلاء مجانين النيسابوري، وقد برزت هذه السمة هنا عبر حَثِّ أويس القرني لمستمعه ابن حيان على مجموعة من الخصال مثل: إتباع كتاب الله والصالحين من المسلمين، بالإضافة إلى ضرورة ذكر الموت ونصح الناس، وعدم الخروج عن الجماعة، الذي جاء بصيغة التحذير مما يكشف عن أهمية النصيحة الأخيرة؛ فيكرس أويس القرني بشكل ضمني قيام "العقل على مبدأ الإجماع، بما هو مبدأ مركزي في بنية العقل العربي"¹.

2.2 سعدون المجنون:

أما سعدون المجنون، فقد غلب على أخباره الوعظ والإرشاد والحكمة، ثم جانب من الكرامات*. ويبرز الجانب المتعلق بالوعظ والإرشاد والحكمة من خلال الأبيات الآتية التي وردت عنه في مواضع متفرقة:

قال في موقع:

وَكُنْ لِرَبِّكَ ذَا حُبٍّ لِتَخْدُمَهُ إِنَّ الْمُجِيبِينَ لِلْأَحْبَابِ خُدَّامٌ

وقال في آخر:

يَا ذَا الَّذِي تَرَكْتَ السَّلَامَ تَعَمَّدَا لَيْسَ السَّلَامُ بِضَارٍّ مَنْ سَلَّمَ

إِنَّ السَّلَامَ تَحِيَّةٌ مَبْرُورَةٌ لَيْسَتْ تُحْمَلُ قَائِلَهَا مَأْتَمًا

وقال أيضا:

أَقُولُ وَفِي قَوْلِي بِلَاغٌ وَحِكْمَةٌ وَمَا قَلْتُ قَوْلًا جِئْتُ فِيهِ بِمَنْكِرٍ

أَلَا يَا عِبَادَ اللَّهِ خَافُوا إِلَهُكُمْ وَلَا تَدْخُلُوا الْحَمَّامَ إِلَّا بِمِئْزَرٍ²

على هذا المنوال، يوزع سعدون المجنون حكمته ووعظه إلى عامة الناس وخاصتهم على السواء، فكانت بين تشجيع على المحبة الإلهية وتكريس النفس لخدمة الله عز وجل، وبين وعظ ونصح كلما بدر منهم ما يراه شائنا، كترك السلام وعدم الاستتار في الحمام. غير أن وعظ سعدون وحكمته لم تتوقف عند هذا الحد المتعلق بأمور

¹ - مشكوري عبد الحفيظ، أنساق الجنون الثقافية بين المعجم والتداول العربيين، م.س، ص 143.

*- فمن هذه الكرامات يذكر النيسابوري استسقاءه للناس واستجابة الله لدعائه. ينظر: النيسابوري الحسن بن محمد بن حبيب، عقلاء المجانين، مصدر سابق، ص 119.

² - المصدر نفسه، ص/ص 119، 117، 116.

سلوكية بسيطة تحتاج إلى التنبيه، بل تجاوزها إلى قضايا عقدية مفصلية كالخوض في علم الكلام. وفي الصنف الثاني يمكننا إدراج قصته مع المتوكل: ذلك أن الأخير طلب إلى عامله أن يرسله إليه، نظرا إلى سماعه عنه من اتصاف بالحكمة. فلما أُدْخِلَ إليه، انهال عليه بالمواعظ في ضرورة التواضع، حتى أغاظ المتوكل فأمر بحبسه. وفي اليوم الموالي أخرجه واتهمه بالقدرية، إلا أن صاحبنا نفى ذلك فأدخله مرة أخرى الحبس. وفي اليوم الثالث، اعتبره المتوكل ثنويا (تقولُ السماء خالية بلا مدبر)، فأنكر صاحبنا مرة أخرى التهمة، ليزيد المتوكل إليها تهمة الاعتقاد بخلق القرآن، وكان منه ما كان في المرات السابقة، فأمر بحبسه مرة أخرى، وأخرجه في اليوم الموالي، إلى فناء به زينة ثمينة، فجعل سعدون يُنْبُدُ مالَ الدُّنيا ويشيدُ بمال الآخرة، ليُقْنِعَ المتوكلَ في الأخير بأنه عاقلٌ، إذ قال: "أحسننت بآرك الله فيك، من زعم أنك مجنون؟ ثم أمر له بجائزة فردّها وقال: حسبي الله الذي جعل خزائن عطائه مفتوحة لمؤمليه، وحسبي من جعل مفاتيحها صحة الطمع فيه"¹.

يبدو من خلال القصة السابقة أن سعدون المجنون يضيف إلى سَمَيِّ الوعظ والحكمة سمةً "الاتزان" المذهبي. لقد وصفه المتوكل في البداية بالحكمة، لينفي عنه في الأخير الجنون، بعد أن استمع إليه وتعرف إلى مواقفه في بعض المذاهب. وبالنسبة للنيسابوري، فنجاحه في الامتحان سببٌ في انتخابه من بين المجانين. من حق القارئ التساؤل، أَيْتَحَدَّثُ النيسابوري عن مجنون أم عن عاقل؟ يتضح أن الانتقال الذي تأسس عليه الكتاب غير بريء؛ فسعدون مجنون، إلا أنه عاقل، لأنه ليس قدريا أو ثنويا أو معتزليا.

تدعم الشواهد أعلاه بأكثر من وجه اتجاه الكاتب نحو تأسيس مفهوميين جديدين للعقل والجنون مركزيين في الكون السيميائي العربي المتأثر بالمرجعية الدينية. يتبدى أن الكاتب يعيد، بوساطة أخبار عقلاء المجانين، تعريف العقل باعتباره التزاما بقواعد الدين الإسلامي، والجنون بوصفه إقامةً على المعصية أو اعتقادًا لمذاهب معينة التي قد تجر صاحبها إلى الوصف بالجنون، مثلما يتضح من خلال اتهام الخليفة لسعدون المجنون بالقدرية والثنوية. ويتأكد هذا الوصل السببي بين الجنون والاعتقاد بمذهب "خاطئ" - حسب النسق السائد- من خلال إشارات أخرى في الكتاب، منها ما نجده لَمَّا تَحَدَّثَ عن ضروب المجانين، ذاكرا منهم "من اعتقد بدعة أو ارتكب كبيرة فأدرکه شؤمها فَجُنَّ"²، وكذلك عندما روى أخبارا أخرى، منها خبرُ أبي همام الذي "كان يقول بالاعتزال ...، وكان أبو همام قد اتبعه

1- النيسابوري الحسن بن محمد بن حبيب، عقلاء المجانين، مصدر سابق، ص/ص 135، 138، 137، 136.

2- المصدر نفسه، ص 41.

على قوله خلق كثير... فغلب على عقله وتاه، ففُيِدَ وشُدَّت يده إلى عنقه"¹. على هذا الأساس، سيصير الجنون في حالة العارف أو الصوفي أو الواعظ حسنةً مجتلبةً، تُجَنُّهُ عن عى الناس، يبحث عنها ويسعى إلى تحصيلها، بشكل يدفعنا إلى الحديث عن إرادة للجنون. أما في حالة "معتقد البدعة"، فيبدو الجنون شؤماً يتخبط فيه القائل بخلق القرآن أو القدري أو الثنوي أو المعتزلي. وهو ما يؤكد تصنيف الكاتب الجنون إلى جنون عاقل، وهو النوع المحتفى به في الكتاب، وজনون مجنون، الذي يحتل مكانة أدنى.

3.2 أبو الحسن عليان بن بدرالمجنون:

يُعْضِدُ نموذجُ عليان المجنون اتجاه النيسابوري نحو تأسيس المفهومين الجديدين للعقل والجنون. تتعدد أخباره في الكتاب، لكننا سنكتفي باثنين منها؛ حيث نقل الكاتب لقاء علي بن ظبيان الذي به يوما، وسؤاله: "من العاقل؟ قال: من حاسب نفسه وخاف ربه"². عندما يلخص عليان المجنون العقل في مراقبة النفس ومخافة الله، فإنه يضم أن الجنون غائب ذلك. يبدو أن النص الثقافي الغائب في كلام مجانين النيسابوري، وعليان من بينهم، هو حديث الرسول (ص) المشار إليه سابقا الذي يعرف الجنون بصفته إقامة على المعصية. يهدف الكاتب من هذا العمل إلى ترسيخ المفهوم الجديد للعقل الأخلاقي، عبر وسمه بميسم أخلاقي إسلامي، وتزكية المفهوم الجديد للجنون بصفته إقامة على المعصية أو اعتقادا بمذاهب "خاطئة".

تتجلى إعادة بناء مفهومي العقل والجنون أكثر عبر صيغتي الإثبات والنفي التي استعملها بعض عقلاء مجانين النيسابوري وعلى رأسهم عليان المجنون؛ حيث سأله رجل: "أجنتت؟ قال: أمّا عن الغفلة فنعم، وعن المعرفة فلا. قلت كيف حالك مع المولى قال: ما جفوته مُدَّ عَرَفْتُهُ. قال: قلت: ومُدَّ كَمَّ عَرَفْتُهُ؟ قال: مُدَّ جُعِلَ اسْمِي فِي الْمَجَانِينِ"³. غدت تجربة الجنون تجربة بِنِيَّةً، تُقِيم بين نعم ولا، فعُلَيَانُ مجنون وليس مجنونا؛ أي أنه يُقَرُّ بجنونه عن الغفلة، وينفي جنونه عن معرفة الله، بشكل يمتدح فيه جنونه ويجعل منه محمودا. ذلك ما يضاعفه خطابُ النيسابوري في تداخل بين صوته وصوت شخصياته، الأمر الذي يقود إلى النتيجة الآتية: إن جنونَ العارف مزيةً مبحوثا عنها ومدخلا إلى العرفان الرباني. وأما جنون المعتزلي أو القدري أو العاصي، فهو هو شؤم، يتخبط فيه، ينبغي تجنبه.

1- النيسابوري الحسن بن محمد بن حبيب، عقلاء المجانين، مصدر سابق، ص140.

2- المصدر نفسه، ص164.

3- المصدر نفسه، ص162.

4.2 بهلول المجنون:

بهلول المجنون مثل سابقه واعظ للناس، حتى الخلفاء لم يسلموا من وعظه ونقده اللاذع، وعلى رأسهم هارون الرشيد، الذي وعظه في الحج مرات متعددة¹. عُرِفَ أيضا بالدفاع عن أبي بكر وعمر رضي الله عنهما، والاستئناس بالموتى وزيارة المقابر، وهما سمتان مميزتان لثلة من عقلاء مجانين النيسابوري كأبي علي المخزومي وبكار وغيرهما. والأكثر من ذلك، فإن بهلول من أشد المتصدين للقول بخلق القرآن؛ إذ كتب إلى الخليفة الواثق منتقدا اعتقاده بخلق القرآن، وكذلك إلى ابن أبي دؤاد والخلعي وكذا بشر المريسي. يكشف بهلولُ المجنونُ العاقلُ عن أفكار الكاتب وكذا قطاع من الفقهاء كابن حنبل زمن ما سمي "محنة خلق القرآن". ومن بين ما كتَبَ بهلولُ المجنونُ إلى الخليفة الواثق: "أما بعد، فإن المرء قد لعب بدينك، والأهواء قد أحاطت بك، ومقالات أهل البدع قد سلخت عليك عقلك، وابن أبي دؤاد المشؤوم قد بدّل عليك كلام ربك"². هذا مثال من بين أمثلة متعددة على نقد عقلاء المجانين للاعتقاد بخلق القرآن، يُوجِّهُهُ إلى أعلى سلطة، بشكل مباشر، لأنَّ بهلول يحتمي، زمنَ المحنة، بالجنون لتوجيه أشد الانتقادات إلى السلطة السياسية، بشكل لا يستطيع الفقهاء ولا الكتّابُ إليه سبيلا في تلك الفترة.

يتبين أن الجنون، من زاوية المجنون، وسيلة للمقاومة دون مخاطرة، مادام يبعده عن العقاب المحتمل، لاستفادته من حكم رفع القلم في التقليد الإسلامي. أما من زاوية السلطة المنتقدة، فإن خطابَ المجنون غير فاعل وغير مؤثر، مادام يفتقد للشرط الأساسي في كل خطاب يسعى إلى الحصول على الاعتراف الرسمي، ألا وهو العقل. إن اتِّسَمَ المرسلُ بالعقل شرطُ أساسيٌّ لتداولِ خطابِهِ وفعاليته. رغم قوة خطاب بهلول البلاغية، إلا أن علاقات السلطة في المجتمع هي التي تجعل منه محدودا بإهماله. فقد افترض ميشال فوكو أن "إنتاج الخطاب، في كل مجتمع هو في نفس الوقت إنتاج مراقب، ومنتقى ومنظم ومُعاد توزيعه ... إننا نعرف جيدا أنه ليس لدينا الحق في أن نقول كل شيء، وأننا لا يمكن أن نتحدث عن كل شيء في كل ظرف. ونعرف أخيرا ألا أحد يمكنه أن يتحدث عن أي شيء كان"³. نجد أنفسنا أمام المفارقة الآتية: إن رفع القلم الذي يخول للمجنون قول ما يريد هو نفسه العائق الذي يجعل كلامه فيها، رغم إمكانية تماسكه منطقيًا، مجردَ هذيانٍ وهذُرٍ، لأنَّ المرسلَ فاقدَ لشرط العقل.

1 - النيسابوري الحسن بن محمد بن حبيب، عقلاء المجانين، ص/ص 91، 92، 93.

2 - المصدر نفسه، ص 103.

3 - فوكو ميشيل، نظام الخطاب، مرجع سابق، ص 8.

إذا عدنا إلى منطوق تصدي بهلول المجنون لدعوى الخليفة الواثق، فإننا نجد تصديرا لتهمة الجنون نحو الخليفة بقوله: "ومقالات أهل البدع قد سلخت عليك عقلك"؛ أي إن مذهب ابن أبي دؤاد قد نزع عنه عقله. إنه اتهام مباشر بالجنون الناتج عن الاعتقاد بخلق القرآن. يمارس بهلول الاستراتيجية نفسها التي مورست عليه عن طريق وصفه بالجنون، الأمر الذي جعل خطابه مجرد هذر وهذيان. لكن الكاتب عندما أسند الحق لهلول في الكلام، وظف الجنون كاستراتيجية حجاجية معكوسة تجاه خطاب الواثق، من أجل التصدي إليه ومصادرته عبر نزع سمة العقل عنه. الأمر الذي يقود إلى قضية العلاقة بين العقل والخطاب والحقيقة والسلطة، فالخطاب يتطلب الاتصاف بالعقل، ليكون حقيقيا وخليقا بالاعتراف، ولكي يكتسب سلطة أو ليكون وسيلة للسلطة. يقول برنار هنري ليفي Bernard-Henri Lévy في مقال بعنوان "نسق فوكو" معرفا الخطاب عند فوكو: "إن الخطاب شيء بين الأشياء، وهو ككل الأشياء موضوع صراع من أجل الحصول على السلطة"¹.

أما من زاوية الكاتب النيسابوري، فإنه يحسم الصراع حول الحق في الخطاب، وذلك باعترافه بخطاب بهلول واعتباره له مجنونا عاقلا، إن هذا الاختيار تأكيد على عقلانية خطابه عند الكاتب، حيث استطاع إفحام الواثق وابن أبي دؤاد وغيرهما، ليصير بهلول عاقلا، بينما يصبح أعداؤه هم المجانين، إلى درجة أن الكاتب لم يسند لهم الحق في التعبير عن ردّهم عليه، فكتبت بهلول وغيره من مجانين النيسابوري تتجه في اتجاه واحد: المُرسَل إليه، الذي يظل صامتا، ومبهوتا أمام أشد أنواع النقد. كما يُحوّل الكاتب الحدّ بين خطاب المجنون وخطاب العاقل، بنقل كلام مجانينه من منزلة اللا-نص التي كان عليها زمن التلقي المباشر إلى منزلة النص عبر تدوين أخبارهم، وهو الأثر الذي حافظت عليه الثقافة العربية، بإدراجها للكاتب في ذاكرتها نظرا لتناسبه مع قواعد النسق الديني المهيم.

خاتمة:

انطلاقا مما سبق، يبدو أنّ مفهوم وتوظيف الجنون عرّف تحولات متعددة في الكون السيميائي العربي، بفضل مبدأ الدينامية السيميائية المميزة له وتحول الحدود بين مركزه وهامشه. فتَمَّ الانتقال من جنون الشعر إلى جنون النبوة، ثم المعصية، ولاحقا تمَّ وصلُّ الجنون بالمحبة الإلهية الصوفية. وقد زكّى الكاتب ابن حبيب النيسابوري هذه التحولات، وأسس لتحول في الحدود بين الجنون والعقل ومفهومهما، وذلك استنادا إلى مجموعة من الثنائيات

¹ - ليفي برنار هنري، نسق فوكو، ضمن نظام الخطاب، ترجمة محمد سبيلا، مرجع سابق، ص 66.

كالحقيقة/ الخطأ والتقوى/ المعصية والمعرفة/ الجهل، فتناسبت الحقيقة والتقوى والمعرفة مع مفهوم العقل عنده، بينما أحال الجنون على كل أشكال المعصية والخطأ والوهم والجهل. وقد تحكم هذا التصور في استراتيجية الانتقاء التي قام عليها كتاب "عقلاء المجانين"، والتي أخضع بموجبها الجنون إلى معايير العقل الأخلاقي السائد في النسق الديني، بتأسيسه واحتفائه بنوع من الجنون اعتبرناه جنون عاقلًا.

لقد تحكّم اتّفاق سمات عقلاء المجانين مع النسق الديني الذي ينطلق منه الكاتب في اختياره لنماذجه؛ فهم قادرون على توجيه الوعظ والإرشاد إلى الناس، وعلى إفحام المعتزلة، حتى الخلفاء لم يسلموا من نقدهم، ومنهم أيضا متصوفة جُنُّوا عن الغفلة، لا عن معرفة الله، وبعضهم جُنُّوا منذ عرّف الله. إذن، أصبح مجانين النيسابوري هم العقلاء الحقيقيون، بينما أعداؤهم ومعارضوهم مجانين. ومن هذا المنطلق، يعتبر العقل عند ابن حبيب النيسابوري التزاما بالمحددات الأخلاقية المنضبطة لمعايير النسق الديني. أما الجنون فينقسم عنده إلى صنفين: جنون ممدوح، وآخر مذموم؛ الأول منضبط لقواعد النسق الديني، إنه بتعبير آخر جنون عاقل، لأنه يترادف مع مفهوم العقل عنده، بينما الثاني خارج عن هذه القواعد، إنه جنون مجنون. لذلك، احتفى بالأول وجعله مركز الكتاب، بينما أقصى الثاني من دائرة العقل، واعتبره عقابا وشؤما وذنبا يتخبط فيه المجنون. ساهم النيسابوري وهو يتركز حول "نحن" (العقلاء) في خلق "هم" (المجانين)، وهي الآلية السيميوطيقية نفسها التي مارسها الثقافة حول خطاب الجنون، بإدراجها صوت الجنون ضمن أشكال اللاثقافة، واعتباره لا-نصًا، ينبغي أن ينسى من ذاكرتها. وإذا كانت قد احتفظت واحتفت بهذا الكتاب، فلأنه أخضع الجنون لقواعد العقل والأنساق الثقافية السائدة.

قائمة المصادر والمراجع:

- القرآن الكريم

المصادر:

- النيسابوري الحسن بن محمد بن حبيب، عقلاء المجانين، تقديم وتعليق نعيم زرزور، المكتبة العصرية، بيروت، 2015، ط1.

المراجع العربية

- ابن الجوزي أبو الفرج عبد الرحمن، التذكرة في الوعظ، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد، دار ابن خلدون، الإسكندرية، د.ت.

- بريبي عبد الله، السيميائيات الثقافية، مفاهيمها وآليات اشتغالها، المدخل إلى نظرية يوري لوتمان السيميائية، دار كنوز المعرفة، عمان، 2018، ط1.

- الجاحظ أبو عثمان عمرو بن بحر، الحيوان، تحقيق عبد السلام هارون، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، 1965، ط1.

- العبيدي وسام حسين الجاسم، صورة المجنون في المتخيل العربي؛ من العصر الجاهلي إلى القرن الخامس الهجري، ابن النديم للنشر والتوزيع، الجزائر، دار الروافد الثقافية ناشرون، بيروت، 2016، ط1.

- مشكوري عبد الحفيظ، أنساق الجنون الثقافية بين المعجم والتداول العربيين، ضمن كتاب خطاب الجنون في التراث العربي والغربي، مقاربات لغوية وثقافية، تنسيق هشام فتح- الحسين آيت مبارك، مؤسسة آفاق للدراسات والنشر والاتصال، مراكش، 2021، ط1.

- النيسابوري الحسن بن محمد بن حبيب، عقلاء المجانين، تقديم وتعليق نعيم زرزور، المكتبة العصرية، بيروت، 2015، ط1.

المراجع المترجمة:

- فوكو ميشيل، تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي، تر. سعيد بنكراد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2014، ط2.
- فوكو ميشيل، نظام الخطاب، ترجمة محمد سبيلا، دار التنوير، بيروت، 2012، ط3.
- لوتمان يوري وأوزبنيكي بوريس، حول الآلية السيميوطيقية للثقافة، ترجمة عبد المنعم تليمة، ضمن كتاب أنظمة العلامات في اللغة الأدب والثقافة، تنسيق سيزا قاسم ونصر حامد أبو زيد، دار إلياس العصرية- القاهرة، 1986، ط1.
- لوتمان يوري، سيمياء الكون، ترجمة وتقديم عبد المجيد النوسي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2011، ط1.



تجليات نمط الأم الأولي في معلقة امرئ القيس

Manifestations of the mother's primary style in the Mu'allaqah of Imru' al-Qais

خالد فريد عياش . جامعة النجاح الوطنية / نابلس / فلسطين

Khaled Farid Ayyash An-Najah National University/ Nablus/ Palestine

أ.د. إحسان الديك . جامعة النجاح الوطنية / نابلس / فلسطين

Ihsan Al deek An-Najah National University/ Nablus/ Palestine Professor

الملخص:

وجّه البحث أنظاره صوب تجليات الأم البدائية في معلقة امرئ القيس، فقد أماط اللثام عن وجهها، وأزاح الستار عن صورها المختلفة، فهي بغية مقدّسة، وهي مرضعة أو حبلى، وهي كالظبية، أو البيضة، أو النخلة، فهذه الأم التي تطرّق إليها الشاعر، ليست حقيقيّة من لحم ودم، وإنما كانت الأم الكبرى/ عشتار القابعة في قعر اللاوعي الجمعي المشترك بين الشعوب.

الكلمات المفتاحية: معلقة امرئ القيس، اللاوعي الجمعي، نمط الأم الأولي، الأم البغي، الأم الحبلى والمرضع، الأم الظبية، الأم البيضة، الأم النخلة.

Asstract:

The research focussed its attention on the manifestations of the primitive mother in the Mu'allaqah of Imru' al-Qais. He removed the veil from her face and unveiled her various images. She is a sacred prostitute, and she is breastfeeding or pregnant, and she is like a doe, or an egg, or a palm tree. This mother, whom the poet addressed, is not real, made of flesh and blood, but she was the Great Mother/Ishtar, who resided at the bottom of the common collective unconscious among nations.

Keywords: The Mu'allaqah of Imru' al-Qais, the collective unconscious, the primary mother pattern, the prostitute mother, the pregnant and breastfeeding mother, the doe mother, the egg mother, the palm tree mother.

المقدمة:

اتكأ البحث على ما يُعرف بالأنماط الأولية التي انبثقت عن فكرة اللاوعي الجمعي التي اهتم بها عالم النفس السويسري (كارل يونغ)، وهذه الأنماط عبارة عن رواسب فكرية قديمة ما زالت قابعة في العقل البشري حتى اليوم، وهي تتماثل في موضوعاتها عند البشر بغض النظر عن اختلاف أماكن تواجدهم، كما أنها تتكرر بشكل لافت للنظر في الآداب العالمية، وتتخذ أشكالاً وصوراً كثيرة، فهناك نمط الأم، ونمط الطفل، ونمط البطل، ونمط العجوز الحكيم، وكذلك نمط الخلق والولادة والموت، ونمط القربان..، وغيرها من الأنماط التي لا يدركها حصر.

وبعد نمط الأم من أكثر الأنماط الأولية حضوراً في أشعار الجاهليين، ومن يدقق النظر في معلقاتهم يلمس تشابه صورة الأم في أفكارهم، فالأم تكاد تكون واحدة في تصوراتهم، ولا عجب في ذلك، فهم امتداد لأسلافهم القدماء الذين اتفقوا على أنها الأرض التي أنجبت الزرع والإنسان والحيوان.

ولعلّ معلقة امرئ القيس واحدة من المعلقات التي حضر فيها نمط الأم الأولي بوضوح وجلاء، فقد أفاض الشاعر في الحديث عن الأم، وصورها بصورة "الآلهة" الحاكمة المزعومة التي ينقاد البشر لأوامرها، وهو - بلا شك - كان متأثراً بنظرة الأمم الوثنية القديمة إليها.

تكمن مشكلة البحث في كونه يسعى جاهداً إلى الكشف عن تجليات نمط الأم الأولي في معلقة امرئ القيس؛ لذا فهو يجيب عن الأسئلة الآتية:

- كيف بدت صورة المرأة في معلقة امرئ القيس؟

- ما الأثر الذي تركته عشتار/ الأم الكبرى في المعلقة؟

- هل اتفق امرؤ القيس والإنسان البدائي في نظرتهم إلى المرأة؟

وقد أفاد البحث من المنهج النفسي بعامة، وفكرة يونغ عن اللاوعي الجمعي بخاصة، تلك الفكرة التي كانت النواة الأساسية لظهور النقد الأسطوري في الخمسينيات من القرن الماضي.

والحق أن الدراسات التي تناولت معلقة امرئ القيس تحدّثت عن صورة المرأة بشكل عام، ولم تتطرق إلى حضور نمط الأم الأولي فيها، ذلك النمط المستمد من مفهوم اللاوعي الجمعي اليونغي، ومن هنا تكمن أهمية هذا البحث وجدّته في آن واحد.

بدأ البحث بتأسيس ضروري تمّ فيه توضيح مفهوم نمط الأم الأولي، ثم انتقل إلى الحديث عن تجليات هذا النمط في معلقة امرئ القيس، فلم يُغفل الغزل العاري في قصة دارة جلجل، وكذلك الأم الحبلى والمرضع، والأم البيضة، والأم الظبية، والأم النخلة.

تأسيس:

تُشكّل الأنماط الأولية المضمون الحقيقي للاوعي الجمعي، وهي تلك الصور البدائية أو الأصلية التي وجدت منذ أزمنة بعيدة الغور¹، ويرجع سبب وجود هذه الأنماط في أنفسنا إلى عصور سحيقة حين كان الشعور الإنساني ما يزال مرتبطاً بالطبيعة، فقد كان أسلافنا عندما يشهدون حدثاً في العالم المحيط بهم، لم يكونوا يشهدوه باعتباره حدثاً موضوعياً مستقلاً عن الذات المشاهدة، بل كانت تقوم وراء هذه المشاهدة عملية نفسية معينة، فهم عندما كانوا يشهدون الشمس تشرق وتغرب كانت تجري في نفوسهم عملية تستند إلى نوع من التوحد بين الذات والموضوع، وتنتهي ببروز شيء هائل عجيب، لا تلبث الذات أن تسقطه في الخارج في هيئة "الإله" أو القدرة أو ما إليهما².

وهكذا، "فالأنماط الكبرى أو الأنماط الأولية هي عبارة عن "تصوّرات" واجه بها الإنسان الكون والطبيعة والمجتمع... وهذه الأنماط لا شعورية نمارسها في حياتنا اليومية، فلو أقتنى أحدنا سيارة قديمة وقادها في طريق دولي، لشعر برغبة داخلية تدفعه إلى أن يكون في مقدمة السيارات. إنه لا يريد أن تسبقه أي سيارة جديدة كانت أو قديمة، فتراه يرغم سيارته على ما لا تستطيعه طاقتها في منافسة السيارات الجديدة التي تسبقه بأسرع من سهم أخيل. إن هذا الإنسان يستجيب بلا وعي جمعي. إنه يريد أن يكون فائزاً من دون أن تكون ثمة مباراة للسباق... والمنطق يقول إن مثل هذه السيارة لن تنافس السيارات التي جاءت بعدها بعشرين عاماً، وهو يعرف أن مخالفة هذا المنطق تجلب الدمار له ولسيارته، فلماذا يسرع؟.. ليكون قائداً، ليكون أباً³، فنمط الأب "الإله" المزعوم متجذّر في عقله؛ لذلك يفعل المستحيل، ويضخّي بحياته من أجل أن يكون أباً قوياً، وقائداً ملهماً.

ويخطئ من يظنّ أنّ الأديب يوظّف الأنماط الأولية بوعي منه في كتاباته، على العكس من ذلك، فهو خاضع لها، تنهال عليه عبر الرؤيا المحملة بالموثوثات الوثنية القديمة، "فالرؤيا هي ارتحال إلى اللاوعي الجمعي، إلى المجاهل والخفايا، إلى الأسرار الغامضة، وهي غامضة لأنها لا تخضع للمألوف الجاري، وليس لأي شيء آخر، فالشاعر هو صاحب رؤيا وليس مريضاً من صرعى اللبيدو، والأدب مدخل حقيقي إلى الأسرار المجهولة وليس عرضاً من الأعراض المرضية، كما ذهب فرويد... إن الرؤيا هي جواز سفر يتيح للشاعر أو الأديب اجتياز الحدود من منطقة الوعي، والدخول في القصر المنيف والمتشعب والضخم الذي لا أسوار له، قصر اللاوعي الجمعي"⁴.

ومن أكثر الأنماط التي أولها يونغ أهمية بالغة في كتاباته: نمط الأم، فهذا النمط يتكرّر في الفنون الأدبية، والأعمال الإبداعية، كما يعدّ تراثاً مشتركاً بين جميع الشعوب تقريباً، فالأم تحنو على أبنائها، وتبذل أقصى ما

¹ - ينظر: أحمد، عبد الفتاح محمد، المنهج الأسطوري في تفسير الشعر الجاهلي، ط1، دار المناهل للنشر والتوزيع، بيروت، 1987، ص23.

- ينظر: سويف، مصطفى: الأسس النفسية للإبداع الفني في الشعر خاصة، ط2، دار المعارف، مصر، 1959، ص201.²

- عبود، حنا، النظرية الأدبية الحديثة والنقد الأسطوري، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 1999، ص45.³

- المرجع نفسه، ص63.⁴

بوسعها لحمايتهم، وهي تقترن بالأرض، ولا غرو في ذلك، فقد "وجد الإنسان القديم في الأرض أمًا رؤومًا كبرى، فهي التي تحمل روح الخصوبة وهي التي تغذيه، يخرج الزرع من بطنها كما الوليد من بطن أمه، هي الأم الحاملة والمولدة، مانحة الحياة ومنجبتها أو منتجتها، وما إخصاب التربة إلا نوع من الميلاد المتجدد للمحصول مما حدا بعقله إلى عبادتها وتقديسها"¹، فالأرض قديمًا كانت تعدّ قوة كونية خالقة لها أعضاء تناسلية، وتتمتع بعيد ميثولوجي لدى ديانات وثنية عديدة، حيث يقول هوميروس عنها في إحدى أناشيده ما يلي:

"إنها الأرض التي أغني

الأم الكونية،

إليك يعود أيتها الأرض

أن تعطي الحياة للأموات

مثلما يعود إليك أن تأخذها

طوبى للذين تغمره بكرمك"²

ولقد اختلفت الأسماء التي أُطلقت على الأم البدائية أو الكبرى/الأرض، ففي بلاد الرافدين اشتهرت بعشتار البابلية، وإنانا السومرية، وكان أول اسم معروف لها هو (كي) قرينة (آن) "إله" السماء المزعوم، وهي فيما بعد (نماخ، وننخرساج مامي، ماما، نينتو، نيسابا)، حيث كان الاسم يختلف حسب المهمة التي تقوم بها "الآلهة" المزعومة: فالأرض تحت اسم (نينتو) كانت "إلهة" للولادة والمخاض، وتحت اسم (ماما) أو (مامي) كانت تقوم بفعل خلق الكائنات البشرية، أما لدى الكنعانيين فهي (عشيرة) زوجة (إيل) وأم الجميع، وفي آسيا الصغرى هي (سيبيل) أم (آتيس)، وفي الوقت الحاضر بقي الهنود الحمر في أمريكا الشمالية يقدسون الأرض ويعبدونها على أنها "إلهة" الأم لديهم³، ويُقال إن للأم الكبرى ألقابًا كثيرة، منها: "يو- ياه- ديدا- عنت- تني-ت- فينوس- أرتيميس- أوروبا- بعلي- اللات- الفرقد- حنه- نعمة"⁴.

فنمط الأم الأولى مستقر في قعر اللاوعي الجمعي الوثني، ومتوارث في العقل البشري عبر العصور، ومتشابه لدى الكثير، فهذا النمط "يحمل إلينا الصورة الموروثة الفطرية للأم الطبيعية والأم الروح، أي الصورة الموروثة للحياة بكاملها تلك الحياة التي نشكل نحن منها جزءًا ضئيلًا، والأم هي الوفاء والكمون، الأصل العجيب لكل نمو

- الديك، إحسان: صدى الأسطورة والآخر في الشعر الجاهلي، ط1، مجمع القاسمي للغة العربية، أكاديمية القاسمي، 2013، ص8-9.

- نعمة، حسن: موسوعة ميثولوجيا وأساطير الشعوب القديمة ومعجم أهم المعبودات، دار الفكر اللبناني، بيروت، 1994، ص36.

- ينظر: المرجع نفسه، ص36.

- عبد الحكيم، شوقي: مدخل لدراسة الفولكلور والأساطير العربية، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، 2012، ص45.

وتغيّر، السكون الممتدّ الذي يبدأ فيه كل شيء وينتهي في كل شيء، معروف وغريب كالطبيعة والفطرة، ودود قاس كالقدر، سار لا يملّ حين يمنح الحياة¹.

والمتمألّ في كتابات يونغ يرى أنه يجعل نمط الأم في مقدمة أنماط التحول، فهي عطوف وحنون، وتتصف بالحكمة، وكل ما يساعد على النمو والخصوبة، ولكنها قد تصبح مهيبّة وبغيضة، وحارقة كجهنم، أو أي شيء يفترس ويغوي ويهلك فهي من ثمّ كالقدر الذي لا فكاك منه²، فالأمومة لها وجهان: أحدهما أبيض معطاء، والآخر أسود فتاك.

أما الوجه الأبيض المعطاء، فيظهر في صلاة سومرية مرفوعة إلى "الإله" الأم (إنانا) المزعومة: "سيدة النواميس الكونيّة، أيتها النور المشع، يا واهبة الحياة وحبّية البشر، أنت أعظم من كبير "الآلهة" (آن)، وأعظم من الأم التي ولدتك، يا مليكة البلاد الحكيمة العارفة، يا مكثرة المخلوقات"³، وتحدّث إيزيس المصرية عن نفسها، وتستعرض صفاتها الحميدة، - فحسب اعتقادها- هي من خلقت الحياة، وبدأت العوالم، تقول: "أنا أم الأشياء جميعاً، سيدة العناصر، وبادئة العوالم...، يعبدني العالم بطرق شتى وتحت أسماء شتى، أما اسمي الحقيقي فهو (إيزيس) به توجهوا إليّ بالدعاء"⁴.

ومن النصوص التي ظهرت فيها عشتار بلونها الأسود القبيح، ذلك النص السومري الذي يتحدث عن هبوطها إلى العالم الأسفل، فقد توعّدت بتحطيم باب العالم الأسفل إن لم يُسمح لها بالدخول، وعزمت على إيقاظ الأموات وتدمير الأحياء، تقول:

"أيها الحارس.. افتح الباب

إن لم تفتح الباب ولا أتمكن من الدخول

سوف أحطم إطار الباب.. سوف أقتلع الأبواب

سوف أوقظ الموتى وأكل الأحياء

ولسوف أجعل عدد الموتى يفوق عدد الأحياء"⁵

- أحمد، عبد الفتاح محمد، المنهج الأسطوري في تفسير الشعر الجاهلي، ص 1.31.

- المرجع نفسه، ص 2.30.

- السواح، فراس: لغز عشتار (الآلهة المؤنثة أصل الدين والأسطورة)، ط8، دار علاء الدين، دمشق، 2002، ص 3.52.

- المرجع نفسه، ص 4.27.

- هوك، صمويل هنري: الأساطير في بلاد ما بين النهرين، ترجمة يوسف داود عبد القادر، المؤسسة العامة للصحافة والطباعة، بغداد، 1968، ص 29-

5.30

فمثلما كان لعشتار وجه أبيض، كان لها كذلك وجه أسود، وفي ترتيلة بابلية يظهر وجهها الأغبر كسيدة للدمار والمعارك مختلطاً مع وجهها الأبيض الذي يمنح البركة للبشر:

"لك أرفع صلاتي، يا سيدة السيدات، يا "إلهة" الإلهات
أي عشتار، يا مليكة كل الشعوب وحاكمة البشر
أي (أرنيني) العالوية، سيدة أرواح السماء
أنت الجليلة القاهرة، واسمك الأعلى بين الأسماء
أنت نور السماوات والأرض، أيتها الباسلة يا ابنة إله القمر
أنت ربة كل سلاح، ولك الأمر الفصل في المعارك
أنت مستننة الشرائع، وعلى رأسك تاج السلطان
أي سيدتي، إن قدرك العظيم ليسمو فوق كل "الآلهة"
أنت سبب العويل والنواح، تزرعين العداوة وتفرقين بين الإخوة
أي (جوبترا) أنت متمنقة بالمعارك، متشحة بالرعب والهول
لذكر اسمك تهبّزّ السماوات والأرض
يرتجف "الآلهة" وتترنح أرواح البشر"¹.

وعند تفحص حضور نمط الأم الأولي في معلقة امرئ القيس؛ فإن تجلياته وصوره يمكن توضيحها كما يأتي:

أولاً: الأم البغية

إن أكثر ما يشدّ انتباه المتلقي في معلقة امرئ القيس، هو ذلك الغزل العاري المكشوف بالمرأة، فلا يعقل أن يتحدث الشاعر بفحش عن عشيقته يخاف عليها، يقول:

كَدِينِكَ مِنْ أُمِّ الْحَوِيثِ قَبْلَهَا وَجَارَتِهَا أُمُّ الرَّبَابِ بِمَأْسَلٍ²

والقارئ الذي يمرّ عن هذا البيت مروراً سريعاً دون تدقيق وتمحيص، يقف عند علاقة غرامية لا تخلو من الفحش والإغراء، فهو يفهم أن الشاعر كان بصحبة (أم الحويرث) و (أم الرباب) بمأسل، وبذلك يكون امرؤ القيس ملهياً وعاشقاً يبحث عن تجارب مع النساء، تمكّنه من إفراغ شهوته الجنسيّة.

- السواح، فراس: لغز عشتار (الآلهة المؤنثة أصل الدين والأسطورة)، ص 213-214.

- امرؤ القيس: الديوان، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ط4، دار المعارف، القاهرة، 1984، ص 9.

ولكنّه إذا أعاد القراءة من جديد، وطوّع ما لديه من معارف مختلفة، فسوف يتجه نحو مسلك مختلف عن مسلكه الأول، لأن البيئة الجاهليّة الوثنية ليست مسرحاً يمثّل فيه امرؤ القيس دور البطل، بينما تمثّل النساء دور المعشوقات الزانيات، فالأعراف الجاهليّة تسمح بذلك، ولم يكن للمرأة الجاهليّة مكانة مميّزة في قديم الزمان. ومن ثمّ إذا فكّر ملياً في أسباب اختيار الشاعر لأسماء محبوباته، يجدها تحفل بالدلالات العميقة التي تبعده عن سوء الفهم والتأويل، فأمر الحويرث تصغير للحارث، وهي من حراثة الأرض وفلاحتها، وبناءً عليه تكون هذه المرأة رمزاً للخصب والزرع والنماء، أما أم الرباب فهي تشير إلى الربوبية والألوهية، وتعني السحاب الأبيض والمطر، والنماء الزراعي، كما ترمز إلى الأرض ذات التربة الجيدة التي كثر نباتها، وهي رمز لعشتار البيضاء، وهذا يقود إلى رمزيّة المرأتين وخصوبتهما، وينفي عنهما أيّ حقيقة تذكر.

وما ذهب إليه امرؤ القيس من تصوير لطبيعة العلاقة الجريئة مع أمر الحويرث وجارتها أم الرباب بحثاً عن الخصب والحياة، يعود بجذوره إلى عشتار "الآلهة" المزعومة للحب والجمال، وربّة العشق، وملكة اللذة، وسيدة الدافع الجنسيّ، "ومن طقوس عبادتها البغاء المقدس الذي كان يقام في معابدها مدداً للقوة الإخصابية الكونية، ودعمًا لها، وذلك لإخصاب الطبيعة والأرض، وللمحافظة على استمرارية الوجود، وتواصل الحياة"¹.

وهكذا، فإنّ هاتين المرأتين لم تحترفا فن الإغواء، ولم تمارسا الرذيلة والفجور كما يتبادر إلى الأذهان، والحق أنّهما امتداد لعشتار الزهرة، تلك البغي المقدّسة، ومركز الطاقة الجنسية التي لا تهدأ²، تقول واصفة نفسها: "أنا العاهرة الحنون، وأنا من يدفع الرجل إلى المرأة، ويدفع المرأة إلى الرجل"³.

ولهذا البيت مثيل في ملحمة جلجامش، فقد وجد أنكيديو في المدينة فرصة للتقرب من النساء الفاتنات، وإقامة علاقة مع الكاهنة أو بغي المعبد، يقول الشاعر البابلي:

"امضي إلى أوروك المنيعية يا أنكيديو

حيث يزهو الناس دوماً بحلل الاحتفال

وكل يوم من أيامهم عيد

حيث الغلمان المختنون يرتعون

والبغايا المقدّسات بأشكال فاتنة يمرحن

طافحات شهوة لاهيات طرباً

- الديك، إحسان: صدى الأسطورة والآخر في الشعر الجاهلي، ص 24.

- الديك، إحسان: صدى الأسطورة والآخر في الشعر الجاهلي، ص 25.

- السواح، فراس: لغز عشتار (الألوهة المؤنثة أصل الدين والأسطورة)، ص 181.

يجذبن أكابر القوم إلى أسرتهن ليلاً¹

وبإمعان التبصّر في قصة دارة جلجل المذكورة في المعلقة، يتضح تأثر الشاعر بنمط الأم الأولى أو البدئي،

يقول:

أَلَا رَبُّ يَوْمَ لَكَ مِنْ صَالِحٍ وَلَا سِيَّمَا يَوْمَ بِدَارَةِ جُلْجُلٍ
 وَيَوْمَ عَقَرْتُ لِلْعَذَارَى مَطِيَّتِي فَيَا عَجَبًا مِنْ رَحْلِهَا الْمُتَحَمَّلِ
 يِظَلُّ الْعَذَارَى يَرْتَمِينَ بِلَحْمِهَا وَشَحْمِ كَهْدَابِ الدِّمْقَسِ الْمُقْتَلِ
 وَيَوْمَ دَخَلْتُ الْخِدْرَ خِدْرَ عُنَيْزَةَ فَقَالَتْ: لَكَ الْوَيْلَاتُ إِنَّكَ مُرْجَلِي
 تَقُولُ وَقَدْ مَالَ الْغَيْبُطُ بِنَا مَعًا عَقَرْتُ بَعِيرِي يَا امْرَأَ الْقَيْسِ فَانْزِلِ
 فَقُلْتُ لَهَا: سِيرِي وَأَرْخِي زِمَامَهُ وَلَا تُبْعِدِينِي مِنْ جَنَّاكِ الْمَعْلِلِ²

ذهب قسم من الرواة والشراح القدماء ومن تبعهم من المحدثين إلى أن هذه القصة قد حدثت على أرض الواقع فعلاً، ولم يكن الشاعر إلا موظفاً لها، فهم يجعلون امرأ القيس مغامراً بطولياً، يخوض معركة رابحة من الجنس والهوى مع حبيبته وابنة عمه "عنيزة" بنت شرحبيل، وكان قد حُظِر عليه لقاءها، لذا رح يتصيد الفرص لملاقاتها، "فانتظر ظعن الحي، وتخلّف عن الرجال حتّى إذا طعنّت النساء سبقهنّ إلى الغدير المسى دارة جلجل واستخفى، ثم علم أنهنّ إذا وردن هذا الماء اغتسلن. فلما وردت العذارى اللواتي كانت عنيزة فيهنّ ونضون ثيابهنّ وشرعن في الانغماس في الماء ظهر امرؤ القيس وجمع ثيابهنّ وجلس عليها، ثم حلف على أن لا يدفع إليهنّ ثيابهنّ إلا بعد أن يخرجن إليه عاريات، فخاصمنه زمناً طويلاً من النهار، فأبى إلا إبرار قسمه، فخرجت إليه أوقحهنّ فرمي بثيابها إليهما، ثم تتابعن حتى بقيت عنيزة، وأقسمت عليه، فقال: يا ابنة الكرام لا بدّ لك من أن تفعلني مثل ما فعلن، فخرجت إليه فرأها مقبلة مدبرة، فلما لبسن ثيابهنّ أخذن في عدله، وقلن: قد جوعتنا وأخرتنا عن الحي، فعقر راحلته ونحرها... وكانت معه ركوة فيها خمر فسقاهنّ منها، فلما ارتحلن قسمن أمتعته فبقي هو دون راحلة، فقال لعنيزة: لا بد لك من أن تحمليني.. فحملته، فجعل يدخل رأسه في الهودج يقبلها ويشمّها"³.

إنّ أبيات امرئ القيس التي تحدّثت عن دارة جلجل ليست واقعية، فلا يعقل أن تخرج مجموعة من النسوة إلى غدير ماء دون علم أحد في مجتمع لم يصل إلى هذه الدرجة من الانحلال الخلقي، وكيف لامرئ القيس أن يمتن

- السواح، فراس: كنوز الأعماق قراءة في ملحمة جلجامش، ط 1، العربي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، 1987، ص 101.

- امرؤ القيس: الديوان، ص 10-12.

- ينظر: الزوزني، أبو عبد الله الحسين بن أحمد: شرح المعلقات السبع، لجنة التحقيق في الدار العالمية، بيروت، 1992، ص 9.

كرامة نساء قومها، ويخدش حياء ابنة عمه ويطلب منها عنوة أن تخلع ثيابها في ظل العصبية القبليّة التي يحافظ فيها الجاهليّ على شرفه، ولا يسمح لأحد بتدنيسه، أو الانتقاص منه؟

فما جاء به امرؤ القيس ليس من بنات أفكاره، وإنما من أعماق الأساطير القديمة التي تسربت إلى لا وعيه، ولعلّ من أبرزها ما ورد في ملحمة جلجامش:

"فقال جلجامش له، قال للصياد:

انطلق يا صيادي واصطحب معك البغي شمخة

وحينما يأتي إلى مورد الماء لسقي الحيوان

دعها تخلع ثيابها وتكشف عن مفاتن جسمها

فإذا ما رآها اقترب منها وانجذب إليها"¹

ترد هذه الأسطر في خضم الحديث عن العلاقة التي أراد جلجامش وقوعها بين أنكيديو والبغي (شمخة)، وكان له ما أراد، ففي مورد الماء كشفت البغي (شمخة) عن مفاتها وتمتّع بها أنكيديو، ويبدو أنّ امرؤ القيس تأثر بذلك، فقصة دارة جلجل في معلقته كانت بالقرب من غدير ماء، وكشفت له عنيفة عن مفاتها، الأمر الذي جعله يبدو سعيداً.

وإذا أراد القارئ أن يملأ الفجوات الناجمة عن هذه القصة، فعليه أن يقارن بينها وبين قصة الأمير الهندوسي (كريشنا)، عندئذٍ سوف يخرج بنتيجة مفادها أنّ امرؤ القيس تمثّل اللاوعي الجمعيّ الإنسانيّ، ولم يكن يعبر عن تجربة واقعية حصلت معه.

فما يرد في قصة الأمير (كريشنا) يكاد يصل إلى حد التطابق مع ما روي عن قصة دارة جلجل، ومن جملة ما جاء فيها: "اعتقد (كريشنا) أن الحياة ما هي إلا مرح ... حينما يكون في النهر لم تكن الفتيات يتوقفن عن السباحة حتى يخرج، وهو يعلم أنّهنّ يرقبونه بنظرات من طرف عيونهنّ.. وكانت هناك فتيات راعيات جميلات وبعض المسنات الجميلات أيضاً يستحمن في النهر وهنّ متمتعات، فقد كان الوقت منتصف النهار ولا يوجد أي من الرعاة على الضفة. وقعت عيناه على ملابس النسوة ملقاة قرب الشجرة، واختفى خلف العشب، وذهب بخفة إلى الشجرة وجمع الملابس بأكملها وربطها في حزمة ثم تسلّق الشجرة ليختفي بين أغصانها جالساً بهدوء هناك، بعد ذلك خرجن من المياه وأجسادهنّ تقطر ماء، غير أنه راح يرمي لهنّ الملابس جزءاً بعد جزء"².

- باقر، طه: ملحمة جلجامش، دار الحرية للطباعة، بغداد، 1975، ص 57-58.

- ك. م. مونشي: كريشنا (الأسطورة الهندية)، ترجمة رعد عبد الجليل جواد، ط3، دار الحرية للنشر والتوزيع، اللاذقية، 2007، ص 91-93.

إن ما فعله الأمير (كريشنا) من مراقبة للفتيات عند النهر، وسرقة لملاسهن، وتمتّع بالنظر إلى أجسادهن، ينطبق على أحداث (دائرة جلجل)، وهذا يشير إلى التأثير المتبادل بين الثقافات العالميّة، وتأثير اللاوعي الجمعيّ في الفكر الإنسانيّ بعامّة.

وفي الأساطير الهيلينيّة القديمة -أيضاً- ما يشبه قصة (دائرة جلجل) الواردة في المعلّقة، حيث اختارت "الآلهة" (أرتميس)، ابنة الإله (زيوس) -المزعومين- الأحرّاش مملكة لها، وجعلت الصيد حرفتها المفضّلة، وكانت تجد متعة كبيرة في ارتياد الغابات هي ووصيفتها، وكثيراً ما كنّ يبلغن في رحلة الصيد بحيرة مكشوفة في الغابة تظللها الأشجار؛ فيسبحن في مياهها العطرة، وكانت (أرتميس) عذراء لم تتزوج يعشقها صياد يُدعى (أكتايون) الذي كان يمتلك مجموعة من الكلاب يخرج بها للصيد، فسمع يوماً أصوات الفتيات مع (أرتميس) يسبحن في الماء، ولم يستطع أن يحوّل بصره عنهنّ، فغضبت (أرتميس)، وأرادت أن تقتصّ منه، ولكنه سرعان ما تحوّل إلى وعل، لحقته كلابه فمزقته وأطبقت عليه¹.

وبالإجمال، فإن اختيار الشاعر موضع دائرة جلجل وهو غدير ماء، ليكون مسرحاً لأحداث قصته، يعود بجذوره إلى الموروث الجمعيّ القديم، فقد كانت أجمل حكايات العشق والجنس تتمّ في المواقع القريبة من الماء؛ نظراً لخصوبتها، يؤكد ذلك ما جاء به الأبيشيبي من حكايات عن بنات الماء، حيث يقول: "أمة ببحر الروم يشهن النساء، ذوات شعور وثدي وفروج، وهنّ حسان، ولهنّ كلام لا يفهم، وضحك ولعب.."، ويقال: إن الصيادين يصطادونهنّ ويجامعونهنّ، فيجدون لذة عظيمة لا توجد في غيرهنّ من النساء²، واستناداً لما سبق، فإنّ الماء "نموذج بدئيّ أصيل، وموتيف ميثي قديم، هو الأول والآخر لأنه رمز لبداية الكون ونهايته، وهو وسيلة التجدد والخلود، إنه الحياة والموت معاً"³.

وفي اختياره العذارى لإقامة علاقات جريئة معهنّ بحثاً عن الخصب والتجدد، عودة إلى طقس دينيّ موغل في القدم، ففي قبرص "كان على كل فتاة أن تخدم في معبد أفروديت كبغي مقدسة تعطي جسدها للغرباء فترة من الزمن قبل أن تتزوج..، وفي بابل كان على كل امرأة أن تستسلم في معبد عشتار لأول غريب يطلبها، وتأخذ منه أجراً رمزياً غير محدد تسلّمه إلى الهيكل هبة منها "إلهة" الحب، وتوكيداً على انعدام الأهداف الفردية لفعلها الجنسي، ولم تكن المرأة بقادرة على العودة إلى بيتها قبل أن يمر بها ذلك الغريب؛ لذا كان فناء المعبد مليئاً على الدوام بنسوة في الانتظار، ولربما قضى بعضهنّ سنوات قبل أن يقع عليهنّ اختيار أحد، وفي بعلبك وبيبلوس وغيرها من مراكز الثقافة السورية، سادت عادات مشابهة في معابد "إلهة" عشتارت..، وفي أرمينيا، كانت العائلات النبيلة تقدّم

- ينظر: عبد الحكيم، شوقي: موسوعة الفولكلور والأساطير العربية، ط1، مكتبة مدبولي، القاهرة، د.ت، ص608.

- الأبيشيبي، شهاب الدين بن محمد، المستطرف في كل فنّ مستطرف، تحقيق عبد الله أنيس الطباع، دار القلم، بيروت، 1982، ص367.

- الديك، إحسان: البئر بوابة العالم السفليّ في الشعر الجاهليّ، دراسات العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة، الجامعة الأردنيّة، مج36، 2007، ص33.

بناتها للخدمة كغايا مقدسات في معبد أنايونيس "إلهة" الخصب، حيث يمكن هناك فترة لا بأس بها قبل الزواج، وعند انتهاء خدمتهن كنّ يمضين إلى بيوتهن ويتقدّم لخطبتهن أكابر القوم"¹.

كما وصف مؤرخو اليونان من أمثال هيرودوتس وسترابو بعض عادات الشعوب غير المتحضرة، منها: الكفارة الجنسية التي ما زالت شائعة بينهم، على سبيل المثال كانت "العروس في ليلة زفافها تضاجع كل من يجلب إليها هدية زواج، أو كانت تضاجع أقارب العريس واحدًا واحدًا مبتدئة بأكثرهم قرابة، فإذا انتهى الأقارب جاء دور الأصدقاء، وأخيرًا يأتيها عريسها.. وتصبح صالحة للإخلاص الزوجي"².

ويظلّ التعطش للخصوبة والأمومة واضحًا للمتلقّي، إذ لم يكن الدخول إلى خدر عنيزة مجرد وسيلة تقود إلى التسلية، بل إنّ هناك إشارات تنبعث منه، فهو يعدّ طقسًا من طقوس العبور، فالخدر هو الملاذ الآمن الذي يتميّ الشاعر الوصول إليه.

وإن كان اسم (عنيزة) واضحًا، إلا أنه يمثل نقطة انطلاق للبحث والتقصي والتأويل، فما هو مألوف يقود إلى اللا مألوف، فهو تصغير عنزة أنثى الوعل، وللعنزة دور كبير في الخصب والحياة، فهي التي أرضعت "الإله" المزعوم أيس، ذلك الأمر يتضح في قصة ولادته: "يُحكى أن أمه حملت به وهي عذراء وذلك عن طريق احتضان غصن لوز أو رمان، وأرضعته عنزة بريّة حتى شبّ وكبر"³.

- الأم الحبلى والمرضع:

تعدّ الأم الحبلى أو المرضع إحدى أبرز تجليات نمط الأم الأولى، وقد ظهرت بصورة دقيقة في بيتي امرئ القيس الآتيين:

فَمِثْلِكَ حُبْلَى قَدْ طَرَفْتُ وَمُرْضِعٍ فَأَلْهَيْتُهَا عَنْ ذِي تَمَائِمٍ مُغِيلٍ
إِذَا مَا بَكَى مِنْ خَلْفِهَا انْحَرَفَتْ لَهُ بِشِقِّ وَشِقِّ عِنْدَنَا لَمْ يُحَوَّلْ⁴

إن اتجاه الشاعر إلى الحبلى والمرضع من أجل إقامة علاقة جنسية معهما كان بأثر من نمط الأم الأولى الذي استحوذ على تفكيره، فقد تواردت إلى ذهنه "إلهة" الأم التي ظهرت "بهينة امرأة حُبْلَى، أو أم تضم إلى صدرها طفلها الصغير، أو عارية الصدر تمسك ثديها بكفيها في وضع عطاء، أو ترفع بيديها باقة من سنابل القمح، أو باسطة ذراعها في وضع من يستعد لاحتواء العالم"⁵.

- السواح، فراس: لغز عشتار (الألوهة المؤنثة أصل الدين والأسطورة)، ص 192-193.

- السواح، فراس: لغز عشتار (الألوهة المؤنثة أصل الدين والأسطورة)، ص 192.

- السواح، فراس: مغامرة العقل الأولى، ط 11، دار الكلمة للنشر، بيروت، 1996، ص 359-360.

- امرؤ القيس: الديوان، ص 12.

- السواح، فراس: لغز عشتار (الألوهة المؤنثة أصل الدين والأسطورة)، ص 25.

ولعلّ حديثه عن الحبلى والمرضع يفضح ما بداخله من أمنيات أراد تحقيقها، فهما مخصبتان: فالأولى تحمل في بطنها جنيناً والثانية ترضع طفلاً صغيراً، وعليه فإن إقامة مثل هذه العلاقات مع نساء مخصبات كان بدافع التخلّص من القحط والجفاف.

وفي شقّ جسد المحبوبة إلى نصفين دلالة أعمق من اللذة والمتعة، فإرضاع الطفل من نصف الأم العلوي من شأنه أن يبقيه على قيد الحياة، وكذلك فإن ممارسة العملية الجنسية في نصفها السفلي، وهو موطن العضو التناسلي، يقود إلى الخصب والتكاثر، ويجعل عجلة الحياة في دوران مستمر، دون توقف.

وشقّ جسد المحبوبة إلى نصفين ليس بدعة من وحي أفكار الشاعر، بل تسرّب إليه من الأساطير الوثنية القديمة، ففي أسطورة خلق الكون، كان "الإله" البابليّ (مردوخ) في صراع مع "الإله" (تيامات) وتمكّن من هزيمتها، حيث قام بإطلاق سهم اخترق أجزاءها الداخليّة وشطر جسدها نصفين، ولعلّ الآتي يؤكد ذلك:

"شطر جسدها شطرين

أعلاهما ثبتته في السماء، منه خلق السماء

والأسفل ثبتته في الأرض، منه خلق الأرض"¹

وفي أسطورة التكوين السومرية كانت "الإله" (نمو) أصل الكون وأم الجيل الأول من "الآلهة"، وقد أنجبت السماء والأرض ملتصقتين في جبل بدئيّ تغمره المياه، ثم انقسم الجبل إلى نصفين كما الصدفة، فصار الشقّ الأعلى سماء وارتفع، وصار الشقّ الأسفل أرضاً واستقرّ².

كما يظهر ذلك عندما استولى (بيليوس) على مدينة (أولكس) ودمرها، وتمكّن من سبي زوجة الملك (دارستي داميا) وشقّ جسدها إلى نصفين، وترك جيشه يمر بينهما، وكان هذا المرور تأميناً للنصر، ضد كل المحاولات الرامية لإجهاضه³.

ولأنّ الشاعر في حضرة "الإله" (الأم الكبرى) فعليه أن يكون مستسلماً خاضعاً لها؛ حتى يظفر بقاء جنسي معها، وهذا يظهر من خلال استخدامه همزة النداء للقريب، وتصغير اسم فاطمة للتودد، يقول:

أَفَاطِمَ مَهْلًا بَعْضَ هَذَا التَّدَلِّلِ وَإِنْ كُنْتِ قَدْ أَرَمَعْتِ صَرْمِي فَأَجْمِلِي

وَإِنْ كُنْتِ قَدْ سَاءَتْكَ مَنِي خَلِيقَةً فَسَلِّي ثِيَابِي مِنْ ثِيَابِكِ تَنْسَلِي

- قاشا، سهيل: تاريخ الفكر في العراق القديم، مكتبة التنوير، طرابلس، د.ت، ص 92. ¹

- السواح، فراس: لغز عشتار (الآلهة المؤنثة أصل الدين والأسطورة)، ص 53. ²

- ينظر: عبد الحكيم، شوقي: موسوعة الفولكلور والأساطير العربية، ص 172. ³

وَأَنْتَ مَهْمَا تَأْمُرِي الْقَلْبَ يَفْعَلُ¹ وَأَغْرَكَ مَيِّ أَنْ حُبِّكَ قَاتِلِي

ولاسم فاطمة علاقة بالأم المرضعة، فهذا الاسم مأخوذ من الأصل الثلاثي فطم، يقول ابن منظور في لسان العرب: "غلام فَطِيمٌ وَمَفْطُومٌ وَفَطَمَتْهُ أُمُّهُ. تَفْطِمُهُ: فَصَلَتْهُ عَنْ رِضَاعِهَا"²، فالشاعر يبدو مثل الرضيع الذي يستجدي بقاء أمه الكبرى إلى جانبه، وهذا الأمر لا يتحقق دائماً، لأنها تظهر بوجهين: الأبيض الطيب والأسود الخبيث، كما أنها تتحوّل من حال إلى حال، وتنقطع عن الشر لمصلحة الخير، والعكس صحيح.

- الأم البيضة:

بعد طول انتظار يلتقي الشاعر بالأم الكبرى، ويتمتع بها في ليلة غرامية مقدّسة دون تعجل، ولعلّ إصراره على الظفر بها مبرر، فهو يدرك أهمية فعل الجنس في التجدد واستمرارية الحياة، يقول:

وَبَيْضَةَ خِدْرٍ لَا يَرَامُ خِبَاؤُهَا تَمَتَّعْتُ مِنْ لَهْوِهَا غَيْرَ مُعْجَلٍ
تَجَاوَزْتُ أَحْرَاسًا إِلَيْهَا وَمَعَشَرًا عَلِيَّ حِرَاصٍ لَوْ يَشِرُّونَ مَقْتَلِي³

إن معشوقة امرئ القيس تلازم خدرها؛ لذلك يصعب الوصول إليها، وهي تشبه البيضة في سلامتها من الافتضاض، أو في الصون والستر، أو في صفاء اللون ونقاؤه، أو في بياضها المشوب بصفرة، فالشاعر أراد من تشبيه تلك المحبوبة بالبيضة أن يبرهن على طهارتها ونقاؤها وعذريتها، فهي وفيّة، وتشع بالنور "الإلهي" الذي يدخل السرور على القلوب.

ولعلّ وجه التقارب بين المعشوقة الأم والبيضة يتجلى في الآتي: فمن البيضة يخرج الطير، ثم يبدأ بالتحليق في السماء، ومن رحم الأم يخرج المولود الذي يثري الحياة، فالبيضة والرحم رمزان للتكاثر والإخصاب، والاشتمال، وانبعاث الحياة، وتجدها، وكذلك يؤكّد وجود التقارب بينهما ما هو متعارف عليه في اللغة، إذ يُقصد بالمؤنث الحقيقي: كل ما يلد أو يبيض.

ويظهر إلحاح الشاعر وإصراره على الوصول إلى علاقة منتجة مع (بيضة الخدر) جلياً عندما زارها فوجدها قد خلعت ثيابها، وارتدت ثوب النوم الخاص بها، يقول:

فَجِئْتُ وَقَدْ نَضَبْتُ لِنَوْمِ ثِيَابِهَا لَدَى السِّتْرِ إِلَّا لِبَسَةِ الْمُتَفَضِّلِ
فَقَالَتْ: يَمِينُ اللَّهِ، مَا لَكَ حَيْلَةٌ وَمَا إِنَّ أَرَى عَنْكَ الْغَوَايَةَ تَنْجَلِي⁴

- امرؤ القيس: الديوان، ص 12-13.

- ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم: لسان العرب، مادة (فطم)، 12/454.

- امرؤ القيس: الديوان، ص 13.

- المصدر نفسه، ص 14.

إنّ المعنى الظاهر للبيت يشير إلى عدم قدرة (بيضة الخدر) على دفع الشاعر عن زيارتها، فلا يوجد سبب جدير بوقوع علاقة بينهما، ويمكن تأويل توك الشاعر ورغبته في لقاءها إلى إدراكه لأهمية فعل الجنس في التجدد واستمراريّة الحياة، إضافة إلى ذلك فهو يبقيه على عرش ملوكيته.

ثم ينجح الشاعر في إقناع بيضة الخدر باللحاق به، يقول:

خَرَجْتُ بِهَا تَمْثِي تَجْرُورًا نَا عَلَيَّ أَتْرَيْنَا ذَيْلَ مَرِطٍ مُرَحَّلٍ

فَلَمَّا أَجَزْنَا سَاحَةَ الْحَيِّ وَانْتَحَى بِنَا بَطْنُ حَبْتٍ ذِي حِقَافٍ عَقْنَقِلٍ¹

إنّ العلاقة الجنسية بين الشاعر وبيضة الخدر قد تمت في أرض رمليّة مطمئنة بعيدًا عن أعين الناس، وبالتدقيق في كلمة ععنقل ما يوحي بقديسية هذا الطقس الجنسي من بدايته إلى نهايته، فععنقل كما ورد في لسان العرب، تعني: "ما عظم من الأودية واتسع"²، ولا يغيب عن الذهن أن الأودية أماكن مقدسة؛ لأنها تعدّ مستقرًا للجن والقوى الخفية، ونظرًا لانخفاضها؛ فإنها ترتبط بالعالم السفليّ عالم الأرواح، كما ترتبط بهبوط عشتار في الأسطورة البابليّة إلى العالم السفليّ، وهبوط إنانا في الأسطورة السومريّة الوثنية.

ويصف الشاعر (بيضة الخدر) وصفًا يقترب من الكمال، فهي المرأة المثال أو الأم الكبرى، ولعلّ ذلك يتجلى

في الأبيات الآتية:

إذا قلت هاتي نؤليني تمايلت عَلَيَّ هَضِيمَ الْكَشْحِ رِيَا الْمُخْلَلِ

مُهْفَهْفَةٌ بَيْضَاءُ غَيْرُ مَقَاضَةٍ تَرَائِبُهَا مَصْقُولَةٌ كَالسَّجْنَجَلِ

كَبِيرِ الْمُقَانَاةِ الْبَيَاضِ بِصُفْرَةٍ غَدَّاهَا نَمِيرُ الْمَاءِ غَيْرُ مُحَلَّلِ³

تحفل هذه الأبيات برموز يمكن تأويلها على نحو مختلف عما تبدو ظاهرة عليه، فما ذكر من صفات للمرأة في البيت الأول، تتمثل في الخصر اللطيف الضامر الذي يتثنى، والساقين المكتنزين بالشحم واللحم، ليس هو المعنى المقصود، بل هناك معنى مختبئ وراء هذه الصفات، لا يمكن العثور عليه إلا بالعودة إلى حياة الجاهليين، ومن ثمّ تدقيق النظر في معتقداتهم تجاه المرأة، فقد "خلعوا أجزاء جسمها على سلسلة نسيم المقدّس، مثل: البطن، والفخذ، والصلب، والظهر، والرحم، وقدّروا المرأة المنجبة الولود، واعتنوا بالبدينة الممتلئة، وجمعوا لها صفات الأمومة والخصوبة"⁴.

- المصدر نفسه، ص 15. الخبت: الأرض المطمئنة، والحقاف: هو ما غلط وارتفع من الأرض ولم يبلغ أن يكون جبلًا، والعنقل: الرمل المنعقد المتبيد.¹

- ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم: لسان العرب، مادة (عقل)، 463/11.²

- امرؤ القيس: الديوان، ص 15-16. الهضيم: الضامر، وقوله ريًا: أي ممتلئة لحمًا وشحمًا في موضع الخلخال من ساقها.³

- الديك، إحسان: عينية الحادرة ترتيلة استمطار في محراب عشتار، المجلة الأردنية في اللغة العربيّة وأدائها، مج (6)، ع(2)، 2010، ص 13.⁴

وفي البيت الثاني تبدو المرأة بيضاء جميلة، فهل لهذا اللون دلالات عميقة أم أنه لا يتعدى حدود الوصف دون أي إشارة أخرى؟

لم يأت الشاعر باللون الأبيض دون سبب يذكر، فالرمز في العمل الأدبي الشعري لا يكون فارغاً من مضمونه، بل يخفي في جعبته الكثير، وبالنظر في معتقدات العرب القديمة، يتضح أنهم احتفوا باللون الأبيض، فكلف الشعراء به، واستخدموه في أشعارهم بكثرة، وأخذوا منه صفات الرفعة والسمو والطهر والنقاء، وقرنوه بالزهرة/عشتار، فهو قناع وجه ربة الخصب والحياة، غير أن البيت الثالث يشير إلى لون أكثر التصاقاً بالمرأة المثال عند الجاهليين، وهو الأبيض المائل إلى الصفرة، ومنه لون الدرّة والبيضة والشمس، وهذه رموزٌ مقدّسة لديهم.

وفي قول الشاعر: (الماء غير محلل) إشارة إلى قدسيّة المرأة، فهي تشرب من ماء محلل لها، محرم على غيرها، لم يُبح للناس فيكدروا صفوه، وكأنّه يخص "إلهة" الخصب وحدها.

- الأم الظبية:

لا ينفك الشاعر يضيف على المرأة صوراً تجعلها "إلهة" للخصب والحياة، وفي هذه المرة يلجأ إلى تشبيهها بالحيوانات المقدّسة في الفكر الإنساني الوثني القديم، يقول:

تَصُدُّ وتُبْدِي عَنْ أَسِيلٍ وَتَنْقِي بِنَاظِرَةٍ مِنْ وَحْشٍ وَجَرَّةٍ مُطْفِلٍ
وَجِيْدٍ كَجِيْدِ الرَّيْمِ لَيْسَ بِفَاحِشٍ إِذَا هِيَ نَصَتْهُ وَلَا بِمُعْطَلٍ¹

إن تشبيهه المعشوقة في حسن عينيها واتساعهما أو في رفعها عنقها بظبية وجرة المطفلة، ليس من أجل البرهنة على جمالها كما تذهب التفسيرات السطحية، بل إنّ هناك ما هو أبعد من ذلك بكثير، فاهتمام الشاعر بالعين والجيد يعكس قيمة أموميّة عظيمة، فالظبية تميل بعنقها وتلتفت إلى وليدها مرسلّة إليه نظرات العطف والشفقة، وهكذا فقد استخدم الشاعر الرمز الحيواني (الظبي)؛ ليشير إلى جمال المرأة المخصبة المطفلة قرينة عشتار في حسن عينيها، وطول جيدها، وقد وصفها وصفًا دقيقًا تشعّ حنانًا وأمومةً، وكأنّها الأم الكبرى التي تحنو على عبادها، وتمنحهم الخصب والحياة.

ولم يتجه الشعراء إلى تشبيه المرأة بالظباء إلا لوجود موروث قديم يسيطر على عقولهم، فالظبية ترتبط بالخصب، وهي تحظى بالتقديس والتبجيل، ففي نشيد الإنشاد يترأى الحبيب/ تموز في صورة الأيل والظبي: "أزجّع وَأَشْبِهْ يَا حَبِيْبِي الظَّبِّيَّ أَوْ غُفَرَ الْأَيَّالِ عَلَى الْجِبَالِ الْمُشْعَبَةِ"².

- امرؤ القيس: الديوان، ص 16.

- الكتاب المقدس: نشيد الإنشاد، 2: 17.

- الأم النخلة:

يستمرّ امرؤ القيس في وصف المرأة بأوصاف تدلّ على الإخصاب، إذ يشبه شعرها الأسود بشجرة النخيل المثمرة تحديداً دون غيرها من الأشجار الأخرى، يقول:

وَفَرَعٌ يَزِينُ الْمَثَنَ أَسْوَدَ فَاحِمٍ أَثِيثٌ كَقِنُوبِ النَّخْلَةِ الْمُتَعَثِّكِلِ¹

وفي تشبيه شعر الأم الأسود الغزير بالنخلة المخصبة التي تحمل قطوفاً كثيرة بين فروعها، دلالة واضحة على أن هذه الأم هي عشتار ربة الخير الوفير، وقد يذهب الباحث بفكره إلى أكثر من مجرد هذا التشبيه، فيجعل المرأة المخصبة أرضاً خضراء معشوشبة، وشعرها الأسود نخلة مثمرة، وهكذا تزداد الصورة حيوية وطاقة، وتغدو هذه المرأة مثيرة جنسياً، وتتصف بالغرارة، والقوة الإخصابية.

ولعلّ هذا الربط الذي جاء به امرؤ القيس بين النخلة وشعر الأم، لم يكن وليد فكره، بل تسرّب إلى وعيه من تاريخ الأمم القديمة، فالنخلة عند الساميين رمز للأُم الكبرى، وعُرفت باسم شجرة الحياة في الزخارف الرمزية التي شاع استعمالها في العراق القديم خاصة في عصر الأشوريين، وفي شريعة حمورابي وضعت غرامة كبيرة على من يقطع شجر النخيل².

كما وحّد الفينيقيون بين النخلة و"إله" الإخصاب الجنسي والتعشير عشتروت أو عشتار، فالنخلة هي شجرة عشتروت المقدّسة، ومن ثمرها- أو ثمرها- تسمّت عشتروت، كما أن من اسم ثمرها جاء اسم الإله (دامور) أو (تامير) أي التمر، ووجدت آثار هذا الإله في جزر البحر المتوسط التي استعمرها الفينيقيون، ولقد سمّى اليونانيون فينيقيا والشرق الأدنى القديم عامة ببلاد النخيل، واعتقدوا أن "الآلهة" المزعومة: (أبولو، ونبتون، وذيلين) ولدوا تحت نخلة، وكذلك عبد العرب نخلة نجران كـ"إله"، وكانوا يزينونها سنوياً بأزياء نسائية ملونة³، وكانت النساء الجاهليات يضعن حلين وأثوابهنّ على جذوع النخل؛ ابتغاءً للذرية⁴، وقد استمرّ هذا التقليد الجاهلي إلى اليوم، فبعض النساء يعلقن خرزهنّ وثيابهنّ على الأشجار، أو يلصقن قبضة من العجين عليها.

ويظهر أن سبب تقديس النخلة وعبادتها عند الشعوب الوثنية القديمة يعود إلى كونها من رموز الإخصاب والأنوثة، فلها علاقة واضحة بتوالي الولادة واستمرار الحياة. أما في الموروث الديني الإسلامي، تعد النخلة هي مكان

- امرؤ القيس: الديوان، ص 116.

- ينظر: النعيمي، أحمد إسماعيل، الأسطورة في الشعر العربي قبل الإسلام، ط1، سينا للنشر، القاهرة، 1995، ص 171-172.

- ينظر: عبد الحكيم، شوقي، مدخل لدراسة الفولكلور والأساطير العربية، ص 51.

- ينظر: أبو سويلم، أنور، مظاهر من الحضارة والمعتقد في الشعر الجاهلي، ط1، دار عمان للنشر والتوزيع، 1991، ص 57.

ميلاد عيسى، بقوله تعالى: "فَأَجَاءَهَا الْمَخَاضُ إِلَى جِذْعِ النَّخْلَةِ قَالَتْ يَا لَيْتَنِي مِتُّ قَبْلَ هَذَا وَكُنْتُ نَسِيًّا مَدْسِيًّا، فَنَادَاهَا مِنْ تَحْتِهَا أَلَّا تَحْزَنِي قَدْ جَعَلَ رَبُّكِ تَحْتَكِ سَرِيًّا، وَهَزِي إِلَيْكِ بِجِذْعِ النَّخْلَةِ تُسَاقِطُ عَلَيْكَ رَطْبًا جَنِيًّا"¹،

الخاتمة:

بعد الغوص في أعماق معلقة امرئ القيس، واستخراج تجليات نمط الأم الأولى فيها، يمكن القول إن المرأة المذكورة في المعلقة ليست امرأة حقيقية تحقق طموحات الشاعر في العشق والهوى، وتمكّنه من إطفاء نار شهوته، إنها الأم الكبرى "رَبَّة" الخصب والحياة بما تحمله من صفات أسطورية حاول الشاعر من خلالها تحقيق النصر أمام قوى الفناء والجذب والموت، ومن هنا كان نص امرئ القيس نصًا حاضرًا بقوة في نفوس الجاهليين، فهو سبيلهم للخلاص من أزماتهم الكبرى التي شغلت بالهم، والتي تمثلت بالموت والجذب والقحط؛ لذا قدّسوه وعلقوه على الكعبة أقدس أقداسهم.

ويلاحظ أن نمط الأم الأولى تجلّى في المعلقة بمظاهر عدة، هي: الأم البغية، والأم الحبلى والمرضع، والأم البيضة، والأم الظبية، والأم النخلة.

وكان الغزل العاري المكشوف الذي ظهر في معلقة امرئ القيس امتدادًا لغزل القدماء بالمرأة، فقد ركزوا على الأعضاء التناسلية فيها، وصوّروها بهيئة عارية.

المصادر والمراجع:

القرآن الكريم

الكتاب المقدس

- (1) الأبشيبي، شهاب الدين بن محمد: المستطرف في كل فن مستظرف، تحقيق عبد الله أنيس الطباع، دار القلم، بيروت، 1982.
- (2) أحمد، عبد الفتاح محمد: المنهج الأسطوري في تفسير الشعر الجاهلي، ط1، دار المناهل للنشر والتوزيع، بيروت، 1987.
- (3) امرؤ القيس: الديوان، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ط4، دار المعارف، القاهرة، 1984.
- (4) الديك، إحسان: صدى الأسطورة والآخر في الشعر الجاهلي، ط1، مجمع القاسمي للغة العربية، أكاديمية القاسمي، 2013.

¹ - سورة مريم، آية 23-25.

- (5) الزوزني، أبو عبد الله الحسين بن أحمد: شرح المعلقات السبع، لجنة التحقيق في الدار العالميّة، بيروت، 1992.
- (6) السواح، فراس:
- كنوز الأعماق قراءة في ملحمة جلجامش، ط1، العربي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، 1987.
- لغز عشتار (الألوهة المؤنثة أصل الدين والأسطورة)، ط8، دار علاء الدين، دمشق، 2002.
- مغامرة العقل الأولى، ط11، دار الكلمة للنشر، بيروت، 1996.
- (7) سوييف، مصطفى: الأسس النفسية للإبداع الفني في الشعر خاصة، ط2، دار المعارف، مصر، 1959.
- (8) أبو سويلم، أنور: مظاهر من الحضارة والمعتقد في الشعر الجاهلي، ط1، دار عمان للنشر والتوزيع، 1991.
- (9) عبد الحكيم، شوقي:
- مدخل لدراسة الفولكلور والأساطير العربية، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، 2012.
- موسوعة الفولكلور والأساطير العربية، ط1، مكتبة مدبولي، القاهرة، د.ت.
- (10) عبود، حنا: النظرية الأدبية الحديثة والنقد الأسطوري، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 1999.
- (11) قاشا، سهيل: تاريخ الفكر في العراق القديم، مكتبة التنوير، طرابلس، د.ت.
- (12) ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم: لسان العرب، دار صادر، بيروت، د.ت.
- (13) نعمة، حسن: موسوعة ميثولوجيا وأساطير الشعوب القديمة ومعجم أهم المعبودات، دار الفكر اللبناني، بيروت، 1994.
- (14) النعيمي، أحمد إسماعيل: الأسطورة في الشعر العربي قبل الإسلام، ط1، سينا للنشر، القاهرة، 1995.
- الكتب المترجمة:
(15) ك. م. مونشي: كريشنا (الأسطورة الهنديّة)، ترجمة رعد عبد الجليل جواد، ط3، دار الحرّيّة للنشر والتوزيع، اللاذقيّة، 2007.
- (16) هوك، صمويل هنري: الأساطير في بلاد ما بين النهرين، ترجمة يوسف داود عبد القادر، المؤسسة العامة للصحافة والطباعة، بغداد، 1968.
- الدوريات:
الديك، إحسان:
- البئر بوابة العالم السفلي في الشعر الجاهلي، دراسات العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة، الجامعة الأردنيّة، مج36، 2007.
- عينية الحادرة ترتيلة استمطار في محراب عشتار، المجلة الأردنيّة في اللغة العربيّة وأدائها، مج(6)، ع(2)، 2010.

L'enjeu religieux et ses différentes facettes en Afrique: Cas les Bouts Bois de Dieu et O Mon Pays Mon Beau Peuple! De Sembene Ousmane

الرهان الديني وجوانبه المختلفة في إفريقيا من خلال قطع الخشب السماوية ويا وطني، شعبي الجميل
لعثمان سيمبين

Mhamed ABDELMOUNA, Université Sidi Mohamed Ben Abdellah – Sais-Fès. Maroc.

ط/د. محمد عبد المونا (جامعة سيدي محمد بن عبد الله – سايس. فاس . المغرب)

ملخص:

تتناول هذه المقالة نقد المشاهد الدينية من خلال التركيز على حياة السكان للمجتمع السنغالي. يقترح المقال نهجًا واقعيًا واجتماعيًا لتحليل المشهد الديني وجوانبه المختلفة بشكل مقارن انطلاقًا من الروايتين المدروسة. يدرس المقال خصوصًا التفاعلات المعقدة للممارسة الدينية، التي تتراوح بين الزعماء الدينيين ومكونات المجتمع. يصور أوسمان سمبين في رواياته صورة واقعية للمجتمع التقليدي السنغالي، الذي يتميز باندماج معقد للمعتقدات الشعبية والتدابير الخرافية، وبتعايش الأشياء المقدسة والعادية. إن شخصيات الروايتين تعيش تحت تأثير المعتقدات مثل السحر والخرافات والشعوذة التي تحكم حياتهم اليومية. هذا يذكرنا بأن المجتمعات الأفريقية متأثرة بشكل كبير بالخرافة والأرواح الشريرة. ومع ذلك، فالدين بالنسبة لهم لا يقتصر على عبادة الأصنام والخرافات أو الصور التي ترمز إلى قوى الطبيعة، بل هو واقع معقد ومتنوع. إنه متأصل بشكل كبير في الموروث العقائدي الوثني، أغلبها تقاليد خاصة بالمجتمع السنغالي.

كلمات مفتاحية: الأدب الأفريقي، الدين، الخرافات، التعددية الزوجية.

Résumé :

Cet article se penche sur la critique de la scène religieuse au Sénégal en mettant l'accent sur la vie des indigènes en mutations. Il suggère des approches réalistes et sociocritiques pour analyser de manière comparative dans les deux romans l'enjeu religieux et ses différentes facettes en Afrique. L'article examine notamment les interactions complexes de la pratique religieuse, oscillant entre les chefs religieux et les indigènes. Ousmane Sembene dans ses romans, peint un portrait réaliste de la société sénégalaise traditionnelle.

Cette société est caractérisée par une fusion complexe de croyances populaires et de pratiques superstitieuses, ainsi que par une coexistence du sacré et du profane. Les personnages de ses deux romans vivent sous l'influence de croyances telles que la magie, la superstition et la sorcellerie qui rythment leurs quotidiens.

Cela rappelle que les sociétés africaines sont profondément marquées par la superstition et les esprits maléfiques. De plus, la religion des Noirs d'Afrique ne se réduit pas simplement au culte de fétiches, de superstitions ou d'images symbolisant les forces de la nature, plus spécifiquement, la religion africaine traditionnelle est une réalité complexe et diversifiée. Elle est profondément enracinée dans des croyances ancestrales, à savoir le culte des ancêtres, elle possède ses propres rituels, ses mythes et ses traditions typiquement spécifiques à elle.

Mots clés : littérature africaine, religion, superstitions, polygamie.

Introduction :

1- Regards sur la littérature négro africaine.

La littérature négro-africaine est une littérature riche et diversifiée qui englobe les œuvres écrites par des auteurs originaires d'Afrique subsaharienne. Cette littérature a émergé de manière significative au cours du XXe siècle. Elle a joué un rôle important dans l'expression culturelle, la résistance aux injustices coloniales, la réflexion sur l'identité africaine et la promotion de la diversité linguistique et culturelle du continent. Les points forts de cette littérature se concrétisent dans la

diversité linguistique de continent qui abrite des centaines de langues différentes telles que le français, l'anglais, le portugais, l'arabe, le wolof, le yoruba, etc.

La littérature négro-africaine souvent influencée par les cultures et les traditions africaines, explore des thèmes universels telle la quête de soi, la justice, la religion, et les croyances spirituelles tout en abordant également des questions spécifiques à l'expérience africaine, telles que la colonisation, la négritude, la postindépendance en adoptant le courant réaliste ; « Cette veine réaliste est nettement dominante dans le roman nègre¹ ».

Le roman négro-africain se montre comme le miroir des conflits du milieu social où les écrivains comme Léopold Sédar Senghor, Sembene Ousmane, Ahmadou Kourouma et autres, pour n'en nommer que quelques-uns « concevaient le monde en termes guerriers. Ils avaient une mission. Ils partaient en croisade [...] pour une littérature de combat qui porte sr les débats sur l'indépendance, sur le socialisme africain et de la négritude² ».

Pour Léopold Senghor, la négritude est définie en ces termes « La négritude est le patrimoine culturel, les valeurs et surtout l'esprit de la civilisation négro-africaine³ ». Alors que pour Franz FANON, le « nègre était un être humain ; in vivo et in vitro, le nègre s'était révélé analogue au Blanc ; même morphologie, même histologie⁴ ».

De ce fait, la négritude, dans ses fondements, se caractérise par sa tentative de restaurer les valeurs de l'homme noir et se positionne en opposition au discours de dénigrement de la culture. Elle élabore donc un contre-mythe en opposition à celui de la négation de l'identité noire, ce que Frantz Fanon qualifie de « le manichéisme délirant⁵ », en d'autres termes, le discours de la négritude se contente d'inverser l'équation du récit colonial et esclavagiste.

Notre travail tournera essentiellement autour de la pensée de l'un des plus grands auteurs dans l'activité littéraire et cinématographique négro-africaine. Il s'agit de l'écrivain Ousmane Sembene,

¹ Lilyan Kesteloot, Histoire de la littérature négro-africaine Nouvelles Editions Numériques Africaines (NENA) 2020, p 310.

² ibid, 478

³ SENGHOR, Léopold Sédar, Anthropologie de la nouvelle poésie nègre et malgache. Paris, PUF, 1969. p 277

⁴ Franz Fanon Peau Noir Masques Blancs Éditions du Seuil, 1952. P96

⁵ Ibid. p 148.

inspiré « des idées marxistes¹». Ses œuvres deviennent «le miroir éclaté des mille expériences des nouveaux États²». Ils présentent un tableau sur la société africaine.

Dans cet article, nous essaierons de dégager à partir de deux ouvrages sur lesquels nous avons mené notre étude à savoir: les Bouts de Bois de Dieu, O Pays Mon Beau Peuple, la critique de la religion dans le large sens du terme. Afin de mieux faire ressortir cette inquiétude constante de décrire la réalité sociale africaine tout à fait différente de son pays et la thématique du mariage et ses configurations mixtes de la polygamie et de la superstition.

2 - Société de référence.

La socialité dans le roman tire sa source de la société, qui met en lumière l'organisation de la production littéraire à travers le contexte social, rappelant ainsi les romans réalistes du XIXe siècle. Ces derniers avaient pour objectif essentiel de représenter de manière la plus fidèle possible la société sous différents aspects romanesques. La socialité joue un rôle central dans cette démarche. Elle est tout « ce qui manifeste dans le roman, la présence hors du roman d'une société de référence et d'une pratique sociale, ce par quoi le roman s'affirme dépendant d'une réalité socio-historique antérieur et extérieur à lui »³.

Notre but est l'étude de la socialité du roman pour savoir le social d'une période donnée comme « société de référence⁴», cela signifie que le roman, en utilisant le langage littéraire, représente la société en tant que référence à une époque particulière, en utilisant la référentialisation. Ainsi, la socialité de l'œuvre facilite l'immersion du lecteur dans cet univers.

Prenons l'exemple de ces deux romans de littérature africaine, qui s'inspirent de la culture authentique du Sénégal de cette époque pour refléter les réalités socio-historiques, que ce soit dans un cadre du récit réel ou fictif. Ces œuvres révèlent les conflits et les nuances d'une société tout en

¹ Le réalisme : définition simple, auteurs & œuvres | Courant littéraire disponible sur <https://www.laculturegenerale.com/realisme-courant-litteraire> consulté le [08/08/2022]

² Op.cit Histoire de la littérature négro-africaine, p15.

³ VRINAT-NIKOLOV, Marie ; MAURUS, Patrick. Traduire, historicité, socialité In : Shakespeare a mal aux dents : (Que traduit-on quand on traduit ?) [En ligne]. Paris : Presses de l'Inalco, 2018 [le 05/12/ 2022]. Disponible sur <https://books.openedition.org/pressesinalco/1615?lang=fr#ftn>

⁴ Ibid.

abordant implicitement ou explicitement ce qui n'est pas dit, en se référant aux « chronotopes ¹» réels de la société sénégalaise. Ce concept est essentiel pour comprendre la société à travers le texte, car il inclut des détails spécifiques sur chaque communauté.

Pour éclairer cette notion, l'écrivain joue le rôle de médiateur entre l'époque historique correspondante et le lecteur. En d'autres termes, le document littéraire, en tant que produit romanesque, reflète de manière éminente le monde intérieur et extérieur.

I- Le poids de la religion

La question religieuse semble être plus sensible et dangereuse en Afrique que dans d'autres parties du monde. Le continent est assujéti à des traditions surannées et retardées, qui sont parfois opposées aux véritables conceptions religieuses.

Sembene explique son opinion sur la religion « il faut être vigilant. Un individu qui détient à la fois le pouvoir spirituel et le pouvoir temporel est capable de tout²». La religion peut rendre l'homme sage et vertueux, ou fanatique et hypocrite comme le cas dans ces deux œuvres de notre étude. La religion apparaît comme une force répressive.

Sa critique est adressée pour étudier les différents éléments sur lesquels portera son jugement contre les siens, contre leurs traditions, leurs coutumes, contre leurs mentalités, contre leurs conceptions retardées qu'ils se font de la femme et contre la tradition de la polygamie. En effet, Ousmane Sembène après avoir plaidé en faveur de la libération du peuple contre la présence métropolitaine, il va pouvoir enfin envisager les problèmes de son peuple. Autrement dit, une fois la nuit coloniale dépassée et l'indépendance du pays recouverte, l'auteur n'a plus fait œuvre de contestation coloniale, mais critiquer son peuple. L'écrivain n'a pas oublié son rôle social, car il est l'expression des inquiétudes de la société de ses doutes, de même que de sa lutte contre elle-même, de sa négativité.

¹ Hans FÄRNLÖF, Chronotope romanesque et perception du monde A propos du Tour du monde en quatre-vingts jours. Éditions Le Seuil. 2007. p 2. Article disponible en ligne à l'adresse <https://www.cairn.info/revue-poetique-2007-4-page-439.htm>, page

² DAOUDA MAR, la vision du Sénégal chez du Ousmane Sembene, Thèse de doctorat de 3ème Cycle. Paris: La Sorbonne IV, 1984 p 11.

En effet, l'écrivain doit continuer de dénoncer les injustices sociales, les freins à la marche en avant et au développement. De ce fait, la religion ou plutôt le pouvoir religieux est l'un des domaines dans lesquels s'exerce avec force la critique d'Ousmane Sembene. De ce fait, il est légitime de savoir l'attitude d'Ousmane Sembène à l'égard de la religion ? Et qu'est-ce qu'il critique au fait, la religion ou le pouvoir religieux ?

1- La critique du pouvoir religieux.

1.1 Dans les Bouts de Bois de Dieu

La religion est devenue un leitmotiv pour notre auteur, elle est dépeinte comme une force oppressive, ce qui est également le cas dans "Les Bouts de bois de Dieu". Nous avons vu dès le début que la police s'est initialement intéressée aux femmes de Dakar parce que Ramatoulaye avait tué un bœuf appartenant à El Hadji Mabigé, son propre frère l'Imam, afin de nourrir ses enfants affamés et les autres familles en grève.

Finalement, El Hadji est persuadé de retirer sa plainte, mais il reste loyal envers le gouvernement colonial français et refuse d'aider sa sœur. Tout au long de l'histoire, El Hadji, tout comme d'autres prétendu leaders religieux islamiques et chrétiens à travers l'Afrique occidentale française, prêche que s'opposer à la domination française revient à contester à la volonté divine.

En effet, le pouvoir religieux s'incarne avec force dans le personnage du "Leringue N'Dakarou"; le chef religieux se sert de la religion dans un pays où l'Islam représente une grande majorité de la population dans le but d'asservir le peuple indigène en s'alliant à la direction métropolitaine qui lui assure ses intérêts.

C'est dans ce sens qu'il s'adresse à ses fidèles après chaque prière, il sermonne en disant : « Dieu nous fait coexister avec les toubabs français et ceux-ci nous apprennent à fabriquer ce dont nous avons besoin. Nous ne devons pas nous révolter contre cette volonté de Dieu¹», de plus, il continue ses arguments après chaque prière en disant : « Nous ne sommes pas capables de fabriquer le moindre objet utile, pas même une aiguille et nous voulons nous heurter aux toubabs qui ont tout

¹ Ousmane Sembene Les Bouts De Bois De Dieu, le livre contemporain, 1960, p196

apporté ? C'est de la démence, vous feriez mieux de remercier Dieu de nous avoir apporté tous les toubabs qui radoucissent notre vie par leurs inventions et leurs bienfaits ¹».

ainsi, il s'exprime aux femmes de Thiès qui s'étaient rassemblées en face de commissariat, le représentant de la foi dit : « Vos maris sont les jouets de quelques infidèles sachez que ceux qui dirigent cette grève sont les communistes. Ce sont des hérétiques qui permettent au frère de coucher avec sa sœur ²».

Ousmane Sembene critique aussi la passivité de certains personnages distingués par l'éducation religieuse. Sembene critique plutôt l'esprit démagogue de Mabiqué qui soutient la passivité et veut mener la masse gréviste à la résignation « Nous n'avons pas à lutter contre la volonté de Dieu. Tu sais que la vie est dure, mais cela ne dit pas nous pousser à désespérer Dieu. Il a assigné à chacun son rang, sa place et son rôle ³».

Tous ces serments ont donc pour but de prêcher la soumission des indigènes et leurs reconnaissances aux exploiters toubabs. Les imams sont « furieux de la résistance des ouvriers à leurs injonctions se déchaînaient contre les délégués les chargeant de tous les péchés : l'athéisme, l'alcoolisme, la prostitution, la mortalité infantile, ils précisaient même que ces mécréants amèneraient la fin du monde ⁴», la noble mission de ces guides spirituels était de mener une intense campagne de découragement aux grévistes et de rejeter le mouvement de grève entamé par les travailleurs des chemins de fer.

Ceci se voit après les prières, dont le discours religieux « était toujours le même ⁵» qui se manifeste dans l'incapacité du citoyen africain de créer le moindre objet. Autrement dit, la religion n'est plus contemplée comme symbole de vertu, sa fonction initiale est distordue, l'auteur la présente sous divers aspects.

¹ Ibid. p 318

² Ibid. pp195-196.

³ Ibid. p83

⁴ Ibid. p318

⁵ Ibid. p318

1.2 Dans O Mon Pays mon Beau Peuple.

Sembene comme dans les Bouts de Bois de Dieu, reste fidèle de véhiculer son idéologie de la critique et de la contestation dans ses ouvrages. Dans O Mon Pays mon Beau Peuple, il met en question cette fois le personnage de Moussa Faye, personnage incarnant à la fois la tradition et la religion. Le père d'Ommar Faye, apparaît comme le chef religieux, le maître spirituel, habillé tout en blanc, le chapelet à la main comme attribut de personne, toujours en train de faire sa prière fournissant un rythme à sa vie et celle du village.

En effet, cette obsession de Moussa de rejoindre le marabout relève certainement de sa croyance dont le corollaire est la condamnation de toutes les religions considérées comme étant la berceuse de la conscience populaire, ce qui dévoile la valeur symbolique du chapelet et de la mosquée comme allusion au « sacré¹ ». Cette sacralité est liée à un certain édifice qui participe de l'expérience religieuse. MERCIA Eliade, considère que cet Axis mundi constitue « une hiérophanie »², autrement dit, c'est le lieu où la religion se manifeste.

D'après lui cette architecture sacrée est le signe qui commence dès la porte qui « s'ouvre vers l'intérieur et marque une solution de continuité³ ». Ce signe est représenté par « le seuil qui sépare les deux espaces, indiquant la distance entre deux mondes d'être, profane et religieux⁴ ».

De plus, le marabout n'est pas situé dans le même degré que le chef Leringue, "N'Dakarou"N'dakarou" dans les Bouts de Bois de Dieu qui protège et guérit les malades à l'aide de talismans et de gris-gris qu'il confectionne lui-même selon des codes et un rituel qu'il garde secret. Dans la vision d'anthropologie culturelle, le marabout a une position sacrée, généralement placé dans les sommets des montagnes « Puisque la Montagne sacrée est un Axis mundi qui relie la Terre au Ciel, elle touche en quelque sorte le Ciel et marque le point le plus haut du Monde⁵ » ; il a une valeur mystique de la transcendance, et de la sainteté représentée comme un

¹ Merci Eliade, le sacré et le profane Paris: Gallimard, 1965.

² Ibid. p 11

³ Ibid. p18

⁴ Ibid. p18

⁵ Ibid. P26.

« fanum ¹ ». En effet, l'autorité morale et religieuse de Moussa Faye se limite à son chez soi. D'autant plus, c'est l'exemple type d'autorité spirituelle qui contrairement au Léringue ; le chef religieux des Bouts qui s'allie à la force et au pouvoir et bénit la divinité d'avoir envoyé ces toubabs pour adoucir la vie des Noirs et favoriser leur sort.

La place qu'il occupe dans la société africaine traditionnelle est si importante qu'il est le seul indigène, avec N'Gaye, à s'être adressé aux grévistes lors du meeting à Dakar. Moussa Faye à l'inverse, constitue un rempart pour la colonisation. Il veut lutter contre cette race corruptrice des mœurs, perturbatrice de la morale et du chemin de Dieu.

De ce fait, la femme d'Ommar Faye symbolise un métissage de cultures, elle est non rejetée par le fait d'être blanche ou du pays du colonisateur, mais parce qu'elle est une chrétienne. Elle incarne aussi selon Moussa Faye tout ce qui est « profane »² et va à l'encontre du Coran. Pour lui, tout est dit dans le Coran et c'est dans cet écrit Saint qu'il puise ses jugements et ses conseils.

De plus, la religion est incarnée également dans le personnage de Demba M'Boup qui explique la cause de la mortalité des enfants du moment que les jeunes abandonnent leurs coutumes ancestrales, pour suivre le chemin de Dieu. Nous voyons donc, qu'il y a chez ces personnages fanatiques une identification, une équivalence entre traditions et religion, entre coutumes ancestrales et chemin de Dieu.

C'est par ce que ces jeunes ont « délaissé leurs coutumes ancestrales qu'il n'y a plus suffisamment d'eau, Dieu nous punit³ » M'boup explique ainsi des phénomènes et des critères naturels par la religion. Ousmane Sembène à travers ce personnage prétendu pieux et fanatique critique la religion dans ce qu'elle renferme du plus beau: il s'agit de son rêve d'aller au pèlerinage sacré aux lieux Saints,

¹ Petit temple romain qui provient d'une tradition celtique. Il est composé d'une seule pièce carrée entourée d'une galerie et délimité par un enclos quadrangulaire. Disponible sur <https://archeologie.pasdecals.fr/Glossaire/Fanum-fana-au-pluriel> consulté le 25-09-2023 à 23h32 min.

² Op.cit. le sacré et le profane.

³ Ousmane Sembene O Pays Mon Beau Peuple, presses Pocket, 1957.p 18

qui attribuent à l'individu le pardon du Dieu, l'honnêteté et le respect « Tous les hommes de mon âge s'y sont rendus une ou plusieurs fois et moi jamais¹».

En outre, pour satisfaire ses nécessités ; « mes besoins doivent être satisfaits avant les tiens !² » il va offrir un bien qui légalement appartient à Ommar en convention de bail pour une période de « trente ans³ » pour partir au Kaâba.

De surcroit, Sembene à travers ces personnages fait de son écriture, une œuvre de contestation entre deux clans l'un de ses frères à mentalités surannées et enracinés dans le fanatisme religieux et autre concrétisé par le couple Ommar Fay et son épouse qui ont de la confuse à l'égard des croyances. Selon Ommar, les prières sont « des foutaises⁴ » et ceux qui ne distinguent guère une condition manœuvrée par l'homme au préjudice de l'homme et la volonté de Dieu. Le narrateur explique que, pour les vrais croyants « la vie n'est rien; seuls les actes religieux ont une valeur, leur existence n'est qu'un trait d'union entre la naissance et la mort⁵».

En revanche, il est à noter que le couple Ommar-Isabelle partage une adhésion commune à l'athéisme. De plus, selon les croyances d'Ommar, il ne porte pas de jugement préalable sur aucune religion, que ce soit l'Africaine, la Chrétienne ou l'Islamique. Il ne les adopte pas en raison de leur absence comme assistance de résoudre ses problèmes personnels, mais son choix de se tenir à l'écart des croyances religieuses ne signifie en aucun cas qu'il refuse aux autres le droit d'avoir leur propre foi.

De manière générale, Sembène plaide en faveur d'une transformation complète des mentalités en Afrique, et cela s'applique non seulement aux Bouts, mais également à mon pays, où les chefs religieux et les guides spirituels jouent un rôle significatif dans le renforcement des croyances populaires comme le cas de Léringue N'Dakarou qui mène une campagne intense visant à

¹ Ibid. p147

² Ibidem.

³ Ibidem.

⁴ Ibid. p 64

⁵ Ibid. p 19

démoraliser les grévistes et leurs conjointes. Il est crucial de mettre fin à ce genre de mentalités démagogiques et de les éradiquer.

II- L'attitude D'Ousmane Sembene à l'égard de l'islam, de la polygamie et la superstition.

1- L'Islam au temps du colonialisme

Pendant cette période, la compréhension de l'islam se voulait être descriptive, empirique et scientifique, mais elle était souvent orientée vers des attentions politiques. L'islam était principalement généré par des établissements spécifiques, des missions et des enquêtes menées par les divers niveaux de l'institution du colon français. Elle était également enseignée en ascension, notamment dans des établissements tels que l'école Coloniale. Cette connaissance nécessitait également une compréhension de la configuration religieuse particulière du Sénégal.

De surcroît, l'Islam à cette époque avait un double rôle, il a été une défense contre l'intrusion étrange des alliés manipulés par l'occupant lui-même à ses propres objectifs. C'est le cas du chef religieux dans le roman les Bouts bois de Dieu. L'islam est une religion omniprésente au Sénégal en communion avec les marabouts jouant un rôle de guides spirituels et temporels. En conséquence, la connaissance de cette religion est devenue un élément essentiel pour le colon français. Les institutions chargées aux affaires musulmanes sont devenues les principales manifestations officielles liées au savoir sur l'islam dans le contexte colonial.

De ce fait, l'occupant a acheté les marabouts pour assujettir les indigènes. Ils veulent donner une connotation négative en tant que **guide religieux**, du moment qu'il « joue un rôle social important au sein de sa communauté. Au Sénégal, par exemple, **l'influence économique et politique des confréries de marabouts est importante**¹ ». L'ère de la métropolitaine transcendée pour conserver et faire prolonger leur influence et leur autorité, les marabouts sont accrochés au régime du colon en préservant le même rôle et c'est justement une manière trompeuse dont ils interprètent le Coran pour dévaloriser les valeurs et les mœurs de l'Islam. Or, ce « résultat ne peut-être atteint que sous la conduite d'une élite dévouée, affinée et patiemment éduquée à notre diligence, en

¹ <https://media.cultureasy.com/croyance/marabout-sage-ou-charlatan/> consulté le 25.09.2023

conformité de nos conceptions colonisatrices¹». Malgré la méfiance de l'institution coloniale à l'égard de la communauté religieuse, elle a néanmoins accordé une grande importance pour les tutelles de la religion locale dans le cadre de son projet colonial. Les guides spirituelles étaient perçues comme flexibles et loyales, par opposition à une forme d'islam, jugée plus radicale et potentiellement dangereuse pour la colonisation. Par conséquent, il était impératif de séparer le plus possible les musulmans africains qui présentent un danger d'ordre religieux ou politique.

Le Noir n'entend point la nature comme nous et il apprécie les êtres et les choses à travers ses croyances et les coutumes de ses ancêtres; il est encore trop près de la terre pour ne pas se fier à ses instincts plus qu'à son esprit critique; il se contente aisément, en cette matière, de l'apport des autres; ses sorciers lui disent les conséquences, ses marabouts lui disent les causes; le sorcier parle au nom de la coutume, le marabout au nom de l'islam².

De plus, la conception d'Ousmane Sembene sur la religion reste toutefois assez vague et assez abstraite. D'une part il se révèle un partisan du communisme qui suppose que la religion est « l'Opium du peuple »³ c'est-à-dire que « c'est l'homme qui fait la religion, ce n'est pas la religion qui fait l'homme »⁴. D'autre part, il semble contester dans tous ses écrits, d'une manière moins la religion que le pouvoir religieux. En effet Sembene ne semble en aucun moment s'attaquer à la religion en elle-même en tant que telle par ce qu'il affirme lui-même que chacun doit être libre de croire ou de ne pas croire; mais ceux qui la représentent tout en la détournant de leurs propres objectifs pour l'utiliser à leurs propres intérêts afin de tromper le peuple et de l'asservir.

C'est dans ce sens qu'Ousmane condamne indiscutablement ceux qui interprètent la religion à leurs manières afin de maintenir l'espèce humaine dans l'humiliation et la plus profonde d'engourdissement. Toutefois, l'auteur indique que là où il y a le pouvoir religieux il y a toujours

¹ Hélène Grandhomme Connaissance de l'islam et pouvoir colonial: L'exemple de la France au Sénégal, 1936-1957 French Colonial History, Volume 10, 2009, pp. 171-188 (Article) <https://doi.org/10.1353/fch.0.0015> P 183.

² Ibid. p 182

³ Op.cit, Histoire de la littérature négro-africaine, p 71.

⁴ <https://gallica.bnf.fr/essentiels/anthologie/religion-opium-peuple> consulté le 25.09.2023

d'inertie. Ces plaintes s'accompagnent souvent de récriminations contre la religion, qui tolère ou aggrave l'exploitation.

2- La polygamie dans O Mon Pays Mon Beau Peuple.

La polygamie est un sujet répandu au Sénégal, en particulier en raison de la prédominance de l'islam comme la religion du pays. La société sénégalaise a souvent accepté cette forme de polygamie, ancrée dans les pratiques anthropologiques des tribus africaines. Pour Sembene, l'assujettissement des femmes peut prendre plusieurs formes, dont la moins grave est la polygamie. Malheureusement, pour de nombreuses femmes de la société traditionnelle d'Afrique, le problème le moins grave devient le plus sérieux et le seul pour lequel il vaut la peine de se battre. C'est un autre aspect de la tradition que l'écrivain conteste inéluctablement.

C'est une tradition dont on trouve l'origine dans le Coran. Le narrateur dit qui « Il n'y a pas de plus puissant obstacle que la polygamie ¹ » et que selon le Coran, l'homme peut épouser autant de femmes qu'il lui plaira : une, deux, trois ou quatre « Épousez ce qui vous plaira d'entre les femmes, par deux, ou trois, ou quatre. Mais si vous craignez de n'être pas juste, alors seulement une ² ». Cette tradition est illustrée presque dans la plupart, pour ne pas dire dans tous, les ouvrages d'Ousmane Sembene.

Elle affleure un peu partout dans ses deux romans, cependant, dans la société traditionnelle sénégalaise, l'opulence sociale d'un homme était généralement liée au nombre de femmes et d'enfants qu'il possède. Les femmes africaines, dans ces milieux traditionnels, comprennent souvent qu'elles doivent accepter la polygamie, et elles adoptent souvent une attitude de résignation à cet égard.

Dans un mariage polygame traditionnel, la première épouse occupe fréquemment une position plus importante que les autres. Les autres épouses doivent respecter la première, qui joue parfois le rôle de surveillante dans le ménage et peut même être leur porte-parole dans certaines situations.

¹ Op.cit.O Pays Mon Beau Peuple, p86.

² Sourate IV, Les femmes, verset 3, cité par Berque, 1990 : 95 disponible sur <https://www.alajami.fr/index.php/2018/01/26/la-polygamie-selon-le-coran-et-en-islam/> consulté le 28.08.2023.

L'écrivain nous présente donc, Moussa Faye polygame de trois femmes. En plus de Rokhaya, la première épouse et mère d'Ommar Faye nous trouvons bien évidemment ses deux autres épouses. Le vieux Moussa Faye exerce son autorité de manière particulière en dirigeant sa barque et en garantissant l'égalité entre ses femmes. Chacune d'entre elles a ainsi leurs tours au lit conjugal d'une façon équitable.

En outre « ses trois épouses le rendaient encore plus vénérable aux yeux des croyants¹ » la mère d'Ommar Faye « Bien qu'étant la première épouse, Rokhaya Guéye ne jouissait d'aucun privilège à l'égard des autres² ». Par conséquent, elle est tempérée par l'existence de ses deux compagnes « Quand la seconde épouse fut introduite dans le ménage, elle y trouva un soulagement et s'adonna plus librement à sa sorcellerie. Puis vint la troisième qui la soulagea encore plus³ ».

De ce fait, l'auteur met en valeur à plusieurs fois dans ces deux ouvrages sur lesquels nous avons centré notre article l'entente entre les coépouses d'un même polygame. Pour la désolée Rokhaya, la deuxième épouse apporte à Moussa un grand soulagement parce qu'elle a pu s'adonner librement à la sorcellerie pendant que la troisième épouse la soulage encore plus.

Par contre Agnès se montre bien consciente du danger que représente la polygamie pour le progrès et le développement de son pays. C'est dans ce sens qu'elle s'adresse à Diagne qui confesse que « la polygamie est la meilleure des vies⁴ », elle défend que « les femmes constituent la majeure partie du peuple. Il n'y a pas de plus puissant obstacle que la polygamie en ce qui concerne l'évolution⁵ ». De plus, elle ajoute que l'école est la place adéquate pour les filles pour participer au développement de la société et non plus comme outil de passions. « Vous savez très bien que lorsqu'elles ont acquis le moindre bagage intellectuel, il vous est impossible de les faire entrer dans la ronde de la polygamie⁶ ».

¹ Op.cit.O Pays Mon Beau Peuple, p16

² Ibid. p 16

³ Ibid. p 21

⁴ Ibid. p 35

⁵ Ibid. p 86

⁶ Ibid. pp 85-86

3- La polygamie dans les Bouts de bois de Dieu.

La notion de la polygamie dans les Bouts bois de Dieu est assez d'importance, nous retrouvons cette tradition manifestée par l'Assitan, qui souhaite que Bakayoko se remarier et apporte une deuxième épouse afin qu'elle puisse se reposer et avoir une compagne à qui peut se confier. Ce personnage, qui incarne l'image de la femme parfaite, représente la femme traditionnelle africaine. Cette femme dépend entièrement de son mari et se plie à ses volontés.

Cependant, elle semble dépourvue de personnalité et d'intérêt, car elle ne donne pas son avis sur les sujets et ne réagit pas aux différentes situations. Le personnage Assitan, dans ce cas, incarne l'archétype de l'épouse parfaite conformément aux anciennes traditions africaines : elle est travailleuse, et elle évite toute confrontation qui peut nuire à sa vie conjugale.

En contre partie, nous avons N'Deye Touti qui semble inquiétée de ce genre d'union qu'est la polygamie. Cette jeune fille compliquée qui manque de sagesse, objecte le mariage plural parce qu'elle s'observe comme une jeune civilisée. Son vécu parmi des gens qui sont tous des polygames a suscité en elle de ne pas « tardé à comprendre que ce genre d'union exclut l'amour¹ ». Dans un dialogue avec Daouda, elle dénonce ses perceptions à-propos ce sujet : « Il y a une chose dont je suis sûre, c'est que je ne partagerai mon mari avec aucune autre femme !² ». Cette jeune éduquée rejoint les mêmes pensées d'Ibrahima Bakayoko en représentant le clan conscient qui refuse cette tradition qui cause des problèmes contre frères consanguins et sur les questions d'héritages.

Au fur et à mesure, de la progression de la trame narrative et d'histoire, Sembene étonne ses lecteurs quand ses personnages changent de certitude, d'une part, N'Deye Touti qui se propose elle-même demande à Bakayoko de se marier, même si elle est consciente qu'il est déjà marié et qu'il rétorque la polygamie. En outre, elle justifie ce qu'elle vient de dire et qui n'allait absolument pas avec ce qu'elle prétendait être en disant « Il arrive que l'on se mette à aimer ce que l'on croyait détester. Et comme je suis née musulmane; ma religion m'y autorise. Tu m'as dit que nos vieilles coutumes féodales ne pourraient disparaître que dans une Afrique indépendante et rénovée³ ».

¹ Op.cit les Bouts Bois de Dieu, p 100.

² Ibid. p106

³ Ibid. p 343

D'autre part, Bakayoko et contre ses convictions et ses croyances veut épouser Pende « J'aurais pu prendre Pende comme une deuxième épouse¹ » tout en sachant sa position dans sa société comme prostitué. Son sentiment de la solitude et de désirs sont tamponnés par la proclamation de Ndeye Touti qui surprit Bakayoko en disant « Je voudrais devenir ta seconde femme²».

Autrement dit, l'idéologie féministe souffre d'une crise de confiance. L'importance excessive des femmes africaines pour la polygamie plutôt que l'égalité et l'autonomisation économique rabaisse le féminisme. L'accent mis sur la polygamie par Sembene comme étant la principale cause de l'oppression des femmes. Son attitude de à l'égard de cette tradition reste parfois ambiguë. Toutefois, il est pertinent de noter que tout au long du roman, la question de la polygamie n'a été pas l'objet principal face à l'idée maîtresse celle de la grève des cheminots. La force de ce roman réside dans la capacité de l'auteur d'explorer les dilemmes moraux et éthiques auxquels sont confrontées les sociétés africaines traditionnelles qui utilisent des lois draconiennes pour opprimer les femmes.

III- La représentation de la superstition à travers les deux œuvres.

L'Afrique est considérée de manière générale comme espace des superstitions les plus curieuses. Ousmane Sembene revient sur des faits traditionnels et folkloriques largement pratiqués par ses personnages dans ses romans. Ces pratiques ont pour but de se protéger de certains dangers qui guetteraient l'équilibre social ou individuel des êtres qui peuplent son texte.

L'observation de ces pratiques est due à la peur des personnages de certains phénomènes qu'ils n'arrivent pas à expliquer ou à rationaliser. Beaucoup de croyances et de rites répandus au Sénégal ont une dimension religieuse et mystique. Qu'ils soient en accord avec les préceptes de l'Islam ou non, ces faits sociaux tiennent du domaine du sacré, ou du moins semblent l'être aux yeux d'une grande partie des pratiquants. Sembene les a intégrés dans son univers romanesque parce qu'il les considérerait comme faisant partie de la réalité sociale et culturelle du Sénégal.

Nous avons déjà relevé cette critique supra en admettant que ce genre de croyances tire sa force de la religion qui « était un syncrétisme du fétichisme malinké et de l'islam. Elle donnait des explications satisfaisantes à toutes les graves questions que les habitants pouvaient se poser et les

¹ Ibid. p 349

² Ibid. p 343

gens n'allaient pas au-delà de ce que les marabouts, les sorciers, les devins et les féticheurs affirmaient : la communauté entière croyait à ses mensonges¹».

De plus, l'une des caractéristiques spécifiques à l'Afrique et aux Africaines, c'est justement la magie, la superstition et la sorcellerie, etc. C'est l'un des allures déplorables qui reportent la prise de conscience populaire et sur lequel porte sévèrement la critique d'Ousmane, c'est justement cet esprit superstitieux et fétichiste de son peuple. Sembène conteste ce phénomène dans ses ouvrages comme dans ses œuvres cinématographiques, la valeur et l'importance accordée à la superstition en Afrique. La religion en Afrique : « est essentiellement l'adoration des fétiches, des idoles, des images qui incarnent les forces bonnes ou mauvaises de la nature [...] il est entendu que cette religion fétichiste, idolâtre, polythéiste, La religion des Noirs d'Afrique est fort éloignée de cette imagerie grossière ou de ces analogies simplistes. Sans doute est-elle particulièrement encombrée de pratiques fétichistes et superstitions²».

1- La contestation de la superstition dans les Bouts de Bois de Dieu.

L'écrivain décrit une société en prise avec ses traditions, ses croyances et ses superstitions. C'est une société sénégalaise complexe, tiraillée entre la religion musulmane et un mode de vie « animiste³ ». Sembène mentionne en effet plusieurs pratiques pour la plupart folkloriques qui ponctuent le quotidien des personnages. Certaines de ces pratiques mêlent le sacré et le profane. Dans ce roman, existe des pratiques liées au sujet de cet article, ce sont des pratiques signifiantes à dominante religieuse, mais à tendance superstitieuse. La religion en Afrique est :

« Essentially l'adoration des fétiches, des idoles, des images qui incarnent les forces bonnes ou mauvaises de la nature [...] il est entendu que cette religion fétichiste, idolâtre, polythéiste, La religion des Noirs d'Afrique est fort éloignée de cette imagerie grossière ou de ces analogies

¹ <https://www.cairn.info/magie-dans-le-roman-africain--9782130498780-page-47.htm> consulté le 22.09.2023

² Op.cit. Histoire de la littérature négro-africaine p122

³ Conception générale qui attribue aux êtres de l'univers, aux choses, une âme analogue à l'âme humaine.

<https://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/animisme/3596> consulté le 22.09.2023

simplistes. Sans doute est-elle particulièrement encombrée de pratiques fétichistes et superstitions¹»

A priori, le titre du roman *les Bouts Bois de Dieu* est une allusion à une superstition. En effet, les cheminots du roman s'appellent entre eux des Bouts de Bois de Dieu par crainte de la malédiction et de mauvais œil afin d'en durer la grève. La croyance en la malédiction du mauvais œil est largement répandue à travers toute l'Afrique. Elle est associée à la notion de malheur, elle est perçue comme une forme d'agression magique, appelée en wolof le « thiat²».

En conséquence, certaines personnes cachent leurs biens ou les réussites de leurs proches de peur d'être touchées par cette malédiction. En revanche, les gris-gris, qui sont censés protéger contre le mauvais œil, sont très prisés et constituent une partie importante de la richesse dans le continent d'Afrique. Les talismans des gris-gris sont extrêmement coûteux et doivent être commandés des mois à l'avance. Lors de la grève, les femmes des travailleurs ont été contraintes de se séparer de leurs précieux talismans pour pouvoir nourrir leurs enfants. « Les femmes de Thiès avaient peu à peu vendu tous les objets de valeur qu'elles possédaient [...] les marchands refusaient même les gris-gris les plus rares, ceux qui protègent du mauvais œil³». Chaque individu possédait ses propres talismans pour se protéger contre le mauvais œil, et bon nombre d'entre eux ont été vendus en période de besoin, lorsque la faim devenait insupportable.

Ne nous dénombre pas, s'il te plaît, dit la Sèni en se levant précipitamment, nous sommes des Bouts de- bois-de-Dieu, tu nous ferais mourir ! Je veux savoir combien vous êtes contre la grève, dit Penda... cinq, six, sept, huit... — Arrête, tu nous dévores toutes crues⁴.

Ce dialogue entre Awa et Penda dévoile la tension entre les deux femmes de continuer à participer à la grève afin de supporter leurs époux. En outre, la superstition est incarnée dans le personnage Awa qui a rêvé des spectres venaient la découper en morceaux pour la manger « Je vous

¹ Op.cit. Histoire de la littérature négro-africaine p 122

² Parler de « mauvais œil », ou (**Thiat en wolof**) (c'est faire référence à un *regard néfaste* provenant des personnes envieuses ou qui nous jalouent. Disponible sur <https://lespenseesdenicole.com/2017/04/27/le-mauvais-oeil/> consulté le 24.09.2023.

³ Op.cit. *les Bouts Bois de Dieu* p216

⁴ Ibid p 301

jure qu'il y a des deûmes parmi nous. Mon rêve est revenu, mais j'ai pris des précautions, moi [...] Avant de partir, je me suis enduite de sel et de temps en temps j'en avale un peu. Ainsi je ne serai pas appétissante si « elles » veulent me dévorer¹».

Ce songe l'ébranla profondément et elle fut persuadée que son rêve était prémonitoire, particulièrement après l'incident avec la Séni. Awa pensait que les rêves qu'elle faisait étaient des mises en garde contre ce qui allait se passer durant la marche des femmes. Elle était convaincue que des mauvais esprits se trouvaient parmi les marcheuses, c'est d'ailleurs à cause de son rêve qu'elle accusa Yaciné d'être une deume « La voilà, la voilà ! hurla Awa. Voyez, elle lui suce le sang par les pieds !²».

Dans cette œuvre, il existe deux sortes d'esprits, les djinns, êtres surnaturels mentionnés dans le Coran, que certains Sénégalais appellent « rab », et les deumes. Si les djinns peuvent être bons, les deumes sont des génies malfaisants qui hantaient les hommes ou qui les dépossédaient de leurs biens. Ces mauvais esprits habitent les arbres, les plantes ou les oiseaux, ce qui les liait aux croyances animistes auxquelles les personnages sont très attachés; « tu as raison, Awa, dit une des femmes, il faut faire attention, ces rejetons de l'enfer sont capables de se métamorphoser en grains de poussière, ou en fourmis ou en épines ou même en oiseau³».

En tant qu'esprits malveillants et sournois, les deumes se cachaient dans la nature et prenaient possession des corps de personnes physiquement et spirituellement faibles, comme c'est le cas de Yaciné. D'après leurs croyances, ces mauvais génies se nourrissent de la peur et du sang des victimes et provoquent la terreur dans les groupes sociaux due à l'analphabétisme et l'ignorance.

2- La superstition dans O mon Pays mon beau peuple

Notre auteur, décrit de manière vivante le personnage du «Cangourang⁴», un être considéré comme magique par les traditionalistes du village. Lorsque la catastrophe des sauterelles frappe le

¹ Ibid. p 306

² Ibid. p 307

³ Ibid. p 306

⁴ Le Kankurang est un rite initiatique pratiqué dans les provinces mandingues du Sénégal et de la Gambie, correspondant à la Casamance, et dans la ville de Mbour. Selon la tradition, le Kankurang serait issu du Komo, une société secrète de chasseurs dont

village, les habitants veulent le faire sortir de sa retraite. L'apparition du Cangourang est impressionnante, il attire l'attention de tous. Il brandit deux sabres qu'il fait briller au-dessus de la foule, son apparence est effrayante. Il est escorté comme un roi et traite son escorte avec autorité. « Au dire des indigènes —, il détestait le rouge dont il était couvert de la tête aux pieds ; nul en sa présence n'osait mettre un vêtement de cette couleur ¹». Il prend des mesures sévères contre ceux qui ne sont pas prêts à combattre les sauterelles en frappant le sol, redonnant ainsi du courage, de la force et de la détermination à une communauté en désarroi qu'il aide à récupérer l'état d'esprit.

La conduite d'Ommar envers les superstitions est indifférente. Il n'est pas convaincu pas par le pouvoir du Cangourang, mais il n'a pas de réfutation lorsque ses compatriotes veulent le faire intervenir en disant simplement: « Sortez aussi le Cangourang si vous y croyez ²». De la même manière, il ne s'oppose pas à l'initiation d'Isabelle et sa mère, même si celle-ci utilise des amulettes et des rituels pour la protéger du mauvais œil.

La superstition et le fétichisme apparaissent plus que dans les Bouts, nous voyons que Sembene critique ici la sorcellerie précisément avec la mère de Ommar Faye « Rokhay » qui illustre le bon exemple de la femme africaine avec ses pratiques de la sorcellerie et ses croyances magiques dévoilées dans le jour de sa grossesse d'Omar Faye où elle « décida, pour éviter que son enfant ne meure, de parcourir la contrée à la recherche d'un sorcier. (Dans, un pays où la stérilité est bannie, une femme ne peut vivre sans rejeton parmi ses rivales. Dans plusieurs cas, le divorce est exigé, la dot rendue et la honte rejallit sur la famille.

Mais il arrive que la femme se remarie et mette au monde un descendant)³», de ce fait et pour être à l'abri du mauvais œil, « elle avait absorbé toutes sortes de breuvages, s'était entourée de gris-gris, de cornes, d'amulettes et de racines pour se préserver du mauvais œil. Huit jours après la naissance, elle avait fait à l'enfant un trou dans le lobe de l'oreille gauche en lui donnant le surnom

l'organisation et les pratiques ésotériques ont contribué à l'émergence des Mandingues. Le Kankurang est à la fois le garant de l'ordre et de la justice, et l'exorciste des mauvais esprits Disponible sur <https://www.au-senegal.com/le-kankourang.320.html> consulté le 28.09.2023

¹ Op cit. p140

² Ibid. p 134

³ Ibid p 21

de « Hare-Yala » (Attends Dieu) ¹». Cette épouse, "Rokhaya", se consacre entièrement à son enfant et à sa pratique de la sorcellerie pour le protéger du mauvais œil. « Elle sortait la nuit pour ne rentrer qu'à l'aube, son enfant sur le dos. Rien ne comptait plus pour elle, il fallait que l'enfant vécût²». Elle n'accorde pas beaucoup d'importance à sa situation dominante dans la famille Faye. Au contraire, elle se montre protectrice envers ses coépouses et aide d'autres femmes en utilisant ses connaissances en maternité et en sorcellerie. Elle ne représente pas une menace pour ses rivales, mais plutôt une figure maternelle protectrice du moment qu'elle « avait acquis une connaissance très profonde de la maternité³».

Conclusion

Le roman négro-africain apparaît comme une expression vivante des problèmes liés au milieu social et culturel qui sont au cœur du culte. En fait, tout chercheur veut étudier ce genre d'œuvres littéraires constatera qu'il est presque impossible de ne pas prêter assez d'importance à ces caractéristiques essentielles. Sembène à travers ses œuvres et ses personnages auxquels, il prête ses propres sentiments et ses propres idées que nous avons pu ainsi dégager les grandes lignes de pensées dont il conteste valablement le pouvoir religieux des chefs religieux qui détournent la religion à leur propre objectif.

Sembene Ousmane tente avec un effort artistique de construire et de véhiculer à travers ses personnages sa critique envers son pays qui submerge dans la pratique des rites désuets et que les plus « basses superstitions, les croyances les plus ridicules aux sortilèges » qui « règnent en maîtresse dans cette population ignorante⁴ ».

L'auteur, souligne aussi que la polygamie est la base du système familial parmi les populations africaines. La critique de la polygamie dans le roman ne vise pas le système en lui-même, mais plutôt le fait que cela puisse être préjudiciable et injuste envers les femmes. Toutefois, sa critique porte un regard négatif, puisqu'il les voit comme un frein dans le processus de modernisation de la société

¹ Ibid. p 21

² Ibid. p 21

³ Ibid. p 21

⁴ Virginia Coulon et Xavier Garnier Les littératures Africaines Éditions KARTHALA, 2015 p371.

sénégalaise qu'il juge trop traditionaliste. Il souhaiterait libérer son pays de la superstition qui corrompre la société de se progresser.

Bibliographie

Corpus :

- Sembene Ousmane O Pays Mon Beau Peuple, presses Pocket, 1957.
- Sembene Ousmane, les bous bois de Dieu, le livre contemporain, 1960.

Ouvrages théoriques :

- COULON, Virginia et GARNIER, Xavier Les littératures Africaines Éditions KARTHALA, 2015.
- ELIADE, Mercia, le sacré et le profane Paris: Gallimard, 1965.
- KESTELOOT, Lilyan, Histoire de la littérature négro-africaine Nouvelles Editions Numériques Africaines (NENA) 2020.
- FANON, Franz Peau Noir Masques Blancs Éditions du Seuil, 1952.
- MAR, Daouda, la vision du Sénégal chez du Ousmane Sembene Doctorat de troisième cycle sous la direction de à l'Université de Paris IV- Sorbonne 1984.
- VRINAT-NIKOLOV, Marie ; MAURUS, Patrick. Traduire, historicité, socialité In : Shakespeare a mal aux dents : (Que traduit-on quand on traduit ?) [En ligne]. Paris : Presses de l'Inalco, 2018 [le 05/12/ 2022]. Disponible sur <https://books.openedition.org/pressesinalco/1615?lang=fr#ftn>
- SENGHOR, Léopold Sédar, Anthropologie de la nouvelle poésie nègre et malgache. Paris, PUF, 1969

Sites internet

- <https://www.alajami.fr/index.php/2018/01/26/la-100000000-selon-le-coran-et-en-islam/>
- <https://archeologie.pasdecals.fr/Glossaire/Fanum-fana-au-pluriel>
- <https://www.au-senegal.com/le-kankourang,320.html>
- <https://www.cairn.info/magie-dans-le-roman-africain--9782130498780-page-47.htm>
- <https://gallica.bnf.fr/essentiels/anthologie/religion-opium-peuple>
- <https://www.laculturegenerale.com/realisme-courant-litteraire>
- <https://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/animisme/3596>

- <https://lespenseesdenicole.com/2017/04/27/le-mauvais-oeil/>
- <https://media.cultureasy.com/croyance/marabout-sage-ou-charlatan/>

Articles :

- FÄRNLÖF Hans, Chronotope romanesque et perception du monde A propos du Tour du monde en quatre-vingts jours. Éditions Le Seuil. 2007. p 2. Article disponible en ligne à l'adresse <https://www.cairn.info/revue-poetique-2007-4-page-439.htm>, page
- Grandhomme Hélène Connaissance de l'islam et pouvoir colonial: L'exemple de la France au Sénégal, 1936-1957 French Colonial History, Volume 10, 2009, pp. 171-188 (Article) <https://doi.org/10.1353/fch.0.0015>

مجلة جيل الدراسات الأدبية والفكرية

[ISSN 2311-519X](#) - DOI Prefix: 10.33685/1317

© جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي