مركز جيل البحث العلمي
www.jilrc.com
JiL Scientific Research Center

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

العام الثاني عاشر - العدد 103 - نوفمبر 2025 ISSN 2311-519X - DOI Prefix: 10.33685/1317

بسم الله الرحمن الرحيم

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

مدير التحرير: د. جمال بلبكاي

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 موضعيات متباينة، فبين الجمالي والفكري مسافة تماس وبين الواقعي والجمالي نقاط التقاء تكشفها المواقف.

وإيمانًا 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 الالكترو نية.

هيئة التحرير:

أ.د. أحمد رشراش (جامعة طرابلس، ليبيا)

أ.د. أمين مصرني (المدرسة العليا للأساتذة، الجزائر)

أ.د. دين العربي (جامعة الدكتور مولاي الطاهر، الجزائر)

أ.د. عبد الرحمن الأغبري (جامعة أديامان، تركيا)

رئيس اللجنة العلمية: أ.د. عاصم شحادة علي (الجامعة الإسلامية العالمية، ماليزيا)

اللجنة العلمية:

أ.د. عبد الوهاب شعلان (جامعة محمد الشريف مساعدية، الجزائر)

أ.د. ضياء غني لفتة العبودي (جامعة ذي قار، العراق)

أ.د. محمد جواد حبيب البدراني (جامعة البصرة، العراق)

أ.د. مداني زيقم (جامعة سوق أهراس، الجزائر)

أ.د. مليكة ناعيم (جامعة القاضي عياض، المغرب)

أ.د. منتصر الغضنفري (جامعة الموصل، العراق)

د. الحسين محمد ال مهديه (جامعة الملك سعود، المملكة العربية السعودية)

د. سعيد علي (جامعة نغاونديري، الكاميرون)

د. ظلال سعده (جامعة أنقرة للعلوم الاجتماعية، تركيا)

د. كريم المسعودي (جامعة القادسية، العراق)

د. مأمون التجاني حسن الدالي (بجامعة أم القرى، المملكة العربية السعودية)

م.د. نزار راهي خصاف (المديرية العامة لتربية محافظة واسط، العراق)

أعضاء لجنة التحكيم الاستشارية لهذا العدد:

د. سعيد حميد كاظم (جامعة كربلاء، العراق)

د. سمية حسنعليان (جامعة أصفهان، إيران)

د. عبد الكريم العوني (جامعة محمد الأول وجدة، المغرب)

د. عبد الوهّاب الشّتيويّ (كلّيّة الآداب والفنون والإنسانيّات، منّوبة، تونس)

د. محمد كلش أرسلان (جامعة يالوفا، تركيا)

د. هاني إسماعيل رمضان (جامعة جيرسون، تركيا)

د. يوسف محمد أبكر (جامعة خليج السدرة، ليبيا)

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 شهريا عن مركز جيل البحث العلمي، بإشراف هيئة تحرير مشكلة من أساتذة وباحثين وهيئة علمية تتألف من نخبة من الباحثين وهيئة تحكيم تتشكل دوريا في كل عدد.تقبل المجلة الأبحاث والمقالات التي تلتزم الموضوعية والمنهجية، وتتو افر 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.
- <u>أن تحتوي الصفحة الأولى من البحث على:</u>

- عنوان البحث باللغة العربية والانجليزية.
- اسم الباحث ودرجته العلميَّة، والجامعة التي ينتمي إليها باللغة العربية والانجليزية.
- البريد الإلكتروني للباحث.
- ملخَّص 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 يزيدَ عدد صفحات البحث على (20) صفحة بما في ذلك الأشكال والرسومات والمراجع والجداول والملاحق.
- أن يكونَ البحثُ خاليًا مِنَ الأخطاءِ اللغوية والنحوية والإملائيَّة.
- أن يلتزم الباحث بالخطوط وأحجامِها 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 تعريفا مختصرا بنفسه ونشاطه العلمي والثقافي.
- عند إرسال الباحث لمشاركته عبر البريد الالكتروني، 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
• الافتتاحية	07
• الخطاب التربوي المغربي والأَنْسَاقُ الثّقافيةُ: مُقَرَّرُ السّنَةِ الأولى بكالوريا لِلُّغة العربية وآدابها نموذجا؛ عبد الحفيظ مشكوري (جامعة ابن طفيل، القنيطرة، المغرب)	09
• الضوابط المنهجية لفهم القصص القرآنية وأثرها في استنباط السنن الإلهية؛ بدر جميل سعدون سعدون - على حاجي خانى (جامعة تربية مدرس، إيران)	21
• الميتروبول العربي وتصاديات المضامين الثّقافية: قراءةٌ في رواية "دفاتر الوراق" لجلال برجس؛ الحسين بنبادة (المركز التربوي، سطات، المغرب)	31
• تعدد معاني الربيع في المعجم العربي: دراسة في ضوء نظرية الطراز الموسعة؛ هند العنيكري (جامعة الحسن الثاني، المغرب)	53
• وثيقة مطالب الدولة التونسيّة من مصطفى خزنة دار (24 ديسمبر 1873-11 فيفري 1874) بين السياق الداخلي والخارجي؛ محمد البشير رازقي (جامعة جندوبة، تونس)	81

الافتتاحية

بسم الله الرحمن الرحيم والصلاة والسلام على سيدنا محمد، خاتم الأنبياء والمرسلين، وعلى آله وصحبه أجمعين، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

يأتي العدد الثالث بعد المئة من مجلة جيل الدراسات الأدبية والفكرية ليواصل رسالته العلمية في خدمة البحث الأكاديمي الرصين.

وقد تنوعت مضامين هذا العدد بين قراءات تستكشف الخطاب التربوي في ضوء النسق الثقافي، وبحث يتناول الضوابط المنهجية لفهم القصص القرآني واستنباط السنن الإلهية منه، ودراسة نقدية تغوص في عمق النصوص الروائية العربية لاستجلاء تصادياتها الفكرية والثقافية، فضلًا عن بحث لغوي يتأمل ثراء المعجم العربي ويكشف عن ديناميته الدلالية، وآخر تاريخي يوثّق التحولات السياسية والاجتماعية في المجال العربي الحديث.

هذه الموضوعات مجتمعةً تعبّر عن روحٍ علمية منفتحة تؤمن بأن الأدب والفكر واللغة وجوهٌ متكاملة لحضارة واحدة، وأن البحث فيها لا يُقاس بحدود التخصص، بل بعمق الرؤية ودقة المنهج وصدق المقصد. ومن ثمّ، فإنّ هذا العدد الجديد يُجسّد استمرار المجلة في التزامها العلمي والفكري، محافظةً على مستوى أكاديمي رفيع، ومنفتحةً في الوقت ذاته على الرؤى النقدية المتعددة والاتجاهات البحثية المعاصرة.

هذا وتتوجه هيئة التحرير بالشكر لكل من أسهم في هذا الجهد العلمي.

والله وليّ التوفيق.

مدير التحرير: د. جمال بلبكاي

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

الخطاب التربوي المغربي والأَنْسَاقُ الثّقافيةُ: مُقَرَّرُ السّنَةِ الأولى بكالوريا لِلُّغة العربية وآدابها نموذجا

Moroccan educational discourse and cultural patterns: The first-year baccalaureate course for Arabic Language and Literature as an example

د. عبد الحفيظ مشكوري (جامعة ابن طفيل، القنيطرة، المغرب)

Dr. Abdelhafid Mechkouri (Ibn Tofail University, Kenitra, Morocco)

Abstract:

In this research, we adopt a cultural criticism approach to study the Moroccan educational discourse and the implicit cultural patterns embedded within it, with the aim of highlighting the national and universal values proclaimed by the educational philosophy in Morocco. We then compare these values with certain poetic texts prescribed in the Arabic language and literature curriculum at the first-year Baccalaureate level, as a case study, since these texts conceal within their depths a set of flawed cultural patterns or systemic defects that conflict with the explicit declarations of the educational philosophy.

We will highlight that the official educational philosophy in Morocco seeks to consolidating national and universal values in the Moroccan student, such as: Democracy, diversity, equality, difference and respect of the other...etc. However, our analysis of the educational discourse adopted in some prescribed poetic texts shows that it contains unlike that. It passes a group of defective cultural patterns and conflicting systemic defects, such as: non-democracy, slavery, inequality, racial discrimination, denial of the other, and self-centeredness. Which highlights the need for critical cultural awareness when selecting literary texts proposed for teaching, as well as for the educational actor during their didactic transmission.

Keywords: educational discourse; educational philosophy; cultural patterns; poetry; values.

مستخلص:

نعتمد في هذه الدراسة مقاربة النقد الثقافي لدراسة الخطاب التربوي المغربي والأنساق الثقافية المضمرة فيه، وذلك بهدف إبراز القيم الوطنية والعالمية التي تعلن عنها الفلسفة التربوية في المغرب، ثم مقابلتها مع بعض النصوص الشعرية المقررة في مقرر اللغة العربية وآدابها في مستوى الأولى بكالوريا نموذجا التي تضمر في ثناياها مجموعة من الأنساق الثقافية المعيبة أو عيوبا نسقية تتعارض مع ما تصرح به الفلسفة التربوية.

سنبرز في هذه الدراسة أنَّ الفلسفة التربوية الرسمية بالمغرب تَنْشُدُ تَرسيخَ قيمٍ إنسانية وطنيةٍ وعالمية في المتعلمة والمتعلم المغربيين، مثل: قيم الديمقراطية التعددية والمساواة والاختلاف واحترام الآخر...إلخ، بيد أنَّ تَفكيكَنَا للخطاب التربوي المعتمد في بعض النصوص الشعرية المقررة يُبَيِّنُ أنه يُضْمِرُ خلاف ذلك؛ حيث تُمرِّرُ مجموعة من الأنساق الثقافية المعيبة والعيوب النسقية المتعارضة، مثل: اللاديمقراطية والعبودية واللامساواة والتمييز العنصري ونفي الآخر والتمركز حول الذات. مما يبرز الحاجة إلى الوعي النقدي الثقافي عند اختيار النصوص الأدبية المقترحة للتدريس، وكذلك عند الفاعل التربوي أثناء نقلها ديداكتيكيا.

الكلمات المفتاحية: الخطاب التربوي، الفلسفة التربوية، الأنساق الثقافية، الشعر، القيم.

مقدمة:

نشتغل في هذه الدراسة على الخطاب التربوي المغربي والأنساق الثقافية التي يضمرها؛ إذ يسعى كل خطاب تربوي إلى إشاعة مجموعة من القيم التي ترعاها مؤسسات التنشئة الاجتماعية، والمدرسة واحدة منها. وإذا كانت الفلسفة التربوية الرسمية بالمغرب تحدد القيم الوطنية والعالمية التي ينبغي ترسيخها في المتعلمة والمتعلم المغربيين، مثل التعدد والمساواة والاختلاف واحترام الآخر...إلخ، فإن بعض النماذج النصية المقررة قد تضمر غير ما تعلن عنه الفلسفة التربوية المغربية. لذلك سنعمل في هذا الدراسة على مُقَابَلَةِ ما تُصَرِّحُ به هذه الفلسفة التربوية بنماذجَ نصيةٍ شعريةٍ معتمدةٍ في مُقَرَّرِ اللغة العربية وآدابها (للسنة الأولى ثانوي نموذجا)، وهي نصوص شعرية ذات مكانة متميزة في تاريخ الثقافة العربية الرسمية، ومُحْتَفَى بها في الثقافة المغربية كذلك عبر تدريسها، تعود إلى شعراء بارزين في الشعر القديم مثل: عنترة بن شداد وعمرو بن كلثوم وحسان بن ثابت...إلخ.

تتمحور **إشكالية الدراسة** حول دراسة الأنساق الثقافية والعيوب النسقية التي يضمرها الخطاب التربوي ويمررها بشكل لا واع عبر نماذج من النصوص الأدبية المقررة في برنامج اللغة العربية للسنة الأولى ثانوي، مادامت هذه الأنساق مضمرة، تُمَررها نصوص أدبية فائقة الجمالية والأدبية ومعترف بقيمتها في تاريخ الثقافة والأدب العربيين. وتتفرع عن هذه الإشكالية جملة من **الأسئلة**، نجملها على الشكل الآتي: **ما هي أبرز القيم الوطنية والعالمية التي تعلن عنها الفلسفة التربوية في المغرب؟ وكيف يضمر الخطاب التربوي المغربي غير ما يعلن؛ أي عيوبا قيمية نسقية؟ ولماذا تم اختيار نصوص حاملة لعيوب نسقية؟ أكان الاختيار**

واعيا بها أم أن قدرتها على التخفي جعلتها تنفلت من سلطة النقد الأدبي والتربوي؟ وما المرامي السلطوية الكامنة وراء ذلك؟ ما هي الآليات التي تعتمدها الأنساق الثقافية للمرور والاستمرار عبر الزمن دون وعي من المبدع والقارئ؟ ولماذا يحتفي القارئ بالنصوص الحاملة للعيوب الثقافية النسقية؟

هكذا، تتوجه هذه الدراسة بافتراض مفاده أن الإنصات الهادئ والمتأني للخطاب التربوي المغربي، يبين أنه يضمر غير ما يعلن عنه التوجه التربوي المغربي؛ ذلك أن مجموعة من النصوص المبرمجة في الكتب المدرسية للغة العربية وآدابها، تمرر مجموعة من الأنساق الثقافية المعيبة أو العيوب النسقية. الأمر الذي استدعى توظيف استراتيجية النقد الثقافي من أجل الكشف عن تجليات هذه الأنساق الخفية الموروثة ثقافيا التي تشكل جزءا كبيرا من الذاكرة الجماعية.

ومن أجل تحقيق **أهداف الدراسة**، سنتوقف عند القيم التي تعلن عنها الفلسفة التربوية المغربية، ثم سنحاول كشف بعض الأنساق الثقافية المعيبة التي يكرسها الخطاب التربوي المغربي من خلال بيان التعارض بين الصريح والمضمر فيه، عندما يضمر عيوبا نسقية مخالفة لما يعلنه من قيم سامية.

1. القيم التربوية في الفلسفة التربوية المغربية:

تستند منظومة القيم في المدرسة المغربية إلى إطار قانوني يحددها، ويشكل مرجعا للقيم التي يُمكن للخطاب التربوي استحضارها في تنشئةِ المتعلمة والمتعلم عليها، ويتكون هذا الإطار من الدستور المغربي، والميثاق الوطني للتربية والتكوين، وكذا الرؤية الاستراتيجية لإصلاح التعليم 2030/2015، والقانون الإطار 51.17 في شأن منظومة التربية والتكوين والبحث العلمي. ويمكننا تلخيص **أهم القيم التي تضمنتها هذه الأطر المرجعية القانونية على الشكل** الآتي:

1.1 المستوى السياسي والاجتماعي:

تصرح الفلسفة التربوية المغربية الحالية بإرادتها المتمثلة في بناء مجموعة من القيم عند المتعلمة والمتعلم. ففي الجانب السياسي والاجتماعي، نجدها تعتني أساسا بقيم: "الديمقراطية والحرية وكذا الكرامة والمساواة"[1]؛ إذ جاء في الدعامة الثامنة عشرة من الرؤية الاستراتيجية للإصلاح: "يتعين جعل التربية على القيم الديمقراطية والمواطنة الفاعلة وفضائل السلوك المدني، والنهوض بالمساواة ومحاربة كل أشكال التمييز، خيارا استراتيجيا لا محيد عنه"[2]. يشير ذلك إلى أن الفلسفة التربوية المغربية تَعِدُ بإبدال قيمي له أهميته في بناء ثقافة تتجه نحو المستقبل. لكن، **إلى أي مدى تتناسب النصوص المقررة مع أهداف هذه الدعامة؟**

---

1 - المجلس الأعلى للتربية والتكوين والبحث العلمي، رؤية استراتيجية للإصلاح 2030/2015، من أجل مدرسة الإنصاف والجودة والارتقاء، المغرب، 2015، ص77.

2 - المجلس الأعلى للتربية والتكوين والبحث العلمي، الرؤية الاستراتيجية للإصلاح، مرجع سابق، ص55.

2.1 المستوى الهوياتي:

كما تعلن الفلسفة التربوية المغربية الرسمية عن مجموعة من القيم المتعلقة بالهوية، تستند إلى مفهوم ديناميكي للهوية بما هي تعددٌ واختلافٌ، وهو تصورٌ يستفيد من مرجعية فلسفة الاختلاف. ومن بين مبادئها ومرتكزاتها، حسب الخطاب الرسمي الصريح، نجد: "تنوع مقومات الهوية الوطنية"[1]؛ أي أنها ليست أحادية، بل قائمة على مشارب متعددة في محاولة لبناء مفهوم للهوية يتجاوز الثبات والأحادية. كما أنها مدخل لمنع كل أشكال التمييز بين المواطنين مختلفي الانتماء*. يعتبر الدستور المغربي الهوية المغربية ديناميكية متعددة المشارب، لكنه في الآن نفسه يشدد على جذور هذه الهوية الثابتة المستمدة من ماضي الأمة وجذورها متعددة المشارب، إذ ورد فيه:" التنشئة على التشبث بالهوية المغربية، والثوابت الوطنية الراسخة"[2]. يتنازع التصوُّرَ التربويَّ المغربيَّ الرسميَّ اتجاهان؛ الأول ديناميكيٌّ (متحركٌ) يَرَى في الانفتاحِ وتعدّدِ مشاربِ الهويةِ رافدَه الأساسي، والثاني استاتيكي (ثابت) يجعل الثوابت الوطنية أُسًّا له.

3.1 المستوى الحضاري:

يعلن الخطاب التربوي على المستوى الحضاري عن مجموعة من القيم أهمها: "الانفتاح والاعتدال والتسامح والحوار والتفاهم المتبادل بين الثقافات والحضارات الإنسانية جمعاء"[3]، بالإضافة إلى تنشئة المتعلمة والمتعلم على حوار الحضارات، وفتحه على قضايا الحرب والسلم، من أجل تنشئته على السلم، ونبذ الحرب والعنف. يبدو ظاهريا أن هذه القيم يمكن أن تُعِدَّ للمجتمع ناشئةً للمستقبل تستجيب للرهان الحضاري الذي ينتصر إلى الإنسان، في زمن غاب فيه السلم وساد فيه التطرف بمختلف أشكاله، لكن **إلى أي حد ينسجم هذا الاختيار المعلن عنه رسميا مع الخطاب المسَوَّدِ في المدرسة المغربية عموما، وفي النصوص الشعرية المقررة في مقرر اللغة العربية (الأولى بكالوريا) خاصة؟**

2. مفهوم النسق الثقافي:

سنتوقف بداية عند مفهوم النسق الثقافي باعتباره مفهوما أساسيا في هذه الدراسة، سيمكننا من تفكيك وكشف تناقض الصريح والضمني في الخطاب التربوي. لقد طُرح هذا المفهوم كثيرا في الدراسات الثقافية والنقد الثقافي، وفق تصور يبعده عن الإطار الشكلاني الذي اتسم به في مرحلة البنيوية، فَوُسِمَ في ما بعد البنيوية ببعد أو طابع تداولي وتاريخي. فقد بيَّن رواد النقد الثقافي وعلى رأسهم **عبد الله الغدامي** أنَّ الثقافة التي تعلي من شأن الجانب الجمالي في الخطاب، ستمر فيها الأنساق الثقافية غير منقودة، على الرغم من كونها حاملة لعيوب نسقية. لا يتحمل المؤلِّف ولا القارئ وحدهما مسؤولية هذه العيوب النسقية، لأنهما

---

[1] - الأمانة العامة للحكومة، الدستور المغربي، 2011، ص75.

* - يحظر الدستور المغربي " كل أشكال التمييز، بسبب الجنس أو اللون أو المعتقد أو الثقافة أو الانتماء الاجتماعي أو الجهوي أو اللغة أو الإعاقة أو أي وضع شخصي، مهما كان" نفسه، ص75.

[2] - نفسه، ص76.

[3] - المجلس الأعلى للتربية والتكوين والبحث العلمي، الرؤية الاستراتيجية للإصلاح، مرجع سابق، ص75.

خاضعين لإكراه الذاكرة الجمعية التي تغدي تصورهما للعالم، ولأن للخطاب مؤلف مضمر أو نسقي هو الثقافةُ نفسُها. وفي هذا الصدد، أكَّدَ عبد الله الغدامي أنَّ مؤلف الأنساق الثقافية مؤلفٌ مزدوجٌ: "أحدهما المؤلف المعهود، مهما تعددت أصنافه كالمؤلف الضمني والنموذجي والفعلي. والآخر هو الثقافة ذاتها، أو ما أرى تسميته هنا بالمؤلف المضمر، وهو ليس صيغة أخرى للمؤلف الضمني، وإنما هو نوع المؤلف النسقي- كما هو الشأن في حركة النسق ومفعوله المضمر"[1].

يتحدد مفهوم النسق حسب عبد الله الغدامي عبر وظيفته، "وليس عبر وجوده المجرد، والوظيفة النسقية لا تحدث إلا في وضع محدد ومقيد، وهذا يكون حينما يتعارض نسقان أو نظامان من أنظمة الخطاب أحدهما ظاهر والآخر مضمر، ويكون المضمر ناقضا وناسخا للظاهر. ويكون ذلك في نص واحد، أو فيما هو في حكم النص الواحد. ويشترط في النص أن يكون جماليا، وأن يكون جماهيريا"[2]. تُوَجِّهُ الدلالةُ النسقيةُ القراءةَ الثقافيةَ، إلا أنها ليست الوحيدة، فهي لا تلغي قيم النص الجمالية، بل إن الناقد الثقافي يعمل على كشف أدوارها في نقل الأنساق الثقافية المضمرة.

ومن خصائص النسق التي تسعفنا في هذه الدراسة كذلك نشير إلى ازدواجيته بين الظاهر والضمني، "فالنسق المضمر ناقض وناسخ للنسق الظاهر"[3]. بينما تتجه الثقافة إلى الإعلاء من شأن أنساق محددة مرغوبة عند المؤسسة، ومدعمة بجزء ولو ضئيل من السلطة، وتهمش أنساقا أخرى، فإن الأنساق الصريحة حاملة في الآن نفسه لنقيضها، ويمكن أن تكون بؤرة لتفكيكها من الداخل.

3. الأنساق الثقافية المضمرة في الخطاب التربوي:

في ضوء ما سبق سنركز اهتمامنا فيما يأتي على كشف تضاد القيم التي أشرنا إليها سابقا مع الأنساق الثقافية التي تمررها نصوصٌ معتمدةٌ في برنامج اللغة العربية وآدابها، من خلال أربعة من نماذج شعرية، تعود إلى **عنترة بن شداد وعمرو بن كلثوم وحسان بن ثابت ثم عبيد الله بن قيس الرقيات.**

1.3 المساواة/التمييز:

إذا كانت الفلسفة التربوية بالمغرب تحث على نشر المساواة أو عدم التمييز بأي شكل من الأشكال، فإن العودة إلى بعض النصوص المدرجة في مقرر اللغة العربية وآدابها تبين خلاف ذلك، وعلى رأسها قصيدة عنترة بن شداد المقررة فيه التي مطلعها: (الوافر)

عِقابُ الهَجرِ أَعقَبَ لي الوِصالاً وَصِدقُ الصَبرِ أَظهَرَ لي المُحالا[4]

---

[1] - الغدامي، عبد الله، النقد الثقافي، قراءة في الأنساق الثقافية العربية، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثالثة، الدار البيضاء المغرب، 2005، ص75.

[2] - نفسه، ص77.

[3] - الغدامي، عبد الله، النقد الثقافي، قراءة في الأنساق الثقافية العربية، مرجع سابق، ص 77.

[4] - وزارة التربية الوطنية، الممتاز في اللغة العربية، مقرر اللغة العربية للسنة الأولى من سلك الباكالوريا مسلك الآداب والعلوم الإنسانية، المغرب، 2006، ص 10؛ ابن شداد العبسي، عنترة، الديوان، دار صادر، الطبعة الثانية، بيروت، 2005، ص203.

لقد تلقت الأجيال هذه القصيدة البطولية، وشكلت جزءا كبيرا من اللاوعي الجماعي في الثقافة العربية والمغربية، إلى درجة غدت فيها سيرةُ عنترةَ حكايةً شعبيةً متوارثةً، وأضحت شخصيتُه مثلًا للقوة والشجاعة، يعرفها المتعلم والأمي، لكن من أين ينبع إعجابنا الشديد بهذه القصيدة؟ لن نتوقف عند جماليتها الشعرية التي كانت عائقا أمام التلقي النقدي لها مما أصابه بالعمى النقدي، بل سنتوقف عند النسق الثقافي المضمر فيها والذي تسلل إلى اللاوعي الثقافي.

يهمين على هذه القصيدة نسق مضمر يتمثل في التمييز العنصري الذي يتوارى خلف الجمالية الشعرية الفائقة والبطولية المسندتين لها في تاريخ الثقافة العربية. لا تكَلُّ كتب السير والنقد وكذا الكتاب المدرسي من تذكيرنا بتاريخ عنترة الشخصي، بما هو شاب أسود البشرة، الأمر الذي سلبه حريته وجعله عبدا، ورغم أنه ابن أكابر القبيلة، إلا أنه لم يتمتع بالحق في النسب ولا في الحب، لأنه ابن أمة كما يأتي على لسان النسق الثقافي المهيمن. قد يعترض المهندس التربوي بالقول: إن قصة عنترة تشكل بطولة كبيرة ينبغي تنشئة المتعلمين والمتعلمات عليها، بالفعل هي كذلك، لكنها حاملة لعيب نسقي لا زال مفعوله ساريا في الثقافة العربية والمغربية، ألا وهو تكريس نسق التمييز العنصري عند الناشئة؛ ذلك أن البطولة في هذه الحالة لا تكتسب قيمتها، وفي نفس الآن قبحها -إذا فعلنا القراءة الثقافية-، إلا من العبودية التي عاشها عنترة. ارتهنت حريته وما يترتب عليها من حقوق سلبتها العبودية بإظهار البطولة، أي إن قيمة شخص عنترة لم تنبع من النظر إليه في ذاته، بل من كونه وسيلة فقط، انتهت إليها القبيلة وقت الحاجة، كما ورد في الأثر وفي الكتاب المدرسي: "فمر به أبوه فقال: ويك عنترة، كُرَّ. فقال عنترةُ: العبد لا يحسن الكَرَّ وإنما يُحْسِنُ الحلبَ والصَّرَّ. فقال: كُرَّ وأنت حرٌّ"[1]. يمثل الأب هنا سلطة القبيلة وأنساقها التي حرمته من التمتع بحقوق النسب إليها بسبب لونه، واستجابة لنسق أقوى من عاطفة الأبوة، ألا وهو التمييز العنصري، لكنها تلجأ إليه وقت الحاجة.

لقد عبَّرَ عنترة عن موقفه من هذا التمييز العنصري بسخرية لاذعة؛ إذ قال إن العبد لا يحسن الكر، وإنما يحسن الحَلْبَ والصَّرَّ فقط، مذكرا إياه والقبيلة بتاريخه الشخصي المأساوي المتمثل في معاناة العبودية، الأمر الذي دفع أباه إلى مقايضة حريته بالمشاركة في الحرب. ومن جهة أخرى يؤكد ذلك خضوع عنترة نفسه لسلطة النسق بتأكيده أنه بصفته عبدًا، حسب الأعراف القبلية، لا يحسن إلا الحلب والصر، وإذا أراد الحرية فعليه يثبت ذاته عبر البطولة، على خلاف الشعراء الصعاليك الأغربة (وهم السود) الذين ثاروا على هذا الوضع في قبائلهم واختاروا حياة الصعلكة. إذًا أ كانت مشاركة عنترة في الحرب إرادية أم حتمية من أجل التخلص من جحيم العبودية؟ وهل كانت البطولة غاية في ذاتها أم هل هي وسيلة لتحقيق الحرية؟

على هذا الأساس يتعزز هذا النسق الذي انفلت من النقد في الثقافة العربية عموما، لأن للنسق مفعول أقوى من القارئ ومن المؤلف الصريح. يسهر المؤلف الضمني وهو الثقافة في هذه الحالة على ديمومته عبر مجموعة من الآليات التي يعتمدها نظام الخطاب في ثقافة معينة، ففي ثقافة تتجه نحو الجمالي مثلا، مثلما هو حال النقد الأدبي في الثقافة العربية، ستمر الأنساق الثقافية عبر الزمن غير منقودة، وسيكون الأدب الناجح هو ذلك الذي يكرس أكبر عدد من الأنساق الثقافية المنغرسة في اللاوعي الثقافي الجماعي. لذل، خضع المؤلف الصريح عنترةُ نفسُه إلى سلطة الثقافة بتكريسه نسق التمييز العنصري في هذه القصيدة؛

---

[1] - وزارة التربية الوطنية، الممتاز في اللغة العربية، مرجع سابق، ص 9.

حيث أنه وهو يتغنى ببطولته يكرس ضمنيا وضعيته المتمثلة في العبودية التي سلبته الحق في الحب وكذا النسب الشريف، يقول: (الوافر)

أَنا الرجلُ الذي خُبِّرْتِ عَنْهُ وقد عاينْتَ مَعْ خَبَرِي الفِعَالَا

(...)

وما حَمَلَتْ ذَوُو الأَنسابِ ضَيْماً ولا سمعتْ لداعيها مَقَالَا

وما رَدَّ الأَعِنَّةَ غيرُعبـدٍ ونارُالحربِ تشتعلُ اشْتِعالاً

لم تترك القبيلة شيئا لعنترة يفتخر به سوى بطولته، كما يتبدى في قوله " أنا الرجل الذي خُبِّرت عنه"، وكأننا بعنترة يعرّف نفسَه عندما أُسند إليه الحق في الخطاب، بفضل البطولة التي أبان عنها في موقعة قبيلته عبس مع طيء وكلب. لكنها بطولة مأساوية تكرس هامشية عنترة في القبيلة، بطولة ناقصة من أجل رد نسب ضائع بسبب التمييز العنصري. في هذا المقطع الشعري يتضح تسليم عنترة بقوة النسق أيضا باعترافه للآخرين بالنسب ونزعه عن نفسه ضمنيا، عندما قال:

وَما حَمَلَت ذَوُو الأَنسابِ ضَيماً وَلا سَمِعَت لِداعيها مَقـــالا

وَما رَدُّ الأَعِنَّةِ غَيرُعَبـــــــــدٍ وَنارُ الحَربِ تَشتَعِلُ اِشتِعــالا[1]

الضَّيْمُ وَوِزْرُ الحرب للعبد، بينما الفرح والانتصار للسيد والقبيلة. ويسترسل عنترة ليسند صفة العبودية إليه. صحيح أن قصد الشاعر من وراء القصيدة الفخر بهذا المجد، لكننا نرى من زاوية نقد ثقافية أنه مجد زائف، يعزز مفعول النسق، وهو سبب كافٍ لاحتفاء الكتاب المدرسي والثقافة العربية عموما بهذا الشاعر. لماذا لم نتساءل يوما، ماذا كان سيقع لشعر عنترة، لو أنه استغل الحق في إنتاج الخطاب الذي رُخِّص له به في نقد العبودية؟ ألن يكون مصيره هو النسيان من الثقافة العربية الرسمية، خضوعا لإكراه ارتباط الخطاب بالسلطة كما وقع بالنسبة للشعراء المخلوعين/ الصعاليك؟

بهذا، فالنسق الصريح الذي يحمله هذا النص الشعري هو البطولة التي حررت عبدا. لكن هذا النسق يحمل نسقا مضمرا مضادا له، وهو تكريس التمييز العنصري والعبودية.

2.3 جمالية الفخر وإضمار الظلم وإلغاء الآخر والثأر:

ننتقل إلى قصيدة عمرو بن كلثوم، وهي مقتطفة من معلقته، بما هي مثال شعري بارز في الثقافة العربية يضمر مجموعة من العيوب النسقية التي تسللت إلى الخطاب التربوي، ورعتها الثقافة الرسمية دون نقد لعيوبها. يتمثل غرض القصيدة في الفخر، وهي مشهورة بسياق ثأر عمرو بن كلثوم من عمرو بن هند الذي أهان الأول مرتين، وبذلك تأتي القصيدة لتخليد فخر بن كلثوم بمجده

[1] - وزارة التربية الوطنية، الممتاز في اللغة العربية، مرجع سابق، ص10؛ ابن شداد العبسي، عنترة، الديوان، مرجع سابق، ص203.

وقبيلته. لا يتم الفخر إلا بالمحامد في المعروف المشهور، وهو النسق الصريح في القصيدة، لكن تفكيك القصيدة يبين إضمارها لأنساق ثقافية قد تكون مؤثرة بشكل سلبي على المتعلم والمتعلمة، بشكل يتعارض مع توجهات الفلسفة التربوية المغربية الرسمية.

يتأسس الفخر عموما في الشعر العربي على ثنائية الـ"نحن" والـ"هم"؛ إذ يتمركز الشاعر حول ذاته أو حول الجماعة التي ينتمي إليها، وينفي الآخر بوصفه مكمن كل الشرور، ليصل في أقصى درجاته إلى إلغاء الآخر وجوديا، كما يبدو من خلال قصيدة عمرو بن كلثوم. صَرَّحَ الشاعر عمرو بن كلثوم بوراثته المجد، فنتخيل كل أشكال المجد الحميدة التي يمكن للإنسان الافتخار بها، لكن المجد الذي يستند إليه الشاعر ينبني في جزء كبير منه على العنف والقتل، من أجل إثبات القوة والبأس أمام الأقوام الأخرى؛ إذ يقول:

وَرِثنا المَجدَ قَد عَلِمَت مَعَدٌّ نُطاعِنُ دونَهُ حَتَّى يَبينا

إلى قوله:

بِشُبّانٍ يَرَونَ القَتلَ مَجداً وَشيبٍ في الحُروبِ مُجَرَّبينَا

أَلَا لَا يَعْلَمِ الأقوامُ أَنَّا تَضَعْضَعْنَا و أَنَّا قَدْ وَنِينَا

أَلا لا يَجهَلَن أَحَدٌ عَلَينا فَنَجهَلَ فَوقَ جَهلِ الجاهِلينا[1]

على هذا المنوال يستمر الشاعر ابن كلثوم في بيان سمات مجد قبيلته، بما هو ظلم فوق ظلم الظالمين، في ضرب لقيمة التسامح، بقوله "فنجهل فوق جهل الجاهلين" في جملة ثقافية*، ستتكرر بصيغ متعددة في تاريخ الشعر العربي إلى يومنا هذا، تاركة في اللاوعي الثقافي عيبين قيمين وهما الظلم فوق ظلم الآخر واللا تسامح. ومن أمثلة ذلك ما ورد في معلقة الشاعر زهير بن أبي سلمى في صفة حصين بن ضمضم، حيث قال:

جَريءٍ مَتى يُظلَم يُعاقِب بِظُلمِهِ سَريعاً وَإِلّا يُبدَ بِالظُلمِ يَظلِم

وأيضا ما قاله في سياق الحكم المشهورة عنه:

وَمَن لا يَذُد عَن حَوضِهِ بِسِلاحِهِ يُهَدَّم وَمَن لا يَظلِمِ الناسَ يُظلَم

---

[1] - وزارة التربية الوطنية، الممتاز في اللغة العربية، مرجع سابق، ص 43؛ الزوزني، الحسين بن أحمد، شرح المعلقات السبع، دار الكتب العلمية، بيروت، 1997، ص 105.

*- اقترح عبد الله الغدامي مفهوم الجملة الثقافية استجابة لقوله بالدلالة النسقية، يقول: "فإذا كانت الدلالة الصريحة تستند إلى الجملة النحوية، والدلالة الضمنية تنشأ عن الجملة الأدبية، فلا بد لنا من تصور خاص يسمح للدلالة النسقية بأن تتولد، وهو هنا ما سنسميه بالجملة الثقافية". ينظر عبد الله الغدامي: النقد الثقافي قراءة في الأنساق الثقافية، مرجع سابق، ص 73.

فعلى الرغم من كون القصيدة في الحث على السلم والحوار وغنية بالحكم والقيم الإنسانية العالية، إلا أن مثل هذه الأنساق المعبرة عن تمجيد الظلم واتخاذه وسيلة لفرض الذات مرت بشكل ضمني في هذه القصيدة، وتم التعبير عنها بهذه الجملة الثقافية التي ليست من إنتاج المؤلف الصريح، وإنما هي وليدة المؤلف الضمني وهو الثقافة التي ترعاها وتحتفي بها.

لقد بين عبد الله الغدامي أن هذه الجملة النسقية الثقافية، ستنتقل من التعبير عن الجماعة لتغدو سمة للذات المستفحلة، فكان الشاعر مظهرها الأول، والحاكم العربي تجليها الآخر؛ إذ أن الثقافة الشعرية التي اعتمدت على الفحل ستنمذج صورة الطاغية في الذهنية الثقافية العربية عبر وساطة الجمالي والمجازي*. يقول عبد الله الغدامي: "جرى ثقافيا اختراع الفحل الذي ابتدأ فحلا شعريا غير أنه تحول ليكون فحلا ثقافيا يتكرر في كافة الخطابات والسلوكيات الاجتماعية والثقافية والسياسية"[1]. فقد تَسَرَّبَ خطاب تفحيل الذات، ومرَّ ثقافيا عبر الزمن واستقر في بنية الثقافة العربية، الأمر الذي يستوجب نقد الأنساق المضمرة في الخطاب الشعري، وفي انتقاء القصائد الشعرية الموجهة نحو التدريس، وكذا الوعي بها في عملية النقل الديداكتيكي، من خلال تعزيز الفكر النقدي لدى المتعلم.

نَظَلُّ دائما مع الفخر، وقيامه على ثنائية الـ"نحن" والـ"هم"، التي رأينا كيف أنها آلية تأسس عليها الفخر عبر نموذج عمرو بن كلثوم، لتبني خطاب تفحيل الذات وإلغاء الآخر. سيستمر هذا النسق في الثقافة العربية لنرى تجليه مع بروز الإسلام، من خلال نموذجين تحتفي بهما المدرسة المغربية احتفاءَ الثقافة العربية، يعود الأول إلى حسان بن ثابت شاعر الرسول ﷺ والثاني لعبد الله بن قيس الرقيات.

عُرِفَ **حسان بن ثابت** الشاعر المخضرم بدفاعه عن الإسلام شعرا، في تكريس لتقليد شعري أُسُّه اعتبار الشاعر لسانَ القبيلة الذي يذود عنها ضِدَّ الأعداء. لكن مع مجيء الإسلام انتقل دور الشاعر من الدفاع عن القبيلة إلى الدفاع عن القضية وعلى رأسها الإسلام في حالة حسان بن ثابت. ذلك ما تمثله قصيدته المعتمدة في المقرر في مجزوءة الشعر القديم والتعبير عن الجماعة، ومطلعها: (الطويل)

أَهاجَكَ بِالبَيداءِ رَسمُ المَنازِلِ نَعَم قَد عَفاها كُلُّ أَسحَمَ هاطِلِ[2]

افتتح الشاعر القصيدة بالوقوف على أطلال الحبيبة وذكرها والتغزل بها، ثم انتقل إلى الغرض الرئيس وهو الفخر بالأنصار ودورهم في تقوية الإسلام ونصرة الرسول ﷺ. وبشروعه في الفخر، أعلن الشاعر دونيةَ الآخر (قريش "الكفار")، في مقابل سُموِّ

---

* - يتساءل عبد الله الغدامي: "أو ليست الثقافة الشعرية باعتمادها لنموذج الفحل هي التي تؤسس وتنمذج صورة الطاغية في الذهنية الثقافية، متوسلة بالجمالي والمجازي لتمرر نماذجها وتجملها في ذائقتنا؟"، نفسه، ص269.

[1] - نفسه، ص118-119.

[2] - وزارة التربية الوطنية، الممتاز في اللغة العربية، مرجع سابق، ص54؛ الأنصاري، حسان بن ثابت، الديوان، ضبط وتصحيح عبد الرحمان البرقوقي، دار الكتاب العربي، بيروت لبنان، 1981، ص88.

"نحن" (الأنصار) استمرارا في تفحيل الذات الجماعية واحتقار الآخر. وقد بُنِيَت القصيدة على أساس ثنائية "نحن" و"هم" القائمة على إلغاء الطرف الثاني منها، ومن أمثلة ذلك، قول الشاعر:

أَلا أَيُّها الساعي لِيُدرِكَ مَجدَنا نَأَتكَ العُلى فَارِبَع عَلَيكَ فَسائِلِ

فَهَل يَستَوي ماءانِ أَخضَرُزاخِرٌ وَحِسيٌ ظَنونٌ ماؤُهُ غَيرُفاضِلِ

فَمَن يَعدِلُ الأَذنابَ وَيحَكَ وَالذُرى قَدِ اِختَلَفا بِرٌّيَحُقُّ بِباطِلِ[1]

ألغى حسان بن ثابت الحوار بين الأنصار وغير المؤمنين بالإسلام في مراحل انتشاره الأولى، إذ أسند صفات الكمال إلى الذات/"الأنصار" (مجدنا- ماء أخضر زاخر- الذرى) والنقصان إلى الآخر/ "قريش" (الدونية- حسي ظنون ماؤه غير فاضل- الأذناب).

نعود مرة أخرى إلى الأبيات الثلاثة، فنجد أنها تؤول إلى جملة أساسية بما هي بؤرتهما التأويلية، وهي قوله "برٌّ يحق بباطل"؛ أي أن محاولة الآخر (قريش) للاقتراب من مجد الشاعر وقبيلته برٌّ، لكنه يحق بباطل، بما هوة أمر مستحيل. يبدو أنّ هذا الحوار معيب بسبب نسق ثقافي يجثو على الذاكرة الجماعية مبني على تفحيل الذات وإلغاء الآخر. لننظر إلى القصيدة في ضوء الجملة الثقافية التي كرسها **عمرو بن كلثوم**: "فنجهل فوق جهل الجاهلين"، لنجد معادلا لها في فخر حسان بن ثابت: "ألسنا بحلالين أرض عدونا" فإذا أنصتنا للجذر اللغوي الذي اشتقت منه كلمة "حلالين"، نجد أنها ترتبط بالدلالة على الاستباحة. ومن ثم تحيل الجملة الثقافية إلى أن للأنصار حق الفعل في أرض العدو ما يشاؤون، كما كان لعمرو بن كلثوم وقبيلته الحق في الظلم.

يستمر الخطاب التربوي المعتمد في مادة اللغة العربية في تمرير العيوب النسقية، من خلال قصيدة أخرى، وهذه المرة من الشعر الأموي للشاعر عبيد الله بن قيس الرقيات. تأتي القصيدة في سياق الشعر السياسي في العصر الأموي؛ فهي تَحَسُّرٌ على ضياع الملك من قبيلة قريش وتوريثه لابن معاوية يزيد، وبفعل انخراط عبيد الله بن قيس الرقيات في حركة عبد الله بن الزبير المناهضة لحكم الأمويين، سينظِمُ هذه القصيدة، مفتخرا بمجد قريش مادحا لمصعب بن الزبير وهاجيا بني أمية. ينخرط هذا النص الشعري إسوة بسابقَيْهِ في نسق تفحيل الذات وإلغاء الآخر، وما ينتج عنه من أنساق معيبة تتمثل في الظلم واللَا تَسَامُح والكراهية والثأر، بشكل يوضح تعارض هذا النص مع التوجهات التربوية القيمية التي تعلن عنها المدرسة المغربية في إطارها القانوني والفلسفي. من الأكيد أن لا أحد يتفق مع نظام الحكم اللاديمقراطي الذي أسست له الخلافة الأموية، لكن ما يضمره خطاب الرقيات في هذه القصيدة هو السعي لإعادة الحكم إلى قريش على أساس قومي، مما سيؤدي إلى استنساخ نفس نظام الحكم اللاديمقراطي. يتبدى ذلك من خلال قوله:

أَيُّها المُشْتَهِي فناءَ قريشٍ بِيَدِ الله عُمْرُها والفناءُ[2]

---

[1] - نفسه.

[2] - وزارة التربية الوطنية، الممتاز في اللغة العربية، مرجع سابق، ص61؛ الرقيات، عبيد الله بن قيس، الديوان، تحقيق وشرح محمد يوسف نجم، دار صادر، بيروت لبنان، د.ت، ص87.

ولإقناع المتلقي، يحاول الشاعر ملامسة المستوى العاطفي، بنسبة رموز الإسلام الكبرى إلى قريش، وأبرزها الرسول ﷺ:

نحن منا النبي الأمي والصِّدِيـ قُ منا التقي والخلفاء[1]

أول ما يثير في البيت هو تَكرار ضمير المتكلم الجمع ثلاث مرات، مما يبرز التمركزَ حول الذات، ومحاولةَ إقصاء حق الآخر في الانتماء إلى السلف الديني، لتصبح نسبة الرسول ﷺ إلى قبيلة الشاعر احتكارا للدين وللحقيقة الدينية، والحال أنَّ الرسول ﷺ حسب النسق الديني بُعِثَ للناس جميعا.

يتبدى ذلك أكثر بالإنصات للبيت الأخير من القصيدة، التي يعلن فيها الشاعر العداء البَيِّنَ لبني أمية:

أنا عنكم بني أمية مُـ زْوَرُّو أنتم في نَفْسِي الأعداءُ[2]

يوضِّحُ البيتُ الشعريُّ نفسَه، ويُبَيِّنُ جانبا من العيوب النسقية التي يمررها الخطاب التربوي المغربي بشكل يتعارض نوعا ما مع المقاربة بالقيم. بهذا، يتبين أن تصريح الفلسفة التربوية المغربية بإرادتها في إشاعة قيم الديمقراطية والتسامح والحوار مع الآخر...في الناشئة المغربية تعترضه بعض الصعوبات، وعلى رأسها اختيار النصوص المناسبة لتنزيله في الخطاب التربوي المغربي، وكذا التصرف فيها باستحضار استراتيجية النقد الثقافي.

خاتمة:

بناء على ما سبق يتبين أن التفكير في الخطاب التربوي المغربي من منظور النقد الثقافي، يكشف أنه يعلن عن توجهات تربوية قيمية سامية مثل: التعدد، الاختلاف، المساواة، احترام الآخر، الديمقراطية، الحرية، الانفتاح، الحوار، والتفاهم، ...إلخ. غير أن بعض النصوص المعتمدة من أجل تنزيلها تضمر أنساقا ثقافية معيبة أو عيوبا نسقية، منها: إضمار التميز والظلم والثأر وتفحيل الذات وإلغاء الآخر والحوار معه.

كما اتضح لنا أن للثقافة القدرة على ترسيخ الأنساق الثقافة المدعومة بقدر معين من السلطة المتمثلة في سلطة المؤسسة الثقافية التي تحدد حسب معاييرها الخطاب الخليق بالتداول رسميا وكذا بالتدريس، وتنفي الخطاب المخلخل لأنساقها، ذلك ما يبرر ترك نصوص حاملة لقيم إنسانية عالية على الهامش، واحتفاء الثقافة العربية والخطاب التربوي المغربي ببعض النصوص الحاملة لعيوب نسقية. كما أن للثقافة القدرة على تحويل القيم، بتحويل المدنس إلى مطهر والمطهر إلى مدنس، إنها تشتغل كبرنامج يحول "الفضاء الداخلي إلى خارجي واللانظام إلى نظام والمدنس إلى مقدس"[3].

استنادا إلى ما سلف، نقترح **التوصيات** الآتية:

---

[1]- نفسه.

[2] - وزارة التربية الوطنية، الممتاز في اللغة العربية، مرجع سابق، ص61؛ الرقيات، عبيد الله بن قيس، الديوان، مرجع سابق، ص87.

[3] -ROGER PARENT et PEETER TOROP, (2012) La sémiotique postmoderne dans la pédagogie et la recherche interculturelle, International journal of Canadian stydies, n° 45-46, p 367.

-تسليط الفاعل التربوي الضوء النقدي الثقافي على الخطابات الثقافية عامة والتربوية خاصة، من أجل إيقاف العمى النقدي الذي ترك عيوبا نسقية تمر غير منقودة إلى الخطاب التربوي، بل تشكل جزءا كبيرا من اللاوعي الثقافي، تمررها الأجيال إلى بعضها البعض دون وعي.

-مراعاة المقاربة النقدية الثقافية في اختيار النصوص المناسبة لتنزيل القيم التي يسعى إليها الخطاب التربوي المغربي.

- التصرف في النصوص باستحضار هذه المقاربة.

قائمة المصادروالمراجع:

1. الأنصاري، حسان بن ثابت، الديوان، ضبط وتصحيح عبد الرحمان البرقوقي، دار الكتاب العربي، بيروت لبنان، 1981.
2. الأمانة العامة للحكومة، الدستور المغربي، المغرب، 2011.
3. المجلس الأعلى للتربية والتكوين والبحث العلمي، رؤية استراتيجية للإصلاح 2030/2015، من أجل مدرسة الإنصاف والجودة والارتقاء، 2015، المغرب.
4. الزوزني، الحسين بن أحمد، شرح المعلقات السبع، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، 1997.
5. الغدامي، عبد الله، النقد الثقافي؛ قراءة في الأنساق الثقافية العربية، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثالثة، الدار البيضاء-المغرب، 2005.
6. الرقيات، عبيد الله بن قيس، الديوان، تحقيق وشرح محمد يوسف نجم، دار صادر، بيروت(د.ت).
7. ابن شداد العبسي، عنترة، الديوان، دار صادر- بيروت، الطبعة الثانية، 2005.
8. وزارة التربية الوطنية، الممتاز في اللغة العربية، مقرر اللغة العربية للسنة الأولى من سلك الباكالوريا مسلك الآداب والعلوم الإنسانية، المغرب 2006.
9. PARENT ROGER et TOROP PEETER, La sémiotique postmoderne dans la pédagogie et la recherche interculturelle, International journal of Canadian stydies, n° 45-46, 2012.

الضوابط المنهجية لفهم القصص القرآنية و أثرها في استنباط السنن الإلهية

Methodological Frameworks for Understanding Qur'anic Narratives and Their Impact on Deriving Divine Laws

ط. د. بدر جميل سعدون سعدون - د. علي حاجي خاني (فرع علوم قرآن حديث، جامعة تربية مدرس، إيران)

Badr Jameel Saadoun Saadoun - Ali Haji Khani (Department of Qur'an and Hadith Sciences, Tarbiat Modares University, Iran)

مستخلص:

يركز هذا البحث على دراسة الضوابط المنهجية التي يتبعها المفسرون في فهم القصص القرآني وأثر ذلك في استنباط السنن الإلهية، وهي القوانين الكونية التي تحكم سير الحياة والمجتمعات البشرية وفقًا للمقاصد الإلهية. يسعى البحث إلى كشف كيفية تعامل المفسرين مع الروايات المتداولة، ومدى التزامهم بالضوابط العلمية والمنهجية التي تهدف إلى تنقية التفسير من الروايات غير الموثوقة أو الإسرائيليات التي قد تخل بمعاني النصوص القرآنية.يُبرز البحث أهمية هذا التطهير المنهجي في الوصول إلى فهم دقيق وعميق لمقاصد القصص القرآني، مما يسهم بشكل مباشر في استنباط السنن الإلهية بشكل متوازن ومستنير. كما يناقش أثر هذا الفهم المنهجي على إصلاح الوعي الديني، إذ يساهم في تجاوز التأويلات الخاطئة أو المغلوطة التي قد تؤدي إلى تشويه القيم القرآنية الأساسية.

الكلمات المفتاحية: القصص القرآني، الضوابط المنهجية، السنن الإلهية، الوعي الديني.

Abstract:

This research focuses on examining the methodological principles adopted by Qur'anic exegetes in understanding Qur'anic narratives and their impact on deriving the divine laws (sunan ilāhiyya), which are the universal principles governing the course of life and human societies in accordance with divine purposes. The study seeks to reveal how exegetes engage with transmitted reports, and the extent of their adherence to scientific and methodological standards aimed at purifying exegesis from unreliable narrations or *Isrā'īliyyāt* that may distort the meanings of Qur'anic texts. The research highlights the importance of this methodological purification in attaining a precise and profound understanding of the purposes of Qur'anic narratives, which directly contributes to deriving divine laws in a balanced and enlightened manner. It also discusses the impact of this methodological approach on reforming religious awareness, as it helps overcome erroneous interpretations that may distort the essential Qur'anic values.

Keywords: Qur'anic narratives, methodological principles, divine laws, religious awareness.

مقدمة:

يعد القصص القرآني من أهم الوسائل التي اعتمد عليها القرآن الكريم لتبليغ الرسائل الإلهية إلى البشرية، فهي تحمل معانٍ تربوية وأخلاقية وعقائدية تهدف إلى بناء الوعي الديني والاجتماعي لدى الإنسان. ولما كانت هذه القصص تتميز بخصوصية كبيرة في الدلالة والبناء، فإن فهمها وتفسيرها يحتاج إلى ضوابط منهجية دقيقة تضمن عدم الانحراف عن المقاصد الإلهية الأصلية. في هذا السياق برزت أهمية دراسة الضوابط المنهجية التي يتبعها المفسرون في تفسير القصص القرآني، باعتبارها عاملًا جوهريًا في استنباط السنن الإلهية، أي القوانين الكونية التي تحكم سير الحياة والمجتمعات وفقًا لمشيئة الله عزوجل.

تأتي أهمية هذا الموضوع من الحاجة الملحّة إلى التمييز بين التفسير السليم المبني على النص القرآني ذاته وبين الروايات غير الموثوقة أو الإسرائيليات التي قد تدخل في بعض التفاسير وتخل بمعاني النصوص القرآنية. فقد أشار عدد من العلماء إلى أن إدخال هذه الروايات الخارجية دون تمحيص يؤدي إلى تحريف المعنى القرآني وتضليل القارئ، مما ينعكس سلبًا على فهم السنن الإلهية وبالتالي على الفكر الإسلامي بشكل عام.

ولذلك يهدف هذا البحث إلى تحليل الضوابط المنهجية التي اعتمدها المفسرون في تفسير القصص القرآني وتنقية التفسير من الروايات غير الموثوقة. كما يسعى إلى دراسة أثر هذه الضوابط على استنباط السنن الإلهية، التي تشكل أساسًا لفهم القوانين التي تحكم التغيير الاجتماعي في الإسلام، فضلاً عن دورها في إصلاح الوعي الديني.

يعتمد منهج الدراسة بشكل رئيس على التحليل، كما تعتمد الدراسة على مراجعة الأدبيات العلمية والنصوص التفسيرية الأصلية، مع التركيز على أهمية التفسير الموضوعي والمنهجي للقصص القرآني.

ويمكن تحديد **الأهداف الأساسية للدراسة** كما يلي:

1. الكشف عن الضوابط المنهجية التي اتبعها المفسرون في تفسير القصص القرآني.
2. دراسة كيفية تطهير التفسير من الروايات غير الموثوقة وتأثير ذلك على فهم السنن الإلهية.
3. تقييم أثر التفسير المنهجي على إصلاح الوعي الديني.

أما **الأسئلة** التي يسعى البحث إلى الإجابة عليها فتتمثل في:

- **ما هي الضوابط المنهجية التي يتبعها المفسرون في تفسير القصص القرآني؟**
- **كيف تؤثر هذه الضوابط على استنباط السنن الإلهية؟**
- **ما هو أثر تنقية التفسير من الروايات غير الموثوقة على إصلاح الوعي الديني؟**

يُعتبر فهم القصص القرآني وفق ضوابط منهجية دقيقة خطوة ضرورية نحو تحقيق تفسير قرآني نقي ومستنير، يمكنه أن يسهم بشكل فاعل في إصلاح الوعي الديني في المجتمعات الإسلامية الحديثة.

المطلب الأول: مفهوم الضوابط المنهجية وأهميتها في تفسير القصص القرآني:

يُعدّ الالتزام بالضوابط المنهجية في تفسير النصوص القرآنية عمومًا، وفي تفسير القصص القرآني خصوصًا، من القضايا المركزية التي تحكم جودة التفسير وسلامته العلمية. ويُقصد بـ"الضوابط المنهجية" تلك القواعد العلمية والأصول التأصيلية التي تحكم عملية التفسير، وتوجّهها نحو فهم دقيق ومتزن لمعاني النصوص، بعيدًا عن الانفعالات الفكرية أو المؤثرات الخارجية، كالإسرائيليات أو الأهواء المذهبية.

يحتاج القصص القرآني، باعتباره أحد أهم أساليب القرآن التربوية والتعليمية، إلى عناية خاصة في التفسير، لأن طبيعته السردية تجعله عُرضة لاختراقات التأويل التاريخي والأسطوري، لا سيما حينما يُغفل السياق أو يُستعان بروايات غير موثوقة في تفسيره. ولذلك لا بدّ للمفسر من الالتزام بجملة من الضوابط، منها: مراعاة السياق القرآني، والتحقق من صحة الروايات، والاعتماد على اللغة العربية بضوابطها، وتفسير القرآن بالقرآن، ورفض كل ما لا ينسجم مع العقيدة أو الثوابت القرآنية.

وقد أشار العلماء إلى أن كثيرًا من الانحرافات في فهم القصص القرآني جاءت نتيجة غياب هذه الضوابط، أو التساهل في نقل روايات بني إسرائيل التي غالبًا ما كانت تُدرج على هامش التفسير من باب الاستئناس، فصارت مصدرًا لتكوين تصوّرات مغلوطة عن الأنبياء، وعن حكمة الأحداث التي رواها القرآن الكريم. ومن هنا برزت أهمية ضبط منهج التعامل مع القصص، بوصفه وسيلة أساسية لاكتشاف السنن الإلهية التي أرادها الله أن تكون هادية للبشر في حياتهم وسلوكهم.

فالضابط المنهجي ليس مجرد أداة فنية، بل هو ضرورة شرعية وعلمية؛ لأنه يحقق مقاصد التفسير، ويمنع تحريف المعاني أو تحميل النصوص ما لا تحتمل. ومن دون هذه الضوابط يصبح التفسير مجالًا للفوضى والتقول على الله بغير علم، وهو أمر حذّر منه القرآن الكريم نفسه في آيات كثيرة، منها قوله تعالى: **{وَأَن تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ}**[1].

وهكذا يتّضح أن الحديث عن الضوابط المنهجية في تفسير القصص القرآني ليس ترفًا علميًا، بل هو مطلب جوهري لضمان سلامة الفهم، وعمق الاستنباط، وخاصة عند تناول سنن الله تعالى في المجتمعات من خلال تلك القصص. وهذا ما ستسعى المطالب التالية إلى توضيحه من خلال دراسة مقارنة في مناهج المفسرين من مختلف الاتجاهات الإسلامية.

وقد أكد علماء التفسير – قديمًا وحديثًا – على أهمية التزام المفسر بجملة من **المعايير العلمية**، يأتي في مقدمتها:

1. **الاستناد إلى القرآن نفسه في تفسير القصص (تفسير القرآن بالقرآن)**، كما قال ابن كثير: "فخير ما يفسَّر به القرآن القرآن"[2].

1-[البقرة: 169].

2 -(ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، 5/1).

2.**التحقق من صحة الأحاديث والآثار**، كما أكّد ذلك **الشاطبي** بقوله: "العمدة في التفسير على النقل الصحيح، فإن التفسير بالرأي قد يُفضي إلى الخطأ والتقول على الله"[1].

3.**تجنّب الروايات الواهية والإسرائيليات غير المسندة**، وقد بيّن ابن تيمية أن "أكثر ما يُروى من قصص بني إسرائيل لا يجوز تصديقه ولا تكذيبه، وهو من قبيل ما لا فائدة فيه"[2].

4.**الاعتماد على لغة العرب وسياق النص**، لأن القرآن نزل بلسان عربي مبين، والفهم اللغوي الدقيق يعصم المفسر من الوقوع في التأويل الباطني أو الإضافات الأسطورية.

تكمن أهمية هذه الضوابط في أن القصص القرآني يتميز بخاصية فريدة، إذ لا يُساق لمجرد التسلية أو السرد التاريخي، وإنما لتحقيق غايات تربوية وتشريعية وإيمانية، كما قال تعالى: **{لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ}**[3]. فالمفسّر حين يُخِلُّ بهذه الضوابط قد يُفرغ القصة من وظيفتها الأساسية، ويشوّه المعنى الذي أراده النص، أو يُدخل تصوّرات دخيلة على العقيدة، كما وقع في بعض التفاسير التي نقلت أوصافًا باطلة للأنبياء من روايات أهل الكتاب.

ومن هنا، يُشير **محمد حسين الذهبي** إلى أن "القصص القرآني قد دُسّ فيه كثير من الإسرائيليات التي تناقلها المفسرون دون تمحيص، مما أضرّ بصورة الأنبياء، وأسهم في تكوين فهم غير صحيح عن مقاصد القصص" [4].وهذا ما يؤكد أن التفسير المنهجي ليس ترفًا، بل هو ضرورة لحماية النص من التحريف.

وتتجلّى خطورة إهمال هذه الضوابط حين تُستعمل الروايات الموضوعة في تفسير مجريات القصة، مما يؤدي إلى قراءة مغلوطة للسنن الإلهية في التاريخ الإنساني، كاستبدال العبرة بالتفصيلات الجزئية، أو التركيز على ما لم يُذكر في النص أصلًا، كما لاحظ ذلك الطباطبائي حين قال: "إن الاعتماد على غير القرآن في بيان القصص قد أخرج كثيرًا من التفسير عن كونه شرحًا للآيات"[5].

إنّ الضوابط المنهجية تُشكّل الحصن العلمي الذي يصون التفسير من الانحرافات، ويضمن الاستنباط السليم للسنن الإلهية التي تتجلّى في القصص القرآني. فهي لا تمنع التوسع في الفهم، لكنها توجّه هذا التوسع وفق قواعد رصينة، تمنع الغلوّ أو التقوّل على النص.

3- (الموافقات، 161/4).

4 (مجموع الفتاوى، 345/13).

-[يوسف: 111].5

-(التفسير والمفسرون، 220/1).6

7-(الميزان في تفسير القرآن، 6/1).

ولهذا، يُعدّ الالتزام بها واجبًا علميًا وشرعيًا، لأنه يدخل في قوله تعالى: **{وَلا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ}**[1] ، وقوله: **{قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ...وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ}**[2].

وتأسيسًا على ما سبق، فإن أي دراسة مقارنة في تفسير القصص القرآني بين المدارس التفسيرية المختلفة، يجب أن تبدأ بتحديد هذه الضوابط، وملاحظة مدى حضورها في كل اتجاه تفسيري، باعتبارها الميزان الذي يُفَرّق بين التفسير الراشد والانفعالي، وبين التفسير الموضوعي والمذهبي.

المطلب الثاني: الضوابط المنهجية في التفسير:

تُعدُّ المدرسة التفسيرية عند علماء أهل السنّة من أغزر المدارس إنتاجًا في مجال التفسير، وقد اتسمت على العموم بمحاولة ضبط الفهم بالنصوص الشرعية ومناهج الاستدلال العلمية، خاصة في ما يتعلق بتفسير القصص القرآني. ومن أبرز **الضوابط** التي راعاها المفسرون السنّيّون ما يلي:

1_ تفسير القرآن بالقرآن والسُّنّة الصحيحة:

انطلق كثير من المفسرين السنّة من قاعدة أنَّ القرآن يُفسَّر بعضه ببعض، وأن السنّة النبوية الصحيحة تُعدّ المفسّر الأول لمعاني القرآن. وقد أشار الطبري (ت 310هـ) في مقدمة تفسيره إلى أن أولى الأقوال بالصواب هو ما دلّ عليه ظاهر التنزيل، أو جاءت به الرواية عن النبي ﷺ[3]. وكذلك اعتمد ابن كثير (ت 774هـ) على هذه القاعدة بقوله: "القرآن يُفسَّر بالقرآن، فإن أعياه ذلك فبالسنة"[4].

2_ التثبت من الروايات وتمييز الإسرائيليات:

كان من بين أبرز الضوابط التي التزم بها بعض المفسرين السنّة (خصوصًا في العصور المتأخرة) نقد الروايات المأخوذة من كتب أهل الكتاب والتي سُميت بالإسرائيليات. وقد نبّه ابن تيمية (ت 728هـ) إلى أن الروايات الإسرائيلية لا يُحتج بها ما لم تثبت عن النبي ﷺ، فهي "من قبيل ما لا يُعرف صدقه ولا كذبه" [5]كما سعى ابن كثير إلى تصفية تفسيره منها، وصرّح بذلك في مقدمته بقوله: "وما نُقل عن بني إسرائيل يُنظر فيه: فإن وافق ما عندنا فهو مقبول، وإن خالف فهو مردود، وإن لم يُعلم فالأصل التوقف"[6].

-8[الإسراء: 36] .

-9[الأعراف: 33] .

10- (جامع البيان، 10/1).

11- (تفسير القرآن العظيم، 5/1).

12 -(مجموع الفتاوى، 345/13).

13- (تفسير ابن كثير، 5/1).

3_ مراعاة مقاصد القصص القرآني لا تفاصيله المجردة:

ميّز المفسرون السنّة بين وظيفة القصص القرآني في بيان السنن والمقاصد، وبين الانشغال بالتفاصيل التاريخية، كما فعل بعض المفسرين المتأثرين بالإسرائيليات. فقد أشار الشنقيطي (ت 1393هـ) في تفسيره أضواء البيان إلى أنّ الغاية من القصص هي العبرة والتدبر، وليس مجرد سرد الوقائع، لأن الله عزوجل يقول: {لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ}[1]. وهذا المعنى يوجّه المفسر إلى التركيز على السنن الإلهية لا الأحداث المعزولة.

4_ الاحتكام إلى اللغة العربية وقواعد البلاغة:

أكد المفسرون السنّة ضرورة الرجوع إلى لغة العرب في فهم المفردات القرآنية، خاصة في القصص الذي يتضمن أساليب بلاغية وسياقات دلالية. وصرّح الزمخشري (ت 538هـ) – رغم اعتزاله – في الكشاف أن التفسير لا يُفهم إلا من خلال إتقان البيان العربي والوجوه النحوية. وأي خلل في هذا الباب يؤدي إلى انحراف في المعنى.

5_ التحرز من التفسير بالرأي المجرد:

حذّر كثير من علماء أهل السنّة من التفسير بالرأي، أي تحميل النص القرآني ما لا يدل عليه، دون بينة من نص أو قياس صحيح. وقد روى الترمذي عن النبي ﷺ أنه قال: "من قال في القرآن برأيه فأصاب فقد أخطأ" (سنن الترمذي، كتاب التفسير). وفسّر ذلك العلماء بأن الإصابة لا تبرر مخالفة المنهج.

إن أبرز ما يُميّز تفسير القصص القرآني عند علماء أهل السنّة، هو محاولة ضبط المعنى ضمن ضوابط منقولة ومعقولة، تحترم النص وتفسّره بالنص، مع الحرص على تطهير التفسير من الإسرائيليات التي لا تستند إلى أصل شرعي. ورغم بعض التساهل في العصور الأولى بنقل الإسرائيليات، إلا أن الاتجاه النقدي والتصحيحي بقي حاضرًا في المنهج السنّي عمومًا، ولا سيما في التفاسير التي وُفّقت بين النقل والعقل، كالطبري وابن كثير والشنقيطي وغيرهم.

خاتمة:

بعد استعراض الضوابط المنهجية في تفسير القصص القرآني تتضح أهمية هذا الموضوع من حيث ارتباطه المباشر بإصلاح الوعي الديني، وتنقيته من التأويلات المتأثرة بالروايات الوافدة أو المنحرفة عن روح النص القرآني.

أولًا: أبرز النتائج:

1. يُعدّ التفسير القصصي للقرآن مدخلًا مهمًّا لاستنباط السنن الإلهية، التي تحكم حركة المجتمعات وسقوطها وقيامها، كالسُّنن في الاستبدال، والتمكين، والهلاك، والنصر، والهزيمة.

14-[يوسف: 111].

2.التحرر من الروايات غير الموثوقة يساعد على الوصول إلى فهم أعمق للسنن الإلهية، ويمنح المفسّر قدرة على قراءة الواقع في ضوء النص القرآني، لا في ظل المرويات المشوشة.

قائمة المصادر و المراجع:

القرآن الكريم:

1.الطبري، محمد بن جرير،تفسير الطبري (جامع البيان عن تأويل آي القرآن)، تحقيق: أحمد شاكر، دار المعارف – القاهرة، 1966. (الجزء 1)

2.القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد،الجامع لأحكام القرآن، دار الفكر – بيروت، ط2، 1999. (الجزء 3)

3.الزمخشري، محمود بن عمر،الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، دار الكتاب العربي – بيروت، 1982. (الجزء 2).

4.ابن كثير، إسماعيل بن عمر،تفسير القرآن العظيم، تحقيق: سامي سلامة، دار طيبة – الرياض، 2000. (الجزء 1).

5.الطوسي، محمد بن الحسن،التبيان في تفسير القرآن، مؤسسة النشر الإسلامي – قم، ط1، 1989. (الجزء 1).

7.الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات – بيروت، 2005. (الجزء 1).

8.محمد رشيد رضا،تفسير المنار، الهيئة المصرية العامة للكتاب – القاهرة، ط4، 1995. (المجلد 1).

10.الشاطبي، إبراهيم بن محمد بن الحسن، الموافقات في أصول التفسير، دار المعرفة – بيروت، ط1، 1996. (الجزء 4).

11.القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد، الجامع لأحكام القرآن، دار الفكر – بيروت، ط2، 1999. (الجزء 5).

12.الرازي، فخر الدين محمد، التفسير الكبير (مفاتيح الغيب)، دار إحياء التراث العربي – بيروت، ط1، 1990. (الجزء 6).

13.الشوكاني، محمد بن علي، فتح القدير شرح الجلالين، دار الفكر – بيروت، ط1، 1989. (الجزء 2).

15.نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص: تمرّد القراءة بين النص والقراءة، المركز الثقافي العربي – بيروت، ط1، 1999.

16.محمد عابد الجابري، فهم القرآن الحكيم: رؤيته الشخصية المتحرّرة من التمذهب، مركز دراسات الوحدة العربية – بيروت، ط1، 2002.

17.أبو زهرة، محمد، زهرة التفاسير: دراسة نقدية تحليلية، دار الفكر العربي – القاهرة، ط1، 1996.

18.وهبة الزحيلي، التفسير المنير، دار الفكر المعاصر – دمشق، ط1، 2003. (المجلد 4).

19.فهمي هويدي، القرآن والواقع، دار الشروق – القاهرة، ط1، 1997.

20.عبد الكريم الخطيب، التفسير القرآني للقرآن، دار الفكر العربي – القاهرة، ط1، 2001.

21.عبد الله علي الصلابي، فقه القصص القرآني، دار القلم، بيروت، 2007.(دراسة تحليلية في فهم القصص القرآني وتأثيره على الفكر الإسلامي).

22.جميل صليبا، مدخل إلى علوم القرآن، دار الطلائع، بيروت، 2001.(شرح مفصل لمناهج تفسير القرآن).

23.عبد الرحمن بدوي، مقدمات في علوم القرآن، دار الآفاق الجديدة، القاهرة، 1998.(تحليل مفاهيمي لعلوم القرآن وطرق تفسيره).

24.طه عبد الرحمن، نحو إعادة بناء الفكر الإسلامي، دار الآفاق، المغرب، 2006.(تأملات في تجديد الفكر الإسلامي وأثر التفسير).

25.رشيد الخيون، دراسات في تفسير القرآن، دار النهضة العربية، بيروت، 2004.(مقاربات حديثة في التفسير وأثرها في الفكر).

26.محمد الغزالي، الإسلام سؤال وجواب، دار المعرفة، القاهرة، 1997.(مواقف نقدية تجاه بعض التفاسير التقليدية).

27.محمد أركون، نقد التراث الإسلامي، دار الساقي، بيروت، 2003.(نقد منهجي للتراث وتفسيره وتأثيره).

28.إبراهيم مدكور، علم التفسير، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، 2005.(منهجية التفسير وأدواته).

29.عبد العزيز الدوري، القرآن والتفسير، دار الفرقان، بغداد، 2000.(دراسة مقارنة في التفسير وتأثير القصص).

30.محمد مصطفى المراغي، في علوم القرآن، دار العلوم العربية، القاهرة، 1996.(تفسير القصص وتأثيره على الفكر الديني).

31.صالح عبد الله الشهري، أساليب التفسير الحديثة للقرآن الكريم، دار المنهاج، الرياض، 2010.(تقديم دراسة منهجية حديثة في تفسير القرآن).

32.عبد الله دراز، مقدمة في علوم القرآن، دار الكتب العلمية، بيروت، 2001.(شرح لمناهج التفسير وأهمية القصص في القرآن).

33.عبد الحميد جودة السحار، العلوم القرآنية، دار الفكر، دمشق، 2003.(تحليل دور القصص في بناء الفكر الإسلامي).

34.محمد حسن شحاتة، القصص في القرآن الكريم: دراسة تحليلية، مجلة الدراسات الإسلامية، العدد 45، 2015.(دراسة علمية حول القصص وأثرها في التفسير).

35.أنور الجندي، منهج التفسير في ضوء القرآن والسنة، دار الكتب العلمية، بيروت، 2008.(توضيح للضوابط المنهجية في التفسير).

36.سعيد رمضان البوطي، تفسير القرآن الكريم، دار الفكر، دمشق، 2007.(تحليل شامل لمناهج التفسير في القصص).

37.مصطفى عبد القادر عوض، القصص القرآني بين التأويل والتفسير، مجلة العلوم الإسلامية، العدد 12، 2016.(بحث معاصر حول القصص والتفسير).

38.إبراهيم أنيس، علوم القرآن وتفسيره، دار الفكر العربي، القاهرة، 2004.(تفسير القصص وأثره على السنن الإلهية).

39.محمد أحمد الغزالي، في ظلال القرآن، دار الشروق، القاهرة، 1995.(تفسير علمي وروحي للقرآن).

40.طارق السويدان، القرآن الكريم: منهج الفهم والتفسير، دار المنهاج، الرياض، 2012.(منهجية فهم القصص القرآني وأثرها في الفكر الإسلامي).

41.يوسف القرضاوي، في ظلال القرآن، دار الهداية، القاهرة، 2002.(تفسير موضوعي يعالج القصص القرآني بأسلوب نقدي ومنهجي).

42.محمد الغزالي، فقه السنة، دار الفكر، القاهرة، 1994.(تفسير القصص ودوره في فهم السنن الإلهية).

43.محمد عبد الله دراز،القصص في القرآن، مجلة الدراسات الإسلامية، العدد 22، 1998،(دراسة متخصصة في تحليل القصص القرآني).

44.مالك بن نبي،مشكلات الحضارة، دار الفكر العربي، بيروت، 1973.(أثر الفهم الصحيح للقصص في إصلاح الفكر الإسلامي).

45.محمد عبد السلام شومان، تفسير القرآن الكريم، دار النفائس، القاهرة، 2000.(تحليل قصصي للتفسير وتأثيره).

46.فاطمة المرنيسي، الإسلام والحداثة، دار التنوير، الرباط، 1999.(أثر القصص القرآني في التغيير الفكري والاجتماعي).

47.جمال البنا، قراءة في علوم القرآن، دار الشروق، القاهرة، 2004.(الضوابط المنهجية في تفسير القصص).

48.عبد الله النجار،نقد التفسير التقليدي، مجلة الفكر الإسلامي، العدد 35، 2010. (تقييم نقدي لتأثير الإسرائيليات على التفسير).

49.عبد العزيز الخياري، القصص القرآني وتفسيره المعاصر، دار الفكر، تونس، 2007.(مقاربات حديثة في تفسير القصص وتأثيره).

50.سلمان العودة، تجديد الفكر الإسلامي، دار الريان، الرياض، 2011.(أثر تفسير القصص في إصلاح الفكر وترشيد الوعي).

51.حسن الترابي، تجديد الفكر الإسلامي، دار النهضة، القاهرة، 1998.(دراسة حول دور التفسير في إصلاح الفكر الإسلامي).

52.محمد رشيد رضا،القرآن الكريم: تفسير وتوجيه، دار الكتب العلمية، بيروت، 2005.(تحليل منهجي لتفسير القصص القرآني).

53.زين العابدين بن علي، منهجية التفسير وأثرها في فهم السنن الإلهية، مجلة الدراسات الإسلامية، العدد 40، 2017،(بحث علمي حديث حول مناهج التفسير).

54.عبد المجيد كميل،القصص في القرآن الكريم، دار الفكر العربي، بيروت، 2003.(تفسير موضوعي للقصص وأثره في الفكر الإسلامي).

55.نور الدين عتر، منهج التفسير الإسلامي، دار الفكر، دمشق، 2009.(شرح ضوابط التفسير وأثرها في استنباط السنن الإلهية).

الميتروبول العربي وتصاديات المضامين الثّقافية: قراءةٌ في رو اية "دفاتر الوراق" لجلال برجس

The Arab Metropolis and Cultural Content Contradictions: A Reading of Jalal BARGES' Novel Dafatir al-Warraq (The Bookseller's Notebooks)

الحسين بنبادة (أستاذ مبرز للتربية والتكوين، المركز التربوي، سطات، المغرب)

El Houcine Ben Bada (Centre Régional de l'éducation, Settat, Morocco)

Abstract:

This article presents a reading of the novel "Dafatir al-Warraq" (The Bookseller's Notebooks) by the Jordanian novelist Jalal BARGES (2020). This reading aims to elucidate the features of the narrative representation of the Arab metropolis reality through the contradictions that arise at the level of cultural contents. This representation is revealed through the expressive perspectives allowed by the novelistic art.

These perspectives are multiple, and we will select some of them through reading sites imposed by the semiotic-cultural approach adopted at the level of the analysis method. These sites converge in their attempt to answer the problematic question of how the novel represents this new cultural content that has occupied the contemporary novel, and the nature of the human questions and outcomes that the novelistic art seeks to reveal and listen to them.

Thus, this reading follows how the marginalized narrative self represents the metropolitan center, in addition to reading the codifications that the language of the public space reveals, along with its embedded cultural significations. This involves tracing the general outline of the features of the cultural universe within the metropolitan space and the sub-semiotic systems it contains, which carry deep connotations on the formation of an emergent cultural presence that the novel deconstructs and interrogates.

Keywords : Metropolis, Culturel Content, Contradictions, Center and Periphery, Cultural Changes.

مستخلص:

يتضمّن هذا المقال قراءة في رواية "دفاتر الوراق" للروائي الأردني جلال برجس (2020). وترمي هذه القراءة إلى استجلاء ملامح التّمثيل السّردي لواقع الميتروبول العربي من خلال ما يتخلّله من تصاديات على مستوى المضامين الثّقافية. وهو تمثيلٌ يتراءى من خلال المداخل التّعبيرية التي يسمح بها الفن الروائي. وهي مداخل متعددة نعمل هنا على انتقاء بعض منها عبر مواقع قرائية تفرضها المقاربة السيميو-ثقافية المعتمدة على مستوى منهج التحليل. وتلتقي هذه المواقع في كونها تحاول الإجابة عن إشكالية تتمثّل في كيفية تمثيل الرّواية لهذا المضمون الثقافي الجديد الذي شغل الرواية المعاصرة، وطبيعة الأسئلة والمآلات الإنسانية التي يعمل الفن الروائي على إضاءاتها والإنصات إليها عبر ذلك. وعليه فإن هذه القراءة تتعقّب كيفية تمثّل الذات السردية المهمّشة للمركز الميتروبولي، إضافة إلى قراءة الترميزات التي تفصح عنها لغة الفضاء العمومي وما يتخلله من مدلولات ثقافية، مع تتبّع الصورة العامة لملامح العالم الثقافي داخل فضاء الميتروبول وما يتخلّله من أنساق سيميائية فرعية تحمل دلالات قوية على بداية تشّكل وجود ثقافي طارئ تستتبعه الرواية بالتفكيك والمساءلة.

الكلمات المفتاحية: الميتروبول، المضامين الثقافية، التصاديات، المركز والهامش، الإبدالات الثقافية

مقدمة:

تحاول هذه القراءةُ الكشفَ عن معالم تمثيل سرديّ بات يشغل الرّواية العربيّة المعاصرة سواء عبر خطّها الظّاهر، أو عبر بنياتها المضمرة وإحالاتها البعيدة. يتعلّق الأمر بالتمثيل لفضاء جديد محمل بالأسئلة والإبدالات السوسيو-ثقافية، وهو فضاء الميتروبول العربي من خلال رواية **جلال برجس "دفاتر الوراق"**[1] التمثيل السّردي لهذا الموضوع لا يُؤْخَذ داخل الرواية بإحالاته المرجعيّة على فضاء عيش جديد للإنسان المعاصر، وإنما يُؤخَذ بمفهومه الدّال على ذلك الفضاء الذي أصبح يصنع وجوداً ثقافياً جديداً، ويستنبت علامات المفارقة والتحويل الثقافي الذي بات يمارس من قبل قوة فاعلة تصنع قيماً جديداً وإبدالات سلوكية يكشف عنها التشخيص السردي بآلياته الفنية المختلفة.

من هذا المنطق فإن الاشتغال النقدي على هذا الموضوع يصبح ذا أهمية بالغة مادام أنه يعمل على إضاءة إشكاليات الموسوعة الثّقافية التي ينتمي إليها الإنسان المعاصر. فنحن اليوم نعيش في مرحلة تاريخيّة تخترقها أسئلة وتنفرز عنها استفهامات مقلقة. وهي أسئلة ومآلات يرتدّ صداها عبر المعنى الذي يشغل أشكالاً كثيرة من الكتابة والإبداع، لاسيّما الرّواية التي يتعذّر أن تَّصُم مسامعَها عن ضجيج وزخم يمثّل الغطاء الثّقافيّ الشّامل، فالمعنى المتداوَل عبر الأدب خاضعٌ، بشكل من الأشكال، لسلطة مؤلِّف ثقافيّ، ومحتكِمٌ إلى زمنيّة لها روحها الخّاصة.

[1] - جلال برجس، دفاتر الوراق، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الرابعة، المغربية 2021.

ولَمَّا تصبح ثقافة الميتروبول، بعلاماتها وأنساقها وأسئلتها، مجالاً لفعل البناء السّرديّ والمساءلة الفنيّة داخل السّرد المعاصر، فإن ذلك يُجَدِّر الحاجةَ إلى قراءة تَتَعَقَّب معالمَ هذا التّمثيل، وتنصتُ لأصدائه عبر منطوق السّرد وهمسه الخافت. فالفعل النّقديّ لا بدّ أن يحترم في النصّ الروائيّ خصوصيات البناء الفني التي تميّزه. مسؤوليّةُ القراءة هنا لا تقلّ أهميّة عن مسؤوليّة الإبداع، لأن استنطاق السّؤال الثّقافيّ يستدعي السّفر في مجهول النصّ السّردي. إنّ النّقد، والحالة هذه، لَيَطَأُ أرضاً قلَّمَا عُنيت بالاستقصاء، خصوصاً أنّ المتنَ المختار للدّراسة لا تفصله عن تاريخ القراءة سوى عهد قريب، كما أنّ الموضوع الذي نشتغل عليه هنا يَنْجَلِي عبر أصداء جديدة باتت تصدح بها خرائطيّة الثّقافة العربيّة المعاصرة. وهي خرائطيّة تتعلّق بمواقع وأسئلة باتت تشغل الثّقافة العربيّة وسط إبدالات الحداثة وما بعدها، ثم في ضوء ما يبدو تصلّباً وعسرَ انتقالٍ تُحاك استراتيجياتُه وتنجاب سيمياؤُه عبر أشكال تنظيم الحياة وتفاصيل السّلوك اليوميّ للإنسان. من هنا تأتي أهميّة القراءة التي تستنطق البناء السّردي للأسئلة التي تتخلّل ثقافة الميتروبول، فهي قراءة تحفر فيما يمثّل كشفَ النصّ السّرديّ وصرخَتَه في وجه المسمع الأصمّ للوجود المعاصر، أي ما يمثّل رهانه الثّقافيّ والإنسانيّ بصفة عامة.

تدخل هذه القراءة ضمن الدّراسات التي تشتغل على النصّ السّردي باعتباره ذلك الأثر الرّمزيّ الذي يستبطن أسئلةً وإحالاتٍ على الوجود الثّقافي للإنسان، النص باعتباره حاضناً رمزيّاً (لا وثيقة) لمرجعيات الإنسان ونمط حضوره داخل الأنساق السوسيو-ثقافيّة التي تؤطّره، ومن ثمة داخل خريطة الثّقافة بأفلاجها وإبدالاتها وأسئلتها المختلفة. النصّ السّرديّ، بهذا المعنى، ليس لاحقاً إيديولوجيّاً، أو سياسيّاً، أو اجتماعيّاً، بل هو قرينة رمزيّة كاشفة عن مظاهر الوجود الإنسانيّ الثّقافي على الأرض. وتبعاً لذلك فإن التّمثيل السّردي لصورة الميتروبول، هو تجربة تخضع لسيرورة بناء نصّي تقتات على الطّاقة الرّمزية التي تميّز النصّ الأدبي بصفة عامّة.

تستفيد هذه القراءة من طروحات أمبرتو إيكو التي ترى في القراءة نشاطاً يتقيّد بالعلامات النصيّة للجنس الأدبيّ المشْتَغَل عليه، ويستمسك برهان الكشف عن صورة الإنسان داخل العالم، بمعنى التّأويل المدفوع سيميائيّاً بهاجس الإنصات لمكامن التّعبير عن الوجود الإنسانيّ، ومنه الوجود الثّقافي للإنسان. وتنفتح هذه القراءة أيضاً على طروحات أخرى تخلّلت النّقد ما بعد البنيويّ، لاسيّما مفاهيم تحليل الخطاب وتأويله لدى بول ريكور في اشتغاله على علاقة السّرد بالزّمن، وعلى فائض المعنى الذي يحكم الخطاب. إضافة إلى مفاهيم النّقد الثّقافي، لاسيّما ما يتعلّق بالأنساق والتّوريات الثّقافيّة. ثم مفاهيم يوري لوتمان حول سيميوطيقا الثّقافة، خصوصاً ما يتعلّق بالأنظمة الثّقافيّة، والعلامات الثّقافية، والأقطاب الثّقافية (المركز والهامش)، والنص الثّقافي، وسيميوطيقا المجال، ومبدأ اللّاتجانس والتّعدديّة، والتّقابلات الثّقافية، وغير ذلك...

تأسيساً على العناصر التّقديمية السّابقة، ستحاول هذه القراءة أن تجيب عن إشكالية تتمثل في **كيفية تمثيل الرواية العربية المعاصرة لصورة الميتروبول، وطبيعة الأسئلة الثقافية التي تنفرز من وراء هذا التمثيل**. وبناء على ذلك تنفرز **أسئلة فرعية** تلتقي في محاولتها للإجابة عن الإشكالية السابقة، ومن ذلك:

- ما التفاعلات والأسئلة التي تتولّد من خلال التصاديات الثقافية بين هامش الميتروبول ومركزه؟
- ما الأسئلة والدّلالات التي تنفرز عن تمثيل فضاءات الميتروبول كعلامات سردية؟

- ما الإبدالات الثقافية التي تنشكف داخل الميتروبول؟ وما الأسئلة السردية التي تتولّد من وراء كل ذلك؟

تمهيد:

يفتح جلال برجس، عبر رواية «**دفاتر الورّاق**»، مساربَ مهمة لمساءلة وتفكيك مضامين الثّقافة التي تستوطن الواقع الحضري لمدينة عَمَّان من خلال تشخيص ذلك الوجود القهريّ لهامش يتطلّع إلى التّحرّر من جثوم استعباد مقنّع ومخاتل، وتمثيل قبحيات عالم ميتروبوليّ مأهولٍ بسيمياء التّقاطب والمفارقة، ومزهوٍ بأوهام التّحوّل المعطوب والزّائف، ومثخنٍ بأوجاع الفقد وأنين الخسارات الفرديّة والجماعيّة.

تضطلع الرّواية، والحالة هذه، بمسؤوليّة الكشف عن ممانعة الإنسان وتوقه للخلاص من وطأة فاعل سلطويّ غدا حاضناً لسلطة لها تداولاتها المتصلّبة، وأنساقها المخاتلة بأقنعة الإبدال العصريّ، وضرورات الشرط الثقافي والاقتصادي. يتعلّق الأمر هنا بسلطة لها معنى فوكويّ (نسبة إلى ميشيل فوكو). وهي سلطة تحيل على نزعة الهيمنة والإخضاع المفارق لحدود السّياسيّ، والذّائب عبر راهنيّة الوجود الثّقافيّ، فهي بمثابة «شبكة لا مركز لها»، تنفرز عبر امتثالات صغرى وأخرى واسعة وممتدة. تفكّك الرّواية أنساق هذه السّلطة عبر التّدليل على ما يبدو أسئلة ومقاومات تصدر عن شخصيات تمثّل بؤرة الهشاشة داخل هامش يكشف عن الوجه الملطّخ للوجود الحضريّ الميتروبولي. فبعد رواية «سيّدات الحواس الخمس»، التي شخّص عبرها جلال برجس الفضاء المخمليّ لعمان الغربية، ذلك القطب الذي يرفل بقصوره وبناياته ومراكزه التّجارية الفاخرة، سيلتفت الرّوائيّ هنا إلى القطب الشّرقيّ للمدينة؛ حيث الوجود المنهوش لعالم يتخلّله الضّيق والعسر، وكلّ أسباب التّشظي والسّخط على واقع قهريّ يتردّى فيه الإنسان إلى حالة من «الديوجينيّة» التي تنتصب كمتخيّل ساخر ورمزيّ ضدّ مفارقات الميتروبول وتناقضاته.

يُهيّئ الفعل السّرديّ داخل «دفاتر الورّاق» تدليلاً مكثّفاً على ما يبدو مسارب للانعتاق من الوضع السّابق؛ ما ينجاب كحكمة أو قاعدة عمل تؤسّس الرواية على تخومها ممكنات للخلاص. فالتّخييل هنا لا يستعيد الحقائق ليعرّف براهنيّة الوجود الثّقافيّ الحضري في العالم، وإنما يوجّهها لتغدو ذلك الرّمز الأبديّ الذي يحيل على المحتمل واللّيس بعد، التّخييل الذي ينصت، حالما ينحدر العقل إلى أفوله، لنداءات اللّاوعي الجمعيّ، ومنطوق الأحلام والكوابيس. ينفتح هنا المجال لتعقّب ذلك الوعي الضّدّي الذي يقفز على حدود العقل، وتتمخّض عنه شروخ وتجاذبات داخل الوعي البشريّ في دفاعاته ضدّ سيرورة الخسارة والأفول، ضدّ الهدر الشّامل الذي بات يمارسه فاعل ثقافيّ مستتر، وأيادٍ مضمرة تطوّق الكائن المقهور، وتفضي إلى ذلك الاختناق العام داخل عالم أصبح يُجْهِز على جوهر الإنسان في سبيل اندفاعاته الكسبية، فـ «المهم في السّرد هو القدرة على بناء عالم ممكن يقوم بتهذيب النّسخ المتحقّقة ليحوّلها، بعد التّنقيح والتّهذيب، إلى نموذج يستوطن الوجدان»[1]. في «دفاتر الورّاق»، يقطع هذا التّحويل والتّهذيب أقصى مشاهد العدول على نحو يستدرج السّرد لتعقّب ما يلوح كدفاعات قهريّة؛ كشطحات لا واعية تجاهد لتقديم فهم بديل لمأزق الواقع بمعادلاته القهريّة وسيزيفيّة الوجود الذي تَرَدَّت إليه كيانات الشّخصيات.

---

[1]- سعيد بنكراد، السرد الروائي وتجربة المعنى، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 2008، ص 219.

تتضمّن الرّواية مساءلة قويّة لهذه السُلَّمِيَّة الجديدة التي تُوَلِد واقع اللاعدالة باعتبارها إفرازاً لتنفّذ الفساد المدعوم بفاعل يباركه ويحصّن له مسالك تعيد إنتاج الخسارة، وتُهَيِّئ للهامش خطاطات تصون له أزمته، وتُؤَمِّن له سريانه نحو الهشاشة والسّقوط. تشخّص الرّواية واقع مدينة داهمها التّحديث المادي، واستجابت لنداءات الاستهلاك، فكانت النّتيجة ميلاد قطبية جديدة انقسمت داخلها عمان إلى جزء شرقيّ يتخلّف عن منطق هذا التّحديث، وجزء غربيّ مزدان بمظاهر تحديث وسلوكات وأساليب عيش طارئة تنكشف عبر واجهات مرئيّة للمدينة، وتنفرز عبر سيمياء يجري توليدها وتداولها داخل الفضاءات العمومية. كأنّنا هنا أمام ما يسمّيه يوري لوتمان تلك اللّغات التي تملأ الفضاء السّيميوطيقي وتَسِمُهُ، بالضّرورة، بخاصيّة اللّا تجانس[1].

في ضوء هذه المعادلات القهريّة التي يخضع لها الوجود المعاصر، تشخّص الرّواية ممكناتٍ حُلْمِيَّةً لواقع ميتروبولي عادل ينكشف عبر مقام تشخيصي يتأرجح بين الواقع والخيال، والوعي واللاوعي، والحقيقة والوهم، ويتمشهد عبره الهذيان كدفاعات باثولوجية ناتجة عن سيكولوجية إنسان مقهور ومتشظٍ بين أنا انهزامية مفعمة بالضّعف والخوف والاستسلام، وأنا أخرى تتكلّم بما يبدو إرادةَ قوةٍ يُسْنِدُ إليها السردُ مسؤوليةَ خلخلة الصمت وتفجيره بجدال مستفز ينكأ جرحاً غائراً في الذات المهمّشة وفي وعي الإنسان المثقّف والعارف. إنه مفعول نص تنقال عبره أسئلة تفكّك أنساق الثّقافة الميتروبولية، وتعرّي مخاتلات وحيل فاعل مضمر، أو هو التّكثيف السّردي المجابه لتعقّد الوجود والتباس سياساته التي أخذت العالم نحو اتّساع في المبنى، وضيق خانق في المعنى. الوعي بالمفارقة قد يكون فاتحة لتبديدها وكشف أقنعتها. وتلك مهمة الفن الكاشف الذي يشخّص ليسائل، ويسائل ليخلخل، ويخلخل ليعرّي، ويعرّي ليدلّل على ممكنات للخلاص أو قواعد للفعل يستعيد فيها الإنسان مقامه كطاقة محركة لإيقاع الحياة داخل فضاء يؤمن بمقتضيات العيش المشترك القائم على الإحساس بالآخر في غيريته، والإنصات لمحنته في أفق التّأسيس لفلسفة إنسانيّة قائمة على ثقافة الاعتراف بما هو إرادة وسياسة أخلاقية؛ سياسة للعيش المشترك مع الآخر ولأجل الآخر.

تنكشف ملامح هذا التمثيل عبر بناء سردي نجلي مسالكه من خلال **العناصر القرائية** الآتية:

1- عينٌ هامشية على أعتاب المركز:

تحمل رواية «دفاتر الورّاق» بعض الخصائص المميّزة لما يُسمَّى بالرّواية الحضرية، أو رواية الميتروبول المحيل على المدينة المعاصرة في شكلها "ما بعد الحداثي". تعتبر Christina HORVATH أن «الحكاية التي تجري أطوارها داخل فضاء الميتروبول لا تفضي بالضّرورة إلى رواية حضريّة، لكي تكون الرّواية حضريّة لابدّ من محكي يُسلّط الضّوء على الحقبة المعاصرة، ويهتم بالانشغالات اليومية للإنسان الحضري، ثم يحمل أمارات مرتبطة بقضايا الرّاهن أو محيلة عليها»[2]. بمعنى آخر، فإن الرّواية الحضرية هي التي تُعْنَى بصورة الإنسان داخل المكان، أو بالوجود الثقافي كما تحدّده عوالم الميتروبول، وتحيل عليه أشكال تنظيم الحياة أو لغة السّلوك اليومي داخل المدينة. عبر واجهات المدينة، يستنطق الفعلُ السّرديّ حقيقةَ عالم بات يحاصر قاطنيه بالمفارقة والتّناقضات الصّارخة بين الطّبقات الاجتماعية. ففي فضاءات الشميساني، والعقبة، وعبدون، والرابية، والدوار الثالث،

---

[1] - ينظر: يوري لوتمان، سيمياء الكون، ترجمة عبد المجيد نوسي، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 2011، ص19 وما بعدها.

[2] -Christina HORVATH, le roman urbain contemporain en France, presses Sorbone Nouvelle 2007, page 23.

وسائر جبال عمان الغربية ... صورةٌ لعالم داهمه التّحديث، ومثولٌ للحياة في وجوهها المستحدثة، ولإنسان يعيش على (ولأجل) إيقاع استهلاكي هادر.تنكشف الصّورة السّرديّة لهذا العالم بمنظور ذوات تمثّل هامشاً مُنفرزاً عن معادلات المدينة وتقسيماتها التي أفضت إلى انوجاد جزء شرقيّ يعيش على أزمة صامتة ويلوك عذابه الداخليّ في ظل زمنيّة سقطت فيها أحلام الأفراد، واستحالت الحياة إلى استهلاك عبثيّ لدورة العمر، وتصريف بارد للزمن الفيزيائي بحمولته الجوفاء. إنها صورة لميتروبول عربي يعيش تجربة حداثة معطوبة تفضي إلى اغتناء وكسب مشبوه ينداح عنه، بمنطق مضاد، مطلق التّفقير والهشاشة.

عمّان هنا هي علامة سردية تتمشهد عليها المفارقة الصّارخة بين شطر يعيش على فيض الفرجة والاستهلاك الذي يُصرف عبر واجهات ماديّة ومواقف وتفاعلات سلوكيّة، وشطر آخر أُبتُلِيَ بحتمية التّأمّل القهري لدوره الكومبارسي داخل مدينة عمودية في نسيجها الاجتماعي، وسطحيّة في حمولتها الثّقافيّة المجرّدة من سمك المعنى ودفء الحياة. «دفاتر الورّاق» هي معزوفة لوجع إنسان مقهور يقضي تجربة العيش داخل "مدينة بلا قلب"؛ مدينة سقطت أحلامها واطمأنت إلى تراتبيّة صارخة وتصريف سطحي وظاهري لمعيش يمارس العنف الرمزي على الإنسان المغلوب، ويبتليه بأسباب الغبن والاختناق، ويفرض عليه معاينة جبرية لحقيقة الانوجاد الهامشي. فلجبال عمان سيمياء طبوغرافية تكتب حقيقة المفارقة الاجتماعية التي تتهيّأ بشهود جبري يطمئنّ فيه المركز إلى نعيمه وأنواره، ويُوجَعُ فيه الهامش باستفاله وسقوطه. تلك لغة صامتة أو تواصل غير لفظيّ يجري بين مرتفعات عمان الغربية ومرتفعاتها الشّرقية، وتهمس به الفضاءات لبعضها «وحيد مثل قط أكتع لا ألوي على شيء في جبل (جبل الجوفة) بيوته صغيرة، وشوارعه ضيقة، خطها مهندس ثمل، أناسه متعبون، مهمّشون قبالة جبال باتت تصعد فيها أبراج تجارية، وفلل، ومولات، وتضج سماؤها ليلاً بألعاب نارية تشير إلى بهرجات لم نذقها» (ص15). كأنّ طبوغرافية المدينة تحكي رواياتها الخاصة لمنطق اللّاعدالة؛ رواية تنقال عبر سيمياء صامتة/ناطقة يهزأ فيها شطر بالآخر، وينكأ جرحه بلغة ماثلة مثولَ الطبيعة ذاتها. مثول الإقامة الجبلية، والحالة هذه، يُخَيِّلُ الزهو أو الانتقاص. وتلك لغة مضمرة لأسئلة ثقافية تنقال عبر كل ذلك. الأسئلة المحيلة على مفارقات ثقافة المدينة وتناقضاتها.

ارتحالات إبراهيم الورّاق إلى أعتاب المركز وعوالمه، هي ارتحالات لعين سرديّة تمثل الهامش المبْتَلَى بمعرفة حقيقة المفارقة، وعين شخصيّة تحمل معها قلق السّؤال في قراءة الواقع. تنداح عن ذلك معالم سرد جدلي يأخذ القارئ إلى تأمّل الموقف والموقف المضاد، والغوص في صراعات النّفس الدّاخلية التي تقول الفكرة في كمونها الحواري قبل أن يتمّ تصريفها في صورة برّانيّة للقول أو الفعل. لقد بدا إبراهيم، وهو يدلف إلى عوالم عمان الغربية بعد أربعين عاماً من الالتزام بمسارات أملاها عليه موقعه الهامشي، كأنّه خرج لتوّه من إقامة جبرية، أو ككائن كهفي خرج ليَتَهَجَّى حقيقة عالم ظلّ مبعداً عنه بموجب توزيع طبقي تطمئنّ إليه سياسة المدينة. خروج إبراهيم إلى فضاءات عمّان الغربيّة، وإلى واجهات مدينة العقبة السياحية، هو خروج لوجه ثقافي واجتماعي نحو نقيضه. هو خروج أفضى إلى اكتشاف الوهم الذي تطوّق به المدينة ساكنيها والتعمية التي تمارسها عليهم. فإبراهيم هو صورة لإنسان التزم بالإقامة في الهامش، وتقيّد بمسار وحيد يأخذه من جبل الجوفة إلى كشكه في وسط المدينة. هذا الالتزام الأعمى هو التزام نفسي قبل كل شيء، أو هو موقف إنسان مستسلم إلى موقعه الكومبارسي الذي أشرعته له مسالك المدينة، وفرضته عليه كحقيقة ماثلة لا سبيل للفكاك من وطأتها. الالتزام بهذا الموقع هو تدليل ضمني على حقيقة إنسانيّة قانعة بمواقعها المخطّط لها

مسبقاً، وحقيقة زمنيّة سقطت فيها أحلام الأفراد وطموحاتهم، واطمأنّ فيها الجميع إلى واقع اللّاعدالة وجثوم الأزمة كأنّها قدر العصر ومعادلته الجبرية.

انتقال إبراهيم إلى فضاءات المركز كقطب ثقافي، أفضى إلى رفع السّتار عن زيف المدينة ومفارقات عوالمها وجفاء سياساتها التي تفتح للهامش مسارات معينة عليه ألا يحيد عنها إلى مسارات أخرى مفتوحة في وجه الآخرين «بقيت السيّارة تكابد الزّحام إلى أن غادرت وسط البلد، حيث الانتقال المفاجئ من عالم إلى آخر، وحيث كلّ شيء مختلف وكأنّهما مكانين أُلصقا عنوة ببعضهما؛ فالشّوارع نظيفة، والبنايات فخمة شُيّد كثير منها من الحجر، ووجوه المارّة هادئة، والسيارات فارهة، والمطاعن فخمة ذات واجهات زجاجية أنيقة. كل شيء لا يشبه الشق الآخر من عمان، حتى الأشجار خضراء وليست كالحة» (ص36). تلك صورة للمفارقة التي تسردها لغة الفضاء العمومي للمدينة، وهي مفارقة تنعكس على المستوى المادي والمعنوي، وتفضح، بالمقابل، ما يبدو صفاقة عالم لا يتوانى عن نصب أمارات النّعيم أمام أمارات الشّقاء. فعلى تلك المفارقة تتأسّس بنية ثقافةٍ وحال مدينةٍ مطمئنّة إلى وقفة كسيحة يقتات فيها التّرف والوفرة على العوز والفاقة، ونصاعة شطر على لطخات شطر آخر تُعبِّد له المدينة مسالك الوجع وتدعوه للصّبر عليها.

الفضاء الميتروبولي يُبْنَى هنا على إعادة إنتاج ما يشبه النّظام الإقطاعي الذي عاش فيه جيل الجد محمود الشموسي، والنّظام القمعي الذي عاش فيه جيل الأب جاد الله. لكنه استعباد مبارك بواجهات التّحديث المادي، واستعباد معمّم داخل مدينة باتت تجمع ما تفرّق في القرى والبوادي زمن الخسارات الأولى، لتفضي إلى خسارة أخرى أشدّ فتكاً ووجعاً. خسارة تُبْقِي على عطب المدينة، وتفضي إلى سيرورة تحديثيّة تكرّس السُلميّة السوسيو-ثقافية الموروثة، وتُؤَمِّن لها مسالك أكثر تحصيناً وأبلغ أمداً، فعمان «كانت كطاولة لها ثلاث أرجل، وأزيلت واحدة» (ص142). وهو العطب الذي تنفرز عنه حالات نكوص تجهز على ممكنات النّهوض والتقدّم، وتهيّئ مناخاً من الاختناق والغرق الذي يجعل الحياة مجرّد تصريف للعمر، أو استهلاك للدّورة البيولوجية داخل مدينة تُغَيِّب أبعاد الإنسان في المكان، وتحكم عليه بمسايرة إيقاع وحيد محدّد للوجود المعاصر، لكن لا أمل في اللّحاق به أو قلب معادلاته الخانقة. فعمّان، في الأخير هي «بحر كبير نغرق فيه لكنّنا لا نموت» (ص134).

لقد أدرك إبراهيم، وهو يكتشف الفضاءات السياحية لمدينة العقبة والواجهات الاستهلاكية لمدينة عمان، أن الحياة باتت تفتح للآخرين مسالك ومتعاً لم يذقها، وأن الواقع مبني على منطق مختل ومجحف، فهناك فئة تأوي أسياد الحياة المعاصرة وأبطالها الجدد الذين تهيّأت لهم دروب التّرف والاغتناء، وأشرعت لهم المدينة بهجاتها ومتعها، وهناك فئة أخرى هم أبناء الخسارات المتوالية والأحلام المجهضة، تُوصَد في وجوههم أبواب المدينة، وتلفظهم سياساتها. والفئتان معاً هما تصريف لطبقيّة متحوّرة بات يغتني فيها طرف على آخر، لكن واقع المدينة رَسَّخَها كمنهاج للحياة ومَكَّنَ تغوّلها بالفساد وباستراتيجيات أخرى مخاتلة أَمَّنَت ديمومتها، وشَقَّت لها تصريفاً مباشراً مباركاً ومسكوتاً عنه. فواقع اللّاعدالة ليس ثمرة للإنصاف، بل هو مآل لسيرورة تَنَفُّذ له جذور تمتدّ إلى أبي جريس والإسكندر في الماضي، وأكمله أبطال السّاحة الجدد كإياد نبيل، وعماد الأحمر، ورناد محمود...الذين يستبيحون

الوطن في السرّ ويدعون للصبر عليه وحفظه في العلانية. هؤلاء هم طبقة انفرز عنها نقيضُها الذي تعاقبت عليه الخسارة وآلت أحلامه إلى الانهيار.

تلك هي طبقة محمود الشموسي، وجاد لله، وإبراهيم الوراق، بصفتهم حكماء ومثقّفي الماضي والحاضر، ثم راندا، وأبناء الملجإ، وعامل المقهى، وسائق التاكسي، وغيرهم ممن وجدوا أنفسهم ضحايا لأنساق المجتمع ولسياسات العصر وإيقاعه المادي الهادر «قلت في سري (لا بأس من أن أدلّل نفسي قبل هلاكها). اخترت مطعماً فخماً حينما وقفت ببابه جاءني صوت موسيقى رقيق، تخلّله صدى ارتطام الملاعق والسّكاكين بالأطباق، نظر إليَّ النّادل يتفحص هيأتي، وقال ينبّهني: -ثمن الطعام غال في هذا المكان» (ص75). ذلك مشهد سردي حي لمضمون ثقافي حضري يجُبُّ نقيضه ويستعلي عليه.

قُيِّضَ لإبراهيم، وهو يلاحق موته، أن تصعقه طبقية المدينة ومفارقاتها. فللواقع لغة المال التي تُشَيِّد فضاءات بواجهة عمومية، لكنها بمدلول طبقي سافر يرسّخ معنى مستحدثاً للحياة؛ وتسقط فيه ممكنات الاعتراف بالآخر في إنسانيته، وفي اختلافه الاجتماعي والطبقي. تلك صورة لنسق ثقافي ميتروبولي بات يكرّس نمط عيش يؤمن بالحياة في تجلّيها اللّحظي والمباشر، ويصرف الأحلام إلى تمثيل بصري استهلاكي.

فليس هناك إلا الحاجة تُلَبَّى بمنطق الآن والهنا، وبمسالك متيسّرة لفئة دون غيرها. وهي المسالك التي تغشيها استراتيجيات التّمويه المعاصرة، فليس هناك أزمة، حسب ما تفصح عنه مظاهر الحياة داخل المدينة، وإنما هناك أصوات مضمون حضري مستعلٍ يمحق أصواتاً أخرى، ورفاه يقابله فاقة وتهميش، وبيوت فخمة ومغلقة يقابلها البيت المهجور والعالم المخرّب في جبل الجوفة، وثقافة الاستهلاك يقابلها انشغال قهريّ بالقوت اليومي، واحتجاجات دائمة على رفع الأسعار، وأصوات «مسؤول يطل من شاشة التلفاز يطلب من الناس أن يشدّوا الأحزمة على البطون» (ص29)، ودعوات إياد نبيل «يحث الناس على الصّبر على الوطن، ويخبرهم بأن العالم يمرّ بأزمة كبيرة» (ص131).

يجري تداول هذا الخطاب بينما هناك، في إحدى المنازل الفخمة التي اقتحمها إبراهيم، تلك المنازل التي تظلّ نوافذها وأبوابها مغلقةً، والواسعة حدّ الوحشة، والمفرغة من سكانها، هناك «ثمة ثلاجة كبيرة فتحتها فوجدت فيها الكثير من الطعام والفاكهة» (ص278).

تلك معالم لما يبدو صنعة سردية تكشف عن الوجود السوسيو-ثقافي في العالم، وتدلّل على مبعث الزيف والمفارقة التي ينطوي عليها، فالأزمة الاجتماعية تُعاش كدعاية إعلامية، بينما الحاصل أن هناك تمايزات صارخة وتغوُّل لفئة بدت كأنها تقتات على بؤس فئة أخرى تعيش مبعدة عن واقع الفرجة والاستهلاك. إذ يكشف السّرد عن هذا المعنى، فإنه يسائل سياسات الاستلاب والتّضليل وآليات التّفقير الموارية التي تشكل مسالك ناعمة للاستعباد وحدوداً باتت تلزم كل فئة بممكنات للعيش ومجالات لتصريف الحياة والوجود. في هذه المساءلة دعوة ضمنية لبناء الحياة الاجتماعية بطريقة تفضي إلى الاعتراف بحقوق الآخرين والإحساس بمحنتهم، وتصون كرامة الإنسان داخل عالم واحد. وفي تلك المساءلة أيضاً دلالة التّحذير من القادم، فالسّكوت على مفارقات المدينة، وسُلَّميتها القهرية، وسياستها التّنفذيّة، يفضي إلى تراكم الضّيق والسّخط الذي تعبّر عنه أصوات الشّخصيات

العابرة التي تمثّل رأي الهامش كمضمون مضاد؛ المضمون الضّحية لتلك السياسة «فتح الزبون علبة السجائر، وأشعل واحدة وغادر: -سيحدث أكبر من هذا إن ظلّ الحال كما هو عليه» (ص213). تلك صيغة للقول تبوح بالممكن أو المحتمل، وتحذّر من عواقبه بناء على قراءة للواقع، وتلك صورة لما يبدو رواية مسؤولة لا تكتفي بتمثيل الموجود، بل تكشف عن القلق الذي يتخلّله، وتستشعر مسار الوجود الإنساني، وتتنصّت على الدويّ القادم، فالحكاية هي حارس الزمن (بول ريكور)، وهي المنبّه أو الجرس الذي يُقْرَعُ حينما يُمس جوهر الإنسان، وتأخذه اعتلالات الزمن إلى مطلق الخيبة والأفول.

2- لغة المكان: ترميزات على هامش المفارقة:

يحظى المكان داخل «دفاتر الورّاق» بتمثيل سردي خاص، فهو إحدى العلامات الكبرى التي يُبْنَى عليها التّدليل السّردي وتُنْسَجُ حولها عوالم الحكاية. عندما يحمل الفعل السّردي إشارة دالّة على المكان، أو تحبيكاً معيّناً لمصيره، فإن ذلك لا يحصل من باب التّأثيث لحاضن موضوعي تجري فيه الأحداث، بل من باب التّأسيس لسميأة معيّنة تفضي إلى إيداع المعنى في الأشياء بعيداً عن برودة التّعيين المباشر. المكان، في هذا المقام، ليس وعاءً، بل هو حالة من حالات التّرميز السّردي المحيلة على مظهر من مظاهر الوجود الثّقافي داخل المدينة. إنّه تعيين أنطولوجي للعالم، أو إحدى البناءات السّرديّة التي تكشف عما يسمّيه هايدغر بـ«مكانيّة الكينونة في العالم»[1]. وهي مكانيّة تحيل على راهنيّة الوجود الثّقافي عبر ممكنات للقراءة النقدية، وعبر لغة ضمنية يهمس بها المكان ويحيل عليها.

للبيت المهجور داخل «دفاتر الوراق» دور العلامة السّردية المشيرة إلى صورة الهامش في بعده الغفل والخرب، أو ذلك الرّكن الهش والمهمل من اعتبارات المركز، أو تلك الثّقافة الفرعية الناشئة على هامش المدينة، فالبيت في المنظور الباشلاريّ «هو ركننا في العالم» [2]. يحتمل الرّكن، في سياق المتخيّل السّردي، مدلولاً تراتبيّاً، فهو الحاشية التي يجري طمرها بحُجُبٍ تواريها وتطمس وجودها، أو تلك اللّطخة الموجعة داخل نسق ميتروبولي مطمئن إلى نصاعته الوهمية، وداخل مجتمع مقيّد بأنساق تقدّس النّسب والجذور، ويضيق فيها مجال الاعتراف بمن يجدون أنفسهم مشرّدين في شوارع المدينة.

إذ يضيء السّردُ البيتَ المهجور الذي اتخذه أبناء الملجإ مأوى لهم، فإنه يكشف عن مكان «سيئير سأم الحيوانات لو أودعت فيه» (ص196)، وكل ما فيه «يدفع للحزن والإحباط» (ص193)...لكن هذا البيت ينوجد في قلب عمان الغربية «يحجبه سور عال ربّما لمعمل، أو لبناية تجارية، مثل سائر البنايات التي أقيمت في تلك المنطقة» (ص197). للقارئ هنا أن يقف على دلالات هذه اللّغة المكانيّة، وعلى رحابة خيال يُشَيِّد معاني المفارقة والتّناقض الذي تُبْنَى عليه مدينة تبدو كما لو أن التّحديث المادي باغتها فجأة فانصاعت إليه متعامية عن جروحها ولطخاتها الغائرة.

في هذا المعنى صورة لوجود بات يقتات على ائتلاف سافر بين المتناقضات، وصورة لمدينة تعيش على تحديث يمسّ القشور، ويحجب مثول الهشاشة في المكان. قُرْبُ المسافة بين البيت الخرب وعوالم عمّان الغربية، ينطوي على إشارة لصفاقة عالم يقيم

---

[1] - مارتن هايدغر، الكيونونة والزمان، ترجمة فتحي المسكيني، دار الكتاب الجديد المتحدة، الطبعة الأولى، 2012، ص214.

[2] - غاستون باشلار، جماليات المكان، ترجمة غالب هلسا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، 1984، ص36.

تمظهراً على أنقاض تمظهر آخر، وتَمْحُقُ فيه أصوات النّعيم أنين الجوع والفاقة. فبين العالمين يستقيم سور يَجُبُّ ما يُعتبر شاهداً على زيف مدينة تتكتّم على عورتها، وجفاء نسق يُخْفِضُ إذ يعلي، ويعتم إذ يضيء، ويأخذ إذ يعطي، ويوجع إذ يَسُرّ ويُسْعِد «تجوّلت في البيت، أو بالأحرى درت حول نفسي محتاراً، من الخارج ثمة أغنية راقصة تتسلّل إلى مسمعي تتقاطع بصوت محرّك سيارة من تلك التي يقتنيها شبان تستهويهم سيارات السّباق» (ص206). عبر هذا المشهد، تنداح صورة لمدينة كأنّها مجذوبة بلعنة المفارقة؛ تفرش للنّقيضين ما يعقد أعناقهما في بساط واحد؛ ما ينداح عنه إيروس المدينة: أناس يراقصون الحياة ويغنّون لها، وغريمه ثاناتوس: مشرّدون تراقصهم الموت وتطوّقهم بخرابها وأفولها.

للبيت المهجور أيضاً دلالة الوطن (أو العالم كلّه) كمجال للعيش المشترك، وهو المجال الذي يُؤَسَّس على الحاجة الجماعية للدّفء بما هو رمز للدّافع الإنساني، أو الوجود القائم على مبدأ الاعتراف بالآخر كشريك يتحدّد عبره الوجود الجماعي للإنسان. فقد وجد ساكنو البيت المهجور في إبراهيم الورّاق قبساً لما يبدو أبوّة ضائعة بمعناها المطلق، فالأبوّة ليست فعلاً بيولوجيّاً فقط، بل هي دافع إنساني قبل كلّ شيء، وهو الدّافع الذي ينهض على الإحساس بالمسؤوليّة تجاه الآخر، وبالحماية داخل مجتمع هو الأب الأكبر، أو داخل مدينة هي الأم الغائبة لأبناء الملجأ.

لقد كان إبراهيم يسرق لأجل حماية أبناء البيت المهجور وإطعامهم، وكان يرى أن «هذا الطعام لنا جميعاً» (ص201)، ولضمير الجماعة مطلق الامتداد، ولمعنى الطعام المعنى نفسه. وهو الامتداد الذي يجعله كرمز دال على ما يبدو شروط العيش الكريم داخل البيت الأكبر، أو الحق فيما يبدو حماية اجتماعية داخل فضاء قائم على الغيرية والإيثار. وهي القيم التي باتت مهجورة داخل ثقافة حضرية ترعى اللّاعدالة والفردانيّة.

يبدو التّرميز السّردي كأنه يستعيد معاني شعر الصعاليك في مجابهتهم لتنكّرات القبيلة، وفي إيمانهم بشركة الإناء، وبتقاسم الجسوم. فعالم اليوم ينطوي على تنكّرات ذات جينوم قبلي، ويرفل بقبحيات عابرة للتّاريخ الثقافي «الآن لا بيت لي إلا هذا الذي أتشاركه معكم، لا حاجة لي بالمال ما دمتم تحتاجونه» (ص200). المجاهرة بهذه البدائل السلوكية والاجتماعية، هي قلب للنّسق القائم بطريقة تحتمل معنى الاحتجاج على موقف كائن، ومعنى البديل الذي تضعه الرّواية كقاعدة عمل ضمنية، أو الحلم الذي غرّبته وضيّعته الإنسانية بلهاثها خلف القيم المادية، وبدّدته مدينة الحجر والاستهلاك.

فكم من أحلام أخذتها براديغمات اليوم إلى سقوطها المفجع، وإلى ضياعها داخل عالم بات مطمئنّاً إلى لغة المادة، وإلى مقتضيات التّفاعل والسّلوك التي تنداح عنها. إنها مسؤولية السرد لَمَّا يتعقّب سيرة الكائن المنسي من اعتبارات الزمن وإبدالات الثقافة، ولَمَّا يؤمّن للحلم المهجور والمغَيَّب ممكنات التّحقّق والارتداد. فالسّرد هو سلطان الزّمن، وحارس التاريخ، والنّشاط الذي دائماً ما «يروي أحداثاً موجّهة نحو بناء عالم قابل للتعقّل» [1].

[1] - سعيد بنكراد، مسالك المعنى، دراسات في الأنساق الثقافية، منشورات الزمن، العدد 48، فبراير 2015، سلسلة شرفات، ص44.

لقد بدا إبراهيم الورّاق كأنّه يعيد للبيت المهجور حلمه الضائع بسرقات (شريفة) كان يروم من ورائها بعث الحياة في نفوس المشرّدين. وهي سرقات قادته إليها نداءات صوته الثّاني وجدالاته المحرّضة، بينما ظلّ وعيه الأوّل منصاعاً إلى قناعة بأنه «ما عاد هناك شيء يستحق التّمرّد لأجله» (ص360). في هذا الانشطار ما يكشف عن بناء جدلي للسّؤال السردي. السؤال المنشطر بين الكائن والممكن. الكائن يحيل على صورة إنسانية فقدت أحلامها أو كادت، والممكن يحيل على استمساك بالحلم وبقوة الإرادة في انتزاع ممكنات للخلاص والسّكينة والدفء داخل البيت المهجور بصفته ذلك الرمز الذي يستعين به السّرد للتّدليل على البيت الأكبر للإنسانية جمعاء. بيد أن هذا الانشطار آل في الأخير إلى التئامه في ملامح واحدة هي ملامح إبراهيم الورّاق الذي تخلّى عن فكرة الانتحار وسارع لنصرة البيت المهجور عندما تقدمت آلة التّخريب ويده الطولى (البلدوزر) من أجل هدمه على رؤوس لاجئيه.

نصرة البيت المهجور هي النّصرة ذاتها التي تولها الرّواية المعاصرة للإنسان وللحياة. النّصرة لممكن يعانق فيه المركز هامشه، وتذوب الحدود بينهما. فعبر الإفصاحات السّردية «لا تهدموا البيت» (ص363)/ «هناك أناس في البيت لا تهدموه» (ص363)...تنجلي تباشير صرخات ونداءات لتحصين مجال العيش المشترك من سيرورة التّخريب ورعونته. ثمة كمون سردي لصرخة في وجه عالم يطمئنّ إلى صممه وخرسه المريب؛ صرخة كائن يعرف أن البيت/الوطن فيه «ما يجعل لقاطنيه شيئاً في هذا العالم» (ص363)، أي ما يضمن ممكنات للعدالة بصفتها اعترافاً بالآخر، وتأميناً لحقه في الحياة داخل فضاء البيت المشترك.

جلال برجس، بهذا التّدليل، إنّما يكشف عن انتماء واضح لهؤلاء الرّوائيين الكبار الذين حاولوا، أمام قبحيات الثّقافة المعاصرة، «تشكيل معنى في ما رأوا فيه كوناً عبثياً سخيفاً مفتقداً لأي معنى»[1]، وهؤلاء الذين يجعلون من الرّواية وسيلة ممانعة ضدّ سيرورة الإجهاز على الإنسان بشعارات مادية تمارس الاستعباد النّاعم والمخاتل، وآلية تعبير فني تبشّر دائماً بالأمل، وبالقدرة على مجابهة الموت داخل واقع «شبيه بمصنع الجثث»[2]. واقع ماضٍ في لَفْظِ الهامش بكائناته التي تبدو، في مفردات العالم المادي، فائضة عن الحاجة، ما دام أنها لا تقدّم منفعة ليد الفاعل الممدودة على نحو متعسّف وشامل.

تجد هذه الكائنات (الفائضة عن الحاجة) نفسَها داخل فضاءات الميتروبول (أسفل الجسر)، وهو جسر له حمولة مرجعيّة لأنّه يحيل على جسر عبدون بمدينة عمان. تبدو «دفاتر الوراق» كأنها تقدّم إجابة تاريخية عن النهاية الرّمزية التي ختم بها عبد الرحمن منيف روايته الشهيرة «حين تركنا الجسر» عندما جاء على لسان السارد «وقبل أن تغيب شمس اليوم الأوّل كنت قد ضعت في زحام البشر، وبدأت أكتشف الحزن في الوجوه... وتأكدت أن جميع الرجال يعرفون شيئاً كثيراً عن الجسر، وأنهم ينتظرون.. ينتظرون ليفعلوا شيئاً»[3].

كأن أربعين عاماً من الانتظار، وهي المدة الفاصلة بين الرّوايتين، وعمر إبراهيم الوراق الذي قضاه ملتزماً بحدود عمان الشّرقية، لم تفضِ إلى تغيير عدا إقامة ماديّة لجسر يفتح الطّريق لعبور المركز نحو فضاءات عبدون، بينما الهامش يعتلي الجسر لإنهاء

---

[1] - روبرت إيغلستون، الرواية المعاصرة: مقدمة قصيرة جدا، ترجمة لطيفة الدليمي، دار المدى، الطبعة الاولى، 2017، ص157.

[2] - نفسه، ص156.

[3] - عبد الرحمن منيف، حين تركنا الجسر، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الرابعة، 1987، ص213.

مسيرة الحياة احتجاجاً لما يقع لها وعليها، أو يستفله هرباً من صقيع المدينة، وبحثاً عن دفء يجري تبديده بسياسات التّسطيح الذي يُفْرِغُ العالمَ من دفئه وقيمه الأصيلة.

كأن إشارات المدينة هنا تقدّم جواباً تاريخيّاً تلتقطه العين السّردية لتبني عليه متخيّلاً يلخّص مصير الإنسان المعاصر. فحزن الماضي وانتظاراته المجهضة آلت إلى تحوّرات تسردها لغة الإشارات الصامتة التي يهمس بها المكان في بعده المرجعيّ والتّخييليّ. لقد هيّأت فضاءات المدينة ومعالمها لإبراهيم الوراق جواباً عن استفساراته الديوجينية بخصوص مصير الإنسان داخل المدينة، حيث قاده تيهُهُ إلى لقاء ليلى «أسفل جسر أنهى من علوّه عدد من الحزانى حياتهم» (ص176).

يغدو المكان هنا متكلّما بلغة الواقع، ومستبطناً لإيحاءات تتماهى مع إيحاءات ترفل بها الرواية عن مصير الإنسان داخل الوجود المعاصر. ذاتَ تيهٍ في ليالي عمّان الباردة، سيجد إبراهيم نفسه طرفاً في حكاية خاصّة يرويها المكان بحمولته الرّمزية الكثيفة، فالجسر هو رمز للعبور أو المصير أو الانتقال الذي يحدث من حال إلى حال، لكن استفال الجسر المزهو بأنواره، ذات ليلة باردة، في مدينة موصدة أبوابها وقلوبها، هو أليغوريا سردية أو مجاز ثقافي كلّي برعت الرّواية في تشخيصه، وفي العقد بين بعده المرجعي والمتخيّل. تكتب هذه الأليغوريا الثقافية حقيقة مدينة (تجسّر) الطريق لمن تشاء، وتهيّئ المقصلة لمن تحكم عليهم الأنساق الحضرية بالتّفييض عن الحاجة. في اعتلاء الجسر ممكنات العبور والانتقال نحو مسالك الحياة المعبّدة لفئة دون أخرى، وفي استفاله دلالة التّهميش والإقصاء والصّقيع الذي يغيّب الدفء الإنساني ويستولي على أبعاد الإنسان في المكان. الجسر يحمل، في مثوله الفيزيائي، معنى تشييع الإنسان نحو موته. عند هذا المستوى، تتماهى لغة الحجر، ولغة البشر، ولغة الواقع، ولغة المتخيّل في بوثقة واحدة، هي بوثقة الوجود المعاصر.

لقد التقى إبراهيم الورّاق بليلى أسفل الجسر في سياق بحثهما عن "الدّفء" داخل عالم بمثابة (خلاء كثير البرد)، لكنّه خلاء ممتلئ بـ «بنايات فخمة محاطة بأسوار عالية، سيّارات فارهة، ونوافذ لا يلوح من ورائها أحد» (ص171). إنها لغة تجسّر لمعاني المفارقة، أو الامتلاء الفارغ الذي يقتات على الإجهاز على مبادئ الإنسان. فالخلاء، والبرد، والدفء، هي مفردات رمزية يطول لسانها ليصفح عن معانٍ غائبة، أو توريات ثقافية تحيل على واقع سياسة تُفَيِّض الإنسان لما تعمّر بالحجر، وتفتح نافذة على الصّقيع لما تغيِّب الدافع الإنساني وتستكين إلى سياسة مادية مجحفة وإقصائية.

لقد كان مراد إبراهيم وليلى هو الاستدفاء داخل مدينة باردة برودة معنويّة قبل البرودة الماديّة. وهو طلب بمثابة نداء استغاثة يُطلَق من أسفل أضواء الجسر. للقارئ أن يستحضر أن الجسر هو لغة سياسة أو استراتيجية عصرية لعبور لا عبور فيه للإنسان، أو هو مثول لتخطيط يعلي من قيمة الحجر، بينما يفتح للبرد ممكنات التّضاعف «بمروره من أسفل الجسر» (ص173). في الاهتمام الذي أبداه الوراق بليلى، صورة للحكمة أو العبرة التي يضطلع بتبليغها البناء السردي، أو تلك المسؤولية التي يسميها روبرت إيغلستون بـ «بناء المعنى» داخل مدينة مأهولة باللّامعنى.

إنها صرخة ضد تهميش وانهيار يواصل سيره. الصّرخة التي لخّصت الرواية فحواها عبر إشراقة سردية دالّة حينما أفصح الورّاق «هل سيقتنعون إن صرخت بهم: (إن كلّ ما نريده هو ما وراء دفء البيت، وأن الصّقيع في طريقه إلينا، إن بقينا خائفين سنتجمّد، وتتصفّد أجسادنا)» (ص363).

لجسر عبدون داخل «دفاتر الوراق» صورة المقصلة التي تنتهي على حدّها أحلام وحياة فئة من المحبطين والمهمّشين. الانتحار على جسر بإيحاءاته داخل المتخيّل السردي، وبحمولته الأيقونية داخل المدينة، هو مساءلة سردية لسياسة عصر وتخطيط مدينة (تخلّت عن مريديها). لقد مضى إبراهيم الوراق، بعدما سقطت ورقة الحب من يديه، وهي آخر زفرة كانت تشدّه للحياة، إلى جسر عبدون ليلتحق «بمن امتلكوا لذة اللّحظة في التنصّل من هذه الحياة، محتجين على ما يحدث فيها ولها» (ص359). في هذا المضيّ دلالة الاحتفاء بالانتحار.

وهو أقصى ما يمكن أن يعبّر عن عجز الإنسان واختناقه. ففي مناسبتين، بدا إبراهيم الوراق كأنه يتلذّذ باستقالته من عناء العيش داخل المدينة. صحيح أن جلال برجس لا يرى في الموت مجابهة ممكنة لمأساة الإنسان، وذلك ما كشفت عنه نهاية الرّواية. لكن تمثيل اللحظة التي يتاخم فيها إبراهيم موتَه، قبل تدخل تلك الصدفة/العناية التي تأخذ الشّخصية نحو التّشبّث بقبس آخر للأمل، ونحو إبدال الموت بممكنات للحياة. ذلك التمثيل يكشف عن هول الخراب الذي لحق بنفسية إنسان أصابته وطأة الهدر والقهر بمطلق الشرخ والوجع فتردّى منظوره إلى الحياة نحو عبثية وبرود كاموي خالص. هذا الاستسلام اللامبالي للموت يكشف عن منظور محبط للحياة. وهو منظور من عاشر الموت المعنوي فأصبح الموت البيولوجي بالنسبة إليه سبيلاً للخلاص، أو مجرد حدث (شعري) يتقمّص فيه إبراهيم الوراق مصير الشاعر أتيلا يوجيف. فالانتحار على الجسر، وإن لم يقع، هو استحضار لانتحارات وقعت على بدن المدينة، هو انتحار احتجاجي للهامش على بدن المركز. إنها قوّة الرّسالة الأخيرة؛ رسالة إنسان عاش داخل مدينة (تصنع الجثث)، وترقص أضواؤها على انتحارات تبدو في (عين الجسر) كأنها تجلٍّ لواقعة رومانسية «كانت الأضواء تحيط بطرفي الجسر وقد بدت أكثر ترحيباً من ذي قبل، كأنّها تمتثل للأرواح التي سكنت جنباته وأمرتها بالاحتفاء بقادم جديد» (ص359).يستبطن هذا الوصف قوّة العين السّردية في رؤية وقراءة الماوراء، وسحرها في «تعطيل الإحساس بالارتياب»[1]. وهو التّعطيل الذي يضفي نوعاً من الصّدقية على المشهد، ويمارس ذلك الإقناع السّريّ الذي يستفرد به السّرد بصفة عامّة. يصوّر هذا التّخييل حقيقة مفزعة؛ حقيقة مركز يستزيد الضّحايا، ويحتفي بالموت كأنّه لوفياتان العصر الجديد، أو ارتداد لـ (للزّمن الموحش) بأقنعة جديدة؛ ناعمة لكنها أشدّ جفاءً وفتكاً.

الرّغبة في الانتحار على الجسر هي مساءلة سرديّة لسياسة الجسر، حيث تمضي فئة من الناس عبره غير آبهة بمصير هؤلاء المتخلّفين عن الرّكب. إنها صورة لزمنية تمضي في مفارقاتها، وصورة لإنسانية فقدت أحلامها واقتنعت بواقع اللاعدالة وجفاء المصير. بعد أربعين سنة من الانتظار الذي أفصح عنه عبد الرحمن منيف كرؤيا وحلم معلّق في ختام روايته «حين تركنا الجسر»، جاءت «دفاتر الوراق» لتقدّم إجابة باللّبوس الرمزي ذاته، فالمدينة شيّدت جسرها المقصلة الذي ألزم فئة المنتظرين باستفال

[1] - أمبرتو إيكو، ست نزهات في غابة السرد، ترجمة سعيد بنكراد، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى 2005، ص125.

قهريّ، وفتح لهم مجالاً رحباً لموت ماديّ ومعنويّ يتساوى على حدِّه هؤلاء (الذين يعرفون شيئاً كثيراً عن الجسر)، والذين لا يعرفون عنه سوى مثوله الحجري واستوائه الذي يؤَمِّن للهامش موتاً تامّاً وكاملاً.

3- ثقافة الميتروبول: إبدالات وأسئلة:

ثقافة الميتروبول هي رافد أساسيّ للتّمثيل السّردي داخل «دفاتر الوراق»، فالرّواية بدت مأهولة بأسئلة هذه الثّقافة وإبدالاتها وأنساقها، لا لأجل استعادتها والتّنصيص على محتواها، وإنما لأجل تفكيك قبحياتها والتّدليل على مآلات الإنسان داخلها، فالتّخييل السّردي ينهض دائماً على تصوير الممكن والتّأشير عليه حتى ولو ظهر أن النصّ يلتفت للعارض. فعبر العارض، وفيه، ما يحيل على واقعة ثقافية متكاملة الأركان، وما يبعث على سؤال قلق يمسّ جوهر الوجود المعاصر وإبدالاته في السّلوك والعيش وتنظيم الحياة.

تتضمّن الرّواية خلخلة ضمنية **لثقافة البعد الواحد**، تلك التي أفرزت ترتيبات جديدة لمضامين الحياة، وفرضتها كعملة أساسيّة ومسلك قسري يقضي على ممكنات الحرية والاختلاف. ينحاز البعد الواحد لمنطق المادة، ويفضي إلى مفهوم جديد للقيمة يتأسّس على إقبار الجانب الرمزي وسطوة النّفعيّ الاستهلاكيّ. خطورة هذا البعد تكمن في مخاتلته وتغوّله على نحو قسريّ. تنفرز المخاتلة عن كون هذا البعد يُزَفُّ بقناع تحسين الشّرط الإنساني، بينما يحمل في جوهره أسباب التشظي وممكنات الاستعباد.

أما التّغوّل فيقع بفعل الاستحواذ الممنهج وإعادة صياغة الموجود على أساس ما يخدم هذا البعد ويزكّي إبدالاته. لقد بدت فضاءات عمّان مأهولة بهذه الثقافة المحصّنة بسلطة فاعل يُضَيِّق مفهوم المدينة إذ يوسّعه بالحجر، ويعتمها إذ ينيرها بهرجات الوظيفيّ ونداءاته. أن يُمَثَّل صوتُ ورّاق وسط مدينة تقتات على هذا البعد وتدعمه سلطة فاعل، معناه أن الرواية تمثِّل صوت الهامش المنسحق تحت وطأة هذا المضمون الثّقافي الجديد. تلك مهمة جديدة تضطلع بها الرّواية المعاصرة؛ مهمة الإنصات لوجع الكائن المنسحق تحت جثوم هذا البعد، ومهمة تحصين الحق في الاختلاف والتّعدديّة الثّقافيّة.

لقد كان إبراهيم وأبناء الملجإ ضحايا لتغاضي ثقافة البعد الواحد التي تمارس الإهمال والإقصاء. التّغاضي هنا هو صورة لوجود بدون وازع إنساني يدفع للإنصات لمحنة الكائن المقهور داخل مدينة «اعتادت معذّبيها، بل حتى صارت تستغلّ عذابهم، وتسرد سيرهم الموجعة فتحيلها إلى أيقونات لعلها تضيء عتمتها» (ص198). إنها صورة مدينة أجهزت على مثول الإنسان في المكان والزمان. الرّواية تقف كصرخة ضدّ هذا العالم، وكحارس لصورة هذا الإنسان عبر بوح يعرّي مكامن الاعتلال داخل الوجود المعاصر، وينصت لكائن مأهول بأسباب الضّيق والاختناق، لكنه لا يجد من يصغي لأنينه وتفجّعه. الرّواية تأتي لكتابة هذه الفاجعة، وللإنصات للإنسان المقهور المنكفئ على اجترار أزمته داخل إيقاع الحياة كما يهندسها منطق البعد الواحد. لقد كان إبراهيم ضحيَّةً لإغفال مؤسسات بدت كأنّها تشرّع لإعادة إنتاج الخسارة.

إبراهيم يحيل على هامش وجد نفسَه يعيش على إيقاع تفرضه ثقافة البعد الواحد. لكنّه كابد أثر هذه الثقافة المعنويّ قبل الماديّ، فهو ابنُ المجموعِ كما كان أبوه ابنَ المجموعِ، الابنُ الذي وُلِدَت معه دهشة السّؤال المنذور لاستقصاء الحقيقة. البعد الواحد هو بعد أصمّ وأعمى حتى عندما يتعلّق الأمر بجبل شرقيّ (الجوفة) مأهول بالوجع، قبالة جبل غربيّ (عبدون) مزهوٍّ بامتلائه

الوظيفي، فلا غضاضة في أن يقف الواحد نكاية في الآخر، مثلما لا غضاضة في أن يقف النّفعيّ كَسُورٍ أو حجاب يداري بيتاً مهجوراً يقطنه متشرّدو المدينة. فالبعد الواحد يمضي على نحو أهوج، ينشغل بإِنّيَتِه وخَذَرِه، كأنَّه يتلذَّذ بسحر المادّة وأوهام السّعادة ضدًّا في المتخلِّفين عن مواكبة إيقاع الحياة التي يفرضها «مشيت عبر الزقاق نحو الشّارع، زقاق يؤدي إلى هذا البيت المهجور الذي يحجبه سور عال ربما لمعمل، أو لبناية تجارية، مثل سائر البنايات التي أقيمت في تلك المنطقة» (ص197). يفضي إعلاءُ الوظيفيّ إلى حَجْبِ وتعميّة بخصوص لطخات هذا البعد. كأنّ فعل الإعلاء يستقيم على فعل الإسقاط والتحشيّة التي تطال هامشاً يقف خانعاً أمام منفاه وهزيمته. جبالُ عمان لا تدلُّ على المفارقة وكفى، بل تُشَهِّر بالمفارقة وتَنْصُبُ الهزيمة عبر سيميّاء تكتنزها طبوغرافية المكان ولغتُه الصامتة. يقف الهامش هنا أمام صفاقةِ تدليلٍ وقساوةِ حقيقةٍ؛ حقيقة أن تُجَرَّد من الحقّ في عالم مطمئنّ إلى بعده الواحد «أتى أحدهم وأشهرت ما بحوزتي من مال فاطمأنّ» (ص186).

ثمة معالم لثقافة تنفرز عن البعد الواحد، وهي **ثقافة النّدب** الذي غدا نمط عيش لكائن بات يشعر أنه تحصيل حاصل، ويمضي نحو تلاشيه في قعر سحيق لا ينبئ بممكنات الخلاص. إنه الإنسان الذي يخوض سباقاً قسريّاً، لكن في مضمار الهزيمة ودائرة القاع «قريباً سأتجاوز عمر الستين، وليس في الأفق من أمل يلوح سوى مزيد من ديون تتراكم بلا توقف» (ص254). في التفات الرواية لهذه الأصوات دعوةٌ إلى الإنصات لمحنة الإنسان المنفرز عن سياسات قهرية. إنها دعوة للأنسنة والاستمساك بممكنات البناء عوض الاستمساك بسياسات مادية تُوَسِّع المدن وتُضَيِّق القلوب. الإجهازُ على كشك الوراق من قبل السلطة الميتروبولية ليس إلا صورة لإجهاز أوسع وأخطر، هو إجهازٌ على الإنسان، وإجهاز على الحياة، وإجهاز على ثقافة كان يعد بها الكتاب.

لقد أدرك إبراهيم، وهو يدلف إلى عالم عمان، أن الضّيق هو حال فئة واسعة من سكان المدينة؛ حال سائل التاكسي، وعامل المقهى، وعمال المول...إنه حال طبقة كاملة أنهكها إيقاع العيش داخل المدينة وأضحت الحياة بالنسبة إليها كحفر في الهواء. السّخط والضّيق الباثولوجيّ في هذه الحالة، هو دفاعات ناتجة عن سيكولوجية إنسان مهدور ومقهور داخل ثقافة مادية يعيش الأفراد داخلها في حلقة دائرية مفرغة من ممكنات الخلاص «أنظر حولك هؤلاء الناس على مقربة من أن يلفظوا أنفاسهم الأخيرة» (ص130).

يحضر أيضاً التمثيل السردي **للثقافة المادية** بما هي ثقافة للرّبح المني على الخسارات. يعيش هنا الخاسر موتَه في الحياة، لأن هذه الثّقافة تمارس النّكاية بطريقة مخاتلة. في منظور الفاعل المضمر، فإن الأمر يتعلّق بما يسميه جون بودريار بثقافة (الإغواء séduction) التي ترمي إلى تأجيج الدّافع الاستهلاكي. لكن في حقيقة الأمر يفضي هذا الإغواء إلى قتل رمزي يجعل الإنسان يستعذب موتَه، وإن كانت الرّواية تستمسك بالأمل في حياة أفضل «سألت فتى يراقب أنيسة بصمت حزين فقال إن ابنها انتحر بعد أن كان يصرخ (البنوك أكلتني)» (ص129). إنه منطق الثقافة التي تفكّك الرواية قبحياتها، أو منطق زمنية باتت، حسب هربرت ماركيوز، «تحقق توازناً مرعباً بين الحرية والاضطهاد، بين الإنتاجية والتّدمير، بين التّقدم والانتكاس»[1]. تَفْضَحُ الرواية منطقَ هذا النسق الذي جرى تبديهه داخل الوجود المعاصر، وهو التّبديه الذي يمارس التّضليل على معادلاته، ويتستّر على وجهه الغائب الذي

[1] - هربارت ماركيوز، الإنسان ذو البعد الواحد، ترجمة جورج طرابيشي، منشورات دار الآداب، الطبعة الثالثة، 1988، ص164.

ينطوي على ما يسميه ماركيوز بالكليّة الاستبدادية التي تُرَوَّج على نحو ناعم وموارب. إنها أنساقُ الثّقافة الجديدة التي أفضت إلى وجود منهوش بالوجع والضّيق؛ وجود يتساءل الإنسان داخله على نحو مفزع «هل تخاف أن تموت؟» (ص137)، لكن بنبرة يبدو عليها التهكّم والاستخفاف؛ فالموتُ، بهذا المعنى هو قاعدةٌ ماثلةٌ في الحياة. الموتُ البيولوجيّ، تبعاً لذلك، ليس مرعباً، فالأهمُّ هو ألا نعيش الموت في الحياة. كأنَّ السؤال هنا هو كيف نحيا لا متى نموت.

في إنصات الرّواية لهذا الصّوت مساءلةٌ لسياسة التّغاضي التي تسلكها هذه الثّقافة الماديّة التي باتت ترى في أنين الإنسان حدثاً شعريّاً ما دام أنه لا يفضي إلى الرّبح والمصلحة. لعلّ في هذا الإنصات، ما يكشف عن رواية مسكونة بهاجس التّقويض والبناء؛ تقويض التّصلّبات المخاتلة داخل الوجود المعاصر، والبناء لمخيال يحمل في عمقه قاعدة عمل تروم تحصين الشّرط الإنساني داخل زمنية مأهولة بالمفارقة ومسعورة بنداءات المادة والاستهلاك «لا تدفع سأعتبر حسابك مقابل إنصاتك لي» (ص138).

إنها جملة بمنطوق رمزي مكثَّف يتحوّل فيه المخاطِب والمخاطَب إلى (مفرد بصيغة الجمع)، أو مفرد بحمولة ثقافة كاملة. عبر لا الناهية، تكمن الدعوة إلى الإحجام عن سلوك ثقافي مادي يؤمن بمنطق المقابل والعوض كأساس لتدبير العلاقات الإنسانية داخل الحياة المعاصرة. وعبر ضمير المتكلم، ينجاب صوت الكائن المقهور المأهول بأسباب الضّيق والاختناق. إنها دعوة إلى تحصين الدّافع الإنسانيّ داخل ثقافة مادية باتت تُقْبِر صوتَ الإنسانِ بهديرِ البعد الواحد، وتأخذه نحو موته الرّمزيّ في الحياة. فهذه الأصوات العابرة، ليست صوتَ العرضيّ الزّائل، بل يستدعيها البناء السّرديّ للكشف عن منطوقِ ثقافةٍ.

إنها "مضافات" سردية تبرهن على عموميّة المعطى وفداحة الفاجعة التي تكشف عنها «فما يعود إلى الذّات هو حالات اجتماعية، وليس مضموناً في نسخة واحدة» [1]؛ فاجعة أن يعيش الإنسان محاصراً بجثوم ثقافة حوّلت الإنسان إلى كائن مفرغ من إنسانيته، يرى في محنة الآخر مجرد استرسال كلامي يشوّش على وثوقيّة التفكير المادي ومسالكه المتجهّمة «أنفقت كل هذا الوقت وأنت تسرد لي حكايتك معتقدين أن بلاغاً مهماً سوف تدلي به. انهض وغادر ولا تعد إلى هذا المكان مرّة ثانية، لو أن كل شخص أنصت لما يفكر فيه مثلك لامتلأت المخافر بالمشتكين» (ص49).

هو ذا الكائن (بمعنى العالم القائم) الذي تقوّضه الرواية. فالثقافة المادية لا تُمارِس الهدر فقط، بل تسوّغه عبر مؤسسات تعيد إنتاج الأزمة وتبارك منطقها السّافر. لكنّ منطوقَ الخطاب يحمل ما يبدو (فائضاً في المعنى) تنقال عبره الحقيقة الصّادمة، حقيقة التّطبيع مع الوجع وإكسابه صفة البداهة ما دام أنه عام ومشترك. فالتّبديه هو أحد الأنساق المخاتلة التي تستعين بها الثّقافة المعاصرة، وإحدى السّياسات التي يُمَارِس عبرها الفاعل المضمر مَكْرَه الموارب. تلك هي (الإحالات التي تحملها دلاليات الأعماق)، أو حركة التّدليل السّردي حينما يسافر «من المغزى إلى الإحالة »[2].

---

[1] - سعيد بنكراد، 2008. السرد الروائي وتجربة المعنى. المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، ص267.

[2] - بول ريكور، نظرية التأويل، والخطاب وفائض المعنى، مرجع سابق، ص140.

نقرأ في التّمثيل السّردي ما يحيل أيضاً على مساءلة **لثقافة الأقنعة** التي تجعل من الواقع الحضري كأنّه لعبة للتّشبّه والإيهام، والمدينة كأنها مسرحٌ للوهم، أو حفلة تنكريّة كبرى يؤدي داخلها الناس أدواراً لا تعكس حقيقتهم. في ذلك ما يشبه الواقع الفائق حسب التّعبير الشهير لجون بودريار، يعيش الناس داخله على الخديعة والزيف كإبدالات سلوكية داخل عالم فقد جوهره وهويّته، واستعاض عن ذلك بالصّور والمظاهر والقشور. ثقافة الأقنعة هي ثقافة سياسيّة، أو ثقافة فاعل مركزي ماكر يمارس الاستبداد باسم الوطن والوطنيّة، ويبارك الأزمة بالدّعوة للصبر عليها، ويشرّع للتّنفّذ والفساد بقناع الدين والعمل الخيري، ويجهز على المعنى بوعود وحِيَلٍ مخادعة. لقد أدرك إبراهيم أن عالم الميتروبول بات يقتات على هذا الزّيف الشامل ويرتديه كقناع سلوكيّ وثقافيّ عام.

فوراء ادّعاءات التّحديث، هناك سير حثيث نحو ما يبدو هاويةً، ووراء اتّساع المدينة وبهرجاتها، ضيقٌ وأزمةٌ حادّة يجري التضليل عليها وحجبها بالأقنعة. الحقيقةُ بهذا المعنى الثقافي، تبدّدت ولم تعد تستوطن الكتب أو العقول أو حتى الواقع، ولم يعد ممكناً العيش بوجه واحد، فتلك قيم عفا عنها الزمن، وأبدلها بالصور الزائفة والوجوه المتقلّبة «في هذه الحياة عليك أن تكون ألف شخص لتعيش» (ص274).

لقد عانى إبراهيم من عبء المعرفة بجوهر واستراتيجيات هذا القناع. إنه صورة لورّاق مثقّف يرزح تحت ثقل العين الثّالثة التي جعلته يعيش داخل المكان والزمان إذ يعيش خارجهما، ويحمل هموم الناس إذ يعتزلهم ويمشي بعيداً عنهم. أدرك إبراهيم محتوى الماوراء القابع خلف القناع فوقف على حقيقة مفزعة حملها كعبء سيزيفي وهو يداوم على العبور من بيته إلى كشك الوراق. عبر البطاقة السيميائية لإبراهيم، تكمن «صورة المثقف حمّالاً»[1]. أي ذلك الذي يحمل (أثقال الناس)، أو أثقال الوجود من منظوره كراءٍ انشطر بين وعي يدعوه إلى (توديع السّلاح)، وصوت آخر يذكره بمسؤوليته التاريخية أمام عالمٍ يمضي نحو خرابه، وأمام أنساق مطمئنة إلى تغوّلها.

انتهى الحال بإبراهيم مستسلماً لصوته الثّاني، فتقنّع بما يبدو أقنعة المدينة ذاتها، والثقافة ذاتها. الأقنعة التي يعيش عليها المتنفّذون والساسة بصفة خاصة، والكائن المعاصر بصفة عامة. فمنطق الكسب، وضرورات العيش، باتت تستلزم التّسلّح بآليات الثقافة المعاصرة عوض العيش على الصمت والخوف والتطلّع لممكن لم يعد ممكناً بالقيم الثقافية القديمة «ارتدِ هذا القناع ستحتاجه هيّا أسرع نحو البنك، يبدو أن رجل الأمن ليس بالباب» (ص209).

فالقناع هنا لا يُؤْخَذ بمعناه المادي، وإنّما بمعناه الثقافي المحيل على الزّيف والمخاتلة التي بات يتقنّع بها «من تسلّقوا أكتاف الناس نحو السّلطة» (ص209). لقد جرّب إبراهيم أن يعيش بأقنعة مختلفة، فأدرك أن صورته في المدينة تتغيّر بين مطلق التّحقير، ومطلق الاحترام والتّقدير. فالمدينة باتت تأتمر بمنطق التّشبّه ولغة القشور. حينما قدّم إبراهيم للمدينة الحقيقة والمعنى فشل، وحينما سوَّق الأوهام والأقنعة نجح. تكتب الرواية هنا حقيقة عالم خارجي لا يسلِّم يده إلا لسلوكات بعينها، فحينما تقمّص (والتقمّص ينطوي على معنى التقنّع) شخصية ديوجين لم ينتبه له أحد، وصُرِفَ من واجهات المحلات بكلام تحقيريّ «لا حول ولا

[1] - عبد الفتاح كيليطو، بحبر خفي، دار توبقال للنشر، الطبعة الأولى، 2018، ص95.

قوة إلا بالله غادر من هنا يا رجل» (ص199)، وحينما تقمّص شخصية زيفاكو أسرع إليه شاب يعرض خدماته «بماذا أخدمك يا سيّدي؟» (ص254). عبر هذا العابر، تنجاب حقيقةُ السرد بما هو جزء من الموسوعة الثقافية التي ينتمي إليها، أو مكتوب يخضع لسلطان المؤلِّف الثّقافيّ المضمر، ويقتات معناه على فيض الحياة المعاصرة التي تمثّل راهنيّة الوجود في العالم بأسئلته وحمولاته المختلفة، وذلك بغاية استكناه الأنساق المحتجبة، والتّأسيس لممكن معيشيّ يستعيد فيه الإنسان جوهرَه المستلب، وقيمَه التاريخية، ومقامَه كبؤرة يجب أن تتمحور حولها سياسات العصر، ولا يمكن بأيه حال أن يغدو أداة لها وطوعاً بين متاريسها المخاتلة.

ثقافةُ الميتروبول، حسب تمثيلها السّرديّ، هي أيضاً **ثقافة التفسّخ والسّقوط القيميّ والإنسانيّ**. فـ «دفاتر الورّاق» بدت كأنّها جرس إنذار ينبّه لخطورة مسالك تمضي فيها الإنسانية. فالرّواية المعاصرة بصفة عامة، و «دفاتر الوراق» بصفة خاصة، هي جرس إنذار حول عالم بلا إنسان وبلا قيم، عالم يمضي نحو أفوله بسياسات حاكها الإنسان بيده ليصير رهينة لها.

إنها رواية منشغلة بالتّدليل على قاعدة فعل تنقذ الإنسان، أو تنبّه للهاوية التي يمضي فيها. تلك مسؤولية كبيرة ملقاة على عاتق الفنّ بصفة عامة، والرواية بصفة خاصّة. فحيثما تنفرز خيوط الأفول، تَستنبت الرواية محكيها لاستجلاء ممكنات الحياة وتأمين الدّافع الإنساني؛ دفء الوجود وسمكه العظيم. فاجعة السّقوط بالنّسبة للرّاهن تأتي من كون السّقوط هو حصيلة لسلسلة من الخسارات المتجذّرة عبر التّاريخ العربيّ الحديث، وهو أيضاً سقوط نتيجة لفاعل عولميّ بسياسات شمولية عابرة. إنه سقوط مزدوج تتحالف فيه عوامل محليّة وتاريخيّة وعالميّة. تضافر هذه العوامل يفرز هذا العالم الذي تومئ إليه الرّواية وتشخّص منطوقه «وهل تعتقد أيّها الغبيّ أن العالم يمضي على نحو سليم، الناس مرضى بما صاغوه لهم، يشعلون الحروب، يبتكرون أمراضاً، يغتالون أصواتاً، ويعلون من أخرى» (ص77).

لا قيمة للإنسان داخل هذا العالم المطمئن إلى سيرورة الإفساد. ففي سبيل الكسب الماديّ، يغدو الإنسان هو أقرب ضحيّة يمكن الإجهاز عليها. كأنّ الرواية تقول هنا بأن الثقافة المادية تُبنى على أنقاض الإنسان وضدّا في قيمه الخالدة، وهي النقطة التي تضعها الرواية موضع استنطاق ومساءلة. فأزمة القيم هي إحدى أفدح الاستفهامات المقلقة داخل راهنية الوجود في العالم، وأحد أهم انشغالات التّدليل داخل المتن المقروء. فعبر صورة البيت المهجور، وانتحار ابن أنيسة بسبب الضّغوط المادية، وانتحار جاد الله حزناً واحتجاجاً على الحياة، والأصوات التي كانت تعبّر عن الضّيق والاختناق الماديّ والمعنويّ، وقصة ليلى التي كانت تتعرض لمحاولات التّرامي على جسدها الضعيف...عبر كل ذلك، تكتب الرواية حقيقة الفاجعة والقهر والفساد الذي بات يعيشه العالم. تحمل الرّواية هنا ما يبدو دعوة ضمنية إلى مجاوزة هذه الفاجعة، وما يبدو استبطاناً لحمولة إيتيقية قائمة على نشدان عالم يعيد بعث الدافع الإنسانيّ الذي أقبرته الثّقافة الماديّة، وقضى عليه فاعل في لهاثه خلف الوظيفيّ والنفعيّ، وفي استحواذه الممنهج على مواطن القيمة.

عبر هذا التّدليل، تنجاب معالم نقد قويّ يوجَّه لهذه الثقافة التي أفرزت التفكّك والفردانية المتوحّشة، وجعلت الإنسان مستغرقاً في أنانيته بعيداً عن أوجاع الآخر، فما «يأتينا من القصة حكمة ومثل وليس تقريراً عن حقيقة كلية»[1]. لكنها حكمة (لا يقينية) تعطّل تصلّبات المنطق لتستفرد بالوجدان. وثمة تكمن حجيّتها المخاتلة، وسلطتها الإقناعية الفريدة التي تمارس التّقويض الناعم الذي يكشف ليخلخل، ويخلخل ليبعث الشّك والارتياب، ويحصّن للعقل ملكة التأمّل والاستجلاء؛ استجلاء ما يُرَادُ له المرور عبر تعمية ثقافية تمارِس التعسّف، وتحصّن للسّقوط ديمومته، فـ «دفاتر الوراق» تتعقّب تصدّعات الوجود المعاصر، وتشهّر بالخراب الذي آلت إليه القيم الإنسانية والوجود الإنساني ذاته. يشتغل هذا التّشهير السّرديّ ضد أنساق الحَجْب والتّضليل التي تروم الإشهار لواجهة معينة تمارس التّعتيم على ما يكشف العيوب واللّطخات.

كأنّ الرّواية هنا تدعو إلى تحصين الدّافع الإيتيقي، والتّأسيس لوجود قائم على المغايرة، ولمجتمع يؤمن بثقافة الاعتراف عوض ثقافة النّبذ والإقصاء، والبناء لمدينة تلتفت، قبل كل شيء، لتصدّعاتها وشقوقها، والانخراط في سياسة تنمّي الإنسان أولًا، وتستهدف كرامة العيش ثانيّاً. فذلك هو السّمك الذي يرعى الدفء الإنساني ويضمن الحداثة الحقيقيّة؛ حداثة الجوهر لا القشور. وتلك هي الدلالات البعيدة التي تطلقها رواية بدت كأنها جرس منبّه في بعض ما تطرحه من أسئلة ونداءات.

خاتمة:

قراءة سردية الميتروبول هي قراءة تقوم على مبدأ التّجاوز الذي يأتي من خلال انتقاء مواقع قرائية يفرضها المنظور السيميو-ثقافي المعتمد هنا. إنها قراءة فاتحةٌ لشقوقٍ ومضيئةٌ لخيوطٍ تتشكّل من خلالها عوالم النص السّردي وتنْحَبِكُ. وهي العوالم التي تنداح عنها تلك الأسئلة التي تُصاغُ بما يشبه الهمس الذي ينقال ويتردّد. تغدو القراءة، بهذا المعنى، مدفوعةً، كما يكتب ذلك جيل دولوز، «بدلالة الحاجة التي يتطلّبها عمل أُنْجِزُهُ حالاً»[2]. تغدو الممارسة النّقدية القائمة على التّجاوز، كما يكتب ذلك عبد السلام بنعبد العالي، قراءة من أجل من أجل النّسيان. وهو النّسيان الذي يؤدّي، بلا شكّ، إلى الإبقاء على نص "دفاتر الوراق" كأثر منفتح ومتجدّد. يؤدي، بتعبير آخر، إلى أثر عابر يقبل الإضاءة بغير المداخل المسلوكة هنا. إنه نسيان يفضي إلى تخليد النص في الزّمن الثقافي على امتداده وعلى اختلاف الموسوعات المستقبلية التي ستحكم تقبله والاشتغال عليه بالقراءة والتحليل.

قائمة المصادروالمراجع:

1. برجس، جلال: دفاتر الوراق، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الرابعة، المغربية، 2021.
2. الغذامي، عبد الله: النقد الثقافي: قراءة في الأنساق الثقافية العربية، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثالثة، 2005.
3. بلقاسم، خالد: مرح القراءة في البحث عن المعنى، كتاب الدوحة، عدد 149، مارس 2020.
4. بنبعد العالي، عبد السلام: قراءات من أجل النسيان، منشورات المتوسط، الطبعة الأولى 2021.

[1] - سعيد بنكراد، سيميائيات النص: مراتب المعنى، منشورات الاختلاف، الطبعة الأولى، 2018، ص137.

[2]- عبد السلام بنعبد العالي، قراءات من أجل النسيان، منشورات المتوسط، الطبعة الأولى، 2021، ص19.

5. بنعبد العالي، عبد السلام: القراءة رافعة رأسها، دار توبقال للنشر، الطبعة الأولى 2019.

6. بنعبد العالي، عبد السلام: ضد الراهن، دار توبقال للنشر، الطبعة الأولى، 2005.

7. بنكراد، سعيد: سيمياء النص: مراتب المعنى، منشورات الاختلاف، الطبعة الأولى 2018.

8. بنكراد، سعيد: مسالك المعنى: دراسات في الأنساق الثقافية، منشورات الزمن، العدد 48، فبراير 2015.

9. بنكراد، سعيد: وهج المعاني: سيميائيات الأنساق الثقافية، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 2013.

10. بنكراد، سعيد: سيرورات التأويل: من الهرموسية إلى السيميائيات، دار الأمان، الطبعة الأولى، 2012.

11. بنكراد، سعيد: السرد الروائي وتجربة المعنى، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 2008.

12. بنكراد، سعيد: السيميائيات والتأويل، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى 2005.

13. بوعزة، محمد: سرديات ثقافية: من سياسات الهوية إلى سياسات الاختلاف، دار الأمان، الطبعة الأولى، 2014.

14. بوعزة، محمد: استراتيجية التأويل: من النصية إلى التفكيكية، دار الأمان، الطبعة الأولى، 2011.

15. حجازي، مصطفى: التخلف الاجتماعي: مدخل إلى سيكولوجية الإنسان المقهور، المركز الثقافي العربي، الطبعة التاسعة، 2005.

16. كيليطو، عبد الفتاح: بحبر خفي، دار توبقال للنشر، الطبعة الأولى، 2018.

17. إيغلستون، روبرت: الرواية المعاصرة، مقدمة قصيرة جدّاً، ترجمة لطيفة الدليمي، دار المنى، الطبعة الأولى، 2017.

18. إيكو، أمبرتو: التأويل بين السيميائيات والتفكيكية، ترجمة سعيد بنكراد، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثالثة، 2016.

19. إيكو، أمبرتو: العلامة: تحليل المفهوم وتاريخه، ترجمة سعيد بنكراد، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية، 2010.

20. إيكو، أمبرتو: ست نزهات في غابة السّرد، ترجمة سعيد بنكراد، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى 2005.

21. إيكو، أمبرتو: الأثر المفتوح، ترجمة عبد الرحمن بوعلي، دار الحوار للنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، 2001.

22. إيكو، أمبرتو: القارئ في الحكاية: التعاضد التأويلي في النصوص الحكائية، ترجمة أنطوان أبو زيد، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 1996.

23. باشلار، غاستون: جماليات المكان، ترجمة غالب هلسا، المؤسسة العربية للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، 1984.

24. ريكور، بول: الزمان والسرد، ترجمة سعيد الغانمي وفلاح رحيم، دار الكتاب الجديد، 2006.

25. ريكور، بول: صراع التأويلات: دراسة هرمينوطيقية، ترجمة منذر العياشي، دار الكتاب الجديدة، ط1، 2005

26. ريكور، بول: نظرية التأويل: الخطاب وفائض المعنى، ترجمة سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية، 2006.

27. لوتمان، يوري، سيمياء الكون، ترجمة عبد المجيد نوسي، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 2011.

28. ماركيوز، هربارت: الإنسان ذو البعد الواحد، ترجمة جورج طرابيشي، منشورات دار الآداب، الطبعة الثالثة 1988.

29. هايدغر، مارتن: الكينونة والزمان، ترجمة فتحي المسكيني، دار الكتاب الجديدة المتحدة، الطبعة الأولى، 2012.

30. Greimas, Algirdas Julien : Sémantique structurale, Editions puf, 1986.

31. Horvath Christina : Le roman urbain contemporain en France, presses Sorbone Nouvelle 2007.

32. Leitch, V.B : Cultural criticism, literary theory, poststructuralims, Columbia University press, New york, 1992.

33. Todorov Tzvetan : Symbolisme et interprétaion, Paris, Editions du Seuil, 1978.

34. Todorov Tzvetan : Littérature et signification, Editions Larousse, 1667.

35. Umberto Eco : Les limites de l'interprétation, Paris, Bernard Grasset, 1992.

تعدد معاني الربيع في المعجم العربي: دراسة في ضوء نظرية الطراز الموسعة

ط.د. هند العنيكري (كلية الآداب والعلوم الإنسانية بنمسيك، مختبر اللسانيات والسيميائيات وتحليل الخطاب، جامعة الحسن الثاني، المغرب)

The Polysemy of 'Spring' in the Arabic Lexicon: A Study in Light of the Extended Prototype Theory

Hinde el Anigri (Faculty of Arts and Humanities, Ben M'Sik Laboratory of Linguistics, Semiotics and Discourse Analysis, Hassan II University, Morocco)

مستخلص:

يُعدّ "**الربيع**" أحد الفصول الأربعة، مما يجعله جزءًا من حقل دلالي زمني داخل اللغة. غير أن استعماله لا يقتصر على الإشارة إلى فترة زمنية محددة من السنة، بل يمتد ليحمل أبعادًا دلالية تتشكل من خلال العلاقات اللغوية التي تربطه ببقية الفصول، وبالمفاهيم الزمنية والثقافية ذات الصلة.

وفي سياق التصنيف الدلالي لفصول السنة، تتوزع هذه الفصول ضمن مجموعات دلالية فرعية بحسب المعاني والصفات المميّزة لكل فصل؛ إذ يرتبط كل فصل بمجموعة من السمات اللغوية التي تسهم في تشكيل طرازه الدلالي. فالربيع، على سبيل المثال، يقترن بصفات مثل: الاعتدال، التجدد، النماء، الإزهار، بينما يرتبط الصيف بالحرارة، والخريف بالتقلب، والشتاء بالبرودة، والانكماش.

تسعى هذه الدراسة إلى تحليل تموضع "الربيع" داخل النظام الدلالي للغة العربية، من خلال مقاربة تستند إلى نظرية الطراز الموسعة، التي تُعنى بكيفية تصنيف التصورات وفق درجات النموذجية، ومدى اشتراكها في سمات دلالية مشتركة. وتمنح النسخة الموسعة من هذه النظرية أهميةً خاصة لما يُعرف بالتأثيرات الطرازية، التي تبرز من خلال مدى قرب أو بُعد المفردة من النموذج المركزي، وتأثير العناصر غير النمطية في توسّع البنية الدلالية.

ويتمثل منهج الدراسة في آليتي الوصف والتحليل، وذلك عبر:

- تحليل "الربيع" بوصفه مفهوما داخل الحقل الدلالي لفصول السنة، من خلال تحديد موقعه النموذجي استنادًا إلى السمات التي يشترك فيها مع الفصول الأخرى.
- دراسة العلاقات الدلالية التي تربط مفردة "الربيع" بغيرها من المفردات في المعجم العربي، للكشف عن البنية التصورية التي ينتمي إليها.
- تتبّع الحقول الدلالية التي امتد إليها "الربيع"، ورصد اتساعاته المجازية بوصفه نموذجًا للتعدد الدلالي.

الكلمات المفتاحية: الربيع – الحقل الدلالي – نظرية الطراز – التأثيرات الطرازية – تعدد المعنى – التوسع المجازي.

Abstract:

"spring" is one of the four seasons, making it part of a temporal semantic field within the language. However, its usage is not limited to denoting a specific time of the year; rather, it extends to carry semantic dimensions shaped by linguistic relations that link it to the other seasons and to related temporal and cultural concepts.

In the context of the semantic classification of the seasons, these seasons are distributed into sub-semantic groups according to the meanings and distinctive attributes of each. Thus, spring, for example, is associated with qualities such as moderation, renewal, growth, and blossoming, while summer is linked to heat, autumn to fluctuation, and winter to coldness and withdrawal.

This study aims to analyze the positioning of "spring" within the semantic system of the Arabic language, drawing on the extended prototype theory, which focuses on how concepts are categorized according to degrees of prototypicality and the extent of their shared semantic features. The extended version of this theory grants particular importance to what are known as prototypical effects, which emerge through the closeness or distance of a lexical item from the central prototype, and through the influence of non-prototypical elements in expanding the semantic structure.

The study adopts descriptive and analytical approaches through:

- Analyzing "spring" as a concept within the semantic field of the seasons, by determining its prototypical position based on the features it shares with other seasons.
- Examining the semantic relations that link the word "spring" with other lexical items in Arabic, in order to uncover the conceptual structure to which it belongs.
- Tracing the semantic fields extended by "spring," and identifying its metaphorical expansions as a model of semantic multiplicity.

Keywords: Spring – Semantic Field – Prototype Theory – Prototypical Effects – Polysemy – Metaphorical Extension.

مقدمة:

تعد قضية تعدد المعنى من القضايا المركزية في الدرس اللغوي، وهي ليست وليدة الدراسات الحديثة، بل لها جذور ممتدة في التراث اللغوي العربي والغربي، إذ تناولها القدماء نظرًا وتأصيلًا وتأويلًا، وأفردوا لها أبوابًا لما تثيره من إشكالات تتعلق باتفاق الألفاظ واختلاف المعاني. وقد أشار إليها النحاة واللغويون، أمثال السيوطي، خصوصًا في باب المشترك اللفظي وعلوم المعاني[1]، كما نجد صداها في كتب الوجوه والنظائر[2] التي درست التعدد الواقع في ألفاظ القرآن الكريم وفي الدراسات المجازية.

وفي سياق تطور البحث اللساني الحديث، شهدت ظاهرة تعدد المعنى نشاطًا ملحوظًا، خاصة في الحقل الدلالي الغربي، ولا سيما بعد بروز الاتجاه المعرفي. فقد أُعيد النظر في اللغة بوصفها انعكاسًا لطرائق إدراكية وذهنية، تعبّر عن أنماط تفكير وتصورات ذهنية، وليست مجرد بنية صورية. ووفقًا لما تقترحه نظرية الطراز، فإن المعنى لا يُبنى على الخصائص التعريفية الصارمة، بل على تمثيلات ذهنية مرنة، يتمركز فيها النموذج حول سمات مركزية تتدرج نحو السمات الهامشية.

بناءً على ما سلف، فتعدد المعنى هو ظاهرة تكون بموجبها للوحدة اللغوية معانٍ عديدة، مستقلة ومترابطة[3]. إن تعدد معاني لفظ ما لا يكفي لجعله مظهرا من مظاهر تعدد المعنى، بل لا بد لتلك المعاني المتعددة من خيط جامع يربط بينها[4]. سنُسمي هذا الخيط الجامع بين المعاني المتعددة المعنى القاعدي (basic sense) الأولي أو الحرفي، وهو أول ما يرد في المعجم[5]. وترتبط هذه المعاني ببعضها بروابط متنوعة، كالروابط الاستعارية (metaphorical links)، والروابط الكنائية (metonymical links)، ومع تباين المعاني المتفرعة، يظل الرابط إلى المعنى القاعدي مستبطنًا بالتنويع، بل لا بد أن تُفهم المعاني الأخرى في ضوئه. أما متحدث اللغة الأصلي فيكتسب هذه المعاني اكتسابًا، ويمكنه بالحس أن يُفرّق بينها في السياقات المختلفة.

وقد خلص **جورج كلير** kleiber إلى تعريف توافقي لتعدد المعنى، وهو التعريف الذي يعد مرجعا في هذا الخصوص، فعندما نتحدث عن ذلك، فإننا نتحدث أولا عن معان متعددة بشكل لغوي واحد، وثانيا عن معان لا تبدو مستقلة، بل متعالقة بطريقة أو أخرى، وقد لاحظ كليبر أن هذا الإجماع يتلاشى حالما يتعلق الأمر بمحاولة تحديد مفهوم المعنى تحديدا دقيقا لطبيعة العلاقة التي تربط المعاني بعضها ببعض.[6]

---

[1] السيوطي، المزهر في علوم اللغة وأنواعها، مكتبة دار التراث، ط3، ج1، م1.

[2] بن سليمان، الوجوه والنظائر في القرآن العظيم، مكتبة الرشد، ناشرون، ط2، 2011، ت. حاتم صالح.

[3] Evans, V. (2007), 163.

[4] Kleiber, Georges. (1999), 55.

[5] Lakoff, G. (1987), 64.

[6] Kleiber, Georges. (1999), 64/65.

في هذا الإطار تُعدّ نظرية الطراز مدخلًا دلاليًا مهمًا لفهم بنية المقولات وتوزع المعنى داخلها، إذ تُنظر إلى التصور بوصفه بنية غير صلبة، يتكون من نموذج مرجعي يمثل **"الطراز"** المحوري، تدور حوله استعمالات ومعان قد تتفاوت في قربها أو بعدها عنه. وتستند هذه النظرية إلى **تصنيفين رئيسين: أحدهما** لغوي يشمل المستويات النحوية والصرفية والبلاغية، **وآخر** غير لغوي يضم عناصر التجربة الحسية والثقافية والسياقية. وقد شهدت النظرية تطورًا في نسختها الموسعة، حيث لم يعد الطراز العامل الوحيد المنظِّم لهيكل المقولة، بل أصبحت التأثيرات الطرازية prototype effects تلعب دورًا حاسمًا في تفسير العلاقة بين المعاني المتعددة للكلمة الواحدة، مما أتاح فهمًا أعمق لظاهرة تعدد المعاني بوصفها ظاهرة منتظمة لا عشوائية.

تتناول هذه الدراسة ظاهرة تعدد المعنى في الألفاظ المرتبطة بفصل الربيع، وذلك من منظور المقاربة الدلالية وفق نظرية الطراز، التي تُعنى بفهم المعنى بوصفه بنية ديناميكية قائمة على التشابهات النمطية والتصنيفات الإدراكية غير الصارمة. وتنطلق هذه النظرية من أن المفاهيم ليست محددة بحدود قاطعة، بل تتشكل حول نماذج مركزية (نموذج الطراز) تضم سمات مشتركة تترتب حولها حالات أخرى أكثر هامشية، رغم الاهتمام المتزايد بظاهرة تعدد المعنى في البحوث اللسانية، إلا أن الدراسات التي تناولت فصل الربيع بشكل معمّق لا تزال نادرة، ولا سيما تلك التي تطبق إطار نظرية الطراز على هذا الحقل الدلالي تحديدًا. لذلك تُعدّ هذه الدراسة إسهامًا أصيلًا يسدّ جزءًا من هذا الفراغ البحثي، ويقدّم قراءة دقيقة لبنية مفهوم الربيع وتوسعاته الدلالية داخل المعجم العربي، مما يثري البحث في مجال تعدد المعنى ويُعمّق الفهم العلمي للظاهرة.

تسعى الدراسة إلى الكشف عن الكيفية التي يتم بها تمثيل فصل الربيع في الذهن عبر اللغة، من خلال تحليل الألفاظ التي تُستعمل للدلالة عليه في المعجم العربي، وتتبع شبكات المعنى التي تنشأ من خلال سمات مشتركة أو استعمالات سياقية متنوعة.

وتنبثق **إشكالية الدراسة** من التساؤل الرئيس الآتي:

ما البنية الطرازية التي تحكم تمثيل فصل الربيع دلاليًا في اللغة العربية، وكيف تسهم في تفسير ظاهرة تعدد المعنى المرتبط به؟ أو ما البنية الدلالية لكلمة "الربيع"، وكيف تتجلى ظاهرة تعدد المعاني في معانيها المختلفة؟

ومن هذا السؤال المركزي تتفرع مجموعة من **الأسئلة الفرعية**، من بينها:

- **ما السمات النموذجية التي يُبنى عليها تصور "الربيع" في اللغة العربية؟**
- **كيف تتشكل بنية الطراز التصورية حول الربيع في ضوء المعطيات اللغوية والمعجمية؟**
- **ما الألفاظ التي تشترك في الدلالة على الربيع، وما طبيعة العلاقة بينها من منظور طرازي؟**
- **ما آليات التوسع الدلالي التي جعلت من "الربيع" مصطلحًا متعدد الدلالات؟**

وتأتي هذه الدراسة في ثلاثة مباحث رئيسة. أولها: مقدمة مفهومية تمهيدية، تتناول تحديد المقاربة الدلالية المعتمدة، مع التأسيس النظري لانطلاق التحليل وفق نظرية الطراز، وبيان السياق الذي تنتمي إليه الظاهرة المدروسة. أما المحور الأول، فقد خُصص لدراسة الحقل الدلالي العام المرتبط بالفصول، ثم تصنيف الألفاظ في مجموعات دلالية فرعية، مع تحليل المكونات الدلالية والعلاقات التي تربطها، بوصفها أدوات تساعد على فهم الامتدادات الدلالية للفصول.

ثم يأتي المحور الثاني ليركز على الألفاظ المقيدة بمكون الزمن في الفصول، في محاولة لرصد البعد الزمني في تشكّل المعنى. أما المحور الثالث، فقد خُصص لتعدد المعنى بين الفصول، مع التوقف بشكل خاص عند فصل الربيع، من خلال تحليل مستوياته القاعدية وبنيته الطرازية، وما نتج عنه من توسعات دلالية واستعمالات استعاريّة وكنائية.

تعدد المعنى ونظرية الطراز:[1]

تشكل عملية المَقْوَلَة عنصرًا أساسيًا في البناء المعرفي للإنسان، إذ تعتمد على تصنيف الأشياء المختلفة ضمن مجموعات وفقًا لما يجمع بينها من خصائص[2]. ورغم أن جميع الكائنات الحية تمقول فقط ما يتصل بنظامها الحياتي، مثل تصنيف الغذاء واللاغذاء، والحيوانات التي تشكل تهديدًا، وأعضاء جنسها، فإن الإنسان يتجاوز ذلك إلى مستويات أكثر تعقيدًا[3]. ويعدّ الطراز العنصر المركزي أو مجموعة العناصر المحورية داخل المقولة وفقًا للنموذج الأولي للنظرية، حيث يحدد جوهر الانتظام الدلالي داخلها.

تتجاوز نظرية الطراز في نسختها الموسعة[4] مفهوم النموذج الأولي لتدرس التأثيرات الطرازية بوصفها العامل الرئيس في انتظام المقولة الدلالية. وتتميّز هذه النسخة الموسعة عن النموذج الأصلي بكونها تتيح ارتباط أفراد المقولة عبر شبكة من العلاقات غير المباشرة، إذ لا يشترط أن يكون لكل معنى مشتق صلة مباشرة بالمعنى القاعدي، وإنما يكفي أن تكون له علاقة بمعنى آخر داخل السلسلة الدلالية.[5] ويشير لانغيكر إلى هذه البنية المفاهيمية بمصطلح "الخطاطة"، حيث تمثل العلاقة بين المعنى القاعدي والمعاني الموسعة بنية مترابطة تتجاوز العلاقة الثنائية التقليدية بين الأصل والفرع.[6]

وقد جاءت النظرية الموسعة لحل معضلة تعدد المعنى، حيث تُفسّر المعاني المتعددة للفظ الواحد باعتبارها أفرادًا ضمن مقولة دلالية موحدة[7]، بحيث يكون توليد المعاني الجديدة ناتجًا عن تفاعلها مع المعاني السابقة. وبخلاف النموذج الأصلي، لا تقوم هذه النظرية على مفهوم الطراز وحده، بل تعتمد على التأثيرات الطرازية بوصفها الأساس في الترابط الدلالي. ويرى لايكوف أن هذه التأثيرات تشكل علاقات غير مباشرة بين أفراد المقولة، حيث يكون المعنى المشتق (ح) مرتبطًا بالمعنى القاعدي (أ) عبر وسيط دلالي مثل (ب). ووفقا لكليبر فإن التأثيرات الطرازية التي تجعل شرط الاشتراك بين جميع الأفراد (أ+ب+ج+د) في سمة واحدة على الأقل

---

[1] في ما يتعلق بتطبيق هذه النظرية - بكلتا نسختيها - على الفئات للغوية وغير اللغوية، يقول كليبر(Kleiber) : يمكن الدفاع عن فكرة أن الأسماء والأفعال والحروف.. إلخ، تكون
قابلة للمعالجة معالجة نموذجية، إنّما تكون الأسماء ملائمة أكثر لمثل هذه المعالجة في النسخة المعيارية، في حين تكون الأفعال المتصرفة والحروف ملائمة أكثر في النسخة الموسعة،61-1

[2] البوعمراني 2009، ص13.

[3] لايكوف وجونسون، 2016 ص 55.

[4] حسب تايلور: يعد الطراز العنصر المركزي أو مجموعة العناصر المركزية في المقولةتبعا للنموذج الأولي للنظرية.

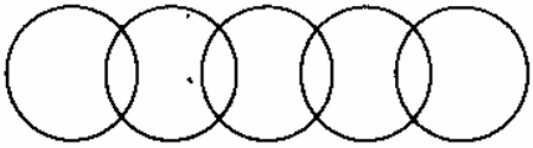
[5] صولة، 2003، ص 21.

[6] نفسه، ص19.

[7].lakoff 1987,387

شرطا غير ضروري، مما يسمح بتوسعات دلالية أكثر مرونة، في هذا الإطار يشير **عبد الله صولة** إلى أن المعنى القاعدي يوجد في مستوى يتعالى على الحقيقة والمجاز، إذ إنهما يقعان في اللغة أما المعنى القاعدي فهو فوق اللغة[1].

ينظر **الشكل** التالي:



[2]

ويمكن أن نمثل لما ورد أعلاه على النحو التالي:

لنفترض أن لدينا كلمة "**الرأس**" في اللغة العربية، التي تحمل عدة معانٍ:

- (أ) المعنى القاعدي: الرأس كجزء من الجسم (العضو العلوي في الإنسان أو الحيوان).
- (ب) معنى مجازي: رأس الشيء بمعنى "مقدمة" أو "أعلى" (مثل رأس الجبل).
- (ج) معنى مجازي آخر: رأس المال (المال الذي يبدأ به مشروع).
- (د) معنى اصطلاحي: رأس القائمة أو رأس المؤسسة.

في النموذج الأصلي لنظرية الطراز، كان من المفترض أن جميع هذه المعاني يجب أن تشترك في سمة واحدة مركزية (مثل "العلو" أو "القمة") لكي تُعتبر جزءًا من مقولة واحدة. هذا الشرط صارم جدًا وقد لا ينطبق على جميع المعاني.

أما في النسخة الموسعة، فإن التأثيرات الطرازية تسمح بأن:

- لا يشترط وجود سمة مشتركة واحدة بين جميع المعاني (أ+ب+ج+د)، بل يمكن أن ترتبط المعاني المتفرعة عبر علاقات غير مباشرة بوساطة معانٍ وسيطة.
- مثلاً، المعنى (ب) "مقدمة الجبل" مرتبط بالمعنى القاعدي (أ) عبر مفهوم "العلو"، والمعنى (ج) "رأس المال" مرتبط بـ (ب) من حيث إنه يمثل "المصدر" أو "الأساس"، والمعنى (د) "رأس القائمة" يرتبط بـ (ج) باعتباره "قائدا" أو "رأس المؤسسة".
- هكذا تُفسر النظرية التوسعات المعنوية بشكل مرن، حيث لا يلزم اشتراك مباشر بين كل الأفراد، بل يكفي وجود روابط ضمنية من خلال معانٍ وسيطة.

---

[1] صولة،2003، ص33.

[2] كلبر، 1990، ص160.

وفي ضوء ذلك، يشير عبد الله صولة إلى أن المعنى القاعدي (أ) هو "فوق اللغة" بمعنى أنه يمثل نقطة انطلاق تتعالى عليها التوسعات المجازية والاستعارات.

(أ) الرأس بوصفه عضوا (المعنى القاعدي). (ب) رأس الجبل (ج) رأس المال (د) رأس القائمة

العلاقة بين (أ) و(ب) مباشرة عبر مفهوم "العلو".

العلاقة بين (ب) و(ج) غير مباشرة، (ج) توسع مجازي يُبنى على (ب).

العلاقة بين (ج) و(د) استمرار للتوسع الدلالي.

لا يلزم وجود سمة مشتركة مباشرة بين (أ) و(ج) أو (د)، بل تتوسط معانٍ وسيطة.

من ناحية أخرى، يرى كلبير أن هذا المنوال في دراسة المعنى المتعدد يكشف عن أن هاته المعاني التي يجمعها لفظ واحد ليست نتاج صدفة، بل تربطها علاقات دلالية متسلسلة. غير أن هذه المقاربة، رغم قوتها الوصفية في تفسير الروابط بين المعاني، تظل ضعيفة من الناحية التفسيرية، حيث لا تفسر بدقة آليات نشوء بعض المعاني دون غيرها. في هذا الإطار، يحدد **كلبير** مجموعة من المبادئ التي تحكم انتقال المعنى القاعدي إلى المعاني المشتقة وفق التأثيرات الطرازية، وذلك عبر ما يُعرف بالبروز المعرفي، حيث تمتلك بعض الكيانات خصائص دلالية تجعلها أكثر تأهيلًا لنقل المعاني. ويمكن حصر هذه **المبادئ** في ثلاثة أساسية:[1]

1. أن الكل في العادة أشد بروزا من الكيانات المجردة.
2. أن الإنسان، وبدرجة أقل الحيوان يكون أشد بروزا مما هو ليس بكائن حي.
3. أن الكيانات الفيزيائية المنفصلة تكون عادة أشد بروزا من الكيانات المجردة.

ويُعدّ أثر البروز العائد إلى الإنسان مثالًا واضحًا على ذلك، حيث تسهم المفاهيم المرتبطة بالأجزاء الجسدية في تشكيل الشبكات الدلالية للمشترك اللغوي. ويشير عبد الله صولة إلى أن بعض الألفاظ، مثل "رأس"، تُستخدم في سياقات متعددة مثل "رأس الجبل" و"رأس العصابة"، مما يعكس انتقال المعنى القاعدي إلى معانٍ جديدة استنادًا إلى مبدأ البروز المعرفي.[2] من هذا المنظور تتيح نظرية الطراز الموسعة فهمًا أعمق للكيفية التي تتشكل بها العلاقات الدلالية داخل اللغة، مع تفسير أوسع لديناميات تطور المعاني عبر الزمن.

1. مفاهيم:

جاء في اللغة بعض الأسماء التي تطلق على الانتقال من وقت إلى آخر أو من حر إلى برد وبالعكس، منها:

---

[1] kleiber 1990,180 ..

[2] صولة، 2003.

الفصل: الحاجز بين الشيئيين، إشعارا بانتهاء ما قبله، والفصل واحد الفصول، ربيعية، وخريفية، وصيفية، وشتوية.[1]

قال **أبو حنيفة**: الفصل اسم جرى في كلام العرب وجاءت به أشعارهم، وسمي الفصل فصلا لانفصال الحر من البرد وانقلاب الزمن الذي قبله، ولا يستعمل الفصل إلا في حينه.

الفصية والفصيان: جاء في المعاجم، فصى الشيء عن الشيء يفصيه فصيا: فصله، وفصية مابين الحر والبرد: سكتة أو سكنة بينهما، وأفصى عنا الشتاء أو الحر: ذهبا أو سقطا، قال ابن الأعرابي: أفصى عنك الشتاء، وسقط عنك الحر، وقال ابن السكيت: قد أفصى عنك الحر: أي خرج ولا تقول أفصى عنك البرد، قال أبو عمرو بن العلاء: كانت العرب تقول: اتقوا الفصية، وهو خروج من برد إلى حر ومن حر إلى برد.

يُظهر مفهوم "الفصل" في اللغة العربية بُعدين دلاليين رئيسيين: أحدهما زمني، والآخر غير زمني. فمن الناحية الزمنية، يرتبط "الفصل" بتقسيم العام إلى فصول أربعة (الربيع، الصيف، الخريف، الشتاء)، ويُستخدم للدلالة على التحول الزمني بين مرحلتين، كما يظهر في التعبير عن انتهاء فصل وبداية آخر، مثل "فصل الحر عن البرد". أما من الناحية غير الزمنية، فيشير "الفصل" إلى الحاجز بين الشيئين، ويعبر عن التمييز والتفريق، سواء في المجالات المادية أو المفاهيمية، كما يُستخدم في القضاء للدلالة على إصدار الأحكام الفاصلة بين القضايا. وهكذا، يتأسس المعنى الدلالي لـ"الفصل" على ثنائية تجمع بين البعد الزمني القائم على التغير والتعاقب، والبعد غير الزمني المرتبط بالانفصال والتمييز.

ويمكن **تعريف فصول السنة** بأنها مصطلحات تعبر عن فترات زمنية تتميز بخصائص مناخية وطبيعية محددة. عند تطبيق نظرية الحقول الدلالية، يتم تقسيمها إلى أربع مجموعات دلالية، كل منها يمثل فصلًا من الفصول الأربعة والصفات المتعلقة به: الربيع، الصيف، الخريف، والشتاء. تنتمي هذه الفصول إلى حقل دلالي رئيسي هو "فصول السنة"، حيث يتميز كل فصل بمجموعة من المكونات الدلالية التي تعكس تغيرات الطقس والظواهر الطبيعية المرتبطة به.

2. الفصول الأربعة وألفاظها في المعجم العربي:

قبل الدخول في تحليل المعنى الطرازي للربيع، من المفيد عرض موقعه ضمن فصول السنة كما وردت في اللغة العربية، سواء في التقسيم الطبيعي أو التداول اللغوي، ثم التوقف عند بعض الألفاظ المرتبطة بهذه الفصول، والتي تتقيد بمكون زمني صريح.

تتوزع الفصول في اللغة العربية إلى أربعة: الربيع، الصيف، الخريف، الشتاء. ويرتبط كل فصل منها بسمات طبيعية وزمنية، تتولد عنها معان ضمنية تظهر في الاستعمالات اللغوية. كما تظهر في اللغة ألفاظ أخرى تتقيد بعنصر الزمن لكنها لا تُعد فصولًا، مثل: الوسمي، الرمضي، الشِتوي، المقلاص... وهي ألفاظ ذات طبيعة وصفية لكنها تشير إلى زمن أو ظرف مناخي بعينه.

[1] محمد عبد الله زيد، رصد لأزمنة فصول السنة أحوالها أمطارها أنوائها وتبدي العرب وتحضرهم في كتب التراث والشعر والنثر القديم، 2007.

يُظهر هذا العرض التمهيدي أن اللغة لا تكتفي بتسمية الفصول فقط، بل تبني حولها شبكة دلالية زمنية ومعرفية، ومن شأن الإحاطة بها أن تسهّل الانتقال لاحقًا إلى تحليل لفظ "الربيع" بوصفه فصلًا ذا حمولة دلالية طرازية ومجازية متشابكة.

1- جدول: الترتيب الزمني والسمات الطبيعية والدلالات المعجمية للفصول الأربعة:

الفصول	الترتيب الزمني	السمات الطبيعية	دلالتها
الربيع	بعد الشتاء وقبل الضيف	ارتفاع تدريجي في درجات الحرارة بعد برودة الشتاء، بدء إنبات النباتات العشبية، تفتح الأزهار الموسمية، اعتدال الطقس وزيادة ساعات النهار.	ربيع: الربيع جزء من أجزاء السنة، فمن العرب يجعله الفصل الذي يدرك فيه الثمار، وهو الوقت الذي يدعوه العامة الربيع. الربيع عند العرب ربيعان ربيع الشهور وربيع الأزمنة، وحكى الأزهري أن السنة أربعة أزمنة. سمته العرب ربيعا لوقوع أول المطر فيه وربما سمي كذلك لارتباطه بالغيث والكلأ وأيضا بالساقية والحظ من الماء.
الصيف	بعد الربيع وقبل الخريف	وصول درجات الحرارة إلى ذروتها، جفاف التربة السطحية، تراجع التساقطات، ازدياد ساعات النهار، نضج الثمار الصيفية	الصيف من الأزمنة معروف وجمعه أصياف وصيوف ويوم صائف؛ أي حار. والصيف واحد من فصول السنة وهو بعد الربيع. الصيف يطلق على المطر الذي يجيء في الصيف.
الشتاء	بعد الخريف وقبل الربيع	انخفاض درجات الحرارة إلى أدنى مستوياتها، تساقطات مطرية غزيرة أحيانًا أو ثلجية، ازدياد	فصل من فصول السنة وهي أحد أرباع السنة وتسمي العرب القحط شتاءكما أريد بالشتاء المجاعة لأن المجاعات أكثر ما يصيب العرب في الشتاء البارد.

		نسبة الرطوبة في الجو، قِصر عدد ساعات النهار.	
الخريف	بعد الصيف وقبل الشتاء	انخفاض تدريجي في درجات الحرارة، تساقط أوراق، تراجع نمو النباتات، تغير ألوان الغطاء النباتي نحو الأصفر والبرتقالي.	أحد فصول السنة وهي ثلاثة أشهر من آخر القيظ وأول الشتاء وسمي خريفا لخرف الثمار فيه أي جنيها. وليس الخريف في الأصل باسم الفصل وإنما هو اسم مطر القيظ ثم سمي الزمن به[1].

يظهر من خلال هذا الجدول أن اللغة العربية لا تكتفي بتسمية الفصول كظواهر زمنية كبرى فحسب، بل تُحمّلها مجموعة من الخصائص المناخية والدلالات المعجمية التي تميّز كل فصل عن الآخر. كما يبرز التصنيف المعجمي كيف يمتلك كل فصل بنيته الدلالية الخاصة، المستندة إلى التغيرات الموسمية من جهة، وإلى الإدراك الثقافي واللغوي من جهة أخرى.

وقد تمّ اعتماد الترتيب الزمني التتابعي (القبلي/البعدي) في تصنيف الفصول الأربعة، بناءً على منطق التعاقب الطبيعي للدورة المناخية كما تنعكس في المعجم العربي. حيث يبدأ الترتيب بالشتاء كمرحلة سكون ومطر، يليه الربيع كزمن للانبعاث والنمو، ثم الصيف الذي يمثل ذروة الحرارة والنضج، وأخيرًا الخريف كمرحلة انتقالية نحو السكون مرة أخرى. هذا الترتيب يتيح إبراز الطابع التحويلي للفصول، ويوضح كيف يحمل كل فصل أثر سابقه ويهيئ للاحق، بما يتوافق مع البنية الدائرية للزمن الطبيعي في الثقافة العربية. كما يبرز خصوصية فصل الربيع، الذي يحتل موقعًا مفصليًا بين الشتاء والصيف، حيث يتقاطع فيه أثر الحياة والمطر والنمو، مما يجعله في قلب الطراز الدلالي للفصول جميعًا.

يُلاحظ أن فصل الربيع يحتل موضعًا مميزًا، إذ تقترن دلالاته المعجمية بسمات زمنية (بداية الثمار، المطر الأول) وأخرى طبيعية (النماء، التفتح، الخصب)، فضلاً عن إشارات إلى الغيث والساقية والحظ. ومن ثمّ يرتبط الربيع ارتباطًا وثيقًا بعلامات طبيعية قوية، حتى صار يُساوي في المخيال العربي **الغيث والكلأ**، أي نزول المطر وظهور النبات، وهما قرينان يرسخان معناه القاعدي. هذا التركيب الدلالي الغني يفتح المجال لتوسعات مجازية ورمزية لاحقة، ويجعل من "الربيع" مادة مناسبة للتحليل الطرازي – باعتباره موضوع الدراسة – لأنه لا يكتفي بالإحالة إلى زمن محدد، بل يندرج ضمن شبكة دلالية مرنة تسمح بالتحول من المعنى القاعدي إلى معانٍ مجازية، وصفية، ورمزية.

---

[1] لسان العرب.

3. الألفاظ المقيدة بمكون الزمن(الفصول):

عند تأمّل المادة المعجمية في اللغة العربية، يتّضح أن العديد من الألفاظ لا تُفسَّر من خلال دلالة واحدة مكتفية بذاتها، بل يُعتمد في شرحها على مجموعة من المقيدات، أو ما يُعرف في المصطلح الدلالي الحديث بـ"السمات المميزة" أو "المكونات الدلالية، ومن أمثلة ذلك دلالات بعض الألفاظ المقيدة بمكون الزمن، نحو: الألفاظ المقيدة بأول السنة والألفاظ المقيدة بالشتاء والألفاظ المقيدة الربيع والصيف ثم الخريف.

ويقصد بالألفاظ المقيدة بمكوّن الزمن تلك الألفاظ التي لا تدل على الزمن دلالة صريحة، ولكن يتضمن معناها عنصرًا زمنيًا يُشكل جزءًا من بنيتها الدلالية، بحيث لا يُفهم معناها الكامل إلا باستحضار هذا البُعد الزمني، الأمر الذي نعرض له أسفله:

1- الألفاظ المقيدة بأول السنة:

ومن تلك الألفاظ: الوسمي.

قال الزبيدي الوسمي: مطر الربيع الأول، كذا نص الصحاح. فالزبيدي هنا ذكر عن علماء اللغة أن من مكونات معنى الوسمي مكونا زمنيا هو أول السنة، وقد نص على هذا المكون الزمني لغويون آخرون، قال الليث: إنما سمي الوسمي من المطر وسميا لأنه يسم الأرض بالنبات فيصير فيها أثرا في أول السنة.

ويمكن جعل تفسير هذا اللفظ في صورة مكونات دلالية على النحو الآتي:

اللفظ	المكونات الدلالية
الوسمي	+ المطر + أول السنة

2- الألفاظ المقيدة بالشتاء:

ومن تلك الألفاظ: الشسوب.

قال الزبيدي: الشسوب كصبور الناقة التي يموت ولدها في الشتاء ثم لا تحلب، فالزبيدي قيد معنى لفظ الشسوب بمكون زمني هو الشتاء.

ويمكن جعل ذلك في صورة مكونات دلالية على النحو الآتي:

اللفظ	المكونات الدلالية
الشسوب	+ الناقة +التي يموت ولدها في الشتاء +لا تحلب

الألفاظ المقيدة بالصيف:

جاء في **لسان العرب الدلس**: نبات يورق في آخر الصيف، فالزمن هو آخر الصيف وبالتالي هو أحد مكونات هذا اللفظ.

ونستطيع أن نجعل ذلك في صورة مكونات دلالية على النحو الآتي:

اللفظ	المكونات الدلالية
الدلس	+ النبت +يورق آخر الصيف

الرمضي:

قال الزبيدي: الرمضي محركة من السحاب والمطر ما كان في آخر الصيف وأول الخريف هنا ذكر أن الزمن هو آخر الصيف أحد المكونات الدلالية للفظ الرمضي.

نمثل لذلك في صورة مكونات دلالية على النحو التالي:

اللفظ	المكونات الدلالية
الرمضي	+زمن السحاب والمطر +ما كان في آخر الصيف وأول الخريف

المقلاص:

يقول الزبيدي في معنى قلص أقلصت الناقة: سمنت في الصيف وناقة مقلاص إذا كان ذلك السمن إنما يكون منها في الصيف، فقد ذكر الزبيدي هنا أن الزمن (في الصيف) أحد مكونات معنى لفظ المقلاص.

ويمكن جعل ذلك في مكونات دلالية:

اللفظ	المكونات الدلالية
المقلاص	+الناقة +التي تسمن في الصيف[1]

3- الألفاظ المقيدة بالخريف:

الصفرية: تشير كلمة الصفرية في لسان العرب إلى عدة معان ومن أبرزها: الصفرية نبات ينبت في أول الخريف، فالزمن هو أول الخريف وهو أحد مكونات معنى لفظ الصفرية.

يمكن جعل ذلك في مكونات دلالية:

اللفظ	المكونات الدلالية
الصفرية	+أول الخريف +نبات

[1] ناصر الهذيلي، دلالات الألفاظ المقيدة بمكون الزمن، دراسة دلالية في ضوء نظرية التحليل التكوني للمعنى.

4- الألفاظ المقيدة بالربيع:

الربيع:

جاء في لسان العرب: الربيع المطر الذي يأتي في زمن الربيع، فالزمن هنا (فصل الربيع) أحد مكونات لفظ الربيع، ويمكن جعل ذلك في مكونات دلالية:

اللفظ	المكونات الدلالية
الربيع	+ زمن (فصل الربيع) + مطر +كلأ +نبات

تكشف هذه الألفاظ المقيدة بمكون الزمن أن التعبير عن الفصول في المعجم العربي لا يقتصر على التسميات الكبرى (الربيع، الصيف...)، بل يتفرع إلى مجموعة من الألفاظ التي تُحدد أزمنة دقيقة داخل كل فصل، أو تُشير إلى مظاهر مناخية مميزة تُستخدم لتحديد الزمن بدقّة.

ونلاحظ أن كثيرًا من هذه الألفاظ مثل (الرمضي، الوسمي، المقلاص، الدلس، الشسوب) ترتبط بظواهر طبيعية ذات أثر مباشر على حياة الإنسان والنبات، وتُسهم في تنظيم الزمن من خلال الحسّ والتجربة، كما أن بعضها يُستخدم بوصفه علامة على الانتقال بين الفصول (الصفرية، المقلاص)، ما يمنحها موقعًا دلاليًا وسطًا بين الزمن والوظيفة المناخية. وتُعد هذه الألفاظ مكوّنًا طرازيًا مهمًا في فهم دلالة الفصول، لأنها تُبرهن على أن "الربيع" (ومثله بقية الفصول) لا يُفهم ككتلة زمنية ثابتة، بل كمجال قابل للتقسيم الداخلي، تنشأ فيه دلالات فرعية دقيقة تُسهم في بناء شبكة المعنى الزمني في اللغة.

ومن المهم هنا التمييز بين مكونين أساسيين في بناء دلالة هذه الألفاظ: الأول هو الترتيب الزمني الذي يحدد موقع اللفظ داخل دورة الفصول، مثل بداية أو نهاية فصل معين، والثاني هو السمة الطبيعية التي تعبّر عن الظاهرة المناخية أو البيئية المصاحبة لهذا التوقيت، كالمطر، ارتفاع درجات الحرارة، نمو النبات، أو تأثيرات على الحيوان هذا التمييز يُساعد في فهم كيف تتشكل المعاني الدلالية للألفاظ، إذ لا تقتصر دلالة اللفظ على مجرد الإحالة إلى زمن معين، بل تتداخل مع الوعي الطبيعي والتجربة الحياتية، مما يمنحها غنى دلاليا وتعددًا في الأبعاد والمعاني.

4. **تعدد المعنى وفصول السنة: الربيع نموذجا:**

يعد تعدد المعنى من الظواهر اللغوية التي تعكس ثراء المعجم العربي، حيث تحمل الكلمة الواحدة أكثر من معنى وفقا للسياق الذي ترد فيه وتبرز هذه الظاهرة في أسماء الفصول الأربعة إذ نجد أن بعض الألفاظ لا تقتصر دلالتها على فصل معين بل تمتد لتشمل دلالات زمنية أو طبيعية وغيرها فعلى سبيل المثال، يستعمل " الربيع" للإشارة إلى فصل معروف تفتح فيه الأزهار، لكنه قد يدل في بعض السياقات على الخصب عموما أو حتى على فترة من السنة تختلف عن التقسيم الفلكي المعهود، وبالمثال نجد أن

الخريف لا يقتصر على كونه فصلا بين الصيف والشتاء بل يستعمل أحيانا للدلالة على مرحلة متقدمة من العمر أو على التغيير و الانحسار، أما الصيف فهو يشير إلى الفصل الحار في حين يرتبط الشتاء بالمطر والبرد لكنه قد يمتد ليشمل معاني تتعلق بالندرة واليبوسة في بعض الاستخدامات، يعكس هذا التعدد في المعنى طبيعة اللغة العربية في ربط المفاهيم الزمنية بظواهر مختلفة، مما يمنح الألفاظ مرونة دلالية تتكيف مع سياقات متعددة ومن مظاهره في المعجم العربي ما نجده في مادة ر-ب-ع :

1- **مادة (رب ع) في المعجم:** ما دل على الفصل وما ارتبط به ومالم يرتبط به

رب ع: (الرَّبْعُ الدار بعينها حيث كانت وجمعها رِبَاعٌ و رُبُوعٌ و أَرْبَاعٌ و أَرْبُعٌ و الرَّبْعُ أيضا المحلة و الرُّبْعُ جزء من أربعة ويُثقّل مثل عُسْر وعُسُر و الرِّبْعُ بالكسر في الحُمّى أن تأخذ يوما وتدع يومين ثم تجيء في اليوم الرابع يقال رَبَعَتْ عليه الحُمّى وقد رُبِعَ الرجل على ما لم يسم فاعله فهو مَرْبُوعٌ) و الرَّبِيعُ عند العرب ربيعان ربيع الشهور وربيع الأزمنة فربيع الشهور شهران بعد صفر ولا يقال فيه إلا شهر ربيع الأول وشهر ربيع الآخر وأما وأما ربيع الأزمنة فربيعان الربيع الأول وهو الذي تأتي فيه الكمأة والنور وهو ربيع الكلإ والربيع الثاني وهو الذي تُدرك فيه الثمار.

في الناس من يُسميه الربيع الأول وسمعت أبا الغوث يقول العرب تجعل السنة ستة أزمنة شهران منها الربيع الأول وشهران صيف وشهران قيظ وشهران الربيع الثاني وشهران خريف وشهران شتاء وجمع الربيع أربِعاءُ و أَربِعَةٌ مثل نصيب وأنصباء وأنصبة و المَرْبَعُ منزل القوم في الربيع خاصة تقول هذه مَرَابِعُنا ومصايفنا أي حيث نرتبع ونصيف والنسبة إلى الربيع رِبْعِيٌّ بكسر الراء (و رَبَع القوم من باب قطع صار رابعهم أو أخذ رُبع الغنيمة وفي الحديث {ألم أجعلك تربع} أي تأخذ المِرباع قال قُطرب المِرباعُ الرُّبع والمعشار العشر ولم يسمع في غيرهما وَرَبَع الحجر وارْتَبَعَهُ أي أشاله وفي الحديث {مرّ بقوم يربعون حجرا} ويرتبعون والنسبة إلى ربيعة رَبَعِيٌّ بفتحتين وعامله مُرَابَعَةً كما يقال مصايفة ومشاهرة و الرَّبْعَةُ بالتسكين جؤنة العطار ورجل رَبْعَةٌ أي مربوع الخلق لا طويل ولا قصير وامرأة ربعة أيضا وجمعهما جميعا رَبَعَاتٌ بالتحريك وهو شاذ لأن فعلة إذا كانت صفة لا تُحرك في الجمع وإنما تُحرك إذا كانت اسما ولم يكن موضع العين واو ولا ياء) و ارْتَبَعَ البعير و تَرَبَّع أي أكل الربيع و ارْتَبَعْنَا بموضع كذا أقمنا به في الربيع (وتَرَبَّعَ في جلوسه والتَّرْبِيعُ جعل الشيء مُرَبَّعا و رُبَاعُ بالضم معدول عن أربعة أربعة والرَّبَاعِيَةُ بوزن الثمانية السن التي بين الثنية والناب والجمع رَبَاعِيَاتٌ ويقال للذي يُلقي رباعيته رَبَاعٌ بوزن ثمان فإذا نصبت أتممت فقلت ركبت بِرذونا رباعيا والغنم تَرْبِعُ في السنة الرابعة والبقر والحافر في الخامسة والخف في السابعة تقول في الكل أَرْبَعَ أي صار رباعيا) وأربع إبله بمكان كذا أي رعاها في الربيع (وأَرْبَعَ القوم صاروا أربعة) وأربعوا أي دخلوا في الربيع وأربعوا أي قاموا في المربع عن الارتياد والنجُعة وأربعت عليه الحمى لغة في ربعت وقد أربع لغة في ربع فهو مُر.[1]

[1] مختار الصحاح.

1. تصور الربيع في اللغة العربية:

يُعدّ الربيع من الفصول التي تحمل كثافة دلالية واضحة، حيث لا يقتصر معناه على كونه فصلًا من السنة، بل يتشعب ليشمل أبعادًا رمزية ولسانية وثقافية تعكس تصورات متباينة عن الزمن والتجدد والنماء. ففي اللغة العربية، نجد أن كلمة "الربيع" تُستخدم للإشارة إلى الخصب والنماء كما في قولهم ربيع الأرض، أي ازدهارها بعد جفاف، وربيع العمر للدلالة على مرحلة الشباب والقوة والحيوية.

هذه الدلالات تتقاطع مع استخدامات مجازية مماثلة في لغات أخرى، حيث تحمل الكلمة في الإنجليزية (spring) مثلًا معاني: القفز، الانطلاق، التجدد، وتُستخدم في سياقات تعبيرية مثل: spring into action أو Arab Spring. وفي الإسبانية، تعني primavera حرفيًا "الزمن الأول" وتشير مجازيًا إلى بداية مرحلة من الحياة، كما في: Está en la primavera de la vida. أما في الفرنسية، فكلمة printemps تُستثمر دلاليًا للإشارة إلى الانتفاضات الجماعية أو التجدد السياسي، كما في التعبير الشهير le printemps des peuples. (ربيع الشعوب).

ومن **الناحية الاشتقاقية**، يُلاحظ أن كلمتي primavera (بالإسبانية) وprintemps (بالفرنسية) تعودان في تأثيلهما إلى معاني البداية والانطلاقة:

- prima في primavera تعني "الأول"، وvera تعني "الربيع"؛
- أما printemps فهي مشتقة من primum tempus في اللاتينية، أي "الزمن الأول" أو "الوقت البادئ".

هذا الاشتقاق يُعزّز البعد التصوري للربيع باعتباره رمزًا للدورة الأولى، والبداية الجديدة، وتجدد الحياة، ويقابل في العربية دلالة النبات الأول بعد المطر. مما يوضح أن التصورات الرمزية المشتركة بين اللغات تنبع من بنية إثيمولوجية متقاربة، تؤكد أن "الربيع" ليس مجرد توصيف زمني بل مفهوم ديناميكي متحوّل يُعاد توظيفه ثقافيًا ومجازيًا في مختلف البيئات اللغوية. (انظر الجدول أسفله).

اللغة	اللفظ	التوسعات المجازية أو الطرازية	أمثلة من الاستخدام
العربية	الربيع	الشباب، بداية الحياة، التجدد، الخصب، المطر، الاستقرار	ربيع العمر، ربيع القلب، الربيع العربي
الإسبانية	Primavera	بداية جديدة، مرحلة الشباب، الانطلاقة	Está en la primavera de la vida
الفرنسية	Printemps	الانتفاضة، الأمل الجماعي، التجدد السياسي	Le printemps des peuples
الإنجليزية	Spring	القفز، الانطلاقة، الشباب، النمو، التجدد الروحي أو الحركي	Spring of youth, Arab Spring, spring into action

في ضوء التصوّر الطرازي للمعنى، يتّضح أن لفظ "الربيع" لا يقتصر على تمثيل دلالي مخصوص باللغة العربية وحدها، بل يشكّل نواة دلالية تشترك فيها لغات طبيعية متعددة. ويوضح الجدول كيف تنطلق هذه اللغات من الطراز القاعدي المشترك (النمو، التفتح، البداية الحيوية)، ثم توسّعه ضمن بنيتها اللغوية إلى تداول دلالات شعورية أو رمزية أو حركية، وفق آليات مجازية وتركيبية داخل النظام اللساني نفسه، لا خارجه.

2. المعنى القاعدي لكلمة الربيع في ضوء نظرية الطراز:

في ضوء المقارنة اللغوية بين العربية وبعض اللغات السامية، يتضح أن لفظ "الربيع" يستند إلى نواة دلالية مشتركة تُحيل إلى نمو النبات وعودة الحياة بعد فترة الجفاف. ففي الآرامية تظهر كلمة RVi'a بمعنى التوازن والاعتدال، وهي صفات ترتبط بالدورة الطبيعية للخصب. كما تشير الكلمة في الإثيوبية القديمة (Rab'a) إلى الزمن الخصب وعودة الحياة، وهو ما يعبّر عن عمق الارتباط بين الجذر السامي المشترك وفكرة التحول البيئي الذي يسبق الزمن الربيعي.

وعند تحليل الجذر العربي ر-ب-ع، نجد أن دلالاته الأقدم ترتبط بالمجال الزراعي، لا الزمني، وتتمثل في:

- النبات بعد المطر (كما في ارتبع، والمرتبع).
- الكلأ والمرعى.
- الوفرة الطبيعية في الأرض.

وكلها معانٍ تؤسس لفكرة الربيع بوصفه نموا نباتيا أوليا، لا بوصفه زمنا. لذا يُعدّ معنى النبات الناتج عن خصوبة الأرض بعد الغيث هو المعنى القاعدي الأقدم للجذر، وهو ما يمكن عدّه "طرازًا أوليًا" تشكّلت حوله لاحقًا دلالات زمنية (الربيع كفصل)، ثم شعورية ومجازية (ربيع العمر، ربيع الشعوب).

ويمكّن هذا التتبع من إعادة ترتيب الامتدادات الدلالية، إذ إن:

- النبات هو المعنى القاعدي.
- الخصب هو شرط ونتيجة مرافقة له.
- الربيع الزمني هو مظهر طرازي لاحق.
- أما دلالات مثل ربيع العمر أو الربيع العربي، فتمثل تجليات استعاريّة متأخرة.

ويظهر ذلك فيما يلي:

أ- الدلالة ما قبل الفصلية (الماء والنبات: تتصل بفصل الربيع كنائيا: السبب / النتيجة)

الألفاظ المشتقة	دلالتها
الربيع الأول	الفصل الذي تأتي فيه الكمأة والنور، ربيع الكلأ

ربيع رابع	مخصب على المبالغة سمي على الكلأ والغيث ربيعا
التربيع في الزرع أربَع الغيث	السقية بعد التثليث إذا نبت الربيع
المُرْتبِع من الدواب	الذي رعى الربيع فسمن ونشط
مَرْبِعَة ومِرْباع	كثيرة الربيع
رِبْعِية	النتاج والقيظ
أربع إبله	أي رعاها في الربيع
الرَّبيعة	الروضة
الربيع	الساقية الصغيرة تجري إلى النخل

ب-في دلالة الربيع(فصلية):

الألفاظ المشتقة	دلالتها
الربيع	جزء من أجزاء السنة (فصل من فصول السنة)
الربيع الثاني	الفصل الذي تدرك فيه الثمار
الربيع	المطر
ربيع الشهور	ربيع الأول والآخر
ربيع الأزمنة	الربيع الأول: الفصل الذي تأتي فيه الكمأة والنور، ربيع الكلأ. والثاني الفصل الذي تدرك فيه الثمار
الربيع	الجدول
الربيع	النهر الصغير
الرّبعة	اجتماع الماشية في الربيع
أربع القوم	دخلوا في الربيع

أربعوا	صاروا إلى الريف والماء
تربع القوم	أقاموا في زمن الربيع
المَرْبَعُ والمُرْتَبَعُ والمُتَرَبَّعُ	الموضع الذي ينزل فيه أيام الربيع
تَرَبعواو ارتبعوا	أصابوا ربيعا وأقاموا فيه
تَرَبّعَتِ الإبل	أقامت
المربَعُ	الموضع الذي يقام فيه زمن الربيع خاصة
رُبِعَ القوم/ ربعا	أصابهم مطر الربيع
رُبِعت الأرض / مَرْبوعة	إذا أصابها مطر الربيع
الرَّبْعِيَّة	ميرة الربيع ويقال أيضا العير الممتارة في الربيع
الرِّبعيّة	الغزوة في الربيع
المرابيع	الأمطار التي تجيء في أول الربيع
الرُّبَع	الفصيل الذي ينتج في الربيع وهو أول النتاج
الرِّباع	ما ولد من الإبل في الربيع
الرَّبْعِيُّ	الذي ولد في الربيع على غير قياس
فصِل ربْعي[1]	نتج في الربيع
الربيع	الحظ من الماء ما كان

ج-في غير دلالة الربيع (غير فصلية):

الألفاظ المشتقة	صفاتها
الربع الثاني	طرف الجبل
الربعة بالتسكين	الجونة جونة العطار، وهي إناء مربع كالجونة
المربعة	خشيبة صغيرة يرفع بها العدل
الربع	السكن جماعة الناس المنزل والدار والإقامة

[1] لسان العرب، مادة ربع.

المربوع	الذي ليس بطويل ولا قصير، فالمعنى أنه لم يكن مفرط في الطول، ولكن كان بين الربعة والمشذب. المربوع من الشعر: الذي ذهب جزآن من ثمانية أجزاء من المديد والبسيط
ربَّع	ربع الشيء: صيره أربعة أجزاء وصيره على شكل ذي أربع وهو التربيع
أربع	أربع الإبل: أوردها ربعا أربع الرجل: جاءت إبله روابع وخوامس
الرَّبْعُ	مصدر ربع الوتر ونحوه، بربعه ربعا جعله مفتولا من أربع قوى، والقوة الطاقة
المرابيع	المرابيع من الخيل: المجتمعة الخلق
الرَّبَاعة والرِّبَاعة	القبيلة
الرباعية	مثل الثمانية وهي إحدى الأسنان الأربع التي تلي الثنايا بين الثنية والناب تكون عند الإنسان وغيره
الرَبَعَة	المسافة بين قوائم الأثافي والخِوان
الربيعة	بيضة السلاح الحديد المزادة العتيدة
المُرْبِع	الذي يورد كل وقت من ذلك
الأربِعاء والأُربعاء والأَربَعاء	اليوم الرابع من الأسبوع
الربائع	بطون من تميم
مِرْبَع	اسم رجل
ربيعة	اسم علم
الرَّوْبَع والرَّوْبَعة	الضعيف ذاء يأخذ الفصال
الأربعاء	موضع
اليرابيع	دواب كالأوزاغ تكون في الرأس
التِّرباع	اسم موضع

رِبْع	اسم رجل من هذيل
الربائع	المواضع
ارتبع	ارتبع البعير: أسرع ومر يضرب بقوائمه كلها
استربع	استربع الشيء: أطاقه استربع الرمل: إذا تراكم فارتفع
ربع	ربع الحجر يربعه شاله ورفعه
تربع	تربع في جلوسه: يعني جمع جلسة
اليربوع	نوع من الفأر
ربع عليه ربعا ربع عليه وعنه يربع ربعا	عطف كفَّ[1]

من منظور لساني دلالي، يكشف الجذر (ر-ب-ع) في" لسان العرب" عن آلية اشتقاقية تُنتج شبكة من الألفاظ ذات روابط عميقة تتجاوز العلاقة الشكلية إلى مستوى الاشتراك في التصور. ففي ضوء نظرية الطراز، لا يتحدّد المعنى القاعدي بوصفه "تعريفًا قاموسيا"، بل باعتباره نقطة ارتكاز دلالية معرفية تنبع منها معانٍ متدرجة، تتفاوت قربًا أو بُعدًا عن النواة بحسب درجة حضور السمات المشتركة.

وإذا كان النبات هو النواة المشتركة في هذا الجذر، فإن أغلب الألفاظ التي تدور في فلكه تعبّر عن تجربة الحياة المتصلة بالنمو، والإنبات، والازدهار، وكلها مفاهيم ذات حضور بيولوجي وحسي مباشر. ويتعزز هذا التأطير من خلال معان مثل: "الربيع"، "الربيعة"، "المرتبع"، "رويت الأرض"، التي تُجسّد الرابط بين التربة، والمطر، والنبات.

وفي **المستوى الثاني** من التوسّع، ينتقل النظام التصوري من النبات الطبيعي إلى الزمن الطبيعي، فيُطلق اسم "الربيع" على الفصل الذي يتكرّر فيه هذا النمو سنويًا، لتُبنى عليه تمثلات زمنية دائرية تُكرّس "الربيع" بوصفه لحظة دورة، لا خطًّا مستقيمًا. هنا نلحظ انتقالًا من الإدراك الحسّي إلى التجريد الزمني، وهو ما يُظهر كيف يتحوّل النبات إلى منظومة زمنية دورية في التصور اللغوي العربي.

أما في **المستوى الثالث**، فتبدأ النواة في التوسع باتجاه دلالات غير مرتبطة مباشرة بالنبات أو الزمن، بل تتجه نحو المكان والاستقرار والشعور، كما في "الرُّبع"، و"الربوع"، و"التربيع"، و"المربّع"، و"ربيعة" اسم لعلم. هذه المعاني تُظهر أن الطراز لا يتحرك فقط على محور التشابه، بل على محور التجريد الثقافي أيضًا، حيث تتحول بعض خصائص النبات (الامتداد، الانتظام، الحياة) إلى قيم معنوية (السكينة، التوازن، التناغم).

---

[1] لسان العرب، مادة ر-ب-ع

يُفهم من هذا أن "الربيع" بوصفه فصلًا، ليس مركزًا دلاليًا، بل هو تجلٍّ لساني لتجربة معرفية أعمق، هي تجربة النبات بوصفه رمزًا للامتلاء، والتجدّد، والارتباط بالأرض. ومن ثَم فإن تحليل المعاني المشتقة من هذا الجذر يُبيّن أن اللغة العربية تُبني تصوّرها للزمن من خلال معجم الطبيعة، وتُرسّخ طرازاتها الدلالية على أساس من الملاحظة الحسيّة والتجريب الثقافي الطويل.

المقارنة بين دلالة الربيع الفصلية وغير الفصلية:

تتجلى دلالة "الربيع" في مادة الجذر "ر-ب-ع" عبر بُعدين دلاليين رئيسيين، يختلفان من حيث طبيعة المرجعية وطبيعة البنية المفهومية:

- **أولًا: الدلالة الفصلية**، وهي دلالة زمنية ترتبط بفصل من فصول السنة، يتميز بالاعتدال المناخي، وتجدد النمو، وخصوبة الأرض، مما يمنحه بعدًا رمزيًا يتجاوز الظرف الزمني ليصبح تعبيرًا عن البدايات والنهضة والعودة إلى الحياة بعد القحط الشتوي.
- **ثانيًا: الدلالة غير الفصلية**، وهي مجال دلالي أقدم وأعمق، لا يقتصر على المكان بالمعنى الضيق، بل يتوزع بين:
  - **دلالات مكانية:** كما في "الرّبع" (موضع الإقامة)، و"المرتبع" (موضع الرعي).
  - **دلالات تنظيمية وتجريدية**: مثل "المربّع" (الشكل الهندسي)، و"التربيع" (تقسيم الشيء إلى أربعة أجزاء)، و"الرُّبعة" (صفة للاعتدال أو الامتلاء).
  - **دلالات وصفية**: تشير إلى الانتظام أو الثبات، مثل "تربع القوم" بمعنى استقرّوا.
  - **أسماء أعلام**: ربيعة اسم علم لقبائل عربية.

هذه المعاني تتقاطع حول نواة دلالية طرازية تُحيل إلى تصورات: الاستقرار، التوازن، الامتلاء، الخصوبة، وهي سمات لا ترتبط بالحيّز المكاني فقط، بل تتوزع في الوعي اللغوي بين ما هو مكاني، وشكلي، واجتماعي، ووصفي.

بناءً على ذلك، يمكن اعتبار دلالة "الربيع" الفصلية امتدادًا زمنياً نابعًا من هذه النواة التصورية الأصلية، حيث استُعيرت مفاهيم الخصوبة والامتلاء والتناغم من المجال غير الزمني، وأُسقطت على فصل من فصول السنة اتصف بهذه السمات. هكذا أصبح "الربيع" زمنًا ذا دلالة رمزية طرازية، ناتجًا عن امتزاج المعاني الأصلية في سياق التداول الثقافي.

وبهذا يُفهم "الربيع" لا كمعنى مستقل، بل كتجلٍّ طرازي مركب لمفاهيم متشابكة الأصل، مما يبرز ثراء البنية الدلالية للجذر "ر-ب-ع" ويُظهر إمكاناته في توليد المعنى عبر الزمن. لذلك، فإن مقاربة مادة "ر-ب-ع" وفق منطق الطراز الدلالي تتيح إدراك أن "الربيع" ليس سوى تمثيل زمكاني لمعنى أعمق يُعاد إنتاجه عبر سياقات متعددة (مكانية، تنظيمية، عددية، فصلية...).

3. التوسعات الدلالية لكلمة "ربيع":

إن المعاجم العربية على اختلاف عصورها ترصد للربيع معانيَ واستعمالات كثيرة، وهو ما نوضحه في الجدول التالي:

المعجم	المعنى
معجم الدوحة التاريخي للغة العربية	الربيع والجمع أربعاء - الربيع: المطر في زمن الربيع - الربيع: من الشهور: ربيع الأول وربيع الثاني - الربيع: من الأزمنة: أحد فصول السنة يقع بين الشتاء والصيف - الربيع: الكلأ وما تعتلفه الدواب من الخضر - الربيع: النهر الصغير[1]
قاموس المحيط	- الربيع: ربيعان ربيع الشهور وربيع الأزمنة - ربيع رابع: مخصب - الربيع: علم - الربيع: المطر في الربيع - الربيع: الحظ من الماء - الربيع: النهر الصغير[2] - أبو الربيع: الهدهد - الربيع: من أيام الأوس والخزرج
تاج العروس	- الربيع: جماعة محدثون - الربيع: علم - الربيع: المطر في الربيع - الربيع: المطر يكون بعد الوسمي وبعده الصيف والحميم - الربيع: الجدول[3] - الربيع: النهر الصغير

[1] معجم الدوحة التاريخي للغة العربية.

[2] قاموس المحيط، مادة ربع.

[3] تاج العروس، مادة ربع.

معجم اللغة العربية المعاصرة	- الربيع: ثاني فصول السنة يأتي بعد الشتاء ويليه الصيف - الربيع: المطر في فصل الربيع - الربيع: كل أخضر من النبات - الربيع: ربيع الأول: الشهر الثالث من شهور السنة الهجرية - زهرة الربيع: نبات له أوراق بيضاء بوسط أصفر - حسناء الربيع: جنس من نباتات مزهرة في الربيع لها أوراق رفيعة وأزهار بيضاء أو زهرية - أبو الربيع: طائر له ريش ملون مزخرف[1]
مجمل اللغة	- الربيع: زمان معروف - الربيع: الشهر[2]
لسان العرب	- الربيع: جزء من أجزاء السنة - الشتاء ربيعين: ربيع الماء والأمطار وربيع النبات - الربيع: ربيع الشهور والأزمنة - الربيع: الجدول - الربيع: النهر الصغير - الربيع: الحظ من الماء ما كان - الربيع: الساقية الصغيرة تجري إلى النخل حجازية[3]

1- جدول معاني الربيع في معاجم اللغة العربية:

يُبرز الجدول تنوع معاني كلمة "الربيع" في المعاجم العربية، حيث يشير إلى الفصل السنوي، المطر في زمن الربيع، النهر الصغير، والنباتات، إضافة إلى دلالات زمنية وفلكية. وتفاوتت المعاجم في مستوى التفاصيل، إذ قدم بعضها، مثل "معجم اللغة العربية المعاصر"، تصنيفات دقيقة للنباتات والأزمنة، بينما ركزت أخرى، مثل "لسان العرب"، على التفسير اللغوي التقليدي. كما تكررت بعض المعاني في أغلب المعاجم، مثل ارتباط "الربيع" بالنهر الصغير والفصول السنوية، مما يعكس شيوعها قديماً. يعكس هذا التنوع تطور مدلولات الكلمة عبر الزمن، مع اختلافات في التناول بين المعاجم التراثية والحديثة.

---

[1] معجم اللغة العربية المعاصرة، مادة ربع.

[2] مجمل اللغة، مادة ربع.

[3] لسان العرب، مادة ربع.

ويلاحظ من ذلك كله، أنّ لفظة (الربيع) تضم جملة من المشتركات، وكلّ هذه الدلالات التي تقع ضمن مقولة (الربيع) والتي تنوعت بين الحقيقة المادية والمجازيّات الحسية تحتاج إلى تجميع عند دلالة نموذجيّة، وممثلة طرازيّة متضمنة في كلّ منها، وهي الربيع كفصل التجديد، فـ (الربيع) هو فصل من فصول السنة يتميز باعتدال المناخ وتفتح الأزهار، وعليه كان صورة للأشياء الطبيعية الأخرى كـ (ربيع العمر)، و(ربيع الحياة)، و(ربيع القلب) وغيرها، فهي مواضع (الربيع) وصورة لأجزاء من الحياة أو العمر أو المشاعر). ويبدو أن الثابت في كل هذه الاستعمالات شيء واحد هو الربيع كل أخضر من النبات (النبات)، فهو المعنى القاعدي الذي تسري تأثيراته الطرازية في جميع تلك الاستعمالات وتشتق منه سائر المعاني الجزئية.

هناك تصميم تمثيلي شهير للبنية المتعددة المعنى المبنية على أساس النموذج، يُعرف بـ **نموذج الشبكة الشعاعية** (*Radial Network Model*). وقد كانت **كلوديا بورغمان (Claudia Brugman)** أول من قدّمه أثناء تحليلها لحرف الجر الإنجليزي *over*، كما عُرف أيضًا من خلال بحث **جورج لايكوف (George Lakoff)** حول الشبكة الشعاعية. في هذا النموذج ترتبط المعاني السياقية بالنموذج المركزي، كما يرتبط بعضها ببعض عبر روابط أحادية يمكن تصنيفها وفق نوع العلاقة الدلالية التي تؤسسها.[1]

تتمثل إحدى مزايا هذا النوع من التمثيل في قدرته على إدراج **الروابط المجازية**، حيث يتضمن مختلف الأمثلة عن بنية الفئة المبنية على أساس النموذج، بما في ذلك علاقات الشبه، سواء كان شبهًا حرفيًا أو مجازيًا بين التفسيرات التي تندرج ضمنها. فإذا اقتصر اللفظ على معنى واحد فلن يكون ثمة مجال للكناية، إذ ستظل جميع مواضع الاستعمال مرتبطة بأوجه شبه تُفسَّر بالخصائص المشتركة. أما إذا تطور المعنى إلى حالة **تعدد دلالي**، فإن الكناية تبرز بوصفها إحدى صوره. ولتمثيل الكناية في هذا التصنيف، يكفي رسم رابط مجازي داخل بنية الشبكة الشعاعية.[2]

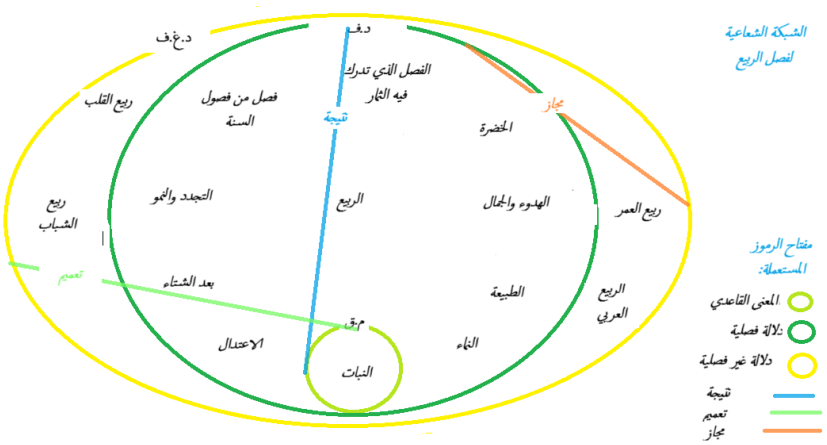
يمكن أن نمثل للشبكة الشعاعية لفصل الربيع على النحو التالي:

[1] ديرك جيرارتس: نظريات علم الدلالة المعجمي، ص284-287.

[2] Dirk Geeraerts: Theories of lexical semantics 190,193 .

2- **الشبكة الشعاعية للربيع:**[1]

الشكل (أ):



يمثّل هذا الرسم الشعاعي تمثيلًا دقيقًا لما تسميه نظرية الطراز (Prototype Theory) بـ"التأثيرات الطرازية" (prototype effects)، وتمثل شبكة الدلالات المعجمية بعناصرها وعلاقتها كلا متكاملا، ولكن المكونات فيها متفاوتة من حيث البروز والإفادة المعرفية. ففي كل شبكة يترشح معنى ليشغل موقع النموذج، ومن هذا النموذج تتفرع المعاني الأخرى المنتمية إلى الشبكة تفرعا شعاعيا كما يذهب إلى ذلك لايكوف.[2]وتُظهر هذه الشبكة أن "النبات" هو المعنى القاعدي للربيع، أي أكثر المعاني تمثيلًا له وتجذّرًا في بنيته المعجمية. ويمثّل هذا المعنى مركز النموذج الطرازي الذي تتفرّع منه بقية الدلالات: النمو، الخضرة، التجدد، الاعتدال، بعد الشتاء، الطبيعة، الدفء، فصل من فصول السنة، الهدوء...وهي معانٍ تتفاوت في درجة القرب من المركز، لكنها تشترك في الانتماء إلى مقولة "الربيع" بوصفه فصلًا.

توزّع الفروع الدلالية المنبثقة عن النموذج القاعدي "النبات" في شبكة "الربيع" الشعاعية وفق **ثلاث علاقات لسانية طرازية**، يُمكن تحديدها على النحو الآتي:

1.**النتيجة:** العلاقة التي تربط النبات بالمعنى الفصلي للربيع، على اعتبار أن الفصل سُمّي بما يُحدثه من نبات، أي أن الربيع نتيجة زمانية لتحقق خاصية نباتية مميزة. فالفصل يتلقى اسمه ودلالته من النمو الطبيعي في الأرض، وليس العكس. وعلى هذا فإن "الربيع" من داخل النظام المعجمي هو تحقّق زمني لمعنى نباتيّ قاعدي.

---

[1] استطاعت نظرية النموذج بنسختها الموسعة حل إشكالية تعدد المعنى والغموض، والذي طالما فشلت النسخة القياسية في إيجاد حل له. فقد وصلت النسخة الموسعة إلى المعاني المجازية والاستعارية والكناية من خلال شبكة شُعاعية من الدلالات. بمعنى آخر، استطاعت النظرية الموسعة توسيع نطاق التصنيف لتشمل الكلمات داخل المعجم وخارجه كما فعلت النظرية القياسية، مع إضافة المعاني المجازية والاستعارية والكناية التي عجزت عنها النظرية الأصلية.

[2] الأزهر الزناد: نظريات لسانية عرفانية، ص103.

2. **التعميم:** علاقة تربط المعنى القاعدي "النبات" بدلالات غير فصلية، من خلال تعميم سمات النمو، والدفء، والانبعاث على مجالات أخرى داخل اللغة، كالزمن النفسي أو الشعوري. يظهر هذا في تراكيب مثل:

أ. ربيع القلب ← صفاء وتجدد داخلي.

ب. ربيع العمر ← مرحلة امتلاء ونضج في الحياة. وهي انتقالات لا تُعد مجازًا صرفًا، بل هي توسّعات طرازية داخل بنية اللغة.

3. **المجاز:** يُستثمر معنى "الربيع" الفصلي بعد أن استقلّ بوصفه دلالة زمنية، فيُستعار رمزيًا للدلالة على تحوّلات تجريدية. هنا، تعمل اللغة على تدوير المعنى الشعاعي من خلال الإضافة:

أ. ربيع الشعوب، ربيع الثورة، ربيع الفكرة فيتحول الربيع إلى رمز دالّ على الانبعاث والتحول، لا فصلًا زمنيًا ولا نباتًا، لكنه يحتفظ بجذر طرازي يربطه بالبنية المركزية.

وبهذا الترتيب، تتكشّف بنية "الربيع" بوصفها مقولة طرازية ديناميكية تبدأ من مركز (النبات)، وتتوسع شعاعيًا إلى فروع دلالية متدرجة، تخضع جميعها لمنطق داخلي لساني منضبط، وليس لتداعٍ حرّ أو تباين سياقي.

خاتمة:

ختامًا يظهر تحليل مادة "ر ب ع" في المعجم العربي أن الربيع ليس مجرد دالّ على فصل من فصول السنة، بل هو مفهوم لُغوي يحمل كثافة دلالية تتشعب عبر الاستعمالات المختلفة، من الإشارة إلى الزمن والتجدد إلى دلالات الخصوبة والنماء والاستقرار. كما أن الانتقال من المعنى الحسي إلى المجازي يعكس تطور الدلالة عبر الاستعمالات الخطابية المختلفة، حيث يرتبط الربيع في الذهن اللغوي بالحياة والازدهار، سواء على المستوى الطبيعي أو المجازي.

إن هذه التوسعات الدلالية تكشف عن آليات اشتغال اللغة في إنتاج المعاني، حيث تتطور المفردات تبعًا للحاجات التعبيرية والثقافية، مما يؤكد أن اللغة ليست مجرد نظام صوتي صرف، بل هي منظومة دلالية مفتوحة تتشكل عبر الاستعمال والتأويل. بذلك فإن دراسة مثل هذه الظواهر اللغوية تفتح آفاقًا لفهم أعمق لدينامية الدلالة وعلاقتها بالسياقات المختلفة، سواء في اللغة العربية أو في غيرها من اللغات.

وعند مقاربة هذه الدلالات وفق نظرية الطراز، التي تفترض وجود بنيات دلالية مشتركة بين اللغات تستند إلى أنماط إدراكية متقاربة، نجد أن مفهوم الربيع يتقاطع دلاليًا مع مفاهيم مشابهة في لغات أخرى. ففي الإنجليزية، على سبيل المثال، تحمل كلمة spring دلالات الفصل، لكنها تمتد أيضًا إلى معاني القفز والانطلاق، مما يعكس تصورًا إدراكيًا عالميًا يربط الربيع بالحركة والتجدد. هذا المشترك الدلالي لا ينشأ من التطابق المعجمي فحسب، بل هو انعكاس لطراز إدراكي عام يُعيد إنتاج المعاني وفق أنساق ثقافية متقاربة. وبذلك فإن دراسة المعاني اللغوية من منظور المشترك وفق نظرية الطراز تكشف عن دينامية اللغة في تشكيل المفاهيم عبر التفاعل بين المعجم والإدراك.

النتائج:

1. **تعدد الأبعاد الدلالية لمادة "رب ع":** أظهرت الدراسة أن الربيع في اللغة العربية يحمل أكثر من بعد دلالي، حيث يتجاوز معناه التقليدي كفصل زمني إلى دلالات مجازية مرتبطة بالتجدد، الخصوبة، النماء، والاستقرار. هذه التوسعات تعكس غنى اللغة وقدرتها على التعبير عن مفاهيم مركبة.
2. **الدينامية بين المعنى الحسي والمعنى المجازي:** تبين أن معاني الربيع تتطور من دلالات حسية ترتبط بالموسم الطبيعي، إلى معانٍ مجازية تُستخدم في سياقات أدبية وثقافية، مما يدل على مرونة اللغة في استثمار الدلالات الأصلية لتوليد معانٍ جديدة.
3. **تأكيد المشترك الإدراكي بين اللغات:** من خلال تطبيق نظرية الطراز، تبين وجود نمط إدراكي مشترك بين اللغة العربية ولغات أخرى مثل الإنجليزية، حيث ترتبط دلالات الربيع بمفاهيم التجدد والحركة، وهو ما يشير إلى أن تكوين المعاني لا يخضع فقط للبنية اللغوية، بل أيضًا لبنيات معرفية إدراكية تتشاركها المجتمعات.
4. **أهمية النظرية في تفسير تعدد المعنى:** بينت الدراسة أن نظرية الطراز تمكّن من فهم التعدد الدلالي لا كظاهرة عشوائية، بل كنتيجة لتفاعل بين بنية دلالية أساسية ونماذج إدراكية، مما يسهم في توضيح كيفية تشكّل المعاني المتعددة وتنظيمها داخل المعجم.

قائمة المصادر والمراجع:

1. ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم. (1983). لسان العرب. دار المعارف، القاهرة.
2. البوعمراني، محمد صالح. (2009). دراسات نظرية وتطبيقية في علم الدلالة العرفاني. مكتبة علاء الدين، صفاقس.
3. بن سليمان، لمقاتل. (2011). الوجوه والنظائر في القرآن العظيم. تحقيق حاتم صالح. مكتبة الرشد ناشرون، ط2.
4. جيرارتس، ديرك. (2013). نظريات علم الدلالة المعجمي. ترجمة فاطمة علي الشعري، مراجعة محمد العبد. الأكاديمية الحديثة للكتاب الجامعي، القاهرة.
5. الرازي، زين الدين. (1999). مختار الصحاح (ط5). المكتبة العصرية -الدار النموذجية، بيروت-صيدا.
6. الزبيدي، محمد. (1972). تاج العروس من جواهر القاموس. تحقيق مجموعة من الباحثين. مطبعة حكومة الكويت.
7. الزناد، الأزهر. (د.ت). نظريات لسانية عرفانية. الدار العربية للعلوم ناشرون.
8. السيوطي، عبد الرحمن جلال الدين. (1976). المزهر في علوم اللغة وأنواعها (ط3، ج1، م1). مكتبة دار التراث.
9. الصالح، توفيق محمد. (2009). المعجم الوجيز في اللغة العبرية. دار الهاني للطباعة والنشر.
10. عمر، أحمد مختار. (2008). معجم اللغة العربية المعاصرة. عالم الكتب.
11. الفيروزآبادي، أبو طاهر مجد الدين. (2005). القاموس المحيط (ط8). مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت.
12. الزيد، عبد الله. (2007). رصد لأزمنة فصول السنة: أحوالها، أمطارها، أنوائها. مجلس النشر العلمي، جامعة الكويت.

13. الهذيلي، ناصر. (2016). دلالات الألفاظ المقيدة بمكون الزمن: دراسة دلالية في ضوء نظرية التحليل التكوني للمعنى. مجلة العلوم الشرعية واللغة العربية، جامعة الأمير سلطان عبد العزيز، العدد 2.

14. صولة، عبد الله. (2003). المعنى القاعدي في المشترك: مبادئ تحديده وطرائق انتشاره (دراسة في ضوء نظرية الطراز). مجلة المعجمية، (18-19)، 19-34.

15. شريف، عثمان. (2016). مفهوم نظرية النموذج. مجلة مجمع اللغة العربية، ع4.

16. معجم الدوحة التاريخي https://www.dohadictionary.org/

17. Evans, V. (2007). A Glossary of Cognitive Linguistics. Edinburgh University Press.

18. Kleiber, Georges. (1988). Prototype, stéréotype: un air de famille? DRLAV. Revue de linguistique 38 (1): 1-61.

19. Kleiber, G. (1990). La Sémantique du Prototype : Catégories et Sens Lexical. Presses Universitaires de France.

20. Kleiber, G. (1999). Problèmes de Sémantique : La Polysémie en Question. Lille: Presses du Septentrion.

21. Lakoff, G. (1987). Women, Fire, and Dangerous Things: What Categories Reveal About the Mind. University of Chicago Press.

22. Taylor, J. (1995). Linguistic Categorization: Prototypes in Linguistic Theory (2nd Ed.). Oxford University Press.

وثيقة مطالب الدولة التونسيّة من مصطفى خزنة دار (24 ديسمبر 1873-11 فيفري 1874) بين السياق الداخلي والخارجي

The document of demands of the Tunisian state by Mustapha Khazna Dar (24 December 1873-11 February 1874) between the internal and external context

د. محمد البشير رازقي (المعهد العالي للعلوم الانسانيّة، جامعة جندوبة، تونس)

Dr. Mohamed Bechir Rezgui (Higher Institute of Human Sciences, University of Jendouba, Tunisia)

مستخلص:

يسعى هذا البحث إلى تبيّن وسائل مصادرة السلطة لأموال وثروات أعوان الدولة. وقد تم الاعتماد أساسا على وثيقة مخطوطة محفوظة بالأرشيف الوطني التونسيّ تهتمّ بمحاضر التفاوض مع الوزير مصطفى خزنة دار وتسليط عقوبة ماديّة عليه. بيّنت الوثيقة تشابك السياق الدّاخلي للبلاد التونسيّة زمن محاسبة مصطفى خزنة مع الرهانات الدوليّة وشبكات المصالح الخارجيّة. وهذا ما نستشفّه بوضوح في ثنايا الوثيقة المدروسة. فلم يخفي محرّر الوثيقة اعتماده على تقارير وحسابات ماليّة مع أجانب وبنوك عالميّة. والاستنتاج الأهمّ في البحث هو تشابك السياقات العالميّة والمحليّة في هذه القضيّة.

الكلمات المفتاحيّة: السلطة، العقوبات الماديّة، أعوان الدولة، السياق الداخلي والخارجي، القرن 19.

Abstract:

This study seeks to identify the mechanisms through which the authorities confiscated the wealth and property of state officials. It is primarily based on a handwritten document preserved in the Tunisian National Archives, which records the negotiations with Minister Mustafa Khazna Dar and the imposition of a financial penalty upon him. The document reveals the intricate interconnection between Tunisia's internal context at the time of Mustafa Khazna's accountability and the international stakes and external networks of interest. This is clearly reflected in the details of the studied document, whose author explicitly relied on reports and financial accounts involving foreigners and global banks. The main conclusion drawn from this research is the overlapping of global and local contexts in this case.

Keywords: authority, financial penalties, state officials, internal and external context, 19th century.

تقديم الوثيقة:

بيّنت لنا الوثيقة تشابك السياق الدّاخلي للبلاد التونسيّة زمن محاسبة مصطفى خزنة مع الرهانات الدوليّة وشبكات المصالح الخارجيّة. وهذا ما نستشفّه بوضوح في ثنايا الوثيقة المدروسة. فلم يخفي محرّر الوثيقة اعتماده على تقارير وحسابات ماليّة مع أجانب وبنوك عالميّة.

لم تخفي الدولة توجّسها من شخصيّة مصطفى خزنة وثقل وزنه السياسيّ وعمق شبكات علاقاته، ولهذا راهنت على ولاء رجال الدّين حيث عيّنت في التحقيق أربعة رجال منهم أحمد بن الخوجة الحنفيّ (مذهب الإمبراطوريّة العثمانيّة) والطاهر النيفر المالكيّ (مذهب أهل البلاد). إلى جانب رجال جيش موالين للسلطة وهم وزير الاستشارة أمير الأمراء محمد وأمير الأمراء رشيد كاهية.

عيّن الباي هؤلاء الأربعة للإشراف على التحقيق في ثروة مصطفى خزندار واحتمال ارتكابه لفساد ماليّ، وقد عيّن لهم مكانا معيّنا (باردو) وأيّاما محدّدة للقيام بعملهم (24 ديسمبر 1873-11 فيفري 1874). وتمّت مُجمل الجلسات تحت رئاسة أمير المحلّة علي باي، وهو أيضا شقيق الباي ووليّ عهده. وقد عيّنت الدولة وكيلا عنها ومدافعا على حقوقها وهو السيّد عمر بالشيخ.

أوّل أمر تمّ التفاوض حوله هو مصادرة أملاك مصطفى خزنة دار ومنعه من التصرّف فيها، وقد تمّ استدعاء خزنة دار منذ الجلسة الأولى ولكنّه رفض الحضور بتعلّة المرض، مع إرساله وكيلا عنه للدفاع عن مصالحه. وقد اشتدّ توجّس وكيل الدولة بعد أن وصلت أخبار للسلطة أنّ خزنة دار اجتمع بعدد من قناصل الدول الأجنبيّة لتوفير الحماية له قبل بدأ جلسات التحقيق معه.

يتبيّن لنا منذ البداية التوجّس المتبادل بين السلطة والوزير الأكبر السابق، مع اعتماد كل طرف على تقنيات واستراتيجيّات لتحقيق أهدافه سواء دينيّة أو قانونيّة أو توازنات سياسيّة أو حتّى أجنبيّة.

استمرّ رفض خزنة للحضور وقد استدلّ على مرضه بشهادة طبيبين أوروبيين، وهنا انتهز وكيل الدولة الفرصة وأعاد تقديم طلب "العقلة" على أملاك خزنة دار خوفا من استغلاله لتأجيل حضوره وبيعه أملاكه أو التفويت فيها هبة أو حبسا أو إخفاء، فقد كان خزنة دار "يُخالط" رجال البنوك الأوروبيين. وهنا اقتنع المجلس بمقترح العقلة، حيث بذل رجل الدين المالكي والحنفي جهدا كبيرا لشرعنة العقلة ووفّروا الحجج الدينيّة اللازمة لذلك (نصوصا قرآنيّة وأحاديث نبويّة مع التركيز على مقاصد الشريعة). مثل حجّة العمل بقرائن الأحوال، أي بما أنّه فساد خزنة دار ثابت في قضايا أخرى فهو سيثبت ضرورة في هذه النازلة، كما وفّر المذهب الحنفي مبدأ "العمل بغالب الرأي جائز"، وهذا ما يوفّر أساس إمكانيّة التخلّي على شهادة الشهود. ولهذا قرّر المجلس "التفويت بساير (كذا: سائر) طرقه من بيع ورهن وهبة وغير ذلك، وأن تعرقل عليه رباع غلاّته وعقّاراته عند مؤتمن ممّن هي بيده أو غيره. ويُبحث عمّا يدخله ويُخرجه لمنازله (أي فرض الإقامة الجبريّة) إلاّ ما تدعوا ضرورته إليه ممّا هو لازم لأمثاله، وعند الريبة بدخول كرّوسة أو خروجها من منازله يُكلّف بالكشف عن حالها أمين ثقة."

اختار مصطفى خزنة دار وكيلا "أجنبيّا" للدفاع عنه، ولكنّ وكيل الدولة التونسيّة رفض ذلك بتعلّة أنّه "أجنبي يخاف من تشعيبه وتطويله وعدم جريه في المخاطبات اللازمة معه على اصطلاح أهل البلد وتعسّر انقياده للحكم". ونلاحظ هنا أنّ السبب

الأساسيّ هو تخوّف المجلس من توظيف خزمة دار لشبكة علاقاته الخارجيّة وتمكّن المحامي الأجنبيّ من القانون وبالتالي رجحان كفّة خزنة دار في النّازلة.

أقدمت الدولة التونسيّة على حصار خزنة دار وأجبرته على الإقامة الجبريّة في قصره في الحلفاوين، وحُوصر هو وأهله ومنع عنه الغذاء واللباس والمقابلات إلاّ بعد موافقة الدولة وجهازها الأمنيّ (الضبطيّة) بإشراف مباشر من الوزير الأكبر خير الدّين. ولهذا مال إلى "الصّلح" كرها لا قناعة. وبدأت المفاوضات بمطالبة وكيل الدولة مصطفى خزنة دار بدفع 25 مليونا "نقدا" لإتمام الصلح. كما أقدم الوكيل على مناورة أخرى حيث قال لخزنة دار أنّ الدولة لها مطالب ماليّة أيضا تجاه ابنه أمير الأمراء محمّد، وهذا ما رفضه خزنة دار بحجّة أنّ الصلح يغطّي كلّ عائلته ولا يمكن أن يكون فرديّا.

عوّض مصطفى خزنة دار وكيله الأجنبيّ بابنه المنجي الذي بيّن أنّ محمد الصادق باي أعفى مصطفى خزنة دار من دفع 5 ملايين، وقد تكفّل المنجي بإبراز القيمة الحقيقيّة لممتلكات والده وقدرة تغطيتها لقيمة الصّلح. وقد انقسمت هذه الممتلكات أساسا إلى مجوهرات وأثاث وأموال نقديّة وعقّارات ومشاريع في طبرقة والبطان ودار السكّة. وفي هذا السياق طالب المنجي برفع التحجير عن أخيه لكي يتمكّن من جمع الأملاك وإحصاءها، كما طالب بأن يُشرف بنفسه على عمليّة إحصاء أملاك والده وتقييمها. اتّفق المتفاوضون على أن يدفع مصطفى خزنة 20 مليونا، منها 13 مليونا تغطّيها أمواله الرّاهنة و7 ملايين تُقسّم على سبعة سنوات، أي 500 ألف فرنك كلّ سنة.

ما هي أهمّ الاستنتاجات التي يمكن أن نخرج بها من هذه النازلة؟

-تبقى دائما السلطة تنظر للملوك على كونه ملكا للدولة هو وثروته مهما علا شأنه أو ارتفع صيته، فهي صاحبة الفضل عليه، ثروة ومصاهرة ووجاهة.

-يمكن أن ننظر لثروة المملوك كخزّان احتياطيّ للدولة خلال القرن 19، فهي رصيد مؤجّل وعلى ملك الدولة مع وقف التنفيذ.

-تمتّع في هذا السياق مصطفى خزنة دار بمقام استثنائيّ، فقد سمحت له شبكات علاقاته الداخليّة والخارجيّة بالدخول في مفاوضات مع السلطة، فهو صديق مقرّب من القنصليّة الإنجليزيّة وصاحب فضل على أعوان دولة كثيرين في الإدارة التونسيّة، بل وله مصاهرة راسخة مع البيت الحسينيّ نفسه وعدد من أعوان الدولة المؤثّرين. وهذه الثلاثيّة سمحت له بالتمتّع بجزء من ثروته هو وأبناءه وأن يموت آمنا في فراشه، لا مقتولا ولا سجينا.

نصّ الوثيقة:

"الحمد لله، هذا دفتر مبارك إن شاء الله تعالى جُعل لتحرير أعمال المجلس المعيّن من الحضرة العليّة أدام الله تعالى إجلالها وقرن بالنجاح أعمالها في الأيّام المعيّنة له للنظر في مطالب الدولة التونسيّة من أمير الأمراء السيّد مصطفى وما يُجيب به المذكور في 23 ذي القعدة الحرام سنة 1290 تسعين.

الهمّام النحرير محبّنا الشيخ سي حميده بن الخوجه المفتي الحنفي

الهمّام النحرير محبّنا الشيخ محمد الطاهر النيفر القاضي المالكي

الهمّام المفخّم أمير الأمراء ابننا محمد وزير الاستشارة

الهمّام الأعزّ أمير الأمراء ابننا رشيد كاهية

الحمد لله، وصلّى الله على سيّدنا ومولانا وصحبه وسلّم، جناب المرفّع شأنه الواضح في المعاني برهانه الرّاسخ على أساس المجد بنيانه أمير الأمراء ونحرة وجه الكبراء أخونا علي باي أدام الله تعالى حفظه وأجزل من السعادة حظّه، أما بعد السلام عليكم ورحمة الله وبركاته فإنّ لدولتنا مطالب ماليّة من أمير الأمراء ابننا مصطفى بمقتضى المحاسبات والمكاتيب التي كانت ترد إليه ممّن له علقة ماليّة مع الدولة من المتوظّفين والأجانب من البنكيرات (كذا: رجال البنوك) وغيرهم. ونسخ الأجوبة الصادرة لهم، وبمقتضى تذاكر قبض ابنه وبعض تبّاعه ما فيها من غير أن تتضمّن بيانا لجهة مصرفها، ولم تدخل تلك التذاكر في حساب ممضي تحرّرت منها مبالغ مبيّنة بالكرّاسة المؤرّخة بأمس التاريخ الواصلة مع هذا مصحوبة بما ضُمّن بها من الحجج. ولما كان المقصود هو سلوك جادّة الإنصاف اقتضى نظرنا احتياطا للحقوق تكليف الأعيان الأربعة أعلاه للنظر في هاته النازلة بحضرتكم بسرايا المملكة بالحاضرة المحميّة في الأيّام اللازمة لذلك[1]، ليتأمّل الأعيان المذكورون فيما ذكر بملاحظة ما جرت به عوايد (كذا: عوائد) الدولة في محاسباتها وإثبات حقوقها المعروفة للآمر والمأمور على وجه لا يضيع به حقّ الدولة ولا حقّ للمطلوب، وللنظر فيما يلزم عمله في أثناء التأمّل في النازلة ممّا يحفظ حقوق الدولة مدّة تحريرها، فالعمل أن تجتمع الأعيان الأربعة المذكورين أعلاه على نحو ما تقدّم للمفاوضة فيما تقدّم ذكره، وما يستقرّ عليه رأي أكثرهم تعرضه على حضرتنا للإمضاء، ومتى حضر ثلاثة من الأربعة المذكورين فإنّ النصاب يتمّ بهم.

وإذا لزم استدعاء أمير الأمراء المذكور للجواب عمّا يظهر للأعيان المذكورين من الأسئلة تخاطبه بالقدوم ليجيب عمّا يُسئل عنه. وعلى الأعيان أعلاه عهدة التحرّي في ذلك كلّه بما يستوجبه الإنصاف الذي هم أهله. وقد عيّنا الثقتين الشيخ سي مصطفى رضوان والشيخ سي محمد بن مصطفى لكتب ما تستدعي النّازلة كتبه، وعلى هذا العمل والسلام من الفقير إلى ربّه تعالى عبده المشير محمد الصّادق باشا باي وفّقه الله تعالى. وكُتب بسراية باردو المعمور في 3 ذي القعدة سنة 1290.

يوم الخميس 5 من ذي القعدة الحرام سنة 1290:

الحمد لله، أعمال الجمعيّة المأذونة بتحرير حساب أمير الأمراء السيّد مصطفى تحت رياسة (كذا: رئاسة) جناب المرفّع شأنه الساطع في أوجّ العزّ برهانه أمير الأمراء سيدي علي باي المحلّة المنصورة وأعضاء الجمعيّة الشيخان الهمامين النحريرين سيدي حميدة بن الخوجة المفتي الحنفي وسيّدي محمد الطّاهر النيفر القاضي المالكي، والهمّام المفخّم أمير الأمراء السيّد محمد وزير الاستشارة والهمّام الأعزّ أمير الأمراء السيّد رشيد كاهيه. اجتمع الرئيس والأعضاء المذكورون عدى السيّد رشيد يوم الخيس في 5 ذي القعدة سنة 1290 وقرءوا (كذا) غالب فصول الكرّاسة عدد 1. وانفصل الموطن زوال اليوم المذكور.

[1] نفس هذا الإجراء بحضور نفس الأشخاص تقريبا وفي نفس المكان وقع بعد الإعلان عن عهد الأمان.

يوم السبت 7 من ذي القعدة:

اجتمع الرئيس والجمعيّة كلّهم واتّفقوا على استدعاء أمير الأمراء السيّد مصطفى للجواب عمّا يلقيه وكيل الدولة وهو السيّد عمر بن الشيخ الذي حضر يوم التاريخ أيضا بالجمعيّة المذكورة من المطالب الماليّة، وكوتب ليحضر غدا قبل الزوال بساعتين ونصف. وتفاوضوا في تعرقيل (كذا: مصادرة) مكاسبه واتّفقوا على توقّف ذلك على حضور الخصم.

يوم الأحد 7 من ذي القعدة سنة 1290:

حضر المجلس بتمامه وقرأ مكتوب السيّد مصطفى في الاعتذار عن الحضور بنفسه على وكيل الدولة السيّد عمر بن الشيخ، وسُئل عل يرضى بتوكيل السيّد مصطفى وعدم الحضور بنفسه أو لا يرضى، وعلى تقرير عدم الرضى يبيّن الوجه في ذلك. فأجاب الوكيل المذكور بعدم الرضا بذلك قايلا أنّ مطالبته وإن كانت ماليّة لاكنّها (كذا) لم تنشأ من معاملة اختياريّه وإنّما نشأ من ديانة (كذا: دين) في خدمته. وأيضا فإنّ الخصم إذا حصر بنفسه واستنطق يظهر من فلتات كلامه وصفحات وجهه ما يتبيّن به الحقّ، وهذا لا يحصل من الوكيل. وأيضا فإنّ المطالب ذات فصول ليس من شأنها أن يجيب عنها الوكيل في الوقت اللازم إلاّ بالتطويل المفوّت للحقّ ولا مانع له من الحضور بنفسه حيث بلغ للدولة أنّه بالأمس التمس من بعض قناصل الدول أن يُوجّه معه للمجلس ترجمانا فلم يجبه لذلك، فلو أجابه لحضر بنفسه. فتبيّن أنّه لا مانع له من الحضور من الموانع المعتبره.

فظهر للجمعيّة بعد المفاوضة أنّ المطلوب حيث اعتذر عن الحضور بنفسه ولو يرض وكيل الدولة بذلك ولم يظهر منه تعنّت في طلب إحضاره بنفسه وكانت المستندات المذكورة بعضها موجب لحضوره بنفسه لاستنطاقه يستعدى للحضور بنفسه. ثم إذا تبيّن في مدّة نشر الدعوة، والجواب ما يقتضي قبول الوكيل فلا مانع من ذلك. وبهذا مستخلصا كوتب السيّد مصطفى المذكور ليحضر قبل الزوال بساعة ونصف، وتوجّه له الجواب قبل الزوال بساعتين ونصف، فورد منه الجواب المتضمّن الاعتذار عن الحضور لمرض اعتراه وأنّه أذا كان الأمر أكيدا يُوجّه وكيلا عنه ليوجّهه في الحّين، ووجّه شهادة من الطبيبين قطون ومنيابيني بأنّ المذكور اعتراه مرض بسيط نشأ له منه حمّا (كذا) ووجع بالمفاصل ولا يتيسّر له الخروج من التاريخ إلاّ بضع أيّام. وكُتب في 28 دجنبر سنة 1873 مصحّحة منها. فقبل المجلس عذره وخاطبه بقبول الوكيل في خصوص يوم التاريخ ليوجّه الوكيل حالا يوم التاريخ. توجّه له المكتوب قبل الزوال بنصف ساعة.

وبعد الزوال بنحو ساعة ورد منه الجواب بأنّ الوكيل كان حاضرا لوقت الزوال ثمّ انصرف قبل ورود المكتوب بيسير ليعرّف بتعيين الوقت في غير اليوم ليكون حاضرا لديكم. فرُوجع بأنّه إذا لم يتيسّر له الحضور غدا قبيل الزوال بثلاث ساعات ونصف يحضر وكيله في ذلك الوقت.

وفي أثناء ما تقدّم أعاد وكيل الدولة طلب العقلة خوفا من تفويت المطلوب لمكاسبه حيث ظهر منه ما يدلّ على عدم انقياده للحقّ، من ذلك ما تضمّنته مكاتيبه من عدم استجابته للحضور لمّا دُعي لا بنفسه ولا بوكيله متعلّلا بما لا يُعدّ عذرا بالنسبة للوكيل مما يدلّ المجلس على المطال الذي لا يبعد أن يكون الحامل عليه سوء المقصد من التفويت أو السعي في أسبابه. وقد تقرّر لدى

المجلس طلبه من بعض القناصل أن يصحبه في الحضور للمجلس بترجمان منه، ومن ذلك إنكاره للتصرّف من مارس سنة 1280 فاذالك (كذا) مصحّح بخطّ يده.

وقد عاين المجلس اليوميّات وغيرها في المدّة التي بعد ذلك التاريخ فوجد ما يقتضي تصرّفه وتوجّه الطلب عليه بعد ذلك التاريخ على خلاف ما ذكر. ومن ذلك نازلة الألفي رقعة التي ثبتت عليه بعد الجُحود والتزم بها وهي أوّل شاهد على صحّة المطالب الموجّهة عليه الآن، إذ الحصول عليهما من جهة واحدة وهي جهة عدم الأمانة والتخليط في المعاملة حيث كان يُخالط البنكيريين (كذا: رجال البنوك) في معاملاته الدولة بمعاملاته الخصوصيّة في آن واحد للتذرّع بذلك إلى فوايده (كذا: فوائده) الشخصيّة ممّا يُنافي الأمانة التي هي أوّل واجباته.

فهذا المجموع يُحقّق مقتضى الحيلولة. وتأمّل المجلس من هذا المطلب وأُجري على قواعد المذهبين فظهر لهم بمقتضى ما أدلى به الوكيل من الحجج والقراين (كذا: القرائن) المسلّمة مما يدلّ على عدم الانقياد لما طُولب إليه مما يرجّح جانب الظنّ بحدوث شيء في الحال يُفيّت (كذا: يُفوّت) على الدولة كل الحقوق أو بعضها. والقراين (كذا) المعتبرة كهاته يُعمل بها شرعا نظرا كما تقرّر ذلك في دواوين المذهبين (المالكي والحنفي). فمن ذلك ما اقتضاه (كذا) كلام الإمام الزيلعي (جمال الدين الزيلعي الحنفي. ت.1360 م) في كفايات الطلاق أنّ العمل بقراين (كذا: قرائن) الأحوال معتبر وما في الفتاوي الهنديّة العمل بغالب الرأي جايز (كذا: جائز) في الديانات والمعاملات والقراين هنا في تأثير الحيلولة أقوى في الأثير من شهادة شاهدين مجهولين للحاكم التي يعرقل بها. وفي الباب الثالث والعشرين من الهنديّة في آداب القاضي من يقتضي الحيلولة في النازلة ومثله في دعوى البحر وفي التبصرة لابن فرحون أنّ من ادّعى ماشية قبل رجل فإن كانت قبل غاصب وقفت له هي وغلّتها حتّى يأتي ببيّنة ويستبرأ أمره، وإن لم يدعها قبل غاصب وادّعاها بوجه شبهة خرجت بها من يده فإن جاء بشبهة بيّنه (كذا: بيّنة) وأمر ظاهر وُقّفت له مع غلّتها وإلاّ لم أر ذلك، إلى أن قال فيما يتعلّق بالنفقة على الماشية، وأمّا رعيتها في مدّة وقفها فعلى الذي تصير له بمنزلة النفقة والكسوة والعلوفة في الدواب والرقيق إذا وقفت بالدعوى الظاهرة البيّنة أو بدعواها قبل غاصب فأنت تراه كيف أنّ العقلة بمجرّد الدعوى إن كان المدّعى عليه غاصبا ولم تكن شبهة وقيّدها بالدعوى البيّنة الظاهرة إذا كان المدّعى عليه غير غاصب.

ونازلة الحال إن لم تكن من النوع الأوّل فهي من النوع الثاني والدعوى فيها بيّنة ظاهرة كما هو ظاهر. فعلى هذا اتّفق رأي المجلس. وفي التبصرة في باب العمل بالقراين (كذا: القرائن) أن النبيّ صلّى الله عليه وسلّم أمر الزبيّر بعقوبة الذي اتّهمه بإخفاء كنز ابن أبي الحقيق، فلما ادعى أن النفقة والحروب أذهبته، قال صلى الله عليه وسلّم العهد قريب والمال كثير. **فعلى هذا اتّفق رأي المجلس على لزوم العقلة المطلوبة لوكيل الدولة**، حتّى يتبيّن الحال فيما له وعليه ممّا المجلس بصدد النظر فيه وهي أن يمنع من التفويت بساير (كذا: سائر) طرقه من بيع ورهن وهبة وغير ذلك، وأن تعرقل عليه رباع غلاّته وعقّاراته عند مؤتمن ممّن هي بيده أو غيره. ويُبحث عمّا يدخله ويُخرجه لمنازله (أي فرض الإقامة الجبريّة) إلاّ ما تدعوا ضرورته إليه ممّا هو لازم لأمثاله، وعند الريبة بدخول كرّوسة أو خروجها من منازله يُكلّف بالكشف عن حالها أمين ثقة. أحمد بن الخوجة، الطاهر النيفر ومحمد صحّ رشيد باش كاتب.

يوم الاثنين 9 من ذي القعدة 1290:

صدر الحكم بالتعرقيل على الوجه السابق ووُجّه للوزارة مستخلصا على نحو ما هو مبيّن بدفتر المكاتيب الصادرة بعد أن ورد من السيّد مصطفى مكتوب منه مؤرّخ في اليوم 9، يبيّن فيه سبب تأخير توجيه وكيله وهو استشكاله تبديل لفظ الجمعيّة بالمجلس، فراجعه لمجلس بمكتوب عدد 9 في اليوم 9 بأنّ المجلس والجمعيّة شيء واحد وأنّه يُبادر بتوجيه وكيله إن تعذّر عليه الحضور بنفسه. ثم ورد للمجلس مكتوب من السيّد مصطفى في اليوم 9 تضمّن توجيه الوكيل ناطالي لينقي ليتلقّى من الجمعة (كذا: الجماعة) الأسئلة التي تريد أن تسألها منه قايلا (كذا: قائلا) لنجيبهم عنها. وأحضر وكيل الدولة فلم يرض بالوكيل المذكور لأنّه أجنبي يخاف من تشعيبه وتطويله وعدم جريه في المخاطبات اللازمة معه على اصطلاح أهل البلد وتعسّر انقياده للحكم ولأنّه في الحقيقة ليس بوكيل بل هو رسول. فظهر للمجلس عدم قبوله. أمّا الحنفي فلعدم رضى الخصم به للأسباب المذكورة وهي معتبره (كذا: معتبرة). وأمّا المالكي فلعدم صحّة وكالة الذمّي شرعا. وبعد المفاوضة أُعلم الوكيل المذكور أنّ المجلس لا يقبله لأنّ المكتوب لا يقتضي ما هو مطلوب للمجلس. فسأل عن السبب فعرّفه المجلس بأنّ السبب نُعرّف به صاحب الكتاب. وخُوطب بمكتوب عدد 12 المذكور بدفتر المكاتيب الصادرة المؤرّخ في 9 ذي القعدة 1290. أحمد خوجة، الطاهر النيفر ومحمد ورشيد. تنبيه يوم الثلاثا(ء) لا خدمة به.

يوم الأربعا(ء) 11 منه:

اجتمع المجلس بموجب الأمر العليّ الوارد له المؤرّخ بالأمس المتضمّن أنّ السيّد مصطفى ورد منه ما مفاده التباعد عن شايبة (كذا: ما يشوب) النزاع مع الدولة وما إلى الصلح، ليتفاوض المجلس فيما أراده من الصلح، هل هو ممّا يسوغ في النازلة أم لا، وتفاوض المجلس في ذلك وظهر لهم قبول مطلب الصّلح وتوقّف إبرامه على عرضه بشروط مرضيّة كُوتبت الحضرة العليّة. أحمد بن الخوجة. الطاهر النيفر ومحمد ورشيد باش كاتب.

يوم السبت 14 منه:

اجتمعت الجمعيّة وقرءوا (كذا) ما انتهت إليه القراءة قبلُ من فصول المطالب المضمّنة بالكرّاسة عدد 1 ولم لها عمل غير القراءة المذكورة حيث لم يطلب وكيل الدولة شيئا. أحمد بن الخوجة. الطاهر النيفر ومحمد ورشيد باش كاتب.

يوم الاثنين 16 منه:

اجتمع المجلس بتمامه وقرءوا (كذا) ما انتهت إليه القراءة بالأمس من فصول المطالب المسطّرة بالكرّاسة المذكورة ولم يكن له عمل سوى ما ذكر لعدم طلب وكيل الدولة شيئا. أحمد بن الخوجة. الطاهر النيفر ومحمد ورشيد باش كاتب.

يوم السبت 21 منه:

حضر المجلس بتمامه وعرض المكتوب العليّ المؤرّخ بيوم التاريخ **وطلب وكيل الدولة أن يُعطي السيّد مصطفى الضمانة الكافية بوفاء الخمسة والعشرين مليون فرنك نقدا التي بذلها للدولة صلحا** على مقتضى الرقيم المؤرّخ بالسادس عشر من هذا الشهر حيث صار القدر المذكور مقرّرا في ذمّته للدولة. فخاطبه المجلس بالمكتوب المؤرّخ في 21 ذي القعدة سنة 1290 التاريخ.

كما عرض الوكيل المذكور أنّ له مطالب قبل ابنه السيّد محمد أمير الأمراء وهي المضمّن بالكرّاسة عدد 1 ومطالب أخرى من جهة أمير اللواء السيّد علي الساسي وعرض فيها كرّاسة بها شرح تلك المطالب، فوقع له المجلس بما ظهر له في المكتوب المؤرّخ في 21 ذي القعدة سنة 1290 عدد 15. أحمد بن الخوجة. الطاهر النيفر ومحمد ورشيد باش كاتب.

يوم الأحد 22 من ذي القعدة 90 (كذا: 1290):

اجتمع المجلس بتمامه وحضر فيه السيّد عمر بن الشيخ وكيل الدولة والسيّد محمد المنجي بعد قراءة الكتاب الوارد من والده السيّد مصطفى المؤرّخ بالأمس، فقال وكيل الدولة أنّ سيّدي مصطفى كان التزم للدولة بفرنكات 25000000 (كذا: 25 مليونا) صلحا عن المطالب التي وجهتها عليه الدولة والتزم في كتب الصلح بإعطاء الضمانة الكافية بوفاء المبلغ المذكور، يطلب تسليم الضمانة المذكورة.

طُولب السيّد منجي بحجّة الوكالة عن والده ليُجيب عن المطلب المذكور، أجاب بأنّ الصلح الذي وُقّع بين الدولة وبين والده عن مطالب الدولة وُقّع بواسطته فقد تعرّف به الدولة، وبذلك لا يلزم التوكيل. **وأنّ والده كان طلب الفضل من سيّدنا في إسقاط شيء من المبلغ المُعيّن في الصلح، فوعده سيّدنا بذلك بواسطة وزير الحرب وغيره.** وسأل أنّه إذا أُعطي الضمانة الكافيه هل يرتفع عنه التعرقيل (كذا: الحجر)، فأُجيب بأنّه يرتفع. **فقال إن والده يُعطي كسبه ضمانة في ذلك.**

ثمّ إنّ وكيل الدولة قال إنه لا يقبله خصما إلا بعد إتيانه من والده بوكالة تامّة ولا يسمع منه شيئا عدى ما قاله من أنّ الصلح الواقع على يده وقع عن مطالب الدولة، فإنّه يقبله منه لعلمه به حيث كان الصّلح على يده فيما يقول وكما تضمّنه رقيم الصّلح.

فظهر للمجلس لزوم التوكيل ومكاتبة السيّد مصطفى بالمكتوب المؤرّخ بيوم التاريخ عدد 17. ثم رجع السيّد محمد المنجي بمكتوب من والده مؤرّخ باليوم وبيده توكيلان أحدهما من أخيه السيّد محمد تامّ الموجب والآخر من والده لم يتضمّن الإقرار والإنكار، فادّعى وكيل الدولة على أخيه بما هو مقيّد عليه بالكرّاسة عدد 1 وبجريدة المطالب التي قرّرها السيّد علي ساسي. فأجاب بأنّ المطالب التي على أخيه قد شملها الصّلح المنعقد بين والده وبين الدّولة وأنّ أخاه رضي بذلك بل وكذلك جميع ما عسى أن يدّعي به على عايلتهم (كذا: عائلتهم) فهو داخل في الصّلح المذكور لأنّهم تحت حجر والده وفي عيلته (كذا: عائلته) ولا كسب لجميعهم معه. وهكذا كان وقع الكلام حين الصّلح مع جناب الوزير الأكبر.

ثمّ إن وكيل الدولة قال قد سمعت هذا الجواب وسأعرضه على الدولة. ثمّ إنّ المجلس أعلم السيّد محمد المنجي بأنّ الوكالة الصادرة له من والده غير كافية لاكن (كذا) لا بأس بتبيين فصول الضمانة الكافية للوفاء بعين الصّلح. فقال هي أملاك وقيمتها 15000000 فرنكات (كذا: 15 مليونا)، وقسطه من دخل دار السكّة الملزمة له وقدره 1500000 (كذا: مليون ونصف) في العام، ثم

ظهر للمجلس تأخير الكلام في النّازلة حتّى يأتي بوكالة كافية عن واحده (كذا). وخاطب والده بالمكتوب المؤرّخ باليوم عدد 18 وطلب منه جريدة في بيان الضمان وقيمته. صحّ من محمد بن الخوجة، الطاهر النيفر ورشيد.

يوم الاثنين 23 من ذي القعدة 90 (كذا: 1290):

انعقد المجلس بتمامه وفيه طلب وكيل الدولة من السيّد عمر بن الشيخ من السيّد محمد المنجي بعد استظهاره بالتوكيل الكافي الآن من والده إعطاء الضمان الكافي في الخمسة والعشرين مليونا فرنكا، وفي الجواب عن المطالب التي وجّهتها الدولة عن أخيه السيّد محمد أمير الأمراء. فأجاب بأنّ الصلح انعقد بالقدر المذكور على جميع مطالب الدولة ودعاويها وأنّ الضمان هو ما ببطاقة قيّدها والده وهذه نسختها: الحمد الله بيان ما عينّاه من أملاكنا للضمان الموفي بخلاص ما التزمت به الدولة صلحا عن مطالبها المتوجّهة. دار السكّة التي دخْلها كل في كل عام مليونا ونصف المليون من الفرنك. قيمتها بقياس خلاص ثمنها في مدّة عشرة أعوام خمسة عشر مليونا من الفرنك. أملاكنا ولزمة طبرقه (كذا: طبرقة) والبطانْ قيمتها خمسة عشر مليونا من الفرنك. فصار مجموع قيمة ما ذكر بالفصلين أعلاه ما قدره ثلاثون مليون من الفرنك. وهي المتجمّعة بالجامعة يمناه.

وإذا يُرفع التعرقيل والرباط فإنّه يأتي بضامن أيضا في مبلغ الضمان المذكور، وذكر أنّ سيّدنا تفضّل بأن يسقط خمسة ملايين عن معيّن الصلح. أجابه وكيل الدولة بأنّ طريق الفضل غير طريق الخصام فلا يتعرّض للكلام عليه لا بنفي ولا بإثبات وحسبه مطالبته بالمبلغ المعيّن برسم الصّلح. كما أجاب بأنّ دخل دار السكّة لا يصلح بأن يكون ضمانا لأنّه غير متقوّم وذلك لأنّ خدمتها تتّبع سعر اللويز والدورو وهو يعلو وينحطّ. وفي الحالة الأولى يحصل الخسران من الخدمة لا الربح، ولهذا طالما تعطّلت دار السكّة من الخدمة سنين عديده (كذا).

ولما سيل (كذا: سُئل) السيّد محمد المنجي عن هذه الملاحظة أجاب بأنّ دار السكّة دايما (كذا: دائما) تخدم وتربح، فظهر للمجلس بمقتضى ما هو معروف في مجاري العادات وطبايع (كذا: طبائع) العمران صحّة ما قاله وكيل الدولة مع أنّ تخديم دار السكّة إنّما يكون برأس مال من الرّاهن وقد يعرض ما يقتضي تعطيله، وذلك ينافي ما هو معتبر في الضمان من الوفاء بخلاص الدّين. وبهذه الملاحظات نفسها لا يمكن إلجاء وكيل الدولة إلى قبول ضمانتي المستحصل من خدمتي طبرقة والبطان فلم يبق ممّا بالتقييد إلاّ الأملاك وهي مجموعة الأسماء والقيمة، فطلب وكيل الدولة بيان أسمايها (كذا: أسماءها) وأثمانها ودخلها السنوي، فكلّف الوكيل بذلك.

ثمّ أعيد عليه المطلب في الجواب عن أخيه السيّد محمد، فأجاب بأنّ أخاه المذكور داخل في قيد حجر والده وليس له تصرّف في الدولة، وما تصرّف فيه فهو بإذن والده فالمطلوب بذلك والده. وقد صالح والده مع الدولة عن مطالبها الموجبة عليه كلّها فيدخل في الصلح المطالب المُوجبة على أخيه. فقيل له أنّ أخاك هو بمثابة إنسان أجنبيّ تعرّض لمال الدولة بالطريق وأخذه، فما ترى في ذلك، فقال أنّ ما أخذه لما كان بإذن والده فهو داخل في الصّلح. فقيل له إنّ أخاك على فرض أن يثبت بالبيّنة أنّ أخذه لما أخذ كان فيه سفيرا عن والده يكون الخيار للدولة مطالبته هو ومطالبة أبيه. قال وكيل الدولة هنا أن دعواي قد أنطقها من الأمس بالسيد محمد فأطلب منه الجواب، فقال المجلس السيّد محمد المنجي أنّ هذا الأمر أوجبه عدم الإتيان بالضمانة الكافيه وأنّه يأمره

بالإتيان بها غدا ليقع النظر في النازلة بوجه آخر. وإن لم يأت بها غدا فيجب في الحكم الشرعي على والده وأخيه السيّد محمد بالسّجن. وهذا بعد أن سيل (كذا: سُئل) هل لهم ضمان غير ما بالتقييد، فأحال الجواب على استفساره لوالده وقال إذا يُرفع التعرقيل ويقع التسريح يأتي بضمانة بنكي (كذا: ضمان بنكي) في المبلغ المَصالح به، أمّا بدون ذلك فلا يمكن لأحد أن يضمنّي.

وخُوطب والده بالمكتوب المؤرّخ بيوم التاريخ عدد 22.

كما أنّ وكيل الدولة قرّر أنّه استشعر من كتاب المجلس الموجّه للوزارة المتضمّن عدم شمول العقلة لذات السيّد محمد المنجي، إنّها خاصّة بالمكاسب. وبمقتضى ذلك ربّما إذا أراد السيّد مصطفى أو ابنه محمد الخروج من محلّهما يمكنان منه بعد تفتيشهما. مع أنّ ذمّتهما عامره للدولة **ولم يأتيا بالضمان الكافي. فظهر للمجلس إجراء العقلة عليهما أيضا** وخاطب الدولة بذلك، في المكتوب المؤرّخ بيوم التاريخ أيضا عدد 21. أحمد بن الخوجة، الطاهر النيفر ومحمد رشيد.

يوم الثلاثا(ء) 24 من ذي القعدة 90:

انعقد المجلس بتمامه و **أتى السيّد محمد المنجي الوكيل عن والده وأخيه** بمكتوب من والده مؤرّخ باليوم مصحوب بجريدتين بيد الوكيل. المذكور في بيان ما عيّنه والده للضمان وهذه نسختهما: الحمد الله، بيان ما عُيّن للضمان: خزنة كتب بمنّوبة (200000 فرنكات)، مصوغ من شركات وحكك وخواتم وبرتيتات من الحجار (3500000 فرنكات)، ماعون ذهب وفضّة من ربعات ومباخر ومرشّات وغير ذلك (300000 فرنكات)، سلاح أجناس محلّا بالذهب والفضّة (10000 فرنكات)، موبيليه بمنّوبة وسفاسر قفصي ومناقل وثريّات وصوف وغير ذلك (400000 فرنكات)، ألفان اثنان من شياه الغنم (35000 فرنكات)، مايتان اثنان رأسا من البقر إناثا (35000 فرنكات)، ستوّن ما بين خيل وأبغال مراكيب (55000 فرنكات)، ماية وخمسة وسبعون قفيز شعيرا (9500 فرنكات)، عود صنعة وكرسته وخفّاف بحلق الوادي وطبرقه (50000 فرنكات)، مدفوع في لزمة طبرقه (2700000 فرنكات)، مدفوع في لزمة دار السكّة (60000 فرنكات)، دراهم ناضه بدار تونس وبمنّوبة وبدار السكّة (20000 فرنكات)، أقمشة وكسوة بيت من الحرير والشريط ونقش بلاّر (100000 فرنكات)، أثاث باردو (150000 فرنكات)، دراهم تتوقّف على جعل الحساب مع من بيده من وكلاينا (كذا: وكلاءنا) من مداخيل الربع والعقّار، مصوغ بمنّوبة (115000 فرنكات). الجريدة الثانية: الحمد الله بيان ما عُيّن للضمان من الربع والعقّار: بلاص (كذا: مبنى) الحلفاوين (300000 فرنكات)، بلاص منّوبة وما تبعه من الأراضي (1200000 فرنكات)، بلاص قرطاجنّه وما تبعه من السواني والأراضي (600000 فرنكات)، حمّام الأنف (بلاص) وما تبعه من الأراضي وسواني الزيتون (300000 فرنكات)، سانية البرادعي (100000 فرنكات)، قرنباليه (سانية: 3000000 فرنكات)، الجديده (800000 فرنكات)، الكاف الأزرق (500000 فرنكات)، معصرة الدبدابه (750000 فرنكات)، إنزالات (1200000 فرنكات)، خمسون ألف أصل زيتونا ومعاصر متفرّقة ببلدان السّاحل (3000000 فرنكات)، العبدليّه الكبيره (150000 فرنكات)، حوانيت وديار ومخازن وحمّام بثغر حلق الوادي (400000 فرنكات)، 5000 أصول زيتونا بغابة تونس (200000 فرنكات)، 50000 أصول زيتونا ببلدان بالوطن القبلي (500000 فرنكات)، 9 هناشر بالمحمديّه وماطر وباجه (350000 فرنكات)، 3 هناشر بالدخله المعاويه (150000 فرنكات)، أملاك

بصفاقس من ديار ومخازن (120000 فرنكات)، أراضي بالسبخا (100000 فرنكات)، ديار ومخازن داخل باب البحر وخارجه وسوق الحلفاء بالمدينة (600000 فرنكات).

فعُرضت على وكيل الدولة فقال **أمّا العقّار فإنّه يصلح للضمان ويُشاور الدولة في القيمة**، وفي المنقولات غير أنّ ممّا شمله الجريدتان 2700000 فرنكات مدفوعة في لزمة طبرقة والحال أنّها 2680000 فرنكات بتقريب ويُطلح منها ما صالح به من جهة الألفي رقعة وقدره 1400000 فرنكات بتقريب ومنها 600000 فرنكات مدفوعة في لزمة دار السكّة، وهذه الكرّة لا يتحقّق مقدارها الآن حتّى يُراجع الدولة فيها. فحينئذ أجاب السيّد محمد المنجي بأنّ الصلح يشمل الألفي رقعة لأنّه صلح عن مطالب الدولة والرقاع المذكورة من مطالبها، وأنّ الأثمان المبيّنة بجريدة العقّار وراءها القيمة، فقال وكيل الدولة وهو السيّد عمر بن الشيخ أنّ نازلة الألفي رقعة قد انفصلت قبل الصّلح بوجه خاص وهو أن يطرح المقدار المنجرّ منها المبيّن أعلاه تقريبا من لزمة طبرقه، وتجدّدت بعده مطالب أخر وقع الصلح عنها، فلا يكون شاملا لما وقع فيه الانفصال قبله، واستظهر لصحّة دعواه بنسخة معروضة من الوزارة مؤرّخ في 29 شعبان 1290 تضمن أن السيّد مصطفى التزم بتحرير حساب الألفي رقعة على نحو ما حُرّر بالمعروض المذكور وأنتج الحساب 1651543,50 فرنكات، وارتضى بأن تقاصصه الدولة بالمبلغ المذكور من المبلغين المضمنين بالاتّفاق المحرّر بالأمر العليّ المؤرّخ في 11 رجب 1289.

والنظر لمولانا. واستأذنه في المعروض المذكور في إتمام النازلة على الوجه المذكور، فأمضى ذلك سيّدنا وتفضّل بإسقاط شيء ممّا انجرّ منها على ما هو مبيّن في الإمضاء الشريف. فظهر للمجلس عدم شمول الصلح المنعقد في ذي القعدة 90 للمقدار المذكور حيث رضي السيّد مصطفى بما ذكر واستأذن مولانا في امضايه (كذا: امضاءه)، فأمضاه. وتفضّل أيضا مع إمضايه بإسقاط شيء ممّا انجرّ منها. فقد تمّ أمره ويجري العمل فيه على نصّه ولا يكون من المطالب المصالح عنها بعد ذلك إذ هو بعد الانفصال فيه لم يبق من المطالب.

وقد طلب وكيل الدولة من السيّد محمد المنجي الجواب عن مطالب الدولة الموجّهة على أخيه، فظهر للمجلس تأخير إلزامه بالجواب حيث كان المجلس الآن بصدد الكلام على الضمان مع بقاء وكيل الدولة على حقّه في الطلب.

ثمّ إن المجلس ظهر له مكاتبة الدولة بالمكتوب المؤرّخ في اليوم 24 عدد 23 المتضمّن جلب وكلاء السيّد مصطفى للحساب على ما بأيديهم، بموجب أنّه قيّد في الضمان وذكر أنّ مقداره يتوقّف على الحساب معهم. وبموجب ما ادّعاه السيّد محمد المنجي من توقّع ضياع الكسب من عدم مباشرة أعمالهم فيه. أحمد بن الخوجة، الطاهر النيفر، محمد ومن رشيد.

يوم الأربعا(ء) 25 من قعدة 90:

اجتمع المجلس بتمامه وقال وكيل الدولة أنّه يسلّم المقدار 600000 المستلزم به دار السكّة وهو الستّماية ألف فرنك ويقول في الأُمان التي تضمّنتها جريدة الضمان أنّ أثمان الرباع والعقّارات كالمنازل وقرنباليه والجديدة غير مشبهة لأنّ أعيانها معروفة، وأمّا غيرها كالصياغة (كذا: المجوهرات) والكتب فلمّا كانت أعيانها غير معروفة فلا يمكنه أن يتكلّم في أثمانها ووراءها العيان. فأجاب السيّد محمد المنجي بأنّ القيمة وراء الجميع وأنّ الجديده هناك من أعطى فيها 600000 فرنكات.

فاتّفق المجلس على تعيين أناس ثُقاة لتعيين القيمة. وهو قيمتها التي بالجريدة، فأجاب وكيل الدولة بأنّها في الجريدة مقوّمة بفرنكات 800000.

ثم قال السيّد محمد المنجي حيث لم يثبت عند المجلس دخول عوض الألفي رقعة في الصلح بمقتضى المعروض الذي اطّلع عليه المجلس فإنّه يطلب الحجج التي قامت على دفعها إلى والده ليرجع بها على الدّافع. فأجابه الوكيل بأنّه ليس وكيلا على الجواب عن النوازل التي انفصلت حتّى يجيبه عن هذا المطلب. كما أجابه المجلس بأنّ ما طلبه ليس محلّ طلبه المجلس بل الوزارة حيث كانت نازلته قد انفصلت هناك.

وإنّما نظر المجلس في المعروض ليُحقّق دعوى شمول الصلح للألفي رقعة هل هي صحيحة أم لا. ثم إنّ وكيل الدولة طلب الجواب من المذكور عن المطالب الموجّهة على أخيه وقرأ عليه فصلا من فصول مطالب الجريد وفيه إضافة المصروف الحاصل إلى أصل المال، وشرح له المجلس معناها، فقال السيّد محمد المنجي مستفهما المجلس يقيّم له المصروف، فقيل له هذه دعوى الوكيل شرحناها لك والمجلس يعرف المقبول منها من المردود.

ثم إنّ السيّد محمد المنجي قال إنّه يضنّ أن الصلح شامل لأخيه وإذا لم يشمله فإنّ ساير من كان يتصرّف لأبيه كالمعينات (كذا) ونحوهم تتوجّه عليهم المطالبة، فما أخذوه على وجه التبليغ وبلغوه لأبيه. فأجيب بالفرق بين المعينات وغيرهم مم المستخدمين في مثل ما ذكر وبين أخيه الذي هو سيّد. فإنّ السيّد بأخذ لنفسه على أنّ دعوى أنّ الأخذ كان بإذن والده ثمّ لم يستند فيها إلاّ لإقرار والده الآن وهو غير ماض على الدولة بعد تأخّره من الخدمة.

ثم طلب أن يأخذ نسخة من الدعوى للتأمّل فيها، فقال الوكيل حينئذ أطلب حضوره بنفسه للاستنطاق حيث كانت النازلة مشوبة بجناية ولا يُعطى له النسخة مخافة التلقين. فظهر المجلس أنّه لا مانع معتبرا من إعطاء نسخة من التقييد على وجه تتصوّر به الدعوى فقط، فإن أجاب بما يُقنع فذلك وإن لزم حضور للاستنطاق فيُلزم بالحضور. ومخرج ما أوّله وهو آخره 800000 فرنكات. أحمد بن الخوجة. الطاهر النيفر. محمد ورشيد.

يوم الخميس 26 من ذي القعدة الحرام سنة 1290:

انعقد المجلس بتمامه وطلب وكيل الدولة إحضار الصياغه (كذا: المجوهرات) ورسوم الأملاك للتقويم. فطلب السيّد محمد المنجي أن يكون تقويم المصوغ في مكانه. فظهر للمجلس أنّ التقويم يكون بالمجلس بمحضر الفريقين، وعليه يلزم إحضار الصياغه وتُقوّم ويُختم عليها وتُحفظ الآن في خزاين (كذا: خزائن) حديد بسراية المملكة. ويُعطى كل من السيّد محمد المنجي ومن تكلّفه الدولة جريدة مصحّحة من الآخر في عدد القطع وما قُوّمت به. فقال السيّد محمد المنجي أنّه لا يُصحّح إلاّ على عدد القطع وصفاتها دون القيمة. ثم طلب السيّد محمد المنجي أن يحضر للقيمة أحد من جانبه، فأجابه المجلس لذلك عل وجه أن يكون حضوره للمفاوضة مع المقوّمين، والعبرة بتقويم المقوّمين المعيّنين من المجلس. ثم إنّ السيّد محمد المنجي طلب تأخير إحضار الصياغه إلى غد ويأتي بها وبرسوم الأملاك غدا حيث كانت الأعمال اللازمة لإحضارهما تستدعي فسحة هذا اليوم، فأُجيب لذلك. ثمّ إنّه طلب معرفة المصروف الذي أعتبر في معروض الألفي رقعة هل أُعتبر في معروض الألفي رقعة هل أُعتبر سعر 18 أو سعر 12.

فقال وكيل الدولة لا تعلّق لي بهذه النازلة حيث فرغنا منها فلا أجيبه عنها. فأجاب المجلس بأنّ المعروض تضمّن أنّ واحده ارتضى تحرير الحساب على سعر 18 والمعظّم سيّدنا أيّده الله تفضّل بالحطّ من هذا السعر بأن يكون على سعر 12. ثمّ قال السيّد عمر بن الشيخ: 879384 (فرنكات) من المطالب الموجّهة أمير الأمراء السيّد محمد ما رُقم ثمناه. 693387 (فرنكات) مع الخسارة التي ترتّبت وجملتها ما رُقم ميناه. 1572771 (فرنكات) الجملة مليون وخمسة ماية ألفا واثنان وسبعون ألفا وسبعماية وأحد وسبعون، كما ذلك مفصّل بالجريدة.

قال وكيل الدولة السيّد عمر بن الشيخ أنّ السيّد محمد أمير الأمراء استولى على قبض الأصل أعلاه بمقتضى تصحيحه وأخذ جملة المبلغ المذكور لنفسه، فهو يطلب منه الأصل وما نشأ عنه من الخسارة. فأجاب السيّد محمد المنجي الوكيل عن أخيه بعد قراءة الجريدة المذكورة عليه مبيّنا بها التذاكر التي خرجت في القدر المذكور بأعدادها وتواريخها ومقاديرها، بأنّ التذاكر مبيّن بها جميع مصرفها وأنّ تلك التذاكر تخرج لقابض الدولة باسم الحامل ليدفعها وتُقيّد في زمام يوميّة الدولة مبيّنة، فليحضر الزمام وهو الفاصل بينهما. (3 كلمات غير مقروءة).

ثم قال السيّد محمد المنجي أنّ دار السكّة في لزمتهم وهي تخدم في هذه الأيّام والمتصرّف فيها غيرهم، فأُجيب بأنّ العمل يجري فيها على مقتضى شروط أصل الاتّفاق إن كان بينهم وبين الدولة اتّفاق. ثم سأل هل تُنزع بعد هذا من أيديهم لزمة طبرقة. فأجيب أوّلا بمثل ما أُجيب به في نازلة دار السكّة، ثم تفاوض المجلس في ذلك وظهر له أنّه لمّا استحقّت الدولة القدر المسبق لها من السيّد مصطفى على طبرقة فلا وجه له في الاستيلاء عليها بخلاف دار السكّة حيث لم يكن عليها مبلغ مبيّن. ثمّ ظهر للمجلس مخاطبة الوزارة بطلب الإذن لأمير اللو(ء) السيّد حسن المكلّف بدار السكّة والأمير الآلاي السيّد عمر الخياري إلى آخر ما تضمّنه المكتوب المؤرّخ في 28 ذي القعدة 1290، عدد 25. أحمد بن الخوجه، الطاهر النيفر ومحمد ورشيد.

يوم الأحد 29 من ذي القعدة 1290:

اجتمع المجلس بتمامه وأتى أمير اللوا(ء) السيّد محمد المنجي وليس معه شيء من الصياغة ولا الرسوم التي طُولب بإحضارها في اليوم. ولمّا سئل عن عدم إتيانه بما ذكر أجاب أنّ شيخ المدينة منعه من خروج شيء معه من محلّهم الذي بالحلفاوين بمقتضى العقلة المحكوم بها. فحينئذ بعث المجلس للوزير الأكبر السيّد خير الدين ليأذن شيخ المدينة بتسريح ما يُراد توجيهه للمجلس. وبعد ذلك قدم السيّد محمد المنجي بصياغة ورسوم بصناديق وكان إذ ذاك حاضر بسراية المملكة الشيخ باش كاتب أمير الأمراء الشيخ محمد العزيز بوعتّور وزير القلم وأمير اللوا(ء) السيّد حسن المكلّف بدار السكّة وأمير الآلاي السيّد عمر الخياري كاهيته والوجيه السيّد محمد القسطلي أمين سوق البركه ومعهم أشخاص فبين ارشيتو أحد صوّاغ دار السكّه ودابيد بن سيح زارقه أحد قوّامة سوق البركة وشوعة كوهين قوّام ثاني بالسوق المذكور ويوسف بسيس أحد تجّار السوق المذكور أيضا والربّي شمعون كوهين أحد الصوّاغ والربّي هوده كوهين بولاقيه، فأذنهم المجلس بالاستقرار بمحلّ منفردين عن محلّ المجلس وبالشروع في تقويم المصوغ والتحرّي فيه بمحضر أمير اللوا(ء) السيّد محمد المنجي بحيث أنّه هو الذي يتولّى فتح الصندوق الذي به المصوغ ويُناولهم قطع الصياغة. وجرى العمل في ذلك عل مقتضى التقرير الذي وجّهه الشيخ باش كاتب وهو: يوم الأحد 30 ذي القعدة سنة 1290 أتى

أمير اللواء السيّد محمد المنجي صندوقين أحدهما أصفر والثاني أبيض بتقويم ما بهما وتوجّه لمن عُيّن لذلك باقي ثلاث ساعات وربع لنصف النهار. فوجد المقوّمين وهم الأمين بسوق البركة السيّد محمد القسطلي والسنيور فبين أحد صوّاغ دار السكّة ودابيد سيمح أحد قوّامة البركة وشوعة كوهين قوّام ثاني بها ويوسف بسيس أحد تجّار السوق المذكور والربّي شمعون كوهين أحد الصوّاغ والربّي هوده بولاقيه، وقوّموا ما أخرجه المذكور من الصندوق الأصفر وهو خمسة عشر قطعة منها أربع شركات والباقي وهو أحد عشر قطعة حكك بريالات 411100. فحضر ناظر سكّة أمير اللوا(ء) السيّد حسن وكاهيته أمير الآلاي السيّد عمر الخياري وجعل لكل من الخمسة عشر قطعة نومرو (كذا: رقم) من واحد إلى خمسة عشر، وشمّع عليها بختم باش كاتب وجُعلت بضروف ثمانية وجُعلت الثمانية بضرف واحد وخُتم عليه بختم باش كاتب، وختم أمير اللوا(ء) السيّد محمد المنجي المذكور وتسلّم هذا الضرف المختوم بالختمين القايد لياه قابض الدولة وأعطى فيه حجّة لأمير اللوا(ء) المذكور. كما أنّ أمير اللوا(ء) المذكور أعطى حجّة في أنّه لم يرفع من الصندوق إلاّ الخمسة عشر قطعة وأنّه توصّل بالتوصيل المذكور خطّ فيه على أنّه لم يوافق على قيمة الجماعة لما ذكر. وكلا الحجّتين مؤرّخ بالتاريخ المتقدّم ذكره ومصحّح. والقاعدة التي اعتمدها المقوّمون قيمة الأجزاء بعد التكسير مع اعتبار البعض من قيمة الصنعة، وما أخبر به سي عمر الخياري في محضرهم، وسلّموه له وهو إذ ذاك وقع الخلاف بين طايفتين (كذا: طائفتين) الغراقوات ينصف ما به الفرق نصفين ويضمّ النصف للعدد الأقلّ. وبموجب ذلك كانوا على وفاق في القيمة. وكيفيّة التقويم أنّ القطعة يقوّمها اثنان ثمّ اثنان ثم اثنان. وصحّحوا بخطوطهم بما يقتضي ذلك. واسترجع أمير اللوا(ء) السيّد محمد المنجي صندوق الباقي من الصياغة المذكور والصندوق الأبيض ووضعهما بخزانة حديد وأخذ مفتاحها ووضع جميع ما ذكر بمحضر الشيخ باش كاتب وناظر دار السكّة وكاهيته والقايد لياه قابض الدولة لماضي ساعتين ونصف من نصف النّهار. ولمّا كان أمير اللوا(ء) السيّد محمد المنجي مشتغلا مع المكلّفين بتقويم الصياغة لم يكن للمجلس عمل في هذا اليوم سوى أعلام الوكيل بما تقدّم. أحمد الخوجة الطاهر النيفر ومن محمد ورشيد.

يوم الاثنين غرّة ذي الحجة 90:

اجتمع المجلس بتمامه ولم يكن له خدمة سوى أنّه عيّن عدلا لتلخيص رسوم الأملاك. والجماعة المكلّفون بتقويم الصياغة لم يزالوا في خدمتهم هذا اليوم أيضا حسبما بُيّن ذلك بالتقويم الذي وجّهه من كلّف بإدارة التقويم وهذا هو. حضر الجماعة المكلّفون بتقويم الصياغة باقي ساعة ونصف وأحضر أمير اللوا(ء) السيّد محمد الصندوق الذي به الصياغة وقُوّمت منه قطع عن عدد 14 إلى عدد 36 وتسع حكك وُضعت بضرف عدد 37 وقطعتين عدد 38 و39. وحضر الجميع قيمتها 184592.25، وأعطى فيها القايد لياه حجّة بمضمون البارحة. كما أنّ أمير اللوا(ء) المذكور كتب بأنّه لك يرفع هذا اليوم إلاّ القطع المذكورة وتخلّف الأمير آلاي عمر الخياري لأنّه توجّه لدار لسكّة أمّا وقت التقييم فهو حاضر. أمّا المجلس فلم يكن له عمل لاشتغال أمير اللوا(ء) السيّد محمد المنجي مع المكلّفين بتقويم الصياغة ووكيل الدولة على علم بذلك. وخرج وقت التصحيح. أحمد بن الخوجة، الطاهر النيفر ومن محمد ومن رشيد.

يوم الثلاثا(ء) 2 من ذي الحجّة 1290:

اجتمع المجلس بتمامه وأتى العدول الذين ظهر للمجلس استدعاءهم لقراءة رسوم أملاك أمير الأمراء السيّد مصطفى وتلخيص حدودها وبيان أسمايها (كذا: أسماءها) وجرى عملهم على ذلك كما جرى عمل المكلّفين بتقويم الصياغة كاليوم قبله حسبما هو محكي بالتقرير الموجّه منهم وهو هذا: حضر الجماعة المكلّفون بتقويم الصياغة المذكورون آنفا باقي ثلاثة ساعات غير درج لنصف النهار وحضر من الشهود المكلّفون بقراءة الرسوم سي الحاج محمود العريان وسي البشير التواتي وسي محمد غيلب وسي الطّاهر كشك وسي بوبكر فتوح، ثم بقيّة الشهود وهم. وأحضر أمير اللواء(ء) السيّد محمد المنجي صندوقا أبيضا وفتحه وأخرج منه عشرين رسما توجّه بها المعين سي إسماعيل بن عبيد الله للمشايخ العدول ليقيّدوا ما بها وفتح الصندوق الذي به المصوغ وقُوّمت منه 44 قطع جُعلت لها نومروات (كذا: أرقام) من عدد 40 لعدد 63 بمحضر الجميع عدى الشهود وقيمتها 258786.5، وأعطى فيها القايد لياه شمامه قابض الدولة حجّة بمضمون حجّة اليوم الأوّل. كما أنّ أمير اللواء(ء) المذكور كتب بأنّه لم يدفع هذا اليوم إلاّ القطع والرسوم المذكورين. ثم حضر سي الصادق الشاهد بعد قدوم العدول أعلاه، كما كان الحال على ما وصف، واشتغال أمير اللواء(ء) السيّد محمد المنجي مع المقوّمين للمصوغ. لم يكن للمجلس في هذا اليوم عمل أيضا. أحمد بن الخوجة، الطاهر النيفر ورشيد.

يوم الأربعا(ء) 3 من ذي الحجّة سنة 1290:

اجتمع المجلس بتمامه وطلب وكيل الدولة السيّد عمر بن الشيخ عقد الصلح بين الدولة وأمير الأمراء السيّد مصطفى بمقتضى طلب وكيله وهو ابنه أمير اللواء(ء) السيّد محمد المنجي. فأحضر المجلس عدلين ثقات وهما سي الصادق الشاهد وسي الحاج محمود العريان وأذنهما بالتوجّه لدار سي أمير الأمراء السيّد مصطفى الكاينة (كذا: الكائنة) بالحلفاوين مصحوبين بوكيل الدولة المذكور والثقة الأكتب الشيخ سي مصطفى رضوان للسماع منه ومن ابنه أمير الأمراء السيّد محمد ومن كريمة دار السيّد مصطفى السيّده الجليلة زوجه فيما يتعلّق بتحرير الإشهاد عليه شفاها بالصلح على الوجه الذي جنح لتحريره ثانيا، بحيث يستدعي الإشهاد المذكور السماع ممّن ذكر كما يأتي تفصيله بعدُ. فتوجّه المذكورون للمأموريّة المذكورة قريبا من نصف النهار ونصف.

أمّا المكلّفون بتقويم المصوغ وقراءة الرسوم فإنّهم لازالوا على اشتغالهم بما ذكر حسبما بيّنوا ذلك بالتقرير الموجّه منهم وهو هذا: حضر الجماعة المكلّفون بتقويم المصوغ والمكلّفون بقراءة الرسوم عدى الشيخين سي الحاج محمود العريان وسي الصادق الشّاهد في ساعتين وخمسة أدراج لنصف النّهار وحضر أمير اللواء السيّد محمد المنجي بالصندوقين المذكورين وأخرج أوّلا من صندوق الرسوم عشرين رسما توجّهت للعدول كما وقع...(كلمة غير مقروءة) وأخرج من المصوغ 60 قطع جُعلت لها أعداد من عدد 64 لعدد 97. فحضر الجميع عدى الشهود المكلّفين بالرسوم وقُوّمت القطع بـ398554، وأعطى كل من أمير اللواء(ء) السيّد محمد المنجي والقايد لياه شمامه قابض الدولة حجّة بمضمون ما تقدّم ووقع تنبيه السيّد محمد المنجي على أنّ من أعداد القطع البارحة عدد وقع فيه سهو وهو أنّ فرده حديد حُسبت بزوج حدايد. وفي يوم التاريخ انضمّ إلى الشيخ العدول سي الطاهر جعفر وسي الحاج علي بن الحاج وسي أحمد اللونقو وسي حمّوده الوزير وسي عثمان كشك وسي محمد المازوني وأخرج لهم أمير اللواء(ء) السيّد محمد

المنجي عشرين رسما ليُقيّدوا ما بها، فصارت جملة الرسوم التي قُيّدت اليوم أربعين. أحمد بن الخوجة الطاهر النيفر ومحمد ورشيد.

يوم الخميس 4 من ذي الحجّة سنة 1290:

انعقد المجلس وأتى وكيل الدولة بنسخة الصّلح المُحرّر ثانيا مع أمير الأمراء السيّد مصطفى وعرضه على المجلس، ثمّ ورد أمر عليّ مؤرّخ باليوم تضمّن الإعلام بانعقاد الصّلح مع أمير الأمراء السيّد مصطفى على مقتضى سجلّه الفواصل معه. وأنّ **المجلس ينظر في رفع العقلة عن ذات المذكور وذات ابنه أمير الأمراء ابننا محمد وعن دار سكناهما التي بالحلفاوين**. وما يستقرّ عليه الرأي يُعرض على الحضرة العليّة وأنّ خدمة المجلس تتوقّف من يوم التاريخ على صدور الإذن باجتماعه. وهذا نصّ الصلح المصحوب بالأمر العليّ الذي عرض نايب (كذا: نائب) الدولة نسخته ثانيا:

25000000: أصل المبلغ الذي التزم بدفعه أمير الأمراء السيّد مصطفى صلحا عن مطالب الدولة. خمسة وعشرون مليونا فرنك نقدا.

5000000: يطرح ما صدر الفضل من المعظّم مولانا وسيّدنا وليّ الأمر باسقاطه وقدره خمسة ملايين فرنك.

600000: ما وقعة المقاصصة به مع الدولة وهو المقدار المسبّق لها على منابها من ربح دار السكّه وقدره ستماية ألف فرنك.

1235922: ما وقعت المقاصصة به أيضا وهو بقيّة السلف المسبّق منه على طبرقه وقدرها مليون ومايتان وخمسة وثلاثون ألفا وتسعماية واثنان وعشرون فرنكا.

200000: المقدار الذي التزم بدفعه حالا وقدره مايتا ألف فرنك.

2035922 فرنك و10964078 فرنك: ما يُدفع في مقابلته الأملاك والمصوغ والمنقولات والحيوانات.

7000000: الباقي سبعة ملايين تأجّل دفعها أقساطا متساوية مدّة أربعة عشر عاما مبدؤها عام 92 (1292).

الحمد الله، بعد أن توجّهن مطالب ماليّة للدولة التونسيّة المحروسة على أمير الأمراء السيّد مصطفى الذي كان وزيرا لها فيما سلف وذلك من جهة ما طان يتعاطاه من التصرّف في الدولة المذكورة، وعيّن سيّدنا أعيانا من أهل المجلس الشرعي ورجال دولته للنظر في نازلته تحت رياسة المرفّع شأنه أمير الأمراء سيدي علي باي المحلّة المنصورة لكمال الاحتياط في أمره حتّى لا يُخالج نفسه شيء. وعيّن وكيلا للمناضلة عن حقوق الدولة وهو الثقة المدرّس الشيخ عمر بالشيخ. فقدم للمجلس المذكور تقريرا يشتمل على فصول وطلب وكيل الدولة إحضاره للجواب. فخاطبه المجلس للحضور.

ولما سمع السيّد مصطفى أن الصلح خير جنح إليه وطلب من وليّ الأمر تفضّله بقبوله وذلك بمكاتيب منه رسميّة وخصوصيّة. ومن المعلوم ما جُبلت عليه السلسلة الحسينيّة من الحنوّ والشفقة والصفح. وبمقتضى ذلك أسعفه لمطلبه، فكتب السيّد مصطفى رقيما للدولة مصحّحا بخطّه مؤرّخا بليلة الأحد السادس عشر من ذي القعدة الحرام المنصرم مضمونه أنّه التزم للدولة

بمبلغ قدره خمسة وعشرون مليونا فرنكا نقدا صلحا عن مطالب الدولة، وأنّ وليّ الأمر وافق على ذلك ورضيه وأن يدفع في المبلغ المذكور ضمانة كافية. فالتزم السيّد مصطفى بذلك التزاما تامّا.

ثمّ لما طُولب بتسليم تلك الضمانة وجّه جريدتين مشتملتين على أملاك ومصوغ وسلا وكتب ومواعين فضّة وذهبا وموبيليه وبيّن لها قيمة غير مشبهة فرُوجع في ذلك ليرجع على ما هو المشبه في قيمتها. وتكرّرت المراجعة معه ومع ابنه الوكيل عنه أمير اللواء السيّد محمد المنجي حتّى سمّى المجلس ناسا ثقاتا لتعيين القيمة. فجنح ثانيا إلى تحرير الصّلح على الوجه الذي سيذكر. وحينئذ حضر لدى شهيديه أمير الأمراء السيّد مصطفى المذكور وأشهد قايلا أنّه طايع (كذا: طائع) جايز (كذا: جائز) الحالة بأنّه التزم للدولة يعطيها أملاكا عقّارا وأرضين وزياتين وسواني وإنزالات ومصوغات وسلاحا ومبيلات ودوزانا وكتب وحيوانات عدى دار الحلفاوين ومخزنها والكرسته التي بحلق الوادي وذلك في مقابلة عشرة ملايين وتسعماية وأربعة وستيّن ألفا وثمانية وسعين فرنكا من معين الصّلح المذكور وذلك بعد أن تعيّنت بين المتصالحين أوصاف تلك الأشياء ومقادير قيمتها التي بلغت بها القدر المذكور، وأن يدفع للدولة أيضا مايتي ألف فرنك ويقصلها بمليون وثمانماية ألف وخمسة وثلاثين ألفا وتسعماية واثنين وعشرين فرنك منها ستماية ألف كانت مسبّقة منه على دار السكّة والباقي بقيّة ما كان مسبّقا منه على طبرقة. وأن يدفع السبعة ملايين فرنك المكمّلة للعشرين مليونا من معين الصلح في مدّة أربعة عشر سنة مبدؤها عام 92 اثنين وتسعين. على أن يكون المدفوع في غرّة كل عام قسطا منها مقداره خمسماية ألف فرنك نقدا. وتفضّل عليه وليّ الأمر بإسقاط خمسة ملايين المكمّلة لأصل معين الصّلح كما كان تفضّل عليه بإسقاط ما زاد من مطالب الدولة على المقدار المصالح به أوّلا.

وحضر السيّد عمر بن الشيخ الوكيل على الدولة في طلب حقّها في قبول الصلح على الوجه المذكور بمقتضى أمر عليّ بيده مؤرّخ يوم التاريخ ورضي بالصلح المذكور...وقبله. كما حضر أمير الأمراء السيّد محمد بن السيّد مصطفى المذكور والتزم بكفالة أبيه السيّد مصطفى ضمنه في السبعة ملايين فرنك المؤجّلة بحيث يكون لوليّ الأمر الخيار في الطلب في جميع تلك الأقساط عند حلول آجالها. فإذا طلب وليّ الأمر أحدهما فإن طلبه إيّاه يسقط الطلب عن الآخر وله أن يطلبه. وقد أبرأ ولي الأمر السيّد مصطفى في جميع مطالب الدولة عدى بقيّة معيّن الصلح وهي السبعة ملايين المؤجّل دفعها لأجلالها المعيّنة وذلك لمصلحة اعتبرها. كما أبرأ السيّد مصطفى جانب الدولة من جميع المطالب والدعاوي فيما قلّ أو جلّ سواء كان ذلك كتابة أو دونها.

بحيث لم يكن له قبلها شيء، وأسقط في جميع ما تقدّم الإيداع وإيداع الإيداع. ولم تكرّر وأشهد بعدم إسقاطه إبراء تامّا من الجانبين. والتزم أيضا السيّد مصطفى بأن يرجع للدولة أمر قصّ الكرسته بطبرقه والأوامر المتعلّقة بالقطع، والاتّفاق المنعقد لتسبيق الستماية ألف فرنك على مناب الدولة من دار السكّة وأمر سبخة السيجومي أو رسم تملّكها لبطلان الاحتجاج بجميعها في جميع ما تضمّنته بحيث لا يكون له قبل الدولة تباعة ولا مطالبة بما تضمّنته. وعلى فرض أن يكون له ذلك فقد أسقطه إسقاطا والتزاما تأمين. كما أسقط الاحتجاج بما تضمّنه أمر وادي مجرده وإن وجده دفعه للدولة. وأمّا أمر فبركة (كذا: معمل) الملف بطبربه واتّفاق دار السكّة الذي هو باسم السيّد حميده بن عياد وأُحيل منه للسيّد مصطفى. وأمر سكّة النحاس الرقيقه فيجري العمل بما تضمّنته إلى آجالها. وشهد على كل ما نُسب إليه، هنا إمضاء لما نُسب لجنابه ومن عداه مجال جواز وطوع ومعرفة وحسبما يضع

كلّ من السيّد مصطفى وابنه السيّد محمد خطّه أسفله مفيدا صحّة نسبة جميع ما تضمّنه هذا الرقيم إليهما بتاريخ يوم الأربعا (ء) الثالث من حجّة الحرام ختام شهور عام 1290 تسعين ومايتين وألف. وبالوقوف على أمر الوكيل المشار إليه المضمّن إبقا (ء) وكتب هذا هنا حجّة للدولة العليّة، وبعد كتابته صحّحه السيّد مصطفى وابنه بمعاينة شهيديه للتصحيحين المرقومين يمناه منعقد بشهادة الثقة العدل سي الحاج محمود العريان والخير العدل محمد الصادق الشاهد. والتصحيحان المذكوران نصّ أولهما بعلامة السيّد مصطفى:... والثاني صحّ من محمّد:...

وبعد أن علم المجلس مضمّن الصلح المذكور تفاوض في رفع العقلة عن ذات أمير الأمراء السيّد مصطفى وابنه السيّد محمد وعن محلّ سكناهما الكاين بالحلفاوين. فظهر للمجلس بمقتضى الصلح المذكور أنّه لم يبق ما يقتضي بقاء العقلة عن ذات الأب وابنه والمحلّ المذكور خاصّة لاستثنايه (كذا: لاستثنائه) في الصلح. وكُوتبت الحضرة العليّة بالمكتوب المؤرّخ باليوم عدد 26 والوزارة بمكتوب مؤرّخ بالتاريخ عدد 27 حسبما نصّهما بدفتر المكاتيب الصادرة.

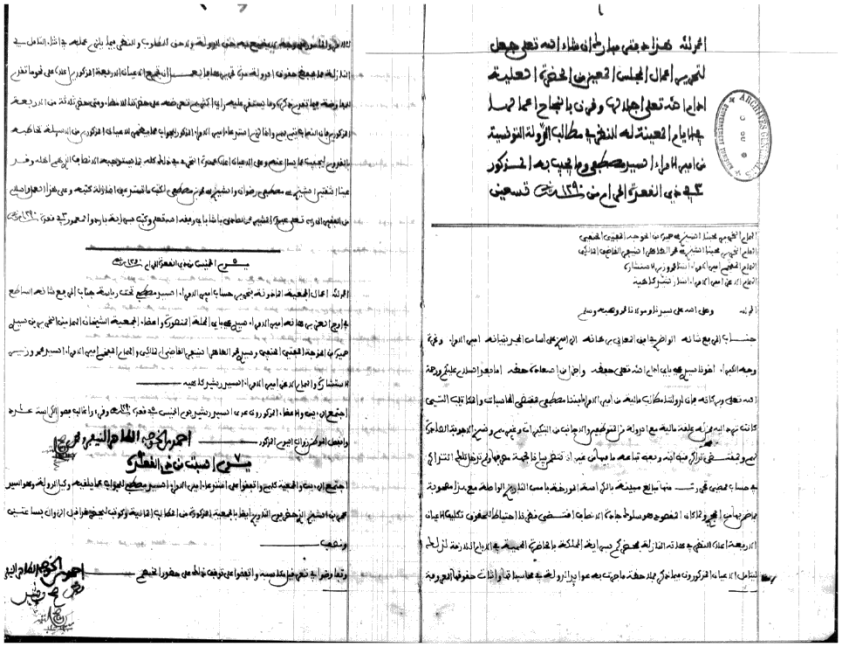
أمّا المكلّفون بتقويم المصوغ وقراءة الرسوم فإنّهم لازالوا على تماديهم في الخدمة حسبما شرحوا ذلك بالتقرير الموجّه منهم في هذا اليوم وهو يوم الخميس 4 من ذي القعدة اجتمع الجماعة المتقدّم ذكرهم باقي ساعة ونصف لنصف النهار وحضر أمير اللوا (ء) السيّد محمد المنجي الصندوقين وأخرج أوّلا ثلاثين رسما وتوجّه بها من توجّه بالرسوم للمشايخ وأخرج من صندوق المصوغ 71 قطعا جُعلت لها أعداد من عدد 98 إلى عدد 158 بمحضر من عدد الشهود وقيمتها 370974.25، وفي أثناء ذلك طلب العدول زيادة رسوم فأخرج لهم أمير اللوا(ء) عشرة عشرة فصارت جملة الرسوم أربعين. ولما عرض تقديم المناقل طلب أمير اللواء السيّد المنجي أن يقوّمها المنقالجيّة. فاستفتى المجلس فأذن بذلك وبمقتضاه أتى فردريكو فوسكو وقريقوا لويس...وقوّموا المناقل وصحّحوا بخطوطهم على القيمة وأعطى كل من الدافع والقابض حجّة نظير ما تقدّم.

وبمقتضى الكتب المضمّن بصحيفة 19 المتضمّن توقيف خدمة المجلس من يوم تاريخه إلى صدور الإذن باجتماعه توقّفت خدمة المجلس من يوم التاريخ. أحمد بن الخوجة، الطاهر النيفر ومن محمّد.

يوم الثلاثا(ء) 24 من ذي الحجّه 1290:

اجتمع المجلس يوم التاريخ عدى أمير الأمراء السيّد رشيد كاهيه لورود أمر عليّ مطاع مؤرّخ في 21 ذي الحجّة 1290 شهر التاريخ عدد 3118 في اجتماعه وتعريف رئيس المجلس لأعضاء المجلس تعريفا رسميّا بأنّ نازلة مطالب الدولة الماليّة من أمير الأمراء السيّد مصطفى قد انفصلت بصلح كما هو معلوم، وتضمّن أيضا الإذن بتوجيه جميع الكواغض المتعلّقة بالنازلة للوزارة مع تقييد في بيانها، فوجّه المجلس دفترين أحدهما دفتر يوميّة أعمال المجلس المصحّح منه والثاني دفتر نسخ المكاتيب الصادرة عنه والواردة له مع جميع الكواغض المنتسخة بالدفتر المذكور عدى الأمر المطاع الصادر في تعيين المجلس لفصل النازلة المؤرّخ بالثالث من ذي

القعدة 1290، والأمر العليّ المطاع الوارد يوم التاريخ المضمّن أعلاه فإنّ رئيس المجلس أبقاهما عند جنابه. أحمد بن الخوجة، الطاهر النيفر ومن محمّد"[1].



الصفحة الأولى من الوثيقة

الصفحة الأخيرة من الوثيقة

[1] الأرشيف الوطني التونسي، صندوق عدد 8، ملف عدد 80، و.4

قائمة المصادروالمراجع:

باللغة العربيّة:

- الأرشيف الوطني التونسي، صندوق عدد 8، ملف عدد 80، و.4
- ج. ب. تيلور، الصّراع على سيادة أوروبا (1848- 1918)، ترجمة: فاضل جتكر، المركز الثقافي العربي/ كلمة، أبو ظبي/ الدار البيضاء، 2009.
- إبراهيم بن جمعة بلقاسم، الاقتصاد والمجتمع في الايالة التونسية من 1861 الى 1864، كلية العلوم الانسانية والاجتماعية بتونس.2002.
- أحمد بن أبي الضياف، اتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان، تحقيق: رياض المرزوقي، الدار التونسية للنشر/ وزارة الشؤون الثقافية، النشرة الثانية، 1989، 8 أجزاء.
- إدموند بورك الثالث، الاحتجاج والمقاومة في مغرب ما قبل الاستعمار (1860- 1912)، ترجمة: محمد أعفيف، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط: جامعة محمد الخامس أكدال، الرّباط، 2013.
- إدهم إلدم/ دانيال غوفمان/ بروس ماسترز، المدينة العثمانية بين الشرق والغرب: حلب، إزمير وإسطنبول، تعريب: رُلى ذبيان، مكتبة العبيكان، الرّياض، 2004.
- أرجمند كوزان، السياسة العثمانية تجاه الاحتلال الفرنسي للجزائر (1827- 1837). يلي ذلك دراسة عن الحاج أحمد باي قسنطينة، نقله عن التركيّة: عبد الجليل التميمي، الطبعة الثانية، تونس، 1974.
- إريك وولف، أوروبا ومن لا تاريخ لهم، ترجمة: فاضل جتكر، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2004.
- أسامة المقدسي، ثقافة الطائفية: الطائفة والتاريخ والعنف في لبنان القرن التاسع عشر تحت الحكم العثماني، ترجمة: ثائر ديب، دار الآداب، بيروت، 2005.
- ألبرت حوراني، "الإصلاح العثماني وسياسات الوجهاء"، ضمن: الشرق الأوسط الحديث، المجلّد الأوّل، تحرير: ألبرت حوراني/ فيليب خوري/ ماري ويلسون، ترجمة: أسعد صقر، مدارات للأبحاث والنشر، مصر، 2016.
- ألبرت حوراني، "الإصلاح العثماني وسياسات الوجهاء،" ضمن: الشرق الأوسط الحديث، المجلّد الأول: طلائع الإصلاح وتبدّل العلاقات مع أوروبا (1789- 1918)، تحرير: ألبرت حوراني/ فيليب خوري/ ماري ويلسون، ترجمة: أسعد صقر، (مصر: مدارات للأبحاث والنشر، 2016).
- أليخاندرو بورتيز، "رأس المال الاجتماعي: أصوله وتطبيقاته في علم الاجتماع الحديث،" ترجمة: ثائر ديب، عمران، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، العدد 27، (شتاء 2019).

- أمنية الشاكري، المعمل الاجتماعي الكبير: موضوعات المعرفة في مصر المستعمرة وما بعد الكولونيالية، ترجمة: أحمد محمود، المركز القومي للترجمة، مصر، 2016.
- أندري ريمون، "الإصلاح في العالم العثماني خلال القرن التاسع عشر: استنبول، القاهرة، تونس. تأثيرات متقاطعة"، ضمن: الحركات الإصلاحيّة وإصلاح نظم الدّولة في بلدان المغارب خلال القرنين التاسع عشر والعشرين، إشراف: أوديل مورو، ترجمة: خالد بن الصغيّر، دار أبي رقراق، 2014.
- أنكه لهارد، تاريخ الإصلاحات والتنظيمات في الدولة العثمانية، ترجمة: محمود علي عامر، دار ومؤسسة رسلان، دمشق، 2017.
- أوديل مورو، "حرب على الهوامش: تونس وحرب القرم م وراء النسيان"، ضمن: الحركات الإصلاحيّة وإصلاح نظم الدّولة في بلدان المغارب، مرجع مذكور، ..
- أوريبل هيد، "العلماء العثمانيون والتغريب في زمن سليم الثالث ومحمود الثاني"، ضمن: الشرق الأوسط الحديث، المجلّد الأوّل، تحرير: ألبرت حوراني/ فيليب خوري/ ماري ويلسون، ترجمة: أسعد صقر، مدارات للأبحاث والنشر، مصر، 2016.
- **باللغات الأجنبيّة:**

- Plessis. « La révolution du crédit en France (1852-1857) ? ». 1848. Révolutions et mutations au XIXe siècle, Numéro 3, 1987.
- Alain Beltran/Pascal Griset, La croissance économique de la France (1815- 1914), Armand Colin : Collection CURSUS, Paris, 1995.
- Ana Julia Ramirez et Aníbal Vigura, “La protestation sociale dans les trois dernières décennies du XXe siècle: Acteurs, répertoires et horizons,” Matériaux pour l’histoire de notre temps 81, (2000).
- André Nouschi, Enquête sur le niveau de vie des populations rurales constantinoises. De la conquête jusqu'en 1919 : Essai d'histoire économique et sociale, Éditions Bouchène: Collection : Histoire du Maghreb, Paris, 2013. Chapitre second - Le dernier équilibre (1863-1866).
- Anne- Marie Planel, Du comptoir à la colonie: Histoire de la communauté française de Tunisie (1814- 1883), IRMC, Tunis/Paris, 2015.
- Asma Larif-Béatrix, Edification étatique en environnement culturel: Le personnel politico-administratif dans la Tunisie contemporaine, Publisud- O.P.U, Paris, 1988.
- Bairoch Paul, « Niveaux de développement économique de 1810 à 1910 », Annales. Economies, sociétés, civilisations, 20e année, N. 6, 1965.

- Carlos Illades, and Philip Daniels, "The Historiography of Social Movements," in Conflict, Domination, and Violence: Episodes in Mexican Social History, by Carlos Illades and Philip Daniels, vol. 2, (New York: Berghahn Books, 2020).
- Claude Fohlen. « La guerre de Sécession et le commerce franco-américain ». Revue d'histoire moderne et contemporaine, tome 8 N°4, Octobre-décembre 1961.

مجلة جيل الدراسات الأدبية والفكرية
ISSN 2311-519X - DOI Prefix: 10.33685/1317
© جميع الحقوق محفوظة لمركز جيل البحث العلمي